

The Greek Review of Social Research

Vol 92 (1997)

92-93 A'-B'

ΕΠΙΔΕΩΡΗΣΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ

The Greek Review of Social Research

92-93
A'-B' 1997

ΒΥΡΩΝ ΚΟΤΖΑΜΑΝΗΣ
Αθήνα, 1848-1995. Η δημογραφική ανόδωση μιας μητροπόλης

ΒΙΟΛΕΤΤΑ ΧΙΟΝΙΔΟΥ
Ιστορική κριτική αναδρομή της γεννητικότητας στην Ελλάδα.
Η περίπτωση της Μυκόνου, 1859-1959

Α. Ι. ΚΟΝΤΗΣ
Η έρευνα στην Ελλάδα για τον ελληνισμό της διασποράς

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ
Η διαμάχη Habermas-Gadamer και η «θεωρητική στροφή» της κριτικής θεωρίας

ΑΓΓΕΛΙΚΗ ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΗ-ΜΑΖΑΡΑΚΗ
Η συγκρότηση του υποκειμένου μέσω των δομών της γλώσσας και του πολιτισμού

ΑΓΓΕΛΙΚΗ ΚΟΚΚΑΛΗ
Ελληνικός κινηματογράφος και αντιδικτατορικό φοιτητικό κίνημα

ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΔΑΜΙΑΝΟΣ, ΕΥΘΑΛΙΑ ΔΗΜΑΡΑ, ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ΣΚΟΥΡΑΣ
Εναλλακτικές δραστηριότητες παραγωγής στις λιγότερο αναπτυγμένες περιοχές της υπαίθρου.

ΝΙΚΟΣ ΜΠΕΡΟΠΟΥΛΟΣ
Περιβάλλον και οικονομική ανάπτυξη στον αγροτικό χώρο:
Η συμβολή της βιολογικής γεωργίας

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΔΙΚΑΙΟΣ
Οι κυβερνήσεις Thatcher (1979-90) και το ερώτημα για 'περισσότερο' ή 'λιγότερο' κράτος

ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΑ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΑ ΕΚΚΕ - ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΩΝ
ΔΗΜΟΣΘΕΝΗΣ ΔΩΔΟΣ, ΠΑΝΑΓΙΩΤΗΣ ΚΑΦΕΤΖΗΣ, ΗΛΙΑΣ ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΣ
Εκλογές 1996: Διαστάσεις πολιτικής συμπεριφοράς και πολιτικής κουλτούρας

ΕΚΔΟΣΗ ΕΘΝΙΚΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ

Η συγκρότηση του υποκειμένου μέσω των δομών της γλώσσας και του πολιτισμού

Αγγελική Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη

doi: [10.12681/grsr.707](https://doi.org/10.12681/grsr.707)

Copyright © 1997, Αγγελική Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

To cite this article:

Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη Α. (1997). Η συγκρότηση του υποκειμένου μέσω των δομών της γλώσσας και του πολιτισμού. *The Greek Review of Social Research*, 92, 109-125. <https://doi.org/10.12681/grsr.707>

*Αγγελική Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη**

Η ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΤΟΥ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΥ
ΜΕΣΩ ΤΩΝ ΔΟΜΩΝ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ
ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ

Η ανάγνωση του Freud από τον Lacan έχει οδηγήσει σε μια θεωρία του υποκειμένου που αμφισβητεί και τις παραδοσιακές ψυχαναλυτικές ιδέες και τις κοινωνιολογικές, όσον αφορά τις σχέσεις μεταξύ ατόμου και κοινωνίας. Το υποκείμενο δεν νοείται πλέον στα όρια μιας διχοτομίας μεταξύ βιολογικών παρορμήσεων και κοινωνικών περιορισμών (καταπίεσεων), αλλά θεωρείται από τον Lacan ως μια δομή της οποίας η αρχή είναι θεμελιωμένη στις συμβολικές σχέσεις. Ο Lacan αναφέρεται στη θεωρία των ορμών του Freud, προκειμένου να εξηγήσει τη γένεση του υποκειμένου και τις δοκιμασίες της ανθρώπινης επιθυμίας. Κατά τον Lacan, η ανθρώπινη επιθυμία βρίσκει την άρθρωσή της στο ασυνείδητο, νοούμενο ως ένα διυποκειμενικό πεδίο που λειτουργεί σύμφωνα με τους νόμους και τις αρχές που είναι συγγενείς προς εκείνες της γλώσσας. Κατά τον Lacan, η υποκειμενικότητα αναδύεται από τη διυποκειμενικότητα. Οπωσδήποτε, η διυποκειμενικότητα δεν αναφέρεται μόνο στις συνειδητές κοινωνικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπινων όντων, αλλά επίσης στη διυποκειμενική δομή της ίδιας της γλώσσας, η οποία καθορίζει την ανθρώπινη ταυτότητα σύμφωνα προς τις αρχές που παραμένουν ασυνείδητες.

* Επίκουρη Καθηγήτρια Πολιτικής Φιλοσοφίας στο Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Διεθνών Σπουδών του Παντείου Πανεπιστημίου.

1. ΤΟ ΑΥΤΟ, ΤΟ ΕΓΩ ΚΑΙ ΤΟ ΥΠΕΡ-ΕΓΩ ΤΟΥ FREUD ΚΑΙ
ΤΟ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟ, ΤΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ ΚΑΙ
ΤΟ ΣΥΜΒΟΛΙΚΟ ΤΟΥ LACAN

Το επίκεντρο της θεωρίας του Lacan συνίσταται στον ισχυρισμό πως οι διαδικασίες που καθορίζουν την ανθρώπινη επιθυμία δεν είναι δυνατόν ν' αναχθούν στις συνδυασμένες ενέργειες της φύσης και της κοινωνίας. Κατ' αυτόν, τό άτομο δεν νοείται μεταξύ βιολογικών ορμών και κοινωνικών περιορισμών. Οι διΰποκειμενικές σχέσεις που καθορίζουν τη διαμόρφωση του υποκειμένου αποτελούνται από τη συνύφανση τριών επιπέδων: το Φαντασιακό, το Συμβολικό και το Πραγματικό. Αυτά τα επίπεδα δομούν την ανθρώπινη εμπειρία σε μια τριαδική σύλληψη, η οποία διακρίνει κοινωνία, πνευματικό πολιτισμό και παραστάσεις. Το Φαντασιακό αναφέρεται στο χώρο των διΰποκειμενικών σχέσεων όπως βιώνονται από τα ανθρώπινα όντα. Το Συμβολικό αφορά το χώρο της συγγένειας, του πνευματικού πολιτισμού, της γλώσσας, της ιστορίας και των θεσμών. Το Πραγματικό αντιστοιχεί στις οριακές υπαρξιακές εμπειρίες του σώματος του υποκειμένου, στο πράγμα καθαυτό το οποίο ξεφεύγει από το χώρο του νοήματος. Τα επίπεδα αυτά δεν εμφανίζονται στην καθαρή μορφή τους· είναι πάντοτε διαλεκτικά συνυφασμένα, και γι' αυτό δεν είναι δυνατόν να νοηθούν ως εξαντικειμενισμένες στατικές οντότητες έξω από τις σχέσεις τους προς το υποκείμενο.

Ο Lacan επανερμηνεύει το Αυτό, το Εγώ και το Υπερ-εγώ δι' αυτών των επιπέδων. Οι διασυνδέσεις μεταξύ των επιπέδων επιτρέπουν την κατανόηση των διαδικασιών που ακολουθούν κατά τη διαμόρφωση του υποκειμένου από μια προοπτική που δεν χρησιμοποιεί μόνο τη θεωρία των ορμών ως σημείο εκκίνησής της. Κοντολογίς, τα επίπεδα προβάλλουν στο διΰποκειμενικό κόσμο ό,τι ο Freud απέδιδε σε μια υποθετική θεωρία των ορμών. Κατά τον Lacan, επομένως, τα τρία φροϋδικά πεδία, το Αυτό, το Εγώ και το Υπερ-εγώ, δεν αναπλάθονται μέσα στη θεωρία του ανθρώπινου γίγνεσθαι, αλλά μέσα στις σχέσεις που συνθέτουν τη δομή του υποκειμένου μέσα από τη σχέση με τον Άλλο. Μέσω του πλέγματος του Πραγματικού, του Φαντασιακού και του Συμβολικού νοούνται αυτές οι πρωτογενείς σχέσεις μέσα στις οποίες το υποκείμενο εγγράφεται.

Επειδή η τάξη του Συμβολικού προηγείται του υποκειμένου μέσα στον κόσμο, το Αυτό, το Εγώ και το Υπερ-εγώ δεν μπορούν

να κατανοηθούν έξω από το χώρο της γλώσσας. Έτσι, η ανθρώπινη υποκειμενικότητα δεν γίνεται αισθητή βασικά ως γενετική διαδικασία, αλλά ως δομική και ιστορική. Δεν υπάρχει εναρκτήρια στιγμή της εμφάνισης. Η δομή της γλώσσας και οι νόμοι της επηρεάζουν εξίσου τη μοίρα του Αυτού, του Εγώ και του Υπερ-εγώ. Η ανάπτυξη της υποκειμενικότητας δεν είναι δυνατόν να εξισωθεί με την προοδευτική βιολογική ωρίμαση, η οποία αντιστοιχεί προς την ψυχολογική ανάπτυξη που επηρεάζεται από τους κοινωνικούς και πολιτισμικούς θεσμούς.¹ Ακόμη και πριν τη γέννηση ενός παιδιού υπάρχουν ορισμένες δομές στην εργασία, τέτοιες όπως, λ.χ., οι γονικές προσδοκίες, οι οποίες βρίσκονται σε διαλεκτική σχέση με τις άλλες θεμελιώδεις φρουδικές δομές, όπως το σύμπλεγμα του απογαλακτισμού (όπου η μητρική *imago* αποκτά τη θεμελιώδη μορφή της) ή του χωρισμού από τη μητέρα, το σύμπλεγμα της παρείσφρησης (*intrusion*)² ή του σταδίου του καθρέφτη (δηλαδή, της *imago* του όμοιου, η γενετική της οποίας είναι ο ανταγωνισμός μ' έναν άλλο, η έννοια του ναρκισσισμού του Freud) και το Οιδιπόδειο σύμπλεγμα (όπου η επανάληψη του ευνουχισμού μεσουρανήει με την *imago* του πατέρα). Όμως, αυτές οι δομές βασίζονται στην αρχή της δυαδικής αντίθεσης, που ο Lévi-Strauss αναγνώρισε ως ουσιώδη για τον πολιτισμό και η οποία, κατά τον Lacan, ανακεφαλαιώνεται στην πατρική μεταφορά ή στο Όνομα-του-Πατέρα (*Le Nom-du-Père*) που αντιστοιχεί στη δομική στιγμή όπου το παιδί εισάγεται στο χώρο της γλώσσας.

Στη γαλλική γλώσσα, *le Nom-du-Père* (το Όνομα-του-Πατέρα) μπορεί να ηχήσει ως η άρνηση (*non*) του πατέρα και το όνομα (*nom*) του πατέρα. Αυτό το λογοπαίγνιο περιέχει τις δύο πλευρές του «ευνουχισμού», την αρνητική, η οποία επιβάλλει την απαγόρευση της αιμομιξίας, και τη θετική, η οποία είναι το πατρώνυμο που τοποθετεί το παιδί στην κοινωνία. Η πατρική μεταφορά, ωστόσο, δεν αναφέρεται μόνο στη διπλή σημασία του *nom/non*, αλλά, επίσης, επισημαίνει το μεταφορικό χαρακτήρα της γλώσσας. Η γλώσσα δομεί «μεταφορικά» το υποκείμενο αμέσως μετά τη γέννησή του. Κατά τον Lacan, η ανθρώπινη επιθυμία αρθρώνεται μόνο μέσω των μετωνυμιών και των μεταφορών. Καθώς η είσοδος

1. Βλ. E. Erikson, *Identity, Youth and Crisis*, New York, Norton, 1968, σ. 90-141.

2. Βλ. σχετικά Ζ. Λακάν, *Η οικογένεια: Τα οικογενειακά συμπλέγματα στη διαμόρφωση του ατόμου*, μτφ. Δ. Βεργέτη, Αθήνα, εκδ. Καστανιώτη, 1990, σ. 29 κ. εξ..

του παιδιού στη γλώσσα είναι ταυτόχρονη με τη διαδικασία αποδοχής του συμβολικού ευνουχισμού (Νόμος),³ μπορεί κανείς να δει ότι η έκφραση της πατρικής «μεταφοράς» αποκαλύπτει πώς η γλωσσολογική «στροφή» του Lacan μετασχηματίζει την ανάγνωση του Freud.

Διαμέσου της πατρικής μεταφοράς εγκαθιδρύνονται οι σχέσεις μεταξύ του Αυτού και του Πραγματικού, μεταξύ του Οιδιπόδειου συμπλέγματος/ευνουχισμού και του Συμβολικού και μεταξύ του Εγώ και του Φαντασιακού. Για τον Lacan, η λειτουργία του ευνουχισμού είναι διαφορετική από εκείνη του Freud, με την έννοια ότι ο ευνουχισμός συντελείται διά της εγγραφής στη γλώσσα. Επιπλέον, ο ευνουχισμός ισχύει και για τους άνδρες και τις γυναίκες, και μέσω αυτού του επιχειρήματος ο Lacan εξηγεί την ορμή του θανάτου του Freud. Η λακανική δομή του υποκειμένου δεν υπάγεται αποκλειστικά στο Οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Τό ότι το Οιδιπόδειο βρίσκει το νόμά του σχετίζεται με την έλξη που ασκεί στο ανθρώπινο όν ό,τι υπάρχει πέραν του χώρου του δυνατού στην περιοχή του Πραγματικού. Ο ευνουχισμός, κατά τον Lacan, επιβάλλει στο υποκείμενο μια αναγνώριση του πεπερασμένου και περικόβει την επιθυμία του για το «ωκεάνειο συναίσθημα» ενός προκοινωνικού χώρου. Μέσα σ' αυτό το πλαίσιο πρέπει να κατανοηθούν οι φροϋδικές έννοιες, του φθόνου του πέους ή του φόβου του ευνουχισμού. Ο «Φαλλός» είναι πριν απ' όλα το συμβολικό αντικείμενο της επιθυμίας, η οποία πρέπει να γίνει αποδεκτή και από τα δύο φύλα, έτσι ώστε και οι άνδρες και οι γυναίκες να συλλάβουν τα αληθινά όρια της επιθυμίας τους.

Κατά τον Lacan, το Αυτό είναι όψη του Πραγματικού που δεν μπορεί να δαμαστεί ή ν' αρθρωθεί από τη γλώσσα ή τις αισθητές εικόνες, είτε αναδύεται εντός είτε εκτός του υποκειμένου. Από την άλλη, ο Lacan αντιλαμβάνεται το Υπερ-εγώ ως την αρχή (instance) που απειλεί το υποκείμενο με ευνουχισμό, και κάνει διάκριση μεταξύ «μητρικού» και «πατρικού» ευνουχισμού. Μέσω της εκπροσώπησης του ιδεώδους του Εγώ (≠Υπερ-εγώ), ο πατρικός ευνουχισμός επιβάλλει στο παιδί το νόμο της απαγόρευσης της αιμομιξίας. Το Υπερ-εγώ, ωστόσο, παραμένει απόρροια του

3. Βλ. Θ. Λίποβατς, Η ψυχοπαθολογία του πολιτικού, Αθήνα, Οδυσσέας, 1990, σ. 74.

μητρικού και εκφράζει την απειλή της ανακατάποσης του καταβροχθισμένου όντος.⁴

Τελικά, το Εγώ δεν είναι μόνο η ψυχική αντιπροσώπευση της αρχής της πραγματικότητας η οποία διαπραγματεύεται τις επιθυμίες του Αυτού και τις επιταγές του Υπερ-εγώ. Το Εγώ είναι μια δομή παραγόμενη αρχικά από την τάξη του Φαντασιακού. Ο Lacan αναζητεί τα ίχνη της προέλευσης του Εγώ πίσω στη μοναδική ικανότητα του ανθρώπου ν' αναγνωρίζει τον εαυτό του στον καθρέφτη. Η έννοια του σταδίου του καθρέφτη⁵ είναι η θεωρητική ανάπλαση μιας υποθετικής στιγμής στην εμπειρία ενός παιδιού στο οποίο δομείται ο εξωτερικός του κόσμος (Umwelt). Όμοια, στη διαλεκτική αφέντη/δούλου στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* του Hegel (απ' όπου η ιδέα του σταδίου του καθρέφτη είναι εμπνευσμένη), περιγράφεται η διαλεκτική διαδικασία μέσω της οποίας το ζώο-άνθρωπος γίνεται «εαυτός» μέσω της ταύτισής του με την εικόνα του *άλλου*.⁶ Εξάλλου, μέσω της θεωρίας του σταδίου του καθρέφτη, ανάλογης ως ένα βαθμό προς το μύθο του Νάρκισσου, ο Lacan καθίσταται ικανός να βρει μια θέση για την ορμή του θανάτου του Freud στο πλαίσιο των κατηγοριών του: αυτός δείχνει με ποιον τρόπο η τάξη του Συμβολικού πραγματεύεται την παράδοξη σχέση μεταξύ ταυτιστικής αγάπης (προϊόν του Φαντασιακού) και μίσους προς την εικόνα του άλλου - την παράδοξη σχέση που διακυβεύει την ικανότητα προσαρμογής προς το περιβάλλον. Θα πρέπει να σημειωθεί ότι, ενώ ο Freud αναστοχάζεται τις ναρκισσιστικές τάσεις προς τα παράδοξα αποτελέσματα της libido και της ορμής του θανάτου, κατά τον Lacan ο ναρκισσισμός του σταδίου του καθρέφτη και τα αναγκαία εντούτοις δυνάμει καταστροφικά αποτελέσματά του είναι εγγεγραμμένα στις διύποκειμενικές σχέσεις της δομής της οικογένειας.

Κατά τον Lacan, το στάδιο του καθρέφτη έχει σκοπό να γεμίσει το χάσμα που άφησε ο Freud μεταξύ των «μυθικών» βιολογικών ορμών και του Οιδιπόδειου συμπλέγματος. Ενώ, κατά τον Freud, το Οιδιπόδειο είναι σαφώς αποτέλεσμα των διύποκειμενικών σχέσεων μέσα στην οικογένεια, οι δυναμικές της άλλης

4. Βλ. M. Klein, *The Psycho-Analysis of Children*, London, Hogarth Press, 1932.

5. Βλ., ιδιαίτερα, J. Lacan, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je» (1949), *Écrits*, Paris, Ed. du Seuil, 1966, σ. 93 κ.εξ..

6. Βλ. Θ. Λίποβατς, *Η ψυχοπαθολογία του πολιτικού*, σ. 65 κ.εξ..

σκηνής (*andere Schauplatz*) – ο ιδιαίτερος χώρος όπου το Οιδιπόδειο τρίγωνο διαδραματίζεται – δεν διαπιστώνονται πριν από το χρόνο των ανησυχιών του ευνουχισμού. Το στάδιο του καθρέφτη τοποθετεί τα στάδια του Freud ή την εξέλιξη μέσα σ' ένα διψοκοιμιστικό πλαίσιο, το οποίο θα διαπλάσει, από τη γέννηση, την εμπειρία του παιδιού σχετικά με τις στοματικές, πρωκτικές και γενετικές ορμές. Έτσι, η βιολογία υποτάσσεται εξ αρχής στο χώρο των συμβολικών και φαντασιακών σχέσεων. Τελικά, οι σχέσεις αυτές θα ξεχωρίσουν για το παιδί δύο είδη ετερότητας με τα οποία πρέπει να συνδεθεί – πρώτον, τον «άλλο», το *alter ego* του υποκειμένου, στην κοινωνική σχέση, και, δεύτερον, τον «Άλλο», που αντιστοιχεί στην τάξη του Συμβολικού, στη γλώσσα και στον πνευματικό πολιτισμό. Αν δεν υπάρχει διψοκοιμιστική σχέση μ' αυτόν τον Άλλο, η ανθρώπινη επικοινωνία κινδυνεύει σοβαρά και το υποκείμενο μπορεί να διολισθήσει στην ψύχωση.

Ακόμη κι αν το στάδιο του καθρέφτη βρίσκει την παραδειγματική του απεικόνιση σε δεδομένα που προμηθεύεται από την εξελικτική ψυχολογία και την ηθολογία, αυτή η εμπειρία δεν θεωρείται από τον Lacan ως στάδιο ανάπτυξης. Παραδείγματα από την ηθολογία και την εξελικτική ψυχολογία έχουν χρησιμοποιηθεί απ' αυτόν μόνο για να επιβεβαιώσουν το κύρος της ψυχαναλυτικής προοπτικής. Είναι προφανές ότι η ανάπτυξη του παιδιού δεν είναι δυνατόν να υπαχθεί στην ύπαρξη ενός πραγματικού καθρέφτη. Ο καθρέφτης είναι υποδειγματικό παράδειγμα μιας διαδικασίας που επιτελείται μεταξύ των ανθρώπινων όντων. Εντούτοις, η σύμπτωση μεταξύ ψυχαναλυτικής εμπειρίας και δεδομένων που αποκτήθηκαν βάσει «παρατηρήσεων» (συμπεριφορισμός-behaviourism) υποστηρίζει τον ισχυρισμό του Lacan ότι μέσω της εικόνας του άλλου το άτομο ανακαλύπτει για πρώτη φορά ποιο είναι.

Οι θεωρητικές επιπτώσεις του σταδίου του καθρέφτη, όχι μόνον συνιστούν μια από τις πιο πρωτότυπες συνεισφορές του Lacan στη φροϋδική θεωρία, αλλ' επίσης μαρτυρούν τη σχέση του Lacan με την κοινωνιολογία γενικά και τους κοινωνικούς πραγματιστές ιδιαίτερα. Είναι ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι το στάδιο του καθρέφτη έχει καταπληκτικές ομοιότητες με τη «θέαση του εαυτού στον καθρέφτη» (*looking-glass self*) του C.H. Cooley – προκατόχου του G.H. Mead. Αν και δεν υπάρχει μαρτυρία ότι ο Lacan γνώριζε το έργο του Cooley, φαίνεται ότι ήταν ενήμερος για τις παρατηρήσεις του Baldwin σχετικά με τα παιδιά, ιδιαίτερα είχε

υπ' όψη του την άποψη του Baldwin σχετικά με το ενδιαφέρον του βρέφους για τον πραγματικό κόσμο του καθρέφτη: «Το γεγονός αυτό [η αναγνώριση του καθρέφτη] μπορεί να παρατηρηθεί, όπως γνωρίζουμε ήδη από τον Baldwin, από την ηλικία των έξι μηνών, και η επανάληψή του μ' έχει κάνει να στοχαστώ πάνω στο συναρπαστικό θέαμα του βρέφους μπροστά στον καθρέφτη».⁷ Κατά τον Lacan, ωστόσο, το στάδιο του καθρέφτη δεν είναι απλώς μια διχασμένη σχέση μεταξύ του παιδιού και του άλλου. Κατά το χρόνο του σταδίου του καθρέφτη (6-18 μηνών), το Συμβολικό έχει ήδη διαπλάσει το Πραγματικό. Κατά τον Lacan, πράγματι, αυτό ενσωματώνει την αρχή της αντίθεσης πάνω στην οποία θεμελιώνεται η τάξη του Συμβολικού και επιτρέπει στο παιδί να συλλάβει, με τη δική του εικόνα στον καθρέφτη, τον άλλου.

Η κοινωνιολογική συνάφεια της άποψης του Lacan όσον αφορά την ανάπτυξη του εαυτού μπορεί, εντούτοις, κάλλιστα να αποδειχθεί μέσω μιας ανάλυσης των ομοιοτήτων της προς τις θεωρητικές υποθέσεις του ορισμού του G.H. Mead για τον εαυτό.⁸ Θα πρέπει να δοθεί έμφαση στο γεγονός ότι μεταξύ των κοινωνικών πραγματιστών μόνο ο Mead έδειξε ζήλο να ολοκληρώσει κάποιες ψυχολογικές διοράσεις μέσα στη δική του θεωρία. Έγραφε: «ό,τι ακόμη στερείται η φροϋδική ψυχολογία μας είναι μια επαρκής

7. J. Lacan, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», *ό.π.*

8. Ο Anthony Giddens (*Central Problems in Social Theory*, Berkeley, University of California Press, 1979, σ. 121), επίσης, υποστηρίζει ότι μπορεί κανείς να σύρει μια παράλληλο μεταξύ Mead και Lacan: «Οι απόψεις του Lacan σχετικά με τη διάσπαση και το στάδιο του καθρέφτη έχουν κάποιες ομοιότητες με την ερμηνεία των αρχών της υποκειμενικότητας που είχε ίσως περισσότερη επίδραση στην αγγλόφωνη κοινωνιολογία: εκείνη του G.H. Mead». Ο Giddens συνεχίζει τονίζοντας τη συνάφεια του Lacan προς την κοινωνική θεωρία: «Όσον αφορά την ερμηνεία της ανάπτυξης της υποκειμενικότητας ο Freud του Lacan μπορεί να αξιοποιηθεί». Ωστόσο, όσον αφορά τη σύγκριση του Giddens μεταξύ του *I* του Mead και του *moi* του Lacan, έχω την εντύπωση ότι το *I* του Mead συνδέεται με την έννοια του Συμβολικού του Lacan, ενώ το *me* του Mead έχει εντυπωσιακές ομοιότητες με το *moi* του Lacan. Θα πρέπει να διευκρινίσουμε εδώ ότι (βλ. Κ. Δοξιάδη, *Υποκειμενικότητα και εξουσία*, Αθήνα, Πλέθρον, 1992, σ. 48, σημ. 36) το φροϋδικό Εγώ φέρεται γερμ.: Ich, γαλλ.: moi, αγγλ.: ego. Στα ελληνικά δεν υπάρχει διαφορά ονομασίας μεταξύ αυτού του Εγώ και του *Εγώ* με τη φιλοσοφική (και ψυχαναλυτική) σημασία του ανθρώπινου υποκειμένου, για το οποίο ο Lacan χρησιμοποιεί την ονομαστική της προσωπικής αντωνυμίας στο πρώτο ενικό πρόσωπο (γαλλ.: je, αγγλ.: I) για τον Lacan, το φροϋδικό Εγώ (moi), αντίθετα, είναι αντικείμενο (βλ. J. Lacan, *Écrits*, 1966, σ. 67-71), γι' αυτό και τον εξυπηρετεί το γεγονός ότι στα γαλλικά αποδίδεται με την αιτιατική της ίδιας αντωνυμίας.

μελέτη της ανάπτυξης του εαυτού».⁹ Θα πρέπει ν' αναφερθεί ότι μια τέτοια κριτική αποκάλυπτε τη δυσκολία του Mead στο να θέσει μια ανάλογη παράλληλο μεταξύ των επιδράσεων του Αυτού, του Εγώ και του Υπερ-εγώ και των διαλεκτικών σχέσεων στην εργασία σχετικά με τις απόψεις του για το *I* και το *me*. Πρόκειται, επομένως, για τη μεταφορά της θεωρίας των ορμών του Freud στον διψοκειμενικό χώρο και για την εγκαθίδρυση του ατομικού Εγώ, του Αυτού και του Υπερ-εγώ μέσα στο κοινωνικό πλαίσιο, όπου ο Lacan στενεύει το χάσμα μεταξύ ψυχανάλυσης και κοινωνικού πραγματισμού. Πιο κατηγορηματικά απ' ό,τι ο Freud, η ψυχαναλυτική θεωρία του Lacan για το υποκείμενο κατευθύνει τις διαδικασίες που καθορίζουν την κοινωνικοποίηση του ατόμου.

Ο Lacan προσυπογράφει την άποψη του Mead ότι, για τη διαμόρφωση του υποκειμένου, ο ρόλος που παίζεται από τη βιολογία δεν μπορεί εύκολα να διακριθεί από τον κοινωνικό περίγυρο, διότι «τα ενστικτώδη στάδια, όταν βιώνονται, έχουν ήδη οργανωθεί στην υποκειμενικότητα».¹⁰ Ο Lacan φαίνεται να κλονίζει την παράδοση διάκριση του Freud μεταξύ μιας θεωρίας των ορμών, η οποία χωρίζει την ανθρώπινη ύπαρξη από τη διψοκειμενικότητα, και της ψυχαναλυτικής τεχνικής μέσω της οποίας οι διψοκειμενικές ρίζες της γένεσης του υποκειμένου διακρίνονται σαφώς.

Όπως ο Mead και, ακόμη πιο συγκεκριμένα, όπως ο Cooley, ο Lacan επανεξετάζει την προέλευση της εαυτότητας (selfhood) με τις σχέσεις μέσα στην πρωταρχική ομάδα. Στην οικογενειακή μονάδα υπάρχει ένα «ψυχικό αντικείμενο και μια περίσταση»,¹¹ όπου το υποκείμενο, ταυτιζόμενο με τα αισθήματα, τους ρόλους,

9. Βλ. ένα κείμενο-σχέδιο του G.H. Mead από την ανασκόπηση του William Allenson White, *Thoughts of a Psychiatrist on the War and After* (Austin Collection), στο H. Joas, *G.H. Mead: A contemporary re-examination of his thought*, μτφ. R. Meyer, Cambridge, Policy Press, 1985 [1980], σ. 231. Ο Hans Joas, ο οποίος ανακάλυψε αυτό το προσχέδιο, σχολίασε το γεγονός ότι ο Mead είχε ξεκινήσει μια ανασκόπηση του έργου του Freud, την οποία, ωστόσο, ο Joas δεν μπόρεσε να εντοπίσει. Βλ., επίσης, N. Birnbaum, *Toward a critical sociology*, New York, Oxford University Press, 1973 [1971], σ. 222.

10. J. Lacan, «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse», *Écrits*, σ. 262.

11. Ζ. Λακάν, *Η Οικογένεια. Τα οικογενειακά συμπλέγματα στη διαμόρφωση του ατόμου*, σ. 25.

τις στάσεις και τις αξίες ενός αρχέγονου και γενικευμένου άλλου,¹² θα συγκροτήσει το Εγώ του και το ιδεώδες του Εγώ. Με αυτήν την έννοια, το «Εγώ» (je) του Lacan μοιάζει και με την έννοια του καθρέφτη του εαυτού (looking-glass self) του Cooley (χώρο όλων των κοινωνικών αισθημάτων) και με την έννοια του εμένα (me) του Mead ως εσωτερίκευση του γενικευμένου άλλου. Ενώ ο Lacan και ο Mead μοιράζονται την άποψη ότι η κοινωνικοποίηση του ατόμου εξαρτάται από την ανάληψη της ευθύνης των κοινωνικών αξιών ως συνόλου, ο Άλλος του Lacan δεν είναι ο γενικευμένος άλλος του Mead. Ο Άλλος του Lacan δεν συμβολίζει το περιεχόμενο των κοινωνικών αξιών, αλλά τον ασυνείδητο Νόμο που συγκροτεί τη γλώσσα και τον πνευματικό πολιτισμό και που επιβάλλεται στο παιδί μέσω των σημαϊνόντων του λόγου της μητέρας. Ο Άλλος είναι ό,τι ο Lacan αποκαλεί το Συμβολικό. Αν επικαλεστούμε τις διανοητικές αναπαραστάσεις των κοινωνικών ρόλων και στάσεων, ο γενικευμένος άλλος του Mead παραμένει στον φαντασιακό/κοινωνικό χώρο και αντιστοιχεί – όχι με πολλή ακρίβεια – προς ό,τι ο Lacan αποκαλεί ο φαντασιακός άλλος ή το ιδεώδες Εγώ.

Παρ' όλες αυτές τις διαφορές, είναι εφικτή μια προσέγγιση (*rapprochement*) μεταξύ της διάκρισης του Mead σε Εγώ (I) και εμένα (me) και της μεταγραφής των φροϋδικών κατηγοριών Αυτό, Εγώ και Υπερ-εγώ, από τον Lacan. Και οι δύο συγγραφείς θεωρούν τη διαμόρφωση του εαυτού και της συνείδησης ως διϋποκειμενική και κάνουν την ίδια διάκριση μεταξύ του χώρου της διϋποκειμενικότητας (ο οποίος, κατά τον Lacan, εκτείνεται πέραν του χώρου των συνειδητών κοινωνικών σχέσεων προς τη διϋποκειμενική πραγματικότητα του ασυνείδητου) και του χώρου που παραμένει πέραν της ανθρώπινης νόησης. Ο Lacan αποκαλεί τον τελευταίο χώρο το Πραγματικό. Το Πραγματικό καλύπτει και τις δύο φροϋδικές έννοιες του Αυτού και του ανοίκειου (*Unheimliche*).

12. Βλ., όσον αφορά τον όρο, G.H. Mead, *Mind, Self and Society*, ed., Ch. Morris (1934), στο A. Strauss (ed.), G.H. Mead, *On Social Psychology, Selected Papers, 1977*, σ. 218 κ.εξ., ιδιαιτ. σ. 220 και σημ. 8.

2. ΤΟ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟ ΤΟΥ LACAN ΚΑΙ ΤΟ ΕΓΩ (I) ΤΟΥ MEAD

Το Πραγματικό παρουσιάζει έντονες ομοιότητες με την άποψη του Mead για το καινοφανές στην ανθρώπινη εμπειρία, μέσω του οποίου το Εγώ ή ένα εξωτερικό και αναπάντεχο γεγονός αμφισβητεί την κοινωνική πραγματικότητα του υποκειμένου.¹³ Αυτή η σημαντική διάκριση μεταξύ διϋποκειμενικότητας και γεγονότος πηγαιίνει πέρα από τις απόψεις του Freud για τον εξωτερικό και εσωτερικό κόσμο (Umwelt/Innenwelt) που είχε διαλύσει την κλασική διχοτομία πνεύμα/σώμα. Επειδή ο Mead και ο Lacan εκλόνισαν τα όρια εαυτός/άλλος, άτομο/κοινωνία και βιολογικό/κοινωνικό, η κοινωνική πραγματικότητα δεν νοείται πια ως ον εκτός του εαυτού. Ότι απομένει εκτός του χώρου της διϋποκειμενικότητας είναι μια «πραγματικότητα» που έχει αποκλειστεί απ' ό,τι διαμεσολαμβάνεται από την κοινωνική εμπειρία. Κατά τον Mead, το Εγώ (I) είναι η απρόβλεπτη απάντηση του οργανισμού σε μια δοσμένη κατάσταση, το πανομοιότυπο του εμένα (me).¹⁴ Το Εγώ είναι το τμήμα εκείνου του ατόμου το υπεύθυνο για δημιουργία, φαντασία και καινοτομία. Σύμφωνα με τον Mead, δεν απαιτείται καμιά εξήγηση. Το Εγώ, όντας μοναδικό, ιδιόμορφο και προσωπικό, δίνει την αίσθηση της ελευθερίας και της πρωτοβουλίας. «Η κατάσταση τίθεται σε μας για να ενεργήσουμε μ' έναν ενσυνείδητο τρόπο. Έχουμε συνείδηση του εαυτού μας και της κατάστασης, αλλά δεν έχουμε εμπειρία για το πώς ακριβώς θα ενεργήσουμε, παρά μόνο αφού η πράξη συντελεστεί».¹⁵

Το Εγώ ανήκει στην κατηγορία του «ο κόσμος που υπάρχει». Αποτελεί ένα γεγονός, μια ορμή που προβάλλει απροσδόκητα και είναι δυνατόν να λάβει νόημα μόνον αναδρομικά. Επειδή το άτομο αιφνιδιάζεται, οι πράξεις του Εγώ αμφισβητούν τις παραδεξιμένες έννοιες του γενικευμένου άλλου. Άρα, η κοινωνική αλλαγή ενδέχεται να ενισχυθεί από τις πράξεις του Εγώ, καθόσον οι νέες αντιδράσεις που αυτό προκαλεί στο άτομο είναι δυνατόν να εσωτερικευθούν από άλλες. Ωστόσο, η κοινωνική αλλαγή δεν προέρχεται αποκλειστικά από τις απροσδόκητες συνεισφορές του Εγώ. «Ο κόσμος που υπάρχει» μπορεί μόνον να συγκροτήσει σε

13. G.H. Mead, *ό.π.*, σ. 228-233.

14. G.H. Mead, *ό.π.*, σ. 230.

15. *Ο.π.*, σ. 232.

ενιαίο σύνολο αλλαγές σύμφωνες με τους νόμους που καθορίζουν το ρυθμό της κοινωνικής αλλαγής.

Κατά τον Lacan, το Πραγματικό μπορεί να εμφανίζεται και εκτός και εντός του υποκειμένου. Το Πραγματικό είναι ένα αιφνίδιο, τραυματικό, ανοίκειο γεγονός που διαλύει (αποδιοργανώνει) τις «παραδεδεγμένες έννοιες» του ατόμου. Ο Lacan εντοπίζει τις ορμές του Αυτού και τις εντολές του Υπερ-εγώ (το οποίο διακρίνει από το φροϋδικό ιδεώδες του Εγώ) μέσα στην κατηγορία του Πραγματικού. Το Πραγματικό ενέχεται στην έννοια του Εγώ/γεγονός (I/event) του Mead, από την άποψη ότι αυτό αντιστοιχεί στο μέρος εκείνο της πραγματικότητας που αμφισβητεί την κοινωνική πραγματικότητα του υποκειμένου είτε από τα μέσα (το Εγώ) είτε από τα έξω (το γεγονός).

Όπως το γεγονός του Mead, το Πραγματικό είναι η πραγματικότητα μέσα στην ανοίκεια, ανησυχητική της μορφή. Είναι η πραγματικότητα του σώματος και του Πράγματος καθεαυτό, από την οποία η θρησκεία, η φιλοσοφία και η επιστήμη προσπαθούν ν' αποκτήσουν νόημα. Είναι το άγνωστο, το απρόβλεπτο. Το Πραγματικό είναι ό,τι κρύβεται πίσω από την ανθρώπινη συνείδηση και δεν είναι δυνατόν να διατυπωθεί με σαφήνεια ή να φαντασιωθεί. Έτσι, το Πραγματικό είναι εκείνο το μέρος της πραγματικότητας που απειλεί το εσωτερικό του υποκειμένου και τον εξωτερικό κόσμο με τρόπους που δεν μπορούν να γίνουν αντιληπτοί. Ευθός ως αυτή η χωρίς σημασία εμπειρία τεθεί με λόγια και διατυπωθεί είτε ως μύθος, είτε ως ποίηση, είτε ως τέχνη, είτε ως επιστήμη, παύει να είναι μια εμπειρία του Πραγματικού. Το Πραγματικό εκρήγνυται χωρίς προειδοποίηση. Η εμπειρία μιας εκφοβιστικής επίθεσης χωρίς προφανή λόγο, η αντιμετώπιση ενός σεισμού, μια ισχυρή θαλασσοταραχή ή απλώς μια κατάσταση που είναι ξένη στις παραδεδεγμένες έννοιες του υποκειμένου – αυτά χαρακτηρίζονται ως εμπειρίες του Πραγματικού, διότι δεν ολοκληρώνονται στην κοινωνική πραγματικότητα του υποκειμένου.

Επίσης, όπως το γεγονός του Mead, το Πραγματικό είναι η αντικειμενική τραυματική πραγματικότητα του χρόνου (θνητότητα). Ο Mead αναφέρει: «Αυτά τα γεγονότα έχουν πάντοτε το χαρακτήρα της μοναδικότητας. Ο χρόνος μπορεί να προκύψει μόνο μέσω της ρύθμισης του περάσματος από αυτά τα μοναδικά γεγονότα».¹⁶

16. G.H. Mead, *Philosophy of the Present*, Chicago, εκδ. A.E. Murphy, Open Court, 1932, σ. 33' (αναδημ.) στο *On Social Psychology*, ό.π., σ. 338.

Ενώσω κανείς ζει κανονικά στον «φαντασιακό» κοινωνικό χώρο, είναι ενήμερος μόνο για την ιστορία, όταν καινούργια γεγονότα αμφισβητούν την κοσμοθεωρία (Weltanschauung) του παρόντος και εξαναγκάζουν το υποκείμενο να επανεξετάσει τις εμπειρίες του παρελθόντος και τις προσδοκίες του μέλλοντος. Και ο Mead και ο Lacan μοιράζονται την άποψη ότι η κοινωνία δεν είναι ποτέ ικανή να συγκροτήσει πλήρως σε ενιαίο σύνολο το Πραγματικό, το οποίο έχουν κατασκευάσει οι διαρκείς αμφισβητήσεις της προοπτικής των ανθρώπων για την κοινωνική πραγματικότητα. Με αυτή την έννοια, δεν υπάρχει σύστημα γνώσης που να μπορεί να εξασφαλίσει μια οριστική εξήγηση του Πραγματικού.

Αναμφίβολα, η άποψη του Mead για το γεγονός και η ιδέα του Lacan διαφέρουν θεμελιακά στο πώς ο καθένας θεωρεί τη σχέση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας. Επειδή για τον Lacan η είσοδος του υποκειμένου στην κοινωνία συνεπάγεται ένα χωρισμό από τη φύση, θ' απομένει πάντοτε μέσα στην ανθρώπινη ύπαρξη ένας πόθος επιστροφής στο ωκεάνειο συναίσθημα μιας προκοινωνικής κατάστασης (ενδομήτρια ζωή). Εξάλλου, κατά τον Mead, επειδή η κοινωνικότητα βασίζεται στον οργανισμό, δεν υπάρχει αντίθεση μεταξύ ανθρώπινων πόθων και κοινωνικών σκοπών. Εντούτοις, από την προοπτική του Mead, τα μυστήρια της φύσης που μέχρι σήμερα έχουν μείνει πέρα από την ανθρώπινη γνώση θα γίνουν με τον καιρό γνωστά μέσω της επιστημονικής επανάστασης. Για τον Mead, λοιπόν, δεν υπάρχει τίποτε έμφυτο στο γεγονός που θα μπορούσε να προκαλέσει την εμπειρία του ανοίκειου (Unheimliche), το οποίο ο Lacan και ο Freud αντιλαμβάνονται ως κάτι το οποίο είναι πέραν του χώρου του πνευματικού πολιτισμού, της ζωής.

3. ΤΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ ΤΟΥ LACAN ΚΑΙ Ο ΓΕΝΙΚΕΥΜΕΝΟΣ ΑΛΛΟΣ ΤΟΥ MEAD

Η κατηγορία του Φαντασιακού στον Lacan είναι παρόμοια με την άποψη του Mead για τη φύση των κοινωνικών σχέσεων ακριβώς επειδή διακόπτει τη διάκριση εαυτός/άλλος. Το Φαντασιακό είναι ο διϋποκειμενικός κόσμος του υποκειμένου, εφόσον το υποκείμενο αποκτά την εμπειρία του. Πρόκειται για τη διπολική σχέση μεταξύ νοούντος και νοούμενου. Το Φαντασιακό είναι η κατηγορία μέσω της οποίας ο χώρος της αυτοσυνείδησης εμφανίζεται στο άτομο. Και για τον Mead και για τον Lacan, η διαδικασία

«αυτοαναστοχασμού» προέρχεται από το χώρο των κοινωνικών σχέσεων. Είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι ο Mead, όπως και ο Lacan, δεν θεωρεί δεδομένη την ύπαρξη της πραγματικότητας. Ο Mead παραβλέπει την πιθανότητα πως οι δραστηριότητες του Εγώ ενδέχεται να καταπιεστούν όταν αποτύχουν να συναγωνιστούν τις αξίες του γενικευμένου άλλου. Εντούτοις, αυτός προβάλλει μια ιδέα ανθρώπινης συνείδησης η οποία παράγεται διΰποκειμενικά από εκείνες ακριβώς τις δραστηριότητες που διαγράφουν το πεδίο της μόνης προσιτής στο ανθρώπινο είδος πραγματικότητας: της κοινωνικής πραγματικότητας. Μ' αυτή την έννοια, είναι δυνατόν να συνδυαστεί ο γενικευμένος άλλος του Mead με την έννοια του Φαντασιακού του Lacan.

Το Φαντασιακό αναπαράγει τον κόσμο στην αντίληψη και των ανθρώπων και των ζώων. Η επιθετική και η σεξουαλική συμπεριφορά των ανθρώπων πυροδοτείται από την εικόνα του άλλου (≠ Άλλος). Ωστόσο, τα ζώα μπορούν να βασίζονται στα ένστικτά τους για να οδηγηθούν στην ικανοποίηση των αναγκών τους. Από την άλλη μεριά, η επιβίωση του ανθρώπινου όντος εξαρτάται από τον άλλο. Τα ανθρώπινα όντα δεν μπορούν ν' αντιλαμβάνονται τον κόσμο μόνο από την άποψη των ορμών και των εικόνων. Και ο Mead και ο Lacan σημειώνουν ότι οι τάσεις που οδηγούν τα ζώα στην ικανοποίηση των αναγκών αναστέλλονται στα ανθρώπινα όντα, επειδή το άτομο είναι ένα πρόωρο ζώο.

Ο Lacan δικαιολογεί αυτή τη θέση με τη θεωρία της «εμβρυοποίησης» (foetalization), η οποία αποδεικνύει ότι το ανθρώπινο νευρικό σύστημα είναι υποανάπτυκτο κατά τη διάρκεια των πρώτων έξι μηνών της ζωής, και είναι προφανές από την έλλειψη ισορροπίας και μηχανισμού συντονισμού στα παιδιά. Αυτή η πρωιμότητα βρίσκεται σε μεγάλη αντίθεση με την προσαρμοσμένη συμπεριφορά των νεογέννητων ζώων. Εντούτοις, αυτές οι συνέπειες πρωιμότητας εξισορροπούνται στο ανθρώπινο ον από την πρόωρη ωρίμαση της οπτικής αντίληψης, που εκφράζεται με την αξιοσημείωτη ικανότητα των βρεφών ν' αναγνωρίζουν ένα ανθρώπινο πρόσωπο. Επειδή αυτή η ικανότητα είναι υπερανπτυγμένη, αντίθετα προς τη γενική «καθυστέρηση» του ανθρώπινου όντος, ο Lacan συνδέει την τάση γι' αναγνώριση και ταύτιση με την εικόνα (imago) της ανθρώπινης μορφής, προς μια ευεργετική τάση, η οποία αποζημιώνει για την «αποφυσικοποίηση» των ενστίκτων που οφείλεται στην πρωιμότητα της γέννησης. Εξαιτίας της μοναδικής

τάσης για αναγνώριση και σύνδεση με τον άλλο, ο όρος «φαντασιακό» αντιπροσωπεύει τον κόσμο των αισθητών εικόνων που είναι βασικά οπτικές, αν και δεν αποκλείονται καθόλου οι άλλες αισθήσεις.

Από αυτή την παράδοση τοποθέτηση, στην οποία το ανθρώπινο ον εμφανίζεται τόσο πιο αβοήθητο όσο πιο «ενήμερο» είναι από τα άλλα είδη, και ο Lacan και ο Mead βλέπουν την ανθρώπινη ικανότητα να γίνεται αντικείμενο καθεαυτό ως η απάντηση του οργανισμού στον εξωτερικό κόσμο. Μ' αυτή την προοπτική, ο Lacan τοποθετεί το φροϋδικό Εγώ το οποίο δεν βλέπει πλέον ως την ψυχική αναπαράσταση της αρχής της πραγματικότητας, αλλά ως την ψυχική αναπαράσταση μιας κοινωνικής ή «φαντασιακής» πραγματικότητας. Όπως το εμένα (me) του Mead, το Εγώ εμφανίζεται κατά πρώτον στο υποκείμενο εκτός εαυτού με τη διαμεσολάβηση ενός άλλου.

Ακόμα κι αν ο Mead δεν έχει μια έννοια του ασυνείδητου δι' εαυτόν (per se), μοιράζεται από κοινού με τον Lacan την άποψη ότι συνείδηση και ορθολογικότητα δεν έχουν τις ρίζες τους στο άτομο. Και οι δύο ερευνητές αντιλαμβάνονται τα εγχειρήματα της διάνοιας, μέσω των οποίων τα άτομα συγκροτούν τον εαυτό καθώς και την κοινωνική τους πραγματικότητα διυποκειμενικά. Ενώ, όμως, για τον Mead αυτές οι διαδικασίες είναι θεμελιωμένες στον κοινωνικό χώρο, για τον Lacan ο χώρος της ετερότητας, όπως εμφανίζεται στο Φαντασιακό, δεν επαρκεί αυτός ο ίδιος για να εγγυηθεί την επιβίωση του ανθρώπινου όντος (όπως είναι για τα ζώα, των οποίων η «κοινωνική» ζωή υπαγορεύεται από τα ένστικτα, δηλαδή, τους νόμους της φύσης). Το ανθρώπινο ον δεν μπορεί να επιβιώσει στην κοινωνία χωρίς την υποστήριξη της Συμβολικής τάξης η οποία ταυτίζεται με τη δομή της γλώσσας.

4. ΤΟ ΣΥΜΒΟΛΙΚΟ ΤΟΥ LACAN ΚΑΙ Η ΣΥΝΟΜΙΛΙΑ ΤΩΝ ΧΕΙΡΟΝΟΜΙΩΝ ΤΟΥ MEAD

Καθορίζοντας το ρόλο που παίζει η γλώσσα στη διάπλαση της κοινωνικής πραγματικότητας του υποκειμένου, και ο Lacan και ο Mead επεκτείνουν τις αντίστοιχες απόψεις τους για τη διυποκειμενικότητα πέρα από την ικανότητα του ανθρώπου να μιλάει. Ο Lacan κάνει διάκριση μεταξύ της γλώσσας, ως της διάστασης εκείνης του λόγου που δομεί/διαγράφει για το υποκείμενο το Φαντασιακό κόσμο της κοινωνικής εμπειρίας, και της γλώσσας

ως της Συμβολικής τάξης της οποίας οι νόμοι και οι αρχές παραμένουν ασύνδετα. Για τον Mead, τα σημαντικότερα σύμβολα που επινοεί η γλώσσα (λόγος) παράγονται από την κοινωνική πράξη και προέρχονται από τη «συνομιλία των χειρονομιών» που έχει τις ρίζες της στις εξελικτικές διαδικασίες της ζωής της ομάδας. Ο Mead τοποθετεί τη γλώσσα αποκλειστικά στο γενικό πλαίσιο των «συνδεομένων με το σώμα εκφράσεων». Αυτός, ειδικά, απορρίπτει την πνευματοκρατική γλωσσολογική θεωρία του καιρού του, η οποία, όπως αυτός ισχυρίζεται, εντοπίζει τη δομή της γλώσσας στην ατομική συνείδηση πριν από κάθε αλληλεπίδραση, και συνεπώς αποδέχεται το πρότυπο «ενός αιχμάλωτου στο κελί».¹⁷ Αυτός γράφει: «Η μελέτη της διαδικασίας της γλώσσας ή του λόγου – η αρχή του και η ανάπτυξή του – είναι ένας κλάδος της κοινωνικής ψυχολογίας διότι μπορεί να κατανοηθεί μόνο από την άποψη των κοινωνικών διαδικασιών της συμπεριφοράς μέσα σε μια ομάδα αλληλεπιδρώντων οργανισμών».¹⁸

Εντούτοις, εξομοιώνοντας τη γλώσσα μόνο με τη συνομιλία των χειρονομιών, ο Mead δεν προσφέρει μια εξήγηση για την απόκτηση της δομής της γλώσσας ως συνόλου. Η θεωρία του για τον εαυτό δεν εμπεριέχει μια θεωρία της γλώσσας που να λογοδοτεί για το μέρος της γλώσσας που δεν μπορεί να φαντασισθεί τη δομή της και τις αρχές οργάνωσής της. Προσαρμόζοντας τη θεωρία της εξέλιξης του Λαρβίνου προς τις δικές του απόψεις για τη διαμόρφωση του εαυτού και της κοινωνίας και, συνεπώς, θεμελιώνοντας την κοινωνικότητα στον ανθρώπινο οργανισμό και την κοινωνία στη φύση, ο Mead δεν μπόρεσε να ταυτίσει τις δομικές διαφορές μεταξύ κοινωνίας των ζώων και ανθρώπινης κοινωνίας, ούτε μπόρεσε να διακρίνει τις ποιοτικές διαφορές μεταξύ τρόπου επικοινωνίας των ζώων και ανθρώπινης γλώσσας. Η γλώσσα των μελισσών, για παράδειγμα, που βασίζεται σε κωδικοποιημένα σήματα μεταξύ πομπού και δέκτη, δεν έχει ομοιότητα με τη δομή της ανθρώπινης γλώσσας που είναι οργανωμένη σύμφωνα με αρχές και νόμους – όπως ο κανόνας της διπολικής φθογγικής αντίθεσης – που λειτουργούν ανεξάρτητα από την πραγματικότητα που αναπαριστούν. Έτσι, η ιδέα του Mead για τη γλώσσα είναι πιο εφαρμόσιμη στις μέλισσες παρά στα ανθρώπινα όντα. Αναφέρεται

17. H. Joas, *G.H. Mead: A contemporary Re-examination of his Thought*, σ. 115.

18. G.H. Mead, *Mind, Self and Society*, σ. 6.

σε ξεχωριστά σύμβολα των οποίων η επίκληση ανακαλεί εικόνες μάλλον παρά έννοιες.

Κάνοντας διάκριση μεταξύ του φαντασιακού μέρους της γλώσσας και του δομικού μέρους, ο Lacan φέρνει τη διάσταση του Συμβολικού στο χώρο των κοινωνικών σχέσεων. Για τον Lacan, η τάση για ταύτιση (ένα φαινόμενο του φαντασιακού κόσμου) δεν μπορεί να οδηγήσει στην απόκτηση των νόμων σύμφωνα προς τους οποίους η δομή της γλώσσας οργανώνεται. Επειδή οι θεμελιώσεις της γλώσσας και του πολιτισμού διακρίνονται από τις φαντασιακές/κοινωνικές αναπαραστάσεις, ο Lacan κάνει διάκριση μεταξύ της ανθρώπινης τάσης να γίνει αντικείμενο καθεαυτού (μια έννοια που ταιριάζει με του Mead) και της συμβολικής λειτουργίας, μέσω της οποίας το παιδί σπάει τη σύνδεσή του με τη φύση και εισέρχεται στον πολιτισμό, ένα εγχείρημα που ο Lacan συνδέει με τη φροϋδική ιδέα του ευνουχισμού και που συνεπάγεται γι' αυτόν την είσοδο του υποκειμένου στη γλώσσα.

Επομένως, όσον αφορά την έκβαση της γλώσσας ως προς τη φύση της και τη λειτουργία της, ο Lacan και ο Mead διαφωνούν. Ο Lacan δανείζεται από τον Lévi-Strauss την ιδέα ότι η κοινωνική πραγματικότητα του υποκειμένου δομείται από νόμους και αρχές που επιτελούνται έξω από τη συνείδηση του υποκειμένου. Μ' αυτή την έννοια, το Συμβολικό θεμελιώνει το έδαφος της ανθρώπινης εμπειρίας. Το Συμβολικό, όμως, δεν εμφανίζεται στο *περιεχόμενο* του λόγου, αλλά στη *δομή* της γλώσσας που καθιστά δυνατό το διάλογο. Όπως γράφει ο Lacan, «...η ανθρώπινη εμπειρία παίρνει τη βασική της διάσταση στην παράδοση που εγκαθιδρύει ο ίδιος ο διάλογος. Αυτή η παράδοση, πολύ πριν το δράμα της ιστορίας εγγραφεί σ' αυτήν, θέτει τις στοιχειώδεις δομές του πολιτισμού. Και αυτές ακριβώς οι δομές αποκαλύπτουν μια διευθέτηση ανταλλαγής που, αν και ασυνείδητη, είναι αδιανόητη έξω από τις μετατροπές που εγκρίνει η γλώσσα».¹⁹

Η τάξη του Συμβολικού ήδη οργανώνει τις αντιλήψεις του παιδιού πριν από το χρόνο που αυτές οι αντιλήψεις μπορούν να αρθρωθούν σε λόγο: «Η γλώσσα και η δομή της υπάρχουν πριν από τη στιγμή κατά την οποία κάθε υποκείμενο σ' ένα ορισμένο σημείο της ανάπτυξής του θα κάνει την είσοδό του σ' αυτήν».²⁰

19. J. Lacan, «L' instance de la lettre dans l' inconscient ou la raison depuis Freud», *Écrits*, σ. 496.

20. *Ο.π.*

Η τάξη του Συμβολικού δομεί τον κόσμο του παιδιού ακόμη πριν η διαλεκτική του Φαντασιακού ολοκληρωθεί πλήρως. Οι ρυθμικές παρουσίες και απουσίες της μητέρας που σε τακτά διαστήματα συναντά τις ανάγκες του παιδιού είναι μια προεικόνιση του Συμβολικού. Το κλάμα του παιδιού ως σύνθημα της ανάγκης και η απάντηση της μητέρας δημιουργούν για το παιδί τη δυαδική αντίθεση από την οποία ξεπηδάει η επιθυμία και εγκαθιδρύεται. Έτσι, η αρχή της ανταλλαγής, σύμφωνα προς την οποία η Συμβολική τάξη οργανώνεται, λειτουργεί ακόμη και στο παιδί.

Για τον Lacan, μέσω της κοινωνικής θέσμησης της γλώσσας, η καταπιεστική διάσταση της κοινωνίας επιβάλλεται στο άτομο. Ο Mead δεν ήταν δυνατόν να έχει αποδεχθεί αυτή την άποψη, διότι το ν' αναγνωρίσει μια καταπιεστική διάσταση μέσα στην κοινωνία η οποία δεν είναι δυνατόν να τροποποιηθεί από την κοινωνική πράξη, και η οποία παραμένει αδιαφανής στον αυτοαναστοχασμό, ανασκευάζει την αντίληψή του για τη σχέση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας. Είναι δυνατόν να ισχυριστεί κανείς ότι η αδυναμία του Mead ν' αναγνωρίσει τη γλώσσα ως εξωτερική δομή μπορεί ν' αντικρούεται από τη φιλοδοξία του να δει το άτομο και την κοινωνία ως αλληλοανακλώμενα είδωλα, που βαδίζουν ταυτόχρονα προς την αλλαγή και την κοινωνική πρόοδο. Ο Lacan, από την άλλη μεριά, δεν αναφέρει σαφώς την έκβαση της κοινωνικής αλλαγής στη θεωρία του για τη γένεση του υποκειμένου. Αλλά ακόμη και αν η άποψη του Mead για την κοινωνική πράξη απέχει πολύ από το να προβάλλει μια επαρκή θεωρία για την απόκτηση της γλώσσας, ωστόσο, εισάγει την ιδέα ότι η κοινωνική αλλαγή βρίσκει την πηγή της ακριβώς στη διατομή μεταξύ ατόμου και κοινωνίας. Μ' αυτή την έννοια, η θεωρία του Mead μπορεί να εκφράσει την αναγκαιότητα διεύρυνσης μιας παραδοσιακής ψυχαναλυτικής θεωρίας, η οποία, δίνοντας έμφαση στον καθοριστικό ρόλο της γλώσσας για τη διαμόρφωση του εαυτού, παραβλέπει τις δυνατότητες που ενδέχεται να εμπεριέχει το άτομο, ώστε να συμβάλλει στην αλλαγή της κοινωνίας.

