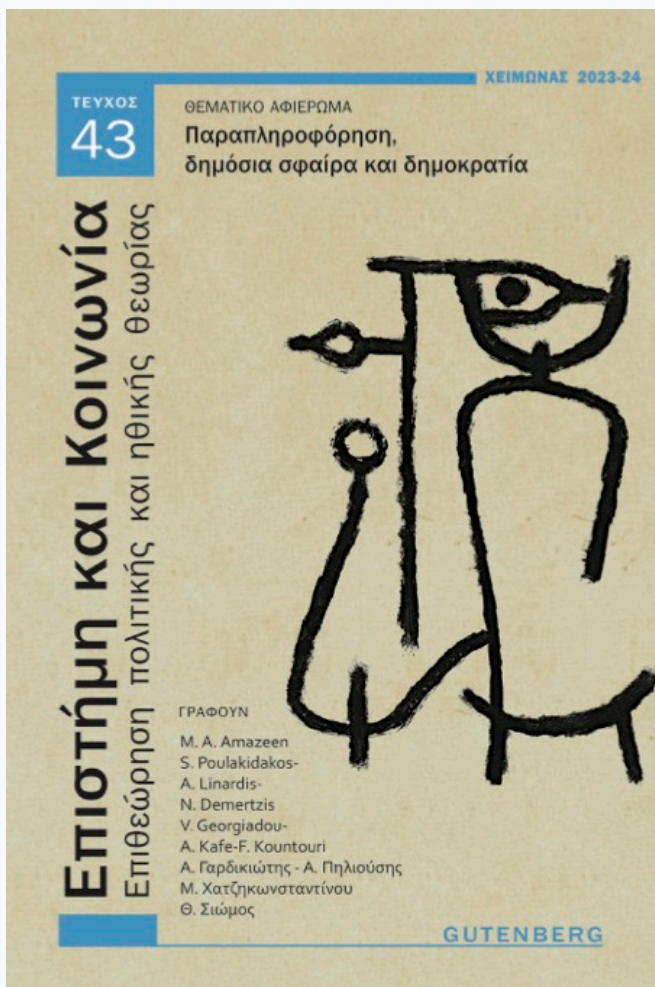


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 43 (2024)

ΠΑΡΑΠΛΗΡΟΦΟΡΗΣΗ, ΔΗΜΟΣΙΑ ΣΦΑΙΡΑ ΚΑΙ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ



Έμφυλο υποκείμενο, καθολικότητα, σεξουαλικότητα. Μία λακανική αναπλαισίωση

ΝΙΚΟΣ ΣΤΑΣΙΝΟΣ ΣΤΑΣΙΝΟΠΟΥΛΟΣ

Copyright © 2024, ΝΙΚΟΣ ΣΤΑΣΙΝΟΣ ΣΤΑΣΙΝΟΠΟΥΛΟΣ



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

ΣΤΑΣΙΝΟΠΟΥΛΟΣ Ν. Σ. (2024). Έμφυλο υποκείμενο, καθολικότητα, σεξουαλικότητα. Μία λακανική αναπλαισίωση : Βιβλιοκριτικό Δοκίμιο για το Πετράκη, Γ. & Στρατηγάκη Μ. επ. (2023) Εισαγωγή στις Σπουδές Φύλου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 43, 207–224. ανακτήθηκε από <https://ejournals.epublishing.ekt.gr/index.php/sas/article/view/34774>

Νίκος Στασινόπουλος*

ΕΜΦΥΛΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ,
ΚΑΘΟΛΙΚΟΤΗΤΑ, ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ.
ΜΙΑ ΛΑΚΑΝΙΚΗ ΑΝΑΠΛΑΙΣΙΩΣΗ

Γεωργία Πετράκη & Μαρία Στρατηγάκη (επιμ.), *Εισαγωγή στις σπουδές φύλου*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2022, σελ. 280

Jane Copjec, *Read my desire: Lacan against the historicists*, Cambridge: MIT Press, 1994, σελ. 288

Στο παρόν δοκίμιο, σε συνέχεια μιας ενδελεχούς ανάγνωσης του πρόσφατα εκδοθέντος βιβλίου υπό την επιμέλεια των Πετράκη και Στρατηγάκη περί σπουδών φύλου, επιχειρείται μια παράλληλη ανάγνωση με το εμβληματικό βιβλίο της ψυχαναλυτικά προσανατολισμένης φεμινίστριας θεωρητικού Joan Copjec, αξιοποιώντας επίσης και συναφείς θέσεις, τόσο δικές της σε άλλα κείμενά της, όσο και από ορισμένα άλλα κείμενα τυπικά της λακκανικής προσέγγισης στη διάσταση του φύλου. Ευελπιστώ ότι κάτι τέτοιο προσφέρει αναπλαισίωση και εμπλουτισμό βασικών προϋποθέσεων του *Εισαγωγή στις σπουδές φύλου*. Πρόκειται καταρχάς

* Δρ. Πολιτικής Ψυχολογίας και Επικοινωνίας, εξωτερικός ερευνητής ΕΚΚΕ. <nicolastasis@yahoo.gr> Ευχαριστώ τη Μαριάνθη Πέππα για τις πολύτιμες ψυχολογικές, φεμινιστικές παρατηρήσεις της.

για ένα εξαιρετικά χρήσιμο εγχειρίδιο για τους φοιτητές των κοινωνικών επιστημών, που παρουσιάζει τις ιστορίες της εφαρμογής της αναλυτικής κατηγορίας του φύλου σε μια ευρεία γκάμα επιμέρους επιστημονικών πειθαρχιών, όπως ιστορία, εγκληματολογία, δημόσιες πολιτικές, τα Μέσα, γεωγραφία, εθνογραφία, κοινωνική εργασία, επιστημολογία, μετααποικιακές σπουδές, μετανάστευση, συγγένεια, με εμφανή πρόθεση διατομεακότητας στις αναλύσεις. Εδώ δεν θα επιχειρήσω μια τυπική περιήγηση στα περιεχόμενα του τόμου, αλλά ανάδειξη μίας πτυχής τους και, ελπίζω επωφελώς για τον φίλεργο αναγνώστη, την παράθεση ορισμένων προϋποθέσεων πολιτικής συνεισφοράς που επιτρέπει η λακανική ψυχανάλυση στις σπουδές φύλου, διευρύνοντας ενδεχομένως την οπτική και το χειραφετητικό εγχείρημα.

Νομίζω ότι δεν προδίδω την ποικιλία απόψεων των συγγραφέων στα επιμέρους πεδία ξεχωρίζοντας στον τόμο ένα κοινόχρηστο νέφος έξι εννοιών και παραδοχών ως προς το φύλο, με τις οποίες οι συγγραφείς ταυτίζονται ενδεχομένως λιγότερο ή περισσότερο. Ωστόσο, τις παραθέτουν κατ' επανάληψη, ενώ αποτελούν πάγια αξιοποιούμενες έννοιες στις σπουδές φύλου.¹ Ενδεικτικά:

Μια βασική θέση, που διατρέχει τα περισσότερα κείμενα του ελληνικού τόμου, είναι ότι οι έμφυλες διαφορές είναι κοινωνικές κατασκευές (154).² Ήδη στις πρώτες σελίδες αναφέρεται ότι η δημιουργία σπουδών φύλου συνδέθηκε με την τάση κριτικής στον βιολογισμό (26, 165), και αλλού η γενικότερη μη αναγωγή των προσεγγίσεων των σπουδών φύλου σε βιολογικές κατηγορίες (73) που αποτελούν προϊόν κανονιστικού λόγου σχετικά με το κοινωνικό φύλο, όπου η γυναίκα αποτελεί ένα τυπικό παράδειγμα του μη κανονικού Άλλου (25), προς 'διάσωση' (186), στο πλαίσιο του οποίου οι επιφάνειες των σωμάτων χρεώνονται με σημασία (118).

1. Χρήση όρων που κάνω εδώ: κοινωνικό φύλο [gender], βιολογικό φύλο, και όπου 'φύλο' αναφέρομαι στο σεξουαλικό, έμφυλο υποκείμενο κατά Lacan που δεν ταυτίζεται με το βιολογικό ούτε με μία κοινωνική κατασκευή.

2. Όπου σημειώνεται αριθμός σελίδας χωρίς αναφορά σε συγγραφέα, πρόκειται για παραπομπή στον τόμο που επιμελήθηκαν οι Πετράκη & Στρατηγάκη.

Η γυναικεία εμπειρία συναρτάται με υποτέλεια στο πλαίσιο ευρύτερων συστημάτων κυριαρχίας-ανισότητας (166), η πολιτισμική διαφορά εμφυλοποιείται, καθίσταται ‘σεξουαλική’ ενισχύοντας τον πατερναλιστικό φαλλογοκεντρισμό (189).

Δεύτερον, και συνεκτατά με τα παραπάνω, γίνεται λόγος για *οντολογικοποίηση* των γυναικών φερόμενη στα κείμενα ως *μαχητή* (119), ως *επιλήψιμα ουσιοκρατική εστίαση* (166-7), ως *δόλια ιδεολογική κατασκευή* από το κυρίαρχο φύλο της φανταστικής κατηγορίας ‘γυναίκες’ με κοινές ιδιότητες στην ουσία τους (153), ως *μονολογική ομογενοποίηση* των υπεξούσιων (193), και όχι —ως όφειλε, αναφέρουν— ως *επαναλαμβανόμενες επιτελέσεις φύλου* και ως *αρθρώματα* ενός *discourse* (183) ή *φορείς κριτικής κανονιστικών στερεοτυπικών αναπαραστάσεων* (87). Ο Freud, όταν εμφανίζεται, φέρεται ως *υπέρμαχος της βιολογικής υπαγωγής του φύλου* ανοίγοντας δρόμο στις ψυχομετρικές, θετικιστικές *ταξινομήσεις*, ενισχύοντας τον *άκαμπτο διαχωρισμό* μεταξύ ‘*φυσιολογικού*’ και ‘*παθολογικού*’ (119, 120).

Εισήλθαμε, έτσι, στην τρίτη κοινή αναφορά των κειμένων, όπου γίνεται λόγος για *κυρίαρχη, επιλήψιμα ετεροκανονική, δυιστική, αναπαραγωγή του κόσμου*. *Διχασμένου, από τη μία, αυτού των γυναικών, που χαρακτηρίζεται από άμεση εμπειρία καθημερινής μέριμνας για κοινωνική αναπαραγωγή, που παραμένει εντός συμφραζομένων αφοσίωσης, ενσυναίσθησης* (126) και *φροντίδας* (176), και από την άλλη, εκείνου των ανδρών που χαρακτηρίζεται από *αφηρημένο θεσμοποιημένο ορθολογισμό* (27), *αυτονομία και ανεξαρτησία* (126), ως *πρωτεύων και αυτάρκης* (166), *επιβαλλόμενος στον κόσμο των γυναικών, καθιστώντας τον ‘συμπληρωματικό’*. Αναφέρεται, επίσης, ότι *ανδρικός κόσμος προσφέρει, επιλήψιμα, τις αναλυτικές κατηγορίες με τις οποίες οι γυναίκες οφείλουν να σκεφτούν τον κόσμο τους, απομονώνοντάς τους ως εκ τούτου από την εμπειρία τους* (164). Άρα, η *σεξουαλική διαφορά είναι αυθαίρετη* (166), *προβληματική διχοτομία, κάτι που προκρίνει το επιχείρημα αντικατάστασής της από τον όρο ‘άνθρωποι’* (149). Ωστόσο, εδώ, η *Μιχαηλίδου προσεκτικά παραθέτει, νομίζω επιφυλασσόμενη, το ότι η σύγχρονη μεταφeminιστική πολιτική σπεύδει να διεκδικήσει τον δημόσιο χώρο αξιό-*

νοντας θηλυκότητες που αποκηρύσσουν τον φεμινισμό ως πολιτισμικά περιττό (94).

Τέταρτον, ένα επίσης επαναλαμβανόμενο μοτίβο είναι η κριτική *οικουμενικών* θεωριών (167, 18), η άποψη πως πρόκριση της *καθολικότητας* στο φύλο και την πολιτική του συνδέεται με ετεροκανονική κυριαρχηση, θετικιστική στρέβλωση γυναικείας εμπειρίας, πανοπτική αυταρέσκεια παρατηρητή, δομική απόκρυψη αξιακών προτεραιοτήτων (171). Αντιπροτείνεται η *πολλαπλότητα* των γυναικείων κόσμων (150, 157), τόσο ως ερμηνευτική αξίωση (57), ως *situated ενσώματη γνώση* (173, 179-80) όσο και ως *πληθυντική συγκρότηση υποκειμενικότητων*.

Πέμπτον, διατυπώνεται η ιστορικοιστική αντίληψη ότι προκρίνει το χειραφετητικό πρόταγμα η *αναλυτική ιστορικοποίηση* του διπλού γνώσης/εξουσίας που επικαθορίζει το φύλο, υποστασιοποιώντας και παγιώνοντάς το (182-3). Αυτό επειδή οι αφαιρέσεις περί Γυναικας είναι α-ιστορικές ως ουσιοκρατικές και οικουμενικές (185 κ.ά).

Έκτον, το *σώμα*, όπου αναφέρεται, αναφέρεται αποκλειστικά —λανθασμένα, υποστηρίζω— ως *ζήτημα γνώσης/εξουσίας*, πεδίο γνωσιακών διεργασιών (125), επιφάνεια καταγραφής αναπαραστάσεων του πώς μια κοινωνία αντιλαμβάνεται τον εαυτό της, ως φορέας νοήματος (151) και όχι σεξουαλικότητας, αν εξαιρέσει κανείς τις πολύ ενδιαφέρουσες αναφορές της Μιχαηλίδου (90) περί έμφυλης απόλαυσης, συναισθηματικών ταυτίσεων του γυναικείου κοινού των Μέσων (91) ενισχύουσες άλλοτε τη βιομηχανία και άλλοτε λειτουργώντας επιτελεστικά, αντιστασιακά (93).

*Enter Lacan...*³

Στον ελάχιστο διαθέσιμο εδώ χώρο παραθέτω συνοπτικά θέσεις λακανικής ερωτηματοθεσίας και αναπλασίωσης των παραπάνω διακυβεύσεων.⁴ Κατά τη λακανική σκοπιά σταδιακά από τη δε-

3. Οι βασικές αναπτύξεις του Lacan περί σχέσης φύλου βρίσκονται στον τόμο του 20ού έτους του Σεμιναρίου του (Lacan 1975/1999).

4. Ενδεχομένως δεν προδίδω την ερωτηματοθεσία της θεωρίας κοινωνικού φύλου [gender] αν τη διατυπώσω ως εξής: πώς μπορεί το υποκείμενο να

καετία του 1980 εγκαταλείφθηκε εν πολλοίς η ψυχαναλυτική κατηγορία της σεξουαλικής διαφοράς των φύλων υπέρ μιας ουδετεροποιημένης σεξουαλικά κατηγορίας του κοινωνικού φύλου και των τεχνολογιών κυριαρχησής του, ενώ στην καλύτερη περίπτωση έγινε λόγος για ‘σεξουαλικές πρακτικές’ χωρίς να διερευνάται το σε τι συνίσταται για τα υποκείμενα η σεξουαλικότητα και πώς αναδύομαστε ως έμφυλα όντα. Το υποκείμενο καθίσταται πλέον —θεωρώ, λανθασμένα— νομιναλιστικά πολλαπλό και όχι διχασμένο (de Lauretis 1987). Επιστημονικοπολιτικός στόχος πλέον, ελέγξιμος, είναι όχι μόνο η εξάλειψη των ανδρικών προνομίων, αλλά της ίδιας της διάκρισης του φύλου. Το φύλο-σεξ (υπό την ψυχαναλυτική και όχι τη βιολογική εννοιολόγησή του) παύοντας να είναι πλέον αντικείμενο θεωρητικής έρευνας, ανάγεται σε ένα απλώς, ενίοτε σκανδαλιστικό, δευτερεύον κατηγορήμα και εμπειρικό αντικείμενο (Corjic 2012b).

Η επίδικη διακύβευση στην ψυχανάλυση δεν έχει να κάνει με την ταυτότητα αλλά με την ευχαρίστηση, το πώς δηλαδή η έμφυλη υποκειμενικότητα οργανώνεται γύρω από μία αρχή της ευχαρίστησης και μία επίπονη επίτασή της (απόλαυση-jouissance) που διαφεύγει του ελέγχου του Εγώ του υποκειμένου.

Η κοινωνία δεν είναι το μη προβληματικό explanans στο οποίο ανάγονται όλες οι αιτιάσεις περί σεξουαλικότητας και φύ-

απεμπλακεί από τις επιταγές της ετεροφυλικής κανονικότητας του συστήματος στο οποίο αρχικά εγγράφεται και εγκαλείται από αυτό ως υποκείμενο; Το ερώτημά της διατυπώνεται ως ζήτημα ταυτότητας – υποτίθεται ότι ‘η συμβολική τάξη’ ή η κοινωνική τάξη ή ο πολιτισμός είναι πατριαρχική ή/και ετερόφυλη και ότι εισέρχεται κανείς σε αυτήν μέσω της επιταγής να αναγνωρίσει τον εαυτό του σε έναν από τους ρόλους ή τις έτοιμες ταυτότητες που αυτή προδιαγράφει. Η ιδέα είναι ότι η κοινωνία ή η κουλτούρα θέτει όρια στο υποκείμενο και η διακύβευση για τη θεωρία κοινωνικού φύλου είναι πώς μπορούν να ξεπεραστούν αυτά τα όρια. Η απάντησή της βρίσκεται στο γεγονός ότι οι προδιαγεγραμμένοι ρόλοι και ταυτότητες δεν μπορούν να επιβληθούν μια για πάντα, αλλά πρέπει να επιτελούνται επανειλημμένα και έτσι να ενσαρκώνονται από το ίδιο το υποκείμενο. Επειδή, όμως, κανένας ρόλος ή ταυτότητα δεν μπορεί να επαναληφθεί με τον ίδιο τρόπο δύο φορές —δηλαδή, επειδή η ακριβής επανάληψη είναι αδύνατη—, η διαφορά και επομένως η ανατροπή εμφιλοχωρεί.

λου, αλλά είναι και η δική της ταυτότητα πρόβλημα προς διερεύνηση. Η θέση των σπουδών φύλου περί ‘κατασκευής’ του έμφυλου υποκειμένου, ως εάν η ‘κοινωνία’ εγγράφει, σε τελική ανάλυση μονόδρομα, τα ίχνη της επί του ατόμου απάδει της λακανικής άποψης. Κατά Lacan η εγγραφή δεν είναι μόνο μία κοινωνική αποτύπωση, αλλά έχει να κάνει με τη (μη βιολογική) ενόρμηση και τον διχασμό ενός εκάστου υποκειμένου. Δεν λαμβάνει χώρα μόνο μέσω του συνειδητού Εγώ, αλλά μέσω του Αυτό [Id] ως απόλαυση, ένα είδος εγγραφής και κληρονομιάς που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε, αλλά όχι να αναλώσουμε, ξοδέψουμε (Corjec 2012a, 1994). Δεν μπορεί ποτέ να αποδοθεί ως ιδιοκτησία, ως τίτλος ενός μεμονωμένου ατόμου, ακόμη και εάν αφορά κάτι μύχιο του, αλλά αποτελεί ένα είδος κοινόχρηστης ιδιοκτησίας. Αυτό που κληρονομεί κάθε άτομο δεν είναι μια ταυτότητα ή μια ταυτοποιητική ιδιοκτησία, αλλά μια δυνατότητα, μια ικανότητα, η οποία δεν προδιαγράφει εκ των προτέρων κοινωνικά το πώς είναι δυνατόν να κινηθεί στη ζωή του. Το άτομο πρέπει να υιοθετήσει, να αναλάβει (ή όχι) τις προσφερόμενες σε αυτό κοινωνικές προδιαγραφές.

Η φροϋδολακανική προσέγγιση δεν είναι συνεκτατή με το νεοφιλελεύθερο πολιτικό πρόταγμα ατομικισμού, στον βαθμό που αυτός προκρίνει διακριτά την ατομικότητα ως αναλυτική και κανονιστική κατηγορία ενάντια στη συλλογικότητα και την καθολικότητα. Αντιθέτως, στη λακανική προσέγγιση η διαφορά μεταξύ ατόμου και συλλογικότητας-ομάδας εγγράφεται στην ίδια την ατομική ύπαρξη, υπάρχει κάτι από την ομάδα ‘ως κάποιον Ένα’ εγγεγραμμένο στο άτομο, έστω και όχι συνειδητά. Αυτό το κάτι μέσα στο άτομο περισσότερο από τον εαυτό του, αυτή η ‘η ομάδα’ ή ‘κάποιον Ένα’ είναι κάτι στο οποίο ανήκει κανείς αλλά από το οποίο δεν έχει απορροφηθεί. Έτσι, φαινομενικά παραδόξως, κάτι μέσα στο άτομο είναι μεγαλύτερο από τον (συνειδητό) εαυτό του και εμφανίζεται ως μέρος του. Και αυτό κάνει την ψυχανάλυση μια μη ατομικιστικά προσανατολισμένη θεώρηση της υποκειμενικότητας (Corjec 2012b: 34). Αυτή η διαλεκτική, επίσης, επιτρέπει από την άλλη πλευρά στην ομάδα να είναι ανοικτή, να είναι ‘Ένα και μη Όλον’.

Υπάρχει, θεωρώ, μια οιονεί αντικρουόμενη ερωτηματοθεσία μεταξύ θεωρίας κοινωνικού φύλου [gender] και σεξουαλικότητας [sexuation], ειδικά όσον αφορά την προτεραιοποίηση της πολιτισμικότητας⁵ του φύλου έναντι της σεξουαλικοποίησής του. Κατά Freud το σεξ κατανοείται όχι ως κατηγορήμα του πολιτισμού αλλά υπό το ερμηνευτικό πρίσμα των ενορμήσεων, οι οποίες —παρά το γεγονός ότι δεν μπορούν να υπάρξουν εκτός του πολιτισμού— δεν είναι οι ίδιες πολιτισμικές, δεν έχουν πολιτισμική προέλευση και, ως τέτοιες, δεν ανάγονται αιτιακά στους πολιτισμικούς χειρισμούς, όπως άλλωστε ούτε στη βιολογία, αλλά εδρεύουν στα όρια μεταξύ ψυχικού και σωματικού (Corjec 1994: 209). Η σεξουαλική ενόρμηση εξ-ίσταται διαιρώντας το υποκείμενο, απομακρύνοντάς το από τον ‘εαυτό’ του, αντιτίθεται στην αρμονία.

Άρση παρανοήσεων. Η προβληματική άποψη του Freud ότι ‘η ανατομία είναι πεπρωμένο’ [die Anatomie ist das Schicksal], η οποία στηλιτεύεται συχνά, θεωρώ πως πρέπει να αναδιατυπωθεί εντός των δικών του συμφραζομένων περί καταστατικής αμφισεξουαλικότητας στο μικρό του ανθρώπου, και περί ‘ενορμητικών πεπρωμένων’ που επιτρέπουν ελευθερίες στο υποκείμενο

5. Ένα πρώτο βήμα ερμηνείας της λίμπιντο ως πολιτισμικής κατηγορίας είχε ήδη γίνει από τον Jung (τον οποίο επέκρινε επ’ αυτού ο Freud), στη θεωρία του οποίου η λίμπιντο εκκενώνεται από κάθε σεξουαλικό περιεχόμενο, συνδεδεμένη αποκλειστικά με πολιτισμικές διαδικασίες και ως εκ τούτου με πολιτισμική πλαστικότητα ή ευπλαστότητα. Ο Jung απογύμνωσε την ψυχανάλυση από τη σεξουαλικότητα μιλώντας για ένα είδος ‘ενέργειας’ που μπορεί να αναπτυχθεί με διάφορους τρόπους, ένας από τους οποίους ήταν η σεξουαλική δραστηριότητα. Εδώ, η σεξουαλικότητα χάνει κάθε ιδιαιτερότητα και πολυπλοκότητα για να γίνει μια περιορισμένη χρήση μιας γενικής, κάπως ουδέτερης ενέργειας που βρίσκεται διαθέσιμη προς χρήση, συνειδητά εξημερωμένη από το υποκείμενο. Αποκτά μια κουλτουραλιστική χροιά συνειδητά ελεγχόμενης συμφωνίας, αρμονίας. Αντίθετα, η φροϋδολακανική σεξουαλικότητα δεν έχει καμία σχέση με την αρμονία ή με αυτή τη γιουνγκιανή έννοια της κουλτούρας, η οποία αποτελεί ακριβώς μια προσπάθεια επίλυσης ή άρνησης των συγκρούσεων που εισάγει η κατά Freud σεξουαλικότητα. Κατά τη γνώμη μου, η ορθή εναντίωση των συγγραφέων του τόμου σε δυισμό και κλειστή δυαδική δομή ‘άνδρα’ και ‘γυναίκας’, αντίκειται θεωρώ στο γιουνγκιανό υποσυνείδητο και όχι στο φροϋδολακανικό ασυνείδητο.

(του ασυνειδήτου). Επίσης, η συχνά αποδιδόμενη στον Lacan αναλυτική μονοπώληση των ‘πατέρων’ παρακάμπτει τη σημασία που αυτός αποδίδει στη μητρική λειτουργία. Αυτή μεταδίδει το αίσθημα ζώης, κάνει χώρο στην ευπρόσδεκτη εξαίρεση του ιδιαίτερου, στη σπουδαιότητα του μοναδικού χαρακτηριστικού—και γι’ αυτό όχι εξιδανικευμένου—κάθε νέου υποκειμένου, ακόμη και με τα ‘στραβά του’. Μόνο όταν η μητέρα δεν είναι ‘όλη μόνο μητέρα’ και δεν αποτελεί ένα περίκλειστο Όλον, μεταδίδει στο παιδί την ικανότητα να επιθυμήσει, να βιώσει την απουσία που του επιτρέπει την είσοδο στον κόσμο συμβόλων και πολιτισμού (Recalcati 2017: 92-5). Ας μην ξεχνάμε, επίσης, τα βασικά δίπολα είναι τα ‘άνδρας-γυναίκα’ και ‘πατέρας-μητέρα’. Το αναμιγνύον τα παραπάνω δίπολα, σύννηθες βραχυκύκλωμα ‘γυναίκα vs πατριαρχία’ χρήζει προσοχής.

Η αιτιότητα κατά Lacan υπάρχει εκεί όπου κάτι ‘επιμένει να μη λειτουργεί’, ξανά και ξανά, και όχι εκεί που εμφανίζεται αιτιακή κανονικότητα.

Κατά τη σκέψη του ψυχαναλυτή η υπαγωγή ενός υποκειμένου στο ‘σύνολο’ ‘αρσενικό’ ή ‘θηλυκό’ δεν αφορά μια περιγραφική άθροιση παγιωμένων, πλήρως συγκροτημένων ταυτοτήτων με κοινά χαρακτηριστικά που συναπαρτίζουν μια κοινή υπόσταση, αλλά έχει να κάνει με τη θέση εκφοράς που αναλαμβάνει ασυνείδητα ένα υποκείμενο, το πώς δηλαδή τοποθετεί εαυτόν σε σχέση με μια λειτουργία (τεχνικός όρος ‘φαλλική λειτουργία’, η οποία δρα τόσο στο αρσενικό όσο και στο θηλυκό).

Η οντολογική προτεραιότητα στον Lacan δεν είναι η φυγή προς έναν νομιναλιστικό εμπειριστικό πολλαπλασιασμό φύλων, προσανατολισμών ή ενορμήσεων, ούτε μια αφηρημένη, ανιστορική καθολικότητα, αλλά ένας (αρνητικός) ρεαλισμός του μη Όλου, της ενδοϊστορικής μη αρμονικής συμπληρωματικότητας (μεταξύ φύλων). Το χάσμα, η διαφορά των φύλων προηγείται καταστατικά των επιμέρους ανδρών και γυναικών και όχι το αντίστροφο (Zupančič 2008). Με αυτή την έννοια, επίσης, προκρίνεται η καθολικότητα ως καθολικότητα της έλλειψης που μοιραζόμαστε από κοινού, σε αντίθεση με μια υποτιθέμενη πληρότητα μιας αρμονικής ολότητας. Αλλιώς διατυπωμένο: δεν έχουμε ένα γενι-

κό αφηρημένο γένος, τον Άνθρωπο, που επιμερίζεται σε δύο είδη, τον άνδρα και τη γυναίκα, αλλά δύο διαφορετικούς τρόπους αδιεξόδου, αποτυχίας του υποκειμένου να αποκτήσει το καθεστώς μιας στρογγυλεμένης ταυτότητας πλήρους Ανθρώπου, καθώς και της επίτευξης μιας αρμονικής ολότητας στη σχέση φύλων και εγγραφής της ως τέτοιας στο λόγο [discourse].⁶ Παράδοξως, κατά Lacan, η πίστη μας στην ουδέτερη, αφηρημένη κατηγορία 'Άνθρωπος' είναι παράγωγο της οντολογικά πρότερης διαφοράς των φύλων, και μάλιστα σύμπτωμα της μη αποδοχής από μέρος μας αυτού που καλείται 'συμβολικός ενουχισμός'.

Τι είναι αυτός και τι είναι ο λεγόμενος 'φαλλός' ως προς τον οποίο απευθύνεται; Μια διευκρινιστική επιφύλαξη εδώ, που θα βοηθήσει ώστε η φεμινιστική κριτική ενάντια στον πατριαρχικό, φαλλοκεντρικό λόγο να μη βάλλει κατά του λάθος στόχου, της ψυχανάλυσης. Κατά Lacan ο τεχνικός όρος 'συμβολικός ενουχισμός' συνδέεται με το ότι κατά την αρχική (ασυνείδητη) καταστατική απόφαση του υποκειμένου για την είσοδό του στη γλώσσα και την ομιλία αυτό φαίνεται σαν να απολλύει σημαντικό μέρος από την, αιμομικτικής φύσης, απόλαυση που αντλούσε από τη συγχώνευσή του με τον, συνήθως μητρικό, Άλλο. Ο φαλλός εδώ είναι ένα σημαίνον της έλλειψης. Δεν είναι ένα βιολογικό όργανο αλλά μία λειτουργία και το σημαίνον μιας έλλειψης που διακινείται στις διάφορες θέσεις φύλου (και του γυναικείου) μέσα στη λιβιδινική οικονομία, ενώ το ζήτημα δεν είναι μόνο να τον έχεις ή να μην τον έχεις ως σημαίνον της έλλειψης, αλλά και εάν σε κάποιες λειτουργίες της ανάληψης φύλου από τα υποκείμενα, αυτά γίνονται, 'είναι' ο φαλλός για λογαριασμό ενός σημαντικού για αυτά άλλου. Κατά τον τοτεμικό μύθο του Freud, στην αρχή όλα τα έμβια όντα φέρουν φαλλό ως σημαίνον ενός μύθου, ένα σύμβολο παντοδυναμίας.

Ως προς τη διατομεακότητα [intersectionality]. Κατά Lacan (Corjee 1994: 207-8) η διαφορά φύλου δεν είναι ομοειδής και ίσης βαρύτητας με αυτές της τάξης, φυλής, εθνότητας. Αυτές εγγρά-

6. Μπορεί βέβαια να υπάρξει καλή σχέση και ερωτική αγάπη μεταξύ φύλων, αλλά αυτό αποτελεί μια διαφορετική, λακανική, συζήτηση.

φονται στο συμβολικό πεδίο, ενώ η διαφορά φύλου [sex] είναι διαφορά στο πραγματικό [Real]. Με άλλα λόγια, έχει να κάνει με την αποτυχία του συμβολικού να την καταγράψει και τον ψυχικό αντίκτυπο που έχει αυτό για τα υποκείμενα και τις στρατηγικές τους. Το σεξ είναι κάτι που δεν μπορεί να μιληθεί ως καθ' εαυτόν, δεν μπορεί να αναπαρασταθεί διά της ομιλίας. Άλλως διατυπωμένο, το αρσενικό και το θηλυκό δεν αποτελούν κατηγορήματα, δηλαδή δεν αυξάνουν τη γνώση μας για το υποκείμενο αλλά πιστοποιούν τον τρόπο αποτυχίας μιας τέτοιας γνώσης (Corjec 1994: 212). Το έμφυλο υποκείμενο αφορά το εσωτερικό όριο, την αποτυχία της γλώσσας να του δώσει υπόσταση και η σεξουαλικότητα, η έμφυλη ύπαρξή μας έχει να κάνει, όπως αναπτύσσει ο Lacan στο 20ο σεμινάριό του (1975/1999), με το συναπάντημά μας με ένα αδιέξοδο ως προς το οποίο οι λέξεις αποτυγχάνουν επιμένοντας.

Ωστόσο, πρέπει να είμαστε ως προς αυτό προσεκτικοί. Η από πλευράς ψυχανάλυσης πρόκριση της σεξουαλικής διαφοράς φύλου δεν συνεπάγεται ότι οι άλλες διαφορές είναι αμελητέες, αλλά ότι αυτές επιτρέπουν διαφορετικού τύπου περιγραφή του υποκειμένου από (την αποτυχημένη) εκείνη προσπάθεια απόδοσης σημαινόντων στο έμφυλο υποκείμενο. Ούτε συνεπάγεται ότι θα έπρεπε το έμφυλο υποκείμενο να απομονωθεί από αναλύσεις για την τάξη, τη φυλή, την εθνότητά του, παρά μόνο ότι αυτές τις ταυτότητες τις αναλαμβάνει ως έμφυλο (Corjec 1994: 208). Και γιατί τονίζουμε πολιτικά τη σεξουαλική διαφορά; Επειδή η σεξουαλικότητα, κατά Lacan, επιφέρει ένα πλήγμα στη ναρκισσιστική αυτοδυναμία, παντοδυναμία του υποκειμένου και τις κλειστές ταυτότητες που τείνει να σχηματίσει. Η διαφορά δεν είναι απλώς μια πολιτισμική, εύπλαστη κατασκευή που δύναται να αποδομηθεί.

Σε αρκετά από τα κείμενα του τόμου παρατηρείται, ορθώς, εναντίωση σε μια ιδεολογική, αρμονική συμπληρωματικότητα⁷

7. Ενδιαφέρον ιδεολογικό εδώ είχε ο παλαιότερος ευπώλητος, γιουνγκιανής απόχρωσης αρχετύπων, τίτλος *Men Are from Mars, Women Are from Venus* του John Gray, ο οποίος διατύπωνε μια επιφανειακή, προσχηματική αντιπαράθεση φύλων, τα οποία σε τελική ανάλυση εμφανίζονταν ως συμπληρωματικά και αρμονικά.

μεταξύ άνδρα και γυναίκας. Αντιμετωπίζοντας το θέμα πολιτικά, υπάρχει και στο φύλο κοινωνικός ανταγωνισμός, και όχι αρμονία, κάτι που εμφανίζει ερμηνευτικά στο βιβλίο, συχνά δίνοντας μια διατομεακή προσέγγιση. Μια λακανική αναδιατύπωση αυτού του θεμελιακού ανταγωνισμού θα ήταν μεταξύ ενός ‘γυναικείου’ ‘μοιράσματος της τράπουλας’ για το ποιο είναι το επίδικο μεταξύ ανδρών-γυναικών, και ενός ‘ανδρικού’ μοιράσματος της τράπουλας ως προς τούτο. Αναλυτικότερα, ο Lacan προσπάθησε να διατυπώσει μια *φόρμουλα της διαφοράς των φύλων* [sexuation formula] στη σχέση τους με τη γλώσσα, στη βάση του τοτεμικού μύθου του Freud (Lacan 1974/1999). Υπάρχει μια ‘ανδρική’ πλευρά που περιλαμβάνει δύο συνιστώσες: η καθολική συνιστώσα υπαγωγής όλων των ατόμων στη φαλλική λειτουργία, η οποία για να λάβει χώρα θεμελιώνεται σε μια συνιστώσα εξαίρεσης ενός ανδρός, ο οποίος υποτίθεται ότι δεν υπόκειται στη φαλλική λειτουργία και ότι απολαμβάνει χωρίς περιορισμούς όλες τις γυναίκες και την εξουσία. Από την άλλη, στη ‘γυναικεία’ πλευρά, την επονομαζόμενη του ‘μη Όλου’, ισχύουν δύο πράγματα: αφενός, δεν υπόκειται το όλον μίας εκάστης γυναίκας στη φαλλική λειτουργία, αλλά αφετέρου δεν υπάρχει ούτε μία που να εξαιρείται της φαλλικής λειτουργίας. Η ως άνω αναφερθείσα μη εγγραφή της σχέσης φύλου στο συμβολικό πεδίο της γλώσσας σημαίνει ότι η σεξουαλική διαφορά δεν είναι η στατική αντιπαράβολη ρόλων, δεν είναι μια α-ιστορική αναγωγή σε συμβολικές αντιθέσεις. Η σεξουαλική διαφορά είναι ακριβώς ο ονοματισμός της αποτυχίας κάθε τέτοιας προσπάθειας συμβολοποίησης. Είναι ένα αδιέξοδο, τραύμα, ανοικτό ερώτημα, και ακριβώς αυτή η αδυνατότητα διανοίγει το πεδίο για ηγεμονική πάλη ως προς το τι θα σημανθεί ως διαφορά των φύλων.

Τι γίνεται στην ‘ανδρική’ πλευρά λειτουργιών, την ανδρικού τύπου λιβιδινική οικονομία; Καταρχάς, η αναζήτηση μιας προσυμβολικής, ‘φυσικής’ εικόνας του ‘αιώνιου και αινιγματικού θηλυκού’ πίσω από τις μάσκες που υποτίθεται ότι υποδύονται οι γυναίκες, δεν είναι η αληθινή ‘ουσία’ της γυναίκας αλλά μια τυπική πατριαρχική ανδρική φαντασίωση, η υποτιθέμενη εξαίρεση ως προς τη φαλλική κυριαρχία που την θεμελιώνει,

και καθιστά τους τελούντες υπό την ‘ανδρική’ λειτουργία υποκείμενους σε αυτή.

Πολιτικά, η ως άνω θεματοποίηση του φαλλού ενσαρκώνει το ότι υποτίθεται πως κάπου υπάρχει ο Ένας που απολαμβάνει απόλυτα, χωρίς απαγόρευση. Επιτυγχάνει έτσι, κατά την ‘ανδρική’ ως άνω συνιστώσα, να μετατρέψει μια θέση αδύνατη (του μυθικού πατέρα που απολαμβάνει απεριόριστα) σε κάτι εμμέσως εφικτό αλλά προς στιγμήν απαγορευμένο για εμάς, αλλά με το οποίο μπορούμε φαντασιωνόμενοι να ταυτισθούμε και να ‘απελευθερωθούμε’ από τους περιορισμούς του νόμου και των θεσμών.⁸ Η παγίδα εδώ είναι ότι αυτό είναι ακριβώς το δόλωμα που χρησιμοποιεί η λειτουργούσα εντός της ως άνω ‘ανδρικής’ φαλλικής συνιστώσας εξουσία. Αλλιώς διατυπωμένο, η προτεραιοποίηση αυτού που αντιπροσωπεύει την καθολικότητα χωρίς συμβολικό ευνουχισμό (μυθικός πατέρας που απεριόριστα απολαμβάνει) είναι κάτι παράγωγο και δευτερογενές. Είναι μια ύστατη προσπάθεια των υποκειμένων για απάρνηση του συμβολικού ευνουχισμού. Η ανδροκεντρική καλλιέργεια μιας λογικής της εξαιρέσης ισοδυναμεί ψυχικά με τη βαθμίδα του Υπερεγώ, μια ‘λαίμαργη’ επιταγή προς το υποκείμενο να επιτύχει πράγματα που του είναι αδύνατα, μια προτροπή προς συνεχή παραβίαση απαγορεύσεων που προστατεύουν την κοινωνική συνύπαρξη, μια επιταγή που, εάν παρεμπιπτόντως εκπληρωθεί, μεγεθύνει την έλλειψη κορεσμού. Αντιδημοκρατική επιπλοκή εδώ είναι, επίσης, η ψυχική προτεραιότητα και επιθυμία για κάτι μόνο επειδή αυτό μας είναι απαγορευμένο.

Εν συνεχεία, συνοψίζω σημεία της ‘γυναικείας’ πλευράς λειτουργιών, της γυναικείου τύπου λιβιδινικής οικονομίας. Το ιδιαίτερα σημαντικό στις ως άνω δύο συνιστώσες της γυναικείας λειτουργίας είναι ότι, επειδή καμία δεν εξαιρείται από τη φαλλική λειτουργία, ακριβώς γι’ αυτό δεν της υποτάσσεται, δεν υπόκειται η γυναίκα στο σύνολό της στην κυριαρχία της φαλλικής

8. Για να το κάνω εμπειρικά πιο απτό, περιγράψω εδώ το ψυχοπολιτικό προφίλ ψηφοφόρου στον λόγο της Χρυσής Αυγής, όχι μόνο ως προς την ανδροκεντρική στάση της ως προς τις γυναίκες αλλά και ως προς άλλα σημάζοντα, λ.χ. αυτό της ‘Αρχαίας Ελλάδας’.

λειτουργίας προκρίνοντας μία, λυτρωτική, ασυνεκτικότητα θέσης (Žižek 1996: 85). Δηλαδή, δεν ξεγελιέται από τη σαγηνευτική παρουσία του φαλλού, από το ότι αυτός προσπαθεί να λειτουργήσει στην κατεύθυνση του να αποκρύψει τους κοινωνικούς ανταγωνισμούς και την έλλειψη συνεκτικότητας των στρογγυλευμένων εξιδανικεύσεών μας, προσπαθώντας φαλλοκεντρικά να τη γείμσει με αρμονικό, υποτίθεται, περιεχόμενο. Ενώ στον άνδρα, ακριβώς επειδή υπάρχει κάποιος που εξαιρείται εντελώς της φαλλικής λειτουργίας, διανοίγεται η δυνατότητα όλοι οι υπόλοιποι άνδρες να υπόκεινται πλήρως στην εξουσία της (Žižek 1996: 84). Ακριβώς επειδή στη γυναικεία λειτουργία η γυναίκα καθίσταται μη Όλη, δεν έχει ανάγκη να καταφύγει σε κάποια εξαίρεση, υποτιθέμενα ‘εκτός’ συμβολικού, ενάντια στον αλληλέγγυο κοινωνικό δεσμό. Κάνει τη χειραφετητική υπέρβασή της χωρίς αυτό το επέκεινα. ‘Η, κατ’ άλλους, αυτό το επέκεινα εμφανίζεται το ίδιο ως μη Όλον και όχι ως αρμονική ουτοπία, ως καλή—για την επιθυμία μας και τον κοινωνικό δεσμό— αποτυχία επίτευξης ενός απολύτου Όλου (Žižek 2019).

Γιατί αξίζει να επιμείνουμε στο ότι η δουλειά της γυναικείας λειτουργίας είναι πιο σύνθετη και όχι απλώς να εξυμνήσει ή αναζητήσει πολιτικούπαρξιακή θέση εκτός συμβολικού πεδίου (λ.χ. a la Irigaray, Cixous, Kristeva); Επειδή τελεί ακριβώς αυτή την πολύτιμη λειτουργία που μπορεί να μας επιτρέψει να μην κατακλύσει η καπιταλιστική επιταγή για φαλλική απόλαυση το πεδίο της ηθικής και της πολιτικής δημόσιας σφαίρας, δημιουργώντας αντιδημοκρατικό βραχυκύκλωμα μεταξύ του μύχιου και ιδιωτικού πεδίου της φαλλικής απόλαυσης και του αποσεξουαλικοποιημένου ‘δημόσιου’ πεδίου ηθικοπολιτικών στόχων και δραστηριοτήτων. Υπό τη γυναικεία λειτουργία επιτρέπεται το εσωτερικό όριο αυτοπεριορισμού του φαλλού, δηλαδή ένα εσωτερικό όριο που θα μας επέτρεπε ευχαρίστηση με λιγότερο επιτακτική υπεργωτική απόλαυση η οποία εκλαμβάνει τις σχέσεις ως αντικείμενα-φετίχ προς κατανάλωση. Στον άνδρα το όριο-διχασμός είναι εξωτερικό (τοτεμικός μύθος αρχέγονου πατέρα, λοιποί άνδρες), ενώ στη γυναίκα το όριο και ο διχασμός είναι εσωτερικά σε κάθε μία. Οι σπουδές φύλου λαμβάνουν συχνά υπόψη μόνο

τους εξωτερικούς διαχωρισμούς, απαγορεύσεις και μη συμπεριλήψεις και όχι τον εσωτερικό διχασμό του υποκειμένου, εκλαμβάνοντάς τον ως προβληματική ατομικιστική διακύβευση. Συνήθως οι σπουδές φύλου αντιλαμβάνονται, νομίζω ορθά, ότι οι γυναίκες δεν μπορούν να αποτελέσουν ένα συνεκτικό όλον με μια ενιαία πολιτική, αλλά το αιτιολογούν αυτό επικαλούμενες εξωτερικά όρια-εμπόδια. Ο Lacan θεωρεί αυτό το ως άνω όριο εσωτερικό και το εντάσσει από την πλευρά της γυναικειάς σχέσης ως προς τη φαλλική λειτουργία.

Μιλώντας παραπάνω για δύο διαφορετικούς τρόπους ‘μοιράσματος της τράπουλας’ στο πώς αντιλαμβανόμαστε το πεδίο σχέσεων φύλου, αναφέραμε ότι ‘άνδρας’ και ‘γυναίκα’ δεν αποτελούν πλήρως συγκροτημένες καρτικουλαριστικές ταυτότητες που αθροιζόμενες συναπαρτίζουν ένα όλο, αλλά αποτελούν δύο διαφορετικούς τρόπους ευτυχούς αποτυχίας του ολισμού. Δεν υπάρχει καθολικό που να εμπερικλείει όλα τα επιμέρους περιεχόμενα, ακριβώς επειδή κάθε επιμέρους φέρει το δικό του καθολικό, τη δική του οπτική επί του καθολικού. Πώς μας βοηθά αυτή η αντίληψη να αποφύγουμε δυισμούς κατά τους οποίους απλώς θα αντιπαραβάλαμε κατηγορήματα (ενεργητικό/παθητικό, αιτία/επίπτωση, λόγος/συναίσθημα); Μία λακανική απάντηση (Žižek 1996, Župančič 2008, 2017) σε αυτό είναι ότι το ‘άρρεν’ και το ‘θήλυ’ αποτελούν δύο διαφορετικές τροπικότητες, για να έρθουμε αντιμέτωποι με κάθε έναν από τους παραπάνω ανταγωνισμούς. Λ.χ ως προς τον ανταγωνισμό αιτία/επίπτωση: κατά την ‘ανδρική’ φόρμουλα και λειτουργία, ο άνδρας δεν είναι το αίτιο της γυναίκας-αποτέλεσμα, αλλά ένας συγκεκριμένος τροπισμός της σχέσης μεταξύ αιτίου και αποτελέσματος, συγκεκριμένα μια τελολογία, μια γραμμική διαδοχή αιτίων και αιτιατών με την εξαίρεση ενός μοναδικού ατόμου-στοιχείου που εκλαμβάνεται ως η έσχατη αιτία. Στη ‘θηλυκή’ φόρμουλα και λειτουργία η τροπικότητα της αιτιότητας εργάζεται αλλιώς, όχι τελολογικά. Το αίτιο λειτουργεί αναδρομικά ως αποτέλεσμα των ίδιων των αποτελεσμάτων του, όπου η ίδια η αδυνατότητα να υπάρξει μια καθαρή εξαίρεση καθιστά το σύνολο ασυνεκτικό, να έχει έλλειψη, να μην είναι κλειστό όλον, να είναι ‘ένα και μη Όλον’ και έτσι

μόνο να βάλλει κατά του φαλλοκεντρισμού του πατριαρχικού λόγου. Κατά Lacan το 'αρσενικό' και το 'θηλυκό' δεν είναι δύο αυτοτελείς οντότητες αλλά δύο τροπισμοί να έρθουμε σε σχέση με μία και την αυτή οντότητα.

Εδώ ακριβώς είναι που ο Lacan διαφοροποιείται από 'κονστρουξιονιστές' ιστορικιστές όπως ο Foucault και η Butler (1990), η οποία εμφανίζεται νομίζω στον τόμο ως η πιο προκεχωρημένη θεώρηση περί φύλου. Για τους τελευταίους το φύλο δεν είναι δοσμένο από τη φύση αλλά ένα κατασκευασμένο συμπλήγμα από ετερόκλητες διαλογικές πρακτικές. Κατ' αυτούς η μόνη εναλλακτική εκδοχή είναι η επιστροφή στην ουσιοκρατία. Αντίθετα, για τον Lacan, η σεξουαλική διαφορά δεν είναι συμβολική κατασκευή, αλλά αναδύεται ακριβώς στο σημείο αποτυχίας της συμβολοποίησης, της εγγραφής στο συμβολικό. *Γινόμαστε έμφυλα σεξουαλικά όντα ακριβώς επειδή η συμβολοποίηση προσκρούει στην ίδια την εγγενή αδυνατότητά της, στα όριά της. Δεν λέμε ότι τα πραγματικά σεξουαλικά όντα δεν μπορούν να ανταποκριθούν πλήρως στις συμβολικές κατασκευές 'άνδρας' 'γυναίκα', αλλά ότι αυτές τούτες οι συμβολικές κατασκευές έρχονται δευτερευόντως να αναπληρώσουν ένα θεμελιώδες αδιέξοδο που προηγείται. Αυτό είναι επιπλέον θετικό, επειδή εάν ήταν δυνατόν να συμβολοποιηθεί πλήρως αυτή τούτη η σεξουαλική διαφορά φύλου, εάν υπήρχε ένα κλειστό μεταγλωσσικό σύμπαν αναφοράς και καταγραφής της σχέσης μεταξύ των δύο φύλων, τότε είναι που δεν θα είχαμε δύο τρόπους, δύο φύλα, αλλά μόνο ένα και ολοκληρωτικά κυρίαρχο. Δεν υπάρχει μία καθολικότητα ως ένα Όλον ως προς το οποίο θα υπάγονταν ως δύο αλληλοσυμπληρούμενα πιόνια-μηχανιστικά αυτόματα, αιτιατά του.*

Μία ακροτελεύτια παρατήρηση ως προς την πρόκριση από ορισμένα κείμενα του τόμου της ιστορικοποίησης καταστάσεων και εννοιών περί φύλου, ως χειραφετητικό πρόταγμα. Το επισημαίνω, επειδή είναι συνεκτατή μιας τρέχουσας φεμινιστικής κριτικής των ψυχαναλυτικών κατηγοριών ως ανιστόρητων, υπερϊστορικών. Για τη λακανική προβληματική αντιμετωπίζουμε στη (φεμινιστική) κοινωνική θεωρία και ερμηνεία φαινομένων δύο ανιστόρητους σκοπέλους, εκ των οποίων η ιστορικιστικά προ-

σανατολισμένη φεμινιστική θεωρία (λ.χ. Butler) αποφεύγει μόνο τον πρώτο. Συγκεκριμένα: α) η ιστορικοιστικά προσανατολισμένη φεμινιστική προσέγγιση, θαρρώ ορθώς, θεωρεί επιλήψιμη τη θεμελίωση ανδροκρατικών προτύπων (αναλυτικών, αξιακών, πολιτικού πράττειν) σε πατριαρχικές κατηγορίες υπό το θεωρητικό ένδυμα ότι αυτές είναι υπεριστορικές, αιώνιες, νομοτελειακές. Δηλαδή, άπαξ και έχουν εδραιωθεί, ‘ξεχνάμε’ ότι η *ψευδοκαθολικότητα* που προτείνουν δημιουργήθηκε ιστορικά. Μένουμε παγιδευμένοι σε ένα φαντασιακό ιδεολογικό μηχανισμό, σε έναν δόλο του ότι ‘κάτι ήταν ήδη από πάντα εκεί’, ως εάν να είχαμε ένα υποτιθέμενα αιώνιο βιολογικό ή ουσιοκρατικό φύλο· β) η ως άνω προσέγγιση προκρίνοντας το φύλο ως κοινωνική, πολιτισμική κατηγορία προϋποθέτει ρητά ή άρρητα, θαρρώ επιλήψιμα, ότι ως ερευνητές και ως υποκείμενα μπορούμε να βρεθούμε προ της δομικής βαθμίδας και καταστατικής στιγμής όπου ‘η καθολικότητα της ανδρικής κυριαρχίας εμφανίζεται σαν να υπήρχε από πάντα εκεί’. Άρα προκρίνει εμμέσως το να βρεθούμε ‘κάπου’ όπου δεν υπάρχει *καθολικότητα*, όπου μπορούμε να αποφύγουμε τον διχασμό της προάγοντας πολλαπλασιαστικά απλώς πολλούς σεξουαλικούς προσανατολισμούς και ταυτότητες φύλου εσωτερικά αρραγείς, ένα ‘κάπου’ το οποίο είναι ενιαίο, χωρίς διχασμούς, κλειστό, πλήρως εννοιολογημένο σύμπαν ‘αντι-πατριαρχικής’ εννοιολόγησης, που μπορούμε να το θεωρήσουμε υπό μία ανεπερώτητα ‘ασφαλή’, μεταϊστορική, φεμινιστική γλώσσα αναφοράς. Το υποκείμενο του φύλου σε αυτή την προσέγγιση εμφανίζει διχασμό, όχι εσωτερικά, όπως στον Lacan, αλλά μόνο ως εξωτερικά καταπιεζόμενο, ως επίπτωση κοινωνικά κατασκευασμένων προδιαγεγραμμένων ρόλων υπεξουσιότητας.⁹

Υποστηρίζω ότι το ιστορικοιστικά συνοδό, εμπειριστικό πρόταγμα του να συμπαραθέτουμε απλώς ένα συμπίλημα παρτικού-

9. Ενώ, αντίθετα, κατά Lacan ‘υπάρχω ακριβώς εκεί που (ασυνείδητα) διχάζομαι’, και συναντώ πραγματικά τον Άλλο/η ακριβώς όταν έρχομαι ενώπιος-ενωπίω με το ότι αυτός/ή ο/η ίδιος/α είναι ‘πρόβλημα για τον εαυτό του/της’ και όχι όταν φαντάζομαι ότι είναι κάτι εξωτικά ‘άλλο’, ενιαίο χωρίς δικούς του διχασμούς.

λαριστικών ταυτοτήτων φύλου και (σε κάθε περίπτωση, θεωρώ ευπρόσδεκτων) σεξουαλικών προσανατολισμών είναι ένας τρόπος να υπεκφεύγουμε του θεμελιακού ανταγωνισμού, παρατείνοντας απαγωγικά το πρόβλημα ερμηνείας και αντιμετώπισης της ανδρικής κυριαρχίας, λειτουργώντας παρελκυστικά στο πρόταγμα χειραφέτησης. Ή, μάλλον, ακόμη χειρότερα, οι δύο παραπάνω σκόπελοι, ο ριζικός ιστορισμός στη θεώρηση φύλου και ο φορμαλιστικός υπερβατολογικός σχηματισμός της πατριαρχικής κυριαρχίας, είναι τα συμπληρωματικά μέρη του ίδιου και του αυτού κλειστού, ενδοκαπιταλιστικού ιδεολογικού κυκλώματος. Το μεταμοντέρνο πρόταγμα υπέρ ενός άπειρου παιγνίου εμπειρικά διαπιστώσιμων ενδεχομενικών ταυτοτήτων φύλου και επιτελεστικών μετατοπίσεων του κινείται εντός ενός ανιστορικού κάδρου ενός κλειστού πεδίου δυνατοτήτων, που τελικά δεν αντιμετωπίζουν χειραφετητικά το κάδρο της πατριαρχίας. Η λακανική θεώρηση του φύλου υπερβαίνει, νομίζω, αυτή την παγίδα, προϋποθέτοντας ότι ο συμβολικός, ερμηνευτικός ορίζοντας της καθολικότητας στη σχέση φύλου *ενέχει ένα σημαίνον της απληρότητας της*, και με αυτόν τον τρόπο είναι μία ενδεχομενική, ανοικτή, γνήσια εξισωτική, συμπεριληπτική αλλά ευτυχώς ατελής, ολότητα. Όχι ένα κλειστό σύμπαν μιας ολότητας που αθροίζει παρτικουλαριστικές ταυτότητες φύλων και προσανατολισμών, που άρα υπογείως ενισχύει αποκλεισμούς. Αντιθέτως, στη σχέση φύλου αναπτύσσω κοινωνικό δεσμό *καθολικότητας* με τον έμφυλο Άλλο όχι όταν εκ των προτέρων priμοδοτώ την παρτικουλαριστική του ταυτότητα, αλλά όταν περιδιαβαίνω το σημείο που αυτή αντιφάσκει, αποτελεί πρόβλημα για τον εαυτό της, όπου έχει ρωγμές, εξαρθρώσεις, έλλειψη (και άρα, κατά Lacan, επιθυμία). Μόνο έτσι μπορεί η έμφυλη καθολικότητα να είναι ενιστόρητη και να επιτρέπει έναν ανοικτό χώρο μιας διαφοράς των φύλων που θα λειτουργεί ως εγγυητής συνύπαρξής τους, χωρίς να δημιουργεί υποχρέωση γεμίσματός της με ολοποιητικά περιεχόμενα συμπερίληψης ως συγκεκαλυμμένων αποκλεισμών.

Ευελπιστώ τα παραπάνω να εμπλουτίζουν τον προβληματισμό αυτού του φίλεργου και ιδιαίτερα χρήσιμου πονήματος.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Butler, J. (1990). *Gender Trouble*, London: Routledge.
- Copjec, J. (1994). 'Sex and the Euthanasia of Reason' in *Read my desire: Lacan against the historicists*, Cambridge: MIT Press.
- Copjec, J. (2012a). 'Sexual Difference' in Benrstein, J.M. et al., *Political Concepts. A critical Lexicon*, Fordham University Press.
- Copjec, J. (2012b). 'The Sexual Compact', *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 17(2): 31-48.
- De Lauretis, T. (1987). *Technologies of Gender: Essays in Theory, Film and Fiction* Bloomington: Indiana University Press.
- Lacan, J. (1975/1999). Encore. *On Feminine Sexuality the Limits of Love and Knowledge. The Seminar of Jacques Lacan Book XX1972-73*, New York: Norton.
- Recalcati, M. (2017). *Τα χέρια της μητέρας. Επιθυμία, Φαντασιώσεις και κληρονομιά της μητέρας*, Αθήνα: Κέλευθος.
- Žižek, S. (1996). 'Otto Weininger oder "die Frau existiert nicht"' in *Die Metastasen des Genießens: sechs erotisch-politische Versuche*. Wien: Passagen.
- Žižek, S. (2019). *Sex and the failed absolute*, London: Bloomserry.
- Zupančič, A. (2008). 'Sexuality and Ontology' in *Why Psychoanalysis? Three Interventions*, Uppsala: NSU Press.
- Zupančič, A. (2017). *What is Sex?* Cambridge: MIT Press.