



**Εθνικό και Καποδιστριακό
Πανεπιστήμιο Αθηνών**

ΠΟΙΗΣΗ - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ - ΨΥΧΙΑΤΡΙΚΗ

**ΑΦΙΕΡΩΜΑΤΙΚΟΣ ΤΟΜΟΣ
ΣΤΟΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΜΑΡΙΟ ΜΑΡΚΙΔΗ**

Επιμέλεια Έκδοσης:
Κώστας Σολδάτος,
Στέφανος Ροζάνης,
Γρηγόρης Βασιλαματζής,
Θεοδόσης Πελεgrίνης

ΑΘΗΝΑ 2013

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Απόδοση τιμής στη Μνήμη του Μάριου Μαρκίδη από τον Πρύτανη του Πανεπιστημίου Αθηνών	σελ. 5
Πρόλογος των Επιμελητών της έκδοσης	σελ. 7
Κατάλογος Συγγραφέων	σελ. 9
I. ΜΑΡΤΥΡΙΕΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΜΑΡΙΟ ΜΑΡΚΙΔΗ	σελ. 11
<i>Κ. Στεφανής</i> : Ο Μάριος Μαρκίδης και η κοινή μας πορεία στην Πανεπιστημιακή Ψυχιατρική κλινική στο Αιγινήτειο	σελ. 13
<i>Σ. Ροζάνης</i> : Ταξιδεύοντας με τον Μάριο Μαρκίδη	σελ. 31
II. ΓΙΑ ΤΟΝ ΠΟΙΗΤΙΚΟ ΛΟΓΟ	σελ. 35
<i>Ν.Βαλαωρίτης</i> : Ο συμβολισμός στην ποίηση	σελ. 37
<i>Γ. Ζέρβας</i> : Ο ποιητής σε κρίση: το σημείο εκκίνησης του ποιητικού λόγου	σελ. 43
<i>Στ.Ροζάνης</i> : Η αρχαία τραγωδία στην ερμηνεία του σύγχρονου ψυχισμού	σελ. 47
<i>Μ. Μπαρούχα</i> : Ο φαινομενολογικός κόσμος και το νεωτερικό πρόταγμα	σελ. 57
<i>Κ. Γεμεντζής</i> : “Για τελευταία φορά ψυχολογία!” (Paul Celan: “Φρανκφούρτη, Σεπτέμβριος”)	σελ. 91
<i>Σ. Αργυρόπουλος</i> : Η ποιητική διαδρομή του Νικόλαου Κάλας. Από το πάθος του πραγματικού στον ειρωνικό μυστικισμό.	σελ. 105
III. ΓΙΑ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΚΕΨΗ	σελ. 119
<i>Π. Πανταζάκος</i> : Ένάρετοι και υγιείς κατά τον Αριστοτέλη	σελ. 121
<i>Ε. Πρωτοπαπαδάκης</i> : Το παράδοξο του κακού και ο Σπινόζα	σελ. 145
<i>Ε. Παπανικολάου</i> : Ο Καντ για την έννοια του ωραίου στη φύση και την τέχνη	σελ. 161
<i>Θ. Πελεγρίνης</i> : Ο Νίτσε για την Φιλοσοφία	σελ. 189
<i>Γ. Παπαιωάννου</i> : Το λογικό και το παράλογο: Από τους «Δαίμονες» των Βαβυλωνίων στο «κλειδί» του Βιντκενσταϊν	σελ. 201
<i>Μ. Σμυρνιώτη</i> : Η φαινομενολογία του σώματος στον Σαρτρ και τον Ντελαίζ	σελ. 213

<i>Γ. Σταυρακάκης:</i> Ψυχανάλυση και Φιλοσοφία: Λακανικές επιρροές στο σύγχρονο φιλοσοφικό λόγο	σελ. 223
IV. ΓΙΑ ΤΗΝ ΨΥΧΙΑΤΡΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗ	σελ. 241
<i>Κ. Σολδάτος:</i> Η οδύσσεια της Ψυχιατρικής	σελ. 243
<i>Θ. Καραβάτος:</i> Μια ιστορική και επιστημολογική προσέγγιση της ψυχοπαθολογίας	σελ. 255
<i>Θ. Ματσούκας:</i> Η σχέση μεταξύ των ψυχικών και εγκεφαλικών λειτουργιών	σελ. 275
<i>Δ. Δικαίος:</i> Η κατανόηση της αιτιολογίας των ψυχιατρικών διαταραχών	σελ. 287
<i>Θ. Τζαβάρας :</i> Λόγος και λογισμοί ως θεμέλια της ψυχιατρικής κλινικής και ψυχαναλυτικής πράξης	σελ. 303
<i>Μ. Χατζηανδρέου:</i> Ψυχαναλυτική ψυχοθεραπεία και Ψυχιατρική	σελ. 317
<i>Γ. Βασιλαματζής:</i> Η διϋποκειμενικότητα στην ψυχανάλυση	σελ. 329
<i>Κλ. Ναυρίδης:</i> Ο λόγος και το νόημα στην ομαδική ψυχοθεραπεία	σελ. 343
<i>Γ. Παπαδημητρίου:</i> Ηθικά διλήμματα κατά την άσκηση της ψυχιατρικής γενετικής συμβουλευτικής	σελ. 357
V. ΔΕΙΓΜΑ ΓΡΑΦΗΣ ΤΟΥ ΜΑΡΙΟΥ ΜΑΡΚΙΔΗ	σελ. 363
<i>Μ. Μαρκίδης:</i> Αίμα θνητών και ιχώρ αθανάτων	σελ. 365

ΑΠΟΔΟΣΗ ΤΙΜΗΣ ΣΤΗ ΜΝΗΜΗ ΜΑΡΙΟΥ ΜΑΡΚΙΔΗ

Ο Μάριος Μαρκίδης (1940-2003) υπήρξε λαμπρός επιστήμων. Με την πολύπλευρη και ακάματη ακαδημαϊκή δράση του συνέβαλε στην εδραίωση της ψυχιατρικής και της ψυχανάλυσης στη χώρα μας, συγγράφοντας, διδάσκοντας, οργανώνοντας νέες δομές παροχής υπηρεσιών. Κυρίως, όμως, υπήρξε σκεπτόμενος άνθρωπος με ανοικτούς ορίζοντες, ευαισθησία και πνευματικές ανησυχίες, τις οποίες διαρκώς μετουσίωνε σε καλλιτεχνική έκφραση. Δεν είναι διόλου περίεργο, λοιπόν, το γεγονός πως, ενώ πολλοί θυμούνται τον Μάριο Μαρκίδη ως κορυφαίο ψυχίατρο, ακόμη περισσότεροι τον έχουν εγγράψει στη σκέψη τους ως έναν από τους σημαντικότερους σύγχρονους ποιητές, αλλά και αναλυτές της τέχνης της ποιήσεως.

Το Πανεπιστήμιο Αθηνών, αλλά και γενικότερα τα πανεπιστημιακά ιδρύματα της χώρας μας, είναι βέβαιον πως διαθέτουν πληθώρα σημαντικών επιστημόνων, πολλοί εκ των οποίων απολαμβάνουν την αναγνώριση της παγκόσμιας κοινότητας για το επιστημονικό τους έργο. Αυτό, ωστόσο, που καθιστά το Πανεπιστήμιο σημείο αναφοράς για την κοινωνία, είναι η πολύπτυχη δράση και η κοινωνική προσφορά των μελών του, εκείνη που ξεφεύγει από το στενό περιβάλλον της πανεπιστημιακής κοινότητας και διαχέεται στο σύνολο της κοινωνίας. Τούτο είναι περισσότερο προφανές αυτήν τη σκοτεινή για τη κοινωνία μας εποχή που διανύουμε. Τώρα η κοινωνία χρειάζεται περισσότερο φωτισμένες διάνοιες, ευαισθητοποιημένους πολίτες, πολύπλευρους πανεπιστημιακούς δασκάλους με διάθεση προσφοράς και ικανότητα παρέμβασης στα τεκταινόμενα. Συνεπώς, είναι εύλογο σε τέτοιες ώρες, όπως αυτές που ζούμε, να μας λείπουν εντονότερα μορφές όπως αυτή του Μάριου Μαρκίδη. Ο ανά χείρας τόμος, ελπίζω ότι καθιστά προφανή την εγκυρότητα των πολλαπλών επιστημονικών συμβολών του Μάριου Μαρκίδη, ως επιστήμονος και διανοητή.

Θεοδόσης Πελεgrίνης
Πρύτανης Πανεπιστημίου Αθηνών

ΠΡΟΛΟΓΟΣ ΤΩΝ ΕΠΙΜΕΛΗΤΩΝ ΤΗΣ ΕΚΔΟΣΗΣ

Ο ανά χείρας τόμος είναι προϊόν της πρωτοβουλίας της Ελληνικής Εταιρείας για τη Προαγωγή της Ψυχιατρικής και των Συναφών Επιστημών, σε συνεργασία με το περιοδικό «Σημειώσεις», να δημιουργηθεί ένας κύκλος διαλέξεων «Ποίηση-Φιλοσοφία-Ψυχιατρική: Με τη σκέψη στον Μάριο Μαρκίδη». Οι διαλέξεις αυτές πραγματοποιήθηκαν στο Αμφιθέατρο «Ι. Δρακοπούλου» στο Πανεπιστήμιο Αθηνών από 7 Οκτωβρίου 2011 έως 24 Ιανουαρίου 2012.

Συνολικά πραγματοποιήθηκαν επτά διαλέξεις, στις οποίες έλαβαν μέρος έγκριτοι πανεπιστημιακοί και λογοτέχνες, με την παρουσία πολυπληθούς ακροατηρίου αποτελούμενου κυρίως από εκπροσώπους επιστημονικών, καλλιτεχνικών και λογοτεχνικών κύκλων. Οι συζητήσεις οι οποίες προέκυψαν κατά τη διάρκεια των διαλέξεων αυτών ήσαν πράγματι γόνιμες και εποικοδομητικές και προσέγγισαν ευρύτερες θεματικές περιοχές, σχετικές με το έργο του Καθηγητού Μάριου Μαρκίδη και τη γενικότερη συμβολή του στους τομείς των ενδιαφερόντων του.

Ο παρών αφιερωματικός τόμος συγκροτείται από πέντε ενότητες:

1. Μαρτυρίες για τον Μάριο Μαρκίδη
2. Για τον Ποιητικό λόγο
3. Για τη Φιλοσοφική σκέψη
4. Για την Ψυχιατρική θεωρία και πράξη
5. Δείγμα γραφής του Μάριου Μαρκίδη

Η πρώτη ενότητα περιλαμβάνει δύο κείμενα που αναφέρονται στον Μάριο Μαρκίδη ως Πανεπιστημιακό δάσκαλο και ως λογοτέχνη-διανοητή. Οι επόμενες τρεις ενότητες αντιστοιχούν με τους τρεις τομείς πάνω στους οποίους αναπτύχθηκε ο στοχασμός, η δημιουργική και λογοτεχνική γραφή και το επιστημονικό έργο του Μάριου Μαρκίδη. Ωστόσο, τα κείμενα που εντάχθηκαν, κατά ενότητα, δεν είναι μόνο τα κείμενα που παρουσιάστηκαν κατά τη διάρκεια του κύκλου των διαλέξεων. Στις ενότητες εμπεριέχονται και άλλα κείμενα και ανακοινώσεις πανεπιστημιακών και διανοητών, οι

οποίοι αποδέχθηκαν την πρόταση των επιμελητών του τόμου που συμμετέχουν σε αυτόν, συμπληρώνοντας έτσι τους προβληματισμούς οι οποίοι ετέθησαν από ομιλητές κατά την παρουσίαση των διαλέξεων τους. Ο τόμος ολοκληρώνεται με ένα «αθησαύριστο» κείμενο του Μάριου Μαρκίδη, που δημοσιεύθηκε στο επίσημο περιοδικό της Ιατρικής Εταιρείας Αθηνών, ως συμβολή στην προσπάθεια ουσιαστικής επαφής με τον άνθρωπο και την παιδεία εντός και εκτός ιατρικής.

Ασφαλώς, οι έγκυροι συνεργάτες του αφιερωματικού αυτού τόμου θα μπορούσε να ήσαν περισσότεροι. Αυτό όμως θα απαιτούσε έναν αυξημένο όγκο εκδοτικής εργασίας, με τις δυσκολίες που συνήθως εμφανίζονται σε εγχειρήματα παρόμοιου είδους.

Πάντως, πιστεύουμε ότι και υπό την παρούσα μορφή και σύνθεση του ο τόμος αποτελεί μια επαρκή έκθεση του εύρους των ενδιαφερόντων του καθηγητού Μάριου Μαρκίδη, καθώς και της κριτικής αποτίμησης του πολυσχιδούς έργου του, τόσο στον τομέα των θεωρητικών ενασχολήσεων και επιτεύξεων, όσο και στο χώρο της δοκιμαϊκής και λογοτεχνικής πρακτικής που ο Μάριος Μαρκίδης ανέπτυξε και υπηρέτησε με εξαιρετική επιμέλεια, προσήλωση, πρωτοτυπία και βάθος.

Τέλος, οι επιμελητές θα ήθελαν να εκφράσουν τις ευχαριστίες τους προς όλους τους συνεργάτες της έκδοσης αυτής, χωρίς την προθυμία και το κύρος των οποίων δεν θα ήταν δυνατή.

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ

Σ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΣ: Ποιητής, Ψυχίατρος, Consultant South London Institute of Psychiatry, Ηνωμένο Βασίλειο

Ν. ΒΑΛΛΩΡΙΤΗΣ: Ποιητής, Ex Faculty, University of San Francisco, Η.Π.Α.

Γ. ΒΑΣΣΑΜΑΤΖΗΣ: Αναπληρωτής Καθηγητής Ψυχιατρικής, ΕΚΠΑ

Κ. ΓΕΜΕΝΕΤΖΗΣ: Ψυχίατρος, τ. Αναπλ. Διευθυντής Ψυχιατρικής Κλινικής Binswanger Sanatorium Bellevue, Kreuzlingen, Ελβετία

Δ. ΔΙΚΑΙΟΣ: Αναπληρωτής Καθηγητής Ψυχιατρικής, ΕΚΠΑ

Γ. ΖΕΡΒΑΣ: Ποιητής, Αναπληρωτής Καθηγητής Ψυχιατρικής, ΕΚΠΑ

Θ. ΚΑΡΑΒΑΤΟΣ: Ομότιμος Καθηγητής Ψυχιατρικής, ΑΠΘ

Θ. ΜΑΤΣΟΥΚΑΣ: Ψυχίατρος, Μόνιμος Συνεργάτης Μονάδα Φροντίδας Ψυχικής Υγείας Ευγενιδείου Θεραπευτηρίου, ΕΚΠΑ

Μ. ΜΠΑΡΟΥΧΑ: Επικοινωνιολόγος, Υποψήφια Διδάκτωρ, Πάντειο Πανεπιστήμιο

ΚΛ. ΝΑΥΡΙΔΗΣ: Καθηγητής Ψυχολογίας της Επικοινωνίας, ΕΚΠΑ

Π. ΠΑΝΤΑΖΑΚΟΣ: Αναπληρωτής Καθηγητής Φιλοσοφίας, ΕΚΠΑ

Γ. ΠΑΠΑΙΩΑΝΝΟΥ: Διδάκτωρ Φιλοσοφίας, ΕΚΠΑ

Γ. ΠΑΠΑΔΗΜΗΤΡΙΟΥ: Καθηγητής Ψυχιατρικής, ΕΚΠΑ

Ε. ΠΑΠΑΝΙΚΟΛΑΟΥ: Διδάκτωρ Φιλοσοφίας, ΕΚΠΑ

Θ. ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ: Πρύτανης, Καθηγητής Φιλοσοφίας, ΕΚΠΑ

Ε. ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ: Λέκτορας Εφηρμοσμένης Ηθικής, ΕΚΠΑ

ΣΤ. ΡΟΖΑΝΗΣ: Ποιητής, τ. Καθηγητής Φιλοσοφίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο

Μ. ΣΜΥΡΝΙΩΤΗ : Ψυχολόγος, Υποψήφια Διδάκτωρ, ΕΚΠΑ

Κ. ΣΟΛΛΑΤΟΣ: Ομότιμος Καθηγητής Ψυχιατρικής, ΕΚΠΑ

Γ. ΣΤΑΥΡΑΚΑΚΗΣ: Αναπληρωτής Καθηγητής Πολιτικών Επιστημών, ΑΠΘ

Κ. ΣΤΕΦΑΝΗΣ: Ακαδημαϊκός, Ομότιμος Καθηγητής Ψυχιατρικής, ΕΚΠΑ

Θ. ΤΖΑΒΑΡΑΣ: Ομότιμος Καθηγητής Ψυχιατρικής, ΕΚΠΑ

Μ. ΧΑΤΖΗΑΝΔΡΕΟΥ: Ψυχίατρος, Διδάκτωρ Ιατρικής, ΕΚΠΑ

I. ΜΑΡΤΥΡΙΕΣ ΓΙΑ ΤΟΝ ΜΑΡΙΟ ΜΑΡΚΙΔΗ

Κώστας Στεφανής

**Ο ΜΑΡΙΟΣ ΜΑΡΚΙΔΗΣ ΚΑΙ Η ΚΟΙΝΗ ΜΑΣ
ΠΟΡΕΙΑ ΣΤΗΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΗ ΨΥΧΙΑΤΡΙΚΗ
ΚΛΙΝΙΚΗ ΣΤΟ ΑΙΓΙΝΗΤΕΙΟ**

Όταν ο αγαπητός συνάδελφος, ο σταθερός όλα τα χρόνια συνεργάτης και συμπαραστάτης, Καθηγητής Κ. Σολδάτος μου ζήτησε να συμβάλω με δικό μου κείμενο στον Τιμητικό Τόμο για τον Μάριο Μαρκίδη, απάντησα άμεσα και θετικά. Με τον Μάριο δεν με συνδέει μόνο η συνοίκησή μας κάτω από τη στέγη του Αιγινήτειου Νοσοκομείου για περισσότερο από 30 χρόνια, όπως και η δημιουργική συνεργασία για την ανάπτυξη της Πανεπιστημιακής Ψυχιατρικής Κλινικής, αλλά και κοινά προσωπικά βιώματα μέσα από πολλές και γόνιμες συζητήσεις.

Όταν προσπάθησα να μεταφέρω σε κείμενο αυτό το παρελθόν αναγνώρισα πως δεν ήταν εύκολο εγχείρημα. Ένιωθα τον Μ. Μαρκίδη, ωσεί παρόντα, να ελέγχει και να αποτρέπει ψευδοαναμνήσεις, κατάχρηση αυτοαναφορών και άλλα ολισθήματα. Ολισθήματα επίσης θα ήταν να ακολουθήσω την πεπατημένη, να συρράψω υπερθετικούς χαρακτηρισμούς και να συνδέσω ένα στερεότυπο πνευματικό μνημόσυνο ή και να αναδείξω εκ των υστέρων και εκ του ασφαλούς ανύπαρκτες κοινές εμπειρίες. Τα ολισθήματα αυτά δυνητικά θα με ταύτιζαν με όσους καθ' έξιν αναζητούν και αξιοποιούν παρόμοιες –«ερήμην αυτών»- ευκαιρίες για να οικειοποιηθούν μερικούς πόντους από το πνευματικό ανάστημα των εκλιπόντων.

Έπειτα, πως μπορεί κανείς εύκολα να προσεγγίσει το πολύπτυχο έργο μιας πολυδιάστατης προσωπικότητας, όπως αυτής του Μάριου Μαρκίδη; Του Ψυχιάτρου, του Φροϋδο-Λακανικού διανοητή, του ψυχογλωσσολόγου, του δοκιμιογράφου, του μεταφραστή, του κριτικού των φιλοσοφικών ρευμάτων και στο βάθος όλων αυτών του

«Ευμένη», του ποιητή; Η ανάδειξη των περισσότερων από τις πτυχές αυτές ανήκει σε άλλους πιο αρμόδιους.

Όμως αυτές και άλλες δυσκολίες δεν θα ήταν ικανές να αποτρέψουν τη συμμετοχή μου σε μια τέτοια αξιέπαινη πρωτοβουλία, προς τιμή του. Το οφείλω στο Μάριο Μαρκίδη και το οφείλω στην ιστορική πορεία της Πανεπιστημιακής Ψυχιατρικής Κλινικής στο Αιγινήτειο Νοσοκομείο, που ο ίδιος την υπηρέτησε με αφοσίωση στο μεγαλύτερο μέρος της ζωής του.

Ό,τι ακολουθεί δεν είναι μέρος του βιογραφικού του Μάριου ή του δικού μου. Δεν είναι ιστορικό ντοκουμέντο. Είναι ένα αφήγημα στο οποίο συμπλέκονται αποσπάσματα από αρχειακό υλικό, με αναμνήσεις από την προσωπική μας σχέση, στο πλαίσιο της κοινής μας πορείας στο Αιγινήτειο, ιδιαίτερα στα πρώτα και δύσκολα χρόνια. Με άλλα λόγια, είναι ένα νοσταλγικό ταξίδι σε ένα κοινό παρελθόν με αναπόφευκτη ως εκ τούτου τη διαπλοκή στο κείμενο αυτό του αναφερόμενου με τον αναφέροντα.

Τον Μάριο τον γνώρισα λίγο μετά τα μέσα της δεκαετίας του '60 ως ειδικευόμενο στη Νευρολογική Κλινική, πριν «ανέβει» στην Ψυχιατρική Κλινική. Ήταν τότε, που μετά από δεκαετή περίπου απουσία, πρώτα στον «Ευαγγελισμό» και στη συνέχεια στο McGill και το Εθνικό Ινστιτούτο Ψυχικής Υγείας των ΗΠΑ, προσγειώθηκα στην κοιτίδα μου, το Αιγινήτειο Νοσοκομείο. Αυτή τη φορά στο ισόγειο, στη Νευρολογική Κλινική, κοντά στον πρώτο και αξέχαστο Καθηγητή μου Σπύρο Σκαρπαλέζο. Από χωροταξική πλευρά, το Αιγινήτειο ήταν περίπου όπως το άφησα. Είχαν όμως μεσολαβήσει σημαντικές λειτουργικές αλλαγές. Η Πανεπιστημιακή έδρα της Νευρολογίας - Ψυχιατρικής είχε χωριστεί. Επάνω η Ψυχιατρική, κάτω η Νευρολογική. Δεν ήταν απλώς χωροταξικού, κλινικού, ή και γνωστικού και εκπαιδευτικού πεδίου διαχωρισμός. Είχε και ιδεολογικό συμβολισμό. Στο πρόσωπο του Διευθυντή της Κλινικής, του Καθηγητή Κουρέτα, συμβολοποιήθηκε για πρώτη φορά στη χώρα μας η άνοδος της Ψυχαναλυτικής Σχολής στην κορυφή της Πανεπιστημιακής Ψυχιατρικής πυραμίδας. Ο Kraepelin και ο επί δεκάδες χρόνια αναρτημένος πίνακας του ταξινόμησης των ψυχικών νόσων, σήμα κατατεθέν του Αιγινήτειου, αποκαθελώθηκαν και τους διαδέχτηκε ο Φροϋδισμός στην ελληνική του εκδοχή. Αυτή η

ανατροπή ήταν περισσότερο εμφανής στο εκπαιδευτικό και πολύ λιγότερο στο κλινικό επίπεδο. Οι νοσηλευόμενοι άλλωστε ήταν στην συντριπτική τους πλειοψηφία άρρωστοι με ψύχωση και τα αντιψυχωσικά είχαν την προτεραιότητα στη θεραπεία. Το φαινομενικά παράδοξο ήταν πως στην «κάτω» κλινική, τη Νευρολογική, τουλάχιστον ένας στους τρεις ήταν ψυχιατρικός άρρωστος. Ένας προφανής λόγος ήταν η αποφυγή του στίγματος νοσηλείας σε Ψυχιατρική Κλινική με τους κλειστούς θαλάμους και τις «μπετούγιες» τους. Οι εξελίξεις αυτές πρόδηλα είχαν τον αντίκτυπό τους και στις σχέσεις των «επάνω» με τους «κάτω». Με τους «επάνω» να διεκδικούν «ιδεολογική» υπεροχή με την υποκατάσταση του διαγνωστικισμού και των ταξινομήσεων από τους ψυχολογικούς παθογεννητικούς μηχανισμούς, τους δε «κάτω» να προβάλλουν τον «επιστημονισμό» τους και τις επαναστατικές κατακτήσεις της Νευροψυχοφαρμακολογίας στον θεραπευτικό τομέα. Κοινό επιστημονικό βήμα εξακολουθούσε να είναι η Ελληνική Νευρολογική και Ψυχιατρική Εταιρεία, κοινός δε κοινωνικός χώρος για διαπροσωπικές σχέσεις η μικρή τραπεζαρία και οι δύο μεγάλοι διάδρομοι του Νοσοκομείου.

Τον Μάριο Μαρκίδη αμυδρά τον θυμάμαι, σ' εκείνα τα πρώτα χρόνια. Αχνά ξεπροβάλλει η εικόνα ενός νέου, με ιδιαίτερα επιμελημένο ντύσιμο, να με χαιρετά με κλίση της κεφαλής στο διάδρομο. Αμυδρά θυμάμαι επίσης μια βραχεία «διαδρομική» συνομιλία μαζί του και με τον Γιώργο Χειμωνά. Ουσιαστική σχέση είχα τότε μόνο με τον παλιό και μέχρι σήμερα στενό φίλο μου Νίκο Νικολαΐδη που πριν ξαναφύγει οριστικά για την Ελβετία, ερχόταν στο Αιγινήτειο ως εξωτερικός σύμβουλος της Ψυχιατρικής Κλινικής.

Ενδιαφέρουσες ήταν όμως οι συναντήσεις που είχα με τον Καθηγητή Κουρέτα, ιδιαίτερα λίγους μήνες πριν τη συνταξιοδότησή του. Η κυριότερη, μετά από μια ανακοίνωσή μου στη Νευρολογική – Ψυχιατρική Εταιρεία (ήμουν τότε Γενικός Γραμματέας της). Με κάλεσε στο γραφείο του να διευκρινίσω κάποια από τα λεχθέντα. Αντί για λίγα λεπτά, η συνάντησή μας κράτησε πάνω από μια ώρα. Όσο προχωρούσε η συζήτηση τόσο γινόταν και πιο εγκάρδια και πιο προσωπική. Φυσικά μιλήσαμε και για την Ψυχανάλυση. Σε μια προηγούμενη βραχεία συνάντησή μας, του είχα πει πως εμένα τον «οργανιστή» στην Ιατρική και την Ψυχιατρική με έφερε ο Freud.

Αυτή τη φορά ήμουν πιο επεξηγηματικός, καταλήγοντας πως πέρασα μεν στην ιδεολογική διάσταση, αλλά όχι στη δογματική αντιπαλότητα. Δεν παραγνωρίζω την ενδεχόμενη ωφελιμότητά της Ψυχανάλυσης σε κάποια τμήματα του νοσολογικού φάσματος αλλά πως μπορώ να αγνοώ τον «παραγωγό» της, τον εγκέφαλο, και τις θεραπευτικές δυνατότητες της ψυχοφαρμακολογίας; Θυμάμαι, την είχα μάλιστα σημειώσει, τη φράση που μου είπε:, «συμφωνώ για τα φάρμακα αλλά υποκαθιστούν αυτά στη θεραπεία το ρόλο της μεταβίβασης;». Είπαμε και άλλα, πολλά και προσωπικά. Συμφωνήσαμε να τα λέμε που και που. Τέτοια άλλη ευκαιρία όμως δεν είχαμε στο Αιγινήτειο. Δεν πέρασαν μήνες και ενέσκηψε η δικτατορία. Μαζί με όλα τα άλλα, διαφοροποίησε πολλά στις συνθήκες και στα πρόσωπα του Αιγινήτειου. Με τη μείωση του ορίου ηλικίας της συνταξιοδότησης, αποχώρησε και ο Καθηγητής Κουρέτας, γεγονός που καθόρισε σε σημαντικό βαθμό τις εν συνεχεία εξελίξεις. Παρενθετικά αναφέρω, πως είχα άλλες δύο ευκαιρίες να συζητήσουμε. Πριν και μετά την εκλογή μου στη θέση του Καθηγητού – Διευθυντή της Πανεπιστημιακής Ψυχιατρικής Κλινικής.

Την εποχή εκείνη, η διαδοχή στην Πανεπιστημιακή έδρα σηματοδοτούσε την παραίτηση ή την έξωση των πρώην και την αυτόματη αντικατάστασή τους από στελέχη της νέας ηγεσίας. Είχα επ' αυτού και προηγούμενη εμπειρία. Στην προκειμένη περίπτωση, οι υπηρετούντες (κάποιοι είχαν ήδη αποχωρήσει για άλλους λόγους πριν την εκλογή μου), δεν είχαν να αντιμετωπίσουν έναν μόνο νεοεισερχόμενο, αλλά έναν «οργανιστή», απειλή για το ιδεολογικό ψυχοδυναμικό εποικοδόμημα της νεοϊδρυθείσας πρώτης Πανεπιστημιακής έδρας Ψυχιατρικής. Η πραγματικότητα που ακολούθησε φυσικά δεν δικαιολόγησε τους φόβους τους ούτε όμως και τις προσδοκίες άξιων κατά τα άλλα συναδέλφων και φίλων μου του εξωτερικού που στο πρόσωπό μου έβλεπαν την ευκαιρία να ξαναγυρίσουν στην πατρίδα. Πάντως, τα πρώτα χρόνια ήταν δύσκολα. Δεν άρκεσαν οι διαβεβαιώσεις μου για να εξαλείψουν τις επιφυλάξεις μερικών συναδέλφων, εν μέσω μάλιστα απειλών και δημοσίων εκκλήσεων για παρέμβαση του «καθεστώτος». Αυτή όμως είναι μια άλλη θλιβερή ιστορία. Πήρε πάνω από ένα χρόνο, για να επέλθει σχετική ηρεμία στο «εσωτερικό» και να διαφοροποιηθούν οι στάσεις και των πιο δύσπιστων από παθητική προσαρμογή σε ενεργητική συμμετοχή στη δημιουργία μιας σύγχρονης Πανεπιστημιακής Ψυχιατρικής Κλινικής. Βαριά εντούτοις έπεφτε η σκιά της

αβεβαιότητας όσο διαρκούσε η επί εβδομαδιαίας σχεδόν βάσης υπόμνηση από τις «Αρχές» ότι είναι εδώ για να ελέγχουν με τους εσωτερικούς και εξωτερικούς επιτηρητές τους. Ήρθε πάντως και το τέλος αυτής της περιόδου και ακολούθησε η ραγδαία ανάπτυξη της Κλινικής. Εκ των υστέρων αναλογιζόμενος τις δυσκολίες της περιόδου εκείνης, μόνο σε συμπτώσεις μπορώ να αποδώσω την υπέρβασή τους.

Μέσα στο κλίμα εκείνης της εποχής διαμορφώθηκαν και οι σχέσεις μου με τον Μάριο Μαρκίδη. Ήταν ο νεότερος από τα στελέχη της Κλινικής Κουρέτα. Ήταν ένας από τους πέντε που επανειλημμένα τους έχω αναφέρει ως την «παλαιά φρουρά» που σήκωσε το βάρος της θεμελίωσης σε νέες βάσεις της Πανεπιστημιακής Ψυχιατρικής Κλινικής. Οι άλλοι τέσσερις –εκτός του Μάριου- ήταν ο Δ. Μαλλιάρης, ο Γ. Μαντωνάκης, ο Κ. Σολδάτος και ο Γ. Τζέμος. Ο έκτος της ομάδας, ο Μάριος Μαράτος είχε αποχωρήσει νωρίς για μεταπτυχιακή εκπαίδευση στην Αγγλία.

Ο Μάριος Μαρκίδης ήταν ο δεδηλωμένος «ψυχοδυναμικός» και ο κύριος εκφραστής της «αντιοργανιστικής» πτέρυγας στην Κλινική. Προσωπικά, δεν είχα πρόβλημα. Ο στόχος μου ήταν η αφομοίωση όλων των τάσεων σε μια ολιστική ψυχιατρική, απαλλαγμένη από την ακαδημαϊκή μονολιθικότητα, τους μονισμούς και τις εξ ορισμού αλήθειες. Χωρίς επιλεκτικούς αποκλεισμούς «αιρετικών» τάσεων χάριν της καθαρότητας μιας κάποιας ορθοδοξίας. Ο μύθος όμως του «σκληρού οργανιστή» για μένα, όπως ήταν αναμενόμενο, αντανακλούσε και στη στάση του Μάριου και δεν ευνοούσε και τις εγκραδιότερες των σχέσεων στην αρχή της συνεργασίας μας. Αναλογιζόμενος τη διαδρομή της σχέσης μας, μπορώ να πω, πως πορεύτηκε με μια χρονολογική ακολουθία, που έβαινε παράλληλα με τη σταδιακή ανάπτυξη της Κλινικής και περιελάμβανε όχι μόνο τις καινοτόμες δομές και λειτουργίες τις εστιασμένες στην αποτελεσματική φροντίδα του ψυχικά αρρώστου, αλλά και στην προώθηση της ποικιλότητας των κλινικών, διδακτικών και ερευνητικών πρωτοβουλιών με αφετηρία από διαφορετικές θεωρητικές αφετηρίες.

Έτσι, στην πρώτη φάση τη σχέση μας χαρακτήριζε μια τυπική, καθ' όλα άψογη, όμως «υπηρεσιακή» σχέση με βραχείες συναντήσεις,

είτε κατά την επίσκεψή μου στο Τμήμα του είτε κατά την ενημέρωση για κάποιο περιστατικό στο γραφείο μου. Εντύπωση –τότε- μου είχε κάνει η τυπική του στάση, η σαφήνεια και η νοηματική περιεκτικότητα του λόγου του. Θυμάμαι την απάντησή του όταν του ζήτησα τη γνώμη του για το ενδεχόμενο συμπληρωματικής με τη θέση του στο κλινικό Τμήμα ανάληψης κάποιου πρόσθετου της αρεσκείας του ρόλου. «Το γνωρίζετε – μου απάντησε – τι κυρίως με ενδιαφέρει και ίσως σε αυτόν τον τομέα μπορώ να συνεισφέρω». Καταλήξαμε πως προς το παρόν η συνεισφορά του θα ήταν αποδοτική στον διδακτικό τομέα, με σκοπό οι φοιτητές και οι ειδικευόμενοι να εξοικειώνονται με το περιεχόμενο των κύριων θεωρητικών Σχολών της Ψυχιατρικής.

Απαρχή μιας νέας φάσης στη σχέση μας ήταν μια στιχομουθία στο διάδρομο. Πυροδοτήθηκε από το σχόλιό μου στη μετάφραση του Μάριου του βιβλίου του Noam Chomsky (Μορφή και Νόημα στις Φυσικές Γλώσσες). Το ερώτημά μου ήταν αν ασπάζεται τη θεωρία του συγγραφέα για τη «γενετική καταβολή της Γλώσσας και την οικουμενικότητα της Γραμματικής». Θυμάμαι την έκπληξή του «Σας ενδιαφέρει η Γλώσσα;» απάντησε. Η διαδρομική στιχομουθία κατέληξε στο Γραφείο μου και επεκτάθηκε και σε άλλα πεδία, φυσικά και στην Φροϋδική Ψυχανάλυση.

Έκτοτε, τις ευκαιρίες για τη συνέχιση αυτών των συζητήσεων τις έδινε ο ίδιος ο Μάριος με το να μου εγχειρίζει ή να μου αποστέλλει τα βιβλία και τα δοκίμιά του. Όχι τα ποιήματά του, έστω κι αν ήξερε ότι κάποια έπεφταν στα χέρια μου. Προφανώς είχε τους λόγους του. Ενεστωποιώντας βιωματικά μερικά αποσπάσματα απ' αυτές τις συζητήσεις και ιδιαίτερα τις αντιπαραθέσεις μας ως προς τη φύση και τη λειτουργία του φροϋδικού ασύνειδου, θυμάμαι ότι επιχειρηματολογούσα τότε μ' ένα τρόπο ως εάν να ήθελα να δικαιολογήσω την αποστασία μου από ένα ιδεολογικό χώρο, ο οποίος, αν μη τι άλλο, με είχε οδηγήσει στην Ιατρική.

Ο δεύτερος σταθμός στην εξέλιξη της σχέσης μας συνυφάνθηκε με την εκπόνηση της διδακτορικής του διατριβής. Εκτίμησα πως η υστερία και η κλινική της έκφραση στο χρόνο θα αποτελούσαν ίσως το πιο πρόσφορο θέμα για τη διατριβή. Ειδικά στην περίπτωση του Μάριου έφερε το συμβολικό φορτίο του ονόματός της συνδεδεμένου με τις πρώτες καταβολές της Φροϋδικής Ψυχανάλυσης. Ο Μάριος

αρχικά δεν φάνηκε να ενθουσιάζεται. Μια επιδημιολογική μελέτη και το χ^2 δεν εντασσόταν στον πυρήνα των πνευματικών του προτιμήσεων. Γρήγορα όμως αναγνώρισε τα πλεονεκτήματά της και «πήρε επάνω του» την ευθύνη της διεξαγωγής της. Με ζέση, ακρίβεια και μεθοδικότητα, σ' ένα κλίμα γόνιμης συνεργασίας με τους εποπτεύοντες, η διατριβή με τίτλο: «Παρατηρήσεις επί της εξελίξεως της υστερικής συμπτωματολογίας» ολοκληρώθηκε σχετικά σύντομα και σηματοδότησε μια σειρά από εξελίξεις στην επιστημονική σταδιοδρομία του. Τα βασικά ευρήματα της έρευνας δημοσιεύθηκαν σ' ένα από τα πιο έγκριτα επιστημονικά περιοδικά της εποχής (Br. Med. J, 1975). Ήταν η πρώτη – και από τις σημαντικότερες – παρουσία του Μάριου στο διεθνές επιστημονικό κοινό του κλάδου μας. Σε «ιδεολογικό» επίπεδο ανέδειξε ως επικαθοριστικό τον κοινωνικό –πολιτισμικό παράγοντα, στη συνδιαμόρφωση της συμπτωματολογίας τουλάχιστον ορισμένων ψυχικών διαταραχών όπως η υστερία, και άνοιξε την πύλη εισόδου του Μάριου στην Κοινωνική Ψυχιατρική που είχε και συνέχεια. Πράγματι, ως μέλος του πρώτου μεταπολιτευτικού Διοικητικού Συμβουλίου του Ιδρύματος Κρατικών Υποτροφιών, πρότεινα την προκήρυξη μιας υποτροφίας εξωτερικού για την «Κοινωνική Ψυχιατρική». Η πρόταση έγινε ομόφωνα δεκτή. Η προκήρυξη αυτή ισοδυναμούσε με «ούτως ειπείν» ημιεπίσημη αναγνώριση της Κοινωνικής Ψυχιατρικής ως ειδικού κλάδου στον κορμό της Γενικής Ψυχιατρικής. Ανακοίνωσα τα νέα στον Μάριο Μαρκίδη και τον προέτρεψα να αξιοποιήσει αυτή την ευκαιρία προσερχόμενος στις εξετάσεις. «Δεν νομίζω πως είμαι ο κατάλληλος γι' αυτό το αντικείμενο» ήταν η αντίδρασή του. Πολλοί λόγοι θα δικαιολογούσαν την αντίδρασή του. Ίσως ανάμεσα σ' αυτούς το ενδεχόμενο να παρασυρθεί από εξωχώρια ιδεολογικά ρεύματα. Γι' αυτό και έσπευσα –όσο θυμάμαι- να συμπληρώσω πως η Κοινωνική Ψυχιατρική αποτελεί μια πολλαπλά χρήσιμη προσθήκη στην ψυχιατρική πράξη, διαφοροποιουμένη μεν σε πολλά αλλά όχι αντιθετική στην Ψυχανάλυση. Δεν νομίζω πως μόνο τα δικά μου επιχειρήματα τον οδήγησαν στην αποδοχή της πρόκλησης. Τελικά, όλα πήγαν καλά και ο Μάριος αναχώρησε για το Λονδίνο. Αξιοποίησε αυτήν την υποτροφία εντασσόμενος στο πρόγραμμα διαδοχικών θητειών σε διαφορετικά τμήματα του Ψυχιατρικού Ινστιτούτου του Λονδίνου και του Νοσοκομείου Maudsley (rotation) κατά τον πλέον γόνιμο τρόπο. Διεύρυνε τους γνωστικούς του ορίζοντες στην Ψυχιατρική και ίσως πέραν αυτής. Και πράγματι, ο

Μάριος επέστρεψε από την Αγγλία όχι μόνο με αναβαθμισμένη την ψυχιατρική του κατάρτιση αλλά παράλληλα ως ένας από τους πρώτους στη χώρα μας μελετητές της Λακανικής Ψυχανάλυσης και Γλωσσολογίας. Στο Λονδίνο κυοφορήθηκε η εισαγωγή του Λακάν στο ελληνικό κοινό με το πολυεκδομένο βιβλίο του «Η Ψυχανάλυση του διχασμένου υποκειμένου».

Η σταδιοδρομία του στην Κλινική μας ήταν προδιαγεγραμμένη. Διορίστηκε επιμελητής Κοινωνικής Ψυχιατρικής και αργότερα εντάχθηκε στην πανεπιστημιακή ιεραρχία, αρχικά το 1982 στη βαθμίδα του Λέκτορα, πέντε χρόνια αργότερα, το 1987 στη βαθμίδα του Επίκουρου Καθηγητή και πριν την αποχώρησή μου το 1996 του Αναπληρωτή Καθηγητή με γνωστικό αντικείμενο την «Κλινική Ψυχιατρική και την Ψυχογλωσσολογία».

Στο κλινικό σκέλος της σταδιοδρομίας του θα 'θελα ιδιαίτερα να εστιάσω στην περίοδο που καλύπτει πάνω από μια δεκαετία και εκτείνεται από το 1977 ως το 1987. Στην περίοδο αυτή ο Μάριος Μαρκίδης ως βασικό στέλεχος και στη συνέχεια ως υπεύθυνος «κλειστού» κλινικού τμήματος είχε την ευκαιρία να επιδείξει όλες τις συνθετικές του ικανότητες ως προσωπικότητα και ως άριστα καταρτισμένος Ψυχίατρος. Εστιάζω σ' αυτή την περίοδο γιατί πολλά έχουν γραφεί –και θα γραφούν- για τον Μάριο Μαρκίδη ως θεωρητικό αναλυτή, ως δοκιμογράφο, ως διανοούμενο, ως συγγραφέα και ποιητή που επισκιάζουν την προσφορά του ως κλινικού ψυχιάτρου. Στην περίοδο αυτή ο Μάριος Μαρκίδης επαξίωσε τα πολλαπλά του προσόντα στην άσκηση της κλινικής πράξης. Ήταν ένας ψυχίατρος που όχι μόνο έκανε ευσυνείδητα τη δουλειά του όπως έλεγε ο ίδιος. Στη δουλειά αυτή αφιέρωσε το μεγαλύτερο μέρος της ζωής του και την τίμησε με την ιδιαίτερα σημαντική συμβολή του στην ποιοτική της αναβάθμιση ως μέλος μιας συνεργατικής πολυφωνικής μεν, αλλά συνθετικά ενορχηστρωμένης συλλογικότητας. Η συστηματική ανίχνευση της συμπτωματολογίας και των ατομικών χαρακτηριστικών του αρρώστου, τον οδηγούσε σε μια ολιστική διαγνωστική προσέγγιση του ψυχοπαθολογικού φαινομένου και στην κατάρτιση πολυεπίπεδων θεραπευτικών σχημάτων με στόχευση και την αρρώστια και τον εκάστοτε άρρωστο με την ιδιοπροσωπεία του. Για την αρρώστια χρησιμοποιούσε τη «γομολάστιχα» (τα ψυχοφάρμακα) σύμφωνα με τους καθιερωμένους

εμπειρικούς κανόνες και για τον εκάστοτε άρρωστο τον προσωπικό τρόπο διαχείρισης της «διϋποκειμενικότητας». Δεν θα περίμενε τη λύση μιας «ενδοψυχικής διαμάχης» σε ένα άτομο με ψύχωση. Ούτε θα αγιοποιούσε τον άρρωστο. Ούτε θα εφησύχαζε με τον χαρακτηρισμό του ως αποδιοπομπαίου τράγου. Έμεινε μακριά από τους ελκυστικούς στους τότε διανοούμενους, ισχυρισμούς της αντιψυχιατρικής συνθηματολογίας;

Και η Κοινωνική Ψυχιατρική; Ασφαλώς δεν ήταν το αντικείμενο της πρώτης προτίμησής του. Την περιέλαβε όμως κι αυτήν στο διδακτικό του έργο και μαζί με τον Μιχάλη Μαδιανό διοργάνωσαν τριετές εκπαιδευτικό πρόγραμμα «Κοινωνικής Ψυχιατρικής». Ο πνευματικός χώρος του Μάριου ήταν ευρύς, ικανός να δανειστεί και να συμπεριλάβει στον ιδεολογικό του πυρήνα στοιχεία από όμορες –και μη- γνωστικές περιοχές ανάλογα με τη χρησιμότητά τους. Ακόμα και ο ιδεολογικός αντίπαλος του Lacan, ο Chomsky χρησίμευσε στον Μάριο με το ερωτηματολόγιό του, στην ερευνητική εργασία του για τη «Γλώσσα των Σχιζοφρενών». Ο Μάριος εραμιστής; Όχι στην έκταση του ίδιου του Freud κατά τη συγκρότηση της θεωρίας του.

Η καλύτερη όμως μαρτυρία για τον Μάριο σ' εκείνη την περίοδο αποτυπώνεται στο περιεχόμενο ενός -ανάμεσα σε άλλα- 'πιστοποιητικού' που υπέγραψα το 1984 στην αρχική φάση της διαδικασίας για την ανέλιξή του στη βαθμίδα του Επίκουρου Καθηγητή. Ενδεικτικά παραθέτω ένα μικρό τμήμα του 'πιστοποιητικού' εκείνου :

“Η ευρύτερη πνευματική καλλιέργεια, η βαθειά θεωρητική κατάρτιση του σε θέματα ψυχοπαθολογίας και το αδιαφειλονείκητο ταλέντο του στη λεκτική απόδοση όλων των αποχρώσεων της πλούσιας ψυχιατρικής του σκέψης τον καθιέρωσαν από τα πρώτα χρόνια ως τον κύριο εκφραστή και συζητητή της Κλινικής μας των συγχρόνων ιδεολογικών ρευμάτων στον Ψυχιατρικό χώρο. Παράλληλα ο κ. Μαρκίδης δεν παρέλειψε να αναπτύξει και τα ερευνητικά του ενδιαφέροντα σε δύο κυρίως τομείς, της ψυχοπαθολογίας και των κοινωνικών συντελεστών της ψυχιατρικής νοσολογίας”.

Και παρακάτω

“Το συγγραφικό έργο του κάλυψε ένα μικρό μόνο μέρος των δραστηριοτήτων του και παρότι το έργο αυτό είναι αξιόλογο σε μέγεθος και ποιότητα, δεν αποτελεί το μέτρο της επιστημονικής προσφοράς του τόσο στην Κλινική όσο και στον Ψυχιατρικό χώρο γενικά. Ήταν η ζωντανή, τις περισσότερες φορές, παρουσία του στον χώρο αυτό και η ευρεία αποδοχή αυτής της παρουσίας που αποτελεί τη μαρτυρία της αξίας του κ. Μαρκίδη, όχι μόνο ως Ψυχιάτρου αλλά και ως διανοητή με εμβέλεια πνευματική που υπερβαίνει τα όρια της Κλινικής Ψυχιατρικής. Η ενασχόληση του και η βαθειά γνώση των ψυχογνωστικών θεμάτων αποτελεί μια μόνο διάσταση της ευρείας επιστημονικής και πνευματικής προσωπικότητας του κ. Μαρκίδη.”

Μέσα από την επιβεβλημένη «φορμαλιστική» φρασεολογία του κειμένου του πιστοποιητικού δεν αποτυπώνεται απλά και μόνο η συνηγορία του Καθηγητή υπέρ της ανέλιξης του συνεργάτη του στην Πανεπιστημιακή ιεραρχία. Είναι η έκφραση των γνήσιων, απροκατάληπτων από προσωπικές σχέσεις συναισθημάτων εκτίμησης και προς έναν άξιο συνάδελφο αλλά και προς έναν σημαντικό πνευματικό άνθρωπο.

Κατά τη διάρκεια της ίδιας εκείνης δεκαετίας (1978-1988) είχαν δρομολογηθεί, βρίσκονταν σε πλήρη ανάπτυξη ή είχαν ολοκληρωθεί ριζικές μεταβολές στην κλινική μας. Με μείζονες ενδονοσοκομειακές ανακατασκευές και εξωτερικές επεκτάσεις. Με τη δημιουργία νέων ερευνητικών εργαστηρίων. Με την ανάπτυξη πρωτοποριακών κοινοτικών δομών και καινοτόμων εξωνοσοκομειακών προγραμμάτων. Όπως και με την επέκταση των ψυχοθεραπειών ώστε ανάλογα με τη σημασία τους όλες οι νεότερες Ψυχοθεραπευτικές Σχολές να έχουν την αντίστοιχη εκπροσώπησή τους. Έτσι το 1980 αποφασίστηκε και η δημιουργία εκπαιδευτικής μονάδας Βραχείας Ψυχοδυναμικής Ψυχοθεραπείας. Η ευθύνη της οργάνωσης και λειτουργίας ανατέθηκε στο τότε στέλεχος της Κλινικής μας τον Νώντα Ασλανίδη. Προηγήθηκαν πολλές συζητήσεις σχετικά με το περιεχόμενο και τη διάρκειά της. Ουσιαστικά, επρόκειτο για επιλογή ανάμεσα στο Βρετανικό (του Mallan) και στο Αμερικανικό (του φίλου Πέτρου Σιφναίου) υπόδειγμα. Με κριτήριο τη διάρκεια των 30 ωρών αυτό που υιοθετήθηκε τελικά, ίσως και με την επίτευξη του Άρη

Λιάκου, ήταν το Βρετανικό προσαρμοσμένο στο ισχύον τότε νομοθετικό πλαίσιο εκπαίδευσης στην ειδικότητα Ψυχιατρικής. Παρά τους περιορισμούς, η μονάδα εξελίχθηκε σε Τμήμα με ευρεία απήχηση στους ειδικευόμενους. Με την αποχώρηση του Νώντα Ασλανίδη και την επέκταση του περιεχομένου του επί το ψυχαναλυτικότερο (ανοιχτού τέλους διάρκεια) την μεν, γενική ευθύνη ανέλαβε ο Γρηγόρης Βασιλαματζής, την δε ομαδική εποπτεία των συνεδριών προσεκλήθη και ανέλαβε ο Καθηγητής και παλιό στέλεχος της Διεθνούς Ψυχαναλυτικής Εταιρείας (ΔΨΕ) Πέτρος Χαρτοκόλλης. Ο Μάριος Μαρκίδης όσο θυμάμαι δεν είχε ενεργό συμμετοχή στη λειτουργία του Τμήματος εκείνου. Ήταν όμως όπως πάντα στην εμπροσθοφυλακή της συνηγορίας υπέρ της Ψυχανάλυσης -με τις Λακανικές της αποχρώσεις- σε κάθε ευκαιρία. Στα μαθήματα, στα εκπαιδευτικά σεμινάρια και στις ομιλίες του.

Η αποφασιστική καμπή στην Πανεπιστημιακή και Κλινική σταδιοδρομία του Μάριου Μαρκίδη σημειώθηκε μερικά χρόνια αργότερα (1987) οπότε ανήλθε στη βαθμίδα του Επίκουρου Καθηγητή αλλά –το κυριότερο- του ανατέθηκε με συνευθύνη του Γρηγόρη Βασιλαματζή η οργάνωση και λειτουργία του Τμήματος «Ψυχαναλυτικής Ψυχοθεραπείας» και με βασική και ουσιαστική συμβολή στις εποπτείες της φίλης και μέλους της ΔΨΕ Αθηνάς Αλεξανδρή. Σ' αυτό το Τμήμα, ελλιμενίστηκε ο Μάριος και σ' αυτό συνέζευξε σε διδακτικό και κλινικό επίπεδο την ψυχιατρική με την ψυχανάλυση. Σ' αυτό προσπάθησε να εκπληρώσει την κατά τον ίδιο επιδίωξη «να εμπεδώσει τη γλώσσα στην ψυχανάλυση» Τι κατάφερε; Μόνο ο ίδιος θα μπορούσε να μας το πει.

Παρά τη γεωγραφική απόσταση που μας χώριζε με την μετακίνηση πολλών τμημάτων διαφόρων ψυχοθεραπειών, στο νεοσύστατο Κτήριο του Αιγινήτειου στην οδό Δημητρέςσα, οι συζητήσεις με τον Μάριο συνεχίστηκαν όπως πριν και μάλιστα σε πιο εύκρατο κλίμα. Με αφορμή την ενημέρωση για την πορεία του τμήματος της Ψυχαναλυτικής Ψυχοθεραπείας, όπως ήταν αναμενόμενο, οι συζητήσεις μας κατέληγαν σε ήρεμη, φιλικότατη θα 'λεγα αντιπαράθεση γύρω από επιστημονολογικά θέματα με επίκεντρο τη θεωρία και πρακτική της Ψυχανάλυσης. Όπως συνήθως συμβαίνει σ' αυτές τις περιπτώσεις καταλήγαμε και οι δύο ικανοποιημένοι από την «παράστασή» μας. Για τον απλούστατο λόγο ότι η συζήτηση επί του γενικώς αποδεκτού και του αποδεικτέου

φτάνει ως τη μέση του δρόμου, μέχρι το όριο εκείνο που αρχίζει ο φιλοσοφικός στοχασμός, ο ιδεολογικός μονισμός και η δογματική πίστη που ναι μεν δυνητικά εμπλουτίζουν τη σκέψη αλλά δεν καταλήγουν σε λυσιτελή συμπεράσματα. Από τη μεριά μου διατύπωνα τις γνωστές γενικές επιφυλάξεις για την επιστημονολογική υπόσταση του θεωρητικού υπόβαθρου της Ψυχανάλυσης, όπως η εμπειρική διαψευσιμότητα, οι διαχρονικές αντιφάσεις του με τις συχνές αναθεωρήσεις και η κατάχρηση της ορολογίας για να καλύπτονται όλες οι ερμηνευτικές εκδοχές. Οι επιφυλάξεις μου όμως επικεντρώνονταν κυρίως στην θεραπευτική αποτελεσματικότητα της Ψυχανάλυσης. Η ίδια η διαδικασία, διερωτόμουν, δεν δημιουργεί πρόβλημα αμφισβήτησης ως προς την ερμηνεία και την εγκυρότητα του θεραπευτικού αποτελέσματος; Αν ο ρόλος της προσωπικότητας π.χ. όπως γίνεται ευρύτερα παραδεκτός είναι σημαντικός, πως διαχωρίζεται η συμβολή του στην θεραπευτική έκβαση από τη συμβολή της ίδιας της ψυχαναλυτικής τεχνικής; Είναι ικανή η διδακτική ψυχανάλυση να «ομογενοποιήσει» τις προσωπικότητες των θεραπευτών; Μεταβάλλει την προσωπικότητά τους σε έναν ταυτόσημο επιθυμητό τύπο; Τίθεται μήπως θέμα αξιοπιστίας της όλης διαδικασίας που εξασφαλίζεται μόνο με την δυνατότητα της επαναληψιμότητας; Πως διαχειρίζεται ο ψυχαναλυτής τους παράγοντες «υποβολή» ή «ψευδείς αναμνήσεις»; Οι «αντιστάσεις» και μόνο δικαιολογούν τις πρόωρες διακοπές ή τις ατέρμονες αναλύσεις; Αυτά και άλλα ερωτήματα που έθετα, όχι γιατί έχουν κάποια πρωτοτυπία, αλλά ως έναυσμα για τη συζήτηση. Ο Μάριος είχε συνηθίσει σε τέτοιες ερωτήσεις και σε κάθε συνάντηση ήταν έτοιμος για τον αντίλογο. Επίκεντρο η κριτική του στην απλουστευτική προσέγγιση του βιολογικού αναγωγισμού της ψυχικής αρρώστιας και γενικότερα της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Απέριπτε τις επιστημονολογικές αντιρρήσεις τις βασισμένες στην αρχή της διαψευσιμότητας του Porper ή του παραδείγματος του Kuhn για τον λόγο ότι κατ' αυτόν η Ψυχανάλυση δεν υπόκειται στους κανόνες μιας φυσιοκρατικής επιστήμης. Κατ' επέκταση ήταν επικριτικός σε όσους αναλυτές αναζητούν νευροβιολογικά ερείσματα για να της προσδώσουν επίφαση επιστημονικότητας. Ο ίδιος κατέληγε στην άποψη ότι οι συσχετίσεις είναι αυτές και όχι «τα φαντάσματα της αιτίας» που έχουν σημασία στην ψυχοθεραπευτική διαδικασία και στα ερμηνευτικά της συμπεράσματα. Στο ερώτημα τι σημαίνει θεραπεία στην Φροϋδική και Λακανική ψυχοθεραπεία, ο Μάριος ήταν

αποφθεγματικός. Η αυτεπίγνωση. Και επεξηγούσε: ‘καμιά άλλη θεραπεία δεν το κατορθώνει, αφομοιώνοντας στο εγώ το απωθημένο και ανεπίγνωστο υλικό ενισχύοντας τους ψυχολογικούς μηχανισμούς άμυνας και διευκολύνοντας την επίλυση των ενδοψυχικών συγκρούσεων’. Και ένα άλλο ερώτημα που είχε και την πρακτική του διάσταση ως προς τη λειτουργία του τμήματος «Ψυχαναλυτική Ψυχοθεραπείας». Πως απαντά ένας ψυχοθεραπευτής στην πρόκληση να συγκεράσει στην κλινική πράξη δύο αφετηριακά δισταμένες αντιλήψεις (ως προς τη δομή και λειτουργία του ασύνειδου) όπως αυτές του Freud και του Lacan; Αν θυμάμαι καλά, μου απάντησε πως το θέμα είναι περισσότερο θεωρητικό παρά πρακτικό. Το ίδιο ερώτημα είχα κάνει περίπου την ίδια εποχή στον Νίκο Νικολαΐδη. Την πιο συγκεκριμένη απάντησή του θα έπαιρνα αρκετά χρόνια μετά, όταν εκδόθηκε το 2001 το βιβλίο του Νίκου “L’alphabet de Psychoanalyse”, όπου περιλαμβάνει και τα σχόλιά του σε μια μαγνητοφωνημένη συνεδρία εποπτείας του από τον Lacan στη Γενεύη. Δεν γνωρίζω και αν πρόλαβε ο Μάριος να το διαβάσει. Νοερά αναπαριστάνω τη σκηνή διαλόγου με τον Μάριο αν τύχαινε να είχαμε συναντηθεί με αφορμή το περιεχόμενο αυτού του βιβλίου, κάτι που δυστυχώς δεν έγινε, αλλά το σκέφτομαι, ενώ γράφω αυτό το κείμενο ως εάν είχε γίνει.

Ίσως είναι περιττό τουλάχιστον για όσους γνώρισαν τον Μάριο Μαρκίδη να τον επαινέσω ως δάσκαλο. Στον στενό κλινικό κύκλο με τους ειδικευόμενους και τους φοιτητές στο τμήμα ήταν διαλεκτικός. Προκαλούσε τις ερωτήσεις που του έδιναν την ευκαιρία να ανασύρει τον πλούτο των ειδικών του γνώσεων αλλά και της πλατιάς γενικής του παιδείας. Στο ευρύτερο ακροατήριο, Πανεπιστημιακό ή άλλο – τουλάχιστον όσες φορές τον άκουσα- ο λόγος του δεν ήταν ρητορικός. Δεν επαφίονταν σε γλωσσικούς αυθορμητισμούς. Ήταν έκδηλα προετοιμασμένος με κείμενο ή βραχείες σημειώσεις που εξασφαλίζουν την αρτιότητα και συνεκτικότητα της ομιλίας. Και αν ακόμα δεν έπειθε, οπωσδήποτε προβληματίζε. Ο λόγος γραπτός ή προφορικός δεν έμεινε ανέληπτος είτε αφορούσε στην Ψυχιατρική είτε στην συνηγορία της Φροϋδολακανικής ψυχανάλυσης. Όλοι όμως θα συμφωνήσουμε πως ο πιο γνήσιος Μαρκιδικός λόγος, αυτός που ανέβλυζε χωρίς πολλά φίλτρα και είχε ως παραλήπτη όχι το ευρύ ακροατήριο, αλλά τον χρόνο που επιβιώνει εαυτού ήταν ο ποιητικός του λόγος. Αλλά γι’ αυτόν η ευθύνη περνάει στους αρμόδιους.

Αλλά ποια είναι η εικόνα του Μάριου Μαρκίδη πέρα από το έργο του στην Κλινική, από τα κείμενα και τις συζητήσεις μας που ακόμα συντηρούν οι αναμνήσεις μου; Τον βλέπω πάντα με το επιμελημένο, αλλά όχι εξεζητημένο, ντύσιμό του, τους ευγενικούς τρόπους, φειδωλό στις χειρονομίες με το χαρακτηριστικό γρήγορο, σχεδόν αέρινο βήμα του ως εάν επρόκειτο να προλάβει κάτι ή να λογοδοτήσει σε κάποιον. Ίσως στον χρόνο. Του άρεσε η συζήτηση αλλά δεν ήταν φλύαρος. Σοβαρός αλλά όχι σοβαροφανής. Περισσότερο προγραμματισμένος, λιγότερο διαχυτικός και αυθόρμητος, τουλάχιστον στο πλαίσιο των ειδικών μας σχέσεων. Ο λόγος του πλούσιος νοηματικά αλλά και σε υφολογικές αποχρώσεις. Κυριολεκτικός, αφηγηματικός, συχνά μετωνυμιακός αλλά όσο θυμάμαι, ούτε διανοουμενίστικα περίτεχνος, ούτε αλληγορικός. Τα θαυμάσια ελληνικά του δεν τα σπαταλούσε σε απευθυντικές ρητορείες αλλά τα αξιοποιούσε σε γόνιμο -ενίοτε υφολογικά περιπαικτικό- διάλογο. Όπως έλεγε συχνά ο ίδιος, αυτοπροσδιοριζόμαστε με τη γλώσσα μας και όσοι τον γνώρισαν ξέρουν γιατί το έλεγε και το έγραφε. Ο δομισμός με τη γενικότερη και τη μεταφορική του έννοια ενύπαρκτος στην προσωπικότητά του.

Πολλά άλλα και πιο προσωπικά θα μπορούσα να πω για τον Μάριο, τον συνάδελφο και άξιο συνεργάτη μου. Θα κλείσω όμως αυτή την περιγραφική αναφορά με κάτι πιο βιωματικό που το ανακαλώ τώρα όσο γράφω. Δεν νιώθω ότι με τον Μάριο ανταλλάξαμε συναισθήματα αγάπης. Δεν θυμάμαι καν να έχουμε συναντηθεί σε μια κοινή αιτία που θα μας έκανε να «σκάσουμε» μαζί στα γέλια ή να χύσουμε από ένα δάκρυ ο καθένας. Δεν είχαμε κοινές παρέες. Δεν διασκεδάσαμε μαζί σε κοινές εκδρομές. Γνώριζε όμως ο ένας τον άλλο τόσο καλά που εμπεδώθηκε μέσα στα χρόνια μια πολύτιμη συν-ενόηση.

Δεν θα 'θελα να ολοκληρώσω αυτό το κείμενο χωρίς να ακουστεί η φωνή του ίδιου του Μάριου μέσα από ένα βραχύ κείμενο που δημοσιεύθηκε μετά την εκδημία του στον Τόμο «Κώστας Στεφανής» (εκδ. Αρσενίδη 2004). Το κείμενο έχει πολλαπλό ενδιαφέρον. Πρώτον, δεν αναφέρεται μόνο σε εμένα, αλλά εκτείνεται πέραν εμού στην ιστορική εκείνη περίοδο του Αιγινήτειου. Δεύτερον, είναι ίσως το τελευταίο γραπτό του Μάριου πριν μας φύγει, απελεύθερου ήδη από χρόνια από Καθηγητικές εξαρτήσεις. Και

τρίτον και κυριότερο, ενώ με μια πρώτη ματιά φαίνεται να αναφέρεται στο πρόσωπο μου, είναι έκδηλα αυτοαναφορικό, τουλάχιστον ως προς τη σχέση του με την Ψυχιατρική και την Ψυχανάλυση. Ίσως ακόμα πιο αυτοαποκαλυπτικό από το «Καθ' όσον με αφορά» στα χειρόγραφα του «Ανεμομαζώματα». Στο κείμενο αυτό προβληματίζει τον αναγνώστη η έννοια του υποκειμένου. Ο Μάριος εκφράζεται διά του άλλου, του φρουδικού “andere” ή δια του άλλου εαυτού, του Λακανικού “l' autre”.

Υπάρχουν μυαλά που η φύση τα προίκισε ιδιαίτερα. Τους προσέδωσε όχι μόνο αυτό που θα αποκαλούσε η Μ. Κλάιν ένστικτο επιστημονικής περιέργειας αλλά και μια κλίση στην καθολική εποπτεία, ωσάν να ήταν ανάμεσα στα χρέη τους να μην παραιτούνται από κανένα αίτιγμα που βάζει στους ανθρώπους η ζωή και ο κόσμος. Δεν είναι όμως μόνο η φύση, το ιδιαίτερο μέταλλο από το οποίο είναι φτιαγμένος ένας ανάμεσα στους χίλιους ανθρώπους, το ταλέντο η σπάνια νοημοσύνη ή οτιδήποτε σχετικό άλλο απ αυτές τις έννοιες που παρηγορούν τη συνήθη μετριότητα δεν είναι μόνο το τυχερό άστρο που λάμπει στη γέννηση αυτών των μυαλών και τους χαρίζει τέτοια «καθολικότητα». Είναι ακόμη η σκληρή άσκηση, η αυτοπειθαρχία και το πείσμα. Κοιτάζω πίσω, μετράω σαράντα περίπου χρόνια που τα ξόδεψα στο Αιγινήτειο ξεφυλλίζω τα σενάρια που γραφήκαν και τα έργα που παίχτηκαν όλα αυτά τα χρόνια και βλέπω πρωταγωνιστική την παρουσία του Κ. Στεφανή.

Όχι πως δεν είχα δασκάλους πριν από τον Στεφανή: Καταρχήν είχα δασκάλους που με διαμόρφωσαν και που δεν είχαν σχέση με την ιατρική. Ύστερα καθώς διάλεξα τον δρόμο μου (θα ήταν σωστότερο να πω τον τρόπο να κερδίζω χωρίς μεγάλη διάσταση με τον εαυτό μου το ψωμί μου..) μαθήτευσα στον Πατρίκιο, στον Σκαρπαλέζο, στον Λυκέτσο, στον Κουρέτα. Τη δουλεία μου σαν ψυχίατρος την έκανα ευσυνείδητα, η ψυχανάλυση όμως υπήρξε το πεδίο στο οποίο γρήγορα κατάλαβα πως μπορούσα να κάνω κάτι σε αρμονία με τις προδιαγραφές του χαρακτήρα μου και των διαβασμάτων μου. Η κλινική Κουρέτα, αυτή ή όχι επαρκώς αναδειγμένη από τους ιστορικούς επιβολή των ψυχαναλυτικών αρχών στο ελληνικό ακαδημαϊκό σύστημα, μου άνοιξε τις πόρτες της – δεκαετίες πίσω.

Θέλω με τα παραπάνω να υπογραμμίσω την ψυχαναλυτική παράδοση στο Αιγινήτειο, παράδοση που άρχισε να δημιουργείται ταυτόχρονα με την παρακμή των μεθόδων «ζουρλομανδύας»,

«ινσουλινικό σοκ», «καταιωνισμοί ψυχρού ύδατος», «φαραδισμοί» και δεν θυμάμαι τι άλλο ακόμη. Σημαντικά ονόματα της εγχώριας και διεθνούς ψυχιατρικής, ο Π. Σακελλαρόπουλος, ο Ν. Νικολαΐδης, ο Ι. Μπαμπατζάνης ψυχαναλυτικά εμπνευσμένοι λίγο ή πολύ όλοι τους άρχισαν το αγώνισμα τους από το Αιγινήτειο του Δ. Κουρέτα εγκαινιάζοντας θεσμούς και λειτουργίες πρωτόγνωρες. Ίχνη αυτών των μεταρρυθμίσεων έμειναν πίσω τους καθώς όλοι σκόρπισαν στα τέσσερα σημεία του ορίζοντα. Σπουδαία ίχνη, αλλά ίχνη. Διότι η αλήθεια είναι ότι έλειψε από εκείνη την πρωτοποριακή κλινική η «καθολικότητα» ή για να το θέσω αλλιώς η διεπιστημονική προοπτική, η ειρηνική συνύπαρξη, αν όχι η αρμονική συνεννόηση των επιστημονικών *discours*. Αυτό το σύμπαν στο Αιγινήτειο ήρθε με μια φαουστικής τάξης φυσιογνωμία τον Κ. Στεφανή.

Θυμάμαι συνηλίκιώτες μου στην ψυχιατρική κλινική να τον συμβουλεύονται για τα απρόβλεπτα προβλήματα των αρρώστων τους (και τότε δεν είναι τα ανθρώπινα προβλήματα απρόβλεπτα;) ενόσω ο ίδιος ανήκε ακόμη στη διπλανή πόρτα – στις «νευρολογικές επιστήμες». Τα προαύλια του νοσοκομείου τον έλεγαν με τρυφερή διάθεση «το αμερικανάκι». Στον ψυχοδυναμικό επάνω όροφο του Αιγινήτειου ήταν τόσο αμερικανάκι, όσο και οργανιστής. Από το πρώτο έχουν περάσει χρόνια. Το δεύτερο, από μια άποψη, ισχύει ακόμη. Ο Στεφανής κράτησε ανέκαθεν αφότου άλλαξε ακαδημαϊκή πόρτα σκεπτικιστική στάση απέναντι στα ψυχολογίστικα επιχειρήματα. Το τι συντελείται μέσα στην «ψυχή» ήταν και είναι γι αυτόν, κατά πρώτο λόγο, ζήτημα εγκεφαλικής βιοχημείας. Ο οργανισμός εγκεφάλου πάει μπροστά και οι ιδέες που κατασκευάζει είτε στο ζύπνιο του είτε στον ύπνο του έπονται. Κι όμως, αυτός ο «οργανιστής» επαξίωσε όσο ποτέ προηγούμενα στην πανεπιστημιακή εκπαίδευση το ρόλο της ψυχανάλυσης. Και το δικαίωμα της να συμμετέχει συστηματικά στη παιδεία του αυριανού ψυχιάτρου.

Αυτό έγινε από τα μέσα της δεκαετίας του 1970 και μετά. Ο Στεφανής είχε το αισθητήριο του καθολικού επιστημονικού διαλόγου: ενέταξε προδρομικά εν σχέσει με τη σημερινή Ευρωπαϊκή αντίληψη περί της ψυχιατρικής εκπαίδευσης, τις ψυχοθεραπείες στο εκπαιδευτικό πρόγραμμα της κλινικής του είτε τις έστεργε προσωπικά σαν γιατρός και ερευνητής των μυστικών του εγκεφάλου είτε καθόλου. Μπορεί να μην πότισε το λουλούδι της ψυχανάλυσης αλλά του επέτρεψε να ανθίσει και να αποδώσει καρπούς (και να κερδίσει μνηστήρες και οπαδούς) επί τόσα χρόνια όσα δεν είχαν προηγούμενο. Η ψυχαναλυτική κλινική

Κουρέτα κράτησε περίπου πέντε χρόνια, η κλινική Στεφανή όσα ελαττώματα κι όσες μεροληψίες και αν της αποδίδει κανείς κράτησε πολλά περισσότερα χρόνια και παρά τις αλλαγές φορέων και διευθυντών ισχύει ακόμη. Σκέπτομαι σήμερα καθώς διαδέχθηκαν η μια την άλλη οι εξουσίες στο Αιγινήτειο: τι σήμαινε επιμεριστικά ο καθένας μας, ημών των «παλαιών ημερών» για τον Στεφανή : Νομίζω ότι αυτός ο άνθρωπος εξαιτίας του τρόπου με τον οποίο τον προίκισε η φύση και το πείσμα του, ήξερε το τι ο καθένας μας σήμαινε. Μας έφερε σε συνεννόηση. Τον καθένα κατά την αξία του.

Αν ο Μάριος ήταν ακόμα μαζί μας θα 'θελα να συζητήσουμε το κείμενο αυτό κυρίως, και μάλλον θα παρέλειπα να υποδείξω κάποιες διορθώσεις ως προς ημερομηνίες και πρόσωπα. Ασφαλώς όμως θα συμφωνούσα μαζί του ότι προσωπικά «δεν πότισα το λουλούδι της Ψυχανάλυσης». Την «επαξίωσα», όπως σημειώνει ο Μάριος; Αυτό που εγώ τότε, αλλά και τώρα, εκ των υστέρων, εκτιμώ είναι ότι συνέβαλα στον εγκλιματισμό της στην Πανεπιστημιακή διδασκαλία και στην βαθμιαία προσαρμογή της στην κλινική πραγματικότητα ούτως ώστε να είναι ικανή να συμπαραταχθεί, ει δυνατόν σε διασύνδεση, με τις άλλες ψυχοθεραπείες (γνωσιακή, συμπεριφορολογική συστημική, οικογενειακή, ομαδική, κ.α.) στον θεραπευτικό στίβο και να αξιολογηθεί ισότιμα ως προς τη χρησιμότητά της στην εκπαίδευση των νέων Ψυχιάτρων και κυρίως ως προς την ωφελιμότητά της για τον ψυχικά άρρωστο. Θα συμφωνούσα και με την καταληκτική φράση αναφορικά με τα στελέχη της Κλινικής εκείνης της περιόδου «Τον καθένα κατά την αξία του» με μια παραλλαγή «Τον καθένα κατά την αξία του, τις αξίες του και το μεράκι του». Να πορεύεται με τις αξίες του, με το μεράκι του γι' αυτό που κάνει και να είναι άξιος να το κάνει καλά. Δεν είναι πολλοί εκείνοι στους οποίους προσωποποιείται αυτός ο συνδυασμός. Ο Μάριος ήταν ένας απ' αυτούς τους λίγους.



Ένα χαρακτηριστικό φωτογραφικό στιγμιότυπο με τον Μάριο

Στέφανος Ροζάνης

ΤΑΞΙΔΕΥΟΝΤΑΣ ΜΕ ΤΟΝ ΜΑΡΙΟ ΜΑΡΚΙΔΗ

Πρόκειται να καταθέσω μια μαρτυρία για τον Μάριο Μαρκίδη ή καλύτερα μια μαρτυρία για ένα ταξίδι ποιητικό που ισοδυναμεί με ένα ταξίδι πολλών δεκαετιών ζωής, το οποίο αποτολμήσαμε ο Μάριος Μαρκίδης και εγώ, με οδηγό τις λέξεις και το κείμενο που μας συνέδεαν και συγχρόνως μας χώριζαν, που τα αγαπούσαμε και συγχρόνως τα απωθούσαμε, ο καθένας με τον δικό του τρόπο και ο καθένας με το ριζικό του. Σε αυτό το ταξίδι, και οι δυο υπήρξαμε καταχραστές των λέξεων και των κειμένων, ή σφετεριστές μιας ποιητικής που μας ανήκε απόλυτα, επειδή ακριβώς δεν μας ανήκε.

Πρόκειται να καταθέσω μια μαρτυρία για τον Μάριο Μαρκίδη: που σημαίνει έναν διάλογο συνεχή ανάμεσα σε δύο πρόσωπα: μια μαρτυρία ύφους και ήθους ζωής, μια μαρτυρία ότι υπήρξε ένας μάρτυρας που τίθεται μπροστά στο δίλημμα να μαρτυρήσει περί του άλλου ή να σιωπήσει, αφήνοντας τη σιωπή να μιλήσει πιο εύγλωττα για κάποιον, εμπλέκοντας τα έργα και τις ημέρες του στον τόπο και τον χρόνο όπου η συνομιλία διαρκούσε, άλλοτε εκ του σύνεγγυς και άλλοτε από την αναγκαία απόσταση που η συνομιλία προϋποθέτει πάντα.

Είναι παράξενο: αλλά όσα είπα μόλις τώρα για τη μαρτυρία, τα έχω ήδη πει. Τα έχω πει για τον δάσκαλο και φίλο μου Κώστα Παπαϊωάννου, μετά το θάνατο του. Ο Μαρκίδης γνώριζε το έργο του Παπαϊωάννου, αλλά ποτέ, απ' όσο ξέρω, δεν το επικαλέστηκε. Εκείνο που ίσως κάποτε τον απασχόλησε ήταν για ποιόν λόγο εγώ είχα τέτοια εξάρτηση από τη στοχαστικότητα του Παπαϊωάννου. Το πρόβλημα του ήμουν εγώ και οι εξαρτήσεις μου. Ίσως δεν κατάλαβε ότι ανάμεσα σε εκείνον, στον Παπαϊωάννου και σε εμένα διαμεσολαβούσε η ακραιφνής αγάπη για τη ποιητική του κόσμου. Και είναι αυτή η αγάπη που μου γέννησε την επιθυμία, μιλώντας για τον Μαρκίδη, να επαναλάβω τα λόγια που είχα πει για τον Παπαϊωάννου.

Ο Μαρκίδης ήταν άνθρωπος των λέξεων εκείνων που είναι ικανές να προδίδουν τη σιωπή τους. Και αυτό έκανε με απόλυτο

σεβασμό και προσήλωση, ταξιδεύοντας μέσα στα ποιητικά του κείμενα, όχι για να γράψει ποιήματα αλλά για να απολαύσει τη γραφή των ποιημάτων και τα συγκεκριμένα των ποιημάτων, δικών του και ξένων. Ο Μαρκίδης συνεχώς με αιφνιδίαζε κάθε φορά που ανακοίνωνε την ποιητική του γραφή. Έτυχε τώρα εγώ να βρίσκομαι στη θέση να μαρτυρώ γι αυτόν τον αιφνιδιασμό, μολονότι πιστεύω ότι και ο ίδιος αιφνιδιαζόταν από φίλους της ζωής του και που εκείνοι με τη σειρά τους έγραφαν για την απόλαυση της γραφής, για την απρόβλεπτη στιγμή που η ποιητική γραφή του κόσμου μας συναντούσε, χωρίς εμείς να έχουμε πιθανώς επιδιώξει τη συνάντηση.

Ήταν αυτή η στιγμή η απρόβλεπτη που με έδενε, όχι μόνο εμένα αλλά και τον κύκλο των φίλων του, με τον Μαρκίδη. Διότι όλοι μας «ταξιδεύαμε με τον Δον Κιχώτη», για να επικαλεστώ τον τίτλο του δοκιμίου του Thomas Mann, που αγαπούσαμε να διαβάζουμε. Ο ίδιος ο Μαρκίδης μαρτύρησε την ένταση αυτού του ταξιδιού μας σε ένα κείμενο του, γραμμένο το 2002. Θέλω να παραθέσω, και πάλι προς μαρτυρίαν, ένα μικρό απόσπασμα αυτού του κειμένου: *«Το Ερωτικό τραγούδι του κ. Άλφρεντ Προυφροκ που ο [Στέφανος] Ροζάνης και εγώ, σε ένα οiwνεί ομοφυλόφιλο σμίξιμο των ονομάτων μας στο ψευδώνυμο Στέφανος Μαρκόπουλος, μεταφράσαμε πολύ νέοι, ταξιδεύοντας με το καράβι της γραμμής για τον Πόρο. Γιατί στον Πόρο; Εξαιτίας της Κίχλης που τότε διαβάσαμε. Κι εξαιτίας, κυρίως του Λεμονοδάσους του Κοσμά Πολίτη, όπου κάποιος που έχει χάσει στο πρόσωπο μιας γυναίκας τον κόσμο όλο, φεύγει και χάνεται καβάλα σε ένα άλογο. Τότε, λοιπόν, πάνω στο καράβι, το δειλινό, ξαπλώθηκε στον ουρανό σαν ένας χλωροφορμισμένος άρρωστος στο χειρουργικό τραπέζι. Ο Απολλιναίρ, που τον είχαμε γνωρίσει λίγο πρωτότερα, είχε πει πως ήταν ένας χλωροφορμισμένος ποιητής με τρυπανισμένο κεφάλι [...]. Καθώς προόδευε εις βάρος του δειλινού το βράδυ του караβιού, ανατρίχιασα καθοριστικά για το είναι μου με τον στίχο εκείνο που δήλωνε: Μέτρησα τη ζωή μου με τα κουταλάκια του καφέ. Η ζωή τα έφερε έτσι ώστε αυτό ακριβώς υπήρξε το μέλλον μου. Υποψιάζομαι όμως σήμερα ότι το είχε προσχεδιάσει».*

Πράγματι, με τον Μάριο Μαρκίδη συναντηθήκαμε πολύ νέοι πάνω σε ένα καράβι που έκτοτε έγινε η ευλογία και η κατάρα μιας ζωής που είχε προσχεδιάσει το μέλλον μέσα από τα ανεξιχνίαστα μονοπάτια και τις ατραπούς της ποιητικής, αλλά και της πρόζας του κόσμου. Και πάνω σε αυτό το καράβι ταξίδευαν και αρκετοί άλλοι που ήταν το «καταραμένο» πλήρωμα του караβιού. Ας μην αναφέρω

ονόματα. Λέω και πάλι ότι εδώ είμαι στη θέση του μάρτυρα και όχι του λογοτεχνικού κριτικού. Άλλωστε τα γεγονότα, τα έργα και οι ημέρες, είναι πολύ γνωστά. Ας πω, λοιπόν, μόνο ότι το πλήρωμα του карабиού ήταν ο κύκλος του περιοδικού «Μαρτυρίες» και το διάδοχο σχήμα του περιοδικού «Σημειώσεις». Αυτό, και μόνο αυτό, ήταν το καράβι που ποιητικά ταξιδεύαμε, πάντα ο καθένας με τον δικό του τρόπο και το δικό του ριζικό.

Παρά ταύτα, ο Μαρκίδης έδειχνε πάντα ήρεμος, όχι ακριβώς ψυχραιμος, όταν, όχι λίγες φορές οι άλλοι μάλλον τα χάναμε μπροστά στις λέξεις και στις αναποδιές της ποίησης. Ο μόνος συνταξιδιώτης που έδειχνε την ίδια ηρεμία ήταν ο Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, όμως εγώ επέμενα στην ηρεμία του Μαρκίδη, ίσως διότι από τότε είχα καταλάβει ότι η ηρεμία του Μαρκίδη, όταν οι ποιήσεις του χάνονταν μέσα στις περιδινήσεις των λέξεων, είχε μια παράδοξη εσωτερική αναταραχή, που αν μη τι άλλο, τον έκανε να πιστεύει στη σιωπή του ποιητή εν ώρα γραφής. Αυτός άλλωστε ήταν ο λόγος που ο Μαρκίδης έδειχνε τέτοιο σεβασμό και τέτοια προσήλωση στις λέξεις, σε όλες τις λέξεις και όχι μόνο σε εκείνες που μπορούσαν να χρησιμεύσουν στην σύνθεση ενός ποιητικού κειμένου. Και οι ποιήσεις του και οι πράξεις ήταν γι αυτόν η περιπλάνηση του μέσα σε λέξεις που αναπαύονται στη σιωπή.

Αυτό το τελευταίο κυρίως με έκανε να αισθάνομαι ένα οιωνεί ομοφυλόφιλο σμίξιμο με τα κείμενα και την αισθητική του Μαρκίδη. Και πιστεύω ακράδαντα ότι μια βιογραφία του Μαρκίδη δεν θα μπορούσε να συγκροτείται από γεγονότα και συμβάντα της ζωής του, αλλά από λέξεις που ανακαλούν άλλες λέξεις, από σιωπές που ανακαλούν άλλες σιωπές, από ποιήματα που ανακαλούν άλλα ποιήματα.

Για να στηρίξω όσα λέω, θα επικαλεσθώ, άλλη μια φορά, ένα απόσπασμα από κείμενο του Μαρκίδη εξ αφορμής ενός δικού μου βιβλίου: *«Μας κόλλησε από τους συντέχνους τότε η ρετινιά της 'μποτίλιας στον ωκεανό'. Στο μεταξύ, η αγορά βγήκε και περιμάζεψε όλα τα μπουκάλια και δεν είμαστε φυσικά τα πρώτα που περιμάζεψε ούτε τα τελευταία. Τις δεκαετίες όμως του '60 και του '70 τις ζήσαμε πραγματικά σαν Ροβισώνες, ζαναχτίζοντας από την αρχή τον κόσμο μας, επανεκτιμώντας τις πεποιθήσεις μας και τις ιδέες μας [...]. Ο Ροζάνης και οι φίλοι του έχουν παραιτηθεί προ πολλού από τον ροβινσωνισμό τους. Όχι όμως τόσο ολόψυχα ώστε να σου είναι αδύνατον να συνδέσεις το σημερινό τους πρόσωπο με την παλιά*

‘αλλοφροσύνη’ τους, εκείνο το είδος αντικομοφορμισμού που ερμηνευόταν εύκολα από τους γραμματείς και φαρισσέους των ιδεών σαν σνομπισμός, ενώ δεν ήταν παρά μια ψυχική διαθεσιμότητα που άλλο δεν γύρευε από το να βρει κάπου να ακουμπήσει και κάποιους να την πλησιάσουν».

Έχω και έναν άλλο λόγο που με κάνει να παραθέσω αυτό το απόσπασμα: Για να δείξω ότι ο Μαρκίδης, μέσα στο ποιητικό του universe, ένοιωθε πράγματι σαν Ροβινσώνας, πάντοτε επαναπροσδιορίζοντας τη σχέση του με τη ποιητική του γραφή. Ίσως, ήταν ο μοναδικός μέσα στον κύκλο των λογοτεχνικών του συνοδοιπόρων που αισθανόταν την ποιητική ως αρχαιολογία, ως ‘ανασκαφή’ που τον οδηγούσε στη διαρκή αναθεώρηση της αξιολόγησης των ευρημάτων, τα οποία βέβαια δεν ήταν παρά ποιητικές λέξεις που έρχονταν από κάποιο παρελθόν – το οποιοδήποτε παρελθόν- και συνεπώς όφειλαν να επανεκτιμηθούν και αυτή ήταν μια αδιάκοπη λειτουργία της ποιητικής σφαίρας, μέσα στην οποία είμαστε ‘ριγμένοι’. Ακριβώς αυτό ήταν που συγκροτούσε τη ψυχική του [μας] διαθεσιμότητα και αυτό ήταν που μας συνέδεσε εξακολουθητικά. Η Κίγλη του Σεφέρη και το Λεμονοδάσος του Πολίτη ήταν πράγματι η επιβεβαίωση της ψυχικής μας διαθεσιμότητας, μαζί με την ανορθοδοξία που πλάνητα μέσα στα κείμενα και προπάντων μέσα στην αύρα των κειμένων.

Στο μεταξύ, τα γεγονότα του βίου μας φάνηκε σύντομα να μην έχουν τόσο μεγάλη σημασία. Σημασία είχε το πώς αυτά τα γεγονότα και συμβάντα μας αποκάλυπταν στοιχεία του ποιητικού, στοιχεία ανεκτίμητα για την ποιητική και την πρόζα που μας κύκλωναν. Εκεί ακριβώς γεννήθηκε και αναπτύχθηκε η προσωπική σχέση, καθώς και η σχέση μας με το πλήρωμα του καραβιού που μας ταξίδεψε μέχρι τον Πόρο και πέρα από τον Πόρο: μέχρι τη ζωή που φαίνεται πως είχε προσχεδιάσει το μέλλον μας- ανάλογα με του καθενός μας τον τρόπο και ανάλογα με το ριζικό μας.

II. ΓΙΑ ΤΟΝ ΠΟΙΗΤΙΚΟ ΛΟΓΟ

Νάνος Βαλαωρίτης

Ο ΣΥΜΒΟΛΙΣΜΟΣ ΣΤΗΝ ΠΟΙΗΣΗ

*Ομιλία στον Κύκλο Διαλέξεων 'Ποίηση – Φιλοσοφία-Ψυχιατρική',
Πανεπιστήμιο Αθηνών, Οκτώβριος 2011*

Ότι τα πάντα μπορεί να γίνουν συμβολικά το γνωρίζουμε από τα παραληρήματα των ψυχωτικών, των μυστικιστών, των οραματιστών και κάθε λογής ατόμων ή ακόμη και ομάδων που υφίστανται την επήρεια είτε κάποιου φαρμάκου, είτε από εσωτερική αιτία, είτε από παράκρουση στα λεγόμενα θρησκευτικά φαινόμενα. Όμως και μια νηφάλια φιλοσοφία που συνδέει τα πάντα μεταξύ τους όπως ο ερμητισμός και η αλχημεία και διάφορες παθητικές θεωρίες και κινήματα καθώς και η πρακτική και θεωρία της ψυχανάλυσης μπορεί να ερμηνεύσει σύμβολα παντού. Αλλά τι σημαίνει σύμβολο;

Μια απλή διατύπωση είναι ότι σημαίνει και κάτι άλλο από το ό,τι είναι κυριολεκτικά. Ας πούμε ένα χρώμα. Ένα αντικείμενο, ένα σχήμα, ένα παπούτσι, μια λάμπα, ένα ψαλίδι, μπορεί να σημαίνουν κάτι καλό ή κακό, ή οτιδήποτε άλλο. Αυτή η μεταφορική δυνατότητα των πάντων να σημαίνουν κάτι άλλο είναι μέρος της γλωσσικής λειτουργίας. Και μάλιστα πολλοί λένε ότι είναι η πρωταρχική της λειτουργία. Ο σαμάνος, που κάνει το φίδι, ελίσσεται όπως το φίδι γίνεται φίδι. Οι συστροφές του γίνονται ελιγμοί πολέμου, πονηρού ανθρώπου που αποφεύγει κάτι. Μάταια οι φιλόσοφοι προσπάθησαν να τοποθετήσουν την αλήθεια πάνω στο ελίσσόμενο αυτό φίδι που είναι η γλώσσα. Τότε στράφηκαν στους αριθμούς, στα σχήματα, όπως οι λεγόμενοι αγγλοσάξονες φιλόσοφοι της γλώσσας, μέχρι τον Ωστιν της Οξφόρδης που θεώρησε ότι δεν φθάνουν οι δηλωτικές φράσεις να διατυπώσουν μια αλήθεια, αλλά πρέπει και να εκτελούνται.

Από τον καιρό εκείνο φτάνουμε στις υπερμοντέρνες θεωρίες της γλώσσας, όπως του Ντερριντά, όπου τα νοήματα γλιστράνε πάνω στα σημαίνοντα χωρίς να μπορούν να εντοπιστούν οριστικά πουθενά, πράγμα που τρομοκράτησε τους πανεπιστημιακούς, που κραύγασαν

ότι ο Ντερντά καταργεί τις αξίες. Είναι ο νέος σοφιστής. Ότι η γλώσσα είναι μεταφορική και σημαίνει μόνο με αντιθέσεις μέσα στο σύστημα έχει διατυπωθεί από τον Ντε Σωσύρ, από όπου προέρχονται όλες οι νέες θεωρίες, από τον φορμαλισμό των Ρώσων έως τον στρουκτουραλισμό και την αποδόμηση των Γάλλων, Λεβιστρό, Λακάν, Μπάρτ, Φουκώ και άλλων, όπου η γλώσσα έχει τα πρωτεία μέχρι το Νέο γαλλικό Μυθιστόρημα, την τάση του Παραλόγου, τη Γλωσσοκεντρική σχολή στην ποίηση, που διαδέχθηκαν τις ιστορικές πρωτοπορίες, Φουτουρισμό, Νταντά, Υπερρεαλισμό, Λεττριισμό, τους Ηλεκτρικούς Γάλλους και τη συνέχεια που ονομάζεται κειμενική γραφή, όπου η απλή γλώσσα της συνειρμικά διακοπτόμενης γραφής ρέει ανάμεσα στην ποιητική γραφή και την πεζογραφία.

Μέσα σε αυτήν την εναλλαγή των θεωριών και των πρακτικών εφαρμογών, ως ποιο σημείο λειτούργησε ακόμη το σύμβολο; Μοιάζει παρωχημένο στο ράφι της ιστορίας, ή γλίστρησε μέσα στις νέες διατυπώσεις; Το δεύτερο είναι το πιθανότερο, όταν ο Λακάν ονομάζει την αλυσίδα των σημαινόντων συμβολική. Όπως στο διάσημο παράδειγμα των επιγραφών...στα αποχωρητήρια Αντρες/Γυναίκες, Κύριοι/Κυρίες, Hommes/Femmes, που δεν σημαίνουν κυριολεκτικά άντρες ή γυναίκες αλλά μεταφορικά τα φύλα στη χρήση της τουαλέτας. Η σημειολογία έκτοτε έχει γίνει ξεχωριστή επιστήμη. Η συμβολική λειτουργία της γλώσσας επανέρχεται δριμύτερη.

Όμως στην ποίηση ποτέ δεν εγκαταλείφτηκε η συμβολικότητα. Ας πάρουμε για παράδειγμα τη χρήση του τοπίου, που στη δική μας ποίηση πρώτος ανέδειξε ο Γ. Σεφέρης στην ενότητα ποιημάτων που τιτλοφορείται 'Μυθιστόρημα'. Ο τίτλος αφορά το αφηγηματικό ύφος χρονικού ή ημερολογίου του ποιήματος σαν σύνολο. Όμως, διακεκομμένο σε μικρές ενότητες που έχουν μια αυτονομία και αναδεικνύουν ένα ή περισσότερα σύμβολα. Το πεζολογικό ύφος συνταιριάζεται με τον μοντερνισμό. Η ακρίβεια των εικόνων επίσης δημιουργεί την ψευδαίσθηση μιας προοπτικής ενός οπτικού χώρου που παρόλο που η περιγραφή είναι μια σειρά πιστών απεικονίσεων, δεν είναι κυριολεκτική αλλά μεταφορική και μάλιστα συχνά ονειρική. Αυτό επιτυγχάνεται με την υπονοηματικότητα του κειμένου, που παίζει ανάμεσα στις τυχαίες αναφορές, με τη συμβολικότητα των στοιχείων που αναδύονται από τη γραφή σαν 'επιφάνειες', αρχαίας ιερότητας, που όμως έχουν χάσει το αρχικό τους νόημα.

*Ακόμη ένα πηγάδι μέσα σε μια σπηλιά
άλλοτε μας ήταν εύκολο να αντλήσουμε είδωλα και στολίδια
για να χαρούν οι φίλοι που μας έμεναν ακόμη πιστοί.*

Η αναφορά στους άλλοτε ιερούς τόπους, σπηλιές, πηγάδια που είναι θαυματουργά, όπου αντλούνται στολίδια και είδωλα, αναφέρεται σε μια ξεχασμένη ιερότητα και αφορούν μόνο τους φίλους, ‘*οι φίλοι που μας έμεναν ακόμη πιστοί*’οι πλάγιες αναφορές σ’ ένα ξεχασμένο τόπο μαγικής ιδιότητας για τους πιστούς, ένα άδειο πλέον προσκύνημα σε άλλοτε τόπο πλούσιας έμπνευσης και γονιμότητας., όταν η σύγχρονη εξασθετισμένη ευαισθησία αδυνατεί να προσλάβει τι σημαίνουν οι εμπειρίες αυτές.

Με μεγάλη επιδεξιότητα ο Σεφέρης αναφέρεται σε ένα πλήθος τέτοια αμφίσημα σύμβολα, που αντλεί από το αληθινό τοπίο.

*Τρεις βράχοι λίγα καμένα πεύκα κι ένα ρημοκλήσι και παραπάνω
...ένα τετράγωνο σπιτάκι θαμμένο στον ασβέστη
...το ίδιο τοπίο ξαναρχίζει κλιμακωτά ως τον ορίζοντα, ως τον
ουρανό που βασιλεύει.*

Και ποιος δεν αναγνωρίζει αυτό το κυκλαδικό τοπίο ή και αλλού στα νησιά μας. Η ματιά του Σεφέρη έχει μετατρέψει το τοπίο σε έναν κυβιστικό πίνακα που σημαίνει κάτι άλλο μεταφορικά, μια μεταφυσική συμπίκνωση. Αυτό που συνδέει τη γη με τον ουρανό.

Οι βράχοι, οι ακρογιαλιές, τα ερημονήσια, οι κάβοι των σκύλων που γαυγίζουν, τα κουπιά, το πέλαγος το ίδιο, όλα μας είναι γνώριμα, και το πλοίο (η Αργώ) περιγράφεται μετωνυμικά με τα επί μέρους, πλώρη, σκαρμώι, τιμόνι, το αυλάκι του νερού, όλα επικαλούνται το μυθικό ταξίδι, που δεν καταλήγει παρά σε μια σειρά από κουπιά, μπηγμένα σήματα των θαμμένων συντρόφων. Απολλώνιος και Όμηρος συμπλέκονται. Η περιγραφή στα ποιήματα διακόπτεται με το ύφος ενός χρονικού όπου κινούνται πρόσωπα χαμένα μέσα στο χρόνο. Και σημαίνει πως ό,τι αρχίζει καλά συχνά δεν αποτελείώνεται. Καθώς και όσα δεν προλάβουμε να απολαύσουμε.

*Λυπούμαι γιατί άφησα να περάσει ένα πλατύ ποτάμι μέσα από τα
δάχτυλα μου
χωρίς να πιω ούτε μια στάλα.
Τώρα βυθίζομαι στην πέτρα.*

Η συμβολικότητα βαστάει ψηλά ολόκληρο το ποίημα έξω από την αόριστη πεζολογία των μιμητών του. Το μοντερνιστικό ύφος είναι συγκεκριμένο, σε σαφή αντίθεση με την αοριστία του ρωμαντικού παρελθόντος. Αλλά δεν καταργείται το σύμβολο. Μετατρέπεται σε μια καινούρια τεχνοτροπία.

Ο συμβολισμός σήμερα, με τις αναλύσεις του Φρόντ και των γλωσσολόγων κριτικών έχει αναλυθεί σε ρητορικά σχήματα. Τη συμπύκνωση, την αναλογία, την ταύτιση, την παραστατικότητα, την υπόνοια, τη μεταφορά και την μετωνυμία. Αυτό κάνει ο Σεφέρης σε ολόκληρο το ποίημα. Αλλά το κάνει με μια συγκινητική φόρτιση. Έναν τόνο ελεγείου και ρυθμό ψαλμωδίας, που πλησιάζει στον θρήνο παρ' όλη την καθαρή διαύγεια της γλώσσας.

Σε όλο το μήκος του ποιήματος έχουμε τέτοια σύμβολα, οι μαύρες δάφνες, οι πικροδάφνες, οι πέτρες, οι χαρουπιές, ο αγέρας, οι πευκοβελόνες, (σωροί) μαζεμένοι και άχρηστοι/θέλουν να χτίσουν έναν πύργο που γκρεμίζει /μπροστά στην πόρτα του σπιτιού. Το ποίημα τιτλοφορείται ΝΟΤΙΑΣ, κάτι που έχουμε ζήσει όλοι. Η θλίψη η μοναξιά, ο σκεπασμένος ουρανός, δημιουργούν αυτό το πλάκωμα του καιρού. Μεταμορφώνοντας το τοπίο σε σύμβολο είναι η καινοτομία του Σεφέρη στην ελληνική ποίηση.

*Ξέραμε πως ήταν ωραία τα νησιά
κάπου εδώ τριγύρω που ψηλαφούμε
λίγο πιο χαμηλά ή λίγο πιο ψηλά
ένα ελάχιστο διάστημα.....*

Τα νησιά ως σύμβολα του ανεύρετου, του αναζητούμενου ενώ είναι μπροστά μας και δεν τα βλέπουμε. Και ήταν αλήθεια ίσαμε τον Σεφέρη κανένας ποιητής 'δεν τα είδε', να τα καταγράψει όπως τα ζούσαμε καθημερινά.

*Ο τόπος μας είναι κλειστός όλο βουνά
που έχουν σκεπή τον χαμηλό ουρανό μέρα και νύχτα
δεν έχουμε ποτάμια, δεν έχουμε πηγάδια, δεν έχουμε πηγές
μονάχα λίγες στέρνες άδειες κι αυτές
που ηχούν και που τις προσκυνάμε
ήχος στεκάμενος κούφιος, ίδιος με τη μοναξιά μας.....*

Όσοι έχουν ζήσει στα νησιά με στέρνες και στις κοιλάδες ανάμεσα στα βουνά, που είναι το 90% των ελλήνων, αναγνωρίζουν τη μεταφορά για πρώτη φορά. Είναι ο τόπος μας στείρος μεσ'την εκθαμβωτική ομορφιά του, στεγνός, όλος χώμα και πέτρες.

Ο στίχος του Ρεμπώ ως προμετωπίδα προΐδεάζει τον αναγνώστη.

*Si j'ai du gout ce n'est gueres
Que pour la terre et les pierres
Αν έχω γεύση δεν είναι παρά
Για το χώμα και τις πέτρες*

*Ο τόπος μας είναι κλειστός. Τον κλείνουν
Οι δυο μαύρες Συμπληγάδες...*

Η αναφορά στον μύθο δίνει μια νέα διάσταση στο ποίημα.

*Σπασμένα ξύλα από ταξίδια που δεν τελείωσαν.
Σώματα που δεν ξέρουν πια πως ν'αγαπήσουν*

Το Σύμβολο των Συμπληγάδων γενικεύεται και γίνεται μια υπαρξιακή κατάσταση εξάντλησης ενός ολόκληρου πολιτισμού.

Κάτι που το άρχισε ο Καβάφης με πολύ διαφορετική τεχνοτροπία, το συνεχίζει ο Σεφέρης κρυπτικά, για το ημιτελές όλων των προσπαθειών μας να βγούμε απ' την αρχαία δόξα και κατάρα.....

Είναι φανερό ότι αυτοί που θεωρούν τον εαυτό τους κληρονόμους του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού αποκλειστικά, Άγγλοι, Γάλλοι, Γερμανοί, ολόκληρη η Δύση, δεν μπορούν να καταλάβουν τα υπαρξιακά σύμβολα που μας ταλαιπωρούν τόσο βαθειά και μας πληγώνουν, ενώ σήμερα ξέσπασε μια άνευ προηγουμένου λαϊκότητα κατακραυγή εναντίον μας, γεμάτη μνησικακία και στερεότυπα, που μοιάζουν με τον αντισημιτισμό. Όμως ένας λαός που βγάζει τέτοιους ποιητές, και δεν είναι οι μόνοι, δεν είναι ευκαταφρόνητος. Συνιστώ γι αυτό τα δύο βιβλία της Sophie Basch, *Le voyage imaginaire en Grece* και το *Le mirage grec*, Hatier Kaufmann, που έπρεπε από καιρό να είχαν μεταφραστεί ελληνικά, για το πώς μας είδαν οι Γάλλοι αντιφατικά, από τον αιώνα 19ο αιώνα ως σήμερα, ώστε να βελτιωθεί η αυτογνωσία μας. Καμιά δουλειά δεν γίνεται σωστά σε αυτόν τον τόπο, για να προωθηθεί μια αναγκαία

αυτοσυνείδηση. Ο Σεφέρης, ο Καβάφης, δυο ποιητές που τη χάραξαν, τους βλέπουν οι νέοι Έλληνες κριτικοί με άδεια μάτια στερημένα από βολβούς. Η ρητορεία του πρώτου τραβάει αναγνώστες, η αντιρητορεία του δεύτερου τους απωθεί. Πότε θα μάθουμε να διαβάζουμε σωστά;

Γιάννης Ζέρβας

**Ο ΠΟΙΗΤΗΣ ΣΕ ΚΡΙΣΗ: ΤΟ ΣΗΜΕΙΟ ΕΚΚΙΝΗΣΗΣ
ΤΟΥ ΠΟΙΗΤΙΚΟΥ ΛΟΓΟΥ**

Ομιλία στη Στρογγύλη Τράπεζα 'Η ψυχολογική διάσταση του ποιητικού λόγου', Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα, Μαΐος 2012

Δεδομένου ότι βρίσκομαι εδώ ως ποιητής και ως ψυχίατρος, δηλαδή ένα όν συνηθισμένο να εκφράζεται αφοριστικά και με τις δυό του ιδιότητες, επιτρέψτε μου να ξεκινήσω με έναν διπλό αφορισμό. Πρώτο σκέλος του αφορισμού: Ο ποιητής είναι η ενσωμάτωση μιας κρίσης και συνεχίζει να αποτελεί διαδοχικές ενσωματώσεις διαδοχικών κρίσεων (μέχρι την τελείωσή του – ή τον τερματισμό του – ως ποιητικού όντος). Δεύτερο σκέλος του αφορισμού: Ο ποιητικός λόγος που αναδύεται από αυτή την διαδικασία μετάπλασης είναι παραπροϊόν, αλλά έχει θεραπευτικές ιδιότητες. Η ποιητική τέχνη συνίσταται στην επεξεργασία αυτών των θραυσμάτων ακατέργαστου φωτός ώστε να γίνουν λαμπερά, αρμονικά και διάφανα.

Ο ποιητής στην προσωπική του ιστορία είναι ένα άτομο που έχει επιζήσει μιας κρίσης, συχνά πρόωμης αλλά όχι αναγκαστικά, την οποία κατάφερε να μετασηματίσει σε φώς, έστω και σκοτεινό μερικές φορές. Η κρίση μπορεί να μην είναι ορατή για τους άλλους, εξίσου συχνά με το να είναι τόσο πρόδηλη που να είναι άξιο απορίας πώς τη γλύτωσε ο ποιητής. Στην πρώτη περίπτωση δηλαδή είναι εμφανής μόνο σε ψυχολογική αναζήτηση, όχι στο τι ακριβώς έγινε αλλά στο πώς βίωσε ο ποιητής κάποιες κατά τα άλλα όχι ασυνήθιστες καταστάσεις και στη δεύτερη περίπτωση αναφέρομαι σε εμφανώς τραυματικές κοινωνικές περιστάσεις. Όπως και να έχει πάντως παραμένει πάντα σημαδεμένος και ενεργοποιημένος από αυτή την αρχική προσωπική του κρίση και κατά κάποιο τρόπο πάντα διχασμένος. Ένα μέρος της ζωής του παραμένει εκεί, αγκαλιασμένο με το αρχικό τραύμα που δεν ξεχνά ποτέ. Το υπόλοιπο, διασωσμένο, κινείται στους ρυθμούς του κόσμου, συμπορεύεται, σκέφτεται, δρά, ζεί μια πολιτισμένη ζωή. Αλλά είναι πάντα έτοιμος να επιστρέψει στη

ζωή του αγριμιού, με κάθε νέα κρίση, με κάθε υπενθύμιση της αρχικής απειλής, έστω και υπό συνθήκες που δεν τον αφορούν προσωπικά: σε μια κοινωνική κρίση ή στην κρίση κάποιου άλλου. Αυτό που μια επόμενη κρίση – οποιαδήποτε κρίση – προκαλεί στον ποιητή, είναι μια σύγκορμη αντίδραση, μια διαπεραστική ανατριχίλα μπροστά σε μια προοπτική αφανισμού του, αληθή ή πλασματική δεν έχει σημασία. Ο ποιητής παρά τα ποικίλα ψύχραιμα, αδιάφορα, χιουμοριστικά, υπεροπτικά προσωπεία που μπορεί να προβάλλει στους έξω βρίσκεται – στις ποιητικές φάσεις της υπόστασής του – σε μια κατάσταση διεγερμένη. Και ενώ μπορεί να συνειδητοποιεί τις ρεαλιστικές παραμέτρους της συγκεκριμένης κρίσης, η ποιητική του διάσταση βιώνει – σωστότερα αναβιώνει – μια κρίση με πρωτογενείς όρους, μια κατάσταση αναταραχής με ορατό διαρκώς τον κίνδυνο θανάτου. Η υπερβολική βίωση είναι μόνιμο αποτέλεσμα του αρχικού τραύματος ή ιδιοσυστασιακό χαρακτηριστικό: δεν είναι σαφές ποιο υπερτερεί. Υπάρχει ένα υπερτροφικό κέντρο του λόγου σε άμεση σύνδεση με τις συναισθηματικές εξάρσεις. Οι λέξεις έρχονται για να αποσπάσουν και να παρηγορήσουν, να μετασηματίσουν και να εξωτερικεύσουν, να χωρέσουν τον πόνο και τον φόβο. Όταν η ποίηση προέρχεται από καταστάσεις πολύ κοντά στον κίνδυνο η προσπάθεια επιβίωσης είναι ελάχιστα συγκεκαλυμμένη, το βλέπει κανείς αυτό στις ποιητικές δημιουργίες φυλακισμένων, θυμάτων βασανιστηρίων, είναι σαν ασκήσεις αναπνοής, μια επιβεβαίωση της ύπαρξης στιγμή προς στιγμή.

Υπάρχουν δύο στοιχεία που χαρακτηρίζουν διαρκώς τον ποιητή. Η μοναχικότητα και η παιδικότητα. Μπορεί να μην είναι καθόλου εμφανή στους άλλους αλλά χωρίς αυτά είναι αμφίβολο αν μπορεί να υπάρξει ποιητική δημιουργία. Είναι σαν να έχει καταφύγει ο ποιητής σε ένα δωμάτιο παιχνιδιών όπου δεν παίζει απλά, εκεί κρύβεται και φτιάχνει τους κόσμους του, εκεί ασκεί τον έλεγχό του, εκεί μπορεί να ησυχάσει με τους δικούς του όρους. Πόση πραγματικότητα αντέχει ο ποιητής για να παραμείνει ποιητής; Πόση παρέα; Παρά την κοινή του καταβολή με άλλους, ως προς αυτό το συστατικό του τραύμα, ο ποιητής δεν υπάρχει ποτέ στον πληθυντικό, δεν ταυτίζεται ποτέ με 'τους ποιητές'. Ως μέρος μιας ομάδας είναι βαθύτατα απομονωμένος ακόμη και μέσα στο μεγαλύτερο και συγγενικότερο πλήθος. Μπορεί να φανταστεί κανείς τον ποιητή ως ένα ευαίσθητο (αλλά και ταυτόχρονα κατά κάποιο τρόπο αναισθητο) αντηχείο, όχι διαφορετικά από ότι θα το εννοούσε κανείς για ένα παιδί. *Ευαίσθητο* ως προς το

ότι συνταράσσεται ολόκληρος με τα εξωτερικά γεγονότα. *Αναίσθητο* ως προς το ότι μόνο μέσα από τον δικό του ιδιόμορφο και εγωκεντρικό ιδίωμα είναι ικανός να βιώσει και να αντιδράσει στις καταστάσεις. Αυτή η αντίδραση έχει ταυτόχρονα μια υπαρξιακή χροιά. Πόσους ποιητές ξέρετε που δεν έχουν μια εμμονή με τον θάνατο; Έστω κι αν τον μετασχηματίζουν σε απόλυτη κατάφαση ζωής (με έμφαση στο ‘απόλυτη’). Η πρωιμότητα του τραύματος φαίνεται επιπλέον από την επιλογή της ποίησης και όχι της αφήγησης ως εκφραστικού μέσου, ακόμη και αν πρόκειται για αφηγηματική ποίηση. Είναι ένας πρώιμος λόγος, πρωτογενής, άχρονος, ικανός να αφορά ποικίλα επίπεδα ταυτόχρονα, ιδιωτικός και συμπαντικός, προφητικός αλλά και α-νόητος, ασύντακτος και ατίθασος, έντονα συμβολικός, μεταφορικός και απεικονιστικός, ένας λόγος που μπορεί να φτάσει να καταργήσει τα χαρακτηριστικά του ως συντεταγμένου λόγου για να υπάρξει με τους τρόπους που θα εκφράσουν ακριβέστερα το συναίσθημά και τον αισθησιασμό του. Ο τεχνίτης-ποιητής χρησιμοποιεί αυτά ακριβώς τα χαρακτηριστικά, μαθαίνοντας να τα ιππεύει σαν άγριο άλογο, προκειμένου να χαλιναγωγήσει τη δύναμή τους και να την χρησιμοποιήσει για τους δικούς του σκοπούς. Καμία δομημένη αφήγηση, παρεμπιπτόντως, δεν μπορεί να έχει τέτοια πρωτογενή δύναμη, αν δεν χρησιμοποιήσει ποιητικές τεχνικές. Και είναι η δύναμη που προέρχεται από μια λυσσαλέα ανάγκη για ζωή, μια μανιασμένη προσπάθεια επιβίωσης σε αντίξοες, πολύ αντίξοες – βιωματικά τουλάχιστον – συνθήκες.

Είναι τόσο ισχυρή η διέγερση που προκαλείται μέσα σε αυτή την κατάσταση που μπορεί να λειτουργήσει εθιστικά, και ελπίζω να γίνεται κατανοητό ότι μιλώ για την ανάγκη της ποίησης, όχι για την τέχνη της ποίησης. Η τέχνη της ποίησης, προέρχεται εν μέρει από την απάρνηση αυτής της ανάγκης, τον έλεγχο της, το χαλινάρι στο χέρι. Αν η μισή δύναμη της ποίησης βρίσκεται στην συμπυκνωμένη έντασή της, η άλλη μισή βρίσκεται στην ακρίβειά της. Η ποίηση αφήνει να αιωρείται μια υπόσχεση για αλήθεια όμως περιέχει όση αλήθεια περιέχει ο έρωτας. Και όπως ο έρωτας πιέζεται να εκφραστεί. Πνίγεται από αυτή την πίεση μέχρι να εκφράσει αυτό που νιώθει τόσο σημαντικό. Η ποίηση, κατά τη γνώμη μου, φέρει τη δύναμη ενός βιολογικού ενστίκτου, μιας ανάγκης για επαφή απολύτως προ-γλωσσικής. Οι λέξεις εξυπηρετούν αυτή την πίεση και πασχίζουν να την εκφράσουν. Σχεδόν δεν χρειάζεται η γλώσσα για την ποίηση. Το αντίδοτο έγκειται σε αυτό ακριβώς. Η διαδικασία της ποιητικής

δημιουργίας φέρνει τον ποιητή κοντά στην πηγή της ζωής και τον σώζει με αυτή την έννοια, γιατί μέσα στο μεθύσι της τον κάνει νηφάλιο, τον αναγκάζει να ιεραρχήσει τα πράγματα, δεν του αφήνει περιθώρια για φλυαρίες. Οι σημασίες που αποκαλύπτονται είναι προσωπικές του ποιητή, όμως εξαιτίας της ακρίβειας και της καθαρότητας που τους προσδίδει η ποιητική επεξεργασία γίνονται ευρείας εφαρμογής. Με αυτό δεν εννοώ ότι αυτό που καταλαβαίνουμε είναι αυτό που εννοεί ο ποιητής. Αυτό δεν έχει καμία σημασία. Και ο ίδιος ο ποιητής δεν εννοεί πλήρως τις δυνατότητες αυτού που έχει φτιάξει. Εκφράζει πάντα πολύ περισσότερα από όσα είχε συνειδητή πρόθεση να πεί ο ποιητής γιατί ενδυναμώνεται μέσα από την κομβική προοπτική της κρίσης που έχει αναβιώσει. Οι κρίσεις είναι κομβικά σημεία πύκνωσης και αποπύκνωσης, συνάντησης και αποχωρισμού, κοινότητας και μοναχικότητας, κοινωνίας και μοναξιάς, ιστορίας και στιγμής, προφητείας και επικαιρότητας, εγκατοίκησης και μετοίκησης, όλα χωράνε εκεί και όλα διαλύονται, κανείς δεν ξέρει ποιο θα είναι το επόμενο βήμα και αν θα υπάρχει επόμενο βήμα, όλα κρέμονται και όλα εδραιώνονται μέχρι το ποίημα που υψώνεται πολύχρωμο σαν ουράνιο τόξο, για να σημάνει τη λήξη. Και κάποτε-κάποτε, αν ταιριάζει και αν εκφράζει, καθοδηγεί σαν ουράνιο σημάδι τις επιλογές και την έμπνευση των άλλων.

Στέφανος Ροζάνης

**Η ΑΡΧΑΙΑ ΤΡΑΓΩΔΙΑ ΣΤΗΝ ΕΡΜΗΝΕΙΑ
ΤΟΥ ΣΥΓΧΡΟΝΟΥ ΨΥΧΙΣΜΟΥ**

*Ομιλία στον Κύκλο Διαλέξεων 'Ποίηση – Φιλοσοφία - Ψυχιατρική',
Πανεπιστήμιο Αθηνών, Οκτώβριος 2011*

Εξ' αρχής, θα ήθελα να τονίσω μια θεμελιώδη προϋπόθεση, το κύρος της οποίας δεν αφορά μόνο την ανάγνωση κάποιου ή κάποιων επεισοδίων τα οποία εισάγουν ευθέως το ζήτημα της ψυχικής διαταραχής, της παραφροσύνης ή της αυτοκτονίας στο σχέδιο και την προοπτική των αρχαίων τραγικών, αλλά και προπαντός συνολικά την ανάγνωση του αρχαίου δράματος, από τη σκοπιά της νεωτερικής οπτικής. Η προϋπόθεση αυτή έχει διατυπωθεί ευκρινώς από τον Jean Starobinski, και προτίθεμαι εδώ να συνοψίσω τα κατά την αντίληψη μου κυριότερα στοιχεία της, οιονεί προλογικού σημειώματος στο δικό μου ερμηνευτικό εγχείρημα.

Αναφερόμενος στον τύπο της ψυχολογικής εξήγησης και ερμηνείας των ηρώων της τραγικής μυθοπλασίας και των πράξεων τους, ο Starobinski παρατηρεί ότι αφού η ψυχανάλυση δανειοδοτήθηκε από την αρχαία τραγωδία, επιστρέφει σε αυτήν προκειμένου να διαυγάσει τα κίνητρα των ηρώων της και να ερμηνεύσει τις πράξεις τους αλλά αυτή η επιστροφή προκαλεί συγχρόνως μια σημαντική στρέβλωση της σημασίας και γίνεται πρόξενος κακώσεων στα έργα και τις ημέρες των τραγικών ηρώων. "Η Ψυχανάλυση, διατείνεται ο Starobinski, "ανατέμνει τους ήρωες της τραγωδίας σαν να είχαν σχέση με το ασυνείδητο τους, με το βιωμένο παρελθόν τους, ενώ ο δραματουργός μας τους δείχνει στη συναλλαγή τους με τους θεούς". Τους μεταχειρίζεται σαν πραγματικά όντα, προικισμένα με πραγματική παιδική ηλικία, τα τραύματα της οποίας πρέπει να ανευρεθούν, ενώ οι ήρωες υπάρχουν μόνο μέσα στον ποιητικό λόγο που τους δόθηκε. Με δύο λόγια, οι ηρωικές μορφές μεταναστεύουν από έναν τόπο που τον κατοικεί η οργή των θεών, για να εισχωρήσουν στην τάξη των εικόνων, που παρουσιάζουν τον εσωτερικό κίνδυνο να αποτελείται από ανεκπλήρωτα

συναισθήματα. Το ποιητικό τους ανάστημα, το μεγαλείο των δεινών τους είναι απλώς η εξιδανικευμένη εκδοχή μιας άτεχνης επίλυσης της οικογενειακής σύγκρουσης. Κατά συνέπεια συμβάλλουν σε μια ιδιωτική κάθαρση, σε έναν κόσμο που εγκαταλείφθηκε από τους θεούς¹.

Η συμφωνία μου με τον Starobinski σταματά εδώ. Όσα πρόκειται να αφηγηθώ σχετικά με την τραγική γνώση στο υπόδειγμα της σοφόκλειας τραγωδίας "Αίας", στοχεύουν σε μια διαφορετική ερμηνευτική προσέγγιση από εκείνη του Starobinski, σε μια διαφορετική αντίληψη περί του τραγικού ήρωος και των παθών του.

Στην αυθεντική του εκδοχή, ο Αίας ο Τελαμώνιος είναι ένας τυπικός ομηρικός ήρωας. Σύμβολο της ηρωικής τάξης και του κόσμου του: γιγάντιο ανάστημα, φρόνημα ανεξάρτητο, ρώμη μυθική. Ρίχνεται στην μάχη δίχως να υπολογίζει τη βοήθεια των θεών, αρνούμενος την προστασία της Αθηνάς, χωρίς ωστόσο περιφρόνηση. Η συνδιαλλαγή του με τους θεούς εδράζεται σταθερά πάνω στην ανεξαρτησία του πολεμικού φρονήματος του και μοναδικός του στόχος είναι η δόξα την οποία μόνο οι δικές του απεριόριστες δυνάμεις μπορούν να εγγυηθούν. Έχει μέσα του "τη σιωπηλή δύναμη της γης"². Ο Ηρακλής τον έχει κάνει άτρωτο³. "Ανδρών ου μεγ'άριστος εἴην Τελαμώνιος Αίας", λέγει γι αυτόν ο Όμηρος, και το αριστείο που του απονέμει αντανακλά τη ρώμη, τη γενναιοδωρία, το ανεξάρτητο φρόνημα και το μεγαλείο με τα οποία είναι προικισμένος. Η ψυχή του δεν γνωρίζει άλλη επιθυμία παρά τη δίψα του ανδραγαθήματος, μια άσβεστη δίψα που είναι άλλωστε ο αναγνωρισμένος κώδικας του ηρωικού κοσμοειδώλου.

Σ' αυτό το κοσμοείδωλο, εξηγεί ο Georg Lukacs, "η ψυχή δεν γνωρίζει ακόμα καμία άβυσσο μέσα της που να την παρασέρνει στην πτώση ή να την ανεβάξει στα ύψη ενόσω η θεότητα του διαφεντεύει το σύμπαν και μοιράζει τα άγνωστα και άδικα χαρίσματα της μοίρας βρίσκεται αντίκρυ στον άνθρωπο, ακατανόητη αλλά γνώριμη και κοντινή, όπως ο πατέρας αντίκρυ στο μικρό του παιδί, δεν υπάρχει πράξη που να μην είναι ταιριαστή φορεσιά για την ψυχή"⁴. Ο Αίας γνωρίζει τους θεούς που τον διαφεντεύουν και συνδιαλέγεται μαζί τους· οι πολεμικές του αρετές και τα ανδραγαθήματα του είναι η ταιριαστή φορεσιά της ψυχής του. Η ψυχή του είναι το γιγαντιαίο σώμα και αυτό το σώμα διακατέχεται εξ' ολοκλήρου από το πάθος της δόξας και του ανδραγαθήματος, αντιμετωπίζοντας το ενδεχόμενο του θανάτου ως πράξη ηρωική, αφού και ο θάνατος ανήκει στην ηρωική

του φύση. “Ο θάνατος” λέγει ο Ian Kott, “ανήκει στην ίδια φυσική τάξη όπως το γενναίο φαγοπότι πριν από τη μάχη και το αιχμάλωτο κορίτσι που περιμένει στο αντίσκηνο μετά τη μάχη”⁵. Κάθε άλλη σχέση με τον θάνατο είναι αδιανόητη για τον ομηρικό Αίαντα. Και προπαντός, ο αναστοχασμός του θανάτου έξω από την προοπτική του άθλου, έξω από τον κλειστό κόσμο της ηρωικής αναμέτρησης με ήρωες τον οποίων οι πράξεις συστοιχούν πλήρως με το δικό του ηρωισμό, του είναι απόλυτα ξένος. Στοχασμός και αναστοχασμός, ψυχικό τραύμα και άβυσσος της ψυχής, πτώση και ανάσταση, δεν του ανήκουν. Ο Αίας διαβάζει τον εαυτό του μόνο μέσα στα συμφραζόμενα του κόσμου του. Ο αρχαϊκός κόσμος του Ομήρου αποτυπώνει στον Αίαντα το συμμετρικό, συμφιλιωτικό του πρόσωπο τη χοϊκή δύναμη που συμφιλιώνει τις πράξεις των θεών με τις πράξεις των ανθρώπων.

Αυτόν τον Αίαντα επιλέγει ο Σοφοκλής προκειμένου να εφαρμόσει την τραγική του πρόθεση, να τον ξεριζώσει από το φυσικό, διανοητικό και ψυχικό του περιβάλλον, να τον καταστήσει όχημα ενός άλλου κόσμου και ενός άλλου πάθους, μιας διαφορετικής ομιλίας και συνομιλίας με τους θεούς και τους ανθρώπους. Αυτόν τον Αίαντα επιλέγει, μέσω της σοφόκλειας στρέβλωσης του ηρωικού κοσμοειδώλου, και η Αθηνά για θύμα της. Η μεταμόρφωση του Αίαντα συντελείται σε μια περιοχή της ψυχής όπου το “αγανακτικόν ήθος”, καθώς το ονομάζει ο Πλάτων, άγνωστο και ακατανόητο στον ηρωικό κόσμο, διαφεντεύει τους ανθρώπους, όπως άλλοτε τους διαφέντευαν οι θεοί.

Ο σοφόκλειος Αίαντας συγκροτείται ως φορέας σύγκρουσης ανάμεσα στο ηρωικό και στο τραγικό, ανάμεσα στην απόλυτη συμμετρία της ηρωικής τάξης και στην ασυμμετρία του τραγικού πεπρωμένου. Η παραφροσύνη του Αίαντα είναι η πιστοποίηση της σύγκρουσης και ταυτοχρόνως η φοβερή στιγμή της μετάβασης από την ηρωική πράξη στην τραγική, από το ηρωικό δρώμενο, που το καταναγάζει το φως, στο τραγικό ναυάγιο, που το καλύπτει το ζοφερό σκότος. “Η παραφροσύνη είναι το εισόδιο του Αίαντα στην τραγική γνώση. Η αντιστρόφως, τραγική γνώση δεν επιτρέπει παρά μονάχα μια είσοδο σ’ αυτήν: τη ματωμένη ομίχλη με την οποία η Αθηνά καλύπτει τα μάτια του Αίαντα: την απογύμνωση του από το ηρωικό μεγαλείο και την καταβύθιση του στον απύθμενο και ερεβώδη κόσμο του τραγικού ναυαγισμού. “Ο Αίας”, αποφαίνεται ο Ian Kott “απογυμνώνεται από το μεγαλείο και τον ηρωισμό του πριν του δώσει

ο Σοφοκλής” μια στιγμή διορατικότητας και πριν του ξαναδώσει ένα ζοφερό μεγαλείο, τόσο διαφορετικό από το μητρικό, κι ένα άλλο, πολύ διαφορετικό είδος ηρωισμού⁶.

Η παραφροσύνη του Αίαντα ως εισόδιο στην τραγική γνώση χλευάζει τον ηρωικό και χλευάζεται απ’αυτόν. Είναι αυτή η αμφίδρομη χλεύη που αποδομεί τον ηρωικό θάνατο και μέσα από αυτή την αποδόμηση αναδύεται ο αυτοχειριασμός η αυτοκτόνος κατάσταση ως αυθεντική ανθρώπινη κατάσταση, ως πράξη μέσω της οποίας ο αντι- ηρωικός άνθρωπος (θα έλεγε κάποιος: ο σημερινός άνθρωπος, τηρουμένων βέβαια των αναλογιών μέσα στις εποχές και τα πεπρωμένα τους) φθάνει στην οριακή κατάσταση του, που είναι η μέσω του εκουσίου θανάτου τραγική γνώση και το τραγικό του πεπρωμένο. Η ασυμμετρία του τραγικού ορθώνεται ενάντια στη συμφυλιωτική συμμετρία του ηρωικού και την καταφρονεί, την σαρκάζει (ο Σοφοκλής διαβάζει τον Όμηρο σαρκαστικά, μας ειδοποιεί ο Ian Kott⁷) και την περιπαίζει, ενώ ταυτοχρόνως ως μαία προσπαθεί να ξεγεννήσει το τραγικό πεπρωμένο μέσα από τους πόνους και τις οδύνες της ηρωικής πράξης, η οποία το εγκυμονεί.

Στη σοφόκλεια τραγωδία, αυτή η γέννα έρχεται από τα θολωμένα, αιμάτινα μάτια του Αίαντα: σπο το “αγανακτικόν του ήθος”, το άλογο μέρος της ψυχής, και από τη μανία στην οποία η Αθηνά, αποβάλλοντας το ομηρικό της προσωπίο, προσχεδιασμένα και σταθερά τον σπρώχνει, καθώς ο συγχυσμένος νους του σφαγιάζει τους Ατρείδες, σφαγιάζοντας άκακα ζώα. Η τρέλα είναι το θεϊκό σημάδι που η Αθηνά τοποθετεί πάνω στον Αίαντα. Ένα σημάδι ανεξίτηλο που τον μεταμορφώνει από ήρωα του επικού κόσμου σε τραγικό ήρωα. Δίχως αυτό το ανεξίτηλο και θεϊκό σημάδι, η γέννα θα ήταν αδιανόητη και κατά συνέπεια η τραγική πράξη ματαιωμένη. Η φοβερή στιγμή της μετάβασης του ήρωα από το επικό στο τραγικό, δηλαδή η παραφροσύνη του, είναι η τυπογραφία της τραγικής γνώσης.

Ο Karl Jaspers μας έχει ξεναγήσει ασφαλώς σε αυτή την αντίληψη του τραγικού (αντίληψη που εμπλέκει ταυτοχρόνως το σημερινό διαφωτιστικό υποκείμενο και τον αμφίσημο ψυχισμό του), η οποία δημιουργεί τον σοφόκλειο Αίαντα σε αντιμαχία προς την αθωότητα της γήινης δύναμης του ομηρικού ήρωα “Το παλαιό ζει ακόμη”, λέγει ο Jaspers “εν όσω το νέο εκτυλίσσεται”. Το δυναμικό ρήγμα του νέου πρέπει αρχικώς να ναυαγήσει στη σταθερότητα και την δρώσα ακόμη συνοχή του παλαιού. Η μετάβαση είναι ο τόπος του

τραγικού. Το παλαιό έχει το δίκιο του διότι είναι ακόμη παρόν, ζει και εμφανίζεται από μια πλούσια και σχηματισμένη από την παράδοση ζωτικότητα, αν και το σπέρμα της φθοράς έχει ήδη προετοιμάσει την απονέκρωση του. Το νέο έχει το δίκιο του, αλλά αυτό δεν έχει ακόμη διασφαλιστεί από την παγιωμένη τάξη μιας κοινωνικής κατάστασης και μιας αγωγής να φυλάσσεται προσωρινά σ'εναν κενό χώρο. Μόνο όμως τους ήρωες, την πρώτη εμφάνιση του νέου, μπορεί το παλαιό, σ' έναν έσχατο αγώνα επιστρατεύσης των δυνάμεων του, να καταστρέψει⁸”.

Η ηρωική τάξη, η παγιωμένη και πλούσια σχηματισμένη από την παράδοση ζωτικότητα, επιστρατεύει όλες της τις δυνάμεις, ανθρώπους και θεούς, άδικη μοιρασιά των όπλων του Αχιλλέα, τον Οδυσσέα τον πολύτροπο και τη σοφή Αθηνά, προκειμένου να καταστρέψει τον τραγικό Αίαντα προκειμένου να τον ξεριζώσει και να εμψυχήσει το “αγανακτικόν ήθος” στα έγκατα της ψυχής του. Γι' αυτό, τον χλευάζει, τον γελοιοποιεί, τον κάνει να αισθάνεται ντροπιασμένος, δίχως τόπο να κατοικήσει μέσα στη διαύγεια, η οποία ακολουθεί τη στιγμή της παραφροσύνης, δίχως παρελθόν προς το οποίο να μπορεί να στραφεί και να στηρίξει την αγωνία του, το καινούργιο δίκιο του έναντι της φθοράς που έχει ήδη υποστεί η παλαιά ηρωική του τάξη. Η παράφρονη πράξη του τον αποκόπτει βίαια από τη πατρική μορφή, που είναι η ύψιστη εκδήλωση του παλαιού κόσμου, από το ηρωικό του παρελθόν. Αυτή η αποκοπή από τον κόσμο της παράδοσης (χαρακτηριστικό εξάλλου και του σύγχρονου εκκοινωνισμένου και λογοκρατούμενου ατόμου), αυτή η αποξένωση από τη ζωτικότητα του παλαιού που το σπέρμα της φθοράς έχει ωστόσο προετοιμάσει την απονέκρωση του, αυτή η χλεύη και η γελοιοποίηση μέσα στον κενό χώρο τον οποίο διανοίγει το ρήγμα του μη-ακόμη διασφαλισμένου νέου, της ανασφαλούς ακόμη τραγικής γνώσης, στα σπλάχνα και στον νου, είναι τα ασφαλέστερα κίνητρα της αυτοκαταστροφής του Αίαντα. Η αυτοκτονία είναι το τίμημα το οποίο ο Αίας οφείλει να πληρώσει από τη στιγμή που η προσχεδιασμένη από τη θεά παραφροσύνη του τον έχει εισάγει στην άβυσσο του κόσμου της τραγικής επίγνωσης. “Ο Αίας”, αποφαίνεται ο Ian Kott, “γκρεμίστηκε αμετάκλητα στην κατάσταση που για τον Σοφοκλή είναι η μοναδική Ανθρώπινη κατάσταση”. Εξαπατημένος από τους θεούς και τους ανθρώπους ο Αίας είναι ξένος προς τον κόσμο, είναι ξένος προς τον εαυτό του, διότι ο Αίας που δεν είναι πια ήρωας είναι το “δεινότατον”, ο ξένος, δ' αλλότριος και ο

αλλοτριωμένος⁹”. Θα προσέθετα : ένας Αίας που στέκεται πλέον εγγύτατα προς τον σημερινό αλλοτριωμένο άνθρωπο, εξόριστος από τον εαυτό του, αλλότριος, λείος και σκληρός σαν βότσαλο, για να θυμηθώ την ορολογία της Julia Kristeva.

Μέσα από τις φοβερές οδύνες του τοκετού, ο τραγικός Αίας γεννάται με μια τρομακτική κραυγή. Το σπαθί με το οποίο επιτέλεσε την παράφρονη πράξη του και πάνω στο οποίο θα πέσει, είναι το όργανο ενός πεπρωμένου που ο ηρωικός κόσμος αγνοεί, μιας επανάστασης που την καθοδηγεί το ζοφερό σκότος του “αγανακτικού ήθους”. Ενός ήθους που ταιριάζει μόνο στην τραγική κραυγή και δεν είναι η ταιριαστή φορεσιά του σώματος. Καθώς παρατηρεί Starobinski: “ο τραγικός Αίας είναι ο επαναστατημένος που διασχίζει το σκοτάδι της νύχτας για να φθάσει στις εκβολές ενός ολέθριου πρωινού: το νόημα του δραματικού προσώπου εγγράφεται σε αυτή τη διαδρομή¹⁰”.

Μια διευκρίνιση είναι εδώ απαραίτητη προκειμένου να εισχωρήσουμε σε ότι ονομάζουμε ηρωική φύση στον ψυχισμό και την τραγωδία του Αίαντα. Ήδη παρεμβατικά, έχω υπαινιχθεί ομοιότητες και παραλληλισμούς της τραγικής γνώσης με τον σύγχρονο ψυχισμό στο πεδίο της αποκοπής του ανθρώπινου υποκειμένου από την εδραιωμένη και σημασιοδοτούσα παράδοση, δηλαδή από το δίκηο του παλαιού, με αποτέλεσμα τη βίαιη και συγκρουσιακή ανάδυση του νέου που διεκδικεί το δικό του δίκηο, συνθήκη η οποία μεταβάλλει τον ψυχισμό του σύγχρονου υποκειμένου και το εγκαθιστά μέσα στον κόσμο ως τραγικό υποκείμενο που υπόκειται στην ταραγμένη συναισθηματικά και ψυχικά διαπόρευση του μέσα σε έναν παραπέοντα κόσμο, σε μια άβυσσο της ψυχής και του νοός.

Η μεταστροφή του Αίαντα χαρακτηρίζεται από τη μεταβολή της ηρωικής του φύσης σε τραγική φύση. Τι επιχειρούμε να δηλώσουμε με αυτή τη μεταβολή; Τουλάχιστον, για το σύγχρονο υποκείμενο μιλούμε για μια αδιέξοδη αλλά αναγκαία επιστροφή. Για να δανειστώ τη διατύπωση του Jean – Claude Milner πρόκειται για μια παλινόρθωση του αρχαίου πρωτοκόλλου “την επικράτεια των σιωπηρών νόμων, που δεν έχουν ανάγκη να εκφραστούν με ανθρώπινη γλώσσα προκειμένου να εξαναγκάσουν : είναι η φύσις, η φύση υπό τη μη νεωτερική έννοια του όρου¹¹”. Αυτή η μη νεωτερική φύσις είναι που παραπέμπει τον Αίαντα, συσκοτισμένο και αυτοκτόνο, στο νεωτερικό υποκείμενο και στον ψυχισμό του. Με άλλα λόγια, ο Αίας, ο ξένος προς τον εαυτό του, λειτουργεί

καθρεπτικά ως πρότυπο της διαταραχής του στον σύγχρονο άνθρωπο, τον αποξενωμένο, τον αλλότριο και αλλοτριωμένο, ο οποίος εξαναγκάζεται να πράττει στην επικράτεια των σιωπηρών νόμων, οι οποίοι βρίσκονται στο πριν της γλώσσας, ενώ ο ίδιος μάταια επιχειρεί να φανερώσει τον κόσμο και να φανερωθεί μέσα σ' αυτόν σε ένα ακατανόητο μετά, δηλαδή σε μια σύμβαση στην επικράτεια του εκφρασμένου νόμου, ψυχικού, συναισθηματικού και κοινωνικού.

Ο Άιας δηλώνεται και δηλώνει, εν απουσία του ηρωικού, την τραγικότητα του σύγχρονου, ήτοι μια παράδοξη σχέση της αισθητικής αγωγής με τη θεραπεία, εν απουσία θεραπείας και υπό το κράτος της αισθητικής αγωγής. Αυτή η παραδοξότητα είναι άλλωστε που γεφυρώνει το αβυσσαλέο χάσμα μεταξύ της τραγωδίας και του σύγχρονου ψυχισμού. Η Τραγωδία ως θεραπεία του μη δυνάμενου να θεραπευθεί, μια θεραπεία “με ψυχικά μέσα, τα οποία είναι μη διαθέσιμα σε μια επιστήμη, όπως παραδείγματος χάριν η ιατρική πρακτική του Διαφωτισμού, που κεντρώνεται πάνω στο σώμα”, για να δανειστώ τη διατύπωση του Ulrich Schönherr¹². Στην πραγματικότητα, η μέσω της τραγωδίας αισθητική αγωγή του σύγχρονου ανθρώπου επιβάλλει ένα μοντέλο “μυθικής ψυχολογίας”, όχι πολύ μακριά από τη μυθοποιητική ψυχαναλυτική θεώρηση ούτε όμως τόσο κοντά σ' αυτήν ώστε να ταυτίζεται μαζί της. Η “μυθική ψυχολογία” μας παραπέμπει διαρκώς στο Ηρακλείτειο “ήθος ανθρώπων δαίμων”, υπό την έννοια ότι, όπως παρατηρούν οι Jean Pierre Vernant και Pierre Vidal-Naquet, “αυτό που ονομάζουμε δαίμων είναι ακριβώς ο χαρακτήρας του ανθρώπου – κι αντίστροφα: αυτό που ονομάζουμε χαρακτήρα ενός ανθρώπου είναι στην πραγματικότητα ένας δαίμων¹³”.

Προκύπτει, ωστόσο, εδώ ένα κρίσιμο για τη συζήτηση μας ζήτημα: Πως πρέπει να εννοήσουμε την αισθητική αγωγή; Και ειδικότερα, πως η τραγωδία, στις διάφορες μορφές της μέσα στη διαδρομή του είδους, συμβάλλει κατά τρόπον ώστε να τροποποιεί αποφασιστικά τις μορφές, τα νοήματα, τις σημασίες και τον ψυχισμό του ανθρώπου, και μάλιστα να θεωρείται ως σημαντικότερο πεδίο της αισθητικής αγωγής, ανεξάρτητα από τους τρόπους της ερμηνείας της μέσα στον χρόνο;

Τα ερωτήματα αυτά μας οδηγούν ασφαλώς στην ιδιαίτερη φύση και λειτουργία της γλώσσας, μέσα από την οποία αναδύεται η αισθητική αγωγή ως γλωσσική παρέμβαση στη διαμόρφωση της φύσης και του χαρακτήρα των ανθρώπινων συναισθημάτων, και

μάλιστα στο πεδίο των κινήτρων της ανθρώπινης ψυχής, όπου παράγονται σημασίες του εσωτερικού και εξωτερικού κόσμου. Άρα, η αισθητική αγωγή είναι η κατ' εξοχήν *vis formandi* του τόπου των σημασιών, και υπό την έννοια αυτή συγκροτεί μια πανίσχυρη παρέμβαση της γλώσσας στα έργα και τις ημέρες του ανθρώπου, στα κίνητρα και στις πράξεις του. Έτσι, τα ανθρώπινα συναισθήματα “γραπώνονται” στη γλώσσα, όχι γλωσσολογικά ή γραμματολογικά, άλλα σημασιολογικά, δηλαδή ως αισθητικές βλέψεις μέσα στον κόσμο και προς χάριν του κόσμου, ως παραγωγή πολλαπλών και πολλές φορές αντιτιθέμενων σημασιών στον ίδιο φορέα του νοήματος ή της πράξης. Άλλωστε ο αμφίβολος χαρακτήρας των σημασιών είναι το κλειδί των αφηγήσεων, χωρίς τις οποίες τόσο ο εσωτερικός όσο και ο εξωτερικός κόσμος μαθηματικοποιείται, ήτοι απονεκρώνεται μέσω της επιστημονικοποίησής του.

Σε αυτό ακριβώς το κατεξοχήν σημαντικό πεδίο της αφήγησης, η τραγωδία υπήρξε και παραμένει ένα υπόδειγμα, το οποίο δύσκολα υπερβαίνεται, με την έννοια ότι “η τραγική μούσα” διαπερνά το συνολικό εύρος της αισθητικής αγωγής όπως και το συνολικό εύρος της αισθητικής αγωγής όπως και το συνολικό εύρος των μορφών, των νοημάτων και των σημασιών της “πρόζας του κόσμου”. Δεν θα μπορούσα να υποστηρίξω επαρκέστερα τη θέση μου απ' όσο παραθέτοντας ένα αξιοσημείωτο απόσπασμα από την εργασία του Jean Pierre Vernant και Pierre Vidal-Naquet: “Η γλώσσα του (τραγικού) κειμένου, με την πολυσημία και τις αμφιλογίες της, μπορεί να είναι κατανοητή, διάφανη σε όλα της τα επίπεδα, μονάχα για τον θεατή”. Από τον συγγραφέα στον θεατή, η γλώσσα ξαναποκτά λοιπόν όλη τη λειτουργία της επικοινωνίας που είχε χάσει πάνω στη σκηνή, ανάμεσα στα πρόσωπα του δράματος. Το τραγικό όμως μήνυμα, όταν γίνεται κατανοητό, θέλει ακριβώς να πει ότι, στα λόγια που ανταλλάσσουν οι άνθρωποι, υπάρχουν περιοχές αδιαφάνειας, όπου η επικοινωνία είναι αδύνατη. Όταν ο θεατής βλέπει τους υποκριτές να υιοθετούν αποκλειστικά ένα νόημα και, τυφλωμένοι έτσι, ν' αλληλοσπαράζονται, ή να χάνονται, τότε, την ίδια στιγμή, πρέπει να καταλάβει πως υπάρχουν, στην πραγματικότητα, δύο ή περισσότερες δυνατές σημασίες. Κι όσο ο θεατής ανακαλύπτει τον διαφορούμενο χαρακτήρα των λέξεων, των αξιών και του ανθρώπου, όσο διαπιστώνει ότι το σύμπαν είναι ένα σύμπαν συγκρούσεων κι όσο, εγκαταλείποντας τις παλιές του βεβαιότητες, δέχεται μια προβληματική εικόνα του κόσμου και γίνεται ο ίδιος, μέσα από το

θέαμα, τραγική συνείδηση, τόσο και η γλώσσα αποκτά διαφάνεια και ο θεατής μπορεί έτσι να συλλάβει το τραγικό μήνυμα¹⁴. Η αισθητική αγωγή λοιπόν δεν είναι άλλο παρά η διαφάνεια της γλώσσας, ο διαφορούμενος χαρακτήρας των λέξεων και η αποκάλυψη των ενδεχομενικότητων αντί των παλαιών βεβαιοτήτων στις αφηγήσεις και στις πράξεις των ανθρώπων, και όχι λιγότερο η συγκρότηση μιας εικόνας του κόσμου που εδράζεται αποκλειστικά στην τραγική συνείδηση. Υπό την άποψη αυτή, δεν θα ήταν διόλου υπερβολικό να ισχυρισθούμε ότι η αισθητική αγωγή μέσω της τραγικής τέχνης είχε και εξακολουθεί να έχει μια θεραπευτική πρόθεση που δεν υποτάσσεται στις κατηγοριοποιήσεις της επιστημονικοποιημένης θεραπείας και των ατελέσφορων, κατά κανόνα τουλάχιστον, αποτελεσμάτων της. Διότι η αισθητική αγωγή είναι προικισμένη με γλώσσα και σημασία. Αυτό εξάλλου είναι για μένα ένα κίνητρο που το οφείλω στον Μάριο Μαρκίδη και που με παρακινεί διαρκώς στις σπουδές μου σχετικά με την τραγική συνείδηση και γλώσσα.

Βιβλιογραφία

1. Jean Starobinski, Τρεις Μανίες, μετφρ. Χρήστος Αγγελάκος, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1992, σελ. 17
2. J.H. Flinley, αναφέρεται απο τον Ian Kott στο βιβλίο του Θεοφαγία, μεταφρ. Αγγέλα Βερυκοκάκη – Αρτέμη, Εξάντας, Αθήνα 1976, σελ. 72
3. Κ. Κερέννι, Η Μυθολογία των Ελλήνων, μεταφρ. Δ. Σταθόπουλος, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1975, σελ. 561
4. Georg Lukacs, Η θεωρία του Μυθιστορήματος, μεταφρ. Σεραφείμ Βελέτζας, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1978, σελ. 26-27.
5. Ian Kott, ο.π., 6.68
6. Ian Kott, ο.π., σελ. 62-63
7. Ian Kott, ο.π., σελ. 71
8. Karl Jaspers, Περί του Τραγικού, μεταφρ. Θεόδωρος Λουπασάκης, εκδ. Έρασμος, Αθήνα 1990, σελ. 30
9. Ian Kott, ο.π., σελ. 74
10. Jean Starobinski, ο.π., σελ. 57
11. Jean – Claude Milner, Απο τη γλωσσολογία στη Linguisterie

- στο Ο Λακάν, το Γραπτό, Η Εικόνα, μεταφρ. Διονυσία Περούντιου, εκδ. Ψυχογιός, Αθήνα 2003, σελ. 27
12. Ulrich Schonherr, “Social Differentiation and Romantic Art: E.T.A. Hoffmann's” “The Sanctus” and the problem of Aesthetic Positioning in Modernity” στο *New German Critique*, τεύχος 66, Φθινόπωρο 1995, σελ. 10
 13. Jean – Pierre Vernant και Pierre Vidal Naquet, Μύθος και τραγωδία στην Αρχαία Ελλάδα, μεταφρ. Στέλλα Γεωργούδη, εκδ. Κέρδος, Αθήνα 1974, σελ. 42
 14. ο.π., σελ. 49

Μαρία Μπαρούχα

**Ο ΦΑΟΥΣΤΙΚΟΣ ΚΟΣΜΟΣ
ΚΑΙ ΤΟ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟ ΠΡΟΤΑΓΜΑ**

*Η παρούσα εργασία εκπονήθηκε με την επίβλεψη του Καθηγητή
Στέφανου Ροζάνη*

Προλεγόμενα

Στο βιβλίο του «*Η παρακμή της Δύσης*» (1918) ο Oswald Spengler χρησιμοποιώντας τον όρο “*φαιουστικός πολιτισμός*”, προκειμένου να περιγράψει τον πολιτισμό εκείνο που άρχισε να αναπτύσσεται στην Ευρώπη ήδη από τον 10^ο μ.Χ. αιώνα για να καταλήξει στην αποθώωση της δύναμής του κατά τον 20^ο αιώνα, δανείζεται για αυτήν του τη μεταφορά την τραγική φιγούρα του Φάουστ. Ο λογοτεχνικός ήρωας, που λειτουργεί για τον στοχαστή ως συμβολικό ισοδύναμο της “*ψυχής*” του δυτικού υποκειμένου, είναι ο άνθρωπος εκείνος που εγκαταλείπει σταδιακά την “*απολλώνεια ενατένιση*” του κόσμου¹ - με αλλά λόγια το θεωρητικό “*ευκλείδειο*” βλέμμα των αρχαίων ανθρώπων που αντικρίζουν από απόσταση όσα τους περιβάλλουν ως συμπαγή σύνολα επιμέρους σχημάτων υποκειμένων σε αιώνιους αμετάβλητους νόμους - και “*βουτά*” από τη

¹ Όρος που ο Spengler δανείζεται από τον Nietzsche και εμπλουτίζει με νέα περιεχόμενα. Βλ. Spengler, Oswald, *Η παρακμή της Δύσης: Περιγράμματα μιας μορφολογίας της παγκόσμιας ιστορίας: Μορφή και πραγματικότητα*, Πρώτος Τόμος, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Τυπωθήτω, Αθήνα: 2003, σελ. 259-306. Στην αρχική του εκδοχή, όπως αυτή προκύπτει από την περίφημη διάκριση του Nietzsche μεταξύ απολλώνειου και διονυσιακού πνεύματος, των δύο συστατικών στοιχείων που γέννησαν την αρχαία ελληνική τραγωδία, το απολλώνειο πνεύμα αντιπροσωπεύει το φως, τη φαντασία, τη γαλήνη, τη λογική, την ηθική τάξη, τη φαινομενικότητα και την εξατομίκευση. Στον αντίποδα βρίσκεται ο κόσμος του Διονύσου, το πνεύμα του πάθους και της έκστασης, η αισθητική κατάσταση της ηδονής και της οδύνης, ο σκοτεινός χώρος των άλογων εκδηλώσεων της ζωής, η πραγματικότητα χωρίς εξωραϊσμούς, η αδιαφοροποίητη ύπαρξη που βρίσκεται σε αγαστή ενότητα με τη φύση. Βλ. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Η γέννηση της τραγωδίας*, Μετάφραση: Γιάννης Λάμπρας, Κάκτος, Αθήνα: 2006, σελ. 35-71.

“Θεωρία” στην “Πράξη”², επιβάλλοντας πλέον τη δική του βούληση πάνω στα πράγματα. Αυτή η σταδιακή μεταστροφή του ενδιαφέροντος από το “Είναι” στο “Γίνεσθαι”, από τον “μυθικό” χρόνο της αιώνιας επανάληψης της αρχαιότητας στο δυναμικό χρόνο της ιστορίας, από τον κλειστό χώρο των συγκεκριμένων περιγραμμάτων στον αχανή χώρο των άπειρων και άγνωστων δυνατοτήτων, γέννησε μία νέα κοσμοθεώρηση, φορέας της οποίας ήταν ο άνθρωπος, ο ικανός να κατακτήσει τις αιώνιες και παγκόσμιες αλήθειες χάρη στις απεριόριστες γνωστικές δυνάμεις του εαυτού του. Το “φαιουστικό” υποκείμενο, που αμφισβήτησε τα παλιά “είδωλα” και συν τω χρόνω αφέθηκε με απόλυτη εμπιστοσύνη στη γνώση και στα έργα της επιστήμης, το αυτόνομο χειραφετημένο άτομο του δυτικού κόσμου, που αναζήτησε την αυτοπραγμάτωσή του μέσα από έναν αδιάλειπτο αγώνα διαρκούς προόδου, έχοντας την πεποίθηση ότι η ανθρωπότητα είναι σε θέση να οικοδομήσει το μέλλον σύμφωνα με τις απαιτήσεις της σε μια πορεία αέναης εξέλιξης και ευημερίας, είναι ο άνθρωπος που ο Goethe στο δεύτερο μέρος της τραγωδίας του τον εμφανίζει να πεθαίνει: «*Η συντέλεια του κόσμου ως ολοκλήρωση μιας εσωτερικά αναγκαίας εξέλιξης - αυτό είναι το λυκόφως των θεών*»³, αναφέρει ο Spengler, δίνοντας τη δική του ερμηνεία για το αναπόφευκτο τέλος του λογοτεχνικού ήρωα, και παραλληλίζοντας ταυτόχρονα την εξέλιξη αυτή με την αναπότρεπτη παρακμή του δυτικού πολιτισμού.

Ο Φάουστ, ως λογοτεχνικό ανάλογο του δυτικού ανθρώπου, πεθαίνει στην τραγωδία του Goethe γιατί πέτυχε τους σκοπούς τους. Μπορεί να “σώζεται” στο τέλος από τη χάρη του Θεού και να λυτρώνεται στους Ουρανούς, όμως “οφείλει” να εγκαταλείψει την επίγεια ζωή, γιατί η “φαιουστική” ηθική της θέλησης, της ισχύος και της προόδου - αυτή που λάτρεψε τη δύναμη της γνώσης και αποθέωσε την επιστήμη - λειτούργησε παραβλέποντας τις ηθικές συνέπειες των μέσων που χρησιμοποιεί προκειμένου να εκπληρώσει τους στόχους της. Ένας άλλος Φάουστ, ο «*Δόκτωρ Φάουστους*» του Thomas Mann, που άρχισε να γράφεται το 1943, όταν πλέον έφτανε στο τέλος της η

² Goethe, Johann Wolfgang von, **Φάουστ**, Μετάφραση: Κ. Χατζόπουλος, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα: 2009, σελ. 43.

³ Spengler, Oswald, **Η παρακμή της Δύσης: Περιγράμματα μιας μορφολογίας της παγκόσμιας ιστορίας: Μορφή και πραγματικότητα**, Πρώτος Τόμος, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Τυπωθήτω, Αθήνα: 2003, σελ. 570.

καταστρεπτική πορεία του ναζισμού, “σβήνει” άρρωστος από τη σύφιλη και βυθισμένος στην τρέλα. Ό,τι είχε διαβλέψει ο Goethe έναν και πλέον αιώνα πριν, διατηρώντας βέβαια την «[...] ουτοπική ελπίδα για μια ανανέωση και μια απελευθέρωση του ανθρώπου βασισμένη σε θεμέλια οικονομικά και σε μια ηθικότητα κοινωνική»⁴ - γεγονός που φαίνεται και από την επιλογή του να “αποκαταστήσει” την τελευταία στιγμή τον κεντρικό του ήρωα -, επιβεβαιώθηκε κατά το πρώτο ήμισυ του 20^{ου} αιώνα με τον χειρότερο τρόπο: Η δυτική επιστήμη, εκείνη που κατόρθωσε - κυρίως από την εποχή της Αναγέννησης μέχρι και τα χρόνια του Διαφωτισμού - να εκπληρώσει πολλά από τα ελπιδοφόρα οράματα της ανθρωπότητας σημειώνοντας αξιοσημείωτη πρόοδο σε πολλούς τομείς της κοινωνικής, πολιτικής και οικονομικής ζωής, «[...] δέχθηκε θανάσιμα πλήγματα στις ηθικές φιλοδοξίες της, και σχεδόν στιγματίστηκε από την ωμότητα των εφαρμογών της. [...] η γνώση αποδείχθηκε αδύναμη να σώσει οτιδήποτε [...]»⁵. Ο αυταρχισμός και η καταπίεση που βίωσαν οι κοινωνίες μέσα στους παράλογους ανταγωνισμούς, τις οικονομικές κρίσεις, τις κοινωνικές επαναστάσεις και τους δύο παγκόσμιους πολέμους, είναι ορισμένες μόνο από τις παθολογίες του νεωτερικού πολιτισμού που δημιούργησε η δογματική λατρεία της ισχύος και της ύλης. Αν σε αυτές προστεθούν το υπολογιστικό πνεύμα του ορθολογισμού, η τυφλή υποταγή στις εργαλειακές επιταγές του τεχνικού επιστημονισμού, ο ιδιοτελής χαρακτήρας του ωφελιμισμού και η διαβρωτική επίδραση του καπιταλισμού στη φύση και στον άνθρωπο, τότε αναδεικνύεται γλαφυρά η “σκοτεινή” όψη του σύγχρονου πολιτισμού: ενός πολιτισμού αδίστακτου και επεκτατικού, που διέψευσε τα ουμανιστικά προτάγματα της αστικής τάξης του 18^{ου} αιώνα και διολίσθησε προοδευτικά στη βαρβαρότητα, προκαλώντας στην ανθρωπότητα ανυπέβλητα κοινωνικά και υπαρξιακά αδιέξοδα.

Μέσα σε αυτό το κλίμα και ενόσω η ναζιστική θηριωδία κατέστρεφε την Ευρώπη, ο Thomas Mann ξεκίνησε να γράφει στις δυτικές ακτές της Αμερικής - όπου είχε καταφύγει στα χρόνια του πολέμου - το μυθιστόρημα «*Δόκτωρ Φάουστους: Η ζωή του Γερμανού μουσουργού Αντριαν Λέβερκυν εξιστορημένη από ένα φίλο*». Εδώ ο

⁴ Lukács, Georg, *Η τραγωδία της μοντέρνας τέχνης*, Μετάφραση: Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Έρασμος, Αθήνα: 2008, σελ. 11.

⁵ Valéry, Paul, *Η κρίση του πνεύματος*, Μετάφραση: Θανάσης Χατζόπουλος, Καστανιώτης, Αθήνα: 1996, σελ. 12.

αρχετυπικός μύθος του Φάουστ αξιοποιείται προκειμένου να λειτουργήσει παραβολικά ως πεδίο διεισδυτικής κριτικής όχι μόνο της εθνικής τραγωδίας της Γερμανίας που πούλησε την ψυχή της στον “Διάβολο” (Hitler) και στις παράλογες επιταγές του εθνικοσοσιαλισμού του Τρίτου Ράιχ. Ίσως η σπουδαιότερη παρακαταθήκη αυτού του έργου είναι η βαθυστόχαστη περιγραφή του τρόπου με τον οποίο “συμμάχησε” η κεντροευρωπαϊκή αστική τάξη με τον φασισμό και η σπαρακτική “ομολογία” του ίδιου του κειμένου ότι αυτή ακριβώς η “συμμαχία” επιβεβαίωσε τη διάψευση όλων των ιδανικών του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού - γεγονός που είχε αρχίσει να διαφαίνεται και από άλλες εκδηλώσεις του δυτικού πολιτισμού πολλές δεκαετίες νωρίτερα. Αυτός είναι και ο πυρήνας του μοντέρνου χαρακτήρα του μυθιστορήματος: Η αμφισβήτηση της αστικής παράδοσης και η υπονόμηση των θεμελίων που συνέθεσαν την ιστορική και φιλοσοφική κατηγορία που ονομάστηκε Νεωτερικότητα. Αυτή η αμφισβήτηση δεν περιορίζεται μόνο στην ανάλυση των αιτιών της χρεοκοπίας του νεωτερικού εγχειρήματος ή στην εξιστόρηση των οδυνηρών συνεπειών της, όπως αυτές εκφράστηκαν μέσα από την άνοδο του ολοκληρωτισμού και την έκρηξη του Β’ Παγκοσμίου Πολέμου. Ο συγγραφέας υπεισέρχεται ακόμη πιο βαθιά, επεκτείνοντας τους προβληματισμούς του στο σύνθετο πεδίο της τέχνης, που λειτουργεί για τον ίδιο ως καθρέφτης της κατάστασης μέσα στην οποία βρίσκεται το αστικό υποκείμενο και ως δείκτης των μεταβολών και των πιέσεων που δέχεται η κοινωνία εντός των ασφυκτικών πλαισίων του αστικού καπιταλισμού.

Σε αυτήν την τελευταία λογοτεχνική του διαδρομή, τη διαποτισμένη με πλήθος φιλοσοφικών προβληματισμών εκτεινόμενων από τον χώρο της πολιτικής και της ιστορίας έως το πεδίο της κουλτούρας, στενός συνεργάτης του Thomas Mann και πνευματικός του συνοδοιπόρος υπήρξε ο θεωρητικός της μουσικής και μείζων εκπρόσωπος της κριτικής θεωρίας της Σχολής της Φρανκφούρτης, Theodor Adorno, χωρίς τη συμβολή του οποίου ο “μουσικός Φάουστ” δεν θα είχε ολοκληρωθεί στη μορφή που τον γνωρίζουμε. Πριν εξετάσουμε τον μουσικό συμβολισμό του μυθιστορήματος ως απόρροια αυτής ακριβώς της συνεργασίας, και τους λόγους για τους οποίους το αλληγορικό παράδειγμα του μοντέρνου καλλιτέχνη Λέβερκνυ, που εκχωρεί τον εαυτό του στο “Κακό” με αντάλλαγμα την έμπνευση, επιλέγεται ως το καταλληλότερο για τη λογοτεχνική μεταμόρφωση του Φάουστ κατά τον 20^ο αιώνα, είναι χρήσιμο να

σταθούμε στις βασικές παραλλαγές του μύθου, συνδέοντάς τες με τις κοινωνικές και πνευματικές μεταβολές που έλαβαν χώρα στην Ευρώπη από τα τέλη του Μεσαίωνα έως και τα μέσα του προηγούμενου αιώνα.

Οι μεταμορφώσεις του μύθου

Στον μεσαιωνικό λαϊκό γερμανικό μύθο ο αλχημιστής, γιατρός, νεκρομάντης και αστρολόγος Φάουστ, επιζητώντας να αποκτήσει γνώση και απεριόριστες δυνάμεις, επικαλείται τη βοήθεια των δυνάμεων του “Κακού”, των μόνων που μπορούν να του αποκαλύψουν τα μυστήρια των επιστημών και τις ηδονές της επίγειας ζωής. Ο Διάβολος του θρύλου, αυτή η δαιμονική “εξωτερική” δύναμη με χαρακτηριστικά προερχόμενα από τη θρησκευτική παράδοση, αφού προηγουμένως βάλει στοίχημα με τον Θεό σχετικά με το ποιος από τους δύο θα κερδίσει την ψυχή του, εμφανίζεται στον Φάουστ και τον βοηθά να θέσει σε εφαρμογή τα “ανίερα” σχέδιά του. Ο άπληστος ήρωας, ορμώμενος από τον πόθο του να ανακαλύψει πρωτόγνωρες αλήθειες και να γευθεί στο έπακρον όλες τις κοσμικές απολαύσεις, εκχωρεί τον εαυτό του στο Σατανά και καταλήγει έτσι στην αιώνια καταδίκη του Κάτω Κόσμου. Ο “βλάσφημος” αλχημιστής που αμφιταλαντεύεται διαρκώς ανάμεσα στον μυστικισμό και στην επιστήμη, ο αμφιλεγόμενος “μάγος” που παραδίδεται στο υπερφυσικό και συγχρόνως εμπιστεύεται το πείραμα, είναι ο άνθρωπος που αποχαιρετά τον Μεσαίωνα και υποδέχεται την Αναγέννηση. Ακροβατώντας ανάμεσα στις αυθαίρετες μεταφυσικές υποθέσεις που επέβαλλε η θρησκευτική εξουσία από τη μία πλευρά, και από την άλλη, στην ανάγκη του για πνευματική ελευθερία και κοινωνική χειραφέτηση, θα τολμήσει να αναμετρηθεί με τις παραδεδομένες αντιλήψεις του παρελθόντος και δεν θα διστάσει να υπερβεί τα όρια της ισχύουσας ηθικής προκειμένου να γευθεί τις τεράστιες δυνατότητες που του προσφέρει η νέα επιστήμη. Αυτός ο άνθρωπος - ο Φάουστ του θρύλου - πάνω στον οποίο θα αναμετρηθούν οι αιώνιες δυνάμεις του “Καλού” και του “Κακού”, θα επιλέξει τελικά τον άγνωστο και “σκοτεινό” δρόμο της “απαγορευμένης” για εκείνη την εποχή γνώσης. Παρασυρμένος όμως από την ακόρεστη επιθυμία του να την εκμεταλλευθεί με απώτερο στόχο την απόκτηση απόλυτης εξουσίας, θα τιμωρηθεί οδηγούμενος στην Κόλαση.

Ο Άγγλος θεατρικός συγγραφέας Christopher Marlowe στο έργο του «*Η τραγική ιστορία του Δρ. Φάουστους*» (1604) διαφοροποιεί τον

μύθο παρεμβάλλοντας στοιχεία αντιπροσωπευτικά του πνεύματος της εποχής του. Εδώ ο αναγεννησιακός κεντρικός ήρωας δεν παρουσιάζεται πλέον ως “μάγος” αλλά ως ένας δόκτορας (γνώστης της Λογικής, της Ιατρικής, της Νομικής και της Θεολογίας) και γόνος κατώτερης τάξης που κατάφερε να αναδειχθεί κοινωνικά λόγω των ιδιαίτερων πνευματικών του ικανοτήτων. Ο ανικανοποίητος Δρ. Φάουστους, έχοντας πλέον εξαντλήσει όλα τα ανθρώπινα όρια στην κατάκτηση της γνώσης, αναζητά ένα νέο τρόπο να τα υπερβεί, και γι αυτόν το λόγο καταφεύγει στον Διάβολο, συνάπτοντας μαζί του παρόμοια συμφωνία με εκείνη του αρχικού θρύλου. Η πνευματική του περιέργεια και η αλαζονική του φύση θα τον οδηγήσουν κατά τον ίδιο τρόπο μέσω της ύβρεως στον πύρινο κόσμο της Κολάσεως, ο ίδιος όμως, παρότι “αμαρτωλός” και ως εκ τούτου βέβαια καταδικασμένος, θα αποκτήσει σε αυτήν την εκδοχή μέσω της πέννας του συγγραφέα μία τραγική διάσταση: Δίνοντας περισσότερη έμφαση στο δραματικό περιεχόμενο των μονολόγων του κεντρικού χαρακτήρα - εκεί όπου ο ήρωας εκθέτει τις ενδόμυχες σκέψεις του, αμφιβάλλει για τις επιλογές του και αντιπαραθέτει τις απόψεις του σ’ εκείνες του “πολύξερου” Μεφιστοφελή «[...] που παίζει στα δάχτυλα τη θεολογία του αντιπάλου του»⁶ - ο Marlowe συνθέτει έναν Φάουστ “σκοτεινό” και ταυτόχρονα τραγικό, που βασανίζεται διαρκώς από το δίλημμα να επιλέξει ανάμεσα σε μία περιορισμένη από τα χριστιανικά δόγματα επιστήμη και σε έναν “μαγικό” κόσμο «[...] κέρδους και απόλαυσης / Εξουσίας, τιμής και παντοδυναμίας»⁷. Αυτός ο άθεος υλιστής των αρχών του 17^{ου} αιώνα, που απορρίπτει τις αστήρικτες βεβαιώσεις της θρησκευτικής πίστης και των κατεστημένων παραδοσιακών επιστημών έναντι των ανεξάντλητων προοπτικών που του προσφέρει η “δαιμονική” γνώση, αυτός ο αμετανόητος ηδονιστής που δεν φοβάται την Κόλαση, αφού πιστεύει πως η Κόλαση δεν βρίσκεται σε κάποια υπερκόσμια σφαίρα αλλά είναι παρούσα στην επίγεια ζωή⁸, θα

⁶ Kott, Jan, «*Ένα προσωπικό δοκίμιο. Η μορφή του Φάουστ στη ζωή και στο θρύλο*» στο Marlowe, Christopher, *Δόκτωρ Φάουστους*, Μετάφραση: Κλείτος Κύρου, Εκδόσεις Άγρα, Αθήνα: 1990, σελ. 11.

⁷ Marlowe, Christopher, *Δόκτωρ Φάουστους*, Μετάφραση: Κλείτος Κύρου, Εκδόσεις Άγρα, Αθήνα: 1990, σελ. 51.

⁸ Μεφιστοφελής: «*Η κόλαση δεν έχει σύνορα, μήτε είναι οριοθετημένη / Σ’ έναν ορισμένο τόπο, αλλά όπου βρισκόμαστε είναι κόλαση / Κι όπου κόλαση, εκεί πρέπει να μένουμε πάντα [...]*», Φάουστ: «*[...] Η κόλαση θαρρώ πως είναι παραμύθι*». **Ο.π.**, σελ. 77.

συμμαχήσει με το “Κακό” σαηγευμένος από τη μαγεία της ισχύος του. Και παρά την ολέθρια επιλογή του που θα τον οδηγήσει στην καταδίκη του, εντούτοις θα αποκρυσταλλωθεί λογοτεχνικά για πρώτη φορά ως ένας τραγικός Φάουστ, στο πρόσωπο του οποίου θα συνοψιστεί όλη η αγωνία και ο σκεπτικισμός εκείνης της εποχής γύρω από το αγωνιώδες ερώτημα της εκχώρησης ή μη στις ανεξερεύνητες προοπτικές που διανοίγει η γνώση.

Ο πρώτος που διαφοροποίησε ριζικά τη λύση του μύθου του Φάουστ δίνοντας μία αισιόδοξη προοπτική στην εξέλιξη της πλοκής ήταν ο Γερμανός συγγραφέας και οπαδός του Διαφωτισμού Gotthold Ephraim Lessing σε ένα ημιτελές κείμενό του που δημοσιεύθηκε το 1759 στο λογοτεχνικό περιοδικό «*Briefe die neuste Literatur betreffend*» (Επιστολές που αφορούν τη σύγχρονη λογοτεχνία)⁹. Σε αυτό ο κεντρικός χαρακτήρας καταδικάζεται εξαιτίας της συμφωνίας του με τον Διάβολο, αλλά σώζεται στο τέλος από τη χάρη του Θεού, που δεν τον αφήνει να “χαθεί” στην Κόλαση επειδή παρασύρθηκε από το ασίγαστο πάθος του για την αναζήτηση της γνώσης. Ο Θεός αυτός, αντιπροσωπευτικός του πνεύματος του Διαφωτισμού και των αρχών του ουμανισμού, από άτεγκτος τιμωρός του αλαζόνα Φάουστ που τόλμησε να συμμαχήσει με το “Κακό” αδιαφορώντας για τις συνέπειες των πράξεών του, παρουσιάζεται εδώ ως εγγυητής της δικαιοσύνης και της οικουμενικής ηθικής, γεγονός που φανερώνει μία σαφή μετατόπιση του συγγραφέα από την “ψυχρή” υλιστική παράδοση του 17^{ου} αιώνα σε μία πιο ανθρωποκεντρική προσέγγιση, συναφή με τα ιδεώδη της εποχής. Αυτήν την εκδοχή υιοθέτησε και ο μείζων Γερμανός συγγραφέας Johann Wolfgang von Goethe, δημιουργώντας με τη σειρά του το μνημειώδες για τη δυτική λογοτεχνία δραματικό ποίημα «*Φάουστ*» (1808).

Συστήνοντας ένα λογοτεχνικό σύμπαν με πλήθος μυθολογικών, ιστορικών και φιλοσοφικών αναφορών από την αρχαία, τη μεσαιωνική και τη σύγχρονη πολιτιστική κληρονομιά, ο Goethe επιχείρησε να ερμηνεύσει την ανθρώπινη φύση και να αναδείξει τους υπαρξιακούς προβληματισμούς της εποχής του. Ο κεντρικός του ήρωας, ένας ευκατάστατος λόγιος, απογοητευμένος από τη ματαιότητα του κόσμου και τα “κούφια λόγια” της επιστήμης, επικαλείται τη βοήθεια του Μεφιστοφελή προκειμένου να

⁹ *The Cambridge Companion to Goethe*, Edited by: Lesley Sharpe, Cambridge University Press, United Kingdom: 2002, σελ. 88.

ανακαλύψει εκ νέου την ουσία της ζωής. Εκείνος, ζητώντας σε αντάλλαγμα την ψυχή του, θα προσφέρει στον Φάουστ τη δυνατότητα να γευθεί πρωτόγνωρα συναισθήματα και ασύλληπτες εμπειρίες σε μία υπερβατική περιπλάνηση προς την απόλυτη γνώση. Ο ιδεαλιστής κεντρικός χαρακτήρας - τυπικός εκπρόσωπος της γερμανικής αστικής τάξης των αρχών του 19^{ου} αιώνα - έχοντας την πεποίθηση ότι για να αποκτήσει αυτογνωσία και πνευματική ελευθερία οφείλει να διέλθει από όσα περισσότερα στάδια αισθητικών και διανοητικών εμπειριών μπορεί, αφήνεται σε αυτό το απολαυστικό ταξίδι, χωρίς να ταυτίζει πλέον την αναζήτηση της γνώσης με την ύβρη και την αμαρτία, παρά τους όποιους κινδύνους εγκυμονεί ένα τέτοιο εγχείρημα¹⁰. Με άλλα λόγια, δεν παρασύρεται από τον Σατανά όπως όλοι οι προγενέστεροι ομώνυμοι ήρωες· αντιθέτως, ο ίδιος τον καλεί κοντά του προκειμένου να εκμεταλλευθεί τις δυνάμεις του, κι εκείνος είναι που καθορίζει τελικά τους όρους της μεταξύ τους συμφωνίας, πριν “βουτήξει” στον “ωκεανό” της άμεσα συνυφασμένης με την “Πράξη” γνώσης. Από την άλλη πλευρά, ο Διάβολος του ποιήματος, “το πνεύμα που πάντα αρνείται”, το συμβολικό ισοδύναμο της διαρκούς κριτικής, που απορρίπτει την “ζερή” θεωρία και όλες τις επιστήμες, υπερθεματίζοντας σε κάθε ευκαιρία πάνω στην προτεραιότητα της μεταφυσικής έναντι της λογικής, δεν εμφανίζεται πλέον ως το αντίπαλο δέος κάποιας “θετικής” δύναμης, όπως συνέβαινε με τον Θεό στους προγενέστερους μύθους. Εδώ οι δύο αντίπαλοι είναι ο Φάουστ και ο Διάβολος: οι δύο αλληλοσυγκρουόμενες διαστάσεις του ασυνειδήτου, η φωτεινή και η σκοτεινή όψη της ανθρώπινης ψυχής, οι

¹⁰ Φάουστ: «Με βία τις πόρτες θάρρεψε ν' ανοίξεις, / που εμπρός τους ο καθένας δρόμο αλλάζει! / Να η στιγμή τώρα μ' έργα να το δείξεις / πως ο άξιος άντρας το θείο ύψος δεν τρομάζει / μπροστά στο μαύρο σπήλαιο μη δειλιάσεις, / που η φαντασία μαρτύρια πλάθει εκεί, / το πέραςμα πολέμα εκείνο να περάσεις, / που ο Άδης στην μασσιά του εμπρός φλογοβολεί / το βήμα αυτό φαιδρός ας το τολμήσεις, / κι ας είν' ακόμα στο Μηδέν να σβήσεις». Goethe, Johann Wolfgang von, *Φάουστ*, Μετάφραση: Κ. Χατζόπουλος, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα: 2009, σελ. 26. Πρβλ. στο ίδιο: Φάουστ: «Τη ζάλη θέλω, τη χαρά που μας ξεσκίζει, / το μίσος που αγαπά, τη θλίψη που δροσίζει. / Το στήθος μου, απ' τη χρεία της γνώσης γιατρεμένο, / σε πόνο ας μην κλειστεί κανέναν πια, / κι ό,τι στην ανθρωπότητα όλη είναι δοσμένο / να το απολάψω θέλω μέσα μου βαθιά, / με το νου μου ό,τι πιο υψηλό, βαθύ ν' αδράζω, / χαρά και πόνο της στο στήθος να στοιβάζω, / κι έτσι το εγώ μου ως το δικό της να πλατύνω / και σαν αυτή στερνά συντρίματα να γίνω». *Ο.π.*, σελ. 60.

«[...] δυο ψυχές, που η μια θέλει απ' την άλλη να χωρίσει»¹¹, όπως αναφέρει ο ποιητής. Ο Goethe δημιουργώντας μέσω της ανάπτυξης των δύο αυτών ρόλων μια αλληγορία για τον διφυή και ανολοκλήρωτο χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης, που εμπεριέχει την τάση τόσο για το “Καλό” όσο και για το “Κακό”, καταθέτει συγχρόνως κι ένα βαθυστόχαστο σχόλιο για την αντιφατικότητα της προόδου και τους κινδύνους που αυτή συνεπάγεται, όταν εν ονόματι των επιδιώξεών της παραμελεί την ψυχική και πνευματική ζωή. Αυτή η έλλειψη είναι που στρέφει τον Φάουστ στη “μεταφυσική”, και μαζί η δυσφορία του για την κατάσταση στην οποία περιέρχεται ο πολιτισμός της εποχής του, εξαιτίας του μονόπλευρου προσανατολισμού του στις επιταγές της ψυχρής λογικής του ρασιοναλισμού.

Ο τελευταίος κρίκος στην αλυσίδα των μεταμορφώσεων του Φάουστ περιλαμβάνει τον Άντριαν Λέβερκνυ, τον ιδιοφυή μουσικοσυνθέτη που πουλάει την ψυχή του στο “Διάβολο” με αντάλλαγμα αυτήν τη φορά την έμπνευση. Από τον αλχημιστή που μεταμορφώθηκε σε επιστήμονα και από τον επιστήμονα που μεταβάλλεται σε διανοούμενο, περνάμε πλέον στον διανοούμενο που λαμβάνει τα χαρακτηριστικά του καλλιτέχνη: Ενός εξαιρετικά ταλαντούχου και φιλόδοξου νέου με σπάνια κλίση στη μουσική, ο οποίος θεωρώντας ότι οι υπάρχουσες μουσικές φόρμες έχουν εξαντλήσει τα εκφραστικά τους μέσα και δεν αξίζουν παρά μόνο την παρωδία, αποφασίζει ο ίδιος να τις αποσυνθέσει απελευθερώνοντας γι αυτόν τον σκοπό το “δαιμονικό” του ταλέντο. Ο «Δρ. Φάουστους» του Thomas Mann (1947), που ωριμάζει και εξελίσσεται καλλιτεχνικά μέσα στα ταραγμένα πολιτικά χρόνια μεταξύ του Πρώτου και του Δεύτερου Παγκοσμίου Πολέμου στη Γερμανία, αφού προηγουμένως εγκαταλείψει τις σπουδές του στη θεολογία, αφιερώνεται αποκλειστικά στη μουσική, στην πιο πνευματική, υποκειμενική και “επικίνδυνη” τέχνη, εξαιτίας της αφηρημένης και άμεσα συνυφασμένης με την κίνηση του συναισθήματος φύσης της. Η τέχνη αυτή, που ανήκει περισσότερο στην περιοχή του “δαιμονικού” παρά - όπως υποστηρίζει ο συγγραφέας - στην «[...] παιδαγωγική-ανθρωπιστική σφαίρα»¹², έλκει τον κεντρικό χαρακτήρα γιατί σε

¹¹ Ο.π., σελ. 39.

¹² Mann, Thomas, *Δόκτωρ Φάουστους: Η ζωή του γερμανού μουσουργού Άντριαν Λέβερκνυ εξιστορημένη από ένα φίλο*, Μετάφραση: Θόδωρος

αυτήν βρίσκει τον τέλειο συνδυασμό των δύο αγαπημένων του πεδίων, της θεολογίας (μεταφυσική) και των μαθηματικών (λογική). Επιθυμώντας να δώσει λύση στο αισθητικό αδιέξοδο που έχει περιέλθει η ευρωπαϊκή (τονική) μουσική - η άμεσα συνυφασμένη με τη “διακοσμητικού” χαρακτήρα ουμανιστική αστική καλλιτεχνική παράδοση, που πλέον αδυνατεί να εκφράσει την πραγματικότητα της εποχής της - ο μεγαλοφυής συνθέτης αρχίζει να επεξεργάζεται μια νέα ριζοσπαστική τεχνική σύνθεσης (δωδεκαφθογγισμός) και ταυτόχρονα επιδίδεται στην κατασκευή εγκεφαλικών, πλήρως ελεγχόμενων από τη λογική συνθέσεων (σειραϊσμός), αποσκοπώντας έτσι στην ανανέωση του μουσικού υλικού μέσω του εξορθολογισμού του. Σύντομα όμως θα οδηγηθεί σε νέο αδιέξοδο, αφού η κυριαρχία του νου στην καλλιτεχνική διαδικασία θα στερήσει από τον ίδιο την έμπνευση και τη δημιουργικότητα. Σε αυτήν την καμπή της καλλιτεχνικής του πορείας θα αναζητήσει διέξοδο στη “σκοτεινή” πλευρά του εαυτού του, εκεί όπου αναβλύζουν οι δημιουργικές πηγές του ορμέμφυτου και της φαντασίας, και γι αυτόν το λόγο θα επισκεφθεί μία πόρνη, από την οποία εκούσια θα κολλήσει σύφιλη κατά την πρώτη και τελευταία για το υπόλοιπο της ζωής του σεξουαλική του επαφή. Έκτοτε, κι ενώ προοδευτικά οι συνέπειες της εκφυλιστικής του αρρώστιας θα αρχίσουν να εκδηλώνονται, προκαλώντας στον ίδιο συνεχείς παλινδρομήσεις ανάμεσα σε ξεσπάσματα αχαλίνωτης πνευματικής διέγερσης και περιόδους βασανιστικής κατάθλιψης και σωματικής φθοράς, θα αρχίσει να συνθέτει έργα εκρηκτικής πρωτοτυπίας που θα τον καταστήσουν έναν από τους σημαντικότερους δημιουργούς της εποχής του.

Φθάνοντας στο απόγειο της καλλιτεχνικής του πορείας κι αφού ολοκληρώσει το 1930 το τελευταίο του αριστούργημα «*Ο θρήνος του*

Παρασκευόπουλος, Πόλις, Αθήνα: 2002, σελ. 26, 325. Πρβλ. και με Mann, Thomas, *Το μαγικό βουνό*, Μετάφραση: Θόδωρος Παρασκευόπουλος, Πρώτος Τόμος, Εξάντας, Αθήνα: 1995, σελ. 188-189: «*Ναι, είμαι εραστής της μουσικής χωρίς να θέλω να πω με αυτό ότι την εκτιμώ ιδιαίτερα - όπως, ας πούμε, εκτιμώ και αγαπώ το λόγο, το φορέα του πνεύματος, το εργαλείο, το αστραφτερό υνί της προόδου... Η μουσική... Αυτή είναι το ημιαρθρωμένο, το αμφίβολο, το ανεύθυνο, το αδιάφορο [...] Η μουσική είναι ανεκτίμητη ως το τελικό μέσον για να προκληθεί ενθουσιασμός, ως δύναμη που ωθεί ψηλά και μπροστά, όταν βρίσκει το πνεύμα προετοιμασμένο να δεχθεί τις επιδράσεις της. Η λογοτεχνία όμως πρέπει να έχει προηγηθεί. Η μουσική μόνη δεν πάει τον κόσμο μπροστά. Η μουσική μόνη είναι επικίνδυνη».*

Δόκτορα Φάουστους», ο ιδιοφυής μουσουργός Άντριαν Λέβερκυν θα προσκαλέσει τους φίλους του στην απομονωμένη εξοχική κατοικία του για να τους παρουσιάσει το έργο με το οποίο φιλοδοξούσε να αναιρέσει την «9^η Συμφωνία του Beethoven» - το μουσικό κομμάτι που συμπύκνωνε όσο κανένα άλλο τα ανθρωπιστικά ιδανικά της αδελφοσύνης, της ελευθερίας και της ευτυχίας¹³. Καταβεβλημένος από την ασθένειά του, τον κοινωνικό αποκλεισμό στον οποίο υπέβαλε εθελούσια τον εαυτό του και κάποιες δραματικές ατυχίες της προσωπικής του ζωής (απόρριψη από τη γυναίκα που έχει ερωτευτεί, προδοσία και αιφνίδιος θάνατος ενός πολύ κοντινού του φίλου, απώλεια του πατέρα του και του αγαπημένου πεντάχρονου ανιψιού του), αντί να παίζει στους συνδαιτυμόνες το μουσικό του έργο, τους εξομολογείται σε ένα παραληρηματικό ξέσπασμα ότι κάποια χρόνια νωρίτερα συναντήθηκε με τον Διάβολο και συμφώνησε μαζί του να αποποιηθεί το δικαίωμα της αγάπης και της ανθρώπινης ζεστασιάς, κερδίζοντας αντ' αυτού εικοσιτέσσερα χρόνια “δαιμονικής” έμπνευσης. Λίγο αργότερα, και αφού παίζει στο πιάνο την πρώτη παράφωνη συγχορδία του έργου του, θα καταρρεύσει από νευρικό κλονισμό, και δέκα χρόνια μετά από αυτό το περιστατικό, το 1940, θα πεθάνει εξαντλημένος από τη σύφιλη και την παράνοια, ολοκληρώνοντας το τραγικό του πεπρωμένο κατ’ αντιστοιχία με εκείνο του γερμανικού λαού, που καταστράφηκε, αφού προηγουμένως παραδόθηκε στην “τρέλα” του ναζισμού.

Ο “δαίμονας” του ολοκληρωτισμού

Ο ιστορικός καμβάς πάνω στον οποίο δομείται το ογκώδες φιλοσοφικό μυθιστόρημα του Thomas Mann είναι το διάστημα που στιγματίστηκε από την άνοδο και την πτώση του ναζισμού και τη “μόλυνση” της γερμανικής κουλτούρας από το βάρβαρο πνεύμα του ολοκληρωτισμού. Ο συγγραφέας ξεκίνησε να γράφει το έργο το 1943, παρακολουθώντας από το Λος Άντζελες, όπου βρισκόταν αυτοεξόριστος, τη σταδιακή κατάρρευση του χιτλερισμού και το

¹³ Άντριαν Λέβερκυν: «*Το καλό και το ευγενές [...] αυτό που το αποκαλούμε το ανθρώπινο, μολονότι είναι καλό και ευγενές. Αυτό για το οποίο αγωνίστηκαν οι άνθρωποι, για το οποίο πάτησαν φυλακές, αυτό που οι μύστες ανήγγειλαν αγαλλιάζοντας, αυτό δεν είναι να υπάρξει. Θα ανακληθεί. Θα το αναιρέσω*». Βλ. Mann, Thomas, *Δόκτωρ Φάουστους: Η ζωή του γερμανού μουσουργού Άντριαν Λέβερκυν εξιστορημένη από ένα φίλο*, Μετάφραση: Θόδωρος Παρασκευόπουλος, Πόλις, Αθήνα: 2002, σελ. 625.

ολοκλήρωσε το 1947, όταν πλέον είχαν διαφανεί οι οδυνηρές συνέπειες της διάλυσης του γερμανικού κράτους μετά τη λήξη του Β' Παγκοσμίου Πολέμου. Από το 1943 ξεκινά να εξιστορεί τη ζωή του Άντριαν Λέβερκνυ ο δεύτερος ήρωας του βιβλίου, ο παιδικός του φίλος Ζερένους Τσάιτμπλομ, που σε προχωρημένη ηλικία και υπό τη σκιά του πολέμου, αποφασίζει να αφηγηθεί τη βιογραφία του μεγάλου μουσουργού, όταν εκείνος είναι πλέον νεκρός. Η αλληλοδιεισδυση όλων αυτών των χωροχρονικών επιπέδων, που παρατίθενται χωρίς να ακολουθούν μία αυστηρή διαδοχή, δίνουν την ευκαιρία στον Mann να ανιχνεύσει σε όλο το ιστορικό φάσμα πριν από τον Πρώτο Παγκόσμιο Πόλεμο και μέχρι τον Δεύτερο, τα ιδεολογικά και ψυχολογικά αίτια που συντέλεσαν στη γερμανική τραγωδία. Στον πυρήνα της κριτικής του βρίσκεται η γερμανική αστική κοινωνία, που εξετάζεται από τον συγγραφέα μέσα από την αντιστικτική παράθεση των δύο κεντρικών χαρακτήρων - του καλλιτέχνη και αντιουμανιστή Λέβερκνυ, που αντιπροσωπεύει την αισθητική τάξη, και του συντηρητικού ανθρωπιστή φιλόλογου Τσάιτμπλομ, που αντιπροσωπεύει την ηθική τάξη -, καθώς και από τη διεισδυτική περιγραφή των κοινωνικών κύκλων του συνθέτη, γεγονός που επιτρέπει στον Thomas Mann να αναδείξει τα πολιτικά και διανοητικά ρεύματα που κυριαρχούσαν στη Γερμανία πριν τη γενικευμένη εξάπλωση του φασισμού. Από τα νεορομαντικά εθνικιστικά (völkisch) “ξυπνήματα” του χριστιανικού συνδέσμου Βίνφριντ των φοιτητικών χρόνων του κεντρικού ήρωα έως τις αποκαλυπτικές συζητήσεις διανοούμενων, βιομηχάνων, επιχειρηματιών, επιστημόνων, καλλιτεχνών και ξεπεσμένων μεγαλοαστών, που παρελαύνουν στις σελίδες του μυθιστορήματος, διατυπώνοντας θέσεις που ρέπουν από τον συντηρητισμό και τον απαισιόδοξο ηθικισμό έως τον καταφανή πολιτικό εξτρεμισμό, φανερώνεται σταδιακά το έδαφος που καλλιεργούνταν στην προπολεμική γερμανική κοινωνία και πάνω στο οποίο γονιμοποιήθηκε αργότερα ο φονικός σπόρος του ολοκληρωτισμού.

Όπως προκύπτει από τη διαπλοκή των χαρακτήρων και των εσώτερων απόψεών τους στο μυθιστόρημα, η προοδευτική κλιμάκωση του παραλογισμού του φασισμού δεν αποδίδεται απλώς στην ιδεολογική εκμετάλλευση της ιδέας περί γερμανικής φυλετικής υπεροχής από τη χιτλερική “μηχανή” μετά την ήττα και την εθνική ταπείνωση της Γερμανίας κατά τον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο. Σύμφωνα με τον συγγραφέα, μία τέτοια πολιτική ιδεολογία δεν θα μπορούσε να διατρανωθεί εάν προηγουμένως δεν είχε συντελεστεί μια κάποιου

είδους βαθιά ηθική και πνευματική αποσάθρωση σε όλες τις εκδηλώσεις της γερμανικής κουλτούρας. Αυτήν την αποσάθρωση ο Thomas Mann την αποδίδει κυρίως στην κρίση του αστικού καπιταλισμού και στα ανθρωπολογικά προβλήματα που δημιούργησε στον ατομικό και συλλογικό βίο η νεωτερικότητα¹⁴. Δεν είναι τυχαίο ότι η ίδια ακριβώς προβληματική απαντάται και σε παλαιότερα έργα του: Στους «Μπούντενμπρουκς» (1901) περιγράφεται η οικονομική και ηθική κατάρπωση των μελών μιας οικογένειας πλουσίων εμπόρων της Γερμανίας του 19^{ου} αιώνα που δεν μπορούν να προσαρμοστούν στα δεδομένα της νέας τάξης πραγμάτων και φθείρονται προοδευτικά από την υλιστική ηθική του αναδυόμενου σύγχρονου καπιταλισμού. Στο «Μαγικό Βουνό» (1924) η θεματική της αποσύνθεσης του δυτικού πολιτισμού μεταφέρεται σε ένα ελβετικό σανατόριο που φιλοξενεί μεγαλοαστούς φυματικούς ασθενείς. Εκεί ο κεντρικός ήρωας Χανς Κάστορπ, γοητευμένος από το παρακαμιακό κλίμα του μέρους και αρνούμενος να αντιμετωπίσει τις προκλήσεις και τα προβλήματα της “πραγματικής” ζωής, θα παραδοθεί εκούσια στην υπνωτιστική αισθητηριακή επιρροή της αρρώστιας και του θανάτου, πριν παραδοθεί μετά από επτά χρόνια παραμονής του στο σανατόριο στις φλόγες του Α’ Παγκοσμίου Πολέμου. Το ίδιο πνεύμα αγωνίας για την ηθική και πνευματική παρακμή της αστικής κοινωνίας αποτυπώνεται με τον πλέον χαρακτηριστικό τρόπο στην εξιστόρηση της ζωής του Άντριαν Λέβερκυν, που σύμφωνα με πολλούς κριτικούς της λογοτεχνίας όχι απλώς αναπαριστά συμβολικά τη μοίρα του γερμανικού λαού και την ατμόσφαιρα μιας ολόκληρης εποχής που στιγματίστηκε από την εξάπλωση του ολοκληρωτισμού αλλά επιπλέον επιχειρεί να δώσει μία πολυδιάστατη φιλοσοφική ερμηνεία γύρω από τις αντινομίες της νεωτερικότητας και τους λόγους που οδήγησαν την ανθρωπότητα στις φρικαλεότητες του Β’ Παγκοσμίου Πολέμου.

Η μεταμόρφωση του Φάουστ σε καλλιτέχνη δεν επιλέγεται τυχαία από τον Thomas Mann. Το ζήτημα της αντίθεσης ανάμεσα στις αξίες της αστικής κοινωνίας και στη φύση της καλλιτεχνικής ιδιοσυγκρασίας απασχόλησε έντονα τον συγγραφέα, που συνήθιζε να επανέρχεται στο συγκεκριμένο θέμα εξ αφορμής πολλών χαρακτήρων

¹⁴ Cobley, Evelyn, *Avant-Garde Aesthetics and Fascist Politics: Thomas Mann's Doctor Faustus and Theodor W. Adorno's "Philosophy of Modern Music"*, New German Critique, No. 86 (Spring - Summer, 2002), σελ. 44.

των έργων του, χρησιμοποιώντας την τέχνη ως τον κατεξοχήν τόπο φανέρωσης των προβλημάτων του σύγχρονου πολιτισμού. Ο ασθενικός Χάνο των «Μπούντενμπρουκς» (1901) αρνείται την εμπορική καριέρα που του έχει επιφυλάξει ο πατέρας του και αφοσιώνεται στην αγάπη του για τη μουσική, που λειτουργεί για εκείνον ως καταφύγιο από την “εχθρική” πραγματικότητα του αστικού τρόπου ζωής. Αλλά και ο νεαρός καλλιτέχνης «*Τόνιο Κρέγκερ*» (1903), που επιλέγει να διατηρεί συνεχώς μια απόσταση από τον γύρω του κόσμο - θεωρώντας αυτήν τη στάση ως βασική προϋπόθεση της καλλιτεχνικής δημιουργίας - οδηγείται σε μία ιδιότυπη κοινωνική “αποξένωση”, αφού αισθάνεται διαρκώς “αποσπασμένος” από όσα συμβαίνουν γύρω του. Στα πλαίσια της ίδιας συλλογιστικής, η περίπτωση του μεσόκοπου εγκρατή συγγραφέα Άσενμπαχ («*Θάνατος στη Βενετία*», 1913), που παρασύρεται από την απaráμιλλη ομορφιά ενός εφήβου, παραβλέποντας τον κίνδυνο χολέρας που έχει ξεσπάσει στη Βενετία, είναι ακόμα πιο σύνθετη. Στο πρόσωπό του θα συμπυκνωθεί η νιτσεική αντίθεση μεταξύ σώματος και διάνοιας, απολλώνειου πνεύματος και διονυσιακού ενστίκτου, αστικής ηθικότητας και αρχέγονης αισθησιακότητας, που θα κορυφωθεί με τον θάνατο του κεντρικού ήρωα, λόγω της αδυναμίας του να διατηρήσει την ισορροπία μεταξύ όλων αυτών των εκ διαμέτρου αντίθετων ροπών που συνιστούν το σύνθετο πεδίο της καλλιτεχνικής συνείδησης.

Αν η απόσπαση του καλλιτέχνη από την κοινωνία και η αντίθεση της τέχνης προς την εμπειρική πραγματικότητα λειτουργούσε στα προγενέστερα έργα του Thomas Mann ως συμβολικό ισοδύναμο της αυτονομίας του καλλιτέχνη, που εντούτοις είχε αρχίσει ήδη να δοκιμάζεται μέσα στις πιεστικές συνθήκες του ύστερου νεωτερικού πολιτισμού, στην περίπτωση του Άντριαν Λέμπερκιν, αυτή η συνθήκη επενδύεται και με άλλα περιεχόμενα ενδεικτικά όχι μόνο των πιέσεων που δέχεται η καλλιτεχνική συνείδηση μέσα στο σύγχρονο κοινωνικοπολιτικό περιβάλλον αλλά και του τρόπου με τον οποίο αυτή έχει αρχίσει να εμποτίζεται από τις ιδεολογίες ολοκληρωτισμού: Ο ιδιοφυής μουσουργός, που απορρίπτει την αστική ηθική υιοθετώντας σταδιακά μία υποκειμενική - αδιάφορη για τα κοινωνικά συμφραζόμενα - αισθητική στάση¹⁵, όχι μόνο δεν εναντιώνεται στον προοδευτικό εκβαρβαρισμό της γερμανικής

15

Ο.π., σελ. 50-52.

κοινωνίας αλλά αντίθετα εντοπίζει σε αυτόν ακριβώς τον βαρβαρισμό την πηγή μιας νέας αντιουμανιστικής “ζωτικότητας”, ικανής να επανατροφοδοτήσει το απονεκρωμένο από την εργαλειακή λογικότητα βίωμα του αστικού υποκειμένου: «Σαν να παραγίνεται λόγος για καλλιέργεια στην εποχή μας που θέλει να είναι καλλιεργημένη εποχή [...] Τεχνολογία και ανέσεις - έχοντάς τα μιλάμε για καλλιέργεια, αλλά δεν την έχουμε [...] Θέλω να πω ότι η δική μας βαθμίδα είναι η βαθμίδα του πολιτισμού - πολύ αξιέπαινη κατάσταση, αναμφίβολα, επίσης αναμφίβολο είναι όμως ότι θα πρέπει να εκβαρβαριστούμε πολύ περισσότερο για να ξαναποκτήσουμε την ικανότητα να είμαστε καλλιεργημένοι»¹⁶.

Αυτή η νιτσεϊκής προέλευσης στρεβλωμένη αναζήτηση από μέρους του κεντρικού ήρωα μίας “βάρβαρης ζωτικότητας” που θα υπερέβαινε την επίπλαστη θετική φαινομενικότητα του ουμανισμού και του ορθολογισμού, εκδηλώθηκε με παρόμοιο τρόπο και στην πραγματική (εκτός μυθιστορήματος) προπολεμική Γερμανία - ιδίως στους κόλπους της διανόησης - και μάλιστα σε κάποιες περιπτώσεις με μεγάλη σφοδρότητα, για λόγους που αποδίδονται στα ειδικά ιστορικά και πολιτισμικά χαρακτηριστικά του γερμανικού λαού: Η χώρα των πολυδιασπασμένων κρατιδίων, που συνδέονταν μεταξύ τους κυρίως μέσω της παράδοσης και αντιμετώπιζαν με καχυποψία τις πολιτικές εξελίξεις που συντελούνταν στις υπόλοιπες κοινοβουλευτικές δημοκρατίες της Ευρώπης, το έθνος που ως αντίδραση στον “απομονωτισμό” που αισθανόταν, υπογράμμιζε συστηματικά την προτεραιότητα της κοινότητας έναντι της κοινωνίας, υπεραμύνονταν του βάθους του Μεσαίωνα έναντι της ρηχότητας του μοντέρνου κόσμου ή έκανε λόγο για τη σπουδαιότητα του “μυθικού” Ρομαντισμού έναντι του “λογικού” Διαφωτισμού¹⁷, ανέπτυξε

¹⁶ Mann, Thomas, *Δόκτωρ Φάουστους: Η ζωή του γερμανού μουσουργού Άντριαν Λέβερκνυ εξιστορημένη από ένα φίλο*, Μετάφραση: Θόδωρος Παρασκευόπουλος, Πόλις, Αθήνα: 2002, σελ. 91. Πρβλ. στο ίδιο τα λόγια του Άντριαν Λέβερκνυ προς ένα συνδαιτυμόνα σε συζήτηση σε ένα αστικό σαλόνι του Μονάχου: «Ο ιδεαλισμός παραβλέπει ότι το πνεύμα δεν το αγγίζει μονάχα η πνευματικότητα αλλά μπορεί να το συναρπάσει βαθύτατα η ζωώδης μελαγχολία της αισθησιακής ομορφιάς», σελ. 543-544.

¹⁷ Για το ίδιο θέμα ο Thomas Mann αναφέρει: «Οι Γερμανοί είναι ο λαός της ρομαντικής αντεπανάστασης εναντίον του φιλοσοφικού διανοητισμού και του ρασιοναλισμού της εποχής της Διαφώτισης - μιας επανάστασης της μουσικής εναντίον της λογοτεχνίας, του μυστικισμού εναντίον της σαφήνειας». Βλ. Mann,

προοδευτικά έναν ιδιότυπο “ψυχισμό”, που μυστικοποίησε την έννοια του πνεύματος του Λαού (Volkgeist) και αποθέωσε την αξία της γερμανικής κουλτούρας, αδιαφορώντας για τις επικίνδυνες πολιτικές συνέπειες μία τέτοιας επιλογής. Αυτόν τον “ψυχισμό” εκμεταλλεύθηκε ιδεολογικά ο φασισμός, οργανώνοντας έναν ολόκληρο προπαγανδιστικό μηχανισμό, που χρησιμοποίησε τις ιδιαιτερότητες της γερμανικής κουλτούρας προκειμένου να προωθήσει τους εργαλειακούς της σκοπούς. Η παραχάραξη όλων των απόψεων αναφορικά με το τι συνιστά γερμανικότητα από τους Ναζί και η παράλληλη ανάπτυξη ενός επιθετικού εθνικισμού ερειδόμενου στην αστήρικτη υπόθεση περί ανωτερότητας της γερμανικής φυλής, επιτεύχθηκε με την υποκατάσταση του προτάγματος της ηθικής στο πεδίο της πολιτικής ζωής από μια βίαιη αισθητικότητα¹⁸. Η εξάπλωση του φασισμού και η άνοδος του Hitler - που περιγράφεται από τον Thomas Mann σε σχετικό του άρθρο με τίτλο «*Αυτός ο άνδρας είναι αδελφός μου*» περισσότερο ως αισθητικό παρά ως ηθικό (πολιτικό) φαινόμενο¹⁹ - υπήρξε μεταξύ άλλων απόρροια αυτής της προσχεδιασμένης προπαγάνδας. Η τελευταία ήταν που έκανε ένα ολόκληρο έθνος να παρασυρθεί από τις μεθυστικές παράλογες εξαγγελίες των Ναζί και κατέστησε τον Hitler λαοφιλή στη συνείδηση των περισσότερων Γερμανών, που είδαν στο πρόσωπό του την πλανερή φιγούρα ενός πολιτιστικού (και όχι πρωτίστως πολιτικού) επαναστάτη.

Thomas, *Ο Βάγκνερ και η εποχή μας*, Μετάφραση: Γιάννης Λάμπας, Printa, Αθήνα: 1993, σελ. 180.

¹⁸ Ο Walter Benjamin περιγράφει το ίδιο φαινόμενο με τον όρο “αισθητικοποίηση της πολιτικής”, παρεμβάλλοντας στην ανάλυσή του το στοιχείο της υπερεγαλειοποίησης της τεχνικής στην προπολεμική Γερμανία από τη μία πλευρά, και από την άλλη την αδυναμία αξιοποίησης της δυναμικής της τεχνολογίας από τη μη “εκσυγχρονισμένη” γερμανική κοινωνία. Ο φασισμός, όπως υποστηρίζει ο στοχαστής, έδωσε λύση σε αυτήν τη διάσταση, αισθητικοποιώντας τον πόλεμο και μετατρέποντάς τον με αυτόν τον τρόπο σε κατεξοχήν μέσον αξιοποίησης της τεχνολογίας εκείνης της εποχής, χωρίς να διαταραχθεί η “παραδοσιακή” δομή της γερμανικής κοινωνίας. Βλ. Benjamin, Walter, *Δοκίμια για την τέχνη: Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του: Συνοπτική ιστορία της φωτογραφίας: Εντ. Φουξ, ο συλλέκτης και ο ιστορικός*, Μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ, Κάλβος, Αθήνα: 1978, σελ. 36-38.

¹⁹ Lepenies, Wolf, *Exile and Emigration: The Survival of "German Culture"*, March 2000, Paper No: 7, <http://www.sss.ias.edu/files/papers/paper-seven.pdf> (electronic publication), σελ. 6-7.

Στις σελίδες του μυθιστορήματος, εκεί όπου παρεμβάλλονται ρητορικές συζητήσεις εκπροσώπων της αστικής γερμανικής τάξης, από τη μια πλευρά παρακολουθούμε την ιντελλιγκέντσια να «[...] πέφτει με τα μούτρα μέσα στον φασιστικό βαρβαρισμό, εκτελώντας μ' αυτή την κίνηση έναν γκροτέσκο, ζιππασμένο χορό του θανάτου» και από την άλλη βλέπουμε τον Άντριαν Λέβερκνυ να ζει «[...] μια ζωή ασκητισμού και απόκοσμης υπεροψίας» που «[...] ανοίγει ακριβώς την πόρτα για να μπει το κακό στο έργο και στη ζωή του»²⁰. Η συνομιλία του με τον “Σατανά”, που ενσαρκώνει την εκχώρηση του κεντρικού ήρωα στις “δαιμονικές” ροπές του εαυτού του, συνοψίζει τους προβληματισμούς του Thomas Mann για τις εκφυλιστικές συνέπειες της εργαλειακής λογικότητας και του ανορθόλογου ολοκληρωτισμού στην ευαίσθητη σφαίρα της καλλιτεχνικής ιδιοσυγκρασίας. Σε αυτήν τη μυθιστορηματική εκδοχή του «Δρ. Φάουστους» η “συνάντηση” του κεντρικού ήρωα με το “Κακό” παραλλάσσεται ως εξής: Ο μεγαλοφυής μουσουργός, που ασφυκτιά μέσα στο καταπιεστικό και βίαιο περιβάλλον της σύγχρονης κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας και αδυνατεί πλέον να δημιουργήσει έργα ικανά να “μιλήσουν” για τις αγωνίες της εποχής του, “επικαλείται” τη βοήθεια του “Διαβόλου” αναζητώντας απεγνωσμένα την έμπνευση. Εκείνος, που εμφανίζεται μπροστά του περισσότερο “αληθινός” από κάθε άλλη φορά, δεν είναι κάποια εξωτερική αρνητική δύναμη, όπως συνέβαινε στους προηγούμενους ομώνυμους μύθους. Από τον τρόπο που παρατίθεται η συζήτηση αφήνεται να εννοηθεί ότι πρόκειται για τη φωνή του ασυνειδήτου του, την ψυχολογική προβολή του εσώτερου εαυτού του, που ξεσπά αυτοκαταστροφικά ενεργοποιώντας τις “σκοτεινές” και απροσπέλαστες από τη λογική σκέψη περιοχές της συνείδησης. Σε αυτήν την οριακή στιγμή της ανάδυσης της “ανοίκειας ετερότητας”²¹ μέσα του, που σηματοδοτεί και το επίσημο πέρας του Λέβερκνυ στο χώρο της παράνοιας, ο “Διάβολος” τον προτρέπει να αφεθεί στην άβυσσο της αρρώστιας (σύφιλη και τρέλα), εκεί όπου παύουν να ισχύουν οι συμβατικοί κανόνες της αστικής ηθικής και αποκαλύπτονται ορθάνοιχτοι οι δρόμοι της καλλιτεχνικής

²⁰ Lukács, Georg, *Η τραγωδία της μοντέρνας τέχνης*, Μετάφραση: Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Έρασμος, Αθήνα: 2008, σελ. 29.

²¹ Mann, Thomas, *Δόκτωρ Φάουστους: Η ζωή του γερμανού μουσουργού Άντριαν Λέβερκνυ εξιστορημένη από ένα φίλο*, Μετάφραση: Θόδωρος Παρασκευόπουλος, Πόλις, Αθήνα: 2002, σελ. 675 (από το επίμετρο του Θανάση Χατζόπουλου).

δημιουργικότητας: «*Η ασθένεια [...] δημιουργεί μια ορισμένη κριτική αντίθεση με τον κόσμο, με τον μέσο όρο ζωής, δημιουργεί ανυπότακτη και ειρωνική διάθεση απέναντι στην αστική τάξη των πραγμάτων [...]»*²² αναφέρει ο “Σατανάς” και αλλού προσθέτει σαρκαστικά: «*Και σιγά που η δημιουργική, δαιμονιοδότρα αρρώστια [...] δεν είναι χίλιες φορές προσφιλέστερη στη ζωή από την υγεία που σέρνεται πεζή»*²³. Όλες οι παραπάνω διαπιστώσεις, που έλκουν την καταγωγή τους από τη νιτσεική θεώρηση του καλλιτέχνη ως όντος τοποθετημένου αντίπερα των συμβατικών εννοιών της υγείας και της ασθένειας - αφού για τον Nietzsche ό,τι θεωρείται υγιές από τον αστό είναι νοσηρό για τον καλλιτέχνη, και ό,τι είναι υγιές για τον καλλιτέχνη θεωρείται νοσηρό από τον αστό -, κορυφώνονται στο κάτωθι απόσπασμα: «*[...] πιστεύεις ότι υπάρχει μεγαλοφυΐα που δεν έχει καμία σχέση με την κόλαση; Non datur! Ο καλλιτέχνης είναι του εγκληματία αδελφός και του τρελού [...]»*²⁴.

Η αντισυμβατική και “αστραφτερή σφαίρα της καλλιτεχνικής ιδιοφυΐας”²⁵, που παρουσιάζεται σε όλα σχεδόν τα μυθιστορήματα του Thomas Mann ως πεδίο “*ακροσφαλούς ισορροπίας μεταξύ ζωτικότητας και ασθενικότητας*”²⁶, εδώ εμφανίζεται επιπλέον και ως τόπος συνάντησης του δαιμονικού με το παράλογο στοιχείο, γεγονός που σχετίζεται με τις συνθήκες της περιγραφόμενης κοινωνικοϊστορικής πραγματικότητας. Ο μουσουργός που συνδιαλέγεται με τον “Διάβολο” δεν οφείλει απλώς να υπερβεί τις “*παραλυτικές δυσκολίες της εποχής*” του, προκειμένου να εκπληρώσει τους καλλιτεχνικούς του στόχους, αλλά θα πρέπει να “*διαρρήξει την ίδια την εποχή*” και να “*αποτολμήσει τη βαρβαρότητα*”, όπως τον προτρέπει να κάνει ο “Σατανάς”²⁷. Με άλλα λόγια, αν θέλει να συνεχίσει να δημιουργεί

²² *Ο.π.*, σελ. 312-313.

²³ *Ο.π.*, σελ. 326.

²⁴ *Ο.π.*, σελ. 318. Πρβλ. στο ίδιο: «*Το δαιμόνιο είναι μια δύναμη της ζωής, βιωμένη βαθιά μες στην αρρώστια, από την οποία αντλεί και μέσω αυτής αποκτά δημιουργικότητα*», σελ. 469.

²⁵ *Ο.π.*, σελ. 21.

²⁶ *Ο.π.*, σελ. 385. Πρβλ. στο ίδιο «*Δεν είχα δίκιο λέγοντας ότι οι καταθλιπτικές και οι παραγωγικά ανατεταμένες καταστάσεις του καλλιτέχνη, η ασθένεια και η υγεία, δεν στέκονταν καθαρά χωρισμένες και αντιμετώπες; Ότι, αντίθετα, στην αρρώστια, και οιοσδήποτε υπό την προστασία της, δρουν στοιχεία της υγείας και στοιχεία της αρρώστιας μεταφέρονται και επενεργούν δαιμονικά στην υγεία;*», σελ. 469.

²⁷ *Ο.π.*, σελ. 327.

υπερβαίνοντας τη συμβατική μετριότητα της αστικής κουλτούρας και τον αλλοτριωτικό υλισμό της εποχής του, θα πρέπει να διασχίσει την “Κόλαση”. Για τον Άντριαν Λέβερκυν, όπως προκύπτει από τους όρους της μεταξύ τους συμφωνίας, “Κόλαση” σημαίνει απάρνηση της αγάπης και της ανθρώπινης ζεστασιάς²⁸. Οι ιδιότητες της συναισθηματικής ψυχρότητας και της μοναχικής ζωής, που αποδίδονται στον κεντρικό χαρακτήρα ως τίμημα της εκχώρησής του στο “Κακό” - ενδεικτικές μόνο των επιπτώσεων του ηθικού αμοραλισμού της εργαλειακής σκέψης και της απανθρωπιάς του ολοκληρωτισμού - είναι εκείνες που τον οδηγούν μαζί με την τρέλα και τη σύφιλη στην ψυχοσωματική ανάλωση και τελικά στον θάνατο. Ανάλογη ήταν και η πορεία της “απομονωμένης” Γερμανίας, που πλήρωσε με τη συντριβή της το ξεπούλημά της στο ναζισμό, μετά τη λήξη του Β’ Παγκοσμίου Πολέμου.

Στο μεταξύ, και για διάστημα 24 ετών, ο Άντριαν Λέβερκυν θα είχε τη δυνατότητα να δημιουργήσει έργα ιδιοφυή και “επικίνδυνα”, ρηξικέλευθα και “τρομακτικά”, εφικτά μονάχα με τη βοήθεια του “Διαβόλου”, του μόνου “αληθινού κύριου του ενθουσιασμού”²⁹. Οι τρόποι με τους οποίους ο “Διάβολος” “παρεισφρέει” στις πρωτοποριακές μουσικές του φανταστικού συνθέτη και οι λόγοι για τους οποίους επιλέγεται από τον συγγραφέα η μεταφορά του “Κακού” στο πεδίο της μοντέρνας μουσικής δημιουργίας, προκειμένου να περιγραφεί η προβληματική κατάσταση στην οποία έχει περιέλθει η σύγχρονη τέχνη κατά το πρώτο ήμισυ του 20^{ου} αιώνα, θα απασχολήσει ως προβληματική την τελευταία ενότητα, αντικείμενο της οποίας είναι ο μουσικός συμβολισμός του «Δρ. Φάουστους». Στα πλαίσια αυτής της θεματικής, ειδική μνεία θα γίνει στον φιλόσοφο, θεωρητικό της μουσικής, συνθέτη και μείζονα εκπρόσωπο της κριτικής θεωρίας της Σχολής της Φραγκφούρτης, Theodor Adorno, η σκέψη του οποίου διαπέρασε σε βάθος το περιεχόμενο του μυθιστορήματος. Η μοντέρνα μουσική, που για τον φιλόσοφο εξέφραζε την απελπισία του σύγχρονου υποκειμένου που ζει σε έναν κόσμο που πάσχει, είναι η ίδια μουσική που στην αντίληψη του Thomas Mann “μιλά” με τον πιο άμεσο τρόπο για τη λογική και την

²⁸ «Η αγάπη σου απαγορεύεται, στο μέτρο που ζεσταίνει. Η ζωή σου πρέπει να είναι ψυχρή - γι αυτό δεν σου επιτρέπεται να αγαπήσεις άνθρωπο [...]». **Ο.π.**, σελ. 335.

²⁹ **Ο.π.**, σελ. 320.

ανορθολογική διάσταση της γερμανικής ψυχής. Η μουσική του Άντριαν Λέβερκυν, που για τον διαποτισμένο από τη σοπενχαουρική και νιτσεική σκέψη συγγραφέα συνιστά την τέχνη εκείνη που μέσα στη μορφή της συναιρεί τη λογική με το πάθος και την ήρεμα υπολογισμένη τάξη με το αρχέγονο ατακτοποιητό χάος, είναι η ίδια μουσική που για τον Theodor Adorno νοείται ως το κατεξοχήν υπόδειγμα φανέρωσης των αντινομιών της αστικής καπιταλιστικής κοινωνίας, προϊόν των οποίων υπήρξε και το απάνθρωπο, ακραία υπολογιστικό πνεύμα του φασισμού. Η διαπλοκή της σκέψης των δύο αυτών προσωπικοτήτων όσον αφορά στην “κατασκευή” και στην ουσία του μυθιστορήματος, είναι που ανέδειξε τη μουσική ως κεντρικό πυρήνα ανάπτυξης του μύθου του «*Δρ. Φάουστους*» και επένδυσε την έννοιά της με το στοιχείο του “δαιμονικού”. Η “δαιμονοποίηση” των μοντέρνων συνθέσεων του Άντριαν Λέβερκυν, που άλλοτε λαμβάνει τα χαρακτηριστικά μιας ρήξης με την εκλεπτυσμένη συμβατική κουλτούρα της αστικής κοινωνίας και άλλοτε προδίδει τη “μόλυνση” της ευαίσθητης καλλιτεχνικής ψυχής από την εργαλειακή λογικότητα του σύγχρονου πολιτισμού, υπήρξε αποτέλεσμα αυτής ακριβώς της σπάνιας για τα λογοτεχνικά χρονικά συνεργασίας.

Ο μουσικός συμβολισμός του μυθιστορήματος

Ο Thomas Mann συναντήθηκε με τον Theodor Adorno στην Καλιφόρνια, όπου και οι δύο βρισκόντουσαν εξόριστοι λόγω της εκπεφρασμένης αντίθεσής τους στο χιτλερικό καθεστώς. Ο φιλόσοφος έγραφε τότε το ανέκδοτο ακόμη βιβλίο του «*Η φιλοσοφία της νέας μουσικής*», την ίδια εποχή που ο Mann επεξεργαζόταν τα πρώτα κεφάλαια του μυθιστορήματος «*Δόκτωρ Φάουστους*». Στην «*Φιλοσοφία της νέας μουσικής*» ο Adorno ανέλυε μεταξύ άλλων το ζήτημα της εξέλιξης της μουσικής γλώσσας από την τονικότητα στην ατονικότητα μέσα από το παράδειγμα των καινοτόμων έργων του ριζοσπαστικού συνθέτη της μοντέρνας μουσικής Arnold Schoenberg. Οι αντορνικές μουσικο/κοινωνιολογικές αναλύσεις, που συνέδεαν την εμφάνιση της μουσικής πρωτοπορίας με την προοδευτική διαδικασία εξορθολογισμού του δυτικού πολιτισμού, συνεπήραν τον Thomas Mann, που βρήκε στο πρόσωπο του στοχαστή έναν άνθρωπο οι απόψεις του οποίου “επικοινωνούσαν” βαθιά με το περιεχόμενο του

μυθιστορήματός του, καθώς και έναν πολύτιμο “σύμβουλο” στα μουσικά σχέδιασματά του βιβλίου του³⁰.

Η συνεργασία των δύο ανδρών έμελλε να αποδώσει εξαιρετικά σημαντικούς καρπούς: Το πάντρεμα της φαντασίας και της μυθοπλαστικής ικανότητας του Thomas Mann με τη ριζοσπαστική κριτική και τις πρωτοποριακές κοινωνικο/πολιτισμικές αναλύσεις του Theodor Adorno ήταν αυτό που δημιούργησε τον τραγικό ήρωα Άντριαν Λέβερκυν (ως μυθιστορηματική εκδοχή του μουσικοσυνθέτη Arnold Schoenberg)³¹, και “γέννησε” τις επινοημένες “σκοτεινές” του συνθέσεις, όπως αυτές παρατίθενται σε αποσπάσματα του βιβλίου. Η περιγραφή των τελευταίων, καθώς και οι περισσότερες σχετικές με τη μουσική και την τέχνη απόψεις που διατυπώνονται στο μυθιστόρημα, παραπέμπουν συχνά σε αντορνικές θεωρίες, που άλλοτε εμφανίζονταν σχεδόν αυτολεξεί παρμένες από τη «Φιλοσοφία της νέας μουσικής» ή απαντώνταν και σε άλλα - ως επί το πλείστον αδημοσίευτα τότε -

³⁰ Βλ. Mann, Thomas, *The Story of a Novel: The Genesis of Doctor Faustus*, Translated by Richard and Clara Winston, Knopf, New York: 1961, σελ. 43, όπου ο Thomas Mann αναφέρεται στη συνάφεια που είχε το περιεχόμενο του βιβλίου του Theodor Adorno «*Η φιλοσοφία της νέας μουσικής*» με την κεντρική ιδέα του μυθιστορήματός του, και παραδέχεται ότι στο πρόσωπο του τελευταίου “*βρήκε τον άνθρωπό του*”. Πρβλ. και με το ακόλουθο απόσπασμα από την αλληλογραφία του Thomas Mann προς τον Theodor Adorno το 1945: «*Πράγματι δώσατε σε μένα, που η μουσική μου παιδεία σχεδόν δεν ξεπερνά τα όρια του όψιμου ρομαντισμού, τη γενική ιδέα της πιο μοντέρνας μουσικής, που χρειαζόμουν για ένα βιβλίο το οποίο μεταξύ άλλων και μαζί με πολλά άλλα έχει ως αντικείμενό του την κατάσταση της τέχνης*». Adorno, Theodor W. & Mann, Thomas: *Αλληλογραφία: 1943-1955*, Επιμέλεια: Christoph Gödde, Thomas Sprecher, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 2009, σελ. 31.

³¹ Για την κατασκευή του μυθιστορήματος και των χαρακτήρων που εμφανίζονται στις σελίδες του ο Thomas Mann χρησιμοποίησε την τεχνική του μοντάζ, παρεμβάλλοντας στην αφήγησή του πραγματικά μαζί με φανταστικά πρόσωπα και στοιχεία. Βλ. Mann, Thomas, *The Story of a Novel: The Genesis of Doctor Faustus*, Translated by Richard and Clara Winston, Knopf, New York: 1961, σελ. 32. Πρβλ. και με Adorno, Theodor W. & Mann, Thomas: *Αλληλογραφία: 1943-1955*, Επιμέλεια: Christoph Gödde, Thomas Sprecher, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 2009, σελ. 28-32. Στα πλαίσια αυτής της τεχνικής, ο μυθιστορηματικός χαρακτήρας Άντριαν Λέβερκυν, οι καινοτομίες του οποίου παραλληλίζονται με εκείνες του μουσικοσυνθέτη Arnold Schoenberg, δανείζεται επίσης στοιχεία από τη ζωή του Friedrich Nietzsche και του αυστριακού συνθέτη Hugo Wolff, οι οποίοι νόσησαν από σύφιλη και κατέληξαν με τρόπο που προσομοιάζει στο τραγικό τέλος του κεντρικού ήρωα του βιβλίου.

κείμενα του Adorno για τον Beethoven, τον Wagner και τον Alban Berg. Στις παραπάνω επιρροές θα πρέπει να προστεθεί και η «*Διαλεκτική του Διαφωτισμού*» των Theodor Adorno και Marx Horkheimer, το έργο που διάβασε ο συγγραφέας σε μορφή χειρογράφου πριν ακόμη ολοκληρώσει το μυθιστόρημά του³², και το οποίο ανέλυε ριζοσπαστικά τη “μεταστροφή του Διαφωτισμού σε θετικισμό”³³, την περιστολή του Λόγου σε “βοηθητικό μέσον του οικονομικού μηχανισμού που αγκαλιάζει τα πάντα”³⁴ και τον ολοκληρωτικό χαρακτήρα της εννοιακής σκέψης που κυριαρχεί απόλυτα πάνω στη φύση και στα υποκείμενα, εξωθώντας τα στην “πνευματική αμβλύνοια”, στην αλλοτρίωση και τελικά στο μονόδρομο της βαρβαρότητας.

Ο Theodor Adorno στη «*Φιλοσοφία της Νέας Μουσικής*», όπως και σε άλλα φιλοσοφικο/αισθητικά και μουσικολογικά του κείμενα, υποστήριξε ότι τα έργα τέχνης, και ιδίως τα μουσικά, αποτελούν “κοινωνικά κατασταλαγμένα περιεχόμενα”³⁵ και «[...] πρωτοκολλούν την ιστορία της ανθρωπότητας δικαιότερα από τα γραπτά τεκμήρια»³⁶ - με άλλα λόγια ενθικεύουν μέσα τους τις κοινωνικοϊστορικές παραμέτρους μιας δεδομένης χρονικής συγκυρίας. Εν προκειμένω, τόσο η καλλιτεχνική μορφή (σύνθεση στο πεντάγραμμα) όσο και η

³² Για περαιτέρω λεπτομέρειες βλ. *The Cambridge Companion to Adorno*, Edited by: Tom Huhn, Cambridge University Press, New York: 2004, σελ. 171-172 (υποσημείωση).

³³ Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max, *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Επιμέλεια: Γεράσιμος Κουζέλης, Νήσος, Αθήνα: 1996, σελ. 16.

³⁴ *Ο.π.*, σελ. 69.

³⁵ Βλ. Adorno, Theodor W., *Η φιλοσοφία της νέας μουσικής*, Μετάφραση: Τούλα Σιετή, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Επιμέλεια: Γεράσιμος Κουζέλης, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Νήσος, Αθήνα: 2012, σελ. 39, 69-70, 80. Η άποψη ότι η αισθητική μορφή είναι κατασταλαγμένο (κοινωνικό) περιεχόμενο και ότι ο πυρήνας του περιεχομένου αληθείας των έργων τέχνης είναι βαθύτατα ιστορικός - εξαρτάται δηλαδή από τα κοινωνικο/ιστορικά συμφραζόμενα της εκάστοτε εποχής - αναλύεται και στο ύστερο έργο του Adorno «*Αισθητική Θεωρία*». Βλ. Adorno, Theodor W., *Αισθητική Θεωρία*, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Επιμέλεια Σειράς: Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 2000, σελ. 20, 326.

³⁶ Βλ. Adorno, Theodor W., *Η φιλοσοφία της νέας μουσικής*, Μετάφραση: Τούλα Σιετή, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Επιμέλεια: Γεράσιμος Κουζέλης, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Νήσος, Αθήνα: 2012, σελ. 80-81.

απόδοση (μουσικό άκουσμα) ενός έργου μοντέρνας μουσικής μπορούν να αποκαλύψουν στα μάτια και στα αυτιά ενός καταρτισμένου μουσικά κοινωνιολόγου τις μεταβολές των δομών της σύγχρονης κοινωνίας και τις συνθήκες μέσα στις οποίες βρίσκονται τα υποκείμενα που την απαρτίζουν. Η Νέα Μουσική, όπως εκφράστηκε στις αρχές του 20^{ου} αιώνα από τη Δεύτερη Σχολή της Βιέννης (Arnold Schoenberg, Alban Berg, Anton Webern κ.α.) μέσα από το πρωτοποριακό ρεύμα της ατονικότητας, και στη συνέχεια μέσα από τον δωδεκαφθογγισμό και τις διάφορες τεχνικές σειριακής σύνθεσης, που επιχείρησαν να οργανώσουν με ορθολογικές μαθηματικοποιημένες μεθόδους την ατονικότητα, αποτελεί για τον φιλόσοφο απόρροια αυτής ακριβώς της “*διαλεκτικής κίνησης του μουσικού υλικού*”³⁷, που ενσωμάτωνε στους νέους αρμονικούς και μελωδικούς του συνδυασμούς τις κοινωνικές και πολιτισμικές αλλαγές που συντελούνταν κατά τη δεδομένη ιστορική περίοδο³⁸.

Μέσα στα πλαίσια του μονοπωλιακού καπιταλισμού, οι δυσεπίλυτοι ανταγωνισμοί του “*διοικούμενου κόσμου*” και οι “*κυρίαρχες καταπιεστικές δομές*” της κοινωνίας «*[...] επανέρχονται στα έργα τέχνης ως ενύπαρκτα προβλήματα της μορφής τους*»³⁹. Με γνώμονα αυτήν τη συλλογιστική, που επανέρχεται συχνά στα μουσικοφιλοσοφικά κείμενα του Adorno, αναλύει ο στοχαστής το περιεχόμενο της μουσικής πρωτοπορίας, όπως αυτή εκφράστηκε μέσα από τα ρεύματα της ατονικότητας: Ο μουσικός μοντερνισμός μπορεί να προήλθε αρχικά από την ανάγκη για «*[...] τέλεια κάθαρση της μουσικής από τις συμβάσεις [...]*»⁴⁰ της κλασικορομαντικής μουσικής παράδοσης, που αδυνατούσε πλέον να εκφράσει την “*αλήθεια*” της αλλοτριωμένης τρέχουσας πραγματικότητας, η σημαντικότερη όμως

³⁷ *Ο.π.*, σελ. 74, 107.

³⁸ Όπως αναφέρει ο Theodor Adorno, η γέννηση της μουσικής πρωτοπορίας στη Βιέννη δεν είναι τυχαίο ότι συνέπεσε χρονικά με την ανάπτυξη του ρεύματος του λογικού θετικισμού, που προέβλεπε ως επιβεβλημένη την εφαρμογή αυστηρών μαθηματικών αρχών στη φιλοσοφική επιστημονική σκέψη. *Ο.π.*, σελ. 101 (υποσημείωση).

³⁹ Adorno, Theodor W., *Αισθητική θεωρία*, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Επιμέλεια Σειράς: Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 2000, σελ. 21.

⁴⁰ Βλ. Adorno, Theodor W., *Η φιλοσοφία της νέας μουσικής*, Μετάφραση: Τούλα Σιετή, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Επιμέλεια: Γεράσιμος Κουζέλης, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Νήσος, Αθήνα: 2012, σελ. 78 (υποσημείωση).

λειτουργία της, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, ήταν ότι συμπύκνωνε στη νέα αισθητική της μορφή την κρίση του νεωτερικού πολιτισμού⁴¹. Σε μουσικολογικό επίπεδο η κρίση αυτή εκφράστηκε με την κατάργηση της διάκρισης μεταξύ μείζονος και ελάσσονος κλίμακας, τη διάσπαση της μελωδικής, ρυθμικής και αρμονικής ενότητας, τη συρρίκνωση της μορφής και τον αθεματισμό. Προϊόν όλων αυτών των μεταβολών ήταν η δημιουργία μίας νέας μουσικής “γλώσσας”, που αρνούσαν την ιεραρχία ανάμεσα στους τόνους και καταργούσε κάθε παραδοσιακό σχήμα αρμονικής δομής και ρυθμικής οργάνωσης. Η “γλώσσα” αυτή, που στο άκουσμά της δημιουργούσε την “ανοίκεια” αίσθηση ενός μη γραμμικού, ομοιογενή και αφηρημένου (“ανιστορικού”) χρόνου, εντός του οποίου οι ήχοι διαπλέκονταν μεταξύ τους σε μια αξεδιάλυτη ενότητα, χωρίς να τους συνέχει πλέον η έννοια ενός τονικού κέντρου (“κεντρικού” νοήματος), δημιούργησε προβλήματα στους συνθέτες, που δυσκολεύονταν να κατασκευάσουν εκτεταμένες μουσικές δομές μέσα στα πλαίσια της ατονικότητας. Προσωρινή λύση στην επαπειλούμενη συρρίκνωση της μεγάλης μουσικής φόρμας επιχείρησε να δώσει ο Arnold Schoenberg με την ανάπτυξη του δωδεκαφθογγικού συστήματος, που επέτρεπε ξανά τη δημιουργία εκτεταμένων έργων, οργανώνοντας το ατονικό υλικό βάσει κανόνων που παρέπεμπαν στη λογική των μαθηματικών. Παρόμοιο ρόλο ανέλαβε και το ρεύμα του σειραϊσμού, χρησιμοποιώντας όλο και εγκεφαλικότερες συνθετικές μεθόδους, που απέβλεπαν - εκτός από τη δημιουργία αυστηρά κατασκευασμένων μουσικών θεμάτων - στον ολοκληρωτικό πλέον έλεγχο όλων των μουσικών παραμέτρων (ήχος, ένταση, διάρκεια κ.ο.κ.).

Η ατονικότητα, ως κεντρικό ρεύμα του μουσικού μοντερνισμού, επιχείρησε αρχικά να “απελευθερώσει τη νότα από την καταπίεση της

⁴¹ «Η αστική μουσική υπήρξε, ακόμη και στις ύψιστες δημιουργίες της, διακοσμητικού χαρακτήρα, ήταν φτιαγμένη για την τέρψη, όχι μονάχα άμεσα την τέρψη των ακροατών, αλλά αντικειμενικά, μέσα από την κατάφασή της στις ιδέες του ουμανισμού. Ενός ουμανισμού που ανακλήθηκε διότι μετέπεσε σε ιδεολογία, διότι η αντανάκλαση του κόσμου στο θετικό πνεύμα, έστω και ως απαίτηση ενός κόσμου καλύτερου, μετατράπηκε σε απάτη που νομιμοποιεί το κακό. Αυτή η ανάκληση της συμφωνίας εισχωρεί ως τις λεπτότατες μεταρσιώσεις της μουσικής μορφικής αίσθησης». Βλ. Adorno, Theodor W., **Η κοινωνιολογία της μουσικής**, Επιμέλεια: Φώτης Τερζάκης, Μετάφραση: Θεόδωρος Λουπασάκης, Γιώργος Σαγκριώτης, Φώτης Τερζάκης, Νεφέλη, Αθήνα: 1997, σελ. 83-84.

τονικότητας”⁴², με άλλα λόγια να αποδεσμεύσει τη μουσική από τη “λογική” της τονικής αρμονίας, και να δημιουργήσει με αυτόν τον τρόπο καινούργιες αισθητικές φόρμες που θα άνοιγαν το δρόμο προς μια νέα αυθεντικότερη εκφραστικότητα. Εντούτοις, η ανάπτυξη του δωδεκαφθογγισμού και των διαφόρων τεχνικών του σειραϊσμού, που δημιουργήθηκαν προκειμένου να ελεγχθεί το “άναρχο” ατονικό υλικό, συνέβαλαν στο να πέσει και η ίδια θύμα της δικής της εργαλειακής λογικής - όπως ακριβώς συνέβη και με το υποκείμενο του ύστερου νεωτερικού πολιτισμού, το οποίο, χρησιμοποιώντας όλο και πιο εξορθολογισμένες μεθόδους προκειμένου να επιβληθεί στη φύση και στα πράγματα, αντί να απελευθερωθεί από τους περιορισμούς της πραγματικότητας και τις δυσκολίες της σύγχρονης ζωής, αυτοεγκλωβιζόταν σε ένα καθεστώς μεγαλύτερης ανελευθερίας, που ήταν προϊόν της δικής του εργαλειακής λογικής. Ο Theodor Adorno, προκειμένου να περιγράψει αυτήν την αδιέξοδη κίνηση, αναφέρει στη *«Φιλοσοφία της Νέας Μουσικής»*: *«(Η δωδεκάφθογγη τεχνική) βάζει δεσμά στη μουσική απελευθερώνοντάς την. Το υποκείμενο εξουσιάζει τη μουσική μέσω του ορθολογικού συστήματος, για να υποταχθεί τελικά το ίδιο το υποκείμενο στο ορθολογικό σύστημα»*. Και λίγο παρακάτω συμπληρώνει: *«Μόλις η φαντασία του συνθέτη υποτάξει εντελώς το υλικό στη δομική βούληση, το δομικό υλικό παραλύει τη φαντασία»*⁴³.

Όπως προκύπτει από την ανωτέρω συλλογιστική, ο κίνδυνος που διέτρεχε ο μουσικός μοντερνισμός, και τον οποίο έως έναν βαθμό δεν μπόρεσε να αποφύγει - ιδίως μετά την ανάπτυξη του απόλυτου σειραϊσμού, ήταν να αποκτήσουν τα έργα του μια τόσο ολοκληρωτική (ορθολογιστική) μορφή, ώστε τελικά να χαρακτηριστούν αντικαλλιτεχνικά ή ακόμα και να θεωρηθούν “άνευ νοήματος”⁴⁴. Αλλά και όσον αφορά στα πρώτα έργα της ατονικής μουσικής, η απουσία διακριτών θεμάτων, η αποκεντρωμένη αρμονία τους και η κατάργηση της ιεραρχίας ανάμεσα στις διαφωνίες και τις συμφωνίες,

⁴² Cobley, Evelyn, *Decentred Totalities in Doctor Faustus: Thomas Mann and Theodor W. Adorno*, Modernist Cultures, Volume 1, Edinburgh University Press, Oct. 2005, σελ. 185.

⁴³ Βλ. Adorno, Theodor W., *Η φιλοσοφία της νέας μουσικής*, Μετάφραση: Τούλα Σιετή, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Επιμέλεια: Γεράσιμος Κουζέλης, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Νήσος, Αθήνα: 2012, σελ. 107-108.

⁴⁴ Σύμφωνα με τον Theodor Adorno, *«το ολοκληρωτικό έργο τέχνης είναι το απόλυτα παράλογο»*, *Ο.π.*, σελ. 111.

σχετικοποίησε τόσο πολύ το μουσικό νόημα, ώστε το κοινό που είχε συνηθίσει τους “γραμμικούς” και “ευδιάκριτους” τονικούς κανόνες να μη μπορεί να κατανοήσει τις νέες πρωτοποριακές συνθέσεις, και ως εκ τούτου να απαξιώσει τους “δυσνόητους” ακουστικούς της πειραματισμούς. Από την άλλη πλευρά οι συνθέτες, χάνοντας την επαφή τους με το ζωντανό κομμάτι της κοινωνίας, που θα τροφοδοτούσε τα έργα τους με τις αντικειμενικές προσλαμβάνουσες της τρέχουσας πραγματικότητας, και θα ενδυνάμωνε έτσι το ριζοσπαστικό τους περιεχόμενο, αποξενώνονταν από το ακροατήριό τους και οδηγούνταν προοδευτικά σε μία εκφραστική υποκειμενικότητα, που καθιστούσε ακόμη πιο “απρόσιτες” τις μουσικές τους δημιουργίες. Αποτέλεσμα όλων αυτών των ενδογενών και εξωγενών προβλημάτων, που ενισχύονταν και λόγω της απερίφραστης προτίμησης του κοινού στα στερεότυπα του “κυρίαρχου γούστου” και της “παγιωμένης πολιτιστικής ιδεολογίας”⁴⁵ (πολιτιστική βιομηχανία), ήταν ο κόσμος να απομακρυνθεί σταδιακά από την πρωτοποριακή μουσική δημιουργία και τα ρεύματα του μουσικού μοντερνισμού να ατονήσουν, πριν προλάβουν να ολοκληρώσουν την ανανεωτική τους πορεία.

Η διαλεκτική πορεία της μοντέρνας μουσικής, όπως περιγράφεται παραπάνω, θεματοποιείται στο μυθιστόρημα «Δρ. Φάουστους» του Thomas Mann μέσω της περιγραφής της καλλιτεχνικής διαδρομής του Αντριαν Λέβερκνυ, και κυρίως μέσω των επινοημένων διαλέξεων του καθηγητή μουσικής Βέντελ Κρέτσμαρ⁴⁶ και του κεντρικού διαλόγου του πρωταγωνιστή με τον Σατανά, που σχεδίασαν ο συγγραφέας και ο Theodor Adorno από κοινού. Εκκινώντας από την ανάλυση του ύφους του ύστερου έργου του Beethoven, που κινήθηκε πρώτος έξω από τον γραμμικό χρόνο και τις παραδοσιακές μορφές της λειτουργικής αρμονίας, χτίζεται προοδευτικά το ερμηνευτικό πλαίσιο των τρόπων με τους οποίους διαμεσολαβείται κάθε φορά η καλλιτεχνική μορφή από τα κοινωνικοϊστορικά συμφραζόμενα. Αν η αμφισβήτηση του κλασικισμού που προοιόνισε τις απαρχές του μουσικού ρομαντισμού

⁴⁵ Βλ. Adorno, Theodor W., *Η κοινωνιολογία της μουσικής*, Επιμέλεια: Φώτης Τερζάκης, Μετάφραση: Θεόδωρος Λουπασάκης, Γιώργος Σαγκριώτης, Φώτης Τερζάκης, Νεφέλη, Αθήνα: 1997, σελ. 29.

⁴⁶ Το όνομα του φανταστικού καθηγητή του μυθιστορήματος παραπέμπει στον εκπρόσωπο της ερμηνευτικής μουσικής ανάλυσης του 19^{ου} αιώνα Hermann Kretschmar.

ήταν αναπόφευκτη στο ύστερο έργο του Beethoven, στην περίπτωση του Λέβερκυν η απόρριψη ολόκληρης της κλασικορομαντικής μουσικής παράδοσης ήταν απλώς επιβεβλημένη. Ο “Διάβολος”⁴⁷, επικρίνοντας την έννοια του “απόλυτου έργου” της αστικής τέχνης και τη “θετική” φαινομενικότητα της τονικής μουσικής, εξηγεί τους λόγους: «*Η ιστορική κίνηση του μουσικού υλικού έχει στραφεί κατά του ολοκληρωμένου έργου [...] Μια ανελέητη προστακτική της πυκνότητας στρέφεται κατά της χρονικής εξάπλωσης, κατά της ζωτικής μορφής του έργου, προστακτική που απορρίπτει το περιττό, που αρνείται την κενή φράση, που συντρίβει το στολίδι. Έργο, χρόνος και φαινομενικότητα, αυτά είναι ένα, μαζί υπόκεινται στην κριτική [...]*». Και συνεχίζει αποδοκιμάζοντας την “καταφατική” μουσική τέχνη της “διαφωτισμένης” Ευρώπης, που εξακολουθεί να αναπαράγει μέσω της αισθητικής μορφής του “αυτάρκους” κλασικορομαντικού καλλιτεχνήματος την ψευδαίσθηση της “συμφιλίωσης”: «*Εδώ και τετρακόσια χρόνια όλη η μεγάλη μουσική αρκούνταν στην προσποίηση ότι αυτή η ενότητα προσφερόταν αδιάσπαστη [...] Φίλε μου, δεν πάει άλλο. Η κριτική του στολιδιού, της σύμβασης και της αφηρημένης γενικότητας είναι ένα και το αυτό. Αυτό που υπόκειται σε κριτική είναι ο φαινομενικός χαρακτήρας του αστικού έργου τέχνης, στο οποίο συμμετέχει η μουσική μολονότι η ίδια δεν απεικονίζει [...] Η καθυπόταξη της έκφρασης κάτω από τη συμφιλιωτική γενικότητα [...] τελείωσε»⁴⁸.*

⁴⁷ Ο “Διάβολος”, που παρουσιάζεται στο μυθιστόρημα να αλλάζει διαρκώς μορφές, προσομοιάζοντας άλλοτε στον καθηγητή θεολογίας του πρωταγωνιστή, άλλοτε στον προαγωγό που τον παρέσυρε στο πορνείο όπου κόλλησε σύφιλη και άλλοτε σε θεωρητικό της μουσικής, κριτικό της τέχνης και συνθέτη, με χαρακτηριστικά που σύμφωνα με πολλούς αναλυτές του «*Δρ. Φάουστους*» παραπέμπουν στην εξωτερική εμφάνιση του Theodor Adorno, δημιουργήθηκε από τον Thomas Mann με τη χρήση της τεχνικής του μοντάζ. Βλ. *The Cambridge Companion to Adorno*, Edited by: Tom Huhn, Cambridge University Press, New York: 2004, σελ. 151-152. Την ίδια ακριβώς τεχνική είχε χρησιμοποιήσει ο συγγραφέας για την κατασκευή και άλλων προσώπων του μυθιστορήματος, μεταξύ των οποίων και του πρωταγωνιστή. Οι απόψεις που εκφράζει ο “Διάβολος” στο διάλογό του με τον Άντριαν Λέβερκυν είναι πανομοιότυπες με τις παραδόσεις του καθηγητή μουσικής Βέντελ Κρέτσμαρ και απηχούν τις μουσικο/ φιλοσοφικο/ αισθητικές θεωρίες του Theodor Adorno.

⁴⁸ Βλ. Mann, Thomas, *Δόκτωρ Φάουστους: Η ζωή του Γερμανού μουσουργού Άντριαν Λέβερκυν εξιστορημένη από ένα φίλο*, Μετάφραση: Θόδωρος Παρασκευόπουλος, Πόλις, Αθήνα: 2002, σελ. 323-325. Πρβλ. και με τα λόγια του Άντριαν Λέβερκυν που σε άλλο σημείο του βιβλίου διερωτάται

Η αμφισβήτηση της “συμφιλιωτικής γενικότητας” δια στόματος του “Διαβόλου” - που παραπέμπει στην κριτική της ιδεαλιστικής διαλεκτικής της Ολότητας και του Απόλυτου Πνεύματος του Hegel από τον Theodor Adorno⁴⁹ - στο πεδίο της μουσικής εγκαινιάστηκε όταν ο Beethoven επέλεξε να μη γράψει το 3^ο μέρος της «Σονάτας για πιάνο αρ. III», γιατί πρώτος συνειδητοποίησε ότι η παραδοσιακή “ολοκληρωμένη” μορφή της (1^ο μέρος σονάτας = θέση, 2^ο μέρος σονάτας = αντίθεση, 3^ο μέρος σονάτας = σύνθεση), που εξέφραζε την ταυτότητα του αντικειμένου με το υποκείμενο, του γενικού με το ειδικό, του συλλογικού με το ατομικό, της πραγματικότητας με την έννοια, δεν ήταν πλέον εφικτή μέσα στις ανταγωνιστικές κοινωνικές συνθήκες του αστικού καπιταλισμού⁵⁰. Η ίδια αμφισβήτηση ενσωματώνεται και στο αισθητικό πρόγραμμα του Άντριαν Λέβερκνυ: Λίγο πριν του χαρίσει τη “δαιμονική” έμπνευση που τόσο αναζητά, ο “Σατανάς” τον προτρέπει να ακυρώσει μέσω του έργου του το “θετικό ψεύδος” της αστικής τέχνης, προβάλλοντας την “αρνητική αλήθεια” της σύγχρονης πραγματικότητας: «[...] Επιτρεπτή είναι μόνο η μη πλασματική, η μη παιγνιώδης, η ανυπόκριτη και αναγλύιστη έκφραση του πόνου στην πραγματική του στιγμή. Η αδυναμία και η ένδειά του

«[...] αν το έργο ως έργο, ως αυτόρκως και αρμονικά ολοκληρωμένο μόρφωμα, έχει την οποιαδήποτε δικαιολογημένη αναλογία με την πλήρη ανασφάλεια, την προβληματικότητα και την έλλειψη αρμονίας των κοινωνικών μας συνθηκών, μήπως κάθε φαινόμενο, ακόμη και το ωραιότερο, και ειδικά το ωραιότερο, μήπως σήμερα έχει γίνει πια ψεύδος», **Ο.π.**, σελ. 245.

⁴⁹ Με την κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας της ταυτότητας και του καταφατικού χαρακτήρα της εννοιακής σκέψης ασχολήθηκε εκτεταμένα ο Theodor Adorno στο έργο του «*Αρνητική Διαλεκτική*» (1966). Ο πυρήνας της σκέψης του γύρω από αυτό το ζήτημα συμπυκνώνεται στο αντιεγγελιανό απόφθεγμα των *Minima Moralia* (1951): «*Το όλον είναι το αναληθές*», Βλ. Adorno, Theodor W., ***Minima Moralia: Στοχασμοί μέσα από τη φθαρμένη ζωή***, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Επιμέλεια Σειράς: Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2000, σελ. 121.

⁵⁰ Για περαιτέρω ανάλυση αυτής της προβληματικής Βλ. Copley, Evelyn, ***Decentred Totalities in Doctor Faustus: Thomas Mann and Theodor W. Adorno***, *Modernist Cultures*. Volume 1, Edinburgh University Press, Oct. 2005, σελ. 184. Πρβλ. και με Copley, Evelyn, ***Avant-Garde Aesthetics and Fascist Politics: Thomas Mann's Doctor Faustus and Theodor W. Adorno's "Philosophy of Modern Music"***, *New German Critique*, No. 86 (Spring - Summer, 2002), σελ. 57-60.

έχουν μεγεθυνθεί τόσο που δεν επιτρέπεται πια κανενός είδους φαινομενικό παιχνίδι μαζί τους»⁵¹.

Οι “βίαιες” διαφωνίες, όπως αυτές εκφράστηκαν μέσα από τα ρεύματα της ατονικότητας, τη μέθοδο του δωδεκαφθογγισμού και τις τεχνικές του σειραϊσμού, όχι μόνο έπρεπε να ενσωματωθούν στο έργο του Άντριαν Λέβερκνυ, αλλά επιπλέον όφειλαν να παραμείνουν “άλυτες”⁵², προκειμένου να δηλώσουν ότι οι ανταγωνιστικές σχέσεις της ύστερης νεωτερικής εποχής δεν μπορούν να συμφιλιωθούν και ότι το αίτημα της “ενότητας” του νεωτερικού υποκειμένου δεν συμβαδίζει πλέον με την “αφηρημένη καθολικότητα” της μαζικής καπιταλιστικής κοινωνίας. Σύμφωνα με τον Theodor Adorno, οι άνθρωποι που ενοχλούνται από τους ήχους της μοντέρνας μουσικής πρέπει να κατανοήσουν ότι «[...]οι διαφωνίες που τους τρομάζουν, μιλούν για την ίδια τους την κατάσταση»⁵³ και ότι «[...] για να αντέξουν μέσα στην ακραία συμφορά και το πιο ζοφερό σκοτάδι της πραγματικότητας, τα έργα τέχνης που δεν θέλουν να πουληθούν ως περιζήτητα πρέπει να εξομοιωθούν με τη ζοφερή πραγματικότητα. Ριζοσπαστική τέχνη σήμερα σημαίνει ζοφερή, με μαύρο το πρώτο στρώμα χρώματος»⁵⁴. Με άλλα λόγια ο μόνος τρόπος για να διατηρήσει η σύγχρονη τέχνη τον κριτικό της χαρακτήρα απέναντι στην κοινωνία που την παρήγαγε και να αποκαλύψει την “αλήθεια” που βιώνουν τα υποκείμενα της ύστερης νεωτερικότητας, είναι να

⁵¹ Βλ. Mann, Thomas, *Δόκτωρ Φάουστους. Η ζωή του Γερμανού μουσουργού Αντριαν Λέβερκνυ εξιστορημένη από ένα φίλο*, Μετάφραση: Θόδωρος Παρασκευόπουλος, Πόλις, Αθήνα: 2002, σελ. 324.

⁵² Βλ. Adorno, Theodor W., *Minima Moralia: Στοχασμοί μέσα από τη φθαρμένη ζωή*, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Επιμέλεια Σειράς: Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2000, σελ. 67 (από την εισαγωγή του Λευτέρη Αναγνώστου).

⁵³ Βλ. Adorno, Theodor W., *Η φιλοσοφία της νέας μουσικής*, Μετάφραση: Τούλα Σιετή, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Επιμέλεια: Γεράσιμος Κουζέλης, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Νή-σος, Αθήνα: 2012, σελ. 39. Πρβλ. και με Adorno, Theodor W., *Αισθητική θεωρία*, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Επιμέλεια Σειράς: Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 2000, σελ. 149-150: «Αυτό που φανερώνεται στην τέχνη δεν είναι πλέον ιδανικό ή αρμονία: οι λύσεις της βρίσκονται πια μόνο στην αντίφαση και τη (μουσική) διαφωνία».

⁵⁴ **Ο.π.**, σελ. 77. Πρβλ. στο ίδιο, σελ. 63: «Επειδή η μαγική εξουσία της εξωτερικής πραγματικότητας πάνω στα υποκείμενα και τις μορφές αντίδρασής τους έχει γίνει απόλυτη, το έργο τέχνης μπορεί να εναντιωθεί σε αυτή μόνο εξομοιονόμενο με την ίδια».

μετουσιωθεί σε έκφραση “αρνητικής εμπειρίας”⁵⁵ των ανθρώπων που υποφέρουν από τις αντινομίες του δυτικού πολιτισμού. Συνοψίζοντας τις θέσεις του στοχαστή και συνδεδεόντάς τες με το αισθητικό πρόταγμα του «*Dr. Φάουστους*» θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε τα εξής: Αυθεντική μοντέρνα μουσική είναι εκείνη που καταγράφει τη δυσφορία της καταπιεσμένης από την εργαλειακή λογικότητα υποκειμενικότητας, έστω κι αν ορισμένες φορές αυτό την κάνει ακουστικά “ανυπόφορη”. Ριζοσπαστικό μουσικό έργο είναι εκείνο που καταγγέλλει το “θετικό” ψεύδος των “αφηρημένων” ολικών “αφηγήσεων” (μέσω των οποίων προέκυψε και το ολοκληρωτικό σύστημα του φασισμού), έστω κι αν αυτό σημαίνει ότι το ίδιο το έργο θα λάβει τα χαρακτηριστικά μιας αυστηρά υπολογισμένης “αυταρχικής” κατασκευής. Πρωτοποριακή μουσική είναι εκείνη που περιγράφει τον πόνο των ανθρώπων που υποφέρουν από τη βία και την αλλοτρίωση της σύγχρονης κοινωνίας, έστω κι αν αυτό συνεπάγεται ότι η ίδια θα αποκτήσει μία “αδιάλλακτη” και “ψυχρή” μορφή. Αληθινά καινοτόμος συνθέτης είναι εκείνος που αρνείται την ευφωμία της τονικής παράδοσης, απορρίπτει τον “εφησυχασμό” της λειτουργικής αρμονίας και δεν συμβιβάζεται με την “τακτοποιημένη” τέχνη διακοσμητικού χαρακτήρα της αστικής κουλτούρας, αλλά ανατρέχει στις “αρχέγονες”, “ατακτοποιήτες” απαρχές της, προσπαθώντας να συναρθρώσει το “καθαρό” και ανεπιτήδευτο από την αστική εκλέπτυνση μουσικό νόημα με τα δεδομένα της σύγχρονης εποχής⁵⁶.

Ο ουμανιστής Ζερένους Τσάιτμπλομ, αναφέρει σε κάποιο σημείο του μυθιστορήματος ότι «[...] η πρώτη επιδίωξη, η πρώτη κατάκτηση της τέχνης του ήχου ήταν να εκφυλίσει τον ήχο, να περιορίσει το τραγούδι, που πρωταρχικά, στον πρωτόγονο άνθρωπο, πρέπει να ήταν ένα ουρλιαχτό, διά μέσου πολλών τονικοτήτων, σε μία μόνη - και να φτάσει από το χάος στο τονικό σύστημα»⁵⁷. Την αντίστροφη ακριβώς “αντιουμανιστική” πορεία ακολουθεί ο Άντριαν

⁵⁵ Βλ. Adorno, Theodor W., *Η φιλοσοφία της νέας μουσικής*, Μετάφραση: Τούλα Σιετή, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Επιμέλεια: Γεράσιμος Κουζέλης, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Νή-σος, Αθήνα: 2012, σελ. 74.

⁵⁶ Βλ. Mann, Thomas, *Δόκτωρ Φάουστους: Η ζωή του Γερμανού μουσουργού Άντριαν Λέβερκνιν εξιστορημένη από ένα φίλο*, Μετάφραση: Θόδωρος Παρασκευόπουλος, Πόλις, Αθήνα: 2002, σελ. 13 (από την εισαγωγή του Θόδωρου Παρασκευόπουλου).

⁵⁷ *Ο.π.*, σελ. 493.

Λέβερκυν προκειμένου να φτάσει στον “φυσικό” και συνάμα “υπολογισμένο” ήχο του «*Θρήνου του Δρ. Φάουστους*», και μέσω αυτού να εκφράσει τον πόνο και την απελπισία ενός κόσμου που δεν μπορεί πλέον να αντέξει τις παθολογίες του σύγχρονου εργαλειακού πολιτισμού: Σε αντίθεση με τη χορωδία που ολοκληρώνει θριαμβευτικά την «*9^η Συμφωνία του Beethoven*» στην αρνητική μυθιστορηματική της εκδοχή (που θα μπορούσε να έχει τον τίτλο «*Ωδή στη λύπη*» αντί για «*Ωδή στη χαρά*», όπως την αποκαλεί εναλλακτικά ο αφηγητής), η χορωδία σιωπά αφήνοντας την ορχήστρα να κλείσει το τελευταίο αριστούργημα του φανταστικού μουσουργού. Με αυτό το μελαγχολικό και απαισιόδοξο μουσικό έργο, στο οποίο η ψυχρότητα και το πάθος, ο υπολογισμός και η αρχαικότητα, η σκληρότητα και η απόγνωση, η θρησκευτικότητα και το δαιμονικό στοιχείο θα συγχωνευθούν, προκειμένου να συνοψίσουν την κατάσταση στην οποία βρίσκεται ο κόσμος και η τέχνη εκείνης της εποχής, θα ολοκληρώσει ο Άντριαν Λέβερκυν τη μουσική του διαδρομή. Λίγα χρόνια μετά θα αφήσει την τελευταία του πνοή εξαντλημένος από την αρρώστια που έπληξε το σώμα, το πνεύμα και την ψυχή του.

Στο τελευταίο έργο του με τίτλο «*Αισθητική Θεωρία*» ο Theodor Adorno έγραψε: «*Η βásiμη και πειστική τέχνη αναπτύσσεται σε δύο πόλους: από τη μια μεριά προς την κατεύθυνση μιας μη μετριάσμενης και απαρηγόρητης εκφραστικότητας που αρνείται και το τελευταίο συμφιλιωτικό χαρακτηριστικό και γίνεται αυτόνομη κατασκευή· από την άλλη μεριά προς το ανέκφραστο της κατασκευής, η οποία εκφράζει το διαγραφόμενο στον ορίζοντα ανίσχυρο της έκφρασης*»⁵⁸. Με αυτά τα τελευταία λόγια περιγράφει ο φιλόσοφος την ιστορική κατάσταση της μοντέρνας τέχνης, όπως κάποια χρόνια νωρίτερα επιχείρησε με άλλα λόγια να περιγράψει μέσω του μυθιστορήματός του ο Thomas Mann το υπαρξιακό αδιέξοδο που αντιμετώπιζε ο καλλιτέχνης του βιβλίου του αλλά και ο πολιτισμός της εποχής του. Η μουσική πρωτοπορία, που επιχείρησε μέσω των μεταβολών στις αισθητικές της μορφές, όχι μόνο να επαναπροσδιορίσει τα εκφραστικά μέσα του ίδιου της του εαυτού, αλλά και να αντιδράσει στην “*κυρίαρχη ιδεολογία*” του όψιμου καπιταλισμού, αφομοιώνοντας στο υλικό της τις

⁵⁸ Adorno, Theodor W., *Αισθητική θεωρία*, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Επιμέλεια Σειράς: Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 2000, σελ. 83.

εξορθολογιστικές τάσεις και τις αυταρχικές δομές της σύγχρονης αστικής κοινωνίας, κατέληξε κι εκείνη στο ίδιο αδιέξοδο στο οποίο οδηγήθηκε και ο Λόγος, μεταβαλλόμενος προοδευτικά σε εργαλειακό μέσον επιβολής ισχύος πάνω στη φύση και τον άνθρωπο. Πίσω από τη μουσική του Άντριαν Λέβερκυν δεν κρύβεται μόνο η αμφισβήτηση του “*ψευδούς ήθους*”⁵⁹ συμφιλίωσης της τονικής αρμονίας, που συσκοτίζει τις έντονες δυσαρμονίες του “*ασυμφιλίωτου*”⁶⁰ σύγχρονου κόσμου, ούτε μονάχα η αντίσταση κατά της “*αναλήθειας*” του “*αρραγούς έργου*”⁶¹ του παρελθόντος που αδυνατούσε πλέον να εκφράσει την αποσπασματικότητα των σχέσεων μεταξύ των υποκειμένων εντός του τεχνοκρατούμενου καπιταλισμού - και στην οποία οφείλεται εν μέρει η εκχώρησή τους στην “*αφηρημένη*” κυριαρχία του ολοκληρωτισμού και στο “*οργανωμένο χάος του ναζισμού*”⁶². Σε αυτήν τη μουσική, η μορφολογία της οποίας περιέλαβε τόσο το ανορθολογικό (ελεύθερη ατονικότητα) όσο και το ακραία ορθολογικό στοιχείο (σειραισμός), συμπυκνώνεται η κριτική της ύστερης νεωτερικότητας ως εξαιρετικά αμφίσημη και εχθρικά διακείμενης απέναντι στην τέχνη, την πνευματικότητα και την έμπνευση εποχής: «*Δεν είναι ο συνθέτης που αποτυγχάνει στο έργο, αλλά η ιστορία που δεν επιτρέπει την επιτυχία*»⁶³, αναφέρει ο Theodor Adorno στη «*Φιλοσοφία της νέας μουσικής*». Οι “*ενοχλητικές*” νότες του “*μουσικού Φάουστ*”, που πέθανε αφού προηγουμένως εκφυλίστηκε ψυχοδιανοητικά από την “*τρέλα*” της αρρώστιας και του

⁵⁹ Βλ. Mann, Thomas, *Δόκτωρ Φάουστους: Η ζωή του Γερμανού μουσουργού Άντριαν Λέβερκυν εξιστορημένη από ένα φίλο*, Μετάφραση: Θόδωρος Παρασκευόπουλος, Πόλις, Αθήνα: 2002, σελ. 217.

⁶⁰ Adorno, Theodor W., *Αισθητική θεωρία*, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Επιμέλεια Σειράς: Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 2000, σελ. 66.

⁶¹ Βλ. Adorno, Theodor W., *Η φιλοσοφία της νέας μουσικής*, Μετάφραση: Τούλα Σιετή, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Επιμέλεια: Γεράσιμος Κουζέλης, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Νήσος, Αθήνα: 2012, σελ. 74.

⁶² Βλ. Cobley, Evelyn, *Decentred Totalities in Doctor Faustus: Thomas Mann and Theodor W. Adorno*, Modernist Cultures. Volume 1, Edinburgh University Press, Oct. 2005, σελ. 189.

⁶³ Βλ. Adorno, Theodor W., *Η φιλοσοφία της νέας μουσικής*, Μετάφραση: Τούλα Σιετή, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Επιμέλεια: Γεράσιμος Κουζέλης, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Νήσος, Αθήνα: 2012, σελ. 143.

ολοκληρωτισμού, θα συνεχίζουν να “ηγούν” μέσα στο κύκνειο άσμα του Thomas Mann, θυμίζοντας αυτήν την οδυνηρή αλήθεια που επέφερε η κρίση του αστικού πολιτισμού κατά τον 20^ο αιώνα.

Βιβλιογραφία

- Adorno, Theodor W., *Αισθητική θεωρία*, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Επιμέλεια Σειράς: Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 2000.
- Adorno, Theodor W. & Mann, Thomas: *Αλληλογραφία: 1943-1955*, Επιμέλεια: Christoph Gödde, Thomas Sprecher, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 2009.
- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max, *Διαλεκτική του διαφωτισμού*, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Επιμέλεια: Γεράσιμος Κουζέλης, Νήσος, Αθήνα: 1996
- Adorno, Theodor W., *Η κοινωνιολογία της μουσικής*, Επιμέλεια: Φώτης Τερζάκης, Μετάφραση: Θεόδωρος Λουπασάκης, Γιώργος Σαγκριώτης, Φώτης Τερζάκης, Νεφέλη, Αθήνα: 1997.
- Adorno, Theodor W., *Η φιλοσοφία της νέας μουσικής*, Μετάφραση: Τούλα Σιετή, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Επιμέλεια: Γεράσιμος Κουζέλης, Όλυ Κοσμά Ψυχοπαίδη - Φράγκου, Νήσος, Αθήνα: 2012.
- Adorno, Theodor W., *Minima Moralia: Στοχασμοί μέσα από τη φθαρμένη ζωή*, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Επιμέλεια Σειράς: Λευτέρης Αναγνώστου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2000.
- Benjamin, Walter, *Δοκίμια για την τέχνη: Το έργο τέχνης στην εποχή της τεχνικής αναπαραγωγιμότητάς του: Συνοπτική ιστορία της φωτογραφίας: Εντ. Φουξ, ο συλλέκτης και ο ιστορικός*, Μετάφραση Δημοσθένης Κούρτοβικ, Κάλβος, Αθήνα: 1978.
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Φάουστ*, Μετάφραση: Κ. Χατζόπουλος, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα: 2009.
- Lukács, Georg, *Η τραγωδία της μοντέρνας τέχνης*, Μετάφραση: Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Έρασμος, Αθήνα: 2008.
- Mann, Thomas, *Δόκτωρ Φάουστους: Η ζωή του γερμανού μουσουργού Άντριαν Λέβερκυν εξιστορημένη από ένα φίλο*, Μετάφραση: Θεόδωρος Παρασκευόπουλος, Πόλις, Αθήνα: 2002.
- Mann, Thomas, *Ο Βάγκνερ και η εποχή μας*, Μετάφραση: Γιάννης Λάμπας, Printa, Αθήνα: 1993.

- Mann, Thomas, *Το μαγικό βουνό*, Μετάφραση: Θόδωρος Παρασκευόπουλος, Πρώτος Τόμος, Εξάντας, Αθήνα: 1995.
- Mann, Thomas, *The Story of a Novel: The Genesis of Doctor Faustus*, Translated by Richard and Clara Winston, Knopf, New York: 1961.
- Marlowe, Christopher, *Δόκτωρ Φάουστους*, Μετάφραση: Κλείτος Κύρου, Εκδόσεις Άγρα, Αθήνα: 1990.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Η γέννηση της τραγωδίας*, Μετάφραση: Γιάννης Λάμπας, Κάκτος, Αθήνα: 2006.
- Spengler, Oswald, *Η παρακμή της Δύσης: Περιγράμματα μιας μορφολογίας της παγκόσμιας ιστορίας: Μορφή και πραγματικότητα*, Πρώτος Τόμος, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Τυπωθήτω, Αθήνα: 2003.
- *The Cambridge Companion to Adorno*, Edited by: Tom Huhn, Cambridge University Press, New York: 2004.
- *The Cambridge Companion to Goethe*, Edited by: Lesley Sharpe, Cambridge University Press, United Kingdom: 2002.
- Valéry, Paul, *Η κρίση του πνεύματος*, Μετάφραση: Θανάσης Χατζόπουλος, Καστανιώτης, Αθήνα: 1996.
- Copley, Evelyn, *Avant-Garde Aesthetics and Fascist Politics: Thomas Mann's Doctor Faustus and Theodor W. Adorno's "Philosophy of Modern Music"*, New German Critique, No. 86 (Spring - Summer, 2002).
- Copley, Evelyn, *Decentred Totalities in Doctor Faustus: Thomas Mann and Theodor W. Adorno*, Modernist Cultures, Volume 1, Edinburgh University Press, Oct. 2005.
- Lepenies, Wolf, *Exile and Emigration: The Survival of "German Culture"*, March 2000, Paper No: 7, <http://www.sss.ias.edu/files/papers/paperseven.pdf> (electronic publication).

Κώστας Γεμενετζής

**«ΓΙΑ ΤΕΛΕΥΤΑΙΑ ΦΟΡΑ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑ».
(Paul Celan: «Φρανκφούρτη, Σεπτέμβριος»)¹**

’Ομιλία στην Στρογγύλη Τράπεζα ‘Η ψυχολογική διάσταση του ποιητικού λόγου’, Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα, Μάιος 2012’

Σκέφτομαι το θέμα της σημερινής μας εκδήλωσης: «Η ψυχολογική διάσταση του ποιητικού λόγου». Η διατύπωση μου γεννά ερωτήματα. Έχει ο ποιητικός λόγος διαστάσεις; Όπου μια από αυτές θα ήταν η ψυχολογία; Τότε η ψυχολογία θα ήταν διάσταση του, όπως π.χ. το ύψος είναι διάσταση του χώρου. Και πώς το διανοούμαστε καν να μιλούμε για ψυχολογική διάσταση; Δεν θα διανοούμασταν να πούμε π.χ. «η φυσικοχημική διάσταση του ποιητικού λόγου», καθώς ένας τέτοιος τίτλος δεν θα είχε νόημα, τουλάχιστον όχι περισσότερο από ότι έχει η συσχέτιση μιας πεταλούδας που πεταρίζει στο Λονδίνο με έναν τυφώνα που ξεσπά στην Κίνα. Το «η ψυχολογική διάσταση του ποιητικού λόγου» δεν μας προκαλεί την ίδια εντύπωση. Έχει νόημα. Σε τι διαφέρει η ψυχολογία από τη φυσικοχημεία; Γιατί η ψυχολογία μπορεί να είναι διάσταση του ποιητικού λόγου;

Η απάντηση θα μπορούσε να είναι: Ο άνθρωπος είναι ένα ον με «ψυχή», δηλαδή με έναν εσωτερικό, ψυχικό κόσμο, και η όποια συμπεριφορά του συνιστά έκφραση, εξωτερίκευση του ψυχισμού του. Η ψυχολογία λοιπόν δεν είναι μια επιστήμη μεταξύ άλλων, αλλά η θεμελιακή επιστήμη για την έρευνα, την ερμηνεία και, όπου χρειάζεται, τη θεραπευτική αγωγή της ανθρώπινης συμπεριφοράς - και ως ανθρώπινη συμπεριφορά νοείται βέβαια και η ποιητική συγγραφή. Ο καμβάς, επάνω στον οποίο συντίθεται ένα ποίημα, είναι φτιαγμένος, μεταξύ άλλων, από ψυχολογία. Από την ψυχολογία του ποιητή.

¹ “Για τελευταία φορά ψυχολογία!” από το ποίημα “Φρανκφούρτη, Σεπτέμβριος” του Paul Celan.

Μια τέτοια, ή περίπου τέτοια θεώρηση για την απανταχού παρουσία της ψυχολογίας ξεκινά από αντιλήψεις που κυριάρχησαν σε μεγάλο βαθμό από τον 18^ο μέχρι το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα. Στη φιλοσοφία καταχωρήθηκαν με τον όρο «ψυχολογισμός». Η σχετική συζήτηση ατόνησε με την εμφάνιση ενός ριζικά αλλιώς δομημένου κόσμου και ενός άλλου τύπου ανθρώπου. Στη σύγχρονη εποχή η αξίωση της ψυχολογίας για εκείνη την καθολικότητα έχει σιγάσει.

Σήμερα θα μιλήσω για ένα ποίημα του Paul Celan, γερμανοεβραίου ποιητή ρουμανικής καταγωγής, που έζησε 1920 με 1970. Γράφηκε τον Σεπτέμβριο του 1965 και έχει τον τίτλο «Φρανκφούρτη, Σεπτέμβριος». Είναι το δεύτερο από τη συλλογή «Fadensonnen» [«Νημάτινοι ήλιοι»]. Στο ποίημα υπάρχει η φράση «Για τελευταία / φορά ψυχο- / λογία!».

FRANKFURT, SEPTEMBER ΦΡΑΝΚΦΟΥΡΤΗ, ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ

Blinde, licht-
bärtige Stellwand.
Ein Maikäfertraum
leuchtet sie aus.

Τυφλό, φωτο-
γενειοφόρο διαχωριστικό.
Ένα όνειρο σκαθαριού
το κατα φωτίζει.

Dahinter, klagegerastert,
tut sich Freuds Stirn auf,

Από πίσω, θρηγνόπλεκτο,
το μέτωπο του Freud ανοίγει,

die draußen
hartgeschwiegene Träne
schießt an mit dem Satz:
„Zum letzten-
mal Psycho-
logie.“

το έξω
επίμονα αποσιωπημένο δάκρυ
ξεσπά με τη φράση:
«Για τελευταία
φορά ψυχο-
λογία.»

Die Simili-
Dohle
frühstückt.

Η μιτασιόν
κάργας
προγευματίζει.

Der Kehlkopfverschlusslaut
singt.

Ο ήχος της λαρυγγικής απόφραξης
άδει.

Ο Celan λέει σε μια ομιλία του: «Όμως το ποίημα μιλά βέβαια! (...) μιλά πάντα μόνο για δική του, ολόδικη του υπόθεση.»² Τούτο θα σήμαινε ότι το ποίημα, όπως το εννοεί, δεν είναι υπόθεση άλλου, π.χ. της ψυχολογίας. Θα επιχειρήσω λοιπόν να το ακούσω στο πνεύμα του ποιητή του, δηλαδή χωρίς άλλη ψυχολογία πλέον: να το ακούσω αψυχολόγητα. Δεν είναι απλό διότι, τουλάχιστον οι παλιότερες γενιές, έχουν γαλουχηθεί με την ψυχολογιστική νοοτροπία. Το ζητούμενο λοιπόν θα ήταν μια πορεία, διαμέσου μιας αποδόμησης της ψυχολογικής διάστασης του ποιητικού λόγου, προς τον ίδιο τον αδιάστατο ποιητικό λόγο. Χωρίς άλλη ψυχολογία, παρά το ότι στο ποίημα ο Freud αναφέρεται ρητά, παρά το ότι ο Celan, δραπέτης από ναζιστικό στρατόπεδο συγκεντρώσεως, στο οποίο πέθαναν οι γονείς του, ταλανίζονταν από τύψεις που τους εγκατέλειψε, υπέφερε από παρανοϊκή ψύχωση, αυτοκτόνησε πέφτοντας στον Σηκουάνα.

Στο προηγούμενο παράθεμα που ξεκινά «Όμως το ποίημα μιλά βέβαια!», υπερπήδησα μια φράση, που φέρνω τώρα: «Παραμένει επιμνήμον των δεδομένων του.» Ποια είναι τα δεδομένα, των οποίων επιμνήμον μένει το «Φρανκφούρτη, Σεπτέμβριος»; Φιλολόγοι και φιλόσοφοι που ασχολήθηκαν με το ποίημα, τα αναζήτησαν, και αναφέρουν τα εξής:

«ΦΡΑΝΚΦΟΥΡΤΗ, ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ». Ενδεχομένως εννοείται η μεγάλη έκθεση βιβλίου στη Φρανκφούρτη, που γίνεται κάθε Οκτώβριο. Το ποίημα γράφηκε έναν μήνα νωρίτερα. Η αναφορά στην έκθεση μοιάζει να υποδηλώνεται και από το «διαχωριστικό» που αναφέρεται στον 2^ο στίχο.

Ο τίτλος συντίθεται από το όνομα μιας πόλης και ενός μήνα. Ανάλογα δομημένος τίτλος υπάρχει σ' ένα προηγούμενο ποίημα του Celan, «Τυβίγγη, Γενάρης» [Tübingen, Jänner]. Μάλιστα εδώ για πρώτη φορά συναντούμε μια λέξη συγγενική με το «φωτογενειοφόρο», σε αναφορά με τον Hölderlin: «Αν ερχόταν, / αν ερχόταν ένας άνθρωπος, / αν ερχόταν ένας άνθρωπος στον κόσμο με το φωτογένειο των πατριαρχών ...»

Το «όνειρο σκαθαριού». Με αυτόν τον τίτλο αναφέρεται ένα όνειρο στην «Ερμηνεία των ονείρων» του Freud. Τη δεκαετία του '60 ο Celan διάβασε πολλά βιβλία του. Έμμεσες αναφορές στον Freud υπάρχουν και σε άλλα ποιήματα. Το «Το όνειρο του σκαθαριού» είναι το εξής: «[μια γυναίκα] Σκέφτεται ότι έχει δυο σκαθάκια σ' ένα κουτί

2

Der Meridian.

στα οποία πρέπει να δώσει την ελευθερία τους, γιατί διαφορετικά θα σκάσουν. Ανοίγει το κουτί, τα σκαθάρια είναι τελείως αδύναμα· το ένα πετά έξω από το ανοιχτό παράθυρο, όμως το άλλο συνθλίβεται απ' το παραθυρόφυλλο καθώς αυτή κλείνει το παράθυρο, όπως κάποιος της ζητάει να κάνει (εκφράσεις φρίκης).»

Ένα όνειρο σκαθαριού υπάρχει και στο διήγημα του Kafka, «Προετοιμασίες ενός γάμου στην επαρχία» [«Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande»]: «Γιατί εγώ, εγώ στο μεταξύ είμαι ξαπλωμένος στο κρεβάτι μου, ολότελα σκεπασμένος με καφεκίτρινη κουβέρτα, εκτεθειμένος στον αέρα που φυσά από το μισανοιγμένο παράθυρο. (...) ακόμα ονειρεύομαι. (...) Καθώς είμαι ξαπλωμένος στο κρεβάτι έχω τη μορφή ενός μεγάλου σκαθαριού, μου φαίνεται ενός μαύρου ή ενός χρυσοκάνθαρου.»

Κι ακόμα ένα παιδικό τραγούδι που πρέπει να γνώριζε ο Celan: «Πέτα, σκαθάρη! / Ο μπαμπάς είναι στον πόλεμο. / Η μαμά στην Πομερανία³. / Κι η Πομερανία έγινε στάχτη. / Πέτα, σκαθάρη!»

Η φράση «Για τελευταία φορά ψυχολογία» είναι μια σημείωση από τα κατάλοιπα του Kafka.⁴ Η σημείωση είναι αυτοτελής, χωρίς συμφραζόμενα, και μάλιστα στο χειρόγραφο είναι διαγραμμένη. Υπάρχει πάντα στους λεγόμενους «Αφορισμούς», καταχωρημένη υπό τον αριθμό 93.

Ο Kafka παραμένει έντονα παρών και στη συνέχεια του ποιήματος. Καταρχάς στο όνομα της κάργας, καθώς στα τσεχικά η «κάργα» λέγεται «kafka» - λόγος για τον πατέρα του να την χρησιμοποιήσει στο οικογενειακό έμβλημα.

Ο Kafka, στην τελευταία φάση της φυματίωσης του, προσβλήθηκε στον λάρυγγα, ο οποίος στο τέλος αποφράχθηκε. Δεν μπορούσε ούτε να φάει ούτε να μιλήσει. Αυτό ενδεχομένως ανακαλεί ο «ήχος της λαρυγγικής απόφραξης». Είναι ένας ήχος όπως στην αμερικανική έκφραση για το 'όχι': uh-uh.

Αυτά θα ήταν εν συντομία τα κυριότερα δεδομένα του ποιήματος. Επαναλαμβάνω τη φράση του Celan: «[το ποίημα] παραμένει επιμνήμον των δεδομένων του». Η φράση δεν τελειώνει εδώ. Ακολουθεί μια παύλα, και οι λέξεις «- όμως μιλά». Το emphaticό «όμως μιλά» δεν μας επιτρέπει να εκλάβουμε το ποίημα, το μίλημα του ποιήματος, ως αφήγηση των δεδομένων του. Το ποίημα μιλά,

³ Περιοχή που κάλυπτε μέρη της βόρειας Γερμανίας-Πολωνίας.

⁴ "Aphorismen", v. 93.

ακούσαμε, «πάντα μόνο για δική του, ολόδικη του υπόθεση.» Δεν μιλά ούτε για υπόθεση της ψυχολογίας, όπως επώθηκε προηγουμένως, όμως, βλέπουμε τώρα, ούτε και για υπόθεση της ιστορίας ενός ανθρώπου. Celan: «Η γνήσια ποίηση είναι αντιβιογραφική. Η πατρίδα του ποιητή είναι το ποίημα του, αλλάζει από το ένα ποίημα στο άλλο.»⁵ Και ακόμη: «Το παρόν του ποιήματος είναι - κι αυτό δεν <έχει να κάνει> με βιογραφικά δεδομένα, το ποίημα είναι γραφή ζωής - το παρόν του ποιήματος είναι το παρόν ενός προσώπου [...]»⁶ «Γραφή ζωής». Η γενική «ζωής» δεν είναι λοιπόν γενική αντικειμενική, δεν πρόκειται δηλαδή για καταγραφή μιας ζωής, αλλά γενική υποκειμενική: Η γραφή ως φαινόμενο της ζωής, η γραφή ως διαγωγή μιας ζωής.

Πώς μιλά λοιπόν το «Φρανκφούρτη, Σεπτέμβριος»; Διαβάζω τις δυο πρώτες αράδες: «Τυφλό, φωτο- / γενειοφόρο διαχωριστικό.» Ένας μελετητής γράφει: «Ένα διαχωριστικό 'τυφλό', δηλαδή ένα αδιαφανές παραπέτασμα από γαλακτούχο γυαλί, που τα σχέδια του, λωρίδες ή κυματισμοί, φέγγουν λευκά και 'φωτεινά' σαν βόστρυχοι γενειάδας.»⁷ Αλλού πάλι διαβάζουμε: «Αυτό το διαχωριστικό, όντας κάτι που ενισχύει διάφορα είδη τυφλότητας με την έννοια συζητήσεων με όρους επιλεκτικούς, που αποκλείουν [ψυχανάλυση, πνεύμα, σώμα], χαρακτηρίζεται από το 'φωτο-/γένειο'. Το φωτογένειο αναφέρεται μετωνυμικά σε ένα είδος ομιλίας, τον *logos lux*. Η ιδιαίτερη γενειάδα που τρεμολάμπει σ' αυτήν την αράδα παραπέμπει στη φροϋδική ψυχανάλυση.»⁸

Αυτές, και πολλές παρόμοιες, είναι ερμηνείες του 'δηλαδή'. Μας εξηγούν τι λέει ο ποιητής. Αντικαθιστούν κάθε φορά μια φράση του ποιήματος με μια άλλη. Αν ήταν έτσι, δεν θα επρόκειτο για ένα κακό ποίημα; Γιατί ο ποιητής να μας τα λέει με τόσες περικοκλάδες, όταν θα μπορούσε να μας τα πει κατευθείαν;

Αν δεν πρόκειται για κακό ποίημα, τότε η φράση «Τυφλό, φωτο- / γενειοφόρο διαχωριστικό» δεν είναι αντικαταστάσιμη. Δεν ανέχεται κανένα ερμηνευτικό 'δηλαδή'. Εδώ σκέφτομαι μια σημείωση του

⁵ PN Review, Nr. 156, S. 95.

⁶ Der Meridian, TCA Tübinger Celan-Ausgabe, Nr. 305, σ. 113.

⁷ Hans Hiebel, Das Spektrum der modernen Poesie: 1945-2000, Würzburg 2006, σ. 294.

⁸ Derek Hillard, Birdsongs: Celan and Kafka

<http://krex.k-state.edu/dspace/bitstream/2097/13453/1/Birdsongs%20-%20galley%20proof.pdf>

Ludwig Wittgenstein: «Μιλούμε για την κατανόηση μιας πρότασης με την έννοια με την οποία μπορεί ν' αντικατασταθεί από μιαν άλλη που λέει το ίδιο. Αλλά και με την έννοια με την οποία δεν μπορεί ν' αντικατασταθεί από καμιά άλλη. (...) / Στην πρώτη περίπτωση είναι η σκέψη μιας πρότασης που είναι κοινή για πολλές προτάσεις· στην άλλη κάτι που μόνο αυτές οι λέξεις, σ' αυτές τις θέσεις, εκφράζουν. (Κατανόηση ενός ποιήματος).»⁹

«Τυφλό, φωτο- / γενειοφόρο διαχωριστικό.» Ο λόγος είναι για ένα διαχωριστικό. Ακούμε τη λέξη και φέρνουμε εμπρός στο βλέμμα μας ένα κάποιο πράγμα, ένα διαχωριστικό, π.χ. όπως αυτά που στήνονται στις εκθέσεις. Όμως οι προσδιορισμοί του μας τα χαλάνε: «τυφλό, φωτογενειοφόρο». Δεν υπάρχει κανένα διαχωριστικό μ' αυτά τα χαρακτηριστικά. Ερμηνείες όπως η προηγούμενη επιδιώκουν παρόλ' αυτά μια παράσταση του. Έτσι αναγκαστικά το βιάζουν, καθώς ένα «τυφλό, φωτο- / γενειοφόρο διαχωριστικό» δεν είναι παραστάσιμο.

Ίσως να μην έχουν άλλο τρόπο. Διότι πολλές φορές μια ερμηνεία, και τούτο αφορά και την ψυχοθεραπεία, είναι η μετάλλαξη των λεγομένων σε μια παραστατική αφήγηση, όπως π.χ. συμβαίνει σε μια κλασική ερμηνεία ενός ονείρου, όπου το αλαλούμ του φανερού ονείρου αντικαθίσταται από μια ιστορία με αρχή, μέση και τέλος, το λεγόμενο «λανθάνον όνειρο».

Η παραστατικότητα είναι ο κυρίαρχος τρόπος σκέψης των νεωτέρων χρόνων. Ο λατινικός όρος για αυτό που αποκαλούμε «παράσταση» είναι *perceptio*. Συγγενεύει με το ρήμα *percipere* που σημαίνει αδράχνω, αρπάζω, συλλαμβάνω. Εκείνος που θέλει να κατανοεί τα λεγόμενα, δηλαδή να τα συλλαμβάνει, δηλαδή να τα εγκλείει σε μια παράσταση, είτε κατασκευάζοντας μια εικόνα τους, είτε εντάσσοντας τα σε ένα μοντέλο, έχει τη μορφή του αρπαχτικού. Η πράξη της κατανόησης είναι πράξη βίας και βιασμός. Τούτο το αρπαχτικό το συναντούμε στον εαυτό μας, στους άλλους, στις σχέσεις μας, στα λόγια μας και στα έργα μας. Σ' αυτόν τον πνιγηρό κόσμο το ποίημα, που «μιλά πάντα μόνο για δική του, ολόδικη του υπόθεση», είναι για τον Celan «διάλειμμα ανάσας»¹⁰.

Το ποίημα, είδαμε, δεν μιλά για υπόθεση της ψυχολογίας, δεν μιλά για υπόθεση της βιογραφίας. Δεν μιλά για υπόθεση καμιάς

⁹ Philosophische Untersuchungen, 531.

¹⁰ Der Meridian.

κατανοούσας παράστασης, ούτε ψυχολογικής, ούτε ιστορικής, ούτε όποιας άλλης. Τώρα θα μπορούσε να είναι καθαρότερο, με ποιον τρόπο για τον Celan το ποίημα δεν αντικαθίσταται με προτάσεις που θα επεδίωκαν μια σύλληψη, μια κατανόηση, μια ερμηνεία του.

Το ποίημα παραμένει στο δικό του, ολόδικο του παρόν. «Το παρόν του ποιήματος είναι (...) το παρόν ενός προσώπου», ακούσαμε. Αυτό το παρόν δεν λογοδοτεί για κανένα παρελθόν και δεν προσβλέπει σε κανένα μέλλον. Αυτό το παρόν είναι σημαδεμένο πέρα για πέρα από παροδικότητα. «(...) κωπηλατείς / μες από τα κανάλια, τις λιμνοθάλασσες και τις διώρυγες, / στο φεγγος της λέξης, / στην πλώρη κανένα γιατί, στην πρύμνη κανένα για πού»¹¹. Η εδώ εννοούμενη παροδικότητα δεν είναι στερητική, δεν είναι έλλειψη μονιμότητας. «Η πατρίδα του ποιητή είναι το ποίημα του», ακούσαμε ακόμη. Το παρόν του ποιήματος, η παροδικότητα του είναι μια πατρίδα, είναι, όπως η πατρίδα, τόπος κατοίκησης. Το παρόν του ποιήματος, η παροδικότητα του είναι μια ανάσα, είναι, όπως η ανάσα, τόπος κατοίκησης.

Ο ποιητής κατοικεί την παροδικότητα του ποιήματος του. Την κατοικεί «στο φέγγος της λέξης». Το ότι η ποιητική φράση δεν αντικαθίσταται από άλλη, είναι σημάδι της παροδικότητας της. Διότι η αντικατάσταση της από μια άλλη θα σήμαινε και τη δυνατότητα της γενίκευσης της. Και η χρονικότητα της γενίκευσης είναι αυτή της εμμονής στην ακαμψία της σταθερότητας και της μονιμότητας. Ο χρόνος της παροδικότητας είναι ένα, όχι στιγμιαίο αλλά ατελείωτο, απεριόριστο, φιλόξενο, πάμφιλο τώρα. Θα μπορούσε να είναι ο παλμός αυτού που ο Celan κάποτε ονομάζει «καρδιά».

Ας ακούσουμε το ποίημα και πάλι:

ΦΡΑΝΚΦΟΥΡΤΗ, ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ

Τυφλό, φωτο-
γενειοφόρο διαχωριστικό.
Ένα όνειρο σκαθαριού
το κατα φωτίζει.

Από πίσω, θρηνόπλεκτο,
το μέτωπο του Freud ανοίγει,

¹¹

Es ist alles anders.

το έξω
 επίμονα αποσιωπημένο δάκρυ
 ξεσπά με τη φράση:
 «Για τελευταία
 φορά ψυχο-
 λογία.»

Η μιτασιόν
 κάργας

προγευματίζει.

Ο ήχος της λαρυγγικής απόφραξης
 άδει.

Το ποίημα απαρτίζουν αποκλειστικά κύριες προτάσεις. Δεν σχετίζονται μεταξύ τους με χρονικούς, αναφορικούς, αιτιολογικούς προσδιορισμούς. «κανένα γιατί (...) κανένα για πού», ακούσαμε. Απλά παρατάσσονται η μια δίπλα στην άλλη. Αυτόν τον τρόπο γραφής και ομιλίας τον διέκρινε ο γερμανός ομηρικός ερευνητής Friedrich Wilhelm von Thiersch και τον χαρακτηρίζει ως εξής: «(...) μια σκέψη μοιάζει να ακολουθεί την άλλη, (...) και όλες τους τοποθετούνται σε μια σειρά με τη βοήθεια των πλέον απλών συνδέσμων των γλωσσών, του κ α ι, ο μ ω ς και παρόμοιων, του τε, και, μεν, δε κ.α. Μόλις τελειώσει η μια, ξεκινά η άλλη δίχως να την αγγίζει (...). Αυτήν την α κ ο λ ο υ θ ί α θα την ονομάσουμε π α ρ ά τ α ξ η.» Στον τρόπο της παράταξης μιλά αυτός, «του οποίου η αυτοσυνείδηση και η σκέψη δεν έχουν ακόμη αναπτυχθεί.» Έτσι «σ' αυτήν την α κ ο λ ο υ θ ί α μιλά το παιδί, όπως κι ο άνθρωπος σε πρωτόγονη κατάσταση· παρόμοια κι αυτός που συγγενεύει μαζί του, ο άνθρωπος της Ανατολής, και συχνά επίσης ο επικός ποιητής.»¹²

Κατά τον Thiersch η «σ ύ ν τ α ξ η» αντίθετα έρχεται σε ένα ανώτερο στάδιο εξέλιξης, όταν «το ανθρώπινο πνεύμα αρχίζει να διεισδύει στην πλοκή και στη συνάρμωση του λόγου κρίνοντας και ταξινομώντας (...), όπου οι προτάσεις (...) που παρουσιάζονται η μια δίπλα στην άλλη, ή μετά την άλλη βρίσκονται σε μια σχέση, ή σε μια

¹² Griechische Grammatik: vorzüglich des homerischen Dialektes, Leipzig 1826, σ. 593 κ.ε.

αναφορά έτσι ώστε η μια εμφανίζεται ε π ε ι δ ή, ή ό τ α ν η άλλη προηγήθηκε, την προϋποθέτει, την συμπληρώνει, την καθορίζει, αναφέρεται σ' αυτήν και γι' αυτό είναι, χωρίς αυτήν, αδιανόητη και ακατανόητη.»

Όπου κρίνουμε και ταξινομούμε, δηλαδή σχεδόν παντού και πάντα, όπου συνυφαίνουμε τη ζωή μας με τα επειδή και τα όταν, που θα πει όπου έχουμε υιοθετήσει τη σύνταξη ως τρόπο λόγου και ζωής, το ανάμεσο της παράθεσης φαντάζει ως έλλειψη, ως ένα κενό που επιβάλλεται να γεφυρωθεί. Έτσι γράφει ο Freud στο κείμενο με τον τίτλο «Το ασυνείδητο»:

«[Η υπόθεση του ασυνείδητου] είναι αναγκαία γιατί τα δεδομένα της συνείδησης έχουν σε μεγάλο βαθμό κενά: (...) Η πλέον προσωπική καθημερινή μας εμπειρία, μας γνωστοποιεί ιδέες, την προέλευση των οποίων δεν γνωρίζουμε, και συμπεράσματα σκέψεων, η διεργασία των οποίων μας έχει μείνει κρυφή. Όλες αυτές οι συνειδητές ενέργειες θα έμεναν ασύνδετες και ακατανόητες αν επιμένουμε στην αξίωση να πρέπει να γνωρίζουμε με τη συνείδηση όσες ψυχικές ενέργειες συμβαίνουν μέσα μας. Τις εντάσσουμε σε μια καταδειξίμη συσχέτιση όταν συμπεριλαμβάνουμε τις ασυνείδητες ενέργειες που αποκαλύφθηκαν. Όμως κέρδος σε νόημα και συσχέτιση είναι ολότελα δικαιολογημένο κίνητρο, το οποίο μπορεί να μας οδηγήσει πέραν της άμεσης εμπειρίας.»

Η παράταξη, είναι ένας άλλος τρόπος ζωής. Ο γερμανός λογοτέχνης Peter Handke, στο «Δοκίμιο για την κόπωση», μιλά για αυτήν τη ζωή και φέρνει το παράδειγμα μιας ολλανδικής νεκρής φύσης: «Εκείνες τις νεκρές φύσεις με τα λουλούδια από τον δέκατο έβδομο αιώνα, κατά κανόνα από τις Κάτω Χώρες, όπου στα άνθη κάθεται, σαν να 'ταν αληθινό, εδώ ένα ζουζούνι, εδώ ένα σαλιγκάρι, εκεί μια μέλισσα, εκεί μια πεταλούδα και, παρόλο που κανένα ίσως δεν έχει ιδέα για την παρουσία του άλλου, προς στιγμή, στη δική μου στιγμή, όλα γειτονεύουν μεταξύ τους.»



Η ριζική μοναδικότητα του ποιήματος, το αμέτοχο του σε κάθε ψυχολογική, βιογραφική, ή άλλη παραστατική αναφορά δεν είναι και μοναχικότητα. Στο ποίημα ΤΟΣΑ ΑΣΤΡΑ λέει: «(...) και κάποτε, όταν / μόνο το τίποτα έστεκε μεταξύ μας, βρίσκαμε / ο ένας τον άλλο ολότελα.» Το ποιητικό συνείναι επιτελεί ένα μάζιμουμ συνύπαρξης με ένα μίνιμουμ συσχέτισης. Από τι είναι φτιαγμένο το συν- αυτής της συνύπαρξης; Διαβάζω από το ποίημα ΕΙΝ' ΟΛΑ ΑΛΛΙΩΤΙΚΑ: «Ελαφρά / άνοιξε η αγκαλιά σου, σιγαλό / ένα χνώτο / υψώθηκε στον αιθέρα, / κι αυτό που συνέφωσε δεν ήταν, / δεν ήταν μορφή κι απ' το μέρος μας / δεν ήταν / σχεδόν σαν όνομα;»

Ο Martin Heidegger σε μια ομιλία του ξεκινά από το ποίημα του Stefan George «Das Wort» («Η λέξη»). Η ομιλία εστιάζει στον τελευταίο στίχο: «Πράγμα κανένα δεν είναι όπου λείπει η λέξη.» Για τον Heidegger η λέξη πρώτα δίνει, χαρίζει παρουσία, παρέχει στην παρουσία μια στέγη. «Η γλώσσα είναι ο οίκος του Είναι», λέει μια συχνά παρατιθέμενη αποστροφή του. Ο Celan, που είχε διαβάσει Heidegger, και τον γνώριζε προσωπικά, απαντώντας ενδεχομένως σ' αυτό, γράφει σε ένα ποίημα: «Καμιά λέξη, κανένα πράγμα / και των δυο τους το μοναδικό όνομα».

Μας είναι ανοίκειο να ακούμε χωρίς να προσφεύγουμε σε μια κατανοούσα παράσταση των λεγομένων. Ίσως ήταν ανοίκειο

ανέκαθεν. Ο Ξενοφάνης γράφει «Όμως αν τα βόδια και τ' άλογα και τα λιοντάρια είχανε χέρια και ζωγράφιζαν και εκτελούσαν έργα όπως οι άνθρωποι, τα άλογα θα ζωγράφιζαν τις εικόνες των θεών όμοιες με άλογα και τα βόδια όμοιες με βόδια, και θα έκαναν τα σώματα τους έτσι όπως είναι η μορφή του καθένα τους.»¹³ Κάποτε σε μια ώρα ψυχανάλυσης ένας ελβετός άντρας μου ανέφερε ένα όνειρο όπου αυτός είχε μορφή πιθήκου, ήταν σκαρφαλωμένος σ' ένα κλαδί και έκλαιγε. Δεν υπάρχει καμιά εικόνα που να ανταποκρίνεται σ' αυτά τα λόγια, χωρίς να ασκήσει βία επάνω τους. Θα ήταν δυνατό να ακούσουμε αυτό το όνειρο χωρίς να το βάλουμε στην προκρούστεια κλίνη μιας παράστασης; Να το ακούμε δίχως να το παρασταίνουμε; Δίχως να το καταλαβαίνουμε; Να μένουμε στις ακουόμενες λέξεις; Στον πλούτο των ακουόμενων λέξεων;

Όσο περισσότερο η λέξη μένει στην «ολόδικη της υπόθεση», όσο λιγότερο τίθεται στην υπηρεσία ενός άλλου, τόσο περισσότερο λάμπει η ίδια. Ακούσαμε: «(...) κωπηλατείς / στο φέγγος της λέξης». Ανατρέχω και πάλι στον Wittgenstein: «Κάθε λέξη - έτσι θα 'λεγε κανείς - μπορεί μεν σε διαφορετικές συσχετίσεις να έχει και διαφορετικό χαρακτήρα, όμως πάντα όντως έχει έναν χαρακτήρα - ένα πρόσωπο. Οντως μας κοιτάζει. (...)»¹⁴

Ίσως ένα τέτοιο άκουσμα, ένα άκουσμα που συμβαίνει για ολόδικη του υπόθεση, να χρειάζεται μια ιδιόζουσα προσοχή, μια προσοχή την οποία ο Celan κάποτε, παραθέτοντας τον Malebranche, χαρακτήρισε ως τη «φυσική προσευχή της ψυχής»¹⁵. Αυτή η προσοχή είναι άλλη από την επιστημονική ακρίβεια. Η ακρίβεια επιδιώκει τη βεβαιότητα. Η βεβαιότητα είναι υπόθεση του επιστήμονα. Αφορά αυτόν. Ικανοποιεί τη δική του επιδίωξη, που είναι η μονοσημαντότητα, η υπολογισιμότητα, η προβλεψιμότητα, το ελέγξιμο και το επαληθεύσιμο των προτάσεων του. Η προσοχή δεν είναι υπόθεση του προσέχοντος. Είναι δοσμένη σ' αυτό το οποίο

¹³ απ. 15

αλλ ει χειρας εχον βοες <ιπποι τε> ηε λεοντες
η γραψαι χειρεσσι και έργα τελειν απερ ανδρες
ιπποι μεν θ ιπποισι βοες δε τε βουσιν ομοιας
και <κε> θεών ιδεας εγραφον και σωματ εποιουν
τοιαυθ οιον περ καντοι δεμας ειχον <εκαστοι>

¹⁴ Philosophische Untersuchungen II, VI.

¹⁵ Der Meridian.

προσέχει. Η προσοχή είναι ανιδιοτελής. Γι' αυτό μπορεί, σε αντίθεση με την ακρίβεια, να είναι ευλαβική. Να αναλώνεται στο απέναντι.

Η προσοχή στη λέξη απαιτεί να δώσει κανείς χρόνο στην εκφορά της. Ο ίδιος ο Celan το ζητάει. Το «Φρανκφούρτη, Σεπτέμβριος» δεν υπάρχει σε δική του απαγγελία. Θα τον ακούσουμε σε ένα άλλο ποίημα από την ίδια συλλογή. Στην απαγγελία, ακόμα και μη γνωρίζοντας τη γλώσσα, μπορούμε ίσως να αντιληφθούμε πώς κάθε λέξη λέγεται και εννοείται για ολόδικη της υπόθεση. Πώς κάθε λέξη γίνεται τόπος κατοίκησης:¹⁶

FADENSONNEN

über der grauschwarzen Ödnis.
Ein baum-
hoher Gedanke
greift sich den Lichtton: es sind
noch Lieder zu singen jenseits
der Menschen.

NHMATINOI HLIOI

πάνω από τη γκριζόμαυρη
ερημιά.
Ένας δεντρο-
ύψης λογισμός
αδράχνεται στον φωτόηχο: έχει
ακόμα τραγούδια να ειπωθούν
πέραν
των ανθρώπων.

Ας επιχειρήσουμε λοιπόν να ακούσουμε και πάλι το «Φρανκφούρτη, Σεπτέμβριος», τώρα κατά το δυνατόν παραμένοντας σε ένα αψυχολόγητο, ανιστόρητο, ανεικόνιστο, παρατακτικό, αμιγές άκουσμα:

FRANKFURT, SEPTEMBER

ΦΡΑΝΚΦΟΥΡΤΗ, ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ

Blinde, licht-
bärtige Stellwand.
Ein Maikäfertraum
leuchtet sie aus.

Τυφλό, φωτο-
γενειοφόρο διαχωριστικό.
Ένα όνειρο σκαθαρμού
το καταφωτίζει.

Dahinter, klagegerastert,
tut sich Freuds Stirn auf,

Από πίσω, θρηγνόπλεκτο,
το μέτωπο του Freud ανοίγει,

die draußen
hartgeschwiegene Träne
schießt an mit dem Satz:

το έξω
επίμονα αποσιωπημένο δάκρυ
ξεσπά με τη φράση:

16

<http://www.youtube.com/watch?v=XI7g4MUGaNo>

„Zum letzten-
mal Psycho-
logie.“

Die Simili-
Dohle
frühstückt.
Der Kehlkopfverschlusslaut
singt.

«Για τελευταία
φορά ψυχο-
λογία.»

Η ιμιτασιόν
κάργας
προγευματίζει.
Ο ήχος της λαρυγγικής απόφραξης
άδει.

Σπήλιος Αργυρόπουλος

**Ἡ ΠΟΙΗΤΙΚΗ ΔΙΑΔΡΟΜΗ ΤΟΥ ΝΙΚΟΛΑΟΥ
ΚΑΛΑΣ. ‘ΑΠΟ ΤΟ ΠΑΘΟΣ ΤΟΥ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΥ’
ΣΤΟΝ ΕΙΡΩΝΙΚΟ ΜΥΣΤΙΚΙΣΜΟ**

Όταν χάρισα στον Μάριο Μαρκίδη, εκεί γύρω στα Χριστούγεννα του 2002, τό πόνημα «Νικόλαος Κάλας, Δεκαέξι Γαλλικά Ποιήματα και Άλληλογραφία με τον William Carlos Williams, Αθήνα: Ύψιλον/βιβλία, 2002 (μετάφραση και επιμέλεια Σπήλιος Αργυρόπουλος και Βασιλική Κολοκοτρώνη)», ή πρώτη του αντίδραση ήταν «μά τί του βρίσκεις σάν ποιητή;». Κουβέντα στην κουβέντα, μέ έπεισε νά καταθέσω τήν γνώμη μουσέ κείμενο πού θά επιχειροῦσε, μέ τήν σειρά του, νά τον πείσει. Αποδέχτηκα τήν πρόκληση και τό αποτέλεσμα ήταν τό παρακάτω κείμενο. Τοῦ το έστειλα αλλά δέν καταφέραμε νά τό συζητήσουμε, καθώς τά γεγονότα άρχισαν νά μάς τραβάνε έδῶ κι εκεί. Άργότερα, συμμετείχα μ’αυτό στό συνέδριο «Νικόλαος Κάλας. Ξαναδιαβάζοντας τό έργο του» πού διοργανώθηκε από τον Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ίωαννίνων, τό περιοδικό «Μανδραγόρας» και τον Δήμο Κομοτηνής στην Κομοτηνή στις 10-12 Ιουνίου 2005. Συμπεριελήφθη στα πρακτικά πού εκδόθηκαν στην Αθήνα, από τον «Μανδραγόρα», τον έπόμενο χρόνο.

Ἡ μοντερνιστική λεγόμενη γενιά του ’30 θά ήταν ανάπηρη χωρίς τον ποιητή Νίκο Καλαμάρη. Θά τής έλλειπε ή άσωτεία, ή περιπλάνηση και ή περιπέτεια πού δρομολογήθηκαν από έσωτερική ανάγκη, παρά πού επιβλήθηκαν μόνο από τά έξωτερικά γεγονότα. Θά τής έλλειπε ακόμη ή ένσυνείδητη άντιποιητικότητα, οί πειραματισμοί μέ ύλικά πού δύσκολα ύπακούουν και περιορίζονται στη φόρμα του λυρισμού, οί άνερυθρίαστοι πεζολογικοί τρόποι, οί άντιποιητικές λέξεις και οί ήθελημένες άντιλυρικές εξάρσεις.¹

Ο άπελεύθερος ποιητής Καλαμάρης έπιτέθηκε, σάν Νικήτας Ράντος, μέ όρμή καί φανατισμό στήν ποίηση τόσο πού στά ποιήματα τής Βοῆς² κόντεψε νά τήν χάσει από σύγκοιτή του. Θεώρησε μάλλον ότι ό τρόπος νά ξαναζωντανέψει ή ποίηση ήταν νά γίνει κάποτε άποκρουστική. Άλλιῶς, θά παρέμενε ώραία κοιμωμένη. Μεγαλόπνοες λογοτεχνικές άποτυχίες ύπῆρξαν εκείνη τήν περίοδο πολλές, όπως του φίλου του του Θεοτοκά. Υπῆρξαν καί έπιτυχίες, όπως του Σεφέρη. Ο Κάλας, στήν προσπάθειά του νά άνανεώσει τήν ποίηση καί τήν θεωρία, δέν ήταν λιγότερο φιλόδοξος από τους άλλους.

Ο ποιητής όμως δέν έδειχνε νά ενδιαφέρεται καί πολύ γιά τήν τελειότητα του ποιητικού του έγχειρήματος, οὔτε στά πρώτα του ποιήματα οὔτε αργότερα. Θεωροῦσε ίσως ότι αὐτή ή τελειότητα θά επικάλυπτε τό ζητούμενό του, τήν κοινωνική καί έρωτική πράξη τής ποίησης. Όταν πρωτοδημοσίευσε, στήν Ελλάδα αργοῦσε ακόμη ό μοντερνισμός. Τά κυρίαρχα εὐρωπαϊκά ρεύματα (ό φουτουρισμός, ό φορμαλισμός, ό ντανταϊσμός, ό υπερρεαλισμός, ό ίμαζισμός, ή καθαρή ποίηση) δέν εἶχαν ακόμη απορροφηθεῖ από τήν έγχώρια αγορά. Η ελληνική ποίηση εἶχε περιπέσει σ' αὐτό πού ό Walter Benjamin ονόμαζε τότε διαλεκτική τής στασιμότητας (Dialektik im Stillstand)³. Ο Παλαμᾶς, ό Γρυπάρης, ό Σικελιανός, ό Άγρας, ακόμη καί ό Μελαχρινός ανῆκαν σ' αὐτόν τόν σταματημένο χρόνο. Ο Σεφέρης εἶχε μόλις αρχίσει νά διεκδικεῖ τόν ρόλο του άνανεωτή, αν καί ήταν ακόμη προσκολλημένος στήν παράδοση τῶν στασίμων, καί ή ποιητική μορφή στό μέχρι τότε έργο του ήταν πολύ τέλεια γιά ν' αποκαλύψει αὐτό πού συνέβαινε στά θεμέλια του ποιήματος. Οί υπόλοιποι ασχολοῦνταν μέ τήν αυτοκτονία του Καρυωτάκη ή αυτοακύρωναν τήν πρωτοπορία τους, θεμελιώνοντάς την σέ νεοβυζαντινά ιδεολογήματα, όπως ό Παπατσώνης. Ο Καλαμάρης, σάν δοκιμογράφος Σπιέρος, πρόσεχε τότε μόνο τόν Καβάφη, τόν όποιο έβλεπε σάν ένα πετυχημένο μετασχόλιο αὐτῆς τής στασιμότητας⁴.

Ο Σπιέρος, ὅπως πολλοί ἄλλοι εὐρωπαϊοὶ διανοούμενοι τοῦ καιροῦ του, προσπάθησε νά ὀρίσει τόν 20ο αἰώνα σάν μεταρομαντικό⁵, ἀναζητώντας τά γεγονότα καί τίς πράξεις μέσω τῶν ὁποίων οἱ οὐτοπίες τοῦ 19ου αἰώνα, ἀπογοητευμένες ἀπό τήν ἀποτυχία τῆς γαλλικῆς ἐπανάστασης καί τῶν κινημάτων τοῦ 1848 καί τοῦ 1870, θά πραγματώνονταν ἐπιτέλους. Μετά τήν ὀκτωβριανή ἐπανάσταση, αὐτό ξάφνου φαινόταν ἐφικτό καί ὀδήγησε τοὺς διανοούμενους τῆς ἐποχῆς σέ δυσανεξία τῆς τάξης καί μεγάλη κινητικότητα. Ἡ συνεχῆς μετατόπιση τοῦ Καλαμάρη ἀπό τή μιὰ ταυτότητα σέ μιάν ἄλλη, ἀπό τόν Ράντο στόν Σπιέρο καί τελικά στόν Κάλας, ἀπό τόν ἕναν τρόπο γραφῆς σέ ἄλλον κι ἀπό γλώσσα σέ γλώσσα ὑπαγορεύεται, ἐν μέρει τουλάχιστον, ἀπό αὐτό τό χαρακτηριστικό πάθος τῶν ἀρχῶν τοῦ αἰώνα του γιά δράση ἢ τουλάχιστον συμμετοχή στή βίωση τῶν μεγάλων γεγονότων. Σ' αὐτή τήν ἐμμονή καί τόν καταναγκασμό τῆς ἐπαναστατικῆς πράξης ὁ Σπιέρος ἐνέταξε ἀπόλυτα συνειδητά τήν ποίηση τοῦ Ράντου⁶. Σέ ἀντίθεση μέ τόν καθαρὸ λυρισμό, ὅπου ὁ ποιητής συνήθως ἐγγράφει τά συναισθήματά του καί τά ἰχνηλατεῖ ὄντολογικά ἢ ὑπαρξιακά, ὁ Ράντος ἐπιχείρησε νά ἐγγράψει στά ποιήματα τῆς Βοῆς² τήν ἴδια τήν πράξη. Τό λακανικό πραγματικό εἶναι ὅμως ἀποκρουστικό⁷. Τότε καί οἱ στίχοι πού γεννάει ἡ συνάντηση μαζί του θά εἶναι ἀπρόσεχτοι, κακότεχνοι, ἄσχημοι. Αὐτό δέν ἔχει καί μεγάλη σημασία μπροστά στήν πρακτική τους χρήση γιά σύγκρουση. Τό ἀποτέλεσμα ὅμως μιᾶς τέτοιας ποιητικῆς θήρας στήν ἀθηναϊκὴ ἀγορά ἦταν ὅτι τά πονήματα τοῦ Νικήτα Ράντου στήν ἀρχή δέν ἀντιμετωπίστηκαν κἄν ὡς ποιήματα⁸.

Μέχρι νά φτάσει στό Συμβόλαιο με δαίμονες⁹, ὅποτε μετά ἀπό μακρόχρονη κύηση τίκτεται ἐπιτέλους ὁ ὑπερρεαλιστής¹⁰, τά ποιήματα τοῦ Ράντου ἔχουνε κατά καιροὺς χαρακτηριστεῖ σάν φουτουριστικά ἢ ἐξπρεσιονιστικά¹¹. Αὐτοὶ οἱ χαρακτηρισμοὶ μοῦ φαίνονται πρόχειροι καί ὑπερπερικτικοί. Τά ποιήματα τῆς Βοῆς² (κατ)ἔχουν τά τυπικά γνωρίσματα τοῦ φουτουρισμοῦ (ἀστικά τοπία καί γρήγορη κίνηση, μιλάει πολὺ γιά μηχανές χωρὶς νά τίς θεοποιεῖ

ὅμως) καί δὴ τοῦ ρωσικοῦ, ὅπως παρατήρησε ἡ Δήμητρα Καραδήμα ¹². Ὅμως, μέσα στό ἴδιο αὐτό βιβλίο, τὰ Ποιήματα τοῦ 1933 δηλαδή, ὁ Ράντος διανύει τεράστια ποιητική απόσταση μέχρι νά φτάσει στήν ἐνότητα τῶν Ἑρεμῶν Ἦχων ¹³. Ἡ μετεξέλιξη πού συμβαίνει μπροστά στά ἀθῶα μάτια τοῦ ἀναγνώστη συνίσταται στό ὅτι ὁ Ράντος περνάει ἀπό μιὰ ρεμπαλδική ὑπερπληθώρα μεταφορῶν σέ μιὰ μαλαρμεϊκή ἀφαίρεση καί αὐστηρότητα. Ἐχει ἤδη ἀρχίσει κιόλας νά παράγει τὰ πρῶτα δείγματα γνωμικῆς ποίησης, τροπή πού θά τόν χαρακτηρίσει μετά τό 1945.

Αὐτή ἡ μετάβαση μέσα στίς σελίδες τοῦ πρώτου του βιβλίου σηματοδοτεῖ ἐπίσης τήν ἐγκατάλειψη τῆς ποίησης σάν μεταγραφῆς τοῦ πάθους τοῦ πραγματικοῦ (*passion du réel*) ¹⁴. Ποῦ ἀποτυγχάνει τό πρῶτο του αὐτό ποιητικό ἐγχείρημα καί τό ἐγκαταλείπει; Στό ὅτι ἡ ποίηση εἶναι μιὰ θεατρική σκηνή ὅπου ἡ πράξη ποιεῖται, ἀντί νά πράττεται, μέ ἄλλα λόγια ξορκίζεται. Ἐνα εἶδος προφητικῆς εἰκονικῆς πραγματικότητας. Αὐτή εἶναι ἡ φύση κάθε τεχνήματος, μόνο πού ἡ ἐπαναστατική του θέρμη εἶχε ἀγνοήσει τή στοιχειώδη αὐτή ἀλήθεια. Ὁ Κάλας ἀντιλήφθηκε τό ἀδιέξοδο τελικά. Τό γεγονός καί μόνο ὅτι ἡ πράξη χρειάζεται νά ἐγγραφεῖ στό ποίημα μέ τέτοιους ὅρους, σημαίνει ὅτι θά ἔπρεπε νά ἔχει τελεστεῖ ἀντί νά γραφεῖ. Τό ποίημα τότε ἀκυρώνεται.

Ἡ χρήση τῆς τέχνης σά «θέατρο τοῦ μίσους», ὅπου μποροῦν νά ἀναπαραστηθοῦν καί νά ἐξουδετερωθοῦν οἱ συγκρούσεις μέ τό πραγματικό ἔχει μακριά ἱστορία ¹⁵. Στήν προκειμένη ὅμως περίπτωση, ἡ ἀποτυχία τοῦ ἐξορκισμοῦ ἔγινε φανερή πολύ σύντομα καί ὀδυνηρά. Οἱ διανοούμενοι συνειδητοποίησαν ὅτι θά ἔπρεπε νά κάνουν οἱ ἴδιοι τή βρώμικη δουλειά καί μερικοί ἀναγκάστηκαν νά λερῶσουν τὰ χέρια τους μέ αἷμα στόν ἰσπανικό ἐμφύλιο πόλεμο καί ἀργότερα ἐναντίον τοῦ Χίτλερ. Ἀλλιῶς, θά ἔπρεπε νά ἀποπλεύσουν, αὐτοεξόριστοι ἄς πούμε στήν Ἀμερική, ἀποφεύγοντας ἔτσι τή σύγκρουση ἢ τήν ταύτιση μέ τό πραγματικό. Τό γεγονός ὅτι ἡ τέχνη ἀπέτυχε νά ξορκίσει τό μεγάλο κακό τοῦ 20οῦ αἰῶνα δέν ἐμπόδισε

βέβαια αρκετούς νά συνεχίσουν μεταπολεμικά σά νά μὴν εἶχε συμβεῖ τίποτα. Ὁ Κάλας, ὅπως θά δοῦμε πῶς κάτω, ἀναγκάστηκε ν' ἀλλάξει.

Ἡ σταδιακὴ στροφή πρὸς τὰ ἔσω στά Ποιήματα τοῦ 1933 ἐπαναφέρει ἐπίσης τὸ ζήτημα τοῦ ἐξπρεσσιονισμοῦ στὴν ποίηση τοῦ Ράντου. Δουλειὰ τῆς ποίησης ἦτανε πάντα νά ἐκφράσει τὸ πῶς εἶναι νά ζεῖ κάποιος σ' ἓνα συγκεκριμένο τόπο μιὰ δεδομένη χρονικὴ περίοδο καὶ τί μπορεῖ νά σημαίνει αὐτό. Γιά νά πάει κανεὶς μέ τὸν καιρὸ καὶ νά ἐπιβιώσει χρειάζεται εὐκινησία καὶ εὐστροφία ποιητικὴ. Ὁ Ράντος, μετασχηματιζόμενος πιά στὸν Κάλας, ἔδειξε ὅτι διέθετε κι ἀπὸ τὰ δύο κατὰ τὴν κρίσιμη αὐτὴ περίοδο.

Ὁ ἐξπρεσσιονισμὸς δὲν ἦταν ἐνιαῖο κίνημα. Προσπαθώντας νά ἐκφράσει τὴν ἐμπειρία τοῦ μεσοπολέμου, ὀδηγήθηκε σὲ μιὰ σειρά ἀπὸ καινοτομίες στό ποιητικὸ ὕφος. Ὁ Stramm καὶ ὁ Schwitters παραμόρφωσαν καὶ στό τέλος διέρρηξαν τὴν σύνταξη, ὁ Anton Schnack ἐξάσκησε ἐπιμήκεις στίχους, παραφορτωμένους μέ λεπτομέρειες, καὶ ὁ Trakl μέ τὸν Goll πρόσφεραν λίγο πολὺ αὐτόνομες εἰκόνες, πού παρατίθενταν ἢ μιὰ μετὰ τὴν ἄλλη. Τὸ ἀποτέλεσμα ὅλων αὐτῶν τῶν τεχνικῶν ἦταν (κοινὸ) νά χαθεῖ ἡ γραμμικότητα τῆς ὑπαρξῆς μέσα στό κείμενο, κι ὁ ποιητὴς νά βρῆται οὐσιαστικὰ ἀκίνητος, σχεδὸν παράλυτος, μέσα σ' ἓνα δάσος φαινομένων πού τὸν βάραιναν καὶ τὸν συμπίεζαν. Αὐτὴ ἡ μιὰ καὶ μεγάλῃ σημασία (προ)κατασκευάζεται σ' αὐτὸν τὸν βαρὺ συμβολισμό καὶ ἐξιδρώνεται μέσα σ' ὅλα τὰ ἐξπρεσσιονιστικὰ κείμενα. Δὲν ἀνακαλύπτεται κομμάτι κομμάτι κάτω ἀπὸ τίποτα ποιητικὰ λιθάρια πού κρύβουνε αἰνίγματα, ὅπως συμβαίνει μέ τὸν ὑπερρεαλισμὸ, οὔτε κάτω ἀπὸ μυλόπετρες σάν κι αὐτές πού καλοῦνταν νά μετακινήσουνε σίσσυφοι ποιητὲς τοῦ καιροῦ ὅπως ὁ Μαγιακόφσκι. Ἐπιβάλλεται ἀπ' ἔξω ἀπὸ τὸ ποίημα καὶ ἐξ ἀρχῆς¹⁶. Ποιὰ εἶναι ἡ σχέση τοῦ Ράντου μέ ὅλα αὐτά, ἰδίως στό δεῦτερο μέρος τῶν Ποιημάτων τοῦ 1933 καὶ στά τρία πρῶτα Τετράδια¹⁷; Ὁ ποιητὴς αὐτὴν τὴν περίοδο δὲν ὀδηγεῖται στὴν παραμόρφωση τῆς σύνταξης, οὔτε στοὺς νεολογισμοὺς ἀλλὰ August Stramm ἢ Kurt Schwitters. Δὲν συμπύσσει ἀκόμη ἐπιχειρήματα καὶ εἰκόνες σὲ μιὰ γραμμὴ ἢ

λέξη, όπως ο Ivan Goll ή αργότερα ο Paul Celan. Βρίσκεται ίσως πλησιέστερα στα σονέτα του Anton Schnack, με τους καμμιά φορά ατέρμονους παραμορφωμένους στίχους του. Τα πρώτα του μεγάλα σέ έκταση ποιήματα δέν εξελίσσονται γραμμικά και αποτελούνται από (ήμι)αυτόνομες εικόνες. Τό ποίημα τελικά αναδύεται σαν τό σύνολο αυτών των χαλαρά συνδεδεμένων μερών. Αλλά κι αυτός ακόμη ο τρόπος υποχωρεί όσο προχωρούν τά Ποιήματα του 1933.

Σέ απόδραση όμως από τήν κλασσική γερμανική εξπρεσιονιστική ειδολογία τής εποχής, ή παράθεση των εικόνων από τόν Ράντο δέν γίνεται γιά νά τονιστεί ότι ο ήρωας ποιητής είναι μόνος μέσα σ' αυτήν τήν θάλασσα έτερόκλητων φαινομένων πού τόν καταδυναστεύουν. Ο Ράντος κάνει έμφανή προσπάθεια νά αποτινάξει κάθε συναισθηματικό ζυγό πού πηγάζει από τό ταραγμένο παρελθόν και τόν πρώτο μεγάλο πόλεμο, και ακόμη πιό πριν από τόν ρομαντικό 19ο αιώνα, και προσπαθει νά δημιουργήσει μιά νέα σύνθεση του έαυτου. Σέ αντίθεση μέ τόν εξπρεσιονισμό, δέν επιχειρεί νά επιβάλλει μιά προκατασκευασμένη σημασία στό ποίημα, όσο ψάχνει νά ανακαλύψει διάφορες σημασίες σαν όδούς διαφυγής από τό κείμενο προς τό μέλλον.

Μιά ακόμη εξακτίωση τής ποίησης του Ράντου πριν τόν πόλεμο μνημονεύεται εδώ γιατί θά αποδειχτεί πολύ σημαντική στή συνέχεια. Είναι ο καβαφισμός του. Η επιτάχυνση τής ζωής του Κάλας και ή δίνη του κόσμου μετά τό 1935 θά έκανε οποιαδήποτε έμμομη στον καβαφικό τρόπο τουλάχιστον άκαιρη. Ο Καβάφης, όπως παρατηρούσε τότε ο ίδιος ο Σπιέρος, λειτουργεί θετικά όταν υπάρχει κάποια απόσταση από τά γεγονότα, όχι όταν αυτά εξελίσσονται⁴. Ο καβαφικός καθρέφτης αποκολλάται λοιπόν από τό σώμα τής ποίησής του μεταξύ 1935 και 1945. Ο Ράντος αφήνει τόν καθρέφτη αυτόν νά βυθιστεί στα σκοτεινά υπερρεαλιστικά νερά πού κολυμπάει τότε, γιά νά τόν ανασύρει αργότερα ο Κάλας, όταν τά νερά ήρέμησαν και ξεδιάλυναν.

Η προσπάθειά του λοιπόν νά βρει σημασία μέσα από τή γλωσσική λειτουργία του ποιήματος πού παράγει εικόνες, αλλά και

μέσα από την ψυχανάλυση που μελετούσε εκείνη την περίοδο ¹⁸, τον οδηγεί από τον έξπρεσσιονιστικό τρόπο στον ύστερο ρομαντισμό που ήταν ο υπερρεαλισμός. Την περίοδο 1937-1942, από το Συμβόλαιο με δαίμονες ¹¹ μέχρι την ολοκλήρωση των γαλλικών του ποιημάτων στη Νέα Υόρκη ¹⁹, είναι ελεύθερος να φαντασιώσει ποιητικά χωρίς πρακτικές ενοχές. Η εικονοποιία του και οι συμβολισμοί του είναι πλέον υπερρεαλιστικοί. Τα ποιήματα αυτά καταγράφουν επίσης έναν ψυχολογικό κόμβο. Φαίνεται ότι η ένταση έχει αυξηθεί στον υπέρτατο βαθμό, κι ένα βαρύ συναισθηματικό φορτίο περνάει μέσα από το στενό δαχτυλίδι της ποίησής του. Ο Κάλας δίνει την αίσθηση του έπειγομένου, όλα εκεί διακυβεύονται. Μετρώντας τα από απόσταση, τα γαλλικά ποιήματα είναι το αρχείο του κενού στο οποίο βρέθηκε ο νάρκισσος ποιητής όταν αντίκρουσε την πραγματική του εικόνα. Είναι αυτό το κενό που είχε μάταια προσπαθήσει να επικαλύψει με το ψυχαναγκαστικά ολοκληρωτικό Foyers d' incendie ²⁰. Η υπερρεαλιστική του ποίηση εισβάλλει και καταστρέφει βίαια την εικόνα που είχε τόσο προσεκτικά καλλιεργήσει για τον έαυτό του στην Αθήνα και το Παρίσι. Η αποστασιοποίηση έχει πλέον χαθεί. Για να σωθεί, θα διασχίσει τη φαντασία του και θα περάσει μέσω ποιητικής σιωπής από την προπολεμική ex-istence (ύπαρξη) του Ράντου στην μεταπολεμική in-sistence (έν-μονή) του Κάλας.

Οι υπερρεαλιστές δεν είχαν όριστεί αρνητικά παρότι τό κίνημά τους ξεκίνησε σαν αντίδραση στον πρώτο μεγάλο πόλεμο. Έν μέσω όμως της φρίκης των στρατοπέδων συγκεντρώσεως και των ατέλειωτων αίματοχυσιών, ή υποκειμενικότητά τους, ή οποία ενεργούσε δημιουργικά σ' έναν χώρο όπου ή δυνατότητα μετρούσε περισσότερο από την πραγματικότητα, κατέρρευσε μέσα στην αντικειμενικότητα του δευτέρου μεγάλου πολέμου. Τα πράγματα και οι ιδέες, απότοκα της φρίκης, ακολούθησαν τότε την αναγκαιότητα της βίας. Οι υπερρεαλιστές (μαζί με τους υπόλοιπους διανοούμενους) έγιναν απλώς μάρτυρες αυτού το οποίο ήταν αδύνατο κανείς να μαρτυρήσει, γιατί ήταν τόσο φρικτό.

Παράλληλα, σέ προσωπικό επίπεδο, ό νάρκισσος έαυτός καί ή ποίησή του είχαν μπλεχτεί τίς παραμονές του πολέμου στά γρανάζια τής συνεχούς αυτοαναφορικότητας, πού δημιουργούσε τή δική της δυναμική, σπρώχνοντας τόν Κάλας πρós τόν τελικό έκμηδενισμό του έαυτου, πιθανά μέσω τής αυτοκτονίας. Μετά τόν όριστικό ξεριζωμό του καί τό ναυάγιο του νάρκισσου καί του κόσμου όλου μέσα στον πόλεμο, ή όμαλή εξέλιξη τής ποίησής του από τό σημείο πού τήν προώθησε στά γαλλικά του ποιήματα δέ θά ήταν παρά άναβολή, χασομέρι καί ύπεκφυγή. Σ' αυτό τό σημείο φαίνεται νά διαρηγνύεται τό όντολογικό βραχυκύκλωμα του Κάλας, βοηθούσης καί τής καινούργιας συνισταμένης τής σκέψης του, τής άνθρωπολογικής, πού προστίθεται στους μαρξιστικό, ψυχαναλυτικό καί ύπερρεαλιστικό άξονες¹⁸. Τό πέραςμα στην καινούργια ποιητική έκδραμάτιση θά γίνει μέ μιά ριζική καί βίαη άπλοποίηση, καί μέ μιά σεισμική μετακίνηση τής έστίας.

Σέ τί μπορούσε νά στηριχτεί γιά ν' αλλάξει πάλι κατεύθυνση καί τί μπορούσε νά κρατήσει από τό πολύτροπο παρελθόν του; Τώρα πού απόστασε από τά μεγάλα προσωπικά καί ιστορικά γεγονότα, η μόνη δυνατή πίστη γιά τόν ποιητή είναι αυτή του μετασχολίου. Η αντίδρασή του εξυπηρετείται κατ' αρχάς μέ τήν επιστροφή στον καθαρισμό. Μόνο πού ο Κάλας δέν αρκείται πλέον στή μίμηση του προτύπου, αλλά προσθέτει τή σάτιρα καί τό χιουμορ. Ο μεταπολεμικός Καβάφης του Κάλας δέν παίρνει πιά τήν ποίησή του απόλυτα σοβαρά. Η ειρωνία καί η αυτοαναίρεση γίνονται πολύτιμες μέθοδοι ποιητικής πολιτικής.

Η δεύτερη μέθοδος πού χρησιμοποιεί είναι η εγκατάσταση ενός αμφίθυμου διαλόγου μέ τόν μυστικισμό, χρησιμοποιώντας πλέον τήν ενορατική αντίληψη του πραγματικού. Ο υπερρεαλισμός ήταν, εν μέρει, μυστικισμός χωρίς θεό. Τή θέση του εκπεσόντος είχε καταλάβει πλέον τό ασυνείδητο μέ τούς αυτοματισμούς του, ενώ παροδικά τόν ρόλο αυτό έπαιξε στή δεκαετία του '30 (γιά τούς υπερρεαλιστές) καί ο διαλεκτικός υλισμός. Η άποψη αυτή δέν είναι καινοφανής. Ηδη τό 1945, τό View διαφήμιζε στό τεύχος πού είχε αφιερώσει στον Duchamp (τό οποίο συντάχθηκε μέ τήν συμμετοχή του Κάλας) τόν υπερρεαλισμό σαν έναν νέο γαλλικό μυστικισμό²³. Η

εντατικότητα της ενασχόλησης του Breton, και κάποιων συνοδοιπόρων του, μέ κάθε είδους αποκρυφισμό είναι επίσης γνωστή.

Σάν κάθε καλό μυστικιστή, ο υπερρεαλιστής εξησκείτο μέ σκοπό τήν ένωσή του μέ τό θεοποιημένο του ασυνείδητο. Αντί προσευχής, η ασκητεία ήτανε η ποιητική πρακτική. Η επαφή του υπερρεαλιστή μέ τό ασυνείδητό του του επέτρεπε νά ανασύρει καί νά κρατήσει τή ναρκισσιστική εικόνα του (θεός κατ' ομοίωσιν) καί στή συνέχεια νά αποστάξει από τή στιγμιαία θεο-ποίηση του αποφθέγματα πού στ' αυτιά του ανίδεου ακούγονταν ακατανόητα. Από τήν άποψη της απουσίας του επίσημου θεου, ο υπερρεαλισμός ήταν ένας ακέφαλος μυστικισμός. Αυτή η διάσταση του υπερρεαλισμού ήταν βέβαια ανάθεμα γιά τά άθεα μέλη του όπως ο Benjamin Péret, αλλά δέν ξέφυγε από κάποιον άλλο, στίς παρυφές του κινήματος, τόν Georges Bataille, ο οποίος τήν αξιοποίησε θεωρητικά καί πρακτικά²². Μιά από τίς πρώτες πράξεις του Κάλας, εφόταν δήλωσε υπερρεαλιστής, ήταν νά μεταφράσει στά ελληνικά κείμενα του Péret²³. Μετά τήν οριστική του εγκατάσταση στό Παρίσι εκτέθηκε στίς ιδέες του Bataille. Λίγα χρόνια αργότερα, τό 1942, δημοσίευσε ένα κείμενο αφιερωμένο στή σκέψη αυτού του αιρετικού υπερρεαλιστή, μέ τίτλο ακριβώς *Acephalic mysticism*²⁴. Στό άρθρο αυτό γίνεται φανερή η αμφιθυμία του Κάλας γύρω από τήν υποδοχή του μύστη ως του μόνου πραγματικού ποιητή καί οι αντιρρήσεις του ως πρός τή θρησκευτική διάσταση καί συμβολισμό της θυσίας του. Η αμφιθυμία αυτή τόν συνοδεύει έκτοτε στή θεωρητική του διαδρομή, γιατί στόχευε πάντα ν' αλλάξει τήν θέαση του κόσμου χρησιμοποιώντας τήν επαναστατική του σκέψη. Ο ποιητής, από τήν άλλη πλευρά, νοιαζόταν πλέον γιά τήν αλλαγή του εαυτού του, καί δέ δίσταζε νά υποδηλώσει τή μυστική του διάσταση μέ κάθε ευκαιρία, σέ αντίθεση μέ όσα διατυμπάνιζε πρίν τόν πόλεμο²⁵.

Στήν πράξη, μετά τόν πόλεμο ο Κάλας οδήγησε μέν τήν υπερρεαλιστική του ποιητική στό αινιγμα καί τό γνωμικό, αλλά επίσης διεύρυνε τούς ορίζοντες της ασκητικής του ερήμου, αναμετρώντας πλέον εξ επαγγέλματος τά θαύματα των εξεικονίσεων διαφόρων εικαστικών καλλιτεχνών, επικεντρώνοντας στόν Ιερόνυμο Μπός. Τά γαλλικά ποιήματα είχαν πάντως προβλέψει αυτήν τήν ερήμωση του ποιητικού τοπίου, καί αντιμετώπιζαν ήδη τόν νάρκισσο ποιητή σάν αυτό πού θά κατέληγε νά είναι: ένας ερημίτης του υπερρεαλισμού, πού αναζητούσε σάν μυστικιστής συνεχώς οάσεις στίς λέξεις του καί αντικατοπτρισμούς του ασυνειδήτου του στά

εικαστικά έργα άλλων. Ετσι, πλησίασε τήν καθαρή ποίηση και τή θέση ότι η τέχνη είναι η μόνη περιοχή όπου συντηρείται η παντοδυναμία των ιδεών²⁶.

Ακόμη, η ποίηση του Κάλας δέν είχε πιά ανάγκη νά υποκρίνεται σχετικισμό και δημοκρατικότητα των απόψεών της. Μετά τό 1945 ήταν αποφαιτική. Ο ποιητής έχει πάντα δίκιο! Κοντά στό τέλος της διαδρομής του, ο Κάλας έγραφε: «...Του μυστικιστή / χρέος είναι τήν υπόσταση των φαινομένων / ν' αντανakλάσει»²⁷. Μετράει κανείς τήν απόσταση από τό τραγούδι των λιμενικών έργων²⁸. Ετσι λοιπόν πέρασε αυτή η ποίηση από τά γεγονότα στήν ύπαρξη, από τή στεγνή πραγματικότητα πού αποκαλύπτει καθημερινά τήν καταπίεση στήν οντολογική θέση, από τήν ελευθερία πού παρέχει η επαναστατική πράξη στήν ελευθερία πέρα από κάθε πράξη, Από τόν χρησιμοθηρικό πραγματισμό στόν φαναλιστικό βολονταρισμό, στό ναπολεόντειο *on attaque, et puis on verra*⁷. Κάποια ποιήματα πέτυχαν τόν στόχο τους στό κέντρο κι άλλα χάθηκαν στή θάλασσα της σύγχυσης των συμβόλων τους.

Από μία άποψη, ήταν ευτύχημα ότι ο Κάλας ξεχάστηκε σάν ποιητής στήν Αθήνα μετά τόν πόλεμο. Αναπτύχθηκε ανεξάρτητα, διαμορφώνοντας τή δική του ποιητική, αγνοώντας τίς πολιτικές μόδες πού καθόρισαν τήν ιθαγενή αισθητική, τουλάχιστον μέχρι τή δικτατορία. Κι όταν επανήλθε φευγαλέα στό προσκήνιο, αυτό έγινε μέσω ανορθόδοξων ή συνειδητά διεθνιστικών *forma*, όπως τό Πάλι, τό Χρονικό και τό Χνάρι²⁹. Όσο για τόν πρόλογο του Οδυσσέα Ελύτη στήν οδό Νικήτα Ράντου³⁰ φαίνεται νά έχει συναισθηματική περισσότερο αξία, μεγαλύτερη ίσως για τόν Ελύτη παρά για τόν ίδιο τόν Κάλας. Είναι λόγος πού ξεκινάει κατ' εφαιτομένη του ποιητή και καταλήγει ξόφαλτσος. Αν ο Duchamp ήταν πράγματι η ένοχη συνείδηση του Picasso³¹, κάτι ανάλογο πρέπει νά ήταν και ο Κάλας για τόν Ελύτη. Ένα απόγευμα, στά μέσα της δεκαετίας του '70, τήν ίδια εποχή πού τό κρατικό βραβείο της οδού Νικήτα Ράντου σηματοδοτούσε τήν επίσημη επιστροφή του ασώτου Κάλας, μία καινούργια γενιά ποιητών του υπέβαλλε τά σέβη της στό μπαλκόνι της Μαντώς Αραβαντινού. Πώς χειρίστηκαν τήν ποίησή του είναι ακόμη μάλλον άορατο, σχεδόν τριάντα χρόνια αργότερα.

Η απουσία του από τά ελληνικά κοινωνικά και ποιητικά δρώμενα τόν απάλλαξε επίσης από τό ναρκισσισμό της χαμένης

μάχης πού κυριάρχησε μετά τόν πόλεμο. Εξακολούθησε νά παλεύει, κάτω από έναν δύσκολο αστερισμό³², ποντάροντας σέ άλογα πού κάποτε κέρδισαν κιόλας, όπως η Pop Art. Η μεταπολεμική του ποίηση είναι αντίδοτο στήν ποίηση της ήττας.

Ο Κάλας φαίνεται νά είναι όλο και περισσότερο πολιτιστικά ευτυχής στήν Αμερική. Έχει βρει τόν τρόπο της αγγλικής του έκφρασης από τό 1942 στό Confound the Wise³³ και τόν εξασκεί γιά πενήντα σχεδόν χρόνια. Δέ ζει μέ πολυτέλεια, αλλά κατέχει πανεπιστημιακή θέση σπό τά τέλη της δεκαετίας του '50, συνεργάζεται μέ διάσημους ανθρωπολόγους και καλλιτέχνες, γράφει κείμενα γιά καταλόγους σπουδαίων εκθέσεων και αρθρογραφεί τακτικά στά σημαντικά έντυπα τέχνης της εποχής. Γύρω του, υπάρχει πάντα ο καπιταλισμός, τόν οποίο μπορεί νά ψέξει, αν θέλει, γιά κάθε δεινό, αν και δέ θά τό κάνει σχεδόν ποτέ πιά δημόσια.

Αλλά είναι ποιητικά ευτυχής στήν Αμερική; Γιά ποιό λόγο συνεχίζει νά γράφει ποίηση στά ελληνικά μετά τό 1945; Αρκεί η εξήγηση πού δίνει στό Νάνο Βαλαωρίτη αργότερα, όταν του γράφει οτι αρκετά μετέφρασε τή ζωή του;³⁴ ιδίως τώρα πού γνωρίζουμε ότι έγγραψε ποιήματα και στά αγγλικά, ασχετα αν δέν τά δημοσίευσε, πλην ενός (Black is Beautiful)³⁵. Αυτό πού λείπει βέβαια απ' όλην αυτήν τήν πολιτιστική ευτυχία είναι ο άλλος τόπος, ο χώρος πού μπορεί κανείς νά ονειρευτεί και ίσως νά επιστρέφει κάπου κάπου. Ακόμη καλύτερα όταν αυτός ο τόπος είναι η μητρική γλώσσα του άσωτου ποιητή. Τόν ρόλο της συντήρησης της ζωντανής επιθυμίας, τήν οποία προδίνει η ευτυχία πού εκφράζεται αγγλικά, κρατάει η συνέχεια της γραφής της ελληνικής ποίησης.

Έτσι, εκτός από νόστος η ελληνική γλώσσα γίνεται πλέον ένας χώρος ασφαλής γιά τόν Κάλας τόν μετανάστη. Εκεί μπορεί νά εκφράσει ανέξοδα ακόμη και τήν επιθυμία καταστροφής της αμερικανικής του ευημερίας, καθώς δέν διατρέχει τόν κίνδυνο νά του απαντήσει ο αντίπαλος. Η μέν ποίηση μπορεί νά γράφεται στά ελληνικά αλλά απευθύνεται, τουλάχιστον εν μέρει, στόν αγγλόφωνο άλλο του εαυτό, ο οποίος δέν μπορεί συμβολικά νά τή διαβάσει, κι έτσι δέ μπορεί νά αντιδράσει! Γι' αυτόν τόν λόγο, νομίζω οτι επαρκέστατοι αναγνώστες της ποίησης, όπως ο Μάριος Μαρκίδης, δέν μπόρεσαν νά επικοινωνήσουν μέ τά μεταπολεμικά ποιήματα του Κάλας³⁶. Ίσως νά διαισθάνθηκαν ότι δέν τούς απευθύνονταν. Τό ελληνικό κοινό δέν ήταν ο πραγματικός αποδέκτης αυτής της ποίησης.

Ο ελληνοαμερικανός πλέον Κάλας, αυτοχαρακτηρίζεται σαν poet, polemical, diagnostician³⁷, και αποδέχεται ότι δεν μπορεί να θέσει αυτός τους όρους του παιγνιδιού³⁸, αλλά προσπαθεί να τους καταστρατηγήσει συστηματικά, κάνοντας συνεχώς ποιητικά φάουλ κάτω από τη μύτη του διαιτητή. Μέ τον ένα ή τον άλλο τρόπο, συνεχίζει μέχρι τέλους να εγγράφει ένα κωδικοποιημένο μήνυμα στην ποίησή του. Κυριολεκτικά, τά ποιήματά του βρίθουν γλωσσικών πράξεων. Τό κωδικοποιημένο μήνυμα είναι, φυσικά, ότι αυτό που λείπει είναι η πράξη. Καί σ' αυτό μαλλον πλησίασε τον Καβάφη όσο κανένας άλλος.

Σημειώσεις

1. Μέρος του κειμένου που αναφέρεται κυρίως στα τεχνικά ζητήματα της ποιητικής του Κάλας, μέχρι και τά ποιήματα που έγραψε στα γαλλικά, εκφωνήθηκε σε πρώτη μορφή στις 28 Μαρτίου 2003, σε εκδήλωση που συνδιοργάνωσαν στην αιθουσα της ΕΣΗΕΑ οι εκδόσεις Άγρα και ύψιλον/βιβλία. Αφορμή ήταν η ταυτόχρονη έκδοση της πολιτικής αλληλογραφίας του Κάλας με τον Μιχάλη Ράπτη από την Άγρα (επιμέλεια Λένας Χόφ) και των δεκαέξι γαλλικών ποιημάτων του Κάλας και της αλληλογραφίας του με τον William Carlos Williams από τό ύψιλον/βιβλία (μετάφραση και επιμέλεια Σπήλιου Αργυρόπουλου και Βασιλικής Κολοκοτρώνη). Εκτός από τους τρεις μεταφραστές - επιμελητές, ομιλητές στην εκδήλωση ήταν επίσης οι: Αλέξανδρος Αργυρίου (συντονιστής), Σπύρος Μπαφαλούκος και Σάββας Μιχαήλ.
2. Η Βοή, αποτελούμενη από δέκα ποιήματα, είναι η ενότητα που ανοίγει την έκδοση την Ποιημάτων του Νικήτα Ράντου από τις εκδόσεις Πυρσός τον Οκτώβριο του 1932. Καθώς στο εξώφυλλο αναγράφεται ως έτος έκδοσης τό 1933, τό βιβλίο αυτό αναφέρεται συνήθως ως τά Ποιήματα 1933. Σήμερα, η ενότητα της Βοής βρίσκεται στη Γραφή και φως του Νικόλαου Κάλας (Ίκαρος, Αθήνα 1983, σελ. 9-44).
3. Rolf Tiedermann. *Dialektik im Stillstand: Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.
4. Νικόλας Κάλας. «Παρατηρήσεις επάνω στο καθαφικό έργο»: Κείμενα ποιητικής και αισθητικής. Πλέθρον, Αθήνα 1982, σελ. 59.
5. «Απάντηση σε τρία ερωτήματα για την ποίηση»: Κείμενα ποιητικής και αισθητικής, ο.π. σελ. 291-293.
6. «Υπέρ ποιήσεως γνησία φωνή»: Κείμενα ποιητικής και αισθητικής, ο.π. σελ. 143-151.
7. Slavoj Žižek. *Welcome to the Desert of the Real*. Verso, London 2002.
8. Αντρέας Καραντώνης. «Ένας υπερμοντέρνος λόγιος». *Ίδέα*, Α, ΙΙ: 8 (Αυγустος 1933).

9. Η πρώτη δημοσίευση αυτού του ποιήματος έγινε τό Νοέμβριο του 1936 σέ τριάντα αντίτυπα εκτός εμπορίου, στό Τετράδιο Δ. Τό ποίημα γράφτηκε μεταξύ του 1934 καί του 1936. Οι ημερομηνίες βέβαια αυτές ταυτίζονται σχεδόν μέ τό σχόλιο του Αλέξανδρου Αργυρίου ότι ο Καλαμάρης είχε αρχίσει νά ασχολείται μέ τόν υπερρεαλισμό τό 1933 καί τόν αποδέχτηκε ολοκληρωτικά τό 1936 (Αλέξανδρος Αργυρίου. «Ο Νικήτας Ράντος καί ο υπερρεαλισμός»: Διαδοχικές αναγνώσεις Ελλήνων υπερρεαλιστών. Εκδόσεις «Γνώση», Αθήνα 1983, σελ. 145). Σήμερα, τό Συμβόλαιο μέ δαίμονες περιέχεται στήν οδό Νικήτα Ραντου (Ικαρος, Αθήνα 1977, σελ. 75-78).
10. Κείμενα ποιητικής καί αισθητικής, ο.π. σελ 304.
11. Βλέπε, γιά παράδειγμα: Αλέξανδρος Αργυρίου, ο πρωτοποριακός καί τρισυπόστατος Νικήτας Ράντος, Μ. Σπιέρος καί Νίκος Καλαμάρης. Εταιρία Συγγραφέων, Αθήνα 1990. Επίσης Mario Vitti, Ή γενιά του τριάντα: Ιδεολογία καί μορφή. Νέα έκδοση επαυξημένη, Ερμής, Αθήνα 2000, σελ. 96-103, καί Αντρέας Παγουλάτος, «Ο ανανεωτής ποιητής Νικόλαος Κάλας»: Διαβάζω, 387 (Ιούλιος-Αυγустος 1998), σελ. 155-157.
12. Συζήτηση στό περιθώριο του συνεδρίου της Ξάνθης. Δυστυχώς, δέν είχα άμεση πρόσβαση στά κείμενά της όπου τεκμηριώνει τή θέση της.
13. Τώρα στή Γραφή καί φώς, ο.π. σελ 71-92.
14. Alain Badiou. Le siècle. Seuil, Paris 2005.
15. Joyce McDougall. Theatres of the Mind: Illusion and Truth on the Psychoanalytic Stage. Free Association Books, London 1986.
16. David Constantine. «German Expressionist Poetry»: David Miller & Stephen Watts (eds), Music While Drowning. Tate Publishing, London 2003, pp 8-13.
17. Οδός Νικήτα Ραντου, ο.π. σελ. 15-70.
18. Nicolas Calas, ηχογραφημένη συνέντευξη στόν Paul Cummings, 12 Δεκεμβρίου 1977 καί 26 Ιανουαρίου 1978. Archives of American Art, Smithsonian Institution, Washington DC.
19. Νικόλαος Κάλας. Δεκαέξι γαλλικά ποιήματα & αλληλογραφία μέ τόν Ουίλλιαμ Κάρλος Ουίλλιαμς. Μετ. – σχόλια Σπήλιος Αργυρόπουλος & Βασιλική Κολοκοτρώνη. Εψιλον/βιβλία, Αθήνα 2002.
20. Nicolas Calas. Foyers d' incendie. Denoël, Paris 1938. Στά Ελληνικά: Εστίες Πυρκαγιάς. Gutenberg, Αθήνα 1998 (μετ. Γιάννα Σαββίδου).
21. Marcel Duchamp Issue. View, no 1 (March 1945).
22. Dawn Ades & Simon Baker (eds). Undercover Surrealism. Georges Bataille and Documents. Hayward Gallery, London 2006.
23. Νίκος Καλαμάρης κ.α. Υπερεαλισμός Α. Γκοβόστης, Αθήνα 1938.
24. Τώρα στό Nicolas Calas, Transfigurations: Art Critical Essays on the Modern Period. Ann Arbor, MI, UMI Research Press 1985, pp 71-79.

25. Γιώργος Γιάνναρης. Η ελληνική πρωτοπορία. Νικόλαος Κάλας, Θεόδωρος Ντόρρος. εκδόσεις Γαβριηλίδης, Αθήνα 2005, σελ. 223, 242, 270, 356. Οι αναφορές αυτές πρέπει να διαβαστούν σέ αντιπαράθεση με το προπολεμικό κείμενο «Γιά τίς δίχως τέλος κατακτήσεις του ρομαντισμού»: Κείμενα ποιητικής καί αισθητικής, ο.π. σελ. 165-175.
26. Ευτυχία Καλλιτεράκη. «Ουδέποτε νοεΐ άνευ φαντάσματος η ψυχή»: Η Ψυχανάλυση στόν 21ο Αΐώνα (Επιμελητές: Γ. Βασλαματζής, Ν. Χαμπέρης, Β. Φαλάρας καί Δ. Κατσούλας). Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2003, σελ. 349-355. Η καταγωγή αυτής της σκέψης ενάγεται στόν Freud (βλ. “Totem and Tabou”. Standard Edition, Vol 12. Hogarth Press, London).
27. Γραφή καί φώς, ο.π. σελ. 104.
28. Γραφή καί φώς, ο.π. σελ. 11-14.
29. Η Συλλογή Α δημοσιεύεται στό Πάλι, στά τεύχη 1 καί 2-3 τό 1963 καί 1964 αντίστοιχα. Η Συλλογή Β δημοσιεύεται στό Χρονικό τό 1975 καί η Συλλογή Γ στό Χνάρι τόν ίδιο χρόνο. Περιελήφθησαν στήν οδό Νικήτα Ράντου, ο.π. σελ. 85-128.
30. Οδός Νικήτα Ραντου, ο.π. σελ. 7-9.
31. Νικόλας Κάλας. Η τέχνη τήν εποχή της διακύβευσης καί άλλα δοκίμια. Εκδόσεις Αγρα, Αθήνα 1997, σελ. 277 (μετ. Κύριλλος Σαρρής).
32. Δεκαέξι γαλλικά ποιήματα & αλληλογραφία μέ τόν Ουίλλιαμ Κάρλος Ουίλλιαμς, σελ. 30-32.
33. Nicolas Calas. Confound the Wise. Arrow Editions, New York 1942. Παραμένει ένα αμετάφραστο ακόμη σκάνδαλο.
34. Νάνος Βαλαωρίτης. Μοντερνισμός, Πρωτοπορία καί Πάλι. Καστανιώτης, Αθήνα 1997, σελ. 120.
35. Nicolas Calas. “Black is Beautiful”: Beatitude, 29 (Fall 1979), p. 17.
36. Τό ζήτημα αυτό είχε ανακύψει πολλές φορές σέ συζητήσεις μου μέ τόν αείμνηστο ποιητή.
37. Nicolas Calas: “Against the Return to Order”: Artforum (December 1983). Στά Ελληνικά: «Εναντίον της επιστροφής στήν τάξη»: Συντέλεια τεύχος 2-3 (Φθινόπωρο 1990 – Χειμώνας 1991), σελ. 113-118 (μετ. Σπήλιος Αργυρόπουλος).
38. Transfigurations: Art Critical Essays on the Modern Period, pp. 1-6.

III. ΓΙΑ ΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

Παναγιώτης Πανταζάκος

ΕΝΑΡΕΤΟΙ ΚΑΙ ΥΓΙΕΙΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Αν δεχτούμε την άποψη ότι η αρετή είναι η ομορφιά και η υγεία της ψυχής και η κακία, η φαυλότητα, η αρρώστια, η ασχημία και η αδυναμία της¹ θα πρέπει επίσης να δεχτούμε την άποψη ότι η σωματική υγεία του ενάρετου θα είναι καλύτερη από του φαύλου, όχι μόνο γιατί η ψυχή δεν κατοικεί στο σώμα όπως ο ένοικος στο διαμέρισμα, αλλά δεσπάζει σε αυτό και αν τύχει και δεν της αρέσει, αν το αισθανθεί ξένο, αγωνίζεται να το μεταμορφώσει και να το κάνει να φαίνεται όπως θέλει (π.χ. πλαστικές επεμβάσεις, επεμβάσεις αλλαγής φύλλου κ.ά.τ.), αλλά και γιατί το σώμα μας «δεν μπορεί να θεωρηθεί αφ' εαυτού του ζωντανό, αφού τα οργανικά στοιχεία από τα οποία συντίθεται δεν είναι ζωντανά²» αλλά καθίσταται ζωντανό και κινείται εξαιτίας της ψυχής.

Για τον Αριστοτέλη που αφιερώνει το σημαντικότερο ηθικό του σύγγραμμα, τα *Ηθικά Νικομάχεια*, στον πατέρα του Νικόμαχο γιατρό του βασιλιά της Μακεδονίας Φιλίππου³, ο τρόπος που επιδρούν στη ζωή μας η αρετή και η φαυλότητα, το καλό και το κακό, είναι όμοιοι με τον τρόπο που επηρεάζουν τα συναισθήματά μας και τη σκέψη μας η ασθένεια και η υγεία, όχι μόνο γιατί όλοι μας εκ φύσεως θέλουμε να είμαστε ευτυχείς, όπως και υγιείς και η αλήθεια της αρχής η ευδαιμονία είναι το ύψιστο αγαθό για τον άνθρωπο είναι αυταπόδεικτη όπως η αρχή η υγεία είναι αγαθό⁴, αλλά και γιατί είναι

¹ Πλάτων, *Πολιτεία*, 444 b.

² Borgmann K., *Πλάτων*, μεταφρ. Καλογεράκος Γ., εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2006, σελ. 59.

³ Λυπουρλής Δ., «Εισαγωγή», στο Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, τόμος Ι, εκδ. Ζήτρος, Αθήνα 2006, σελ. 59.

⁴ Η ζωή, γράφει ο Αριστοτέλης, είναι από τα πράγματα που είναι καλά και ευχάριστα καθαυτά, γιατί είναι κάτι το σαφώς καθορισμένο και το σαφώς καθορισμένο ανήκει στη φύση του αγαθού... (γι' αυτό και) δεν πρέπει να αναφερόμαστε σε μια ζωή κακή και διεφθαρμένη ούτε σε μια ζωή γεμάτη από λύπες γιατί αυτού του είδους η ζωή δεν είναι σαφώς καθορισμένη, Αριστοτέλης, *Ηθικά*

φυσικό τα υγιεινά να προκαλούν υγεία και τα νοσηρά νόσους και το κακό να προκαλεί δυστυχία και το καλό χαρά και ευδαιμονία⁵.

Ο ενάρετος, ο αγαθός άνθρωπος, γράφει ο Αριστοτέλης, μπορεί να παρομοιαστεί τόσο με τον υγιή όσο και με τον γιατρό: με τον υγιή γιατί και οι δυο τους βιώνουν ο πρώτος σωματικά ο δεύτερος ψυχικά και πνευματικά την άριστη κατάσταση που μπορεί να βιώσει ο άνθρωπος⁶, και με τον γιατρό γιατί και οι δυο τους γνωρίζουν πώς να ξεχωρίζουν το καλό από το κακό, το φυσικό και υγιεινό από το παρά φύση και ανθυγιεινό παρέχοντάς μας πρακτική καθοδήγηση στη ζωή και λαμβάνοντας υπόψη τις ατομικές συνθήκες⁷.

Ο αγαθός άνθρωπος, ο άνθρωπος της αρετής, λέει ο Αριστοτέλης⁸, είναι το μέτρο για όλα τα αγαθά, όπως και ο υγιής είναι το μέτρο για το αληθινά υγιεινό. (Αυτός) έχει σε όλες τις επιμέρους περιπτώσεις και διλήμματα της ζωής μας τη σωστή κρίση., αφού ενώ ο καθένας μας έχει το δικό του αγαθό και βλέπει τη ζωή ανάλογα με τις έξεις του και τις ιδέες του, παρασυρμένοι είτε από την ηδονή που (μας) κάνει να προτιμούμε το ευχάριστο ως καλό και το δυσάρεστο ως κακό είτε από λάθος αντίληψη για το αγαθό που το (ταυτίζουμε) με το (δικό μας) καλό, ενώ δεν ταυτίζονται, ο ενάρετος βλέπει τα πράγματα όπως πράγματι είναι σαν να είναι ο κανόνας και το μέτρο τους. Το ίδιο και ο υγιής είναι το μέτρο για το αληθινά υγιεινό, το πικρό, το γλυκό, το ζεστό, το βαρύ κ.ά.τ., αφού αλλιώς τα πράγματα, το γλυκό, το πικρό, θα ήταν όπως νομίζει ο καθένας μας⁹.

Σε όλες τις περιπτώσεις, συνεχίζει ο Αριστοτέλης¹⁰, το μέτρο δεν (πρέπει να) είναι ο καθένας μας (όπως π.χ. ισχυρίζονταν ο Πρωταγόρας όταν έλεγε ότι «για όλα τα πράγματα μέτρο είναι ο άνθρωπος, για όσα υπάρχουν ότι υπάρχουν και για όσα δεν υπάρχουν,

Νικομάχεια, I 9 1170a, Πελεgrίνης Θ.Ν., *Κεφάλαια Ηθικής Φιλοσοφίας*, εκδ. του Ιδίου, Αθήνα 1980, σελ. 64.

⁵ Πλάτων, *Πολιτεία*, 444 c.

⁶ Jaeger W, «Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics», *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 77, Part 1 (1957), p. 54.

⁷ Gottlieb P., «Aristotle's Ethics and Medicine», Boudouris K., (ed.), *Philosophy and Medicine*, Vol. II, Ionia Publications, Athens 1998, p. 81.

⁸ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Γ 4, 1113b.

⁹ Δημόκριτος 68 B9, Diels - Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 τόμοι, Berlin, 1960, Βέικος Θ., *Οι προσωκρατικοί*, εκδ. Οργανισμός Έκδοσης Διδακτικών Βιβλίων, Αθήνα 1985, σελ. 220.

¹⁰ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Κ 5, 1176a.

ότι δεν υπάρχουν¹¹», αλλά «το πράγμα (πρέπει να) θεωρείται πως είναι έτσι, όπως φαίνεται στον αγαθό άνθρωπο. (Γι' αυτό και) αν το μέτρο για κάθε πράγμα είναι η αρετή και ο αγαθός άνθρωπος, τότε ηδονές θα είναι αυτές που φαίνονται (ηδονές) στον αγαθό άνθρωπο ότι είναι ηδονές. Και ευχάριστα πράγματα θα είναι αυτά στα οποία ο άνθρωπος αυτός βρίσκει ευχαρίστηση. Αν, τώρα αυτά που είναι σε αυτόν δυσάρεστα φαίνονται σε κάποιον άλλο ευχάριστα, δεν είναι καθόλου παράδοξο· ο λόγος είναι ότι οι άνθρωποι υπόκεινται σε πολλές φθορές και πολλές βλάβες: στην πραγματικότητα (όμως) τα πράγματα αυτά (που αρέσουν στους φαύλους) δεν είναι ευχάριστα παρά μόνο σ' αυτούς... και σ' εκείνους που βρίσκονται (στην ίδια με αυτούς κατάσταση)... δεν πρέπει (λοιπόν) να λέμε ότι είναι ηδονές αυτές που αρέσουν στους διεφθαρμένους αλλά (να θεωρούμε ηδονές τις) ενέργειες του τέλει και ευδαίμονος ανθρώπου. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει με τον υγιή και τον ασθενή. (Αφού) «τα ίδια πράγματα δεν φαίνονται γλυκά στον άνθρωπο που έχει πυρετό και στον υγιή άνθρωπο ούτε φαίνεται ζεστό ένα και το αυτό πράγμα στον άρρωστο και στον άνθρωπο που έχει καλή υγεία».

Ωστόσο, το γεγονός αυτό- ότι δηλαδή, για τον Αριστοτέλη, η αρετή είναι για την ψυχή ό,τι η υγεία για το σώμα-, δεν θα πρέπει να μας κάνει να παραγνωρίσουμε το γεγονός ότι ο ενάρετος είναι αδύνατον να ταυτιστεί απόλυτα με τον υγιή και μάλιστα για δέκα λόγους:

1. Γιατί υγιής μπορεί να είναι όχι μόνο ο ενάρετος αλλά και ο κακός ή ο φαύλος ή κάποιος που καταφεύγει συχνά στους γιατρούς και τους πληρώνει για να οικειοποιηθεί τις γνώσεις τους επειδή φοβάται μην αρρωστήσει, ή που γυμνάζεται και τρέφεται σωστά για να φροντίζει την υγεία του, ώστε να συνεχίσει να είναι κακός, αφού η υγεία αποτελεί ανεξάρτητη επιδίωξη του ανθρώπου, που διασφαλίζεται από την ιατρική και λειτουργεί ως αυτοσκοπός¹², ενώ οι ενάρετες πράξεις

¹¹ Πρωταγόρας 80 B1, Diels - Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 τόμοι, Berlin, 1960.

¹² Είναι φανερό, παρατηρεί ο Αριστοτέλης, ότι η πρώτη αιτία ενός πράγματος (ή μιας επιμέρους ανθρώπινης δραστηριότητας) είναι εκείνη που ονομάζουμε τελικό αίτιο γιατί αυτή είναι ο λόγος και ο λόγος είναι πάντα η αρχή τόσο στα προϊόντα της φύσης όσο και σε αυτά της τέχνης. Θέτοντας μπροστά τους κάτι εντελώς συγκεκριμένο είτε για το νου είτε για τις αισθήσεις, ο γιατρός την υγεία και ο οικοδόμος το σπίτι μπορούν να μιλούν σχετικά με τους λόγους και τις αιτίες για τις

δεν έχουν μόνο ηθική αξία καθ' αυτές, αλλά, ταυτόχρονα, αποτελούν μέσα για την πραγματοποίηση ενός υψηλότερου σκοπού¹³. Κατά τον Αριστοτέλη, η φύση μας είναι δημιουργική. Φτιάχνουμε δρόμους, συναλασσόμαστε, χτίζουμε πόλεις, ναυπηγούμε πλοία και όλα αυτά δεν τα κάνουμε εις μάτην, αλλά γιατί αποβλέπουμε πάντοτε σε ένα σκοπό. Μάλιστα ο φιλόσοφος θεωρεί ότι οι σκοποί μας δεν αναπτύσσονται αλλοπρόσαλλα αλλά συνθέτουν μια ιεραρχική αλυσίδα σκοπών που καταλήγει σε ένα τέλος, σε ένα έσχατο σκοπό, την ευδαιμονία, που όσο και να τη βλέπουμε ο καθένας με τον δικό του τρόπο αλλιώς το πλήθος, αλλιώς οι χαριέντες και ώριμοι¹⁴, αποτελεί ενέργεια ψυχής σύμφωνη με την αρετή¹⁵. Βέβαια, το γεγονός αυτό ότι δηλαδή αντιλαμβανόμαστε την ευδαιμονία μας ως κάτι που τοποθετείται σε ένα απώτερο σημείο της ζωή μας, το οποίο μπορεί να μην το φτάσουμε ποτέ, δεν θα πρέπει να μας κάνει να πιστέψουμε ότι δεν θα νιώσουμε ποτέ ευτυχισμένοι, ότι θα χαθούμε καθοδόν, όχι μόνο γιατί οι πράξεις μας και οι επιδιώξεις μας μπορεί να έχουν ανεξάρτητη και αυτοτελή αξία π.χ. η ναυπηγική ή η ιατρική, αλλά και γιατί ευτυχισμένοι μπορεί να γίνουμε οποιαδήποτε στιγμή της ζωής μας, αρκεί να συμπεριφερθούμε με τον τρόπο που ταιριάζει στην ιδιαίτερη φύση μας και μας διαφοροποιεί από το φυτά και τα ζώα. Κατά τον Αριστοτέλη, εκείνο που προσδιορίζει την ιδιαίτερη φύση μας είναι ο λόγος, γι' αυτό και δεν μπορούμε να νιώσουμε πραγματικά ευτυχισμένοι αν δεν αποφασίσουμε να

οποίες κάνουν καθετί και γιατί πρέπει να το κάνουν με αυτό τον τρόπο, Αριστοτέλης, *Περί ζώων μορίων*, I 1, 639b.

¹³ It is no doubt true, παρατηρεί ο Hardie, that some human activities, and even the exercise of some skills, are valued only as means. Even making bridles might be fun compared with digging coal or a repeated operation in production line. But the ladder, or pyramid, of ends can be made to look like a tidy scheme only by ignoring the fact already mentioned that many activities are attractive both for themselves and for the results they produce, Hardie W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 14-16, 122, Κούτρας Δ., *Η πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους*, εκδ. του Ιδίου, Αθήνα 2002, σελ. 13.

¹⁴ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, A 4, 1095a.

¹⁵ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, A 7, 1098a.

συμπεριφερθούμε λογικά και μετρημένα¹⁶. Για να κατανοήσουμε με πληρότητα, παρατηρεί σε ελεύθερη απόδοση των θέσεών του ο φιλόσοφος¹⁷, τη σπουδαιότητα που έχει ο κανόνας του μέτρου για τη συμπεριφορά μας, θα πρέπει να παραλληλίσουμε την τελευταία αυτή με την υγεία μας, χρησιμοποιώντας αποδείξεις που είναι εμφανείς για πράγματα που είναι αφανή και μάλιστα για δύο λόγους: αφενός γιατί τα πράγματα τα σχετικά με τη συμπεριφορά μας έχουν την ιδιότητα να φθείρονται από την έλλειψη και την υπερβολή, όπως ακριβώς βλέπουμε ότι γίνεται στην περίπτωση της σωματικής ρώμης και υγείας και αφετέρου γιατί οι γυμναστικές..., τα ποτά και τα τρόφιμα όταν γίνονται περισσότερο ή λιγότερα από κάποια συγκεκριμένη ποσότητα, φθείρουν την υγεία, ενώ τα σύμφωνα με το μέτρο τη γεννούν, την αυξάνουν και τη διασφαλίζουν¹⁸.

2. Γιατί ενώ η υγεία αποτελεί απλή συνέχεια της φύσης, γι' αυτό και πολλοί είναι υγιείς χωρίς να κάνουν κάποια ιδιαίτερη προσπάθεια ή με λίγη προσπάθεια, η αρετή χρειάζεται για να αναπτυχθεί μέσα μας και να καλλιεργηθεί την επίμονη άσκηση. Ή για να το πούμε αλλιώς, κατά τον Αριστοτέλη, είναι λάθος να συμφωνήσουμε με όσους θεωρούν την αρετή προϊόν γνώσης, κληρονομικότητας ή οικογενειοκρατίας ή ως την άριστη απόδοση του πράγματος, όπως λ.χ. όταν λέμε ότι η αρετή του οφθαλμού είναι η καλή όραση, η αρετή του ίππου η ταχύτητα, η αρετή του σώματος η καλή υγεία, κτλ., όχι μόνο γιατί «οι αρετές στην τελειωτική τους μορφή δεν προέρχονται απευθείας από τη φύση¹⁹», παρ' ότι εδράζονται σε αυτήν²⁰, αλλά τελειοποιούνται με την άσκηση, αλλά και γιατί δεν μπορούμε να αποκτήσουμε τις αρετές αν δεν αποφασίσουμε να συγκρουστούμε με τη φύση μας και τα πάθη μας. Κατά

¹⁶ Barnes J., *Αριστοτέλης*, μεταφ. Λεοντσίνη Ελ., εκδ. εφημ Το Βήμα - Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000, σελ. 158.

¹⁷ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Β 2, 1104a.

¹⁸ Λυπουρλής Δ., σχόλιο υπ. αριθμ. 32, στο Β' βιβλίο των Ηθικών Νικομαχείων, στο Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, εκδ. Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2006, τόμος 1, σελ. 313.

¹⁹ Κούτρας Δ., *Η πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους*, έν. ανωτ., σελ. 23.

²⁰ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Ζ 13, 1144b.

τον Αριστοτέλη, σφάλλουν όσοι θεωρούν ότι γεννιόμαστε άδειοι πίνακες (*tabula rasa*), όχι μόνο γιατί άλλοι από μας γεννιούνται υγιείς και άλλοι ασθενείς ή προερχόμενοι από διαφορετικά οικογενειακά, κοινωνικά ή πολιτιστικά και θρησκευτικά περιβάλλοντα, γεγονός που επηρεάζει την ψυχική μας κατάσταση και τον τρόπο που βλέπουμε την ευδαιμονία, αλλά και γιατί μέσα μας υπάρχει εκ φύσεως ένα ακατέργαστο υλικό: δυνάμεις²¹, πάθη, ψυχικές καταβολές και ικανότητες που μας κάνουν να βλέπουμε διαφορετικά την ηδονή, την λύπη, το εκούσιο ή το ακούσιο. Όλο αυτό το ακατέργαστο υλικό της ζωής μας θα πρέπει, κατά το φιλόσοφο, να το φωτίσει και να το διευθετήσει ο νους μας με τη βοήθεια της λογικής και της φρόνησης, «έτσι ώστε ο καθένας μας να εναρμονίζει τη συμπεριφορά του όχι προς τις απαιτήσεις της ηδονής και της λύπης, της έλξης ή της αποστροφής που ορίζουν τα πάθη, ή το τυχαίο της ζωής, αλλά σύμφωνα με ηθικές αρχές και αξίες²²» που επιβραβεύονται ή καταδικάζονται από την κοινωνία.

3. Γιατί ενώ το εκούσιο και το ακούσιο αρκούν για να διασφαλίσουν την υγεία μας, η αρετή προϋποθέτει την προαίρεση γι' αυτό και κανείς δεν μπορεί να θεωρηθεί ενάρετος αν δεν επιλέγει συνειδητά την αρετή. Για να το πούμε αλλιώς, κατά τον Αριστοτέλη, ο ενάρετος δεν μπορεί να εξομοιωθεί πλήρως προς τον υγιή όχι μόνο γιατί ενώ μπορούμε να επιλέγουμε εκούσια υγιεινές συνήθειες ή να αποφεύγουμε ακούσια τις ανθυγιεινές, επειδή λ.χ. μας εξαναγκάζουν όσοι μας εξουσιάζουν, δεν μπορούμε να έχουμε πλήρη ηθική ανάπτυξη αν δεν ενεργούμε με πρόθεση να πράττουμε πάντα το καλό. Η επιδίωξη της αρετής, παρατηρείται στη βιβλιογραφία, δεν μπορεί να γίνει χωρίς ελευθερία γι' αυτό και ενώ υγιής μπορεί να είναι και ο δούλος που ακολουθεί τις οδηγίες του κυρίου του ή του γιατρού, ενάρετος δεν μπορεί να γίνει κανείς αν δεν έχει την ευθύνη των πράξεών του, αφού η ελευθερία είναι η ουσία του ανθρώπου. Βέβαια, η προαίρεση του Αριστοτέλη δεν πρέπει να συγχέεται με άλλες παραπλήσιες έννοιες όπως το

²¹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Β 4, 1105b.

²² Κούτρας, *έν. ανωτ.*, σελ. 24.

αυτεξούσιο των χριστιανών ή η βούληση του Καντ, γιατί η προαίρεση του Αριστοτέλη δεν είναι μόνο ελευθερία, αλλά και πρόθεση συνειδητή να πράττουμε ενάρετα. Κατά τον Αριστοτέλη, η προαίρεση έχει δυο σκέλη ένα που εδράζεται στην όρεξη, στο άλογο μέρος της ψυχής, και ένα που εδράζεται στη διάνοια, στο νου, στο έλλογο μέρος της ψυχής. Και αυτό γιατί χωρίς την άλογη επιθυμία, ο νους θα παρέμενε αδρανής στη σφαίρα της θεωρητικής γνώσης, και χωρίς το νου, η μια επιθυμία μας θα συγκρούονταν με την άλλη. «Η προαίρεση, παρατηρείται στη βιβλιογραφία, περιέχει τόσο το λογικό στοιχείο της διάνοιας όσο και το άλογο στοιχείο της επιθυμίας, της όρεξης. Γι' αυτό και δεν πρέπει να συγχέεται με την επιθυμία, το θυμό, τη βούληση ή τη δόξα γιατί η προαίρεση είναι κτήμα μόνο των ανθρώπων, ενώ οι επιθυμίες, ο θυμός κτλ. και των ανθρώπων και των ζώων. Μάλιστα ο Αριστοτέλης δεν διστάζει να προχωρήσει στη φιλοσοφία του ένα βήμα πάρα πέρα από το ακούσιο και το εκούσιο ή την προαίρεση και να αναφερθεί σε μια τρίτη κατηγορία πράξεων, μικτών όπως λέει ο ίδιος, που συνδυάζουν ταυτόχρονα τόσο το στοιχείο της βίας όσο και το εκούσιο, αφού «τη στιγμή που γίνονται είναι αποτέλεσμα επιλογής και προτίμησης και το τέλος μιας πράξης βρίσκεται σε άμεση σχέση με τις συγκεκριμένες περιστάσεις²³». Ως παράδειγμα μπορεί να αναλογιστούμε μια πράξη που γίνεται από φόβο για μεγαλύτερα κακά ή για κάποιο καλό σκοπό (όπως π.χ. συμβαίνει στη χειρουργική, ή όταν ένας τύραννος έχοντας κάτω από την εξουσία του τους γονείς ή τα παιδιά μας μάς διατάζει να κάνουμε κάτι κακό: αν το κάνουμε θα σωθούν, ενώ αν δεν το κάνουμε θα πεθάνουν ή όταν σε μια θύελλα αποφασίσουμε να πετάξουμε στη θάλασσα κάποια αγαθά (αβαρία) για να σωθεί το πλήρωμα ή όταν αλλάζουμε τη συμπεριφορά μας και είμαστε εγκρατείς και συνετοί όχι γιατί το πιστεύουμε αλλά γιατί φοβόμαστε μη πάθουμε κάποιο κακό²⁴.

4. Γιατί ενώ ο άνθρωπος έχει ενόσω ζει, έστω και εξασθενημένη, τη δύναμη να αντισταθεί στα πάθη του και

²³ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Γ 1, 1110a.

²⁴ Κούτρας, *έν. ανωτ.*, σελ. 35.

να επιλέξει την αρετή, αρκεί να καταπολεμήσει την άγνοια τόσο στην καθολική της μορφή, (π.χ. την έλλειψη ηθικής ευαισθησίας, τη φιληδονία ή τη μοχθηρία) όσο και στην μερική μορφή της (π.χ. την επίδραση του ποτού ή της οργής), δεν έχει πάντοτε τη δύναμη ή τα περιθώρια να αντισταθεί και να καταπολεμήσει την ασθένεια.

5. Γιατί η σύνεση και η φρόνηση μας χρειάζονται περισσότερο στην αρετή παρά στην υγεία, όχι μόνο γιατί χωρίς φρόνηση δεν μπορούμε να διαχειριστούμε τίποτε στη ζωή μας ούτε τα πάθη μας ούτε την ασθένεια μας ούτε την υγεία μας, αλλά και γιατί χρειαζόμαστε πολύ περισσότερη φρόνηση για να βρούμε τι πρέπει να πράξουμε στη ζωή μας για να είμαστε ευτυχείς, παρά για να διατηρηθούμε υγιείς ή να αναρρώσουμε από μια ασθένεια. Κατά τον Αριστοτέλη, η φρόνηση και η σύνεση μας χρειάζεται όταν σκεφτόμαστε και διαβουλευόμαστε όχι για τα τέλη, αλλά για τα μέσα που οδηγούν σε αυτά²⁵, αφού δεν είναι λίγες οι φορές που οι σκοποί μας μπορούν να επιτευχθούν με πολλούς τρόπους. Στην επιστήμη και στη θεωρία που προσβλέπουμε στην αλήθεια, τον ορθό δρόμο θα μας τον δείξουν τα μαθηματικά, ενώ στην ηθική τον ορθό δρόμο θα μας τον δείξει η φρόνηση που αν και κατώτερη της επιστήμης, της σοφίας ή της θεωρίας, καθορίζει εξ ολοκλήρου την πρακτική διάνοια²⁶. Για να το πούμε αλλιώς, μολονότι η φρόνηση ανήκει μαζί με την επιστήμη, τη θεωρία και τη σοφία στις διανοητικές αρετές, που διερευνούν όσα οι αρχές τους μη ενδέχονται άλλως έχουν²⁷, έχει ως έργο της τα ανθρώπινα, τα οποία, ωστόσο, δεν είναι δεδομένα ή έτοιμα αλλά πρέπει να σχεδιαστούν από μας. «Ο φρόνιμος (λοιπόν) είναι ο εύβουλος. (Αυτός που έχει αποκτήσει με τις διαρκείς προσπάθειές του την) ιδιαίτερη ικανότητα να στοχάζεται εκείνα που είναι για τον εαυτό του αγαθά και προάγουν την προσωπική του ευδαιμονία²⁸». Υπ' αυτήν την έννοια μπορούμε να πούμε ότι «η φρόνηση είναι αρετή καθολική

²⁵ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Γ 3, 1112 b.

²⁶ Κούτρας, *έν. ανωτ.*, σελ. 56.

²⁷ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Ζ 1, 1139a.

²⁸ Κούτρας, *έν. ανωτ.*, σελ. 57.

και όχι μερική διότι αποτελεί μόνιμη ικανότητα του φρόνιμου να βουλεύεται σωστά και να βρίσκει λύσεις σε πρακτικά δύσκολα θέματα²⁹». Η φρόνηση, παρατηρείται στη βιβλιογραφία, δεν είναι επιστήμη αλλά έξις περί τα ανθρώπινα αγαθά γι' αυτό και όχι μόνο σχετίζεται με την οικονομία, την πολιτική, ή την υγεία, αλλά και αποτελεί απόσταγμα χρόνου και εμπειρίας που μπορεί να τελειοποιηθεί με τον ίδιο τρόπο που ο τεχνίτης τελειοποιεί την τέχνη του. Για τον Αριστοτέλη «η φρόνηση εν εσχάτη αναλύσει είναι ο ορθός λόγος³⁰», γι' αυτό δεν αρκείται στην εξακρίβωση του πρακτέου, αλλά το επιτάσσει κίολας ως δέον. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η φρόνηση δεν πρέπει να συγχέεται με την ηθική συνείδηση όχι μόνο γιατί ο όρος συνείδηση δεν προηγείται αλλά ακολουθεί την πράξη και συνδέεται με την αμαρτία ή τις τύψεις που νιώθουμε όταν συνειδητοποιήσουμε ότι κάναμε κάτι κακό, αλλά και γιατί χωρίς τη σύνεση δεν θα μπορούσαμε να προσδιορίσουμε το αγαθό. «Η φρόνηση, παρατηρείται στη βιβλιογραφία, θα απέβαινε πανουργία δίχως την αρετή, αφού έχει ως έργο της την εξεύρεση των κατάλληλων κάθε φορά μέσων για την επίτευξη των στόχων μας ανεξάρτητα αν αυτοί είναι καλοί ή κακοί (όπως π.χ. συμβαίνει στην επιστήμη). Και η αρετή, όμως, χωρίς την συνδρομή της φρονήσεως δεν θα μπορούσε να αναπτυχθεί, αφού θα παράμενε καθηλωμένη στην κατάσταση της φυσικής και όχι της κύριας αρετής³¹».

6. Γιατί υπάρχουν περιπτώσεις που η ασθένεια και ο θάνατος δεν μας κάνουν χειρότερους αλλά καλύτερους φέρνοντας μας κοντύτερα στην αρετή από την υγεία, όχι μόνο γιατί μας ωθούν να ξανασκεφτούμε τις συνήθειές μας και να αναπτύξουμε αρετές όπως λ.χ. η φιλία³², αλλά και γιατί αν αμαρτάναμε και ταυτόχρονα ήμασταν απρόσβλητοι από τις ασθένειες, θα αμαρτάναμε συνεχώς. Κατά τον Αριστοτέλη,

²⁹ Κούτρας, *έν. ανωτ.*, σελ. 57.

³⁰ Κούτρας, *έν. ανωτ.*, σελ. 61.

³¹ Κούτρας, *έν. ανωτ.*, σελ. 60.

³² Κούτρας Δ., *Η κοινωνική ηθική του Αριστοτέλους*, εκδ. του Ιδίου, Αθήνα 1973, σελ. 129.

η ασθένεια, η απειλή κατά της ζωής, η δυστυχία, η απώλεια αγαπημένων, η τιμωρία, και τελικά ο θάνατος, ασκούν καταλυτική επίδραση στο τρόπο που σκεφτόμαστε και συμπεριφερόμαστε όχι μόνο γιατί φοβόμαστε μην τα πάθουμε και ο φόβος είναι εξαιρετικά δυσάρεστο συναίσθημα, αλλά και γιατί μας κάνουν σε πολλές περιπτώσεις μισάνθρωπους ωθώντας μας είτε να κατηγορούμε τους άλλους για τα παθήματά μας είτε να θέλουμε και οι άλλοι να πάθουν τα ίδια με μας. Ιδιαίτερα ο φόβος του θανάτου αντιμετωπίζεται από το φιλόσοφο ως το φοβερότερο κακό³³ που μπορεί να μας συμβεί όχι μόνο γιατί αποτελεί το πέρας κάθε γήινης προσπάθειάς μας, αλλά και γιατί κάτω από το χώμα δεν θα μπορούμε πια να ξεχωρίσουμε το καλό από το κακό. Κατά τον Αριστοτέλη, ο μόνος τρόπος να υπερβούμε το φόβο σε όλες του τις εκφάνσεις είναι να αναπτύξουμε μέσα μας την αρετή της ανδρείας χαλυβδώνοντας το θυμικό μας. Ο Αριστοτέλης, παρατηρείται στη βιβλιογραφία, «δεν θεωρεί ότι πρέπει να φοβόμαστε την ασθένεια ή την απώλεια, που είναι σύμφυτη με τη ζωή, ούτε τον ωραίο θάνατο³⁴, αλλά την ασθένεια και την απώλεια, τον άσχημο θάνατο, που είναι αποτέλεσμα της ηθικής αναξιοτήτας και της προσωπικής ευθύνης³⁵», όπως π.χ. η αυτοκτονία, αφού τέτοιου είδους περιπτώσεις δεν θα μας άγγιζαν αν ζούσαμε διαφορετικά ή αν φοβόμαστε το θάνατο και τις ασθένειες με το σωστό τρόπο. Ο υγιής και ακόλαστος, παρατηρεί ο φιλόσοφος, που επιθυμεί όλα όσα θεωρεί ευχάριστα και λυπάται αν δεν μπορεί να τα έχει³⁶, θα ήταν δέσμιος της υγείας του, δεν θα μπορούσε να πάψει να είναι ακόλαστος, αν δεν υπήρχε η ασθένεια και ο θάνατος, αφού τα τελευταία αυτά μπορούν να βοηθήσουν τέτοιου είδους ανθρώπους να συνειδητοποιήσουν λ.χ. την αξία της αρετής φιλίας και της αλληλοβοήθειας³⁷.

³³ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Γ 6, 1115a.

³⁴ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Γ 6, 1115b.

³⁵ Κούτρας Δ., *Η πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους*, έν. ανωτ., σελ. 43.

³⁶ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Γ 11, 1119a.

³⁷ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Θ 1, 1155a.

7. Γιατί η υγεία διασφαλίζεται από την επιστήμη της ιατρικής, ενώ η αρετή από την έξη³⁸. Κατά τον Αριστοτέλη, για να μπορέσουμε να αποκτήσουμε την πανοπλία των αρετών και να επωφεληθούμε από αυτήν θα πρέπει προηγουμένα να κατορθώσουμε να εγκαταστήσουμε μέσα μας τις αρετές. Και αυτό, κατά το φιλόσοφο, δεν μπορεί να γίνει χωρίς τον εθισμό μας σε μια ορισμένη συμπεριφορά, αφού οι ηθικές αρετές: η ανδρεία, η δικαιοσύνη κτλ., δεν είναι όπως οι διανοητικές αρετές: η αλήθεια, η επιστήμη, η τέχνη κτλ., που αναπτύσσονται με τη μάθηση, τη μελέτη ή την εμπειρία και την ωριμότητα του χρόνου, αλλά είναι συνυφασμένες με την πράξη και το πρακτικό αγαθό³⁹. Για να το πούμε αλλιώς, όπως οι υγιεινές συνήθειες μας εξασφαλίζουν την υγεία του σώματος έτσι και οι ηθικές συνήθειες, οι αρετές, μας εξασφαλίζουν την υγεία της ψυχής, όχι μόνο γιατί η έξη βρίσκεται μεταξύ δύναμης και ενέργειας: «είναι αποτέλεσμα της ενέργειας η οποία κατευθύνεται συνεχώς προς την υπάρχουσα δύναμη και με την επανάληψη την τελειοποιεί⁴⁰», αλλά και γιατί η επανάληψη και ο εθισμός μας σε μια συμπεριφορά μάς βοηθά να βελτιώσουμε, να διαφοροποιήσουμε ή να τελειοποιήσουμε τη φυσική μας κατάσταση και τα πάθη της ψυχής μας, όπως οι τεχνίτες βελτιώνουν την τέχνη τους με τον καιρό και την άσκηση. Κατά τον Αριστοτέλη, η αρετή δεν είναι μόνο έξη αλλά και μεσότητα μεταξύ δυο κακιών της υπερβολής και της έλλειψης, δυο καταστάσεων που έχουν τη δύναμη να διαφθείρουν όλα τα πράγματα τόσο στη φύση και στην υγεία όσο και στην ηθική⁴¹. Η μεσότητα, κατά τον Αριστοτέλη, έχει δυο πλευρές μια αντικειμενική, το πράγμα καθ' αυτό, και μια υποκειμενική, το πράγμα προς υμάς, και ενώ στην πρώτη περίπτωση η μεσότητα είναι αριθμητική και ποσοτική η δεύτερη είναι προσωπική και ποιοτική. Για να κατανοήσουμε το σημείο αυτό με ένα παράδειγμα μπορούμε να αναλογιστούμε τη δύναμη και την υγεία. Εάν

³⁸ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Γ 4, 1113b.

³⁹ Κούτρας, *Η πρακτική ηθική*., έν. ανωτ., σελ. 25.

⁴⁰ Κούτρας, *Η πρακτική ηθική*., έν. ανωτ., σελ. 25.

⁴¹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Β 2, 1104a.

λ.χ. δέκα πιάτα φαγητό την ημέρα είναι πολύ και δυο λίγο, δεν είναι σωστό να πούμε πως έξι πιάτα, που είναι το μέσο, είναι το σωστό για έναν που γυμνάζεται εντατικά και για έναν αρχάριο στη γυμναστική⁴². Το ίδιο συμβαίνει και στην περίπτωση της ιατρικής, αφού ενώ η ανάπαυση και η αποχή από το φαγητό κάνουν γενικά καλό στους ανθρώπους που έχουν πυρετό, στον συγκεκριμένο άρρωστο μπορεί αυτά να μην κάνουν καλό. Η ανεύρεση της μεσότητας ως προς ημάς αποτελεί, κατά τον Αριστοτέλη, αγώνισμα αρετής, επίπονη προσπάθεια του νου μας να προσαρμοστεί στα πράγματα «στην εύρεση (δηλαδή) της χρυσής μεσότητας στις σχέσεις του καθενός προς τα άλογα πάθη και τις πράξεις⁴³». Η αρετή, παρατηρείται στη βιβλιογραφία, ως του μέσου στοχαστική δεν είναι συμψηφισμός ετερόκλητων πραγμάτων, αλλά αξιολογική σύνθεση των παθών, όπου οι ποσοτικές αντιθέσεις συναιρούνται σε μια ποιοτική σύνθεση γι' αυτό και μπορούμε να πούμε ότι στην αριστοτελική ηθική ο καθένας από μας αποτελεί μοναδική και ανεπανάληπτη προσωπικότητά. Με τη μεσότητα ο νους μας κατορθώνει τελικά όχι μόνο να διευθετεί τα πάθη της ψυχής: όπως η ηδονή, η λύπη, ο φόβος, το θάρρος, η επιθυμία, η οργή, αλλά και τις ανάλογες πράξεις που είναι ενεργήματα αυτών των παθών. Για να επιτύχουμε λ.χ. τη μετριοφροσύνη: μεσότητα μεταξύ της αλαζονείας, υπερβολή, και της μικροπρέπειας, έλλειψη ή το θάρρος: μεσότητα μεταξύ του θράσους και της δειλίας, θα πρέπει, κατά το φιλόσοφο, να σκεφτόμαστε πάντοτε λογικά και μετρημένα, αν και υπάρχουν πράξεις που όχι μόνο ενέχουν εξ' υπαρχής μέσα τους το στοιχείο της ηθικής απαξίας(συνειλημμένα μετά φαυλότητας⁴⁴: όπως η επιχαιρεκακία, η αναισχυντία, ο φθόνος, η μοιχεία, η κλοπή ή ανδροφονία κτλ, αλλά και πράξεις που το μέσο ομοιάζει με τα άκρα όπως λ.χ. η θρασύτητα με την ανδρεία, η ασωτία με την ελευθεριότητα κτλ. Για το λόγο αυτό είναι απαραίτητο προκείμενου να προσδιορίσουμε την ηθική πράξη να

⁴² Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Κ 9, 1180b.

⁴³ Κούτρας, *Η πρακτική..*, έν. ανωτ., σελ. 29.

⁴⁴ Κούτρας, *Η πρακτική..*, έν. ανωτ., σελ. 31.

χρησιμοποιήσουμε τον ορθό λόγο, ο οποίος έχει αφ' εαυτού την ικανότητα να μας βοηθήσει όχι μόνο να μετριάσουμε τις ακρότητες⁴⁵, αλλά και να αντιληφθούμε ότι η αρετή από την άποψη του σωστού και του άριστου είναι ακρότητα⁴⁶.

8. Γιατί ενώ η υγεία είναι για όλους μας και όλοι πρέπει να έχουν μερίδιο σε αυτήν, η αρετή δεν είναι για όλους μας, για τα παιδιά λ.χ., τους δούλους και όλους όσους έχουν μειωμένο καταλογισμό εξαιτίας κάποιας παροδικής ή μόνιμης αιτίας, παρά μόνο για τους ελεύθερους. Για τον Αριστοτέλη, η ελευθερία είναι εκ των ων ουκ άνευ για την ανάπτυξη της ηθικής μας προσωπικότητας και της αρετής, όχι μόνο γιατί χωρίς αυτήν δεν μπορούμε να μιλάμε για αυτονομία στις ηθικές επιλογές μας, αλλά για εξαναγκασμό και στον εξαναγκασμό δεν χωρά ούτε έπαινος ούτε ψόγος, αλλά και γιατί ο άνθρωπος είναι ο δημιουργός της ζωής του, ο γεννητής των πράξεών του, και ενώ είναι ανόητο να προσπαθήσουμε να πείσουμε κάποιον που πεινά ή κρυώνει, να μην πεινά ή να μην κρυώνει, έχει νόημα να προσπαθήσουμε να τον διδάξουμε πώς θα διακρίνει το καλό και το κακό⁴⁷. Για να κατανοήσουμε το σημείο αυτό με ένα παράδειγμα μπορούμε να αναλογιστούμε τον γιατρό των δούλων και τον γιατρό των κυρίων. Ο πρώτος δεν θα συζητήσει τα φάρμακα και τις θεραπείες του ασθενή του με τον ασθενή του, αλλά με τον κύριο του, αφού ο δούλος είναι έμψυχο κτήμα του. Αντίθετα, ο δεύτερος θα πρέπει να πείσει τον ασθενή του ότι η θεραπεία που του προτείνει είναι η καλύτερη για την περίπτωσή του, όχι μόνο γιατί στην ιατρική υπάρχουν περιπτώσεις που ο στόχος, η υγεία, μπορεί να επιτευχθεί με πολλούς τρόπους και κάθε ασθενής έχει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του, αλλά και γιατί κανείς δεν μπορεί να μας απαλλάξει από την ευθύνη των πράξεών μας⁴⁸.

⁴⁵ Κούτρας, Η πρακτική., έν. ανωτ., σελ. 29.

⁴⁶ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Β 6, 1107a.

⁴⁷ Ross W.D., *Αριστοτέλης*, μεταφρ. Μήτσιου Μαρ., εκδ. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2001, σελ. 285.

⁴⁸ Χαρακτηριστικά για τη σχέση ιατρού ασθενούς την εποχή αυτή είναι τα παρακάτω λόγια του Γοργία προς το Σωκράτη: έχοντας συγκεντρώσει (εν. η

9. Γιατί ενώ ο ενάρτεος ταυτίζεται απόλυτα με την αρετή, ο ασθενής δεν μπορεί να ταυτιστεί απόλυτα με την ασθένεια, όχι μόνο γιατί την αρετή την επιδιώκουμε συνειδητά, ενώ την ασθένεια όχι και αρρωσταίνουμε πολλές φορές χωρίς να το θέλουμε από άγνοια, απερισκεψία, απελπισία ή από αδυναμία⁴⁹ ζώντας μια ακόλαστη και παρά φύση ζωή⁵⁰, αλλά και γιατί ο ενάρτεος ακόμη και όταν αντιμετωπίζει έναν ακόλαστο ξεχωρίζει την ασθένεια από το φορέα της και ενώ μάχεται την πρώτη είναι επιεικής και μεγαλόψυχος με τον δεύτερο. Κατά τον Αριστοτέλη, οι ηθικές αρετές⁵¹ είναι συνυφασμένες με τα πάθη, έχουν την ίδια σύνθετη ψυχοσωματική φύση, γι' αυτό και οι έξεις των παθών μόνο με την καλλιέργεια των έξεων των αρετών μπορούν να εξισορροπηθούν. Ωστόσο, το γεγονός αυτό, ότι δηλαδή πάθη και αρετές διατελούν μεταξύ τους σε ένα αγώνα αμοιβαία αποκλειστικό, φέρνει τον ενάρτεο σε πλεονεκτικότερη θέση από τον φαύλο όχι μόνο γιατί ενάρτεος δεν πρέπει να θεωρείται αυτός που δεν έχει πάθη, όπως π.χ. κάποιος υγιής που δεν αρρώστησε ποτέ του και ως εκ τούτου δεν καταλαβαίνει τί θα πει πόνος και τί αρρώστια, αλλά αυτός που δεν φείδεται κόπων και βασάνων προκειμένου αντί των κακών έξεων των παθών να αποκτήσει τις καλές έξεις των αρετών, αλλά και γιατί ο ενάρτεος δεν μπορεί τελικά παρά να είναι μεγαλόψυχος και επιεικής με τα πάθη των συνανθρώπων του, αφού γνωρίζει πόσο δυστυχισμένη και μίζερη είναι η ζωή τους. Είναι επιεικής⁵² γιατί «είναι νουνεχής και πειθαρχεί στις επιταγές του νου⁵³». Και είναι μεγαλόψυχος γιατί είναι

ρητορική) όλες τις δυνάμεις τις κρατάει υπό τον έλεγχό της. Γιατί μου έχει συμβεί πολλές φορές να μπω με τον αδελφό μου και με άλλους γιατρούς σε κάποιον άρρωστο που δεν ήθελε να πιεί ένα φάρμακο ή να αφήσει το γιατρό να τον εγχειρήσει ή να του κάνει κατηγιασμό, και ενώ ο γιατρός δεν μπορούσε να τον πείσει, εγώ τον έπεισα – με τη ρητορική κι όχι με κάποιαν άλλη τέχνη, Πλάτων, *Γοργίας*, 456 a-b., Σκουτερόπουλος Ν., *Η Αρχαία Σοφιστική*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1991, σελ. 165-166.

⁴⁹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Γ 5, 1114a.

⁵⁰ Ross, έν. ανωτ., σελ. 286.

⁵¹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Κ 7, 1178a.

⁵² Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Ζ 10, 1143a.

⁵³ Κούτρας, *Η πρακτική..*, έν. ανωτ., σελ. 157.

καλοπροαίρετος και καλοκάγαθος επιδεικνύοντας «πνεύμα κατανόησης και ανιδιοτέλειας προς τους συνανθρώπους του⁵⁴».

10. Γιατί η αρετή εδράζεται στην πείρα, ενώ η υγεία στο σφρίγος και στη νεότητα. Κατά τον Αριστοτέλη, οι θεωρητικές επιστήμες δεν πρέπει να συγχέονται με τις πρακτικές, όχι μόνο γιατί οι πρώτες στηρίζονται στην παραγωγή ενώ οι δεύτερες στην επαγωγή, αλλά και γιατί άλλο είναι να γνωρίζουμε το ότι των πραγμάτων και άλλο το διότι, αφού η γνώση της πραγματικότητας δεν μπορεί να ταυτιστεί με «τη λογική εξήγηση και την αιτιώδη σχέση που μας προσφέρει η γνώση των πρώτων αρχών και των γενικών εννοιών⁵⁵». «Οι ηθικές αρχές, παρατηρείται στη βιβλιογραφία⁵⁶, βρίσκονται αναμεμειγμένες με την καθημερινότητά μας, διάσπαρτες στην ιστορία, στις κοινωνίες και τους πολιτισμούς, γι' αυτό και μόνο περιγραφικά και διαλεκτικά μπορούμε να τις προσεγγίσουμε προχωρώντας ανοδικά από το επιμέρους στους γενικούς νόμους. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Αριστοτέλης θεωρεί πως ενώ οι νέοι μπορούν να θητεύουν στις επιστήμες, δεν μπορούν να γίνουν «καλοί ακροατές μαθημάτων ηθικής και πολιτικής (φιλοσοφίας)», αφού η φύση των αντικειμένων αυτών απαιτεί χρόνο, εμπειρία ζωής και κατάλληλη αγωγή⁵⁷». «Ο νέος συνήθως άνθρωπος, παρατηρείται στη βιβλιογραφία, τέρπεται με τη στιγμιαία ευχαρίστηση, ζει κατά πάθος και όχι κατά λόγο⁵⁸» γι' αυτό και όχι μόνο αλλάζει συχνά γνώμες και ηθικές αρχές, αλλά και γιατί ακόμη και όταν θέλει να γίνει ενάρετος δεν ξέρει προς τα πού να κινηθεί μοιάζοντας με έναν τυφλό που θέλει να κινηθεί, καθώς μπορεί να κινείται γρήγορα και ζωηρά, αλλά διαρκώς σκοντάφτει στα αντικείμενα που συναντά γιατί δεν ξέρει προς τα πού να πάει για να επιτύχει το στόχο του.

54 Κούτρας, Η πρακτική., έν. ανωτ., σελ. 157.

55 Κούτρας, Η πρακτική., έν. ανωτ., σελ. 15.

56 Κούτρας, Η πρακτική., έν. ανωτ., σελ. 15.

57 Κούτρας, Η πρακτική., έν. ανωτ., σελ. 15.

58 Κούτρας, Η πρακτική., έν. ανωτ., σελ. 15.

Σε ένα άλλο σημείο του έργου του ο Αριστοτέλης παρομοιάζει τον ενάρετο με τον γιατρό, όχι μόνο γιατί, όπως λέει ο ίδιος, και οι δυο τους ξέρουν την κατάλληλη στιγμή, τον καιρό, για να κάνουν αυτό που πρέπει, αλλά και γιατί και οι δυο τους ξέρουν πώς να διαφυλαχθούν από τα κακώς κείμενα της ζωής παρέχοντας στους συνανθρώπους τους πρακτική καθοδήγηση.

Γράφει συγκεκριμένα ο Αριστοτέλης: «τα θέματα της ηθικής, τα σχετικά δηλαδή με τη συμπεριφορά μας και με ό, τι μας συμφέρει και μας ωφελεί δεν έχουν τίποτε σταθερό, όπως δεν έχουν τίποτε σταθερό και τα θέματα τα σχετικά με την υγεία μας. (Αφού, λοιπόν, ο καθόλου λόγος μας) δεν μπορεί να είναι ακριβής ως την τελευταία λεπτομέρεια για τα επιμέρους θέματα, αφού αυτά δεν αποτελούν αντικείμενο κάποιας συγκεκριμένης επιστήμης ούτε εμπίπτουν σε κάποιους συγκεκριμένους κανόνες, (θα πρέπει) τα ίδια τα ενεργούντα άτομα να κρίνουν κάθε φορά τι ταιριάζει στη συγκεκριμένη περίπτωση όπως ακριβώς συμβαίνει στον χώρο της ιατρικής ή στην τέχνη της διακυβέρνησης του πλοίου⁵⁹». Ο ενάρετος, συνεχίζει ο Αριστοτέλης, όπως και ο γιατρός ή ο πολιτικός, ξέρουν να επιθέτουν τα αντίθετα⁶⁰, να καυτηριάζουν λ.χ. την πληγή, και το κάνουν όχι για να μας απαλλάξουν από τα πάθη ή από τον κίνδυνο να ξανααρρωστήσουμε, αλλά για να μας οδηγήσουν στην απάθεια, στην ισορροπία, γι' αυτό και ο ενάρετος είναι για την ηθική ό, τι ο ιδεώδης γιατρός για την ιατρική.

Και στην περίπτωση αυτή όμως όπως και προηγούμενα ο γιατρός δεν μπορεί να ταυτιστεί απόλυτα με τον ενάρετο και μάλιστα για πέντε λόγους:

1. Γιατί ο γιατρός μπορεί να προσεγγίσει το αντικείμενο του με μεγαλύτερη επιστημονική ακρίβεια από τον ενάρετο που θα πρέπει να αρκεστεί σε λιγότερη ακρίβεια. Κατά τον Αριστοτέλη, ο γιατρός μπορεί να βοηθηθεί στο έργο του από τα πορίσματα άλλων επιστημών της βιολογίας λ.χ., αφού δεν είναι απαραίτητο προκειμένου μια επιστήμη να βοηθηθεί από τα επιτεύγματα μιας άλλης, οι εκπρόσωποί της να γνωρίζουν τη δεύτερη. Αυτό ισχύει, όχι μόνο για τις επιστήμες που υπάγονται η μια στην άλλη, όπως η πολεμική στη στρατηγική ή η οικονομική στην πολιτική, αλλά και για

⁵⁹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Β 2, 1104a.

⁶⁰ Jaeger, *έν. ανωτ.*, σελ. 57.

τις επιστήμες που σχετίζονται, αλλά δεν υπάγονται η μια στην άλλη, όπως η φυσική και τα μαθηματικά. Αντίθετα, ο ενάρετος θα πρέπει, κατά τον Αριστοτέλη, να στηριχθεί αποκλειστικά στην γνώση της κοινωνικής και ιστορικής πραγματικότητας, στις γνώμες των πολλών των έμπειρων, των ηλικιωμένων και φρόνιμων⁶¹, που είναι ευρέως διαδεδομένες⁶² και προπάντων στις γνώμες των φιλοσόφων και σε όλα όσα⁶³ «γνωρίζει ο ίδιος προσωπικά⁶⁴». Για να δούμε ανάγλυφα με ένα παράδειγμα το σημείο αυτό, ο Αριστοτέλης μας καλεί να αναλογιστούμε τη σχέση ιατρικής και γεωμετρίας. Ο γιατρός, γράφει ο φιλόσοφος, πρέπει να ξέρει ότι τα κυκλικά τραύματα θεραπεύονται πιο αργά από τα κάθετα, ώστε να δώσει στον ασθενή του τη θεραπεία που του χρειάζεται. Τους λόγους όμως για τους οποίους συμβαίνει αυτό δεν πρέπει να τους ξέρει ο γιατρός αλλά ο γεωμέτρης που ξέρει τα γεωμετρικά θεωρήματα.

2. Γιατί ενώ ο γιατρός δεν χρειάζεται να ξέρει μεταφυσική ή φιλοσοφία για να επιτελέσει σωστά το έργο του, ο ενάρετος δεν μπορεί να είναι πραγματικά τέτοιος χωρίς τη φιλοσοφία⁶⁵. Τί όφελος⁶⁶, αναρωτιέται ο Αριστοτέλης, θα έχει για την τέχνη του ο υφαντής ή ο μαραγκός από τη γνώση του απόλυτου αγαθού ή πώς θα γίνει καλύτερος γιατρός ένας που σκέφτεται καθολικά, αφού ο γιατρός όχι μόνο εξετάζει την υγεία του ανθρώπου, αλλά και επικεντρώνει την προσοχή του στην υγεία αυτού του συγκεκριμένου ανθρώπου που ασθενεί. Ο γιατρός (λοιπόν) δεν πρέπει να ξέρει τίποτε για τη μεταφυσική ή το καθολικό αγαθό ή για την παγκόσμια, καθολική υγεία όλων των πλασμάτων της γης για να είναι καλός γιατρός, αφού «άλλο είναι το υγιεινό και το καλό για τους ανθρώπους και άλλο για τα ψάρια... και δεν υπάρχει μόνο μια επιστήμη για το καλό όλων συνολικά των ζώων, αλλά διαφορετική για το κάθε είδος – εκτός και αν υπάρχει μια μόνο ιατρική για όλα

⁶¹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Z 11, 1143b.

⁶² Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, A 3, 1095a.

⁶³ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, A 3, 1095a.

⁶⁴ Κούτρας, *Η πρακτική..*, έν. ανωτ., σελ. 16.

⁶⁵ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, B 5, 1105b.

⁶⁶ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, A 6, 1097a.

τα όντα⁶⁷. Αντίθετα, ο ενάρτεος δεν μπορεί να είναι πραγματικά τέτοιος αν δεν προβληματίζεται για το καθολικό αγαθό όλων των πλασμάτων της γης και όχι μόνο των ανθρώπων, όχι μόνο γιατί όλα στον κόσμο συνδέονται στενά μεταξύ τους και αν χαθεί το ένα να κινδυνεύει να χαθεί και το άλλο⁶⁸, αλλά και γιατί το τί είναι αγαθό και τί κακό καθορίζεται τελικά από τη φύση που υπερβαίνει τα ανθρώπινα. Για να αποδείξει ο Αριστοτέλης τον ισχυρισμό του πως ο άριστα εκπαιδευμένος γιατρός δεν χρειάζεται τη μεταφυσική, αλλά την εξειδίκευση, χρησιμοποιεί την εκπαίδευση. Όπως στην περίπτωση της εκπαίδευσης, γράφει ο Αριστοτέλης, είναι καλύτερα να έχουμε μια εξατομικευμένη εκπαίδευση παρά κοινή για όλους έτσι και στην περίπτωση της ιατρικής⁶⁹ θα πρέπει να ενεργούμε εξατομικευμένα, αφού ενώ η ανάπαυση και η αποχή από το φαγητό κάνουν γενικά καλό στους ανθρώπους που έχουν πυρετό, στον συγκεκριμένο άρρωστο μπορεί αυτά να μην κάνουν καλό. Φαίνεται λοιπόν ότι στην ιατρική η ωφέλεια για το επιμέρους άτομο θα είναι μεγαλύτερη και ακριβέστερη, αν η πρόνοια πάρει καθαρά ατομικό χαρακτήρα, γιατί τότε το κάθε επιμέρους άτομο θα πετυχαίνει σε μεγαλύτερο βαθμό αυτό που είναι πρόσφορο. Κατά τον Αριστοτέλη, θα ήταν καλύτερο η φροντίδα των επιμέρους περιπτώσεων να μην ανατίθεται απλώς σε έναν ειδικό, αλλά σε έναν εξειδικευμένο ειδικό, όχι μόνο γιατί η μια γνώση προϋποθέτει άμεσα την άλλη⁷⁰, αλλά και γιατί κανείς δεν μπορεί να ενεργήσει αποτελεσματικότερα από αυτόν που ξέρει το τι είναι καλό για όλους τους ανθρώπους αυτής της συγκεκριμένης περίπτωσης. Φυσικά τίποτε δεν εμποδίζει να επιδείξει σωστή φροντίδα σε μια δεδομένη περίπτωση και ένας άνθρωπος που δεν έχει επιστημονικές γνώσεις.. έχει όμως παρατηρήσει εμπειρικά και με πολλή προσοχή τί ακριβώς συμβαίνει σε μια τέτοια περίπτωση- ακριβώς όπως κάποιος φαίνεται ότι μπορούν να κάνουν

⁶⁷ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Z 6, 1141a.

⁶⁸ Αριστοτέλης, *Μετά τα φυσικά*, Δ 1, 1013.

⁶⁹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, K 9, 1180b.

⁷⁰ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, K 9, 1181b.

άριστα τον γιατρό του εαυτού τους, ενώ δεν είναι σε θέση να προσφέρουν οποιαδήποτε βοήθεια σε κάποιον άλλο. Τέτοιους ανθρώπους, όμως, δεν μπορούμε να τους περιβάλλουμε με την ίδια εμπιστοσύνη που περιβάλλουμε τους ειδικούς, αφού δεν ξέρουν το διότι των πραγμάτων που προτείνουν. Αντίθετα, θα πρέπει να εμπιστευτούμε τους γιατρούς αφού οι πιο καλλιεργημένοι από αυτούς όχι μόνο κάνουν πολλά να γνωρίσουν το ανθρώπινο σώμα, καταβάλλοντας μια πιο κοπιαστική από τα συνηθισμένα εργασία, αλλά και ευρύνουν με τη μελέτη της φιλοσοφίας τους ορίζοντές τους επιχειρώντας να οξύνουν τον πνεύμα τους.

3. Γιατί ο τρόπος που ενεργεί ο γιατρός διαφέρει ουσιαστικά από τον τρόπο που ενεργεί ο ενάρετος, όχι μόνο γιατί ο γιατρός ξέρει και τη νόσο και την υγεία και πολλές φορές χρησιμοποιεί δηλητήρια ή εγχειρίσεις που προκαλούν βλάβη στον οργανισμό προκειμένου να διορθώσει το μεγαλύτερο κακό με το μικρότερο, ενώ ο ενάρετος ενεργεί πάντοτε σύμφωνα με την έξη του⁷¹ και αν ενεργούσε διαφορετικά θα θεωρούσαμε ότι έχει διαφορετική έξη, αλλά και γιατί δεν απαιτείται για να είναι κάποιος καλός γιατρός να είναι και καλός άνθρωπος, ενώ ο ενάρετος δεν μπορεί να μην είναι καλός. Κατά τον Αριστοτέλη, η έξις διαφέρει από τη δύναμη και την επιστήμη γιατί «ενώ κάθε δύναμη, ιδιότητα ή επιστήμη μπορεί να σχετίζεται με τα αντίθετά της⁷²», χωρίς να αλλάζουν οι ίδιες αντικείμενο ή μέθοδο, «η έξη δεν μπορεί παρά να είναι μία από δυο αντίθετες ιδιότητες γι' αυτό και όχι μόνο δεν παράγει ποτέ αντίθετα αποτελέσματα..., αλλά και μια έξη γίνεται σαφής και γνωστή είτε από την αντίθετή της είτε από όλα αυτά που αποτελούν την πραγμάτωσή της». Επιπλέον, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι οι γνώσεις του γιατρού δεν μπορεί να σχετίζονται άμεσα με το ήθος του, όχι μόνο γιατί πρώτα διαμορφώνουμε μέσα μας το ήθος μας και τις ορέξεις μας από τη νεαρή μάς ηλικία και μετά γινόμαστε επιστήμονες, αλλά και γιατί ενώ η ιατρική είναι αποδεικτική επιστήμη, το

⁷¹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Γ 3, 1113a.

⁷² Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Ε 1, 1129a.

ήθος είναι θέμα σύνεσης και προσωπικής επιλογής. «Η σύνεση ..και η ευσυνεσία, γράφει ο φιλόσοφος⁷³, ούτε είναι το ίδιο πράγμα με την επιστημονική γνώση ή τη γνώμη (γιατί όλοι οι άνθρωποι θα ήταν τότε συνετοί) ούτε είναι μια κάποια από τις επιμέρους ειδικές περιοχές επιστημονικής γνώσης, όπως είναι επί παραδείγματι η ιατρική, που ασχολείται με τα θέματα υγείας... γιατί η σύνεση δεν έχει για αντικείμενό της ούτε τα πράγματα που είναι αιώνια και αμετάβλητα (όπως η επιστήμη) ούτε ένα οποιοδήποτε από τα πράγματα που επιδέχονται γένεση, αλλά τα πράγματα που μπορούν να προκαλέσουν στον άνθρωπο αμφιβολίες και ερωτηματικά και να τον ωθήσουν σε σκέψεις».

4. Γιατί ενώ ο γιατρός μπορεί να μην τηρεί ο ίδιος τους κανόνες της υγιεινής, μολονότι τους γνωρίζει και τους προτείνει στους άλλους, ο ενάρετος δεν μπορεί ούτε μια στιγμή να παρεκκλίνει από τα πιστεύω του. «Τα πράγματα, γράφει ο Αριστοτέλης, που είναι στη φύση του ανθρώπου να τα πράττει (αυτά που μας εξασφαλίζουν την αρμονία και τη συμμετρία και μάς προφυλάσσουν από την υπερβολή και την έλλειψη) και με το να τα γνωρίζουμε δεν είμαστε καθόλου πιο ικανοί να τα πράττουμε... όπως (ακριβώς) η απλή γνώση των σχετικών με την υγεία και την καλή μας φυσική κατάσταση δεν μας κάνει πιο ικανούς να πράττουμε τα σχετικά με την καλή μας φυσική κατάσταση, όχι με το νόημα ότι προάγουν (την) υγεία ή (τη) σωματική δύναμη, αλλά με το νόημα ότι είναι το αποτέλεσμα της σχετικής έξης (αφού) δεν είμαστε πιο ικανοί να πράττουμε όλα τα σχετικά με την υγεία ή την καλή μας φυσική κατάσταση αν έχουμε απλώς γνώση της ιατρικής ή της γυμναστικής⁷⁴». Αυτός είναι, κατά το φιλόσοφο, ο λόγος για τον οποίο δεν μπορούμε να πούμε ότι η υγεία και ο γιατρός είναι με τον ίδιο τρόπο η αιτία του να είναι κανείς υγιής⁷⁵, όχι μόνο γιατί η ιατρική δεν είναι υπέρτερη από την υγεία, και η ιατρική δεν χρησιμοποιεί την υγεία φροντίζει όμως να υπάρξει⁷⁶,

⁷³ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Z 10, 1143a.

⁷⁴ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Z 11, 1143b.

⁷⁵ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, K 4, 1174b.

⁷⁶ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Z 13, 1145a.

αλλά και γιατί δεν έχουν όλοι οι γιατροί τις ίδιες ιατρικές γνώσεις και ικανότητες. Αντίθετα, ο αγαθός άνθρωπος δεν μπορεί να έχει κάποιες αρετές και άλλες να μην τις έχει, γιατί οι ηθικές αρετές δεν είναι σαν τις φυσικές αρετές, που δεν τις έχουμε όλοι στην ίδια έκταση και ένας μας θα αποκτήσει σε κάποια στιγμή της ζωής του τη μια την άλλη όμως ποτέ, αλλά από τη στιγμή που θα υπάρξει μία, η φρόνηση, θα υπάρξουν και όλες οι άλλες⁷⁷.

5. Γιατί ενώ ο γιατρός σκέφτεται το καλό των ασθενών του, ο ενάρετος σκέφτεται το καλό όλων, αφού ενάρετος με την πλήρη σημασία του όρου μπορεί να είναι μόνο ο άρχοντας. Κατά τον Αριστοτέλη, ο γιατρός δεν μπορεί να επιτελέσει σωστά το έργο του, αν δεν γνωρίζει σε κάποιο βαθμό τα ανθρώπινα, όχι μόνο γιατί δεν μπορεί να θεραπεύσει το μέρος χωρίς να γνωρίζει το όλο, ο γιατρός π.χ. που θέλει να θεραπεύσει τα μάτια πρέπει να γνωρίζει το σώμα στο σύνολό του⁷⁸, αλλά και γιατί είναι αναγκασμένος από την κοινή μας φύση να διαβάσει στον εαυτό του τα συμπτώματα των ασθενών του. Αντίθετα, ο ενάρετος δεν θα πρέπει να διαβάσει στον εαυτό του μόνο έναν συνάνθρωπό του, αλλά ολόκληρη την ανθρωπότητα, όχι μόνο γιατί ο άνθρωπος είναι φτιαγμένος για να συζεί και το καλό του ενός συνυφαίνεται άμεσα με το καλό του άλλου, αλλά και γιατί οι θεσμοί της πολιτείας είναι αυτοί «που θα επιτρέψουν στον άνθρωπο να φτάσει στην ηθική και πνευματική του τελείωση δηλαδή στην ευδαιμονία⁷⁹», αφού η πολιτεία δεν είναι μια τυχαία ένωση ανθρώπων, αλλά ένωση που υπηρετεί ηθικούς σκοπούς.

Για τον Αριστοτέλη, ενάρετος με την πλήρη σημασία του όρου μπορεί να είναι μόνο ο άρχοντας, όχι μόνο γιατί το αξίωμά του, τού επιτρέπει να αναπτύξει τη φρόνηση στον υπέρτατο βαθμό, αποφασίζοντας όχι μόνο για τον εαυτό του, αλλά και για τους συμπολίτες του, αλλά και γιατί η μέριμνα για την ευδαιμονία της πόλης υπερτερεί της μέριμνας για την διασφάλιση της ατομικής ευδαιμονίας. Κατά τον

⁷⁷ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Z 13, 1144b.

⁷⁸ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, A 12, 1102a.

⁷⁹ Κούτρας, *Η πρακτική..*, έν. ανωτ., σελ. 11.

Αριστοτέλη, ο άρχοντας θα πρέπει να δρα όπως ο γιατρός της πολιτείας και όχι μόνο να διασφαλίζει το κοινό συμφέρον και να αποκρούει τα παρεκβατικά πολιτεύματα⁸⁰, αλλά και να θεσπίζει νόμους που δεν θα αντιστρατεύονται την ανθρώπινη φύση.

Πώς θα κρίνουμε τους νόμους;, γράφει ο Αριστοτέλης παρομοιάζοντας την ιατρική με την πολιτική⁸¹, τα έργα της πολιτικής τέχνης. Εδώ ούτε γιατρός δεν μπορεί να γίνει κανείς -είναι ολοφάνερο- μόνο διαβάζοντας ιατρικά εγχειρίδια! Και όμως οι άνθρωποι που έγραψαν τα εγχειρίδια αυτά προσπαθούν και τις θεραπείες να περιγράψουν και πώς θα μπορούσαν οι άρρωστοι να γίνουν καλά και πώς πρέπει να γίνεται η θεραπεία της κάθε επιμέρους περίπτωσης- και αυτά βέβαια με ξεκάθαρο διαχωρισμό των ποικίλων ανθρώπινων ιδιοσυγκρασιών. Ενώ, όμως, όλα αυτά μοιάζουν χρήσιμα για τους έμπειρους δεν έχουν καμία χρησιμότητα για τους άπειρους, όπως και τους νόμους αλλιώς τους ξεφυλλίζουν (όσοι δεν) έχουν την ικανότητα να κρίνουν σωστά και αλλιώς όσοι γνωρίζουν και κρίνουν.

Για ορισμένους μελετητές το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης αποσπά την ηθική από τα μαθηματικά για να τη συνδέσει με την ιατρική⁸² δείχνει ξεκάθαρα ότι η ευδαιμονία που οραματίζεται δεν είναι μια ασκητική ευδαιμονία (όπως λ.χ. των κυνικών που θεωρούσαν κακό να παραδοθούν στις ηδονές), αλλά μια ευδαιμονία που συνδέεται άμεσα με την ηδονή, την υγεία και την απόκτηση «των υλικών και όλων των άλλων αγαθών της ζωής⁸³», αφού χωρίς αυτά, όταν ασθενούμε, μάς λείπουν τα προς το ζην, πονάμε ή είμαστε απογοητευμένοι, είναι αδύνατον να είμαστε ευδαίμονες. Μια τέτοια προσέγγιση όμως μάλλον αδικεί παρά αποδίδει την ηθική του Αριστοτέλη, όχι μόνο γιατί υπάρχουν πολλών ειδών ηδονές, οι ηδονές της διάνοιας π.χ. ή οι ηδονές των αισθήσεων⁸⁴ και κάθε ενέργεια και κάθε έργο μας

⁸⁰ Κούτρας, *Η πρακτική...*, έν. ανωτ., σελ. 33.

⁸¹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Κ 9, 1181b.

⁸² Gottlieb, έν. ανωτ. σελ. 84.

⁸³ Κούτρας, *Η πρακτική...*, έν. ανωτ., σελ. 21.

⁸⁴ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Κ 4, 1175a.

προκαλεί μια οικεία ηδονή⁸⁵, αλλά και γιατί κανείς δεν μπορεί να καταστεί ευδαίμων αν δεν είναι ενάρετος, αν δεν είναι δηλαδή φρόνιμος, «αν δεν μετατρέψει τα πάθη του σε αρετές ώστε να μην είναι δούλος τους, αλλά να χαίρεται για εκείνα που πρέπει και να λυπάται για εκείνα που δεν πρέπει⁸⁶» κτλ.

Κατά τον Αριστοτέλη, «η πραγματική ευδαιμονία συνίσταται στον ενεργητικό ρόλο της ψυχής⁸⁷», που θέλει να μιμηθεί και να προσεγγίσει τη ζωή του Θεού, αφού μόνο σε αυτόν η ευδαιμονία είναι πραγματική μακαριότητα, δεν είναι δηλαδή μόνο τέλεια και αυτάρκης αλλά και διαρκής. Για να το πούμε αλλιώς, κατά τον Αριστοτέλη, το ενδεχόμενο να στερηθούμε την ευδαιμονία που με κόπο χτίσαμε, να αρρωστήσουμε, να πάθουμε κάποιο ατύχημα ή να πεθάνουμε αιφνίδια, δεν θα πρέπει να μας αποθαρρύνει από τον αγώνα για την απόκτηση των αρετών ή από την προσπάθεια να αντιμετωπίσουμε με αξιοπρέπεια και καρτερία την ασθένεια και τις αντιξοότητες της ζωής, αλλά να μας ενθαρρύνει να στρέψουμε το νου μας στην φιλοσοφία και στο θεωρητικό βίο, στην πνευματική ζωή, όχι μόνο γιατί έτσι θα μπορέσουμε να τελειοποιήσουμε τις ψυχικές και πνευματικές μας δυνάμεις και να καταστούμε αυτάρκεις, αυτοδύναμοι και ανενδεείς, αλλά και γιατί όταν θα συνειδητοποιήσουμε ότι υπάρχουμε επειδή ακριβώς μπορούμε να σκεφτόμαστε θα έχουμε βρει τον δρόμο προς την ύψιστη ευδαιμονία⁸⁸.

Γράφει για το θέμα αυτό ο Αριστοτέλης⁸⁹: ο άνθρωπος που ενεργεί σε συμφωνία προς τον νου, που υπηρετεί τον νου και τον φροντίζει, ο άνθρωπος αυτός φαίνεται ότι και σε άριστη ψυχική κατάσταση βρίσκεται και ιδιαίτερα αγαπητός στους θεούς είναι. Γιατί, αν οι θεοί νοιάζονται, όπως πιστεύουμε, με κάποιον τρόπο για τα

⁸⁵ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Κ 5, 1176a.

⁸⁶ Κούτρας, *Η πρακτική...*, έν. ανωτ., σελ. 106.

⁸⁷ Κούτρας, *Η πρακτική...*, έν. ανωτ., σελ. 105.

⁸⁸ Ο Αριστοτέλης φαίνεται να προλέγει το *cogito ergo sum* του Rene Descartes όταν γράφει αναφερόμενος στην ευδαιμονία: αν αυτός που βλέπει αντιλαμβάνεται ότι βλέπει και αυτός που ακούει αντιλαμβάνεται ότι ακούει και αυτός που βαδίζει αντιλαμβάνεται ότι βαδίζει και σε όλες τις άλλες ενέργειές μας υπάρχει κάτι που αντιλαμβάνεται ότι ενεργούμε, ώστε να μπορούμε να αντιλαμβανόμαστε ότι αντιλαμβανόμαστε και να σκεφτόμαστε ότι σκεφτόμαστε .. ότι υπάρχουμε δηλαδή (αφού .. η ζωή είναι αίσθηση ή νόηση), Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Ι 9, 1170a, Κούτρας, *Η πρακτική...*, έν. ανωτ., σελ. 113.

⁸⁹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Κ 8, 1179a.

ανθρώπινα πράγματα, εύλογα μπορεί κανείς να δεχτεί και τα δύο αυτά: πρώτον, ότι οι θεοί ευχαριστιούνται με αυτό που είναι στον άνθρωπο το καλύτερο και το πιο συγγενικό προς αυτούς (και αυτό δεν μπορεί παρά να είναι ο νους), και δεύτερον, ότι τους ανθρώπους που αγαπούν πάρα πολύ τον νου και τον τιμούν- οι θεοί και ανταμείβουν αυτή την αγάπη, επειδή τους βλέπουν να νοιάζονται για τα πράγματα που είναι αγαπητά στους ίδιους και επειδή οι άνθρωποι αυτοί κάνουν πράξεις σωστές και ωραίες. Ότι όλα αυτά είναι πράγματα που τα βρίσκουμε κατά κύριο λόγο στον φιλόσοφο (που αγαπά και επιδιώκει την αλήθεια και τη σοφία) είναι φανερό. Έτσι ο φιλόσοφος είναι ιδιαίτερα αγαπητός στους θεούς και ο πιο αγαπητός στους θεούς είναι φυσικό να είναι και εξαιρετικά ευδαίμων.

Ευάγγελος Πρωτοπαπαδάκης

ΤΟ ΠΑΡΑΔΟΞΟ ΤΟΥ ΚΑΚΟΥ ΚΑΙ Ο ΣΠΙΝΟΖΑ

Ένα από τα πλέον σταθερά χαρακτηριστικά των ανθρώπων είναι πως αυτοί ανέκαθεν λάτρευαν θεούς. Οι θεοί αυτοί παγίως χαρακτηρίζονται από ιδιότητες που οι άνθρωποι στερούνται – αλλά θα επιθυμούσαν να διαθέτουν: παντοδυναμία, απόλυτη σοφία, αθανασία, και άλλα τέτοια. Και παρότι τα ιδιαίτερα αυτά όντα, οι θεοί, σπανίως αποκαλύπτονται, οι άνθρωποι συνεχίζουν επίμονα να πιστεύουν σε αυτούς. Η πίστη, όπως λέει ο Kierkegaard, αποτελεί ένα άλμα πέρα από την λογική, μια θαυμάσια και συνάμα λυτρωτική υπέρβαση της πραγματικότητας.¹

Η υπέρβαση αυτή, ωστόσο, αν και εξ ορισμού υπέρλογη, δεν είναι πάντοτε καταφανώς παράλογη: αν κάποιος ισχυριζόταν στις μέρες μας πως οι κερανοί αποτελούν εκδηλώσεις της οργής του Δια ή του Θορ, πολλοί ενδεχομένως θα ήταν έτοιμοι να τον ψέξουν για έκδηλη – όσο και αδικαιολόγητη – ροπή σε αφελείς ή απλοϊκές ερμηνείες, αλλά όχι για παραλογισμό. Η εν λόγω ερμηνεία του φυσικού αυτού φαινομένου είναι προφανώς λιγότερο πειστική από άλλες, και εντελώς ατεκμηρίωτη· ωστόσο, δεν υπάρχει τίποτα παράλογο στον ισχυρισμό πως οι κερανοί προκαλούνται από κάποιον αόρατο, παντοδύναμο και πανταχού παρόντα θεό. Αφ' ης στιγμής δεν τελεί σε διάσταση με την λογική, ο καθένας δικαιούται να ισχυρίζεται οτιδήποτε για τους θεούς του και, παράλληλα, να αξιώνει η πίστη του να γίνεται σεβαστή όσο και οποιαδήποτε άλλη. Ο πιστός, με άλλα λόγια, μπορεί να αποδέχεται πως πράγματι καμία έλλογη εξήγηση για την ύπαρξη του θεού δεν είναι δυνατή, και παρ' όλα αυτά να συνεχίζει να πιστεύει, διατεινόμενος πως η ύπαρξη του Θεού καθίσταται γνωστή με άλλους, υπέρλογους τρόπους.² Όλα αυτά

¹ Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, translated by Sylvia Walsh, edited by C. Stephen Evans and Sylvia Walsh (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 24-25.

² Βλέπε J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind*, New Series, 64.254 (1955): 200-212, 200.

ισχύουν στον βαθμό που η θρησκευτική πίστη δεν απαιτείται να θεμελιώνεται σε σταθερό λογικό έδαφος: αρκεί να μην είναι παράλογη, ήτοι να μην διέπεται από λογικές αντιφάσεις.

Τι θα μπορούσε να αποτελέσει λογική αντίφαση σε ένα θρησκευτικό σύστημα; Ο ισχυρισμός, φέρ' ειπείν, πως ο θεός είναι μεν πάνσοφος, αλλά κάνει το ένα σφάλμα πίσω από το άλλο. Ή, πως, παρότι παντοδύναμος, δεν μπορεί να πραγματοποιήσει μια συγκεκριμένη επιλογή ή επιθυμία του. Η πλέον έντονη αντίφαση, ωστόσο, φαίνεται να είναι αυτή που έχει καταγραφεί ως το *πρόβλημα* – ή, *παράδοξο* – του κακού: η αντίληψη, δηλαδή, πως ένας παντοδύναμος, απολύτως δίκαιος και πανάγαθος συνάμα θεός επιτρέπει, ανέχεται ή επιθυμεί να κυριαρχεί το απρόκλητο και αδικαιολόγητο κακό στον κόσμο που εκείνος έχει δημιουργήσει και ορίζει.³ Αυτό το τελευταίο συνιστά λογική πρόκληση πρωτίστως για τις θρησκείες που ευαγγελίζονται έναν τέτοιο θεό, παντοδύναμο, πανάγαθο, απολύτως δίκαιο και πάνσοφο, τουτέστιν κυρίως για τον Ιουδαϊσμό και τον Χριστιανισμό.

Πέραν των θεολόγων, οι οποίοι ευλόγως τείνουν να αντιλαμβάνονται το ζήτημα ως καίριας σημασίας, η πρόκληση αυτή έχει συγκινήσει σε εξίσου μεγάλο βαθμό τους φιλοσόφους, ιδίως τους ένθεους εξ αυτών. Στο διάβα του χρόνου έχουν προταθεί ποικίλες θέσεις, δυνάμει των οποίων οι εκάστοτε υποστηρικτές τους θεώρησαν πως έδιναν οριστική λύση σε ένα φαινομενικά άλυτο ζήτημα: πώς είναι δυνατόν ο πανάγαθος, παντογνώστης και παντοδύναμος θεός να συμβιβάζεται με την ύπαρξη του κακού;⁴ Σε ένα ακόμη πιο απαιτητικό επίπεδο, το ερώτημα θα μπορούσε να τεθεί ως εξής: θα ήταν δυνατόν να επικρατεί το κακό γενικώς στον κόσμο, εάν δεν το επέτρεπε – ή, έτι περαιτέρω, προκαλούσε – ο ίδιος ο θεός; Εάν η απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι θετική, τότε ο θεός δεν μπορεί να λογίζεται ως παντοδύναμος. Εάν είναι αρνητική, δεν μπορεί να λογίζεται ως πανάγαθος. Αυτό είναι ο περίφημος γρίφος που αποδίδεται στον Επίκουρο από τον Λακτάντιο: «Θέλει ο Θεός να

³ “... the fact of evil (and especially moral evil) [is] an enormous embarrassment. It is difficult enough to square this fact with belief in an omnipotent and infinitely loving Creator. It is much more difficult to square it with the view that an evil world is an actual expression of God’s perfect nature.”, H. P. Owen, *Concepts of Deity* (London: Macmillan, 1971), 72.

⁴ Βλέπε Michael P. Levine, “Pantheism, Theism and the Problem of Evil”, *Philosophy of Religion* 35 (1994): 129-151.

εμποδίζει το κακό, αλλά δεν είναι ικανός; Τότε δεν είναι παντοδύναμος. Μπορεί αλλά δε θέλει; Τότε δεν είναι πανάγαθος. Και θέλει και μπορεί; Τότε γιατί υπάρχει το κακό; Δεν θέλει ούτε μπορεί; Τότε γιατί να τον αποκαλούμε Θεό;»⁵ Ενώπιον του εξόχως απαιτητικού αυτού θεωρητικού προβλήματος οι φιλόσοφοι αναγκάστηκαν να επιστρατεύσουν κάθε ικμάδα της επινοητικότητάς τους, καταλήγοντας, ενίοτε, σε ιδιαίτερα πρωτότυπες και ευφάνταστες θέσεις. Αμέσως παρακάτω θα παρουσιασθούν δύο από τις πλέον αντιπροσωπευτικές, συγκεκριμένα αυτή του Leibniz για τον καλύτερο δυνατό κόσμο, και εκείνη του Αυγουστίνου για την ελευθερία της βούλησης.

Κατά τον Leibniz, ορισμένως, ο κόσμος στον οποίον ζούμε είναι εξ ορισμού ο καλύτερος δυνατός ανάμεσα σε όσους θα μπορούσε να είχε δημιουργήσει ο Θεός. Συγκεκριμένα, αφού «στις ιδέες του Θεού υπάρχει απειρία δυνατών Κόσμων, ενώ ένας και μόνον μπορεί να υφίσταται, πρέπει να υπάρχει ένας αποχρών λόγος για την επιλογή του Θεού, λόγος που του καθορίζει την επιλογή αυτού μάλλον, παρά του άλλου. Και ο λόγος αυτός δεν μπορεί να βρίσκεται παρά μόνον στο προσήκον, ή στους βαθμούς της τελειότητας που οι Κόσμοι αυτοί περιέχουν»⁶. Εάν κάποιος πιστεύει πως ο κόσμος στον οποίον ζούμε δεν είναι ο βέλτιστος δυνατός, απλώς σφάλει· τον καλύτερο δυνατό κόσμο «η σοφία τον κάνει γνωστό στον Θεό, η αγαθότητα τον προτρέπει να τον διαλέξει και η ισχύς του να τον παραγάγει»⁷. Συνεπώς, το γεγονός πως εμείς οι άνθρωποι αντιλαμβανόμαστε το κακό ως κυρίαρχο συνιστά είτε πλάνη, είτε παρανόηση. Στην δεύτερη περίπτωση αυτό που φαντάζει ως κακό αποτελεί αναγκαίο μέσον για την προώθηση των σκοπών της θείας πρόνοιας.⁸ Ο Θεός, απλώς, όταν σχεδίαζε τον κόσμο μας – και η σχεδίαση ενός κόσμου είναι, προφανώς, επαχθέστερο έργο από όσο ο κοινός νους θεωρεί, ακόμη και για έναν θεό – προέβλεψε την καλύτερη αναλογία καλού–κακού, αφού ενδέχεται ο βέλτιστος δυνατός κόσμος να απαιτεί μια μικρή νόθευση της απόλυτης αγαθότητας του θείου σχεδιασμού με αυτό που

⁵ Lactantius, *A Treatise on the Anger of God*, translated by Robert Eustace (Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2004), 24, 25 [μετάφραση δική μου].

⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *H Μοναδολογία*, μετάφραση Σ. Λαζαρίδης (Αθήνα: Εκκρεμές, 2006), § 53-54.

⁷ Ό.π., § 55.

⁸ Fred Dallmayr, “An End to Evil? Philosophical and Political Reflections”, *International Journal for Philosophy of Religion* 60.1/3 (2006): 169-186, 172.

ονομάζουμε κακό. Συνεπώς, κατά την θέση του Leibniz, η ύπαρξη του κακού είναι απολύτως συμβατή με την παντοδυναμία και την απόλυτη αγαθότητα του Θεού. Το επιχείρημα του Leibniz, ωστόσο, είναι κυκλικό, συνεπώς δείχνει να στερείται της όποιας αποδεικτικής ισχύος. Θα μπορούσε άριστα να διατυπωθεί ως εξής: αφού ο Θεός πράττει το καλύτερο δυνατόν, και δεδομένου ότι αυτός ο κόσμος αποτελεί δικό του έργο, θα πρέπει να είναι ο καλύτερος δυνατός κόσμος. Παραμένει, εντούτοις, αναπόδεικτο το γεγονός πως ο Θεός πράττει πάντοτε – ή, πως έπραξε εν προκειμένω – το καλύτερο δυνατόν. Ο Leibniz προφανώς διατύπωσε το ανωτέρω επιχείρημα θέλοντας να προβάλλει μια θέση που κατά την γνώμη του θα επέτρεπε την αισιόδοξη ενατένιση του κοσμικού γίνεσθαι. Προσέφερε, ωστόσο, μια προσέγγιση εξίσου πρόσφορη για την θεμελίωση της πλέον ακραίας απαισιοδοξίας.

Κατά τον Αυγουστίνo, το κακό δεν αποτελεί μια ανεξάρτητη, θετικώς υφιστάμενη αρχή⁹, αλλά απλώς άρνηση, στέρηση του καλού, για την οποίαν ευθύνεται μόνον η – ελεύθερη – ανθρώπινη βούληση. Αφού ο Θεός, το απόλυτο και έσχατο αγαθό, αποτελεί την πηγή του είναι – από την οποία κάθε ον λαμβάνει το είναι του – το κακό δεν μπορεί να είναι κάτι περισσότερο από έλλειψη του είναι, όπως ακριβώς το κρύο είναι η έλλειψη της ζέστης. Συνεπώς, το κακό δεν υφίσταται – παρά μόνον ως έλλειψη / στέρηση του καλού. Μέχρι εδώ ο Αυγουστίνος έχει απλώς κατορθώσει να δώσει μια νέα, περιφραστική ονομασία στο κακό. Ωστόσο, το ερώτημα παραμένει: γιατί ο Θεός επιτρέπει την παρουσία αυτής της «έλλειψης του αγαθού» στον κόσμο; Ο ίδιος ο Αυγουστίνος αναγνωρίζει το πρόβλημα: «Πιστεύουμε πως οτιδήποτε υπάρχει έχει δημιουργηθεί από έναν Θεό, και πως ο Θεός αυτός δεν είναι ο αίτιος της αμαρτίας. Η δυσχέρεια είναι η εξής: εάν οι αμαρτίες ανάγονται σε ψυχές δημιουργημένες από τον Θεό, και οι ψυχές με την σειρά τους στον Θεό, πως μπορούμε να αποφύγουμε την απόδοση της αμαρτίας στον Θεό;»¹⁰ Η λύση που ο Αυγουστίνος προκρίνει στηρίζεται σε έναν φιλόδοξο συλλογισμό, δυνάμει του οποίου θεμελιώνεται η έννοια της ελεύθερης βούλησης: δεδομένου ότι «αυτό που είναι ισοδύναμο ή υπέρτερο από την ανθρώπινη διάνοια – λόγω ακριβώς της

⁹ Augustine, *De Libero Arbitrio*, translated by Dom Mark Pontifex (Westminster: Newman Press, 1955), Introduction, 4 [μετάφραση δική μου].

¹⁰ Ο.π., 1.2.4 [ομοίως].

δικαιοσύνης του – δεν την υποδουλώνει στο πάθος, εάν αυτή τελεί εν εγρηγόρσει και είναι ενάρετη, ενώ αυτό που είναι υποδεέστερο – λόγω της αδυναμίας του – αδυνατεί επίσης να πράξει κάτι τέτοιο, τίποτα δεν υποχρεώνει τον νου να αφηθεί στο πάθος, παρά μόνον η δική του βούληση και ελεύθερη επιλογή». ¹¹ Με άλλα λόγια, ο νους καθίσταται δούλος των παθών μόνον αυτοβούλως, και, ως εκ τούτου, η ανθρώπινη βούληση είναι η μοναδική υπαίτιος της αμαρτίας. Ωστόσο, σπεύδει ο Αυγουστίνος να προλάβει την αναμενόμενη ένσταση, ο Θεός δεν χάρισε στον άνθρωπο ελευθερία βούλησης ώστε να τον καταστήσει ευάλωτο ή επιρρεπή στην αμαρτία, αλλά μόνον διότι χωρίς ελευθερία βούλησης ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε να ζει εν δικαιοσύνη. ¹² Η κακή χρήση του δωρήματος δεν επιδαμιλεύει ψόγο στον δωρητή, αλλά στον αποδέκτη του.

Τα ανωτέρω επιχειρήματα – καθώς και άλλα δια των οποίων έχει κατά το παρελθόν επιχειρηθεί η δικαιολόγηση της ύπαρξης του κακού στον κόσμο σε συνδυασμό με την ύπαρξη ενός πανάγαθου θεού – αποτελούν απόπειρες άρσης του *παραδόξου του κακού*, και κατά καιρούς έχουν θεωρηθεί από ικανοποιητικές έως και εξόχως πειστικές. Ακόμη και οι πλέον εύστοχες από αυτές, ωστόσο, δείχνουν απαράδεκτα σαθρές και χάνουν κάθε αποδεικτική ισχύ όταν τίθενται δίπλα στο *απόλυτο κακό*. Αυτό είναι πάντοτε ακατανόητο, αναιτιολόγητο και ερεβώδες σε τέτοιον βαθμό, ώστε να φαίνεται αδιαπέραστο από κάθε απόπειρα ερμηνείας. Το απόλυτο κακό κατά καιρούς λαμβάνει διαφορετικές μορφές, όλες εξ ίσου αποκρουστικές: άλλοτε την μορφή ανθρώπινων σκελέρων στοιβαγμένων σε σωρούς πλάι στις υψικαμίνους του Auschwitz ή της Treblinka ¹³, άλλοτε το σχήμα του ανθρωπόμορφου κτήνους που έχει φυλακίσει την κόρη του από την γέννησή της σε ένα υπόγειο ώστε να ικανοποιεί επάνω της μια φύση που ούτε ως αρρωστημένη δεν θα μπορούσε να περιγραφεί επαρκώς ¹⁴, άλλοτε το κακό αυτό μπορεί κανείς να το διακρίνει στις ενθουσιώδεις κραυγές των παιδιών-πολεμιστών της Sierra Leone τη

¹¹ Ό.π., 1.11.22 [ομοίως].

¹² Ό.π., 2.1.3 [ομοίως].

¹³ “What happened in the camps was the most extreme and radical form of evil. ‘Auschwitz’ became a name that epitomized the entire Shoah, and came to symbolize other evils that have burst forth in the twentieth century.” R. J. Bernstein, *Radical Evil: A Philosophical Interrogation* (Cambridge, UK: Polity Press, 2002), 1.

¹⁴ Βλέπε Mark Landler, “Austria Stunned by Case of Imprisoned Woman”, *The New York Times*, 29 Απριλίου 2008.

ώρα που με τα μαχαίρια τους ανοίγουν την κοιλιά μιας εγκύου για να διακριβώσουν το φύλο του εμβρύου.¹⁵ Σε εκδηλώσεις του κακού όπως οι παραπάνω, κάθε επιχείρημα που επικαλείται την ελευθερία του ηθικού προσώπου, την ανθρώπινη ευθύνη ή ο,τιδήποτε άλλο συναφές φαίνεται τόσο αλυσιτελής, ώστε κάθε σχετική απόπειρα ερμηνείας να δείχνει εξεζητημένη, βεβιασμένη, άτεχνη – αν όχι άκομψη και προσβλητική για τα αθώα θύματα. Το παράδοξο του κακού, ήγουν η εξήγηση της συνύπαρξης ενός πανάγαθου δημιουργού και του – εν μέρει ή καθ' όλου – κακού δημιουργήματός του, δείχνει να απαιτεί ακόμη πιο ρηξικέλευθες προσεγγίσεις.¹⁶

Στην κατεύθυνση αυτή μακράν τολμηρότερος των ομοτέχνων του αναδείχθηκε κατά την γνώμη μου ένας εβραίος φιλόσοφος που έζησε στην Ολλανδία, ο Benedictus – ή Baruch – Spinoza. Αυτός ισχυρίστηκε πως το κακό απλώς δεν υφίσταται, παρά μόνον στην μυωπική όρασή μας και στην παραπλανητική γλώσσα του ανθρώπου. Η θέση αυτή κατά τον Spinoza αντλεί το κύρος της από την καθαρή λογική και τις ταιριαστές ιδέες (*ideae adequatae*)¹⁷ που αυτή μας παρέχει για τον κόσμο: το κακό αποτελεί στέρηση (μιας συγκεκριμένης μορφής, όπως θα δούμε στην συνέχεια): έπεται, λοιπόν, πως, στον βαθμό που κάτι είναι κακό, είναι εξίσου ανύπαρκτο.¹⁸ Συνεπώς, το απόλυτο κακό είναι απολύτως ανύπαρκτο. Εάν μπορούσαμε να θεαθούμε τον κόσμο και τα γεγονότα όπως ο άχρονος Θεός, υπό την οπτική της αιωνιότητας (*sub specie aeternitatis*), δεν θα είχαμε καμία γνώση του κακού: η γνώση του κακού είναι απλώς ατελής γνώση, και είναι δυνατή μόνον στον κόσμο της χρονικότητας και υπό την οπτική της διάρκειας (*sub specie durationis*).¹⁹ Στην σκέψη του Spinoza το κακό – όπως και το καλό –

¹⁵ Για εγκλήματα που διέπραξαν παιδιά-στρατιώτες, βλέπε *Proceedings of the First International Meeting of Directors of Peace Research and Training Institutions* (Paris: UNESCO, 2000). Για το συγκεκριμένο περιστατικό, βλέπε στον ίδιο τόμο Gabriel Siakeu, “Peace and Human Security in Africa”, 25-30.

¹⁶ Lance Morrow, *Evil: An Investigation* (New York: Basic Books, 2003), 16.

¹⁷ Ο όρος αποδίδεται επίσης ως *εντελείς* [βλέπε τον σχετικό πίνακα εννοιών στο Ζιλ Ντελέζ, *Σπινόζα, Πρακτική Φιλοσοφία*, μετάφραση Κική Καψαμπέλη, επιμέλεια Γεράσιμος Βάκος και Παναγιώτης Πούλος (Αθήνα: Νήσος, 1996)] ή *επαρκείς ιδέες*. Επιλέγω την συγκεκριμένη απόδοση του Βανταράκη (βλέπε σημείωση 21) ως την πλέον πιστή στο λατινικό κείμενο της *Ηθικής*.

¹⁸ Roger Scruton, *Spinoza* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 77.

¹⁹ Βλέπε Evangelos Protopapadakis, “Supernatural Will and Organic Unity in Process: From Spinoza’s Naturalistic Pantheism to Arne Naess’s New Age Ecoso-

είναι μόνον σχετικές έννοιες, οι οποίες αντλούν την όποια ισχύ τους από τα συναισθήματα χαράς και λύπης που τα γεγονότα και οι καταστάσεις μας προξενούν. Η χρήση τους πρέπει να ερμηνεύεται όχι δυνάμει της αλήθειας των ιδεών που εκφράζονται μέσω αυτών²⁰, αλλά με γνώμονα τα πάθη που οι εν λόγω όροι δηλώνουν: «... δεν θέλουμε, δεν ορεγόμαστε, δεν επιθυμούμε, ούτε προσπαθούμε κάτι επειδή το κρίνουμε καλό· αλλά αντιθέτως κρίνουμε κάτι καλό επειδή το θέλουμε, το ορεγόμαστε, το επιθυμούμε και το προσπαθούμε.»²¹ Το ίδιο ισχύει, βεβαίως, για το κακό. Με άλλα λόγια, το κακό και το καλό είναι τέτοια μόνον επειδή εμείς τα αντιλαμβανόμαστε ως τέτοια. Μένει να αποδειχθεί εάν – και σε ποιόν βαθμό – οι σχετικές αντιλήψεις μας δύνανται να είναι ασφαλείς.

Ο Spinoza επηρεάστηκε σε πολύ μεγάλο βαθμό από την μεταφυσική του συγχρόνου του Descartes. Εκείνος, εκκινώντας από το περίφημο *cogito*, είχε καταλήξει στην αναγνώριση τριών υποστάσεων: του κόσμου της νόησης, του Θεού και του κόσμου της έκτασης. Το νοούν υποκείμενο κατά τον Descartes υπάρχει κατά λογική αναγκαιότητα, αφού ακόμη και εάν αυτό διανοηθεί πως δεν υπάρχει, παραμένει κάτι που διανοείται πως δεν υπάρχει, και αυτό το κάτι δεν μπορεί παρά να υπάρχει. Ο Θεός υπάρχει δυνάμει ορισμένων – οντολογικών ως προς την δομή και την οπτική τους – επιχειρημάτων· ο κόσμος της έκτασης υπάρχει διότι ο αγαθός Θεός εγγυάται την ύπαρξή του. Πέραν των τριών αυτών υποστάσεων, οι οποίες αποκαλύπτονται σε μας δια καθαρών και ευκρινών ιδεών, για τίποτε δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι πως υπάρχει. Ο Descartes πίστευε πως κάθε επιστήμη πρέπει να θεμελιώνεται στην μεταφυσική, η οποία αποτελεί ένα σύστημα αυταπόδεικτων αληθειών που δεν απαιτούν περαιτέρω απόδειξη, πέραν αυτής που εμπεριέχεται στην κατανόησή τους.²² Η επίμονη εστίαση στις αυταπόδεικτες αλήθειες της μεταφυσικής και η καίρια χρησιμοποίηση του οντολογικού επιχειρήματος²³ διακρίνει εξ ίσου την σκέψη του Spinoza, με μία

phy T and Environmental Ethics”, in *Studies on Supernaturalism*, edited by George Arabatzis, 173-193 (Berlin: Logos Verlag, 2009).

²⁰ Scruton, 77.

²¹ Σπινόζα, *Ηθική*, μετάφραση Ευάγγελος Βανταράκης (Αθήνα: Εκκρεμές, 2009), βιβλίο 3, πρόταση 9, σχόλιο.

²² Scruton, 31.

²³ Βλέπε Don Garrett, “Spinoza's "Ontological" Argument”, *The Philosophical Review* 88.2 (1979): 198-223.

σημαντική διαφορά: ο Spinoza, σε αντίθεση με τον Άνσελμο και τον Descartes, χρησιμοποιεί το οντολογικό επιχείρημα για να αποδείξει όχι πως υπάρχει *τουλάχιστον μια*, αλλά *αποκλειστικά μια* υπόσταση, ο Θεός.²⁴ «Πέρα από τον Θεό δεν μπορεί να υπάρξει ή να συλληφθεί καμία υπόσταση»²⁵. συνεπώς, «ό,τι είναι, είναι στον Θεό, και τίποτα δεν μπορεί να είναι ή να συλληφθεί χωρίς τον Θεό»²⁶. Ας προσέξουμε εδώ την κατά παράταξη χρήση των όρων «υπάρχω» και «συλλαμβάνομαι», η οποία δηλώνει πως η πραγματικότητα και η σύλληψή της συμπίπτουν κατά τέτοιον τρόπο, ώστε οι σχέσεις ανάμεσα στις ιδέες να ανταποκρίνονται επακριβώς στις σχέσεις που διέπουν την πραγματικότητα: έπεται πως οι σχέσεις εξάρτησης μέσα στον κόσμο μπορούν να ερμηνευθούν ως λογικές σχέσεις μεταξύ διακριτών ιδεών. Υπό το πρίσμα αυτό οι τεχνικοί (στην φιλοσοφία του Spinoza) όροι «συλλαμβάνομαι», «είμαι» και «(μέσα) σε» ξεκαθαρίζουν ως προς το νόημά τους: με την φράση «ό,τι είναι, είναι στον Θεό» ο Spinoza εννοεί πως η ιδέα οποιουδήποτε άλλου όντος είναι (λογικώς) εξαρτημένη από την ιδέα του Θεού, κατά τρόπο τέτοιον ώστε ο Θεός να αποτελεί την εξήγησή του όντος αυτού, ακριβώς όπως μια μαθηματική απόδειξη είναι εξαρτημένη από τις προκείμενες της. Με άλλα λόγια, χωρίς τον Θεό κανένα ον δεν θα μπορούσε να υπάρχει (στο επίπεδο της νόησης και, συνεπώς, σε αυτό της πραγματικότητας), με τον ίδιο τρόπο που ένας σύλλογος δεν θα υπήρχε χωρίς τα μέλη του, κατά το προσφυές παράδειγμα του Scruton: εμείς θα λέγαμε πως τα μέλη του συλλόγου βρίσκονται *μέσα στον σύλλογο*, αλλά στην γλώσσα του Spinoza *ο σύλλογος βρίσκεται μέσα στα μέλη του*.²⁷ Επιστρέφοντας στον Θεό: εάν οτιδήποτε άλλο είναι λογικώς εξαρτημένο από τον Θεό, τότε είναι και οντολογικώς εξαρτημένο. Με άλλα λόγια, η εξήγησή του βρίσκεται στον Θεό. Αν είναι έτσι, όμως, η μόνη υπόσταση (*substantia*) στο σύμπαν του Spinoza μπορεί να είναι ο Θεός, αφού ως υπόσταση ο Spinoza ορίζει εκείνο που «είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του: δηλαδή αυτό που το εννόημά του δεν χρειάζεται κάποιο άλλο εννόημα ώστε να σχηματισθεί»²⁸. Η υπόσταση είναι επιδεκτική

²⁴ Scruton, 38.

²⁵ Σπινόζα, βιβλίο 1, πρόταση 14.

²⁶ Ό.π., πρόταση 15.

²⁷ Scruton, 40.

²⁸ Σπινόζα, βιβλίο 1, ορισμός 3.

κατηγορημάτων (*attributa*) και τρόπων (*modi*). Αυτά δεν μπορούν να συλληφθούν μέσα στον εαυτό τους, αλλά ως ενυπάρχοντα σε κάποια υπόσταση. Εάν, όμως, οποιοδήποτε άλλο ον χρειάζεται το εννόημα του Θεού ώστε να σχηματισθεί, έπεται πως δεν μπορεί να υπάρξει άλλη υπόσταση πέραν του Θεού. Συνεπώς, τα υπόλοιπα όντα που αντιλαμβανόμαστε είναι είτε κατηγορήματα, είτε τρόποι του Θεού. Αλλά γιατί τα πάντα είναι λογικώς εξαρτημένα από τον Θεό, με αποτέλεσμα να μην μπορούν να συλληφθούν καθ' εαυτά, άρα ως υποστάσεις, αλλά μόνον ως κατηγορήματα ή τρόποι του Θεού;

Η βεβαιότητα αυτή του Spinoza οφείλεται στον τρόπο κατά τον οποίον αυτός αντιλαμβάνεται τον Θεό, ήτοι ως «το απολύτως άπειρο ον, τουτέστιν μια υπόσταση συγκεκριμένη από άπειρα κατηγορήματα, καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία»²⁹. Ο Θεός «υπάρχει αναγκαία»³⁰, αφού αν δεν συνέβαινε αυτό, θα έπρεπε να συλλάβουμε μια υπόσταση της οποίας η ουσία (*essentia*) δεν θα ενείχε την ύπαρξη, πράγμα που είναι άτοπο³¹, αφού η υπόσταση είναι αυταίτιο (*causa sui*)³² και, συνεπώς, η ουσία της «ενέχει αναγκαία την ύπαρξη, ήτοι ανήκει στην φύση της να υπάρχει»³³. Με άλλα λόγια, είναι στην φύση του Θεού να υπάρχει· συνεπώς, πρέπει να υπάρχει, στον βαθμό, τουλάχιστον, που η ύπαρξή του δεν αποτρέπεται από κάτι άλλο. Αλλά ο Θεός δεν μπορεί να εμποδίζεται, άρα *υπάρχει κατ' ανάγκην*. Αν, τώρα, υπήρχε και κάποια άλλη υπόσταση πέραν του Θεού, αυτή θα έπρεπε να εξηγείται μέσω κάποιου κατηγορήματος του Θεού, και έτσι θα υπήρχαν δύο υποστάσεις στις οποίες θα αποδιδόταν το ίδιο κατηγορήμα, πράγμα που κατά τον Spinoza δεν μπορεί να συμβαίνει.³⁴ Αν ίσχυε κάτι τέτοιο, θα έπρεπε να αποδεχθούμε την δυνατότητα είτε δύο υποστάσεων του ίδιου είδους, είτε δύο διαφορετικών. Κατά τον Spinoza, ωστόσο, μπορούμε *a priori* να εξηγήσουμε την ύπαρξη μόνον μιας υπόστασης από την φύση της,

²⁹ Ό.π., ορισμός 6.

³⁰ Ό.π., πρόταση 11.

³¹ Ό.π. πρόταση 7: «Ανήκει στην φύση της υπόστασης να υπάρχει», διότι «Απόδειξη: Η υπόσταση δεν μπορεί να παραχθεί από κάτι άλλο... έτσι είναι αυταίτιο»

³² Ό.π., ορισμός 1: «Με τον όρο αυταίτιο εννοώ αυτό που η ουσία του ενέχει την ύπαρξη, ήτοι αυτό που η φύση του δεν μπορεί να συλληφθεί παρά ως υπάρχουσα».

³³ Ό.π., πρόταση 7, απόδειξη.

³⁴ Ό.π., πρόταση 5.

αλλά όχι περισσοτέρων του ίδιου είδους: όλα τα πράγματα που συλλαμβάνονται να υπάρχουν ως πολλαπλότητα, αναγκαία έχουν παραχθεί από εξωτερικά αίτια, και όχι από τη δύναμη της ίδιας της φύσης τους.³⁵ Τότε, όμως, δεν είναι αυταίτια, άρα ούτε υποστάσεις. Συνεπώς, δεν μπορούν να υπάρχουν δύο υποστάσεις του ίδιου είδους. Εάν, τώρα, υπήρχε μια υπόσταση άλλου είδους, αυτή θα ήταν λιγότερο τέλεια από τον Θεό, δυνάμει του λογικώς δεσμευτικού ορισμού του Θεού ως απολύτως απείρου όντος συγκειμένου από άπειρα κατηγορήματα, καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία. Μια τέτοια – άλλου είδους από τον Θεό – υπόσταση δεν θα μπορούσε παρά να οφείλει την ύπαρξή της στον Θεό, συνεπώς ο Θεός θα αποτελούσε την έσχατη εξήγησή της. Αν δεν συνέβαινε αυτό, η ύπαρξη της υποθετικής αυτής υπόστασης θα αποτελούσε έναν περιορισμό του Θεού, ο οποίος, ωστόσο, εξ ορισμού είναι απεριόριστος. Εάν, όμως, η υπόσταση αυτή εξαρτούσε την εξήγησή της από τον Θεό, στην γλώσσα του Spinoza θα βρισκόταν *μέσα στον Θεό*, συνεπώς δεν θα μπορούσε να αποτελεί υπόσταση, αλλά κατηγορήμα ή τρόπο του Θεού. Επιστρέφουμε, λοιπόν, στην αρχική θέση: ό,τι είναι, είναι μέσα στον Θεό, και πέρα από τον Θεό δεν μπορεί να είναι ή να συλληφθεί καμία υπόσταση. Συνεπώς, ο,τιδήποτε πέραν του Θεού, δεν είναι παρά κατηγορήμα ή τρόπος του Θεού.

Τα κατηγορήματα μιας υπόστασης – δηλαδή της μόνης λογικώς δυναμένης να υπάρξει υπόστασης, του Θεού – είναι εκείνα που ο νους αντιλαμβάνεται ως καθοριστικά συστατικά της ουσίας της.³⁶ Συνεπώς, η διατύπωση πως μια υπόσταση έχει δυο ή περισσότερα κατηγορήματα, ισοδυναμεί με την θέση πως η ουσία της μπορεί να γίνει αντιληπτή με δύο ή περισσότερους διακριτούς τρόπους.³⁷ Ο Θεός διαθέτει άπειρα κατηγορήματα ως εκ του ορισμού του, αλλά η ανθρώπινη διάνοια μπορεί να συλλάβει μόνον δύο από αυτά, την έκταση και την νόηση.³⁸ Τα κατηγορήματα του Θεού ισχύουν *a priori* (ως συνιστώντα την ουσία της υπόστασής του, πάντοτε), ανεξάρτητα

³⁵ Benedictus de Spinoza, *Correspondence*, edited by A. Wolf (London: Russell & Russell, 1966), XXXIV [μετάφραση δική μου].

³⁶ Σπινόζα, βιβλίο 1, ορισμός 4.

³⁷ Scruton, 45. Βλέπε και Sherry Deveaux, “The Divine Essence and the Conception of God in Spinoza”, *Synthese* 135.3 (2003): 329-338, ιδίως τις σελίδες 334-335.

³⁸ Σπινόζα, βιβλίο 2, προτάσεις 1 και 2. Βλέπε και Scruton, 50.

από τον πεπερασμένο νου που τα συλλαμβάνει, αφού η σύλληψή τους συνεπάγεται την προσοικείωση του νου με την *αληθινή ουσία* του Θεού. Οι τρόποι του Θεού, από την άλλη, περιλαμβάνουν ιδιότητες, σχέσεις, γεγονότα, διαδικασίες και άτομα.³⁹

Όπως εύκολα γίνεται αντιληπτό, όλοι μας αποτελούμε τρόπους του Θεού, όπως και ο,τιδήποτε συμβαίνει γύρω μας, μηδέ εξαιρουμένων των πολέμων, των γενοκτονιών, των λιμών και, γενικώς, *του κακού*. Εάν, ωστόσο, το κακό προϋποθέτει μια ενεργούσα και μια πάσχουσα υπόσταση, και εάν στο σύστημα του Σπινόζα δεν μπορεί να υφίσταται παρά μόνο μία υπόσταση, έπεται πως δεν υπάρχει χώρος για το κακό (αντιστοίχως δεν υπάρχει ούτε για το καλό), όπως, τουλάχιστον, οι όροι χρησιμοποιούνται στην *γλώσσα του ανθρώπου*, η οποία, ωστόσο, είναι εντελώς ακατάλληλη για την *a priori* σύλληψη της πραγματικότητας.

Ωστόσο, ακόμη και εάν η μεταφυσική του Σπινόζα υποστηρίζει το αντίθετο, ο άνθρωπος συνεχίζει να έχει την αίσθηση του καλού και του κακού, να αισθάνεται ευτυχής όταν πράττει ή αντιμετωπίζει κάτι καλό, και δυστυχής όταν προκαλεί – ή υφίσταται – το αντίθετο. Ο Σπινόζα το γνωρίζει αυτό καλά, όπως, επίσης, γνωρίζει και την *αχίλλειο πτέρνα* – ως προς τούτο – του συστήματός του: εάν η πραγματικότητα και η σύλληψή της συμπίπτουν⁴⁰, και εάν οι λογικές σχέσεις μεταξύ των εννοιών αντικατοπτρίζουν πραγματικές οντολογικές σχέσεις, τότε το κακό δεν μπορεί να μην υφίσταται στον κόσμο, αφού υφίσταται στον ανθρώπινο νου – πάντοτε στο πλαίσιο αιτιωδών σχέσεων, είτε ως αίτιο, είτε ως αιτιατό. Συνεπώς, είτε ο Σπινόζα βρίσκεται εν αδίκω, είτε η κοινή αίσθηση περί της ύπαρξης του κακού στον κόσμο είναι πεπλανημένη. Χωρίς οίηση, αλλά με το θάρρος μιας λαμπρής διάνοιας που πιστεύει σταθερά στην ευκρίνεια των ιδεών της, ο Σπινόζα ισχυρίζεται πως μόνον η *γλώσσα του ανθρώπου* και η απόσταση του νου από τις επαρκείς – ή ταιριαστές – ιδέες (*ideae adequatae*) ευθύνονται για την απατηλή ιδέα του κακού.

Ορισμένως, θεωρώντας πως κάτι είναι κακό, πέρα από ο,τιδήποτε άλλο υπονοούμε πως αυτό *θα μπορούσε* (υπό άλλες συνθήκες, σε άλλες περιστάσεις κ.λπ.) να είναι καλό, αλλά *τόρα* δεν είναι. Με άλλα λόγια, πιστεύουμε πως τα πράγματα *θα μπορούσαν να*

³⁹ Scruton, 41-42.

⁴⁰ Scruton, 39.

είναι διαφορετικά από ό,τι είναι. Τίποτα, ωστόσο, δεν θα μπορούσε να είναι περισσότερο εσφαλμένο κατά τον Spinoza. Η αντίληψη πως τα πράγματα θα μπορούσαν να είναι αλλιώς, συνεπάγεται πως ο Θεός θα μπορούσε να είναι αλλιώς, κάτι που, ωστόσο, είναι άτοπο.⁴¹ Διότι ελλοχεύει μια βαθιά αντίθεση στην υπόθεση πως «από όλα όσα βρίσκονται στην ιδέα του, και τα οποία αυτός μπορεί να πραγματοποιήσει τόσο τέλεια, [... ο Θεός] θα μπορούσε να παραλείψει την πραγματοποίηση κάποιου, και [... πως] αυτή του η παράλειψη θα ήταν για αυτόν μια τελειότητα. [...] αφού ο,τιδήποτε συμβαίνει γίνεται από τον Θεό, θα πρέπει κατ' ανάγκην αυτό [που συμβαίνει] να είναι προκαθορισμένο από εκείνον, αλλιώς αυτός θα ήταν μεταβλητός, κάτι που θα συνιστούσε έσχατη ατέλεια για εκείνον [...] έπεται πως ο Θεός δεν θα μπορούσε να προκαθορίσει τα πράγματα με κανέναν άλλον τρόπο από αυτόν κατά τον οποίον είναι αυτά καθορισμένα τώρα [...] και πως ο Θεός δεν θα μπορούσε να υπάρξει ούτε πριν, ούτε χωρίς αυτούς τους καθορισμούς». Συνεπώς, αφού ο Θεός δεν θα μπορούσε να είναι διαφορετικός από αυτόν που είναι, ούτε να έχει καθορίσει τα πράγματα που βρίσκονται μέσα του⁴² αλλιώς, εάν συνεχίζουμε να θεωρούμε πως τα πράγματα θα μπορούσαν να είναι διαφορετικά, οφείλουμε να υποθέσουμε την ύπαρξη μιας άλλης υπόστασης. Μια τέτοια υπόθεση, ωστόσο, είναι άτοπη, όπως έχει ήδη καταδειχθεί.⁴³ Συνεπώς, τα πράγματα στον κόσμο είναι κατ' ανάγκην αυτά που είναι, και δεν θα μπορούσαν να είναι άλλα από αυτά που είναι. Είναι προφανές πως, εάν κατά τον Leibniz ο κόσμος μας είναι ο καλύτερος δυνατός κόσμος, για τον Spinoza είναι ο *μόνος* δυνατός. Γιατί, ωστόσο, συνεχίζουμε να έχουμε την ιδέα του κακού;

Μα απλώς διότι ο νους μας αντιλαμβάνεται τον κόσμο *υπό την οπτική της χρονικότητας (sub specie durationis)* και όχι *υπ' αυτήν της αιωνιότητας (sub specie aeternitatis)*. Κατανοούμε την πραγματικότητα, δηλαδή, *δυνάμει των τρόπων του Θεού, και όχι των κατηγορημάτων του*. Προσλαμβάνουμε τα γεγονότα ως αποτελέσματα

⁴¹ Benedictus de Spinoza, *Short Treatise on God, Man and His Well-being*, translated and edited with an introduction and commentary and a life of Spinoza by A. Wolf (London: Adam and Charles Black, 1910), § 43-44 [μετάφραση δική μου].

⁴² Σπινόζα, βιβλίο 1, πρόταση 15.

⁴³ Ό.π., πρόταση 14.

όσων προηγούνται αυτών στον χρόνο· έτσι, όμως, δεν κάνουμε τίποτα άλλο από το να συνδέουμε τον έναν τρόπο με έναν άλλον. Αντ' αυτού, κατά τον Spinoza, ο νους μας οφείλει να εστιάσει στην α-χρονική σχέση κάθε πράγματος με την αιώνια ουσία του Θεού. Στην περίπτωση αυτή, δεν μπορούμε παρά να αντιληφθούμε πως τα πάντα στον κόσμο υφίστανται κατ' ανάγκην, και πως τίποτα δεν θα μπορούσε να είναι διαφορετικό από αυτό που είναι, αφού όλα απορρέουν από την αιώνια φύση του Θεού, «κατά μια ερμηνευτική σειρά η οποία είναι απολύτως λογική και, συνεπώς, πλήρως α-χρονική»⁴⁴. Η σωτηρία μας από το κακό συνίσταται στην επιτυχία μας να δούμε τον κόσμο όπως τον βλέπει ο Θεός (ή, αλλιώς, όπως ο Θεός βλέπει τον εαυτό του). Στον βαθμό (*quatenus*) που θα το επιτύχουμε, η διάνοιά μας θα αποτελεί μέρος της θείας διάνοιας: θα απελευθερωθούμε από την χρονικότητα και θα απαλλαγούμε από τις αταίριαστες (*inadequatae*) ιδέες, στις οποίες ανήκει η ιδέα του κακού.⁴⁵ Η τελευταία (όπως και εκείνη του καλού) ανήκει στο πρώτο επίπεδο γνώσης, αυτό των συγκεχυμένων και ασαφών ιδεών. Η οικειώση μας με τις επαρκείς (ή ταιριαστές) ιδέες απλώς αποκαλύπτει πως τα πάντα αποτελούν μέρος της θείας τελειότητας.⁴⁶ Τα πάθη μας (η αρέσκεια και η δυσαρέσκεια, η ηδονή και ο πόνος) συσκοτίζουν την διάνοιά μας και μας υποχρεώνουν να αντιλαμβανόμαστε καλά και κακά πράγματα, γεγονότα και καταστάσεις, εκεί που υπάρχουν *μόνο αναγκαιότητες* μέσα στην άπειρη τελειότητα του Θεού. Μόλις αρθεί το πέπλο των παθών, και ο άνθρωπος κατανοήσει την φύση του όπως αυτή είναι, καθίσταται προφανές σε αυτόν πως η ελευθερία του και η ευτυχία του είναι ταυτόσημες.⁴⁷ «Καθόσον το Πνεύμα κατανοεί όλα τα πράγματα ως αναγκαία, έχει μεγαλύτερη δύναμη επί των συναισθηματικών επηρειών, ήτοι πάσχει από αυτές λιγότερο.»⁴⁸ Το ενεργητικό πνεύμα δεν γνωρίζει το κακό. Κατανοώντας τον εαυτό του και τα συναισθήματά του αγαπά τον Θεό, και όσο περισσότερο κατανοεί, τόσο περισσότερο αγαπά τον Θεό. Αυτή η αγάπη, η οποία κατ' ανάγκην απορρέει από την αναζήτηση της αλήθειας, είναι

⁴⁴ Scruton, 72.

⁴⁵ A. E. Kroeger, "Spinoza", *The Journal of Speculative Philosophy* 9.3 (1875): 263-293, 275.

⁴⁶ Scruton, 78.

⁴⁷ Ό.π., 78.

⁴⁸ Σπινόζα, βιβλίο 5, πρόταση 6.

απαλλαγμένη από το όποιο πάθος· είναι διανοητική (*amor intellectualis Dei*).⁴⁹

Το παράδοξο του κακού απασχόλησε τον Spinoza όσο και οποιαδήποτε άλλη μη ταιριαστή ιδέα, δηλαδή μόνον ως πρόβλημα της φαντασίας. Από την στιγμή που ο Θεός, ως απόλυτα ταυτισμένος με την φύση (*Deus sive Natura*), είναι το εμμενές αίτιο κάθε πράγματος ή γεγονότος⁵⁰, το κάθε τι είναι αναγκαίο. Η συνειδητοποίηση της αλήθειας αυτής απελευθερώνει τον άνθρωπο όχι από το ίδιο το κακό, αλλά από την συγκεχυμένη και, συνεπώς, εσφαλμένη ιδέα του κακού που σχηματίζεται στο επίπεδο της γνώμης ή της φαντασίας – ως άλογη αντανάκλαση διαδικασιών, τις οποίες δεν κατανοούμε επαρκώς.⁵¹ Πολλοί έχουν μεμφθεί – και όχι πάντοτε αδικαιολόγητα – τον Spinoza ακριβώς διότι από το προκαθορισμένο και αναγκαίο σύμπαν του έχει πλήρως εξορίσει το κακό, άρα και την προσωπική ευθύνη, υποκαθιστώντας την ελεύθερη βούληση με την λογικώς προκαθορισμένη αναγκαιότητα. Ο Spinoza, ωστόσο, με την νηφάλια αποφασιστικότητα που πάντοτε τον διέκρινε θα αντέτεινε πως στο σύστημά του ο άνθρωπος, κατά μια ιδιαιτέρως απτή έννοια, συνιστά ο ίδιος το πεπρωμένο του, και οφείλει την ευτυχία ή την δυστυχία του στον ίδιο του τον εαυτό.⁵²

Βιβλιογραφία

- Augustine, *De Libero Arbitrio*, translated by Dom Mark Pontifex (Westminster: Newman Press, 1955).
- Bernstein R. J., *Radical Evil: A Philosophical Interrogation* (Cambridge, UK: Polity Press, 2002).
- Dallmayr Fred, “An End to Evil? Philosophical and Political Reflections”, *International Journal for Philosophy of Religion* 60.1/3 (2006): 169-186.
- Deveaux Sherry, “The Divine Essence and the Conception of God in Spinoza”, *Synthese* 135.3 (2003): 329-338.

⁴⁹ Meyer Waxman, “Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism”, *The Jewish Quarterly Review, New Series* 19.4 (1929): 411-430, 429.

⁵⁰ Σπινόζα, βιβλίο 1, πρόταση 18.

⁵¹ Scruton, 69.

⁵² Ό.π., 28.

- Garrett Don, “Spinoza's "Ontological" Argument”, *The Philosophical Review* 88.2 (1979): 198-223.
- Kierkegaard Søren, *Fear and Trembling*, translated by Sylvia Walsh, edited by C. Stephen Evans and Sylvia Walsh (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- Kroeger A. E., “Spinoza”, *The Journal of Speculative Philosophy* 9.3 (1875): 263-293.
- Lactantius, *A Treatise on the Anger of God*, translated by Robert Eustace (Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2004).
- Landler Mark, “Austria Stunned by Case of Imprisoned Woman”, *The New York Times*, 29 Απριλίου 2008.
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Η Μοναδολογία*, μετάφραση Σ. Λαζαρίδης (Αθήνα: Εκκρεμές, 2006).
- Levine Michael P., “Pantheism, Theism and the Problem of Evil”, *Philosophy of Religion* 35 (1994): 129-151.
- Mackie J. L., “Evil and Omnipotence”, *Mind*, New Series, 64.254 (1955): 200-212.
- Morrow Lance, *Evil: An Investigation* (New York: Basic Books, 2003).
- Owen H. P., *Concepts of Deity* (London: Macmillan, 1971).
- Protopapadakis Evangelos, “Supernatural Will and Organic Unity in Process: From Spinoza’s Naturalistic Pantheism to Arne Naess’s New Age Ecosophy T and Environmental Ethics”, in *Studies on Supernaturalism*, edited by George Arabatzis, 173-193 (Berlin: Logos Verlag, 2009).
- Scruton Roger, *Spinoza* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Siakeu Gabriel, “Peace and Human Security in Africa”, *Proceedings of the First International Meeting of Directors of Peace Research and Training Institutions*, 25-30 (Paris: UNESCO, 2000).
- Spinoza Benedictus de, *Correspondence*, edited by A. Wolf (London: Russell & Russell, 1966).
- Spinoza Benedictus de, *Short Treatise on God, Man and His Well-being*, translated and edited with an introduction and commentary and a life of Spinoza by A. Wolf (London: Adam and Charles Black, 1910).

- Waxman Meyer, “Baruch Spinoza's Relation to Jewish Philosophical Thought and to Judaism”, *The Jewish Quarterly Review, New Series* 19.4 (1929): 411-430.
- Ντελέζ Ζιλ, *Σπινόζα, Πρακτική Φιλοσοφία*, μετάφραση Κική Καψαμπέλη, επιμέλεια Γεράσιμος Βώκος και Παναγιώτης Πούλος (Αθήνα: Νήσος, 1996).
- Σπινόζα, *Ηθική*, μετάφραση Ευάγγελος Βανταράκης (Αθήνα: Εκκρεμές, 2009).

Έλενα Παπανικολάου

Ο ΚΑΝΤ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΩΡΑΙΟΥ ΣΤΗ ΦΥΣΗ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΤΕΧΝΗ

Στις δύο πρώτες του Κριτικές, ο Καντ ασχολείται με τη γνώση και την ηθική, αντιστοίχως: στην Κριτική του Καθαρού Λόγου απευθύνει ζητήματα που αφορούν στο πώς διαμορφώνεται η εμπειρία μας και χτίζεται η γνώση, ενώ στην Κριτική του Πρακτικού Λόγου ασχολείται με τις ηθικές κρίσεις και την προέλευση της φαινομενικά καθολικής τους δεσμευτικότητας. Στην τρίτη και τελευταία του Κριτική, την Κριτική της Κριτικής Δυνάμεως, ο Καντ καταπιάνεται με δύο ακόμα είδη κρίσεων: με τις αισθητικές κρίσεις (πρωτίστως του ωραίου, δευτερευόντως του υψηλού και του ευχάριτος) και, στο δεύτερο μισό της Κριτικής, με τις τελολογικές κρίσεις, δηλαδή αυτές που αποδίδουν την έννοια του σκοπού σε κάποιο συντακτικό υποκείμενο. Τώρα, στο πρώτο μέρος της Κριτικής της Κριτικής Δυνάμεως, ο Καντ πραγματεύεται τρία σημαντικά ζητήματα: την Αντινομία της Καλαισθησίας, την Παραγωγή των κρίσεων του ωραίου, και το ωραίο στην τέχνη. Συνοπτικά, για τα δύο πρώτα θέματα, αρκεί να σημειώσουμε τα εξής: Ο Καντ θέλει να επιλύσει την λεγομένη «αντινομία» των καλαισθητικών μας κρίσεων, δείχνοντας ουσιαστικά πώς γίνεται να διαφωνούμε, μεν, για το τι είναι ωραίο και τι όχι και να έχει νόημα η διαφωνία (δηλαδή να υπάρχει κάτι αντικειμενικό που να διέπει τις κρίσεις αυτές) αλλά και να μην αποδεικνύεται η ορθότητα μιας καλαισθητικής κρίσεως με τον ίδιο τρόπο που αποδεικνύεται η ορθότητα μιας γνωστικής εμπειρικής κρίσεως, όπως βεβαιώνεται, π.χ., το αν έξω έχει συννεφιά. Η λύση που προτείνει έχει ως εξής: η κρίση του ωραίου δεν πρέπει να βασίζεται σε εμπειρική έννοια της Διανοίας, πρέπει να διατηρεί μια εγγενή απροσδιοριστία και να αναφέρεται στο συναίσθημα τέρψεως του υποκειμένου. Η ιδέα της Υποκειμενικής Σκοπιμότητας, την οποία έχει εισαγάγει ο Καντ, κατά την Παραγωγή των κρίσεων του ωραίου, πληροί τις άνωθι προϋποθέσεις, καθώς συνιστά τη *μορφή* που

παρουσιάζει μια εμπειρική εποπτεία, όταν μας επιτρέπει να διαπιστώνουμε την καταλληλότητα της εποπτείας για τη συστηματοποιητική δράση των γνωσιακών μας δυνάμεων, δίχως όμως να προβαίνουμε στην τελική εφαρμογή μιας εμπειρικής έννοιας σ' αυτήν. Δηλαδή, μπορεί να ατενίζουμε με απόλαυση ένα θαλασσινό τοπίο, να παρατηρούμε τη συνομιλία όγκων, γραμμών και χρωμάτων που λαμβάνει χώρα ανάμεσα στη θάλασσα, τον ορίζοντα, τα σύννεφα, τα βράχια και να επικεντρωνόμαστε στο θαυμασμό μας γι' αυτήν την εκφραστική αρμονία, δηλαδή σε αυτό που ο Καντ θα ονόμαζε «ελεύθερο παιχνίδι Φαντασίας και Διανοίας», καθώς η ελευθερία συνίσταται στην απουσία ανάγκης να εφαρμόσει η Διάνοιά μας συγκεκριμένες εμπειρικές έννοιες σε ό,τι προσλαμβάνει η Συνείδηση και ανασυγκροτεί η Φαντασία (π.χ., δεν μας ενδιαφέρει να συνειδητοποιήσουμε ότι βλέπουμε βουνά ή το τάδε βουνό ή ότι έχει κύμα κ.τ.λ.). Η μορφολογική αυτή διάταξη στην εμπειρία καλείται από τον Καντ «Υποκειμενική Σκοπιμότητα» διότι απλούστατα η οργάνωση και η καταλληλότητα προς συστηματοποίηση που παρουσιάζει είναι «σαν να προορίζεται» για τη διευκόλυνση της επεξεργασίας του πολυμόρφου της εποπτείας από τις γνωσιακές δυνάμεις του θεωρούντος Υποκειμένου, δηλαδή τη Συνείδηση, τη Φαντασία και τη Διάνοια. Όταν αυτή η μορφολογική συστηματοποιησιμότητα είναι εντεταμένου βαθμού, λέει ο Καντ, μας παρέχει τη δυνατότητα να απολαύσουμε την εμπειρία ως «ωραία» και όχι μόνο να τη συστηματοποιήσουμε.

Με αυτές τις επεξηγήσεις, ας περάσουμε στο θέμα μας, που είναι η σχέση εντέχνου και φυσικού κάλλους, όπως αυτή φαίνεται να διαμορφώνεται στη σκέψη του Καντ. Τα σχόλιά του για την τέχνη παρεμβάλλονται μεταξύ της Παραγωγής και της επιλύσεως της Αντινομίας ως εξής: Ο Καντ έχει ισχυρισθεί νωρίτερα¹ ότι χρειαζόμαστε ένα είδος "συμφέροντος" να συνδεθεί με το ωραίο, ώστε να εξασφαλίσει το δικαίωμά μας να απαιτούμε "ως καθήκον" καθολική συμφωνία κατά τις κρίσεις του ωραίου. Επισκέπτεται πρώτα το συμφέρον της κοινωνικότητας που διακρίνει την ανθρώπινη φύση και ικανοποιείται με την επικοινωνία των κρίσεων του ωραίου, όμως ευθύς το απορρίπτει για το σκοπό του, καθώς αυτό συνδέεται με

¹ ΚΚΔ, §41, Ak 296. (Στο εξής, θα χρησιμοποιώ τη συντομογραφία «ΚΚΔ» για την Κριτική της Κριτικής Δυνάμεως, ενώ ο όρος «Ak.» παραπέμπει στη μέθοδο αριθμώσεως της πραγματείας στην πρωτότυπη έκδοση.)

πρακτικό όφελος και θα απέκλειε τη στήριξη της Παραγωγής των κρίσεων του ωραίου σε εξολοκλήρου a priori αρχές.² Στην παράγραφο 42, ο Καντ προοικονομεί τη σύνδεση του ωραίου με το καλό, ως την επιθυμητή απάντηση στο ζήτημα της καθολικής ισχύος των κρίσεων του ωραίου: λέει σχετικά, πως το άμεσο³ ενδιαφέρον για το ωραίο στη φύση αποτελεί πάντοτε ίδιον καλής ψυχής. Δηλαδή, αυτό που πρέπει να έχουμε κατά νου είναι ότι ο Καντ θέλει να συνδέσει τις κρίσεις του ωραίου, τόσο στη φύση όσο και στην τέχνη, με την αυτόνομη και ελεύθερη λειτουργία των γνωσιακών δυνάμεών μας. Αυτό το επιθυμεί διότι θεωρεί πως η ελευθερία και η αυτονομία είναι έννοιες που υπερβαίνουν τον εμπειρικό κόσμο, παραπέμπουν σε μια υποθετική υπεραισθητή σφαίρα, όπου δεσπόζουν η ελευθερία και η αυτονομία του ανθρωπίνου Λόγου, από τις οποίες εκπορεύεται το ηθικό μας χρέος. Με αυτή την σύνδεση (που έχει μάλλον ψυχολογική βάση και δεν είναι λογικώς απαραίτητη για τη δομή της ΚΚΔ) ο Καντ θέλει να επιτύχει την ενοποίηση της κριτικής του φιλοσοφίας, αφού το υπεραισθητό βασίλειο του Λόγου ήταν μια ανοιχτή πιθανότητα στην πρώτη Κριτική και μια αναγκαία προϋπόθεση για την ύπαρξη ηθικού χρέους, στη δεύτερη Κριτική. Τώρα, το σημαντικό είναι ότι τα προσωπικά συμφέροντα τα θεωρεί αναγκαία παρεπόμενα του ωραίου στην τέχνη, τα οποία το καθιστούν υποδεέστερο του ωραίου στη φύση, εάν το κριτήριό μας είναι η απουσία συμφέροντος και η σηματοδότηση ενάρετης ψυχής. Από αυτήν την απαξίωση παίρνει αφορμή ο Καντ και αφιερώνει μια εκτενή ενότητα στη μελέτη της τέχνης και των κρίσεων του ωραίου που απευθύνονται σε αυτήν.

Καθ' όλην την έκταση της ενότητας αυτής, ο Καντ καταλογίζει στις κρίσεις του ωραίου στην τέχνη την πρόσμιξή τους με έμμεσο διαφέρον, αυτό όμως δεν είναι πάντοτε το ίδιο. Ο Καντ δηλώνει ότι ο θαυμασμός μας για μια φυσική ομορφιά χάνεται αμέσως, αρκεί να πληροφορηθούμε ότι αυτό που θαυμάσαμε ήταν τελικά αποτέλεσμα ανθρωπίνης τέχνης.⁴ Από αυτήν την πρόταση, την οποία, για κάποιο λόγο, λαμβάνει ως αυτονόητη, συνάγει το συμπέρασμα ότι το εντέχνως ωραίο είναι πάντα συνδεδεμένο με το σκοπό να μας αρέσει,

² ΚΚΔ, §41, Ak 296-8.

³ Ως άμεσο χαρακτηρίζει το ενδιαφέρον το οποίο δεν άπτεται προσωπικών συμφερόντων, και ως τέτοια αναφέρει τη ματαιοδοξία και τα κοινωνικά συμφέροντα (ΚΚΔ, §42, Ak 299-300.)

⁴ Ak 299 και 302-3.

άρα η απόλαυση της τέχνης παύει να είναι "καθαρή", διότι ενδιαφερόμαστε εμμέσως για τον σκοπό της και όχι για την τέχνη καθαυτήν (Ak 301-2). Εκ προοιμίου, ας ξεκαθαρίσουμε ότι ένα καλλιτέχνημα οπωσδήποτε φιλοτεχνείται με γνώμονα έναν συγκεκριμένο σκοπό/ πρόθεση, ορισμένως, να εκφράσει κάτι με κάποιον συγκεκριμένον τρόπο. Το περιεχόμενο και ο τρόπος είναι *τέτοια* και συνεργάζονται *έτσι*, ώστε το αποτέλεσμα να είναι έντεχνο, αλλά σ' αυτό θα επανέλθω αργότερα. Για την ώρα, σημασία έχει, πρώτον, ότι, προφανώς, οι άρρητοι κανόνες που καθορίζουν τι συνάδει και τι απάδει προς την ανθρώπινη φύση θα καθορίσουν και την ίδια την πρόθεση του καλλιτέχνη, καθώς και εκείνος συμμετέχει στην κοινή ανθρώπινη φύση. Με αυτό το δεδομένο, ο σκοπός ενός έργου τέχνης συνδέεται αναγκαστικά με τις αρέσκειες και τις απαρέσκειες της ανθρωπίνης φύσεως. Δεν είναι, ωστόσο, απαραίτητο -και ούτε, ίσως, και προσήκον- το εν λόγω έργο να δημιουργείται υπό τη συνειδητή παρουσία της προθέσεως να αρέσει στην ανθρώπινη φύση. Η πρόθεση αυτή πρέπει να είναι μάλλον αναπόφευκτος και ασύνειδος παράγων που καθορίζει την ίδια την ανάγκη του καλλιτέχνη να δημιουργήσει τέχνη, παρά συνειδητός αυτοσκοπός. Η ενσύνειδη παρουσία αυτού του σκοπού ενδεχομένως να συνδέεται με συμφέροντα εξωγενή της τέχνης (ματαιοδοξία κ.τ.λ.)· κι έτσι να είναι, όμως, το ενδεχόμενο αυτό δεν επαρκεί για να οδηγήσει στην εξάλειψη του ενδιαφέροντός μας για το προκείμενο καλλιτέχνημα. Ίσως η πληροφόρησή μας σχετικά με την εμπλοκή ματαιοδοξίας στις προθέσεις του καλλιτέχνη να μιάνουν τον ανιδιοτελή χαρακτήρα του ωραίου κι έτσι να παρακωλυθεί η συμβολική σύνδεσή του με το ηθικό. Αυτό, όμως, συνιστά μειονέκτημα για την τέχνη μόνον εφόσον δεχθεί κανείς ότι η σπουδαιότητα της εμπειρίας του ωραίου (εντέχνου ή φυσικού) υπερακοντίζεται από τη σπουδαιότητα που αποδίδουμε στο ηθικό συναίσθημα και, πράγματι, αυτή η παραδοχή μοιάζει να υποφώσκει στη σκέψη του Καντ.⁵ Αν θεωρεί, λοιπόν, κανείς *συμπτωματική* την ιδιότητα του ωραίου να απεικονίζει συμβολικά το καλό, τότε ο συμφυρμός ιδιωφελών κινήτρων και καλλιτέχνικών προθέσεων, μόνο συμπτωματικά, ως προς τον συσχετισμό αυτόν, μπορεί να βλάψει την τέχνη. Αν αντιλαμβάνεται την ιδιότητα αυτήν ως την κυρίαρχη, αν όχι πρωτεύουσα, λειτουργία του εντέχνου ωραίου, δεν μπορούμε παρά να απορρίψουμε αυτό το αξιολογικό

⁵ ΚΚΔ, §42, Ak 300-1.

κριτήριο ως εξωγενές της τέχνης. Αν και ο Καντ δεν επιμένει ρητά σε αυτό το κριτήριο, φαίνεται πως το υπονοεί, όπως για παράδειγμα όταν πειράται μια ιεράρχηση των καλλιτεχνικών ειδών.⁶

Για να επανέλθουμε, λοιπόν, στο θέμα μας, είδαμε ότι, περιγράφοντας μιαν απλή εμπειρία του φυσικού ωραίου (ένα ηχητικό ή χρωματικό παιχνίδι), ο Καντ λέει ότι, αν μαθαίναμε πως επρόκειτο για προϊόν ανθρώπινης προθέσεως, θα χάναμε το ενδιαφέρον μας, γιατί θα θεωρούσαμε ως σκοπό του ωραίου αυτού την απόλαυσή μας και μόνον. Βάσει ορισμένων παρατηρήσεων του Καντ, στο ίδιο σημείο της *Κριτικής* αλλά και στη συνέχεια, το προκείμενο σχόλιο μπορεί να ερμηνευθεί και ως να καταλογίζει στην τέχνη την πιθανή παρουσία ιδιοτελών κινήτρων και με τον εξής τρόπο: στο Ak 302, μας δίνεται ένα στοιχείο, σύμφωνα με το οποίο το ωραίο στη φύση συνίσταται «στη γοητεία... των εναλλαγών χρωμάτων, φώτων, ήχων» και αυτό το παιχνίδι εναλλαγών, αν μαθαίναμε ότι είναι ανθρώπινο δημιούργημα, θα έπαυε να μας συνεγείρει το ενδιαφέρον. Νομίζω ότι ο Καντ θέλει να απορρίψει την πιθανότητα η τέχνη να συνίσταται σε απλή αντιγραφή της φύσεως και να επιδιώκει την επιδοκιμασία του κοινού μέσω της αποκλειστικής τέρψεως των αισθήσεών μας, για τους ακόλουθους λόγους: Στο Ak 305 και 306 ο Καντ τεκμηριώνει ότι το ωραίο, ως ανθρώπινο προϊόν, δεν πρέπει να αποσκοπεί στην τέρψη των αισθήσεων και στο Ak 312, ισχυρίζεται, ορθώς, ότι η μίμηση του φυσικού ωραίου δεν εξασφαλίζει το ωραίο στην τέχνη. Αυτά τα σχόλια έχουν κατά τη γνώμη μου μέγιστη σημασία, αν δεν τα προσπεράσει κανείς βιαστικά. Δεν μπορούμε, μάλλον, να γνωρίζουμε πόσο ξεκάθαρες ήσαν οι συνέπειές τους στη σκέψη του Καντ, αλλά οπωσδήποτε καταδεικνύουν αυτήν που θεωρώ την ειδοποιό διαφορά ανάμεσα σε ό,τι ονομάζουμε ωραίο στη φύση και σε ό,τι ονομάζουμε ωραίο στην τέχνη. Ορισμένως, στην καθημερινότητά μας, συνηθίζουμε να αποδίδουμε τον όρο «ωραίο» σε μια εικόνα της φύσεως, όταν η εκφραστικότητά της μας προκαλεί ευχάριστα συναισθήματα, είτε πρόκειται για τη γλυκιά μελαγχολία ενός ηλιοβασιλέματος, είτε πρόκειται για τη ζωντάνια και την πολυχρωμία ενός ανθισμένου λειβαδιού, είτε πρόκειται για τα αρμονικά, θελκτικά χαρακτηριστικά του προσώπου μιας νεαρής κοπέλας. Στην τέχνη, όμως, μπορεί να θαυμάσουμε ως υψηλότερο έργο την ηλικιωμένη γυναίκα σε προσευχή, του Ρέμπραντ, παρά το πορτραίτο μιας νεαρής γυναίκας

⁶ ΚΚΔ, §53, Ak 326-9.

του Φραγκονάρ.⁷ Και αυτό διότι η τέχνη επιτελεί σωστά και αξιέπαινα τη λειτουργία της όταν εκφράζει κάτι χρησιμοποιώντας και μετουσιώνοντας την εκφραστική δυνατότητα κάθε στοιχείου της εμπειρίας μας, ευχάριστου ή δυσάρεστου, είτε πρόκειται για τα χρώματα ενός κατεστραμμένου από την πυρκαγιά δάσους, είτε για την έκφραση ενός φθαρμένου από την αρρώστια ανθρωπίνου προσώπου.

Επομένως, μέχρι στιγμής, ο Καντ έχει δείξει ότι το ωραίο στην τέχνη υπολείπεται του φυσικώς ωραίου, ως προς τη σύνδεσή του με το καλό, λόγω της «εμμεσότητας» του ενδιαφέροντος που εμπνέει⁸ σε δύο περιπτώσεις: όταν προσγγίνονται ή κυριαρχούν πρακτικά οφέλη στις προθέσεις του δημιουργού ή όταν, θέλοντας να εξασφαλίσει την απόλαυση του κοινού, αποσκοπεί, μέσω του έργου του, στην προσφορά αισθησιακής και μόνον τέρψεως. Αυτά τα ενδεχόμενα, καίτοι δυνατά, δεν είναι απαραίτητο να πραγματοποιούνται, εφόσον είναι τουλάχιστον εξίσου πιθανόν ένα καλλιτέχνημα να μην αποβλέπει σε ιδιοτελές συμφέρον. Επομένως, η σύνδεση του εντέχνως ωραίου με το καλό, είναι δυνατόν, αλλά όχι απαραίτητο να κλονισθεί και, ακόμη κι αν κλονισθεί, δεν είναι απαραίτητο να αποτύχει το εν λόγω καλλιτέχνημα στη λειτουργία του ως τέτοιο, παρά μόνον αν θεωρεί κανείς πρωτεύον μέλημα της τέχνης τη σχέση της με το ηθικά καλό. Στη γενική περίπτωση, πάντως, το εντέχνως ωραίο εξακολουθεί να συνδέεται συμβολικά με το καλό και μέσω της απουσίας πρακτικού συμφέροντος.

Ο άλλος τρόπος με τον οποίον η τέχνη αδυνατεί να προκαλέσει αμιγείς «εμμέσου» ενδιαφέροντος κρίσεις του ωραίου, απορρέει από την ιδιαίτερη λογική της τέχνης, βάσει της οποίας διακρίνεται και από τη φύση. Στο Ak 311, ο Καντ αποτυπώνει τη διαφορά εντέχνου και φυσικού ωραίου λέγοντας ότι, ενώ στη δεύτερη περίπτωση, δεν χρειάζεται να ξέρουμε το σκοπό του κρινομένου αντικειμένου, στην τέχνη πρέπει να γνωρίζουμε τον «εγγενή καθορισμό» του αντικειμένου, δηλαδή αυτό, από το οποίο θα εξαρτηθεί ο βαθμός τελειότητός του. Όταν, λοιπόν, θεωρούμε ένα ωραίο αντικείμενο τέχνης, καθώς δεσμευόμαστε από την ανάγκη να υποτάξουμε τη σκόπιμη μορφή στην καθορισμένη έννοια που περιγράφει την πρόθεση του δημιουργού, η κρίση μας δεν είναι πλέον καθαρή κρίση

⁷ Ζωγραφισμένα το 1629-30 και το 1770-2 αντιστοίχως.

⁸ Ανεξαρτήτως της αξίας που τελικά αποδίδει κανείς στη συμβολική αυτή ιδιότητα του ωραίου.

του ωραίου, διότι δεν κρίνουμε το ωραίο βάσει της γενικής καταλληλότητας της μορφής του για τις γνωσιολογικές μας δυνάμεις, αλλά η τέρψη «έπεται εποπτειών οι οποίες αποτελούν τρόπους κατανοήσεως» (Ak 305). Ο Καντ δεν επεξηγεί για ποιόν λόγο η παρουσία συγκεκριμένης προθέσεως, ως αιτία υπάρξεως του έργου τέχνης, αποδυναμώνει το συσχετισμό του εντέχνως ωραίου με το καλό. Θα πρέπει, λογικά, κατά την κρίση του εντέχνως ωραίου, να προσβάλλεται τουλάχιστον μια από τις δύο άλλες συνθήκες παραλληλισμού ωραίου και καλού: είτε η αυτονομία του Υποκειμένου, είτε η ελευθερία αυτού. Ο Καντ φαίνεται να θεωρεί πως το ωραίο στην τέχνη τείνει να αποτύχει και ως προς τις δύο συνθήκες, μάλλον αποτυγχάνει ως προς την αυτονομία, ενώ προσπαθεί να διασώσει τη σύνδεσή του με την ελευθερία. Θα δείξω γιατί πιστεύω ότι ο Καντ θα είχε λόγο να ισχυρισθεί μάλλον το αντίθετο, δηλαδή ότι το εντέχνως ωραίο επιτυγχάνει, ως προς τη διασφάλιση της αυτονομίας του Υποκειμένου, ενώ, αν έχει λόγους κανείς να εκτιμήσει ότι η σχέση του προς το καλό κλονίζεται, είναι μάλλον ως προς την προβολή της ελευθερίας του Υποκειμένου.

Προτού διαλάβουμε χωριστά τις δύο αυτές παραμέτρους της συμβολικής σχέσεως ωραίου και καλού στην τέχνη, νομίζω ότι θα βοηθήσει αν διευκρινίσουμε ορισμένα πράγματα: Εν πρώτοις, αυτό που διακρίνει το έντεχνο από το φυσικό κάλλος, είναι η επίγνωση του Υποκειμένου, στην πρώτη περίπτωση, ότι οφείλει να συλλάβει μια *προκαθορισμένη* νομοτέλεια στην προκειμένη εποπτεία του, πιθανώς, εκείνη που έχει θελήσει ο δημιουργός του θεωρουμένου καλλιτεχνήματος να προσδώσει σ'αυτό. Αυτός ο προκαταρκτικός περιορισμός απουσιάζει στην ενατένιση του φυσικού κάλλους, εφόσον εκεί, κάθε Υποκείμενο είναι ελεύθερο να κάνει τους συνδυασμούς, τους παραλληλισμούς και τους συνειρμούς που προτιμά, σχηματίζοντας, ενδεχομένως, διαφορετική εικόνα για τη νομοτέλεια της δεδομένης παραστάσεως. Ας θεωρήσουμε, ωστόσο, την εξής περίπτωση: βρισκόμαστε ενώπιον ενός εξπρεσιονιστικού πίνακα και θαυμάζουμε με πόσην επιτυχία ο ζωγράφος κατάφερε να προσδώσει μια μελαγχολική διάθεση στα πρόσωπα που απεικονίζει, μέσω της χρήσεως παστέλ σε μπλε αποχρώσεις. Βάσει αυτής μας της διαπιστώσεως, νιώθουμε πραγματική αισθητική απόλαυση και χαρακτηρίζουμε τον πίνακα «ωραίο». Καθώς συγχαίρουμε το ζωγράφο για την ευαισθησία της ιδέας του αλλά και το αξιοθαύμαστο καλλιτεχνικό του αισθητήριο κατά την απόδοσή της,

συνειδητοποιούμε ότι η χρήση των προκειμένων χρωμάτων δεν είχε καθόλου τον σκοπό που είχαμε φαντασθεί και βάσει του οποίου είχαμε θαυμάσει τον πίνακα, παρά αποτελούσε μάλλον ένα τυχαίο γεγονός, το οποίο δεν είχε διαπιστώσει ο καλλιτέχνης ούτε καν εκ των υστέρων. Με τα νέα δεδομένα, θεωρώ πως υπάρχουν δύο ενδεχόμενα: κατά το πρώτο, εξακολουθούμε να ατενίζουμε τον πίνακα ως δημιούργημα ενός ανθρώπου που απέτυχε στην αποτύπωση των ιδεών του με ζωγραφικά μέσα και, ως προς αυτές τις αστοχήσασες προθέσεις, το καλλιτέχνημα στερείται συνοχής και πληρότητας και δεν μας προκαλεί πλέον αισθητική τέρψη. Κατά το δεύτερο ενδεχόμενο, παραβλέπουμε τις πραγματικές προθέσεις του δημιουργού του και, για την ακρίβεια, αδιαφορούμε αν ο πίνακας είναι προϊόν ανθρωπίνης τέχνης ή όχι. Σε αυτήν την περίπτωση, αντιμετωπίζουμε το έργο ως φυσικό αντικείμενο και το αντιλαμβανόμαστε έτσι, ώστε να του προσδώσουμε εμείς τη νομοτέλεια και την ενότητα που χρειάζεται, ώστε να θεωρηθεί ωραίο. Μέσω αυτού του παραδείγματος, οδηγούμαστε στο εξής συμπέρασμα: Όταν γνωρίζουμε εκ των προτέρων ότι ένα αντικείμενο, υποψήφιο για αισθητική κρίση, αποτελεί προϊόν ανθρωπίνης σκέψεως και εργασίας, τότε η ελευθερία σκέψεως με την οποία θα το προσεγγίσουμε περιορίζεται από την ανάγκη μας να ανακαλύψουμε την ιδέα και την πρόθεση που το διέπουν. Αυτό, όμως, οφείλεται σε δύο λόγους, εκ των οποίων ο πρώτος είναι κοινωνικός και ψυχολογικός και μόνον ο δεύτερος είναι αισθητικού ενδιαφέροντος. Ο πρώτος λόγος, λοιπόν, αφορά στη συνειδητή ή αντανακλαστική επιθυμία μας, *με έναυσμα* την αισθητική μας τέρψη *αλλά ανεξάρτητα* από αυτήν, να αξιολογήσουμε το δεδομένο καλλιτέχνημα και, εμμέσως, τον δημιουργό του και να αντιληφθούμε το μήνυμα που μας διακοινωνεί. Αυτή είναι η κρίση που ο Καντ ονομάζει «κρίση τελειότητας» και η οποία ελέγχει κατά πόσον επέτυχε το έργο βάσει των προθέσεων που επεδίωκε να ενσαρκώσει. Αυτή η κρίση τελειότητας συνδέεται με την αισθητική τέρψη μόνον καθόσον η τελευταία αποτελεί κριτήριο της επιτυχίας του έργου να εκφράσει τις προθέσεις του δημιουργού του. Ο δεύτερος λόγος για τον οποίον ενδιαφερόμαστε για την εξακρίβωση της προσχεδιασμένης, εσκεμμένης νομοτέλειας και αλληλουχίας ενός έργου τέχνης αφορά πράγματι στις ανάγκες της αισθητικής κρίσεως του ωραίου καθ'αυτήν και έχει ως εξής: δεδομένου ότι είναι *ασύνηθες* ένας καλλιτέχνης να έχει παραπλανηθεί τόσο κατά τη δημιουργία του καλλιτεχνήματος, ώστε να είναι δυνατόν να προκύψει μια εσφαλμένη

εικόνα για το τι συνιστά τη νομοτέλειά του, είναι στατιστικώς πιθανότερο να εμβιώσουμε τη μεγίστη δυνατή αισθητική τέρψη μόνον αφότου ανακαλύψουμε σε πλήρη ανάπτυξη τις πραγματικές προθέσεις που καθορίζουν τη νομοτέλεια και την οργάνωση του έργου. Φυσικά μπορούμε να παραμείνουμε σε μια αρχική εντύπωση νομοτελείας που μας δίνει ένα έργο τέχνης και να μην επιχειρήσουμε να το ερμηνεύσουμε περισσότερο, ακριβώς όπως συμβαίνει και κατά την ενατένιση του ωραίου στη φύση. Όμως, αυτό που θέλω να ισχυρισθώ, είναι ότι αν, ανεξαρτήτως των ψυχολογικών αιτίων που προανέφερα, μας ωθεί ένας αισθητικός λόγος προς τη διερεύνηση των προθέσεων βάσει των οποίων συναρθρώνεται το έργο, αυτός συνίσταται στην επιδίωξη της μεγίστης αισθητικής απολαύσεως.

Το δεύτερο σημείο που θα ήθελα να αναφέρω, σχετικά με την ιδιαίτερη λογική που διέπει το ωραίο στην τέχνη είναι η ακόλουθη σκέψη: στη φύση, εκτιμάται και απολαμβάνεται αισθητικά η παρουσία τάξεως και νομοτελείας, σε έναν εντεταμένο βαθμό, συγκριτικά με την τάξη και την οργάνωση που απαιτούνται για τη συστηματοποίηση της εμπειρίας. Όταν ο άνθρωπος αποφασίζει να παραγάγει κάτι ωραίο, μπορεί επίσης να έχει ως αυτοσκοπό τη δημιουργία ενός έργου με θέμα ακριβώς την ισορροπημένη, αρχιτεκτονική διάταξη των οργανικών του μερών. Ωστόσο, ακόμα και σε τέτοιες περιπτώσεις, είναι αδύνατον οι εσωτερικές δομικές σχέσεις του έργου να μην επηρεάζονται από ή να μην εκμεταλλεύονται τον ιδιαίτερο εκφραστικό χαρακτήρα των υλικών, των ήχων, των μορφών, δηλαδή τον αντίκτυπο που κάθε δομικό στοιχείο της τέχνης και η αλληλεπίδρασή του με τα υπόλοιπα δύναται να επιφέρει στη σκέψη και στα συναισθήματά μας.⁹ Δεδομένης, γενικά, της ανθρώπινης φύσεως, είναι πολύ πιθανότερο ο καλλιτέχνης να υποκινηθεί από την ανάγκη παραγωγής ενός οργανωμένου συνόλου, όταν η ανάγκη αυτή προκληθεί από την επιθυμία ενσαρκώσεως μιας ιδέας, ενός

⁹ Ο Καντίνσκι γράφει, για παράδειγμα: «...η πρώτη κίνηση του κίτρινου χρώματος, αυτή της τάσεως προς το θεατή...και η δεύτερη κίνηση, αυτή της υπερβάσεως των ορίων, [έχει] έναν υλικό παραλληλισμό σε αυτήν την ανθρώπινη ενέργεια που επιτίθεται σε κάθε εμπόδιο τυφλά και προχωράει διάχυτα προς κάθε κατεύθυνση.» ('Concerning the spiritual in art', στο *Artistic Expression*, ed J. Hoppers, NY Appleton-Century-Crofts, 1971, p. 193.) Αυτή η εκφραστική δυνατότητα των δομικών λίθων της ζωγραφικής αφορά ακόμα και ζωγράφους του αφηρημένου κινήματος, όπως ο Μόντριαν, ή ζωγράφους όπως ο Μάλεβιτς, οι οποίοι εξώθησαν τον κυβισμό στη γεωμετρική αφαίρεση.

προβληματισμού, ενός λειτουργικού σκοπού, ή, απλώς, μιας συναισθηματικής ή ψυχικής καταστάσεως. Πλέον, η συνοχή και η οργανική ενότητα του καλλιτεχνήματος θα παρέχεται ακριβώς από αυτήν την ιδέα, η οποία θα υπαγορεύει τη διάταξη και την αλληλουχία των δομικών συστατικών του έργου, προκειμένου η ίδια να αναδυθεί τελειότερα. Φθάνουμε, λοιπόν, στο σημείο, να αποδίδουμε το χαρακτηρισμό του «ωραίου» στην παρουσία νομοτέλειας και τάξεως στη φύση και στην παρουσία νομοτέλειας και τάξεως *κατά την έκφραση κάποιου νοήματος* στην τέχνη. Προφανώς, τα δύο κριτήρια εφαρμογής της έννοιας του «ωραίου» μοιάζουν, γι' αυτό και δεν καταφύγαμε στη χρήση διαφορετικού αξιολογικού όρου στις δύο περιπτώσεις. Ο χαρακτηρισμός των κρίσεων του φυσικώς ωραίου ως «καθαρές αισθητικές κρίσεις» δηλώνει μεν την απουσία από το φυσικό κάλλος μιας συγκεκριμένης προθέσεως, η οποία εκτιμάται στην τέχνη: δηλαδή την έκφραση κάποιου νοήματος ή, μάλλον, τη μετουσίωσή του σε νομοτέλεια και οργάνωση με καλλιτεχνικά μέσα. Εντούτοις, δε, και στη φύση, όπως λέει και ο Καντ, εκτιμούμε το ωραίο σαν να επρόκειτο για τέχνη και αυτό δεν μπορεί παρά να σημαίνει ότι, η διάταξη σχημάτων, όγκων, χρωμάτων, ήχων κτλ. που παρατηρούμε, μπορεί να μας προκαλέσει αυτήν ή την άλλη ψυχική διάθεση ή σκέψη, βάσει της εκφραστικότητας των παραπάνω ηχητικών, σχηματικών, χρωματικών αλληλουχιών. Τώρα, αν η χρήση του επιθέτου «καθαρός» για τις κρίσεις του ωραίου στη φύση αποκτά μια απαξιωτική χροιά απέναντι στις κρίσεις του εντέχνως ωραίου, αυτό οφείλεται στο εξω-αισθητικό μέλημα που συνέχει την αισθητική θεωρία του Καντ και αφορά στη σύνδεση του ωραίου με το ηθικά καλό και, μέσω αυτής, στις περαιτέρω συνάψεις που επιτρέπονται έτσι για το σύνολο των φιλοσοφικών του θέσεων.

Με αυτές τις επισημάνσεις, λοιπόν, ας προχωρήσουμε στην εξέταση της σχέσεως του εντέχνως και του φυσικώς ωραίου με καθεμία από τις παραμέτρους του παραλληλισμού ωραίου και αγαθού. Εν σχέσει με τη συνθήκη της αυτονομίας, για να διαπιστώσουμε ότι ο Καντ θεωρεί πως αυτή δεν πληρούται κατά τις κρίσεις του ωραίου στην τέχνη, πρέπει να προτρέξουμε στην παράγραφο 58 και να δανειστούμε το επιχείρημά του καθώς αντιμετωπίζει ένα παρεμφερές ερώτημα:¹⁰ το ερώτημα αφορά στο εάν μπορεί η Υποκειμενική Σκοπιμότητα (ΥΣ) της φύσεως να

10

ΚΚΔ, §58, Ak 350.

προσεγγισθεί ρεαλιστικά -δηλαδή, σαν η έννοια της ΥΣ να είναι καθορισμένη- ή αν πρέπει να προσεγγισθεί μόνον ιδεαλιστικά. Η ρεαλιστική ερμηνεία θα συνίστατο στην αναγωγή της ΥΣ σε *πραγματική πρόθεση* της φύσεως να εναρμονισθεί με την Κριτική μας Δύναμη (Ak 347). Ο Καντ θεωρεί πως αυτό θα υπέτασσε την κρίση του ωραίου σε εμπειρικές αρχές, αφού τότε "θα μαθαίναμε από τη φύση τι να θεωρούμε ωραίο." Και, τελικά, αυτό θα κατέστρεφε την αυτονομία της ΚΔ μας, σύμφωνα με την οποία "ψάχνουμε το κριτήριο του ωραίου a priori στους εαυτούς μας." Μέσω αυτής της αυτονομήσεως των γνωσιολογικών μας δυνάμεων, επιτυγχάνεται ο παραλληλισμός με την αυτονομία του Λόγου, ως πηγής των ηθικών αρχών, καθώς και η αναφορά του ωραίου στο Υπεραισθητό υπόβαθρο των δυνάμεών μας, το οποίο ταυτίζεται με την ελεύθερη βούλησή μας, κι έτσι και πάλι με το ηθικά καλό. Άρα, λοιπόν, αν η ύπαρξη πραγματικών προθέσεων στο φυσικά ωραίο αναιρεί την αυτονομία της ΚΔ, πράγματι κλονίζεται η συμβολική σχέση του ωραίου με το καλό. Όμως δεν νομίζω ότι είναι απαραίτητο να αναιρεθεί η αυτονομία. Διατείνεται ο Καντ ότι η ΥΣ δεν θα εβασίζετο πλέον στο "ελεύθερο παιχνίδι Φαντασίας και Διανοίας", παρά θα ήταν αντικειμενική. Όμως, ακόμη κι αν μαθαίναμε ότι η φύση έχει κατασκευασθεί με την πρόθεση να μας συγκινεί αισθητικά, δεν καταλαβαίνω γιατί το ελεύθερο παιχνίδι των γνωσιολογικών μας δυνάμεων θα έπρεπε να πάψει να αποτελεί τον μοναδικό τρόπο να ανακαλύψουμε το φυσικά ωραίο. Για να χάσει το παιχνίδι αυτό την ελευθερία του, θα έπρεπε να έχουμε κατά νου να βρούμε κάτι που να υποτάσσει το εμπειρικό περιεχόμενο της εποπτείας σε καθορισμένη έννοια, διάφορη αυτής της καταλληλότητας της θεωρουμένης μορφής να προκαλέσει το ελεύθερο παιχνίδι των δυνάμεών μας. Δηλαδή, θα έπρεπε ως πραγματικό σκοπό πίσω από τη δημιουργία ενός λειβαδιού με ορισμένους χρωματικούς και σχηματικούς συνδυασμούς, να θεωρηθεί *όχι* η αισθητική απόλαυση που προσφέρει το ελεύθερο παιχνίδι των δυνάμεών μας καθώς ατενίζουμε το λειβάδι και αναζητούμε την αρμονία και την κανονικότητα που παρουσιάζει, αλλά η έκφραση ενός συγκεκριμένου περιεχομένου, ενός θέματος ή μιας ιδέας, όπως συμβαίνει με την τέχνη. Αυτό θα εδέσμευε, ως έναν βαθμό, τη Φαντασία μας, όμως δεν νομίζω να είναι αυτή η ρεαλιστική προθετικότητα που θα είχε κανείς υπ' όψιν του, αν θεωρούσε πως η φύση όντως δημιουργήθηκε σκόπιμα για να μας τέρπει αισθητικά. Ακόμη, όμως, και αν αυτήν την "αυστηρή" προθετικότητα έχει κανείς

κατά νου (ας κάνουμε αυτήν την παραχώρηση, αφού τέτοια προθετικότητα εμπλέκεται στην τέχνη και το ωραίο στην τέχνη εξετάζουμε), η αυτονομία της Κριτικής μας Δυνάμεως (ΚΔ) δεν πλήττεται. Εκείνο που την εξασφάλισε ήταν ότι το κριτήριο βάσει του οποίου η ΚΔ οδηγείται σε κρίση του ωραίου δεν ήταν αυθαίρετο ή εξωγενώς επιβεβλημένο, παρά εστηρίζετο στις ίδιες τις προϋποθέσεις λειτουργίας της, απαιτώντας τη μορφολογική καταλληλότητα του αντικειμένου να αποτελέσει αντικείμενο επεξεργασίας από τις γνωσιολογικές μας δυνάμεις. Η συνθήκη αυτή δεν προσβάλλεται αν το θεωρούμενο αντικείμενο έχει δημιουργηθεί με την πρόθεση να επιφέρει μια καλαισθητική κρίση, αφού για να το επιτύχει αυτό, οφείλει ακριβώς να ικανοποιήσει το κριτήριο της καταλληλότητας για τη λειτουργία των γνωσιολογικών μας δυνάμεων. Έτσι, ως προς την αυτονομία της ΚΔ, ο παραλληλισμός του ωραίου με το καλό (στη φύση ή στην τέχνη) δεν διασαλεύεται.

Τώρα πρέπει να δούμε αν, πράγματι, η επίγνωση της υπάρξεως συγκεκριμένου σκοπού πίσω από τη φιλοτέχνηση ενός ωραίου αντικειμένου αναιρεί το ελεύθερο παιχνίδι των γνωσιολογικών δυνάμεων του Υποκειμένου και, ως εκ τούτου, απειλεί, εν μέρει, την επιδιωκόμενη αναλογία ωραίου και καλού. Ο Καντ λέει ότι η ύπαρξη τέτοιου σκοπού θα καθιστούσε την Υποκειμενική Σκοπιμότητα *αντικειμενική*, γιατί "δεν θα εβασίζετο πλέον στο παιχνίδι της Φαντασίας στην ελευθερία του, κατά το οποίον *εμείς* προσλαμβάνουμε τη φύση με χάρη, δε μας κάνει χάρη εκείνη."¹¹ Ευθύς, αντιλαμβάνεται τις συνέπειες που θα είχε ένας τέτοιος ισχυρισμός για την τέχνη και προσπαθεί να διορθώσει την κατάσταση, λέγοντας ότι οι σκοποί που υπόκεινται της καλλιτεχνικής δημιουργίας πρέπει να είναι ιδεαλιστικοί αντί για πραγματικοί, δηλαδή να μην αφορούν, όπως έχει πολλάκις επαναλάβει, πρακτικά οφέλη. Αμφιβάλλω για το πώς έτσι διορθώνεται η κατάσταση, εφόσον ακόμη και ιδεαλιστική να είναι η πρόθεση που διαπνέει ένα καλλιτέχνημα, η Φαντασία δεσμεύεται από την ανάγκη να την ανακαλύψει.

Για να δούμε σε τι συνίσταται και, συνεπώς, αν διασφαλίζεται το ελεύθερο παιχνίδι Φαντασίας και Διανοίας στις κρίσεις του *εντέχνως* ωραίου, πρέπει να εντρυφήσουμε στην ιδιαίτερη λειτουργία της τέχνης, αυτή που την διαφορίζει από άλλες ανθρώπινες

¹¹ ΚΚΔ, §58, Ak 350.

δραστηριότητες. Προκειμένου να διατηρήσει το παιχνίδι αυτό την ελευθερία του, ο Καντ προέττειν στο Ak 350-1 τον περιορισμό των λανθανουσών προθέσεων σε ιδεαλιστικές, όμως είδαμε ότι και πάλι, οι προθέσεις αυτές αντιστοιχούν σε έννοιες, βάσει των οποίων το Υποκείμενο πρέπει να διαμορφώσει την κρινομένη δέσμη εποπτειών. Για να χαρακτηρίζεται η συνεργασία Φαντασίας και Διανοίας, κατά την κρίση του εντέχνως ωραίου, ως ελεύθερο παιχνίδι, θα πρέπει η διαδικασία ανακαλύψεως της προθέσεως του έργου να μην ταυτίζεται με ανάλογες διαδικασίες στην επιστήμη και τη γνώση, γενικά (π.χ. Η διαδικασία ερμηνείας μιας φιλοσοφικής πραγματείας). Στην παράγραφο 46,¹² ο Καντ προτείνει μια καλύτερη λύση στο πρόβλημα: ένα αντικείμενο τέχνης οφείλει να μοιάζει με το ωραίο στη φύση (όχι, βέβαια, αντιγράφοντάς το), και αυτό το καταφέρνει εάν ακολουθεί τους δέοντες κανόνες ώστε να πραγματοποιηθεί η πρόθεση του καλλιτέχνη, πιστά αλλά όχι αυστηρά. Στην παράγραφο 47,¹³ αναδιατυπώνει την ίδια συνθήκη ως χαρακτηριστικό της **ιδιοφυίας**, λέγοντας ότι η ιδιοφυία δεν μπορεί να δώσει συγκεκριμένες οδηγίες για τη δημιουργία του έργου της. Η επίμαχη διαφορά μεταξύ τέχνης και επιστήμης μπορεί να περιγραφεί ως εξής: το έργο του Νεύτωνος μπορεί να γίνει εξ ολοκλήρου γνωστό, ενώ "ο Όμηρος δεν μπορεί να δείξει πώς οι ιδέες του, πλούσιες σε φαντασία και σκέψη, ορθώνονται στο νου του".¹⁴ Αυτή η διαφορά πληρότητας των οδηγιών μεταξύ καλλιτεχνικής και επιστημονικής δημιουργίας είναι πράγματι μια εμπειρική αλήθεια και, τελικά, μπορεί να διασφαλίσει την ελευθερία του Υποκειμένου κατά την καλλιτεχνική αξιολόγηση, καθώς και να διαχωρίσει, ως προς την ελευθερία αυτή, την τέχνη από την επιστήμη.¹⁵ Όμως έτσι διατυπωμένη, η διαφορά αυτή παραμένει ασαφής και ευεπίφορη σε ενστάσεις: Δεν μπορούν τα όρια τέχνης και επιστήμης να καθορισθούν από τη διαφορά "εντάσεως" μεταξύ μιας "πιστής" και μιας "αυστηρής" τηρήσεως των αρμοδίων κανόνων. Πρέπει να αντιληφθούμε πού οφείλεται αυτή η διαφορά και αυτό δεν είναι τόσο απλό. Κατ' αρχάς, είναι δύσκολο να αποφανθεί κανείς οριστικά πού αποδίδει ο Καντ αυτό το εγγενώς "ακαθόριστο" των

¹² ΚΚΔ, §46, Ak 307.

¹³ ΚΚΔ, §47, Ak 308-10.

¹⁴ ΚΚΔ, §47, Ak 309.

¹⁵ Βλέπε σχετικά F. Sibley: 'Aesthetic Concepts', *Philosophical Review*, 68, σελ. 421-60.

καλλιτεχνικών κανόνων, καθώς δείχνει να αμφιταλαντεύεται ο ίδιος μεταξύ μορφής και περιεχομένου.¹⁶ Στο Ak 307, λέει, λοιπόν, ότι "η ακαδημαϊκή μορφή δεν πρέπει να φαίνεται. Δεν πρέπει να δίδεται η εντύπωση πως ο κανόνας περιίπταται ενώπιον του καλλιτέχνη και δεσμεύει τις νοητικές του δυνάμεις." Αφενός, υπό μίαν ανάγνωση, η συνθήκη του Καντ απλώς επιτάσσει τη δημιουργική αφομοίωση των κανόνων, η οποία δεν απαντάται σε έργα αρχαρίων ή μετρίων δημιουργών. Αφετέρου, θεωρώντας τη συνθήκη όχι ως αξιολογική, αλλά περιγραφική, θα αντιδρούσαν σ' αυτήν γνώστες της τέχνης από διαφορετικές κατευθύνσεις: στη ζωγραφική, ρεύματα όπως ο κυβισμός και ο κονστρουκτιβισμός χαρακτηρίζονται ακριβώς από την τάση να αποκαλύπτουν τους γεωμετρικούς, μορφολογικούς κανόνες που, κατά τους οπαδούς των ρευμάτων αυτών, διέπουν την εμπειρία της φύσεως από τα Υποκείμενα, οπωσδήποτε πάντως διέπουν τα ζωγραφικά έργα των ειδών αυτών. Στη δε μουσική, θα μπορούσαμε να αναφερθούμε στην αυστηρότητα των κανόνων της αντιστίξεως του 16ου και 17ου αιώνα. Πάντως σε όλες τις περιπτώσεις, ακόμη και αν οι κανόνες είναι αυστηρότατοι, το αποτέλεσμα μπορεί να είναι αισθητικά υψηλότατο. Αυστηροί μορφολογικοί κανόνες έχουν κυριαρχήσει τόσο σε μουσικές φόρμες σε κλασικές περιόδους, όσο και στην ποίηση και τις εικαστικές τέχνες. Αντιστρόφως, δε, *ακαθόριστοι* αλλά υπαρκτοί δομικοί κανόνες διέπουν τη σύνθεση ενός επιστημονικού δοκιμίου, χωρίς, ωστόσο, αυτό να καθιστά το αποτέλεσμα έντεχνο. Ωστόσο, για να παραχωρήσουμε λίγο έδαφος στον Καντ, θα μπορούσαμε να σημειώσουμε ότι, έστω και οι κανόνες που περιγράφουν την εκάστοτε τεχνοτροπία σε οποιαδήποτε μορφή τέχνης, δεν παρουσιάζουν την αδιαλλαξία, ούτως ειπείν, επιστημονικών νόμων. Όμως αυτή η παρατήρηση απλώς περιγράφει μια συνέπεια της ιδιαίτερης λειτουργίας της τέχνης και επ' ουδενί δεν εξηγεί σε τι οφείλεται η επίμαχη απροσδιοριστία των καλλιτεχνικών κανόνων.

Στην παράγραφο 49,¹⁷ πάντοτε αναζητώντας τις ιδιαίτερες συνθήκες που ανάγουν ένα προϊόν ανθρώπινης προσπάθειας σε τέχνη, ο Καντ προτείνει κάτι διαφορετικό. Λέει ότι τέτοια συνθήκη είναι η εκδήλωση **Πνεύματος**, δηλαδή η ικανότητα του καλλιτέχνη να

¹⁶ ΚΚΔ, §49, Ak 314-7.

¹⁷ ΚΚΔ, §49, Ak 314-7.

εκφράζει **αισθητικές ιδέες**. Τι ακριβώς είναι αυτές οι ιδέες και κατά πόσον αφορούν στη μορφή ή στο περιεχόμενο του έργου θα μας απασχολήσει αργότερα. Προς το παρόν μας ενδιαφέρουν το τρίτο και τέταρτο εκ των τεσσάρων χαρακτηριστικών που αποδίδει ο Καντ στις αισθητικές ιδέες, και αυτά τα απευθύνει αναμφίβολα στο περιεχόμενο.

Σύμφωνα με το τρίτο χαρακτηριστικό, οι αισθητικές ιδέες αντιπροσωπεύουν είτε ιδέες του Λόγου, οι οποίες δεν ενσαρκώνονται, όπως είδαμε, σε καμιά εμπειρία (π.χ. αόρατα όντα, η κόλαση, η αιωνιότητα,...), είτε έννοιες που απαντούν στην εμπειρία (π.χ. αγάπη, θάνατος...), αλλά εκφράζονται με μια πληρότητα που δεν υπάρχει στη φύση. Αυτήν την συνθήκη την προορίζει ο Καντ να εξασφαλίσει την **πρωτοτυπία** ως απαραίτητο συστατικό της καλλιτεχνικής ιδιοφύιας (Ak 308). Η πρωτοτυπία, με τη σειρά της, εξασφαλίζει την απαραίτητη ελαστικότητα και απροσδιοριστία των κανόνων της τέχνης, ώστε αυτοί να μην παρεμποδίζουν το ελεύθερο παιχνίδι των γνωσιολογικών μας δυνάμεων, το οποίο χρειάζεται για κάθε εμπειρία του ωραίου. Η πρωτοτυπία, όμως, ως προς το περιεχόμενο - ανεξαρτήτως της μορφής- δεν είναι αναγκαίο συστατικό επιτυχημένης τέχνης. Αυτό το επιμαρτυρεί εξάλλου η ύπαρξη εκατοντάδων εφαμίλλων καλλιτεχνημάτων με κοινό θέμα.¹⁸ Και, δεύτερον, ακόμη κι αν η πρωτοτυπία αποτελεί μέλημα -έστω και μη αναγκαίο- δεν χρειάζεται να διασφαλισθεί με τη θεματική επιλογή υπερβατικών ιδεών του Λόγου ή με την έκφραση υπαρκτών εννοιών στη γενικότερη και πληρέστερη εκδοχή τους: μπορεί κάλλιστα το γενικό που αφορά στην ανθρωπότητα, άρα και στη δική του περίπτωση, να το συναγάγει ο αναγνώστης από την, επί παραδείγματι, θεατρική ή ποιητική παρουσίαση μιας *συγκεκριμένης* προσωπικότητας, η οποία, υπό *συγκεκριμένες* συνθήκες δρα *συγκεκριμένα* και υφίσταται τις συνέπειες των πράξεών της. Πρέπει, βέβαια να αναγνωρίσουμε ότι το περιεχόμενο των αισθητικών ιδεών είναι υποσύνολο των θεμάτων, στα οποία εμπίπτει συχνά (αλλά όχι πάντοτε) το περιεχόμενο ενός έργου τέχνης. Αυτό εξηγείται όμως από το γεγονός ότι οι ιδέες του Λόγου, όπως και οι έννοιες εκπεφρασμένες με γενικότητα και "υπερβολή", στις οποίες περιορίζει ο Καντ τις αισθητικές ιδέες, αναφέρονται σε κεφαλαιώδεις πτυχές της ανθρώπινης υπάρξεως και,

¹⁸ Για παράδειγμα, πίνακες με θέμα τη Σταύρωση ή τον Ευαγγελισμό της Θεοτόκου φέρουν τις υπογραφές των περισσότερων από τους αναγεννησιακούς ζωγράφους.

επομένως, αποτελούν πρόσφορη πηγή πνευματικής και ψυχικής συγκινήσεως για τον δημιουργό, άρα και εφαλτήριο για καλλιτεχνική δημιουργία.¹⁹ Ωστόσο, επαναλαμβάνω ότι το θεματικό περιεχόμενο ενός έργου τέχνης δεν είναι απαραίτητο να περιορισθεί κατ' αυτόν τον τρόπο, επομένως ο Καντ δεν επιτυγχάνει την εξασφάλιση του "ακαθορίστου" των καλλιτεχνικών κανόνων δια της αναφοράς του περιεχομένου σε ιδέες ή έννοιες που δεν απαντούν καθόλου ή πλήρως στην εμπειρία.

Επιμένει, όμως, στην απόδοση της απροσδιοριστίας των κανόνων αυτών στην ιδιαιτερότητα του περιεχομένου των έργων τέχνης παρουσιάζοντας μια λίγο διαφορετική αξίωση: ως τέταρτο, λοιπόν, χαρακτηριστικό του πνευματώδους έργου τέχνης, ο Καντ αναφέρει την τάση να πυροδοτεί «...πολλήν απώτερη σκέψη, η οποία δεν δύναται να περικλεισθεί σε καμιά καθορισμένη έννοια, αλλά επεκτείνει την εμπλεκόμενη [στο περιεχόμενο του έργου] έννοια».²⁰ Αυτό οφείλεται είτε στην ίδια την αισθητική ιδέα, είτε στις **αισθητικές ιδιότητες** που τη συνοδεύουν. Όπως και να έχει, η αισθητική ιδέα συμφύρεται με τέτοια πλησμονή παραστάσεων, ώστε να μην υπάρχει καθορισμένη έννοια που να της αντιστοιχεί επαρκώς. Το ερώτημα είναι εάν αυτές οι εποπτείες που συνοδεύουν την πρόσληψη του έργου από το κοινό αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της ερμηνείας του έργου τέχνης, άρα, πιθανώς, και της προθέσεως που αυτό εκφράζει. Εάν οι αισθητικές ιδιότητες της εκφραζομένης ιδέας είναι απλώς συνειρμοί σχετικοί με την ερμηνεία την οποία το κρίνον Υποκείμενο αποδίδει στο έργο, αλλά όχι βεβουλημένοι από το δημιουργό, τότε δεν αποτελούν μέρος του σκοπού του έργου, άρα ούτε και διακρίνουν χαρακτηριστικό του έργου τέχνης. Δηλαδή, η συμπτωματική (εν αντιθέσει με την ηθελημένη) δυνατότητα συνειρμικών εξορμήσεων δεν είναι ικανή να ξεχωρίσει ένα καλλιτεχνικό από ένα επιστημονικό έργο, εφόσον και το τελευταίο αποτελεί πηγή απώτερης σκέψεως και αναζητήσεως. Εάν, πάλι, οι εν λόγω συνειρμικές εποπτείες είναι ηθελημένες από το δημιουργό, τότε αποτελούν μέρος της προθέσεως του έργου τέχνης, άρα και ζητούμενο της προθεσιοκεντρικής, ερμηνευτικής διαδικασίας, κατά

¹⁹ Εξάλλου, ακόμη και θέματα επιφανειακώς αμέτοχα του ανθρωπίνου βίου συχνά αποτελούν συμβολικό μέσο αποτυπώσεως ανθρωπίνων διαθέσεων (π.χ. Νεκρές φύσεις).

²⁰ ΚΚΔ, §49, Ak 315.

την οποίαν η ελευθερία της Φαντασίας εξακολουθεί να περιορίζεται από την έννοια (ή έννοιες) που αντιστοιχεί στο σύνολο των προθέσεων του έργου. Ο Καντ, βέβαια, είπε ότι η πλησμονή των εποπτειών καθιστά αδύνατη την υποταγή αυτών σε μια καθορισμένη έννοια. Μέ αυτό εννοεί ένα από τα ακόλουθα: α) δεν είναι καθορισμένο το σύνολο των συνειρμών που θα αφυπνίσει το έργο στο *Υποκείμενο*, οπότε οι συνειρμοί επαφίενται στην ιδιοσυγκρασία του Υποκειμένου. Αυτήν την εκδοχή, όμως, την αποκλείσαμε μόλις παραπάνω. β) δεν είναι δυνατή η εννοιολογική απόδοση ενός έργου τέχνης.²¹ Αυτή η εκδοχή μας φέρνει πιο κοντά στη λύση του προβλήματος διακρίσεως της τέχνης από την επιστήμη. Ας δούμε, λοιπόν, με ποια έννοια ανθίσταται ένα καλλιτέχνημα σε εννοιολογική απόδοση. Οπωσδήποτε, δεν μπορεί να υπονοούμε την αδυναμία πάσης εννοιολογικής περιγραφής του έργου, διότι θα έπρεπε να αρνηθούμε την ύπαρξη εννοιολογικών αναλύσεων, μελετών και ερμηνευτικών προσεγγίσεων επί παντός είδους τέχνης. Στην καλύτερη περίπτωση, θα μπορούσε να ευσταθήσει η υπόθεση σύμφωνα με την οποίαν οι προθέσεις του δημιουργού δεν μπορούν να εκφραστούν λεκτικά, διότι δεν έχουμε, στο γλωσσικό παιχνίδι, επινοήσει λέξεις που να αντιπροσωπεύουν τη δεδομένη σκέψη, ιδέα, ψυχική κατάσταση ή ό,τι άλλο απετέλεσε τον νοηματικό πυρήνα του έργου. Τις λέξεις αυτές, όμως, δεν τις έχουμε, ενδεχομένως, επινοήσει, επειδή δεν έχει παρασταθεί η ανάγκη, ή επειδή δεν έχει τύχει, όχι επειδή οι καταστάσεις τις οποίες θα εκλούντο να περιγράψουν (οι αισθητικές ιδέες, με την ορολογία του Καντ) είναι φύσιν άρρητες. Άρα, λοιπόν, η έννοια υπό την οποίαν είναι αδύνατη η λεκτική αναπαραγωγή ενός έργου τέχνης δεν μπορεί να αναφέρεται στο περιεχόμενο και μόνον του έργου.

Για να ανακεφαλαιώσουμε, την αδυναμία εννοιολογικής αποδόσεως του περιεχομένου ενός καλλιτεχνικού έργου, θα μπορούσαμε να την χρησιμοποιήσουμε ως συνθήκη που διασφαλίζει το ζητούμενο "ακαθόριστο" των κανόνων της τέχνης. Δεν μπορέσαμε, όμως να την τεκμηριώσουμε. Το "ακαθόριστο" αυτό, των κανόνων, ο Καντ θέλει να το εδραιώσει και να το εκμεταλλευθεί για να αποδείξει τη διατήρηση της ελευθερίας των δυνάμεων του Υποκειμένου κατά τη

²¹ Ο Paul Valéry είχε πει ότι όταν ένα νόημα μπορεί να εκφραστεί στην εντέλεια με πεζό λόγο, δεν είναι ποιητικό. Dilthey, W. Selected works Vol.5. Poetry and Experience. Ed. R. A. Makkreel, F. Rodi. Princeton University Press, 1985.

θεώρηση του εντέχνως ωραίου (και εν αντιθέσει με τη θεώρηση ενός αντικειμένου κατά την επιδίωξη επιστημονικής γνώσεως). Λογικά, όμως, υπολείπεται και ένας άλλος πιθανός τρόπος κατά τον οποίον ένα καλλιτέχνημα δεν μπορεί να αποδοθεί εννοιολογικά: αρκεί αυτήν την αδυναμία να μην την αποδώσουμε σε ένα, δήθεν, ιδιάζον περιεχόμενο των έργων τέχνης, αλλά στον συνδυασμό μορφής και περιεχομένου.

Η λειτουργία της τέχνης θα μπορούσε να παρουσιασθεί ως η απόδοση της θεματικής ιδέας που ενοποιεί το δεδομένο έργο σε μια ιδιαίτερη γλώσσα -και θα εξηγήσω ακολούθως σε τι συνίσταται η ιδιαιτερότητα μιας αισθητικής γλώσσας. Η ιδέα ή το πλήθος αυτών, οι οποίες αποτελούν το θεματικό περιεχόμενο του έργου, μπορεί να συλληφθεί πριν ή παράλληλα με το σύνολο των κανόνων, το οποίο είναι κατάλληλο να εκφράσει βέλτιστα την πρόθεση του, προσδίδοντας ταυτόχρονα στο έργο την απαραίτητη ενότητα και τάξη στην πολυμέρεια, ώστε αυτό να έχει αισθητική αξία. Ακόμη κι αν το μέσο εκφράσεως της θεματικής ιδέας παραμένει γλωσσικό (π.χ. Ποίηση), θα πρέπει να δίδεται η εντύπωση ότι το έργο νομοθετείται από συγκεκριμένους κανόνες που αποκλείουν οποιαδήποτε αλλαγή στη μορφή του. Ο Πόε, επί παραδείγματι, είχε πει για τη σύνθεση του "Κόρακα" ότι το έργο αυτό έφθασε στην πληρότητά του με την αυστηρή συνέπεια ενός μαθηματικού προβλήματος. Αλλά και στη λογοτεχνία, όπου το εκφραστικό μέσον είναι το πλέον συναφές της εννοιολογικής σκέψεως -με την οποία λειτουργεί η κοινή, όσο και η επιστημονική γνώση- ο λογοτέχνης (σε αντίθεση με το δοκιμιογράφο ή τον επιστήμονα,) εκμεταλλεύεται στο έπακρον όλες τις εκφραστικές δυνατότητες που υφέρπουν της γλώσσας: έτσι, λοιπόν, ορίζει τους γλωσσικούς και δομικούς κανόνες που θα αναμοχλεύσουν τέτοιους συνειρμούς και εντυπώσεις στον αναγνώστη και θα καθορίσουν την αλληλουχία των περιγραφομένων στο έργο σκέψεων, πράξεων και εικόνων κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να επιτευχθεί η βέλτιστη έκφραση των ιδεών του καλλιτέχνη, η μεταβίβαση των σκέψεων και των συναισθημάτων που θέλει να συνεγείρει, και η απαιτούμενη ενδελέχεια που οφείλει να παρουσιάζει η υψηλή τέχνη.²²

²² Μάλιστα, οι ίδιοι οι λογοτεχνικοί χαρακτήρες συγκροτούνται έτσι, ώστε να συντελούν στην ενότητα του έργου και στην έκφραση της προθέσεως του δημιουργού. Ο Γκαίτε είχε πει ότι αν εγνώριζε κάποιος ποιητής πώς ακριβώς ήταν

Πώς, όμως, ορθώνεται αυτή η ιδιαίτερη γλώσσα κάθε έργου, η οποία επιτρέπει τη μεταστοιχείωση της προθέσεως του δημιουργού σε τέχνη; Ας αρχίσουμε από τα συστατικά μέρη των τεχνών. Αυτά μπορεί να είναι μεμονωμένα χρώματα, σχήματα, όγκοι, ήχοι, λέξεις, ακόμη και γράμματα, κινήσεις αλλά, κυρίως, συνδυασμοί αυτών σε συνηχήσεις, εικόνες, φράσεις, σχέσεις δυναμικής ή μεγέθους, περιγραφές σκέψεων και καταστάσεων κ.τ.λ. Αυτά τα συστατικά είναι φορτισμένα με εγγενές, ή συνειρμικό νοηματικό περιεχόμενο, έτσι ώστε ο τάδε συνδυασμός χρώματος και σχήματος ή η τάδε μουσική, αρμονική διαδοχή να προκαλούν ορισμένα είδη στοχαστικών και συναισθηματικών εντυπώσεων στο δέκτη, παρά ορισμένα άλλα.²³ Χάρη σε αυτό το νοηματικό τους φορτίο, το οποίο μπορεί να έχει συναισθηματική ή αναπαραστασιακή δύναμη,²⁴ τα δομικά μέρη των τεχνών καθιστούν δυνατή, μέσα από τον κατάλληλο συνδυασμό τους, τη μετάπλαση και τη μετουσιωμένη, πλέον, απόδοση της προθέσεως του καλλιτέχνη. Ο δημιουργός έχει πράγματι μετασχηματίσει τη φύση έτσι, όπως δεν απαντά στην εμπειρία,²⁵ όχι όμως επειδή έχει, απαραίτητα, εκφράσει κάτι το οποίο την υπερβαίνει, αλλά επειδή έχει

οι ιστορικοί χαρακτήρες που, ενδεχομένως, εικονίζει, δύσκολα θα μπορούσε να τους χρησιμοποιήσει.

²³ Πρώτον, οι συσχετισμοί αυτοί συστατικών μορίων και αντιστοιχών νοηματικών φορτίων είναι, βέβαια, απείρως πολυπλοκότεροι από τις αντιστοιχίες χρωμάτων και ψυχικών διαθέσεων που προτείνει ο Καντ στο Ak 302, ωστόσο έστω αυτές αρκούν για να δείξουν ότι η πρότασή μου είναι τουλάχιστον συμβατή με τη θεωρία του Καντ για την τέχνη. Δεύτερον, ο θεματικός πυρήνας γύρω από τον οποίον αναπτύσσεται ένα καλλιτεχνικό έργο οπωσδήποτε δεν συνίσταται πάντοτε στην έκφραση συναισθημάτων. Εντυπώσεις ιδεών όπως η ρευστότητα, η συμφωνία, η αντίθεση κ.τ.λ. μπορούν, επομένως να αναπαρασταθούν και στις λιγότερο εκφραστικές τέχνες, όπως η αρχιτεκτονική.

²⁴ Μπορούμε να παρατηρήσουμε εδώ ότι, ειδικά στην αρχιτεκτονική – και όταν αυτή αποτελεί τέχνη- οι συνδυασμοί των συστατικών μορίων μπορεί να αντλούν τη νομοτέλεια που τις διέπει όχι μόνον από τη δυνατότητα αναδείξεως συναισθηματικών και αναστοχαστικών συνειρμών (π.χ. δέος, ψυχική ανάταση, ένταση, αντίθεση, οικειότητα κ.τ.λ.) ή αναπαραστασιακών σχέσεων (π.χ. ένταξη στο φυσικό περιβάλλον, γεωγραφικές ή ιστορικές παραπομπές) αλλά και από τη λειτουργικότητά τους (π.χ. ορισμένα σχήματα μπορούν να εξυπηρετήσουν καθημερινές λειτουργίες αλλά και να αξιοποιηθούν ως φορείς μορφολογικής ενότητας του οικοδομήματος.)

²⁵ ΚΚΔ, §49, Ak 314.

χρησιμοποιήσει και συναρμόσει τα συστατικά της εμπειρίας μας έτσι, ώστε να ορθώσει μια ιδιαίτερη εκφραστική γλώσσα.²⁶

Ας δούμε πού μας οδηγούν αυτές οι σκέψεις σχετικά με το θέμα της ζητούμενης απροσδιοριστίας των καλλιτεχνικών κανόνων. Αυτή διασφαλίζεται από δύο στοιχεία: **Πρώτον**, η σύνδεση των συγκινησιακών και νοηματικών συνειρμών με καθένα από τα προαναφερθέντα δομικά συστατικά των καλών τεχνών δεν είναι παγιωμένη και σταθερή για όλα τα Υποκείμενα και όλες τις περιστάσεις, παρά μεταβάλλεται στο πλαίσιο, βέβαια, ενός συγκεκριμένου φάσματος. Επί παραδείγματι, παρόμοιο μουσικό σχήμα ή αρμονική ακολουθία μπορεί στο ένα μουσικό έργο να εκφράζει παραίτηση, ενώ σε άλλο να ερμηνεύεται καλύτερα ως διαμαρτυρία. Παρόμοια ελαστικότητα, κατά την πρόσληψή τους, παρουσιάζουν ποιητικά και λογοτεχνικά έργα, ως προς την ακριβή ερμηνεία μεταφορικών σχημάτων, εκφραζομένων ψυχικών καταστάσεων και συναισθηματικών αποχρώσεων. Αυτομάτως, λοιπόν, αυτό το περιθώριο ελευθερίας στη δημιουργική εκμετάλλευση του φάσματος νοηματικών φορτίων, που μπορούν να αναλάβουν τα δομικά συστατικά των τεχνών, περιορίζει το βαθμό σαφήνειας και σχολαστικότητας των οδηγιών, τις οποίες θα παρέθετε ο Όμηρος σε ένα εγχειρίδιο ποιητικής τέχνης. Έτσι διαφοροποιεί και την αποστολή του από του Νεύτωνα ή οποιουδήποτε επιστήμονα, εφόσον το έργο του τελευταίου δομείται πάνω σε αυστηρές μαθηματικές συνθήκες που χαίρουν αντικειμενικότητας και καθολικής ισχύος, ανεξαρτήτως υποκειμενικών, ιδιοσυγκρασιακών και ψυχολογικών παραγόντων. **Δεύτερον**, δεδομένης της ανατεθειμένης από τον δημιουργό λειτουργίας των συστατικών μέσων που ο ίδιος επέλεξε, η επίμαχη

²⁶ Ως χαρακτηριστικό παράδειγμα, θα μπορούσαμε να αναφέρουμε τον Βαν Γκογκ, για το έργο του οποίου η ιστορικός της τέχνης Delfin Rodriguez γράφει: 'ο συμβολισμός του Βαν Γκογκ δεν εβρίσκετο στο αντικείμενο της απεικόνισης, ... αλλά στον τρόπο της απεικόνισης. Επρεπε αυτό να φωτίζεται από τον εσωτερικό κόσμο, το πνεύμα του καλλιτέχνη και να αποδίδεται με τα χρώματα και τις φόρμες που εκείνος είχε επιλέξει, με σκοπό να δηλώσει άλλα πράγματα.' Διαφωτιστικές είναι και οι ρήσεις του Σεζάν, κατά τις οποίες ο ίδιος προσπαθούσε να συλλάβει «τις αισθήσεις των χρωμάτων», που του απεκάλυπτε η όρασή του και «να μην αντιγράφει δουλικά το αντικείμενο», αλλά να γίνεται «κύριος μιας αρμονίας ανάμεσα σε πολυάριθμες σχέσεις». Βλέπε, σχετικά: J. Stolnitz: *Aesthetics and Philosophy of Art Criticism*. Cambridge Massachusetts, 1960, σελ. 220, 236, 485. L. Tolstoy: *What is Art?* Macmillan Publishing Company, New York, 1989, σελ. 123 και E. Véron: *Aesthetics*. London, Chapman and Hall, 1879, σελ. 89.

απροσδιοριστία των καλλιτεχνικών αρχών απορρέει και από την αδυναμία περιγραφής του τρόπου με τον οποίον τα συστατικά αυτά θα συνεργασθούν, ώστε το αποτέλεσμα να διαθέτει την πολύκροτη ενότητα στην πολυμέρεια²⁷ που χαρακτηρίζει την επιτυχή τέχνη. Αυτή η συνθήκη, όμως, δεν επιδέχεται λεπτομερέστερη επεξήγηση, παρά αντιστοιχεί κατά πολύ, σ' αυτό που συχνά ονομάζεται "καλλιτεχνική προδιάθεση/ ευαισθησία" και καθοδηγεί τον δημιουργό στη σύνταξη ενός συνόλου, όπου κάθε μέρος αιτιολογημένα καταλαμβάνει τη δεδομένη θέση του και όπου τίποτε δεν παρίσταται, επαναλαμβάνεται, παραλείπεται ή αντικαθίσταται χωρίς λόγο. Οπωσδήποτε, δεν μπορούν όλοι να αντιληφθούν γιατί από τα έργα του Μότσαρτ, κατά την ομολογία του ιδίου, δεν μπορεί να μεταβληθεί ούτε ένας φθόγγος, αλλά, ακόμη και μεταξύ όσων το αντιλαμβάνονται, ελάχιστοι θα μπορούσαν να παραγάγουν μουσικό έργο εφάμιλλο εκείνου. Με αυτά τα δεδομένα, συνειδητοποιεί κανείς τη σπουδαιότητα που μπορεί να λάβει ο ισχυρισμός του Καντ, κατά τον οποίον οι κανόνες της τέχνης μπορούν να αντληθούν από κάθε έργο μόνον έπειτα από την περάτωσή του και όχι εκ των προτέρων.²⁸

Οι δύο αυτές ιδιαιτερότητες της τέχνης, εν συγκρίσει με ό,τι μπορεί να μας προκαλεί θαυμασμό στη φύση, απορρέουν, λοιπόν, από την ανάθεση της εκφράσεως του περιεχομένου του έργου σε μια συγκεκριμένη συνεργασία και μορφολογική διάταξη των επιλεγμένων

²⁷ Αυτή η αξίωση της συνοχής του έργου τέχνης, εκ παραλλήλου με τον πλούτο του περιεχομένου του, φαίνεται συχνά να υφέρπει, κατά το μάλλον ή ήττον, της αισθητικής σκέψεως του Αριστοτέλη και του Πλάτωνος: επί παραδείγματι, στην *Πολιτεία* (401b-d) ο Πλάτων αποδοκιμάζει την ασχημοσύνη, την αρρυθμία και την αναρμοστία των κακών έργων και λέει ότι η υγεία που εκπέμπουν τα σπουδαία ποιήματα προπαιδεύει το νεαρό νου στην ομορφιά του Λόγου· (βλέπε, επίσης, *Φαίδρος*, 264c). Αναλόγως, στην πραγματεία του *Περί Ποιητικής* (1450b24 – 1455b1-3), ο Αριστοτέλης προβάλλει την ενότητα ενός δράματος μέσω της αναγκαίας ή πιθανής επαλληλίας των μερών του, έτσι ώστε τίποτε να μην μπορεί να αφαιρεθεί δίχως την καταστροφή του συνόλου. Το κριτήριο της ενότητας στην ποικιλία αρθρώνεται ρητά για πρώτη φορά από τον Hutcheson (βλέπε, π.χ., *An inquiry into the origin of our ideas of Beauty and Virtue*, σελ. 17.) και εν συνεχεία από τον Kant, τον Hegel και απαντάται μέχρι την νεώτερη αισθητική επιστήμη (Lipps, Dessoir, Lalo κ.ά.)

²⁸ ΚΚΔ, §47, Ak 309. Σχεδόν με τα ίδια λόγια επαναλαμβάνει την απροσδιοριστία των καλλιτεχνικών κανόνων πριν από την πραγμάτωσή τους στο εκάστοτε έργο ο θεμελιωτής, μάλλον, της αναλυτικής προσεγγίσεως στην Αισθητική Φιλοσοφία, Frank Sibley στο δοκίμιό του: 'Aesthetic and Non-Aesthetic,' *Philosophical Review* 74, σελ. 135-59.

συστατικών. Οι ίδιες ιδιαιτερότητες επιφέρουν την ποθητή αδυναμία πλήρους, "μαθηματικού" καθορισμού των καλλιτεχνικών κανόνων και διασφαλίζουν την ελευθερία του δημιουργού να επιλέξει και να διαμορφώσει, βάσει της βουλήσεως και της ιδιοσυγκρασίας του, την ιδιαίτερη γλώσσα που θα χρησιμοποιήσει ώστε, κατά την έντεχνη έκφραση της προθέσεώς του, να αξιοποιήσει με νόημα τους ξεχωριστούς περιορισμούς κάθε μέσου. Όσον αφορά, όμως, στην προώθηση της ελευθερίας του Υποκειμένου το οποίο εκφέρει κρίση για ένα αντικείμενο της τέχνης, και όχι της φύσεως, αυτή θα πρέπει να αναδεικνύεται κατά τη διαδικασία ερμηνείας του έργου -υποθέτοντας, πάντα, ότι η κρίση είναι απόλυτα αξιολογήσεως του έργου και όχι συμπτωματικής, επιφανειακής συγκινήσεως. Σύμφωνα με μια αυστηρή προθεσιοκρατική ερμηνευτική θεωρία της τέχνης (την οποία ασπάζεται και ο Καντ) κατά τη διαδικασία αυτήν, το Υποκείμενο επιδιώκει ακριβώς να ταυτοποιήσει τους κανόνες, βάσει των οποίων ιδέα και μορφή συνεργάστηκαν για να συναπαρτίσουν το ενιαίο, έντεχνο σύνολο υπό θεώρησιν. Αυτή η διαδικασία κατανοήσεως, όμως, πώς διαφέρει, ως προς την προαγωγή της ελευθερίας του Υποκειμένου, από τη διαδικασία επιλύσεως ενός μαθηματικού προβλήματος, αν υποθέσουμε ότι και στις δύο περιπτώσεις, τόσο η ζητούμενη μαθηματική λύση, όσο και η ζητούμενη διάγνωση της προθέσεως του έργου τέχνης είναι μοναδικές;

Δεδομένου του περιγραφέντος «ακαθορίστου» των αρχών με τις οποίες φιλοτεχνείται ένα καλλιτέχνημα, το Υποκείμενο που αναλαμβάνει να το ερμηνεύσει κάνει χρήση της δημιουργικής του Φαντασίας, προκειμένου να ανακαλύψει τις νοηματικές αλληλουχίες που συγκροτούν το έργο. Μερικές φορές, δε, το Υποκείμενο μπορεί να οδηγηθεί σε διαφορετικό συμπέρασμα για το έργο, από αυτό ακριβώς που προετίθετο να συνεγείρει ο δημιουργός του. Αν μάλιστα, αφηγήσουμε την προθεσιοκρατική ερμηνευτική θεωρία που προϋποθέτει ο Καντ και εφαρμόσουμε μια νεώτερη ερμηνευτική προσπέλαση που προκρίνει την αυτονομία του έργου τέχνης από το δημιουργό του, τότε μπορούμε να ισχυρισθούμε ότι το Υποκείμενο αντιλαμβάνεται αισθητά την ελευθερία του να αποδώσει στα διάφορα συστατικά του έργου τη νοηματική χροιά που εκφράζει περισσότερο τη δική του ιδιοσυγκρασία παρά του καλλιτέχνη, με μοναδικό περιορισμό η ερμηνευτική πρόταση να είναι κατά το δυνατόν πλήρης και συνεπής (διαφορετικά θα μετριάζετο η αισθητική απόλαυση που

είναι και το ζητούμενο).²⁹ Τώρα, εάν μια τέτοιου είδους ερμηνεία θα ήταν η βέλτιστη δυνατή δεν έχει σημασία για το θέμα της ελευθερίας του Υποκειμένου. Δεύτερον, ακόμη και αν εμμείνουμε στην προθεσιοκρατική προσπέλαση του έργου τέχνης, δεδομένης της συμβολικότητας των καλλιτεχνικών γλώσσων, απομένουν περιθώρια διαφοροποίησης σε κάθε προσωπική αντίληψη ή αναπαραγωγή της κοινής προθέσεως του έργου. Μάλιστα, στις παραστατικές τέχνες, όπου είναι απαραίτητη η μεσολάβηση του ερμηνευτή (ηθοποιού, μουσικού, χορευτού) για την κοινοποίηση του έργου, ο ερμηνευτής δρα και λίγο ως δημιουργός, καθώς, αναμοχλεύοντας την πρόθεση που διαπνέει το έργο, αναγκαστικά την εμβαπτίζει στους δικούς του εκφραστικούς τρόπους. Αντίστοιχη, αν και μικρότερη, ελευθερία παρέχεται στο Υποκείμενο και από τον ποιητή, τον πεζογράφο, το ζωγράφο ή τον γλύπτη, είτε με τη μορφή συνειδητής γενικεύσεως, ασάφειας ή αμφισημίας, είτε, και πάλι, λόγω της εγγενούς ευπλασίας και νοηματικής ευρύτητας των μέσων που χρησιμοποιούνται, είτε πρόκειται για χρωματικούς, είτε για σχηματικούς, είτε για λεκτικούς και φραστικούς συνδυασμούς, όταν οι τελευταίοι, φυσικά, χρησιμοποιούνται εντέχνως.³⁰ Ωστόσο, αν το ζητούμενο είναι να αποδειχθεί ότι η διαδικασία της καλλιτεχνικής ερμηνείας και απολαύσεως *εν γένει* μπορεί να περιγραφεί ως ελεύθερο παιχνίδι Διανοίας και Φαντασίας, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι αισθητικές κρίσεις του εντέχνως ωραίου εκφέρουμε και *επί συγκεκριμένων ερμηνειών των παραστατικών τεχνών* και πρέπει και τότε, ως κρίνοντα Υποκείμενα, να βιώνουμε την ελευθερία που ο Καντ θέλει την τέχνη να προασπίζει και να εκθέτει. Στις συγκεκριμένες περιπτώσεις, η μόνη ελευθερία που απομένει στο Υποκείμενο είναι η δυνατότητα

²⁹ Τέτοιες ερμηνευτικές θεωρίες, εναλλακτικές της αναζητήσεως της προθέσεως του δημιουργού, αφορούν στη μεγιστοποίηση της αισθητικής τέρψεως, στην ερμηνεία βάσει υποτιθεμένων λανθανουσών σκέψεων (π.χ. Μαρξιστική ή Φροϋδική ανάγνωση), στη μεγιστοποίηση της κατανοητότητας του έργου από συγχρόνους αναγνώστες κ.ά. (βλέπε, για παράδειγμα, Fish, 1980, Margolis, 1980, Jones, 1975, Goldman, 1990).

³⁰ Θα μπορούσαμε να ισχυρισθούμε ότι οι λεκτικές και φραστικές ακολουθίες χρησιμοποιούνται εντέχνως όταν επιτυγχάνουν οι ακόλουθες συνθήκες: αφενός, όταν αξιοποιείται πλήρως όχι μόνον το συμβατικό τους νόημα αλλά και ένα πιθανώς συνειρμικό και συναισθηματικό τους περιεχόμενο και, αφετέρου, όταν το νόημα του έργου δεν περιγράφεται άμεσα μέσω μιας συμβατικής χρήσεως της γλώσσας, (π.χ. δοκιμαϊκή χρήση) παρά προκύπτει έμμεσα, μέσω της περιγραφής και της αλληλουχίας σκέψεων, διαλόγων, κινήσεων, πράξεων, ατμόσφαιρας.

συγκεκριμένης εφαρμογής μιας σκέψεως ή ενός συναισθήματος που εκφράζεται στη δεδομένη ερμηνεία μιας παραστατικής τέχνης, στην προσωπική ζωή και εμπειρία του θεατού ή ακροατού. Επειδή, όμως, αυτή η ελευθερία, αφενός δεν βασίζεται πλέον στο παιχνίδι Φαντασίας και Διανοίας, τουλάχιστον με την έννοια του παιχνιδιού που περιγράφει την εμπειρία του ωραίου, αφετέρου, δε, παρέχεται και από την ανάγνωση ενός περιστατικού σε μια εφημερίδα, μάλλον ο Καντ δεν θα μπορούσε να διατηρήσει σε αυτήν την περίπτωση το σύνδεσμο τέχνης και ελευθερίας, όπως τον επιθυμεί.

Με αυτές, λοιπόν, τις σκέψεις υπ' όψιν, βλέπουμε ότι, δεδομένης της προτιμήσεώς του για μια προθεσιοκρατική ερμηνεία της τέχνης, ο Καντ έχει δίκιο όταν αποκλείει την πιθανότητα *καθαρής* κρίσεως του εντέχνως ωραίου, εφόσον σ' αυτήν την κρίση πάντοτε θα προσγίγονται και **κρίσεις τελειότητας**, δηλαδή σχετικές με την επιτυχία πραγματοποίησεως της αρχικής προθέσεως του καλλιτέχνη. Αυτές οι επιπρόσθετες κρίσεις είδαμε ότι δεν εκμηδενίζουν την ενεργητική, ερμηνευτική συμμετοχή και ελευθερία του Υποκειμένου, αλλά, εν σχέσει με την ελευθερία φαντασιακής αναπλάσεως που προσφέρει μια φυσική θέα, η ελευθερία του αποδέκτη και εκτιμητή ενός καλλιτεχνήματος αποφαίνεται πιο περιορισμένη. Με άλλα λόγια, εν αντιθέσει με τη θεώρηση ενός ωραίου φυσικού τοπίου, κατά τη θεώρηση ενός ζωγραφικού πίνακα με θέμα το τοπίο αυτό, οι γνωσιολογικές μας δυνάμεις δεν είναι ελεύθερες να προβούν σε όποιους συσχετισμούς, συνδυασμούς εντυπώσεων και συνειρμούς επιθυμούμε, διότι καθοδηγούνται από τη δεδομένη νομοτέλεια που διέπει το έργο, για χάριν της οποίας κάθε δομικό μόριο έχει χρησιμοποιηθεί έτσι και συσχετισθεί με τα υπόλοιπα με συγκεκριμένο τρόπο, τον οποίον πρέπει να ανακαλύψουμε για να εκτιμήσουμε καλύτερα την αισθητική αξία του έργου. Βάσει, λοιπόν, των συνθηκών τις οποίες ο Καντ επιβάλλει, η νοητική κατάσταση κατά την κρίση του εντέχνως ωραίου *γενικά*, δεν χαρακτηρίζεται από την ελευθερία που διαποτίζει τις κρίσεις του φυσικού ωραίου, ή τουλάχιστον όχι με τον ίδιον τρόπο και στον ίδιο βαθμό. Ίσως να μπορούμε ακόμα να πούμε και το εξής: σε μια προθεσιοκρατική ερμηνεία του έργου τέχνης, το Υποκείμενο προσπαθεί να εντοπίσει την πνευματική διαδικασία της δημιουργίας του έργου. Αυτή η διαδικασία συνεστάθη υπό τις συνθήκες ελευθερίας που περιγράψαμε. Έτσι, ίσως θα μπορούσαμε να ισχυρισθούμε ότι το Υποκείμενο βιώνει την ελευθερία της ανθρώπινης φύσεως «εξ αντανακλάσεως»,

θεωρώντας (δηλαδή, κατανοώντας και αξιολογώντας) ένα προϊόν της ελεύθερης βουλήσεως του ανθρώπινου νου.³¹

Συνολικά, λοιπόν, η ελευθερία συνδέεται με την τέχνη ως εξής: Για την περίπτωση *δημιουργίας* του ωραίου στην τέχνη, πράγματι, το Υποκείμενο βιώνει την ελευθερία της φύσεώς του, εντονότερα, προφανώς, και από όταν διακρίνει το ωραίο στη φύση. Το δύσκολο, όμως, ζητούμενο είναι η εμπίωση της ελευθερίας κατά την αισθητική κρίση επί μιας τετελεσμένης καλλιτεχνικής δημιουργίας. Κατ' αρχάς, είπαμε ότι δεν μπορούμε να αναγνωρίσουμε ως διακριτικό χαρακτηριστικό της τέχνης την δυνατότητα ελευθέρων συνειρμών κατά τη θεώρηση του εντέχνως ωραίου, είτε οι συνειρμοί είναι άσχετοι είτε εμπεριέχονται στην πρόθεση του καλλιτέχνη. Εάν οι συνειρμοί είναι άσχετοι, η αισθητική κρίση του ωραίου δεν απορρέει ούτως ή άλλως από αυτούς και εμάς μας ενδιαφέρει η εμπειρία της ελευθερίας μας *κατά την κρίση του ωραίου*. Εάν οι συνειρμοί δεν είναι άσχετοι, τότε αποτελούν μέρος της ερμηνείας, με την οποία προσεγγίζει το Υποκείμενο το δεδομένο έργο τέχνης. Άρα, λοιπόν, οι σχετικοί αυτοί συνειρμοί, είτε ενέχονται στην πρόθεση του δημιουργού και αποτελούν μέρος της έννοιας (ή του συνόλου εννοιών) η οποία την αντιπροσωπεύει και την οποία προσπαθούμε να εξιχνιάσουμε, είτε περιλαμβάνονται στην ερμηνεία που ελεύθερα αποδίδουμε στο έργο, στοχεύοντας σε μια προσωπική προσέγγιση και όχι στην πιστότητα στις προθέσεις του δημιουργού. Στην πρώτη περίπτωση, η ελευθερία της Φαντασίας μας περιορίζεται λιγότερο ή περισσότερο, αλλά ποτέ δεν αναιρείται πλήρως, χάρη στην εγγενή ερμηνευτική ευρήτητα των καλλιτεχνικών μέσων. Στη δεύτερη περίπτωση, προφανώς, η ελευθερία μας είναι αρκετά σημαντικότερη, αλλά, και πάλι, όχι εφάμιλλη με αυτήν που εμβιώνουμε κατά την εμπειρία του φυσικώς ωραίου, διότι ακόμα και υπ' αυτήν την ερμηνευτική βάση, στοχεύουμε στη νοηματική αξιοποίηση όσο το δυνατόν περισσότερων πτυχών ενός έργου δεδομένης και, συχνά, εμφανούς νομοτελείας. Τέλος, στην περίπτωση που η αισθητική μας εμπειρία διαμεσολαβείται από την ερμηνευτική προσέγγιση κάποιου άλλου (παραστατικές τέχνες) η μόνη σύνδεση με την ελευθερία που

³¹ Εξάλλου, στο Ak 326-7, ο Καντ λέει ότι η ποίηση, αναδιαμορφώνοντας την εμπειρία μας από τη φύση, λειτουργεί ως σχήμα για την υπεραισθητή ελευθερία του Υποκειμένου, και δεν φαίνεται να θέλει να περιορίσει αυτήν τη λειτουργία μόνο στην ποιητική δημιουργία.

μπορεί να διατηρηθεί είναι η εξής: κατά την καλλιτεχνική ερμηνεία και αξιολόγηση, το Υποκείμενο στοχάζεται επί μιας πνευματικής δημιουργίας η οποία συνεστάθη μέσω τέτοιας ελευθερίας που δεν απαντάται κατά τη διάρκεια επιστημονικών και γνωσιακών διεργασιών. Η ελευθερία αυτή οφείλεται σε ό, τι αναφέραμε νωρίτερα για την ελευθερία επιλογής θέματος, κανόνων εκφράσεως αυτού, ανασκευής ή ανατροπής υπαρχουσών καλλιτεχνικών αρχών κ.τ.λ.

Ανακεφαλαιώνοντας, από την εξετασθείσα ενότητα της τρίτης Κριτικής, μπορούμε να απομονώσουμε τα εξής πορίσματα, ως προς τη σχέση φυσικού και εντέχνου κάλλους: Στην τέχνη, ο δημιουργός καλείται να αξιοποιήσει τα υλικά που του προσφέρει η επαφή του με τη φυσική εμπειρία, στοιχειοθετώντας ένα ιδιαίτερο καλλιτεχνικό λεξιλόγιο, το οποίο στηρίζεται στην εκφραστικότητα που παρουσιάζουν δομές του κόσμου μας (π.χ. σχήματα, χρώματα, ήχοι, κινήσεις και συσχετισμοί αυτών). Τόσο η φύση, όσο και η τέχνη, αποτιμώνται ως «ωραίες» καθόσον, ορισμένες φορές, οι διατάξεις των μορφολογικών τους χαρακτήρων μοιάζουν να υπακούουν σε κάποια σημαίνουσα τάξη, παρουσιάζοντας μια «οιονεί» (στη φύση) ή πραγματική τελεολογία, (στην τέχνη), σε κάθε περίπτωση, μια Υποκειμενική Σκοπιμότητα, όπως λέει ο Καντ. Εξάλλου, κατά την επαφή του με το κάλλος, τόσο στη φύση, όσο και στην τέχνη, το Υποκείμενο βιώνει την ελευθερία της διαδράσεως ανάμεσα στη Φαντασία και στη Διάνοιά του. Εντούτοις, υπάρχει μια διαφορά στη σύνδεση ελευθερίας με τις καλαισθητικές κρίσεις που απευθύνονται στη φύση ή με αυτές που απευθύνονται στην τέχνη. Όπως είδαμε, το φυσικώς ωραίο προκαλεί το ελεύθερο παιχνίδι των γνωσιολογικών δυνάμεών μας, επειδή δεν επιζητούμε την υποταγή της θεωρουμένης δέσμης εποπτειών σε κάποια καθορισμένη έννοια. Το εντέχνως ωραίο, γενικά δεν μπορεί να συνδεθεί ακριβώς ανάλογα με την ελευθερία και, συμβολικά, μέσω αυτής, με το καλό, ως αποτέλεσμα της ελεύθερης βουλήσεώς μας. Μπορεί, όμως, να συνδεθεί με την ελευθερία μέσω του πιο περιορισμένου τρόπου, με τον οποίον διεχωρίσθει προ ολίγου η τέχνη από την επιστήμη, αλλά και με τον "ευρύτερο" τρόπο που διατρέχει την πνευματική δραστηριότητα εν γένει, και δεν παύει να εμφανίζει την ελευθερία της ανθρώπινης φύσεως: τόσο για την επιστημονική έρευνα, όσο και για την καλλιτεχνική ερμηνεία και κρίση -που είναι και το θέμα μας,- το Υποκείμενο χρειάζεται να χρησιμοποιήσει ελεύθερα και δημιουργικά τη Φαντασία του, προκειμένου να ανακαλύψει είτε μια μαθηματική

λύση είτε την πρόθεση ενός έργου τέχνης και την επιτυχία μεταδόσεώς της στο κοινό.

Θεοδόσης Πελεgrίνης

Ο ΝΙΤΣΕ ΓΙΑ ΤΗΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

*Ομιλία στον Κύκλο Διαλέξεων 'Ποίηση – Φιλοσοφία – Ψυχιατρική'
Πανεπιστήμιο Αθηνών, Νοέμβριος 2011.*

Ο Νίτσε δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί φιλόσοφος με την καθιερωμένη σημασία του όρου, σαν ένας φιλόσοφος, δηλαδή, που χρησιμοποιώντας, όπως απαιτεί η φιλοσοφία¹, ως όπλο του το επιχείρημα, διαλέγεται με άλλους φιλοσόφους είτε για να αμφισβητήσει τις απόψεις των και να τις διορθώσει ή να τις αντικαταστήσει είτε για να προχωρήσει την σκέψη τους παραπέρα. Πρόκειται μάλλον για έναν εμπνευσμένο διανοούμενο που έδρασε αυτόνομα μέσα στον ρουν της ιστορίας της φιλοσοφίας, με την έννοια ότι δεν ανήκε σε κάποιο φιλοσοφικό ρεύμα, σε αυτήν ή εκείνη την σχολή φιλοσοφίας. Επιλέγοντας την μοναξιά² επιχείρησε πράγματα που του προκαλούσαν το ενδιαφέρον να τα χειριστεί και να τα εκφράσει με έναν ασυνήθιστο, ατίθασο, άναρχο, διαπνεύμενο από την δύναμη της έμπνευσής του τρόπο, που ξαφνιάζει και, όχι σπανίως, αναστατώνει την σκέψη μας –σε τέτοιο σημείο μάλιστα, που να μην είμαστε, τουλάχιστον πάντοτε, σίγουροι για τις προθέσεις του, για το

¹ Στόχος της φιλοσοφίας είναι να πούμε πώς πρέπει ή πώς θα μπορούσαν να είναι τα πράγματα. Αν θέλομε, λοιπόν, να πείσομε και τους άλλους για το πώς όπως εμείς κρίνομε ότι θα έπρεπε ή θα μπορούσαν να είναι τα πράγματα, καταφεύγομε στην χρήση του επιχειρήματος. Στην επιστήμη, απεναντίας, η οποία έχει ως στόχο της να δείξει τι ισχύει στην πραγματικότητα, χρησιμοποιείται η απόδειξη και όχι το επιχείρημα. Το επιχείρημα, με άλλα λόγια, το χρησιμοποιούμε, για δικαιολογήσομε κάτι που πιστεύομε ότι είναι σωστό, ότι κάτι θα μπορούσε ή θα έπρεπε να είναι όπως το εισηγούμεθα, ενώ την απόδειξη την επικαλούμαστε για να δείξομε ότι κάτι είναι στην πραγματικότητα έτσι όπως το λέμε. Βλ. Θ. Πελεgrίνης, *Οι πέντε εποχές της φιλοσοφίας* (Ελληνικά Γράμματα 1997), σσ. 11 κ.ε.

² Ο ίδιος ο Νίτσε, σε ένα επίγραμμα του, σημειώνει:

Η μοναξιά

Δεν σε βασανίζει· σε ωριμάζει.

Έτσι οφείλεις να έχεις τον ήλιο για φιλενάδα.

τι ήθελε να πει³. Εκείνο, πάντως, για το οποίο μπορούμε να είμαστε βέβαιοι είναι η αγωνία του σχετικά με την ανθρώπινη μοίρα, που βρίσκεται στην καρδιά των φιλοσοφικών αναζητήσεών του: πώς, δηλαδή, εξελίχθηκαν τα πράγματα για να φτάσει ο άνθρωπος ως εδώ, στο κρίσιμο γι' αυτόν σημείο της ιστορίας του, πώς, από δω και πέρα, θα πρέπει να περιμένει κανείς ότι θα διαμορφωθεί η κατάστασή του και πώς οφείλει να την διαχειριστεί.

Το κρίσιμο σημείο, εν προκειμένω, για το οποίο μιλάει ο Νίτσε, είναι ο θάνατος του Θεού –του Θεού, κατ' αρχάς, που πιστεύουν οι χριστιανοί, μια και με αυτόν είμαστε εξοικειωμένοι τόσο εκείνος όσο και εμείς που ζούμε στον καλούμενο δυτικό κόσμο. Λέγοντας, λοιπόν, ο Νίτσε ότι «ο Θεός είναι νεκρός»⁴ εννοεί όχι την εξάλειψη του Θεού ως φυσικής οντότητας, όπως, όταν λέμε, για παράδειγμα, ότι πέθανε ο τάδε ή ότι ξεράθηκε ένα δέντρο, αλλά ότι ο Θεός δεν διαδραματίζει πλέον κανέναν ρόλο στη ζωή μας. Με την απώλεια της πίστης μας στον Θεό διαλύεται το παν, δεν μένει τίποτε στα χέρια μας πια: ούτε οι ηθικές αξίες, που είναι συνυφασμένες με την ύπαρξη του Θεού, ούτε ο κόσμος μέσα στον οποίο μάθαμε να ζούμε και να πιστεύουμε ότι δημιουργήθηκε από τον Θεό και συνέχισε ως τώρα να υπάρχει χάρη στην αδιάπτωτη μέριμνα του δημιουργού του. Έτσι, ο θάνατος του Θεού είναι μια πρόκληση για τον άνθρωπο να μάθει να ζει αλλιώς, να διαμορφώσει μια καινούρια μορφή ζωής, που δεν θα βασίζεται στις ηθικές αξίες και στην ιδέα ενός δεδομένου, προκατασκευασμένου, έτοιμου κόσμου, τις οποίες ως τώρα υπό την επήρεια της πίστης του στον Θεό είχε ασπαστεί.

Ειδικότερα, ως προς τις ηθικές αξίες, σύμφωνα με τις οποίες οφείλομε να ρυθμίζομε την συμπεριφορά μας, ο Νίτσε υποστήριξε ότι κατά την ιστορική διαδρομή του ανθρώπου διαμορφώθηκαν δύο εκ διαμέτρου αντίθετοι μεταξύ τους τύποι ηθικής: η ηθική του κυρίου

³ Εκφράσεις του, όπως «η θέληση για δύναμη», «ο Θεός είναι νεκρός», «η αιώνια επιστροφή» ή «ο υπεράνθρωπος», λόγω της ασάφειας των και των διαφορετικών προσεγγίσεών τους που παρατηρούνται στα έργα του, έχουν ερμηνευθεί από τους σχολιαστές του Νίτσε κατά ποικίλους τρόπους. Επειδή, ακριβώς, γενικότερα, από τα κείμενα του Νίτσε απουσιάζει η σαφήνεια, η αυστηρότητα και η συνέπεια στην εκφορά του λόγου, εκπρόσωποι της αναλυτικής φιλοσοφίας, που δίνουν σε αυτές πρωτεύουσα σημασία, απέρριψαν τον Νίτσε από τον χώρο της φιλοσοφίας.

⁴ Φ, Νίτσε, *Η χαρούμενη επιστήμη* μετ. Ζ. Σαρίκας (Νησίδες –), §§ 108, 125, 343.

και η ηθική του δούλου, όπως τις αποκάλεσε, οι οποίες υπαγορεύθηκαν, αντιστοίχως, από την μορφή ζωής των Ελλήνων του καιρού του Ομήρου και από την μορφή ζωής που καθιερώθηκε στους κόλπους της ιουδαιο-χριστιανικής θρησκείας. Στην ηθική του κυρίου, ορισμένως, το καλό συνίσταται σε αξίες, όπως η υγεία, ο πλούτος, το πάθος για επιχειρήσεις, η τόλμη, η εκδικητικότητα, ο δόλος, η αρπακτικότητα, η δίψα για δύναμη, που συνιστούν γνωρίσματα του ήρωα της ομηρικής εποχής, ενώ το κακό είναι συνυφασμένο με ιδιότητες, όπως η πενία, η αρρώστια, η παθητικότητα, η υποτακτικότητα, η αδυναμία, οι οποίες χαρακτηρίζουν τον δούλο στην αρχαία Ελλάδα. Σύμφωνα με την ηθική του δούλου, η οποία αντιπαράκειται στην ηθική του κυρίου, η συμπεριφορά του ανθρώπου θα πρέπει να διέπεται από αξίες που καλλιεργήθηκαν στους κόλπους της ιουδαϊκής και της χριστιανικής παράδοσης. Έτσι, το καλό είναι συνυφασμένο με τον οίκτο, την συμπάθεια, την φιλευσπλαχνία, την ανεκτικότητα, την καρτερικότητα και την ταπεινότητα, που χαρακτηρίζουν τους δούλους, τους αδύναμους, εκείνους που σε καιρό ειρήνης φοβούνται και θέλουν να μένουν στο περιθώριο, ενώ το κακό συνδέεται με χαρακτηριστικά που, όπως η αναληψία, η υπερηφάνεια, η επιθετικότητα και η τρυφηλότητα, αποδίδονται στους κυρίους, στους ισχυρούς.

Όσο διαφορετικοί, ωστόσο, κι αν είναι οι δύο αυτοί τύποι ηθικής, δεν παύει, εντούτοις, ο στόχος των απολογητών τους να είναι, σε τελευταία ανάλυση, κοινός: η θέληση για δύναμη. Ήδη ο Σοπενχάουερ, προς τον οποίον ο Νίτσε έτρεφε ιδιαίτερο θαυμασμό, είχε θεωρήσει ότι η κυρίαρχη δύναμη στον κόσμο είναι η βούληση. Ο Νίτσε υιοθέτησε την άποψη του Σοπενχάουερ δίνοντάς της, όμως, διαφορετικό περιεχόμενο από εκείνο με το οποίο την είχε εφοδιάσει ο Σοπενχάουερ. Ενώ, δηλαδή, για τον Σοπενχάουερ η βούληση μεταφράζεται σε θέληση για ζωή, ο Νίτσε υποστήριξε ότι η βούληση είναι θέληση για δύναμη. Όχι ότι ο Νίτσε αρνείται την θέληση για ζωή. Απλώς, θεωρεί ότι η θέληση για δύναμη είναι κάτι παραπάνω από την θέληση για ζωή, και ότι, από την άποψη αυτή, η θέληση για ζωή είναι μέρος της θέλησης για δύναμη. Ουσιαστικά, κατά τον Νίτσε, η ζωή για έναν οργανισμό δεν είναι παρά ένα μέσο, για να αυξήσει αυτός την δύναμή του. Και τούτο το διαπιστώνουμε, όταν βλέπουμε ζώα ή ανθρώπους να βάζουν σε κίνδυνο την ζωή τους, προκειμένου να υπερισχύσουν των αντιπάλων τους. Ζούμε για να επιβληθούμε, να επικρατήσουμε, να νικήσουμε! Αυτό ήταν το αξίωμα

των Ελλήνων της ομηρικής εποχής, στους οποίους ο Νίτσε αναφέρεται με θαυμασμό. Δεν τους ενδιέφερε να ζουν απλώς, αλλά να ζουν προκειμένου να αποκτήσουν δύναμη και μεγαλείο. Γι' αυτό, άλλωστε, και συχνά πέθαιναν νέοι μην υπολογίζοντας τον κίνδυνο που διέτρεχε η ζωή τους στα πεδία των μαχών.

Το κάθε πράγμα στο κόσμο, κατά τον Νίτσε, δεν θέλει απλώς να υπάρχει ή να ζει, αλλά θέλει, επιπλέον, να απλώνει την δύναμή του στα άλλα πράγματα και να κυριαρχήσει πάνω τους. Έτσι, αν βλέπω το κόκκινο χρώμα του τριαντάφυλλου, είναι γιατί το τριαντάφυλλο θέλει με τον τρόπο αυτό να μου επιβάλει την παρουσία του, ή, αν ακούω τον ήχο της μύγας που πετάει είναι εξαιτίας της τάσης της για επιβολή της ύπαρξής της πάνω μου, ή, αν το νερό εξατμίζεται λόγω της θερμότητας που ασκεί πάνω του ο ήλιος, είναι γιατί ο ήλιος θέλει να επιβάλει την δύναμή του πάνω στο νερό, και ούτω καθεξής. Πρέπει, λέει ο Νίτσε, να καταλάβομε ότι όποτε προκαλούνται κάποια αποτελέσματα, όπως η αίσθηση εκ μέρους μας του κόκκινου χρώματος ή η εξάτμιση των υδάτων της θάλασσας λόγω της θερμότητας που ασκεί ο ήλιος στην θάλασσα, είναι γιατί η θέληση ενός πράγματος θέλει να υπερισχύσει της θέλησης κάποιου άλλου πράγματος. Όλα τα φαινόμενα είναι προϊόντα της θέλησης για δύναμη. Κι αυτό φυσικά ισχύει και στην περίπτωση του ανθρώπου. Ό,τι κι αν κάνομε, όποια σχέση κι αν δημιουργούμε μεταξύ μας υπαγορεύεται από την θέλησή μας να κυριαρχήσει ο ένας πάνω στον άλλο, όπως στην περίπτωση, για παράδειγμα, της ερωτικής σχέσης, στην οποία εμπλέκονται δυο άνθρωποι με την προοπτική της απόκτησης δύναμης ο ένας πάνω στον άλλο, και όχι απλώς για να μοιραστούν από κοινού κάποια ηδονή· η ερωτική σχέση, όπως κάθε άλλη σχέση, είναι μια ανταγωνιστική σχέση, όπου ο κάθε εμπλεκόμενος ή η κάθε εμπλεκόμενη θέλει να επιβληθεί στον άλλο ή την άλλη και, έτσι, να αποκτήσει περισσότερη δύναμη. Κατά τον Νίτσε, η ζωή ουσιαστικά είναι διεκδίκηση, τάση για επικράτηση, διαρκής αγώνας του κάθε φορέα της να απλωθεί παραπέρα από αυτό που είναι την εκάστοτε δεδομένη στιγμή, οικειοποίηση· δεν είναι ούτε ανάγκη ούτε πείνα ούτε ποτέ επάρκεια, αλλά είναι πλούτος, δαψίλεια, αδιάπτωτη τάση για διεύρυνση, ατελεύτητη βούληση για δύναμη.

Στο νόημα αυτό της ζωής καταφάσκουν οι εκφραστές της ηθικής του κυρίου, καθώς ο στόχος των, μέσα από την τόλμη, την αρπακτικότητα, την εκδικητικότητα, τις επιχειρήσεις που αναλαμβάνουν, το πάθος τους για πλούτο, είναι να αποκτήσουν

περισσότερη δύναμη από τους άλλους και να κυριαρχήσουν, έτσι, πάνω τους. Αντίθετα, οι απολογητές της ηθικής του δούλου, η οποία καλλιεργήθηκε στους κόλπους της ιουδαιο-χριστιανικής θρησκείας, προβάλλοντας, την κακομοιριά, την παθητικότητα, την ανέχεια, την παθητικότητα, την υποχωρητικότητα και άλλα παρόμοια, μοιάζουν να αποποιούνται το νόημα της ζωής, να αρνούνται την θέληση για δύναμη, χάρη στην οποία η ζωή μπορεί να συνεχίσει να υπάρχει. Μοιάζουν, όμως, να έχουν αυτόν τον σκοπό! Γιατί στην πραγματικότητα ο τρόπος αυτός της συμπεριφοράς των δεν είναι παρά ένας ελιγμός, προκειμένου να κατορθώσουν να κυριαρχήσουν αυτοί. Βλέποντας, δηλαδή, ότι δεν ήταν σε θέση να αντιμετωπίσουν ευθέως τους απολογητές της ηθικής του κυρίου, προσποιήθηκαν –και εξακολουθούν να υποκρίνονται– τους αδύναμους ούτως, ώστε, αποκοιμίζοντάς τους, να τους υποσκελίσουν και να επιβάλουν, έτσι, την δική τους θέληση στον κόσμο. Κι αν κρίνει κανείς από την επικράτηση της ιουδαιο-χριστιανικής θρησκείας, το σχέδιο των απολογητών της ηθικής του δούλου υπήρξε αποτελεσματικό.

Σε αντίθεση, λοιπόν, προς την ευθύτητα και την γενναιότητα με την οποία χειρίζονται τις υποθέσεις των οι εκφραστές της ηθικής του κυρίου, οι απολογητές της ηθικής του δούλου δρουν με υποκριτικό και ύπουλο τρόπο, για να επιτύχουν τον σκοπό τους, που δεν είναι άλλος από την ικανοποίηση της θέλησής των για δύναμη. Γι' αυτήν την υποκρισία και την έλλειψη θάρρους των απολογητών της –οι οποίοι διακηρύσσουν μεν την αγάπη και την καλοσύνη, αλλά η χαρά τους είναι να κατηγορούν, να τιμωρούν και, αν μπορούν, να βγάζουν από την μέση τους άλλους, που βρίσκονται απέναντί τους– ο Νίτσε θεώρησε την ηθική του δούλου σαν μια αρρώστια του ανθρώπινου γένους που ξαπλώθηκε εν είδει επιδημίας σε όλο τον δυτικό κόσμο.

Με τον έναν, ή τον άλλο τρόπο, εν πάση περιπτώσει, είτε μέσα από τον ευθύβολο τρόπο που έδρασαν οι εκφραστές της ηθικής του κυρίου είτε μέσα από τον πλάγιο και υποκριτικό τρόπο που συμπεριφέρθηκαν οι απολογητές της ηθικής του δούλου, η θέληση για δύναμη, κατά τον Νίτσε, δεν ανεστάλη. Ούτε, όμως, και τώρα, που είναι νεκρός ο Θεός, προς του οποίου την ύπαρξη είναι συνυφασμένες οι αξίες σύμφωνα με τις οποίες καλούμεθα να συμπεριφερόμεθα, πρόκειται, λέει ο Νίτσε, να απαλειφθεί η θέληση για δύναμη. Απλώς, ο Νίτσε θεωρεί ότι, όπως συνέβη στο παρελθόν, οπότε, όταν άλλαξαν οι συνθήκες και την ηθική του κυρίου διαδέχθηκε η ηθική του δούλου, η θέληση για δύναμη δεν ανεστάλη αλλά εκδήλωσε την

παρουσία της με διαφορετικό τρόπο, έτσι και τώρα πάλι, που ο Θεός είναι νεκρός, η θέληση για δύναμη θα συνεχίσει να υπάρχει –με κάποιον άλλο, ασφαλώς, τρόπο, προσαρμοσμένο στις νέες συνθήκες, που μοιραία θα προκύψουν. Δεν μπορεί, άλλωστε, να γίνει κι αλλιώς, γιατί, σε διαφορετική περίπτωση, καθώς χωρίς την θέληση για δύναμη, δεν είναι δυνατόν να υπάρξει τίποτε, αυτό θα σήμαινε το τέλος του ανθρώπου και, γενικότερα, του κόσμου. Το ζητούμενο, βέβαια, είναι πώς, μετά τον θάνατο του Θεού, αναμένεται να πορευτεί ο άνθρωπος, όταν όχι μόνον όλες οι αξίες σύμφωνα με τις οποίες έζησε καθ' όλη την ιστορική διαδρομή του θα έχουν χρεοκοπήσει αλλά και ο κόσμος ολόκληρος μέσα στον οποίο έμαθε να ζει μοιραία θα έχει καταρρεύσει από την στιγμή που εκείνος που πιστέψαμε ότι τον έφτιαξε και φρόντισε ως τώρα να τον διατηρεί δεν θα υπάρχει. Η απορία αυτή, ωστόσο, όσο τραγική κι αν φαίνεται, καθώς καλεί τον άνθρωπο να φανταστεί την ζωή του ανέστιος, έξω από τον κόσμο μέσα στον οποίο ως τώρα είχε μάθει να ζει, και χωρίς τα ηθικά στηρίγματα που καθ' όλη την ιστορική διαδρομή του είχε στην διάθεσή του, στην πραγματικότητα, κατά τον Νίτσε, δεν είναι παρά μια ευκαιρία για ένα ξεκαθάρισμα ψευδαισθήσεων.

Ως προς τις ηθικές αξίες πρέπει να καταλάβομε ότι δεν είναι απόλυτες, αλλά είναι σχετικές: σήμερα μπορεί να ισχύουν κι αύριο όχι· μπορεί να τις υιοθετούν εδώ αλλά όχι εκεί. Αυτό δεν συνέβη με την ηθική του κυρίου; Κάποτε αποτελούσε το πλαίσιο μέσα στο οποίο οι άνθρωποι είχαν χρέος να συμπεριφέρονται ηθικά, αλλά από ένα σημείο και μετά αντικαταστάθηκε από την ηθική του δούλου που τους υπαγόρευε να συμπεριφέρονται αλλιώς, αν θα ήθελαν να θεωρηθεί η συμπεριφορά τους ηθικά ανεπίληπτη. Οι θρησκείες και οι κοινωνίες στα διάφορα πλάτη και μήκη της γης που τις πιστεύουν οι άνθρωποι έχουν η καθεμιά τους τον δικό τους ηθικό της κώδικα, που δεν συμπίπτει με τον ηθικό κώδικά της άλλης. Το καλό, που οφείλομε να κάνομε σύμφωνα με αυτήν ή εκείνη την ηθική, δεν είναι όπως η φωτιά που καίει το ίδιο κι εδώ κι αλλού, που καίει και τώρα όπως ακριβώς έκαιγε χτες ή θα καίει αύριο. Ιδού, πώς, στο έργο του *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*, περιγράφει με το χρησιμοειδές ύφος του ο Νίτσε την σχετικότητα των αξιών: «πολλές χώρες και πολλούς λαούς είδε ο Ζαρατούστρα. Έτσι ανακάλυψε το καλό και το κακό πολλών λαών. Δεν βρήκε καμιά δύναμη μεγαλύτερη πάνω στην γη ο Ζαρατούστρα από το καλό και το κακό ... Εκείνο που ένας λαός υποστήριζε πως είναι καλό, άλλος το καταφρόνησε και το υποτίμησε.

Εκείνο που βρήκα άλλοι να αποκαλούν κακό, άλλοι το περικόσμησαν με βασιλική τιμή». Μοιραία, λοιπόν, λέει ο Νίτσε, τώρα, που πέθανε ο Θεός, στον οποίο πίστεψαν οι οπαδοί της ιουδαιο-χριστιανικής θρησκείας, και η ηθική του δούλου που κουβαλούσε αυτός μαζί του θα πεθάνει κι αυτή μαζί. Όπως, άλλωστε, και κάθε άλλη ηθική που είναι ενσωματωμένη σε κάθε άλλη θρησκεία. Γιατί τελικά, νεκρός δεν είναι μόνο ο Θεός της ιουδαιο-χριστιανικής παράδοσης. «Νεκροί είναι όλοι οι θεοί»⁵. Ας μη αγωνιούμε, λοιπόν, που με τον θάνατο του Θεού θα χαθεί μαζί και η ηθική που ως τώρα πιστεύαμε. Απλώς είναι μια καλή ευκαιρία να απαλλαγούμε από την ψευδαίσθηση ότι οι αξίες της ηθικής είναι απόλυτες –όπως, επίσης, βέβαια, και από την ψευδαίσθηση ότι ο κόσμος μέσα στον οποίο μάθαμε να ζούμε ως τώρα είναι πραγματικός.

Σε όλους μας είναι ριζωμένη η πεποίθηση ότι, πέρα από μας, υπάρχει ένας αντικειμενικός κόσμος, ένας κόσμος, δηλαδή, δεδομένος, προκατασκευασμένος, ήδη δομημένος από πράγματα τα οποία υπάρχουν πριν και ανεξάρτητα από μας, έτσι, ώστε, όταν οι απόψεις που διατυπώνουμε γι' αυτά συμφωνούν μαζί τους να είναι αληθείς –διαφορετικά να είναι ψευδείς. Η άποψή μου, ορισμένως, ότι το πλατάνι είναι φυλλοβόλο δέντρο, είναι αληθής, επειδή έξω από μένα υπάρχει το πλατάνι που είναι φυλλοβόλο δέντρο, σε αντίθεση με την άποψη κάποιου άλλου που λέει ότι το πλατάνι είναι αειθαλές δέντρο, η οποία είναι ψευδής. Έτσι, υποθέτοντας την ύπαρξη μιας αντικειμενικής πραγματικότητας, θεωρώντας, δηλαδή, ότι ζούμε μέσα σε έναν κόσμο που μας περιβάλλουν πράγματα τα οποία υπάρχουν ανεξάρτητα από μας, βρήκαμε έναν μπούσουλα για να ξέρομε πότε λέμε αλήθεια –κάτι που συμβαίνει όποτε ό,τι λέμε αντιστοιχεί στο πράγμα για το οποίο μιλάμε– και πότε λέμε ψέματα –κάτι που ισχύει όταν δεν υφίσταται αντιστοιχία μεταξύ εκείνου που περιγράφομε όπως το περιγράφομε και εκείνου που υπάρχει όπως υπάρχει στην πραγματικότητα. Η αιτία, με άλλα λόγια, κατά τον Νίτσε, που μας σπρώχνει να υποθέσουμε την ύπαρξη της αντικειμενικής πραγματικότητας είναι η θέληση για αλήθεια, η επιθυμία μας να βρούμε έναν τρόπο να αποκτήσουμε την αλήθεια και να αποβάλλουμε το ψέμα. Διαφορετικά, αν διαγράφαμε από τον χάρτη του μυαλού μας την ύπαρξη ενός κόσμου δομημένου από πράγματα που υπάρχουν

⁵ Φ. Νίτσε, *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα* μετ. Ζ. Σαρίκας (Νησίδες –) Μερ. 1. Ενότ. 22.3.

ανεξάρτητα από μας, δεν θα διαθέταμε κανένα κριτήριο βάσει του οποίου θα μπορούσαμε να δικαιολογήσουμε την ύπαρξη της αλήθειας. Η αλήθεια δεν θα υπήρχε.

Την δίψα αυτήν, ωστόσο, για την απόκτηση της αλήθειας ο Νίτσε την θεωρεί καταστροφική. Η θέληση για αλήθεια, κατ' αυτόν, χαρακτηρίζει τους στείρους ανθρώπους, εκείνους που βουλεύονται με την διαχείριση μιας δεδομένης πραγματικότητας και απαρνούνται την δημιουργική διάθεση με την οποία, όπως κάθε άλλο ον, είναι εφοδιασμένοι, ήγουν την θέληση για δύναμη. Ό,τι συλλαμβάνομε από τον κόσμο που θεωρούμε ότι υπάρχει ανεξάρτητα από μας είναι ιδιότητες των πραγμάτων –χρώματα, ήχοι, οσμές και άλλα παρόμοια–, με τις οποίες αυτά, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, παρακινούμενα από την θέλησή τους για δύναμη, επιδιώκουν να μας επιβληθούν. Βλέποντας ένα κόκκινο τριαντάφυλλο, ας πούμε, δεν θα πρέπει να το εκλάβομε σαν κάτι που υπάρχει πραγματικά έτσι έξω από μας, αλλά σαν κάτι με το οποίο θέλει αυτό να μας επιβληθεί. Κι εμείς από την πλευρά μας πώς πρέπει να αντιδράσουμε στην επίθεση του τριαντάφυλλου; Ο ένας τρόπος είναι να παραιτηθούμε από την δική μας θέληση για δύναμη και να παραδοθούμε στην θέληση για αλήθεια, οπότε θα πρέπει να δεχθούμε αδιαμαρτύρητα ότι έξω από μας υπάρχει πραγματικά το κόκκινο τριαντάφυλλο όπως θέλει αυτό να μας επιβάλλεται, προς το οποίο οφείλομε να ευθυγραμμίσουμε την σκέψη μας, αν θέλομε να αποκτήσουμε την αλήθεια. Ο άλλος, ο ενδεδειγμένος, κατά τον Νίτσε, τρόπος αντίδρασής μας στην επίθεση του κόκκινου τριαντάφυλλου, όπως, βέβαια, και κάθε άλλου πράγματος, να κυριαρχήσει επάνω μας, είναι να ακολουθήσουμε την θέλησή μας για δύναμη και να προσπαθήσουμε να κυριαρχήσουμε εμείς πάνω στο κόκκινο τριαντάφυλλο –όπως και σε και κάθε άλλο πράγμα– που, ακολουθώντας την δική του θέληση για δύναμη, επιδιώκει να μας επιβληθεί –να μετατραπούμε, με άλλα λόγια, από απλοί διαχειριστές της πραγματικότητας, που μας καθιστά η θέληση για αλήθεια, σε δημιουργούς της πραγματικότητας, όπως μας προτρέπει η θέληση για δύναμη. Προς τούτο, χρειάζεται να απαλλαγούμε από την προκατάληψη για την ύπαρξη ενός κόσμου που αποτελείται από πράγματα που υπάρχουν όπως υπάρχουν ανεξάρτητα από μας, οι οποίες αναστέλλουν την δράση της θέλησής μας για δύναμη. Οι πηγές της προκατάληψης αυτής εντοπίζονται στην

γλώσσα και στην πίστη ότι κάποιο ανώτερο ον έχει φροντίσει πριν από μας να δημιουργήσει τον δεδομένο αυτόν κόσμο.

Το γεγονός, ορισμένως, ότι οι λέξεις που μεταχειριζόμαστε για να περιγράψουμε τον κόσμο μιλάνε για πράγματα μας δημιουργεί την ψευδαίσθηση ότι τα πράγματα στα οποία αναφέρονται αυτές υπάρχουν πέρα από μας. Όσο χρησιμοποιούμε, ας πούμε, την λέξη «πλατάνι» ή την λέξη «χελώνα» θα μας παραπέμπουν αυτές, αντίστοιχα, σε κάποιο πλατάνι ή σε κάποια χελώνα που υπάρχουν ανεξάρτητα από μας. Πρέπει, όμως, να περιοριστούμε σε αυτό που πραγματικά συμβαίνει. Ότι μπορούμε να πούμε ότι ξέρομε για τα πράγματα είναι οι εικόνες των ή οι παραστάσεις των, τις οποίες δημιουργούμε μέσω των αισθήσεών μας, και όχι τα ίδια τα πράγματα. Δεν υπάρχουν πράγματα, ισχυρίζεται ο Νίτσε. Αυτά βρίσκονται στη φαντασία μας. Χειριζόμαστε ανύπαρκτα πράγματα –γραμμές, επιφάνειες, σώματα, διαιρετούς χρόνους και χώρους–, τα οποία η γλώσσα μας δημιουργεί την ψευδαίσθηση ότι υπάρχουν στην πραγματικότητα. Η γλώσσα που μεταχειριζόμαστε, για να περιγράψουμε τον κόσμο που υπάρχει πέρα από μας, μιλάει για τα αντικείμενα και τα γεγονότα του σαν να είναι πραγματικά, ενώ το σωστό είναι να πούμε πως πρόκειται για πράγματα που συνθέτουν έναν κόσμο τον οποίο δημιουργήσαμε εμείς με τις αισθήσεις μας ακολουθώντας την υπάρχουσα μέσα μας θέληση για δύναμη, ήγουν την τάση μας να επεκτείνουμε την κυριαρχία μας παντού και να επιβληθούμε πάνω στα πράγματα⁶. Αυτό, όμως, ουδόλως σημαίνει, κατά τον Νίτσε, ότι θα πρέπει υποβαθμίσουμε την αξία της γλώσσας και ότι οφείλομε, συνεπώς, αν θα ήταν στο χέρι μας, να την καταργήσουμε. Γιατί και με την τέχνη οι άνθρωποι κατασκευάζουν πράγματα που, παρά το γεγονός ότι δεν αποτελούν κομμάτια της αντικειμενικής πραγματικότητας, δεν χάνουν την αξία τους. Αυτό συμβαίνει, γιατί δεν έχομε την ψευδαίσθηση ότι τα έργα της τέχνης είναι πραγματικά όντα, αλλά ξέρομε καλά ότι πρόκειται για

⁶ Κατά τον Νίτσε, δεν υπάρχει μια αντικειμενική πραγματικότητα που να επιβάλλεται από κοινού σε όλους μας ανεξαιρέτως. Απεναντίας, ο καθένας μας, στην προσπάθειά του να ικανοποιήσει την θέλησή του για δύναμη και να κυριαρχήσει πάνω στα πράγματα, προσεγγίζει την πραγματικότητα από την δική του πλευρά, την δική του οπτική γωνία, την δική του προοπτική, με αποτέλεσμα να μην είναι σωστό να μιλάμε για μια αντικειμενική πραγματικότητα, αλλά για πολλές πραγματικότητες –τόσες, όσες είναι οι προοπτικές από τις οποίες προσεγγίζεται η πραγματικότητα. Η θεωρία αυτή του Νίτσε είναι γνωστή ως προοπτικισμός.

δημιουργήματα της φαντασίας των καλλιτεχνών που τα έφτιαξαν. Εκείνο λοιπόν, το οποίο επέκρινε ο Νίτσε σχετικά με την γλώσσα είναι ότι όλοι μας –και οι δημιουργοί της αλλά και εμείς οι άλλοι– πιστέψαμε ότι οι λέξεις μιλάνε για πράγματα που υπάρχουν στην πραγματικότητα. Η παραπλανητική αυτή λειτουργία της γλώσσας ξεκινάει από πολύ παλιά. Παντού, σημειώνει ο Νίτσε, όπου οι πανάρχαιοι λαοί έπλαθαν μια λέξη πίστευαν ότι είχαν ανακαλύψει κάτι που υπήρχε στην πραγματικότητα. Η αλήθεια όμως, είναι άλλη. Είχαν αγγίξει ένα πρόβλημα και, πιστεύοντας ότι το έλυναν, όρθωναν ένα εμπόδιο για την λύση του. Τώρα αναγκαστικά σκοντάφτει κανείς σε πέτρινες, πεθαμένες λέξεις και εκεί μάλλον το πόδι του σπάει παρά η λέξη». Τελικά θα πρέπει να το καταλάβομε ότι η γλώσσα, όσο κι αν μας δίνει την εντύπωση ότι μιλάει για έναν δεδομένο, έξω και ανεξάρτητα από μας, παγιωμένο κόσμο, αφήνει, παρόλα αυτά, το πεδίο ελεύθερο μπροστά μας, ώστε, ακολουθώντας την θέλησή μας για δύναμη, να τον αντιμετωπίζομε δημιουργικά, να θεωρούμε ότι εμείς είμαστε εκείνοι που έχουμε την ευθύνη για την ύπαρξή του, και ουδείς άλλος. Ακόμη και οι πάσης φύσεως θρησκευόμενοι που πιστεύουν στον Θεό ως δημιουργό των πάντων είναι ελεύθεροι τώρα πλέον, μετά τον θάνατο του Θεού, να στοιχήσουν στην άποψη αυτή και να απαλλαγούν από την προκατάληψη ότι ο κόσμος μέσα στον οποίο ζούμε μας έχει δοθεί έτοιμος από ένα ανώτερο ον, προκειμένου να τον διαχειριστούμε απλώς εμείς σύμφωνα με την θέλησή μας για αλήθεια.

Να, λοιπόν, που οι άνθρωποι, μετά τον θάνατο του Θεού, που εξήγγειλε ο Νίτσε, στην πιο κρίσιμη καμπή της ιστορίας τους, χωρίς τις δεσμεύσεις του παρελθόντος, μια και οι αξίες και η αντικειμενικώς υφιστάμενη πραγματικότητα σύμφωνα με τις οποίες, όσο υπήρχε ο Θεός και πίστευαν σε αυτόν, ήταν υποχρεωμένοι να ρυθμίζουν την συμπεριφορά τους, είναι έτοιμοι πια, ακολουθώντας την φωνή της θέλησής τους για δύναμη, να επιχειρήσουν το μεγάλο άλμα. Όχι ότι ως τώρα κατά την ιστορική διαδρομή του ο άνθρωπος δεν έκανε άλματα αποκτώντας κάθε φορά που τα επιχειρούσε όλο και μεγαλύτερη ισχύ ικανοποιώντας, έτσι, την θέλησή του για δύναμη. Όλα τα άλματα αυτά, ωστόσο, και η δύναμη που του απέφεραν περιοριζόνταν στην σφαίρα του ανθρώπινου, αφού πάντοτε από πάνω του υπήρχε κάποιος Θεός, που τον εξουσίαζε κρατώντας τον εντός των ορίων του. Τώρα, όμως, που ο Θεός είναι νεκρός, είναι ο καιρός ο άνθρωπος να επιχειρήσει το άλμα εκείνο που θα του επιτρέψει να ξεπεράσει πλέον

τα στενά, δεδομένα από κάποιον Θεό όριά του και να γίνει υπεράνθρωπος παίρνοντας, έτσι, την θέση του Θεού. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι ως υπεράνθρωπος θα συμπεριφέρεται με αυθαιρεσία, αλλοπρόσαλλα, ανεξέλεγκτα, χωρίς κανόνες. Κάθε άλλο. Η συμμόρφωση προς τον κανόνα, λέει ο Νίτσε, είναι αρχή του πολιτισμού και εκείνο που κάνει την ζωή να έχει νόημα και να αξίζει να την ζει κανείς. Και το καλό και το κακό και το σωστό και το απατηλό και το ωραίο και το άσχημο και το άξιο και το ανάξιο θα εξακολουθούν να υπάρχουν στην ζωή του υπεράνθρωπου. Θα είναι ο υπεράνθρωπος, όμως –και όχι κάποιο άλλο ον, ένας Θεός, πάνω από τον ίδιο, ή η κοινωνία γύρω του–, που, στοχεύοντας στην ικανοποίηση της θέλησής του για δύναμη, θα καθορίζει τι είναι καλό, για να το επιδιώκει, και τι κακό, για να το αποφεύγει· τι είναι σωστό, για να το επικροτεί, και τι απατηλό, για να το αποδοκιμάζει· τι είναι ωραίο, για να το απολαμβάνει, και τι άσχημο για το αποστρέφεται· τι άξιο, για το θαυμάζει, και τι ανάξιο για να το υποτιμά.

Το τι, βεβαία, κατά τον υπεράνθρωπο, θα είναι καλό και τι κακό, τι σωστό και τι απατηλό, ωραίο κι άσχημο, άξιο και ανάξιο μένει από τον Νίτσε ανοικτό, απροσδιόριστο. Η ίδια η μορφή του υπεράνθρωπου, άλλωστε, είναι ασαφής. Λέει μόνο γι' αυτόν κάπου ο Νίτσε: «θερμή καρδιά και ψυχρό κεφάλι –όταν τα δυο αυτά πράγματα ενωθούν μαζί τότε ο βρυχώμενος αέρας τινάζεται προς τα πάνω, ο Λυτρωτής»⁷. Δεν έχουμε, λοιπόν, παρά να περιμένουμε πώς θα εξελιχθούν τα πράγματα, για να δούμε.

Το άλλο –αν, τελικά, δεν ευοδωθεί η έλευση του υπεράνθρωπου– το οποίο βλέπει ο Νίτσε ότι μπορεί να συμβεί στον άνθρωπο είναι να εμπλακεί αυτός, όπως και κάθε άλλο ον που περικλείει ο κόσμος, στην διαδικασία της αιώνιας επιστροφής⁸. Ό,τι

⁷ Ίσως η θερμή καρδιά να εκφράζει το διονυσιακό στοιχείο και το ψυχρό κεφάλι το απολλώνιο στοιχείο, τις δυο πηγές της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας, που, κατά τον Νίτσε, αποτελεί μαζί με την φιλοσοφία τα δυο μεγαλύτερα επιτεύγματα του πολιτισμού μας.

⁸ Η ιδέα της αιώνιας επιστροφής, που υιοθέτησε ο Νίτσε, υποστηρίχθηκε, στην αρχαιότητα, από τους Στωικούς. Με την παρακμή του αρχαίου κόσμου και την επικράτηση της χριστιανικής θρησκείας, στους κόλπους της οποίας καλλιιεργήθηκε η προσδοκία ότι όλα κάποτε θα τελειώσουν οριστικά για να έλθει η Δευτέρα Παρουσία, η ιδέα της αιώνιας επιστροφής παραμερίστηκε. Για την αιώνια επιστροφή και τις εκφάνσεις της στην φιλοσοφία και τους διάφορους άλλους τομείς του πολιτισμού βλ. Θ. Πελεγρίνης *Η αιώνια επιστροφή της φιλοσοφίας* (Ελληνικά Γράμματα 2007).

ζει κανείς τώρα όπως και οτιδήποτε έχει ζήσει στο παρελθόν θα το ζήσει ξανά και ξανά –αμέτρητες φορές. Το καθετί –είτε πρόκειται για σκέψη ή συναίσθημα, είτε για χαρά ή πόνο, είτε για κραυγή ενθουσιασμού ή αναστεναγμό, είτε για την αράχνη αυτή ή το φως του φεγγαριού ανάμεσα στα δέντρα, είτε γι’ αυτή ή εκείνη την στιγμή, είτε για τον εαυτό μου, εσένα ή εκείνον, για οτιδήποτε κι αν πρόκειται, όσο σπουδαίο και όσο ασήμαντο κι αν είναι αυτό– θα επαναληφθεί κατά τον ίδιο τρόπο και μέσα στην ίδια ακολουθία γεγονότων που παρουσιάζεται τώρα ή έχει εκδηλωθεί πριν. «Η αιώνια κλεψύδρα της ύπαρξης θα γυρίζει ξανά και ξανά και μαζί με αυτήν (θα επανέρχεται) κι εσύ, ένας κόκκος άμμου»⁹.

Ασφαλώς, με τον θάνατο του Θεού, κατά τον Νίτσε –ο οποίος κατηγορήθηκε αφελώς σαν μηδενιστής, σαν κάποιος που δεν ήθελε να μείνει τίποτε όρθιο και να εξαλειφθούν όλα–, τα πράγματα θα αλλάξουν –αλλά, πάντως, δεν θα χαθούν. Είτε ακολουθήσει η έλευση του υπεράνθρωπου είτε υπάρξει η αιώνια επιστροφή, που ο Νίτσε πίστεψε ότι θα πρέπει να περιμένουμε, το καλό και το κακό, το σωστό και το απατηλό, το ωραίο ή το άσχημο, και όσα βρήκε μπροστά του άνθρωπος κατά την έως τώρα ιστορική διαδρομή του θα συνεχίσουν, με έναν άλλο, πιο αξιόλογο, τρόπο, να υφίστανται και να ασκούν την επιρροή τους στην ανθρώπινη ύπαρξη.

⁹ Για την αιώνια επιστροφή ο Νίτσε μιλάει, μεταξύ άλλων, στην *Χαρούμενη επιστήμη* παράγραφοι 285 και 341, και Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα παράγραφος 1.

Γιούλη Παπαϊωάννου

**ΤΟ ΛΟΓΙΚΟ ΚΑΙ ΤΟ ΠΑΡΑΛΟΓΟ:
ΑΠΟ ΤΟΥΣ ‘ΔΑΙΜΟΝΕΣ’ ΤΩΝ ΒΑΒΥΛΩΝΙΩΝ
ΣΤΟ ‘ΚΛΕΙΔΙ’ ΤΟΥ ΒΙΝΚΕΝΣΤΑΪΝ**

Όλοι, λίγο-πολύ, κάποια στιγμή στη ζωή μας έχουμε νιώσει να παλεύουμε με το λογικό και το παράλογο. Πρόκειται για μια πάλη που μας φέρνει αντιμέτωπους με την οδυνηρή και τρομακτική αίσθηση ότι η τρέλα δεν απέχει πολύ από το λόγο¹ και ο λόγος δεν απέχει πολύ από την τρέλα. Ωστόσο, επανερχόμαστε στη ρουτίνα της σκέψης και της συμπεριφοράς μας, θεωρώντας ότι σκεφτόμαστε, ζούμε και συμπεριφερόμαστε όπως αρμόζει στη φύση μας, δηλαδή, έλλογα. Τι είναι, όμως, αυτό που κάνει κάποιον να συμπεριφέρεται έλλογα και κάποιον άλλο να λειτουργεί παράλογα; Υπάρχει ένα συγκεκριμένο και ασφαλές κριτήριο διάκρισης του λογικού από το παράλογο;

Το ζήτημα του παράλογου και, κυρίως, της πλέον ακραίας μορφής έκφρασής του που συχνά αποδίδεται με τον όρο «τρέλα» έχει μακράιωνη ιστορία. Η τρέλα φαίνεται να φτάνει τόσο πίσω στο χρόνο όσο η εμφάνιση του ανθρώπινου γένους.² Αρχαιολογικά ευρήματα³ τρυπημένων –με εργαλεία που θυμίζουν το σύγχρονο χειρουργικό τρυπάνι– κρανίων που χρονολογούνται γύρω στο 5000 π.Χ. αποτελούν ένδειξη ότι η ιδέα της τρέλας υπήρχε και στους πρώιμους πολιτισμούς. Το εύλογο ερώτημα, βέβαια, που εγείρεται εν προκειμένω αφορά στο κατά πόσο ο όρος «τρέλα» αποδίδει κάτι το συγκεκριμένο και το σταθερό στην πρόοδο του χρόνου. Αυτό που σήμερα εννοούμε ως τρέλα είναι το ίδιο με εκείνο που σήμαινε η

¹ Εν προκειμένω, η λέξη «λόγος» αναφέρεται στην ανώτατη διανοητική λειτουργία που θεωρείται ότι διαφοροποιεί τον άνθρωπο –ως έλλογο ον– από τα υπόλοιπα όντα –τα άλογα όντα.

² Roy Porter, *Madness – A Brief History*, OUP, 2002, σ. 10.

³ Η συγκεκριμένη πρακτική –το τρύπημα των κρανίων με συγκεκριμένα εργαλεία που θυμίζουν το σύγχρονο χειρουργικό τρυπάνι – θεωρείται ότι χρησιμοποιείτο προκειμένου να επιτραπεί η διαφυγή των δαιμόνων από το σώμα των πασχόντων (βλ. Porter, *Madness*, σσ. 10 κ.ε.).

τρέλα πριν από 7000, 5000, 2000 ή ακόμη και 50 χρόνια πριν ή μήπως μιλάμε για εντελώς διαφορετικά πράγματα; Προκειμένου να αναζητήσουμε απαντήσεις στο εν λόγω ερώτημα, μια σύντομη ιστορική αναδρομή θα μπορούσε να φανεί χρήσιμη.

Δεν είναι μόνο τα κριτήρια διάκρισης του λογικού από το παράλογο που φαίνεται να διαφοροποιούνται στο χώρο και το χρόνο – γεγονός που καθιστά ακόμη δυσκολότερο το έργο του προσδιορισμού του περιεχομένου της τρέλας. Η ίδια ποικιλία απόψεων και αντιλήψεων παρατηρείται και ως προς το ερώτημα σχετικά με τις αιτίες των παράλογων συμπεριφορών. Ειδικότερα, στους πρώιμους πολιτισμούς ή στον πολιτισμό των Βαβυλωνίων, κάθε αποκλίνουσα, ασυνήθιστη ή ακραία συμπεριφορά αποδόθηκε σε υπερφυσικές δυνάμεις. Δαίμονες και κακά πνεύματα κατελάμβαναν τους ανθρώπους, προκαλώντας σοβαρές διαταραχές στη διάθεσή τους, στο λόγο και στη συμπεριφορά τους. Κατά την αρχαϊκή εποχή, εξάλλου, κάθε μορφή ακραίας συμπεριφοράς αποδόθηκε στην επίσκεψη των θεών. Οι θεοί μπορούσαν με την εύνοιά τους να καταστήσουν κάποιον ήρωα, αλλά είχαν, επίσης, τη δυνατότητα να τον καταστρέψουν, οδηγώντας τον στην εκδήλωση της πιο καταστροφικής μανίας και παραφοράς. «Αυτούς που οι θεοί καταστρέφουν, πρώτα τους κάνουν τρελούς»⁴, παραδίδεται, χαρακτηριστικά, από τον Ευριπίδη.

Η άποψη ότι η «τρέλα» οφείλεται σε εξωγενείς παράγοντες –σε δαίμονες, κακά πνεύματα ή στο θεϊκό μένος– επικράτησε μέχρι και την κλασική εποχή. Περί τα μέσα του 5^{ου} αιώνα π.Χ., ωστόσο, παρατηρείται μια ουσιαστική μεταστροφή στην αντίληψη περί των αιτιών της τρέλας και κάθε προβληματικής εκδήλωσης. Με τους Έλληνες φιλοσόφους της κλασικής εποχής, η τρέλα άρχισε να αντιμετωπίζεται ως ένα φυσικό-βιολογικό φαινόμενο, το οποίο συνδέεται με την *ουσία* της ανθρώπινης φυσιογνωμίας, που δεν είναι άλλη από το λόγο. Ο άνθρωπος της κλασικής εποχής θεωρείτο ότι, εκτός από το σώμα, διέθετε επίσης και ψυχή⁵, η οποία αποτελείτο από ένα λογικό μέρος και δύο άλλα λιγότερο ή περισσότερο άλογα μέρη. Η τρέλα εμφανιζόταν όταν η συμπεριφορά κατευθυνόταν όχι από το έλλογο αλλά από το άλογο μέρος της ψυχής, όπως είναι τα πάθη ή οι

⁴ Αρχαίο γνωμικό που αποδίδεται στον Ευριπίδη.

⁵ Η διάκριση της ψυχής σε έλλογο και άλογο μέρος υιοθετήθηκε, κατά την κλασική εποχή, τόσο από τον Πλάτωνα όσο και από τον Αριστοτέλη.

ορμές. Η τυφλή υποταγή στα πάθη και τις ορμές ήταν καταστροφική για την ανθρώπινη ύπαρξη.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον, εν προκειμένω, παρουσιάζει η προσέγγιση του Αριστοτέλη για τις διαταραχές της ψυχής. Ειδικότερα, ο Αριστοτέλης απέδωσε την ψυχική νοσηρότητα στην ανισορροπία που μπορεί να δημιουργηθεί μεταξύ των τεσσάρων βασικών χυμών του σώματος –του αίματος, της χολής, του φλέγματος και της μέλαινας χολής. Όταν ένα από τα εν λόγω στοιχεία υπερισχύει ή υπολείπεται έναντι των άλλων τότε η ανθρώπινη ψυχή πάσχει και οι εκδηλώσεις διακρίνονται από αστάθεια που κυμαίνεται μεταξύ της «μανίας» και της «μελαγχολίας». Η μανία και η μελαγχολία ορίζουν τα δύο άκρα της ψυχικής αστάθειας. Ο ψυχικώς πάσχων, συχνά, μεταπίπτει από τη μία κατάσταση στην άλλη, όχι εξαιτίας κάποιας έλλογης-φυσιολογικής λειτουργίας της ψυχής –τόσο ο θυμός όσο και η θλίψη, λ.χ., δικαιολογούνται μέσα σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο και μέχρι ενός ορισμένου σημείου– αλλά, αντιθέτως, εξαιτίας κάποιας υπερβολικής, προβληματικής λειτουργίας της ψυχής. Με άλλα λόγια, κατά τον Αριστοτέλη ψυχικώς πάσχων δεν είναι ο άνθρωπος που θυμώνει και οργίζεται ή ο άνθρωπος που βιώνει λύπη ή θλίψη, αλλά εκείνος που βιώνει τα συναισθήματά του με «κακό τρόπο» –και ως κακός τρόπος νοείται η βίωση και η εκδήλωση των συναισθημάτων σε υπερβολικό βαθμό, σε λάθος χρόνο και για λάθος λόγο. Να αισθανθούμε, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης, και το φόβο, και τη λύπη, και τη θλίψη, και το θυμό και ό,τι άλλο μπορεί να βιώσει κανείς, αλλά

... να τα αισθανθούμε όλα αυτά, τη στιγμή που πρέπει, εν σχέσει προς τα πράγματα που πρέπει, εν σχέσει προς τους ανθρώπους που πρέπει, για τον λόγο που πρέπει και με τον τρόπο που πρέπει, αυτό είναι, κατά κάποιον τρόπο, το μέσον και το *άριστο* — αυτό το δεύτερο έχει, βέβαια, άμεση σχέση με την *αρετή*⁶

και, κατ' επέκταση, με το λόγο, μιας και η αρετή είναι ίδιον του σφφρονος και λογικού ανθρώπου.

⁶ Αριστοτέλους *Ηθικά Νικομάχεια*, 1106a 21-24, (η αγκύλη δική μου).

Η άποψη ότι οι ιδέες του λογικού και του παράλογου, της σωφροσύνης και της παραφροσύνης εντοπίζονται μέσα στην ίδια μας τη φύση και προσδιορίζονται από αυτήν μπορεί να εγκαταλείφθηκε κατά το Μεσαίωνα⁷, αναβίωσε, όμως, κατά το 17^ο αιώνα, λαμβάνοντας, μάλιστα, και επιστημονικό κύρος. Για την ακρίβεια, ο αιώνας της επιστημονικής επανάστασης σηματοδότησε την εμφάνιση ποικίλων θεωριών για την ουσία της ανθρώπινης φύσης που όσο διαφορετικές –τουλάχιστον σε πρώτη ανάγνωση– κι αν υπήρξαν μεταξύ τους, διέπονταν από ένα κοινό χαρακτηριστικό: όλες εδραιώθηκαν στην ιδέα ότι η ανθρώπινη φύση υπόκειται σε επιστημονική εξήγηση. Με γνώμονα αλλά και με βασική επιδίωξη αυτήν ακριβώς την ιδέα περί επιστημονικής εξήγησης της ανθρώπινης φύσης, προτάθηκαν διάφορες βιολογικές, ψυχολογικές, ψυχιατρικές ή ψυχαναλυτικές θεωρίες για τις διάφορες ψυχικές διαταραχές. Έτσι, στο πλαίσιο των βιολογικών θεωριών οι διαταραχές περιεγράφησαν και ερμηνεύθηκαν επί τη βάση μιας παθολογίας των οργάνων του σώματος ενώ στους κόλπους των ψυχολογικών ή ψυχαναλυτικών προσεγγίσεων η ψυχική νόσος θεωρήθηκε προϊόν στρεβλών εντυπώσεων, οδυνηρών εμπειριών, απωθημένων βιωμάτων και αδυναμίας διαχείρισης των συναισθημάτων. Επί τη βάση της ψυχιατρικής, άλλωστε, η παθολογική λειτουργία του εγκεφάλου θεωρήθηκε υπεύθυνη για την εμφάνιση των νοσηρών, προβληματικών συμπεριφορών. Ωστόσο, η πλέον σύγχρονη τάση που εκφράζεται από τους οπαδούς των νευροβιολογικών θεωριών είναι η ανάλυση και ερμηνεία της ανθρώπινης φύσης στο σύνολό της δυνάμει της εγκεφαλικής λειτουργίας ή δυσλειτουργίας. Κι εφόσον η τρέλα εκλαμβάνεται ως μία ορισμένη κατάσταση της ανθρώπινης φύσης, τότε η κατανόησή της θεωρείται δυνατή μόνο μέσα από την αποκωδικοποίηση της νευροβιολογίας του εγκεφάλου. Μάλιστα, για τους σύγχρονους επιστήμονες –οπαδούς της νευροφυσιολογικής προσέγγισης, η αποκρυπτογράφηση των δομών του πλέον σύνθετου οργάνου –του εγκεφάλου– αποτελεί μία από τις μεγαλύτερες προκλήσεις καθόσον ένα τέτοιο επίτευγμα, θεωρούν ότι, θα

⁷ Κατά τους πρώτους χριστιανικούς χρόνους καθώς επίσης κατά το Μεσαίωνα, ο στοχασμός επέστρεψε στην άποψη ότι η τρέλα οφείλεται σε εξωγενείς παράγοντες. Στο πλαίσιο του χριστιανισμού, η τρέλα θεωρήθηκε προϊόν της μάχης μεταξύ του Αγίου Πνεύματος και του Διαβόλου. Οι κακές, άρρωστες ψυχές καταλαμβάνονται από το Διάβολο, σε αντίθεση με τις καλές ψυχές που χαίρουν της εύνοιας του Αγίου Πνεύματος. Η τρέλα είναι αποτέλεσμα αμαρτίας, είναι τιμωρία.

αποτελέσει την αφετηρία για τη λύση των πλέον μακραιώνων, φιλοσοφικών ερωτημάτων, όπως «ποια είναι η ουσία της ανθρώπινης φυσιολογίας;», «ποια είναι η σχέση σώματος και ψυχής;», «τι είναι η ψυχή, ο νους, η συνείδηση;», «είμαστε ελεύθεροι;», «ποιοι νόμοι, ποιοι κανόνες και ποιες αρχές διέπουν την ανθρώπινη συμπεριφορά, φυσιολογική ή μη;».

Ωστόσο, αν και ζούμε στην εποχή των επιστημονικών προσεγγίσεων, υπάρχουν στοχαστές που αρνούνται να συμμεριστούν την παραπάνω αντίληψη. Κατά την άποψή τους, δεν μπορούν να απαντηθούν όλα τα ερωτήματα μέσα από το αναγωγιστικό μοντέλο επί τη βάση του οποίου κάθε ανθρώπινη εκδήλωση μπορεί να αναχθεί σε λειτουργίες ή σε μεταβολές στη δομή του εγκεφάλου –ή κάποιου οργάνου γενικότερα. Ειδικά στο θέμα που μας απασχολεί, ήγουν των ψυχικών διαταραχών, έχει διατυπωθεί η άποψη ότι η αναζήτηση των αιτιών της ψυχικής ασθένειας είτε στο σώμα είτε στην ψυχή –όπως κι αν ορίζεται η τελευταία αυτή– δεν συνιστά μόνο ματαιοπονία αλλά και σοβαρό ίσως εννοιολογικό σφάλμα. Βέβαια, θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς την άποψη ότι η αναγωγή των εννοιών αυτών σε εμπειρικούς, επιστημονικά επαληθεύσιμους όρους αποτελεί ακριβώς λύση στο παραπάνω πρόβλημα. Η αναγωγή των ψυχικών λειτουργιών σε εγκεφαλικές λειτουργίες και δομές θα μπορούσε να διαλύσει τις πλάνες και, επιπλέον, να προσδώσει στις έρευνες και τα συμπεράσματά τους την απαιτούμενη επιστημονική εγκυρότητα.

Έχουμε, όμως, το δικαίωμα να απαιτούμε τόσα πολλά από την επιστήμη; Τι μας κάνει να πιστεύουμε ότι τόσο δυσεπίλυτα ζητήματα πρέπει να βρουν –και θα βρουν– τη λύση τους μέσα στους κόλπους του επιστημονικού στοχασμού; Είναι αλήθεια ότι διανύουμε την εποχή των μεγαλύτερων επιστημονικών επιτευγμάτων και των πλέον εντυπωσιακών τεχνολογικών κατορθωμάτων, κάτι που αιτιολογεί και δικαιολογεί την τάση μας να προβάλλουμε αξιώσεις στην επιστήμη. Ωστόσο, η αδυναμία ή η ανεπάρκεια, της επιστήμης να δώσει μία ικανοποιητική, σαφή και *οριστική* απάντηση στο ερώτημα «τι είναι τρέλα και πού οφείλεται αυτή;» καταδεικνύεται από το γεγονός ότι από το 17^ο αιώνα –τον αιώνα της επιστημονικής επανάστασης– έως και σήμερα έχουν διατυπωθεί πλήθος επιστημονικών θεωριών που καθεμία διεκδικεί την πλήρη αποδοχή σε βάρος των υπολοίπων. Ποιος έχει δίκιο όταν προσπαθεί να εξηγήσει την τρέλα: ο οπαδός των βιολογικών προσεγγίσεων που αποδίδει τις ψυχικές διαταραχές στην παθολογία ορισμένων οργάνων του σώματος ή ο υποστηρικτής της

ψυχαναλυτικής προσέγγισης που θεωρεί ότι η ψυχική νόσος ανάγεται σε επώδυνα βιώματα και σε στρεβλές εντυπώσεις· ο ερευνητής που αναζητά την αιτία και την αντιμετώπιση της ψυχικής διαταραχής σε επίπεδο μοριακών αλλαγών ή ο επιστήμονας που επιχειρεί να ερμηνεύσει την τρέλα δυνάμει των νευροφυσιολογικών δομών μας;

Κανείς και όλοι, θα απαντούσε ο Ludwig Wittgenstein, υπό την έννοια ότι καθένας προτείνει μια προσέγγιση του ίδιου μεν όρου, μέσα από ένα διαφορετικό πρίσμα, όμως, που φωτίζει μία μόνο πλευρά του εν λόγω όρου. «Η ιδέα», για παράδειγμα, «πως υπάρχουν ασύνειδες σκέψεις εξήγειρε πολύ κόσμο. Άλλοι, πάλι, είπαν πως όσοι εξεγείρονται κάνουν λάθος, αν νομίζουν πως μόνο οι συνειδητές σκέψεις μπορούν να υπάρξουν, και πως η ψυχανάλυση ανακάλυψε και ασύνειδες σκέψεις. Οι αρνητές της ασύνειδης σκέψης δεν έβλεπαν πως δεν αρνούσαν τις νέες ψυχολογικές αντιδράσεις που είχαν ανακαλύψει οι ψυχαναλυτές, αλλά τον τρόπο περιγραφής τους. Οι ψυχαναλυτές, από την άλλη, παραπλανήθηκαν απ' τον ίδιο τον τρόπο έκφρασής τους φτάνοντας να νομίσουν πως κατάφεραν κάτι περισσότερο από την ανακάλυψη νέων ψυχολογικών αντιδράσεων ...»⁸.

Με τον παραπάνω ισχυρισμό του, ο Wittgenstein εξηγεί γιατί ο επιστημονικός στοχασμός φαίνεται να έχει οδηγηθεί σε αδιέξοδο. Οι πλάνες, οι συγχύσεις και οι συγκρούσεις στο πεδίο της επιστήμης οφείλονται ως επί το πολύ στο γεγονός ότι οι εισηγητές των διαφόρων θεωριών αρνούνται να αναγνωρίσουν ότι μπορεί να υπάρχουν περισσότεροι από έναν τρόποι περιγραφής ενός φαινομένου, μιας κατάστασης ή μιας λειτουργίας. Τα προβλήματα δημιουργούνται όταν επιχειρεί κανείς να επιβάλει το δικό του τρόπο περιγραφής, παραγνωρίζοντας το γεγονός ότι μέσα από το δικό του σύστημα ερμηνείας δεν λέει καμιά καινούρια αλήθεια, ούτε δείχνει πως όσα άλλα λέγονται είναι λάθος⁹, αλλά προτείνει μια εναλλακτική διατύπωση.

Η άποψη ότι μπορεί να υπάρχουν διαφορετικοί τρόποι προσέγγισης του ίδιου ζητήματος κατέχει θεμελιώδη θέση στη φιλοσοφία του Wittgenstein, ο οποίος σημείωσε πραγματική επανάσταση στο χώρο του φιλοσοφικού στοχασμού με την εισήγηση

⁸ Ludwig Wittgenstein, *Το μπλε και το καφέ βιβλίο*, μτφ. Κ. Κωβαίος, Καρδαμίτσα, Αθήνα 1984, σ. 93, (η υπογράμμιση δική μου).

⁹ Wittgenstein, *Το μπλε και το καφέ βιβλίο*, σ. 97.

της θεωρίας του για τη γλώσσα, γνωστής ως «θεωρία του νοήματος κατά τη χρήση του»¹⁰. Ειδικότερα, στο πλαίσιο της εν λόγω θεωρίας ο Wittgenstein πρόβαλε τον ισχυρισμό πως ό,τι προσδίδει νόημα σε μια έννοια είναι ο εκάστοτε τρόπος που αυτή χρησιμοποιείται μέσα στο γλωσσικό σύστημα. «Το νόημα μιας λέξης είναι ο τρόπος χρήσης της»¹¹. Η λέξη «νόημα», δηλαδή, είναι όπως η λέξη «παιχνίδι»: γι' αυτό και ο Wittgenstein χρησιμοποιεί τον όρο «γλωσσικό παιχνίδι»¹², δηλώνοντας, έτσι, ότι όπως ακριβώς, για να μπορέσουμε να συμμετάσχουμε σε ένα παιχνίδι, πρέπει να γνωρίζουμε τους κανόνες του –για παράδειγμα, τους κανόνες στο σκάκι, στο τάβλι, στο ποδόσφαιρο, στο κρυφό κ.ο.κ.–, κατά τον ίδιο τρόπο, για να μπορέσουμε να χρησιμοποιήσουμε σωστά μια λέξη, οφείλουμε να γνωρίζουμε τους κανόνες χρήσης της. Άγνοια των κανόνων χρήσης μιας λέξης ή έννοιας δημιουργεί πλάνες και συγχύσεις.

Σύμφωνα, λοιπόν, με την παραπάνω θεωρία του Βίτγκενσταϊν, η γλώσσα, το γλωσσικό σύστημα, είναι ένα σύνολο γλωσσικών παιχνιδιών που το καθένα διέπεται από διαφορετικούς κανόνες: έτσι, υπάρχουν το γλωσσικό παιχνίδι της περιγραφής, το γλωσσικό

¹⁰ Πρόκειται για τη θεωρία που ανέπτυξε ο Wittgenstein κατά την ύστερη φάση της φιλοσοφικής του δραστηριότητας. Συγκεκριμένα, η φιλοσοφική δράση του Wittgenstein χωρίζεται σε δύο περιόδους, στην πρώιμη και την ύστερη. Στις δύο αυτές περιόδους ο Wittgenstein εισηγήθηκε δύο διαφορετικές θεωρίες, οι οποίες διατυπώνονται σε δύο διαφορετικά κείμενά του: η θεωρία της πρώιμης φιλοσοφικής του δράσης παρουσιάζεται στο έργο *Tractatus Logico-Philosophicus* (*Λογικο-φιλοσοφική Πραγματεία*), το οποίο δημοσιεύτηκε το 1921 ενώ η θεωρία της ύστερης φιλοσοφικής του δράσης εκφράζεται μέσα από τις γραμμές του έργου *Philosophische Untersuchungen* (κατά την αγγλική έκδοση *Philosophical Investigations* (*Φιλοσοφικές έρευνες*)), το οποίο εκδόθηκε μετά το θάνατό του. Αν και τόσο το *Tractatus* όσο και οι *Έρευνες* αντανάκλουν τη βασική άποψη του Wittgenstein ότι τα προβλήματα της φιλοσοφίας οφείλονται στην κακή χρήση της γλώσσας, ο τρόπος που ο Wittgenstein αντιλαμβάνεται τη λειτουργία της γλώσσας στις *Έρευνες* αποτελεί, ουσιαστικά, μια σημαντική μεταστροφή του τρόπου με τον οποίο αντιλαμβάνεται τη λειτουργία της γλώσσας στο *Tractatus*. (Για περισσότερες λεπτομέρειες σχετικά με τις δύο φάσεις του φιλοσοφικού έργου του Wittgenstein, βλ. A. C. Grayling, *Βίτγκενσταϊν – Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε*, εισ. – μτφ. Γιούλη Ι. Παπαϊωάννου, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα 2006).

¹¹ Wittgenstein, *Φιλοσοφικές έρευνες*, εισαγ. - μτφ.: Π. Χριστοδουλίδης, Παπαζήση, Αθήνα 1977, § 421: «... Δες την πρόταση σαν ένα εργαλείο: και το νόημά της ως τη χρήση της».

¹² Wittgenstein, *Φιλοσοφικές έρευνες*, § 7: «... Θα ονομάσω, επίσης, 'γλωσσικό παιχνίδι' το σύνολο που αποτελείται από τη γλώσσα και τις δραστηριότητες με τις οποίες είναι συνυφασμένη».

παιχνίδι της ηθικής, το γλωσσικό παιχνίδι της θρησκείας, το γλωσσικό παιχνίδι της αισθητικής, η ψυχολογική γλώσσα κ.ά. Πολλές φορές δε, επιλέγοντας ποιο γλωσσικό παιχνίδι θα χρησιμοποιήσουμε έχουμε τη δυνατότητα να διατυπώσουμε την ίδια ιδέα με διαφορετικούς τρόπους. Μπορούμε, για παράδειγμα, να μεταχειριστούμε το γλωσσικό παιχνίδι της περιγραφής, διατυπώνοντας την πρόταση «Άρχισε να φωνάζει, χτύπησε το χέρι του πάνω στο τραπέζι και βγήκε έξω από το δωμάτιο, χτυπώντας πίσω του την πόρτα», αλλά μπορούμε, επίσης, πολύ απλά να πούμε «Θύμωσε», αποδίδοντας μεν το ίδιο πράγμα, αλλά χρησιμοποιώντας ένα άλλο γλωσσικό παιχνίδι, την ψυχολογική γλώσσα αυτή τη φορά.

Υπ' αυτή την έννοια, λοιπόν, και οι επιστήμονες, κατά την προσπάθειά τους να προσδιορίσουν το περιεχόμενο της παράνοιας, μεταχειρίζονται διαφορετικά γλωσσικά παιχνίδια, εκφράζοντας, τελικά, το ίδιο πράγμα, αλλά μέσα από εναλλακτικούς τρόπους έκφρασης. Οι ερευνητές, για παράδειγμα, που επικαλούνται βιολογικούς όρους δεν αναφέρονται σε κάτι διαφορετικό εν συγκρίσει προς τους στοχαστές που μεταχειρίζονται ψυχολογικούς όρους, όπως οι όροι «συνείδηση», «ασυνείδητο» κ.ά.τ. Τούτο, επομένως, σημαίνει ότι το να αναζητάμε την ορθή απάντηση στους κόλπους αποκλειστικά και μόνο μιας προσέγγισης ή μιας θεωρίας μπορεί, ενίοτε, να αποδειχθεί άσκοπο, ακόμα και παραπλανητικό.

Βέβαια, η αδυναμία αποδοχής εναλλακτικών μορφών *ερμηνείας* ενός όρου, μιας έννοιας ή ενός φαινομένου δεν είναι ο μόνος λόγος για τον οποίο δημιουργούνται συγχύσεις, πλάνες και (πλασματικές) συγκρούσεις μέσα στους κόλπους της επιστήμης. Συχνά, ο πιο σοβαρός λόγος δημιουργίας πλανών και συγχύσεων είναι το γεγονός ότι οι χειριστές του εκάστοτε γλωσσικού παιχνιδιού αποπειρώνται την εξαγωγή συμπερασμάτων που υπερβαίνουν τα όρια της «δικαιοδοσίας» αυτού ακριβώς του γλωσσικού παιχνιδιού που έχουν υιοθετήσει. Επομένως, ειδικά στην περίπτωση της επιστήμης, τα προβλήματα δημιουργούνται όταν οι επιστήμονες υπερβαίνουν τα όρια του γλωσσικού παιχνιδιού που προσιδιάζει στο επιστημονικό έργο και το οποίο είναι το γλωσσικό παιχνίδι της περιγραφής. Πράγματι, ο επιστήμονας, κατά την άσκηση του έργου του, επιχειρεί να *περιγράψει* και να *ερμηνεύσει* τα φαινόμενα που εκδηλώνονται στον κόσμο. Καθετί που ξεπερνά τα όρια της περιγραφής και της ορθολογικής ερμηνείας αντίκειται στον πραγματικό ρόλο της επιστήμης και επαπειλεί την εγκυρότητά της. Εάν ο επιστήμονας,

προτείνοντας μια θεωρία για την τρέλα, θεωρεί ότι, πέρα από μια περιγραφική και ερμηνευτική προσέγγιση της ψυχικής νοσηρότητας, παρέχει, επιπλέον, ένα μέσο *κατανόησης* της τελευταίας αυτής, τότε διατρέχει τον κίνδυνο να οδηγηθεί σε λογικό αδιέξοδο. Μεταξύ της *περιγραφής* μιας κατάστασης και της *κατανόησής* της υπάρχει ένα κενό, το οποίο δεν είναι δυνατόν να γεφυρωθεί. Η επιστήμη μπορεί να παράσχει εργαλεία περιγραφής και, σε ορισμένες περιπτώσεις, μέσα παρέμβασης, δεν μπορεί, όμως, να αποτελέσει μέσο κατανόησης.

Στις αρχές του 20ού αιώνα, διατυπώθηκε η άποψη ότι η *κατανόηση* της τρέλας είναι εκ των πραγμάτων αδύνατη. Ειδικότερα, ο Karl Jaspers¹³ εισηγήθηκε τη διάκριση μεταξύ «ερμηνείας» και «κατανόησης» της ψυχοπαθολογίας, υποστηρίζοντας ότι μας χωρίζει ένα αγεφύρωτο χάσμα από την κατανόηση της τρέλας ακριβώς γιατί η τρέλα είναι εξ ορισμού κάτι το ακατάληπτο. Σύμφωνα με τον Jaspers, η επιστήμη μπορεί να αποτελέσει απλώς μια ερμηνευτική προσέγγιση της ψυχοπαθολογίας αλλά, σε καμία περίπτωση, δεν μπορεί να μας παράσχει την κατανόηση που επιζητούμε. Και αυτό συμβαίνει, κατά τον ισχυρισμό του Jaspers, ακριβώς γιατί η τρέλα, όπως εκδηλώνεται μέσα από τη συμπεριφορά –φυσική ή λεκτική– του πάσχοντος στερείται νοήματος. Δεν υπάρχει, επομένως, κάποιο νόημα για να μπορέσει να το αντιληφθεί, όχι μόνο ο επιστήμονας αλλά και οποιοσδήποτε άλλος.

Εάν, όμως, ο Jaspers, με τη διάκριση μεταξύ ερμηνείας και κατανόησης της τρέλας, διασάφησε ορισμένα βασικά σημεία, ο Wittgenstein επέβαλε ένα ουσιαστικό επαναπροσδιορισμό καλά παγιωμένων αντιλήψεων. Εάν ο Jaspers μίλησε για ανυπαρξία νοήματος στην τρέλα, ο Wittgenstein έκανε λόγο για το διαφορετικό νόημα της τρέλας. Μάλιστα, ο Wittgenstein έφτασε στο σημείο να ισχυριστεί ότι «δεν είναι υποχρεωτικό να βλέπει κανείς την τρέλα σαν αρρώστια» αλλά μας κάλεσε να τη δούμε «σα μια αναπάντεχη –λίγο ή πολύ αναπάντεχη– αλλαγή χαρακτήρα»¹⁴. Και όσο κι αν φαίνεται ακραία αυτή η θέση, δικαιολογείται μέσα στο γενικότερο φιλοσοφικό σύστημα του Wittgenstein –ιδίως αν την εξετάσει κανείς υπό το

¹³ Η διάκριση που εισηγήθηκε ο Jaspers μεταξύ «ερμηνείας» και «κατανόησης» της ψυχοπαθολογίας παρουσιάζεται από τον R. Fischer, “Is There Any Logic In Madness? – Linguistic Reflections On An Interpersonal Theory of Mental Illness” (άρθρο δημοσιευμένο στο διαδίκτυο).

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, μτφ.: Μ. Δραγώνα-Μονάχου & Κ. Κωβαίος, Καρδαμίτσα, Αθήνα 2000, σ. 87.

πρίσμα των εννοιών της «μορφής ζωής» και της «χρήσης της γλώσσας».

Ειδικότερα, ο Wittgenstein υποστήριξε ότι το να μιλάμε μια γλώσσα είναι μέρος μιας μορφής ζωής¹⁵. και λέγοντας «μορφή ζωής» εννοεί τη «βασική ομοφωνία για τη γλωσσική και μη γλωσσική συμπεριφορά, τις υποθέσεις, τις πρακτικές, τις παραδόσεις και τις φυσικές τάσεις που οι άνθρωποι, ως κοινωνικά όντα, μοιράζονται μεταξύ τους και που, άρα, προϋποτίθενται στο πλαίσιο της γλώσσας που χρησιμοποιούν. Η γλώσσα είναι συνυφασμένη με το *υπόδειγμα* της ανθρώπινης δραστηριότητας και του ανθρώπινου χαρακτήρα ενώ το νόημα προσδίδεται στις εκφράσεις δυνάμει της *κοινής* αντίληψης και της *κοινής* φύσης των χρηστών της γλώσσας. Έτσι, μια μορφή ζωής έγκειται στη *φυσική και γλωσσική ομοφωνία* των αντιδράσεων της κοινότητας που καταλήγει σε συμφωνία σε επίπεδο ορισμών και κρίσεων και, επομένως, *συμπεριφοράς*»¹⁶.

Άρα, ό,τι προσδίδει νόημα, ό,τι νοηματοδοτεί τις αντιδράσεις μας –φυσικές ή λεκτικές – είναι η μορφή ζωής στην οποία συμμετέχουμε, κάτι που, με τη σειρά του, σημαίνει ότι το να κατανοούμε το νόημα μιας έννοιας ή μιας συμπεριφοράς σημαίνει να μοιραζόμαστε τη μορφή ζωής μέσα στην οποία εκφράζεται η έννοια και εκδηλώνεται η συμπεριφορά. Φανταστείτε κάποιον που ενώ ισχυρίζεται ότι πονάει πολύ –αρθρώνει, δηλαδή, τις λέξεις «πονάω πολύ»– την ίδια στιγμή, χαμογελάει και συνεχίζει ήρεμα να ασχολείται με τη δραστηριότητα με την οποία καταπιανόταν τόση ώρα. Το πρώτο πράγμα που μας περνά από το μυαλό είναι πως κάτι δεν πάει καλά, δεδομένου ότι στο πλαίσιο της δικής μας μορφής ζωής, η εκφορά της λέξης «πονάω» συνοδεύεται από την εκδήλωση μιας συγκεκριμένης φυσικής συμπεριφοράς που συνίσταται στο συνοφρύωμα του προσώπου, στο γογγυσμό, το ξεφωνητό, το κλάμα ή την ανησυχία και όχι στο γέλιο, την αδιαφορία ή την ηρεμία. Προφανώς, για να υπάρξει τέτοια απόκλιση μεταξύ λεκτικής έκφρασης και φυσικής συμπεριφοράς, κάτι συμβαίνει και αυτό μπορεί να είναι –εάν εξαιρέσουμε την πιθανότητα του αστεϊσμού– είτε άγνοια, εκ μέρους του συνομιλητή μας, του νοήματος της λέξης

¹⁵ Wittgenstein, *Φιλοσοφικές έρευνες*, § 23.

¹⁶ A. C. Grayling, *Βίτγκενσταϊν – Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε*, εισαγ. – μτφ. Γιούλη Ι. Παπαϊωάννου, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα 2006, σ. , (οι υπογραμμίσεις δικές μου).

«πονώ», είτε παρανόηση του νοήματος της λέξης «πονώ», είτε δείγμα παραφροσύνης.

Πράγματι, ο παράφρων δρα και εκφράζεται, μεταξύ άλλων, σε αντίθεση με τις κοινά αποδεκτές αντιλήψεις. Η συμπεριφορά του – σωματική και γλωσσική– απάδει προς τη μορφή ζωής που μοιράζονται τα υπόλοιπα μέλη της κοινωνίας όπου ζει. Οι λέξεις που χρησιμοποιεί μπορεί να είναι ίδιες με τις λέξεις που χρησιμοποιούνται ευρέως, ωστόσο τις νοηματοδοτεί διαφορετικά. Με άλλα λόγια, μεταχειρίζεται λέξεις και έννοιες που, όμως, αντλούν το νόημά τους από μια άλλη μορφή ζωής –τη δική του μορφή ζωής. Γι' αυτό, άλλωστε, και η επικοινωνία στην περίπτωση της παραφροσύνης είναι προβληματική. Επομένως, υπάρχει τρόπος κατανόησης της τρέλας;

Εάν κατανόηση σημαίνει συμμετοχή σε ένα είδος μορφής ζωής, τότε, με βάση τα όσα αναφέρθηκαν παραπάνω, η κατανόηση της τρέλας μπορεί να επιτευχθεί μόνο με τη συμμετοχή μας στη μορφή ζωής του παράφρονα. Πόσο εφικτή, όμως, αλλά και λογικά δυνατή είναι μια τέτοια προοπτική; Μήπως η κατανόηση της τρέλας σημαίνει να καταστούμε κι εμείς οι ίδιοι παράφρονες; «... Στην τρέλα, η κλειδαριά δεν καταστρέφεται· μονάχα αλλάζει. Το παλιό κλειδί δεν μπορεί πια να την ξεκλειδώσει. Ένα αλλιώτικα φτιαγμένο, ωστόσο, θα μπορούσε»¹⁷, υποστήριξε χαρακτηριστικά ο Wittgenstein, υπονοώντας, έτσι, ότι υπάρχει δυνατότητα κατανόησης, χωρίς, όμως, να αναφέρει και τον τρόπο που μπορεί αυτή να επιτευχθεί.

Ίσως, αναζητώντας τον τρόπο χρήσης των λέξεων, εκφράσεων και προτάσεων που χρησιμοποιούνται στους κόλπους της ψυχικής διαταραχής, να μπορέσουμε να εντοπίσουμε τους κανόνες που διέπουν μια τέτοια μορφή ζωής και να διεισδύσουμε στο νόημα της. Ίσως, τελικά, η κατανόηση του νοήματος, αυτού που στη δική μας μορφή ζωής καλείται «παράνοια», «παραφροσύνη», «παραλογισμός» ή «τρέλα», να μην απαιτεί τίποτα περισσότερο από την εξοικειωσή μας με κανόνες γλωσσικής έκφρασης και σωματικής συμπεριφοράς με τους οποίους απλά δεν είμαστε εξοικειωμένοι.¹⁸

¹⁷ Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, σ. 60, (η υπογράμμιση δική μου).

¹⁸ Η άποψη του Wittgenstein, ότι το λογικό και το παράλογο προσδιορίζονται μέσα στους κόλπους της γλώσσας, αντανάκλαται στο παρακάτω απόσπασμα: «Δύο άνθρωποι γελούν, ας πούμε, μ' ένα αστείο. Ο ένας χρησιμοποίησε μερικές κάπως ασυνήθιστες λέξεις, και τώρα βάλθηκαν κι οι δυο να κακαρίζουν. Σε κάποιον που έρχεται από ένα τελείως διαφορετικό περιβάλλον, τούτο το πράγμα θα φαινόταν πολύ παράξενο. Σε μας φαίνεται πέρα για πέρα εύλογο. (Πρόσφατα, παρατήρησα

Ωστόσο, δεν πρέπει να παραβλέψουμε το γεγονός πως υπάρχουν περιπτώσεις όπου δεν είναι δυνατή η κατανόηση των ψυχικών διαταραχών –υπό την έννοια ότι είναι λογικά αδύνατο να βρούμε το νόημά τους. Η κατανόηση μιας μορφής ζωής είναι ανέφικτη όταν περικλείει μέσα της την αντίφαση. «Γενικώς, αντίφαση είναι το να αναιρεί κάποιος κάτι την ίδια στιγμή που το υποστηρίζει, όπως στην περίπτωση που λέει, π.χ., ‘Όλα τα λευκά λουλούδια δεν είναι λευκά’»¹⁹. Μέσα σε ένα σύστημα, όπου καθετί που υποστηρίζεται τη μία στιγμή, αναιρείται την επόμενη, καμία πρόταση, καμία αρχή και κανένας κανόνας δεν μπορούν να ευδοκιμήσουν περισσότερο απ’ όσο διαρκεί το διάστημα της εκφοράς τους. Και χωρίς σταθερές προτάσεις, δίχως ισχυρές αρχές και εν τη απουσία στέρεων κανόνων δεν μπορεί να διαμορφωθεί κανενός είδους μορφή ζωής, ούτε, βέβαια, μπορεί να αναπτυχθούν νοήματα ικανά να θεμελιώσουν την ιδέα της κατανόησης.

Εάν το φυσικό περιβάλλον της ανθρώπινης νόησης είναι το νόημα –και αν η αντίφαση συνεπάγεται άρνηση του νοήματος– είναι προφανές γιατί η αντοχή της ανθρώπινης νόησης υποχωρεί υπό το βάρος της αντίφασης και εγκλωβίζεται σε αδιέξοδα από τα οποία, δυστυχώς, δεν μπορεί να την απελευθερώσει ούτε το «κλειδί» του Wittgenstein.

μα τέτοια σκηνή στο λεωφορείο, κι έβαλα τον εαυτό μου στη θέση κάποιου που δεν θα ήταν εξοικειωμένος με κάτι τέτοιο, Μου φάνηκε τότε όλως διόλου παράλογο, σαν τις αντιδράσεις ενός εξωτικού θηρίου)». (Βλ. Wittgenstein, *Πολιτισμός και αξίες*, σ. 118, η υπογράμμιση δική μου).

¹⁹ Θ. Πελεgrίνης, *Λεξικό της φιλοσοφίας*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα 2009, λήμμα: αρχή της αντίφασης.

Μαριλένα Σμυρνιώτη

**Η ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΑ
ΣΤΟΝ ΣΑΡΤΡ ΚΑΙ ΤΟΝ ΝΤΕΛΑΙΖ**

Η παρούσα εργασία εκπονήθηκε υπό την εποπτεία
του καθηγητή Στέφανου Ροζάνη

Θεωρήσεις του Jean Paul Sartre

Ήδη από το πρώτο έργο του “Υπέρβαση του Εγώ” ο Σαρτρ οικοδομεί μία οντολογική φιλοσοφία πάνω σε ένα ρήγμα, ένα ρήγμα που διασχίζει ολόκληρη τη (μετέπειτα) σκέψη του και υπαγορεύει εν τέλει τη θέση του για το Είναι και τη Συνείδηση, το Είναι και το Σώμα, το Είναι απέναντι στον άλλο. Με εργαλεία τις θεωρητικές βάσεις του Καρτέσιου, τη φαινομενολογική μέθοδο του Χούσερλ και την κριτική μέθοδο του Κάντ, καταδεικνύει πως το Εγώ δεν βρίσκεται μέσα στη συνείδηση αλλά είναι ένα “είναι μέσα στον κόσμο”, σαν “το Εγώ κάποιου άλλου”¹.

Η Σαρτρική Συνείδηση (*Pour Soi, Being for-itself*), ακολουθώντας τον Heidegger, περιγράφεται ως έκρηξη του υπάρχοντος πριν τον κόσμο, ως πράξη αυτοεξωτερίκευσης², η οποία δεν παράγεται ούτε εξαρτάται καθ'οιονδήποτε τρόπο από το Είναι. Αντίθετα ως απόλυτη, διαφανής, ανούσια και αυθόρμητη, εκφράζεται ως διάσπαση του Είναι, ως κενό, ως σχισμή, που του επιτρέπει να αποκαλυφθεί στον Εαυτό του (*en Soi, Being in itself*) και στον κόσμο³. Πίσω από την εμπειρία της ύπαρξης καθ'εαυτής, του *etre-en-soi/ being-in-itself*, δεν υπάρχει παρά ναυτία, το απόλυτο τίποτα που ανακαλύπτουν ένας ένας οι ήρωες των διηγημάτων του “*Τοίχου*”.

¹ Sartre JP. *The transcendence of Ego*, Routledge 2011, σ. 1

² Descamps C. (1979), “Οι υπαρξισμοί” στο: Σατελέ Φ. (επιμ.) *Η Φιλοσοφία – Ο Εικοστός Αιώνας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, εκδ. Γνώση 1990, σσ. 238 - 256

³ Moran D. (2000), *Introduction to Phenomenology*, Routledge 2008, σ. 357

Το ίδιο σώμα μαγεύει και αποξενώνει ταυτόχρονα τον Σαρτρ με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που τον σαγηνεύει το *Εγώ* που κρύβεται πίσω από το “σκέπτομαι” ή, ακόμη πιο συγκρουσιακά, πίσω από το “είμαι”. Το “Εγώ” του Σαρτρ είναι πάντα ενσώματο. Το Σώμα του Σαρτρ είναι πάντα το Καρτεσιανό, εκτατό σώμα. Και το σώμα αυτό μου είναι τόσο ξένο όσο ο εαυτός μου, η συνείδησή μου. Υφίσταται πρωταρχικά ως ύπαρξη, *έξω, στον κόσμο, όπως το σώμα ενός άλλου*. Ο Σαρτρ εκμεταλλεύεται αυτό το παράδοξο της ξενότητας: δεν μπορώ ποτέ να (κατ)έχω το σώμα μου, *είμαι* το σώμα μου. Και παρόλο που το ζήτημα της συνείδησης φαίνεται να έχει διευθετηθεί ήδη από τις πρώιμες δοκιμακές δημοσιεύσεις του, το ζήτημα του σώματος (και της επιθυμίας, η οποία είναι πάντα αποστασιοποιημένη, σωματική και οιωινή άφυλη) παραμένει σκαιώδες και επανέρχεται ολοένα στο λογοτεχνικό πεδίο.

Αυτή η σχιζοειδής ρήξη, αυτό το παράδοξο ενός ενσώματου εαυτού που δεν μπορεί να έχει συνείδηση του εαυτού του και του σώματός του και μίας ασώματης συνείδησης που εκρήγνυται στον κόσμο διαμεσολαβημένη αναγκαστικά από ένα παράξενο σώμα στο οποίο δεν ανήκει, κορυφώνεται στις στιγμές της βίαιης επαφής με τη σωματικότητα, και αυτό συμβαίνει πάντα σε οριακές καταστάσεις – *in extremis*: στον πόνο, τον έρωτα και το θάνατο. Ακόμη και τότε, αυτό που έχω απέναντί μου (ο ήρωας του *Τοίχου* εμπρός στη βεβαιότητα του θανάτου βρίσκει το *Ίδιον Σώμα έναντι*) είναι ένα πράγμα ξένο, αυθύπαρκτο, μη ελέγξιμο, δυσώδες, ένα σύνολο *διευθετήσεων (mises-en-place)*⁴ κατ'ουσίαν απροσδιόριστων.

Κατά συνέπεια το σώμα για να γίνει αντικείμενο κατανόησης πρέπει πρώτα να σημειοποιηθεί, να διαλυθεί στα μερικά του αντικειμενοποιημένα μέρη, και μετά (ενδεχομένως να) επανενωθεί σε μία καρικατούρα, σε ένα σύνολο μερικών αντικειμένων, σε ένα σύνολο μιμήσεων. Μόνο έτσι, μέσω μίας *συνείδησης μιμήσεων*⁵ μπορεί ο Σαρτρ να προσπεράσει την ακαμψία του εκτατού, Καρτεσιανού σώματος - την ικανότητά του να ανθίσταται. Και σε αυτό ακριβώς το σημείο έγκειται ο τρόμος του υποκειμένου απέναντι στο βλέμμα του άλλου, το βλέμμα απέναντι στο οποίο εκτίθεται το σώμα μου, το άλλο σώμα απέναντι στο οποίο εκτίθεται το σώμα μου, την άλλη Συνείδηση η οποία αναπόδραστα δεσμεύει τη δική μου. Το

⁴ Sartre JP, *Το Φανταστικό*, εκδ. Αρσενίδης, σ. 62

⁵ Ο.π. σ. 48 - 80

Άλλο βλέμμα υποβιβάζει τον εύθραυστο, Σαρτρικό Εαυτό σε ένα βίαια αντικειμενικοποιημένο πράγμα-σώμα⁶. Ο άλλος φέρνει μαζί του τον μη πραγματικό του χώρο και τίθεται μπροστά στη συνείδηση, είναι εξωτερικός σε αυτήν. Ο άλλος φέρνει μαζί του μία άλλη συνείδηση που δεν μπορώ ποτέ να συναντήσω⁷.

Το ίδιο σώμα του Σαρτρ, κατά συνέπεια, στο πεδίο του πραγματικού, είναι μία μίμηση κινήσεων, μία μίμηση συνειδησίως. Είναι το κέντρο των πράξεών μου, η εκκίνηση του βλέμματός μου, ο διαμεσολαβητής που πασχίζω να υπερβώ για να στραφώ προς τον κόσμο. Το σώμα είναι κάτι που μπορεί να με προδώσει, να αποτύχει. Το σώμα μου είναι τα σημεία του που βλέπω εγώ, και αυτά που βλέπουν οι άλλοι. Το σώμα μου, παγιδευμένο (*situe*) ανά πάσα στιγμή σε μία τρέχουσα ιστορικότητα/ χρονικότητα, ενδύεται κινήσεις και μιμείται το πραγματικό.⁸ Το φανταστικό σώμα του Σαρτρ, από την άλλη πλευρά, είναι ένα σύνολο σημείων, μία μηχανή λειτουργιών και επιθυμιών. Πρέπει να παραμορφωθεί, να τεμαχιστεί σε μερικά αντικείμενα, και μόνο ως τέτοιο μπορεί να γίνει αντικείμενο ή υποκείμενο ερωτικής επιθυμίας. Το Καρτεσιανό σώμα είναι το σημαίνον σώμα. Το σημαινόμενο είναι η απουσία του, και αυτή η απουσία του σκοπούμενου αντικείμενου είναι μία από τις βασικότερες προϋποθέσεις αυτού που ο Σαρτρ αποκαλεί φανταστική συνείδηση: το Καρτεσιανό αντικείμενο παύει να υφίσταται ως τέτοιο και αποκτά ένα νέο νόημα, “σκοτώνεται”, μετατρέπεται σε καθαρά φαντασ(τ)ι(α)κό. Μόνο τότε μπορεί να κατανοηθεί, να γίνει μη απειλητικό.

⁶ Schehr L. (2006) “Sartre's body parts: “Intimite as existential angst”, *Journal of Romance Studies*, Vol. 6, Numbers 1&2, σσ.185-196

⁷ “Μεταξύ δύο συνειδήσεων η σχέση αιτίου/ αιτιατού δεν ισχύει (...) Για να μπορεί μία συνείδηση να επιδράσει πάνω σε μία άλλη συνείδηση, πρέπει να συγκρατηθεί και να αναδημιουργηθεί από τη συνείδηση που σ'αυτήν πρέπει να επιδράσει (...) Μία συνείδηση δεν αποτελεί αιτία μίας άλλης συνείδησης, απλώς την αιτιολογεί” Sartre JP, *Το Φανταστικό*, σ. 58 - 59

⁸ Αυτό που ο Σαρτρ περιγράφει ως κακή πίστη – *mauvaise foi*, είναι μία ειδητική αυτο-εξαπάτηση, μία κατάσταση στην οποία “πραγματοποιείται πάνω στη σάρκα ο χωρισμός της ψυχής από το σώμα” και απομένει ένα σώμα το οποίο παρασταίνει πράξεις, ενδύεται κινήσεις και επαναλαμβάνει μηχανικά τις τυπικές χειρονομίες της κατάστασής του. Το *mauvaise foi* είναι μία πράξη της συνείδησης που εγγράφεται στο σώμα. Descamps C. (1979), “Οι υπαρξισμοί” ό.π.,σ. 242 - 243

Θεωρήσεις του Gilles Deleuze

“Οφείλω να έχω ένα σώμα, είναι μια ηθική αναγκαιότητα, μία “απαίτηση”. Και, κατά πρώτον, θα πρέπει να έχω ένα σώμα επειδή υπάρχει κάτι το σκοτεινό μέσα μου.”⁹ Η απαίτηση για κυριαρχία στον Deleuze είναι ουσιώδης¹⁰. Η έννοια της κυριαρχίας, η θεωρία του ανήκειν, προσδιορίζει μία εντοπιότητα, ένα οικειοποιημένο εσωτερικό, και απαιτεί μία εξωτερικότητα που θα την υποστασιοποιήσει, μέσα στην οποία θα μπορέσει να αναδιπλωθεί.

Η Μονάδα του Leibniz ως η απόλυτη εκείνη ενότητα που δεν δύναται να διασπαστεί σε μέρη και είναι πηγή δράσης και ύλης, αποτελεί την πρώτη ύλη της θεωρίας και της ορολογίας του Deleuze για το σώμα, την ψυχή, τη μεταξύ τους σχέση και την αντίληψη. Η μονάδα του Deleuze είναι μία απλή υπόσταση, μία ενεργητική πρωταρχική δύναμη και εμπεριέχει αφ’εαυτής δυνατότητα δράσης ή μεταβολής. Η μονάδα δεν αντιλαμβάνεται η ίδια παρά μόνο με το να έχει ένα σώμα, μέσω του οποίου αντιλαμβάνεται καθ’ομοίωσιν. Οφείλει επίσης να έχει ένα σώμα για να υφίσταται, ως αποτέλεσμα της ιδιότητάς της να είναι δύναμη, να είναι κυρίαρχη: ως μονάδα είναι κυρίαρχη επί τινός, απαιτεί από τινά, κατέχει – ή αλλιώς, έχει εξουσία πάνω σε ένα σώμα που αποτελεί την ευκρινή της ζώνη, ωστόσο δεν το περιέχει, δεν ταυτίζεται με αυτό, καθώς ταύτιση σημαίνει απώλεια κυριαρχίας και η κυριαρχία είναι η ουσία της έλλογης μονάδας.

Τα δύο κύρια χαρακτηριστικά της ύλης είναι πρώτον, ότι αποτελείται από άπειρα μικρά μέρη – δύναται λοιπόν να μειούται επ’άπειρον - και δεύτερον ότι τα μέρη αυτά βρίσκονται σε συνεχή ροή. Ο στοχασμός του Deleuze απαιτεί μία ύλη σε συνεχή ροή, η κίνηση της οποίας μπορεί να προσδιοριστεί με χωροχρονικές συντεταγμένες που ορίζουν όρια – extrema- τα οποία με τη σειρά τους προσδιορίζουν την ύλη ως εγγεγραμμένη σε σχήματα, μορφές και στιγμές, a priori (και εξ’ ανάγκης) οργανωμένα σε δομές και υφάνσεις.

⁹ Deleuze G. (1988), *Η πτύχωση, Ο Λάμπνις και το μαπαρόκ*, μτφρ. Νίκος Ηλιάδης, Πλέθρον 2006, σ. 179

¹⁰ «Η κυριαρχία ασκείται μονάχα πάνω σε αυτό που είναι σε θέση να εσωτερικεύσει, να οικειοποιηθεί τοπικά» Deleuze G. & Guattari F., “Νομαδολογία”, στο: Deleuze G. *Η κοινωνία του ελέγχου*, επιλογή κειμένων – μτφρ Παναγιώτης Καλαμαράς, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2001, σ. 33 Η *Νομαδολογία των Deleuze-Guattari* αναφέρεται στην κυριαρχία των κρατών, κατ’ αντιπαραβολή με την *Μοναδολογία* του Leibniz που αναφέρεται στην κυριαρχία των μονάδων.

Εδώ η ύλη δεν ταυτίζεται με την Καρτεσιανή έκταση, αλλά υπάρχει μέσα στην έκταση, ως τάση, ως δυνατότητα, ως δόνηση. Η έννοια της δόνησης προϋποθέτει αλλά και εισάγει στην ύλη όρια, απαιτεί μία περιχάραξη, μία σύγκριση και μία μετάδοση. Η ύλη δεν ταυτίζεται με την ουσία, είναι ωστόσο άθροισμα ουσιών. Η ουσία εκφράζεται ως ύλη, εν εκτάσει. Η εκτατή ύλη δεν μπορεί να νοηθεί αφ'εαυτής, παρά μόνο εάν αναλυθεί στις συνιστώσες της: στην πολλαπλότητα, τη συνέχεια, τη συνύπαρξη (με την έννοια της διατομικότητας), τη συνεχή ροή. Κάθε σώμα είναι εκτατό, συνεπώς διαιρείται σε άπειρα μέρη, καταλαμβάνει χώρο, υπάρχει σε χρόνο. Δεν υπάρχει έκταση δίχως σωματικότητα, η ουσία του όμως είναι αυτή που θα του προσδώσει τη δυνατότητα της *αντίστασης* – τη δυνατότητα να πράττει και να πάσχει. Κάθε μικροσκοπικό τμήμα της ύλης εκφράζει σε πληρότητα όλα τα περιέχοντα και τα περιεχόμενά του, όλες τις εκροές και τις απορροές του. *Είμαι για τον Deleuze σημαίνει ταυτόχρονα εκφράζομαι, εκφράζω, είμαι εκφραζόμενος*¹¹.

Αυτή η ρευστή διαλεκτική του εντός-εκτός εγκαθιδρύει μία τοπολογία, όχι διαφορετική από αυτή του Λακάν, η οποία επαναπροσδιορίζει τόσο την ιδέα του ενσώματου υποκειμένου εν παρόντα πάντα χρόνω και εν εκτάσει, όσο και τη θέση του υποκειμένου απέναντι στον άλλον, στον όποιο άλλο, ο οποίος είναι υπαρξιακή αναγκαιότητα. Σε αυτό το κοινό σημείο ανάμεσα στους Leibniz, Spinoza και Bergson (το άτομο ως εκφραστικό κέντρο μίας ρευστής πολλαπλότητας) χτίζει το λόγο του ο Ντελέζ ξετυλίγοντας έναν νέο φορμαλισμό, έναν νέο υλισμό, ένα νέο βάθος και μία νέα λογική. Ο άνθρωπος στο πλαίσιο αυτό καθίσταται μία *αυτόματη πνευματική μηχανή*,¹² μία συνάρτηση μετατροπής δεδομένων σε νοηματικές ενότητες. Η σύλληψη της αυτόματης πνευματικής μηχανής ξεπερνά το Καρτεσιανό χάσμα ανάμεσα στο αναπαριστατικό περιεχόμενο μίας ιδέας και στη συνείδηση που τη σκέπτεται. Επιστρατεύοντας την έννοια της έκφρασης (πρωτοδιατυπωμένη μέσα από τους Leibniz και Spinoza) ο Deleuze αναζητά έναν αποχρόντα

¹¹ Deleuze G (1968), *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφρ. Φώτης Σιάτιτσας, εκδ. Κριτική 2002, σ. 308

¹² “*Η έκφραση δίνει εκ νέου στη φύση ένα βάθος που προσιδιάζει σε αυτήν και ταυτόχρονα καθιστά τον άνθρωπο ικανό να εισχωρήσει σε αυτό το βάθος. Καθιστά τον άνθρωπο εντελή ως προς το Θεό και κάτοχο μίας νέας λογικής: αυτόματη πνευματική μηχανή, ισάξια της συνδυαστικής του κόσμου.*” ο.π. σ. 399

λόγο που να λειτουργεί μέσα στο απόλυτο και να επιστρέφει στο εμμενές περιεχόμενο των ιδεών.

Αποδεικνύεται εξαιρετικά δύσκολο εγχείρημα το να αποπειραθεί κανείς να ανιχνεύσει τον ίδιο τον Deleuze μέσα στα κείμενά του. Αποφεύγει να καταγράψει ένα Σύστημα, πιστεύουμε εσκεμμένα, τουλάχιστον τα πρώτα χρόνια της ακαδημαϊκής του διαδρομής. Αυτό που κάνει, αντιθέτως, είναι να μεταβολίζει εξ'ορθολογισμένα (σε πρώτη ανάγνωση) θραύσματα κατεξοχήν μεταφυσικών εννοιών: η *δύναμις* και η *μονάδα* του Leibniz, η *έκφραση* και η *απειρία* του Spinoza, η *intuition* και η *élan vital* του Bergson. Και εδώ θεωρούμε πως κρύβεται ολόκληρη η τόσο αντιμεταμοντέρνα μεταφυσική του ίδιου του Deleuze: στον τρόπο με τον οποίο το όλον μεταβαίνει στο μέρος και το μέρος στο όλον, στον τρόπο με τον οποίο το έν σχετίζεται με το πολλαπλό και το εντός με το εκτός. Η μετάβαση αυτή δεν συμβαίνει με όρους αιτιακούς αλλά με όρους ταυτοχρονίας, καταργώντας έτσι οποιοδήποτε discourse αιτίας – αποτελέσματος και αποκαλύπτοντας έναν κόσμο *μη -αιτιακών αντιστοιχιών*¹³.

Η ιδιοφυΐα του Deleuze έγκειται στον *τρόπο* του. Το Σύστημά του, την τοπολογία του, δεν τα καταγράφει, τα περιγράφει. Τα περιγράφει όχι ως αντικείμενα, αλλά ως ζώσα εμπειρία, ενσωματώνοντάς τα στο λόγο του. Σε αυτό το νέο τύπο αφήγησης η *περιγραφή παίρνει τη θέση του αντικειμένου, η έννοια γίνεται αφηγηματική, ενώ το υποκείμενο σκοπιά, υποκείμενο εκφοράς*¹⁴. Στα ύστερα κείμενα του εγκαθιδρύει μία μεταφυσική της γλώσσας ως ειδιοποιού διαφοράς μεταξύ σημαίνοντος και σημείου απέναντι σε μία σημααινόμενη “αντικειμενικότητα”. Αποδομεί τη γραμμικότητα του γραπτού λόγου επιδιώκοντας να χειριστεί τη γραφή ως ροή και όχι ως κώδικα¹⁵. Διαταράσσει τη χρονική διαλεκτική διαδοχής νοημάτων αποτυπώνοντας μία σκέψη πολυεπίπεδη και ταυτόχρονη. Η ύστερη γλώσσα του Deleuze “*δεν είναι καθόλου ένα σύστημα που λειτουργεί σύμφωνα με αμφίσημες απαντήσεις, μονοεπίπεδες παραπομπές (...) Έχει ένα εξωτερικό μέρος που σ'ένα συγκεκριμένο σημείο γίνεται εσωτερικό, ξαναεκπέμπει επίσης στο περιβάλλον της, στο σώμα, πρώτα*

¹³ ο.π. σ. 403

¹⁴ Deleuze G. (1988), *Η πτύχωση, Ο Λάμπνιτς και το μπαρόκ*, ό.π., σ. 267

¹⁵ Deleuze G. (1990), “Γράμμα για μια δριμεία κριτική”, στο: Deleuze G. *Η κοινωνία του ελέγχου*, επιμέλεια – μτφρ Παναγιώτης Καλαμαράς, Ελευθεριακή Κουλτούρα, Αθήνα 2001, σ. 19

και μετά στο φανταστικό και στην προσδοκία, στην επιθυμία. Η γλωσσολογική παραγωγή του νοήματος είναι δυνατή από εκείνο που βρίσκεται απ'έξω, από το ότι η γλώσσα διασταυρώνεται, συνδέεται και γονιμοποιείται με άλλα επίπεδα. Εμείς μπορούμε να προσπαθήσουμε να περιγράψουμε τα άλλα διάφορα επίπεδα ξεχωριστά, αλλά αυτά λειτουργούν μόνο αλληλοδραστικά”¹⁶

Το πρώτο σημείο ενδιαφέροντος στην παρούσα εργασία είναι η κατάργηση της γραμμικότητας του εσωτερικού χρόνου. Το χρονικό υποκείμενο μετατρέπεται σε γλωσσικό ρέον υποκείμενο. Η χρονικότητά του επαναπροσδιορίζεται με νέους, μετανεωτερικούς όρους. Η ιστορία εμφανίζεται ως το σημείο της ασταθούς διασταύρωσης ανάμεσα σε αναρίθμητα γεγονότα σημειωτικοποίησης. Η ύπαρξη εμφανίζεται ως το αξιοσημείωτο της σύγκλισης διαφορετικών εξισώσεων μεταβολής. Η αντίληψη εμφανίζεται ως η στιγμή της συμβολής των κυματικών δράσεων των άπειρων ελάχιστων διαφορετικών εκδηλώσεων στο σώμα. Οι αισθήσεις εντέλει αποτυπώνονται ως κεντρίσματα, ως κεντρίσματα επί κεντρισμάτων, ως απόηχοι κεντρισμάτων, ως μικρές πτυχές παρούσες τόσο στην ηδονή όσο και στον πόνο, πτυχώσεις εντός, επί και κατά πτυχώσεων, που ξεδιπλώνονται και αναδιπλώνονται προς κάθε κατεύθυνση. Ο πόνος που προκαλεί το τρύπημα μίας ακίδας δεν είναι ο πόνος της ακίδας, αλλά η ενεργοποίηση ενός κύματος ημιπόνων που ξεκινούν από την δόνηση της αναμονής και των μικρών αντιλήψεων που προηγούνται του ακίσματος και φτάνουν μέχρι κινήσεις που προκαλούνται στη σάρκα, την προβολή αυτών στην ψυχή, και την ανάμνηση χίλιων δύο ημι-ηδονών διάσπαρτων μέσα στο παρόν. Οι ημι-πόνοι που συνοδεύουν πάντα την ηδονή πρέπει να αφομοιώνονται ώστε ο επόμενος πόνος να μην έρχεται απροσδόκητα, με τον ίδιο τρόπο που η αρμονική ασυμφωνία στη μουσική προετοιμάζεται και στη συνέχεια λύνεται σε μία τέλεια αρμονική συγχορδία. Ο Deleuze αποκαλύπτει τη δυνατότητα μουσικότητας του ανθρώπου και του σώματός του ή αλλιώς, το ίδιο το σώμα ως αφήγηση.

Το δεύτερο σημείο ενδιαφέροντος είναι το παράδοξο της ξενότητας, συνυφασμένο με την έννοια του *ανήκειν*, παράδοξο το οποίο ο Deleuze το ξεπερνάει εγκολπώνοντάς το πλήρως στη ρέουσα, εσαεί πτυχωμένη τοπολογία του. Υπάρχει πάντοτε και *a priori* κάτι

¹⁶ Berardi "Bifo" F. (1996), "Χαρτογραφώντας δρόμους που ανοίγονται", στο: Deleuze G. *Η κοινωνία του ελέγχου*, ό.π., σ. 44

ξένο μέσα σε αυτά που μου ανήκουν. Χωρίς την ξενότητα δεν μπορεί να συσταθεί *ίδια ύπαρξη*. Η ξενότητα φέρεται να έχει χαρακτήρα κατ'αρχάς σωματικό, στο μέτρο που αναγνωρίζεται ως κάτι *άλλο*, ως ένας *άλλος*, ως *συγκεκριμένο ον*, ως κάτι απτό, που καταλαμβάνει μέσα μου έναν άπειρο αν και μη εντοπίσιμο χώρο. Η απαίτηση της ξενότητας στη Λαϊμπνιτσιανή αντίληψη είναι ενσωματωμένη στη θεωρία του ανήκειν. Ο φαινομενολογικός στοχασμός ωστόσο φαίνεται να μουδιάζει μπροστά στο πρόβλημα της ύπαρξης του σώματος, του δικού μου μα ταυτόχρονα ξένου σώματος του οποίου αποκτώ συνείδηση μόνο όταν βρίσκομαι μπροστά σε ένα άλλο σώμα, *μέσα από το οποίο θεώμαι ένα Alter-Ego που δεν μου ανήκει*¹⁷.

Συμπεράσματα

Πέρι ποίου υποκειμένου εντέλει μιλάμε; Σωματικό, χρονικό, ιστορικό, γλωσσικό υποκείμενο. Όλα αυτά κατά τον Deleuze είναι ξεχωριστές μονάδες οι οποίες καθίστανται ενότητες μέσω της ταυτοχρονίας τους. Όλες οι ταυτόχρονες όψεις του -επιθυμητικού- υποκειμένου συγκροτούνται ως η ιστορικότητά του. Αυτήν την απωλεσθείσα ιστορικότητα αναγνωρίζουμε στα παραμορφωμένα, τεμαχισμένα υποκείμενα του Sartre και στη σχιζοειδή, καταβροχθιστική αγωνία τους. Έχουν μετατραπεί σε ένα συνονθύλευμα μερών, μερικών μερών, που ανήκουν σε μία διαδικασία αλλά όχι στον εαυτό τους, που ανήκουν το ένα στο επόμενο και στο προηγούμενό του δημιουργώντας ένα *τεράστιο αντικείμενο μή διαφοροποιημένο*, μία γραμμική σειρά παραγωγής και προϊόντων άνευ εντελέχειας¹⁸: δεν διαχωρίζονται τα μεν από τα δε.

¹⁷ Deleuze G. (1988), *Η πτύχωση, Ο Λαϊμπνιτς και το μαπαρόκ*, ό.π., σ. 227 Φαίνεται πως η φαινομενολογική σκέψη, με αφετηρία των Husserl και εκτεινόμενη τουλάχιστον ως τον Sartre, έχει ενστερνιστεί απόλυτα αν και αθέλητα τον Καρτεσιανό αφορισμό πως είναι πιο εύκολο να γνωρίσει κανείς την ψυχή του παρά το σώμα του (Descartes, *Λόγος Περί της Μεθόδου*, μτφρ. Χριστόφορος Χρηστίδης, εκδ. Παπαζήση, σ. 37)

¹⁸ Χρησιμοποιούμε αυθαίρετα και όχι απολύτως έγκριτα τον όρο *εντελέχεια* προκειμένου να υπογραμμίσουμε τη σημασία που δίνει ο Deleuze στο ένσικοπο ως κεντρομόλο δύναμη της διαδικασίας παραγωγής, η οποία *σχηματίζει έναν κύκλο που υπάγεται στην επιθυμία σαν ενόπαρκτη αρχή*. Υπογραμμίζει ωστόσο πως τη στιγμή που η κεντρομόλος δύναμη (σκοπός/ επιθυμία) γίνεται αυτοσκοπός, έχουμε την σχιζοφρενιογόνο διαστροφή της διαδικασίας. Προκειμένου να καταδείξει τον κίνδυνο αυτής της άνευ όρων και ορίων ταύτισης, επιστρατεύει μία φράση του D.H. Lawrence για τον έρωτα: “*Μετατρέψαμε μία διαδικασία σε σκοπό. Σκοπός της κάθε*

Αντί να εκπληρώνονται, αναλώνονται σε μία εντατικοποίηση χωρίς τέλος, σε μία διαρκή παραγωγή γενικών, όπου εγώ-μη εγώ και εσωτερικό-εξωτερικό είναι πια δίπολα χωρίς νόημα, όπου ο ίδιος ο χρόνος είναι χωρίς νόημα στο μέτρο που γραμμικοποιείται τεχνητά, που εντάσσεται μέσα σε αυτή τη γραμμικότητα της διαρκούς παραγωγής γενικών -παραγωγή παραγωγής παραγωγή κατανάλωσης παραγωγή καταγραφής και πάλι από την αρχή. Μία διαδικασία στην οποία τα αντικείμενα δεν έχουν καμία ταυτότητα, καμία αξία χρήσης, παρά μόνο ως μέρη. Μία διαδικασία στην οποία τα υποκείμενα είναι απωστικά σώματα *κενά οργάνων και ειδώλων* και συνειρμικές ψυχές *κενές νοημάτων*.

*διαδικασίας δεν είναι η επάπειρο συνέχισή της, αλλά η εκπλήρωσή της... Η διαδικασία πρέπει να τείνει στην εκπλήρωσή της και όχι σε κάποια φριχτή εντατικοποίηση, σε κάποια φριχτή ακρότητα όπου η ψυχή και το σώμα τελικά αφανίζονται". Ντελέζ Ζ. & Γκουατταρί Φ. (1972), *Ο αντι-Οιδίπους*, μτφρ. Καίτη Χατζηδήμου – Ιουλιέττα Ράλλη, Κέδρος 1981, σσ. 12-13*

Γιάννης Σταυρακάκης

**ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ:
ΛΑΚΑΝΙΚΕΣ ΕΠΙΡΡΟΕΣ
ΣΤΟΝ ΣΥΓΧΡΟΝΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΛΟΓΟ**

*Ομιλία στον Κύκλο Διαλέξεων 'Ποίηση – Φιλοσοφία – Ψυχιατρική'
Πανεπιστήμιο Αθηνών, Δεκέμβριος 2011.'*

Θα ήθελα καταρχάς να ευχαριστήσω την Εταιρεία για την Προαγωγή της Ψυχιατρικής και των Συναφών Επιστημών, και ιδίως τους συναδέλφους Κώστα Σολδάτο και Στέφανο Ροζάνη, για την τιμητική πρόσκληση. Επίσης, οφείλω να σημειώσω τη σημασία της διενέργειας τούτων των διαλέξεων στη μνήμη του Μάριου Μαρκίδη. Φυσικά, η μνήμη του Μάριου Μαρκίδη δεν απαιτεί επιπλέον σήμανση, καθώς είναι πάντα μαζί μας όταν συζητούμε για την ψυχανάλυση, την ποίηση, τη φιλοσοφία, ιδίως δε για τον Λακάν, αφού ήταν από εκείνους που διαμόρφωσαν το ιδίωμα του λακανικού λόγου εν Ελλάδι – θυμάμαι ακόμα πολύ καθαρά πόσο εντύπωση μου είχε κάνει όταν, στα πρώτα μου βήματα, διάβασα την *Ψυχανάλυση του διχασμένου υποκειμένου*¹ και διαπίστωσα ότι όχι μόνο υπάρχουν λακανικοί στην Ελλάδα, αλλά ότι μιλάνε και ελληνικά, πράγμα καθόλου δεδομένο ακόμα και σήμερα – και εννοώ καλά λακανικά ελληνικά!

Με τη σκέψη λοιπόν στον Μάριο Μαρκίδη (συνειδητά και ασυνειδητά) ας περάσω τώρα στο θέμα μου: *Ψυχανάλυση και φιλοσοφία: Λακανικές επιρροές στο σύγχρονο φιλοσοφικό λόγο*. Πώς μιλάει κανείς για κάτι τέτοιο; Σίγουρα έχουμε να κάνουμε με ένα παράδοξο. Με έναν στοχαστή, έναν ψυχαναλυτή, έναν «δάσκαλο», τον Λακάν, που δεν διεκδίκησε φιλοσοφικές δάφνες – αλλά αντιθέτως αποδόμησε και αναδόμησε (ψυχαναλυτικά) πολλές κλασικές φιλοσοφικές έννοιες: υποκείμενο, γνώση, αλήθεια, κ.λπ. Έναν *αντιφιλόσοφο* δηλαδή –έχει αποδοθεί ο τίτλος αυτός στον Λακάν–, έναν *αδαή δάσκαλο* ίσως, με την έννοια του Ζακ Ρανσιέρ. Αλλά έναν

αντιφιλόσοφο ο οποίος έζησε μαζί με τους φιλοσόφους. Το γνωρίζουμε, εξάλλου, από τα βιογραφικά του στοιχεία: από την σπουδή του στον Σπινόζα (ήδη από τα σχολικά του χρόνια) και τον Χέγκελ (στον τελευταίο δια μέσου Κοζέβ, μαζί με τον οποίο σχεδίαζαν να γράψουν και ένα βιβλίο), από την φιλία του με τον Μερλό-Ποντί, τον Αλτουσέρ, τον Φουκό, και πολλούς άλλους. Αλλά μας το αποκαλύπτει και η ίδια η διδασκαλία του, τα γραπτά και τα σεμινάρια του, όπου οι αναφορές στη φιλοσοφία συναγωνίζονται τις αναφορές στον ψυχαναλυτικό κανόνα. Αλλά και, τέλος, έναν αντιφιλόσοφο που επηρέασε σημαντικά και εξακολουθεί να επηρεάζει τη σύγχρονη φιλοσοφία. Σήμερα δεν γίνεται φιλοσοφία χωρίς τον Λακάν, όπως εμφιατικά το θέτει ο Αλέν Μπαντιού στο *Μανιφέστο για τη φιλοσοφία*². Θα προσπαθήσω λοιπόν να αναφερθώ, ακροθιγώς βέβαια, σε κάποιες από τις επιμέρους πτυχές αυτής της επιρροής του λακανικού στοχασμού, αλλά και της λακανικής στάσης, του ήθους, στον σύγχρονο φιλοσοφικό και θεωρητικό λόγο.

Περί αναγωγισμού

Πριν προχωρήσουμε παρακάτω είναι ανάγκη να διαλύσουμε την καχυποψία που εμφιλοχωρεί νομοτελειακά όταν η ψυχανάλυση εμπλέκεται με τις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες· εννοώ τον φόβο του αναγωγισμού και της ουσιοκρατίας, της αναγωγής κατεξοχήν κοινωνικών φαινομένων/διεργασιών σε κάποια ατομική/ψυχική ουσία. Δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει όμως ότι, όπως το έχει θέσει ένας μεγάλος κοινωνιολόγος, ο Norbert Elias, κατηγορίες όπως «άτομο» και «κοινωνία» δεν «αναφέρονται σε δύο ξεχωριστά μεταξύ τους αντικείμενα», αλλά μάλλον σε διακριτές πλευρές του ίδιου αντικειμένου, «σε διαφορετικές μεν αλλά αζεχώριστες όψεις των ίδιων ανθρώπων»³. Η «αυτονόμησή» τους δεν μπορεί παρά να είναι αποτέλεσμα μια *ενδεχομενικής* διαδικασίας ιστορικής –ή/και διανοητικής– κατασκευής και παγίωσης και όχι οποιουδήποτε είδους αναλυτικής ή εμπειρικής *αναγκαιότητας*. Σε ανάλογο τόνο, στον περίφημο *Λόγο της Ρώμης* (1952), αναφερόμενος στη σχέση ψυχανάλυσης και ιστορίας και στην χρήση από μέρος του ιστορικών εννοιών και παραδειγμάτων για την διαύγαση κλινικών θεματικών, ο Λακάν αμφισβητεί καν την ανάγκη οποιασδήποτε μετάθεσης, «μετάφρασης» ή προσαρμογής: «θα ήταν υπερβολικό να θεωρηθεί ότι πρόκειται να μεταθέσουμε αυτές τις παρατηρήσεις στο πεδίο της ψυχανάλυσης, αφού είναι ήδη εκεί»⁴. Δεν προκαλεί

έκπληξη λοιπόν ότι καθώς περνάμε στο έργο του της δεκαετίας του '60 και του '70, η ίδια η διάκριση ατομικού-κοινωνικού αρχίζει, κατά κάποιον τρόπο, να *αποδομείται*. Από μια συνεπή λακανική σκοπιά θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι ίσως να μην υπάρχει, να μην νοείται καν αυτή η διάκριση. Και απόδειξη τούτου του προσανατολισμού είναι ότι οι περισσότερες έννοιες του Λακάν αρθρώνονται ακριβώς στην τομή του κοινωνικού με το ατομικό. Έννοιες όπως το *συμβολικό*, το *πραγματικό*, το *φαντασιακό*, δεν είναι ούτε ατομικές ούτε κοινωνικές. Είναι και τα δύο ή ίσως να τοποθετούνται πέρα και από τα δύο.

Αυτό είναι, εξάλλου, το παράδοξο που σημαδεύει και την ψυχαναλυτική κλινική, την βασική πηγή έμπνευσης για την ψυχαναλυτική θεωρία. Γιατί η ψυχανάλυση δεν είναι φυσικά μια ατομικιστική ψυχολογία, πράγμα που θα δυσκόλευε την επικοινωνία και αλληλο-γονιμοποίηση ψυχαναλυτικής θεωρίας και κοινωνικοπολιτικού/φιλοσοφικού στοχασμού. Το αντίθετο μάλιστα: ο ψυχαναλυτικός δεσμός υπερβαίνει σαφώς τη σφαίρα της ατομικότητας. Είναι, κατ' ουσίαν, δεσμός κοινωνικός. Η κλινική της ψυχανάλυσης δεν αφορά την σολιμιστική συνάντηση δύο αυστηρά ατομικών οντοτήτων (του αναλυόμενου και του αναλυτή). Πρόκειται για μια σχέση που προϋποθέτει, πάνω απ' όλα, τον *κοινωνικό δεσμό* του λόγου – όπως ακριβώς και το σύμπτωμα του υποκειμένου δεν είναι καθόλου άσχετο με την φροϋδική «δυσφορία μέσα στον πολιτισμό» (Das Unbehagen in der Kultur). Αυτό είναι τελικά που νομιμοποιεί και τις προσπάθειες του Φρόντ να στοχαστεί μια σειρά από κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα σε μια σειρά από βιβλία του, από την *Ψυχολογία των μαζών* μέχρι το *Μέλλον μιας αυταπάτης*, το *Τοτέμ και ταμπού* κ.ο.κ.^{5,6,7,8} Αυτό είναι επίσης που επιτρέπει –αν δεν επιβάλλει– τον συνεχή διάλογο του Λακάν με τις κοινωνικές και ανθρωπιστικές επιστήμες (ανθρωπολογία, γλωσσολογία, φιλοσοφία κ.λπ.).

Γιατί καθετί που εμφανίζεται αρχικά ως αμιγώς ατομικό εμπλέκεται τελικά σε κάποια κοινωνική δυναμική. Και αντιστρόφως: κάθε κοινωνική ρύθμιση και πολιτική προστακτική έχει ανάγκη την υποκειμενική δεξίωση/εγγραφή, την ενσωμάτωσή της. Χωρίς αυτές παραμένει αδύναμη/ανίκανη. Λόγου χάριν, στο πλαίσιο της νεωτερικότητας, εξατομίκευση και ατομικισμός δεν προχώρησαν χέρι χέρι με κρατικά εκπορευόμενες πειθαρχικές και βιοπολιτικές τεχνικές, αλλά και την μαζικοποίηση της κουλτούρας; Μήπως, εξάλλου, δεν

αληθεύει ότι, ήδη από τις ιστορικές απαρχές του καπιταλισμού, η ιδέα του ατομικού συμφέροντος ως κεντρικού άξονα της ανθρώπινης συμπεριφοράς τέθηκε καταρχήν ως κοινωνικό καθήκον;¹ Τέλος, μήπως η μανία της ιδιωτικής, εξατομικευμένης κατανάλωσης δεν λειτουργεί τις τελευταίες δεκαετίες ως κατεξοχήν κοινωνική δυναμική, στην οποία μάλιστα εδράζεται ολόκληρο το οικονομικό, πολιτισμικό και πολιτικό οικοδόμημα των υστερο-καπιταλιστικών κοινωνιών;

Με απλά λόγια, ακόμα και όταν μια ψυχαναλυτική θεώρηση επιμένει ότι ο ρόλος του υποκειμένου πρέπει να λαμβάνεται σοβαρά υπόψη –ή, μάλλον, ιδίως τότε– το κάλεσμα αυτό δεν ενέχει φυσικά την επιστροφή σε ένα επίπεδο «ατομικό» όπου (υποτίθεται πως) συγκλίνουν τα εγγενή ουσιοκρατικά γνωρίσματα του είδους «άνθρωπος». Η υποκειμενικότητα δηλώνει, πάνω απ'όλα, ένα οντολογικό χάσμα, πάντοτε ενταγμένο σε ένα πλέγμα πολιτισμικών, κοινωνικών και πολιτικών δυναμικών. Ξεπερνώντας καθε μανάλ ατομικισμό – που, σήμερα, είναι πιθανότερο να συναντήσει κανείς σε κεντρικά ρεύματα των κοινωνικών επιστημών, όπως το παράδειγμα της ορθολογικής επιλογής (rational choice), παρά στην ψυχαναλυτικά προσανατολισμένη κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία– ο Lacan τονίζει την σημασία του υποκειμένου ως *έλλειψης*, επιτρέποντας έτσι την εναργή σύλληψη των ποικίλων τρόπων με τους οποίους ο οργανωμένος Άλλος, η κοινωνική τάξη πραγμάτων, επιχειρεί να χειριστεί αυτή την έλλειψη μέσα από την συνέργεια αναπαραστατικών και λιμπιντικών, ρηματικών και συναισθηματικών μέσων: μέσα από τον/την διχασμό/συνάρθρωση της γλώσσας από/με την απόλαυση (*jouissance*).

Εξάλλου, μια ποικιλία («αντι-ανθρωπιστικών») παραδόσεων στην κοινωνική και ψυχαναλυτική θεωρία μοιάζουν να συγκλίνουν σε αυτό (από τον Λακάν στον Αλτουσέρ και τον Φουκό): το «άτομο» δεν μπορεί να υπάρξει, να συγκροτηθεί εκτός «κοινωνίας». Θα πρέπει μάλλον να αντιμετωπίζεται ως το επιτέλεσμα του κοινωνικού/ιδεολογικού επικαθορισμού της ανθρώπινης ύπαρξης. Και αυτός ο κοινωνικός επικαθορισμός δεν είναι κάτι που διαβρώνει μια προϋπάρχουσα ατομικότητα ή ατομική ελευθερία εκ των υστέρων, αλλά εκείνο που την συγκροτεί ιστορικά· δεν αποτελεί εμπόδιο στην

¹ Βλ., για μια παραδειγματική ανάπτυξη τούτου του επιχειρήματος, Hirschman, 1997.

υποκειμενική επιθυμία, αλλά συνιστά τον (διυποκειμενικό) όρο δυνατότητάς της. Ωστόσο, τουλάχιστον για τον Λακάν, η ιστορία δεν τελειώνει εδώ. Η εν λόγω κατασκευή δεν είναι ποτέ οριστική ούτε και πλήρης· ο κοινωνικός επικαθορισμός δεν είναι ποτέ απόλυτος και οι κοινωνικές και πολιτικές δομές αποδεικνύονται ανίκανες εν τέλει να καθορίσουν την ταυτότητα και να παγιώσουν την επιθυμία. Σε αυτό ακριβώς το σημείο ανακύπτει, από μια ψυχαναλυτική σκοπιά, μια στιγμή υποκειμενικής ελευθερίας, ακριβώς επειδή, όπως είχε επισημάνει ο Λακάν, δεν είναι μόνο το υποκείμενο που σημαδεύεται από την έλλειψη: το κοινωνικο-συμβολικό πλαίσιο της πραγματικότητας είναι επίσης ελλιπές, πάσχει από μια σχεδόν συμμετρική «έλλειψη στον μεγάλο Άλλο». Ως εκ τούτου, η σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο, την κοινωνία και την πολιτική μπορεί να γίνει νοητή μόνον ως μια διαδικασία συνεχών ταυτίσεων σε έναν ορίζοντα οντολογικής αδυνατότητας, πράγμα που μας οδηγεί στην αναγνώριση του ατέρμονου παιχνιδιού ταυτίσεων, απο-ταυτίσεων και ανα-ταυτίσεων που οροθετεί το ανθρώπινο σύμπαν.

Στοιχεία λακανικής γνωσιολογίας και επιστημολογίας

Ας περάσουμε όμως στο αμιγώς φιλοσοφικό πεδίο. Πολλές είναι οι πτυχές του φιλοσοφικού λόγου που γνωρίζουν την επιρροή του Λακάν – κομβική και πρωτεύουσα είναι η παρέμβαση του λακανικού επιχειρήματος στο πεδίο της επιστημολογίας και της γνωσιολογίας και στα προβλήματα που το ταλανίζουν και από εδώ αξίζει να ξεκινήσουμε: από τη σχέση ανάμεσα στο νοεόν και το είναι, τον επιστημονικό λόγο και το αντικείμενό του που, ας μην το ξεχνούμε, επιμένει να (του) διαφεύγει. Η ψυχανάλυση ως λόγος και ως πρακτική συνιστά ένα από τα προνομιακά πεδία μέσα από τα οποία είναι δυνατόν να αναστοχαστούμε αυτή την καταστατική ένταση ανάμεσα στη γνώση και την εμπειρία, το συμβολικό και το πραγματικό.² Για να επαναλάβουμε τα λόγια του Ζακ Λακάν από το σεμινάριό του *Οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης*, «Καμία πράξη περισσότερο από την ανάλυση δεν είναι προσανατολισμένη προς αυτό που, στην καρδιά της εμπειρίας, είναι ο πυρήνας του πραγματικού»⁸. Αυτό καθίσταται ιδιαίτερα σαφές όταν εξετάζει κανείς, για παράδειγμα, τη θέση του ψυχαναλυτή μέσα στο αναλυτικό πλαίσιο.

² Παρουσιάζω εδώ ένα επιχειρήμα, το οποίο ο ενδιαφερόμενος αναγνώστης θα βρει στην πλήρη ανάπτυξή του στο Σταυρακάκης 2012, εισαγωγή.

Όπως έχει επισημάνει ο Σερζ Λεκλέρ, ο ψυχαναλυτής καλείται να ανταποκριθεί σε μια διπλή ή και αντιφατική απαίτηση. Από τη μία, «οφείλει να έχει στη διάθεσή του ένα σύστημα αναφοράς, μια θεωρία» που θα του επιτρέπει «να βάζει τάξη στη μάζα του υλικού»¹⁰. Από την άλλη, ωστόσο, όταν ακούει τον λόγο του αναλυόμενου, ο αναλυτής πρέπει να είναι ανοικτός στη μοναδικότητα της εμπειρίας της ακρόασης αυτής και «να παραμερίζει κάθε σύστημα αναφοράς στον βαθμό ακριβώς που η προσκόλληση σε ένα θεωρητικό σύστημα τον οδηγεί κατ'ανάγκην [...] στο να δίνει προτεραιότητα σε ορισμένα στοιχεία» και να θυσιάζει τη «διάχυτη προσοχή του» (σελ. 14-15). Για τον λόγο αυτό, φαίνεται ότι ένα από τα πλέον κρίσιμα προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι ψυχαναλυτές στις καθημερινές τους διαδράσεις είναι το εξής: «πώς μπορούμε να συλλάβουμε μια θεωρία της ψυχανάλυσης που δεν ακυρώνει, από το ίδιο το γεγονός ότι αρθρώνεται, τη θεμελιώδη δυνατότητα της πρακτικής της», το άνοιγμά της προς το πεδίο της πραγματικής εμπειρίας του ασθενούς; (σελ. 15). Σε ένα ευρύτερο επίπεδο, περνώντας από την ψυχανάλυση στην ανάλυση εν γένει, πώς μπορούμε να συλλάβουμε μια θεωρία που δεν απονεκρώνει ή δεν καθιστά κοινότοπο το πραγματικό στην προσπάθειά της να επιτύχει την αναπαράστασή του, να το αναλύσει;

Εδώ ο Λακάν μπορεί να μας προσφέρει κάποια βοήθεια. Γιατί; Μα ακριβώς επειδή, από την αρχή της διδασκαλίας του, σκοπός του ήταν να αρθρώσει μια θεωρία, έναν προσανατολισμό της ανάλυσης, που θα βασιζόταν όχι στην *αναγωγή* αλλά στην *αναγνώριση* του μη αναπαραστάσιμου πραγματικού. Παραθέτω ξανά από τις *Τέσσερις θεμελιακές έννοιες*: «Πού το συναντάμε αυτό το πραγματικό; Πρόκειται πράγματι για μια συνάντηση, για μια συνάντηση ουσιαστική, μέσα σ' αυτό που η ψυχανάλυση ανακάλυψε – για ένα rendez-vous στο οποίο είμαστε πάντα καλεσμένοι με ένα πραγματικό που το σκάει»⁶. Εκείνο που χρειάζεται συνεπώς είναι ένας αναπροσανατολισμός του τρόπου με τον οποίο κατασκευάζουμε τις θεωρίες μας και διεξάγουμε τις αναλύσεις μας. Αντί να απωθούμε την αναγνώριση των ορίων τους, την τελική τους αδυναμία να συλλάβουν το πραγματικό –αυτή δεν είναι η τυπική αναγωγιστική φιλοσοφική στρατηγική;– μπορούμε να αρχίσουμε να ενσωματώνουμε αυτό το αποσταθεροποιητικό στοιχείο στις θεωρίες μας. Αντί να απωθούμε την παράδοξη σχέση, την ένταση ανάμεσα στη γνώση και την εμπειρία που σημαδεύει τις ζωές μας, θα ήταν προτιμότερο μάλλον να αναγνωρίσουμε αυτή την ένταση, εγγράφοντας κατ'επανάληψη τα

όρια του θεωρητικού λόγου μέσα στον ίδιο του τον συμβολικό ιστό. Για να το θέσουμε με όρους του Τόμας Κουν, πέρα από την κοινοτοπία της *κανονικής επιστήμης*, μιας επιστήμης που περιορίζεται στο πεδίο της κοινότοπης εμπειρίας, η λακανική θεωρία εισάγει την ιδέα μιας *διαρκούς επιστημονικής επανάστασης*.

Αν και είναι αδύνατον να αγγίξουμε το πραγματικό, να συλλάβουμε πλήρως την εμπειρία, μπορούμε να κυκλώσουμε αυτή την αδυνατότητα, ακριβώς επειδή η εν λόγω αδυνατότητα αναδύεται πάντα μέσα στη συμβολοποίηση, σε ένα πεδίο «θεωρητικό». Αυτό δεν σημαίνει, φυσικά, ότι η κύκλωση μπορεί να είναι ποτέ απόλυτη απεναντίας, στον βαθμό που η συγκεκριμένη στρατηγική αρθρώνεται επίσης στο συμβολικό επίπεδο, είναι καταδικασμένη εν τέλει να αποτύχει. Παραμένει, ωστόσο, ανοικτή στην αποτυχία της, στο οντολογικό ίχνος της ίδιας της ενδεχομενικότητάς της. Αναλαμβάνει την ευθύνη για αυτό το όριο, αναδεικνύοντας έτσι την ηθική διάσταση της διαλεκτικής γνώσης/εμπειρίας. Κάτι τέτοιο δεν έχει καμία σχέση, ωστόσο, με μια μηδενιστική, ή και μαζοχιστική, αποδοχή της παθητικότητας και της αποτυχίας. Γιατί; Ένας σημαντικός λόγος είναι ότι η καταγραφή των ορίων της κατανόησης επιτρέπει ένα καλύτερο, ή μάλλον ένα διαφορετικό, είδος κατανόησης: «ένα από τα πράγματα από τα οποία θα πρέπει να προφυλαχθούμε κατά κύριο λόγο είναι η υπερβολική κατανόηση [...] μόνο στη βάση ενός είδους άρνησης της κατανόησης ανοίγουμε πραγματικά την πόρτα στην αναλυτική κατανόηση»¹¹. Μόνο αναλαμβάνοντας αυτή την αποτυχία μπορεί η θεωρία και η φιλοσοφία να παραμείνει ανοικτή στην αλήθεια της εμπειρίας. Το ζήτημα, με άλλα λόγια, δεν είναι να αποδεχθούμε την έλλειψη γνώσης, επιχαιρώντας μηδενιστικά για την κατάρρευσή της, αλλά να υιοθετήσουμε τη στάση της *docta ignorantia*, «μιας γνώσης για τα όρια της γνώσης, μια βαθιάς επίγνωσης της σημασίας της μη γνώσης». Αυτό ακριβώς που συλλαμβάνει η γνωστή φράση του Λακάν από την *Télévision*: «Λέω πάντα την αλήθεια. Όχι όλη την αλήθεια, γιατί κανείς δεν είναι σε θέση να την πει όλη. Να ειπωθεί ολόκληρη είναι αδύνατον, υλικά: οι λέξεις χωλαίνουν. Τούτο όμως το αδύνατο συνδέει την αλήθεια με το πραγματικό». *Πράγματι, είναι αδύνατον να πούμε ολόκληρη την αλήθεια. Παρόλα αυτά, θα πρέπει να προσπαθήσουμε. Όχι με την ελπίδα ότι θα κατορθώσουμε στο τέλος να την πούμε όλη· αντιθέτως, οφείλουμε να αποδεχθούμε πλήρως την αποτυχία των λέξεων μας να την εκφράσουν: μέσω αυτής ακριβώς της αδυνατότητας η αλήθεια αγγίζει το πραγματικό.*

Όπως επισημαίνει σχετικά ο Μάριος Μαρκίδης, «η ψυχανάλυση δεν είναι ασφαλώς μια επιτυχής επένδυση στην τράπεζα της επιστημονικής γνώσης – ακόμη και της επιστημονικής γλωσσολογικής γνώσης. Όλα τα πράγματα δεν είναι δημιουργημένα για το κυνήγι της γνώσης (αν και όλα έχουν μια ορισμένη σχέση με την αλήθεια)»¹⁴. Το θέτει πολύ εύστοχα και αναφορικά με τη σχέση του Λακάν με τη γλωσσολογία: «ο Λακάν άνοιξε λαγούμια και έβαλε δυναμίτιδα κάτω απ' την εξουσία του επιστημονικού *discours* [...] για να το πω με άλλα λόγια, 'εξανθρώπισε' την γλωσσολογία κάνοντας αδιανόητες αριθμητικές πράξεις, πονηρές πολλαπλασιαστικές διαιρέσεις, αισχρούς διαιρετικούς πολλαπλασιασμούς πάνω στο υποκείμενό της». *Γιατί όλα αυτά; Γιατί η προτεραιότητα δεν είναι στην γνώση ως αντιστοίχιση της γλώσσας με την πραγματικότητα αλλά στην αλήθεια ως επαφή με το πραγματικό που τους διαφεύγει. Και γιατί, κάνοντάς τα όλα αυτά, η ψυχανάλυση επιδιώκει να προσανατολίσει τη δράση.* Στόχος της, στο ψυχαναλυτικό πλαίσιο, είναι «να καθορίσει μια πράξη στη θεραπεία». Αλλά, όπως φαίνεται, όχι μόνον στη θεραπεία, καθώς τομείς όπως η πολιτική θεωρία και φιλοσοφία έχουν επίσης ωφεληθεί ιδιαίτερω από την επαφή με την λακανική διδασκαλία.

Η ψυχανάλυση στην πολιτική φιλοσοφία

Εδώ βέβαια τίθεται καταρχήν το θέμα της ευρύτερης σχέσης του ψυχαναλυτικού στοχασμού με την πολιτική, που έχει μεγάλη ιστορία πριν ακόμη την έλευση του Λακάν, κυρίως μέσα από αυτό που έχει ονομαστεί «φροϋδική αριστερά». Τι ακριβώς εννοούμε όμως όταν λέμε «φροϋδική αριστερά»; Υπάρχει εδώ μία ευρεία έννοια και μία στενότερη. Η ευρεία έννοια θα συμπεριλάμβανε ρεύματα του στοχασμού όπως η Σχολή της Φρανκφούρτης. Παρά την αμφίθυμη στάση ορισμένων μελών της –γνωρίζουμε π.χ. ότι ο Αντόρνο εκτιμούσε ιδιαίτερα την ψυχαναλυτική θεωρία αλλά απέρριπτε κάθετα την κλινική της ψυχανάλυσης– η ψυχανάλυση υπήρξε ένας από τους εννοιολογικούς και θεωρητικούς πόρους που οδήγησαν στην ανάπτυξη της Κριτικής Θεωρίας. Και βέβαια ο λόγος για τούτη τη στροφή προς την ψυχανάλυση, που είναι πολύ σχετικός με όσα συζητούμε, δεν είναι παρά η κρίση του μαρξισμού. Το γεγονός ότι οι επαναστατικές προσδοκίες, η πίστη στην αλλαγή, δεν επαληθεύτηκαν. Για κάποιο λόγο οι άνθρωποι –ακόμα και οι προλετάριοι– δεν δρούσαν με τον τρόπο που περίμενε το αριστερό κίνημα. Επομένως,

το ερώτημα ήταν: γιατί οι άνθρωποι παραμένουν προσκολλημένοι σε μορφές κοινωνικής οργάνωσης, οι οποίες έχουν, όπως πιστευόταν τότε, ξεπεραστεί από την ιστορία; Γιατί οι μάζες δρουν κόντρα στα υποτιθέμενα ορθολογικά τους συμφέροντα; Αυτό ήταν το βασικό πρόβλημα, που είναι κατά κάποιον τρόπο, αν θέλετε, και η κλασική προβληματική της εθελοδοουλίας, που τίθεται ήδη από τον 16^ο αιώνα, αν όχι και νωρίτερα. Η απάντηση αναζητήθηκε, σε μεγάλο βαθμό, στον ψυχαναλυτικό στοχασμό.³

Αυτή η προβληματική μας οδηγεί στη στενότερη έννοια της φροϋδικής αριστεράς: στο βιβλίο του Πωλ Ρόμπινσον με τίτλο *The Freudian Left*, που εκδόθηκε το 1969, ο πυρήνας της «φροϋδικής αριστεράς» οροθετείται από το έργο του Βίλχελμ Ράιχ, του Χέρμπερτ Μαρκούζε και του Γκέζα Ροχάιμ¹⁶. Και εκείνο που συνενώνει αυτές τις τρεις φιγούρες είναι, στην ενδελεχή ανάλυση του Ρόμπινσον, ο σεξουαλικός ριζοσπαστισμός τους. Δηλαδή δεν έχουμε μια απλή σύγκλιση ψυχανάλυσης και αριστεράς, αλλά και μία επικέντρωση στο ζήτημα των ορμών ή των ενστίκτων – όπως πολύ συχνά αναφέρονται. Η βασική ιδέα που υποβόσκει εδώ είναι η πολιτική δέσμευση στην ιδέα της σεξουαλικής απελευθέρωσης ως πυρήνα κάθε χειραφέτησης. Στην πραγματικότητα όμως έχουμε να κάνουμε με μια ουτοπική παραμόρφωση της φροϋδικής κληρονομιάς, με απλοϊκές συνθέσεις που αγνοούν ή υποβαθμίζουν την ενόρμηση θανάτου και καταλήγουν στα παραλληλήματα του Ράιχ για την κοσμική ενέργεια της οργόνης.

Έπρεπε να περιμένουμε τις παρεμβάσεις του Αλτουσέρ (στη Γαλλία) και του Τζέιμσον (στις ΗΠΑ) για να συναντήσουμε μια εναλλακτική διαπλοκή της ψυχανάλυσης με την πολιτική θεωρία και φιλοσοφία, για να έρθουμε σε επαφή με τις απαρχές της «λακανικής αριστεράς». Μπορεί να προκαλέσει έκπληξη αυτή η διατύπωση ακριβώς επειδή ο Λακάν ήταν πάνω απ' όλα ένας ενεργός ψυχαναλυτής χωρίς φανερούς δεσμούς με την αριστερά, χωρίς καν δεδηλωμένο ενδιαφέρον για την πολιτική ζωή. Τούτο δεν σημαίνει όμως ότι ήταν και απολιτικός. Μπορεί κανείς σίγουρα να ανιχνεύσει έναν (αντι-ουτοπικό) ριζοσπαστισμό στον Λακάν, αν και οι πολιτικές του προεκτάσεις δεν διατυπώνονται συνήθως ρητά. Στο θεωρητικό επίπεδο, για παράδειγμα, η κριτική του στην αμερικανική «Ψυχολογία του Εγώ» εκφράζεται ενίοτε με οιονεί πολιτικούς όρους, που

³ Για την σχέση Κριτικής Θεωρίας και ψυχανάλυσης, βλ. Ιακώβου και Ράντης 2006, συμβολές από όπου και αντλώ στο σημείο αυτό.

απορρίπτουν μια «κοινωνία στην οποία οι αξίες αποκρυσταλλώνονται με βάση μια κλίμακα φορολογίας εισοδήματος και τον «αμερικανικό τρόπο ζωής»⁹. Εξάλλου, στον λόγο της Ρώμης, το πρώτο του ψυχαναλυτικό μανιφέστο, ο Λακάν ασκεί ρητά κριτική στον αμερικανικό καπιταλισμό και την κοινωνία της αφθονίας, ενώ αργότερα θα συνδέσει τον ορισμό που δίνει στην «υπεραπόλαυση» [*plus de jouir*] με την εννοιολόγηση της «υπεραξίας» από τον Μαρξ, φανερώνοντας έτσι τις λειτουργίες της απόλαυσης (*jouissance*) στα θεμέλια της καπιταλιστικής τάξης. Αλλά, όπως και ο Φρόντ, δεν έπαυε να αντιμετωπίζει με έντονο σκεπτικισμό την επαναστατική πολιτική. Ο Πωλ Ρόμπινσον έχει χαρακτηρίσει τον Φρόντ «ριζοσπαστικό αντι-ουτοπιστή», με την έννοια ότι η πρακτική και η θεωρία του, παρά τον διακριτό ιστορικό πεσιμισμό της, αρνείται να προσαρμοστεί στην καθεστηκυία πολιτική τάξη. Η θέση του Λακάν δεν απέχει και πολύ: η ψυχανάλυση υποσκάπτει τις καθιερωμένες ορθοδοξίες αλλά ταυτόχρονα δυσπιστεί απέναντι στις ουτοπικές φαντασιώσεις, και αυτή η δυσπιστία είναι κρίσιμη για τη διατήρηση της αληθινά ανατρεπτικής της αιχμής.

Όπως και να 'χει, οι σημερινές προσπάθειες να διερευνηθεί η σημασία του έργου του για την κριτική πολιτική θεωρία και φιλοσοφία δεν θεμελιώνονται στη βιογραφία του Λακάν, ούτε την προϋποθέτουν, παρότι, κατά τη γνώμη μου τουλάχιστον, θα πρέπει να πάρουν πολύ σοβαρά τον αντι-ουτοπικό ριζοσπαστισμό του. Επιχειρούν μια συνάρθρωση που δεν είναι δεδομένη εκ των προτέρων και η οποία, όπως θα δούμε, μπορεί να επιτευχθεί με ποικίλους τρόπους. Έτσι, για να μνημονεύσω λίγα μόνο ενδεικτικά παραδείγματα, ο Σλάβοϊ Ζίζεκ έχει επεξεργαστεί «έναν εκρηκτικό συνδυασμό της λακανικής ψυχανάλυσης με τη μαρξιστική παράδοση», όπως τον χαρακτηρίζει, για να «αμφισβητήσει τις ίδιες τις προϋποθέσεις του κυκλώματος του κεφαλαίου»⁴ ο Αλέν Μπαντιού έχει επανιδιοποιηθεί τον Λακάν στον ορίζοντα της «ριζοσπαστικής ηθικής του συμβάντος» που έχει διατυπώσει⁵ επισημαίνοντας ότι «η λακανική θεωρία συνεισφέρει κρίσιμα εργαλεία για τη διατύπωση μιας θεωρίας της ηγεμονίας», ο Ερνέστο Λακλάου και η Σαντάλ Μουφ συμπεριέλαβαν την ψυχανάλυση στη λίστα των σύγχρονων θεωρητικών ρευμάτων που αναγνωρίζουν ως «όρους για την

⁴ Βλ. π.χ. Zizek 2006.

⁵ Βλ. σχετικά Badiou 1998.

κατανόηση της διεύρυνσης των κοινωνικών αγώνων η οποία χαρακτηρίζει το σημερινό στάδιο της δημοκρατικής πολιτικής, και για τη διατύπωση ενός νέου οράματος για την αριστερά με όρους ριζοσπαστικής και πλουραλιστικής δημοκρατίας».

Προφανώς, η λακανική θεωρία δεν χρησιμοποιείται με τον ίδιο τρόπο από όλους αυτούς τους συγγραφείς. Στο έργο του Ζίζεκ, λόγω χάριν, ο Λακάν αποτελεί μια σταθερή και πρωταρχική αναφορά, ενώ για τον Λακλάου και τη Μουφ το έργο του είναι απλώς μία αναφορά μεταξύ άλλων, αν και αποκτά όλο και πιο προνομιακή θέση. Ούτε και η αριστερά νοείται με ταυτόσημο τρόπο από όλους τους παραπάνω θεωρητικούς. Για παράδειγμα, για τον Λακλάου και τη Μουφ η δημοκρατική επανάσταση εξακολουθεί να λειτουργεί ως το απώτερο πλαίσιο για κάθε πολιτική της αριστεράς, ενώ για τον Ζίζεκ η δημοκρατία φαίνεται ότι αποτελεί ένα σημαίνον που έχει χάσει κάθε πολιτική σημασία και επικαιρότητα για μια προοδευτική πολιτική ατζέντα – ιδιαίτερα λόγω της σύνδεσής της με τον παγκοσμιοποιημένο καπιταλισμό και την εργαλειακή της χρήση στον «πόλεμο κατά της τρομοκρατίας». Ωστόσο, η δυνατότητα και μόνο της διατύπωσης αυτών των διαφορετικών θέσεων προϋποθέτει σαφώς την αργή ανάδυση ενός νέου θεωρητικο-πολιτικού ορίζοντα: αυτόν τον ευρύ ορίζοντα ονομάζω «λακανική αριστερά». Η συγκεκριμένη έκφραση δεν προτείνεται ως μια αποκλειστική ή περιοριστική κατηγοριοποίηση αλλά ως ένα σημαίνον που μπορεί να επιστήσει την προσοχή μας στην ανάδυση ενός διακριτού πεδίου θεωρητικών και πολιτικών παρεμβάσεων, οι οποίες διερευνούν με σοβαρότητα τη σημασία του έργου του Λακάν για την κριτική των σύγχρονων ηγεμονικών καθεστώτων. Στο επίκεντρο αυτού του αναδύομενου πεδίου θα τοποθετούσε κανείς την ενθουσιώδη προώθηση του Λακάν από τον Ζίζεκ· δίπλα της –σε μια υγιέστερη απόσταση, θα έλεγαν μερικοί– τις εμπνευσμένες από τον Λακάν επεξεργασίες του Λακλάου και της Μουφ· στην περιφέρεια θα πρέπει να τοποθετήσουμε την κριτική θεώρηση του Λακάν από στοχαστές όπως ο Κορνήλιος Καστοριάδης και η Τζούντιθ Μπάτλερ, που λειτουργούν συχνά ως οι εσωτερικοί, οικείοι «άλλοι» ή αντίπαλοί του, και ακροβατούν ανάμεσα στο εσωτερικό και το εξωτερικό του εν λόγω πεδίου.

Αναμφίβολα, πρόκειται για ένα πεδίο ετερογενές. Ο όρος «λακανική αριστερά» δεν αναφέρεται σε ένα είδος προϋπάρχουσας ενότητας ή ουσίας που συνδέει όλα αυτά τα ποικιλόμορφα θεωρητικο-

πολιτικά εγχειρήματα. Με αληθινά λακανικό πνεύμα, θα μπορούσε κανείς να διακηρύξει ότι η λακανική αριστερά «δεν υπάρχει!», πράγμα που σημαίνει ότι δεν επιβάλλεται στη φιλοσοφικο-πολιτική σφαίρα ως μια ομοιογενής, πλήρης θετικότητα. Στην πραγματικότητα, παραδόξως, η ίδια της η διαίρεση αποτελεί την καλύτερη απόδειξη της ανάδυσής της, καθώς –όπως όλοι γνωρίζουν– υπάρχει μόνο ένα τεστ που μπορεί να φανερώσει –πέραν πάσης λογικής αμφιβολίας, όπως λένε– αν υπάρχει πράγματι ή όχι ένα τέτοιο πεδίο. Όπου υπάρχει αριστερά, αναπτύσσεται αναπόφευκτα μία διαίρεση ανάμεσα σε μια υποτιθέμενη «γνήσια» αριστερά και μια «ψευδή» αριστερά, ανάμεσα σε επαναστάτες και ρεφορμιστές. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με τη λακανική μας αριστερά. Στο επιχείρημα του Άντριου Ρόμπινσον, για παράδειγμα, συναντά κανείς τον διαχωρισμό ανάμεσα σε μια «ρεφορμιστική» και μια υποτιθέμενη «επαναστατική» λακανική θεωρία. Εύλογα, λοιπόν, η «λακανική αριστερά» είναι ένα σημαίνον που ξεγλιστρά διαρκώς από τα πιθανά της σημαινόμενα. Με αυτή την έννοια, όταν μιλά κανείς για τη «λακανική αριστερά», ως ένα βαθμό την κατασκευάζει. Εξάλλου, όπως γνωρίζουμε, η ανάδυση ενός πράγματος –οποιοδήποτε αντικειμένου του λόγου– δεν μπορεί να αποσυνδεθεί οντολογικά από την επιτελεστική διαδικασία της κατονομασίας του. Και αυτή η διαδικασία κατασκευής βρίσκεται σήμερα στην πιο κρίσιμη και πολλά υποσχόμενη φάση της.⁶

Ηθική της ψυχανάλυσης και κοινωνικά διακυβεύματα

Θα ήθελα να κλείσω τούτη την περιδιάβαση με μια αναφορά στο πεδίο της ηθικής. Είναι γνωστό ότι στον σύγχρονο κοινωνιολογικό και φιλοσοφικό λόγο οι λέξεις «ήθος» και «ηθική» χρησιμοποιούνται συνήθως με δύο τρόπους: είτε περιγραφικά είτε δεοντολογικά. Το ίδιο συμβαίνει και με τον λακανικό στοχασμό και την κοινωνική και πολιτική θεωρία που εμπνέεται από εκείνον.

Με την περιγραφική λοιπόν έννοια μπορούμε να αναφερθούμε στο *ήθος* ως έναν συγκεκριμένο τρόπο κοινωνικής ρύθμισης της συμπεριφοράς των υποκειμένων, τα οποία συχνά εσωτερικεύουν την κοινωνικά ηγεμονική ηθική προστακτική σε εκείνο το κομμάτι του ψυχικού οργάνου που συνήθως ονομάζουμε «υπερεγώ». Οι διάφορες κοινωνικές προστακτικές επικαθορίζουν τη στάση μας πρωτίστως

⁶ Οφείλω να σημειώσω ότι και το επιχείρημα περί «λακανικής αριστεράς» θα πρέπει να αναζητηθεί στην πλήρη ανάπτυξή του στο Σταυρακάκης 2012.

απέναντι σε εκείνο που μας λείπει, σε εκείνο του οποίου η θυσία –ο *ευνουχισμός* σωστότερα– μας καθιστούν κοινωνικά υποκείμενα, δηλαδή υποκείμενα της έλλειψης: απέναντι δηλαδή στην απόλαυση [*jouissance*] της οποίας η απαγόρευση –το κομβικό σημείο του οιδιποδείου δράματος– θέτει την επιθυμία ως ατέρμονη πορεία αναζήτησης του χαμένου/αδύνατου αντικειμένου στον κοινωνικό κόσμο. Ξεκινώντας από αυτή την οπτική μπορούμε να μιλήσουμε για διακριτά «ήθη» ή «ηθικές» που επιχειρούν να ρυθμίσουν τη συμπεριφορά μας, νομιμοποιώντας τον ευνουχισμό και καναλιζάροντας την επιθυμία που θεμελιώνει, υποσχόμενα τέλος την επαφή μας με την χαμένη απόλαυση (*φαντασίωση*). Στην νεωτερικότητα, για παράδειγμα, συναντούμε τουλάχιστον δύο τέτοιου είδους ρυθμίσεις: το ήθος της *απαγόρευσης* και το ήθος της *επιβεβλημένης απόλαυσης*. Το πρώτο συνδέεται άμεσα με την εγκράτεια και τη θυσία που κυριαρχεί, λίγο-πολύ, στις απαρχές του καπιταλισμού –με το λεγόμενο «πρώτο πνεύμα του καπιταλισμού» που ο Μαξ Βέμπερ συνδέει κι αυτός με μια *ηθική*, την προτεσταντική–, ενώ το δεύτερο χαρακτηρίζει το «δεύτερο πνεύμα του καπιταλισμού», εκείνο που κυριαρχεί στις λεγόμενες καταναλωτικές κοινωνίες. Σήμερα, φαίνεται πως τα αδιέξοδα του κοινωνικού δεσμού στον ύστερο καπιταλισμό μας ωθούν στην αναζήτηση ενός τρίτου πνεύματος. Ωστόσο, δεν θα επιμείνω σήμερα στην διάσταση αυτή, καθώς έχω αναφερθεί διεξοδικά σε αυτήν με άλλη αφορμή.⁷

Θα ήθελα, όμως, να αναφερθώ λίγο πιο αναλυτικά στο ήθος με την άλλη, την μάλλον *δεοντολογική έννοια*, πράγμα που με φέρνει στο σεμινάριο που ο Λακάν αφιερώνει στην *Ηθική της ψυχανάλυσης*. Ακολουθώντας τα χνάρια του Φρόντ –για τον οποίο η τραγωδία, με προεξάρχουσα τη φιγούρα του Οιδίποδα, υπήρξε σημαντική πηγή έμπνευσης –, ο Λακάν αφιερώνει μεγάλο μέρος του σεμιναρίου VII (1959-1960) στην ηθική στάση της Αντιγόνης. Συγκεκριμένα, η στάση της επενδύεται με την αίγλη ενός ηθικού προτύπου για την «επιθυμία του ψυχαναλυτή», στην οποία ο Λακάν θεμελιώνει την αναλυτική διεργασία και στοχάζεται, κατά τη συγκεκριμένη χρονική συγκυρία, το τέλος της ανάλυσης. Ο Patrick Guyomard έχει αναδείξει με δεξιοτεχνία τη σαγήνη που ασκεί η Αντιγόνη στον Λακάν, «σαγήνη την οποία δεν ήταν ο μόνος που την αισθάνθηκε, αλλά η

⁷ Βλ. ειδικότερα Σταυρακάκης 2010.

οποία καθοδηγεί την ερμηνεία του», οδηγώντας τη στην εξιδανίκευση της υποτιθέμενης απόλυτης και απροϋπόθετης, καθαρής επιθυμίας της (κάτι που θα επαναλάβει αργότερα και ο Ζίζεκ).

Ο Guyomard είναι ιδιαίτερα πειστικός στον εντοπισμό των κλινικών και θεωρητικών προβλημάτων που θέτει η σύνδεση από τον Λακάν της επιθυμίας του αναλυτή με αυτήν τη σαγηνευτική, «καθαρή», αλλά αιμομικτική και θανατερή επιθυμία. Εδώ, βέβαια, οφείλει κανείς να επισημάνει την ενάργεια του ίδιου του Λακάν όσον αφορά τη συνειδητοποίηση και τη διευθέτηση αυτού του προβλήματος στα αμέσως επόμενα σεμινάρια του, κάτι που δεν παραλείπει ο συγγραφέας: «Οι αναγνώστες του Lacan, και οι ψυχαναλυτές, ας είναι λοιπόν προσεκτικοί και ενήμεροι στις αναφορές τους και, ει δυνατόν, τόσο αναλυτές όσο ο Lacan. Γιατί ήταν αναλυτής ώστε να μετρήσει τα ολισθήματα μιας θεωρίας, και ας ήταν η δική του, και την επιρροή ενός λόγου. Θα λυπηθούμε που τίποτε δεν γράφτηκε σαφέστερα από εκείνον γι' αυτό. Ο Lacan πολύ λίγα αποκήρυξε, όμως είχε αρκετό πάθος για την ανάλυση ώστε να αρνηθεί να εμπιστευτεί την ψεύτικη, και θανατερή, διαφάνεια μιας καθαρής επιθυμίας».

Δεν είναι ίσως τυχαίο ότι η αλλαγή της στάσης του Λακάν, η υπέρβαση της σαγήνης της Αντιγόνης, λαμβάνει χώρα σε ένα πλαίσιο κατεξοχήν πολιτικό: στο σεμινάριό του του 1964 είναι η αναφορά στα στρατόπεδα συγκέντρωσης και στο Ολοκαύτωμα που οδηγεί σε μια επαναξιολόγηση της ευθύνης του αναλυτή απέναντι στις «φονικές αποχαλινώσεις της απόλαυσης» και στρέφει τον Λακάν μακριά από τη σύλληψη της καθαρής επιθυμίας και της ίδιας της Αντιγόνης ως προτύπου φορέα της. Από την άποψη αυτή, προκαλεί μάλλον έκπληξη ότι λακανικοί πολιτικοί φιλόσοφοι όπως ο Ζίζεκ εξακολουθούν να σαγηνεύονται από την ηρωίδα του Σοφοκλή.⁸

Εδώ όμως ανακύπτει ένα κομβικό ερώτημα: ποιο (ψυχαναλυτικό) ήθος μπορεί να πάρει τη θέση της αδιέξοδης καθαρής επιθυμίας; Επιτρέψτε μου, στο σημείο αυτό να κλείσω όπως ξεκίνησα, με τη σκέψη στο Μάριο Μαρκίδη. Γράφει ο Μαρκίδης για τη σχέση ψυχανάλυσης και φιλοσοφίας που μας απασχολεί και εδώ:

⁸ Βλ. για την στάση του Ζίζεκ, Σταυρακάκης 2012, κεφ. 3.

Ποιά είναι η σχέση της ψυχανάλυσης με τη φιλοσοφία, ποιο είναι το σημείο συνάφειας του Ασυνειδήτου με την «ουσία» του ανθρώπου; Ο Φρόντ τοποθετείται μετά τον Σπινόζα, μετά τον Νίτσε, πριν όμως τον Μαρξ. Ο λόγος της επιθυμίας, όπως ορίζεται μέσα στη Συμβολική Τάξη της ψυχανάλυσης, δεν είναι η (βιολογική) «ανάγκη» του φυσικαλισμού, δεν είναι η ανάγκη (ανάγκη-αίτημα) του Μαρξ. Η φροϋδική επιθυμία βρίσκεται ακριβώς, σαν ένας τρίτος όρος, ανάμεσα στην ανάγκη και το αίτημα. Δεν παραιτείται ποτέ, και δεν ικανοποιείται ποτέ, μόνο «αποκαλύπτεται». Η επιθυμία είναι το «κάτι» που λείπει από τον πίθο των Δαναϊδών.

Κι επειδή αυτό το κάτι αιωνίως εν-λείπει, δεν κατευνάζεται ούτε ως «ανάγκη» που προσφεύγει στα αγαθά της «Φύσης» ούτε ως ανάγκη που προσφεύγει στα αγαθά του εμπορίου και της παραγωγής. Ο άνθρωπος δεν γίνεται «όλον», ούτε με τον Σπινόζα ούτε με τον Νίτσε – αλλά ούτε και με τον Μαρξ. Και δεν μπορεί να γίνει «όλον». Αυτό μας εξήγησε η ψυχανάλυση²⁴.

Περνούμε έτσι από την επιθυμία –περισσότερο ή λιγότερο καθαρή– στο πεδίο της ενόρμησης και από τις φιλοσοφικές και πολιτικές φαντασιώσεις της πληρότητας και της ολότητας στο *ήθος του μη-όλου* που θέτει επιτακτικά ο Λακάν στο τέλος της διδασκαλίας του. Πέρα από κάθε φαλλική συσώρευση, πέρα από τη φαντασίωση της πλήρους απόλαυσης, το (μερικό) *ήθος του μη-όλου* ως γνωστικό αλλά και βαθιά πραξεακό όριο, ως η άλυτη διερώτηση στην οποία ξαναγυρίζουμε διαρκώς και την οποία οφείλουμε να πάρουμε επιτέλους στα σοβαρά. Πώς ξαναγυρίζουμε; και εδώ θα χρησιμοποιήσω μια φράση από ένα υπέροχο κείμενό του Μάριου Μαρκίδη για τον Νίτσε και τον Φρόντ – «όπως ψάχνει η γλώσσα ένα πονεμένο δόντι». Αυτό δεν σημαίνει φυσικά ότι πρέπει να σπεύσουμε στον οδοντίατρο...

Βιβλιογραφία

1. Μαρκίδης, Μάριος (1988) *Ψυχανάλυση του διχασμένου υποκειμένου*, β' έκδοση, Αθήνα, Έρασμος.
2. Badiou, Alain (1999) *Manifesto for Philosophy*, Όλμπανι, State University of New York Press.
3. Ελίας, Νόρμπερτ (1997) *Η εξέλιξη του πολιτισμού*, τόμ. Α, Αθήνα, Νεφέλη.
4. Λακάν, Ζακ (2005) *Λειτουργία και πεδίο της ομιλίας και της γλώσσας στην ψυχανάλυση*, Αθήνα, Εκκρεμές.
5. Freud, Sigmund (1978) *Τοτέμ και ταμπού*, Αθήνα, Επίκουρος.
6. Freud, Sigmund (1994α) *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, Αθήνα, Επίκουρος.
7. Freud, Sigmund (1994β) *Το μέλλον μιας αυταπάτης*, Αθήνα, Επίκουρος.
8. Freud, Sigmund (1994γ) *Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του εγώ*, Αθήνα, Επίκουρος.
9. Λακάν, Ζακ (1982) *Το Σεμινάριο, Βιβλίο XI. Οι τέσσερις θεμελιακές έννοιες της ψυχανάλυσης 1964*, Αθήνα, Κέδρος-Ράππας.
10. Leclaire, Serge (1998) *Psychoanalyzing*, Στάνφορντ, Stanford University Press.
11. Lacan, Jacques (1975) *Le séminaire. Livre I, Les écrits techniques de Freud*, Παρίσι, Seuil.
12. Nobus, Dany & Quinn, M. (2005) *Knowing Nothing, Staying Stupid: Elements for a Psychoanalytic Epistemology*, Λονδίνο, Routledge.
13. Lacan, Jacques (1973) *Télévision*, Παρίσι, Seuil.
14. Μαρκίδης, Μάριος (1993) *Ο εξανθρωπισμός της γλώσσας*, Αθήνα, Έρασμος
15. Nasio, Juan-David (1998) *Five Lessons on the Psychoanalytic Theory of Jacques Lacan*, Όλμπανι, SUNY Press.
16. Robinson, Paul (1969) *The Freudian Left*, Νέα Υόρκη: Harper & Row.
17. Lacan, Jacques (1990) *Television, A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, συλλογή κειμένων, Νέα Υόρκη, Norton.
18. Lacan, Jacques (1991) *Le séminaire. Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, 1969-70*, Παρίσι, Seuil.

19. Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal (2001) ‘Preface to the Second Edition’, στο *Hegemony and Socialist Strategy*, 2η έκδοση, Λονδίνο, Verso, σελ. vii-xix.
20. Zizek, Slavoj (2006) *Το υψηλό αντικείμενο της ιδεολογίας*, Αθήνα, Scripta
21. Robinson, Andrew (2004) ‘The Politics of Lack’, *British Journal of Politics and International Relations*, τχ. 6, σελ. 259-269.
22. Lacan, Jacques (1986) *Le séminaire. Livre VII , L'éthique de la psychanalyse*, Παρίσι, Seuil.
23. Guoymard, Patrick (2007) *Η απόλαυση του τραγικού: Η Αντιγόνη, ο Lacan και η επιθυμία του αναλυτή*, Αθήνα, Μεταίχμιο.
24. Μαρκίδης, Μάριος (1984) *Λόγος περί της επιθυμίας*, Αθήνα, Έρασμος.

IV. ΓΙΑ ΤΗΝ ΨΥΧΙΑΤΡΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΠΡΑΞΗ

Κώστας Σολδάτος

Η ΟΔΥΣΣΕΙΑ ΤΗΣ ΨΥΧΙΑΤΡΙΚΗΣ

*Ομιλία στον Κύκλο Διαλέξεων 'Ποίηση – Φιλοσοφία – Ψυχιατρική'
Πανεπιστήμιο Αθηνών, Ιανουάριος 2012.*

Εισαγωγή

Οι καταβολές της ψυχιατρικής είναι πρακτικά αδύνατο να καθορισθούν. Βρίσκονται πολύ πίσω στον απροσδιόριστο χρονικό ορίζοντα της προϊστορίας του ανθρωπίνου είδους. Ασφαλώς υπάρχουν πολλές ενδείξεις για το ενδιαφέρον των μακρινών προγόνων μας για αυτό που ονομάζουμε μέχρι σήμερα ΨΥΧΗ (ANIMA) ή όπως αλλιώς ονομάστηκε από διάφορα άτομα και ομάδες σε διάφορες χρονικές περιόδους, στις επιμέρους γεωγραφικές περιοχές, κάτω από ποικίλες περιβαλλοντικές συνθήκες. Προφανώς η έννοια της ψυχής συσχετίστηκε με τις εκάστοτε κοινωνικοπολιτισμικές μεταβλητές και συνδέθηκε κυρίως με προβληματισμούς γύρω από την ύπαρξη και τη μη- ύπαρξη (διάκριση που οριοθετείται με το θάνατο). Κατά συνέπεια όλες σχεδόν οι θρησκευτικές πεποιθήσεις και πρακτικές, όπως και οι περισσότερες φιλοσοφικές αρχές, είχαν και εξακολουθούν να έχουν αμφίδρομη σχέση με αυτό που αποκαλείται in abstractio ΨΥΧΗ.

Ο ομιλών δεν θεωρεί εαυτόν αρμόδιο να αναφερθεί στις in abstractio πλευρές των ψυχικών φαινομένων και των συναφών διαταραχών, κυρίως επειδή δεν διαθέτει επαρκή γνωσιολογικά εφόδια στα πεδία της Θρησκευσιολογίας και της Φιλοσοφίας. Έχει όμως αφοσιωθεί ως ιατρός, στη κατανόηση της φυσιολογικής και παθολογικής βιωματικής εμπειρίας και συνακόλουθης συμπεριφοράς. Συνεπώς θα παρουσιάσει τις απόψεις του στο πλαίσιο του γνωστικού αντικειμένου της Ψυχιατρικής, ως ιατρικής ειδικότητας. Βέβαια δεν είναι δυνατόν μια σύντομη παρουσίαση να καλύψει ένα τεράστιο γνωστικό πεδίο, όπως αυτό της Ψυχιατρικής και μάλιστα όταν ο ομιλητής απευθύνεται σε γενικό κοινό, δηλαδή σε ακροατές οι πλείστοι των οποίων δεν έχουν επαγγελματικό ενδιαφέρον για τη

φροντίδα της Ψυχικής Υγείας. Γι αυτό η παρουσίαση θα αφορά συνοπτικά την ιστορική πορεία της Σύγχρονης Ψυχιατρικής και κάποιες σκέψεις για το συναρπαστικό παρόν και το μη προβλέψιμο μέλλον του τρόπου άσκησης των κλινικών καθηκόντων των ψυχιάτρων.

Από την κλασική αρχαιότητα στον μεσαίωνα

Η κατανόηση του γενικότερου ρυθμιστικού ρόλου του εγκεφάλου ανάγεται στον Ιπποκράτη: “τω εγκεφάλω είναι το ηγεμονικόν”. Επίσης, η σύνδεση των συναισθημάτων με την καρδιακή λειτουργία, όπως και η απόδοση της κακής συναισθηματικής διάθεσης στην κυκλοφορία “μέλανος χαλής”, υποδηλώνουν την προσπάθεια ψυχοσωματικών προσεγγίσεων στο πλαίσιο της Ιπποκρατικής Ιατρικής. Εξάλλου, ποικίλες θεραπευτικές παρεμβάσεις στα Ασκληπεία (όπως η ερμηνεία ονείρων μετά εγκοίμηση, η ακόμη και η ψυχοκαθαρτική επίδραση της συμμετοχής σε παράσταση τραγωδίας) συνιστούν ψήγματα ψυχοθεραπειών ήδη κατά τη διάρκεια της κλασικής αρχαιότητας. Όμως οι σποραδικοί αυτοί προάγγελοι της σύγχρονης ψυχιατρικής σκέψης δεν συστηματοποιήθηκαν και υποβαθμίστηκαν με το πέρασμα των αιώνων, οπότε κατίσχυσαν οι μεταφυσικές παραδοχές. Τα ολέθρια αποτελέσματα των παραδοχών αυτών είναι ευρέως γνωστά με κορύφωση τα βασανιστήρια προς εξαγνισμό ή και την καύση στην πυρά ατόμων ψυχασθενών των οποίων η αποκλίνουσα συμπεριφορά απεδίδετο κατά τον Μεσαίωνα σε δαιμονοκατοχή.

Από την αυγή μέχρι τα μέσα του 19^{ου} αιώνα

Τα τέλη του 18ου αιώνα βρίσκουν τους εμφανίζοντες έντονες διαταραχές συμπεριφοράς συχνά δέσμιους σε άθλιους ασυλικούς χώρους κράτησης, ανεξαρτήτως εάν ήσαν ψυχωσικοί, εγκληματίες, πόρνες, ζητιάνοι ή οποιουδήποτε άλλου τύπου 'αντικοινωνικά' άτομα. Η εποπτεία της κράτησης όλων αυτών των δυστυχισμένων ανήκε σε μη ιατρικό προσωπικό (surveillants), μέχρις ότου στην ακμή της Γαλλικής Επανάστασης ο ιατρός Philippe Pinel το 1793 απελευθέρωσε τους “τρελούς” από τις αλυσίδες τους στο άσυλο Bicetre και τρία χρόνια αργότερα στη φημισμένη Salpêtrière. Επηρεασμένος από τις ιδέες του Διαφωτισμού ο Pinel εφήρμοσε την “ηθική θεραπεία” (traitement moral), η οποία βασίστηκε στην ανθρωπιστική προσέγγιση των ψυχωσικών. Την ίδια περίπου χρονική

περίοδο ο Chiarugi στην Τοσκάνη και ο William Tuke στην Αγγλία, για διαφορετικούς λόγους απο τον Pinel, συνέβαλαν και αυτοί στην κατάργηση της καθήλωσης και στην βελτίωση των συνθηκών παροχής φροντίδας προς τους ψυχασθενείς. Όμως ο Pinel ήταν ο πρώτος που το 1801 δημοσίευσε την “Ιατροφιλοσοφική Πραγματεία για την Ψυχική Αλλοτρίωση”. Στην πραγματεία αυτή, ο Pinel περιέγραψε τις διάφορες κλινικές εκδηλώσεις που είχε παρατηρήσει στους ασθενείς του, πρότεινε ένα απλό νοσολογικό σύστημα, εξέταζε πιθανούς αιτιολογικούς παράγοντες και παρουσίαζε την “ηθική θεραπεία” του. Αφού, λοιπόν, διακήρυξε ότι η “τρέλα” είναι νόσος και ο πάσχων παρά την απώλεια της λογικής του παραμένει ανθρώπινο ον, ο Pinel πρέπει να θεωρείται ως ο πατέρας της σύγχρονης Ψυχιατρικής.

Επόμενο ορόσημο στην ιστορία της Ψυχιατρικής είναι η δημοσίευση το 1838 από τον Esquirol, μαθητή του Pinel, του βιβλίου “Περί Ψυχικών Νοσών” που αποσκοπούσε στη συστηματική διδασκαλία της Ψυχιατρικής. Για τον Esquirol, η φαινομενολογική προσέγγιση (αθεωρητική ως προς την ερμηνεία της πιθανής αιτιοπαθογένειας των ψυχιατρικών διαταραχών) ήταν θεμελιώδης για την κατανόηση των συμπτωμάτων και της συμπεριφοράς των ψυχασθενών. Έπρεπε να περάσουν 150 έτη περίπου για να επιβληθεί οριστικά η αθεωρητική – περιγραφική προσέγγιση στα σύγχρονα νοσολογικά συστήματα DSM (της Αμερικανικής Ψυχιατρικής Εταιρείας) και ICD (του Παγκόσμιου Οργανισμού Υγείας), τα οποία διακηρύσσουν ως βασικό στόχο τους την εδραίωση του ιατρικού μοντέλου για την Ψυχιατρική, μολονότι παραδέχονται ότι οι σημερινές γνώσεις δεν επιτρέπουν να ταξινομηθούν οι πλείστες ψυχικές νόσοι με βάση παθοφυσιολογικούς μηχανισμούς. Όσο αυτονόητη και αν ακούγεται η θέση αυτή σήμερα, ο 1 1/2 αιώνας που μεσολάβησε χαρακτηρίζεται από μια ατέρμονη διαδοχή ποικίλων θεωρητικών τοποθετήσεων για την ερμηνεία των ψυχικών νόσων. Οι τοποθετήσεις αυτές δημιούργησαν σημαντικό βαθμό σύγχυσης ως προς τη φύση της Ψυχιατρικής και το ρόλο των ψυχιάτρων. Παράλληλα, όμως, ο πλούτος των ιδεών και των γνώσεων που συνδέθηκε με τις θεωρητικές αυτές κατασκευές απετέλεσε (και θα αποτελεί) το σημαντικότερο ίσως κεφάλαιο για τον μοναδικό για ιατρική ειδικότητα εμπλουτισμό της κλινικής εφαρμογής της Ψυχιατρικής με πολυδιάστατες πρακτικές που βασίζονται σε διάφορα θεωρητικά μοντέλα. Η εφαρμογή των αναπτυχθεισών πολυδιαστικών

θεραπευτικών πρακτικών αποδεικνύεται ιδιαίτερα ευεργετική στην ολιστική προσέγγιση και αντιμετώπιση των ασθενών, ανεξάρτητα από την παραδοχή από μέρους του ψυχιάτρου του συνόλου των στοιχείων του κάθε μοντέλου στο οποίο βασίζονται. Αυτή λοιπόν την θαυμαστή αλλά και τρικυμιώδη πορεία της Ψυχιατρικής κατά τα τελευταία 150έτη θα προσπαθήσω να σκιαγραφήσω σε γενικές γραμμές.

Κατ' αρχήν, μετά τη 3η και 4η δεκαετία του 19ου αιώνα με τη συστηματική πια λειτουργία του αμιγώς ψυχιατρικού ασύλου στη Γαλλία, την Αγγλία, τη Γερμανία και τις ΗΠΑ, οι ψυχίατροι αποκτούν συνείδηση της ταυτότητάς τους ως ιδιαίτερης επαγγελματικής ομάδας: ιδρύουν εταιρείες, εκδίδουν επιστημονικά περιοδικά, ανταλλάσσουν απόψεις. Όμως αυτή η επιστημονικοποίηση της ψυχιατρικής φροντίδας έγινε μάλλον με βραδύ ρυθμό, αφού μέχρι τα τέλη του 19ου αιώνα η πλειονότητα του προσωπικού στα ψυχιατρικά άσυλα δεν ήταν νοσηλευτές αλλά επόπτες (surveillants) και ο ρόλος τους εξακολούθησε να είναι κατασταλτικός, με την επίκληση της υποτιθέμενης θεραπευτικής αξίας της χρήσης βίαιων πρακτικών. Οι ψυχίατροι βέβαια δεν δικαιολογούσαν αυτές τις πρακτικές, αλλά συνήθως δεν ήταν σε θέση να παρέμβουν αποτελεσματικά. Έτσι συντηρήθηκε η αποκρουστική εικόνα της νοσηλείας των ψυχασθενών που επιδιάρκει σε ένα βαθμό ακόμη και σήμερα.

Μια άλλη πτυχή της Ψυχιατρικής του 19ου αιώνα αφορά τον ακαδημαϊκό κυρίως χώρο ως προς την διάσταση των απόψεων που αναπτύχθηκαν για την φύση των ψυχικών διαταραχών. Η διάσταση αυτή ήταν εντονότερη μεταξύ των Γερμανοφώνων ψυχιάτρων, οι οποίοι διαχωρίστηκαν σε “ψυχιστές” (Psychiker) και “σωματιστές” (Somatiker). Οι ψυχιστές, επηρεασμένοι από τα ποικίλα φιλοσοφικο-θρησκευτικά ρεύματα της εποχής τους, υποστήριζαν την δυϊστική θέση της απόλυτης διάκρισης μεταξύ σώματος και πνεύματος. Κατ' αυτούς, στην επικράτεια της ψυχής υπήγετο τόσο η φυσιολογική όσο και η παθολογική πλευρά της ανθρώπινης εμπειρίας και συμπεριφοράς, άρα και η 'τρέλα'. Θεωρούσαν, μάλιστα, ότι η πηγή των ψυχικών διαταραχών ήταν οι αμαρτίες και άλλες αποκλίσεις από τους ηθικούς κανόνες και ότι η αντιμετώπιση των ψυχασθενών ανήκε μάλλον στην Ηθική Φιλοσοφία παρά στην Ιατρική. Η ιδεολογική τοποθέτηση των ψυχιστών αντιμετωπίστηκε απορριπτικά κατ' αρχήν από τους Γάλλους και Αμερικανούς ψυχιάτρους, οι οποίοι αμφισβήτησαν την ιατρική τους ταυτότητα και τους απομόνωσαν από τις μεταξύ τους επαφές. Όμως οι ψυχιστές μέχρι τα μέσα του 18ου

αιώνα επικρατούσαν απολύτως έναντι των σωματιστών στη Γερμανική Ακαδημαϊκή Ψυχιατρική εν μέρει επειδή τους ευνοούσε το κυρίαρχο στα Γερμανόφωνα Πανεπιστήμια ρομαντικό κλίμα και εν μέρει επειδή οι σωματιστές συνάδελφοί τους δεν ήταν πειστικοί, αφού αναζητούσαν μερικές φορές απίθανα βιολογικά αίτια των ψυχικών διαταραχών, π.χ. απέδιδαν αιτιοπαθογενετικό ρόλο στη δράση κάποιων εντερικών σκωλήκων και όχι κατ' ανάγκη σε εγκεφαλική δυσλειτουργία.

Το δεύτερο ήμισυ του 19ου αιώνα

Έπρεπε να αναδειχθεί το 1865 ο Wilhelm Griesinger (ο οποίος είχε ήδη πριν 20 έτη δημοσιεύσει την 'Παθολογία και θεραπεία των Νευρικών Παθήσεων') σε Καθηγητή της Ιατρικής Σχολής του Πανεπιστημίου του Βερολίνου για να επιβληθεί η βιολογική αντίληψη των ψυχικών διαταραχών. Ο κλασικός του αφορισμός : 'οι ψυχικές παθήσεις είναι νόσοι του εγκεφάλου' δεν άφηνε περιθώρια αμφισβήτησης σχεδόν από κανέναν. Έκτοτε, με την παράλληλη ευρεία επιβολή του ανατομικο-κλινικού μοντέλου για την κατανόηση των νευρολογικών παθήσεων και κατ' επέκταση των ψυχικών διαταραχών, ανεξαρτήτως *post mortem* ιστολογικών ευρημάτων, η Νευρολογία και η Ψυχιατρική με κοινούς συνήθως εκπροσώπους συνδέθηκαν στενά και απετέλεσαν ενιαία ιατρική ειδικότητα όχι μόνο στη Γερμανία αλλά σε όλες σχεδόν τις χώρες για τα επόμενα 100 περίπου έτη. Έτσι ξεχάστηκαν οριστικά και οι ψυχιστές όπως και οι παλαιοί σωματιστές, αφού και οι μεν και οι δε αίφνης απώλεσαν κάθε επιστημονικό κύρος. Αν όλα όσα συνέβησαν στις πανεπιστημιακές κλινικές επεξετείνοντο επαρκώς και στα μεγάλα ψυχιατρικά νοσοκομεία, άλλη θα ήταν ίσως η μορφή της φροντίδας των ψυχασθενών ήδη από την 7η – 8η δεκαετία του 19ου αιώνα. Δυστυχώς η ιατροποίηση της φροντίδας των χρονίων ψυχωσικών στα αμιγώς ψυχιατρικά νοσοκομεία δεν έλαβε διαστάσεις ικανές τα μεταβάλουν ουσιαδώς τον ασυλικό τρόπο λειτουργίας τους επί πολλές ακόμη δεκαετίες, σχεδόν μέχρι την δεκαετία του 1960 για την οποία θα μιλήσω διεξοδικά παρακάτω.

Μέχρις εδώ με τον όρο ψυχασθενείς αναφερθήκαμε σχεδόν αποκλειστικά σε ψυχωσικούς ασθενείς, δηλαδή σε εκείνους που χαρακτηρίζονται κυρίως από ελλειπή επαφή με την πραγματικότητα και εμφανίζουν συμπτώματα έντονης νοητικοσυναισθηματικής διαταραχής με ομόλογες συμπεριφορικές εκδηλώσεις και συνήθως

απουσία εναισθησίας (δηλαδή μη αναγνώρισης του νοσηρού της κατάστασης τους). Μέχρι τις αρχές του 20ου αιώνα οι ψυχωσικοί αποτελούσαν μια ετερόκλητη μάζα ασθενών με δυσδιάκριτες εσωτερικές διαφοροποιήσεις από νοσολογικής πλευράς, παρά τις προσπάθειες ομαδοποίησής τους εκ μέρους των ακαδημαϊκών ψυχιάτρων. Όμως, εκτός των ψυχώσεων, ήδη από τα τέλη του 19ου αιώνα περιεγράφησαν μεταξύ των νευρολογικών ασθενών ιδιαίζουσες κλινικές εικόνες οι οποίες χαρακτηρίζονταν από την έλλειψη ευρημάτων οργανικής βλάβης του νευρικού συστήματος. Οι μεμονωμένες διαγνώσεις, οι οποίες ανεφέροντο στις ιδιαίζουσες αυτές κλινικές εικόνες (όπως υστερία, νευρασθένεια κλπ), συγκρότησαν μετά από μερικά χρόνια τη διαγνωστική ομάδα των νευρώσεων. Έκτοτε ως νευρωσικοί ασθενείς νοούνται εκείνοι οι οποίοι κατ' αντίθεση προς τους ψυχωσικούς διατηρούν ικανοποιητική επαφή με την πραγματικότητα, αντιλαμβάνονται ότι νοσούν, υποφέρουν από τα συμπτώματά τους και επιζητούν ιατρική βοήθεια. Η ποιότητα και η ένταση των συμπτωμάτων τους ποικίλει από περιπτώσεως εις περιπτώσιν, όμως η συνολική συμπεριφορά τους δεν διαφέρει σημαντικά από εκείνη των μη πασχόντων, με συνέπεια να μην τίθεται θέμα νοσηλείας τους σε ψυχιατρικά νοσοκομεία.

Οι νευρωσικοί ασθενείς έφερναν σε διαγνωστική και θεραπευτική αμηχανία ακόμη και διάσημους νευρολόγους, όπως ο Charcot, οι οποίοι περιορίζονταν στην κλινική περιγραφή των περιστατικών, σε αυτοσχέδιες θεωρητικές κατασκευές για την ψυχογενή αιτιοπαθογένεια των παρατηρούμενων εκδηλώσεων και σε αλυσιτελείς ή μερικώς αποτελεσματικές θεραπευτικές προσπάθειες, π.χ. με τη χρήση ύπωσης. Οι θεραπευτικές αυτές προσπάθειες εντάσσονταν στο ευρύτερο πλαίσιο των ψυχοθεραπειών (όπως ονομάστηκαν οι μη – βιολογικές θεραπείες) και εποίκιλλαν ως προς τη μορφή τους μεταξύ των θεραπειών. Μαθητής του Charcot υπήρξε ο Sigmund Freud, η μεγαλοφυΐα του οποίου οδήγησε στην διατύπωση της θεωρίας της Ψυχανάλυσης και στην εύστοχη κλινική της εφαρμογή. Είναι αξιοσημείωτο, πάντως ότι η ψυχαναλυτική σκέψη έχει τις καταβολές της στις πρώιμες νευροφυσιολογικές αναζητήσεις του Freud στο πλαίσιο της ιατρικής του ταυτότητας, ενώ αντιθέτως μετέπειτα (κατά τον βιογράφο του Jones) 'απεδέχετο ενθέρμως την εκπαίδευση και επαγγελματική εξέλιξη ψυχαναλυτών και από άλλους χώρους πλην της ιατρικής'. Πρωτοπόροι μη – ψυχίατροι ψυχαναλυτές

στην Ελλάδα υπήρξαν η Μαρία Βοναπάρτη και ο Ανδρέας Εμπειρίκος.

Από τις αρχές μέχρι τα μέσα του 20ου αιώνα

Στις αρχές του 20ου αιώνα και ενώ ο Freud αποκτά οπαδούς και πολλούς μαθητές (τινές των οποίων διαφοροποιούνται απ' αυτόν σε άλλοτε άλλο βαθμό) σημαντικοί Γερμανοί ψυχοπαθολόγοι, με προεξάρχοντα τον Kurt Schneider ακολουθούμενο από τον Bleuler και τον Jaspers, βάζουν νοσολογική τάξη στο χάος των μέχρι τότε ατελώς καθοριζομένων ψυχιατρικών διαταραχών, εφαρμόζοντας πιστά το ιατρικό μοντέλο σύμφωνα με το οποίο αναζητούν δόκιμες θεραπείες. Την ιατρική φαινομενολογική προσέγγιση ασπάζονται μέχρι σήμερα οι πλείστοι των κλινικών ψυχιάτρων ανά τον κόσμο, κυρίως αφότου αναπτύχθηκαν αποτελεσματικές βιολογικές θεραπείες. Παράλληλα όμως εξελίχθηκαν συν τω χρόνω και άλλες ψυχοθεραπευτικές προσεγγίσεις, είτε εκτός του πλαισίου της ψυχαναλυτικής ψυχοθεραπείας (αρχικά η συμπεριφορική, μετέπειτα η γνωσιακή, η συστημική και τελευταία η διαπροσωπική) είτε εντός του ευρύτερου φρουδικού πεδίου (με πιο πρόσφατη τη 'Λακανική ψυχοθεραπεία'), όπως και ορισμένα θεραπευτικά κινήματα (π.χ. κίνημα ψυχικής υγιεινής). Επίσης αναδεικνύονται ποικίλες παραψυχιατρικές παρεμβάσεις (εργοθεραπεία, δραματοθεραπεία κ.λ.π.) που κατά κανόνα δεν ασκούνται από ψυχιάτρους και αποκλίνουν αισθητά από το ιατρικό μοντέλο. Έτσι, μια άλλη μορφή καινοφανούς ανταγωνισμού μεταξύ ψυχολογιστών και βιολογιστών (οι νεολογισμοί δικοί μου) εκδηλώνεται κατά το πρώτο ήμισυ του 20ου αιώνα. Πρέπει πάντως να σημειωθεί ότι ο ανταγωνισμός αυτός και η αθρόα στροφή της επιστήμης προς τις ψυχολογικές θεωρίες ερμηνείας των ψυχικών παθήσεων και προς την χρήση των ψυχοθεραπειών ως βασικών θεραπευτικών τεχνικών, οδήγησε και πάλι στο διαχωρισμό της Ψυχιατρικής από τη Νευρολογία και στη διαμόρφωση του ισχύοντος περίπου από τη δεκαετία του 40 διακριτού επιστημονικού πεδίου της κάθε μιας από τις δύο αυτές ιατρικές ειδικότητες.

Κατά την ίδια χρονική περίοδο, με επίκεντρο τις ΗΠΑ παρατηρείται μαζική εκδήλωση εμπιστοσύνης προς τη γοητευτική Ψυχαναλυτική σκέψη που προκαλείται από την ενθουσιώδη υποδοχή στα Αμερικανικά Πανεπιστήμια ψυχαναλυτών αθρόως εκδιωχθέντων κατά τη δεκαετία του 30 από την Αυστρία και τη Γερμανία. Μέχρι τη

δεκαετία του 60, σε όλα σχεδόν τα Πανεπιστήμια των ΗΠΑ, οι διευθυντές ψυχιατρικών κλινικών και τα μέλη ΔΕΠ είναι ψυχαναλυτές και η διδασκαλία της Ψυχιατρικής βασίζεται στις ψυχαναλυτικές παραδοχές. Παράλληλα όμως αναφέρονται και οι πρώτες επιστημονικά τεκμηριωμένες βιολογικές θεραπευτικές προσεγγίσεις. Οι φαρμακευτικές ουσίες με επίδραση στη συμπεριφορά των ψυχικώς πασχόντων δεν αναζητούνται πλέον εμπειρικά στη φύση με τα εκχυλίσματα των φαρμακευτικών φυτών (όπως συνέβαινε επί χιλιετίες), αλλά από ειδικούς επιστήμονες (χημικούς, φαρμακοποιούς, βιολόγους) στα εργαστήρια της ραγδαία αναπτυσσόμενης φαρμακοβιομηχανίας. Επίσης εισάγονται στην ψυχιατρική θεραπευτική και άλλες βιολογικές μέθοδοι, οι οποίες εφαρμόζονται είτε διαδεχόμενες η μια την άλλη είτε αλληλεπικαλυπτόμενες χρονικά: πυρετοθεραπεία, ινσουλινοθεραπεία, χημική σπασμοθεραπεία, ηλεκτροσπασμοθεραπεία, λευκοτομή, λοβοτομή. Τόσο οι φαρμακευτικές όσο και οι λοιπές βιολογικές θεραπείες έχουν μικρή ή καμία ειδική ένδειξη ως προς κάποια συγκεκριμένη ψυχική διαταραχή και η αποτελεσματικότητά τους περιορίζεται σε μια κατά το μάλλον ή ήττον γενική κατασταλτική-ηρεμιστική επίδραση στη συμπεριφορά των ασθενών. Εξάλλου οι ποικίλες ανεπιθύμητες ενέργειές τους συχνά καθιστούν πολύ προβληματική την εφαρμογή τους. Όμως, επειδή σε πολλές περιπτώσεις έχουν θεαματικά και άμεσα αποτελέσματα κερδίζουν αρκετούς υποστηρικτές μεταξύ των ψυχιάτρων, οι οποίοι ούτως ή άλλως προτιμούν την χρήση της φαρμακευτικής καταστολής ώστε να αποφεύγουν την χρήση της σωματικής καθήλωσης των ψυχωσικών κυρίως ασθενών τους.

Η αντιπαράθεση ψυχολογιστών και βιολογιστών κατά τον 20ο αιώνα διέφερε ουσιωδώς από εκείνη των ψυχιστών προς τους σωματιστές του 19ου αιώνα, υπό την έννοια ότι με το πέρασμα στη νέα εποχή η μια πλευρά είτε έτεινε να αγνοεί την άλλη είτε της εκχωρούσε σιωπηρώς ορισμένες αρμοδιότητες. Έτσι ήταν περίπου αυτονόητο ότι οι ψυχολογιστές του 20ου αιώνα αντιμετώπιζαν κυρίως τους νευρωσικούς και γενικά τους περιπατητικούς ασθενείς στα ιδιωτικά τους ιατρεία, ενώ οι βιολογιστές κυρίως τους ψυχωσικούς και γενικά τους βαρέως πάσχοντες στο πλαίσιο της λειτουργίας των ψυχιατρικών νοσοκομείων. Εξάλλου οι ψυχαναλυτές και οι λοιποί ασκούντες άλλες μορφές ψυχοθεραπείας είχαν και εξακολουθούν να έχουν τις δικές τους επιστημονικές εταιρίες και επαγγελματικές

ενώσεις με ιδιαίτερα κριτήρια εισδοχής. Κατ' αντίθεση, επιστημονικές εταιρίες απευθυνόμενες στους γενικούς ψυχιάτρους με μόνο κριτήριο εισδοχής την κλινική τους επάρκεια, εξακολούθησαν να υπάρχουν από τα τέλη του 19ου αιώνα σε διάφορες χώρες και από την δεκαετία του '50 και μετά σε παγκόσμια κλίμακα.

Η τελευταία 50ετία

Από τη δεκαετία του '60 και μετέπειτα η άσκηση της Γενικής Ψυχιατρικής αλλάζει θεαματικά. Η ανακάλυψη και κυκλοφορία ψυχοφαρμακολογικών θεραπειών με εξειδικευμένη αποτελεσματικότητα (αντιψυχωσικά, αντικαταθλιπτικά, αγχολυτικά κ.α. φάρμακα) χωρίς έντονη κατασταλτική δράση, επιτρέπει την ευρεία εφαρμογή τους σε εξωνοσοκομειακό πλαίσιο. Ταυτόχρονα, και ως συνέπεια μεταξύ άλλων της αποτελεσματικότητας των φαρμακευτικών θεραπειών, εμφανίζονται τα μοντέλα της «Κοινωνικής Ψυχιατρικής», οπότε αναπτύσσονται ψυχιατρικές δομές και λειτουργίες βασιζόμενες σε μεθοδευμένες ψυχοκοινωνικές προσεγγίσεις με αποτέλεσμα την βαθμιαία μετάβαση των ασθενών από το ψυχιατρικό νοσοκομείο σε ξενώνες και άλλες παρόμοιες δομές ενταγμένες στον κοινωνικό ιστό. Με τις αρχές της Κοινωνικής Ψυχιατρικής, εξάλλου, λειτουργούν κέντρα ψυχικής υγιεινής κατά οικιστικούς τομείς, ενώ οι οξέως πάσχοντες ψυχοασθενείς νοσηλεύονται στις νεοϊδρυθείσες ψυχιατρικές κλινικές των Γενικών Νοσοκομείων. Έτσι, ενώ από τη μια πλευρά, η πρόοδος στον τομέα της ψυχοφαρμακολογίας τονίζει την ιατρική διάσταση της ψυχιατρικής και του ψυχιάτρου, από την άλλη (κατά την ίδια περίοδο) η επικράτηση των αρχών της Κοινωνικής Ψυχιατρικής αποϊατροποιεί σε κάποιο βαθμό την Ψυχιατρική, αναθέτοντας τη συνολική φροντίδα των ψυχικώς πασχόντων σε ομάδες θεραπειών που προέρχονται από πολλά άλλα πλην της ιατρικής επιστημονικά πεδία και λειτουργούν στο ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο (ψυχολόγοι, εργοθεραπευτές, κοινωνικοί λειτουργοί κλπ), συνεισφέροντας έτσι σημαντικά στην μείωση του στίγματος που συνοδεύει την ψυχική νόσο.

Παράλληλα, μια νέα μορφή φροντίδας ψυχικής υγείας, δηλαδή εκείνης των σωματικώς πασχόντων ασθενών, αναφαίνεται υπό τον τίτλο 'Διασυνδεδετική Ψυχιατρική'. Ένα μεγάλο τμήμα της Διασυνδεδετικής Ψυχιατρικής αφορά τους ασθενείς με νευρολογικές παθήσεις και έτσι προκύπτει η “Νευροψυχιατρική”, η οποία ως

εξειδίκευση πλέον της Ψυχιατρικής ασχολείται με την αλληλοεπικάλυψη των αρμοδιοτήτων των ψυχιάτρων τόσο με αυτές των νευρολόγων όσο και με εκείνες άλλων ειδικών (ενδοκρινολόγων, λοιμωξιολόγων, εντατικολόγων κ.α.), όταν βεβαίως οι ασθενείς τους εμφανίζουν ψυχιατρικές διαταραχές οφειλόμενες σε δυσλειτουργία του ΚΝΣ. Έτσι η Ψυχιατρική ξανασυναντάται με την Νευρολογία όχι σε βάση παθητικής αλληλεξάρτησης και συγχυτικογόνου ενίοτε ανταγωνισμού αλλά εποικοδομητικής αλληλεπίδρασης (διάδρασης) και αλληλοσυμπλήρωσης της εκατέρωθεν εμπειρογνωμοσύνης. Η 'εξυγίανση' της σχέσης της Ψυχιατρικής με την Νευρολογία και με τις άλλες ιατρικές ειδικότητες, επανεντάσσει την Ψυχιατρική στον κορμό της Ιατρικής και συμβάλλει ουσιαδώς στην περαιτέρω μείωση του κοινωνικού στίγματος της ψυχικής νόσου, αφού τώρα πια η φροντίδα των ψυχικώς πασχόντων απαρτιώνεται στις γενικές ιατρικές υπηρεσίες πρωτοβάθμιας, δευτεροβάθμιας και τριτοβάθμιας φροντίδας υγείας. Εξάλλου, συν τω χρόνω αμβλύνεται η εικόνα της διάκρισης μεταξύ ψυχολογιστών και βιολογιστών και αναδεικνύεται εκείνη των οπαδών του βιοψυχοκοινωνικού μοντέλου κατανόησης, αλλά και αντιμετώπισης των ψυχικών διαταραχών.

Επίμετρο

Τα παραπάνω εκτεθέντα αποτελούν αδρή περιγραφή της πορείας της Ψυχιατρικής με έμφαση στη διαδοχή περιόδων ή στην ταυτόχρονη συνύπαρξη τάσεων ιατροποίησης και απο-ιατροποίησής της. Οι τάσεις αυτές όχι μόνο δεν πρέπει να αλληλοαποκλείονται, αλλά επιβάλλεται να αλληλοσυμπληρώνονται. Ο καθένας από εμάς τους ψυχιάτρους, κάθε φορά που έρχεται αντιμέτωπος με οποιονδήποτε ψυχικώς πάσχοντα, πρέπει να αναγνωρίζει την ανάγκη συνύπαρξης των μοντέλων τα οποία προϋπήρξαν και από τα οποία μπορεί να αντλήσει στοιχεία που θα προσπαθήσει να συνθέσει προς όφελος της καλύτερης κατανόησης και φροντίδας του ασθενούς του. Διαρκές ζητούμενο ας είναι η σύνθεση τόσο στη θεωρία όσο και στην καθημερινή κλινική πράξη. Σύνθεση, που και αν δεν έχει επιτευχθεί ακόμη όσο θα επιθυμούσαμε, 'έσεται ήμαρ' για την ολοκλήρωσή της. Το ταξίδι είναι μακρύ και θα παραταθεί, ίσως με μεγάλο χρονικό ορίζοντα. Για τον ψυχίατρο που συνεχίζει με σθένος τον αγώνα τον καλό μπορώ να επαναλάβω το στίχο του μεγάλου Αλεξανδρινού: 'η Ιθάκη σ' έδωσε τ' ωραίο ταξίδι, χωρίς αυτήν δεν θα' βγαίνες στο δρόμο'. Ίσως, όμως, επειδή είμαι πολύ αισιόδοξος ή έντονα

ρομαντικός, πιστεύω ότι, αντίθετα με το μήνυμα του καταληκτήριου στίχου του ίδιου ποιητικού αριστουργήματος, υπάρχει Ιθάκη. Το ερώτημα παραμένει ποια είναι η Ιθάκη και πού βρίσκεται. Για τον καθένα από μας τους ψυχιάτρους φαίνεται ότι υπάρχει μια πολύ προσωπική Ιθάκη και η διαδρομή προς αυτή διαφέρει αισθητά από εκείνη οποιουδήποτε άλλου ομότεχνού μας. Πιστεύω ότι η μεταξύ μας διαφοροποιήσεις, παρά τις κοινές μας παραδοχές, κάνουν το ταξίδι μας αληθινά συναρπαστικό.

Βιβλιογραφία

- Baruk H (1979). La psychiatrie francaise et europeene de Pinel a nos jours. Dans: Histoire de la Medecine. Collection dirigee par Poulet J., Sournia J-C., Martiny M. Societe Francaise d' Editions Professionnelles Medicales et Scientifiques. Tome VI. Paris
- Bourguignon A. (1980). Histoire de psychanalyse. Dans : Histoire de la Medecine. Collection dirigee par Poulet J., Sournia J-C., Martiny M. Societe Francaise d' Editions Professionnelles Medicales et Scientifiques. Tome VII. Paris
- Foucault M. (1961). Histoire de la folie. Librairie Plon. Paris
- Goldstein J. (1987) Console and classify: the French psychiatric profession in the nineteenth century. Cambridge University Press.
- Kraepelin E. (1918). Hundert Jahre Psychiatrie. Zeitschrift fur die gesamte Neurologie und Psychiatrie, 38, 161-275.
- Pichot P. (2000). The history of psychiatry as a medical specialty. In: New Oxford Textbook of Psychiatry. Eds. Gelder M.G., Lopez-Ibor J.J., Andreassen N, Oxford University Press. Oxford
- Postel J and Questel U. (ed.) (1994). Nouvelle histoire de la psychiatrie. Dunod, Paris.
- Shorter, E.A. (1997). History of psychiatry: from the era of the asylum to the age of Prozac. Wiley, New York.

Θανάσης Καράβατος

ΜΙΑ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΚΑΙ ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΨΥΧΟΠΑΘΟΛΟΓΙΑΣ

«Ψυχιατρικό *αντικείμενο* είναι μια ορισμένη κλίμακα διαταραχών του *υποκειμένου*. Στην προβληματική του ορισμού το βάρος της εκκρεμότητας –γιατί είναι πραγματικά σε εκκρεμότητα ο πιο σημαντικός ψυχιατρικός ορισμός– πέφτει τώρα πάνω στο υποκείμενο, στο *τι είναι υποκείμενο μέσα στο ψυχιατρικό γνωστικό αντικείμενο*. [...] Το να αποκαλούμε τώρα το ανθρώπινο ον υποκείμενο σημαίνει ακριβώς πως “*υπό-κειται*” ενός *αστερισμού σημαϊνόντων που έχουν γραμματική και σύνταξη* και πως εξ αιτίας του φαινομένου αυτού απεγκλωβίζεται από την μονοδιάστατη βιολογική του οικονομία».

Μάριος Μαρκίδης¹

Από την παθολογική ψυχολογία στην ψυχοπαθολογία

Με την *ψυχοπαθολογία* συμβαίνει ό,τι με όλες τις επιστημονικές έννοιες: έχει την ιστορία της και θέτει επιστημολογικούς προβληματισμούς^{2,3,4,5,6,7}. Η αρχή ήταν απλή. Τον όρο χρησιμοποίησε το 1878, ως ισοδύναμο της κλινικής ψυχιατρικής, ο Hermann Emminghaus, πρωτοπόρος γερμανός ψυχίατρος που ασχολήθηκε ιδιαίτερα με την ψυχολογία παιδιών και εφήβων. Ως ξεχωριστή μέθοδος αναδείχτηκε αργότερα, αφού πρώτα ο γάλλος φιλόσοφος Théodule-Armand Ribot καθιέρωσε στη Γαλλία του τέλους του 19^{ου} και των αρχών του 20^{ου} αιώνα την *επιστημονική ψυχολογία* και επέβαλε την *παθολογική μέθοδο* ώστε, μέσω του *παθολογικού γεγονότος* να φθάσει στην *κανονική (normale) ψυχολογία*.

Με την *παθολογική ψυχολογία* [παθολογία του ψυχολογικού] εγκαινιάζεται, λοιπόν, η παρατήρηση των *διαφορών* μεταξύ κανονικών και ακραίων εκδηλώσεων των *ψυχονοητικών λειτουργιών* για να μελετηθεί το φυσιολογικό εκκινώντας από το παθολογικό. Ο απόλυτος μεταξύ τους διαχωρισμός ανήκει στις απαρχές της ψυχιατρικής, όταν η ψυχική νόσος εκλαμβάνεται ως πλήρης ανατροπή – αλλοτρίωση [alienation] που εξαφανίζει κάθε σύγκριση, όσο κι αν ο Pinel διείδε τη δυνατότητα να μην εκμηδενίζεται απόλυτα το υποκείμενο της τρέλας. Η πρόοδος της ιατρικής [Claude Bernard] θα επιτρέψει τη μετατροπή της ποιοτικής διαφοράς σε ποσοτική και τη θεώρηση της νόσου όχι ως κάτι το ξένο, αλλά ως αποτέλεσμα υπερβολής ή ιδιαίτερου συνδυασμού επιμέρους στοιχειωδών διαδικασιών. Η παθολογική ψυχολογία ακολουθεί κι αυτή την ίδια εξέλιξη, θα αποφύγει όμως να ασχοληθεί με τη φύση των διαφορών που διαπιστώνονται.

Με το πέρασμα στην *ψυχοπαθολογία* [ψυχολογία του παθολογικού], που σημαίνει τόσο τις υπό μελέτη διαταραχές όσο και την επιστήμη που τις μελετά, θα αναζητηθεί η υποκρυπτόμενη φύση τους. Στο πλαίσιο αυτό: (α) θα γίνει αποδεκτή η «αντικειμενικότητα» του εξωτερικού κόσμου και η αντίληψη του νου ως «καθρέφτη της φύσης», (β) θα διαπιστωθεί η βασική ταυτότητα και το συνεχές μεταξύ φυσιολογικού – παθολογικού και (γ) θα διερευνηθούν οι νοσηροί «ψυχολογικοί παράγοντες» [μπεχβιορισμός, ψυχανάλυση], παράλληλα με τη διερεύνηση των «οργανικών» και των «κοινωνικών» παραγόντων. Συνάμα θα αναπτυχθεί και η φαινομενολογική προσέγγιση του νοσηρού γεγονότος: Στις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα ο Jaspers θα αντιταχθεί στον «βιαστικό γάμο μεταξύ ψυχοπαθολογίας και νοσολογίας», καθώς «το τελευταίο που μας χρειάζεται για την κατανόηση μιας ψυχιατρικής περίπτωσης είναι η διάγνωση», επομένως, είναι ανάγκη επιπρόσθετη να διακρίνουμε το *κατανοώ* από το *γνωρίζω* και το *ερμηνεύω*. Κάπως αργότερα ο Minkowski θα εστιάσει το ψυχοπαθολογικό ενδιαφέρον στην «βιωμένη εμπειρία των ασθενών, όπως μπορεί να την αισθανθεί και να την κατανοήσει ο κλινικός».

Από την ψυχιατρική γλώσσα της σημειολογίας στην επιστημονική σκέψη της ψυχοπαθολογίας

Η σκέψη προηγείται της γλώσσας, αλλά απογειώνεται στον άνθρωπο με την κατάκτησή της. Το διαπίστωσε ο Piaget παρατηρώντας τα εγγόνια του μαζί με κάποια μικρά πρωτεύοντα. Το διατύπωσε εσχάτως σε συνέντευξή του κι ο Chosmky λέγοντας ότι «η γλώσσα χρησιμεύει πρωτίστως στη σκέψη, δευτερευόντως δε στην επικοινωνία»⁸. Κάτι ανάλογο μπορεί να υποστηριχθεί και για την ψυχιατρική: Για επιστημονική της γλώσσα έχει το γλωσσικό θησαυρό και το γραμματικό σύστημα της *σημειολογίας* της που τροφοδοτεί την επιστημονική της σκέψη, δηλαδή την *ψυχοπαθολογία* όπου αρθρώνονται οι *θεωρητικές απαντήσεις* των κλινικών ψυχιάτρων στα ερωτήματα που θέτει η *κλινική τους πράξη*.

Τέχνη πάνω στο σταυροδρόμι πολλών επιστημών είναι η ιατρική, κατά την κλασική διατύπωση του Georges Canguilhem⁹. Ως επιστήμη μελετά τη νόσο (συμβάλλοντας στη θεραπεία), ως τέχνη δημιουργεί τις προϋποθέσεις και τις συνθήκες για τη *συνάντηση του γιατρού με τον πάσχοντα* που (οφείλει να) είναι εξ αρχής θεραπευτική (πρωτίστως με την *κατανόηση* της υποκειμενικής εμπειρίας του). Και, φυσικά, διαθέτει ένα ηθικό πρόταγμα: οι έννοιες της υγείας, της ασθένειας και της νόσου «ενσωματώνουν [και] αξιακές κρίσεις», όχι μόνο γνώσεις¹⁰.

«Δεν υπάρχει, όμως, νόσος παρά μόνο με την προϋπόθεση ότι κατέχουμε μια ειδική *κλινική εικόνα*: η αιτιολογία της μπορεί να παραμένει άγνωστη ή να εμφανίζεται διάχυτη και λίγο ειδική· η φυσιοπαθολογία και η παθογένεια μπορούν να μοιάζουν συγκεχυμένες, αλλά η κλινική εικόνα δεν μπορεί να λείπει χωρίς η ίδια η νόσος να εξαφανίζεται ως λειτουργική έννοια»¹¹. Το παράθεμα είναι του Georges Lanteri-Laura (1930-2004) που τόνιζε τη σημασία του «κλινικού θησαυρού» ο οποίος έχει σωρευτεί μέσα από τη μακρόχρονη σημειολογική, διαγνωστική και θεραπευτική ιατρική πράξη.

Κατά τον Roland Barthes *σύμπτωμα* και *σημείο* δεν ταυτίζονται¹². Το πρώτο, όπως αυτό εκφράζεται από τον άρρωστο ή ανευρίσκεται από το γιατρό κατά την εξέταση, δεν έχει τίποτε το σημαντικό από μόνο του· με όρους *γενικής σημειολογίας* είναι ένα *σημαίνον*. Το δεύτερο, προκύπτει εντός του ιατρικού λόγου έτσι ώστε, κατά τον Michel Foucault, «το σημείο να *λέει* αυτό που *είναι* το σύμπτωμα»¹³, αρθρώνοντας, κατά τον γλωσσολόγο Saussure, ένα

σημαινόμενο στο σύμπτωμα-σημαίνον, όπως οι δυο όψεις ενός φύλλου χαρτιού. Άρθρωση «αυθαίρετη», βέβαια, (π.χ. όπως όταν ονομάζουμε ίππο τον ίππο), πλην όμως άρθρωση «κινητοποιούσα», κατά τον Lanteri-Laura¹⁴ διότι ονομάζουμε «ιππότη» αυτόν που πολεμάει καβάλα στο άλογο, σε έναν ίππο. Στην ιατρική σημειολογία η εν λόγω «κινητοποίηση» γίνεται με τρόπο που πλείστα όσα «σημαίνοντα» να λειτουργούν ως *σημεία μιας νόσου*, διαμέσου, κυρίως, της *διαφοροποιητικής* διερεύνησης των συμπτωμάτων –«αυτό στη θέση εκείνου», π.χ. ήχος «αμβλύς» αντί «σαφής πνευμονικός» κατά την επίκρουση– που καταλήγει σε μια διάγνωση, στην «κατονομασία» της νόσου που, ως στοιχείο ενός ήδη καταγεγραμμένου ταξινομικού νοσογραφικού πεδίου, ανταποκρίνεται και αντιστοιχεί στην κάθε φορά συγκεκριμένη και ιστορικά καθοριζόμενη ιατρική θεωρία και πράξη.

Τα ίδια ισχύουν και στην ψυχιατρική όπου, ο μεν «κλινικός θησαυρός» εξακολουθεί να παραμένει σταθερός στο πέρασμα των αιώνων, αλλά όχι και τα «δεδομένα» της *αιτιοπαθογένειας*, τα δεδομένα δηλαδή που λαμβάνουμε αναζητώντας την *αιτιότητα* στους μηχανισμούς που εκλύουν τη νόσο και όχι σε μια και μοναδική αιτία¹⁵: Γι' αυτό το λόγο μπορεί ένας όρος να αλλάξει εννοιολογικό προσδιορισμό και σε έναν εννοιολογικό προσδιορισμό μπορεί να δοθεί ένας άλλος όρος· ό,τι περιέγραψε ο Kraepelin ως «πρώιμη άνοια» (*dementia praecox*) θα ονομαστεί από τον Bleuler «σχιζοφρένεια» κι όπως φαίνεται, πάνω που γιορτάσαμε πέρυσι τα 100 της χρόνια, πάει να αλλάξει κι αυτή η ονομασία, (οι συζητήσεις άρχισαν από καιρό, στην Ιαπωνία μάλιστα άλλαξε ήδη, εν μέρει τουλάχιστον), ενώ το περιεχόμενο των όρων νεύρωση-ψύχωση αντιστράφηκε προς το τέλος του 19ου αιώνα.¹⁶

Τα θεωρητικά μοντέλα της νόσου

Η αναζήτηση της *αιτιολογίας* θα φέρει στο προσκήνιο τον χώρο της *επιστημονικής θεωρίας*, μιας γνώσης δηλαδή που προκύπτει μέσω μιας *νοητικής* κατασκευής επί του πραγματικού κι όχι μόνο μέσω απλής παρατήρησης. Κι όπως η λέξη αναπαριστά το απόν πράγμα, έτσι και η θεωρία παίρνει τη θέση της νοσηρής πραγματικότητας. Το «νοητικό», βέβαια, δεν υπάρχει ξεχωριστά από το «συναισθηματικό» κι αυτή η υποκειμενική - συναισθηματική διάσταση στη θεωρητικοποίηση αφήνει πολλά περιθώρια για χειμερικές θεωρίες,

φανατισμούς και δόγματα. Δεν υπάρχει άλλος δρόμος για να προχωρήσει η επιστήμη. Άλλωστε, η μεν «διαψευσιμότητα» αποτελεί το κατ' εξοχήν κριτήριο του Popper για την επιστημονικότητα, τα δε επιστημονικά «παραδείγματα» του Kuhn επιτρέπουν μια πρώτη κατανόηση της αλλαγής των επιστημονικών θεωριών, όταν μέσα τους αρχίζουν να πολλαπλασιάζονται κάποιες «ανωμαλίες». Με δεδομένο ότι τα διαδοχικά «παραδείγματα» είναι ασύμμετρα, καθότι το καθένα τους διαθέτει και τη δική του ιδιαίτερη γλώσσα, μπορούμε να πούμε πως σε αυτές τις διαδικασίες παίζει σημαντικό ρόλο η *επιστημονική γλώσσα* που διαμορφώνει και την *επιστημονική σκέψη*.

Τυπική υπενθύμιση: *Λόγος* είναι η ικανότητα του ανθρώπου να επικοινωνεί και να συνεννοείται με τους άλλους, ενώ *ομιλία* είναι η εξατομικευμένη χρήση του λόγου που κάνει ο καθένας μας. *Γλώσσα*, τέλος, είναι ο γλωσσικός θησαυρός και το γραμματικό σύστημα κάθε κοινότητας ανθρώπων που έχει καθιερωθεί στο διάβα του χρόνου.

Κατά τον Lanteri Laura¹⁴, το ισοδύναμο του λόγου βρίσκεται στο δίπολο *σημαίνον / σημαινόμενο*. Το ισοδύναμο της *γλώσσας* είναι, το σύνολο της *γνώσης* (νοσολογία και θεωρία) και της *γνώσης του πράττειν* (διαγνωστική κλινική πράξη) σε μια δεδομένη περίοδο, ενώ το ισοδύναμο της *ομιλίας* βρίσκεται στην συνήθη *εξέταση* ενός ασθενούς, η οποία εμπεριέχει: (α) τη *σχέση* ανάμεσα σε δύο πρόσωπα και τις συνθήκες υπό τις οποίες αυτή εξελίσσεται και (β) την *αναζήτηση* των σημείων που έχουν διαγνωστική αξία.

Η ιατρική θεσμική γλώσσα επανοργανώνει το «φυσικό» κι αυτό γίνεται εντός του κάθε φορά κρατούντος κοινωνικο-πολιτισμικού πλαισίου. Εν τέλει, η ίδια η «νόσος» αποτελεί ένα άλλο σημαίνον που επιδέχεται στον ιστορικό χρόνο διάφορα σημαινόμενα. Στο πλαίσιο αυτό θα αναπτυχθούν τα ακόλουθα μοντέλα για τη νόσο¹⁶: (α) το κλινικό, του Sydenham (συνάρθρωση σημείων, π.χ. tumor, rubor, dolor, calor), (β) το παθολογοανατομικό του Morgani (συσχέτιση κλινικών σημείων και τυπικών μακροσκοπικών βλαβών ενός οργάνου), (γ) το μοντέλο του Laenec (αναζήτηση μη «ορατών» κλινικών σημείων, π.χ. με το στηθοσκόπιο), (δ) το ιστοπαθολογικό του Virchow, (ε) το παστεριανό (μικροβιακή αιτιολογία), (στ) το φυσιολογικό του Claude Bernard. Τα διαδοχικά αυτά μοντέλα της νόσου που συνυπάρχουν αντικατοπτρίζουν τον πλουραλισμό της ιατρικής γνώσης και τις δυνατότητες μιας πολύπλευρης διερεύνησης του αντικειμένου της

Ανάλογα μοντέλα αναπτύσσονται και στην ψυχιατρική όπου διακρίνουμε τη διαδοχή των ακόλουθων τριών βασικών ιστορικών περιόδων: Από τη *ενιαία νόσο*, έστω με πολλές όψεις, θα περάσει στα *διακριτά νοσήματα* (κατά το πρότυπο της ιατρικής) και κατόπιν στην *ψυχοπαθολογική δομή* του κανονικού και του νοσηρού ψυχισμού, τέλος δε στη σύγχρονη αποδοχή της *ετερογένειας των ψυχοπαθολογικών γεγονότων*¹⁷. Θα δούμε την πορεία αυτή διερευνώντας την ανάδυση και ανάπτυξη δύο διακριτών μεθόδων διερεύνησης της ψυχικής νόσου, μιας που βασίζεται στην *παρατήρηση* και μιας άλλης που ανατρέχει στην *παθογενετική ανάλυση*.

Οι απαρχές των κλινικών περιγραφών και των παθογενετικών εξηγήσεων

Η σύγχρονη ψυχιατρική είναι γέννημα των αντιπαραθέσεων και των ωσμώσεων μεταξύ γαλλικής και γερμανικής ψυχιατρικής κατά τον 19ο αιώνα, γέννημα δηλαδή ενός γόνιμου, κατά βάση, διαλόγου. Στο πλαίσιο αυτό θα ξεχωρίσουν και οι απαρχές των κλινικών και παθογενετικών αντιλήψεων που θα καθορίσουν την πορεία και την εξέλιξη της ψυχοπαθολογίας¹⁸.

Στη Γαλλία των αρχών του 19ου αιώνα, ισχυρή είναι ακόμη η φιλοσοφική παράδοση του καρτεσιανού μηχανιστικού δυϊσμού, ενώ στη Γερμανία κυριαρχεί ο ρομαντικός βιταλισμός, κίνημα της ενότητας και της ολότητας, που αναφερόταν στην ανιμιστική, αντιμηχανιστική θεωρία του Stahl (1660-1734). Μέσα σ' αυτό το φιλοσοφικό πλαίσιο, θα αρχίσει η ιατρική ενασχόληση με την τρέλα από την οποία θα αναδυθεί η ψυχιατρική, ο ίδιος ο όρος, το επιστημονικό πεδίο με τη θεωρία και την πρακτική του¹⁶.

Την εποχή εκείνη βαρύνουσα θα γίνει, στη μεν Γαλλία η *κλινική περιγραφή* με τον Pinel (1745-1826) και τον μαθητή του Esquirol (1772-1840), στη δε Γερμανία, η *παθογενετική ανάλυση*, κυρίως με τους ρομαντικούς «ψυχιστές» Heinroth (1773-1843), Reil (1759-1813), Ideler (1795-1860). Δεν θα αργήσει, μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα, να διαμορφωθούν σε εθνικές *Σχολές* οι διαφορετικές αυτές αντιλήψεις, αλλά και δεν θα λείψουν, μέχρι το 1880, οι μεταξύ τους ωσμώσεις, κυρίως από τη γαλλική προς τη γερμανική ψυχιατρική: ο ρομαντικός «ψυχιστής» Reil θα εισαγάγει τον Pinel και, αργότερα, η σχολή του Illenau [Krafft-Ebing 1840-1902, Schüle (1840-1916)] θα συνθέσει τις θέσεις του «σωματιστή» Griesinger (1817-1868) με τις

θέσεις του Morel (1809-1873) για τη θεωρία του «εκφυλισμού», μια μηχανιστική και ηθικολογούσα οργανικότητα¹⁹.

Θα δημιουργηθεί τομή¹¹ στα μέσα του 19^{ου} αιώνα, όταν ο J. P. Falret (1794-1870) επιφέρει σημαντική ρήξη –όχι βέβαια χωρίς αντιστάσεις– με την ως τότε κρατούσα παράδοση: η ενιαία ψυχική νόσος κερματίζεται σε ψυχικά νοσήματα, είδη σημειολογικώς διακριτά μεταξύ τους και μη αναγόμενα το ένα στο άλλο.

Αυτή η αλλαγή «παραδείγματος» θα απομακρύνει την ψυχιατρική από προηγούμενες φιλοσοφικές δεσμεύσεις, προσεγγίζοντάς την έτσι περισσότερο προς την ιατρική που όδευε ήδη στον εμπειρισμό και τον θετικισμό. Η ψυχιατρική ανανεώνεται αλλά δεν θα βραδύνει να «απονευρωθεί» μέσα στον απόλυτο θετικισμό. Στο γύρισμα του αιώνα η διατύπωση δυναμικών αντιλήψεων θα αναζωογονήσει την ψυχιατρική: όχι και πάλι χωρίς αντιστάσεις.

Σχηματικά: η ανανέωση ήταν γαλλική υπόθεση, η αναζωογόνηση γερμανική. Η πρώτη, όμως, οδηγούσε στο αδιέξοδο της πλήρους «κονιορτοποιήσης» της ψυχιατρικής νοσολογίας, η δεύτερη υποσχόταν τη διέξοδο προς άλλη κατεύθυνση, δηλαδή μέσω της ψυχοπαθολογικής σύνθεσης. Ανάμεσά τους θα αναπτυχθεί μια «σταθεροποιητική» κίνηση: Διά του Kahlbaum (1828-1899), του «γερμανού Falret»²⁰, προπαρασκευάστηκε το έδαφος για το μνημειώδες κραιπελινικό νοσολογικό οικοδόμημα. Όσο κι αν αυτό, στη συνέχεια, θα αποδειχθεί άκαμπτο και πεσιμιστικό, δεν παύει να είναι εκείνο που συγκράτησε τον άμετρο κατακερματισμό, οργανώνοντας ενοποιητικά και συνθετικά, όχι πλέον την ψυχική νόσο γενικώς αλλά τη νοσολογία. Τυπικό παράδειγμα, η τελική σύνθεση της νοσογραφικής κατηγορίας *dementia praecox*. Οι αντιστάσεις που αναπτύχθηκαν ήταν γαλλικές και προέρχονταν από έναν άλλο συνθετικό ψυχιατρικό έργο, το έργο του Morel και του Magnan (1835- 1916), τη θεωρία δηλαδή του «εκφυλισμού». Επικράτησε, βέβαια, το γερμανικό μοντέλο ως σύνθεση σε πιο νεωτερικό επίπεδο.

Ο Pichot, επισκοπώντας έναν αιώνα ψυχιατρικής θα γράψει: «Γύρω στα 1880 η γαλλική ψυχιατρική σχολή, ισχυρή από την αδιάκοπη ανάπτυξη ενός αιώνα, είχε κατακτήσει ένα γόητρο που έμοιαζε πως θα της εξασφάλιζε για πολύ καιρό την πρώτη θέση στον κόσμο [...]. Αυτή την εποχή, στη γαλλική σχολή, η πρωτοκαθεδρία της οποίας ήταν ως τότε αδιαμφισβήτητη, θα αντιπαραταχθεί πλέον η γερμανική σχολή που, στη δεκαετία του 1880, θα της υφαρπάξει την πρώτη θέση»¹⁹.

Σιγά-σιγά, το αρχικά γόνιμο και αμοιβαίο ενδιαφέρον των δύο αυτών σχολών θα μετατραπεί σε εχθρότητα, που θα οξυνθεί με τον Α΄ παγκόσμιο πόλεμο. Ακόμη και σ' αυτή τη περίπτωση, γράφει ο Pichot, η επιχειρηματολογία που χρησιμοποιείται εκατέρωθεν θα υποκρύπτει την αρχική διαφορετική φιλοσοφική και, κατ' επέκταση, ψυχιατρική αντίληψη των δύο «αντιπάλων». Ακολουθώντας και πάλι τον Pichot ²¹, θα δούμε ότι το 1844, ο Lasegue (1816-1883) και ο Morel, αναλύουν το έργο των ψυχιστών Heinroth και Ideler και αντιπαραθέτουν, κατά το στερεότυπο που είχε πρωτοδιατυπώσει η μυθιστοριογράφος και δοκιμογράφος Mme de Stael (1766-1817), τους «φιλοσοφούντες Γερμανούς» στους «πρακτικούς Γάλλους». Πολύ αργότερα, ο Jaspers (1883-1969) θα εκθέσει στην κλασική *Γενική Ψυχοπαθολογία* του (1913), τη βασική αντίθεση ανάμεσα σε «περιγράφοντες» και «αναλύοντες» ψυχιάτρους: οι πρώτοι περιγράφουν την ψυχική ζωή όπως τη βλέπουν, μεταδίδουν δηλαδή μια συγκεκριμένη και ζωντανή εικόνα χρησιμοποιώντας την καθημερινή γλώσσα, χωρίς εννοιολογική επεξεργασία· οι δεύτεροι σκέφτονται περισσότερο, η θέαση τους καταλήγει σε μια νοητική εργασία.

Εισηγητής του πρώτου μοντέλου είναι ο Esquirol και, φυσικά, ο Jaspers δεν κρύβει την προτίμησή του για το δεύτερο. Διότι, ενώ οι *περιγράφοντες* «δημιουργούν έναν ανάγλυφο πίνακα χωρίς βάση όπου μπορεί κανείς να οικοδομήσει», οι *αναλύοντες* «θέτουν συνεχώς νέα ερωτήματα». Καλύτερος τρόπος «για να συλλάβει κανείς τη διαφορά μεταξύ γερμανικής και γαλλικής ψυχιατρικής είναι να λάβει υπ' όψιν του τη διάκριση μεταξύ περιγραφής και ανάλυσης [...]. Οι Γάλλοι έχουν συντελέσει στη πιο λεπτομερή περιγραφή, οι Γερμανοί είναι προικισμένοι επιπλέον με το αναλυτικό βάθος».

Ανάλογη διχοτομία, μεταξύ Γάλλων και Άγγλων κατά την ίδια αυτή εποχή –ως προς το λεγόμενο και ερευνόμενο τελευταίως «εθνικό επιστημονικό στυλ»– παρουσίασε η ιστορικός Mary Jo Nye, προβάλλοντας, μεταξύ άλλων, την χαρακτηριστική αντίθεση αφηρημένου / συγκεκριμένου, με τους Γάλλους τώρα στη θέση των Γερμανών και τους Άγγλους στη θέση των Γάλλων²². Αναφερόμενος σ' αυτή την εργασία, ο Jean Gayon, υποστηρίζει ότι πίσω από τέτοια στερεότυπα αναγνωρίζονται, βέβαια, και θεσμικές εθνικές ιδιαιτερότητες, τονίζει όμως, ακολουθώντας τον Kuhn, ότι μια διεθνώς δικτυωμένη επιστήμη είναι σαφώς ομογενής, τόσο στις μεθόδους όσο και στις έννοιες, αντιστοιχώντας σ' αυτό που

ονομάζεται «κανονική επιστήμη»: κυρίαρχο επιστημονικό «παράδειγμα» και εθνικώς «στυλιζαρισμένη» επιστήμη δεν συμβαδίζουν: διότι, όταν αυτό εγκαθίσταται πραγματικά, δεν απομένει τόπος για «ανταγωνιστικά στυλ»: τέτοια ανταγωνιστικότητα δεν έχει έννοια παρά μόνο σε περιόδους κρίσεων και επιστημονικών επαναστάσεων²³.

Οι δύο μεγάλοι της γαλλικής και γερμανικής ψυχιατρικής, ο Magnan και ο Kraepelin, θα είναι οι τελευταίοι μεγάλοι της ψυχιατρικής των «Ασύλων». Εκτός των «ασυλικών τειχών» θα προκύψουν τα νέα ρεύματα που προσεγγίζουν περισσότερο την ιατρική και τη νευρολογία αλλά και την ψυχολογία. Ήδη, ο Kraepelin έχει εργαστεί για δύο χρόνια στο πρώτο εργαστήριο πειραματικής ψυχολογίας που ίδρυσε το 1879 στη Λειψία ο Wundt (1832-1920), ενώ ο Th. Ribot στέλνει τον μαθητή του P. Janet (1859-1947) να σπουδάσει ιατρική –ως γιατρός και ψυχολόγος θα εργαστεί στην κλινική του Charcot (1825-1893)– ο δε φρουδισμός κάνει την εμφάνισή του. Ανάμεσα, βέβαια, στον Kraepelin και τον Freud (1856-1939) υπάρχει ο Bleuler (1857-1939).

Η ψυχοπαθολογία στη διαχρονία

Την καθιέρωση της ψυχοπαθολογίας θα προωθήσει ιδιαίτερα η *Γενική ψυχοπαθολογία* (1913) του Karl Jaspers. Είχε προηγηθεί η *Ψυχοπαθολογία της καθημερινής ζωής* (1901) του Freud και οι αφετηριακές επεξεργασίες των θεμάτων της *μετα-ψυχολογίας* του, δηλαδή της *ψυχανάλυσης*, πάνω στους άξονες της *δυναμικής*, της *τοπικής* και της *οικονομικής* θεωρίας. Στο μεσοπόλεμο η ψυχοπαθολογία θα αποτελέσει τον βασικό πυρήνα για την έκδοση του γαλλικού περιοδικού *L'Évolution Psychiatrique* (1929), από τους Minkowski (1895-1972) και Codet (1895-1939), το οποίο εξακολουθεί μέχρι σήμερα να γράφει παραπλεύρως του τίτλου: «Τετράδια κλινικής ψυχολογίας και γενικής ψυχοπαθολογίας» [*Cahiers de psychologie clinique et de psychopathologie générale*].

Εντούτοις, σε δύο σημαντικά συγγράμματα που εκδόθηκαν στα πρώτα 50 χρόνια του 20^{ου} αιώνα, το *Traité international de psychologie pathologique*, vol I-III (1910-1911) του Γάλλου Auguste Marie (1865-1934) και το *Klinische Psychopatologie* (1950) του Γερμανού Kurt Schneider (1887-1967), η ψυχοπαθολογία χρησιμοποιείται ως απλό συνώνυμο της ψυχιατρικής. Ο Lipowski παρατηρεί ακόμα ότι,

ενώ κατά τα πρώτα 30 χρόνια του 20^{ου} αιώνα υπήρξαν σημαντικά και λίαν διαφωτιστικά συγγράμματα σε Ευρώπη και Αμερική (με κύρια αναφορά στην ψυχοπαθολογία του Jaspers), το ενδιαφέρον μειώθηκε στη συνέχεια και συσκοτίστηκε η έννοια της ψυχοπαθολογίας. Επακολούθησε το σταδιακό πέρασμα από την δισέλιδη μόνο παρουσίαση της «ψυχοπαθολογίας» στο 2000 σελίδων *American Handbook of Psychiatry* του 1963, σε πλέον εκτεταμένες –αν και όχι πάντα σαφείς– αναφορές περί «ανωμάτων λειτουργιών» ή «εν γένει ψυχικής παθολογίας» σε συγγράμματα της δεκαετίας του '60 που φέρουν στον τίτλο τους τον όρο «ψυχοπαθολογία» χωρίς πάντα να παρουσιάζουν με τον ίδιο τρόπο την έννοια αυτή²⁴.

Σημαντική είναι και η έκδοση το 1984 του περιοδικού *Psychopathology*, ως συνέχεια του *Psychiatria Clinica* (1968-1983), συνέχεια και αυτό του ακόμα παλαιότερου *Monats-schrift für Psychiatrie und Neurologie* (1897) των Wernicke (1848-1905) και Ziehen (1862-1950) και αργότερα των Bonhoeffer (1868-1948) και Grünthal (1894-1972).

Στη δεκαετία του '90, η Gisela Gross και ο Gerd Huber έκλειναν ένα ενδιαφέρον άρθρο τους με την ακόλουθη παρατήρηση που απαντούσε στο κύριο ερώτημα που είχαν ήδη θέσει στον τίτλο τους : «80 χρόνια μετά την πρώτη έκδοση της *Γενικής Ψυχοπαθολογίας* του Jaspers, κι ενώ κυκλοφορεί η 14^η έκδοση της *Κλινικής Ψυχοπαθολογίας* του Schneider, ξεπροβάλλει μπροστά μας ένα από τα πλέον ουσιώδη ερωτήματα της σύγχρονης ψυχιατρικής: Χρειαζόμαστε άραγε ακόμη την ψυχοπαθολογία και, αν ναι, ποια ψυχοπαθολογία; Η απάντησή μας είναι ότι χρειαζόμαστε την *φαινομενολογική ψυχοπαθολογία*»²⁵. Οι δύο αρθρογράφοι είχαν προηγουμένως αναφερθεί «δια μακρών» στην ψυχιατρική την οποία είχαν προωθήσει ονομαστοί ψυχίατροι, όπως ο Jaspers και κατόπιν οι πρωταγωνιστές της Σχολής της Χαϊδελβέργης, ο Mayer-Gross, ο Gröhle και ο Schneider. «Αυτή η ψυχιατρική, μαζί με εκείνη της φαινομενολογικής-ανθρωπολογικής προσέγγισης των Husserl και Binswanger», θα έπρεπε –κατά τους αρθρογράφους– να είναι οι βασικές προσεγγίσεις στην ψυχοπαθολογία». Υποστήριζαν, άλλωστε, ότι μέσω αυτών είχε ξεπεραστεί στο παρελθόν η υπερβολικά «αντικειμενοποιούσα» ψυχιατρική του Kraepelin. Οι «ίδιες» ψυχιατρικές θα μπορούσαν να «αντισταθούν» στην απόλυτη διχοτόμηση μεταξύ θετικών και αρνητικών συμπτωμάτων που προωθούσαν [τότε] η Andreasen και ο Crow, ώστε να επανενταχθούν

τα ψυχοπαθολογικά δεδομένα στη θεωρία και την κλινική πράξη την οποία παραγνώριζαν τα σύγχρονα ταξινομικά συστήματα. Ο Huber είχε προωθήσει την ίδια άποψη και στο Συμπόσιο της APA, ένα χρόνο πριν (1992), μιλώντας για τα «*συμπτώματα της σχιζοφρένειας που δεν αποτελούν κριτήρια του DSM-III*»²⁶. Ας σημειωθεί ότι ο Huber ήταν από τους πρώτους που περιέγραψαν, το 1957, κάτω από τον όρο *βασικά συμπτώματα*, ένα σύνολο *υποκειμενικών αιτιάσεων*, που αφορούσαν τις γνωστικές λειτουργίες, το συναίσθημα, τον μυϊκό τόνο και την κινητικότητα, την αίσθηση του σώματος, την αντίληψη, τις αυτόματες δραστηριότητες, την αντοχή στο στρες, επάνω στα οποία αναπτύσσονται τα πλέον «εμφανή» συμπτώματα της ψύχωσης, όπως το παραλήρημα και οι ψευδαισθήσεις²⁷.

Σήμερα, παρά τις πολλαπλές και σύνθετες σχέσεις που διατηρούν μεταξύ τους η ψυχιατρική και η ψυχοπαθολογία, οι δύο αυτές επιστημονικές «πειθαρχίες» (disciplines) δεν ανάγονται η μία στην άλλη, ούτε φαίνεται πως θα ταυτιστούν τελικά⁶. Η ψυχιατρική θα αποτελεί πάντα μια ιατρική ειδικότητα που, παρά την ιδιαιτερότητά της, διαθέτει την κλινική της, τις θεραπευτικές της και τους αιτιοπαθογενετικούς προβληματισμούς της, ενώ η ψυχοπαθολογία θα αποτελεί τη *μετα-γλώσσα* της, δηλαδή γλώσσα για μια άλλη γλώσσα-αντικείμενο, κατά την έννοια του γλωσσολόγου Hjelmslev, ο οποίος τη συσχέτιζε με τη γλωσσική *συμπαράδηση*¹⁷. Παραστατικότητα μου φαίνεται εδώ το παράδειγμα της φωτογραφίας του Roland Barthes²⁸: Αν η μηχανική αναπαραγωγή ενός αντικειμένου στο ευαίσθητο φιλμ αποτελεί την *καταδήλωση*, η *συμπαράδηση* είναι η ανθρώπινη συμμετοχή στη διαδικασία της φωτογράφισης, είναι η *επιλογή* των όσων θα τεθούν στο πλάνο, του εύρους στο άνοιγμα του φακού, της γωνίας λήψης, της ευαισθησίας του φιλμ.

Εν τέλει η ψυχοπαθολογία θα πάρει έναντι της ψυχιατρικής τη θέση που έχει η φυσιολογία έναντι της ιατρικής, έτσι ώστε να «υπερβαίνει τα άμεσα φαινόμενα της κλινικής χάριν της γνώσης των υποκρυπτόμενων μηχανισμών και της υπεροχής μιας ανώτερης γνώσης πάνω στον πρακτικό εμπειρισμό»¹¹. Αρκεί, βέβαια, να μη συγχέεται η προσφορά της «κλινικής» με την προσφορά της «παρατήρησης» εκείνης που μας παρέχεται σήμερα από μεθοδολογίες αιχμής (νευροαπεικονήσεις, εξειδικευμένα ερωτηματολόγια κλπ) οι οποίες συχνά απομακρύνονται από τον ασθενή, «τη φυσική του παρουσία και τα λόγια του»²⁹.

Ψυχοδυναμικές προεκτάσεις των «μαθημάτων» της φυσικής

Ο Ανδρέας Παπανικολάου επισκοπώντας την αισθητηριακή αντίληψη θα ανατρέξει και στη φυσική: «Μαζί με το αισθητό αντικείμενο προκύπτει και η υποκειμενική άποψη της εμπειρίας (π.χ. το αίσθημα του κρύου, της ζέστης, της ηδονής, της οδύνης)», που είναι «ακαταμάχητα εμφανής και επισκιάζει την αντικειμενική της άποψη»· επιπρόσθετα, «η σειρά των εμπειριών που προκύπτει στο πέρασμα του χρόνου αποτελεί για κάθε αντιλαμβανόμενο έναν ιδιωτικό κόσμο ο οποίος κατ' ανάγκη θα διαφέρει από τους ιδιωτικούς κόσμους όλων των άλλων»· η προτιμώμενη ερμηνεία δεν θα είναι άλλη από ό,τι εκ της κβαντικής φυσικής απορρέει: «δεν υπάρχει κοινή και απόλυτη πραγματικότητα ανεξάρτητη παρατηρητών, αλλά και κάθε παρατήρηση και κάθε παρατηρητής δημιουργούν κάθε φορά και μια νέα και διαφορετική αλλά και αληθή πραγματικότητα – τόσο αληθινή όσο κάθε προηγούμενη»³⁰

Ο René Angelergues (1923-2007) ανατρέχει κι αυτός στη φυσική, μεταφέροντας όσα οι Cohné-Tannoudji και Spiro γράφουν. «Στην κβαντική θεωρία, δεν παραιτούμαστε από την αντικειμενικότητα [...]. Καμιά μεμονωμένη κβαντική έννοια, δεν εξαντλεί το σύνολο της πραγματικότητας που αποτελεί αντικείμενο έρευνας· αξιόπιστο είναι μόνο εκείνο το μέρος της πληροφορίας που κάθε κβαντική έννοια μας παρέχει για την πραγματικότητα, την οποία θα χρησιμοποιήσουμε για να συνθέσουμε, μαζί με άλλες έννοιες, ολοένα και πιο πιστές αναπαραστάσεις της πραγματικότητας. Κάτι ακόμα, σύμφωνα με τη βασική ιδέα της συμπληρωματικότητας, η κβαντική πραγματικότητα δεν εξαντλείται μέσα από κάποια ενιαία αναπαράσταση, αλλά μέσα από τη δυαδικότητα αντιθετικών μεταξύ τους αναπαραστάσεων που όμως αλληλοσυμπληρώνονται»³¹.

Είναι προφανές ότι στη θέση του διπόλου κύμα/σωματίδιο της φυσικής μπορούμε να θέσουμε το δίπολο οργανικό/ψυχικό της ψυχοπαθολογίας και να το παρακολουθήσουμε όπως το αναπτύσσει ο René Angelergues. Η κλασική ψυχιατρική οικοδομήθηκε πάνω στην παρατήρηση των ασθενών. Περιέγραφε π.χ. το παραλήρημα βάσει του περιεχομένου του ως παραλήρημα μεγαλείου, δίωξης, επίδρασης κ.λπ. Η ψυχιατρική δεν θα σταθεί εδώ. Ο παραληρών δεν έχει απλώς ένα παραλήρημα δημιουργεί το παραλήρημά ΤΟΥ που είναι απολύτως προσωπικό· η παραληρητική νοητικο-συναισθηματική παραγωγή, ασχέτως των όποιων πιθανολογούμενων ή βέβαιων οργανικών αιτίων της, σχετίζεται με την ιστορία του αρρώστου και εκφράζει την ανατροπή

της ύπαρξής του. Αυτό το παραλήρημα ο ασθενής θα το εκφράσει κατά τη συνομιλία του με τον ψυχίατρο. Εδώ θα επιμείνει ο Angelergues. Αν μεταφερθούμε, λέει, στο χώρο του ψυχισμού, θα δούμε ότι υπάρχει, όπως και στη φυσική, η ανάγκη για μια «συσκευή» ικανή να υποδέχεται της εκδηλώσεις της ένζωσης ύλης. Κι ας δούμε, κατόπιν, ότι καμιά άλλη «συσκευή», εκτός από τον ίδιο τον άνθρωπο, δεν μπορεί να μετρήσει τον ψυχισμό.

Η κλινική ποικίλει μέσα από τις συνθήκες της σχέσης γιατρού-ασθενούς (τη διαθεσιμότητα τους, τη συζήτηση κατά μόνας, μπροστά σε τρίτους, με τους τρίτους, τις ψυχοπαθολογικές αντιλήψεις του ψυχιάτρου). Η κάθε κλινική εξέταση γίνεται μοναδική μέσα στο θεωρητικό και πρακτικό πλαίσιο της. Η πολλαπλότητα των τρόπων αυτών, όπου προστίθενται βιολογικές ή κοινωνιολογικές πληροφορίες, είναι απολύτως χρήσιμη για τη θεώρηση του ασθενούς ως αντικειμένου έρευνας. Στην ψυχοπαθολογία διαδράμουμε «από τη μοναδικότητα του ψυχικού όντος στη θεωρητική γενίκευση του ψυχικού κι από κει πάλι στη μοναδικότητα του όντος», κι «αυτή η διπλή κίνηση δεν είναι κυκλική μα ταυτόχρονη και αντιθετική». Το κλινικό βλέμμα του ψυχιάτρου *μπορεί απλώς να παρατηρεί, αλλά μπορεί και να είναι βλέμμα ψυχοπαθολογικό*. Διότι, στο πλαίσιο της κλινικής ψυχιατρικής πράξης –όπου προκύπτει αυτό που ονομάζεται *μεταβιβαστική εργασία*–, είναι ο ψυχίατρος που «υποδέχεται και επεξεργάζεται την ψυχική εργασία του ασθενούς». *Παρατηρεί, υποδέχεται και επεξεργάζεται*. Πρόκειται για προσφορά της ψυχανάλυσης. Παράδοση, λοιπόν, η ίδια η συνθήκη: στην ψυχιατρική είμαστε ταυτόχρονα και «παρατηρητές» και «καταμετρητές»³¹

Οι φυσικοί απέκτησαν τις κατάλληλες συσκευές για να υποδεχτούν και να μετρήσουν τα κβαντικά φαινόμενα, π.χ. τις κινήσεις και τις τροποποιήσεις των σωματιδίων, ώστε να θεωρητικοποιήσουν δεόντως. Κάτι ανάλογο συνέβη και με την ψυχανάλυση μέσα από τις σχέσεις που ανέπτυξε με τον ασθενή. Η ψυχιατρική δεν θέλει να είναι σήμερα μια απλή επιστήμη παρατήρησης, αλλά μια επιστήμη που οικοδομείται πάνω στην ανάλυση μιας σχέσης. Δεν ενδιαφέρεται μόνο με το πώς αλλά και με το γιατί. Το σύμπτωμα δεν έχει μόνο αιτία αλλά και σημασία, νόημα. Για τον Angelergues, το κλινικό βλέμμα είναι βλέμμα ψυχοπαθολογικό που διασταυρώνεται με το βλέμμα του αρρώστου. Στη συνάντηση αυτή γίνεται ό,τι σε κάθε ανθρώπινη συνάντηση με την προσθήκη, βέβαια, εδώ της θεωρητικής προβολής του κλινικού

που τον κάνει ψυχίατρο. Η εργασία της κλινικής ανάλυσης βασίζεται σε αυτή την ιδιαιτερότητα. Η φυσική αιτιότητα είναι μια αντανάκλαστική, γραμμική αιτιότητα., ενώ στην ψυχική αιτιότητα το μοντέλο αυτό έχει υποκατασταθεί με τη *μεταβίβαση*. Και είναι αυτό που, κατά τον Angelergues, «ανοίγει το δρόμο σε μια πραγματική επιστήμη του ψυχικού. Είναι αυτή που θεμελιώνει την έννοια της ψυχικής αιτιότητας».

Εδώ προκύπτει ένα σημαντικό από πολλές πλευρές πρόβλημα που θίγει ο Βασίλης Καψαμπέλης, μαθητής του Angelergues και συνεχιστής του έργου του στο Κέντρο Ψυχικής Υγείας του 13^ο Διαμερίσματος στο Παρίσι που σήμερα διευθύνει: Το ενδιαφέρον των νέων ψυχιάτρων για την ψυχανάλυση δεν (πρέπει να) έχει σχέση με την απόκτηση ή την γνωριμία μιας επιπλέον θεραπευτικής μεθόδου, όσο με τον τρόπο με το οποίο η ψυχανάλυση θα τους επιτρέψει να στοχαστούν πάνω στον ανθρώπινο ψυχισμό, ιδιαίτερα του ψυχικά πάσχοντος. Δεν χρειάζεται, λοιπόν, να κατασκευάσουν μια «ψυχαναλυτική ψυχιατρική», αλλά να χρησιμοποιήσουν την ψυχανάλυση για να εμπλουτίσουν την ψυχιατρική τους σκέψη και πρακτική. Να αποδεχτούν ότι η ψυχοθεραπευτική δράση περνάει μέσα απ' τη συμμετοχή τους στην ψυχική εργασία με τον πάσχοντα, που αποτελεί και την πιο γενική και πιο προσήκουσα στην ψυχιατρική έννοια, την *μεταβίβαση*³².

Ο σύγχρονος ψυχοπαθολογικός πλουραλισμός

Μοιάζει πραγματικά αστείο να υποστηρίζει κανείς σήμερα ότι η μελαγχολία λ.χ. αντιπροσωπεύει το αυθεντικό υπαρξιακό κενό ή ότι το νόημα της τοξικομανίας έγκειται σε μια φαντασιακή αναμέτρηση του υποκειμένου με τον θάνατο – και στη χιμαιρική βεβαιότητα ότι βγαίνει απ' αυτή τη συνάντηση νικητής. Κι απ' την άλλη όμως όχθη έρχονται προτάσεις που δεν προκαλούν λιγότερη αμηχανία. Πώς να δεχτεί κανείς, για παράδειγμα, ότι ο Καρνωτάκης δεν αυτοκτόνησε για άλλο λόγο παρά επειδή έφταιγαν οι ορμονικοί ή ενζυματικοί του μηχανισμοί, το υπο-θαλαμικό του ειδικά

υποφυσιακό-επινεφριδιακό σύστημα και οι
βιογενείς αμίνες του;
Μάριος Μαρκίδης

Ο Angelergues έβλεπε το βιολογικό σώμα να *εγγράφεται σε όλα τα συστήματα* που οικοδομούν τη ζωή και την ενότητα του ανθρώπινου οργανισμού. Αυτή η πολλαπλότητα καθιστά *έγκυρα όλα τα δυνατά μοντέλα* [νευροβιολογικά ή ψυχοδυναμικά] που συνεισφέρουν στους γενικότερους ερμηνευτικούς προβληματισμούς μας. Όταν, όμως, αναφερόμαστε στον ψυχισμό, η παρουσία του σώματος δεν μπορεί να γίνει παρά μόνο μέσα στη *ψυχική πραγματικότητα*. Το σώμα μας βρίσκεται στην «προνομιούχο» θέση να είναι, *ταυτόχρονα*, μέρος της *εξωτερικής πραγματικότητας* αλλά και πηγή της *ψυχικής* [του καθενος] *πραγματικότητας*. Γι' αυτό, άλλωστε, βλέπουμε στην κλινική ψυχιατρική μας πράξη το σώμα να εμπλέκεται σε κάθε ψυχοπαθολογική έκφραση, από την υστερία μέχρι το παραλήρημα³³. Αλλωστε, «το σώμα δεν είναι εξαρχής δεδομένο, αλλά κατασκευάζεται από την διαντίδραση ανάμεσα σε ό,τι το έμβρυο κατ' αρχάς και το βρέφος κατόπιν, διαθέτουν από την γενετική τους κληρονομιά, με ό,τι θα προκύψει μέσα από τη σχέση τους με το περιβάλλον (μητέρα, γονείς, οικολογία)»³⁴. Από τη μεριά της, η *γνωσιοεπιστήμη* προσεγγίζει σήμερα το σώμα ως «ψυχογενετική κατασκευή» που αναδύεται μέσα από τις ικανότητες του ψυχισμού να έχει αισθήσεις και συναισθήματα, να αντιλαμβάνεται δράσεις και κίνητρα και να διαθέτει προσοχή και μνήμη. Η κατασκευή αυτή του σώματος εντάσσεται στο ευρύτερο πλαίσιο διαλόγου φιλοσοφίας του πνεύματος, ψυχολογίας και ψυχιατρικής, κατά το παράδειγμα της επεξεργασίας, στο παρελθόν, εννοιών όπως «ίδιον σώμα» και «σχήμα του σώματος»³⁵.

Με τα όσα έχω αναπτύξει ως τώρα είναι εμφανής η πολλαπλότητα των προσεγγίσεων. Όπως είναι και η διαπίστωση ότι η φιλοδοξία να υπάρξει μια ψυχοπαθολογία ικανή να προσφέρει ενιαία εξήγηση του συνόλου των ψυχικών διαταραχών βρίσκεται τόσο μεταξύ των οπαδών της οργανογένεσης όσο και των οπαδών και ψυχογένεσης⁶. Οι φιλοδοξίες μπορεί να είναι θεμιτές πλην όμως είναι εξίσου εμφανές ότι ο χώρος της ψυχιατρικής είναι πολύμορφος και χωρίς ηγεμονική θεωρία¹¹. Η διακύμανση μεταξύ οργανογένεσης και ψυχογένεσης, που αποτέλεσε για αιώνες τον δυναμικό ρυθμό στην

εναλλαγή των θεωριών περί ψυχικής νόσου, σήμερα φαίνεται να ξεπερνιέται, ακόμη και στο κατ' εξοχήν πρακτικό πεδίο, το θεραπευτικό. Δεν είναι πια η εναλλαγή τους το κύριο χαρακτηριστικό, αλλά η δυνατότητα ενός μεταξύ τους διαλόγου, μέσα στον ίδιο ευρύχωρο τόπο της ψυχιατρικής, που οφείλεται στην ιδιαιτερότητά της, στη δυνατότητα να αισθάνεται «βολικά» και να αντλεί μέσα από το ευρύτατο επιστημονικό πεδίο που ορίζουν, σχηματικά, η κοινωνιολογία από τη μια και η μοριακή βιολογία από την άλλη. Το έχω διατυπώσει προ πολλού και κατ' άλλον τρόπο: «η ψυχιατρική σήμερα δεν μπορεί να είναι ούτε αν-εγκέφαλη, ούτε ά-ψυχη, ούτε α-κοινωνητη».¹⁶

Ο Lanteri-Laura¹¹, προτείνει μια άλλη, χρηστικότερη, διχοτομία που αναφέρεται στη σχέση κάθε θεωρίας ως προς την ίδια την ψυχιατρική, διακρίνοντας μεταξύ ενδογενών και εξωγενών θεωριών. Έτσι, οι οργανικιστικές και οι ψυχαναλυτικές θεωρίες ανήκουν στις ενδογενείς, ενώ ο μπηχεβιορισμός και η κοινωνική ανθρωπολογία (εθνολογικές, μικρο- ή μάκρο-κοινωνιολογικές αιτιολογίες στην ψυχιατρική) ανήκουν στις εξωγενείς θεωρίες. Ας προσθέσω πως στη πρώτη ομάδα εμπεριέχεται η ψυχοπαθολογική ενδογένεια, ενώ στη δεύτερη ομάδα η ψυχοπαθολογική εξωγένεια. Χρήσιμη, βέβαια, η γνώση και των δύο. Από τις ενδογενείς και εξωγενείς θεωρίες, περισσότερες από μία μπορούν να ερμηνεύσουν τη ψυχιατρική στο σύνολό της ή ένα μέρος της και, ταυτόχρονα, πολλά τμήματα της ψυχιατρικής μπορούν να ερμηνευτούν από πολλές θεωρίες. Αυτό σημαίνει ότι το πεδίο της ψυχιατρικής περιλαμβάνει περισσότερα υποσύνολα, είναι ετερογενές και μόνο αυθαίρετα μπορεί να περιοριστεί η ετερογένειά του. Άλλωστε, η ετερογένεια του χώρου της ψυχοπαθολογίας δεν οφείλεται στην ανεπάρκεια των σημερινών μας γνώσεων, αλλά αντανακλά τη «φύση» τού προς οργάνωση αντικειμένου. Η ψυχιατρική έχει λόγο τόσο για το «οξύ τρομώδες παραλήρημα ενός αλκοολικού» όσο και για τη «δυσθυμία».

Η αποδοχή της ετερογένειας δεν συνεπάγεται την αποδοχή του εκλεκτισμού. Ο Lanteri-Laura επικαλείται τη φαινομενολογική του προτίμηση: Με την προσέγγισή του δεν κατασκευάζει ένα θεωρητικό σύνολο συνθέτοντας θραύσματα θεωριών, αλλά επιχειρεί την κατανόηση της ίδιας της εσωτερικής οργάνωσης της ψυχικής παθολογίας· επομένως, τα δάνεια που πραγματοποιεί η ψυχιατρική από άλλους, πολύ διαφορετικούς μεταξύ τους, επιστημονικούς κλάδους, δεν αποκτούν καμιά ενότητα μεταξύ τους· Δεν υπάρχει έτσι

ένα συνολικός συνδυασμός θεωριών που θα επεδίωκε να παίξει τον φανταστικό ρόλο μιας γενικής θεωρίας λαμβάνοντας υπ' όψιν το σύνολο της ψυχικής παθολογίας, αλλά πολλαπλές και μερικές αναφορές, αναγκαίες για να οργανωθεί η ψυχική παθολογία και να παίξει το ρόλο της». Πάντως, η εποχή των μεγάλων γενικών θεωρητικοποιήσεων έχει περάσει ανεπιστρεπτί. Το περιέγραφε ο Lanteri-Laura με την έννοια της *τοπικής επιστημολογίας* [36]: όσο κι αν ορισμένες περιοχές διαθέτουν στέρεη θεωρητική οργάνωση, είναι κάτι ειδικό που ανήκει σε αυτές και δεν επεκτείνεται σε γειτονικές περιοχές, ούτε βέβαια μπορεί να παίξει τον ρόλο του «οργανωτή» των οργανώσεων. Σήμερα βρισκόμαστε μπροστά σε επιμέρους θεωρίες εντός του χώρου της ψυχοπαθολογίας, που αφήνουν απ' ανάμεσα ακάλυπτες *terrae incognitae*.

Γι' αυτό, παραπλεύρως, αν όχι στο επίκεντρο, του προβληματισμού για τη μελέτη των επί μέρους τμημάτων, τίθεται και το θέμα των επί μέρους γλωσσών με τις οποίες τα μελετούμε. Προβάλλει και πάλι το ίδιο ερώτημα, αν δηλαδή υπάρχει σήμερα *ενιαία γλώσσα*, αν μπορεί να υπάρξει τέτοια γλώσσα, για να εκφράσει έναν ενιαίο επιστημονικό λόγο για τα «ίδιας οντολογικής υπόστασης» τμήματα ενός όλου. Ο Paul Ricoeur, σε μια αποστροφή του λόγου του σε μια προς 10ετία συζήτηση με τον Jean Pierre Changeux, θα του πει πως, έτσι που μιλούσε εκείνη τη στιγμή, δεν τον θεωρεί αναγωγιστή. Ο ίδιος εκκινούσε από τη βασική του θέση πως ο δυϊσμός εντοπίζεται στη «σημαντική» [semantics], γι' αυτό και δεν θεωρεί το «ψυχικό» ισοδύναμο του «άυλου, του μη σωματικού», πλην όμως το «ψυχικό βίωμα» εμπλέκει το «σωματικό» κατά μία, *μη αναγώγιμη* στο σώμα των φυσικών επιστημών, έννοια: «στο σώμα-αντικείμενο αντιπαραβάλλεται *σημαντικώς* το βιούμενο σώμα». Ο Changeux, χωρίς να αφίσταται της βασικής του θέσης, της ανάγκης να ενωθεί «το περιγραφικό-νευρωνικό με το αντιληπτό-βιούμενο», είχε δηλώσει προηγουμένως ότι «*κανένας νευροβιολόγος δεν θα πει ποτέ ότι η γλώσσα είναι ο οπίσθιος μετωπιαίος φλοιός*», βεβαιώνοντας συνάμα ότι αποφεύγει να κάνει αμαλγάματα σημαντικής και ότι χρησιμοποιεί περισσότερους του ενός «λόγους». Θα ακολουθήσει μια λίαν ενδιαφέρουσα συζήτηση περί «αιτιότητας» που ξεπερνά τα όρια του παρόντος³⁷.

Την ανάγκη του *θεωρητικού πλουραλισμού* υποστήριζε από το 1990 ο René Angelergues, αντιτασσόμενος στον κάθε μορφής *θεωρητικό ιμπεριαλισμό* που υποτίθεται πως αποκαλύπτει την

αλήθεια³¹. Την ίδια ανάγκη κατέγραφε και ο Daniel Widlöcher το 1994 καλώντας μας να αποδεχτούμε ότι η σύγχρονη ψυχοπαθολογία έχει πλέον απομακρυνθεί από τον παλαιό της στόχο να κατασκευάσει το μοναδικό ενιαίο σύστημα που θα κάλυπτε όλη την ψυχιατρική, όπως το επεχείρησε με το οργανοδυναμικό του έργο (τη νευρολογική και φαινομενολογική του προσέγγιση) ο τελευταίος των μεγάλων ψυχοπαθολόγων, ο Henri Ey που επεχείρησε να συμφιλώσει οργανογένεση και ψυχογένεση εντός ενός μεγαλειώδους ιεραρχικού συστήματος – δείγμα τελειότητας αλλά και των ορίων που μπορούσε να έχει το εγχείρημα στο τελευταίο τέταρτο του 20^{ου} αιώνα⁶.

Βιβλιογραφία

1. Μαρκίδης Μ. Το ψυχιατρικό αντικείμενο ανάμεσα στη βιολογία και τη γλώσσα. Στον συλλογικό τόμο: *Μια πολυεπιστημονική θεώρηση της γλώσσας*. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης & Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, 1995, 13-32.
2. Beauchesne H. *Histoire de la psychopathologie*. Paris, PUF 1986, 9-16.
3. Parnas J, Bovet P. Research in psychopathology: Epistemologic issues. *Comprehensive Psychiatry* 1995, 36, 3, 167-181.
4. Monti MR, Stanghellini G. Psychopathology: An edgeless razor? *Comprehensive Psychiatry* 1996, 37, 3, 196-204.
5. Swain G. *Le sujet de la folie. Naissance de la psychiatrie*. Toulouse, Privat 1977.
6. Widlöcher D. *Traité de psychopathologie*. PUF Paris, 1994.
7. Pewzner E. Introduction à la psychoathologie de l'adulte. Paris, Arman Colin 1995, 4-18.
8. Chomsky N. Συνέντευξη στο περιοδικό. *La Recherche*, Juillet-Aout 2010, No 443, 92-95.
9. Canguilhem G. *Le normal et le pathologique*. Paris, PUF, ⁶1996, 7.
10. Boyd KM. Disease, illness, sickness, health, healing and wholeness: exploring some elusive concepts. *Journal of Medical Ethics: Medical Humanities*, 2000, 26, 9-17.
11. Lanteri- Laura G, *Psychiatrie et connaissance*. Paris, Science en Situation, 1991, 194-195.

12. Barthes R. *Sémiologie et médecine*. R. Bastide (ed), *Les sciences de la folie*. Mouton, 1972.
13. Foucault M. *Naissance de la clinique*. Gallimard 1975.
14. Lanteri-Laura G. Introduction Générale. *L'Évolution Psychiatrique* 2005, 70, 219-247. Πρόκειται για την εισαγωγή που έγραψε όταν απεβίωσε το 2004 και την οποία προόριζε για το βιβλίο που προετοίμαζε με τίτλο «Ψυχιατρική σημειολογία – Ιστορικές και κριτικές παρατηρήσεις πάνω στα θεμέλιά της».
15. Schweitzer M-G, Puig-Verges N. Psychopathologie, neurosciences et postgenomique. Causalités et étiopathogénie dans l'histoire de la psychiatrie. *Annales Médicopsychologiques* 2005, 163, 323-328.
16. Καράβατος Αθ. *Για μια μη α-θεωρητική ψυχιατρική*. Συνάψεις 2012.
17. Lanteri-Laura G & Del Pistoia L. Regards historiques sur la psychopathologie. In Widlöcher D. *Traité de psychoopathologie*. Paris, PUF, 1994, 17-63.
18. Καράβατος Αθ. Η εισαγωγή στην Ελλάδα του όρου «πρωτόγονος» (ή πρώιμος) άνοια. Επιδράσεις της γαλλικής και γερμανικής ψυχιατρικής σχολής. *Ψυχιατρική*, 1995, 6, 2, 136-144.
19. Pichot P. *Un siècle de psychiatrie*. Ed. Roche, Paris, 1983, 11-40
20. Rauchus P. De Iéna à Vienne. Grandeur et crépuscule de l'ideal romantique. Στο: Grivois H. *Psychose naissante, psychose unique?* Masson, Paris, 1991, 23-29.
21. Pichot P. Approche clinique et psychiatrie. Στο: P. Pichot, W. Reiner, *L'approche clinique en psychiatrie. Histoire, rôle, application*. Les empecheurs de pincer en rond', Paris, 1992, I, σ. 7-29.
22. Nye MJ. National Syles, French and English Chemistry in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries». *Osiris*, Second Series, 1993, 8, 30-52.
23. Gayon J. De la categorie de style en histoire des sciences», *Al-liage*, 1996, No 26.
24. Lipowski ZJ. Psychopathology as a science: Its scope and tasks. *Comprehensive Psychiatry* 1966, 7, 3, 175-182.
25. Gross G, Huber G. Do we still need psychopathology, and if so, which psychopathology? *Neurology, Psychiatry and Brain Research*, 1993, 1, 194-200.
26. Huber G. The phenomenological approach to major psychoses in Europe during the past several decades. *Neurology, Psychiatry and Brain Research*, 1992, 1, 49-53.

27. Peralta V, Cuesta MJ. Subjective experiences in schizophrenia: a critical review. *Comprehensive Psychiatry* 1994, 35, 198-204.
28. Barthes R. Εικόνα, μουσική, κείμενο. Αθήνα, Πλέθρον 1988, 27.
29. Schotte J. L'anthropopsychiatrie. Reponse nouvelle à la question du statut scientifique de la psychiatrie. *L'Information Psychiatrique* 1999, 157.
30. Παπανικολάου Α. Εισαγωγή, στο *Πλάτωνος Ρεόντων έλεγχος [Θεαίτητος 151d-183c]*. Μετάφραση Ανδρέας Παπανικολάου, Πρόλογος Θανάσης Καράβατος. Εξάντας/Τρίαψις Λόγος 11, 2002, 29 & 37.
31. Angelergues R. Qu'est-ce que la psychopathologie? Une question et non une réponse. *L'Évolution Psychiatrique* 1990, 55, 2, 277-286 – Αναδημοσιεύτηκε στο ίδιο περιοδικό το 2007, 72, 803-810.
32. Kapsambelis V. L'apport de la psychanalyse a la formation des jeunes psychiatres. *Le Carnet PSY* 2004, 88, 26-32.
33. Angelergues R. Le corps en psychiatrie. *L'Evolution Psychiatrique* 1984, 49, 2, 541-552.
34. Delion P. Franchir le tabou du corps en psychiatrie. *L'Information Psychiatrique* 2009, 85, 1, 15-25.
35. Goffette J. Quelques pas théoriques vers une psychogenèse du corps. *L'Evolution Psychiatrique* 2010, 75, 353-369.
36. Λαντερί Λορά Ζ.. Πρόλογος. Στο *Ιστορία της φρενολογίας*. Μετάφραση Κώστας Πόταγας, Εισαγωγή Θανάσης Καράβατος. Εξάντας/Τρίαψις Λόγος, 1999.
37. Changeux J-P, Ricoeur P. *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Paris, Odile Jacob, 1998, 27-31.

Θωμάς Ματσούκας

Η ΣΧΕΣΗ ΜΕΤΑΞΥ ΤΩΝ ΨΥΧΙΚΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΕΓΚΕΦΑΛΙΚΩΝ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΩΝ

Εισαγωγή

Το θέμα αυτής της παρουσίασης, πέραν του ενδιαφέροντος που έχει για την Νευρολογία, την Ψυχιατρική και την Νευροψυχιατρική, αφορά ταυτοχρόνως και ένα από τα μεγάλα και διαχρονικά φιλοσοφικά ερωτήματα, αυτό για τη σχέση μεταξύ σώματος και ψυχικού κόσμου. Μια σύγχρονη προσέγγιση του θέματος θα πρέπει οπωσδήποτε να λαμβάνει υπόψη της τις σύγχρονες γνώσεις από τις Νευροεπιστήμες, την Ψυχιατρική και την Έρευνα για την Τεχνητή Νοημοσύνη, αλλά δεν μπορεί να αγνοεί και την φιλοσοφική διάσταση.

Ο εγκέφαλος, όπως γνωρίζουμε, είναι ένα ιδιαίτερα πολύπλοκο όργανο, που αποτελείται από νευρώνες, νευρογλοιακά κύτταρα και άλλα υποστηρικτικά κύτταρα. Οι νευρώνες σχηματίζουν ένα εξαιρετικά σύνθετο δίκτυο, που επεξεργάζεται πληροφορίες. Στην επεξεργασία των πληροφοριών συμμετέχουν και νευρογλοιακά κύτταρα. Το δίκτυο των νευρώνων χαρακτηρίζεται από πλαστικότητα, που του δίνει ικανότητα μάθησης, δηλαδή αλλαγής του τρόπου με τον οποίο επεξεργάζεται τις πληροφορίες. Αυτή η ικανότητα μάθησης πραγματώνεται με διάφορους τρόπους, όπως η τροποποίηση της λειτουργίας των συνάψεων, η δημιουργία νέων συνάψεων και η κατάργηση άλλων, η νευρωνογένεση και οι μεταβολές στην έκφραση του γενετικού υλικού των νευρικών κυττάρων. Η επίδραση του κεντρικού νευρικού συστήματος στη συμπεριφορά του οργανισμού επιτελείται μέσω απαγωγών νευρικών ώσεων προς τα εκτελεστικά όργανα, που είτε εκκρίνουν χημικές ουσίες είτε προκαλούν σύσπαση μυϊκών ινών.

Για να μπορεί μια σκέψη, ένα συναίσθημα ή κάποια άλλη ψυχική διαδικασία να επιδρά στη συμπεριφορά, θα πρέπει να μπορεί να τροποποιεί τις απαγωγές νευρικές ώσεις του εγκεφάλου. Ο πιο

εύλογος τρόπος για να συμβαίνει αυτό είναι αυτή η ψυχική διαδικασία να ταυτίζεται με κάποιο φαινόμενο που λαμβάνει χώρα μέσα στο κεντρικό νευρικό σύστημα. Θα δούμε πώς και σε ποιο βαθμό μπορεί να συμβαίνει αυτό.

Η συνείδηση δεν μπορεί να αναχθεί σε εγκεφαλικές λειτουργίες

Θα ξεκινήσουμε με τη συνείδηση. Το τι είναι συνείδηση είναι αρκετά δύσκολο να οριστεί, αλλά μπορούμε να πούμε ότι ένα ον διαθέτει συνείδηση όταν έχει εμπειρίες, όταν βιώνει γεγονότα και καταστάσεις, όταν έχει ένα δικό του βιωματικό κόσμο, ξεχωριστό αφενός από τον κόσμο των αντικειμένων και αφετέρου από τον βιωματικό κόσμο των άλλων όντων με συνείδηση.

Η ιδιαιτερότητα των εμπειριών

Οι εμπειρίες είναι ιδιάζουσες οντότητες, για δυο κυρίως λόγους ^{1,2}:

1. Αφενός έχουν ποσοτικά γνωρίσματα (όπως η ένταση και η διάρκεια τους), αλλά αφετέρου έχουν και ποιοτικά γνωρίσματα (όπως ο τύπος τους: ακουστικές, οπτικές, συναισθηματικές κλπ, και η «απόχρωσή τους»: το λα ενός φλάουτου, η μυρωδιά ενός λουλουδιού, το χρώμα του ουρανού). Τα ποσοτικά γνωρίσματα, όπως η ένταση ενός ήχου, ταυτίζονται με φυσικά μεγέθη και μπορούν να υποστούν πλήρη μαθηματική επεξεργασία. Αντίθετα, τα ποιοτικά γνωρίσματα, που έχουν να κάνουν με τον τρόπο που βιώνονται οι εμπειρίες, δεν μπορούν να ποσοτικοποιηθούν. Μπορούν ασφαλώς να συσχετιστούν με ποσοτικά φυσικά μεγέθη: έτσι λ.χ. το χρώμα μιας επιφάνειας συσχετίζεται με τη συχνότητα των φωτονίων που αντανακλά, και η χροιά ενός ήχου συσχετίζεται με την σύνθετη κυματομορφή των ηχητικών κυμάτων. Ωστόσο, το χρώμα ενός πορτοκαλιού δεν παύει να είναι κάτι διαφορετικό από τη συχνότητα των φωτονίων που αντανακλά η επιφάνειά του, και η χροιά μιας νότας από βιολί δεν παύει να είναι κάτι διαφορετικό από την κυματομορφή του ήχου της.

2. Οι εμπειρίες αφενός έχουν ορισμένα αντικειμενικά γνωρίσματα, που επιτρέπουν στους άλλους να τις αντιλαμβάνονται (π.χ. οι συμπεριφορικές τους εκφράσεις), αλλά από την άλλη έχουν και υποκειμενικό χαρακτήρα, με την έννοια ότι βιώνονται με τα ποιοτικά τους γνωρίσματα μόνο από το άτομο που τις βιώνει. Έτσι λ.χ., οι νευρικές ώσεις που άγουν τα ερεθίσματα του πόνου είναι

αντικειμενικά παρατηρήσιμα φυσικά φαινόμενα, ενώ ο πόνος βιώνεται ως πόνος μόνο από αυτόν που πονάει. Οι εμπειρίες κάθε όντος που διαθέτει συνείδηση απαρτιώνονται μεταξύ τους, σχηματίζοντας έναν υποκειμενικό βιωματικό κόσμο. Αυτός ο υποκειμενικός βιωματικός κόσμος είναι διαφορετικός τόσο από τους υποκειμενικούς βιωματικούς κόσμους των άλλων συνειδητών όντων όσο και από τον κόσμο των αντικειμένων και των φυσικών φαινομένων, τα οποία βιώνονται από τα όντα που διαθέτουν συνείδηση.

Βιώματα και φυσικές επιστήμες

Δεδομένου ότι οι φυσικές επιστήμες μελετούν φαινόμενα που έχουν αντικειμενικά χαρακτηριστικά και μπορούν να ποσοτικοποιηθούν, από τα παραπάνω προκύπτει ότι τα βιώματα δεν μπορούν να μελετηθούν στην ολότητά τους με βάση τις φυσικές επιστήμες, αλλά μόνο εν μέρει. Συνεπώς, τα βιώματα είναι μόνο εν μέρει αντικείμενο των φυσικών επιστημών, και έχουν και μία πλευρά που είναι απροσπέλαστη σε αυτές – τουλάχιστον όπως νοούμε σήμερα τις φυσικές επιστήμες.

Από την άλλη, ο εγκέφαλος νοείται επιστημονικά ως ένα όργανο με φυσική υπόσταση, ως ένα σύνθετο φυσικό σώμα, που μπορεί να μελετηθεί πλήρως από τις φυσικές επιστήμες. Συνεπώς, αν τα βιώματα δεν μπορούν να μελετηθούν πλήρως από τις φυσικές επιστήμες, έπεται ότι δεν ταυτίζονται με φυσικά φαινόμενα που λαμβάνουν χώρα στον εγκέφαλο. Ασφαλώς, όπως πιστοποιεί πλήθος νευροψυχολογικών δεδομένων, τα βιώματα συνδέονται με τα φυσικά φαινόμενα του εγκεφάλου, σχετίζονται μαζί τους. Αλλά αυτή η σχέση δεν μπορεί να είναι σχέση ταυτότητας. Θα πρέπει να είναι μια σχέση διαφορετικού τύπου.

Δεν θα πρέπει να λησμονούμε ότι η συνείδηση κατέχει μια ιδιαίτερη θέση στον κόσμο και δεν είναι απλώς «μία ακόμα ψυχική λειτουργία». Ας φανταστούμε ένα σύμπαν στο οποίο δεν υπάρχει κανένα ον με συνείδηση. Ένα τέτοιο σύμπαν μοιάζει με μια εκπληκτική θεατρική παράσταση με αριστουργηματικό σενάριο, θαυμάσια σκηνικά και άψογη σκηνοθεσία, την οποία όμως δεν την παρακολουθεί κανείς, ούτε καν οι ηθοποιοί που την παίζουν. Μια τέτοια παράσταση δεν διαφέρει ιδιαίτερα από μια άδεια σκηνή θεάτρου. Με άλλα λόγια, ένα σύμπαν χωρίς συνειδητά όντα μέσα του θα ήταν η μεγαλύτερη αποτυχία στην Ιστορία. Αν η συνείδηση έχει

τόσο μεγάλη, τόσο θεμελιώδη σημασία, νομίζω δεν θα πρέπει να μας ενοχλεί τόσο πολύ αν δεν μπορούμε σήμερα να την κατανοήσουμε εξ ολοκλήρου.

Από μια άλλη πλευρά: ο εγκέφαλος, όπως τον γνωρίζουμε σήμερα, είναι ένα εξαιρετικά σύνθετο σύστημα επεξεργασίας πληροφοριών. Η λέξη «πληροφορία» χρησιμοποιείται στην καθομιλουμένη με διάφορες σημασίες. Αποκαλούμε «πληροφορίες» αυτά που επεξεργάζεται ένας ηλεκτρονικός υπολογιστής, μιλάμε όμως και για «πληροφορίες» όταν πληροφορούμαστε για κάποιο γεγονός. Η λέξη «πληροφορία» σε αυτές τις δύο περιπτώσεις αναφέρεται σε φαινόμενα διαφορετικής τάξης. Στην πρώτη περίπτωση, η πληροφορία νοείται ως μια φυσική-μαθηματική οντότητα, που αντιστοιχεί στην τιμή μιας φυσικής παραμέτρου σ' ένα τμήμα ενός συστήματος και τη διαφορά της από άλλες τιμές. Στη δεύτερη περίπτωση, η πληροφορία νοείται ως ένα βιωματικό φαινόμενο, ως η ενημέρωση ενός όντος με συνείδηση για κάποιο γεγονός ή μια κατάσταση. Είναι πολύ δύσκολο να φανταστούμε πώς η επεξεργασία των τιμών μιας φυσικής παραμέτρου θα μπορούσε να οδηγήσει στην παραγωγή βιωμάτων. Θα ήταν εξίσου περίεργο με το να παράγονται υλικά σωματίδια μέσα από μια πολύπλοκη επεξεργασία μαθηματικών συμβόλων.

Από τη στιγμή που ένα φυσικό σύστημα διαθέτει συνείδηση, γίνεται κάτι παραπάνω από φυσικό σύστημα: γίνεται ένα ον με εμπειρίες, ένα ον με το δικό του βιωματικό κόσμο, ένα ον για το οποίο μπορούμε να αναρωτηθούμε what is it like to be, πώς είναι να είσαι αυτό το ον³. Μπορούμε να πούμε ότι αποκτά έναν στοιχειώδη «εαυτό».

Ψυχικές διαδικασίες που μπορούν να αναχθούν σε εγκεφαλικές λειτουργίες

Συμπεριφορικές ενορμήσεις

Ας στραφούμε τώρα στα ψυχικά φαινόμενα που μπορούν να αναχθούν σε λειτουργίες του εγκεφάλου. Ας δούμε καταρχήν τις ενορμήσεις. Αν αφαιρέσουμε τα βιωματικά τους χαρακτηριστικά, αυτό που μένει από τις ενορμήσεις είναι η συμπεριφορική τους πλευρά. Απ' αυτή την πλευρά, οι ενορμήσεις δεν είναι παρά εγγενείς τάσεις προς ορισμένες συμπεριφορές. Ας πάρουμε για παράδειγμα την ενόρμηση της πείνας. Μπορούμε να θεωρήσουμε δεδομένο ότι

υπάρχουν κυκλώματα του ΚΝΣ που υποδέχονται προσαγωγές ώσεις από διάφορα άλλα οργανικά συστήματα, οι οποίες κομίζουν στον εγκέφαλο πληροφορίες λ.χ. σχετικά με το περιεχόμενο του στομάχου, το επίπεδο της γλυκόζης στο αίμα κλπ. Αυτά ας τα ονομάσουμε κυκλώματα πείνας. Επίσης μπορούμε να θεωρήσουμε δεδομένο ότι υπάρχουν άλλα κυκλώματα του ΚΝΣ που συντονίζουν τις κινήσεις των μυών που παράγουν τις συμπεριφορές αναζήτησης τροφής. Με αυτά τα δεδομένα, η ενόρμηση για λήψη τροφής μπορεί να εξηγηθεί ως μια εγγενής τάση κάποιων ενδιάμεσων νευρωνικών κυκλωμάτων να ενεργοποιούν τα κυκλώματα αναζήτησης τροφής όταν ενεργοποιούνται από τα κυκλώματα πείνας. Σ' αυτά τα ενδιάμεσα νευρωνικά κυκλώματα προφανώς περιλαμβάνονται τα κυκλώματα ανταμοιβής.

Αντίστοιχα θα πρέπει να ισχύουν και για τις διάφορες αντιληπτικές παραστάσεις. Αν αφαιρέσουμε τα βιωματικά χαρακτηριστικά τους, και πάλι αυτό που μένει είναι μια συμπεριφορική τάση. Εδώ θα κάνουμε μια μικρή παρέκβαση, για να δούμε τη σχέση της αντίληψης με τη συμπεριφορά.

Αντίληψη και συμπεριφορά

Η πιο απλή μορφή συμπεριφοράς απαντάται στους προκαρυωτικούς οργανισμούς. Οι προκαρυωτικοί μονοκύτταροι οργανισμοί διαθέτουν συστήματα χημειοταξίας. Αυτά τα συστήματα περιλαμβάνουν: υποδοχείς που μετρούν τη συγκέντρωση μιας δεδομένης χημικής ουσίας στο περιβάλλον του μικροοργανισμού, ενδιάμεσους αγγελιοφόρους και μαστίγια. Όταν τα μαστίγια περιστρέφονται αντίθετα από την φορά των δεικτών του ρολογιού, τότε ενώνονται σε μία δεσμίδα και η κίνησή τους προωθεί τον μικροοργανισμό. Όταν περιστρέφονται κατά τη φορά των δεικτών του ρολογιού, χωρίζονται, με αποτέλεσμα ο μικροοργανισμός να μένει ακίνητος. Το σύστημα χημειοταξίας είναι ρυθμισμένο έτσι, ώστε, όταν η συγκέντρωση μιας χημικής ουσίας στο περιβάλλον μεταβάλλεται, να μεταβάλλεται ανάλογα και η φορά περιστροφής των μαστιγίων. Ούτως ώστε, ο μικροοργανισμός να μπορεί να προσεγγίζει ή να απομακρύνεται από την πηγή μιας χημικής ουσίας⁴, αναλόγως της ευεργετικής ή βλαπτικής αξίας της.

Στην πραγματικότητα, οι μικροοργανισμοί διαθέτουν υποδοχείς για διάφορες χημικές ουσίες. Συνεπώς, το σύστημα ρύθμισης της κίνησής τους θα πρέπει να συνθέτει μεταξύ τους τα σήματα που

λαμβάνουν οι διάφοροι υποδοχείς, ώστε ο μικροοργανισμός να μπορεί να προσεγγίζει τις τροφές, να απομακρύνεται από τις τοξίνες και να αντιδρά στην παρουσία άλλων μικροοργανισμών.

Όσο ανεβαίνουμε στην εξελικτική κλίμακα, τα ερεθίσματα που λαμβάνει ο οργανισμός αυξάνονται τόσο σε ποσότητα όσο και σε ποικιλία. Από ένα σημείο και πάνω είναι προφανές ότι ένας μονοκύτταρος οργανισμός αδυνατεί να κάνει μόνος του τις σύνθετες επεξεργασίες που χρειάζονται. Οι πολυκύτταροι οργανισμοί έχουν μεγαλύτερη τέτοια δυνατότητα, μεγαλύτερη «υπολογιστική ισχύ», θα λέγαμε. Κατά την πορεία της εξέλιξης των ειδών εμφανίζεται μέσα στους οργανισμούς ένα σύστημα κυττάρων που εξειδικεύεται σε αυτή την εργασία, και αυτό είναι το νευρικό σύστημα. Ένα νευρικό σύστημα μπορεί να δέχεται τεράστιο αριθμό ερεθισμάτων και να αντιδρά με σύνθετες συμπεριφορές. Για να γίνει αυτό, χρειάζεται να έχει νευρωνικά κυκλώματα υποδοχής των ερεθισμάτων, νευρωνικά κυκλώματα συνδυασμού και απαρτίωσής τους και νευρωνικά κυκλώματα συντονισμού των κινητικών απαντήσεων, με σύνθετη ανατροφοδότηση. Αυτό που ονομάζουμε αντίληψη μοιάζει να είναι μια αφαίρεση είναι δηλαδή αυτό που μένει αν από αυτή τη διαδικασία αφαιρέσουμε τις κινητικές απαντήσεις και την διαδικασία επιλογής και συντονισμού τους, και κρατήσουμε το «αντιληπτικό» μέρος. Αυτή η αφαίρεση είναι πάντοτε ατελής και προσεγγιστική, καθότι οι οργανισμοί δεν λειτουργούν όπως οι γιατροί: δεν κάνουν πρώτα μια «διάγνωση» του περιβάλλοντος για να προβούν στη συνέχεια στον σχεδιασμό και την εκτέλεση της «θεραπείας» - η αντίληψη του περιβάλλοντος και η αντίδραση σ' αυτό είναι υπερβολικά διαπεπλεγμένες ώστε να μπορούμε να τις ξεχωρίσουμε.⁵ Ωστόσο, σύμφωνα με τις σύγχρονες γνώσεις για την οργάνωση του νευρικού συστήματος, μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει κάποιου βαθμού «διαμερισματοποίηση» των λειτουργιών, δηλαδή ότι υπάρχουν λειτουργικά τμήματα του νευρικού συστήματος που ασχολούνται κατεξοχήν με την επεξεργασία και την αναγνώριση των ερεθισμάτων κάποιου τύπου (οπτικού, ακουστικού κλπ), άλλα τμήματα που συνθέτουν τα προϊόντα αυτής της επεξεργασίας και άλλα τμήματα που ρυθμίζουν την επιλογή των εκάστοτε κινητικών απαντήσεων. Οι αντιληπτικές παραστάσεις θα πρέπει να αντιστοιχούν σε νευρικά φαινόμενα που λαμβάνουν χώρα σε ορισμένα επίπεδα αυτής της επεξεργασίας – και το ίδιο είναι αναμενόμενο να συμβαίνει και με τις παραστατικές σκέψεις.

Συμβολικές γλωσσικές λειτουργίες

Ας περάσουμε τώρα στις συμβολικές λειτουργίες, στις οποίες εμπλέκεται η γλώσσα. Για να επιτελεστούν αυτές οι λειτουργίες, το νευρικό σύστημα χρειάζεται αφενός να αναγνωρίζει τις λεκτικές εκφορές που φτάνουν στο αισθητήριο της ακοής και αφετέρου να τις συνδέει με αντιληπτικές παραστάσεις και παραστατικές σκέψεις. Κατά μήκος της ακουστικής οδού, οι ήχοι της ομιλίας που φτάνουν στα αυτιά συγκροτούνται σε λεκτικά σημαίνοντα (αυτό που είναι οι λέξεις χωρίς το νόημά τους). Το κάθε λεκτικό σημαίνον αντιστοιχεί σε μια νευρωνική διεργασία, μία οργανωμένη αλληλουχία νευρωνικών σημάτων. Αυτές οι νευρωνικές διεργασίες διασυνδέονται με αντίστοιχες νευρωνικές διεργασίες που συμβαίνουν σε άλλες περιοχές του εγκεφαλικού φλοιού, που είναι υπεύθυνες για την παραστατική αντίληψη. Με αυτό τον τρόπο, επί παραδείγματι, το λεκτικό σημαίνον «μήλο» διασυνδέεται με οπτικές, γευστικές και σωματοκινητικές παραστάσεις, που αντιστοιχούν στην όψη του μήλου, τη γεύση του μήλου και τις κινήσεις χειρισμού του μήλου. Αυτά έχουν διαπιστωθεί σε μελέτες με λειτουργική μαγνητική τομογραφία. Με αυτό τον τρόπο οι έννοιες πραγματώνονται (γίνεται το grounding) στον εγκέφαλο. Αυτές οι συνδέσεις εγκαθίστανται κατά την εκμάθηση της γλώσσας και ενεργοποιούνται κάθε φορά που ενεργοποιείται το αντίστοιχο λεκτικό σημαίνον στον εγκέφαλο. Αντίστοιχες συνδέσεις γίνονται στους εγκεφάλους όσων ανθρώπων μιλούν την ίδια γλώσσα. Οι συνδέσεις που γίνονται στον κάθε εγκέφαλο δεν είναι ίδιες. Ωστόσο, όταν μοιάζουν αρκετά μεταξύ τους, είναι εφικτή η λεκτική επικοινωνία. Επιπλέον, κατά τη διαδικασία της μάθησης, αυτές οι συνδέσεις μεταβάλλονται, απηχώντας τον εμπλουτισμό των εννοιών. Με περαιτέρω νευρωνικές διαδικασίες, που δεν είναι διευκρινισμένες, τα λεκτικά σημαίνοντα συνδέονται και μεταξύ τους, ακολουθώντας γραμματικούς και συντακτικούς κανόνες, με αποτέλεσμα τον σχηματισμό προτάσεων.^{6,7,8,9}

Τι σημαίνουν αυτά για την λεκτική επικοινωνία; Ας δούμε την περίπτωση της προφορικής λεκτικής επικοινωνίας. Ένας άνθρωπος Α εκπέμπει μια σειρά από ήχους, που αντιστοιχούν σε μία πρόταση. Ένας άλλος άνθρωπος Β προσλαμβάνει αυτή την αλληλουχία ήχων. Αυτή η αλληλουχία μετατρέπεται στον εγκέφαλό του σε μια σύνθετη νευρική διεργασία, η οποία εν συνεχεία ενεργοποιεί άλλες νευρικές διεργασίες, οι οποίες συνδέονται με αισθητικές και κινητικές παραστάσεις. Επικοινωνία υπάρχει όταν αυτές οι αισθητικές και

κινητικές παραστάσεις είναι παραπλήσιες με τις αντίστοιχες αισθητικές και κινητικές παραστάσεις, με τις οποίες είναι συνδεδεμένη αυτή η πρόταση στον εγκέφαλο του Α. Αν οι παραστάσεις που συνδέονται με μία πρόταση στους εγκεφάλους του Α και του Β είναι αρκετά διαφορετικές, η επικοινωνία καθίσταται προβληματική: γιατί, όπως θα λέγαμε, άλλα λέει ο ένας κι άλλα καταλαβαίνει ο άλλος.

Ας δούμε μια απλή περιγραφική πρόταση. «Το ποτήρι βρίσκεται πάνω στο τραπέζι». Με βάση τα παραπάνω, όταν ένας άνθρωπος Α βλέπει ένα ποτήρι πάνω σ' ένα τραπέζι και σκέφτεται «το ποτήρι είναι πάνω στο τραπέζι», στον εγκέφαλό του συμβαίνουν τα εξής: Τα οπτικά ερεθίσματα από το ποτήρι και το τραπέζι φτάνουν στα μάτια του και μετατρέπονται σε νευρικές διεγέρσεις, οι οποίες υφίστανται σύνθετη επεξεργασία. Τα προϊόντα αυτής της επεξεργασίας συνδέονται με άλλες νευρικές επεξεργασίες, που αντιστοιχούν στην πρόταση «το ποτήρι βρίσκεται πάνω στο τραπέζι», δηλαδή στις λέξεις της πρότασης και στη συντακτική της δομή. Αυτή η σύνδεση αποτελεί το grounding της πρότασης στον εγκέφαλο του Α, τη σκέψη του Α ότι το ποτήρι βρίσκεται πάνω στο τραπέζι.

Αν στο ίδιο δωμάτιο βρίσκεται και ο άνθρωπος Β, βλέπει το ποτήρι και το τραπέζι και σκέπτεται «το ποτήρι είναι πάνω στο τραπέζι», τότε και στο δικό του εγκέφαλο συμβαίνουν ανάλογα φαινόμενα, με τα οποία γίνεται το grounding αυτής της πρότασης, ή με άλλα λόγια με τα οποία δημιουργείται στον εγκέφαλό του η σκέψη ότι το ποτήρι βρίσκεται πάνω στο τραπέζι. Τα φαινόμενα αυτά θα πρέπει να μοιάζουν σε κάποιο βαθμό με τα φαινόμενα που λαμβάνουν χώρα στον εγκέφαλο του Α, αλλά κατά πάσα πιθανότητα θα έχουν και κάποιες διαφορές.

Με βάση τα όσα είπαμε και παραπάνω για τη συνείδηση, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι οι ασυνείδητες προτασιακές σκέψεις ταυτίζονται με νευρικές διεργασίες εντός του εγκεφάλου, ενώ οι συνειδητές σκέψεις είναι τα βιώματα που αντιστοιχούν σε αυτές τις νευρικές διεργασίες. Τι είναι όμως οι προτάσεις που αντιστοιχούν σε αυτές τις σκέψεις;

Να διευκρινίσουμε καταρχάς ότι οι προτάσεις δεν ταυτίζονται με τις προτασιακές σκέψεις.¹⁰ Μια προτασιακή σκέψη είναι μια σκέψη κάποιου ανθρώπου, μια διαδικασία που λαμβάνει χώρα στον εγκέφαλό του. Επί παραδείγματι, η διαδικασία που λαμβάνει χώρα στον εγκέφαλο του Α στο παράδειγμά μας είναι «η σκέψη του ότι το

ποτήρι βρίσκεται πάνω στο τραπέζι». Αν ονομάσουμε την πρόταση «το ποτήρι βρίσκεται πάνω στο τραπέζι» **Π**, αυτό που λαμβάνει χώρα στον εγκέφαλο του Α δεν είναι η περιγραφική πρόταση **Π**, αλλά η σκέψη του ότι **Π**. Η σκέψη του Α ότι **Π** είναι μια νευρική διαδικασία. Τι είναι όμως η πρόταση **Π** αυτή καθαυτή;

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η **Π** δεν υπάρχει – και εν γένει ότι οι προτάσεις δεν υπάρχουν. Αυτό όμως έχει κάποια προβλήματα. Ένα πρόβλημα είναι ότι, αν δεν υπάρχουν προτάσεις, τότε, όταν μιλάμε μεταξύ μας, νομίζουμε ότι λέμε κάτι ο ένας στον άλλον, αλλά στην πραγματικότητα δεν λέμε τίποτα - πράγμα που είναι μάλλον δύσκολο να δεχτούμε. Και ένα άλλο πρόβλημα είναι ότι, αν δεν υπάρχουν προτάσεις, τότε δεν υπάρχει τίποτα που να φέρει τιμές αλήθειας, που να είναι δηλαδή αληθές ή ψευδές. Η σκέψη του Α ότι **Π** είναι, όπως είδαμε, μια νευρική διαδικασία και οι νευρικές διαδικασίες μπορούν να συμβαίνουν ή να μη συμβαίνουν, να είναι λειτουργικές ή δυσλειτουργικές, αλλά δεν μπορούν να είναι αληθείς ή ψευδείς. Αυτό που μπορεί να είναι αληθές ή ψευδές είναι η πρόταση **Π**. Φυσικά, έχουμε την εναλλακτική λύση να θεωρήσουμε ότι δεν υπάρχουν τιμές αληθείας. Αυτό όμως θα οδηγούσε σε έναν γενικό σκεπτικισμό, που είναι ασύμβατος με τον επιστημονικό ρεαλισμό, στον οποίο βασίζεται μεταξύ άλλων και η επιστήμη της νευροψυχολογίας.

Η καλύτερη λύση μάλλον είναι να δεχτούμε ότι η πρόταση **Π** υπάρχει, και ότι προτάσεις γενικά υπάρχουν. Το πρόβλημα εδώ είναι ότι δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε τι είδους οντότητες είναι αυτές οι προτάσεις. Η πρόταση **Π** είναι ταυτόχρονα αυτό που σκέπτεται ο Α, αυτό που λέει στον Β και αυτό που σκέπτεται ο Β. Άρα δεν είναι κάτι ιδιωτικό και υποκειμενικό, όπως τα βιώματα του Α και τα βιώματα του Β. Από την άλλη, η πρόταση **Π** μοιάζει με την σχέση που έχει το ποτήρι με το τραπέζι στην πραγματικότητα, αλλά δεν φαίνεται να ταυτίζεται με αυτή τη σχέση και εν γένει δεν φαίνεται να υφίσταται μέσα στον κόσμο των αντικειμένων. Άρα, εκτός του ότι δεν είναι κάτι υποκειμενικό, δεν είναι ούτε κάτι αντικειμενικό. Αυτή η δυσκολία να προσδιορίσουμε τη φύση των γλωσσικών προτάσεων έχει μάλλον να κάνει με το ότι, ό,τι και να λέγαμε γι' αυτό το θέμα, θα το λέγαμε με γλωσσικές προτάσεις, και άρα υπάρχει μια κυκλικότητα. Θα πρέπει λοιπόν μάλλον να μείνουμε με το ότι οι προτάσεις υπάρχουν και ότι με κάποιο τρόπο σχετιζόμαστε μαζί τους, όταν τις σκεπτόμαστε και τις λέμε, χωρίς ωστόσο να γνωρίζουμε σε ποια κατηγορία οντοτήτων ανήκουν.

Συμπερασματικά: οι σκέψεις είναι από τη μία πλευρά φυσικά φαινόμενα που λαμβάνουν χώρα μέσα στον εγκέφαλο. Αλλά, πέραν αυτού, έχουν ακόμα δύο πλευρές: Όταν είναι συνειδητές, έχουν και βιωματική όψη, που, όπως είδαμε προηγουμένως, δεν ανάγεται πλήρως σε φυσικά φαινόμενα. Και, όταν αντιστοιχούν σε προτάσεις, έχουν και προτασιακή υπόσταση, που επίσης δεν υπάγεται στα φυσικά φαινόμενα. Συνεπώς οι σκέψεις, όπως και η συνείδηση, δεν μπορούν να αναχθούν πλήρως σε νευρικές λειτουργίες.

Βούληση

Η βούληση νοείται ως η ικανότητα του ατόμου να κάνει επιλογές, οι οποίες κατευθύνουν ως ένα βαθμό τη συμπεριφορά του – ή εναλλακτικά ως η ψυχική λειτουργία που επιτρέπει στο άτομο να έχει αυτή την ικανότητα επιλογής. Οι άνθρωποι κάνουμε επιλογές τόσο συνειδητά όσο και ασυνείδητα. Η βούληση συνδέεται κατεξοχήν με τις συνειδητές επιλογές, χωρίς αυτό να αποκλείει εξολοκλήρου τις ασυνείδητες.

Είναι απαραίτητο να διακρίνουμε τη βούληση από την επιθυμία, καθότι συχνά χρησιμοποιούμε και για τις δύο το ρήμα «θέλω». Η έννοια της επιθυμίας αναφέρεται περισσότερο στην φαντασιακή βίωση μιας μελλοντικής δυνητικής κατάστασης με θετικό συναισθηματικό φορτίο (η απλή τάση προσέγγισης και χρήσης θελκτικών για το άτομο αντικειμένων είναι καλύτερο να ονομάζεται «όρεξη προς κάτι» για να διακρίνεται από την επιθυμία, που είναι πιο ενεργητική διαδικασία και περιλαμβάνει τη φαντασία). Αντίθετα, η βούληση αναφέρεται στη διαδικασία επιλογής μεταξύ διαθέσιμων εναλλακτικών συμπεριφορών, επιλογής που ασφαλώς επηρεάζεται σημαντικά τόσο από τις επιθυμίες όσο και από τις ορέξεις (που λειτουργούν αμφοτέρως ως κίνητρα) αλλά δεν ταυτίζεται μαζί τους.

Στο μέτρο που επηρεάζει τη συμπεριφορά, η βούληση ασφαλώς θα πρέπει να συνδέεται με την εγκεφαλική λειτουργία (διαφορετικά δεν θα είχε κανέναν απολύτως αντίκτυπο στη συμπεριφορά και θα αποτελούσε κενό ρήμα). Δεν γνωρίζουμε πώς ακριβώς γίνεται αυτή η σύνδεση. Μπορούμε ωστόσο ασφαλώς να φανταστούμε τα διάφορα κίνητρα, ως συμπεριφορικές τάσεις που πραγματώνονται με τη μορφή σύνθετων νευρικών δραστηριοτήτων, να αλληλεπιδρούν μεταξύ τους σε ανώτερα εγκεφαλικά κέντρα. Μπορούμε επίσης να φανταστούμε να επικρατούν τα ισχυρότερα κίνητρα, πιθανότατα διότι η νευρική δραστηριότητα που συνδέεται μαζί τους καταστέλλει με κάποιο τρόπο

τις υπόλοιπες και βρίσκει αυτή τη διέξοδο προς τα κινητικά εγκεφαλικά κέντρα, που κατευθύνουν τη συμπεριφορά¹¹.

Ωστόσο, ως εδώ έχουμε δει μόνο τη συμπεριφορική πλευρά των κινήτρων, και έχουμε αφήσει απέξω τη βιωματική και την προτασιακή πλευρά, δηλαδή το πώς βιώνουμε τα κίνητρά μας και το τι αυτά «μας λένε». Το τι «μας λέει» ένα κίνητρο λέγεται αλλιώς και «ο λόγος για τον οποίο θέλουμε να κάνουμε κάτι» ή «το νόημα που έχει για μας μία επιλογή». Όπως είδαμε στα προηγούμενα, η βιωματική και η προτασιακή πλευρά δεν μπορούν να αναχθούν σε φυσικά φαινόμενα και να εξηγηθούν από τις φυσικές επιστήμες. Το ερώτημα που προκύπτει εδώ είναι το εξής: Παίζουν αυτές οι πλευρές κάποιο ρόλο στις επιλογές μας; Ή είναι απλά «επιφαινόμενα» των φυσικών πλευρών, υπαρκτά μεν αλλά αδρανή ως προς την συμπεριφορά μας;

Πρόκειται για ένα μείζον φιλοσοφικό ερώτημα, που συνδέεται άμεσα με το ερώτημα περί της ελευθερίας της βούλησης. Αδρά θα μπορούσαμε να πούμε εδώ ότι, εάν η βιωματική και η προτασιακή πλευρά των κινήτρων είναι επιφαινομενικές, τότε δεν υπάρχει ελευθερία βούλησης και η συμπεριφορά μας καθορίζεται εξολοκλήρου από την φυσική αναγκαιότητα και την όποια φυσική τυχαιότητα. Αντίθετα, αν η βιωματική και η προτασιακή πλευρά των κινήτρων παίζουν ρόλο στη συμπεριφορά, τότε το ερώτημα περί της ελευθερίας της βούλησης παραμένει ανοιχτό¹².

Συμπέρασμα

Οι ψυχικές λειτουργίες μπορούν στον παρόντα χρόνο να αναχθούν σε νευροβιολογικά φαινόμενα μόνο εν μέρει. Η αναγωγή αυτή αφορά τα ποσοτικά χαρακτηριστικά τους, αλλά δεν καλύπτει επαρκώς τα βιωματικά, ποιοτικά και προτασιακά χαρακτηριστικά τους. Φαίνεται λοιπόν πως ο ανθρώπινος ψυχικός κόσμος δεν στηρίζεται μόνο στον πυλώνα του εγκεφάλου, αλλά και σε δύο ακόμα πυλώνες: τον πυλώνα της συνείδησης και τον πυλώνα της γλώσσας. Άλλωστε, σε αυτούς περίπου τους πυλώνες στηρίζεται και η ίδια η επιστήμη. Για να μπορεί να υπάρχει επιστήμη, θα πρέπει να υπάρχει καταρχήν μια πραγματικότητα για να περιγραφεί επιστημονικά – θα πρέπει να υπάρχει συνείδηση, ώστε η πραγματικότητα να μπορεί να γίνει αισθητή – και θα πρέπει να υπάρχει και γλώσσα, για να μπορεί η πραγματικότητα να περιγραφεί.

Βιβλιογραφία

1. Block N: On a confusion about a function of consciousness. <http://cogprints.org/231/1/199712004.html>
2. Van Gulick, Robert, "Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.)
3. Nagel T. What is it like to be a bat? *The Philosophical Review* Vol.83, No 4 (Oct 1974), pp 435-450
4. Larsen SH, RW Reader, EN Kort, WW Tso, J Adler: Change in direction of flagellar rotation is the basis of the chemotactic response in *Escherichia coli*. *Nature* 249, 74 - 77 (03 May 1974); doi:10.1038/249074a0
5. Walter J Freeman: A neurobiological interpretation of semiotics: meaning, representation, and information. *Information Sciences* 124: 93-102, 2000.
6. Robert F. Goldberg, Charles A. Perfetti, Walter Schneider: Perceptual Knowledge Retrieval Activates Sensory Brain Regions. *The Journal of Neuroscience*, May 3, 2006, 26(18):4917-4921
7. Lawrence W. Barsalou: Grounded Cognition. *Ann Rev Psychol* 2008. 59:617-45.
8. Tom M. Mitchell, Svetlana V. Shinkareva, Andrew Carlson, Kai-Min Chang, Vicente L. Malave, Robert A. Mason, and Marcel Adam Just. Predicting Human Brain Activity Associated with the Meanings of Nouns. *Science*, 2008; 320 (5880): 1191 DOI: 10.1126/science.1152876
9. Julio González Álvarez Ph D: Brain and Language: The Neural Representation of Words and their Meanings. Invited Speech (III Conference ALFAL-NE). Oxford University, Oxford, UK. 21-22 June 2007
10. McGrath, Matthew, "Propositions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.)
11. Wilson, George and Shpall, Samuel, "Action", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.).
12. O'Connor, Timothy, "Free Will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.).

Δημήτρης Δικαίος

Η ΚΑΤΑΝΟΗΣΗ ΤΗΣ ΑΙΤΙΟΛΟΓΙΑΣ ΤΩΝ ΨΥΧΙΑΤΡΙΚΩΝ ΔΙΑΤΑΡΑΧΩΝ

Εισαγωγή

Η προσπάθεια της κατανόησης της αιτίας των φυσικών φαινομένων αποτελεί ανέκαθεν αντικείμενο έντονης ενασχόλησης της ανθρώπινης σκέψης. Αφενός ο άνθρωπος φαίνεται να έχει έμφυτη ανάγκη για γνώση ανεξάρτητα από τις πρακτικές συνέπειές της (θετικές ή αρνητικές, όπως μας δείχνει η ιστορία του μήλου από το δέντρο της γνώσης) και αφετέρου, η γνώση της αιτιολογίας τους κάνει τα διάφορα φαινόμενα όχι μόνο προβλέψιμα και λιγότερο τρομακτικά (π.χ. μια έκλειψη ηλίου) αλλά μπορεί να δώσει και τα μέσα για την επιτυχή αντιμετώπιση των ανεπιθύμητων από αυτά όπως και για την αναπαραγωγή των επιθυμητών. Όλος ο πολιτισμός, με αρχή την ανακάλυψη του ελέγχου της φωτιάς, της γεωργίας και της κτηνοτροφίας, βασίζεται κυρίως στην πνευματική ανάγκη και ικανότητα του ανθρώπου να κατανοεί τις αιτίες.

Φυσικά, από τις προσπάθειες κατανόησης της αιτιολογίας των φαινομένων δεν θα μπορούσαν να λείπουν αυτές που αφορούν τις σωματικές λειτουργίες και την ίδια τη ζωή. Οι διάφορες νόσοι του ανθρώπου, εξάλλου, εξετάζονται ως προς τις αιτίες τους επί χιλιετίες και, με βάση τις κατά καιρούς θεωρίες που αναπτύσσονται, γίνονται διάφορες προσπάθειες παρέμβασης στην πορεία τους. Όπως και για τα περισσότερα αν όχι όλα τα φυσικά φαινόμενα, πρώτη και μέχρι σήμερα ευρέως επικρατούσα αιτία, θεωρήθηκαν οι θεϊκές παρεμβάσεις (με αποτέλεσμα την ανάπτυξη αντιστοιχών θεραπευτικών μέσων: προσευχής, ευλογίας, εξορκισμών κλπ), ακολουθούμενες από διάφορες θεωρίες που σε μεγάλο μέρος βασίζονταν σε αποτελέσματα εμπειρικών παρατηρήσεων αρχικά, και «πειραματικών επαληθεύσεων» κατόπιν, όπου αυτό ήταν δυνατόν.

Έτσι, από την αρχαιότητα έγιναν διάφορες προσπάθειες κατανόησης των λειτουργιών του οργανισμού και της αιτιολογίας των

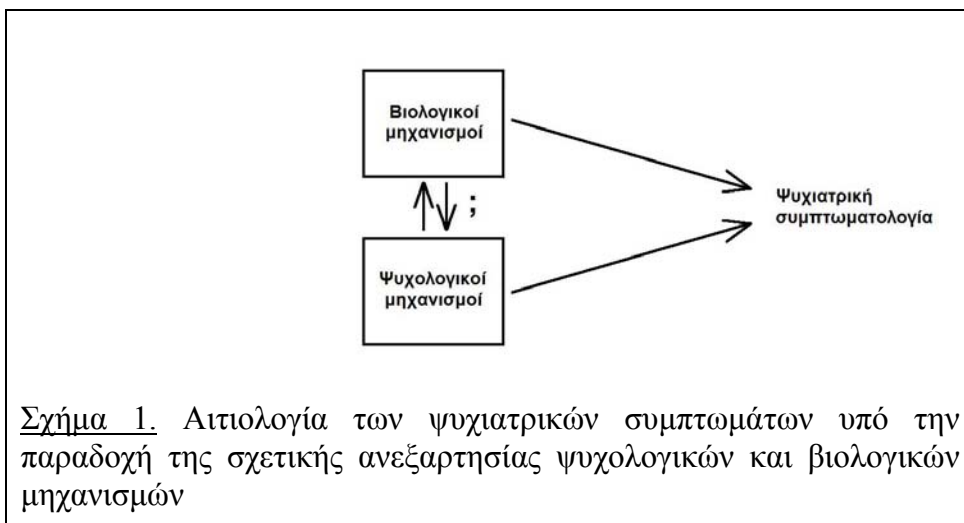
νόσων μερικές από τις οποίες θεωρούνται πλέον λανθασμένες και άλλες που ανταποκρίνονται στη σημερινή κατανόηση των αιτιολογικών μηχανισμών, η επεξήγηση των οποίων από τα μέσα του 19^{ου} αιώνα και μετά βασίζεται όλο και περισσότερο σε ευρήματα από επιστημονικές παρατηρήσεις: ανατομικές, βιολογικές, ιστολογικές, μικροβιολογικές κλπ.

Αιτιολογικές υποθέσεις και θεωρίες κατά την ανατολή της σύγχρονης ιατρικής

Στις σωματικές νόσους οι αιτιολογικοί μηχανισμοί είναι σχετικά απλοί και εξηγούνται πλήρως από τη βιολογία. Κάποια βιοχημική δυσλειτουργία οδηγεί σε κυτταρική δυσλειτουργία, αυτή σε δυσλειτουργία του ιστού ή του συστήματος που περιέχει τα κύτταρα που δυσλειτουργούν, με αποτέλεσμα τη δυσλειτουργία του οργάνου ή των οργάνων που αποτελούνται ή είναι λειτουργικά εξαρτημένα από τους ιστούς ή τα συστήματα αυτά.

Στην ψυχιατρική, το όργανο που παράγει τα συμπτώματα και σημεία (το νοητικό όργανο) είναι τόσο πολύπλοκο που η παραγωγή τους απέχει πολύ από το να μπορεί να εξηγηθεί επαρκώς μέσω μόνον της βιολογικής οδού. Βιολογική αιτιολογία αποδόθηκε, βέβαια, σε πολλές καταστάσεις με ψυχιατρική συμπτωματολογία που (με βάση κυρίως νεκροτομικές παρατηρήσεις) καθιερώθηκαν ως «οργανικές» από τον 19^ο έως τις αρχές του 20^{ου} αιώνα (προϊούσα γενική παράλυση που οφείλονταν στη σύφιλη, νόσος του Alzheimer, κλπ), αλλά και σε αυτές τις καταστάσεις ήταν εμφανές ότι οι διαταραχές της σκέψης και της αντίληψης (βασικά συμπτώματα από τις ανώτερες νοητικές λειτουργίες) βρίσκονταν κάτω από την επίδραση, όχι μόνο της βιολογικής διαταραχής, αλλά και των ψυχικών εμπειριών και των ψυχολογικών μηχανισμών του πάσχοντος. Αντίθετα, στις «λειτουργικές» ψυχικές διαταραχές (ψυχώσεις, κατάθλιψη, αγχώδεις διαταραχές κλπ), αυτές δηλαδή στις οποίες δεν βρέθηκαν αδρές ιστολογικές, βιοχημικές ή, αργότερα (όταν άρχισε να χρησιμοποιείται το εγκεφαλογράφημα) ηλεκτροφυσιολογικές ανωμαλίες, θεωρήθηκε προφανές ότι η συμπτωματολογία ήταν σχεδόν αποκλειστικά εξαρτημένη από ψυχολογικούς μηχανισμούς. Έτσι, μέχρι τις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αιώνα, επικρατούσε η αντίληψη ότι τα ψυχιατρικά συμπτώματα μπορούσαν να εξηγηθούν, σχετικά ανεξάρτητα, είτε από βιολογικούς μηχανισμούς σε κάποιες καταστάσεις, είτε από ψυχολογικούς σε άλλες, αν και κάποια (μικρή πάντως)

αλληλεπίδραση μεταξύ των δύο δεν μπορούσε να αποκλειστεί (Σχήμα 1).

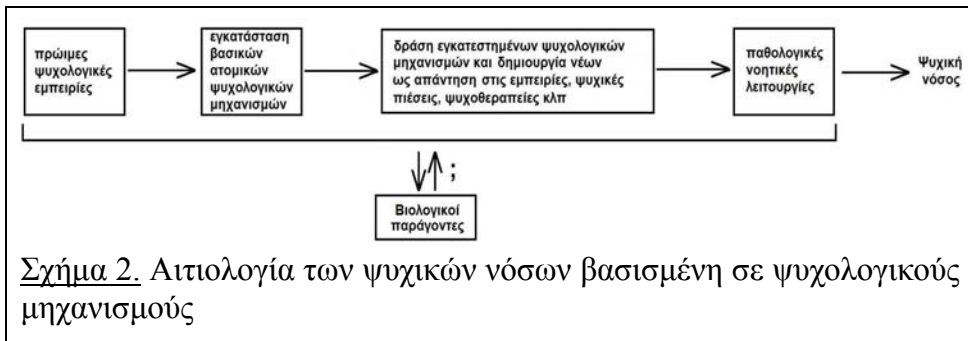


Περίοδος κυριαρχίας των ψυχολογικών θεωριών

Από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα, πολλές απόπειρες έγιναν για την περιγραφή και ανάλυση των ψυχολογικών μηχανισμών οι οποίοι, μέχρι τη δεκαετία περίπου του 1970, ήταν οι μόνοι που θεωρούντο αιτιολογικά συνδεδεμένοι με τις λειτουργικές ψυχιατρικές διαταραχές, οι οποίες από εδώ και κάτω θα αναφέρονται απλώς ως ψυχιατρικές διαταραχές ή ψυχικές νόσοι. Ακόμα και όταν διαφαίνεται ότι κάποιοι βιολογικοί μηχανισμοί μπορεί να υπεισέρχονται στη παθογενετική διαδικασία, δεν ήταν δυνατόν να αποδειχθεί ότι είναι αιτιολογικοί. Για παράδειγμα, από τα μέσα του 20^{ου} αιώνα φάνηκε ότι οι αναστολείς της μονοαμινοξειδάσης ή οι αναστολείς επαναπρόσληψης των μονοαμινών στο κεντρικό νευρικό σύστημα βελτίωναν την κατάθλιψη και έτσι προέκυψε η μονοαμινεργική θεωρία για την παρουσία της νόσου αυτής στους πάσχοντες. Δεν υπήρχε όμως καμία ένδειξη ότι η ελάττωση, για παράδειγμα, της σεροτονίνης ήταν υπεύθυνη για την κατάθλιψη. Θα μπορούσε να ισχύει το αντίστροφο (καταθλιπτικό συναίσθημα απότοκο ψυχολογικών μηχανισμών να προκαλεί ελάττωση της σεροτονίνης στον εγκέφαλο) και τα αντικαταθλιπτικά να δρουν όπως τα αντιπυρετικά κατά του συμπτώματος και όχι κατά της αιτίας της νόσου.

Έτσι, ακόμα και οι νευρολόγοι-ψυχίατροι που (ακολουθώντας τον ενθουσιασμό των συνεχών ανακαλύψεων στη σωματική ιατρική κατά την ανατολή του 20^{ου} αιώνα) ξεκίνησαν από την οργανική προσέγγιση των ψυχιατρικών διαταραχών, σύντομα κατάλαβαν ότι η μελέτη των βιολογικών μηχανισμών δεν αποτελούσε επιλογή για τις διαταραχές αυτές. Είναι γνωστό ότι ο σημαντικότερος υπέρμαχος της ψυχολογικής ερμηνείας των ψυχιατρικών διαταραχών, ο Σίγκμουντ Φρόιντ, είχε ασχοληθεί με την εγκεφαλική παράλυση, τις αφασίες και την ιστολογία του εγκεφάλου (ιδίως του υπομέλανα τόπου) πριν αναπτύξει τη θεωρία της ψυχανάλυσης, προφανώς έχοντας αντιληφθεί ότι οι νοητικές και ψυχικές εκδηλώσεις ήταν πρακτικώς αδύνατον να αναχθούν σε βιολογικούς μηχανισμούς. Σαν αποτέλεσμα, οι ψυχολογικές θεωρίες αποτέλεσαν το πεδίο της έρευνας για την ερμηνεία των συμπτωμάτων των ψυχικών νόσων και για την εφαρμογή μεθόδων για τη θεραπεία τους.

Από τις δύο κύριες ψυχολογικές θεωρίες, η μεν συμπεριφορική προσέφερε ένα απλούστερο θεραπευτικό μοντέλο, αλλά και επιφανειακότερη προσέγγιση των πιθανολογούμενων αιτιοπαθογενετικών μηχανισμών, η δε ψυχαναλυτική αποτέλεσε τη σημαντικότερη προσπάθεια αναγωγής των ψυχικών νόσων σε ψυχολογικούς αιτιολογικούς μηχανισμούς που περιελάμβαναν: α) οντογενετικούς παράγοντες (τα στάδια της ψυχοσεξουαλικής ανάπτυξης), β) «όργανα» ή διακριτές λειτουργικές περιοχές του νοητικού οργάνου (συνειδητό-ασυνείδητο ή προεγώ-εγώ-υπερεγώ) με διακριτές ιδιότητες κατ' αναλογία προς τους ιστούς, τα όργανα και τα συστήματα του σώματος και γ) συγκεκριμένες λειτουργίες (κυρίως τους μηχανισμούς άμυνας). Η επιτυχία και καθιέρωση της ψυχαναλυτικής θεωρίας και των θεραπευτικών της εφαρμογών ήταν καθοριστική για την αντίληψη των ψυχικών νόσων που θεωρήθηκαν (Σχήμα 2) αποκλειστική συνέπεια των ψυχολογικών μηχανισμών (με ίσως κάποια επίδραση βιολογικών παραγόντων).



Οι ψυχολογικοί αυτοί μηχανισμοί περιλαμβάνουν την επίδραση των πρώιμων ψυχολογικών εμπειριών πάνω στις οποίες βασίζεται η ανάπτυξη και εγκατάσταση των βασικών ψυχολογικών μηχανισμών του ατόμου (είτε αυτοί θεωρείται ότι είναι οι μηχανισμοί άμυνας του εγώ είτε τα εξαρτημένα αντανακλαστικά είτε, αργότερα με την ανάδυση της γνωσιακής προσέγγισης, τα «σχήματα» κλπ). Οι βασικοί αυτοί μηχανισμοί που αναπτύσσονται νωρίς στη ζωή του ατόμου θεωρείται ότι χαρακτηρίζουν την όλη προσωπικότητά του και ότι είναι καθοριστικοί της συμπεριφοράς του σε όλη την υπόλοιπη ζωή του. Τροποποίηση των μηχανισμών αυτών θεωρείται ότι είναι δυνατή σε κάποιο βαθμό, ενώ κατά τη διάρκεια της ζωής δημιουργούνται και νέοι μηχανισμοί, ως απάντηση στην συσσωρευόμενη ατομική εμπειρία (γεγονότα ζωής, ψυχικές πιέσεις, πιθανές ψυχοθεραπευτικές παρεμβάσεις κλπ), οι οποίοι όμως και αυτοί έχουν χαρακτηριστικά που εξαρτώνται σε ισχυρό, πιστεύεται, βαθμό από τους εγκατεστημένους βασικούς μηχανισμούς του ατόμου. Εάν η συνισταμένη δράση των αρχικά εγκατεστημένων ψυχολογικών μηχανισμών και των νέων που αναπτύσσονται μετέπειτα είναι παθολογική, αυτό οδηγεί σε παθολογικές νοητικές λειτουργίες με συνέπεια την ψυχική νόσο.

Ανάδυση και επικράτηση της βιολογικής αιτιολογίας

Κατά τις αρχές της δεκαετίας του 1970, από τη μία πλευρά άρχισε να καθίσταται εμφανές ότι τα αντικαταθλιπτικά και αργότερα τα αντιψυχωσικά φάρμακα μπορούν μέσω βιολογικών μηχανισμών να τροποποιούν το περιεχόμενο της σκέψης και από την άλλη πλευρά δημοσιεύτηκαν πειστικές μελέτες διδύμων και υιοθετημένων που έδειξαν ότι στην πιθανότητα εμφάνισης ψυχιατρικών διαταραχών

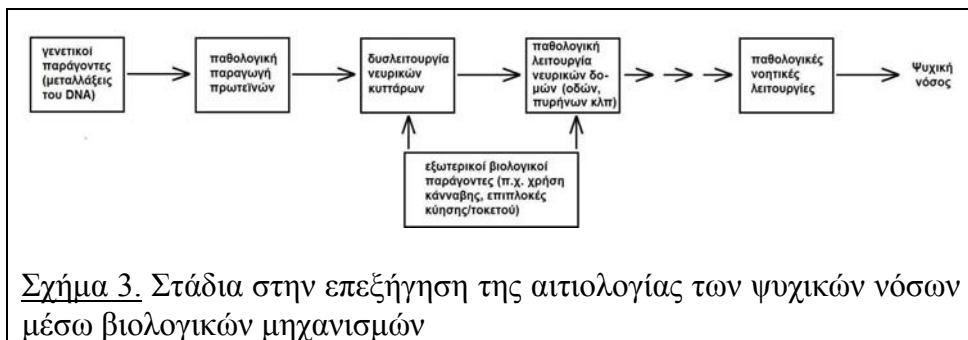
μεγαλύτερη επίδραση έχουν τα γονίδια παρά ψυχολογικώς δρώντες μηχανισμοί.

Ειδικότερα, με τις μελέτες διδύμων αποδεικνύεται ότι η γενετική συνιστώσα είναι σημαντική όταν στους μονοζυγωτικούς (MZ) διδύμους (οι οποίοι έχουν κοινά όλα τα γονίδιά τους) παρατηρείται σημαντικά υψηλότερη συμφωνία για το χαρακτηριστικό μιας ψυχικής διαταραχής σε σχέση με τους διζυγωτικούς (ΔΖ) διδύμους (οι οποίοι έχουν κοινά τα μισά γονίδιά τους, όπως και τα μη δίδυμα αδέλφια), καθώς οι περιβαλλοντικές (ψυχολογικές ως επί το πλείστον) επιδράσεις είναι σε μεγάλο βαθμό κοινές και πάντως δεν διαφοροποιούνται πολύ ανάλογα με το εάν οι δίδυμοι είναι MZ ή ΔΖ. Για τη σχιζοφρένεια και τη διπολική συναισθηματική διαταραχή η πιθανότητα νόσησης όταν πάσχει ένας δίδυμος αδελφός από την αντίστοιχη διαταραχή είναι για μεν MZ δίδυμο περίπου 50% για δε ΔΖ δίδυμο περίπου 12% (δηλαδή όσο και η αναφερόμενη στα μη-δίδυμα αδέλφια), ενώ τα ποσοστά αυτά διαγνωστικής συμφωνίας δεν αλλάζουν ακόμα και όταν οι δίδυμοι ανατράφηκαν χωριστά. Σημειώνεται ότι ενώ κάποιες άλλες αιτίες και καταστάσεις έχουν βρεθεί ότι αυξάνουν τον κίνδυνο νόσησης (π.χ. επιλοκές κύησης και τοκετού ή χρήση χασίς σε νεαρή ηλικία για τη σχιζοφρένεια), αύξηση του κινδύνου αυτού που έστω και να πλησιάζει στο 50% που σχετίζεται με τους γενετικούς συντελεστές (η πιθανότητα νόσησης όταν υπάρχει MZ δίδυμος που πάσχει από τη νόσο), δεν έχει αποδοθεί μέχρι τώρα σε καμία άλλη βιολογική ή ψυχολογική αιτία, καθιστώντας έτσι τη γενετική επίδραση την πιο ισχυρή σήμερα αιτιολογική συνιστώσα για τις ψυχικές νόσους. Και για την μονοπολική κατάθλιψη βρίσκεται παρόμοια διαφορά (25% στους ΔΖ έναντι 70% στους MZ), αν και λιγότερο εκσεσημασμένη, ενώ η ίδια εικόνα αναδύεται και από μελέτες διδύμων στη διαταραχή πανικού και στις χρήσεις αλκοόλ και ουσιών.

Στις μελέτες υιοθεσίας, η γενετική συνιστώσα θεωρείται σημαντική όταν η πιθανότητα εμφάνισης ενός χαρακτηριστικού σε ένα άτομο βρίσκεται ότι εξαρτάται κυρίως από την εμφάνιση του χαρακτηριστικού αυτού στους βιολογικούς συγγενείς, ενώ η περιβαλλοντική συνιστώσα όταν εξαρτάται κυρίως από την εμφάνιση του χαρακτηριστικού στους θετούς συγγενείς. Σε τέτοιες μελέτες που έγιναν στη δεκαετία του 1970 στη Δανία η συχνότητα σχιζοφρένειας στους βιολογικούς συγγενείς σχιζοφρενών υιοθετημένων ήταν 6,4% ενώ σε βιολογικούς συγγενείς μη ασθενών υιοθετημένων ήταν 1,7%

(δηλαδή η πιθανότητα ύπαρξης σχιζοφρένειας στους βιολογικούς συγγενείς ασθενούς υιοθετημένου ήταν κατά 4 φορές υψηλότερη), ενώ η νόσος του υιοθετημένου δεν σχετιζόταν καθόλου με αύξηση της πιθανότητας ύπαρξης της νόσου στους θετούς του συγγενείς. Παρόμοια ήταν τα ευρήματα και σε μελέτες που έγιναν εκείνο τον καιρό και στη Φινλανδία στις οποίες βρέθηκε ότι το 9% των τέκνων βιολογικών γονέων με σχιζοφρένεια που δόθηκαν για υιοθεσία νόσησαν από αυτή τη νόσο, ενώ από τα τέκνα μη σχιζοφρενών βιολογικών γονέων, νόσησε μόνον το 1,2% (δηλαδή όσο περίπου και ο γενικός πληθυσμός). Σε άλλη μελέτη, επίσης, βρέθηκε ότι η ανατροφή από σχιζοφρενή θετό γονέα δεν είχε επίδραση στον κίνδυνο για εκδήλωση σχιζοφρένειας, αν και βρέθηκε επίσης ότι στα παιδιά πασχόντων βιολογικών γονέων ο κίνδυνος νόσησης είναι υψηλότερος όταν ανατρέφονται σε οικογένειες με διαταραγμένη επικοινωνία μεταξύ των μελών (πάντως, η επίδραση αυτή βρέθηκε ότι είναι πολύ μικρότερη της γενετικής και υπάρχει και η πιθανότητα η διαταραγμένη επικοινωνία να πηγάζει από προνοσηρά χαρακτηριστικά του παιδιού που πρόκειται να νοσήσει). Σε άλλες μελέτες υιοθεσίας αποτελέσματα παρόμοια με εκείνα της σχιζοφρένειας βρέθηκαν για τη διπολική συναισθηματική διαταραχή, τη μονοπολική κατάθλιψη, την αντικοινωνική συμπεριφορά όπως και για τη χρήση αλκοόλ και ουσιών.

Έτσι, τόσο από τις παρατηρήσεις για τις επιδράσεις των φαρμάκων, όσο και από την απόδειξη της συμμετοχής γενετικών παραγόντων (οι οποίοι εξαρτώνται από γονίδια για τα οποία ήταν γνωστό ότι δεν τροποποιούνται από την εμπειρία, και οι οποίοι θα πρέπει να τοποθετούνται στην αρχή κάθε αιτιολογικής αλυσίδας), οι επικρατούσες αιτιολογικές υποθέσεις μετακινήθηκαν προς την πλευρά των βιολογικών μηχανισμών. Στα επόμενα χρόνια διάφορες λεπτομερέστερες βιοχημικές και ιστολογικές παρατηρήσεις, όπως και η ανάδυση λειτουργικών απεικονιστικών εξετάσεων του εγκεφάλου (π.χ. η τομογραφία εκπομπής ποζιτρονίων και η λειτουργική μαγνητική τομογραφία που δείχνουν ποια εγκεφαλικά κέντρα ενεργοποιούνται στις διάφορες λειτουργίες) πρόσφεραν περαιτέρω υποστήριξη στη βιολογική υπόθεση των ψυχικών νόσων και οδήγησαν σε αισιοδοξία ότι η αναγωγή τους θα μπορούσε να γίνει αποκλειστικά σε βιολογικούς μηχανισμούς (γενετικούς ή εξωτερικώς επιδρώντες) για τους οποίους ορίστηκαν και διακριτά στάδια (Σχήμα 3).



Ανεπάρκειες και αδυναμίες της βιολογικής υπόθεσης

Τα στάδια του σχήματος 3 εξηγούν επαρκώς, και με αρκετή υπάρχουσα γνώση για το καθένα από αυτά και τον τρόπο διασύνδεσής του με τα επόμενα, την παθοφυσιολογία πολλών σωματικών νόσων (στα αντίστοιχα κύτταρα, δομές και παθολογικές λειτουργίες). Όσον, όμως, αφορά τις ψυχικές διαταραχές υπάρχει μεγάλο κενό στη γνώση για το πώς από την παθολογική λειτουργία των νευρικών δομών μεταβαίνουμε στις παθολογικές νοητικές λειτουργίες (όπως απεικονίζεται στο διακεκομμένο βέλος του σχήματος 3).

Έτσι, οι γονιδιακές βλάβες (που αποκαλύπτονται μέσω ανάλυσης του DNA ή της κυτταρογενετικής) έχουν αντιστοιχηθεί με παθολογική πρωτεϊνοσύνθεση (που διαπιστώνεται με ιστοχημικές μεθόδους) και αυτή με τη σειρά της με παθολογικούς μηχανισμούς στο επίπεδο του κυττάρου και στο επίπεδο των νευρικών δομών (που αντανακλώνονται σε ακτινολογικά, ανατομικά και ιστολογικά ευρήματα ή αποτυπώνονται σε δυναμικές εξετάσεις του εγκεφάλου). Από την άλλη πλευρά, οι παθολογικές νοητικές λειτουργίες (που αφορούν παθολογικούς ψυχικούς μηχανισμούς και αποτυπώνονται με ψυχομετρικές μεθόδους ή διαπιστώνονται κατά τη διάρκεια των ψυχοθεραπειών) έχουν αντιστοιχηθεί με διάφορες ψυχικές νόσους και συμπεριφορές.

Το πώς όμως συνδέονται και αντιστοιχούνται η παθολογία στο επίπεδο των νευρικών δομών με την παθολογία στο επίπεδο των νοητικών λειτουργιών παραμένει πρακτικά ανερμήνευτο, γεγονός το οποίο θέτει ισχυρότατες αμφιβολίες για το κατά πόσον βιολογικοί μηχανισμοί μπορούν να εξηγήσουν πλήρως (όπως στις σωματικές νόσους) τις ψυχιατρικές διαταραχές.

Η επιγενετική στην κατανόηση της αιτιολογίας των ψυχικών νόσων

Τα τελευταία χρόνια αμφισβητείται ισχυρά το κατά πόσον οι γενετικοί παράγοντες (που είναι κεντρικής σημασίας στις τρέχουσες βιολογικές ερμηνείες της ψυχιατρικής νοσηρότητας) είναι αναλλοίωτοι, καθώς έχουν αποκαλυφθεί μηχανισμοί του μορίου του DNA που, χωρίς να τροποποιούν τη δομή του (και χωρίς, κατά κανόνα τουλάχιστον, να κληροδοτούνται στους απογόνους), μπορούν να αλλάξουν τη λειτουργία του συχνά για μεγάλο χρονικό διάστημα (εβδομάδες, μήνες ή έτη, ανάλογα με το είδος και τη θέση τους) και μάλιστα μερικές φορές μόνιμα, δηλαδή για όλη τη διάρκεια της ζωής του ατόμου. Οι μηχανισμοί αυτοί καλούνται επιγενετικοί, σε χημικό δε επίπεδο αφορούν: α) μεθυλίωση του ίδιου του μορίου του DNA (μέσω της οποίας απενεργοποιούνται τα γονίδια της περιοχής που μεθυλιώνεται), β) μεθυλίωση ή ακετυλίωση ή άλλες χημικές τροποποιήσεις των ιστονών (πρωτεϊνών γύρω από τις οποίες είναι τυλιγμένο το DNA και οι οποίες ανάλογα με τη χημική τους δομή ρυθμίζουν αν και πόσο αυτό μεταγράφεται, δηλαδή καθορίζουν το εάν λειτουργούν τα γονίδια που βρίσκονται στην περιοχή τους) και γ) την επίδραση μορίων μικρο-RNA (τα οποία «κλειδώνουν» ή «ξεκλειδώνουν» γονίδια). Τόσο οι χημικές τροποποιήσεις των ιστονών, όσο και τα μόρια του μικρο-RNA φαίνεται ότι, άπαξ και δημιουργηθούν, παραμένουν για μεγάλα χρονικά διαστήματα στο κύτταρο στο οποίο δημιουργήθηκαν και στους απογόνους του εάν αυτό διαιρεθεί. Το τελευταίο έχει πολύ μεγάλη σημασία καθώς οι όποιες επιγενετικές τροποποιήσεις συμβαίνουν σε κύτταρα κάποιου ιστού ή σε παθολογικά κύτταρα (π.χ. καρκινικά) μεταφέρονται σε όλη την κυτταρική σειρά των απογόνων των κυττάρων στα οποία συνέβησαν. Ειδικά για τον νευρικό ιστό, επιγενετικές τροποποιήσεις σε έστω και μικρό αριθμό κυττάρων κατά τη διάρκεια της ανάπτυξης του (κατά τη διάρκεια π.χ. της κύησης, όταν δηλαδή ακόμη τα νευρικά κύτταρα πολλαπλασιάζονται ταχέως) μπορεί να αφορούν μεγάλους κυτταρικούς πληθυσμούς στο μελλοντικό πλήρως ανεπτυγμένο νευρικό σύστημα.

Πολλά πειράματα και παρατηρήσεις δείχνουν ότι σε μεγάλο πιθανώς ποσοστό οι επιγενετικές τροποποιήσεις είναι τυχαίες (και επομένως πολλές από τις ατομικές διαφορές δεν εξηγούνται ούτε γενετικά ούτε περιβαλλοντικά). Παρ' όλα αυτά, μετά την ανακάλυψη της μεγάλης σημασίας των επιγενετικών επιδράσεων στη λειτουργία

του DNA, άρχισε να διερευνάται κατά πόσον οι επιγενετικοί μηχανισμοί μπορεί να αποτελούν «γέφυρα» μεταξύ των βιολογικών και των ψυχολογικών μηχανισμών στην επεξήγηση του τρόπου λειτουργίας του ψυχικού οργάνου και στην κατανόηση της αιτιολογίας των ψυχικών νόσων. Στο πλαίσιο αυτής της διερεύνησης έχουν συλλεγεί κάποια πειραματικά δεδομένα και παρατηρήσεις στον άνθρωπο που δείχνουν ότι περιβαλλοντικοί παράγοντες οι οποίοι δρουν «ψυχολογικά» μπορούν, από πολύ νωρίς στη ζωή του ατόμου, να ενεργοποιούν τους επιγενετικούς μηχανισμούς ή να τους αναστέλλουν.

Με τέτοια πειράματα έχει βρεθεί σε ποντίκια ότι η μητρική φροντίδα που έχουν λάβει αμέσως μετά τη γέννησή τους σχετίζεται με τη μεθυλίωση των ιστονών του γονιδίου υποδοχέων των γλυκοκορτικοειδών στον ιππόκαμπο. Η μεθυλίωση των ιστονών είναι ο βασικός μηχανισμός μέσω του οποίου παρεμποδίζεται η λειτουργία των γονιδίων που βρίσκονται στην περιοχή του γενετικού υλικού που συμβαίνει, ο δε ιππόκαμπος είναι σχηματισμός του εγκεφάλου στον οποίο φαίνεται ότι εδράζονται μνημονικά ίχνη, τα οποία ανασύρει ανάλογα με τα περιβαλλοντικά ερεθίσματα. Η απάντηση του ιπποκάμπου στο στρες (το οποίο τον ενεργοποιεί να ανασύρει παλαιότερες εμπειρίες για να τις συγκρίνει με τις παρούσες για να πληροφορήσει άλλες περιοχές του εγκεφάλου για το πώς πρέπει να δράσουν βάσει του συνδυασμού της παρούσας κατάστασης με την παρελθούσα εμπειρία) θεωρείται ότι εξαρτάται από την ικανότητα των κυττάρων του, μέσω των ειδικών υποδοχέων τους, να πληροφορηθούν για αλλαγές στα επίπεδα των κυκλοφορούντων γλυκοκορτικοειδών που ως γνωστόν αυξάνονται κατά το άγχος. Έτσι, θεωρείται ότι η μεθυλίωση και σχετική απενεργοποίηση των αντίστοιχων γονιδίων ελαττώνει την ανταπόκριση του ιπποκάμπου στα γλυκοκορτικοειδή, κάνει δηλαδή τα άτομα που έλαβαν ικανή μητρική φροντίδα λιγότερο ευάλωτα στις ψυχικές επιδράσεις του στρες.

Επίσης σε πειραματόζωα, έχει βρεθεί ότι το στρες οδηγεί σε μείωση της δράσης ενζύμου που ρυθμίζει την ακετυλίωση των ιστονών στον επικλινή πυρήνα του εγκεφάλου. Η ακετυλίωση παρεμποδίζει τη μεθυλίωση και άρα αντιστέκεται στην απενεργοποίηση του DNA, οπότε η γενικευμένη ακετυλίωση του γενετικού υλικού ενός κυττάρου αυξάνει τη λειτουργία των γονιδίων του και επομένως

τη λειτουργία του κυττάρου αυτού. Ο επικλινής πυρήνας σχετίζεται γενικά με τις έντονες συγκινήσεις: την ευχαρίστηση, το γέλιο, την επιθετικότητα, τον φόβο. Το στρες ενεργοποιεί τον επικλινή πυρήνα, το γεγονός όμως ότι επιδρά και στην ακετυλίωση του DNA των κυττάρων του υποδεικνύει ότι κάθε ισχυρό στρες αφήνει πίσω του κάποια υπερευαισθησία που διευκολύνει την ενεργοποίησή του ακόμα και με μικρότερης έντασης ερεθίσματα. Από νεκροτομικά ευρήματα στον άνθρωπο ακετυλίωση ιστονών έχει παρατηρηθεί στον επικλινή πυρήνα μετά από οξεία ή χρόνια χρήση κοκαΐνης, γεγονός που έχει σχετιστεί με την παραμένουσα επιθυμία για χρήση της ουσίας.

Σε ιστοπαθολογικές παρατηρήσεις σε νεκροτομικό υλικό εγκεφάλων ασθενών με σχιζοφρένεια έχουν ανευρεθεί αλλαγές στη μεθυλίωση ιστονών και τη λειτουργικότητα γονιδίων που σχετίζονται με τη νευρομεταβίβαση, καθώς και μεταβολές στα επίπεδα διαφόρων τύπων μικρο-RNA σε όλο τον εγκέφαλο. Στον προμετωπιαίο φλοιό, ειδικότερα, υπάρχουν αυξημένα επίπεδα του ενζύμου που ρυθμίζει την ακετυλίωση των ιστονών. Στον μετωπιαίο λοβό έχει βρεθεί μειωμένη μεθυλίωση του γονιδίου της μεμβρανικής κατεχολαμιν-Ο-μεθυλοτρανσφεράσης, που πιθανώς σχετίζεται με υπερδραστηριότητα του ενζύμου (COMT) και αυξημένο τοπικό καταβολισμό της ντοπαμίνης (η σχετική έλλειψη της οποίας στο μετωπιαίο φλοιό θεωρείται αιτιολογικά συνδεδεμένη με τα γνωσιακά ελλείμματα και την αρνητική συμπτωματολογία της νόσου).

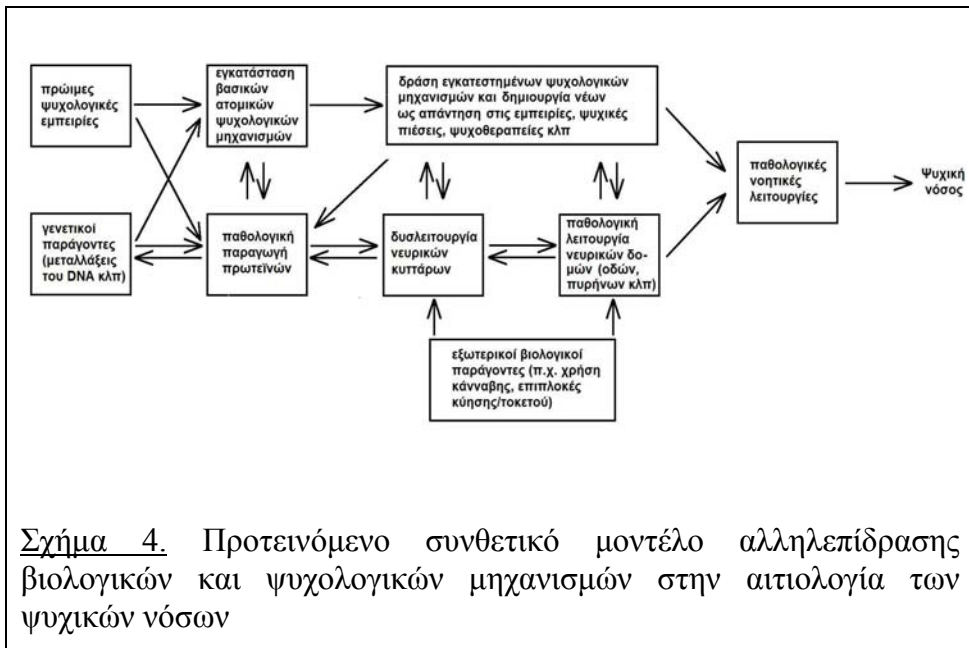
Σε εγκεφάλους ασθενών με κατάθλιψη ή άγχος έχουν παρατηρηθεί μεταβολές στη μεθυλίωση διαφόρων γονιδίων και στα επίπεδα μικρο-RNA. Στον ιππόκαμπο, π.χ., καταθλιπτικών ασθενών που αυτοκτόνησαν, ο υποκινητής γονιδίων των υποδοχέων των γλυκοκορτικοειδών βρέθηκε μεθυλιωμένος, ενώ ειδικότερα σε όσους υπήρχε στο ιστορικό τους αναφορά ότι είχαν υποστεί παιδική κακοποίηση βρέθηκε μεθυλιωμένο σε διάφορες περιοχές του εγκεφάλου γονίδιο υποδοχέα των γλυκοκορτικοειδών στα νευρικά κύτταρα (NR3C1). Επίσης, αυξημένη μεθυλίωση του υποκινητή του γονιδίου του μεταφορέα της σεροτονίνης (ο οποίος ρυθμίζει την επαναπρόσληψη της σεροτονίνης, αποτελεί βασικό ένζυμο στο οποίο επιδρούν τα περισσότερα αντικαταθλιπτικά φάρμακα και έχει βρεθεί ότι η γενετική του σύσταση σχετίζεται με την επίδραση του περιβάλλοντος πάνω στην πιθανότητα εμφάνισης κατάθλιψης) έχει ανευρεθεί σε άτομα με ιστορικό ψυχοτραυματισμού ή ανεπίλυτων ψυχικών συγκρούσεων στην παιδική ηλικία.

Τέλος, διάφορα ψυχοφάρμακα φαίνεται ότι επιδρούν σε επιγενετικούς μηχανισμούς. Το βαλπροϊκό (σταθεροποιητικό της διάθεσης που χρησιμοποιείται στη θεραπεία της διπολικής διαταραχής) είναι ισχυρός αναστολέας του ενζύμου που ρυθμίζει την ακετυλίωση των ιστονών, ενώ άλλες επιδράσεις σε επιγενετικούς μηχανισμούς έχουν βρεθεί και για το αντικαταθλιπτικό ιμιπραμίνη και το αντιψυχωσικό αλοπεριδόλη.

Φυσικά, οι παρατηρήσεις αυτές είναι πολύ λίγες και αποσπασματικές για να μπορέσουν προς το παρόν να συναρθρωθούν σε συνεπή θεωρία, δείχνουν όμως ότι επιγενετικοί παράγοντες μπορεί να εμπλέκονται στον τρόπο με τον οποίο ψυχολογικές επιδράσεις εγγράφονται στο βιολογικό υλικό και τροποποιούν τη λειτουργία του εγκεφάλου.

Συνθετικό μοντέλο για την αιτιολογία της ψυχιατρικής νοσηρότητας

Με βάση τις ανεπάρκειες των βιολογικών και των ψυχολογικών μηχανισμών να εξηγήσουν μόνοι τους την νόσηση από ψυχιατρικές διαταραχές και με την ταυτοποίηση της επιγενετικής ως πιθανής λειτουργίας μέσω της οποίας συναρθρώνονται οι δύο αυτοί μηχανισμοί, θα πρέπει να θεωρηθεί ότι στην αιτιολογία της ψυχιατρικής νοσηρότητας περιλαμβάνονται τόσο βιολογικές όσο και ψυχολογικές συνιστώσες. Οι δεύτερες, μάλιστα, δεν είναι απλώς χρήσιμες ώστε να γεμίσουν το κενό ανάμεσα στην παθολογική λειτουργία των νευρικών δομών (βλ. σχήμα 3) και την παραγωγή των παθολογικών νοητικών λειτουργιών (σε αυτή την περίπτωση θα αποτελούσαν «πρόσκαιρη λύση» μέχρι να ανακαλυφθεί η βιολογία που συνδέει αυτά τα δύο στάδια), αλλά από ό,τι φαίνεται αποτελούν αναπόσπαστα τμήματα της αιτιολογικής αλληλουχίας και αλληλεπιδρούν σε όλα τα στάδια με τους βιολογικούς μηχανισμούς. Έτσι, στο Σχήμα 4, παρουσιάζεται το προτεινόμενο μοντέλο της αιτιολογίας των ψυχιατρικών διαταραχών με τη συμμετοχή τόσο βιολογικών όσο και ψυχολογικών παραγόντων και διαδικασιών.



Ο κυριότερος νοσογόνος παράγοντας για τις ψυχικές νόσους (τουλάχιστον για την ώρα) παραμένει η γενετική σύσταση, τουλάχιστον μέχρι να ανακαλυφθεί (αν υπάρχει) κάποιος άλλος παράγοντας που να τροποποιεί τόσο δραματικά τον κίνδυνο νόσησης. Επίσης, οι γενετικοί παράγοντες θα πρέπει να θεωρούνται ως πρωταρχικοί στην αιτιοπαθογενετική αλυσίδα, καθόσον οι οποιεσδήποτε άλλες αιτίες ασκούν τη δράση τους πάνω σε έναν εγκέφαλο που η κατασκευή του βασίζεται στη δράση των γονιδίων. Αυτοί, σε συνδυασμό με τις πρώιμες εμπειρίες οδηγούν στην εγκατάσταση των βασικών ατομικών ψυχολογικών μηχανισμών (π.χ. των μηχανισμών άμυνας, των εξαρτημένων αντανακλαστικών, των γνωσιακών σχημάτων), ενώ οι πρώιμες εμπειρίες φαίνεται επίσης ότι μέσω κυτταρικών λειτουργιών τροποποιούν επιγενετικά τη γονιδιακή έκφραση. Ο θεωρούμενος, όμως, ως μονόδρομος από τους γενετικούς παράγοντες μέχρι τη λειτουργία των νευρικών δομών (βλ. Σχήμα 3), θα πρέπει πλέον να θεωρείται διπλής κατεύθυνσης καθώς οι δυσλειτουργίες σε κάθε επίπεδο μπορούν να επιδρούν έτσι ώστε να γίνονται αλλαγές στο προηγούμενο μέχρι τον πυρήνα των κυττάρων στον οποίο εγγράφονται επιγενετικές επιδράσεις που τροποποιούν τη λειτουργία των γονιδίων του. Τέλος, σε όλα τα στάδια της αιτιακής αλυσίδας υπάρχει αλληλεπίδραση βιολογικών και ψυχολογικών

παραγόντων, κατά την οποία οι δεύτεροι επιδρούν στους πρώτους με τροποποιήσεις στην ορμονική λειτουργία, στις πρωτεΐνες των κυττάρων και στο γενετικό υλικό μέσω επιγενετικών αλλαγών.

Συμπέρασμα και επίλογος

Από τα εκτεθέντα φαίνεται ότι τόσο βιολογικοί όσο και ψυχολογικοί μηχανισμοί συμμετέχουν σε όλα τα στάδια της αιτιοπαθογένειας των ψυχικών νόσων. Θεωρητικά, όλοι οι ψυχολογικοί παράγοντες θα έπρεπε να μπορούν να αναχθούν στο βιολογικό υπόστρωμα (καθώς οποιαδήποτε ψυχική και νοητική λειτουργία γίνεται μέσω αλλαγών σε επίπεδο μορίων DNA, πρωτεϊνών, κυττάρων, ή δομών του κεντρικού νευρικού συστήματος), είναι όμως τόσο πολύπλοκο το νευρικό σύστημα, που είναι πολύ αμφίβολο (αν όχι ανέφικτο) το εάν κάποτε θα μπορούσαμε να φτάσουμε στην πλήρη βιολογική εξήγηση της σκέψης και του συναισθήματος όπως και των διαταραχών τους. Έτσι, είναι πλέον σαφές ότι, παρά τις προόδους στην κατανόηση της βιολογίας του κεντρικού νευρικού συστήματος και των ψυχιατρικών διαταραχών, η απόπειρα κατανόησης και ερμηνείας των ψυχολογικών μηχανισμών θα πρέπει να ενισχύεται παρά να αποτρέπεται. Μόνον με την παράλληλη κατανόηση των βιολογικών και των ψυχολογικών μηχανισμών υπάρχει ελπίδα να κατανοηθεί, έστω και κατά ένα μέρος, η πολύπλοκη αιτιοπαθογενετική αλυσίδα των ψυχικών διαταραχών.

Ως ειδικευόμενος ψυχίατρος παρακολουθούσα το Σεμινάριο Ψυχαναλυτικής Ψυχοθεραπείας στο Αιγινήτειο Νοσοκομείο, το οποίο οργάνωνε ο Μάριος Μαρκίδης και στο οποίο δίδασκε ο ίδιος, η Αθηνά Αλεξανδρή και ο Γρηγόρης Βασιλαματζής. Στο περιστατικό που ανέλαβα στα τελευταία δύο χρόνια του σεμιναρίου, ο Μάριος Μαρκίδης μου έκανε την ατομική εποπτεία. Αυτό μου έδωσε την ευκαιρία να τον γνωρίσω από κοντά, να δω (όσο καταλάβαινα τότε) τον τρόπο της σκέψης του και, σε κάποιο βαθμό, τη στάση του απέναντι στην επιστήμη και τις προόδους της. Είμαι σίγουρος ότι αν ήταν ακόμα μαζί μας θα παρακολουθούσε με μεγάλο ενδιαφέρον τις νεότερες εξελίξεις στη γενετική και τη βιολογία των ψυχικών διαταραχών. Δεν ξέρω, βέβαια, αν θα συμφωνούσε μαζί μου στο παραπάνω προτεινόμενο μοντέλο ή αν θα μου ξανάλεγε πως το ότι επιλέγω να υπεραξιολογώ στις «απλοποιήσεις» της βιολογικής σκέψης, δεν είναι τίποτε άλλο παρά οι άμυνές μου για να αποφύγω την προσωπική μου ανάλυση.

Βιβλιογραφία

- Feinberg AP. Genome-scale approaches to the epigenetics of common human disease. *Virchows Arch.* 2010; 456:13-21.
- Machado-Vieira R, Ibrahim L, Zarate CA Jr. Histone deacetylases and mood disorders: epigenetic programming in gene-environment interactions. *CNS Neurosci Ther.* 2011; 17:699-704.
- Oh G, Petronis A. Environmental studies of schizophrenia through the prism of epigenetics. *Schizophr Bull.* 2008; 34:1122-9.
- Peter CJ, Akbarian S. Balancing histone methylation activities in psychiatric disorders. *Trends Mol Med.* 2011; 17:372-9.
- Pidsley R, Mill J. Epigenetic studies of psychosis: current findings, methodological approaches, and implications for postmortem research. *Biol Psychiatry.* 2011; 69:146-56.
- Plazas-Mayorca MD, Vrana KE. Proteomic investigation of epigenetics in neuropsychiatric disorders: a missing link between genetics and behavior? *J Proteome Res.* 2011; 10:58-65.
- Rujescu D. Genetics of schizophrenia and intermediate phenotypes. In: C.R. Soldatos, D.G. Dikeos (eds.). *Psychiatry and the neurosciences. International Perspectives.* Medimond s.r.l., (Bologna), 2011; pp. 15-21
- Schosser A, McGuffin P. Genetic and epigenetic factors in schizophrenia. In : S. Kasper, G. N. Papadimitriou (eds.) *Schizophrenia, Second Edition,* Informa Healthcare, London, 2009; pp. 78-86.
- Schroeder M, Krebs MO, Bleich S, Frieling H. Epigenetics and depression: current challenges and new therapeutic options. *Curr Opin Psychiatry.* 2010; 23:588-92.
- Schulze TG. Genetic research into bipolar disorder: the need for a research framework that integrates sophisticated molecular biology and clinically informed phenotype characterization. *Psychiatr Clin North Am.* 2010; 33:67-82.
- Spadaro PA, Bredy TW. Emerging role of non-coding RNA in neural plasticity, cognitive function, and neuropsychiatric disorders. *Front Genet.* 2012; 3:132.
- Uher R. Genes, environment, and individual differences in responding to treatment for depression. *Harv Rev Psychiatry.* 2011; 19:109-24.

Θανάσης Τζαβάρας

ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΛΟΓΙΣΜΟΙ ΩΣ ΘΕΜΕΛΙΑ
ΤΗΣ ΨΥΧΙΑΤΡΙΚΗΣ ΚΛΙΝΙΚΗΣ
ΚΑΙ ΤΗΣ ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΙΚΗΣ ΠΡΑΞΗΣ

*τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς.
but the human race lives also by art and reasoning
Αριστοτέλους, Μετά τα φυσικά, 1.1.3*

Εισαγωγικά. Σε αυτό το βραχύ απόσπασμα από το *Μετά τα φυσικά* του Αριστοτέλους, όπου έχουμε μία από τις πρώτες επιστημάνσεις στη δυτική γραμματεία σχετικά με τις δυνάμει διαφορές μεταξύ ζώων και ανθρώπου, αναδεικνύεται το πώς, η μεν *εμπειρία δημιουργεί τέχνη*, η δε *απειρία, τύχη* [δηλαδή τυχάρπαστα πράγματα]. Η εμπειρία οργανώνεται μέσα από τον *Λόγο* και τους *Λογισμούς*. Στα τρέχοντα ελληνικά «μνήμη» σημαίνει και *ενθύμηση* και *ανάμνηση*. Βεβαίως για τους αρχαίους Έλληνες το «μνημονικόν» είναι η δύναμη του νου, μόνο ας σημειωθεί πως οι αρχαίοι Έλληνες διαφοροποιούσαν τη «μνήμη» από την «ανάμνηση». Ο Αριστοτέλης και πάλι: «[Η μνήμη] είναι δύναμις αφ' εαυτής, ενεργούσα και κοινή εις τε τον άνθρωπον και άλλα ζώα, το δε δεύτερον, [δηλαδή η ανάμνησις] είναι ενέργεια του νου και της βουλήσεως, ιδιάζουσα στον άνθρωπο».

Αυτή ακριβώς η ενέργεια του νου που αναφέρεται πιο πάνω στην ορολογία του Αριστοτέλη είναι στην πραγματικότητα ο «λογισμός» που αναφέρει το εισαγωγικό απόσπασμα. Η λέξη «λογισμός», που στην λόγια νεοελληνική σημαίνει «αφηρημένη έννοια του λογίζομαι, δηλαδή, σκέψη ή στοχασμό», βρίσκεται σε ποικίλες χρήσεις, όπως ο «απειροστικός λογισμός» στα μαθηματικά, κλπ., και κατά συνέπεια δεν νοείται αυθόρμητα από τον τρέχοντα χρήστη της σύγχρονης ελληνικής γλώσσας.

Σε αυτό το σημείο εισαγωγικά θα πρέπει να αναφερθεί το πρόβλημα το οποίο τίθεται στην νεοελληνική γλώσσα από την επανεισαγωγή λέξεων της αρχαίας ελληνικής γραμματείας και από τις πολλαπλές χρήσεις που η δυτική γραμματεία έχει κάνει των

ελληνικών λέξεων και νοημάτων. Να τονιστεί επιπλέον ότι σχεδόν όλες οι δυτικές γλώσσες έχουν την άνεση διπλής δανειοληψίας, είτε από τις ελληνικές ρίζες, είτε πάλι από τις λατινικές. Για αυτόν τον λόγο εισαγωγικά βάλουμε και την εγγλέζικη μετάφραση του αποσπάσματος του Αριστοτέλη, έτσι ώστε ο σύγχρονος αναγνώστης να γνωρίζει πώς κινούνται οι έννοιες [εν προκειμένω λογισμός = ratio - reason - raison].

Ένας αντίστοιχος προβληματικός χώρος είναι το πεδίο του επονομαζόμενου «λόγου». Είναι κοινά γνωστό από την αρχική εποχή της επιστημονικής γλωσσολογίας, χάρη στη συστηματοποίηση του Σοσίρ, ότι άλλο πράγμα είναι (η ικανότητα) του λόγου=langage, άλλο πράγμα είναι η γλώσσα=langue και άλλο πράγμα η ομιλία ή λαλιά=parole. Τώρα καλούμαστε στην αρχή του 21^{ου} αιώνα για την κοινή μας γνώση, συνεννόηση και χρήση να πετύχουμε μια το δυνατόν πιο κατανοητή σύνθεση των ποικίλων θεωριών, που καθ' όλο τον επιστημονικό αιώνα της γλωσσολογίας βρίσκονται στη διάθεσή μας. Κυρίως υπό την επίδραση των μηχεβιοριστικών προσεγγίσεων των γνωστικών λειτουργιών των ζώων και του ανθρώπου, έχει δημιουργηθεί ένα γενικό, νοηματικό νεφέλωμα για το κατά πόσον οι λειτουργίες του νου είναι *εργαλειακές*, κατά συνέπεια τις *έχουν* τα ζώα και ο άνθρωπος, ή κατά πόσον είναι *οντολογικές* και κατά συνέπεια τα ζώα και ο άνθρωπος *είναι* αυτές οι λειτουργίες.

Πρόσθετη εισαγωγική διευκρίνιση είναι και η άποψη ότι τα γλωσσικά εργαλεία είναι μόνο εργαλεία που στηρίζουν και στηρίζονται στην *επικοινωνία*. Λεγμένο πιο απλά, δεν *έχουμε* τη γλωσσική ικανότητα (langage) για να επικοινωνούμε, αλλά όταν τη χρησιμοποιούμε, μεταξύ άλλων στόχων που επιτυγχάνεται είναι και η επικοινωνία. Η κλασική προσέγγιση του Γάλλου γλωσσολόγου Εμίλ Μπενβενίστ, επιτρέπει επιπλέον την εξής διαφοροποίηση: «θεωρούμε *γλώσσα* (langue) το σύνολο των κωδίκων (φωνολογικών, λεξικολογικών και συντακτικών), που χαρακτηρίζουν μια ιστορική γλωσσική κοινότητα». *Λόγο* ή *ρηματικό λόγο* (discours) θεωρούμε την αλληλουχία μηνυμάτων που εκπέμπει ένα άτομο αυτής της γλωσσικής κοινότητας στη σύνθετη συνθήκη της επικοινωνίας. Δηλαδή, η γλώσσα ορίζει τις *διαφορές* και ο λόγος τις *αναφορές*.

Μερικά αναπτυξιακά δεδομένα. Είναι σχεδόν κοινή γνώση, ότι το μόνο ζώο ή καλύτερα το μόνο θηλαστικό το οποίο διαθέτει ένα πλήρες σύστημα γλώσσας και τον συνακόλουθο λογισμό της είναι ο Άνθρωπος (Homo sapiens). Κατά παραδοσιακή παραδοχή

ανθρωπολόγων και φιλοσόφων, ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται από τις εξής ιδιότητες: είναι homo loquens [εύγλωττος], homo faber [κατασκευαστής] και homo ludens [παιχνιδιάρης]. Τούτο συνεπάγεται την ανάγκη μιας συνθετικής προσέγγισης του ανθρώπου και της κοινωνίας του, έτσι ώστε η οποιαδήποτε εργαλειοποίηση των δραστηριοτήτων του ανθρωπίνου υποκειμένου να είναι τουλάχιστον αφελής.

Ο άνθρωπος, λοιπόν, γεννιέται –όπως άλλωστε όλα τα ζώα- με τη γονιδιακή του προίκα και ελπίζει και φροντίζει, επιγενετικά, να ανθίσει το δυνατόν περισσότερο και να δημιουργήσει όλο και πιο καινούργια φυσικά και ψυχικά χαρακτηριστικά. [Περιττό να τονιστεί, πως πλήθος ζωικών ειδών διαθέτουν κατ'ίδιον τρόπον πολλαπλές ικανότητες και δεξιότητες, αλλά που είναι ουσιαστικά διάφορες από ανάλογες ικανότητες του ανθρώπου].

Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να μπορούσαμε να διευκρινίσουμε κάπως μια πηγή παλιάς παρεξήγησης στην κατανόηση των ανθρωπίνων πραγμάτων, κυρίως μέσα από τον θρησκευτικό και φιλοσοφικό λόγο του δυτικού πολιτισμού. Για λόγους που η εξήγησή τους ξεπερνάνε τους στόχους αυτού του κειμένου, επί αιώνες ο άνθρωπος πίστευε ότι το νεογέννητό του είναι και παραμένει για καιρό, κουφό, τυφλό και κουτό. Άλλωστε η έκφραση «μωρό» στα ελληνικά παραπέμπει απευθείας στη μωρία και στην απουσία οποιασδήποτε ευφυΐας. Η δήθεν κατάσταση της *tabula rasa*, συνέφερε τις κοινωνίες, ώστε να μπορούν να πολλαπλασιάζουν τους μηχανισμούς ελέγχου και καταπίεσης πάσας κατιούσας γενεάς.

Από την αρχή του 20^{ου} αιώνα και με την έλευση κυρίως των δύο επιστημονικών κλάδων της Ψυχολογίας -της ψυχοφυσικής και της ψυχανάλυσης- άρχισε να διαφαίνεται η δυνατότητα μελέτης των εκ γενετής και πρώιμων ικανοτήτων και δυνατοτήτων του ανθρωπίνου γένους. Δεν είναι η αρμοδιότητά μας να αναφερθούμε σε αυτή την σημαντική μετεξέλιξη της δυτικής κυρίως επιστήμης, αλλά θα αναφέρουμε μόνο ότι μετά τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο άρχισαν να συσσωρεύονται δεδομένα, τα οποία επέτρεψαν να αναγνωρίσουμε την πρόοδο στην αναπτυξιακή ψυχολογία των πρώτων χρόνων και να

αναπτύξουμε κατάλληλες θεωρίες για την πραγματική κατάσταση του νεογνού και του μικρού ανθρώπου¹.

Εδώ ας αναφερθούμε επιλεκτικά στα ευρήματα του ερευνητή A. J. DeCasper (είναι βέβαια κάπως παλιά, αλλά ανοίγουν το δρόμο για μια ουσιαστική συζήτηση). Αυτοί οι ερευνητές, μελέτησαν λίαν προσεκτικά την ενδομήτρια κατάσταση του ακουστικού συστήματος από τον 6^ο-7^ο μήνα κύησης μέχρι τον 9^ο και τον 1^ο μήνα μετά τη γέννηση. Με μια κουβέντα, τα ευρήματά τους είναι σημαντικά, καθότι απέδειξαν ότι όχι μόνο ακούει ενδομήτρια το έμβρυο, όχι μόνο καταγράφει το τι ακούει, αλλά είναι σε θέση να διαμορφώσει και να επιδειξει επιλεκτικές συμπεριφορές μετά τη γέννηση. Ένα απλό παράδειγμα είναι ότι όταν κατά τη διάρκεια του 9^{ου} μήνα της κύησης, κατόπιν σχετικής συμφωνίας, η έγκυος μητέρα διαβάζει συστηματικά ένα ποίημα κάθε πρωί και βράδυ, τότε άμα τη γεννήσει, με σχετική μεθοδολογία, μπορούμε να καταγράψουμε τη σαφή προτίμηση του νεογνού στη φωνή που άκουγε ενδομήτρια σε σύγκριση με άλλες άγνωστές του φωνές. Αυτό το απλό παράδειγμα επιτρέπει να συνάγουμε ότι τα βιωματικά γεγονότα κατά τη διάρκεια της ενδομήτριας ζωής συμμετέχουν πρώιμα και οριστικά στη διαμόρφωση του πλαισίου συμπεριφοράς του νεογνού.

Με αυτό τον τρόπο αρχίζει να διευκρινίζεται ένα σημαντικό πεδίο αντίφασης και αντίθεσης που υπάρχει στην παλαιότερη ψυχολογική και ψυχαναλυτική βιβλιογραφία. Η επονομαζόμενη *α-γλωσσική* ή *προγλωσσική* περίοδος προφανώς αναφερόταν στις ικανότητες διαχείρισης των γλωσσικών κωδίκων που απαιτούν χρόνο και επίδοση, εν σχέσει με την γλωσσική ατμόσφαιρα μέσα στην οποία κάθε παιδί ζει. Υπονοούμενο βέβαια σε αυτή την πεπαλαιωμένη θέση είναι ότι τα «μωρά» δεν βλέπουν, δεν ακούουν και δεν καταλαβαίνουν μέχρι την προχωρημένη γλωσσική τους περίοδο!

Δύο ερευνητικές κατευθύνσεις ήρθαν να προστεθούν τα τελευταία 30 χρόνια στον περί την γλώσσα και τη γλωσσική ικανότητα προβληματισμό. Η μία, χωρίς καμία αμφιβολία, αναφέρεται στην ανακάλυψη με πειραματικό τρόπο, στον εγκέφαλο των πιθήκων, ύπαρξης κυττάρων που δεν απαντούν σε απλά ερεθίσματα, αλλά εκφορτίζουν μιμούμενα πράξεις του περιβάλλοντος

¹ Κουγιουμουτζάκης, Γ. (επιμ.) (1992). *Πρόοδος στην Αναπτυξιακή ψυχολογία των πρώτων χρόνων*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης. [Τα κείμενα του Antony DeCasper στις σσ. 49-63 και 65-70].

του ζώου. Σχηματικά αυτά τα κύτταρα ονομαστήκανε κατοπτρικά κύτταρα (mirror cells) και επέτρεψαν να διευρύνουμε τους ορίζοντες του προβληματισμού μας, κυρίως υπό τη μορφή της κατανόησης της ατομικής δράσης από τις πράξεις των άλλων. Να τονιστεί ότι σε πολλές σχετικές βιβλιογραφίες ο ανατομικός εντοπισμός αυτών των κατοπτρικών κυττάρων θυμίζει μέχρι ενός ορισμένου σημείου τις ανατομικές τοποθεσίες που βρίσκονται στις περιοχές που ελέγχουν τον έναρθρο λόγο, όπως π.χ. την περιοχή Broca. Δεν είναι στόχος μας εδώ να παρουσιάσουμε λεπτομερώς τις συζητήσεις περί αυτού του θέματος, αλλά η διεύρυνση της θεματικής περί της νοητικής μίμησης και όχι του απλού αντικατοπτρισμού, φαίνεται να κερδίζει σχετικά έδαφος².

Η δεύτερη κατεύθυνση, που έχει μεγαλύτερο ιστορικό και ερευνητικό βάθος, συνήθως ονομάζεται «Θεωρία της έμφυτης διυποκειμενικότητας»³, δηλαδή ότι το νεογνό και το μωρό του ανθρώπου έρχεται στον κόσμο αυτό έτσι δομημένο, που όχι μόνο είναι έτοιμο να επικοινωνήσει με τους άλλους συνανθρώπους, με πρώτη φυσικά τη μητέρα του, αλλά και σε περίπτωση που υπάρχει αδιαφορία ή απουσία επικοινωνίας από το περιβάλλον, εισάγει και προκαλεί την επικοινωνία λίαν ενεργητικά και τούτο πρώιμα. Με αυτό τον τρόπο διαθέτουμε επαρκή εμπειρικά δεδομένα, τα οποία μας επιτρέπουν να καταγράψουμε συμβάντα που μέχρι τούδε μας ήταν άγνωστα και που αφορούν από την εμβρυϊκή ζωή μέχρι αυτό που οι παραδοσιακοί ψυχολόγοι και ψυχαναλυτές ονομάζουν γλωσσική περίοδο του παιδιού. Όθεν η παραδοσιακή ρήση του Γούνικοτ ότι «all we need is a good enough mother», δηλαδή η μόνη πείνα και δίψα που διέπει τη ζωή και την επιβίωση νεογνών, βρεφών και παιδιών, είναι η πείνα και η δίψα της αγάπης.

Η μητέρα και η μητρική γλώσσα. Όπως λοιπόν υπαινιχθήκαμε, ήδη από την εμβρυϊκή ζωή, το ακουστικό σύστημα των εμβρύων βρίσκεται υπό τη συνεχή επιρροή ήχων, οι οποίοι από τη μια μεριά είναι θόρυβοι και γδούποι και από την άλλη μεριά είναι

² Savaki, E. (2010). How do we understand the actions of others? By mental simulation, not mirroring. *Cognitive Critique*, vol. 2, pp. 99-140.

³ Κουγιουμουτζάκης, Γ., Μαρκοδημητράκη, Μ., Κοκκινάκη, Θ. (2007). Η θεωρία της έμφυτης διυποκειμενικότητας. Βασικές αρχές: Στο Στ. Χριστογιώργο (επ.εκδ.). *Θέματα ψυχοδυναμικής και ψυχοκοινωνικής Παιδοψυχιατρικής*. Αθήνα: Εκδόσεις Καστανιώτη, σσ. 489-523.

οργανωμένοι ήχοι, που αργά ή γρήγορα μορφοποιούνται σε φωνήματα και σε λέξεις. Κατά συνέπεια, στη γέννησή του, το νεογνό έχει ήδη οργανωμένο ένα ακουστικό σύστημα, το οποίο του επιτρέπει να ξεχωρίζει θορύβους από γλωσσικούς ήχους (περιττό να τονιστεί ότι οι σχετικές μελέτες με εκ γενετής κωφούς έχουν επιβεβαιώσει τα ως άνω ευρήματα). Μέσα στο πλαίσιο αυτής της μητρίας γλώσσας, λοιπόν, το βρέφος έρχεται στον κόσμο μέσα σε μια πολλαπλή γλωσσική ατμόσφαιρα, από την οποία ξεχωρίζουν οι βασικές αναφορές σε μία οργανωμένη γλώσσα που κατά κανόνα είναι η γλώσσα του γλωσσικού περιβάλλοντος, αυτό που συνήθως ονομάζουμε *μητρική γλώσσα*.

Η δυνατότητα διάκρισης από τα βρέφη και τα νήπια των διαφορετικών γλωσσικών συστημάτων είναι εντυπωσιακή, όπως τούτο έχουν δείξει μελέτες παιδιών που γεννιούνται από γονείς που μιλάνε διαφορετική γλώσσα και τα οποία ζούνε σε ένα τρίτο γλωσσικό περιβάλλον και τυχόν πηγαίνουν αργότερα σε σχολεία που χρησιμοποιούν μια τέταρτη γλώσσα. Η ιδιότυπη αυτή γλωσσική έκθεση δημιουργεί δύο ζητήματα. Το μεν ένα είναι μια «λογική» καθυστέρηση εγκατάστασης του ελέγχου της γλώσσας από το παιδί, ως προς τους μονόγλωσσους, και το δεύτερο είναι ότι η πολλαπλότητα των γλωσσών, εάν δεν χρησιμοποιούνται, χάνεται, με έναν τρόπο που μας είναι δύσκολο να αναλύσουμε, αλλά που αφορά σε πρώτο βαθμό το ζήτημα που μας απασχολεί εδώ. Έστω και σχηματικά, λοιπόν, βρισκόμαστε μπροστά σε μία κατάσταση όπου, καλώς εχόντων των πραγμάτων, όλα τα παιδιά του ανθρώπου ενεργοποιούν τις έμφυτες ικανότητές τους, του να μιλάνε και συγχρόνως να κατακτούν τους επιμέρους κώδικες διαφορετικών γλωσσών, που καθιστούν δύναμι παν ανθρώπινο υποκείμενο πολύγλωσσο και πολυπράγμον⁴.

Στοιχεία από την παθολογία. Σε μία εισήγησή μας σχετικά με τις μητρικές γλώσσες, παρομοιάζουμε την μητρική γλώσσα σαν την κόκκινη κλωστή που διατρέχει από κατασκευής τους όλα τα παλαμάρια της Γηραιάς Αλβιόνας, μικρά και μεγάλα, έτσι ώστε να

⁴ Έχουμε σε πολλαπλές ευκαιρίες ασχοληθεί με το όλο ζήτημα, μερικά δε εκ των εν λόγω κειμένων βρίσκονται στο Θ. Τζαβάρας (2005). *Ψυχανάλεκτα*. Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος, σσ. 225-266.

είναι εύκολα αναγνωρίσιμα⁵. Η σχετική βιβλιογραφία είναι πλούσια και περίπλοκη και γι' αυτό περιληπτικά παρουσιάζουμε δύο ιστορίες που εμπεριέχουν ένα χαρακτήρα εξιδανίκευσης και τυποποίησης. Να το πούμε αλλιώς, δεν υπάρχει ανθρώπινο ομιλούν υποκείμενο που να κατέχει πλήρως και 100% όλους τους κώδικες της γλώσσας και γι' αυτό «υποκύπτουμε» σε «λάθη» που προκύπτουν από μια έντονη ψυχική δραστηριότητα. Ή και πάλι από ιδιότυπες ψυχο-γλωσσικές συνθήκες.

α) Επί γαλλικού εδάφους και σε γαλλικό νοσοκομείο, παρουσιάζεται νεαρά κυρία μετά από μια απόπειρα αυτοκτονίας. Φέρει ένα όνομα εμφανώς ελληνικό, έχει εμφάνιση προφανώς ελληνική και μιλάει γαλλικά με την απαραίτητη προφορά. Συνεπώς μου την παραπέμπουν και γίνεται μια πρώτη επαφή, κατά τη διάρκεια της οποίας δηλώνω γαλλιστί την ιδιότητά μου αλλά και την καταγωγή μου. Μετά από κάποιες απαντήσεις στα γαλλικά, η ασθενής άρχισε να μου απευθύνεται αγγλιστί και όλα τα περαιτέρω, ψυχοθεραπεία άπαξ εβδομαδιαίως για ένα χρόνο περίπου στο νοσοκομειακό πλαίσιο, συνεχίστηκαν στα αγγλικά. Η συνεργασία μας πήρε τέλος για λόγους μετακίνησής της προς την Ελλάδα. Παρέμενε πάντα, ωστόσο, η διαφορά μεταξύ της μητρώας-μητρικής γλώσσας «που οι λέξεις της την χτυπούσαν σαν σφυριά στα αυτιά της» και της γλώσσας-μήτρας που της επέτρεπε να επικοινωνεί στις διάφορες γλώσσες (γαλλικά-αγγλικά), για να μπορεί να δοκιμάζει την θαλπωρή ή την εγκατάλειψη μιας μάνας-τροφού, που την εβίωνε ως απορριπτική και σκληρή, σαν τις λέξεις της (μητρικής) γλώσσας.

β) Επί ελληνικού εδάφους δέχομαι κάποτε ένα αίτημα ανάλυσης στα γαλλικά από μια νεαρά Γαλλίδα εκπαιδευτικό, παιδί του Μάη του '68. Η γλωσσική της πορεία μέχρι τις παρυφές της Ακρόπολης αποτελεί μια απελπισμένη προσπάθεια ανεύρεσης του μίτου της ταυτότητάς της. Γεννημένη στο Παρίσι από γονείς Πολωνο-

⁵ Tzavaras, Th. & Tzavara, H. (unpublished). La langue maternelle, fil rouge du transgénérationnel. 11^{ème} Rencontres Internationales de Psychanalyse d'Instambul, Instambul Novembre 2009.

εβραίους εβίωσε μια τριπλή μητρώα γλωσσική καταγωγή: Yiddish τα εβραιογερμανικά της επικοινωνίας της μητρικής γιαγιάς με τους γονείς της, πολωνικά της φιλονικίας μεταξύ γονέων και τα γαλλικά της προσαρμογής στην κοινωνία της υποδοχής. Ήδη η «ζημιά» αρχίζει στο πώς προφέρεται το ήδη πολύπλοκο επίθετο γερμανο-πολωνικής καταγωγής, σε μια κοινωνία που είναι καλύτερο να ονομάζεσαι κανείς Dupont ή Dubois, παρά Ρασταπόπουλος. Η «ασθενής» μας αναδεικνύεται ταλέντο στη γαλλική γλώσσα και λογοτεχνία και τελειώνει το λύκειο μόλις 16 ετών με άριστα στις γλώσσες. Η ασάφεια και η έλλειψη θαλπωρής μέσα στις μητρώες της γλώσσες και η χαλαρή ταυτότητα των γονεϊκών φορέων, θα την ωθήσουν προς την Οδύσσεια μιας πολύγλωσσης ταυτότητας που θα συνοδεύει συχνά τις ερωτικές της περιπέτειες: αγγλικά του πρώτου έρωτα, ισπανικά ενός επόμενου, κινέζικα του Μάη του '68, ελληνικά του ωραίου εραστή, γερμανικά της πρόκλησης στα οικογενειακά-εβραϊκά ταμπού. Παρίσι-Νότος-Ελλάδα-Γερμανία και πάλι Ελλάδα... Η ακατάσχετη πολυγλωσσία-πολυανδρία, θα λειτουργήσει και μέσα στην ανάλυσή της: Ένα μήνα μετά από την αρχή της, θα γνωρίσει στους κοσμοπολίτικους κύκλους της Αθήνας, ωραίο ισπανόφωνο Λατινοαμερικάνο και θα ξαναρχίσει να φρεσκάρει τα ισπανικά της και να προγραμματίζει την εγκατάστασή της στη Νότιο Αμερική. Έφτασε σε τέτοιο σημείο, ώστε να μου ζητήσει να της βρω γαλλόφωνο ψυχαναλυτή στην «καινούργια» της χώρα.

Η θεραπεία αυτή που κράτησε δύο σχολικά έτη περατώθηκε με τη μετακίνησή της από τη θέση του «περιπλανώμενου Ιουδαίου» χωρίς ταυτότητα, πατρίδα και γλώσσα σε μια θέση μιας «κανονικής» Γαλλίδας, που διαμορφώνει ένα «κανονικό» αίτημα ψυχανάλυσης, σε ένα τρέχοντα-κανονικό Γάλλο Ψυχαναλυτή που μπορεί να τον λένε Dupont ή Dubois, αλλά όχι Ρασταπόπουλος⁶.

⁶ Αυτή την περίπτωση παρουσίασα στο Συνέδριο με τίτλο «L'originare, mythes et theories» που έγινε στο Κάιρο της Αιγύπτου στις 1-3 Νοεμβρίου 1987. Η παρέμβασή μου είχε τίτλο «Η γλώσσα της καταγωγής και η καταγωγή της γλώσσας» είχε προεκτάσεις στο ζήτημα ταυτότητας-ετερότητας, αλλά και στο χώρο της αφασίας των πολυγλώσσων.

Το εύφραστον της γλωσσικής μας ταυτότητας, οι πολλαπλές-πολύγλωσσες αναζητήσεις μας και το αγκυροβόλιο στη θαλπωρή της μητρώας-μητρικής γλώσσας, έστω και αν αυτή μερικές φορές είναι κραυγή-αίτημα-προφορά και συναίσθημα, καθιστούν το γλωσσικό θέμα πάντα ένα ζήτημα αενάως διαπραγματεύσιμο, σχεδόν Σισύφειο προσπάθεια.

Οι κώδικες της φροντίδας ψυχής. Με αυτό τον τρόπο μπορούμε να περιγράψουμε το πώς η ψυχιατρική ως αυτόνομη πειθαρχία (discipline) έγινε και ο κλάδος της ψυχικής ιατρικής και ο τρόπος του να μπορεί ένας ψυχικά πάσχων να επικοινωνεί με κάποιους ειδικούς, με την ελπίδα να πετύχει κάποια φροντίδα ή και, κυρίως, κάποια θεραπεία. Αυτή η τελευταία φράση μπορεί να ακούγεται κρυπτογραφική, αλλά στην πραγματικότητα περιγράφει κατά λέξη την μετακίνηση από την πατερναλιστική και μεταφυσική προσέγγιση της τρέλας -μέσα από ιδεολογίες, απόψεις περί ορθότητας, κλπ.-, προς μία δυναμικά επικοινωνιακή διαλογική σχέση, όπου οι φροντιστές ψυχικής υγείας, αντί κατ' ανάγκη να επιβάλουν τις απόψεις τους περί ψυχικής ορθότητας -με εξορκισμούς, και τα τοιαύτα-, προσπαθούν στο μέτρο του δυνατού κατά περίπτωση, να έρθουν σε σχέσεις διαλόγου με τους πάσχοντες, έτσι ώστε να αναδείξουν το δυνατόν περισσότερο τα δημιουργικά στοιχεία του ψυχισμού τους. Εδώ ο ενήμερος αναγνώστης αναγνωρίζει τη θεωρητική κίνηση του Πινέλ και των συνεργατών του, οι οποίοι κατά το πρότυπο της σωματικής ιατρικής τους, θεώρησαν ότι και οι τρελοί έχουν υγιή κομμάτια του οργανισμού τους και έτσι προσπάθησαν να τα αναδείξουν και να τα εκμεταλλευτούν.

Η πρώτη κωδικοποίηση φροντίδας ψυχής της σύγχρονης εποχής αναμφισβήτητα είναι το γεγονός της απαίτησης της ασθενούς του Φρόυντ, Άννας Ο., να σωπάσει και να την ακούει να μιλάει. Παρεμπιπτόντως, η Άννα Ο. κατά τη διάρκεια της θεραπείας της, χρησιμοποίησε όλα τα αποθέματα γλωσσικών κωδίκων που διέθετε, ώστε να καταστήσει την ψυχική της ατμόσφαιρα το δυνατόν πιο πανοραμική και φυσικά πιο πολύπλοκη. Η talking cure της Άννας Ο. είναι η θεμελιακή πράξη ίδρυσης πάσης ψυχοθεραπείας, που προέρχεται από την οποιαδήποτε θεωρία και χρησιμοποιούνε ψυχοθεραπευτές και ψυχοθεραπευόμενοι. Φυσικά, ας μην θεωρηθεί πως η άσκηση αυτής της γλωσσικής θεραπείας είναι απλή, σαν μια κουβεντούλα. Οι ψυχοθεραπείες δεν είναι small talk.

Δύο παρατηρήσεις είναι εδώ απαραίτητες. Δεδομένης αυτής της δυσκολίας, η πατερναλιστική ψυχική κλινική επιβιώνει μέχρι σήμερα. Ένα σχετικό επεισόδιο εικονογραφεί καταρχήν αυτή την κατάσταση. Ο περιβόητος για την εποχή του και τον χώρο του ψυχίατρος, Henri Baruk, ασκούσε την τέχνη του στο ιστορικό άσυλο Charenton. Περιηγείται λοιπόν στην επικράτεια του [πριν τα ψυχοφάρμακα, βέβαια] στους μουσειακούς θαλάμους του Ασύλου «του» και επιδεικνύει σε ομάδα ξένων ψυχιάτρων, την συλλογή «του» των σπάνιων περιπτώσεων. Πάνω από την κλίνη μια κατατονικής και μουτικής ασθενούς λέει με περηφάνεια «έχει να μιλήσει έναν ολόκληρο χρόνο» και τότε η ασθενής του λέει «γιατί ρε συ, μου απηύθυνες ποτέ τον λόγο!»...

Η α-γλωσσικότητα της ψυχιατρικής πρακτικής. Έστω και με υπαινικτικό τρόπο, μέχρι τούδε έχουμε δείξει πως το κύριο εκφραστικό μέσο του ανθρώπου, συνθετικό της οντολογικής του υπόστασης, είναι η γλώσσα. Ο homo loquens, όπως είπαμε, θα συνδεθεί με τις άλλες ικανότητες του homo faber και του homo ludens, για να φτιάξει τον homo sapiens. Γι' αυτό το λόγο εισαγωγικά είπαμε ότι «τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνη καὶ λογισμοῖς». Η προσπάθεια ομογενοποίησης των γλωσσικών κωδίκων ενός επιστημονικού κλάδου, χωρίς αμφιβολία αποτελεί σημαντικό βήμα προς τη συστηματοποίηση της διαθέσιμης γνώσης. Μόνο που αυτό το ομοιογενές έχει νόημα όταν μιλάμε για πράγματα και καταστάσεις και όχι για υποκείμενα και σχέσεις. Εδώ λοιπόν βρισκόμαστε μπροστά σε ένα μείζον επιστημολογικό κώλυμα. Η αφαίρεση από την επιστημονική επικοινωνία παντός «ρητορικού» στοιχείου, η ψυχρή ονοματοδοσία πάσης ψυχικής κατάστασης ή και συναισθήματος, καταντάει την επιστημονική επικοινωνία απλή παράθεση οδηγιών χρήσης απάνθρωπων μηχανών.

Τούτο έχει επισημανθεί για την όλο και μεγαλύτερη τεχνικοποίηση του περιβόητου συστήματος ταξινόμησης DSM. Ο πολλαπλασιασμός των ταξινομικών κατηγοριών γίνεται με στόχο πάσα διάγνωση να είναι ένα μονήρες ουσιαστικό, χωρίς στολίδια και άλλα παραφερνάλια. Η συγκριτική λεξικολογική ανάλυση από το DSM I στο DSM VI, θα είχε πολλά να μας διδάξει για τις ξύλινες

απάνθρωπες γλώσσες, μαγειρεμένες μέσα στην ξινόγλυκη σάλτσα της αθεωρητικότητας...⁷

Ο λόγος δόθηκε... Σε αυτό το σημείο θα δανειστούμε τον τίτλο σχετικού άρθρου της Ελένης Τζαβάρα, η οποία μιλάει για το γεγονός ότι ο λόγος δόθηκε στους ψυχαναλυτές για να τον χρησιμοποιούν ψυχαναλυτικά⁸. Τούτο σημαίνει ότι εξίσου ψυχαναλυτές και ψυχίατροι, κινούμενοι μέσα στις σχέσεις που η τέχνη τους, τους επιβάλει με τους πάσχοντες διαθέτουν ή πρέπει να διαθέτουν κάποια θεωρία για τη γλώσσα και τον λόγο.

Η δυνατότητα του κάθε πάσχοντος να πει με λόγια, να διηγηθεί τον πόνο και το παράπονό του, να αρθρώσει ένα αίτημα, να έχει τέλος πάντων πρόσβαση σε κάποια δια της ομιλίας θεραπεία, είναι τώρα το ζήτημα. Υπό ποιες προϋποθέσεις συναντάει στην πραγματικότητα, ένα *ευήκοον ουσ*, έτοιμο να ακούσει αυτόν τον καημό του *πάσχοντος υποκειμένου*. Με άλλα λόγια, ποιες μπορεί να είναι εκείνες οι συνθήκες και προϋποθέσεις ώστε κάθε θεραπευτικό εγχείρημα δια του λόγου να συναντάει τον πυρήνα της *σώφρονος ηθικής*;

Με έκπληξη ανακαλύψαμε πως αυτή η συνθήκη υπάρχει και λειτουργεί μέσα στους ίδιους τους κανόνες της γλώσσας και φέρει το όνομα *ηθική δοτική*⁹. Οι δοτικές, σύμφωνα με το *Συντακτικόν* του Τζαρτζάνου (§28 και §69) περιγράφονται ως εξής: “*α) Η καθαρά δοτική είναι η πτώσις, δια της οποίας εν γένει δίδεται απάντησις εις την ερώτησιν: εις τίνα; δια τίνα (για ποιον;), β) Η τοπική δοτική εις την ερώτησιν: πού; πότε; γ) Η οργανική δοτική εις την ερώτησιν: με τίνα; με τι; (με ποιον; πώς;), ήτοι είναι η πτώσις, η οποία δηλοί το πρόσωπον ή το πράγμα, το οποίον συνοδεύει το υποκείμενον κατά τινά ενέργειαν του (δοτική της συνοδείας), ή το οποίον χρησιμεύει ως όργανον αυτού δια ταύτην. Με δοτικήν συντάσσονται τα ρήματα, από τα*

⁷ Ασχοληθήκαμε πρώιμα με το θέμα αυτό στο κείμενο Θ. Τζαβάρας «Η Ψυχανάλυση και ο από μηχανής θεός της τεχνολογίας». Όπ.π., σημ. 4, σσ. 109-116.

⁸ Τζαβάρα, Ε. (2005). Ο λόγος δόθηκε στους ψυχαναλυτές για να τον χρησιμοποιούν ψυχαναλυτικά ή Περί του καλού συγκερασμού σιωπής, στίξης, ερμηνείας και συνάρμοσης. *Σύναμις, 01α*, σσ.18-22.

⁹ Το αρχικό ερέθισμα και πληροφόρηση για την ηθική δοτική, προέρχεται από το αδημοσίευτο άρθρο των Ε. Antonopoulou-M. Sifianou, *Ethic dative: Syntax and Affect, Glossologia*, 1998, τις οποίες ευχαριστώ ιδιαίτερος. Πέρα από την εξειδικευμένη γλωσσολογική βιβλιογραφία, συμβουλευτήκα τα κλασικά έργα του Ραφαήλ Κυννέρου (1879), Jean Hubert (1957), και φυσικά το διδακτικότατο *Συντακτικόν Αρχαίας Ελληνικής Γλώσσης*, (ΟΕΔΒ-1974) του Αχιλλέως Τζαρτζάνου.

οποία προέρχεται η ερώτησις σε ποιον; σε ποιο; για ποιον; ή με ποιον; με ποιο; Τα ρήματα **ωφελείν** και **βλάπτειν** συντάσσονται μετά αιτιατικής (πρόκειται για ρήματα του Όρκου του Ιπποκράτη!), ενώ το ρήμα **λυσιτελείν** (=προξενώ ωφέλειαν), μετά δοτικής (Σωκράτης ελυσιτέλει τοις συνδιατριβούσι).

Οι πληροφορίες για τις διάφορες ρηματικές χρήσεις και τις σχέσεις τους με τις πτώσεις είναι πλουσιότερες και λίαν χρήσιμες για το θέμα μας. Το Ομιλ-Ον (le parlêtre) του Lacan αναδύεται με εντυπωσιακό τρόπο μέσα από το συντακτικό! Λέει ο Hubert (§480 της ελληνικής μετάφρασης): «Η πλεοναστική (παραπληρωματική) δοτική, ήτις αποκαλείται ηθική δοτική, πρέπει να ήτο ιδιαζόντως συχνή εις την γλώσσαν της συνομιλίας. Αύτη αποτελεί επίκλησιν πλήρη ζωηρότητος προς το **ενδιαφέρον**, το οποίον δύναται να εκδηλώση **προσωπικώς** ο συνομιλητής δια την πράξιν ή προς το περί ου πρόκειται πρόσωπο...». Υποθέτουμε ότι, για τον ενήμερο αναγνώστη, η ως άνω παράγραφος του συντακτικού, θυμίζει σε τελική ανάλυση το *αίτημα* των υστερικών ασθενών του Freud: «σιώπα εσύ, θα μιλάω εγώ και να με ακούς με ενδιαφέρον και προσοχή. Να είσαι *ηθικά δοτικός* προς εμένα».

Δύο κουβέντες ακόμη για την ηθική δοτική, που τελικά δηλώνει το ενδιαφερόμενο πρόσωπο (ήτοι, το πρόσωπον, προς ευαρέσκειαν ή δυσαρέσκειαν, προς χαράν ή λύπην του οποίου γίνεται κάτι, τι). Τέλος, με ηθική δοτική συντάσσεται η μετοχή των ρημάτων **βούλομαι** (ή **εθέλω**), **ήδομαι**, **άχθομαι** και η λέξη **άσμενος**. Έτσι μία/ένας αναλυόμενος, εκδηλώνοντας την ευχαρίστησή του, θα μπορούσε να έλεγε: «ηδομένω γίνεται μοι τι» (I am well pleased at the thing happening...).

Ο Μάριος Μαρκίδης. Σε τελική ανάλυση, προς τι όλη αυτή η κινητοποίηση σχετικά. Σε αυτό τον τόμο που εκδίδεται στη μνήμη του συναδέλφου Μάριου Μαρκίδη, στην πραγματικότητα δεν είναι απαραίτητη καμία από τις ως άνω αναφορές ή μη μόνον μια πλήρης αναφορά στο δημιουργικό του και συγγραφικό του έργο. Η ηθική του λόγου του Μαρκίδη περιγράφεται περίτρανα στο ποίημα του 2001:

*Λαθρεμπόριο, γιατρέ μου, ιδεών / λαθρεμπόριο αισθημάτων/
Έκλεισα τα εξήντα κι είμαι παρών: / έτοιμος προς εκποίηση των
τραυμάτων.*

*Ξόδεψα τη νοσταλγία των ουρανών / βγήκα με ψευδώνυμο στο κνήγι. /
Διαπρεπής στοχαστής, σώφρων, / πλην όμως η πελατεία μου λίγη.*

[Μάριος Μαρκίδης, Οιονεί ποίημα . Παρά ταύτα, 2001]

Ο Μάριος Μαρκίδης είχε το πλεονέκτημα ως προς εμάς τους άλλους, τους συμπορευόμενους, ότι ήταν και φιλόσοφος και ποιητής και ψυχίατρος, αλλά πάνω από όλα ήταν «φιλόλογος». Στις γενιές με τα κομπιούτερ και τις αυτόματες διορθώσεις η φιλολογική γνώση είναι κάτι σπάνιο και αν δεν το έχουμε, πρέπει να σπεύσουμε να το αγοράσουμε. Ένα τέτοιο παράδειγμα είναι η διόρθωση που έκανε σε πολλούς από εμάς, που επανήλθαν από την Εσπερία διαμορφούμενοι ως ψυχαναλυτές, σχετικά με τη σωστή μετάφραση του psychoanaly-sant στα ελληνικά. Από μιμητισμό, αγγλομαθείς και γαλλομαθείς, το μεταφράζαμε «ψυχαναλύων» για να δείξουμε την ενεργητική συμμετοχή του εν ψυχαναλύσει υποκειμένου στη θεραπευτική ψυχαναλυτική δραστηριότητα. Και όμως, όπως τόνισε ο Μάριος, το psychoanalysant δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα γερούνδιο μη υπάρχον στα ελληνικά. Το σωστό ως μετάφραση είναι «ο ψυχαναλύομενος», όχι ως παθητική μετοχή, αλλά ως μέση μετοχή (παράδειγμα «πλένω κάποιον», «πλενόμενος με σαπούνι» και «πλενόμενος από τη μαμά μου»).

Οι ποιητές. Ο Άνθρωπος με το λόγο, το λογισμό, τις λέξεις, τη γλώσσα και όλα τα συναφή παλεύει να βγάλει άκρη και να βγάλει νόημα. Γιατί με όλες του τις προσπάθειες ο άνθρωπος και παρόλο ότι πολλές φορές νόμιζε ότι βρήκε την τελική λύση (λύση τίνος;), παρέμεινε πάντα στην απορία. Όπως λέει κι ο ποιητής:

«Κάθομαι, λοιπόν, και συλλογιέμαι: τι επιτέλους ο άνθρωπος έχει δικό του –αφού ακόμη και η ζωή μου αποκτά σημασία όταν τη διηγούμαι σε κάποιον, όπως το φως της μέρας είναι πιο απαραίτητο για τους τυφλούς που χρειάζονται, τουλάχιστον να τους δούμε»

[Τάσος Λειβαδίτης, Βιολί για μονόχειρα, Κέδρος, 1991]

Μαρία Χατζηανδρέου

ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΙΚΗ ΨΥΧΟΘΕΡΑΠΕΙΑ ΚΑΙ ΨΥΧΙΑΤΡΙΚΗ

Εισαγωγή

“Ο όρος ψυχανάλυση αναφέρεται σε μια θεωρία της δομής και της λειτουργίας της προσωπικότητας, εφαρμογή αυτής της θεωρίας σε άλλους κλάδους γνώσης, και τελικά, σε μια ειδική ψυχαναλυτική τεχνική. Αυτό το σώμα γνώσης βασίζεται και προέρχεται από τις βασικές ψυχολογικές ανακαλύψεις του Sigmund Freud.” Αυτός ο ορισμός της ψυχανάλυσης παρέχεται από την Διεθνή Ψυχαναλυτική Ένωση και μας επισημαίνει ότι η ψυχανάλυση είναι ένα σώμα εννοιών που αναφέρονται τόσο στην υγιή όσο και στην παθολογική προσωπικότητα. Τονίζει επίσης ότι αυτό το σώμα εννοιών μπορεί να αξιοποιηθεί σε άλλους γνωστικούς κλάδους, όπως είναι η γενική ψυχολογία, η οποία περιλαμβάνει όχι μόνο την παθολογία αλλά επίσης την φυσιολογική ανάπτυξη του ανθρώπινου όντος, η γλωσσολογία, η ανθρωπολογία και ο πολιτισμός. Τέλος, δίνει έμφαση στο γεγονός ότι η τεχνική της κλινικής ψυχανάλυσης είναι πολύ ειδική θεραπευτική μέθοδος.

Αρχικά, ο Freud ανέπτυξε την ψυχανάλυση σαν ένα θεραπευτικό εργαλείο στην θεραπεία ασθενών, οι οποίοι παρουσίαζαν υστερική συμπτωματολογία. Εξαρχής, όμως, θεώρησε την γνώση που συσσωρευόταν, ενώ προχωρούσε η ψυχαναλυτική επιστήμη ως εφαρμόσιμη σε μια πολύ ευρύτερη περιοχή ψυχοπαθολογίας. Έτσι, τα ευρήματα της ψυχανάλυσης, που αρχικά αφορούσαν τις νευρώσεις και κάποιες από τις χαρακτηρισιολογικές διαταραχές, ενώ σταδιακά συστηματοποιήθηκαν, επεκτάθηκαν ως μέσο διερεύνησης συνολικά του ανθρώπινου ψυχισμού. Η επέκταση αυτών των γνώσεων σε διάφορες εκφάνσεις της ψυχικής ζωής, όπως είναι τα όνειρα και η ψυχοπαθολογία της καθημερινής ζωής, βασίστηκε στην διαπίστωση ότι οτιδήποτε αποκαλύφθηκε στην διερεύνηση των νευρωτικών ασθενών δεν αφορούσε μια ειδική διαταραχή αλλά αντιπροσώπευε τους κανόνες λειτουργίας του ανθρώπινου νου. Έτσι, η ψυχανάλυση

ασχολείται με την δομή, την λειτουργία και την ανάπτυξη του ανθρώπινου νου τόσο στην υγιή όσο και στην παθολογική του έκφραση.

Δύο βασικά αξιώματα που προέκυψαν μέσα από την διερεύνηση του κλινικού υλικού των ψυχαναλυτών είναι : (α) η ύπαρξη ενός ασυνείδητου μέρους του ανθρώπινου ψυχισμού και (β) η θέση ότι, όχι μόνον το συνειδητό μέρος του νου αλλά και το ασυνείδητο εμπεριέχει δυναμική ενέργεια¹, η οποία κινεί την ανθρώπινη ψυχή, παράγοντας τους μηχανισμούς άμυνας και παρέχοντας την ενέργεια για τις λειτουργίες της. Μια άλλη βασική διαπίστωση, η οποία στην συνέχεια απετέλεσε βασικό κανόνα της ψυχαναλυτικής θεωρίας, είναι η ύπαρξη αντιθετικών κινήτρων που δρουν εντός της ψυχής και οδηγούν, κάνοντας χρήση της δυναμικής ενέργειας, σε ψυχικές συγκρούσεις. Αυτά τα ψυχικά κίνητρα τα οποία εδράζονται στην διττή αρχή της λειτουργίας του ψυχισμού, που είναι η αρχή της ευχαρίστησης και η αρχή της πραγματικότητας εκπορεύονται από ένα επίσης διττό πλέγμα δυνάμεων που είναι οι δυνάμεις της ζωής (Eros) και οι δυνάμεις της καταστροφικότητας (Thanatos), δυνάμεις που εγκατοικούν την ανθρώπινη ψυχή, όπως ακριβώς εγκατοικούν όλη τη φύση². Η ψυχανάλυση αντιπροσωπεύει μια αυστηρά αιτιοκρατική θεώρηση όλης της ανθρώπινης συμπεριφοράς, η οποία προσεγγίζει την συμπεριφορά υπό το πρίσμα των επιδράσεων που οι πρώιμες εμπειρίες ασκούν στον ψυχισμό. Τέλος, όπως προανέφερα, συνάγεται η ασυνείδητη ψυχική δραστηριότητα και κεντρικός στόχος της ψυχαναλυτικής εργασίας γίνεται η σταδιακή συνειδητοποίηση (η εναισθησία – insight) αυτής της ασυνείδητης δραστηριότητας.

Ιστορική Αναδρομή

Σταδιακά, κυρίως μετά τον 2ο παγκόσμιο πόλεμο στις ΗΠΑ και κάποιες χώρες της Ευρώπης, όπως παραδείγματος χάριν η Γαλλία έγινε κοινή πεποίθηση, τουλάχιστον στους ψυχαναλυτικούς κύκλους ότι η ψυχανάλυση συνιστά ένα πολύτιμο αλλά και απαραίτητο εργαλείο προσέγγισης, κατανόησης και θεραπείας των βαρύτερων ψυχοπαθολογιών, μεταξύ αυτών και των ψυχώσεων. Εδώ, βεβαίως η ψυχανάλυση κατανοείται στο ευρύτερο πλαίσιο κανόνων λειτουργίας του ανθρώπινου ψυχισμού και δεν αναφέρεται στην αυστηρή τεχνική θεραπείας των νευρωτικών ασθενών. Από ιστορικής πλευράς, ο τομέας των ψυχώσεων υπήρξε ένας από τους πρώτους τομείς στους

οποίους ανοίχθηκε η ψυχανάλυση, όταν, βγαίνοντας από το πιο στενό φάσμα των νευρώσεων, αρχικά με την ανάλυση της περίπτωσης Schreber, πήρε την ευκαιρία να διευρύνει τα εργαλεία της και ταυτόχρονα να συμβάλει εξαιρετικά στην κατανόηση και στην δημιουργία νέων εννοιολογικών μοντέλων γύρω από την ψύχωση. Ο ίδιος ο Freud, παρά τις πολυάριθμες συμβολές του στην ανάλυση των ψυχώσεων, παραμένει αρχικά επιφυλακτικός για τις δυνατότητες της θεραπευτικής εργασίας με τους ψυχωτικούς. Σε ένα πρώιμο κείμενο του 1905, αναφέρει σχετικά ότι η ψυχαναλυτική εργασία με τους ψυχωτικούς αντενδείκνυται αλλά δεν αποκλείεται αυτό να τροποποιηθεί στο μέλλον. Λέει χαρακτηριστικά: “Οι ψυχώσεις, οι συγγυτικές καταστάσεις και οι καταστάσεις βαρειάς καταθλιπτικής διάθεσης είναι λοιπόν ακατάλληλες για ψυχανάλυση, τουλάχιστον όπως ασκείται μέχρι τώρα. Δεν αποκλείω καθόλου το να μπορέσουμε να ξεπεράσουμε αυτήν την αντένδειξη, τροποποιώντας κατάλληλα την διαδικασία και να προχωρήσουμε σε μια ψυχοθεραπεία των ψυχώσεων.”³

Μέσα στον 20ο αιώνα, ο αριθμός των ψυχαναλυτών που έδρασαν στον χώρο των ψυχώσεων δεν σταμάτησε να αυξάνεται, όπως επίσης και οι θεωρητικές τάσεις και τεχνικές (που περιγράφονται και σχολιάζονται αριστοτεχνικά από τον H. Rosenfeld⁴), οι οποίες αναπτύχθηκαν παράλληλα. Στην καρδιά κάποιων ψυχιατρικών ιδρυμάτων, η πρακτική των ψυχαναλυτών “χωρίς ντιβάνι”, σύμφωνα με μια περίφημη έκφραση του P.-C. Racamier, μετέφρασε την κίνηση προσέγγισης ανάμεσα στην ψυχανάλυση και την ψυχιατρική, κίνηση που εμπλούτισε και τους δύο κλάδους. Πάντως, είναι ο ίδιος ο Freud, που αρχικά οραματίστηκε την διεύρυνση του ψυχαναλυτικού πεδίου, μέσω της εφαρμογής της ψυχανάλυσης σε ψυχιατρικά πλαίσια, πάντα βεβαίως με την κατάλληλη διευθέτηση της ψυχαναλυτικής τεχνικής. Ήδη, από το 1919 ευχόταν την ίδρυση δομών η συμβουλευτικών ινστιτούτων, στα οποία θα διορίζονταν γιατροί εκπαιδευμένοι στην ψυχανάλυση και θα προσέφεραν υπηρεσίες χωρίς πληρωμή. Σε αυτές τις δομές ο Freud προέβλεπε μια προσαρμογή της ψυχαναλυτικής τεχνικής ώστε να είναι εφαρμόσιμη στις “ευρύτερες ανθρώπινες μάζες.”⁵ Ο A. Green⁶, αναφερόμενος στην πρακτική του ψυχαναλυτή εκτός του πεδίου της κλασικής θεραπείας, αντιπαραθέτει την ψυχαναλυτική εργασία εντός πλαισίου με την ψυχαναλυτική εργασία εκτός πλαισίου, που επιτρέπει στην θεραπεία εντός των ψυχιατρικών θεσμών να επωφεληθεί τα

μέγιστα από την ψυχαναλυτική γνώση. Θα λέγαμε ότι η είσοδος της ψυχαναλυτικής σκέψης στο ψυχιατρικό τοπίο τις τελευταίες αρκετές, πλέον, δεκαετίες, συνέβαλε με αποφασιστικό τρόπο στην αλλαγή της νοοτροπίας και της πρακτικής μέσα στους ψυχιατρικούς θεσμούς.

Έτσι, όπου το 'ψυχαναλυτικό ακούειν' μπόρεσε να βρει μια θέση στην κλινική πρακτική των ψυχιατρικών θεσμών, απετέλεσε και συνεχίζει να αποτελεί ένα πολύτιμο εργαλείο με πολλαπλές δυνατότητες. Οι δυνατότητες δεν αφορούν μόνο την παροχή μιας ορισμένης θεραπείας, και συγκεκριμένα της ψυχαναλυτικής ψυχοθεραπείας, αλλά πριν από αυτό το 'ψυχαναλυτικό ακούειν' συμβάλλει τα μέγιστα στην δημιουργία μιας ατμόσφαιρας κατανόησης και προσέγγισης των ασθενών και ταυτόχρονα κατανόησης και επεξεργασίας της συγκρουσιακής δυναμικής που δημιουργείται μέσα στους ψυχιατρικούς θεσμούς. Θα έλεγα επίσης ότι το σημείο όπου επίσημα αποτυπώνεται η συνεισφορά της ψυχανάλυσης στην ψυχιατρική διαγνωστική είναι η ενσωμάτωση των ειδικών ψυχοδυναμικών μηχανισμών άμυνας, των χαρακτηριστικών σε κάθε ιδιαίτερη διαταραχή προσωπικότητας, στο πλαίσιο της ταξινόμησης που παραθέτει το σύστημα ταξινόμησης των ψυχιατρικών διαταραχών της Αμερικανικής Ψυχιατρικής Εταιρείας (DSM) στον δεύτερο άξονά του, που είναι ο άξονας των διαταραχών προσωπικότητας. Και το επισημαίνω αυτό γιατί ενώ, το DSM όπως και τα υπόλοιπα συστήματα ταξινόμησης προσπαθεί να είναι καθόλα ουδέτερο, αποφεύγοντας την υιοθέτηση της οποιαδήποτε αιτιολογικής θεωρίας, από την άλλη πλευρά έμμεσα, μέσα από την παράθεση των ψυχοδυναμικών μηχανισμών άμυνας, κάνει παραδεκτό ότι για την προσέγγιση της ψυχοπαθολογίας των διαταραχών προσωπικότητας κάποια ψυχοδυναμικά κριτήρια είναι απαραίτητα. Για την F. Fromm Reichmann⁷, μια από τις πιο σημαντικές ψυχοθεραπεύτριες ψυχωτικών ασθενών σε νοσοκομειακό πλαίσιο, η πλέον σημαντική ικανότητα ενός ψυχοθεραπευτή είναι το να είναι ικανός να ακούει. Και εξηγεί: “Το να είσαι ικανός να ακούς και να συλλέγεις πληροφορίες από κάποιο πρόσωπο για το δικό του συμφέρον, χωρίς να αντιδράς στη γραμμή των δικών σου συμφερόντων ή εμπειριών που (ο ασθενής) μπορεί να σου θυμίζει, ίσως με τρόπο που σε αναστατώνει, είναι μια τέχνη διαπροσωπικής ανταλλαγής την οποία λίγα άτομα είναι ικανά να ασκήσουν χωρίς ειδική εκπαίδευση.” Για να είναι σε θέση ο θεραπευτής να μην αντιδρά στα δεδομένα του ασθενούς με όρους της δικής του εμπειρίας ζωής, ενώ ταυτόχρονα

διατηρεί ασφαλώς την εμπραθητική ικανότητά του (empathy), την ικανότητα του συναισθάνεσθαι, θα το έλεγα με άλλα λόγια, σημαίνει ότι έχει εξασφαλίσει “αρκετές πηγές ικανοποίησης και ασφάλειας στην έξω-επαγγελματική του ζωή ώστε να είναι σε θέση να παραιτηθεί από τον πειρασμό να χρησιμοποιεί τους ασθενείς του για το κνήγι της προσωπικής του ικανοποίησης η ασφάλειας.” Και μόνον εάν ο θεραπευτής διεργάζεται συνεχώς τις προσωπικές συναισθηματικές του ανάγκες και δυσκολίες, είναι σε θέση να επιτύχει την συνθήκη που προτείνει η F. Fromm Reichmann.

Είναι λοιπόν από αυτήν την σκοπιά που η ψυχαναλυτική ψυχοθεραπεία, ως τροποποιημένη προσαρμογή της κλασικής ψυχανάλυσης σε ευρύτερο φάσμα ασθενών, θεωρείται η άριστη τεχνική θεραπευτικού ακούειν, με την έννοια ότι επιτρέπει στον κάθε θεραπευόμενο, ξεπερνώντας και προχωρώντας πέρα από τα συμπτώματά του και απαλλασσόμενος από καθηλωτικές ταυτίσεις με κεντρικά πρόσωπα της ιστορίας του να οριοθετήσει τον χώρο των πλέον αυθεντικών προθέσεων και επιθυμιών του. Και αυτό συμβαίνει γιατί η τεχνική της ψυχαναλυτικής ψυχοθεραπείας, ακολουθώντας τα κελεύσματα της ψυχανάλυσης, προβλέπει ως κεντρικό κομμάτι της εκπαίδευσης του θεραπευτή την προσωπική του ανάλυση και την εποπτεία, η οποία λειτουργεί ως σταθερό πλαίσιο συνεχούς προσπάθειας κατανόησης των συναισθημάτων, στάσεων και εικόνων του ασθενούς προς τον θεραπευτή του (αυτό που στην τεχνική γλώσσα της ψυχανάλυσης ονομάζεται μεταβίβαση) και ταυτόχρονης επεξεργασίας των προσωπικών συναισθημάτων του θεραπευτή για τον ασθενή του (αυτό που, επίσης, ονομάζεται αντιμεταβίβαση).

Από την Ψυχανάλυση στην Ψυχαναλυτική Ψυχοθεραπεία

Πριν προχωρήσω στην παρουσίαση των ενδείξεων και στόχων της ψυχαναλυτικής ψυχοθεραπείας, θα προσπαθήσω να σκιαγραφήσω την διάκριση ανάμεσα στην κλασική ανάλυση και την κλασική, πλέον στις ημέρες μας, ψυχαναλυτική ψυχοθεραπεία. Η κλασική λοιπόν ψυχαναλυτική τεχνική απευθύνεται σε άτομα με ισχυρή συγκρότηση του εγώ τους και υψηλό κίνητρο ενδοσκόπησης και, σύμφωνα με αρχικές παρατηρήσεις του ιδρυτή της ψυχανάλυσης, οι οποίες έχουν επιβεβαιωθεί στην συνέχεια από την ψυχαναλυτική εμπειρία ενός πλέον αιώνα, όσο περισσότερο δεσπάζει στον ψυχισμό η τραυματική προβληματική τόσο η πρόγνωση και η έκβαση της ψυχαναλυτικής θεραπείας είναι ευνοϊκότερη. Η κλασική ψυχανάλυση

είναι μια μακρόχρονη, συστηματική, ασύμμετρη θεραπεία, 3-5 φορών την εβδομάδα, με απόλυτη σταθερότητα σε χώρο και χρόνο. Στην ψυχανάλυση, γίνεται χρήση του ντιβανιού ώστε να αποφεύγεται η βλεμματική επικοινωνία αναλυτή – αναλυόμενου και κεντρικό κανόνα στην αναλυτική εργασία αποτελεί η χρήση από την πλευρά του αναλυόμενου του ελεύθερου συνειρμού, που σημαίνει ότι ο ασθενής πρέπει να αναφέρει οποιαδήποτε σκέψη, εικόνα, συναίσθημα η ανάμνηση έρχεται στον νου του, ενώ δεν επικεντρώνει σκόπιμα την προσοχή του σε κάτι συγκεκριμένο.

Κεντρικό χαρακτηριστικό της ψυχανάλυσης είναι η συστηματική ανάλυση της μεταβίβασης. Η μεταβίβαση, όπως αρχικά περιγράφηκε από τον Freud είναι η εκδήλωση μιας γενικής τάσης του ανθρώπινου ψυχισμού να μεταθέτει συναισθήματα και στάσεις προς σημαντικά αντικείμενα της πρώιμης ζωής του, που παραμένουν σε ασυνείδητη κατάσταση, σε πρόσωπα της τρέχουσας ζωής αλλά επίσης η μετάθεση μπορεί να αφορά δραστηριότητες της εν εγρηγόρσει ζωής, όπως οι παραπραξίες και τα λάθη, ονειρικές εικόνες και συμπτώματα, όπως τα συμπτώματα μετατροπής, οι φοβίες, οι ιδεοληψίες και οι καταναγκαστικές συμπεριφορές. Ο Freud⁸ θεωρούσε την μεταβίβαση που εμφανίζεται προς το πρόσωπο του αναλυτή και η οποία είναι απόρροια αυτών των ασυνείδητων συναισθημάτων ως ειδική έκφραση αυτού του πιο γενικού φαινομένου. Η ανάλυση τεχνικά θέτει ως κεντρικό της στόχο την εγκατάσταση της λεγόμενης “νεύρωσης μεταβίβασης”⁹, η οποία επιτυγχάνεται μέσω της παλινδρόμησης, μέσα στην αναλυτική σχέση, στα κρίσιμα συναισθηματικά και αναπαραστατικά σχήματα που αναπτύχθηκαν στον ψυχισμό πριν από την ηλικία των έξι ετών. Η παλινδρόμηση και η νέυρωση μεταβίβασης θεωρούνται απαραίτητες ψυχικές κινήσεις ώστε να επιτευχθεί η αναβίωση τραυματικών μνημών, οι οποίες, αποσυνδεδεμένες από την συνειδητή πλευρά του ψυχισμού και απομονωμένες στο ασυνείδητο, δρουν και καθορίζουν τις ασυνείδητες επιλογές του ατόμου και την πορεία της ψυχικής και κατ' επέκταση συνολικής ζωής του. Ο θεραπευτικός στόχος είναι, η μέσω της αναβίωσης, συνειδητοποίηση, επεξεργασία και, σε συνεργασία με τον αναλυτή, κατανόηση και ανασκευή των τραυματικών μνημών με την ενήλικη πλέον ματιά του εδώ και τώρα. Το ισχυρό εγώ λοιπόν θεωρείται προϋπόθεση αυτής της θεραπείας γιατί ενώ η παλινδρόμηση είναι απαραίτητη ώστε να αναπτυχθεί η νέυρωση μεταβίβασης που αφορά αποκλειστικά στην αναλυτική σχέση, η

παλινδρόμηση δεν πρέπει να επεκταθεί στην εξωαναλυτική ζωή του ασθενούς με τους κινδύνους αποδιοργάνωσης που αυτή η επέκταση εμπεριέχει.

Από την άλλη πλευρά, η ψυχοθεραπεία είναι μια ασύμμετρη, όπως και η ψυχανάλυση, σχέση ανάμεσα σε δύο πρόσωπα που διενεργείται μία η δύο φορές την εβδομάδα και συνήθως το τέλος παραμένει ανοικτό, καθοριζόμενο από τις ανάγκες και τους στόχους κάθε θεραπείας. Όπως και στην ψυχανάλυση, οι συνεδρίες διαρκούν συνήθως 45 αλλά και 50 λεπτά για κάποιους ψυχαναλυτές και είναι επίσης σταθερές σε χώρο και χρόνο. Τέλος, όπως και στην ψυχανάλυση, υπάρχει μια σταθερή αμοιβή του θεραπευτή, γεγονός που ευνοεί αρχικά την επίγνωση και στην συνέχεια την έκφραση θετικών και αρνητικών συναισθημάτων για την θεραπεία.

Έχοντας δώσει τους κεντρικούς άξονες της κλασσικής ψυχαναλυτικής τεχνικής, θα είναι ευκολότερο να επισημάνω τις διαφορές της ψυχαναλυτικής ψυχοθεραπείας. Μια κεντρική διαφορά έγκειται στην διαφορετική αντιμετώπιση της μεταβίβασης του ασθενούς και στην μη στόχευση στην ανάπτυξη της νεύρωσης μεταβίβασης. Στην ψυχοθεραπεία, είναι πιθανό να υπάρξουν ισχυρές μεταβιβαστικές αντιδράσεις, που η ερμηνεία τους να είναι καθοριστική για την έκβαση της θεραπείας, όμως ο θεραπευτής καλείται να είναι πιο ευέλικτος από όσο στην κλασσική αναλυτική τεχνική. Μια άλλη και σχετική με την πρώτη διαφορά είναι η επικέντρωση της ψυχοθεραπείας στα θέματα του παρόντος, χωρίς ασφαλώς να αποφεύγει το παρελθόν, όταν αυτό έρχεται στο προσκήνιο.

Κλινικές Ενδείξεις της Ψυχαναλυτικής Ψυχοθεραπείας

Στο σημείο αυτό, θα ήθελα να αναφερθώ στις ενδείξεις που έχει η ψυχαναλυτική ψυχοθεραπεία, παραθέτοντας την ταξινόμηση των W. Offenkrantz και A. Tobin¹⁰. Έτσι λοιπόν, η ψυχαναλυτική ψυχοθεραπεία είναι κατάλληλη για:

1. Ασθενείς που παρουσιάζουν οξείες αντιδραστικές συμπτωματολογίες όπως: οξείες η χρόνιας προσβολές άγχους, οξεία συμπτωματολογία σε διαταραχές που ο Freud ονόμασε “νευρώσεις μεταβίβασης”, και στις οποίες περιλαμβάνονται: η αγχώδης υστερία και η υστερία μετατροπής, ο ψυχαναγκαστικός ιδεασμός η οι καταναγκαστικές τελετουργίες, οι

τραυματικές νευρώσεις, οι εφηβικές κρίσεις και οι οξείες αντιδράσεις θλίψης.

2. Ασθενείς που παρουσιάζουν πιο χρόνιες, χαρακτηρισιολογικές μορφές ψυχοπαθολογίας.

Πρόκειται για ασθενείς που, για διάφορους λόγους, δεν διαθέτουν, τουλάχιστον αρχικά, αρκετή ενδοσκοπική ικανότητα, που το πολιτιστικό τους υπόστρωμα δεν τους επιτρέπει μια κλασική ανάλυση η που φοβούνται την διαδικασία. Ανάμεσά τους μπορούμε να τοποθετήσουμε υστερικούς χαρακτήρες, ιδεο-ψυχαναγκαστικούς χαρακτήρες, παρανοειδείς, σχιζοειδικούς και οριακούς χαρακτήρες και την ναρκισσιστική διαταραχή προσωπικότητας.

3. Ασθενείς που παρουσιάζουν ψυχωτικές διαταραχές, όπως οξεία ψυχωτικά επεισόδια η

μανιο-καταθλιπτικά επεισόδια, για τις οποίες η ψυχανάλυση θεωρείται ακατάλληλη, κυρίως λόγω της αδύναμης δομής του εγώ τους, η οποία θα μπορούσε να οδηγήσει, σε περίπτωση χρήσης της κλασικής αναλυτικής τεχνικής που εκλύει τουλάχιστον στην αρχική φάση αρκετό άγχος στο εγώ, σε οξεία αποδιοργάνωση.

4. Ασθενείς για τους οποίους η ψυχανάλυση θα ήταν επιθυμητή αλλά για εξωτερικούς

λόγους δεν προσφέρεται. Τέτοιοι λόγοι σχετίζονται με τον χώρο, τον χρόνο, τα χρήματα η μια πολύ δύσκολη εξωτερική κατάσταση.

Η Εφαρμογή της Ψυχαναλυτικής Ψυχοθεραπείας στην Κλινική Ψυχιατρική

Στην συνέχεια, θα προσπαθήσω να σκιαγραφήσω το μέσα από ποιες διεργασίες προχωρεί μια ψυχοθεραπεία, που αρχικά στοχεύει στην άρση των συμπτωμάτων αλλά προχωρεί πολύ πέραν αυτού του σημείου, εάν βεβαίως και ο ασθενής συμφωνεί. Κεντρικό σημείο της θεραπευτικής διαδικασίας είναι η εμπραθητική κατανόηση του θεραπευτή, η οποία προϋποθέτει το ψυχαναλυτικό ακούειν, που είναι ένα ιδιαίτερο ακούειν. Εάν ο ασθενής θυμίζει ιδιαίτερα στον θεραπευτή ένα σημαντικό πρόσωπο του δικού του παρελθόντος, είναι πολύ πιθανό να έχει δυσκολίες να διατηρήσει την άριστη γνωσιακή και συναισθηματική απόσταση. Εάν, από την άλλη πλευρά, ο θεραπευτής αισθάνεται αποξενωμένος από τις εμπειρίες του ασθενούς

του, θα έχει δυσκολίες να ταυτιστεί επαρκώς με αυτές ώστε να είναι σε θέση να ακούσει εμπαθητικά τον ασθενή του. Μέσα από την εμπαθητική κατανόηση, ο θεραπευτής θα προχωρήσει στον σωστό χρόνο (θέμα ιδιαίτερα λεπτό στην τεχνική της ψυχαναλυτικής ψυχοθεραπείας) στις ερμηνευτικές παρεμβάσεις, μεταξύ των οποίων θα περιέχονται και μεταβιβαστικές ερμηνείες, με αρχικό σκοπό να έλθουν στην επίγνωση και στο συνειδητό του θεραπευόμενου απωθημένες και αποσυνδεδεμένες εμπειρίες όπως επίσης και απωθημένα κίνητρα, ώστε να καταλάβει ο ασθενής πως αυτό το ασυνείδητο υλικό επηρεάζει και καθορίζει στάσεις, πράξεις, χειρονομίες και συμπεριφορές χωρίς ο ίδιος να το αντιλαμβάνεται. Απώτερος στόχος της θεραπείας θα είναι η σταδιακή απεμπλοκή και απελευθέρωση του ασθενούς από αυτές τις καθηλώσεις της παιδικής ηλικίας, οι οποίες έχουν προκαλέσει στρεβλώσεις της ομαλής διαδικασίας της ψυχικής προόδου και ανάπτυξης, γεγονός που αποδεδειγμένα σημαίνει σημαντική ποσότητα ψυχικής ενέργειας, προς όφελος του εγώ και της προσωπικότητας, οδηγώντας σε ψυχική ανάπτυξη. Σημαντική εξέλιξη αυτής της απελευθέρωσης είναι η βελτίωση της σχέσης με τον παρόντα κόσμο της ζωής του ασθενούς, με την έννοια ότι οι άλλοι κατανοούνται μέσα στις πραγματικές τους διαστάσεις και όχι μέσα από το παραμορφωτικό πρίσμα των παιδικών συγκρούσεων.

Η ψυχαναλυτική ψυχοθεραπεία αρχικά, έχοντας τις ενδείξεις που προανέφερα, χρησιμοποιήθηκε σε εξωτερικούς ασθενείς στην ιδιωτική πρακτική η και σε δημόσιες δομές για εξωνοσοκομειακούς ασθενείς αλλά και σε νοσηλευόμενους ασθενείς ως αρχική φάση μιας θεραπείας που συνεχίζεται εξωνοσοκομειακά με τον ίδιο θεραπευτή. Τόσο στην κλασική ψυχοθεραπεία όσο και στις τροποποιημένες εκδοχές της (παραδείγματος χάριν, όταν η ψυχοθεραπεία είναι χαμηλότερης συχνότητας η καθορισμένου τέλους), ιδιαίτερη προσοχή δίνεται στην διατήρηση του θεραπευτικού πλαισίου, το οποίο εκτός ασφαλώς από την σταθερότητα του προσώπου του θεραπευτή, προϋποθέτει την εξασφάλιση σταθερών συνθηκών σε χώρο και χρόνο για τις συνεδρίες και την προστασία της θεραπείας από εξωτερικές παρεμβάσεις. Συνήθως αυτό εξασφαλίζεται με την διεξαγωγή της θεραπείας σε σταθερό γραφείο εντός του νοσοκομείου η, όταν το επιτρέπουν οι συνθήκες, με την διεξαγωγή των συνεδριών σε χώρο που παρέχεται προς τούτο εκτός του νοσοκομείου. Ένας άλλος σημαντικός παράγοντας που διασφαλίζει την ομαλή πορεία της θεραπείας είναι και η απόλυτη μη εμπλοκή του θεραπευτή σε άλλου

τύπου θεραπευτικές διαδικασίες με τον ασθενή, με προέχουσα την ευθύνη της φαρμακευτικής αγωγής και της λοιπής νοσηλείας όπου περιλαμβάνεται και ο λοιπός θεραπευτικός σχεδιασμός.

Η Ψυχαναλυτική Ψυχοθεραπεία στην Ψυχιατρική Εκπαίδευση

Πέραν όμως της ωφέλειας που προσφέρει η ψυχανάλυση, μέσω της διευρυμένης εφαρμογής της που είναι η ψυχαναλυτική ψυχοθεραπεία, στους ασθενείς στους οποίους είναι απαραίτητη η ψυχιατρική αντιμετώπιση η και νοσηλεία, η πολυτιμότερη προσφορά της ψυχαναλυτικής ψυχοθεραπείας στον δημόσιο τομέα, νοσοκομειακό ή σε θεσμούς για εξωτερικούς ασθενείς, είναι το ότι, μέσω αυτής, παρέχεται στους νέους ασκούμενους ψυχιάτρους μεγάλο μέρος της ψυχαναλυτικής θεώρησης της ψυχοπαθολογίας. Αυτό που γίνεται δηλαδή είναι ότι νέοι ασκούμενοι ψυχίατροι, στο πλαίσιο της συνολικής τους εκπαίδευσης αναλαμβάνουν ασθενείς σε ψυχαναλυτική ψυχοθεραπεία υπό εποπτεία και αυτή η ιδιαίτερη εκπαίδευση τους δίνει την ευκαιρία να ευαισθητοποιηθούν στο ψυχαναλυτικό ακούειν, ακόμη κι αν δεν συνεχίσουν αργότερα την ψυχοθεραπευτική δραστηριότητα. Έτσι, ο νέος ψυχίατρος μαθαίνει ότι, μόνο εάν είναι ευρέως ενήμερος για τις δικές του συναισθηματικές διαδικασίες, ώστε να μπορεί να τις χειριστεί προς όφελος του ασθενούς κατά την διάρκεια των διαπροσωπικών ανταλλαγών που αναπτύσσει μαζί του, μπορεί να υπάρξει μια επιτυχημένη ψυχοθεραπεία. Με άλλα λόγια, ο νέος ψυχίατρος μαθαίνει να χρησιμοποιεί τα συναισθήματά του ως εργαλείο κατανόησης του ασθενούς, εργαλείο που μερικές φορές γίνεται απαραίτητο και εκτός ψυχοθεραπείας στην διαγνωστική προσέγγιση ασθενών με δύσκολη διαφοροδιάγνωση, παραδείγματος χάριν, εκεί όπου η οξεία συμπτωματολογία συγχέεται με χρόνιες και προϋπάρχουσες κλινικές εικόνες διαταραχών προσωπικότητας. Είναι σε τέτοιες περιπτώσεις που η διάγνωση απαιτεί για την διαφοροποίηση της υποκείμενης ψυχοπαθολογίας την λεπτή διάκριση μέσω της χρήσης των συναισθημάτων, που διακινούνται στον ψυχίατρο, στην πρώτη επαφή του με τον ασθενή.

Επίλογος

Στην παρούσα την εργασία, προσπάθησα να σκιαγραφήσω το πεδίο συνάντησης της ψυχιατρικής με την ψυχανάλυση, και μάλιστα με την ψυχαναλυτική ψυχοθεραπεία, ως τροποποιημένη εφαρμογή της

ψυχανάλυσης σε ευρύτερο φάσμα ασθενών και σε συνθήκες πέραν του αυστηρού πλαισίου, που είναι εφαρμόσιμο μόνο στην ιδιωτική πρακτική, της κλασικής ψυχαναλυτικής τεχνικής, δηλαδή σε συνθήκες δημοσίου και ενδονοσοκομειακού πλαισίου. Ασφαλώς από αυτήν την συνάντηση, η ψυχανάλυση κερδίζει πλούσια κλινική εμπειρία και εμπλουτίζει τα εννοιολογικά της εργαλεία, πράγμα που σημαίνει ότι για την ψυχανάλυση η συνάντηση αυτή είναι απαραίτητη για να συνεχίσει να ανανεώνεται. Από την άλλη πλευρά, αυτό που κυρίως προσπάθησα να δείξω είναι πόσο πολύτιμη και αναντικατάστατη είναι η συνεισφορά της ψυχανάλυσης στην ψυχιατρική, και αυτή η συνεισφορά αφορά την τριπλή διάσταση της ψυχιατρικής ως ιατρικής επιστήμης, δηλαδή την διαγνωστική, την θεραπευτική καθώς και την εκπαιδευτική.

Βιβλιογραφία

1. Freud, S.(1913). On Psycho-Analysis. S.E. Vol XII, pp.205-212.
2. Freud, S.(1920). Beyond the Pleasure Principle. S.E. Vol. XVIII, pp. 1-64.
3. Freud, S. (1905). On psychotherapy. S.E. Vol. VII, pp. 257-268.
4. Rosenfeld, H. (1969). On the treatment of psychotic states by psychoanalysis : an historical approach. In P. Buckley, Essential papers on psychosis. New York and London : New York University Press, 1988, pp. 147-176.
5. Freud, S. (1919). Lines of advance in psychoanalytic therapy. S.E. Vol. XVII, pp.159-168.
6. Green, A. (1994). Un psychanalyste engage. Conversations avec Manuel Macias. Paris : Calmann-Levy.
7. Fromm-Reichmann,, F. (1950). Chicago: The University of Chicago Press, pp 7-9.
8. Freud, S. (1912). The dynamics of transference. S.E.XII, pp. 97-108.
9. Freud, S. (1914). Remembering, Repeating and Working-Through. S.E. Vol XII, pp.145-156.
10. Offenkrantz,W. and Tobin A. (1975). Psychoanalytic Psychotherapy, in American Handbook of Psychiatry, Vol. Five. pp. 186-187.

Γρηγόρης Βασλαματζής

Η ΔΙΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ

*Ομιλία στον Κύκλο Διαλέξεων 'Ποίηση – Φιλοσοφία – Ψυχιατρική'
Πανεπιστήμιο Αθηνών Νοέμβριος 2011.*

Εισαγωγή

Η ψυχανάλυση στηρίζεται στην ανάπτυξη μιας στενής και αμφίδρομης σχέσης δύο ατόμων. Η σχέση αυτή εμπεριέχεται μέσα στο ειδικό πλαίσιο της ψυχαναλυτικής συνθήκης. Όταν αρχίζει κάθε ανάλυση, ο ψυχαναλυτής είναι προετοιμασμένος για το ότι η υποκειμενικότητα του αναλυόμενου του θα αναδυθεί μέσα στη συνεδρία με τέτοιο τρόπο, πού δεν θα εντάσσεται σε προηγούμενη εμπειρία του. Ο ίδιος πάλι θα δει τον εαυτό του να βιώνει άγχη, συναισθήματα, ονειροπολήσεις πού άλλοτε θα αναγνωρίζει ως δικά του (προηγούμενες εμπειρίες) και άλλοτε όχι. Θα αναρωτιέται επίσης για την πηγή προέλευσης τους. Αλλά και εκτός του πλαισίου μπορεί να έχει ένα όνειρο πού θα τον ταράξει, γιατί ο αναλυόμενος του θα είναι μέσα σε αυτό. Μια ονειροποίηση του μέσα στη συνεδρία θα του θέσει το ερώτημα : «έχει σχέση αυτή η ονειροπόλησή μου με το τι συμβαίνει τώρα ανάμεσα σε μένα και τον ασθενή; ».

Η δι-υποκειμενικότητα στην ψυχανάλυση είναι μια εργασία εν προώδω και πρέπει να την αντιληφθούμε ως την αυτονόητη συζήτηση για την ίδια την αναλυτική συνθήκη. Μπορούμε όμως να πούμε επίσης ότι η έννοια αυτή σηματοδοτεί μια στροφή της ψυχανάλυσης από το ενδο-υποκειμενικό στη σχέση, στο αναλυτικό ζεύγος και στους δεσμούς ανάμεσα στα μέλη του ζεύγους. Τέλος η στροφή αυτή φέρνει στο επίκεντρο της μελέτης την διοφθαλμη – κατα συνεπεία την στερεοσκοπική - όραση και σκέψη (όπως πρότεινε ο Bion).

Εισαγωγικά μια υπενθύμιση είναι απαραίτητη. Αφορά τη μεθοδολογία και την ιστορικότητα πού διέπουν τις επιστήμες του ανθρώπου. Η ιδέα είναι ότι τα σπέρματα των σύγχρονων συζητήσεων και ιδεών βρίσκονται στο παρελθόν, ακόμα και όταν - όπως συμβαίνει πολύ συχνά – αυτά είναι άδηλα, μη φανερά. Ένα παράδειγμα. Γιατί

πράγμα μιλούσε ο Εμπεδοκλής (ο φιλόσοφος από τον Ακραγαντα) το 450π.χ., όταν θεωρούσε πώς το Νείκος (Έχθρα) και η Φιλότητα (Αγάπη) είναι καταστάσεις του Σύμπαντος ; Ασφαλώς και δεν εννοούσε ότι είναι ψυχολογικά χαρακτηριστικά ή ενδο-ψυχικές δυνάμεις. Γράφει :«*Άλλοτε με τη Φιλότητα όλα ένα γίνονται, κι άλλοτε καθένα χώρια με το Νείκος σέρνονται*».^{1*} Έχει παρατηρηθεί ότι τά «ζεύγη αντιθέτων» αποτελούν βασικό στοιχείο των προσωκρατικών φιλοσόφων. Στον Εμπεδοκλή διατυπώνεται με σαφήνεια η ιδέα ότι αυτές οι αντίθετες δυνάμεις δημιουργούν τον κόσμο. Ο Φρόνιτ διείδε σε αυτές τις εκφράσεις την άδηλη γνώση και την ενόραση για την ύπαρξη στο άτομο αντίθετων βιο-ψυχικών δυνάμεων, εσωτερικές καταστροφικές ενστικτικές δυνάμεις πού διασπούν και άλλες δυνάμεις πού γεννούν, πού συνδέουν.

Πώς προκύπτει η δι- υποκειμενικότητα στην ψυχανάλυση

Επιστρέφω στην περίπτωση της δι-υποκειμενικότητας. Η αρχή της βρίσκεται στη γέννηση της ψυχανάλυσης, μια πού η ίδια η ψυχαναλυτική έρευνα από την πολύ νωρίς «λαμβάνει χώρα» σε συνθήκες δυο ατόμων (δυο υποκειμένων) πού αλληλεπιδρούν. Αν η αντίρρηση ότι η έννοια της δι-υποκειμενικότητας δεν φαίνεται να υπάρχει στην εκκίνηση της ψυχανάλυσης, μια πού ο Φρόνιτ ο ίδιος είναι ο ψυχαναλυτής πού δεν ψυχαναλύθηκε από άλλον, αν και αυτό είναι αληθές, είναι η μισή αλήθεια. Ο Φρόνιτ εισήλθε στο πεδίο της μελέτης του Ασυνειδήτου ωθούμενος όχι μόνο από την μελέτη των υστερικών φαινομένων, αλλά και από την «αυτό-ανάλυση» την οποία έκανε στα γράμματα του προς τον Φλίζ για μια 5ετία. Θα μπορούσε λοιπόν να υποστηριξει κανείς ότι η δι-υποκειμενικότητα – στην προκειμένη περίπτωση η ανάμεσα στα δυο υποκείμενα συγγραφή επιστολών με προσωπικό, αναλυτικό χαρακτήρα - είναι εγγεγραμμένη στο σώμα της ψυχανάλυσης πριν διατυπωθεί με έννοιες και θεωρητικές επεξεργασίες.

Αλλά και για έναν ακόμα λόγο θεωρώ ότι η έννοια αυτή αντηχεί μέσα στην ιστορία της ψυχανάλυσης. Περιέχει δύο άλλες, συναφείς έννοιες και οι οποίες είναι βασικές σε κάθε ψυχαναλυτική θεωρία, και όχι μόνο : *τό υποκείμενο (subject, sujet) και η υποκειμενικότητα (subjectivity).*

¹ *Εμπεδοκλής*. Στο Ε.Ρούσσοσ; Προσωκρατικοί (2007)τ.Δ΄. Εκδ.Στιγμή

Τό υποκείμενο

Η ανακάλυψη της ψυχανάλυσης (1896;1900;) αποτελεί μια μάλλον αναπόφευκτη στιγμή στην ιστορία του Υποκειμένου, η οποία πολύ εύστοχα ονομάστηκε από τον - ελληνικής καταγωγής- βρετανό ψυχαναλυτή Christopher Bollas ως «η Φροϊδική στιγμή» (the Freudian moment)². Όμως είναι μια στιγμή που είχε προετοιμαστεί μέσω αναζητήσεων που προϋπήρξαν για το πώς συγκροτείται η ύπαρξη και το υποκείμενο. Ήταν τα ερωτήματα της φιλοσοφίας, της λογοτεχνίας και άλλων δραστηριοτήτων του ανθρώπινου νού. Στην Φροϊδική στιγμή εκφράζεται –κυρίως μέσω κλινικών παρατηρήσεων- και πιστοποιείται με τελεσιδικό τρόπο ότι το Υποκείμενο βρίσκεται σε φυγόκεντρη θέση σε σχέση με το συνειδητό, σε σχέση με το εγώ που σκέφτεται ή μιλάει. Ακόμα και όταν το άτομο μιλάει με σκοπό να εκφράσει τα άγχη του και να βρεί τι του φταίει.

Ένα χαρακτηριστικό της ψυχανάλυσης είναι ότι ο ψυχαναλυτής καλεί το άτομο, τον αναλυόμενο, να μιλήσει, να εκφραστεί ελεύθερα ενώ αναζητάμε το ασυνείδητο νόημα των λεγομένων του. Με άλλα λόγια πιστεύουμε ότι δεν είμαστε αυτά που λέμε και αυτά που νομίζουμε ότι είμαστε. Ούτε τα όνειρα μας – δηλαδή οι σκέψεις μας εν ύπνω – είναι αυτά που φαίνονται. Μάλλον είμαστε αυτά που δεν ξέρουμε, ανήκουμε ως υποκείμενα περισσότερο στα κενά και στα ρήγματά μας. Με το ‘τραυματικό’ motto «Ο άνθρωπος με την ψυχανάλυση, δεν είναι πια κύριος του εαυτού του», ο Φρόϊντ εισάγει έναν άλλο κεντρικό πυρήνα της ύπαρξης. Ταυτόχρονα – και εδώ βρίσκεται το διττό στοιχείο της ίδιας της ψυχαναλυτικής συνθήκης - τοποθετεί το ανθρώπινο υποκείμενο σε συνθήκη δι-υποκειμενικής θέσης και κατανόησης. Γιατί είχε την ενόραση (intuition) ότι για να υπάρξει πρόσβαση στο Ασυνείδητο πρέπει να μπει το υποκείμενο σε μια πολύ ειδική συνθήκη με δύο υποκείμενα.

Ο ψυχαναλυτής λέει στον ασθενή του : «να μιλάτε χωρίς σχέδιο, να λέτε ότι σας περνά από το νου σας, αφήνοντας τις σκέψεις να ρέουν». Δεν ενδιαφέρει λοιπόν η συνοχή των συνειδητών συνειρμών, πεποιθήσεων και συναισθημάτων. Μεσα απο αυτην την ροή σκέψεων, συναισθημάτων, ονείρων, φαντασιών θα δημιουργηθεί η προϋπόθεση

² Bollas C. (2007). The Freudian Moment. London: Karnac

για μια νέα κατασταση . Αυτην πού αργότερα θα αναγνωριστεί και θα ονομαστεί από πολλούς ψυχαναλυτές ως αναλυτικό πεδίο ή διυποκειμενικότητα, όπου οι συνδέσεις λαμβάνουν χώρα κυρίως μέσω ασυνείδητης επικοινωνίας,

Όσον αφορά την πλευρά του ψυχαναλυτή, την συνεισφορά του σε αυτήν την διυποκειμενικότητα της σχέσης, την περιγράφουμε ψυχαναλυτικά με διαφόρους τρόπους : ως ελεύθερα κυμαινόμενη προσοχή ή ως empathy ή einfuhlung (ενσυναίσθηση) (κατά τον Freud), ή ως ομολογή ταύτιση, ως αντιμεταβίβαση ή ως ονειροπόληση. Και όλους τους τρόπους αυτούς τους θεωρούμε ότι συμβάλλουν στην κατανόηση του άλλου. Πολλοί είναι οι ψυχαναλυτές σήμερα πού στέκονται σε αυτήν την ελεύθερα κυμαινόμενη προσοχή την οποία ο Φρόιντ ζητούσε από τους γιατρούς - ψυχαναλυτές. Γιατί εμπιστευόταν την μη επικεντρωμένη προσοχή - σε αντίθεση από την προσοχή πού δείχνει ο γιατρός στην εξέταση του- πού επιτρέπει την ασυνείδητη αντίληψη, μια κατάσταση συνδυασμού ενόρασης και σκέψης, παρά την στοχευμένη και προειλημμένη κατανόηση .

Συνοψίζοντας σημειώνω το πώς ο Ogden περιγράφει το ποια είναι η φρουϊδική πρόταση για το Υποκείμενο : « *Το Υποκείμενο -στην ιστορική περίοδο της ψυχανάλυσης- δεν μπορεί πλέον να θεωρείται ταυτόσημο με την συνειδητή επίγνωση , δε μπορεί να εξισώνεται με το συνειδητό, το ομιλούν υποκείμενο, τη συμπεριφορά, το εγώ ("I").*»³

Υποκειμενικότητα

Συχνά θεωρούμε ότι υποκειμενικότητα και αντικειμενικότητα είναι αντίθετες έννοιες. Αυτό όμως μπορεί να είναι μια λανθασμένη πεποίθηση, γιατί η μόνη σχέση ανάμεσα στα δυο δεν είναι ο νόμος του «αντιστρόφου ανάλογου» . Το θέμα αυτό έχει απασχολήσει πολλούς σημαντικούς ψυχαναλυτές, είτε άμεσα είτε έμμεσα.

Ο Freud ζητούσε από τους ασθενείς του να παρατηρούν τον εσωτερικό τους κόσμο, χρησιμοποιώντας την περίφημη αναλογία του τρένου. Με δικά μου λόγια, έγραψε περίπου το εξής : "*Να λέτε ό, τι περνάει από το μυαλό σας. Όπως για παράδειγμα, να είστε ένας ταξιδιώτης που κάθεται δίπλα στο παράθυρο μιας σιδηροδρομικής άμαξας και περιγράφετε σε κάποιον πού είναι στο εσωτερικό του*

³ Ogden T.(1994). Subjects of Analysis. London: Karnac, p.27

βαγονιού τις μεταβαλλόμενες εικόνες που βλέπετε έξω. " Εννοεί να μιλάει κανείς για τα τρέχοντα (εικόνες της καθημερινής ζωής) και όχι αφηρημένα ή διανοητικοποιημένα. Πολλοί βέβαια πρόσεξαν και πρόσθεσαν ότι ο Φρόιντ δεν είπε ότι και ο αναλυτής μάλλον πρέπει να επηρεάζεται επίσης από το δικό του παράθυρο. Με άλλα λόγια ότι ο αναλυτής πρέπει να παρατηρεί τον ασθενή, αλλά ότι και ο ίδιος επίσης πρέπει να παρατηρεί τον εαυτό του. Γιατί όταν μιλάμε για υποκειμενικότητα στην ψυχανάλυση αναφερόμαστε στην επίδραση πού έχουν στη ψυχική μας λειτουργία (δραστηριότητα) οι διάφορες προσωπικές, ιδιοσυγκρασιακές αντιλήψεις, συναισθήματα και κίνητρα. Αντικειμενικότητα λοιπόν - στην περίπτωση της ψυχανάλυσης - δεν σημαίνει ότι ο αναλυτής θωρακίζεται έναντι της επιτυχίας ή της αποτυχίας, του πόνου ή της ηδονής, της δυστυχίας ή της χαράς. Ούτε η αντικειμενικότητα αποτελεί απόλυτο σκοπό, δεδομένου ότι, όπως όλες οι συλλήψεις του νού, υπόκειται και αυτή σε ερμηνεία.

Όμως προτείνω τώρα να σκεφθούμε το θέμα υποκειμενικότητα/αντικειμενικότητα λίγο ευρύτερα. Νομίζω ότι σήμερα είναι πιο σαφές από άλλοτε ότι σε κάθε νοητική εργασία τίθεται το ίδιο ερώτημα.

Πόσο αντικειμενικός είναι ο ανθρωπολόγος ο οποίος κάνει τις παρατηρήσεις του σε ένα χωριό ιθαγενών του Αμαζονίου ; Δεν συμμετέχει στη διαδικασία παρατήρησης ; Οι πεποιθήσεις και στάσεις του δεν αλλοιώνουν την ίδια τη μελέτη; Εδώ βέβαια η απάντηση φαίνεται να είναι απλή. Όπως και στη περίπτωση του ερευνητή για την αποτελεσματικότητα ενός φάρμακου. Εάν χρηματοδοτείται από μια φαρμακευτική εταιρεία, δεν είναι πιθανότερο να την αποδείξει; Και μάλιστα επικαλούμενος αντικειμενικά και μετρήσιμα κριτήρια; Και όντως έτσι συμβαίνει στη συντριπτική πλειονότητα των περιπτώσεων. Αλλά και αν βρεθούμε και στο χώρο της φυσικής, ένα θερμόμετρο πού εισάγουμε σε ένα ποτήρι νερό για να μετρήσουμε την θερμοκρασία του, δεν την αλλάζει ταυτόχρονα – έστω και ελάχιστα- με την είσοδο της δικής του θερμοκρασίας στο πεδίο της παρατήρησης και πειράματος; Υποστηρίζω λοιπόν ότι την υποκειμενικότητα και την επίδραση του ερευνητή στο παρατηρούμενο φαινόμενο δεν μπορούμε να την αρνηθούμε. Κάθε ερευνητής είναι ένας συμμετέχων παρατηρητής. Πόσο μάλλον όταν πηγαίνουμε στο πεδίο της σχέσης δυο ανθρώπων, αναλυτή και αναλυόμενου, η οποία εξ ορισμού θέτει το θέμα της αλληλεπίδρασης.

Έως το 1950-60 στην ψυχαναλυτική εκπαίδευση διδασκόταν μόνο η ουδετερότητα, η «κορεσμένη» ερμηνεία (δηλ. ότι ο αναλυτής γνωρίζει κάτι, το οποίο και προτείνει στον αναλυόμενο με κάπως κλειστό τρόπο) και η αντικειμενικότητα, και σχεδόν καθόλου το πώς χειρίζεται ο αναλυτής την «αναπόφευκτη» δική του υποκειμενικότητα. Το ιδεώδες της τεχνικής ήταν μάλλον η αυτοσυγκράτηση – οπότε σε αρκετές περιπτώσεις- ταυτιζόταν με την συναισθηματική αποστασιοποίηση ή την υπακοή σε «κανόνες» που ακολουθεί κανείς παρά σε μια ελεύθερη συμμετοχή και αμεσότητα.

Στην εξέλιξη όμως της ψυχανάλυσης υπήρξαν ορισμένοι σταθμοί. Ένας από αυτούς είναι το παράλληλο και ανεξάρτητο έργο της Paula Heimann στο Λονδίνο και του Heinrich Racker στο Μπουένος Αϊρες, στη δεκαετία του '50. Μια σημαδιακή ημερομηνία είναι το 1968 όταν κυκλοφόρησε στα αγγλικά ένα βιβλίο του αργεντινού ψυχαναλυτή Heinrich Racker που είχε μεγάλη επίδραση στην διεθνή ψυχαναλυτική κοινότητα, αν και ο συγγραφέας του είχε πεθάνει 8 χρόνια νωρίτερα⁴. Το βιβλίο αυτό επηρέασε τη σκέψη μας γιατί έθεσε επί νέας βάσεως το θέμα της «αντικειμενικότητας». Ο Racker μέσα από πλήθος κλινικών παρατηρήσεων και μελέτης του – και η οποία στηριζόταν στην αρχή ότι «η βάση της κατανόησης είναι η ικανότητα της ταύτισης με τον ασθενή» - φθάνει στην εξής διαπίστωση: «*Η αληθινή αντικειμενικότητα βασίζεται σε μια μορφή εσωτερικής διαίρεσης που καθιστά τον αναλυτή ικανό να κάνει τον εαυτό του αντικείμενο της συνεχούς παρατήρησης και ανάλυσης του*»(σελ 194). Και με αυτό, τον απλό στη σύλληψη, τρόπο σκέψης ο Racker άνοιξε μια νέα σελίδα στην ψυχανάλυση.

Από το βιβλίο αυτό και μετά, από την εποχή αυτή και μετά, οι ψυχαναλυτές θα βλέπουν τον εαυτό τους πιο καθαρά. Θα αντιληφθούν ότι είναι αναπόφευκτο να έχουν συνειδητά και ασυνείδητα άγχη και συναισθήματα. Επίσης θα καταλάβουν ότι ορισμένα βιώματα τους μέσα στη συνεδρία δεν είναι άχρηστα παράσιτα στην ακρόαση τους, αλλά ότι μπορεί να εκφράζουν και να είναι άμεσα συνδεδεμένα με την ψυχική κατάσταση του αναλυόμενου τους. Γι αυτόν το λόγο όλοι οι ψυχαναλυτές σήμερα συμφωνούν ότι η αντιμεταβίβαση συνδέεται και κατά κάποιο τρόπο αποκαλύπτει

⁴ Racker H.(1968,ελ.μεταφρ2007). Μεταβίβαση και Αντιμεταβίβαση. Καστανιώτης

πτυχές της εσωτερικής ζωής του αναλυόμενου τους. Το τι θα αντλήσει ο αναλυτής από τα δικά του συναισθήματα για να κατανοήσει και να τα χρησιμοποιήσει προς όφελος της κατανόησης και της θεραπείας αποτελεί βασικό καθήκον του αναλυτή.

Ο Racker, όπως φαίνεται και από τον τίτλο του βιβλίου, έδωσε βάρος στο τι συμβαίνει στον αναλυτή, δηλαδή στην αντιμεταβίβαση του, στη διάρκεια της ανάλυσης. Την ανέδειξε ως ένα σημαντικό εργαλείο και βασικό μέρος της ψυχαναλυτικής πρακτικής. Η Αντιμεταβίβαση – με έναν όσο το δυνατόν απλοποιημένο ορισμό – είναι η ψυχική λειτουργία που έχει ο αναλυτής στις συνεδρίες και η οποία σχετίζεται με το πρόσωπο και το «υλικό» του αναλυόμενου. Ο Φρόιντ βεβαίως επέμενε ότι την αντιμεταβίβαση του ο αναλυτής πρέπει να την έχει υπο πλήρη έλεγχο και να προσφεύγει στην εκ νέου ανάλυση του όταν διαπιστώνει τετοιες δυσκολίες. Μια πολύ ξεκάθαρη τοποθέτηση για τον τρόπο με τον οποίο ο Φρόιντ έβλεπε την ψυχαναλυτική διαδικασία. Άλλωστε η μεταφορά του τρένου που χρησιμοποιούσε ήταν χαρακτηριστική.

Οι μελετες του Racker τον οδήγησαν να διατυπώσει μια διαφορετική τοποθέτηση. Την αναπτύσσει ως εξής : *«Ο μύθος της ανάλυσης είναι ότι η ανάλυση αποτελεί μια αλληλεπίδραση μεταξύ ενός προσώπου που νοσεί και ενός προσώπου που είναι υγιές»*. Πρόκειται λοιπόν για μύθο! Αλλά ποια είναι η αλήθεια; Δεν προσέρχεται ένας ασθενής σε έναν αναλυτή με αυτό το ιδανικό κατά νού; Ναι αλλά, λέει ο Ρακερ, *«...η αλήθεια είναι ότι υπάρχει μια αλληλεπίδραση μεταξύ δύο υποκειμένων (προσωπικότητων). Και στα δύο υποκείμενα, το Εγώ βρίσκεται κάτω από την πίεση του Αυτό (id) του ΥπερΕγώ και της εξωτερικής πραγματικότητας. Κάθε υποκείμενο έχει τις δικές του εσωτερικές και εξωτερικές εξαρτήσεις, τα δικά του άγχη και τις δικές του αμυνες*.

Το κάθε υποκείμενο επίσης είναι ένα παιδί...» Όμως όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι ο Racker είχε καταλήξει στην απόλυτη συμμετρία αναλυόμενου -αναλυτή. Η ασυμμετρία ως χαρακτηριστικό της αναλυτικής συνθήκης παραμένει. Λέει : *« Αλλά [ο αναλυτής και ο αναλυόμενος] έχουν και διαφορές. Μια από αυτές έχει να κάνει με την αντικειμενικότητα. Η αντικειμενικότητα του αναλυτή συνίσταται κυρίως σε μια συγκεκριμένη στάση απέναντι στην υποκειμενικότητα του και στην αντιμεταβίβαση.»*(σελ. 193).

Η διυποκειμενικότητα

Όλα τα προηγούμενα είναι προαπαιτούμενα της κατανόησης της αναλυτικής σχέσης ως δι-υποκειμενικής κατάστασης. Η διυποκειμενική προσέγγιση -όπως είπα και πριν- ξεπηδήσε μέσα από κλινικές παρατηρήσεις και την διαφορετική κατανόηση τους. Σαν συνέχεια της προοπτικής που άνοιξαν οι αντικειμενοτροπες σχέσεις. Από το: Υ προς Α έγινε το βήμα στο: Υ προς Υ. Πολλοί μελετητές και κριτικοί την εντάσσουν στο «μετα-μοντέρνο» ρεύμα, το οποίο επηρέασε τη φιλοσοφία, την τέχνη και άλλους τομείς του πολιτισμού, από τη δεκαετία του '70 και μετά. Η έννοια προτάθηκε από τους ψυχαναλυτές Stolorow, Atwood, και Ross για την συνθήκη που δυο υποκειμενικότητες συνιστούν ένα πεδίο. Και ότι αφορά στην αρχή της αμοιβαίας ρύθμισης και της ασυνείδητης επίδρασης.

Η δι-υποκειμενικότητα αποτελεί σχεδόν συνωνυμία του αναλυτικού πεδίου, δηλαδή του πεδίου που ορίζεται από την παρουσία και την ανάπτυξη ασυνείδητων δεσμών στην αναλυτική δυάδα. Συχνά αυτό γίνεται φανερό ή κατανοείται πχ όταν ο αναλυτής αντιλαμβάνεται την συνειρμική συνέχεια στο υλικό που φέρνει ο αναλύόμενος του από συνεδρία σε συνεδρία ή όταν η ερμηνεία του αναλυτή υπεισέρχεται στην επόμενη συνεδρία στους συνειρμούς του αναλύόμενου ή ακόμα και στο όνειρό του είτε γίνεται με μη φανερό - στα μέλη της δυάδας- τρόπο. Στην 1η περίπτωση μπορούμε να μιλήσουμε για αναλυτική διαδικασία, αλλά και για μεταβίβαση – αντιμεταβίβαση και κατανόηση, στην 2η που είναι πολύ σημαντική και συχνά είναι «ιαματική», για ασυνείδητη επικοινωνία, νέα εμπειρία και σχέση.

Ο Φρόιντ εντόπισε ένα πολύ σημαντικό φαινόμενο. Ότι το ασυνείδητο ενός ατόμου μπορεί να επικοινωνεί με το ασυνείδητο ενός άλλου, χωρίς να περνά η επικοινωνία αυτή από το συνειδητό μέρος της προσωπικότητας⁵. Θεωρούμε την Φροϊδική ασυνείδητη επικοινωνία ως το ισοδύναμο της δι-υποκειμενικότητας, μια που αυτός ο όρος δεν υπάρχει πουθενά στο Φροϊδικό έργο. Αντίθετα – όπως προείπα- δεν ευνοούσε την προσωπική συναισθηματική συμμετοχή του αναλυτή. Την δε ιδέα του για ύπαρξη ασυνείδητης επικοινωνίας δεν την ενέταξε τελικά μέσα στη συνολική οργάνωση της μετα-ψυχολογίας του.

⁵

Freud S (1915e). The Unconscious. S.E. 14.

Ο Φρόϊντ πάντα υποστήριζε -παράλληλα με την αναγνώριση εκ μερους του της ασυνείδητης επικοινωνίας- ότι στην ψυχανάλυση αυτή η επικοινωνία πρέπει να είναι υπό τον πλήρη έλεγχο του ψυχαναλυτή ώστε να αποφεύγεται η κάθε αμφίβολης αξίας υποκειμενικότητα. Για να είναι ο αναλυτής αντικειμενικός και αποτελεσματικός, πρέπει να είναι ένας ουδέτερος συμμετέχων στη διαδικασία.

Ας φαντασθούμε την βασική λειτουργία του δεσμού: Ο Α. αγαπάει τον Ω., ο Α. μισεί τον Ω., ο Α γνωρίζει τον Ω. Αλλά και αντίστροφα. Αυτοί είναι για την ψυχανάλυση οι *βασικοί δεσμοί* ανάμεσα σε δυο υποκείμενα, ανάμεσα στον αναλυτή και τον αναλυόμενο, αλλά και πέραν της ψυχαναλυτικής συνθήκης, ανάμεσα σε μια μητέρα και στο νεογέννητο, ανάμεσα σε βρέφος – μητέρα – πατέρα. Η αγάπη, το μίσος, η γνώση ορίζουν το πεδίο των συναισθηματικών επικοινωνιών. Αλλά προφανώς η επικοινωνία σημαίνει ότι υπάρχει ή ανοίγει μια ασυνείδητη διάυλος πού δυνητικά επιτρέπει την αμφίδρομη ροή. Οπότε σε αυτό το σημείο ανοίγει η συζήτηση για την υποκειμενικότητα του αναλυτή.

Ο ορισμός της δι-υποκειμενικότητας όμως περιλαμβάνει και ένα άλλο στοιχείο. Την δι-υποκειμενική διαμόρφωση ενός νέου τρίτου υποκειμένου (και του υποκειμένου της ανάλυσης), όπως στην απεικόνιση των «δυο μορφών και του αντικειμένου-βάζο» (Gestalt).

Στην ψυχαναλυτική έρευνα υπάρχει και μια σημαντική άλλη στιγμή - την οποία ονομάζω κατ αναλογία ως την «Κλαϊνική-Μπιονική στιγμή» - για να πάρει σάρκα και οστά η ψυχαναλυτική δι-υποκειμενικότητα. Λίγο μετά τον Παγκόσμιο Πόλεμο, το 1945-46, η Μελανί Κλαϊν παρουσίασε τα συμπεράσματα της έρευνας της για τον βρεφικό ψυχικό κόσμο, αποδεικνύοντας στο κλινικό επίπεδο ότι η αρχή της ψυχικής ζωής του ατόμου καθορίζεται μέσα από σύνθετες επικοινωνίες του νεογέννητου βρέφους με τη μητέρα (αρχικά με το μητρικό στήθος). Οι εγγραφές που προκύπτουν από αυτές τις επικοινωνίες διαμορφώνουν τον εσωτερικό ψυχικό κόσμο. Πάνω σε αυτό το τρόπο σκέψης εργάστηκε και ο Wilfred Bion, συμπληρώνοντας το, καθώς ο ίδιος μελέτησε τα ίδια φαινόμενα αλλά σε άτομα με σοβαρή ψυχοπαθολογία. Η έννοια πού προτείνεται εδώ είναι η προβλητική ταύτιση (projective identification) και ειδικότερα η φυσιολογική προβλητική ταύτιση. Η διαφορά φυσιολογικής π.τ. από τη μη-φυσιολογική π.τ. έγκειται στη βία και εκτονωτική διάσταση με την οποία λειτουργεί η προβλητική ταύτιση. Στη φυσιολογική διάσταση της, πού είναι αναπτυξιακά αναπόφευκτη, η βία και η

εκκένωση είναι πιο ήπιες. Ο άλλος, ο δέκτης, ο υποδοχέας πρέπει απλά να είναι ανοικτός για την υποδοχή της.

Αυτές οι πολύ αρχαϊκές μορφές επικοινωνίας είναι αρχικά φαντασιώσεις προβολών και αντίστοιχα ενδοβολών, δηλαδή είναι, στην πραγματικότητα, ψυχικές ανταλλαγές ανάμεσα στο βρέφος και τη μητέρα. Σε αναλογία και σύνδεση με τις σωματικές ανταλλαγές. Οι αναλυτικές εμπειρίες – είτε με μικρά παιδιά είτε με το «παιδί» εντος του ενήλικα - μας έχουν δείξει (και πείσει θα έλεγα) ότι υφίσταται μια μη λεκτική ή προλεκτική, διυποκειμενική επικοινωνία ως βάση της εμπειρίας, ότι το βρέφος επικοινωνεί με τον άλλον (τη μητέρα), προβάλλοντας (βάζοντας μέσα σε αυτήν) τα πολύ πρωτόγονα βιώματα του (σωματικές αισθήσεις, διεγέρσεις, ενοχλήσεις, ανεπεξέργαστα συναισθήματα). Ο σκοπός της προβλητικής ταύτισης είναι: είτε για απαλλαγή του εαυτού από ανεπιθύμητα και επικίνδυνα μέρη τα οποία και τα τοποθετεί μέσα στον άλλον, οπότε του επιτίθεται, τον ελέγχει ή και συμβιώνει μέσα στον άλλον – Klein - είτε για να τα κάνει γνωστά (να τα επικοινωνήσει και να αναγνωριστούν) από τον άλλον - Bion -. Στην 2η περίπτωση, υποθέτουμε ότι αυτό συμβαίνει γιατί «αναμένει» κάποια βοήθεια στο να τα αντέξει το ίδιο το βρέφος καλύτερα. Είναι ένας πρώτος τρόπος επικοινωνίας πολύ πριν αναπτυχθεί ο λόγος. Το άνοιγμα αυτής της διαύλου επικοινωνίας των δυο ψυχισμών, με οδηγεί να διατυπώσω ένα άλλο συμπέρασμα, το οποίο έθιξα και πριν: ότι και η μητέρα (ο γονέας εν γένει) επιχειρεί να εισάγει δικές της πλευρές (επιθυμίες, τραύματα, άγχη) οι οποίες και αναδιαμορφώνουν την εικόνα του βρέφους για τον κόσμο και τον εαυτό του.

Ο Bion προεκτείνοντας την έννοια της προβλητικής ταύτισης, συλλαμβανει το σχήμα: «περιέχων – περιεχόμενο», που αφορά κάθε στενή επαφή ή σχέση - αρχής γενομένης από την σωματική σχέση βρέφους μητέρας. Αυτό που προβάλλεται περιέχεται κάπου. Μέσω αυτής της λειτουργίας και ικανότητας για εμπειρίεξη (containment), δημιουργείται ο «δεσμός»⁶.

Βασικό χαρακτηριστικό της ικανότητας αυτής – θεωρούμενης ως ασυνείδητης λειτουργίας της μητέρας - είναι η «ονειροπόληση» (reverie). Αυτή είναι συνώνυμη με την «κατάσταση του ψυχισμού στην οποία καθίσταται ανοικτός για τη πρόσληψη κάθε «αντικείμενου» από το αγαπημένο αντικείμενο και ως εκ τούτου είναι ικανότητα για

⁶ Bion W. (1962). Learning from experience. London: Karnac

υποδοχή των προβλητικών ταυτίσεων του βρέφους είτε το βρέφος τις αισθάνεται ως κακές ή ως καλές."⁷

Στο μοντέλο του Βίον, όταν οι βρεφικές προβολές παραλαμβάνονται από τη μητέρα (ή παρεπιδημούν - sojourn in the psyche) μπορεί στη συνέχεια να γίνουν αντικείμενο επεξεργασίας και μετατροπής τους σε μη τοξικές,ικανές για χρήση σκέψεις (ύπαρξη ονειροπόλησης) ή να μην τύχουν επεξεργασίας παραμένοντας αναλλοίωτες (έλλειψη της). Και οι δύο είναι απαντήσεις της μητερας στο μωρό της και έτσι, με τη σειρά τους, επηρεάζουν την ψυχική κατάσταση του τελευταίου.

Η προβλητική ταύτιση και το εμπειρέχειν αποτελούν μian άδηλη δι-υποκειμενική κατάσταση. Στην αναλυτική συνθήκη- όπως την συνέλαβαν πολλοί ψυχαναλυτές μετά τον Βιον (κυρίως όμως οι Baranger, ο Ferro, ο Ogden) - παρατηρούμε το εξής : Ο αναλυτής και ο ασθενής επικοινωνούν μέσω ασυνείδητων προβλητικών ταυτίσεων και δημιουργείται έτσι το συναισθηματικό πεδίο στο οποίο συμβάλλουν και οι δύο. Διαμορφώνουν δηλαδή την ελάχιστη ομάδα, συμπορευόμενοι και μοιραζόμενοι μια κοινή ασυνείδητη φαντασίωση, η οποία είναι μια συν – δημιουργία (ή συν- κατασκευή), κάτι πού χαρακτηρίζει αυτήν την δυάδα.

Με βάση αυτήν την συλλογιστική το προτεινόμενο μοντέλο – κατά τη γνώμη μου - είναι η αμφίδρομη λειτουργία της προβλητικής ταύτισης, όπου ο ασθενής και ο αναλυτής ,το βρέφος και η μητέρα, σκέφτονται από κοινού και μοιράζονται – πάντα με ασυνείδητο τρόπο - αυτό πού ήταν πριν διαταρακτικό (για το βρέφος) ή άμορφο. *Χρειάζονται δυο ψυχισμοί (minds) για να σκεφθούν τις διαταρακτικές σκέψεις του ενός, συμπεραίνει ο Ogden .*⁸

Ο όρος «διυποκειμενικότητα» εισάγεται στην ψυχανάλυση σχετικά αργά, το 1978, από τούς Stolorow, Atwood, και Ross, σύμφωνα με τούς οποίους είναι η θεωρία κατανόησης των ψυχολογικών φαινομένων ως προϊόντων όχι μεμονωμένων ενδοψυχικών μηχανισμών, αλλά ως προϊόντων αμοιβαία αλληλεπιδρώντων υποκειμενικοτήτων. Το γενικό πλαίσιο για την περιγραφή του αναλυτικού πεδίου και της διυποκειμενικότητας

⁷ Ogden T, *ibid*

⁸ Ogden, T.H. (1994). *The Analytic Third: Working with Intersubjective Clinical Facts*. *Int. J. Psycho-Anal.*, 75:3-19.

βασίστηκε κυρίως στην έννοια της προβλητικής ταύτισης (Klein, Bion). Αν υπάρχει επαρκής ψυχική επαφή στη δυάδα αναλυτής-αναλυόμενος, οι συγκινήσεις, τα συναισθήματα, και οι επιθυμίες μεταφέρονται μέσω προβλητικής ταύτισης οπότε και συμμετέχουν στη διαμόρφωση δεσμού στη δυάδα.

Αργότερα ο Ogden – ο κατεξοχήν ψυχαναλυτής της διυποκειμενικότητας - συνδύασε την διυποκειμενικότητα με την ψυχαναλυτική διαδικασία, την οποία κατανόησε ως ένα πολύπλοκο πεδίο. Πρότεινε τον «αναλυτικό τρίτο» που είναι η δημιουργία της διυποκειμενικής συνάντησης υποκειμένου και αντικειμένου, αναλυτή και αναλυόμενου (κατά το πρότυπο του βρεφους και της μητέρας) ως μιας νεας, τρίτης υποκειμενικότητας του πεδίου. Οι ιδέες του είχαν ως αφετηρία την διαπίστωση του Winnicott, ότι «δεν υπάρχει βρέφος χωρίς τη μητέρα του». Βρέφος και μητέρα αλληλο-διδασκούνται και συνδιαμορφώνουν την διαλεκτική σχέση τους.

Όπως λέει ο Ogden το αναλυτικό process είναι η συνθήκη στην οποία ο αναλυόμενος δεν είναι απλά και μόνο το υποκείμενο της αναλυτικής διερεύνησης. Ο αναλυόμενος την ίδια στιγμή είναι υποκείμενο σε αυτήν την διερεύνηση, δηλαδή είναι συν-δημιουργός της διερεύνησης, μια που οι σκέψεις και τα συναισθήματα του, συνειδητά και ασυνειδητά, αποτελούν τη βάση του ψυχαναλυτικού εγχειρήματος (enterprise). Το ίδιο και με τον αναλυτή, αφού η υποκειμενική του εμπειρία σε αυτό το ψυχαναλυτικό έργο αποτελεί την μόνη δυνατή λεωφόρο μέσω της οποίας αποκτά γνώση για τη σχέση που προσπαθεί να καταλάβει. Ο Daniel Stern το περιγράφει ως εξής: *Δύο άνθρωποι βλέπουν και αισθάνονται το ίδιο ψυχικό τοπίο για μια στιγμή τουλάχιστον.*⁹ Η διαφορά με την Φροϋδική «μεταφορά του τρένου» είναι φανερή.

⁹ Stern, D.N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Basic Books

Συμπέρασμα

Δεν είναι εύκολο να πούμε για το πώς οι σημερινοί ψυχαναλυτές αξιοποιούν τη στροφή προς την διϋποκειμενική κατανόηση της αναλυτικής σχέσης. Κατά τη προσωπική μου γνώμη , σήμερα η πλειονότητα των ψυχαναλυτών δέχονται 1. την σημασία της προβλητικής ταύτισης, 2. της αναπόφευκτης υποκειμενικότητας του αναλυτή που καθορίζει τη «μοναδικότητα» κάθε αναλυτικής σχέσης(το «δεν υπάρχει αναλύόμενος χωρίς τον αναλυτή του») και 3. της αποδοχής των «αδυναμιών» τους. Και αυτές οι τρεις παραδοχές διαπερνούν όλες τις θεωρητικές προσεγγίσεις.

Κλήμης Ναυρίδης

**Ο ΛΟΓΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΝΟΗΜΑ
ΣΤΗΝ ΟΜΑΔΙΚΗ ΨΥΧΟΘΕΡΑΠΕΙΑ**

*Ομιλία στον Κύκλο Διαλέξεων 'Ποίηση – Φιλοσοφία – Ψυχιατρική'
Πανεπιστήμιο Αθηνών, Ιανουάριος 2012.*

Η ιδέα ότι ο λόγος, με τη διπλή έννοια, της ομιλίας, αλλά και της αιτιώδους σχέσης που συνδέει μεταξύ τους δυο γεγονότα – ψυχικά ή σωματικά – και το νόημα, μπορεί να έχουν θεραπευτικές ιδιότητες, αποτελεί ακρογωνιαίο λίθο της ψυχαναλυτικής κλινικής θεωρίας.

Αυτό το οφείλουν, η ψυχανάλυση και ο Freud, στον Breuer και στη Bertha Pappenheim, την πασίγνωστη στην ψυχαναλυτική φιλολογία με το ψευδώνυμο Anna O., ήδη από το 1880-82, δηλαδή, εδώ και 130 περίπου χρόνια. Ο Breuer πρωτοείδε τη Bertha το 1880 – όταν εκείνη ήταν 21 ετών – και την έβλεπε επί ενάμιση περίπου χρόνο, μέχρι το 1882 (Jones, 2003). Η διάγνωση ήταν υστερία με σωματοποιήσεις. Η τελευταία από αυτές τις σωματοποιήσεις της Bertha ήταν και μια ψευδοεγκυμοσύνη που ανέπτυξε λίγο πριν την πρόωρη διακοπή της θεραπείας της. Μέσα σ' αυτό που 25 περίπου χρόνια αργότερα θα αναγνωριζόταν ως μεταβίβαση, η νεαρή ασθενής του Breuer είχε πιστέψει ότι κυοφορούσε το παιδί του. Η αλήθεια ήταν, ότι κυοφορούσε την ίδια την ψυχανάλυση.

Πράγματι, ιδρυτικό περιστατικό της ψυχανάλυσης, η Άννα Ο., δεν είναι μόνο ότι «έδειξε» στον Breuer πως η ανάκληση στη μνήμη ενός τραυματικού γεγονότος από το μακρινό παιδικό παρελθόν και η ομιλιακή αφήγησή του μέσα στο πλαίσιο εξαφανίζουν το σωματικό ή συμπεριφορικό σύμπτωμα¹, αλλά άφησε και μια ολόκληρη

¹ Το 1882 λ.χ. η Bertha παρουσίασε μια υδροφοβία. Παρόλο δηλαδή που μπορεί να διψούσε, της ήταν αδύνατο να πει νερό. Όταν το ανακάλεσε στη μνήμη της και μίλησε στον Breuer για το ακόλουθο περιστατικό, το σύμπτωμα της υδροφοβίας αυτομάτως εξαφανίστηκε. Πολύ μικρή, η ασθενής είχε δει την Αγγλίδα

παρακαταθήκη πολύ πετυχημένων χαρακτηρισμών για την ίδια την ψυχαναλυτική διαδικασία, όπως *ομιλιακή θεραπεία* (talking cure), *καθάρισμα της καμινάδας*, *ιδιωτικό θέατρο* κ.α., που έμειναν ιστορικοί, επιβιώνοντας μέχρι σήμερα (Jones, op.cit, pp. 252-254).

Είπα πως η ιδέα, ότι ο λόγος και το νόημα μπορεί να έχουν ιαματικές ιδιότητες αποτελεί ακρογωνιαίο λίθο της ψυχανάλυσης. Αυτό όμως δεν είναι αλήθεια με την έννοια της λογικής, της τυπικής δηλαδή λογικής, αλλά με την έννοια μιας «άλλης» λογικής, μιας λογικής που διαπλέκεται με τη συγκίνηση και με το συναίσθημα, άρα μιας λογικής, που για να φθάσει στα πράγματα, πρέπει να περάσει μέσα από τον κόσμο της φαντασίας.

Οι έννοιες της δι-υποκειμενικότητας και της ιστορικότητας είναι σημαντικές για να συλλάβει κανείς την ιδιαίτερη σημασία που έχει το νόημα στο ψυχαναλυτικό περιβάλλον. Σύμφωνα με την πρώτη, ο λόγος, αλλά και το νόημα – στη δυαδική αναλυτική κατάσταση – εγγράφονται σε μια σχέση, στη σχέση αναλύοντος (analysant)/αναλυτή (analyste). Σύμφωνα με τη δεύτερη, αυτή η σχέση, που ξετυλίγεται συν τω χρόνο μέσα στο πλαίσιο της ψυχαναλυτικής συνάντησης, ορίζεται κατά βάση από το απωθημένο ή μη παιδικό παρελθόν των πρωταγωνιστών της, εξελίσσεται συνεπώς υπό την αιγίδα της μεταβίβασης και της αντιμεταβίβασης. Άρα, βρίσκεται άμεσα συναρτημένη με την επιθυμία και την ανάγκη.

Το πλαίσιο, το δυαδικό εν προκειμένω πλαίσιο, είναι η σκηνή που προσκαλεί το άρρητο να μιλήσει δια στόματος του ενός ή του άλλου. Αλλά για να μιλήσει πρέπει κάποιος να το σκεφτεί, να το ακούσει, να το κατανοήσει.

Η δι-υποκειμενικότητα στην ομάδα είναι πολύ πιο σύνθετη και εκδηλώνεται διαφορετικά. Ας μη ξεχνάμε, ότι τα κεντρικά πρόσωπα της μεταβίβασης (η μητέρα, ο πατέρας, τα αδέρφια) παραπέμπουν ως επί το πλείστον σε μια κατεξοχήν πρωτογενή ομάδα, στον αστερισμό δηλαδή της οικογένειας. Όταν λοιπόν αναφερόμαστε στη μητέρα, στον πατέρα, ή σ' ένα από τα αδέρφια, στην ουσία δεν μιλάμε για εξατομικευμένα πρόσωπα, αλλά για σχέσεις δια-προσωπικές, ή για την ακρίβεια δι-υποκειμενικές, για πλέγματα σχέσεων που συμπυκνώνονται από τα πρόσωπα. Αν μάλιστα σκεφτούμε ότι καθένα από αυτά τα πρόσωπα του πρωτογενούς οικογενειακού αστερισμού,

νταντά της, την οποία δεν χώνευε, να δίνει στο σκυλάκι της να πιεί νερό μέσα από ένα ποτήρι, γεγονός που τότε της είχε προκαλέσει αηδία.

ως ψυχικό αντικείμενο, το αντικείμενο αυτό μπορεί να είναι διχοτομημένο σε ‘καλό’ και ‘κακό’ ή και πολλαπλά διχοτομημένο. Είναι επίσης γεγονός, ότι η μεταβίβαση δεν έχει να κάνει μόνο με ολικά αντικείμενα, αλλά και με μερικά. Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν, πόσο πλούσιο μπορεί να είναι το σκηνικό περιβάλλον που προσφέρει το ομαδικό πλαίσιο, ένα πλαίσιο, μέσα στο οποίο οι μεταβιβάσεις και οι αντιμεταβιβάσεις – όπως έδειξε ο René Kaës – δεν προσανατολίζονται πια συμπαγώς σε ένα πρόσωπο, αλλά *περιθλώνται*² (Kaës, 2007), κατευθυνόμενες ταυτόχρονα στο σύνολο των μελών της ομάδας, στην ομάδα ως σύνολο, στο εξωτερικό της ομάδας και στον ομαδικό αναλυτή.

Από το άλλο μέρος, και η έννοια της ιστορικότητας στο ομαδικό πλαίσιο τίθεται διαφορετικά. Ιστορικότητα – σύμφωνα με την ψυχοδυναμική πάντα προσέγγιση – σημαίνει, ότι κάθε παρούσα σχεσιακή εμπειρία υπερκαθορίζεται, ή για την ακρίβεια υποκαθορίζεται, από το απωθημένο παιδικό παρελθόν των πρωταγωνιστών της. Στο δυαδικό ψυχαναλυτικό περιβάλλον, αυτό παραπέμπει στις έννοιες της μεταβίβασης και της αντιμεταβίβασης. Αναφορικά με την ομάδα όμως, εκτός από το φαντασιωτικό υλικό από την παιδική ιστορία ενός εκάστου, που φθάνει στο πλαίσιο μέσα από τη διασταύρωση των *περιθλασμένων* μεταβιβάσεων για να ορίσει το παρόν της ομαδικής κατάστασης, τόσο σε συλλογικό όσο και σε ατομικό επίπεδο, η έννοια της ιστορικότητας παραπέμπει, αφενός και στην ιστορία της ομάδας και αφετέρου, στην ιστορία του θεσμού στον οποίο αυτή εγγράφεται (εκπαιδευτικού, νοσηλευτικού, προνοιακού, σωφρονιστικού, κ.α.). Το άρρητο εν προκειμένω που προσκαλείται από το κλινικό πλαίσιο να μιλήσει, για το οποίο έγινε λόγος παραπάνω, έχει να αντιμετωπίσει λοιπόν και το θεσμό, με άλλα λόγια, τη θεσμική λογοκρισία και τη θεσμική απώθηση.

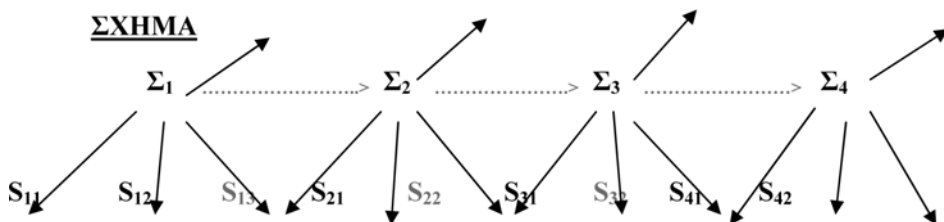
Ας έρθουμε τώρα στη συνειρμική διαδικασία.

Αυτό που στο δυαδικό κλινικό ψυχαναλυτικό πλαίσιο είναι οι *ελεύθεροι συνειρμοί*, αυτό που καλείται δηλαδή να κάνει ένας αναλυόμενος, να λέει όλα όσα σκέφτεται και με τη σειρά που του

² *Diffraction στα Γαλλικά*, η έννοια της *περίθλασης*, που εισάγεται από τον René Kaës αναφορικά με τη μεταβίβαση στις μικρές ομάδες (*transfert diffracté, περιθλασμένη μεταβίβαση*), παραπέμπει μεταφορικά στη φυσική και συγκεκριμένα στο φαινόμενο του διαχωρισμού του χρωματικού φάσματος μιας ακτίνας φωτός, όταν αυτή πέσει πάνω σε μια υδάτινη επιφάνεια.

έρχονται στο μυαλό, στην κατάσταση της ομάδας αντιστοιχεί σ' εκείνο που ο René Kaës αποκάλεσε *ομαδικές συνειρμικές αλυσίδες* (Kaës, 2010).

Στους ελεύθερους συνειρμούς, οι εκφερόμενες λέξεις ή συστοιχίες λέξεων από το υποκείμενο που βρίσκεται σε ανάλυση, ως σημαίνοντα που το καθένα παραπέμπει και σε μια αντίστοιχη αλυσίδα σημαινομένων, εγκαλούν το ένα το άλλο στη βάση δυο θεμελιωδών λειτουργιών της γλώσσας, της *μεταφοράς* και της *μετωνυμίας*. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα, δυο διαφορετικά σημαίνοντα να καταλήγουν να συνδέονται μεταξύ τους, επειδή ακριβώς παραπέμπουν σε σημαίνοντα που συμβαίνει (μέσω *μεταφοράς* ή *μετωνυμίας*) να ανήκουν ταυτόχρονα και στα δυο σημαίνοντα, να είναι κοινά. Και ούτω καθεξής (βλ. ΣΧΗΜΑ). Και βέβαια, οι ελεύθεροι συνειρμοί συνεχίζονται ως αλληλουχίες εσωτερικών σκέψεων, ακόμα και όταν ο αναλύόμενος αυτολογοκρίνεται και σωπαίνει. Παράλληλα, μια ανάλογη (εσωτερική) ελευθεροσυνειρμική εργασία, υπό την επίδραση όλων αυτών που λέγονται ή δεν λέγονται από μέρος του αναλύόμενου, συντελείται και από την πλευρά του αναλυτή μέσω της *ονειροπόλησης* (*reverie*).



Στην ομάδα τα πράγματα είναι πολύ πιο σύνθετα. Όταν ένα μέλος λέει κάτι, αυτό αυτομάτως παραπέμπει σε αλυσίδες σημαινομένων, άρα διακινεί σημασίες και εγκαλεί καινούρια σημαίνοντα, τόσο στον ομιλούντα όσο και σε όλα τα υπόλοιπα μέλη (αλλά και στον θεραπευτή). Οι *ομαδικές συνειρμικές αλυσίδες* (Kaës) συνεπώς ξετυλίγονται διαρκώς υπό την αιγίδα της δι-υποκειμενικής ομαδικής επικοινωνίας και αλληλεπίδρασης και μέσα από αμοιβαίες προβολές, ενδοβολές, ταυτίσεις, προβλητικές ταυτίσεις και διασταυρούμενες μεταβιβάσεις: Ο λόγος του ενός κάνει ταυτόχρονα νόημα στον ίδιο όσο και στους άλλους.

Αρκετές φορές, διαπιστώνουμε ότι σχηματίζονται διάφοροι *θεματικοί πυρήνες*, που ως άυλα, σχεσιακά, οιονεί αντικείμενα

(Ναυρίδης, 2005), μεταβατικά «αντικείμενα» κατά Winnicott, επιτρέπουν μέσα από το παιχνίδι της απεικόνισης, της μεταφοράς και της μετωνυμίας μια πολύτιμη για την ομάδα ομιλιακή και ψυχική επεξεργασία.

Έτσι, σε μια ομάδα ομαδικής ψυχοθεραπείας, που στο ξεκίνημα της διαδρομής της υπάρχει διάχυτο πολύ άγχος, ένα μέλος μιλάει για το φόβο να σταματήσει ξαφνικά το ασανσέρ και να κλειστεί κανείς μέσα, ένα άλλο για διαρρήξεις σπιτιών και για την ανασφάλεια που νιώθει κανείς «σήμερα, μ' αυτή την αστυνομία που δε μας προστατεύει πια από τίποτα», ένα τρίτο για την επιδημία των αλλοδαπών πορτοφολάδων μέσα στα λεωφορεία, ένα τέταρτο για φυλακές και για το άγχος του εγκλεισμού που μπορεί να βασανίζει τους φυλακισμένους.

Από το άλλο μέρος, οι ομαδικές συνειρμικές αλυσίδες, όπως άλλωστε και οι ονειροπολήσεις, είναι αναμφίβολα σκέψεις με νόημα, σκέψεις που κάποιος τις σκέφτεται. Υπάρχουν όμως και σκέψεις χωρίς υποκείμενο – ιδιαίτερα σε καταστάσεις όπου στην ομάδα μπορεί να επικρατεί έντονο παρανοϊκό άγχος και χάος – χωρίς δηλαδή το όργανο που τις σκέφτεται (Neri, 2006), σκέψεις που σαν να είναι εκείνες που σκέπτονται, έτσι αόριστα και α-νόητα, και που για να ακουστούν, άρα και για να αποκτήσουν νόημα, χρειάζονται κάποιον ή κάποιους να τις σκεφτούν.

Είναι μια από τις λειτουργίες του ομαδικού ψυχικού οργάνου, η λεγόμενη *φορική λειτουργία (fonction phorique)* το να 'αναθέτει' σ' ένα συγκεκριμένο μέλος να σκεφτεί μια σκέψη και να την εκφράσει για λογαριασμό ολόκληρης της ομάδας (Kaës, 2007). Το ίδιο γίνεται και με συναισθήματα που μπορεί να αιωρούνται στην ομαδική ατμόσφαιρα. Το μέλος που αναλαμβάνει να τα εκφράσει εμφανίζεται ως εκπρόσωπος, ως *φορέας-ομιλίας* ή *φορέας-λόγου* της ομάδας (*porte-parole*³).

Είναι γεγονός, ότι η παραγωγή ομαδικών συνειρμικών αλυσίδων προϋποθέτει την επικοινωνία και την ύπαρξη δεσμού ανάμεσα στα μέλη και στον ομαδικό θεραπευτή. Σε ομάδες με συμμετέχοντες που παρουσιάζουν ψυχοπαθολογίες νευρωσικού τύπου ή που ούτως ή άλλως δεν είναι ιδιαίτερα διαταραγμένοι, οι προϋποθέσεις αυτές συνήθως υπάρχουν. Σε ομάδες με μέλη σοβαρά διαταραγμένα ή σε

³ *Portavoz* ήταν ο όρος που είχε εισαγάγει ήδη από τη δεκαετία του εξήντα στην Αργεντινή ο E. Pichon-Rivière (Pichon-Rivière, 1971).

ομάδες της προηγούμενης μεν κατηγορίας, αλλά σε περιόδους όπου επικρατεί πολύ μεγάλο άγχος, ο δεσμός ενίοτε ατονεί, επικρατεί αποσύνδεση και η ομάδα μοιάζει να κατακλύζεται από *στοιχεία β*, που το *ομαδικό ψυχικό όργανο* αδυνατεί να τα χωρέσει, να τα επεξεργαστεί και να τα μεταβολίσει σε *στοιχεία α* (Bion, 1962). Η λειτουργία του ομαδικού θεραπευτή στις περιπτώσεις αυτές δεν είναι καθόλου εύκολη: νιώθει να απειλείται από το ενδεχόμενο να διαλυθεί η ομάδα, για μεγάλα πολλές φορές διαστήματα αισθάνεται ότι δεν καταλαβαίνει τίποτα, ή ότι δεν μπορεί καν να σκεφτεί, κάτι που του προκαλεί άγχος, ή, ταυτιζόμενος με το κακό αντικείμενο που προβάλλουν σ' αυτόν οι συμμετέχοντες (*προβλητική ταύτιση*), βασανίζεται από ενοχές και συναισθήματα επαγγελματικής ανικανότητας.

Είναι πολύ σημαντικό για την ομάδα (αλλά και για τον ίδιο) το να μπορεί να επιβιώνει ψυχικά ο ομαδικός θεραπευτής σ' αυτές τις καταστάσεις και με τις παρεμβάσεις του να συνθέτει ή να ανα-συνθέτει, στοιχειωδώς έστω, έναν ομαδικό ιστό, ώστε να μπορέσουν σιγά-σιγά να αναπτυχθούν ή να ανα-συσταθούν οι ομαδικές συνειρμικές αλυσίδες και συνακόλουθα ο ομαδικός δεσμός.

Θα δώσω τώρα δυο σύντομα κλινικά παραδείγματα σχετικά με τη συγκρότηση των ομαδικών συνειρμικών αλυσίδων και την κατασκευή του νοήματος, το πρώτο από μια δική μου ομάδα, που ανήκει στην πρώτη κατηγορία, και το δεύτερο, από μια ομάδα με χρόνιους ψυχωτικούς ασθενείς σε ψυχιατρικό περιβάλλον, που ανήκει στη δεύτερη από τις δυο κατηγορίες που προανέφερα.

Ιωάννα: Έπαθε σοκ όταν πριν από μερικές μέρες, ανοίγοντας το *face-book*, έμαθε ξαφνικά ότι ένας φίλος της σκοτώθηκε με τη μηχανή. Εντελώς ανυποψίαστη, είχε μπει στην ιστοσελίδα του, όπου εμβρόντητη έπεσε πάνω στα νεκρικά κατευόδια των φίλων της παρέας, όπως «καλό ταξίδι φίλε», «τόρα θα μας βλέπεις από ψηλά», κ.α.

Τάνια: Θυμάται το σοκ που κι εκείνη έπαθε τότε που της ανακοίνωσαν απ' το τηλέφωνο τη σοβαρή αρρώστια του πατριού της, τον οποίο υπεραγαπούσε. Αναφέρει λεπτομέρειες γύρω από την επώδυνη πορεία της αρρώστιας και τον μετά από μερικούς μήνες θάνατό του. «Πηγαίνω αρκετές φορές στο νεκροταφείο και 'μιλάω' μαζί του», λέει στην ομάδα εμφανώς συγκινημένη.

Στέλλα: Κι εκείνη όταν ήταν 18 ετών έχασε μια φίλη. Θυμάται πόσο πολύ είχε ταραχτεί και πονέσει μ' εκείνο τον ξαφνικό θάνατο.

Αλλά και πρόσφατα, στο σχολείο που πηγαίνουν τα παιδιά της, δυο μαθητές έμειναν ορφανοί από πατέρα.

Πέτρος: Έχασα κι εγώ ένα φίλο που αυτοκτόνησε. Ένας άλλος σκοτώθηκε με τη μηχανή κι ένας τρίτος από *over dose*.

Η ατμόσφαιρα στην ομάδα είναι βαριά. Η Δήμητρα κλαίει. Ένταση. Οι υπόλοιποι τη βλέπουν διακριτικά αλλά δε σχολιάζουν. Η ένταση ανεβαίνει. Περιμένω να μιλήσει στη Δήμητρα κάποιος από τα μέλη της ομάδας. Ξέρω σχεδόν, ότι εκείνη ίσως το περιμένει από μένα να της πω κάτι. Ανησυχώ μήπως για κάποιον λόγο γίνομαι σαδιστικός.

Έφη: «Δήμητρα, θέλεις να σου φέρω λίγο νερό;»

Δήμητρα: «Όχι.»

Εγώ: (Απευθυνόμενος στην Έφη) «Μήπως κάτι άλλο είναι που σκέφτεσαι, αλλά δυσκολεύεσαι ίσως να της το πεις;» Υποψιάζομαι ότι μπορεί να υπήρχε μια κρυμμένη επιθετικότητα σ' αυτό που είπα και αναρωτιέμαι μήπως εγώ είμαι, που χωρίς να το καταλάβω, έχω οργιστεί με κάτι.

Έφη: «Ναι. Και φοβάμαι μη τη στεναχωρήσω.»

Νίκη: «Εγώ νομίζω, ότι η Δήμητρα νιώθει νοσταλγία και πόνο για τον πατέρα της.» (Η Δήμητρα έχει χάσει τον πατέρα της – για τον οποίο είχε πολύ έντονα όσο και αντιφατικά συναισθήματα – πριν από ένα χρόνο, από την ίδια αρρώστια με τον πατριό της Τάνιας).

Ιωάννα: «Εγώ νιώθω θυμό και πνίξιμο. Ασφυξία νιώθω».

Δήμητρα: «Έτσι αισθανόμουν κι εγώ. Όχι μόνο εδώ, αλλά και στη δουλειά και στο σπίτι». (Η Δήμητρα εργάζεται σε νοσηλευτικό πλαίσιο. Αφηγείται λοιπόν με γλαφυρότητα – έχει ήδη πάψει εδώ και μερικά λεπτά να κλαίει – ένα περιστατικό, όπου ένας θεραπευόμενος από το χώρο της δουλειάς της είχε αρνηθεί να πάει μαζί με τους άλλους θεραπευόμενους και με την ίδια σε μια δημόσια εκδήλωση στη μνήμη κάποιων, για το θάνατο των οποίων είχε κατά κάποιον τρόπο εμπλακεί από την πλευρά των υπαιτιών και ο δικός του πατέρας).

Η Τάνια, διακριτικά, παίρνει μια καραμέλα από το τραπέζι.

Στη μέση του κύκλου όπως καθόμαστε υπάρχει ένα χαμηλό τραπεζάκι, μ' ένα κουτί χαρτομάντιλα κι ένα μεγάλο γυάλινο τασάκι. Τελευταία είχα παρατηρήσει, ότι σ' αυτή την ομάδα, που στο παρελθόν είχε περάσει μια παρατεταμένη κρίση με βίαιες συγκρούσεις και με μερικές πρόωρες όσο και επώδυνες αποχωρήσεις, υπήρχε μια τάση, 3-4 μέλη, όχι τα ίδια κάθε φορά, ν' 'αφήνουν' εκεί μπροστά διάφορα κουτάκια με καραμέλες και τσίχλες. Στη διάρκεια της συνεδρίας, σχεδόν όλοι – ακόμα κι εγώ τότε-πότε μπορεί να υπέκυπτα στον πειρασμό –

‘κλέβαμε’ διακριτικά από αυτά τα γλυκίσματα, που ενώ η προέλευσή τους ήταν εκ των πραγμάτων επώνυμη, δεν ήταν πάντα ξεκάθαρο, ούτε το αν η ανέμελη τοποθέτησή τους πάνω στο τραπέζι αντιστοιχούσε πράγματι και σε προσφορά προς την ομάδα, ούτε το σε ποιους συγκεκριμένα θα μπορούσε αυτή να απευθύνεται. Την ώρα που κάνουν αυτές τις σκέψεις γύρο από ενοχοποιημένες, συγκαλυμμένες και μεταφορικοποιημένες ‘καλές’ και απολαυστικές ανταλλαγές μέσα στην ομάδα⁴, ακούω τη Δήμητρα να λέει:

Δήμητρα: «Δεν κλαίω από λύπη...»

...και θυμάμαι ότι την προηγούμενη φορά – κάτι που έχει ξανασυμβεί πολλές φορές στο παρελθόν – η Ιωάννα επέστρεψε μερικά λεπτά μετά το τέλος της συνεδρίας, για να πάρει το κράνος της που φεύγοντας το είχε ξεχάσει στο δωμάτιο.

Εγώ: «Ναι... Μερικές φορές σ’ αυτή την ομάδα μοιάζει να μη μπορούμε εύκολα να μοιραστούμε καλά πράγματα...» Ακολουθεί μια μεγάλη σιωπή. Όλων τα βλέμματα είναι στραμμένα στο πάτωμα.

Έφη: (Μ’ ένα δισταχτικό χαμόγελο) «Θέλω, πριν φύγουμε, να σας πω κάτι. (Μικρή παύση) Περιμένω παιδί».

Τάνια: (Γελώντας) «Ωχ! Θα το ξαναζήσουμε και δεύτερη φορά;»

Η πρώτη εγκυμοσύνη της Έφης είχε προκαλέσει μεγάλη αναστάτωση στην ομάδα, καθώς διάφορα μέλη έχουν τραυματικά ιστορικά, ιστορικά νιοθεσίας, για κάποιο λόγο μεγάλωσαν μακριά από τους γονείς, προέρχονται από οικογένειες με πολλά παιδιά, ή δυσκολεύονται τα ίδια να αποκτήσουν παιδί. Στο παρελθόν στάθηκε αδύνατο σ’ αυτή την ομάδα να αφομοιώσει καινούρια μέλη. Κάθε φορά, μετά από λίγο τα ‘απέριπτε’, ή κάποιο άλλο μέλος έφευγε στη θέση τους.

Ρίτα: «Επιτέλους! Να κι ένα καλό νέο στην ομάδα!» (Η Ρίτα είναι το νεότερο θεραπευτικά μέλος. Μπήκε τον τελευταίο χρόνο στην ομάδα).

Νίκη: «Η Ρίτα είναι εκτός τόπου και χρόνου».

Ρίτα: «Με θύμωσε πολύ αυτό που είπε η Νίκη».

Εγώ: «Είναι όμως ώρα να σταματήσουμε για σήμερα».

Στο παράδειγμα αυτό παρακολουθούμε το ξετύλιγμα μιας ομαδικής συνειρμικής αλυσίδας, που ξεκινά με το θάνατο και την απώλεια (του φίλου, του πατέρα, των φίλων, των συμμαθητών, που

⁴ Σχετικά με τη συμβολική χρήση μη-ανθρώπινων αντικειμένων στο ομαδικό ψυχοθεραπευτικό περιβάλλον, βλ. Ναυρίδης Κ., 2005, σελ. 207-210.

ασυνείδητα μοιάζει να παραπέμπουν στη διαπροσωπική σύνθεση της ίδιας της ομάδας: φόβος της απώλειας, επιθυμία θανάτωσης και ενοχή μαζί) και συνυφαίνεται πάνω στο κρυμμένο υπέδαφος ενός δύσκολου μοιράσματος που μεταφορικοποιείται με το παιχνίδι με τις καραμέλες, του μοιράσματος της αναγγελίας μιας απειλητικής όσο και χαρμόσινα αναμενόμενης από την ομάδα καινούριας γέννησης.

Το επόμενο παράδειγμα είναι δανεισμένο από την ομιλία του Guy Gimenez στο 1^ο Διεθνές Συνέδριο Ψυχανάλυση και Ομάδα, που έλαβε χώρα στην Αθήνα το Νοέμβριο του 2010 (Gimenez, 2010). Ο Gimenez, ψυχαναλυτής και ομαδικός αναλυτής, είναι καθηγητής ψυχολογίας στην Aix-en-Provence. Ο ίδιος εργάζεται με σοβαρά διαταραγμένους ασθενείς και στην ανακοίνωσή του αυτή, παρουσίασε αποσπάσματα από ένα περιστατικό ομαδικής ψυχοθεραπείας με χρόνιους ψυχωτικούς, όπου η ικανότητά του ακριβώς να ‘επιβιώνει’ μέσα σ’ ένα άκρως συγχυτικό και αγχογόνο παραληρηματικό περιβάλλον και να διατηρεί σε εγρήγορση τη λειτουργία της αναλυτικής σκέψης, άρα να *εμπεριέχει* και να *συν-κρατεί*, βοήθησε τους συμμετέχοντες να αντέχουν το δικό τους άγχος, επιτρέποντας ταυτόχρονα στην ομάδα την ανασύσταση ενός στοιχειώδους, έστω και προσωρινού, δι-υποκειμενικού δεσμού.

Rachida: *«Κέρδισα στο Λόττο... Στο Matignon (το αντίστοιχο του Μαξίμου στο Παρίσι) ήμουν στη Κυβέρνηση, ο διευθυντής του Νοσοκομείου είναι ερωτευμένος μαζί μου, είναι ωραίο παιδί, σε λίγο βγαίνω στην τηλεόραση».*

Isabelle: *«Προσέχω το βάρος μου, γιατί είναι μολυσμένη η κοιλιά μου, θα ζητήσω από το γιατρό υποκλυσμούς... Κόλλησα από το σκύλο. Τα μαλλιά μου και οι τρίχες μου είναι σαν του σκύλου, περπατάω με τα τέσσερα όπως οι σκύλοι, ...του αρέσει αυτό του άντρα μου ...και με παίρνει πισωκολλητά. Λένε ότι αυτό θεραπεύεται με το Dogmatil».*

Philippe: *«Αρνητικίζω και θετικίζω. Αρνητικίζω και θετικίζω. Αρνητικίζω και θετικίζω. Θετικίζω και αρνητικίζω. Θετικίζω και αρνητικίζω...»*

Gerald: *«Φοβάμαι ότι βγάλανε την κόρη μου στο πεζοδρόμιο ή ότι τη σκοτώσανε... Εδώ μέσα με ναρκώνουν. Τα πεθερικά μου με κλείσανε εδώ μέσα. Τα ‘χουνε κάνει πλακάκια με μια πανίσχυρη και πολύ επικίνδυνη θρησκευτική οργάνωση. Και όλο αυτό, για να με απομακρύνουν από τα παιδιά μου».*

Isabelle: *«Δε βρίσκετε ότι η σούπα χθες βράδυ είχε μια παράξενη γεύση; Φοβάμαι...»*

Catherine: Καθισμένη ακριβώς δίπλα της, με το κεφάλι στραμμένο κατά 90 μοίρες, όπως τα φαραωνικά αγάλματα. Είναι σιωπηλή, απολύτως ανέκφραστη και με το βλέμμα χαμένο στο άπειρο.

Isabelle: «Όταν γέννησα, χρειάστηκε να γδυθώ τελείως. Και μου έχωσαν ένα μακρύ καλώδιο στον κόλπο. Έπαθα εσωτερική αιμορραγία. Μου έκαναν μια ένεση στην κοιλιά και από τότε είμαι στείρα. Μετά μου έκαναν μια ένεση στον πισινό που με τρέλανε. Γι' αυτό βρίσκομαι εδώ».

O Gerald χαμογελάει.

Rachida: «Είμαι η αρραβωνιαστικιά του Alain Delon. Θα έρθει να με πάρει. Με λένε Nancy Colson, Michel Beranger⁵, Rachida Messira. Αλλά το πραγματικό μου όνομα είναι Ραχήλ και είμαι ζανθιά με γαλανά μάτια. Κάθε φορά που πήγαινα στον οδοντογιατρό, έπιανε λάθος δόντι...»

Philippe: «Θετικίζω και αρνητικίζω. Αρνητικίζω και θετικίζω. Θετικίζω και αρνητικίζω. Θετικίζω και αρνητικίζω...»

Eric: «Ανθρώπινες υπάρξεις... τα προβλήματά μου άρχισαν στη δευτέρα Γυμνασίου. Δεν καταλάβαινα τι μου έλεγαν. Στο Σχολείο, άκουγα, αλλά δεν καταλάβαινα τίποτα. Ήταν σαν ξένη γλώσσα... Και οι άνθρωποι που συναντούσα στο δρόμο είχαν το πρόσωπό μου».

Στο σημείο αυτό ο συγγραφέας σχολιάζει (Gimenez, op.cit.): «Αισθάνθηκα τότε, ότι αυτό που μόλις είχε πει ο Eric απεικόνιζε επακριβώς αυτό που γινόταν μέσα μου: αυτή την αποσταθεροποιητική εντύπωση, του να μη καταφέρνεις να καταλάβεις στ' αλήθεια αυτό που συμβαίνει στην ομάδα και ανάμεσα στους συμμετέχοντες, αυτά που λέει ή κάνει ο καθένας, τη γλώσσα του καθενός».

Και συνεχίζει: «Όλη αυτή την ώρα, άκουγα λέξεις, φράσεις και σενάρια (“βασικά σενάρια”), αλλά εν μέρει παρέμενα κουφός ως προς το νόημα της ακολουθίας τους, που ήταν υπερβολικά γρήγορη, αλλά και ως προς τις μεταξύ τους συνδέσεις:

- Ένας άνδρας αγαπάει μια γυναίκα
- Μια γυναίκα είναι άρρωστη
- Ένα σώμα νανουρίζεται
- Απομακρύνουν τα παιδιά ή τους κάνουν κακό
- Ένα σώμα παραβιάζεται και διεισδύεται
- Μια γυναίκα αλλάζει ταυτότητα

5

Ανδρικό όνομα.

Αισθανόμουν σα να υπάρχουν μέσα μου – λέει ο Guy Gimenez – “σύννεφα αβεβαιότητας”, με πάρα πολλά στοιχεία σε εκκρεμότητα, όπως στην παρανοειδή-σχιζοειδή θέση που περιγράφει η Melanie Klein. Ένιωθα να με κατακυριεύει μια κούραση, που μου φάνηκε ότι συνδέεται με την τεράστια ενέργεια που ξόδευα για να εμπεριέχω και να συν-κρατώ όλα αυτά, που προφανώς δεν συνδέονταν αρκετά μεταξύ τους, όσο τουλάχιστον θα το χρειαζόταν ο ψυχισμός μου, για τον οποίο έχει τόσο μεγάλη σημασία η αναζήτηση νοήματος».

Και έκανε την ακόλουθη παρέμβαση:

Guy: «Μερικές φορές ακούμε και δεν καταλαβαίνουμε. Ακούμε τους εαυτούς μας χωρίς στ’ αλήθεια να τους καταλαβαίνουμε. Μπορεί να μη καταλαβαίνουμε τον εαυτό μας ή ορισμένες πλευρές του εαυτού μας. Μπορεί να μη καταλαβαίνουμε τους άλλους. Μπορεί πράγματι να μοιάζει με μια ξένη γλώσσα που πρέπει να τη μάθουμε. Εδώ, μέσα στην ομάδα, μπορούμε ίσως να μάθουμε να ακούμε ο ένας τον άλλο και τον εαυτό μας, να μεταφράζουμε αυτά που λέμε και αυτά που λένε οι άλλοι».

Το σχόλιο αυτό προκαλεί μια ενδιαφέρουσα αλλαγή. Σα να δημιουργείται ξαφνικά στην ομάδα ένας χαλαρός θεματικός πυρήνας που μοιάζει να οργανώνεται γύρω από τη μητρική φιγούρα. Επίσης, οι παρεμβάσεις στο εξής είναι λιγότερο ασύνδετες και είναι αρκετά ξεκάθαρο, ότι κι ανάμεσα στα μέλη της ομάδας, για ένα μικρό διάστημα τουλάχιστον, αναπτύσσονται κάποιες συνδέσεις.

Gerald: «Η μητέρα μου έπινε πάρα πολύ. Στο τέλος τρελάθηκε. Μ’ έδερνε πολύ άσχημα. Με χτυπούσε στο κεφάλι με μπουκάλια, με χαστούκιζε, μ’ έσερνε χάμω απ’ τα μαλλιά, με χτυπούσε με γροθιές... Ο πατέρας μου δεν ήταν ποτέ στο σπίτι. Ταξίδευε διαρκώς για τη δουλειά του. Ήταν φορτηγατζής. Φοβόμουν, έτρεμα, φοβόμουν τρελά μη χάσω τη μάνα μου...»

Rachida: Εμφανώς ανήσυχη και συγκινημένη από αυτό που μόλις είχε πει ο Gerald ξεσπάει σε γέλια (μανιακή άμυνα) και λέει: «Είμαι το ωραιότερο κορίτσι του κόσμου! Χρειάζομαι σωματοφύλακες...»

Guy: «Μερικές φορές φοβόμαστε και έχουμε ανάγκη να προστατευτούμε από τους φόβους μας, από αυτό που θα μπορούσε να μας συμβεί ή να συμβεί σ’ αυτούς που αγαπάμε. Μπορεί επίσης να φοβόμαστε κι αυτό που θα μπορούσαμε να κάνουμε...»

Jean-Paul: «Θα ‘θελα μια μέρα παρά πάνω για την άδειά μου. Για να δω τη μητέρα μου...»

Isabelle : «Εδώ είναι μια θεραπευτική ομάδα, για τις άδειές σου θα πρέπει να μιλήσεις με το γιατρό».

Rachida : (Απευθυνόμενη στον Jean-Paul) «Θα 'πρεπε να ξυριστείς. Η μητέρα σου σε κάνει να είσαι τόσο γερασμένος;»

Ο **Jean-Paul** γελάει ήρεμα, σαν αυτά τα λόγια, παράξενα παρόλα αυτά, να έκαναν σ' εκείνον κάποιο νόημα.

Είναι εμφανής και στα δύο παραδείγματα, ιδιαίτερα μάλιστα στο δεύτερο, η πολύ μεγάλη σημασία που έχουν για την παραγωγή νοήματος και συνακόλουθα τη διατήρηση ή την ανασύσταση του διυποκειμενικού ομαδικού δεσμού, αφενός το πλαίσιο και αφετέρου η παρουσία, ή για την ακρίβεια, η ποιότητα της αναλυτικής παρουσίας μέσα στην ομάδα του ψυχαναλυτικού ομαδικού ψυχοθεραπευτή. Είναι γεγονός, ότι το νόημα είναι αυτό που συνδέει τα υποκείμενα. Όταν αυτός ο σύνδεσμος ατονεί ή απουσιάζει, τότε και το νόημα αποπροσανατολίζεται, είναι ανενεργό ή χάνεται.

Η ικανότητα τόσο του πρώτου, δηλαδή του πλαισίου, να εμπεριέχει και να συν-κρατεί, όσο και του δεύτερου, του θεραπευτή, να μπορεί κι εκείνος να εμπεριέχει, αλλά και να μεταβολίζει, να κατανοεί (έστω κάτι από) την ομαδική ψυχική εμπειρία, όσο δύσκολη, χαοτική και αποσταθεροποιητική, ή επώδυνη είναι αυτή, και να βρίσκει τον τρόπο να το μοιράζεται αυτό με τους συμμετέχοντες, αποτελούν βασικές προϋποθέσεις για τη δημιουργία και προαγωγή των συνειρμικών αλυσίδων όσο και για την παραγωγή νοήματος (άρα και θεραπευτικού αποτελέσματος) στην ομάδα.

Βιβλιογραφία

- Bion W.R., 1962, *A theory of thinking*, in, (1967), *Second Thoughts*, Heinemann, London.
- Gimenez G., 2010, *Construction de la chaine associative groupale dans un groupe de patients schizophrènes*, Ανακοίνωση στο 1^ο Διεθνές Συνέδριο Ψυχανάλυση και Ομάδα, 11-13 Νοεμβρίου, Αθήνα.
- Jones E., 2003, *The Life and Work of Sigmund Freud*, (1961), Basic Books Inc, ελλ.Μεταφρ., *Σίγκμουντ Φρόυντ. Η ζωή και το έργο του*, Εκδ. Ίνδικτος, Αθήνα.
- Kaës R., 2010, (1976), *L'Appareil psychique groupal*, 3^η έκδοση, Dunod, Paris.

- Kaës R., 2007, *Un singulier pluriel*, Dunod, (2009), Ελλ. μεταφρ., *Ένας πληθυντικός ενικός*, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα.
- Ναυρίδης Κ., 2005, *Ψυχολογία των ομάδων. Κλινική ψυχοδυναμική προσέγγιση*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα.
- Neri C., (2006), *Pensieri senza pensatore*, *Kóinos*, *Gruppo e funziona analitica*, Vol 27, 1, pp.17-32.
- Pichon-Rivière E., 1971, *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social* Ed. Nueva Vision, Buenos Aires.

Γεώργιος Παπαδημητρίου

**ΗΘΙΚΑ ΔΙΛΗΜΜΑΤΑ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΣΚΗΣΗ
ΤΗΣ ΨΥΧΙΑΤΡΙΚΗΣ ΓΕΝΕΤΙΚΗΣ
ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗΣ**

Εισαγωγή

Το ερώτημα αν γενετικοί παράγοντες επηρεάζουν την εκδήλωση των ψυχικών διαταραχών και γενικότερα της ανθρώπινης συμπεριφοράς είναι παλαιό. Από την εποχή, όμως, του Δαρβίνου, που υποστήριξε ότι οι παραλλαγές στη συμπεριφορά μπορεί να οφείλονται εν μέρει στη φυσική επιλογή, άρχισε να συστηματοποιείται η ιατρική σκέψη ως προς το κατά πόσον η φύση (κληρονομικότητα) ή η ανατροφή (περιβάλλον) συμβάλλουν στην εμφάνιση των ψυχικών διαταραχών και στη διαμόρφωση και εκδήλωση της συμπεριφοράς.

Η σχέση ιατρού – ασθενούς τις τελευταίες δεκαετίες έχει αλλάξει περισσότερο από ότι κατά τους προηγούμενους 25 αιώνες. Η σύγχρονη ιατρική είναι σύνθετη, σημαντικά πιο αποτελεσματική βασίζεται στην τεκμηρίωση και στην αντίληψη του λόγου κόστους-ωφέλεια. Ο ρόλος του σημερινού ιατρού γίνεται περίπλοκος ενόψει της αξίωσης για σεβασμό των δικαιωμάτων του ασθενούς, της συμμετοχής του ασθενούς στις αποφάσεις, της συγκατάθεσής του μετά από ενημέρωση και την προστασία της ιδιωτικής ζωής του. Αποτελεί καθοριστικό στοιχείο στη σχέση ιατρού-ασθενούς η επιστημονική επάρκεια του ιατρού, αλλά και η ηθική διάσταση των αποφάσεων που λαμβάνονται, με σκοπό το βέλτιστο αποτέλεσμα για τους ασθενείς του και όχι μόνο την εξάλειψη των συμπτωμάτων τους. Ο ιατρός αναλαμβάνει την ευθύνη να θεραπεύσει τον ασθενή. Η ευθύνη όμως είναι μία φιλοσοφική έννοια της ηθικής.

Γενετική των ψυχικών διαταραχών

Οι μελέτες οικογενειών, διδύμων, και υιοθεσίας, καθώς και οι μοριακές μελέτες συσχέτισης και σύνδεσης με γενετικούς δείκτες αποτελούν τις βασικές πηγές άντλησης πληροφοριών για τον ρόλο της κληρονομικότητας στην εκδήλωση των ψυχικών διαταραχών. Οι

κλινικές μελέτες οικογενειών ασθενών με κυρίως μείζονες ψυχικές διαταραχές, όπως σχιζοφρένεια και συναισθηματική διαταραχή, επιβεβαίωσαν προϋπάρχουσες εμπειρικές παρατηρήσεις, σύμφωνα με τις οποίες οι διαταραχές αυτές εκδηλώνονται συχνότερα στους συγγενείς των ασθενών, σε σχέση με τους συγγενείς των υγιών μαρτύρων.

Η εκδήλωση κάποιας ψυχικής διαταραχής χαρακτηρίζεται ως οικογενής, κατά την οποία περισσότερα από ένα άτομα νοσούν στην οικογένεια ή ως σποραδική, όπου η νόσος δεν έχει εκδηλωθεί σε κάποιες γενεές της οικογένειας ούτε σε κανέναν στενό συγγενή του πάσχοντος. Μπορεί πάντως να νοσούν μόνο ένας ή και δύο απομακρυσμένοι συγγενείς του. Γενικά, στις οικογένειες με σποραδικές περιπτώσεις, θεωρείται ότι ο κίνδυνος νόσησης άλλου μέλους της οικογένειας είναι ελάχιστα υψηλότερος, συγκρινόμενος με τον αντίστοιχο κίνδυνο νόσησης στον γενικό πληθυσμό. Η διάγνωση της νόσου πρέπει να βασίζεται στη λήψη και διασταύρωση πληροφοριών με σκοπό τη λεπτομερειακή, αλλά και έγκυρη καταγραφή του οικογενειακού δένδρου (γενεογράμματος) του ασθενούς. Ο υπολογισμός του κινδύνου νόσησης είναι εμπειρικός και αξιολογείται με βάση την παρατηρούμενη συχνότητα νόσησης των συγγενών των πασχόντων.

Η γενετική συμμετοχή αποκαλύπτεται περισσότερο με τις μελέτες σε διδύμους. Διαπιστώθηκε ότι ο βαθμός συμφωνίας για τη διάγνωση στους μονοζυγωτικούς διδύμους, που έχουν κοινά όλα τα γονίδια τους είναι περίπου 50% για τη σχιζοφρένεια και 70% για τη διπολική συναισθηματική διαταραχή είτε οι δίδυμοι μεγάλωσαν μαζί είτε ξεχωριστά. Ο βαθμός συμφωνίας είναι σημαντικά αυξημένος σε σχέση με τους διζυγωτικούς διδύμους, που έχουν κοινά τα μισά τους γονίδια, στους οποίους κυμαίνεται μεταξύ 10-15%. Τέλος, μελέτες σε υιοθετημένους κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι η συχνότητα εκδήλωσης μείζονος ψυχοπαθολογίας είναι αυξημένη στους βιολογικούς, σε σχέση με τους θετούς συγγενείς, στους οποίους μάλιστα η συχνότητα της νόσου δεν ξεπερνά αυτή του γενικού πληθυσμού.

Η αλματώδης πρόοδος που έχει τελεσθεί τις τελευταίες δεκαετίες στη μοριακή βιολογία και η εφαρμογή μοριακών τεχνικών στην ιατρική γενετική έχει επιτρέψει την αναγνώριση πολυάριθμων δεικτών του DNA σε ολόκληρο το ανθρώπινο γονιδίωμα, οι οποίοι συνδέονται με ψυχικές διαταραχές.

Ψυχιατρική γενετική συμβουλευτική

Η διερεύνηση της συμμετοχής γενετικών παραγόντων στην αιτιοπαθογένεια και εκδήλωση των ψυχικών διαταραχών οδηγεί όλο και περισσότερους πάσχοντες, καθώς και μέλη των οικογενειών τους να αναζητούν γενετική συμβουλή για ψυχιατρικά νοσήματα. Σύμφωνα με το Ινστιτούτο Ιατρικής των ΗΠΑ (1993) ως γενετική συμβουλευτική θεωρείται «η διαδικασία μέσω της οποίας άτομα και οικογένειες κατανοούν τη γενετική συμμετοχή στην αιτιολογία της νόσου που τους ενδιαφέρει και η προσφορά βοήθειας για την αποσαφήνιση πιθανών διαθέσιμων επιλογών για το χειρισμό της επίδρασης της γενετικής πληροφορίας στη ζωή του ατόμου και της οικογένειας». Άτομα και οικογένειες βοηθούνται να διαχειριστούν τις ψυχολογικές και κοινωνικο-οικονομικές επιπτώσεις της νόσου στην οικογένεια, καθώς και να αποσαφηνίσουν τις επιλογές που έχουν στη διάθεσή τους όσον αφορά τους ίδιους, τους συγγενείς τους και τον οικογενειακό προγραμματισμό.

Η διαδικασία της συμβουλευτικής προσπαθεί να αμβλύνει όχι μόνο την αίσθηση της συλλογικής ενοχής που υπάρχει συχνά στις οικογένειες των πασχόντων, αλλά και να μειώσει τόσο τον φόβο όσο και το άγχος που περιβάλλουν την ψυχική νόσο, καθώς, επίσης, και το στίγμα που αυτή συχνά συνεπάγεται. Η εφαρμογή του βιοψυχοκοινωνικού προτύπου στη διερεύνηση της αιτιοπαθογένειας των ψυχικών διαταραχών πρέπει να κυριαρχεί στις αντιλήψεις του ιατρού.

Ηθικά διλήμματα και η αντιμετώπιση τους

Η ψυχιατρική γενετική συμβουλευτική παρουσιάζει δυσκολίες κατά την εφαρμογή της, κυρίως λόγω της αδυναμίας εξατομίκευσης των παραγόντων κινδύνου, της απουσίας καθοριστικών γενετικών εξετάσεων για την ανίχνευση της εκδήλωσης των ψυχικών διαταραχών, αλλά και λόγω των ηθικών θεμάτων και διλημμάτων που εγείρονται κατά τη διάρκεια της διαδικασίας.

Ειδικά για το στίγμα της ψυχικής νόσου, ο σύμβουλος πρέπει να προσπαθήσει να γίνει κατανοητό από τους ενδιαφερόμενους ότι οι ψυχικές διαταραχές δεν είναι όλες ίδιες, καθόσον υπάρχουν διαφορετικές διαγνώσεις, πορεία και πρόγνωση και ότι δεν είναι αθεράπευτες. Επίσης, σημαντικό είναι να τονισθεί ότι δεν είναι όλες κληρονομικές. Ακόμη και η ίδια νόσος μπορεί να οφείλεται άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο σε γενετικούς παράγοντες. Θα

πρέπει να επισημανθεί ιδιαίτερα ότι και γι'αυτές που έχουν σαφή γενετική επιβάρυνση, η πιθανότητα εκδήλωσης στους απογόνους δεν είναι 100%, αλλά κατά πολύ μικρότερη.

Τα βασικά ηθικά διλήμματα του συμβούλου αφορούν το ισοζύγιο ανάμεσα στις ανάγκες των ατόμων που προσέρχονται για γενετική συμβουλευτική και στις αντίστοιχες ανάγκες των συγγενών τους και της κοινωνίας. Επίσης, αφορούν την καθοδήγηση ή όχι των ενδιαφερομένων. Ως γενική αρχή της γενετικής συμβουλευτικής θεωρείται η μη-καθοδηγητικότητα εκ μέρους του συμβούλου. Η παροχή στους ενδιαφερόμενους έγκυρης ενημέρωσης, που θα τους βοηθήσει να πάρουν οι ίδιοι τις αποφάσεις, αποτελεί βασικό στόχο της συμβουλευτικής. Ο σύμβουλος πρέπει να παραμένει ουδέτερος, να είναι επεξηγηματικός όπου απαιτείται και συμβιβαστικός όταν χρειάζεται, γεγονός που θα δώσει τη δυνατότητα στους ενδιαφερόμενους να συμφωνήσουν για την τελική τους απόφαση. Η μη-καθοδηγητικότητα του συμβούλου σέβεται την αυτονομία του ενδιαφερόμενου, την εθελοντική προσέλευσή του, καθώς και τη συγκατάθεσή του, στοιχεία που θα πρέπει να είναι κυρίαρχα κατά τη διάρκεια της διαδικασίας. Τούτο έχει ως αποτέλεσμα η γενετική συμβουλευτική να διαχωρίζεται από την ευγονική, εναντίον της οποίας υπάρχει αυξημένη κοινωνική ευαισθησία.

Στα βασικά καθήκοντα του συμβούλου είναι και η ιδιαίτερη προσοχή στη διαφύλαξη των προσωπικών δεδομένων των συμβουλευομένων όσον αφορά τόσο τη διάγνωση της νόσου, όσο και το περιεχόμενο των συνεδριών, από τρίτα άτομα, όπως συγγενείς, εργοδότες, ασφαλιστικές εταιρείες κ.ά. Επίσης, θα πρέπει να καθησυχάσει τους ενδιαφερόμενους ότι οι πληροφορίες για το ιστορικό τους θα είναι εμπιστευτικές και δεν θα δημιουργήσουν πιθανές ανεξέλεγκτες συνέπειες για τους ίδιους, αλλά και για τα μέλη των οικογενειών τους.

Η χρήση του διαδικτύου στην ψυχιατρική προσφέρει πολλούς τρόπους επικοινωνίας και διάχυσης των πληροφοριών από τους ασθενείς και τους συγγενείς τους. Η τηλεψυχιατρική, όταν ο χρήστης των υπηρεσιών ψυχικής υγείας βρίσκεται σε απομακρυσμένη περιοχή, μπορεί σε μερικές μόνο περιπτώσεις να αντικαταστήσει με επάρκεια την «πρόσωπο με πρόσωπο επικοινωνία», που παραμένει φυσικά ουσιώδης. Με τη χρήση του διαδικτύου, αλλά και αυτό που ονομάζεται ήδη «*τηλε - συμβουλευτική*», ανακύπτουν και σημαντικά θέματα βιοηθικής τάξεως που σχετίζονται τόσο με το ιατρικό

απόρρητο, όσο και με την εσωτερική ασφάλεια του συστήματος που αφορά την πρόσβαση σε τρίτους των ευαίσθητων προσωπικών δεδομένων των ασθενών.

Επίλογος

Παρά την αναμφισβήτητη πρόοδο στον τομέα της ψυχιατρικής γενετικής, το κυρίαρχο ερώτημα που περιμένει απάντηση περιλαμβάνει κυρίως τον προσδιορισμό της σχέσης ανάμεσα στον γονότυπο (γονιδιακή σύνθεση του ατόμου) και τον φαινότυπο (εκδήλωση ανατομικών, βιοχημικών και λειτουργικών χαρακτήρων του ατόμου, όπως καθορίζονται όχι μόνον από τον γονότυπο, αλλά και από την τυχόν τροποποιητική επίδραση του περιβάλλοντος) στην εκδήλωση των μειζόνων ψυχιατρικών διαταραχών και της παθολογικής συμπεριφοράς. Η δυσκολία, όμως, καθορισμού του φαινότυπου με την πολυμορφία της έκφρασής του στην εκδήλωση κυρίως των μειζόνων ψυχικών διαταραχών και της συμπεριφοράς, καθώς και στα χαρακτηριστικά της προσωπικότητας του ατόμου, εξακολουθούν να αποτελούν βασικά προβλήματα της σύγχρονης γενετικής έρευνας.

Η γενετική επίδραση αποτελεί παράγοντα κινδύνου που αυξάνει την ευενδοτότητα του ατόμου για εκδήλωση ψυχοπαθολογίας, ενώ δεν πρέπει να παραγνωρίζεται το γεγονός ότι περιβαλλοντικοί παράγοντες φαίνεται να παίζουν, επίσης, σημαντικό ρόλο στην εκδήλωση ψυχοπαθολογίας. Τα αποτελέσματα των μελετών έχουν απαντήσει στο βασικό ερώτημα κατά πόσον η φύση (κληρονομικότητα) ή η ανατροφή (περιβάλλον) ενοχοποιείται για την εκδήλωση των ψυχικών διαταραχών; Σήμερα, δεν αμφισβητείται η συμβολή και αλληλεπίδραση τόσο γενετικών όσο και περιβαλλοντικών παραγόντων στην εκδήλωσή τους. Η πληρέστερη αντίληψη της αλληλεπίδρασης αυτής θα συμβάλει στην κατανόηση της σύνθετης ανθρώπινης συμπεριφοράς, καθώς και στην πρόληψη και αποτελεσματικότερη αντιμετώπιση των ψυχικών διαταραχών.

Η ψυχιατρική γενετική συμβουλευτική μπορεί, παρά τις αβεβαιότητές της και τα ηθικά θέματα και διλήμματα που συνεπάγεται, να βοηθήσει σημαντικά τον οικογενειακό προγραμματισμό, να προαγάγει την ψυχική υγεία και να μετριάσει τη δυσμενή αντίληψη για την ψυχική νόσο και τις συνέπειές της στην κοινωνία.

Βιβλιογραφία

- Bienvenu OJ, Davydow DS, Kendler KS. Psychiatric 'diseases' versus behavioral disorders and degree of genetic influence. *Psychol Med.* 2011; 41:33-40.
- Dikeos DG, Vassos E, Papadimitriou GN. Genetic counseling in schizophrenia. In: Kasper K, Papadimitriou GN, eds. *Schizophrenia Biopsychosocial Approaches and Current Challenges*, Second Edition. UK: informa helthcare, 2009, pp 322-332.
- Δουζένης Α, Λύκουρας Λ. *Ψυχιατροδικαστική*. Αθήνα, ΙΑΤΡΙΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ Π.Χ. ΠΑΣΧΑΛΙΔΗΣ ΕΠΕ, 2008.
- European Network of Schizophrenia Networks for the Study of Gene-Environment Interaction. Schizophrenia aetiology: do gene-environment interactions hold the key? *Schizophr Res* 2008; 102: 21-26.
- Finn CT, Smoller JW. Genetic counseling in psychiatry. *Har Rev Psychiatry* 2006; 14: 109-121
- Gejman PV, Sanders AR, Kendler KS. Genetics of schizophrenia: new findings and challenges. *Annu Rev Genomics Hum Genet.* 2011; 12:121-144.
- Kety SS, Wender PH, Jacobsen B, et al. Mental illness in the biological and adoptive relatives of schizophrenic adoptees. Replication of the Copenhagen Study in the rest of Denmark. *Arch Gen Psychiatry* 1994; 51:442-455.

**IV. ΔΕΙΓΜΑ ΓΡΑΦΗΣ
ΤΟΥ ΜΑΡΙΟΥ ΜΑΡΚΙΔΗ**

Μάριος Μαρκίδης

ΑΙΜΑ ΘΝΗΤΩΝ ΚΑΙ ΙΧΩΡ ΑΘΑΝΑΤΩΝ

Η Πέμπτη Ραψωδία της Ιλιάδος είναι η «αριστεία» του Διομήδη. Η Αθηνά βγάζει από τη μάχη τον Άρη για ν' αφήσει στα χέρια των ανθρώπων τη νίκη και την ήττα, κι ο ήρωας χύνεται πάνω στον Αινεία ασυγκράτητος- όμοιος με ξεχειλισμένο ποτάμι λέει ο ποιητής. Κι ούτε και η Αφροδίτη, που τυλίγει τρομαγμένη τ' άσπρα χέρια της γύρω απ' το κορμί του γιου της, θα ανακόψει την ορμή του. Το δόρυ μάλιστα, καθώς ο Διομήδης το πετάει με φόρα, γδέρνει το τρυφερό χέρι της θεάς. Κι άρχισε τότε να τρέχει το αθάνατο αίμα:

Ρέε δ' αμβροτον αίμα θεοίο.

Αμβροτον αίμα, «ιχώρ» βιάζεται να εξηγήσει αμέσως ο Όμηρος, σαν να αισθάνεται πως εδώ υπάρχει μια σοβαρή αντίφαση και πως κινδυνεύει να εξανθρωπίσει υπερβολικά τους Ολυμπίους: στην πραγματικότητα, λέει, οι θεοί δεν τρών ψωμί, ούτε πίνουνε κρασί, και γ' αυτό δεν έχουν αίμα. *Αναίμονές εισι και αθάνατοι καλέονται...*

Το Λ της Οδύσσειας απ' ετέρου είναι μια Νέκυια. Ο Οδυσσέας κατεβαίνει στη χώρα των νεκρών και συναντά την ψυχή του Αχιλλέα- καλότυχη ψυχή λέει, τιμημένη και «τότε» (στο Ίλιο) και «τώρα» (κατ' ασφοδελόν λειμώνα). Να τι απαντά ο Αχιλλέας:

*Ας τα, Οδυσσέα τρανέ, κι ο θάνατος δεν παίρνει παρηγοριά!
Κάλλιο στις γης να ξενοδούλευα ζωμάχος, ρογιασμένος
σε αφέντη που 'χασε τον κλήρο του κι είναι το βίός του λίγο
παρά ολωνών εδώ των άψυχων νεκρών ο ρήγας να μαι.*

(μετάφραση Ν. Καζαντζάκη – Ι.Θ. Κακριδή)

Αυτά όλα γίνονται και λέγονται πάνω από χίλια χρόνια πριν απ' την αρχή της δικής μας χρονολογίας. Το ηρωικό ήθος το διαδέχεται ύστερα η λυρική εποχή, το μύθο ο λόγος¹, την ομαδική συναισθηματικότητα του έπους η έκφραση των ατομικών

συναισθημάτων του πολίτη. Σε κάποιους αποσπασματικούς στίχους του Αρχίλοχου (7^{ος} αιώνας) που οι Σπαρτιάτες τους είχαν απαγορεύσει, ο ίδιος ο ποιητής μας αφηγείται πως λιποτάκτησε από τη μάχη και με ποιο τρόπο πάνω στο φευγικό πέταξε την ασπίδα πάνω σε ένα θάμνο. «Φτάνει που γλύτωσα!» λέει. Οι στίχοι αυτοί συνήθως ερμηνεύονται σαν άτακτη υποχώρηση της ηρωικής νοοτροπίας μπροστά στον προελαύνοντα πολιτικό εγωισμό – η προσωπική ζωή διεκδικεί πια τα δικαιώματα της από τη δόξα της γενιάς και τα κερδίζει.

Κι όμως, μέσα στις μεγάλες αναστατώσεις που σημαδεύουν τον αρχαίο κόσμο, από το μυθικό υπόβαθρο της Ιστορίας ως τον ορθολογικό στοχασμό και σκεπτικισμό, από το οιονεί ακλόνητο οικοδόμημα του έπους ως τους κλυδωνισμούς της ύστερης αρχαιότητας, κάτι μοιάζει να διατρέχει σταθερά τη σκέψη των Ελλήνων: η υλικότητα αυτής της ζωής δεν αναπληρώνεται σε αξία με τίποτα- ούτε με την ηγεμονία στον Άδη, ούτε καν με την αθανασία των θεών. Αν η αποκάλυψη του «πνεύματος» είναι ελληνική υπόθεση², η ανακάλυψη της ζωής είναι εξίσου ελληνική υπόθεση. Κι αν ιχώρ είναι η αιθέρια ουσία που κυλάει στις φλέβες των θεών, ο Έλληνας κατά βάθος προτιμά το αίμα στις δικές του φλέβες. Και δεν είναι τυχαίο το πώς, οτιδήποτε θάνατο και να σημαίνει στη γλώσσα η λέξη «ιχώρ», έρχεται ταυτόχρονα να σημάνει κατ' οικονομίαν και το «ασχημάτιστο», το «νερουλιασμένο», ακόμη και το «χαλασμένο», το «κομμένο», όπως όταν κόβει το γάλα³.

Ο Εμπεδοκλής, που ήταν γιατρός, φέρεται από τον Πορφύριο (σ' ένα παράξενο απόσπασμα που διασώζει ο Στοβαίος) να συμψηφίζει το αίμα με τη σκέψη. Στην καρδιά λέει, τη θρεμμένη από τα κύματα του αγαλήνευτου αίματος, εκεί φωλιάζει η νόηση. Γιατί το αίμα που τρέχει γύρω απ' την καρδιά είναι η νόηση (= το «νόημα»)⁴. Αλλού δηλώνει πως το «ηγεμονικόν» δεν είναι στο κεφάλι (ιπποκρατική παράδοση), μήτε στο στήθος, αλλά στο αίμα⁴. Φυσικά δεν έχει να ζυγίσει κανείς εδώ τη μορφολειτουργική ακρίβεια, μα την «ποιητικότητα», με την προσωκρατική έννοια των πρώτων αρχών της Δημιουργίας. Σκέπτεσαι πόσα πράγματα προσθαφαίρεσε στην ελληνική βιοθεωρία ο λεγόμενος Ελληνοχριστιανικός Πολιτισμός τρίβοντας τα υλικά του μέσα σ' ένα γουδί για δυο χιλιάδες χρόνια. Γιάτρεψε ασφαλώς πολλές φιλοσοφικές αγωνίες, άλλες απλώς τις διέγραψε, αποπνεύματωσε τους σκοπούς του κόσμου («Πνεύμα ο Θεός»). Κι όμως, όλος ο διοχετευμένος σε πνεύμα κόσμος δεν φτάνει

για να εξισορροπήσει ένα μόνο γεγονός: ότι οι άνθρωποι, μετά θάνατον, δεν είναι άλλο τίποτα από *βροτών είδωλα καμόντων*- άψυχες εικόνες σωμάτων που «ήσαν μια φορά», καθώς λέει ο ποιητής (Οδύσσεια Λ).

Και δεν πρόκειται υποχρεωτικά για μια μελαγχολική πιστοποίηση που διατυπώνεται με το βάρος του γνωμικού. Όπως θα έλεγε ο Νίτσε, δείχνοντας ο Όμηρος την ασώματη πικρία της άλλης ζωής, αξιώνει το εδώ και τώρα αυτής της ζωής. Γι αυτό και επιτρέπει κάπου κάπου ακόμη και στους θεούς να ματώνουν από ένα κοντάρι. Διότι το ζήτημα δεν είναι μόνο ότι έτσι έρχονται πιο κοντά μας, αλλά και ότι ζουνε για λίγο τη θαυμαστή υλικότητα της ζωής. Οι θεοί, στον τόπο τους, είναι και αυτοί άψυχοι.

1. Mosse Claude: La Grèce archaïque d'Homère a Eschyle, VIII-VI Siècles Av. J. – C. Editions du Seuil, 1984 (Ελλην. Μετάφρ. Μορφωτικό ίδρυμα της Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1987).
2. Snell Bruno: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1975 (Ελλην. Μετάφρ. Μορφωτικό ίδρυμα της Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1984).
3. Βυζαντίου Σ.Δ. : Λεξικόν Ελληνικόν, Εκδ. Ανδρ. Κορομηλάς, Αθήναι 1852
4. Diels H, Kranz W.: Die Fragmente der Vorsokratiker, I Πρβλ. I 283,18. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 1960 (9^η έκδοση).

Το κείμενο αυτό του Μάριου Μαρκίδη, το οποίο δεν έχει περιληφθεί σε κανένα από τα έργα του, δημοσιεύθηκε στα Αρχεία Ελληνικής Ιατρικής, τόμος 9^{ος} – τεύχος 4^ο (Ιούλιος – Αύγουστος 1992), ύστερα από προτροπή μου, στην στήλη «Δείγμα Γραφής», την οποία εγκαινίασα ως Διευθυντής Σύνταξης με τον Μαρκίδη. Σε επόμενα τεύχη του Περιοδικού δημοσιεύθηκαν κείμενα ανάλογου ύφους και περιεχομένου, γραμμένα από μια πλειάδα ιατρών-λογοτεχνών, ανάμεσα στους οποίους ο Γιώργος Χειμωνάς, ο Αριστοτέλης Νικολαΐδης και ο Περικλής Σφυρίδης.

Κώστας Σολδάτος

Ξέχασα τ' όνομα αυτού του τόπου
και το γάβγισμα της θάλασσας καθώς την έδερναν
τα κουπιά του φθινοπώρου
δεν θα μπορέσω να σε δω με τους υπαινιγμούς του φεγγαριού
δεν θα γνωρίσω τα σημάδια έτσι που σε εξάρθρωσαν
Ίκαρος δε αμελήσας

Από το ποίημα του Μάριου Μαρκίδη «Θάλασσα Σαρωνικού»