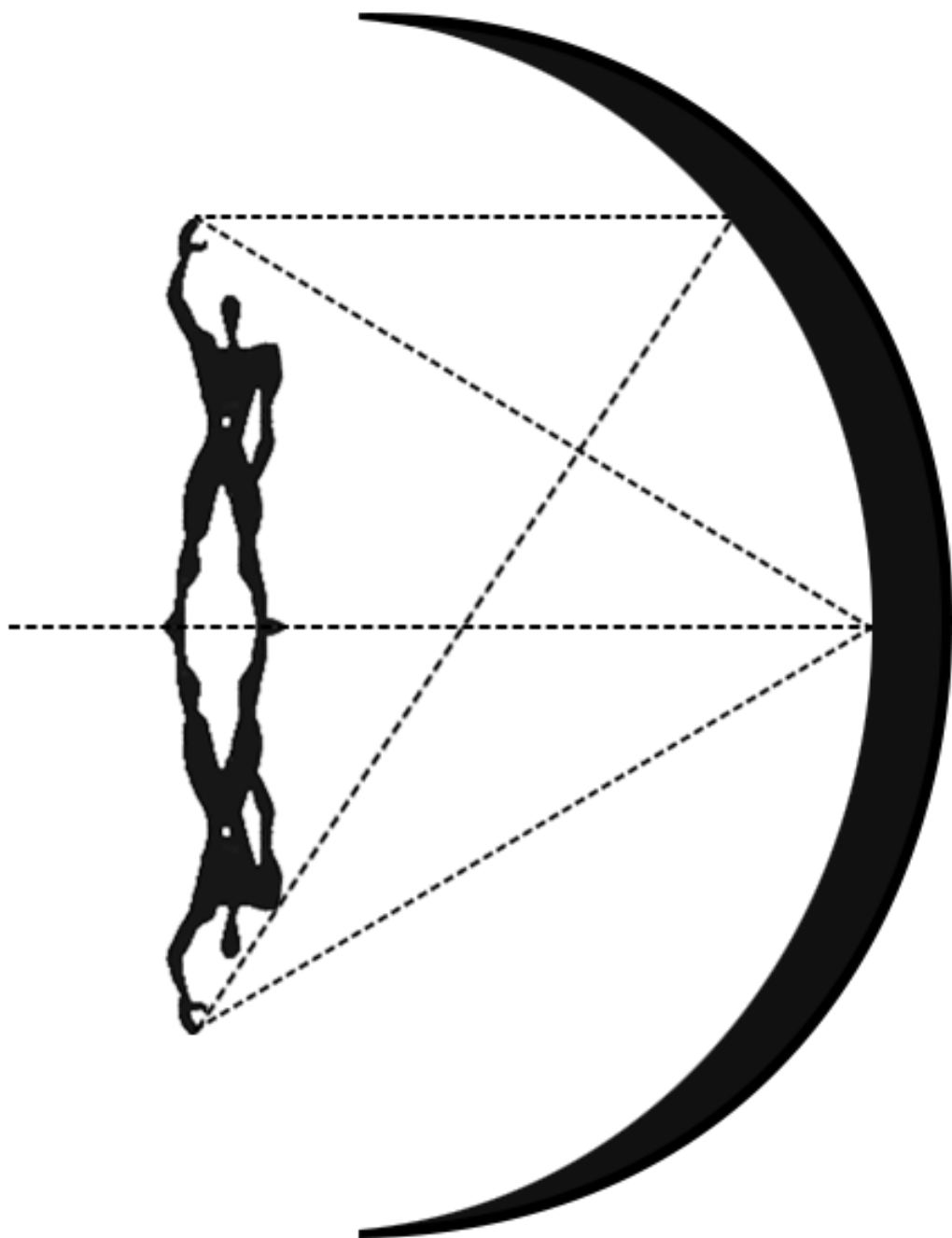


UNMODULOR



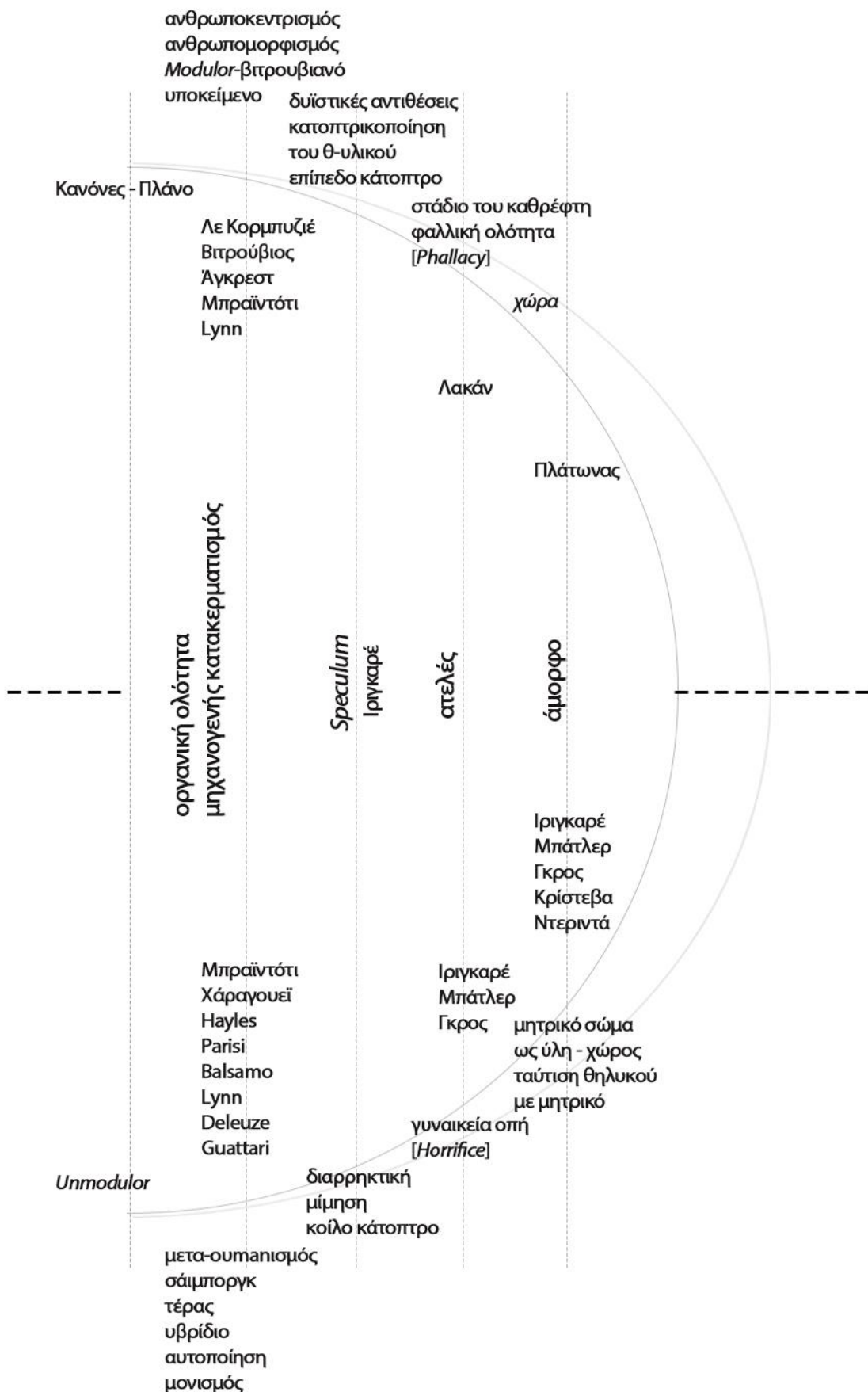
Στρατηγικές αποδιάρθρωσης

The *dispositif* will be specular¹

¹ Lyotard, Jean- Francois, όπως παρατέθηκε από Rosalind Krauss, *The Optical Unconscious*, MIT Press, 1996 [1994], σ. 113

The [female] body is comparable to a sentence which would invite you to disarticulate it, to rearrange it so that its real meaning becomes clear through an endless series of anagrams²

² Hans Bellmer, όπως παρατέθηκε από Robert James Belton, *The Beribboned Bomb: The Image of Woman in Male Surrealist Art*, University of Calgary Press, 1995, σ. 120



Κανόνες παιχνιδιού - Πλάνο

Ναρκισ-cis-μός/Ομφαλ(λ)οκεντρισμός/Ανδρωπομορφισμός: Η Modulor-βιτρουβιανή τάξη πραγμάτων

Modulor: ο βιτρουβιανός άνδρας στην έρημο του μοντέρνου

Η κυριαρχία των ολικών σωμάτων

Speculum: το κατοπτρικοποιημένο θ-υλικό

Το θηλυκό ως μεταφορά

Λυς Ιριγκαρέ: spécul(aris)ation

άμορφο

Ο 'Πατέρας του σύμπαντος' και το μητρικό σώμα της χώρας

Ανθρωπομορφισμός και χώρα: ανθρώπινη –πάρα πολύ ανθρώπινη

ατελές

Phallacy: Η ολική Gestalt και η μητέρα-κάτοπτρο

Horrifice: Η γυναικεία οπή

Η διαρρηκτική μίμηση του κοίλου κατόπτρου

Μετα-ουταπισμός: Οι 'υποσχέσεις των τεράτων'

Ο Modulor-βιτρουβιανός άνδρας στην κυβερνητική εποχή

Αν-οργανικές μη ολότητες

Μηχανογενές σώμα και γίγνεσθαι-γυναίκα

Cyber-Monsters: Flowers of Flesh and Wire

Αυτοποίηση, φεμινισμός και μορφογένεση

Unmodulor

Κανόνες παιχνιδιού

Το κανονιστικό ιδεώδες του ουταπιστικού βιτρουβιανού ανθρώπου, το ηγεμονικό αυτό πολιτισμικό σχήμα, επιβιώνει και αναγεννάται από τις στάχτες του, μετενσαρκώνεται και συνεχίζει να προβάλλει την εξιδανικευμένη μορφή του στοιχειώνοντας τις δυτικές χωρικές αναπαραστάσεις εδώ και αιώνες. Μία πρόσφατη βιτρουβιανή μετενσάρκωση, ο κορμπυξείκος *Modulor* άνθρωπος, αποκύημα της πατρογραμμικής συνέχειας του ανθρωπομορφισμού, βρίσκεται σε κίνδυνο.

Το UNMODULOR, η υπ-αίρεση του *Modulor* ανθρώπου, είναι ένα εγχείρημα επαναπροσδιορισμού του 'αρχιτεκτονικού υποκειμένου', αυτού που μετατρέπει το χώρο σε επιφάνεια προβολών, αντικρίζοντας παντού την κατοπτρική του εικόνα. Εάν η σχέση σώματος και χώρου είναι σχέση αντικατοπτρισμού το UNMODULOR επιχειρεί να επαναδιαμορφώσει τις κατοπτρικές σωματικές εικόνες που προβάλλονται στο χώρο, προσκαλώντας σε μία επιτελεστική (*sic*) κατασκευή υβριδικών σωμάτων και ταυτοτήτων.

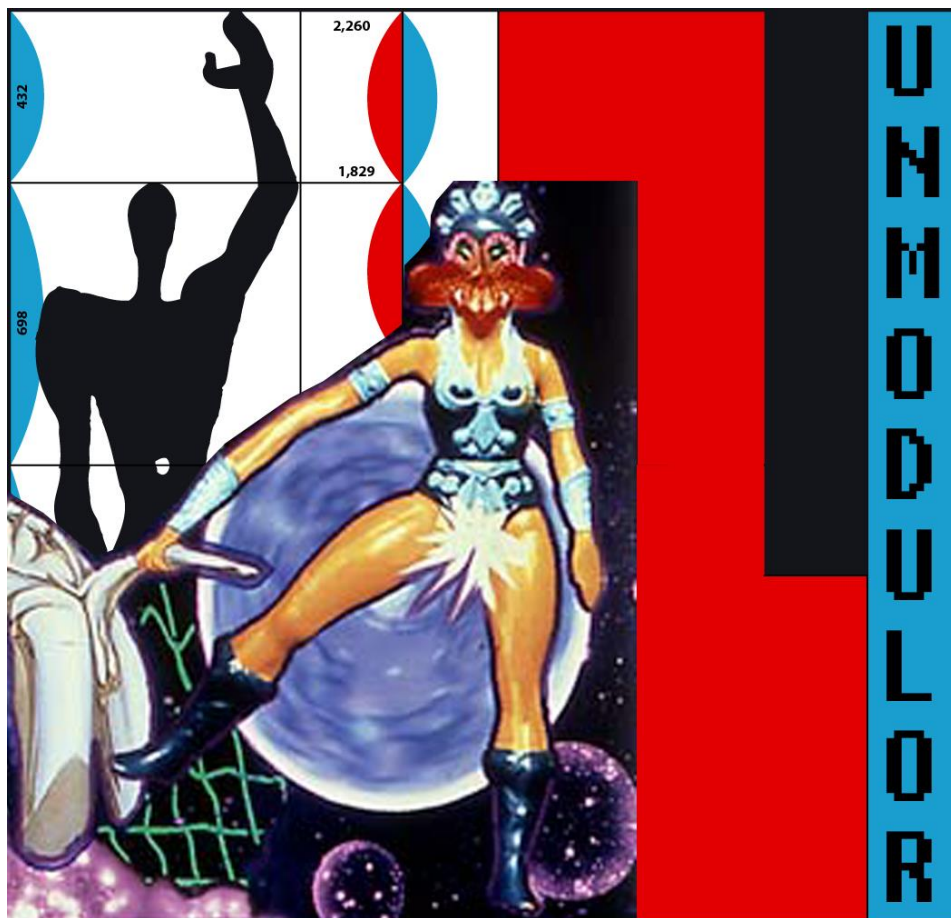
Το UNMODULOR μας βυθίζει στον κυβερνοχώρο, το σύγχρονο αυτό κάτοπτρο, επιφάνεια προβολών και ανακλάσεων, σκοποφιλική όαση σωματικών μερών (υπάρχει ένα σωματικό 'όλον';), με διάχυτες (αυτο-)αναπαραστάσεις, κανονιστικές και αποκλίνουσες, συγχέοντας τα όρια μεταξύ των δύο (ή μήπως ήταν ήδη συγκεχυμένα; αμοιβαία κατασκευασμένα;).

Το UNMODULOR, η επιτελεστική καταστροφή του βιτρουβιανού ανθρώπου, είναι η επιστροφή του απωθημένου, του αποκλεισμένου, αυτού που έχει εξαλειφθεί, για να καταστεί η καθολικότητα του ανθρωπομορφισμού καθολική. Είναι η κατασκευή της ιδεατής γυναίκας (το μονίμως άλυτο 'αίνιγμα της θηλυκότητας'), ένα κυβερνο-τέρας, μία άλλη κατοπτρική εικόνα, μία διαφορετική αυτο-ανάκλαση. Τα μέλη της, διάσπαρτα στη διαδικτυακή μήτρα [*matrix*], περιμένουν να ανασυντεθούν κάτω από το ολοποιητικό – ενοποιητικό βλέμμα, το κυρίαρχο σημαίνουν της συμβολικής τάξης.

Η ιδεατή γυναίκα υφαίνει το σώμα – κυβερνο-ιστό της, το οίκημά της, που είναι συνέχεια του σώματός της, χώρος και σώμα αδιαχώριστα, μέχρι την έλευση της πατρικής Μορφής. Για να σταματήσει ο *Modulor* άνδρας να καθρεφτίζεται ναρκισσιστικά παντού. Υφάνετε μαζί της. Χειριστείτε το σώμα της. Αναδιατάξτε τα αναγράμματά της. Θα διαπιστώσετε ότι η ολότητά της δεν είναι ποτε μία φαλλική απατηλή ολότητα – (*phallacy*), είναι η διάνοιξη της τρομερής οπής – (*horrifice*), ένα όλον κενό, ένα κενό όλον ((*w*)hole), το μηδέν (0) του δυαδικού συστήματος των μηχανών.

Το UNMODULOR είναι ένα παιχνίδι για την καταστροφή της κανονι-στικότητας, μέσα από την επιτέλεση της κανονι-στι-κότητας, μια αναζήτηση των ορίων, των αποκλεισμών και των αποκλίσεών της.

Ένας θόρυβος στα αυτιά της πατριαρχίας.



*“Η εποχή μας ορίζει, μέρα με τη μέρα, το δικό της στυλ. Τα MATIA μας, δυστυχώς, είναι ακόμα ανίκανα να το διακρίνουν”. “MATIA που δε ΒΛΕΠΟΥΝ”.
[δική μου έμφαση]*



Πλάνο

Το *Unmodulor* είναι ένα σενάριο για το σχεδιασμό της ‘ιδεώδους γυναίκας’, τα μέλη της οποίας βρίσκονται διάσπαρτα στον κυβερνοχώρο. Ένα παιχνίδι που καλεί τους παίκτες να ανατρέψουν την κυριαρχία της *Modulor*-βιτρουβιανής τάξης, συνθέτοντας και ανασυνθέτοντας σωματικά αναγράμματα και παράγοντας μια ολότητα που δεν είναι ποτέ φαλλική, αλλά πάντοτε κατακερματισμένη και ‘απειλητική’.

Το *Unmodulor* εξετάζει την εμμονή της δυτικής αρχιτεκτονικής στο ολικό/φαλλικό σώμα, το οποίο γίνεται αντιληπτό ως φορέας των τέλειων φυσικών αναλογιών και εμφανίζεται ως συνεχές σχήμα από την Αναγέννηση (βιτρουβιανός άνδρας του Ντα Βίντσι) έως το μοντερνισμό (*Modulor* άνδρας του Λε Κορμπυζιέ), διαμορφώνοντας καθολικά σωματικά, αισθητικά και αρχιτεκτονικά πρότυπα και ρυθμίζοντας τη σχέση σώματος και χώρου.

Η *Modulor*-βιτρουβιανή τάξη πραγμάτων θεμελιώνεται σε μία συμβολική σχέση σώματος και χώρου, η οποία κυριαρχείται από τη φαλλική ολότητα και από την οποία τα θηλυκά σώματα εκτοπίζονται. Το *Unmodulor* επιχειρεί να ανατρέψει την επικράτηση της ανδρικής σωματικότητας και υποκειμενικότητας ως μέτρου όλων των πραγμάτων και, κατά συνέπεια, ως καθολικής κλίμακας του χώρου. Ο συνδετικός άξονας είναι η διερεύνηση αντιλήψεων περί υλικότητας και σωματικότητας διαμέσου της λειτουργίας του κατόπτρου και του κατοπτρικού ειδώλου, ο θρυμματισμός του οποίου αποτελεί τη μετάβαση από τη *Modulor*-βιτρουβιανή στην *Unmodulor*-μεταβιτρουβιανή τάξη.

Η καθολικότητα του βιτρουβιανού υποκειμένου στηρίζεται στη δομή της κατοπτρικοποίησης [specularization] που διαπερνά τη δυτική μεταφυσική: την αναγωγή του θηλυκού σε μητρική ύλη/χώρο/κάτοπτρο [speculum] μιας πατρικής μορφής/θεώρησης [speculation]. Η κατοπτρικοποίηση, υπόβαθρο της εγκαθίδρυσης των δυϊστικών αντιθέσεων, συνοψίζει την εσκεμμένη απαλοιφή της γυναικείας υποκειμενικότητας. Οι δυϊστικές δομές, εκφραζόμενες στην κατασκευή μιας κατοπτρικής αντίθεσης μεταξύ μορφής και ύλης, ευνοούν τον ανθρωποκεντρισμό και τον ανθρωπομορφισμό της βιτρουβιανής τάξης και τη φαλλικότητα του κατοπτρικού της ειδώλου. Εάν ο ανθρωπομορφισμός θεμελιώνεται στην επικράτηση δυϊστικών αντιλήψεων η κατάρριψή του προϋποθέτει μια μονιστική αντιμετώπιση της υλικότητας, χαρακτηριστικό γνώρισμα του μετα-ανθρωποκεντρικού μετα-ουμανισμού, προς τον οποίο στρέφεται το *Unmodulor*. Η στροφή αυτή προϋποθέτει το πέρασμα από τη φαλλική ολότητα σε μία αντι-ιεραρχική, μονιστική και μηχανογενή αντίληψη της ύλης ως ευφους και



αυτο-οργανούμενης. Η αυτο-οργάνωση υποδεικνύει μία μη δυϊστική προσέγγιση αναδεικνύοντας την ύλη ως μηχανογενή, δρώσα και ενεργή αντί για μηχανιστική, παθητική και αδρανή.

Η μελέτη ανατρέχει στη λακανική θεωρία περί φαντασιακής συγκρότησης του εγώ μέσω του αντικατοπτρισμού (σύμφωνα με το γνωστό στάδιο του καθρέφτη) αναδεικνύοντας τις φαλλοκεντρικές αντιλήψεις που καθιστούν την ύπαρξη μια γυναικείας μορφολογίας αδιανόητη, αλλά και στην πλατωνική σκέψη σύμφωνα με την οποία το γυναικείο -μητρικό- σώμα εννοιολογείται ως καθεαυτόν χώρος. Η εγκατάσταση των πλατωνικών δυϊσμών τοποθετεί την υλικότητα ως υποδεέστερη του κόσμου των Ιδεών. Αντί για μία αυτο-οργανούμενη, αυτοποιητική ύλη συναντάμε ένα προλογοθετικό θηλυκό σώμα, στο οποίο επιβάλλεται μία αρσενική αρχή, ο Δημιουργός, και το μορφοποιεί, μέσω των μαθηματικών και των γεωμετρικών σχημάτων -όπως ο αρχιτέκτονας το 'χώρο'. Το κατοπτρικό αυτό εγχείρημα οδηγεί στη δυϊστική αντίθεση μορφής και ύλης, με τη μορφή να επιβάλλεται στην ύλη.

Η μεταφυσική ταύτιση του γυναικείου με τη μητέρα-ύλη [mater-materia] αποκλείει τις γυναίκες τόσο από την υποκειμενικότητα όσο και από την αρχιτεκτονική, καθώς το θηλυκό καταλαμβάνει το πεδίο της άμορφης σωματικότητας, ενώ το αρσενικό σχηματίζει την αποδεκτή σωματική μορφολογία, η οποία έπειτα μετατρέπεται σε καθολικό μέτρο αυτού που συνιστά διανοητό σώμα. Αν και το θηλυκό ταυτίζεται με την υλικότητα και τη σωματικότητα καταλήγει, παρολαυτά, να αναπαριστά μια ά-μορφη και ά-σχημη ύλη και να αποκειμενοποιείται, ενώ η σωματική μορφολογία –μαζί με τη θέση υποκειμένου- διαφυλάσσονται για το αρσενικό. Η κατοπτρική εικόνα του ανδρικού σώματος είναι μια φαλλική ολότητα ενώ του γυναικείου μια έλλειψη –η εικόνα ενός σώματος χωρίς *Gestalt*. Το γυναικείο ταυτίζεται με το μη ολοκληρωμένο, το διάσπαρτο, το κατακερματισμένο. Είναι όμως αυτή η σύμπτυξη ένας αμετάκλητος εκτοπισμός ή παρέχει το υπόβαθρο για μία ριζοσπαστική οικειοποίηση εναλλακτικών θεωρήσεων σωματικότητας και υλικότητας;

Καθώς στη σύγχρονη εποχή το *Modulor*-βιτρουβιανό υποκείμενο επιβιώνει ως σάιμποργκ, εγείρει ερωτήματα περί φύλου και σωματικότητας. Το *Unmodulor* εξετάζει τη μετάβαση από το αναγεννησιακό-μοντερνιστικό βιτρουβιανό υποκείμενο στα σύγχρονα σάιμποργκ σώματα και τον τρόπο που υπεισέρχονται ζητήματα φύλου, επιθυμώντας να αποφύγει τη συντήρηση ενός υπόρρητου φαλλοκεντρισμού πίσω από μία φαινομενικά άφυλη και ουδέτερη σωματική πραγματικότητα. Το *Unmodulor* επιχειρεί μια έμφυλη ανάγνωση των σάιμποργκ σωμάτων, μέσα από τις έννοιες του κατακερματισμού, της τερατομορφίας, της μηχανογένειας, της αυτοποίησης και της κατάρριψης των μεταφυσικών διπόλων.



Η δυτική μεταφυσική εκτοπίζει το θηλυκό στη θέση του κατόπτρου, της ανόργανης, μηχανικής και άμορφης ύλης· στη θέση του τερατόμορφου και του υβριδικού. Το *Unmodulor* δεν επιχειρεί να καταρρίψει αυτή την άποψη. Δεν επιχειρεί ούτε να την ενστερνιστεί, αλλά λειτουργεί κατοπτρικά, ‘παρέχοντάς της έδρα’. Ο καθρέφτης του μετα-ανθρωποκεντρικού υποκειμένου ανακλά ένα μη φαλλικό (ευνουχισμένο;), κατακερματισμένο σώμα ως υποκειμενικότητα και μορφοείδωλο της μετα-βιτρουβιανής τάξης. Το θ-υλικό κάτοπτρο λειτουργεί ανατρεπτικά απέναντι στη θέση που το σύστημα αυτό του έχει επιβάλλει μέσω μιας παράδοξης οικειοποίησης της ‘κατοπτρικής’ ιδιότητας που του έχει αποδοθεί. Το θ-υλικό μετατρέπεται σε κοίλο, παραμορφωτικό κάτοπτρο, θρυμματίζοντας το φαλλικό είδωλο που ανακλάται στην επιφάνειά του. Ως ανολοκλήρωτο και ελλειμματικό, άμορφο και άσχημο, διαρρηγνύει τα ηγεμονικά σχήματα όντας ταυτόχρονα εντός και εκτός του συστήματος και των κανόνων του.

Το *Unmodulor* στρέφεται προς αντι-ιεραρχικά σωματικά μορφοείδωλα, προς το ‘γυναικείο’ που δεν αρθρώνει ποτέ μια ολότητα. Το *Unmodulor* είναι η αποδιάρθρωση της *Modulor*-βιτρουβιανής τάξης, η οποία στηρίζεται σε μία ολική αντίληψη του σώματος. Με την παραδοχή ότι η ολότητα αυτή είναι μία φαλλική ολότητα, επιχειρεί την έμφυλη ανάλυση της επικράτησης της βιτρουβιανής μορφής ως καθολικού σωματικού προτύπου, θεμελιώδους για τα κυρίαρχα δυτικά αρχιτεκτονικά πρότυπα, καθώς και την έμφυλη *Un*-αίρεσή του μέσα από τον παρωδικό σχεδιασμό της ‘ιδεώδους γυναίκας’. Ο σχεδιασμός της στηρίζεται σε μία πολιτική μίμησης, η οποία συνεπάγεται την οικειοποίηση στερεοτυπικών αντιλήψεων περί γυναικείας σωματικότητας, καθώς και την αποδοχή μίας ταυτόχρονης, αντιφατικής θέσης εντός και εκτός του συστήματος που επιχειρεί να καταρρίψει. Αν το *Modulor*-βιτρουβιανό υποκείμενο μετατρέπει το χώρο σε κατοπτρική επιφάνεια για την (αυτο-)ανάκλασή του, το *Unmodulor* είναι ο θρυμματισμός του καθρέφτη και του ολικού κατοπτρικού του ειδώλου. Το κάτοπτρο εκρήγνυται και διασπάται σε απαστράπτοντα, αιχμηρά κομμάτια μαζί με το κατοπτρικό είδωλο που φέρει στην επιφάνειά του. Η κατοπτρικοποίηση, η κυρίαρχη δομή της *Modulor*-βιτρουβιανής τάξης, μετατρέπεται σε εργαλείο ανατροπής της.



Ναρκισ-cis-μός/Ομ-φαλ(λ)οκεντρισμός/Ανδρωπομορφισμός: Η Modulor-βιτρουβιανή τάξη πραγμάτων

Modulor: ο βιτρουβιανός άνδρας στην έρημο του μοντέρνου

“Ο Λεονάρντο και οι σύγχρονοί του –με τη σκέψη στον Βιτρούβιο- παρουσίασαν τις αναλογίες του ανθρώπου εγγράφοντας το σώμα του, με τα χέρια στην έκταση, σε κύκλο. Είναι ο στατικός άνθρωπος που ανταποκρίνεται σε μία στατική αρχιτεκτονική. Στην είσοδο της *Unité d’Habitation* στη Μασσαλία, ο Λε Κορμπυζιέ απλοποιεί το σύστημά του με τον άνδρα-με-το-χέρι-υψωμένο. Είναι ο άνθρωπος που βαδίζει μέσα στο χώρο. Είναι ο δυναμικός άνθρωπος που ανταποκρίνεται σε μία δυναμική αρχιτεκτονική”.³

“Σε καμία περίπτωση δεν είχα την πρόθεση να ‘στρογγυλοποιήσω’ αριθμούς των δύο σειρών, κόκκινης και μπλε. Μια μέρα που είχαμε μαζευτεί, απορροφημένοι από την αναζήτηση μιας λύσης, κάποιος από εμάς, ο Py, είπε: ‘Οι τωρινές τιμές του ‘Modulor’ καθορίζονται από έναν άνθρωπο ύψους 1,75μ. Πρόκειται για το μέσο ύψος –ως επί το πλείστον- ενός Γάλλου. Έχετε παρατηρήσει πως στα αγγλικά αστυνομικά μυθιστορήματα οι ‘ωραίοι άντρες’, ένας αστυνομικός για παράδειγμα, έχουν πάντα ύψος ΕΞΙ ΠΟΔΙΑ;’ ”⁴

Ο Λε Κορμπυζιέ ξεκίνησε να δουλεύει το(ν) *Modulor* το 1943, αναπτύσσοντας τις σκέψεις του για μία ανθρώπινη κλίμακα, που θα χρησίμευε ως ‘μέτρο του χώρου’ και, κατ’ επέκταση, ως καθολικό εργαλείο σχεδιασμού. Ολοκλήρωσε το πρώτο βιβλίο πάνω σε αυτό(ν) (*Le Modulor*) το 1948, το οποίο δημοσίευσε το 1950. Ακολούθησε το *Modulor 2* το 1955. Το βασικό επιχείρημα είναι ότι η μορφή του ανθρώπινου σώματος μπορεί να εγγραφεί σε γεωμετρίες που προέρχονται από την αναλογία της Χρυσής Τομής και την ακολουθία Φιμπονάτσι [Fibonacci].⁵ Σχεδίασε μια ανδρική μορφή ενταγμένη σε αυτές τις γεωμετρίες με το συνολικό ύψος του σώματος ενός ‘μέσου Αμερικανού άνδρα’ (1.83μ.)⁶ προς το ύψος του ομ-φαλ(λ)ού να ακολουθεί την αναλογία της Χρυσής Τομής και με τις διαστάσεις κάθε μέλους του σώματος να ελέγχονται από τις αναλογίες. Αποκάλεσε το αποτέλεσμα ‘ο άνδρας *Modulor*’, με εμφανή υπαινιγμό στον βιτρουβιανό άνδρα.

³ Sigfried Giedion, *Modulor 2: 1955 (Το Λόγο Έχουν Οι Χρήστες) Συνέχεια στο "Le Modulor" "1948"*, εκδ. Παπασωτηρίου, Αθήνα, 2015, σ. 77

⁴ Λε Κορμπυζιέ, ό. π.

⁵ Ακολουθία ακέραιων αριθμών στα μαθηματικά. Οι πρώτοι δύο αριθμοί Φιμπονάτσι είναι εξ ορισμού το 0 και το 1 και κάθε επόμενος αριθμός είναι το άθροισμα των δύο προηγούμενων, όπως ορίζεται από τον τύπο $F_n = F_{n-1} + F_{n-2}$. Ο λόγος δύο διαδοχικών στοιχείων της ακολουθίας Φιμπονάτσι τείνει ασυμπτωτικά προς τη Χρυσή Τομή.

⁶ Αρχικά ο Λε Κορμπυζιέ χρησιμοποίησε το ύψος ενός ‘μέσου Γάλλου άνδρα’ (1.75μ.), το οποίο αναθεώρησε όταν αποφάσισε να προωθήσει το(ν) *Modulor* στις ΗΠΑ, οπότε προσάρμοσε το σχέδιο στο ύψος ενός ‘μέσου Αμερικανού’.



Ο ισχυρισμός του ήταν πως (τ)ο *Modulor* συνιστούσε ένα σύστημα αναλογιών βασισμένο στο ιδανικό ανθρώπινο σώμα, “ ένα αρμονικό μέτρο σε ανθρώπινη κλίμακα καθολικά εφαρμόσιμο στην αρχιτεκτονική και τη μηχανική”.⁷

Ο Λε Κορμπυζιέ αποκαλούσε συχνά το(ν) *Modulor* ανακάλυψη και όχι εφεύρεση, υποδηλώνοντας ότι επρόκειτο περισσότερο για φυσικό νόμο παρά για αισθητική καινοτομία. Για να τεκμηριώσει την καθολικότητα του *Modulor* μέτρησε πολυάριθμα διαγράμματα κτιρίων, διακοσμητικών μοτίβων και έργων τέχνης, έτσι ώστε να αποδείξει τη σχέση τους με τη γεωμετρική τάξη του *Modulor*, καθώς επίσης και φυσικά αντικείμενα, στα οποία επίσης εντόπισε ίχνη του. Κατ' αυτόν τον τρόπο, τα ανθρώπινα δημιουργήματα που υπάγονταν στη γεωμετρία του *Modulor* παρουσιάζονταν ως συγγενικά με τους νόμους και τα γεωμετρικά μοτίβα της φύσης.⁸ Επιπλέον, στο βαθμό που η Χρυσή Τομή, στην οποία είχε θεμελιωθεί γινόταν κατανοητή ως φυσική σταθερά, η εφαρμογή του στις διάφορες μορφές πολιτισμικής παραγωγής θα εξασφάλιζε την υποτιθέμενη συνοχή της πολιτισμικής με τη φυσική τάξη, ενώ, ως διαμεσολαβητής μεταξύ υποκειμένου και περιβάλλοντος χώρου (τ)ο *Modulor* θα ‘αποκάλυπτε’ την υποτιθέμενη σχέση του ανθρώπινου (ανδρικού) σώματος με τους φυσικούς κανόνες.⁹ Ο Λε Κορμπυζιέ το(ν) αποτυπώνει στις όψεις των κτιρίων υποδηλώνοντας πως τα σώματα των χρηστών θα είναι αντανakλάσεις του *Modulor* άνδρα.¹⁰

Το ανδρικό σώμα τοποθετείται ως πρωταρχική ταύτιση, ενώ η λογική του ‘όμοιου’ επιβάλλεται μέσω μίας κανονιστικής γεωμετρίας με την οποία συγκρίνονται και βάσει της οποίας κατατάσσονται όλα τα σώματα, μετατρέποντας το(ν) *Modulor* σε ‘ανθρωπογόνο μηχανή’ κατασκευής υποκειμένων.¹¹ Μία πιθανή γυναικεία εκδοχή του *Modulor* παρουσιάζεται, κατ' αυτόν τον τρόπο, ως ατελής απομίμηση της ανδρικής. Το γεγονός αυτό γίνεται ιδιαίτερα εμφανές στο *Modulor* 2, όπου ο Λε Κορμπυζιέ αφιέρωσε μία ολόκληρη σελίδα στο σχέδιο των βοηθών του Serralta και Maisonnier για το(ν) *Modulor* ως γυναικεία μορφή, την οποία αμέσως απέρριψε ως τερατωδώς εκτός κλίμακας, μια ανάρμοστη αντανάκλαση του *Modulor* άνδρα, η οποία τον οδήγησε σε μία έκφραση αποστροφής: ¹²“Ορίστε το σχέδιο που προετοίμασαν οι Serralta και Maisonnier: παίρνεις το τετράγωνο του *Modulor* Άνδρα του 1.83 μ. (αλλά, μιας και ο Serralta έχει αδυναμία στις γυναίκες, ο

⁷ Λε Κορμπυζιέ, *Œuvre Complete: Volume 5: 1946-1952*, επιμ. Willy Boesiger, Les Editions d'Architecture, Zurich, σ. 178

⁸ Christopher Hight, *Architectural Principles in the Age of Cybernetics*, Routledge, New York, 2008, σ. 159

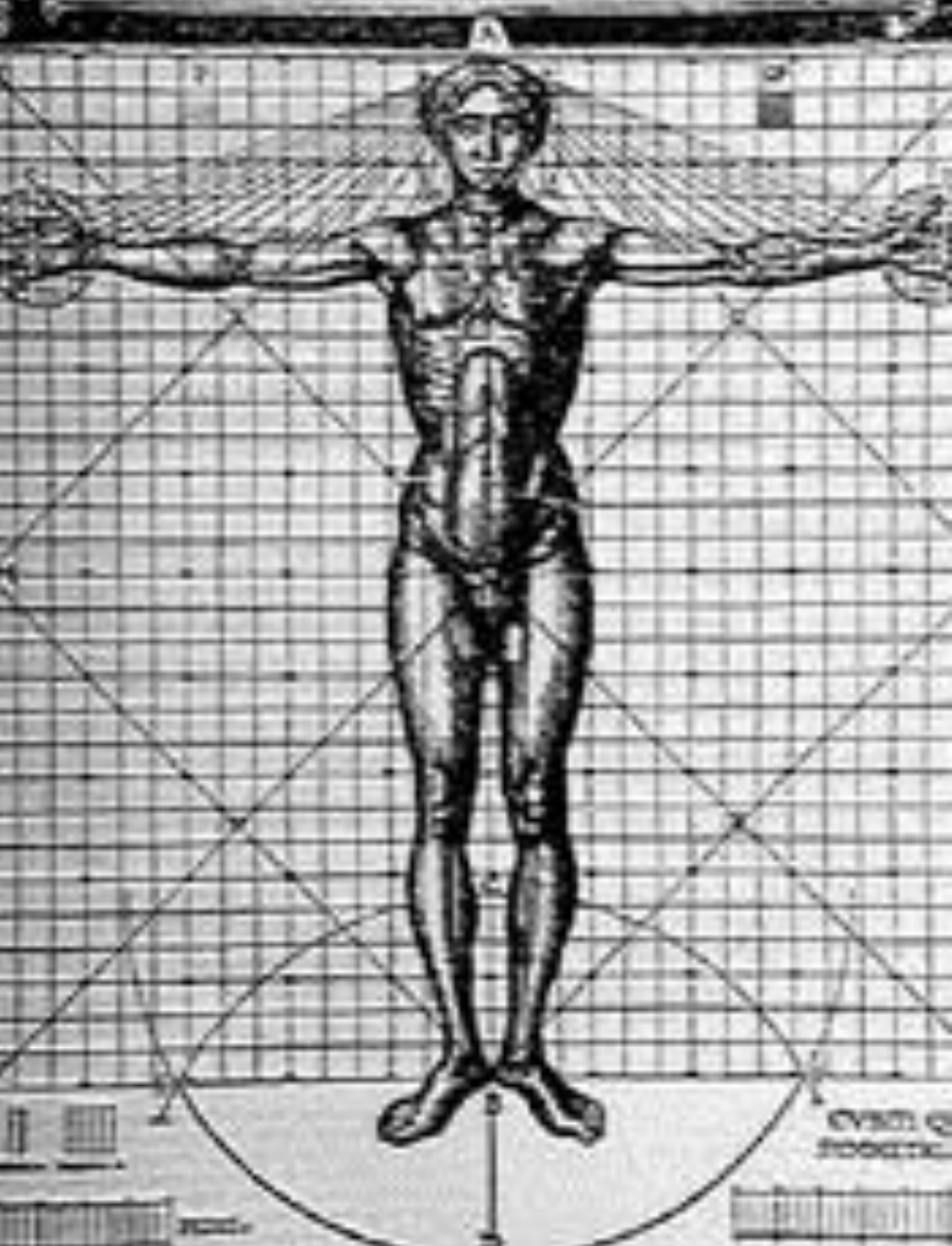
⁹ ό.π., σ. 164

¹⁰ ό.π., σ. 178

¹¹ ό.π., σ. 162, 180

¹² ό.π., σ. 166

MOYSE CORPUS HUMANUM UT RITE OMNES FIGURAS INVENIRET
IN QUANTITATE LINGUAE SUAE. HENRICUS JUT ADIT FIGURA



άνδρας του είναι μία γυναίκα με ύψος 1.83: μπρρρ!)”.¹³ Η ανδρική μορφολογία εδραιώνεται ως καθολικό πρότυπο και ‘μέτρο του χώρου’ τη στιγμή που η γυναικεία αποκειμενοποιείται και εκτοπίζεται ως τερατόμορφη απόκλιση από τη νόρμα.

Παρομοίως, η μαθηματικός Elisa Maillard αφιέρωσε χρόνο στη διόρθωση μερικών από τα λάθη του *Modulor* και παρουσίασε στον Λε Κορμπυζιέ ένα αναθεωρημένο γεωμετρικό διάγραμμα με τις τροποποιήσεις της. Ο Λε Κορμπυζιέ απέρριψε το διάγραμμα, πρώτον, επειδή είχε οριζόντιο προσανατολισμό, ο οποίος υπαινισσόταν μία ύπτια θέση, την οποία ο ίδιος συνέδεε με τη θηλυκότητα και, δεύτερον, επειδή είχε πολλούς κύκλους τους οποίους θεώρησε εξίσου γυναικίους.¹⁴ Εξάλλου, όπως επισημαίνει και η Catherine Ingraham, ο ορθολογικός κανόνας της ευθείας γραμμής και της ορθής γωνίας συνδέεται από τον Λε Κορμπυζιέ με ανδρικά χαρακτηριστικά, ενώ η άλογη ύφανση και η καμπυλομορφία με την υποκειμενικότητα της γυναίκας και του γαϊδάρου.¹⁵

Ο *Modulor* Άνδρας παρουσιάζεται συχνά ως αδυναμία του μοντερνισμού να έρθει σε ρήξη με την ουμανιστική παράδοση. Στην κριτική του για τον κλασικισμό του μοντέρνου, ο Γκρεγκ Λιν [Greg Lynn] αναφέρεται στο(ν) *Modulor* ως την ‘κυρίαρχη φιγούρα στον προσδιορισμό του μοντερνισμού’,¹⁶ σημειώνοντας κάποιες επιφανειακές διαφορές από τον βιτρουβιανό άνδρα, τονίζοντας, ωστόσο, πως είναι λιγότερο σημαντικές από την κοινή τους προσκόλληση σε μία ιδεατή αναλογική αναφορά όπως η αρμονία. Ο άνδρας *Modulor* μπορεί να κατανοηθεί περισσότερο ως η εισβολή μιας νεκρής παράδοσης στην έρημο της νεωτερικότητας ή ως η μη-νεωτερικότητα της μοντέρνας αρχιτεκτονικής.¹⁷ Ως συνδετικός κρίκος του μοντερνισμού με το βιτρουβιανισμό, ο *Modulor* εκθέτει τον αναχρονισμό αρχιτεκτονικών προτύπων σε σχέση με τις ευρύτερες πολιτισμικές εξελίξεις, εκπροσωπώντας την τελευταία προσπάθεια διάσωσης και επανεπιβεβαίωσης των αρχών του βιτρουβιανού σχήματος: την ανθρώπινη/ανδρική μορφή ως αντικειμενικό και αμετάβλητο μέτρο στο οποίο θεμελιώνεται ένα κοινώς αποδεκτό και έγκυρο κριτήριο σχεδιασμού.¹⁸ ένα κριτήριο το οποίο λειτουργεί περιθωριοποιητικά για μια πληθώρα σωμάτων -ή για την έννοια της σωματικότητας καθεαυτή, η οποία δεν μπορεί να αναχθεί ποτέ σε μία ιδεατή, μαθηματική μορφή.

¹³ Λε Κορμπυζιέ, όπως παρατέθηκε από Thordis Arrhenius, *The Feminine as a Metaphor for the New*, στο Nordisk Arkitekturforskning 1999:2, σ.59

¹⁴ Christopher Hight, *Architectural Principles in the Age of Cybernetics*, ό. π., σ. 165-166

¹⁵ ό. π., σ. 165. Πρβλ. Catherine Ingraham, *Architecture and the Burdens of Linearity*

¹⁶ Γκρεγκ Λιν, όπως παρατέθηκε από Christopher Hight, *Architectural Principles*, ό. π., σ. 65

¹⁷ Christopher Hight, *Architectural Principles in the Age of Cybernetics*, ό. π., σ. 68

¹⁸ Maria Luisa Palumbo, *New Wombs: Electronic Bodies and Architectural Disorders*, Birkhauser-Publishers for Architecture, Basel, 2000, σ. 22

Η κυριαρχία των ολικών σωμάτων

*“Ο Βιτρουβιανός Άνδρας αναδύεται διαρκώς από τις στάχτες του, συνεχίζει να επικυρώνει καθολικά πρότυπα και να ασκεί μοιραία έλξη”.*¹⁹

Σύμφωνα με τον Γρεγκ Λιν “*[α]πό την εποχή του Βιτρούβιου, και κατά τη διάρκεια της ιστορίας της, ολόκληρη η έννοια της αρχιτεκτονικής παραμένει εξαρτημένη από το πρότυπο ενός ενοποιημένου σώματος*”.²⁰ Ο Λιν αποδίδει στο βιτρουβιανό σύστημα ένα σύνολο τυπικών κανόνων που προέρχονται από μια αντίληψη του σώματος ως όλον, ως ιδεατό και στατικό, εξισώνοντας την αισθητική του βιτρουβιανού σώματος με μία ηθική του αποκλεισμού, καθώς μόνο τα χαρακτηριστικά των ολικών σωμάτων περιγράφονται με όρους αρχιτεκτονικής, με κάθε ιδιαίτερο σώμα να απορρίπτεται. Συγκεκριμένα:

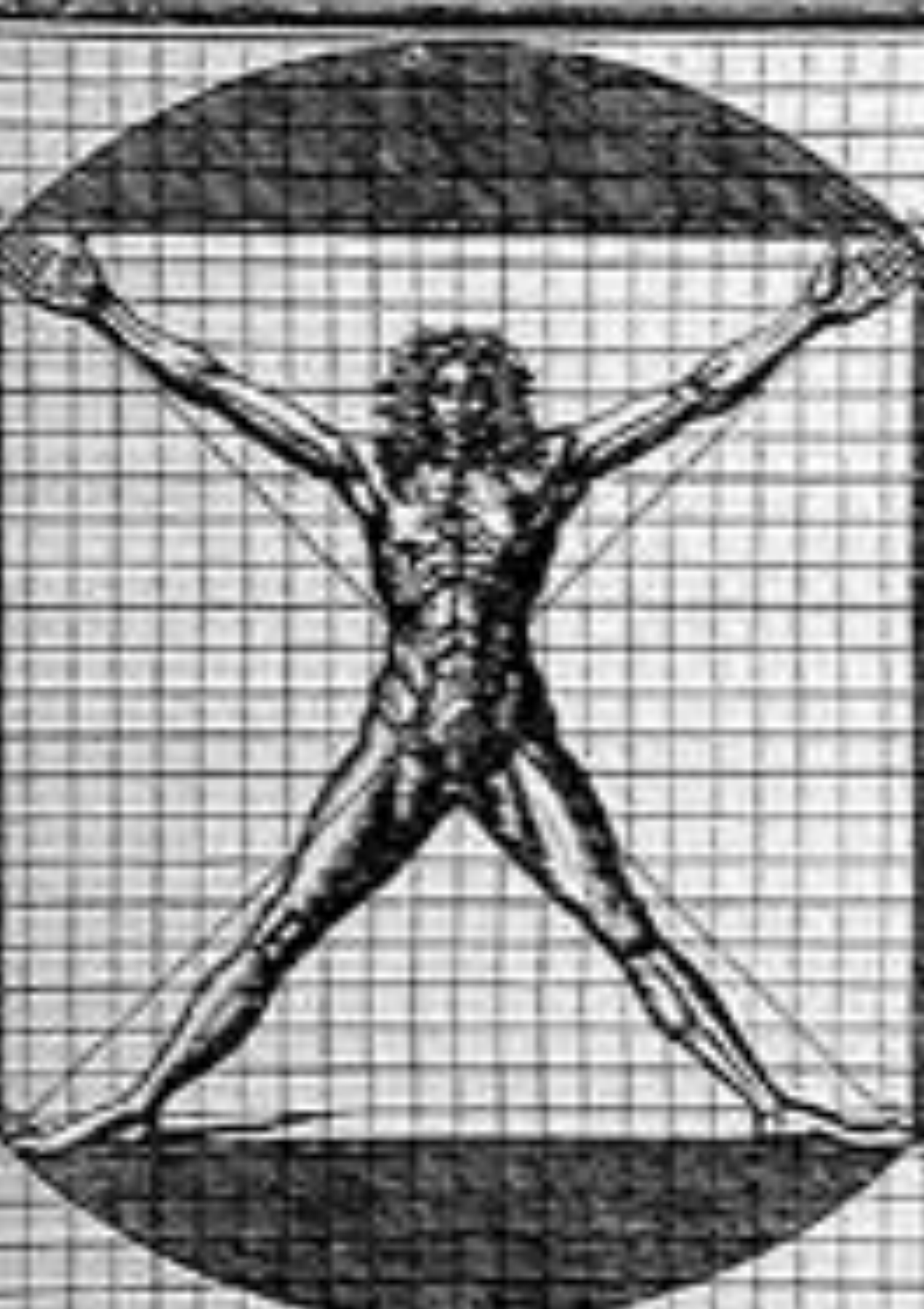
*“Υπάρχουν διάφορες παραλλαγές ιδεατών ή ολικών σωμάτων στην αρχιτεκτονική, καθεμία από τις οποίες προκύπτει από μία αναζήτηση ενός καθολικού προτύπου συμμετρίας και αναλογίας για τη ρύθμιση ολικών σωμάτων. Εξαιτίας της επιθυμίας της για ένα ολιστικό πρότυπο του σώματος -ένα πρότυπο ουσιαστικά στατικό- μόνο σώματα που μπορούν να αναχθούν ιδεατά μέσω μιας διαδικασίας διαίρεσης σε ακέραιους [whole] αριθμούς αναγνωρίζονται στην αρχιτεκτονική. Η αναλογική αντιστοιχία μεταξύ ενός ναού και ενός καλοσχηματισμένου άνδρα βασίζεται αρχικά σε μία και μοναδική οργάνωση που ρυθμίζει όλα τα μέρη ως προς το όλον και έπειτα στην παρουσία ενός κοινού δομοστοιχείου [module]. Η διατύπωση αυτή του σώματος ως κλειστού συστήματος στο οποίο όλα τα μέρη ρυθμίζονται από το όλον οργανώνεται εκ των άνω προς τα κάτω. Οι αναλογικές τάξεις επιβάλλουν τη σφαιρική τάξη του όλου στα ιδιαίτερα μέρη. Αυτή η ολική αρχιτεκτονική έννοια αγνοεί τις πολύπλοκες τοπικές συμπεριφορές της ύλης και τη συμβολή τους στη σύνθεση των σωμάτων”.*²¹

Το βιτρουβιανό σώμα, συντιθέμενο από ακέραιες μονάδες ευνοεί το ειδητικό [eidetic], αυτό που μπορεί να μετρηθεί ακριβώς από ένα ακέραιο μετρικό σύστημα και να ελεγχθεί ως προς την ομοιότητά του με ένα ιδεατό πρότυπο. Σύμφωνα με

¹⁹ Ρόζι Μπραϊντότι, *The Posthuman*, Polity, 2013, σ. 29

²⁰ Γκρεγκ Λιν, όπως παρατέθηκε από Christopher Hight, *Architectural Principles in the Age of Cybernetics*, ό. π., σ. 45

²¹ Γκρεγκ Λιν, *Folds, Bodies & Blobs: Collected Essays*, La Lettre volée, 1998, σ. 135



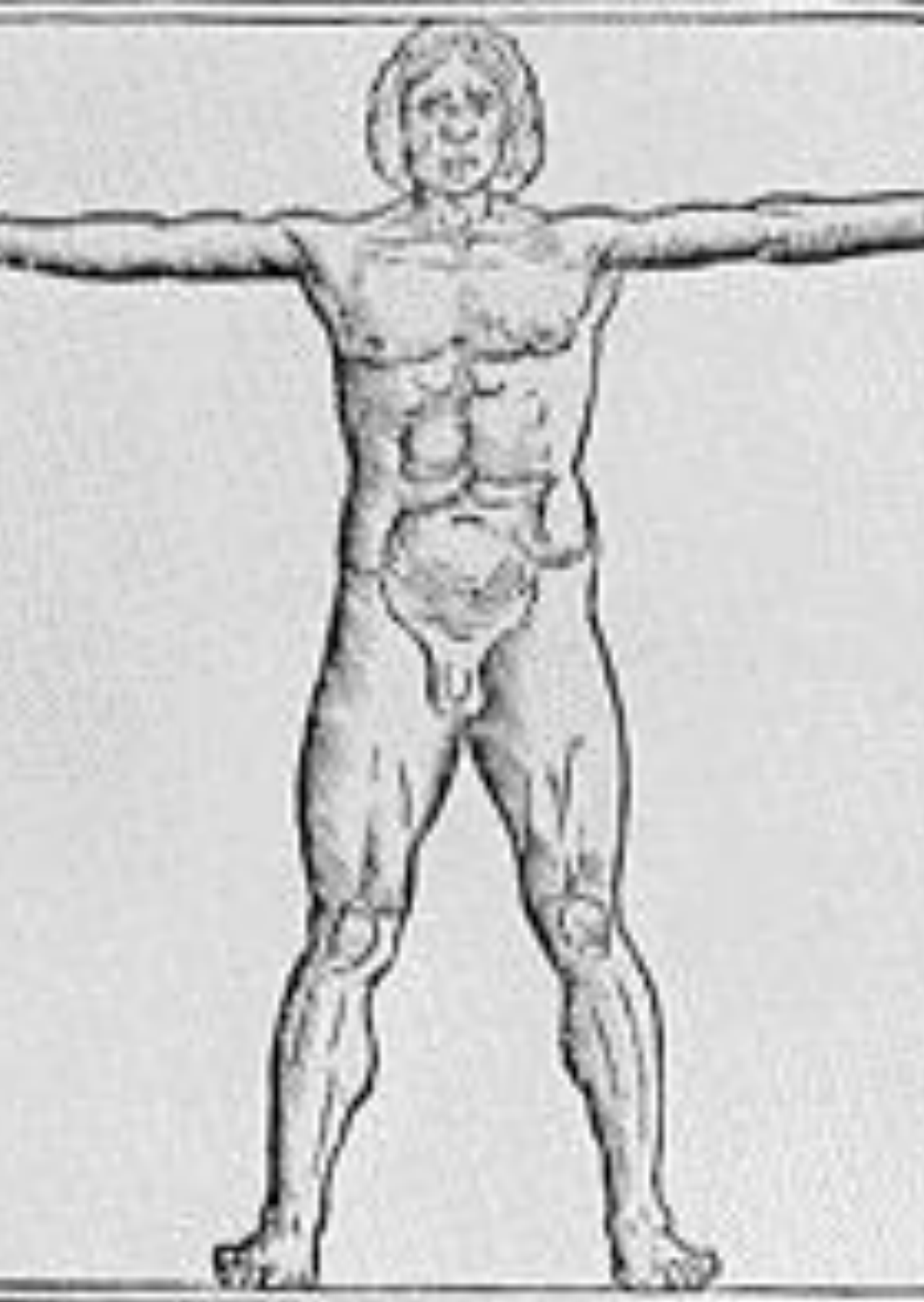
τον Λιν, ένα τέτοιο κλειστό καθεστώς αποκλείει μη ολικές οργανώσεις και γεωμετρικές πιθανότητες κάνοντας άλλα συστήματα τάξης να εμφανίζονται ως άτακτος θόρυβος (χάος), ή ατυχή τέρατα. Επιπλέον, το σωματικό πρότυπο που λειτουργεί ως ‘μέτρο του χώρου’ διαμορφώνει το υποκείμενο μέσω της εμπειρίας της αρχιτεκτονικής, επιβάλλοντας την ολική μορφολογία του στα επιμέρους σώματα. Όπως επισημαίνει ο Christopher Hight, το σώμα της αρχιτεκτονικής είναι για τον Λιν το σώμα του ‘Βασιλιά’, μία κρυπτο-φασιστική ταύτιση ‘ομοιότητας’ ή οποία προβάλλεται και επιβάλλεται σε ένα πλήθος υποκειμένων. Η βιαιότητα αυτής της ταύτισης, που βασίζεται στην ομοιότητα με ένα καθολικό πρότυπο, φαίνεται να είναι εγγενής στην ουμανιστική αρχιτεκτονική τάξη.²²

Τόσο για τον Λιν όσο και για την Νταϊάνα Άγκρεστ [Diana Agrest] το βιτρουβιανό σώμα παρουσιάζεται ως η βασική μεταφορά της ουμανιστικής αρχιτεκτονικής σκέψης²³. Η Άγκρεστ, ωστόσο, εστιάζει στην απόθεση του γυναικείου σώματος από τις κυρίαρχες αρχιτεκτονικές αναπαραστάσεις. Τα κείμενα της Αναγέννησης, τα οποία με τη σειρά τους αποτελούν αναγνώσεις των κλασικών βιτρουβιανών κειμένων, αναπτύσσουν έναν λογοκεντρικό και ανθρωποκεντρικό λόγο που εγκαθιστά το ανδρικό σώμα στο επίκεντρο των αρχιτεκτονικών κανόνων και διατάξεων, ενώ το θηλυκό τοποθετείται εκτός, στη φαντασιακή ζώνη που δημιουργείται από το απωθημένο του συστήματος. Προσεγγίζοντας την αρχιτεκτονική ως ένα σύστημα σημείων το οποίο έχει ως επίκεντρο μία συμβολική σχέση με το σώμα, η Άγκρεστ διερευνά την αναπαράσταση -για την ακρίβεια, την απουσία αναπαράστασης- των γυναικών μέσα στο ουμανιστικό αυτό σύστημα.

*“[ο] λογοκεντρισμός και ο ανθρωπομορφισμός,
συγκεκριμένα ο ανδρικός ανθρωπομορφισμός,
υποβαστάζουν το σύστημα της αρχιτεκτονικής από την
εποχή του Βιτρούβιου, έπειτα διαβάζονται και
επαναδιατυπώνονται στην Αναγέννηση και μέσω του
μοντέρνου κινήματος. Το σύστημα αυτό δεν ορίζεται μόνο
από αυτό που περικλείει αλλά και από αυτό που αποκλείει· η
περίκλειση και ο αποκλεισμός είναι μέρη της ίδιας
κατασκευής. Αυτό που αποκλείεται, που εξαιρείται, δεν
αποκλείεται πραγματικά αλλά περισσότερο απωθείται· η
απόθεση δεν αποκλείει ούτε απομακρύνει μία εξωτερική
δύναμη, καθώς περιέχει εντός της ένα εσωτερικό
αναπαράσταση, έναν χώρο απόθεσης. Αυτό το
απωθημένο, αυτή η εσωτερική αναπαράσταση στο σύστημα*

²² Christopher Hight, *Architectural Principles in the Age of Cybernetics*, ό.π., σ. 41

²³ ό.π., σ. 37



*της αρχιτεκτονικής που καθορίζει ένα εκτός (απόθησης)
είναι η γυναίκα και το γυναικείο σώμα”.*²⁴

Για τον Βιτρούβιο, η αισθητική αξία ενός αρχιτεκτονικού έργου βασίζεται στη συμμετρία, η οποία εξαρτάται από την αναλογία και, συγκεκριμένα, από την ακριβή αναλογική σχέση του ‘σώματος’ του έργου με ένα ιδεατό ανθρώπινο (i.e. ανδρικό) σώμα. Στην πραγματεία του *Περί Αρχιτεκτονικής* θέτει τους κανόνες για το σχεδιασμό ενός ναού, εγκαθιδρύοντας αρχικά μία σχέση άνδρα και φύσης μέσω των εννοιών της φυσικής αρμονίας και τελειότητας: το ανδρικό σώμα παρουσιάζεται ως εκ φύσεως φορέας των τέλειων αναλογιών, οι οποίες έπειτα μεταβιβάζονται στο οικοδόμημα:

*“[ο] σχεδιασμός ενός ναού εξαρτάται από τη
συμμετρία, οι αρχές της οποίας θα πρέπει να τηρούνται
απαρέγκλιτα από τον αρχιτέκτονα. Οι αρχές αυτές
προέρχονται απ' αυτό που οι Έλληνες ονομάζουν
'αναλογία'. Αναλογία είναι η αντιστοιχία μεταξύ των
μετρούμενων μελών ενός ολόκληρου έργου και του συνόλου
σε σχέση με κάποιο συγκεκριμένο τμήμα που επιλέγεται ως
πρότυπο. Απ' αυτόν τον ορισμό προκύπτουν και οι αρχές της
συμμετρίας. Χωρίς συμμετρία και αναλογία δεν είναι
δυνατόν να υπάρξουν αρχές στο σχεδιασμό οποιουδήποτε
ναού, εάν δηλαδή δεν υπάρχει κάποια συγκεκριμένη σχέση
μεταξύ των επιμέρους μελών, όπως συμβαίνει και στα μέλη
ενός καλοσχηματισμένου ανθρώπου. [...] Στην περίπτωση
του ανθρώπινου σώματος το κεντρικό σημείο είναι φυσικά ο
αφαλός. Γιατί εάν τοποθετήσουμε έναν άνθρωπο ξαπλωμένο
ανάσκελα με τα πόδια και τα χέρια τεντωμένα και
τοποθετήσουμε έναν διαβήτη στον αφαλό του, τότε τα άκρα
των δακτύλων των χεριών και των ποδιών ακουμπάνε
ακριβώς στην περιφέρεια κύκλου που προσδιορίζεται απ'
αυτά. Και όπως το ανθρώπινο σώμα αποκτά κυκλική
περιγραφή, έτσι και ένα τετράγωνο σχήμα θα επινοηθεί απ'
αυτό. Επομένως, εφόσον η φύση σχεδίασε το σώμα του
ανθρώπου, έτσι ώστε τα μέλη του να βρίσκονται σε αναλογία
προς το περίγραμμά του ως σύνολο, φαίνεται ότι οι αρχαίοι
είχαν στηριχτεί βάσιμα το νόμο τους κατά τον οποίο στα*

²⁴ Νταϊάνα Άγκρεστ, *Architecture from Without: Body, Logic and Sex*, στο *Gender, Space, Architecture: An Interdisciplinary Introduction*, επιμ. Jane Rendell, Barbara Penner, Iain Borden, Routledge, 2000, σ. 358



*τέλεια κτίρια τα επιμέρους τμήματά τους πρέπει να έχουν ακριβείς συμμετρικές σχέσεις με το γενικότερο σχήμα του κτιρίου”.*²⁵

Το κέντρο αναπαρίσταται από τον ομφαλό που για την Άγκρεστ μετατρέπεται σε ‘μεταβολέα’ [shifter -η Άγκρεστ δανείζεται αυτόν τον όρο από τη σημειολογία²⁶], σε ένα μετωνυμικό αντικείμενο σε σχέση με το φύλο, το οποίο μετασχηματίζει το σώμα σε γεωμετρία, τη φύση σε αρχιτεκτονική. Η ανδρική μορφολογία ταυτίζεται με τη φυσική τελειότητα, την ίδια στιγμή που η γυναικεία απουσιάζει πλήρως από τη συμβολική σχέση σώματος και αρχιτεκτονικού έργου. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, “[η] γυναίκα είναι αποκλεισμένη· δε χωράει στη συμβολική τάξη. Είναι εκτός, στις ρωγμές των συμβολικών συστημάτων”.²⁷

Η καθολικοποίηση της ανδρικής φιγούρας παραβλέπει την έμφυλη ιδιαιτερότητά της, εγκαθιδρύοντας μία ανδρική αναπαράσταση ως ουδέτερη, δηλαδή άφυλη. Όπως υποστηρίζει η Ρόζι Μπραϊντότι, το ‘αυτός’ βρίσκεται στην αρχή και το επίκεντρο όλων, καθώς το κλασικό ιδεώδες του ανθρώπου, όπως διατυπώθηκε από τον Πρωταγόρα ως ‘το μέτρο όλων των πραγμάτων’, επανεμφανίζεται στην Αναγέννηση -στην αναπαράστασή του από τον Λεονάρντο ντα Βίντσι- ως καθολικό πρότυπο, ορίζοντας αυτό που συνιστά το ‘ανθρώπινο’ στην ανθρωπότητα. Το υποτιθέμενο αφαιρετικό ιδεώδες του ανθρώπου ως συμβόλου της κλασικής ανθρωπότητας είναι ένας αρσενικός του είδους και, συγκεκριμένα, λευκός, Ευρωπαίος, όμορφος και αρτιμελής.²⁸ Η ανθρώπινη αυτή νόρμα εκπροσωπεί την κανονικότητα και την κανονιστικότητα, καθώς λειτουργεί με τη μετάθεση ενός συγκεκριμένου τρόπου ανθρωπίνης ύπαρξης σε ένα γενικευμένο πρότυπο, που αποκτά υπερβατολογικές αξίες ανάγοντας το αρσενικό σε καθολικοποιημένο σχήμα της ανθρωπότητας.²⁹ Παρουσιάζοντας ως οικουμενικά κριτήρια ομορφιάς την αρρενοπώτητα και τη λευκότητα, ο βιτρουβιανός άνδρας καθίσταται αμφισβητήσιμος από φεμινιστικές και μετα-αποικιακές θεωρήσεις ως ανδροκεντρικός και Ευρωκεντρικός.³⁰ Για την Μπραϊντότι, ο άνθρωπος/άνδρας της ουμανιστικής παράδοσης δεν αποτελεί ούτε ιδεώδες ούτε αντικειμενικό στατιστικό μέσο όρο, αλλά συστηματοποιημένο πρότυπο αναγνωρισιμότητας -ομοιότητας- δια της οποίας όλα τα ‘άλλα’ αξιολογούνται, ρυθμίζονται και κατανέμονται σε μία

²⁵ Βιτρούβιος, *Περί Αρχιτεκτονικής*, Βιβλίο III, Κεφάλαιο I, μτφρ. Στέλιος Χ. Ζερεφός, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1998, σ. 97-102

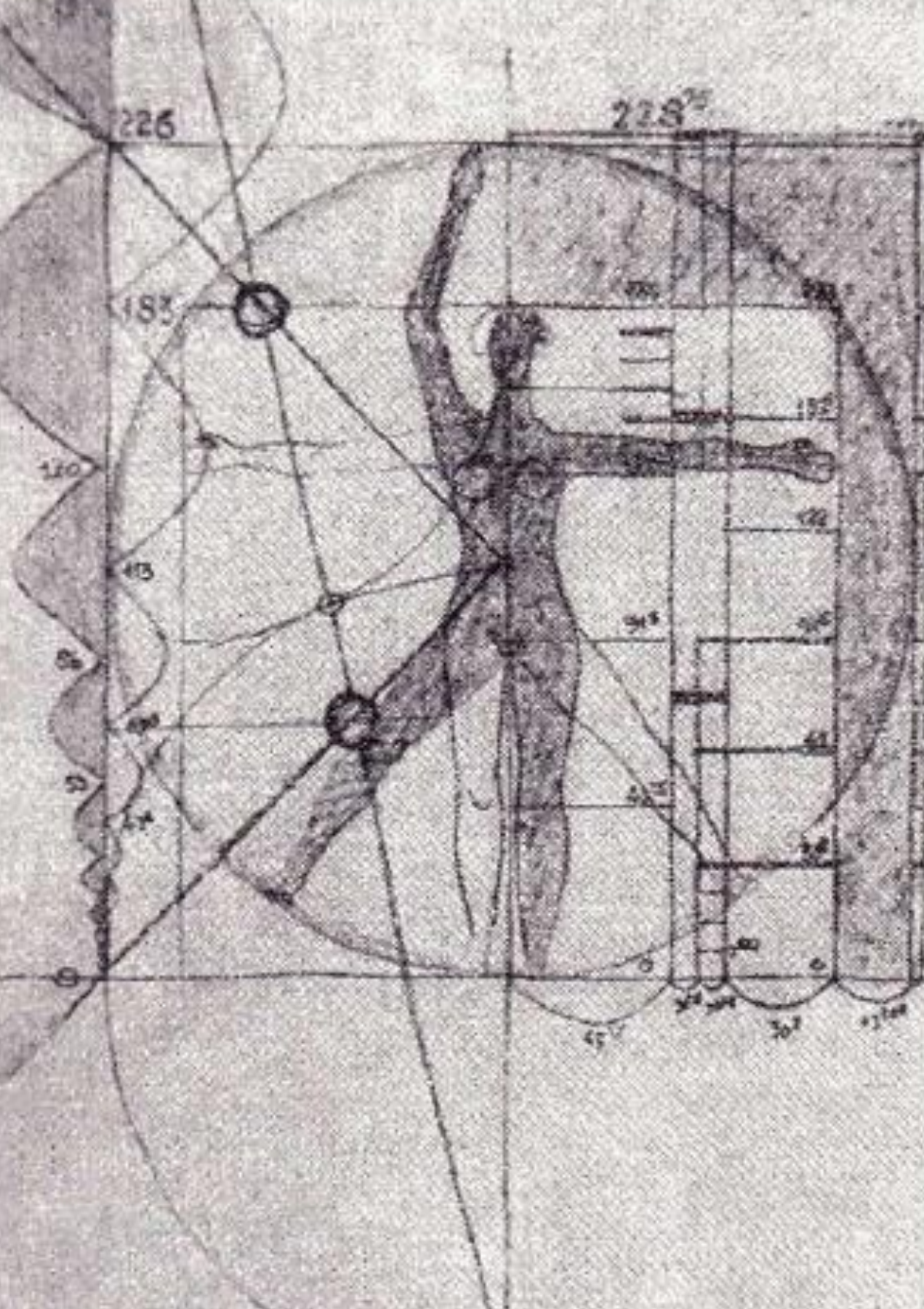
²⁶ Christopher Hight, *Architectural Principles in the Age of Cybernetics*, ό.π., σ. 37-38

²⁷ Νταϊάνα Άγκρεστ, *Architecture from Without: Body, Logic and Sex*, ό. π., σ. 367

²⁸ Ρόζι Μπραϊντότι, *The Posthuman*, ό. π., σ. 24

²⁹ ό. π., σ. 26

³⁰ ό. π., σ. 24-25



κοινωνική θέση· μία κανονιστική σύμβαση, εξαιρετικά ρυθμιστική και εργαλειακή σε πρακτικές αποκλεισμού και διάκρισης. Ο βιτρουβιανός άνδρας είναι το ιδεώδες έμβλημα ενός ουμανισμού που μετατράπηκε σε ηγεμονικό πολιτισμικό σχήμα, θέτοντας τη διαφορά ή την ετερότητα ως μειονέκτημα και ανάγοντας το εμφυλοποιημένο άλλο (τη γυναίκα), το φυλετικοποιημένο άλλο (τον/την ιθαγενή) και τα φυσικοποιημένα άλλα (τα ζώα, τη γη, το περιβάλλον) ως τον καθρέφτη που επιβεβαιώνει το ‘όμοιο’ στην ανώτατη θέση του.³¹ Καθιστά τις ετερότητες υποτιμητικές, παθολογικοποιημένες και εκτός κανονικότητας, καθώς γίνονται αντιληπτές ως κάτι συγγενικό με την ανωμαλία, την απόκλιση και την τερατομορφία. Ο βιτρουβιανός άνδρας αποτέλεσε, κατ' αυτόν τον τρόπο, μια ιστορική κατασκευή που μετατράπηκε σε κοινωνική σύμβαση για την ‘ανθρώπινη φύση’, ενώ το γυναικείο φύλο δεν κατάφερε ποτέ να συμπεριληφθεί πλήρως σε αυτό που συνιστά το ‘ανθρώπινο’ [“*never quite made it into full humanity*”].³²

³¹ Ρόζι Μπραϊντότι, *The Posthuman*, ό. π., σ. 27

³² ό. π., σ. 81



Speculum: το κατοπτρικοποιημένο θ-υλικό

Πως όμως καταλήγει το γυναικείο να αποκλείεται από τον ανθρωπομορφικό κανόνα; Και πως μπορεί αυτός ο αποκλεισμός να χρησιμεύσει διαρρηκτικά για την ίδια την ανθρωπομορφική νόρμα;

Στο σημείο αυτό, θα ανατρέξουμε στο φιλοσοφικό έργο της Λυς Ιριγκαρέ και των αναγνώσεων που υποκίνησε. Για την Ιριγκαρέ, το γυναικείο σώμα, μέσα από την ταύτισή του με το μητρικό, σημασιοδοτείται ως ατελές και άμορφο, γεγονός που του στερεί την πρόσβαση στον φαλλοκεντρικά δομημένο ανθρωπομορφισμό και στην υποκειμενικότητα. Στην ενότητα αυτή, επιχειρείται μία προσέγγιση φιλοσοφικών και ψυχαναλυτικών ιδεών -συγκεκριμένα της πλατωνικής έννοιας της *χώρας*, όπως εισάγεται στον *Τίμαιο*, και της λακανικής θεωρίας περί σταδίου του καθρέφτη. Οι αφηγήσεις αυτές αποτελούν χαρακτηριστικά παραδείγματα εννοιολόγησης του γυναικείου σώματος ως άμορφου (*χώρα*) και ατελούς – μη-όλου (στάδιο του καθρέφτη). Η ανάλυση ακολουθεί την κριτική οπτική της Ιριγκαρέ και μεταγενέστερων φεμινιστικών αναγνώσεων βασισμένων στο έργο της, από τις Τζούντιθ Μπάτλερ και Ελίζαμπεθ Γκρος. Αρχικά, εξετάζονται οι διχοτομικές προσεγγίσεις που αποτελούν το υπόβαθρο της επιβολής μιας έμφυλης ιεραρχίας. Η ενότητα κλείνει με τον κοίλο, παραμορφωτικό καθρέφτη που μέσω της ανατρεπτικής μίμησης διασαλεύει τις κυρίαρχες έμφυλες αναπαραστάσεις.



Το θηλυκό ως μεταφορά

“[Ω]ς σημείο των ενδιάμεσων περιοχών, του απροσδιόριστου, του αμφιλεγόμενου, του μεικτού, η γυναίκα/μητέρα υποβάλλεται σε μια μόνιμη διαδικασία μεταφορικοποίησης ως ‘άλλο-από’. Στη διπολική δομή του λογοκεντρικού συστήματος, μπορούν να προσδίδονται στη ‘γυναίκα’, ως τον αιώνιο πόλο της αντίθεσης, ως το ‘άλλο’, οι πιο ετερόκλητες και συχνά αντιφατικές σχέσεις. Η μόνη σταθερά παραμένει το ‘γίγνεσθαι-μεταφορά’ της ‘γυναίκας’, είτε του ιερού είτε του βέβηλου, του παράδεισου ή της κόλασης, της ζωής ή του θανάτου. ‘Γυναίκα’ είναι αυτό που παραχωρείται και δεν διαθέτει τη δύναμη του αυτοπροσδιορισμού. ‘Γυναίκα’ είναι η ανωμαλία που επιβεβαιώνει τη θετικότητα της νόρμας”.³³

Οι φεμινιστικές αναγνώσεις της δυτικής φιλοσοφίας προσφέρουν πλούσιο υλικό πάνω στην εγκαθίδρυση των δυϊσμών. Συνοπτικά, όπως επισημαίνει η Ελίζαμπεθ Γκρος³⁴ –και όπως έχει ήδη αναδείξει η ντεριντιανή αποδόμηση- δυϊκά ζεύγη όπως καλό/κακό, αρσενικό/θηλυκό, νους/σώμα, μορφή/ύλη, είναι/γίγνεσθαι, πολιτισμός/φύση, ενεργητικό/παθητικό, νοητό/αισθητό χαρακτηρίζουν, ρητά ή υπόρρητα, όλα τα δυτικά φιλοσοφικά κείμενα. Παρόλο που οι αντιτιθέμενοι όροι φαίνονται αρχικά ισότιμοι, η αντίληψη αυτή ανατρέπεται, καθώς ο ένας εκ των δύο φαίνεται να καταλαμβάνει τη δομικά κυρίαρχη θέση και να αποκτά τη δύναμη να ορίσει το αντίθετό του ή το ‘άλλο’ του, ανάγοντάς το σε οτιδήποτε ο ίδιος δεν είναι. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, ο κυρίαρχος και ο υποδεέστερος όρος αποτελούν τη θετική και αρνητική εκδοχή ο ένας του άλλου, με τον υποδεέστερο να παράγεται ως το αρνητικό -κατοπτρικό- ‘άλλο’ του κυρίαρχου, αποτελώντας, ταυτόχρονα, την ανομολόγητη, ωστόσο αναγκαία, συνθήκη της κυριαρχίας του. Οι αντιθέσεις αυτές, όπως έχει υποδείξει η Nancy Jay, φαίνονται να βασίζονται σε μία διχοτομική αριστοτελική λογική του τύπου Α/μη-Α. Σύμφωνα με τις θεμελιώδεις αρχές της τυπικής λογικής του Αριστοτέλη -*ταυτότητα, αντίφαση και του αποκλειόμενου*- μπορεί κάτι είτε να είναι Α, είτε να μην είναι Α, και, καθώς όλες οι άλλες περιπτώσεις αποκλείονται, οτιδήποτε δεν εμπίπτει στο Α περιχαράκωνεται στο ‘αντίθετό’ του σε μία αμοιβαίως αποκλειόμενη και ασυνεχή σχέση θετικού-αρνητικού, στην οποία οι δύο αντιτιθέμενοι όροι καλύπτουν όλες τις πιθανότητες, αποκλείοντας οποιονδήποτε ενδιάμεσο όρο. Επίσης, ενώ ο πρώτος όρος είναι σαφώς προσδιορισμένος, ο δεύτερος παίρνει τα χαρακτηριστικά του άμορφου και

³³ Ρόζι Μπραϊντότι, *Νομαδικά Υποκείμενα: Ενσωματότητα και Έμφυλη Διαφορά στη Σύγχρονη Φεμινιστική Θεωρία*, μτφρ. Αγγελική Σηφάκη, Ουρανία Τσιάκαλου, Νήσος, Αθήνα, 2014, σ. 362

³⁴ Ελίζαμπεθ Γκρος, *Sexual Subversions: Three French Feminisms*, Allen & Unwin, 1989, σ. xv - xvi



ασαφούς, περιέχοντας ‘οτιδήποτε εκτός του Α’.³⁵

Αντίστοιχα, για την Ελέν Σιζού [Hélène Cixous] οι μεταφυσικοί δυϊσμοί αναφέρονται πάντα υπόρρητα στην έμφυλη αντίθεση αρσενικού και θηλυκού, η οποία, φυσικά, δεν είναι μία οριζόντια αντίθεση (καθώς οι δύο όροι δεν είναι ισότιμοι), αλλά μία κατακόρυφη αντίθεση, όπου ο κυρίαρχος -αρσενικός- όρος επιβάλλεται στον υποδέεστερο -θηλυκό. Οι αντιθέσεις αυτές είναι αλληλοεξαρτώμενες και καταλήγουν να αναπαράγουν μία έμφυλη ιεράρχηση, όπως φαίνεται από τον ακόλουθο πίνακα:

Ενεργητικότητα/Παθητικότητα,

Ήλιος/Σελήνη,

Πολιτισμός/Φύση,

Πατέρας/Μητέρα,

Κεφάλι/Καρδιά,

Νοητό/Αισθητό,

Λόγος/Πάθος,

Μορφή, κυρτό, βήμα, εξέλιξη, σπόρος, πρόοδος.

Υψηλ, κοίλο, έδαφος -που υποστηρίζει το βήμα, υποδοχή.

Αρσενικό

-

*Θηλυκό*³⁶

Η δυτική μεταφυσική δημιουργεί μια σειρά κατοπτρικών και ιεραρχημένων αντιθέσεων, μέσω των οποίων μεταφοροποιεί και εκτοπίζει το θηλυκό στην υλική, σωματική σφαίρα, που ο ορθός λόγος αποκηρύσσει. Η δομή της υπονοεί έμφυλους

³⁵ Nancy Jay, *Gender and Dichotomy*, πρβλ. και Γιώργος Μαρνελάκης, *Είναι το Δίπολο Πολιτισμός/Φύση Οικουμενικό*;, στο *Στενές Επαφές Φύλου, Σεξουαλικότητας και Χώρου*:7 *Κείμενα του Γιώργου Μαρνελάκη*, επιμ. Ντίνα Βαΐου, Ράνια Θεοφανίδου, Σωτηρία Καρασιώτου, Ράνια Μαρκαντά, Έλλη Ντρούκα, Λίνα Σαλίχου, Αθηνά Χατζηαθανασίου, Τιμόκλεια Ψαλλιδάκη, Futura, 2014

³⁶ Ελέν Σιζού, όπως παρατέθηκε από Claire Colebrook στο *Gender*, Palgrave Macmillan, 2004, σ. 48



δυϊσμούς, στους οποίους το θηλυκό καταλαμβάνει τον κατώτερο όρο, την ‘ύλη’ στην οποία επιβάλλεται η μορφή, τη ‘φύση’ στην οποία επιβάλλεται ο πολιτισμός, το ‘αντικείμενο’ του υποκειμένου, το (άλογο) ‘σώμα’ του (ορθού) λόγου. Συγκεκριμένα, σύμφωνα με την Claire Colebrook, η θηλυκότητα και η αρρενωπότητα δεν αναφέρονται στην έμφυλη διαφορά υλικών/φυσικών [physical] σωμάτων, αλλά σε δύο αντιθετικές τάσεις, που χρησιμοποιούνται σχηματικά ή μεταφορικά για να περιγράψουν τις υπόλοιπες δυϊστικές αντιθέσεις. Το φύλο ανάγεται με τον τρόπο αυτό σε μεταφυσική αρχή, η οποία διατείνεται ότι εξηγεί τον υλικό/φυσικό/σωματικό κόσμο.³⁷ Καθώς τα δυϊστικά ζεύγη στηρίζονται στη μεταφοροποίηση των έμφυλων διαφορών, το ζεύγος αρσενικού/θηλυκού (ή πατρικού/μητρικού) δε διαπλέκεται απλώς με τις υπόλοιπες δυϊστικές αντιθέσεις, αλλά φαίνεται να αποτελεί την ίδια τη βάση πάνω στην οποία αυτές εγκαθιδρύονται και καθίστανται νοητές. Έτσι, για τον Αριστοτέλη, η ύλη έλκεται από τη μορφή “σαν το θηλυκό που έλκεται από το αρσενικό και το αισχρό που έλκεται από το ωραίο”.³⁸ Η έμμηνος ρύση κατηγοριοποιείται ως ‘πρώτη ύλη’.³⁹ Ο νοητός κόσμος στην πλατωνική κοσμογονία του *Τίμαιου* είναι ‘πατρικός’, ενώ η *χώρα*, η ‘τροφός’ και ‘υποδοχή κάθε γέννησης’,⁴⁰ που φέρνει στην ύπαρξη τα υλικά αντίγραφα των Μορφών είναι ‘μητρική’. Η ίδια η δημιουργία του σύμπαντος βασίζεται στην ιεραρχημένη αντίθεση μορφής και ύλης, όπου μία ενεργή αρσενική/πατρική αρχή, ο Δημιουργός, μορφοποιεί και δίνει ύπαρξη σε μία αδρανή και παθητική, θηλυκοποιημένη μητρική ύλη. Η μορφή, αντιπροσωπεύοντας μία αιώνια, αμετάβλητη, ιδεατή συνθήκη εδραιώνει την ανωτερότητά της απέναντι στη φθαρτή, μεταβαλλόμενη και αισθητή ύλη, με την ίδια εξάλειψη που το αρσενικό εδραιώνει την ανωτερότητά του απέναντι στο θηλυκό, ενώ το φύλο μετατρέπεται σε μεταφορά, σχήμα και εικόνα, ώστε να εξηγήσει μία αμιγώς λογική διαδικασία.⁴¹

³⁷ Claire Colebrook, *Gender*, ό. π., σ. 6-7

³⁸ Αριστοτέλης, *Φυσικά*, 192a, 22-23, μτφρ. Βασίλης Κάλφας, όπως παρατέθηκε στο *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη: Εισαγωγή και Ανθολόγιο Κειμένων σε Μετάφραση*, Ιστοσελίδα Συνδέσμου Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, Αθήνα, 2015, σ. 122-124

³⁹ *Speculum*, σ. 160

⁴⁰ Πλάτων, *Τίμαιος*, 49a, μτφρ. Βασίλης Κάλφας, Πόλις, Αθήνα, 1995, σ. 237

⁴¹ βλ. Claire Colebrook, *Gender*, ό. π., σ. 7



Λυς Ιριγκαρέ: *spécul(aris)ation*

Το έργο της Λυς Ιριγκαρέ κατέχει κομβικό ρόλο, καθώς επικεντρώνεται στην ανάδειξη του φαλλοκεντρισμού της δυτικής φιλοσοφίας. Η Ιριγκαρέ ανατρέχει στα κλασικά φιλοσοφικά κείμενα επιχειρώντας μία αναθεώρηση δεδομένων εννοιών και την έκθεση της έμφυλης ιεραρχίας που υπόρρητα θεμελιώνουν. Για την Ιριγκαρέ, η ανδροκεντρική προσέγγιση με βάση την οποία εννοιολογούνται στη δυτική μεταφυσική έννοιες όπως η υλικότητα, η χωρικότητα και η σωματικότητα εκτοπίζει τη γυναικεία υποκειμενικότητα. Ο εκτοπισμός πραγματοποιείται μέσα από μια σειρά διχοτομιών, στις οποίες το θηλυκό, ταυτιζόμενο με το μητρικό, κατοπτρικοποιείται,⁴² τόσο ως ο δευτερεύων -κατοπτρικά αντίθετός- όρος μιας δυϊστικής αντίθεσης όσο και ως η -κατοπτρική- άμορφη ύλη μιας αρσενικής μορφής. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το θηλυκό αποτελεί το κάτοπτρο [*speculum*] μιας ανδρικής θεώρησης [*spéculation*], η οποία και αναπτύσσεται εις βάρος του. Το θηλυκό χρησιμεύει στην περίπτωση αυτή μόνο για τον αντικατοπτρισμό ενός αρσενικού ειδώλου: όντας το κάτοπτρο καθεαυτό, δεν έχει δικό του κατοπτρικό είδωλο.

Ο εκτοπισμός του θηλυκού από την έλλογη υποκειμενικότητα και η μεταφοροποίησή του συνιστούν, σύμφωνα με την Ιριγκαρέ, όχι μόνο μία 'παράπλευρη απώλεια', αλλά την ίδια τη συνθήκη ύπαρξης και το άρρητο θεμέλιο του μεταφυσικού λόγου. Στη δεύτερη διδακτορική της διατριβή *Speculum, de l'autre femme*⁴³ η Ιριγκαρέ επιχειρεί να εκθέσει το εγχείρημα εξάλειψης του θηλυκού από τη φιλοσοφική και ψυχαναλυτική πατρογραμμική παράδοση της δυτικής μεταφυσικής, σε μία διαδικασία κριτικής *μίμησης*. Καταλαμβάνοντας τη φωνή των 'πατέρων' της φιλοσοφίας, εκθέτει τους τρόπους με τους οποίους το θηλυκό λειτουργεί μέσα στη φαλλοκεντρική οικονομία ως η απαραίτητη διαγραφή που καθιστά το σύστημα υπαρκτό. Παραθέτοντας εκτενή αποσπάσματα από έργα του Πλάτωνα και του Φρόντ (αλλά και των Αριστοτέλη, Πλωτίνου, Καντ, Χέγκελ, Καρτέσιου κ.ά.) συνθέτει μία πολυεπίπεδη κριτική και ειρωνική ανάλυση,

⁴² Κατοπτρικοποίηση [γαλλ. *spécularisation*]. Η Ιριγκαρέ συνδέει την κατοπτρική [*spéculaire*] σχέση του άνδρα με το είδωλό του με την αρσενική κυριαρχία της διανοητικής ή φιλοσοφικής θεώρησης [*spéculation*], σύνδεση που αποδίδεται με το λογοπαίγνιο '*spécul(aris)ation*'. Αυτή η θεωρησιακή [*spéculative*] μέθοδος, με την οποία ο αρσενικός λόγος ισχυρίζεται πως γνωρίζει τον εαυτό του και τα όρια του, δεν ευνοεί γυναικείες αυτο-ανακλάσεις. (Ελίζαμπεθ Γκρος, *Sexual Subversions: Three French Feminisms*, ό. π., σ. xxii)

⁴³ Μεταφρασμένο στα αγγλικά ως *Speculum of the Other Woman*. Η Ιριγκαρέ δε συμφωνεί, ωστόσο, με αυτή τη μετάφραση αντιπροτείνοντας το *Speculum, On the Other Woman* ή *On the Other: Woman*. Δεν πρόκειται για έναν καθρέφτη τον οποίο κρατάει 'κάποια άλλη γυναίκα', αλλά για έναν καθρέφτη που ανακλά το 'άλλο', στον δυτικό πολιτισμό, ως 'γυναίκα'. (Λυς Ιριγκαρέ, *I Love To You: Sketch for a Felicity Within History*, μτφρ. Alison Martin, Routledge, 1996, σ. 60)



επαναλαμβάνοντας και αντηχώντας τις απόψεις εκείνες που βρίσκονται στον πυρήνα φαλλοκεντρικών ηγεμονικών λόγων – γεγονός που θα οδηγήσει στη μετέπειτα απόρριψή της από πανεπιστημιακά ιδρύματα⁴⁴ και την απομάκρυνσή της από τη Φροϋδική Σχολή του Παρισιού, αλλά θα την καθιερώσει ως μία από τις σημαντικότερες φεμινίστριες φιλοσόφους. Η Ιριγκαρέ επιχειρεί με έναν καινοτόμο, προκλητικό και αμφίσημο τρόπο να “καταστρέψει” τον λογοθετικό μηχανισμό⁴⁵ μέσα από τη διάρρηξη του φιλοσοφικού λόγου και την εξεταστική και απροκάλυπτη έκθεση των θεμελιωδών του θεωρήσεων. Το εγχείρημά της στοχεύει στη συγκρότηση των αναπαραστάσεων του θηλυκού στο λόγο. Η περιγραφή του θηλυκού από την Ιριγκαρέ δεν προσπαθεί να εγκαθιδρύσει κάποια μεταφυσική ουσιοκρατική [essentialist] ταυτότητα, αλλά να την ανατρέψει, εκθέτοντας τους τρόπους με τους οποίους το θηλυκό έχει συγκροτηθεί ως το αποκλεισμένο και αποκρηυγμένο, το ‘σιωπηλό εκτός’ μιας φαλλογοκεντρικής οικονομίας.

Η Ιριγκαρέ διαβάζει την ιστορία της φιλοσοφίας ως απαλοιφή ή συγκάλυψη της γυναικείας ιδιαιτερότητας. Τόσο η υλικότητα όσο και η θηλυκότητα αποτελούν μη αναγνωρισμένα υπόβαθρα ανδροκεντρικών φιλοσοφικών θεωρήσεων. Το θηλυκό ανάγεται στη “μητέρα, ύλη, φύση”, που “θρέφει τη θεώρηση”.⁴⁶ Το θηλυκό στη δυτική μεταφυσική είναι αυτό που διαγράφεται, μεταφοροποιείται, κατοπτρικοποιείται και μετατρέπεται στο ‘άλλο’, σε αυτό “που απομένει από έναν καθρέφτη επενδεδυμένο από το (αρσενικό) ‘υποκείμενο’ για να ανακλά τον εαυτό του, να αντιγράφει τον εαυτό του”,⁴⁷ και με αυτόν τον τρόπο είναι παγιδευμένο στο ‘όμοιο’. Η γυναίκα ως άμορφο σώμα/ύλη, είναι το υλικό του κατόπτρου και, κατά συνέπεια, το τμήμα εκείνο που δεν μπορεί να ανακλαστεί· ως προέλευση του ανδρικού υποκειμένου συγκροτεί την απύσχα και ανομολόγητη συνθήκη της αναπαράστασης:

*“ δεν έχει βλέμμα, δεν έχει λόγο πάνω στη δική της
κατοπτρικοποίηση που θα της επέτρεπε να ταυτιστεί με τον
εαυτό της (ως όμοιο) -να επιστρέψει στον εαυτό- ή να
απελευθερωθεί από τη φυσική κατοπτρική διαδικασία που
την κρατάει δέσμια -να βγει από τον εαυτό. Κατά συνέπεια,*

⁴⁴ Την περίοδο 1970-1974 η Ιριγκαρέ δίδασκε στη σχολή Université Paris VIII (Vincennes) και παρακολουθούσε τα σεμινάρια του Λακάν στη Φροϋδική Σχολή του Παρισιού [École Freudienne de Paris] (ιδρυμένη από τον ίδιο τον Λακάν το 1964). Μετά την έκδοση του *Speculum*, το οποίο ασκούσε έντονη κριτική στη φροϋδική ψυχανάλυση και την πλατωνική φιλοσοφία, το αίτημά της για συνέχιση της διδασκαλίας της απορρίφθηκε, ενώ η Φροϋδική Σχολή την απομάκρυνε.

⁴⁵ Λυς Ιριγκαρέ, *This Sex Which Is Not One*, μτφρ. Catherine Porter και Carolyn Burke, Cornell University Press, 1985, σ. 76

⁴⁶ ό.π., σ. 77

⁴⁷ ό.π., σ. 30



η γυναίκα δεν έχει ενεργό ρόλο στην ιστορία, γιατί δεν είναι ποτέ τίποτα παραπάνω από την ακόμα αδιαφοροποίητη αδιαφάνεια της αισθητής ύλης, η αποθήκη ουσία(ς) για την άρση του εαυτού, ή του είναι ως είναι, ή αυτού που εκείνος είναι (ή ήταν), τώρα και πάντα”.⁴⁸

Η Ιριγκαρέ αφιερώνει ένα μεγάλο κομμάτι του *Speculum* στην πλατωνική φιλοσοφία, η οποία ταυτίζεται με τις ‘απαρχές’ της δυτικής μεταφυσικής. Η τρίτη και τελευταία ενότητα του *Speculum*, ‘*Η Υστέρα του Πλάτωνα*’, (η οποία διανθίζεται με λογοπαίγνια με βάση την ομωνυμία και ομοιοκαταληξία με τη λέξη *antre* [σπήλαιο], με κυριότερα το *ventre* [μήτρα] και το *entre* [ανάμεσα]) αναδεικνύει την πλατωνική αλληγορία του σπηλαίου, αλλά και την έννοια της *χώρας*, στην οποία θα αναφερθούμε εκτενώς στη συνέχεια, ως μεταφοροποιήσεις της μήτρας -της υστέρας- που έχουν ως στόχο να οικειοποιηθούν και να απαλείψουν το θηλυκό από τις αφηγήσεις τους. Αμφότερες οι έννοιες αποτελούν κάτοπτρα, λείες, απαστράπτουσες, ανακλαστικές επιφάνειες, που έχουν αναχθεί σε προέλευση του αρσενικού υποκειμένου:

“Ας κάνουμε την ανάγνωση του μύθου του σπηλαίου το σημείο εκκίνησής μας. Ο Σωκράτης μας λέει πως οι άνθρωποι - οι άνθρωποι [ελληνικά στο πρωτότυπο], φύλο ακαθόριστο- ζουν υπογείως, σε ένα οίκημα διαμορφωμένο ως σπήλαιο. Έδαφος, οίκημα, σπήλαιο, και ακόμα, με ένα διαφορετικό τρόπο, μορφή -όλοι αυτοί οι όροι διαβάζονται ως περισσότερο ή λιγότερο ισοδύναμοι της υστέρας. Παρόμοιοι συσχετισμοί μπορούν στην πραγματικότητα να γίνουν για τη διαμονή, την κατοίκηση για συγκεκριμένο διάστημα ή και για όλο το διάστημα, στο ίδιο μέρος, στην ίδια κατοικία. Σύμφωνα με την ιστορία, λοιπόν, οι άνθρωποι -χωρίς προσδιορισμό του φύλου- ζουν σε ένα, όμοιο μέρος. Ένα μέρος σε σχήμα σπηλαίου ή μήτρας”.⁴⁹

Η Ιριγκαρέ ανασημασιοδοτεί την αλληγορία του σπηλαίου “ως μία μεταφορά για τον ενδότερο χώρο, της κρύπτης, της μήτρας ή υστέρας, μερικές φορές της γης –αν και θα δούμε ότι το κείμενο εγγράφει τη μεταφορά ως, αυστηρά μιλώντας, αδύνατη”.⁵⁰ Σύμφωνα με την ίδια πρόκειται για “μία προσπάθεια μεταφοροποίησης,

⁴⁸ *Speculum*, σ. 224

⁴⁹ ό. π., σ. 243

⁵⁰ ό. π.



παράκαμψης, η οποία είναι όχι απλά μία σιωπηλή συνταγή της Δυτικής μεταφυσικής αλλά επιπλέον, πιο ξεκάθαρα, (αυτο)ανακυρήσσεται ως οτιδήποτε έχει χαρακτηριστεί δημόσια ως μεταφυσική, η εκπλήρωσή της και η ερμηνεία της”.⁵¹

Ο εσωτερικός τοίχος του σπηλαίου, που για την Ιριγκαρέ αντιπροσωπεύει το μητρικό σώμα, είναι μια οθόνη παραπλανητικών προβολών, την οποία ο φιλόσοφος πρέπει να αποκηρύξει στο δρόμο του προς την αλήθεια. Η καλογυαλισμένη επιφάνεια που ανακλά τόσο πειστικά τα είδωλα των αληθινών όντων έξω από αυτό, πρέπει να εγκαταλειφθεί: “Όμως το σπήλαιο αυτό είναι ήδη, *ipso facto*, ένα *speculum*. Ένας εσωτερικός χώρος ανάκλασης. Γυαλισμένος και γυαλίζων, ψευδής απόγονος. Ανοίγει, μεγεθύνει, επινοεί τη σκηνή της αναπαράστασης, τον κόσμο ως αναπαράσταση. Όλα οργανώνονται σε κοιλότητες, σφαίρες, εσοχές, θαλάμους, περιφράξεις, απλά επειδή το *speculum* βρέθηκε στο δρόμο”.⁵²

Το σπήλαιο αποτελεί μία “μήτρα για την αναπαραγωγή εικόνων”,⁵³ ανάγοντας το μητρικό σώμα σε έναν κατοπτρικό μηχανισμό που παραποιεί την αυθεντικότητα και το κύρος των αληθινών όντων -των Ιδεών. Ως σχήμα και μεταφορά της μητρικής κοιλότητας, αντιπροσωπεύει την απαρχή του αρσενικού υποκειμένου, την ύλη-μήτρα [matter-matrix], την οποία οφείλει να απαρνηθεί και από την οποία πρέπει να αποδεσμευτεί για να κατακτήσει την ιδεατή γνώση. Η υστέρα ως προέλευση πρέπει να εγκαταλειφθεί, κάτι που για την Ιριγκαρέ αποτελεί συμβολική μητροκτονία. Αν και ο όρος υποδηλώνει κάτι θηλυκού γένους που έπεται, που έρχεται δευτερεύων, η υστέρα είναι, στην πραγματικότητα, αυτή που προηγείται, είναι η ‘υστέρα προτέρα’⁵⁴:

“Το σπήλαιο είναι η αναπαράσταση κάποιου πράγματος που βρίσκεται ήδη πάντα εκεί, της αρχικής μήτρας που οι άνδρες αυτοί δεν μπορούν να αναπαραστήσουν εφόσον καθηλώνονται από δεσμά που τους αποτρέπουν από το να στρέψουν τα κεφάλια ή τα γεννητικά τους όργανα προς το φως του ήλιου. Δεν μπορούν να στραφούν προς το πιο πρωταρχικό, προς το πρότερον που είναι στην πραγματικότητα η υστέρα. [...] Αυτό το εγχείρημα, ή διαδικασία, μέσω της οποίας η υστέρα εκτοπίζεται, μεταφέρεται, μετατίθεται, μεταφοροποιείται, ήδη πάντα τους κρατάει αιχμάλωτους [...] Η υστέρα, απρόσωπη, αθέατη, δε

⁵¹ *Speculum*, σ. 243

⁵² ό. π., σ. 255

⁵³ ό. π., σ. 303

⁵⁴ Η Ιριγκαρέ χρησιμοποιεί στην ενότητα αυτή λογοπαίγνια κατά το *ὑστέρον πρότερον*, όπως και με το *ὑστερεῖν* (που υποδηλώνει υστέρημα, έλλειψη, μειονέκτημα) και το *προτερεῖν* (που υποδηλώνει προτέρημα, πλεόνασμα, πλεονέκτημα).



Για την Ιριγκαρέ η ίδια η δομή της δυτικής κοινωνίας θεμελιώνεται σε ένα ανδροκεντρικό φαντασιακό, το οποίο ανάγεται σε μία θαμμένη μητροκτονία, πιο αρχέγονη από τη φροϋδική πατροκτονία. Όπως επισημαίνει η Margaret Whitford⁵⁶, η Ιριγκαρέ επιχειρεί να αναδείξει τις αντιστάσεις και τις άμυνες που καλύπτουν το αρχικό έγκλημα της μητροκτονίας με δύο τρόπους: την αναζήτηση της κατοπτρικής σχέσης και την αποκάλυψη της θαμμένης μητέρας. Ο στόχος της είναι η αναίρεση της απώθησης και η επανασύνδεση με την αποκηρυγμένη μητέρα μέσω της χρήσης της ψυχαναλυτικής μεθόδου. Προσεγγίζοντας ψυχαναλυτικά τόσο τη φιλοσοφία όσο και την ίδια την ψυχανάλυση, αναζητά τις φαντασιώσεις που στοιχειώνουν τον φιλοσοφικό λόγο ως συμπτώματα ενός δυτικού πατριαρχικού ασυνείδητου. Σύμφωνα με την ίδια, το σύνολο του δυτικού πολιτισμού βασίζεται στην προβολή ενός αρσενικού εγώ στον εξωτερικό κόσμο, τον οποίο και μετατρέπει σε κάτοπτρο για την αυτο-ανάκλασή του. Επιπλέον, το ναρκισσιστικό αρσενικό φιλοσοφικό υποκείμενο ανάγει το θηλυκό/μητρικό σε προέλευσή (του) στερόντας του, κατ’ αυτόν τον τρόπο, τη θέση του υποκειμένου, την οποία -το αρσενικό- ‘σφετερίζεται πάντα’⁵⁷ για τον εαυτό του. Όπως θα δούμε και στη συνέχεια, για τη λακανική ψυχανάλυση η θέση του υποκειμένου ταυτίζεται με την ανάληψη μιας αρσενικής θέσης σε σχέση με το οιδιπόδειο σύμπλεγμα, προϋποθέτοντας την αποσύνδεση από την προ-οιδιπόδεια σχέση με τη μητέρα και το μητρικό σώμα, την αποκύρξη της και την ταύτιση με τον πατέρα, ενώ στη θεωρία του σταδίου του καθρέφτη η μητέρα υποστηρίζει το παιδί που αντικρίζει τον καθρέφτη παρέχοντας το υπόβαθρο ενός ανδρικού φαντασιακού χωρίς, όμως, η ίδια να αναπαρίσταται -μία διαγραφή που ισοδυναμεί με μητροκτονία.⁵⁸

Ταυτόχρονα, η σύγχυση του θηλυκού με το μητρικό δεν επιτρέπει στις γυναίκες να υποκειμενοποιηθούν με την ίδια διαδικασία που υποκειμενοποιείται ένα αρσενικό υποκείμενο. Το μητρικό σώμα, ως φαντασιακό αντικείμενο, πρέπει να αποκηρυχθεί και να επέλθει η ταύτιση με ένα πατρικό μορφοείδωλο (κατά τη λακανική ορολογία), κατά τη διαδικασία της υποκειμενοποίησης. Εάν, ωστόσο, οι γυναίκες αντιμετωπίσουν το μητρικό σώμα ως αντικείμενο την ίδια στιγμή που ταυτίζονται με τη μητέρα, τότε αντικειμενοποιούνται και οι ίδιες. Η οιδιπόδεια δομή του συμβολικού φαίνεται να απορρίπτει την ύπαρξη μιας πιθανής γυναικείας

⁵⁵ *Speculum*, σ. 244-245

⁵⁶ Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Routledge, 1991, σ. 33-34

⁵⁷ Πρβλ. “Any Theory of the ‘Subject’ Has Always Been Appropriated by the ‘Masculine’”, *Speculum*, σ. 133

⁵⁸ Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, ό. π., σ. 38



υποκειμενικότητας, καθώς για τις γυναίκες απουσιάζει η ταυτισιακή υποστήριξη στη συμβολική τάξη.⁵⁹

Τα αρσενικά υποκείμενα συσχετίζονται με το φαντασιακό μητρικό σώμα, χωρίς να κινδυνεύουν να εκτοπιστούν από τη θέση του υποκειμένου, ενώ οι γυναίκες δεν μπορούν να αναγάγουν τη μητέρα σε αντικείμενο χωρίς να αντικειμενοποιήσουν τον εαυτό τους, εξαιτίας της έμφυλης ταύτισης με τη μητέρα, η οποία είναι γυναίκα: *“η γυναίκα δεν μπορεί να αναγάγει τη μητέρα της σε αντικείμενο χωρίς να αναγάγει ταυτόχρονα σε αντικείμενο και τον εαυτό της, επειδή είναι του ίδιου φύλου”*.⁶⁰ Η αναγωγή του μητρικού σώματος σε φαντασιακό αντικείμενο προς αποκύρξη ως προϋπόθεση της ανάληψης της θέσης του υποκειμένου, αποκλείει τις γυναίκες από την υποκειμενικότητα.

⁵⁹ Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, ό. π., σ. 38

⁶⁰ Ιριγκαρέ, όπως παρατέθηκε από Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, ό. π., σ. 44



Ο ‘Πατέρας του σύμπαντος’ και το μητρικό σώμα της χώρας

“Η μήτρα, αδιαμόρφωτη, ‘άμορφη’ προέλευση όλης της μορφολογίας”⁶¹

Η ταύτιση του θηλυκού με το μητρικό συνιστά ένα πεδίο προβληματισμού από μόνη της, καθώς φαίνεται να αποτελεί, για την Ιριγκαρέ, το υπόβαθρο του εκτοπισμού της γυναικείας υποκειμενικότητας. Η Ιριγκαρέ ασκεί κριτική στην πλατωνική φιλοσοφία για τον εκτοπισμό του θηλυκού που υπόρρητα επιτελεί μέσα από τη σημασιοδότηση της υλικότητας και της χωρικότητας ως θηλυκής/μητρικής. Συγκεκριμένα, η πλατωνική έννοια της *χώρας*, η οποία εξετάζεται εδώ, παρουσιάζει μία άμορφη γυναικεία σωματικότητα, ως απαραίτητη προϋπόθεση μιας ανδρικής μορφολογίας.

Ως γνωστόν, σύμφωνα με τον Πλάτωνα, ο υλικός κόσμος που αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις μας (με σαφή προτεραιότητα στην όραση) είναι αντίγραφο ενός νοητού κόσμου, του κόσμου των Ιδεών ή Μορφών. Οι Μορφές συγκροτούν μια αιώνια, αμετάβλητη πραγματικότητα, ενώ ο υλικός κόσμος παράγεται ως ατελές αντίγραφο του νοητού, ένα κατοπτρικό ‘είδωλο’ των Μορφών, μία ανεπαρκής απομίμηση του υποδείγματος, με αποτέλεσμα την εγκατάσταση μιας ιεραρχημένης αντίθεσης μεταξύ των δύο οντολογικών πεδίων. Το δυϊκό ζεύγος διαταράσσεται στην κοσμολογία του *Τίμαιου* με την εισαγωγή της έννοιας της *χώρας*.⁶² Η *χώρα* αποτελεί τη διαμεσολάβηση μεταξύ αισθητού και νοητού, ένα “*τρίτο είδος, δύσκολο και σκοτεινό [χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν]*”,⁶³ που λειτουργεί ως μετάβαση από τον έναν κόσμο στον άλλο. Η περιγραφή της *χώρας* περιβάλλεται από μυστήριο: δεν μπορεί να κατονομαστεί ως κάποιο από τα τέσσερα πρωταρχικά σώματα (νερό, γη, αέρας, φωτιά),⁶⁴ αποτελεί “*οντότητα αόρατη και άμορφη, ικανή να δέχεται τα πάντα*”,⁶⁵ ενώ “*η επικοινωνία της με το νοητό είναι ιδιαίτερα δύσκολη*”, διότι είναι “*εξαιρετικά δύσληπτη*”.⁶⁶

Εάν η ύλη στην πλατωνική φιλοσοφία υπάρχει ως αντίγραφο της μορφής η *χώρα* είναι το μέσο στο οποίο πραγματοποιείται ο μετασχηματισμός.

Παρομοιάζεται από τον Ντεριντά με ένα ‘χάσμα’, ένα ‘χαίνον άνοιγμα’, μία

⁶¹ *Speculum*, σ. 265

⁶² Ο όρος ενέχει διάφορες σημασίες όπως κατειλημμένη θέση, κατοικημένος τόπος, μαρκαρισμένη έδρα, πόστο, επικράτεια και περιοχή. (βλ. Ζακ Ντεριντά, *Χώρα*, μτφρ. Κατερίνα Κορομπίλη, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2000, σ. 45)

⁶³ Πλάτων, *Τίμαιος*, 49a, μτφρ. Βασίλης Κάλφας, Πόλις, Αθήνα, 1995, σ. 237

⁶⁴ ό .π., 51a, σ. 243

⁶⁵ ό .π.

⁶⁶ ό .π.



‘άβυσσο’ εντός της οποίας λαμβάνει θέση ο διαχωρισμός αισθητού και νοητού, ή αλλιώς, σώματος και ψυχής.⁶⁷ Ως τρίτο είδος, δεν ανήκει σε κάποιο αντιθετικό ζεύγος, όπως αυτό που το νοητό παράδειγμα σχηματίζει με το αισθητό γίνεσθαι, και το οποίο μοιάζει περισσότερο με ζεύγος πατέρα/γιου, αλλά τοποθετείται ταυτόχρονα ανάμεσα και εκτός της ιεραρχημένης αντίθεσης αιώνιου όντος και ‘εικόνας εν τω γίνεσθαι’. Ως αυτό που υπερβαίνει ή προηγείται, ανήκει σε μία τάξη ‘έξω-λογική’ και ‘α-χρονική’.⁶⁸ Ούτε αισθητή ούτε νοητή η Χώρα δεν έχει οντολογία. Η ύπαρξή της δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή παρά μόνο με ένα νόθο συλλογισμό:

*“Αφού έτσι έχουν τα πράγματα πρέπει να συμφωνήσουμε ότι υπάρχουν τρία είδη όντων. Πρώτο είναι το αμετάβλητο είδος, το αγέννητο και ανώλεθρο· δεν δέχεται στο εσωτερικό του τίποτε άλλο από πουθενά, ούτε όμως και το ίδιο εισέρχεται σε κανένα άλλο· είναι αόρατο και εντελώς ασύλληπτο από τις αισθήσεις, υπόκειται όμως στην εποπτεία της νόησης. Δεύτερο είναι εκείνο που είναι ομώνυμο και όμοιο με το προηγούμενο, είναι όμως αισθητό, έχει γεννηθεί, περιφέρεται συνεχώς, αναφύεται σε κάποια περιοχή και ύστερα εξαφανίζεται από εκεί· αποτελεί αντικείμενο της γνώμης και της αίσθησης. Υπάρχει, τέλος, πάντοτε και ένα τρίτο είδος: η Χώρα. Αν και η ίδια δεν υφίσταται φθορά, προσφέρει έδρα σε όλα όσα έχουν γεννηθεί. Σε αυτήν μπορεί να μας οδηγήσει, χωρίς τη μεσολάβηση των αισθήσεων, ένας νόθος συλλογισμός, ελάχιστα πειστικός: όταν ισχυριζόμαστε ότι όλα όσα υπάρχουν θα πρέπει να βρίσκονται κάπου και να καταλαμβάνουν κάποιο χώρο -αφού οτιδήποτε δεν είναι πουθενά, ούτε στη γη ούτε στον ουρανό, απλώς δεν υπάρχει-, τότε είναι σα να βλέπουμε τη Χώρα μέσα σε όνειρο. [...] Τρία πράγματα υπάρχουν: το Όν, η Χώρα και το Γίνεσθαι· τρία διακριτά είδη, που υπήρχαν και πριν από τη γέννηση του ουρανού”.*⁶⁹

Ο Πλάτωνας την περιγράφει ως “εκμαγείο που κινείται και αναδιαμορφώνεται από τα εισερχόμενα”, τα οποία “αποτελούν μιμήσεις των αιώνιων

⁶⁷ Ζακ Ντεριντά, *Χώρα*, ό.π., σ. 36

⁶⁸ ό.π., σ. 50

⁶⁹ Πλάτων, *Τίμαιος*, 52a-d, ό.π., σ. 245



όντων”.⁷⁰ Η διάκριση μορφής και ύλης, περιγράφεται μέσα από ένα παράδειγμα μορφοποίησης του χρυσού από την αποτύπωση ενός τριγωνικού σχήματος. Η ύλη-χρυσός παίρνει μία τριγωνική μορφή χωρίς ποτέ να ταυτίζεται με τη μορφή αυτή: στην καλύτερη περίπτωση, μπορεί να παρομοιαστεί με το γεωμετρικό σχήμα το οποίο έχει αποτυπωθεί επάνω της:

“Υποθέστε ότι κάποιος έχει κατασκευάσει από χρυσό όλα τα δυνατά γεωμετρικά σχήματα, αλλά, αντί να σταματήσει, συνεχίζει διαρκώς να πλάθει νέα από το υλικό των παλαιότερων. Αν τώρα έρθει κάποιος και, δείχνοντας ένα από τα σχήματα, ρωτήσει τι ακριβώς είναι, η πλησιέστερη στην αλήθεια απάντηση είναι ότι είναι χρυσός· δεν πρέπει ποτέ να απαντήσουμε με τρόπο που να δείνει την εντύπωση ότι το τρίγωνο και όλα τα άλλα σχήματα που πλάθονταν μέσα στο χρυσό εξακολουθούν να υπάρχουν, ενώ έχουν ήδη μετασχηματιστεί. Μάλλον πρέπει να είμαστε ευχαριστημένοι αν, με κάποια επιφύλαξη, μπορέσουμε να το περιγράψουμε παρόμοιο με τριγωνικό”.⁷¹

Η χώρα είναι το υλικό υπόστρωμα των σωμάτων, αλλά η ίδια δεν έχει σώμα, γι’ αυτό και δε διατυπώνεται ως ύλη από τον ίδιο τον Πλάτωνα, παρά μόνο στη μεταγενέστερη επαναδιατύπωση των πλατωνικών εννοιών από τους Αριστοτέλη και Πλωτίνο.⁷² Τα τέσσερα πρωταρχικά υλικά ‘σώματα’, τα τέσσερα, δηλαδή, φυσικά στοιχεία, αντιστοιχούν σε τέσσερα διαφορετικά γεωμετρικά πλατωνικά στερεά⁷³. Είναι ήδη μορφοποιημένα και μαθηματικοποιημένα, ενώ η υποδοχή δε διαθέτει αυτού του είδους την οργάνωση, είναι η πλήρως αδιαμόρφωτη ύλη από την οποία πλάθονται έπειτα τα σώματα σχηματίζοντας τις μορφές. Το παράδειγμα του χρυσού είναι κάπως ανακριβές. Ο χρυσός αποτελεί υλικό ‘σώμα’ και άρα έχει ήδη κάποια γεωμετρική-μορφολογική οργάνωση, σε αντίθεση με τη χώρα, η οποία, όπως μας έχει πληροφορήσει, είναι άμορφη.

Εάν ο υλικός κόσμος είναι μιμήσεις των αιώνιων όντων, τα οποία

⁷⁰ Πλάτων, *Τίμαιος*, 50c, ό. π., σ. 241

⁷¹ ό. π., 50a-b, σ. 239-241

⁷² βλ. *Σώματα με Σημασία*, σ. 108, υποσημείωση 23. Η Μπάτλερ επισημαίνει πως ο όρος ‘ύλη’ είναι κυρίως αριστοτελικός και πως ο Αριστοτέλης ταυτίζει την υποδοχή με την ύλη, ενώ ο Πλωτίνος επεξεργάζεται, έπειτα, την αριστοτελική εκδοχή του Πλάτωνα περί ύλης.

⁷³ Ο Πλάτωνας αποδίδει το σχήμα ενός γεωμετρικού στερεού στο ‘σώμα’ καθενός από τα τέσσερα στοιχεία, ανάλογα με το μέγεθος, το βάρος, το βαθμό ευκινησίας, πλαστικότητας, σταθερότητας, οξύτητας γωνιών και αιχμηρότητας. Συγκεκριμένα, στη γη αποδίδεται ο κύβος ή κανονικό εξάεδρο, στη φωτιά η πυραμίδα ή κανονικό τετράεδρο, στον αέρα το κανονικό οκτάεδρο και στο νερό το κανονικό εικοσάεδρο. βλ. Πλάτων, *Τίμαιος*, 55d-56c, ό. π., σ. 253-255



αποτυπώνονται στη *χώρα*, όπως το τριγωνικό σχήμα στο χρυσό, στην ίδια απαγορεύεται να μιμείται και να έχει μια μορφή δική της, εφόσον κάτι τέτοιο θα ξέφευγε από τη φυσική ‘δικαιοδοσία’⁷⁴ της. Η *χώρα* (η οποία αρχικά διατυπώνεται ως ‘υποδοχή’ και συνδέεται άμεσα με την ιδιότητα της δεκτικότητας) δε συγκρατεί τα ίχνη από τα αποτυπώματα των μορφών, αντιθέτως

“πρέπει να είναι απολύτως απαλλαγμένη από όλες τις μορφές που μέλλει να δεχθεί απ'έξω. Γιατί, αν διατηρούσε ομοιότητα με κάποιο από τα εισερχόμενα, κάθε φορά που θα υποδεχόταν το αντίθετο ή το εντελώς διαφορετικό, θα το παραμόρφωνε αφού θα παρενέβαλλε τη δική της όψη. Επομένως, αυτό που θα δεχθεί στο εσωτερικό του τα πάντα πρέπει να είναι απαλλαγμένο από κάθε μορφή, όπως ακριβώς η βάση των αρωματικών ουσιών, την οποία οι αρωματοποιοί προετοιμάζουν προσεκτικά πριν ξεκινήσουν την παρασκευή των αρωμάτων, φροντίζοντας ώστε τα υγρά που θα δεχθούν τις οσμές να είναι τελείως άοσμα· ή πάλι, όπως κάνουν όσοι επιχειρούν να αποτυπώσουν σχέδια σε μια μαλακή επιφάνεια, λειαίνοντάς την στον ύψιστο βαθμό ώστε να μην αφήσουν επάνω της το παραμικρό ίχνος σχήματος. Κατά τον ίδιο λοιπόν τρόπο, και αυτό που θα λειτουργήσει επανειλημμένα ως κατάλληλη απ' άκρη σ' άκρη υποδοχή των ομοιομάτων όλων των αιωνίων όντων πρέπει να είναι εντελώς ξένο προς κάθε μορφή”.⁷⁵

Η ‘οντότητα που δέχεται τα όλα τα σώματα’⁷⁶ δεν αφομοιώνει ποτέ κανένα χαρακτηριστικό, δεν αλλοιώνεται ποτέ μόνιμα από τα σχήματα που αποτυπώνονται στη ‘λεία’ επιφάνειά της, καθώς κάτι τέτοιο θα διαστρέβλωνε τη μορφή του πρωτότυπου, του οποίου την αυτο-αναπαραγωγή εξυπηρετεί. Η *χώρα* μιμείται τα αντίγραφα των μορφών που εισέρχονται εντός της και παίρνει το σχήμα αυτού που δέχεται, προσωρινά μόνο. Οι Μορφές αποτυπώνονται στη *χώρα* με τρόπο ‘δυσνόητο και θαυμαστό’,⁷⁷ όμως τα ίχνη σβήνουν κάθε φορά, ώστε η *χώρα* να υποδεχθεί νέα σώματα, χωρίς να συγχέει τα διαφορετικά σχήματα που λαμβάνει. Η ομοιότητα των μιμήσεων με το υπόδειγμα εξαρτάται από την ουδετερότητα και την απουσία μορφής της, την ελαχιστοποίηση της παρεμβολής της. Η διαμεσολάβησή της δεν αφήνει ίχνη, επιτρέποντας στο υλικό αντίγραφο να μιλήσει απευθείας για το

⁷⁴ [οὐκ ἐξίσταται δυνάμει] Πλάτων, *Τίμαιος*, 50b, ό. π., σ. 241

⁷⁵ ό. π., 50d-51a, σ. 241-243

⁷⁶ ό. π., 50b, σ. 241

⁷⁷ ό. π., 50c, σ. 241



υπόδειγμα χωρίς την αναγνώριση του διαμεσολαβητή.⁷⁸ Κατ' αυτόν τον τρόπο, η Μορφή είναι αυτή που γεννάει ή παράγει, ενόσω η *χώρα* ανα-παράγει τα υλικά αντίγραφα των Μορφών. Η αντίληψη δεν αποκλίνει από τις, κυρίαρχες για την εποχή, αντιλήψεις περί αναπαραγωγής, σύμφωνα με τις οποίες ο πατέρας παρέχει τη μορφή, ενώ η μητέρα την ύλη (όπως φαίνεται και από την ετυμολογική συγγένεια των λέξεων *materia* [ύλη], *māter* [μητέρα], *matrix* [μήτρα]) κατά τη διαδικασία της τεκνοποίησης.⁷⁹ Όπως επισημαίνει η Γκρος, η *χώρα*

*“[ε]ίναι εξ ορισμού αδύνατο να χαρακτηριστεί. Είναι η μητέρα όλων των ποιότητων χωρίς να έχει η ίδια κάποια από αυτές – εκτός από την ικανότητά της να αποδέχεται, να θρέφει, να φέρνει στην ύπαρξη κάθε άλλο είδος όντος. Όντας ένα είδος καθαρής διαπερατότητας, απεριόριστα μεταμορφώσιμο, εγγενώς ανοιχτό στις ιδιαιτερότητες οτιδήποτε απτού φέρνει στην ύπαρξη, η χώρα δεν μπορεί να έχει ιδιότητες, χαρακτηριστικά δικά της. Βυθισμένη στο παράδοξο, η ποιότητά της είναι να είναι χωρίς ποιότητες, το προσδιοριστικό χαρακτηριστικό της ότι δεν έχει κανένα προσδιοριστικό χαρακτηριστικό. Λειτουργεί κυρίως ως υποδοχή, ως σημείο αποθήκευσης, ο τόπος της θρέψης στην απαραίτητη μετάβαση για την ανάδυση της ύλης, ένα είδος μήτρας της υλικής ύπαρξης, η τροφός του γίνεσθαι, ένα εκκολαπτήριο που διασφαλίζει τη μετάδοση ή μάλλον την αντιγραφή των Μορφών στην παραγωγή ύλης που τους μοιάζει. Η Ύλη φέρει μια ομοιότητα προς τις Μορφές. Η σχέση αυτή (όπως ο πατρικός δεσμός πατέρα και υιού) εξαρτάται από τις ελαχιστοποιημένες παρεμβολές της υποδοχής/χώρου/μητέρας στη γένεση του γίνεσθαι”.*⁸⁰

Η *χώρα* είναι η καθαρή διαφορά ανάμεσα στο είναι και το γίνεσθαι, ο χώρος που επιτρέπει τη συνύπαρξη και την ανταλλαγή ανάμεσα στα δύο οντολογικά πεδία. Η μητρική ιδιότητά της αποδίδεται αρχικά μέσα από ένα σύνολο μεταφορών, όπως ‘εκμαγείο’ [αγγλ. *matrix*], ‘τροφός’, ‘υποδοχή της γέννησης’· αναφέρεται, όμως, ρητά και από τον ίδιο τον Πλάτωνα: η *χώρα* είναι η μητέρα σε αυτό το τρίγωνο. Οι Μορφές κατέχουν τη θέση του πατέρα, ενώ τα υλικά αντίγραφα των

⁷⁸ Ελίζαμπεθ Γκρος, *Women, Chora, Dwelling*, στο *Gender, Space, Architecture: An Interdisciplinary Introduction*, επιμ. Jane Rendell, Barbara Penner, Iain Borden, Routledge, 2000, σ. 213

⁷⁹ βλ. *Σώματα με Σημασία*, σ. 92 και Φράνσις Κόρνφορντ, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Hackett Publishing Company, 1997 [Routledge, 1935], σ. 187

⁸⁰ Ελίζαμπεθ Γκρος, *Women, Chora, Dwelling*, ό. π., σ. 212



Μορφών παρομοιάζονται με παιδί.⁸¹

Ο Δημιουργός “συνέθεσε το γίνεσθαι και όλο αυτό το σύμπαν” γιατί “ήταν αγαθός, και στον αγαθό δεν γεννιέται ποτέ κανένας φθόνος για οτιδήποτε. Καθώς λοιπόν δεν είχε φθόνο, θέλησε να γίνουν τα πάντα όσο το δυνατόν παρόμοια με τον ίδιο [...] και τα έφερε από την αταξία στην τάξη, θεωρώντας ότι η τάξη είναι από κάθε πλευρά καλύτερη”.⁸² “Ως τότε όλα βρίσκονταν σε κατάσταση άλογη και άμετρη. [...] Το πρώτο λοιπόν βήμα του Θεού ήταν να τα παραλάβει όπως ήταν τότε και να τα ανασχηματίσει μέσω συγκεκριμένων μορφών και αριθμών”.⁸³ Η σχηματοποιητική δράση του Δημιουργού -του ‘πατέρα του σύμπαντος’-⁸⁴ συνίσταται στην εισαγωγή γεωμετρικής τάξης και μαθηματικής αρμονίας στο κινούμενο χάος των ποιοτήτων της χώρας.

Ο Πλάτωνας θεωρείται πως έρχεται σε αντίθεση με τους προγενέστερους του Ατομιστές, οι οποίοι πίστευαν ότι η κοσμογένεση προέρχεται από τη διάδραση διακριτών τμημάτων ύλης, των *ατόμων*, με έναν άδειο περιβάλλοντα χώρο, το *κενό*. Όπως επισημαίνει ο Φράνσις Κόρνφορντ [Francis Cornford], οι προγενέστερες κοσμογονίες ήταν εξελικτικές προτείνοντας μία γέννηση και ανάπτυξη του κόσμου που οφείλεται σε κάποια αυθόρμητη δύναμη ζωής, η οποία βρίσκεται στη φύση ή στην τυφλή και ασχεδίαστη σύγκρουση των μη-έμβιων ατόμων, όπως στον Ατομισμό, ενώ ο Πλάτωνας εισάγει ένα σχήμα δημιουργίας από έναν θεϊκό τεχνίτη, σύμφωνα με το οποίο ο κόσμος είναι ένα έργο τέχνης που σχεδιάζεται με πρόθεση.⁸⁵ Ενώ για τους Ατομιστές η ύλη σε μορφή *ατόμων* αλληλεπιδρά με έναν απεριόριστο χώρο, στον οποίο κινούνται τυχαία, συγκρούονται, σχηματίζουν δίνες και διασκορπίζονται ξανά-, στην πλατωνική αφήγηση υπάρχει μία πατρική αρχή, η οποία μορφοποιεί έναν θηλυκό χώρο και τον φέρνει από την αταξία στην τάξη μέσω της επιβολής της γεωμετρίας.⁸⁶ Ο Δημιουργός είναι αναπόσπαστο κομμάτι αυτού του μηχανισμού για όσο η ορθολογική διευθέτηση του σύμπαντος παρουσιάζεται ως διαδικασία δημιουργίας μέσα στο χρόνο.

Αντίστοιχα, ο Edward S. Casey, συγκρίνοντας τον πλατωνικό Δημιουργό με

⁸¹ “Τώρα λοιπόν πρέπει να διακρίνουμε τρία είδη πρώτο είναι αυτό που γεννιέται, το δεύτερο είναι αυτό μέσα στο οποίο γεννιέται, και το τρίτο είναι αυτό προς το οποίο εξομοιώνεται με τη γέννησή του. Μπορούμε επομένως να παρομοιάσουμε την Υποδοχή με τη μητέρα, το Υπόδειγμα με τον πατέρα, και την οντότητα που αναφέρεται ανάμεσά τους με παιδί”. βλ. Πλάτων, *Τίμαιος*, 50c-d, ό. π., σ. 241

⁸² Πλάτων, *Τίμαιος*, 29e-30a, ό. π., σ. 201

⁸³ ό. π., 53a-b, σ. 247

⁸⁴ ό. π., 37c, σ. 213

⁸⁵ Φράνσις Κόρνφορντ, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, ό. π., σ. 31

⁸⁶ ό. π., σ. 168



τον Μαρδούκ⁸⁷ της μεσοποταμίας κοσμογονίας (και την υποδοχή με την Τιαμάτ), ισχυρίζεται πως ως εξίσου αρσενική μορφή εξουσίας, ο Δημιουργός επιβάλλεται σε ένα προκοσμικό θηλυκό σώμα που αποτελεί τόσο την πηγή και όσο και το όριο της δημιουργίας του, και του οποίου η μαγική προϋπαρξη αμφισβητεί την παντοδυναμία του επεμβαίνοντος πατρικού θεού, ενώ αμφότεροι επιτελούν το έργο της μετατροπής ενός αρχικά ανυπότακτου χώρου σε ένα πεδίο εξημερωμένων τόπων:

*“Η δημιουργία πρέπει να πραγματοποιηθεί μέσα σε και μαζί με αυτό το σώμα, το οποίο ο Πλάτωνας ονομάζει Ανάγκη (ἀνάγκη) -και Χώρο (χώρα). Ο χώρος λοιπόν είναι αυτό που πρέπει να βρίσκεται ήδη εκεί εξ αρχής, πριν συμβεί καν η πράξη της δημιουργίας. Υπό αυτήν την έννοια ο Πλάτωνας απλώς τυποποιεί κάτι που συναντάται σε πολλές προηγούμενες περιγραφές: την ανάγκη προϋπάρχοντων χώρων (δηλαδή τόπων, ζωνών) για το συμβάν της δημιουργίας. Γιατί όλα όσα υπάρχουν θα πρέπει ‘να καταλαμβάνουν κάποιο χώρο’ ”.*⁸⁸

Η διάκριση μορφής και ύλης, επιτυγχάνει την ασφαλή απόσταση του νοητού είναι από το αισθητό γίνεσθαι, αλλά και την ιεραρχημένη αντίθεση μεταξύ τους σύμφωνα με την οποία μία ενεργή μορφή διαπλάθει μια προϋπάρχουσα παθητική και αδρανή ύλη. Η ύλη για τον Πλάτωνα εκτοπίζεται στη σφαίρα των ψευδαισθήσεων, των πλαστών και ατελών αντιγράφων των ιδεατών Μορφών. Η ύλη δεν έχει πραγματική ύπαρξη, καθώς τα αληθινά όντα είναι οι Μορφές, οι οποίες είναι αυθύπαρκτες. Τα αντίγραφα μιμούνται τα υποδείγματα ή τις Μορφές, ενώ οι ίδιες οι Μορφές δεν μιμούνται τίποτα· χρειάζονται, ωστόσο, την υποστήριξη ενός μέσου για να καταστήσουν τα αντίγραφά τους ορατά. Το μέσο αυτό είναι μια κατοπτρική επιφάνεια, η οποία υποδέχεται και ανακλά τα είδωλα, μία οθόνη πάνω στην οποία προβάλλονται οι εικόνες των αμετάβλητων Μορφών. Η *χώρα* αποτελεί μια επιφάνεια αντικατοπτρισμού, η οποία παρεμβάλλεται μεταξύ νοητού και αισθητού, το μέσο που υποστηρίζει την ύπαρξη του αντιγράφου, όπως ένας καθρέφτης που συγκρατεί –προσωρινά μόνο- μία ανάκλαση. Η *χώρα* είναι ένας κατοπτρικός ‘μηχανισμός’, το φιλοσοφικό ισοδύναμο μιας μήτρας.

⁸⁷ Στη βαβυλωνιακή μυθολογία ο Μαρδούκ δημιουργεί τον κόσμο από τα κομμάτια τους σώματος της πρωταρχικής θεότητας Τιαμάτ.

⁸⁸ Edward S. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History*, University of California Press, 1998, σ. 32. Πρβλ. Πλάτων, *Τίμαιος*, 52b, ό. π., σ. 245



Στη γνωστή πλατωνική αλληγορία του σπηλαίου⁸⁹ συναντάμε το ίδιο σχήμα: τη διάκριση των αληθινών ιδεατών μορφών από τα πλαστά αντίγραφα και την ύπαρξη μιας κατοπτρικής επιφάνειας, η οποία επιτελεί τον παραμορφωτικό μετασχηματισμό. Οι άνθρωποι βρίσκονται αλυσοδεμένοι σε ένα οίκημα υπόγειο, σπηλαιώδες, με το φως να έρχεται από κάπου ψηλά και μακριά, από κάποια φωτιά που καίει πίσω τους. Ένας δρόμος χωρίζει τους δεσμώτες από το φως, κατά μήκος του οποίου έχει χτιστεί ένα τοίχείο, όμοιο με τα παραφράγματα που στήνουν οι θαυματοποιοί. Τα διάφορα αντικείμενα που περνάνε πάνω από το τοίχείο ρίχνουν τις σκιές τους στην εσωτερική επιφάνεια του σπηλαίου, τον οποίο οι δεσμώτες είναι καταδικασμένοι να κοιτούν, αλυσοδεμένοι καθώς βρίσκονται ‘από τα σκέλια και τον αυχένα’, χωρίς να μπορούν να στρέψουν το κεφάλι τους προς οποιαδήποτε κατεύθυνση. Καθώς δεν έχουν αντικρίσει ποτέ τα αληθινά αντικείμενα, οι δεσμώτες ζουν παραπλανημένοι, πιστεύοντας πως οι σκιές και τα είδωλα που προσπίπτουν στον τοίχο του σπηλαίου είναι αληθινά, μη μπορώντας να διακρίνουν τον αντικατοπτρισμό από την πραγματικότητα, το αντίγραφο από το πρωτότυπο. Το σπήλαιο ταυτίζεται με το σκοτάδι της αμάθειας (ἀπαιδευσία), η ‘έξοδος’ από αυτό εκπροσωπεί το φως του ήλιου και της γνώσης, την ‘εκτυφλωτική λάμψη’ της πραγματικότητας, που μόνο οι φιλόσοφοι μπορούν να αντέξουν. Η έξοδος από τον ψευδαισθητικό χώρο του σπηλαίου οδηγεί στο φως και την αλήθεια. Το κατοπτρικό σπήλαιο, ως υπόγειο οίκημα που βρίσκεται ανάμεσα σε δύο διαμετρικά αντίθετους κόσμους -τον άνω, εξωτερικό, φωτεινό κόσμο της αλήθειας και της γνώσης και τον κάτω, εσωτερικό, σκοτεινό κόσμο της αμάθειας και των ψευδαισθήσεων- είναι ένας ενδιάμεσος *χώρος*, ένα κενό που χωρίζει το αντίγραφο από το πρωτότυπό του.

⁸⁹ βλ. Πλάτων, *Πολιτεία*, Βιβλίο Ζ’, 514a-520a, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα, 2002, σ. 503-517



Ανθρωπομορφισμός και χώρα: ανθρώπινη –πέρα πολύ ανθρώπινη

Αν και ο Πλάτωνας διστάζει να αποδώσει έναν σαφώς θηλυκό χαρακτήρα στη χώρα, η ανθρωπομορφική της όψη είναι δύσκολο να αγνοηθεί. Η μεταφοροποίηση της χώρας ως ‘μητέρας’ και ‘τροφού’, καθώς και η σύνδεσή της με την άμορφη ύλη, της αποδίδουν αδιαμφισβήτητες μητρικές ιδιότητες. Ο Ντεριντά αναρωτιέται: ταυτίζεται η χώρα με μία γυναίκα;

“Αν όμως πούμε Χώρα και όχι η χώρα, δεν φτιάχνουμε από αυτό παρά ένα ακόμη όνομα. [...] Από την άλλη πλευρά, το κύριο όνομα φαίνεται, όπως πάντοτε, να έχει αποδοθεί σε κάποιο πρόσωπο, εδώ σε μια γυναίκα. Ίσως σε μια γυναίκα, μάλλον σε μια γυναίκα. Δεν αυξάνει όμως αυτό τους κινδύνους ανθρωπομορφισμού ενάντια στους οποίους θέλουμε να εξασφαλισθούμε; Δεν διατρέχει μήπως και ο ίδιος ο Πλάτων αυτούς του κινδύνους, όταν δείχνει να ‘παρομοιάζει’, όπως λέγεται, τη Χώρα με μητέρα ή με τροφό; Επίσης, η αξία της υποδοχής δε συνδέεται μήπως, ως παθητική και παρθένος ύλη, με το θηλυκό στοιχείο, και τούτο μάλιστα κατ’εξοχήν στον ελληνικό πολιτισμό;”⁹⁰

Το ερώτημα της ταύτισης του θηλυκού με το μητρικό που τίθεται από την Ιριγκαρέ επανέρχεται: στο βαθμό που η χώρα είναι μητέρα, είναι, ταυτόχρονα, και γυναίκα;

Οι φεμινιστικές αναγνώσεις της χώρας αναδεικνύουν την πολυεπίπεδη εμπλοκή της στην ταύτιση της σωματικότητας και της χωρικότητας με το θηλυκό/μητρικό και την εγκαθίδρυση του μητρικού ως άμορφου, ατελούς και ανοργάνωτου σώματος. Τόσο η Ελίζαμπεθ Γκρος όσο και η Τζούντιθ Μπάτλερ αντλούν από το έργο της Ιριγκαρέ, ασκώντας κριτική στη φαλλοκεντρική προσέγγιση της χωρικότητας και της σωματικότητας στην πλατωνική σκέψη ή τη δυτική μεταφυσική εν γένει. Η Γκρος διερευνά τη σχέση γυναικών και αρχιτεκτονικής, προσεγγίζοντας ζητήματα τα οποία συνδέουν την έννοια της αρχιτεκτονικής καθεαυτή με τη φαλλοκεντρική εξάλειψη των γυναικών και της θηλυκότητας, την πολιτισμική άρνηση της γυναικείας ιδιαιτερότητας, σωματικής και εννοιακής αυτονομίας και κοινωνικής αξίας.⁹¹ Εντοπίζοντας στα γραπτά της κλασικής περιόδου και στην πλατωνική χώρα τις πολιτισμικές απαρχές της ίδιας της εννοιολόγησης της χωρικότητας, ισχυρίζεται ότι οι τρόποι με τους οποίους έχει

⁹⁰ Ζακ Ντεριντά, *Χώρα*, ό. π., σ. 27

⁹¹ Ελίζαμπεθ Γκρος, *Women, Chora, Dwelling*, ό. π., σ. 210



συλληφθεί ιστορικά η έννοια του χώρου λειτουργεί με σκοπό είτε να περιέχει τις γυναίκες είτε να τις εξαλείφει. Οι ιδιότητες που αποδίδονται στη *χώρα* φέρουν έμφυλες συνυποδηλώσεις, οι οποίες, ωστόσο, παραβλέπονται επίμονα. Ακολουθώντας την ανάλυση της Ιριγκαρέ για τα φαλλοκεντρικά θεμέλια της δυτικής σκέψης και την ανάγνωση της ιστορίας της φιλοσοφίας ως διαγραφής της γυναικείας ιδιαιτερότητας, η Γκρος επισημαίνει πως η ίδια η έννοια του χώρου και του δομημένου περιβάλλοντος βασίζεται σε αυτό που ο Πλάτωνας υπονοεί ως θηλυκότητα της *χώρας*, χωρίς, ωστόσο, να το επικαλείται ρητά: η θηλυκότητά της υποδηλώνεται μέσα από μια σειρά μεταφορών (‘μητέρα’, ‘τροφός’, ‘υποδοχή’, ‘επιφάνεια αποτύπωσης’), η *χώρα* όμως δεν αναφέρεται ως θηλυκή ή ως γυναίκα. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, η έννοια της *χώρας* διαμορφώνει μία θεμελιωτική αντίληψη της θηλυκότητας της οποίας οι δεσμοί με τις γυναίκες και τη γυναικεία σωματικότητα έχουν διαρραγεί, αναπαριστώντας μία αποσωματοποιημένη θηλυκότητα ως το υπόβαθρο παραγωγής ενός εννοιακού και κοινωνικού σύμπαντος.⁹²

Η *χώρα* παίρνει τα χαρακτηριστικά που στον αρχαιοελληνικό πολιτισμό είχαν αποδοθεί στη θηλυκότητα και τη μητρότητα, χαρακτηριστικά που συνδέονται με λειτουργίες ενός γυναικείου σώματος, όπως η κύηση, και τα οποία έχουν αποκλειστεί από ανδρικές αυτο-αναπαραστάσεις. Οι γυναίκες γίνονται, κατ’ αυτόν τον τρόπο, οι ζωντανές εκπρόσωποι της σωματικότητας, της οικιακής ζωής, της φυσικής τάξης που οι άνδρες έπρεπε να αποβάλλουν από τις δικές τους αναπαραστάσεις, για να κατασκευάσουν τους εαυτούς τους ως το ‘πάνω-από-τα-εγκόσμια’, ‘πέρα από το καθαρά υλικό’. Για να στηριχτεί αυτή η φαντασίωση της αυτο-παραγωγής και του αυτο-προσδιορισμού με ένα συστηματικό τρόπο, οι άνδρες, σύμφωνα με την Γκρος, χρησιμοποιούν τις γυναίκες ως τις εκπροσώπους της ανδρικής υλικότητας. Ο περιορισμός εντός του αρνητικού καθρέφτη των ανδρικών αυτο-ανακλάσεων στερεί από τις γυναίκες μία ύπαρξη αυτόνομη ή συμμετρική με αυτή των ανδρών, υποβιβάζοντας τις γυναίκες στη θέση της υποστήριξης ή αναγκαίας συνθήκης ύπαρξης του αρσενικού.⁹³

Αντίστοιχα, για τη Μπάτλερ η *χώρα* είναι η τοποθεσία στην οποία η θηλυκότητα και η υλικότητα φαίνεται να συγχωνεύονται σχηματίζοντας μια προλογοθετική υλικότητα, η οποία προηγείται οποιασδήποτε έννοιας του εμπειρικού και την οποία έννοια, ωστόσο, συγκροτεί.⁹⁴ Η Μπάτλερ υποστηρίζει πως το θηλυκό καταλήγει να αντιπροσωπεύει για τον Πλάτωνα μία άμορφη υλικότητα, καθώς το ίδιο δεν έχει σχήμα ή σώμα, όντας, παράλληλα -και

⁹² Ελίζαμπεθ Γκρος, *Women, Chora, Dwelling*, ό. π., σ. 211

⁹³ ό. π., σ. 219

⁹⁴ *Σώματα με Σημασία*, σ. 70



παράδοξα- η συνθήκη ύπαρξης της μορφολογίας και των σωμάτων. Ο Πλάτωνας εισάγει μια διάξευξη ανάμεσα σε μια υλικότητα θηλυκή και άμορφη και, κατά συνέπεια, χωρίς σώμα, και σε σώματα που διαμορφώνονται διαμέσου -αλλά όχι από- αυτή τη θηλυκή υλικότητα.⁹⁵ Η μητρική ‘υποδοχή’ συνιστά, μέσα στην α-μορφία και την α-σχημία της, την απειλή παραμόρφωσης της ανθρώπινης μορφής:

*“Η υποδοχή/τροφός δεν είναι μεταφορά βασισμένη στην ομοιότητα με μια ανθρώπινη μορφή αλλά παραμόρφωση που αναδύεται στα όρια του ανθρώπινου ως η ίδια η συνθήκη του και συνάμα ως η επίμονη απειλή ότι θα χάσει τη μορφή του· δεν μπορεί να πάρει μορφή, σχήμα, και με την έννοια αυτή δεν μπορεί να είναι σώμα”.*⁹⁶

Σύμφωνα με τη Μπάτλερ, η πλατωνική σκέψη δε διανοείται το θηλυκό σώμα ως ανθρώπινη μορφή, καθώς “η φαντασματική οικονομία του Πλάτωνα δυνητικά στερεί από το θηλυκό μία μορφή, ένα σχήμα, γιατί όπως η υποδοχή, το θηλυκό είναι ένα μόνιμο και, άρα, μη-έμβιο, ά-σχημο μη-πράγμα που δεν μπορεί να κατονομαστεί”,⁹⁷ ενώ η ύλη αναπαράγεται ως “τοποθεσία αμφισημίας, ως σώμα που δεν είναι κανένα σώμα, στην ανδρική μορφή της, ως ύλη που δεν είναι κανένα σώμα, στη γυναικεία”.⁹⁸ Το θηλυκό υπερβαίνει τη μορφοποίησή του, εγκαθιδρύοντας, ταυτόχρονα, αυτό που μπορεί να σχηματιστεί και ως ‘τροφός’, ‘μητέρα’ ή ‘μήτρα’ καταρρέει συνεκδοχικά σε ένα σύνολο σχηματικών λειτουργιών.⁹⁹

Ο Πλάτωνας μοιάζει να αντιφάσκει χαρακτηρίζοντας την υποδοχή ως αυτό που δεν έχει κάποιο συγκεκριμένο χαρακτηριστικό, καθορίζοντάς την ως το ακαθόριστο, περιγράφοντάς την ως το απερίγραπτο. Δημιουργεί, με τον τρόπο αυτό, “μία αναπαράσταση εντός του λόγου που λειτουργεί ώστε να απαγορεύει από το λόγο οποιαδήποτε περαιτέρω αναπαράσταση, που αναπαριστά το θηλυκό ως μη αναπαραστάσιμο και μη νοητό, αλλά η οποία στη ρητορική του δηλωτικού ισχυρισμού αυτο-ανατρέπεται”.¹⁰⁰ Αυτό, σύμφωνα με τη Μπάτλερ, αποτελεί από μόνο του μία βίαιη διαγραφή, μία διείσδυση, η οποία εξασφαλίζει τη θέση της υποδοχής ως χώρου εγγραφής· μία ιστορία φαλλομορφικής αυτογένεσης, η οποία με τον τρόπο που διατυπώνεται αναπαριστά την ίδια τη διαδικασία της φαλλομόρφωσης και

⁹⁵ Τζούντιθ Μπάτλερ, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’*, Routledge, 2011 [1993], σ. 26

⁹⁶ *Σώματα με Σημασία*, σ. 114

⁹⁷ Τζούντιθ Μπάτλερ, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’*, ό. π., σ. 25

⁹⁸ *Σώματα με Σημασία*, σ. 129

⁹⁹ ό. π., σ. 134

¹⁰⁰ Τζούντιθ Μπάτλερ, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’*, ό. π., σ. 18



μετατρέπεται σε αλληγορία της.¹⁰¹ Η πλατωνική κοσμογονία των Ιδεών στον *Τίμαιο* καθιερώνεται ως η φαντασίωση μιας πατρογραμμικότητας που συγκροτείται μόνη της εξ ολοκλήρου, και η οποία πραγματοποιείται με την άρνηση και τον προσεταιρισμό της θηλυκής αναπαραγωγικής ικανότητας: αντί για μία θηλυκότητα που συμβάλλει ενεργά στην αναπαραγωγή, ο Πλάτωνας περιγράφει μια φαλλική Ιδέα που αναπαράγει αποκλειστικά και πάντοτε επιπλέον εκδοχές του εαυτού της και αυτό το κάνει μέσω του θηλυκού, αλλά χωρίς τη σύμπραξή του.¹⁰² Η *υποδοχή*, κατ' αυτόν τον τρόπο, δεν είναι μία γυναίκα, αλλά η απεικόνιση στην οποία μετατρέπονται οι γυναίκες μέσα στον ονειρικό κόσμο της μεταφυσικής κοσμογονίας και η οποία εγγυάται την αρσενική αυτογένεση, προϋποθέτοντας, ωστόσο, μία ετεροφυλική συνουσία.¹⁰³

Η Μπάτλερ φαίνεται να υποδεικνύει την ύπαρξη μίας αρσενικής καθολικής μορφολογίας ως μόνης νοητής σωματικής μορφολογίας, η οποία εγκαθιδρύεται διαμέσου της αποκειμενοποίησης [abjection] άλλων σωμάτων. Τα σώματα που αποτυγχάνουν να ακολουθήσουν την κανονιστική νόρμα, συγκροτούν το 'καταστατικό εκτός' των διανοητών [intelligible], αποδεκτών σωμάτων· μία αποκλεισμένη, αποκηρυγμένη επικράτεια που συνιστά την ιδρυτική αποκύρση του νοητού, το οποίο, ταυτόχρονα, περικλείει φαντασματικά. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η αρσενική μορφολογία αποκειμενοποιεί τα σώματα που δεν εκπροσωπούν τον ορθό λόγο, ώστε να καταστεί η ίδια διανοητή διαμέσου του αποκλεισμού τους. Ωστόσο, η Μπάτλερ –ασκώντας κριτική στην Ιριγκαρέ– αμφισβητεί την άποψη ότι το θηλυκό είναι 'πάντα' το εκτός και ότι το εκτός είναι 'πάντα' το θηλυκό, υποστηρίζοντας πως ένας τέτοιος ισχυρισμός επαναλαμβάνει τη βιαιότητα του αποκλεισμού που επιχειρεί να εκθέσει.¹⁰⁴ Αν και το θηλυκό αποκλείεται εμφανώς από αυτό το ηγεμονικό σχήμα, δεν είναι το μόνο. Η εδραίωση του αρσενικού σώματος ως διανοητής μορφολογίας απαιτεί και προϋποθέτει μία σειρά από διαγραφές, μέσω των οποίων εδραιώνει τα όριά του και καθίσταται ένα εξιδανικευμένο καθολικό σχήμα:

“Η σχηματοποίηση του ανδρικού ορθού λόγου ως αποσωματοποιημένου σώματος είναι μια σχηματοποίηση που η φαντασιακή μορφολογία της φιλοτεχνείται δια του αποκλεισμού άλλων πιθανών σωμάτων. Τούτη η υλοποίηση

¹⁰¹ *Σώματα με Σημασία*, σ. 120

¹⁰² ό. π., σ. 118

¹⁰³ ό. π., σ. 135

¹⁰⁴ Η Μπάτλερ διαφωνεί με την άποψη που φαίνεται να υπερασπίζεται η Ιριγκαρέ πως το θηλυκό συνιστά πάντα -και αποκλειστικά- το 'εκτός' του συστήματος, μονοπωλώντας, με τον τρόπο αυτό, τη σφαίρα του αποκλεισμένου. (*Σώματα με Σημασία*, σ. 115)



*του ορθολογικού λειτουργεί μέσω της αποϋλοποίησης άλλων σωμάτων, αφού το γυναικείο δεν έχει σχήμα με την ακριβή έννοια, καμιά μορφολογία, κανένα περίγραμμα, διότι είναι ακριβώς αυτό που συμβάλλει στο να αποκτήσουν περίγραμμα τα πράγματα, όμως το ίδιο είναι αδιαφοροποίητο, χωρίς σύνορο. Το σώμα που είναι το ορθολογικό αποϋλοποιεί τα σώματα που δεν μπορούν με τον προσήδιο κανονικό τρόπο να εκπροσωπήσουν το ορθολογικό ή τις προσομοιώσεις του, κι όμως το σχήμα αυτό βρίσκεται σε κρίση, διότι το σώμα του ορθολογικού είναι το ίδιο η φαντασματική αποϋλοποίηση του ανδρισμού, αυτή που απαιτεί το σώμα να είναι οι γυναίκες και οι δούλοι, τα παιδιά και τα ζώα, και να επιτελούν τις σωματικές λειτουργίες που το ίδιο δεν θα επιτελέσει”.*¹⁰⁵

Στην ψυχαναλυτική προσέγγιση της Κρίστεβα, τέλος, συναντάμε την εννοιολογική ταύτιση της πλατωνικής χώρας με το μητρικό σώμα, την οποία η Κρίστεβα συνδέει με την έννοια του *Σημειωτικού*. Η κεντρική έννοια της διατριβής της *Η Επανάσταση της Ποιητικής Γλώσσας* είναι ένα ταραχώδες και αισθητηριακό προγλωσσικό καθεστώς (το *Σημειωτικό*) το οποίο με τη σειρά του οργανώνεται, πειθαρχείται, κωδικοποιείται και απωθείται από τους κοινωνικούς κανόνες της γλώσσας και του προτασιακού νοήματος (το *Συμβολικό*, ή *Θετικό*). Αυτό το προ-οιδιπόδειο καθεστώς προηγείται του συμβολικού νόμου και ταυτίζεται με τη σχέση του υποκειμένου με το μητρικό σώμα, κατά την παραμονή του στη μήτρα και μετά τη γέννηση, μία σχέση που δε χαρακτηρίζεται ακόμα από κάποια αίσθηση ξεχωριστού εαυτού και που δεν έχει οργανωθεί από την πλήρη πρόσβαση στη γλώσσα και άλλους κοινωνικούς κώδικες.¹⁰⁶ Η Κρίστεβα φαίνεται να διατηρεί, αφενός, τη λακανική θέση πως το υποκείμενο σχηματίζεται μέσω της πρόσβασης στο *Συμβολικό*, γεγονός που προϋποθέτει την απόθεση και αποκύρξη μιας πρωταρχικής σχέσης με το μητρικό σώμα, υποστηρίζει, ωστόσο, πως το σώμα αυτό δεν αποκηρύσσεται ποτέ πλήρως, αλλά λειτουργεί ως μία μόνιμη απειλή στο εσωτερικό της γλώσσας, διαρρηγνύοντας και τροφοδοτώντας, παράλληλα, το *Συμβολικό*.

Αντλώντας από τη λακανική ψυχανάλυση, η Κρίστεβα τοποθετεί το στάδιο του καθρέφτη ως το πρώτο βήμα για τη συγκρότηση αντικειμένων που έχουν αποκοπεί από τη χώρα και το οιδιπόδειο στάδιο ως τη στιγμή κατά την οποία η διαδικασία του διαχωρισμού ή διχασμού πραγματοποιείται ολοκληρωτικά υπό την

¹⁰⁵ *Σώματα με Σημασία*, σ. 127

¹⁰⁶ Russell West-Pavlov, *Space in Theory: Kristeva, Foucault, Deleuze*, Rodopi, 2009, σ. 38



‘απειλή του ευνουχισμού’. Τη στιγμή που το υποκείμενο θα έχει εισέλθει πλήρως στη συμβολική τάξη, η χώρα θα έχει απωθηθεί επιτυχώς και θα μπορεί πλέον να γίνεται αντιληπτή μόνο ως ενορμητική πίεση στη συμβολική γλώσσα, όπου εμφανίζεται με τη μορφή αντιφάσεων, έλλειψης νοήματος, διάρρηξης, σιωπών και απουσιών. Η χώρα αποτελεί, στην περίπτωση αυτή, μία ρυθμική ενόρμηση -και όχι μια νέα γλώσσα. Συγκροτεί την ετερογενή, διαρρηκτική διάσταση της γλώσσας, αυτό που δεν μπορεί ποτέ να παγιδευτεί στη συμπαγή παραδοσιακή γλωσσολογική θεωρία.¹⁰⁷

“Δανειζόμαστε τον όρο χώρα από τον Τίμαιο του Πλάτωνα για να περιγράψουμε μία ουσιωδώς κινητή και άκρως προσωρινή άρθρωση συγκροτούμενη από κινήσεις και από τις εφήμερες στάσεις τους. Διαφοροποιούμε αυτήν την αβέβαιη και ακαθόριστη άρθρωση από μία διάταξη που ήδη εξαρτάται από την αναπαράσταση, προσφέρεται για φαινομενολογική, χωρική διάισθηση και δίνει έναυσμα στη γεωμετρία. Παρόλο που η θεωρητική μας περιγραφή της χώρας είναι η ίδια μέρος του λόγου περί αναπαράστασης που την προσφέρει ως ένδειξη, η χώρα, ως ρηξη και αρθρώσεις (ρυθμός), προηγείται της ένδειξης, της αληθοφάνειας, της χωρικότητας και της χρονικότητας. Ο λόγος μας -ο λόγος συνολικά- κινείται μαζί με και ενάντια στη χώρα υπό την έννοια ότι εξαρτάται από αυτήν και ταυτόχρονα την απαρνείται. Παρόλο που η χώρα μπορεί να οριστεί και να ρυθμιστεί, δεν μπορεί ποτέ να διατυπωθεί οριστικά: ως αποτέλεσμα, μπορούμε να χωροθετήσουμε τη χώρα και, αν είναι απαραίτητο, να της προσφέρουμε μία τοπολογία, αλλά δεν μπορούμε ποτέ να της δώσουμε αξιωματική μορφή. [...] Ο ίδιος ο Πλάτωνας μας οδηγεί σε μία τέτοια διαδικασία όταν αποκαλεί την υποδοχή του, ή αλλιώς χώρα, ως θρεπτική και μητρική, όχι ακόμα ενοποιημένη σε ένα καθορισμένο όλον επειδή απουσιάζει από αυτήν η θεότητα. Αν και στερείται ενότητα, ταυτότητα ή θεότητα, η χώρα υπόκειται παρολαυτά σε μία ρυθμιστική διαδικασία, η οποία διαφέρει από αυτήν του συμβολικού νόμου αλλά παρολαυτά προκαλεί ασυνέχειες με το να τις αρθρώνει προσωρινά και να εκκινεί από την αρχή, ξανά και

¹⁰⁷ Toril Moi, εισαγωγή στο Τζούλια Κρίστεβα, *The Kristeva Reader*, επιμ. Toril Moi, Columbia University Press, New York, 1986 σ. 13



Η *χώρα* αποτελείται από κινήσεις και αρθρώσεις, οι οποίες συγκροτούν μια χωρική επικράτεια. Είναι ένας πρωταρχικός, ετερογενής, προ-Ευκλείδειος χώρος, που δεν έχει ακόμα διαφοροποιηθεί με βάση τη διχοτομία ‘χώρος-ως-δοχείο’ και ‘χωρός-που-καταλαμβάνεται από άτομα/αντικείμενα/γεγονότα/τοπία’, ένας χώρος που υποστηρίζει, προηγείται και διαφεύγει των διατάξεων της γεωμετρίας και της χωρικότητας. Ενώ ο Ευκλείδειος χώρος εγκαθιδρύει μία πρωταρχική διχοτόμηση πραγμάτων και χώρου, διαχωρίζοντας τα αντικείμενα από το περιβάλλον τους, η *χώρα* πλησιάζει περισσότερο στις πειραματικές τοπολογίες του Ρήμαν και τους στρεβλούς χώρους του Αϊνστάιν.¹⁰⁹ αναπαριστά έναν χώρο που πρέπει να αφαιρεθεί πίσω, αλλά που, παρολαυτά, είναι απαραίτητος για την εγκαθίδρυση του κανονικοποιημένου και γραμμικού Ευκλείδειου χώρου.¹¹⁰

Η σημειωτική *χώρα* είναι ο μητρικός χώρος των χρωμάτων και των ρυθμών που πρέπει να εγκαταλειφθεί από το υποκείμενο, ώστε να εισέλθει στη συμβολική τάξη του πατρικού νόμου. Όπως διασαφηνίζει η Γκρος, το *Σημειωτικό* “*παρέχει την ύλη, την ορμή και την ανατρεπτική δυνατότητα κάθε σημασιοδότησης. Είναι το ‘ακατέργαστο υλικό’ της σημασιοδότησης, η σωματική, λιβιδινική ύλη που πρέπει να τιθασευτεί και να διοχετευτεί κατάλληλα για την κοινωνική συνοχή και ρύθμιση*”.¹¹¹

Η προσέγγιση της *χώρας* από την Κρίστεβα έχει αποτελέσει αντικείμενο φεμινιστικών κριτικών. Για τη Μπάτλερ το *Σημειωτικό*, ως αρχέγονη λιβιδινική πολλαπλότητα, προβάλλει ως ένα προλογοθετικό μητρικό σώμα, μία φυσικοποιημένη και μυστικοποιημένη κατασκευή, ένα σώμα που προηγείται του πολιτισμού και της γλώσσας συνιστώντας, παράλληλα, την υλικότητά τους. Οι φυσικοποιημένες περιγραφές του μητρικού σώματος ουσιοκρατικοποιούν τη μητρότητα, παρουσιάζοντάς την ως φυσική γυναικεία τάση και όχι ως πολιτισμική κατασκευή και, ταυτόχρονα, διασφαλίζουν τον πολιτισμό ως πατρική δομή περιορίζοντας τη μητρότητα σε μία εγγενώς προπολιτισμική πραγματικότητα.¹¹² Σύμφωνα με την Μπάτλερ, “*αυτό που η Κρίστεβα ισχυρίζεται ότι ανακαλύπτει στο προλογοθετικό μητρικό σώμα είναι και το ίδιο παράγωγο ενός δεδομένου ιστορικού λόγου, αποτέλεσμα του πολιτισμού, και όχι μυστικό και πρωταρχικό αίτιό του*”.¹¹³

¹⁰⁸ Τζούλια Κρίστεβα, *Revolution in Poetic Language*, στο *The Kristeva Reader*, ό. π., σ. 93-94

¹⁰⁹ Russell West-Pavlov, *Space in Theory: Kristeva, Foucault, Deleuze*, ό. π., σ. 45-46

¹¹⁰ ό. π., σ. 25

¹¹¹ Ελίζαμπεθ Γκρος, όπως παρατέθηκε από Russell West-Pavlov, *Space in Theory: Kristeva, Foucault, Deleuze*, ό. π., σ. 38

¹¹² Τζούντιθ Μπάτλερ, *Αναταραχή Φύλου: Ο Φεμινισμός και η Ανατροπή της Ταυτότητας*, μτφρ. Γιώργος Καραμπελας, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2009, σ. 114

¹¹³ ό. π., σ. 115



Επιπλέον, περιγράφοντας αυτή τη γόνιμη και μητρική *υποδοχή*, από την οποία προκύπτουν οι κοινωνικά κωδικοποιημένες μορφές επικοινωνίας, ως χώρο, η Κρίστεβα μοιάζει να επαναλαμβάνει τη μεταφυσική αντίληψη η οποία αρσενικοποιεί τη μορφή και τον χρόνο και, ταυτόχρονα, θηλυκοποιεί την ύλη και τον χώρο. Επιδιώκει, κατ' αυτόν τον τρόπο, να δώσει έκφραση σε μία κατασκευή η οποία παράγεται από τον ίδιο νόμο που διατείνεται ότι υπονομεύει επιβεβαιώνοντας μία ανδροκεντρική παραδοχή, ακόμα και αν η πρόθεσή της είναι να ευνοήσει τον αποκηρυγμένο όρο της δυϊστικής αντίθεσης.¹¹⁴

¹¹⁴ Russell West-Pavlov, *Space in Theory: Kristeva, Foucault, Deleuze*, ό. π., σ. 45 και Τζούντιθ Μπάτλερ, *Αναταραχή Φύλου: Ο Φεμινισμός και η Ανατροπή της Ταυτότητας*, ό. π., σ. 128



Phallacy: Η ολική Gestalt και η μητέρα-κάτοπτρο

“Εάν η αναζήτηση της συναισθηματικής του ενότητας προάγει στο υποκείμενο τις μορφές όπου αναπαριστά την ταυτότητά του, η πιο διαισθητική μορφή της δίνεται σ’ αυτή τη φάση από την κατοπτρική εικόνα. Αυτό που το υποκείμενο χαιρετίζει σ’ αυτή είναι η εγγενής διανοητική ενότητά της. Αυτό που αναγνωρίζει σ’ αυτή είναι το ιδανικό της εικόνας του ειδώλου. Αυτό που επευφημεί σ’ αυτή είναι ο θρίαμβος της σωτήριας τάσης. Ο χαρακτηριστικός κόσμος αυτής της φάσης είναι, λοιπόν, ένας κόσμος ναρκισσικός”.¹¹⁵

“Τι προσπάθησα να μεταδώσω με το στάδιο του καθρέφτη; ... Η εικόνα του σώματός [του] είναι η αρχή που διέπει κάθε ενότητα την οποία αντιλαμβάνεται στα αντικείμενα ... όλα τα αντικείμενα του κόσμου του θα δομηθούν πάντοτε γύρω από τη φευγαλέα εικόνα του ίδιου του του εγώ ”.¹¹⁶

Τη στιγμή που το γυναικείο/μητρικό σώμα παράγεται στον δυτικό μεταφυσικό λόγο ως άμορφη ύλη, η αρσενική μορφολογία εγκαθιδρύεται ως ιδεατό -και καθολικό- σωματικό πρότυπο. Στην πλατωνική κοσμολογία ένας αρσενικός Δημιουργός διαπλάθει το άμορφο, μητρικό σώμα της χώρας, παράγοντας τον υλικό κόσμο ως αντικατοπτρισμό της δικής του εικόνας, ως *είδωλό* του. Η επαφή του νοητού με τη μητρική ύλη δεν είναι, ωστόσο, άνευ επιπτώσεων: το υλικό αντίγραφο της Μορφής αλλοιώνεται εντός του αντικατοπτρισμού.

Η εικόνα του ολικού σώματος, η οποία διαπερνά τη βιτρουβιανή ουμανιστική παράδοση βρίσκει έκφραση στη λακανική ψυχαναλυτική προσέγγιση της σχέσης μορφής, σώματος και χώρου. Ανατρέχοντας στη λακανική θεωρία, παρατηρούμε ένα αντίστοιχο σχήμα αρσενικής μορφής και θηλυκού κατοπτρικού χώρου, με το αρσενικό είδωλο να αλλοιώνεται εντός του θηλυκού κατόπτρου. Το είδωλο αυτό, όπως θα δούμε στη συνέχεια, λειτουργεί, κάπως παράδοξα, τόσο ως άμυνα απέναντι στον εν δυνάμει κατακερματισμό του αρσενικού υποκειμένου, όσο και ως η προσωποποίηση της απειλής καθεαυτή. Η λακανική αφήγηση για τη συγκρότηση του εγώ προϋποθέτει μία φαλλική μορφή, στην οποία επικεντρώνεται η διαμόρφωση της σωματικής εικόνας. Μέσα από αυτό το σχήμα, το γυναικείο σώμα ταυτίζεται με το ατελές-ευνουχισμένο, ενώ το ανδρικό με ένα φαλλικό-ολικό σώμα. Η σωματικότητα παίζει καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση του εγώ, τόσο στη φροϋδική όσο και στη λακανική ψυχανάλυση, όμως η εννοιολόγηση των σωμάτων στηρίζεται σε ανδροκεντρικές παραμέτρους, όπως η ύπαρξη ή μη ανδρικών

¹¹⁵ Ζακ Λακάν, *Η Οικογένεια: Τα Οικογενειακά Συμπλέγματα στη Διαμόρφωση του Ατόμου*, μτφρ. Δ. Βεργέτης, Καστανιώτης, Αθήνα, 1987, σ. 47

¹¹⁶ [*c'est toujours autour de l'ombre errante de son propre moi que se structureront tous les objets de son monde*] Ζακ Λακάν, όπως παρατέθηκε από Τζούντιθ Μπάτλερ, *Σώματα με Σημασία*, σ. 174-5



γεννητικών οργάνων.

Σύμφωνα με τη θεωρία του Λακάν, στην ηλικία των περίπου έξι μηνών το σχηματιζόμενο υποκείμενο αρχίζει να βιώνει το αποκαλούμενο στάδιο του κάθρεφτη, την ταύτιση με την κατοπτρική εικόνα, στην οποία προβάλλει το ολοποιημένο περίγραμμα του κατακερματισμένου, κατά τ' άλλα, σώματός του. Η προβολή αυτή δεν είναι η πραγματική προβολή κάποιου ανατομικού σώματος, αλλά ένα φαντασιακά ενοποιημένο περίγραμμα.¹¹⁷ Το εγώ ξεκινάει να διαμορφώνεται σε αυτό το στάδιο μέσω της ταύτισης με την κατοπτρική εικόνα, υποκινώντας την ανάδυση της φαντασιακής τάξης. Σύμφωνα με τον Λακάν, το ανθρώπινο ον σαγηνεύεται από την εικόνα αυτή, η οποία είναι η βασική αιτία της δύναμης του φαντασιακού και εξηγεί γιατί το υποκείμενο προβάλλει την εικόνα του σώματός του σε όλα τα άλλα αντικείμενα του κόσμου γύρω του.¹¹⁸

Το εγώ αναδύεται ως εικόνα στο χώρο, ένα αντικείμενο μεταξύ αντικειμένων, οπτικό και φαντασιακό,¹¹⁹ ενώ η σχέση του με τα αντικείμενα που το περιβάλλουν είναι ναρκισσική. Η σωματική εικόνα ανακλάται στον εξωτερικό κόσμο, καθώς “*η σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο είναι σχέση εν κατόπτρῳ*”,¹²⁰ και “*όλων των ειδών τα πράγματα στον κόσμο φέρονται σαν καθρέφτες*”.¹²¹ Κατά συνέπεια, ο τρόπος με τον οποίο γίνεται αντιληπτός ο εξωτερικός κόσμος είναι ένας αντικατοπτρισμός της εικόνας αυτής.

Το στάδιο του καθρέφτη συγκροτεί το εγώ ως αντιληπτική επιφάνεια στην οποία συναντιούνται και διαπραγματεύονται δύο κόσμοι, ο εσωτερικός [Innenwelt] και ο εξωτερικός [Umwelt], ο οργανισμός και η πραγματικότητα, σχέση η οποία διαμεσολαβείται από τη λειτουργία του σωματικού μορφοειδώλου [imago]¹²². Το στάδιο του καθρέφτη ανάγεται σε “*μία ειδική περίπτωση της λειτουργίας του μορφοειδώλου, η οποία είναι να εγκαθιδρύσει μία σχέση μεταξύ του οργανισμού και*

¹¹⁷ Ελίζαμπεθ Γκρος, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, 1994, σ. 39

¹¹⁸ Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, 1996, σ. 193

¹¹⁹ Mikkel Borch-Jacobsen, *Lacan: The Absolute Master*, μτφρ. Douglas Brick, Stanford University Press, 1991, σ. 47

¹²⁰ Ζακ Λακάν, *Σεμινάριο Τρίτο: Οι Ψυχώσεις*, μτφρ. Ρούλη Χριστοπούλου, Βλάσης Σκολίδης, Ψυχογιός, Αθήνα, 2005, σ.107

¹²¹ Ζακ Λακάν, όπως παρατέθηκε από Τζούντιθ Μπάτλερ, *Σώματα με Σημασία*, σ. 139

¹²² Στο *Η Οικογένεια* ο Λακάν ανάγει την imago σε κυρίαρχο δομικό στοιχείο των συμπλεγμάτων: “*Η ενότσή του [συμπλέγματος] είναι όντως εντυπωσιακή κάτω απ’ αυτή τη μορφή όπου αποκαλύπτεται ως η αιτία ψυχικών αποτελεσμάτων που δεν κατευθύνονται από τη συνείδηση, παραπράξεις, όνειρα, συμπτώματα. Αυτά τα αποτελέσματα έχουν ένα χαρακτήρα τόσο διακριτικό και συμπτωματικό, που μας υποχρεώνουν να δεχθούμε ως θεμελιώδες στοιχείο του συμπλέγματος, αυτήν την παράξενη οντότητα: μια ασυνείδητη παράσταση, υποδηλούμενη με το όνομα imago*”. (Ζακ Λακάν, *Η Οικογένεια: Τα Οικογενειακά Συμπλέγματα στη Διαμόρφωση του Ατόμου*, ό. π., σ. 28)



της πραγματικότητάς του -ή, όπως λένε, του Innenwelt με τον Umwelt”.¹²³ Η σχέση αυτή δεν εγκαθιδρύεται σε μία δεδομένη στιγμή ούτε παραμένει σταθερή για πάντα: καθώς η προβολή και ο κατοπτρισμός επαναλαμβάνονται, το εγώ συγκροτείται και επανασυγκροτείται, μέσω της ταυτισιακής διαδικασίας, ως χωρική φαντασιακή ταυτότητα, η οποία βρίσκεται διαρκώς υπό διαπραγμάτευση. Όπως επισημαίνει η Μπάτλερ, ο λακανικός καθρέφτης “δεν αντικατοπτρίζει ούτε αναπαριστά κάποιο προϋπάρχων εγώ, αλλά παρέχει το πλαίσιο, το σύνορο, τη χωρική σκιαγράφιση για την προβολική επεξεργασία του ίδιου του εγώ”.¹²⁴

Εμφανώς επηρεασμένος από τον Φρόυντ, ο Λακάν συμμαρτίζεται όχι μόνο την άποσή του περί σωματικότητας του εγώ (για τον Φρόυντ “το εγώ είναι κατά κύριο λόγο ένα σωματικό εγώ: δεν είναι μόνο μια επιφανειακή οντότητα, αλλά είναι το ίδιο η προβολή μιας επιφάνειας”, όπως αναφέρει στο *Το Εγώ και το Εκείνο*), αλλά και τη θεωρία του περί ειδώλου την οποία αναπτύσσει στο *Ανοίκειο*.

Αναφερόμενος στη μελέτη του Όττο Ρανκ [Otto Rank] για τον σωσία, ο Φρόυντ υποστηρίζει πως ο ανοίκειος σωσίας (στον οποίο ο Ρανκ συμπεριλαμβάνει εκτός από το κατοπτρικό είδωλο, το υδάτινο, φωτογραφικό και ονειρικό είδωλο, τη σκιά, το πορταίτο, το κέρινο ομοίωμα, την ψυχή ή πνέυμα και το όνομα¹²⁵) αποτελούσε αρχικά ένα εχέγγυο ασφάλειας απέναντι στην καταστροφή του εγώ, την άρνηση της δύναμης του θανάτου, με πρώτο είδωλο πιθανότατα την ‘αθάνατη’ ψυχή.

Πηγάζοντας από τον πρωταρχικό ναρκισσισμό του παιδιού και του πρωτόγονου ανθρώπου, η δύναμη του ειδώλου μετατρέπεται σταδιακά από καθησυχαστική σε καταστροφική, καθώς το ίδιο γίνεται ένας ‘ανοίκειος προάγγελος του θανάτου’.¹²⁶

Αντίστοιχα, για τον Λακάν, το κατοπτρικό είδωλο που ορίζουν οι προβολές εμφανίζεται ως *Gestalt*, μία ολική-ολοποιημένη μορφή, που παρέχεται άμεσα και στιγμιαία από το κάτοπτρο και η οποία αντιπροσωπεύει την άμυνα του ναρκισσικού εγώ απέναντι στην απειλή του κατακερματισμού. Η κατοπτρικοποιημένη αυτή ολότητα συνεπάγεται την απατηλή αίσθηση της παντοδυναμίας και του σωματικού ελέγχου, η οποία, την ίδια στιγμή που κατευνάζει το άγχος του ευνοηχιστικού κατακερματισμού, απειλεί το υποκείμενο με διάλυση. Η αναγνώριση της σωματικής ενότητας, της σωματικής επιφάνειας ως ορίου της χωρικής θέσης, είναι, ταυτόχρονα, μία παραγνώριση [*méconnaissance*], καθώς αυτό που εμφανίζεται ως ιδεατή εξωτερικότητα ή εικονική πληρότητα έρχεται σε αντίθεση με την

¹²³ Ζακ Λακάν, *The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience*, στο *Écrits: The First Complete Edition in English*, μτφρ. Bruce Fink, W. W. Norton & Company, 2006, σ. 78

¹²⁴ *Σώματα με Σημασία*, σ. 168

¹²⁵ Όττο Ρανκ, *Ο Σωσίας: Ψυχαναλυτική Μελέτη*, μτφρ. Γιάννη Παπαχριστόπουλου, Opportuna, Πάτρα, 2016, σ. 11-12

¹²⁶ Σίγκμουντ Φρόυντ, *The Uncanny*, μτφρ. Alix Strachey, Sammlung, Fünfte Folge, [1919], σ. 9



κιναισθητική αδυναμία και οργανική αναστάτωση του πραγματικού σώματος. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ενότητα του εγώ είναι θεμελιωδώς φαντασιακή, τόσο ως ψευδαίσθηση ελέγχου όσο και ως οπτικό αποτέλεσμα. Η ολοποίηση της μέχρι πρότινος μερικής αντίληψης των σωματικών τμημάτων είναι πλαστή και η αίσθηση του κατακερματισμού προκύπτει τη στιγμή που το υποκείμενο αντιλαμβάνεται το μορφοείδωλο ως εν δυνάμει ενότητα του εαυτού.¹²⁷ Σύμφωνα με τον Λακάν:

*“Το κατακερματισμένο σώμα βρίσκει την ενότητά του στην εικόνα του άλλου, η οποία είναι η δική του προσδοκώμενη εικόνα – μια διττή κατάσταση όπου μία πολική, αλλά μη-συμμετρική σχέση, σκιαγραφείται. Η ασυμμετρία αυτή μας λέει ότι η θεωρία του εγώ στην ψυχανάλυση δεν έχει τίποτα το κοινό με τη συνήθη αντίληψη του εγώ, η οποία αντιθέτως μετέχει μιας αφελούς κατανόησης χαρακτηριστικής, όπως σας είπα, της ιστορικά χρονολογήσιμης ψυχολογίας του σύγχρονου [modern] ανθρώπου. [...] Το υποκείμενο, πραγματικά, δεν είναι κανείς. Το υποκείμενο δεν είναι κανείς. Είναι αποσυντεθειμένο, κατακερματισμένο. Και συνθλιμμένο, ρουφηγμένο από την εικόνα, την απατηλή και αντιληπτή εικόνα, του άλλου, ή ισοδύναμα από τη δική του κατοπτρική εικόνα. Εκεί είναι που βρίσκει την ενότητά του”.*¹²⁸

Το υποκείμενο προκαταβάλλει τη σωματική του ενότητα και κυριαρχία μέσω της εικόνας, είτε πρόκειται για τη δική του κατοπτρική εικόνα είτε για οποιαδήποτε ισοδύναμη εικόνα της οποίας η επιβλητική παρουσία το σαγηνεύει.¹²⁹ Η εικόνα αυτή επενδύεται με φαλλικά χαρακτηριστικά, καθώς ο στόχος της είναι η ανάληψη μιας φαντασιακής παντοδυναμίας, αλλά και η ίδια η άμυνα απέναντι σε μία παντοδύναμη απειλή. Στην πρώτη σχετικά μελέτη του για τα οικογενειακά συμπλέγματα *Η Οικογένεια: Τα Οικογενειακά Συμπλέγματα στη Διαμόρφωση του Ατόμου* (1938) ο Λακάν υποστηρίζει πως το πρώτο ταυτισιακό πρότυπο του παιδιού είναι ένα ‘φαλλικό’ μητρικό στήθος (άποψη που μαρτυρά την επιρροή του από το

¹²⁷ Ελίζαμπεθ Γκρος, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, ό. π., σ. 42. βλ. και Jacques-Alain Miller, *Λακανική βιολογία: Έξι ψυχαναλυτικά μαθήματα για το σώμα, το σύμπτωμα, την απόλαυση*, μτφρ. Νινέττα Δυοβουνιώτου, Βλάσης Σκολίδης, Ψυχογίος, Αθήνα, 2003

¹²⁸ Ζακ Λακάν, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*, μτφρ. Sylvana Tomaselli, επιμ. Jacques-Alain Miller, Cambridge University Press, 1988, σ. 54

¹²⁹ Mikkel Borch-Jacobsen, *Lacan: The Absolute Master*, ό. π., σ. 49



έργο της ψυχαναλύτριας Μέλανι Κλάιν¹³⁰) ή, για την ακρίβεια, η πανίσχυρη μητέρα, η οποία εξαιτίας της παντοδυναμίας της για το –αδύναμο, απροστάτευτο– βρέφος χαρακτηρίζεται ψυχαναλυτικά ως ‘φαλλική’. Έτσι,

*“η πρωταρχική imago του ειδώλου πάνω στην οποία καλουπώνεται το εγώ μοιάζει κατ’ αρχή να κυριαρχείται από τις παραδοξότητες [fantaisies] της μορφής, όπως φαίνεται στο κοινό και για τα δύο φύλα φάντασμα της φαλλικής μητέρας ή του φαλλικού ειδώλου της νευρωσικής γυναίκας”.*¹³¹

Παρακάτω, ο Λακάν συνδέει την εικόνα του κατακερματισμένου σώματος με το φάντασμα του ευνουχισμού. Η ναρκισσική τάντιση του εγώ με το ολοποιημένο κατοπτρικό είδωλο, αποτελεί άμυνα απέναντι στον αρχαϊκό φόβο του φαντασιακού κατακερματισμού ή ευνουχισμού και θανάτου. Το υποκείμενο παγιώνει το εγώ του ως αντικείμενο, ταυτιζόμενο με το παντοδύναμο μητρικό στήθος. Παραδόξως, η απειλή προέρχεται από το ίδιο το αντικείμενο, το οποίο συνιστά, ταυτόχρονα, το ταυτισιακό πρότυπο του απειλούμενου υποκειμένου:

“Πράγματι, πριν από το φάντασμα του ευνουχισμού εμφανίζεται μια ολόκληρη σειρά φαντασμάτων κατακερματισμού του σώματος, που αναπτύσσονται υποστροφικά από την απάρθρωση και το διαμελισμό, μέσω της ορχοτόμησης, του ξεκοιλιάσματος, ως την κατασπάραξη και τον ενταφιασμό. Η εξέταση αυτών των φαντασμάτων αποκαλύπτει ότι η σειρά τους εγγράφεται σε μια μορφή εισχώρησης καταστροφικού και εξερευνητικού συνάμα χαρακτήρα, η οποία στοχεύει το μυστικό του μητρικού στήθους [...] Το ενδιαφέρον τους βρίσκεται κατά την άποψή μας στην προφανή απραγματικότητα της δομής τους: η εξέταση αυτών των φαντασμάτων που βρίσκουμε στα όνειρα και σε ορισμένες παρορμήσεις μας επιτρέπει να επιβεβαιώσουμε ότι δεν αναφέρονται σε κανένα πραγματικό σώμα αλλά σ’ένα ετερόκλητο ανατομικό ομοίωμα, σε μια κούκλα μπαρόκ, σ’ένα

¹³⁰ Η Κλάιν θεωρεί το μητρικό στήθος ως το πρώτο ‘μερικό-αντικείμενο’ του παιδιού, προτού αυτό αποκτήσει μία αντίληψη για το πρόσωπο της μητέρας ως ‘ολικό αντικείμενο’. Το μητρικό στήθος, ως αυτό που έχει τη δυνατότητα να καλύπτει τη ζωτική ανάγκη της τροφής, και άρα ως πανίσχυρο, διαχωρίζεται σε καλό και κακό, γεγονός που επηρεάζει την ψυχική εξέλιξη του παιδιού και τις σχέσεις που διαμορφώνει με αντικείμενα και με άτομα στη μετέπειτα ζωή του. (βλ. Μέλανι Κλάιν, *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963*, Vintage, 1997)

¹³¹ Ζακ Λακάν, *Η Οικογένεια: Τα Οικογενειακά Συμπλέγματα στη Διαμόρφωση του Ατόμου*, ό. π., σ. 51



τρόπαιο από μέλη όπου πρέπει να αναγνωρίσουμε το ναρκισσικό αντικείμενο του οποίου υπενθυμίσαμε πιο πάνω τη γένεση: διαμορφωμένο από την προήγηση, στον άνθρωπο, φαντασιακών μορφών σε σχέση με τον έλεγχο του ιδίου σώματος, από την αμυντική αξία την οποία το υποκείμενο δίνει σ' αυτές τις μορφές εναντίον του άγχους του ζωικού σπαραγμού, αποτέλεσμα της ειδολογικής πρωιμότητας. Το φάντασμα ευνουχισμού αναφέρεται ακριβώς σε αυτό το αντικείμενο: η μορφή του, γεννημένη πριν από κάθε επισημάνση του ιδίου σώματος, πριν από κάθε διάκριση μιας απειλής του ενήλικα, δεν εξαρτάται από το φύλο του υποκειμένου και καθορίζει, μάλλον, παρά υφίσταται τα σχήματα της εκπαιδευτικής παράδοσης. Αντιπροσωπεύει την άμυνα την οποία το ναρκισσικό εγώ, ταυτιζόμενο με το κατοπτρικό του είδωλο, αντιθέτει στην επάνοδο του άγχους που κατά την πρώτη στιγμή του Οιδίποδα τείνει να το κλονίσει: κρίση την οποία δεν προκαλεί τόσο η εισβολή της γενετήσιας επιθυμίας μέσα στο υποκείμενο, όσο το αντικείμενο το οποίο αυτή ενεστοποιεί, δηλαδή τη μητέρα. Στο άγχος που αφυπνίζεται απ' αυτό το αντικείμενο, το υποκείμενο απαντά αναπαράγοντας τη μαζοχιστική απόρριψη με την οποία υπερπήδησε την πρωταρχική του απώλεια αλλά την πραγματοποιεί σύμφωνα με τη δομή που απέκτησε, δηλαδή μέσα σε μια φαντασιακή χωρική εγγραφή της τάσης. [...] Για να ορίσουμε στο ψυχολογικό επίπεδο αυτή τη γένεση της καταπίεσης, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε στο φάντασμα του ευνουχισμού το φαντασιακό παιχνίδι που τη διαμορφώνει, στη μητέρα το αντικείμενο που την καθορίζει”.¹³²

Η (καθολική) σωματική μορφολογία εδραιώνεται, για τη λακανική ψυχανάλυση, με βάση ένα φαλλικό πρότυπο, το οποίο προσδιορίζεται αρχικά ως μητρικό-φαλλικό. Εάν, ωστόσο, είναι μητρικό γιατί σημασιοδοτείται ως φαλλικό, υπονοώντας ανδρικά χαρακτηριστικά; Ο Λακάν υποστηρίζει πως το υποκείμενο έρχεται αντιμέτωπο με την πολιτισμική κυριαρχία του αρσενικού και άρα θεωρεί την παντοδύναμη μητέρα “ως έχουσα ανδρική υπόσταση”.¹³³ Έπειτα, η *imago* της μητέρας υποβαθμίζεται κατά την ανακάλυψη του ‘ευνουχισμού’ της -την ‘απουσία’ ανδρικών γεννητικών οργάνων. Όταν το υποκείμενο αντιλαμβάνεται την αδυναμία της, η πρωταρχική ταύτιση με τη φαλλική μητέρα μεταστρέφεται –‘μετουσιώνεται’- σε ένα ανδρικό υποκείμενο με αρσενικά γεννητικά όργανα –πραγματικά ‘φαλλικό’,

¹³² Ζακ Λακάν, *Η Οικογένεια: Τα Οικογενειακά Συμπλέγματα στη Διαμόρφωση του Ατόμου*, ό. π., σ. 63-64

¹³³ ό. π., σ. 62



τον πατέρα, την πλέον ‘υψηλή’ και ‘καθαρή μορφή’ της μετουσίωσης:

*“Η ίδια η δομή του Οιδιπόδειου δράματος υποδεικνύει τον πατέρα, για να δώσει στη μετουσιωτική λειτουργία την πλέον υψηλή μορφή της, καθότι η πιο καθαρή. Η *imago* της μητέρας στην οιδιπόδεια ταύτιση προδίδει, πράγματι, την όσμωση των πρωταρχικών ταυτίσεων. Σημαδεύει με τη μορφή τους και την αμφιρρέπειά τους τόσο το ιδανικό του εγώ, όσο και του υπερεγώ: στην κοπέλα, όπως ακριβώς η καταπίεση της σεξουαλικότητας επιβάλλει πιο πρόθυμα στις σωματικές λειτουργίες αυτήν την κατάτμηση όπου μπορούμε να ορίσουμε την υστερία¹³⁴, έτσι και η μετουσίωση της μητρικής *imago* τείνει να μεταστραφεί σε αίσθημα απώθησης λόγω της έκπτωσής της και σε συστηματική έγνοια για την κατοπτρική εικόνα. Η *imago* του πατέρα, στο βαθμό που κυριαρχεί, αποτελεί τον πόλο και για τα δύο φύλα των πιο τέλειων μορφών του ιδανικού του εγώ, για τις οποίες αρκεί να υποδείξουμε ότι υλοποιούν το ανδρικό ιδανικό στο αγόρι, το παρθενικό ιδανικό στην κοπέλα”.*¹³⁵

Τέλος, εάν και στη μεταγενέστερη μελέτη του *Η Σημασία του Φαλλού*, ο Λακάν αρνείται οποιαδήποτε σύνδεση φαλλού και πέους, ωστόσο, όσον αφορά στην κατοπτρική εικόνα, το πέος είναι αυτό που παίζει ‘κυρίαρχο ρόλο’ στο σχηματισμό της και αυτό που καθορίζει τα χαρακτηριστικά της *Gestalt*:

*“Όλα τα φαινόμενα που συζητάμε μοιάζουν να εκθέτουν τους νόμους της *Gestalt*: το γεγονός ότι το πέος είναι κυρίαρχο στο σχηματισμό της σωματικής εικόνας αποτελεί την απόδειξη. Παρόλο που αυτό μπορεί να σοκάρει τους ορκισμένους υποστηρικτές της αυτονομίας του θηλυκού φύλου [*sex*], η κυριαρχία αυτή είναι γεγονός που, μάλιστα, δεν μπορεί να αποδοθεί μόνο σε πολιτισμικές επιρροές”.*¹³⁶

¹³⁴ Ο Λακάν συνδέει το μορφοείδωλο του κατακερματισμένου σώματος με τη ‘φαντασιακή ανατομία’, η οποία εκδηλώνεται στα “σχιζοειδή και σπασμωδικά συμπτώματα της υστερίας”. (Ζακ Λακάν, *The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience*, ό. π., σ. 78)

¹³⁵ Ζακ Λακάν, *Η Οικογένεια: Τα Οικογενειακά Συμπλέγματα στη Διαμόρφωση του Ατόμου*, ό. π., σ. 67

¹³⁶ Ζακ Λακάν, *Some reflections on the ego*, στο *Influential Papers from the 1950s*, επιμ. Andrew C. Furman και Steven T. Levy, *International Journal of Psychoanalysis Key Papers Series*, Karnac Books, 2003, σ. 297



Horrifice: Η γυναικεία σπή

“Θα πούμε, για να κυριολεκτήσουμε, ότι δεν υφίσταται συμβολοποίηση του φύλου της γυναίκας ως τέτοιου. Εν πάση περιπτώσει, η συμβολοποίηση δεν είναι η ίδια, δεν έχει την ίδια πηγή, δεν έχει τον ίδιο τρόπο πρόσβασης με τη συμβολοποίηση του φύλου του άνδρα. Και αυτό, διότι το φανταστικό παρέχει μια απουσία, ενώ αλλού υπάρχει ένα πολύ υπέρτερο σύμβολο. [...] Το γυναικείο φύλο έχει χαρακτήρα απουσίας, κενού, τρήματος, ο οποίος συντελεί στο να καθίσταται λιγότερο επιθυμητό σε σχέση με το ανδρικό φύλο που έχει κάτι το προκλητικό, και στο να εμφανίζεται μια ουσιαστική ασυμμετρία”.¹³⁷

“Ολοκληρώνοντας αυτή τη συλλογή παραδειγμάτων, η οποία σίγουρα δεν είναι πλήρης, θα συσχετίσω ένα παράδειγμα παρμένο από την ψυχαναλυτική εμπειρία: εάν δε βασίζεται σε καθαρή σύμπτωση, μας παρέχει μία όμορφη επιβεβαίωση της θεωρίας μας για το ανοίκειο. Συμβαίνει συχνά οι άνδρες ασθενείς να δηλώνουν ότι αισθάνονται κάτι ανοίκειο για τα γυναικεία γεννητικά όργανα. Αυτό το ανοίκειο [*unheimlich*] μέρος, ωστόσο, είναι η είσοδος στο πρότερο σπίτι [*heim*] όλων των ανθρώπινων όντων, στο μέρος όπου ο καθένας κατοίκησε κάποτε και στην αρχή. Υπάρχει ένα χιουμοριστικό ρητό: ‘Η αγάπη είναι νοσταλγία’.¹³⁸ και όποτε ένας άνδρας ονειρεύεται ένα μέρος ή μία χώρα και λέει στον εαυτό του, ενώ ονειρεύεται, ‘αυτό το μέρος μου είναι οικείο, έχω υπάρξει εδώ ξανά’, μπορούμε να ερμηνεύσουμε το μέρος ως τα γεννητικά όργανα της γυναίκας ή το σώμα της. Σε αυτή την περίπτωση το *unheimlich* είναι αυτό που κάποτε ήταν οικείο [*heimisch*], γνώριμο; το πρόθεμα ‘un’ είναι η ένδειξη της απώθησης”.¹³⁹

“[M]aleness exists, but not femaleness. The antithesis here is between having a male genital and being castrated”.¹⁴⁰

Ο φαλλικός χαρακτήρας του μορφοειδώλου απομακρύνεται από το φαλλικό μορφοειδώλο του μητρικού στήθους και κατευθύνεται προς ένα ανδρικό σώμα, το οποίο αντιπροσωπεύει για το υποκείμενο την ολότητα της μορφής. Παρόλο που το πρώτο ταυτισιακό πρότυπο θεωρείται η φαλλική μητέρα, η ολοποιημένη εικόνα-*Gestalt* δομείται με βάση ανδροκεντρικές παραμέτρους, όπως η ύπαρξη του πέους, ως συνέπεια της πτώσης της μητέρας από το φαλλικό στάτους. Τα ερωτήματα που τίθενται εδώ είναι αφενός γιατί το σώμα να θεωρείται κατακερματισμένο πριν από τη θέαση της κατοπτρικής εικόνας, εάν δεν έχει προ-υπάρξει κάποια αντίληψη της ολότητας (κάτι κατακερματίζεται σε σχέση με κάποιο προϋπάρχον όλον) και, αφετέρου, πως δικαιολογείται η ‘μεταστροφή’ του ταυτισιακού προτύπου από ‘μητρικό-φαλλικό’ σε ‘πατρικό-φαλλικό’; Γιατί το ‘φαλλικό’ στατους της μητέρας κληροδοτείται στον πατέρα; Με ποιο τρόπο η φαλλική μητέρα μετατρέπεται σε ευνουχισμένη; Γιατί η ολική *Gestalt* ταυτίζεται με την ύπαρξη του πέους; Πως

¹³⁷ Ζακ Λακάν, *Σεμινάριο Τρίτο: Οι Ψυχώσεις*, ό. π., σ. 202-203

¹³⁸ γερμ. *Heimweh*, αγγλ. *homesickness*

¹³⁹ Σίγκμουντ Φρόυντ, *The Uncanny*, ό. π., σ. 15

¹⁴⁰ Σίγκμουντ Φρόυντ, όπως παρατέθηκε από Λυς Ιριγκαρέ, *Speculum*, σ. 92



διαφοροποιείται το πέος από τον φαλλό;

Σύμφωνα με την Γκρος, ο φαλλός έχει ένα *a priori* προνόμιο στη συγκρότηση της σωματικής εικόνας. Οι 'νόμοι της *Gestalt*' φαίνεται να απαιτούν την 'κυριαρχία του πέους' στο σχηματισμό της σωματικής εικόνας υπο την προϋπόθεση της σημασιοδότησης της γυναικείας σεξουαλικότητας ως ευνουχισμένης. Όπως επισημαίνει η Γκρος, το πέος προσεταιρίζεται τη λειτουργία του φαλλού, γεγονός που συνεπάγεται την οιδιπόδεια ταξινόμηση της γυναικείας σεξουαλικότητας ως αυτής που στερείται φαλλού και είναι υπό αυτήν την προϋπόθεση που το πέος κυριαρχεί στο σχηματισμό της σωματικής εικόνας ανεξαρτήτως φύλου. Ο φαλλός αναπαριστά κατ'αυτόν τον τρόπο την κοινωνική αξιολόγηση του πέους, το οποίο, ωστόσο, αποτελεί ένα πραγματικό και όχι απλώς φαντασιακό σωματικό τμήμα.¹⁴¹

Παράλληλα, η φαλλική μητέρα γίνεται αντιληπτή ως μία αρσενική φαντασίωση παντοδυναμίας και πανσοφίας. Ο Φρόντ υπαινίσσεται πως το (αρσενικό) παιδί αποδίδει στη μητέρα τις ιδιότητες που αναγνωρίζει στο ίδιο, εξιδανικεύοντάς τες ως φαλλικές. Ωστόσο, δεδομένου ότι το αγόρι δεν έχει ακόμα επίγνωση της δικής του φαλλικής θέσης, δεν είναι ότι απλά αποδίδει στη μητέρα γεννητικά όργανα όμοια με τα δικά του. Τα παιδιά ανεξαρτήτως φύλου, σύμφωνα με τον Φρόντ, αποδίδουν στη μητέρα μια θέση παντοδυναμίας, από την οποία έχει εξουσία στη ζωή και στο θάνατο. Η φαλλική μητέρα είναι η φαντασίωση της μητέρας που μπορεί να δώσει τα πάντα στο παιδί, να είναι το αντικείμενο της επιθυμίας του και εκείνο, αντιστρόφως, το αντικείμενο της δικής της επιθυμίας. Ωστόσο, η περιγραφή της μητέρας ως πανίσχυρης δε δικαιολογεί το χαρακτηρισμό της ως 'φαλλικής', καθώς δεν πρόκειται για έναν ουδέτερο ως προς το φύλο χαρακτηρισμό. Εάν η έμφυλη θέση της μητέρας ήταν αδιάφορη θα μπορούσε να περιγραφεί απλώς ως πανίσχυρη. Μόνο υπό τη συνθήκη της μεταφοράς του φαλλικού στάτους από τη μητέρα στον συμβολικό πατέρα το παιδί μπορεί να εγκαταλείψει την προσκόλλησή του σε αυτήν και να στραφεί προς τον πατέρα, ο οποίος μετατρέπεται σε κληρονόμο της φαλλικής θέσης, υπονοώντας πως η ιδέα του πανίσχυρου, ευνουχιστικού πατέρα αποτελεί δάνειο από τη μητέρα.¹⁴² Φαίνεται πως η περιγραφή της μητέρας ως 'φαλλικής' εξουσιοδοτεί τη μεταβίβαση αυτού του φαλλικού στάτους σε ένα ανδρικό υποκείμενο -τον πατέρα.

Η επίλυση του Οιδιπόδειου συμπλέγματος και η έμφυλη θέση του υποκειμένου προκύπτει από τον τρόπο με τον οποίο πραγματοποιείται αυτή η μεταβίβαση του φαλλικού στάτους, καθώς και από την εννοιολογική σύνδεση του

¹⁴¹ Ελίζαμπεθ Γκρος, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, ό. π., σ. 59

¹⁴² ό. π., σ. 59-60



αρσενικού με το ισχυρό (φαλλικό) και του θηλυκού με το αδύναμο (ευνουχισμένο), που έπεται. Ο φαλλός διχοτομεί την έμφυλη διαφορά σε δύο αμοιβαίως αποκλειόμενες κατηγορίες, καθώς η κοινωνική κατασκευή των σωμάτων σημασιοδοτεί τα γυναικεία ως ευνουχισμένα και τα αρσενικά ως φαλλικά. Ωστόσο, η σεξουαλική διαφορά δεν υπερτίθεται απλώς σε υπάρχοντα σώματα, αλλά συνιστά μέρος του τρόπου με τον οποίο αυτά τα σώματα βιώνονται και γίνονται αντιληπτά εξαρχής. Η πατριαρχία, όπως υποστηρίζει η Γκρος, παράγεται ψυχικά μέσα από τη αναπαράσταση των γυναικείων σωμάτων ως ελλειμματικών, γεγονός που αποκτά συμβολικές και φαντασιακές προεκτάσεις στο επίπεδο της σωματικής εικόνας και μορφολογίας. Η ψυχανάλυση περιγράφει τη διαμόρφωση αυτής της εικόνας του γυναικείου σώματος ως ακρωτηριασμένου ή ευνουχισμένου, η οποία, ταυτόχρονα, είναι αυτή που εξουσιοδοτεί τις συμπεριφορές που θεωρούνται αρμόζουσες και προσδοκούνται από γυναίκες, αδυνατεί, ωστόσο, να εξηγήσει το πώς παράγεται αυτή η εικόνα κοινωνικά.¹⁴³

Παρά το γεγονός ότι ο Λακάν αρνείται την ταύτιση φαλλού και πέους, το πέος φαίνεται να έχει παράλληλη λειτουργία με το φαλλό, καθώς είναι αυτό που καθιστά κάτι γνώσιμο ενώ ο φαλλός, ως ‘προνομιακό σημαίνον’ της συμβολικής τάξης το καθιστά σημασιοδοτήσιμο.¹⁴⁴ Σύμφωνα με τον Λακάν ο φαλλός δεν ταυτίζεται με τα ανατομικά μέλη,¹⁴⁵ ωστόσο, όπως επισημαίνει η Μπάτλερ, ο φαλλός προσλαμβάνει πάντοτε ως συμβολιζόμενο του το πέος.¹⁴⁶ Αν και υπάρχει οντολογική διαφορά φαλλού και πέους –ο φαλλός συμβολίζει το πέος και στο βαθμό που το συμβολίζει δεν είναι το πέος, καθώς το αντικείμενο συμβολισμού δεν ταυτίζεται με το σύμβολο καθεαυτού- το ερώτημα του “γιατί υποτίθεται πως ο φαλλός χρειάζεται αναγκαστικά το συγκεκριμένο μέλος προκειμένου να συμβολίσει, και για ποιο λόγο θα έπανε να είναι λειτουργικός συμβολίζοντας άλλα σωματικά μέλη”¹⁴⁷ παραμένει.

Ταυτόχρονα, το υποκείμενο αποκτά μία σειριακή γνώση των σωματικών τμημάτων, ώσπου να εκτεθεί στην ενοποιημένη και ενοποιητική εικόνα του σώματος. Το πέος, επενδύεται με μεγαλύτερη σημασία ιεραρχικά κατά το σχηματισμό της σωματικής εικόνας. Εάν το στάδιο του καθρέφτη εγκαθιδρύει μία κατοπτρική σχέση προβολής και ανάκλασης ανάμεσα στο σώμα και τον χώρο, το μορφοειδωλο που διαμορφώνει αποτελεί αρχή δόμησης του εξωτερικού κόσμου.

¹⁴³ Ελίζαμπεθ Γκρος, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, ό. π., σ. 60

¹⁴⁴ *Σώματα με Σημασία*, σ. 176

¹⁴⁵ “[...]κι ακόμη λιγότερο είναι το όργανο, πέος ή κλειτορίδα, το οποίο συμβολίζει”, Ζακ Λακάν, *Η Σημασία του Φαλλού*, όπως παρατέθηκε από Τζούντιθ Μπάτλερ, *Σώματα με Σημασία*, σ. 179

¹⁴⁶ *Σώματα με Σημασία*, σ. 185

¹⁴⁷ ό. π., σ. 187



Ωστόσο, καθώς, το μορφοειδωλο αυτό είναι φαλλικό, η εξωτερική πραγματικότητα προσδιορίζεται με αντίστοιχα χαρακτηριστικά. Κατ' αυτόν τον τρόπο,

*“[τ]ο ναρκισσιστικά διαποτισμένο όργανο [...] εξυψώνεται κατόπιν σε δομούσα αρχή που δίνει μορφή και καθιστά προσπελάσιμα όλα τα γνώσιμα αντικείμενα. Κατ'αρχάς, τούτη η περιγραφή για τη γένεση των επιστημολογικών σχέσεων προϋποθέτει ότι όλα τα αντικείμενα θα διαθέτουν ανθρωπομορφικό και αρρενοκεντρικό χαρακτήρα. Δεύτερον, ο αρρενοκεντρικός τους χαρακτήρας θα είναι φαλλικός”.*¹⁴⁸

Όπως επισημαίνει η Μπάτλερ “το ‘κομματιασμένο’ και εκτός ελέγχου σώμα πριν από τον καθρέφτη μπορεί να αναγνωστεί ως συμβολικά ευνουχισμένο, ενώ η κατοπτρική και συνεκδοχική εξιδανίκευσή του (φαλλικού) σώματος μπορεί να αναγνωστεί ως αντισταθμιστικός μηχανισμός με τον οποίο υπερβαίνεται ο φαντασιακός ευνουχισμός”.¹⁴⁹ Το σώμα εξιδανικεύεται ως μία χωρικά περικλειστη ολότητα, η οποία ελέγχεται από το -φαλλικό- βλέμμα, το οποίο ολοποιεί την μέχρι πρότινος αποσπασματική αντίληψη ενός κατακερματισμένου σώματος. Ωστόσο, παρόλο που το σώμα θεωρείται πως ολοποιείται τη στιγμή του αντικατοπτρισμού η ιδέα του κατακερματισμού καθεαυτή υποδηλώνει την ύπαρξη μιας πρότερης χαμένης ενότητας:

“Γιατί να αποδίδεται το σώμα κατακερματισμένο προτού κατοπτρικοποιηθεί ως ολότητα και κέντρο ελέγχου; Πως λοιπόν το σώμα αυτό καταλήγει να είναι σε κομμάτια και μέλη; Το να έχεις μια αίσθηση για το κομμάτι ή το μέλος σημαίνει ότι έχεις από πριν αίσθηση του όλου στο οποίο ανήκουν. Παρόλο που το ‘Στάδιο του Καθρέφτη’ επιχειρεί να αφηγηθεί πώς ένα σώμα φτάνει να αποκτήσει αίσθηση της ολότητάς του για πρώτη φορά, η ίδια η περιγραφή σύμφωνα με την οποία το σώμα πριν από τον καθρέφτη είναι ένα σώμα σε μέλη ή σε κομμάτια έχει ως προαπαιτούμενη συνθήκη μια ήδη εγκαθιδρυμένη αίσθηση κάποιου όλου ή μιας ακέραιας μορφολογίας. Αν το να είσαι σε κομμάτια ισοδυναμεί με το να είσαι χωρίς έλεγχο, τότε το σώμα πριν από τον καθρέφτη είναι χωρίς το φαλλό, είναι συμβολικά ευνουχισμένο· και κερδίζοντας τον

¹⁴⁸ Σώματα με Σημασία, σ. 175

¹⁴⁹ ό. π., σ. 184



*κατοπτρικοποιημένο έλεγχο μέσω του εγώ που συγκροτείται στον καθρέφτη, το σώμα ‘αναλαμβάνει’ ή ‘φτάνει να έχει’ τον φαλλό. Όμως ο φαλλός ήδη συμμετέχει στο παιχνίδι, θα λέγαμε, στην περιγραφή ακριβώς του κομματιασμένου σώματος πριν από τον καθρέφτη· κατά συνέπεια, ο φαλλός κυβερνά την περιγραφή της γένεσής του και συνακολούθως την περιφρουρεί αποκρούοντας μια γενεαλογία που θα του απένειμε παράγωγο ή προβολικό χαρακτήρα”.*¹⁵⁰

Το στάδιο του καθρέφτη εγκαθιδρύει μία λιβιδινική σχέση με τη σωματική εικόνα, ενώ τα ανδρικά γεννητικά όργανα παρουσιάζονται ως η τοποθεσία ενός αρσενικά διαποτισμένου ναρκισσισμού. Ταυτόχρονα, η απουσία του πέους ισοδυναμεί με έλλειψη και το γυναικείο σώμα σχηματοποιεί για την ψυχανάλυση την απειλή του ευνουχισμού. Η λακανική συμβολική τάξη είναι θεμελιωδώς ασύμμετρη, καθώς υπάρχει μόνο ένα σημαίνον, ο φαλλός, που κυβερνά τις σχέσεις μεταξύ των δύο φύλων. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, το συμβολικό σημαδεύει ένα σώμα ως θηλυκό, με το σημάδι της στέρησης και του ευνουχισμού. Οι γυναίκες φαίνονται να είναι ήδη τιμωρημένες ή ευνουχισμένες, ενώ η σχέση τους με τη φαλλική νόρμα είναι αυτή του φθόνου του πέους [Penisneid]. Για το Λακάν, ωστόσο, αντί για θέμα ανατομίας (όπως ήταν για τον Φρόυντ), το φύλο είναι μία συμβολική θέση υπό την απειλή της τιμωρίας, με το φόβο του ευνουχισμού να αντιστοιχεί στο αρσενικό και το φόβο του ‘μη-ευνουχισμού’ στο θηλυκό. Στη λακανική διατύπωση το αρσενικό έχει (ή προσπαθεί να έχει) τον φαλλό, ενώ το θηλυκό –το οποίο δεν τον έχει- είναι ο φαλλός: “αυτός ‘έχει’· αυτή ‘αντικατοπτρίζει το ότι αυτός έχει’ και διαθέτει την εξουσία να προσφέρει ή να αποσύρει την εγγύηση αυτή· επομένως, αυτή ‘είναι’ ο φαλλός, ευνουχισμένη, και δυνάμει απειλή ευνουχισμού”.

¹⁵¹

Για την Ιριγκαρέ, τόσο η λακανική όσο και η φρουϊδική ψυχαναλυτική προσέγγιση καθοδηγείται από τη ‘μεταφυσική της παρουσίας’ η οποία διαποτίζει την κλασική φιλοσοφία. Τα δυτικά συστήματα αναπαράστασης ευνοούν την όραση: αυτό που μπορεί να ιδωθεί (η παρουσία) ευνοείται εις βάρος αυτού που δεν μπορεί να ιδωθεί (απουσία) και αποτελεί εχέγγυο της ύπαρξης του *είναι*. Από εκεί προκύπτει η πολιτισμική κυριαρχία του πέους το οποίο υψώνεται στο στάτους του φαλλού. Το ορατό ισοδυναμεί με το *είναι* και με την αλήθεια, ενώ το μη ορατό με το τίποτα, ενά κενό, μια οπή, ένα ‘τρήμα’ στο λόγο.

¹⁵⁰ Σώματα με Σημασία, σ. 182

¹⁵¹ ό. π., σ. 217



Η Ιριγκαρέ ασκεί κριτική στη χρήση του ‘επίπεδου’ λακανικού καθρέφτη που “ανακλά το μεγαλύτερο μέρος των γυναικείων γεννητικών οργάνων ως οπή”.¹⁵² Το σώμα που ανακλάται στον επίπεδο καθρέφτη είναι είτε ένα αρσενικό σώμα –με ανδρικά γεννητικά όργανα- είτε ένα ελαττωματικό αρσενικό σώμα –ένα αρσενικό σώμα χωρίς ανδρικά γεννητικά όργανα και άρα ευνουχισμένο. Ο επίπεδος καθρέφτης, σύμφωνα με την Ιριγκαρέ, δεν ανακλά τη γυναικεία έμφυλη ιδιαιτερότητα (κάτι για το οποίο χρειάζεται ένα κοίλο κάτοπτρο).¹⁵³

“Και όσον αφορά στον οργανισμό, τι συμβαίνει όταν ο καθρέφτης δεν προσφέρει ‘τίποτα να δεις’; Κανένα φύλο για παράδειγμα; Έτσι συμβαίνει με το κορίτσι. Και όταν λέει πως ‘η κατοπτρική εικόνα είναι το κατώφλι του ορατού κόσμου’¹⁵⁴ δεν είναι αυτός ένας τρόπος να τονιστεί το γεγονός ότι το θηλυκό φύλο θα είναι αποκλεισμένο από αυτόν; Και ότι θα είναι ένα εμφυλοποιημένο, ή αποεμφυλοποιημένο, αρσενικό σώμα που θα καθορίσει τα χαρακτηριστικά της Gestalt [...]; Απ’όπου προκύπτει η λειτουργία της σύμφωνα με νόμους τόσο ξένους προς το θηλυκό;”¹⁵⁵

Η γυναίκα στη φαλλική οικονομία υποδηλώνει το ανολοκλήρωτο. Εξάλλου, για τον Λακάν “[δ]εν υπάρχει τέτοιο πράγμα όπως Η γυναίκα, όπου το οριστικό άρθρο αντιπροσωπεύει το καθολικό. Δεν υπάρχει τέτοιο πράγμα όπως Η γυναίκα εφόσον από την ουσία της -έχοντας ήδη διακινδυνέψει τον όρο, γιατί να το σκεφτώ διπλά;- από την ουσία της, δεν είναι ολόκληρη”.¹⁵⁶ Η, κατά τη διατύπωση της Ιριγκαρέ, δεν μπορεί “να αρθρώσει ένα φαλλικό όλον [whole]: η λειτουργία της στο εξής θα είναι ως οπή [hole]”¹⁵⁷ και είναι η σημασιοδότηση του γυναικείου σώματος ως ελλειμματικού -χωρίς πέος- ή ατελούς που αποκλείει το θηλυκό από το ολικό σώμα του ανθρωπομορφισμού. Η έλλειψη προβάλλεται στο θηλυκό σώμα σημασιοδοτώντας το ως ευνουχισμένο και φυσικοποιώντας την αναπαράσταση του συμβολικού ευνουχισμού. Παρόλο που ο ψυχαναλυτικός ευνουχισμός είναι

¹⁵² Λυς Ιριγκαρέ, όπως παρατέθηκε από Whitford, ό. π., σ. 65

¹⁵³ Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, ό. π., σ. 65

¹⁵⁴ Η Ιριγκαρέ παραθέτει Λακάν (βλ. Ζακ Λακάν, *The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience*, στο *Écrits: The First Complete Edition in English*, ό. π., σ. 77)

¹⁵⁵ Λυς Ιριγκαρέ, *This Sex Which Is Not One*, ό. π., σ. 117-8

¹⁵⁶ Ζακ Λακάν, *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, επιμ. Juliet Mitchell, Jacqueline Rose, μτφρ. Jacqueline Rose, Macmillan, 1983 [1982], σ. 144

¹⁵⁷ *Speculum*, σ. 231 (το λογοπαίγνιο με τους όρους ‘whole’ [όλον] και ‘hole’ [οπή] είναι εμφανές στην αγγλική μετάφραση)



συμβολικός, οι γυναίκες είναι ήδη ευνουχισμένες στο πραγματικό και, άρα, για εκείνες δεν μπορεί να υπάρξει συμβολικός ευνουχισμός.¹⁵⁸

Τέλος, για την Ιριγκαρέ οι γυναίκες δεν εμφανίζονται στον επίπεδο λακανικό καθρέφτη όντας το συστατικό στοιχείο του, η στρώση αλουμινίου στο πίσω μέρος του γυαλιού, το υλικό που υποστηρίζει την αναπαράσταση του ειδώλου.¹⁵⁹ Οι γυναίκες, ταυτιζόμενες με το μητρικό ρόλο, αποτελούν την υποδομή της κατοπτρικής διαδικασίας, το ίδιο το κάτοπτρο που την καθιστά δυνατή. Καθόσο η ιδεατότητα της μορφής ταυτίζεται με ένα πατρικό μορφοείδωλο, η μητέρα ανάγεται σε κάτοπτρο το οποίο εξασφαλίζει την ομοιότητα του αρσενικού υποκειμένου με το ιδεατό αυτό μορφοείδωλο, όπως και η χώρα εξασφαλίζει την ομοιότητα του αντιγράφου με το πρωτότυπό του χάρη στην απουσία μορφής της. Το θηλυκό/μητρικό αποτελεί, με αυτόν τον τρόπο, την υποδομή της αναπαραγωγής των κατοπτρικών ειδώλων, τη συνθήκη της μορφοποίησης του υποκειμένου εις βάρος της προσίδιας υποκειμενικότητας:

*“Εάν αυτό το εγώ πρόκειται να είναι αξιόλογο, κάποιος ‘καθρέφτης’ χρειάζεται για να το επιβεβαιώσει και να επανεξασφαλίσει την αξία του. Η γυναίκα θα είναι το θεμέλιο του κατοπτρικού αυτού διπλασιασμού, επιστρέφοντας στον άνδρα την εικόνα ‘του’ και επαναλαμβάνοντάς την ως ‘όμοια’. Εάν μια άλλη εικόνα, ένας άλλος καθρέφτης επρόκειτο να επέμβει, αυτό θα εμπεριείχε αναπόφευκτα τον κίνδυνο της θνητής κρίσης. Η γυναίκα θα είναι επομένως αυτή η ομοιότητα –ή τουλάχιστον η κατοπτρική της εικόνα- και, στον μητρικό της ρόλο, θα διευκολύνει την επανάληψη του όμοιου, περιφρονώντας τη διαφορά της”.*¹⁶⁰

¹⁵⁸ Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, ό. π., σ. 84-85

¹⁵⁹ ό. π., σ. 65

¹⁶⁰ *Speculum*, σ. 54



Η διαρρηκτική μίμηση του κοίλου κατόπτρου

“Πάρτε ένα κοίλο κάτοπτρο και τοποθετήστε το δίπλα σε ένα ξηρό και εύφλεκτο υλικό· έπειτα εκθέστε το κάτοπτρο στην ηλιακή ακτινοβολία· το ξηρό υλικό θα πάρει φωτιά και θα καεί εξαιτίας της θερμότητας του ήλιου και της κοιλότητας του κατόπτρου”.¹⁶¹

“Τέλος, αν αυτό το κάτοπτρο στρέψει την επιμήκη πλευρά του παράλληλα προς το πρόσωπο, τότε τα πάντα φαίνονται ανεστραμμένα, καθώς η κάτω πλευρά του προσώπου στέλνεται προς την επάνω πλευρά της φωτεινής σχτίδας και η επάνω προς την κάτω”.¹⁶²

Η Ιριγκαρέ χρησιμοποιεί εργαλειακά την κατοπτρική ιδιότητα που αποδίδεται στο θηλυκό μέσω της ανατρεπτικής μίμησης. Η μιμητική στρατηγική της συνδέεται άμεσα με την εξέχουσα θέση του κατοπτρισμού και της όρασης. Διερευνώντας την ιδιαίτερη ενασχόληση του δυτικού πολιτισμού με την οπτική και την κατοπτρική, υποστηρίζει πως τέτοιου είδους μεταφορές είναι απαραίτητες για τη φαινομενική αυτονομία του φιλόσοφου. Οι θεωρήσεις που ευνοούν το φιλοσοφικό υποκείμενο βασίζονται σε μία θαμμένη εξάρτηση από το θηλυκό, το οποίο λειτουργεί ως κάτοπτρο, εις βάρος μιας προσίδιας ταυτότητας. Ασκώντας κριτική στον επίπεδο καθρέφτη που υποστηρίζει σιωπηλά τα ηγεμονικά πολιτισμικά σχήματα, αντιπαραθέτει ένα κοίλο, αναδιπλούμενο κάτοπτρο, με στόχο τη διασάλευση των αναπαραστάσεων. Εάν η μίμηση δεν είναι πλέον μία συμμετρική, ακριβής αντανάκλαση, τότε το θηλυκό κάτοπτρο μπορεί να απεικονίσει παραμορφωτικές και παραμορφωμένες αντανakλάσεις. Η εσκεμμένη υπερβολική μίμηση διαταράσσει ή παρωδεί τη διαδικασία, προάγοντας την ανάληψη ενός τόπου από το θηλυκό.¹⁶³

Η Ιριγκαρέ επιχειρεί με το *Speculum* να εκθέσει τους τρόπους με τους οποίους οι γυναίκες έχουν κατασκευαστεί λογοθετικά ως το ‘άλλο’ των ανδρών, με το κατοπτρικό πρότυπο να αποτελεί μία περιεκτική αναπαράσταση της σχέσης αρρενωπότητας και θηλυκότητας. Όπως αναφέρει η ίδια:

“[η] πρόθεσή μου στην επιλογή του τίτλου και του υποτίτλου του *Speculum*, *De l'autre femme* είχε σχέση με το εγχείρημα της συγκρότησης του κόσμου -και όχι μόνο του κατοπτρικού κόσμου- του άλλου ως γυναίκας.[...] Στο *Speculum*, το ερώτημα του καθρέφτη παρουσιάζεται ως

¹⁶¹ Jan van Ruysbroeck, όπως παρατέθηκε από Λυς Ιριγκαρέ, *Speculum*, σ. 191

¹⁶² Πλάτωνας, *Τίμαιος*, 46c, δ. π., σ. 231

¹⁶³ βλ. Alison Ainley, *French feminist philosophy: de Beauvoir, Kristeva, Irigaray, Le Doeuff, Cixous*, στο *Routledge History of Philosophy, Volume VIII: Twentieth-Century Continental Philosophy*, επιμ. Richard Kearney, Routledge, 1994, σ. 353



ερμηνεία και κριτική της περιχαράκωσης του δυτικού υποκειμένου εντός του Όμοιου, ακόμα και στις προτάσεις εκείνες που αναφέρονται στην ανάγκη να χρησιμοποιηθεί ένας διαφορετικός καθρέφτης για τη συγκρότηση της θηλυκής ταυτότητας”.¹⁶⁴

Ο όρος *speculum* (λατ. κάτοπτρο) αποτελεί πολυσήμαντη έννοια. Από τη λατινική του ρίζα (*specere* = κοιτάω, θεωρώ) συνδέεται ετυμολογικά, όπως είδαμε, με την παρατήρηση/ θεωρηση [*speculation*]. Σχετίζεται με ένα ευρύ φάσμα αναφορών, από το γυναικολογικό όργανο εξέτασης της μήτρας (μητροσκόπιο ή διαστολέας), έως τον ‘καθρέφτη του κόσμου’, ή αλλιώς, *Speculum Mundi*:

“Στον τίτλο του *Speculum* όπως και σε ολόκληρο το βιβλίο, έπαιξα με τις λέξεις, με τα νοήματα, για να αφήσω μία άλλη αλήθεια να αναδυθεί. Έτσι, το *speculum* υποδηλώνει ένα γυναικολογικό όργανο, αν και σε μία προγενέστερη περίοδο στον πολιτισμό μας ο όρος χρησιμοποιούνταν για να δηλώσει την πιο πιστή έκφραση της πραγματικότητας. Το *Speculum Mundi*, για παράδειγμα, δεν ήταν ένας ασυνήθιστος τίτλος και ήταν αυτό που είχα κατά νου. Σημαίνει ‘ο καθρέφτης του κόσμου’ -όχι τόσο η αντανάκλαση του κόσμου σε έναν καθρέφτη, όσο η σκέψη της πραγματικότητας ή αντικειμενικότητας του κόσμου διαμέσου ενός λόγου”.¹⁶⁵

Η κριτική που ασκεί η Ιριγκαρέ στον φαλλοκεντρικά δομημένο φιλοσοφικό και ψυχαναλυτικό λόγο στοχεύει στην αναστροφή της αντανάκλαστικής επιφάνειας, με στόχο την υπόδειξη της έμφυλης ιδιαιτερότητας -i.e. αρρενωπότητας- του αυτο-ανακλώμενου υποκειμένου. Η Ιριγκαρέ επιχειρεί το θρυμματισμό της κατοπτρικής αναπαράστασης, διασχίζοντας την επιφάνεια του κατόπτρου και μετακινώντας τις γυναίκες από τη θέση του ‘άλλου’. Μία τέτοια κίνηση προϋποθέτει ένα διαφορετικό κατόπτρο, όχι πια διδιάστατο, αλλά καμπύλο και παραμορφωτικό. Το κοίλο *speculum*, αυτό που “πολώνει το φως για την εξερεύνηση των εσωτερικών κοιλοτήτων”,¹⁶⁶ δεν είναι ο επίπεδος καθρέφτης της αρσενικής αυτο-ανάκλασης, αλλά ένας “φλεγόμενος καθρέφτης που βάζει φωτιά σε οτιδήποτε πέφτει στο κύπελλό του”.¹⁶⁷ Ανακλώντας μέσω μιας διαδικασίας κριτικής μίμησης, το *speculum*,

¹⁶⁴ Λυς Ιριγκαρέ, *I Love To You: Sketch for a Felicity Within History*, ό. π., σ. 66

¹⁶⁵ ό. π., σ. 59-60

¹⁶⁶ *Speculum*, σ. 146

¹⁶⁷ ό. π., σ. 144



“θρυμματίζει τον πάγο/γυαλί/καθρέφτη, τη διδιάστατη αναπαράσταση ‘γυναίκα’ ”,¹⁶⁸ εκθέτοντας τη συγκρότησή της απο ‘φαλλοφθαλμικές’¹⁶⁹ δομές.

Ο στόχος της είναι να επαναδιατυπώσει το θηλυκό, όχι ως ουσιοκρατική έννοια, όπως υποδηλώνει η μεταφυσική σκέψη, αλλά ως την ίδια τη συνθήκη ύπαρξης του μεταφυσικού λόγου, το μη-αναπαραστάσιμο αλλά αναγκαίο θεμέλιό του. Εάν η διαγραφή του θηλυκού πραγματοποιείται, όπως είδαμε, μέσα από την ταύτισή του με το υλικό και το μητρικό και την ανικανότητά του να λάβει μορφή - γεγονός που το αποκλείει από τη σφαίρα του νοητού ή ιδεώδους- η Ιριγκαρέ δεν επιχειρεί να καταστήσει την άμορφη ύλη ισότιμη με την ιδεατή μορφή, αλλά να αναδείξει την υλικότητα ως τον τόπο εξορίας του θηλυκού από τη μεταφυσική. Συγκεκριμένα, κατά την Μπάτλερ, η Ιριγκαρέ

“δεν σκοπεύει να συμφιλιώσει τη διάκριση ανάμεσα στη μορφή και την ύλη ούτε τις διακρίσεις ανάμεσα στα σώματα και στις ψυχές ή στην ύλη και στο νόημα. Πιο πολύ επιχειρεί να δείξει ότι τούτες οι διπολικές αντιθέσεις μπορούν να διαρθρώνονται μέσω του αποκλεισμού ενός ολόκληρου φάσματος αποδιαρθρωτικών δυνατοτήτων. Η υπόθεση εργασίας που διατυπώνει είναι ότι τα δίπολα αυτά, έστω και στη συμφιλιωμένη εκδοχή τους, εντάσσονται σε μία φαλλογοκεντρική οικονομία που παράγει το ‘γυναικείο’ ως το καταστατικό εκτός της. Η παρέμβαση της Ιριγκαρέ στην ιστορία της διάκρισης ανάμεσα στη μορφή και στην ύλη τονίζει ότι ‘ύλη’ είναι η τοποθεσία όπου το γυναικείο αποκλείεται από τις διπολικές φιλοσοφικές κατηγορίες. Στο βαθμό που ορισμένες φαντασματικές ιδέες για το γυναικείο συνδέονται κατά παράδοση με την υλικότητα, συνιστούν κατοπτρικά αποτελέσματα τα οποία επιβεβαιώνουν ένα φαλλογοκεντρικό διανόημα αυτογένεσης. Κι όταν αυτές οι κατοπτρικές (και φασματικές) γυναικείες μορφές εκλαμβάνονται ως το γυναικείο, τότε ακριβώς το γυναικείο απαλείφεται ολοσχερώς, σύμφωνα με την επιχειρηματολογία της, από την ίδια την αναπαράστασή του. Η οικονομία που ισχυρίζεται ότι συμπεριλαμβάνει το γυναικείο ως τον

¹⁶⁸ Hilary Robinson, *Reading Art, Reading Irigaray: The Politics of Art by Women*, I.B.Tauris, 2006, σ. 73. Η Ιριγκαρέ χρησιμοποιεί ένα λογοπαίγνιο με τον γαλλικό όρο ‘glace’, ο οποίος αποδίδεται είτε ως γυαλί είτε ως πάγος. Χαρακτηριστική είναι η ενότητα του *Speculum* με τίτλο *Une Mère de Glace* στην οποία παραθέτει αποσπάσματα από τις *Εννεάδες* του Πλωτίνου (Τρίτος Τόμος, *Περί Απαθείας των Ασωμάτων*). Το λογοπαίγνιο είναι διπλό, καθώς το *mère*, το οποίο μεταφράζεται ως μητέρα, παραπέμπει και στην κατοπτρική επιφάνεια της θάλασσας [mer].

¹⁶⁹ Αγγλ. phallocular: λογοπαίγνιο που συνδέει την κυριαρχία της όρασης και του φαλλού.



*υποτελή πόλο μιας διπολικής αντίθεσης ανάμεσα στο ανδρικό και στο γυναικείο αποκλείει το γυναικείο, το παράγει ως εκείνο που πρέπει να αποκλειστεί προκειμένου να λειτουργήσει η εν λόγω οικονομία”.*¹⁷⁰

Σύμφωνα με την Μπάτλερ, στο έργο της Ιριγκαρέ διακρίνουμε ένα κατοπτρικό θηλυκό -αυτό το οποίο απεικονίζεται στο δίπολο, ως δευτερεύων, κατοπτρικά αντίθετος όρος- και ένα υπερβάλλον -αυτό που βρίσκεται αποκλεισμένο, εκτός του διπόλου και ταυτόχρονα το υπερβαίνει, ως η ανομολόγητη συνθήκη της ύπαρξής του:

*“Μπορούμε να κατανοήσουμε το θηλυκό που απεικονίζεται στο δίπολο ως το κατοπτρικό [specular] θηλυκό και το θηλυκό που διαγράφεται και αποκλείεται από το δίπολο ως το υπερβάλλον [excessive] θηλυκό. [...] Για την Ιριγκαρέ, το ‘θηλυκό’ το οποίο δεν μπορεί να ειπωθεί πως είναι κάτι, πως συμμετέχει σε οποιαδήποτε οντολογία, τίθεται -και εδώ η γραμματική μας εγκαταλείπει- υπό διαγραφή ως η αδύνατη αναγκαιότητα που καθιστά δυνατή οποιαδήποτε οντολογία. Το θηλυκό, για να χρησιμοποιήσω μία κατάχρηση, εξημερώνεται και καθίσταται μη νοητό εντός ενός φαλλογοκεντρισμού που ισχυρίζεται την αυτο-συγκρότησή του. Αποκηρυγμένο, το εναπομένει του θηλυκού επιβιώνει ως ο χώρος εγγραφής του φαλλογοκεντρισμού, η κατοπτρική επιφάνεια που δέχεται τα σημάδια μιας αρσενικής σημασιοδοτικής πράξης μόνο και μόνο για να επιστρέψει μία (ψευδή) ανάκλαση και εγγύηση φαλλογοκεντρικής αυτάρκειας, χωρίς οποιαδήποτε συμβολή δική του”.*¹⁷¹

Το θηλυκό δεν μπορεί να γίνει κατανοητό ως το ‘άλλο’ του διπόλου, εφόσον συνιστά τη σχέση της διαφοράς καθεαυτή, την ‘ουδέτερη βάση’¹⁷² μιας φαλλικής αυτογένεσης. Βρίσκεται ταυτόχρονα εντός του διπόλου (κατοπτρικά), και εκτός, ως ‘διαφορά’, που δε συμμετέχει στην οντολογία, συνιστώντας ένα χώρο εγγραφής, μία κατοπτρική επιφάνεια, που δέχεται της σημάνσεις μιας αρσενικής επιθυμίας, εξασφαλίζοντας την αυτο-ανάκλαση και την αυτο-αναπαραγωγή. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, για την Ιριγκαρέ,

¹⁷⁰ Σώματα με Σημασία, σ. 102

¹⁷¹ Τζούντιθ Μπάτλερ, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’*, ό. π., σ. 13

¹⁷² βλ. σ. 58. Ο Πλάτωνας παρομοιάζει την υποδοχή με άοσμη βάση αρωματικών ουσιών.



*“οι γυναίκες δεν μπορούν ποτέ να ‘είναι’ σύμφωνα με αυτή την οντολογία των ουσιών, ακριβώς επειδή είναι η σχέση της διαφοράς, το αποκλεισμένο, μέσω του οποίου η επικράτεια οριοθετείται. Οι γυναίκες είναι επίσης μία ‘διαφορά’ που δεν μπορεί να νοηθεί ως η απλή άρνηση ή το ‘Άλλο’ του ήδη-πάντα-αρσενικού υποκειμένου. Δεν είναι ούτε το υποκείμενο ούτε το Άλλο, αλλά μια διαφορά από αυτή την οικονομία της δυϊκής αντίθεσης, ένα κόλπο για τη μονολογική διεργασία του αρσενικού”.*¹⁷³

Η Μπάτλερ, επεκτείνοντας την ανάλυση της Ιριγκαρέ, υποστηρίζει πως εάν το θηλυκό διαγράφεται από το λόγο, ταυτόχρονα παράγεται μέσω της διαγραφής του, ως το αποκλεισμένο ‘άλλο’, το ‘καταστατικό εκτός’, ο αποκλεισμός του οποίου είναι απαραίτητος ώστε το σύστημα να παρουσιαστεί ως εσωτερικά συνεκτικό. Ωστόσο, επειδή αυτό το ‘εκτός’ είναι ταυτόχρονα ένα ‘εντός’, χωρίς το οποίο η ίδια η εγκαθίδρυση του συστήματος θα ήταν αδύνατη, απειλεί αυτό το σύστημα με διάλυση, φέρει τη δυνατότητα της ανατροπής του:

*“αυτό που αποκλείεται από το δίπολο παράγεται ταυτόχρονα από αυτό μέσω του αποκλεισμού και δεν έχει διαχωρισμένη ή πλήρως ανεξάρτητη ύπαρξη ως απόλυτο εκτός. Ένα καταστατικό ή σχετικό εκτός είναι, φυσικά, συντεθειμένο από ένα σύνολο αποκλεισμών που βρίσκονται παρολαυτά εντός του συστήματος ως η μη θεματοποιήσιμη αναγκαιότητά του. Αναδύεται μέσα στο σύστημα ως ασυνέπεια, διάρρηξη, μια απειλή στη συστημικότητά του”.*¹⁷⁴

Αυτό το οποίο δεν του επιτρέπεται η είσοδος στο σύστημα λειτουργεί ως η ιδρυτική αποκύρξη, που καθιστά το σύστημα υπαρκτό.¹⁷⁵ Βρίσκεται ήδη εντός του, ως η απειλή της συνεκτικότητάς του. Μία απουσία που ‘στοιχειώνει’ το σύστημα με τη (φαντασματική) παρουσία της, απειλώντας το με διάλυση εκ των έσω. Στο δυϊκό ζεύγος αρσενικού/θηλυκού, το κατοπτρικοποιημένο θηλυκό, μία φαλλοκεντρική κατασκευή αυτο-ανάκλασης, περιβάλλει φαντασματικά το σύστημα,

¹⁷³ Τζούντιθ Μπάτλερ, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 2010 [1990], σ. 25

¹⁷⁴ Τζούντιθ Μπάτλερ, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’*, ό. π., σ. 13. Η Μπάτλερ αναφέρεται στην ψυχαναλυτική προσέγγιση της απώθησης ως συνθήκης της συγκρότησης του υποκειμένου, η οποία το περιβάλλει φαντασματικά και απειλεί να επιστρέψει, διαλύοντάς το και η οποία αναδύεται εντός του λόγου ως αδυνατότητα συνοχής του υποκειμένου. (βλ. και Τζούντιθ Μπάτλερ, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, ό. π., σ. 39)

¹⁷⁵ Τζούντιθ Μπάτλερ, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’*, ό. π., σ. xiii



αποτελώντας μία μη αναπαραστάσιμη απουσία και, ταυτόχρονα, μία διαρρηκτική υπερβολή: “ως το αποκηρυγμένο/αποκλεισμένο εντός του συστήματος συνιστά τη δυνατότητα μιας κριτικής και διάρρηξης αυτού του ηγεμονικού εννοιακού σχήματος”.¹⁷⁶ Όντας ήδη εντός του συστήματος ως αποκλεισμένο αναδύεται, μέσω της υπερβολικής μίμησης, ως η εσωτερική διάρρηξη του κανόνα.

Όσον αφορά στον Πλάτωνα, η μιμητική ιδιότητα του θηλυκού είναι εμφανής στην αλληγορία του σπηλαίου, καθώς και στην περιγραφή της *χώρας*. Αμφότερα παραποιούν τα αληθινά όντα, μετατρέποντάς τα σε ψευδείς ανακλάσεις, σε ανυπόστατα είδωλα ή απομιμήσεις. Αυτό αποδίδει στο θηλυκό έναν διπλό παράδοξο ρόλο σε σχέση με τη μίμηση: αφενός είναι αυτό που αντικατοπτρίζει τα αντίγραφα των Μορφών, γεγονός που προϋποθέτει μία μιμητική ικανότητα, αφετέρου δεν δικαιούται ένα σχήμα ή μια μορφή δική του: η μίμηση του έχει απαγορευτεί. Ως άμορφη μήτρα αναπαραγωγής μορφών, η *χώρα* είναι καταδικασμένη να μιμείται διαρκώς χωρίς, όμως, ποτέ να συγκρατεί κάποιο αποτύπωμα:

“η ‘υποδοχή’ δέχεται τα σημάδια των πάντων,
καταλαμβάνει και περιλαμβάνει τα πάντα -εκτός της ίδιας-
όμως η σχέση της με το νοητό δεν εγκαθιδρύεται ποτέ στην
πραγματικότητα. Η υποδοχή μπορεί να αναπαραγάγει τα
πάντα, να ‘μιμηθεί’ τα πάντα, εκτός από την ίδια: είναι η
μήτρα της μίμησης”.¹⁷⁷

Η αναγωγή του θηλυκού σε κάτοπτρο, από την ανδρική θεώρηση, φαίνεται να αγνοεί επίμονα τις ανατρεπτικές ιδιότητες ενός κοίλου κατόπτρου, το οποίο όχι μόνο μπορεί να ‘βάλει φωτιά’ (οι ανακλώμενες ακτίνες συγκλίνουν σε μία εστία πυρρακτώσεως), αλλά και να αναστρέψει το είδωλο που ανακλά. Η μιμητική του ιδιότητα δεν περιορίζεται στην πιστή αναπαραγωγή, όπως στην περίπτωση ενός επίπεδου κατόπτρου, αλλά διαστρεβλώνει τα αντίγραφα.

Το *Speculum* αντανακλά δύο ριζικά -και όχι κατοπτρικά- διαφορετικούς κόσμους, δύο διαφορετικά υποκείμενα -και όχι ένα- επιχειρώντας να εξασφαλίσει στο θηλυκό μία θέση υποκειμένου, την οποία ο μεταφυσικός λόγος του έχει στερήσει. Η διαρρηκτική μίμηση οικειοποιείται και αναπαράγει με στρατηγικό τρόπο θέτοντας ως στόχο την παραγωγή διαφοράς μέσα από την επανάληψη. Είναι αναπόφευκτο, ωστόσο, να οδηγήσει στο ερώτημα εάν επαναλαμβάνει και επαληθεύει, με τον τρόπο αυτό, μία δυϊστική κοσμοθεωρία που βρίσκεται στον

¹⁷⁶ Τζούντιθ Μπάτλερ, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, ό. π., σ. 38

¹⁷⁷ Λυς Ιριγκαρέ, *This Sex Which Is Not One*, ό. π., σ. 101



πυρήνα των ηγεμονικών λόγων που ισχυρίζεται πως επιχειρεί να ανατρέψει, ή αν κατορθώνει να αποστασιοποιηθεί επαρκώς από αυτή.

Η μιμητική τακτική της Ιριγκαρέ προκάλεσε ετερόκλητες αντιδράσεις.¹⁷⁸ Έτσι, ενώ για την Μπραϊντότι “είναι ένα πολιτικά χειραφετητικό είδος επανάληψης, επειδή απευθύνει ταυτόχρονα ζητήματα, ταυτότητας, ταυτίσεων και πολιτικής υποκειμενικότητας”,¹⁷⁹ για την Μπάτλερ “οι όροι της τείνουν να μιμούνται την επιδειξιομανία των φιλοσοφικών λαθών που υπογραμμίζει”. Ταυτόχρονα, ωστόσο, αναγνωρίζει πως η Ιριγκαρέ καταλαμβάνει αυτή τη θέση “για να δείξει ότι μπορεί να καταληφθεί, να θέσει το ερώτημα του κόστους και της κίνησης αυτής της ανάληψης”¹⁸⁰ και πως, ακόμα και αν “παραθέτει Πλάτωνα ξανά και ξανά”, οι παραθέσεις “εκθέτουν ακριβώς αυτό που έχει αποκλειστεί από αυτές, και επιδιώκουν να υποδείξουν και να επανεισαγάγουν το αποκλεισμένο στο ίδιο το σύστημα”.¹⁸¹ Με τον τρόπο αυτό, επαναλαμβάνει ή αντηχεί τον αποκλεισμό, έως ότου το ‘εκτός’ να αναδυθεί εντός του συστήματος και να διασαλεύσει την εσωτερική του τάξη. Η μίμηση αυτή δεν είναι η ελαττωματική απομίμηση ενός πρωτότυπου, αλλά μία παραγωγή που παρουσιάζεται εσκεμμένα ως μίμηση, ένα προκλητικό αντίγραφο που θέτει το πρωτότυπο υπό αμφισβήτηση. Αποτελεί ένα είδος στρατηγικής ουσιοκρατίας.¹⁸² δεν έχει ως στόχο να εγκαθιδρύσει μία ενιαία οντολογική κατηγορία, μία κοινή ταυτότητα, υπό τον όρο ‘γυναίκες’. Αναφέρεται, περισσότερο, σε μία διαδικασία, κατά την οποία οι γυναίκες μιμούνται εσκεμμένα τις αναπαραστάσεις με τις οποίες καλούνται να ταυτιστούν, ώστε να εκθέσουν την πλασματικότητά τους:

¹⁷⁸ Οι θέσεις της Ιριγκαρέ έχουν υποστεί κριτική ως ουσιοκρατικές, ιδιαίτερα το εγχείρημά της να εννοιολογήσει μία γυναικεία σεξουαλικότητα με διαφορετικό τρόπο από αυτόν που έχει εννοιοποιηθεί φαλλοκεντρικά, χαρακτηρίζοντας τα γυναικεία γεννητικά όργανα ως ‘*δύο χείλη*’ τα οποία αγγίζουν διαρκώς το ένα το άλλο αυτο-ερωτικά, συγχέοντας τα όρια ενεργητικού και παθητικού. (βλ. Λυς Ιριγκαρέ, *This Sex Which Is Not One*)

¹⁷⁹ Ρόζι Μπραϊντότι, *Νομαδικά Υποκείμενα*, ό. π., σ. 66

¹⁸⁰ Τζούντιθ Μπάτλερ, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of ‘Sex’*, ό. π., σ. 11

¹⁸¹ ό. π., σ. 18

¹⁸² Εισάγεται ως έννοια από την Gayatri Chakravorty Spivak, η οποία προτείνει μία “στρατηγική χρήση της ουσιοκρατίας” (Gayatri Chakravorty Spivak, *French Feminism Revisited: Ethics and Politics*, στο *Feminists Theorize the Political*, επιμ. Τζούντιθ Μπάτλερ, Jean W. Scott, Routledge, 1992, σ. 73). Για την Μπάτλερ πρόκειται για μία “εργαλειακή ουσιοκρατική προσέγγιση”, “μία ψευδή οντολογία των γυναικών ως οικουμενικής κατηγορίας, προκειμένου να προωθήσουν ένα φεμινιστικό πολιτικό πρόγραμμα”. Ο όρος ‘γυναίκες’ δε διαθέτει εκφραστική πληρότητα και μονοφωνία, καθώς δεν υπάρχει μία κοινή γυναικεία ταυτότητα που ανάγεται σε οικουμενική. Η ενότητα και η ταυτότητα που υπονοεί είναι πολιτική και εργαλειακή αποφεύγοντας να υποστασιοποιήσει την έμφυλη διαφορά στην οποία θέλει να εναντιωθεί. (Τζούντιθ Μπάτλερ, *Παραστασιακές Επιτελέσεις και Συγκρότηση του Φύλου: Δοκίμιο πάνω στη Φαινομενολογία και τη Φεμινιστική Θεωρία*, στο *Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική*, επιμ. Αθηνά Αθανασίου, Νήσος, Αθήνα, 2006, σ. 401-404.)



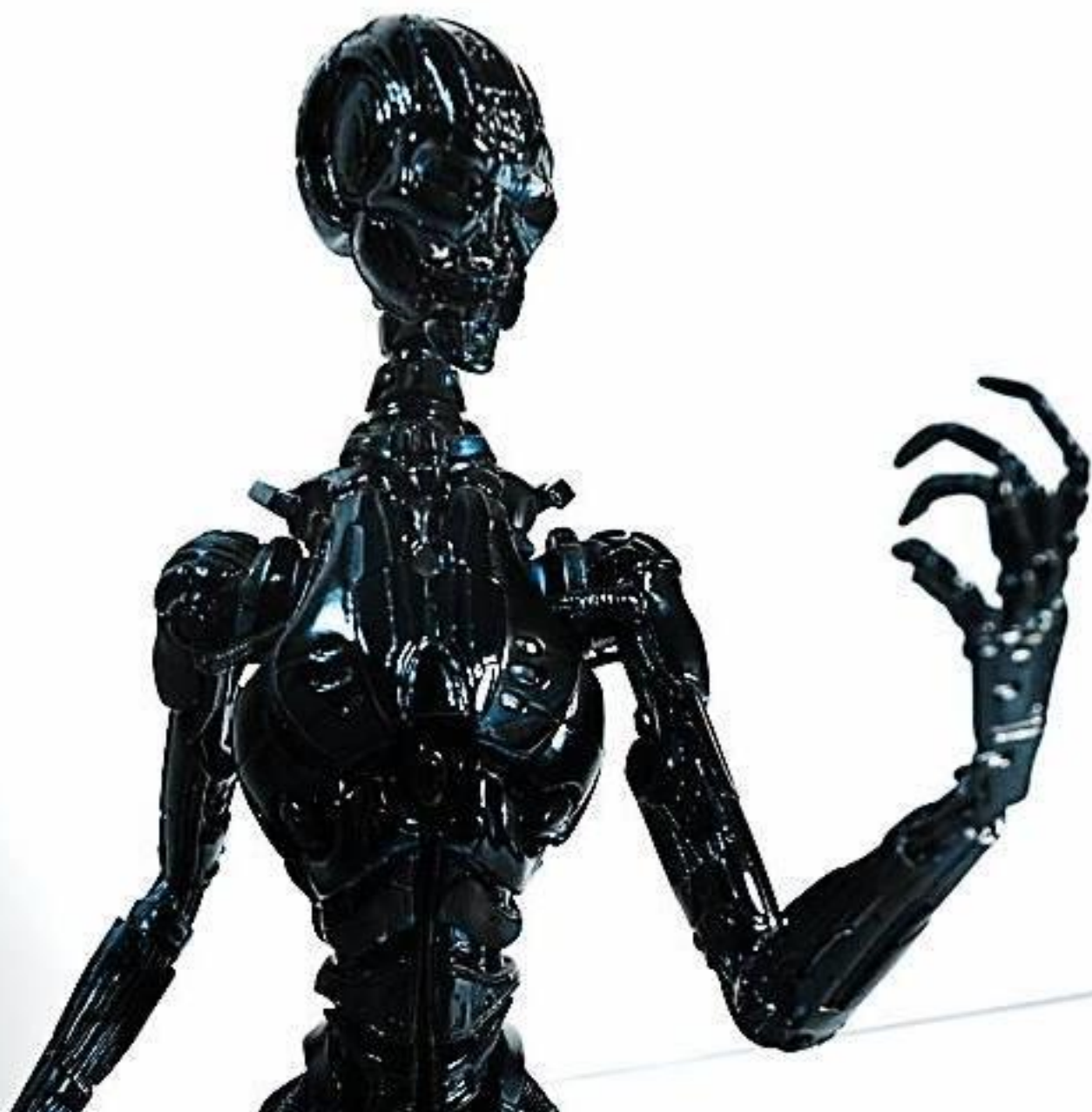
“Υπάρχει, σε ένα αρχικό στάδιο, ίσως μόνο ένα ‘μονοπάτι’, αυτό που ιστορικά αποδίδεται στο θηλυκό: αυτό της μίμησης. Κάποια πρέπει να αναλάβει το γυναικείο ρόλο εσκεμμένα. [...] Το να παίζει με τη μίμηση είναι συνεπώς, για μια γυναίκα, το να προσπαθεί να ανακτήσει τον τόπο της εκμετάλλευσής της από το λόγο, χωρίς να επιτρέπει στην εαυτή της να μειώνεται απλώς σε αυτόν. Σημαίνει να επαναυποβάλλει την εαυτή της -ενόσω βρίσκεται στην πλευρά του ‘αισθητού’, της ‘ύλης’- στις ‘ιδέες’, συγκεκριμένα σε ιδέες για την ίδια, οι οποίες αναπτύσσονται από μία αρσενική λογική, με σκοπό, όμως, να καταστήσει ‘ορατό’ μέσω μίας παιγνιώδους επανάληψης, αυτό που θα παρέμενε αόρατο: τη συγκάλυψη ενός πιθανού εγχειρήματος του θηλυκού στη γλώσσα. [...] [Οι γυναίκες] δε θα έπρεπε, τότε, να θέσουν το ερώτημα υπό τη μορφή του ‘Τι είναι μία γυναίκα;’ αλλά περισσότερο, να επαναλάβουν/ερμηνέυσουν τον τρόπο με τον οποίο, εντός του λόγου, το θηλυκό αναπαρίσταται ως έλλειψη, ατέλεια, ή ως απομίμηση και αρνητική εικόνα του υποκειμένου, να σημάνουν ότι αναφορικά με αυτή τη λογική μία διαρρηκτική υπερβολή είναι πιθανή από τη γυναικεία πλευρά”.¹⁸³

Η αναπαράσταση της θηλυκότητας ως ατελούς απομίμησης γίνεται επικίνδυνη για το ίδιο το σύστημα που τη δημιουργήσε μέσω της ‘παραδοχής’ της θέσης αυτής, μιας κατάφασης, που συνιστά, με παράδοξο τρόπο, πράξη απείθειας και αντίδρασης. Η εσωτερική συνοχή του συστήματος διαρρηγνύεται μέσα από την υπερβολική μίμηση των ίδιων των κανόνων που συγκροτούν το σύστημα και που του σύστημα επιβάλλει. Η ‘παιγνιώδης επανάληψη’ του κανόνα εκθέτει την εγγενή υπερβολή του και την αυθαίρετη βάση του και αποκαλύπτει την κρίση εντός του, ενώ ξεσκεπάζει την πλασματική συγκρότηση της αυθεντικότητας. Κατ’αυτόν τον τρόπο, η μίμηση είναι “πράξη υπακοής, αντίθεσης και παρέκκλισης (ταυτόχρονα), από οπτικές νόρμες, αναπαραστάσεις του φύλου, της επιθυμίας, της ταυτότητας και της παραγωγής της νοητότητας”, ικανή να προκαλέσει “απροσδόκητες τροπές μέσω της επαναδιαδραμάτισης [re-enactment]”.¹⁸⁴ “[Α]λλά ο ίδιος ο μιμητικός ρόλος είναι πολύπλοκος, καθώς προϋποθέτει ότι κάποια μπορεί να δανείσει την εαυτή της σε όλα, εάν όχι σε όλους”.¹⁸⁵

¹⁸³ Λυς Ιριγκαρέ, *This Sex Which Is Not One*, ό. π., σ. 76 -78

¹⁸⁴ Dafna Ganani-Tomares, *Mimesis: Judith Butler, Visual Practice, Tragic Art*, Διδακτορική διατριβή, Goldsmiths, University of London, 2007, σ. 228

¹⁸⁵ Λυς Ιριγκαρέ, *This Sex Which Is Not One*, ό. π., σ. 151



Μετα-ουμανισμός: οι ‘υποσχέσεις των τεράτων’

Ο Modulor-βιτρουβιανός άνδρας στην κυβερνητική εποχή

Τόσο η λακανική-φρουϊδική ψυχανάλυση όσο και η πλατωνική φιλοσοφία παραμένουν δέσμιες μίας ανθρωπομορφικής αντίληψης του φύλου, αποκλείοντας το θηλυκό από τη Modulor-βιτρουβιανή νόρμα. Τι γίνεται όμως στην κυβερνητική εποχή, η οποία διέπεται από την αυξανόμενη υβριδοποίηση ανθρώπου και μηχανής; Συνεχίζει το θηλυκό να αποτελεί το αποκλεισμένο του ηγεμονικού σχήματος; Ποιο είναι το φύλο των μηχανών; Ταυτόχρονα, ο εκτοπισμός του θηλυκού, όπως υποδεικνύει η Ιριγκαρέ, φαίνεται να θεμελιώνεται σε μία δυϊστική κοσμοθεωρία, που προσδιορίζει την ύλη ως κατώτερη της μορφής. Θα μπορούσε, κατά συνέπεια, μία μονιστική αντίληψη της υλικότητας να συνιστά ένα σχήμα που δε θα απέκλειε το θηλυκό; Πως τα σάιμποργκ/τέρατα/υβρίδια συνυπάρχουν με τον μονισμό;

Όπως είδαμε στην πρώτη ενότητα, η εδραίωση του ανθρωπόμορφου βιτρουβιανού υποκειμένου ως καθολικού μέτρου αρμονίας και συμμετρίας αποκρυσταλλώνει την αποσιώπηση και ουδετεροποίηση (-εξουδετέρωση) του φύλου στον αρχιτεκτονικό λόγο. Ταυτόχρονα, το ανδρικό σωματικό πρότυπο, το οποίο αυτο-ανακηρύσσεται ως καθολικό, εκτοπίζει ένα σύνολο μη κανονιστικών σωμάτων, τα οποία δε συμμορφώνονται με τον ανθρωπομορφικό κανόνα. Μένει, ωστόσο, να αναρωτηθούμε: αν ο ανθρωπομορφισμός του βιτρουβιανού άνδρα επιβίωσε στο μοντερνισμό, τι συμβαίνει στη σύγχρονη ‘κυβερνητική’ εποχή;

Όπως παρατηρεί ο Άντονι Βίντλερ [Anthony Vidler] στην πρώτη μηχανική εποχή

“[η] γραμμή μεταξύ φύσης και μηχανής, οργανικού και ανόργανου, έμοιαζε διανγής· ο οργανικισμός ήταν μόνο μία μεταφορά, όχι μία πραγματικότητα. Σήμερα, τα όρια μεταξύ οργανικού και ανόργανου, κατεστημένα ασαφή από κυβερνητικές και βιο-τεχνολογίες, δείχνουν λιγότερο αιχμηρά: το σώμα, διεισδυμένο και επανασχεδιασμένο το ίδιο από την τεχνολογία, διεισδύει και διαπερνά τον χώρο έξω από αυτό, ακόμα και τη στιγμή που ο χώρος λαμβάνει διαστάσεις που συγχέουν οι ίδιες το εσωτερικό και το εξωτερικό, οπτικά, νοητικά και σωματικά. ‘L’ homme-type’, ο μώδης modulator, έχει, μέσω ενός συνδυασμού προσθετικών συσκευών, φαρμάκων και σωματικής γλυπτικής, αναδυθεί ως Σάιμποργκ, ένα ενδεχομένως άφυλο



μετάλλαγμα [*gender-free mutant*], και η κατοικία του δεν είναι πια ένα σπίτι”.¹⁸⁶

Η Μπραϊντότι φαίνεται να συμφωνεί, υποστηρίζοντας πως τα σάιμποργκ είναι οι σύγχρονοι κυρίαρχοι κοινωνικοί και πολιτισμικοί σχηματισμοί και πως “ο βιτρουβιανός άνδρας έγινε κυβερνητικός”¹⁸⁷ εγείροντας σημαντικά πολιτικά ερωτήματα σε σχέση με την υποκειμενικότητα. Εάν το *Modulor*-βιτρουβιανό υποκείμενο επιβιώνει ως σάιμποργκ είναι, πράγματι, τόσο άφυλο(ς) όσο ισχυρίζεται ο Βίντλερ; Ένα ερώτημα που τίθεται για τη σάιμποργκ σωματικότητα εν γένει: “[τ]ι σχέση έχουν τα έμφυλα σώματα με τη διαγραφή της ενσωματότητας και τη διαδοχική συγχώνευση μηχανικής και ανθρώπινης ευφυΐας στη φιγούρα του σάιμποργκ;”. “[ό]ταν το ανθρώπινο σώμα διασπάται σε όργανα, υγρά και γενετικούς κώδικες, τι συμβαίνει με την ταυτότητα φύλου; Όταν το σώμα διασπάται σε λειτουργικά μέρη και μοριακούς κώδικες, που τοποθετείται το φύλο;”¹⁸⁸ αναρωτιούνται η Katherine Hayles και η Anne Balsamo.

¹⁸⁶ Άντονι Βίντλερ, *The Architectural Uncanny: Essays in the Modern Unhomely*, MIT, 1992, σ. 147

¹⁸⁷ Ρόζι Μπραϊντότι, *The Posthuman*, ό. π., σ. 80

¹⁸⁸ Όπως παρατέθηκαν από Ρόζι Μπραϊντότι, *The Posthuman*, ό. π., σ. 96



Αν-οργανικές μη ολότητες

Ο Λιν αντιπαράβλλει στο κυρίαρχο ολικό σωματικό πρότυπο της δυτικής αρχιτεκτονικής, τα τερατόμορφα και υβριδικά σώματα, τα οποία δεν ανάγονται στην οργανική λογική της αναλογίας ενός ολικού σώματος. Υπερασπίζεται νέες κατηγορίες σωματικής σταθερότητας και ενότητας, σύμφωνα με τις οποίες η σωματικότητα ορίζεται βάσει πολύπλοκων αλληλεπιδράσεων διάσπαρτων συστημάτων και αντι-ιεραρχικής (αν)οργάνωσης. Ως παραδείγματα φέρνει μία αιγυπτιακή σφίγγα,¹⁸⁹ το σώμα της οποίας αποτελείται από τρία διακριτά συστήματα αναλογιών, καθώς και τη ντελεζογκουαταριανή έννοια του ‘σώματος δίχως όργανα’, ένα σώμα που δεν περιορίζεται ποτέ σε έναν ενιαίο οργανισμό ή σε μία απλή συγκέντρωση πολλών οργάνων.¹⁹⁰ Αντίστοιχα, το τερατώδες σώμα της σφίγγας αντιπαράκειται στο βιτρουβιανό σώμα το οποίο συντίθεται από ακέραιες μονάδες και μία μοναδική τάξη.¹⁹¹

*“Η σφίγγα συναρμολογήθηκε από τρία διαφορετικά δομικά στοιχεία, καθένα από τα οποία συνελλήφθη και μοιράστηκε αναλογικά ως να στεκόταν μόνο του. Μέσω της σύνθεσης ασυσχέτιστων ελεύθερων στοιχείων τα οποία στερούνταν οποιοδήποτε κοινό δομοστοιχείο [module] η σφίγγα γίνεται αντιληπτή ως μία ‘ανωμαλία που επεξηγείται εύκολα από το γεγονός ότι ο υπό εξέταση οργανισμός δεν είναι ομοιογενής αλλά ετερογενής’. Η έλλειψη της υπερβατικής συναρμολογησιμότητας οδηγεί, υποστηρίζει ο Panofsky, σε τερατώδη, υβριδικά, γενετικά ανασυνδυασμένα και ετερογενή σώματα. Η σφίγγα δεν είναι ένα απλό κολλάζ θραυσμάτων καθώς τα τρία διαφορετικά δίκτυα συγχωνεύονται ώστε να παράξουν το σώμα της σφίγγας. Τα σώματα που παράγονται μέσα από συνδυαστική διαφοροποίηση δεν είναι διαιρέσιμα από κανένα κοινό δομοστοιχείο. Είναι τόσο μη αναγώγιμες ενότητες όσο και συλλογές ετερογενών στοιχείων. Είναι ταυτόχρονα ένα ενοποιημένο όλον και ελεύθερα συνδεδεμένα μέρη”.*¹⁹²

¹⁸⁹ Πρόκειται για ένα σχέδιο σφίγγας σε πάπυρο, το οποίο βρίσκεται στο Αιγυπτιακό Μουσείο του Βερολίνου. Ο Λιν δανείζεται αυτό το παράδειγμα από τη μελέτη του Erwin Panofsky, *The History of the Theory of the Proportions as a Reflection of the History of Styles*.

¹⁹⁰ Γκρεγκ Λιν, *Folds, Bodies & Blobs: Collected Essays*, ό. π., σ. 44

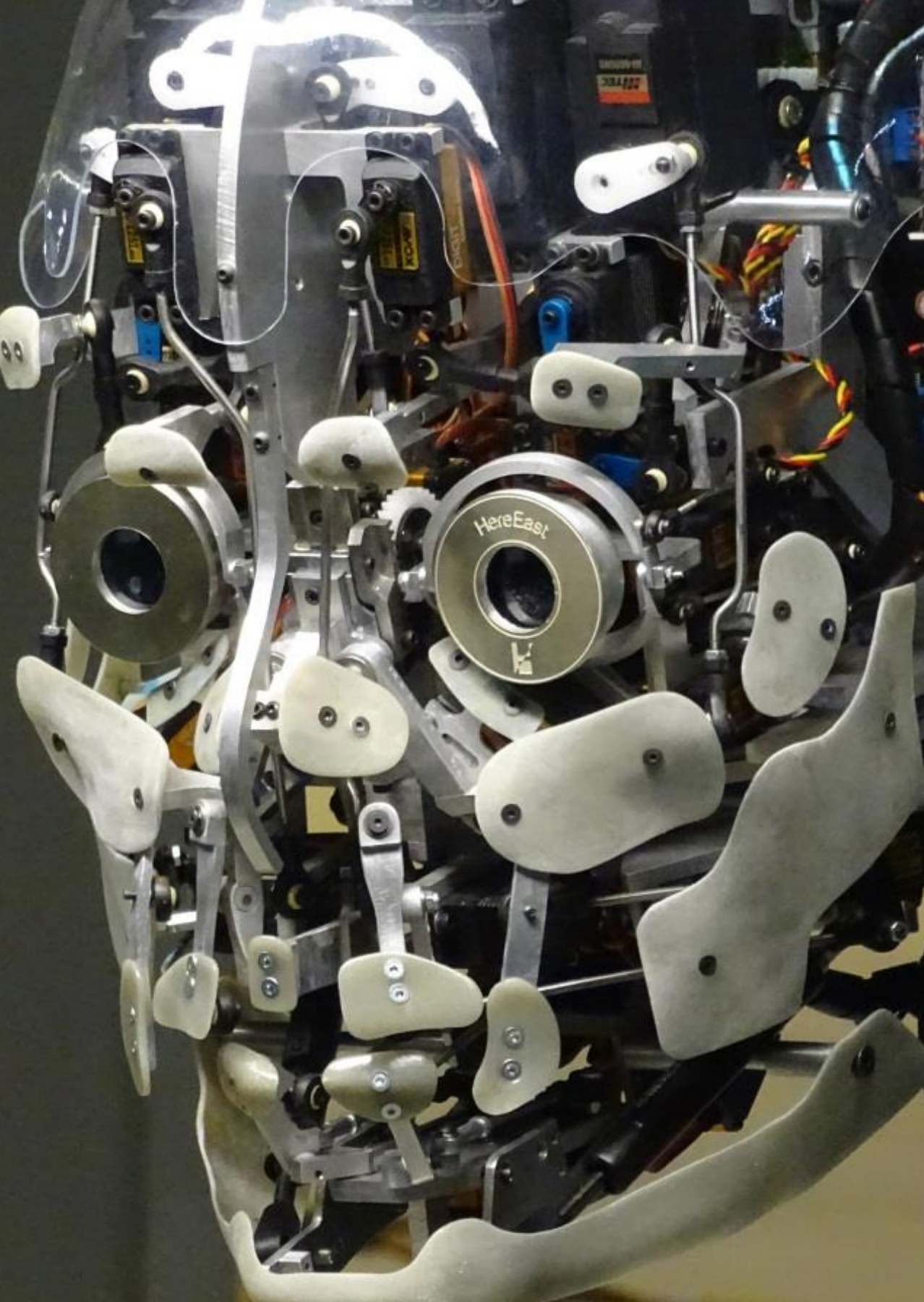
¹⁹¹ βλ. Christopher Hight, *Architectural Principles in the Age of Cybernetics*, ό. π., σ. 41

¹⁹² ό. π., σ. 142



Η *σφίγγα* αποτελεί ένα υβρίδιο και, κατ' αυτόν τον τρόπο, μία απόκλιση από τον ανθρωπομορφικό κανόνα. Τα ετερόκλιτα και ανομοιογενή στοιχεία της, καθώς και η απουσία ενός μοναδικού κοινού δομοστοιχείου την εκτοπίζουν στη σφαίρα της διαφοράς από την κανονιστική, βιτρουβιανή σωματικότητα. Από αυτήν την άποψη, το σώμα της προσεγγίζει στη σύγχρονη έννοια του σάιμποργκ και σε αυτό που η Ντόνα Χάραγουεϊ [Donna Haraway] έχει αποκαλέσει 'οι υποσχέσεις των τεράτων': τη διάρρηξη της κατηγορίας του ανθρώπου μέσα από την υβριδική αλληλοδιαπλοκή ανθρώπινου, τεχνολογικού και ζώωδους, ως μορφής μετα-ανθρώπινης σωματοποίησης.¹⁹³ Από τη φεμινιστική οπτική της Χάραγουεϊ το τερατόμορφο, το υβριδικό και το σάιμποργκ σώμα φαίνονται να συγκλίνουν και να αντιπαρά τίθενται από κοινού στην οργανική ολότητα, επιδιώκοντας απροσδόκητες και ανατρεπτικές συζεύξεις.

¹⁹³ βλ. Δήμητρα Μακρυνιώτη, εισαγωγή στο *Τα Όρια του Σώματος: Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, επιμ. Δήμητρα Μακρυνιώτη, Νήσος, Αθήνα, 2004, σ. 23



Μηχανογενές σώμα και γίνεσθαι-γυναίκα

“Τα αυτόματα σταματούν κι αφήνουν ν’ αναδυθεί η ανοργάνωτη μάζα, που ως τώρα της έδιναν κάποιαν άρθρωση. Το δίχως όργανα συμπαγές σώμα είναι το μη-παραγωγικό, το στείρο, το αγέννητο, το άφθαρτο. Ο Αντονέν Αρτώ ανακάλυψε το σώμα αυτό εκεί που βρισκόταν, δίχως μορφή και δίχως σχήμα: ένστικτο θανάτου είναι τ’ όνομά του, κι ο θάνατος έχει κι αυτός το πρότυπό του. Γιατι η επιθυμία επιθυμεί και τούτο, τον θάνατο -μια που το συμπαγές σώμα του θανάτου είναι ο ακίνητος κινητήρας του- όπως επιθυμεί και τη ζωή, γιατί τα όργανα της ζωής είναι η ‘εργαζόμενη μηχανή’ [the working machine]. [...] Το δίχως όργανα σώμα δεν είναι η απόδειξη ενός πρωταρχικού τίποτα, ούτε και το απομεινάρι μιας χαμένης ολότητας. Προπάντων δεν είναι μια προβολή: δεν έχει σχέση με το ίδιο το σώμα ή με ένα είδωλο του σώματος. Είναι το δίχως είδωλο σώμα”.¹⁹⁴

“Δεν είναι όμως μ’ αυτή την όψη που τα επιμέρους αντικείμενα αποτελούν στοιχεία του ασυνειδήτου, και δεν μπορούμε καν να δεχτούμε την περιγραφή τους όπως μας την προτείνει η Μέλανι Κλάιν που τα εφεύρε: κι αυτό, γιατί μ’ όλο που είναι όργανα ή τμήματα οργάνων, δεν ανάγουν καθόλου σ’ έναν οργανισμό που λειτουργεί φανταστικά, σαν χαμένη ενότητα ή μελλοντική ολότητα. Η διασπορά τους δεν έχει καμιά σχέση με κάποιαν έλλειψη· αποτελεί τον τρόπο παρουσίας τους μέσα στην πολλαπλότητα που σχηματίζουν χωρίς ενοποίηση ή ολοποίηση. Κάθε παραμερισμένη δομή, κάθε καταργημένη μνήμη, κάθε εξουδετερωμένος οργανισμός, κάθε λυμένος δεσμός, έχουν αξία ως επιμέρους αντικείμενα, σκόρπια εργαζόμενα εξαρτήματα μιας μηχανής που η ίδια είναι διασκορπισμένη”.¹⁹⁵

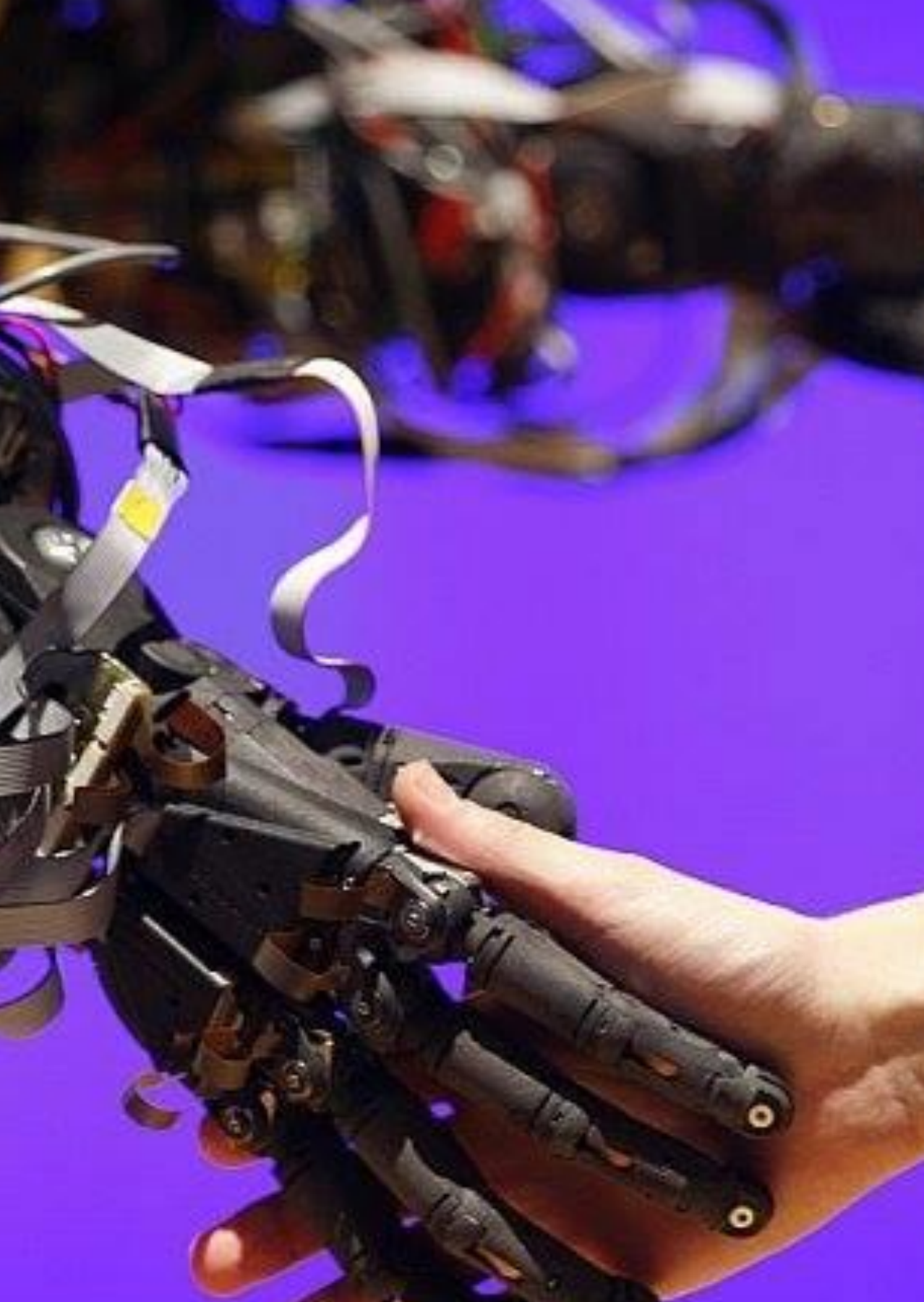
Τόσο το σάιμποργκ της Χάραγουει όσο και το σώμα δίχως όργανα των Ντελέζ και Γκουαταρί εξετάζονται εδώ ως παραδείγματα μηχανογενούς σωματικότητας. Και τα δύο αντιτίθενται στις οργανικές ολότητες, ενώ καταρρίπτουν επίμονους δυϊσμούς της μεταφυσικής σκέψης αποτελώντας παραδείγματα μετα-ανθρώπινης σωματοποίησης. Και στις δύο περιπτώσεις η υβριδικότητα προκύπτει από τη μίξη έμβιου και μηχανικού, τα οποία ωστόσο δεν είναι αμοιβαίως αποκλειόμενες καταστάσεις της ύλης, αλλά, αντίθετως, συνυπάρχουν και συγγέονται μεταξύ τους. Τα υβριδικά σώματα, κατ’ αυτόν τον τρόπο, είναι προϊόντα όχι μόνο τεχνολογικού σχεδιασμού, αλλά και πολιτισμικών αναπαραστάσεων, οι οποίες καθιστούν ασαφή τα όρια φύσης και πολιτισμού, χωρίς να προϋποθέτουν τη χρήση πρόσθετων τεχνητών μελών σε ένα ήδη υπάρχων φυσικό σώμα.

Στον *Αντι-Οιδίποδα*, καθώς και στο *Χίλια Πλατώματα*¹⁹⁶ που ακολούθησε, οι Ντελέζ και Γκουαταρί εισάγουν την έννοια του ‘σώματος δίχως όργανα’ (την οποία δανείζονται από τον Αντονέν Αρτώ [Antonin Artaud]), αλλά και έννοιες όπως

¹⁹⁴ Ζιλ Ντελέζ, Φελίξ Γκουαταρί, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια: Ο Αντι-Οιδίπους*, μτφρ. Καίτη Χατζηδήμου, Ιουλιέτα Ράλλη, Ράππα, Αθήνα, 1977, σ. 15-16

¹⁹⁵ Ζιλ Ντελέζ, Φελίξ Γκουαταρί, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια: Ο Αντι-Οιδίπους*, ό. π., σ. 373

¹⁹⁶ Πρόκειται για τον δεύτερο τόμο του *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια*.



οι ‘επιθυμητικές μηχανές’, τα ‘όργανα-μηχανές’, το ‘μηχανογενές συναρμολόγημα’, το ‘γίγνεσθαι-μηχανή’ κ.ά., αντιπαραθέτοντας στη φαλλική ολότητα της λακανικής *Gestalt* το κατακερματισμένο μορφοείδωλο μίας μηχανογενούς σωματικότητας. Ωστόσο, δεν πρόκειται για μία μηχανιστική αντίληψη του σώματος, όπως θα υπονοούσε μία βιαστική εντύπωση, καθώς η πρόθεσή τους είναι να καταλύσουν τα όρια έμβιου και μηχανικού εξαρχής. Όπως υποστηρίζουν:

“[ό]ταν οι δύο θέσεις φτάσουν στο σημείο αυτό της διασποράς, καταντά αδιάφορο αν οι μηχανές είναι όργανα ή τα όργανα μηχανές. [...] Κοντολογίς, η πραγματική διαφορά δεν βρίσκεται ανάμεσα στη μηχανή και το έμβιο ον, τον βιταλισμό και τον μηχανικισμό, αλλά ανάμεσα σε δύο καταστάσεις της μηχανής, που είναι και οι δύο καταστάσεις του έμβιου όντος”.¹⁹⁷

Το μηχανογενές σώμα συγκροτείται από όργανα-μηχανές, τα οποία ενώνονται σε ζεύγη: το ένα παράγει μία ροή την οποία το άλλο ανακόπτει -όπως το μητρικό στήθος και το βρεφικό στόμα. Τα όργανα, ωστόσο, δεν είναι ο ‘πραγματικός εχθρός’ του σώματος δίχως όργανα. Τα όργανα-μηχανές και το σώμα δίχως όργανα αντιπαρατίθενται από κοινού στον οργανισμό, δηλαδή την οργάνωση που επιβάλλει στα όργανα ένα καθεστώς ολοποίησης, συνεργασίας, ολοκλήρωσης, καταστολής και διάζευξης,¹⁹⁸ ενώ αλλού υποστηρίζουν πως τα όργανα-μηχανές (ή όργανα-μερικά αντικείμενα) και το σώμα δίχως όργανα είναι το ίδιο πράγμα, ή ίδια πολλαπλότητα.¹⁹⁹ Το σώμα δίχως όργανα προσελκύει τα όργανα-μηχανές, κάνοντάς τα να λειτουργήσουν υπό ένα καθεστώς διαφορετικό από αυτό του οργανισμού, παράγοντας ένα αν-οργανικό μηχανογενές σώμα. Το μηχανογενές και το μηχανιστικό δε συγκλίνουν, καθώς τα όργανα-μηχανές αντιτίθενται στη (μηχανιστική) ενότητα και οργάνωση του οργανισμού. Όπως διασαφηνίζει η Γκρος,

“οι μηχανές, για τους Ντελέζ και Γκουαταρί, δεν είναι απλά μηχανικές αντικαταστάσεις ή σωματική

¹⁹⁷ Αναφέρονται στον Samuel Butler και στο έργο του *Erewhon* [*Το Βιβλίο των Μηχανών*]. Ζιλ Ντελέζ, Φελίξ Γκουαταρί, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια: Ο Αντι-Οιδίπους*, ό. π., σ. 328-329

¹⁹⁸ Daniel W. Smith, *Critical, Clinical*, στο Gilles Deleuze: *Key Concepts*, επιμ. Charles J. Stivale, McGill-Queen's University Press, 2005, σ. 189

¹⁹⁹ ό. π., σ. 190. πρβλ. Ζιλ Ντελέζ, Φελίξ Γκουαταρί, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια: Ο Αντι-Οιδίπους*, σ. 376



προσθετική (όπως υποστηρίζει ο Φρόντ).²⁰⁰ Δεν είναι τυποποιημένες, δε συμμορφώνονται με κάποιο πρόγραμμα ή σχέδιο, με την ‘εφαρμογή’ αρχών. Οι μηχανές αντιτίθενται στον μηχανισμό. Είναι τόσο η συνθήκη όσο και το αποτέλεσμα κάθε δημιουργίας, κάθε παραγωγής. Μία επιθυμητική μηχανή αντιτίθεται στην έννοια της ενότητας ή της μονάδας: τα στοιχεία ή οι ασυνέχειες που τη συνθέτουν δεν ανήκουν σε κάποια πρωταρχική ολότητα που έχει χαθεί, ή σε κάποια που την αποπερατώνει ή ολοκληρώνει, σε ένα τέλος. Δεν αναπαριστούν το πραγματικό καθώς η λειτουργία τους δεν είναι σημασιολογική: παράγουν και είναι οι ίδιες πραγματικές’.²⁰¹

Υποσκάπτοντας το όριο ανθρώπου-μηχανής, ωστόσο, δεν εξαλείφουν τις διαφορές τους, αλλά αποκαλύπτουν τους αλληλοσυσχετισμούς τους. Η αμφισβήτηση της ειδικής ή προσωπικής ενότητας του οργανισμού και της δομικής ενότητας της μηχανής είναι τμήματα της ίδιας οντολογικής κριτικής.²⁰² Για τους Ντελέζ και Γκουαταρί το ψυχαναλυτικό πρότυπο της επιθυμίας ανάγει το φαλλό –ή την απουσία του- σε κυρίαρχο οργανωτικό πρότυπο της σεξουαλικότητας, την οποία η μηχανογένεια έρχεται να καταρρίψει. Σύμφωνα με τους ίδιους, η ‘ανθρωπόμορφη παράσταση του φύλου’, “κρατάει δέσμιους για πάντα τον Φρόντ και ολόκληρη την ψυχανάλυση”.²⁰³ Οι επιθυμητικές μηχανές είναι η έκφραση ενός μη ανθρωπομορφικού φύλου, το οποίο αντιπαρατίθεται στη φαλλοκεντρική, ολοποιητική και ανθρωπομορφική σεξουαλικότητα της φροϋδικής και λακανικής ψυχανάλυσης:

“Μη-ανθρώπινο φύλο, είναι οι επιθυμητικές μηχανές, τα μηχανογενή μοριακά στοιχεία, οι διευθετήσεις και οι συνθέσεις τους [...]. Εκείνο που αποκαλούμε ‘ανθρωπόμορφη παράσταση’ είναι τόσο η ιδέα ότι υπάρχουν δύο φύλα όσο και η ιδέα ότι υπάρχει μόνο ένα. Όπως είναι

²⁰⁰ Η Γκρος αναφέρεται στην άποψη του Φρόντ ότι “ο άνθρωπος έχει μετατραπεί σε προσθετικό θεό” (βλ. Ελίζαμπεθ Γκρος, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, ό. π., σ. 38-39)

²⁰¹ Ελίζαμπεθ Γκρος, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, ό. π., σ. 168. πρβλ. Σλάβοϊ Ζίζεκ, *Becoming-Machine*, στο *Organs Without Bodies: Deleuze and Consequences*, Routledge, 2012, σ. 16: “Αυτό που ο Ντελέζ αποκαλεί ‘επιθυμητικές μηχανές’ αναφέρεται σε κάτι εντελώς διαφορετικό από το μηχανικό: στο ‘γίνεσθαι-μηχανή’”.

²⁰² Ella Brians, *The ‘Virtual’ Body and the Strange Persistence of the Flesh: Deleuze, Cyberspace and the Posthuman*, στο *Deleuze and the Body*, επιμ. Laura Guillaume and Joe Hughes, Edinburgh University Press, 2011, σ. 135

²⁰³ Ζιλ Ντελέζ, Φελίξ Γκουαταρί, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια: Ο Αντι-Οιδίπους*, σ. 339



*γνωστό, ο φροϋδισμός είναι εμποτισμένος με την περίεργη αντίληψη πως, σε τελευταία ανάλυση, υπάρχει μόνο ένα φύλο, το αρσενικό, και ότι σε σχέση μ' αυτό η γυναίκα προσδιορίζεται ως έλλειψη, το γυναικείο φύλο ως απουσία. [...] αν η γυναίκα προσδιορίζεται σαν έλλειψη σε σχέση με τον άντρα, ο άντρας στερείται κι αυτός εκείνο που στερείται η γυναίκα, απλώς με άλλον τρόπο: η ιδέα ενός και μόνο φύλου οδηγεί αναγκαστικά στη στύση ενός φαλλού σαν αντικείμενου των υψωμάτων, που κατανέμει την έλλειψη με δύο όψεις μη επάλληλες, και επιτρέπει την επικοινωνία των δύο φύλων μέσα σε μία κοινή απουσία, τον ευνουχισμό”.*²⁰⁴

Η θεωρία του ευνουχισμού παρέχει τη βάση της ανθρωπομορφικής και γραμμομοριακής [molar] αναπαράστασης της σεξουαλικότητας, την οποία οι επιθυμητικές μηχανές θέτουν υπό αμφισβήτηση. Η πραγματική διαφορά, κατά τους Ντελέζ και Γκουαταρί δεν είναι η διαφορά των δύο φύλων, αρσενικού και θηλυκού, αλλά η διαφορά του ανθρώπινου από το μη-ανθρώπινο φύλο. Οι επιθυμητικές μηχανές συγκροτούν ένα μη-ανθρώπινο φύλο, όχι επειδή δεν έχουν σχέση με τα ανθρώπινα σώματα, αλλά επειδή αναφέρονται σε μερικά αντικείμενα, τα οποία δεν καθορίζονται από την έλλειψη, αλλά αποτελούνται από ροές και τομές και είναι ανεξάρτητα από την ανθρώπινη ιδέα του ευνουχισμού. Κατ' αυτόν τον τρόπο, επιτρέπουν μία διάνοιξη της σεξουαλικότητας και των σωμάτων σε άπειρα φύλα για κάθε σώμα.²⁰⁵

*“Να κάνεις έρωτα, δεν σημαίνει καθόλου να γίνεσαι ένα με τον άλλον, ούτε καν δύο, αλλά εκατό χιλιάδες. Αυτό ακριβώς είναι οι επιθυμητικές μηχανές ή το μη-ανθρώπινο φύλο: όχι ένα, ούτε καν δύο, αλλά ν ... φύλα. [...] Η σχιζο-αναλυτική φόρμουλα της επιθυμητικής μηχανής είναι πρώτα-πρώτα: στον καθένα τα φύλα του”.*²⁰⁶

Η αναγνώριση της σημασίας της λίμπιντο ως σεξουαλικής ενέργειας, των ορμών χωρίς προκαθορισμένο αντικείμενο-στόχο, του ελεύθερου συνειρμού ως τρόπου εξερεύνησης του ασυνείδητου, αποτρέπουν τους Ντελέζ και Γκουαταρί από το να απορρίψουν συνολικά την ψυχανάλυση, παρά τις οιδιποδαιοποιητικές

²⁰⁴ Ζιλ Ντελέζ, Φελίξ Γκουαταρί, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια: Ο Αντι-Οιδίπους*, ό. π., σ. 339

²⁰⁵ Frida Beckman, *What is Sex?: An Introduction to the Sexual Philosophy of Gilles Deleuze*, στο *Deleuze and Sex*, επιμ. Frida Beckman, Edinburgh University Press, 2011, σ. 13

²⁰⁶ Ζιλ Ντελέζ, Φελίξ Γκουαταρί, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια: Ο Αντι-Οιδίπους*, ό. π., σ. 340



ερμηνείες που επιβάλλει.²⁰⁷ Η επιρροή τους από την ψυχαναλυτική θεωρία είναι εμφανής, καθώς τα όργανα-μηχανές συνδέονται άμεσα με την ψυχαναλυτική έννοια των μερικών αντικειμένων, η οποία εισάγεται από τη Μέλανι Κλάιν.²⁰⁸ Σύμφωνα με την Κλάιν το βρέφος δημιουργεί δεσμούς αρχικά με ένα μόνο τμήμα του σώματος - το μητρικό στήθος, το οποίο αποτελεί το πρωταρχικό μερικό αντικείμενο-²⁰⁹ αντί για τη μητέρα ως όλον. Η δημιουργία αντικειμένων ενισχύεται από τις αλληλεπιδράσεις του ατόμου με τον εξωτερικό κόσμο: τμήματα του εαυτού αποσχίζονται και προβάλλονται σε αντικείμενα και έπειτα ενδοβάλλονται. Οι μηχανισμοί της ενδοβολής και της προβολής είναι εξαιρετικά ευέλικτοι και έχουν την ικανότητα τόσο να αποσυνθέτουν ολικά αντικείμενα σε επιμέρους, όσο και να τα αναμειγνύουν.²¹⁰ Καθώς αναπτύσσεται η οπτική αντίληψη, αναπτύσσεται ταυτόχρονα και η ικανότητα του βρέφους να αντιλαμβάνεται τους ανθρώπους ως ολικά αντικείμενα αντί για συναθροίσματα αποσπασματικών αντικειμένων. Για την Κλάιν, οι ορμές, σε αντίθεση με την άποψη του Φρόυντ, δεν είναι μόνο ροές ενέργειας, αλλά διαθέτουν εξαρχής κατεύθυνση και δομή, καθώς είναι προσανατολισμένες και εστιασμένες σε αντικείμενα.²¹¹

Η εννοιολόγηση των μερικών αντικειμένων τροποποιείται από τη λακανική έννοια του *objet petit a* (αντικείμενο μικρό άλλο [γαλλ. autre]) ως αντικειμένου-αιτίου της επιθυμίας. Ο Λακάν επαναπροσδιορίζει τα μερικά αντικείμενα,

²⁰⁷ Eugene W. Holland, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*, Routledge, 1999, σ. 45

²⁰⁸ Η έννοια των μερικών αντικειμένων είναι απόρροια της φροϋδικής θεωρίας των ορμών. Για τον Φρόυντ οι ορμές είναι μερικές και αντιστοιχούν σε διαφορετικά στάδια σεξουαλικής ανάπτυξης. Κάθε ορμή συνδέεται με αντικείμενα και ερωτογενείς ζώνες από τις οποίες ικανοποιείται και προς τις οποίες κατευθύνεται. Οι μερικές ορμές κατευθύνονται σε αντικείμενα όπως το στήθος (στοματική ορμή), τα περιτώματα (πρωκτική), τα ούρα, ενώ το πέος υπονοείται επίσης ως ένα μερικό αντικείμενο, σύμφωνα με το άγχος του ευνουχισμού για το οποίο αναπαρίσταται ως αποσπάσιμο από το σώμα. Το ψυχικό αντικείμενο είναι το αποτέλεσμα της ορμής και η σχέση προς το αντικείμενο είναι η λειτουργία της αποσυσσώρευσης της ορμής.

²⁰⁹ Το μητρικό στήθος διαμορφώνει το πρότυπο για τα υπόλοιπα μερικά αντικείμενα, καθώς εμπεριέχει την απαραίτητη για την επιβίωση τροφή για το βρέφος. Ωστόσο, ποτέ δεν εγγυάται την ανεξάντλητη παρουσία του. Στο πρώιμο στάδιο ανάπτυξης, η εμπειρία του βρέφους συγκροτείται αποκλειστικά από μερικά αντικείμενα, τα οποία δεν έχουν ενοποιηθεί ακόμα σε ένα ενιαίο εγώ, με αποτέλεσμα το βρέφος να βιώνει άλλοτε το 'καλό' και άλλοτε το 'κακό' στήθος, ένα που παρέχει και ένα που στερεί την τροφή και την ικανοποίηση που συνεπάγεται. Αυτό οδηγεί σε αμφιθυμία, σε εναλλασσόμενες διαθέσεις έλξης και αποστροφής, παράγοντας δύο διαφορετικές εκδοχές του στήθους οι οποίες δεν ενοποιούνται σε ένα ολικό πρόσωπο ή (ανθρωπομορφικό) αντικείμενο -τη μητέρα.

²¹⁰ Kenneth Surin, *The Deleuze Dictionary [Revised Edition]*, επιμ. Adrian Parr, Edinburgh University Press, 2010 [2005], σ. 202

²¹¹ ό. π., σ. 202-203



επισημαίνοντας πως είναι μερικά όχι ως μέρη ενός σωματικού όλου, αλλά επειδή αναπαριστούν τμηματικά μόνο τη λειτουργία που τα παράγει. Στο σύνολο των ήδη υπάρχοντων μερικών αντικειμένων (στήθος, περιττώματα, ο φαλλός ως φαντασιακό αντικείμενο και τα ούρα) προσθέτει το φώνημα, το βλέμμα, τη φωνή και το τίποτα. Το κοινό αυτών των αντικειμένων είναι πως δεν έχουν κατοπτρική εικόνα, αναπαριστώντας αυτό που δεν μπορεί να αφομοιωθεί στη ναρκισσιστική αυταπάτη της πληρότητας από το υποκείμενο.²¹²

Η κριτική που ασκούν οι Ντελέζ και Γκουαταρί στον τρόπο που η Κλάιν - και η παραδοσιακή οιδιποδειοποιητική ψυχανάλυση στο σύνολό της - αντιμετωπίζει την έννοια των μερικών αντικειμένων, είναι πως υποβάλλει ετερόκλητες συνδέσεις σε μία ενιαία ερμηνεία, την οποία εντοπίζουν σε αυτό που η Κλάιν αποκαλεί 'προ-οιδιπόδειες' σχέσεις. Ο όρος προ-οιδιπόδειο υπαινίσσεται πως τα μερικά αντικείμενα είναι για την Κλάιν απλά ένα στάδιο σε μια διαδικασία, το οποίο οδηγεί στην ενοποίηση των ορμών σε ένα ολικό αντικείμενο. Οι Ντελέζ και Γκουαταρί δεν αρνούνται την ύπαρξη αυτής της μετατροπής, επιμένουν, ωστόσο, πως είναι αποτέλεσμα της απώθησης του σώματος δίχως όργανα, ένας εγκλωβισμός της επιθυμίας σε ένα συγκεκριμένο τύπο σημαίνουσας αλυσίδας. Αρνούνται τόσο την άποψη πως η μετατροπή σε ολικά αντικείμενα μπορεί ιδεατά να ολοκληρωθεί, όσο και την ερμηνεία των μερικών αντικειμένων με οιδιπόδειους όρους. Η ενοποιημένη υποκειμενικότητα συνυπάρχει με τις επιθυμητικές μηχανές, οι οποίες συνεχίζουν να δημιουργούν και να τέμνουν συνδέσεις μεταξύ μερικών αντικειμένων, ακόμα και μετά την ανάδυση της υποκειμενικότητας, με τρόπους που θα αποκαλούνταν με περισσότερη ακρίβεια 'αν-οιδιπόδειοι' αντί για 'προ-οιδιπόδειοι'. Αυτού του είδους η κατακερματισμένη υποκειμενικότητα απουσιάζει από το έργο της Κλάιν, καθώς, όπως υποστηρίζουν, περιγράφει μία φυσική πρόοδο, η οποία κορυφώνεται σε ένα ενοποιημένο εγώ.²¹³

Για την ψυχαναλυτική παράδοση η ψυχική ευημερία εναπόκειται θεμελιωδώς στη σχέση με ένα ολικό αντικείμενο, εκτοπίζοντας τα μερικά αντικείμενα σε μία αναπόφευκτη κατώτερη θέση στο ψυχαναλυτικό σχήμα, ως ένα στάδιο που χρειάζεται να εγκαταλειφθεί για την επίτευξη της ψυχικής ωριμότητας. Για τους Ντελέζ και Γκουαταρί, ωστόσο, τα μερικά αντικείμενα και οι ορμές δεν είναι απλά στάδια μίας αναπτυξιακής πορείας, αλλά "είσοδοι και έξοδοι, αδιέξοδα που το παιδί ζει πολιτικά, με άλλα λόγια, με όλη τη δύναμη της επιθυμίας του".²¹⁴

²¹² Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, ό. π., σ. 138

²¹³ Eugene W. Holland, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to schizoanalysis*, ό. π., σ. 45-47

²¹⁴ Ζιλ Ντελέζ και Φελίξ Γκουαταρί, όπως παρατέθηκαν από Kenneth Surin, *The Deleuze Dictionary [Revised Edition]*, ό. π., σ. 203



Όπως περιγράφει ο Kenneth Surin:

“[τ]α μερικά αντικείμενα είναι πάντα κάτι ‘απειλητικό, εκρηκτικό, διαρρηκτικό, τοξικό ή δηλητηριώδες’, και είναι αυτή η εύκαμπτη και πλαστική ποιότητα που τα καθιστά εγγενώς πολιτικά. Γιατί τα μέρη ακολουθούν μια ειδική πορεία όταν αποσπώνται από ένα όλον, ή από άλλα μέρη, ή όταν συναθροίζονται σε άλλα σύνολα μαζί με ένα ή περισσότερα μέρη, κι έτσι το ζήτημα των ειδικών διαδικασιών που υποστηρίζουν αυτή την απόσπαση ή επανακόλληση είναι απολύτως κρίσιμο: είναι μία συγκεκριμένη προσάρτηση, απόσπαση ή επανακόλληση απειλητική, εφύσηχαστική, επίπονη, απολαυστική, ναρκωτική, γοητευτική κ.ο.κ.; Τι την καθιστά ένα (ή περισσότερα) από αυτά τα πράγματα;”²¹⁵

Παρόλο που η έννοια του σώματος δίχως όργανα μπορεί να έχει ιδιαίτερη αξία στην επανεννοιολόγηση της σωματικότητας πέρα από τις δυϊστικές αντιθέσεις νου και σώματος, φύσης και πολιτισμού, υποκειμένου και αντικειμένου, εσωτερικού και εξωτερικού,²¹⁶ έχει αποτελέσει, ωστόσο, αντικείμενο φεμινιστικών κριτικών. Οι ίδιοι οι Ντελέζ και Γκουαταρί θεωρούν πως “η ανακατασκευή του σώματος ως ένα Σώμα δίχως Όργανα, ο ανοργαν-ισμός του σώματος, είναι αδιαχώριστος από ένα γίγνεσθαι-γυναίκα, ή από την παραγωγή μιας μοριακής [molar] γυναίκας”,²¹⁷ γεγονός που τονίζει τη μη ουδετερότητά του ως προς το φύλο.

Για την Ιριγκαρέ, όπως επισημαίνει η Μπραϊντότι, παραπέμπει σε μία συνθήκη αποστέρησης του σωματικού εαυτού, μια δομικά κατακερματισμένη θέση που έχει συνδεθεί ιστορικά με τη θηλυκότητα.²¹⁸ Χωρίς να κατονομάζει τους Ντελέζ και Γκουαταρί, (με τους οποίους μοιράζεται την κριτική στάση απέναντι στη λακανική ψυχανάλυση) η Ιριγκαρέ αναφέρεται αρνητικά στο διάγραμμα των επιθυμητικών μηχανών και την έννοια του σώματος δίχως όργανα, το οποίο θεωρεί πως αντιπροσωπεύει την ίδια την ιστορική συνθήκη των γυναικών. Υποδεικνύει πως η έμφαση στο μηχανοειδές, το ανόργανο, και σε έννοιες όπως η απώλεια εαυτού, ο διασκορπισμός ή η ρευστότητα είναι ήδη αρκετά οικείες στις γυναίκες:

²¹⁵ Kenneth Surin, *The Deleuze Dictionary [Revised Edition]*, ό. π., σ. 203

²¹⁶ Ελίζαμπεθ Γκρος, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, ό. π., σ. 164

²¹⁷ Ζιλ Ντελέζ και Φελίξ Γκουαταρί, *Capitalism and Schizophrenia: A Thousand Plateaus*, μτφρ. Brian Massumi, University of Minnesota Press, 2005 [1987], σ. 276

²¹⁸ Ρόζι Μπραϊντότι, *Νομαδικά Υποκείμενα: Ενσωματότητα και Έμφυλη Διαφορά στη Σύγχρονη Φεμινιστική Θεωρία*, ό. π., σ. 399



“[...] δεν καταλαμβάνει ακόμα εν μέρει η
‘επιθυμητική μηχανή’ τη θέση της γυναίκας ή του θηλυκού;
[...] Εφόσον έχει αποδοθεί επί μακρόν στις γυναίκες το
καθήκον της διατήρησης του ‘σώματος-όλης’ και του
‘ανόργανου’, δεν έρχεται [το σώμα δίχως όργανα] να
καταλάβει τη θέση του δικού τους σχίσματος; της εκκένωσης
της γυναικείας επιθυμίας στο γυναικείο σώμα; .. Για να
μετατραπεί [το σώμα δίχως όργανα] σε μία ‘αιτία’
σεξουαλικής απόλαυσης, δεν είναι απαραίτητο να έχει
αποκτήσει μία σχέση με τη γλώσσα και το φύλο -που οι
γυναίκες δεν είχαν ποτέ;” ²¹⁹

Για την Ιριγκαρέ το ‘γίγνεσθαι γυναίκα’, οι ‘επιθυμητικές μηχανές’ και άλλες παρόμοιες έννοιες είναι συγκαλύψεις ή προφάσεις για άλλη μία ανδρική οικειοποίηση ριζοσπαστικών και ανατρεπτικών στοιχείων της φεμινιστικής πολιτικής, καθώς η διάχυση της σεξουαλικότητας σε ένα γενικευμένο ‘γίγνεσθαι’ καταλήγει να υπονομεύει τις φεμινιστικές διεκδικήσεις για τον επαναπροσδιορισμό του γυναικείου υποκειμένου. Το θηλυκό περιγράφεται με έννοιες φαινομενικά ουδέτερες, όπως η επιθυμία, η μηχανογενής λειτουργία, τα συναρμολογήματα [assemblages] ή οι συνδέσεις, και με τον τρόπο αυτό μετατρέπεται σε υποβοήθημα ανδρικών ναρκισσιστικών φαντασιώσεων. ²²⁰

Η αντίληψη της σωματικότητας ως μηχανογενούς από τους Ντελέζ και Γκουαταρί θέτει ερωτήματα ως προς τη γυναικεία υποκειμενικότητα. Πρόκειται για άλλη μία φαλλοκεντρική εννοιολόγηση του θηλυκού, η οποία την υποσκάπτει -ενώ διατείνεται πως την αναδεικνύει- ή για μία πράγματι ανατρεπτική προσέγγιση με δυνατότητα διάρρηξης των φαλλοκεντρικών δυϊστικών αντιθέσεων; Συντηρεί έναν λανθάνοντα φαλλοκεντρισμό ως μία ακόμα ανδρική αναπαράσταση του θηλυκού; Το ‘γίγνεσθαι-γυναίκα’ και το ‘σώμα δίχως όργανα’ είναι έννοιες οικειοποιήσιμες μόνο από αρσενικά ή και από θηλυκά υποκείμενα; Εντάσσουν ή αποκλείουν το θηλυκό; Εάν η φαλλική ολότητα της οιδιποδικοποιητικής ψυχαναλυτικής παράδοσης ενισχύει ένα ανδροκεντρικό πρότυπο σωματικότητας, τότε η κατακερματισμένη ‘γυναικεία’ σωματικότητα μπορεί να αποτελέσει ένα μέσο ανατροπής της ή καταλήγει σε μία ακόμη εξουδετέρωση του θηλυκού μέσα από μία φαινομενικά ουδέτερη ως προς το φύλο υποκειμενικότητα; Εξάλλου, όπως υποστηρίζει η Μπραϊντότι, αυτή η αποδιάρθρωση της υποκειμενικότητας, προϋποθέτει την πρότερη ενότητά της, καθώς δεν μπορείς να αποδομήσεις κάτι το

²¹⁹ Λυς Ιριγκαρέ, όπως παρατέθηκε από Ελίζαμπεθ Γκρος, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, ό. π., σ. 162

²²⁰ Ελίζαμπεθ Γκρος, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, ό. π., σ. 162



οποίο δεν είχε ποτέ συνοχή και πληρότητα:

*“[η] αλήθεια είναι ότι δεν μπορείς να αποδομήσεις μια υποκειμενικότητα που δεν σου έχει δοθεί ποτέ πλήρως· δεν μπορείς να διαδώσεις μια σεξουαλικότητα που έχει οριστεί ιστορικά ως σκοτεινή και μυστηριώδης. Για να διακηρύξεις το θάνατο του υποκειμένου πρέπει πρώτα να έχεις κερδίσει το δικαίωμα να μιλάς ως τέτοιο· για να άρεις το πέπλο μυστηρίου του μετα-λόγου, πρέπει πρώτα να αποκτήσεις πρόσβαση σε έναν τόπο άρθρωσης. Καθώς ο κατακερματισμός του εαυτού είναι η βασική ιστορική συνθήκη των γυναικών, όπως επισημαίνει η Λυς Ιριγκαρέ, η μόνη επιλογή που μας απομένει είναι ή η θεωρητικοποίηση ενός γενικού γίνεσθαι-γυναίκα και για τα δύο φύλα ή, διαφορετικά, η ρητή δήλωση ότι οι γυναίκες έχουν υπάρξει μεταμοντέρνες από την απαρχή του χρόνου”.*²²¹

²²¹ Ρόζι Μπραϊντότι, *Νομαδικά Υποκείμενα: Ενσωματότητα και Έμφυλη Διαφορά στη Σύγχρονη Φεμινιστική Θεωρία*, ό. π., σ. 422



Cyber-Monsters: Flowers of Flesh and Wire

“[Ο] συσχετισμός της θηλυκότητας με την τερατωδία εντάσσεται σε ένα σύστημα υποτίμησης, το οποίο είναι εγγενές στη διπολική λογική των αντιθέσεων που χαρακτηρίζουν τη φαλλολογοκεντρική λογοθετική τάξη. Το τερατώδες ως ο αρνητικός πόλος, ο πόλος της υποτίμησης, αναλογεί δομικά στο θηλυκό ως εκείνο που είναι άλλο-από την καθιερωμένη νόρμα, όποια και αν είναι αυτή. [...] [Σ]ε αυτή τη δυϊστική οικονομία, τα τέρατα, όπως τα σωματικά γυναικεία υποκείμενα, αποτελούν μια μορφή απαξιωμένης διαφοράς”.²²²

“Όλες μας έχουμε τραυματιστεί, βαθιά. Δεν χρειαζόμαστε αναδημιουργία και αναγέννηση, αλλά ανάπλαση, και οι δυνατότητες της ανασύστασής μας περιέχονται στο ουτοπικό όραμα ενός τερατώδους κόσμου δίχως φύλο”.²²³

“Τέτοια όντα (ή ακριβέστερα, γίνεσθαι) είναι τα διαφεύγοντα και ασταθή υπό μεταμόρφωση όντα, οι ανωμαλίες· είναι τα τέρατα, οι μεταλλαγμένοι, οι σειρήνες και τα σάιμποργκ. Είναι επικίνδυνα γιατί δεν είναι αυτό που περιμένουμε ότι είναι, ούτε γνωρίζουμε το εύρος των δυνάμεών τους, αυτό που είναι ικανά να κάνουν. Αποτυγχάνουν να αιτιολογηθούν εντός των ορίων της ταυτότητας, υπάρχοντας όχι εξωτερικά, αλλά μέσα στις γκρίζες ζώνες και τους ενδιάμεσους χώρους. Οι ήχοι αυτών των υπό μεταμόρφωση όντων διασπούν τα όρια των κανονιστικών δυϊσμών που λειτουργούν ως στήριγμα των (αρσενικών) αντιλήψεων για την κοινωνική τάξη· είναι απειλητικά θορυβώδη και εν δυνάμει ανατρεπτικά, επειδή εκθέτουν τη διαπερατότητα των ορίων καθιστώντας αυθαίρετες τις διχοτομίες που αυτά υποστηρίζουν. [...] Τότε σύμφωνα με τις πατριαρχικές κατασκευές, όλες οι γυναίκες είναι τέρατα· η σαρκική τους ύπαρξη συγχέει τη γραμμομοριακή διάκριση μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού, διαταράσσοντας κατά συνέπεια την έννοια του περικλείστου, ενοποιημένου εαυτού”.²²⁴

Ακόμη κι εάν η οπτική της Χάραγουεϊ δε χαρακτηρίζεται ακριβώς φιλοσοφική, καθώς εξετάζει το σώμα από μία επιστημονική και φεμινιστική σκοπιά, οι ιδέες της θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν σπινοζιστικές, ενώ το υβριδικό της σάιμποργκ προσεγγίζει στην έννοια του ντελεζογκουαταριανού σώματος δίχως όργανα, καθώς αρνείται τα παραδοσιακά όρια του υποκειμένου και τις εγκαθιδρυμένες διχοτομίες.²²⁵ Παρά τα κοινά που μπορεί να παρουσιάζουν, το χαραγουεϊανό σάιμποργκ μπορεί να προκαλέσει την προβληματική έννοια του

²²² Ρόζι Μπραϊντότι, *Νομαδικά Υποκείμενα: Ενσωματότητα και Έμφυλη Διαφορά στη Σύγχρονη Φεμινιστική Θεωρία*, ό. π., σ. 360

²²³ Ντόνα Χάραγουεϊ, *Το Μανιφέστο των Σάιμποργκ: Επιστήμες, Τεχνολογία και Σοσιαλιστικός Φεμινισμός στα Τέλη του 20^{ου} αιώνα*, μτφρ. Ιωάννης Πεδιάτης, Τοποβόρος, 2014, σ. 82

²²⁴ Marie Thompson, *Gossips, Sirens, Hi-Fi Wives: Feminizing the Threat of Noise*, στο *Resonances, Noise and Contemporary Music*, επιμ. Michael Goddard, Benjamin Halligan, Nicola Spelman, Bloomsbury Academic, 2013, σ. 305

²²⁵ Patricia Pisters, *Becoming-Woman: On Deleuze, Feminism, Haraway and 'Cyborg-Alice'*, στο *The Matrix of Visual Culture: Working with Deleuze in Film Theory*, Stanford University Press, 2003, σ. 117-118



‘γίγνεσθαι-γυναίκα’,²²⁶ προτείνοντας μία ρητά φεμινιστική μετα-ανθρώπινη σωματοποίηση.

Συγκεκριμένα, Το *Μανιφέστο των Σάιμποργκ [A Cyborg Manifesto]*, το οποίο πρωτοεμφανίστηκε το 1985, αποτέλεσε μία φεμινιστική παρέμβαση στην ιστορία της επιστήμης, συμπεριλαμβανομένων των πεδίων της τεχνητής νοημοσύνης και της κυβερνητικής, που κατά κανόνα απευθύνονταν σε αρσενικά υποκείμενα.²²⁷ Το *Μανιφέστο* έδωσε σημαντική ώθηση στην κριτική της δυϊστικής κοσμοθεωρίας των πρώιμων λόγων περί κυβερνοχώρου, της φαντασίωσης της αποσωματοποίησης και της υπόρρητης δυϊστικής οπτικής που τη θεμελίωνε. Αποφεύγοντας τόσο τον κυβερνητικό ντετερμινισμό όσο και τη φεμινιστική ουσιοκρατία, η Χάραγουεϊ ενθαρρύνει την παραγωγή ενός φεμινιστικού οράματος υβριδικών σωμάτων, μέσα από τη φιγούρα του σάιμποργκ, ενός “νόθου τέκνου του милитарισμού και του πατριαρχικού καπιταλισμού”²²⁸ που, ωστόσο, δε μένει πιστό στην καταγωγή του, “ένα μεταμοντέρνο μυθολογικό σχήμα, σε έναν μετα-έμφυλο, μετα-δυϊστικό, μετα-οιδιπόδειο κόσμο”.²²⁹ Αντί για μία μητρική θεότητα ως αναπαράσταση της ‘αγνής’ και ‘ολικής’ γης προτείνει ένα νοθευμένο υβρίδιο σάρκας και μηχανής, το οποίο δεν έχει φυσική προέλευση -καθώς δε γεννήθηκε στην πυρηνική οικογένεια- και, κατά συνέπεια, δεν εμφυλοποιήθηκε από ετεροφυλικές σχέσεις, δεν ‘οιδιποδειοποιήθηκε’.²³⁰ Το σάιμποργκ αναδύεται μέσα από τη συστηματική κατάρρευση των συμβόλων του ανθρώπου/άνδρα. Περιγράφοντάς το ως ‘συμπυκνωμένη εικόνα φαντασίας και υλικής πραγματικότητας’ η Χάραγουεϊ αναγνωρίζει ότι πρόκειται για έναν μύθο, που όμως κρίνεται απαραίτητος για την αντίσταση και την κριτική ενάντια στις γνώριμες διχοτομίες της δυτικής σκέψης.²³¹

Ως υβριδικό προϊόν το σάιμποργκ αμφισβητεί τους εγκαθιδρυμένους δυϊσμούς φύσης/πολιτισμού, τεχνητού/οργανικού, ανθρώπου/μηχανής αλλά και ανθρώπου/ζώου, πολιτισμικών αναπαραστάσεων και υλικών σωμάτων. Οι ενότητες των σάιμποργκ είναι “μπάσταρδες και τερατώδεις”²³² υποδεικνύοντας “μια διέξοδο

²²⁶ Ella Brians, *The ‘Virtual’ Body and the Strange Persistence of the Flesh: Deleuze, Cyberspace and the Posthuman*, ό. π., σ. 136

²²⁷ ό. π., σ. 127

²²⁸ Ντόνα Χάραγουεϊ, Το *Μανιφέστο των Σάιμποργκ: Επιστήμες, Τεχνολογία και Σοσιαλιστικός Φεμινισμός στα Τέλη του 20^{ου} αιώνα*, ό. π., σ. 10

²²⁹ Kay Schaffer, *The Game Girls of VNS Matrix*, στο *Sexualities in History: A Reader*, επιμ. Kim M. Phillips, Barry Reay, Psychology Press, 2002, σ. 441

²³⁰ Ella Brians, *The ‘Virtual’ Body and the Strange Persistence of the Flesh: Deleuze, Cyberspace and the Posthuman*, ό. π., σ. 127

²³¹ ό. π.

²³² Ντόνα Χάραγουεϊ, Το *Μανιφέστο των Σάιμποργκ: Επιστήμες, Τεχνολογία και Σοσιαλιστικός Φεμινισμός στα Τέλη του 20^{ου} αιώνα*, ό. π., σ. 17



από τον λαβύρινθο των δυϊσμών με τους οποίους αντιλαμβανόμαστε το νόημα των σωμάτων και των εργαλείων μας”.²³³ Σε αντίθεση με το κανονιστικό και ‘ανόθευτο’ πρότυπο της οργανικής ολότητας το σάιμποργκ αναδεικνύει το υβριδικό σώμα-τέρας, ενώ καλεί σε “θετικές κοινωνικές και πολιτισμικές αναπαραστάσεις υβριδικών, τερατωδών, αποκείμενων και εξωγήινων άλλων με τέτοιο τρόπο ώστε να ανατραπεί η κατασκευή και κατανάλωση μειωτικών διαφορών”.²³⁴ Κατ’ αυτόν τον τρόπο, το σάιμποργκ, το τέρας, το ζώο -τα ‘άλλα’ του ανθρώπου/άνδρα- απελευθερώνονται από την κατηγορία της υποτιμητικής διαφοράς και αναδεικνύονται με ένα πιο θετικό φως, (μία τάση που η Μπραϊντότι αποκαλεί κυβερνοτερατολογία [cyber-teratology]). Αντί να επιφέρουν το διαχωρισμό των ανθρώπων από τα υπόλοιπα έμβια ή μηχανικά όντα τα σάιμποργκ υπονομεύουν τις οργανικές ολότητες ενώ, ταυτόχρονα, διαρρηγνύουν τις έμφυλες ταυτότητες.

Για τη Luciana Parisi, το σάιμποργκ αποκαλύπτει ότι αυτό που νοείται ως φυσική ουσία ενός σώματος απορρέει από συγκεκριμένες ιστορικές και πολιτισμικές κατασκευές ή αναπαραστάσεις της φύσης, που εγκαθιδρύουν μία φυσική σύνδεση ανάμεσα στο γυναικείο φύλο και την έμφυλη αναπαραγωγή. Ο τεχνητός και μετα-έμφυλος κόσμος του σάιμποργκ αναγγέλει τις νέες ιστορικές και πολιτισμικές συνθήκες του μετα-ανθρώπινου σώματος, το οποίο δε δύναται πλέον να βρει καταφύγιο στον φυσικό κόσμο. Για το σάιμποργκ δεν υπάρχει τίποτα το φυσικό όσον αφορά στο ανθρώπινο σώμα, το φύλο ή την αναπαραγωγή.²³⁵

Τα σάιμποργκ έχουν τη δυνατότητα όχι μόνο να διαρρήξουν επίμονους δυϊσμούς που θέτουν το φυσικό σώμα σε αντίθεση με το τεχνολογικά σχεδιασμένο, αλλά και να επαναδιαμορφώσουν τις αντιλήψεις που αφορούν στη θεωρητική κατασκευή του σώματος τόσο ως υλικής οντότητας όσο και ως λογοθετικής διαδικασίας. Τα σάιμποργκ σώματα υπερβαίνουν εξ ορισμού την κυρίαρχη πολιτισμική τάξη, όχι τόσο εξαιτίας της τεχνητής, κατασκευασμένης φύσης τους, αλλά κυρίως εξαιτίας της ασάφειας του υβριδικού σχεδιασμού τους, παρέχοντας, κατ’ αυτόν τον τρόπο, ένα πλαίσιο για τη μελέτη ζητημάτων της ταυτότητας φύλου, όπως αυτή κατασκευάζεται τεχνολογικά τόσο από την ύλη των σωμάτων όσο και από πολιτισμικές μυθοπλασίες.²³⁶

Η μετα-ανθρώπινη οπτική θεωρεί το σώμα ως την πρωταρχική πρόσθεση,

²³³ Ντόνα Χάραγουεϊ, *Το Μανιφέστο των Σάιμποργκ: Επιστήμες, Τεχνολογία και Σοσιαλιστικός Φεμινισμός στα Τέλη του 20^{ου} αιώνα*, ό. π., σ. 83

²³⁴ Ρόζι Μπραϊντότι, *Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology*, στο *Theory, Culture & Society*, vol. 23 (7-8), 2006, σ. 197-208

²³⁵ Luciana Parisi *Abstract Sex: Philosophy Bio-Technology and the Mutations of Desire*, Continuum, 2004, σ. 8

²³⁶ Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*, Duke University Press, 1996, σ. 11



την οποία όλες μαθαίνουμε να χειριζόμαστε, έτσι ώστε η επέκταση ή η αντικατάσταση του σώματος με άλλες προσθέσεις αποτελεί τη συνέχεια μιας διαδικασίας που ξεκίνησε πριν από τη γέννηση και διαμορφώνει το ανθρώπινο ον έτσι ώστε να αρθρώνεται τέλεια με τις ευφυείς μηχανές.²³⁷ Από αυτή την άποψη, ο όρος ‘μετα-ανθρώπινο’ είναι προβληματικός καθώς υπονοεί ότι έχουμε φτάσει, πρόκειται να φτάσουμε ή επιδιώκουμε το τέλος του ανθρώπινου, ή την υποτιθέμενη ύπαρξη ενός ορίου που διαχωρίζει την ανθρώπινη από τη μετα-ανθρώπινη εποχή. Ο μετα-ανθρωπισμός, για τη Χάραγουεϊ, αναφέρεται σε κάτι ριζικά διαφορετικό, καθώς εμπεριέχει την κριτική του ορθολογιστικού πνέυματος του Διαφωτισμού, την απόρριψη του δυϊσμού νου και σώματος και τον ισχυρισμό ότι τα σώματα και οι ταυτότητες διαμορφώνονταν πάντα σε συσχετισμό με την τεχνολογία και τα εργαλεία. Αποκαθλώνοντας τον άνθρωπο από το κέντρο του σύμπαντος στο οποίο τον είχε τοποθετήσει ο Διαφωτισμός μέσω μίας διχοτομίας ανώτερου νου και κατώτερης ύλης, η Χάραγουεϊ υποστηρίζει πως τα ανθρώπινα όντα είναι ήδη ‘νοθευμένα’, υβριδικά, ως προϊόντα τόσο της φύσης όσο και του πολιτισμού. Υπό αυτό το πρίσμα ήμαστε εξ αρχής μετάνθρωποι και άρα ήμαστε ήδη πάντοτε σάιμποργκ, “*χίμαιρες, θεωρητικοποιημένα και κατασκευασμένα υβρίδια μηχανής και έμβιου οργανισμού*”.²³⁸

Η φεμινιστική προσέγγιση του μετα-ανθρωπισμού δεν αποδέχεται τη διχοτομική αντίληψη που θέλει το νου ανεξάρτητο -και ‘απελευθερωμένο’- από τη σάρκα, το πνέυμα αποδεσμευμένο από τη φθαρτή ύλη.²³⁹ Η μετάνθρωπος είναι ενσώματη [embodied], σε αντίθεση με τα οράματα αποσωματοποίησης [disembodiment] που διέπουν τις αναφορές στον κυβερνοχώρο. Αντί για την απελευθέρωση του νου από τα σαρκικά ‘δεσμά’ του και την υπέρβαση της θνητότητας της υλικής υπόστασης, η φεμινιστική μετα-ανθρώπινη οπτική εμμένει στην υλικότητα του σώματος, θεωρώντας πως οι πληροφορίες και η ύλη στην οποία εναποτίθενται είναι εξ ορισμού αδιαχώριστες. Όπως υποστηρίζει η Hayles οι πληροφορίες δε γίνεται ποτέ να αποσχιστούν πλήρως, διατηρώντας το νόημά τους, από το υλικό ή το νου, από το μέσο δια του οποίου διαδίδονται. Αντιθέτως, “*οι πληροφορίες για να υπάρξουν πρέπει πάντα να ενσαρκωθούν σε ένα μέσο*”.²⁴⁰ Η προσέγγιση αυτή αντιτίθεται στο δυϊσμό νου και σώματος, καθώς διερευνά και

²³⁷ N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics Literature and Informatics*, University of Chicago Press, 1999, σ. 3

²³⁸ Ντόνα Χάραγουεϊ, *Το Μανιφέστο των Σάιμποργκ: Επιστήμες, Τεχνολογία και Σοσιαλιστικός Φεμινισμός στα Τέλη του 20^{ου} αιώνα*, ό. π., σ. 7

²³⁹ Ella Brians, *The ‘Virtual’ Body and the Strange Persistence of the Flesh: Deleuze, Cyberspace and the Posthuman*, ό. π.

²⁴⁰ N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics Literature and Informatics*, ό. π., σ. 13



εξαλείφει το όριο της σχέσης ανθρώπων και τεχνολογίας χωρίς να διαγράφει το σώμα. Επίσης, η Hayles διευκρινίζει πως η σάιμποργκ σωματικότητα δεν προϋποθέτει απαραίτητα πρόσθετα μέλη ή χειρουργικές επεμβάσεις. Το μετα-ανθρώπινο ταυτίζεται με τον επανακαθορισμό της υποκειμενικότητας και όχι με ένα τεχνολογικά σχεδιασμένο σώμα.²⁴¹

*“Στην μετάνθρωπο δεν υπάρχουν ουσιαστικές διαφορές ή ξεκάθαρα όρια μεταξύ σωματικής ύπαρξης και προσομοίωσης ηλεκτρονικού υπολογιστή, κυβερνητικού μηχανισμού και βιολογικού οργανισμού, ρομποτικής τελεολογίας και ανθρώπινων στόχων. [...] Το μετα-ανθρώπινο υποκείμενο είναι ένα αμάγαλμα, μία συλλογή ετερογενών συστατικών, μια υλική πληροφοριακή οντότητα τα όρια της οποίας υπόκεινται σε διαρκή κατασκευή και ανακατασκευή. [...] η κατασκευή του μετα-ανθρώπου δεν απαιτεί το υποκείμενο να είναι ένα κυριολεκτικό σάιμποργκ. Είτε έχουν γίνει επεμβάσεις πάνω στο σώμα είτε όχι, νέα πρότυπα υποκειμενικότητας αναδύονται από πεδία όπως οι γνωσιακές επιστήμες και η τεχνητή ζωή υποδηλώνουν ότι ακόμα και μία βιολογικά αναλλοίωτη Homo sapiens μετράει ως μετάνθρωπος. Το καθοριστικά χαρακτηριστικά περιλαμβάνουν την κατασκευή της υποκειμενικότητας, όχι την παρουσία μη-βιολογικών συστατικών”.*²⁴²

Οι πολιτισμικές αναπαραστάσεις αλληλεπιδρούν με τα υλικά σώματα μέσω μεταλλασσόμενων και ευέλικτων μηχανικών διεπιφανειών, αποδίδοντάς τους υβριδικά, μετα-ανθρώπινα χαρακτηριστικά: “[κ]αθώς ατενίζεις τα αιωρούμενα σημαίνοντα σκρολάροντας στις οθόνες των υπολογιστών, ανεξάρτητα από τις ταυτότητες που αποδίδεις στις ενσώματες υπάρξεις που δεν μπορείς να δεις, έχεις ήδη μετατραπεί σε μετάνθρωπο”, επισημαίνει η Hayles.²⁴³

²⁴¹ Ella Brians, *The ‘Virtual’ Body and the Strange Persistence of the Flesh: Deleuze, Cyberspace and the Posthuman*, ό. π., σ. 131

²⁴² N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics Literature and Informatics*, ό. π., σ. 3-4

²⁴³ ό. π., σ. xiv



Αυτοποίηση, φεμινισμός και μορφογένεση

“Όλη η ύλη, ακόμα και η πλήρως ανοργάνωτη ύλη διαθέτει ένα βαθμό ενεργής νοημοσύνης (αυτό που ο Ντιντερό αποκαλούσε ‘ευαισθησία’) και ο εξευγενισμός [*refinement*] της ύλης είναι πάντοτε ο εξευγενισμός της ήδη εμπεδωμένης [*embedded*] σε αυτή νοημοσύνης”.²⁴⁴

“Τι’ αυτό όλη η ύλη καθεαυτή είναι άψυχη. [...] Ο θάνατος ολόκληρης της φυσικής φιλοσοφίας θα ήταν ο υλοζωισμός”.²⁴⁵

Η μετα-ανθρώπινη θεωρία, σύμφωνα με την Μπραϊντότι, αμφισβητεί την αλαζονεία του ανθρωποκεντρισμού και την εξαιρετικότητα του ανθρώπου ως υπερβατολογικής κατηγορίας.²⁴⁶ Στις εγκαθιδρυμένες διχοτομίες της δυτικής μεταφυσικής αντιπαραθέτει μία μονιστική φιλοσοφία των γίνεσθαι θεμελιωμένη πάνω στην ιδέα ότι η ύλη συνολικά, συμπεριλαμβανομένου του ανθρώπινου σώματος, είναι ευφυής και αυτο-οργανούμενη. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, η υλικότητα δεν αντιτίθεται διαλεκτικά στον πολιτισμό, ούτε στην τεχνολογική διαμεσολάβηση, αλλά είναι συνεχής με αυτά, παράγοντας ένα διαφορετικό σχήμα χειραφέτησης και μία μη-διαλεκτική πολιτική ανθρώπινης απελευθέρωσης.²⁴⁷

Η δυϊστική αντίθεση του φυσικά δεδομένου και του πολιτισμικά κατασκευασμένου αντικαθίσταται από ένα συνεχές φύσης-πολιτισμού, με τον τελευταίο να υποστηρίζεται από μία μονιστική φιλοσοφία που τονίζει την αυτο-οργανωτική ή αυτο-ποιητική δύναμη της ζωικής ύλης. Ένα μονιστικό σύμπαν αναφέρεται στην κεντρική έννοια του Σπινόζα πως η ύλη, ο κόσμος και οι άνθρωποι δεν είναι δυϊστικές οντότητες δομημένες σύμφωνα με αρχές εσωτερικής ή εξωτερικής αντίθεσης. Η ύλη παρουσιάζεται από τον Σπινόζα ως οδηγούμενη από την επιθυμία για αυτο-έκφραση και οντολογικά ελεύθερη. Η άποψη αυτή έρχεται σε αντιπαράθεση με τη γνωστή καρτεσιανή διάκριση νου και σώματος, αλλά και με την εγγελιανή διαλεκτική.²⁴⁸

Η αυτοποίηση²⁴⁹ αναφέρεται τόσο σε έμβιους οργανισμούς ως αυτο-οργανούμενα συστήματα όσο και στην ανόργανη ύλη, τις μηχανές. Η μηχανογενής αυτοποίηση εγκαθιστά έναν σύνδεσμο μεταξύ οργανικής ύλης και μηχανογενών

²⁴⁴ Sanford Kwinter, *The Computational Fallacy*, στο *Thresholds: Denatured*, vol 26 (Spring 2003)

²⁴⁵ Ιμμάνουελ Καντ, *Metaphysical Foundations of Natural Science* (1883) Third Division: *Metaphysical Foundations of Mechanics*, Proposition 3, μτφρ. Ernest Belfort Bax, σ. 223

²⁴⁶ Ρόζι Μπραϊντότι, *The Posthuman*, ό. π., σ. 66

²⁴⁷ ό. π., σ. 35

²⁴⁸ ό. π., σ. 56

²⁴⁹ Έννοια που ο Γκουαταρί δανείζεται από τον Φρανσίσκο Βαρέλα, για τον οποίο περιορίζεται στους βιολογικούς οργανισμούς, και την επεκτείνει ώστε να συμπεριλάβει τις μηχανές και τα τεχνολογικά ‘άλλα’. Πρβλ. Φελίξ Γκουαταρί, *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*



τεχνουργημάτων, με αποτέλεσμα το ριζικό επαναπροσδιορισμό των μηχανών ως ευφυών και παραγωγικών ταυτόχρονα. Η αυτο-οργάνωση είναι εγγενής στο ‘γίγνεσθαι-μηχανή’ του μετα-ανθρώπινου υποκειμένου και, αντίστοιχα, η μηχανογενής αυτοποίηση αναδεικνύει το τεχνολογικό ως τοποθεσία του μετα-ανθρωποκεντρικού γίγνεσθαι.²⁵⁰

Unmodulor

Το μετα-ανθρώπινο σάιμποργκ σώμα έχει τη δυνατότητα να θέσει υπό αμφισβήτηση την οργανική ολότητα του βιτρουβιανού υποκειμένου, τις δυϊστικές ιεραρχίες και τις κυρίαρχες αναπαραστάσεις του επίπεδου κατόπτρου. Η μορφή αναδύεται από την ίδια την υλικότητα των σωμάτων ως αποτέλεσμα μηχανογενούς κατακερματισμού, ενώσεων, συζεύξεων και διαζεύξεων, αντί να επιβάλλεται εξωτερικά από μία ολοποιητική αρχή, αντίστοιχη του φαλλού.

Το μηχανικό -ως αυτόματο ή σωσίας- είναι αυτό που μιμείται το ανθρώπινο. Δεν είναι τυχαίο εξάλλου το γεγονός ότι ο Λακάν αναφέρεται στο κατοπτρικό είδωλο ως ένα ‘αυτόματο’.²⁵¹ Το αυτόματο μιμείται και ταυτόχρονα παρωδεί με το να είναι ‘σχεδόν ανθρώπινο’, με το να προσπαθεί να οικειοποιηθεί την ανθρώπινη ιδιότητα και να αποτυγχάνει. Πρόκειται για τη διαρρηκτική μίμηση του κοίλου κατόπτρου, το οποίο ανακλά τερατώδη, κατακερματισμένα, ανοργανικά, υβριδικά σώματα, σώματα που δεν κατορθώνουν ποτέ να αγγίζουν την ανθρωπομορφική νόρμα. Ανακλά σώματα με ιδιότητες που έχουν αποδοθεί στο θηλυκό και τις οποίες το θηλυκό οικειοποιείται προκειμένου να διαρρήξει. Η υλικότητα του κατόπτρου αυτού δεν είναι αδρανής ούτε παθητική, καθώς επεμβαίνει ενεργά στις αναπαραστάσεις που ανακλά.

Εάν η σωματική εικόνα έχει άμεση επίδραση στην αντίληψη του χώρου και, επομένως, ο χώρος είναι μια αντανάκλαση της σωματικής εικόνας, η επέμβαση στην εικόνα αυτή μπορεί να αναδιαμορφώσει τον ίδιο τον χώρο. Παράγοντας μορφοείδωλα που εναντιώνονται στο ολικό βιτρουβιανό υποκείμενο, το *Unmodulor* επιχειρεί να προαγάγει μία διαφορετική -λιγότερο φαλλοκεντρική- αντίληψη της χωρικότητας, παρέχοντας το έδαφος για εναλλακτικές σωματικές και χωρικές ταυτότητες.

[Return](#)

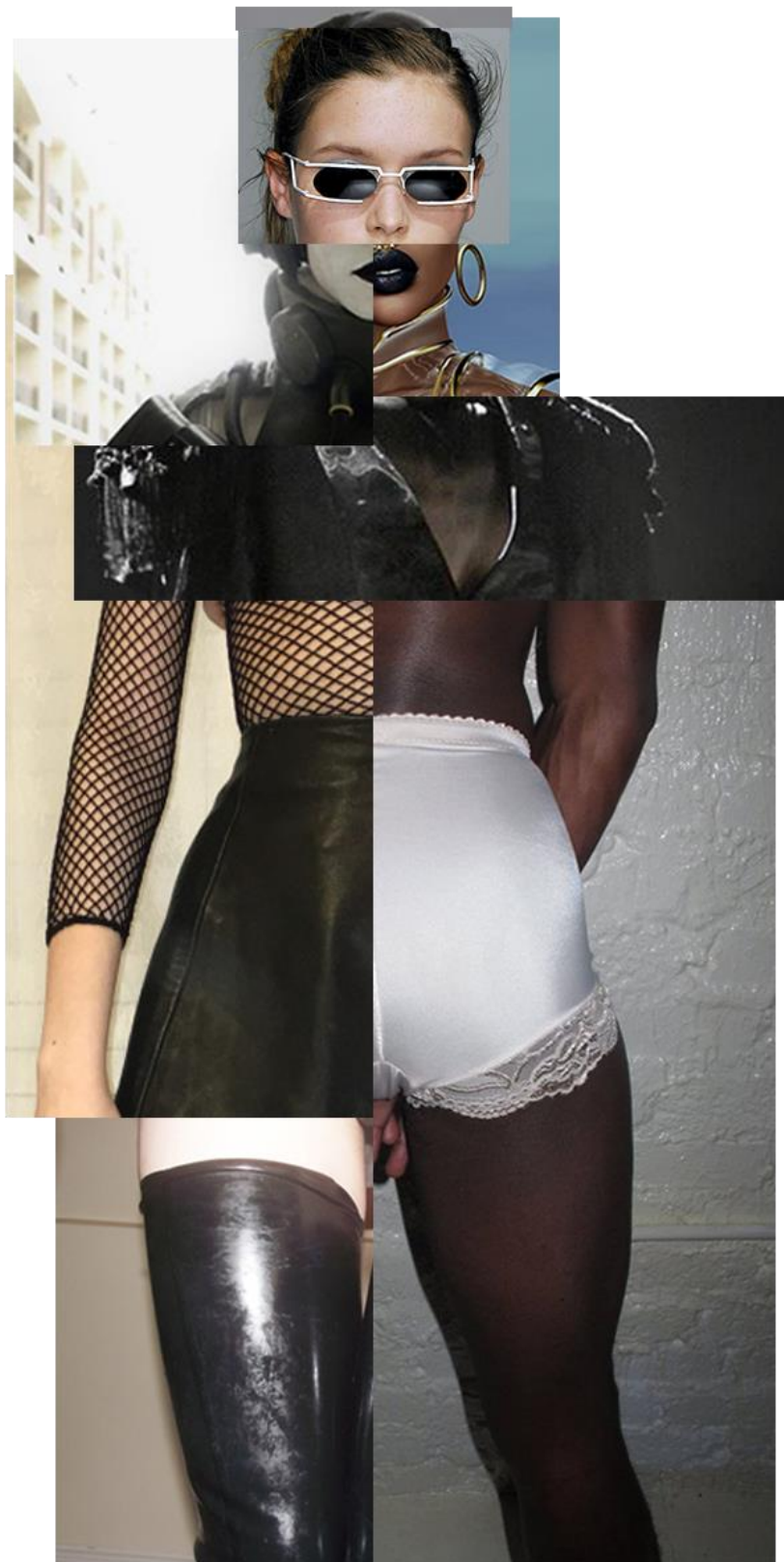
²⁵⁰ Ρόζι Μπραϊντότι, *The Posthuman*, ό. π., σ. 95

²⁵¹ *Le stade du Miroir comme Formateur de la Fonction du Je, telle qu'elle nous est Révélée, dans l'Expérience Psychanalytique [Το Στάδιο του Καθρέφτη ως Διαμορφωτής της Λειτουργίας του Εγώ όπως μας Αποκαλύπτεται στην Ψυχαναλυτική Εμπειρία]*, *Ecrits*, Éditions du Seuil, 1966, μτφρ. Καλλιόπη Κουκουλάκη, Νίκος Ζορμπάς

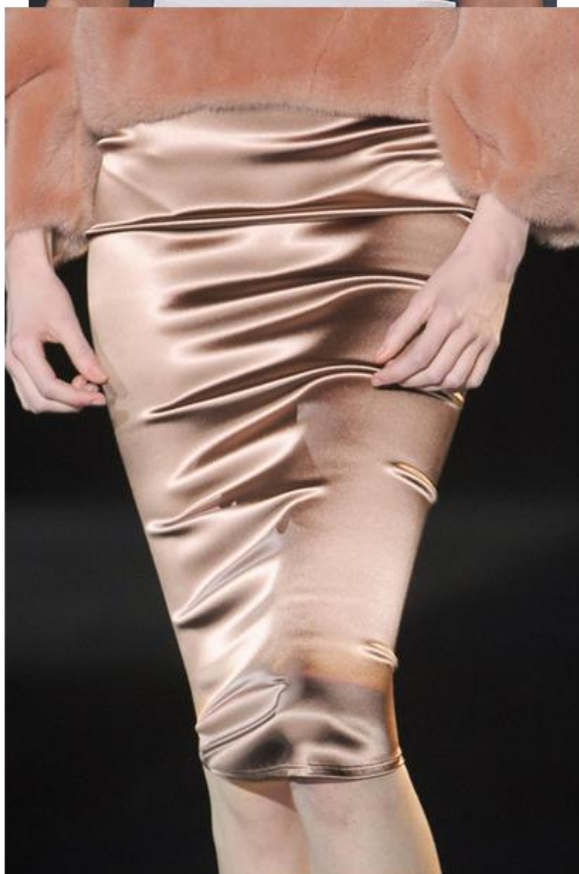


All dreams return again to the only remaining instinct, to escape from the outline of the self.²⁵²

²⁵² Hans Bellmer, όπως παρατέθηκε από Hal Foster, *Prosthetic Gods*, MIT Press - October Books, 2004, σ. 233

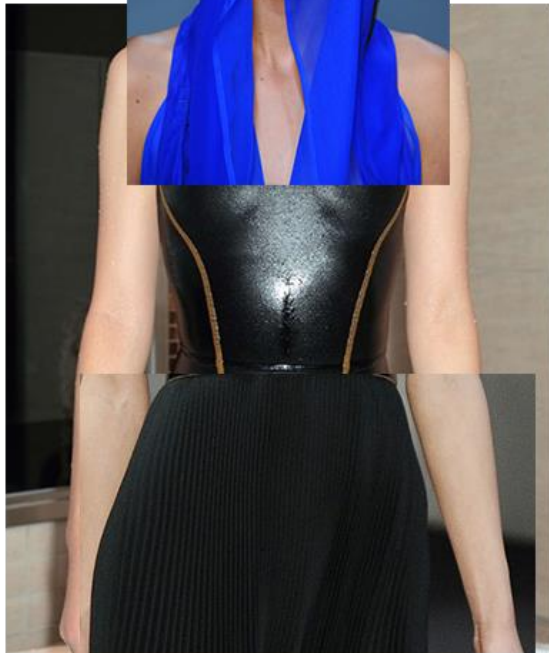


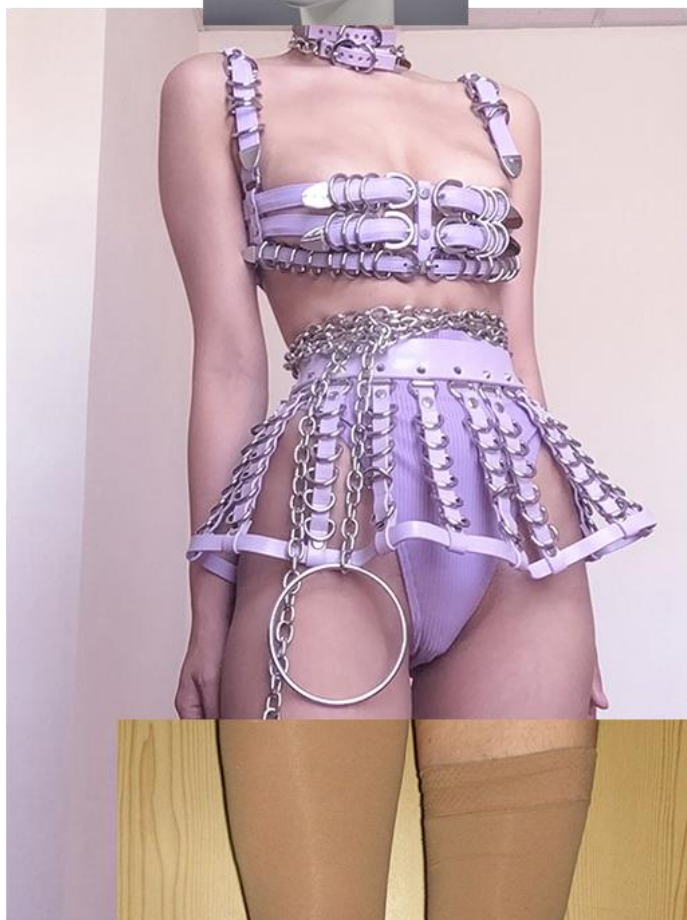




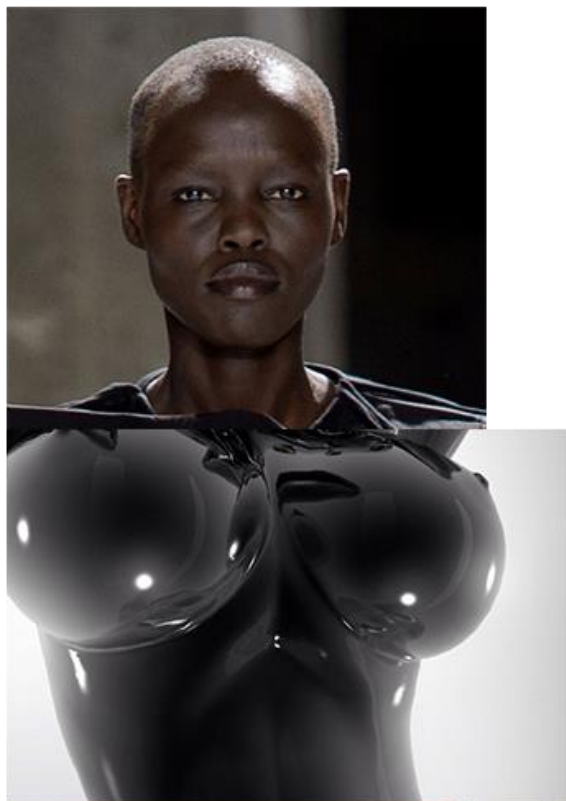
















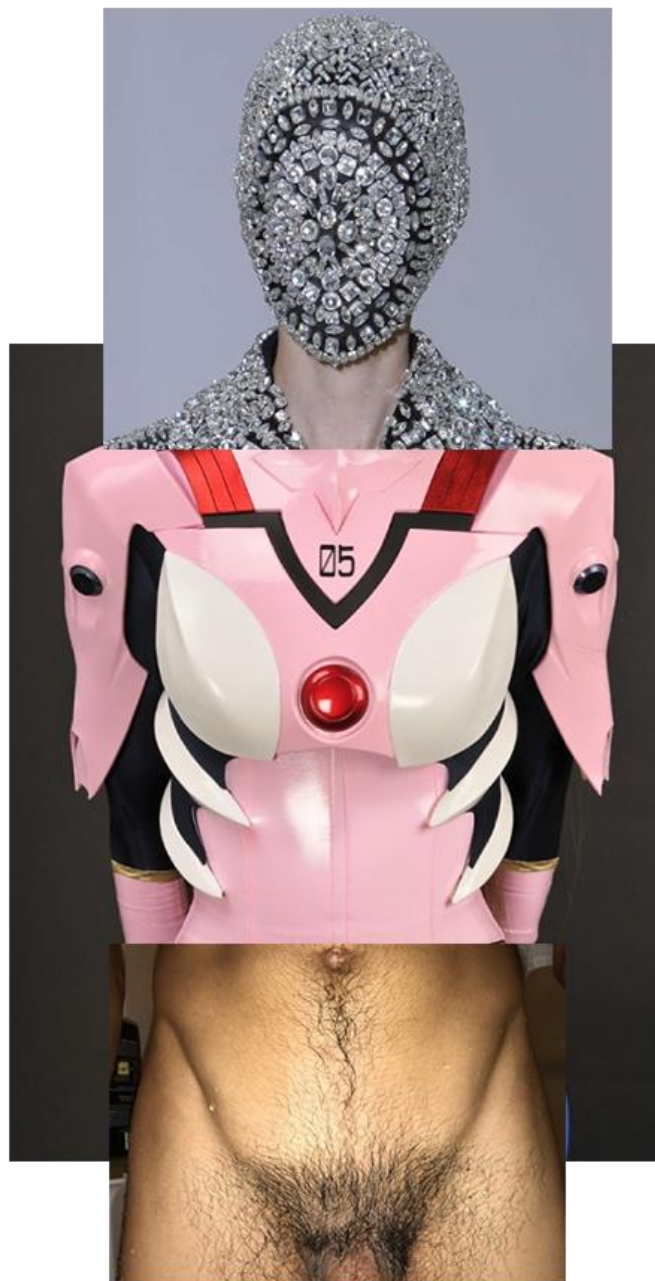


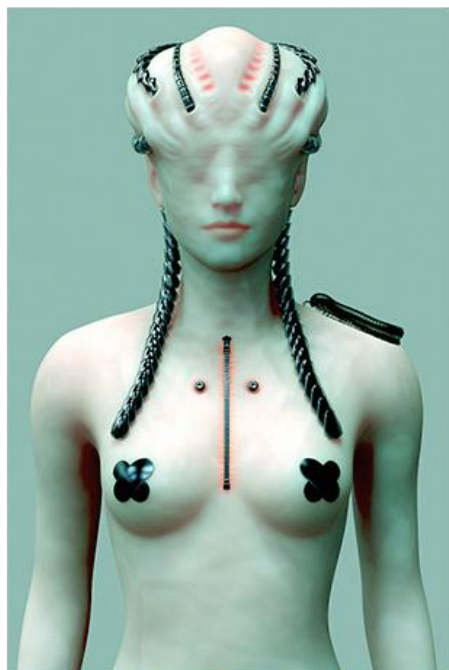


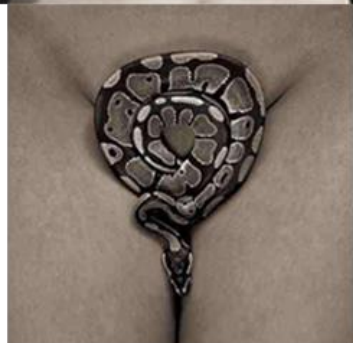
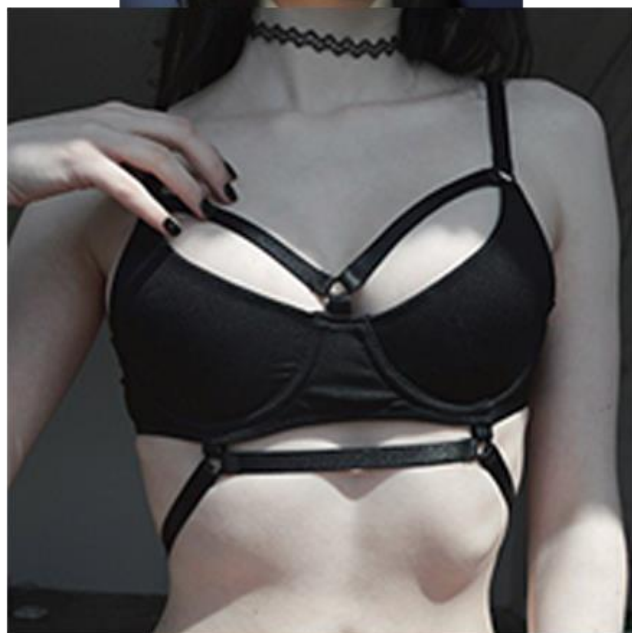


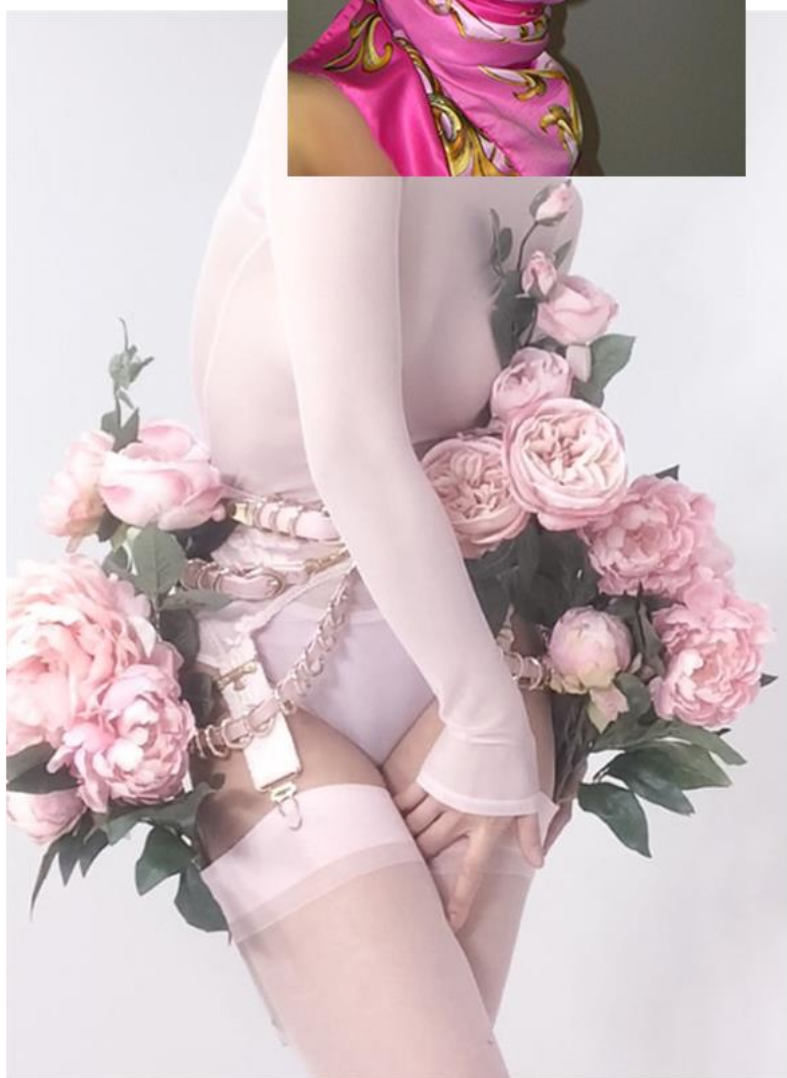




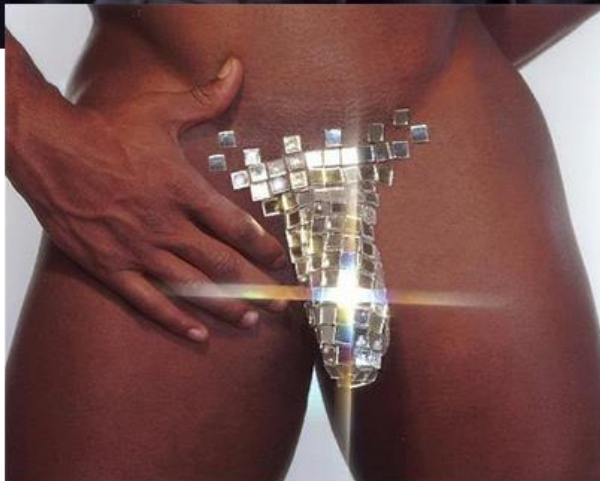
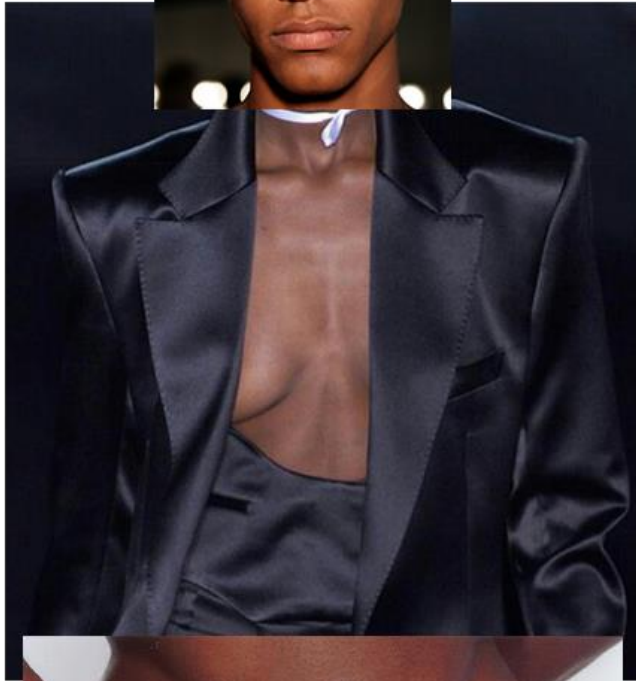






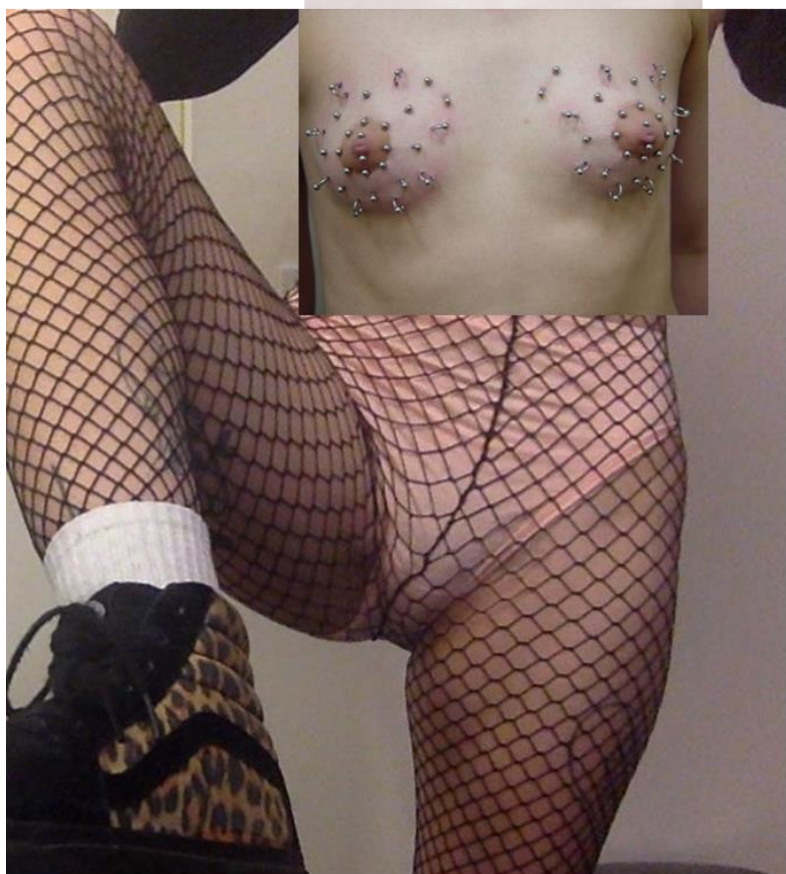


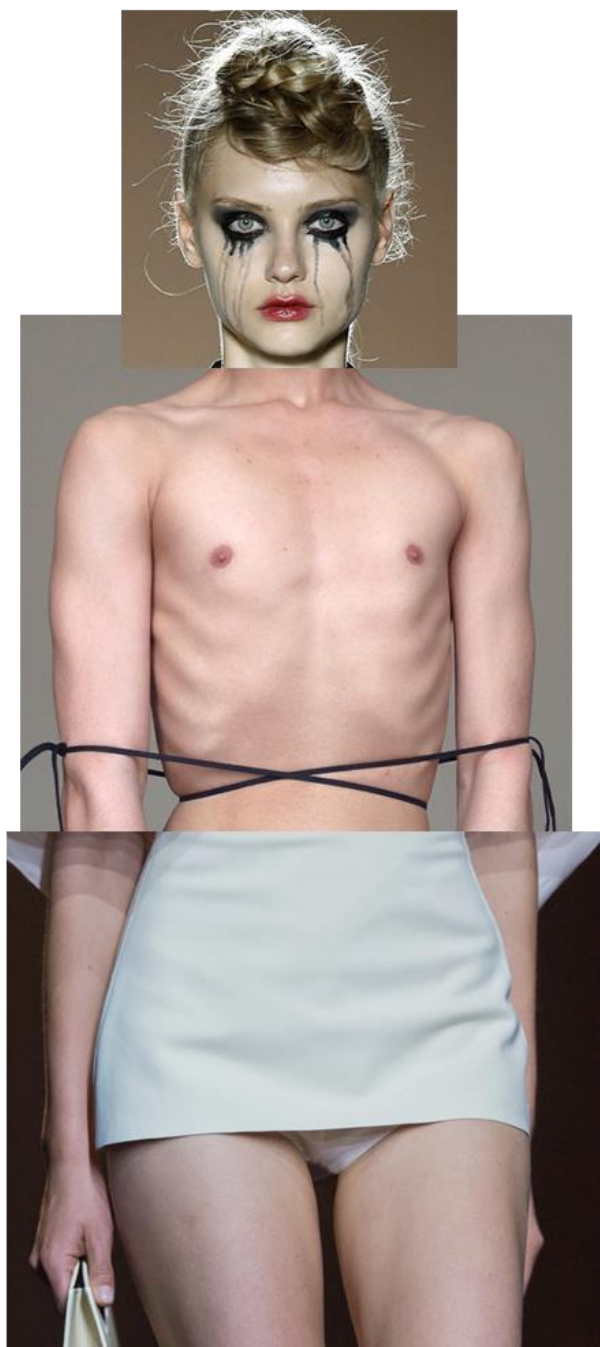










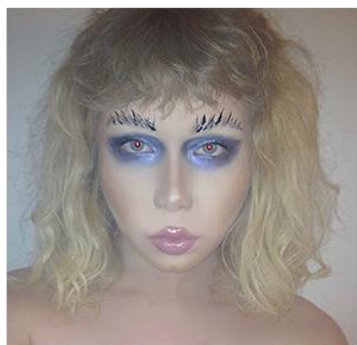


















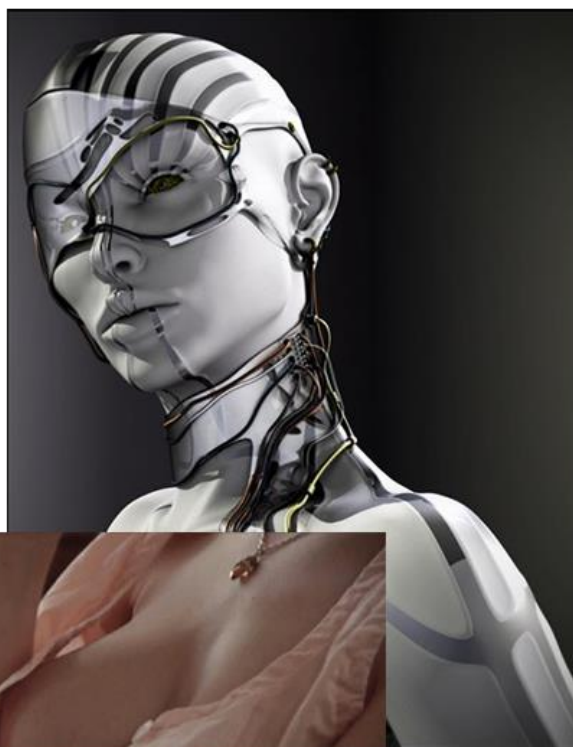


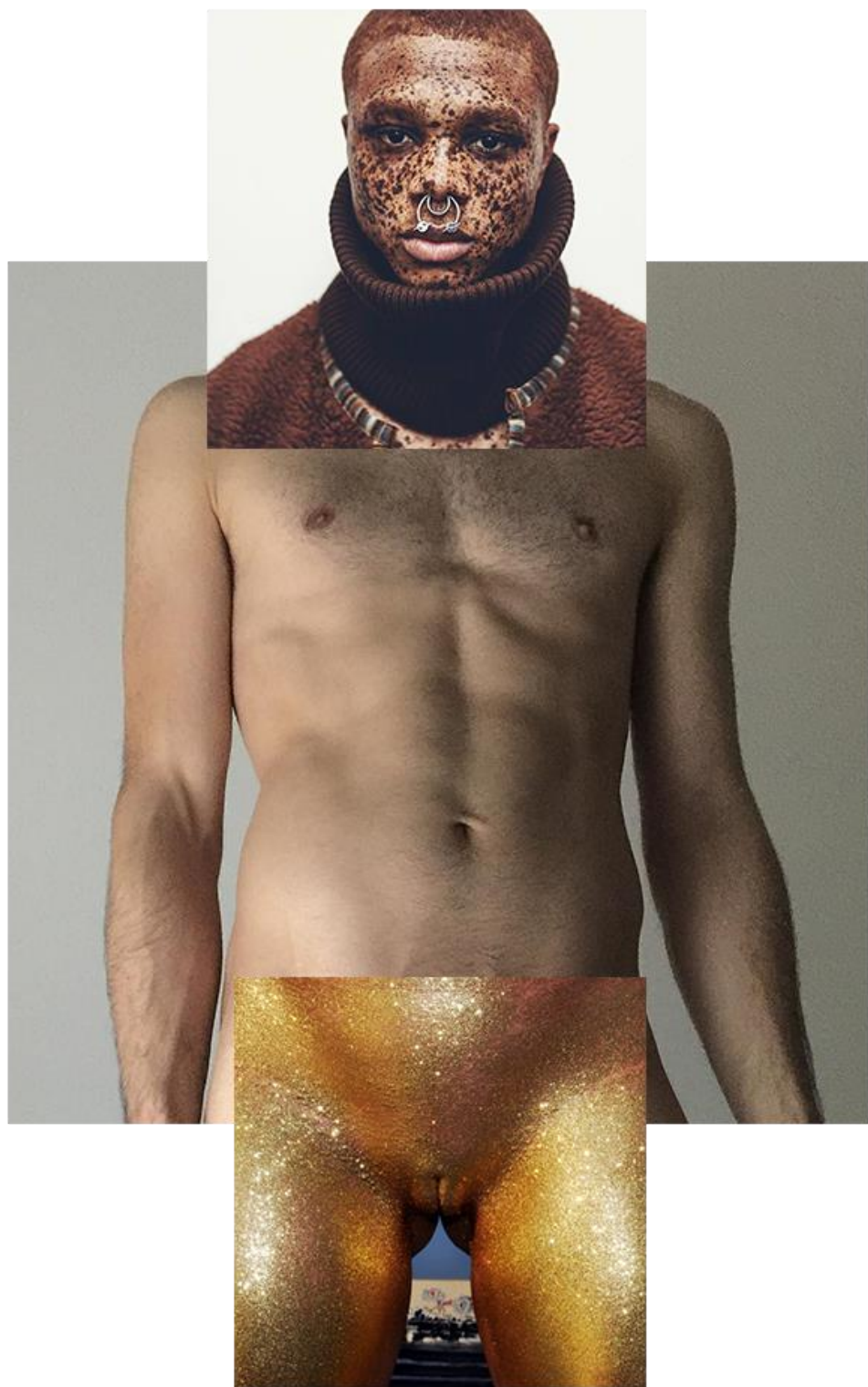


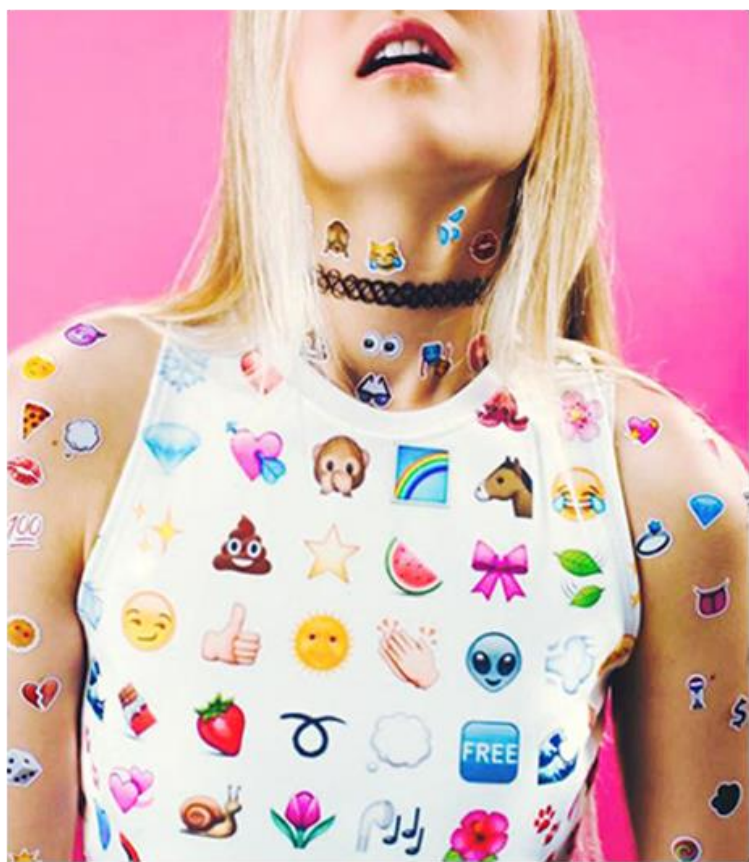


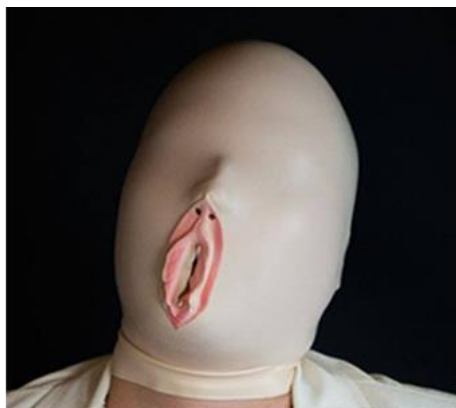






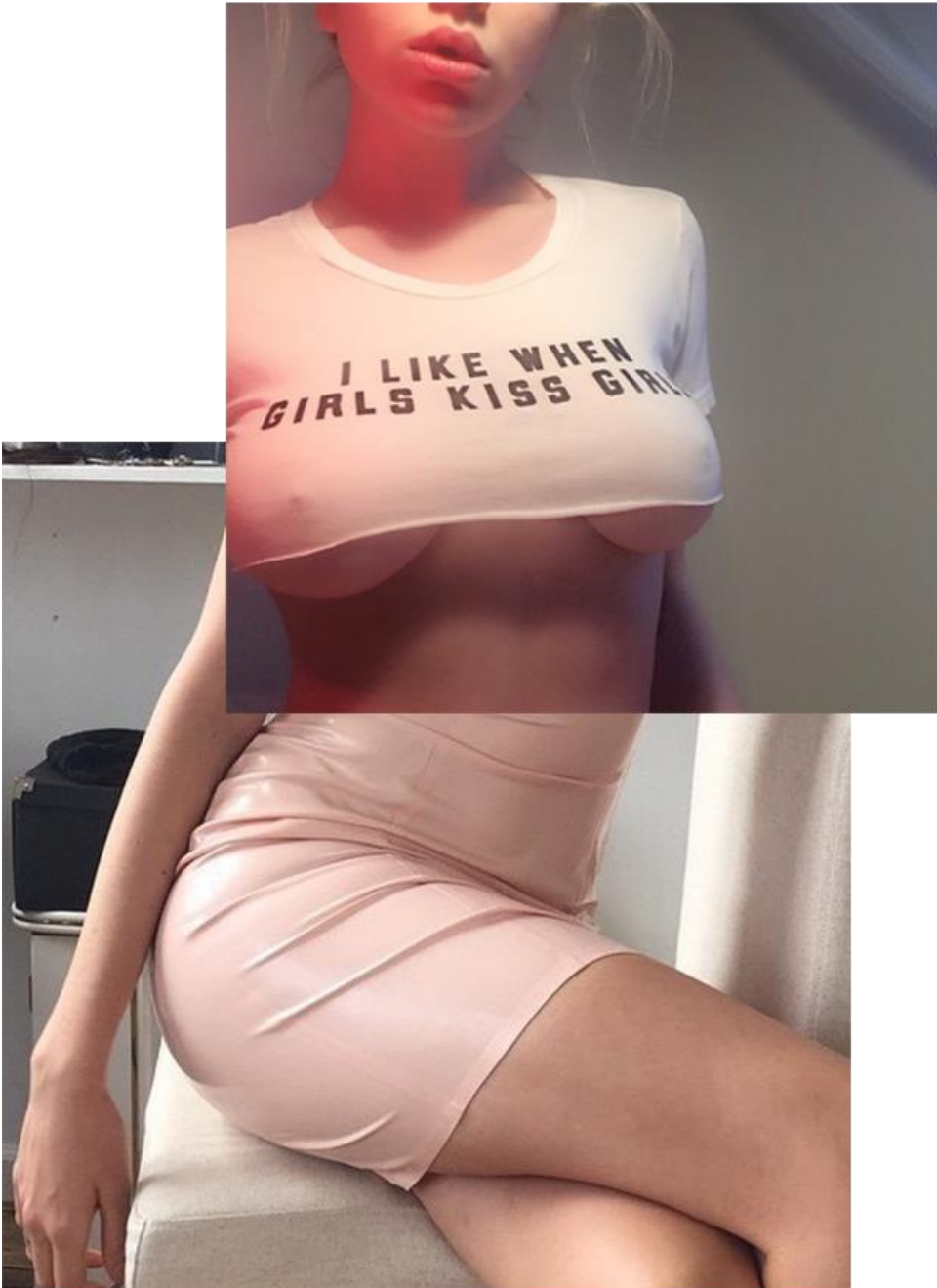


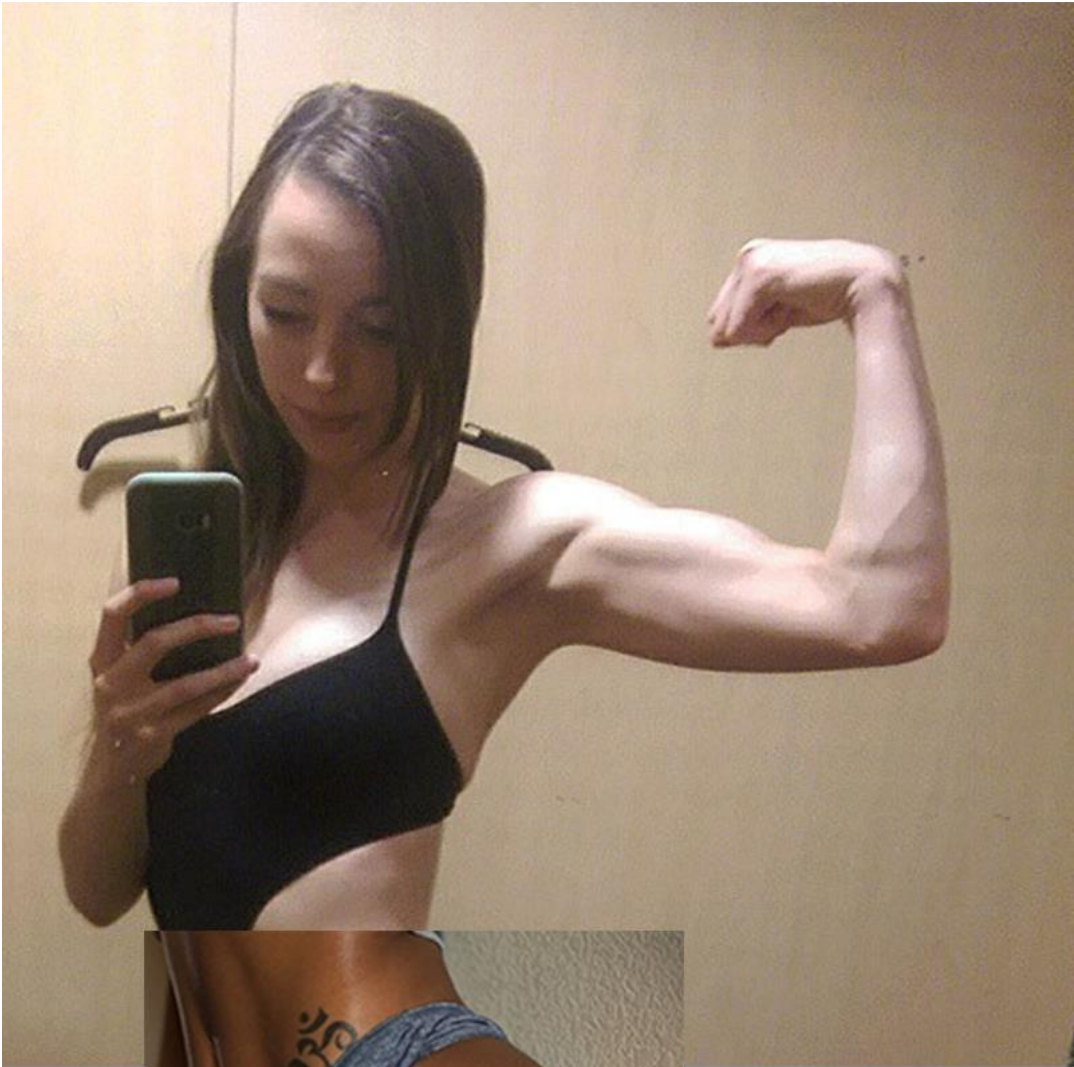


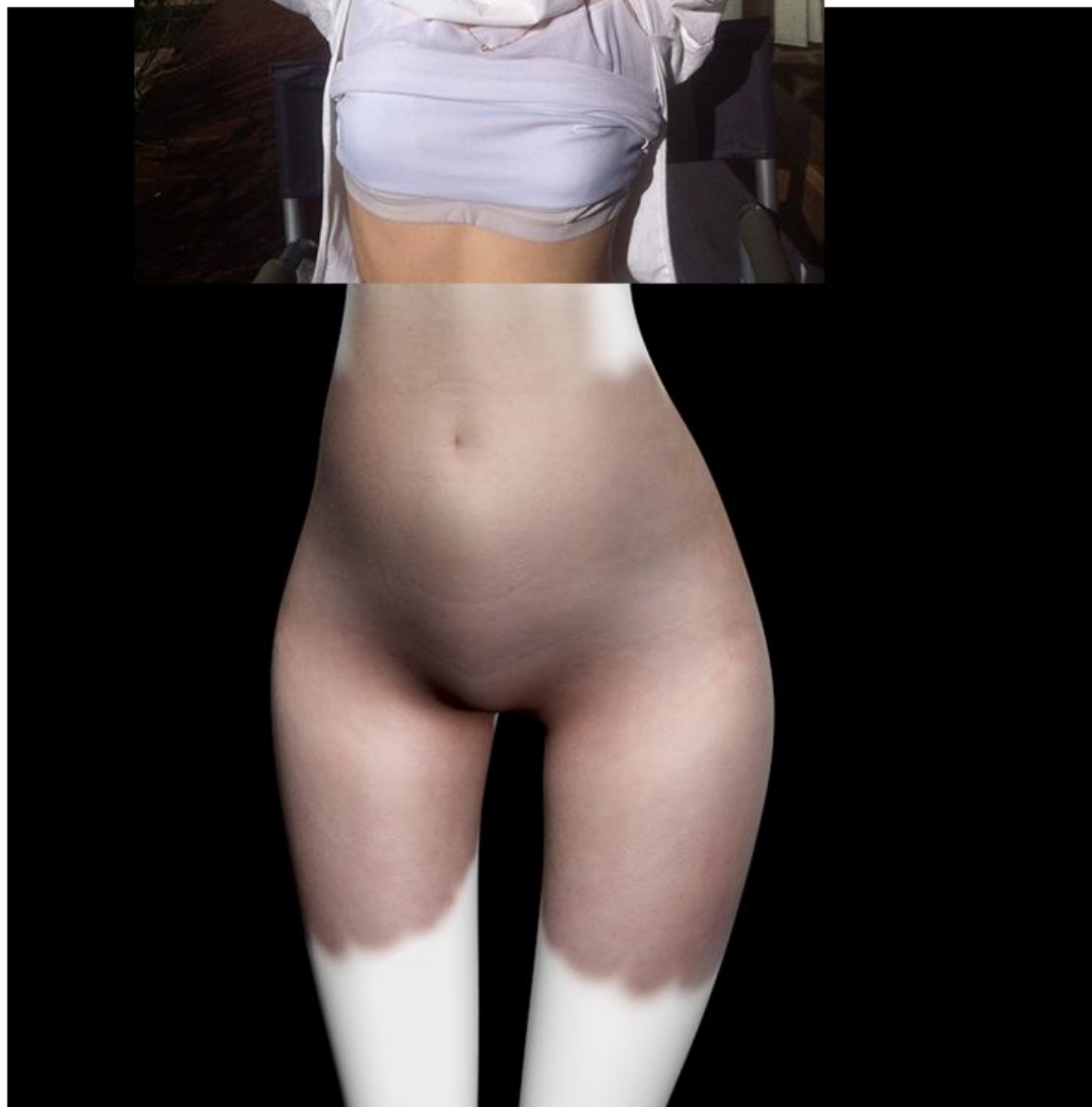
















βιβλιογραφία

Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*, Duke University Press, 1996

Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari*, Routledge, 1989

Robert James Belton, *The Beribboned Bomb: The Image of Woman in Male Surrealist Art*, University of Calgary Press, 1995

Mikkel Borch-Jacobsen, *Lacan: The Absolute Master*, μτφρ. Douglas Brick, Stanford University Press, 1991

Leen De Bolle, *Deleuze and Psychoanalysis: Philosophical Essays on Deleuze's Debate with Psychoanalysis*, Leuven University Press, 2010

Ρόζι Μπραϊντότι [Rosi Braidotti]

~*Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York, 1994

~*The Posthuman*, Polity, 2013

~*Νομαδικά Υποκείμενα: Ενσωματότητα και Έμφυλη Διαφορά στη Σύγχρονη Φεμινιστική Θεωρία*, μτφρ. Αγγελική Σηφάκη, Ουρανία Τσιάκαλου, Νήσος, Αθήνα, 2014

Τζούντιθ Μπάτλερ [Judith Butler]

~*Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*, Columbia University Press, 2000

~*Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*, Routledge, 2011 [1993]

~*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, 2010 [1990]

~*Undoing Gender*, Routledge, New York, 2004

~*Αναταραχή Φύλου: Ο Φεμινισμός και η Ανατροπή της Ταυτότητας*, μτφρ. Γιώργος Καραμπελας, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2009

~*Η Διεκδίκηση της Αντιγόνης: Η Συγγένεια μεταξύ Ζωής και Θανάτου*, μτφρ. Βαρβάρα Σπυροπούλου, Αλεξάνδρεια, 2014

~*Η Ψυχική Ζωή της Εξουσίας*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Πλέθρον, 2009

~*Σώματα με Σημασία: Οριοθετήσεις του 'Φύλου' στο Λόγο*, μτφρ. Πελαγία Μαρκέτου, επιμ. Αθηνά Αθανασίου, Εκκρεμές, Αθήνα, 2008

~*The Judith Butler Reader*, επιμ. Sara Salih, Τζούντιθ Μπάτλερ, Wiley-Blackwell, 2004

Edward S. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History*, University of California Press, 1998

Claire Colebrook, *Gender*, Palgrave Macmillan, 2004

Λε Κορμπυζιέ [Le Corbusier]

~*Œuvre Complete: Volume 5: 1946-1952*, επιμ. Willy Boesiger, Les Editions d'Architecture, Zurich

~*Towards a New Architecture*, μτφρ. Frederick Etchells, Dover, New York, 1986

~*Modulor 2: 1955 (Το Λόγο Έχουν Οι Χρήστες) Συνέχεια στο "Le Modulor" "1948"*, Παπασωτηρίου, Αθήνα, 2015

Φράνσις Κόρνφορντ [Francis Cornford], *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Hackett Publishing Company, 1997 [Routledge, 1935]

Dafna Ganani-Tomares, *Mimesis: Judith Butler, Visual Practice, Tragic Art*, Διδακτορική διατριβή, Goldsmiths, University of London, 2007

Ζιλ Ντελέζ - Φελίξ Γκουαταρί [Gilles Deleuze – Félix Guattari],

~*Capitalism and Schizophrenia: Anti-Oedipus*, μτφρ. Robert Hurley, Helen R, Lane, Mark Seem, University of Minnesota Press, 1983

~*Capitalism and Schizophrenia: A Thousand Plateaus*, μτφρ. Brian Massumi, University of Minnesota Press, 2005 [1987]

~*Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια: Ο Αντι-Οιδίπους*, μτφρ. Καίτη Χατζηδήμου, Ιουλιέτα Ράλλη, Ράππα, Αθήνα, 1977

Ζιλ Ντελέζ, Σπινόζα: *Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, Νήσος, Αθήνα, 1996

Ζακ Ντερριντά [Jacques Derrida], *Χώρα*, μτφρ. Κατερίνα Κορομπίλη, Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2000

Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Routledge, 1996

Hal Foster

~*Compulsive Beauty*, MIT Press, 1997 [1993]

~*Prosthetic Gods*, MIT Press - October Books, 2004

Σίγκμουντ Φρόυντ [Sigmund Freud], *The Uncanny*, μτφρ. Alix Strachey, Sammlung, Fünfte Folge, [1919]

Ελίζαμπεθ Γκρος [Elizabeth Grosz]

~*Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Routledge, 1990

~*Sexual Subversions: Three French Feminisms*, Allen & Unwin, 1989

~*Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, 1994

Φελίξ Γκουαταρί, *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*, μτφρ. Paul Bains, Julian Pefanis, Indiana University Press, 1995

Ντόνα Χάραγουεϊ [Donna Haraway]

~*Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1991

~*Το Μανιφέστο των Σάμποργκ: Επιστήμες, Τεχνολογία και Σοσιαλιστικός Φεμινισμός στα Τέλη του 20^{ου} αιώνα*, μτφρ. Ιωάννης Πεδιώτης, επιμ. Ευγενία Κουντούρη – Τσιάμη, Τοποβόρος, 2014

N. Katherine Hayles

~*How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics Literature and Informatics*, University of Chicago Press, 1999

~*My Mother Was a Computer: Digital Subjects and Literary Texts*, The University of Chicago Press, 2005

Christopher Hight, *Architectural Principles in the Age of Cybernetics*, Routledge, New York, 2008

Eugene W. Holland, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*, Routledge, 1999

Sean Homer, *Εισαγωγή στον Ζακ Λακάν*, μτφρ. Στέλλα Μαύρη, επιμ. Ευγενία Γεωργακά, Γιάννης Βογιατζής, Oposito, Αθήνα, 2017

Catherine Ingraham, *Architecture and the Burdens of Linearity*, Yale University Press, 1998

Λυς Ιριγκαρέ [Luce Irigaray]

~*Speculum of the Other Woman*, μτφρ. Gillian C. Gill, Cornell University Press, 1985

~*This Sex Which Is Not One*, μτφρ. Catherine Porter και Carolyn Burke, Cornell University Press, 1985

~*I Love To You: Sketch for a Felicity Within History*, μτφρ. Alison Martin, Routledge, 1996

Laura Kipnis, *Bound and Gagged: Pornography and the Politics of Fantasy in America*, Duke University Press, Durham, 1999

Μέλανι Κλάιν [Melanie Klein], *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963*, Vintage, 1997

Rosalind Krauss

~*Bachelors*, October Books-MIT Press, 1999

~*The Optical Unconscious*, MIT Press, 1996 [1994]

Τζούλια Κρίστεβα [Julia Kristeva], *The Kristeva Reader*, επιμ. Toril Moi, Columbia University Press, New York, 1986

Ζακ Λακάν [Jacques Lacan]

~*Écrits: The First Complete Edition in English*, μτφρ. Bruce Fink, W. W. Norton & Company, 2006

~*Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, επιμ. Juliet Mitchell, Jacqueline Rose, μτφρ. Jacqueline Rose, Macmillan, 1983 [1982]

~*The Seminar of Jacques Lacan: Book XX: Encore, On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge, 1972-1973* μτφρ. Bruce Fink, επιμ. Jacques-Alain Miller, W. W. Norton & Company, 1998

~*The Seminar of Jacques Lacan: Book I: Freud's Papers on Technique, 1953-1954*, μτφρ. John Forrester, επιμ. Jacques-Alain Miller, Cambridge University Press, 1988

~*The Seminar of Jacques Lacan: Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, μτφρ. Sylvana Tomaselli, επιμ. Jacques-Alain Miller, Cambridge University Press, 1988

~*Η Οικογένεια: Τα Οικογενειακά Συμπλέγματα στη Διαμόρφωση του Ατόμου*, μτφρ. Δ. Βεργέτης, Καστανιώτης, Αθήνα, 1987

~*Σεμινάριο Τρίτο: Οι Ψυχώσεις*, μτφρ. Ρούλη Χριστοπούλου, Βλάσης Σκολίδης, Ψυχογιός, Αθήνα, 2005

~*Το Στάδιο του Καθρέφτη ως Διαμορφωτής της Λειτουργίας του Εγώ όπως μας Αποκαλύπτεται στην Ψυχαναλυτική Εμπειρία*, μτφρ. Καλλιόπη Κουκουλάκη, Νίκος Ζορμπάς στο πλαίσιο της Σχολής Ψυχανάλυσης των Φόρουμ του Λακανικού Πεδίου Γαλλίας

Teresa de Lauretis

~*Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Macmillan, 1984 [Indiana University Press, 1984]

~*Technologies of Gender Essays on Theory Film and Fiction*, Indiana University Press, 1987

Γκρεγκ Λιν [Greg Lynn], *Folds, Bodies & Blobs: Collected Essays*, La Lettre volée, 1998

Jacques-Alain Miller, *Λακανική βιολογία: Έξι ψυχαναλυτικά μαθήματα για το Σώμα, το Σύμπτωμα, την Απόλαυση*, μτφρ. Νινέττα Δυοβουνιώτου, Βλάσης Σκολίδης, Ψυχογίος, Αθήνα, 2003

Laura Mulvey, *Visual and Other Pleasures*, Palgrave, 1989

Maria Luisa Palumbo, *New Wombs: Electronic Bodies and Architectural Disorders*, Birkhauser-Publishers for Architecture, Basel, 2000

Luciana Parisi *Abstract Sex: Philosophy Bio-Technology and the Mutations of Desire*, Continuum, 2004

Russell West-Pavlov, *Space in Theory: Kristeva, Foucault, Deleuze*, Rodopi, 2009

Sadie Plant, *Zeros and Ones: Digital Women and the New Technoculture*, Fourth Estate, London, 1998

Patricia Pisters, *The Matrix of Visual Culture: Working with Deleuze in Film Theory*, Stanford University Press, 2003

Όττο Ρανκ [Otto Rank], *Ο Σωσίας: Ψυχαναλυτική Μελέτη*, μτφρ. Γιάννη Παπαχριστόπουλου, Opportuna, Πάτρα, 2016

Hilary Robinson, *Reading Art, Reading Irigaray: The Politics of Art by Women*, I. B. Tauris, 2006

Paul Schilder, *The Image and Appearance of the Human Body: Studies in the Constructive Energies of the Psyche*, Routledge, 1950

Naomi Schor, *Reading in Detail: Aesthetics and the Feminine*, Routledge, 2007 [1987]

Kaja Silverman, *The Subject of Semiotics*, Oxford University Press, 1983

Άντονι Βίντλερ [Anthony Vidler], *The Architectural Uncanny: Essays in the Modern Unhomely*, MIT, 1992

Βιτρούβιος [Vitruvius], *Περί Αρχιτεκτονικής*, Βιβλίο III, Κεφάλαιο I, μτφρ. Στέλιος Χ. Ζερεφός, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1998

Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, Routledge, 1991

Σλάβοϊ Ζίζεκ [Slavoj Žižek], *Organs Without Bodies: Deleuze and Consequences*, Routledge, 2012

Βασίλης Κάλφας, *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη: Εισαγωγή και Ανθολόγιο Κειμένων σε Μετάφραση*, Ιστοσελίδα Συνδέσμου Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, Αθήνα, 2015

Γιώργος Μαρνελάκης, *Στενές Επαφές Φύλου, Σεξουαλικότητας και Χώρου: 7 Κείμενα του Γιώργου Μαρνελάκη*, επιμ. Ντίνα Βαΐου, Ράνια Θεοφανίδου, Σωτηρία Καρασιώτου, Ράνια Μαρκαντά, Έλλη Ντρούκα, Λίνα Σαλίχου, Αθηνά Χατζηαθανασίου, Τιμόκλεια Ψαλλιδάκη, Futura, Αθήνα, 2014

Πλάτων

Τίμαιος, μτφρ. Βασίλης Κάλφας, Πόλις, Αθήνα, 1995

Πολιτεία, μτφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Πόλις, Αθήνα, 2002

Πλωτίνος, *Εννεάδες*, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, Κάκτος, Αθήνα, 2000-2001

συλλογικά έργα

Deleuze and the Body, επιμ. Laura Guillaume and Joe Hughes, Edinburgh University Press, 2011

Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer, επιμ. Keith Ansell-Pearson, Routledge, 1997

Deleuze and Sex, επιμ. Frida Beckman, Edinburgh University Press, 2011

Feminists Theorize the Political, επιμ. Τζούντιθ Μπάτλερ, Jean W. Scott, Routledge, 1992

Gender, Space, Architecture: An Interdisciplinary Introduction, επιμ. Jane Rendell, Barbara Penner, Iain Borden, Routledge, 2000

Gilles Deleuze: Key Concepts, επιμ. Charles J. Stivale, McGill-Queen's University Press, 2005

The Deleuze Dictionary [Revised Edition], επιμ. Adrian Parr, Edinburgh University Press, 2010 [2005]

Resonances, Noise and Contemporary Music, επιμ. Michael Goddard, Benjamin Halligan, Nicola Spelman, Bloomsbury Academic, 2013

Routledge History of Philosophy, Volume VIII: Twentieth-Century Continental Philosophy, επιμ. Richard Kearney, Routledge, 1994

Sexualities in History: A Reader, επιμ. Kim M. Phillips, Barry Reay, Psychology Press, 2002

Sexy Bodies: The Strange Carnalities of Feminism, επιμ. Elizabeth Grosz, Elspeth Probyn, Routledge, London, 1995

Virtual Futures: Cyberotics, Technology and Post-Human Pragmatism, επιμ. Joan Broadhurst Dixon, Eric Cassidy, Routledge, London, 1998

Τα Όρια του Σώματος: Διεπιστημονικές προσεγγίσεις, επιμ. Δήμητρα Μακρυνιώτη, Νήσος, Αθήνα, 2004

Φεμινιστική Θεωρία και Πολιτισμική Κριτική, επιμ. Αθηνά Αθανασίου, Νήσος, Αθήνα, 2006

άρθρα σε περιοδικά

Thordis Arrhenius, *The Feminine as a Metaphor for the New*, στο Nordisk Arkitekturforskning 1999:2

Rosi Braidotti, *Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology*, στο *Theory, Culture & Society*, vol. 23 (7-8), 2006, σ. 197-208

Rosalind Krauss, *Corpus Delicti*, October, Vol. 33 (Summer, 1985), MIT Press

Sanford Kwinter, *The Computational Fallacy*, στο *Thresholds: Denatured*, επιμ. Andrew Marcus, Lauren Kroiz, Christine Gaspar, Vol 26, Spring 2003

Toril Moi, *From Femininity to Finitude: Freud, Lacan, and Feminism, Again*, Signs: Journal of Women in Culture and Society, 2004, vol. 29, no. 3

Gayatri Chakravorty Spivak, *French Feminism In An International Frame*, στο *Yale French Studies*, No. 62, *Feminist Readings: French Texts/American Contexts*, Yale University Press, 1981

αποσπάσματα από συλλογικά έργα

Georges Canguilhem, *Machine and Organism*, μτφρ. Mark Cohen, Randall Cherry, στο *Incorporations*, επιμ. Jonathan Crary, Sanford Kwinter, Zone Books, New York, 1992

Donna Haraway, *The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*, επιμ. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler, Cultural Studies, Routledge, New York, 1992

Ζακ Λακάν

~*Some reflections on the ego*, στο *Influential Papers from the 1950s*, επιμ. Andrew C. Furman και Steven T. Levy, International Journal of Psychoanalysis Key Papers Series, Karnac Books, 2003

~*Le stade du Miroir comme Formateur de la Fonction du Je, telle qu'elle nous est Révélée, dans l' Expérience Psychanalytique*, στο *Écrits*, Éditions du Seuil, Paris, 1966

Alphonso Lingis, *The Society of Dismembered Body Parts*, στο *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, επιμ. Constantin V. Boundas, Dorothea Olkowski, Routledge, 1994

Sherry B.Ortner, *Is female to male as Nature is to Culture*, επιμ. M. Z. Rosaldo, L. Lamphere, στο *Woman, culture, and society*, Stanford University Press, 1974

Sadie Plant, *On the Matrix: Cyberfeminist Simulations*, στο *The Cybercultures Reader*, επιμ. David Bell, Barbara M. Kennedy, Routledge, 2000

Συνεντεύξεις:

Pheng Cheah, Ελίζαμπεθ Γκρος, *The Future of Sexual Difference An Interview with Judith Butler and Drucilla Cornell*, στο *Diacritics*, Vol. 28, No. 1, Irigaray and the Political Future of Sexual Difference (Spring, 1998), The Johns Hopkins University Press

Συντομεύσεις:

Speculum --Λυς Ιριγκαρέ, *Speculum of the Other Woman*

Σώματα με Σημασία --Τζούντιθ Μπάτλερ, *Σώματα με Σημασία: Οριοθετήσεις του 'Φύλου' στο Λόγο*