ηλεκτρονικό α-περιοδικό λακανικής ψυχανάλυσης

ΚΟΜΒΟΣ



Οδυνηροί Έρωτες

Σεπτέβριος
2026

3ο

www.xorromeios-komvos-nls.gr

K O M B O I

ηλεκτρονικό α-περιοδικό λακανικής ψυχανάλυσης

Περιοδικό της Εταιρείας Βορρόμειος Κόμβος (ΕΒΚ)
της Νέας Λακανικής Σχολής (ΝΛΣ)

Γραφείο της ΕΒΚ για τα έτη 2025-2026:

Πρόεδρος: Ντόσια Αβδελίδη

Γραμματέας: Δέσποινα Ανδροπούλου

Ταμίας: Μαρία Σπανού

Εκπρόσωπος Κρήτης: Μαρία Παπαδάκη-Μπάμπουκα

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ:

Ντόσια Αβδελίδη: dosia.avdelidi@yahoo.gr

Εύη Γαβρά: evigavra@yahoo.com

Φρίξος Μαραβέλιας: frimmar@yahoo.gr (υπεύθυνος)

Ισιδώρα Στανιμεράκη: isizora@hotmail.com

Γιώργος Στεφανίδης: wesenlos@gmail.com

Χαρά Τσάκατου: xaratsakatou@gmail.com

©Copyright Συγγραφείς, Μεταφραστές, Καλλιτέχνες

Για τη χρήση υλικού ή περιεχομένου από την παρούσα δημοσίευση χρειάζεται να ζητηθεί η άδεια από την Εταιρεία Βορρόμειος Κόμβος της Νέας Λακανικής Σχολής. Κάθε επικοινωνία απευθύνεται στην ηλεκτρονική διεύθυνση:
info@vorromeios-komvos-nls.gr

Η φωτογραφίες του εξωφύλλου και του οπισθόφυλλου είναι ευγενική χορηγία του Διονύση Πασχάλη από το έργο του «Balloon Love»,
που παρουσιάστηκε στην έκθεση «PORTFOLIO SELECTION»,
στον χώρο πολιτισμού DOMATIO Art Space, στην Αθήνα, το 2026.
©Copyright Διονύσης Πασχάλης

Σύνθεση εξωφύλλου και ηλεκτρονική σελιδοποίηση: Διονύσης Πασχάλης

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή 7
Γιώργος Στεφανίδης

ΣΕΜΙΝΑΡΙΟ ΚΟΜΒΟΙ 2024

Εισαγωγή στα παράδοξα του περάσματος 14
Ζακ-Αλέν Μιλέρ

Τα παράδοξα του περάσματος: μια στίξη 24
Ερίκ Ζυλιανί

Τα μορφώματα του ασυνειδήτου μορφώνουν τον αναλυτή: το διακύβευμα της διαφύλαξης της ψυχανάλυσης 29
Γιώργος Μητρόπουλος

Ο ψυχαναλυτής «παρά την δόξα» 33
Δέσποινα Μπουγιούκα

ΕΛΛΗΝΟΓΑΛΛΙΚΗ ΗΜΕΡΙΔΑ ΚΕΝΤΡΟΥ ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ - ΔΕΝ ΥΠΑΡΧΕΙ ΕΥΤΥΧΙΣΜΕΝΟΣ ΕΡΩΤΑΣ -

Δεν υπάρχει ευτυχισμένη αγάπη 38
Φιλίπ ντε Ζωρζ

ΣΙΝΕ ΛΑΚΑΝ

Phantom Thread 50
Κωστής Σαμαράς

Η αόρατη κλωστή: ένας οδυνηρός έρωτας 55
Αργύρης Τσάκος

Phantom Thread: τι είναι αυτό που δένει; 59
Γιώργος Στεφανίδης

Παρουσίαση του θέματος του συνεδρίου ΝΛΣ 2025 απο την Πατρίσια Μποσκέν-Καρόζ 63

ΒΡΑΔΙΑ ΠΡΟΣ ΤΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΝΛΣ 2025
- ΓΙΑ ΤΟΝ ΕΡΩΤΑ -

Τα παθη του νεαρου βερθερου, γ. Β. Γκαιτε 71
Δέσποινα Μπουγιούκα

Γιώργος Σεφέρης και Μάρω: «φριχτά πολύ» ως απάντηση στο ερώτημα περί έρωτος 74
Μαίρη Χατζηανδρέου

Bad timing 79
Γιώργος Στεφανίδης

Επι(περι)στροφές του πάθους 83
Μάρω Μπέλλου

Οδυνηροί έρωτες: η Αλμπερτίν 87
Ορέστης Γούλας

Ένας άνθρωπος είναι πολύς για έναν άνθρωπο: ο έρωτας στο intenso του Δημήτρη Δημητριάδη 92
Εύη Γαβρά

4Η ΔΙΑΚΑΡΤΕΛΙΚΗ ΗΜΕΡΙΔΑ ΤΗΣ ΕΒΚ

Γνώση: από το είδωλο στο εδώλιο 99
Σωκράτης Γιαννόπουλος

Το παιχνίδι του ενέχυρου στην περίπτωση του μικρού Χανς και η λειτουργία του στην έννομη κανονιστική ένωση των δύο φύλων 103
Μαίρη Δήμου

Η δραστικότητα του μύθου 106
Ελένη Καρακωνσταντάκη

Η παιδική φοβία ως επίκληση στο συμβολικό 110
Έλλη Μουστάκα

Το πέρασμα από την αληθινή στην αξιοπρεπή αγάπη· το πεπρωμένο του μίσους 114
Μαρία Σπανού

Situationship - έρωτας χωρίς οδύνη; 118
Αρχοντούλα Μοράκη

Το μυστικό που θεωρείται πως κατέχουμε 122
Έλφη Κιλλαχίδου-Λεφέβρ

Η υπόθεση «Θεός»
και ο ανυπόφορος αθεϊσμός του XX Σεμιναρίου 125
Σπυριδούλα (Ντένια) Αθανασοπούλου Κυπρίου

Για την κριτική της φιλοσοφίας στο ακόμη 129
Ορέστης Γούλας

Τσαρλατάνοι και πάστορες:
ψυχανάλυση και θεραπεία στον 21° αιώνα 135
Γιώργος Μητρόπουλος

Ψυχαναλυτικό Κέντρο Βραχείας Θεραπείας (ΨΚΒΘ) - σύνθωμα 142
Βαγγία Λυσικάτου

Παρουσίαση του ΨυΚεΒραΘε «σύνθωμα»
η διάσταση του χρόνου 146
Αργύρης Τσάκος

Θεραπευτικά ζητήματα στην άσκηση της ψυχανάλυσης 149
Δέσποινα Ανδροπούλου

ΠΡΟΠΑΡΑΣΚΕΥΑΣΤΙΚΗ ΒΡΑΔΙΑ ΓΙΑ ΤΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ PIPOL 12 ΑΘΗΝΑ: ΔΥΣΦΟΡΙΑ ΣΤΗΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ

Δυσφορία μέσα στην οικογένεια 154
Κάτι Λανγκελέζ-Στεβένς (Katty Langelez-Stevens)

Σύγχρονες μορφές οικογενειακού δεσμού 158
Νατάσσα Κατσογιάννη

Η εφηβική κρίση και ο δρόμος της γνώσης 165
Έλλη Μουστάκα

Μάχες γιγάντων και νανουρίσματα 168
Γιώργος Νικολακόπουλος

Το παιδί ξέρει 171
Λίζα Χατζηλουκά

Κρίνος, το δίχως.. Άλλο 174
Εμμανουέλα Νικολουζάκη

ΕΒΚ - ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΟ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΟ ΜΥΘΙΣΤΟΡΗΜΑ: ΤΟ ΔΡΑΜΑ ΤΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ
ΗΜΕΡΙΔΑ ΠΡΟΣ ΣΤΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ PIPOL 12
ΔΥΣΦΟΡΙΑ ΣΤΗΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ

Η γυναίκα δεν είναι μητέρα 177
Δέσποινα Μπουγιούκα

Το παιδί σύμπτωμα του γονεϊκού ζεύγους 180
Μαρία Βάμβουκα

Το παιδί - υποκείμενο γεννημένο στη γλώσσα 183
Εμμανουήλ Καφφετζάκης

Μητέρα-γυναίκα 186
Αργυρώ Επιτροπάκη

Ο πατέρας στην οικογένεια 188
Ελένη Καρακωνσταντάκη

Ο έφηβος στην σύγχρονη εποχή 191
Ιωάννα Βεριγάκη

ΚΕΙΜΕΝΑ ΒΕΛΗ - BLOG ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΝΛΣ 2025

Hiroshima «οδυνηρή» αγάπη μου 203
Ιωάννα Βεριγάκη

Μια πιο αξιοπρεπής αγάπη 205
Ντόσια Αβδελίδη

Ενάντια στην αγάπη, η αναγκαιότητα του συμπτώματος! 208
Μιχάλης Μανουσάκης

Ο έρωτας είναι κενός 210
Χάρης Ράπτης

Dating App' Love 213
Λίζα Χατζηλουκά

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Γιώργος Στεφανίδης

Το τρίτο τεύχος του περιοδικού *Κόμβοι* παίρνει δικαιωματικά τον τίτλο του από το θέμα του 23ου συνεδρίου της Νέας Λακανικής Σχολής: *Οδυνηροί έρωτες*. Το θέμα από μόνο του θα ήταν αρκετό για να δικαιολογήσει τον πολλαπλασιασμό των θεωρητικών συμβολών που προσφέρονται προς ανάγνωση. Ο τοίχος του έρωτα προσκαλεί ανεξαιρέτως τους πάντες να πέσουν πάνω του. Παρ' όλα αυτά, η ύλη του τεύχους δεν περιορίζεται στην προβληματική του έρωτα – ή των ερώτων. Πλαισιώνεται από επεξεργασίες γύρω από το πέρασμα, τη δυσφορία στην οικογένεια, τον μύθο και τη φοβία, καθώς και τη βραχεία θεραπεία λακανικού προσανατολισμού.

Στις πρώτες του σελίδες φιλοξενείται το σημαντικό κείμενο του Ζακ-Αλέν Μιλέρ για το πέρασμα (passe). Πρόκειται για κείμενο που επιχειρεί έναν κριτικό απολογισμό των πρώτων δέκα ετών από τη θεσμοθέτηση του περάσματος και συγκροτείται γύρω από ένα θεμελιώδες παράδοξο: Πώς συμβιβάζεται η περίφημη φράση του Λακάν ότι «ο αναλυτής εξουσιοδοτείται μόνο από τον εαυτό του» με την εγκατάσταση της τυραννικής διαδικασίας του περάσματος; Υπό αυτό το πρίσμα, το πέρασμα αναλύεται δομικά σε δύο λογικές στιγμές, κομβικές για τον προσδιορισμό της θέσης του αναλυτή και της σχέσης του με τη Σχολή. Ο Ερίκ Ζυλιανί προσεγγίζει τα παράδοξα του περάσματος μέσα από τη θεωρία της μεταβίβασης, ακολουθώντας τη

διαδρομή από την εργασία μεταβίβασης κατά τη διάρκεια της θεραπείας στη μεταβίβαση εργασίας εκείθεν. Ο Γιώργος Μητρόπουλος διερευνά το παράδοξο της αυτοεξουσιοδότησης του αναλυτή, προβληματικοποιώντας τον ίδιο τον «εαυτό» από τον οποίο αυτός εξουσιοδοτείται, και συνδέει το πέρασμα με τη διαφύλαξη του πραγματικού της ψυχαναλυτικής εμπειρίας. Η Δέσποινα Μπουγιούκα εξετάζει τη διάσταση του «αναλυμένου» στη μαρτυρία του περάσματος, υπογραμμίζοντας ότι η αυτοεξουσιοδότηση του αναλυτή δεν νοείται χωρίς τον Άλλο της Σχολής.

Αμέσως μετά ακολουθεί το κείμενο του Φιλίπ ντε Ζωρζ, ένα πολύτιμο σχόλιο πάνω στον οδυνηρό χαρακτήρα του έρωτα. Δύο καρδιές κατοικούν εντός του: από τη μία, η έφεση προς τον ναρκισσισμό· από την άλλη, η έφεση προς τον Άλλο. Υπογραμμίζεται ότι ο έρωτας συντελεί ώστε ο Άλλος να υπάρχει, γεγονός που ισοδυναμεί με την πίστη στο Ένα – μια υπόσχεση πληρότητας και ευτυχίας. Αν και ενδεχομενική, η ερωτική συνάντηση αναλαμβάνει να αναπληρώσει την απουσία διάφυλης σχέσης. Ο Ντε Ζωρζ εγείρει ερωτήματα γύρω από τη φύση αυτής της αναπλήρωσης στον ορίζοντα του καπιταλιστικού λόγου που δεν παύει να περνά τον έρωτα από την κρεατομηχανή μιας απόλαυσης προς υπολογισμό και μεγιστοποίηση. Εύλογα αναρωτιέται κανείς για την τύχη του έρωτα στην εποχή μας.

Στο ίδιο μήκος κύματος, η παρουσίαση του θέματος του 23ου Συνεδρίου από την Πατρίσια Μποσκέν-Καρόζ διατρέχει ορισμένες κρίσιμες όψεις του έρωτα. Ξεχωρίζει η μεταφορά του έρωτα ως ενδεχομενική επέμβαση που, μέσα στην ασυμμετρία ανάμεσα στον εραστή και τον ερώμενο, αναδεικνύει τη σημασία της αγάπης ως αναπλήρωσης της διάφυλης σχέσης. Ωστόσο, ο έρωτας παραγνωρίζει τη ναρκισσιστική φαντασίωση στην οποία στηρίζεται και μπορεί έτσι να προσλαμβάνει οδυνηρές μορφές, οι οποίες μαρτυρούν την απόρριψη της ασυνείδητης γνώσης. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης η ανάδυση νέων σημαινόντων γύρω από τον έρωτα στην εποχή μας – χειριστικότητα, εξαναγκασμός, συναίνεση, ghosting κ.ά.– και η μεταγραφή της ερωτικής αποτυχίας στον άξονα εξουσιαστή και εξουσιαζόμενου. Ποια θέση απομένει τότε για τον ψυχαναλυτικό λόγο; Η ύστερη λακανική διδασκαλία μετατοπίζει το ερώτημα από τη σχέση δύο υποκειμένων ως εν ελλείψει είναι στη συνάντηση δύο ομιλούντων σωμάτων και στους ιδιαίτερους τρόπους απόλαυσής τους.

Τα κείμενα από την προπαρασκευαστική βραδιά προς το συνέδριο επιχειρούν να φωτίσουν διάφορες από τις παραπάνω πτυχές καταφεύγοντας σε μεγάλους έρωτες από τη λογοτεχνία, το θέατρο και τη μεγάλη οθόνη. Η Δέσποινα Μπουγιούκα καταπιάνεται με τον έρωτα του νεαρού Βέρθερου για τη Σαρλότε μέσα από το πρίσμα του ανεκπλήρωτου και του αδύνατου,

θεμελιωδών χαρακτηριστικών του ιδεοψυχαναγκαστικού υποκειμένου. Η Μαίρη Χατζηανδρέου ανοίγει την αλληλογραφία του Γιώργου και της Μαρώς Σεφέρη, αναδεικνύοντας τη μετουσιωτική και απολαυσιακή λειτουργία του ερωτικού λόγου. Ο υποφαινόμενος βλέπει το *Bad Timing: A Sensual Obsession* του Νίκολας Ρεγκ μέσα από τον φακό της φαντασίωσης και της εξαφάνισης του υποκειμένου. Με οδηγό τη δομική αστοχία της ενόρμησης ως προς τον στόχο της, η Μάρω Μπέλλου διαβάζει το *Πάθος* της Ανί Ερνώ. Ο Ορέστης Γούλας ψηλαφεί το *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο* του Μαρσέλ Προυστ με σκοπό να αναδείξει τις διαστάσεις του ενδεχομενικού, του αδύνατου και της ζήλιας στον έρωτα. Τέλος, η Εύη Γαβρά γράφει για την αβάσταχτη έλλειψη, για τον άλλο ως χαμένο αντικείμενο αλλά και ως πραγματικό μιας απόλαυσης στο *Insenso* του Δημήτρη Δημητριάδη.

Στην προβληματική των οδυνηρών ερώτων συμβάλλουν και τα κείμενα-βέλη για το συνέδριο. Στο *Χιροσίμα, αγάπη μου!* η Ιωάννα Βεριγάκη αναγνωρίζει στον έρωτα των πρωταγωνιστών μια απόπειρα επανεύρεσης του χαμένου αντικειμένου. Η Ντόσια Αβδελίδη εστιάζει στην αξιοπρεπή αγάπη που ξεφεύγει από τη φαντασιακή ομηρία στον ορίζοντα της σχέσης δύο ασυνείδητων γνώσεων. Ο Μιχάλης Μανουσάκης στρέφεται στην *Κυρία με τις καμέλιες* του Αλέξανδρου Δουμά για να καταδείξει την αγάπη ως ένα στοίχημα εξόδου από την επανάληψη του συμπτώματος στην ενδεχομενικότητα της ερωτικής συνάντησης. Διαβάζοντας την *Πριγκίπισσα ντε Κλεβ* της Μαντάμ ντε Λαφαγιέτ, ο Χάρης Ράπτης αναγνωρίζει στην απόσυρση μια απάντηση απέναντι στην ανυπόφορη αβεβαιότητα του έρωτα. Η Λίζα Χατζηλουκά σχολιάζει την εμφάνιση και τον πολλαπλασιασμό των εφαρμογών γνωριμίας σε συνάρτηση με τη λειτουργία της φαντασίωσης που διέπει τη συνάντηση των υποκειμένων.

Στις σελίδες του περιοδικού βρίσκουν θέση τα σχόλια των συζητητών από την πρώτη προβολή του Σινέ-Λακάν, πρωτοβουλίας που τελεί υπό την αιγίδα της Ομάδας Νέων της ΕΒΚ. Η *Αόρατη Κλωστή* του Πολ Τόμας Άντερσον υπήρξε ένα ιδανικό κινηματογραφικό πρελούδιο του 23ου Συνεδρίου της ΝΛΣ, καθώς μέσα από την ερωτική ιστορία του σχεδιαστή υψηλής ραπτικής Ρέινολντς Γούντκοκ και της σερβιτόρας-μούσας Άλμα Έλσον απεικονίζονται τα πάθη ενός έρωτα «ασθενή» που διέρχεται το αδύνατο του αποχωρισμού και την πραγματική οδύνη του σώματος.

Ο αναγνώστης θα συναντήσει επίσης τις εργασίες από την 4η Διακαρτελική Ημερίδα της ΕΒΚ. Ο Σωκράτης Γιαννόπουλος υπενθυμίζει την αξία της επινόησης του καρτέλ από τον Λακάν: πρόκειται για μια μορφή στο πλαίσιο της οποίας η γνώση παράγεται και διακινείται κόντρα στην παγίωση της αλήθειας προς όφελος της επιθυμίας για γνώση των συμμετεχόντων και της διαρκούς ανανέωσης του ψυχαναλυτικού λόγου.

Όσον αφορά τις θεωρητικές συνεισφορές, η αφορμή της έκδοσης του 4ου Σεμιναρίου *Η σχέση αντικειμένου* οδήγησε στη συγκρότηση πλήθους καρτέλ που απέδωσαν καρπούς. Η Μαίρη Δήμου γράφει για τη φοβία του μικρού Χανς υπό το πρίσμα του ενέχυρου που αναλαμβάνει μια λειτουργία συμβολικής υποκατάστασης του φαλλού. Στον μύθο ως δυνατότητα συμβολικής τακτοποίησης με άμεσες επιπτώσεις στο πραγματικό στρέφεται η Ελένη Καρακωνσταντάκη. Μέσα από την περίπτωση της μικρής Αγγλίδας, η Έλλη Μουστάκα φωτίζει τη φοβία ως εγγύηση που επιβάλλει την έλλειψη και κατευνάζει το άγχος.

Εξίσου παραγωγική υπήρξε η μελέτη του 20ού Σεμιναρίου *Ακόμη*. Η Μαρία Σπανού εστιάζει στην έννοια της αξιοπρεπούς αγάπης σε συνάρτηση με την τύχη του μίσους στο τέλος της ανάλυσης. Από μια διαφορετική κατεύθυνση, η Αθανασία (Ντένια) Αθανασοπούλου-Κυπρίου ακολουθεί τη σκέψη του Λακάν σύμφωνα με την οποία η υπόθεση ύπαρξης του Θεού ανάγεται θεμελιωδώς στο λέγειν και την ομιλία. Με εργαλείο την κατηγορία της αιτιότητας, και πρωτίστως της ελευθερίας, ο Ορέστης Γούλας αναμετριέται με την κριτική του Λακάν στη φιλοσοφία και τη μεταφυσική. Από το 8ο Σεμινάριο *Η μεταβίβαση*, το κατ' εξοχήν σεμινάριο του έρωτα/της αγάπης, αντλεί η Έλφη Κιλλαχίδου-Λεφέβρ για να προσεγγίσει τη θέση του αναλυτή μέσα από την άρνηση της μεταφοράς του έρωτα και το «τίποτα» που θεωρείται πως κατέχει. Το θέμα του Συνεδρίου δίνει στην Αρχοντούλα Μοράκη την αφορμή να εξετάσει το situationship ως σύγχρονη εκδοχή ενός έρωτα χωρίς οδύνη, που εμποδίζει την κατασκευή μιας υποκειμενικής αλήθειας.

Ο Γιώργος Μητρόπουλος διερευνά τη σχέση ψυχανάλυσης και θεραπείας, αντιπαραθέτοντας στη φαντασίωση ίασης και στην προκαθορισμένη γνώση για το καλό του υποκειμένου τη διαφύλαξη της ασυνείδητης επιθυμίας και του αιτήματος που προσφέρεται στην ερμηνεία. Από την πλευρά της, η Δέσποινα Ανδροπούλου τοποθετεί τη θεραπευτική επίπτωση της ανάλυσης στην τροποποίηση της εμπλοκής του υποκειμένου στο σύμπτωμά του και στη δυνατότητα να αρθρώσει μια επιθυμία απέναντι στην ενόρμηση θανάτου. Η έναρξη λειτουργίας του Κέντρου Βραχείας Θεραπείας της ΕΒΚ *Σύνθωμα* δίνει την αφορμή για δύο εργασίες γύρω από την ιστορία και τη λογική της ίδρυσής του. Η Βαγγία Λυσικάτου εξετάζει τη θέση του εγχειρήματος απέναντι στον καπιταλιστικό λόγο και, μαζί με αυτήν, το πολιτικό διακύβευμα της ψυχανάλυσης, ενώ ο Αργύρης Τσάκος προσεγγίζει τη διάσταση της επίσπευσης μέσα από την τριμερή διαίρεση του λογικού χρόνου από τον Λακάν.

Τέλος, το τεύχος περιλαμβάνει τις εργασίες από δύο προπαρασκευαστικές εκδηλώσεις για το συνέδριο PIPOL 12 με θέμα *Δυσφορία μέσα στην οικογένεια*.

Όπως γράφει η Κάτι Λανγκελέζ-Στεβένς, παρουσιάζοντας το θέμα του συνεδρίου, η οικογένεια συνιστά τον κατ' εξοχήν δείκτη της δυσφορίας μέσα στον σύγχρονο πολιτισμό. Κατ' αντιστοιχία προς τις αλλαγές που έχουν συντελεστεί στον κοινωνικό δεσμό, η παραδοσιακή δομή της πατερναλιστικής οικογένειας έχει αντικατασταθεί από μια πολλαπλότητα μορφών που ανάγονται στην επινόηση και τον αυτοσχεδιασμό. Εκεί όπου άλλοτε κυριαρχούσε η υπόσχεση μιας δέσμευσης, σήμερα η ερωτική περιπλάνηση καθιστά τα ζευγάρια και τους απογόνους τους έρμαια διαμαχών, με τη δυσφορία να μεταφράζεται σε πληθώρα συμπτωμάτων στα παιδιά και τους εφήβους. Στην εποχή ενός Άλλου απορρυθμισμένου και παντογνώστη, τα σύγχρονα υποκείμενα έρχονται αντιμέτωπα με μια απεριόριστη απόλαυση που εκλύει άγχος. Διχασμένα μεταξύ των δύο εκδοχών του λόγου του κυρίου, αφενός της οικογένειας και αφετέρου της κοινωνίας, καλούνται να βρουν τον δικό τους προσανατολισμό. Μέσα σε αυτό το τοπίο, ο ψυχαναλυτικός λόγος καλείται να αναψηλαφήσει και να αφουγκραστεί τη δυσφορία που σχετίζεται με την οικογένεια.

Ξεκινώντας από τη βραδιά στην Αθήνα, η Νατάσσα Κατσογιάννη υπογραμμίζει ότι η οικογένεια χαλιναγωγεί την απόλαυση. Η μητρική και η πατρική επιθυμία μεταδίδουν μια υποκειμενική συγκρότηση που καθορίζει το καθεστώς του παιδιού μέσα στην οικογένεια. Εδώ κεντρικό ρόλο διαδραματίζει ο πατέρας, ο οποίος στο πλαίσιο της λακανικής ψυχανάλυσης ανάγεται σε μια λειτουργία που δεν ταυτίζεται με την πατριαρχία. Η πληθυντικοποίηση των ονομάτων του πατρός δείχνει προς την ανάγκη να προσεγγίζεται κάθε οικογένεια μία προς μία. Η Έλλη Μουστάκα φωτίζει την εφηβική κρίση από τη σκοπιά του περάσματος στη γνώση ότι η διάφυλη σχέση δεν υπάρχει. Με αφετηρία τη βιαιότητα των σύγχρονων συμπτωμάτων, ο Γιώργος Νικολακόπουλος διερωτάται αν η κυριαρχία της απόλαυσης τείνει να αποδίδει στο παιδί το καθεστώς του ανεπιθύμητου. Η Λίζα Χατζηλουκά εστιάζει στον σύγχρονο επιστημονικό λόγο σύμφωνα με τον οποίο το παιδί ξέρει τι θέλει, με αποτέλεσμα να μην διακόπτεται το κλειστό απολαυσιακό κύκλωμα μητέρας-παιδιού. Από την πλευρά της, η Εμμανουέλα Νικολουζάκη διακρίνει την επιθυμία από τη θέληση για παιδί στη μονογονεϊκή μητρότητα μέσω δωρεάς σπέρματος που ενδέχεται να μετατοπίζει το παιδί από καρπό επιθυμίας σε φαντασίωση παντοδυναμίας.

Στην ημερίδα του Ηρακλείου με θέμα *Το οικογενειακό μυθιστόρημα: το δράμα του υποκειμένου*, η Δέσποινα Μπουγιούκα εξετάζει τη σχέση της θηλυκότητας με τη μητρότητα σχολιάζοντας τον ευνουχισμό της γυναίκας στην εποχή μας. Με αφετηρία τη σχέση με την επιθυμία του Άλλου, η Μαρία Βάμβουκα διερωτάται για τον στόχο της ανάλυσης παιδιών. Εν είδει κρίσιμης υπενθύμισης, ο Εμμανουήλ Καφφετζάκης υπογραμμίζει τις επιπτώσεις του λόγου στο παιδί στον βαθμό που πριν ακόμα γεννηθεί

βρίσκεται μέσα στη γλώσσα. Η Αργυρώ Επιτροπάκη διερευνά τη διάκριση ανάμεσα στη μητέρα και τη γυναίκα και τονίζει τη σημασία για το παιδί μιας μητρικής επιθυμίας που στρέφεται πέρα από το ίδιο. Τη σκοπιά του πατέρα φέρνει στο προσκήνιο η Ελένη Καρακωνσταντάκη, αναδεικνύοντας ότι κάθε υποκείμενο που αναλαμβάνει την πατρική θέση έχει να επινοήσει τη δική του εκδοχή πατρότητας. Η Ιωάννα Βεριγάκη καταθέτει ένα πολύτιμο πανόραμα της λακανικής προσέγγισης της εφηβείας, με άξονες τις σημαίνουσες ταυτίσεις, την αυτοονοματοδοσία και τον ιδιαίτερο τρόπο απόλαυσης των σύγχρονων εφήβων.

Καλή ανάγνωση

Εκ μέρους της συντακτικής ομάδας

Γιώργος Στεφανίδης

ΣΕΜΙΝΑΡΙΟ ΚΟΜΒΟΙ 2024



ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΑ ΠΑΡΑΔΟΞΑ ΤΟΥ ΠΕΡΑΣΜΑΤΟΣ[1]

Ζακ-Αλέν Μιλέρ

Δέκα χρόνια...

Δέκα χρόνια αρκούν για να εκτιμηθεί σε σχέση με τα επακόλουθά της η «Πρόταση της 9ης Οκτωβρίου 1967 για τον ψυχαναλυτή της Σχολής». Εξάλλου, μια συγκίνηση, η οποία διαπιστώνεται στην εν λόγω Σχολή στο θέμα του περάσματος, και είναι αρκετά έντονη ώστε να δικαιολογεί τη σύγκληση γενικής συνέλευσης, το επιβάλλει.

Μήπως δηλώνει ανυπομονησία το εγχείρημα αυτής της εξέτασης; Σίγουρα, η ανυπομονησία αποτελεί σφάλμα για τον αναλυτή, όταν, στο πλαίσιο της θεραπείας, εναπόκειται σε αυτόν να παραμείνει σε αναμονή. Υπάρχει όμως λόγος αναβολής όταν πρόκειται για μια εμπειρία της οποίας ο Λακάν ήθελε τόσο πολύ να επιταχύνει τον ρυθμό ώστε είχε προτείνει αρχικά –ένα κείμενο το πιστοποιεί– την ανανέωση της επιτροπής της κάθε έξι μήνες, και με κλήρο, *έως ότου επαρκή προς δημοσίευση αποτελέσματα*

1. Δημοσιεύτηκε στο περιοδικό Ornicar ?, n° 12/13, Δεκέμβριος 1977. Περιλαμβάνεται στο βιβλίο του Ζακ-Αλέν Μιλέρ, «Comment finissent les analyses. Les paradoxes de la passe », Navarin, 2022, σσ.. 21-29.

επιτρέπουν ενδεχομένως την αναδιαμόρφωση ή παράταση της θητείας της.[2]

Δεν θα χρησιμοποιήσω περιστροφές προκειμένου να πω ότι σε σχέση με αυτήν την επιτροπή η υπόσχεση του κειμένου «Πρόταση…» δεν τηρήθηκε. Η «Πρόταση…» ορίζει ξεκάθαρα ότι *συνεπάγεται μια συσσώρευση εμπειρίας, τη συλλογή της και την επεξεργασία της, μια σειριακή διευθέτηση (sériation) των διακυμάνσεών της, μια αξιολόγηση των διαβαθμίσεών της […]. Τα αποτελέσματά της πρέπει να κοινοποιούνται.*

Τίποτα από όλα αυτά δεν έγινε. Τέτοιου θεωρητικού υπόβαθρου εργασία δεν υπάρχει – τουλάχιστον, κάτι τέτοιο δεν δηλώθηκε. Εντούτοις, πραγματοποιήθηκε μια επιλογή, η οποία δεν μπορεί παρά να μοιάζει αυθαίρετη. Εξού και αυτό το οποίο καταγγέλλεται ως σιωπή, που σήμερα γίνεται εκκωφαντική.

Μιλάω για ένα γεγονός. Δεν υπάρχουν διαφωνίες επ' αυτού. Και τίποτε δεν το αποδεικνύει καλύτερα από το εξής: πρέπει να επανέλθουμε στο κείμενο του Λακάν παρόλο που η βιβλιογραφία για το πέρασμα δεν είναι ανύπαρκτη, αλλά πενιχρή.

Είναι γεγονός – το πέρασμα δεν προκάλεσε άλλες επεξεργασίες εκτός από εκείνη που οδήγησε στην εγκαθίδρυσή του. Μπορώ να φανταστώ πολλούς τρόπους παραγνώρισης αυτού του γεγονότος, και καταρχάς με επιχειρήματα βγαλμένα από τα Σεμινάρια του ίδιου του Λακάν. Γιατί όχι; Η υπόσχεση βέβαια δεν ήταν ακριβώς αυτή – αυτό που αναμενόταν ήταν μια επιλογή με θεωρητικό υπόβαθρο, και δεν βλέπω γιατί θα έπρεπε να συγκαλύψουμε εδώ μια απογοήτευση.

Η εν λόγω απογοήτευση αποσκοπεί άραγε στο να τελειώνουμε με το πέρασμα, έτσι όπως η επιθυμία αφήνει να διαφαίνεται; Η Φροϊδική Σχολή του Παρισιού βρίσκεται στη στιγμή *του συμπεράσματος;* Ή διανύει έναν *χρόνο κατανόησης*, ο οποίος διαρκεί περισσότερο από όσο προβλεπόταν; Και τι είναι αυτό που διαφεύγει της σύλληψης εδώ;

Είναι ακριβώς αυτό που πρόκειται να εξετάσουμε, χωρίς να κωλυόμαστε από την προκατάληψη η οποία θα ήθελε το θέμα του περάσματος να αποτελεί αποκλειστική αρμοδιότητα αυτών που βρίσκονται στη θέση του

.....

2. Η «Πρώτη εκδοχή για την Πρόταση της 9ης Οκτωβρίου 1967 για τον ψυχαναλυτή της Σχολής» διαβάστηκε από τον Λακάν μπροστά στους αναλυτές (ΑΕ και ΑΜΕ) της Φροϊδικής Σχολής του Παρισιού, δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Analytica,* τχ. 8, Απρίλιος 1978, σσ. 3-26. Δημοσιεύτηκε ως παράρτημα στα *Άλλα γραπτά* (*Autres écrits*, Seuil, Παρίσι 2001, σσ. 575-591). Η τελική εκδοχή βρίσκεται στις σσ. 243-259.
Ακολουθώντας το πρωτότυπο, στο εξής η αναφορά σε αυτό το κείμενο θα γράφεται ως «Πρόταση…», κατά το «Proposition…» του πρωτοτύπου. (Σ.τ.Μ.)

περάτη (passeur), αυτού που κάνει το πέρασμα (passant) και των κριτών του περάσματος (juges de la passe). Το πέρασμα, πράγματι, διαφοροποιεί την έννοια της ψυχαναλυτικής διαδικασίας. Πρόκειται για μια *απειροελάχιστη αλλαγή*, λέει ο Λακάν στον «Λόγο στη Φροϊδική Σχολή του Παρισιού»[3], η οποία όμως μεταβάλλει *το αίτημα της ανάλυσης σε στόχο εκπαίδευσης (formation).*

Ένα τίποτα είναι αρκετό για να δοθεί δυνατότητα.

Το διπλό πέρασμα

Τι είναι το πέρασμα; Πρώτα απ' όλα, προτείνεται ως μια πρωτότυπη διαδικασία. Δεν είναι φροϊδική θέσπιση με την έννοια που είναι η ψυχαναλυτική διάταξη. Το πέρασμα δεν είναι καθιερωμένο από καμία παράδοση. *Πέρασμα (passe), αυτός που κάνει το πέρασμα (passant), περάτης (passeur), επιτροπή έγκρισης (jury d'agrément)*, όλοι αυτοί οι όροι αποτελούν επινόηση του Λακάν.

Εδώ επιβάλλεται ένας διαχωρισμός προκειμένου να μη χαθούμε σε συζητήσεις. Το πέρασμα είναι πράγματι διπλό.

Αμφισβητούμε εύκολα τη *διαδικασία* του περάσματος, η οποία περιλαμβάνει μια επιτροπή που παρέχει μια αναγόρευση. Παραβλέπουμε όμως να θέσουμε προς συζήτηση την ύπαρξη, στην εξελικτική διάρκεια των αναλύσεων, της *στιγμής* του περάσματος.

Ο Λακάν όμως δεν επινόησε τη διαδικασία του περάσματος παρά με βάση την ανάδυση αυτής της στιγμής, η οποία δεν είχε εντοπισθεί ποτέ προηγουμένως. Το ότι αυτή η συμφωνία (τουλάχιστον έμμεση) ως προς τη στιγμή συνυπάρχει με την αμφισβήτηση της διαδικασίας δεν αποτελεί ούτε στο ελάχιστο παράδοξο για το πέρασμα. Και δεν υψώνεται η παραμικρή φωνή προκειμένου να εκφέρει απλά: *Μα το πέρασμα δεν υπάρχει*!

Η διατύπωση αυτών των δύο ερωτήσεων είναι λοιπόν αναπόφευκτη: τι ακριβώς είναι η στιγμή του περάσματος; η ομώνυμη διαδικασία αρμόζει ή όχι στη δομή αυτής της στιγμής;

Ο Λακάν θεώρησε τα πράγματα κατ' αυτόν τον τρόπο: υπάρχει η στιγμή του περάσματος, στιγμή συμπερασματική και επιλυτική μιας

.....

3. Jacques Lacan, «Discours à l'École freudienne de Paris», *Autres écrits,* ό.π., σ. 276. Ακολουθώντας το πρωτότυπο, στο εξής η αναφορά σε αυτό το κείμενο θα γράφεται ως «Λόγος...». (Σ.τ.Μ.)

ψυχανάλυσης· η πρόταση *την ενισχύει με μια συναίνεση σε μια εξέταση*[4]. Και βρίσκω επίσης προς υπογράμμιση αυτήν την ίδια λέξη στο «Λόγος στη Φροϊδική Σχολή του Παρισιού», όταν ο Λακάν λέει ότι κάνει *να αναδυθεί το πέρασμα ενισχύοντάς το μέσω του σασπένς που εισάγει η αμφισβήτησή του όσον αφορά τους σκοπούς της εξέτασης.*

Συμπεραίνω ότι υπάρχει πέρασμα απλό και πέρασμα διπλό. Αλλά το πέρασμα ως *απλό* δεν θα μπορούσε να διακριθεί σαν τέτοιο χωρίς τον *αναδιπλασιασμό* του. Και αυτός είναι ο λόγος που υπάρχει μόνο ένα (πέρασμα) αλλά αναδιπλασιασμένο, εφόσον δεν συντελείται παρά με ανάδρομη δράση.

Το πέρασμα 2 έχει να κάνει με την εμπειρία του περάσματος 1, αλλά αποτελεί από μόνο του μια εμπειρία και τείνει να συγχέεται με το πρώτο.

Ο μη διαχωρισμός ανάμεσα στα δύο περάσματα αποτελεί πηγή λαθών, εφόσον δεν υπάρχει υποχρέωση της εξέτασης του περάσματος 1. Δεν ορίζεται πουθενά ότι θα πρέπει να πιστοποιείται η αυθεντικότητα κάθε τέλους ανάλυσης. Επαφίεται στον ψυχαναλυόμενο (psychanalysant) να πει αν θα υποβληθεί στη δοκιμασία. Το πέρασμα 2 διατηρεί τον χαρακτήρα μιας πρότασης. Δεν επιβάλλεται πουθενά ως καθήκον, προσφέρεται σαν ένα ρίσκο. Προϋποθέτει ότι έχουμε εμπιστοσύνη στη θεωρία του περάσματος, στους περάτες, στην επιτροπή, στον Λακάν, στη Σχολή, *στο πνεύμα της ψυχανάλυσης* («Adresse...»).

Η «Πρόταση...» επιτρέπει τη δυσπιστία, επιτρέπει να αρκεστούμε στο πέρασμα 1, καθιστά όμως ελκυστικό το πέρασμα 2.

Λακάν εναντίον Λακάν;

Σε αυτό εδώ το σημείο ο Λακάν αντιπαρατίθεται στον Λακάν.

Δεν είναι άραγε εκείνος που δηλώνει ότι μια ανάλυση εγκαθιδρύεται με ένα υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει και τελειώνει με την πτώση του, από την οποία αναδύεται ένας αναλυτής *που δεν εξουσιοδοτείται παρά από τον εαυτό* του;

Και ιδού τώρα σε αυτόν τον αυτόνομο προτείνεται μια εξέταση, ένας

.....

4. Jacques Lacan, «Adresse du jury d'accueil à l'assemblée avant son vote, le 25 janvier 1969», Scilicet, τχ. 2/3, αναδημοσιευμένο υπό τον τίτλο «Adresse à l'École», *Autres écrits,* ό.π., σσ. 293-295. Ακολουθώντας το πρωτότυπο, στο εξής η αναφορά σε αυτό το κείμενο θα γράφεται ως «Adresse...». (Σ.τ.Μ)

τίτλος, ένας βαθμός! Γιατί όχι και η λεγεώνα της τιμής! Προς τι αυτά τα χαϊμαλιά;

Εξού το παράδοξο κατά το οποίο ο Λακάν, ενώ θεωρητικοποιεί την ανάλυση σαν *μετάβαση του υποκειμένου που υποτίθεται ότι γνωρίζει*, ταυτόχρονα, στέφει την όλη εμπειρία με μια *δοκιμασία ικανότητας*. Η στιγμή του περάσματος επικυρώνει το τέλος του υποκειμένου που υποτίθεται ότι γνωρίζει. Η διαδικασία του περάσματος το αναδεικνύει, το μεταβιβάζει στη Σχολή, ενδεχομένως στον ιδρυτή της, και το διαιωνίζει μέσα από τον αναλυτή. Το πέρασμα 1 και το πέρασμα 2 βρίσκονται λοιπόν σε αντινομία.

Ποια λύση προτείνεται σε αυτό το παράδοξο; Η πιο απλή είναι να το αγνοήσουμε: οικειοποιούμαστε τον όρο *υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει* προκειμένου, όπως εξυπακούεται, να θεωρητικοποιήσουμε αναφορικά με τη θεραπεία, και επιχειρούμε να στρέψουμε το κοινό ενάντια στη διαδικασία του περάσματος. Με περισσότερη ειλικρίνεια, θα λέγαμε ότι διχάζουμε τον Λακάν: υπάρχουν δύο, ο ένας προοδευτικός και ο άλλος αντιδραστικός.

Όπως και να έχουν τα πράγματα, το συμπέρασμα είναι ότι επικαλούμαστε τον Λακάν εναντίον του ίδιου του του εαυτού.

Πολύ ωραία, είναι κάτι που μπορεί να γίνει κατανοητό. Αλλά πώς, διάβολε, ο Λακάν κατορθώνει να διατυπώσει σαν ένα σύνολο μια θεωρία τόσο φανερά αντιφατική; Και γιατί φροντίζει να αναδείξει τον αντιεξουσιαστικό χαρακτήρα του τέλους της ανάλυσης, εάν πρόκειται να εγκαταστήσει μια τυραννική διαδικασία; Ιδού τι δεν αναρωτιόμαστε.

Η άλλη οδός συνίσταται στο να υποθέσουμε ότι ο Λακάν δεν φθάνει ως εκεί και ότι η διαδικασία δεν είναι αντινομική, αλλά αυτή η οποία αρμόζει στη δομή της στιγμής του περάσματος.

Πριν δοκιμάσουμε αυτήν την οδό, ας παρατηρήσουμε αμέσως ότι η πρώτη οδός οδηγεί με απόλυτη αυστηρότητα στη θεώρηση ότι μόνο οι «θεραπευτικές» αναλύσεις μπορούν να περατωθούν, εφόσον οι «διδακτικές» αναδεικνύουν το υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει στο πλαίσιο της μεταβίβασης και της ταύτισης με τον αναλυτή-πρότυπο. Δεν είναι σαν να παραδεχόμαστε ότι το παράδοξο δεν είναι αυτό που νομίζουμε, αλλά συνδέεται με την υιοθέτηση της θέσης του ψυχαναλυτή από έναν ψυχαναλυόμενο;

Η διαδοχή του υποκειμένου που υποτίθεται ότι γνωρίζει δεν λαμβάνει χώρα λόγω της διαδικασίας του περάσματος. Συντελείται όταν ένα υποκείμενο, το οποίο είχε την εμπειρία μιας ανάλυσης μέχρι το σημείο όπου συλλαμβάνει αυτό στο οποίο (η ανάλυση) συρρικνώνει τον αναλυτή, γίνεται

ο αχυράνθρωπος του υποκειμένου που υποτίθεται ότι γνωρίζει («Λόγος...»). Προς τι ετούτη η αφοσίωση σε αυτό το σκιάχτρο; Η ανάλυση είναι μια καριέρα που θα περιμέναμε να ασπαστεί ο αναλυόμενος (analysant); Αυτή η επιλογή δεν θα συνηγορούσε εναντίον της περάτωσης της ανάλυσης του; Κατ' αυτόν τον τρόπο το παράδοξο μετατοπίζεται.

Και οι δύο οδοί για την επίλυσή του διατυπώνονται πλέον ως εξής:

– είτε η ψυχανάλυση είναι απλά και ξεκάθαρα ένα επάγγελμα· το υιοθετούμε μετά από μια ανάλυση επειδή έχουμε διαπιστώσει τα θεραπευτικά οφέλη τα οποία θα παρείχε ενδεχομένως στους νευρωτικούς· πρέπει βέβαια να είμαστε ικανοί να το ασκήσουμε, αλλά εδώ πρόκειται για μια κοσμική απόφαση, θέλω να πω ότι ανταποκρίνεται σε μια υποχρέωση κατά την οποία το υποκείμενο εργάζεται προκειμένου να αντεπεξέλθει στις ανάγκες του δικού του *είναι-στον-κόσμο*· το να γίνει κάποιος αναλυτής είναι της βαθμίδας αυτού το οποίο ο Σάμιουελ Τζόνσον, στον Ρασέλα του, ονομάζει *choice of a life*·

– είτε διακυβεύεται μια άλλη διάσταση, που δεν συνίσταται σε επιλογή αλλά σε στροφή από τη θέση του αναλυόμενου στη θέση του αναλυτή, στροφή που συνεπάγεται *άρθρωση, πέρασμα, βήμα* – παράδοξο ίσως, αλλά δομημένο.

Η πρώτη διάσταση υπάρχει σίγουρα. Το ζήτημα είναι να μάθουμε αν υπάρχει επίσης και η δεύτερη. Πράγμα που προϋποθέτει *τη διάκριση μεταξύ μιας ψυχαναλυτικής πράξης και της επαγγελματικής συνθήκης που την καλύπτει*, και αυτό, εφόσον γίνει αντιληπτό ότι μια ψυχανάλυση μπορεί *για πρώτη φορά, μια μέρα, να διεκδικηθεί ως διδακτική χωρίς το διακύβευμα να είναι μια (επαγγελματική) εγκατάσταση.* Μπορούμε κάλλιστα να αρνηθούμε τη διάκριση των δυο διαστάσεων και να περιορίσουμε την πράξη στο επάγγελμα. Σε αυτήν την περίπτωση οφείλουμε να αρνηθούμε τη στιγμή του περάσματος. Και τότε, περιέργως, οπισθοδρομούμε – τουλάχιστον για τα δεδομένα της Φροϊδικής Σχολής του Παρισιού.

Αναμφισβήτητα, όταν κάποιος αναγορευτεί δεν μπορεί πλέον να περνάει απαρατήρητος. Και αυτό επειδή η θεωρία του περάσματος δεν διαχωρίζεται από τη θεωρία της πράξης, δεδομένου ότι βασίζεται στο υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει. Αυτό που ο Λακάν θέσπισε δεν γκρεμίζεται όπως φαντάζονται κάποιοι.

Το Μοναδικό και η πρακτική του

Τα περισσότερα επιχειρήματα κατά του περάσματος στρέφονται επέκεινα – ένας αναλυτής άξιος αυτού του ονόματος, εκτός από τη συνεδρία με τον πελάτη του, δεν θα ενδιαφερόταν για καμία αναγνώριση, θα παραιτείτο από το να βάλει υποψηφιότητα, θα περιφρονούσε τον οποιοδήποτε τίτλο και οποιαδήποτε Εταιρεία θα του ήταν απεχθής.

Αυτός ο *αναλυτής* επωφελείται από την πτώση του υποκειμένου που υποτίθεται ότι γνωρίζει, η οποία συντελείται γι' αυτόν, προκειμένου να περηφανεύεται ότι δεν πιστεύει πλέον σε τίποτε ή μάλλον ότι φέρεται κατά των ειδώλων. Διότι δεν βλέπει πλέον παρά χειρισμούς των προσποιητών από απατεώνες. Τοιουτοτρόπως, είναι εκείνος το προσποιητό ($\mathbb{S} \rightarrow S_1$), ο αθώος, για τον οποίο το *να μην υπαναχωρείς από την επιθυμία σου* σημαίνει *ούτε Θεό ούτε κύριο,* και μάλιστα *χωρίς πίστη και χωρίς νόμο*.

Δεν είναι ο Διογένης, εφόσον αυτός βρήκε τον άνθρωπο –τον άνθρωπο που αναλύει– στο δικό του βαρέλι που δεν είναι εκείνο του γείτονα, και από όπου βροντοφωνάζει ότι ο Αλέξανδρος περνιέται για τον ήλιο, ο Φρόιντ για τον Πατέρα Θεό, και ο Λακάν για τον Λακάν. Εν τω μεταξύ αυτός, που έχει αναγάγει σε tabula rasa το υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει, φαντάζεται ότι μια ανάλυση γίνεται με δύο.

Είναι τόσο πολύ ταυτισμένος με το υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει που δεν το βλέπει πια και έτσι θριαμβολογεί ότι το έχει ισοπεδώσει.

Κάθε Εταιρεία είναι αντι-αναλυτική και η θεωρία του Φρόιντ... είναι η θεωρία του Φρόιντ, αλλά εγώ, ο τάδε, έχω τη δική μου, και την πρακτική μου που εγγυάται για εμένα.

Θεωρητικά, η *αναλυτική* θέση χαρακτηρίζεται από την υστερική ερμηνεία του υποκειμένου που υποτίθεται ότι γνωρίζει. Και μεταφράζει αυτό το οποίο, στην πρακτική της θεραπείας, διαφαίνεται ως ταύτιση με τον αναλυόμενο, δηλαδή με το υποκείμενο του ελευθέρου συνειρμού ως αυτού που υποτίθεται ότι γνωρίζει.

Εδώ όμως έχουμε παράδοξο, και μάλιστα διπλό, και από τα πιο παράξενα: η καινούργια ψυχαναλυτική Έπαρση δεν καταδέχεται να εξουσιοδοτηθεί από τον Λακάν, και για την ακρίβεια από την αρχή από την οποία νομίζει ότι αναγνωρίζεται, ότι δηλαδή *ο αναλυτής δεν εξουσιοδοτείται παρά από τον εαυτό του.*

Κανείς δεν θα εισέλθει εδώ αν δεν εξουσιοδοτηθεί από τον εαυτό του,

πράγμα που έχει, τουλάχιστον, τη συνεκτικότητα του *ψεύδομαι,* με μόνη διαφορά ότι εδώ εκείνος ο οποίος απαντάει, και εισέρχεται, βρίσκεται *παραδοξοποιημένος*, τόσο αμήχανος με τον εαυτό του όσο και ο κουρέας του Ράσελ – εκτός κι αν εκτοξεύσει ένα *απαγορεύεται η απαγόρευση* που όμως δεν τον σώζει.

Για ποια διπλοπροσωπία μπορεί άραγε να υποψιάζεται κανείς τον Λακάν όταν μεγαλοποιεί την αυτο-εξουσιοδότηση του αναλυτή και ταυτόχρονα την αλλοτριώνει με το πέρασμα! Δεν είναι τελικά πιο απλό να αναρωτηθούμε τι είδους αυτονομία του υποκειμένου αρμόζει στην ανατροπή του;

Το *ο εαυτός μου,* του αναλυτή, δεν είναι το εγώ του μικροεισοδηματία. *Ο αναλυτής δεν εξουσιοδοτείται παρά από τον εαυτό του* θέλει να πει ότι δεν εξουσιοδοτείται από άλλους αναλυτές, από τους πρεσβύτερούς του, ή από τους γείτονές του, ούτε από τις δημόσιες αρχές. Δεν εξουσιοδοτείται ούτε από τον ψυχαναλυόμενο (προκειμένου να ταυτιστεί με το υποκείμενο της γνώσης). Εξουσιοδοτείται από την επιθυμία του, από αυτό που είναι *ο εαυτός* του στο ασυνείδητο που δεν είναι *δικό του* παρά κατά γλωσσική κατάχρηση, εφόσον είναι κυρίως αυτή (η γλώσσα) που τον κατέχει. Εξουσιοδοτείται, κατ' αυτόν τον τρόπο, και από τον ψυχαναλυόμενο που υπήρξε ο ίδιος, καθώς και από αυτόν που έγινε με την ανάλυση, προκειμένου να εξουσιοδοτήσει έναν άλλο να προχωρήσει σύμφωνα με τους κανόνες του ψυχαναλυτικού λόγου.

Ο αναλυτής δεν εξουσιοδοτείται παρά από τον εαυτό του στον ψυχαναλυτικό λόγο – που δεν εμπεριέχει άλλο κατ' επίφασιν παρά τον ίδιο, ως αντικείμενο *α*. Παρόλα αυτά, εντοπίζεται και σε άλλους λόγους, που δεν μπορεί να αγνοήσει και που αναλαμβάνουν να του το υπενθυμίσουν εάν το επιχειρήσει. *Έχεις την άδεια να αναλύεις, μικρό μου;* Έχεις τη licentia docenti (άδεια διδασκαλίας) της ψυχανάλυσης; μουρμουρίζει και μερικές φορές βροντοφωνάζει ο κύριος. Για να δούμε, προσπαθήστε να απαντήσετε: *Δεν εξουσιοδοτούμαι παρά από τον εαυτό μου, όπως ο ποιητής, ο μαθηματικός, δεν είμαι ούτε συμβολαιογράφος ούτε γιατρός.*

Η κοινωνική πίεση είναι αρκετά ισχυρή ώστε να συλλογικοποιεί αυτούς που ασκούν το ίδιο επάγγελμα και να τους υποχρεώνει να εγγυώνται οι μεν για τους δε, δηλαδή να εγγυώνται για τον έναν εάν επερωτηθεί για λογαριασμό του. Ευθύνη που προϋποθέτει επιλογές και ιεραρχία[5].

.....

5. «Θα πρέπει να περάσετε από κάποιες διευθυντικές λειτουργίες για να πετύχετε μια συνετή απονομή της συλλογικής σας υπευθυνότητας. Είναι κάτι συζητήσιμο αλλά είθισται στην πολιτική· είναι αναπόφευκτο σε όλα τα γκρουπ που επιβάλλουν την ειδικότητά τους στο βλέμμα του κοινωνικού σώματος. Σε αυτό το βλέμμα απαντάει ο ΑΜΕ [αναλυτής μέλος της

Η καινοτομία της «Πρότασης...» στοχεύει καταρχήν την αποσύνδεση από αυτό που η ιεραρχία ονομάζει *gradus,* και που σημαίνει το ίδιο πράγμα, με τη διαφορά ότι πρόκειται για δύο: το ένα έχει να κάνει με το επάγγελμα και ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις του κοινωνικού σώματος· το άλλο αφορά την πράξη και τη διασαφήνιση του *ο εαυτός μου* που χαρακτηρίζει τον αναλυτή.

Αυτή η πρωτοτυπία συμπληρώνει την κατάλυση του παραδοσιακού καθεστώτος των Εταιρειών που ξεκίνησε με την «Ιδρυτική Πράξη» της Φροϊδικής Σχολής του Παρισιού. Ας ξαναδιαβάσουμε το κείμενο αντιπαραβάλλοντάς το, παραδείγματος χάριν, με εκείνο που φέρει τον τίτλο «Κανονισμός και εξειδίκευση της Επιτροπής εκπαίδευσης[6]», έργο της ίδιας τάσης, όπως γνωρίζουμε, αλλά διαφορετικού συγγραφέα – το 1949 μιλάει η επιτροπή και το 1946 ο Λακάν εξ ονόματός του.

Στο «Κανονισμός και θεωρία...», η ψυχαναλυτική εταιρεία του Παρισιού παρουσιάζεται σαν μια *συνεχής παράδοση από καταβολής των θεμελιωδών ανακαλύψεων της ψυχανάλυσης* προκειμένου να επικυρώσει *την πρωτοκαθεδρία της σε οποιαδήποτε επίσημη θέση η οποία θα μπορούσε να ενδιαφέρει την ψυχανάλυση.* Η «Ιδρυτική Πράξη» καταγγέλλει *«παρεκκλίσεις και συμβιβασμούς* και αποδέχεται *ως έχοντες δικαιοδοσία εκείνους τους οποίους εγώ ο ίδιος [ο Λακάν] εκπαίδευσα».*

Το 1949 το αίτημα ανάλυσης κατατασσόταν αμέσως ως θεραπευτικό ή διδακτικό. Και το διδακτικό αίτημα, το οποίο υπόκειτο στο καθεστώς της προϋποτιθέμενης εξουσιοδότησης, αποτελούσε από μόνο του μια υποψηφιότητα. Κατά συνέπεια, οι ψυχαναλυτές διαχωρίζονταν σε δύο κατηγορίες: τους εγγεγραμμένους, οι οποίοι πληρούσαν τη συνθήκη της απαιτούμενης εκπαίδευσης, και τους έχοντες τον τίτλο, *οι οποίοι ήταν ικανοί να τη μεταδώσουν μέσα από τη διδακτική ψυχανάλυση.*

Είναι αυτό το οποίο καταργείται με τη ΦΣΠ: *Η ψυχανάλυση καθίσταται διδακτική μέσα από τη θέληση του υποκειμένου*, εκείνοι που *επιχειρούν μια διδακτική ψυχανάλυση το κάνουν με δική τους θέληση και επιλογή,* με την επιφύλαξη βέβαια της αμφισβήτησης της αποφασιστικότητάς τους από την ανάλυσή τους. Η ιδιότητα του διδάσκοντα είναι *εκ των πραγμάτων μια δικαιοδοσία* που αποκτάται από το γεγονός ότι κάναμε *μια ή περισσότερες αναλύσεις που αποδείχθηκαν διδακτικές.* («Σημείωση συνημμένη» στην «Ιδρυτική Πράξη»).

.....

Σχολής]». (Jacques Lacan, «Adresse à l'École», *ό.π.*)

6. Αυτό το κείμενο αναδημοσιεύτηκε με την επιμέλεια του Ζακ-Αλέν Μιλέρ στον τόμο *La scission de 1953. La communaute psychanalytique en France I, Ornicar?*, τχ. 7, Οκτώβριος 1976, σσ. 29-36.

Το εύρος λοιπόν της πραγματοποιηθείσας κατάλυσης κάνει να φαίνεται *ασήμαντη* η πρόταση του περάσματος, η οποία δεν θεσπίζει *κάτι καινούργιο παρά μόνο στο επίπεδο της λειτουργίας,* δηλαδή δεν αλλάζει κάτι στις αρχές, *να ξέρετε ότι με διασκεδάζει η μηδαμινότητα της, η οποία διαφεύγει και η οποία θα έπρεπε να διανθίζει την ατμόσφαιρα, παρόλο που το διακύβευμα δεν είναι καθόλου μηδαμινό* («Λόγος...»).

Πράγματι, η μηδαμινότητα του περάσματος δεν πάει πιο πέρα από το να αποστασιοποιήσει λιγάκι τον υποψήφιο από την επιτροπή του, χάρη στη διαμεσολάβηση που πραγματοποιούν οι περάτες.

Ποιος, εκτός του ψυχαναλυτικού λόγου, μπορεί να συλλάβει ότι η διαμεσολάβηση είναι εδώ ζωτικής σημασίας; Διότι το να κάνει κάποιος το πέρασμα δεν είναι τίποτα περισσότερο από το *από τον εαυτό μου,* δεν είναι παρά μια ιστορία που καίει ήδη τα χείλη εκείνου που την ακούει. *Ποιος θα δει επιτέλους*, επερωτούσε ο Λακάν, *ότι η πρότασή μου έχει για πρότυπο το μοντέλο του ευφυολογήματος, δηλαδή τον ρόλο του τρίτου προσώπου (dritte Person);*

Το πέρασμα απαιτεί από τον ψυχαναλυτή να ευαρεστηθεί *να πιστέψει στο ασυνείδητο για να στρατολογήσει τον εαυτό του* [7], να πιστέψει στο ασυνείδητο σε βαθμό που να ανάγει τη μόρφωσή του στα μορφώματα του ασυνειδήτου.

*

Για να στοιχειοθετήσουμε τα παράδοξα του περάσματος αρμόζει να πάρουμε τα πράγματα από την αρχή, η οποία είναι η θεωρία της μεταβίβασης.

Μετάφραση: Έλφη Κιλλαχίδου-Λεφέβρ

.....

7. «Ο ψυχαναλυτής δεν θέλει να πιστέψει στο ασυνείδητο για να προσληφθεί» (Jacques Lacan, « Discours…», *ό.π.,* σ. 281).

ΤΑ ΠΑΡΑΔΟΞΑ ΤΟΥ ΠΕΡΑΣΜΑΤΟΣ: ΜΙΑ ΣΤΙΞΗ

Ερίκ Ζυλιανί

«Για να στοιχειοθετήσουμε τα παράδοξα του περάσματος αρμόζει να πάρουμε τα πράγματα από την αρχή, η οποία είναι η θεωρία της μεταβίβασης». Το κείμενο που εξετάζουμε τελειώνει με αυτήν την πρόταση.

Παράδοξα

Στα 1977 δεν λέει *«για να επιλύσουμε τα παράδοξα του περάσματος...»*, ενώ ο όρος *παράδοξο* αποτελεί μέρος του υπότιτλου του ZAM: *Πώς τελειώνουν οι αναλύσεις – Παράδοξα του περάσματος*. Στην εισαγωγή αυτής της συλλογής (2022) ο ZAM αναδεικνύει ένα από αυτά τα παράδοξα: η σύλληψή της από τον Λακάν έγινε με τέτοιο τρόπο ώστε από τη μια υπάρχει η κλινική του περάσματος, η συσσωρευμένη εμπειρία, η σειριοποίηση της ποικιλομορφίας της, με λίγα λόγια κάποια γνώση για το πέρασμα, ένα σύνολο από εκφερόμενα. Από την άλλη υπάρχει η ενεργείᾳ σχέση που το υποκείμενο διατηρεί με όσα λέει, δηλαδή η εκφορά που ως τέτοια διατηρεί μια σχέση με το πεδίο της αλήθειας. Αυτό το παράδοξο μπορεί να εκφραστεί με μια σειρά όρων που βρίσκονται σε ένταση μεταξύ τους, εξού και τα παράδοξα: Εκφερόμενα// Εκφορά, Γνώση// Αλήθεια, Γραφή// Ομιλία, Κλινική επεξεργασία// Αναλυτική ακρόαση· πρόκειται για μη εξαντλητική

λίστα. Πώς μπορούμε λοιπόν να βρούμε μια μέση οδό που να δίνει χώρο και στα δυο αυτά πεδία της ψυχαναλυτικής εμπειρίας;

Ψυχαναλυτής *της* Σχολής

Κατά τη διάρκεια μιας μακροσκελούς και συναρπαστικής παρέμβασης του ΖΑΜ με αφορμή την έκδοση της συλλογής του, στην οποία προσέγγιζε το πέρασμα με αφετηρία τη μηχανή του Τούρινγκ, ένιωσε έκπληξη όταν του υπενθύμισα την ημερομηνία του πρώτου κειμένου που ανοίγει τη συλλογή: 1977! Ε, λοιπόν, όταν διαβάζουμε αυτήν τη συλλογή μονοκόμματα, μας εντυπωσιάζει ένα πράγμα: η σταθερότητα του ΖΑΜ στην ιδέα που έχει για το πέρασμα. Για να γίνει αυτό, χρειάζεται να σεβαστεί κανείς τα παράδοξά του.

Η Πρόταση για το πέρασμα του 1967 έγινε προς τα μέλη της Φροϊδικής Σχολής του Παρισιού, τρία χρόνια μετά την ίδρυση της Σχολής. Πέρασμα και Σχολή είναι δύο έννοιες που αλληλοσυνδέονται. Το κείμενο του ΖΑΜ δεν γίνεται κατανοητό αν στις ιδέες για το πέρασμα δεν προσθέσουμε τη θέση της Σχολής: το πέρασμα της Σχολής, η Σχολή του περάσματος. Υπογραμμίζω αυτό το σημείο επειδή ένας από τους λόγους της κρίσης του 2022 ήταν η τομή που επιχειρήθηκε μεταξύ του περάσματος και της Σχολής.

Έχουν περάσει λοιπόν δέκα χρόνια από την πρόταση για τον ψυχαναλυτή της *Σχολής*. Δεν πρόκειται για μια πρόταση που αφορά μόνο τον ψυχαναλυτή με την *«ανάλυσή μου»*, την *«εποπτεία μου»*, το *«πέρασμα και τη μαρτυρία μου»*. Ο τίτλος του ψυχαναλυτή της Σχολής είναι, ως εκ τούτου, περιοριστικός: πρόκειται για το πέρασμα της Σχολής του Λακάν.

Σε αυτά τα συμφραζόμενα, ο ΖΑΜ δηλώνει απογοητευμένος: δέκα χρόνια μετά την Πρόταση δεν έχει γίνει καμιά θεωρητική επεξεργασία, όπως είχε οραματιστεί ο Λακάν, κι όμως έχουν γίνει περάσματα. Πώς μπορούμε να ερμηνεύσουμε αυτό το νέο παράδοξο; Για ορισμένα μέλη θα ήταν η ευκαιρία να απαλλαγούν από το πέρασμα, κάτι που ο ΖΑΜ μεταφράζει ως εξής: να σταματήσουν να πιστεύουν στο ασυνείδητο για να στρατευτούν. Απορρίπτει, επίσης, μια προκατάληψη: ότι το πέρασμα εξαρτάται αποκλειστικά από τους περάτες [passeurs], από τα υποκείμενα σε πέρασμα [passants] και από την επιτροπή. Όχι, χρειάζεται να προστεθεί η Σχολή και αυτό αλλάζει ιδιαίτερα το αίτημα για ανάλυση όπου τίθεται το ζήτημα της εκπαίδευσης.

Διπλό πέρασμα

Ο αναδιπλασιασμός του περάσματος που προτείνει ο ΖΑΜ είναι ο εξής: υπάρχει η στιγμή του περάσματος μέσα στη θεραπεία και η διαδικασία του περάσματος. Έτσι, διανοίγεται μεταξύ των δυο ένα κενό, το κενό της επιλογής: το να καταθέσει κανείς ή όχι δημόσια μαρτυρία γι' αυτή τη στιγμή του περάσματος στη Σχολή μέσω της διαδικασίας (του περάσματος). Σε αυτό το κενό αναδύεται μια διπλή συναίνεση για την επικοινωνία της στιγμής του περάσματος: η συναίνεση του υποκειμένου και η συναίνεση της επιτροπής στο να τη δεχτεί. Η στιγμή και η διαδικασία, και πάλι, συνδέονται διαλεκτικά. Αναδρομικά, η διαδικασία του περάσματος κάνει τη στιγμή του περάσματος να υπάρξει. Μεταξύ του περάσματος 1 και του περάσματος 2 χρειάζεται ουσιαστικά μια εκφορά, πέρα από τη διευθέτηση των εκφερομένων, χρειάζεται να βρει κανείς έναν τρόπο να μιλήσει, με όρους αλήθειας, για τη γνώση αυτής της στιγμής του περάσματος. Γι' αυτό ο ΖΑΜ πολλαπλασιάζει τους όρους με τους οποίους μιλά γι' αυτήν την απόφαση: το πέρασμα είναι μια πρόταση, χρειάζεται συναίνεση, κάτι τέτοιο απαιτεί εμπιστοσύνη, ισοδυναμεί με τη λήψη ενός ρίσκου. Ιδού γιατί η επίλυση της κρίσης του περάσματος στη Σχολή του Φροϊδικού Αιτίου βρήκε το βαρύκεντρό της στην εξής φόρμουλα: το πέρασμα γίνεται μόνο μια φόρα, ως εγγύηση της απόλυτης διαφοράς μια εκφοράς.

Αντικατάσταση του υποτιθέμενου-ως-γνώση-υποκειμένου

Παρακάτω στο κείμενο ο ΖΑΜ διατυπώνει ένα άλλο παράδοξο. Το υποτιθέμενο-ως γνώση-υποκείμενο, αναγκαία αυταπάτη για τη διεξαγωγή μιας ανάλυσης, προορίζεται να εκπέσει. Στο τέλος μένει ο αναλυτής που εξουσιοδοτεί τον εαυτό του. Τότε γιατί στο καλό να του προτείνουμε τη διαδικασία του περάσματος; Αυτά τα δυο δεν φαίνεται να ταιριάζουν. Ο ΖΑΜ προτείνει να πούμε ότι υπάρχει μια «αντικατάσταση του υποτιθέμενου-ως γνώση-υποκειμένου» που μετασχηματίζει την επιλογή για την οποία μιλούσα νωρίτερα σε μια αναγκαστική επιλογή, τουλάχιστον. Ποια είναι αυτή η αντικατάσταση; Στο 15ο Σεμινάριο, πολύ απλά και δίχως ρήξεις, ο Λακάν χαράσσει μια συνέχεια μεταξύ της εμπειρίας του υποτιθέμενου-ως-γνώση-υποκειμένου που έχετε πραγματοποιήσει ως αναλυόμενοι, λειτουργία που στη διάρκεια μιας ανάλυσης εκπίπτει προς όφελος του αντικειμένου που είστε, και της εμπειρίας σας ως αναλυτών που συνίσταται στο να

προτείνετε σε άλλους την «καλή ιστορία» που συνιστά το υποτιθέμενο-ως γνώση-υποκείμενο.

Αναρλυτής[1]

Βρήκα καταπληκτική την προφορική προσωπογραφία του αναλυτή ως αναρχικού. Παραπέμπει στις προσωπογραφίες που κάνει ο Λακάν για τους αναλυτές της δεκαετίας του '50 στο κείμενό του *«Κατάσταση της ψυχανάλυσης και εκπαίδευση των ψυχαναλυτών»*: οι επαρκείς (αυτοί που έχουν διογκωμένα εγώ), οι μακάριοι (αυτοί που αποδίδουν τιμές στους πρώτους) και όσοι κάθονται στα πασουμάκια τους. Εδώ η προσωπογραφία κατασκευάζεται επιτονιζόμενη από τους λόγους [discours]: Ποια είναι στο τέλος της ανάλυσης η σχέση του υποκειμένου με το S1; Το ζήτημα προσεγγίστηκε κατά την κρίση της δεκαετίας του '90: ο ΖΑΜ παρατηρούσε κάποιο είδος φοβίας του S1 μεταξύ των μελών. Διευκρινίζει τη φράση *«ο ψυχαναλυτής εξουσιοδοτεί τον εαυτό του»:* εξουσιοδοτεί κανείς τον εαυτό του όχι με αφετηρία το εγώ του αλλά εκκινώντας από αυτό που είναι στο ασυνείδητό του, από την επιθυμία, από το ασυνείδητο, από τον αναλυόμενο που υπήρξε και που οφείλει λογικά να παραμείνει. Έτσι αντιλαμβάνομαι την πρόταση ότι *Ο* ψυχαναλυτής –όπως *Η* γυναίκα– δεν υπάρχει. Εκείνο που υπάρχει, και μόνο στο πλαίσιο του ψυχαναλυτικού λόγου, είναι η ενσάρκωση του αντικειμένου *α* ως προσποιητού για τον αναλυόμενο. Εκτός αυτής της δομής, ο ψυχαναλυτής υπάρχει και αντιμετωπίζει το «βλέμμα του κοινωνικού σώματος», το S1. Εν κατακλείδι, το πέρασμα εγγυάται τη Σχολή, η οποία με τη σειρά της εγγυάται τον ΑΜΕ[2].

Ευφυολόγημα

Προκειμένου να προσδιορίσει τους περάτες, ο ΖΑΜ αναφέρεται στη δομή του τέλους μιας ανάλυσης: έχει τη δομή ενός *ευφυολογήματος,* μιας καλής ιστορίας, αυτός που την άκουσε σπεύδει να τη διηγηθεί αλλού. Μια ανάλυση τελειώνει λοιπόν με ένα μόρφωμα του ασυνειδήτου. Γιατί *ευφυολόγημα*; Γιατί πρώτα απ' όλα συνιστά κοινωνικό δεσμό και συμπυκνώνει στη δομή του πολλαπλές διαστάσεις:

.....

1. Πρόκειται για απόδοση στα ελληνικά του γαλλικού νεολογισμού *anarlyste,* από τη σύνθεση των παραλίγο ομόηχων *analyste* (*αναλυτής*) και *anarchiste* (*αναρχικός*). (Σ.τ.Μ.)
2. Analyste membre de l'École: Αναλυτής Μέλος της Σχολής. (Σ.τ.Μ.)

Μια ιδιαίτερη χρονικότητα: η έκταση του χρόνου έκθεσης μιας καλής ιστορίας, ομόλογη της έκτασης μιας ανάλυσης και η συντομία της πτώσης της.

Ένας χώρος: ο κοινωνικός δεσμός, μέσα στη Σχολή και έξω απ' τη Σχολή.

Ένα λέγειν πέρα από τα λεχθέντα: ένας τρόπος του λέγειν. Ιδού γιατί ορισμένοι άνθρωποι λένε ότι δεν μπορούν να διηγηθούν ένα αστείο.

Μια ικανοποίηση: την αποκαλύπτει το γέλιο, είναι ομόλογη με την ικανοποίηση του τέλους της ανάλυσης.

Ένα πεπρωμένο για την ενόρμηση: που δεν είναι ούτε απωθημένη, ούτε μετουσιωμένη και που, μολονότι παραβιαστική, κατορθώνει να ενταχθεί στον κοινωνικό δεσμό.

Στίξη

Ας επιστρέψουμε στη φράση που παρέμεινε σε εκκρεμότητα στην εισαγωγή μου: «*Για να αναδείξουμε τα παράδοξα του περάσματος, χρειάζεται να πάρουμε τα πράγματα από την αρχή, δηλαδή από τη θεωρία της μεταβίβασης*». Γι' αυτό το ζήτημα προτείνω ένα δυαδικό σύστημα που πρόσφατα εισήγαγε η Πατρίσια (Μποσκέν-Καρόζ) στη CE[3], η αρετή του συνίσταται στη σύλληψη της μεταβίβασης σε όλο της το εύρος: εργασία μεταβίβασης, κατά τη διάρκεια της θεραπείας, μεταβίβαση εργασίας εκείθεν. Πώς μπορούμε να κατανοήσουμε αυτό το εκείθεν;

Μετάφραση: Φρίξος Μαραβέλιας

.....

3. Comité exécutif: Διοικούσα Επιτροπή. (Σ.τ.Μ.)

ΤΑ ΜΟΡΦΩΜΑΤΑ ΤΟΥ ΑΣΥΝΕΙΔΗΤΟΥ ΜΟΡΦΩΝΟΥΝ ΤΟΝ ΑΝΑΛΥΤΗ: ΤΟ ΔΙΑΚΥΒΕΥΜΑ ΤΗΣ ΔΙΑΦΥΛΑΞΗΣ ΤΗΣ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗΣ

Γιώργος Μητρόπουλος

Ο Ζ.-Α. Μιλέρ δημοσιεύει το κείμενο «Εισαγωγή στα παράδοξα του περάσματος» το 1977, 10 χρόνια μετά την «Πρόταση της 9ης Οκτωβρίου 1967 για τον Ψυχαναλυτή της Σχολής», με την οποία ο Λακάν εισήγαγε την έννοια του περάσματος (passe). Ο Μιλέρ αισθάνεται την ανάγκη να κάνει μια εκτίμηση της λακανικής *Πρότασης* «σε σχέση, όπως λέει, με τα επακόλουθά της». Επιπλέον, προσκαλεί το ακροατήριό του να επανέλθει στο κείμενο του Λακάν.

Το θέμα έχει τεράστιο θεωρητικό και θεσμικό ενδιαφέρον, αλλά επίσης προϋποθέτει μια ιστορία όχι πάρα πολύ γνωστή στους νεότερους, που θα πρέπει να υπήρξε αρκετά ταραχώδης. Ο Μιλέρ μιλάει για σιωπή, παραγνώριση, απογοήτευση, αμφισβήτηση. Η αμφισβήτηση του περάσματος, της *passe*, λέει, διατυπώνεται εύκολα όταν αφορά το πέρασμα ως *διαδικασία*· τότε όμως παραβλέπεται το πέρασμα ως *στιγμή* – στιγμή του περάσματος. Ιδού ένα πρώτο παράδοξο: αμφισβητείται η διαδικασία αλλά όχι η στιγμή, παρ' όλο που ο Λακάν επινόησε τη διαδικασία με βάση την ανάδυση αυτής της στιγμής που ποτέ προηγουμένως δεν είχε εντοπιστεί· στιγμή «συμπερασματική και επιλυτική μιας ψυχανάλυσης», που με την *Πρόταση* ενισχύεται με μια «συναίνεση σε μια εξέταση». Αλλά, φυσικά, τα δύο περάσματα, στιγμή και διαδικασία, διαχωρίζονται. Το πέρασμα ως διαδικασία «δεν επιβάλλεται ως καθήκον, προσφέρεται σαν ένα

ρίσκο»· ως τέτοιο, η διαδικασία προϋποθέτει μια εμπιστοσύνη, στη θεωρία, στη Σχολή κλπ.

Να λοιπόν το δεύτερο παράδοξο, όπου ο Λακάν του περάσματος ως εξέτασης στρέφεται εναντίον του Λακάν που λέει ότι ο αναλυτής εξουσιοδοτείται μόνο από τον εαυτό του· ο Λακάν αναδεικνύει τον αντιεξουσιαστικό χαρακτήρα του τέλους της ανάλυσης, κι έπειτα προτείνει μια τυραννική διαδικασία! Και τι γίνεται εν προκειμένω με την πτώση του υποκειμένου που υποτίθεται ότι γνωρίζει; Μεταβιβάζεται αυτό στη Σχολή ή και στον ίδιο τον Λακάν; Για τον Μιλέρ, η θεωρία της διαδικασίας του περάσματος δεν αντιβαίνει, αλλά, αντιθέτως, είναι αυτή ακριβώς που αρμόζει στην δομή της στιγμής του περάσματος. Ποια είναι αυτή η δομή; Στο κείμενο της *Πρότασης*, βρίσκουμε μερικές συντεταγμένες: πτώση του υποκειμένου που υποτίθεται ότι γνωρίζει, υποκειμενική καθαίρεση [destitution], απο-είναι/εκπίπτ-ον [des-être].

Βεβαίως, αν το υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει εκπίπτει, αυτό δεν οφείλεται στο πέρασμα ως διαδικασία, καθώς δεν έχουμε μια διαδικασία μέσα από την οποία ένα υποκείμενο ταυτίζεται με τον αναλυτή του και υιοθετεί την θέση που αυτός έχει ως αναλυτής. Η ψυχανάλυση δεν είναι απλά ένα επάγγελμα, μια επαγγελματική επιλογή, ένα *choice of life*, και το πέρασμα σημαίνει ακριβώς αυτό· αν αρνηθούμε τη στιγμή του περάσματος, τότε περιοριζόμαστε στο επάγγελμα. Αντιθέτως, το πέρασμα είναι μια στροφή από μια θέση σε μια άλλη, από τη θέση του αναλυόμενου σε εκείνη του αναλυτή, και μάλιστα στροφή δομημένη.

Το παράδοξο εδώ είναι ότι κάποιος δεν καταδέχεται να εξουσιοδοτηθεί από τον Λακάν, που λέει όμως ότι ο αναλυτής εξουσιοδοτείται από τον εαυτό του για να εισέλθει. Εισέρχεται, λοιπόν, *παραδοξοποιημένος*, λέει ο Μιλέρ, δηλαδή εμπίπτει στο παράδοξο του μπαρμπέρη του Ράσελ και είναι το ίδιο αμήχανος με τον εαυτό του όσο και ο εν λόγω μπαρμπέρης. Ιδού το παράδοξο που αποδίδεται στον Ράσελ: αν ο μπαρμπέρης ορίζεται ως εκείνος που ξυρίζει όσους και μόνο όσους δεν ξυρίζονται μόνοι τους, μπορεί τότε να ξυρίσει τον εαυτό του; Αν ναι, παύει να πληροί τον ορισμό του μπαρμπέρη· αν όχι, τότε θα πρέπει να τον ξυρίσει ο μπαρμπέρης του ορισμού, άρα και πάλι ο εαυτός του. Ό,τι και να κάνει ο μπαρμπέρης δεν μπορεί να είναι αυτός που λέει ο ορισμός. Έτσι και ο αναλυτής μας, δεν μπορεί να είναι ο αναλυτής του λακανικού ορισμού.

Αυτό που συμβαίνει εδώ είναι η παρεξήγηση της έννοιας του υποκειμένου: ο *εαυτός* του αναλυτή είναι μια γλωσσική κατάχρηση· ο εαυτός του και το ασυνείδητό του δεν είναι δικά του, διότι τον κατέχει η γλώσσα. Εξουσιοδοτείται λοιπόν «*και* από τον αναλυόμενο που υπήρξε ο ίδιος, καθώς *και* από αυτόν που έγινε με την ανάλυση»· εξουσιοδοτείται να

προχωρήσει πού; Στον ψυχαναλυτικό λόγο, όπου το μόνο κατ' επίφασιν είναι ο ίδιος ως αντικείμενο *α*.

Η *Πρόταση* αρχίζει με το ζήτημα της εγγύησης της αποτελεσματικότητας των δομών της Σχολής για τον ψυχαναλυτή. Ο Λακάν προτείνει μια καινοτομία-λύση «στο πρόβλημα της Ψυχαναλυτικής Εταιρείας», η οποία συνίσταται στην διάκριση μεταξύ ιεραρχίας και *gradus*, ιεραρχίας και βαθμίδας. Υπάρχει βεβαίως ήδη η βαθμίδα του Αναλυτή Μέλους της Σχολής (ΑΜΕ), εκείνου δηλαδή που έχει αποδείξει ότι είναι επαρκώς εκπαιδευμένος. Αλλά αυτή η εγγύηση «δεν μπορεί παρά να πάει παραπέρα», λέει ο Λακάν, και να καταστεί κάποιος υπεύθυνος για την πρόοδο της Σχολής. Μιλάμε τότε για τον Αναλυτή της Σχολής (ΑΕ), ο οποίος είναι σε θέση να καταθέσει τη μαρτυρία του για κρίσιμα και ζωτικής σημασίας προβλήματα της ψυχανάλυσης, και εργάζεται για την επίλυσή τους. Η καινοτομία αυτή επιφέρει μια «ιεραρχική ρήξη», αλλά και είναι η απολύτως λογική συνέπεια της αρχής σύμφωνα με την οποία ο ψυχαναλυτής εξουσιοδοτείται από τον εαυτό του. Πρόκειται για μια «ισχνή» καινοτομία, λέει ο Λακάν, καθώς ουσιαστικά περιορίζεται στη θέσπιση των δύο μαρτύρων που επιβεβαιώνουν ότι, πράγματι, έλαβε χώρα η στιγμή της μετάβασης από τον αναλυόμενο στον αναλυτή. Εισάγοντας τον ρόλο του τρίτου προσώπου, η *Πρόταση* έχει έτσι τη δομή του ευφυολογήματος, λέει ο Λακάν.

Πράγματι, η ριζική καινοτομία είχε έρθει το 1964 με την Ιδρυτική Πράξη της Φροϊδικής Σχολής του Παρισιού και την εξαφάνιση της εκ των προτέρων διάκρισης μεταξύ διδακτικού και θεραπευτικού αιτήματος, διδακτικής και θεραπευτικής ανάλυσης. Παραθέτω από την Ιδρυτική Πράξη: «Η μοναδική ασφαλής αρχή που πρέπει να θέτουμε, στον βαθμό μάλιστα που έγινε αντικείμενο παραγνώρισης, είναι ότι την ψυχανάλυση την καθιστά διδακτική η βούληση του υποκειμένου, και ότι το υποκείμενο πρέπει να είναι προειδοποιημένο ότι η ανάλυση θα θέσει υπό αμφισβήτηση αυτή τη βούληση, στο μέτρο μάλιστα που θα προσεγγίζεται η επιθυμία που εξυπακούεται. Όσοι αρχίζουν διδακτική ψυχανάλυση, το κάνουν αυτοβούλως και με δική τους επιλογή».

Πλην όμως, προσθέτει ο Λακάν, δεν είναι ισχνό και το διακύβευμα της *Πρότασης,* το οποίο δεν είναι άλλο από το πραγματικό της αναλυτικής εμπειρίας· διακύβευμα της αναλυτικής εκπαίδευσης, θεμέλιος λίθος για την ίδρυση των ψυχαναλυτικών εταιρειών, αλλά και εκείνο το οποίο αυτές στηρίζουν. Πρόκειται για ένα πραγματικό που προκαλεί την ίδια του την παραγνώριση, την ίδια του τη συστηματική άρνηση. Αλλά αν ο Φρόιντ πήρε το ρίσκο να ιδρύσει Ψυχαναλυτικές Εταιρείες, αν ωθήθηκε να κάνει «αυτό το ασυνήθιστο *joke*», λέει ο Λακάν, ήταν επειδή μόνο έτσι μπορούσε να αποφευχθεί «η εξαφάνιση της εμπειρίας». Αν η ψυχαναλυτική εμπειρία

είναι εμπειρία πρωτότυπη και μοναδική, πρέπει τότε να διακριθεί από τη θεραπευτική· και αν ο μόνος δυνατός ορισμός της θεραπευτικής είναι η αποκατάσταση μιας αρχικής κατάστασης, τότε ο ορισμός αυτός είναι «ακριβώς αδύνατο να δοθεί στην ψυχανάλυση». Το διακύβευμα λοιπόν είναι να αποφευχθεί η άρνηση του πραγματικού, η επακόλουθη διαστρέβλωση της ψυχανάλυσης, η χαλάρωση της αυστηρότητας και ακρίβειάς της, και η μετατροπή της σε ψυχοθεραπεία. Ιδού ποιο είναι το διακύβευμα του περάσματος ως διαδικασίας μέσα στη Σχολή. Αν ο Λακάν απαίτησε από τον αναλυτή να πιστέψει στο ασυνείδητο «σε βαθμό που [να] ανάγει τη μόρφωσή του (formation) στα μορφώματα (formations) του ασυνειδήτου», αυτό το έκανε για να διασφαλίσει ότι δεν θα συσκοτιστεί το πραγματικό που διαφοροποιεί την ψυχανάλυση από τη θεραπευτική· και το διασφάλισε αυτό καθιστώντας την αυτοεξουσιοδότηση του αναλυτή βαθμίδα· βαθμίδα εκπαιδευτική αλλά και βαθμίδα θεραπευτική της ίδιας της ψυχανάλυσης. Ας προσθέσουμε και αυτό στα παράδοξα του περάσματος.

Ο ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΗΣ «ΠΑΡΑ ΤΗΝ ΔΟΞΑ»

Δέσποινα Μπουγιούκα

«Το παράδοξο είναι κάτι που υποστηρίζεται "παρά την δόξα", κάτι που αντιβαίνει στις καθιερωμένες πεποιθήσεις. Στον τομέα της φιλοσοφίας παράδοξο θεωρείται ένας ισχυρισμός όπου είτε οι αποδεικτικοί λόγοι, στους οποίους στηρίζεται, είναι αναμφισβήτητοι και το συμπέρασμα είναι επιλήψιμο, είτε αντιστρόφως, οι αποδεικτικοί λόγοι στους οποίους στηρίζεται είναι αμφισβητήσιμοι και το συμπέρασμα θεμιτό»[1]. Στη φιλοσοφική έρευνα ο όρος παράδοξο χαρακτηρίζει κάθε ιδέα αντίθετη προς τις κρατούσες αντιλήψεις, την κοινή λογική, που όμως ενδεχομένως να περιέχει ως κεντρική έννοια κάποια αλήθεια που δύσκολα γίνεται αντιληπτή.

Στο κείμενο του Μιλέρ «Εισαγωγή στα παράδοξα της passe», βρήκα ενδιαφέρον το ζήτημα της αυτοεξουσιοδότησης του αναλυτή και της διαδικασίας της *passe*. Αναδύεται λοιπόν το ερώτημα εάν η *passe* αποτελεί ένα παράδοξο σε σχέση με αυτήν την αυτοεξουσιοδότηση.

Η αναγόρευση κάποιου σε αναλυτή από τις ψυχαναλυτικές εταιρείες μέσα στη Διεθνή γίνεται μέσω μιας επιτροπής που επιλέγει τα μέλη της, αφού τα αξιολογήσει με βάση κριτήρια όπως η προσωπική ανάλυση, η διδακτική του υποψήφιου, η εποπτευόμενη ψυχαναλυτική του πρακτική

1. Θεοδόσης Πελεγρίνης, *Λεξικό της Φιλοσοφίας. Οι Έννοιες, οι θεωρίες, οι Σχολές, τα Ρεύματα και τα Πρόσωπα*, γ' έκδοση, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2009, σ. 455.

και η θεωρητική του κατάρτιση. Το βάρος πέφτει στην αξιολόγηση του διδακτικού αναλυτή.

Ο Λακάν διατυπώνει την αρχή ότι ο ψυχαναλυτής αυτοεξουσιοδοτείται και ήδη από το 1956 καταγγέλλει την αρχή της διδακτικής ανάλυσης και τους θεσμοθετημένους τρόπους αξιολόγησης. Στην πρόταση της 9ης Οκτωβρίου του 1967 για τον Ψυχαναλυτή της Σχολής, συλλαμβάνει και παρουσιάζει έναν νέο ορισμό του ψυχαναλυτή, ο οποίος έρχεται σε ρήξη με τους έως τότε συνηθισμένους τρόπους πιστοποίησής του από τις ψυχαναλυτικές εταιρείες. Πρόκειται για τη διαδικασία της *passe*, κατά την οποία ο αναλυόμενος δηλώνει ενώπιον μιας επιτροπής ή ενός καρτέλ πώς έφτασε στο τέλος της ανάλυσής του· εφόσον το πέρασμα είναι επιτυχές, πλέον μπορεί να μιλήσει γι' αυτό. Η *passe* δεν εγκαλεί τον ψυχαναλυτή με την ιδιότητα του κλινικού ή του διδακτικού αναλυτή για να τον αξιολογήσει. Αποτελεί μια άμεση μαρτυρία, καθώς το υποκείμενο που έφτασε στο τέλος της ανάλυσής του μιλά το ίδιο γι' αυτήν.

Ποιος είναι ο δρόμος για να αναγορευθεί κανείς σε αναλυτή; Ο Λακάν λέει ήδη από τα πρώτα κείμενα της Σχολής πως «μια ανάλυση εγκαθιδρύεται με ένα υποκείμενο που υποτίθεται ότι γνωρίζει και τελειώνει με την πτώση του, από την οποία αναδύεται ένας αναλυτής που δεν εξουσιοδοτείται παρά μόνο από τον εαυτό του»[2]. Υπό αυτήν την έννοια, ο Λακάν δεν αναγνωρίζει σε κανέναν την εξουσία να αναγορεύσει ένα υποκείμενο σε ψυχαναλυτή. Αυτή η αρχή όμως προκάλεσε παρεξηγήσεις. Ορισμένοι θεώρησαν πως αυτή η αυτοεξουσιοδότηση προϋπέθετε την αποσύνδεση από οποιαδήποτε θεσμική λειτουργία.

Είναι δυνατόν ο Λακάν να συνέθεσε μια τόσο αντιφατική θεωρία; Από τη μια δηλαδή να αναδεικνύει τον αντιεξουσιαστικό χαρακτήρα της ανάλυσης με την αρχή της αυτοεξουσιοδότησης του αναλυτή και από την άλλη να επιβάλει μια «τυραννική διαδικασία»;

Ας περάσουμε στο «αυτοεξουσιοδοτούμαι» του αναλυτή. Τι σημαίνει αυτή η φράση; Μήπως ο αναλυτής επωφελείται από την πτώση του υποκειμένου που υποτίθεται ότι γνωρίζει, ταυτίζεται με το υποτιθέμενο υποκείμενο της γνώσης, δεν ενδιαφέρεται για τον Άλλο και περιφρονεί οποιοδήποτε θεσμό ή Σχολή; Ο Μιλέρ λέει πως το «ο εαυτός μου» του αναλυτή σημαίνει πως ο αναλυτής δεν εξουσιοδοτείται από άλλους αναλυτές, όπως για παράδειγμα από τους πρεσβυτέρους του, από τις δημόσιες αρχές κλπ. Δεν εξουσιοδοτείται ούτε από τον αναλυόμενο προκειμένου να ταυτιστεί με το υποκείμενο της γνώσης. Εξουσιοδοτείται, όπως τονίζει,

.....

2. Jacques-Alain Miller, «Introduction aux paradoxes de la passe», *Ornicar?*, τχ. 12/13, Δεκέμβριος 1977.

«από την επιθυμία του, από αυτό που είναι ο εαυτός του στο ασυνείδητο που δεν είναι δικό του, εφόσον η γλώσσα τον κατέχει. Εξουσιοδοτείται από τον αναλυόμενο που υπήρξε ο ίδιος και από αυτόν που έγινε με την ανάλυση».

Ο Λακάν στην *Πρότασή* του μιλάει για 2 τίτλους: τον ΑΕ και τον ΑΜΕ. Ο τίτλος του Αναλυτή της Σχολής είναι αλληλένδετος με την αποκαθήλωση του διδακτικού αναλυτή, ο τίτλος του ΑΜΕ (αναλυτή μέλους της σχολής) είναι ο κλασικός ορισμός του ψυχαναλυτή. Αυτός περιλαμβάνει την πρακτική του, τις εποπτείες του και τις παρουσιάσεις της κλινικής του εργασίας. Υπάρχει επίσης και ο εξασκών αναλυτής, που δεν αποτελεί τίτλο, και ο οποίος αυτοεξουσιοδοτείται από τον εαυτό και από κάποιους άλλους, όπως προσθέτει ο Λακάν. Δηλαδή η πράξη αυτοεξουσιοδότησης λαμβάνει υπόψη τον Άλλο. Όπως λέει ο Μιλέρ η «αρχή της αυτοεξουσιοδότησης δεν κυκλοφορεί αδέσποτη στον κόσμο, αλλά εντάσσεται σε ένα θεσμικό μηχανισμό, μια αρχή γραμμένη στην προμετωπίδα της Σχολής»[3].

Η Ντομινίκ Λοράν (Dominique Laurent) στο κείμενό της «Η εξήγηση της passe» υποστηρίζει πως το «αυτοεξουσιοδοτούμαι» του αναλυτή σημαίνει εξουσιοδότηση στο μέτρο του «αναλυμένου» που αποκόμισε στη θεραπεία του. Πρόκειται για μια πράξη που επαληθεύει μια αυτονομία, αυτή του υποκειμένου απέναντι στους προσδιορισμούς που το διέπουν. Πρόκειται για ένα υποκείμενο που έχει υπερβεί τον φραγμό του ναρκισσισμού, των φαντασιακών του συντεταγμένων και των συμβολικών του προσδιορισμών και έχει αγγίξει τον φραγμό της απολαυσιακής επιλογής με βάση «τις συντεταγμένες της γλώσσας».

Το αληθινό κλινικό περιστατικό είναι εκείνο που γράφει το ίδιο το υποκείμενο με βάση την εμπειρία του. Εγκαλεί το «αναλυμένο του αναλυτή». Η μαρτυρία του passant δεν αφορά τον ναρκισσιστικό εκθειασμό του υποκειμένου, όπως υποστηρίζει η Ντομινίκ Λοράν. Το θέμα δεν είναι να καταθέσει μια μαρτυρία περί του εαυτού του, αλλά μια μαρτυρία για τη διάσταση του «αναλυμένου».

Αναφορικά λοιπόν με το παράδοξο της αυτοεξουσιοδότησης και του περάσματος υπάρχει ένα ενδιαφέρον σημείο που το αμβλύνει. Και η αυτοεξουσιοδότηση και το πέρασμα αναφέρονται σε έναν Άλλο. Στο τέλος μιας ανάλυσης το υποκείμενο που *υποτίθεται-ότι-γνωρίζει* πέφτει και αυτό έχει ως συνέπεια τη λύση της μεταβίβασης. Ένα ερώτημα που αναδύεται εδώ είναι πώς μπορούμε να διαχωρίσουμε την αλλαγή που λαμβάνει χώρα

.....

3. Jacques-Alain Miller, *Politique lacanienne*, Rue Huysmans, collection éditée par l'ECF, Παρίσι 2001, σ. 56. Παρατίθεται στο: Ντόσια Αβδελίδη, Ο ψυχαναλυτής δεν είναι μόνος, *Fort-Da*, τχ. 5, σ. 354.

στη διάσταση του Άλλου. Ο *passant* κάνει τη μαρτυρία του για την «πτώση» του Άλλου μπροστά σε έναν Άλλο. Τον Άλλον της Σχολής.

Ο Λακάν αναρωτιέται εάν η πρόταση της 9ης Οκτωβρίου συνιστούσε πράξη. Ο Μιλέρ θα πει πως το να κρίνουμε μια πράξη από τα επακόλουθα της, αφενός, την ανάγει στη μετωνυμία της σημαίνουσας αλυσίδας και, αφετέρου, θέτει την πράξη υπό την εξάρτηση του Άλλου. Ο ορισμός της πράξης περιλαμβάνει τον Άλλον με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Εφόσον μιλάμε για πράξη, πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη και την αντίδραση του Άλλου. Όπως το *Witz* αποκτά την αξία του υπό την έννοια ότι ο Άλλος το αναγνωρίζει, έτσι και η πράξη της αυτοεξουσιοδότησης δεν μπορεί να γίνεται χωρίς τον Άλλον της Σχολής[4]. Όπως λέει ο Ερίκ Λοράν (Éric Laurent) «ο ψυχαναλυτής δεν είναι μόνος, εξαρτάται, όπως το ευφυολόγημα, από έναν Άλλο που τον αναγνωρίζει».

Η οπτική εκείνου που απευθύνεται στον ψυχαναλυτή και δηλώνει μια υποτιθέμενη θέληση να γίνει ψυχαναλυτής είναι άλλης φύσεως. Είναι πιθανό να προκύψει ψυχαναλυτής στο πέρας της ανάλυσης. Η διατύπωση «υπάρχει αναλυτής όταν υπάρχει αναλυμένο» σημαίνει ότι ο αναλυτής συρρικνώνεται στη λειτουργία που έχει σε μια πρακτική. Είναι διαφορετική προοπτική από εκείνη που ονομάζει κάποιον αναλυτή, επειδή φτάνει στο τέλος ενός εκπαιδευτικού προγράμματος,

Τελειώνοντας θεωρώ σημαντικό να διευκρινιστεί ότι η *passe* αποτελεί όχι μόνο μια στιγμή υπέρβασης μέσα στην ανάλυση, αλλά είναι και ο χρόνος διδασκαλίας της ψυχανάλυσης. Αυτή η διδασκαλία δεν περιορίζεται στη μαρτυρία, αλλά πρόκειται για μια ανάληψη ευθύνης για τη Σχολή. Στη θεωρία του Τορίνου, ο Μιλέρ υποστήριξε πως η Σχολή είναι ένα υποκείμενο και αξίζει να την ιδρύσουμε, να ενταχθούμε σε αυτήν, μόνο με την προϋπόθεση ότι είναι ένα υποκείμενο πλήρους λειτουργίας. Υποκείμενο, θα πει, επιτέλεσμα σημαινόντων που την προσδιορίζουν και επομένως είναι ερμηνεύσιμη. Ο ΑΕ οφείλει να αναλύσει τη Σχολή ως υποκείμενο[5].

.....

4. Jacques-Alain Miller, *Politique lacanienne*, ό.π., σ. 108. Παρατίθεται στο: Ντόσια Αβδελίδη, Ο ψυχαναλυτής δεν είναι μόνος, *ό.π.*, σσ. 356-357.

5. Ντόσια Αβδελίδη, Ο ψυχαναλυτής δεν είναι μόνος, *ό.π.*, σ. 353.

ΕΛΛΗΝΟΓΑΛΛΙΚΗ ΗΜΕΡΙΔΑ
ΚΕΝΤΡΟΥ ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
- ΔΕΝ ΥΠΑΡΧΕΙ ΕΥΤΥΧΙΣΜΕΝΟΣ ΕΡΩΤΑΣ -

Ινστιτούτο του Φροϊδικού Πεδίου
ΚΕΝΤΡΟ ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΤΗΣ ΑΘΗΝΑΣ

Ελληνογαλλική Ημερίδα

με
προσκεκλημένο
τον
ψυχαναλυτή

Philippe de Georges

« Δεν υπάρχει ευτυχισμένος έρωτας »



Σάββατο
19 Οκτωβρίου
10.30 – 17.00

ΠΡΩΙ:
Θεωρητικό σεμινάριο
του **Φιλίπ ντε Ζορζ**

ΑΠΟΓΕΥΜΑ:
Παρουσίαση
δύο κλινικών περιπτώσεων

από
την **Μαίρη Χατζηανδρέου**
και την **Λητώ Δήμου**

Αθήνα
Ρεθύμνου 5
1ος όροφος

Παράλληλη
μετάφραση

Εγγραφές,
πληροφορίες:
info@centrerepsy.gr

ΔΕΝ ΥΠΑΡΧΕΙ ΕΥΤΥΧΙΣΜΕΝΗ ΑΓΑΠΗ

Φιλίπ ντε Ζωρζ

Στον απόηχο της ήττας του 1940, όταν η χώρα έχει καταρρεύσει, ο ποιητής Λουί Αραγκόν, χωρισμένος από τη σύντροφό του, γράφει ένα από τα πιο όμορφα ποιήματά του: «Δεν υπάρχει ευτυχισμένη αγάπη»[1]. Εκεί αναμειγνύονται ο πόνος των χωρισμένων ζευγαριών, η απελπισία των ηττημένων και ταπεινωμένων στρατιωτών και η αμηχανία του καθενός, όταν τα ιδανικά και οι πεποιθήσεις του καταρρέουν. Ωστόσο, οι στίχοι αυτοί αντηχούν για πολλούς, πέρα από τις συγκεκριμένες συνθήκες και τη στιγμή, ως η απογύμνωση μιας βεβαιότητας που αφορά πραγματικά την ίδια την αγάπη, τη βαθύτερη αλήθεια της και την αναπόφευκτη έκβασή της. Η αγάπη, η οποία στην αρχή της προσφέρεται ως εκπλήρωση και υπόσχεση ευτυχίας, περιέχει δυστυχία, απελπισία και θάνατο. Δεδομένου ότι το πλαίσιο αυτού του ποιήματος είναι μια πολιτική καταστροφή, μπορούμε να βρούμε την ηχώ του σε μια πρόταση του Λακάν σχετικά με την ερώτηση που του έθεσε ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ το 1974, κάτω από τη μάσκα του Ιμάνουελ Καντ: «Τι μου επιτρέπεται να ελπίζω;»[2]. «Μπορείτε να ελπίζετε ό,τι σας αρέσει. Να ξέρετε μόνο ότι έχω δει αρκετές φορές την ελπίδα, αυτό που ονομάζεται το αύριο που μέλπει, να οδηγεί ανθρώπους

1. Louis Aragon, *La Diane française,* Seghers, 1946, σ. 29.
2. Jacques Lacan, «Télévision», *Autres écrits,* Seuil, Παρίσι 2001, σ. 535.

που εκτιμούσα όσο σας εκτιμώ, στην αυτοκτονία, πολύ απλά»[3]. Τώρα, είναι δύσκολο να μην σκεφτούμε ότι κάθε εκκολαπτόμενη αγάπη έχει υφανθεί από τα χρυσά νήματα της ελπίδας. Επομένως, θα υπήρχε μια αντίστροφη όψη του χαρτιού, αυτού του χαρτιού που τραβιέται στο παιχνίδι των κινδύνων της ζωής και αφορά στην ανακοίνωση των ακτινοβόλων ημερών. Μια αντίστροφη όψη που θα ήταν η απελπισία και ο θάνατος... Ο Αραγκόν, ο οποίος κάνει τη διαπίστωσή του το ρεφρέν του ποιήματός του, προσθέτει μια νότα που εκφράζει τη συναισθηματική του απόχρωση: «Δεν υπάρχει αγάπη που να μην είναι οδυνηρή». Πρέπει λοιπόν να ξεκινήσουμε από αυτά τα αξιώματα με τους αξιολύπητους τόνους και να επερωτήσουμε τη συνάφειά τους, τη στιγμή που η κοινότητά μας προβληματίζεται για τις «οδυνηρές αγάπες».

Ένας κοινός τόπος

Ας ξεκινήσουμε με τα προφανή: η σχέση μεταξύ αγάπης και πόνου, απελπισίας και θανάτου είναι ένας γόνιμος λογοτεχνικός *τόπος* [*topos*]. Ο Δάντης γίνεται μεγαλειώδης στεγάζοντας το χαμένο του αντικείμενο στον λαβύρινθο της μετά θάνατον ζωής. Οι κλασικές τραγωδίες μάς φέρνουν ρίγη με την τύχη των πληγωμένων, εγκαταλειμμένων, περιφρονημένων και προδομένων ηρωίδων τους, της Αριάδνης στη Νάξο, της Διδώς σε επιθανάτια αγωνία, της Ανδρομάχης στις όχθες του ποταμού Σιμόη, της Βερενίκης, που τόση θάλασσα θα τη χωρίσει από τον εραστή της, τον περιπλανώμενο Αντίοχο, στην Καισάρεια και την έρημη Ανατολή, της Ιουλιέτας ή της Δυσδαιμόνας, από την οποία η Δόνα Ελβίρα, η Άννα Καρένινα ή η Έμμα Μποβαρύ δεν έχουν τίποτα να ζηλέψουν. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι αυτός ο κοινός τόπος, μια πηγή πολλαπλών εμπνεύσεων, βρήκε την κύρια έκφρασή του, αν όχι την πηγή του, σε αυτό που ονομάστηκε κατά τον Μεσαίωνα στη Δύση *ιπποτικός έρωτας*. Στην πραγματικότητα, αυτήν την εξαιρετική πολιτισμική στιγμή, οι τροβαδούροι εντείνουν την εξιδανίκευση του αγαπημένου αντικειμένου (της Δέσποινας), στα όρια του ειδώλου και της θεοποιημένης μορφής (η Παναγία δεν είναι πολύ μακριά), τη λατρεία του ερωτικού αισθήματος, την ανάμειξη έκστασης και πόνου και τη βεβαιότητα ενός αναπόφευκτου τραγικού πεπρωμένου. Το ζευγάρι του Τριστάνου και της Ιζόλδης είναι το παράδειγμα αυτής της τόσο ισχυρής ένωσης που διαρκεί πέρα από τον θάνατο, αφού σχηματίστηκε από τη δύναμη του πεπρωμένου –δηλαδή του ασυνειδήτου των εραστών– ενάντια σε όλους

3. Στο ίδιο, σ. 542.

τους νόμους της φεουδαρχικής κοινωνίας, του βασιλιά και της Εκκλησίας. Μπορούμε επίσης να σημειώσουμε αυτό που είναι ίσως μία από τις ρίζες των δυστυχισμένων ερώτων: αντλούν το μεγαλείο τους από την άρνησή τους για το Όνομα του Πατρός.

Αδύνατη αγάπη

Στη Γαλλία του εικοστού αιώνα, ο χαρακτήρας «Μαρσέλ», φανταστικός εκπρόσωπος του Μαρσέλ Προυστ, εκφράζει με τον καλύτερο τρόπο τον τυραννικό πόνο του έρωτα. Σύμφωνα με αυτόν, η δυστυχία προέρχεται από αυτό που κάνει την αγάπη αναγκαστικά αδύνατη. Αυτό που είναι αδύνατο για εκείνον, είναι αυτό στο οποίο φαίνεται να στοχεύει ο έρωτας: η απόλυτη κατοχή του άλλου. Το να είναι ο αγαπώμενος, ο οποίος είναι τα πάντα για τον εραστή, απόλυτα δικός του ή δική του, χωρίς έλλειψη ή απώλεια. Αλλά το μάθημα κάθε εμπειρίας και ο βράχος πάνω στον οποίο σκοντάφτει κάθε πάθος είναι ότι ένα μέρος του άλλου αναπόφευκτα σας διαφεύγει. Αυτό το προφανές εντυπωσιάζει τον αφηγητή της *Αναζήτησης* όταν ο αγγελιαφόρος της ατυχίας έρχεται να πει: «Η δεσποινίς Αλμπερτίν έφυγε». Το πραγματικό που κλονίζει βασίζεται σε μια φράση που αποτελεί τον τίτλο του μυθιστορήματος: «Η Αλμπερτίν εξαφανίστηκε». «Και κατάλαβα την αδυναμία του έρωτα. Φανταζόμαστε ότι το αντικείμενό της είναι ένα ον που μπορεί να βρίσκεται μπροστά μας, κλεισμένο σε ένα σώμα. Αλίμονο! είναι η επέκταση αυτού του όντος σε όλα τα σημεία του χώρου και του χρόνου. [...] Δεν το κατέχουμε»[4]. Ποτέ δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι για την πίστη του άλλου, για την αποκλειστικότητα των συναισθημάτων του, γιατί πρέπει να παραδεχτούμε τη «διαλείπουσα καρδιά»: ο αγαπώμενος είναι ασταθής από τη φύση του. Και όταν ο ίδιος ο εραστής πιστεύει ότι είναι παθιασμένα προσκολλημένος στο ιερό του αντικείμενο, ένα τίποτα αρκεί για να αποκαλύψει το κενό και την ασυνέπειά του. Γιατί ο αγαπώμενος δεν είναι στην πραγματικότητα αυτό που νομίζουμε, αυτό στο οποίο έχουμε αφιερωθεί ψυχή τε και σώματι. Αυτό εκφράζεται με μια λέξη (η αμφισημία της συχνά δεν σημειώνεται) στα λόγια του Σουάν, ο οποίος χάνει την ερωμένη του και αναρωτιέται γιατί μπόρεσε να την αγαπήσει: «Να σκεφτείς ότι σπατάλησα χρόνια από τη ζωή μου, ότι ήθελα να πεθάνω, ότι είχα τον μεγαλύτερο έρωτα, για μια γυναίκα που δεν μου άρεσε, που δεν ήταν ο τύπος μου!»[5]

.....

4. Marcel Proust, «Albertine disparue», *La recherche du temps perdu*, τ. IV, Gallimard (La Pléiade), 1989.
5. Marcel Proust, «Du côté de chez Swann?», *La recherche du temps perdu*, τ. I, Gallimard (La

Συμβαίνει επίσης το εξής: το αντικείμενο στο οποίο πολώνεται το συναίσθημα του έρωτα είναι απλώς η αντανάκλαση άλλου πράγματος, η ενσαρκωμένη και ζωντανή μορφή στην οποία εναποτίθεται απατηλά, μέσω μεταβίβασης, το ιδιαίτερο γνώρισμα στο οποίο είναι καθηλωμένος ο έρωτας. Αυτό ισχύει για όλα τα ανθισμένα κορίτσια που μας συγκινούν γιατί θυμίζουν ακαταμάχητα τη ροδοδάχτυλη αυγή κάθε πρωινού στον κόσμο.

Γι' αυτόν τον λόγο ο Μαρσέλ γνωρίζει ότι όλα έχουν παιχτεί γι› αυτόν από την αρχή, ότι η απογοήτευσή του ήταν γραμμένη από την αρχή. Αυτό που δεν σταματά ποτέ να ξαναζεί, αυτό που δεν παύει ποτέ να γράφεται, είναι η εναρκτήρια σκηνή που παιζόταν γι› αυτόν κάθε βράδυ στην παιδική του ηλικία, όταν προσπαθούσε με κάθε κόστος να κρατήσει τη μητέρα του κοντά του και εκείνη κατέληγε πάντα να τον εγκαταλείπει για κάποιον άλλον. Στην πραγματικότητα, «η Μητέρα δεν παύει να μολύνει τη γυναίκα για το παιδί του ανθρώπου»[6]. Το παιδί που δεν έπαψε ποτέ να είναι, βιώνει κάθε φορά τον ίδιο σπαραγμό. Θα ήθελε να είναι τα πάντα για τον άλλον κι εκείνος να είναι τα πάντα για τον ίδιο. Αλλά δεν είναι το παν γι' αυτόν ή αυτήν. Αυτό που ο Προυστ αδυνατεί να κατανοήσει είναι ότι το αδύνατο που συνεπάγεται τελικά το σεξουαλικό του αδιέξοδο δεν είναι περιστασιακό ή τυχαίο, αλλά δομικό.

Νάρκισσος

Πόσο μάλλον που αν το αγαπώμενο αντικείμενο, δηλαδή το αντικείμενο που συμπυκνώνει την ώθηση για αγάπη, είναι πάντοτε ένα υποκατάστατο του αρχέγονου χαμένου αντικειμένου, αυτό συμβαίνει επειδή η ουσία της υπόθεσης είναι η άσβεστη δίψα του υποκειμένου να αγαπηθεί. Όπως το έθεσε ο Προυστ: «Είχα καταλάβει ότι η αγάπη μου δεν ήταν τόσο μια αγάπη γι› αυτήν όσο μια αγάπη μέσα μου»[7]. Ο Λακάν θα υποστηρίξει αυτήν την προσέγγιση, ακολουθώντας τα χνάρια του Φρόιντ: «Δεν υπάρχει αγάπη που να μην έχει ναρκισσιστική διάσταση»[8], έλεγε, αναφερόμενος στη γυναίκα μέσω της οποίας ο ίδιος εισήλθε στην ανάλυση, την ασθενή του, την οποία επέλεξε να αποκαλεί «Aimée» [Αγαπημένη]. Με άλλα λόγια, στον ορίζοντα του έρωτα βρίσκεται το καταστροφικό πάθος, η αυτοκαταστροφή και ο φόνος, επειδή η απληστία του Νάρκισσου για αγάπη είναι ανεξάντλητη

.....

Pléiade), 1987.

6. Jacques Lacan, «Télévision», *ό.π.*, σ. 532.
7. Marcel Proust, «Albertine disparue», *ό.π.*, σ. 137.
8. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XV, L'acte psychanalytique,* Seuil, Παρίσι 2024, σ. 96.

και ποτέ δεν ικανοποιείται πλήρως. Η απαίτηση για αγάπη είναι μια απελπισμένη έκκληση που αναδύεται από αυτήν την πάντοτε ανοιχτή ρωγμή. Αυτό είναι ένα από τα παράδοξα του έρωτα, ο οποίος είναι ταυτόχρονα ναρκισσιστικός στην ουσία του και μια αποκέντρωση προς τον Άλλο[9], τον οποίο μάλιστα ο έρωτας κάνει να υπάρχει. Διότι ο Άλλος είναι ο τόπος στον οποίο είναι αφιερωμένη η αγάπη.

Η συνάντηση

Αλλά έτσι δεν είναι; Εκτός αν πρόκειται για μυστικισμό και γάμο με τον Θεό (ή κυρίως τον Χριστό) –επειδή ο Θεός είναι ένα όνομα του Άλλου– οι ανθρώπινοι έρωτες δεν σφυρηλατούνται υπό το πρίσμα της δυστυχίας. Αντίθετα, συνήθως σφυρηλατούνται υπό το πρόσχημα μιας υπόσχεσης ευτυχίας! Αυτό είναι που γράφεται με μεγάλα γράμματα στο εισιτήριο εισόδου και μας κάνει να επανερχόμαστε. Πρέπει λοιπόν να ξεκινήσουμε από εκεί, από αυτό που προσφέρεται ως ένα οιονεί μαγικό φαινόμενο, μια ασύγκριτη εμπειρία που σπάει την πλήξη, την επανάληψη, τη μονοτονία και τις έγνοιες της ζωής: την ερωτική συνάντηση. Το γεγονός ότι είναι καρπός μεγάλης τυχαιότητας, απροσδιόριστη και απρόβλεπτη, δεν εμποδίζει αυτούς που τη βιώνουν και των οποίων οι ζωές διαλύονται να δουν σε αυτήν τη σφραγίδα ενός ουράνιου πεπρωμένου. Πώς θα μπορούσε αυτή η στιγμή, τόσο σύντομη όσο μια ματιά, μια στιγμή θέασης, να μην είναι το αποτέλεσμα μιας θεϊκής απόφασης, μιας προφητείας γραμμένης στον απρόσιτο ουρανό όπου τα πεπρωμένα μας είναι καθορισμένα από την αιωνιότητα, αφού το προφανές είναι σαφές: είμαστε φτιαγμένοι ο ένας για τον άλλον. Και καμιά λογική αιτία δεν μπορεί να αμαυρώσει τη δωρεάν φύση αυτής της ιερής συμμαχίας: «Αν με πιέσουν να πω γιατί τον αγάπησα, νιώθω ότι δεν μπορεί να εκφραστεί παρά μόνο απαντώντας: Επειδή ήταν εκείνος, επειδή ήμουν εγώ»[10]. Με αυτόν τον τρόπο ο κεραυνοβόλος έρωτας, η ερωτοπληξία [énamoration] προσφέρεται σε όσους τον βιώνουν ως πραγμάτωση του αδύνατου, γραφή μιας σχέσης που δεν υπάρχει.

.....

9. Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident,* Plon, 1972.
10. Michel Montaigne, *Essais*, livre I, chapitre XXVIII, «de l'amitié», Garnier, 1962, σ. 204.

Αναπλήρωση

Εδώ, πιθανότατα ακούτε ότι επικαλούμαι με μισόλογα μια βασική άρθρωση του Λακάν, που είναι το να πούμε ότι δεν υπάρχει διάφυλη σχέση[11] και ότι η αγάπη αναπληρώνει[12] τη διάφυλη σχέση που είναι αδύνατη. Με άλλα λόγια: τα ομιλούντα όντα που είμαστε, και τα οποία έχουν το εξαιρετικό προνόμιο να έχουν γλώσσα και να συνδέονται μεταξύ τους μέσω της λειτουργίας του λόγου, στερούνται σε αντάλλαγμα τα συστήματα με τα οποία η φύση προικίζει άλλα ζώα, τα ένστικτα που τους επιτρέπουν να ζευγαρώσουν, να συνουσιαστούν και να αναπαραχθούν με τον καταλληλότερο δυνατό τρόπο. Τα έμβια ομιλούντα όντα δεν έχουν έναν προκαθορισμένο τύπο για τη διαμόρφωση ενός ζευγαριού και αυτή η αδυναμία είναι το σημείο εκκίνησης από το οποίο εκκινούν τα δράματα και οι χαρές της ζωής μας. Και η αγάπη, μαζί με άλλα μέσα αναπλήρωσης, είναι μια απάντηση που μας επιτρέπει να πιστέψουμε στη σχέση και να την κάνουμε να υπάρχει.

Ο παρτενέρ της συνάντησης φέρνει στο υποκείμενο αυτό που κορεννύει την έλλειψη-του-είναι του. Τον θεραπεύει από την ανεπάρκειά του, επειδή ο ερωτευμένος είναι ευνουχισμένος, και από την έλλειψή του διαμορφώνεται το κάλεσμά του προς τον παρτενέρ και φτάνει στη βεβαιότητα ότι βρίσκει ή θα βρει στον παρτενέρ αυτό που του λείπει.

Όχι όμως χωρίς τον κίνδυνο ότι αυτό που υπάρχει τη στιγμή της συνάντησης είναι μόνο για ένα διάστημα και μπορεί να οδηγήσει ακόμη και στο αντίθετό του, στο χειρότερο, δηλαδή την άλλη πλευρά του καλύτερου, όπως ακριβώς η δυστυχία είναι η άλλη πλευρά της ευτυχίας,

Εν ολίγοις, υπάρχει κάτι που συντελεί ώστε η αναπλήρωση σπάνια να είναι αιώνια: η γοητεία δίνει τη θέση της στην απογοήτευση, η ψευδαίσθηση στην απομάγευση, το όνειρο στην αφύπνιση, η ελπίδα στην απελπισία, όταν απλά το *αυτόματον* παίρνει τη θέση της *τύχης*, η ρουτίνα της έκπληξη, η συνήθεια και η φθορά του χρόνου της κόψης του ενδεχομενικού. Ο Τριστάνος και η Ιζόλδη[13], δραπετεύοντας από την αυλή και ζώντας στο άγριο δάσος, βαριούνται τελικά την αυλή και τη χλιδάτη ζωή. Και τότε, καθώς η τελειότητα του έρωτα δεν μπορεί να αναλωθεί στην κοινοτοπία

.....

11. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XVI, D'un Autre à l'autre,* Seuil, Παρίσι 2006, σ. 226 : «Il n'y a pas de rapport sexuel».
12. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX, Encore,* Seuil, Παρίσι 1975, σ. 44 : «Ce qui supplée au rapport sexuel, c'est précisément l'amour».
13. Béroul et Thomas, *Tristan et Yseut,* Gallimard, (La Pléiade), 1995.

των κοινωνικών κανόνων και της ιεραρχίας του Κυρίου, το πεπρωμένο τους οδηγεί αναγκαστικά στο θάνατο.

(Ανα-) δημιουργώντας Ένα

Ποια είναι τα αποτελέσματα της αναπλήρωσης της αγάπης και τι εξηγεί την επιτυχία της; Η συνάντηση είναι μια υπόσχεση, η υπόσχεση μιας δυνατής ευτυχίας, μιας εκπλήρωσης, ενός αισθήματος πληρότητας. Αφθονούν οι μύθοι που κάνουν το ζευγάρι να σχηματίζει μια ενότητα των δύο, μια συγχώνευση σε Ένα, καταργώντας με μια κίνηση τον πόνο όλων των χωρισμών, από τη γέννηση, τον απογαλακτισμό και αυτού που ο Φρόιντ έθεσε υπό το πρόσημο του ευνουχισμού. Ο μύθος του ανδρόγυνου, τον οποίο επικαλείται ο Αριστοφάνης στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα[14], απεικονίζει αυτήν τη σαγηνευτική ιδέα μιας αρχικής απώλειας της τέλειας ενότητας και την ανάκτησή της στον έρωτα. Ο έρωτας θα καταργούσε τον ευνουχισμό και θα αποκαθιστούσε τη ναρκισσιστική ολότητα, διότι η πρώτη επίπτωση του έρωτα, που αναδείχθηκε από τον Φρόιντ και υιοθετήθηκε από τον Λακάν, είναι φυσικά η ναρκισσιστική έξαρση, και αυτό το καθεστώς εμπλέκεται πρωτίστως στον έρωτα. Το εγώ βρίσκεται διευρυμένο, ανακουφισμένο, επιδιορθωμένο από όλες τις πληγές του: η ανάλυση αποκαλύπτει πάντοτε τον σύνδεσμο μεταξύ του αγαπώμενου αντικειμένου και του ιδανικού του εγώ του εραστή, δηλαδή τη μορφή με την οποία αισθάνεται ότι μπορεί να αγαπηθεί. Η συνάντηση είναι η λύση στο αναπόφευκτο βίωμα της μοναξιάς του υποκειμένου, που είναι συνάμα το θεμέλιο της απόλαυσής του. Εδώ, η απόλαυση εξαγοράζεται από αυτόν τον νέο δεσμό που αποσπά το υποκείμενο από τον εαυτό του, το τοποθετεί στη θέση του Άλλου και καταφέρνει να το πείσει ότι στον Άλλο βρίσκεται το αίτιο της επιθυμίας του και η πηγή του απολαμβάνειν του. Όσον αφορά την ομιλία, η οποία εμπλέκεται πάντα, είναι το συγκολλητικό υλικό της αποκλειστικής συμφωνίας που σφυρηλατείται. Συνιστά μια απάντηση στο αίνιγμα του νοήματος της ζωής, διότι ετούτη εδώ βρίσκει ένα νόημα που είναι προς τον Άλλο και μέσα στον Άλλο, και αυτή η απάντηση στο αρχικό ρήγμα φέρνει ένα αναμφισβήτητο πλεόνασμα-του-είναι [plus-d'être], το οποίο είναι το φάρμακο για την έλλειψη-του-είναι που βιώνει ο καθένας μας. Όλα αυτά είναι δυνατά, θα μπορούσαμε να πούμε, μόνο επειδή η συνάντηση δύο ασυνειδήτων και δύο συμπτωμάτων παίζεται στο παρασκήνιο.

Αλλά οι εραστές αγνοούν περί τίνος πρόκειται, όσο παραγνωρίζουν

14. Platon, «Le Banquet», *Œuvres complètes*, τ. I, Gallimard, (La Pléiade), 1950, σ. 717.

και αυτό που η κατάστασή τους προσπαθεί να αρνηθεί. Ο Λακάν ορίζει τον ευνουχισμό ως τη στιγμή που «το υποκείμενο συνειδητοποιεί ότι δεν διαθέτει το όργανο αυτού που θα ονομάσω μοναδική, ενιαία, ενοποιητική απόλαυση»[15]. Αλλά ο έρωτας μας κάνει να πιστεύουμε ότι αυτή η απόλαυση είναι δυνατή, στη σύζευξη των φύλων. Ο έρωτας αναπληρώνει έτσι τη μη-σχέση σε σημείο που μας κάνει να πιστέψουμε ότι καταργεί τον ευνουχισμό.

Απώλεια αγάπης και απόγνωση

Αν λοιπόν ο έρωτας διαρκεί μόνο για ένα διάστημα, αν οι προσπάθειες να διαιωνιστεί η μαγεία της συνάντησης προσκρούουν αναγκαστικά στους σκοπέλους της ύπαρξης, μπορούμε να κατανοήσουμε την ανατροπή που συντελείται με κάθε απώλεια του έρωτα, ακόμη και με την απλή φθορά του: η υπόσχεση για ένα καλύτερο αύριο εξαφανίζεται, και εδώ έχουμε την κύρια πηγή των δυστυχισμένων ερωτικών σχέσεων. Το κλειδί γι› αυτό το θέμα το δίνει ο Φρόιντ σε ένα από τα πρώτα του κείμενα, αυτό που δεν δημοσιεύτηκε ποτέ όσο ζούσε: *Το προσχέδιο*. Σε αυτό το κείμενο, το οποίο προϋπήρχε της πραγματικής γέννησης της ψυχανάλυσης, ο Φρόυντ καθιστά τις πρώτες εμπειρίες ικανοποίησης[16] και πόνου[17] του μικρού ανθρώπου με τον «βοηθητικό πλησίον» του τη μήτρα των μετέπειτα σχέσεών του με τους άλλους. «Το αρχικό αβοήθητο [Hilflosigkeit] του ανθρώπου είναι η αρχική πηγή όλων των ηθικών κινήτρων»[18]. Η απώλεια της αγάπης του Άλλου είναι επομένως μια επιστροφή, όχι απλώς στην κατάσταση πριν από τη συνάντηση, αλλά σε αυτήν την αρχική αγωνία του μικρού ανθρώπου.

Πένθος

«Όλη μας η ευτυχία και η δυστυχία εξαρτώνται από την ποιότητα του αντικειμένου με το οποίο συνδεόμαστε με αγάπη»[19]. Έτσι, από την ίδια πηγή μάς έρχονται οι πιο εξαίσιες χαρές και η πιο έντονη δυστυχία: η δυστυχία προέρχεται από την απώλεια του αντικειμένου στο

15. Jacques Lacan, *L'Acte psychanalytique*, ό.π., σ. 111.
16. Sigmund Freud, *Esquisse d'une psychologie*, Érès, 2011, σ. 57.
17. *Στο ίδιο*, σ. 61.
18. *Στο ίδιο*, σ. 59.
19. Baruch Spinoza, «Traité de la réforme de l'entendement», *Œuvres complètes,* Gallimard (La Pléiade), 1954, σ. 105.

οποίο το υποκείμενο είναι προσκολλημένο με αγάπη και το οποίο υφίσταται τη μοίρα του χαμένου αρχέγονου αντικειμένου. Η δυστυχία είναι ανάλογη αυτής της προσκόλλησης και της εξιδανίκευσης του αντικειμένου, η οποία του έδωσε την τιμή του ή μάλλον το έκανε ανεκτίμητο. Όσα μας δίδαξε ο Φρόιντ για το πένθος[20] είναι απόλυτα συναφή εδώ, ξεκινώντας από την απόλαυση που προσπορίζει η ενασχόληση με την απώλεια, την πικρή ανάμνηση του χαμένου χρόνου, την ανάμνηση όλων των ιδιοτήτων του αποθανόντος όντος ή της αιτίας που έδινε νόημα στη ζωή. Η ταπείνωση και ο αυτοϋποβιβασμός είναι ανάλογες με την υπερβολική επένδυση σε ό,τι αγαπήθηκε. Και η σύνδεσή του με τη μελαγχολία εξηγεί τον απόηχο και τα αποτελέσματα αυτής της κατάστασης, με όλες τις μορφές αυτομομφής, καθώς και την αντιστροφή των συναισθημάτων σε κακία, μίσος και οργή. Ο Φρόιντ είδε σε αυτό τη σύμπραξη μεταξύ του βασανιστηρίου στο οποίο υποτάσσεται ο εραστής και του σαδισμού που εκδηλώνεται όταν αποκαλύπτεται αυτό που ονομάζει αμφιθυμία των συναισθημάτων. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Λακάν επινόησε τη λέξη *hainamoration*[21]. Το μίσος για τον άλλον δεν απέχει ποτέ πολύ από το μίσος για τον εαυτό, εξού και οι αυτο-επιθετικές και ετερο-επιθετικές χειρονομίες που βλέπουμε σε αυτήν τη φάση της ερωτικής απογοήτευσης.

Έρωτας και πόνος

Αλλά εδώ πρέπει να λάβουμε υπόψη μας την ερωτικοποίηση του πόνου, αφού ο Φρόιντ επέμεινε στην απόλαυση που λαμβάνει το υποκείμενο από την τέρψη της απώλειάς του. Είναι, βέβαια, η μαζοχιστική διάσταση του έρωτα που επικαλείται τόσο το παράπονο του πάσχοντος όσο και η απόλαυση που μπορεί να βιώσουν εκείνοι που ο πόνος και οι πληγές τους επιδεικνύονται. Σε αντιδιαστολή με την Πιετά και την «Παναγία των Επτά Θλίψεων», τη μορφή της μητέρας που χτυπήθηκε σε ό,τι της είναι πιο αγαπητό, ξεχωρίζει μια εξαιρετική μορφή: αυτή του Χριστού σε αγωνία, που προσφέρεται στη λατρεία των πιστών, μια ακραία και μεγαλειώδης μορφή της πιο ολοκληρωτικής εγκατάλειψης, που συνδυάζει την υπέρτατη προσφορά του εαυτού και της θυσίας με την έκφραση της πιο ολοκληρωτικής εγκατάλειψης από τον Άλλο, που εκφράζεται με μια τελική κραυγή: *Eli, lama sabactani [Θεέ μου, Θεέ μου, γιατί μ' εγκατέλειψες]*. Στο πεδίο της πίστης και του μυστικισμού, οι διαλυμένοι και εγκαταλελειμμένοι εραστές βρίσκουν μια μορφή που μπορεί να αποτελέσει πηγή παρηγοριάς

20. Sigmund Freud, «Deuil et mélancolie», *Métapsychologie,* Gallimard, 1968.
21. Jacques Lacan, *Encore,* ό.π.

αλλά και απόλαυσης.

Αποσύνδεση

Διότι αν ο Φρόιντ ήταν σε θέση να δώσει έμφαση σε αυτό που ονομάζει παλινδρόμηση, ως συνέπεια της επίθεσης στην επένδυση του αντικειμένου, πράγματι στη δυστυχία της αγάπης λαμβάνει χώρα αυτό που χαρακτηρίζει ως «ενορμητική αποσύνδεση». Με άλλα λόγια, η κατάρρευση των ερωτικών δεσμών οδηγεί στην απογύμνωση αυτού που είναι το κοκαλάκι της ενόρμησης: στην ενόρμηση θανάτου. Μίλησα νωρίτερα για λογοτεχνικούς τόπους, για την κοινοτοπία των δυστυχισμένων ερώτων. Ο Τριστάνος και η Ιζόλδη αναφέρθηκαν σχετικά και ολόκληρο το ποιητικό ρεύμα του ιπποτικού έρωτα μας έρχεται στο νου. Ένας συγγραφέας που αφιερώθηκε για μεγάλο χρονικό διάστημα σε αυτήν τη λογοτεχνία, για την οποία ο Λακάν ήταν σε θέση να πει ότι είναι ο τόπος όπου επινοήθηκε η αγάπη, ο Ντενί ντε Ρουζμόν[22], κατέληξε στην υπόθεση ότι ο Θάνατος καταφέρνει πάντα να διεισδύσει και στην πραγματικότητα αποτελεί την αλήθεια της αγάπης. Έτσι σημειώνει στους μυστικιστές αυτόν τον δεσμό που στις λατινικές γλώσσες χαρακτηρίζεται από την ισοδυναμία της λέξης *amor*, όπου κατανοούμε την αγάπη [l'amour], την πίκρα [l'amer] και τον θάνατο [la mort]. Ο Άραβας Ιμπν Αλ-Φαρίντ γράφει: «Όποιος δεν πεθαίνει από την αγάπη του δεν μπορεί να τη ζήσει»· η Αγία Τερέζα επιβεβαιώνει την έκστασή της προς τον Χριστό: «Πεθαίνω που δεν πεθαίνω!»

Ο Προυστ μάς έβαλε στον δρόμο προς ένα αδύνατο. Αλλά γι ‹αυτόν ήταν θέμα παρατήρησης ότι αυτό που στοχεύει ο εραστής είναι απρόσιτο, αφού θα ήταν η πλήρης και ολοκληρωτική κατοχή του αγαπημένου. Ο Λακάν μάς επιτρέπει να στοιχηματίσουμε σε μια άλλη μορφή αδυναμίας, αυτήν που ονομάζει πραγματική. Το όριο της αγάπης, όπως και κάθε αναπλήρωσης, είναι ότι αυτό που αναπληρώνει παραμένει. Μπορούμε να αρνηθούμε με όλους τους τρόπους (άρνηση, διάψευση) ότι υπάρχει διάφυλη σχέση, ότι η μετουσίωση του ανθρώπου μέσω της γλώσσας και του λόγου τού στερεί την αρμονία που υποτίθεται ότι προϊσταται του ζωικού ζευγαρώματος. Η διάφυλη μη-σχέση παραμένει. Είναι ο βράχος της συνθήκης μας. Κάνοντας αυτήν τη διαπίστωση δεν καταργείται η αγάπη. Η αποδοχή αυτού του ορίου δεν συνιστά άρνηση της αγάπης. Η εποχή μας φαίνεται να μην αφήνει πλέον χώρο στην αγάπη, υπό την κυριαρχία αυτού που ο Λακάν αποκαλεί «καπιταλιστικό λόγο», για τον οποίο όλα

.....

22. Denis de Rougemont, *ό.π.*, *σσ.* 115-116.

είναι μετρήσιμα. Εξού και η επικράτηση του αντικειμένου, η επιτακτική ανάγκη της απόλαυσης και η αναγωγή της ύπαρξης στο μηχανικό παιχνίδι του οργανισμού και των σωμάτων. Μπορούμε, λοιπόν, να υποστηρίξουμε ότι, αντίθετα, η αποδοχή αυτής της αδυναμίας, η συναίνεση στη μη-σχέση, είναι η προϋπόθεση για να καταστεί δυνατή η αγάπη. Μια αγάπη που λαμβάνει υπόψη το πραγματικό.

Όχι δίχως

Αυτό υποστηρίζει ο Λακάν και αυτός είναι ο δρόμος που μας προτείνει. «Δεν είναι από την αντιπαράθεση σε αυτό το αδιέξοδο, σε αυτό το αδύνατο από το οποίο ορίζεται ένα πραγματικό, που η αγάπη τίθεται σε δοκιμασία;» Η αποδοχή αυτής της δοκιμασίας προϋποθέτει συναίνεση στην «εξορία της διάφυλης σχέσης» και επιτρέπει σε κάποιον να ξεπεράσει τη δυστυχία της αγάπης. Όχι για την αρμονία και την ευδαιμονία, που είναι μόνο αντικατοπτρισμοί, αλλά για «μια ορισμένη σχέση μεταξύ δύο ασυνείδητων γνώσεων»[23].

Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο η αγάπη μπορεί να ανταποκριθεί στην πρόκληση και όχι απλώς να είναι ένα δόλωμα. Γιατί αν είναι φτιαγμένη από προσποιητά και από ναρκισσιστικά υφάσματα, αυτό που περιβάλλει είναι πολύ πραγματικό: η αγάπη είναι το ένδυμα του αντικειμένου *α*[24]. Έτσι, αν θέλει να ζήσει, αν θέλει να είναι ζωντανή, δεν πρέπει να είναι δίχως τη γνώση αυτού που καθιστά κάτι αξιαγάπητο: το αντικείμενο που είναι το αίτιο της επιθυμίας.

Μετάφραση: Χαρά Δουσεμετζή

.....

23. Jacques Lacan, *Encore*, ό.π., σσ. 131-132.
24. Jacques Lacan, *L'acte psychanalytique*, ό.π., σ. 171.

ΣΙΝΕ ΛΑΚΑΝ


Κυριακή
2 Φεβρουαρίου
2025
2.30 μ.μ.
Τριανόν
Το
ΣΙΝΕ - ΛΑΚΑΝ
παρουσιάζει
την ταινία
PHANTOM
THREAD
Την προβολή ταινίας θα ακολουθήσουν σύντομα σχόλια από τους προσκεκλημένους μας
Αργύρη Τσάκο, Ψυχαναλυτή
Γιώργο Στεφανίδη, Ψυχολόγο
Κωστή Σαμαρά, Σκηνοθέτη
Θα ακολουθήσει συζήτηση με την συμμετοχή του κοινού
Γενική είσοδος: 7 ευρώ
NLS
ΝΕΑ ΛΑΚΑΝΙΚΗ ΣΧΟΛΗ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗΣ
ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΒΟΡΡΟΜΕΙΟΣ ΚΟΜΒΟΣ
TRI
AN
ON

PHANTOM THREAD

Κωστής Σαμαράς

Αν ακολουθήσουμε τις υποδείξεις του ελληνικού τίτλου της ταινίας, «Αόρατη Κλωστή», υπάρχει κάτι που δύσκολα εντοπίζεται από την όραση, ένα νήμα που καλούμαστε να ακολουθήσουμε για να καταλάβουμε τις συνδέσεις της ταινίας και το πώς αυτές λειτουργούν. Θα προσπαθήσω λοιπόν να επικεντρωθώ στον μηχανισμό της ταινίας, στο πώς αυτή υπάρχει και λειτουργεί, ή για να είμαστε ακόμα πιο κοντά στο πνεύμα της ιστορίας που η ταινία αφηγείται, στο πώς η ταινία δουλεύει και παράγει εικόνες.

Το πρώτο πλάνο της ταινίας μοιάζει να προσφέρει ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον κλειδί για την κατανόηση αυτού του μηχανισμού. Ένα κλειδί που δεν σταματά να ανοίγει διαφορετικές πόρτες μέχρι το τέλος. Πρόκειται για το κοντινό πλάνο στο πρόσωπο μιας γυναίκας, φωτισμένης θερμά και υποβλητικά. Η γυναίκα μιλάει σε κλίμα οικείο, πιθανώς εξομολογητικό, και με αυτοπεποίθηση απαντάει σε μια αντρική φωνή που της θέτει ερωτήσεις εκτός κάδρου.

Ο Ρέινολντς έκανε τα όνειρά μου πραγματικότητα. Κι εγώ σε αντάλλαγμα του έδωσα αυτό που επιθυμεί περισσότερο, λέει η γυναίκα.

Και ποιο είναι αυτό; τη ρωτάει η εκτός κάδρου αντρική φωνή.

Κάθε μου κομμάτι, απαντά η γυναίκα.

Είναι εμφανές ότι αυτή η γυναίκα μιλάει με τη δύναμη μιας βεβαιότητας. Γνωρίζει, πράγμα που εδώ σημαίνει ότι δεν διχάζεται. Μιλάει σε έναν άντρα για έναν άλλον άντρα που έχει την ικανότητα να πραγματοποιήσει τα όνειρά της. Μιλάει επίσης γι' αυτό που δίνει ως αντάλλαγμα, περιγράφοντας την προσφορά της κατατεμαχισμένης ύπαρξής της.

Η εικόνα αυτής της γυναίκας θα μπορούσε άνετα να ιδωθεί και ως φαντασίωση του άντρα που εμφανίζεται στις αμέσως επόμενες. Αυτός ο άντρας δεν μιλάει, παρά εισάγεται μέσα από μια ακολουθία κινήσεων που αποτελούν εμφανώς μια καλοδουλεμένη ρουτίνα. Αυτές τις εικόνες τις βλέπουμε για πρώτη φορά, κι όμως νιώθουμε ότι τις έχουμε ξαναδεί. Ο άντρας ζει εμφανώς στον οίκο της επανάληψης. Σε αυτόν τον οίκο προσέρχονται εξίσου τελετουργικά οι γυναίκες-εργάτριες. Αποκαλύπτεται, μέσα από τις πρώτες κινήσεις της εργασίας, το όνομα Woodcock.

Πέραν του πτηνού στο οποίο παραπέμπει το συγκεκριμένο όνομα, είναι δύσκολο να μην διασκεδάσουμε με άλλους ετυμολογικούς συνειρμούς. Wood cock, όπως ένας ξύλινος κόκορας, τοποθετημένος στον οίκο ώστε να λατρεύεται από τις γυναίκες-εργάτριες και να τις συγκροτεί γύρω από την εργασία. Wood cock, όπως ένα ξύλινο πέος, μονίμως ερεθισμένο αλλά και ανίκανο να νιώσει. Εξάλλου, και ο ίδιος ο Ρέινολντς Γούντκοκ παρουσιάζεται ως ένας Πινόκιο, ένα αιώνιο ξύλινο αγόρι που εύχεται να γίνει αληθινό. *A real boy*.

Το πρώτο μισό της ταινίας ανήκει στον Ρέινολντς, για τον οποίο όλα είναι και πρέπει να είναι επανάληψη. Αυτήν την ασφάλεια, τη γοητεία και τη φετιχιστική προσήλωση προσφέρει στον θεατή και η ίδια η ταινία. Όπως συμβαίνει πολύ συχνά στο αμερικάνικο σινεμά, βασικός μηχανισμός απόλαυσης γίνεται η ταύτιση της αφηγηματικής διαδικασίας με έναν αντικοινωνικό ήρωα που επιτελεί αψεγάδιαστες ρουτίνες – χαρακτηριστικό παράδειγμα οι αναρίθμητοι επαγγελματίες δολοφόνοι του Χόλιγουντ. Στην περίπτωση του Ρέινολντς, αντίθετα, το έγκλημα μοιάζει να είναι η άρνηση του σώματος, η μετατροπή του σε εικόνα. Η μετατροπή των πάντων σε εικόνα. Αρκεί να προσέξουμε το κάδρο που επιστεγάζει την πρώτη συνάντηση μεταξύ του Ρέινολντς και της Άλμα. Πρόκειται για ένα γενικό πλάνο που μοιάζει με πίνακα ζωγραφικής, και στον οποίο η Άλμα με πλάτη στην κάμερα, δηλαδή χωρίς πρόσωπο, σερβίρει τον Ρέινολντς, ο οποίος αρκείται να κοιτάζει, με βλέμμα πληρότητας που αντιστοιχεί απολύτως στο αντικείμενο του βλέμματός του.

Όπως κι εμείς που παρακολουθούμε την ταινία, όπως και το ίδιο το σινεμά, έτσι και ο Ρέινολντς είναι αιχμάλωτος της εικόνας. Η ίδια η νεκρή μητέρα του έχει μεταμορφωθεί σε μια εικόνα. Η άρνηση του σώματος έχει κεντηθεί ως αισθητική απαίτηση, ως αποθέωση του όμορφου, μιας αισθητικής

εκζήτησης που χωρίς αυτήν, τα πάντα καταρρέουν. Καθετί πρέπει να διαθέτει αυτό που οι Βρετανοί θα αποκαλούσαν a touch of class, κι εδώ τη λέξη class θα έπρεπε να τη διαβάσουμε ταυτόχρονα ως κομψότητα, και ως κοινωνική τάξη. Αυτήν την τελευταία δεν μπορούμε να μην την σκεφτούμε, όταν η εικόνα της Άλμα στέκει παραμερισμένη και συρρικνωμένη μπροστά στην εικόνα της πριγκίπισσας, της «άλλης γυναίκας» από την οποία τη διαχωρίζει μια απαράγραπτη ετερότητα. Την ίδια έννοια της κοινωνικής τάξης σκεφτόμαστε και λίγο αργότερα, ακριβώς στη μέση της ταινίας, όπου ο αποδιοργανωμένος Ρέινολντς λέει στην Άλμα να τσακιστεί και να γυρίσει «εκεί από όπου ήρθε».

Το δεύτερο μισό της ταινίας, που ξεδιπλώνεται από κει και πέρα, προωθεί σε αφηγηματικό επίπεδο την ερωτική σύγκρουση του Ρέινολντς και της Άλμα με απόλυτα γραμμικό τρόπο. Την ίδια στιγμή, επιχειρείται μια εμφανής ρωγμή. Το «εκεί από όπου ήρθε» απαντιέται αμέσως από την αρχαϊκή σύνδεση της Άλμα με τα μυστικά της φύσης και τις μαγγανείες της κουζίνας.

Τα φαλλόμορφα μανιτάρια, στα οποία εκείνη και μόνο εκείνη έχει πρόσβαση, ενεργοποιούν τη σωματικότητα στην ταινία. Μόνο που το δεύτερο μισό του *Phantom thread* επιχειρεί να διαρρήξει τη φετιχιστική σχέση του Ρέινολντς με την εικόνα και να εισαγάγει το σώμα, όχι μέσα από το σώμα της Άλμα, αλλά από το πάσχον σώμα του Ρέινολντς. Θυμόμαστε ξανά τα λόγια της Άλμα στο πρώτο πλάνο της ταινίας. Ποιος προσφέρει κάθε του κομμάτι σε ποιον; Ποιος κάνει πραγματικότητα τα όνειρα ποιου; Από το κρεβάτι του πόνου, από το κρεβάτι δηλαδή της βίαιης επιστροφής του σώματος, ο Ρέινολντς βλέπει την εικόνα της μητέρας του να ζωντανεύει, και να τον κοιτάζει, ενώ στο δωμάτιο μπαίνει η Άλμα και τον φροντίζει με αγάπη. Σε αυτήν την ονειρική-παραισθητική εικόνα της μητέρας και της Άλμα σχηματίζεται το λεκτικό ζεύγος Alma mater, μητέρα τροφός. Είναι κατά κάποιον τρόπο η αντιστροφή της εικόνας για την οποία μιλήσαμε νωρίτερα, όπου η απρόσωπη Άλμα σερβίρει τον Ρέινολντς. Ή καλύτερα, όχι η αντιστροφή, αλλά το φανέρωμα της φόδρας.

Σε όλο το δεύτερο μισό του *Phantom thread*, αυτή η διάσταση του φανερώματος επανέρχεται με διάφορους τρόπους. Η κάμερα και το φως επιτελούν μια λειτουργία πιο βίαιη και ακαθόριστη. Το σώμα του Ρέινολντς βρίσκεται σε λιγότερο προβλέψιμες θέσεις μέσα στον χώρο, ή άλλες φορές εκτελεί το απολύτως προβλέψιμο σε έναν απρόβλεπτο χώρο – εξέχον παράδειγμα η εικόνα όπου πασχίζει να επαναλάβει την πρωινή του ρουτίνα με φόντο τη μεγαλοπρεπή εικόνα του χιονισμένου βουνού. Εν γένει, χωρίς να μπορούμε να πούμε ότι η ταινία «ασχημαίνει», σίγουρα η απόλαυση που αντλεί από την επανάληψη διαταράσσεται. Η ίδια η γεωγραφία του

οίκου Γούντκοκ, που στο πρώτο μισό της ταινίας θεωρούμε ότι έχουμε εμπεδώσει επαρκώς, εδώ αποδιοργανώνεται και αναδιοργανώνεται ως λαβύρινθος, εντός του οποίου αποκαλύπτονται νέοι χώροι. Μεταξύ αυτών προφανώς ξεχωρίζει η κουζίνα, αλλά το ίδιο σημαντικός στην αποκάλυψή του είναι και ο χώρος του γραφείου της αδερφής του Ρέινολντς, Συρίλ.

Η εικόνα της εργασίας, που στο πρώτο μισό εξαντλείτο στην τέλεια εικόνα χωρίς εργασία, ή έστω με μια εργασία που έμοιαζε με άμωμο σύλληψη, εδώ ανατρέπεται και διαχέεται με όρους παραγωγής. Και είναι ακριβώς η παραγωγή που μας ανοίγει την πόρτα ώστε να επιστρέψουμε στο βασίλειο της επανάληψης. Το συμβόλαιο μεταξύ Ρέινολντς και Άλμα επικυρώνεται μέσα από την επανάληψη του δηλητηριασμού. Ο κύκλος κλείνει και το πρώτο πλάνο της ταινίας αποκαλύπτεται ως εγκιβωτιστικός μηχανισμός της αφήγησης.

Ή μήπως όχι; Είμαστε σε θέση να εικάσουμε ότι όσα είδαμε είναι η εικονοποιημένη αφήγηση της Άλμα στο νεαρό γιατρό; Από όσα την ακούμε να του λέει, θα μπορούσαμε να φανταστούμε ότι η Άλμα έχει αποκαλύψει τα πάντα, όπως επίσης και ότι έχει αποκρύψει τα πάντα. Η βεβαιότητα όσων έλεγε στο πρώτο πλάνο της ταινίας, η τέλεια ανταλλαγή για την οποία μιλούσε, εδώ συμπληρώνεται παράδοξα από έναν μονόλογο που επεκτείνει τον έρωτά τους στους αιώνες των αιώνων — μια μεταφυσική βεβαιότητα που φανερώνει πλέον έναν αναπόφευκτο διχασμό, τόσο σε αυτό που θα χαρακτηρίζαμε ψυχή της ηρωίδας, όσο και ανάμεσα στην αφετηρία και την κατάληξη της ταινίας.

Στο κάτω-κάτω, ακόμα και αν η Άλμα ήταν η αφηγήτρια της ιστορίας που παρακολουθήσαμε, μπορεί κανείς να τη χαρακτηρίσει αξιόπιστη αφηγήτρια; Η σκηνή που ακολουθεί μας κάνει μάλλον πιο καχύποπτους απέναντί της. Την ακούμε να αφηγείται στον Ρέινολντς έναν μελλοντικό, σχεδόν μυθικό χρόνο στα βαθιά τους γεράματα, όπου κάθε σύγκρουση θα έχει αμβλυνθεί, και η οριστική συμφιλίωση θα έχει επέλθει. Όμως την ίδια στιγμή, δεν παρακολουθούμε την εικονογράφηση αυτής της αφήγησης αλλά μια ακολουθία από εικόνες που οργανώνουν έναν άλλο χώρο και χρόνο. Ο Ρέινολντς και η Άλμα που έχουν γίνει γονείς ενός μωρού, και ύστερα οι δυο τους που χορεύουν τρυφερά, και ύστερα η Άλμα που έχει αναλάβει ξεκάθαρα δημιουργικό πόστο στον οίκο μόδας. Αυτή μάλιστα είναι και η τελευταία από τις εικόνες. Μένουμε να αναρωτιόμαστε με ποιους ακριβώς όρους συνυπάρχουν η παραμυθένια ονειροπόληση που ακούμε με την ονειροπόληση που βλέπουμε, ενώ την ίδια στιγμή χάσκει το ασύμπτωτο μεταξύ τους. Άραγε αυτές οι εικόνες είναι τα όνειρα της Άλμα, για τα οποία έχει ήδη πει ότι «έγιναν πραγματικότητα»;

Αντί να δώσει οποιοδήποτε πρόσημο επαλήθευσης σε κάποια από αυτές

τις εικόνες, η ταινία προβαίνει σε μια εντυπωσιακή χειρονομία επανάληψης: η τελευταία εικόνα της ταινίας είναι και η μόνη που επαναλαμβάνεται αυτούσια, καθώς την είχαμε δει και νωρίτερα. Πλέον δεν ξέρουμε αν ανήκει στο παρελθόν ή στο μέλλον, καταλήγοντας να αιχμαλωτίζει τον Ρέινολντς και την Άλμα σε μια άχρονη εικόνα, σε αυτό το σχεδόν μαγικό νυχτερινό πλάνο όπου εκείνος ετοιμάζει ένα φόρεμα κι εκείνη στέκεται ως μοντέλο. Αυτή είναι η εικόνα που εμφανώς περισσεύει, αυτή είναι και η εικόνα που επαναλαμβάνεται αέναα. Η μόνη διαφορά της σε σχέση με την πρώτη φορά που την είδαμε είναι ότι η Άλμα δεν στέκεται ακίνητη, αλλά συνεργάζεται πιο ενεργά με τον Ρέινολντς. Έχουν συναντηθεί (για πάντα;) στο φετίχ της εργασίας. Επάνω της αναγράφονται οι λέξεις *Phantom thread*. Ένας βικτωριανός όρος για τις ράφτρες της εποχής που, μετά από ατελείωτες ώρες εργασίας, επαναλάμβαναν μηχανικά τις κινήσεις του ραψίματος ακόμα και όταν, υποτιθέμενα, σταματούσαν να δουλεύουν.

Η ΑΟΡΑΤΗ ΚΛΩΣΤΗ: *ΕΝΑΣ ΟΔΥΝΗΡΟΣ ΕΡΩΤΑΣ*

Αργύρης Τσάκος

Στις 17 και 18 Μαΐου θα διεξαχθεί στο Παρίσι το 23ο Συνέδριο της Νέας Λακανικής Σχολής Ψυχανάλυσης, με γενικό τίτλο «Οδυνηροί Έρωτες». Με κάτι τέτοιας τάξεως, δηλαδή με έναν οδυνηρό έρωτα, έχουμε να κάνουμε στο φιλμ που παρακολουθήσαμε. Πρόκειται για το δράμα δύο υποκειμένων, το οποίο εμπίπτει στη λακανική θέση ότι «δεν υπάρχει / δεν υφίσταται διάφυλη σχέση» ή ότι «δεν υπάρχει / δεν υφίσταται σχέση μεταξύ των φύλων». Τι ακριβώς σημαίνει αυτή η θέση; Ας το δούμε.

Η σεξουαλική συνεύρεση με κάποιο άλλο σώμα δεν καθορίζει καμία απολύτως «σχέση» μεταξύ των φύλων στα ανθρώπινα υποκείμενα, στα ομιλ-όντα, δηλαδή στα όντα που είναι καταβυθισμένα στη γλώσσα. Στο ανθρώπινο υποκείμενο δεν μπορεί η σεξουαλική, διάφυλη σχέση να τοποθετηθεί σε κάποιο μαθηματικό, αλγοριθμικό τύπο, όπως γίνεται στα υπόλοιπα πρωτεύοντα θηλαστικά, υπό τις προδιαγραφές του ενστίκτου, σε σχέση δηλαδή με τον γενετικό προκαθορισμό. Στον «ανθρώπινο κόσμο», η σεξουαλικότητα δεν δεσπόζεται, δεν επιβάλλεται από το ένστικτο, κάτι το οποίο συμβαίνει μόνο στον «κόσμο των ζώων». Το ένστικτο υπακούει στον καθολικό νόμο της φύσης, ενώ η ανθρώπινη ενόρμηση δεν υπακούει σε κανέναν νόμο, είναι απόλυτα ενική, διαστροφική και πολύμορφη. Εκλύεται από την ανάγκη για απόλαυση, η οποία δεν υπακούει σε κανέναν φυσικό ή «φυσιολογικό» νόμο. Η ανθρώπινη σεξουαλικότητα συνδέεται με την

αυτοερωτική απόλαυση του προσίδιου σώματος. Κατ' αυτόν τον τρόπο απομακρύνεται από την ανάγκη της αναπαραγωγής του είδους. Η απόλαυση του κάθε υποκειμένου δεν έχει αυτόν τον στόχο, υπηρετεί την ίδια (την απόλαυση). Η ικανοποίηση της ενόρμησης είναι ικανοποίηση του προσίδιου σώματος, που είναι της τάξεως του Ενός και δεν εντάσσεται στον Άλλο. Ένα ερώτημα μπορεί να τεθεί: τι είναι αυτό που παροτρύνει ένα ομιλούν ον να βγει από τη δική του, αυτιστική, απόλαυση και να επιδιώξει την απόλαυση ενός άλλου σώματος; Εντέλει, βγαίνει ποτέ από τη δική του απόλαυση;

Η συνάντηση με τον ερωτικό σύντροφο και την απόλαυσή του διαμεσολαβείται πάντα από το σύμπτωμα, «το ίχνος της εξορίας του καθενός», σύμφωνα με τον Λακάν, μέσω του οποίου υποκειμενικοποιείται η ανυπαρξία της διάφυλης σχέσης. Ένα θεμελιώδες σύμπτωμα είναι η αγάπη. Επιπροσθέτως, στο ανθρώπινο υποκείμενο η σεξουαλική ενόρμηση καθοδηγείται πάντοτε από μια ενική φαντασίωση. Η (ασυνείδητη) φαντασίωση δημιουργεί ένα σενάριο το οποίο καθίσταται απαραίτητο για τη σεξουαλική διέγερση και την επιθυμία. Η σεξουαλική επιθυμία καθοδηγείται από τη φαντασίωση, εν αντιθέσει προς το ένστικτο, το οποίο, όπως είπαμε, διέπεται από τους νόμους της φύσης.

Στο φιλμ παρακολουθούμε την «ερωτική» ιστορία του Ρέινολντς Γούντκοκ και της Άλμα Έλσον. Ο Ρέινολντς είναι ένας διάσημος μετρ υψηλής ραπτικής, ο οποίος «δεν παντρεύτηκε γιατί φτιάχνει φορέματα». Βλέπουμε σχεδόν από την αρχή του φιλμ (με αποκορύφωμα τη σκηνή που, άρρωστος και, για την ακρίβεια, δηλητηριασμένος από την Άλμα), την αδυνατότητα που υπάρχει ώστε να συντελεστεί ο αποχωρισμός από τη μητέρα του, την οποία θα μπορούσαμε να πούμε ότι έχει εν-σωματώσει. Έχει τη φωτογραφία της στο εσωτερικό του σακακιού του ή μια τούφα από τα μαλλιά της πάντα πάνω του. Η ενική του απόλαυση αφορά ακριβώς αυτό, την εν-σωμάτωση της μητέρας, η οποία, ως ένα σημείο, καταλαμβάνει όλο του το σύμπαν. Άλλωστε, συνεχίζει την εργασία της μητέρας του, «αφού εκείνη τον δίδαξε να ράβει φορέματα». Ο Ρέινολντς φαίνεται ότι καθοδηγείται και στηρίζεται στη ζωή από την εργασία του, ένα είδος αποστολής, θα μπορούσαμε να πούμε, η οποία, όπως είπαμε, είναι να ράβει φορέματα, να ενδύει γυναικεία σώματα. Ενδύει το γυναικείο σώμα, όμως φαίνεται να μην έχει πρόσβαση σε αυτό (χωρίς κάτι τέτοιο να σημαίνει ότι δεν είχε σεξουαλικές επαφές, κάτι που, όμως, έχει ελάσσονα σημασία). Δεν δείχνει να μπορεί να διακινδυνεύσει τον όποιο «ευνουχισμό» του, την απόλαυσή του, ουσιαστικά, ώστε να προσεγγίσει ένα άλλο σώμα· δεν δείχνει να μπορεί να αγαπήσει.

Για να αποκτήσει κάποιο υποκείμενο πρόσβαση στη σεξουαλικότητα ή στην αγάπη για ένα άλλο σώμα, πρέπει να έχει απωλέσει μια πρωταρχική

απόλαυση. Αυτή η απώλεια παρέχει στο υποκείμενο ένα δυνατό κίνητρο, ούτως ώστε να στραφεί προς τον ερωτικό σύντροφο. Τοποθετώντας το χαμένο αντικείμενο στον Άλλο (το οποίο, στη λακανική άλγεβρα, ονομάζεται αντικείμενο *α*), τον καθιστά φορέα του αιτίου της επιθυμίας του. Έτσι αναζητά αυτό το αντικείμενο στον Άλλο. «Υπάρχει [λοιπόν] ένα τμήμα της απόλαυσης του Ενός, της αυτιστικής απόλαυσης, που πιάνεται μέσα στον Άλλο, που συλλαμβάνεται στη γλώσσα και στον πολιτισμό». Παρόλο που φαίνεται κάτι ν' αλλάζει σε αυτόν (π.χ. τοποθετεί στην πολύτιμη δαντέλα ένα καρτελάκι με το όνομα της Άλμα, τη νυμφεύεται κ.λπ.), νομίζουμε ότι, επί της ουσίας, δεν αλλάζει κάτι στην υποκειμενική του στόχευση, στην υποκειμενική του συγκρότηση. Ίσως μια αντικατάσταση του μητρικού αντικειμένου με την Άλμα (όπως υπέροχα εικονοποιεί ο σκηνοθέτης στη σκηνή που ο Ρέινολντς είναι άρρωστος / δηλητηριασμένος στο κρεβάτι του); Από την άλλη, ίσως εντέλει κάτι αλλάζει στην υποκειμενική του προβληματική, όπου το σύμπτωμα της Άλμα συνηχεί με το σύμπτωμα του Ρέινολντς, ενσαρκώνει το σύμπτωμά του, καθίσταται δηλαδή για τον μετρ ο παρτενέρ-σύμπτωμα. Ερωτήματα.

Και εντέλει τι του ζητάει η Άλμα; Του ζητάει την έλλειψή του, κάτι που φαίνεται αρχικά να μην μπορεί να δώσει (ίσως γιατί έλλειψη δεν υφίσταται). Η Άλμα ζητάει από τον Ρέινολντς να δείξει κάποια σημεία της αγάπης του προς εκείνη. Και αγάπη είναι να δίνεις αυτό που δεν έχεις, δηλαδή αγαπάει κάποιος με την έλλειψη και όχι με το έχειν του. Ποια θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι η θέση της Άλμα; Από ποια φαντασίωση υποστηρίζεται η επιθυμία της;

Υπάρχουν τρεις στιγμές:

Όταν η Άλμα λέει στον Ρέινολντς ότι θέλει να γίνει αντικείμενο, να πέσει στο πάτωμα, στα πόδια της, και μετά να γίνει πάλι δυνατός.

Μετά τον γάμο τους, τού ζητάει να τη συνοδεύσει σ' έναν χορό (να λάβει δηλαδή κάποιο σημάδι ότι αυτός την επιθυμεί), όμως εκείνος είναι αφοσιωμένος στην εργασία του (στην απόλαυσή του). Αργότερα, βεβαίως, την αναζητά, κάτι που είναι μια «νίκη» για την Άλμα, αφού φαίνεται να του λείπει.

Και φυσικά τις δύο φορές που τον δηλητηριάζει, που τον φτάνει δηλαδή ως το κατώφλι του θανάτου, για να υπηρετήσει τη φαντασίωσή της.

Να σημειώσουμε, βεβαίως, ότι μάλλον φαίνεται, τη δεύτερη φορά, να υπάρχει ένα είδος συναίνεσης του Ρέινολντς – κάτι δείχνει να αλλάζει, μάλλον η Άλμα καταλαμβάνει μια άλλη θέση. Ποια όμως είναι αυτή η φαντασίωση;

Έτσι όπως σκέφτομαι το φιλμ, φαίνεται η Άλμα (που σημαίνει ψυχή στα ιταλικά) να καταλαμβάνει μια θέση αντικειμένου, που όμως προσπαθεί (και... προσπαθεί πολύ, είναι η αλήθεια) να δημιουργήσει στον Ρέινολντς μια έλλειψη, για την οποία η ίδια, σε δεύτερο χρόνο, να λειτουργήσει ως η επίλυσή της. Ο μετρ της υψηλής ραπτικής είναι το ιδανικό αντικείμενο γι' αυτήν τη στρατηγική: να γίνει το αναντικατάστατο αντικείμενο για τον Ρέινολντς, φτάνοντας στο σημείο να τον δηλητηριάσει, όπως είπαμε (θα μπορούσε να είναι μια εκδοχή της Μήδειας), για να του αποσπάσει ένα σ' αγαπώ, αφενός, και για να καταστήσει την παρουσία της αναντικατάστατη, φροντίζοντάς τον, αφετέρου. Έτσι θεωρεί μάλλον ότι γίνεται το αίτιο της επιθυμίας του. Όπως έλεγε ο Λακάν για την υστερική φαντασίωση, η υστερική «θέλει έναν κύριο (μετρ) επί του οποίου να βασιλεύει. (...) Προσπαθεί αυτόν τον Άλλον να τον επαναφέρει στη ζωή, να τον επαναβεβαιώσει, να τον ξανασυμπληρώσει, να τον αποκαταστήσει».

Το φιλμ κλείνει ενώ βλέπουμε το ζεύγος, το οποίο έχει περάσει δια πυρός και σιδήρου εντός αυτού του οδυνηρού έρωτα, εντός του υποκειμενικού δράματος του καθενός εξ αυτών, να έχει κάνει ένα παιδί. Από τη μία φαίνεται η Άλμα να πήρε αυτό που ήθελε (τον φαλλό υπό τη μορφή ενός παιδιού) και ο Ρέινολντς να γίνεται πατέρας, να κάνει μητέρα μια Άλλη γυναίκα, δηλαδή σαν να εκχωρεί κάτι προς τον Άλλο από την αυτιστική του απόλαυση. Με τι όρους; Πώς θα συνεχιστεί αυτή «η σχέση»; Με την αγάπη ίσως; Δεν το γνωρίζουμε, όλα τα ενδεχόμενα φαντάζουν ανοιχτά. Πρόκειται για κάτι της τάξεως του απρόβλεπτου, όπως απρόβλεπτη είναι η ζωή.

PHANTOM THREAD: *ΤΙ ΕΙΝΑΙ ΑΥΤΟ ΠΟΥ ΔΕΝΕΙ;*

Γιώργος Στεφανίδης

Σε μια συνέντευξη στο πλαίσιο προώθησης της ταινίας του, ο Πολ Τόμας Άντερσον ανέφερε πολύ απλά ότι θέλησε να γράψει και να σκηνοθετήσει την ερωτική ιστορία ενός άντρα και μιας γυναίκας. Για να υπάρχει όμως μια ερωτική ιστορία (ή μια ιστορία αγάπης) απαιτείται φυσικά να υπάρχει έρωτας (ή αγάπη). Φαίνεται απλό αλλά, όπως όλες και όλοι ξέρουμε, δεν είναι. Ο έρωτας είναι το κατ' εξοχήν πεδίο όπου τα πράγματα περιμένουμε όχι μόνο να μην είναι απλά, αλλά αντιθέτως να είναι παράδοξα και οδυνηρά. Κάποιες φορές ευτυχισμένα, κυρίως βέβαια στην παραμυθία του σινεμά όπου εξακολουθεί να επιμένει ένα ζήσαν αυτοί καλά κι εμείς καλύτερα. Σχολιάζοντας το Συμπόσιο του Πλάτωνα, ο Λακάν θα βρει την ευκαιρία να πει ότι, στην εποχή μας, ο έρωτας δεν τοποθετείται παρά «[σ]το επίπεδο της πιο ζωντανής υλοποίησης της μυθοπλασίας ως ουσιαστικής. Αυτό είναι για μας ο κινηματογράφος».[1] Το σχόλιο λαμβάνει χώρα το 1960, αμέσως μετά τη δεκαετία του ‹50 στην οποία εντοπίζεται χρονικά η ιστορία του *Phantom Thread*.

Στην ταινία βλέπουμε την ερωτική ιστορία του Ρέινολντς Γούντκοκ και της Άλμα Έλσον, ενός σχεδιαστή υψηλής ραπτικής και μιας σερβιτόρας της αγγλικής υπαίθρου. Γούντκοκ στα αγγλικά είναι ένα είδος πουλιού που

1. Ζακ Λακάν, Το Σεμινάριο, 8ο βιβλίο, Η μεταβίβαση, Εκκρεμές, Αθήνα 2020, σ. 47.

χαρακτηρίζεται από την έμφυτη τάση να κινείται πολύ προσεκτικά και στον παραμικρό κίνδυνο να κρύβεται στην πυκνή βλάστηση ή να ακινητοποιείται άμεσα εκμεταλλευόμενο το πτέρωμα παραλλαγής που διαθέτει. Ως θήραμα παραπέμπει στην αγγλική αριστοκρατία και στα θρυλικά κυνήγια της, ενώ στην αγγλική αργκό σημαίνει τον χαζούλη ή τον μπούφο. Ο Ρέινολντς είναι ένας άντρας που το φυσικό του περιβάλλον είναι τα φουστάνια των πλούσιων κυριών που ντύνει με τις πανέμορφες δημιουργίες του, ενώ στο παιχνίδι του έρωτα παίζει μ' ανοιχτά χαρτιά, δηλαδή σαν βλάκας. Άλμα, ως γνωστόν, είναι η ψυχή. Ως μια ακόμη γυναίκα, άλλη μία δίπλα στις άλλες, η Άλμα θα διεκδικήσει να γίνει η μία γυναίκα που θα εμψυχώσει τον κόσμο των γυναικών-αντικειμένων που περιβάλλει τον Ρέινολντς.

Όλη η αφήγηση διαδραματίζεται σε έναν κόσμο κυριαρχούμενο από την ομορφιά και τη γυναικεία παρουσία. Στην ταινία, βλέπουμε τον Ρέινολντς να περιτριγυρίζεται σχεδόν κατ' αποκλειστικότητα από γυναίκες, με τη δράση να επικεντρώνεται στον οίκο του. Ο χώρος κατοικίας του είναι ο χώρος εργασίας του· κατοικεί την εργασία του, δεν μπορεί καμία στιγμή να την αποχωριστεί. Αποφεύγει τις εκπλήξεις όπως ο διάολος το λιβάνι, αλλά κι όλα όσα θα απειλούσαν να διαταράξουν την καθημερινή ρουτίνα του. Η ερωτική του ζωή συνίσταται σε σχέσεις με γυναίκες που αδυνατούν να κλονίσουν την εξωτερική και εσωτερική τάξη του. Σχετίζεται μαζί τους χωρίς να χάνει κάτι από τον ίδιο, χωρίς να διακυβεύεται κάτι από την επιθυμία του, κάτι που θα είχε τη σφραγίδα μιας έλλειψης. Γι' αυτές, είναι ένας γοητευτικός εργένης, ένας μετρ της ομορφιάς, ένας άνδρας σκληρός που καμία δεν μπορεί πραγματικά να κερδίσει. Γούντκοκ όνομα και πράμα. Όταν συμβαίνει, ο χωρισμός δεν του στοιχίζει τίποτα παραπάνω από ένα φόρεμα. Η αδερφή του αναλαμβάνει, εν είδει γραμματέως της ερωτικής του ζωής, να διευθετήσει τα διαδικαστικά. Η ζωή του δεν έχει κενά και ασυνέχειες, σωστό φρούριο απέναντι στην επιθυμία του άλλου.

Η συνάντηση με την Άλμα φαίνεται να επαναλαμβάνει το ίδιο μοτίβο. Γοητεύεται από αυτήν διότι διαθέτει τις κατάλληλες αναλογίες, εκείνες που υπακούν στην προδιαμορφωμένη αρμονία του κόσμου του. Του αρέσουν οι μικρές κοιλιές. Στο πρώτο ραντεβού δεν παραλείπει να της πάρει τα μέτρα, με τη βοήθεια πάντα της αδερφής του, έτσι ώστε να της ράψει το φόρεμα ως άλλο σάβανο. Ράφτης νεκροθάφτης. Εδώ οι κλωστές εξυφαίνουν κάτι από το αδύνατο της διάφυλης σχέσης για τον συγκεκριμένο άνδρα. Ό,τι υφαίνεται, βέβαια, κάποια στιγμή ξηλώνεται και φτου κι απ' την αρχή. Η ερωτική του ζωή υπακούει στον ρυθμό μιας σωματικής ανάγκης: πείνα-τροφή-κορεσμός-αφόδευση-πείνα κ.ο.κ. Για την Άλμα, ευθύς εξαρχής ο Ρέινολντς δεν είναι παρά ένα πεινασμένο αγόρι. Η Άλμα γίνεται σταδιακά μέρος του οίκου, ταυτοχρόνως ερωμένη και μούσα του. Καταλαβαίνει όμως ότι η θέση της είναι κάτι παραπάνω από επισφαλής. Αποφασίζει να μην

κάτσει με σταυρωμένα τα χέρια περιμένοντας το μοιραίο, οπότε ξεκινά να δοκιμάσει τα όρια των αντοχών του. Δεν έχει άλλωστε την παραμικρή αμφιβολία ότι θέλει να τον αγαπήσει με τον δικό της τρόπο.

Παρ' όλα αυτά, η επιθυμία της συναντά κλειστές πόρτες, δεν μπορεί να προσπελάσει τα τείχη που έχει υψώσει ο αγαπημένος της. Αν ανατρέξουμε στο αντιθετικό ζεύγος του εραστή και του ερώμενου που σχολιάζει ο Λακάν στο σεμινάριο Η μεταβίβαση διαπιστώνουμε ότι, για να αγαπήσει κανείς, πρέπει να διέπεται από μια έλλειψη. Εραστής είναι το υποκείμενο που του λείπει κάτι, που δεν έχει κάτι και θα αναζητήσει να το βρει στον ερώμενο. Ερώμενος είναι το υποκείμενο που έχει κάτι πολύτιμο. Μπορούμε να φανταστούμε ότι ο έρωτας εκπληρώνεται όταν συντελείται μια μεταφορά, όταν ο εραστής γίνεται κι αυτός με τη σειρά του ερώμενος, πολύτιμο αντικείμενο για τον άλλο, κι ο ερώμενος γίνεται εραστής. Μεταφορά ως αντιμετάθεση, υποκατάσταση της μίας ιδιότητας από την άλλη για αμφότερα τα μέρη της ερωτικής σχέσης. Ακόμα κι έτσι βέβαια, αφενός δεν μπορούμε να αποφανθούμε τι είναι αυτό που καθιστά το ένα υποκείμενο αξιέραστο για το άλλο, αφετέρου δεν μπορούμε να βεβαιωθούμε ότι το ένα υποκείμενο έχει πράγματι αυτό που το άλλο θέλει, έστω κι αν το ζευγάρι ευδοκιμεί. Ανά πάσα στιγμή, η παρανόηση όσον αφορά αυτό το κάτι μπορεί να γίνει σαφής και να τινάξει το πράμα στον αέρα. Θα μπορούσαμε όμως να πούμε ότι τουλάχιστον διακινείται επιθυμία, αμοιβαία έλλειψη. Στην περίπτωση, ωστόσο, του Ρέινολντς και της Άλμα αυτό το σχήμα φαίνεται να δυσλειτουργεί.

Αν και εμπλέκεται στο ερωτικό παιχνίδι, ο Ρέινολντς μπορεί να απαντά στον άλλο μονάχα υπό την προοπτική του αιτήματος και της ανάγκης. Αλλά και η Άλμα διολισθαίνει στο επίπεδο ενός έχειν. Ο ακόλουθος διάλογος είναι κάτι παραπάνω από χαρακτηριστικός:

«Ήθελα να σε έχω για τον εαυτό μου. [...] Υπάρχουν πάντα υπάρχουν άνθρωποι τριγύρω. Κι αν όχι, τότε υπάρχει κάτι μεταξύ μας. Μια... απόσταση.»

«Μήπως επειδή νομίζεις ότι δεν σε χρειάζομαι;»

«Ναι.»

«Δεν σε χρειάζομαι. [...] Αν δεν προστατέψω τον εαυτό μου κάποιος θα έρθει στη μέση της νύχτας και θα καταλάβει τη γωνιά του δωματίου μου [...].

Δικαιούμαστε, άραγε, να πούμε ότι υπό αυτό πρίσμα δεν υπάρχει έρωτας μεταξύ τους; Η απάντηση είναι αρνητική. Στην υπηρεσία του έρωτα, όμως, θα χρειαστεί μια αποτρόπαιη επινόηση από την πλευρά της

Άλμα, μια επινόηση που θα πλήξει το σώμα ώστε να γεννήσει την έλλειψη. Ταυτόχρονα όμως θα θέσει σε κίνηση την ίδια της τη φαντασίωση. Εφόσον κυριαρχούν το σώμα και η ανάγκη, το παιχνίδι του έρωτα μετατρέπεται σε παιχνίδι ζωής και θανάτου. Η Άλμα αποφασίζει να δηλητηριάσει τον Ρέινολντς, την πρώτη φορά εν αγνοία του, τη δεύτερη φορά όμως εν γνώσει του. Ο Ρέινολντς αρρωσταίνει και γίνεται αβοήθητος, τρυφερός και ανοικτός. Ο άψογος μετρ τσαλακώνεται από τον ιδρώτα, τον πυρετό και τον εμετό. Δεν μπορεί πλέον να κρατηθεί στο ύψος του ωραίου. Η Άλμα θέτει εαυτήν στο πλευρό του, καταλαμβάνοντας τη μοναδική θέση που φαίνεται να εξασφαλίζει την αγάπη του. Στην πρώτη δηλητηρίαση μάλιστα είναι που συναντάμε την υπέροχη σκηνή της ζωντανής υποκατάστασης όπου η Άλμα παίρνει τη θέση της νυμφευόμενης μητέρας στα μάτια του Ρέινολντς και του θεατή. Διόλου τυχαίο ότι αμέσως μετά την ανάρρωση ακολουθεί η πρόταση γάμου που κάπως διστακτικά αποδέχεται η Άλμα.

Πολύ νωρίς μαθαίνουμε ότι ο Ρέινολντς έχει μια ιδιαίτερη σχέση με τη μητέρα του, η οποία έχει πεθάνει εδώ και κάποια χρόνια. Μόλις γνωρίζει την Άλμα δεν διστάζει διόλου να αποκαλύψει ότι έχει ραμμένη στη φόδρα του σακακιού του μια κρυφή τσέπη στην οποία φυλάει τρίχες της μητέρας του ώστε να βρίσκεται πάντα εκεί μαζί του. Εδώ υπάρχει ένας αδύνατος αποχωρισμός που καθορίζει τη ζωή του Ρέινολντς συνολικά. Η ίδια του η τέχνη είναι κληρονομιά της μητέρας του, γεγονός που θα δικαιολογούσε τον ισχυρισμό ότι η υψηλή ραπτική του είναι μια μετωνυμία της μητέρας. Το πρώτο του νυφικό, άλλωστε, ήταν το νυφικό της μητέρας, το οποίο ολοκλήρωσε μόνος του δουλεύοντας μέρα νύχτα. Η πρόταση γάμου που πραγματοποιείται με φόντο το νυφικό που προορίζεται για κάποια άλλη, ανήκει σε κάποια άλλη, έχει καίρια δραματουργική σημασία. Η ατελείωτη σειρά των υποκατάστατων γυναικών φθάνει στο τέλος της. Η Άλμα γίνεται γυναίκα του. Αλλά δεν είναι ακόμα Η γυναίκα του. Η αόρατη κλωστή που δένει τους δυο μαζί επιτυγχάνει το σημείο διαρραφής με τη σκηνή της δεύτερης δηλητηρίασης όπου η Άλμα λεκτικοποιεί τη φαντασίωση που έχει για τον Ρέινολντς. Για να πάψεις να μην μ' επιθυμείς, για να μην είσαι νεκρός για μένα, θα πρέπει να κάνουμε σαν να πεθαίνεις και να με χρειάζεσαι, και να πεινάς και πάλι. Ο έρωτας υπάρχει μόνον ως ασθενής.

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΟΥ ΘΕΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΝΛΣ 2025 ΑΠΟ ΤΗΝ ΠΑΤΡΙΣΙΑ ΜΠΟΣΚΕΝ-ΚΑΡΟΖ

Οι οδυνηροί έρωτες

Ο τίτλος, «Οι οδυνηροί έρωτες», συνηχεί με τους «δυστυχείς έρωτες». Φέρνει στον νου τη δραματική, την τραγική διάσταση του έρωτα ή των ερώτων. Ο ίδιος ο όρος «οδυνηρός» αφήνει να διαφαίνεται μια χροιά υπερβολής στη δοκιμασία του πόνου. Έτσι, ορισμένα συναισθήματα, όπως η λύπη, είναι ενδεικτικά μιας δυσφορίας, ενώ άλλα, όπως το άγχος, αφήνουν να διαφαίνεται ότι το όριο του υποφερτού έχει διαρραγεί. Ο Φρόιντ τοποθέτησε στο κέντρο της προβληματικής του ψυχικού πόνου την ισχύουσα μεταξύ της αρχής της ευχαρίστησης και του πέραν της αρχής της ευχαρίστησης ένταση. Ο Λακάν, από την πλευρά του, έφερε στο φως μια ανοίκεια ικανοποίηση, ένα μίγμα ευχαρίστησης και πόνου, που ονόμασε με τον όρο απόλαυση. Μια ολόκληρη λογοτεχνία, στην οποία αναφέρεται ο Ρολάντ Μπαρτ στο δοκίμιό του *Αποσπάσματα του ερωτικού λόγου,* βασίζεται στους πόνους του έρωτα. Το σαράκι του έρωτα εμφανίζεται με αποχρώσεις: αναμονής, ασκητικής, έκστασης, συμπαράστασης, εξάρτησης, εξορίας, περιπλάνησης, ζήλιας κλπ. Πιο πρόσφατα, ο τίτλος του έργου της Σοφί Καλ (Sophie Calle), *Υπέροχος πόνος* (*Douleur exquise*), αφήνει να συνηχήσει μια παράδοξη ικανοποίηση.

Με βάση τους διάφορους σταθμούς της διδασκαλίας του Λακάν, και χωρίς να ξεχνάμε τη συμβολή του Φρόιντ, θα επανεξετάσουμε ορισμένες

μορφές του έρωτα καθώς και τον τροπισμό τους προς τον πόνο.

Έλλειψη, πικρόχολο πείσμα και λύπη

Στο Σεμινάριο *Η μεταβίβαση*, ο Λακάν τοποθετεί στον πυρήνα του προβλήματος του έρωτα τη λειτουργία της έλλειψης. Καταλήγοντας συμπερασματικά σε έναν ορισμό: αγάπη είναι το να δίνεις αυτό που δεν έχεις.[1] Ταυτόχρονα, υπογραμμίζει ότι αυτό που λείπει στον ένα δεν είναι εκείνο που λείπει στον άλλο: Η ασυμμετρία ανάμεσα στον εραστή και στον ερώμενο αποτελεί το πρόβλημα στον έρωτα. «Αρκεί», λέει ο Λακάν, «να είναι κανείς μέσα στο παιχνίδι, να αγαπάει, για να αιχμαλωτιστεί σε αυτό το χάσμα, σε αυτήν τη διχόνοια».[2] Αλλά ακριβώς μέσα από αυτήν την ασυνδετότητα της επιθυμίας με το αντικείμενό της προκύπτει η σημασία της αγάπης με την πραγμάτωση μιας ιδιαίτερης επέμβασης: της μεταφοράς του έρωτα. Αναγνωρίζουμε εδώ την προαγγελία, θα λέγαμε, της μετέπειτα αξιωματικής διατύπωσής του: η αγάπη έρχεται ως αναπλήρωση της διάφυλης σχέσης που δεν υπάρχει. Η μεταφορά του έρωτα είναι της τάξης της ενδεχομενικότητας. Όταν η συγκυρία παρουσιαστεί, συντελείται το θαύμα του έρωτα/της αγάπης, στην αντίθετη περίπτωση η απογοήτευση ή η καταρράκωση έρχονται στη θέση του χαμένου ραντεβού. Στο έργο του Πλάτωνα *Συμπόσιο,* η σκηνή που κάνει ο Αλκιβιάδης στον Σωκράτη μαρτυρά το πικρόχολο πείσμα του μπροστά στην άρνηση του Σωκράτη να του προσφέρει ένα σημάδι αγάπης, έρωτα. Ο Σωκράτης δεν αγαπάει, βεβαιώνει ο Λακάν, που δεν παραβλέπει την αξία που έχει το σημάδι (signe) του έρωτα ως απευθυνόμενο στο είναι.

Ο Λακάν αμφισβητεί την αντίληψη σύμφωνα με την οποία ο έρωτας συναθροίζει, συνενώνει, αφομοιώνει, ενσωματώνει τα συμπληρωματικά όντα. Αποποιείται αυτήν την αυταπάτη του ωσμωτικού έρωτα που στηρίζεται στο ιδανικό σχήμα της σφαίρας. Παρατηρεί επίσης ότι *η συναισθηματική προσκόλληση* σε αυτές τις πλήρεις μορφές έχει τα θεμέλιά της στη φαντασιακή δομή και στη «V*erwerfung του ευνουχισμού*».[3]

Ο Λακάν αναφέρεται επίσης στον Φρόιντ, για τον οποίο τα θεμέλια του έρωτα είναι το *Lust-Ich,* και ο έρωτας ως συνέπεια του ναρκισσισμού[4].

.....

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VIII, Le transfert*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Παρίσι 1991, σ. 46. [Στα ελληνικά: Ζακ Λακάν, *Το Σεμινάριο, 8ο βιβλίο, Η μεταβίβαση*, Εκκρεμές, Αθήνα 2020, σ. 48.]
2. *Στο ίδιο*, σ. 53. [*Στο ίδιο*, σ. 55.]
3. *Στο ίδιο*, σ. 115. [*Στο ίδιο*, σ. 114.]
4. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XIV, La logique du fantasme*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Παρίσι 2023, σ. 157.

Έτσι, στο Σεμινάριο *Η λογική της φαντασίωσης*, παραθέτει την ακόλουθη πρόταση: *«Δεν είσαι παρά ό,τι είμαι. Δεν είσαι, επομένως δεν είμαι»*[5]. Ή ακόμη: *«Αν δεν είσαι, πεθαίνω»*[6]. Ονομάζει την αλήθεια δίνοντας το νόημα του έρωτα ο οποίος, μέσα από την απόρριψη, επιστρέφει στο πραγματικό με τη μορφή «τέρατος του οποίου τις συνέπειες γνωρίζουμε αρκετά καλά στην καθημερινή ζωή». Και συνεχίζει: «Όπως το έχω διατυπώσει από κάθε *Verwerfung* [...], ο έρωτας παρουσιάζεται στο πραγματικό με τις πιο δυσχερείς και καταθλιπτικές συνέπειες. Τα μονοπάτια του έρωτα δεν χαράζονται εύκολα ποτέ και πουθενά»[7]. Ο Λακάν το υπογραμμίζει, ο έρωτας δεν σκέφτεται. Με άλλα λόγια, ο έρωτας παραγνωρίζει τη ναρκισσιστική φαντασίωση στην οποία στηρίζεται. Και έτσι, μπορεί να πάρει αποχρώσεις κατάθλιψης ή λύπης, εφόσον αυτό το συναίσθημα δηλώνει την άρνηση ή την απόρριψη της ασυνείδητης γνώσης.

Στην *Τηλεόραση*, ο Λακάν συσχετίζει σαφώς το καταθλιπτικό συναίσθημα με ένα ηθικό σφάλμα που, λέει, «σε τελευταία ανάλυση δεν εντοπίζεται παρά μόνο στη σκέψη, στο καθήκον της ορθοέπειας, ή βρίσκεται στο ασυνείδητο, στη δομή»[8]. Αποσπά το συναίσθημα από τη συγκινησιακή διάσταση και το διαρθρώνει στην ηθική της ορθοέπειας, «που συνίσταται στο να περιχαρακώσει, να περισφίξει, μέσα στη γνώση, αυτό που δεν μπορεί να ειπωθεί»[9]. Ενώ η θλίψη είναι μια εν αγνοία γνώση, κατά τη διατύπωση του Ζακ-Αλέν Μιλέρ.

Την ίδια χρονιά, στο «Σημείωμα προς τους Ιταλούς», ο Λακάν εκφράζει την ευχή, αναφορικά με την ψυχανάλυση, «να διευρύνει τους πόρους χάρη στους οποίους αυτή την οχληρή σχέση θα κατάφερνε να τη βάλει στην άκρη, ώστε να κάνει την αγάπη πιο αξιοπρεπή από την πληθωρική φλυαρία που συνιστά μέχρι σήμερα»[10].

Έρωτες και λόγοι

Εντούτοις, χρειάστηκε να φθάσουμε στους Μεσαιωνικούς χρόνους

.....

5. *Στο ίδιο*, σ. 144.
6. *Στο ίδιο*, σ. 157.
7. *Στο ίδιο*, σ. 144.

8. Jacques Lacan, «Télévision», *Autres écrits*, Seuil, Παρίσι 2001, σ. 526.
9. J.-A. Miller, «Les affects dans l'expérience analytique», *La Cause du désir*, τχ. 93, 2016, σ. 110.
10. Jacques Lacan, «Note italienne», *Autres écrits*, Seuil, Paris 2001, σ. 311. [Στα ελληνικά: Ζακ Λακάν, «Σημείωμα προς τους Ιταλούς», στο: *Κείμενα για τη Σχολή του Λακάν*, μτάφραση Ρεζινάλντ Εκκρεμές, Αθήνα 2013, σ. 20.]

προκειμένου η μορφή του δυστυχισμένου αμοιβαίου έρωτα να πάρει την προηγμένη μορφή του ιπποτικού έρωτα. Ο Λακάν αποδίδει την εμφάνιση αυτής της μορφής έρωτα στη συγκυρία της συνάντησης της αίρεσης των Καθαρών και μιας καινούργιας ποίησης, της ποίησης των τροβαδούρων. Για τον Λακάν, ο έρωτας πάθος είναι πρώτα απ' όλα ένας λόγος που δεν εμφανίστηκε σε μια οποιαδήποτε τυχαία εποχή. Τη χαρακτηρίζει ως «ένα κακό όνειρο ως το μη δυνάμενο να ειπωθεί της φεουδαρχίας» κατά την οποία «από την πλευρά της γυναίκας, υπήρχε κάτι που δεν μπορούσε πλέον καθόλου να λειτουργήσει»[11]. Στο Σεμινάριό του, *Ακόμη,* ο Λακάν θεωρεί την επινόηση αυτού του λόγου (των τροβαδούρων) «ως τον μόνο τρόπο για τον άνδρα, στον οποίο η Δέσποινα ήταν ολοκληρωτικά υποταγμένη, με τη δουλικότερη έννοια του όρου, να ξεφύγει κομψά από την απουσία της διάφυλης σχέσης»[12]. Πράγματι, ο άνδρας, τα βγάζει πέρα μέσα από μια εξιδανίκευση της Δέσποινας και μια καταξίωση της απροσιτότητας της, ενώ ο ερωτικός λόγος θρέφεται με την έλλειψη, το πένθος, την απώλεια, τον θάνατο.

Στο Σεμινάριό του, *Η ηθική της ψυχανάλυσης*, ο Λακάν υπογραμμίζει την ακρίβεια της «τεχνητής, της επίπλαστης οργάνωσης του σημαίνοντος»[13] αυτού του λόγου που εγγίζει τα όρια της ασκητικής. Η αναβολή της σαρκικής ευχαρίστησης, η τακτική της αποφυγής και το απρόσιτο του αντικειμένου γίνονται κλάδος της ευχαρίστησης ή της μη ευχαρίστησης. Απόδειξη αυτού αποτελεί η αυθαιρεσία των απαιτητικών δοκιμασιών στις οποίες η Δέσποινα υποβάλλει τον ιππότη της, και μάλιστα με μια ορισμένη ωμότητα. Εξάλλου, ο Λακάν σημειώνει ότι οι πιο ασκητικές ερωτικές πρακτικές είναι εμπνευσμένες από την *Ερωτική τέχνη* του Οβίδιου, που παραβάλλει τον έρωτα με ένα είδος στρατιωτικής θητείας. Παρομοίως, υπογραμμίζει την αποφασιστική επίπτωση του σημαίνοντος και του κατά γράμμα περάσματος αυτής της ερωτικής τέχνης στον πολιτισμό. Ο ρομαντικός έρωτας θα αποτελέσει ένα είδος αναζωογόνησης.

Είναι φανερό ότι ο έρωτας σχετίζεται με το Ιδανικό το οποίο μεταφέρει η καθορίζουσα τις σχέσεις μεταξύ των φύλων παράδοση. Αλλά αυτή η παλιά επιταγή, «της εποχής του Πατρός», δομημένη από μια κάθετη λογική, έχει αντικατασταθεί από μια οριζόντια λογική, ένα δίκτυο

.....

11. Jacques Lacan, *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*, Seuil, Παρίσι 1975, σ. 79. [Στα ελληνικά: Ζακ Λακάν, *Σεμινάριο εικοστό, Ακόμη*, μτφρ. Βλάσης Σκολίδης, Ψυχογιός, Αθήνα 2011, σ. 203.]
12. *Στο ίδιο*, σ. 65. [*Στο ίδιο*, σ. 169.]
13. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Παρίσι 1986, σ. 181.

συγγενές του μη-όλου, όπως έχει αναδείξει ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ.[14] Υπ' αυτήν την προοπτική, οι σύγχρονες αναδιαμορφώσεις του συζυγικού ζεύγους σε πολυποίκιλες διευθετήσεις, όπως του «πολυέρωτα» ή του «τριπλούν» ως υποκατάστατα του στάνταρ ντουέτου, θα άλλαζαν άραγε τη φύση των ταλαιπωριών του έρωτα; Όπως και να έχουν τα πράγματα, σήμερα, οι οδυνηρές ερωτικές δοκιμασίες ερμηνεύονται διαφορετικά από ό,τι άλλοτε. Τη θέση του ερωτικού λόγου, του νοούμενου με αφετηρία την έλλειψη, το χαμένο αντικείμενο ή το απρόσιτο Ιδανικό, έχει πάρει ένας άλλος λόγος που ανάγει την ερωτική αποτυχία στον φαντασιακό άξονα εξουσιαστής – εξουσιαζόμενος. Στο τελευταίο συνέδριο της ΠΕΨ, ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ αναφέρθηκε στην κυριαρχία μιας τέτοιας ιδεολογίας στις ερωτικές σχέσεις.

Ενώ λοιπόν το πεδίο έμοιαζε περισσότερο ανοιχτό και πρόσφορο στις επινοήσεις, εισέβαλλαν σημαίνοντα ανήκοντα στο λεξιλόγιο της πάλης των φύλων όπως είχε ήδη προειπωθεί από τον Λακάν: επήρεια, χειριστικότητα, επικυριαρχία, εξαναγκασμός, κατάχρηση, *ghosting*... Παράλληλα όμως προωθείται μια μορφή έρωτα που αυτοχρίζεται συναινετική, που έχει ως βάση της την αμοιβαία αναγνώριση και διέπεται βασικά από την αρχή της ομοιόστασης της αρχής της ευχαρίστησης. Τα γυναικεία κινήματα πολιτικοποίησαν την ιδιωτική σφαίρα και στο όνομα της ισότητας των υποκειμένων μπροστά στον Νόμο συνέβαλαν στην παρεμβολή του λόγου του νομοθέτη ανάμεσα στα φύλα, και μάλιστα συχνά για κάτι καλύτερο. Στις μέρες μας, με τη συμβολή του νεοφεμινισμού και τη θυματολογική ιδεολογία παρατηρούμε μια πολιτικοποίηση του προσωπικού, η οποία συμπορεύεται με τους καινούργιους κανόνες του λόγου και βάλλει εναντίον της ήδη πνέουσας τα λοίσθια πατριαρχίας. Ο πόλεμος των φύλων συνδαυλίζεται, και μάλιστα συχνά προς το χειρότερο.

Μήπως αυτή η απόδοση των ερωτικών ταλαιπωριών στην επικυριαρχία του ενός φύλου επί του άλλου, εν προκειμένω του ανδρικού επί του γυναικείου, θα μπορούσε να ιδωθεί ως μια νέα μορφή απόρριψης του έρωτα και των κινδύνων του; Το πρόσφατο σουξέ που σημείωσε σε όλον τον πλανήτη το έργο *Barbie* μοιάζει σίγουρα να το επαληθεύει.

Σε αυτό το πλαίσιο το οποίο στηρίζεται στον επιστημονικό λόγο, ο ψυχαναλυτικός λόγος είναι ο μόνος που αφήνει χώρο στο πραγματικό του *έρωτα*.

.....

14. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VI, Le désir et son interprétation*, texte établi par J.-A. Miller, La Martinière et le Champ freudien, Παρίσι 2013.

Ένα θέμα δομής

Ο έρωτας δεν είναι σχετικός μόνο με τις συνέπειες του λόγου, μεταβαλλόμενος ανάλογα με τις χρονολογίες, αλλά είναι επίσης και θέμα δομής.

Χάρη στις υστερικές, το φαινόμενο του έρωτα κίνησε εξ αρχής το ενδιαφέρον του Φρόιντ, ο οποίος μελέτησε επανειλημμένα τη λειτουργία του. Στο κείμενό του, «Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του εγώ»[15], αφιέρωσε ένα ολόκληρο κεφάλαιο στην ερωτική κατάσταση και την ύπνωση. Αναφέρει το παράδειγμα του ρομαντικού έρωτα του νεαρού άνδρα ως πρότυπο της αποδυνάμωσης του εγώ μπροστά στο πολύτιμο αντικείμενο, που εξυψώνεται στη θέση του Ιδανικού του εγώ. Τελικά στην ερωτική κατάσταση, το Ιδανικό του εγώ θέτει υπό την κατοχή του τη συνολική αγάπη του εαυτού, στερώντας το εγώ από κάθε είδους κριτικό πνεύμα. Ο Φρόιντ χαρακτηρίζει αυτό το φαινόμενο ως «αυτοθυσία» και το παραλληλίζει με κατάσταση ύπνωσης. Δεν μασάει τα λόγια του: απορρόφηση του εγώ από το αντικείμενο, εγκατάλειψη του εγώ, υποταγή, σαγήνευση. Δεν αποτελεί λοιπόν έκπληξη ότι σε περίπτωση πένθους, χωρισμού, προδοσίας, το υποκείμενο αισθάνεται ακρωτηριασμένο από ένα μέρος του ίδιου του του εαυτού – ακρωτηριασμός που δεν είναι ανώδυνος.

Στην ύστερη διδασκαλία του, ο Λακάν τοποθετεί το καθαυτό ερωτικό δράμα από την πλευρά της ερωτικής συνάντησης ως τέτοιας. Αυτή η συνάντηση δεν αφορά πλέον δύο υποκείμενα ως εν ελλείψει είναι αλλά δύο ομιλούντα σώματα «που πάσχ[ουν] (affecté[s]) ως υποκείμεν[α] της ασυνείδητης γνώσης»[16]. Στο Σεμινάριο *Ακόμη,* ο Λακάν λέει: «Διότι εδώ δεν υπάρχει τίποτε άλλο από συνάντηση, από τη συνάντηση στον ερωτικό σύντροφο των συμπτωμάτων, των συναισθημάτων, του κάθε τι που σηματοδοτεί στον καθένα το ίχνος της εξορίας του όχι ως υποκείμενου αλλά ως ομιλούντος, της εξορίας του από την διάφυλη σχέση»[17]. Ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ, στο κείμενό του *L'os d'une cure*[18]*,* διατυπώνει ότι στην προοπτική της διάφυλης μη-σχέσης, και επομένως του παρτενέρ-σύμπτωμα, τα έμφυλα όντα αποτελούν ζευγάρι στο επίπεδο της απόλαυσης. Όσον αφορά τη

15. Sigmund Freud, «Psychologie des foules et analyse du moi», *Essais de psychanalyse*, Payot, Παρίσι 1981.

16. Jacques Lacan, *Encore*, ό.π., σ. 131. [Ζακ Λακάν, *Ακόμη*, ό.π., σ. 335. Μετάφραση κατά το κείμενο της Π. Μποσκέν-Καρόζ.]

17. *Στο ίδιο*, σ. 132. [*Στο ίδιο*, σ. 337.]

18. Jacques-Alain Miller, *L'os d'une cure*, Navarin, Παρίσι 2018.

συμπτωματική σχέση, θα ήταν σχετική με τις σημαίνουσες δομές του σώματος οι οποίες καθορίζουν έναν παρτενέρ ως μέσον απόλαυσης. Κατά συνέπεια, θα πρέπει να διακρίνουμε τη δομή του *για κάθε x* από εκείνη του *μη-όλου* που κατανέμει τους ανδρικούς και γυναικείους τρόπους εμφυλοποίησης και καθορίζει τον τύπο του παρτενέρ-σύμπτωμα για τον καθένα. Πράγμα που ισοδυναμεί με το να πούμε ότι δεν απολαμβάνουμε ούτε υποφέρουμε από τον έρωτα με τον ίδιο τρόπο. Απονέμουμε στο αρσενικό *ομιλ-όν* τον φετιχιστικό τρόπο απόλαυσης, σχετικό με το αντικείμενο *α*, και στο θηλυκό *ομιλ-όν* το απεριόριστο μιας απόλαυσης στη σχέση του με τον διαγραμμένο Άλλο. Οι οδυνηροί έρωτες μπορούν λοιπόν να κατανεμηθούν με μια λογική ίδια της κάθε έμφυλης θέσης ή του κάθε φύλου. Για τον ένα, ο περιχαρακωμένος πόνος του συμπτώματος, ως συνέπεια της αγκίδας, στη σάρκα. Για την άλλη, ο πόνος του δίχως όρια ολέθρου και της ολικής καταρράκωσης. Επίσης, για τον ένα, η ταλαιπωρία του αναδιπλασιασμού της ερωτικής ζωής ως ίδιον της απαξίωσης της. Για την άλλη, ο κίνδυνος θανατηφόρου γάμου επισείοντας τον ιδανικό δαίμονα [l'incube idéal] πέραν του πραγματικού παρτενέρ. Όμως οι οδυνηροί έρωτες έχουν να κάνουν επίσης και με τον τρόπο με τον οποίο κάθε ομιλούν σώμα μπορεί να παραμείνει ερμητικό στη γλώσσα του άλλου.

Έτσι, το συναισθηματικό πάθημα δεν αποτελεί «τη φωνή του σώματος», τη φυσική του εκφραστικότητα, αλλά το σήμα μιας συνέπειας της απόλαυσης σε σχέση με το σημάδι του σημαίνοντος. Στην ψυχαναλυτική εμπειρία, οδηγούμαστε να δώσουμε έμφαση στην ανάμιξη του σημαίνοντος στο συναισθηματικό πάθημα, και, σύμφωνα με την έκφραση του Λακάν, που υπογραμμίζει ο Μιλέρ[19], να επαληθεύσουμε το συναισθηματικό πάθημα[20]. Αν, σύμφωνα με την πιο κλασική αντίληψη, πρόκειται για την απελευθέρωση της απωθημένης αλήθειας, στο επίπεδο της αντίληψης της *δηκτικής προσβολής του σώματος από τη γλαλώσσα,* έχουμε να απομονώσουμε τον τραυματικό αντίκτυπο του σημαδιού στην παρεξήγηση μεταξύ των φύλων.

Αν στην πρακτική μας παρουσιάζονται οδυνηροί έρωτες, θα τους προσκαλέσουμε να αφεθούν στα δίκτυα των σημαινόντων προκειμένου να υπεισέλθει η απόλαυση σε συνήχηση με τη γλώσσα.

Μετάφραση: Έλφη Κιλλαχίδου-Λεφέβρ

19. J.-A. Miller, «Les affects dans l'expérience analytique», *ό.π.*, σ. 101.
20. Jacques Lacan, «Télévision», *ό.π.*, σ. 524.

ΒΡΑΔΙΑ ΠΡΟΣ ΤΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ ΝΛΣ 2025
- ΓΙΑ ΤΟΝ ΕΡΩΤΑ -



ΤΑ ΠΑΘΗ ΤΟΥ ΝΕΑΡΟΥ ΒΕΡΘΕΡΟΥ, Γ. Β. ΓΚΑΙΤΕ

Δέσποινα Μπουγιούκα

Στο ομώνυμο μυθιστόρημα του Γκαίτε, ο Βέρθερος, ένας νεαρός άνδρας, ερωτεύεται κεραυνοβόλα τη Σαρλότε. Πηγαίνοντας σε μια χοροεσπερίδα, τη συναντά για πρώτη φορά στο σπίτι της καθώς η άμαξα που τον μεταφέρει με τη συνοδό του κάνει μια στάση για να παραλάβει και εκείνη. «Διέσχισα την αυλή και κατευθύνθηκα προς το καλοχτισμένο σπίτι και καθώς είχα ανέβει τις μπροστινές σκάλες και διάβαινα την πόρτα, τα μάτια μου αντίκρισαν το πιο γοητευτικό θέαμα που έχω δει ποτέ», γράφει στον φίλο του Βίλχελμ. Την ερωτεύεται παράφορα όταν τη βλέπει να φορά ένα λευκό φόρεμα με ροζ φιόγκους και να ταΐζει τ' αδελφάκια της, κόβοντας και μοιράζοντάς τους φέτες ψωμιού.

Λίγο πριν από τη στιγμή της συνάντησης με τη Σαρλότε, όμως, ο Βέρθερος περιγράφει στην επιστολή του: «Οι νέοι της περιοχής είχαν οργανώσει έναν χορό στην εξοχή στον οποίο δέχθηκα με ευχαρίστηση να πάω. Προσφέρθηκα να συνοδεύσω ένα καλό, όμορφο, κατά τ' άλλα ασήμαντο κορίτσι». Στη διαδρομή για το σπίτι της Σαρλότε, η συνοδός του του λέει: «Θα γνωρίσετε μια πολύ ωραία κοπέλα. [...] Προσέξτε μην την ερωτευθείτε», παρενέβη η ξαδέλφη (της). «Γιατί;», ρωτά εκείνος. «Είναι ήδη λογοδοσμένη», του απαντούν, «σ' έναν πολύ αξιόλογο άνθρωπο που τώρα λείπει ταξίδι».

Ο Ρολάν Μπαρτ, στα *Αποσπάσματα του ερωτικού λόγου*, αναφέρει:

«Το αγαπημένο πλάσμα ποθείται επειδή κάποιος άλλος ή άλλοι έδειξαν στο υποκείμενο ότι είναι ποθητό: όσο ειδικός κι αν είναι, ο ερωτικός πόθος ανακαλύπτεται δι' επαγωγής». Ο Βέρθερος ερωτεύεται τη Σαρλότε προτού τη συναντήσει καθώς του τη *ζωγραφίζουν* μέσα στην άμαξα πηγαίνοντας στη χοροεσπερίδα. Το σώμα που πρόκειται να αγαπηθεί, το εντοπίζει εκ των προτέρων και το ελέγχει ο αντικειμενικός φακός. Το σώμα αυτό υπόκειται σ' ένα είδος κίνησης ζουμ η οποία το φέρνει κοντά, το μεγεθύνει, το κάνει να κολλήσει πάνω στη μύτη του υποκειμένου: «ένα επιδέξιο χέρι οδήγησε τούτο το σπινθηροβόλο υποκείμενο, το έφερε να καθρεφτιστεί μπροστά μου – το αντικείμενο που θα με υπνωτίσει, που θα με αιχμαλωτίσει».

Άραγε, είναι η αδυνατότητα της επιθυμίας του Βέρθερου να έχει τη Σαρλότε που λειτούργησε ως προϋπόθεση του έρωτά του για εκείνη; «Υπάρχουν κάποιοι άνδρες», γράφει ο Φρόιντ στο έργο του «Περί της καθολικής τάσης για υποτίμηση στη σφαίρα του έρωτα», «που αδυνατούν να ερωτευθούν μια γυναίκα εκτός και αν αυτή βρίσκεται ήδη σε σχέση με κάποιον άλλον άνδρα. Δεν βρίσκουν κανένα απολύτως ενδιαφέρον σε μια γυναίκα αν λείπει αυτή η τυπική, δομική, συμβολική συνθήκη – μια συνθήκη η οποία συνδέεται με το οιδιπόδειο τρίγωνο, όπου τα αγόρια έχουν να ανταγωνιστούν τους πατεράδες τους (ή και τα αδέλφια τους) για τη στοργή της μητέρας». Ο Φρόιντ μάλιστα επισημαίνει πως οι άνδρες αυτοί έχουν την ανάγκη να νιώθουν τη ζήλεια που προκύπτει καθώς ανταγωνίζονται ή εχθρεύονται έναν άλλο άνδρα. Οι άνδρες που ερωτεύονται με έναν τέτοιο τρόπο καταλήγουν να έχουν τριγωνικές προσκολλήσεις, αποδεικνύοντας έτσι πως δεν πρόκειται για τη γυναίκα καθαυτή που ερωτεύονται, αλλά μάλλον για τη δομική κατάσταση – μια γυναίκα που είναι ήδη πιασμένη και τον άνδρα που την έχει κατακτήσει.

Ο Ρολάν Μπαρτ αναφέρει στο κεφάλαιο για τη ζήλεια (στα *Αποσπάσματα του ερωτικού λόγου*) πως ο Βέρθερος αιχμαλωτίζεται από τούτη την εικόνα: η Σαρλότε κόβει το ψωμί σε φέτες και το μοιράζει στα αδέλφια της. Είναι και εκείνη ένα γλύκισμα, και το γλύκισμα αυτό μοιράζεται. «Στον καθένα η φέτα του – δεν είμαι ο μόνος... πρέπει να υποκύπτω στη μοιρασιά. Ακόμη, αν δεν υποδέχομαι το μοίρασμα του αγαπημένου πλάσματος, τούτο σημαίνει πως αρνούμαι την τελειότητά του, γιατί ίδιον της τελειότητας είναι να μοιράζεται».

Ο έρωτας του Βέρθερου για τη Σαρλότε θα μπορούσε να ιδωθεί υπό αυτό το πρίσμα: την αδυνατότητα με την οποία έρχεται αντιμέτωπος, ως ένα ιδεοψυχαναγκαστικό υποκείμενο, μπροστά στο αντικείμενο της επιθυμίας του. Ο Λακάν, μέσα από την έννοια του αντικειμένου *α*, προτείνει ότι το υποκείμενο αναζητά κάτι που είναι από τη φύση του ανέφικτο, που παραμένει πάντα άπιαστο. Στην περίπτωση του Βέρθερου, η Σαρλότε

γίνεται η προσωποποίηση αυτού του άπιαστου/ανέφικτου αντικειμένου και της αδυνατότητας του έρωτά του. Η Σαρλότε, στη φαντασίωσή του, είναι το απόλυτο αντικείμενο της επιθυμίας του.

Η Σαρλότε, ως δεσμευμένη, είναι εξαρχής μη διαθέσιμη, γεγονός που ενισχύει την επιθυμία του Βέρθερου γι' αυτήν. Η αδυνατότητα της απόκτησής της δεν είναι απλώς πρακτική αλλά θεμελιώδης, καθώς η ίδια η φαντασίωση στηρίζεται στο ανέφικτο. Το πάθος του Βέρθερου δεν περιορίζεται στη φυσική της παρουσία, αλλά σχετίζεται με την ιδέα που έχει κατασκευάσει για εκείνη. Εκείνη δεν είναι ένα απλό πρόσωπο αλλά ένα ιδανικό που ο ίδιος έχει κατασκευάσει. Η επιθυμία του ιδεοψυχαναγκαστικού υποκειμένου δεν είναι ποτέ απλή ή άμεση, αλλά βασίζεται τόσο στο αδύνατο όσο και σε μια συνεχή εξιδανίκευση.

Ο Λακάν μάς λέει πως η επιθυμία στον ιδεοψυχαναγκαστικό είναι πάντα η επιθυμία για κάτι αδύνατο. Να επιτύχει μια ανέφικτη κατάσταση: την τελειότητα, την παντογνωσία, την αθανασία, να ολοκληρώσει κάτι που δεν μπορεί να ολοκληρωθεί ή να έχει κάτι που δεν μπορεί να κατακτήσει. Λέγοντας πως ο ιδεοψυχαναγκαστικός χαρακτηρίζεται από μια αδύνατη επιθυμία, ο Λακάν φτάνει στο σημείο να πει ότι η επιθυμία του αφορά την ίδια την αδυνατότητα. Στην περίπτωση του Βέρθερου, ποια είναι η προϋπόθεση του έρωτα; Πρόκειται για την εξαίσια εικόνα της Σαρλότε με το λευκό φόρεμα με τους ροζ φιόγκους ή προκαλείται ήδη προτού καν την αντικρίσει μέσα από τη σύσταση της συνοδού του; «Προσέξτε να μην την ερωτευθείτε γιατί ανήκει σε κάποιον άλλον άνδρα».

Αφενός, ο Βέρθερος είναι εγκλωβισμένος ανάμεσα στον παράφορο έρωτά του και τους κοινωνικούς και ηθικούς περιορισμούς. Η απόρριψή του από τη Σαρλότε, τόσο λόγω του γάμου της όσο και της ηθικής της στάσης, γίνεται ο κατεξοχήν λόγος που ο έρωτάς του είναι καταδικασμένος να παραμείνει ανεκπλήρωτος. Αφετέρου, ο οδυνηρός έρωτας του υποκειμένου καθορίζεται από την αδυνατότητα. Ο Βέρθερος δεν ερωτεύεται την πραγματική Σαρλότε, αλλά την φαντασίωση που δημιουργεί για εκείνη. Ο ανεκπλήρωτος έρωτάς του αντικατοπτρίζει τη θεμελιώδη αδυναμία του υποκειμένου να καλύψει την έλλειψή του και καθιστά την ιστορία του έρωτά του τραγική.

Ο Βέρθερος σιγά-σιγά βυθίζεται στην απόλαυση, αντλώντας μια μαζοχιστική ικανοποίηση από τη θλίψη του. Ο θάνατός του στο τέλος του έργου μπορεί να ιδωθεί ως η απόλυτη πράξη απόρριψης της πραγματικότητας. Επιλέγει να διατηρήσει τη φαντασίωση για την αγαπημένη του ως το τέλειο/εξιδανικευμένο αντικείμενο της επιθυμίας του απορρίπτοντας τον συμβιβασμό με την πραγματικότητα, όπου η επιθυμία του θα παρέμενε ανικανοποίητη.

ΓΙΩΡΓΟΣ ΣΕΦΕΡΗΣ ΚΑΙ ΜΑΡΩ: «ΦΡΙΧΤΑ ΠΟΛΥ» ΩΣ ΑΠΑΝΤΗΣΗ ΣΤΟ ΕΡΩΤΗΜΑ ΠΕΡΙ ΕΡΩΤΟΣ

Μαίρη Χατζηανδρέου

Το τυχαίο της συνάντησης του Γιώργου Σεφέρη και της Μαρίκας Λόντου συνιστά την αφετηρία ενός έρωτα που διήρκησε ως το τέλος της ζωής τους. Ο ποιητής συναντά για πρώτη φορά τη γυναίκα της ζωής του σε μια εκδρομή στο Σούνιο. Η Μαρίκα, σύζυγος τότε του Ανδρέα Λόντου, δυσφορεί στην οικογενειακή εστία και αποζητά μια διέξοδο ελευθερίας, την οποία υποθέτει στον ποιητή. Στον αντίποδα, ο Σεφέρης απορροφημένος στον κόσμο των λέξεων και των διπλωματικών υποθέσεων, βρίσκει στο πρόσωπο της Μαρώς, όπως την αποκαλούσε, τη χαρά που του έλειπε.

Όταν έναν χρόνο μετά τη γνωριμία τους ο ποιητής μετατίθεται απρόσμενα στο ελληνικό προξενείο της Κορυτσάς, η ερωτική τους φλόγα δυναμώνει στο όνομα του ανέφικτου. Τα γράμματα που ανταλλάσσουν συνιστούν την ύστατη απόπειρα ώστε να κάνουν να υπάρξει μια σχέση ανάμεσά τους, μια εκπλήρωση της φαντασίωσής τους. Κατά τον Λακάν, η διάφυλη σχέση δεν μπορεί να γραφτεί· το καθετί που είναι γραπτό έχει για αφετηρία το γεγονός ότι θα είναι για πάντα αδύνατο να γραφτεί ως τέτοια. Από εκεί απορρέει ένα ορισμένο επιτέλεσμα γλώσσας που λέγεται γραφή.

Αγάπη είναι να δίνεις αυτό που δεν έχεις

Η αλληλογραφία των εραστών και η λακανική ψυχανάλυση διασταυρώνονται σε ένα κοινό σημείο: ο έρωτας δεν μπορεί να αρθρωθεί παρά γύρω από την έλλειψη, διότι αυτό που επιθυμεί κανείς δεν μπορεί παρά να του λείπει. Ο ποιητής, σε ένα από τα πρώτα γράμματα προς την αγαπημένη του, απορεί: «Τι ιδέα να βρεις έναν άνθρωπο για να του γράφεις. Σου λείπουν τόσα πράγματα...».[1] Η έλξη που ένιωσαν κατά τις πρώτες τους συναντήσεις μετατράπηκε σε ένα ακαταμάχητο συναίσθημα που τους δέσμευσε αμοιβαία στην καθημερινή ομολογία της αγάπης τους. Στο *Ακόμη*, ο Λακάν μάς υπενθυμίζει πως «ένας άνδρας δεν είναι τίποτε άλλο από ένα σημαίνον. Μια γυναίκα γυρεύει έναν άνδρα με την ιδιότητα ενός σημαίνοντος. Ένας άνδρας γυρεύει μια γυναίκα [...] που μόνο από τον λόγο εντοπίζεται [...] διότι υπάρχει πάντα σ' εκείνη κάτι που διαφεύγει του λόγου».[2] Το μοναδικό αίτημα που επαναλαμβάνεται είναι να ειπωθεί το ανείπωτο. Ο ποιητής την προσκαλεί «ν' αφήνεις τον εαυτό σου να παραμιλά»[3] όταν του απευθύνεται. Το διφορούμενο του σημαίνοντος εκφράζει την ουσία του αιτήματός του: απ' τη μια να του γράφει διαρκώς καθώς ο ίδιος αδυνατεί να συνδιαλλαγεί με τη σιωπή της, κι απ' την άλλη το παραμιλητό της συνιστά τη μόνη εγγύηση του έρωτά της, την εγγύηση πως αυτός, και μόνον αυτός, έχει πρόσβαση στο αγαλμικό αντικείμενο της επιθυμίας του. Ο Σεφέρης, ως άλλος εραστής, είναι ο μόνος που μπορεί να δει τι κρύβει μέσα της. «Δεν μπορεί να καταλάβει [ο σύζυγός σου] πως αυτό που μου έδωσες, αυτό που έχω από σένα, δεν το πήρα από κανέναν, πως ήταν κρυμμένο και το ξεσκέπασα για πρώτη φορά και πως γι' αυτό ακριβώς σ' αγαπώ».[4] Στο σεμινάριο *Η Μεταβίβαση*, ο Λακάν προσδιορίζει τον «εραστή ως αυτόν που δεν ξέρει τι του λείπει, με αυτόν τον ιδιαίτερο τόνο της αγνωσίας, που είναι ο τόνος του ασυνειδήτου. Κι απ' την άλλη, ο ερώμενος, το αντικείμενο της αγάπης, μήπως δεν εντοπίζεται πάντοτε ως εκείνος που δεν ξέρει τι έχει, τι έχει κρυμμένο, πράγμα που αποτελεί τη γοητεία του; Αυτό που έχει, μήπως δεν είναι αυτό που, στη σχέση αγάπης, καλείται όχι μόνο να αποκαλυφθεί, αλλά να εισαχθεί στο γίγνεσθαι, στην παρουσία, αυτό που μέχρι στιγμής ήταν μόνο εν δυνάμει;»[5]

.....

1. Σεφέρης και Μαρώ, *Αλληλογραφία*, Α' & Β' τόμος, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη Ηρακλείου, 1989, 2005, γράμμα 23/11/36, σ. 37.
2. Ζακ Λακάν, *Σεμινάριο εικοστό, Ακόμη*, Ψυχογιός, Αθήνα 2011.
3. Σεφέρης και Μαρώ, *Αλληλογραφία*, ό.π., γράμμα 16/12/36, σ. 67.
4. *Στο ίδιο*, γράμμα 3/7/37, σ. 236.
5. Ζακ Λακάν, *Το Σεμινάριο, 8ο βιβλίο, Η μεταβίβαση*, Εκκρεμές, Αθήνα 2020.

Ο ποιητής, ενώπιον του έρωτα, αρνείται να αποποιηθεί την άγνοιά του και αναλαμβάνει την επιθυμία του ως επιθυμία του Άλλου: «Γυρεύουμε: εκείνη πολύ γνωστές της όψεις, μια ολόκληρη ζωή παιδιού, κι εγώ ένα πράγμα που δεν ξέρω, που δεν μπορώ να φανταστώ, αυτό ακριβώς που γυρεύει εκείνη...».[6] Η εμπειρία της ανάγνωσης της μακρόχρονης αλληλογραφίας τους αποκαλύπτει την αλγεβρική διατύπωση της αγάπης, όπου η λειτουργία του εραστή ως υποκειμένου της έλλειψης, έρχεται στη θέση του ερώμενου, του αντικειμένου της αγάπης. Όταν η Μαρώ βρίσκεται ενώπιον του διλήμματος «τον Σεφέρη ή τα παιδιά της», αποφασίζει να τον αφήσει. Μόλις πληροφορείται ότι ο ποιητής «σκίζει τα γράμματά της»[7] ως ίχνος της αγάπης, επιστρέφει και πλέον είναι εκείνη που ζητά, είναι εκείνη που υποθέτει σ' αυτόν μια γνώση για το υπόλοιπο της ζωής τους. «Αλήθεια πώς θα γεράσουμε; Και πώς θα πεθάνουμε;»[8] – «Ξαναλέω λόγια σου παλιά! Αν ήξερες πόσο ζω μ' αυτά!».[9] Ο Λακάν σημειώνει πως ο ερώμενος για τον εραστή, όπως κι ο εραστής για τον ερώμενο, είναι κατεξοχήν ικανοί να αντιπροσωπεύουν την ύψιστη ηθική αυθεντία ενώπιον της οποίας δεν υποχωρεί κανείς, ενώπιον της οποίας δεν μπορεί κανείς να ατιμασθεί. Αυτή η αντίληψη καταλήγει στη μέγιστη ακρότητα, στον έρωτα ως αρχή ύψιστης θυσίας. Επιλέγει αυτόν, ως μη-όλη μητέρα, μα πρωτίστως επιλέγει μια ζωή στο όνομα της επιθυμίας, γνωρίζοντας πως η απουσία της θα ισοδυναμούσε για εκείνη με την ανυπαρξία. «Τίποτε πια δεν υπάρχει. Και κανένας κοντά μου...»,[10] δηλώνει η Μαρώ αποχωρισμένη από εκείνον.

«Είμαι μόνο μια φωνή και μια επιθυμία»

Ο Λακάν συναντά τον ποιητή στην ακόλουθη διατύπωση: «Κάνω έρωτα, όπως δείχνει η ονομασία, είναι κάτι ποιητικό. Αλλά υπάρχει ένας κόσμος ανάμεσα στην ποίηση και την πράξη». Η σεξουαλική επιθυμία του Σεφέρη για τη γυναίκα του είναι το μόνο μισο-ειπωμένο που συναντά κανείς στην πλειάδα των γραμμάτων του. Μισο-λέγεται καθώς μεσολαβεί ο κόσμος που τους χωρίζει. «Έτσι που σου γράφω, δεν είναι για να με καταλάβεις, αλλά για να με νιώσεις λίγο πιο κοντά σου, όπως αν ήταν βολετό να σε χαϊδέψω»[11]· και λίγο αργότερα: «Πόσο το λαχταρώ αυτό

.....

6. Σεφέρης και Μαρώ, *Αλληλογραφία*, ό.π., γράμμα 8/2/37, σ. 106.
7. *Στο ίδιο*, γράμμα 19/7/37, σ. 269.
8. *Στο ίδιο*, γράμμα 5 ή 12 ή 19/9/38, σ. 302.
9. *Στο ίδιο*, γράμμα 27/9/40, σ. 411.
10. *Στο ίδιο*, γράμμα 26/8/27, σ. 270.
11. *Στο ίδιο*, γράμμα 4/6/37, σ. 209.

το σώμα... Παραστράτημα! Προσοχή!»[12] Η αναχαίτιση της σεξουαλικής του επιθυμίας τον ωθεί σε μια αδιάλειπτη κατάθεση της έλλειψής του, μετουσιωμένης σε ερωτικό λόγο. Στο *Δυσφορία και Πολιτισμός*, σημειώνεται πως «κάθε μετουσίωση έχει πάντα ένα τίμημα και αυτό το τίμημα είναι η απόλαυση». Ακολουθώντας τη γραμμή του Φρόιντ, μέσω της καταστολής ή της απαγόρευσης της σεξουαλικής ικανοποίησης, είναι δυνατόν να επιτευχθεί μια μακρόχρονη επένδυση σε κάποιον. Όταν οι πραγματικές σεξουαλικές ικανοποιήσεις παρεμποδίζονται, η σεξουαλική επιθυμία πυροδοτεί κάποιου είδους συμβολική εξιδανίκευση του συντρόφου. Πρόκειται, άραγε, για μια στοργική αγάπη, απόρροια της ανεσταλμένης ικανοποίησης;

Τα λόγια του ποιητή μοιάζουν να απορρίπτουν μια τέτοια ερμηνεία. «Μέσα στην περιοχή της σκέψης, με τα βιβλία, με τις ιδέες βγαίνει κανείς από το σώμα του. Αλλά ξαναγυρίζει σ' αυτό, μόλις πιάσει την πένα για να διατυπωθεί. Και το δίλημμα είναι να γράφεις ή να μη γράφεις; Και το γράψιμο είναι το μόνο πράγμα που με σώζει σ' αυτή τη ζωή».[13] Ο Σεφέρης χρησιμοποιεί την ερωτική επιστολή ως το υλικό υποκατάστατο της παρουσίας του. Η γραφή και η ανάγνωση των επιστολών της αγαπημένης του ενέχουν μια μορφή απόλαυσης. Ο Λακάν, προχωρώντας τη σκέψη του Φρόιντ, δηλώνει στο *Ακόμη*: «η απόλαυση του Άλλου, του σώματος του Άλλου που τον συμβολίζει, δεν είναι σημείο της αγάπης. Η απόλαυση του σώματος του Άλλου, παραμένει η ίδια ερώτημα, διότι η απάντηση που μπορεί να αποτελέσει δεν είναι αναγκαία, ούτε επαρκής απάντηση, διότι η αγάπη ζητάει την αγάπη. Δεν παύει να τη ζητάει... ακόμη. Ακόμη, είναι το κύριο όνομα εκείνης της ρωγμής από την οποία, μέσα στον Άλλο, ξεκινάει το αίτημα αγάπης».

Ο Σεφέρης αναρωτιέται: «φτάνουν τα λόγια;»[14]· και ο Λακάν απαντά: «το να μιλάς γι' αγάπη είναι αφ' εαυτού μια απόλαυση. Το μόνο σοβαρό πράγμα που μπορεί κανείς να κάνει, το γράμμα αγάπης».

.....

12. *Στο ίδιο*, γράμμα 12/7/37, σ. 252.
13. *Στο ίδιο*, γράμμα 24/2/37, σ. 131.
14. *Στο ίδιο*, γράμμα 7/5/37, σ. 179.

Βιβλιογραφικές αναφορές

Bruce Fink, *Για τον έρωτα*, Oposito, Αθήνα 2024.

Sigmund Freud, *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του Εγώ*, Πλέθρον, Αθήνα 2014.

Sigmund Freud, «Σχετικά με την ψυχογένεση μιας περίπτωσης γυναικείας ομοφυλοφιλίας», *Εκ των Υστέρων*, τχ. 10, Εξάντας, 2003.

BAD TIMING

Γιώργος Στεφανίδης

Η ταινία του Νίκολας Ρεγκ, *Bad timing: A sensual obsession,* αφηγείται τη συνάντηση ενός άνδρα και μιας γυναίκας στη Βιέννη, τέλη της δεκαετίας του '70: του Άλεξ και της Μιλένα. Εκείνος είναι ερευνητής ψυχαναλυτής που διδάσκει στο πανεπιστήμιο, εκείνη δεν έχει κάποιο επάγγελμα. Ο Άλεξ είναι ένας διανοούμενος που ξέρει, καταλαβαίνει, δίνει ορισμούς στα πράγματα. Αποκαλεί τον εαυτό του παρατηρητή. Η Μιλένα αλλάζει πόλεις, δεν καθορίζεται από κανένα ιδανικό, ακολουθεί την ερωτική επιθυμία σε όλες τις διακυμάνσεις της. Ζει τη ζωή της. Στην πρώτη σκηνή βλέπουμε τους δυο τους να περιδιαβαίνουν στις αίθουσες ενός μουσείου που οι τοίχοι του κοσμούνται από τους πίνακες της Απόσχισης. Στην αμέσως επόμενη σκηνή ένα ασθενοφόρο μεταφέρει τη Μιλένα στο νοσοκομείο σε κωματώδη κατάσταση. Πρόκειται για έναν έρωτα που βρίσκεται πιασμένος ανάμεσα στην ανατομική παραδοξότητα του Κλιμτ και τα παραμορφωμένα σώματα του Σίλε.

Στη σκηνή της γνωριμίας τους συναντούμε ένα πρώτο σχόλιο για τον τίτλο της ταινίας. Η Μιλένα βλέπει και προσεγγίζει τον Άλεξ χωρίς να κρύβει την ερωτική της διάθεση. Αυτός διστάζει να ανταποκριθεί, αυτοσυγκρατείται. «Αν δεν γνωριστούμε υπάρχει πάντα η πιθανότητα να είναι τέλειο». Σε άλλη σκηνή, καθώς η Μιλένα αγαλλιάζει στη θέα δύο εραστών του Σίλε, ο Άλεξ σπεύδει να συμπληρώσει ότι «αυτό συμβαίνει

επειδή δεν γνωρίζονται ακόμα αρκετά καλά μεταξύ τους». Τι θα συμβεί αν παραγνωριστούν; Ευθύς εξαρχής η σχέση τους κυριαρχείται από έντονο ερωτικό πάθος. Η Μιλένα γίνεται το ερωτικό αντικείμενο του Άλεξ, καθώς ενσαρκώνει την υπόσχεση μιας υπέρμετρης ικανοποίησης. Αποτελεί μια γυναίκα φετίχ, που προσκαλεί και προσελκύει αδιάκοπα το ανδρικό βλέμμα, είναι η ικανοποίηση ως αντικείμενο.[1] Ό,τι κυριαρχεί είναι το αισθησιακό ρεύμα. Εκεί που αγαπά, δεν ποθεί, και εκεί που ποθεί, δεν μπορεί να αγαπήσει;[2] Τι θα συμβεί όμως αν αγάπη και πόθος αποδειχθούν αξεδιάλυτα ρεύματα; Πάνω σε αυτό τον τοίχο θα προσκρούσει ο Άλεξ, στον βαθμό που επιθυμεί ό,τι δεν αντέχει. Δεν θέλει από τη Μιλένα να αλλάξει αυτό που είναι, αλλά από την άλλη αυτό ακριβώς είναι που δεν αντέχει. Αν άλλαζε, δεν θα την ήθελε.

Στην πορεία της σχέσης τους εμφανίζεται ασίγαστη ζήλεια. Ο Άλεξ δεν συμβιβάζεται με την ιδέα ότι η Μιλένα βλέπει και άλλους άνδρες, δεν μπορεί να χωνέψει ότι δεν θέλει να ζήσουν μαζί, αδυνατεί να καταλάβει γιατί απορρίπτει την πρόταση γάμου που της απευθύνει, σε μια στιγμή ερωτικής ευτυχίας. Η σχέση τους κλονίζεται από τις αξιώσεις κατοχής του αντικειμένου, κατά το πρότυπο της καντιανής ρήσης που θέλει τον γάμο να είναι «μια σύμβαση ανάμεσα στον άντρα και τη γυναίκα, για την αμοιβαία και αποκλειστική χρήση των γεννητικών οργάνων». Η Μιλένα δεν είναι ακριβώς η γυναίκα για σπίτι. Το δικό της άλλωστε μοιάζει με βομβαρδισμένο τοπίο. Βέβαια, είναι παντρεμένη με έναν άντρα τριάντα χρόνια μεγαλύτερο, γεγονός που αποκαλύπτεται τυχαία κάποια στιγμή. Γιατί αυτός και όχι εγώ; Εντέλει βέβαια: γιατί εγώ και όχι οι άλλοι; Από ένα σημείο και μετά ό,τι λέει η Μιλένα δεν μπορεί παρά να εκλαμβάνεται ως ψέμα. Ό,τι και να πει αστοχεί.

Η Μιλένα από την πλευρά της ξέρει καλά τι συνεπάγεται ο έρωτας προς τον Άλεξ. Είναι σίγουρη ότι θα την παρατήσει αμέσως μόλις συγκατανεύσει στη δική του επιθυμία, αμέσως μόλις δεχθεί να γίνει δική του. Κάποια στιγμή θα προσπαθήσει να ικανοποιήσει την επιθυμία του, αλλά το τίμημα είναι βαρύ. Στη θέση της ερωτικής συνεύρεσης, θα του ζητήσει να μιλήσουν. Τόσο ο ένας όσο και η άλλη θα βγουν χαμένοι. Για τον πρώτο η Μιλένα θέλει άλλους, για τη δεύτερη ο Άλεξ δεν την αγαπάει. Η ερωτική επιθυμία έχει μετατραπεί σε αίτημα αγάπης που δεν μπορεί να ικανοποιηθεί. Δεν υπάρχει πλέον σωστός χρόνος μεταξύ τους. Το

.....

1. Ζακ-Αλέν Μιλέρ, Περί διαστροφής, στο: Ζακ-Αλέν Μιλέρ, Ο Λακάν και η ψυχανάλυση, Εκκρεμές, Αθήνα 2003, σ. 88.
2. Σίγκμουντ Φρόιντ, Περί του γενικευμένου υποβιβασμού της ερωτικής ζωής, στο: Συμβολή στην ψυχολογία της ερωτικής ζωής, Principia, Αθήνα 2017, σ. 24.

θαύμα του έρωτα μεταπίπτει σε όλεθρο, σε λεηλασία.[3] Στην απόλαυση που διακινείται δεν μπορεί να αποκρυσταλλωθεί καμία σημασία που να δέσει τη σχέση τους. Η μόνη βεβαιότητα που θα μπορούσε να προκύψει είναι η βεβαιότητα μέσω του θανάτου. Σε ένα κρεσέντο, η Μιλένα θα κραυγάσει: «Σ' αγαπώ, δεν σ' αγαπώ; Τι θέλεις να πω; Τι θέλεις να κάνω εξαιτίας του; Να αυτοκτονήσω; Θα ήσουν σίγουρος τότε;» Το σημαίνον αδυνατεί να κατευνάσει την απόλαυση, υπάρχει κάτι που ξεχειλίζει.

Κάπως έτσι, οδηγούμαστε στην τελική πράξη του δράματος. Η φαντασίωση που μέχρι εκείνη τη στιγμή συγκρατούσε την επιθυμία τους αρχίζει να γλιστρά προς το πραγματικό, να περνά στην πράξη. Αφού έχει καταναλώσει μεγάλη ποσότητα αλκοόλ και αντικαταθλιπτικών, η Μιλένα τηλεφωνεί στον Άλεξ για να τον αποχαιρετήσει αλλά και για να τον καλέσει σε βοήθεια. Χωρίς να σου λείπω είμαι προς θάνατον. Το ίδιο τηλεφώνημα έχει επαναληφθεί πολλές φορές από τη στιγμή που σταμάτησαν να βρίσκονται. Ο Άλεξ διστάζει μεν, αλλά αποφασίζει να πάει στο σπίτι της. Είχε καταφέρει να κρατηθεί μακριά της, αλλά τώρα υποχωρεί. Κοιτάζει συνεχώς το ρολόι του, λες και προσπαθεί να βρει όχι τη σωστή, αλλά τη λάθος στιγμή. Φθάνοντας τη βρίσκει λιπόθυμη στο πάτωμα, αναίσθητη. Αφήνει τον χρόνο να περάσει, αφού εμποδίσει τη Μιλένα να τηλεφωνήσει για βοήθεια, αποσυνδέοντας τη συσκευή του τηλεφώνου. Είναι πλέον μόνοι τους, κανείς πλέον δεν μπορεί να του την αρπάξει. Στη συνέχεια την ανεβάζει στο κρεβάτι και τη βιάζει. «Οτιδήποτε για να σε πάρω πίσω... πίσω στην παλιά κατάσταση. Σ> αγαπώ. Σ> αγαπώ. Σ> αγαπώ». Κατά τη διάρκεια του βιασμού το μόνο σημείο ζωής εκ μέρους της ήταν δύο ανοιγοκλεισίματα των ματιών. Λίγο αργότερα θα καλέσει το ασθενοφόρο για να δηλώσει την απόπειρα αυτοκτονίας, αφού πρώτα βεβαιωθεί τι είναι σε κώμα. Πράξη διφορούμενη.

Κατά τη διάρκεια των ερωτήσεων από τον ντετέκτιβ που έχει αναλάβει την υπόθεση, ο Άλεξ είναι σχεδόν απόλυτα ψύχραιμος. Δεν φαίνεται να ταλανίζεται από ενοχές, δεν ιδρώνει μπροστά στον νόμο. Δεν περιμένει τιμωρία για την πράξη του, δεν φαίνεται να πιστεύει ότι υπήρξε οποιαδήποτε μορφή παραβίασης. Ο όρος που θα χρησιμοποιήσει ο ντετέκτιβ για να περιγράψει την πράξη του βιασμού δεν είναι rape, αλλά ravishment. Πεπαλαιωμένος όρος που αποδίδει τις απολαυσιακές συνιστώσες της φαντασίωσης: έκσταση, βίαιη απόσπαση, απαγωγή μιας γυναίκας δια εξαναγκασμού, βιασμός. Η εξαφάνιση του υποκειμένου στη φαντασίωση βρίσκει το απόλυτο συμπλήρωμά της στο νεκρό αντικείμενο, σύμφωνα με τα λόγια του Λακάν: «Το αντικείμενο, [...] το αντικείμενο της επιθυμίας, όπου

3. Ζακ-Αλέν Μιλέρ, Ο σκληρός πυρήνας μιας ανάλυσης, στο: Ζακ-Αλέν Μιλέρ, Θεωρία της ψυχαναλυτικής θεραπείας, Εκκρεμές, Αθήνα 2007, σ. 225.

αυτό προσφέρεται γυμνό, δεν είναι παρά το αποκαΐδι μιας φαντασίωσης, κατά την οποία το υποκείμενο δεν συνέρχεται από τη συγκοπή του. Πρόκειται για περίπτωση νεκροφιλίας».[4] Παρόλα αυτά, η Μιλένα, ως εκ θαύματος, δεν πεθαίνει. Bad timing.

.....

4. Ζακ Λακάν, Ο Καντ με τον Σαντ, Ο Πολίτης Δεκαπενθήμερος, α'-β' μέρος, τεύχη 57-58, σ. 28 (β' μέρος).

ΕΠΙ(ΠΕΡΙ)ΣΤΡΟΦΕΣ ΤΟΥ ΠΑΘΟΥΣ

Μάρω Μπέλλου

«Από πέρυσι τον Σεπτέμβρη, δεν έκανα τίποτε άλλο από το να περιμένω έναν άντρα: να μου τηλεφωνήσει και να έρθει σπίτι μου»[1]. Τα λόγια αυτά περιγράφουν την πραγματική εμπειρία μιας γυναίκας, όπως τη βίωσε σε μία παθιασμένη ερωτική σχέση με έναν άντρα. Πρόκειται για το «αισθηματικό αντιμυθιστόρημα»[2] της Ανί Ερνώ με τίτλο *Απλό Πάθος*. Αντιμυθιστόρημα διότι η συγγραφέας δεν αρέσκεται στις μυθοπλασίες αλλά αντλεί όλο το υλικό από την ίδια της τη ζωή, εξάλλου από μόνη της η ζωή είναι συναρπαστική και γεμάτη απρόοπτες συναντήσεις. Το αφηγηματικό είδος του κειμένου προσδιορίζεται από την ίδια τη συγγραφέα ως «απρόσωπη αυτοβιογραφία».

Το βιβλίο αυτό είναι το «κατάλοιπο του ζωντανού κειμένου, ένα έλασσον ίχνος»[3] από το πάθος που βίωσε η συγγραφέας για έναν μικρότερό της άντρα, παντρεμένο και από άλλη χώρα. Το «εγώ» της αφήγησης είναι το εγώ μιας αυτοβιογραφίας, μα συνάμα εμφανίζεται αποστασιοποιημένο· ρίχνει πάνω του το απαθές, παγωμένο βλέμμα μιας κλινικής περιγραφής:

1. Annie Ernaux, Πάθος, Μεταίχμιο, 2023, σ. 11.
2. Annie Ernaux, Γραφή κοφτερή σαν μαχαίρι. *Συνέντευξη με τον Frédéric-Yves Jeannet*, Μεταίχμιο, 2024, σ. 114.
3. Annie Ernaux, Πάθος, ό.π., σ. 62.

«δεν θέλω να εξηγήσω το πάθος μου – αυτό θα σήμαινε πως ήταν ένα ολίσθημα ή μία ανηθικότητα για την οποία οφείλω να δικαιολογηθώ – θέλω απλώς να το εκθέσω»[4]. Ο τρόπος με τον οποίο η Ερνώ μιλά στο λογοτεχνικό της εγχείρημα για το πάθος μού φέρνει στον νου ένα έργο του Πικάσο με τον τίτλο «Ο Ταύρος». Όπως ο Ταύρος του Πικάσο ξεκινά με μια λεπτομερή απεικόνισή του ζώου και καταλήγει σε ένα αχνό περίγραμμα, μια απίσχναση που το αποτυπώνει με την απλούστερη δυνατή μορφή, έτσι και η Ερνώ αποτυπώνει το πάθος καθαυτό, απογυμνωμένο από κάθε συναισθηματικό σημάδι, θρήνο ή μελόδραμα.

Για την Ερνώ, το πάθος στο πλέον στοιχειώδες περίγραμμά του ισοδυναμεί με το απλό γεγονός μιας οδυνηρής αναμονής. Όπου υπάρχει πάθος, υπάρχει αναμονή: «Θα ήθελα να μην έχω να κάνω τίποτε άλλο πέρα από το να τον περιμένω».[5] «Όλα ήταν ένα ατέλειωτο κενό, με εξαίρεση τις ώρες που ήμασταν μαζί και κάναμε έρωτα. Ακόμα και τότε, με κατέτρυχαν οι στιγμές που θα ακολουθούσαν, όταν εκείνος θα είχε φύγει. Βίωνα την ηδονή σαν μία μελλοντική οδύνη».[6] Τίποτε στη ζωή της, τα παιδιά, οι ακαδημαϊκές επιτυχίες, τα ταξίδια σε μακρινά μέρη δεν ήταν πιο σημαντικό από το να περιμένει αυτόν τον άντρα για να ξαναβρεθεί μαζί του στο κρεβάτι καταμεσής του απογεύματος. Οι αναμνήσεις από τα πράγματα που έκανε τα δύο χρόνια που διήρκεσε αυτό το πάθος είναι θολές, ενώ όλη της η συμπεριφορά ήταν εντελώς επίπλαστη. Ενεργούσε μηχανικά, σχεδόν ληθαργικά, και μόνο όταν η προοπτική της συνάντησής τους γινόταν από πιθανότητα βεβαιότητα ένιωθε να βρίσκεται σε πραγματική εγρήγορση, έως και ευτυχία.

Η Ερνώ δηλώνει ότι στο μυθιστόρημά της δεν επιδιώκει να κάνει ένα είδος αρχαιολογίας του πάθους της. Δεν σκοπεύει δηλαδή να αναζητήσει τις απαρχές του, όπως αυτές θα μπορούσαν να αποκαλυφθούν με τη βοήθεια της ψυχανάλυσης. Για την Ερνώ, η ψυχανάλυση εξηγεί, ενώ η ίδια επιδιώκει να καταγράψει απλώς τα «σημεία» του πάθους της χωρίς να τα εντάσσει σε μία εξηγητική αλληλουχία. Άλλωστε, η ίδια αναφέρει σε μια συνέντευξή της ότι η ψυχανάλυση της ήταν «ανέκαθεν αδιάφορη»[7]. Αυτές εντούτοις οι επιφυλάξεις της Ερνώ κάθε άλλο παρά συνιστούν εμπόδιο για μια απόπειρα ψυχαναλυτικής ανάγνωσης αυτού που η ίδια αποκαλεί «απλό πάθος». Θα ξεκινήσουμε επισημαίνοντας ότι το βασικό σημαίνον του πάθους της είναι η αδιάλειπτη προσμονή γι' αυτόν τον άντρα. Το ερώτημα είναι: πώς τροφοδοτείται αυτή η επανάληψη; Πώς εξηγείται αυτή η καθήλωση; Θα

.....

4. Στο ίδιο., σ. 28.
5. Στο ίδιο, σ. 15.
6. Στο ίδιο, σ. 41.
7. Annie Ernaux, Γραφή κοφτερή σαν μαχαίρι, ό.π., σ. 64.

προσπαθήσω να δείξω ότι αυτό που ξεκλειδώνει τα παραπάνω ερωτήματα είναι η έννοια της ενόρμησης.

Στο 11ο Σεμινάριο ο Λακάν επισημαίνει ότι η ενόρμηση μπορεί να αγγίξει την ικανοποίησή της χωρίς να φτάσει στον στόχο της.[8] Σε αντίθεση με ό,τι θα περίμενε κανείς, η ενόρμηση δεν ακολουθεί μια ευθύγραμμη τροχιά που τη φέρνει όλο και εγγύτερα στο αντικείμενο της επιθυμίας, αλλά διαγράφει τροχιά πάντα κυκλική, περιστρέφεται διαρκώς γύρω από το ίδιο πράγμα. Το παράδοξο της ενόρμησης συνίσταται στο ότι η ικανοποίηση δεν επιτυγχάνεται μέσω της κατάκτησης του αντικειμένου της επιθυμίας. Η ενόρμηση αντλεί ικανοποίηση με το να το περιτριγυρίζει μόνο (retour en circuit), στο μέτρο δηλαδή που ξαστοχεί. Η πηγή της απόλαυσης του αφηγηματικού εγώ είναι λοιπόν αυτό ακριβώς που το ίδιο εκθέτει ως κατάσταση οδύνης: τα διαστήματα αναμονής που διαδέχονται ακατάπαυστα το ένα το άλλο. Αυτή η απόλαυση είναι που εξηγεί την καθήλωση, δηλαδή την επι(περι)στροφή της ενόρμησης του υποκειμένου γύρω από ένα αντικείμενο *α*. Με άλλα λόγια, η παύση του μετωνυμικού γλιστρήματος της επιθυμίας δεν είναι το επακόλουθο της οδύνης, αλλά το αποτέλεσμα μιας επαναλαμβανόμενης ικανοποίησης. Αυτό που η Ερνώ εκθέτει ως οδύνη εξηγείται ως απόλαυση.

Όταν άρχισε να γράφει το βιβλίο αυτό, η Ερνώ «ήθελε να μείνει σε εκείνον τον χρόνο του πάθους, όπου όλες της οι πράξεις, από την επιλογή μιας ταινίας ως αυτήν ενός κραγιόν, ακολουθούσαν την ίδια κατεύθυνση προς αυτόν τον άντρα».[9] Η γραφή, όπως και το απλό πάθος, έχουν σύμφωνα με την Ερνώ ένα κοινό χαρακτηριστικό: την «απώλεια του εαυτού».[10] Πρόκειται δηλαδή και στις δύο περιπτώσεις γι' αυτό που ο Λακάν αποκαλεί «ακέφαλη υποκειμενοποίηση», ή ακόμη «υποκειμενοποίηση χωρίς υποκείμενο».[11] Αυτή η απώλεια δεν καταλήγει όμως στο ίδιο αποτέλεσμα: στην περίπτωση της γραφής οδηγεί σε μία μετουσίωση, η οποία είναι εντελώς απούσα όσο η προσοχή μας παραμένει στραμμένη στη διαδρομή του απλού πάθους.

Η ίδια η Ερνώ αναφέρει ότι «αισθάνεται τη γραφή σαν μια μετουσίωση. Σαν τη μετατροπή αυτού που ανήκει στο βίωμα του πάθους, στο "εγώ"». Προσθέτει όμως ότι «αυτή η μετουσίωση δεν συντελείται αφ' εαυτής, παράγεται από τη γραφή, όχι ως καθρέφτης του εγώ αλλά

.....

8. Jacques Lacan, *Le séminaire. livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Παρίσι 1973, σ. 163.
9. Annie Ernaux, Πάθος, ό.π., σ. 55.
10. Annie Ernaux, Γραφή κοφτερή σαν μαχαίρι, ό.π., σ. 132.
11. Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ό.π., σ. 167.

ως αναζήτηση μιας εξωγενούς αλήθειας».[12] Όπως στην περίπτωση του πάθους όπου η αναμονή είναι η ικανοποίηση της ενόρμησης παρά το ότι αυτή δεν επιτυγχάνει τον στόχο της, έτσι και στην περίπτωση της γραφής «η μετουσίωση είναι επίσης ικανοποίηση της ενόρμησης»[13] παρά το ότι ο στόχος της παραμένει και εδώ ανέγγιχτος. Με άλλα λόγια, η γραφή ικανοποιεί εξίσου την ενόρμηση, αυτή τη φορά μέσα στο δίκτυο των σημαινόντων.

Βέβαια, η Ερνώ αναφέρει ότι μια μέρα το κατάλοιπο αυτού του κειμένου «δεν θα σημαίνει τίποτε για εκείνην, όπως και το ζωντανό αντίστοιχό του».[14] Η ίδια μάλιστα εξομολογείται: «Εκείνον τον άντρα δεν θα τον ξαναδώ ποτέ. Και όμως, είναι αυτός ο εξωπραγματικός, σχεδόν ανύπαρκτος, γυρισμός που προσδίδει στο πάθος μου όλο του το νόημα, που είναι ακριβώς ότι στερείται νοήματος, ότι για δύο χρόνια ήταν η πιο σφοδρή και η λιγότερο εξηγήσιμη πραγματικότητα που υπήρξε ποτέ».[15] Καμιά περαιτέρω σημασία δεν αποδίδεται στο πάθος πέρα από αυτό. Η γραφή της Ερνώ αντί να νοηματοδοτεί το πάθος, το απονοηματοδοτεί πλήρως. Σε αυτό αναμφίβολα συνίσταται η βαθιά πρωτοτυπία του εγχειρήματός της. Μπορεί η ίδια να το έζησε με μυθιστορηματικό τρόπο αλλά αυτό που εντέλει κατόρθωσε είναι να γράψει για το πάθος χωρίς κανένα πάθος.

.....

12. *Annie Ernaux, Γραφή κοφτερή σαν μαχαίρι*, ό.π., σσ. 124-125.
13. Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ό.π., σ. 151.
14. Annie Ernaux, Πάθος, ό.π., σ. 62.
15. Στο ίδιο, σ. 67.

ΟΔΥΝΗΡΟΙ ΕΡΩΤΕΣ: Η ΑΛΜΠΕΡΤΙΝ

Ορέστης Γούλας

Η πραγμάτευση του *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*[1] είναι ένα εγχείρημα δύσκολο και πολύπλευρο. Είναι ένα εκτενέστατο μυθιστόρημα, έργο καλειδοσκοπικό, μη αναγώγιμο. Συνομιλεί σιωπηλά με την ψυχανάλυση καθώς είναι μια προσπάθεια σύγχρονη του Φρόιντ που θεματοποιεί τα ίδια ζητήματα: ζωή, χρόνος, μνήμη, ειδικά ασυνείδητη ή αθέλητη μνήμη, σεξουαλικότητα, θάνατος και πένθος, επιθυμία, αγάπη, ενόρμηση, μετουσίωση, πραγματικότητα, γλώσσα, γραφή. Ο Ρολάν Μπαρτ λέει πολύ εύγλωττα πως το *Αναζητώντας* «έχει την αξία του μύθου του Οιδίποδα».[2] Είναι, δηλαδή, ούτε λίγο ούτε πολύ, ένας αυτοτελής τρόπος να σκεφτούμε τη λογική μήτρα συγκρότησης του υποκειμένου, το τι σημαίνει να είναι κανείς υποκείμενο και τι συνέπειες έχει αυτή η ανακάλυψη για το ίδιο και τον κόσμο.

Είναι ένα κείμενο προσμονής και φρενήρους επιδίωξης μιας ικανοποίησης συνυφασμένης με την αλήθεια, αλλεπάλληλων απογοητεύσεων και, τελικά, ενός υποκειμενικού θριάμβου. Στη διαδρομή του ο αφηγητής[3] διασχίζει

1. Όλες οι παραπομπές στο βιβλίο είναι από την έκδοση: Μαρσέλ Προυστ, *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο*, τόμοι I-VII, Εστία.
2. Roland Barthes, Μαρσέλ Προυστ. *Σύμμικτα*, Πλέθρον, Αθήνα 2022, σ. 95.
3. Το υποκείμενο της πρωτοπρόσωπης αφήγησης του *Αναζητώντας* είναι ένα υποκείμενο που μεταπίπτει διαρκώς από τον αφηγητή στον ήρωα (Μαρσέλ) και στον συγγραφέα, ακόμη και

πολλούς τόπους με σημαντικότερο όλων από τους ενδιάμεσους σταθμούς του τον έρωτα, και μάλιστα τον έρωτά του για την Αλμπερτίν. Φυσικά, η αρχή των ερώτων ανιχνεύεται στη λατρεία του αφηγητή για τη μητέρα του, της οποίας την απουσία, επιβαλλόμενη εν μέρει από τον πατέρα, δεν μπορεί να υποφέρει. Από πολύ νωρίς η απουσία της επιθυμητής γυναίκας διαπιστώνεται ως το ελατήριο του έρωτα, στον οποίο εκείνη καλείται να ανταποκριθεί μιας και είναι η μόνη που μπορεί να κατευνάσει την οδύνη που προξένησε. Ο έρωτας είναι πάνω από όλα η ανακάλυψη ότι κάτι λείπει από τον εραστή[4], το οποίο μια γυναίκα αφού επιλεγεί από το σύνολο των γυναικών για λόγους εν μέρει ανεξήγητους, το φέρει. Η ισχύς αυτής της διαπίστωσης είναι αμείλικτη. «Όταν αρχίσει κανείς να αγαπά, δεν αγαπά τίποτα άλλο».

Ο Μαρσέλ παθιάζεται με το μυστικό της γυναίκας, με τον κόσμο της και την αινιγματική επιθυμία της. Ο έρωτας είναι μια πύλη εισόδου σε έναν κόσμο, τον κόσμο μιας άλλης. Είναι απεύθυνση στην ετερότητα, τυραννική επερώτηση του πώς είναι ο κόσμος για ένα άλλο υποκείμενο· στην πραγματικότητα: τι είναι ένας κόσμος; Η ανάγκη διείσδυσης σε αυτόν τον κόσμο, άπαξ και υποκινηθεί, δεν τιθασεύεται, κι ας είναι η αφετηρία της κάτι το ελάχιστο, τυχαίο, φαινομενικά εντελώς ασήμαντο: ένα διφορούμενο βλέμμα, ένα όνομα, ή ακόμα η αφήγηση ενός παλιού έρωτα κάποιου άλλου για τον οποίο έχει ο αφηγητής ακούσει – όπως ρητά λέει για τον έρωτα του Σουάν.[5] Το υποκείμενο στο οποίο απευθύνεται ο Μαρσέλ είναι η γυναίκα. Ήδη από τον πρώτο έρωτά του, λαμβάνει το οδυνηρό μάθημα πως δεν είναι απλή υπόθεση το να απαντήσει ο άλλος στο ερώτημά του. Έφηβος, διαπιστώνει έντρομος καθώς ονειροπολώντας περιμένει από τη Ζιλμπέρτ ένα ερωτικό γράμμα εξομολόγησης της αγάπης της,[6] πως όσο σκέφτεται τι επιθυμεί να ακούσει τόσο καταργεί την υποκειμενικότητα της άλλης, φτάνοντας στο εξής αδιέξοδο: αν ακούσει αυτό που φαντασιώθηκε, τότε είναι δικό του, όχι πραγματικά δικό της· αν ακούσει κάτι άλλο, τότε εκείνο δεν θα τον ικανοποιήσει. Αποφασίζει, κυριολεκτικά, πως αυτό το αδιέξοδο είναι λόγος για να πάψει να αγαπά την Ζιλμπέρτ – δεν υπάρχει πια νόημα σε αυτό. Στον έρωτα είναι κανείς μόνος.

.....

στην ίδια πρόταση. Οι φημισμένες πρώτες σελίδες του έργου, άλλωστε, αυτήν τη διασπασμένη εγώτητα μοιάζουν να περιγράφουν, μια εγώτητα της οποίας η διάσπαση και η *ιστορία* γίνονται συχνά αντικείμενο πραγμάτευσης στο βιβλίο.

4. Πρβλ. Ζακ Λακάν, Το Σεμινάριο. 8ο βιβλίο. *Η μεταβίβαση,* Εκκρεμές, Αθήνα 2020.

5. Συμπληρωματικά, *Σόδομα και Γόμορρα*, σ. 175, για το παρόμοιο έναυσμα της ζήλιας. Όλες οι παραπομπές στο βιβλίο είναι στην ελληνική έκδοση της Εστίας.

6. *Από τη μεριά του Σουάν*, σ. 353. Αλλά και *Στον ίσκιο των Ανθισμένων κοριτσιών*, σ. 424: «Ακούγοντας αυτά τα λόγια, βρέθηκα πίσω στα χρόνια πριν ακόμα ερωτευτώ την Ζιλμπέρτ, τότε που ο έρωτας μου φαινόταν μια οντότητα *όχι μόνο εξωτερική μα και πραγματοποιήσιμη*».

Με την Αλμπερτίν, τα πράγματα εξωθούνται στα όριά τους. Η σχέση ανάμεσα στους δύο εγκαθιδρύεται και οδεύει προς τον γάμο. Μεταξύ του έρωτα για τη Ζιλμπέρτ και εκείνου για την Αλμπερτίν μεσολάβησε, μαζί με τη σεξουαλική αφύπνιση του ήρωα, ο έρωτας για τη Δούκισσα Ντε Γκερμάντ. Πίσω από τη μορφή της γυναίκας ως Ιδανικού αποκαλύπτεται η κενότητα. Αυτός ο σχεδόν μυθικός αλλά και κωμικός, μεταβατικός έρωτας έχει προϊδεάσει ακόμη περισσότερο τον Μαρσέλ για το ανυπέρβλητο αδύνατο της ερωτικής σχέσης. Η καχυποψία έχει εμφιλοχωρήσει καθώς η ανακάλυψη της ερμητικότητας της φαντασίωσης έχει βαθύνει το χάσμα από τον άλλο. Με την Αλμπερτίν, επιδίδεται σε μία χορευτική κίνηση, αρκετά τυπική, ιδωμένη από μια σκοπιά. Όταν την κατέχει δεν την επιθυμεί, και το αντίστροφο. Η μέγιστη γαλήνη και ανακούφιση που μπορεί να του προσφέρει ο έρωτάς του είναι να παρατηρεί την Αλμπερτίν να κοιμάται. «Έτσι, ο ύπνος της πραγματοποιούσε, ως ένα βαθμό, τη δυνατότητα του έρωτα». Διότι «...δεν είχα λόγο να μιλώ, ήξερα πως αυτή δεν με κοίταζε... το εγώ της δεν ξέφευγε αδιάκοπα... είχε φέρει πάλι εντός της ό,τι δικό της βρισκόταν έξω... είχε συμπυκνωθεί στο κορμί της».[7] Θα μπορούσαμε να πούμε: τα μερικά αντικείμενα της ενόρμησης είχαν συμπέσει σαν από τη βαρυτική έλξη του σώματος στην ενότητα του αντικειμένου Αλμπερτίν. Όμως, αυτή ήταν η εξαίρεση. Στην πραγματικότητα η κατοχή του προσώπου στην οποία αποβλέπει ο Μαρσέλ δεν επιλύει το πρόβλημα, καταδεικνύει το απόλυτο αδιέξοδό του. Το αντικείμενο είναι διττό ως προς το καθεστώς του· όταν είναι εδώ, παραπέμπει αλλού. «Είχα μπαρκάρει με τον ύπνο της Αλμπερτίν».[8]

Έτσι, στη διαπίστωση για την αποκλειστική αγάπη που προαναφέρθηκε, προστίθεται μια ακόμη που την ανατρέπει και έτσι τη συμπληρώνει. Αυτή η ρωγμή που διανοίγεται στην αλήθεια της αποκλειστικής σχέσης ανάμεσα στους εραστές θεωρημένους ως δύο πρόσωπα, δύο *εγώ*, η άρνηση της συμπληρωματικότητας, ανοίγει τον δρόμο για το πρόβλημα μιας γνώσης που κινεί πέραν αυτής. «Και η πιο αποκλειστική αγάπη για ένα πρόσωπο, είναι πάντα αγάπη για κάτι άλλο».[9] Αυτή η φράση, μια εισαγωγή στο τι εστί μεταβίβαση, παραπέμπει σε ένα επέκεινα και διασπά το αντικείμενο του έρωτα. Υπάρχει εκείνη *και* κάτι άλλο. Ο έρωτάς του Μαρσέλ στοχεύει το είναι του υποκειμένου, την επιθυμία της Αλμπερτίν, το πώς απολαμβάνει, τι αγαπά, τι είναι όταν δεν είναι πλάι του. Η ζήλια τον κυριεύει και τροφοδοτεί τον έρωτα μέχρι να τον εξαντλήσει.[10] Ο Μαρσέλ

.....

7. Η *φυλακισμένη*, σ. 57.
8. Η *φυλακισμένη*, σ. 59. Βλέπε και *Σόδομα και Γόμορρα*, σ. 443, για *τη γυναίκα που οδηγεί σε θεότητες*. Εδώ ανιχνεύεται ένας πλατωνισμός από μέρους του Προυστ.
9. *Στον ίσκιο των ανθισμένων κοριτσιών*, σ. 344.
10. *Η μεριά του Γκερμάντ*, σ. 296.

επιχειρεί να εξαγάγει νόμους και αναγκαιότητες για τη φύση του έρωτα και το καθεστώς της υποκειμενικής αλήθειας και να τις συνυφάνει με την ενικότητά του.

Η ζήλια είναι αναγκαία, αναπόφευκτη τροπή του έρωτα. Πηγάζει από τον ανωτέρω διχασμό, θα μπορούσαμε να πούμε: τον διχασμό ανάμεσα στο αντικείμενο γυναίκα και στο μερικό ενορμητικό αντικείμενο. Το ψέμα είναι εξίσου αναγκαίο, δηλαδή η αλήθεια δεν λέγεται όλη, πράγμα που έχει να κάνει με την απόλαυση. «Λέμε όλη μας τη ζωή ψέματα, ακόμη, και ιδίως, ίσως και αποκλειστικά σε εκείνους που μας αγαπούν. Γιατί μόνο εκείνοι απειλούν την απόλαυσή μας».[11] Ο ίδιος, εξάλλου, ψεύδεται[12] διαρκώς. Η ζήλια είναι αναγκαία επίπτωση του έρωτα διότι η γλώσσα του έρωτα είναι η γλώσσα του σημαίνοντος, και αυτή ποτέ δεν θα συλλάβει τον άλλο – θα παραπέμπει αέναα σε ένα άλλο σημαίνον. Δεν μπορεί να τη συλλάβει εξολοκλήρου ούτε ως αίτιο της επιθυμίας του ούτε ως όνομα που ενοποιεί αμέτρητες σημασιοδοτήσεις και αναφέρεται αποκλειστικά σε αυτήν ως γυναίκα. Ούτε - ούτε. Ό,τι προέρχεται από την Αλμπερτίν αποκτά αξία σημαίνουσα, συνεπώς αμφίσημη. Η ζήλια είναι αναπότρεπτη επίπτωση του ότι δεν υπάρχει διάφυλη σχέση. Τα όντα δεν συνδέονται αρμονικά. «Εφόσον υπάρχει επιλογή στον έρωτα, δεν μπορεί να είναι παρά κακή»,[13] λέει, συμπυκνώνοντας το ότι η απόδειξη πως ο ευτυχισμένος έρωτας δεν είναι δυνατός είναι ακριβώς το ότι είναι ενδεχομενικός· η διάφυλη σχέση δεν γράφεται. Το να θέσει εαυτόν στην υπηρεσία της απόλαυσης της ζήλιας είναι μια ύστατη προσπάθεια περιστολής του προβλήματος στα όρια ενός μικρού άλλου. Ο Μαρσέλ συνεχίζει τις έρευνές του για την Αλμπερτίν, ακόμα και όταν αυτή είναι πια νεκρή. Διαπιστώνει πως, τελικά, καμία απάντηση δεν του αρκεί, ακόμα και όταν επιβεβαιώνει ή διαψεύδει τις υποψίες του και του προσφέρει την άλλοτε ποθούμενη αλήθεια. Η πρώτη διάσταση της ζήλιας συνδέεται με το ότι το υποκείμενο είναι διαγραμμένο. Δεν βρίσκει απάντηση στο ερώτημα που απευθύνει μέσω της Αλμπερτίν.

Η δεύτερη διάσταση της ζήλιας απορρέει από το ιδιαίτερο καθεστώς της εδώ. Ο Μαρσέλ δεν ζηλεύει σχεδόν καθόλου τους άντρες, αλλά την υποπτευόμενη λεσβιακή απόλαυση της Αλμπερτίν.[14] Αυτήν την «άλλη απόλαυση» απέναντι στην οποία είναι αφοπλισμένος, ανήμπορος να τη βιώσει, να την προσφέρει, να την εννοήσει. Η προσπάθειά του να προσεγγίσει το αίνιγμα της θηλυκότητας, του Άλλου φύλου, μέσω και της γυναικείας

.....

11. *Η Αλμπερτίν αγνοούμενη*, σ. 169.
12. Πρβλ. το κείμενο του Φρόιντ, *Ορισμένοι νευρωτικοί μηχανισμοί στην ζήλεια, την παράνοια και την ομοφυλοφιλία*, 1922.
13. *Η Αλμπερτίν αγνοούμενη*, σ. 170.
14. *Η φυλακισμένη*, σσ. 256, 320.

ομοφυλοφιλίας, τον ωθεί στο να επερωτά με παρανοειδή ακρίβεια κάθε σημαίνον στοιχείο, όμως το πραγματικό πάντα του ξεφεύγει. Και εκείνος θέλει να το γνωρίσει ολοσχερώς.[15] Όμως, η γυναίκα δεν υπάρχει, δεν υπάρχει σημαίνον για εκείνη. Η γυναικεία επιθυμία του παρουσιάζεται εντελώς διαφορετική από την ανδρική, αλλά κατά κανέναν τρόπο συμπληρωματική της. Οι γυναίκες δεν θέλουν να κατέχουν το αντικείμενό τους, επιθυμούν αλλιώς. Το ανυπέρβλητο εμπόδιο που καταδεικνύει η ζήλεια δεν αφορά έναν έρωτα αλλά τον έρωτα εν γένει, τη σχέση των φύλων. Σταδιακά το ατελέσφορο του έρωτα που δεν ικανοποιεί και η αλήθεια που ποτέ δεν έρχεται, τον απελπίζουν οριστικά. Τα έμφυλα όντα δεν μπορούν να ενωθούν. Η δεύτερη διάσταση της ζήλιας συνδέεται με το ότι ο Άλλος δεν ξέρει. Είναι κι εκείνος διαγραμμένος.

Ο Μαρσέλ αποφαίνεται ακολουθώντας τον βιβλικό Σαμψών: «Τα δύο φύλα θα πεθάνουν το καθένα χωριστά».[16] Όλη η «μαθητεία του στον έρωτα»,[17] ωστόσο, τον προετοιμάζει, μαζί με όλα όσα έζησε στη διάρκεια του «χαμένου χρόνου», για τη δική του υποκειμενική απάντηση.[18] Στον βαθμό που «η πραγματική απόλαυση είναι για τον καθένα αυτή για την οποία εγκαταλείπει μια άλλη»,[19] ο Μαρσέλ παραιτείται από τις απολαύσεις του έρωτα και της κοσμικής ζωής για την απόλαυση της καλλιτεχνικής δημιουργίας. Το αποτέλεσμά της απάντησής του είναι η γραφή, το *Αναζητώντας*, μια απάντηση μη-όλη, μα, που δεν της λείπει τίποτα. Μη-όλη, διότι ο Προυστ συνεχίζει να γράφει το βιβλίο του μέχρι την τελευταία στιγμή, μα που δεν του λείπει τίποτα, καθώς έχει προλάβει να γράψει το *Τέλος*.

15. *Η φυλακισμένη*, σ. 24. Ή, να μην μπορεί να το φανταστεί καν. Απόλυτη γνώση ή απόλυτη άγνοια.

16. «Τα δυο φύλα θα πεθάνουν, το καθένα χωριστά», *Σόδομα και Γόμορρα*, σ. 19.

17. Η διάσταση της μαθητείας, η οποία κατονομάζεται από τον αφηγητή, αναδεικνύεται από τον Gilles Deleuze, στο εξαιρετικό *Ο Προυστ και τα σημεία*, Κέδρος, 1976, 2021.

18. *Ο ανακτημένος Χρόνος*, σ. 166: «Όσο για το ενδιάθετο βιβλίο των άγνωστων σημείων (σημείων, θαρρείς, ανάγλυφων, τα οποία η προσοχή μου, εξερευνώντας το ασυνείδητό μου, αναζητούσε, σκόνταφτε πάνω τους, περιτριγύριζε, σαν κάποιος δύτης που ψηλαφίζει τον βυθό), στην απόπειρά μου να τα διαβάσω κανένας δεν μπορούσε να μου προσφέρει τον παραμικρό κανόνα, καθώς αυτή η ανάγνωση είναι μια πράξη δημιουργική και δεν υπάρχει κάποιος που να μπορεί να μας υποκαταστήσει, ούτε καν να συνεργαστεί μαζί μας».

19. *Σόδομα και Γόμορρα*, σ. 97.

ΕΝΑΣ ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΕΙΝΑΙ ΠΟΛΥΣ ΓΙΑ ΕΝΑΝ ΑΝΘΡΩΠΟ: Ο ΕΡΩΤΑΣ ΣΤΟ *INTENSO* ΤΟΥ ΔΗΜΗΤΡΗ ΔΗΜΗΤΡΙΑΔΗ

Εύη Γαβρά

«Είμαι η κόμισσα Λίβια Σερπιέρι.
Κατέδωσα τον εραστή μου, τον υπαξιωματικό Φραντς Μάλερ, για λιποταξία από τον αυστριακό στρατό.
Διετάχθη η σύλληψή του και η άμεση εκτέλεσή του.
Άκουσα την ομοβροντία.
Έβγαλα μια μεγάλη κραυγή και χάθηκα μέσα στη νύχτα της Βερόνας».[1]

Έτσι ξεκινά η όπερα του Δημήτρη Δημητριάδη με τίτλο *Insenso*. Ένας φρενήρης μονόλογος, γραμμένος σαν παρτιτούρα όπερας, χωρίς μουσική, όπου ο χρόνος είναι σταματημένος μέσα σε ένα πένθος αθρήνητο.

«Τίποτα δεν άλλαξε εδώ μέσα από τότε [...]
Ό,τι βλέπω, ό,τι αγγίζω από σένα με πονάει.
Δεν ήταν μόνο τα χέρια σου. Ήσουν ολόκληρος.
Ένα προς ένα όλα».[2]

Οι αναμνήσεις, ως ζωντανές εικόνες του ενσώματου, εισβάλλουν στο παρόν, δηλώνοντας την ενεργή παρουσία του θανόντος.

«Ο Φραντς δεν πέθανε.

.....

1. Δημήτρης Δημητριάδης, *INSENSO. Όπερα*, Σαιξπηρικόν, Θεσσαλονίκη 2013, σ. 11.
2. *Στο ίδιο*, σ. 16.

Τον σκότωσαν εκείνοι».[3]

Δεν αρκεί ο πρώτος θάνατος, ο θάνατος του σώματος, για να εκλείψει κανείς ως υποκείμενο. Χρειάζεται να λάβει χώρα η εργασία του πένθους, κατά την οποία το υποκείμενο καλείται να αποσύρει τη λίμπιντο από το χαμένο αντικείμενο και να αφομοιώσει εκ νέου την απώλεια. Η εξαντλητική εργασία της επανάμνησης επαναφέρει, σημείο προς σημείο, τη ναρκισσιστική εικόνα, το Ιδεώδες Εγώ, ώστε να καλυφθεί η έλλειψη, που άφησε η απώλεια στο συμβολικό πεδίο. Όμως αυτό δεν συμβαίνει για τη Λίβια. Ο Φραντς παραμένει ένας αθάνατος νεκρός.

«Βρεθήκατε ποτέ μέσα σε αίσθημα;(..)
Τι σημασία έχει ποια είσαι.
Απ' τη στιγμή που καταφτάνει ο έρωτας δεν είσαι.
Ο έρωτας μας καταργεί».[4]

Όταν η φαντασίωση δεν παρεμβάλλεται για να κρατήσει σε απόσταση το αντικείμενο-αίτιο της επιθυμίας, τότε –όπως περιγράφει ο Φρόιντ στο *«Πένθος και μελαγχολία»*–η σκιά του αντικειμένου πέφτει πάνω στο Εγώ. Το υποκείμενο δεν χάνει απλώς τον άλλον· το χαμένο αντικείμενο εγκαθίσταται στο Εγώ μέσω ταύτισης.

«Από τη στιγμή που ερωτεύτηκα τον Φραντς Μάλερ
δεν είμαι η Λίβια Σερπιέρι».[5]

Εδώ ο έρωτας δεν λειτουργεί ως μεταφορά, με τον τρόπο που περιγράφει ο Λακάν, όπου προϋποτίθεται η υποκατάσταση των θέσεων εραστή και ερώμενου, μέσα στη συμβολική τάξη. Δεν προκύπτει η ανταλλαγή θέσεων, αλλά η υποκατάσταση του είναι. Ένα είναι παίρνει τη θέση ενός άλλου είναι. Το υποκείμενο έρχεται τότε αντιμέτωπο με μια ανεπανόρθωτη απώλεια του αντικειμένου, την οποία ούτε ο έρωτας μπορεί να αποκαταστήσει. Ο μόνος τρόπος να καλυφθεί αυτή η ριζική έλλειψη είναι η παλινδρόμηση στην ταύτιση, που παίρνει τη μορφή οντικής ταύτισης.[6]

«Μόλις σε είδα ήθελα να είμαι εσύ.
Αυτό ήταν η χαρά.
Να είμαι εσύ.
Εγώ χωρίς εγώ.
Εγώ μόνον εσύ.
(..)Και όταν ξημέρωσε δεν υπήρχα πια.

.....

3. *Στο ίδιο*, σ. 14.
4. *Στο ίδιο*, σ. 22.
5. *Στο ίδιο*, σ. 22.
6. Jacques Lacan, *Το Σεμινάριο, Βιβλίο Χ: Το Άγχος*, Εκκρεμές, Αθήνα 2024, σ. 126.

Ήμουν ο Φραντς».[7]

Ο έρωτας εμπίπτει στη ναρκισσιστική διάσταση και έτσι υπόσχεται την ένωση, την αποκατάσταση του Ενός. Παρόλα αυτά, ακόμη και όταν είναι αμοιβαίος, παραμένει ανήμπορος να άρει τον ευνουχισμό και να εγκαθιδρύσει τη διάφυλη σχέση. Η έλλειψη δεν αίρεται.

«Γιατί ο έρωτας είναι αλύπητος;»[8]

Στην περίπτωση, όμως, της Λίβιας συμβαίνει κάτι πιο ριζικό. Διαβαίνει τον φραγμό του φαντασιακού και συγκολλείται στην εικόνα του Φραντς. Δεν αγαπά τον άλλο – γίνεται ο άλλος. Δεν μπορεί παρά να είναι ο Φραντς, οριζόμενη όχι από τη φαλλική έλλειψη, αλλά από το αδιαμεσολάβητο πραγματικό της απόλαυσης, *«το αδίστακτο, το σπηλαιώδες, το αρχαίο, που σωριάζει την ευγένεια».*[9]

Έτσι τοποθετείται στη θέση από την οποία μπορεί να φωνάξει:

«Ποτέ δεν ένιωσα την έλλειψη του Θεού·
μόνο άνθρωπος μού έλειψε»,[10]

εφόσον γνωρίζει από πρώτο χέρι πως ο Άλλος δεν υπάρχει, πως δεν είναι παρά ένα κατ' επίφαση.

«Το περισσότερο είναι όσα δίνει ο άνθρωπος σ' έναν άνθρωπο –
κι αυτό το ξέρει όποιος παίρνει·
όταν παίρνει, ξέρει πως περισσότερα δεν μπορεί».[11]

Αν σε κάτι πιστεύει η Λίβια, είναι στην πληρότητα της ένωσης με έναν άλλο άνθρωπο, στο ένα ολομόναχο της απόλαυσης του σώματος.

«Ζω επειδή δεν σε σκότωσα [...]
Αφού δεν το έκανα εγώ, κάν' το εσύ.
Πέρασε με κι εμένα στο τίποτε».[12]

Η Λίβια Σερπιέρι, ως τραγική ηρωίδα, εφάμιλλη της Αντιγόνης, βρίσκεται ανάμεσα σε δύο συμβολικά διαφοροποιημένα πεδία, στο μεταξύ δύο θανάτων[13]. Είναι μια «*Donna fugata*»[14], μια γυναίκα που δραπετεύει από τη ζωή για να σμίξει με τον βέβαιο θάνατο, αλλά με έναν θάνατο ήδη

.....

7. Δημήτρης Δημητριάδης, *INSENSO*, ό.π., σσ. 26, 28.
8. *Στο ίδιο*, σ. 19.
9. *Στο ίδιο*, σ. 31.
10. *Στο ίδιο*, σ. 22.
11. *Στο ίδιο*, σ. 13.
12. Στο ίδιο, σσ. 17-18.
13. Jacques Lacan, «Η Ηθική της Ψυχανάλυσης», *Αλήθεια*, τχ. 10, Φθινόπωρο 2019, σ. 22.
14. Δημήτρης Δημητριάδης, *INSENSO*, ό.π., σ. 19.

βιωμένο εκ των προτέρων.

«Αυτό προσπαθώ να κάνω κάθε μέρα·
να σε σκοτώσω εγώ,
να πέσεις από εμένα, μέσα μου, Φραντς.
Εσύ κι εγώ μαζί,
σ' αυτόν τον θάνατο, τον έναν, τον δικό μας».[15]

Υπάρχει ένας δεύτερος θάνατος, θα πει ο Λακάν, που δεν ταυτίζεται με τον βιολογικό, αλλά σηματοδοτεί εκείνο το σημείο, όπου η ζωή παύει να στηρίζεται στις μεταφορές που τη συγκρατούν και αποκαλύπτεται η θέση του όντος πέρα από τα προσποιητά που το περιβάλλουν.[16]

Ο Λακάν συνδέει αυτόν τον θάνατο με το κύριο σημαίνον, τη σφραγίδα του υποκειμένου, εκεί όπου επικυρώνεται η μοναδικότητα ενός ανθρώπου και η διαιώνισή του ως είναι, πέρα από την ίδια του την αφάνιση. Το κύριο σημαίνον καθορίζει τη λειτουργία του θανάτου μέσα στη ζωή, αποσπώντας την απόλαυση από τη φυσική της ροή.

Έτσι, η τομή που εγκαθιδρύει η γλώσσα στη ζωή του ανθρώπου, και από την οποία αναδύεται το υποκείμενο, επιτρέπει τη ροή των μεταμορφώσεων, το μετωνυμικό γλίστρημα από το ένα αντικείμενο στο άλλο, έτσι ώστε τίποτα να μην είναι αναντικατάστατο.

Η Λίβια, όμως, αντιτάσσεται σε αυτήν την έλλειψη του είναι, σε αυτήν την οντολογική επισφάλεια, που προκύπτει δομικά από τη γλώσσα. Επωμίζεται τη σημαίνουσα ύπαρξη του Ενός, το προσίδιο σημαίνον του Φραντς, και γίνεται η φύλακας του είναι τού λιποτάκτη. Ένα πεπρωμένο που ακολουθεί κατά γράμμα.

«Εγώ, μια Ιταλίδα, και να τα δώσω όλα στην Αυστρία.
Τους πρόδωσα για τον Φραντς.
Εγώ, η Ιταλία, έγινα Αυστρία.
Βδελύσσομαι την κόμισσα Σερπιέρι για όσα έχει κάνει.
Και προπαντός για όσα είναι·
δεν θα είχες κάνει όσα έκανες, αν δεν ήσουν όσα είσαι.
Τι είναι η κόμισσα Σερπιέρι;
Το απεχθές τίποτε».[17]

Η Λίβια μας οδηγεί στο σημείο που στοχεύει η επιθυμία, εκεί όπου αποκαλύπτεται το κενό που τη στηρίζει. Το τίποτε.

.....

15. *Στο ίδιο.*
16. Jacques Lacan, «Η Ηθική της Ψυχανάλυσης», *ό.π.*, σ. 26.
17. Δημήτρης Δημητριάδης, *INSENSO*, ό.π., σ. 19.

Ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ, στη «*Λακανική βιολογία*», διακρίνει διαφορετικές εκδοχές αυτού του τίποτε: το τίποτε ως σημαίνον του θανάτου, το τίποτε ως δεύτερο θάνατο, το τίποτε ως σημαίνον του μοναδικού, αλλά και το τίποτε ως κενό της ίδιας της ζωής.[18] Πρόκειται για τις μορφές που λαμβάνει το χαμένο αντικείμενο, για τις εκδοχές του τίποτε, που εμφανίζονται, όταν το φαντασιακό πέπλο ανασηκώνεται και αποκαλύπτεται το σημείο, όπου η επέμβαση του σημαίνοντος έχει ήδη εισαγάγει ένα κενό μέσα στο έμβιο.

Το σημαίνον δεν προστίθεται απλώς στη ζωή, αλλά αποτελεί τομή, αποσπώντας από αυτήν ένα μέρος της απόλαυσης και δημιουργώντας ένα κενό που δεν μπορεί να καλυφθεί από τη φυσική της συνοχή. Το υποκείμενο καλείται να αντιμετωπίσει αυτό το κενό μέσω μορφών που λειτουργούν ως φραγμοί. Ανάμεσα σε αυτές, η εικόνα του σώματος κατέχει προνομιακή θέση.

Η μορφή του σώματος, όπως τη συλλαμβάνει το υποκείμενο μέσα από την εικόνα, λειτουργεί ως περίβλημα της απόλαυσης, ως όριο που συγκρατεί εκείνο που διαφορετικά θα παρέμενε άμορφο και αβάσταχτο. Το σώμα ανήκει στην τάξη του έχειν και όχι του είναι· είναι το περίβλημα μέσα από το οποίο το υποκείμενο μπορεί να κατοικεί το είναι του.

«Δεν έχω σώμα.
Να το σώμα μου – αυτό το φόρεμα.
Μέσα δεν υπάρχει σώμα.
Ένα φόρεμα χωρίς μέσα τη Λίβια».[19]

Ο φραγμός που συγκροτεί η φαντασιακή εικόνα του σώματος δεν λειτουργεί. Η Λίβια δεν έχει σώμα να περιβάλλει το είναι της.

Ο Δημητριάδης, χρησιμοποιώντας περίτεχνα τα σημαίνοντα της γλώσσας και τους τονισμούς της φωνής, δημιουργεί μια εικόνα ορατής επιθυμίας, που ενσαρκώνει τη διάσταση της ύπαρξης, όπου ο θάνατος εμφανίζεται ως η μύχια και προσίδια, ανυπέρβλητη δυνατότητα του ανθρώπου. Η λάμψη της κόμισσας Σερπιέρι βρίσκεται στην παθιασμένη υπεράσπιση του χαμένου αντικειμένου ως υπέρτατης αξίας.

Η Λίβια δεν φτάνει έως την αυτοχειρία, γιατί, όπως λέει, υπάρχει κάτι που δεν την αφήνει να πεθάνει. Ζει για ένα και μόνο πράγμα, πιο ισχυρό από τον ίδιο της τον θάνατο: την απόλυτη κατοχή του Φραντς Μάλερ και τη διαιώνιση της ταυτοποιητικής τους ένωσης.

.....

18. Jacques-Alain Miller, «Λακανική βιολογία», μάθημα της 19ης Μαΐου 1999.
19. Δημήτρης Δημητριάδης, *INSENSO*, ό.π., σ. 18.

Μάλιστα, εμπρός στην ανυπόφορη απώλεια του έρωτα, ακούγεται η φράση: *«Το τρομερό είναι να ελπίζεις»*.[20]

Και όμως, το πιο τρομερό είναι να βρίσκεται κανείς γυμνός ενώπιον της άτης του, σε εκείνη τη ζώνη, που ο Λακάν, διαβάζοντας την Αντιγόνη στο Σεμινάριο VII, τοποθετεί πέρα από το μέτρο, εκεί όπου τίποτα δεν μένει όρθιο.

Είναι εκεί όπου η Λίβια μας φέρνει αντιμέτωπους με κάτι που δεν μας είναι διόλου ξένο, στο σημείο όπου ένας άνθρωπος γίνεται πολύς για έναν άνθρωπο, όταν μπορεί να τοποθετηθεί στο σημείο της αβάσταχτης έλλειψης, γεννώντας την αυταπάτη ότι η έλλειψη μπορεί να πληρωθεί μέσω του άλλου, σαν να μπορούσε να υπάρξει σχέση των φύλων.

Τότε μπορεί κανείς να αναρωτηθεί αν η κόμισσα Λίβια Σερπιέρι είναι ήδη νεκρή ή αν της είναι αδύνατο να πεθάνει, παραμένοντας σε εκείνη τη θέση ανάμεσα σε δύο θανάτους, όπου το υποκείμενο συναντά το πραγματικό της επιθυμίας του.

.....

20. *Στο ίδιο*, σ. 22.

4Η ΔΙΑΚΑΡΤΕΛΙΚΗ ΗΜΕΡΙΔΑ ΤΗΣ ΕΒΚ



ΓΝΩΣΗ: ΑΠΟ ΤΟ ΕΙΔΩΛΟ ΣΤΟ ΕΔΩΛΙΟ

Σωκράτης Γιαννόπουλος

Δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι το καρτέλ αποτελεί μία από τις πλέον ριζοσπαστικές ιδέες για την ανανέωση και τη διάδοση της ψυχανάλυσης. Θα άξιζε μάλιστα να υπογραμμίσουμε ότι, για τον Λακάν, η ψυχανάλυση δεν είναι αντάξια του ονόματός της, χωρίς τούτη τη συνθήκη διαρκούς ανανέωσης. Η ψυχανάλυση δεν μπορεί παρά να είναι διαρκώς σε έναν ορισμένο μετεωρισμό, υπό αίρεση, εν αναμονή, σε κρίση. Η αντίθετη προοπτική θα ήταν να αποδεχτούμε ότι έχει ή μπορεί να ειπωθεί η «τελευταία λέξη». Η αποδοχή αυτή ισοδυναμεί με την παράνοια.

Με την Ιδρυτική Πράξη, ο Λακάν, τη στιγμή που ιδρύει τη σχολή του, επινοεί δύο βασικούς άξονες, προκειμένου να τη στηρίξει. Τη διαδικασία τής passe και το καρτέλ. Δεν είναι μυστικό ότι ο Λακάν θεωρούσε το καρτέλ μια πολεμική μηχανή ενάντια στην κλίκα των διδασκόντων ψυχαναλυτών. Μέσω του καρτέλ επιθυμούσε να βραχυκυκλώσει την ταύτιση, την οποία ο Φρόυντ τοποθέτησε στην καρδιά της λειτουργίας της ομάδας, στο κείμενό του «Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του Εγώ». Ο Φρόιντ διαπιστώνει ότι η σχέση των μελών μιας ομάδας έχει χαρακτήρα λιβιδινικό. Τούτος ο λιβιδινικός δεσμός δεν δημιουργείται με οριζόντιο τρόπο ανάμεσα στα μέλη, που, όπως είναι φυσικό, δεν συνδέονται μεταξύ τους ένα προς ένα. Ο δεσμός προκύπτει μέσω της ταύτισης με το ιδανικό (ένα πρόσωπο, μια ιδέα, έναν σκοπό κλπ.). Τα μέλη συνδέονται μεταξύ τους χάρη στο δεσμό τους με κάτι

που τα υπερβαίνει και το έχουν τοποθετήσει πάνω από τον εαυτό τους.

Μια επίπτωση αυτού του τρόπου λειτουργίας μέσω της ταύτισης είναι ότι μετατρέπει κάθε ομάδα σε ένα «αυτόματον», που αποβλέπει σε μια ατέρμονη αναπαραγωγή του ίδιου. Υπό αυτήν την έννοια, η επινόηση του καρτέλ αποσκοπεί στο να εγγράψει τη διάσταση της «τύχης», δηλαδή της ενδεχομενικότητας, στη λειτουργία της ψυχαναλυτικής κοινότητας, προσδίδοντάς της τούτη την ανάσα της διαρκούς ανανέωσης.

Λίγα χρόνια αργότερα, στο 17ο Σεμινάριο του, ο Λακάν διατυπώνει το ζήτημα ως εξής: «*τη γνώση, λοιπόν, την τοποθετεί στο επίκεντρο, στο εδώλιο, η ψυχαναλυτική εμπειρία. Αυτό, από μόνο του, μας υποχρεώνει σε μια διερώτηση, που δεν έχει κανένα λόγο να περιορίσει το πεδίο της*»[1]. Η γνώση, λοιπόν, τοποθετείται στο εδώλιο. Υπό διαρκή κρίση. Με τον τρόπο αυτό ο Λακάν μάς κληροδοτεί ένα έργο: να διατηρούμε τη γνώση στο εδώλιο. Είναι πιο δύσκολο απ' ό,τι ακούγεται.

Ας ρίξουμε λίγο φως σε αυτήν τη δυσκολία με τη βοήθεια του Ζακ-Αλέν Μιλέρ[2]. Όπως εύστοχα διατυπώνει, η γνώση έχει πάντα έναν σωρευτικό χαρακτήρα. Αντιθέτως, η αλήθεια είναι πάντα φευγαλέα. Μπορούμε, υπό αυτούς τους όρους, να σκεφτούμε ότι κάλλιστα μπορεί να συσσωρεύει κανείς γνώση, χωρίς να προκύπτει ούτε μια στιγμή αλήθειας σε τούτη την πορεία. Πρόκειται για το «αυτόματον» της γνώσης. Το να διατηρείται η γνώση στο εδώλιο σημαίνει, ακριβώς, να την απο-αυτοματοποιούμε, να τη βγάζουμε από τους μεντεσέδες της, να την εξαρθρώνουμε. Η γνώση οφείλει για τους ψυχαναλυτές να παραμένει πάντοτε ελευσόμενη.

Στην ψυχανάλυση, το μοντέλο της γνώσης δεν είναι παρά αυτό της ασυνείδητης γνώσης. Για τον Λακάν, το ασυνείδητο δεν έχει καθεστώς οντολογικό, αλλά ηθικό. Δεν είναι ένα απόθεμα που αναμένει να το ανακαλύψουμε. Είναι το αποτέλεσμα μιας υπόθεσης και απαιτεί την ερμηνεία. Μπορούμε να δούμε αυτήν τη δομική συνθήκη εξετάζοντας τον λόγο του κυρίου και τον λόγο του αναλυτή.

Στον λόγο του κυρίου, το διαγραμμένο υποκείμενο βρίσκεται κάτω από την μπάρα αριστερά ενώ το S_2, η γνώση, επάνω δεξιά στη θέση του Άλλου. Αυτό σημαίνει ότι το υποκείμενο ταυτισμένο με το κύριο σημαίνον κάνει τη γνώση να δουλεύει για τον κύριο. Ξαναβρίσκουμε εδώ τη λειτουργία της ταύτισης. Πρόκειται για τη γνώση στην υπηρεσία του

.....

1. Ζακ Λακάν, *Σεμινάριο δέκατο έβδομο, Το αντίστροφο της ψυχανάλυσης*, Ψυχογιός, Αθήνα 2014, σ. 43.
2. Jacques-Alain Miller, "L'inconscient à venir", *La Cause du désir*, 2017/3, τχ. 97, σ. 106.

κύριου σημαίνοντος, μια γνώση ομαλοποιητική, που κάνει το πράγμα να δουλεύει. Πρόκειται, επίσης, για μια γνώση απομακρυσμένη από τη λειτουργία της αλήθειας. Μια γνώση που συσσωρεύεται προκειμένου να παρουσιαστεί στον κύριο.

Στον λόγο του αναλυτή, οι θέσεις του $ και του S_2 αντιστρέφονται. Η γνώση βρίσκεται πλέον στη θέση της αλήθειας κάτω αριστερά, ενώ το διαγραμμένο υποκείμενο πάνω δεξιά. Αυτό σημαίνει ότι ο λόγος του αναλυτή εργάζεται ενάντια στην ταύτιση του υποκειμένου, το αποταυτίζει και το μετατοπίζει από τη θέση του κάτω από την μπάρα ώστε να εργαστεί πλέον ως διχασμένο. Έχουμε λοιπόν αυτό το κομβικό πέρασμα από το ταυτισμένο στο διχασμένο υποκείμενο. Η γνώση που παράγει δεν είναι πλέον γνώση για τον κύριο αλλά γνώση στη θέση της αλήθειας, γνώση, αν θέλετε, διχασμένη, ανατρεπτική, εξαρθρωτική, γνώση που λειτουργεί ενάντια στην ομοιοστασία του κύριου σημαίνοντος.

Ο Μιλέρ επισημαίνει πως όλα αυτά παραπέμπουν στο ακόλουθο: «Δεν θα υπάρχει άλλη γνώση στην ανάλυση, πέραν των επιτελεσμάτων αλήθειας της αναλυτικής σου εργασίας. Δεν θα υπάρχει άλλη γνώση παρά μόνο η γνώση που παράγεις εσύ ο ίδιος με την εργασία σου»[3]. Πρόκειται για τη γνώση που παράγει το υποκείμενο από τη θέση του αναλυόμενου. Τούτη η παραγωγή από τη θέση του αναλυόμενου είναι κομβική για την ψυχανάλυση. Δεν μπορεί να υπάρξει ψυχανάλυση χωρίς αυτήν. Ο Μιλέρ το διατυπώνει εμφατικά. «Η ψυχανάλυση είναι η ίδια μια διαστροφή: είναι ένας νέος και ενικός τρόπος απόλαυσης της γλώσσας και ανάδειξης, μέσα από εκεί, κάποιου σπάνιου στοιχείου»[4]. Αυτό το σπάνιο στοιχείο είναι εγγενώς ξένο στον λόγο του κυρίου.

Η επινόηση του καρτέλ επιχειρεί ακριβώς να διαφυλάξει αυτήν τη λογική της παραγόμενης γνώσης. Μας υπενθυμίζει ότι στην ψυχανάλυση εξακολουθούμε πάντοτε να είμαστε αναλυόμενοι. Μαθαίνουμε και μεταδίδουμε γνώση ως διχασμένα υποκείμενα. Η δομή του καρτέλ φιλοδοξεί να ενισχύσει αυτήν τη θέση. Να την αναδείξει και να τη στηρίξει. Να την καταστήσει προνομιακή όσον αφορά την παραγωγή γνώσης μέσα στη Σχολή. Γι' αυτό, όποιος συμμετέχει σε καρτέλ, καλείται στο τέλος να παράξει μια εργασία. Αυτή η εργασία, σύμφυτη με τη δημιουργία του καρτέλ, όπως ξεκαθαρίζει ο Λακάν στην Ιδρυτική του Πράξη, αφορά την ενική αναζήτηση του κάθε υποκειμένου και το φέρνει αντιμέτωπο με τη θέση από την οποία εκφέρει το ερώτημά του.

Καμία δομή, άλλωστε, δεν μπορεί να διασφαλίσει μια υποκειμενική θέση.

.....

3. J-A Miller, "L'inconscient à venir", La Cause du désir, n. 97, σ. 106.
4. Στο ίδιο, σ. 107.

Όπως μας θύμισε πρόσφατα και η Πατρίσια-Μποσκέν Καρόζ, στο σεμινάριο που παρέδωσε κατά την επίσκεψή της στην Αθήνα, το να τοποθετούμε τη γνώση στη θέση του ιδανικού είναι ένας τρόπος να κρατάμε τις αποστάσεις μας και να παραδινόμαστε στο πάθος της άγνοιας. Είναι άλλο πράγμα να μετατρέπουμε τη γνώση σε είδωλο και άλλο να την τοποθετούμε στο εδώλιο. Ως προς αυτό, ο καθένας και η καθεμιά κάνει ό,τι μπορεί για να βρει τον τρόπο να απολαμβάνει τη γλώσσα και να μας επιστρέφει κάτι το σπάνιο. Ίσως να μπορεί, καμιά φορά, να επηρεάσει και μερικούς άλλους. Πάντα όμως με τρόπο φευγαλέο. Η παγίωση δεν συνάδει με τον λόγο του αναλυτή ούτε με τη θέση του αναλυόμενου.

ΤΟ ΠΑΙΧΝΙΔΙ ΤΟΥ ΕΝΕΧΥΡΟΥ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΟΥ ΜΙΚΡΟΥ ΧΑΝΣ ΚΑΙ Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΣΤΗΝ ΕΝΝΟΜΗ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΗ ΕΝΩΣΗ ΤΩΝ ΔΥΟ ΦΥΛΩΝ

Μαίρη Δήμου

Η ιδέα του ενέχυρου είναι κεντρική στην ψυχαναλυτική θεωρία και εξηγεί πώς το άγχος, που προκύπτει από το Οιδιπόδειο σύμπλεγμα, μετατοπίζεται σε ένα εξωτερικό αντικείμενο μέσω της διαδικασίας της συμβολικής υποκατάστασης. Η ανάλυση του ονείρου και του φαινομένου της φοβίας του μικρού Χανς αποτελεί κλασικό παράδειγμα της εφαρμογής της ψυχαναλυτικής θεωρίας του Φρόιντ στη μελέτη της ανάπτυξης και των συγκρούσεων του παιδιού. Το πρώτο όνειρο του Χανς περιγράφεται ως εξής: Ονειρεύτηκε ότι ένα μεγάλο άλογο έπεσε κάτω, και πίστευε ότι είχε πεθάνει. Το άλογο που ονειρεύτηκε τον τρόμαξε, και το συνδύαζε με τις εμπειρίες του από την πραγματική ζωή, όπου είχε δει άλογα να σέρνουν άμαξες.

Ο Φρόιντ χρησιμοποιεί την έννοια του «ενέχυρου»[1] για να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο ο Χανς χρησιμοποιεί την εικόνα του αλόγου ως σύμβολο για τις απαγορευμένες και αγχωτικές του σκέψεις, που σχετίζονται με τον πατέρα του. Η κλινική περιγραφή του μικρού Χανς είναι ένας κόσμος ολόκληρος. Το πρώτο ζήτημα αφορά το *Wiwimacher*, το *τσισόνι*,

1. Sigmund Freud, *Ο μικρός Χανς. Η ανάλυση της φοβίας ενός πεντάχρονου αγοριού*, Πλέθρον, Αθήνα 2021, σ. 45.

νεολογισμό του Χανς.[2] Ο Φρόιντ υποστηρίζει στα γραπτά του ότι τον μικρό Χανς δε τον απασχολεί μόνο το τσισόνι του, αλλά τα τσισόνια των ζωντανών πλασμάτων, και ειδικά εκείνων που είναι μεγαλύτερα από τον ίδιο. Υπάρχει μια σειρά ερωτημάτων που θέτει ένα παιδί. Θέτει αρχικά το ερώτημα στη μητέρα του *Έχεις κι εσύ τσισόνι*; Έως τότε το παιδί έπαιζε τον ρόλο του παπατζή, το κρυφτούλι, ο φαλλός δεν ήταν ποτέ εκεί που τον ψάχνουμε ούτε εκεί όπου τον βρίσκουμε. Το ζητούμενο είναι να μάθουμε πού στα αλήθεια είναι. Το παιδί ήταν μέχρι τώρα κάποιος που προσποιείται ή παίζει ότι προσποιείται. Όμως δεν βγαίνει από το επίπεδο της παραπλάνησης, από την πρώτη συμβολική διαλεκτική της παρουσίας ή της απουσίας, από το ή εκείνος ή εγώ, με αποτέλεσμα το σύμπτωμα, το άγχος, μας λέει ο Φρόιντ, ο οποίος από την αρχή της κλινικής περιγραφής επιτονίζει τον διαχωρισμό του άγχους από τη φοβία.[3] Ο Χανς αναρωτιέται για το φύλο, την καταγωγή και για το τσισόνι, δηλαδή το πέος, μέσα από ένα φαντασιακό σενάριο – με έντονο άγχος ευνουχισμού.

Για τον Λακάν, αυτό που *διακυβεύεται* δεν είναι απλώς το αν το έχει ή όχι, αλλά τι σημαίνει ο φαλλός μέσα στον λόγο του Άλλου, δηλαδή στη σχέση με τη μητέρα. Η μητέρα δεν εμφανίζεται απλώς ως αντικείμενο αγάπης· είναι ο Άλλος που επιθυμεί. Το παιδί εγκλωβίζεται στο να προσπαθεί να είναι το αντικείμενο αυτής της επιθυμίας. Αλλά ποιο είναι αυτό το αντικείμενο; Ο φαλλός. Ο Λακάν μιλά για την καταφυγή στο «ενέχυρο» (le gage): ένα υποκατάστατο του φαλλού που λείπει, ένα αντικείμενο που λειτουργεί συμβολικά ως προσωρινή εγγύηση της σχέσης. Έτσι, ο μικρός Χανς απελευθερώνεται από τη θέση του παπατζή, της παραπλάνησης, του φαντασιακού κυνηγητού με τη μητέρα· πιο ελεύθερος πλέον στο συμβολικό, μπορεί να πάρει μέρος στο αέναο ενεχυροδανειστήριο της ζωής και αργότερα στο έννομο παπατζιλίκι του έρωτα που αλητεύει στο φαντασιακό αδιέξοδο κάθε νευρωτικού υποκειμένου.

Τι διακυβεύεται για τον μικρό Χανς μέσα από τον φαντασιακό εγκλωβισμό του με τη μητέρα; Στον σχολιασμό του, ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ αναφέρει: «Η λακανική μητέρα αντιστοιχεί στη φράση quaerens quem devoret, ψάχνει τι θα καταβροχθίσει».[4] Αυτό δεν είναι μεταφορά, είναι η έκφραση μιας δομικής φρίκης που βιώνει το παιδί όταν δεν υπάρχει συμβολικός πατέρας να μεσολαβήσει. Χωρίς την πατρική λειτουργία να έρθει να «οριοθετήσει» την επιθυμία της μητέρας, το παιδί βρίσκεται μπροστά σε μια επιθυμία παντοδύναμη, άμορφη, άναρχη – μια αδηφάγα επιθυμία που απειλεί να

2. Ζακ Λακάν, *Τέταρτο σεμινάριο. Η σχέση αντικειμένου*, Ψυχογιός, Αθήνα 2021, σ. 451, σχόλιο 10.
3. *Στο ίδιο*, σ. 208.
4. Ζακ-Αλέν Μιλέρ, Η λακανική ερμηνεία, *Fort-Da*, τχ. 5, σ. 361.

το απορροφήσει. Εν ολίγοις, διακυβεύεται η δυνατότητα του παιδιού να ξεφύγει από μια σχέση απόλυτης εξάρτησης και διάλυσης του εγώ: όταν δεν υπάρχει το όριο της πατρικής λειτουργίας, το υποκείμενο κινδυνεύει να γίνει αντικείμενο της επιθυμίας του Άλλου, δηλαδή να μην έχει υπόσταση ως υποκείμενο. «Για τον Λακάν το παιδικό ερώτημα, αφορά το πώς θα κορέσει την επιθυμία της μητέρας σε συσχετισμό με το έλλειμμά της».[5]

Ο μικρός Χάνς δεν έχει πρόσβαση σε μια καθαρή συμβολική μετάβαση, άρα επιστρατεύει το ενέχυρο για να διαπραγματευτεί τη σχέση του με τη μητέρα που απειλεί να τον «καταπιεί». Το ενέχυρο είναι η απόπειρα συμβολισμού μέσα στην έλλειψη του Νόμου, είναι το υποκατάστατο που επιστρατεύεται όταν η έννομη ένωση αποτυγχάνει να σταθεροποιηθεί. «Το ζήτημα που τίθεται είναι με ποιο τρόπο το παιδί ανακαλύπτει πως δεν αρκεί να επιπωματίσει το χάσμα, με ποιο τρόπο ανακαλύπτει πως ο σύντροφος της μητέρας ως γυναίκας είναι το έλλειμμά της, δηλαδή η έλλειψη του φαλλού». Ως εκ τούτου, «η πρωταρχική αγάπη (primary love) στο πλαίσιο της αμοιβαίας αγάπης, δεν υπάρχει».[6]

Το ενέχυρο –εν εχύρω– σημαίνει έχω με ασφάλεια, είναι αυτό το πράγμα αξίας που παραδίδει ο δανειζόμενος στον δανειστή του για ασφάλεια δανείου. Υπό αυτήν την έννοια, εφόσον στην ίδια τη δομή της αρχέγονης φαντασιακής μας σχέσης με τη μητέρα είμαστε αφημένα αφηρημένα ενέχυρα κι ως ενέχυρα της μητέρας στη νεύρωση (με το ανάλογο χρέος που εξυπακούεται), δεν μπορούμε ποτέ να γίνουμε απόκτημα του Άλλου ως σχέση αντικειμένου. Ως εκ τούτου, οι ερωτικές σχέσεις, οι συμβολικές ερωτικές σχέσεις, λειτουργούν ως ένα είδος ενεχυροδανειστηρίου αντικειμένων, των οποίων όμως η ψιλή κυριότητα έχει χαθεί για πάντα μέσω του ευνουχισμού και της διαμεσολάβησης του Άλλου. Είμαστε όντα με την επικαρπία των αντικειμένων μας (μέσω της φαντασίωσης), και μόνο δια μέσω αυτών συσχετιζόμαστε *ερωτικά*. Η ψιλή κυριότητα αυτών των αντικειμένων δε παραμένει για πάντα εξόριστη στο πραγματικό μέσω του ευνουχισμού, οδηγώντας μοιραία στην ανυπαρξία της σεξουαλικής σχέσης των δύο φύλων.

.....

5. *Στο ίδιο*.
6. *Στο ίδιο*, σ. 362.

Η ΔΡΑΣΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΜΥΘΟΥ

Ελένη Καρακωνσταντάκη

Ο Λακάν, στο 4ο σεμινάριο, καταδεικνύει το πέρασμα από τη φαντασιακή στη συμβολική διάσταση, επικαλούμενος την περίπτωση του μικρού Χανς. Αναγνωρίζει ότι το ανθρώπινο είδος συναντά δυσκολία στο πέρασμα από την πρωταρχική δυαδική σχέση στην εισαγωγή ενός τρίτου όρου, στο πέρασμα δηλαδή από την προοιδιπόδεια στην οιδιπόδεια φάση. Η δυσκολία αυτή μπορεί να υπερπηδηθεί με την επινόηση τεχνασμάτων, όπως οι μυθοπλασίες του μικρού Χανς[1]. Η πλούσια παραγωγή ιστοριών μεταξύ πραγματικότητας και φαντασίας, εν είδει ξυπνητής ονειροπόλησης (le rêve éveillé, day-dreaming), είναι μια επινόηση που δίνει τη δυνατότητα στον Χανς να βάλει σε λόγο την εσωτερική του σύγκρουση. Μέσα από μια ποικιλία σημαινόντων (άλογο, καμηλοπαρδάλεις, άμαξα, τρένο, μπανιέρα) τού επιτρέπεται να επεξεργαστεί ό,τι είναι αινιγματικό για εκείνον, όπως η γέννηση της αδερφής του, η διαφορά των δύο φύλων, η σχέση του με τον πατέρα, αλλά κυρίως η θέση του στην επιθυμία της μητέρας[2].

Πρόκειται για νοητικές κατασκευές, για αφηγήσεις μύθων, που είναι α-χρονικοί, παρουσιάζουν μια δομή και εμπεριέχουν ένα μήνυμα[3]. Ακριβώς

1. Ζακ Λακάν, Σεμινάριο Τέταρτο: Η σχέση αντικειμένου, Ψυχογιός, Αθήνα 2021, σ. 239.
2. *Στο ίδιο*, σ. 258.
3. *Στο ίδιο*, σσ. 252, 253.

λόγω τούτης της φύσης τους, που παραπέμπει στη μυθολογία, ο Λακάν τις προσεγγίζει και υπό το πρίσμα των μελετών της κοινωνικής ανθρωπολογίας, αναφορικά με τους μύθους διαφόρων λαών, για να καταδείξει ότι οι παιδικές μυθοπλασίες, όπως οι αρχαίοι μύθοι, μεταφέρουν κάποιο σημαίνον, εισάγουν το συμβολικό μέσα στο πραγματικό, κάτι που έχει επιπτώσεις για το υποκείμενο.

Ανατρέχοντας στον Λεβί-Στρος, έχουμε τη δυνατότητα να μελετήσουμε ένα διαφωτιστικό παράδειγμα, για το πώς επιδρά ο μύθος στο πραγματικό, και μάλιστα στο πραγματικό του σώματος. Στο δέκατο κεφάλαιο του βιβλίου του «Δομική ανθρωπολογία», με τίτλο «Συμβολική δραστικότητα»[4], γίνεται αναφορά σε μια μέθοδο θεραπείας των σαμάνων, όπου το προσβεβλημένο όργανο θεραπεύεται χωρίς τη χρήση φαρμάκων ή κάποιας σωματικής παρέμβασης, αλλά με την απαγγελία ασμάτων, δηλαδή μέσω του λόγου. Ο Λεβί-Στρος κάνει έναν παραλληλισμό με την ψυχαναλυτική θεραπεία –αναφερόμενος στα φαινόμενα μεταβίβασης– όπου η παρουσία του θεραπευτή, κατ' αναλογία με την παρουσία του σαμάνου, επιτρέπει το βίωμα μιας εμπειρίας που ευνοεί την επεξεργασία συγκρούσεων και οδηγεί στην κάθαρση. Η αντίληψη αυτή μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση. Παρουσιάζει ωστόσο ενδιαφέρον το πώς, μέσω ασμάτων που περιγράφουν μια μυθική εκδοχή των όσων συμβαίνουν στο ανθρώπινο σώμα, μπορεί το σώμα να θεραπευτεί. Ο Λεβί-Στρος επισημαίνει ότι, στη σύγχρονη εποχή, δεν έχουμε τα ίδια θεραπευτικά αποτελέσματα, όταν ο γιατρός επιστρατεύει την επιστημονική του γνώση για να εξηγήσει στον ασθενή τι συμβαίνει στο σώμα του.

Η περίπτωση που παραθέτει ο Λεβί-Στρος αναφέρεται σε ένα θρησκευτικό-μαγικό κείμενο που χρησιμοποιούν οι σαμάνοι της ινδιάνικης φυλής Κούνα του Παναμά. Το κείμενο αυτό χρησιμοποιείται σε μια περίπτωση δυστοκίας, προκειμένου να διευκολυνθεί ο τοκετός μιας γυναίκας, η κατάσταση της οποίας περιγράφεται κρίσιμη: έχει πυρετό, φτωχή επαφή με την πραγματικότητα, εξασθένιση της όρασης.

Το άσμα που τραγουδά ο σαμάνος όταν επισκέπτεται την ετοιμόγεννη αποτελείται από 535 στίχους και εξιστορεί την περιπέτεια του σαμάνου και των αρωγών πνευμάτων που τον ακολουθούν στην πορεία του προς την κατοικία της θεότητας Μούου, που, στην παράδοση των Κούνα, είναι εκείνη που ευθύνεται για τον σχηματισμό του εμβρύου. Σύμφωνα με την παράδοσή τους, ο δύσκολος τοκετός προκύπτει όταν η Μούου υπερβαίνει τις αρμοδιότητές της και συλλαμβάνει την ψυχή της μητέρας. Ο σαμάνος

4. Κλοντ Λεβί-Στρος, *Δομική ανθρωπολογία*, τόμος πρώτος, Κέδρος, Αθήνα 2010, σσ. 231-254.

και οι ακόλουθοί του πρέπει να αντιμετωπίσουν στον δρόμο τους διάφορα θηρία και εμπόδια και να αναμετρηθούν με τη θεά Μούου και τις κόρες της, προκειμένου να πάρουν πίσω την ψυχή της γυναίκας. Δεν σκοτώνουν τη θεά γιατί είναι απαραίτητη για την τεκνοποίηση, αλλά εμποδίζουν την κατάχρηση των εξουσιών της. Έπειτα επιστρέφουν στην καλύβα της ετοιμόγεννης, αφού βεβαιωθούν ότι η θεά δεν μπορεί να τους καταδιώξει. Όλη αυτή η περιπέτεια περιγράφεται στο τραγούδι, με πολλές λεπτομέρειες και επαναλήψεις φράσεων, ενώ σε κάποια σημεία παρουσιάζεται να μιλά η ίδια η γυναίκα και να εκφράζει τον πόνο της.

Η περιγραφή επικεντρώνεται λιγότερο στον αγώνα των καλών και κακών δυνάμεων και περισσότερο στην προετοιμασία για τον αγώνα. Ξεκινά από την επίσκεψη της μαίας στον σαμάνο για να ζητήσει βοήθεια, και αναφέρεται λεπτομερώς στις κινήσεις της καθώς μπαίνει και βγαίνει από την καλύβα του σαμάνου, με τρόπο που θυμίζει ταινία σε αργή κίνηση. Με αυτόν τον τρόπο της αφήγησης, η γυναίκα ξαναβιώνει όλη την κατάσταση, αλλά αυτήν τη φορά νοερά. Παρατηρώντας προσεκτικά τις λεπτομέρειες, γίνεται αντιληπτό ότι ο μύθος που τραγουδά ο σαμάνος αποτελεί μια μεταφορά: το μονοπάτι που οδηγεί στη θεά αντιπροσωπεύει τον κόλπο της γυναίκας και η κατοικία της θεάς τη μήτρα. Το φυσικό περιβάλλον που περιγράφεται παραπέμπει στον κόσμο της φυσιολογίας και μέσα από τη μεταφορά του μύθου περνάμε από τον εξωτερικό κόσμο στο εσωτερικό του σώματος. Πρόκειται για μια μυθολογική ανατομία. Ακόμη και οι πόνοι προσωποποιούνται, παίρνουν μορφή και κατονομάζονται: *«τα ζώα αυξάνουν τους πόνους της ετοιμόγεννης…ο θείος αλιγάτορας που κινείται από εδώ κι από εκεί… μαζεύοντας και σείοντας την ουρά του»*, αναφέρει το άσμα. Με τη νέα τους μορφή, οι πόνοι γίνονται αντιληπτοί τόσο στο συνειδητό όσο και στο ασυνείδητο. Η προετοιμασία της στιγμής του τοκετού περιγράφεται ως κάθοδος του σαμάνου προς μια οπή. Η κάθοδος διευκολύνεται από συμμάχους όπως «ο δασύπους, που ανοίγει μονοπάτια». Τέλος, γίνεται επίκληση στους κατοίκους του χωριού να συνδράμουν στη συλλογή αντισηπτικών βοτάνων για να περιποιηθούν τη λεχώνα. Πέρα από τον ψυχοφυσιολογικό χαρακτήρα του μύθου, μπορούμε να διακρίνουμε εδώ και τον ψυχοκοινωνικό του χαρακτήρα.

Η εντυπωσιακή επίδραση του μύθου στη λειτουργία του σώματος επιτυγχάνεται καθώς αυτό που ήταν αρχικά σωματικό ανάγεται στο νοερό. Η γυναίκα πιστεύει στον μύθο και επιπλέον αποτελεί μέλος μιας κοινωνίας που τον ασπάζεται. Ο σαμάνος, χρησιμοποιώντας σύμβολα, π.χ. τα ζώα, υφαίνει μια σχέση σημαίνοντος - σημαινομένου και παρέχει μια γλώσσα στην οποία μπορεί να εκφραστεί η δυσμενής ψυχική κατάσταση της ετοιμόγεννης γυναίκας. Στην ουσία, επικαλούμενος τον μύθο συνδέει αυτό που δεν είναι αποδεκτό, τον σωματικό πόνο, με ένα συμβολικό σύστημα, το

οποίο προϋπάρχει και είναι αποδεκτό από τη γυναίκα, νοηματοδοτώντας τον παράλογο και αυθαίρετο πόνο και οδηγώντας στην ίαση.

Το παράδειγμα της χρήσης του μύθου κατ' αυτόν τον τρόπο είναι διαφωτιστικό για την κατανόηση της φράσης του Λακάν: *«Η συμβολική τάξη, ως διακριτή από το πραγματικό, μπαίνει μέσα στο πραγματικό σαν υνί, και εισάγει εκεί μια πρωτότυπη διάσταση».*

Η ΠΑΙΔΙΚΗ ΦΟΒΙΑ ΩΣ ΕΠΙΚΛΗΣΗ ΣΤΟ ΣΥΜΒΟΛΙΚΟ

Έλλη Μουστάκα

Ο Λακάν, στο Δ' κεφάλαιο του 4ου σεμιναρίου με τίτλο «Η διαλεκτική της ματαίωσης», αναφέρεται σε ένα περιστατικό παιδικής φοβίας, τη «φοβία της μικρής Αγγλίδας»[1].

Το ενδιαφέρον στη συγκεκριμένη κλινική περιγραφή είναι ότι η φοβία αναδύεται σε τρεις χρόνους. Πρόκειται για ένα κοριτσάκι 2 ετών και 5 μηνών που έχει αποχωριστεί τη μητέρα κατά τη διάρκεια του πολέμου, λόγω του χαμού του πατέρα. Η μητέρα του κοριτσιού τηρεί την τακτικότητα της παρουσίας-απουσίας και είναι σε θέση να εγγυηθεί τη μητρική λειτουργία και τη θέση της συμβολικής μητέρας.

Κατά τον πρώτο χρόνο, η μικρή Αγγλίδα, έχοντας αντιληφθεί τη διαφορά των φύλων και ότι τα αγόρια έχουν *«τσισόνι»*[2], όπως λέει ο μικρός Χανς, αρχίζει να λειτουργεί σε θέση ανταγωνισμού και κάνει τα πάντα όπως τα αγοράκια. Σε αυτό το σημείο, δεν συμβαίνει τίποτα.

Κατά τον δεύτερο χρόνο, πραγματοποιείται η ρήξη στη διαλεκτική της παρουσίας-απουσίας, καθώς η μητέρα σταμάτησε να έρχεται, επειδή αρρώστησε και έπρεπε να χειρουργηθεί. Εκεί η λειτουργία της συμβολικής

1. Ζακ Λακάν, Σεμινάριο Τέταρτο, Η σχέση αντικειμένου, Ψυχογιός, Αθήνα 2021, σσ. 77-80.
2. *Στο ίδιο*, σ. 77.

μητέρας κλονίζεται. Όμως ούτε σε αυτή τη φάση συμβαίνει κάτι για το μικρό κοριτσάκι.

Κατά τον τρίτο πια χρόνο, η μητέρα επανεμφανίζεται, όμως αυτή τη φορά παρουσιάζεται αδύναμη, στηριζόμενη σε ένα μπαστούνι, χωρίς την ίδια ευθυμία, ενδεχομένως και επιθυμία. Η μητέρα εδώ επανέρχεται σε θέση ελλείμματος, με αποτέλεσμα να εκπίπτει και να αδυνατεί πλέον να αποτελέσει ένα *«σημείο αγκίστρωσης»*[3] για το παιδί. Σε αυτόν τον χρόνο, σε χρόνο απομακρυσμένο από την πρώτη ανακάλυψη της απουσίας πέους στο κορίτσι, (πριν από 4 μήνες) και απέναντι στη μητρική αδυναμία, αναδύεται και εγκαθίσταται η παιδική φοβία.

Το κορίτσι *«ξυπνάει ένα βράδυ κυριευμένο από φοβερό τρόμο. Λέει ότι υπάρχει ένας σκύλος που θέλει να τη δαγκώσει»*[4]. Αργότερα θα πει ότι *«ο σκύλος δαγκώνει το πόδι του κακού αγοριού»*[5]. Ο Λακάν υποθέτει ότι ο σκύλος δαγκώνει το σεξουαλικό όργανο. Οπότε υπάρχει σχέση ανάμεσα στη συμβολοποίηση και το αντικείμενο της φοβίας, το οποίο, όπως αναφέρεται *«είναι παρόν ως φορέας, ο οποίος αποσύρει κάτι που αρχικά το δεχτήκαμε λίγο-πολύ ως απόν»*[6].

Εδώ κατασκευάζεται η υπόθεση ότι κατά τον μηχανισμό της φοβίας συμβαίνει *«ένα πέρασμα στο επίπεδο του νόμου, μια παρεμβολή ενός στοιχείου προικισμένου με δύναμη, έτσι ώστε να δικαιολογηθεί η απουσία αυτού που απουσιάζει (εδώ υπέστη δάγκωμα και αφαιρέθηκε)»*[7]. Σύμφωνα με τον Λακάν, η λειτουργία της φοβίας συνίσταται στην εισαγωγή ενός συμβολικού στοιχείου, που τοποθετείται πέρα από τη σχέση του παιδιού με τη μητέρα, πέρα από τη δύναμη ή την αδυναμία της.

Αναρωτιόμαστε σε ποιον βαθμό ο μηχανισμός της φοβίας λειτουργεί σαν μια αναγκαία απάντηση του παιδιού, αντιμέτωπου με αρχέγονα και πρωταρχικά άγχη. Η παιδική φοβία λειτουργεί ως επινόηση, που εξυπηρετεί επιτρέποντας την πρόσβαση στο συμβολικό σύμπαν. Στην περίπτωση που η συνάντηση της μητρικής και πατρικής λειτουργίας, δηλαδή της συμβολικής τους συμβολής, εγγυάται την επιβολή της έλλειψης, οι φοβίες υποχωρούν σχετικά ανώδυνα[8]. Σε διαφορετική περίπτωση, η παιδική φοβία εγκαθίσταται και επιμένει.

.....

3. *Στο ίδιο*, σ. 78.
4. *Στο ίδιο*, σ. 77.
5. *Στο ίδιο*.
6. *Στο ίδιο*.
7. *Στο ίδιο*, σσ. 77-78.
8. Μ. Ρουμελιώτου - Καλεώδη, Η καμηλοπάρδαλη τρώει τα φύλλα. Η ψυχανάλυση ενός μικρού αγοριού, Ποταμός, Αθήνα 2013, σ. 9.

Στο κεφάλαιο ΙΔ' «Το σημαίνον στο πραγματικό»[9], ο Λακάν θα επανέλθει στη λειτουργία και τη δομή της φοβίας και στο ερώτημα κατά πόσο εξυπηρετεί σε κάτι το υποκείμενο. Όπως αναφέρει, η φοβία *«περιλαμβάνει στοιχεία μη αναγώγιμα, πολύ λίγο αναπαραστατικά»*[10], καθώς είναι δύσκολο να ξέρουμε τι φοβάται το παιδί. Παραμένει μια αινιγματικότητα και ένα ιδιόμορφο υπόλειμμα. Όπως είναι η κηλίδα του αλόγου για τον μικρό Χανς, για την οποία θα πει *«ναι εκείνο εκεί την έχει, ας μην ξαναμιλήσουμε για αυτό»*[11].

Το άγχος εμφανίζεται όταν το παιδί κινδυνεύει *«να τεθεί εντελώς εκτός παιχνιδιού»*[12], μετέωρο, εκτός υποκειμενικής θέσης, όταν βλέπει τον εαυτό του να κατακρημνίζεται, όταν φαντάζεται τον εαυτό του ως τίποτα. Όπως θα πει, ο Λακάν, η φοβία δίνει ένα νόημα και εισάγει στον κόσμο του παιδιού μια δομή και μια συγκρότηση, *«εγκαθιδρύει μια νέα τάξη του εσωτερικού και του εξωτερικού»*[13].

Απέναντι λοιπόν στη δίνη του άγχους, ως αποτέλεσμα της έλλειψης αυτού που θα στηρίξει την έλλειψη, παρεμβαίνει η φοβία *«ως στοιχείο που αμύνεται προπορευόμενο»*[14] και παράγεται ένα αντικείμενο, το φοβικό, το οποίο είναι αρθρώσιμο και κατονομάσιμο. Παραμένει όμως ένα υπόλειμμα, μια μαύρη κηλίδα.

Στη συνέχεια, θα ήθελα να αναφερθώ σε μια σκηνή παιχνιδιού, στο πλαίσιο της θεραπείας ενός κοριτσιού 4 ετών, το οποίο, κατά την προοιδιπόδεια φάση, εκδήλωσε μια παιδική φοβία για τα αυτοκίνητα. Η σκηνή αυτή αποτέλεσε, άλλωστε, και το έναυσμα για την επιλογή του συγκεκριμένου θέματος.

Το κορίτσι μεγάλωνε σε ένα περιβάλλον με μια καταβροχθιστική, μελαγχολική μητέρα και έναν ελλειμματικό πατέρα. Έξι μήνες νωρίτερα, είχε γεννηθεί η μικρή της αδερφή. Πριν από μια οικογενειακή μετακίνηση με το αυτοκίνητο, η μητέρα αρνήθηκε για ακόμα μια φορά να της γυρίσει το κάθισμα να βλέπει μπροστά, όπως της επέτρεπε η ηλικία της. Κατά τη διαδρομή συνέβη ένα επεισόδιο φοβερού τρόμου, με κραυγές και κλάματα, που τους ανάγκασε να σταματήσουν στη ΛΕΑ της εθνικής για πολλές ώρες. Εγκαταστάθηκε μια παιδική φοβία για τα αυτοκίνητα, όπου το κορίτσι αρνιόταν να μπει σε αμάξι, ακόμα και όταν αυτό ήταν σταματημένο, με

9. Ζακ Λακάν, Η σχέση αντικειμένου, ό.π., σσ. 233-248.
10. *Στο ίδιο*, σ. 245.
11. *Στο ίδιο*.
12. *Στο ίδιο*.
13. *Στο ίδιο*, σ. 247.
14. *Στο ίδιο*.

ανοιχτή την πόρτα. Για τις στιγμές πριν το ξέσπασμα του τρόμου θα πει: «δεν με ακούγανε!», αναφερόμενη στους γονείς της.

Στο παιχνίδι της αναπαριστούσε μια σκηνή, όπου η Μπάρμπι Άριελ, η μητέρα, με την κόρη της, την Εσμεράλντα, θα πήγαιναν μια βόλτα με το αυτοκίνητο. Μαζί τους ήταν ένα κατσικάκι φτιαγμένο από αλουμινόχαρτο, που αναπαριστούσε την κατσίκα της Εσμεράλντα στην ταινία της Ντίσνεϊ. Πριν μπουν στο αμάξι, η μητέρα έπειθε την κόρη να ξεπεράσει τον φόβο της, με την υπόσχεση ότι θα έκαναν στάση, όποτε εκείνη το επιθυμούσε. Σε κάθε στάση, το σχεδόν άμορφο κατσικάκι από αλουμινόχαρτο έπεφτε, εντελώς άξαφνα, στο κενό. Το μαζεύαμε και συνέχιζαν το ταξίδι τους. Η σκηνή αυτή επαναλήφθηκε αναρίθμητες φορές.

Όπως αναλύει ο Λακάν, στη φοβία συναντάμε τον τρόμο της πτώσης προς την ανυπαρξία. Η φοβία συνίσταται σε μια απάντηση του υποκειμένου και έναν αγώνα του παιδιού να ανακαλύψει, να εισαγάγει και να επιβάλλει κάποια σημαίνοντα μέσω των οποίων θα δομήσει τον χαώδη κόσμο της φαντασιακής σχέσης με τη μητέρα[15]. *«Ενισχύεται το χωλαίνον συμβολικό, συγκροτώντας ένα στερεότερο φράγμα απέναντι στο πραγματικό»*[16]. Απέναντι στην ανεπάρκεια της πατρικής λειτουργίας, λοιπόν, το παιδί εφευρίσκει υποκατάστατα αντικείμενα, τα φοβικά, τα οποία αποτελούν ένα μεταφορικό ενδιάμεσο, μια φαντασιωσική κατασκευή στην οποία μπορεί να στηριχθεί ως υποκείμενο.

Υποθέτουμε λοιπόν ότι η φοβία συνίσταται σε έναν αγώνα του παιδιού «να ακουστεί» από τον γονεϊκό Άλλο που κωφεύει, πραγματοποιώντας μια επίκληση στο Συμβολικό.

.....

15. Μ. Ρουμελιώτου - Καλεώδη, Η καμηλοπάρδαλη τρώει τα φύλλα. Η ψυχανάλυση ενός μικρού αγοριού, ό.π., σ. 19.
16. *Στο ίδιο*, σ. 25.

ΤΟ ΠΕΡΑΣΜΑ ΑΠΟ ΤΗΝ ΑΛΗΘΙΝΗ ΣΤΗΝ ΑΞΙΟΠΡΕΠΗ ΑΓΑΠΗ· ΤΟ ΠΕΠΡΩΜΕΝΟ ΤΟΥ ΜΙΣΟΥΣ

Μαρία Σπανού

Δεν γνωρίζουμε αγάπη δίχως μίσος[1]. Αν το τέλος μιας ανάλυσης «κάνει στην άκρη αυτή την οχληρή σχέση» και δίνει πρόσβαση σε μια «αξιοπρεπή αγάπη»[2], τότε τι θέση επιφυλάσσεται για το μίσος;

Επιχειρώντας να δώσω μια απάντηση σε αυτό το ερώτημα, θα αντιπαραβάλλω σε αυτήν την «αξιοπρεπή αγάπη» που γνωρίζει να πει «αγαπώ σ' εσάς»[3], την «αληθινή αγάπη». Αυτή η διάσταση της αγάπης αποτελεί την προτελευταία αναφορά του Λακάν για την αγάπη στο *20ό Σεμινάριο*. Παραθέτω: «Η προσέγγιση του είναι – εκεί ακριβώς δεν έγκειται το ακραίο του έρωτα, η αληθινή αγάπη; (...) Η αληθινή αγάπη εκβάλλει στο μίσος»[4]. Στο τελευταίο κεφάλαιο του *Σεμιναρίου* με τίτλο «Ο Ποντικός στον Λαβύρινθο» όπου αποτυπώνεται η φράση αυτή, καταπιάνεται με το ζήτημα της γνώσης, όχι τυχαία, μιας και «η αγάπη στηρίζεται σε μια ορισμένη σχέση δύο ασυνείδητων γνώσεων».[5] Πρόκειται για «μια γνώση

.....

1. Ζακ Λακάν, *Σεμινάριο εικοστό, Ακόμη*, μτφρ. Βλάσης Σκολίδης, Ψυχογιός, Αθήνα 2011, σ. 215.
2. Ζακ Λακάν, «Σημείωμα προς τους Ιταλούς», στο: *Κείμενα για τη Σχολή του Λακάν*, Εκκρεμές, Αθήνα 2013.
3. Ζακ Λακάν, *Σεμινάριο XX*, ό.π., σ. 245.
4. *Στο ίδιο*, σσ. 339-341.
5. *Στο ίδιο*, σ. 335.

η οποία κατά μεγάλο μέρος διαφεύγει του ομιλούντος όντος. Μια τεχνογνωσία γύρω από τη γλλώσσα».[6]

Η αλήθεια και η γνώση συνυφαίνονται απατηλά μέσα στην αγάπη όταν πιστεύουμε ότι αγαπώντας θα φτάσουμε σε μια «αλήθεια σε σχέση με τον ίδιο μας τον εαυτό».[7] Σε αυτήν τη συνομιλία με έναν Άλλο της αλήθειας, το υποκείμενο τοποθετείται «στη διάσταση της άγνοιας».[8] Υποθέτουμε ότι αυτός ο «άλλος έχει την απάντηση ή μια απάντηση στο ερώτημα "Ποιος είμαι"»[9], όπως αναφέρει ο Μιλέρ. Πρόκειται για μια ψευδόμενη αλήθεια. Στο 20ό, αλήθεια, γνώση και πραγματικό διαχωρίζονται. Το ομιλ-όν συμμετέχει σε μια «κούρσα με την αλήθεια» την οποία «περικλείει το πραγματικό» και «που δεν αιχμαλωτίζει ποτέ»,[10] διότι όριο σε αυτήν την κούρσα είναι η απόλαυση. Το σημαίνον του διαγραμμένου Άλλου αναπαριστά αυτήν την αδυνατότητα, το ρήγμα στον τόπο του Άλλου. «Η απόλαυση δεν εγκαλείται, δεν ιχνηλατείται (...) παρά μόνο με βάση ένα προσποιητό. Η αγάπη η ίδια απευθύνεται στο προσποιητό».[11] Το αντικείμενο *α* ως προσποιητό, «το ελατήριο της αγάπης»[12], τοποθετείται ανάμεσα στους δύο, γεγονός που καθιστά αδύνατη τη σύλληψη του Άλλου ως Ένα.[13] «Το ον είναι υποτιθέμενο στο αντικείμενο *α*»[14], αλλά από τη φύση του αποτυγχάνει όταν προσεγγίζουμε το πραγματικό. Αυτήν την αδυνατότητα της σύλληψης του Άλλου ως Ένα μάχεται η αγάπη, με το να λέει «εμείς είμαστε Ένα». Παγιδευμένη στην απατηλή αντίληψη ότι η διάφυλη σχέση υπάρχει, τείνει να μεταθέτει την άρνηση της ενδεχόμενης συνάντησης με τον άλλο στο *δεν παύει να γράφεται*. Στο *Ακόμη* ο Λακάν αναφέρει: «Η αγάπη είναι που, μέσα στη συνάντηση, έρχεται και προσεγγίζει το είναι ως τέτοιο. Εκεί, στην προσέγγιση του είναι από την αγάπη, δεν είναι που αναδύεται αυτό που καθιστά το είναι κάτι το οποίο στηρίζεται στο να ξαστοχεί τον

.....

6. *Στο ίδιο*, σ. 323.
7. Συνέντευξη του Jacques-Alain Miller από τη Hanna Waar στο γαλλικό περιοδικό *Psychologies Magazine*, Οκτώβριος 2008, τχ. 278.
8. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan. Book I: Freud's Papers on Technique*, επιμ. Jacques-Alain Miller, μτφρ. John Forrester, W. W. Norton & Company, Νέα Υόρκη 1988, σ. 277.
9. Συνέντευξη του Jacques-Alain, *ό.π.*
10. Bernard Seynhaeve, Εισαγωγικό σημείωμα XVII Συνέδριο της ΝΛΣ, «Υποκειμενικό επείγον και μεταβιβαστικό ασυνείδητο», μτφρ. Πολίνα Αγαπάκη, 2019. Διαθέσιμο εδώ: https://www.hellenicsociety-nls.gr/Articles/15/ΝΕΑ%20ΛΑΚΑΝΙΚΗ%20ΣΧΟΛΗ/43/Εισαγωγικό%20σημείωμα%20XVII%20Συνέδριο%20της%20ΝΛΣ%20Υποκειμενικό%20επείγον%20και%20μεταβιβαστικό%20ασυνείδητο
11. Ζακ Λακάν, *Σεμινάριο εικοστό*, ό.π., σ. 219.
12. *Στο ίδιο*, σ. 127.
13. *Στο ίδιο*, σ. 123.
14. *Στο ίδιο*, σ. 219.

εαυτό του;».[15]

Αυτή η δήλωση με κατευθύνει στο Σεμινάριο του Ζ.-Α. Μιλέρ το *Ένα Ολομόναχο*. Ξεκαθαρίζει ότι το Είναι είναι της τάξεως του προσποιητού. Αυτό που αφορά το πραγματικό είναι η ύπαρξη. Αυτό που υπάρχει, θα πει, είναι το Ένα ολομόναχο. Ο Άλλος δεν προστίθεται στο Ένα, αλλά διαφοροποιείται.[16] Το Υπαρχ' Ένα, «αποτελεί τον πυρήνα ύπαρξης του λόγου. Και για να υπάρξει Είναι, πρέπει πρώτα να υπάρξει λόγος».[17] Θεωρώ ότι παραπέμπει ευθύγραμμα στην εξίσωση του όντος από τον Λακάν με «το ον της σημαινότητας».[18] Δεν υπάρχει είναι παρά μόνο μέσα από το λεχθέν. Η ξαστοχία εντοπίζεται στην ίδια τη διαλεκτική της σημαινότητας, όπου το υποκείμενο δεν είναι παρά «σημειακό και εξανεμιζόμενο».[19]

Άραγε, είναι η ίδια κίβδηλη, λαβυρινθώδης διαδρομή της αγάπης που ακολουθεί και το μίσος; Αυτό που αντιλαμβάνομαι είναι ότι στο *Ακόμη*, με το παράδειγμα του Αγίου Αυγουστίνου, αποτυπώνεται μια πορεία από το ζηλοτυπικό μίσος απέναντι στην κατοχή του αντικειμένου στο μίσος που απευθύνεται στο Είναι. «Ένα γερό μίσος απευθύνεται στο είναι»,[20] θα πει, παίζοντας με το διφορούμενο *il hait και il est*[21] και «τίποτε δεν συγκεντρώνει πιο πολύ μίσος από τη ρήση όπου εντοπίζεται η εκν-ύπαρξη».[22] Η αγάπη είναι τυφλή αλλά το μίσος διαυγές, ανασύρουμε από τα *Γραπτά*.[23] Η Αναέλ Λεμποβίτς θα το ονομάσει *τυφλή διαύγεια*[24] αφού στο μίσος το υποκείμενο εναποθέτει το βάρος της ύπαρξης της απόλαυσής του στον άλλο. «Η διαύγειά του είναι ένα πέπλο πάνω από το πραγματικό»[25] και, υπό αυτήν την έννοια, συνδέεται με την άγνοια.

Πώς τα βγάζει κανείς πέρα με το μίσος στο τέλος της ανάλυσης και πώς αυτό επιτρέπει το πέρασμα από την αληθινή στην αξιοπρεπή αγάπη; Αναλαμβάνοντας την ευθύνη για μια απόλαυση που είναι «ό,τι πιο Άλλο (έτερο) του είναι μας, εφόσον πρόκειται για ζήτημα ύπαρξης, δεν αναγκάζουμε πλέον τον Άλλο της αγάπης να την αντέξει».[26] Αυτό

.....

15. *Στο ίδιο*, σ. 339.
16. Jacques Alain Miller, *L'un tout seul, VII*, 16/3/2011.
17. Στο ίδιο.
18. Ζακ Λακάν, *Σεμινάριο XX,* ό.π., σ. 173.
19. *Στο ίδιο*, σ. 331.
20. *Στο ίδιο*, σ. 235.
21. *Στο ίδιο*, σ. 233.
22. *Στο ίδιο*, σ. 283.
23. Jacques Lacan, *Ecrits*, μτφρ. Bruce Fink, W. W. Norton & Company, 2007, σ. 30.
24. Συνέντευξη της Anaëlle Lebovits στη Myriam Perrin για το «Lacan sens dessus dessous». Διαθέσιμο εδώ: https://www.lacan-universite.fr/myriam-perrin-interviewe-anaelle-lebovits-quenehen/
25. Στο ίδιο.
26. Στο ίδιο.

προσδίδει «μια αντοχή στο μίσος»,[27] όπως αναφέρει ο Ζ.-Α. Μιλέρ, «που προϋποθέτει την υποκειμενική ανάληψη αυτού που καθιστά το πραγματικό ανυπότακτο στο αληθινό»[28]. Η αξιοπρεπής αγάπη δίνει πρόσβαση στην ασυνείδητη γνώση όπου στηρίζεται η αγάπη.

Το τέλος μιας ανάλυσης επιτρέπει ωστόσο και έναν άλλο μετασχηματισμό, θα πει ο Μιλέρ: το πάθος της άγνοιας μεταμορφώνεται σε επιθυμία για γνώση. Και έτσι στο τέλος, λέει, θα μπορούσαμε να πούμε: «Όχι πια μίσος αλλά αγώνας, όχι πια αγάπη που είναι επανάληψη ή πάθος, αλλά μια αγάπη που είναι θέληση. Μια θέληση για αγάπη».[29]

Θα μπορούσαμε, άραγε, να πούμε ότι με αυτήν την τελευταία φράση βρίσκει η αξιοπρεπής αγάπη το σημαινόμενό της;

.....

27. Jacques-Alain Miller, 2020, *Analytical Operation, Feminine Operation*, LRO 206, 2020. Διαθέσιμο εδώ: https://www.thelacanianreviews.com/analytical-operation-feminine-operation/

28. Jacques-Alain Miller, «Το Είναι και το Εν», Μάθημα της 4ης Μαΐου 2011, μτφρ. Ντόσια Αβδελίδη. Διαθέσιμο εδώ: https://akspa.gr/%CF%84%CE%BF-%CE%B5%CE%AF%CE%BD%CE%B1%CE%B9-%CE%BA%CE%B1%CE%B9-%CF%84%CE%BF-%CE%B5%CE%BD/

29. Jacques-Alain Miller, *Analytical Operation, Feminine Operation*, ό.π.

SITUATIONSHIP - ΕΡΩΤΑΣ ΧΩΡΙΣ ΟΔΥΝΗ;

Αρχοντούλα Μοράκη

«Όσο δεν είχαμε ταμπέλες τα πράγματα κυλούσαν τόσο ωραία, όταν είπαμε ότι "τα φτιάχνουμε", τότε χάλασαν όλα». Μιλώντας περισσότερο, αυτό το υποκείμενο θα σκιαγραφήσει ένα νέο φαινόμενο που μοιάζει με αυτό που αποκαλούσαμε έως τώρα *ελεύθερη* σχέση ή σχέση *χωρίς δεσμεύσεις* (no strings attached). Πρόκειται όμως γι' αυτό;

Σε ένα άρθρο του περιοδικού *Time* διαβάζουμε: «Κάπου ανάμεσα στον μεγάλο έρωτα και τις περιστασιακές σχέσεις υπάρχει μια κατηγορία σχέσης όπου [...] περιλαμβάνει το να βγαίνετε ραντεβού, να κάνετε σεξ και να χτίζετε οικειότητα χωρίς όμως να έχετε έναν ξεκάθαρο στόχο στο μυαλό σας. Καλωσήρθατε στο "situationship"».[1] Είναι ένας νεολογισμός, που προέρχεται από τις λέξεις situation και relationship και επινοήθηκε το 2017 από την Καρίνα Σέι (Carina Hsieh), ακολουθώντας την άνοδο των εφαρμογών γνωριμιών (dating apps) και την αλλαγή που έφεραν στον τρόπο του σχετίζεσθαι, μέσω swiping και matching.

Στα ελληνικά, το situationship έχει μεταφραστεί ως *σχέσεις τρίτου τύπου*. Η Έβα Ιλούζ στο βιβλίο της *Το τέλος του έρωτα* τις περιγράφει ως «σχέσεις στις οποίες οι εμπλεκόμενοι σιωπηρά ή ρητά συμφωνούν ότι

1. https://time.com/6263743/s-dating-benefits/

θα είναι μη-σχέσεις». Σε αυτές τις μη-σχέσεις, που βιώνονται αποκλειστικά στο παρόν ή στο πολύ βραχυπρόθεσμο μέλλον και δεν συνεπάγονται καμία δέσμευση, οι παρτενέρ ωστόσο εμπλέκονται τόσο σεξουαλικά όσο και συναισθηματικά.[2]

Η Ιλούζ τοποθετεί τις σχέσεις τύπου *situationship* στην ίδια περίπου σειρά με άλλους αρνητικούς δεσμούς, όπως τους ονομάζει: το περιστασιακό σεξ, τον φίλο για σεξ, την ελεύθερη σχέση κλπ. Ωστόσο, θεωρώ ότι αυτό που περιγράφεται ως *situationship* διαφέρει από τις προηγούμενες αναδιαμορφώσεις των παρτενέρ της σύγχρονης εποχής στο ότι δεν υπάρχει σαφής ορισμός, με τη σχέση να κινείται «στην αβέβαιη ζώνη του λυκόφωτος μεταξύ αρνητικών και θετικών δεσμών».[3]

Η Πατρίσια Μποσκέν-Καρόζ στο κείμενό της προς το φετινό συνέδριο της NLS μάς θυμίζει ότι ο έρωτας συμπορεύεται με το Ιδανικό της κάθε εποχής, που καθορίζει τις σχέσεις μεταξύ των δύο φύλων.[4] Δεν μπορούμε να παραβλέψουμε την αναλογία μεταξύ της ιστορίας του καπιταλισμού και της ιστορίας των μορφών που προσέλαβε ο έρωτας. Οι σχέσεις τρίτου τύπου (situationship) ευθυγραμμίζονται άψογα με τους λόγους της επιστήμης και του καπιταλιστή όπου υπόσχονται αφενός ότι τα «αγαθά θα γεμίσουν την έλλειψη στην ύπαρξη»[5] και αφετέρου θα εξαλείψουν τον πόνο. Η πληθυντικοποίηση λοιπόν των τρόπων με τους οποίους πλέον αποκτάμε πρόσβαση στα αντικείμενα που επιλέγουμε ως συντρόφους[6], με αποκορύφωμα το *situationship*, δεν είναι άραγε μία απόπειρα να διακλεισθεί η –σχεδόν αναπόσπαστη– οδύνη από την ερωτική συνάντηση;

Η υπόθεσή μου είναι ότι εκείνο που είναι κεντρικό στις σχέσεις τύπου *situationship* είναι το ζήτημα της ονοματοδοσίας ή ακριβέστερα της μη ονοματοδοσίας, ως απόπειρα να εξαλειφθεί το πεπρωμένο της οδύνης που συνοδεύει συνήθως τον έρωτα. Με το να μην αφήνουμε «το τυχαίο να παγιωθεί», πρόκειται για έναν στίχο του Μαλλαρμέ, με το να μην δηλώνουμε τον έρωτα, εμποδίζουμε το πέρασμα από το συμβάν-συνάντηση στην απαρχή μιας υπό κατασκευή αλήθειας, μας θυμίζει ο Α. Μπαντιού στο *Εγκώμιο για τον έρωτα*.[7]

Ποια οδύνη όμως αποφεύγουν τα ζευγάρια που εμπλέκονται σε αυτό

.....

2. Illouz, E., *Το τέλος του έρωτα*, Εκδόσεις του εικοστού πρώτου, Αθήνα 2018, σ. 237.
3. *Στο ίδιο*, σ. 238
4. Patricia Bosquin-Caroz, «Οδυνηροί Έρωτες», *Παρουσίαση του θέματος του συνεδρίου ΝΛΣ 2025*, 2024.
5. Ellie Ragland, «Jacques Lacan's Capitalist Discourse», *Psychoanalytic Notebooks*, τχ. 32, Μάρτιος 2018.
6. Véronique Voruz, «Love and the Ego», *The Lacanian Review*, τχ. 5, 2018, σ. 160.
7. Alain Badiou, *Εγκώμιο για τον έρωτα*, Πατάκης, Αθήνα 2009, σ. 54

το είδος σχέσης και με τι συνδέεται; Ακολουθώντας το κείμενο της Ν. Αβδελίδη «Προς έναν νέο έρωτα», αρχικά μπορούμε να πούμε ότι στο πεδίο του φαντασιακού, η ρευστότητα που διατηρείται ανάμεσα στους παρτενέρ, ως αποτέλεσμα της αοριστίας που ορίζει τον δεσμό, αποτελεί μια άμυνα απέναντι στη ματαίωση που καραδοκεί, όταν αντιληφθούν ότι «η προσδοκώμενη πληρότητα δεν έρχεται ποτέ»[8], ότι το *έσονται οι δύο εις σάρκα μίαν* δεν ήταν πάρα μια κίβδηλη υπόσχεση. Για τον Λακάν, η προσκόλληση σε σφαιρικές μορφές του έρωτα, έτσι όπως τις εξετάζει μέσα από τον μύθο του Αριστοφάνη στο Σεμινάριο *Η μεταβίβαση*, δεν οφείλεται σε τίποτα λιγότερο από την άρνηση του ευνουχισμού.[9]

Στο συμβολικό επίπεδο –κι εδώ είναι που το ζήτημα της ονοματοδοσίας αποκτά όλη του την αξία– ο έρωτας εκκινεί από μια θέση έλλειψης. Ο εραστής, αναφέρει ο Λακάν στο ίδιο σεμινάριο, είναι εκείνος που του λείπει κάτι, το οποίο και αναζητά στον ερώμενο, ο οποίος με τη σειρά του δεν γνωρίζει τι είναι αυτό που κατέχει. Ο Λακάν είναι πολύ σαφής: μεταξύ αυτών των δύο όρων, του εραστή και του ερώμενου, δεν υπάρχει καμία σύμπτωση, αυτό που λείπει στον έναν δεν είναι αυτό που βρίσκεται κρυμμένο στον άλλον. Κι εκεί βρίσκεται όλος ο σπαραγμός και η διχόνοια που εμπεριέχει το φαινόμενο του έρωτα.[10] Αυτή την «ασυμμετρία στα γεγονότα του έρωτα», τη διάκριση μεταξύ του «να αγαπάμε και να αγαπιόμαστε»[11], όπως λέει ο Ζ.-Α. Μιλέρ, φαίνεται να προσπαθούν να αποφύγουν τα υποκείμενα που εμπλέκονται σε μια σχέση τύπου *situationship*. Διότι εκείνο που εισάγεται από αυτήν την ασυμμετρία είναι ο ευνουχισμός.

Οι παρτενέρ του *situationship* δεν συγκροτούν ένα ζευγάρι της αγάπης. Στο ζευγάρι της αγάπης, εκείνο που διακυβεύεται είναι η επιθυμία αναγνώρισης. Ο Ζ.-Α. Μιλέρ, στο άρθρο του «Ο παρτενέρ-σύμπτωμα», επισημαίνει ότι η προστακτική «αγάπα με» απευθύνεται σε έναν Άλλον που συγκροτείται από την έλλειψη και τον εγκαλεί να την αναλάβει, να επωμιστεί δηλαδή τον ευνουχισμό, την απογύμνωση που συνεπάγεται η αγάπη[12]. Αντίθετα, στο *situationship* απουσιάζει η φράση «Είσαι η γυναίκα μου», εκείνη η επιτελεστική εκφορά που θα προσέδιδε στη συνάντηση το καθεστώς συμβάντος. Η συνάντηση δεν εγγράφεται ως το ενδεχόμενο που παύει πια να μη γράφεται, αλλά παραμένει μετέωρη, εγκλωβισμένη σε μια

.....

8. Ντόσια Αβδελίδη, «Προς έναν νέο έρωτα», Ημερίδα για τον έρωτα προς το συνέδριο της ΝΛΣ 2025 «Οδυνηροί έρωτες», 14/2/2025.
9. Ζακ Λακάν, *Το σεμινάριο, 8ο βιβλίο, Η μεταβίβαση*, Εκκρεμές, Αθήνα 2020, σ. 114
10. *Στο ίδιο*, σ. 55
11. Jacques-Alain Miller, The labyrinths of love, *La Lettre Mensuelle*, τχ. 109, 1992.
12. Ζακ-Αλέν Μιλέρ, Ο σύντροφος σύμπτωμα, *Ο λακανικός προσανατολισμός*, ανέκδοτο μάθημα στο Τμήμα Ψυχανάλυσης του πανεπιστημίου Paris VIII, 1997-1998.

«ρευστή μοντέρνα ορθολογικότητα καταναλωτισμού». Έτσι, αποφεύγεται η αβεβαιότητα και το ρίσκο που είναι εγγενή σε κάθε ερωτική σχέση.

Ποια είναι η θέση της ψυχανάλυσης απέναντι σε αυτούς τους νέους τρόπους να τα βγάζει κανείς πέρα χωρίς να έρχεται αντιμέτωπος με την οδύνη και τη δυσαρμονία που συνδέονται με τη μη ύπαρξη της διάφυλης σχέσης; Προσανατολιζόμενη από μια ηθική του υποκειμένου και όχι της κοινωνικής νόρμας, η ψυχανάλυση περιχαρακώνει έναν τόπο όπου το σύγχρονο υποκείμενο, το ομιλ-όν, μπορεί να μιλήσει για τη δυσφορία του. «Όσον αφορά τη σεξουαλική σχέση στο ανθρώπινο είδος, η επιστήμη πρέπει να κηρύξει την ήττα», θα πει ο Ζ.-Α. Μιλέρ.[13]

Έτσι, η ρευστότητα και η απουσία ονοματοδοσίας ενδέχεται, για ορισμένα υποκείμενα, να λειτουργούν κατευναστικά απέναντι στο άγχος, ενώ για άλλα να το πυροδοτούν. Άλλωστε, μέσα στο φάσμα που εκτείνεται από την οδύνη της ερωτικής συνάντησης έως τη ρευστότητα του σύγχρονου έρωτα, η ψυχανάλυση δεν υποδεικνύει κάποια ενδεδειγμένη θέση, καθώς, όπως χαρακτηριστικά έχει πει ο Γκουστάβο Ντεσάλ (Gustavo Dessal), το καλό με την ψυχανάλυση είναι ότι δεν λέει πού βρίσκεται το καλό. Στο πλαίσιο της αναλυτικής εμπειρίας, κάθε υποκείμενο καλείται να επινοήσει τη δική του ενική λύση, ώστε η διάφυλη σχέση να καταστεί γι' αυτό ένας βιώσιμος και κατοικήσιμος τόπος.

13. J.-A. Miller, The invention of a partner, *Lacanian Review Online,* 2021. Διαθέσιμο εδώ: *https://www.thelacanianreviews.com/the-invention-of-the-partner/*

ΤΟ ΜΥΣΤΙΚΟ ΠΟΥ ΘΕΩΡΕΙΤΑΙ ΠΩΣ ΚΑΤΕΧΟΥΜΕ

Έλφη Κιλλαχίδου-Λεφέβρ

Θα προσπαθήσω, με το μικρό αυτό κείμενο, να αναφερθώ σε κάποιες ιδέες, διαβάσματα και προβληματισμούς, με αφετηρία τη συμμετοχή μου, ως Συν-Ένας, στο καρτέλ μας για τη μεταβίβαση με τη Ντόρα Περτέση, Μαρία Παπαδάκη-Μπάμπουκα, Δέσποινα Μπουγιούκα, Μαρία Βάμβουκα και Μαρία Παπαδάκη.

Αρχικά, επιχειρώντας ένα είδος σκιαγράφησης της θέσης του 8ου Σεμιναρίου στη διδασκαλία του Λακάν, θα έλεγα ότι, κατά κάποιον τρόπο, το Σεμινάριο αυτό εγγράφεται σε μια σειρά Σεμιναρίων που περιλαμβάνει το 7ο, το 8ο και το 9ο και ότι τα τρία αυτά Σεμινάρια θα μπορούσαν να ιδωθούν σαν ένα σύνολο που οδηγεί στο 10ο Σεμινάριο, στο οποίο ο Λακάν θα εισαγάγει το αντικείμενο μικρό *α*, που θα γίνει αντικείμενο αίτιο της επιθυμίας και θα τυποποιηθεί στο 11ο Σεμινάριο.

Στο 8ο Σεμινάριο, ο Λακάν εισηγείται κάτι της τάξης της ρήξης, στον βαθμό που, ήδη από τα τρία πρώτα μαθήματα, ξεχωρίζει μια *νέα* διαλεκτική, η οποία θα αντικαταστήσει, κατά κάποιο τρόπο, τον μέχρι τότε μίτο της διδασκαλίας του, που ήταν η σημαίνουσα λογική του υποκειμένου. Αυτό το πέρασμα ο Λακάν το πραγματοποιεί στηριζόμενος στο *Συμπόσιο* του Πλάτωνα, όπου, ακριβώς μετά από μία αλληλοδιαδοχή προσώπων που πραγματεύονται το θέμα του έρωτα, επέρχεται μια ανατροπή, μία ρήξη με ό,τι θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ως πρώτο μέρος του *Συμποσίου*.

Όλη αυτή η αλληλοδιαδοχή των ομιλητών που πραγματεύονται το θέμα του έρωτα ανατρέπεται από τον ερχομό του Αλκιβιάδη και της παρέας του. Από αυτό το σημείο και ύστερα αναδύεται κάτι καινούργιο. Αυτό το πέρασμα ο Λακάν το αρθρώνει, ήδη από την εισαγωγή του Σεμιναρίου, σε σχέση με προηγούμενα σημεία της διδασκαλίας του, για να το συνδέσει, εν συνεχεία, με καινούργια σημεία αναφοράς.

Όπως υπογραμμίζει ο ίδιος, προσεγγίζει τη μεταβίβαση «μετά από οκτώ ή δέκα χρόνια διδασκαλίας», ενώ, βέβαια, έχει ήδη γράψει, το 1951, το άρθρο «Παρέμβαση για τη μεταβίβαση», στο οποίο όμως δεν κάνει μνεία.

Από το πρώτο κιόλας κεφάλαιο, το οποίο ο Μιλέρ επιγράφει: «ΕΝ ΑΡΧΗ ΗΝ Ο ΕΡΩΣ», ο Λακάν αναφέρεται στη μεταβίβαση, χαρακτηρίζοντάς την, ευθύς εξαρχής, ως «τον πυρήνα της εμπειρίας μας», φράση που φέρνει στον νου τη φράση του Φρόιντ, στην *Ερμηνεία των ονείρων*: «ο πυρήνας του είναι μας», και που αναφέρει, εξάλλου, και ο ίδιος λίγο παρακάτω, σε σχέση με τη «δημιουργική δομή του ανθρωπίνου ήθους».

Βρισκόμαστε στη δεκαετία του '60· οι δύο τόμοι του «Η ψυχανάλυση σήμερα», στους οποίους ο Λακάν άσκησε δριμεία κριτική, κυκλοφόρησαν το 1958, και φυσικά δεν παραλείπει να εκφράσει ξεκάθαρα τις διαφωνίες του. Αξιοσημείωτο είναι επίσης το κλίμα έντασης με την IPA εκείνη την εποχή. Οι λεγόμενες «Συστάσεις του Εδιμβούργου» θα ανακοινωθούν στο τέλος αυτού του Σεμιναρίου, καθώς επίσης και η προειδοποίηση απομάκρυνσής του από το εκπαιδευτικό πρόγραμμα, με άμεση απαγόρευση ανάληψης νέων διδακτικών αναλύσεων και εποπτειών. Όλη αυτή η ατμόσφαιρα δεν είναι άσχετη με τις αναφορές αυτού του Σεμιναρίου στην επιθυμία του αναλυτή και στη θέση του ως αντικείμενο-αίτιο της επιθυμίας, που διαφαίνεται ήδη, χωρίς να κατονομάζεται ρητά.

Ο Λακάν επιλέγει το *Συμπόσιο* του Πλάτωνα, έργο που πραγματεύεται το ζήτημα του έρωτα, ως ιδιαίτερα προσφερόμενο, προκειμένου να διερωτηθούμε για τη σχέση ανάμεσα στον έρωτα και την επιθυμία μέσα στην ψυχαναλυτική εμπειρία, και, όπως προαναφέρθηκε, ρίχνει το βάρος στην είσοδο-εισβολή, επί σκηνής, του Αλκιβιάδη, γεγονός που δίνει την ευκαιρία για τη σηματοδότηση του Σωκράτη ως εκείνου στον οποίο ο ίδιος ο Αλκιβιάδης προσδίδει αγαλματική λειτουργία. Το δύσμορφο σώμα του Σωκράτη περικλείει το αντικείμενο-αίτιο της επιθυμίας, όπως τα αγάλματα των Σιληνών έκρυβαν μέσα τους πολύτιμα αντικείμενα.

Ο Αλκιβιάδης βεβαιώνει ότι ο Σωκράτης τον αγαπά. Ο Σωκράτης δεν το διαψεύδει, αλλά αρνείται να δηλώσει εραστής του Αλκιβιάδη, και εδώ βρίσκεται το ενδιαφέρον της υπόθεσης: «... γιατί ο Σωκράτης, ο

ερώμενός του, εκείνος που ο Αλκιβιάδης αγαπά, του αρνείται να εκδηλωθεί ως εραστής του, γιατί αποποιείται τη μεταφορά του έρωτα; Ακριβώς μέσα από αυτήν την άρνηση της μεταφοράς του έρωτα, ο Λακάν διαβλέπει σε αυτόν τον πρόδρομο του ψυχαναλυτή.»[1]

Το θαύμα στη μεταφορά του έρωτα συνίσταται στο ότι εκείνος που, στα μάτια του άλλου, έχει, συγκατατίθεται να αποκαλυφθεί ως εκείνος που δεν έχει. Τι είναι αυτό που τον οδηγεί να αποκαλύψει ότι πλέον είναι εκείνος που δεν έχει; «Από αυτήν την άποψη... θα ήταν μία πτώση για το υποκείμενο να αποδεχθεί ότι είναι εκείνος που δεν έχει.» Όπως αναδεικνύει ο Μιλέρ, το 8ο Σεμινάριο «ανατρέπει αυτήν την προοπτική, για να δείξει μια άλλη οπτική», ότι, τουναντίον, «η συναίνεση στη μετακίνηση σε θέση ερώμενου [...] συνιστά πτώση για το υποκείμενο», και προτείνει: «για εκείνον που δεν έχει, και που είναι ο επιθυμών, να γράψουμε την έλλειψή του με το σύμβολο S διαγραμμένο».

Κατά τον Μιλέρ, ένα από τα αξιοσημείωτα σχόλια του Λακάν, σε σχέση με τον λόγο της Διοτίμας, είναι ότι «ο έρωτας εκπίπτει από τη θέση του ιδανικού, ώστε να επικεντρωθούμε σε εκείνο που πραγματικά συμβαίνει όταν σχίζεται το πέπλο».

Ιδού, όμως, η άφιξη του Αλκιβιάδη, που διηγείται την ερωτική του έλξη και κάποιες θωπείες που είχε με τον Σωκράτη. Τι το αξιέραστο έχει ο Σωκράτης;

Πάντα στο άρθρο του «Οι δύο μεταφορές του έρωτα», ο Μιλέρ μάς αποκαλύπτει το μυστικό του Σωκράτη, μέσα από τη φράση του Λακάν στην «Πρόταση για το πέρασμα»: «Ο Σωκράτης ξέρει ότι δεν κατέχει παρά τη σημασία που γεννά διατηρώντας αυτό το τίποτα».

Αυτό το τίποτα, αυτό το κενό, είναι που χαρακτηρίζει τη θέση του αναλυτή και που θα μπορούσαμε να γράψουμε με ένα διαγραμμένο S εντός παρενθέσεως, συνεχίζει ο Μιλέρ, για να υπογραμμίσει ότι: «Ξαναδιαβάζοντας αυτό το Σεμινάριο, σημείωσα ότι, στη σελίδα 316, όταν ο Λακάν αναφέρει για πρώτη φορά το υποκείμενο που υποτίθεται ότι ξέρει, και μάλιστα την ίδια τη θεωρία της υπόθεσης, είναι πάλι το ίδιο ρήμα που του έρχεται: "το μυστικό που θεωρούμαστε ότι κατέχουμε". [...] Η κινητήρια δύναμη της μεταβίβασης είναι ακριβώς ο μετασχηματισμός του διαγραμμένου υποκειμένου (που είναι, στην προκειμένη περίπτωση, ο αναλυτής) σε αντικείμενο *α*».

.....

1. [1] Miller J.-A., «Les deux métaphores de l'amour», *La Cause freudienne*, τχ. 18, Ιούνιος 1991, σσ. 217-218.

Η *ΥΠΟΘΕΣΗ «ΘΕΟΣ»* ΚΑΙ Ο ΑΝΥΠΟΦΟΡΟΣ ΑΘΕΪΣΜΟΣ ΤΟΥ XX ΣΕΜΙΝΑΡΙΟΥ

Σπυριδούλα (Ντένια)
Αθανασοπούλου Κυπρίου

«Ο Λακάν μοιάζει με έναν αθεϊστή. Μιλάει όπως ένας αθεϊστής. Αλλά μη γελιέστε: ο Λακάν είναι πραγματικά αθεϊστής», αναφέρει χαρακτηριστικά σε ένα προς το παρόν αδημοσίευτο κείμενο για τον Λακάν και τον χριστιανικό αθεϊσμό ο Άντριαν Τζόνστον.[1] Αν και κάποιοι ισχυρίζονται ότι ο Λακάν δείχνει κάποια συμπάθεια προς τις θρησκευτικές παραδόσεις και τα «ιερά» πρόσωπα στα οποία αναφέρεται αρκετά συχνά, δανειζόμενος μάλιστα όρους κλειδιά από τη χριστιανική παράδοση με την οποία είναι εξοικειωμένος, όπως «το όνομα του Πατρός», «ο τριαδικός βορρόμειος κόμβος» κ.ά.[2], ο Λακάν αρνείται εμφατικά την όποια θρησκευτική ή άλλου τύπου μεταφυσική δέσμευση. Στο γραπτό του «The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious», ο Λακάν αναφέρει χαρακτηριστικά: «Δεν χρειάζεται να υπερασπιστούμε [εννοεί οι αναλυτές] κάποια απόλυτη αλήθεια, και σίγουρα δεν απαιτείται να υποστηρίξουμε ή να αντιταχθούμε σε κάποια συγκεκριμένη θρησκεία».[3] Το

1. Adrian Johnston, "Divine Ignorance: Jacque Lacan and Christian Atheism". Διαθέσιμο εδώ: https://www.academia.edu/40959959/Divine_Ignorance_Lacan_and_Christian_Atheism τελευταία επίσκεψη 26-1-2025. Βλ και Adrian Johnston & Lorenzo Chiesa, *God is Undead: Psychoanalysis for Unbelievers,* Bloomsbury, Λονδίνο 2025.
2. Jean-Louis Sous, *Pas très catholique, Lacan?,* EPEL, Παρίσι 2016, σ. 38.
3. Jacques Lacan, «The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Un-

γεγονός ότι ως θεωρητικός αναλυτής δεν πιστεύει σε κάποια θρησκεία (το αντίθετο, μάλιστα, δηλώνει απερίφραστα τον αθεϊσμό του) δεν σημαίνει ότι δεν λαμβάνει σοβαρά υπόψη του το θρησκευτικό βίωμα, τη θρησκευτική εμπειρία. Στο 7ο Σεμινάριο αναφέρει ο Λακάν: «Για εμάς τους αναλυτές που διατεινόμαστε [...] ότι καταπιανόμαστε με τις πραγματικότητες του ανθρώπου χωρίς προκαταλήψεις, δεν υπάρχει κανένας απολύτως λόγος να δώσουμε σε αυτές τις θρησκευτικές αλήθειες μια οποιαδήποτε συγκατάθεση [...] προκειμένου να ενδιαφερθούμε για ό,τι αρθρώνεται με τους δικούς της όρους στη θρησκευτική εμπειρία».[4]

Η παρουσία, λοιπόν, του σημαίνοντος «Θεός» είναι συχνή στα έργα του και ιδιαίτερα αινιγματική στο 20ό Σεμινάριο· συνοδεύεται από λογοπαίγνια, νεολογισμούς (στοιχεία ιδιαίτερα παρόντα στη σ. 45 του γαλλικού κειμένου όπου παίζει με το Θεός και το λέγειν στα γαλλικά Dieu-dieur-dire) και αμφίσημες προτάσεις του τύπου «η αθεΐα είναι κάτι που μόνο οι κληρικοί υποστηρίζουν»[5] ή, αν μου επιτρέπεται μια εναλλακτική μετάφραση που εμπνέει και τον τίτλο της σημερινής παρέμβασής μου: «ο αθεϊσμός δεν *υποφέρεται* παρά μόνο από τους κληρικούς». Ο Λακάν στην αμέσως επόμενη φράση αποδίδει στην αθωότητα των κοσμικών ανθρώπων, και μάλιστα των διαφωτιστών φιλοσόφων, τη δυσκολία τους να υποστηρίξουν/υποφέρουν/αντέξουν τον αθεϊσμό. Αστειευόμενος, ο Λακάν γράφει για τον «φουκαρά», όπως τον χαρακτηρίζει, Βολταίρο: «Ήταν ένας τύπος ξύπνιος, εύστροφος, πανούργος, εξαιρετικά σπιρτόζος, αλλά όλως διόλου άξιος να μπει στο απέναντι κασελάκι, το Πάνθεον».[6] Ολωσδιόλου, όπως καταλαβαίνω το αστείο, άξιος να είναι (ντ)θεϊστής[7] και να μείνει γνωστός για τη φράση που λέει ότι «ακόμα και αν δεν υπήρχε Θεός, θα έπρεπε να τον επινοήσουμε».

Με αφορμή τη διακαρτελική συνάντηση, επιχειρώ να καταθέσω εδώ κάποιες σκέψεις σχετικά με την προβληματική *της υπόθεσης «Θεός»*, όπως

.....

conscious», *Écrits: The First Complete Edition in English*, W.W. Norton and Company, Νέα Υόρκη 2007, σ. 693. [Η ελληνική μετάφραση είναι δική μου.]

4. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*, W.W. Norton and Company, Νέα Υόρκη 1997, σσ. 170-171. [Η ελληνική μετάφραση είναι δική μου, λαμβάνοντας υπόψη την αδημοσίευτη μετάφραση του Σεμιναρίου από τη Ντόρα Περτέση και άλλους.]

5. Ζακ Λακάν, *Σεμινάριο εικοστό. Ακόμη*, Ψυχογιός, Αθήνα 2011, σ. 243 [98]. [Σε αγκύλες οι σελίδες του γαλλικού πρωτοτύπου.]

6. *Στο ίδιο*, σ. 255 . [98]

7. Ο ντεϊσμός είναι φιλοσοφική-θρησκευτική κατεύθυνση του 17ου και 18ου αιώνα που δέχεται την αφηρημένη ιδέα ενός θεού, ενός δημιουργού ως πρωταρχικής αιτίας τού σύμπαντος, αλλά, σε αντιδιαστολή με τον θεϊσμό, απορρίπτει την ανάμιξή του στις διεργασίες που συντελούνται σ› αυτό. https://greek_greek.en-academic.com/110196/%CE%BD%CF%84%CE%B5%CF%8A%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82

την έχω κατανοήσει ή, ακριβώς, όπως εμφανίζεται σε εμένα ως μια σειρά κριτικών θέσεων και ερωτημάτων σχετικά με το καθεστώς του σημαίνοντος «Θεός» στο 20ό Σεμινάριο, λαμβάνοντας παράλληλα υπόψη και την υπόλοιπη διδασκαλία του Λακάν, ιδιαίτερα το κείμενο «Ο θρίαμβος της θρησκείας», που αποτελεί τη μεταγραφή μια συνέντευξης που έδωσε στη Ρώμη το 1974.[8] Στην εν λόγω συνέντευξη, ο Λακάν ξεκαθαρίζει τη διαφορά θρησκείας και ψυχανάλυσης απευχόμενος (τονίζω εγώ) *την προοπτική η ψυχανάλυση να γίνει μια θρησκεία*.[9] Στην ίδια συνέντευξη εξηγεί γιατί η ψυχανάλυση δεν θα θριαμβεύσει επί της θρησκείας.[10] «[Η] θρησκεία θα δώσει ένα νόημα στις πιο περίεργες δοκιμασίες, αυτές ακριβώς για τις οποίες οι ίδιοι οι επιστήμονες αρχίζουν να έχουν ένα μικρό αίσθημα άγχους. Η θρησκεία θα βρει σε όλα αυτά πληθώρα ζουμερών νοημάτων».[11]

Αν και το θέμα έχει ιδιαίτερο φιλοσοφικό ενδιαφέρον, πώς δηλαδή τοποθετείται ο ψυχαναλυτικός λόγος απέναντι στην πίστη (μεταβιβαστικού τύπου, δηλαδή, με την έννοια της εμπιστοσύνης σε κάποιον που υποτίθεται ως φορέας αλήθειας και γνώσης) σε έναν Θεό, το ζήτημα δεν έχει λιγότερο ενδιαφέρον για την κλινική πρακτική, καθώς για τον Λακάν, όπως αναφέρει στο 20ό Σεμινάριο, «[και] όσον καιρό θα λέγεται κάτι, η υπόθεση Θεός θα είναι παρούσα».[12] Λίγες γραμμές πιο κάτω, εξηγεί υπό λίγο διαφορετική οπτική τη σχέση του λέγειν (της ομιλίας) με τον Θεό: «είναι αδύνατον να πει κανείς το οτιδήποτε χωρίς αμέσως να Τον κάνει να υπάρξει [εννοεί τον Θεό] υπό τη μορφή του Άλλου».[13] Ο Λακάν φαίνεται να λέει με το όνομά του, δηλαδή «Θεό», τον Άλλο ως τόπο της αλήθειας. Διαβάζουμε στο 20ό Σεμινάριο: «Ο Άλλος, ο Άλλος ως τόπος της αλήθειας, είναι η μόνη, αν και μη αναγώγιμη, θέση που μπορούμε να δώσουμε στον όρο θεϊκό ον, στον Θεό για να τον πούμε με τ' όνομά του. Ο Θεός είναι κυριολεκτικά ο τόπος όπου, αν μου επιτρέπετε το παιχνίδι, παράγεται το *θεο – το λέο – το λέγειν* [*Dieu-dieur-dire*]».[14]

Αν όμως όσο μιλάμε είμαστε κατά κάποιον τρόπο παγιδευμένοι στον τόπο του Άλλου, στον τόπο του «Θεού», ποιος καθίσταται αληθινός αθεϊστής; Μα εκείνος που μιλώντας για τον Θεό, τον κάνει *να μην* υπάρχει. Όλοι εκείνοι, με άλλα λόγια, οι ορθολογιστές θεολόγοι που προσπαθώντας αιώνες τώρα να αποδείξουν την ύπαρξη του Θεού δεν επιτυγχάνουν τίποτα

.....

8. Ζακ Λακάν, Ο θρίαμβος της θρησκείας, στο: *Ο Θρίαμβος της Θρησκείας & Λόγος προς τους Καθολικούς*, Εκκρεμές, Αθήνα 2005.
9. *Στο ίδιο*, σ. 103.
10. *Στο ίδιο*, σ. 101.
11. *Στο ίδιο*, σ. 103.
12. Ζακ Λακάν, *Ακόμη*, ό.π., σ. 115 [44].
13. *Στο ίδιο*, σ. 117 [45].
14. *Στο ίδιο*, σ. 115 [44].

άλλο από το να Τον σκοτώνουν (να τον κάνουν να μην υπάρχει).[15] Ιδού αυτό που ακούγεται παράδοξο στο 20ό Σεμινάριο: «δεν είναι δυνατόν να υπάρξουν πραγματικά άθεοι εκτός από τους θεολόγους, δηλαδή εκείνους που μιλάνε περί Θεού».[16]

Αν όμως δεχτούμε την παραπάνω θέση, τότε όσο μιλάμε για οτιδήποτε δεν έχουμε ξεμπερδέψει με την *υπόθεση Θεός,* αφού για τον Λακάν το λέγειν (dire-dieur) περιλαμβάνει τον θεό (dieu), όπως αναφέραμε ήδη.

Ο αθεϊσμός είναι ανυπόφορος σε τέτοιο βαθμό που στη θέση του Θεού μπαίνουν άλλα «υπέρτατα όντα», όπως οι γονείς, οι γιατροί, οι επιστήμονες, οι αναλυτές, ακόμα και από εκείνους που αποκηρύσσουν τον Θεό. Για πολλούς αυτοαποκαλούμενους άθεους, *ο Θεός είναι ασυνείδητος*. Για τον Λακάν, πραγματικοί άθεοι/αθεϊστές που θα αξίζαν τον χαρακτηρισμό «άθεος», θα ήταν εκείνοι που θα έθεταν υπό ριζική αμφισβήτηση το υποκείμενο που υποτίθεται πως *γνωρίζει*.[17]

Κλείνω: Η συνειδητοποίηση ότι «δεν υπάρχει Άλλος του Άλλου»[18] είναι ανυπόφορη και το *ομιλόν* μιλώντας θα κάνει ό,τι μπορεί ώστε να κρατήσει τον Άλλο ζωντανό, θα κάνει ό,τι μπορεί ώστε να κρατήσει την *υπόθεση Θεός* ζωντανή με τον τρόπο που, σύμφωνα με τον Λακάν, έμαθε από το κήρυγμα, *δηλαδή με την αγάπη*.[19]

15. Jacques Lacan, The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious, *ό.π.*, σ. 694.
16. Ζακ Λακάν, *Ακόμη*, ό.π., σ. 115.
17. Jacques Lacan, *From an Other to the other: The Seminar of Jacques Lacan, Book XVI*, Polity Press, 2024, σ. 244 [281].
18. Ζακ Λακάν, *Ακόμη,* ό.π., σ. 193.
19. Jacques Lacan, The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious, *ό.π.*, σ. 694.

ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΣΤΟ *ΑΚΟΜΗ*

Ορέστης Γούλας

Στο εικοστό σεμινάριο ο Λακάν επιχειρεί μια ακόμη κριτική αποκήρυξη της φιλοσοφίας, την οποία κατ' ουσίαν εξισώνει με τη μεταφυσική και την εκλαμβάνει ως ενιαίο σύνολο: τον φιλοσοφικό λόγο. Τα βέλη του στρέφονται προς κάθε προσπάθεια που επιχειρεί να συλλάβει το Είναι με όρους έννοιας, Ιδέας ή, για να το πούμε αλλιώς, καθολικότητας. Η κατεξοχήν έννοια σχέσης, η *αιτιότητα*, διατρέχει ως μοχλός της λακανικής κριτικής όλη την έκταση του σεμιναρίου. Πρόκειται ως γνωστόν για το σεμινάριο της μη-σχέσης ανάμεσα στα έμφυλα όντα, του μη-Όλου, του «Η γυναίκα δεν υπάρχει». Στην ολότητα και τη συστηματικότητα του φιλοσοφικού λόγου (συνυφασμένες και οι δύο με την κατηγορία της αιτιότητας), τον οποίο εδώ ο Λακάν ταυτίζει με τον λόγο του Κυρίου, αντιτάσσει αφενός τη λογική της απόλαυσης που είναι αδύνατο να συλληφθεί από το σημαίνον μολονότι αυτό, και οι νόμοι που διέπουν τη λογική του, είναι το αίτιό της, και αφετέρου την αλήθεια που δεν γίνεται να ειπωθεί όλη. Στον καρτεσιανό δυισμό των υποστάσεων, τη σχέση των οποίων εγγυάται ο Θεός ως αίτιο, αντιτάσσει τη μία απολαμβάνουσα υπόσταση[1] που εξορίζει το ομιλόν στη Μία, ενική και κατ' ουδένα τρόπο καθολικεύσιμη απόλαυσή του.

Βρισκόμαστε στην επικράτεια του Ενός που δεν είναι ο Άλλος αλλά

1. Ζακ Λακάν, *Σεμινάριο εικοστό, Ακόμη*, μτφρ. Βλάσης Σκολίδης, Ψυχογιός, Αθήνα 2011, σ. 69.

και ούτε διαμεσολαβείται από αυτόν. Ανάμεσά τους δεν υπάρχει σχέση, πόσο μάλλον ταυτότητα. Την εποχή του εικοστού σεμιναρίου ο Άλλος είναι το άλλο φύλο, εξού και το πρόβλημα λογικής τάξης με το οποίο έχουμε να κάνουμε αρθρώνεται στη γραμματική της διάφυλης σχέσης. «Ο Άλλος, δε γίνεται σε καμία περίπτωση να εκληφθεί ως Ένα».[2] Το Ένα είναι «το σημαίνον Ένα, το κύριο σημαίνον, η σημαίνουσα τάξη».[3] Το Ένα δεν αποτελεί την ενότητα που επιτυγχάνεται ανάμεσα στα δύο (φύλα). Ο Λακάν διαμιάς κατατάσσει την εγελιανή Aufhebung, η οποία επιτρέπει την διατήρηση του άμεσου θετικού ως ανηρημένου (η λογική λειτουργία της προσδιορισμένης άρνησης που εδώ ερμηνεύεται ως η επιστροφή από το δύο στο Ένα), στα «ωραία όνειρα της φιλοσοφίας», αφού, «όταν ένα κάνει δύο, δεν υπάρχει ποτέ επιστροφή»[4]. Συγχρόνως, εντείνοντας την έμφαση στη διαφορά, ο Λακάν προτρέπει «... να επερωτήσουμε το Ένα στο επίπεδο της γλώσσας», και όχι του όντος.[5] Το Ένα παραμένει, μολοντούτο, συνυφασμένο με την απόλαυση, αν και με τρόπο που διαφέρει από προηγούμενα παραδείγματα[6] της λογικής της σχέσης σημαίνοντος και απόλαυσης. Από τη σκοπιά της φαλλικής απόλαυσης είναι η αυνανιστική απόλαυση του ιδιώτη, ενώ από τη σκοπιά της μη φαλλικής απόλαυσης η απόλαυση του Ενός ολομόναχου: το *Υπαρχ"Ενα* πρέπει να εκλαμβάνεται με την έννοια ότι υπάρχει Ένα ολομόναχο.

Το σημαίνον αναγορεύεται στο εν λόγω σεμινάριο σε *αίτιο* της απόλαυσης.[7] Η λακανική σχέση με τη γλωσσολογία καταφάσκεται αλλά συγχρόνως οριοθετείται ξανά· τα αριστοτελικά *αίτια* επανερμηνεύονται για να προσδιορίσουν ό,τι είναι προσδιορίσιμο στη σχέση του σημαίνοντος με την απόλαυση. Διότι, παρά τα όσα ελέχθησαν, *υπάρχει* μια σχέση, «όσο αόριστη και συγκεχυμένη και αν είναι».[8] Η σχέση παράγει επιτελέσματα όπως το αντικείμενο *α*. Βρίσκει έρεισμα στο γράμμα: Φ, A, $S(\not{A})$. Όμως κάτι περισσεύει. Όλα τα ανωτέρω, ακόμα και το αντικείμενο α (*αίτιο* της επιθυμίας), εγγράφονται εφεξής στο προσποιητό[9]· μόνο με βάση αυτό

.....

2. *Στο ίδιο*, σ. 125. Το καθεστώς του Άλλου, αλλάζει. Ο Άλλος είναι το άλλο φύλο. Η δομή, το έλλογο στοιχείο που συστήνεται από το σημαίνον, ο τόπος του Άλλου ως τόπος των σημαινόντων, διακρίνεται με ριζικό τρόπο από την απόλαυση (του Ενός).
3. *Στο ίδιο*, σ. 333.
4. *Στο ίδιο*, σ. 203.
5. *Στο ίδιο*, σ. 333: «Τι είναι λοιπόν το σώμα; Είναι ή δεν είναι η γνώση του ενός; Η γνώση του ενός αποκαλύπτεται ότι δεν προέρχεται από το σώμα. Η γνώση του ενός προέρχεται από το σημαίνον Ένα».
6. Βλ. Ζακ-Αλέν Μιλέρ, Τα έξι παραδείγματα της απόλαυσης, στο: Ζακ-Αλέν Μιλέρ, *Ο Λακάν και η ψυχανάλυση*, Εκκρεμές, Αθήνα 2003.
7. Ζακ Λακάν, *Ακόμη*, ό.π., σ. 149: «Η απόλαυση έρχεται δεύτερη, παρά πρώτη».
8. *Στο ίδιο*, σ. 71.
9. *Στο ίδιο*, σ. 235, όπου το α κατατάσσεται στο προσποιητό, ως προσποίηση όντος.

είναι η απόλαυση επιδεκτική επεξεργασίας.[10] Για το πραγματικό επιπλέον, πάντως, τίποτα δεν μπορεί να ειπωθεί. Είναι η απόλαυση ως γυναικεία, είναι ριζική ετερότητα.[11] Η *αιτιότητα* όπως την εννοεί ο Λακάν, αντίθετα με την παραδοσιακή μεταφυσική, δεν ολοποιεί τη σχέση ούτε σε ένα *πρωταίτιο* –στον Θεό (ή κάποια από τις εκδοχές του, όπως η σπινοζική υπόσταση)– ούτε σε κάποιον τελικό σκοπό. Ο Λακάν γράφει γι' αυτό το επιπλέον διαχωρίζοντας τη θέση του ακριβώς από αυτήν την μεταφυσική: «... θα είστε τώρα όλοι πεπεισμένοι ότι πιστεύω στον Θεό. Πιστεύω στην απόλαυση της γυναίκας που είναι επιπλέον».[12] Τούτη η σχέση συμβολικού και απόλαυσης, *αιτίου* και *αιτιατού*, χωροθετείται και κανοναρχείται εδώ από την ενδεχομενικότητα που συντάσσεται με την τροπικότητα του μη-Όλου η οποία επιβάλλεται από τη φύση του σημαίνοντος.

Στο φως των ανωτέρω, ο φιλοσοφικός λόγος (δομικά διαρθρωμένος γύρω από την κατηγορία της αιτιότητας, του *λόγου,* άλλωστε!) καταγγέλλεται ως κατώτερος των περιστάσεων. Η κοσμοθεωρία,[13] δηλαδή η οντολογία, λέει ο Λακάν φτωχαίνει τη γλώσσα, απομυζεί την ισχύ και την εμβέλειά της.[14] Στο ίδιο μήκος κύματος, ο Λακάν ασκεί κριτική στη συντελούμενη υποστασιοποίηση με άξονα τη μορφή της κρίσης και το συνδετικό ρήμα *είναι.*[15] Η κρίση διαγιγνώσκεται εκ της μορφής της ως παραγνώριση διότι προϋποθέτει το υποκείμενο, το οποίο μπορεί να σταθεί χωρίς το κατηγόρημα,[16] ανοίγοντας διάπλατα τον δρόμο στην μεταφυσική. Η φιλοσοφία υποστασιοποιεί το σημαίνον, εμβληματικά το είναι, και έτσι εκπίπτει σε μεταφυσική. Ο Λακάν την εγκαλεί για τη συγκάλυψη της αδυνατότητας της διάφυλης σχέσης που εξαναγκάζει τη φιλοσοφία, που με τη σειρά της υποκύπτει, να μιλά για το αναγκαίο ον, τον Θεό. Η φιλοσοφία εξαπατά επικαλούμενη ένα αναγκαίο ον το οποίο δεν εξαπατά.

Για τον Λακάν του 20ου, τα ζεύγη φιλοσοφικών εννοιών και η ταυτότητά τους που επιδιώκεται από το φιλοσοφείν[17] είναι μετωνυμικές

.....

10. *Στο ίδιο,* σ. 219.
11. *Στο ίδιο,* σ. 193.
12. *Στο ίδιο,* σ. 183.
13. Weltanschauung
14. *Στο ίδιο,* σ. 85.
15. Το συνδετικό copula, που εμφανώς παραπέμπει στην συνουσία: copulation.
16. *Στο ίδιο,* σ. 43. Διεξοδική και επαναστατική κριτική στην ανωτέρω σύλληψη της κρίσης ασκεί, φυσικά, και ο Χέγκελ, (και) μέσω της έννοιας της θεωρησιακής κρίσης η οποία διαλύει ακριβώς την οντο-λογική ταυτότητα του υποκειμένου της κρίσης. Ο Λακάν δεν λαμβάνει καθόλου υπόψη του αυτήν την κριτική.
17. Κατά τον Αντόρνο, έναν άλλο σύγχρονο του Λακάν κριτικό της φιλοσοφίας, η σκέψη είναι ταύτιση. Βλ. Theodor W. Adorno, *Αρνητική Διαλεκτική*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σ. 35.

εκδοχές μιας κατ' επίφασιν αρμονικής σχέσης των έμφυλων όντων, σχέσης που θα έλυνε το πρόβλημα της απόλαυσης. «Μέχρι την εμφάνιση του ψυχαναλυτικού λόγου, κανένα συστατικό της γνώσης δεν είχε συλληφθεί χωρίς να μετέχει στη φαντασίωση κάποια εγγραφή του διάφυλου δεσμού».[18] Και, αλλού, «η ηθικότητα της σεξουαλικής συμπεριφοράς είναι το υπονοούμενο όλων όσα έχουν ειπωθεί περί του αγαθού».[19] Το παράδειγμα της (παθητικής) ύλης και της (ενεργητικής) μορφής είναι, κατά τον Λακάν, χαρακτηριστικό. Η εισαγωγή της άλλης απόλαυσης είναι η εισαγωγή ενός ονόματος που αποκαθιστά τη λαθροχειρία του Θεού που ως Άλλος του Άλλου έρχεται να εναρμονίσει και να καταστήσει έλλογο το Είναι. Κατά τον Λακάν, δεν έχει τόσο μεγάλη σημασία από τη σκοπιά που εξετάζουμε εδώ το πώς ιστορικά επιδιώκεται και επιτυγχάνεται αυτή η αρμονία, δηλαδή διαμέσου του παρμενίδειου Ενός, του αριστοτελικού κινούντος ακινήτου, της πλατωνικής Ιδέας, του χριστιανικού Θεού ή του απόλυτου της νεότερης φιλοσοφίας. Αυτό που δεν παύει να συγκαλύπτεται είναι η απόλαυση και ο ασύλληπτος χαρακτήρας της. Θα το διατυπώναμε κάπως έτσι αναφορικά με τα όσα λέει για τον Αριστοτέλη: *σε ποιο σφάλμα της απόλαυσης αποτελεί απάντηση η φιλοσοφία του;*

Η λακανική κριτική αποκτά ακόμα μεγαλύτερο ενδιαφέρον διότι αναγνωρίζει στη φιλοσοφία το ελαφρυντικό ότι η ίδια η γλώσσα υποβάλλει το γλίστρημα «στον κόσμο, σε εκείνη την υποτιθέμενη υπόσταση που βρίσκεται εμποτισμένη από την λειτουργία του όντος».[20] Κατά συνέπεια, θα ήταν σφάλμα να θεωρήσουμε πως είναι από κάποια ενσυνείδητη πρόθεση ή πάγια αβλεψία των φιλοσόφων η ανάδυση της συστηματικότητας μιας μεταφυσικής. Ο Λακάν μένει μακριά από εύκολες μομφές που θα είχαν απλά να αποδώσουν σε υποκειμενικές κλίσεις ή εξωτερικές σχέσεις εξουσίας ένα τόσο σπουδαίο φαινόμενο που διατρέχει όλη την προσπάθεια της σκέψης να συλλάβει τον εαυτό της. Πρόκειται για συνέπεια του λέγειν: «αρκεί ένα τίποτα, και το λέγειν δημιουργεί Θεό». Σε αυτό ο Λακάν αποδεικνύεται, εκτός από ακριβοδίκαιος, αρκετά καντιανός, μιας και ο Καντ αναδεικνύει τις αντινομίες του Λόγου και την αυτοαντίφασή του ως αναγκαία εκ της φύσης του.

Εξετάζοντας λίγο ειδικότερα το τελευταίο ζήτημα, θα διατυπώσουμε κάποιες καταληκτικές παρατηρήσεις. Από τη μία διαπιστώνουμε θεωρητική συγγένεια διά της *επιβεβαίωσης* της κριτικής που ασκεί ο Καντ: ο Λόγος

.....

18. Ζακ Λακάν, *Ακόμη*, ό.π., σ. 195, και, επιπλέον στην ίδια σελίδα: «...αυτές οι διατυπώσεις, (του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη), στηρίζονται σε μία φαντασίωση με την οποία προσπάθησαν να αναπληρώσουν αυτό που με κανέναν τρόπο δεν μπορεί να ειπωθεί, δηλαδή τη διάφυλη σχέση».
19. *Στο ίδιο*, σ. 207.
20. *Στο ίδιο*, σ. 113.

οδηγείται *αναγκαία* σε αντίφαση προς τον εαυτό του και στη μεταφυσική: με λακανικούς όρους αναπόδραστα η γλώσσα τείνει να παράξει την υπόσταση από το σημαίνον. Ο Καντ, επίσης, επανερμηνεύει ή απορρίπτει μεθοδικά, όπως και η λακανική κριτική, όλα τα παραδοσιακά αντικείμενα της μεταφυσικής: κόσμος,[21] Θεός, ψυχή.[22] Εξίσου, αναδεικνύει με τρόπο αδιαπραγμάτευτο το ρήγμα στη γνώση με την υπόθεση του πράγματος καθ' εαυτό. Από την άλλη υπάρχει η *αποκήρυξη* του Καντ: καταδικάζεται αμείλικτα ως σκοταδιστής (ο φιλόσοφος του διαφωτισμού!) άπαξ και μιλά για φαινόμενα[23] και νοούμενα, δηλαδή «νεφελώματα». Ο Καντ είναι εξάλλου ένας συστηματικός φιλόσοφος· μάλιστα, ο φιλόσοφος της μορφής της κρίσης, την οποία είδαμε πώς θέτει στο στόχαστρό του ο Λακάν. Είναι, τέλος, ο εμπνευστής του υπερβατολογικού υποκειμένου, του *Εγώ νοώ*, μιας μορφής αυτοσυνείδησης ασύμβατης με το υποκείμενο του ασυνειδήτου, πόσο μάλλον με το ομιλόν.

Κατά τη γνώμη μου, αυτό το φαινομενικά παράδοξο της συμφωνίας και ταυτόχρονα ριζικής απόρριψης του Καντ, και του Χέγκελ,[24] μας υποχρεώνει να ξαναθέσουμε το ερώτημα της σχέσης ανάμεσα στους δύο λόγους: του ψυχαναλυτικού λόγου, όπως τον αρθρώνει ο Λακάν, και του φιλοσοφικού, όπως εκφράζεται στο έργο των δύο Γερμανών φιλοσόφων. Έχει δίκιο ο Λακάν στην κριτική του; Επιτυγχάνει τον σκοπό του; Μήπως, αντίθετα, υποπίπτει ο ίδιος στην παγίδα της μεταφυσικής; Πιο συγκεκριμένα, μήπως πρόκειται για φυσικοποίηση (ή πραγμοποίηση, αν χρησιμοποιήσουμε έναν μαρξιστικό όρο της κριτικής) εκ μέρους του Λακάν των όρων της (μη)-σχέσης και για απόσπασή τους από το ζωντανό κοινωνικό και ιστορικό γίγνεσθαι; Μήπως αυτή η στάση σταματά την κριτική στα μισά του δρόμου, καθώς δεν επεκτείνεται στους ιστορικούς και λογικούς όρους που παράγουν τη μη-σχέση, αλλά την αποδέχεται ως αναπόδραστη με τρόπο που σε τελική ανάλυση απολυτοποιεί το υπάρχον; Αν δεν συμβαίνει αυτό, τότε πώς αποφεύγει ο ίδιος την αναγκαία διολίσθηση στη μεταφυσική; Η κριτική στη φιλοσοφία που αναπτύσσεται στο 20ο έχει ως λανθάνον διακύβευμα ένα άλλο αντικείμενο, την Ιδέα της ελευθερίας και τη σχέση της με την ιστορία· αντικείμενο το οποίο ο Λακάν θα κατέτασσε σε αυτά της μεταφυσικής, αλλά που είναι για τους Καντ και Χέγκελ, κατά κάποιον τρόπο,

.....

21. *Στο ίδιο,* σ. 82, και σ. 113: «Αυτός ο κόσμος, νοούμενος ως το όλον... παραμένει μια σύλληψη... μια αιχμαλωσία φαντασιακή».

22. *Στο ίδιο,* σ. 255, όπου η ψυχή κατατάσσεται στον λόγο του *σκήπτρου,* του Κυρίου, και δεν είναι παρά μια έννοια υποκειμενικής ταυτότητας.

23. Παρ-είναι, λέει ο Λακάν.

24. *Στο ίδιο,* σ. 221: «η κορύφωση της φιλοσοφίας, ο λόγος του Χέγκελ -πληρότητα των διαλεκτικοποιημένων αντιθέσεων μέσα από την ιδέα μια ιστορικής προόδου που πρέπει να πούμε πως τίποτα δεν μας πιστοποιεί την υπόστασή της...».

ακριβώς *το τέλος* της μεταφυσικής. Στην ελευθερία ο Λακάν αντιτάσσει την ενδεχομενικότητα και έτσι προκύπτουν δύο διαφορετικοί τρόποι της έλλογης σχέσης μεταξύ Είναι και Νοείν, ή, απόλαυσης και σημαίνοντος μέσα στην ιστορία. Τούτο είναι το σημείο τομής ανάμεσα στη διδασκαλία του Λακάν και τους Καντ και Χέγκελ, ή, αρνητικά ειπωμένου, το σημείου του αμοιβαίου τους αποκλεισμού. Θα επιλέξουμε να κρατήσουμε τα ερωτήματα που απορρέουν από αυτήν τη θέση ανοιχτά για μελλοντική πραγμάτευση και συζήτηση.

ΤΣΑΡΛΑΤΑΝΟΙ ΚΑΙ ΠΑΣΤΟΡΕΣ: ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΘΕΡΑΠΕΙΑ ΣΤΟΝ 21ο ΑΙΩΝΑ

Γιώργος Μητρόπουλος

«Μα δεν χρειάζεται να προστατευτεί το κοινό από τους τσαρλατάνους;», ρώτησα στην πρώτη συνάντηση αυτού του καρτέλ εμφορούμενος από αγαθές προθέσεις. «Ως λακανικός, δεν μπορείτε να το λέτε αυτό· ένα υποκείμενο δικαιούται ακόμα και τον τσαρλατάνο του», μου απάντησε η Δέσποινα Ανδροπούλου, από θέση συν-μίας του καρτέλ. Θέση που συμφωνεί με την κοινή λογική: ουδείς διανοήθηκε ποτέ να στερήσει από τους πολίτες το δικαίωμα να τρέχουν σε χαρτορίχτρες, αστρολόγους, πνευματικούς και μέντιουμ. Επιπλέον, είναι θέση του Φρόιντ: «Έχουν τόση βεβαιότητα οι δικές μας ανώτατες αρχές ότι γνωρίζουν τον σωστό δρόμο για την απόκτηση της ευτυχίας, ώστε να αποτολμούν να εμποδίζουν τον καθένα "να κατακτά την ευτυχία με τον δικό του τρόπο"; [...]Ας αφήσουμε τους ίδιους τους ασθενείς να ανακαλύψουν μόνοι τους ό,τι είναι βλαβερό γι' αυτούς, να επιζητούν ψυχική αρωγή σε ανθρώπους που δεν έχουν διδαχθεί πώς να την παρέχουν. Ας τους διαφωτίσουμε και ας τους προειδοποιήσουμε· έτσι δεν θα χρειάζεται πια να προσφύγουμε σε απαγορεύσεις».[1] Αν μια ηθική της υποκειμενικής ευθύνης μοιάζει σκληρή, μια ηθική της προστασίας είναι, κατά τον Φρόιντ, περιττή και υποτιμητική, σαν τις απαγορεύσεις που υπήρχαν τότε στη Γερμανία για τα καλώδια υψηλής τάσης: «Προς τι η

1. Sigmund Freud, *Το ζήτημα της ανάλυσης από μη γιατρούς*, Πλέθρον, Αθήνα 2008, σσ. 97-98.

απαγόρευση; Όποιος αγαπά τη ζωή του την επιβάλλει ο ίδιος στον εαυτό του, και όποιος θέλει να αυτοκτονήσει με αυτόν τον τρόπο δεν θα ζητήσει την άδεια κανενός».[2] Η ενόρμηση θανάτου, θα λέγαμε επίκαιρα, δεν γυρεύει πιστοποιήσεις.

Εξαπάτηση και μεταβίβαση

Ο Λακάν εξετάζει την εμπιστοσύνη του αναλυόμενου προς τον αναλυτή κατ' αναλογία προς την καρτεσιανή πίστη σε έναν θεό που δεν εξαπατά.[3] Ο αναλυτής δεν είναι άπειρος και τέλειος, αλλά είναι το υποκείμενο στο οποίο ο αναλυόμενος υποθέτει μία γνώση. Και, πράγματι, είναι εγγυητής αυτής της γνώσης δυνάμει μιας επιθυμίας που υπάρχει από την πλευρά του, που ο Λακάν την ονομάζει *επιθυμία του ψυχαναλυτή*.[4] Υπάρχει ψυχαναλυτής που εξαπατά; ρωτάει ο Λακάν – για να απαντήσει: «Η ψυχανάλυση μας δείχνει ότι αυτό που, κυρίως στην αρχική φάση, περιορίζει περισσότερο την εμπιστοσύνη του ασθενή, την παράδοσή του στον αναλυτικό κανόνα, είναι η απειλή ότι θα μπορούσε ο ψυχαναλυτής να εξαπατηθεί από τον ίδιο».[5] Σε ένα αίτημα για ανάλυση εμφιλοχωρεί η διάσταση της ασυνείδητης εξαπάτησης, με δράστη το ίδιο το υποκείμενο: «Ο άρρωστος ασφαλώς και θέλει να θεραπευτεί, αλλά και δεν θέλει, ταυτόχρονα», γράφει ο Φρόιντ.[6]

Το γεγονός ότι ο αναλυόμενος εξαπατά δεν καθιστά τον ίδιο τον αναλυτή λιγότερο ύποπτο στα μάτια του – απεναντίας: αν ο αναλυτής μπορεί να εξαπατηθεί, τότε μπορεί και να πέφτει έξω.[7] Δύο ζητήματα έχουμε εδώ. Το πρώτο είναι η *μεταβίβαση*. Ακόμα κι αν ο αναλυτής πέφτει έξω, λέει ο Λακάν, δεν παύει να έχει κάποιο αλάθητο: ακόμα και στο λάθος μπορεί να υπάρχει πρόθεση, ίσως θέλει να δοκιμάσει τον αναλυόμενο! Το δεύτερο είναι η *κατανόηση*. Νομίζουμε, λέει ο Λακάν, ότι καταλαβαίνουμε τι ζητάει ένα υποκείμενο και ότι μπορούμε να απαντήσουμε σε αυτό το αίτημα, ενώ στην πραγματικότητα το αίτημα δεν είναι ρητό και πρέπει να ερμηνευτεί.[8]

Η στάση του αναλυτή, λέει ο Φρόιντ, δεν μπορεί να είναι κάτι άλλο από σοβαρό ενδιαφέρον (ernstes Interesse) για τα προβλήματα του ασθενή

.....

2. *Στο ίδιο*.
3. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, 1973, σσ. 204-205, 210.
4. *Στο ίδιο*, σσ. 204, 209.
5. *Στο ίδιο*, σ. 211.
6. Sigmund Freud, *Το ζήτημα της ανάλυσης από μη γιατρούς*, ό.π., σσ. 74-75.
7. Jacques Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ό.π., σ. 212.
8. Ζακ Λακάν, *Το σεμινάριο, 8ο βιβλίο, Η μεταβίβαση*, Εκκρεμές, Αθήνα 2020, σ. 224.

και συμπάθεια/ενσυναίσθηση (Einfühlung).[9] Συγχρόνως, ο Φρόιντ γράφει: «Η εξάλειψη των συμπτωμάτων της ασθένειας δεν επιδιώκεται ως ειδικός στόχος, αλλά μάλλον προκύπτει από την ορθή εφαρμογή της ανάλυσης τρόπον τινά ως παράπλευρο κέρδος [Nebensgewinn]».[10] Αυτή η θεμελιώδης φροϊδική θέση ότι «η θεραπεία [προκύπτει] ως κάτι επιπλέον [par surcoît]», προκαλούσε αγανάκτηση σε κάποιους ψυχαναλυτές, οι οποίοι την έβλεπαν ως περιφρόνηση προς τον ασθενή. Ο Λακάν, καταγγέλλοντας τις αγαθές προθέσεις πίσω από αυτήν την αγανάκτηση,[11] εξηγεί ότι πρόκειται για μια *μεθοδολογική* στάση, που σημαίνει ότι «ο λόγος ύπαρξής μας καθώς και το καθήκον μας [ως αναλυτών] είναι *να βελτιώσουμε τη θέση του υποκειμένου*».[12]

Φυσικά, ο αναλυτής παραμένει «πειθήνιος» (docile) προς το υποκείμενο που του απευθύνεται.[13] Αλλά η θέση του είναι άραγε τα παροιμιώδη «ο πελάτης έχει πάντα δίκιο» και «δώστε στην κυρία αυτό που θέλει»;[14] Ναι, αλλά με μια ουσιαστική διαφορά: η γνώση την οποία κατέχει και εγγυάται ο αναλυτής είναι ότι η κυρία όχι δεν γνωρίζει την επιθυμία της, αλλά δεν γνωρίζει ότι τη γνωρίζει. Υπ' αυτήν την έννοια, δουλειά του αναλυτή είναι κυριολεκτικά να μετατρέψει τον πελάτη σε ασθενή.[15] Ίσως έρθει μια

.....

9. Sigmund Freud, Zur Einleitung der Behandlung, *Gesammelte Werke*, τ. 8, σσ. 473-474. Ο όρος μεταφράζεται γενικά ως «ενσυναίσθηση». Στην έκδοση του Πλέθρου, αποδίδεται ως «συμπάθεια». Στη Standard Edition αποδίδεται ως "sympathetic understanding", αλλά στο *Ευφυολόγημα και η σχέση του με το ασυνείδητο*, όπου ο όρος εμφανίζεται πολλές φορές στο έβδομο κεφάλαιο για τα είδη του κωμικού, η αγγλική απόδοση είναι "empathy". Sigmund Freud, *Για την εισαγωγή της θεραπείας. Ανάμνηση, επανάληψη, επεξεργασία,* Πλέθρον, Αθήνα 2010, σσ. 51-52. Στα αγγλικά: S. Freud, On beginning the treatment, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, τ. XII, Hogarth Press, 1959, σσ. 139-140.
Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre X, L'angoisse*, Seuil, Παρίσι 2004, σσ. 69-70.

10. Sigmund Freud, Psychoanalyse, *Gesammelte Werke*, τ. 13, σσ. 226-227. Στα αγγλικά: Sigmund Freud, Two encyclopaedia articles: (A) Psychoanalysis, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, τ. XVIII, Hogarth Press, 1959, σ. 251.

11. Εξηγώντας γιατί τελικά ο ίδιος απέκλινε από την ιατρική, ο Φρόιντ γράφει για τον εαυτό του: «Δεν θυμάμαι να αισθάνθηκα ποτέ την ανάγκη να βοηθήσω πάσχοντες ανθρώπους, η σαδιστική μου προδιάθεση δεν ήταν ιδιαίτερα ανεπτυγμένη» (Sigmund Freud, *Το ζήτημα της ανάλυσης από μη γιατρούς*, ό.π., σ. 123).

12. Jacques Lacan, *L'angoisse*, ό.π., σσ. 69-70. Δική μου υπογράμμιση.

13. Κατά την έκφραση του Λακάν ότι ο Φρόιντ υπήρξε «πειθήνιος στην υστερία» (docile á l'hysterie) (Jacques Lacan, Télévision, *Autres écrits*, Seuil, 2001, σ. 514).

14. Οι φράσεις "the customer is always right" και"give the lady what she wants" αποδίδονται κυρίως στον Αμερικανό επιχειρηματία Marshall Field (1834-1906), ιδρυτή πολυκαταστημάτων στο Σικάγο των ΗΠΑ. https://en.wikipedia.org/wiki/Marshall_Field

15. Ενδεικτικά, η ψυχαναλύτρια Ντομινίκ Λοράν περιγράφει την ψυχαναλυτική αντιμετώπιση του άγχους ως «συμπτωματοποίηση» του άγχους, και εν προκειμένω την ψυχανάλυση ως «κατευθυνόμενη φοβία» (Dominique Laurent, Inhibition, symptôme et angoisse, aujourd'hui, *La Cause Freudienne*, τχ. 58, 2004, σσ. 57-58).

εποχή ακραίας πολιτικής ορθότητας, που ίσως είναι ήδη η δική μας, όπου θα απαγορεύεται να προσφέρεις στον πελάτη/ασθενή άλλο από αυτό που σου ζητάει ρητά. Ίσως τότε τα αιτήματα θα υποβάλλονται σε εφαρμογές τεχνητής νοημοσύνης. Όλοι σήμερα μιλάνε για chatbot-ψυχοθεραπευτές. Άραγε όμως θα μπορεί η τεχνητή νοημοσύνη να αναγνωρίσει τη διάσταση του αιτήματος που δεν είναι ρητό και που οφείλει να ερμηνευτεί; Υπάρχει εδώ ένα αξεπέραστο όριο. Το μεγάλο στοίχημα για την ψυχανάλυση είναι ακριβώς αυτό, να διαφυλάξει τη διάσταση του ασυνειδήτου, της ασυνείδητης επιθυμίας, του αιτήματος που ερμηνεύεται.

Φαντασίωση ίασης και αντικείμενο της επιθυμίας

Δεν θα ήταν ίσως υπερβολή να πούμε ότι η θέση του αναλυτή είναι ένας ανάποδος, ευεργετικός τσαρλατανισμός, ένα *ακούω αυτό που ζητάς για να σου δώσω αυτό που θέλεις*,[16] μια παιδαγωγική αποπλάνηση της μεταβίβασης του υποκειμένου. Αυτά ο Λακάν τα συνόψισε μιλώντας για *ατοπία* της επιθυμίας του αναλυτή. «*Το συνηθίζεις να εμφανίζεσαι ξαφνικά εκεί που εγώ δεν θα περίμενα καθόλου να βρίσκεσαι*», καταλογίζει ο Αλκιβιάδης στον Σωκράτη.[17] Ο Λακάν λέει ότι το ραντεβού με έναν αναλυτή δίνεται στην επιφάνεια μιας ταινίας του Μέμπιους, η οποία, ως γνωστόν, δεν έχει καλή και ανάποδη πλευρά.[18] Η επιθυμία του αναλυτή, άξονας της αναλυτικής διαδικασίας,[19] διακρίνεται από *ατοπία*, δεν μπορεί να εντοπιστεί και να ταξινομηθεί.

Σε κάθε αίτημα για ανάλυση ή θεραπεία «*λανθάνει κάτι από μια φαντασίωση ίασης*», διαπιστώνει ο Ζοζέφ Ατιέ.[20] Αλλά, σε αντίθεση με τη θεραπευτική, η ψυχανάλυση είναι αδύνατο να οριστεί ως αποκατάσταση μιας αρχικής κατάστασης.[21] Τι απαντά λοιπόν ο αναλυτής σε ένα αίτημα όπου λανθάνει μια φαντασίωση ίασης; Ακριβώς *μέσω της φαντασίωσής του*, λέει ο Λακάν, το υποκείμενο θα μπορέσει «να προσδιορίσει τη θέση της απάντησης» που αναμένει από τη μεταβίβαση. Αυτή τη θέση, όπου το υποκείμενο θα εντοπίσει το ελλείπον σημαίνον, το S(Ⱥ), ο αναλυτής

16. Θα περιγράφαμε τη θέση του καθαυτό τσαρλατάνου ως: *ακούω αυτό που ζητάς για να μου δώσεις αυτό που θέλω*.
17. Πλάτων, *Συμπόσιον (ή περί έρωτος)*, Κάκτος, Αθήνα 1991, 213c.
18. Jacques Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ό.π., σ. 213.
19. *Στο ίδιο*.
20. Joseph Attié, Η εφαρμοσμένη ψυχανάλυση και η καθαρή ψυχανάλυση. *αληθεια*, τχ. 2, Φθινόπωρο 2007, σ. 76.
21. Jacques Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, ό.π., σ. 246.

φροντίζει να τη διατηρεί κενή, παραμένοντας «τελικά ο μάντης εκείνος που μπορεί να δει το αντικείμενο της επιθυμίας του Άλλου».[22]

Ο ρόλος του αναλυτή στην κοινωνία, γράφει ο Φρόιντ, είναι εκείνος ενός *weltlichen Seelsorger*, ενός κοσμικού πάστορα, που επιτελεί μια *weltliche Seelsorge*, μια κοσμική ποιμαντική φροντίδα.[23] Φροντίζει όχι να κάνει τον ασθενή «καλά», αλλά «πλουσιότερο με αυτά που ο ίδιος [ο ασθενής] διαθέτει».[24] Στο πρώτο ραντεβού με τον Σεργκέι Πάνκεεφ, ο Φρόιντ άκουσε το αίτημά του, και κατόπιν τον διαβεβαίωσε: «Έχουμε τα μέσα να θεραπεύσουμε αυτό από το οποίο υποφέρετε. Είναι η πίστη! *Der Glaube*».[25] Ακούμε εδώ το διφορούμενο. Πάνω στην ταινία του Μέμπιους, η πίστη είναι μεταβίβαση και επιθυμία του αναλυτή.

Παράρτημα: σχετικά με τον όρο Seelsorger στον Φρόιντ

Ο όροι *Seelsorger* και *Seelsorge* εμφανίζονται στο *Επίμετρο* που ο Φρόιντ πρόσθεσε στο *Ζήτημα της ανάλυσης από μη γιατρούς* το 1927, μετά από τις συζητήσεις και αντιδράσεις που προκάλεσε το βιβλίο. Αφορμή για τη σύνταξη του εν λόγω επιμέτρου, γράφει, ήταν οι κατηγορίες για τσαρλατανισμό εις βάρος του Τέοντορ Ράικ. Ο Ράικ, γνωστός στους λακανικούς και από την εκτενή αναφορά στη μελέτη του για το *Σοφάρ* από τον Λακάν στο 10ο Σεμινάριο, ήταν μη γιατρός ψυχαναλυτής. Ο Φρόιντ υποστηρίζει ότι το κύρος με το οποίο περιβάλλει ο ασθενής τον αναλυτή εξαρτάται από τη «συναισθηματική μεταβίβασή» του (Gefühlsübertragung), και όχι από την κατοχή ιατρικού πτυχίου από τον αναλυτή. Η μεταβίβαση αυτή μπορεί να προσδώσει σε έναν μη γιατρό αναλυτή «το κύρος που του αρμόζει ως *weltlichen Seelsorger*». Και συνεχίζει: «Η έκφραση *weltliche Seelsorge* θα μπορούσε να συνοψίσει τη λειτουργία που επιτελεί στην κοινωνία ένας αναλυτής, είτε διαθέτει ιατρική ιδιότητα είτε όχι».[26] Είναι σημαντικό να σταθούμε στην ακριβολογία του Φρόιντ: επιλέγει τον όρο για να περιγράψει την κοινωνική λειτουργία του αναλυτή και το σχετικό κύρος που απορρέει από αυτήν, κάτι απολύτως σχετικό με τη συζήτηση

.....

22. Ζακ Λακάν, *Η μεταβίβαση*, ό.π., σσ. 296-297 (μετάφραση τροποποιημένη).
23. Για τους δυσμετάφραστους όρους *Seelsorger* και *Seelsorge* παραπέμπω στο σχετικό παράρτημα στο τέλος του κειμένου.
24. Sigmund Freud, *Το ζήτημα της ανάλυσης από μη γιατρούς*, ό.π., σ. 126.
25. Παρατίθεται στο Agnès Aflalo, L'Homme aux loups avec Freud, *La Cause du Désir*, τχ. 108(2), σ. 75.
26. Sigmund Freud, *Το ζήτημα της ανάλυσης από μη γιατρούς*, ό.π., σ. 126 (μετάφραση τροποποιημένη).

περί τσαρλατανισμού.

Είναι δύσκολο να αποδώσουμε στα ελληνικά ακριβώς αυτόν τον όρο που, στο φροϊδικό κείμενο, εμφανίζεται διπλά, ως όνομα του λειτουργού, *Seelsorger*, και της επιτελούμενης λειτουργίας, *Seelsorge*. Ας αναφερθεί εν συντομία ότι: *sorgen* σημαίνει φροντίζω, μεριμνώ, ανησυχώ· *die Sorge* σημαίνει φροντίδα, μέριμνα, επιμέλεια· *der Seelsorger* σημαίνει αυτόν που φροντίζει και μεριμνά για την ψυχή· αντίστοιχα, *die Seelsorge* σημαίνει φροντίδα, μέριμνα για την ψυχή ή για τη σωτηρία της ψυχής.

Για να καταλάβουμε τι εννοεί ο Φρόιντ, οφείλουμε να λάβουμε υπόψη το κοινωνικό και θρησκευτικό πλαίσιο στο οποίο αναφέρεται. Καταρχάς, γίνεται σαφές από τα λεγόμενά του ότι η ιδιότητα του *Seelsorger* απολάμβανε αδιαμφισβήτητου κύρους στον γερμανόφωνο κόσμο της εποχής, και μόνο έτσι μπορούμε να καταλάβουμε πώς μπορεί να παρομοιάζει τον αναλυτή με έναν κοσμικό *Seelsorger*. Στον πρόλογο που έγραψε το 1913 για το βιβλίο του Ελβετού πάστορα και ψυχαναλυτή Όσκαρ Πφίστερ, ο Φρόιντ λέει: «Θα έλεγε κανείς ότι μια τέτοια ψυχαναλυτική δραστηριότητα του παιδαγωγού –και του αντίστοιχου στις προτεσταντικές χώρες πάστορα [Seelsorger]– θα πετύχαινε ανεκτίμητα πράγματα και θα μπορούσε συχνά να κάνει περιττή τη δράση του γιατρού».[27]

Σύμφωνα με την προτεσταντική παράδοση, στη ζωή του ποιμνίου ιδιαίτερη θέση και ρόλο έχει η *Seelsorge*, η κατά λέξη φροντίδα για την ψυχή, που αποδίδεται ως ποιμαντική φροντίδα (στα αγγλικά: pastoral care), και την οποία προσφέρει ένας *Seelsorger*. Η μετάφραση της Εύης Βαϊκούση («κοσμικός πνευματικός λειτουργός») είναι μεν εύστοχη και περιεκτική, αλλά δεν υποψιάζει καθόλου τον αναγνώστη για την πολιτισμική ιδιαιτερότητα και, κυρίως, για το κύρος του ρόλου στον οποίον αναφέρεται ο Φρόιντ (στη Standard Edition, ο *Seelsorger* αποδίδεται ως *secular pastoral worker*). Στην προτεσταντική εκκλησία, ο *Seelsorger* είναι ο πάστορας, κάποιος που τον σέβονται όλοι· δεν είναι απλώς ένας πνευματικός σύμβουλος ή ένας σύμβουλος ψυχικής υγείας. Τα καθήκοντα του *Seelsorger* είναι «καθήκοντα συναισθηματικής, σωματικής και πνευματικής στήριξης που ένας πάστορας ασκεί στην κοινότητά του». Παραδείγματα αυτής της στήριξης είναι το κήρυγμα, η συμβουλευτική, οι επισκέψεις σε νοσοκομεία, γάμους και κηδείες.[28] Ας σημειωθεί ότι τα καθήκοντα αυτά, παρά το ότι μπορεί να ασκούνται από ιερωμένο, διακρίνονται ως τέτοια από τα καθαυτό ιερατικά καθήκοντα που σχετίζονται με τη λατρεία, και αυτό προφανώς επιτρέπει στον Φρόιντ

27. Sigmund Freud, Geleitwort zu "Die psychanalytische Methode" von Dr. Oskar Pfister [Πρόλογος στην «Ψυχαναλυτική μέθοδο» του Δρ. Όσκαρ Πφίστερ], *Gesammelte Werke*, τ. 10, σ. 449.
28. https://en.wikipedia.org/wiki/Pastoral_care

να παρομοιάζει τον αναλυτή με κοσμικό *Seelsorger*.

Προτείνω λοιπόν να αποδοθούν οι όροι *Seelsorger* και *Seelsorge* αντίστοιχα ως «κοσμικός πάστορας» και «κοσμική ποιμαντική φροντίδα», μαζί με μια επεξηγηματική υποσημείωση. Αυτό όχι μόνο είναι πιο διαφωτιστικό, αλλά κυρίως διατηρεί τη διαύγεια, την τόλμη και την πρόκληση που ενέχει η φροϊδική θέση: απαντώντας στο ζήτημα της καταλληλόλητας και επάρκειας των μη γιατρών να ασκήσουν την ψυχανάλυση, υπερασπιζόμενος συγχρόνως την επιστημονικότητα του εγχειρήματός του («θα ήθελα όμως να ξέρω ότι υπάρχουν εχέγγυα ότι η θεραπεία δεν θα σκοτώσει την επιστήμη»[29]), ο Φρόιντ τολμάει να πει ότι ο ψυχαναλυτής μπορεί να έχει το κύρος του πάστορα! Το φροϊδικό διάβημα διατηρεί ακόμα και σήμερα ακέραιη την προκλητικότητά του, και ίσως το θέμα είναι αν αυτήν την αντέχουμε οι ίδιοι οι αναλυτές.

.....

29. Sigmund Freud, *Το ζήτημα της ανάλυσης από μη γιατρούς*, ό.π., σ. 124.

ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΒΡΑΧΕΙΑΣ ΘΕΡΑΠΕΙΑΣ (ΨΚΒΘ) - *ΣΥΝΘΩΜΑ*

Βαγγία Λυσικάτου

Η ιδέα για τη λειτουργία ενός ψυχαναλυτικού κέντρου βραχείας θεραπείας λακανικού προσανατολισμού στην Αθήνα προέκυψε στις αρχές του 2023. Σε αυτήν την αρχική φάση σταθήκαμε ιδιαιτέρως τυχεροί καθώς είχαμε πρόσβαση σε πολύτιμες εμπειρίες από τη λειτουργία του CPCT του Παρισιού μέσω της Μαρίνας Φραγκιαδάκη. Το CPCT, το Κέντρο Βραχείας Θεραπείας του Παρισιού, συστάθηκε στις αρχές της δεκαετίας του 2000 ως μέρος της προσπάθειας αναχαίτισης του κύματος αξιολόγησης των θεραπειών που σάρωνε το πεδίο της ψυχολογίας. Στη συνέχεια, το CPCT αποτέλεσε τη δομή πρότυπο των αντίστοιχων κέντρων, τα οποία σήμερα συναποτελούν μια ζωντανή κοινότητα (ενδεικτικά αναφέρω περίπου δώδεκα στη Γαλλία, δύο στην Ισπανία, δύο στην Ιταλία, δύο στο Βέλγιο, αντίστοιχες πρωτοβουλίες στη Λατινική Αμερική κ.λπ.). Επιστρέφοντας στην Αθήνα, ευθύς αμέσως η δουλειά οργανώθηκε με «λακανικό τρόπο», δηλαδή συγκροτώντας δύο καρτέλ που είχαν στόχο να εργασθούν προς αυτή την κατεύθυνση. Τα καρτέλ υπήρξαν ταιριαστή επιλογή αφού, αφενός επρόκειτο για μια γνώση που δεν την είχαμε στο πιάτο μας αλλά έπρεπε να επινοηθεί[1] και, αφετέρου, η υπόθεση εγγραφόταν στο πεδίο των σχέσεων της ψυχανάλυσης με τον κοινωνικό δεσμό. Άλλωστε, τα καρτέλ είναι μια μορφή

1. Ζακ Λακάν, «Σημείωμα προς τους Ιταλούς», στο: *Κείμενα για τη Σχολή του Λακάν*, μτφρ. Νάσια Λινάρδου Μπλανσέ, Πωλίνα Αγαπάκη, Δέσποινα Ανδροπούλου, Εκκρεμές, Αθήνα 2013, σσ. 18-19.

κοινωνικού δεσμού, η οποία επιχειρεί να μην αποσιωπά την επίπτωση του ασυνειδήτου στη σχέση του καθένα με τη γνώση, προεικονίζοντας έτσι τα κλινικά ερωτήματα και τις κλινικές φιλοδοξίες του ΨΚΒΘ. Στα καρτέλ συμμετείχαν οκτώ νέοι κλινικοί, στην πλειονότητά τους μέλη της Εταιρείας Βορρόμειος Κόμβος, ενώ τη λειτουργία των συν-ένα ανέλαβαν η Μαρίνα Φραγκιαδάκη και ο Βλάσης Σκολίδης. Οι εργασίες ξεκίνησαν με τη μελέτη θεωρητικών κειμένων αλλά και κλινικών περιστατικών από άλλα ευρωπαϊκά κέντρα βραχείας θεραπείας λακανικού προσανατολισμού.

Η αμηχανία ήταν πρόδηλη εξαρχής. Ποιο είναι το όνομα αυτής της κλινικής πρακτικής που μεταβάλλει δύο κεντρικές σταθερές της ψυχαναλυτικής πράξης, τη διάρκεια και την πληρωμή; Θεραπεία σύντομη και δωρεάν, εκ πρώτης όψεως μοιάζει σχεδόν να κλείνει το μάτι στην προστακτική της εποχής, στην υπόσχεση δηλαδή άμεσης διασύνδεσης του υποκειμένου με το αντικείμενο *α*. Υπάρχουν συνθήκες ικανές να κρατήσουν ανοιχτό το ενδεχόμενο αναλυτικών επιτελεσμάτων; Το διακύβευμα αναδεικνυόταν σταδιακά και στην πολιτική του διάσταση. Μπορεί τελικά να μιλήσει κανείς από μια ψυχαναλυτική θέση εκτός της ασφάλειας που προσφέρει το γραφείο και η πολυθρόνα του;

Ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ υποστηρίζει το εξής: «Τα ψυχαναλυτικά αποτελέσματα δεν εξαρτώνται από το σκηνικό, αλλά από τον λόγο, δηλαδή από την εγκατάσταση των συμβολικών συντεταγμένων από κάποιον που είναι αναλυτής και του οποίου η ποιότητα δεν εξαρτάται από την τοποθεσία του γραφείου του, ούτε από τη φύση των πελατών του, αλλά μάλλον από την εμπειρία στην οποία εμπλέκεται. Οι λακανικές έννοιες μάς επέτρεψαν να συλλάβουμε τον ψυχαναλυτή ως ένα νομαδικό αντικείμενο και την ψυχανάλυση ως μια φορητή εγκατάσταση, ικανή να κινηθεί σε νέα πλαίσια και σε θεσμούς. Τα κλινικά στοιχεία αποδεικνύουν ότι παράγονται ψυχαναλυτικά αποτελέσματα μέσα σε θεσμικά πλαίσια, αρκεί τα πλαίσια αυτά να επιτρέπουν την εγκατάσταση ενός αναλυτικού τόπου»[2], ενός τόπου Α όπως τον ονομάζει κωδικά ο Μιλέρ. Το ζητούμενο, λοιπόν, είναι η εγκατάσταση αυτών των τόπων Α, οι οποίοι εγκαθίστανται από τη λειτουργία του αναλυτή και το ερμηνευτικό συμβάν, συνθήκες οι οποίες για τον Μιλέρ είναι ικανές να αποδείξουν ότι η φλυαρία περιέχει έναν θησαυρό που έχει την αξία μιας απάντησης, δηλαδή της γνώσης που ονομάζουμε ασυνείδητη.[3]

.....

2. Jacques-Alain Miller, «Psychoanalysis in Close Touch with the Social», μτφρ. Thelma Sowley, προσβάσιμο στο https://www.lacan.com/jamsocial.html.

3. *Στο ίδιο*. Βλ. επίσης Jacques-Alain Miller, «Pure Psychoanalysis, Applied Psychoanalysis and Psychotherapy», μτφρ. Barbara P. Fulks, προσβάσιμο στο https://www.lacan.com/frameXX2.htm.

Παράλληλα με αυτή την προσπάθεια εξαγωγής κάποιων θεωρητικών συντεταγμένων της κλινικής πρακτικής ενός τέτοιου τόπου Α, τα καρτέλ αποτέλεσαν επίσης χώρο αποσαφήνισης ζητημάτων που αφορούσαν πρακτικές όψεις της μελλοντικής λειτουργίας του φορέα: ένα παράδειγμα που μεταφέρει το είδος αυτών των προβληματισμών ήταν το αν θα υπάρχουν και ποια θα μπορούσαν να είναι τα κριτήρια όσων θα έχουν πρόσβαση στις υπηρεσίες. Με άλλα λόγια, πώς θα μπορούσε να βραχυκυκλωθεί η καθοριστική επίδραση του καπιταλιστικού λόγου στην απόφαση για το ποια υποκείμενα μπορούν να στηρίξουν μια θεραπεία και ποια όχι; Για να αποφευχθεί η συρρίκνωση του εγχειρήματος σε μια διάσταση μεταξύ ηθικολογίας και ανθρωπιστικής φιλανθρωπίας, η πρόσβαση στο *Σύνθωμα* δεν προϋποθέτει κάποια πιστοποίηση οικονομικών κριτηρίων.

Στις αρχικές προθέσεις ήταν το κέντρο βραχείας θεραπείας να λειτουργήσει υπό τη σκέπη μιας ΜΚΟ, συνθήκη που θα εξασφάλιζε μια στοιχειώδη χρηματοδότηση και χώρο λειτουργίας. Ωστόσο, πολύ σύντομα αντιληφθήκαμε πως μια τέτοια επιλογή καθιστούσε για διάφορους γραφειοκρατικούς λόγους, αν όχι αβέβαιο, τουλάχιστον ασαφή τον χρονικό ορίζοντα έναρξης του εγχειρήματος.

Όμως, το τρένο της επιθυμίας μάλλον είχε μπει στις ράγες και πλέον το αίτημα για το κέντρο βραχείας θεραπείας της Αθήνας ήταν επείγον. Έτσι, αποφασίσαμε να κινηθούμε αυτόνομα και να στηρίξουμε το σύνολο της λειτουργίας. Προχωρήσαμε στη σύσταση μιας αστικής μη κερδοσκοπικής εταιρείας στην οποία όλοι οι εμπλεκόμενοι παρέχουν τις υπηρεσίες τους σε εθελοντική βάση. Στο καταστατικό τέθηκε ως όρος ο γραμματέας της εταιρείας να είναι μέλος της Εταιρείας Βορρόμειος Κόμβος προκειμένου να εγγυάται, έστω και εμμέσως, μια σύνδεση με τη Νέα Λακανική Σχολή.

Η αλλαγή πλεύσης προς μια αυτόνομη λειτουργία σήμαινε τελεσίδικα ότι τα υποκείμενα που θα απευθύνονταν στο *Σύνθωμα* θα έρχονταν σε επαφή αποκλειστικά με κλινικούς λακανικού προσανατολισμού. Συνέπεια αυτού, η πιο χαρακτηριστική ίσως, αφορούσε τις τηλεφωνικές συνεντεύξεις καταγραφής του αιτήματος, τα λεγόμενα intake. Το γεγονός ότι τις καταγραφές αυτές δεν τις αναλαμβάνει διοικητικό προσωπικό αλλά οι ίδιοι οι κλινικοί καθιστά εφικτό να μη γίνεται χρήση μιας δομημένης συνέντευξης, ίδιας για όλα τα υποκείμενα. Αντιθέτως, στο *Σύνθωμα* υποδεχόμαστε εξαρχής τον ενικό τρόπο με τον οποίο το κάθε υποκείμενο αρθρώνει τα βιογραφικά του στοιχεία και τους λόγους που το οδήγησαν να απευθυνθεί σε εμάς, μετασχηματίζοντας έτσι μια τεχνική διαδικασία σε κομμάτι της θεραπείας, δυνατότητα σημαντική σε ένα πλαίσιο που ο χρόνος είναι πολύτιμος.

Κάπως έτσι φτάσαμε στη δημιουργία του Ψυχαναλυτικού Κέντρου Βραχείας Θεραπείας - *Σύνθωμα*. Στο *Σύνθωμα*, προσφέρεται η δυνατότητα

σε κάθε άτομο άνω των 18 ετών που βιώνει κάποιο υποκειμενικό αδιέξοδο να συναντήσει έναν κλινικό ψυχαναλυτικής κατεύθυνσης. Η πρώτη συνεδρία έχει προκαταρκτικό χαρακτήρα, ώστε να αξιολογηθεί η βασιμότητα ή μη της ένδειξης και να συγκεκριμενοποιηθεί το αίτημα. Στη συνέχεια, παρέχεται η δυνατότητα πραγματοποίησης δεκαπέντε δωρεάν συναντήσεων.

Η πρώτη συνεδρία έλαβε χώρα πιλοτικά τον Μάρτιο του 2024, ενώ η επίσημη λειτουργία του ΨΚΒΘ τοποθετείται τον Σεπτέμβρη του 2024. Έως σήμερα έχουμε δεχθεί πάνω από 35 τηλεφωνικά αιτήματα. Συνολικά, οι θεραπείες που έχουν ξεκινήσει είναι 24, εκ των οποίων οχτώ έχουν ολοκληρώσει ήδη τον κύκλο των συνεδριών, μόνο δύο έχουν σταματήσει πριν την ολοκλήρωση, και οι υπόλοιπες συνεχίζονται. Τα καρτέλ έχουν πλέον παραχωρήσει τη λειτουργία τους στις εποπτείες, ώστε μετά την πρώτη συνεδρία κάθε νέου περιστατικού να πραγματοποιείται ομαδική εποπτεία.

Θα ήθελα να κλείσω αυτή την παρουσίαση του *Συνθώματος* μεταφέροντας κάτι από το κλίμα μέσα στο οποίο έχουμε εργασθεί τα τελευταία δύο χρόνια. Νομίζω πως η λέξη που το περιγράφει καλύτερα είναι ενθουσιασμός. Για τον Λακάν, ο ενθουσιασμός αποτελεί συνθήκη δυνατότητας ύπαρξης της αναλυτικής θέσης, ο ενθουσιασμός αναδεικνύεται ως ενδεχομενικότητα προκύπτουσα από την υπέρβαση της φρίκης της γνώσης και δεν θα πρέπει να συγχέεται με την αφέλεια της ελπίδας.[4]

Όμως, προς τι ο δικός μας ενθουσιασμός; Κάθε λόγος συνιστά κοινωνικό δεσμό, προσφυγή δηλαδή ενάντια στη δυσφορία του πολιτισμού ή αλλιώς ενάντια στην οδύνη της ανυπαρξίας διάφυλης σχέσης. Ωστόσο, αυτό δεν ισχύει για τον καπιταλιστικό λόγο, ο οποίος δεν αποτελεί απλώς μια παραλλαγή των τεσσάρων λόγων όπως τους κατέγραψε ο Λακάν: ελάχιστα κοινωνικός, αδιάφορος απέναντι στην υπόθεση της αγάπης, διαφθορέας της υποκειμενικότητας.[5] Ενθουσιασμός λοιπόν για ό,τι θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε το πολιτικό διακύβευμα της ψυχανάλυσης: την ανάληψη της επιθυμίας για την υποστήριξη των αναλυτικών τόπων που εξασφαλίζουν ότι απέναντι στον καπιταλιστικό λόγο υπάρχει πάντα ο λόγος του ασυνειδήτου.

.....

4. Ζακ Λακάν, «Σημείωμα προς τους Ιταλούς», *ό.π.*. Βλ. επίσης Carlos Rossi, «Variations on the Concept of School (Waiting for the Re-encounter)», μτφρ. Florencia F.C. Shanahan, *Lacanian Review Online*, τ. 252, Οκτώβριος 2020.

5. Stijn Vanheule, «Capitalist Discourse, Subjectivity and Lacanian Psychoanalysis», *Frontiers in Psychology*, 7:1948, Δεκέμβριος 2016, σ. 7.

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΟΥ ΨυΚεΒραΘε «ΣΥΝΘΩΜΑ» Η ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ

Αργύρης Τσάκος

Η πρώτη συνεδρία στο πλαίσιο του Ψυχαναλυτικού Κέντρου Βραχείας Θεραπείας «ΣΥΝΘΩΜΑ» έγινε στις 27 Μαρτίου 2024.

Η δημιουργία του ΣΥΝΘΩΜΑΤΟΣ εγγράφεται στην ΕΒΚ της NLS και βασίζεται στα πρότυπα αντίστοιχων Συμβουλευτικών Κέντρων Ψυχαναλυτικής Θεραπείας, τα οποία λειτουργούν σε ευρωπαϊκές χώρες τις τελευταίες δεκαετίες, όπως τα γαλλικά Centres Psychanalytiques de Consultation et de Traitement (CPCT).

Δύο χρόνια πριν (τον Μάρτιο του 2023) συστήθηκε η ομάδα μας, εμφορούμενη από την επιθυμία να δημιουργήσουμε έναν φορέα ψυχαναλυτικής κατεύθυνσης, ο οποίος να παρέχει τη δυνατότητα για δωρεάν θεραπείες βραχείας διάρκειας. Κάθε άτομο άνω των 18 ετών, το οποίο βιώνει κάποιο υποκειμενικό *αδιέξοδο,* κάποιο υποκειμενικό επείγον, μπορεί να κάνει χρήση της υπηρεσίας μας και να συναντήσει έναν κλινικό ψυχαναλυτικής κατεύθυνσης, ώστε να πραγματοποιήσει 15+1 συνεδρίες επικεντρωμένες στο σύμπτωμα. Ο στόχος αυτής της συμπυκνωμένης θεραπευτικής προσέγγισης είναι να επιτρέψει στο άτομο να επεξεργαστεί άλλους τρόπους σύνδεσης με την πραγματικότητα, που θα μπορούσαν να ελαφρύνουν τα συμπτώματά του και να νοηματοδοτήσουν διαφορετικά τη σχέση του με τους άλλους. Ο θεραπευόμενος καλείται, μέσα από τις συνεδρίες, να επινοήσει τους δικούς του ιδιαίτερους τρόπους για να αντιμετωπίσει τα συμπτώματά του.

Όμως, τι τίμημα «πληρώνουν» τα υποκείμενα που χρησιμοποιούν τις υπηρεσίες μας, εφόσον είναι δωρεάν; «Πληρώνουν» κάτι; Μία πρώτη απάντηση θα μπορούσε να είναι ότι «πληρώνουν» με τον χρόνο και τον *λόγο* τους.

Σε αυτό το σημείο θα ακολουθήσουμε το άρθρο του Σερζ Κοτέ (Serge Cottet), «Un bricolage du temps logique», το οποίο αναφέρεται στη λογική του *χρόνου*. Να διευκρινίσουμε ότι εδώ μιλάμε για τον λογικό χρόνο και όχι για τον χρονολογικό χρόνο, σύμφωνα με την προσέγγιση του Λακάν στο ζήτημα του χρόνου. Το είδος της χρονικότητας για την οποία γίνεται λόγος δεν είναι μετρήσιμο με βάση τον ωρολογιακό χρόνο· συνιστά καθεαυτό προϊόν συγκεκριμένων *λογικών* συναρθρώσεων. Ο λογικός χρόνος έχει τριμερή δομή και χωρίζεται σε τρεις στιγμές: στη στιγμή του βλέμματος ή της θέασης, στον αναγκαίο χρόνο για την κατανόηση και, τέλος, στη στιγμή του καταληκτικού *συμπερασμού*. Έτσι, ο λογικός χρόνος καθίσταται «ο διυποκειμενικός χρόνος που δομεί το ανθρώπινο πράττειν».

Ο Κοτέ αναρωτιέται αν μπορεί να υπάρξει μια αναλυτική πράξη που θα επιταχύνει τον χρόνο κατανόησης, εφόσον ο χρόνος επεξεργασίας του υποκειμένου στην ανάλυση εξαρτάται από την ικανοποίηση που αντλεί από το σύμπτωμά του. Είναι δυνατόν να την προεξοφλήσουμε και, μάλιστα, να την προκαλέσουμε, ούτως ώστε να αναδειχθεί σε 16 συνεδρίες;

Αρχικά, λέει, πρέπει να διακρίνουμε τον χρόνο του ασυνειδήτου από τον χρόνο της ψυχαναλυτικής εμπειρίας. Το προσίδιο γνώρισμα της ψυχαναλυτικής εμπειρίας είναι ότι η παρελθοντική τροπικότητα του χρόνου ενεστωποιείται μέσα από την παρουσία του αναλυτή. Η ένταση μεταξύ μεταβίβασης και χρόνου θέτει υπό αμφισβήτηση το αξίωμα ενός άπειρου χρόνου του ασυνειδήτου. Το ασυνείδητο είναι χρονικός παλμός, στον βαθμό που ανοίγει και κλείνει σύμφωνα με τις τροπικότητες της μεταβίβασης. Έτσι, ένα επιτέλεσμα επιτάχυνσης είναι στην ευχέρεια του αναλυτή. Ο χρόνος του ασυνειδήτου δεν είναι αυτόνομος σε σχέση με την αναλυτική πράξη.

Στα CPCT, ο αναλυτής ευνοεί αυτή την επιτάχυνση, αποφεύγοντας να χαθεί χρόνος με ερωτήσεις δευτερεύουσες και επικεντρώνοντας τον λόγο σε ένα ιδιαίτερο σύμπτωμα, που θεωρείται ως το εμπόδιο στο οποίο σκοντάφτει η ενικότητα του υποκειμένου. Δεν ενθαρρύνουμε ένα παράπονο που επαναλαμβάνεται απαράλλακτο επί 16 συνεδρίες· τα υποκείμενα καλούνται να αλλάξουν τροπάριο. Αυτή η λειτουργία της επίσπευσης οδηγεί τον ειδικό που υποδέχεται το υποκείμενο στο να μην έχει τη θέση του γραμματέα, του οποίου ο ρόλος θα περιοριζόταν στην ακρόαση.

Από αυτήν την άποψη, μιλάμε για μια συντόμευση του χρόνου κατανόησης στα CPCT, κάτι το οποίο θα συνεπαγόταν μια μετατόπιση της

λειτουργίας της επίσπευσης προς τον χρόνο «κατανόησης» αντί για την «επίσπευση του συμπεράσματος». Η λειτουργία της επίσπευσης στο CPCT μπορεί να αιτιολογείται από το ίδιο το γεγονός μιας μεταβίβασης στον θεσμό. Είναι σαν να μη χρειάζεται η λειτουργία της επίσπευσης να περιμένει τις στιγμές ανοίγματος και κλεισίματος του μεταβιβαστικού ασυνειδήτου, σαν να μπορούμε να εξουσιοδοτηθούμε ευθύς εξαρχής να αιφνιδιάσουμε την αδράνεια του υποκειμένου, μέχρι του σημείου, *ανάλογα με την περίπτωση*, να «αποσυντονίσουμε την άμυνα».

**Θερμές ευχαριστίες στην Ειρήνη Μαρκίδη για τη μετάφρασή της στο άρθρο του Σ.Κοτέ.*

ΘΕΡΑΠΕΥΤΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΣΤΗΝ ΑΣΚΗΣΗ ΤΗΣ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗΣ

Δέσποινα Ανδροπούλου

Ερώτημα 1°

Στο άρθρο του «Ψυχοθεραπεία και ψυχανάλυση», ο Ζ.-Α. Μιλέρ περιγράφει την παράδοξη σχέση μεταξύ θεραπευτικών και ψυχαναλυτικών επιτελεσμάτων ως εξής: «Αυτό που είναι θεραπευτικό στο αναλυτικό εγχείρημα είναι η επιθυμία. Κατά μία έννοια, η επιθυμία είναι η υγεία. [...] Αλλά παραδόξως, η επιθυμία είναι συγχρόνως αυτό που είναι αντίθετο στην ομοιόσταση, στην ευημερία[1]. Πώς μπορούμε να κατανοήσουμε μία θεραπεία που δεν οδηγεί στην ευημερία;»[2] Με άλλα λόγια, αν η ψυχοθεραπεία έχει ως ξεκάθαρο στόχο τη θεραπεία του συμπτώματος, το οποίο αντιλαμβάνεται ως κάτι το παθολογικό, η ψυχανάλυση, για την οποία η μεν επιθυμία είναι το αντικείμενο της φαντασίωσης, του ενικού σεναρίου απόλαυσης, και το δε σύμπτωμα, η κρύπτη του μηνύματος μιας επιθυμίας που αναζητά την απελευθέρωσή της μέσω της ερμηνείας, αλλά συγχρόνως και ένα modus vivendi, τι ακριβώς ευαγγελίζεται;

.....

1. Απόδοση των όρων *bien-être* (γαλλ.) και *well-being* (αγγλ.), οι οποίοι χρησιμοποιούνται για να δηλώσουν την έννοια της ευημερίας.
2. Jacques-Alain Miller, «Psychothérapie et psychanalyse», *La Cause freudienne*, τχ. 22, 1992, σ. 12.

Ερώτημα 2ο

«Πώς τα βγάζει κανείς πέρα με το πραγματικό;»[3] είναι η διερώτηση του Λακάν το 1977. Η απάντηση που δίνει, μέσω του παραδείγματος του διλήμματος του Ηρακλή, θα μπορούσε να είναι μια σύνοψη του α) πώς λειτουργεί μια ανάλυση και β) πώς εννοείται η θεραπεία για τον αναλυτή λακανικού προσανατολισμού, ήτοι τι εννοεί ο Λακάν στο 10ο Σεμινάριο, όταν λέει: «δικαίωση και καθήκον μας είναι να βελτιώσουμε τη θέση του υποκειμένου»[4].

Το καλό, το κακό και η ουδετερότητα[5]

«Τα πράγματα παρουσιάζονται πάντοτε με τη μορφή «τριαδικών σημείων», με τη μορφή του Υ. [...] Υπάρχει κάτι από το οποίο ξεκινάμε, και διχοτομείται: δεξιά το καλό, αριστερά το κακό. Τι υπήρχε πριν ο Ηρακλής να αμφιταλαντευτεί στο σταυροδρόμι μεταξύ καλού και κακού; ήδη ακολουθούσε έναν δρόμο. Τι συμβαίνει όταν αλλάζουμε κατεύθυνση/νόημα[6], όταν προσανατολίζουμε τα πράγματα αλλιώς; Έχουμε, εκκινώντας από το καλό, μια διακλάδωση ανάμεσα στο κακό και το ουδέτερο. Ένα τριαδικό σημείο είναι πραγματικό ακόμη κι αν είναι αφηρημένο. Τι είναι η ουδετερότητα του αναλυτή, αν δεν είναι ακριβώς αυτή η ανατροπή της κατεύθυνσης/του νοήματος, δηλαδή αυτό το είδος βλέψης, όχι προς το πραγματικό, αλλά δια μέσου του πραγματικού;»[7]

Μέχρι να βρεθεί ο Ηρακλής στο σταυροδρόμι της Αρετής και της Κακίας, ακολουθεί τον δρόμο που του είχε χαράξει ο Άλλος. Έτσι τα έβγαζε πέρα με το πραγματικό. Το ίδιο συμβαίνει και στην ψυχοθεραπεία. Ένας θεραπευτής γνωρίζει τι είναι το καλό για τον θεραπευόμενό του. Ο Λακάν και ο Φρόιντ, πριν από εκείνον, υπήρξαν καινοτόμοι έως και αιρετικοί ως προς αυτό. Συνέδεσαν την επιθυμία ίασης εκ μέρους του άλλου, του

.....

3. Jacques Lacan, «Propos sur l'hystérie» (Bruxelles, 26 février 1977), *Quarto*, τχ. 12, 1981, σ. 7.
4. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre X, L'angoisse*, Seuil, Παρίσι 2005, σ. 70.
5. Βασική πηγή για την ανάλυση του αποσπάσματος της διάλεξης του Λακάν αποτελεί το άρθρο του Pierre Malengreau, «Le neutre et le thérapeutique», *La Cause freudienne*, τχ. 61, Navarin, 2005.
6. Ο Λακάν χρησιμοποιεί τον όρο *sens*, που στα γαλλικά σημαίνει τόσο «κατεύθυνση» όσο και «νόημα», υποδηλώνοντας τη διττή χρήση του όρου.
7. Jacques Lacan, «Propos sur l'hystérie», *ό.π.*, σ. 7.

ειδικού, με μια εκδοχή της ενόρμησης θανάτου. Όταν ο Λακάν επισημαίνει ότι «τίποτα δεν είναι πιο επισφαλές από την έννοια της ίασης», ας μην εννοήσουμε, σχολιάζει ο Πιερ Μαλανγκρό, ότι αμφισβητεί τη θεραπευτική διάσταση της ανάλυσης, αλλά την επίπτωση της επιθυμίας του αναλυτή στην κατεύθυνση της θεραπείας[8]. Εξού και στο 7ο Σεμινάριο προτρέπει: «η επιθυμία του αναλυτή να είναι μια μη επιθυμία (non-désir) να θεραπεύσει»[9]. Το να μην θέλει ο Άλλος επιτρέπει στο υποκείμενο να θελήσει κάτι για να αντιταχθεί στην ενόρμηση θανάτου.

Ανατροπή κατεύθυνσης / νοήματος

Ο αναλυτής εισάγει με την πράξη του αυτό που ο Λακάν ονομάζει ανατροπή κατεύθυνσης/νοήματος. Αυτήν την ανατροπή θα πρέπει να την εννοήσουμε ως διαγραφή των ορίων κάθε κρίσης που διαχωρίζει το καλό και το κακό, διαγραφή, τρόπον τινά, του προϋπάρχοντος Άλλου. Η ουδετερότητα του αναλυτή αφορά ακριβώς το τι είναι καλό για το υποκείμενο. Κάτι τέτοιο, ωστόσο, δεν ισχύει όταν πρόκειται για το κακό, για την εκτός ελέγχου, οδυνηρή απόλαυση. «Η αναλυτική πράξη είναι μια τοποθέτηση απέναντι στο κακό»[10], γεγονός που προϋποθέτει μια γνώση για την απόλαυση που ενδημεί στο είναι του υποκειμένου. Υπ' αυτήν την έννοια, η αναλυτική θέση εμπεριέχει ένα όχι στον τρόπο που βιώνεται η απόλαυση, με φόντο ένα ναι στην ιδιαίτερη διαχείριση της απόλαυσης από το ίδιο το υποκείμενο. Ως προς αυτήν την ιδιαίτερη διαχείριση που επεξεργάζεται το υποκείμενο κατά τη διάρκεια της ανάλυσης, η θέση του αναλυτή είναι ουδέτερη και στοχεύει στον εξανθρωπισμό της απόλαυσης, είτε μέσω της προσφυγής στον ατομικό μύθο και επομένως στην αποκωδικοποίηση του ασυνειδήτου και στο διφορούμενο, είτε μέσω της αναζήτησης ενός εξωτερικού σημείου πρόσδεσης, στην περίπτωση που το υποκείμενο δεν διαθέτει έναν ατομικό μύθο στον οποίο να πιστεύει. Σε κάθε περίπτωση, η απόλαυση δεν εξαντλείται και καμία συμφιλίωση ανάμεσα σε αυτήν και τη νοηματοδότησή της δεν είναι εφικτή. Όπως υπογραμμίζει ο Π. Μαλανγκρό, το υπέρτατο κακό είναι η παραίτηση του υποκειμένου από την ορθοέπεια· ο ουδέτερος δρόμος είναι η επιλογή να εξακολουθεί να στοχεύει σε αυτήν.

Εν κατακλείδι, η ψυχανάλυση σέβεται το σύμπτωμα, «την προσωπική

.....

8. Pierre Malengreau, «Le neutre et le thérapeutique», *ό.π.*

9. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, Παρίσι 1986, σ. 258.

10. François Leguil, «À propos de la neutralité analytique», intervention à la soirée de la passe et des AE, Paris, 16 décembre 2003, στο: Pierre Malengeau, «Le neutre et le thérapeutique», *ό.π.*

νότα της ανθρώπινης διάστασης»[11], όπως όριζε ο Λακάν το 1975. Αν υπάρχει θεραπεία του συμπτώματος, αυτή ξεκινά από την απεύθυνσή του σε έναν ψυχαναλυτή, που γίνεται έτσι μέρος του συμπτώματος, όπως μέρος του γίνεται και η εμπλοκή του υποκειμένου σε αυτό. Αναφορικά με τη βελτίωση της υποκειμενικής θέσης, που αποτελεί καθήκον του αναλυτή, γι' αυτήν μόνο το υποκείμενο μπορεί να πει κάτι, στον βαθμό που μπορεί να μιλήσει για το κατά πόσο αυτό το πραγματικό, το οποίο διέπει όλες τις εκφάνσεις της ανθρώπινης εμπειρίας του, έγινε υποφερτό και η ζωή του πιο ικανοποιητική. Απαραίτητη προϋπόθεση είναι μια τροποποίηση στην εμπλοκή του υποκειμένου στο σύμπτωμά του. Εξού και η ανάλυση είναι μία εμπειρία του πραγματικού μέσα στον χρόνο.

.....

11. [11] Jacques Lacan, «Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines» (1975), *Scilicet*, τχ. 6-7, Seuil, Παρίσι, σ. 56.

ΠΡΟΠΑΡΑΣΚΕΥΑΣΤΙΚΗ ΒΡΑΔΙΑ
ΓΙΑ ΤΟ ΣΥΝΕΔΡΙΟ PIPOL 12 ΑΘΗΝΑ:
ΔΥΣΦΟΡΙΑ ΣΤΗΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ

ΝΕΑ ΛΑΚΑΝΙΚΗ ΣΧΟΛΗ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗΣ
ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΒΟΡΡΟΜΕΙΟΣ ΚΟΜΒΟΣ

Προπαρασκευαστική Βραδιά για το Συνέδριο PIPOL12

PIPOL12 12 → 13.07.2025



SQUARE ~ Palais des Congrès ~ Mont des Arts ~ 1000 Bruxelles



Τετάρτη 18/6, 19:30

Δυσφορία στην Οικογένεια

Ρεθύμνου 5, 1ος όροφος, Αθήνα

Είσοδος ελεύθερη

ΔΥΣΦΟΡΙΑ ΜΕΣΑ ΣΤΗΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ

Κάτι Λανγκελέζ-Στεβένς
(Katty Langelez-Stevens)

Εάν υπάρχει κάτι που καταδεικνύει τη δυσφορία μέσα στον πολιτισμό στην εποχή μας, αυτό είναι οι οικογένειες. Η οικογένεια, όπως και η πατρική φιγούρα, δεν είναι πλέον η ίδια. Παρότι διατηρεί ακόμα μια επίφαση παραδοσιακότητας, έχει υποστεί δριμύ μετασχηματισμό και παρουσιάζεται με διάφορες και ποικίλες μορφές: διαλυμένη, ανασυγκροτημένη, με παιδιά από διαφορετικούς γάμους για κάθε σύντροφο, μονογονεϊκή, ομογονεϊκή ή ακόμα και τρι-γονεϊκή. Οι επινοήσεις δεν έχουν τέλος όταν χρειάζεται να βρεθεί ένας τρόπος για να οικοδομηθεί [bricoler] μια οικογένεια, ιδίως τώρα που ο νόμος έχει θέσει υπό αμφισβήτηση τους οικογενειακούς κώδικες που είχαν καθιερώσει τον πατέρα ως τον αναγκαίο πατέρα όλων των παιδιών που γεννιούνται μέσα στον γάμο. Αυτή η ανακατανομή ρόλων στόχευσε πρωτίστως τον πατρικό εκπρόσωπο· το δίχως άλλο, έπρεπε να καταβληθεί προσπάθεια για να διατηρηθεί κάτι από την πατριαρχία, η οποία, παρ' όλα αυτά, δυσκολεύεται να αντεπεξέλθει στα συντονισμένα χτυπήματα του επιστημονικού και του καπιταλιστικού λόγου.

Η οικογένεια είναι ο πρώτος ανθρώπινος θεσμός· είναι, επομένως, συμβολικός και όχι φυσικός. «Το να σκεφτόμαστε την οικογένεια ως κάτι που απορρέει από τη φύση είναι πράγματι δελεαστικό, καθώς αυτός ο

τύπος δεσμού υπάρχει ανάμεσα στα ζώα»[1]. Εάν βρίσκεται στη ρίζα του ανθρώπινου θεσμού, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι αποτελεί και το σημείο εκκίνησης όλων των άλλων, και ιδιαιτέρως των θεσμών φροντίδας. Ως υποκατάστατα ή ως προεκτάσεις της οικογένειας, οι θεσμοί δεν μπορούν παρά να εργάζονται με τις οικογένειες. Μπορούν να αποστασιοποιηθούν από το οικογενειακό ιδεώδες εστιάζοντας στην κλινική του υποκειμένου, αλλά δεν μπορούν να το διαχωρίσουν από τον πρωταρχικό Άλλο, το όχημα της γλώσσας του, η ενσάρκωση της οποίας απορρέει πάντοτε από την οικογένεια, όσο συρρικνωμένη ή απούσα κι αν είναι.

Στο κείμενό του «Οικογενειακές υποθέσεις στο ασυνείδητο», ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ επικαιροποιεί τον ορισμό της οικογένειας σήμερα. Η οικογένεια δεν έχει πλέον την καταγωγή της στον γάμο, αλλά «η οικογένεια έχει την καταγωγή της στην παρεξήγηση, τη μη συνάντηση, την απογοήτευση, τη σεξουαλική κακοποίηση ή το έγκλημα [...] Η οικογένεια διαμορφώνεται από το Όνομα-του-Πατρός, από την επιθυμία της Μητέρας, από τα αντικείμενα *α* [...] Η οικογένεια ενώνεται ουσιαστικά από ένα μυστικό, ενώνεται από κάτι το ανείπωτο [...], είναι πάντοτε ένα μυστικό για την απόλαυση: από τι απολαμβάνουν ο πατέρας και η μητέρα;»[2]

Η οικογένεια είναι κατά συνέπεια ο προνομιακός τόπος όπου εκφράζεται η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό.[3] Εάν η οικογένεια είναι θεμελιωμένη για να ικανοποιήσει τον Έρωτα, η εξαπόλυση του Θανάτου, όπως σε κάθε ανθρώπινο δημιούργημα, προσδένει εκεί τον ζυγό του διαμέσου του υπερεγώ. Στο πολύ σημαντικό κείμενό του για τα οικογενειακά συμπλέγματα, ο Ζακ Λακάν είχε ήδη προαναγγείλει την προγραμματική εξαφάνιση της πατερναλιστικής οικογένειας[4], υπογραμμίζοντας ότι το οιδιπόδειο σύμπλεγμα ήταν άρρηκτα δεμένο με αυτή. Ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ επισημαίνει επίσης ότι τα οικογενειακά συμπλέγματα, όπως τα αναπτύσσει ο Λακάν, αποτελούν μια προεικόνιση του στρουκτουραλισμού του.[5] Δίχως την πατερναλιστική οικογένεια, τον τόπο διαμόρφωσης του ασυνειδήτου που δομείται από τα συμπλέγματα, μπορεί κανείς να διακρίνει την προοδευτική εξαφάνιση του Οιδίποδα και των κλασικών νευρώσεων. Ο νέος ορισμός του ασυνειδήτου

.....

1. Jacques-Alain Miller, « Affaires de famille dans l'inconscient », στο *Enfants terribles et parents exaspérés,* Institut psychanalytique de l'enfant du Champ freudien, Paris, Navarin éditeur, 2023, σ. 161.
2. Ό. π., σ. 163.
3. Ο Φρόιντ αφιερώνει σε αυτό ένα ολόκληρο κεφάλαιο στο *Η Δυσφορία μέσα στον Πολιτισμό*.
4. Έτσι το περιγράφει ο Λακάν στο κείμενό του «Οικογενειακά συμπλέγματα στη Διαμόρφωση του Ατόμου», βλ. στα γαλλικά «Les complexes familiaux dans la formation de l'individu», στα *Autres écrits*, Seuil, 2001, σ. 56.
5. Jacques-Alain Miller, *A Critical Reading of Jacques Lacan's Les complexes familiaux*, μτφρ. T. Svolos, διαθέσιμο στο διαδίκτυο εδώ: https://www.lacan.com/jamfam.htm

που προτείνει ο Λακάν το 1957 «το ασυνείδητο δομημένο σαν γλώσσα»[6], επιτρέπει να ξεπεραστεί το αδιέξοδο του οιδιπόδειου μυθιστορήματος όπως αναπτύχθηκε από τον Φρόιντ.

Η δυσφορία μέσα στην οικογένεια μεταφράζεται σε μια πληθώρα συμπτωμάτων στα παιδιά και τους εφήβους: το καταμαρτυρούν οι όλο και πιο συχνές προσφυγές στους «ψ» για τη θεραπεία των «δυσ-», όπως επίσης η βία και η τοξικομανία που επικρατούν στους εφήβους, για να μην αναφέρουμε τις πολυάριθμες καταγγελίες για παρενόχληση και σεξουαλική κακοποίηση. Η άλλη όψη αυτής της κλασικής προσέγγισης θα ήταν να θέσουμε υπό αμφισβήτηση τον ρόλο που παίζουν οι έφηβοι και τα παιδιά του σήμερα όταν εναντιώνονται στις οικογενειακές δομές προκειμένου να τις διαλύσουν. Επομένως, είναι σημαντικό να προσδιοριστεί ποια μπορεί να είναι η θέση του ψυχαναλυτή στη συνάντησή του με αυτά τα νέα υποκείμενα και τους νέους τρόπους ύπαρξής τους.

Το κύριο σημαίνον του έρωτα ρυθμίζει τον σχηματισμό και τον χωρισμό των ζευγαριών και, ως εκ τούτου, των οικογενειών· όμως, το τίμημα αυτής της αμφίπλευρης ελευθερίας, την οποία δεν θα τολμούσαμε πλέον να αμφισβητήσουμε, είναι βαρύ για τις οικογένειες. Εκεί όπου κυριαρχούσε η υπόσχεση μιας δέσμευσης, με όλες τις ηθικές της συνδηλώσεις, και εκεί όπου άλλοτε θα μπορούσε να είχε επικρατήσει ο εγκλωβισμός σε μια σιδηρά τάξη υπό την αιγίδα της θρησκευτικής ηθικής, σήμερα είναι η ερωτική περιπλάνηση που καθιστά τα ζευγάρια και τους απογόνους τους έρμαια σε διαμάχες και στο μοίρασμα των περιουσιών. Το να φτιάξει κανείς μια οικογένεια σήμερα προϋποθέτει την επινόηση νέων τρόπων δημιουργίας δεσμών, συμβίωσης και εύρεσης αυτοσχέδιων λύσεων [bricoler] μέσα σε έναν χώρο και χρόνο που είναι πιο προσωρινοί από ποτέ.

Στις μητροπόλεις μας, ωστόσο, συνυπάρχουν οικογένειες που δεν έχουν βιώσει τις επιπτώσεις των μετασχηματισμών που προήλθαν από τις συγκρούσεις της νεολαίας, τις εκστρατείες για ισότητα των φύλων κ.λ.π. Έρχονται από διάφορα μέρη του κόσμου και λειτουργούν με παραδοσιακές δομές οι οποίες είναι συχνά άρρηκτα συνδεδεμένες με θρησκευτικές πρακτικές. Μέσα σε αυτή την τεράστια ετερογένεια και ποικιλομορφία, την οποία η κοινωνία μας επέτρεψε να αναπτυχθεί λόγω της παγκοσμιοποίησης και του ανοίγματος στους άλλους, στον διαφορετικό Άλλο, βλέπουμε τα υποκείμενα να διχάζονται ανάμεσα σε δύο λόγους του κυρίου: εκείνον της οικογένειας και εκείνον των αξιών που διαπερνούν την κοινωνία, όπως για παράδειγμα

.....

6. Jacques Lacan, «The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason Since Freud», στα *Écrits,* W.W. Norton & Co. London and New York, 2006, σσ. 412-441.

τον λόγο του woke.

Το άγχος είναι σήμερα το κυρίαρχο σύμπτωμα σε ό,τι αφορά την οικογένεια. Είναι πολύ ισχυρότερο από τα σωματικά συμπτώματα και την ενοχή. Ωθεί έναν αριθμό υποκειμένων να αποφασίσουν να μη δημιουργήσουν οικογένεια, καθώς αισθάνονται ανήμπορα μπροστά στο μέλλον. Δεν ξέρουν πού να βρουν ένα στήριγμα απέναντι στις προκλήσεις με τις οποίες έρχεται αντιμέτωπη η κοινωνία στην προσπάθειά της να ρυθμίσει αυτό που η ανθρώπινη απόλαυση δεν παύει να παράγει υπό την μορφή εισβλητικών αποβλήτων και πολεμικών ξεσπασμάτων.

Η εισαγωγή αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε απεριόριστο Άλλο (το διαδίκτυο και τις εφαρμογές του), απορρυθμισμένος (με τους δικούς του κώδικες που ξεφεύγουν από τις νομοθεσίες οι οποίες δυσκολεύονται να πλαισιώσουν τη χρήση τους) και παντογνώστης (τεχνητές νοημοσύνες), συμβάλλει στην αποδιοργάνωση των δεσμών μέσα στον πυρήνα των οικογενειών. Υπερπληροφορημένα, παραπληροφορημένα, συνεπαρμένα από τις ειδήσεις του κόσμου, τα υποκείμενα έρχονται αντιμέτωπα με μια απεριόριστη απόλαυση για την οποία δεν είναι κατάλληλα προετοιμασμένα. Αυτό το ανθρώπινο εργαλείο, όπως κάθε ανθρώπινο δημιούργημα, μεταδίδει το καλύτερο και το χειρότερο και έχει άμεσο αντίκτυπο στη *Δυσφορία μέσα στην οικογένεια*.

Εντούτοις, η οικογένεια είναι επίσης το ένα προς ένα των μελών που την απαρτίζουν – παππούδες, γονείς, παιδιά, ξαδέρφια κ.ο.κ – και ό,τι καθένα από αυτά φέρνει στο προσκήνιο — τη δική του νεύρωση ή τρέλα, η οποία σε ορισμένες περιπτώσεις μπορεί να κατευνάσει, ενώ σε άλλες να οδηγεί στο χειρότερο.

Το PIPOL 12 θα αποτελέσει μια ευκαιρία να εξετάσουμε τι σημαίνει σήμερα αυτή η έννοια της οικογένειας, τι περιλαμβάνει και τι όχι ως προς τη νέα διάταξη των οικογενειών, εκεί όπου οι επιταχυνόμενες αλλαγές στους κοινωνικούς δεσμούς δεν παύουν να εκδηλώνονται στις απαιτήσεις και τις τροπικότητες μιας υπό επινόηση κλινικής και τις οποίες παρατηρούμε στην πρακτική μας.

Μετάφραση: Ισιδώρα Στανιμεράκη

ΣΥΓΧΡΟΝΕΣ ΜΟΡΦΕΣ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΟΥ ΔΕΣΜΟΥ

Νατάσσα Κατσογιάννη

Το 1975, σε διαλέξεις που έδωσε σε πανεπιστήμια της Β. Αμερικής[1], ο Λακάν επισήμανε, όχι χωρίς κάποια έκπληξη είναι αλήθεια, ότι παρά τη δυνατότητα που του προσφέρεται να μιλήσει για οτιδήποτε του περνά από το μυαλό, σύμφωνα με τον θεμελιώδη κανόνα του ελεύθερου συνειρμού, ο αναλυόμενος επιμένει να μιλά για τη μαμά του και τον μπαμπά του. Η οικογένεια συγκροτεί το πρωταρχικό σύμπτωμα που οδηγεί κάποιον στην ψυχανάλυση, την πηγή της δυσφορίας του και, για πολύ καιρό, τον πίθο των Δαναΐδων, το τρύπιο πηγάδι του νοήματος, μέσα στο οποίο δεν παύει να ρίχνει, σε αναζήτηση της αλήθειας του, τα σημαίνοντά του. Η οικογένεια αποτελεί έναν μύθο! Έναν μύθο που δίνει επική μορφή στο πραγματικό της δομής, σημειώνει ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ[2]. Μιλώντας για την οικογένειά του, κάθε αναλυόμενος κατασκευάζει τον ατομικό του μύθο, το οικογενειακό μυθιστόρημά του. Εξιστορεί τη συνάντησή του με την απόλαυση, την απαγόρευση αυτής της απόλαυσης (τον ευνουχισμό) και την επινόηση μιας εναλλακτικής απόλαυσης, την εύρεση ενός υποκατάστατου απόλαυσης (το σύμπτωμα).

.....

1. Jacques Lacan, « Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines » (1975), Scilicet, n.6/7, 1976, σσ. 44-45.
2. J.-A. Miller, « Affaires de famille dans l'inconscient », στο *Enfants terribles et parents exaspérés*, Navarin, Παρίσι, 2023, σ. 166.

«Η ουσία κάθε ανθρώπινου σχηματισμού έγκειται στη χαλιναγώγηση της απόλαυσης»[3] και η οικογένεια δεν αποτελεί εξαίρεση. Απαγορεύοντας την αιμομιξία, δηλαδή την απόλαυση της μητέρας, θέτει την απόλαυση ως απαγορευμένη. Η δυσφορία που παράγεται εντός της δεν είναι ιστορική, αλλά δομική, αντίστοιχη της δυσφορίας στον πολιτισμό και της ενορμητικής καταστολής που αυτός αξιώνει. Ο τρόπος μέσω του οποίου χαλιναγωγείται η απόλαυση και η δυσφορία που προκύπτει στο επίπεδο της κάθε οικογένειας δεν είναι ωστόσο άμοιρη της ενδεχομενικότητας των υποκειμενικοτήτων που την απαρτίζουν, καθώς και των εκάστοτε κοινωνικο-ιστορικών συνθηκών μέσα στις οποίες προσλαμβάνει τις επιμέρους μορφές του ο οικογενειακός θεσμός. Τι συμβαίνει λοιπόν στις μέρες μας; Ποιες είναι οι σύγχρονες μορφές οικογενειακού δεσμού και πώς τοποθετείται απέναντι τους η ψυχανάλυση σε επίπεδο τόσο πολιτικό, όσο και κλινικό;

Η μετάβαση από την εκτεταμένη στην πυρηνική οικογένεια αποτελεί ήδη μακρινό παρελθόν. Η οικογένεια εμφανίζεται πλέον σχεδόν παντού σε συσκευασία τσέπης με τη μονογονεϊκή οικογένεια να φαντάζει η πιο απλουστευμένη, και για ορισμένους ελλειμματική, εκδοχή της. Η μείωση του αριθμού των μελών της, η συστολή ή η συρρίκνωσή της, δεν αποτελεί ωστόσο και απλοποίηση των λειτουργιών της. Αντιθέτως μάλιστα. Όσο πιο μικρή γίνεται η οικογένεια, τόσο πιο σύνθετη γίνεται η λειτουργία της, σημειώνει ο Ερίκ Λοράν, που επικαλείται τον όρο «ολόφραση»[4] για να την περιγράψει. Η αλλαγή που συντελείται στις μέρες μας στο επίπεδο του οικογενειακού δεσμού δεν περιορίζεται σε αυτή την ποσοτική διάσταση, αλλά αφορά σε ποιοτικές, δηλαδή συμβολικές μεταβολές. Πρόκειται για μια αλλαγή που συνδέεται τόσο με κοινωνικά κεκτημένα κινημάτων όπως ο φεμινισμός και το ΛΟΑΤΚΙ κίνημα (αντισύλληψη, δικαίωμα στην έκτρωση, δικαίωμα τεκνοθεσίας από ομόφυλα ζευγάρια, κα.), όσο και την εξέλιξη της ιατρικής επιστήμης (μέθοδοι υποβοηθούμενης αναπαραγωγής με τελευταία, εν έτει 2023, τη μεταμόσχευση μήτρας σε τρανς γυναίκα που κάνει τους γιατρούς να αισιοδοξούν ότι σύντομα θα μπορούν και άτομα που έχουν γεννηθεί χωρίς μήτρα να τεκνοποιήσουν). Προκύπτουν, λοιπόν, νέες μορφές του οικογενειακού θεσμού: μονογονεϊκές, διευρυμένες, ανάδοχες, θετές, ομόφυλες και, τέλος, διεμφυλικές οικογένειες.

Σύμφωνα με μια έρευνα του 2021 στη Γαλλία οι μονογονεϊκές οικογένειες αντιπροσωπεύουν πλέον το ¼ του συνόλου των οικογενειών, περνώντας από το 9,4% το 1975 στο 25,9% το 2021. Οι ομόφυλες οικογένειες παρουσιάζουν επίσης αυξητική τάση. Κύρια σημαίνοντα

3. J. Lacan, « Allocutions sur les psychoses de l'enfant », *Autres écrits*, Seuil, Παρίσι, 2001, σ. 364.

4. E. Laurent, « Institution du fantasme, fantasmes de l'institution », στο διαδίκτυο.

που έμοιαζαν μέχρι πρόσφατα ακλόνητα (μητέρα, πατέρας, μητρότητα, πατρότητα) αντικαθίστανται από *νέα* (γονέας 1, γονέας 2, γονεϊκότητα). Αυτά τα τελευταία αφορούν πλέον περισσότερο την επιθυμία για παιδί παρά την έμφυλη διαφορά, σημειώνει η Ελέν Μπονό στο βιβλίο της *Το ασυνείδητο του παιδιού*[5]. Φαίνεται πως στο πλαίσιο του ανέφικτου της σχέσης των δύο φύλων το παιδί αναδεικνύεται στον κατεξοχήν συνδετικό κρίκο του σύγχρονου οικογενειακού δεσμού.

Πράγματι, οι σύγχρονες μορφές οικογένειας επισφραγίζουν την ψυχαναλυτική θέση «δεν υπάρχει διάφυλη σχέση». Στο κείμενό του «Πολιτικές ενοράσεις» ο Ζ.Α.Μιλέρ μας υπενθυμίζει ότι αυτή η θέση απηχεί την εξαφάνιση της *νόρμας* και την έξοδο μας από την πειθαρχική εποχή. «Πλέον υπάρχει μόνο απόλαυση. Σ' αυτό το επίπεδο είναι ανοιχτός ο χώρος της σεξουαλικής καινοτομίας, της εκτός *νόρμας* δημιουργικότητας, που καθιστά σήμερα σαθρά τα θέματα της ωριμότητας και της ολοκλήρωσης», σημειώνει[6].

Η ανθρώπινη οικογένεια: από τη φύση στην πατρική λειτουργία

Για την ψυχανάλυση, η οικογένεια δεν *νοείται* ως απλή μεταγραφή του βιολογικού γεγονότος της αναπαραγωγής, αλλά αντανακλά τον λόγο μέσα στον οποίον εγγράφεται ιστορικά, δηλαδή τον κοινωνικό δεσμό. Στο κείμενο «Η οικογένεια: τα οικογενειακά συμπλέγματα στη διαμόρφωση του ατόμου», ο Λακάν υπογραμμίζει τη διάκριση ανάμεσα στη βιολογική και την ανθρώπινη οικογένεια, δηλαδή ανάμεσα στην οικογένεια ως φυσική ομάδα και την οικογένεια ως κοινωνική ομάδα. Σας διαβάζω: «*Η οικογένεια εμφανίζεται καταρχάς ως μια φυσική ομάδα ατόμων, ενωμένων με μια διπλή βιολογική σχέση: την αναπαραγωγή και τους περιβαλλοντικούς όρους διαβίωσης τους οποίους απαιτεί η ανάπτυξη των νέων και οι οποίοι διατηρούν την ομάδα, εφόσον οι ενήλικοι γεννήτορες διασφαλίζουν τη λειτουργία της. Αυτή η λειτουργία, στο ζωικό βασίλειο γεννά ενστικτώδεις συμπεριφορές, συνήθως ιδιαίτερα περίπλοκες… Το ανθρώπινο είδος χαρακτηρίζεται από μια μοναδική ανάπτυξη των κοινωνικών σχέσεων (…) και από μια παράδοξη οικονομία των ενστίκτων, τα οποία εμφανίζονται πάνω από όλα επιδεκτικά μετατροπής και αντιστροφής (…) Έτσι μια ατελείωτη ποικιλία προσαρμοστικών συμπεριφορών*

5. H. Bonnaud, *L'inconscient de l'enfant*, Navarin, Παρίσι, 2013, σ. 30.
6. Ζ.Α. Μιλέρ, «Πολιτικές ενοράσεις», μτφρ. Ε.Μόλαρη, στο Μιλέρ Ζ.-Α., *Θεωρία της ψυχαναλυτικής θεραπείας*, Εκκρεμές, Αθήνα 2007, σσ. 91-92.

γίνεται δυνατή»[7].

Η ιδιαιτερότητα της ανθρώπινης οικογένειας δεν εντοπίζεται στην απαρχή αυτής της διαδρομής, στην πρωταρχική μορφή μιας φυσικής κατάστασης, αλλά στην ίδια τη δυνατότητα της διαδρομής, στην πολλαπλότητα των μονοπατιών που μπορεί να ακολουθήσει. Αυτό που καθιστά την ανθρώπινη φύση ανθρώπινη έγκειται στην δυνατότητα που έχει ο άνθρωπος να δημιουργήσει κάτι ριζικά αφύσικο, αναφέρει χαρακτηριστικά η Χάνα Άρεντ. Η ανθρώπινη οικογένεια ανάγεται σε παραδειγματικό τόπο της ριζικής πλαστικότητας του ενστίκτου, της «ανατροπής κάθε ενστικτώδους παγιότητας, απ' όπου ξεπροβάλλουν οι θεμελιακές μορφές του πολιτισμού, σφύζουσες από ατελείωτες παραλλαγές», για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Λακάν.

Αυτό που εξειδικεύει την ανθρώπινη οικογένεια είναι λοιπόν η απόσπασή της από τη φύση και η εισαγωγή της στην «πρωτότυπη τάξη πραγματικότητας που αποτελούν οι κοινωνικές σχέσεις»[8]. Ως γνωστόν ο Λακάν εντοπίζει αυτή την πρωτότυπη πραγματικότητα, αυτή την επικυριαρχία της πολιτισμικής επί της βιολογικής διάστασης, στη φιγούρα του πατέρα. Ανατρέχοντας στο φροϋδικό κείμενο «Το οικογενειακό μυθιστόρημα των νευρωτικών» όπου ο Φρόιντ αναφέρει πως, σε αντίθεση με τη μητέρα που είναι «certissima», «pater semper incertus est», ο Λακάν υπογραμμίζει ότι ο πατέρας δεν είναι ο γεννήτορας[9] και θεμελιώνει την ανθρώπινη οικογένεια στην άβυσσο που εισάγει η πατρική λειτουργία ανάμεσα σε φύση και πολιτισμό. Ο πατέρας ανάγεται έτσι στο στοιχείο που εξανθρωπίζει την ανθρώπινη οικογένεια.

Πρόκειται για μια πάγια θέση του Λακάν στην οποία επιστρέφει χρόνια μετά τη θεωρία της πατρικής μεταφοράς ως διαδικασία εισαγωγής του βρέφους στη συμβολική τάξη μέσα από την αντικατάσταση της αινιγματικής επιθυμίας της μητέρας από το σημαίνον Όνομα-του-Πατρός. Το 1969, στο κείμενό του «Σημείωμα για το παιδί», πιο συγκεκριμένα, ο Λακάν αναφέρεται στην ανθεκτικότητα της πυρηνικής οικογένειας απέναντι σε κάθε είδους κοινοβιακές ουτοπίες. Πού έγκειται η ανθεκτικότητα της οικογένειας, την οποία χαρακτηρίζει ως ένα κατάλοιπο [résidu], σύμφωνα με τον Λακάν; «Στον αμετάκλητο χαρακτήρα μιας μετάδοσης – που είναι διαφορετικής τάξεως από τη μετάδοση της ζωής σύμφωνα με τις ικανοποιήσεις των αναγκών – αλλά που είναι μετάδοση μιας υποκειμενικής συγκρότησης

.....

7. Ζ. Λακάν, *Η οικογένεια: Τα οικογενειακά συμπλέγματα στη διαμόρφωση του ατόμου*, μτφρ. Δ.Βεργέτης, Καστανιώτης, Αθήνα 1987, σ. 15.

8. Στο ίδιο, σ. 25.

9. J. Lacan, « Télévision », στο *Autres écrits*, σ. 532.

και ενέχει τη σχέση με μια επιθυμία που να μην είναι ανώνυμη». Αυτή η μετάδοση καθορίζει τις δύο κεντρικές λειτουργίες γύρω από τις οποίες αρθρώνεται ο οικογενειακός δεσμός: τη λειτουργία της μητέρας στο βαθμό που «οι φροντίδες της φέρουν το στίγμα ενός ενδιαφέροντος με ιδιαίτερο χαρακτήρα, έστω και διαμέσου των δικών της ελλείψεων» και τη λειτουργία του πατέρα στο βαθμό που «το όνομά του είναι ο τροχιοδείκτης μιας ενσάρκωσης του Νόμου μέσα στην επιθυμία[10]». Τόσο η μητρική, όσο και η πατρική λειτουργία έχουν να κάνουν λοιπόν με τη διάσταση της επιθυμίας: εξατομικευμένη και εξατομικεύουσα από την πλευρά της μητέρας, εξανθρωπισμένη και εξανθρωπίζουσα από την πλευρά του πατέρα. Αυτή η τελευταία έχει να κάνει με την ονοματοδοσία στο βαθμό που το όνομά του αποτελεί συμβολική απόδειξη της επιθυμίας που συνδέεται με μια συγκεκριμένη γυναίκα. Όπως αναφέρει άλλωστε ο Λακάν στο RSI ένας πατέρας δεν έχει δικαίωμα στο σεβασμό και στην αγάπη, «παρά μόνον εάν αυτή η αγάπη είναι πατρο-στροφικά προσανατολισμένη, καθιστά δηλαδή μια γυναίκα, αντικείμενο α αίτιο της επιθυμίας του»[11]. Αντιλαμβανόμαστε ότι δεν έχουμε να κάνουμε με τον μυθικό πατέρα της απόλαυσης, αλλά με τον πατέρα που έχει συγκατανεύσει στην επιθυμία.

Η κλινική της οικογένειας είναι η κλινική του παιδιού

Από την αρχή κιόλας της διδασκαλίας του ο Λακάν εντοπίζει την καταγωγική σχέση του συμπτώματος με τον οικογενειακό θεσμό. «Η οικογενειακή πραγματικότητα αποκαθίσταται μέσα από την οπτική του παιδιού. Αυτό με το οποίο ερχόμαστε αντιμέτωποι ως αναλυτές είναι η σχέση του παιδιού με τους γονείς», υπογραμμίζει στο 2ο Σεμινάριο[12]. Θέση στην οποία επανέρχεται χρόνια αργότερα, στο «Σημείωμα για το παιδί», όπου το παιδικό σύμπτωμα ορίζεται ως «εκπρόσωπος της αλήθειας» του οικογενειακού δεσμού.

Η θέση που κατέχει το παιδί στο πλαίσιο του σύγχρονου οικογενειακού θεσμού είναι πιο κεντρική από ποτέ. Η ανυπαρξία της διάφυλης σχέσης, η οποία εκφράζεται από την πτώση των ιδανικών της δια βίου δέσμευσης του συζυγικού ζεύγους, αναδεικνύει το παιδί ως το κατεξοχήν αντικείμενο της οικογένειας. Ο Φρόιντ είχε ήδη επισημάνει την κεντρικότητα του αντικειμένου

.....

10. J. Lacan, « Note sur l'enfant », *Autres écrits*, ό.π., σ .373, ελληνική μτφρ. Βλ.Σκολίδης, *Τειρεσίας* 1, 2000, σ.13.

11. J. Lacan, *Le Séminaire,* livre XXII*, RSI*, μάθημα της 21ης Ιανουαρίου 1975, ανέκδοτο.

12. J. Lacan, *Le Séminaire,* livre II*, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, Παρίσι 1978, σσ. 56-57.

παιδί στον 20ο αιώνα: « his majesty the baby », έγραφε αναδεικνύοντας την αγαλματική του διάσταση. Ο Λακάν επίσης επικεντρώθηκε στο παιδί ως αντικείμενο, εστιάζοντας ωστόσο σε μια άλλη διάστασή του, αυτή του απορρίμματος. Το παιδί δεν ανταποκρίνεται ποτέ απόλυτα στο ιδανικό, είναι απάντηση του πραγματικού και αυτό δεν είναι χωρίς κάποια οικογενειακή δυσφορία. Είναι σε αυτήν την προοπτική που, απευθυνόμενος στους φοιτητές του κατά τη διάρκεια του 17ου Σεμιναρίου «Το αντίστροφο της ψυχανάλυσης», εκσφενδόνιζε τα ακόλουθα λόγια: «Το αντικείμενο α είστε όλοι εσείς, που κάθεστε εδώ στη σειρά – τόσες αποβολές εκείνου που υπήρξε για τους γονείς σας, αίτιο επιθυμίας[13]».

Φράση πυκνή, πικρή και σκοτεινή που ο Λακάν επεξηγεί στο «Σημείωμα για το παιδί». Το παιδί τίθεται ως αντικείμενο: αντικείμενο αίτιο της επιθυμίας στην καλύτερη περίπτωση, αντικείμενο απόλαυσης στη χειρότερη. Συναρτώντας το σύμπτωμα του παιδιού από τη γυναικεία σεξουαλικότητα ο Λακάν αναφέρει ότι το σύμπτωμα του παιδιού αναδύεται ως απάντηση σε ό,τι συμπτωματικό υπάρχει εντός της οικογένειας. Και διακρίνει δύο εκδοχές: το σύμπτωμα του παιδιού να αποτελεί αλήθεια του γονεϊκού ζεύγους, στην περίπτωση που το παιδί διχάζει τη μητέρα ως γυναίκα ή το σύμπτωμα του παιδιού να αποτελεί αλήθεια της υποκειμενικότητας της μητέρας στην περίπτωση που το παιδί καλύπτει κάθε έλλειψη. Σε αυτή τη δεύτερη περίπτωση, όπου το παιδί εκπίπτει σε αντικείμενο συμπυκνωτή της μητρικής απόλαυσης, μπορούμε να διακρίνουμε δύο εκδοχές: η μητέρα να είναι μόνο γυναίκα (οπότε το παιδί εκπίπτει ως απόρριμμα) ή η μητέρα να είναι μόνο μητέρα (οπότε το παιδί εγκλωβίζεται στη μητρική φαντασίωση). Ο ρόλος ρυθμιστή της σχέσης μητέρας- παιδιού που καλείται να αναλάβει ο πατέρας είναι ασφαλώς κομβικός.

Πώς απαντά λοιπόν η ψυχανάλυση σχετικά με τους υποθετικούς κινδύνους που εγκυμονούν οι νέες μορφές οικογένειας αναφορικά με τα παιδιά που γεννιούνται και μεγαλώνουν εντός τους; «Δεν είμαστε από αυτούς που κατατρύχονται από τη θλίψη μιας υποθετικής χαλάρωσης του οικογενειακού δεσμού»[14], υπογράμμιζε ο Λακάν ήδη το 1938. Η εξέλιξη της διδασκαλίας του για τον πατέρα ως λειτουργία μέσα από την πληθυντικοποίηση των ονομάτων του και την έννοια της père-version, σηματοδοτεί ένα πέρασμα. «Περνάμε από το Όνομα-του-Πατρός ως απόλυτο, στο Όνομα του Πατρός ως σχετικό, όχι πλέον ένα και μοναδικό, αλλά ένα μεταξύ άλλων»[15], σημειώνει εν προκειμένω ο Μιλέρ. Το Όνομα

.....

13. Ζ. Λακάν, *Το Σεμινάριο,* βιβλίο 17ο*, Το αντίστροφο της ψυχανάλυσης*, μτφρ. Ντ. Περτέση, Ν. Κατσογιάννη, Φ. Σιατίτσας, Μ. Φίλη, Δ. Βεργέτης, Ψυχογιός, Αθήνα 2014, σ. 207.

14. Ζ. Λακάν, Η οικογένεια..., *ό.π.*, σ. 74.

15. Ζακ-Αλέν Μιλέρ, «Σχολιάζοντας το ανύπαρκτο σεμινάριο», μτφρ. Βλ. Σκολίδης, στο

του Πατρός έγκειται σε μια συνάρτηση ΟΠ(x) όπου το χ ανοίγεται σε ένα μη περατό σύνολο τιμών.

Η πληθυντικοποίηση, η σχετικοποίηση, η συναρτησιοποίηση του Ονόματος-του-Πατρός μας επιτρέπει να προσανατολιστούμε στο σύγχρονο κόσμο της πληθυντικοποίησης των μορφών οικογενειακού δεσμού. Οι σύγχρονες μορφές οικογένειας αναδεικνύουν ότι η θέση του πατέρα δεν έχει τίποτα το φυσικό, ότι ο πατέρας είναι επί της ουσίας μια λειτουργία την οποία μπορεί εξίσου καλά να επιτελέσει, μεταξύ άλλων μεταβλητών, μια δεύτερη μητέρα. Ο πατέρας της πατριαρχίας αναδεικνύεται ως μια επιμέρους μεταβλητή της λειτουργίας ΟΠ(x). Άλλες μεταβλητές είναι πιθανές με αποτέλεσμα το ζήτημα του πατέρα να περνά από την καθολικότητα στο επιμέρους, στο ένας προς ένας, στις πολλαπλές πατρό-βερσιόν. Εν κατακλείδι, η λακανική ψυχανάλυση μας επιτρέπει να στοχαστούμε την οικογένεια πέραν της πατρικής κυριαρχίας, πέραν της πατριαρχίας, όπου ο οικογενειακός θεσμός ανοίγεται στο μη-όλο και η κάθε οικογένεια χρειάζεται να προσεγγιστεί μια προς μια.

.....

Λακάν Ζ., *Τα ονόματα του Πατρός*, Ψυχογιός, Αθήνα 2008, σ.102.

Η ΕΦΗΒΙΚΗ ΚΡΙΣΗ ΚΑΙ Ο ΔΡΟΜΟΣ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ

Έλλη Μουστάκα

Η κλινική της εφηβικής κρίσης αναδεικνύει με τον πιο καθαρό τρόπο την υποκειμενική δυσφορία μέσα στην οικογένεια.

Η εφηβική κρίση συνίσταται σε μια κρίση δόμησης και αποδόμησης. Πρόκειται για μια κρίση περάσματος[1].

Βγαίνοντας από το Οιδιπόδειο σύμπλεγμα, το παιδί υποθέτει μια γνώση στους γονείς του σε σχέση με το αίνιγμα της σεξουαλικής απόλαυσης και της διάφυλης σχέσης. Στην κοινότητα των "μεγάλων" βρίσκουμε τους κλειδοκράτορες των μυστικών του σεξουαλικού. Αυτό τρέφει και την επιθυμία του μικρού παιδιού να μεγαλώσει[2].

Η εφηβεία αποτελεί ένα «ξύπνημα». Ένα επιβαλλόμενο ξύπνημα στο ενορμητικό πραγματικό του σώματος και ένα ξύπνημα της Οιδιποδειακής υπόσχεσης. Σε αυτό το ξύπνημα απαντάνε νέα μορφώματα του ασυνειδήτου, ενώ γεννιέται μια νέα επιθυμία για το Υποκείμενο: να κάνει έρωτα[3]. Το ξύπνημα αυτό παράγει ένα ενύπνιο: την ύπαρξη διάφυλης σχέσης[4]. Παράλληλα, το

1. L. Didier, και J-Y. Lefourn, « Œdipe l'adopté », *Enfances & Psy*, 2005, 4, 29, σσ.140-144.
2. D. Bernarn, S. Alberti και V. Pollo, « Adolescence et savoir parental » *Adolescence*, 2016, *34*, 2, σσ. 347-356.
3. Στο ίδιο.
4. Στο ίδιο.

μεταβαλλόμενο σώμα καλεί το νεαρό Υποκείμενο να τοποθετηθεί ως ένας άντρας ή μια γυναίκα, περιμένοντας από το συμβολικό του περιβάλλον τη γνώση που θα του δώσει το κλειδί[5].

Η συνάντηση με το σεξουαλικό δίνει μια νέα ώθηση στην επιθυμία για γνώση. Αυτό φέρνει μια επίπτωση στη σχέση του Υποκειμένου με τη γονεϊκή γνώση. Η πίστη στον Άλλον ως φορέα της γνώσης κλονίζεται. Πρόκειται για μια επαναστατική στιγμή για το Υποκείμενο, όταν έρχεται αντιμέτωπο με την πιο αποσταθεροποιητική διαπίστωση: «η διάφυλη σχέση δεν υπάρχει και ο Άλλος δεν γνωρίζει τίποτα για αυτήν»[6]. Καταλήγει στο συμπέρασμα ότι «οι μεγάλοι δεν γνωρίζουν τίποτα και δεν θα αποδεχτώ χωρίς αντίσταση το οτιδήποτε έχουν να μου πουν»[7]. Ο «ασυγχώρητος» γονεϊκός Άλλος εκπίπτει. Απέναντι στην αδυνατότητα του Άλλου να απαντήσει στα νέα ερωτήματα που διχάζουν, ο έφηβος βγαίνει στην αναζήτηση αυτής της γνώσης. Η διαπίστωση ότι ο Άλλος που θα προσέφερε το μυστικό της μύησης στο σεξουαλικό δεν υπάρχει, προκαλεί την εφηβική κρίση[8].

Η εφηβική κρίση καλεί για μια επίλυση και έναν συμβιβασμό. Απαιτείται μια αναθεώρηση των ταυτίσεων και ο έφηβος περνάει εκ νέου από το Οιδιπόδειο και τον ευνουχισμό[9]. Το ελλειμματικό συμβολικό αδυνατεί πλέον να αναπαραστήσει το πραγματικό και έτσι το νεαρό Υποκείμενο βγαίνει στην αναζήτηση νέων σημαινόντων[10]. Παρατηρείται λοιπόν μια διπλή κίνηση: ο έφηβος αξιώνει το συμβολικό, προσπαθώντας παράλληλα να το ανατρέψει[11].

Πηγή της διανοητικής περιέργειας και της επιθυμίας για γνώση αποτελεί η περιέργεια του παιδιού σε σχέση με τη διάφυλη σχέση και την κρυφή απόλαυση ανάμεσα στο ζευγάρι. Ένα Υποκείμενο που απαντά στο εφηβικό «ξύπνημα» με το να επιλέξει να «ξανακοιμηθεί», πληρώνει το τίμημα της άρνησης της γνώσης[12]. Επιπρόσθετα, κρίνεται αναγκαίο, για τον έφηβο, να συναντήσει μια ευνουχισμένη γνώση και μια μη πλήρη γλώσσα.

.....

5. B. Maillard και P. Brient, « L'impasse du savoir sur le sexuel», *Adolescence*, 2016, *34*, 2, σσ. 319-331.
6. D. Bernarn, S. Alberti και V. Pollo, « Adolescence et savoir parental » *Adolescence*, 2016, *34*, 2, σσ. 347-356.
7. Στο ίδιο.
8. Στο ίδιο.
9. B. Maillard και P. Brient, « L'impasse du savoir sur le sexuel», *Adolescence*, 2016, *34*, 2, σσ. 319-331.
10. Στο ίδιο
11. L. Didier, « Figures de l'autorité à l'adolescence », *Enfances & Psy*, 2003, 2, 22, σσ. 118-124.
12. B. Maillard και P. Brient, « L'impasse du savoir sur le sexuel», *Adolescence*, 2016, *34*, 2, σσ. 319-331.

Αυτό, διότι η ανάδυση του ομιλούντος υποκειμένου απαιτεί τη συνάντηση με μια έλλειψη στη γνώση[13].

Το διακύβευμα για τον εν κρίσει έφηβο είναι να επινοήσει μια θέση σε ό,τι αφορά την ύπαρξή του. Πρόκειται για ένα «savoir exister»[14]. Αυτή η γνώση διαχωρίζεται από την αλήθεια. Πίσω από την αλήθεια κείτεται μια γνώση που δε γνωρίζει[15]. Το να αποσπάσει κανείς το πέπλο αυτό αποκαλύπτει μία λειτουργία, τη λειτουργία της γνώσης[16]. Η εφηβική κρίση συνίσταται σε ένα πέρασμα από την αλήθεια (που είναι ψευδόμενη), στη λειτουργία της γνώσης, που περιλαμβάνει την ασυνείδητη γνώση[17]. Δε θα μπορούσαμε να πούμε ότι και η αναλυτική διαδικασία αποτελεί ένα αντίστοιχο πέρασμα;

.....

13. D. Bernarn, S. Alberti και V. Pollo, « Adolescence et savoir parental » *Adolescence*, 2016, *34*, 2, σσ. 347-356.
14. P. Kong, « Le temps de l'éveil au savoir », *Adolescence*, 2016, 34, 2, σσ. 279-287.
15. Στο ίδιο.
16. Στο ίδιο.
17. Στο ίδιο.

ΜΑΧΕΣ ΓΙΓΑΝΤΩΝ ΚΑΙ ΝΑΝΟΥΡΙΣΜΑΤΑ

Γιώργος Νικολακόπουλος

Η δυσφορία στην οικογένεια δεν είναι ένα φαινόμενο σύγχρονο της εποχής μας, η ψυχανάλυση το διαβεβαιώνει. Οι δύο έννοιες είναι τόσο άρρηκτα συνδεδεμένες ώστε ο Φρόιντ έφτασε μέχρι το να «μυθοποιήσει» τις ασυνείδητες οικογενειακές συγκρούσεις στην πρωτόγονη ορδή.

Η οικογένεια, ως η μικρότερη και πιο θεμελιακή βαθμίδα πολιτισμικής ένταξης και κοινότητας, αναλαμβάνει το ρόλο να εισάγει το άτομο στο συμβολικό σύμπαν των ανταλλαγών· η είσοδος στον πολιτισμό καταστέλλει τις επιθετικές ενορμήσεις του ατόμου, την ίδια στιγμή που ενώνει τα πλήθη λιβιδινικά. Το ανθρώπινο ον, ευθύς εξαρχής θα λέγαμε, καλείται να παραιτηθεί, να θυσιάσει κάτι από την απόλαυσή του, για να διατηρήσει κάτι από τη δυνατότητά του ως υποκειμένου.

Ωστόσο, διαφαίνεται ότι στην εποχή του ύστερου καπιταλιστικού Λόγου, ο θεσμός της οικογένειας δυσλειτουργεί ιδιαίτερα. Οι ερωτικές σχέσεις προσομοιάζουν τα σύγχρονα καταναλωτικά πρότυπα· αντηχούν λιγότερο κάτι από την (ερωτική) επιθυμία και περισσότερο κάτι από διατεταγμένα απολαυσιακά επεισόδια. Εάν ο σχηματισμός οικογενειών αποτελούσε ούτως ή άλλως μια λιβιδινική προβληματική, – επειδή όπως μας λέει ο Φρόιντ «στο απόγειο μιας ερωτικής σχέσης … το ερωτικό ζευγάρι είναι αυτάρκες, δε χρειάζεται ούτε το κοινό παιδί για να νιώσει ευτυχισμένο» – σήμερα

δείχνει να έχει χάσει κάτι και από τη συμβολική διάστασή του. Ως εκ τούτου η δημιουργία οικογένειας είτε αποφεύγεται, είτε, εφόσον ολοκληρωθεί, αναδεικνύει νέες μορφές συμπτωμάτων, στα οποία ρυθμιστικός παράγοντας δεν είναι πλέον η απώθηση των ενορμήσεων και η θυσία τους στο όνομα της διατήρησης της επιθυμίας, αλλά μάλλον η απελευθέρωσή τους και η υποταγή στην απόλαυση.

Τυφλή και ανεξέλεγκτη βία, παραβατικότητα, σεξουαλική κακοποίηση, καταχρήσεις, είναι μερικά από τα συμπτώματα που αντικατέστησαν αυτά των κλασικών νευρώσεων της Οιδιπόδειας προβληματικής και τα οποία συναντά κανείς με αυξανόμενη συχνότητα στους εφήβους και νεαρούς ενήλικες σήμερα. Από τη συμπτωματολογία των νευρώσεων, κινούμαστε προς μια συμπτωματολογία του περάσματος στην πράξη.

Για τον Μιλέρ, το πρότυπο της γνήσιας πράξης είναι η αυτοκτονία. Κάθε γνήσια πράξη «στοχεύει στην καρδιά του είναι», αποβλέπει στο οριστικό. Είναι μια «αυτοκτονία του Υποκειμένου... δηλαδή το υποκείμενο δεν είναι το ίδιο πριν και μετά». Υπέρβαση κάθε συμβολικού κώδικα, κάθε νόμου, «... η πράξη της αυτοχειρίας συναντά εν είδει βραχυκυκλώματος αυτή την κεντρική ζώνη... την οποία ο Λακάν ονόμασε απόλαυση». Στην καρδιά κάθε πράξης «υπάρχει ένα όχι! που ξεστομίζεται έναντι του Άλλου». Ο Λακάν θα παρατηρήσει άλλωστε ότι είναι ακριβώς στο παιχνίδι του συμβολικού Άλλου στο οποίο αρνούνται όλο και περισσότερο να συμμετάσχουν τα υποκείμενα αυτά που εκδηλώνουν μια «ακαταμάχητη ροπή προς την αυτοκτονία», για τα οποία μας επισημαίνει ότι «λίγο πολύ χαρακτηρίζονται από το γεγονός ότι έχουν υπάρξει παιδιά ανεπιθύμητα». Σε μια θεραπεία, όσο περισσότερο αρθρώνεται η ιστορία τους ως υποκείμενα, «τόσο περισσότερο αρνούνται να παίξουν το παιχνίδι. Θέλουν κυριολεκτικά να παραιτηθούν από αυτό. Δε δέχονται να είναι αυτό που είναι.» Τα ανεπιθύμητα παιδιά, μας λέει ο Λακάν, «δε θέλουν τίποτα από τη σημαίνουσα αλυσίδα στην οποία η μητέρα τους τα εισήγαγε απρόθυμα».

Αναρωτιέται κανείς εάν το ζήτημα έγκειται στο ότι τα παιδιά της εποχής μας είναι αυτό ακριβώς: *ανεπιθύμητα. Ανεπιθύμητα ως* τέκνα της απόλαυσης και όχι της επιθυμίας. Και αυτό επειδή σήμερα, περισσότερο από ποτέ, η πράξη του να έρθει κανείς στον κόσμο αγκιστρώνεται εξαρχής σε μια διαλεκτική όχι επιθυμίας, αλλά κυνηγιού μιας διαρκώς ολισθαίνουσας απόλαυσης, που τα υποκείμενα αδυνατούν να αναλάβουν κάτι από τον Άλλο και άρα έχουν στη διάθεσή τους μόνο πράξεις, με τις οποίες χαράζουν στο Πραγματικό αυτή την αδυνατότητα.

Βιβλιογραφία

Freud, S., *Τοτέμ και ταμπού*, Πλέθρον, 2024.

Freud, S., *Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, Πλέθρον, 2013.

Lacan, J. The seminar of Jacques Lacan: Book V: The formations of the unconscious: 1957-1958, 2011.

Miller, J. A., Παρατηρήσεις για την έννοια του Περάσματος στην Πράξη στη διδασκαλία του Ζακ Λακάν. *Θεωρία της ψυχαναλυτικής θεραπείας*, σσ. 151-161, 2015.

ΤΟ ΠΑΙΔΙ ΞΕΡΕΙ

Λίζα Χατζηλουκά

Ο σύγχρονος επιστημονικός λόγος, και η λεγόμενη evidence based ψυχολογία, ως προϊόν των πολύχρονων διαμαχών των επιγόνων του Φρόυντ, και της επικρατούσας πια, Θεωρίας Δεσμού, προτείνουν ένα μοντέλο γονεϊκότητας, που στηρίζεται στην πρωτοκαθεδρία του παιδιού. Σε αυτήν την κατεύθυνση, πληθώρα επιστημονικών οργανώσεων (Αμερικανική Ακαδημία Παιδιατρικής, Διεθνής Παιδιατρικός Σύνδεσμος, Εγχειρίδιο Μητρικού Θηλασμού της Ε.Ε, κλπ), όπως και ο ΠΟΥ[1], λόγω **και** της επισιτιστικής κρίσης, συστήνουν ο θηλασμός να συνεχίζεται πέραν του έτους, ή των δύο ετών, χωρίς επιβαλλόμενο ανώτερο όριο, για όσο καιρό είναι από τη μητέρα και το παιδί επιθυμητό (AAFP 2008[2], AAP 2012[3], ABM 2012[4]). Επιπλέον, ανθρωπολογικές έρευνες δείχνουν ότι η

1. Παγκόσμιος Οργανισμός Υγείας
2. American Academy of Family Physicians (AAFP). *Breastfeeding, Family Physicians Supporting (Position Paper)*. Leawood, KS: AAFP; 2008. [Διαθέσιμο στο διαδίκτυο: https://www.aafp.org/about/policies/all/breastfeeding-support.html]
3. American Academy of Pediatrics (AAP**)**, 2012, Eidelman AI, Schanler RJ, and the Section on Breastfeeding. *Breastfeeding and the Use of Human Milk*. Pediatrics. 2012;129(3):e827–e841. doi:10.1542/peds.2011-3552
4. Academy of Breastfeeding Medicine (ABM). *Clinical Protocol #1 (Revision 2012): Guidelines for Glucose Monitoring and Treatment of Hypoglycemia in Breastfed Neonates*. Breastfeed Med. 2012;7(3):120–124. doi:10.1089/bfm.2012.9977

φυσιολογική διάρκεια του θηλασμού στον άνθρωπο υπολογίζεται μεταξύ 2,5 και 7 ετών (Dettwyler 1995)[5].

Αυτό είναι το πνεύμα μιας εποχής, στην οποία οι παραδοσιακοί συσχετισμοί της οικογένειας αίρονται: Το παιδί, άμα τη αφίξει του στον κόσμο, γίνεται ο maître, αυτός που φαίνεται να ξέρει τι χρειάζεται και τι επιθυμεί, ενώ οι γονείς δεν έχουν παρά να σπεύσουν να το ικανοποιήσουν. Οι γονείς από οδηγοί γίνονται οδηγούμενοι, μια θέση που έρχεται να απαντήσει στον αυταρχισμό της πατριαρχικά δομημένης οικογένειας που γνωρίσαμε. Αν τα συμπτώματα που ταλαιπώρησαν γενιές οφείλονται στην απαγόρευση και τους περιορισμούς που επιβάλλει το Όνομα-του-Πατρός, τότε η προοπτική της άρσης τους υπόσχεται ευτυχισμένα παιδιά, ταϊσμένα με πάσης φύσεως αντικείμενα. Διαμορφώνεται, έτσι, μια υπερεγωτική προσταγή «όποτε το παιδί ζητά, πρέπει αυτόματα να λάβει». Η οποιαδήποτε αναβολή, αναστολή ή ματαίωση της άμεσης ικανοποίησης, προαναγγέλλεται ως τραύμα. Η υποχώρηση της πατρικής αυθεντίας και η απώλεια της συμβολικής της βαρύτητας, όπως μας προτείνει ο Miller στο «Ο πατέρας που εξαϋλώθηκε»[6], διανοίγει για την απόλαυση ένα απεριόριστο και άναρχο καθεστώς, μέσα σε μία δυνάμει συγχωνευτική σχέση με τη μητέρα.

Η σχέση με τη μητέρα, όπως νοείται στους θεωρητικούς που προαναφέρθηκαν, συρρικνώνεται στη βιολογική και τη συναισθηματική ανάγκη. Απουσιάζει, δηλαδή, παντελώς η διαλεκτική του αιτήματος, με αποτέλεσμα το τρίπτυχο ανάγκη, αίτημα, επιθυμία, όπως συναρθρώνονται εξαιτίας της γλώσσας και της ομιλίας, να συνιστούν το ίδιο και το αυτό. Το ομιλόν υποβιβάζεται σε οργανισμό απροσπέλαστο από το σημαίνον και τον ριζικό επικαθορισμό του.

Η τάξη του Συμβολικού απουσιάζει εκκωφαντικά, καθότι η παρουσία της μητέρας ως ικανοποιούσας, εκλαμβάνεται μόνο στο πραγματικό. Ο όρος πασπαρτού που υποδηλώνει την απουσία συμβολικού είναι το λεγόμενο «άγχος αποχωρισμού». Αυτό, λειτουργεί ως νομιμοποίηση για την εγκαθίδρυση μιας δυαδικής σχέσης, όπου *«το παιδί είναι για τη μητέρα μια απαραίτητη απόφυσ*η»[7].Το Όνομα-του-Πατρός, ως το σημαίνον που οριοθετεί την απόλαυση της μητέρας, και επιτρέπει στην επιθυμία της να εκτείνεται πέρα από το παιδί, και που εγγράφει το τελευταίο στην συμβολική τάξη, κατακρημνίζεται. Ο όποιος πιθανός αποχωρισμός από τη

.....

5. Dettwyler, K. A. (1995). *A Time to Wean: The Hominid Blueprint for the Natural Age of Weaning in Modern Human Populations.* In P. Stuart-Macadam & K. A. Dettwyler (Eds.), Breast-feeding: Biocultural Perspectives (pp. 39–73). New York: Aldine de Gruyter.

6. J.-A. Miller, *Le père devenu vapeur*, Mental, n° 48, Νοέμβριος 2023, σσ. 13–16.

7. Ζακ Λακάν, *Σεμινάριο,* Βιβλίο 4ο, *Η σχέση αντικειμένου (1956–1957)*, επιμ. Βλ. Σκολίδης. Αθήνα, Ψυχογιός, 2021, σ. 243

μητέρα επαφίεται στο παιδί, *«που υποτίθεται ότι γνωρίζει»*.

Στο βαθμό που το παιδί έχει την πρωτοκαθεδρία, η γνώση είναι από την πλευρά του, και επομένως, η σημαίνουσα αλλοτρίωση στον Άλλο καθίσταται προαιρετική. Η απουσία του Άλλου ως συμβολικού αδυνατεί να μεταδώσει ένα πρωταρχικό και απαραίτητο όριο στην απόλαυση τόσο της μητέρας όσο και του παιδιού, και η σχέση αντί να μεταφορικοποιηθεί, παραμένει πραγματική (και δυνάμει καταβροχθιστική)[8]. Με τις ευχές της Επιστήμης, διαμορφώνεται έτσι ένα κύκλωμα απόλαυσης, μέσα στο οποίο διακινείται στην απροκάλυπτη αμεσότητα της, εκεί όπου θα απαιτείτο ένα ρήγμα, ένα κενό, ως τόπος ανάδυσης της επιθυμίας.

.....

8. Στο ίδιο, σ. 371

ΚΡΙΝΟΣ, ΤΟ ΔΙΧΩΣ.. ΆΛΛΟ

Εμμανουέλα Νικολουζάκη

Τα τελευταία χρόνια ειδήσεις όπως η αύξηση του ορίου ηλικίας για τις γυναίκες που επιθυμούν να υποβληθούν σε εξωσωματική γονιμοποίηση έχουν ανοίξει στην Ελλάδα μια συζήτηση γύρω από τις νέες μορφές γονεϊκότητας. Ανάμεσά τους συγκαταλέγεται και η μονογονεϊκότητα, συγκεκριμένα όταν η μητρότητα προκύπτει από την απόφαση μιας γυναίκας να τεκνοποιήσει μέσω δωρεάς σπέρματος, χωρίς η επιθυμία για ένα παιδί να διαμεσολαβείται από την παρουσία ενός συντρόφου. Η εποχή μας επιτάσσει την επίτευξη της επιθυμίας με κάθε τρόπο, αίροντας περιορισμούς (π.χ. η ηλικία) μέσω της επιστημονικής προόδου. Οι περιγεννητικές βιοτεχνολογίες προσπερνούν το Πραγματικό, προσφέροντας τη δυνατότητα σύλληψης πριν ακόμη υπάρξει αναπαράσταση. Πλέον η επιθυμία για παιδί μετατρέπεται σε ένα αδιαπραγμάτευτο θεμελιώδες δικαίωμα. Αυτή η μετατροπή όμως σε δικαίωμα καταρρίπτει ένα κομμάτι της ίδιας της επιθυμίας, καθώς για τον Λακάν, η επιθυμία συγκροτείται γύρω από μια θεμελιώδη έλλειψη· πάντα κάτι διαφεύγει. Είναι διαφορετικά ζητήματα λοιπόν η επιθυμία για παιδί και η θέληση για παιδί. Η επιθυμία για παιδί δεν ανάγεται απλώς στην αναπαραγωγή[1]. Ο Ανσερμέ τονίζει ότι τίθεται ένα βαθύτερο ζήτημα ήδη από την αρχαιότητα, αυτό της ανάγκης για υπέρβαση της θνητότητας

1. François Ansermet, The art of making children. The new world of assisted reproductive technology, *Routledge*, 2017, σσ. 13-19

και δημιουργία ενός στοιχείου αθανασίας. Στο Συμπόσιο η Διοτίμα λέει στον Σωκράτη ότι η γέννα είναι για τους θνητούς στοιχείο αθανασίας· οι άνθρωποι γεννούν σώματα, αρετές ή λόγους για να υπερβούν το φθαρτό. Αναζητούν να καλύψουν το υπαρξιακό κενό μέσω ενός ιδανικού εαυτού που θα ζει μέσα από το παιδί ή τα έργα[2].

Όπως κάθε επιθυμία, έτσι και αυτή για παιδί επιφέρει διχασμό στο υποκείμενο: είναι η σωστή στιγμή; Κάνω καλά; Ο Λακάν, αν και δεν αναφερόταν στους οικογενειακούς δεσμούς ως εγγύηση της ψυχικής δομής, επεσήμανε ότι η κοινωνική παρακμή του πατρικού imago επιφέρει ορισμένες ψυχολογικές συνέπειες[3]. Στο «Σημείωμα για το παιδί» υπογραμμίζει ότι το παιδί ενδέχεται να καταλάβει τη θέση του συμπτώματος μέσα στη δομή της οικογένειας. Ωστόσο η δυνατότητα υποκειμενικής του συνάρθρωσης περιορίζεται σημαντικά όταν το κυρίαρχο σύμπτωμα είναι άρρηκτα δεμένο με τη φαντασίωση της μητέρας, με το παιδί να αναδύεται όχι ως υποκείμενο, αλλά ως άμεσο απότοκο των φαντασιωτικών αιχμαλωσιών της μητέρας[4].

Μια «αρκετά καλή» μητέρα, κατά τον Winnicott, διατηρεί ενεργή την επιθυμία της ως γυναίκα και αναζητά το σημαίνον της στον Άλλο — στο σώμα ενός άνδρα. Όπως επισημαίνει ο Μιλέρ, η πατρική λειτουργία δεν αρκεί· έρεισμα της μητρικής αγάπης είναι η γυναίκα να παραμένει αντικείμενο επιθυμίας για τον Άλλο[5]. Στη σύγχρονη εποχή η απόκτηση ενός παιδιού από μία γυναίκα αυτό-νομα μέσω δωρεάς πιθανώς να λειτουργεί ως αυτοσκοπός μετατοπίζοντας το παιδί από καρπό επιθυμίας σε φαντασίωση παντοδυναμίας, παρά τη θεμελιακή σημασία — την οποία έχει ήδη υπογραμμίσει ο Μιλέρ — να μην αποτελεί το παιδί όλον τον κόσμο της μητέρας του. Το παιδί εν τοιαύτη περιπτώσει γίνεται το αντικείμενο της μητέρας και της δίνει πρόσβαση σε αυτό που της λείπει από το αρσενικό υποκείμενο: την ουσία της ύπαρξής της ανεξαρτήτως της δομής της[6] Αναδύεται λοιπόν το ερώτημα σχετικά με τη θέση που θα έχει αυτό το παιδί, εφόσον δεν προκύπτει συμπτωματικά από τη σχέση ενός ζεύγους και είναι πιθανώς δέσμιο μίας μητέρας- κροκόδειλου της οποίας τα σαγόνια δεν ξέρει κανείς πότε θα κλείσουν[7].

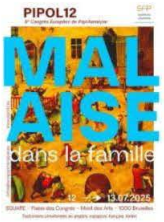
.....

2. Συμπόσιο, 207 a-b.
3. Jacques Lacan, «Family complexes in the formation of the individual», μτφρ. C. Gallagher, 1938, σ. 55.
4. Ζακ Λακάν, «Σημείωμα για το παιδί», *Fort Da,,* τεύχος 1, 2011, σσ. 13-14.
5. Ζ.-Α Μιλέρ, «Το παιδί και το αντικείμενο», *Fort Da,* τεύχος 1, 2011, σελ. 15-23.
6. Ζακ Λακάν,, «Σημείωμα για το παιδί», *Fort Da,* τεύχος 1, 2011, σελ. 13-14.
7. Jacques Lacan, *Le Séminaire,* Livre XVII, *L'envers de la psychanalyse, επιμ*. J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1991.

ΝΕΑ ΛΑΚΑΝΙΚΗ ΣΧΟΛΗ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗΣ
ΕΤΑΙΡΕΙΑ ΒΟΡΡΟΜΕΙΟΣ ΚΟΜΒΟΣ
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΟ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑΚΟ ΜΥΘΙΣΤΟΡΗΜΑ

Το δράμα του υποκειμένου





14 06 2025

LE ROMAN FAMILIAL: LE DRAME DU SUJET

Ώρα 10:00-13:00 | Γεωργίου Παπανδρέου 84, Ηράκλειο Κρήτης
Πληροφορίες: 6936601616 & 6931584168

psychanalyse_kriti

Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΔΕΝ ΕΙΝΑΙ ΜΗΤΕΡΑ

Δέσποινα Μπουγιούκα

«Εάν υπάρχει κάτι που αποτυπώνει τη δυσαρέσκεια από τον πολιτισμό στην εποχή μας, αυτό είναι η οικογένεια», μας λέει η Κάτι Λανγκελέζ-Στεβένς στο argument της για το επερχόμενο συνέδριο που θα γίνει στις Βρυξέλες τον Ιούλιο. Και συνεχίζει: «Εκεί όπου κάποτε δέσποζε η υπόσχεση ενός δεσμού με ηθική σημασιοδότηση και όπου ενδεχομένως κυριαρχούσε ο εγκλεισμός σε μια σιδερένια τάξη υπό την αιγίδα της θρησκευτικής ηθικής, σήμερα είναι η πλάνη του έρωτα που σαρώνει τα ζεύγη και τη γενεαλογία τους».[1]

Τι συμβαίνει με τη γυναίκα σήμερα; Παλαιότερα, η μητρότητα ήταν κάτι σαν αναπόδραστο βιολογικό πεπρωμένο όλων των γυναικών, ως η μοναδική «φυσιολογική πορεία μιας γυναίκας, η εκπλήρωση της φύσης της»[2]. Οι άτεκνες γυναίκες ήταν στείρες, εγωκεντρικές και κάποια στιγμή σίγουρα θα άλλαζαν γνώμη αλλά θα ήταν πολύ αργά. Η ατεκνία θεωρούνταν συχνά μια προσωπική τραγωδία...

Ο Φρόιντ θεώρησε ότι η γυναικεία αγάπη προς έναν άνδρα βρίσκει την αποκορύφωσή της στο παιδί, που αναμένεται ως το μοναδικό αντικείμενο

1. Katty Langelez-Stevens, *Argument*, PIPOL 12.
2. Λύο Καλοβυρνάς, *Μητέρα μηδέν παιδιών. Η μητρότητα ως επιλογή ή επιβολή,* Gutenberg, Αθήνα 2022, σ. 15.

«αίτιο της επιθυμίας της». Για τον Φρόιντ «παιδί ίσον φαλλός», πράγμα που σημαίνει ότι μια γυναίκα μέσω της απόκτησης ενός παιδιού μπορεί να αναπληρώσει το φαλλικό της έλλειμμα. Παρόλα αυτά, προς το τέλος της ζωής του, ο Φρόιντ θα πει ότι η γυναίκα παρέμεινε για εκείνον μια ανεξερεύνητη ήπειρος και ότι δεν κατάφερε να απαντήσει στο ερώτημα της γυναικείας επιθυμίας. Το ερώτημα «Τι θέλει μια γυναίκα;» παρέμεινε ένα μυστήριο για τον ίδιο.

Ο Ζ.-Α. Μιλέρ στο άρθρο του «*Η Μήδεια με μισόλογα*» λέει ότι για τον Λακάν, «μια πραγματική γυναίκα»[3] δεν είναι η μητέρα. Στην ψυχανάλυση, η μητέρα είναι αυτή που έχει. Ανταποκρίνεται στην ιδέα, μόνο στον βαθμό που είναι πληθωρική/γεμάτη.

Σύμφωνα με τη Μαρί-Ελέν Μπρους, η θηλυκότητα συνήθως ταυτίζεται με τη μητρότητα και επικρατεί σύγχυση. Παρόλα αυτά, απαιτείται ένας διαχωρισμός ανάμεσα στα δυο. Για τη Μπρους, η θηλυκότητα δεν υπόκειται σε καμία καθολικότητα.[4] Η διάσημη φράση του Λακάν «Η γυναίκα δεν υπάρχει» σημαίνει ακριβώς αυτό, ότι μια γυναίκα δεν μπορεί να οριστεί από μια καθολική λειτουργία, είναι μη όλη, και αυτό αναδεικνύει τη μοναδικότητά της πέραν της προβληματικής του έχειν και της έλλειψης.

Από την άλλη πλευρά, μια πραγματική γυναίκα, έτσι όπως ο Λακάν αφήνει να εννοηθεί ότι μπορεί να υπάρχει, είναι εκείνη που δεν έχει και που από αυτό το «μη-έχειν» κάνει κάτι. Εξού και η ιδιαίτερη συνάφειά της με το προσποιητό, με το κατ' επίφαση. Μια πραγματική γυναίκα είναι πάντα Μήδεια.

Είναι η Μήδεια που σκοτώνει τα παιδιά που απέκτησε από τον Ιάσωνα, παιδιά που αγαπάει, αλλά όχι με το τίμημα να συναινέσει να είναι μόνο η μητέρα τους, έκπτωτη από τη θέση που κατείχε από την επιθυμία του άντρα της. Η γυναικεία πράξη [...] είναι να ξεριζώσει το πιο πολύτιμο, *το άγαλμα*. Ταυτόχρονα, χτυπάει τον άντρα στο χάσμα/κενό του. Η πράξη της, στην πραγματικότητα, δεν είναι φροντίδα· η πράξη της δεν είναι να θρέψει τον άνδρα, ούτε να τον προστατεύσει, είναι να τον χτυπήσει· η απειλή της, να μπορεί πάντα να το κάνει.

Μια πραγματική γυναίκα είναι το υποκείμενο όταν δεν έχει τίποτα να χάσει.

Μια αληθινή γυναίκα, κατά τον Λακάν, δεν υποχωρεί μπροστά σε τίποτα, μπροστά σε καμία θυσία, όταν διακυβεύεται το πιο πολύτιμο, εκεί

.....

3. Ο Λακάν χρησιμοποιεί αυτή την έκφραση στη σ. 761 του γραπτού του «Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir», *Écrits*, Seuil, Παρίσι 1966.

4. Marie-Hélène Brousse, *The Feminine: A mode of jouissance*, Libretto series, WAP 2017, σ. 9

που ο άντρας, απορροφημένος, παγιδευμένος από αυτά που έχει αυτός να χάσει, δεν προχωράει, στρέφει το βλέμμα του αλλού. Η Μήδεια είναι εκεί για να μας δείξει τι συμβαίνει όταν αναδύεται το «της γυναίκας» που κρύβεται στη μητέρα και είναι αυτό που έκανε τον Φρόιντ να πει ότι «οι γυναίκες δεν έχουν υπερεγώ».[5]

Σήμερα η λογική του σημαίνοντος *γυναίκα* υπερισχύει της *μητέρας,* ο ευνουχισμός υπερισχύει του έχειν που τον κρύβει. Πρέπει να συμβιβαστούμε με αυτό: το «γίνομαι-μητέρα» και το «είμαι-γυναίκα» δεν συμπίπτουν καθόλου. Εξού και η θλίψη με την οποία ο Λακάν εξέφραζε με μια γλώσσα κάπως ωμή: «Όλες θέλουν να γεννοβολήσουν». Η σημερινή γυναίκα έχει αλλάξει ριζικά. Είναι σε θέση να ζήσει τη ζωή της όπως επιθυμεί, να στηρίξει τις επιλογές της, να εργαστεί, να κάνει ή να μην κάνει παιδιά, να παντρευτεί ή όχι. Τίθεται λοιπόν το ερώτημα: Πού έχει το μυαλό της η γυναίκα σήμερα; Υπάρχει άλλος δρόμος για μια γυναίκα από την «επιθυμία του παιδιού»; Η απόκτηση ενός παιδιού είναι τελικά η πιο αυθεντική οδός για τη θηλυκότητα; Και τέλος, τι θυσιάζει η σύγχρονη γυναίκα αρνούμενη τη μητρότητα;

.....

5. Jacques-Alain Miller, MÉDÉE À MI-DIRE, *La Cause du désir*, 2015/1, τχ. 89, La psychanalyse au XXIe siècle, σσ. 113-114.

ΤΟ ΠΑΙΔΙ ΣΥΜΠΤΩΜΑ ΤΟΥ ΓΟΝΕΪΚΟΥ ΖΕΥΓΟΥΣ

Μαρία Βάμβουκα

Υπό ποιες συνθήκες έρχεται ένα παιδί στον κόσμο; Τι διακινεί την επιθυμία των γεννητόρων του; Ερωτήματα που τίθενται αν προσπαθήσουμε να αποκωδικοποιήσουμε το σύμπτωμα του παιδιού. Το σύμπτωμα αντιμετωπίζεται στην ψυχανάλυση σαν ένα μήνυμα που έρχεται από το ασυνείδητο και έχει κάτι να πει. Άγχος, φοβίες, κρίσεις θυμού, σωματικά συμπτώματα, τι να σημαίνουν; Διαταράσσουν την καθημερινότητα της οικογένειας και προκαλούν στους γονείς ποικίλα συναισθήματα, από απογοήτευση και θυμό μέχρι ενοχές, ενώ η εμφάνισή τους αποτελεί ένα μυστήριο.

Ο Ζακ Λακάν, εξετάζοντας τη λειτουργία του συμπτώματος στο παιδί, επεξεργάστηκε την ιδέα, ότι το ίδιο το παιδί αποτελεί σύμπτωμα του γονεϊκού ζεύγους. Αυτό δηλώνει η διατύπωση του, ότι «το σύμπτωμα (του παιδιού) μπορεί να εκπροσωπεί την αλήθεια του οικογενειακού ζεύγους»[1]. Στην καρδιά της οικογενειακής δομής υπάρχει μια αλήθεια, συναρτώμενη από τον ασυνείδητο τρόπο που το γονεϊκό ζευγάρι λειτουργεί. Το σύμπτωμα του παιδιού είναι, μας λέει ο Λακάν, η απάντηση σε αυτήν την αδιαφανή αλήθεια. Συγκεκριμένα, «πρόκειται για την αλήθεια της επιθυμίας της

1. Ζακ Λακάν, «Δύο σημειώματα για το παιδί», μτφρ. Βλάσης Σκολίδης, *Τειρεσίας*, (1969/2000), τχ. 1.

μητέρας»[2], επισημαίνει ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ, στο κείμενο *Δύο σημειώματα για το παιδί*. Σε τι βαθμό η επιθυμία της μητέρας διαμεσολαβείται από αυτό που λέμε στην ψυχανάλυση πατρική λειτουργία; Σε τι βαθμό το παιδί αφήνεται να βγει από τη δυαδική σχέση με τη μητέρα;

Το παιδί, υπό την προϋπόθεση ότι είναι επιθυμητό, βρίσκεται ως αντικείμενο της επιθυμίας του Άλλου. Μάλιστα, μπορεί να θέσει τον εαυτό του ως το αντικείμενο που προορίζεται να κορέσει την έλλειψη του Άλλου. Δηλαδή, μπορεί να επιζητά, ασυνείδητα ή και συνειδητά, να είναι το αποκλειστικό αντικείμενο της επιθυμίας του Άλλου, συνήθως της μητέρας. Μια θέση που κατ' ουσίαν το κρατά δέσμιο και προκαλεί δυσφορία. Η δυσφορία μπορεί να εκδηλωθεί με ποικίλα συμπτώματα, όπως άγχος, φοβίες, σωματικές διαταραχές.

Ας πάρουμε ένα παράδειγμα από τις κλινικές περιπτώσεις της Αννύ Κορντιέ[3]. Πρόκειται για τον Πολ-Μαρί από το βιβλίο *Γιατρέ, γιατί το παιδί μου έχει πρόβλημα;*. Όταν γεννιέται το παιδί, η μητέρα αισθάνεται εγκαταλειμμένη από τον σύζυγό της. Το νεογέννητο είναι πολύτιμο γι' αυτήν και τη βγάζει από την κατάθλιψη. Η μητέρα διατηρεί μια πολύ στενή σχέση μαζί του έως και το δημοτικό. Το παιδί βολεύεται σε μια θέση να την ικανοποιεί πλήρως. Απ' την άλλη, το βλέμμα της γίνεται ακόρεστο, επικίνδυνο, καταστροφικό, όπως διαφαίνεται μέσα από τις φαντασιακές κατασκευές που εξιστορείται ο ίδιος ο Πολ-Μαρί, στο πλαίσιο της ψυχανάλυσής του. Όταν μπαίνει στο δημοτικό, εκδηλώνει μια δερματική πάθηση: έκζεμα. Η ανάγκη φροντίδας του εκζέματος θα δημιουργήσει έναν καινούριο δεσμό μεταξύ μητέρας και γιου. Το σωματικό σύμπτωμα, λοιπόν, στη συγκεκριμένη περίπτωση συντελεί στη διατήρηση της στενής σχέσης μεταξύ μητέρας και παιδιού, απαλλαγμένης από το άγχος και την ενοχή.

Το παιδί, πίσω από τα αιτήματα του Άλλου, διερευνά την επιθυμία του. Για παράδειγμα, διερωτάται: «Μου λέει αυτό. Αλλά τι θέλει;». Στο πλαίσιο της κλινικής πρακτικής είναι δυνατό να διαφανεί κάποιες φορές ότι το αίτημα του γονιού (πατέρα ή μητέρας) διαφέρει από την ασυνείδητη ευχή του. Η οικογένεια γίνεται τόπος ανεξάντλητων ερμηνειών καθώς μην ξεχνάμε ότι σε κάθε οικογένεια κάποια πράγματα μιλιούνται ενώ άλλα αποσιωπούνται.

Στο πλαίσιο της κλινικής πρακτικής, μέσα από τις φανταστικές αφηγήσεις και τα όνειρα του παιδιού, φανερώνεται το πλέγμα των

.....

2. Ζακ-Αλέν Μιλέρ, «Σχόλιο «... για το παιδί»», μτφρ. Βλάσης Σκολίδης, *Τειρεσίας*, (1983/2001), τχ. 2.

3. Αννύ Κορντιέ, Γιατρέ, γιατί το παιδί μου έχει πρόβλημα;, μτφρ. Βάσω Μέντζου, Ολκός, Αθήνα 2004.

σημαινόντων που το δένουν με τον Άλλο σε ένα φαντασιακό επίπεδο. Σημαίνοντα που αποκαλύπτουν φαντασιώσεις καταβρόχθισης, φόβο εγκατάλειψης, επιθετικότητα προς αυτόν τον Άλλο από τον οποίο προσπαθεί να απελευθερωθεί. Ένα παιδί θα αποκρυπτογραφήσει τη θέση που κατέχει το ίδιο σαν «αίτιο της επιθυμίας» των γεννητόρων του και «σαν απόβλητο της απόλαυσής τους», μας λέει ο Μιλέρ[4].

Σύμφωνα με την Αννύ Κορντιέ, το παιδί που αναλύεται οδηγείται να εγκαταλείψει ορισμένες φαντασιακές παραστάσεις που αφορούν τη σχέση του ίδιου με τους γονείς του. Το ζητούμενο σε μια ανάλυση είναι το παιδί να «βγει σιγά σιγά από την υποδούλωση στην επιθυμία του άλλου, συνήθως της μητέρας, ενίοτε του πατέρα ή του ζευγαριού»[5].

.....

4. Jacques-Alain Miller, *«Préface»*, στο: Hélène Bonnaud, *L'inconscient de l'enfant. Du symptôme au désir de savoir*, Navarin/ Le Champ freudien, Παρίσι 2013, σ. 11. Παρατίθεται από τον Daniel Roy στο κείμενό του *Exasperated parents - Terrible children*. Ανακτήθηκε από: https://institut-enfant.fr/orientation/presentation-du-theme/parents-exasperes-enfants-terribles/

5. Αννύ Κορντιέ, Γιατρέ, γιατί το παιδί μου έχει πρόβλημα;, ό.π., σ. 272

ΤΟ ΠΑΙΔΙ - ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΓΕΝΝΗΜΕΝΟ ΣΤΗ ΓΛΩΣΣΑ

Εμμανουήλ Καφφετζάκης

Για τον Φρόιντ, το ανθρώπινο βρέφος γεννιέται με μια βιολογική προωρότητα σε σχέση με τα υπόλοιπα είδη του ζωικού βασιλείου. Για μεγαλύτερο χρονικό διάστημα παραμένει ανήμπορο να πραγματοποιήσει τις απαραίτητες κινήσεις για την ικανοποίηση των αναγκών του. Το βρέφος έρχεται σε έναν κόσμο στον οποίο είναι θεμελιωδώς εξαρτημένο από την παρουσία του Άλλου, από την απόκρισή του. Ο Ντύλαν Έβανς αναφέρει: «ο Λακάν εφιστά την προσοχή μας στο γεγονός ότι η εξάρτηση αυτή συντηρείται από τον κόσμο της γλώσσας. Η μητέρα, πρωταρχικός Άλλος, ερμηνεύει τις κραυγές, το κλάμα του μωρού, ως ενδείξεις πείνας, κούρασης, μοναξιάς, κλπ., και καθορίζει εκ των υστέρων το νόημά τους»[1]. Η ανθρώπινη εμπειρία, επομένως, διαμεσολαβείται ήδη από την αρχή μέσω του πεδίου της γλώσσας.

Ακόμη και πριν από τη φυσική γέννηση, ένα παιδί γεννιέται μέσα στα λόγια, την πρόθεση, τις φαντασιώσεις και την επιθυμία δύο ανθρώπων, του γονεϊκού ζεύγους. Γι' αυτό ακριβώς, «το παιδί που ενδιαφέρει την ψυχανάλυση είναι το υποκείμενο, το υποκείμενο του ασυνειδήτου, το ομιλόν, που ακόμη κι όταν δεν μιλάει αλλά μιλιέται, βρίσκεται μέσα στη γλώσσα

1. Dylan Evans, *Εισαγωγικό λεξικό της λακανικής ψυχανάλυσης*. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2005.

και σημαδεύεται από αυτήν»[2].

Η οικογένεια συνιστά τον πρώτο κοινωνικό δεσμό και τη θεμελιώδη αναφορά του υποκειμένου, ακόμη και εκείνων που είναι «χωρίς οικογένεια». Αυτό καθίσταται εμφανές στα ίχνη που φέρει η γλώσσα, καθώς δεν υπάρχουν σημαίνοντα για να χαρακτηριστεί ένα παιδί χωρίς οικογένεια που να μην ερμηνεύονται με την προϋπόθεση του οικογενειακού μοντέλου. Λέμε για ένα παιδί πως είναι «ορφανό», «εγκαταλελειμμένο», «απομονωμένο», και πιο πρόσφατα «ασυνόδευτο». Από τη στιγμή που θα συλληφθεί ένα παιδί, είτε γεννηθεί είτε όχι, εντάσσεται σε έναν οικογενειακό σχηματισμό· όποιος κι αν είναι ο ιδιαίτερος τύπος της οικογένειας αυτής[3].

Με τον χαρακτηρισμό «ορφανό», το παιδί ήδη υπάγεται σε έναν λόγο. Παρομοίως, ένα παιδί που γεννιέται μέσα σε μια παραδοσιακή οικογένεια υπόκειται σε πλήθος λόγων. Τα μέλη της οικογένειας του παιδιού, στις καθημερινές τους συζητήσεις, το σχολιάζουν αποδίδοντας του χαρακτηρισμούς: «έχει το πείσμα της μαμάς», «είναι δύσκολο παιδί», «γεννήθηκε για μεγάλα πράγματα», «έχει το ψυχρό βλέμμα του παππού». Μέσα στους διάφορους λόγους το υποκείμενο βρίσκει μια εικόνα του εαυτού του. Πρόκειται για τις κουβέντες που λέγονται σε σχέση με ένα παιδί, που το ορίζουν εκ των προτέρων και του προσδιορίζουν μια θέση[4].

Με άλλα λόγια, πριν αρθρώσουμε οτιδήποτε στο όνομά μας, έχουμε ήδη μιληθεί από τον Άλλο. Ο λόγος που κυκλοφορεί μέσα στην οικογένεια έχει επιπτώσεις. Αυτό που κάνει το τραύμα είναι ο λόγος. Ο λόγος χτυπάει το υποκείμενο. Και «οι φράσεις που άφησαν το σημάδι τους στο υποκείμενο, είτε έχουν ειπωθεί, αποσιωπηθεί, ψιθυριστεί, φωναχτεί ή ουρλιαχτεί σε αυτό, δεν μπορούν παρά να παρερμηνευθούν»[5]. Πάντα είναι το υποκείμενο που ερμηνεύει. Το τραυματικό δεν έγκειται στο ίδιο το συμβάν, αλλά στην απάντηση του υποκειμένου σε αυτό.

Μπορεί κανείς, επομένως, να αναγνωρίσει τη δύναμη των λέξεων. Υπάρχουν λέξεις που αρρωσταίνουν και λέξεις που θεραπεύουν. Η δύναμη των λέξεων είναι αδιαμφισβήτητη όπως και το τραύμα που προκαλούν. Το αποτέλεσμα τους εξαρτάται από τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο τις σημασιοδοτεί.

Η δυσφορία στον πολιτισμό δεν αποκλείει τον τόπο της οικογένειας.

.....

2. Ελένη Ζησοπούλου, Παρουσίαση, *Δελτίο*, 8-9, Αιολία, 1996.
3. Marie-Hélène Brousse, Family games, *The Lacanian Review: Hurly Burly*, τχ. 4, New Lacanian School, 2018
4. Patrick Avrane, *Ένα παιδί στον ψυχαναλυτή*, Γαβριηλίδης, Αθήνα 2015.
5. Jacques-Alain Miller, Une lecture du Séminaire D'un Autre à l'autre, *La Cause freudienne*, τχ. 65, 2007.

Έτσι, ήδη από τις προκαταρκτικές συνεδρίες μιας ανάλυσης, ακούμε το οικογενειακό δράμα του νεαρού υποκειμένου. Ο Δαβίδ, οκτάχρονος αναλυόμενος, θα ξεκινήσει μια συνεδρία λέγοντας «οι λέξεις πληγώνουν περισσότερο απ' όλα».

ΜΗΤΕΡΑ-ΓΥΝΑΙΚΑ

Αργυρώ Επιτροπάκη

Μητέρα είναι το όνομα του Άλλου, ο οποίος τείνει τα γυμνά του χέρια στη ζωή που έρχεται στον κόσμο, στη ζωή που ερχόμενη στον κόσμο επιζητά ένα νόημα... γράφει ο ψυχαναλυτής Μάσιμο Ρεκαλκάτι (Massimo Recalcati) στο βιβλίο «Τα χέρια της Μητέρας».

Χάρη στον Φρόιντ ανακαλύπτουμε τα ίχνη ενός πρώτου ορισμού της μητέρας, ως εκείνου του Άλλου ο οποίος ξέρει να απαντήσει στην έκκληση της ζωής που φωνάζει.

Σύμφωνα με την ψυχαναλυτική θεωρία του Φρόιντ και του Λακάν, το ανθρώπινο υποκείμενο αναδύεται στη ζωή σε μια πρωταρχική κατάσταση σωματικής και ψυχικής ανεπάρκειας, ευαλωτότητας και εξάρτησης. Αυτή η κατάσταση θεμελιώνει την ανάγκη για την παρουσία και τη φροντίδα του Άλλου.

Η μητέρα είναι το πρώτο πρόσωπο φροντίδας για το παιδί. Είναι το πρώτο αντικείμενο αγάπης. Είναι ο Άλλος που αποκρίνεται στο αίτημα του παιδιού, ο Άλλος που έχει, ο Άλλος στον οποίο το παιδί απευθύνεται για να πάρει μια απάντηση.

Από την άλλη, η γυναίκα συνιστά τον Άλλο της επιθυμίας, έναν αποδυναμωμένο Άλλο, έναν Άλλο που δεν έχει, που διεκδικεί, που παραπονιέται, που υποφέρει, που δεν έχει να δώσει τίποτε άλλο παρά μόνο την έλλειψη της, που ενσαρκώνει την πληγή του ευνουχισμού.

Σύμφωνα με την ψυχαναλυτική εμπειρία γυναίκα και μητέρα δεν ταυτίζονται.

Το να είσαι μητέρα υπάγεται σε μια ουσιώδη λειτουργία, εκείνη του να ενσαρκώνεις τον Άλλο του αιτήματος, να μεταφέρεις τη μητρική γλώσσα και να εμπλέκεις το παιδί στην επιθυμία. Από εκεί πηγάζει η ισχύς και το αίσθημα εξουσίας της μητέρας.

Η πιο θεμελιώδης διάσταση της μητέρας δεν είναι απλά η φροντίδα ή η ικανοποίηση των αναγκών του παιδιού αλλά η επιθυμίας της. Και είναι ακριβώς η επιθυμία της, το γεγονός ότι κάτι της λείπει, ότι κάτι θέλει, που ανοίγει για το παιδί τον ορίζοντα του ερωτήματος «Τι είμαι εγώ γι' αυτήν;»...

Αυτό το ερώτημα γεννά άγχος. Το παιδί αντιλαμβάνεται ότι η μητέρα επιθυμεί κάτι άλλο πέρα από το ίδιο. Αυτό είναι ο φαλλός, δηλαδή το σύμβολο της έλλειψης. Έτσι, το παιδί προσπαθεί να γίνει το αντικείμενο που θα καλύψει αυτήν την έλλειψη, δηλαδή να γίνει ο φαλλός για τη μητέρα .

Προκειμένου να μην συμβεί αυτό χρειάζεται α) η παρέμβαση του συμβολικού νόμου, δηλαδή το Όνομα του Πατρός, η πατρική μεταφορά που δείχνει στο παιδί ότι η μητέρα επιθυμεί κάτι άλλο. β) Η μητέρα πρέπει να αποδεχτεί την έλλειψή της, δηλαδή η μητέρα δεν βρίσκει την πληρότητα της στο παιδί αλλά επιθυμεί κάτι έξω από αυτό. γ) Μέσω της εισαγωγής στη γλώσσα και τον πολιτισμό, το παιδί καταλαβαίνει ότι δεν είναι το παν για τη μητέρα. Το σύστημα των σημαινόντων, οι κοινωνικοί ρόλοι λειτουργούν ως μηχανισμοί απομάκρυνσης από τη φαντασιακή ένωση με τη μητέρα.

Αν αυτό αποτύχει, προκαλούνται σοβαρές ψυχικές διαταραχές για το παιδί.

Η «επαρκώς καλή» μητέρα δεν εστιάζει το βλέμμα της μόνο στο παιδί της, δεν επικεντρώνεται αποκλειστικά στην ύπαρξή του, αλλά παραμένει γυναίκα, δηλαδή οφείλει να είναι πέρα από Άλλος του αιτήματος και ο Άλλος της επιθυμίας.

Μόνο αν το βλέμμα της μητέρας δεν επικεντρώνεται αποκλειστικά στην ύπαρξη του παιδιού αλλά στρέφεται πέραν αυτού, η μητρότητα μπορεί να ολοκληρώσει τη λειτουργία της.

Μόνο αν η μητέρα δεν είναι όλη μητέρα, το παιδί μπορεί να βιώσει την απουσία, αυτή που καθιστά δυνατή την είσοδό του στον κόσμο των συμβόλων και του πολιτισμού.

Ο ΠΑΤΕΡΑΣ ΣΤΗΝ ΟΙΚΟΓΕΝΕΙΑ

Ελένη Καρακωνσταντάκη

Τα σύγχρονα υποκείμενα, κινούμενα μέσα στις διαρκώς πολυπλοκότερες μορφές που παίρνει ο θεσμός της οικογένειας, βρίσκονται σε μια αναζήτηση ενός ιδανικού τρόπου γονεϊκότητας. Ειδικά καθώς κλυδωνίζεται το σύστημα της πατριαρχίας, αυτή η αναζήτηση που συναντούσαμε κατά κόρον στις μητέρες αποτελεί πλέον μια έντονη ανησυχία για πολλούς πατέρες. «Πώς να μιλούν στα παιδιά τους; Γίνονται τρομακτικοί όταν επιβάλλουν απαγορεύσεις; Γιατί τα παιδιά δεν τους ακούνε; Αφού τα παιδιά τους είναι η προτεραιότητά τους γιατί αυτά δεν είναι ευχαριστημένα; Τι θα πρέπει να κάνουν;» Αφού καταρρέουν τα σημαίνοντα που καθόριζαν τη λειτουργία του πατέρα ως αρχηγού της οικογένειας και ως εκείνου που επιβάλλει την εξουσία του στα μέλη της, οι πατέρες καλούνται να καταλάβουν μια νέα θέση. Δεν είναι απλά ισότιμοι με τη σύντροφό τους, προσπαθούν συχνά να εξομοιωθούν με εκείνη: όπως αναφέρει η Μαρί-Ελέν Μπρους «στη σύγχρονη οικογένεια ο πατέρας και η μητέρα δεν διαφοροποιούνται»[1]. Συχνά μάλιστα οι πατέρες πασχίζουν να ξεπεράσουν τη σύντροφό τους, και τα παιδιά μεγαλώνουν μέσα στη σύγχυση.

Όπως επισημαίνει ο Ερίκ Λοράν «στην περίπτωση της νεύρωσης ο πατέρας επιδιώκει να συμπληρώσει τον εαυτό του με το οικογενειακό

1. Marie-Hélène Brousse, *Mode de jouir au féminin*, Navarin, Παρίσι 2022.

σύμπτωμα, το σύμπτωμα του να είναι καλός πατέρας. Φαντάζεται ότι με αυτόν τον τρόπο θα αποκτήσει το δυσεύρετο κλειδί της επιθυμίας του. Υπάρχουν φυσικά και πιο ψευδαισθητικές εκδοχές μιας τέτοιας επιδίωξης, στην ψύχωση»[2]. Η «τέλεια οικογένεια» είναι το σύγχρονο ιδανικό και ως τέτοιο αποτελεί μια φαντασιακή κατασκευή, ουσιαστικά μια ψευδαίσθηση. Μια ψευδαίσθηση που συντηρείται από τον επιστημονικό λόγο καθώς επινοούνται τεχνικές αποτελεσματικής γονεϊκότητας και οι γονείς καλούνται να εκπαιδευτούν ώστε να αποφεύγουν τα λάθη, να χειρίζονται τις καταστάσεις «σωστά», να έχουν τον έλεγχο των δύσκολων παιδιών τους, να «βάζουν όρια». Παρατηρούμε σε όλα αυτά «μια επιθυμία να αποκατασταθεί η πατρική εξουσία [...] που όμως δεν ανακουφίζει τα υποκείμενα»[3], καθώς η πολυπόθητη γνώση έρχεται απ' έξω, είναι προπαρασκευασμένη και επιβάλλεται σε γονείς και παιδιά με τρόπο καθολικό και απόλυτο.

Πώς να είναι λοιπόν κανείς πατέρας; Οι ιατρικές επιστήμες είναι σε θέση να ορίσουν την πατρότητα μέσω των γενετικών τεστ. Οι νομικές επιστήμες επίσης ορίζουν και επιβάλλουν τις πατρικές υποχρεώσεις. Αυτά ωστόσο δεν αρκούν για να είναι κανείς πατέρας.

Ο Λακάν ορίζει τον πατέρα ως μια λειτουργία. Αναφέρεται σε αυτήν με τον όρο Όνομα-του-Πατρός. Στο σημείωμα για το παιδί λέει: «Η λειτουργία του πατέρα κρίνεται ως προς την αναγκαιότητα της μετάδοσης μιας υποκειμενικής συγκρότησης, ενέχοντας τη σχέση με μια επιθυμία που να μην είναι ανώνυμη. Το όνομα του πατρός είναι ο φορέας μιας ενσάρκωσης του Νόμου στην επιθυμία»[4]. Όπως εξηγεί ο Ερίκ Λοράν[5] ο Λακάν συρρικνώνει τον πατέρα σε ένα όνομα. Η θέση του πατέρα έχει μια λειτουργία στον βαθμό που μένει κενή. Ο πατέρας δεν έχει να πάρει τον ρόλο του κατά γράμμα ως εκείνου που επιβάλλει τον Νόμο. Στον βαθμό που ο πατέρας είναι ένα όνομα αποτελεί έναν δείκτη, καταδεικνύει μια θέση. Ο Νόμος σε καμία περίπτωση δεν παίρνει τη διάσταση του ιδανικού (γιατί τότε θα καταργούσε την επιθυμία). Η επιθυμία είναι μια έννοια που αντίκειται στο Ιδανικό, το υπερβαίνει. Εκεί που ένα ιδανικό υποκαθιστά έναν πατέρα με ιδιαιτερότητες και ελλείμματα προκύπτουν δομικά προβλήματα για το υποκείμενο. Ο πατέρας δεν συνίσταται στον πατέρα της ηθικής, στον πατέρα τύραννο. Μπορεί να «εξανθρωπίζει την επιθυμία», να ενσαρκώνει δηλαδή έναν αποτελεσματικό τρόπο διαχείρισης της απόλαυσης, όχι απλά υπαγορεύοντας μια σειρά από προκαθορισμένους

.....

2. Éric Laurent, Protecting the child from the family delusion, *Psychoanalytical Notebooks*, τχ. 28, 2014, σσ. 27-32.
3. *Στο ίδιο.*
4. Jacques Lacan, Σημείωμα για το παιδί, *Fort-Da*, τχ. 1, 2011/1969, σσ. 13-14.
5. Éric Laurent, Institution of the Phantasm, Phantasms of the Institution, *Courtil Papers*, 2002.

κανόνες, αλλά λαμβάνοντας υπόψη του την υποκειμενικότητα κάθε παιδιού αλλά και τη δική του.

Το Όνομα-του-Πατρός αντιπροσωπεύει μια λειτουργία αποχωρισμού. Διαφοροποιεί τη μητέρα από το παιδί, λειτουργεί ως ο τρίτος όρος ανάμεσά τους. Εκπροσωπεί τον Νόμο αλλά δεν τον ενσαρκώνει[6]. Ο πατέρας λοιπόν είναι ένας διαμεσολαβητής που διαφυλάσσει το παιδί από την ουτοπία κατά τον Λοράν[7]. Την ουτοπία μιας ταύτισης με ένα ιδανικό αλλά και την ουτοπία ότι είναι ο φαλλός της μητέρας, ότι την υπερκαλύπτει. Το προφυλάσσει από τη φαντασιακή παγίδευση.

Αργότερα, ο Λακάν θα πει ότι «μπορούμε να παρακάμψουμε τον πατέρα στον βαθμό που μπορούμε να κάνουμε χρήση της λειτουργίας του»[8]. Δεν έχει τόση σημασία πώς είναι ο πραγματικός πατέρας (με τις αδυναμίες του και τις ανεπάρκειές του) ή πώς έχει εγγραφεί φαντασιακά στο παιδί (ως τύραννος, ως φίλος κτλ) όσο το αν καταφέρνει να λειτουργήσει συμβολικά, ως ο τρίτος όρος ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί. Μιλάμε λοιπόν για εκδοχές του πατέρα[9]. Κάθε υποκείμενο που αναλαμβάνει την πατρική θέση έχει να επινοήσει μια δική του εκδοχή πατρότητας. Έτσι, ανοίγεται ένας χώρος για την ιδιαιτερότητα του καθενός και απομακρυνόμαστε από την ιδέα του ενός, μοναδικού και απόλυτου χαρακτηριστικού.

Πράγματι, στην ψυχανάλυση ο πατέρας όπως άλλωστε και η οικογένεια δεν ορίζονται αναφορικά με κάποιο εξιδανικευμένο πρότυπο και δε λειτουργούν σύμφωνα με κάποια πρωτόκολλα. Αντίθετα, αναγνωρίζονται τόσο η δυνατότητα ύπαρξης πολλών διαφορετικών εκδοχών τους όσο και οι ιδιαίτεροι τρόποι λειτουργίας τους. Πόσο έτοιμα είναι όμως τα σύγχρονα υποκείμενα να παραιτηθούν από τις επιφάσεις που τους προστατεύουν από την ευθύνη μιας υποκειμενικής επιλογής; Έχουν μια τέτοια σχέση με το ασυνείδητό τους που να τους επιτρέπει να προχωρήσουν στις δικές τους επινοήσεις; Αν η απάντηση είναι αρνητική, θα πρέπει να αναρωτηθούμε για τις επιπτώσεις μιας ενδεχόμενης υιοθέτησης έτοιμων προτύπων γονεϊκότητας στη λειτουργία της οικογένειας.

.....

6. Αννύ Κορντιέ, *Γιατρέ, γιατί το παιδί μου έχει πρόβλημα;*, Ολκός, Αθήνα 2005.
7. Éric Laurent, Institution of the Phantasm, Phantasms of the Institution, *ό.π.*
8. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XXII, R.S.I (1974-1975)*, ανέκδοτο.
9. Éric Laurent, Institution of the Phantasm, Phantasms of the Institution, *ό.π.*

Ο ΕΦΗΒΟΣ ΣΤΗΝ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΠΟΧΗ

Ιωάννα Βεριγάκη

Η κλινική της εφηβείας συνιστά ένα ιδιαίτερο και αυτόνομο πεδίο μελέτης, καθώς αφορά ένα κρίσιμο αναπτυξιακό στάδιο: τη μακρά μεταβατική περίοδο από την παιδική ηλικία προς την ενήλικη ζωή. Κατά τη διάρκειά της συντελούνται βαθιές και πολυδιάστατες αλλαγές –βιολογικές, ψυχολογικές, γνωστικές και κοινωνικές– οι οποίες επηρεάζουν καθοριστικά τη διαμόρφωση της προσωπικότητας και της ταυτότητας του ατόμου.

Η εφηβεία σηματοδοτεί τη μετάβαση προς τη νεότητα και την ωριμότητα, όπως υποδηλώνει και η ετυμολογία της λέξης, η οποία προέρχεται από το αρχαιοελληνικό ρήμα «ἐφηβεύω»[1], που σημαίνει «εισέρχομαι στην ηλικία της νεότητας» και «εκπαιδεύομαι ως νέος πολίτης». Η έννοια της εφηβείας ως διακριτού θεωρητικού και αναπτυξιακού σταδίου αναπτύχθηκε κυρίως κατά τον 19ο και 20ο αιώνα, μέσα από ποικίλες θεωρητικές προσεγγίσεις που επιχείρησαν να ερμηνεύσουν τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά αυτής της περιόδου της ζωής. Ωστόσο, ο ορισμός της παραμένει αμφιλεγόμενος, καθώς πρόκειται για μια πολυδιάστατη έννοια με διαφορετικές προεκτάσεις που δεν επικαλύπτονται[2] πάντοτε μεταξύ τους. Έτσι, μπορούμε να διακρίνουμε τη

1. Η λέξη «ἔφηβος» σχηματίζεται από το «ἐπί» (= προς, πάνω σε) και το «ἥβη» (= νεότητα, ακμή της ηλικίας).
2. Jacques-Alain Miller, En direction de l'adolescence, στο: *Après l'enfance*, Navarin, Παρίσι 2015,

χρονολογική, τη βιολογική, την ψυχολογική και την κοινωνιολογική εφηβεία, καθεμία από τις οποίες εστιάζει σε διαφορετικές όψεις της αναπτυξιακής διαδικασίας.

Ο Στάνλεϊ Χολ, ο οποίος θεωρείται από πολλούς ο «πατέρας της ψυχολογίας της εφηβείας», περιέγραψε την εφηβεία ως μια περίοδο σωματικής και ψυχοκοινωνικής αναγέννησης[3]. Σύμφωνα με την Αμερικανική Ψυχολογική Εταιρεία (APA), η εφηβεία αποτελεί το στάδιο της ανθρώπινης ανάπτυξης που ξεκινά περίπου μεταξύ 10 και 12 ετών και ολοκληρώνεται με τη φυσιολογική ωρίμανση γύρω στα 19 έτη, αν και τα ηλικιακά όρια διαφοροποιούνται από άτομο σε άτομο. Πρόκειται για μια περίοδο έντονων εσωτερικών διεργασιών και συναισθηματικών μεταβολών, οι οποίες συνδέονται σε μεγάλο βαθμό με τις βιολογικές και ορμονικές αλλαγές που χαρακτηρίζουν αυτήν τη φάση της ζωής. Ο έφηβος καλείται να διαχειριστεί νέες εμπειρίες, συγκρούσεις και απαιτήσεις, ενώ παράλληλα αναζητά την προσωπική του ταυτότητα και τη θέση του στο κοινωνικό περιβάλλον. Για τον λόγο αυτό, η ανάγκη για κατανόηση, αποδοχή και συναισθηματική υποστήριξη καθίσταται ιδιαίτερα σημαντική ώστε να μπορέσει να επεξεργαστεί τις εσωτερικές του συγκρούσεις και να σταθμίσει τα συναισθήματά του[4].

Στο πεδίο της ψυχανάλυσης, η έννοια της εφηβείας συνδέεται κυρίως με το έργο του Σίγκμουντ Φρόιντ, παρά με εκείνο του Ζακ Λακάν. Ο Φρόιντ αναφέρεται συχνά στην εφηβεία τόσο μέσα από τις κλινικές του μελέτες όσο και στα θεωρητικά του κείμενα, όπως στην περίπτωση της *Katharina*[5], στη μελέτη *Για την ψυχογένεση της νεαρής ομοφυλόφιλης*[6], και στην ανάλυση της *Dora*[7]. Μέσα από αυτές τις περιπτώσεις αναδεικνύει τις ψυχικές συγκρούσεις και τις μεταβολές που χαρακτηρίζουν τη μετάβαση από την παιδική ηλικία προς την ενήλικη ζωή. Ειδικότερα, ο Φρόιντ προσεγγίζει την εφηβεία ως μια κρίσιμη περίοδο βιολογικών και ψυχικών μετασχηματισμών[8], κατά την οποία το άτομο απομακρύνεται σταδιακά από την παιδική ηλικία και εισέρχεται στον κόσμο της ενήλικης σεξουαλικότητας και των νέων ταυτίσεων. Όπως αναλύεται στο έργο του *Οι μεταμορφώσεις της*

.....

σ. 15.

3. Granville Stanley Hall, *Adolesence: Its psychology*, Aplleton and Company, Νέα Υόρκη 1904.

4. R.E. Grinder, The concept of Adolescence in the Genetic Psychology of G. Stanley Hall, *Child Development*, 40 (20), σ. 355. doi.org/10.2307/1127408

5. Sigmund Freud, D-Katharina, *Études sur l'hystérie*, P.U.F., 1996, σσ. 98-106.

6. Sigmund Freud, Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine (1920), στο *Névrose, psychose et perversion*, P.U.F., 1973, σσ. 245-270.

7. Sigmund Freud, Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora), *Cinq psychanalyses*, P.U.F., 1997, σσ. 1-91.

8. Sigmund Freud, Les métamorphoses de la puberté, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Follio essais, 1987, σσ. 143-175.

ήβης (*Les métamorphoses de la puberté*), η εφηβεία σηματοδοτεί επίσης έναν μετασχηματισμό της απόλαυσης: η παιδική, αυτοερωτική απόλαυση μετατοπίζεται προς την απόλαυση της σεξουαλικής πράξης και προς την επένδυση ενός εξωτερικού αντικειμένου αγάπης και επιθυμίας. Η μετάβαση αυτή στο γενετήσιο στάδιο της ψυχοσεξουαλικής ανάπτυξης, όπου η λιβιδινική ενέργεια αναδιοργανώνεται και επενδύεται σε ώριμες, αντικειμενοτρόπες και κοινωνικά αποδεκτές σχέσεις, δεν αφορά μόνο τη σωματική ωρίμανση αλλά και μια βαθιά ψυχική αναδόμηση, μέσα από την οποία το υποκείμενο καλείται να επαναπροσδιορίσει την ταυτότητά του, τη σχέση του με το σώμα, την επιθυμία και τους άλλους. Έτσι, η εφηβεία συνιστά μια καθοριστική φάση για τη συγκρότηση της ενήλικης προσωπικότητας και της ψυχικής ζωής του ατόμου.

Αν και ο Ζακ Λακάν χρησιμοποιεί σχετικά σπάνια τον όρο «εφηβεία», σχετικές αναφορές απαντούν στο κείμενό του *Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie* (1950)[9], καθώς και στον πρόλογο που έγραψε για το έργο του Φρανκ Βέντεκιντ (Frank Wedekind) *L'éveil du printemps, une tragédie enfantine* (1891), στο οποίο παρουσιάζονται έφηβοι αντιμέτωποι με το σώμα τους που μεταμορφώνεται, αλλά και με την αφύπνιση επιθυμιών τους. Ο Λακάν δεν προσεγγίζει την εφηβεία ως ένα αυτόνομο αναπτυξιακό στάδιο με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, όπως ο Φρόιντ. Το ενδιαφέρον του στρέφεται περισσότερο στην ήβη ως στιγμή αναδιάρθρωσης της σχέσης του υποκειμένου με το σώμα, την επιθυμία και τον Άλλο.

Μπορούμε να θεωρήσουμε πως ο έφηβος βρίσκεται σε μια κατάσταση «κρίσης», καθώς διανύει μια περίοδο μετάβασης, περάσματος από την παιδική στην ενήλικη ζωή. Πρόκειται για μια φάση έντονης ψυχικής αναστάτωσης και εσωτερικής αναδιοργάνωσης, κατά την οποία καλείται να απομακρυνθεί σταδιακά από την οικογένειά του και να στραφεί προς το μέλλον και την προσωπική του αυτονομία. Η διαδικασία αυτή συνοδεύεται συχνά από αισθήματα αβεβαιότητας, άγχους και μοναξιάς. Ο έφηβος έρχεται αντιμέτωπος με εσωτερικές συγκρούσεις, αμφισβητεί τα ιδεώδη που μέχρι πρότινος τον καθόριζαν, ενώ ταυτόχρονα ανακαλύπτει την ευθραυστότητά του και αναζητά αγάπη, αναγνώριση και απόλαυση.

Η αποδέσμευση από τους γονείς, μια διαδικασία θεμελιώδης για την εφηβεία, αποτελεί, σύμφωνα με τον Ζ.-Α. Μιλέρ[10], μία από τις πιο επώδυνες διεργασίες στην ανθρώπινη εξέλιξη. Ο έφηβος καλείται πλέον να

.....

9. Jacques Lacan, Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie (1950), *Écrits*, Seuil, Παρίσι 1966, σ. 141.

10. Jacques-Alain Miller, *Un début dans la vie*, Le Promeneur, Gallimard, σ. 6.

αναλάβει τη θέση ενός υποκειμένου με προσωπική ευθύνη και επιθυμία και όχι να παραμένει απλώς αντικείμενο των περιστάσεων, των οικογενειακών προσδοκιών ή της αταξίας των άλλων. Όπως επισημαίνει ο Φιλίπ Λα Σάνια[11] «για τον Ζακ Λακάν, η εφηβεία είναι κατεξοχήν η στιγμή κατά την οποία το υποκείμενο περνά από την παιδική θέση του «επιθυμητού» στη θέση εκείνου που επιθυμεί». Το παιδί που έως τότε καταλάμβανε τη θέση του «επιθυμητού» καλείται πλέον, μέσα από τις ανακατατάξεις της εφηβείας, να συγκροτηθεί ως φορέας της δικής του επιθυμίας.

Η κρίση της εφηβείας συνδέεται επομένως με τη συγκρότηση της υποκειμενικότητας και με την προσπάθεια του νέου ατόμου να ορίσει τη θέση του απέναντι στον εαυτό του και στον Άλλο. Το ερώτημα που ανακύπτει είναι πώς μπορεί να προσεγγιστεί αυτή η κρίση υπό το πρίσμα των μετασχηματισμών της σύγχρονης οικογένειας και του κοινωνικού ιστού. Η οικογένεια στη μεταμοντέρνα εποχή βρίσκεται συχνά και η ίδια σε συνθήκες αστάθειας και κρίσης πολιτικής, οικονομικής και κοινωνικής, γεγονός που επηρεάζει αναπόφευκτα και τη διαδικασία υποκειμενοποίησης του εφήβου.

Η σημερινή οικογένεια δεν λειτουργεί πλέον, στον ίδιο βαθμό, ως ένα πλαίσιο που βασίζεται στις διακριτές και συμπληρωματικές λειτουργίες του πατέρα και της μητέρας[12]. Δεν οργανώνεται δηλαδή αποκλειστικά γύρω από μια σαφή διαφοροποίηση ή και «αμοιβαία αντικατάσταση»[13] ανάμεσα στην αρχή και τη φροντίδα, αλλά περισσότερο γύρω από σχέσεις ισότητας, ομοιότητας και διαπραγμάτευσης. Παράλληλα, η οικογένεια εμφανίζεται συχνά συρρικνωμένη και επικεντρωμένη στο δίπολο γονέας - παιδί, σε αντίθεση με τη μορφή της παραδοσιακής «συζυγικής οικογένειας»[14]. Αν λάβουμε υπόψη και την επισήμανση του Λακάν ότι η συρρίκνωση του θεσμού της οικογένειας δεν συνεπάγεται απλούστευση αλλά, αντίθετα, αναδεικνύει μια περισσότερο σύνθετη δομή[15], τότε προκύπτει ένα κρίσιμο

.....

11. Philippe La Sagna, L'adolescence prolongée, hier, aujourd'hui et demain, *Mental*, τχ. 23, Απρίλιος 2009, σ. 17-28.

12. Brousse Marie-Hélène, Un néologisme d'actualité: la parentalité, *La Cause freudienne*, τχ. 60, Navarin, 2005, σ. 120.

13. *Στο ίδιο*.

14. Η «συζυγική οικογένεια» είναι ένας όρος που ο Ζακ Λακάν δανείζεται από τον Εμίλ Ντιρκέμ, προκειμένου να περιγράψει τη μορφή της σύγχρονης οικογένειας, η οποία οργανώνεται κυρίως γύρω από τον δεσμό των συζύγων και των παιδιών τους. Ο όρος αυτός εμφανίζεται στο κείμενο του Λακάν *Τα οικογενειακά συμπλέγματα στη διαμόρφωση του ατόμου* (1938), όπου επιχειρεί να αναδείξει τις μεταβολές της οικογενειακής δομής και τις συνέπειές τους στη συγκρότηση του υποκειμένου.

15. Jacques Lacan, Les complexes familiaux dans la formation de l'individu (1938), *Autres écrits*, Seuil, Παρίσι 2001, σ. 27.

ερώτημα: με ποιον τρόπο το παιδί στη σύγχρονη οικογένεια συγκροτείται ως υποκείμενο; Με ποιον τρόπο εγγράφεται σε μια επιθυμία που δεν είναι ανώνυμη[16], αλλά φέρει το ίχνος της επιθυμίας του Άλλου που επιτρέπει την ανάδυση της δικής του υποκειμενικής θέσης;

Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να προσεγγίσουμε την κλινική της εφηβείας μέσα από δύο βασικούς άξονες: α) την προβληματική του υποκειμένου και β) την προβληματική του αντικειμένου.

Ως προς τον πρώτο άξονα, εκείνον του υποκειμένου, τίθεται το ερώτημα των *νέων* μορφών ταύτισης που εμφανίζονται στους εφήβους της σύγχρονης εποχής. Σε ένα κοινωνικό πλαίσιο όπου οι παραδοσιακές αναφορές και οι σταθερές συμβολικές ταυτότητες αποδυναμώνονται, ο έφηβος καλείται να συγκροτήσει τη δική του υποκειμενική θέση μέσα από *νέες*, συχνά ρευστές και πολλαπλές ταυτίσεις. Η αναζήτηση ταυτότητας συνδέεται έτσι με την ανάγκη αναγνώρισης, ένταξης και διαφοροποίησης μέσα στον κοινωνικό δεσμό.

Ως προς τον δεύτερο άξονα, εκείνον του αντικειμένου, μπορούμε – λαμβάνοντας υπόψη τη λακανική θέση ότι «ο άνθρωπος σκέφτεται με το αντικείμενό του »[17]– να αναρωτηθούμε με ποιον τρόπο ο σημερινός έφηβος οργανώνει τον κόσμο και τη σχέση του με τους άλλους μέσα από τα αντικείμενα που τον περιβάλλουν. Τα αντικείμενα δεν λειτουργούν απλώς ως μέσα χρήσης ή κατανάλωσης, αλλά αποκτούν ιδιαίτερη σημασία στη συγκρότηση της επιθυμίας, της απόλαυσης και της ταυτότητας. Μέσα από αυτά, ο έφηβος επιχειρεί *να* δώσει μορφή στην υποκειμενική του εμπειρία, να διαχειριστεί το άγχος και την έλλειψη, αλλά και να τοποθετηθεί απέναντι στον σύγχρονο κοινωνικό λόγο.

Τα ερωτήματα της ταυτότητας που αναδύονται στην εφηβεία εγγράφονται σήμερα μέσα στο πλαίσιο της παρακμής της πατρικής εικόνας[18] και της αποδυνάμωσης της συμβολικής λειτουργίας του πατέρα στη σύγχρονη εποχή[19]. Παρατηρούμε ολοένα και συχνότερα έναν *νέο* τρόπο αυτο-ονοματοδοσίας των εφήβων[20]: παρουσιάζονται μέσα από μια ετικέτα ή έναν διαγνωστικό τίτλο, όπως για παράδειγμα «είμαι θύμα βίας», «είμαι αγοραφοβικός», «είμαι ανορεξική» κ.λπ. Τι φανερώνει άραγε αυτή η τάση;

.....

16. Jacques Lacan, Note sur l'enfant, *Autres écrits*, Seuil, Παρίσι 2001, σ. 373.
17. Jacques Lacan, *Le séminaire livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*, texte établi par J.-A. Miller, Seuil, Παρίσι 1973, σ. 60.
18. Jacques Lacan, Les complexes familiaux dans la formation de l'individu (1938), *ό.π.*, σ. 60.
19. Interview de Marie-Hélène Brousse, στο: *Adolescents, sujets de désordre*, Michèle, 2016, σ. 164.
20. *Στο ίδιο*.

Ο τρόπος αυτός ομιλίας για τον εαυτό τους φαίνεται να δυσκολεύει την ανταλλαγή λόγου, αλλά και να περιορίζει το ίδιο το υποκείμενο στη σχέση του με τον εαυτό του. Η ταύτιση με μια διάγνωση ή μια ιδιότητα συχνά κλείνει τον δρόμο προς τη διατύπωση ερωτημάτων που αφορούν τον υποκειμενικό διχασμό και τη μοναδική, ασυνείδητη γνώση που φέρει ο καθένας μέσα του[21]. Είναι σαν ο έφηβος να δηλώνει εξαρχής «είμαι αυτό», παγιώνοντας μια ταυτότητα που δεν αφήνει περιθώριο να αναμετρηθεί με την έλλειψή του ή να διερωτηθεί για ό,τι τον καθορίζει πέρα από την ετικέτα. Με αυτόν τον τρόπο, ορίζει τον εαυτό του μέσα από έναν συγκεκριμένο τρόπο απόλαυσης. Το κρίσιμο ερώτημα, ωστόσο, είναι πώς μπορεί ο έφηβος να οριοθετήσει αυτήν την απόλαυση, ώστε να δημιουργηθεί χώρος για την επιθυμία.

Από μια άλλη οπτική, αυτή η αυτο-ονοματοδοσία μπορεί να λειτουργεί ως προσπάθεια κατασκευής μιας φαντασιακής ταυτότητας εκεί όπου απουσιάζουν σταθερές συμβολικές συντεταγμένες και βαθύτερα στηρίγματα που θα επέτρεπαν στον έφηβο να αναδυθεί ως υποκείμενο μέσα στον λόγο του Άλλου. Σε αυτήν την περίπτωση, ο έφηβος φαίνεται να δανείζεται από τα κοινωνικά δίκτυα, το διαδίκτυο ή τον σύγχρονο κοινωνικό λόγο ένα όνομα, μια διάγνωση ή μια ταυτότητα, προκειμένου να αποκτήσει ένα σημείο αναφοράς για τον εαυτό του. Αυτές οι μορφές αυτο-ονοματοδοσίας λειτουργούν συχνά με συνθωματικό τρόπο: ως ένα προσωρινό και βοηθητικό στήριγμα που έρχεται να καλύψει την αδυναμία συγκρότησης ενός σταθερού Ιδεώδους του Εγώ. Με αυτόν τον τρόπο, ο έφηβος επιχειρεί να συγκρατήσει κάτι από την ψυχική του συνοχή και να προστατευθεί από τον κίνδυνο μιας μεγαλύτερης αποδιοργάνωσης.

Στο ίδιο πλαίσιο μπορούμε να κατανοήσουμε και ορισμένες σύγχρονες πρακτικές του σώματος, όπως τα τατουάζ ή τα piercing. Πρόκειται συχνά όχι για συλλογικές ταυτίσεις αλλά για βαθιά υποκειμενικές επιλογές, μέσω των οποίων ο έφηβος επιχειρεί να προσδώσει σε ένα κοινό αντικείμενο μια μοναδική σημασία που να τον αντιπροσωπεύει. Είναι σαν να λέει: «αυτό το σημάδι με ορίζει, με ξεχωρίζει, μιλά για μένα». Με αυτήν την έννοια, ο έφηβος εγγράφει πάνω στο σώμα του σημάδια αναγνώρισης εκεί όπου ο ίδιος δυσκολεύεται να συγκροτήσει μια εσωτερική αίσθηση αναγνώρισης και ταυτότητας για τον εαυτό του.

Αναμφισβήτητα, η εφηβεία αποτελεί μια περίοδο ιδιαίτερης ευθραυστότητας ως προς τη σχέση του υποκειμένου με την εικόνα του σώματός του και με τη θέση που καταλαμβάνει απέναντι στην επιθυμία και στο φύλο. Μέσα σε αυτή τη συνθήκη, ο έφηβος συχνά αναζητά

.....

21. Στο ίδιο, σ. 165.

σημεία αναφοράς μέσα από φαντασιακές ταυτίσεις και κοινωνικά πρότυπα, προσπαθώντας να εντοπίσει τι θεωρείται «φυσιολογικό» σε σχέση με τη σεξουαλική του θέση και ταυτότητα.

Ωστόσο, στη σύγχρονη εποχή, οι παραδοσιακές βεβαιότητες γύρω από το δίπολο «άνδρας - γυναίκα» δεν λειτουργούν πλέον ως αυτονόητα και σταθερά σημεία προσανατολισμού, όπως συνέβαινε στις παραδοσιακές κοινωνίες. Οι δυνατότητες ταύτισης και αυτοπροσδιορισμού έχουν πολλαπλασιαστεί: λεσβία, γκέι, αμφιφυλόφιλος, τρανς, μη δυαδικός, ασεξουαλικός κ.ά. Έτσι, ο έφηβος καλείται σήμερα να τοποθετηθεί μέσα σε ένα πεδίο πολλαπλών επιλογών, χωρίς να υπάρχει μία προδιαγεγραμμένη διαδρομή.

Δεν είναι σπάνιο να συναντάμε εφήβους που δηλώνουν ότι δεν επιθυμούν να υιοθετήσουν κάποια συγκεκριμένη σεξουαλική ταύτιση ή που αναφέρουν ότι θέλουν «να δοκιμάσουν και τα δύο», προσεγγίζοντας τη σεξουαλικότητα περισσότερο ως πεδίο εμπειρίας και διερεύνησης παρά ως σταθερή ταυτότητα. Σε αυτό το πλαίσιο, η επιλογή του αντικειμένου επιθυμίας και οι ταυτίσεις ως προς το ανδρικό ή το γυναικείο δεν παρουσιάζονται πλέον ως δεδομένες, αλλά συγκροτούνται συχνά μέσα από τη δοκιμή, την εμπειρία και τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο κάθε υποκείμενο σχετίζεται με την απόλαυσή του.

Η έκπτωση της πατρικής λειτουργίας και οι μετασχηματισμοί της συμβολικής τάξης μάς οδηγούν να αναρωτηθούμε για τον προορισμό της απόλαυσης σε μια εποχή όπου «όλα επιτρέπονται», όπου τα όρια εμφανίζονται ολοένα και πιο αποδυναμωμένα και όπου αναδύονται μορφές «απεριόριστης απόλαυσης, ενδεχομένως χωρίς σύντροφο, αποσυνδεδεμένης από τον Άλλο»[22]. Υπάρχει μια βαθιά επισφάλεια σε αυτόν τον σύγχρονο τρόπο απόλαυσης, καθώς πρόκειται για μια απόλαυση που δεν διαμεσολαβείται πλέον από τον Άλλο[23], ούτε εγγράφεται ουσιαστικά στον κοινωνικό δεσμό. Η απόλαυση παύει να στηρίζεται σε συλλογικά σχήματα νοηματοδότησης και δεν οργανώνεται πια γύρω από ένα κοινό ιδεώδες ικανό να τη συγκρατήσει και να της προσδώσει σταθερότητα. Η εποχή μοιάζει έτσι να είναι των «εφήβων του Πραγματικού»[24], υποκειμένων που τείνουν να παρακάμπτουν τον Άλλο ως φορέα λόγου, νόμου και νοήματος, καθώς δεν αναγνωρίζουν πλέον σε αυτόν την ίδια αξιοπιστία ή συμβολική ισχύ. Αντίθετα, επιχειρούν να διαχειριστούν το πραγματικό της απόλαυσης μέσα

22. Serge Cottet, Les variations de l'humeur chez l'adolescent et la question du transfert. Διαθέσιμο στο διαδίκτυο: https://www.lacan-universite.fr
23. Philippe Lacadée, *L'éveil et l'exil*, Cécile Defaut, Παρίσι 2007, σ. 83.
24. *Στο ίδιο*.

από μια άμεση σχέση με το αντικείμενο κατανάλωσης αλλά και μέσω μιας ιδιαίτερης χρήσης της γλώσσας, συχνά αποσυνδεδεμένης από το συλλογικό και από τις παραδοσιακές μορφές κοινωνικού δεσμού.

Ωστόσο, οι σύγχρονοι έφηβοι συχνά μας εκπλήσσουν με την ωμότητα του λόγου και των πρακτικών τους γύρω από τη σεξουαλικότητα. Δεν είναι σπάνιο να συναντάμε ακόμη και πολύ νέους εφήβους ή παιδιά να εμπλέκονται σε σεξουαλικές σκηνές μέσα στο σχολικό περιβάλλον, ενώ ταυτόχρονα ένας τρίτος καταγράφει το συμβάν και το αναρτά στα μέσα κοινωνικής δικτύωσης. Τέτοιες εκδηλώσεις φαίνεται να υποδεικνύουν μια πιο άμεση μετάβαση στην πράξη. Η σεξουαλική πράξη δεν φαίνεται πλέον να διαμεσολαβείται στον ίδιο βαθμό από τη φαντασίωση όπως άλλοτε· η ενόρμηση δεν εγγράφεται απαραίτητα σε ένα φαντασιακό σενάριο, αλλά τείνει να εκφορτίζεται άμεσα μέσα από το πέρασμα στην πράξη και την έκθεση στο βλέμμα του Άλλου.

Σε αυτό το πλαίσιο, μπορούμε να θέσουμε το ερώτημα, όπως επισημαίνουν η Μαρί-Ελέν Μπρους και ο Λοράν Ντιπόν (Laurent Dupont), αν οι έφηβοι της εποχής μας μαρτυρούν μια μετατόπιση ως προς τη θέση της φαντασίωσης, η οποία δεν φαίνεται πλέον να κατέχει την ίδια θέση που είχε στο το παρελθόν[25]. Η φαντασίωση, ως ασυνείδητο σενάριο, επιτρέπει στο υποκείμενο να οργανώσει τη σχέση του με τον κόσμο και να δώσει μια απάντηση στο αίνιγμα της σεξουαλικότητας και της επιθυμίας. Ιδιαίτερα στην εφηβεία, λειτουργεί ως ένας τρόπος διαμεσολάβησης της συνάντησης με το σεξουαλικό.

Σε αυτό το πλαίσιο, αναδύεται ένα κρίσιμο ερώτημα: ποια σχέση διατηρεί σήμερα ο έφηβος με την έλλειψη; Η έλλειψη, είτε αφορά την αγάπη, τη σεξουαλική ικανοποίηση ή την αναγνώριση, για ορισμένους καθίσταται δύσκολα ανεκτή ή ακόμη και ανυπόφορη. Σε αρκετές περιπτώσεις, το αντικείμενο στο οποίο προσκολλάται ο έφηβος φαίνεται να έρχεται να καλύψει αυτό το κενό, να επισκιάσει το υποκειμενικό ρήγμα και να ανακουφίσει από την ψυχική οδύνη. Χαρακτηριστικά, ένας έφηβος μπορεί να περιγράφει ότι, μέσω της χρήσης μιας ψυχοδραστικής ουσίας, φτάνει σε κατάσταση υπερδοσολογίας ή υπερβολής, η οποία βιώνεται ως μια μορφή «έκστασης» ή «διακοπής», δηλαδή ως μια εμπειρία όπου το ίδιο το υποκείμενο μοιάζει να αποσύρεται ή να διαγράφεται.

Η παρατήρηση αυτή μας οδηγεί να αναγνωρίσουμε ότι δεν πρόκειται απλώς για μια σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και ένα αντικείμενο που κινητοποιεί την επιθυμία του, αλλά συχνά για μια συνθήκη όπου το

25. Interview de Marie-Hélène Brousse, *ό.π.*, σ. 170.

υποκείμενο τείνει να ταυτίζεται με το αντικείμενο. Στη σύγχρονη εποχή, η διαχείριση της έλλειψης συχνά επιχειρείται μέσα από άμεσες και εύκολα προσβάσιμες απαντήσεις, όπως αυτές που προσφέρουν τα κοινωνικά δίκτυα και οι ψηφιακές μορφές επικοινωνίας. Έτσι, η έλλειψη δεν τίθεται πάντα ως ερώτημα που απαιτεί συμβολοποίηση, αλλά συχνά «γεμίζει» ή παρακάμπτεται μέσω της συνεχούς ροής εικόνων, λόγων και ταυτίσεων.

Το φαινόμενο αυτό μας επιτρέπει να επανέλθουμε σε μια κρίσιμη διαπίστωση που ήδη συναντάται στο έργο του Ζακ Λακάν, και συγκεκριμένα στα *Οικογενειακά συμπλέγματα* (1938), σχετικά με την υποβάθμιση της πατρικής εικόνας. Η πατρική μορφή, ως φορέας αυθεντίας, ρύθμισης και μετάδοσης του Νόμου, δεν κατέχει πλέον την ίδια κεντρική θέση στη συγκρότηση του υποκειμένου. Στη θέση της αναδύονται νέες μορφές αναφοράς, πιο άμεσες και δικτυακές, οι οποίες λειτουργούν ως σύγχρονα σημεία στήριξης, αλλά και αιχμαλωτίζουν τη σχέση των εφήβων με τον κόσμο.

Όπως επισημαίνει ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ στην εισαγωγή του στο Σεμινάριο VI του Ζακ Λακάν *Η επιθυμία και η ερμηνεία της*: «Βρισκόμαστε στη φάση εξόδου από την εποχή του Πατέρα. Ένας άλλος λόγος βρίσκεται καθ' οδόν να υποκαταστήσει τον παλαιό: η καινοτομία στη θέση της παράδοσης· το δίκτυο αντί της ιεραρχίας»[26]. Αυτό σηματοδοτεί την εμφάνιση ενός άλλου λόγου που τείνει να υποκαταστήσει τον παλαιό: η καινοτομία υπερισχύει της παράδοσης, τα δίκτυα παίρνουν τη θέση της ιεραρχίας, ενώ η γοητεία του μέλλοντος φαίνεται να υπερέχει της βαρύτητας του παρελθόντος. Μέσα σε αυτήν τη μετατόπιση, οι μορφές ταύτισης πολλαπλασιάζονται και διαφοροποιούνται, αναδιαμορφώνοντας τους τρόπους με τους οποίους το υποκείμενο εγγράφεται στον κοινωνικό δεσμό.

Η σύγχρονη εποχή καταδεικνύει, λοιπόν, ολοένα και περισσότερο την κυριαρχία του λόγου της επιστήμης και του καπιταλισμού. Η διαρκής σύνδεση με τα τεχνολογικά αντικείμενα, καθώς και η αμεσότητα της επικοινωνίας μέσω του διαδικτύου και των «έξυπνων» κινητών τηλεφώνων, διαμορφώνουν μια νέα σχέση του σύγχρονου υποκειμένου με τον κοινωνικό δεσμό, τον λόγο και το σώμα.

Σε ορισμένες ακραίες περιπτώσεις, η προσκόλληση στα αντικείμενα της επιστήμης και της τεχνολογίας φαίνεται να υποκαθιστά τον ίδιο τον κοινωνικό δεσμό, οδηγώντας το άτομο σε απομόνωση από τους άλλους και από κάθε μορφή ζωντανής επικοινωνίας. Ιδιαίτερα για τον έφηβο, το διαδίκτυο μπορεί να λειτουργήσει ως στήριγμα, ακόμη και χωρίς την

26. Jacques-Alain Miller, οπισθόφυλλο του VI σεμιναρίου του Jacques Lacan, *Le désir et son interprétation* (2013).

πραγματική παρουσία του σώματος του άλλου, αλλά μόνο μέσω της εικόνας και της εικονικής επαφής. Η συνθήκη αυτή, όταν λαμβάνει ακραίες διαστάσεις, ενδέχεται να οδηγήσει σε μια μηδενιστική μορφή απόλαυσης και σε μια ριζική ρήξη με τον Άλλο και την κοινωνική σχέση.

Κλείνοντας, θα ήθελα να τονίσω ότι ο έφηβος φτάνει συχνά σε εμάς μέσω της ανησυχίας των γονέων του ή έρχεται να μας συναντήσει όταν κάποιο γεγονός διαταράσσει την ισορροπία του: μια ερωτική απογοήτευση, μια σχολική αποτυχία, μια κρίση άγχους, μια δυσκολία στις σχέσεις με τους άλλους ή με το ίδιο του το σώμα. Πρόκειται για στιγμές κατά τις οποίες κάτι από την έως τότε οργάνωση του κόσμου του κλονίζεται. Ωστόσο, ο ίδιος συχνά δυσκολεύεται να ονομάσει αυτό που τον κάνει να υποφέρει, να εντοπίσει τι ακριβώς λειτουργεί ως σύμπτωμα για εκείνον και για ποιο λόγο ζητά βοήθεια.

Από την άλλη πλευρά, αυτή η «διαταραχή», η αναστάτωση του εφήβου την οποία ο Άλλος, δηλαδή εμείς, καταγράφουμε μέσα από το δικό μας πλαίσιο αναφοράς και τις δικές μας κατηγοριοποιήσεις αποτελεί ταυτόχρονα και το μονοπάτι μέσα από το οποίο μπορούμε να τον συναντήσουμε. Είναι ο τρόπος με τον οποίο μπορούμε να τον πλησιάσουμε, να ακούσουμε τον ιδιαίτερο τρόπο με τον οποίο σκέφτεται, να αφουγκραστούμε πώς βιώνει το ζωντανό και σεξουαλικοποιημένο σώμα του, πώς συγκροτεί τη σχέση του με την απόλαυση, την επιθυμία και τον Άλλο.

Αυτήν ακριβώς την αναστάτωση καλούμαστε να ακούσουμε και να διαβάσουμε. Όπως μας υποδεικνύει ο Λακάν στο σεμινάριο του *Ακόμη*: «[...] το πρώτο από τα πράγματα που έχουμε να κάνουμε είναι να ξεκινάμε από το εξής, ότι έχουμε εδώ μπροστά μας μια ρήση, που είναι η ρήση ενός άλλου, ο οποίος μας αφηγείται τις κουταμάρες του, τις αμηχανίες του, τα κωλύματά του, τις συγκινήσεις του»[27].

Το ερώτημα, επομένως, είναι πώς μπορούμε να ακούσουμε τα σημαίνοντα που αναδύονται στον λόγο κάθε εφήβου και να τα επεξεργαστούμε σε συνάρτηση με τις σημαίνουσες ταυτίσεις του και με τον ιδιαίτερο τρόπο της απόλαυσής του.

Ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ στο 15ο Συνέδριο της Παγκόσμιας Εταιρίας Ψυχανάλυσης υπογραμμίζει ότι τα σύγχρονα υποκείμενα είναι «χωρίς πυξίδα»[28]. Αυτό σημαίνει ότι καλούνται να ανακαλύψουν μια νέα μορφή ισορροπίας, όχι πλέον με αναφορά στο Ένα της εξαίρεσης του Ονόματος-

27. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX, Encore*, Seuil, Παρίσι 1975, σ. 45. [Στα ελληνικά: Ζακ Λακάν, *Σεμινάριο εικοστό, Ακόμη*, μτφρ. Βλάσης Σκολίδης, Ψυχογιός, Αθήνα 2011, σ. 117.]
28. Jacques-Alain Miller, Une fantaisie, *Mental*, τχ. 15, Φεβρουάριος 2015, σ. 9.

του-Πατέρα, δηλαδή στη συμβολική λειτουργία του πατέρα, αλλά με αναφορά στο πολλαπλό, στην ανομοιότητα και στην ποικιλία των τρόπων ύπαρξης και απόλαυσης. Σε αυτήν την κατεύθυνση, η Μαρί-Ελέν Μπρους υπογραμμίζει ότι βρισκόμαστε μπροστά σε ένα πέρασμα: από το Ένα της εξαίρεσης στο Ένα του πολλαπλού[29]. Υπό αυτήν την οπτική, η αταξία του σύγχρονου εφήβου μπορεί να ιδωθεί ως το όνομα –με αρνητικό πρόσημο– αυτής της νέας πολλαπλότητας που χαρακτηρίζει την εποχή μας.

29. Interview de Marie-Hélène Brousse, *ό.π.*, σ. 179.

ΚΕΙΜΕΝΑ ΒΕΛΗ - BLOG ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΝΛΣ 2025



HIROSHIMA «ΟΔΥΝΗΡΗ» ΑΓΑΠΗ ΜΟΥ

Ιωάννα Βεριγάκη

Η ταινία «Χιροσίμα αγάπη μου» (Hiroshima mon amour) αφηγείται την ιστορία μιας παθιασμένης συνάντησης μεταξύ ενός Ιάπωνα αρχιτέκτονα και μιας Γαλλίδας ηθοποιού στη Χιροσίμα το 1957, συνάντηση η οποία συγχέεται με έναν μεγάλο έρωτα από το παρελθόν. Κατά τη διάρκεια του εικοσιτετραώρου που περνούν μαζί, οι δύο πρωταγωνιστές μιλούν για τις οδυνηρές αναμνήσεις τους. Ο άνδρας μιλάει για τον πόλεμο στη Χιροσίμα, ενώ η γυναίκα αφηγείται την ερωτική της σχέση με έναν Γερμανό στρατιώτη κατά τη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου. Η ταινία, σε σκηνοθεσία του Αλέν Ρενέ (Alain Resnais) και σενάριο της Μαργκερίτ Ντυράς (Marguerite Duras), είναι ένα μείγμα αφηγηματικής μυθοπλασίας και αλληλουχίας σκηνών ντοκιμαντέρ από τη Χιροσίμα.

Ο διάλογος που αναπτύσσεται μεταξύ των ηθοποιών είναι μια προσπάθεια να κατονομάσουν το πραγματικό του πολέμου και του θανάτου. «Εκείνη: Χιροσίμα είναι το όνομά σου. Εκείνος: Το όνομά σου είναι Νεβέρ». Η Χιροσίμα παραμένει μια πόλη της οποίας οι φαντασιώσεις του θανάτου εισβάλλουν στο παρόν: «Δεν είδες τίποτα στη Χιροσίμα». Τα σώματα των εραστών απολαμβάνουν και μοιράζονται όχι μόνο μια ερωτική επιθυμία αλλά και μια ωμή οδύνη, κάτι που είναι αδύνατο να ειπωθεί. Πρόκειται για το αδύνατο της σχέσης μεταξύ ενός άνδρα και μιας γυναίκας.

Πρόκειται επίσης για ένα αδύνατο που αφορά τη συλλογική τραγωδία

της Χιροσίμα και μια ατομική τραγωδία που έλαβε χώρα στο Νεβέρ. Η συνάντηση των δύο εραστών αναδύει μνήμες ενός μεγάλου έρωτα που βίωσε η ηρωίδα στη νεαρή της ηλικία και ξυπνά τον πόνο της απώλειας του εραστή της, που δολοφονήθηκε μπροστά στα μάτια της στο Νεβέρ. Το γεγονός ότι έμεινε όλη τη νύχτα δίπλα στο σώμα του δολοφονημένου εραστή της μαρτυρά έναν δυνατό, καταστροφικό έρωτα. Είναι μια αγάπη που αντικαθιστά τη σεξουαλική σχέση[1], ένα «σώμα με σώμα» που ωθεί το υποκείμενο να πιστέψει στον Ένα[2]. Η ηρωίδα δεν έχει αποδεσμευθεί από αυτόν τον πρώτο αδύνατο έρωτα, ο οποίος επαναλαμβάνεται με έναν δεύτερο, εξίσου αδύνατο έρωτα στη Χιροσίμα[3].

Στην ταινία κυριαρχεί η επιστροφή των ερωτικών συναισθημάτων μιας παλιάς συνάντησης σε μια νέα, η αναζήτηση μιας αγάπης που επαναλαμβάνει τη σύνδεση με το χαμένο αντικείμενο που το υποκείμενο αναζητά διαρκώς.

Με αυτήν την έννοια, το πραγματικό αντικείμενο της ερωτικής σχέσης στη Χιροσίμα είναι το κρυμμένο αντικείμενο που ενσαρκώνεται από το χαμένο πρόσωπο[4] και το οποίο είναι το αίτιο της επιθυμίας της ηρωίδας. Αυτό εξηγεί γιατί «κάθε αναντικατάστατος Γερμανός μπορεί να βρει αμέσως ένα απόλυτα έγκυρο υποκατάστατο στον πρώτο Ιάπωνα που συναντά στη γωνία του δρόμου»[5].

.....

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XX, Encore*, Seuil, Παρίσι 1975, σ. 44.
2. Omaïra Meseguer, «Le mariage de Nevers», *La Cause du désir*, τχ. 101, 2019, σ. 111.
3. Lucilla Albano, «Hiroshima mon amour: l'un vaut l'autre», *Lacan regarde le cinéma, le cinéma regarde Lacan*, collection rue Huysmans, Παρίσι 2011, σ. 95.
4. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre X, L'angoisse*, Seuil, Παρίσι 2004, σ. 387.
5. Στο ίδιο.

ΜΙΑ ΠΙΟ ΑΞΙΟΠΡΕΠΗΣ ΑΓΑΠΗ

Ντόσια Αβδελίδη

Ακολουθώντας την επισήμανση του Λακάν ότι «το φαντασιακό δεν είναι ο καλύτερος τρόπος για να βρούμε τους κανόνες του παιχνιδιού της αγάπης[1]», μπορούμε να αναρωτηθούμε κάτω από ποιες συνθήκες η αγάπη μπορεί να γίνει πιο αξιοπρεπής. Όπως αναφέρει η Πατρίσια Μποσκέν-Καρόζ στο κείμενό της προς το συνέδριο: στο «Σημείωμα προς τους Ιταλούς», ο Λακάν εξέφρασε την επιθυμία, όσον αφορά την ψυχανάλυση, «να διευρύνει τους πόρους χάρη στους οποίους αυτήν την οχληρή σχέση θα κατάφερνε να τη βάλει στην άκρη ώστε να κάνει την αγάπη πιο αξιοπρεπή από αυτήν την πληθωρική φλυαρία που συνιστά μέχρι σήμερα[2]». Θα επρόκειτο λοιπόν για μια αγάπη που θα είχε εξαγνιστεί από τη διάσταση του φαντασιακού, που θα είχε αναλάβει τη διάσταση του ορίου που υπάρχει σε κάθε έρωτα και που θα είχε αποδεχτεί ότι ακόμη και αν η αγάπη αναπληρώνει την απουσία διάφυλης σχέσης, δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς μια ορισμένη γνώση αυτής της αδυναμίας.

Η αγάπη είναι ενδεχόμενη, δηλαδή είναι συνάντηση, η «συνάντηση

.....

1. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XXI, Les non-dupes errent*, ανέκδοτο, μάθημα της 12ης Μαρτίου 1974.

2. Jacques Lacan, «Note italienne», *Autres écrits*, Seuil, Παρίσι 2001, σ. 311. [Ζακ Λακάν, «Σημείωμα προς τους Ιταλούς», στο: *Κείμενα για τη Σχολή του Λακάν*, Εκκρεμές, Αθήνα 2013, σ. 20]

στον ερωτικό σύντροφο των συμπτωμάτων, των συναισθημάτων, του καθετί που σηματοδοτεί στον καθένα το ίχνος της εξορίας του, όχι ως υποκειμένου αλλά ως ομιλούντος, της εξορίας του από τη διάφυλη σχέση»[3], υποστηρίζει ο Λακάν. Αν η πληρότητα δεν υπάρχει ποτέ, η ενδεχομενικότητα υπάρχει πάντα. Αν ο έρωτας είναι μια συνάντηση, είναι μια συνάντηση με το σύμπτωμα του συντρόφου, δηλαδή με την απόλαυσή του. Είναι η συνάντηση ανάμεσα σε δύο μη αναγώγιμες μοναδικότητες.

Ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ, σχολιάζοντας τον ορισμό του Λακάν, αναφέρει ότι «το ενδεχόμενο του *παύει να μην γράφεται* αποτελεί, κατά κάποιον τρόπο, τεκμήριο και εμφανίζεται με δύο τροπικότητες: τη συνάντηση με την απόλαυση και τη συνάντηση με τον Άλλο, τις οποίες μπορούμε να συνοψίσουμε κάτω από τον όρο αγάπη[4]».

Δεν υπάρχει διάφυλη σχέση σημαίνει ότι ο σύντροφος του υποκειμένου είναι το αντικείμενο *α* μικρό. Ο ουσιαστικός σύντροφος του υποκειμένου είναι το αντικείμενο υπεραπόλαυσής του, είναι κάτι από τη δική του απόλαυση. «Εξού και το ερώτημα σχετικά με την επιλογή του σεξουαλικού συντρόφου στον καθένα. Λοιπόν, ο σεξουαλικός σύντροφος σαγηνεύει πάντα μόνο με τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος προσαρμόζεται στη διάφυλη μη-σχέση. Κάποιος σαγηνεύει πάντα μόνο με το σύμπτωμά του[5]», υποστηρίζει ο Μίλερ.

Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Λακάν είπε στο Σεμινάριο XX ότι αυτό που προκαλεί τον έρωτα είναι η συνάντηση στον σύντροφο αυτού που σηματοδοτεί την εξορία του από τη διάφυλη σχέση. Ο Μιλέρ το αποκαλεί ένα νέο δόγμα αγάπης, το οποίο δεν αφορά μόνο τον ναρκισσισμό αλλά και την ύπαρξη του ασυνείδητου.

Αυτό μας οδηγεί στη σχέση μεταξύ γνώσης και αγάπης: «Η γνώση [...] έχει πολύ μεγάλη σχέση με την αγάπη. Κάθε αγάπη στηρίζεται σε μια ορισμένη σχέση μεταξύ δυο ασυνείδητων γνώσεων[6]», διευκρινίζει ο Λακάν.

Υπό αυτήν την έννοια, η πιο αξιοπρεπής αγάπη θα ήταν μια αγάπη που απευθύνεται στην ασυνείδητη γνώση. Είναι σημαντικό να υπογραμμίσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Λακάν κλείνει το σεμινάριο *Les non-dupes errent*: «Όποιος δεν είναι ερωτευμένος με το ασυνείδητό του περιπλανιέται[7]». Σε αυτό το σεμινάριο, υποστηρίζει ότι η αγάπη «είναι η

.....

3. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XX, Encore*, Seuil, Παρίσι 1975, σ. 132. [Ζακ Λακάν, *Σεμινάριο εικοστό. Ακόμη*, Ψυχογιός, Αθήνα 2011, σ. 337.]
4. Jacques-Alain Miller, «La théorie du partenaire», *Quarto*, τχ. 77, version cd-rom, σ. 5.
5. *Στο ίδιο,* σ. 13.
6. Jacques Lacan, *Encore*, ό.π., σ.131. [Ζακ Λακάν, *Ακόμη*, ό.π., σ. 335.]
7. Jacques Lacan, *Les non-dupes errent*, μάθημα της 11ης Ιουνίου 1974.

συνδεσιμότητα μεταξύ δυο ασυνείδητων *γνώσεων* στον βαθμό που αυτές είναι αμετάκλητα διακριτές. Όταν συμβαίνει αυτό, δημιουργεί κάτι πολύ προνομιακό[8]», υποστηρίζει. Μια πιο αξιοπρεπή αγάπη, θα μπορούσαμε να πούμε!

.....

8. *Στο ίδιο*, μάθημα της 15ης Ιανουαρίου 1974.

ΕΝΑΝΤΙΑ ΣΤΗΝ ΑΓΑΠΗ, Η ΑΝΑΓΚΑΙΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΣΥΜΠΤΩΜΑΤΟΣ!

Μιχάλης Μανουσάκης

Η Μαργαρίτα, η κυρία με τις καμέλιες, ζει στην αφθονία και συμπεριφέρεται σύμφωνα με τους δικούς της νόμους. Η ζωή της, ο ξέφρενος βίος, θα περιοριστούν από τη συνάντηση με τον Αρμάνδο ο οποίος γοητεύεται από την πρώτη ματιά. Ο Αρμάνδος καταβάλλει κάθε δυνατή προσπάθεια για να την κατακτήσει και να κερδίσει την εύνοιά της. Η Μαργαρίτα ενέπαιζε τους άνδρες καθώς στην αγοραία συναλλαγή τους έδινε μονάχα το σώμα της. Ο Αρμάνδος την καλεί στο παιχνίδι της αγάπης. Επαναπροσδιορίζει έτσι το σημαίνον *γυναίκα* και την καθιστά γυναίκα ικανή να αγαπηθεί. Μέσω της αγάπης, ο Αρμάνδος προσφέρει στη Μαργαρίτα μια άλλη προοπτική στη μοναξιά της, σε εκείνη η οποία έλεγε «όταν πλέον δεν μπορούμε να ικανοποιήσουμε τη ματαιότητα και την ευχαρίστηση των εραστών μας, μάς εγκαταλείπουν[1]». Πίσω από το «χρυσό πέπλο[2]» κρύβεται μια ζωή σημαδεμένη από τον πόνο της μοναξιάς.

Η Μαργαρίτα φοβάται και δραπετεύει μπροστά στην επιθυμία της. Είχε ήδη αντιληφθεί στη σάρκα της ότι το «ντροπιαστικό επάγγελμα[3]» της πόρνης δεν είναι παρά το τίμημα που πληρώνει για τη φαντασίωσή

1. Alexandre Dumas (υιός), *La Dame aux camélias,* Gallimard, Παρίσι 2018, σ. 110.
2. Στο ίδιο, σ. 112.
3. Στο ίδιο, σ. 130.

της: μια γυναίκα δεν είναι παρά το αντικείμενο εμπορικής συναλλαγής. Εντούτοις, η σχέση τους συνεχίζεται. Η Μαργαρίτα απαρνιέται την παλιά της ζωή και συναινεί στο ανείπωτο, αίφνης, η δόξα της αγάπης και το αίσθημα ζωής την κατακλύζουν.

Ωστόσο, ο πατέρας του Αρμάνδου είχε υποσχεθεί το χέρι της κόρης του σε μια αξιοσέβαστη οικογένεια. Όταν μαθαίνει ότι ο γιος του και η Μαργαρίτα συζούν, καταλαβαίνει ότι θα ξεσπάσει ένα σκάνδαλο και θα αμαυρώσει το όνομά του. Συναντά λοιπόν κρυφά τη Μαργαρίτα, την παίρνει αγκαλιά και την ικετεύει να σώσει την τιμή της κόρης του. Η καμέλια που επρόκειτο σύντομα να ανθήσει *«δεν θα παραιτηθεί από την επιθυμία της παρά μόνο για το σημάδι στοργής ενός πατέρα*[4]*». Παραιτείται και εφεξής τρέχει προς τον χαμό της.* «Τη στιγμή που η Μαργαρίτα παραιτείται, μοιάζει να εμφανίζεται στην αλήθεια του είναι της, κάνει να φανεί το βάθος της υποκειμενικής της θέσης[5]». Απαντά στον πυρήνα του συμπτώματός της: να είναι μόνη, εγκαταλελειμμένη, σε θέση αντικείμενου που προσφέρεται στα καπρίτσια του Άλλου. Η Μαργαρίτα αποπέμπεται στο τραυματικό σημαίνον: κόρη μόνη.

Στην ερωτική συνάντηση, πρόκειται πρωτίστως για το πέρασμα στον λόγο της αγάπης, δηλαδή της εξόδου από την επανάληψη του συμπτώματος προς όφελος της συνάντησης, ενός λόγου προς εφεύρεση. Η Μαργαρίτα επιλέγει την οδό της αναγκαιότητας του συμπτώματος και όχι την πλευρά του ενδεχόμενου στη συνάφειά του με το πραγματικό. Οπισθοχωρεί μπροστά στη συνάντηση με το ενδεχόμενο και παραιτείται της αγάπης.

.....

4. Anaëlle Lebovits-Quenehen, «Splendeur et misère de Violetta», *Lacan Quotidien, τχ. 601, 2016.*

5. Στο ίδιο.

Ο ΕΡΩΤΑΣ ΕΙΝΑΙ ΚΕΝΟΣ

Χάρης Ράπτης

Μία από τις ύστατες αναφορές του Ζακ Λακάν στον αυλικό έρωτα απαντάται στο Σεμινάριο XXIV, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*:

«Ο έρωτας», αποφαίνεται ο Λακάν, «δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια σημασία [...]. Η επιθυμία, αυτή έχει ένα νόημα, αλλά ο έρωτας –όπως έχω καταδείξει στο Σεμινάριό μου για την *Ηθική [της ψυχανάλυσης]*, δηλαδή όπως τον υποστηρίζει ο αυλικός έρωτας–, ο έρωτας είναι κενός».[1]

Για να διασαφήσει το αινιγματικό σχόλιο του Λακάν, ο Ζακ-Αλέν Μιλέρ, στον κύκλο μαθημάτων του με θέμα τον «Ύστατο Λακάν»[2], επιλέγει να αναφερθεί σε ένα εκβλάστημα της λογοτεχνίας του αυλικού έρωτα στον Μεγάλο Αιώνα, την *Πριγκίπισσα ντε Κλεβ* (1678) της Μαντάμ ντε Λαφαγιέτ,

1. [Μια πρώτη εκδοχή του κειμένου δημοσιεύθηκε στο ιστολόγιο του συνεδρίου: https://www.nlscongress2025.amp-nls.org/blogposts/harisraptisfrans]

Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XXIV, L'insu que sait de l'une-bévue s'aile* à *mourre*, μεταγραφή κειμένου J.-A. Miller, «Vers un signifiant nouveau», παράδοση της 15ης Μαρτίου 1977, *Ornicar?*, 17/18, 1979, σ. 11.

2. Παράδοση της 28ης Μαρτίου 2007 του κύκλου μαθημάτων του Ζ.-Α. Μιλέρ, με θέμα «L'orientation lacanienne. Le tout dernier Lacan» (Ο λακανικός προσανατολισμός. Ο ύστατος Λακάν), διδασκαλία στο πλαίσιο του Τμήματος Ψυχανάλυσης του Πανεπιστημίου Παρίσι 8. Βλ. τη δημοσιευμένη εκδοχή, επιμελημένη από την Pascale Fari, «En deçà de l'inconscient», *La Cause du désir*, τχ. 91, Νοέμβριος 2015, σσ. 125-126.

ειδικής στα βάσανα της καρδιάς και στα παραστρατήματα του πάθους, της οποίας το έργο οικοδομείται σαν ένα κατηγορητήριο κατά του έρωτα και συνάμα σαν μια συνηγορία υπέρ της εκούσιας στέρησης του αγαπημένου προσώπου.

Η *Πριγκίπισσα ντε Κλεβ* είναι ένα μυθιστόρημα που εξιστορεί τις ερωτοτροπίες στη βασιλική αυλή του Ερρίκου του Β' της Γαλλίας. Η δεσποινίς ντε Σαρτρ, μια νεαρή κοπέλα εξαιρετικής ομορφιάς όσο και αρετής, παντρεύεται τον πρίγκιπα ντε Κλεβ, ο οποίος είναι παθιασμένα ερωτευμένος μαζί της, μολονότι «η καρδιά της δεν χτυπούσε ιδιαίτερα γι' αυτόν».[3] Μετά τον γάμο, γνωρίζει τον δούκα ντε Νεμούρ, και ερωτεύονται παράφορα και κρυφά ο ένας τον άλλον. Ούτε μια λέξη που να αποτελεί παραδοχή του πάθους τους δεν ανταλλάσσεται μεταξύ τους · ένα πάθος φλογερό αλλά παράνομο (όλες οι ηρωίδες της Μαντάμ ντε Λαφαγιέτ αγαπούν εκτός γάμου), στο οποίο η πριγκίπισσα ντε Κλεβ αποφεύγει να ενδώσει, συμμορφούμενη με την αισθηματική αγωγή που είχε λάβει από τη μητέρα της, η οποία «[μ]ιλούσε συχνά στην κόρη της για τον έρωτα» · [4] για τις ομορφιές του αλλά και για τους κινδύνους του · «την ανειλικρίνεια των ανδρών, τη δολιότητα, την απιστία τους, την οικογενειακή δυστυχία που προκαλούν οι παράνομοι δεσμοί».[5]

Έκπληξη – η πριγκίπισσα ντε Κλεβ ομολογεί το πάθος της για τον δούκα ντε Νεμούρ μόνο στον ίδιο της τον σύζυγο. Εκείνος, πιστεύοντας ότι τον έχει απατήσει, καταλαμβάνεται από έντονο πυρετό και πεθαίνει από θλίψη.

Κατά την τελευταία τους συνάντηση, ωστόσο, ο δούκας ντε Νεμούρ της ομολογεί επιτέλους το πάθος του. Η πριγκίπισσα ντε Κλεβ του ομολογεί επίσης τα αισθήματά της, αλλά –άλλη έκπληξη– δηλώνει ότι «αυτή η ομολογία δεν θα έχει καμιά συνέχεια».[6] Ο λόγος που απευθύνει στον Νεμούρ δίνει το κλειδί για ολόκληρο το έργο της Μαντάμ ντε Λαφαγιέτ:

«Ομολογώ», αποκρίνεται η πριγκίπισσα ντε Κλεβ, «ότι τα πάθη μπορούν να με παρασύρουν αλλά δεν μπορούν να με τυφλώσουν · όλα δείχνουν ότι είσθε γεννημένος για τον έρωτα [...]. Είχατε ήδη πολλές ερωτικές περιπέτειες, θα έχετε κι άλλες · θα πάψω να σας κάνω ευτυχισμένο, θα είσθε για μιαν άλλη ό,τι υπήρξα εγώ για σας. Θα δοκιμάσω τότε φοβερό

3. Madame de Lafayette, *La Princesse de Clèves, La Princesse de Montpensier et autres romans*, επιμέλεια και πρόλογος Bernard Pingaud, Gallimard, συλλογή Folio classique, Παρίσι 2020, σ. 149 (ελληνικά: Μαντάμ ντε Λαφαγιέτ, *Η Πριγκίπισσα ντε Κλεβ*, μτφρ. Τερέζα Πεσμαζόγλου, Εστία, Αθήνα 1986, σ. 48).
4. Στο ίδιο, σ. 137 (ελληνικά: *στο ίδιο*, σ. 38).
5. Στο ίδιο, *(ελληνικά:* στο ίδιο).
6. Στο ίδιο, σ. 303 (ελληνικά: στο ίδιο, σ. 189).

πόνο, αφού δεν θα μπορέσω να προφυλαχθώ από την οδύνη της ζήλειας. [...] Νομίζω ότι θα είσθε πάντα ερωτευμένος, όλες θα σας αγαπούν και δεν πιστεύω ότι κάνω λάθος. Σ' αυτήν την περίπτωση δεν θα έχω άλλη λύση από το να υποφέρω [...]».[7]

Για τη Μαντάμ ντε Λαφαγιέτ, η αστάθεια και η ζήλεια δεν αποτελούν τυχαία ή συγκυριακά συμβάντα του έρωτα, αλλά ανακύπτουν με τον έρωτα κατά τρόπο αναγκαίο, τροφοδοτούμενες από την πραγματική αδυνατότητα να κατέχει κανείς ένα άλλο ον, το αγαπημένο πρόσωπο, όπως κατέχει ένα πράγμα.

Και η πριγκίπισσα ντε Κλεβ αποτραβιέται στα Πυρηναία, αποφασίζοντας να περνά τον μισό χρόνο σε ένα μοναστήρι και τον άλλο μισό στα κτήματά της, ζώντας «με ευσέβεια και σε απομόνωση όπως στα πιο αυστηρά μοναστήρια».[8]

Η πριγκίπισσα ντε Κλεβ, μας λέει ο Ζ.-Α. Μιλέρ, «εγκαθίσταται σε έναν αυλικό έρωτα εις το διηνεκές, με άλλα λόγια, αναγνωρίζει τον έρωτα ως μια κενή σημασία. Αφιερώνει τον εαυτό της στο να την ενσαρκώνει μέσα στην απουσία της σεξουαλικής σχέσης».[9]

«[Δ]εν μπορεί κανείς να αγαπά παρά μόνο για να αισθανθεί τη στέρηση του αγαθού που επιθυμεί [...]· η στέρηση διεγείρει την επιθυμία και η κατοχή τη σκοτώνει [...]. Ο έρωτας είναι πραγματικά σκληρός, καθώς μας κάνει να εξαγοράζουμε μια απόλαυση με άπειρα βάσανα»[10], διακηρύσσει η Μαντάμ ντε Λαφαγιέτ δια στόματος μιας από τις ηρωίδες της, στον λίβελό της για τον έρωτα με τίτλο *Ο θρίαμβος της αδιαφορίας*. «Όσο για μένα, αν επρόκειτο να αγαπήσω, θα έπρεπε το πρόσωπο που θα αγαπούσα να με αγαπά αποκλειστικά, παθιασμένα και μέχρι το τέλος της ζωής. Και καθώς αυτό είναι από τα πιο σπάνια θαύματα –να βρει κανείς ανθρώπους με τέτοιο ποιόν–, προσηλώνομαι στην απόφασή μου να μην έχω καμία δοσοληψία με τον έρωτα».[11]

.....

7. Στο ίδιο, σσ. 306-307 (ελληνικά: στο ίδιο, *σσ*. 191-192 · *μτφρ*. ελαφρώς τροποποιημένη).
8. Στο ίδιο, σ. 315 (ελληνικά: στο ίδιο, σ. 199).
9. Jacques-Alain Miller, «En deçà de l'inconscient», *ό.π.*, σ. 126.
10. Madame de Lafayette, «Le Triomphe de l'indifférence (*Extraits*)», *La Princesse de Clèves, La Princesse de Montpensier et autres romans*, ό.π., σσ. 32, 34.
11. Madame de Lafayette, «Le Triomphe de l'indifférence», παρατίθεται από τον Bernard Pingaud στον πρόλογό του *La Princesse de Clèves, La Princesse de Montpensier et autres romans*, ό.π., σ. 26.

DATING APP' LOVE

Λίζα Χατζηλουκά

Πολυάριθμες εφαρμογές γνωριμιών εμφανίζονται συνεχώς σε διάφορες μορφές, όλο και πιο εξειδικευμένες. Ποιο κενό φιλοδοξεί να καλύψει αυτό το νέο τεχνολογικό gadget; Κάποιες εφαρμογές προσφέρουν τη δυνατότητα αναζήτησης αγάπης ή σεξ, ενώ άλλες, σε φεμινιστικό πνεύμα, επιτρέπουν μόνο στις γυναίκες να κάνουν το πρώτο βήμα ή να εκδηλώσουν ενδιαφέρον. Αυτή η ποικιλία υπόσχεται... σχεδόν τα πάντα! Ο έρωτας έχει μετατραπεί σε αγορά, η οποία υπόσχεται πρόσβαση σχεδόν σε οτιδήποτε, διαταράσσοντας, συρρικνώνοντας ή ακόμα και καταργώντας τη λειτουργία της φαντασίωσης.

Στην βικτωριανή εποχή του Φρόιντ, η καταπιεσμένη σεξουαλικότητα θεωρούνταν η αιτία για την παραγωγή των συμπτωμάτων. Τι συμβαίνει όμως σήμερα, όπου όχι μόνο έχει αρθεί αυτή η πολιτισμική συνθήκη, αλλά η σεξουαλικότητα έχει έρθει στο προσκήνιο; Η πρόσβαση στο σεξ και στην πορνογραφία δεν είναι απλώς ανεμπόδιστη, αλλά σχεδόν επιβεβλημένη. Όπως τονίζει ο J.A.Miller, « στην τεχνολογική εποχή, η συνουσία δεν περιορίζεται πλέον στον ιδιωτικό χώρο, τρέφοντας τη φαντασίωση του καθενός μας· πλέον έχει ενταχθεί στο πεδίο της αναπαράστασης και έχει περάσει σε μαζική κλίμακα ».[1]

.....

1. J.-A. Miller, «The unconscious and the speaking body", *The Lacanian Review 12*, 2015, σ. 4

Οι εφαρμογές γνωριμιών έρχονται να διευθετήσουν αυτό το ζήτημα προσφέροντας έτοιμα, χοντροκομμένα σενάρια προς μαζική κατανάλωση, προσαρμοσμένα στον σύγχρονο πολιτισμικό λόγο. Αυτά τα εργαλεία διευκολύνουν την πρόσβαση όχι μόνο στο σεξ, αλλά σχεδόν σε κάθε μορφή διαστροφής ή διαστροφικής επιθυμίας (είτε κατάγεται από την έλλειψη, είτε όχι), ακόμα και στην προοπτική του έρωτα, του γάμου και της οικογένειας. Η αγορά του έρωτα, έτσι, καθιστά το αντικείμενο περισσότερο παρόν παρά χαμένο, και για κάποιους, αυτό σημαίνει πως, ίσως πράγματι, βρήκαν κάποιον σύντροφο.

Η παρουσία του αντικειμένου, όμως, μπορεί επίσης να προκαλέσει αμηχανία, ή απώλεια ενδιαφέροντος και αποτυχία επένδυσης στον Άλλο, καθώς κάθε πιθανός εραστής είναι πλέον προσβάσιμος σε αυτήν την παράξενη αγορά, όπου η έλλειψη δεν έχει πια θέση.

Φαινομενικά, κανείς δεν χρειάζεται πλέον να είναι έρμαιο μιας τυχαίας συνάντησης. Τα φίλτρα επιτρέπουν την επιλογή εραστών «κατά παραγγελία»: Διάφορα κριτήρια χρησιμοποιούνται για την επιλογή ή τον αποκλεισμό συντρόφων. Τα φίλτρα λειτουργούν ως απόπειρα περιορισμού της ενδεχομενικότητας, και ελέγχου της συνάντησης με τον Άλλο.

Ωστόσο, αυτή η πρακτική δεν καταφέρνει να καταργήσει το τυχαίο, το συμπτωματικό, και το ενδεχομενικό καθεστώς μιας συνάντησης. Όσο κι αν οι εφαρμογές γνωριμιών μοιάζουν με καλοστημένη απόπειρα σύγχρονου προξενιού, η ενδεχομενικότητα της συνάντησης θα είναι πάντα παρούσα, κάθε φορά που αποτυγχάνουμε να προσεγγίσουμε το είναι του Άλλου. Εφόσον αυτή η συνάντηση υπάγεται στο καθεστώς του Πραγματικού, μπορούμε να φτάσουμε στο είναι του Άλλου μόνο μέσω της φαντασίωσης, όπως επισημαίνει ο Λακάν[2]. Αυτή η ενδεχομενικότητα παραμένει, όσα φίλτρα και αν εφαρμόσουμε.

Η θεμελιώδης φαντασίωση υπήρξε ένας τρόπος να αντιμετωπιστεί η απουσία διάφυλης σχέσης, αλλά ίσως πλέον αντικαθίσταται από μια άλλη φαντασίωση. Εφόσον ο έρωτας σήμερα φαίνεται εξαγοράσιμος, ο ευνουχισμός και η έλλειψη ίσως να μην αποτελούν πλέον το ελατήριο, την κινητήρια δύναμή του.

.....

2. Ζ. Λακάν, *Το Σεμινάριο,* βιβλίο 8ο, *Η Μεταβίβαση* (1960-1961), επιμ. Ζ.-Α. Μιλέρ, μτφρ. Δ. Ανδροπούλου, Ε. Μόλαρη, Α. Πίγκου, Ρ. Χριστοπούλου, εκδ. Εκκρεμές

