

אלן מלר

揄זאגיה הלאڪאניאית אוירען הא

אוסף איזח של נחנכה
פומפום - וואווע בְּ

ד ליאוֹן

הַלְּבָן

זעלטער מאָלטער זעלטער
don Krinsky

הביולוגיה הלאקאניאנית וairyوعי הגוף

ז'אק אלאן מילר

מצרפתית: נחמה גסර וקלאווזיה איזון

תוכן העניינים:

5	הקדמה, קלאוזיה איזן
9	I הכנסת האלגוריתם של החי לפעולה
27	II החיים הם תנאי להתענוגות
41	III אירוח בגוף והכתרה של המשמעות
57	IV משלים
75	V הסימפטום כאירוח בגוף
89	VI הגוף השרטוריاني

עריכת לשון: דלית רVID

עיצוב העטיפה: ערן צירמן

תמונה העטיפה: דנה קריינסקי, "המהומי התוך", 1998, שמן על בד 100X70

הדפסה: יובל — דפוס ואופסט בע"מ

יצא לאור עם גילון מס' 14 של פולטוס — "רשום בגוף"

חוג ירושלים של ה-GIEP, אוגוסט 2000

הקדמה

בשנת 1998-99 נשא קורס "האוריאנטציה האקדמיינית" – שאותו מקיים ז.א. מילר מדי שנה – את הכותרת "התנסות הממשי ברפוי האנליטי", ככלומר, מה שמתרכש ברפוי האנליטי בשתיקה מוחלטת. קורס זה רשם נקודות Ciptomore מכובעת, אפילו נקודות Ciptomore מרובות, בענוה התיאוריה של ז.א. לאקאן. אלה נקודות Ciptomore הקשורות למדם התענוגות בריפוי האנליטי. במהלך קורס זה מנפיק מילר את המושג: "פרדיגמות ההתענוגות" בהוראה של לאקאן, ופרדיגמות אלה הובילות אותו לנקודות Ciptomore נוספת: מעמדו של הגוף בריפוי האנליטי, שבאמצעותו מילר את הגדרתו של לאקאן את הסימפטום כ"איירוע בגוף".

הרעilon ההתחלתי לתרגם שני שיעורים של הסמינר, ולפרסם במסגרת הגילון של "פולמוס", שנושאו "רישום בגוף", הפך לאתגר של תרגום שישה שיעורים המסכם את העבודה באותה שנה, והבאTEM במאוסף מיוחד זה המוקדש לכך. יחידה זו מתפרנסת גם בכתב העת *La Cause freudienne*, מאוחד שכותרתו "ביולוגיה לאקייניאנית" המציג (העלאה אל מעבר לפן החומר) מושגי Biologie בנושא.

הגוף – כיצד בעצם להתייחס אליו? קיימת הנטיה מחשבתית להתייחס לגוף כאלו ישות ביולוגית-פיזיולוגית טהורה המזכיבה את הבiology של הגוף בהגדרה לרוחשי הנפש.

הפסיכואנליה מגלת שהמפגש עם המיניות, מפגש טראומטי תמיד, נוגע לגוף המתענג ומתוטיר בו את רישומו. בגל היותנו יוצרים מדברים מעמידה אותנו המיניות האנושית בפני עובדת קיום של שני גופים – גופה המאוחד של הבבואה שאנו מדמיינים לעצמנו, וגופה המבותר של ההתענוגות. זו בעצם הבiology הפסיכואנלית.

ז.א. מילר מזכיר לנו את שאמר לאקאן בסמינר "האני בתיאוריה של פרויד..." על אודות הבiology הפרוידיאנית. בטקסט נאמר כך (סמינר II

כפי שמצוינת האמירה *traduttore-traditore*, כיצד להלך בתרגום של טקסט מבלי ליפול לתרגום מילולי הבוגד בשפה וברעיון – תרגום חסר חיוניות – מצד אחד, ובבלוי ליפול בהיצמדות יתרה לרעיון – שאף היא בוגדת בשפה, בסגנון הדיבור, במלודיה של הנאמר – מצד שני.

אני מקווה שמוסך זה ישמש כבסיס, כטקסט להתחלה לימוד הנושא, ואולי אפילו ליותר...

קריאה מהנה ופורייה

קלאודיה אידן

תודתיי העמוקות לא. מילר שנתן את רשותו לעריכת התרגומים ולקטירין בוניג שהיתה אחראית על שמתוב "ביולוגיה לאקאניאנית" וקביעת הטקסט.

פרק VII, תת-פרק III): "הביולוגיה הפרוידיאנית אינה קשורה כלל לבiologyה. מדובר בתמונה של סמלים המכון לפטור עניינים אנרגטיים, כפי שמכיחה התייחסות ההומואו-סיטית, המאפשרת לא רק לאפיין את היוצר חי כזה, אלא גם את תפקוד מגנוניו העיקריים [...] פרויד מגלה את תפקוד הסמל כזה". מתוך הביולוגיה הפרוידיאנית ומתוך מעקב אחר עיבודה המשוחש בעקבות "מעבר לעקרון ההנאה" ו"דחוף המות", מוביל אותו מילר אל הביולוגיה הלאקאניאנית, ניתן לומר – אל תנאי התענגות ועל משענות: הגוף, עם העובדה שבעצם אין אנו יודעים מהו גוף כי פרט להיותו גוף מתענג.

הביולוגיה הלאקאניאנית מבדת את הממד האנרגטי של תיאוריות הדחפים ומתעבה סביב בעיית הסיפוק; שחרי החומר חי מהו? – הוא זה המכחש סיפוק. מוכרת לנו נקודת המוצא של לאקאן, שהיתה תמייד ההתנסות האנליטית עצמה ולימוד הפסיכוזה בפרט. בשיעורים אלה מישרט מילר, תוך הישענות על יסודות פרוידיאניים, את היחסים שבין גוף לבין מסמן היוצרים את הקשר המכונה סימפטים, כשותת הכותרת היא הגוף השרביריאני.

מסלול ההשווואה בין שתי הביולוגיות מסתכם בהבלטת שני המבנים של הביולוגיה הלאקאניאנית: המבנה האחד הוא ההפיכה למסמן (signifiantisation) של הגוף. העלה זו למסמן היא הפעולה שבאמצעותה מוצאת המסייעת משענותו באובייקטים חומריים: "הפרדיוגמה של הפיכת מסמן הגוף ניתנה לנו על ידי לאקאן בהבניתו את הفالוס. עיקרו, נוגע הדבר באותו חלק של הגוף שבו הוא מישרט כמו שנותר עבורנו ציון דרך, המעביר למסמן". המבנה השני של הביולוגיה הלאקאניאנית, התואם את הוראותו האחורייה של לאקאן, הוא "ההפיכה לגוף" (corporisation), שבו חומר המסמן באופן מסוים לגוף. מילר אומר: "המסמן לנתקס כנוגע בגוף של ה'היות-מדובר' (parlêtre) המסמן כחולך והופך לגוף תוך שהוא מבתר את התענגות הגוף ומבליית את עוזך ותועוג".

האתגר שהציב "פולמוס" לעצמו הגיע לשלביו האחרונים עם כתיבת הקדמה זו. העובדה הייתה מאומצת, ולרוב מסוובכת ככל עבודת תרגום,

I

הבנת האלגוריתמים של החיים לפועלה

מושג החיים

מאז שאני מנסה למצוא את ידי ורגלי בעבודתו של פרויד ובזו של לאקאן — הפרקטיקה הפסיכואנליטית — הבחןתי שעקפת בהקפה את הקואורדינטות של מושג החיים, ונמנעת מלהפנות אליו או להציגו. יש לומר שהזהו מושג בעיתי במובנה, וועליו יכול היה לאקאן לומר בסמינו שלו מ-1955 "תופעת החיים נשארת ביסודיה בלתי חדרה לחלוון, היא ממשיכה לחמק מאיתנו, באופן בלתי תלוי במה שנעשה". ניתן לשאול אם לאקאן היה מודע בזמן הרוחה לתגלית ההיסטורית של מבנה הד.ג.א. על ידי ווטסון וקריק. מאמרים העיקריים, קצר מאד, הופיע במאזין "טבע" ב-1953, "המבנה המולקולרי של החומצות הגרעיניות", ופתח את שנות הניצחון של הגנטיקה. אנו נמצאים כיום על סף המאה שתchezה בתוצאות המעשיות המדහימות של צעד זה. החל מגילויו של מבנה זה — האם מעכשו תופעת החיים היא חדירה? להפוך. ב-1970 יכול היה פרנסואה ג'אקוב, אחד מאומני ניצחונות הגנטיקה המולקולרית, לכתוב בספרו "הלוגיקה של החיים": "אין שואלים יותר על החיים במערכות, לא מנסים עוד להקיף את קווי המתאר שלהם, רק מתאימים לנתח את המבנים החיים". זהה עובדה שכאשר אנו מנהחים את היצור החיים, לא במלוא הדרכו, באחדותו המובנת מלאיה ברמה המקרוסקופית, אלא ברמה של המולקולה — התהליכים הפעילים הם מן הפסיכיקה ומן הקיימה ואינם שווים כלל מן התהליכים המתרחשים בחומר הדומם, במבני חסרי החיים.

אמירתו של לאקאן נשארת אם כן מדוקת לחלוטין למורות הישגי הבiology המולקולרית. כפי שאומר פרנסואה ג'אקוב, שקיים מושג החיים לא חלה באמצעות מהו זו אלא עם האירוע של התרמודינמיקה: "הערך היישומי של מושג החיים הלא נמוג מאז לידת התרמודינמיקה".

דבר-מה שעובר בביוטוי "גוף החי". החיים אינם מוצטמצמים לגוף אחדותו הברורה והיפה. ישנה ראייתו של הגוף האינדיבידואלי, של הגוף כאחד, שהיא ראייה מן הסדר הדמיוני.

הבה נקפיד כאן להתגמש קמעא בחוקינו את מעמד הגוף ביחס לחיים ובמיוחד מעמדו של אחד זה הנראה במידה מסוימת טבעי.

כל הסמינר של לאקאן הנקרא "Encore" רצוף בחקירה עיקשת זו: האם לנוכח אותה טענה דמיונית של אחדות הגוף, علينا לחשב שהאחד בא אלינו ממש? מכאן ערכה של העמדה המלאה התעקשות זו, התזה שהאחד בא אלינו מן המשמן ולא מן האחד של הגוף.

לאקאן עשה רבות על מנת לנער ראייה זו. הוא כתב משפט השם לו לפרט את הזואולוגיה, משפט הרاوي לתשומת לב ולפיתוח: "זואולוגיה יכולה לקחת נקודת מוצא את הימורה של הגוף היחידי להפוך את הגוף להוויה, אך רק על מנת שיסתפק בהיותו זה שהוא עוקבת אחריו ברמה של מאובן".

כאשר עוסקים בחיה, בחיה, זהו הגוף אחד. כך ניתן לומר שההוויה של הגוף מתגשמת ביחיד. אך מה עושים אז בקשר למה שrichtik את המטריאלייסטים שלנו מן המאה השמונה עשרה: הפליפים, המאובנים, המאובן המפורסם מטורבליהם שנטפס בו בזמן כמיןREL, כצומח וכחיה? מה עושים בעניין מושבת אלמוגים אשר בה האינדיבידואליות הגופנית הופכת באופן מובהק לביעיתית? אנו נמצאים דווקא בפני יצור קולקטיבי ייחודי למחצה, שנראה כי הוא נמצא שם כדי לסתום את החורים בשרשראת של הוויות.

חולמו של ד'אלמבר

הגות שלמה התמסרה לרעיון שהcoil רציף בחומר ללא פתרון של רציפות, והובילה אותנו מן הדוםם אל הגוף. "חולמו של ד'אלמבר" מעת דידרו כתוב ככלodi להראות באיזו מידת החיים עוברים על גודתו של הגוף האחד המשכן של הגוף ומופיעים דווקא כעוצמה אדירה של התרבותה.

החולם עצמו של ד'אלמבר, לאחר הראיון של דידרו עמו, מתחילה בתמונה של כוורת דברים המתוארת כאשכול, המופיעה כיצור חי, יחיד,

פרשפקטיביה זו תואמת לחלוטין את זו שמציג לאקאן בפרקם הראשונים של הסמינר שלו "האני בתיאוריה של פרויד ובטכניקה של הפסיכואנליה", שבו הוא מראה שהביולוגיה הפרוידיאנית היא בראש ובראשונה אנרגטיקה. הוא ימשיך באותו כיוון בדרך אותה שנה ובהמשך, כשהיזור לשיעורים של "מעבר לעקרון ההנהה".

לאקאן מרשה לעצמו לומר שהביולוגיה הפרוידיאנית אינה ביולוגיה, מפני שהביולוגיה הפרוידיאנית היא בראש ובראשונה אנרגטיקה. הדברים מודיעקים אם אנו מבינים את הביולוגיה כדיםציפילינה שהחכים הם האובייקט שלה, אך בוודאי מודיעקים פחות עתה, כי יש לנו באופן מסוים ביולוגיה ללא החיים, ביולוגיה שישנם לה כאובייקט – זהו ביטוי של גיאקוב אך נשען בשל לאקאן – "האלגוריתמים של העולם החיצי". ביטוי זה מתרגם את העובדה שמשמעות התכנון, שנשאר בעל עמיימות מה, הוא מעטה מרכז ביולוגיה.

בקשר זה ניסח לאקאן ב-1972, ב-"Encore", את מה שיכול היה להיחשב כמשמעות האנלטי של החיים ושנראה כזה המגדיר את החיים על ידי התענוגות: "אין לנו יודעים מה זה להיות חי אלא רק זאת שגוף הוא מה שמותענע מעצמו".

אם זהו הגדירה של החיים? ההפך הוא הנכוון. אין לנו יודעים מהם החיים. אנו יודעים רק שאין התענוגות ללא החיים. ולמה לא לנשח עיקרון זה כך, שהחכים הם תנאי להתענוגות? אבל אין זה הכל. מדובר אכן בחכים בדמות הגוף. התענוגות עצמה בלתי נתפסת ללא הגוף הגוף החי שהוא תנאי להתענוגות.

נקודות מוצא זו מצדיקה את פתיחתו המוחודשת של התיק הביולוגי.

1. החיים והאחד של הגוף

בדיסציפילינה שלנו, שהיא קליניקה, החיים מופיעים לפניינו בצוותו של הגוף האינדיבידואלי, והוא יכולים להסתפק בכך. אנו אפילו נדרשים להסתפק בכך.

כאן הוא המקום שבו ניתן לעורוך הבחנה בין החיים לבין הגוף,

התשע-עשרה על ימי של העולם, בהם התודעה כבולה כבר בנתונים של הדומים, באופן כזה שבעולם הזה מותו של היחיד אינו אלא אשלה.

hilozoizm

אני מצטט את דידרו: "ווחחיהם? החיים; סדרה של פעולות ותגובהות. בהיותי חי, אני פועל ומגיב במסה", מסה של הגוף שלי ושל המיקרו-ארגוניים שמרכיבים אותי. "כמת אני פועל ומגיב במולקولات. אני, אם כן, עולם אני מות. לא, ללא ספק. אני לא מות במובן הזה, לא אני ולא כל דבר אחר." זהו חזון על חיי הנצח, אם לא נעצרים בזורה הדמיונית של הגוף, אלא מקבלים שהמיקרו-ארגוניים, הסיבים, המולקولات ממשיכים להם בדרכם הפושאה.

מכאן החיים הם בכל מקום בטבע וכך גם ההתענוגות. ההתענוגות משתרעת לצידם של חיים הנוכחים בכל. אני מצטט את דידרו: "אין נקודה בטבע שאינה סובלת או מתענגת". והנה ההתענוגות פרושה על פני כל הטבע ועל כל אחות מנוקודתו.

המילה "hilozoizm", שמקורה, דרך אגב, הוא מן האנציקלופדייה של דידרו מ-1760, היא מילה מדעית שנוצרה מ-*hylé* [חומר] ו-*dynamis*, כדי לכנות את הדוקטרינה של החומר החיים ההפוך לאל. וכפי שאמר לאקאן, עבור המטריאלייסטים של המאה השמונה-עשרה, אלהיהם היה החומר.

מדהים שהריעו של ה"הכל" הגדול בחיי ונצחי היה הדוקטרינה של הסטואיקנים, אותם אלה שהמציאו את ההבדל בין המסמן למסומן. מצד אחד, במידה שנוגע לשפה, הם היברו אותה, פירקו אותה, בזמנם שהשकיעו את עצם הדוקטרינה זו של החיים הנמצאים בכל ושל העולם בחייה גדולה. כאן לא ספק ההוכחה שהם תפסו את היחידות של המרכיב ברמת השפה, של המסמן **אחד**, כי בטבע הם תפסו רק את היחידות של היה-הכל. דבר זה תומך בתזה של לאקאן שאנו מופסים את **אחד** מתוך המסמן ולא מתוך הטבע. ברגע שאנו מתקבבים, לכוי תדעו מה באמת עשו **אחד**.

להילוזואיזם כל הסיבות לשמש לנו מראת מקום בשאלת שבתchromה

חיה. זהה ללא ספק אשלה. זהו אף, אך אם משוחחים את הרגליים הקטנות שבעורתן נטלות הדברים, אם עוברים לכך בלי ממשים מושVICיות אל הרציפות, נוצר שלם וחיה אחת. אנו יודעים זאת לא מדיאלמבר, כי הוא חולם, אלא מן הרופא ברודה המספר למיל דה להפיננס את הזיות החלום של דיאלמבר. אם כן הוא מודיעין את נחיל הדברים החופץ לפוליפוס אמתי ועובד לחלים, באותו עניין, על פוליפוס אנשי. זה מכnis אותו לאוירה של חלומו של דיאלמבר שבו אפשר לראות באופן הדרמטי את **אחד** הופך למרובה בטבע ואת המרובה הנהיה אחד, בקיור הפיקות תמידית מן האחד אל الآخر.

הדבר נעשה מוחשי מאוד בסוף בחולמו של דיאלמבר, היות והכול נמצא בזרימה הכללית: הכול משתנה, הכל עומר, רק המכול נותר. זה מגיע לשיאו ב**אחד-כלול** הנעוצר בגבולות העולם. בסופו של דבר אין כבר אלא חייה גדולה שהיא הטבע עצמו: "ואתם מדברים על ייחדים, פילוסופים מסכנים. הניחו לייחדים שלכם. מה אתם רוצים לומר ביחסים שלכם? אין ייחדים, לא. אין אלא יחיד אחד גודל, זה **הכל**". קרה שלאakan, בדיק שבני ניסה להעניק להתענוגות את מעמדו, חקר — תוך כיווני הקריאה שלו וחיפשו אחר ספרים עתיקים — ספרות מטריאלית זו. הוא הזכיר את מופרטויה.

קריאה זו מונתה היטב את תחומית המרחק שבו אנו נמצאים ממוניים זה של החומר, של חומר הכלול את החיים. דידרו, זה סוג של שפינוזיזם של עקרון החיים, שבו הכל מוגלה, או שמייחסים לכל יכולת חייה, מאז האבן. כך הוא מתחילה את דיוינו עם דיאלמבר, האומר לו: "אין לך עומד לומר לי שהאבן חשה — אבל מדוע לא? היא צועקת, אָך אַנוּ לֹא שׁוּמְעִים אֶתֵּה". אחד לאחד הוא מדגים, דרך ההזונה, שהמיןREL תורות להתרבות של הצומח, והחצמה הנבלע על ידי חיota, שמחניות מוצאת את עצמו גם בגוף החיה. מכאן רציפות מדיהימה של החישה שהיא העיקרון המרכזי של הפילוסופים של הטבע, המחייב ללא ספק להסביר בין שני מוצבים של חישה: חישה דוממת וחישה פעילה; אך החישה הדוממת של האבן יכולה לעבור לחישה פעילה.

אנו מובלמים גם אל חיבוריו השקדיים המדחפים של שלינג במאה

הכנסת האלגוריתם של החיים לפעולה

ביותר והאוטומות ביוטר ועד לנרחבות ביוטר. דקארט לעומת זאת ממצטצם את החומר למשטה, ומצטצם זה מוציא בעיקרו את ההתעוגות של הגוף, בהיות הגוף מתחום המשטה.

לכן יכול לאקאן לומר בטקסט שלו על "הפסיכואנליה" ביחסיה עם המזיאות" שהגוף לא הוכר לחלוטין על ידי דקארט, בכך שמצטצם המשטה, כמובן. אי ההכרה, שעליה נשען ה指挥ים של החומר ושל הגוף למשטה, היא תוצאה של ההפרדה בין ההתעוגות לבין הגוף. אך יש לציין בו בזמן שאין הכרה זו היא עצם התנאי לפועלות שאנו דנים אליהן את הגוף יותר ויותר.

יש ערך של נושא למה שלאקאן יכול היה לכתוב ב-1967 בנושא זה: "יידרשו לאותו גוף ההפרוזת המשמשות ובאות של הכירורגיה שלנו כדי שתתפרק העבודה, במונח המקובל של המילה, שהוא נתון לרשותנו רק בעשותנו אותו הביתור שלו עצמו". אין זה רק שההוויה של החיים אינה האחד של היחיד, אלא גם שההוויה של החיים, כשמדבר בגופו של בעל ההוויה המדברת, היא הביתור של גוף זה. אין זה רק אותו שפע שימושו כדיירו יכול להראות בדרך: "אנו כולנו מאובנים, אנו כולנו מושבות של מיקרו-ארגוניים שהאנדריבידואציה שלהם גורעה". זהו האחד המועמד בסימן שאלה דרך הביתור.

משה בהשראת סוייפט

אנו מכירים את הגוף המבותר ברמה הפנטומטית. זהו בעצם הביטוי שלאקאן יצר כדי להתייחס בתוך הסוגרים שלו לתופעות הדמיונות שעליין הטעקה כל כך מלאני קלין.

מדובר כאן בbiteoor ככוח המתבצע על ידי הפעולה הכירורגית. כאן הבילוגיה שתקופה שלמה, התקופה הארכובה ביוטר, עברה עליה בחגיגת אידיות החיים, מתגשמת יום יום בביטחון של אידיות זו.

בדיקת היום נתקלת במשה מדינהה במזין "טיים" של השבעה. ידוע שנייתן להשתיל את החשובים שבין האיברים, מאז הניתנה ההיסטוריה של השתלת הלב על ידי ד"ר ברנד. הבעיה כיום היא שאין מספיק איברים להשתלה. 62,000 אמריקאים ממתינים לאיברים על

ז'אק אלאן מילר

אנו צועדים מפני שזה ללא ספק הבסיס הסמוני לתיאוריה של סאד, שלאקאן – למרות שאינו אומר זאת – חושף בסמינר על "האטיקה", ושנמצא שם במקומו בעיבודו על העבריה ועל ההתעוגות שב עבריה. הוא חושף את השיטה של האפיפיור פאוס הששי, אפיפיור פושע שהנחתתו הייתה שהטבע עצמו רוצה בהרס, במות. הוא מבחין, באותו עניין, בין שתי מיתות: זו של היחיד, שהיא כבר ההתעוגות שבחיסולו של אחר, וזה של עצם החומר של הגוף הנבע מן המיתה הראשונה. הטקסט של סאד נמצא ב"אתיקה של הפסיכואנליה" (עמ' 249-250).

הפושע הקיצוני רוצה לפגוע באחר לא רק ברובד של החיים, של הגוף, היחידני, אלא גם בחומר הנותר לאחר הפשע הראשון. זהו הילוזואים של DIDRO ושל רבים אחרים במאה השמונה-עשרה והוא הבסיס הסמוני לתיאוריה של שתי המיתות. רעיון שתי המיתות הוא כמו שני צדי המطبع בחיפוי הכהולים של DIDRO: "חי, אני פועל ומגיב ממש. מות, אני פועל ומגיב למולקולה". DIDRO הוא כאן כמו היפוכו הגמור של SHITOU של סאד. ישנו המות הראשון והשני אצל סאד, אך ישנו החיים הראשונים והשנתיים אצל DIDRO.

2. הפיכת הגוף למבודר

היות והיותי ב-DIDRO הבה מעבור לדקארט.

דקארט וחומר-התעוגות
ההתיקחות של לאקאן להציג החיים-התעוגות, מה שהוא כינה חומר-התעוגות, היא אכן לדקארט, במנוגד לגמרי להילוזואים, כי אכן לא מדובר כלל בחומר חי. כדי למסם את ההתעוגות, את התעוגות הזה שבל מקום, את התעוגות האוניברסלית – אין הוא מחפש כלל את התעוגות שהיא בכל נקודה בטבע, שמצואים אצל DIDRO. אכן לא חסר לנו חומר ברבדים שונים ביצירתו של DIDRO: יש לנו דברי שבה מתאפשרים לאפשרויות האין-סופיות של התעוגות, החל מן הזירות

שאנו יודעים לפעול על המשמי של הגוף. הגענו אל ה"הנדסה" של הרקמות. מיצרים עור, מוכרים אותו החל ממאי 1998. בשנה שבערבה, בתקופה זו, אושר למכירה העור המיווצר. מייצרים, בעזרת חומרים סינתטיים למוחה, שחוסים, עצמות. מתכוונים לייצר רצויות וגידים, אך הדבר הגדול שנמצא במחקר, הוא יצירת איברים פנימיים שלמים, נאו-איברים.

זה נותן דחיסות מיוחדת למה שאנו יכולים להבר מן היחס שלנו אל הגוף, שאינו כਮובן טרנס-היסטוריה, ושיהיה יותר ויותר מותנה באוטה הפיכה של הגוף למבותר. אין מדובר כאן במרכזי דה סאד הרשע העומד לחזור את גופה של זוסטין המסכנה. זה כmobן לטובת הציבור ולטובת היחיד, ככלומר שלא ניתן לעמוד בפניו.

הנה כאן מה שהופך את איסופם של מספר מרכיבים של הבiology הלאקאניאנית ליעיל. בכך כרוכה הכנסתם לפעולה של האלגוריתמים של החיה.

הגוף-מכונה

מה כאן הוא קרטזיאני? מה שהוא אני אריסטוטלי. זה נובע מן הפרספקטיבה המפרקת את האחדות של החיה, בזמן שהפרספקטיבית שמה את הדגש על אחדות הגוף, על הנשמה כצורה של הגוף. בדיקות כדי ליצור נגדו לפרספקטיבה זו לא كانوا מתייחסים שוב שבבסיסו שלן, Encore, לעל הנשמה" של אריסטו, גם כדי לצין שהוא קבע את התפתחות של biology, שזו היא באופן מסויים הצורה הפילוסופית של הדמיוני של הגוף, אך גם כדי לומר לנו נוכחים מדי יום שפג תוקפו בשל הפעולות של האלגוריתמים של החיה.

פרשპקטיביה אריסטוטלית זו, פג תוקפה באופן חד משמעי. לא كانوا חשב, ללא ספק, שחלק גדול מן הפילוסופיה העכשווית אינם אלא ניסיון לנפח מחדש, להציג מחדש על סדר היום,פרשპקטיביה אריסטוטלית זו. תורת הgestalt, הפסיכולוגיה של הצורה, תורתו של גולדשטיין, ואפיו ה"להיות-בעולם", או הפסיכומנוגרפיה של התפיסה – היו כולם ניסיונות לשוב להרמונייה של הנשמה והגוף. ניתן לחשב אמנים את

מנת לשוד: מי יתן להם איברים אלה? ובכן, לכותב המאמר היה רעיון: יש לknut אוטם. כלומר צרייכים להיות אלה שיכרנו אותם. זו הצעה מהפכנית: להרשות למשפחות למכור את איברים של מתייהן.

הדבר מעורר הסתייגות כי צפוי שהענינים ביותר יהיו אלה שיתפתחו למכור את הריהה ואת הלב של יקרים שנוסף תמורה \$ 300 – זהה ההערכה של המחבר. בכך יש פתרון: ככל מקרה, כל מה שמקאב בחיים משפייע תמיד על הענינים יותר מאשר על העשירים. הענינים חיים פחוות טוב, הם מתלבשים רע יותר, הם עובדים בעבודות מסווגות יותר, ויש להם מכוניות קטנות. כך שאפשר, אם מתעקשים, לשלם \$ 3,000 ולא .300.

האיש הנועז מודה בכל זאת שיש גבול, ואני מציע לknut את האיברים של החיים, כי הוא מעריך שכאן תהיה פגעה בכבוד האנושי. טקסט קטן זה שנפל לידי במרקחה הוא על השראה סובייטית. ישנו הטקסט המוכר של סובייט "הצעה צנואה בנוגע לילדיו המעדות הענינים": "כיצד לשחרר את ההורים ואת המדינה מעולם של הילדים, ולהשתמש בהם לטובת הציבור?" הטקסט של סובייט מציע שלילדים בני שנה יתרמו לטובת הציבור, להזונה, ובאופן חלקי לביגוד של אלפייםربים של בני אדם. הוא מציע شيئاוותם. זהה סאטירה מפרי עטו של סובייט על הציניות של העשירים בני זמנו, ומדhim לראות כתוב אמריקאי מפרסם פורבלטיטיקה שאנו שואלים את עצמנו אם תישאר רק ברמת המאמר או שמא תעבור לאקט.

בעבור טובת הציבור וטובת היחיד

הנה מה שמתבשר מהפיקתו של הגוף למבוטר. באופן מסוים אפשר לנפנף לשולום ומה יהיה חגיון האחדות של הגוף, כי מה שהולך זה הפיכתו למבוטר, ללא ספק לטובתו הרבה.

חדשנות על בитור, יש לנו מהן יום יום. ישנו ביתור הנעשה בצורה מעימה יותר, המתאפשרת על ידי הగנות היפותית. אנו מגאים עכשו לגאנות היפותית כי אין לנו עורכי דין בדמות צורתו היפה של הגוף, אלא

של החוקר, ידע שאין מועיל לחיו. אם מותר לחייה ליזהות את ההוויה עם הגוף, אין זה כך עבור המין האנושי. זה נוגע למעמד של הגוף המדובר: הגוף אינו כפוף ל"היות" אלא ל"יש".

זהו הדגש המפתיע כל כך שלאקאן שם על הנוסחה "לאדם יש גוף", המתגלמת בחוק האנגלי תחת הנוסחה של ה"הביבאס קורפוס". הוא מרובה לכתוב "לאדם יש גוף" באחד מהtekסטים האחרונים שלו, "ג'ויס-הסימפטום", אך תמצאו זאת כבר בסמינר II (עמ' 93). הוא מצין דרך אגב, שתמיד היה לנו גוף, אך זה איפלו ברור יותר היום, כי הרחיקנו מאד בהזדהות של האדם עם הידע שלו.

כאן מוצאות את מובן התתייחסות אל הדואליות הקרטזיאני וההישענות עליו. זהו דואליות של הידע והגוף. שאלת ההוויה עבור "האדם" מתעוררת מצד הידע, בעוד שהגוף הוא מצדו של ה"יש". הזדהות זו של האדם עם הידע שלו היא זו שלاكאן הביא לשיא במושג או באלגוריתם של הסובייקט. עמדתו היא מן הסדר של ההוויה גם אם היא מנוסחת כחסר-בhhוויה.

אפשר אףilo לומר בinter פשtotות השסובייקט, החל מן הרגע שבו הוא סובייקט של המסתמן, אין יכול להזדהות עם גופו, ודוקא מכאן נובעת חיבתו כלפי דמות גוף. הנימוח הרקיסטי האזר והמאפיין את המין האנושי, מקורו באותו פגם בהזדהות הסובייקטיבית אל הגוף. במיוחד בהיסטריה הוכח הפגם בהזדהות הגוףנית.

הנה עיקרון מוביל, שהוא בעצם העיקרון של הביקורת הקבועה שלاكאן ערך במרומו או בגלוי לפונומנוולוגיה של מרלו-פונטי, המנסה לשחזר את הטבעות המשותפת של האדם עם העולם, המתבסס על הנוכחות הגוףנית, החוקר את הנוכחות בעולם בתוך הגוף, על פיו, דרכו. זה מorghש גם בפילוסופיה של ה-*dasein* של היינגר, שמננה יצא וביחס אליה השתנה. כפי שאומר לאקאן, ההנחה המקדימה עבר מרלו-פונטי, היא שיש Ai-SH מוקם של אחדות, שהיא ההזדהות של ההוויה עם הגוף, ושותצתה מוחיקת הסובייקט. אם מתיחסים לדברים בפרטפקטיבה זו, הביהביוריזם ראוי לאויה

דקארט לאויל על עשותו מהם שתי מהויות נפרדות, ושאנו כבר נdag לתפור זאת מחדש כדי לשוב ולמצוא את האחדות של החיה. לאקאן, שאינו חסיד הקידמה, כפי שהוא אומר, אך גם אינו לוקה בנוטליה, יודע שנצעד תמיד יותר ויותר בכיוון הקרטזיאני, ככלומר בכיוון של פעולה על הגוף, פרך אותו כמו מכונה. מאז הסמינר ה-II, הוא מדגיש את האופי המכريع של ההיסטוריה אל המכונה כל מה שמייסד את הבiology. פירוק זה, ביתור זה, מקשו בנטילת מרחק מה שהוא ההרמוני המופלאה של הארגון החיה עם סביבתו, כדי לפעול ולרטק, פרך, לנתק.

מפתח שפרנסואה ג'אקוב יכול כתוב בעבודתו כך: "הbiology המולקולרית מתאימה לעידן חדש של המכניות". אם עברנו להתייחסויות למדע, אם כוים אנו פועלים ברמה המולקולרית, אין זה אומר שאנו נמצאים מבחינה מושגית בסכימה המכניתית. יש בו בזמן שינויים יוצאים מן הכלל biology, אך ישנו גם תופעות הקיימות זה מן רב וזהיichert מהן. יש משחו שמקשו היחה-מכונה של דקארט.

באותה צורה ניתן לראות بما שנוגע לbiology של פרויד, באיזו מידה היא הייתה מכונת היטב בהתהיחסות העיקרית שלה. עובדות הביתור מעמידות בסימן שאלת הזדהות של הגוף באופן הרבה יותר משכנע מהחיבורים השקדניים הילוזיאיסטיים, ומכאן גם מהנשמה האристוטלית שאינה אלא — כפי שאומר זאת לאקאן בסמינר Encore (עמ' 100) — הזדהות המיחוסת לגוף.

הגוף המדובר כפוף ל"יש"

דבר זה אומר לנו משהו יסודי על מעמדו של הגוף, של גוף זה הנוטן את המודל הדמיוני של האחד. אנו מזוהים את הגוף במידה מסוימת, ספונטנית, דמיונית, עם ההוויה של החיה. לאקאן אומר זאת בדרך אגב שהוא מדבר על העכבר בمبוק בפרק האחרון של הסמינר Encore. אנו מזוהים *לأن* את הגוף עם ההוויה. זה זיהוי שהוא בסיסודה של הגישה הראשונה אל ההוויה, אם אנו מסוגים אותה עם אריסטו. כיום עסוקים דוקא בהפריע לעכבר הקטן המשכן בטבעתו בתוך הידע

המוות שלו, מכון למסמן, ומכאן שלא מדובר באמן בביולוגיה.

הסכמהמושגית של וייסמן

אבל הבiology הפרודיאנית היא בכל זאת ביולוגיה. פרOID לפחות השעין את ההשערות שלו על biology, והוא לא עשה בחירה רעה בהתייחסו לווייסמן ולתיאוריה שלו על הפלטמה המתרבה. מראה

המקום העיקרי הוא בפרק VII של "מעבר לעקרון ההנאה".

חייבים להזכיר שיש קירבה בין-ה-germen [תא הרבייה המיני] של וייסמן לגנים העכשוויים. ללא ספק רשותים ה-germen והגנים באופן שיח אחרים. זהה השערת טורה אצל וייסמן – וROID התעניין בניסיונות להדגים את התיאוריה של וייסמן באופן ניסויי. אצל ווטסון וקריק הגנטיקה המולקולרית באמצעות רשותה במדוע. זה נותן מקום לפתקת ה-germen אל הגנות הגנטית. עם זאת, לתא הרבייה של וייסמן ולגנים לפי ווטסון וקריק יש אותה סכמה. אותה סכמה מושגית פועלת בהתייחסות שROID בחר בה בbiology, בימה שמעסיק אותו מן biology העכשווית ביותר ובbiology העתידית.

מצאתנו לשוחתי אישור לכך בעבודה נעימה מאוד לкриאה של פרודיאנית אינה biology. אכן, המות שמדובר בו בדף המות אינו המות biology; אין זו החזרה הפחותה של הגוף החיה אל הדומים. זה מות שבו מדבר ב"מעבר" לחים. biology הcolałת את דף המות היא biology של ה"מעבר" לחים, אבל של "מעבר" הפותח לבעל ההויה המדוברת דרך השפה. "מעבר" זה מוחש בקבורה, להיות שהמין האנושי הוא היחיד שבו הגוף המת שומר על ערכו.

בעניין "מעבר" זה של החיים הפותח לגוף המדובר, סא"ד עצמו הוא דוגמה לכך. הוא חלם על מות המולקولات. הוא חלם על פושע, שיוכל, מעבר לייחיד, להרוג את המולקولات, אך כדי, בפועל הוא בקש בצוואתו שיימחק מן המצבה שמו הפרט. מה שייחודו לאדם הוא להמשיך להתקיים, לא בצורת מולקولات אלא בצורת מסמנים. בשולי מסמנים אלה של ה"מעבר" לחים ניסה סא"ד לפגוע בעצמו ולהיעלם. הבקשה של סא"ד ואפילו הכו שלו, דף

ביקורת. גם אם הפנומנולוגים והפסיכולוגים הגלטיטיסטים לעגו לווטסון, הרעיון לתאר את ההתנהגות במונחים של גירוי-תגובה ולהניא בצד כל אינטראנסציה נשען בסופו של דבר על שוויון הערך בין החוויה לבין הגוף.

הפסיכואנאליזה שומרת על המרכיב שלה בתוך השטע של ההזדהות זו שבין החוויה לבין הגוף, ובהתעקשונה על הטענה שככל מקרה לסובייקט יחס של "יש" עם הגוף.

3. biology של ROID

ROID תלה תקוות רבות בbiology. אני מצטט אותו: "biology היא באמת מלכה בעלת אפשרויות בלתי מוגבלות. علينا להיות מוכנים לקבל ממנה הארות מפתיעות ביותר, ואני יכולם לנחש אילו תשובה היא תיתן בעוד כמה עשרות שנים לשאלות שאנו מציבים לה".

ה"מעבר" לחים פתוח בפני הגוף המדובר לאkan, בהקשר שבו נטל את רשות הדיבור, הניח שהbiology פרודיאנית אינה biology. אכן, המות שמדובר בו בדף המות אינו המות biology; אין זו החזרה הפחותה של הגוף החיה אל הדומים. זה מות שבו מדבר ב"מעבר" לחים. biology הcolałת את דף המות היא biology של ה"מעבר" לחים, אבל של "מעבר" הפותח לבעל ההויה המדוברת דרך השפה. "מעבר" זה מוחש בקבורה, להיות שהמין האנושי הוא היחיד שבו הגוף המת שומר על ערכו.

בעניין "מעבר" זה של החיים הפותח לגוף המדובר, סא"ד עצמו הוא דוגמה לכך. הוא חלם על מות המולקولات. הוא חלם על פושע, שיוכל, מעבר לייחיד, להרוג את המולקولات, אך כדי, בפועל הוא בקש בצוואתו שיימחק מן המצבה שמו הפרט.

מה שייחודו לאדם הוא להמשיך להתקיים, לא בצורת מולקولات אלא בצורת מסמנים. בשולי מסמנים אלה של ה"מעבר" לחים ניסה סא"ד לפגוע בעצמו ולהיעלם. הבקשה של סא"ד ואפילו הכו שלו, דף

זו היא האינטואיציה והסכמה המושגית של וייסמן, עם הרעיון שההתרבות תלויה לחלוטין בטבע ובתכונותיו של הזרע, ושל מה שקרה לגוף היחיד מנקודת המבט של התורשה אינו משנה להמשך השישלת ונעלם יחד אותו, בזמן ש"הסקלצייה הטבעית פועלת על הנטיות הסמיות של תא הזרע". התורשה מופיעה כאן מופרדת מכל התרבותות, ואפלו — מוסיף פרנסואה גיאקוב — "מכל איווי".

דרך המלך של הבiology נובעת מסכימה זו, פשוטה ככל שתהייה. אצל וייסמן הדבר מוקף בפילוסופיה שלמה, פילוסופיה של הביוויריים — הוא חושב שיש חלקיים נושא חיים בזרע — אך כל אלה הם זוטות שאין מפחיתות מਆמה מן הכוח של הסכמה זו. ואננס בהקשר אחר לחלוטין, מה שיתגלה כמבנה הד.ג.א. תופס את מקום הזרע של וייסמן.

הזרע הנركיסיסטי

מה מעنين כאן את פרויד? זו הי הקבלה שגורמת לו להציב זה על גבי זה את דחפי החיים על הזרע ואת דחף המוות על הסומה. הוא ממקם מחדש את תיאורית הדחפים שלו החל מכאן. אמנס הוא מצין שהפסיכואנליה אינה מתעניינת בחומר החיה אלא בכוחות הפועלים בתוך החומר החי, ואלה הדחפים. הוא מציג אם כן את התיאוריה של הדחפים כдинמיקה המשלימה את המורפולוגיה של וייסמן.

הוא התעניין בפרוטרוט במחקרים של ההדגמה הניסיונית של תזה זו. מופיע הדבר שמספריע לו, מה שמספריע לו הוא שייסמן מראה שאוטונומיות באופן מסוים. ואפלו גיאקוב אומר: "זויה השתכפלות של צירום חד תאים דרך התפלגות פשוטה, וכל אחד מסוגל להוליד גוף, להקיף עצמו בגוף יחיד, בסומה, שהוא באופן מסוים תכליתו עצמו". כך מונצחת שושלת בזמן שהגוף היחידי מורכב במידה מה באופן צדי בשושלת זו.

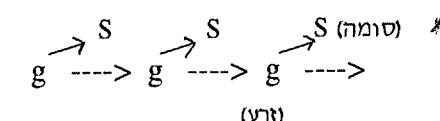
שמקורו ברגע הופעת החיים על פני האדמה". הוא היה רוצה שדחפי המות ודחפי החיים יהיו באמנת בראשית החיים.

של עוקוב בפרק זה אחר טיעון דחוק באמנת של פרויד כדי לנשות

פרOID באמנת התייחס לציר המרכזי של הבiology כמו על פי חוש נבואי. אפלו הנווא-דורויניסטים של היום מתייחסים לויסמן. ריצ'רד דאוקינס, המוכשר בהסבירו העממיים, מחבר אותו ספר שלא יתואר, "הגון האנוכי", כותב באותיות גדולות: "הרעין העיקרי שהשתמשתי בו שורטט על ידי וייסמן". מה שפרOID העלה הוא באמנת נקודת המוצא של הדרך הראשית של biology כיום.

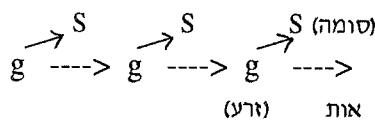
בפרק VI של "מעבר לעקרון ההנאה" פרOID מציג את התיאוריה על שתי קטגוריות של דחפים: דחף המוות השואף להשיב על כנו את הרים, ודחף החיים, דחף מיini הנוטה אל החיבור המיני ו"אל ההתמכחות של שניaims זורעים מובהנים, הנוטה להבטיח את ההתרבות, להאריך את החיים, ולתת להם מראית עין של נצחות". על בסיס מה שהוא פיתח בדחף החיים / דחף המוות, הוא מוצא הקבלה אצל וייסמן: "אנו מוצאים עניין רב באופן שבו טיפל אי וויסמן, בעבודתו, בנושא של משך החיים וממשך המוות של הארגניזמים. זהו חוקר המחדיר את ההבחנה בין מחיצת בת-תמותה ומחיצת אל-מותית של החומר الحي. המחיצת בת-ההתמותה היא הגוף במובן הצר שלו, הסומה. רק הוא נתן למוות הטבעי, בזמן שתאי הרבייה הם נצחים בפוטנציה בהיותם מסוגלים להתפתח ביוצרים יחיד חדש, או במונחים אחרים, להקיף את עצם בסומה חדש".

זהו המושג שמדובר בו? ישנן שתי קבוצות של תאים מובהנים — הראשונים המתמחים ברבייה, והאחרים המתפתחים בגופים ייחודיים. מצד אחד תאי הרבייה עקבאים ומעבירים את עצם כמו שושלת אוטונומית באופן מסוים. ואפלו גיאקוב אומר: "זויה השתכפלות של צירום חד תאים דרך התפלגות פשוטה, וכל אחד מסוגל להוליד גוף, להקיף עצמו בגוף יחיד, בסומה, שהוא באופן מסוים תכליתו עצמו". כך מונצחת שושלת בזמן שהגוף היחידי מורכב במידה מה באופן צדי בשושלת זו.



"הדמיוני שלי וה ממשי שלי, דרך מובחנים שני מקומות של החיים שהמදע כיים מפריד ביניהם בקדנות". بما ניתן לומר שהדמיוני וה ממשי הם מקומות של חיים? בהישענות על הבדיקה זרע/סומה. הדמיוני אכן קשור לגוף האיש, בעוד שבעוד שザר, יותר מכך כל הגנים של הפרט-הגנים, הם מקום החיים, הממשי של החיים.

מדיהימה עוד יותר כיוצר דרך היא האנלוגיה של לאקן הנמצאת ב- "Encore" (עמ' 89): "הפונקציה שאני נותן לאות היא זו שעשו את אותן אנלוגיות לזרע". לאקן חזר ומשתמש בסכימה זו בעשותו את אותן מקבילה לזרע. אכן זה הזרע של וייסמן למורות שלאקן מיחס אותו אל הפיזיולוגיה המולקולרית – שאינה זקופה למונח זה של זרע – היות שהוא על הזרע בנפרד מן הגוף שאצלם הוא מונע חיים וממות גם יחד.



הබלה זו של אותן ושל הזרע נעשית ככל הנראה כדי לתת לנו מושג של שעתוק אותן אך היא מינחה את חיצוניתו של הידע ביחס להוויה, ביחס לגוף. זה מסירה של אותן אך בעמלה של חיצוניתו. מה שגורם לאקן להגיד: "הידע הוא באחר. זה ידע העומד על ידי המשמע ואין חייב דבר להכרה של החיים".

ולהראות שהפרוטוזורים [חד-תאיים] יכולים בהחלט לשאת את דחפי המודעות מהתחילה בלי שנצליח לבדוקין בכך. זהה באמות הוכחה מעודנת, אך היא מראה שהיא שקובע עבورو הוא לייצור דזוקטרינה על החיכים שלהם עצמם. שאלת ההתunganות הנוכחית בעניין זה של דחף המודעות צריכה להיות קשורה, עבورو, החיים ככאלה. מכאן חשיבות האזכור שעם לאקן אנו מתעניינים בהתunganות קשורה לחים אך תחת צורתו של הגוף.

כל המאמץ של פרויד הוא כדי שדחפים אלה יהיו קיימים באופן בלתי תלוי במבנה, לא רק של הגוף, אלא איפלו בוזה של כל ארגניזם רב-תאי. לבסוף, תוך התפתחויות מהסוג הזה, הוא מצליח לתקף את הקבלה שלו עם וייסמן. והוא איפלו ממציא את הגן האנוכי. הוא מעציא כבר את הנאו-דרווניזם. הרעיון של זרע נצחי בפוטנציה המשמש בגופים ייחדים כדי להניאה את עצמו (התרגנולט מופיעה כאמצעי שמאיצה הביצה על מנת לייצר ביצה נוספת, על פי משפט של הפילוסוף בטיר המוצוט עלIDI גיאקוב) מודחים כל כך את פרויד, עד כדי דיבור על הנركיסיזם שבزرע: תא הרכיה מתנהגים בצורה נרकיסיסטית לחלווטין במובן של הפסיכואנאליזה. המושג של הזרע המצליח של דאוקינס, "הגן האנוכי".

מהו הרעיון של הגן האנוכי? דאוקינס נותן לנו לדבר. הגן מנסה לשורוד ולהתרבות ולכך הוא מתכוון את הגוף שבחם הוא נמצא למטרה זו. זאת עתה ניתן לקבל, אך המודחים הוא שהיות שאוכלסית הגנים מפוזרת בין הרבה פרטים, ישנה סולידריות גנית. הוא חוקר, אם כן, את התנהוגות של הגוף בהסיקו אותה מן האנוכיות של הגן. לדוגמה, אם ההורים מגנים על ילדיהם זה על מנת להגן על הגנים. ומכאן, חיי האהבה, חיי החברה, הכל, זה הגן המפריע לכולם כדי להניאה את עצמו ולהציג את מטרותיו. באותו קו מופיעה, החל מאמצע שנאות השבעים, הסוציאוביולוגיה.

בדרכ קיצור, בהקדמתו למה שעמד להפוך למחלקה לפסיכואנאליזה, לאקן מכנה בפתחו כ"מקום החיים" את הדמיוני ואת הממשי:

II

החיים הם תנאי להתענוגות

אני מתעניין בחיים רק בקשר שלהם עם ההתענוגות ומפני שיתכן שהם אלה הרואים לכינוי של ממש. נראה לי שהצערתו של לאקאן אין נוגדות את הניסוח שהחיים הם התנאי להתענוגות. אם החיים הם תנאי להתענוגות, זהו תנאי הכרחי אך לא מספיק.

הקדשתי, אכן, להבדיל בין החיים ככאלה – כדי לא לומר ככה – לבין הגוף. החיים בעליים מעל גודתו של הגוף. זה מה שמחיב לדיק ולומר שאין התענוגות אלא בתנאי שהחיים מופיעים במצב גוף חי.

1. תנאי של הגוף ותנאי של המסתמן

זו אמונה התבטהות הרואה להערכתה. הגוף חי – מה פירוש? זה אומר שאין מדובר רק בגוף הדמיוני, בגוף בצורתו. לא מדובר בגוף כדמות, זה, שאנו מכירים, שאליו אנו מתיחסים כי הוא מפעיל את שלב המראה, גוף זה שבמראה המכפיל את האורגניזם. לא מדובר גם בגוף הסמלי, זה שמספר פעמים מעורר בכתיבתו של לאקאן את המטפורה של השירון. חלקו השਰionario הם קוד. חלקים מן הגוף יכולים אמנס להיות מיוצגים בהם, בעצם עם מרכיבים טבעיים אחרים, אבל יש להם ערך של מסמנים. אלה הם מסמנים דמיוניים, מסמנים שהחומר שלהם לקוח מן הדמות.

כשאנו אומרים "הגוף החי" אנו מרחיקים את הגוף המסומל כמו גם את דמות הגוף. לא דמיוני ולא סמלי אלא חי, זהו הגוף הנגוע בהתענוגות. דבר אינו מונע מלמקם את ההתענוגות כאפקט של הגוף, והשאלה היא כיצד לחתת את מובנו לשם תואר זה שמננו אין אנו יכולים לחמוק, חי, שהוא הרבה פחות מדויק עבורנו מאשר שם התואר דמיוני או שם התואר סמלי. מכל הדיבורים לנו של לאקאן אלה הם

הנה מה שנמצא באופק של מה שאינו מכנה "ביולוגיה לא-akanianית":
הבחינה המוחדשת של הטיסמפטומטולוגיה החל מן האירועים בגוף. זה
ידרשו מאיתנו כਮון כמו הגדירות מחדש, כמו דיקרים המהווים כנראה
מכשול לכך שהגדירה זו תיחס בונית להפעלה.

2. מין הבינריים של הדחפים אל המוניזם של הדחף

הכפילות של המוות

כדי לאוזן את דברי על החיים ועל המיתוסים המטריאליתיסטיים של
ה חיים, אומר משחו על המוות.
ביחס למוטות זה הרגע – עכשיו או לעולם לא – לרכת על פי אמרתו
שלakan שלבiology הפרודיאנית אין ולא כלום עם הבiology. הבה
נלק עם אמרתו שלakan המבחן בין biology ה-פרודיאנית לבין
biology כמו שהיא.

זה אמין מה שהוביל אתakan להבחן בין שתי מיתות החל
משיטתו של האיפויו פאיוס הששי המופיע בסיפור של זוליט שאל
סא. המות הראשוני, בהשערה זו, הוא זה המכבה בחיוו של הגוף האישית
והופכו לגוייה. השני הוא זה האמור להכות במוקולות של הגוף שהפך
לגויה.

יש לקרוא מחדש כפילות זו של המוות. הכפילות ה-akanianית
איינה הכפילות הסאדיות. היא מתפרקת אליה אך איינה מצטמצמת לה.
הקיום של שתי מיתות אלה מניח את קיומם של שני חיים או שתי
צורות של חיים, כאשר הראשונה מוגשת תחת צורת הגוף והשנייה
אמורה להתרחש תחת יצורה תתי-, תת-גופנית, חיים שהיוו אכן
מולקולרים או סיביים. על מטריאליות חיוני זו נשענת השערתו של
סא וכך גם היא מחייבת מה שהוא קורא לו "פשע", פשע זה שהוא
היאווי להכות לא רק בחים הראשוניים אלא גם בחים המוקולרים.
אם אנו תופסים מרחוק מהן התשוכה הרצתנית המנעיה השערה זו,
הסבירה שנושאת כפילות זו מצטיירת כך: מוות מעבר למוטות, חיים
מעבר לחים. אלא שאצל דידרו, כמו אצל סא, החים המוכפלים, כמו

המהדדים ויכולים בסופו של דבר לבסס את עצם על
האפיסטטומולוגיה, ואפילו על העבודות בתולדות המדעים שעלייה נושאן
לאkan על מנת לערוך הבחנה זו של דמיוני וסמלי, בעת שחי עבר כאן
בשיח שלנו בלי להיות מצדך כלל בבדיקה השוואתי זו.

השאלה נועצה בהקנית מובן לשם תואר זה של חי וכן גם בתפיסה
מאיזה כיון, באילו נסיבות, מגיע אפקט ההתענוגות אל הגוף. ישנו אם
כן, אם אנו מקבלים פרספקטיביה זו, התנאי של הגוף.

אני יכול מיד להוסיף שיש שני תנאי מתווסף לתנאי הגוף כדי
שנקבל ממשו כמו התנאי המשפיק. זהו התנאי של המטען, אם אנו
הולכים על פי נסחו שלakan שהטען הוא סיבת ההתענוגות.

הנה הפרספקטיביה – החיים כתנאי להתענוגות, התנאי של הגוף,
התנאי של המטען – כאן אני מתכוון לעוזד בbiology לא-akanianית
זו.

ישנה בקצת פרספקטיביה זו קליניקה שתיקח כציר הגדרה של
הסימפטומים שנראה לי שהזונהה, ושעם זאת היא בסיסית, בלתי ניתנת
לעקבפה. זהו הסימפטומים כאירוע בגוף, המופיע לפחות פעם אחת אצל
לאkan.

אם היא הזונהה זה כנראה מפני שהיא נראהיה נראית חלקית. תפיסת
הסימפטומים כאירוע בגוף נראהיה כمزניחה למשל, את העדות של
הסימפטומים האובייטיבי המופיע בסימפטומים של המחשבה במלאה מובן
המילה למרות של סימפטומים האובייטיבי של המחשבה יש תמיד שובל
של סימפטומים גופניים. כמו כן הגדרת הסימפטומים כאירוע בגוף נראהיה
כמבוי סתום לכל אותן סימפטומים שבמבנה הקליניים השונים
פוגעים באופן חד משמעי בחשיבה, בדייבור, בשפה. זהה בכל זאת
הגדירה לוגית של הסימפטומים, שכן אנו יכולים לחמק ממנה מן הריגע
שבו אנו תופסים את הסימפטומים כהתענוגות, אפילו מן הריגע שבו אנו
טופסים אותו במנחים שמצויר פרויד ב"עכבה, סימפטום ומוקעה", כמו
סיפוק של הדחף. אם הסימפטום הוא סיפוק של הדחף, אם הוא
התענוגות מותנית על ידי החיים תחת צורת הגוף, זה מניח שהגוף מונח
מראש בכל סימפטום.

שקרתיה לדום. פרויד אומר זאת ב"אותיות קידוש לבנה" בהשערה קיצונית זו: "התכוונות של החיים התעוורו בחומר הדום על ידי פעולה של כוח". הוא אומר בעצם שכוח זה הוא עבורנו בלתי ניתן להעלאה על הדעת.

הוא נמצא עדין בוויכוח עם הוויטליזם המרחרח בביולוגיה של זמנו. לאakan הבהיר מלבטחילה, ובכרכרה, לאור נקודת המוצא שלו, את הרלוונטיות הביוולוגית של המות המומשג כחזורה של חיי אל הדום.

הוא פיתח זאת בסמינר השני שלו. מה דוחף את פרויד לחשב על המות כגורל של החיה שנטפס לחזרה, שהיא נטיה אל המות? מה דוחף אותו להציג המשגה זו? מה שדוחף את פרOID לחשב על כך, אומר לאakan, אין המות של היצורים החיים, אלא חי אונש, ביטוי שבו הוא מצין פחות או יותר את יחסינו הגומלי האנושים, האינטראסובייקטיביות, העובדה של קיומ השפה. מצד אחד, לאakan מכיר בחזרה כתופעה קלינית, אבל מצד אחר הוא נותן מובן אחר לחלוטין לקשר של החזרה אל המות.

במקום שבו פרויד, בהשערה הקיצונית שלו, מטעקש לראות תופעה חיונית מקורית בחזרה, לאakan אין עשו ממנה תופעה חיונית – החזרה הלאקאניאנית אינה מבוססת על ההתנהגות של הארגניזם الحي – אלא תופעה אנטי חיונית במידה שבה, לאור ההשערה הפרואידיאנית, החזרה מן האנושי נוגדת את הסתגלות. סדרים אלו של החזרה ושל הסתגלות הם שני סדרים גדולים המופיעים מפעם לפעם בקריאת זו של לאakan, אך באופן עקבי.

כל הפסיכולוגיה של בעלי החיים חוגגת את הסתגלות הארגניזם של בעל חיים לסביבה. התיחסותacha תישאר קבועה עboro לאakan, זו של המחקרים המשעשעים למדעי של פון אוסקול המראה כיצד למשל לזרוב ישנו עולם שלו שהוא מרומם מעלה כל סביבת המקומות המשמעותיים שביחס אליהם הוא נראה מסתגל להפליא, מצוד עBOR עולם. ההסתגלות מגיעה כאן לשיאה בהרמונייה. יש כאן, אם כן, היטויים של אוטם הדחפים מארחישת הקיום.

הסתגלות, התחרבות, או כפי שמניח זאת לאakan ב-"*L'etourdit*", יחס אחד לאחד בין ה-*Umwelt* וה-*Innenwelt*, בין העולם החיצוני לבין

המוחות המוכפל, הם מן הסדר הביולוגי. זה ביולוגיה נחלמתה. התהפטצלות המוצגת כך מכנה גלים על ההבדל הקיים בעצם בין החיים לבין הגוף. כפילותות זו שלאcano מאמצ ב"אטיקה של הפסיכואנאליזה" נחה על העובדה שהחצים ככאלה עולמים על גודתיהם של חי הגוף ושהגוף אינו אלא צורה ארעית, צורה מתכלה של החיים. ה-*Wunsch* של סאד, שאותו מכנה לאakan לבסוף דחף המות, מכוון אל החיים ככאלה מעבר לגוף.

כאשר מדברים על סאד, מי נתוא את שמו של סאד? זהו הסובייקט שיטול, שיקח על עצמו, את דחף המות, שיעשה סובייקטיביזציה שלו כמו פשע, ושיפורו אותו למרכיבים של הגוף המפורק שהוא מתאווה להעלמותו, לבלייתו. האם אנו מוצאים שהוא ערך אצל פרOID? אם לאakan פנה לדוג כפילות ביוולוגיה זו אצל סאד, הרי זה מפני שאין שום רמז לכפילות מעין זו אצל פרOID. פרOID אינו מבديل בין החיים והגוף.

חוות, גורם של אי-הסתגלות

הבה נראה את פרק 7 ב"מעבר לעקרון ההנאה" שבו מפתח פרOID את מה שקרה לו בדיעד, ב-1925, קו קיצוני של מחשבתו הרואי להעשרה ולתיקון.

מהו קו קיצוני זה? הוא כולל – קודם כל – להפליל בחזרה היפוייתית, הנטאסט קלינית, את הגוף החי, את הארגניזם החיכזה, דהיינו את החומר החי; שנית, להמשיג חזרה זו כנטיה לחזור למצב קודם; שלישיית, ליזות מצב קודם זה עם המות המומשג כל-חיים, לפחות ביוולוגי, בשל היות הדום קודם לח. ההוכחה שבוחן פרOID בפרק 7 והוא ממשיך לבחון בפרק VII מבודדת תנועה אל המות האמוריה לגעת בחיכזה. עBOR פרOID, הגוף האישי נשמע לאותה הлогיקה כמו החיים ככאלה. זה בעצם מה שמוביל אותו לחפש את

מה שמוסג אצל פרOID ממצב ראשוני, ממצב טבעי, זה המצב הדום, בהיותו מצב ללא כל מתח, כשהחצים מופיעים כמו השתבשות חיונית

האריסטוטלית, הולך ונמוג. מה שモפייע במקומו הוא דחף המנוגד לחלוטין לשימור העצמי, דחף המחייב את חיי אל המות, ושדרך מסטר – מסויים של עיקופים – שלאקאן קורא עיקופים של המנגנון המסמן – קיבל את השם הפרוידיאני של אני העלון. קיימת ביריות של הדחפים הנשמרות ומווערכות כazzo אצל פרויד. קיים דחף המות שאינו מתרגם כאן כדחף אני העלון, היota שנראה לי שזו הגדתו המבריקה ביותר; יש הדחפים המינניים שהם דחפי החיים המנוגדים לדחפים המוביילים אל המות, אם כך, לא דחפים של שימוש עצמי, אלא דווקא דחפים של רבייה. בירירותים זה הוא מה שפרויד מנסה לבסס על הבiologyה של וייסמן, על ההבדל בין סומה לבין זרע.

דחף מאוחז מתחזש

כאן המקום שנייתן לשאול בו על מקום הליבידו בין דחף המות לבין הדחפים המינניים. מקום זה נראה מורכב באופן ייחודי, כי מצד אחד ליבידו זה נראה כnoch באותם דחפים הנקרים דחפי שימוש עצמי המיויחסים לאני כשמורת ליבידו, אך בה במידה הוא noch נוכח בדחפים המינניים המשמרים את החיים. פרויד מציין בקשר לכך שהניגוד בין דחפי אני לבין הדחפים המינניים התגלה ללא מתאים, והוא חושב לתקן את הקושי הנובע בסופו של דבר ממיקום הליבידו בIVEN הווה, באמצעות החלפת ניגוד זה ב涅god שבין דחפי החיים לבין דחף המות.

ש לשים לב לשינוי הצורה המדוחה שלאקאן הפעיל על תיאוריה זו של הדחפים, המיסודה בכיכול בbiologyה. כאשר אנו אומרים דחף, זה בח初恋 אומר שבניגוד לאזהרות החזרות של פרויד, איןנו מבאים בחשוב את הביריות של הדחפים, וההפרשנטיביה של לאקאן מותעתה על הביריות של הדחפים. לאקאן חילץ בקושי רב את הדחף כזה ממה שפרויד הציג בדמות הביריות הזו, נוסף על כך שהקיף את הביריות הזו בכל אמצעי הזיהירות אליו אל לנו הגיעו בכל תירוץ שהוא, כי אין נפל לTON יונציגם, פאנסקואליום, וכדומה.

לעתים קרובות דיברתי על הדחפים אצל לאקאן בלי לציין את העובדה הגלואה והחשובה שלאקאן מבטל את הביריות הפרוידיאנית

העולם הפנימי של בעל החיים. כאן, שני צדי המטבע מושלים בין הארגניזם לבין סביבתו.

החזורה מקבלת את הממד של להונגה למושג חזק וניסיוני זה, אותו מושג המתימר להיות תוצר של תכנית. החזרה הפרוידיאנית, כפי שנקרה מחדש על ידי לאקאן, מקבלת את מדיה ביחס להסתגלות נפלה והרמוני זו, במידה שקל להראות שהחזורה, עברו המין האנושי, היא בהחלט גורם של אי הסתגלות, שהחזורה, כפי שהיא מופיעה בклиיניקה, נראית כמתנה התנהגות בח初恋 לא מסתגלת ביחס לדרישות החיים, לרוחות הגוף.

מה שפרOID מכנה צורך בחזרה רוחק מלהיות צורך אחרים. הוא מופיע דווקא כדיישה DISHERMONIET ביחס להווית חיי כבזה. כך מכיר לאקאן בעובדה של החזרה. הוא מוכיח שביחס להסתגלות, החזרה היא מסדר שככל אינו ביולוגי, לא כזו שנთן לחשוב עליו רק בתוך סדר השפה. מתוך "מעבר לעקרון ההנהה" הוא כבר משרות את מקומו של אני העלון *בעיקרו* של החזרה האנטי חיונית.

הזהר של אני העלון

לכן נדרש פרויד בסופו של דבר להציג את מושג אני העלון שלו בדיק במקומו של אני. עד אז ייחס פרויד לאני את כל מה ששימש לשימור העצמי של החה. לכן דיבר על דחפי אני כדחפי חיי המשמשים להתקיומו. אם תקרו את פרק 7, תראו את המבואה של פרויד עצמו בעניין מונח זה של דחפי אני, כי ב"מעבר לעקרון ההנהה" כבר רואים, דרך הטיעונים המקשימים שלו, את דחפי אני הופכים לדחף המות. דרך עיות מסוים, הוא מתחילה לשים את דחפי אני בין מראות. הוא ממשיך לדבר על דחפי אני, אך הוא מקפיד לומר מאז 1925, המועד של "עכבה, סימפטום ומועקה", שהזו שיטות ארעי שפשות השתרש בטרמינולוגיה הפרוידיאנית הראשונה.

גם אם תשוכחה אינה מופיעה כך אצל פרויד – דחף המות, כפי שהוא מופיע בטקסט שלו, הוא דחף אני העלון. שימוש עצמי זה שאמור להיות רכשו של אני, שהוא מהדרה מחודשת של הנפש

לבין דחפים מיניים ובין דחפי החיים לבין דחף המוות. מוניזום זה של הדחף הוא כמובן וגע מכריע בהוראותו של לאקן. נקודת המוצא שלו היא בראש ובראשונה בירנית: שפה ולבידוד, סמלי ודמיוני. התנועה עצמה בהוראותו של לאקן נהעה לכיוון העיבוד של קטגוריות מוניסטיות. בהוראותו של לאקן רואים באופן כלשהו צדדים שלמים המתומוטים החל מן הרגע שבו מופיעות קטגוריות מוניסטיות אלו, שהראשונה שבהן היא הדחף שחזור ואחד כאנ.

3. המשמן מבטל את החיים ומונתק מהם את ההתענוגות

הקשר הסובייקטיבי אל המוות

הבה נאמר מילה על המוות הנוכח כמשמעותו, שלאקן מתיחס אליו. מהו המוות כמשמעותו? דבר זה מתרגם בעצם את העובדה הידועה היטב שהיצור החי של המין האנושי צופה את המוות מראש. עובדה זו שלעצמה מציגה מעמד כפול של המוות. אין זה המכעדי הכפול של החיים הגופניים והחיכים המולקולריים, ושל מות הגוף והמוות הנכסי של המולקולות. מעמד כפול זה של המוות הוא זה של המוות הטבעי ומהמות הצפוי, שפriad כמוכן לא הבהיר אותו. כדי ליאוט זאת יש להתייחס דווקא אל הטקסט שלו "מחשבות אקטואליות על המלחמה והמוות" מ-1915, שהפרק השני שלו מוקדש בדיקות ליחסנו אל המוות. פרויד מדגיש שם שהמוות העצמי אינו ניתן לייצוג, אך עם היותו לא מיווצר הוא בכל זאת ניתן לצפייה מראש. המות צפוי מראש שהוא חלקוין מן המוות הטבעי. זה המוות המפעיל, כפי שהוא אומר בחביבות, "השפעה חזקה על החיים", בין אם מוכנים להסתכן במות ובין אם מתעלמים מן הסכנה בעמדת מה של גבורה. מחשבה זו על המוות, על פי פרויד, מובילת לתפיסת החלוקה בין גוף ונפש, מקנה את הרעיון של חיים שלאחר המוות, ופותחת מרחב של מעבר לחיים. זהו עקרון הקפילות של המוות כפי שלאקן קידם אותו. הוא העמיד בקידמת הדברים את הקפילות הסידית בין שתי צורות של מוות טבעי על פי השכלותיה על הגוף או על המולקולות, אך המות הקפול

של הדחפים. הוא אומר זאת בדרךו, בדיסקרטיות, בסמינר "ארבעת מושגי היסוד": "ההבחנה בין דחפי החיים לבין דחף המוות היא נוכונה במידה שהיא מבטאת שני היבטים של הדחף. אבל הדחפים המיניים גורמים למוות להופיע כמסמן". ובאופן עוד יותר בהיר, בטקסט בן זמנו של סמינר זה, "מעמדו של הלא מודע": "כל דחף הוא למעשה דחף המוות". מה זה אומר, אם לא ביטולה של הבינירות הפרואידיאנית? אין זה שונה ממה שהוא מציג בפניו בקורס מיתוס הלאמלה [lamelle] שהוא ייצוג מיתי של הליבידו. הוא נוטל את השראתו מהתיאচותו של פרויד אל המשתה של אפלטון, כדי לבנות את המיתוס שלו מתוך זה של אריסטופנס. הוא מציג לנו את הליבידו כאיבר, כאובייקט, אך כאיבר שיש לו מובן מימי. הוא מגדר את הליבידו דרך המיתוס, כמו צור הנושא את המוות.

הפעולה המורכבת של לאקן נוגעת בו בזעם למוות ולilibido. היא מיועדת להראות שהמוות אינו כלל וכלל רכשו של דחף המוות, אלא נוכח בדחפים המיניים, וشمבחינה סימטרית הליבידו נוכח בדחף המוות. הוכחה כפולה זו, המפוזרת בהוראותו של לאקן, תוצאתה היא בסופה של דבר ביטול הבינירות של הדחפים, המאפשר לנו לומר "הדחף". אצל פרויד יש לנו רמז ברור שהilibido נוכח בדחף המוות, היה שזו מגדיר את החזרה באותו פרק 7 כחזרה של התנסות של סייפוק ראשוני, וחזרה שנכשלת באופן מסוים, חזרה לא מספקת. הוא מציב מלכתחילה בבסיס החזרה את ההחטאה. הסייפוק המשוג על ידי החזרה אינו שווה ערךlesiיפוק שנדרש. תמיד יש חסר, פרויד רואה כאן אפילו את מקור הגורם הדוחף את היצור האנושי קדימה, המונע ממנו להסתפק במצב קבוע מסוים ומכירח אותו להתקדם בדרךו אל המות בלי שתוכל להיות מושגת המטרה של הסייפוק המלא. הדיכוטומיה הפרואידיאנית העיקרית נספגת באופן כלשהו על ידי לאקן המראה שהמוות והilibido נמצאים בסופו של דבר באותו הצד. זהו המובן האמיתי של מיתוס הלאמלה שלו: הליבידו הוא יצור נשוא מוות. נוסחה זו שאנו מוצאים בטקסט, פחות או יותר מעוותת, חוצה את גבול הבינירות שהציב פרויד, שאתו המשיך מזו הבדיקה בין דחפי האני

שלפחות ב"אתיקה של הפסיכואנליזה" דחף המות הוא שווה עד ליחס הסובייקטיבי אל המות.

דבר זה מחייב תזוזה קלה במושג שלנו על המות. זה מחייב שמות זה הצפוי מראש, מותה המשטנן אל תוך החיים, הוא שווה ערך להיעלמות מסמנת. זה מות שהוא אקוויולנטי לסובייקט שסוע, לסובייקט כמסמן אחד מעט מדי.

לאקאן קורא לו המות השני, המות שאינו המות של כלם, מבן שאין זה המות שבו סופקים כפויים. מה שהוא מכנה המות האמתי הוא המות העושה יד אחת עם האמת, זה אשר בו הסובייקט מושפט מ' השרשרת המסמנת ובאופן כלשהו מצטרף או אפילו לוקח חלק בחיסולו. מה שלאקאן קורא לו המות השני, הוא החסר-בhhooיה המסמן של הסובייקט, שבעצם מחייב, בסימטריה אל המות השני, את החיים השניים, "חיים המסמננים" המכפילים את החיים הטבעיים. חיי בין האנושי קיימים כמסמן מעבר לחיים הטבעיים, באופן מסוים הוא מוכפל על ידי "חיים המסמנניים". אני שט כאנ' מרכאות כי חיים מסמנים אלו נוכחים קודם כל בחוט של שרשרת מסמנת שבת תפיס הסובייקט. יש במה שלאקאן קורא לו אתticaה שני פנים של הסובייקט. יש הפנים שלו של ההיעלמות, ואלה פנים המזדהים עם המות המסמן, עם המות השניים, ואז יש – זהו מונח שאני מביא כדי לאסוף את המרכיבים של אותם פנים – את המסמן האחד כמסמן של סובייקט המות השני. המונח החזר כאן הוא בעצם לא האחד אלא היחיד.

S1 ◇ 8

יהודוי

היחיד הוא מה שהמסמן ממיר מן ההוויה, למרות כל הסתנויות של חיי כדי לעשותו מנו **אחד** מוחלט. מצד אחד הסתנויות המות אל תוך החיים מתרחשת דרך המסמן, ומצד אחר המסמן מבצע הנצחה של הסובייקט בichiности שלו. ה"אתיקה" מפרשת את השיר של מלארמה "כפי שבו עצמו הנצח משנהו". لكن מפרש לאקאן מצד אחד את ההימחקות המסמנת של הסובייקט, ובהתאם, את מה שהסובייקט

האמתית שבו מדובר הוא המות הטבעי והמוות שמן המסמן.

למה קרא לאקאן "אתיקה של הפסיכואנליזה"?

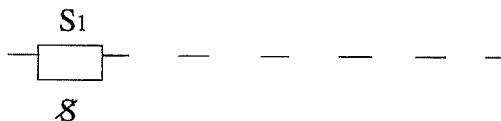
הוא קרא אתיקה של הפסיכואנליזה קודם כל לדוקטרינה של האני העליון, כלומר לדרישת הפעלת נגד הסתגלות, דרישת של חזרה של סיפוק ראשוני, ולפיכך דרישת של התענוגות. ניסחו את האני העליון כ"התענג" נהשם כבר מזו ה"אתיקה של הפסיכואנליזה" שלו. יש כאן איחוד של ה"אתה חייב" הקאנטייני ודרישה זו של חזרה של התענוגות. הוא קרא "אתיקה של הפסיכואנליזה" לדוקטרינה של האני העליון שאין לה ולא כלום עם תורה מוסרית שבסופה של דבר תמיד אינה אלא תחבות של הסתגלות. כשהלאקאן מתיחס אל "אתיקה בניוקומק" של אריסטו, זה כדי להראות שבסוף של דבר המוסר בתבונה, הוא שיקנה לנו את המדריך החסר במישלב של וחסינו אל *"Leitwelt"*. זהו ריסון של הדרישת להתענוגות, התמונות המנסה להחזיר אותנו אל הרמונייה, בזמן שהדוקטרינה של האני העליון מתרוצות בגורם הדיסהרמוני.

שנית, "אתיקה של הפסיכואנליזה" היא הסבר תפקיד המות בחיים, כלומר מות שאינו צמוד אל הביוווגיה, אלא צמוד אל הלוגיקה של המסמן. כאן המות הכלול שמדובר בו הוא המות הטבעי מצד אחד ומהות המסמן מצד אחר.

זה מה שמאפשר לאקאן לשאול בסמינר שלו של "אתיקה", שאלת טפשית בכיוול: היש לה נגעה כלשהי עם המות? מה זה אומר? שהמות אינו המשלים של החיים, כי מדובר כאן במוות באופן שבו יש לנו קשר אל המות בחיים, וזה אינו יכול להיות אלא מוות מסמן. זהו תרגום הסתנויות המות אל תוך החיים.

השאלה שאליה מובילה "אתיקה של הפסיכואנליזה", היא כיצד יכולה להיות לגוף חי שהוא מן המין האנושי, נגשנות אל עצם יחסן אל המות. מה שלאקאן קורא לו עצם היחס אל המות, או שפּרוֹיד קורא לו יחסנו **אל** המות, הוא מה שלאקאן מציין כשותה ערך לדחף המות. אין זו רק נגעה למות, הזדהות עם המות המתרחש שנכנעים לה. אם רואים, זו הסקה מן היצור-החיי-עברית-המוות, דבר המניח אמנים

מבחן מנגנון מכונת "האטיקה של הפסיכואנליזה" – אם מציגים את השרשנות המשמנת באופן הבסיסי הזה כרץ' של מרכיבים מסוימים – אל הרוח שבין המשמנים המיצג על ידי סובייקט שסוע זה. אפילו מה-שבין-המשנים עשוי לקבל את המשמן המוחך שלו, שהסתפקתי כאן בלקראן לו S.



"האטיקה של הפסיכואנליזה" מכונת בעניין זה בעצם אל הלא כלום בשני היבטיו: הלא כלום שהמשמן גורם לו להופיע והלא כלום הגורם להופעתו של המשמן. כל הדוז-משמעות של הסמן מונחת על הבדל זה. הלא כלום שהמשמן גורם לו להופיע, כי אם המשמן לא היה מופיע, לא היה הלא כלום זהה, אך בו בזמן קיים הלא כלום הגורם למשמן להופיע, ולזאת קרא לאקן בראיותו. יש שלוש גירסאות של הלא כלום המתהברות באטיקה": הלא כלום כמוות המשמן, המוות השני, הלא כלום כמשמן של היהודי, והלא כלום כרייך של החיים. הוא מתרכז, מתחדק, ובו בזען ברוח. הוא מתחדק על סתירה בין המשמן לבין החיים, סתירה בין המשמן לבינו היוצר החי.

כבר כאן לאקן מציע ייצוג של השפעת המשמן על החיים וייצוג שיחולחל בסופו של דבר לרבים מן הפיתוחים שלו, לרבות האחרוניים המתקדמים ביותר. ייצוג זה של השפעת המשמן על החיים הוא העדר שיש לתת למזה שהוא מעלה מן הcad מתוך היידגר, שאפשר לייצגו כ-U. זהו הסמל ואיפלו האובייקט המציג של המשמן, כי זהו המשמן יכול לטעון להعلاה לדרגת משמן ראשון שנוצר בידי אדם ושכזה הוא יוצר את הריק. הוא מגיע אל העולם כתוספת, ובו זען הוא מביא חסר [פחות אחד]. מכאן הערך שהוא מקבל בייצוגו את מה שבמשמן מחשיל את החיים ובזאת גם מנתק את ההתענוגות שלעצמה מה חיים. דרכו מוצגת הבעייתיות של מה שבא מלא את הריק שהחליף

משמר כבלתי מחק, החל מן הרגע שבו המשמן הידק אותו בתור מה שהוא קורא לו דבר קבוע.

הבן של חיי

כאן מופיעה אנטיגונה. אנטיגונה היא זו שאינה אומרת דבר, אלא שהחי האנושי זכאי לקבורה, ככלומר שהוא ממשיק להתקיים כמשמן מעבר למות הביולוגיה. בו בזמן מובלטים ה-S השושא הזה ושימור המשמן של זה שהוא אדם Chi. היא טוענת לזכות הקיום המשמן של אחד מעבר לכל היחסים שיכלו להיות מיוחסים לו. השאלה אינה לדעת אם היה איש טוב, אם היה רע, אם היה אשם או לא. הוא היה סובייקט של המשמן. אנטיגונה היא הסובייקט המכובן אל ה-S הטהור של הסובייקט, ככלומר מכובנות אליו פשוט ב"יהוא היה" שלו.

S1 זה הוא הבן של חיי, המגים את ההת庵נות המשמן, המגולמת בעצם על ידי דבר-מה שבכל זאת הוא פולחן כמעט אוניברסלי,aben הקבורה. ככל כמעט תמיד עניין עםaben, יהא זה איפלו בצורת המערה. במקום זה של S1 ממקם לאקן את החזרה בכיבול אל הדומים. זהו הדומם של ההת庵נות המשמן, המוחלט של עצמו, ללא ספק מסמן מנוק. האחד כאן אינו פותח סדרה, זהו האחד של החיד.

לכן ישנו אותו ניפוח באטיקה". מדו"ע נמצאת כל הפרשנות זו על אנטיגונה: כי אנטיגונה מקדישה את עצמה ליחידנות זו של חיי האנושי ולמה שמתקיים ממנו מה שחיו חייו הביולוגיים. זהו משמן נפרד, מוחלט, ונפרד דווקא מן الآخر. זה מה שمدגימה אנטיגונה, המורדת בסדר של הקרייה. במקום שבו היא מתמקמת, מכובנת אל היהודי, היא מקדישה את עצמה לאחד-ויחיד בלבד. כאן התיירות שלה מן החקוק של הקרייה משמעה שהיא נמצאת במקום שבו الآخر אינו קיים. لكن יכול היה לאקן להעביר ייצוג של סוף אנליה, ככלומר כמתווה של המ עבר (pass), את הרגע שבו הסובייקט מגשים את עצמו ככזה שאינו מצפה לעזרה ממש, ושיכול, בסדר התשוקות, להתרגם ליישוש או למובכה מוחלטים, בשל עובדת היותו כבר בלתי קשור לאיש.

III AIROU BGOF V'HOFUA SH'L SHUMEVOT

הגדרת הסימפטומים כאירוע בגוף, אותו העלייתי בדרגה, היא הכרחית ובלתי נמנעת היות שהסימפטומים כשלעצמם הוא התענוגות. מוסכם שסימפטומים הוא התענוגות, סיפוק תחלפי של דחף, כפי שאומר פרויד – והאופי התחלפי שלו אינו מוריד מאותמה מן האופי האותנטי שלו, ממש, כי הסיפוק התחלפי אינו סיפוק קל ערך. היות שהסימפטומים הוא התענוגות במובן של סיפוק דחף, והיות שההתענוגות עוברת דרך הגוף – שלא ניתן להסביר עליה ללא הגוף, הגוף כצורה, או נסן יותר כאופנות, אופן של חיים – – ההגדרה של הסימפטומים כאירוע בגוף היא בלתי נמנעת. אני מפסיק אותה, אני מדגיש אותה, אני חוזר, ובזאת אני עושה אותה למרכיב יסודי במושג שלנו של הסימפטומים.

למרות העובדה הכרחית ובלתי נמנעת, לא הייתה הגדרה זו בבחינת הגדרה נבחרת. היא הוזנחה, וזאת ללא ספק כי נקודת המוצא שלנו – לאקן בפסיכואנליזה – מבליטה הגדרה אחרת של הסימפטומים שהאפיליה על זו.

הגדרה אחרת זו היא הבאה: הסימפטום הוא הופעה של משמעות. בשל כך, בראש ובראשונה, הוא ניתן לפירוש. הגדרה זו אינה אומرت שום דבר אחר, בזמן שהגדרת הסימפטומים כאירוע בגוף מותירה את מעמד הפירוש שיכול להציג אליו כהרבה יותר בדייטי. הסימפטום כהופעה של משמעות הוא ההגדרה המתבקשת מן האקוויוילנט, שנקבע על ידי לאקן בין סימפטומים ומטפורה.

1. משמעות וסיפוק

AIROUIM SHIS L'HEM SHUMEVOT
מה אסר לאקן, אם חושבים על זה, תחת הcotمرת של תצורות הלא

את התענוגות האבודה והמבוטלת.

התחלפים שלאקן יכול למן – כמוום מחסומים. הוא מזהה במילוד שני מחסומים, זה של הטובן וזה של היופי. המחסום של הטוב, התחליף של הטובן שנחפר בכך במקום זה, הוא המחסום של ה"יש", המחסום של הטובן שברשומותינו וועליהם עליינו להגן. המחסום של היופי הוא זה שמנגיד את צורת הגוף האנושי, את דמות הגוף כמעטפת לכל הפנומות האפשריות של האיווי. באופן מסוים שני מחסומים אלה אינם אלא אחד במידה שהגוף הוא במלוא מוקן המילה זה שהנו הטובן של הסובייקט, ככלומר אין הוא הווייתו.

הוא תמיד העריך את המושגים הפרודיאניים הכלכליים לאור המשמעות. לדוגמה, כשהוא שואל את עצמו על מושג הליבידו בסמינר השני שלו, הקרוב בזמן לדוח רומה, הוא שואל את עצמו שאלה מהסוג הבא: התפיסה הפרודיאנית של הליבידו, האם היא אדוקוטית ברובך שבו נקבעת פעלות האנלטיקאי, לומר זה של הדיבור? סוג זה של שאלה מבילט את ההליך של לאקאן, שהוא הערכת המושגים של הסיפוק ביחס למשמעות.

מושג מוניסטי של הדחף

שאלת זו, שלאקאן שואל אותה, מבוססת על יסוד התשובה שהוא הביא אפילו לפני הצבת הפעולה האנלטית ברובך של הדבר, לומר לפני דוח רומה

כאן, אם אנו שבים אל הזמן ההוא, נראה שלפני שתושטש על ידי הסטרוקטורליزم הלינגויסטי, הוא החל בהסקה של דחפי החיים כמו גם של דחף המות החל מן הנركיסיזם. לפני הקטעה שנוצרה על ידי מתן העדפה למנגנון של השפה כמייצרת מובן, הוא פנה בו בזמן ובאופן מוניסטי לכיוון של דיווח על הדואליים הפרודיאניים של דחפי החיים ודחפי המות. הוא חשב — באינטואיציה ראשונית מבון מסויים, קודמת לסטרוקטורליזם שלו — להתייחס בו בזמן לדחפי החיים ולדחפי המות, לבנות מושג מוניסטי של הדחף. היה זה ללא ספק במחיר עצום דחף המות לתוקפנות, כפי שעשו זאת דרך אגב לעיתים קרובות באותה תקופה.

בקו זה נרשמה המחשבה הראשונה של לאקאן המוביילה אותו לנסות הסקה סימולטנית של שני סוגי הדחפים, כפי שניתן לראות במאמרו על "שלב המראה", בו הוא קובע של-libido הנركיסיסטי יש קשר ברור אל התוקפנות. חיבור זה מפותח בטקסט של 1948 על "התוקפנות". טקסט זה, הנרשם במסגרת מרכיבי הביוולוגיה הלאקאניאנית שלנו, מנסה להציגים שדחפי החיים ודחפי המות אינם אלא אחד. הסיפוק המאפיין את שלב המראה, זהה הזדחות הסובייקט הנתפסת כבלבול אורגני מקורו כלפי מה שאכנה הדמות הגופנית

מודע! אלה איורים שלגביהם הראה פרויד שהם בעלי משמעות, בזמן שהם נרא כחסרים אותן. זו היתה החדשה הטובה שהביא עמו פרויד. כדי לדוח עליהם, כפי שרואים ב"תזכורות לא מודע", לאקאן מפעיל מנגנון חדש למעשה, בין קוד למסר. הוא בוחר להבליט את הופעתה של המשמעות שמהווה הסימפטום. זה הרעיון שהוא קיבל מהבנייה של הארכ' שלו, שבו מומשגת הופעת המשמעות החל מססר המועבר שלא בהכרתו של הסובייקט.

אבל המשמעות בתגלית הפרודיאנית אינה הכל בוגע לתוצאות לא מודע. אצל פרויד, לפחות, המשמעות מלאה תמיד ב"ביטה" של הסיפוק שתוצאות אלה אמורים להביא אל התפקיד של המכשיר הנפשי. אצל פרויד, המשמעות היא בלתי נפרדת מסיפוק, גם בעובודתו על "חידוד הלשון ויחסיו עם הלא מודע". דיאלקטיקה נפתחת כך בין משמעות וסיפוק, כמו גם בתוך כל אחד ממושגים אלה.

יש כאן הקבלה הרואה להיות מבודדת כשלעצמה. מצד אחד, יש תופעות, או יותר נכון איורים, כפי שאנו אמורים כאן עכשו — ויהיה לעליינו להבחין בין תופעה לאירוע — הנראים נטולי משמעות וمتגלים על ידי הפירוש כבעלי משמעות דזוקא. באותו אופן, במקביל, אירועים המתרגמים ואפילו נחוויים כאירועים וכאי סיפוק, מתגלים גם הם על ידי הפירוש ככאלה שמשמעותם.

יש כאן תנוצה המוביילה מהעדר המשמעות אל המשמעות. פרויד ימשיג אותה החל מן הבלטי אפשרי הבולט של התוכן הגלוי, באפשרות להבליט באמצעות שיטתו את המשמעות של התוכן הנסתר, ואז ישנה תנוצה המגלהuai שהסיפוק טוענן בחובו סיפוק בלתי ידוע לסובייקט.

זהו דיאלקטיקה כפולה בתוך מונח המשמעות והסיפוק. פעולה הפרודיאנית יש אם כן תמיד השפעה כפולה על האירועים שאליהם היא מתיחסת. השפעה זו היא בחלוקת סמנטיב ווגם, כפי שנהוג לומר באנגליזה, כלכלית. אין ספק שלאקאן, מהסיבות הטובות ביותר, כיון אל הפן הסמנטיבי כך שהפן הכלכלי נשאה בעיתני.

הבחירה בעמדה של מה שאנו קוראים לו הוראתו של לאקאן, שונכה עם "דוח רומה" שלו, היא שהמשמעות היא מעל הסיפוק.

בailleה בהתייחסות המיתית זו, היא בכל זאת – עברו לאקאו הראשון, או גם עברו טרומס-לאקאו, עברו לאקאו לפני פניו הדיווח שלו ברומה – נטפסת כביווגית ומוסדרת על ידי תפיסה שהושאלה מן הפיזיולוג בולק, שהאדם נולד טרם זמן. הוא בא לעולם לא מותאם אל סביבתו ומכאן נדון לתלות ממושכת ביחס לכוחות שבלנדיהם אינו יכול לשרוד.

עברו טרומס-לאקאו זה אנו מוצאים באותו פער ראשון את הסוד של הליבידו. כפי שהוא מתרbeta, אין צורך לחפש רוחק יותר את מקור הארגזיה הליבידינלית; אין ספק שהיא נובעת מן התשוקה הנركיסיסטית. מה שפറוי משארו לנו כמדריך של האני, מכיל של הליבידו, לאקאו מתיחס אליו כל החדרת דמותו הכלולית של הגוף אל הביטור הראשוני של הארגזים, החדרה המקדמת את הדמות למרכז החיים הנפשיים של הגוף החי במין האנושי. שם הוא מוצא, טרם הגיעו סטרוקטורליסט, את הסוד, המקור של הליבידו הפרוידיאני. הוא מוצא אותו בא הנטכמה, בא התייחסום, בהיבקעות (dehiscence).

LIBIDO נركיסיסטי זה הוא ליבידו חיוני, חיובי, המושך קדימה את ההתפתחות. הוא הצורה הצפואה של הסינטעזה של הגוף, אך בו בזמנן הוא תוקפני כלפי הדמות. בהדגמה שמצבע לאקאו בעניין שלב זה של המראה, זהו ליבידו הכלול בעת ובעונה אחת את ערבי החיים והמוות שאצל פרויד הם מפולגים. להחזיר את הליבידו להתפלגות זו, משמע לחבר את ערבי החיים וערבי המוות.

נסגר לי שהdagש ששמתי בפעם הקודמת על הליבידו המיתית – כפי שלאקאו מצא את עצמו מפתחו וובנה אותו בטקטט "מעמדו של הלא מודע" המקביל בזמנו לסמיינר ה-זא שלו – נראה תמה. זה טקטט שהוא עצמו מעמיד במקביל – זהו טקטט קטן יותר, מצומצם – עם הטקטט המנתח של תחילת דרכו בפסיכואנליה. יש לשים לבשחתהו של ליבידו ממיתת זה, של ליבידו זה המיצג כאיבר יחיד הנוסף לארגזים, מותווה החול מהטקטט שלו על התוקפנות תחת השם המזר של ליבידו שלילי. הוא מכנה ליבידו זה "שלילי" כי הוא כולל בעת ובעונה אחת דחפי חיים ודחפי מוות.

זאק אלאן מילר

השלמה. ניתן לגלוות סיוף זה בנסיבות אי התמצאות ארגנית בחוויה המכונה צהלה התינוק החסר עדין קווארדיינציה ושאינו שולט בגופו; זהה הצהלה בפני השלמות הנצפית שהוא מшиיג מהמצאותו בפני מראה.

זהו בהחלט הסיוף הנמצא בקידמת הבמה של חוויה זו. ומהו התו המופיע של סיוף זה? הוא ממוקם במה שלאקוֹן קורא לו ממד של היבקעות חיונית שבמבנהו של האדם. ההיבקעות היא מונח טכני, ביולוגי, כדי לציין את תופעות ההיפתחות של הגוף, כמו היפתחות של פרי, למשל.

אי-התאמה וLIBIDO

אולס להיפתחות זו יש כאן אופי של אי-שלמות, של פגס, פער. היה מיועדת לתרגם את התפיסה שלמכתילה אין הארגזים האנושי (dehiscence) מותאמת לסבירה שהמבנה שלה קודם לו. המילה היבקעות (dehiscence) מחוירה כאן למה שאמור להיות פער מקורי המופיע במין האנושי בין ה-*Innenwelt* ל-*Umwelt*, כדי לחזור אל המונחים של פון אוקסקול. צהלה זו אינה סיוף בעל שלמות טبيعית, אלא סיוף המעוגן בחסר והמונה על אי-תיאום. מלכתחילה, וגם כאן על יסוד ביולוגי, הסובייקט מוצא את עצמו סובל משני גופים חסרי ההתאמה. במעמד הממשי שלו, הארגזים מוחbnן מהגוף עצמוו, שהוא דמות.

אורגניםום / גוף

[משמעות]

אי-התאמה זו נראית לאקאו כה מהותית שלמרות שכאהורה הוא מבסס אותה על הבiologyה, אין הוא נמנע מלהביא בהקשר זה התיחסות למיתוס של הרקליטס באשר לאי-התאמה ראשונית. אי-התאמה הריאוונית שעבור מרכיבי biologyה שלנו מתרכזת בתתפלגות זו, בכפילות הפעורה של הארגזים והגוף, חוזרת שוב ושוב בכתיבתו – ב"כתבים" בעמ' 96, עמ' 318, וaini מתזכיר לומר כאן שמייצתי את מראוי המקום; אך למרות שהיא מוקפת

ההיסטוריה של הסובייקט. התואר ההיסטורי הוא כאן בהגדרה לביולוגיה. המות הפרוידיאני עצמו אינו מות ביולוגי, אלא גבול ההיסטורי. זהה גירסה של הויה- עברו- המות במובן ההיידגריאני, אך הנטאסט חיל מהתקיד של המסתמן, ככלומר כמוות סמלי.

מהו מות סמלי זה הנמצאabisod המות השני? ראשית, זה מות הנוכחות חיים, מות כביטה להחיים בכל רגע תחת אופני המסתמן.

שנית, זה המות שהסתמן נושא ככזה. כאן רשותת הנוסחה שאני מדגיש זה זמן רב, סמל המתבטא תחילתה כמות של הדבר, ושימצא מאוחר יותר אצל לאקאן גירסה פחות פתטית תחת אופני הקו הנטוי הבא למחוק כל אובייקט המיועד להיות מועלה לדרגת מסמן. שלישית, זה מות מיוחד — בוגיון למות הטבע, המות החיתי, שאינו מיוחד. כפי שאומר לאקאן, דבר אינו מב딜 בין עכבר לעכבר, חוץ מהמעבר הלא עקי מון החיים אל המות. עכבר זה הוא אותו הדבר כמו עכבר אחר; זהה דוגמא לטיפוס המין. המות הסמלי, לעומת זאת, מגיע לשיאו באקט של התאבדות. לאקאן חזר ומתייחס בדו"ח רומא, כמו גם מאוחר יותר ב"מעמדו של הלא מודע", להתאבדות של אמפודקלס, להתאבדות כאקט סמלי, שלא לשווה הוא מצין שהיא נורתת עד בזיכרונות של בני האדם.

מכאן נובעת נקודת רביעית: זה מות המניציח את הגוף החי באותה נשימה שבה הוא מקפיא אותן. המות הסמלי שמדובר בו הוא מות המבטיח הישרדות מסמנת, מות הנפתח אל חיים מסווג שונה מן החיים הביוולוגיים. لكن יכול לאקאן לומר שהחיים אלה מתעלמים מעבר לחוויה. של בעל החיים העורבים בירושה. אני מזכיר אתכם כאן ל"כתבים", לעומת זאת, שם הוא מבטא פרספקטיבה שיש לצור כדי להבהיר את ההתפלسفיות האחרונית של לאקאן הקשורות לכך ישירות. הישרדות זו מעבר לחווים הביוולוגיים, הישרדות מסמנת זו שהקבורה מASHIMA — אף שאין קבורה של אמפודקלס ויש עתיד לבוא המונצח בזכרונו ובנאותו — הוא מצין אותה במונחים הבאים: "החיים היחידים המתמידים והאמיתיים, בהםוטם מועברים במסורת מסובייקט

ארגוני / גוף
[ממשי] [דמות]
ליבידו "שלילי"

מעמד אירוני של המות

עם קידום תפkid הדיבור וshedeh השפה, עם קידום הסדר הסמלי, מתחילה הוראותו של לאקאן עם הדיווח שלו ברומה. מהי נגיעה לתיאוריות הדוחפים? נגיעה הראונה היא להפריד בין דחפי החיים ודחף המות, לנתק את האיחוד המבוטא באופן כה מוזר על ידי המונח ליבידו "שלילי". הנגעה הראונה של סטרוקטורלייזם של לאקאן, ככלומר של היתרון שניתן למשמעות על פני הספיק, היא בהחותרת דחפי החיים אל הדמיוני בזמן שדחף המות מוחס סמלי.

בדיקוק לנוקדה זו מוקדש סיכון של לאקאן בדו"ח רומא, שנועד להראות את הקשר העמוק, כפי שהוא מתבטא, המאחד את אינסטינקט המות עם בעיית הדיבור. תחת השפעת סטרוקטורלייזם זה הוא מפריד בין דחפי החיים לדחף המות. הוא מזכיר את דחפי החיים אל הדמיוני, בזמן שמאinstinct המות הוא יוצר מושג אנטית- ביולוגי. הוא מפריד מה שאחד לפניה סטרוקטורלייזם שלו.

הסטרוקטורלייזם של לאקאן מעניק למות מעמד אירוני לחליטין במקומות מעמד ביולוגי. באירועי הכוונה לומר כאן שהזהו מעמד המעיד בשאלת את עצם יסודות ההוויה, והוא מעמיד אותם בסימן שאלה כפי שחייב הלשון מעמיד בסימן שאלה את ההסתכנות המוצעת לנו על ידי התפיסה. זה מניח ללא ספק שהתוkopנות אינה ממצאה את מה שמדובר בו במות הפרוידיאני. החיבור שהיה קודם ממושך הניח את צמצום דחף המות לתוקפנות. ואם מצמצמים את דחף המות לתוקפנות, אפשראמין לכלול אותו בתופעות הנركיסים. דו"ח רומא, לעומת זאת, מפריד בין התוקפנות לבין דחף המות. המות שמדובר בו זהו המות הצפוי, או כפי שמניח זאת לאקאן, זהו גבול התפקיד

(276), אף אם ניתן לשער שהוא עיבד אותו קודם. והוא מציג אותו בקשר לסיפור, בדיקות של העבודה שאצל האדם הסיפוק של הסובייקט הוא תמיד ביחס לסיפור של **האחר**, של **אחר** שאינו סימטרי לו, שהוא **האחר** שבו מדובר בפונקציה של הדיבור.

מכל מקום, לכל אורך סמיינר 7 שלו, הסיפור הפרואידייני מוחזר אל הסיפור של ההכרה, ככלומר של **האחר** של הקוד המתפרק את התוצרים של הסובייקט. הסיפור שבחכרה המשמעות של תוצריו הסובייקט חוזה להיות מהות הפעולה האנגליטית. הנה הצורה הראשונה שבה יכול הסיפור לשוב בהבניה של לאקאן, הסיפור דרך ההכרה.

אך יש עיבוד שני בмедиון שישוף זה דרך ההכרה אינו מספיק, אינו התגענות. זהו הסיפור דרך הפנטזומה. בעוד שהסימפטומים נרשים במישלב של המשמעות, באופן חד-משמעותי ובמשך שנים במהלך הוראותיו, זהה הפנטזומה שתירשם בעיקר בעמודה של הסיפור.

סיפוק	משמעות
פנטזומה	
	Σ

הפנטזומה היא המונח שלאקאן קידם כדי לרכז כל מה שהוא סיפוק ליבידינלי אצל פרויד. הדחיסות של מונח זה מתגלל לאורך הוראותו של לאקאן עד כדי כך שייעוצר אצלן דואליות של הסימפטומים והפנטזומה העונה לדואליות של המשמעות והסיפור. לאקאן ריכז במנוחה הפנטזומה את כל מה שהציג מן הסיפור הפרואידייני.

ניתן להציג זאת כשתי מטפורות. מצד אחד, המטפורה של הסימפטומים, החלפת מסמן באחר, עם האפקט הסמנטי שלה. מצד אחר, המטפורה של ההתענוגות שהיא החלפת מינוס פי (φ-) ב-a קטן. ושתי מטפורות אלה עוננות זו לזו.

$$\begin{array}{ccc} s' & & a \\ \hline & & \\ s & & (-\phi) \end{array}$$

לסובייקט מבלי שיאבדו".

בדוק לתפיסה זו על חיים המתמידים דרך המסמן – שהם היחידים האמיתיים במידה שהם אינם מတים, במידה שהם מנצחים את המות – מתייחס לאקאן בסמיינר שלו Encore, עשרים שנה לאחר מכן, כשהוא מנסה שאותו היא המקבילה של הביצית המופרת ביחס לסומה, שלאות תפkeit מקביל לוזה של הביצית המופרת הזה – – תפkeit המועבר כמו בשושלת נצחית למורות מות הגוף. מקבליה זו, שנראתה לאחדים מדהימה ושלאקאן בסמיינר שלו Encore אינו מסביר, מוסברת עשרים שנה קודם על ידי התפיסה של החיים המתמידים מעבר לחיים הביוולוגיים דרך המסמן.

בנוגע לכך, המות הסמלי נתפס מצד אחד כשלילת החיים הביוולוגיים, כפי שמעיד על כך אקט ההתאבדות, אך גם כאישוש החיים הסמליים לצדדים של החיים הביוולוגיים. לאקאן תופס זאת כאישוש החיים הסמליים שמתחתי החיים הביוולוגיים במידה שקיומו של הסובייקט מקבל את מובנו החל ממוות.

אך הנה נסתפק בכך שהסתוריקוטוילים של לאקאן מיסיד קו- השתיקיות של הסמלי ושל המות ובכך הוא מוציא את ההתענוגות מן הסמלי, היota שההתענוגות מניחה את החיים הביוולוגיים ומדקיקה אותם בדמיוני. תוצאות עמדה ראשונית זו הנוגעות לסיפור יכולו להיות מפותחות בפרוטרוט, אך אסתפק בשני הבהקים, בשני פיתוחים חיוניים של לאקאן על מנת לשוב ולמצוא את הסיפור בשדה השפה.

2. הכרה ופנטזומה

זה העיבוד של ההכרה המושאלת מהג'ל, שלאקאן יマー להותיר بذلك, וזהו העיבוד של הפנטזומה, שלעומת זאת יסמן את הוראותו באופן הרבה יותר מתמשך.

העיבוד של ההכרה עונה על הדרישה לבנות סיפור המזוהה לסמלי, עיבוד של סיפור סמנטי. זה מה שהוא שואל מה"פונומנולוגיה" של הג'ל.

אני מצין שלאקאן מציג את המושג שלו של **האחר** בסמיינר II (עמוד

הדמיוני, זהו אובייקט מיצג, *Vorstellung* (ייצוג) – יש לו זהות. בהמשך הוראותו של לאקאן יהפוך הביוFOR ללא מיצג, שאלן מונמי, ולבסוף לكونוטום טהור של ליבידו, מה שהוא יכנה עודף התענוגות.

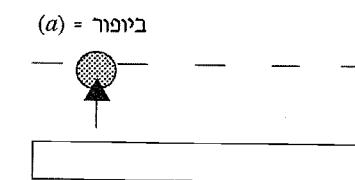
הлогיקה של הוראותו של לאקאן היא משיכה לכוונים שונים בו בזעם שנייתן לשחרר כרונולוגיה מסויימת. הוא נוטה מצד אחד להחזיר את הסיפוק אל המשמעות. הוא יבנה בכיוון זה את הלוגיקה של הפנטזמה, וינפיק את המבנה של המעבר (*passage*). ליצור לוגיקה של הפנטזמה פירשו לנסות להפוך את הביוFOR למרכיב של משמעות, לנסות לשים את הדגש על מה שנושא הסיפוק מן המשמעות. בו בזמן כיון אחר מתנגד לראשונה ומחלין אותו, והוא מכoon דוקא להחזרת המשמעות אל הסיפוק. זה מוביל אותו למשל לעברו במושג השפה זהה של *jalangue*, קלומר לטען שהמשמעות כבזה עוזב הסיפוק ולא עבר המשמעות.

הכוון שעליו מצביעה הוראותו האחוריונה של לאקאן הוא בסופו של דבר ניסיון לגבור על הדואליות של המשמעות והסיפוק, קלומר להציג אקוויולנטיות בין משמעות לסיפוק. זה בדיק הערך של חידוד הלשון שלו בקשר לתענוגות המפורקת *l'oubli*, מובן = *sens*, התענג = *ouï*. הקטגוריה בצרפתית: התענוגות = *jouissance*, מובן = *sens joui*, מושג השפה של "המובן המענג" ("sens joui") – חיזוד לשון זה של לאקאן שהפכתי למושג לאחר שדיברתי עליו הרבה – מתרגמת את סירוב הקטגוריות הדואליסטיות של לאקאן, ומציגה את הוראותו האחוריונה של לאקאן המורכבת מעיבוד מתמשך של קטגוריות מוניסטיות, קלומר אלו החשובות את האקוויולנטיות של הסיפוק והמשמעות.

קטגוריות מוניסטיות אלה כוללות בראש ובראשונה את זו של השיח במובן של ארבעת סוגיה המתיחסים בו בזמן לסיפוק ולמשמעות. השניה היא זו של מושג *הסנטום* (*sinthome*) העשי בדיק על מנת לאחד סימפטום ופנטזמה. והשלישית – המושג המפורסם של אותן, הקים על מנת להתעלות מעלה הדיכוטומיה של המסמן והאובייקט. הוראותו של לאקאן עברה דרך דרך התמוטטות מוחלטת של ההMSGה הדואליתית. זה מה שהולד את הניסיון הבורומי של הנשען על

הפנטזמה אצל לאקאן משמעותה שמרכיב המגע מממד השונה מן הסמלי חודר אל תוך הסמלי. אם אנו מציגים באופן פשוט ביותר יותר את השרשרת המשמעות על ידי קו מקוטע ומפוצל זה, זהה שרשרת של ביתור, שרשת של מות, היהות שהמות מכסה את כל מה שהוא מן הסמלי.

כל הבניה של לאקאן היא להביא מממד אחר מרכיב החודר אל הריק המפסיק שרשת זו, ובכל מקרה זהו מרכיב של חיים. על מנת שניתן יהיה להכנס את התענוגות, יש להכנס מרכיב של חיים, מה שנוכל אפילו לכנות ביוFOR, מרכיב הנושא את החיים, בהזיכרנו את המונח של וייסמן, מציא ההבדל בין תא הרבייה המיני.



הבנייה של לאקאן מחייבת אותו, בחלק הקלסי ביותר של הוראותו, להחדיר ביופור לתוך השרשרת הסמלית שעברה מורתיפיקציה. מהו ביופור זה? זה מה שהוא קרא לו – עם הערכיים השונים שהוא נתן למונח זה – *a* קטן. והנוסחה של הפנטזמה (*a*<>*g*) מתרגם את ההחדרה של הביוFOR בנקודת הפיסוק של השרשרת המשמעות.

ביופור זה קיבל מבון ערכים שונים. לאקאן הביאו תחילת מן הדמיוני, מה שחייב שינוי במעטדו של האובייקט הדמיוני. זה חייב את הדמיוני להפוך למרכיב, אפילו למרכיב יחיד. הדבר מנוגד לטעם של האובייקט בדמיוני כבזה, כאשר האובייקט תמיד אקוויולנטי לאחר, תמיד אובייקט תחליפי, בה במידה שברובד של הדף האובייקט אינו מובן. בעוד שכמושחל במקום החזר ונשנה של הփחות-אחד בשרשרת, האובייקט נעשה ייחודי, חסר תחליפ. זה מה שלאקאן מתרגם בדברו על האובייקט המועלה לעילת הדבר. כל עוד זה אובייקט הבא מן

בعالמי שלי, אלא בפנומנולוגיה שבה האבן היא סובייקט, בדיקוח חווית גבול, כיוון, שכפי שאומר היידגר – אין אנו יכולים לשנות את צורתנו לאבן.

מכל מקום, היות שבפילוסופיה עסקינו, אפילו אין אנו בטוחים שתזה זו מתייחסת באמת אל מהו שהוא אבן. היידגר מתייחס אל האבן רק בתור דוגמה למה שחומרי ביחס למה שהוא חי וביגוד אליו: הצמחים, בעלי החיים, בני האדם. היידגר מדבר על בעלי החיים ועל בני הצמחים. במתיבתו אין הוא מדבר על הצמחים, כנראה כי האינדיו-יזואציה היא בסימן שאלת לגבי הצמחים: היא בעייתי בצומח, בזמן שבעל החיים נותן לנו את האחד של הגוף. והאבן – לא הסלע, לא החר –

האבן נותנת לנו גם היא בסופו של דבר את האחד הזה. התזה "האבן היא ללא עולם" מותנסחת על ידי היידגר כדי להבהיר את טבעו של החין, בשונה مما שהוא ללא חיים ולכן אין יכול לנوع. תזה זו נוצרת על ידי היידגר כדי לתת לנו הבנה ראשונית על מה שהוא קורא לו העולם – ככלומר על מנת לעכל זאת קצת, את ה-Umwelt של המין האנושי. זה מה שהוא מכון אליו באופן חד משמעי, ה-Umwelt-Umwelt. שאליו פתוח האדם, אך אין הוא מתכוון אליו במובן של ההיבוקות של לאבן.

דבר חומריו זה שהוא קורא לו "האבן היא ללא עולם", משמעו שאין לו גישה לשום דבר אחר. עבור האבן להיות ללא עולם אין זה חסן. העדר העולם אינו חוצב באבן חסר; היא מה שהיא, והיא נמצאת היכן שהיא נמצאת. אם אנו משליכים אותה למעמקי הקרקע, היא נופלת והיא נשארת במעמקי הקרקע, אומר היידגר. אך הוא מתחילה באומרו, בלי שייהיה בכך ממשו מփוטטי, "האבן נמצאת למשל על הדרך".

אבן אקראית וטבעת

אני קוטע כאן את הדגמה הפילוסופית על מנת להיות קצר רע. היא נמצאת בקהלות, דוגמה זו של האבן הפילוסופית. היא מתאימה מאד להדגמה. בין כל הדברים החומריים אי אפשר היה למצוא דוגמה טוביה יותר. מעצם העובדה הזו הדגמה אינה סתמית; זה דוגמה של הדגמה,

שלשה, אך המתרגם ביסודה את המאמץ לכת מ עבר לדואליות הראשוני.

3. שלטון האבן

הבה נמשיך עכשיו את החקירה של מושג החים, ודרך הגבול שלהם, שהוא הדומים – מה שאינו זו. זאת קורא לאקן שלטון האבן. לאקן מציג את שלטון האבן דרך הכבב ב"אטיקה של הפסיכואנליה" (עמ' 73-74). הכבב הוא מה שהחי נמנע בתחום שהוא יכול לנוע, ואין הוא יכול לנוע כאשר הכבב בא מבפנים. כאן הוא מושאים את האבן ואת שלטון האבן. הארכיטקטורה עצמה, אומר לאקן, מגמת עבורונו את הכבב.

דיברתי בשנה שעברה על האבן שפוגשים בה בצד הדרן, והמורפיה בשיר של קרלוס דורומן דה אנדראד. מצאתי אבן אחרת, זו של לאקן – שלטון האבן כמגלם את הכבב, וממצאי אבן שאינה ברזילאית, אבן גורנית שפוגשים בה בסביבה של הקורס של היידגר שניתן ב-1930 הנקרא "מושגי היסוד של המטפיזיקה", סמינר יוצא מן הכלל שבו במיוחד הוא קבוע גורל לאבן.

"האבן היא ללא עולם"

החלק השני של הקורס של היידגר מאפשר לפגוש את המשפט הבא: "האבן היא ללא עולם". משפט זה אינו ניתן כפואטיקה אלא כתזה פילוסופית, ואין הוא מציין אבן הנמצאת על דרכי, כמו בשיר, אבן שהיא אבן זו ולא אחרת. הוא מתייחס אל האבן ככזו, ומה שימושי – לכל האבנים, נאמר למהות האבן. היידגר מתעניין באבן כמו כולם – חוץ מן רמניגרים – כדי להבחין ביןין לבין התי.

זה פנומנולוגיה של האבן, ובזמן דרגת האפס של הפנומנולוגיה היות שאין לה עולם. אין מדובר בתופעת האבן כפי שהיא מופיעה

במעבדה מינרלוגית? היא תפוצה ברוגע זה בשיח של המדע. היא יכולה גם להימצא במזיאון. ולמה לא להתגלות באבן יקרה תחת זכוכיתו של יהלום? אויל לא היה יותר אלא להציג אותה, להציג אותה לאישה בתקווה שהיאתה מעוגנת במשא זה היא תהיה פחות נידית.

האמן יכולת לסמן שטח אחד, למשל זה השיקן למרחוב מוגן, קדוש. הפילוסוף יעשה אז טעות גדולה אם ישיליכנה למעמקי הבאר שלו. האבן יכולה להיות חצובה, צבעה, אפשר לכנותו עליה, לפסל בה. הפילוסוף עשה בחכמה כאשר בחר את האבן הטבעית שלו, שנפלה על הדרכ באקראי, ככלומר במקומות שנקבע על ידי "אוטומטונו" של כוח המשיכה, בלי לענות על כוונתו של יצור חי כלשהו – אףלו לא איש, אףלו לא נמלה שאינה מקבצת אלא זרדים, או אוגר המתענין בעץ ולא באבן.

אני רוצה להדגיש שהפילוסוף אינו נוטל אבן כלשהי על מנת להמחיש את הערטתו על העדר העולם. הוא נוטל אבן השיכת לטבע, מה שאומר שאין היא רשומה בתרבות, ככלומר שאין היא נמצאת בעולם של האדם שבו האבן נעשית מסמן. האבן היא ללא עולם, ללא עולם שהוא שלה, אך עולמו של האדם אינו נוטל אבניים שהוא עושה בהן שימוש רב בתכנונו.

התmol מזו שמדובר פגש את האבן האקראית והטבעית שלו בדרך, כי לו במקרה היא הייתה מונחת מעליו – היא הייתה עלולה להיות מאימית. ייתכן שאז היה זה הפילוסוף שהוא פוחד והוא משליק את עצמו במקומות אחר. המילה איום (menace) באה בדיקון המילה *minae* המציינת את האבן התלויה מעלה, ובaban זו שתלויה מעלה לא יכול היה הפילוסוף לעשות שימוש כאלה נפשו בהתנסותו המכחשתית.

היכלים אנו לומר כפרודיה על רטורוד שטיין "a stone is a stone is a stone"?! כשהיידיגר מתנסה ש"האבן היא ללא עולם", אין מדובר באונה האבן שעלייה הוא מוסיף מיד "האבן נמצאת למשל על אם הדרך". הרasonsיה היא האבן בכזו, המות של האבן, שאין פוגשים בה על שום דרך. ניתן לומר, כפרודיה על דבריו של מלארמה הפעם, שהוא הנדרת מכל דרך – כפי שאומר מלארמה על מהות הוורד, שהוא הנדרת

פרדיגמה. האבן נמצאת כאן כדי להמחיש את העדר העולם: בכל מה שהוא חומר, אך עדין היה צורך למצאה דוגמה בעלייה משקל זו כדי שתישאר אמם במקום שבו היא נמצאת ולא תזוז כמו בעל החיים.

אילו הייתה האבן קליה יותרჩיה צפה, נהר יוכל היה לשחוף אותה בזרימתו. אילו הייתה קליה עוד יותרჩיה נשחתה ברוח – Quale – והוא הייתה מתאימה לגשם את היצור החיה, ומתווך piuma al vento המין האנושי דוקא את האישה, la donna è mobile.

ייתכן, מכל מקום, שאת ההקשרים של האבן הכבידה וחסרת התנועה יש לחפש בכיוון הגבר, הזכר. בכל אופן, זה מה שמצוין לאקאן בסמיינר 7 שלון, בפרק השלישי, גם כדוגמה. הוא מצין שדי שתהא האבן מוצבת, עומדת, כדי שתוכל להפוך לסלול של הפלאס. זאת אומרת שהמסמן יודע ליטול לעצמו את האבניים ולשנותן בדמותו, רצוני לנור לשנותן למשמעותם.

האבן שבדרך יכולה להיות פשוט אבן קטינה, אחת האבניים הקטנות של אצבעוני. אלה האבניים הקטנות שהוא מפזר כדי שימצאו הוא ואחים את דרכם חוזה, בזמן שאביהם רצה לאבדים והבאים אל מעבה העיר, אל עבר שום מקום, אל מקום מועד להליכה לאיבוד. דרך אגב, הדרכים שאין מובילות לשום מקום יקרים מאוד לליבו של היידיגר – מוכרים ה-Holzwege שלו המשמשים כוורת לאחד ממאמריו. אצבעוני הוא דוגמה המראה במדוקה שהאבן הקטינה אינה סgora בלבד בתוך הויטה – בה כשלעצמה – אלא יכולה ליטול חלק בשרשראת של אבניים קטנים, בצדמת של שני תכונונים שמקורם ב-Dasein אחד ובחוץ, ב-Dasein של אביו של אצבעוני, וב-Dasein של אצבעוני. התכוון לאבד ולהטעתו הוא תכוון מנוגד למציאות הדרך. דוגמה זו מראה כבר שהאבן – אנו נמצאים רק באבן, לא בגוף החיה – בדוגמה זו לפחות, אחוזה במסמן.

האבן לא ספק עוד יותר אחוזה במסמן אם היא בשפת הדרך, אם היא נושא שמות ומספרים המצביעים על היעדים המסוימים ועל המרחקים. ומה לומר על האבן, אם אין אנו פוגשים בה בדרכו של היידיגר אלא

IV

משלים

מהו שעוזה את ההבדל בין החיה והדומם, בין החומרני לבין מה שהוא חי? זהה הנקודה שההגדמה הפילוסופית של האבן – שהיא לא עולם – מכוונת לגורם לנו לתפוזס. אחפוץ את משל האבן למשל הلتאה, ולאחר יותר אציג, לפחות כתיאורה, את המשל של החיים ושל האמת. לכן כשmaguiim הימים היפים אני נוטה או מנסה ליטות אל השעשוע. אך יש להתייחס לדמירים הבאים עם קמצוץ של מלך כראוי.

1. משל האבן והلتאה

האבן – לא זו הפילוסופיה אלא הפילוסופית – שחייבתי, הייתה שם כדי להוביל אותנו אל הגוף, אל הגוף החי. יש בוודאי זיקות עמוקות בין האבן והגוף כדי שהאבן תהיה כה מבוקשת, כאשר מדובר בקבירתו הגוף, כאשר היה זה גוף של ייצוג המין האנושי. האבן היא שם תמיד, בין אם מדובר במערה, בפירמידה או במצבה. מוצאים תמיד את האחד הנוקשה הזה, יהא זה בצורת החור בסלע או בצורת המלא, הגלעד. ובנוסף לכך, כאשר נמסר הגוף לשရיפה מוצאים את צנצנת האפר, כלומר את הcad שרשמתי את סמלו בהמתנה.

האבן אינה בעל החיים. הפילוסוף מסובב את ההבדל הקיים בין זו לזו סביבה מושג העולם, ושתי נסחאות מסוימות הבדל זה: האבן היא ללא עולם בזמן שבעל החיים אין לו עולם, בלי שהפילוסוף יוכל עד לקביעה שיש לו עולם. קביעה זו, הוא שומר אותה לאדם. זה, אם כן, מעט עולם לבעל החיים, שהוא של עולם, אבל עולם המופיע כאן חסר, כי הוא אינו ממוקם, מוחולק, הוא אינו בולט בחלקיו בהעדר לוגוס.

על מנת להמחיש זאת מניח הידיג על האבן דוקא לתאה, שרואה עליה בשמש. כמו למשל. האבן אינה על הקרקע כפי שהلتאה היא על

שכל זר – בעת השנייה, האבן שעלה אם הדרך, היא אבן. כדי שהיא תהיה אבן אחת עליה להיות אחת. כיצד בא אחד אל האבן? האם הוא בא מן האבן עצמה? כיצד בא אחד השרה הטובה של האבן – האם היא מספקה כדי לี่יצר אחד? האם צריך לפחות שתי אבני כדי שתהייה אחת ואחרת? לא, אומר לא כן. לעולם לא תייסד אבן את המשמע אחד. כדי שתהייה אבן – על הסדר הסמלי, המשמע, להיות כבר שם בעולמו של האדם, מוצא משפטו. מדוע לא לומר זאת בדרךו של הידיג? יש אבן וגם דרך רק דרך הלוגוס.

האבן. כאן כל הנקודה של ההדגמה. האבן מונחת על הקרקע, היא מגע עם הקרקע, היא מפעילה עליה לחץ, היא נוגעת בה. אך מהו הרגע הזה של האבן? הרגע הזה של האבן בקרקע אינו הקשר שמייקמת הlettesה עם האבן, ועוד פחות – אומר היידגר – זה של דינֶג על ראשו של יצור אנושי. אני מצטט אותו: "הבן נמצא נמצאת על האדמה, אך אין היא ממשחת אותה. האדמה אינה נתונה לאבן כמשענת, כמו שתומך בה, היא אינה נתונה כאדמה על תקן אדמה, ובעיקר אין האבן יכולה לחפש אותה כczoo". ניתן להוסיף: היא מציאותה לפחות כוח המשיכה, אך אין היא מהפשת את האדמה כפי שהlettesה מהפשת אותה. הlettesה, לעומת זאת, חיפשה את האבן, והיא מתחממת בשמש. עם זאת ספק אם הlettesה מתנהגת כמונו כאשר אנו שרים בשמש. ספק אם הstakes נגשה לה כשםש.

הערות אלה של היגיון פשוט, הן אלה שMahon מסיק הפילוסוף את ההבדל בין סוג ההוויה של הlettesה לבין סוג ההוויה של האבן. כיצד לבטא הבדל זה? הפילוסוף מסמן שלlettesה ישיחס מיוחד לה – אל האבן, אל השימוש ועל הרבה דברים נוספים. לאבן, לעומת זאת, אין כל ייחס מיוחד לה לשום דבר בסביבתה. מכאן, ככל מה שהוא מבטאים, כל מה שהוא חולמים ביחס לעולם בעלי החיים והמתבטאת בשפה שלנו, הוא אם כן מפוקפק, ואפיו לא מתאים.

היידגר מציע: "עלינו למחוק מילים אלו" – המילה אדמה כמו המילה שמי, כמו המילה שמצוינת כל אובייקט שהוא מזוהים בעולםנו, בו אנו יכולים לבחין שלlettesה ישיחס מסוים עם אובייקטים אלה אך אין לה היחס שלנו, ואין היא מזוהה אותן כפי שעשיהם כשםנו כשל שתהינה, מתבאים במילים אלה. בשימושנו בהן, לא מתאימות ככל שתהינה, אנו רוצחים לצין שדברים אלה נתונים לה בצורה זו או אחרת, אך אין הם מזוהים ככאלה כפי שעשיהם בלוגוס שלנו.

הפילוסוף מכיר אם כן בעולם שיש לבעל החיים, עולם שהוא מוקף בו, עולם שהוא נע. זהו עולם המכיל את המזון שהוא מփש או שמביאים לו, הטרף שעלייו הוא מתנפל, האויבים שהם הוא נס או שביהם הוא נלחם, בני זוג מינניים הפועלים לשם הקרה, או שלפניהם

הוא פועל להכרה בהציגו עצמו לראווה. הנה כך וכך מרכיבים המהווים משחו של עולם. נוסף לכך יש לו בטבע סבירה מסוימת שהיא זו שלו, Welt, ויש לו התנהגות, ואילו לאבן אין התנהגות. יש לו אופן הויה שניתן לכנותו חיים, אך הפילוסוף עצמו שם מרכאות, כי המונח הנפש בפנומנולוגיה זו הוא תרבותתי.

הנה מה שמצויך ליבעל החיים משחו מן העולם ביחס לפוגם המוחלט של האבן בקשר לעולם ומהאפשר להשוותו עם העולם האנושי. העולם של בעלי החיים הוא בהקשר זה עני מאד ומסומן בקיומו ותמיד בכמות מוגבלת וקבועה של אובייקטים אלה.

והנה עברנו מן האבן אל בעל החיים כשהחצר נושא בסוגרים. יש כאן מקום לשני שעשויים שرك אתו. הראשון, ממנו ניתן לעשות פיתוח שלם בנוגע לאבן, הוא זה של דקליוון, והשני – זה של הlettesה.

היתכן לא לזכור תחילתה את המיתוס שבו הופכות האבניים ליצורי אדם, ושסוכם על ידי רוברט גרייביס החל מאפולודוריוס ואוביידיס?

היה מבול וכל יצורי האדמה נחדרו – אין זה התנ"ך, זה היה המיתולוגיה היוונית-רומית – ונשאר רק הזוג, הטרוסקסואלי, של דקליוון ופיררה. והנה הם מבקשים מן האלים שהמין האנושי יושב על כנו. זאוס שולח אליהם את תמייס האומר להם: "כסו את ראשיכם והשליכו את עצמות אמכם מאחוריכם". הם מבינים אז שמדובר באמא-אדמה שעצמותיה היו האבניים. הם מפענחים את המסר השמיימי, הם מבינים ש"עצמות אמכם" מציניות את האבניים הנמצאות שם, אחרי אסון המבול הזה שנטל מן האדמה כל ייצור אנושי ובעל חיים. אז הם עשו, אומר המיתוס, כפי שצווו. וכל אבן שהושלכה כך מאוחר, תוך כסוי הראש, הפכה לגבר או לאישה, בהתאם לכך שנורקה על ידי דקליוון או על ידי אשטו פיררה. ומאז, אומר המיתוס, בן Laos ואבן הם אוטה המילה בשפות רבות: Laos, Laos.

הנה מה שעשי להיות בסיס שעשור קטן שידוחף לחפש, החל מנתון זה, במיתולוגיות ובדתות, את הסיפורים המקשרים את האבן עם החיים.

אסטפק בהערה קצרה הזורשה בקושי, מועילה בקושי.

האבן והכתב

אנו שבים ומוסאים כאן את הלטאה ואת האבן כזוג, כמו במקרה של הידוגר, אך האבן היא כאן אבן הנושאת כתוב, רישום של שם פרטי, שמו של אוגוסטוס. "אוגוסט"¹ הוא כמובן עברוני, היום לפחות, דוקא שם של מין ליצן, אך בשיר זהו שמו של קיסר, שם שמילא תפקיד של מסמן אדון. כך שאין כאן רק האבן והletalah. יש לנו לכך המשמן, וישנו האיש, אדון למרטין שהוא זכר למרות צليل שמו (מרטין הוא שם של איש).

ল্লেটাহ היא הלטאה הנצחית. זהה אותה הלטאה שמהעיר השחור – אני משער – הביא לנו אותה הידוגר. זהה הלטאה שישנם לה היחסים שליה עם השימוש ועם האדמה שאת שמה יש למחוק, להיות שהמשמן אינו חודר אל מה שהוא עולמה של הלטאה. עבורה, אין זה ממשן האדון הרם ביותר, או להיות על האבן הנוטשה של העיר השחור. הלטאה מוצגת כאן אמנס עם עולמה, מכוחת מקור ומחפשת את החום, ומכאן מכוכנת את עצמה אל מקום מסויים בעולם, בעולם שלה. והאיש גם הוא נמצא כאן עם עולמו, האיש מר למרטין, וזהו עולם שונה מאוד, בעל מבנה אחר לטלוטין.

ראשית, האיש אינו כל מן דהווא. איש שם משלו כמו השם המופיע על האבן. עולמו של האדם אינו עולמו של האדם הנוכחי, כמו עבר הלטאה. חשוב שהשיר עצמו מתואר בתקופה. במובן זה אין אדם בעולם שהוא נצחי, כמו הלטאה. כאן זה בדיקות העולם הרומי המופיע במשפטים ספריים, בתתי שירה ספריים, ותאריכו הוא אכן מופיע. 1846

אילו רצינו, ניתן היה לומר הרבה על שנה זו. זה אבן עולם, טוויי ממשנים ועתור במשמעות שלטת שאנו מכנים רומייניזם. זהה בעיקר

1. יש כאן משחק מיילים עם המובנים השונים של המילה *augouste*: נערץ, שם פרטי וגם סוג של ליצן.

ז'אק אלאן מילר

2. הלטאה והמסמן

העובדת שפגשתי את הלטאה בקורס של הידוגר גרמה לי להזכיר בשיר קון של מריטין הנקרא "הלטאה" והנושא את כוורת המשנה "על חורבות רומא", 1846. זהה בעת ובעוונה אחת אותה הלטאה ובו בזמן אחת אחרת לגמרי, הייתה שהשיר יכול היה להיקרא "הלטאה והמסמן".

ল্লেটাহ (תרגום חופשי)
על חורבות רומא
(1846)

יום אחד, לבדי בקולוסאום
הורבת גאות רומי
על הדשאים שבדים השקים
ישבתי, טקיטוס בידי.

מגיחה מסדק הכתלים,
היא באה, מכוחת מקור,
לחמס את קשישה הירוקים,
במגע הארץ הפושר.

קונסול, קיסר, אדון העולם,
הגמון, נערץ, [אוגוסטוס]
השווה לאלים,
צלו של הזוחל הדוחה
האפיל על תהילתן בעניין!

לטבע יש האירונית שלו:
הספר נפל מידי.
זה טקיטוס, כל גאונותך
איינה מביאה לגיחוך שכזה את
הגאותה האנשית!

למרטין

רוואה הייתה את המנון המעריך
בררכו את המנצחים,
שוטף את עיניו בזירה
בדמים של הגדיאטורים.
על הכותל שהוא מושבץ בו
חברתי מחדש לatoi
את אותיות שם הנערץ [אוגוסטוס]
שהקדיש את המבנה.

קלפתني את הסימן הראשון:
אך, מביכה את מבטי,
נמה לטלאה על השורה
בזהר שם הקיסרים

האבן החוזרת אל האבן, מוחזרת אל הדומם לאחר שהוחדרה אל תוך ארכיטקטורה, ואז, מעבר לארכיטקטורה, אל תוך סגנון חיים, חדרה אל אופני התענוגות שהמשורר מסמן את הברבריות שלהם: "אני רואה את האספסוף המעריצ שוטף את עיניו בדם הגלדייאטורים". אבן זו התמלאה, לפחות באופן מטפורי, בחים, דרך של תרבות, ובצורתה כחורה, האבן החוזרת אל האבן, אל הדומם.

אי הנחת שבתרבות היא, אגב, נושא רומנטי מובהק, שאינו מפותח באופן זה טרם התבבשוו של העולם הרומנטי. מושג אי הנחת בתרבות, רגשות זו, נעדרת מן המאה הקלאסית, מן המאה השמונה-עשרה, ומצבצת רק לקרأت סופה. אי הנחת שבתרבות. תפותה, לעומת זאת, בכל החלק הראשון של המאה התשע-עשרה, כמו האבחנה המלאה מובן המילה של הרומנטיקאים את התרבות בת זמנם. ונושא זה של אי הנחת בתרבות נשען על זה של חורבות התרבות. הידע על מותן של תרבויות ימצא את ניסוחו בראשית המאה העשיריים במשפט של ולרי שוגם הוא הפך לנפוץ: "אנו, התרבות, אנו יודעים שאנו בני תמותה".

השיר ממוסגר באותה סינטגמה – ייחידה לשונית המכיפה ביתו השני ובחירותו, הגואה האנושית. מהי גואה אנושית זו שוגם אם אינה ערבה לאוזן, יש לה אפקט ניכר? היא נרשמת בדיק בבקע שבין התרבות והטבע. זו התרבות שהוקמה על הטבע ובסוף הרבה.

אירוע חיים

טקייטוס, רשמי של פשי הרומים, ממלא כאן תפקיד של מבקר פנימי של התרבות. טקייטוס שבחברת ספרו הולך למרטין אל הקולוסאים – זהה התרבות המבקרת את התרבות. כך היה זה כבר כאשר שטוביון, בנאום הכניסה שלו לאקדמיה החרפתית,זכיר את טקייטוס: "טקייטוס כבר נולד באימפריה". דבריו פוענחו היטב על ידי שירוטיו החשאים של הקיסר, שגילו שהרמיזה באוצרת טקייטוס באימפריה כוונה אל מסמן האדון של התקופה. נוכחות שמו של טקייטוס מקודדת בשיר. טקייטוס משמעו הטענות פעילה של שלטונו

זאק אלאן מילר

עולם שנעים בו עם ספר ביד – ולא מדריך תיירים, עדין לא. נעים עם ספר של טקייטוס ההופך לנוכח את מה שהתרחש בהיסטוריה, וההופך לפיכך את מקומו של האדם לביעתי. בהווה של 1846 הוא כותב עברו מים שיבאוו. הוא שומר את הושנים של עולמו ומביא להמשכיהם באמצעות המשמן. הוא גם נישא על דמיונו אל העבר הנוסף שהוא מתאר בלשון הווה. בעולמו של האדם ההווה סופג את הוויראציות שלו, מסוגל לקבל את טווח העתיד בצד הטווח הרטרוספקטיבי, הטווח של העבר.

ספר זה המזכיר בשיר, והשיר עצמו, למצאים שם כדי להפוך את מה שנמסר במהלך הדורות להווה עברו האדם. אין לטאה נצחית, תמיד אוטה אחת במהלך הדורות, אך ישנו מסמן זה ولو כוחות יוצאי דופן על הזמן. הספר של טקייטוס, הרישום המשובץ, השיר עצמו, הופכים כאן לנוכח את מה שמעבר עברו האדם במהלך הדורות, כמו תא הרביה המנחי הנצחי של האות השורדת לאחר מות הגוף החי.

אנו מוצאים כאן הצדקה למה שנראה כהקבלה מסתורית שלאקן הציג בסמיינר שלו Encore בין הפונקציה של האות לתא הרביה המני. ברגע שהבחנו ברלוונטיות שלה, נזהר ונמצא אותה בקלות.

חרבות

עולם רומי נשי מתואר; זהו עולם שבו על החורבות זוכרים את גדלות העבר ומהරרים בו. החורבות, זהה אניה, זהו סטרואוטיפ, מקום פומבי, טופוס מופלג של הרהור הרומנטי. החורבות החלו לתפוס ולרטק בסוף המאה השמונה-עשרה, והדבר הלך והתעצם במשך עד שahn הפכו באמצעות מקום המופלג שמןנו נוצר שיר זה. החרבות מגלמות בעת ובוונה אחת הן את עלייתן של תרבויות וגדלתן והן את נפילתן, סופيتهן. כאן אלה חורבות הקולוסאים, ככלומר המבנה הקיסרי הקולosal ביזטור שהקימה התרבות באזורי הגיאוגרפי שלנו, וישן כמוון גם הפירמידות. חורבות אלה הן מהוות עולם ייחודי זה של המדיטציה, והן אלה שהשירתו את המשוררים ואת הציריים הפרה-רומיניים והרומנטיים. אלה תופעות של אבן, ואיפלו דזוקא

הצמחי. הוא חושב על הצומח. ישנו העשਬ, ישנה הלטאה. אך האם זה בכלל מייצג את ניצחון החיים על המוות? מתקבל כאן דזוקא הערך של ניצחון החיים הטבעיים, החיים הנצחים – ניצחונם על חייו אונש שככל כולם עמוסים בגאותה ובvidon.

יכולתי להמשיך ולעקוב אחר לטאה קטנה זו. אני בטוח שעם מעט תשומת לב הינו רואים אותה רצה בספרות, בפילוסופיה, בתרבויות, עם האבן שעליה היא ננחת ושתאה היא מקיימת יחס מיוחד לה. אין מוציא מאכלל אפשרות שימושו ימשיך לעקב אחר הלטאה. אני משחרר לטאה זו וועבר, מצדדי, למשל השני, שהוא למען האמת מה שנותר ממשל שהיה מתקרא, אילו הייתי מסיים אותו, ממש החיים והאמת.

3. ממש החיים והאמת

המשל נקבע מפני חייים ואמת איינס הולכים יחד בקלות, לפחות בפסיכון ליאו, שבה קשה לי לראות כיצד ניתן להתגבר על הפלוג בין החיים לבין האמת. שונים הם הדברים בדת. את הדת אפשר אפילו להגיד דרך הסולידיוריות, משמע ההזדהות בין החיים לאמת. הנה, אם כן, מה שנותר מן התכוון של משל זה. תראו שאני חוזר אל מרכיבים פוזוריים שכאן אני מעלה לסדר היום.

המינים והאמת – זהו זוג ראשיתי שאינו מORGEL לטיליל יד ביד בגין השدة הפוטידיאני.

המינים והאמת – האם זהו זוג יפה, זוג מצויד היטבי: החיים והאמת – האם הם נועדו להסתדר זה עם זו? לפחות אין הם ננסים זה לדבריה של זו כי אין הם מדברים באותו זמן. הם אולי לא מדברים יחד. זה כבר מה שהוויס כל תוכנו של דיאלוג. רק האמת מדברת, למען האמת. זה איפלו עיקר מעשיה. "את מדברת, את מדברת, זה כל מה שאתה יודעת לעשות", כפי שאומרת זואי. ובדיווק מפני שהאמת מדברת, אין לנו יודעים מה היא רוצה.

מה היא רוצה? אין לנו יודעים זאת על האמת יותר מאשר על האישה, על פי פרויד. וכן הוא נוטה לזהות בינהן, האמת והאישה,

המוחלט ולעג להעלאתו על נס. נוכחות שמו של טקיטוס היא, בלב התרבות, בICKORT של התרבות. השיר בניו כדי להראות שהביקורת של הלטאה היא חזקה יותר, חזורת יותר וקייזונית יותר מביקורתו של טקיטוס. טקיטוס מפנה את הבמה לנטאה, הנמצאת כאן בתפקיד של הטבע המחשיל את התרבות בדמות סוגיו שמו של קיסר שנעשה בלתי קריאים בהתרבותה.

² הכל עשוי כדי להבליט את המטפורה הנוראה של הלטאה על קיסר.² אפשר לסמוך על כך שמה שנשמע לכט דומה בצליל במטפורה זו הוא גם מה שהביא לאן את הלטאה מלכתחילה. הלך השיר – אם קיים כזה – הוא שהلطאה תמיד גוברת על המטען, ועצמותה של הלטאה המתחרמת בשמש – היות זו המשמעות הניתנת בדרך כלל להתנהגותה בעולמה – גוברת כאן על המאמצים העצומים של העיזונים המعالימים.

זה מה שלמרטין מכנה יפה אירוניה של הטבע, אירוניה המופיעה כמו בתמיינות מן הניגוד בין העצלות הטבעית, דלות העולם של החיה, לבין ימי תפארתה של התרבות שסקעה.

יש לציין גם לכך נוסף הטמון בשיר. עולם זה מוצג בפניו בתחילת העולם שכבר איןו אלא אבק, חוזר כל כלו אל הדום, אל המוות. החורבות שלעצמם מגלמות, חוגגות, את ניצחונו החולני של דחף המנוח. אבל משחו דזוקא זו ביקום הקפוא, שבו בתחילת רשם רק האיש המניח את עצמו על הספר באופן שונה מחלוטין מן הלטאה על האבן ועל השורה זו שאין הוא יכול לפענה. בעולם קופוא זה שהיתה בו רק תנעותו של איש הרופך את הדפים, מתרחש – וכל האפקט של השיר הוא בזה – אירוע זעיר של חיים היוצר ניגוד עם לטאה זו שבה לשון על המטען.

הערך שמקבל אירוע חיים זה בהקשר הנוכחי, האם משמעות היא שהמינים מנחים בסופו של דבר את המוות? יתכן שהמשמעות היא שבסופו של דבר בתוך כל מה שקורס, החיים עדין שם. הוא חושב על

2 בצרפתית לטאה (lézard) וקיסר (César) הן מילים הומופוניות.

שתיכון גם "לא-הכול", האחת אחרת. החיים לעומת זאת אינם מדברים. אין הם נוטלים את רשות הדיבור. אולי מסיבה זו אנו יודעים מה הם רוצחים. הם רוצחים להעביר את עצם, להתקיים, לא להסתתרים לעולם. הגופים החיים מתים. החיים, הם אינם מתים. הם מנצחים דרך הגוף המהווים משענת, מחסה, מקום מגוריים ארעיים לקבוצת התאים המיויחדים המבטחים את הרבייה, את המשכיות השושלת, והمبرוכים בנצחות פוטנציאלית. אילו החיים היו חשובים אפשר היה לומר שאין הם חשובים אלא על התרבותם. זו יכולה להיות האובססיה שלהם. החיים היו באובססיה של חיים.

בו בזמן, עצם הידיעה על מה שהם רוצחים אינה מהוות תשובה לשאלת "למה". לאיוזו תשובה קוראת שאלת זו מלבד תשובתו של אングליוס סיליסיוס? – "חחים הם בלי למה". لكن בהחלט אפשר לומר החיים חסרי הערך. لكن גם נוטים לדמיין שאלהים אוהב את החיים, מן עליהם, ובעיקר בפני האנוש שנראה כי אין הם אוהבים די את החיים, ונראים כמורדים בנסיבות בהעמדת עצם לשירות החיים. לכך מקדישה את עצמה ברצון הדרך הראשית של הכנסיה: להגן על החיים מן הנזקים שעולמים להיגרם להם על ידי היוצרים החיים, בני האדם החיים. וכן, הקול הנושא את האמת של העולם הוא גם זה המקדיש את עצמו להגנת החיים.

האם יצורים אנושיים אלה אוהבים יותר את האמת? הם לפחות מצחירים על אהבתם. הם מציגים אותה ברצון נחשתת. הנה הטופוס החדש, דמות אישה העולה מן הבאר בלבושה הטבעי, כשהיא מגלה את תחילת הגוף החי, ומגנה את הבגדים כ"חוויות" (*semblants*), כקישוטים זולים.

עד פרויד – כי קראוו את לאקן – האמת לא דיברה. דיברו עליה, וחשבו שמדוברים אמת. ואננס אי אפשר לדבר בלי להתכוון "אני אומר את האמת". זה נכון גם לגבי האומר "אני משקר". מכאן הפרודוקסים המפurious ננו בלוגיקה.
עם פרויד החלה האמת עצמה לדבר בגוף המדובר, לדבר בדבר בדבר

ובגוף. ומאז שהאמת עצמה נטלה את רשות הדיבור, נטלה על עצמה להאמר, מעודנת בכשלים של הדיבור – זהי פליטת הפה – כמו בביטויים של הדיבור – זהי חידוד הלשון – כמו במידות הגוף – זהי מעשה הכשל – ה"אני אומר את האמת" התמים פינה את מקומו, שהיה עד אז בلتני ניתנו לתזוזה. בדיק משום שאינו אומר את האמת, יש לי צורך שיפרשו אותו, ככלומר שימושו יזכיר בשקר הבלתי נמנע של הרצון הטוב שלי, בא הבהנה, בטעות, את הזמן, את הרגע שבו האמת מבוצעת, מסנוררת, וונשית ברק.

עד פרOID האמת הcztne, היא דיברה בשקט, לא שמעו אותה. אותו, היא קיבלה ביטחון. ועם לאקן האמת החלה לחצץ: "אני האמת מדברת". זהו ציטוט שתמצאו ב- "La Chose freudienne". הרעיון לגורום לאמת לדבר, לגורום לה לדבר בקול רם, לגורום לה לדבר בגוף ראשון, הרעיון לגורום לה לרעום – היה אולי מסוון. הרעיון עליה בדעתו של לאקן מותך ה"שבח לשיגעון" של ארסמוס, שהוא תרגיל בידע עלייז (*gai savoir*) שבו ההומניות דובב את השיגעון בגוף ראשון באפשרו לו להציג את עצמו כתבונה האמיתית.

ואננס, האמת בעלת הקול הרוועם, האמת המאנטי, המגלומנית, היא האמת שהשתגעה, שיכורה מן הכוח שהעניק לה פרOID. ייתכן שלאקן התאכזב מאמת זו. אולי הגיע האמת בסופו של דבר, אחרי הרגע המאי שלה, לדבדך. היא הכירה בכך שאין היא יכולה לדבר בקול כה רם, שהיא צריכה להיאמר רק בחציה, להגיד את עצמה למחרча (*-mi dire*) כמו שת نفس את עצמו לאקן. היא בעיקר מודה שבדברה, האמת אינה אומרת אמת, אלא היא רק חזות (*semblance*).

אכן, בהתנסות שהמציא פרOID כדי לתת את רשות הדיבור לאמת, האמת גם היא התגלתה כמשתנה, לא ניתן לאמן יותר מן השקר, ממושעת לאפקטים של המסתמן, מועדת למוטוינימה מתמדת, כנועה בדיעבד לאפקטים סמנטיים, משנה באופן מתמיד אתعرכה. בKİצ'ר האמת מתגלת רק חזות. לאקן שגרם לה לדבר בגוף ראשון ובגוף רם במקצת, העביר את האמת אל הכתיבה, וזה הייתה שקייתה של האמת. בכתביה הelogית האמת כבר אינה אלא אותה, אותה הראשונה

הגוף המאוכלסים על ידי השפה, היוצרים באמצעות כתם בחי, הגוף של המין האנושי. זהו בשיטה של הבראה מפני שוגרים אלה חולים מן האמת. הם חולים מפני שהאמת מסבכת. האמת המגוונת, האמת המדוברת, האמת המשותנה, מסבכת את הקשר בין הגוף לעולם ולמשמעותי. האדם, הדגמים של המין האנושי, אינם מוצאים קשר נקי ובתווך עם המשמי אלא בתיאורו של ידע שונה מן הידע של הגוף, שהוא הידע של המדע. רק בהיות האדם סובייקט של המדע, הוא מצליח שלא להסתובך מן האמת ומגופו החולה מן האמת.

סירוב הגוף

במה חוליה הגוף מן האמת במין האנושי? הפסיכואנליה הchallenge מכאן, מההעוניותה בגופים אלה, בגופים החדלים לציטתו לידע הנמצא בהם, החדלים לציטתו לידע שנייתו טבעי. אכן, הגוף הוא ידע והוא מציאות. זה מה שפרנסואה ג'אקוב קורא לו באופן מדויק: "האלגוריתמים של החיים". הרעיון או המחשבה של הנפש מתרגמים את העובדה שהגוף מציג עצמו כאחד והוא מציאות. لكن הוא יכול היה לדמיין ניסוח של הנפש כנמצאת לצד החשוב. זהו שווה הערך למסמן אדון.

הפסיכואנליה יכולה להתחיל כי היא התעניינה דווקא בהיסטוריה, ומה שמאפיין את ההיסטוריה הוא שאנו פוגשים בה את הגוף החולה מן האמת. פרויד ניסח זאת במונחים של הדחקה ושל שיבת המודחן. הגוף ההיסטורי הוא זה המסרב לפקודה של מסמן האדון, גוף המציג לראותו את ביטורו. שלו עצמו ושבאופן מסוים נפרד מן האלגוריתמים, מהידע הרושים בחומר שלו. זו התופעה שאותה כינה פרויד באופן מוזר ריצוי סומטי, ושלakanן, בפרשנטיבתה שלן, מכונה "סירוב הגוף".

בגוף ההיסטורי, דרך הגוף ההיסטורי, מדובר בסירוב כפוף. זה אומר קודם כל שהגוף מסרב לציטתו לנפש, לידע הטבעי, מסרב לשרת את התכליות של שימורו העצמי; ושנית, שהסובייקט של גוף זה דוחה את הגוף של الآخر. בתוצאה מעובדה זו מופיע היחס המיני כבעייתו: הסובייקט ההיסטורי מסרב לגוף בתוך גופו, לעומת לילך, לרבייה –

ז'אק אלאן מילר

שללה, **א** רבתה. כבולה באקסימות ובכללי ההיסק, היא עבד לידע מעובד בצייפייה לתהום ממשי כלשהו. אה! הנה עוד זוג, המשמי והאמת. המשמי מצפץ על האמת, וביחס לממשי יש טעם לומר שהאמת המשותנה אינה אלא חזות. המקבילה של המשמי אינה האמת, אלא הוודאות שהיא, אם רוצים, אמת שאינה משותנה. מגיעים אל הוודאות של המשמי רק דרך המסמן בידע ולא אמת. ובאשר לאמת, היא אינה נצחית, אלא אם מאמינים באלו הרוצה רק בטוב.

עד כמה צנوعים יותר, שקטים יותר, בטוחים יותר הם החיים שאינם מודרים. החיים מעולם לא חשבו להתרועע עם האמת. מאז ומתמיד יש להם שותפות עם הידע, ולא עם האמת. הם מייצרים גופים היודעים בלי שלמדו או שחניכתם מתוכנת, במובן שבו תכונות הוא ידע. מהי הזואולוגיה, הפיזיולוגיה בעצמם, אם לא שהאורגניזמים יודעים למה הם זקנים כדי לשרוד? באופן בסיסי, הם כשירים, מוכנים – אמר הפילוסוף, אותו אחד שהזכרתי בקשר לאבן. הchersirs משתמשים באיברים כמשרתיחים. החיים היא ביסודה, כפי שמתבטה פילוסוף זה, שלטת. שלטת משמעו שהחיה אינה סוטה ממה שעלה לעשות, שהיא נחפת. מכל מקום, זה ביחס לחייה, ובדוק ביחס לדחיפה שהיא מכירה, שהיא סופגת ושהיא מצויה לה, כשהיא ידגר משתמש במילה דחף – הוא משתמש בה ביחס לתנועה הדחפית המנעה את החיים בלי שתסתה. אצל הידגר זה אומר שהחיה אינה יצור של דאגה, שאין היא מכירה לא את הנוסטלギה, לא את השעומים, לא את המועקה. הנה, אגב, כמה אפקטים שאנו שומרים מבנים לעולמו של האדם, בזמן שהתחנחות החיה מותנית על ידי דחיפה בלתי משתנה שאינה מכירה כל היסוס אלא מתוך ריבוי התנועות הדחיפות העשויות להציג לה. הנה, אם כן, לבסוף הזוג היפה: לא החיים והאמת, אלא חיים וידע.

* 4. הגוף החולה מהאמת

אולם יש בכלל זאת יוצא מן הכלל. היוצא מן הכלל בשלטון החיים הם

הגוף ההיסטורי נוטה להסתבך עם רביית החיים — ומסרב לגופו שלו, סירוב המלווה ברגש של גועל התופס את המקום שהוא יודעים עליו בклиיניקה של ההיסטוריה.

על מנת להמחיש סיירוב זה של הגוף, ככלומר התגנחות שהגוף מפעיל כלפי המשמן-אדון, אי אפשר שלא להיעזר במה שנשאר כפרדיגמה של קליניקה זו, משמעו מאמרו של פרויד מ-1910 על "ההפרעה הפסיכוגנית של הראייה בתפיסה האנגליטית". לקרואו אותו בפרשנטיבית שאני מציע, זו ללא ספק הפרדיגמה של היחס בין המיללים והגופים.

נקודות המוצאת של פרויד היא דוגמה של עיורון ההיסטורי, עיורון חלקי בעין אחת, שאין לו בסיס, ככלומר אין לו בסיס של סיבותיות ארגנטית. כדי למקם מעט את הטקסט, הוא מתחילה בהצבת העובדה שקיימים יעוזות כלשהן שאלה שאנו להם סיבותיות ארגנטית. כדי להוכיח את העובדה הוא נעזר בעיורון היפנוטי הנגרם על ידי מילוטיו של המהפטן, והוא מביא כאן את הנפלאות שביצעו בתחום זה תומכי האסכולה הרצפתית שיצרו עיורונות היפנוטיים כחרף עין.

חשוב להבהיר שבtekסט זה אין פרויד מציין עובדה זו מן היפנוזה אלא כדי לתת מראה מקום למוס זה המיצר שם באופן מלאכותי ושאין לו בסיס ארגנטי. הוא כותב: "אם משקיעים בהיפנוזה עמוקה אדם המסוגל לשחרורו ומציעים לו לתאר לעצמו שבאמת מעוניינו אין הוא רואה כלום, הוא מתנהג אמנים כמו אדם עיוור בעין אחת". הוא מציין את העיורון היפנוטי רק כמראה מקום, כעובדת שקיימים עיורונות שאין להם בסיס ארגני ושיכולים להיות מיוצרים באופן מלאכותי על ידי הבימוי הפשט של היפנוזה.

במשך הוא בוחן את האפשרות שהמנגן של העיורון ההיסטורי זהה לזה של העיורון היפנוטי, ככלומר שהعيורון הספונטני של ההיסטוריה מציאות ויש לו אותו מבנה כמו העיורון המושא [הסוגטיבי]. הוא דין במנגן שעשויה להיות זה של האוטוסוגטיה שהציגה האסcoleה הרצפתית: במקום הסוגטיטה החיצונית של המהפטן, אוטוסוגטיטה. הוא מעלה אפשרות זו רק כדי לדוחות אותה, כי המנגנון שפרויד מציע במקום האוטוסוגטיטה הוא ההדקה, העונה

באותו מקום לשאלת "מהו המנגנון הממוקם כאן?". הוא דין תחילתו בהדקה במנגנים של ייצוג לפני שהוא עבר לדzon בתופעה במנגנים של דרכ. הטקסט הוא מ-1910. זהו באמת רגע של עיבוד בתיאוריה, ורצו לעקוב בפראוטוטות כיצד הוא ממשיך.

מלחמה של הדחפים

ההדקה מתאימה לייצוג לוחמני, היות שמדובר בייצוגים המונעים מהחרים להפוך למודעים. העיקרון של מה שפרויד מכנה הדקה, הוא בראש ובראשונה מלחמה של ייצוגים, Vorstellungen, ויש ייצוגים שם באופן קבוע חזקים יותר ומנחים אחרים, מפריעים להם ומונעים מהם להפוך למודעים. קבוצת הייצוגים החזקים היא, כאמור פרויד, מה שאנו מצינים בשם הקולקטיבי "אני". זו הגדרהיפה מאוד שאינה ההגדרה דרך הנركיסיזם, שאינה ההגדרה של החלוקה לשולשת של הסטמי, אני העליון והאני. זו הגדרת האני בקבוצת הייצוגים המסוגלת להדחק אחרים, קבוצת הייצוגים המדחיקים.

אולם, היות שמדובר כאן בגוף, פרויד עבר מהמלחמה של הייצוגים — שהיא התענית של ההדקה או הדרך שלו להציג על הבמה את ההדקה — למלחמה של דחפים. אין זה רק שאצל פרויד ישנה ביריות של דחפים, אלא שבירותו זו פותחת פתח לדינמיקה מנוגדת בשתי קבוצות הדחפים. רצוי להזכיר כאן את הנוסחה שלו שעל פיה ההנדות שבין הייצוגים — ככלומר מה שגורם להדקה — אין אלא ביטוי קרובות שבין הדחפים השונים.

איזה קשר הוא מבסס, בטקסט קטן זה, בין דחף לייצוגו הוא ממקם את הדחף מאחוריו הייצוג. הדחף, זהה הדינמיקה עצמה של הייצוגים. כך הוא מבסס קשר צמוד בין הייצוג להדקה. הדחף נותן חיים לייצוגים המתאימים למטרותיו. הדחף מופיע בהקשר זה כבעל כורה של רצון הכויה את עצמו על הייצוגים, והמעמיד אותם לשירות תכליתו.

בתגובה זו, הביריות הפרוידיאנית של הדחפים כוללת מצד אחד את דחפי האני ומן הצד الآخر את הדחפים המণינים. התיאוריה במאמר זה

עדין אינה זו של הניגוד בין דחפי החיים לדחפי המוות. היא זו של דחפי האני ושל מה שחותמך מהם. מה שהוא מן הסדר המיני ממוקם בה כמה שחותמך מן השורה. בזמן הטופיקה השנייה שלו ימשיך פרויד בחלוקת אחרת.

יש לעסוק בבinnerיות זו כי היא הדרך הראשונה להבין את מה שאנו מכירinos כ שני הגופים של הסובייקט אצל לאקאן – הגוף האנטפקלי והגוף ה"אורגנגי" שאנו פוגשים בהם החל מ"שלב המراه". אנו מוצאים אותם גם אצל פרויד. אלה שני גופים אחרים, אך כל המאמר הזה מוכיח שפרOID חושב במונחים אלה.

מהם דחפי האני? אלא הדחפים החיטתיים. הם לפחות אלה המשמשים להישרדות גוף היחיד, לשימור העצמי של היחיד, אלה שמקורות במידע של הגוף. והאורגניזם *בנוי* לציטתו לידע זה. הדחפים שמדובר בהם פוקדים למטרה זו על הייצוגים וידע זה שולט בדרך כלל בגוף.

הקטגוריה השנייה שמקורה במניינים ממוקמת על ידי פרויד בחומיקת מה שהואakan משטר, כללים. קשה להבין למה הדחף המיני כשלעצמו מカリ, חומק או נמצא בקונפליקט עם שליטה זו של דחפי האני. ככלות הכול, אפשר בהחלט – זה מה שעשה פרויד בהמשך – למקם באותה משבצת את הדחפים שתכליתם שימור עצמי של הגוף היחיד ואת אלה שתכליתם רבייה. תהיה זו פשטוט הרוחבת השימור העצמי של היחיד למן. אפשר להודות שיש כאן הרחבה אך לא ניגוד.

הכול נตอน בעובדה שפרOID מעמיד בסיכון שאלת לשון היחיד של הדחף המיני, ולעומת זאת הוא משתמש בטקסט בקביעות בלשון רבים ביחס לתחום הדחפי המיני. הוא מדבר על הדחפים המיניים החלקיים בלשון רבים ובריבוי שלהם. העימות, הוא זה שבין האיחוד תחת שלטון האני לבין הריבוי של הדחפים המיניים שאינם מוחזרים לדחף המיני הטוטלי, מונחים שפרOID השתמש בהם בהמשך.

במילים אחרות, בסיס ההבניה הזו היא שהדחף המיני כדחף הרביה נכשל בהכפפת הדחפים המיניים החלקיים הקשורים לאזורים שונים בגין למטרת הרבייה שלו. פרOID מציג לפניו מכאן גוף שהוא שדה קרב

דחפי בין האני והדחפים החלקיים.

הגוף ההיסטורי שפרOID מציג בפניו הוא גוף מסווך בין השימוש העצמי מצד אחד וההתענוגות הדחפית המבוקרת. האיברים של גוף זה, למשל העין, נתבעים משני הצדדים. העיוורון הוא שיבוש החודר לתפקידו של שימור עצמי, ובאופן מסויים נוטל עצמאות מן האחדות של הגוף והישרדות. והנה אנו נוכחים כאן שאיבר אחד חדל לתروس לתכלית זו של שימור עצמי, ובאופן מסויים נוטל עצמאות מן האחדות של הגוף וכבר מציב בפניו את הנוכחות של הגוף המבוקר.

הנאיה שהפכה להתענוגות

בשל ההדקה המתקיימת נגד הדחף המיני החלקי שבו מוחבר בתפקידו האיבר, מנסה פרOID להבהיר כיצד חודר שיבוש זה לתפקידו התקין של הגוף. שיבוש זה קשור שני פנים. הפן הראשון הוא שמודובר בתופעה של אמת, מה שפרOID מבטא כהՃקה של ייצוג שיש לה תוכאה סומטית, שיש לה החסירה כתוצאה. הדՃקה שմבצת האני מחירה נטילת עצמאות של האיבר מחוץ לחסותו, מחוץ לשוליטתו. תפקיד חיוני מוחסר בכך מסק הכלול המיויחס לאורגניזם, סך הכל הנקרה נפש. אפשר לומר שהעיוורון מתרגם כאן את העובדה שהנפש חדלה להחיקות את האיבר.

הפן הראשון הוא תופעה של אמת שפרOID מעיר על אודוניה במונחים של הדՃקה או של ייצוגים, אך של ייצוגים הניתנים לניסוח – זהו ייצוג "אני רואה", "אני לא רואה". לאות הוא קורא ייצוג, הדבר כתוב במיללים. מצד אחד תופעה של אמת, וקשריה לתופעה זו של אמת תופעה של התענוגות, היהות ואיבר המיעוד לשורת את שימור היחיד עובר סקסואציה, ככלומר אROTיציה במובן הרחב שאותו מייחס פרOID ברצון לאפלטון האלוהי. זאת אומרת שאיבר זה חdal לציטתו לידע של הגוף, הנמצא בשירות החיים האינדיידואליים, כדי להפוך לשענת של "להתענג מעצמך" (se jouir) עם דגש על האוטואוטיזם המצוין בניסוח "להתענג מעצמך". זה מה שפרOID מסיק. אם האיבר חdal לתפקיד, זה מפני שהוא עשה מאוכלס ב"להתענג מעצמך" מסויים והכול מתרחש

V

הסימפטומים כאירוע בגוף

פיתחנו את הגדרת הסימפטומים כאירוע בגוף, הגדרה שאנו פוגשים פעמים אחד במאמר קטן של לאקן משנות השבעים המוקדש ל"גוייס", הסימפטומים: "הבה נשאיר את הסימפטומים כמה שהוא: אירוע בגוף, הקשור לו: מה שיש לנו, יש לנו אותו מן האוויר, אנו מאוררים אותו, מה שיש לנו. זה מותגן לעיתים וגוייס לא נמנע מכך".

1. אירועים של שיח**כשיש גוף**

הקשר המידי הוא הקשר הומופוני העושה פרודיה — כמו חלק נכבד מהמאמר הקטן — מן הפרקטיקה השפטית של גוייס. אסתפק בציון התכוונות התיאורטית המוכלט בשיר קטן זה. הסימפטומים כאירוע בגוף מחובר ל"יש גוף" ומדגיש שהאדם, מונח סיוגי, מאופיין בין מניין בעלי החיים מעצב העובדה שיש לו גוף. לאקן מזכיר זאת בדרכו:

"LOM cahun corps et nan-na" ¹

"יש גוף" מקבל את משמעותו מן ההבדל ביןו לבין "להיות גוף". הזרות בין ההוויה לבין הגוף עשויה להיות מוצדקת עבור בעלי חיים, אך אין היא מוצדקת עבור האדם, היוט וגופני ככל شيءיה, ככל שהוא עשוי גוף, הוא גם סובייקט שנוצר על ידי מסמן, ככלומר שהוא עשוי מן החסר בהוויה. חסר זה בהוויה-caפקט של המסמך מפריד בין הווייתו לגופו, במצומו את האחורי למעדן של יש.

מעצם העובדה שיש לו גוף, יש לאדם גם סימפטומים שאף אתם אין הוא יכול להזדהות מראש. זה אפילו הפגם בהזדהות, שבו אנו מוצאים

¹ משחק מילים, תמצית הומופונית בנוסח יויסיאני הקובעת שלאדם יש גוף כטובין ושהוינו אינה גוף. ההבדל בין *être avoir* (to have) לבין *être être* (to be).

כאילו הוא אשם ב"להתענג מעצמך" זהה, כאילו "להתענג מעצמך" זה הוא עבירה על התפקיד הרגיל. כאן חודרת האтика אל הביוווגיה, כפי שהיא עשויה בדרך כלל. מאוחר יותר יעוררכאן האני העליון. העין יכולה וצריכה לשרת את הגוף בתמיצאותו בעולם, לראות, והנה היא משרנת את מה שפרOID מכנה, Schau lust, הנהאה שבראייה. אין זו כלל הנהאה מוסטת, אלא הנהאה העולה על גודות התכליות הקיומיות, ואך מובילת לחיסולה. לכן *estua* כאן הוא הנהאה שהפכה להתענוגות, והנהאה במובן פשוטו, בשימושו שלנו במוניינים, הופכת להתענוגות ברגע שהיא עולה על גודות הידע של הגוף, כשהיא חדלה לצאת לו. מה שפרOID מכנה הנהאה המינית, זה היא הנהאה שהפכה להתענוגות. כאן הטקסט של פרOID כולו מדים שעבורו, האמת וההתענוגות הן שותפות, שתיהן עובדות נגד האלגוריתמים של הגוף.

mpräseptivitiba זו יכול היה לאקן לומר שהאמת היא אחotta של התענוגות. אין טקסט שמראה אחווה זו של האמת ושל התענוגות טוב יותר מן הטקסט של פרOID על "הפרעה פסיאוגנית של הראייה". הוא מראה שמדובר בעניין של שליטה, עניין של מסמן אדון. כדי לתרגם את האופן שבו הוא מציג לנו גוף מסווך זה, הוא אומר: "אין זה קל עבור אף אחד לשרת שני אדונים בבית אחד".

האורגנים עצמו חייב לשאת שני גופים נבדלים, שני גופים זה על זה. מצד אחד, גוף של ידע, הגוף שידוע מה ציריך כדי לשרוד, הגוף האפיסטמי, הגוף שידוע מה הוא זוקוק, ומצד אחר הגוף הליבידיני. הראשון זה הגוף שבדרך כלל ציריך היה להיות מוסט, ושהויסות שלו ציריך להיות הנהאה, מצד אחד הגוף-הנהאה שמצוית, ומצד אחר הגוף-התענוגות, לא מוסט, סוטה, אליו חודרת ההזקה כסירוב לאמת ול佗צאותה. כדי לומר זאת בצרפתית שלישית, מצד אחד הגוף-אני, ומצד אחר הגוף-התענוגות שאינו מציאות אני, שמוחסר מן השלטון של הנפש叱ורה חיינית של הגוף. באמצעות קואורדינטות אלה אנו יכולים לתת חיים להגדרת הסימפטומים כאירוע בגוף.

כגופו. העניין ראוי די לחשומת לב כדי שלא קאן יסכם את הסימן שרשותו Encore עם העבר במעבדה. שמים את העבר במבחן ומקשים ממנו ללמידה זאת ממש, לבוא לידי ביטוי ביחס למספר חוריות וסורגים קטנים, שסתומים. זהו ללא ספק יחס שונה לחלוטין אל הידע מזה שהוא מקיים עם הידע הטבעי הקיים לשימושו בחיו עבר. מוצאים שם מארגנים את חינוכו של העבר, את עיצובו, אם מכוונים אותו, הוא ענה. אני טועה באמרי שיש כאן יחס שונה לחלוטין אל הידע מאשר אל הידע הטבעי, כי עם הידע הטבעי שלו המאפשר לו לשרוד עברה בסביבה של עבר, אין לו אליו יחס – זה הוא עצמו. ואילו כאשר מניחים אותו בתוך מכשיר, ייחידה – כדי להבהיר לו ידע שאין הוא זקוק לו אך יכול במשך הזמן לספק את הנסיך, שהוא גם צופה מתחילה באטיות להפריד את הווייתו מגופו.

כיצד יכול העבר לספק אחר זה על ידי נתינה של משהו שהוא מען הסדר של התגובה? והתגובה המהותית המזופה ממנו היא שותע ערך ל"אני כאן". לא קאן מסכם זאת באמורו: "כל מה שהיחידה העברית לומדת בהזדמנויות זו, זה לתת סימן, סימן לנוכחותה כייחידה". זה מתבצע על ידי הנחת היכף הקטנה שלא על השסתום. זהה דוגמה מובהקת כדי ליתפס את ההבדל בין סימן למסמן.

אפשר להזדמנות שהסימן נמצא בהישג ידו של העבר אם סימן הוא מתגע של נוכחות, עדות של הויה, במרקחה הזה לטוטבו של הנסיך. אין זה מרחק לכת יותר מלומר שהחיה מסוגלת לדבר. אין בידה המסתמן אלא הדיבור כהפניה של סימני נוכחות. העבר הנutan סימן לנוכחותו הגופית מדבר בהקשר זה, ואיפלו מדבר באמצעות גופו, באמצעות כפו הקטנה על השסתום. ולדבר באמצעות הגוף זה מה שמאפיין את היצור המדבר. אצל האדם, שעבר דהומנייזציה קללה בעזרת איות זה – LOM, זה מן הטבע שהוא מדבר עם גופו, בעוד שאצל החיה, זהו האפקט של האמנות.

בנוקדה זו, בנקודת עיקרית זו, אנו תופסים את מה שմבדיל בדיקות רב את הסימן מן המסמן. הסימן, אם אנו מקפידים בשימוש במוניה,

את עצמנו ביחס למה שמופיע בדרך כלל Cain תפקוד המבליט את הרובד של הסימפטומים. איננו יכולים להזדהות אליו, חוץ מאשר בפניה לאנליה, אחד הפטرونוט שלה, כשויתרנו על הכול, הוא להזדהות עם הסימפטומים שנשאר. ההנחה היא, אם כן, שעל מנת שהיינו סימפטיים צריך "שייה גוף", לא צריך "להיות גוף", ועל מנת להזדהות עם סימפטומים, צריך שייה לכך פסיקואנאליטי. יש ב"יש" משובים שונים שהשפה מעידה עליהם בשימושה. הסימפטומים במצבו הטבעי, הסימפטומים שלא איבד את טבעו באנליה, הוא בהחלט זה המצהיר שאין להזות את האדם עם גופו.

עקבות

גוף זה הוא גוף שבו מתרחשים דברים, דברים בלתי צפויים, דברים החומקים, כמו בדוגמה של פרויד הרואה להיות מודול-על בשאלת זו, "ההפרעה הפסיכוגנית של הראייה" המפורסם שלו. דברים בלתי צפויים אלה הם אירועים המשאירים עקבות לא טבעיות, פוגמות תפקוד עבור הגוף. עליינו אף להעוז ולומר שמה שעשווה את גופו של בעל החיים האנושי ליחודי, זו תמיד העובדה שהתרחשו בדברים עם גוף זה. מה שמייחד את גופו של LOM (הומווניה עם סימן – אדם), היא העובדה שתמיד היו אירועים שהותירו עקבות.

אולי צריך לסכם, לפחות, לדיק בഗדרה זו של אירוע בגוף. ביטוי זה הוא עיבוי. מדובר בעצם תמיד באירועים שבשיאו שהאישו עקבות בגוף. ועקבות אלה מפריעות לגוף. הן עושות בו סימפטומים, אך רק במידה שהסובייקט הנדון מסוגל לקרוא את העקבות, לפענה אותן. בסופו של דבר הנטייה היא לחזור לכך שהסובייקט יכול לחושב שמצא

חדש את האירועים המותרים את עקבותיהם בסימפטומים אלה. ניתן למצוא עקבות מעין אלה אצל החיות. מוצאים רישום של סימפטומים כshedoor בחיות בית, מה שלא קאן מכנה הרעדות הקצ'ירות של הלא מודע. מוצאים עקבות אלה גם אצל החיה המסכנה שבמעבדה, כשהמנסים לחנק אותה, להקנות לה ידע נוספת על זה שנחינה בו מטבחה, נוסף על זה שמזווהה עם הווייתה בחו, והמאפשר לה לשרוד

מותאם תמיד לנוכחות, בעוד שהמשמעות הוא היבור להוות היבור ממשמעו שהוא בעל ערך עבור מסמן אחר שאנו יוצר מבנה, ושאין הוא סימן לנוכחות של הויה. וזה אמנים מה שמכילה הגדרתו הבסיסית והפרדוקסלית כאחת של לאקן — את המסמן המיציג את הסובייקט עבור מסמן אחר, סובייקט המצוין בדיקוק בסימן העדרו. באותו היסוד יש לנו כאן, גם ההוויה וגם החסר בהוויה.

סימן ↔ נוכחות-הוויה

8 מסמן העדרות-חסר בהוויה

דיבוטומיה זו, ערכיה של מטריצה והיא מאפשרת לחסוב, לדוגמה, כיצד ייתכן שהמסמן עשוי להפוך לטיימן. מה שאינו כולל בהגדרתו, כי אם להפוך. היסמין, בשימושו המוצחר מותאם לנוכחות של הויה, בעוד שהמסמן תמיד קשור בחסר בהוויה. כאשר החסר לקראתו של לאקן את הפתגס "אין עשן ללא אש". אין הוא קורא שם שהעשן הוא הסימן לאש, אלא הוא משחק בהיותו של העשן סימן למשען. מה מובנה של התכונות זו? היא נועדה לציין את השימוש הקפדי שהוא עושה במונח סימן, המוחזר אל נוכחות, ואפילו אל נוכחות של הויה.

במה שאנו מכנים הסדר הסמלי, המנסים לדברים אל המסמנים. המסמנים מסתדרים להפליא עם מסמנים אחרים. ואז — "יש לנו אותו מן האויר, מאווררים אותו, מהה שיש לנו...". והנה מסמנים אלה יוצרים מערכת, גם אם אינם יכולים לעקוב ואינם מבינים דבר. בדיקוק כאן ניתן לראות שהסובייקט דזוקא הוא זה שעדר.

הבה ניתן לזאת את הערך הקיזוני שלו. הסדר הסמלי מתקיים היטב כמו כתוב חרטומים במדבר בלי שאף אחד יקרא אותו. הוא מתקיים ללא איש ושומר על עקביותו. הסובייקט השסוע של לאקן כותב את הסובייקט, אך כזה שהוא כבר מת. זהו הסובייקט של המסמן העשי לוגיקה טהורה. מה שללאן מכנה הסובייקט מתקיים היטב מחוץ לגוף, מחוץ לחיים. ניתן לומר שאילולא כן לפרקטיקה של הקרהיה לא הייתה כל מובן.

כאשר יש מישחו, אז יש סימנים. בפסיכואנליזה לא בא בחשבון לצמצם את האנליזנט לסובייקט של המסמן אם אנו קורנתים עם

הנחה זו. יש מישחו. ולומר שיש מישחו פירושו לומר שאין שם רק סובייקט של מסמן.

מה יש לנו לסובייקט של המסמן, לסובייקט זה, שאליו היה מת לא היה יודע זאת? ישנו גם האינדיבידום הנגע ולא מודע, שלאקן מחייב לעברנו בסוף הסמינר שלו Encore, האינדיבידום הנגע במילאים. וזה אומר יותר מדי. יסודו של לקסיקון, חיתוך המילאים, זהו כבר עניין שלם של עיבוד. ישנו האינדיבידום הנגע בשפה ובמה שאפשר לקרוא בה.

והנה אנו עומדים מצד אחד עם לוגיקת המסמן שלו והסובייקט המת שלו, ומצד אחר עם האינדיבידום המperfert, הנגע ללא מודע. היהת שני נתיבים אלה קיימים, מציג לאקן את מה שהוא מכנה החשערה שלו, משמע שהסובייקט של המסמן והאינדיבידום, ככלומר הגוף הנגע, אינם אלא אחד: "השערתי, שהאינדיבידום הנגע ללא מודע הוא אותו אחד שאינו מכנה הסובייקט של מסמן".

מכאן יש להסיק שלמסמן יש לא רק אפקט של מסמן, אלא יש לו תוצאה של אפקט בגוף. יש להקנות למונח זה של אפקט את מלא הכלליות שלו. מדובר במה שבא להפריע, למסמן עקבות בגוף. תוצאה האפקט כוללת בה במידה את אפקט הסימפטום, את אפקט הרתענוגות, ואפילו את אפקט הסובייקט, אך את אפקט הסובייקט הממוקם בגוף ולא כאפקט טהור של לוגיקה. כשהמדובר באפקט מותםך, באפקט קבוע, ניתן בצדק לקרווא להם עקבות.

סדר, להסידר כך את הנוף שלנו, מאפשר להבין שלאקן, במתכע, הסיר את הcube בפני אריסטו על שבודד בתבונה את ה-*monologue*. זה מה שמנוח מתחתcko במבנה של ההנחה הלוגית או של ההנחה שהרבו לשימוש בה בלוגיקה של ימי הביניים, והמופיעה שוב בסובייקט האמור לדעת. אריסטו היה הראשון לבודד את הסובייקט הלוגי, הסובייקט ככוח שמנחים אותו ולא כחומר, הפונקציה הלוגית הטהורה של הסובייקט; לאקן מברך אותו על שהיטלטל אפילו באופן גאוני יותר בהצילו להליפין את ה-*ousia* בתוך ה-*monologue*. *ousia* הוא המונח היווני שתרגמו בקיצור לחומר.

מה פשר התורעה הכהולה זו? הוא מרים לאריסטו על שמאץ אחד בודד את הסובייקט של המטען, אך גם על כך שלא ניתן אותו לחולוטין מן האינדיידום הנגוע, שהוא חייב בכל זאת להיות חומר גוףני, של גוף שאינו רק גוף של חלקים, מחוץ לחקקים, אלא חומר מתענג. זהו זיהוי עדין מאד של לאקן, למצוא את העקבות של מה שMOVEDIL אותו להבחן בין סובייקט של המטען לבין האינדיידום הנגוע מתוך התנודות של אריסטו ולהסדר אותם.

לכן מכל מקום לאקן שלף את עצמו מן הבירור הזה כדי להביא לנו את ה"היות-מדבר" (*parlêtre*). ה"היות-המדובר" הוא האיחוד של ה-ousia וה-*parlêtre* של אריסטו, האיחוד של הסובייקט ושל החומר, של המטען ושל הגוף. ישנה הויה אך הויה ככזו שמהוברת, שМОVEDIL על ידי האמרה. זהה אם כן תערובת מתנדדת, מדוע לא, של החסר בהויה הפעול ומטלטל את האינדיידום.

2. האירוע הטריאומטי

לאחר ששיסים את עבודות הפינוי ב"עכבה, סימפטום ומוועקה", ב-1925, מציג פרויד סיכום חד שלו בחזיה הראשו של הרצאה משנת 1933, "הרצאות חדשות על הפסיכואנליה" שם הוא מדבר על המועקה, האפקט העיקרי, שאינו מוסך מן הסובייקט כחסר בהויה, אלא מגן שగרים בו. פרויד אינו מדבר עלייו רק כמצב של אפקט המוגדר על ידיו zusätzlich לתஹות הנקבעות על ידי הסידרה הנאה / אי הנאה, אלא כעקבות של אפקט, *Affektspur*, וזאת כי הוא מייחס אותן לאירוע קודם, Ereignis. בקשר למה שימוש, מוצאים אצל פרויד, כמוון, את הזוג של האירוע והעקבה. אירוע, או יותר דיווק אפילו, אומר פרויד — זו התפיסה שלו את אפקט המועקה — הוא רואה בו את המשקע של

אירוע חשוב המופנים בגוף על ידי התורשה.

האירוע החשוב שפרויד עובד עליו כאן הוא הלידה כא-טיפוס המשוער של האפקטים של המועקה. כפי שאומר פרויד, ניתן לזהות בתהליך הלידה אותן סימנים פיזיים כמו במועקה, כלומר האצת

הפעולות הקרדיאלית ופעולות הנשימה. פרויד דוקא נותן כאן את הקרדיט לראנק, יותר בחביבות מאשר ב"עכבה, סימפטום ומוועקה", אך בו בזמן הוא מכחיש שהלידה היא האב-טיפוס של המועקה, הייתה שהוא מפתח, בניגוד לכך, את התזה שככל גיל בהתפתחות מציג את המועקה הקבועה שלו. אך לאחר שהבליט את המועקה באותו אירוע שAffected המועקה אמרו להיות עקרה שלו, משמע לאחר שהבליט את הלידה בעמדה זו, רואים אותו פורט את העניין, מה שלא מונע ממנו לתת נסחה כללית לאירוע בגוף הקובלע את עקבות האפקט.

ההגדרה הכללית של האירוע המציג עקבות של אפקט, היא מה שפרOID מבנה הטרואומה. זהו הטרואומטיזם כגורם שבפניו נשלים מאמצעי עקרון ההנאה, גורם שאינו יכול להיות מחולס על פי הנורמה של עקרון ההנאה, ככלומר הוא מכשיל את הוויסות של עקרון ההנאה. האירוע המński של עקבות האפקט הוא אירוע המקיים חוסר איזון קבוע, המקיים בגוף, בפסיכה, עודף של גרייה שאינו נתן לעצמו להיספג. יש לנו כאן ההגדירה הכללית של האירוע הטריאומטי, זה שישאיר עקבות בהמשך חייו של ה"היות-המדובר".

הטריאומטיזם מבובן של לאקן, הגערין של האירוע הטריאומטי, אינו מצטמצם לתאונת, או שהוא תמיד תאונה. עצם האפשרות של התאונה המשaira עקבות של אפקט במובן הרוחב שנטתי, עצם האפשרות של התאונה האקראית המתחרשת בהכרח תמיד, אבל כך או כך, מובילת להשפעה הנסיבתית של השפה על ה"היות-המדובר", ודוקא להשפעה שלא על גופו. הנגיעה היסודית היא הנגיעה של השפה המותירה עקבות על הגוף. זאת אומרת שאין זה הפיתוי, אין זה איום הסירוס, אין זה אבדן האהבה, אין זו הצפיה בהזדוגות ההורמים, אין זה האדיפוס שהוא כאן העיקנון של האירוע היסודי, מתווה האפקט, אלא היחס אל השפה.

לאקן יאוסף זאת אולי בבקיאות לוגית יתרה בנוסחה "הטען הוא סיבת התתגענות", אך הדבר נרשם במושג של האירוע היסודי בגוף שהוא הנגיעה בשפה. זה היה, אגב, ציר ההתייחסות של לאקן לג'יימס גייסט, וביתר דיוק ל-*Finnegans Wake* שלו, שהוא לחולוטין

בלתי ניתן לפענו מותך מה שאמור להיות זיכרונות הילדות של ג'ויס. האמנם לא זיהה לאקאו זמן כה רב את ההכרח לעברך דרך הגוף? היה צריך בחודש ההיפותזה הזו כדי שהוא יבחן מחדש את הקטגוריות היסודיות ביותר של הגוף או על מנת שישלים אותן? היה זה דרישת לא זיהתה? לא, כי ליד הסמל בו דילג, הסתובב במעגלים הסובייקט של המסמן, הוא תמיד שמר על מקומו של הסדר הדמיוני, שאגב היה בתחילת מקום האפסון של התענוגות. הוא מעולם לא הזניח את העבודה שהסימפטומים, אפילו כמטפורה, משתמש במרכיבים גופניים כבסטמינים. אבל לאקאו הביא בחשבון את הגוף בעיקר ברובד של הפנטומה כזה המתערב בהיווצרות הסימפטומים, מה שמופיע בגרף הכלול שלו. עד שהציג את ה"היות-המדובר", הוא הביא בחשבון את הגוף ברמה של נסחת הפנטומה, הכותבת אכן את ההכרח להשלים דרך מרכיב גופני את הסובייקט של המסמן – סובייקט שלילי זה של המסמן, של האתනחות, מלא מקום מתמיד, ומת, נולד מות – את ההכרח להעניק לו משלים גופני, במחair מזרחי, כלומר *a* קטן. ועם זה הושלם החשבון.

תחילה הגה לאקאו את המשלים הגוף הזה כדמיוני – זו הייתה בעיקר צורת הגוף, שלב המראה מן הסוג الآخر החודר למקום זה כדי להחיות את הסובייקט שנולד מות – ונסלט על ידי ההיבור הסמלי. שנים אחר כך הוא עשה ממנו אובייקט *a* קטן, ממשי, שלו הוא העניק את הערך של עוזף התענוגות – הגוף נוכח כאן מתחת לאופני עוזפי התענוגות, שם מכל מקום מעוררי טראומה. זה בעיקר תחת צורה עיראה זו שהסתנן הגוף ביחס למסמן, ולא תחת סוג האינדייבידום הגוף ללא מודע.

מכל מקום, באופן כללי, בהוראותו של לאקאו, אם מפרקם את רוח הרפאים של אובייקט *a* קטן, הוא עצמו מסתבר כבעל שני פנים. מצד אחד האובייקט *a* קטן נכתב ועובד על ידי לאקאו כריך. לדוגמה, אובייקט של הדחף הוא נתפס שכשע שסבירו מסתובב הדחף, ולאקאו מתעקש על הגוף חומריו שלו, שבו לאובייקט *a* קטן עקביות של לוגיקה טהורה, שבו אין הוא אלא אובייקט טופולוגי. פנים

רבות לאובייקט *a* קטן המאפשרות את חיבורו לסובייקט. ואז, יש צד שני לאובייקט זה, שהוא דוקא הצד המלא שלו. יsono הפן של הפרשה גופנית, כי עליו לצאתו המבנה כמו זה של הסמל של סובייקט שסוג זה. כך יש טקסטים של לאקאו המתגלגים והמציגים פעמי את הצד הריק ופעמי את הצד המלא, פעמי את הפן הלוגי ופעמי את הפן הגוף של האובייקט *a* קטן.

המונה "היות-מדובר" נמצאת, עם זאת, מעבר לדיקוטומיה. הוא מניה באופן מסוים שזהו מכלול הגוף – לא כ"הכול" – מכלול הגוף שמוירש, שנטפס כאן כנוגע.

3. האירוע הגוף בפסיכוזה

כדי ליסד את האירוע שבגוף, כדי לעשותו נגיש, כדי לגם אותו, נעזרתי בתיאור של סימפטומים כאירוע הגוף, בלתי ניתן להכחשה, במסגרת הנירוזה, העיורון הפסיכוטרפי. אך הסימפטומים כאירוע הגוף צפוי מאוד לבוט בפסיכוזה. היות שבתקשט של 1910 פרויד מתיחס עדין לדיקוטומיה זו של דחפי האני והדחפים המינניים, ניתן להיעזר בטקסט שלו על שרבר המtabסס על אותה דיקוטומיה.

הLIBIDO בפרגוניה

באונה תקופה כינה פרויד ליבידו את האנרגיה המיוחדת לדחפים המינניים. הוא עצמו עדין אומר, ב-1933, שהוא בנה דיקוטומיה זו מותך העומדה הביוולוגית הבלתי נתנת לעורעור שהאנדייבידום החיו משרת שתי כוונות: השימור העצמי ושימור המין.

רגע קט לאחר שהגדיר את הליבידו כאנרגיה המיוחדת את הדחפים המינניים הוא עוסק בהוכחה שאין היא משרתת את המטרות של שימור המין, וביגוד לכך היא מפעילה את הדחפים החלקיים הרבים וחסרי הקשר ביניהם. ברובד של הדחפים החלקיים הפרואידיינאים, לא רק ששתי קבועות הדחפים מתחזרות על השליטה בגוף, ואףלו על השליטה בכל איבר, אלא שיש לנו גוף משועש. פרויד מראה לנו גוף זה המשועש

לאזורים ארכוגניים כאשר כל חלק בגוף עלול להיות מגוּכה מאחדות התפקוד של הגוף בשל הטענות ליבידינליות. הגוף הליבידינלי הפרואידיאני הוא גוף שחלקו נتونים לאפשרות של אROTיזציה, ומכאן לאפשרות של אוטונומיזציה.

המגנון המופעל על ידי פרויד כדי להיעיד על הסימפטום הוא ההדקה הנשענת על ייצוגים. לאקן עשה שימוש רב בייצוגים אלה שאותם חוזר והציג כמסמנים. אבל אצל פרויד מתחמי הייצוגים ישים הדחפים באים לידי ביטוי דרך ייצוגים. זהה הדרך שבה הוא מציג בפניהם קשר בין המסמן וההתענגות. ההדקה, במובנה היא, נשענת על ייצוגים אך באותה מידת על דחפים, ופרOID אינו מהסס לדבר על דחפים מודחקים.

ההדקה תמיד שתי פנים אצל פרOID. מצד אחד הוא מדגיש את עצמתו של המדחק – של האני, בתקופה זו. אני מדקיק את הדחף, מעכב את התפתחותו הנפשית, אוסר עליו את הגישה אל ההכרה – אך זה גם מפלתו; ההכרה חולה לשלוות באיבר, הוא נטש לשליתו של הדחף המודחק ושליטה זו הולכת ומתרגרבת.

בטקסט קצר למדי זה, מראה לנו פרOID את הדחף המודחק כחוור באיבר. מלבד העיוורון הוא נותן דוגמה מן האיברים המוטוריים – היד המשותקת על כי השתתפה במטלות אROTיות אסורות. כשמדבר בהדקה, באירוע זה בוגר, התוצאה במלוא מובן המילה היא המgelות התפקידיות והעכבות.

ובפסיכוזה, כיצד علينا לתפוס את גורל הדחף, הליבידו? זו השאלה המעסיקה את פרOID בראש ובראשונה כשהוא חוקר את המקרה של שרבר. בחלק השלישי והאחרון של מאמרו על המגנון של הפרנויה, מה שמעניין אותנו הוא מה שקורה לlibido בהדקה המוחדרת המתרחשת בפרנויה. אין לפרOID הנחה על הדקה אחת אלא הנחה על ריבוי של הדקות שיש לציין במדוק עבור כל מבנה קליני, ובערו, באופן דומה לרכיבי נקודות הקיבוען המארגנות את הנסיגת של הליבידו.

הדו-שיח הדלירנטי

ممذ זה, שהוא הקרוב ביותר אל האירוע שבגוף, מוקדם פנימו באופן כלשהו במאמר של לאקן על "הסוגיה הקודמת", שהוא חקירה ופיתוח מחודשים של ה"זיכרונות" של הנשיה שרבר. זהו מאמר המקדים את עצמו בעיקר לפיקרי פנו-מנולוגיה ולמבנה של ההלוצינציה המילולית, והמציע סיוג חדש לתופעות של קוד ותופעות של מסר. ציר העניין של לאקן אינו האירוע בגוף, אלא הופעתו של המסם בתוך המשמי. שאלו היא כיצד מגיע המסמן להתפרצויות בתוך המשמי. זהה שאלה שהיא ביסודה מן הצד של הסובייקט של המסמן. מה ששייך לסדר של הנגיעה הגופנית מוקדם בכל זאת דרך הפיתוח המדחים של המסמן הזה המשתלב אמןך אך שבו בזמן רואים אותו מצית לשושראות מדויקות, ומתנתק ברגע מדויק.

תופעה זו של הקרינה כבר נוכחת בדוגמה הראשונה שלאקן מביא מן הפרקטיקה שלו, זו של הקללה "חויראה", שהיא באופן מסוים התא שימצא את עצמו גדול ומtgtן בהמשך הטקסט.

מדובר במקרה של שחולה מדווחת בהצגת חולה, שקללה מעלה זה נאמרה לה על ידי ידיד של השכנה, בעברה לדו, ואנו מתייחסים אליה כאל הלוצינציה מילולית. לאקן מתאמץ לשחרר דיאלוג שבו נרשמת קללה זו בתגובה. הוא מוציא מן הפסיכינטיה אמרה, שאמן רגע לפני ששמעה מן הידיד של השכנה את הקללה, מלמלה בעל כורחה ובתגובהה של רמיזה שהיא עצמה אינה מסוגלת לפענה: "אני בא מה הקצב" הקללה נראית כשייכת לאוֹתָה שרשרת מסמנת, ולאקן בונה מבנה של השיח הדלירנטי, בהניחו שבתחילת, ייחוס ה"אני" במשפט "אני בא מה הקצב" מתנדנד בין ידיד השכנה לבין הפסיכינטיה, במצוות זואלי שבו אין נקודת עיגון כדי לקבוע. המילה "חויראה" הכבודה מרובה משמעותות, אינה יכולה ללוות תנודתיות זו, וההלוצינציה היא שהמילה עוברת אל המשמי וחזרת מן החוץ.

כל המאמץ של לאקן מיועד לבנות את ההלוצינציה כתופעה של תקשורת. הוא מתאמץ להראות לנו את הסימפטומים כתופעות של תקשורת. מה שיכל היה להיות הסימפטום כאירוע בוגר אינו נעדר, אך

אומר: "נס הצעקה, הקראיה לזרזה, אלה שתי תופעות שבהן הקראיה הסובייקטיבית אינה מובחנת דיה מצורתה המסמנת, כך שלא נתקUSH". מה שמתறחש בתוך מרכאות אלו הוא: לא נתקש על הקראיה כי מהו שימושה הוא צורתה המסמנת.

סובייקט התענוגות / סובייקט המסמן

לאקאן משאיר בצד באופן שיטתי את היבט של האירוע בגוף. עשר שנים אחר כך ידגיש לאקאן היבט זה בהציגו את ה"זיכרונות" של שרבר. הוא יציין, במשפט המכובן שניוי זה, שרבר נתן תמיכה להתענוגות של אלוהים נוטל מהוויותו שהפכה לפסיבית. מחשבה זו – שאמם שרבר חשוב, הרי זה על מנת להבטיח את התענוגותו של אלוהים והפיקוז הקטן שהוא מקבל בכך – נעדרת לשלוטין מן "הסוגיה הקודמת". כך גם בהסביר שיכול לאקאן לתת על הנטייה שהיא קראיה סובייקטיבית ווגפניית עצומה. لكن כאשר הוא חוזר לזאת בהמשך, פונה לאקאן אל מה שהוא מציג כקוטביות החדשיה ביותר של הוראותו: סובייקט התענוגות / סובייקט המסמן. כבר ב-1966 זהו החקירה המיעודת להשלים באופן אוטנטני את מה שהסובייקט הטהור של המסמן אינו יכול לספק. מקרה שרבר, ודוקoa במקומות זה, הוא באמת המקרה שבו ישנה הפריגמה שהמחשבה היא התענוגות. הצעה זו, שאלה יגיעה לאקאן לאחר זמן רב, מוצגת כאן בבהירות. ואך זאת – שהדבר הוא התענוגות, היהות שחויבה בלתי פוסקת זו של שרבר מתבDATAת במיוחד במחשבה שוגה לידי דברו.

בפרשנות של פרויד, לעומת זאת, מוצאים את שני הנטיבים נוכחים לחלווטין. מצד אחד ההיבור הסמלי, זו הצעתו להסביר את הנסיבות העיקריות של הפרנויה מאופני ההכחשה השונים של נוסחה אחת, מה שהוא צמצום מסמני מדהים החל מן ההצעה "אני, גבר, אהוב אותו, הוא, גבר". מצד אחר, הוא מתענין בתהיפות של הליבידו ושל הדחף בפרנויה. הוא מעבד את מגנון ההדחקה המיעוד לפרנויה, הוא מפתח את מה שהוא יכולים לנחות הדחיה של הדחף.

שרבר ב"זיכרונותיו של נוירופט" שלו מגדים היבט את הצעתו של

הוא מוקטן. הגוף ישנו אך לאקאן משair אותו לצד. הרמז נמצא בטקסט שלו. הפסיכיניטית ברחה מבעה ומשפחתו, משוכנעת שהם התכוונו לפגוע בה, למעןתה לבתור אותה. במיללים אחרות מבצב מתחת לעניין זה הרעיון הדילרוני של פגיעה מסוימת בשלמות הגוף שלו. לאקאן מציין זאת וממהר מיד להסביר את העניין. רואים בהחלט את המשך מתפקידו של אירוע הגוף: "אין זה משנה אם עליינו להעזר בפנטומה של הגוף, המשושע או לא, כדי להבין כיצד מגיבה כאן החולה למצב שהוא מעבר לה. למטרתנו הנוכחית די ש...". וכאן באה הבניה של השיח הדילרוני.

אפשר היה להשיב כאן את הסימפטומים אל אירוע הגוף, ולאקאן מעוניין בעיקר לבנות אותו כתגובה. הוא תמיד העניק עדיפות בתקופה זו להיבור הסמלי. בהקשר זה מנוסחת התזה שאין תצורה דמיונית שהיא ספציפית, שהיא קבועה, לא מבנה ולא בדינמיקה של תהליך. זהה העדפה של לאקאן משתמעת מפרOID, שסימן לנו את ההכרה זהה דרך התייחסותו אל האדייפוס.

רואים היבט כיצד מתקדם לאקאן, על בסיס זה, עם המרכיבים שהוא שומר מן הסימפטומים. הוא מנתח בעיקר את סדרת התופעות שהוא נוטל מן ה"זיכרונות" של שרבר, המתחילה בנס הצעה. כאשר לאקאן מפנה דוגמה זו שבחר בה בעצמו, הוא מתאמץ להציג לנו את שרבר הנטלה במאיצ' של תגובה. הוא מחשש את הסימפטומים כתופעה של תקשורת. או כפי שהוא אומר, המסמן השתתק בסובייקט. אחר כך, כאשר הוא מסדיר את התופעות הבאות, נס הצעה והקראייה לעזרה, הוא מסדר את אותן במונחים של מסמן ומסומן, כוללו שהוא רואה שביב של משמעות המופיע בפאתי המשמי, ואו את היוצרים ההלציינטוניים המתחלילים לדבר באופן מפוחת. הוא זונה לחלווטין את הסיבה הדילרונית של תופעות אלה, שעיל שרבר לחשוב על מנת שאלהים יתענג עליו. לאקאן מdice שכאשר מתרחש ה"לחשוב-על-לולם" שרבר אינו מסוגל להגיב.

כשמדובר בנס הצעה, בקראייה לעזרה – שכן תופעות מובהקות של סבל גופני עצום של שרבר – כיצד מקום אותן לאקאן? הוא

הגוף השרבריאני

אני יכול להגיד שבמקרה של שרביר, האירוע בגוף מתגלה דרך הוכחה אחת – זו שבודתו של הסובייקט כפי שהיא מובאת ב"זיכרונות" שלו עצמו, אך כמו כן שאירוע זה אינו מבודד; הוא מזוהה ככוח על ידי לאקן במאמרו "הסוגיה הקודמת לכל טיפול אפשרי בפסיכוזה". האם זה אומר שאין גוף באוטה "סוגיה קודמת"? וודאי שלא. הגוף ומה שקורה בו מובלט ללא ספק גם בריגעים של קריעה, שעלייהם מעיד הסובייקט, כמו באלה הרואים לכינוי של שחזור מסוים של אותו גוף.

1. הגוף של שלב המראה

הגוף השרבריאני כפי שלאקן ממקם אותו – לפחות באוטו מאמר – הוא הגוף של שלב המראה. זה גוף סקופי, גוף חזותי, שהחזרו שלו למקום במלוא מובן המילה בשדה החזותי, מתוך השדה החזותי. הוא אינו מעורב באותה המשגה אלא בהקבלה ביחס למה שבו תלוי בהיבור המשמן. יש לנו אם כן שני משלבים, מוחנים דרך הסמלי ודרך הדמיוני, הפעלים באופן מקביל. הם אכן נקשרים זה לזה באמצעות דבר-מה שלאקן כינה המטפורה האבנית, כלומר מטפורה שם האב מפעיל אותה, ושותצתה במדם המשמעות-מוסמן ממוקמת כפ aliases. מטפורה אבנית זו מהוות קשר בין הסמלי והדמיוני, קשר שנייתן לתפוס אותו בקטגוריות של הסמלי.

לא ספק, דחיתת שם האב, כלומר העדר ייצור המטפורה האבנית, מומשגת בהבניה של אותו מאמר כמכבת את ייצור המשמעות הפלאלית. בשל עובדה זו נוצרת הפרדה. נקודה זו מבקש הטקסט של לאקן להבליט. האיחוד הוא מעשה המטפורה. כאשר מטפורה זו נכשלת אנו ניצבים מול הפרדה בין הסמלי לבין הדמיוני. ההתunganות

לאקן, שההתunganות של הגוף של האח'ר הגדל שהוא מסמל אינה סימן של אהבה. באופן מפתיע לא מדובר ولو לרגע באהבה בין שרביר לבין אותו אלוהים מתחולל אליו יש לו עסק. מדובר רק על סבל ועל חושניות, כי באופק ישנו היחס המיני כבזה, של שרביר שנעשה אישה עט האלוהות המורכבות שאתה יש לו עניין.

האהבה מנicha שאינו יחס מיני מתוכנת. זה מה שמחקה אהבת החצר בהשוויה את היחס המיני. لكن אין אהבה חיינית, וזה מה שמייסד את הביטוי של סימן האהבה, ואפילו את היota האהבה סימן. הסימן תמיד קשור ל"יש", כלומר לנוכחות הקיימת על רקע ה"אין" של היחס המיני.

אם חוזרים אל הקטגוריות שהציגתי בתחילת, האירוע הלאקאניאני-במובן של הטראומה, זו המשAIRה עקבות עברו כל אחד, והוא הלא-יחס מיני. הוא משAIR עקבה עברו כל אחד, מדיק לאקן, לא בסובייקט, אלא כמובן. הוא משAIR עקבות בגוף, שהם סימפטומים ומפקדים. זה מה שמאפשר לאקן להגדיר את המפגש של האהבה כmpegש עם כל מה שרושים בגוף עקבה של הגליטה מן היחס המיני, כלומר העקבות בגוף של מה שהוא הבלתי נסבל העיקרי, משמע – אני מצטט את פרויד – "שהמטרה הפנימית של הדחף אינה אלא השינוי של הגוף עצמו הנוכח כסיפוק".

שמניחים אותה כמשמעות וממוננת באמצעות המשמעות הפלאלית נמצאת ב מידת מה מפוזרת בין מקומות שונים בגוף הכוונים בקהלות. באופן זה יכול לאקן להציג שיכלון המטפורה האבהית מתורגם על ידי בקע בשדה של הדמיוני. אך בשל אותה עובדה, אירועי גוף בודדים כאלה הנוגעים בגוף מיוחסים כולם למזה שכינה לאקן נסיגת טופית אל שלב המראה, ככלומר נסיגת מקומית, נסיגת בחול ולא בזמן.

באוטו רגע התייחסות הנבחרת לגוף בתוך הבניה של לאקן היא אותו שלב המראה. התייחסות זו קובעת חיבור בסיסי מהגוף אל הבבואה. שלב המראה כפי שהוא מופיע ב"סוגיה הקודמת" של לאקן הוא הבניה הנעשית כדי להציג שבעה שהקשר המטפורי נכשל – הדמיוני שב לוגיקה הפנימית שלו, ללוגיקה המתאימה לעצמו.

לא ספק שלב המראה מכיל באופן מהותי הבדל בין הארגניזם הביוולוגי לבין הגוף החזותני, הבדל שיכולים אנו לנحوו בקע, כפי שעשו זאת לאקן, בהציגו את הסובייקט השסוע בין תחישותיו הארגניזות לבין תפיסתו שלמות פורמלית. אך כפי שהצליח לאקן להציג את שלב המראה שלו, יש לבבואה הגוףנית השלמה, שאתה הסובייקט מזדהה, ערך של חיים. זהה בבואה המגלמת את העוצמה החיונית שתהיה בעtid לבוא, אבל שם היא נוכחת – זו של הסובייקט. שלב המראה, שהוא מציג לאקן במשך השעה שהוא נכען האידיאולוגית התפתחות, מוצג, בשם אשר נותר לו, כשלב הנרטט ברגע מסויים של התפתחות הילד. רגע זה מתאפייר להציג כיצד הוא מופק מראש על ידי הדמיוני, דמיוני שהוא אכן תבנית, תפקיד חיוני באופן מהותי.

יש לשים לב שכאשר הוא מפעיל את שלב המראה ב"סוגיה הקודמת" הוא מקנה לו דגש הפוך, דגש על המות הנכלל באותה פעולה.

בדיקות את המות הוא מציג כזכה התומך בנטיתה של החיה האנושית לדמיין את מותה שלה. הוא מקנה לאוטו בקע ערך אחר, שבו אותה היבקעות, אותה אי התאמה, באה על חשבון תנאים. היא הרסנית. כאלו אותה שלמות חזותית, שונה ביחס להווית הארגניזם

שלה, היא אינה עוד בבואה חיונית כי אם גויה צפופה מראש. שלב מראה זה תפוך על פי מידתה של "הסוגיה הקודמת", ככלומר, הוא מייעד למסמן שם האב להביא את השלווה, את הביטחון, את המומן של החיים אל תוך אותה המתה דמיונית. אפיקו כזה של שלב המראה מאפשר לייעד למסמן שם האב את תפקידיו הבולטים והחיוניים.

ב"כתבים" (עמ' 552) לאקן ללא ספק מתקן זאת: כМОבן רק הסמלי מאפשר לחייה האנושית לדמיין את עצמה כבת תמורה. העליונות של המסמן, היא בלבד, מאפשרת לחייה זו לצפות מראש את מותה. אך עדין היא עושה מאותו בקע ממית תעלה אשר דרך המשמן, הסדר הסמלי, יכול להופיע ולגרום לנגיעה בחיה האנושית. בקע זה יהיה מה שיאפשר לחייה ממין זה ליצור את הסימביוזה עם הסמלי.

סימביוזה שرك היא יוצרת דמיון של המות כדבר מה עיל. שלב המראה הנבדק מחדש בצורה זו, שלב המראה שהוא ממית בתוך הלוגיקה שלו, מאפשר לאקן להציג כיצד הדחיה של שם האב מותירה את הסדר הדמיוני עצמאי. התופעות הפסיכיות הנוגעות לגופו של שרבר לפני אמירותיו, מיויחסות בכך על ידי לאקן לאויה עצמאות של הדמיוני, מנתקות מהסמלי. הוא קורא את מה שיהיו אירועי הגוף אצל שרבר, כמעדים על הדמיוני הממית הנעזב לנفسו, ובמיוחד – בחושפים את ההמתה המהותית של שלב המראה. כך הוא רואה את העדות של אותה נסיגת דמיונית. הוא מצביע עליה מתוך משפטו של שרבר שהפק למפוררים: "גויה מצורעת מobile גויה מצורעת אחרת". הוא חושב למצוא מחדש מותה פיצול את הצמד של שלב המראה הנטפס כמית.

בעיקר סביר עניין זה מלבד לאקן את התופעות שלדרבו של שרבר נוגעות לגופו. באותו צורה, לאחר הנסיגת הדמיונית – השזרה הדמיוני עברו שרבר מתיימר להגעה ולהפוך את עולמו, מתוך סבלנותו וכוחו הנפשי, למקום שנינן לחיות בו.

השזרה הדמיוני מובלט על ידי לאקן על סמך נתונים מתוך "הזכרון", ארכוטיזציה של הדמיוי העצמי, עם דחינת המסמן הפלאל

מופייע במקומו דימוי עצמי.

i (a)

P o

הLIBIDO חדל להימשך ולהיסגר בנסיבות הפעלת עקב כישלון המטפורה האבנית. לאחר מכן תחוכות אותו ליבידו מוצאות את עצמו נמשכות ומרתצות בדימוי העצמי, המקבל כאן חינויות מחודשת ומהופע בתוך הטקסט של שרבר בכינוי חושניות הנשה.

באותה תקופה המפתח לעניין הגוף עברו לאקן הנקיסים התנפס אספקלרי. לאקן דבק בניסינו לחבליט שהחתענות היא נרkipיסטי ביסודה, דמיונית ביסודה. הדבר הוביל אותו למשל לשיט לילג את מה שהוא מכנה שאיבת הLIBIDO, שאיבה והדחקה של הLIBIDO על ידי אני. ב"כתבים", למשל (עמ' 542), הוא עוקץ את אלה הנשענים על "מבוא לנركיסיזם" כדי להציג ש"שאיבת הLIBIDO – שאיפתו והדחקתו הנותנות לחסדי זמנה של התיאורמה – על ידי ה-percipiens (התופס) מכירה אותו לנפה ולרוקן מציאות שלפוחית".

2. Fort! Da! של הLIBIDO

ביקורת זו של לאקן, המכונת אל תיאורטיקנים או אל אלה המעווניינים בשרבֶר, היא ללא ספק במקומה. אך התוצאה שלה היא שעצם התנועה של הLIBIDO, המובלעת באופן מדהים על ידי שרבר, נמקחת בתוך אותה הבניה. זהו LIBIDO שאינו מוצג כעומד (סטגנט), כחסר תנועה (איןרטיא), גם לא כחסר היגיון בהתקותיו, אלא מוסדר באופן קפדי על ידי לוגיקה הנראית, אדרבה, אנלוגית לתנועה של לוגיקה שאינה כלל וכלל זו של שלב המראה, אלא צו שבתוכה משובצת דמותו של الآخر הגדל, הדמות האלוהית.

אני יכול למשל להתייחס לעמודים 226, 227 מ"זיכרוןונות" של שרבר, שם הוא מתאר אותה תנועה של הLIBIDO שלא נעה כלל וכלל בין

הנקודות הסימטריות של שלב המראה, אלא להיפך – מכילה את האחר ובאופן המוסדר החלוטין על ידי מסמן. "עליה להoxicש שהופעתם של סימני נשיות על גופי כפופה להלוך ושוב שהמוחזריות שלו לאחרונה הולכת ומואצת יותר ויותר. כל מה שהוא nisi מפעיל על העצבים של אלוהים אפקט של משיכה, מכאן שמיד אחרי שהם מבקשים להתנתק מחדש מהמשיכה שלי, הם מתאמצים באופן מיידי להכיל דרך נס את הטימפטומים של נשיות הפורחים על גופי. אך בשעה שהםשוב מוצאים את עצמו נדחקים להתקרב אליו במסלול המשיכה – עצבי התאווה-חושניות מפלסים את דרכם מחדש, מחדש החזה שלי מתנפח, וכדומה. הילוך ושוב של התופעה מופייע בעת בהחלפות פאות של מספר דקות". תנועה מתחלפת זו, תנועה של הלוך ושוב ליבידינלי, שאינה מסומנת על ידי לאקן בהבניה שלו, היא למעשה מהותית בתיאור שנותן לנו שרבר על הנוכחות וההתកות של הLIBIDO בגוף שלו. הוא חוזר באופן מתמיד על ניפוחם והתרוקנותם לחילופין של שדי, ותנועת מוסדרת זו, שלאקן פסל אותה בתור שאיבה לחילופין, מתרגם – להיפך – לפחות כהשלכה, את החיבור ואת הפרדה הLIBIDINELIT של הסובייקט עם الآخر.

אכן נוטים להתייחס לריציפות של הנוכחות הLIBIDINELIT. שרבר אומר (עמ' 230): "מכאן ואילך אלוהים קשור, זהennis, אל הPERSONA שלו באופן שאינו ניתן להתרה. אלוהים דרוש **מצב מתמיד של התענוגות**, כבמצב של הרמונייה עם תנאי הקיום הנכפים על הנפשות על ידי הסדר של היקום, لكن זו חובתו להציג לו אותה התענוגות, ובתמורה נופלת בחלקו מעט התענוגות חוותנית, ואני חש הצדקה לקבל אותה בגדר של פיזיון". יש לנו כאן מעין בימי של התענוגות הישות האלוהית שחייבת להתמיד ושל עודף התענוגות שנגע בשרבֶר, ושאותו חש שרבר זכאי לקבל באופן מוסרי ו��ני.

ריציפות זו אינה מתגשמת כי הוא טוען שגם היא הולכת ומצומת. ההחלפות המוחזרית היא עצם החוק של הLIBIDO: "חושניות הנשה", הוא אומר, "אינה תמיד שופעת, היא זורמת במוחזריות סדירה. מצד אחר, כל פעם שאין עומד לשנות את עיסוקי האינטלקטואלי, ועוד יותר

בכל פעם שאני שוקע בהנאה טبيعית, לא לחשוב על דבר זה נושא בחובו עבורי הקרבה הנוכחית או יותר ניכרת של רוחותי היפותנית". מכאן הפרשפקטיבנה הנוכחית כאן עברו שרבר על מה שצורך להתרחש, על מה שימנע ממנו אי נעימות אלה, אותו סבל, ככלומר אותו "לחשוב ללא הרף (*penser sans cesse*)", ובמקביל "להתענג ללא הרף (*jouir sans cesse*)". הוא אומר (עמ' 231, 232): "הרשים שאותם אני מלקט מאפשרים לי גם להביע דעתה זו: אילו יהיה אפשרי עבורי ליטול על עצמו ללא הרף (*sans cesse*) את תפקיד האישה הנאבק בעצמי בחיקוק המני, אם הייתי יכול ללא הרף להניח את מבטי על היוצרים הנשיים, אילו היה יכול להרף ממי, אלא היה נתן עצמו בסידור קבואה ולא עוד יוזם להיפרד ממי, אלא היה נתן עצמו בסידור קבואה ולא התנדות כלשהי לכוח המשיכה". בambilים אחרות, ניתן להציג את ההקבלה והשווון הערכי הנוצר בין "אינו חדל לחשוב (*ne cesse pas de*)" לבין "אינו חדל להתענג (*jouir ne*)" שמחוברים כאן

ושימנו מרבר כל היעלמות-התמונות וככל סבל של הוויתו. אנו נמצאים באופן ברור במבנה החורג מתבניתו שלב המראת. אדרבה, אנו קרובים למה שלækän רוצה לייסד עבור החיה האנושית בכללותה בסמינר שלו Encore (עמ' 66), דהיינו להבליט את יחסיו הגומלין המהותיים שקיימים בין ההוויה, המחשבה וההתענגות. זהו התקיון שלækän מבקש לת Rossiter בסמינר XX לקוגיטו הקרטיזיאני הקובלן חיבור בין המחשבה לבין ההוויה. לאקן שואף לתרום תיקון הפילוסופית, ככזו הנשענת על המחשבה. נקודה זו היא המגולמת באקסיומה הקרטיזיאנית: "אני חושב משמע אני קיים". ההתענגות היא זו המעליה כאן טענת נגד עברו אותו לאקן הפותח בהוראתו האחזרונה בסמינר Encore. לאקן מציג אותה כך במשפט הבא: "אנו בובות בידי ההתענגות (*nous sommes joués par la jouissance*)". אותו "ובבות בידי ההתענגות" מתפצל בין שתי הנחות לחלוטין מודיקות. ראשית, המחשבה היא ההתענגות, ושנית, יש ההתענגות של הויה. העמדה הפרנוואידית באה לתמוך באותו תיקון המובא לאקסיומה

הקרטיזיאנית והיא אף מפתחת אותו הרחק מעבר לשלב המראה. דבר זה מניח נוסף לכך ליקוי במידע הגוף, ליקוי המחייב לתunken את אשר נאמר מהר מדי מתוך הגוף — שבסיסוזה **הآخر** אינו שסוע. על פי שרבר אין זה מדויק. קיימת על כן הערכה מדויקת מאוד מצדיו, הערכה 79 בפרק 13, שבה הוא אכן טוען שידענותו הכלולת של אלוהים בשלמותה המוחלטת אינה קיימת: "ניתן לומר שלאלוהים ידענות כללת ומה שבה קשור לטבע שלו, אפריריות, אינו יכול להיות עבورو עניין למידה, יהיה אשר יהיה. אולם, הסברים אלה נראים לי מוחכמים במקצת, כי הרי דוחקה הידענות הכלולת של אלוהים — במיוחד בכל מה שנוגע לידעותיו על היצור האנושיandi — בשלמותה המוחלטת אינה קיימת".

שרבר ממקםchor בידע של אלוהים בנקודת מדויקת מאוד הנוגעת בידעתו על החיים, ידעתו על הגוףandi. מה שנבדק שם על ידי שרבר הוא אכן מה שחרוג, בחיים ובעוגהandi, מהסדר הסמלי, חורג מהמסמן. זוהי תזה בסיסית במחשבת השווה שלו: קיים אותו פגס באלווהים אשר מנחים לו ידענות כוללת. קיים פגס זה בנוגע לחיים. אלוהים אינו יודע על היצור האנושיandi, אינו מבין את היוצרים האנושייםandi. ככל אורכה של מחשבת השווה של שרבר, ובכל הזמנים שיכל הוא להצביע עליהם ולהדגים, התזה על פגס בכל ידע הנוגע לחיים נותרת במקומה. היא תואמת בדיקות רב את דרישתו של אלוהים לפיה על הסובייקט לחשוב לא הרף, ככלומר דרישת המחייבת את הסובייקט להיות תמיד סובייקט המשמן, כדי אלוהים יוכל להיות הסובייקט של ההתענגות. הסובייקט שרבר חייב להוכיח ללא הפסחה שהוא מושב על ידי המשמן. רק בתנאי זה ההתענגות של אלוהים מותרת וגופה של שרבר כפיצו נתון ברוחה.

"הזכרוןות" של שרבר מבליטים במלוא מובן המילה שהמחשבה היא התנאי לההתענגות ושיהידע המשמן מופיע באופן ממשי כאמצע של ההתענגות — נוסחה שלækän יגיע אליה הרבה יותר מאוחר — וההתנסות שכגד אכן ניתנת כאשר מופיע אותו "לחשוב-על-כלות", כאשר אלוהים נסוג, ובשל כן נסoga גם ההתענגות באותה מידה.

ברגעים החרייפים של מחשבת השווה, אז פולט גופו של שרבּר צעה. לאكان מתיחס לתופעת הצעה במנוחים מסוימים, אך בראש ובראשונה היא קשורה לדידו לוגיקה ליבידינאלית שאינה משתנה, שהיא מדויקת מאוד. היא אינה משתנה גם אם זמני ההתחלפות, של תנועה מתחלפת, נוטים להצטמצם.

ניתן גם להזכיר כאן את תופעות האובססיה שאין בהכרח הקשורות למחשבת השווה, אם כי פרוייד מציג אותן מכיוון זה במקרה של איש העכברים, אך בה נוכחת הדרישת לחשוב תמיד על אותם דברים. דרישת זו מתוקן התזה שהמחשבה היא התענוגות, תובעת להפוך לתיווריה. הנירוזה האובייקטיב מבליטה בהחלט תזה זו שהמחשבה-התענוגות, מחשبة שטறיפה את הנפש כפיגשו של הגוף, היא אמונה עבר הסובייקט האובייקטיבי התענוגות הסgorה במחשבה, אך החומקת בו זמנית מפקודה. יש לנו כאן מעין סירוב של המחשבה ביחס למסמן האדון, ונitin להסביר שהיא תואמת לאפקט של המתת הגוף.

3. הגוף והמסמן

דבר זה יחייב לשרטט באופן מסודר יותר, שיטתי יותר, תמציתי, מה שהייתי רוצה להציג לאוთה קריאה של לאakan שכבר הזכרתי בהסתמך על לאakan המאוחר יותר. יש להבהיר על היחס שניתן לקבוע בין הגוף לבין המסמן. יש לקחת זאת כנושא ולהתחשב באוטו ביטוי של סדר סמלי שלאكان שאל מהבלשנות דרך האנטרופולוגיה המבנית, ורק באופן הדרמטי שונה אותו בעצמו. הסדר הסמלי נקבע בסדר, כargon, סידור טרנסצנדנטי, במקרה זה – למתרחש, טרנסצנדנטי להתנסות.

האם המסמן הוא חומר? האם המסמן, לשם דיווק, הוא חומר? זו המשמעות נותרת בעינה בנושא זה, בה במידה שאין לנו תופסים אותה אלא בצורה המתגשמת. אך המסמן כזו, כאמור בסדר, הוא פורמליזום טהור. لكن במקרה החוט שנותן לנו לאakan באמצעות הטקסט

"Lituraterre" הוא מדבר על המסמן כחומר בהשניה. הוא ידמיין אותו כעננים הנעים כעלים ברוח, אך המסוגלים בכל זאת להוריד גשם, וכי לגשם זה יכולם להיות אפקטים חומריים על הקרקע, על האדמה. בדים מושגים אלה העניין העומד לדין הוא האופי החומרי – או לאו – של המסמן. התשובה الأخيرة של לאakan מציבה שוויון ערך בין המסמן לבין *semblant*, כלומר הוא שם את הדגש על האופי הפורמלי של המסמן, על האופי הלוגי שלו, שאנו מנהלים ללא ספק בסימנים הקטניים שהולכים אנו לשרטט. זהה בעצם הזדמנויות עברו המסמן להתגשם. הוא מתגשם במה שתומך במסמן. כך אנו יכולים להבין שהמסמן יכול ללא ספק לשאול את החומר שלו מהcoil, מהצליל, אך גם מהגוף. נקודה זו מודגשת בסימפטום ההיסטורי, שהמסמן מסוגל להתגשם בגוף.

העלאה למסמן

אין אנו נמצאים שם עדין. להפק, הקשי מתחעם. אנו ללא ספק יכולים לומר שהגוף מציע את חומריותו, את מציאותו למסמן. הפרדיגמה של הפיכת הגוף למסמן ניתנה לנו על ידי לאakan בהבניה שלו על אודוט הפהלו. באשר לחלק זה של הגוף במיוחד, הוא משרות את אשר נותר עבורנו ציון דרך, המעביר למסמן. כמובן, חלק השיך למציאות הגוף המשוגל לפונומנולוגיה תמיימה אשר בה, באותה מציאות של הגוף, הוא מתבזבז באופן אורגני, הוא מופיע גם כציפוי על הגוף, כניתן לניטוק, הוא הנה ראייה לאחדותו הוא. לאakan מכנה אותו אפילו "פאנרוס"; זהו חלק גלי, בולט. הפאנרוס הםтворץ עיר גלויים על פני הגוף – כמו שיער, נוצות אצל הציפורים, קששים, ציפורניים או شيئاוים. לאakan רושם את הפהלו באוטה סיירה.

ניתן להסביר שהוא בר זיקפה, כאמור שהוא נמצא ולא נמצא שם, בהופעתו המפוחחת, המדגישה את אחדותו. דווקא באשר לפהלו העברי לאakan את מבנה המעביר למסמן לקווים לוגיים. אני מפנה אתכם בהקשר זה אל "משמעות הפהלו". כיצד מושג המבנה של המעביר למסמן? הוא מושג כהעלאה. ניתן

למצוא בממך של המשמי, בממך של הדמיוני, ישות פחות או יותר מבודדת, והיא מועלתה בסדר הסמלי באמצעות מספר מסויים של טרנספורמציות. לאakan אין חdal לכתוב לנו על אותו תהליך של העלה אל המ██ן, עבוריו השתמשתי במונח של "הפייה למ██ן". (signifiantisation). הוא מניח ביטול מסויים של הדבר התחלתי ויעצב סגנוני מסויים על מנת שתפעל הפיה למ██ן. לאakan איתר מבנה זה של הפיה למ██ן מתוך מלכמת החי. אכן כקראה של אטולוגים הוא אינו נסוג מהכיר בהתנהגות הסמלית בממך של החי, כלומר השרטוט של אותה טרנספורמציה מסמנית. הוא מסכים שיש בה פעולה מעשית. מה שאינו מעשי הוא ההיבור של אותו מסמן עם האחרים. הוא נותן לנו בדוח שלו ברומא את הדוגמה המפורשת של סינויים והדג שאותו הוא הופכת למ██ן. באופן רגיל הסינויים אוכלות את הדג, והן גם נלחמות עליו בינהן כדי לזלול אותו. דבר זה משרות את תפקיד התזונה ואת השימור העצמי של סינויים הים. אבל אנו מוצאים שנייתן לצפות בחיגתנן של סינויים הים באמצעות דג אותו בינהן נמנעות מזולול: הוא הופך לכלי החגיגה וסינויים הים מעבירות בינהן אותו דג מקורו למקורה. די בכך לומר שדג חגיגי זה, אותו דג קבוצתי, הוא סמלי, כלומר הוא הוחסר מדחף השימור העצמי. בכל מקרה הוא הוחסר מתפקידו הטבעיים, משימושו כמזון, והוא מופיע עד שהועבר ממקורו למקורה. דבר זה הספיק לאטולוגים, וגם לאakan, כדי לבנות חגיגת זו של הסינויים בהתנהגות סמלית. לאakan מזמן אותו להרחב סכימה זו לכל מה שיכול היה להיות עבור המין האנושי לסמלים ראשוניים; סמל הcad הופך לסמלי בתנאי שייוותר ריק, כלומר שלא יתפקיד ביעודו השימושי. הוא מזכיר מיוון העתקה את המגנים הסמליים, הכבדים מכדי לשאתם, שנועד לתאר את סמל המגן ולא את המגן לשימוש. עוד, האלומות המוצבות בקרים, הן מיעדות לנבולם. יוצרים סמל מהאובייקטים היוצאים מכלל שימוש והנותרים כסמלים של עצם או סמלים של מקום. אופן מסויים של אי-חויניות הוא זה ההופך את הדבר לסמל.

לאakan דבק בהדגמתו כיצד מצוי המ██ן את תמיכתו באובייקטים

החוורריים באמצעות טרנספורמציה, באמצעות העלה. לכל אורך הסמיור ה-IV שלו, למשל, הוא מתמידמבנה זה. בטקסט על הפאלוס הוא גםבחר לכנות זאת במונח *hergeliani Aufhebung* שתורגם בזמנו לעקיפה, להליכה מסויימת אל מעבר. זו הסכימה עצמה של המעבר אל המ██ן.

הפייה לגוף (corporisation)

אין זה המבנה היחיד הממלא תפקיד בייחסים בין הגוף לבין המ██ן. קיים מבנה שני החייב להיבדל מהמבנה של העלה, והナルם, נחקר, נבדק באופן מתאים על ידי לאakan מתוך הזראה האחורה שלו. המבנה השני, שניתן לכנותו כהפייה לגוף, הוא בצרורה מסויימת היפוכו של ההפיה למ██ן. אדרבה זה המ██ן בהיכנסו לתוך הגוף. מבנה זה שונה של חלוטין מהראשון. הראשון הוא העלה, עידון של הדבר לכיוון המ██ן, כשההפייה לגוף היא להפך – המ██ן הנታפס כנوع בגוף של ה"היות-המדובר". המ██ן נتفس כהולך והופך לגוף, תוך ביתורו את התעוגות הגוף ובהבלתו בו את עודף העונג, בגורו את הגוף אך רק עד לפירצה של התעוגות בו, של עודף-העונג שהוא שם וירטואלי.

לאakan דיבר בשבחם של הסטואים על המצתתם את המ██ן, וכן את ההבדל בין מסמן לבין מסומן, והוא מצין, ולא במקרה, שהם המציאו באותו זמן את המושג של בלתי-גשמי (incorporel, מונח הכול את המונח *corps*, כלומר גוף). וזאת על מנת לומר בראש ובראשונה שהמ██ן אינו מאותו סדר של הגוף – ניתן לדבר על גוף מסמן, אך במובן פורמלי, מובן מתמטי כמו גוף של מספר. אם למסמן ישיחס אל הגוף, זה יחס שלילי, שהמונה של בלתי-גשמי מצין במיוחד. דבר זה דורש מأتנו לבדוק היטב את המ██ן כבלתי-גשמי, את הידע כבלתי-גשמי. ידע בלתי-גשמי זה הוא אכן המאפשר למתמטיקה, לטופולוגיה וללוגיקה להתקיים.

ביחס לידע בלתי-גשמי יש לנו עניין עם הידע המופנים (incorporé), וכאנו לתחילה תו-ב-*incorporel* (בלתי-גשמי) וב-*incorporé* (מופנים) יש

ערך אחר. ב-*incorporel* (בלתי גשמי) זו תחילה שלילית, *בזמן שב-incorporé* (מופנים) תחילה זו משמעה הכללה: הידע עובר בגוף ונווגע בגוף. דבר זה מניח, וזאת כדי לחת דין וחשבו על האפקט כאירוע נורמי, שנתרחש מזרת העידון של ההיפיכה לגוף, הוא זה שאותו היפיכת זה של ההיפיכה לגוף. הידע בגוף, ההשפעה שלו, הוא זה בתפקיד זה של ההיפיכת לגוף. היפיכת הגוף, היפיכת הגוף לגוף, מושם כמיון או אפקט, במונחים מוסכמים, שהוא ללא ספק מוככל. שלא כן מכנה אפקט, אלא אפקט תוצאות הגוף המוגבנויות של הגוף, החל מסמינר אקס הוא קורא אפקט לתוצאות הגוף המוגבנויות של הגוף, כלומר לא לאפקט הסמנטי שלו, שהוא מסווגן, לא לאפקט של הנחת סובייקט – כלומר לא לכל תוצאות האמת של הגוף – אלא לתוצאות שלו של התענגות. הוא מכניס את אלה במונחים של אפקט המפריע בכזה לתפקיד הגוף של הגוף.

לאקן נוטה במרקם הוראות להפוך לגוף (*corporiser*) את התפקידים המשמעותיים העיקריים שהוא בודד. דבר זה הביא אותו לנוף בכך שלא ניתן להחסיר מהאחר את גופו. הוא מציג פרדוקס זה, בדרך אגב, בשםינר שלו "ההיפוך של הפסיכואנאליזה", בו הוא מסח שהאחר אינו קיים אך יש לו לפחות גוף. "למי יש גוף אך אינו קיים?" שואל לאקן. תשובה: "האחר גדול". בו ברגע שהוא מטיל ספק בעקבות הלוגית הטהורה של תפקיד الآخر הגדל, הוא גם מציג בעקביפין, בלי לפתח זאת, שיש להפוך את الآخر הגדל לגוף. הגוף של הפרטנר, ואפילו של הפרטנר המדובר, אינם ניתנים לחיסול, וכך גם אם לאווטו פרטנר צורה של אלוהים – וכן "הזכרוןות" של שרבר מאיריים זאת. שרבר מציג לנו לאחר שאינו קיים כיודע-כול, אך מה שכן ודאי לגביו הוא שיש לו גוף, גוף הרוצה להתענג והנוח לשרבר כדי להתענג.

ההיפיכת לגוף היא רגישה להגדמות אנטרופולוגיות. ניתן להביא כאן לעזרנו את הגוף כמשתוח שעליו כותבים, משטו שמקשטים או צובעים. הוא גם הגוף שמננו פורסים בחומר, שפעם לפעם מטילים בו מום – מיני פעולות שאנו רואים בהן באופן בולט את הפיכתו של הגוף לגוף. יש כמובן *לקיבוע* הבדל בין ההיפיכת לגוף על פי תקנות, כללים, היפיכת לגוף הרכופה לשיח והרושמת את גופו של היחיד בקשר החברתי בנסיבות טיפוסיות, בין היפיכת לגוף בת זמנו. קיימות הטלות המומ

המסורתיות שיש להן אותו תפקיד של הפיכת הגוף לגוף. מכאן ניתן להרחיב את ההיפיכת לגוף המוטופלית מתחום צורה זו, מתחום הגוף, של שמירה, של נימוסים. אלה הן כל הנורמות של התנהגות חברתיות, של שמירה, של נימוסים. אלה הן הצורות הפחות בולטות של ההיפיכת לגוף, אך עם זאת הן לא פחות קיימות בה. לעומת זאת, ניתן להתענין גם בהיפיכת לגוף בת זmeno. היום, כאשר الآخر אינו קיים וכאשר הגוף נוטה להינטש על ידי הנורמות, הוא נטפס במקום מושבן של המציאות הנוטות להשיב לשאלת "מה לעשות בגוף?"; ואנו עדים, לעיתים מופתעים, לאותן המציאותות של ההיפיכת לגוף שחן ה-*piercing*, ה-*art-body*, אך גם למה שמטילה על הגוף רודנות היגיינית או זו של הפעולות הספורטיביות הנוצרת מפעם לפעם בבליעת חומרים כימיים. על אופנים המאתימים ויחד עם זאת ככל המשוגלים להצפנה מוחודשת על פי קהילות מסוימות, פרקטיקות אלה מוכחות לנו את הנוכחות, את הפעולות של ההיפיכת לגוף.

בתיאוריה, עקיבנו אחר לאקן כשהוא עיבד את הדיאלקטיקה המסתנית שלו, של הסובייקט ושל الآخر במונחים של מסר ושל קומוניקציה. היא נחשבה תמיד במבנה של ה-*Aufhebung*, במבנה של ההיפיכת למסמן. למשל ההבנה של לאקן צורך-תביעה-איויו היא ביאור, יישום של מבנה ההיפיכת למסמן. היא מוצאת את נקודת המוצא שלה בצורן, כלומר בתפקיד הגוף, מתחם תחווה של גירעון, של חסר ביחס – הבה ונודה – לאלגוריתמים של הגוף. ואז התביעה נפתחת. דבר זה אומר שהצורך של הגוף, עליו לעבור דרך הגוף, עליו לעבור אל התביעה. זה המבנה של ההיפיכת למסמן. האפקט של אותה ההיפיכת למסמן הוא אפקט שלילי, נתיביזציה המובאת לשיאה בתביעת האהבה, בצורה כזו שאותו דבר מה, הדבר שניינו על ידי الآخر, הופך לסימן של אהבתו האחר. האיווי נזוב כמו מסווגן בין מסמנים. לאקן מוסיף לזה מאוחר יותר את הסיבה, ה-*a* הקטן,قابلנות גופני.

בפרשנטיבה השנייה הנפתחת על ידי המבנה השני שהבחנתי ושיממתי, "ההיפיכת לגוף", מדובר בהיפיכת לגוף של הדיאלקטיקה של

הסובייקט ושל الآخر. יש לה אינדיקציה אצל לאקן, למשל בהערה שלו על הפנטומה "מכים יلد" בסמיינר "היפוכת של הפסיכואנליה". זהוי פנטומה, ככלומר משפט, היבור מסמן. אנו יכולים לומר כי שכבר מאשר לנו זאת הסמיינר ה-7, שזה סצנריו, או שזו שימושות מוחלטת, כי שלאקן מציע זאת ב"ח堤ירת הסובייקט", או אפילו שבאופן לוגי זהוי הנחה. אך ההערה המטלטלת שמציג לאקן, ומהוועה עבורנו הערה יקרת עורך, היא שהאפקט שלא איינו אפקט של אמת. ההנחה "מכים יلد" אינה מקיימת, אינה מגשימה, אפקט של אמת. איןנו יכולים לומר: זה אמת, זה שקר. לאקן לא ספק תרגום זאת בדבריו על שימושות מוחלטת. ניתן שם לתפוס להפוך, שהאפקט שלא הוא אפקט. יש כאן אלמנט מסמן, אך כל האפקט שלו הוא בהפיקתו לגוף — מה כאפקט, ואפקט זה הוא ההטענות. מכאן שלאקן יכול כתוב — מה שפותח בפנינו את השدة שבו אנו חייבים להתקדם: "הסובייקט מקבל אמנים את המסר שלו בצורה הפוכה, משמע, את ההטענות שלו בצורת ההטענות של الآخر". ככלומר מה שכאן קיים — באותו צורה מרומות, עדין לא מפותחת — הוא ההפיקה לגוף של הדיאלקטיקה של הסובייקט ושל الآخر, אשר הפעם הוא האפקט של התענות, והוא זה הנע בה, כפי שהיעידו עבורנו על כך "זיכרונות שרבר".

הרצאות שניתנו במסגרת המחלקה לפסיכיאנליה – אוניברסיטת פריס VIII
תחת הכותרת "התנסות המשי ברפוי האנליטי".
שיעורים מה-12.5, 19.5, 2.6, 26.5, 9.6, וה-16.6, 1999.

גילוונות פולמיוס שיצאו לאור עד כה:

מס' 1 - פולמיוס

מס' 2 - הוראה ומסורת

מס' 3 - פסיכואנליה ו...

מס' 4 - פסיכואנליה ופסיכואה

מס' 5 - האות

מס' 6 - האקט בפסיכואנליה

מס' 7 - אהבה והעבורה

מס' 8 - כוחו של הפירוש

מס' 9 - על אי הנחת בתרבות

מס' 10 - על פנטזיה וחלום

מס' 11 - הסימפטום הפסיכואנלייטי

מס' 12 - על פרוורסיה והתענוגיות אחרות

מס' 13 - מהו אליטיוקאי?

מס' 14 - רשות בגוף

נושא הגילויון הבא: דיבור, סיפוק וזמן