

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

**Το Ψεύδος, η Μυθοπλασία και η Παραληρητική Ιδέα
ως Αλλοιώσεις τής Πραγματικότητας**

Από τον προσωπικό μύθο στη μυθολογία...

**Υπό την επίβλεψη τής Καθηγήτριας τού Παντείου Πανεπιστημίου
Φ. Δεκάζου - Στεφανοπούλου**



Κωνσταντίνος Γ. Λουκίδης
Κλινικός Ψυχολόγος - Επικοινωνιολόγος
A.M. 608021

ΑΘΗΝΑ 2012



Το Ψεύδος, η Μυθοπλασία και η Παραληρητική Ιδέα ως Αλλοιώσεις τής Πραγματικότητας

Από τον προσωπικό μύθο στη μυθολογία...

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Επιβλέπουσα: κα Φωτεινή Δεκάζου - Στεφανοπούλου

Καθηγήτρια

Τμήμα Ψυχολογίας

Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών

Μέλος: κα Βασιλική Κανελλοπούλου

Επίκουρη Καθηγήτρια

Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας

(Τομέας Ψυχολογίας)

Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών

Μέλος: κα Κλαίρη Συνοδινού

Καθηγήτρια

Τμήμα Ψυχολογίας

Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών

Ορθογραφικές επισημάνσεις:

Από την πρώτη αυτή σελίδα, θα ήθελα να επισημάνω ότι στην παρούσα διατριβή επιλέγω να εφαρμόσω τις εξής ορθογραφικές υποδείξεις του καθηγητή Γλωσσολογίας Γ. Μπαμπινιώτη:

- ❖ Το τελικό «ν» τής αιτιατικής ενικού τού αρσενικού γένους τού οριστικού και τού αορίστου άρθρου (τον / στον, έναν), καθώς και τής προσωπικής αντωνυμίας (αυτόν, τον), διατηρείται πάντοτε, ώστε να επιτυγχάνεται η άμεση διάκριση μεταξύ αρσενικού και ουδετέρου. Επίσης, διατηρείται πάντοτε και στο τροπικό επίρρημα ή τον χρονικό σύνδεσμο «σαν», καθώς και στο αρνητικό μόριο «δεν», προκειμένου το τελευταίο να ξεχωρίζει από τον σύνδεσμο «δε». Αυτή η κανονιστική ρύθμιση δεν επεκτείνεται στις λέξεις: τη(ν), στη(ν), αυτή(ν), μη(ν), όπου συνεχίζει να ισχύει η διατήρηση τού τελικού «ν» μόνον όταν η ακόλουθη λέξη αρχίζει από φωνήεν ή από σύμφωνο στιγμιαίο ή διπλό.
- ❖ Εφαρμόζεται ο τονισμός τού άρθρου «τού / τής», μολοντί μονοσύλλαβο, προκειμένου να μη συγχέεται με το αντίστοιχο κτητικό. Ο τονισμός επεκτείνεται και στις περιπτώσεις που δεν υπάρχει φόβος σύγχυσης (π.χ. όταν προηγείται προπαροξύτονο ουσιαστικό), για να αποφευχθούν έτσι οι εξαιρέσεις που θα μείωναν την ευκολία εφαρμογής ενός γενικού κανόνα.

Γνώσεσθε τήν ἀλήθειαν καί ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.

Ιωάν. 8, 32

**Ο δρόμος τῆς ἀλήθειας περνάει πάνω σ' ένα σκοινί, που δεν
εἶναι τεντωμένο σε μεγάλο ὕψος, ἀλλά ακριβῶς λίγο πιο
πάνω ἀπὸ τη γη. Φαίνεται περισσότερο να προορίζεται να
σκοντάφτουν οἱ ἄνθρωποι, παρά να βαδίζουν πάνω σ' αὐτό.**

Franz Kafka (1883 - 1924)

Οι φανταστικές ἀλήθειες φθείρονται πολύ πιο δύσκολα.

Οδυσσεύς Ελύτης (1911 - 1996): *Ο Μικρός Ναυτίλος*



Πίνακας εξωφύλλου:

THE HUMAN CONDITION (1933) - René François Ghislain Magritte (1898 - 1967)

Καθώς το επινόημα (το ἔργο) προσεγγίζει την πραγματικότητα και τελικά ταυτίζεται με αὐτή.

Ο Pablo Picasso (1881 - 1973) ορίζει την τέχνη ως εξής:

«Η τέχνη εἶναι το ψέμα που μας κάνει να συνειδητοποιούμε την ἀλήθεια.»

Στους γονείς μου,

Γεώργιο και Ιωάννα,

ως ελάχιστη ένδειξη ευγνωμοσύνης.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά την Καθηγήτρια κα Φωτεινή Δεκάζου - Στεφανοπούλου για την ανεκτίμητη βοήθειά της στην εκπόνηση τής παρούσας διδακτορικής διατριβής, καθώς και για τις γνώσεις, την έμπνευση και την εμπιστοσύνη που μου προσέφερε καθ' όλη τη διάρκεια των σπουδών μου. Η υποστήριξή της υπήρξε ειλικρινά συγκινητική.

Θέλω επίσης να ευχαριστήσω την Επίκουρη Καθηγήτρια κα Βασιλική Κανελλοπούλου, που με την άρτια επιστημονική της γνώση, τη μεθοδικότητα και την ηθική της συμπαράσταση συνέβαλλε καθοριστικά στη συγγραφή αυτού τού έργου.

Ιδιαίτερος ευχαριστώ την Καθηγήτρια κα Κλαίρη Συνοδινού για την ουσιαστική βοήθεια και το αμέριστο ενδιαφέρον που μου προσέφερε από την περίοδο ακόμη των προπτυχιακών μου σπουδών.

Ένα μεγάλο ευχαριστώ οφείλω και στη Διδάκτορα κα Αμαλία Ατσαλάκη για τη συμβολή της στη διαμόρφωση τού θέματος τής παρούσας διατριβής, για τις εποικοδομητικές ιδέες που προέκυψαν από τις συζητήσεις μου μαζί της και για τη φιλία με την οποία με τιμά όλα αυτά τα χρόνια.

Το παρόν πόνημα επετεύχθη χάρις και στην Καθηγήτρια κα Φωτεινή Τσαλικογλου, την οποία και ευχαριστώ θερμά τόσο για την καθοριστική συνεισφορά της στην πραγματοποίησή του όσο και για τη σημαντικότερη αρωγή της κατά την προπτυχιακή και μεταπτυχιακή μου πορεία.

Θα ήταν παράλειψη να μην ευχαριστήσω τον Ομότιμο Καθηγητή κ. Αθανάσιο Τζαβάρα για τις πολύτιμες συμβουλές του, τις πάντα εύστοχες παρατηρήσεις του στην κλινική διάσταση τής προβληματικής μου και την ενθάρρυνση που μου παρείχε.

Ακόμη, ευχαριστώ και χρωστώ ευγνωμοσύνη σε όλους τούς -μέχρι τώρα- καθηγητές μου για τη συνεισφορά τους στη διεύρυνση των γνώσεων και τής οπτικής μου.

Τέλος, είναι σημαντικό να ευχαριστήσω τους ανθρώπους που αποτέλεσαν το κλινικό υλικό αυτού τού έργου, τους ανθρώπους που γνώρισα, συνδέθηκα και δούλεψα μαζί τους, προσπαθώντας πάντα να κατανοήσω όσο το δυνατόν καλύτερα τις ανάγκες τους. Ελπίζω έως έναν βαθμό να το κατόρθωσα...

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στην παρούσα διατριβή, επιδιώκεται -μέσω βιβλιογραφικών και κλινικών ευρημάτων- η συγκριτική προσέγγιση τού ψεύδους, τής μυθοπλασίας και τής παραληρητικής ιδέας. Προβάλλονται ως κύριες μορφές αλλοίωσης τής πραγματικότητας, οι οποίες είναι διακριτές μεταξύ τους, υπόκεινται σε μια δυνατότητα διαβαθμιστικής κατάταξης, αποτελούν ουσιώδεις ψυχικές κινήσεις και εκφράζουν την αλήθεια τής ασυνείδητης επιθυμίας τού υποκειμένου. Με έναυσμα τη φιλοσοφική πορεία των εννοιών τής πραγματικότητας και τής αλήθειας και με βασικό εργαλείο την ψυχαναλυτική θεωρία και πρακτική, επισημαίνεται αρχικά η διάκριση και η δυναμική αλληλεπίδραση μεταξύ εξωτερικής (υλικής) και εσωτερικής (ψυχικής) πραγματικότητας και, εν συνεχεία, επιχειρούνται τα εξής: **Πρώτον**, διερευνάται η σχέση τού ψεύδους, τής μυθοπλασίας και τής παραληρητικής ιδέας με τον βαθμό επίγνωσης και αποδοχής από μέρους τού υποκειμένου τής διαφοροποίησης μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας, σε συνάφεια με τον βαθμό λειτουργικότητας τού υποκειμένου και τον ρόλο που διαδραματίζει το αντικείμενο. Επίσης, με πλαίσιο αναφοράς την πρώτη τοπική θεωρία τού S. Freud για το ψυχικό όργανο, εξετάζεται η -μέχρι ενός σημείου- συσχέτιση τού ψεύδους με το πεδίο τού συνειδητού, τής μυθοπλασίας με το πεδίο τού προσυνειδητού και τής παραληρητικής ιδέας με το πεδίο τού ασυνειδήτου. **Δεύτερον**, διερευνάται η σχέση ανάμεσα σε καθεμία από αυτές τις τρεις μορφές αλλοίωσης τής πραγματικότητας και τον βαθμό «διαύγειας» τής έκφρασης στο περιεχόμενό τους τής αλήθειας τής ασυνείδητης επιθυμίας τού υποκειμένου. Κατ' επέκταση, καταδεικνύεται η συλλογική μορφή τής μυθοπλασίας (δηλαδή η μυθολογία), η οποία -σε αναλογία με την εξατομικευμένη μορφή της- εμφορείται από την αλήθεια ασυνείδητων καθολικών επιθυμιών, που βρίσκουν στον εκάστοτε μύθο έναν γόνιμο χώρο έκφρασης. **Τρίτον**, διερευνάται η θέση τής εξωτερικής πραγματικότητας στο ψυχαναλυτικό πεδίο, δεδομένης τής προτεραιότητας που κυρίως δίνεται στην ανάδυση τής εσωτερικής πραγματικότητας τού υποκειμένου και την άρθρωση τής αλήθειας τής ασυνείδητης επιθυμίας του.

Λέξεις Κλειδιά: Εξωτερική Πραγματικότητα, Εσωτερική Πραγματικότητα, Αλήθεια, Φαντασίωση, Ασυνείδητη Επιθυμία, Ψεύδος, Μυθοπλασία, Μυθολογία, Παραληρητική Ιδέα

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΣΕΛ.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

1. Η ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΟΙ ΑΛΛΟΙΩΣΕΙΣ ΤΗΣ

- 1.1 Η έννοια τής πραγματικότητας στη φιλοσοφική σκέψη
- 1.2 Πραγματικότητα και αλήθεια
- 1.3 Από τη φιλοσοφική σκέψη στην ψυχαναλυτική θεώρηση
- 1.4 Οι αλλοιώσεις τής πραγματικότητας

Σύνοψη

2. Η ΕΞΩΤΕΡΙΚΗ ΚΑΙ Η ΕΣΩΤΕΡΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

- 2.1 Μια εικόνα - χίλιες λέξεις: Σχηματική απεικόνιση των εννοιών
- 2.2 Η φαντασίωση, δομικό στοιχείο τής εσωτερικής πραγματικότητας
- 2.3 Η επιθυμία, ζωοποιός δύναμη τής φαντασίωσης
- 2.4 Προβληματισμοί και υποθέσεις

Σύνοψη

3. ΤΟ ΨΕΥΔΟΣ

- 3.1 Προσεγγίζοντας την εικόνα τού ψεύδους
- 3.2 Ψυχαναλυτική θεώρηση τού ψεύδους
- 3.3 Το ψεύδος στην κλινική πράξη
 - α) Όπου μας πάει η καρδιά μας...
 - β) Η νέα ασθενής...
 - γ) Ονειρεμένα ψεύδη...
 - δ) Κι ένα παιδικό ψέμα...

Σύνοψη

4. Η ΜΥΘΟΠΛΑΣΙΑ

- 4.1 Προσεγγίζοντας την εικόνα τής μυθοπλασίας
- 4.2 Ψυχαναλυτική θεώρηση τής μυθοπλασίας
- 4.3 Η μυθοπλασία στην κλινική πράξη
 - α) Ούτε ο πατέρας είναι αλκοολικός!
 - β) Ήταν ένα μικρό καράβι...
 - γ) Η όμορφη κοπέλα...

Σύνοψη

5. ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟ ΜΥΘΟ ΣΤΗ ΜΥΘΟΛΟΓΙΑ

5.1 Από το ατομικό στο συλλογικό

5.2 Ψυχαναλυτική θεώρηση τής μυθολογίας

5.3 Η έκφραση τής ασυνείδητης επιθυμίας σε κάποιους γνωστούς μύθους

α) Ησιόδου *Θεογονία*

β) Ο μύθος του Οιδίποδα

γ) Ηλέκτρα και Ορέστης

δ) Ο μύθος του Προμηθέα: Από την προοιδιπόδεια στην οιδιπόδεια οργάνωση

Σύνοψη

6. Η ΠΑΡΑΛΗΡΗΤΙΚΗ ΙΔΕΑ

6.1 Προσεγγίζοντας την εικόνα τής παραληρητικής ιδέας

6.2 Ψυχαναλυτική θεώρηση τής παραληρητικής ιδέας

6.3 Η παραληρητική ιδέα στην κλινική πράξη

α) Το παιδί τής μη-τέρας...

β) «Γκρεμό δεν έχουν τα πουλιά...»

γ) «Τι με διώκεις;»

Σύνοψη

7. ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΩΝ ΥΠΟΘΕΣΕΩΝ

7.1 Συγκριτική προσέγγιση του ψεύδους, τής μυθοπλασίας και τής παραληρητικής ιδέας

7.2 Υπόθεση I:

Από τη φαντασίωση τής πραγματικότητας στην πραγματικότητα τής φαντασίωσης

7.3 Υπόθεση II:

Οι αλλοιώσεις τής πραγματικότητας και η αλήθεια τής ασυνείδητης επιθυμίας

7.4 Υπόθεση III:

Ψυχαναλυτικό πεδίο και εξωτερική πραγματικότητα

Σύνοψη

8. ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

8.1 Ο εν λόγω μύθος στην ευριπίδεια ανάπλάσή του

8.2 Το ψεύδος τής Φαίδρας

8.3 Η μυθοπλασία τής Φαίδρας

8.4 Το παραλήρημα τής Φαίδρας

Σύνοψη

9. Η ΠΟΛΥ-ΞΕΝΗ

9.1 Το τίμημα τής σεξουαλικότητάς της

9.2 Το ψεύδος τής Πολυ-ξένης

9.3 Η μυθοπλασία τής Πολυ-ξένης

9.4 Η παραληρητική ιδέα τής Πολυ-ξένης

Σύνοψη

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

ΠΑΡΑΘΕΜΑ

Επεξήγηση βασικών εννοιών, έτσι όπως χρησιμοποιούνται στην παρούσα διατριβή

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνική

Μεταφρασμένη στα Ελληνικά

Ξενόγλωσση

Πηγές από το Διαδίκτυο

ΠΡΟΛΟΓΟΣ



Η ευθύνη ξεκινά στα όνειρα.

W. B. YEATS

(1914: 95)

Είναι εντυπωσιακό πώς μερικές φορές ασήμαντα γεγονότα -που υπό άλλες συνθήκες θα περνούσαν μάλλον απαρατήρητα- καταφέρνουν να προκαλέσουν το ενδιαφέρον και να κινητοποιήσουν την σκέψη μας, όταν λαμβάνουν χώρα στη χρονική περίοδο που μας απασχολεί ένα κατά κάποιον τρόπο σχετικό με αυτά ζήτημα. Ο αρχικός προβληματισμός μου πάνω στο θέμα της παρούσας διατριβής, ο οποίος συγκεκριμενοποιήθηκε, διανθίστηκε και αρθρώθηκε σε μια τελική μορφή χάρις στην ανεκτίμητη συμβολή όσων αναφέρω στις ευχαριστίες, αναδύθηκε κατά τη διάρκεια της στρατιωτικής μου θητείας στην Ψυχιατρική Κλινική του Ναυτικού Νοσοκομείου Αθηνών. Την περίοδο εκείνη παρακολουθούσα ως κλινικός ψυχολόγος την περίπτωση της Πολυ-ξένης. Βέβαια, ερωτήματα σχετικά με την πραγματικότητα, τα κριτήρια και τις αλλοιώσεις της, με απασχολούσαν συνειδητοποιημένα πολλά χρόνια νωρίτερα, όπως άλλωστε απασχολούν οποιονδήποτε άνθρωπο που καλείται να ζήσει εντός της, να την αποδεχτεί και -συγχρόνως- να τη δημιουργήσει. Ωστόσο, μέσα από τη σταδιακή απόκτηση της κλινικής εμπειρίας και την ανάπτυξη αυτής της «μαγικής συνθήκης» που ονομάζουμε θεραπευτική σχέση, νομίζω ότι τα ερωτήματα αυτά απέκτησαν για εμένα μεγαλύτερη και ουσιαστικότερη σημασία.

Είναι αλήθεια ότι το τραγικό πλαίσιο μέσα στο οποίο φαινόταν να κινείται η μέχρι τότε ζωή της Πολυ-ξένης, η από μέρους της σταδιακή άρνηση της σκληρής εξωτερικής πραγματικότητας και ο τρόπος με τον οποίο -στην προσωπική της ιστορία- ένα ουσιώδες ψεύδος οδήγησε στη δόμηση μιας σχετικής με αυτό μυθοπλασίας και εν συνεχεία μιας παραληρητικής ιδέας, κέντρισαν εξ αρχής το ενδιαφέρον μου. Την ίδια εποχή, κάποιος συνάδελφος μου είπε αστεειευόμενος ότι «νευρωτικός είναι ο άνθρωπος που χτίζει κάστρα στον αέρα, ψυχωτικός εκείνος που τα κατοικεί και ψυχίατρος αυτός που παίρνει τα νοίκια». Παρεμπιπτόντως, σε μια φιλική συνάντηση, μια κοπέλα προσπαθούσε να πείσει τους παρευρισκομένους ότι «η πραγματικότητα είναι για τους δύστυχους που αδυνατούν να ζήσουν τη φαντασία!». Πάντα λοιπόν και παντού το ζήτημα της πραγματικότητας και των αλλοιώσεών της...

Οι άνθρωποι που ασχολούμαστε με την ψυχική υγεία αισθανόμαστε κάποιες φορές ιδιαίτερα επιτακτική την ανάγκη να υπερασπιστούμε την υποκειμενικότητα, ίσως επειδή η εποχή μας -σήμερα περισσότερο από ποτέ- προβάλλει το μαζικό, το αδιαφοροποίητο και, υπό αυτήν την έννοια, το απόλυτο. Νιώθοντας από την περίοδο των προπτυχιακών μου ακόμη σπουδών την έντονη γοητεία της ψυχοδυναμικής προσέγγισης, αποκτώντας με τον καιρό όλο και μεγαλύτερη εξοικείωση με την ψυχοθεραπευτική πρακτική και έχοντας την ευκαιρία να έλθω σε επαφή με κλινικά περιστατικά σε διάφορα πλαίσια, αισθάνθηκα την ανάγκη να αναζητήσω την πραγματικότητα που εκδηλώνεται μέσα από τις αλλοιώσεις της και την αλήθεια που εκφράζεται μέσα από το ψεύδος. Πρόκειται για την πραγματικότητα του υποκειμένου και την αλήθεια της επιθυμίας. Στόχος μου λοιπόν στην παρούσα διατριβή είναι να επεξεργαστώ συγκριτικά τις (βαθμιαίες κατά τη γνώμη μου) κυριότερες αλλοιώσεις της πραγματικότητας, δηλαδή το ψεύδος, τη μυθοπλασία και την παραληρητική ιδέα, αναζητώντας σε αυτές την έκφραση της πραγματικότητας του υποκειμένου και την αλήθεια της ασυνείδητης επιθυμίας του.

Επειδή όμως νομίζω ότι στην ψυχολογία -όπως σε όλες τις επιστήμες άλλωστε- αυτό που είναι πιο ουσιαστικό από την παραγωγή θεωρητικής γνώσης (χωρίς βέβαια να παραγνωρίζω την αξία της) είναι εντέλει η πράξη, δηλαδή η εφαρμογή αυτής της γνώσης, σκοπεύω να συμπεριλάβω στο παρόν πόνημα ένα σύνολο ποικίλων κλινικών περιστατικών, προερχομένων από διάφορους χώρους. Με αυτόν τον τρόπο ευελπιστώ να εξετάσω την προβληματική μου και από κλινική σκοπιά, χωρίς να παραλείψω τον άκρως καθοριστικό για μια ψυχοθεραπευτική σχέση παράγοντα της μεταβίβασης.

Ο John Stuart Mill εκφράζει την πεποίθηση ότι «τίποτε δεν έχει ακόμη γίνει που να μην υπήρξε κάποιος που το έκανε πρώτος» (Mill, 1859: 123). Ένα θεμελιακό ερώτημα που -κατά τη γνώμη μου- πρέπει να απαντήσει κανείς πριν ξεκινήσει την εκπόνηση μιας διδακτορικής διατριβής είναι σε τι αυτή πρόκειται να εξυπηρετήσει. Εκ πρώτης φαίνεται πεζά ρεαλιστικό, ωστόσο είναι απαραίτητο και συνιστά μεταξύ άλλων το κίνητρο για να ξεπεραστούν τα ενδεχόμενα εμπόδια, η κούραση και η κατά καιρούς απογοήτευση, που αναπόφευκτα φαίνεται να συνδέονται με μια τέτοια προσπάθεια. Βέβαια πάντα υπάρχει η επιθυμία και το προσωπικό όφελος, έτσι όπως ο καθένας μπορεί να το ορίζει. Ωστόσο, ποια θα μπορούσε να είναι η χρησιμότητα σε επιστημονικό επίπεδο πέρα από την «αναζήτηση για την αναζήτηση»; Μπήκα στον πειρασμό να δώσω στο ερώτημα αυτό διάφορες απαντήσεις, πολλές από τις οποίες είναι αλήθεια ότι προέκυψαν εκ των υστέρων, κατά την επεξεργασία δηλαδή και τη

συγγραφή. Θα δώσω την κατ' εμένα πιο σημαντική: Να καταστεί σαφές ότι το ψεύδος είναι έκφραση αλήθειας και ότι το παράλογο ενέχει λογική.

Η δομή τής διατριβής βασίζεται στις πολύ βοηθητικές συμβουλές τού Patrick Dunleavy, έτσι όπως αυτές παρουσιάζονται στο βιβλίο του *Η Διδακτορική Διατριβή - οργάνωση, σχεδιασμός, συγγραφή, ολοκλήρωση των εκδόσεων Πλέθρον*. Για τις παραπομπές επιλέγω να χρησιμοποιήσω το σύστημα τού Harvard, αφού αποτελεί και την πιο συνηθισμένη προσέγγιση στον ακαδημαϊκό κόσμο. Έτσι, η παραπομπή μέσα στο κείμενο περιέχει μόνον το επίθετο τού συγγραφέα, το έτος έκδοσης και τον ακριβή αριθμό σελίδας, που στο σύνολό τους τοποθετούνται εντός παρενθέσεως. Στο τέλος βέβαια παρατίθεται πλήρης βιβλιογραφία. Ο Anatole France (1844 - 1924) υποστηρίζει: «Όταν ένα πράγμα έχει ειπωθεί, και έχει ειπωθεί ωραία, μην έχετε καθόλου τύψεις. Πάρτε το και αντιγράψτε το.» (Dunleavy, 2003: 136) Στην περίπτωση λοιπόν που κάποια άποψη προβάλλεται αυτολεξεί, παρατίθεται εντός εισαγωγικών και ακολουθείται από τη σχετική παραπομπή. Όταν υφίσταται οποιαδήποτε παρέμβαση από μέρους μου στον τρόπο εκφοράς τής άποψης, χωρίς ωστόσο ποτέ να αλλοιώνεται το νόημά της, δεν χρησιμοποιούνται εισαγωγικά, αλλά έπεται η παραπομπή, η οποία αν αναφέρεται μόνο στο περιεχόμενο τής συγκεκριμένης πρότασης, προηγείται τής τελείας. Αν αναφέρεται σε ολόκληρο το τμήμα τού κειμένου μέχρι την προηγούμενη παραπομπή, τότε έπεται τής τελείας.

Στην παρουσίαση των κλινικών περιπτώσεων, τα λόγια των υποκειμένων παρατίθενται αυτούσια, εντός εισαγωγικών. Ίσως ο αναγνώστης να βρει ασυνταξίες, αδόκιμες διατυπώσεις και παραδρομές, που όμως απέφυγα να διορθώσω, σεβόμενος την ιδιαιτερότητα των συνθηκών στις οποίες αυτά τα λόγια ειπώθηκαν, και ακολουθώντας τη βασική ψυχαναλυτική θέση ότι οι παραμορφώσεις τού λόγου είναι φορείς έκφρασης τής προσωπικής αλήθειας. Τα ονόματα των υποκειμένων είναι όλα φανταστικά, όμως η επιλογή τους μπορεί να θεωρηθεί ενδεικτική των συνειρμών μου γύρω από την προβληματική που νομίζω ότι αυτά τα άτομα εκφράζουν.

Θα έλεγε κανείς ότι η εκπόνηση μιας διδακτορικής διατριβής σχετίζεται με την επιθυμία προσέγγισης μιας αντικειμενικής αλήθειας. Κάτι τέτοιο ωστόσο σε μια επιστήμη με αντικείμενο την υποκειμενικότητα τού ανθρώπου, δεν ξέρω πόσο είναι εφικτό και αληθές. Μέσα από την παρούσα εργασία, θα επιθυμούσα λοιπόν -αν μη τι άλλο- να προσπαθήσω να προσεγγίσω την αλήθεια τής επιθυμίας μου...





Η ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΟΙ ΑΛΛΟΙΩΣΕΙΣ ΤΗΣ

Τέσσερα βατραχάκια κάθονταν πάνω σ' έναν κορμό που επέπλεε στις όχθες τού ποταμού. Κάποια στιγμή, το ρεύμα άρχισε να παρασύρει αργά αργά τον κορμό. Τα βατραχάκια, που δεν είχαν καταλάβει τι συνέβαινε, απόρησαν. Είπε το πρώτο: «Ο κορμός είναι που κινείται.» «Λάθος κάνεις, το ποτάμι τον παρασύρει και τον μετακινεί», κόαξε το δεύτερο. «Κάνετε λάθος κι οι δυο!» συμπλήρωσε το τρίτο. «Η σκέψη μας κινείται και μας κάνει να νομίζουμε πως κινείται ο κορμός.» Άρχισαν λοιπόν και τα τρία να τσακώνονται για το τι συνέβαινε στην πραγματικότητα και το ποιος είχε δίκιο. Επειδή όμως δεν έβγαζαν συμπέρασμα, απευθύνθηκαν στο τέταρτο βατραχάκι. «Εσύ γιατί δεν μιλάς; Πες μας αυτό που σκέφτεσαι.» Τότε εκείνο απάντησε: «Κανένας σας δεν έχει δίκιο και κανένας άδικο, αφού κινούνται και ο κορμός και το ποτάμι και η σκέψη σας.» Τελικά, επειδή κανένα τους δεν ήθελε να παραδεχτεί ότι είχε εν μέρει δίκιο, τα τρία βατραχάκια έριξαν το τέταρτο στο ποτάμι.

APXAIA ANATOLITIKH ISTORIA

(Laniado & Pietra, 2000: 11)

Οποιαδήποτε προσπάθεια ενασχόλησης με τις αλλοιώσεις τής πραγματικότητας -και πιο συγκεκριμένα με το ψεύδος, τη μυθοπλασία και την παραληρητική ιδέα, έτσι όπως ευελπιστώ ότι οι έννοιες αυτές πρόκειται να αναπτυχθούν στην πορεία τής παρούσας διατριβής- απαιτεί πρωτίστως την επεξεργασία τής ίδιας τής έννοιας τής πραγματικότητας. Μετά την ανεξαρτητοποίηση από τη φιλοσοφία των λεγόμενων «εφαρμοσμένων επιστημών» (φυσικής, χημείας, ιατρικής, βιολογίας κ.λπ.), έχει ήδη επέλθει η αυτονόμηση και των πλέον συγγενών της κλάδων, αυτών τής ψυχολογίας και τής κοινωνιολογίας. Η τοποθέτηση όμως τής έννοιας τής πραγματικότητας (και κατ' αντιπαράθεση των αλλοιώσεών της) σ' ένα ψυχολογικό -και μάλιστα σ' ένα ψυχαναλυτικό- πλαίσιο δεν είναι εφικτή χωρίς προηγουμένως τη θεώρηση τής πορείας της στη φιλοσοφική σκέψη. Πώς λοιπόν διαμορφώνεται η πορεία αυτή; Ποια είναι η σχέση και η διαφοροποίηση μεταξύ πραγματικότητας και αλήθειας; Επίσης, ποια είναι η οπτική τής ψυχανάλυσης και η συμβολή της στο εν λόγω ζήτημα τόσο από θεωρητική όσο και από κλινική σκοπιά;

1.1 Η έννοια τής πραγματικότητας στη φιλοσοφική σκέψη

Ο προβληματισμός γύρω από την πραγματικότητα αποτελεί αντικείμενο ζωτικής σημασίας για τη φιλοσοφική σκέψη καθ' όλη τη διάρκεια τής μακραίωνης εξελικτικής της διαδρομής. Σύμφωνα με τον Κορνήλιο Καστοριάδη (1922 - 1997), «η φιλοσοφία εργάζεται υπό έναν αυστηρό καταναγκασμό, αυτόν τής πραγματικότητας» (Καστοριάδης, 2004: 156). Άλλωστε, ένας από τους τρεις κύριους κλάδους της -συμπεριλαμβανομένης τής ηθικής και τής αισθητικής- είναι και αυτός τής οντολογίας - γνωσιολογίας. Όπως επεξηγεί ο καθηγητής Φιλοσοφίας Θ. Πελεgrίνης, «η ονομασία *οντολογία* προέρχεται από τη λέξη *ον*, που στη φιλοσοφική γραμματεία χρησιμοποιείται ως ένας γενικός, περιληπτικός όρος, προκειμένου να δηλωθεί η πραγματικότητα» (Πελεgrίνης, 1999: 9). Στην πορεία της, η φιλοσοφική σκέψη επιχειρεί την ανατροπή τής καθιερωμένης αντίληψης για την πραγματικότητα, θέτοντας ερωτήματα για την ύπαρξη και την αντικειμενικότητά της, για την ουσία της, για τη δυνατότητα και τον βαθμό γνώσης της, για την αρχή ή την πηγή από την οποία προέρχεται αυτή η γνώση, καθώς και για τους όρους που πρέπει να διέπουν κάθε έγκυρη προσπάθεια προσέγγισής της.

Η αναζήτηση των πρώτων φιλοσόφων -που τους ονομάζουμε προσωκρατικούς επειδή έζησαν πριν από τα χρόνια τού Σωκράτη (470/469 - 399 π.Χ.)- εστιάζεται κυρίως στον εξωτερικό κόσμο και στην πραγματικότητα που μας περιβάλλει. Με αυτούς συντελείται το μεγάλο πέρασμα τού ελληνικού πολιτισμού από τη μυθική σκέψη στον λόγο. «Ο Πυθαγόρας, που ενδιαφερόταν ιδιαίτερα για τα μαθηματικά, ο Ηράκλειτος, ο Παρμενίδης, ακόμη και ο εισηγητής τής ατομικής θεωρίας Δημόκριτος, πρόσκεινται -άλλος περισσότερο και άλλος λιγότερο- στον ορθολογισμό, δηλαδή εξαίρουν τη σημασία τού λόγου για την κατάκτηση τής αλήθειας και επισημαίνουν τις πλάνες, στις οποίες μπορούν να οδηγήσουν οι αισθήσεις.» (Κατσιμάνης & Βιρβιδάκης, 1999: 70) Ο Ηράκλειτος (544 - 484 π.Χ.) υποστηρίζει ότι το σύνολο των πραγμάτων και των γεγονότων που συλλαμβάνουμε με τις αισθήσεις μας, δηλαδή ο αισθητός κόσμος, χαρακτηρίζεται από τη μεταβολή και κατά συνέπεια δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο έγκυρης γνώσης (Πελεgrίνης, 1999: 15).

Στην ίδια περίπου συλλογιστική, ο Παρμενίδης (540 - 470 π.Χ.), θεωρώντας τη σταθερότητα ως απαραίτητη προϋπόθεση προκειμένου να γνωρίσουμε την πραγματικότητα και να αποφανθούμε γι' αυτήν, ισχυρίζεται ότι όλες οι πληροφορίες που μας παρέχουν οι αισθήσεις μας είναι απατηλές. Καταλήγει μάλιστα να ταυτίσει

την πραγματικότητα με την σκέψη, λέγοντας ότι «εκείνο που σκεφτόμαστε και εκείνο που υπάρχει (δηλαδή το πραγματικό) είναι ένα και το αυτό» (Πελεgrίνης, 1999: 17). Η θεώρηση αυτή του Παρμενίδη οδηγεί έναν μαθητή του, τον Ζήνωνα τον Ελεάτη (500/490 - 430 π.Χ.), στον παράδοξο ισχυρισμό πως οτιδήποτε λαμβάνει χώρα έξω από την σκέψη μας είναι απατηλό, ενώ ως πραγματικό μπορούμε να θεωρήσουμε μόνον εκείνο που εκδηλώνεται εντός των ορίων τού νου μας. Διαφοροποιούμενος, ο Εμπεδοκλής από τον Ακράγαντα (495 - 435 π.Χ.) αποκαθιστά με τη θεωρητική του προσέγγιση την αξία των αισθήσεων. Λέει ότι οι αισθήσεις είναι εξίσου αδύναμες όσο και ο νους, οπότε ο άνθρωπος πρέπει να χρησιμοποιεί όλα ανεξαιρέτως τα μέσα που διαθέτει προκειμένου να συλλάβει την πραγματικότητα (Πελεgrίνης, 2005: 809).

Στη συνέχεια, μέσα από τη φιλοσοφική αντιπαράθεση μεταξύ των σοφιστών και τού Σωκράτη αναπτύσσονται δύο εκ διαμέτρου αντίθετες θεωρήσεις. Παρά το γεγονός ότι οι φιλόσοφοι που εντάσσονται στο σοφιστικό ρεύμα δεν έχουν πάντα ταυτόσημες απόψεις, κοινό χαρακτηριστικό τής σκέψης τους είναι ο έντονος σχετικισμός. Σύμφωνα με τη διδασκαλία τους, η πραγματικότητα έχει υποκειμενικό χαρακτήρα, αφού εξαρτάται από την εμπειρία. Συγκεκριμένα, ο σοφιστής Πρωταγόρας (480 - 411 π.Χ.) υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει καμιά πραγματικότητα απόλυτη και αναλλοίωτη, αλλά: «Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.» [Για όλα τα πράγματα μέτρο είναι ο άνθρωπος, γι' αυτά που υπάρχουν ότι υπάρχουν, και γι' αυτά που δεν υπάρχουν ότι δεν υπάρχουν.] (Πλάτ. Θεαίτητος, 152 a) Η πραγματικότητα δηλαδή είναι μόνον αυτή που αντιλαμβάνεται ο άνθρωπος. Κατ' επέκταση, όλες οι προβαλλόμενες απόψεις έχουν την αξία τους και η διαφοροποίησή τους έγκειται στην οπτική γωνία από την οποία ο καθένας τις εξετάζει (Πελεgrίνης, 2005: 1145). Με περισσότερο emphaticό και κατηγορηματικό τρόπο, ο σοφιστής Γοργίας (483 - 385 π.Χ.) αρνείται την ύπαρξη μιας αντικειμενικής πραγματικότητας, την ικανότητα τού ανθρώπου να τη γνωρίσει, καθώς και τη δυνατότητα τής γλώσσας να αποτελέσει επαρκές επικοινωνιακό εργαλείο για την κοινωνία της (Πατριαρχέας, 1969: 71).

Στην αμφισβήτηση των σοφιστών που καταλήγει στην άρνηση, ο Σωκράτης αντιπαραθέτει μια θετική αμφισβήτηση: αμφισβητώντας τις παραδοσιακές αρχές και ιδέες, αναζητά τη βαθύτερη ουσία των πραγμάτων. Τα όπλα του είναι η *διαλεκτική* και η *μαιευτική* (Πατριαρχέας, 1969: 159). Πιστεύει ακράδαντα στη δυνατότητα τού λόγου να οδηγήσει σε αντικειμενική γνώση τής πραγματικότητας. Αυτό που τον

διακρίνει από τους άλλους πνευματικούς ανθρώπους τής εποχής του δεν είναι οι γνώσεις του, αλλά η μέθοδος που ακολουθεί για την επίλυση ενός ζητήματος. Αξιοσημείωτη είναι η περίπτωση τού νεαρού και απαίδευτου δούλου από τον οποίον «εκμαιεύει» μια μαθηματική (και κατά μία έννοια αντικειμενική) αλήθεια: «Λοιπόν, για την ώρα οι αληθινές αυτές απόψεις αναμοχλεύτηκαν μέσα του πριν από λίγο σαν σε όνειρο. Αν όμως τον ρωτήσει κανείς πολλές φορές και με πολλούς τρόπους αυτά τα ίδια πράγματα, πρέπει να ξέρεις ότι στο τέλος θα έχει γι' αυτά έγκυρη γνώση που δεν θα υστερεί από τη γνώση κανενός άλλου.» (Πλατ. Μένων, 85 bc) Με τον Σωκράτη η μελέτη τού ανθρώπου γίνεται ουσιαστικότερη, αφού η αφετηρία τής φιλοσοφικής του κατεύθυνσης εστιάζεται στην προτροπή «γνῶθι σαυτόν» (Πλατ. Φαίδρος, 229e - 230a). Ο άνθρωπος δεν αντιμετωπίζεται ως το μέτρο όλων των πραγμάτων. Στην περιοχή όμως των ηθικών αξιών και τής πράξης ο λόγος του είναι το μόνο ορθό και αλάνθαστο κριτήριο, γι' αυτό και ο ίδιος θεωρείται υπεύθυνος για τις αποφάσεις του και την εν γένει συμπεριφορά του (Πελεγρίνης, 2005: 1221 - 1223).

Ο Πλάτωνας (427 - 348 π.Χ.) διασώζει τις θεωρίες τού δασκάλου του και τις αξιοποιεί για να διαμορφώσει το δικό του φιλοσοφικό σύστημα. Διακρίνει στον κόσμο δύο επίπεδα: από τη μια πλευρά το σύνολο των *αισθητών πραγμάτων*, τα οποία χαρακτηρίζονται από αδιάλειπτες μεταβολές (άποψη σύμφωνη με αυτήν τού Ηράκλειτου) και από την άλλη την περιοχή των *ιδεών*, γνώρισμα των οποίων είναι η σταθερότητα (συνθήκη που αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση τής γνώσης κατά τον Παρμενίδη). «Διατυπώνει την παράδοξη άποψη ότι, ενώ όλοι μιλάμε για τα *αισθητά πράγματα* -τα υλικά αντικείμενα και τα γεγονότα που συλλαμβάνουμε μέσω των αισθήσεών μας- σαν να υπάρχουν, στην πραγματικότητα, αν το καλοξετάσει κανείς είναι ανύπαρκτα. [...] Είναι όλα τους σαν τις σκιές ή τις εικόνες στον καθρέφτη. [...] Σκιές και είδωλα όμως τίνων; Των *ιδεών*, απαντά ο Πλάτωνας. [...] Οι *ιδέες*, σε αντίθεση προς τα γήινα, διαρκώς μεταβαλλόμενα *αισθητά πράγματα* είναι άυλες οντότητες, που μένουν αναλλοίωτες και αιώνια σταθερές υπάρξεις. Ενώ τα *αισθητά πράγματα* δεν είναι τίποτε άλλο παρά απατηλές εικόνες των αισθήσεών μας, οι *ιδέες* συνιστούν την αληθινή πραγματικότητα: είναι τα *όντως όντα*, τα πραγματικά όντα, που η ύπαρξή τους δεν μεταβάλλεται ούτε καν επηρεάζεται από τις μεταβαλλόμενες μέσα στον χρόνο και στον χώρο συνθήκες.» (Πελεγρίνης, 1999: 24)

Η θεωρία των ιδεών επικρίθηκε νωρίς από φιλοσόφους που εκπαιδεύθηκαν στους κόλπους τής Ακαδημίας, τής σχολής φιλοσοφίας που ο ίδιος ο Πλάτωνας ίδρυσε.

Έτσι, ο Αριστοτέλης (384 - 322 π.Χ.) υποστηρίζει ότι η αληθινή πραγματικότητα δεν μπορεί να υφίσταται στον κόσμο των *ιδεών*, έξω δηλαδή από τα *αισθητά πράγματα*, αλλά είναι ενσωματωμένη σε αυτά. Η δυνατότητα ενός πράγματος να υπάρχει έτσι όπως υπάρχει υπαγορεύεται από την *ουσία* του, από το συγκεκριμένο δηλαδή χαρακτηριστικό που το κάνει να είναι αυτό που είναι. Η απαραίτητη διαδικασία με την οποία ένα πράγμα, αποκτώντας την *ουσία* του, μπορεί να εισέλθει στη σφαίρα της πραγματικότητας, καθορίζεται από τέσσερις αιτίες: την *ύλη*, τη *μορφή*, την *ενέργεια* και τον *σκοπό* (αιτία σημαντικότερη από τις άλλες). Επίσης, ο Αριστοτέλης εισάγει στη φιλοσοφική γραμματεία τον όρο *εντελέχεια*, ο οποίος εκφράζει τη μετάβαση της άμορφης ύλης από την περιοχή της δυνατότητας στην περιοχή της πραγματικότητας. (Πελεgrίνης, 2005: 697 - 701)

Αν και ο Αριστοτέλης διατυπώνει μια εντελώς διαφορετική από εκείνη τού Πλάτωνα θεωρία για την πραγματικότητα, επισημαίνει ωστόσο και αυτός τη δυνατότητα τού ανθρώπου να τη γνωρίσει. Αντίθετα, οι σκεπτικοί ή σκεπτικιστές φιλόσοφοι (τόσο οι ακαδημαϊκοί όσο και οι πυρρωνιστές) εκδηλώνουν έντονη αμφισβήτηση ως προς τη δυνατότητα τού ανθρώπου να γνωρίσει οτιδήποτε. Ενώ οι εκπρόσωποι τού ακαδημαϊκού σκεπτικισμού απαντούν αρνητικά στο ερώτημα αν είναι εφικτή η γνώση της πραγματικότητας, οι πυρρωνιστές δεν παίρνουν καμιά θέση και απέχουν από τη διατύπωση οποιασδήποτε κρίσης (Πελεgrίνης, 2005: 521 - 523).

Ο Αρκεσίλαος (316 - 241 π.Χ.), εισηγητής τού ακαδημαϊκού σκεπτικισμού, θεωρεί τις αισθήσεις αναξιόπιστους φορείς πληροφοριών. Αφ' ενός η ρευστότητα που διακρίνει τον αισθητό κόσμο και αφ' ετέρου ο νους με τους συλλογισμούς που επιτρέπει να κάνουμε καθιστούν αδύνατη την απόκτηση σαφούς και ασφαλούς γνώσης της πραγματικότητας (Πελεgrίνης, 2005: 702 & 703). Πιο διαλλακτική θέση παίρνει ο Καρνεάδης (214 - 129 π.Χ.), θεωρώντας ότι οι άνθρωποι έχουν τη δυνατότητα να διατυπώνουν κρίσεις για την πραγματικότητα, οι οποίες μάλιστα διακρίνονται από κάποιο βαθμό αληθοφάνειας ή πιθανότητας. Πιστεύει ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρξει απόλυτη γνωσιολογική βεβαιότητα ή απόλυτο κριτήριο της πραγματικότητας, αλλά οποιαδήποτε πιθανή φαντασία (αξιόπιστη εντύπωση) μπορεί να αποτελέσει από μόνη της κριτήριο. Οι γνωσιακές εντυπώσεις άλλοτε απεικονίζουν τα πράγματα και άλλοτε όχι, ενώ αδυνατούμε να αποφανθούμε απόλυτα για την εγκυρότητά τους. Αυτό που γνωρίζουμε αφορά πάντοτε στα φαινόμενα και όχι στην όντως πραγματικότητα. (Πελεgrίνης, 2005: 886 & 887) Αργότερα, ο Φίλωνας ο Λαρισαίος (158 - 85 π.Χ.) υποστηρίζει ότι μπορούν να διατυπωθούν κρίσεις για την

πραγματικότητα που διακρίνονται για την *ενάργειά* τους, δηλαδή μια νοητική κατάσταση, που αν και δεν αποτελεί έγκυρη γνώση, ωστόσο είναι περισσότερο αξιόπιστη από την αληθοφάνεια ή την πιθανότητα που θέτει ο Καρνεάδης (Πελεgrίνης, 2005: 1268). Τέλος, ο ακαδημαϊκός σκεπτικισμός οδηγείται στον εκφυλισμό του με τον Αντίοχο τον Ασκαλωνίτη (ήκμασε περίπου 88 - 68 π.Χ.), ο οποίο καταλήγει στη θέση ότι το κριτήριο για τη γνώση της πραγματικότητας είναι η συμφωνία των διαφόρων φιλοσόφων ως προς αυτήν (Πελεgrίνης, 2005: 689).

Στην πυρρώνεια μορφή του, ο σκεπτικισμός βρίσκει κύριο εκφραστή του τον Πύρρωνα τον Ηλείο (360 - 270 π.Χ.), από τον οποίον παίρνει και τον επεξηγηματικό χαρακτηρισμό του. Προβάλλει την πεποίθηση ότι αδυνατούμε να προσεγγίσουμε την πραγματικότητα γιατί τα αντιληπτικά δεδομένα δεν μας πληροφορούν για το πώς είναι ο κόσμος, αλλά για το πώς φαίνεται. Όλες οι απόψεις είναι υποκειμενικές, πρόσκαιρες και μπορούν να αλλάξουν με τα κατάλληλα επιχειρήματα. (Πελεgrίνης, 2005: 1147) Όμως σημαντική θέση κατέχει και ο μεταγενέστερος Σέξτος ο Εμπειρικός (έδρασε γύρω στο 150 μ.Χ.), σύμφωνα με τον οποίον δεν υπάρχει απόλυτο κριτήριο για να αποφανθούμε με βεβαιότητα τι είναι πραγματικό και τι δεν είναι, τότε κατέχουμε τη γνώση ενός πράγματος και τότε όχι. Η καλύτερη λοιπόν αντιμετώπιση είναι η αποφυγή διατύπωσης οποιασδήποτε κρίσης και η τήρηση μιας στάσης αποχής. (Πελεgrίνης, 2005: 1191 & 1192)

Ο σκεπτικισμός, είτε στην ακαδημαϊκή είτε στην πυρρώνεια εκδοχή του, επηρεάζει και φιλοσόφους των νεότερων χρόνων. Ο René Descartes (1596 - 1650), πατέρας της νεότερης φιλοσοφίας, χρησιμοποιεί τον σκεπτικισμό όχι για να αμφισβητήσει την ύπαρξη της πραγματικότητας, αλλά για να καταλήξει να οικοδομήσει -μέσα από την πεποίθησή του για την ύπαρξη του Θεού- τη βεβαιότητά του για τη δυνατότητα της γνώσης της. Διακρίνει στην πραγματικότητα τρία πεδία: την *ύπαρξη των ανθρώπων*, τον *εξωτερικό κόσμο* (που περιλαμβάνει όλα τα υλικά πράγματα πέρα των ορίων του εαυτού μας) και τον *Θεό*. Κατά την άποψή του, ο άνθρωπος είναι θύμα προκαταλήψεων, αφού δέχεται από τη νηπιακή του ηλικία έτοιμες κρίσεις ως ορθές μη χρησιμοποιώντας τη λογική του για να τις ελέγξει, ενώ θα έπρεπε να αμφιβάλλει για οτιδήποτε συνοδεύεται από την παραμικρή υποψία αβεβαιότητας. (Πελεgrίνης, 2005: 1074 & 1075)

Εν συνεχεία, έρχονται στο προσκήνιο οι απολογητές της θεωρίας του εμπειρισμού, οι οποίοι επιχειρούν να δικαιολογήσουν την πραγματικότητα και τη γνώση γι' αυτήν ως προϊόν της εμπειρίας. Ο εμπειρισμός συνάδει με τη θεωρία του

ιδεαλισμού (που διατείνεται ότι η πραγματικότητα εξαρτάται από τον ίδιο τον άνθρωπο) και ως εκ τούτου αντιτίθεται στη θεωρία τού ρεαλισμού (που διατείνεται ότι η πραγματικότητα είναι αυθύπαρκτη). Οι εμπειρικοί φιλόσοφοι, με κυριότερους τον John Lock (1632 - 1704), τον George Berkeley (1685 - 1753) και τον David Hume (1711 - 1776), ξεκινούν από την άποψη ότι η πραγματικότητα είναι αποκλειστικά δικό μας δημιούργημα, αφού δεν υπάρχει ανεξάρτητα από εμάς. Ο John Lock απορρίπτει τη θεωρία τού Πλάτωνα ή τού Descartes για τις έμφυτες ιδέες και επισημαίνει ότι οποιαδήποτε γνώση κατέχει ο άνθρωπος είναι επίκτητη, αφού η ψυχή του γεννιέται *tabula rasa*, άγραφο χαρτί (Πελεgrίνης, 2005: 960). Ο George Berkeley υποστηρίζει ότι η πραγματικότητα ταυτίζεται μόνο με το αντιλαμβάνεσθαι (*esse est percipi*), μόνο δηλαδή με αυτό που μπορεί να αποκτηθεί χάρις στην εμπειρία και τις αισθήσεις (Πελεgrίνης, 2005: 1034). Ο David Hume αμφισβητεί τόσο την ύπαρξη τής πνευματικής όσο και τής υλικής υπόστασης. Αρνείται οποιαδήποτε δυνατότητα γνώσης τής εξωτερικής πραγματικότητας. Φτάνει μάλιστα στο σημείο να θεωρήσει ανεπαρκή ακόμη και την πλέον αξιόπιστη μορφή γνώσης, την επιστημονική γνώση, αμφισβητώντας τους δύο κυριότερους όρους που βασίζουν οι επιστήμονες τις κρίσεις τους για την πραγματικότητα, δηλαδή την *αρχή τής αιτιότητας* και τους *νόμους τής φύσης*. (Πελεgrίνης, 2005: 1310 - 1313) Σταδιακά οδηγείται σ' έναν ακραίο σκεπτικισμό, που γίνεται όμως αφορμή για την εμφάνιση ενός εκ των μεγαλύτερων πρωταγωνιστών τής φιλοσοφικής σκηνής, τού Immanuel Kant (1724 - 1804).

Ορμώμενος από την προτροπή τού David Hume στον άνθρωπο να εγκύψει στον εαυτό του και να παρατηρήσει τις εμπειρίες που αποτελούν τον εσωτερικό του κόσμο, ο Kant επισημαίνει ότι κάθε διαδικασία παρατήρησης περιλαμβάνει εκτός από το υπό παρατήρηση αντικείμενο και έναν παρατηρητή, ο οποίος εξ ορισμού αδυνατεί να παρατηρηθεί από τον εαυτό του. Ορίζει λοιπόν ως *υπερβατικολογική συνείδηση* τον εσωτερικό αυτόν παρατηρητή τού εαυτού, ο οποίος στέκεται μονίμως πίσω από τις εμπειρίες, υπερβαίνοντας διαρκώς οποιαδήποτε διαδικασία παρατήρησης. Η *υπερβατικολογική συνείδηση* είναι ο κοινός παρατηρητής και εκτιμητής όλων όσων συμβαίνουν μέσα μας και ο ρόλος της έγκειται στην επιλογή και συγκρότηση οργανωμένων συνόλων από τις αποσπασματικές και ενίοτε ετερόκλητες μεταξύ τους παραστάσεις που έχουμε σχηματίσει με τη βοήθεια των αισθήσεών μας. Ξεκινώντας από το βασικό αξίωμα τού εμπειρισμού σύμφωνα με το οποίο η γνώση τής πραγματικότητας είναι αποτέλεσμα των αισθήσεων, ο Kant διαφοροποιείται αναγνωρίζοντας και την ύπαρξη των πραγμάτων που συγκροτούν τον εξωτερικό

κόσμο και βρίσκονται έξω από την εμβέλεια των αισθήσεων, τα οποία μάλιστα αποκαλεί *πράγματα καθεαυτά*. Στην *Κριτική τού Πρακτικού Λόγου* (1788), ο Kant περιγράφει την εμπειρικότητα των ανθρώπινων κριτηρίων τής βούλησης και τής δράσης, θεωρώντας ότι το *πράγμα καθεαυτό* είναι κάτι που δεν μπορούμε να αναπαραστήσουμε και να κατανοήσουμε, είναι κάτι αποκλεισμένο, αφού -όπως προαναφέρθηκε- παραμένει πάντα έξω από την εμβέλεια των αισθήσεων. (Πελεgrίνης, 2005: 875 - 882)

Ο επικεφαλής τού γερμανικού ιδεαλισμού Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831) διατυπώνει το αξίωμα ότι καθετί το πραγματικό είναι και λογικό, αφού οτιδήποτε υπάρχει στην πραγματικότητα μπορεί να εξηγηθεί με βάση ορισμένες αρχές που θέτει το πνεύμα, ώστε να αποκαλυφθεί το αίτιο από το οποίο προέκυψε (ποιητικό αίτιο) και ο σκοπός στον οποίον κατατείνει (τελικό αίτιο). Παράλληλα, καθετί το λογικό είναι και πραγματικό, αφού οτιδήποτε μπορεί η σκέψη να το εξηγήσει λογικά, υπάρχει και στην πραγματικότητα. Στο πλαίσιο μιας τέτοιας συλλογιστικής, η ιδέα αποτελεί την ουσία τής πραγματικότητας. Συγχρόνως, η σκέψη αποτελεί μέρος τής ιδέας, είναι «ομοούσια» προς αυτήν. Επομένως, η προσέγγιση τής αλήθειας για την πραγματικότητα μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσα από την σκέψη. (Πελεgrίνης, 2005: 1298 - 1302)

Τον ισχυρισμό τού Kant περί αδυναμίας γνώσης τού *πράγματος καθεαυτού* έρχεται να αμφισβητήσει ο Arthur Schopenhauer (1788 - 1860), ο οποίος διατυπώνει την πεποίθηση ότι το *πράγμα καθεαυτό* έχει την ίδια φύση με εμάς. Επομένως, όπως μπορούμε να γνωρίσουμε τον εαυτό μας, μπορούμε να γνωρίσουμε και κάτι που έχει την ίδια με εμάς φύση, αρκεί βέβαια να αντιληφθούμε ποια είναι πραγματικά η ουσία μας. Και αυτό που κατά τον Schopenhauer συνιστά την ουσία μας είναι η *βούληση*, μια δύναμη που υπάρχει πέρα από το σώμα, τις αισθήσεις και τη λογική μας (η συμπεριφορά των οποίων είναι αποτέλεσμά της), μια δύναμη που ορίζεται ως τυφλή, απεριόριστη και ακατάπαυστη ορμή, που διακλαδώνεται σε όλα τα όντα, όχι μόνον τα έμβια αλλά και τα ανόργανα. (Πελεgrίνης, 2005: 1203 & 1204) Τη *βούληση* ως κεντρικό άξονα των απόψεών του για την πραγματικότητα χρησιμοποιεί και ο Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 - 1900), ο οποίος μιλά περί *βούλησης για δύναμη*, ορίζοντάς την ως μια έμφυτη και σταθερή τάση που έχει το κάθε ον να επικρατήσει πάνω σε κάποιο άλλο. Της προσδίδει μάλιστα και μια δημιουργική διάσταση, πέρα από την κυριαρχική, θεωρώντας την υπεύθυνη για τη δημιουργία τού κόσμου. Κατ' αυτόν, δεν υφίσταται μια αντικειμενική και ανεξάρτητη από τα φαινόμενα

πραγματικότητα, αλλά είναι προϊόν των εκάστοτε υποκειμενικών προθέσεων και επιλογών. (Πελεgrίνης, 2005: 1069)

Συγγενής προς τη γνώμη του Nietzsche περί πραγματικότητας είναι και η θέση του Henri Bergson (1859 - 1941), ο οποίος αντιμετωπίζει τον κόσμο ως δημιουργήμα μιας ανέλεγκτης σκοτεινής δύναμης, της *ζωικής ορμής*, που βρίσκεται σε ρευστή κατάσταση. Επομένως, η πραγματικότητα δεν είναι σταθερά δομημένη. Μπορούμε να την προσεγγίσουμε με δύο τρόπους: είτε μέσω της *νόησης* (που ακολουθώντας τη μέθοδο της *ακινητοποίησης* της πραγματικότητας και της *κατάτμησής* της, μας προσφέρει μια γνώση που το κύρος της εξαρτάται από την πρακτική της αξία, την *επιστημονική* γνώση) είτε μέσω του *ενστίκτου* (που μας προσφέρει μια αυθεντική και βαθιά γνώση, την *ενόραση*). (Πελεgrίνης, 2005: 1036 & 1037) «Ο ισχυρισμός όμως του Bergson ότι μέσω της *ενόρασης* μπορούμε να συλλάβουμε την πραγματικότητα σε όλο το βάθος της δεν εκφράζει τίποτε άλλο παρά τον πόθο του ανθρώπου για την απόλυτη γνώση της - έναν πόθο που είναι, τελικά, καταδικασμένος να μείνει ανεκπλήρωτος.» (Πελεgrίνης, 1999: 70)

Ένας από τους σημαντικότερους φιλοσόφους του 20^{ου} αιώνα, ο Karl Popper (1902 - 1994), τονίζει ότι η γνώση της πραγματικότητας δεν μπορεί ποτέ να είναι απόλυτη και ολοκληρωτική. Ακόμη και η πλέον τεκμηριωμένη μορφή γνώσης, η επιστημονική γνώση, είναι σχετική. Έτσι, σύμφωνα με τον Popper, οι φυσικοί νόμοι πρέπει να αντιμετωπίζονται ως *υποθέσεις* και όχι ως αναμφισβήτητα αξιώματα. (Πελεgrίνης, 2005: 1135)

Συνοψίζοντας και κατηγοριοποιώντας τις προαναφερθείσες φιλοσοφικές απόψεις, διακρίνουμε κυρίως δύο βασικές αντικρουόμενες τοποθετήσεις σχετικά με τη γνώση της πραγματικότητας. Στην τοποθέτηση που τη συνδέει αποκλειστικά με τις λογικές ικανότητες του ανθρώπινου νου έρχεται να αντιπαρατεθεί εκείνη που προτάσσει τον καθοριστικό και απόλυτο ρόλο της εμπειρίας και των αισθήσεων. Προκειμένου να ξεπεραστεί το αδιέξοδο των ακραίων αυτών τοποθετήσεων, ο Kant αντιλαμβάνεται τη γνώση της πραγματικότητας ως προϊόν τόσο της ανθρώπινης λογικής όσο και της εμπειρίας. Βέβαια, μια τέτοια συμβιβαστική θεώρηση απαιτεί την εγκατάλειψη της αλαζονικής πεποίθησης πως μπορεί να υπάρξει απόλυτη γνώση. Προϋποθέτει την αποδοχή της ιδέας ότι τα πράγματα και τα γεγονότα του εξωτερικού κόσμου μπορούν να εκληφθούν μόνον ως φαινόμενα και ότι πάντοτε ένα μέρος της πραγματικότητας θα παραμένει αποκλεισμένο από οποιαδήποτε προσπάθειά μας να το προσεγγίσουμε, να το αναπαραστήσουμε, να το κατανοήσουμε...

1.2 Πραγματικότητα και αλήθεια

Στη συνείδηση των ανθρώπων η έννοια τής αλήθειας παίζει κυρίαρχο ρόλο και ταυτίζεται συχνά με αυτήν τής πραγματικότητας. Δεν είναι τυχαίο ότι στην καθημερινότητά μας χρησιμοποιούμε εκφράσεις όπως «η αλήθεια σώζει», παρά το γεγονός ότι «η αλήθεια πονάει», «ό,τι κι αν συμβεί, τελικά η αλήθεια θα λάμψει» κ.λπ. Πώς ορίζεται όμως η έννοια τής αλήθειας και ποια είναι τα κριτήριά της;

Ετυμολογικά, η *αλήθεια* συνδέεται με το επίθετο *αληθής*, που προέρχεται από το στερητικό *α* και τη *λήθη*. Ο αληθής είναι αυτός που δεν μπορεί να περάσει στη λήθη, να λησμονηθεί, και κατ' επέκταση είναι ο εμφανής, ο απτός. Πρόκειται για αρχαιότατη λέξη (απαντάται στον Όμηρο), που λανθασμένα κάποιοι μελετητές έχουν συνδέσει την ετυμολογική της προέλευση με την αρκετά μεταγενέστερη ομόρριζη λέξη *λάθος* (Ηλιόπουλος, 1971: 19). Στη μυθολογία, η αλήθεια συναντάται με αλληγορικό τρόπο ως θεά, κόρη τού Κρόνου και τής Δικαιοσύνης. Έχει τη μορφή γυμνής γυναίκας (η γυμνή αλήθεια), η οποία συχνά παριστάνεται να βγαίνει από σκοτεινό φρέαρ κρατώντας καθρέφτη ή δάδα. Οι αρχαίοι Έλληνες πιστεύουν ότι είναι παιδί τού Δία και μητέρα τής Αρετής. Οι ιεροφάντες και δικαστές στην Αίγυπτο φέρουν κρεμασμένο στο στήθος τους εγκόλπιο με ανάγλυφη παράσταση τής προσωποποιημένης αλήθειας. Οι Ρωμαίοι τη θεωρούν κόρη τού Κρόνου και ομοίως την απεικονίζουν γυμνή και χωρίς κοσμήματα. Στη χριστιανική παράδοση, η αλήθεια εκφράζεται στο πρόσωπο τού Χριστού. (Ηλιόπουλος, 1971: 20)

Από τους προσωκρατικούς ακόμη φιλοσόφους διατυπώνεται η άποψη ότι η αλήθεια είναι κρυμμένη κάτω από τα φαινόμενα και ο άνθρωπος χρειάζεται προσπάθεια για να την ανασύρει από τη λήθη και να τη φέρει στο φως, κάτι που υποδηλώνεται άλλωστε και σε κάποιες από τις προαναφερθείσες απεικονίσεις της. Πρόκειται για έναν κόσμο τού φωτός που μάχεται ενάντια στον κόσμο τού σκότους. Ο Ηράκλειτος επισημαίνει ότι «η φύση αγαπά να κρύβεται» και ότι «σκάβουμε πάρα πολύ χώμα για να βρούμε ελάχιστο χρυσό» (Diels - Kranz, 22 b 123 και b 22). Επίσης, ο Δημόκριτος (460 - 371 π.Χ.) διδάσκει πως «η αλήθεια βρίσκεται κρυμμένη στον βυθό» (Diels - Kranz, 68 b 117). Μια άλλη μορφή αυτής τής άποψης, που καλλιεργήθηκε έντονα από την ελληνική αρχαιότητα, είναι ότι η κυριαρχία τού λόγου επισκιάζεται από τις ανθρώπινες ορμές και επιθυμίες. Αν αυτές χαλιναγωγηθούν και υποταχθούν στον λόγο, ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει την αλήθεια και να κερδίσει μια αληθινή ζωή, απαλλαγμένη από τα πάθη του. (Βέικος, 1977: 58)

Ο Francis Bacon (1561 - 1626) θεωρεί ότι το ανθρώπινο πνεύμα αντιστέκεται έναντι της αλήθειας εξαιτίας κακών επιδράσεων που το διαστρέφουν: «Η φύση είναι ένα ανοιχτό βιβλίο. Αυτός που τη διαβάζει με καθαρό μυαλό, δεν μπορεί να τη διαβάσει λανθασμένα. Μόνο αν το μυαλό του είναι δηλητηριασμένο από την προκατάληψη, μπορεί να πέσει σε σφάλμα.» (Bacon, 1858: 163) Πρόκειται για τη θεωρία που ο Popper αποκαλεί *θεωρία της φιλαλήθειας της φύσης* (*veracitas naturae*) (Popper, 1972: 7). Ο ίδιος ο άνθρωπος βρίσκεται παγιδευμένος σε μια αμαρτωλή κατάσταση που του στερεί την αλήθεια. Το μυαλό του τρέφεται με νοσηρές εντυπώσεις, καθώς «φιλοξενεί προκαταλήψεις εντυπωμένες από τη μόρφωση και την παράδοση ή από άλλες κακές επιρροές που το έχουν διαστρεβλώσει» (Bacon, 1963: 163). «Κατά τον Bacon ο νους μας είναι ξεπεσμένος, πελαγωμένος στην πλάνη και την άγνοια, γιατί είδωλα ποικίλων ειδών, κακές δηλαδή συνήθειες, προκαταλήψεις και παραπλανητικές ιδέες μας παρουσιάζουν συγχυσμένη και διαταραγμένη τη φύση των πραγμάτων. Σύμφωνα με τον μύθο της πρωταρχικής αθωότητας και ευδαιμονίας τού ανθρώπου, της πτώσης του και της δυνατής μελλοντικής επαναφοράς του στην αρχική ένδοξη κατάστασή του, το πρώτο στάδιο της αθωότητας είναι το στάδιο της αλήθειας που λάμπει ολοφάνερα, το στάδιο της πτώσης είναι το στάδιο συσκότισής της και σωτηρία τού ανθρώπου σημαίνει να ξαναδεί αυτός την αλήθεια γυμνή, περνώντας από το σκοτάδι στο φως.» (Βέικος, 1977: 54)

Στην ίδια θεωρητική βάση κατατάσσεται ο ισχυρισμός πως η αλήθεια είναι από τη φύση της απλή. Την περιπλέκουν μόνον εκείνοι που έχουν συμφέρον να τη θολώνουν. Η θολή αλήθεια εκλαμβάνεται λοιπόν ως αποτέλεσμα διαστροφής μιας καθαρής αλήθειας, την οποία οι έχοντες *κοινό νου*, δηλαδή οι απλοί άνθρωποι, είναι σε θέση να την αναγνωρίσουν άμεσα και φυσικά. Οι φιλόσοφοι τού γαλλικού διαφωτισμού οδηγούνται στην αισιόδοξη πίστη πως όλοι οι άνθρωποι μπορούν να αποφαίνονται αληθώς, αρκεί μόνον η ικανότητά τους αυτή να μην αναστέλλεται από εμπλοκές και εμπόδια που βάζει στο δρόμο τους η άλογη παράδοση ή μια παιδεία που δεν καλλιεργεί το κριτικό πνεύμα. (Μπαγιόνα, 1974: 157)

Μια άλλη θεώρηση εστιάζεται στη φόρμουλα τού Hegel ότι το όλο είναι το αληθινό. Η αλήθεια δεν κατακερματίζεται και είναι καθολική, αφού εκφράζει την πραγματική κατάσταση όλων των ανθρώπων και όχι μιας μερίδας. Βέβαια, μια τέτοια αποδοχή θα είχε ως συνέπεια να προβάλλουμε την αλήθεια μας με αξιώσεις καθολικού κύρους, αδιαφορώντας για το ενδεχόμενο ύπαρξης οποιασδήποτε άλλης έγκυρης και διαφορετικής από τη δική μας αλήθειας. (Βέικος, 1977: 70)

Η έννοια τής αλήθειας συγγέεται συχνά με αυτήν τής γνώσης, αν και πρόκειται μάλλον για συγγενείς παρά για ταυτόσημες έννοιες. Βέβαια, η αλήθεια αναφέρεται πάντοτε σε κάποια μορφή γνώσης, ωστόσο ως γνώση εννοούμε μια πρόταση ή ένα σύστημα προτάσεων που επιτρέπει την περιγραφή, ανάλυση, ερμηνεία, κατανόηση και εκλογίκευση κατά κάποιον τρόπο τής πραγματικότητας. Από την άλλη πλευρά, η αλήθεια αποτελεί μια αξία, ένα επιστημολογικό κριτήριο, με βάση το οποίο χαρακτηρίζεται θετικά ή αρνητικά ο οποιοσδήποτε γνωστικός ισχυρισμός.

Επίσης, η έννοια τής αλήθειας συγγέεται -όπως έχει ήδη αναφερθεί- και με την έννοια τής πραγματικότητας. Η αλήθεια όμως ως αξία ή το ψεύδος ως απαξία παρεμβαίνει από τη στιγμή που για κάτι το πραγματικό θα διατυπωθεί μια πρόταση έκφρασης ενός γνωστικού ισχυρισμού και θα ελεγχθεί το γνωσιολογικό κύρος τής πρότασης αυτής. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, «οὐ γάρ ἔστι τό ψεῦδος καί τό ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασι [...] ἀλλ' ἐν τῇ διανοίᾳ», δηλαδή «η αλήθεια και το ψεύδος δεν βρίσκονται στα πράγματα, αλλά στην σκέψη» (Μετά τά Φυσικά, Ε, 4, 1027 b 25 - 27).

Αν όμως η αλήθεια και το ψεύδος υπάρχουν στις προτάσεις μας για την πραγματικότητα και όχι στην ίδια την πραγματικότητα, τότε τι είναι αυτό που διαφοροποιεί μια αληθινή από μια ψευδή πρόταση; Πώς μπορούμε κατ' ουσίαν να διακρίνουμε την αλήθεια; Στην απορία αυτή, κάποιοι φιλόσοφοι απαντούν ότι το προφανές και αυταπόδεικτο είναι το κατ' εξοχήν κριτήριό της. «Θέλοντας ο Descartes να θεμελιώσει την αισιόδοξη γνωσιολογία του χρησιμοποιεί το επιχείρημα τής *φιλαλήθειας τού Θεού* (*veracitas dei*): αυτό που βλέπουμε ξεκάθαρα, με σαφήνεια και ευκρίνεια, σαν αληθινό, πρέπει να είναι πραγματικά αληθινό· γιατί, διαφορετικά, θα έπρεπε να δεχτούμε πως ένας κακός δαίμονας μας εξωθεί συνεχώς στην πλάνη ή ο ίδιος ο Θεός μας εξαπατά. Αν, λοιπόν, ο Θεός είναι φιλαλήθης και όχι απατεώνας, είναι ανάγκη να δεχτούμε πως η αλήθεια είναι έκδηλη, με ειλικρίνεια και χωρίς απατηλούς ή παραπλανητικούς μηχανισμούς παρουσιασμένη στην ανθρώπινη φύση.» (Βέικος, 1977: 53) Επίσης, ορμώμενος από την άμεση σύλληψη τού εαυτού του ως σκεπτόμενου υποκειμένου (*cogito ergo sum*), θεωρεί αληθινά τα πράγματα που μπορούν να συλληφθούν ακόμη και διακριτά το ένα από το άλλο κατά τρόπο σαφή. Την άποψη αυτή συμμερίζεται και ο ολλανδός φιλόσοφος Baruch de Spinoza (1632 - 1677), υποστηρίζοντας ότι η αλήθεια ενέχει το ίδιο το κριτήριο τού κύρους της, είναι ουσιαστικά η ίδια δείκτης τού εαυτού της (*verum index sui*). Ωστόσο, ο ορισμός τού προφανούς και αυταποδείκτου ως βασικού κριτηρίου τής αλήθειας φαίνεται να

μεταθέτει απλώς το φιλοσοφικό πρόβλημα χωρίς να το επιλύει, αφού δημιουργείται το επιμέρους ερώτημα σχετικά με το πότε κάτι μπορεί να χαρακτηριστεί προφανές και αυταπόδεικτο. Δεν είναι εξάλλου λίγες οι περιπτώσεις που οι προκαταλήψεις, οι συνήθειες ή τα συμφέροντα (συνειδητά ή ασυνείδητα) μας δημιουργούν την εσφαλμένη εντύπωση ότι κάτι είναι αληθές ως αυταπόδεικτο.

Μια άλλη ομάδα φιλοσόφων, προτάσσει το χαρακτηριστικό της συνοχής ως βασικό κριτήριο. Για παράδειγμα, ο Hegel δέχεται ότι εφόσον οι ερμηνευτικές προτάσεις που διατυπώνονται για ένα συγκεκριμένο θέμα δεν παρουσιάζουν αντιφάσεις ή αποκλίσεις μεταξύ τους, αντιθέτως διακρίνονται από αυστηρή λογική συνοχή και συνάφεια, τότε οι προτάσεις αυτές εκλαμβάνονται ως αληθείς. Μια προδρομική μορφή της εν λόγω άποψης απαντάται και στον Berkeley. Για έναν οπαδό της θεωρίας της συνοχής, μια πρόταση είναι αληθής αν και μόνο αν αυτή είναι μέλος ενός συνεκτικού συνόλου, το οποίο με τη σειρά του είναι μέλος ενός ευρύτερου συνόλου. Έτσι, η αλήθεια και το σύστημα ταυτίζονται, καθώς η συνοχή ορίζεται ως αμοιβαία εξηγησιμότητα. Όσο αυξάνεται η συνοχή του συστήματος, οι σχέσεις μεταξύ των μερών του γίνονται όλο και πιο στενές, η εξηγητική ισχύς του αυξάνεται και αυτή, με αποτέλεσμα κάθε μέρος να καθίσταται αναγκαίο για το όλον και κατά συνέπεια μια «ενδεχόμενη» αλήθεια να μεταβάλλεται σε «αναγκαία» αλήθεια. (Dancy, 1985) Η ένσταση όμως που τίθεται στη θεωρία της συνοχής έγκειται στο ότι με αυτά τα δεδομένα θα μπορούσε να θεωρηθεί ως αληθές ακόμη και ένα καλά συστηματοποιημένο και χωρίς εσωτερικές αντιφάσεις ψεύδος.

Από μια άλλη οπτική και στο πλαίσιο της φιλοσοφικής διδασκαλίας του πραγματισμού, προβάλλεται ως ουσιώδες κριτήριο της αλήθειας ο βαθμός της πρακτικής ωφέλειας που διακρίνει κάθε γνώση για την πραγματικότητα. Το φιλοσοφικό ρεύμα του πραγματισμού αποτελεί δημιούργημα της πρακτικότητας του αγγλοσαξονικού πνεύματος και εμφανίζεται ως συστηματική φιλοσοφική διδασκαλία στην περίοδο του 19^{ου} αιώνα. Πρεσβεύει ότι αληθές είναι καθετί που μας βοηθά να αντιμετωπίσουμε σωστά την πραγματικότητα. Ο William James (1842 - 1910), ο Charles Sanders Peirce (1839 - 1914) και ο John Dewey (1859 - 1952), κυριότεροι εκπρόσωποι του πραγματισμού, υποστηρίζουν ότι οι γνώσεις μας είναι αληθινές εφόσον ικανοποιούν τους καλώς εννοούμενους σκοπούς μας οδηγώντας στην επιτυχία. Η αλήθεια ταυτίζεται με ό,τι υπηρετεί και προάγει τον ανθρώπινο βίο, μετατρέποντας έτσι τον άνθρωπο σε μέτρο των πάντων. Δεν αποτελεί μια αφηρημένη έννοια, αλλά είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τους σκοπούς του υποκειμένου. Για

παράδειγμα, ο ισχυρισμός της ύπαρξης του Θεού είναι αληθής για κάποιον, εφόσον είναι εποικοδομητικός για τη ζωή του. Όμως, παρά τα εμφανή υψηλά κίνητρα μιας τέτοιας θεώρησης, δεν μπορούμε να μην αντιτάξουμε την απλή και καθημερινή διαπίστωση ότι υπάρχουν αλήθειες που πληγώνουν και ψεύδη που παρηγορούν.

Οι Κυριάκος Κατσιμάνης και Στέλιος Βιρβιδάκης, ασχολούμενοι με τα θεμελιώδη φιλοσοφικά προβλήματα, γράφουν: «Απαρχή για μια ορθότερη αντιμετώπιση του θέματος θα μπορούσε να αποτελέσει η άποψη των σχολαστικών (που αναπαράγουν ιδέες του Αριστοτέλη), σύμφωνα με την οποία κριτήριο της αλήθειας είναι η αντιστοιχία μεταξύ πράγματος και νου (*adaequatio rei et intellectus*). Αν το περιεχόμενο μιας πρότασης που εκφράζει μια πεποίθησή μας αντιστοιχεί πλήρως στη φύση των πραγμάτων και στις μεταξύ τους σχέσεις, τότε είναι αληθινή. Διαφορετικά, είναι ψευδής. Μια τέτοια άποψη δέχεται ότι στον νου μας σχηματίζεται, κατά κάποιον τρόπο, ένα αντίγραφο των αντικειμενικών δεδομένων, οπότε η πρόταση που αντιστοιχεί σε αυτά τα δεδομένα είναι αληθινή. Η άποψη αυτή προάγει την έρευνά μας, γιατί συμφωνεί με ρεαλιστικές αντιλήψεις που δέχονται την αυθυπαρξία της πραγματικότητας και την καθοριστική συμβολή της στη γνωστική διαδικασία. Στο σημείο αυτό πρέπει να επιμείνουμε. Είναι ιδιαίτερα θετικό στοιχείο να ξεκινά η ανάλυση της έννοιας της αλήθειας από τις ακόλουθες βασικές θέσεις: α) Κάθε γνώση είναι γνώση της πραγματικότητας. β) Η πραγματικότητα δεν αναπλάθεται αυθαίρετα από την ανθρώπινη νόηση, αλλά επιβάλλει σε αυτήν τις νόρμες της. Όπως λέει και ο Αριστοτέλης, δεν είσαι λευκός, επειδή εμείς νομίζουμε ότι στα αλήθεια είσαι λευκός, αλλά, αντίθετα, επειδή εσύ είσαι λευκός, εμείς που το λέμε αυτό λέμε την αλήθεια (Μετά τά Φυσικά, IX, 10, 1051 b 7).» (Κατσιμάνης & Βιρβιδάκης, 1999: 108)

Οι ίδιοι συνεχίζουν την επεξεργασία του θέματος ως εξής: «Η αλήθεια προϋποθέτει λοιπόν τη διατύπωση μιας κρίσης ή ενός συστήματος κρίσεων σχετικά με την πραγματικότητα, δηλαδή την ανακατασκευή της τελευταίας σύμφωνα με μια σειρά πνευματικών διεργασιών. Έτσι φτάνουμε στο κεντρικό σημείο των αναλύσεών μας. Αν κριτήριο της αλήθειας είναι η αντιστοιχία πράγματος και νου, αυτή η αντιστοιχία, με τη σειρά της, ποιες προϋποθέσεις οφείλει να συγκεντρώνει, ώστε επιστημολογικά να είναι έγκυρη και αποδεκτή; Οι προϋποθέσεις αυτές είναι οι ακόλουθες: 1) Η σκέψη να συμφωνεί διαρκώς με τον εαυτό της, να σέβεται τις αρχές της και να μην παρασύρεται σε άλματα, σε κενά και σε αντιφάσεις. 2) Η σκέψη να μελετά συστηματικά, επίμονα και απροκάλυπτα τα φαινόμενα, που αποτελούν τη μόνη γνήσια αφετηρία κάθε ορθής γνωστικής διαδικασίας. Η αληθινή γνώση δεν

αναφέρεται στο τίποτα, αλλά είναι μελέτη, καταγραφή και ερμηνεία της αντικειμενικής πραγματικότητας. 3) Το εμπειρικό υλικό που προέρχεται από τη μελέτη των φαινομένων να υποβληθεί σε πνευματική επεξεργασία και να αξιοποιηθεί. Αυτό σημαίνει ότι το συγκεκριμένο υλικό, ενώ αποτελεί αναντικατάστατη ερευνητική αφετηρία, δεν μπορεί να είναι το τέρμα των επιστημονικών αναζητήσεων. Και αυτό, γιατί η υπέρμετρη προσκόλληση στα φαινόμενα θα αποδεικνυόταν διαδικασία επιφανειακή, αφού δεν θα οδηγούσε στην ερμηνεία των παραγόντων που τα καθορίζουν και στη σύλληψη των νόμων που τα διέπουν. Η δομή και ο νόμος είναι αντικειμενικά θεμελιωμένες -και επομένως έγκυρες- εννοιολογικές συλλήψεις, που προϋποθέτουν όχι μόνον την αφετηρία από το εμπειρικό υλικό αλλά και τη διαδικασία υπέρβασής του. 4) Η όποια ερμηνεία της πραγματικότητας να έχει όχι στατικό αλλά δυναμικό χαρακτήρα και να θεωρείται όχι κάτι τελεσίδικο αλλά κάτι το προσωρινό: αυτό σημαίνει ότι πρέπει να εμπλουτίζεται διαρκώς, να διορθώνεται, να αναθεωρείται και, αν χρειαστεί, να αντικαθίσταται από άλλη ερμηνεία, που και αυτή θα υπόκειται σε διαρκή κριτικό έλεγχο.» (Κατσιμάνης & Βιρβιδάκης, 1999: 109)

Σύμφωνα με τον Karl Popper, ο δυτικός πολιτισμός κατάγεται από τους αρχαίους Έλληνες, «που έκαναν ακριβώς το πέρασμα από την ηθική της φυλής στο ανθρωπιστικό φρόνημα, από την κλειστοκοινωνική ζωή, που τη διακρίνει η μαγική και ανορθολογική στάση, στην ανοιχτή κοινωνία, τα μέλη της οποίας χαρακτηρίζονται από κριτικό και ορθολογικό πνεύμα» (Popper, 1973: 171). «Ο κόσμος επιβάλλεται στη νόηση τού ανθρώπου και η νόηση ερμηνεύει και οργανώνει λογικά τον κόσμο.» (Κατσιμάνης & Βιρβιδάκης, 1999: 110) Η ένσταση που μπορεί να διατυπωθεί στην έννοια της ορθολογικότητας εστιάζεται στο γεγονός πως η ίδια στη βάση της φαίνεται να είναι ανορθολογική. Ωστόσο, το ορθολογικό πνεύμα δεν προβάλλεται σαν δόγμα που φέρει κάποια υπόσχεση αλήθειας, ούτε σαν διακήρυξη πως θα καταφέρει να επιλύσει με τελεσίδικο τρόπο όλα τα ανθρώπινα προβλήματα. Αντίθετα, η ορθολογικότητα ενέχει την πεποίθηση ότι το νόημα της ανθρώπινης προσπάθειας δεν είναι η εύρεση της αλήθειας, που είναι μάλλον καταδικασμένη να παραμένει πάντοτε ένα ανεκπλήρωτο όνειρο, αλλά ο διαρκής αγώνας ενάντια στην πλάνη και τα λάθη. Ενώ η αλήθεια είναι κάτι αφηρημένο, η πλάνη και τα λάθη είναι συγκεκριμένα. Είναι λοιπόν εύλογο να προτείνεται ο συστηματικός και υπομονετικός αγώνας τού ανθρώπου ενάντια σε αυτά, παρά η ουτοπική σταυροφορία υπέρ της αλήθειας, που αποτελεί κάτι το ακαθόριστο και ιδεατό. (Βέικος, 1977: 78)

1.3 Από τη φιλοσοφική σκέψη στην ψυχαναλυτική θεώρηση

Η επισκόπηση τής πορείας των εννοιών τής πραγματικότητας και τής αλήθειας στη φιλοσοφική σκέψη, αν και ιδιαίτερα συνοπτική (δεν θα μπορούσε άλλωστε να επιτευχθεί διαφορετικά), αποδεικνύει την εξέχουσα θέση που αυτές κατέχουν στη ζωή μας. Είναι ουσιώδες να επισημάνει κανείς ότι ο προβληματισμός των φιλοσόφων γύρω από τις εν λόγω έννοιες εστιάζεται κυρίως στον υλικό κόσμο, στα εξωτερικά αντικείμενα που μας περιβάλλουν. Επίσης, η ανθρώπινη συνείδηση, το πρωτεύον κατά τον Descartes, εκλαμβάνεται ως ο μοναδικός εξερευνητής τής αλήθειας, θέση όμως που δέχεται ισχυρό κλονισμό με την επιδίωξη τού Schopenhauer να την αντικαταστήσει με τη θέληση. Η διαδικασία τής αποσταθεροποίησης ολοκληρώνεται με τον Sigmund Freud (1856 - 1939), ο οποίος καταδεικνύει τον κυρίαρχο ρόλο τού ασυνειδήτου (Συνοδινού, 2007: 34). Όπως εύστοχα αναφέρει σε άρθρο της η καθηγήτρια Ψυχολογίας Φ. Τσαλίκोगλου: «Με τον Freud ολοκληρώνεται η διαδικασία απομυθοποίησης τής νεωτερικής φιλοσοφίας και επιστημονικής σκέψης. Μια διαδικασία που ξεκίνησε ο Κοπέρνικος ανατρέποντας τη γεωκεντρική θεώρηση τού κόσμου, συνεχίστηκε με τον Δαρβίνο, ο οποίος κατέλυσε την ανθρωποκεντρική και θεοκεντρική θεώρηση τού έμβιου κόσμου, και ολοκληρώθηκε με τον Freud, με τον οποίο κλονίζεται η δεσπόζουσα αυτονομία τής ανθρώπινης συνείδησης. Δεν είναι η ελεγχόμενη συνείδηση αλλά το ασυνείδητο που κατέχει την κεντρική και ορίζουσα θέση στον ψυχισμό.» (Τσαλίκोगλου, 2010: Α32)

Η έννοια τού *ασυνειδήτου* αναπτύσσεται στο πλαίσιο τής πρώτης τοπικής θεωρίας για το ψυχικό όργανο, στην οποία εμπλέκονται τα συστήματα *ασυνείδητο*, *προσυνειδητό* - *συνειδητό*. Αποτελεί «θεμέλιο λίθο τής ψυχανάλυσης και μία από τις σημαντικότερες συμβολές τού Freud για την κατανόηση τού ψυχικού μηχανισμού και των ψυχικών διαδικασιών. Είναι τοπογραφικά ο σκοτεινός απώτατος χώρος τού ψυχικού μηχανισμού, όπου ενδημούν οι απωθημένες σκέψεις και επιθυμίες, τα συναισθήματα και οι ορμές στην αρχική τους μορφή.» (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 182) Στο πλαίσιο τής δεύτερης τοπικής θεωρίας του για το ψυχικό όργανο (*Αυτό* - *Εγώ* - *Υπερεγώ*) αναπτύσσεται από τον Freud και ο όρος *Αυτό* ως «ένας άλλος ορισμός για το ασυνείδητο, για το πλέον πρωτόγονο όμως, άναρχο και απρόσιτο μέρος του, σε αντιδιαστολή προς το συνειδητό μέρος τού ψυχικού μηχανισμού, το *Εγώ*» (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 183). Το *Εγώ* εκλαμβάνεται ως το προϊόν μιας προοδευτικής διαφοροποίησης που υφίσταται το *Αυτό*, διαφοροποίηση που

επιφέρει η επίδραση τής εξωτερικής πραγματικότητας: «[...] Αναπτύχθηκε με βάση το φλοιώδες στρώμα που έχει το Αυτό, το οποίο είναι φτιαγμένο για να δέχεται και να απομακρύνει τις διεγέρσεις, και έρχεται σε άμεση επαφή με τον εξωτερικό κόσμο (την εξωτερική πραγματικότητα). Έχοντας σαν αφετηρία τη συνειδητή αντίληψη, το Εγώ θέτει υπό την επιρροή του όλο και πιο εκτεταμένες περιοχές, όλο και πιο βαθιά στρώματα που ανήκουν στο Αυτό.» (Freud, 1938: 74)

Ο Freud αντιμετωπίζει τη φιλοσοφία ως ένα από τα μεγαλύτερα πολιτισμικά επιτεύγματα (συμπεριλαμβανομένων τής τέχνης και τής θρησκείας) και τη θεωρεί ενδεικτική τής πολιτισμικής ανάπτυξης τού ανθρώπου. Ωστόσο, η άποψή του για τη σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και ψυχανάλυσης είναι κάπως αμφίσημη. Από τη μια πλευρά, παραδέχεται ότι κάποιοι φιλόσοφοι (όπως ο Εμπεδοκλής και ο Nietzsche) κατόρθωσαν να συλλάβουν -κατά τρόπο ενορατικό- ευρήματα που η ψυχανάλυση χρειάστηκε αρκετό χρόνο και κοπιώδεις προσπάθειες για να τα ανακαλύψει (Freud, 1914: SE XIV, 15 & 16). Από την άλλη όμως, επικρίνει επανειλημμένα τους φιλοσόφους ότι εξισώνοντας τον ψυχισμό με τη συνείδηση, αποκλείουν ουσιαστικά το ασυνείδητο [Freud, 1925 (1924): SE XIX, 216 & 217]. Υπάρχουν μάλιστα σημεία στο έργο του όπου παρομοιάζει τα φιλοσοφικά συστήματα με παρανοϊκές ψευδαισθήσεις (Freud, 1912 - 13: SE XIII, 73).

Θεωρητικοποιώντας ένα σύνολο εμπειρικών ευρημάτων και εκτιμώντας συγχρόνως στοιχεία προερχόμενα από την ψυχολογική θεώρηση δεδομένων από διάφορους άλλους χώρους τής σκέψης (όπως για παράδειγμα η λογοτεχνία και η μυθολογία), ο πατέρας τής ψυχανάλυσης οδηγείται στη διατύπωση ενός θεωρητικού σχήματος για την οργάνωση των ψυχικών λειτουργιών, θέτοντας έτσι τα θεμέλια τής έννοιας τής *ψυχικής πραγματικότητας*, η οποία αντιπαρατίθεται σε αυτήν τής *υλικής* (Freud, 1900: SE V, 620). «Η σύλληψη τού ψυχικού οργάνου αποτελεί σύνθεση, αποτέλεσμα συνάντησης διαφόρων θεωρητικών προσεγγίσεων τού ψυχικού κόσμου τού ανθρώπου, δηλαδή προκύπτει από τη συμπαράθεση των νόμων που διέπουν τις ψυχικές λειτουργίες, όπως αυτοί ανακαλύπτονται από τον Freud. Στο πλαίσιο αυτής τής λογικής, το ψυχικό όργανο δεν είναι μια αμετακίνητη σύλληψη, αφού οι διαφορετικές, νεώτερες θεωρήσεις τού τρόπου με τον οποίο λειτουργεί ή σύμφωνα με τον οποίο δομείται (για παράδειγμα η αντικατάσταση τής πρώτης τοπικής θεωρίας από τη δεύτερη) δεν οδηγούν στην κατάρρευση τού σχήματος, αλλά στον επαναπροσδιορισμό του με την εισαγωγή νέων αρχών που δεν ανατρέπουν τις προηγούμενες αλλά μόνο μερικές από αυτές.» (Ζερβής, 1996: 35)

Μείζονος σημασίας για την ψυχαναλυτική σκέψη αποδεικνύεται η ανακάλυψη και θεωρητικοποίηση από τον Freud των τεχνικών που χρησιμοποιεί το Εγώ προκειμένου να προστατευθεί από απαιτήσεις των ενορμήσεων, από οδυνηρές παραστάσεις ή δυσάρεστα συναισθήματα. Πρόκειται για τους *αμυντικούς μηχανισμούς*, με τους οποίους ασχολείται συστηματικά η κόρη του Άννα (1895 - 1982) στο βιβλίο της *The Ego and the Mechanisms of Defence* (1936). Οι μηχανισμοί αυτοί είναι αρκετοί, ωστόσο το κοινό γνώρισμά τους έγκειται στο ότι οδηγούν σε μια διαστρεβλωμένη αντίληψη για την πραγματικότητα, εξυπηρετώντας έτσι τις ανάγκες τού υποκειμένου. Ο πιο γνωστός είναι ο μηχανισμός τής *απόθησης*, όπου «το άτομο απωθεί στο ασυνείδητό του τραυματικές εμπειρίες, τις οποίες θέλει να ξεχάσει, ή ενορμήσεις που το κατακλύζουν και που η ελεύθερη ικανοποίησή τους συνιστά μιαν ιδιαίτερη απειλή» (Δερμιτζάκης, 1987: 85). Εξίσου συνήθης είναι και ο αμυντικός μηχανισμός τής *άρνησης*, «με τον οποίον το άτομο αφήνει τεχνηέντως να περάσουν στη συνείδησή του απωθημένες σκέψεις, παραστάσεις, επιθυμίες κ.λπ., υπό τον όρο ότι διατηρεί τη δυνατότητα να αρνηθεί πως είναι δικές του» (Αναγνώστου - Βαμβαλής, 2004: 180). «Η άρνηση μπορεί να γίνει είτε στο επίπεδο τής φαντασίωσης, είτε στο επίπεδο τού λόγου και τής πράξης. Στο επίπεδο τής φαντασίωσης, το υποκείμενο ζει σε έναν κόσμο φανταστικό, στον οποίον αίρονται όλες οι αγχογόνες καταστάσεις τής αντικειμενικής πραγματικότητας.» (Δερμιτζάκης, 1987: 86) Τέλος, αξιοσημείωτοι παραμορφωτικοί παράγοντες στην αντανάκλαση τής αντικειμενικής πραγματικότητας αναδεικνύονται οι αμυντικοί μηχανισμοί τής *προβολής* και τής *εκλογίκευσης*. Στη μεν προβολή, «μια εσωτερική επιθυμία, μια σκέψη ή ένα αίσθημα μετατίθεται και τοποθετείται εκτός τού υποκειμένου, σε ένα άλλο υποκείμενο» (Evans, 1996: 229). Στη δε εκλογίκευση, «το άτομο αιτιολογεί τις ενέργειές του, τις στάσεις του κ.λπ., δίνοντας λογικοφανείς εξηγήσεις, με όρους τής αντικειμενικής πραγματικότητας, τη στιγμή που οι ενέργειές του και οι στάσεις του αυτές καθορίζονται από τις ψυχολογικές του ανάγκες» (Δερμιτζάκης, 1987: 87).

Το έργο τού Freud ανοίγει λοιπόν τον δρόμο στη θεώρηση τής έννοιας τής ψυχικής πραγματικότητας «για να προσδιοριστεί οτιδήποτε, μέσα στον ψυχισμό τού υποκειμένου, παρουσιάζει μια συνοχή και μια αντίσταση συγκρίσιμες με τη συνοχή και αντίσταση τής υλικής πραγματικότητας» πρόκειται, κατά κύριο λόγο, για την ασυνείδητη επιθυμία και τις συναφείς φαντασιώσεις» (Laplanche & Pontalis, 1967: 553). Ιστορικά, η ιδέα τής ψυχικής πραγματικότητας αναπτύσσεται σε σχέση με τον περιορισμό τής θεωρίας τής αποπλάνησης, ούτως ώστε να αποδοθεί ό,τι αποκτά για

το υποκείμενο αξία πραγματικότητας μέσα στον ψυχισμό του: «Οι φαντασιώσεις κατέχουν μια ψυχική πραγματικότητα που αντιπαρατίθεται στην υλική πραγματικότητα. [...] Στον κόσμο των νευρώσεων η ψυχική πραγματικότητα είναι αυτή που παίζει τον κυρίαρχο ρόλο.» (Freud, 1916 - 17: 396) Ο Freud συμπεραίνει ότι οι ασυνείδητες διεργασίες όχι μόνο δεν υπολογίζουν την εξωτερική (υλική) πραγματικότητα, αλλά και την αντικαθιστούν με μια ψυχική (Freud, 1915: 131).

Επίσης, η λειτουργία τού ψυχισμού (και κατ' επέκταση η ψυχική πραγματικότητα τού υποκειμένου) ρυθμίζεται από δύο βασικές αρχές: την *αρχή τής ηδονής* και την *αρχή τής πραγματικότητας*. Αρχικά ο ψυχισμός φαίνεται να ρυθμίζεται ολοκληρωτικά από την αρχή τής ηδονής, η οποία επιδιώκει την αποφυγή τής δυσaréσκειας και «την ικανοποίηση μέσω τής ψευδαισθητικής κάθεξης τής μνήμης μιας παρελθούσας ικανοποίησης» (Evans, 1996: 70). Όμως, σύντομα το υποκείμενο καταλαβαίνει ότι οι ψευδαισθήσεις δεν ανακουφίζουν τις ανάγκες του, και έτσι υποχρεώνεται «να σχηματίσει μια αντίληψη των πραγματικών συνθηκών που επικρατούν στον εξωτερικό κόσμο» (Freud, 1911: SE XII, 219). Εισάγεται λοιπόν κατ' αυτόν τον τρόπο η αρχή τής πραγματικότητας, η οποία μεταλλάσσει την αρχή τής ηδονής και αναγκάζει το υποκείμενο να επιδιώξει την ικανοποίηση με πλάγιους τρόπους. Σύμφωνα με την αρχή τής πραγματικότητας «ρυθμίζονται, τροποποιούνται, αναβάλλονται, δεσμεύονται ή καταπιέζονται οι ορμικές απαιτήσεις, που προέρχονται από το ασυνείδητο και τελούν υπό την κυριαρχία τής αρχής τής ηδονής, με τελικό σκοπό την υπαγωγή τους σε ηθικές και κοινωνικές επιταγές. Με αυτόν τον τρόπο το άτομο προφυλάσσεται να έλθει σε οξείες συγκρούσεις με την αυστηρή (εξωτερική) πραγματικότητα, αν και ένας βαθμός δυσφορίας παραμένει ως αποτέλεσμα τής επιβαλλόμενης από τον πολιτισμό πειθαρχίας έναντι των караδοκούντων πειρασμών για μερική ή ολική μετάπτωση στο ανεξέλεγκτο καθεστώς τής αρχής τής ηδονής.» (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 182) Στο σημείο αυτό είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι «η αντικατάσταση τής αρχής τής ηδονής από την αρχή τής πραγματικότητας δεν συνεπάγεται την εκθρόνιση τής αρχής τής ηδονής, παρά μόνο μια περιφρούρησή της» (Freud, 1911: SE XII, 223).

Από πολύ νωρίς ο Jacques Lacan (1901 - 1981) εκφράζει την έντονη αντίθεσή του σε αυτό που αποκαλεί «απλοϊκή σύλληψη τής αρχής τής πραγματικότητας» (Lacan, 1951: 11), απορρίπτοντας έτσι «κάθε περιγραφή τής ανθρώπινης ανάπτυξης που βασίζεται σε μια απλοϊκή ιδέα τής πραγματικότητας ως αντικειμενικού και προφανούς δεδομένου» (Evans, 1996: 70). Στηρίζεται λοιπόν στην πεποίθηση τού

Freud πως «η αρχή της πραγματικότητας είναι μια βραδείας δράσεως αρχή της ηδονής» (Lacan, 1954 - 55: 60), για να διατυπώσει ότι: «Η πραγματικότητα δεν βρίσκεται απλώς εκεί, έτσι ώστε να χτυπάμε τα κεφάλια μας πάνω στα απατηλά μονοπάτια στα οποία μας οδηγεί η λειτουργία της αρχής της ηδονής. Στ' αλήθεια, φτιάχνουμε την πραγματικότητα από την ηδονή.» (Lacan, 1959 - 60: 225) Ως εκ τούτου, το υποκείμενο δεν έχει πρόσβαση σε μια «αλάνθαστη διαδικασία που ξεχωρίζει την πραγματικότητα από τη φαντασίωση» (Evans, 1996: 71).

Αυτό που σήμερα ονομάζουμε λακανική ψυχανάλυση αρχίζει να δημιουργείται ως ιδιαίτερο σώμα ιδεών από το 1950 και έπειτα. Παρά το γεγονός ότι το άμεσο ερευνητικό αντικείμενό της είναι το ψυχικό, η θεωρητική παραγωγή της επεκτείνεται σ' ένα πολύ ευρύτερο πεδίο, το οποίο σαφώς περιέχει τη συγκρότηση και εξέλιξη των κοινωνικών και γνωσιακών μορφωμάτων. Άλλωστε, η μεγαλύτερη ίσως συμβολή του Jacques Lacan έγκειται στο γεγονός ότι -αξιοποιώντας τα ευρήματα του Freud- αποσπά το ψυχικό από τη σφαίρα των φυσικών ή και μεταφυσικών ερμηνειών του, για να το αποδώσει στο κοινωνικό - πολιτισμικό πεδίο. Η Ellie Ragland εκφράζει τη γνώμη ότι «ο Lacan μπορεί να θεωρηθεί ο πιο σημαντικός διανοητής στη Γαλλία μετά από τον Descartes και ο πιο καινοτόμος και μακρόπνοος διανοητής στην Ευρώπη μετά από τον Nietzsche, τον Marx και τον Freud» (Ragland, 2004: 9).

Σε μια πρώιμη μελέτη του που δημοσιεύτηκε το 1936, ο Lacan -κινούμενος στο πλαίσιο των φιλοσοφικών αντιλήψεων του 20^{ου} αιώνα- χρησιμοποιεί τον όρο *πραγματικό* ως ουσιαστικό. Πρόκειται για έναν όρο που καθ' όλη την πορεία του λακανικού έργου διέρχεται πολλές μεταλλαγές ως προς το νόημα και τη χρήση του. Αρχικά, το πραγματικό «αντιπαράκειται απλώς στο πεδίο της εικόνας, πράγμα που το τοποθετεί στο επίπεδο του είναι, πέρα από τα φαινόμενα» (Evans, 1996: 225). Το 1950, ο Lacan επικαλείται την άποψη του Hegel σύμφωνα με την οποία «ό,τι είναι πραγματικό είναι ορθολογικό και αντιστρόφως» (Lacan, 1966: 75). Από το 1953 και έκτοτε αναδεικνύει τον όρο σε θεμελιακή κατηγορία της ψυχαναλυτικής θεωρίας, αφού «το *πραγματικό* καθίσταται εφεξής, κοντά στο *συμβολικό* και το *φαντασιακό*, μια από τις τρεις τάξεις με βάση τις οποίες είναι δυνατόν να περιγραφούν όλα τα ψυχικά φαινόμενα. Το πραγματικό δεν αντιπαράκειται πια απλώς στο φαντασιακό (εικονικό), αλλά εντοπίζεται και πέρα από το συμβολικό.» (Evans, 1996: 225) Οι τρεις αυτές τάξεις «δεν αποτελούν τρεις ξεχωριστές ενότητες, αλλά σε σύνδεση μεταξύ τους συνθέτουν ενιαία δομή, πράγμα που επιδιώκει να δείξει και η μεταγενέστερη αναφορά του Lacan στον βορρομαίο κόμβο, όπου η απόσπαση του

ενός συνεπιφέρει και την αποσύνδεση τού συνόλου» (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 31). Ενώ το συμβολικό αποτελεί ένα σύνολο διαφοροποιημένων, διακριτών στοιχείων που ονομάζονται σημαίνοντα, το πραγματικό «δεν έχει καθόλου ρωγμές, είναι αδιαφοροποίητο» (Lacan, 1954 - 55: 97). Το συμβολικό είναι εκείνο που εισάγει «μια τομή στο πραγματικό» μέσα από τη διαδικασία παραγωγής τής σημασίας, αφού «ο κόσμος των λέξεων δημιουργεί τον κόσμο των πραγμάτων» (Lacan, 1977: 65). Το πραγματικό προβάλλει λοιπόν ως εκείνο που βρίσκεται εκτός τής γλώσσας, ως «εκείνο που αντιστέκεται απολύτως στη συμβολοποίηση» (Lacan, 1953 - 54: 66) ή ως «το πεδίο εκείνου που υπάρχει εκτός τής συμβολοποίησης» (Lacan, 1966: 388). Υπό αυτήν τη συλλογιστική, ο Lacan καταλήγει να συνδέσει το πραγματικό με την έννοια τής αδυνατότητας (στην οποία οφείλει και την κατ' ουσίαν τραυματική του ποιότητα), υποστηρίζοντας ότι «το πραγματικό είναι το αδύνατο, επειδή είναι αδύνατον να το φανταστούμε, να το ενσωματώσουμε στη συμβολική τάξη και επομένως να το κατακτήσουμε με οποιονδήποτε τρόπο» (Lacan, 1964: 167).

Από τη μια πλευρά, το πραγματικό κατά τον Lacan μπορεί να συνδεθεί με την ιδέα μιας αντικειμενικής, εξωτερικής πραγματικότητας, ενός ανεξάρτητου από οποιονδήποτε παρατηρητή υλικού υποστρώματος. Από την άλλη όμως, ο ισχυρισμός ότι εμπεριέχει και υποκειμενικά στοιχεία που σχετίζονται με τον ψυχισμό, όπως οι ψευδαισθήσεις (Lacan, 1955 - 56: 321) και τα τραυματικά όνειρα (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 38), αντιτίθεται στην προαναφερθείσα ιδέα. Η λακανική θεωρία προσδιορίζει λοιπόν την ύπαρξή του τόσο εντός όσο και εκτός τού υποκειμένου (Lacan, 1959 - 60: 118).

Επιπλέον, ενώ ο Lacan (συμπορευόμενος με την άποψη τού Kant για το πράγμα καθεαυτό) υποστηρίζει την αδυναμία μας να γνωρίσουμε το πραγματικό, αφού το τοποθετεί επέκεινα τόσο τού φαντασιακού όσο και τού συμβολικού, παραπέμποντας στη θέση τού Hegel για την ορθολογικότητά του, υπονοεί συγχρόνως τη δυνατότητα μιας λογικής προσέγγισής του. Προσπαθώντας να επιλύσει αυτήν την αντίφαση, οδηγείται στις αρχές τού 1970 στη διάκριση μεταξύ πραγματικού και πραγματικότητας, την οποία ορίζει ως «γκριμάτσα τού πραγματικού» (Lacan, 1973: 17). Σύμφωνα με τη διαφοροποίηση αυτή, ενώ το πραγματικό τοποθετείται σταθερά στο πεδίο τού ακατάληπτου (Dolto, 1996: 326), η πραγματικότητα συνδέεται με τις υποκειμενικές αναπαραστάσεις στα πλαίσια μιας αντιστοιχίας της με την έννοια τής ψυχικής πραγματικότητας κατά Freud. Παρά το γεγονός ότι πρόκειται για μια

διαφωτιστική διάκριση, ο Lacan δεν εμμένει σε αυτήν κατά τρόπο συνεπή και συστηματικό καθ' όλη τη διάρκεια της εξέλιξης της θεωρητικής του σκέψης.

Από τα προπολεμικά ακόμη κείμενά του, εισάγει τη διάκριση ανάμεσα στο πραγματικό και την αλήθεια, μια από τις πιο ουσιαστικές αλλά και πιο σύνθετες έννοιες της θεωρητικής προσέγγισής του. Υποστηρίζει ότι «είμαστε συνηθισμένοι στο πραγματικό, ενώ την αλήθεια την απωθούμε» (Lacan, 1977: 169). Ωστόσο, η αλήθεια μοιάζει με το πραγματικό στο γεγονός ότι η καθ' ολοκληρίαν άρθρωσή της καθίσταται αδύνατη και «εξαιτίας αυτής ακριβώς της αδυνατότητας, υψώνεται στο πραγματικό» (Lacan, 1973: 83). Κατά τον Lacan, η αλήθεια σχετίζεται πάντοτε με την επιθυμία, είναι διαφορετική για κάθε επιμέρους υποκείμενο (Lacan, 1959 - 60: 24) και -υπό αυτό το πρίσμα- ο στόχος της ψυχαναλυτικής θεραπείας είναι να βοηθήσει το υποκείμενο να αρθρώσει την αλήθεια του, η οποία μάλιστα συγκροτείται στη διαλεκτική κίνηση της ίδιας της θεραπείας (Lacan, 1966: 144). Ερχόμενος σε αντίθεση με τις κλασικές φιλοσοφικές απόψεις, ο Lacan εκφράζει τη θέση ότι η αλήθεια δεν είναι όμορφη (Lacan, 1959 - 60: 217) και ότι δεν είναι οπωσδήποτε ευεργετική η γνώση της (Lacan, 1969 - 70: 122)¹. Αποκτά το νόημά της στο πλαίσιο της γλώσσας, αφού «η διάστασή της ανακύπτει με τη γλωσσική εμφάνιση» (Lacan, 1977: 172). Άλλωστε η θεμελιώδης θέση της ψυχαναλυτικής θεραπείας εκλαμβάνει την ομιλία ως μοναδικό μέσο αποκάλυψης της αλήθειας γύρω από την επιθυμία. Πιο συγκεκριμένα: «Η αλήθεια βρίσκει τον δρόμο της στο πραγματικό χάρις στη διάσταση της ομιλίας. Δεν υπάρχει πριν την ομιλία ούτε αληθές ούτε ψευδές.» (Lacan, 1953 - 54: 228) Η γλώσσα όμως, σύμφωνα με τη λακανική θεώρηση, αδυνατεί να προσφέρει πρόσβαση σε όλη την πραγματικότητα, αφού χρησιμοποιεί τη συμβολοποίηση και την αναπαράσταση (Σταυρακάκης, 1999: 103). Με αυτόν τον τρόπο δημιουργείται και το εκάστοτε καθεστώς αλήθειας μιας κοινωνίας, τα άτομα της οποίας αυτολογοκρίνουν ασυνείδητα την αντίληψή τους για την πραγματικότητα.

Η αλήθεια που ορίζει ο Lacan δεν αποτελεί τόπο δικαίωσης, ειρήνης και αρμονίας, όπως πρεσβεύει η χριστιανική παράδοση. Πρόκειται γι' αυτό που το

¹ «Όπως φανερώνει ο μύθος της ερωτευμένης Σεμέλης, η ανατροπή της φαινομενικής και μαγικής όψης του Δία χάριν της επιθυμίας της για την απόλυτη αλήθεια την οδήγησε στην αυτοπυρπόληση. Έτσι, θέτουν οι Έλληνες το εκτυφλωτικό ζήτημα της αλήθειας, σε αντίθεση με το ζήτημα της διαφωτιστικής γνώσης [...]. Επομένως, αν υπάρχει ενόρμηση αλήθειας, η οποία κάνει χρήση της “σκοποφιλικής” ενέργειας προς απόκτηση κυριαρχίας ως ενόρμηση για γνώση, δεν μπορεί παρά να είναι ένα component instinct της ενόρμησης θανάτου.» (Ασλανίδης, 2007: 90)

υποκείμενο δεν ξεχνά, αλλά είναι αναγκασμένο να φέρει σε κάθε στιγμή της ζωής του ως αναγκαίο κακό, σε κάθε έκφραση προσωπική ή κοινωνική εξίσου, συγχρονική ή διαχρονική. Είναι ο τόπος ενός τραγικού διχασμού, στον οποίον στηρίζεται η ανθρώπινη υπόσταση ως μια ακατάπαυστη αγωνία και έλλειψη. Η ανάγκη μάλιστα τού υποκειμένου να επιδοθεί στη συνεπή -αν και ατελεύτητη- αναζήτησή της, δεν προκύπτει από κάποια ηθική ή γνωσιακή επιταγή, αλλά από την πρακτική ανάγκη της διαχείρισής της. Είναι αυτό που εξακολουθεί να λειτουργεί ασταμάτητα εξίσου στη θεωρία και στην πράξη, στη διεκδίκηση και στην παραίτηση. Και η άγνοια της αλήθειας -ή μάλλον η απώθηση της δυναμικής της- καταδικάζει οποιαδήποτε κοινωνική, γνωσιακή ή προσωπική συγκρότηση στην αναπόφευκτη αλλοτρίωση.

Στο λακανικό έργο, η αλήθεια αποκτά συχνά μεταφυσικές αποχρώσεις, γεγονός που τη φέρνει σε κάποια αντιπαράθεση με την επιστήμη. Από τη μια πλευρά, η επιστήμη επιχειρεί να μονοπωλήσει την αλήθεια ως εάν να αποτελεί αποκλειστική ιδιοκτησία της (Lacan, 1966: 79). Από την άλλη, στηρίζεται στον αποκλεισμό της έννοιας της αλήθειας ως αιτίου (Lacan, 1966: 874). Ο Lacan υποστηρίζει χαρακτηριστικά ότι αν και η έννοια της αλήθειας είναι βασική για την κατανόηση της τρέλας, ωστόσο η σύγχρονη επιστήμη -αγνοώντας την- καθιστά την τρέλα α-νόητη (Lacan, 1966: 153 & 154). Επίσης, η αλήθεια σχετίζεται στενά με την παραπλάνηση, αφού «το ψεύδος αποκαλύπτει συχνά την αλήθεια για την επιθυμία περισσότερο εύγλωττα από τις ειλικρινείς δηλώσεις» (Evans, 1996: 48). Ο Freud έχει δείξει ότι κάτι παρόμοιο συμβαίνει και στην περίπτωση τού λάθους (της παραπραξίας). Για τη λακανική θεώρηση, το ψεύδος δεν αποτελεί το αντίθετο της αλήθειας, αλλά εγγράφεται στο κείμενό της (Lacan, 1964: 139 & 140). Επιπλέον, ο Lacan ασχολείται και με τη μυθοπλασία, την οποία διαφοροποιεί από το ψεύδος και της προσδίδει την έννοια μιας επιστημονικής κατασκευής, θέτοντάς την σε αντιστοιχία με τον φροϋδικό όρο *σύμβαση* (Lacan, 1964: 163). Η μυθοπλασία παρουσιάζει έτσι περισσότερα κοινά στοιχεία με την αλήθεια παρά με το ψεύδος.

Ο ψυχαναλυτής M. Safouan, επηρεασμένος από τη λακανική οπτική, γράφει ότι «η ψυχανάλυση γεννήθηκε για να φέρει την πραγματική αλήθεια, την αλήθεια πάνω στην αλήθεια» (Safouan, 2001: 215). Ο ρόλος τού ψυχαναλυτή έγκειται λοιπόν στην αποκάλυψη της αλήθειας που είναι εγγεγραμμένη στον λόγο τού αναλυόμενου και πολύ συχνά μάλιστα στην αποκάλυψη της αλήθειας που είναι εγγεγραμμένη στην παραπλάνηση αυτού τού λόγου...

1.4 Οι αλλοιώσεις τής πραγματικότητας

Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε (και μάλλον όχι αβάσιμα) ότι παρά τη μακραίωνη αναζήτηση γύρω από τις έννοιες τής πραγματικότητας και τής αλήθειας, αυτές παραμένουν μέχρι σήμερα κάπως ασαφείς και αφηρημένες. Ωστόσο, ενώ μας είναι δύσκολο να δώσουμε έναν κοινά αποδεκτό ορισμό τους, αισθανόμαστε, κατά περίεργο τρόπο, ότι είναι ευκολότερο -και ίσως τελικά και πιο λειτουργικό- να προσδιορίσουμε (έστω και διαισθητικά κάποιες φορές) τα αντίθετά τους, τις αλλοιώσεις τους. Το γεγονός αυτό αποδεικνύεται από την ίδια τη γλώσσα. Ας προσπαθήσουμε να βρούμε πόσες συνώνυμες τής πραγματικότητας λέξεις διαθέτει η πλουσιότατη και παραστατικότατη ελληνική γλώσσα. Καμία. Το ίδιο συμβαίνει και για την αλήθεια, αν εξαιρέσουμε τις παραλλαγές *ορθότητα*, *ειλικρίνεια* και *φιλαλήθεια*. Αντίθετα, μπορούμε να βρούμε πάρα πολλές λέξεις για τις αλλοιώσεις τους, οι περισσότερες μάλιστα από τις οποίες είναι συγκεκριμένες και σαφείς ως προς το νόημά τους. Ενδεικτικά αναφέρουμε τις ακόλουθες: *ψεύδος*, *πλάνη*, *παραδοξολογία*, *υπόκριση*, *προσποίηση*, *δοξασία*, *μύθος*, *θρύλος*, *παραμύθι*, *ουτοπία*, *υπερβολή*, *φαντασιοπληξία*, *ονειροπόληση*, *μεγαλοποίηση*, *κομπασμός*, *κολακεία*, *ευφημισμός*, *δικαιολογία*, *φιλοφρόνηση*, *υπεκφυγή*, *πρόφαση*, *επινόηση*, *συκοφαντία*, *παραποίηση*, *χίμαιρα*, *παραλήρημα*, *ψευδαίσθηση*, *αυταπάτη*, *όνειρο*, *φανακισμός* κ.α. (Μπαμπινιώτης, 1998).

Φαίνεται λοιπόν ότι στην καθημερινότητά μας είμαστε περισσότερο εξοικειωμένοι με τις αλλοιώσεις τής πραγματικότητας, τις οποίες συχνά χρησιμοποιούμε συνειδητά ή ασυνείδητα «για να υπερασπιστούμε τον εαυτό μας, για λόγους ευγενείας, για να καυχηθούμε, για να κερδίσουμε, για να εξαπατήσουμε, για να ξεφύγουμε, για να στηρίξουμε μια εικόνα, για να μην απογοητεύσουμε, για να το πιστέψουμε κι εμείς οι ίδιοι...» (Laniado & Pietra, 2000: 10) Ως συνήθως, οι αρχαίοι Έλληνες θέτουν εξ αρχής τα πράγματα σε μια βάση, πλάθοντας πολυμήχανους ήρωες (όπως ο Οδυσσέας), οι οποίοι επιτυγχάνουν τον στόχο τους με τεχνάσματα και κόλπα, αδιαφορώντας για την πραγματικότητα και την αλήθεια. Πολύ αργότερα, η δαρβινική θεωρία τής εξέλιξης των ειδών έρχεται να υποστηρίξει την επιβίωση τού ικανότερου και όχι τού φιλαληθέστερου. Επίσης, κατά τη διάρκεια τού 19^{ου} αιώνα, οι αλλοιώσεις τής πραγματικότητας σε συνδυασμό με τη φαντασία είναι αυτές που ανοίγουν τους μεγάλους ορίζοντες τού κινήματος τού ρομαντισμού.

Εν συνεχεία -και κυρίως κατά τους δύο τελευταίους αιώνες- πλήθος ερευνητικών ευρημάτων προτάσσεται για να αποδειχθούν οι ακούσιες αλλοιώσεις της πραγματικότητας ως αποτέλεσμα της αναπόφευκτης επιλεκτικότητας που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη αντιληπτική ικανότητα. Υποστηρίζεται ότι η επιλογή των ερεθισμάτων που γίνονται αντιληπτά έχουν οντογενετική τουλάχιστον προέλευση. «Οι κάτοικοι των πόλεων, για παράδειγμα, αντιλαμβάνονται ταχύτερα τις κάθετες από τις οριζόντιες γραμμές, γιατί σ' αυτές είναι πια προσαρμοσμένο το μάτι τους. Οι Ινδιάνοι αντίθετα, αντιλαμβάνονται καλύτερα τις διαγώνιες και τις τεθλασμένες, γιατί αυτές επικρατούν στα δάση όπου ζουν. Στα πλαίσια πειράματος, έδωσαν σε κάποιον να φορέσει γυαλιά που έδειχναν τα πράγματα ανεστραμμένα, όπως όταν είμαστε με το κεφάλι κάτω και τα πόδια επάνω. Σε μερικές ημέρες προσαρμόστηκε τόσο τέλεια, ώστε μπορούσε να κυκλοφορεί στον δρόμο κανονικά.» (Δερμιτζάκης, 1987: 45) Αλλά και η γλώσσα, λόγω της αυτονόητης αδυναμίας της να εκφράσει οτιδήποτε με κάθε εξαντλητική λεπτομέρεια, ακρίβεια και διαφοροποίηση, προβάλλεται συχνά ως αιτία της αναπόφευκτης αλλοίωσης της πραγματικότητας: «Διαπιστώθηκε ότι κάποια άτομα που δεν ήξεραν τα ονόματα κάποιων χρωμάτων δυσκολεύονταν και να τα ξεχωρίσουν. Οι Εσκιμώοι επίσης έχουν δεκαοκτώ λέξεις που δηλώνουν το χιόνι, με διαφορετικές ιδιότητες κάθε φορά. Έτσι βλέπουν διαφορετικό χιόνι, κάθε φορά που εμείς βλέπουμε απλώς χιόνι.» (Δερμιτζάκης, 1987: 46)

Σε ψυχικό επίπεδο, η ψυχαναλυτική θεώρηση θεμελιώνει την έννοια της ψυχικής (εσωτερικής) πραγματικότητας, αποδεικνύοντας ότι όλοι μας είμαστε εκτεθειμένοι σε συνεχείς πιέσεις από τον εσωτερικό μας κόσμο, που μεταβάλλουν παραμορφωτικά τις αντιλήψεις μας για την εξωτερική πραγματικότητα. Τονίζει επίσης ότι στα ψυχικά φαινόμενα δεν υπάρχει σαφής και αντικειμενική οριοθετική γραμμή ανάμεσα στο υγιές και το παθολογικό, αλλά «η διάκρισή τους αποτελεί δυσχερές έργο, που συχνά συνοδεύεται από έντονες αντιπαραθέσεις οι οποίες αγγίζουν όχι μόνο τον χώρο των ειδικών αλλά και γνωστικά πεδία ευρύτερου προβληματισμού, όπως η φιλοσοφία, η ανθρωπολογία και η κοινωνιολογία» (Ζερβής, 1996: 58).

Επιδιώκοντας να προσδιορίσουμε τις κύριες μορφές αλλοίωσης της πραγματικότητας, οι οποίες είναι σαφώς διακριτές μεταξύ τους, υπακούουν σε μια δυνατότητα διαβαθμιστικής κατάταξης και -κυρίως- αποτελούν ουσιώδεις για το υποκείμενο ψυχικές κινήσεις, οδηγούμαστε στο *ψεύδος*, τη *μυθοπλασία* και την *παραληρητική ιδέα*. Εξετάζοντας προσεκτικά όλους τους άλλους όρους που χρησιμοποιούνται -με λιγότερο ή περισσότερο συγκεκριμένο και επιτυχή κάθε φορά

τρόπο- για να δηλώσουν οποιαδήποτε αλλοίωση της πραγματικότητας, συμπεραίνουμε ότι όλοι τους σχετίζονται, εμπεριέχονται και τελικά εντάσσονται σε μια ή σε περισσότερες από τις τρεις προαναφερθείσες κατηγορίες. Το ψεύδος λοιπόν, η μυθοπλασία και η παραληρητική ιδέα πρόκειται να τεθούν στο επίκεντρο της παρούσας διδακτορικής διατριβής, όχι μόνον επειδή αποτελούν τις ενδεικτικές και πλέον συχνές μορφές αλλοίωσης της πραγματικότητας, αλλά κυρίως γιατί έχουν ιδιαίτερη σημασία για την ψυχική λειτουργία, εγείροντας μάλιστα πολλές φορές τον προβληματισμό στα πλαίσια της κλινικής πράξης.

Σύμφωνα με τα στοιχεία έρευνας που διεξήγαγε η εταιρεία Demoskopea για λογαριασμό της Ένωσης Ιταλών Ψυχολόγων, «το 43 % των ερωτηθέντων Ιταλών παραδέχεται ότι λέει συχνά ψέματα, ενώ το υπόλοιπο 57 % -όπως παρατηρούν οι κακοήθεις- απλώς ψεύδεται» (Laniado & Pietra, 2000: 9). Προσπαθώντας να δώσουμε έναν ορισμό τού ψεύδους, θα λέγαμε ότι πρόκειται για μια πρόταση που λέγεται από κάποιον με σκοπό να πείσει το κοινό του ότι είναι αληθής, ενώ ο ίδιος συνειδητά γνωρίζει ή πιστεύει ότι δεν είναι. Η έννοια τού ψεύδους συνδέεται στην καθημερινή ζωή με την πρόθεση της εξαπάτησης (Ηλιόπουλος, 1971: 12). Το ψεύδος, η απόκρυψη της αλήθειας και η εξαπάτηση αποτελούν αρχέγονη στρατηγική και συναντώνται συχνά και στο ζωικό βασίλειο. Στην κοινωνική ζωή, πολλές φορές το ψεύδος αντιμετωπίζεται με κάποια συγκατάβαση και αποδοχή, αφού μας βοηθά ενδεχομένως να παρουσιάσουμε τον εαυτό μας καλύτερο απ' ό,τι πραγματικά είναι, ζωηρεύει τις συζητήσεις μας κ.λπ. Άλλωστε, τα ψέματα των πολιτικών, των μάνατζερ ή των δημοσίων προσώπων θεωρούνται συχνά κάτι δεδομένο, ακόμη και αυτονόητο. Ψυχαναλυτικά ωστόσο, το ψεύδος κρύβει τη γοητεία τού α-πραγματικού κι εκείνος που το χρησιμοποιεί δεν κάνει τίποτε άλλο από το να καταδεικνύει μια κεκαλυμμένη αλήθεια (Evans, 1996: 48).

«Για να υπάρξει ψέμα, χρειάζονται δύο άτομα, αυτός που απατά και αυτός που απατάται. Υπάρχει όμως και η περίπτωση όπου το ίδιο το άτομο υποδύεται και τους δύο ρόλους. Λέει ψέματα στον εαυτό του για να αντιμετωπίσει μια κατάσταση που διαφορετικά θα του ήταν αβάσταχτη, γιατί αρνείται να αποδεχτεί θλιβερά περιστατικά, γιατί θέλει να κατευνάσει τις ανησυχίες του...» (Laniado & Pietra, 2000: 18 & 19) Η περίπτωση αυτή, όπου το υποκείμενο φτάνει στο σημείο να πιστέψει το ίδιο του το ψέμα, εντάσσεται στην περιοχή της μυθοπλασίας. Μπορούμε να ορίσουμε την έννοια της μυθοπλασίας ως μια φανταστική ιστορία που έχει ασυνείδητα αντικαταστήσει κάποια πραγματικά γεγονότα στη μνήμη. Μια μυθοπλασία μπορεί να

βασίζεται μερικώς σε γεγονότα ή να αποτελεί αποκλειστικά αποκύημα τής φαντασίας, διατηρώντας ωστόσο αναπόφευκτα μια έστω και αμυδρή και δυσδιάκριτη σχέση με την πραγματικότητα. Κλινικά, πρόκειται για την ασυνείδητη συμπλήρωση μνημονικών κενών με τη φανταστική επινόηση εμπειριών ή γεγονότων που δεν αντιστοιχούν στην πραγματικότητα. Παρατηρείται συστηματικά στις αμνησιακές συνδρομές και είναι σημαντικό να διαφοροδιαγιγνώσκεται από την ψευδολογία. (Kaplan & Sadock's, 1993: 24)

Σε συλλογικό επίπεδο, η μυθοπλασία συνιστά τη δομική βάση τής μυθολογίας. Οι μύθοι προσφέρουν υλικό με το οποίο ο άνθρωπος διαμορφώνει τις αντιλήψεις του για την προέλευση και τον σκοπό τού κόσμου, καθώς και για τα κοινωνικά ιδανικά που μπορεί να έχει ως πρότυπο. Πολύ πριν από τον Freud, ο μύθος τού Οιδίποδα έγινε η εικόνα με την οποία κατανοούμε τα πάντοτε καινούργια, αλλά ταυτοχρόνως παλιά, προβλήματα που μας δημιουργούν τα πολύπλοκα και αμφιθυμικά συναισθήματά μας για τους γονείς μας. Ο Freud, αναφερόμενος σ' αυτόν τον αρχαίο μύθο, μας οδηγεί στη συνειδητοποίηση τής αδυναμίας μας να ξεφύγουμε από τον αναβρασμό των συναισθημάτων που κάθε παιδί είναι αναγκασμένο να αντιμετωπίσει. (Bettelheim, 1976: 39) Με βάση ανθρωπολογικές μελέτες, οι μύθοι προήλθαν ή έδωσαν συμβολική έκφραση σε τελετές μύησης. Αξιοσημείωτη είναι η ομοιότητα μεταξύ των φανταστικών γεγονότων στους μύθους και εκείνων στα όνειρα και τις ονειροπολήσεις των ενηλίκων, καταστάσεις όπου εκφράζεται αυτό που συνήθως δεν επιτρέπεται να συνειδητοποιηθεί. Φαίνεται λοιπόν ότι οι μύθοι μάς μιλούν με τη γλώσσα των συμβόλων που αναπαριστούν ένα ασυνείδητο περιεχόμενο. Οι ψυχαναλυτές ασχολούνται συχνά με το να καταδείξουν τι είδους απωθημένο ή άλλο υλικό τού ασυνειδήτου χρησιμοποιείται ως το υπόβαθρο μύθων και πώς αυτοί σχετίζονται με τα όνειρα και τις ονειροπολήσεις. (Bettelheim, 1976: 55)

Ακραία μορφή αλλοίωσης τής πραγματικότητας αποτελεί η παραληρητική ιδέα, η οποία μάλιστα συνιστά ένδειξη σημαντικής ψυχοπαθολογίας. Πρόκειται για «εσφαλμένη πεποίθηση, που βασίζεται σε λάθος ερμηνεία τής εξωτερικής πραγματικότητας, στην οποία το άτομο μένει προσηλωμένο παρά την ύπαρξη αντικειμενικών και προφανών αποδείξεων ή στοιχείων που την καταρρίπτουν και παρά το γεγονός ότι άλλα μέλη τής ίδιας πολιτισμικής κοινότητας δεν τη μοιράζονται» (Kaplan & Sadock's, 1993: 25). Η πεποίθηση αυτή μπορεί να είναι οργανωμένη ή ανοργάνωτη, απλή ή πολύπλοκη, λογικοφανής ή εντελώς εξωπραγματική (Ζερβής, 1996: 75). Η παραληρητική ιδέα μπορεί να θεωρηθεί

προβολή των ασυνείδητων επιθυμιών τού υποκειμένου στην εξωτερική πραγματικότητα, μια πραγματικότητα που το ίδιο το υποκείμενο απορρίπτει ή διαμορφώνει σύμφωνα με τις φαντασιωτικές του ανάγκες (Laplanche & Pontalis, 1967: 389). Επίσης, μπορεί να θεωρηθεί έκφραση μιας ψυχικής σύγκρουσης και προσπάθεια αντίδρασης σε τραυματικά γεγονότα τής ζωής. Το σύνολο των ψυχαναλυτών συμφωνεί ότι η παραληρητική ιδέα αναπαριστά την εσωτερική αγωνία και τον πόνο τού υποκειμένου, που αδυνατούν να αναπαρασταθούν στις φυσιολογικές συμβολικές μορφές γλώσσας (Nacht & Racamier, 1958).

Ακόμη και από τους προαναφερθέντες ορισμούς τού ψεύδους, τής μυθοπλασίας και τής παραληρητικής ιδέας, μπορούμε να σχηματίσουμε μια πρώτη εντύπωση για τις συγκεκριμένες μορφές αλλοίωσης τής πραγματικότητας. Στα κεφάλαια που ακολουθούν θα προσπαθήσω να αναπτύξω εκτενώς την προβληματική μου γύρω από αυτές τις έννοιες, θα επιχειρήσω να τις εξετάσω συγκριτικά και να τις παρατηρήσω στο πλαίσιο τής κλινικής πράξης μέσα από κλινικά περιστατικά μου. Ωστόσο, πριν προχωρήσω, θεωρώ σημαντικό να κάνω μια διευκρίνιση. Αναφέρθηκε ήδη ότι, καταδεικνύοντας ο S. Freud τη σημασία τού ασυνείδητου και τής φαντασίωσης, θέτει συγχρόνως τα θεμέλια τής έννοιας τής ψυχικής πραγματικότητας, την οποία μπορούμε να αντιπαραθέσουμε σε αυτήν τής υλικής. Κι ενώ κατά τη γνώμη μου, η έννοια τής ψυχικής πραγματικότητας που εισάγει ο Freud είναι επιτυχής ως προς τη νοηματική της απόδοση, η έννοια τής υλικής που κατ' ανάγκην αντιπαρατίθεται είναι μάλλον ανακριβής, αφού παραπέμπει σε μια σχετιζόμενη αποκλειστικά με την ύλη πραγματικότητα. Είναι γεγονός ότι η υλική πραγματικότητα που απασχόλησε για αιώνες τη φιλοσοφική σκέψη εστιάστηκε κατά κύριο λόγο στην υπόσταση και τη δυνατότητα αντιληπτικής σύλληψης των υλικών αντικειμένων. Όμως, είναι προφανές ότι μια πραγματικότητα εξωτερική τού υποκειμένου δεν είναι αποκλειστικά υλική. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, επιλέγω στην παρούσα εργασία να χρησιμοποιήσω -ως περισσότερο, κατά τη γνώμη μου, νοηματικά ακριβείς- τις έννοιες τής *εξωτερικής* και τής *εσωτερικής τού υποκειμένου πραγματικότητας* αντί αυτών τής υλικής και τής ψυχικής αντίστοιχα. Βέβαια, πρέπει να επισημανθεί ότι η ιδέα σαφούς διαχωρισμού μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας, υπό την έννοια τής υπόστασης ενός υλικού υποστρώματος που υπάρχει καθεαυτό, ανεξάρτητα από οποιονδήποτε παρατηρητή, φαντάζει ιδιαίτερα απλοϊκή. Η πραγματικότητα είναι εντός όσο και εκτός τού υποκειμένου...

Σύνοψη

Η έννοια τής πραγματικότητας αποτελεί θεμελιώδες αντικείμενο τής πνευματικής αναζήτησης τού ανθρώπου καθ' όλη τη διάρκεια τής εξελικτικής του πορείας. Ο φιλοσοφικός στοχασμός ασχολείται ως επί το πλείστον με την εξωτερική (υλική) πραγματικότητα, διατυπώνοντας διάφορες θέσεις τόσο για την υπόστασή της όσο και για την αντιληπτική δυνατότητα τού ανθρώπου να τη γνωρίσει και εν συνεχεία να την επικοινωνήσει. Μεταξύ των ποικίλων φιλοσοφικών θεωριών, ενδεικτική είναι αυτή τού ορθολογισμού, σύμφωνα με την οποία μόνο μέσω τού λόγου (δηλαδή τής καθαρής νόησης) καθίσταται εφικτή η προσέγγιση και η γνώση τής πραγματικότητας (η οποία εκλαμβάνεται έτσι ως κάτι αντικειμενικό). Στον αντίποδα, η θεωρία τού εμπειρισμού αντιτάσσει ότι ο λόγος αφυπνίζεται μόνο χάρις στα εμπειρικά δεδομένα και -κατά συνέπεια- η πραγματικότητα εξαρτάται από την υποκειμενική εμπειρία.

Η πραγματικότητα δεν πρέπει να συγχέεται με την αλήθεια, η οποία ορίζεται ως αξία που παρεμβαίνει από τη στιγμή που για κάτι το πραγματικό θα διατυπωθεί μια πρόταση έκφρασης ενός γνωστικού ισχυρισμού και θα ελεγχθεί το γνωσιολογικό κύρος τής πρότασης αυτής.

Καθοριστική είναι η συμβολή τής ψυχανάλυσης, που μέσα από την ανακάλυψη τού ασυνειδήτου, τής φαντασίωσης και τής ασυνείδητης επιθυμίας, θεμελιώνει την έννοια τής εσωτερικής (ψυχικής) πραγματικότητας, που αντιπαράτίθεται πλέον σε αυτήν τής εξωτερικής (υλικής), αλλά και συγχρόνως τη συμπληρώνει. Έτσι, η ανάπτυξη τής ικανότητας τού ανθρώπου να κρίνει τι είναι φανταστικό και τι πραγματικό, προβαίνοντας έπειτα σε διορθώσεις τής σχέσης του προς τον εξωτερικό κόσμο, καθίσταται μια από τις βασικές επιδιώξεις τής ψυχαναλυτικής θεραπείας.

Οι έννοιες τής εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας είναι ουσιώδεις για την ενασχόληση με τις κύριες μορφές αλλοίωσης τής πραγματικότητας, δηλαδή το ψεύδος (ως πρόταση που λέγεται από κάποιον με σκοπό να πείσει το κοινό του ότι είναι αληθής, ενώ ο ίδιος συνειδητά γνωρίζει ή πιστεύει ότι δεν είναι), τη μυθοπλασία (ως μια φανταστική ιστορία που έχει ασυνείδητα αντικαταστήσει στη μνήμη κάποια πραγματικά γεγονότα) και την παραληρητική ιδέα (ως εσφαλμένη πεποίθηση που βασίζεται σε λάθος ερμηνεία τής εξωτερικής πραγματικότητας, στην οποία το άτομο μένει προσηλωμένο παρά την ύπαρξη προφανών αποδείξεων που την καταρρίπτουν και παρά το ότι άλλα μέλη τής ίδιας πολιτισμικής ομάδας δεν τη μοιράζονται).





Η ΕΞΩΤΕΡΙΚΗ ΚΑΙ Η ΕΣΩΤΕΡΙΚΗ ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

*Σε ποια στιγμή ακριβώς το πραγματικό μεταμορφώθηκε σε
εξωπραγματικό, η πραγματικότητα σε ονειροπόληση; Πού ήταν τα
όρια; Πού είναι τα όρια;*

MILAN KUNDERA
(Μαλιδέλης, 2007: 93)

*Σκέψη δεν σημαίνει μονάχα την εφαρμογή καθαρών εννοιών ως
απόρροια μιας προηγούμενης λεκτικοποίησης, σημαίνει επίσης τη
μέριμνα για τη γραφική αναπαράστασή τους.*

UMBERTO ECO
(Dunleavy, 2003: 211)

Το ψεύδος, η μυθοπλασία και η παραληρητική ιδέα ως αλλοιώσεις της πραγματικότητας συνδέονται με τη σχέση των δύο επιμέρους παραμέτρων της, της εξωτερικής και της εσωτερικής πραγματικότητας. Επιδιώξή μου στο κεφάλαιο αυτό είναι -μέσα από την προσπάθεια θεωρητικής τοποθέτησης και προσδιορισμού των δύο αυτών παραμέτρων- να οδηγηθώ εν συνεχεία στην ανάπτυξη των υποθέσεων που πρόκειται να αποτελέσουν τον κεντρικό άξονα της εργασίας μου. Νομίζω μάλιστα ότι η δυνατότητα μιας σχηματικής απεικόνισης τού εννοιολογικού πλαισίου θα ήταν ιδιαίτερα βοηθητική για την παρουσίαση της συλλογιστικής μου. Εξίσου βοηθητική, αλλά και απαραίτητη, κρίνεται η ιδιαίτερη αναφορά στον δομικό ρόλο της φαντασίωσης και της επιθυμίας, μιας επιθυμίας που η ψυχαναλυτική σκέψη έχει συνδέσει με την απαγόρευση και τον νόμο. Εισαγωγικά, έχει νόημα να αναφερθεί ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα από την προς Ρωμαίους επιστολή τού αποστόλου Παύλου: «Τι να πούμε; Ότι ο νόμος ταυτίζεται με την αμαρτία; Μη γένοιτο. Όμως δεν θα είχα γνωρίσει την αμαρτία αν ο νόμος δεν μου έλεγε ποια είναι. Γιατί δεν θα είχα γνωρίσει την επιθυμία αν ο νόμος δεν μου έλεγε: μην επιθυμήσεις. Έλαβε λοιπόν αφορμή η αμαρτία από την απαγόρευση για να ξυπνήσει μέσα μου κάθε επιθυμία, αφού νεκρή θα ήταν η αμαρτία χωρίς τον νόμο. Εγώ ζούσα κάποτε χωρίς τον νόμο, μα ήρθε έπειτα η απαγόρευση κι έτσι η αμαρτία που ήταν νεκρή ξαναήρθε στη ζωή.» [Ρωμ. ζ' 7 - 10 (παρατίθεται με τη συγκεκριμένη απόδοση στο: Safouan, 2001: 356)]

2.1 Μια εικόνα - χίλιες λέξεις: Σχηματική απεικόνιση των εννοιών

Η ψυχαναλυτική θεωρία αποτελεί αναμφισβήτητα «ένα σημαντικό σύστημα αναφοράς για το ψυχολογικό και το ψυχοπαθολογικό φαινόμενο, αφού όχι μόνο συγκροτεί αυτή καθεαυτή ένα πλαίσιο ερμηνείας και θεραπευτικής αντιμετώπισης μιας σειράς ψυχοπαθολογικών εκδηλώσεων αλλά ταυτόχρονα, μέσα από την ευρεία διάδοση βασικών αρχών της, επηρεάζει και υπεισέρχεται στη συλλογιστική άλλων συστημάτων ψυχοπαθολογικής ερμηνείας και ψυχολογικής σκέψης, συμπεριλαμβανομένων των συγχρόνων ψυχιατρικών αντιλήψεων» (Ζερβής, 1996: 34). Δομείται στη θεμελιώδη αρχή της ψυχικής αιτιοκρατίας και στην αλληλένδετη της θέση για την εξέχουσα σημασία της λειτουργίας τού ασυνειδήτου. Σύμφωνα με την αρχή της ψυχικής αιτιοκρατίας, στον ψυχικό βίο τίποτα δεν συμβαίνει τυχαία, αλλά κάθε ψυχικό φαινόμενο συνδέεται αιτιολογικά με καταστάσεις και φαινόμενα που έχουν ήδη βιωθεί. Ο S. Freud κατέδειξε ότι «τυχαία» και «ασήμαντα» μέχρι τότε γεγονότα της καθημερινής ζωής, όπως οι παραπραξίες και τα όνειρα, βασίζονται στην πραγματοποίηση μιας επιθυμίας, ως επί το πλείστον ασυνείδητης. Η συνείδηση εκλαμβάνεται έτσι περισσότερο ως ασυνήθιστο παρά ως συνηθισμένο χαρακτηριστικό των ψυχικών διεργασιών. (Ποταμιάνος, 1997: 76)

Οι κύριες θεωρητικές προσεγγίσεις της δομής και λειτουργίας τού ψυχικού οργάνου από τον πατέρα της ψυχανάλυσης αποτυπώνονται βαθμιαία μέσα από την τοπική (πρώτη και δεύτερη), οικονομική και δυναμική προοπτική. Ορμώμενος από την ψυχαναλυτική θεώρηση -και με έναυσμα την πρώτη τοπική θεωρία για τον ψυχικό μηχανισμό- θα επιχειρήσω εν συνεχεία να σχηματοποιήσω τη σχέση και την αλληλεπίδραση των εννοιών της εξωτερικής και της εσωτερικής πραγματικότητας. Είναι απαραίτητο όμως να υπενθυμίσω στο σημείο αυτό για μια ακόμη φορά ότι οι υπό διαφορετική οπτική, νεώτερες θεωρήσεις τού Freud για τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί ή σύμφωνα με τον οποίο δομείται το ψυχικό όργανο (για παράδειγμα η αντικατάσταση της πρώτης τοπικής από τη δεύτερη) δεν ανατρέπουν όλες τις προηγούμενες, αλλά μάλλον τις τροποποιούν, τις συμπληρώνουν και τις καθιστούν κλινικά περισσότερο εύχρηστες (Ζερβής, 1996: 35). Παρά λοιπόν το γεγονός ότι φαινομενικά θα αναφερθώ σε ψυχαναλυτικούς όρους που εντάσσονται κυρίως στα πλαίσια της πρώτης τοπικής θεωρίας (επειδή νομίζω ότι αυτοί αποδίδουν καλύτερα το νόημα της συλλογιστικής μου), θα χρησιμοποιήσω και έννοιες της δεύτερης τοπικής, της οικονομικής και της δυναμικής προοπτικής, πράγμα ούτως ή άλλως αναπόφευκτο.

Η πρώτη τοπική θεωρία διατυπώνεται στο κεφάλαιο VII τής *Ερμηνευτικής των Ονείρων* (Freud, 1900) και αναπτύσσεται κυρίως στα μεταψυχολογικά κείμενα τού 1915, αν και ψήγματα της πρωτοεμφανίζονται στο *Σχεδιάσμα Επιστημονικής Ψυχολογίας* (Freud, 1895). Σχηματικά, το ψυχικό όργανο περιγράφεται αποτελούμενο από το *Ασυνείδητο*, το *Προσυνειδητό* και το *Συνειδητό* (το οποίο αποκαλείται και *Σύστημα Αντίληψης - Συνείδησης*). Το καθένα από αυτά τα συστήματα έχει ιδιαίτερη λειτουργία, τύπο διαδικασίας, επενδυτική ενέργεια και αναπαραστατικό περιεχόμενο, ενώ το πέρασμα από το ένα σύστημα στο άλλο ελέγχεται και αναστέλλεται από λογοκρισίες. «Η τοπική άποψη πάει όμως πιο πέρα από αυτήν τη βασική διαφοροποίηση, αφού αφ' ενός ο Freud διατυπώνει την υπόθεση τής ύπαρξης μιας διαδοχής μνημονικών συστημάτων, αποτελούμενων από ομάδες παραστάσεων που υπακούουν σε διαφορετικούς συνειρμικούς νόμους. Αφ' ετέρου, η διαφοροποίηση των συστημάτων συσχετίζεται με μια ορισμένη χωροδιάταξη, ούτως ώστε η ενέργεια, όταν περνά από το ένα σημείο στο άλλο, να υποχρεώνεται να ακολουθήσει μια συγκεκριμένη τάξη διαδοχής: μπορεί να διατρέξει τα συστήματα είτε κατά τη φυσιολογική, προσθιοδρομική φορά, είτε κατά την παλίνδρομη.» (Laplanche & Pontalis, 1967: 499) Ο ίδιος ο Freud προσδιορίζει ως επιδίωξή του μέσω τής πρώτης τοπικής θεωρίας του να «καταστήσει κατανοητή την πολυπλοκότητα τής ψυχικής λειτουργίας, αναλύοντας τα συστατικά της μέρη και αποδίδοντας κάθε επί μέρους λειτουργία στα διάφορα τμήματα τού ψυχικού οργάνου» (Freud, 1900: SE V, 536).

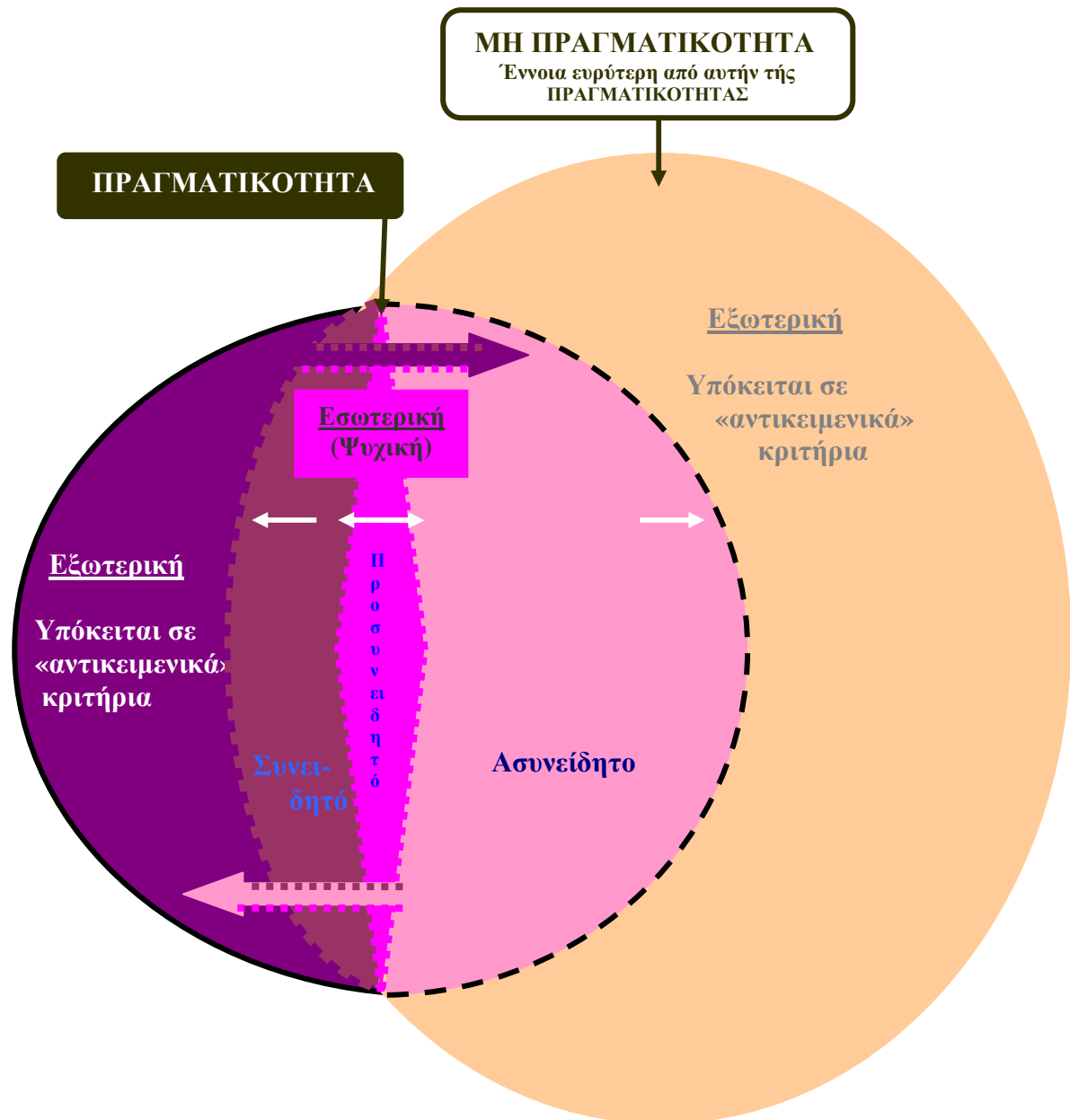
Το ασυνείδητο αποτελεί το πλέον αρχαϊκό σύστημα και συνιστά τον τόπο από τον οποίον εκπορεύονται οι ενορμήσεις. Το περιεχόμενό του διαμορφώνεται κατά τη διάρκεια τής ζωής τού ατόμου, ως αποτέλεσμα των μηχανισμών τής λογοκρισίας και τής απώθησης. Συγκροτείται από απωθημένα στοιχεία για τα οποία δεν έχει γίνει αποδεκτή η πρόσβαση στο σύστημα προσυνειδητό - συνειδητό λόγω τής δράσης τής απώθησης, ωστόσο «επειδή αυτά είναι έντονα επενδεδυμένα από την ενορμητική ενέργεια, τείνουν προς μια επιστροφή μέσα στη συνείδηση και στην πράξη (επιστροφή τού απωθημένου), αλλά δεν μπορούν να έχουν πρόσβαση στο σύστημα προσυνειδητό - συνειδητό, παρά μόνο στο εσωτερικό συμβιβαστικών σχηματισμών και αφού υποστούν προηγουμένως τις παραμορφώσεις τής λογοκρισίας» (Laplanche & Pontalis, 1967: 103 & 104). Ο Freud θεωρεί επίσης ότι «ένα τμήμα τού ασυνειδήτου αποτελεί έναν πυρήνα που μεταδίδεται φυλογενετικά, δηλαδή με κληρονομικό τρόπο από γενεά σε γενεά» (Ζερβής, 1996: 36).

Από την άλλη πλευρά, το συνειδητό τοποθετείται στην περιφέρεια τού ψυχικού οργάνου, «δεχόμενο ταυτόχρονα τις πληροφορίες τού εξωτερικού κόσμου καθώς και αυτές που προέρχονται από το εσωτερικό, δηλαδή τις αισθήσεις, που εγγράφονται στην κατηγορία δυσαρέσκεια - ευχαρίστηση και τις μνημονικές αναβιώσεις» (Laplanche & Pontalis, 1967: 459 & 460). Μεταξύ ασυνειδήτου και συνειδητού μεσολαβεί το προσυνειδητό, το οποίο «περιλαμβάνει τα ψυχικά περιεχόμενα που είναι συνειδητοποιήσιμα, εκείνα που ύστερα από μια διαδικασία λογοκρισίας και επιλογής τους επιτρέπεται η είσοδος στη συνείδηση» (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 225 & 226). Είναι επιφορτισμένο να διατηρεί τους μηχανισμούς λογοκρισίας και καταστολής ικανούς να περιορίζουν τις ανεπίτρεπτες για το άτομο επιθυμίες στην περιοχή τού ασυνειδήτου. «Το συνειδητό και το προσυνειδητό διέπονται από τη *δευτερογενή διαδικασία*, ενώ το ασυνειδήτο από την *πρωτογενή διαδικασία*. Οι κύριες διαφορές τους έγκεινται στο ότι στην περίπτωση τής δευτερογενούς διαδικασίας η ενέργεια δεν κυκλοφορεί ελεύθερα, δηλαδή είναι συνδεδεμένη κάθε φορά με ορισμένες αναπαραστάσεις, και στο ότι η *αρχή τής πραγματικότητας* διέπει τη λειτουργία της. Αντίθετα, στην περίπτωση τής πρωτογενούς διαδικασίας η ενέργεια κυκλοφορεί ελεύθερα από αναπαράσταση σε αναπαράσταση [...], ενώ η λειτουργία της διέπεται από την *αρχή τής ηδονής*.» (Ζερβής, 1996: 36) Βλέπουμε λοιπόν με ποιον τρόπο υπεισέρχεται στην τοπική θεώρηση η οικονομική προοπτική. Συγχρόνως, υφίσταται και η δυναμική προοπτική, αφού μεταξύ των συστημάτων -και κυρίως μεταξύ προσυνειδητού και ασυνειδήτου- αναπτύσσεται μια διαρκής σύγκρουση.

Από το 1920 και έπειτα, στο έργο του *Πέρα από την Αρχή τής Ηδονής*, ο Freud αρχίζει να δημιουργεί τη δεύτερη τοπική θεωρία του, την οποία διατυπώνει αναλυτικά στο έργο του *Το Εγώ και το Αυτό* (1923). Υποστηρίζει ότι το ψυχικό όργανο διαιρείται στο Αυτό, το Εγώ και το Υπερεγώ και αναπτύσσει πολύ πιο συστηματικά τις έννοιες των ασυνειδήτων αμυνών. Μπορούμε να πούμε ότι «το Αυτό, κατά έναν γενικό τρόπο, καταλαμβάνει τη θέση τού ασυνειδήτου τής πρώτης τοπικής θεωρίας, κοντά στην ενορμητική πηγή, εκτός από ένα μικρό τμήμα τού τελευταίου που έχει πια κατανεμηθεί ανάμεσα στο Υπερεγώ και το Εγώ» (Ζερβής, 1996: 37).

Μέσα από αυτήν την άκρως συνοπτική (αλλά και απαραίτητη) παρουσίαση των βασικών θεωρήσεων τού ψυχικού οργάνου, έτσι όπως αυτές επινοήθηκαν και αναπτύχθηκαν από τον ίδιο τον Freud, νομίζω ότι μπορώ πλέον να επιδιώξω τη σχηματική απεικόνιση τής σχέσης των εννοιών τής εξωτερικής και τής εσωτερικής πραγματικότητας (υπό το πρίσμα πάντα τής εν λόγω ψυχαναλυτικής οπτικής) ως εξής:

A) Σχηματική απεικόνιση των εννοιών της Πραγματικότητας (Εξωτερικής και Εσωτερικής -Ψυχικής) και της Μη Πραγματικότητας, καθώς και της μεταξύ τους αλληλεπίδρασης



- Εξωτερική Πραγματικότητα:** Υπόκειται σε «αντικειμενικά» κριτήρια
 - Συνειδητό**
 - Προσυνειδητό** }
 - Ασυνείδητο** }
 - Εξωτερική Μη Πραγματικότητα:** Υπόκειται σε «αντικειμενικά» κριτήρια
- Εσωτερική (Ψυχική) Πραγματικότητα: Είναι υποκειμενική και βασίζεται στις έννοιες της Φαντασίωσης και της Επιθυμίας
- Έμπνευση και δημιουργία της απεικόνισης: Κ. ΛΟΥΚΙΔΗΣ

Στο έργο του *Αρχές Ψυχολογίας* (1890), ο William James θεωρητικοποιεί την ιδέα των υποσυνόλων τής πραγματικότητας. Αμφισβητεί την άποψη ότι η σφαίρα τού πραγματικού είναι κάτι ενιαίο που υπόκειται σε καθολικούς κανόνες και κριτήρια, εκφράζοντας τη θέση ότι αυτή αποτελείται από επιμέρους σύνολα, το καθένα από τα οποία μάλιστα υπακούει σε δικές του αρχές (Bodei, 2003: 49). Επιπλέον, όπως έχει ήδη τονιστεί, μια από τις ουσιώδεις συμβολές τού Freud έγκειται στην αναγνώριση τής ύπαρξης μιας -πέραν της εξωτερικής- ψυχικής (εσωτερικής) πραγματικότητας, η οποία διαμορφώνεται από τις φαντασιώσεις και τις ασυνείδητες επιθυμίες τού υποκειμένου (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 244).

Έτσι, στη σχηματοποίηση που παραθέτω, το σύνολο τής πραγματικότητας απαρτίζεται από δύο κυρίως συμπληρωματικά τμήματα, αυτό τής εξωτερικής και αυτό τής εσωτερικής πραγματικότητας. Να εξηγήσω εδώ ότι κατά κάποιον τρόπο αναγκάστηκα να επιλέξω τα συγκεκριμένα χρώματα τής απεικόνισης εξαιτίας των κάπως περιορισμένων δυνατοτήτων χρωματικής (και συγχρόνως σαφώς διακριτής) διαβάθμισης που προσφέρει ο ηλεκτρονικός υπολογιστής. Η μοναδική επιδίωξή μου ως προς την οποιαδήποτε δυνατή χρωματική απόδοση εστιάζεται στην επιλογή χρωμάτων με κοινή χρωματική βάση, που να διαβαθμίζονται ωστόσο σαφώς ως προς την ένταση τού χρωματικού τους τόνου [μια κίνηση δηλαδή από περισσότερο σε λιγότερο έντονα -και το αντίστροφο- χρώματα, με κοινή όμως χρωματική βάση (κάτι που επεδίωξα και στην απόδοση τού ζωγραφικού πίνακα τού εξωφύλλου)].

Το τμήμα τής εξωτερικής πραγματικότητας, στο οποίο εστιάστηκε και το μεγαλύτερο μέρος τής φιλοσοφικής αναζήτησης ανά τους αιώνες, σχετίζεται με την υπόσταση και τις ιδιότητες των υλικών αντικειμένων τού εξωτερικού κόσμου που μας περιβάλλει. Η εξωτερική πραγματικότητα υπόκειται σε «αντικειμενικά» υπό μία έννοια κριτήρια, τα οποία αν και έχουν οριστεί με συμβατικό τρόπο, μας δίνουν τη δυνατότητα να αποφανθούμε και να συμφωνήσουμε γι' αυτήν. Η αντιμετώπιση θεμάτων που άπτονται τής εξωτερικής πραγματικότητας καθορίζεται μάλλον από μια κοινή, άρρητη συμφωνία, μια κοινή σύμβαση, όπου υπερισχύει συχνά η γνώμη τής πλειοψηφίας ή σε κάποιες περιπτώσεις η γνώμη των πλέον καταρτισμένων επί τού εκάστοτε θέματος ατόμων. Συμβαίνει δηλαδή κάτι αντίστοιχο με την ενδεικτική θέση τού αρχαίου ρωμαϊκού δικαίου ότι «η γνώμη των πολλών συνιστά δίκαιο» (*error communis facit ius*). Με το πεδίο τής εξωτερικής πραγματικότητας σχετίζεται και η επιστήμη, αφού «ως μορφή δραστηριότητας και ως τρόπος σκέψης, εξακολουθεί να επιδιώκει την αντικειμενική, μη εμπειρική γνώση, στόχος της εξακολουθεί να είναι η

πλήρης κυριαρχία πάνω στη φύση, με την αποκάλυψη των μυστικών της, κι η μέθοδός της εξακολουθεί να μετατρέπει το παρατηρούμενο σε αντικείμενο» (Small, 1983: 109). Στην απεικόνιση, το τμήμα της εξωτερικής πραγματικότητας αποδίδεται ως το πλέον σκουρόχρωμο, μια και αυτή αποδεικνύεται τις περισσότερες φορές ιδιαίτερα «σκληρή» για το άτομο ως προς τη διαχείριση και την αποδοχή της.

Το τμήμα της εξωτερικής πραγματικότητας συμπληρώνεται από αυτό της εσωτερικής, την οποία ο Freud ονομάζει ψυχική, «θέλοντας έτσι να προσδιορίσει οτιδήποτε μέσα στον ψυχισμό του υποκειμένου αποκτά αξία πραγματικότητας» (Laplanche & Pontalis, 1967: 554). Η εσωτερική πραγματικότητα είναι υποκειμενική, αφού μόνον το ίδιο το υποκείμενο μπορεί να αποφανθεί γι' αυτήν. Με την ακριβέστερη αποδοχή της, «θα μπορούσε να σημαίνει την ασυνείδητη επιθυμία και τη συνδεόμενη μαζί της φαντασίωση» (Laplanche & Pontalis, 1967: 554). Ο ίδιος ο Freud γράφει χαρακτηριστικά πως «όταν συναντάμε ασυνείδητες επιθυμίες που έχουν καταλήξει στην τελευταία και πιο αληθινή τους έκφραση, είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε ότι η ψυχική πραγματικότητα αποτελεί μια ιδιαίτερη μορφή ύπαρξης που δεν πρέπει να συγχέεται με την υλική πραγματικότητα» (Freud, 1900: SE V, 620). Γενικότερα, η έννοια της εσωτερικής πραγματικότητας σχετίζεται με αυτήν του ψυχικού οργάνου, το οποίο δεν αποτελεί απλώς μια σύνθεση διαφορετικών επιμέρους συστημάτων, αλλά μια ορισμένη διάταξη που οι διεγέρσεις τείνουν να ακολουθούν (Freud, 6/12/1896: γράμμα στον W. Fliess, στο *La naissance de la psychanalyse*).

Υπό αυτήν τη συλλογιστική, η σχηματοποίηση του τμήματος της εσωτερικής πραγματικότητας απαρτίζεται από τους επιμέρους τόπους του συνειδητού, του προσυνειδητού και του ασυνειδήτου, των συστημάτων που συγκροτούν το ψυχικό όργανο στα πλαίσια της πρώτης τοπικής θεωρίας του Freud. Το συνειδητό «τοποθετείται στην περιφέρεια του ψυχικού οργάνου, σε επαφή με την εξωτερική πραγματικότητα, δεχόμενο ταυτόχρονα τις πληροφορίες του εξωτερικού και του εσωτερικού κόσμου» (Laplanche & Pontalis, 1967: 459). Από την άλλη πλευρά, το ασυνείδητο «έχει διαχωριστεί από το συνειδητό (άρα και από την εξωτερική πραγματικότητα) μέσω της απόθησης και, ως εκ τούτου, δεν μπορεί να εισέλθει στο σύστημα συνειδητού - προσυνειδητού χωρίς διαστρέβλωση» (Evans, 1996: 71). Ο Freud αποδίδει στο ασυνείδητο τα εξής ειδικά χαρακτηριστικά: πρωτογενή διαδικασία, απουσία άρνησης, αδιαφορία για την εξωτερική πραγματικότητα και ρύθμιση με βάση αποκλειστικά την αρχή της ηδονής (Freud, 1915: 129 - 135). Μεταξύ συνειδητού και ασυνειδήτου παρεμβάλλεται το προσυνειδητό, το οποίο

περιλαμβάνει συνειδητοποιήσιμα ψυχικά στοιχεία και διαχωρίζεται σαφώς από το ασυνείδητο χάρις στην αρχή τής λογοκρισίας (Laplanche & Pontalis, 1967: 400 & 401). Το περιεχόμενό του, «αν και δεν είναι μόνιμα παρόν στη συνείδηση, μπορεί να καταστεί συνειδητό αν η προσοχή τού ατόμου εστιαστεί σ' αυτό» (Ζερβής, 1996: 36).

Από άποψη μεγέθους περιεχομένου, το ασυνείδητο είναι ευρύτερο από το συνειδητό, το οποίο με τη σειρά του είναι ευρύτερο από το προσυνειδητό, κάτι που στην απεικόνιση αποδίδεται με την αντίστοιχη έκταση που το κάθε σύστημα καταλαμβάνει. Ο Freud αναφέρει παραστατικά ότι «το ασυνείδητο σύστημα μπορεί να συγκριθεί με έναν μεγάλο προθάλαμο, όπου οι διάφορες νοητικές διεγέρσεις συνωστίζονται η μία πάνω στην άλλη, σαν ξεχωριστά όντα. Δίπλα σε αυτό, υπάρχει ένα δεύτερο μικρότερο διαμέρισμα, ένα είδος δωματίου υποδοχής, όπου παραμένει η συνειδητότητα. Στο κατώφλι όμως ανάμεσα στα δύο στέκει ένα πρόσωπο, με την αρμοδιότητα του θυρωρού (το προσυνειδητό).» (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Β', 56 & 57)

Μεταξύ εξωτερικής πραγματικότητας και συνειδητού υπάρχει οριοθέτηση, η οποία όμως είναι διαπερατή, επιτρέπει δηλαδή τη δίοδο. Στο έργο του *Πέρα από την Αρχή τής Ηδονής* (1920), ο Freud εισάγει την έννοια τού αλεξιδιεγερτικού συστήματος ως ένα επιφανειακό στρώμα που προστατεύει το ψυχικό όργανο από τα ερεθίσματα τής εξωτερικής πραγματικότητας, επιτρέποντας ταυτοχρόνως τη δίοδο, έτσι ώστε ο ψυχισμός να προσλαμβάνει πληροφορίες για τον εξωτερικό κόσμο. Ανάμεσα στο προσυνειδητό και το ασυνείδητο υπάρχουν σαφή και αυστηρά όρια, που επιβάλλονται από την αρχή τής λογοκρισίας, η οποία προσπαθεί να απαγορεύσει στα ασυνείδητα περιεχόμενα την πρόσβαση στο προσυνειδητό και τη συνείδηση (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 207). Η λογοκρισία είναι κατά τον Freud μια διαρκής λειτουργία, η οποία μέσω τής απαγόρευσης συμβάλλει στη δημιουργία τής απώθησης, μιας θεμελιώδους ψυχαναλυτικής έννοιας (Freud, 1914: SE XIV, 16), που «η ουσία της συνίσταται στο γεγονός ότι απομακρύνει τα ανεπιθύμητα στοιχεία και τα διατηρεί μακριά από το συνειδητό» (Freud, 1915: 70). Τα αποτελέσματα τής λογοκρισίας «διακρίνονται πιο καθαρά όταν η έντασή της χαλαρώνει κάπως, όπως στην περίπτωση τού ονείρου» (Laplanche & Pontalis, 1967: 300). Τέλος, ο Freud υποβάλλει τη δίοδο μεταξύ προσυνειδητού και συνειδητού σε μια άλλου τύπου λογοκρισία, η οποία είναι λιγότερο αυστηρή και συνίσταται κυρίως στην παρεμπόδιση πρόσβασης στη συνείδηση ενοχλητικών σκέψεων (Freud, 1915: 139). Καθώς όμως διευκρινίζει, είναι πιο σωστό να θεωρήσουμε ότι δεν πρόκειται για δύο διαφορετικά είδη, αλλά για ένα και μόνο, το οποίο εξελίσσεται (Freud, 1915: 141).

Η αλληλεπίδραση μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας είναι προφανής και αδιαμφισβήτητη: χωρίς την εξωτερική καθίσταται αδύνατη η διαμόρφωση της εσωτερικής, ενώ χωρίς την εσωτερική είναι ανέφικτη και ανούσια η νοηματοδότηση της εξωτερικής. Ο Freud, στα πλαίσια της διαμόρφωσης της θεωρίας του για την αρχή της πραγματικότητας, υποστηρίζει ότι «μόνον η επαναλαμβανόμενη απουσία της αναμενόμενης ικανοποίησης μπορεί να οδηγήσει το νεογνό στην εγκατάλειψη της αρχικής του προσπάθειας ικανοποίησης μέσα από την ψευδαίσθηση. Αντί γι' αυτό, το ψυχικό όργανο υποχρεώνεται να αποτυπώσει την πραγματική κατάσταση τού εξωτερικού κόσμου και να επιδιώξει την τροποποίησή της. Η εξέλιξη αυτή εισάγει μια καινούργια αρχή της ψυχικής δραστηριότητας, αφού δεν αποτυπώνεται πλέον αυτό που είναι ευχάριστο, αλλά το πραγματικό, ακόμη κι αν είναι δυσάρεστο.» (Freud, 1911: SE XII, 219) Η άρρηκτη σχέση μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας -που μάλιστα είναι ιδιαίτερα εμφανής στο γεγονός ότι πολύ συχνά οδηγούμαστε στην εξαγωγή συμπερασμάτων για την εσωτερική πραγματικότητα κάποιου από ενδείξεις της εξωτερικής και το αντίστροφο (π.χ. θεωρούμε ότι κάποιος είναι πολύ στενοχωρημένος επειδή βλέπουμε τα δάκρυά του ή θεωρούμε αναμενόμενο από κάποιον πολύ στενοχωρημένο να δακρύζει)- με οδηγεί στην τοποθέτηση ότι πρόκειται για τις δύο παραμέτρους της ευρύτερης έννοιας της πραγματικότητας. Η αλληλεπίδραση των δύο αυτών παραμέτρων απεικονίζεται με τα αντίθετες φοράς βέλη στην κορυφή και τη βάση της σφαίρας της πραγματικότητας, που δηλώνουν ότι η εξωτερική πραγματικότητα περνά και επηρεάζει το τμήμα της εσωτερικής (το συνειδητό, το προσυνειδητό και το ασυνειδητό), αλλά και το αντίστροφο, το ασυνειδητό δηλαδή περνά στο προσυνειδητό, το συνειδητό και την εξωτερική πραγματικότητα [πρόκειται για την πολύ εύστοχη θέση τού J. Lacan ότι το ασυνειδητό βρίσκεται εντός αλλά και εκτός τού υποκειμένου (Lacan, 1966: 469)].

Ο ορισμός της έννοιας της πραγματικότητας και των παραμέτρων της (εξωτερική και εσωτερική) οδηγεί αναπόφευκτα και στον ορισμό της κατά πολύ ευρύτερης έννοιας της μη πραγματικότητας. Πρόκειται κυρίως για την εξωτερική μη πραγματικότητα, γιατί μόνον αυτή υπόκειται σε συμβατικά ορισθέντα «αντικειμενικά» κριτήρια. Η εξωτερική μη πραγματικότητα αντιπαρατίθεται λοιπόν στην εξωτερική πραγματικότητα μ' έναν παραπληρωματικό τρόπο (δηλαδή ότι δεν είναι εξωτερικά πραγματικό είναι εξωτερικά μη πραγματικό). Η περιοχή της μη πραγματικότητας έχει κοινό τμήμα με την περιοχή της πραγματικότητας αυτό της εσωτερικής, αφού οτιδήποτε σχετίζεται κυρίως με τον ψυχισμό αφορά πρωτίστως το

ίδιο το υποκείμενο, το οποίο είναι και το πλέον αρμόδιο να αποφανθεί για το αν αυτό είναι πραγματικό ή όχι, δηλαδή για το αν αυτό υφίσταται (Φάρος, 2001: 30 & 31). Η έννοια της εσωτερικής μη πραγματικότητας φαίνεται να αποκτά νόημα μόνον όταν κάποιος κάνει μια μη πραγματική υπόθεση για την εσωτερική πραγματικότητα κάποιου άλλου. Αντίθετα, το ίδιο το υποκείμενο αδυνατεί να ορίσει μια εσωτερική μη πραγματικότητα, αφού και μόνον η προσπάθεια ορισμού κάτι ψυχικά μη πραγματικού το καθιστά αυτομάτως ψυχικά πραγματικό για το υποκείμενο [όπως αναδιατυπώνει τη φροϋδική θέση η Fr. Dolto (1908 - 1988), στο ασυνείδητο δεν υφίσταται η άρνηση (1996: 422)]. Το συνειδητό, το προσυνειδητό και το ασυνείδητο τοποθετούνται τόσο στην περιοχή της πραγματικότητας όσο και στην περιοχή της μη πραγματικότητας. Το συνειδητό ωστόσο προσεγγίζει περισσότερο την εξωτερική πραγματικότητα και απομακρύνεται από την εξωτερική μη πραγματικότητα, ενώ το ασυνείδητο προσεγγίζει περισσότερο την εξωτερική μη πραγματικότητα και απομακρύνεται από την εξωτερική πραγματικότητα (Bettelheim, 1976: 182), θέση που και ο Lacan προβάλλει στο ενδέκατο σεμινάριό του για το ασυνείδητο, ορίζοντας το «ως κάτι που δεν έχει βγει στο φως, ως μη - πραγματοποιημένο (non - réalisé)» (Safouan, 2001: 59).

Έχω ήδη αναφερθεί στη χρωματική επιλογή των επιμέρους τμημάτων της συγκεκριμένης σχηματοποίησης. Κλείνοντας, να εξηγήσω απλώς ότι πρόθεσή μου είναι το κάθε τμήμα της συνολικής απεικόνισης από αριστερά προς τα δεξιά να είναι λιγότερο σκουρόχρωμο σε σχέση με το προηγούμενό του, ένδειξη της διαβαθμιστικής δυσκολίας τού υποκειμένου για τη διαχείριση τού περιεχομένου τού καθενός από αυτά τα τμήματα. Στην κλινική ψυχοπαθολογία συναντάμε συχνά περιπτώσεις ασθενών που αδυνατώντας να αντέξουν και να διαχειριστούν μια έντονη και σκληρή εξωτερική πραγματικότητα έρχονται σε ρήξη με αυτήν και στρέφονται ως επί το πλείστον στην εσωτερική τους πραγματικότητα (Kaplan & Sadock's, 1993: 148).

Είναι γεγονός ότι για αιώνες η ανθρωπότητα υπερασπίστηκε με σθένος την ανάγκη της να πιστέψει σε μια «αντικειμενική» πραγματικότητα, μια πραγματικότητα που μπορεί να περιγραφεί εντελώς ανεξάρτητα από το υποκείμενο. Σήμερα πλέον παραδέχεται εν μέρει ότι η σύλληψη και η περιγραφή μιας τέτοιας πραγματικότητας καθίσταται αδύνατη (Σαρρής, 1986: 58). Εξακολουθεί δηλαδή να αποζητά τη βεβαιότητα μιας καθολικής αλήθειας, αλλά μπορεί πιο ευκολότερα να δεχτεί και την αλήθεια τού κάθε προσώπου (Φάρος, 1990: 167). «Υπάρχει διάσταση μεταξύ τού κόσμου και τού κόσμου μου. Πώς θα γίνουν ένα;» διερωτάται ένας αναλυόμενος (Σιδέρης, 2008: 141). «Μπορούν άραγε ποτέ να γίνουν ένα;» διερωτώμαι εγώ...

2.2 Η φαντασίωση, δομικό στοιχείο τής εσωτερικής πραγματικότητας

Η ψυχανάλυση αντιλαμβάνεται τον φαντασιωτικό κόσμο τού ανθρώπου ως συγκροτημένο, οργανωμένο και αποτελεσματικό, γεγονός που αποδίδεται πολύ καλά και από την ίδια την έννοια τής εσωτερικής (ψυχικής κατά τον Freud) πραγματικότητας (Laplanche & Pontalis, 1967: 533). Ένα από τα πρώτα φροϋδικά μοντέλα για το ψυχικό όργανο εστιάζεται στην ιδέα ενός συστήματος διαδοχικών εγγραφών σημείων, ιδέα που επανέρχεται και σε μεταγενέστερα κείμενα. Οι ασυνείδητες αναπαραστάσεις οργανώνονται σε φαντασιώσεις, σε φανταστικά δηλαδή σενάρια που απαρτίζουν την εσωτερική πραγματικότητα και μπορούν να κατανοηθούν σαν αληθινές σκηνοθεσίες τής επιθυμίας τού υποκειμένου (Freud, 6/12/1896: γράμμα στον W. Fliess, στο *La naissance de la psychanalyse*). Από το 1897 ακόμη, ο Freud ανακαλύπτει ότι οι αναμνήσεις αποπλάνησης ασθενών του αποτελούν μερικές φορές προϊόν φαντασίωσης παρά ίχνη πραγματικής σεξουαλικής κακοποίησης, αναγνωρίζοντας έτσι ότι κατ' ουσίαν η μνήμη κατασκευάζεται στο επίπεδο τού λόγου και τής φαντασίας. Υπό αυτήν την οπτική, «οι αναμνήσεις των συμβάντων τού παρελθόντος αναμορφώνονται συνεχώς ανάλογα με τις ασυνείδητες επιθυμίες, σε βαθμό που και τα ίδια τα συμπτώματα δεν προέρχονται από οποιαδήποτε “αντικειμενικά συμβάντα”, αλλά από μια σύνθετη διαλεκτική στην οποία η φαντασίωση παίζει ζωτικό ρόλο» (Evans, 1996: 305).

Θέλοντας λοιπόν να δώσουμε έναν συνοπτικό ορισμό για την έννοια τής φαντασίωσης (η οποία στη *Standard Edition* μεταφράζεται ως *phantasy*), θα λέγαμε ότι πρόκειται για «προϊόν τής φαντασίας που -τροφοδοτούμενο από το ασυνείδητο, από αναμνήσεις, απωθημένες επιθυμίες και σχηματισμούς συμβιβασμών- επιτρέπει στο άτομο να επιδίδεται κυρίως με ονειροπολήσεις, στην κατασκευή μιας πρόσφορης σε αυτό φανταστικής πραγματικότητας» (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 242). Κατά βάθος, πρόκειται ουσιαστικά για «την προσπάθεια τού ατόμου να αναιρέσει την απώλεια, να την καταργήσει για να μπορεί να απολαμβάνει όπως πριν» (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 74).

Στην *Ερμηνευτική των Ονείρων* (1900), ο Freud θεωρεί τις φαντασιώσεις συμβιβαστικούς σχηματισμούς, συγκρίνοντας μάλιστα τη δομή τους με αυτήν των ονείρων. Τοποθετεί ορισμένες σε ασυνείδητο επίπεδο (με την τοπική έννοια τού όρου) και τις συνδέει με την ασυνείδητη επιθυμία (Freud, 1900: SE V, 574). Παρά το γεγονός ότι δεν το κάνει με σαφήνεια, φαίνεται να διακρίνει σε ολόκληρο το έργο του

τρία διαφορετικά επίπεδα λειτουργίας τους -το συνειδητό, το προσυνειδητό και το ασυνείδητο- δίνοντας πολύ μεγαλύτερη έμφαση στις μεταξύ τους στενές σχέσεις και αναλογίες παρά στις ποιοτικές διαφορές τους (Freud, 1905: 174).

Πώς όμως δημιουργούνται οι φαντασιώσεις και σε τι εξυπηρετούν; Να τι απαντά ο ιδρυτής της ψυχανάλυσης: «Ξέρετε πως το Εγώ τού ανθρώπου εκπαιδεύεται βαθμιαία από την επίδραση της εξωτερικής αναγκαιότητας να εκτιμά την πραγματικότητα και να ακολουθεί την αρχή της πραγματικότητας, και ότι ενεργώντας έτσι να παραιτείται προσωρινά ή και οριστικά από διάφορα αντικείμενα και σκοπούς -και όχι μόνο σεξουαλικούς- της επιθυμίας του για απόλαυση. Η παραίτηση όμως από την απόλαυση υπήρξε πάντα κάτι πολύ σκληρό για τον άνθρωπο.

Δεν μπορεί να την πραγματοποιήσει χωρίς κάποιο είδος αντισταθμίματος. Σύμφωνα με αυτό, έχει αναπτύξει για τον εαυτό του μια νοητική δραστηριότητα κατά την οποία όλες αυτές οι εγκαταλελειμμένες πηγές απόλαυσης και τα εγκαταλελειμμένα μονοπάτια της ικανοποίησης επιτρέπεται να συνεχίσουν την ύπαρξή τους, μια μορφή ύπαρξης, κατά την οποία είναι ελεύθερα από τις απαιτήσεις της πραγματικότητας και από εκείνο που ονομάζουμε *εξακρίβωση πραγματικότητας*. Κάθε επιθυμία σύντομα μεταβάλλεται σε μια ιδεατή απεικόνιση εκπλήρωσής της. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η επιμονή στην εκπλήρωση της επιθυμίας στη φαντασία φέρνει ικανοποίηση, παρόλο που η γνώση ότι δεν είναι αυτό η πραγματικότητα δεν εξαφανίζεται. Με τη φαντασία του ο άνθρωπος μπορεί να εξακολουθεί να απολαμβάνει μια ελευθερία έξω από κάθε παρέμβαση τού εξωτερικού κόσμου, από την οποία στην πραγματικότητα έχει παραιτηθεί από πολύ καιρό. [...] Η δημιουργία της νοητικής περιοχής της φαντασίας μοιάζει με τη δημιουργία των εθνικών δρυμών ή των φυσικών πάρκων, εκεί όπου η γεωργία, η κίνηση και η βιομηχανία απειλούν να αλλάξουν την αρχική μορφή της γης σε κάτι που να μην αναγνωρίζεται πια. Οι εθνικοί δρυμοί προορίζονται να διατηρήσουν την παλιά κατάσταση πραγμάτων που θυσιάστηκαν απρόθυμα στην ανάγκη οπουδήποτε αλλού. Εκεί καθετί μπορεί να αναπτυχθεί και να απλωθεί, όπως τού αρέσει, συμπεριλαμβανομένων των άχρηστων, ακόμα και των βλαβερών. Το νοητικό βασίλειο της φαντασίας είναι κι αυτό μια απαγορευμένη περιοχή διατηρημένη από τις επεμβάσεις της αρχής της πραγματικότητας.

Συναντήσαμε ήδη τα πιο γνωστά προϊόντα της φαντασίας. Ονομάζονται ονειροπολήσεις και είναι φανταστικές ικανοποιήσεις φιλόδοξων, μεγαλόπρεπων, ερωτικών επιθυμιών που διαστέλλονται τόσο πιο παράλογα όσο περισσότερο η

πραγματικότητα επιβάλλει ταπεινοφροσύνη και υπομονή. Σε αυτά παρουσιάζεται καθαρά η ουσία της φανταστικής ευτυχίας, η επιστροφή στην απόκτηση ικανοποίησης, σε μια κατάσταση που είναι ανεξάρτητη από τον έλεγχο της πραγματικότητας.» (Freud, 1916 - 17 a: τόμος Β', 123 & 124)

Η φαντασίωση, ακόμη και στην πλέον ανεπεξέργαστη μορφή της, περιλαμβάνει ένα σύνολο οργανωμένων σκηνών, που μπορούν να εκδραματιστούν, τις περισσότερες φορές μάλιστα με τη μορφή εικόνων. Στις σκηνές αυτές εκτυλίσσονται γεγονότα όπου το υποκείμενο είναι πάντα παρόν. Εκείνο που απεικονίζεται δεν είναι το αντικείμενο στο οποίο προσβλέπει το άτομο, αλλά μια αλληλουχία στοιχείων (συμπεριλαμβανομένου και τού ατόμου), στο εσωτερικό της οποίας οι ρόλοι μπορούν συχνά να εναλλάσσονται. Αφού εξ ορισμού αποτελεί έναν τόπο άρθρωσης της επιθυμίας, είναι φυσικό να αποτελεί συγχρόνως και τόπο οργάνωσης ποικίλων αμυντικών δραστηριοτήτων. (Laplanche & Pontalis, 1967: 539 & 540)

Στα κείμενα τού 1915, ο Freud εισάγει τον όρο *πρωταρχικές φαντασιώσεις*, για να ονομάσει «ορισμένους φαντασιωτικούς μηχανισμούς με οικουμενικό χαρακτήρα, όπως είναι, για παράδειγμα, η παρατήρηση της σεξουαλικής επαφής των γονέων (πρωταρχική σκηνή), η αποπλάνηση, ο ευνουχισμός κ.λπ.» (Freud, 1915: 8). Οι πρωταρχικές φαντασιώσεις εμφανίζονται σε όλους τους ανθρώπους και «δεν έχουν καμιά ή έχουν ελάχιστη σχέση με τη βιωμένη πραγματικότητα» (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 226). Γι' αυτό, «αξιώνουν φυλογενετικές εξηγήσεις, στις οποίες όμως η πραγματικότητα επανέρχεται ως γενεσιουργός παράγων» (Laplanche & Pontalis, 1967: 532). Γεγονότα δηλαδή που αποτέλεσαν στην προϊστορία μια «αντικειμενική» πραγματικότητα κληροδοτούνται φυλογενετικά και μετατρέπονται σε στοιχεία της εσωτερικής (ψυχικής) πραγματικότητας: «Δεν είναι απίθανο να είχαν υπάρξει κάποτε, στις απαρχές της ανθρώπινης οικογένειας, πραγματικά γεγονότα που οι απόηχοί τους συνιστούν τις φαντασιώσεις που αφηγούνται σήμερα οι αναλυόμενοι. Είναι επίσης θεμιτό να υποθέσουμε ότι το παιδί, με τη δημιουργία των φαντασιώσεών του, συμπληρώνει τα κενά της ατομικής του αλήθειας, χρησιμοποιώντας την προϊστορική αλήθεια.» (Freud, 1916 - 17: 399)

Εξετάζοντας τη θεματική των πρωταρχικών φαντασιώσεων, παρατηρούμε ότι όλες τους παραπέμπουν στις καταβολές. «Όπως οι συλλογικοί μύθοι, έτσι και οι πρωταρχικές φαντασιώσεις εφοδιάζουν το παιδί με αναπαραστάσεις και λύσεις για οτιδήποτε τού παρουσιάζεται ως μείζον αίνιγμα. Μεταφράζουν πραγματικότητες, η ειδική φύση των οποίων απαιτεί από το άτομο εξήγηση ή επεξηγηματική θεωρία, σε

σκηνές οι οποίες απεικονίζουν τη στιγμή ανάδυσης των πραγμάτων, δηλαδή την προέλευσή τους. Έτσι, στην πρωταρχική σκηνή απεικονίζεται η προέλευση τού υποκειμένου, στις φαντασιώσεις αποπλάνησης η καταγωγή και ανάδυση τής σεξουαλικότητας και στις φαντασιώσεις ευνουχισμού η προέλευση τής διαφοράς των φύλων.» (Laplanche & Pontalis, 1967: 534)

Ο J. Lacan συμφωνεί με τις θέσεις τού Freud σχετικά με τη σημασία τής φαντασίωσης και την οπτική της ποιότητα ως σεναρίου που στηρίζει την επιθυμία (και συγχρόνως όμως εκπορεύεται από αυτήν), αλλά δίνει μεγαλύτερη έμφαση στην προστατευτική λειτουργία της, θεωρώντας την μια άμυνα απέναντι στον ευνουχισμό, απέναντι δηλαδή στην έλλειψη στον Άλλο (Lacan, 1956 - 57: 119 & 120). Υποστηρίζει μάλιστα ότι κάθε κλινική δομή διαφοροποιείται από τον τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιεί τη φαντασίωση για να καλύψει αυτήν την έλλειψη. Έτσι, στη λακανική τοποθέτηση, η φαντασίωση συνιστά τόσο εκείνο που επιτρέπει στο υποκείμενο να στηρίζει την επιθυμία του (Lacan, 1964: 185) όσο και «εκείνο μέσω τού οποίου το υποκείμενο στηρίζει τον εαυτό του στο επίπεδο τής εξαφανιζόμενης επιθυμίας του» (Lacan, 1977: 272). Αναγνωρίζοντας ο Lacan τη δύναμη τής εικόνας στη φαντασίωση, διευκρινίζει ότι αυτό δεν οφείλεται σε κάποια εγγενή ποιότητα τής ίδιας τής εικόνας, αλλά στη θέση που καταλαμβάνει σε μια συμβολική δομή, αφού η φαντασίωση είναι πάντα «μια εικόνα που δρα εντός μιας σημαίνουσας δομής» (Lacan, 1977: 272). Γι' αυτόν τον λόγο, αφιερώνει το σεμινάριο τού έτους 1966 - 1967 στην προσέγγιση εκείνου που ονομάζει *λογική τής φαντασίωσης*, επισημαίνοντας έτσι ξανά τη σημασία αυτής τής σημαίνουσας δομής (Lacan, 1966 - 67).

Το 1936, ο Lacan εισάγει για πρώτη φορά τον όρο *φαντασιακό* ως ουσιαστικό, επιδιώκοντας έτσι να αποδώσει ένα νόημα αυταπάτης, που όμως έχει ισχυρές συνέπειες στο πραγματικό (Lacan, 1966: 81 & 723). Από το 1953 και έκτοτε, το φαντασιακό αναδεικνύεται σε μια από τις τρεις τάξεις (*πραγματικό, συμβολικό, φαντασιακό* ή *εικονικό*) τού ψυχαναλυτικού πεδίου, με βασικό χαρακτηριστικό του την υπερίσχυση τής σχέσης με την εικόνα τού ομοίου, όπως αυτή θεμελιώνεται κατά το *στάδιο τού καθρέφτη* (Laplanche & Pontalis, 1967: 531). «Το φαντασιακό είναι το πεδίο τής εικόνας και τής φαντασίας, τής εξαπάτησης και τού δολώματος. Οι κυριότερες αυταπάτες του είναι εκείνες τής ολότητας, τής σύνθεσης, τής αυτονομίας, τής δυαδικότητας και, πάνω απ' όλα, τής ομοιότητας.» (Evans, 1996: 303) Ασκεί μια σαγηνευτική / αιχμαλωτιστική δύναμη στο υποκείμενο, αφού από τη μια το αποπλανεί [χαρακτηριστική είναι η έντονη εκδήλωση τού φαντασιακού στο επίπεδο

τής σεξουαλικότητας (Lacan, 1956: 272)] και από την άλλη το αποδυναμώνει και το φυλακίζει σε μια σειρά από στατικές καθηλώσεις. Ο Lacan υποστηρίζει ότι το φαντασιακό δομείται από τη συμβολική τάξη (Lacan, 1964: 91 & 92) και ενέχει ακόμη και μια γλωσσική διάσταση. Ενώ δηλαδή «το σημαίνον αποτελεί το θεμέλιο της συμβολικής τάξης, το σημαινόμενο και η σημασία συνιστούν τμήμα της φαντασιακής» (Evans, 1996: 303).

Η σκέψη και ο στοχασμός «δεν πηγάζουν από το φαντασιακό, αλλά είναι εξίσου βέβαιο ότι έχουν σχέση με αυτό» (Dolto, 1996: 61). Από τα παιδικά μας χρόνια, προσπαθώντας να συλλάβουμε τον κόσμο που μας περιβάλλει, στρεφόμαστε -εκτός των άλλων- και στο φαντασιακό, αφού οι φαντασιώσεις μας είναι οι φυσικές πηγές που παρέχουν και διαπλάθουν το ακατέργαστο υλικό τού ασυνειδήτου, συμβάλλοντας καθοριστικά στην κατανόηση τού περιβάλλοντος κόσμου και στην οικοδόμηση της προσωπικότητάς μας (Bettelheim, 1976: 176). Αργότερα όμως ανακαλύπτουμε ότι ο κόσμος δεν είναι ποτέ αυτό που φανταζόμαστε. «Η πραγματικότητα τού κόσμου μάς αποκαλύπτεται όταν συγκρουόμαστε με αυτόν, όταν επέρχεται πλήγμα, ρήξη, συντριβή. Τότε μαθαίνουμε ότι ο κόσμος δεν είναι όπως τον φανταζόμαστε. Με άλλα λόγια, δεν μπορούμε να προσεγγίσουμε, να συλλάβουμε απευθείας την πραγματικότητα. Μόνο με τη διαμεσολάβηση, την παρέμβαση τού φαντασιακού μπορούμε να τη συναντήσουμε.» (Dolto, 1996: 61)

Η σκέψη, η ομιλία και η φαντασία αποτελούν αναμφισβήτητα μέρος τού είναι μας, τής ύπαρξής μας. Το φαντασιακό λοιπόν είναι μέρος τού εαυτού μας. Κι «ενώ η φαντασίωση είναι μη πραγματική, τα καλά αισθήματα που μας δίνει για τον εαυτό μας και το μέλλον μας είναι πραγματικά και τα χρειαζόμαστε για να μας στηρίζουν» (Bettelheim, 1976: 182). Αν στερηθούμε τη φαντασίωση, η οποία όχι μόνον εκπορεύεται από την επιθυμία αλλά και συγχρόνως τη διεγείρει, τότε η ζωή μας παραμένει περιορισμένη, δίχως δύναμη και ελπίδα...

2.3 Η επιθυμία, ζωοποιός δύναμη τής φαντασίωσης

Με τη βοήθεια τής έννοιας τής *φαντασίωσης* οδηγούμαστε λοιπόν σε μια άλλη καθοριστική για την ψυχαναλυτική σκέψη -αλλά και για την παρούσα εργασία- έννοια, αυτήν τής *επιθυμίας*. Πρόκειται για τη «δύναμη που κινητοποιεί τον ψυχικό μηχανισμό προς την κατεύθυνση τής μείωσης τής δυσaréσκειας και τής επίτευξης τής ηδονής» (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 196). Η φροϋδική χρήση τής έννοιας εστιάζεται κατ' εξοχήν στην *ασυνείδητη επιθυμία*. Σύμφωνα με τη δυναμική φροϋδική θεώρηση, «η ασυνείδητη επιθυμία τείνει να εκπληρωθεί αποκαθιστώντας, κατά τους νόμους τής πρωτογενούς διαδικασίας, τα σήματα που συνδέονται με τις πρώτες εμπειρίες ικανοποίησης» (Laplanche & Pontalis, 1967: 240). Ο Freud διαφοροποιεί στο έργο του την *ανάγκη* από την *επιθυμία*, χωρίς όμως να μένει πάντα σταθερά πιστός και με σαφήνεια σε αυτήν τη διαφοροποίηση. Υποστηρίζει ότι «η ανάγκη γεννιέται από μια κατάσταση εσωτερικής έντασης και βρίσκει την ικανοποίησή της μέσω τής ειδικής δράσης που προμηθεύει το κατάλληλο αντικείμενο, ενώ η επιθυμία είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με τα “μνημονικά ίχνη” και επιτυγχάνει την εκπλήρωσή της μέσα από την ψευδαισθητική αναπαραγωγή των αντιλήψεων, που έχουν γίνει σήματα αυτής τής ικανοποίησης. Η αναζήτηση τού αντικειμένου μέσα στον χώρο τού πραγματικού προσανατολίζεται ολοκληρωτικά από αυτήν τη σχέση με τα σήματα. Η συναρμογή αυτών των σημάτων συνιστά το συνακόλουθο τής επιθυμίας που είναι η φαντασίωση.» (Laplanche & Pontalis, 1967: 240 & 241)

Η ψυχανάλυση μάλιστα μας έχει δείξει ότι η επιθυμία βρίσκεται με τη μορφή συμβιβαστικού σχηματισμού σε οποιοδήποτε σύμπτωμα. Στην *Ερμηνευτική των Ονείρων*, ο Freud επιδιώκει να αποδείξει ότι το όνειρο αποτελεί εκπλήρωση επιθυμίας και να στηρίξει την καθολικότητα αυτής τής πρότασης (Freud, 1900), ενώ έχει ήδη συλλάβει την αναλογία μεταξύ ονείρου και συμπτώματος. Να τι γράφει στον W. Fliess: «Η τελευταία μου γενίκευση μοιάζει να ευσταθεί και μου φαίνεται ότι θα ισχύει επ' άπειρον. Όχι μόνον το όνειρο, αλλά και η υστερική κρίση αποτελεί εκπλήρωση επιθυμίας. Η πρόταση ισχύει για το υστερικό σύμπτωμα και πιθανότατα και για όλα τα νευρωτικά φαινόμενα, πράγμα που είχα ήδη επισημάνει στην περίπτωση τού οξέος παραληρήματος.» (Freud, 1887 - 1902: 246) Ο σχηματισμός τού συμπτώματος και η διαταραχή τής συμπεριφοράς και τού χαρακτήρα θεωρούνται στην ψυχαναλυτική σκέψη εκδηλώσεις σύγκρουσης μεταξύ τής επιθυμίας και τής άμυνας, μεταξύ των διαφόρων ψυχικών συστημάτων ή ψυχικών θεσμών, μεταξύ των

ενορμήσεων, οιδιπόδεια τέλος σύγκρουση, όπου όχι μόνον αντιτίθενται αντίθετες επιθυμίες, αλλά επί πλέον οι επιθυμίες αυτές αντιμετωπίζουν την απαγόρευση (Laplanche & Pontalis, 1967: 555).

Ο Lacan επιχειρεί να τοποθετήσει την επιθυμία στο κέντρο τής φρουδικής ανακάλυψης και να τής αποδώσει εξέχουσα σημασία. Ακολουθεί τον Spinoza στην πεποίθηση ότι «η επιθυμία είναι η ουσία τού ανθρώπου» (Lacan, 1964: 275 / Spinoza, 1677: 128). Σε όλη την εξελικτική πορεία τής θεωρίας του ασχολείται αποκλειστικά με την ασυνείδητη επιθυμία, γιατί αυτή αποτελεί το κεντρικό ενδιαφέρον τής ψυχανάλυσης. Η ασυνείδητη επιθυμία είναι πάντοτε σεξουαλική (Lacan, 1977: 142). Το 1960, επισημαίνει ότι «η επιθυμία είναι μια άμυνα, μια απαγόρευση υπέρβασης ενός ορισμένου ορίου στην απόλαυση» (Lacan, 1977: 322) και το 1964, προχωρεί στην τοποθέτηση ότι «το επιθυμεί ενέχει μια αμυντική φάση που το καθιστά ταυτόσημο με το να μη θέλουμε να επιθυμούμε» (Lacan, 1964: 235). Ο στόχος τής ψυχαναλυτικής θεραπείας έγκειται στο να οδηγήσει το υποκείμενο στην αναγνώριση τής αλήθειας γύρω από την επιθυμία του, αφού μόνον όταν αρθρώνεται στον λόγο, «μόνον όταν διατυπώνεται, όταν ονοματίζεται παρουσία τού άλλου, η επιθυμία αυτή, οποιαδήποτε κι αν είναι, αναγνωρίζεται με την πλήρη σημασία τού όρου» (Lacan, 1953 - 54: 183). «Να αναγνωρίσει και να ονοματίσει το υποκείμενο την επιθυμία του, αυτή είναι η αποτελεσματική δράση τής ανάλυσης. Δεν πρόκειται όμως για ζήτημα αναγνώρισης ενός πράγματος καθ' ολοκληρίαν δεδομένου. [...] Ονομάζοντάς την, το υποκείμενο δημιουργεί, φέρνει στο προσκήνιο, μια νέα παρουσία στον κόσμο.» (Lacan, 1954 - 55: 228 & 229)

Μια από τις κυριότερες επικρίσεις τού Lacan στις ψυχαναλυτικές θεωρίες τής εποχής του εστιάζεται στη διαπίστωση ότι συγχέουν την έννοια τής *επιθυμίας* με τις συναφείς έννοιες τού *αιτήματος* και τής *ανάγκης*, στη διάκριση των οποίων προβαίνει από το 1957 και έκτοτε (Lacan, 1956 - 57: 100 & 125). «Η ανάγκη είναι ένα καθαρά βιολογικό ένστικτο, μια όρεξη που εμφανίζεται με τις απαιτήσεις τού οργανισμού και η οποία υποχωρεί τελείως (έστω και προσωρινά), όταν ικανοποιείται. Το ανθρώπινο υποκείμενο, το οποίο γεννιέται σε μια κατάσταση ανημπόριας, είναι ανίκανο να ικανοποιήσει τις ανάγκες του, και έτσι εξαρτάται από τη βοήθεια τού Άλλου. Για να λάβει τη βοήθεια τού Άλλου, το βρέφος πρέπει να εκφράσει τις ανάγκες του φωνητικά ή ανάγκη δηλαδή πρέπει να αρθρωθεί σε αίτημα. Τα πρωταρχικά αιτήματα τού βρέφους μπορεί να μην είναι παρά άναρθρες κραυγές, αλλά χρησιμεύουν στο να κάνουν τον Άλλο να φροντίσει τις ανάγκες του. Παρ' όλα αυτά η παρουσία τού

Άλλου γρήγορα αποκτά σημασία καθεαυτή, σημασία που υπερβαίνει την ικανοποίηση της ανάγκης, αφού η παρουσία αυτή συμβολίζει την αγάπη τού Άλλου. Έτσι το αίτημα αποκτά γρήγορα διττή σημασία, λειτουργώντας τόσο ως άρθρωση της ανάγκης όσο και ως αίτημα για αγάπη. Εντούτοις, ενώ ο Άλλος είναι δυνατόν να προσφέρει τα αντικείμενα που απαιτεί το υποκείμενο για να ικανοποιήσει τις ανάγκες του, δεν είναι σε θέση να προσφέρει την απεριόριστη αγάπη για την οποία αυτό διψά. Έτσι, ακόμα και μετά την ικανοποίηση των αναγκών που έχουν αρθρωθεί σε αίτημα, η άλλη διάσταση τού αιτήματος, η δίψα για αγάπη, παραμένει ανικανοποίητη.» (Evans, 1996: 128 & 129)

Το υπόλοιπο αυτό που παράγεται από την άρθρωση της ανάγκης σε αίτημα καλείται από τον Lacan *επιθυμία*. Δηλαδή «δεν είναι ούτε η όρεξη για ικανοποίηση, ούτε το αίτημα για αγάπη, αλλά η διαφορά που προκύπτει αφαιρώντας την πρώτη από το δεύτερο» (Lacan, 1977: 287). Αντίθετα από την ανάγκη, η οποία είναι δυνατόν να ικανοποιηθεί, παύοντας μάλιστα εν συνεχεία να κινητοποιεί το υποκείμενο, η επιθυμία δεν μπορεί ποτέ να εκπληρωθεί, με αποτέλεσμα η πίεσή της να είναι συνεχής και παντοτινή. Ο ψυχαναλυτής Gerard Severin χρησιμοποιεί ένα πολύ εύστοχο παράδειγμα, που διαφωτίζει το πέρασμα από την ανάγκη στην επιθυμία: «Μια ανάγκη είναι το φαγητό. Χρειαζόμαστε ένα αντικείμενο, το ψωμί λόγου χάρη, για να κατευνάσουμε την πείνα μας, να γεμίσουμε το “κενό” τού στομαχιού μας. Σύντομα όμως, παραπάνω από ψωμί, θέλουμε καλομαγειρεμένο φαγητό, μια ορισμένη σειρά για κάθε πιάτο τού γεύματος, μια ορισμένη παρουσία εκ μέρους των άλλων, θέλουμε ευχάριστη ατμόσφαιρα, δηλαδή επικοινωνία με τους άλλους γύρω από το τραπέζι. Από την ανάγκη τροφής περνάμε στην επιθυμία ανταλλαγής τού ψωμιού των σκέψεών μας, τού κρασιού των αισθημάτων μας. Η ανάγκη μάς φέρνει σε επαφή με ένα αντικείμενο που υπόσχεται ευχαρίστηση. Η επιθυμία είναι διαψυχική συνάντηση με τον Άλλο. Είναι μια δυναμική, μια ώθηση, μια πηγή που μας σπρώχνει στη ζωή και στην αναζήτηση των άλλων οι οποίοι, κι αυτοί, μας καλούν. Ατελεύτητη πορεία. Η επιθυμία είναι ώθηση σε κάτι που δεν μπορεί να περιγραφεί, που πάντα λείπει... Η επιθυμία είναι το πέραν της μελωδίας μιας μουσικής, της σελίδας κάποιου βιβλίου, ενός προσώπου, μιας χειρονομίας συμπόνιας. Μας κάνει να ζούμε στο αέναο ημιτελές και την αντίφαση.»²

² Gerard Severin, πρόλογος στο βιβλίο της Fr. Dolto:

Τα Ευαγγέλια και η πίστη - Ο κίνδυνος μιας ψυχαναλυτικής ματιάς, 1996: 12

Μια από τις επαναλαμβανόμενες θέσεις του Lacan είναι ότι «η επιθυμία του ανθρώπου είναι η επιθυμία του Άλλου» (Lacan, 1964: 235), διατύπωση επηρεασμένη από τον Hegel, που επιδέχεται διάφορες -συμπληρωματικές ωστόσο μεταξύ τους- ερμηνευτικές προσεγγίσεις. Κατά πρώτον, «η επιθυμία είναι συγχρόνως επιθυμία να είναι κανείς το αντικείμενο της επιθυμίας κάποιου άλλου, καθώς και επιθυμία για αναγνώριση από κάποιον άλλο» (Evans, 1996: 130). Κατά δεύτερον, το υποκειμένο επιθυμεί qua Άλλος, από την σκοπιά ενός άλλου (Lacan, 1977: 312), δηλαδή «το αντικείμενο της επιθυμίας του υποκειμένου είναι ουσιαστικά ένα αντικείμενο που επιθυμείται από κάποιον άλλο» (Lacan, 1951: 12), πράγμα που γίνεται ιδιαίτερα εμφανές στην κλινική δομή της υστερίας. Κατά τρίτον, η επιθυμία είναι επιθυμία για τον Άλλο, δεδομένου άλλωστε ότι η θεμελιώδης επιθυμία είναι η αιμομικτική επιθυμία για τον πρωταρχικό Άλλο, δηλαδή για τη μητέρα (Lacan, 1959 - 60: 67). Κατά τέταρτον, η επιθυμία είναι πάντοτε «η επιθυμία για κάτι άλλο» (Lacan, 1977: 167), αφού δεν είναι δυνατόν να επιθυμεί κανείς κάτι που ήδη κατέχει. Από τη στιγμή που αποκτάται το αντικείμενο της επιθυμίας, παύει πλέον να είναι επιθυμητό, ενώ η επιθυμία καθλώνεται σε άλλο αντικείμενο. Γι' αυτόν τον λόγο, ο Lacan υποστηρίζει ότι η «επιθυμία είναι μετωνυμία» (Lacan, 1977: 175), δηλαδή μια διαχρονική κίνηση από ένα σημαίνον σε ένα άλλο κατά μήκος της σημαίνουσας αλυσίδας, σε μια αέναη αναβολή του νοήματος. Τέλος, η επιθυμία ανακύπτει αρχικά στο πεδίο του Άλλου -δηλαδή του ασυνειδήτου- και παράγεται κοινωνικά, αφού συγκροτείται πάντοτε σε διαλεκτική σχέση με τις επιθυμίες των άλλων υποκειμένων (Evans, 1996: 131).

Στο σεμινάριο του 1960 - 61, ο Lacan προβάλλει τη σχέση μεταξύ άγχους και επιθυμίας, θεωρώντας ότι το άγχος είναι ένας τρόπος διατήρησης της επιθυμίας όταν απουσιάζει το αντικείμενο (Lacan, 1960 - 61: 427). Ο ψυχαναλυτής καλείται λοιπόν να μην επιτρέπει στο δικό του άγχος να εμπλέκεται στη θεραπεία, προϋπόθεση που επιτυγχάνεται μόνον επειδή ο ίδιος διατηρεί μια δική του επιθυμία, την *επιθυμία του αναλυτή* (Lacan, 1960 - 61: 430). Η διατύπωση *επιθυμία του αναλυτή* παίρνει δύο διαφορετικές διαστάσεις στη λακανική σκέψη. Αφ' ενός πρόκειται για την επιθυμία που ο αναλύόμενος αποδίδει στον αναλυτή, βάζοντάς τον έτσι στη θέση όχι μόνον του «υποκειμένου που υποτίθεται ότι γνωρίζει» αλλά και του «υποκειμένου που υποτίθεται ότι επιθυμεί». Υπό αυτήν την οπτική, ο αναλυτής καλείται να εξασφαλίζει ότι η επιθυμία του παραμένει άγνωστη για τον αναλύόμενο (Lacan, 1964: 132), καθιστώντας την έτσι κινητήριο δύναμη της θεραπευτικής διαδικασίας (Lacan, 1966: 854). Φέρνοντας τον αναλύόμενο σε συνεχή επαφή με μια αινιγματική επιθυμία, τον

κρατά σε εγρήγορση και ευνοεί την «εμφάνιση τής θεμελιακής φαντασίωσης του υποκειμένου στη μεταβίβαση» (Evans, 1996: 132). Αφ' ετέρου πρόκειται για την επιθυμία που πρέπει να κινητοποιεί τον αναλυτή στον τρόπο με τον οποίον καθοδηγεί την αναλυτική διαδικασία, κυρίως δηλαδή για την επιθυμία ανάδυσης στη θεραπεία τής μοναδικής αλήθειας του αναλυόμενου.

Αξίζει να αναφερθεί ότι στο σεμινάριο τού 1959 - 60 σχετικά με την ηθική τής ψυχανάλυσης, ο Lacan οδηγείται -μεταξύ άλλων- σε μια πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση, την οποία παραθέτει στο έργο του και ο M. Safouan: «Για τον Αριστοτέλη, η ηδονή είναι κάτι το αδιαμφισβήτητο. Αν υπάρχει κάτι θείο στον άνθρωπο είναι το γεγονός ότι αποτελεί μέρος τής φύσης. Για τον Freud, οτιδήποτε σχετίζεται προς την πραγματικότητα έχει να κάνει με έναν μετριάσμό τού ηδονικού πάθους. Εκείνος που ονειρεύεται δεν έχει μια μονοσήμαντη σχέση με την ευχή τού ονείρου: Μπορεί, για παράδειγμα, να την απορρίπτει είναι σαν να μη θέλει να τού βγει. Σε αυτό το σημείο λοιπόν προσεγγίζουμε τη φύση τής επιθυμίας ως επιθυμίας εις την δευτέραν, ως επιθυμία τής επιθυμίας.» (Safouan, 2001: 168)

Η επιθυμία αποτελεί θεμελιώδη και ιδιαίτερα σύνθετη έννοια στην ψυχαναλυτική σκέψη και πολύ περισσότερο στη λακανική θεώρηση. Επόμενο είναι να μην αρκούν λίγες σελίδες για την παρουσίασή της. Ελπίζω ωστόσο ότι στο παρόν υποκεφάλαιο δόθηκαν κάποια απαραίτητα στοιχεία γι' αυτήν, τα οποία θα χρησιμεύσουν εν συνεχεία στην ανάπτυξη τής προβληματικής μου. Υπενθυμίζω ότι στόχος μου είναι να ασχοληθώ με την ασυνείδητη επιθυμία στην περίπτωση τού ψεύδους, τής μυθοπλασίας και τής παραληρητικής ιδέας. Κλείνοντας, θα ήθελα να αναφερθώ σε μια παράδοση διατύπωση τού Lacan στο σεμινάριο τού 1954 - 55. Υποστηρίζει ότι «η επιθυμία δεν επιθυμεί τίποτα. Έπειτα όμως από μια προσεκτική ανάγνωση τής συλλογιστικής του, θα μπορούσε κανείς να προσθέσει “τίποτα που έχει να κάνει με τη συμβατική πραγματικότητα”. Όπως μας λέει ο Freud, η επιθυμία ικανοποιείται μέσα στην παραίσθηση. Τούτο σημαίνει ότι η επιθυμία πραγματοποιείται μέσα στη φαντασίωση. Είναι μια επιθυμία που τελικά είναι μη επιθυμία ή, ακριβέστερα, μια επιθυμία που εξαρτάται από τη δική της ρύθμιση.» (Safouan, 2001: 56) Να τι λέει ένας αναλυόμενος: «Είδα όνειρο ότι ήμουν με την Α και υπήρχε έγνοια για τη στύση μου. Η Α με καθησυχάζει ότι δεν θα κάνουμε τίποτε. Και πάλι νιώθω δυσφορία. Δηλαδή υπάρχει μια επιθυμία σημαδεμένη από αμφιβολία. Προκύπτει απαλλαγή απ' την επιθυμία, αλλά και ένα “Γιατί όχι;”. Δηλαδή, η επιθυμία είναι σημαδεμένη από την απουσία της και η απουσία της από το “Μα γιατί όχι;”.» (Σιδέρης, 2008: 90)

2.4 Προβληματισμοί και υποθέσεις

Ευελπιστώ ότι μέχρι τώρα κατόρθωσα να προσδιορίσω κάπως το εννοιολογικό πλαίσιο στο οποίο θα προσπαθήσω εν συνεχεία να εντάξω και να αρθρώσω τη συλλογιστική μου. Ασχολήθηκα έως εδώ με την πορεία της έννοιας της *πραγματικότητας* από τη φιλοσοφική αναζήτηση στην ψυχαναλυτική σκέψη, επισημαίνοντας τη διαφοροποίησή της από την έννοια της *αλήθειας* και διακρίνοντας τις δύο παραμέτρους που την αποτελούν, αυτήν της *εξωτερικής* και αυτήν της *εσωτερικής πραγματικότητας*. Προέβαλλα τις έννοιες της *φαντασίωσης* και της *επιθυμίας* ως θεμελιώδεις για την *εσωτερική πραγματικότητα* και θεώρησα το *ψεύδος*, τη *μυθοπλασία* και την *παραληρητική ιδέα* ως τις πλέον βασικές μορφές αλλοίωσης της ευρύτερης έννοιας της *πραγματικότητας*.

Οι συνειρμοί που δημιουργούνται είναι διάφοροι. Καθίσταται δυνατή μια συγκριτική προσέγγιση τού ψεύδους, της μυθοπλασίας και της παραληρητικής ιδέας; Ποια είναι η μεταξύ τους σχέση και σε τι διαφοροποιούνται; Μπορούμε να αποδώσουμε μια ψυχικά δομική λειτουργία στο ψεύδος; Υπό ποιες συνθήκες αυτό συνιστά το έναυσμα μιας μυθοπλασίας; Πώς φτάνει δηλαδή το υποκείμενο που ψεύδεται να πιστέψει σταδιακά το ίδιο του το ψέμα; Γιατί, συγκριτικά με το ψεύδος και την παραληρητική ιδέα, η μυθοπλασία είναι λιγότερο αρνητικά φορτισμένη, μοιάζει να γίνεται πιο αποδεκτή κοινωνικά και να ενέχει μάλιστα ένα στοιχείο «γοητείας»; Μήπως επειδή καταφέρνει να συνταιριάζει περισσότερο αρμονικά την εσωτερική με την εξωτερική πραγματικότητα; Επίσης, σε σύγκριση με το ψεύδος, ισχύει ότι η μυθοπλασία σχετίζεται με μια πολύ περισσότερο επενδεδυμένη ψυχικά φαντασίωση; Επιπλέον, σε επίπεδο ψυχικής οικονομίας, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ενώ το ψεύδος φαίνεται να δεσμεύει ψυχική ενέργεια, η μυθοπλασία και η παραληρητική ιδέα έχουν μάλλον «καθαρή» ρόλο; Ποια είναι η ειδοποιός διαφορά μεταξύ μυθοπλασίας και παραληρητικής ιδέας; Για παράδειγμα, τότε θεωρούμε ότι μια θρησκευτικού περιεχομένου πεποίθηση ξεφεύγει από το μυθοπλαστικό πλαίσιο της θρησκευτικής δοξασίας και εντάσσεται στην περιοχή των παραληρητικών ιδεών θρησκευτικού περιεχομένου;

Σίγουρα, μπορεί κανείς να διατυπώσει πλήθος ακόμη ερωτημάτων. Ωστόσο, θεωρώ ότι τα περισσότερα από αυτά συνοψίζονται -τόσο από θεωρητική όσο και από κλινική σκοπιά- στις ακόλουθες τρεις βασικές υποθέσεις, οι οποίες αποτελούν και τον κεντρικό άξονα της παρούσας εργασίας:

I. Ο S. Freud ξεκινά την ανάπτυξη της θεωρίας του από την ευρέως πλέον αποδεκτή ψυχαναλυτική διαπίστωση ότι τα λάθη στην καθημερινή ζωή (οι παραπραξίες) δεν είναι τυχαία συμβάντα αλλά έχουν κίνητρο, νόημα και πρόθεση. Ανήκουν δηλαδή σε ένα νοητικό σύνολο που μπορεί να καθοριστεί και είναι ενδεικτικά μιας πιο σημαντικής πνευματικής διαδικασίας. Πάνω απ' όλα όμως, υποδηλώνουν ότι η διαδικασία που αποκαλύπτουν δεν είναι γνωστή στην ανθρώπινη συνείδηση. (Freud, 1916 - 17 a: τόμος Β', 15) Γράφει χαρακτηριστικά: «Αν ρωτήσουμε κάποιον που δεν έχει γνώση της ψυχανάλυσης πώς εξηγεί αυτές τις περιπτώσεις (τις παραπραξίες), η πρώτη του απάντηση θα είναι ασφαλώς: “Ω! Δεν αξίζουν καμιά εξήγηση. Είναι τυχαία μικροσυμβάντα.” Τι εννοεί ο άνθρωπος με αυτό; Μήπως σκοπεύει να υποστηρίξει ότι υπάρχουν συμβάντα τόσο ασήμαντα ώστε να εκφεύγουν από την αιτιατή συνάρτηση των πραγμάτων και που θα μπορούσαν να είναι και διαφορετικά απ' ό,τι είναι;» (Freud, 1916 - 17 a: τόμος Α', 37) Εν συνεχεία, καταδεικνύει βέβαια ότι τόσο τα όνειρα όσο και τα συμπτώματα έχουν σαφώς νόημα, σκοπό και σχέση με τη ζωή του ατόμου στο οποίο εμφανίζονται (Freud, 1916 - 17 a: τόμος Β', 24 & 33).

Από τη γέννησή της λοιπόν ακόμη, η ψυχανάλυση υποστηρίζει και αναζητά την ύπαρξη μιας ερμηνευτικής σχέσης μεταξύ της εσωτερικής πραγματικότητας του υποκειμένου και των συμβάντων στην εξωτερική πραγματικότητα. Το μοντέλο της ερμηνείας αρθρώνεται από τον πατέρα της ψυχανάλυσης στην *Ερμηνευτική των Ονείρων* (Freud, 1900). «Αν και, επιφανειακά, αφορούν μόνον τα όνειρα, τα σχόλια του Freud για την ερμηνεία σε αυτό του το έργο, ισχύουν εξίσου και για όλα τα υπόλοιπα μορφώματα του ασυνειδήτου (παραπραξίες, ευφυολογήματα, συμπτώματα κ.λπ.)» (Evans, 1996: 137). Ορμώμενος από αυτήν την τοποθέτηση, υποθέτω ότι το ψεύδος, η μυθοπλασία και η παραληρητική ιδέα αποτελούν ουσιώδεις ψυχικές κινήσεις και διαβαθμίσεις αλλοίωσης της πραγματικότητας, επηρεάζοντας τη σχέση και διαταράσσοντας την ισορροπία των δύο παραμέτρων της, δηλαδή της εξωτερικής και της εσωτερικής (ψυχικής) πραγματικότητας. Άλλωστε, στην κλινική πράξη φαίνεται συχνά ότι «ανεξάρτητα από τη συμπεριφορά που επιλέγουν, τα ψυχικά διαταραγμένα άτομα έχουν ένα κοινό χαρακτηριστικό: αρνούνται όλα, λιγότερο η περισσότερη, την πραγματικότητα του κόσμου που τα περιβάλλει» (Φάρος, 2001: 40).

Στην περίπτωση του ψεύδους, το υποκείμενο διατηρεί επαρκή επίγνωση της διαφοροποίησης μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας, διατηρώντας έτσι και τα όρια μεταξύ εξωτερικής πραγματικότητας και εξωτερικής μη πραγματικότητας. Υφίσταται η διάκριση μεταξύ φαντασίωσης και εξωτερικής

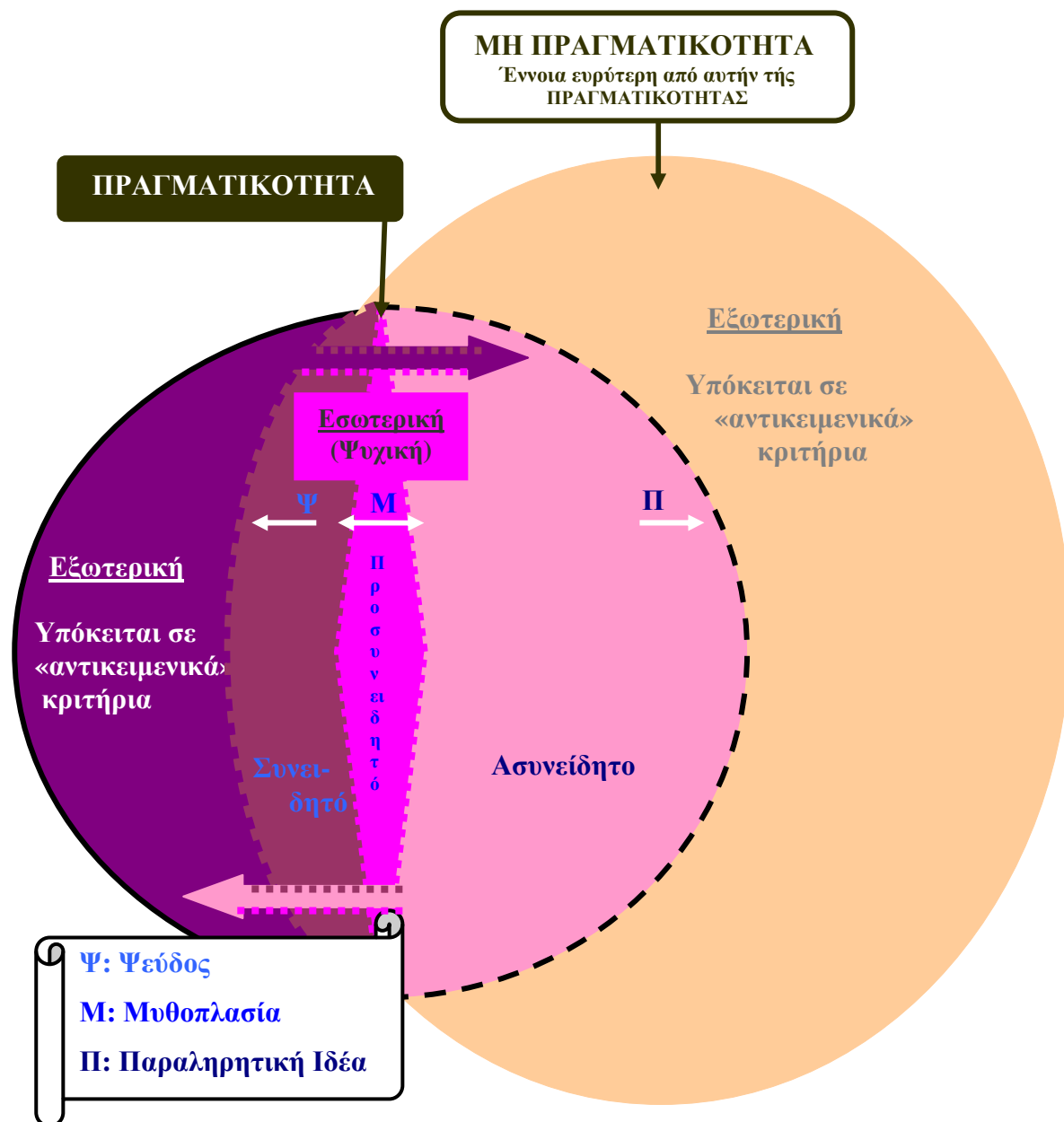
πραγματικότητας. Το αντικείμενο είναι συνήθως παρόν και, εξαιτίας τού φόβου μιας ενδεχόμενης απώλειάς του, επιδιώκεται η μέσω τού ψεύδους διατήρησή του.

Στην περίπτωση τής μυθοπλασίας, η εσωτερική πραγματικότητα επικαλύπτει και αναπληρώνει ή «εκλογικεύει» την εξωτερική, λειτουργώντας όμως προς όφελος τής εξωτερικής. Το υποκείμενο δεν έρχεται σε ρήξη με την εξωτερική πραγματικότητα, αλλά προτάσσει -συνήθως για κάποιο διάστημα και για συγκεκριμένες καταστάσεις- την εσωτερική του πραγματικότητα, ώστε να κατορθώσει εν συνεχεία να αντιμετωπίσει, να αποδεχθεί και να συνυπάρξει εντός τής εξωτερικής. Μπορεί λοιπόν περιστασιακά να περνά στο πεδίο τής εξωτερικής μη πραγματικότητας, ωστόσο αυτό συμβαίνει προς χάριν τής εξωτερικής πραγματικότητας. Η φαντασίωση συγχέεται με την εξωτερική πραγματικότητα, προς όφελος όμως τής τελευταίας. Έχει μάλλον επέλθει η απώλεια τού αντικειμένου και, μέσω τής μυθοπλασίας, επιδιώκεται μια φαντασιωτική αναπλήρωση ή μια δικαιολόγηση αυτής τής απώλειας.

Αντίθετα, στην παραληρητική ιδέα, η εσωτερική πραγματικότητα, αδυνατώντας να εναρμονιστεί με την εξωτερική, την κυριεύει, επιφέροντας ρήξη και οδηγώντας το υποκείμενο στο πεδίο τής εξωτερικής μη πραγματικότητας. Η φαντασίωση κυριεύει την εξωτερική πραγματικότητα (Ζερβής, 1996: 73). Χαρακτηριστική είναι η έκδηλη ψυχική αγωνία τού υποκειμένου, κάτι που δεν παρατηρείται στην περίπτωση τής μυθοπλασίας. Μιλάμε εδώ κυρίως για απουσία και όχι για απώλεια τού αντικειμένου.

Το ψεύδος, η μυθοπλασία και η παραληρητική ιδέα σχετίζονται με την *σκέψη* (τής οποίας κατ' εξοχήν όργανο δόμησης και έκφρασης είναι ο *λόγος*), δηλαδή με την «ανώτερη πνευματική λειτουργία που συνίσταται στη χρήση συμβόλων που διαπλέκονται σε ιδέες και συνειρμούς και που αντιπροσωπεύουν είτε εξωτερικά αντικείμενα και γεγονότα είτε στοιχεία τού εσωτερικού κόσμου τού ατόμου. Ένα μέρος από τις διεργασίες τής σκέψης υποπίπτει στη συνείδηση τού ατόμου, ενώ ένα άλλο είναι ασυνείδητο.» (Ζερβής, 1996: 72) Στο πλαίσιο μιας τοπογραφικής προσέγγισης (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Β', 98), υποθέτω ότι το ψεύδος εστιάζεται κυρίως στο πεδίο τού συνειδητού, λαμβάνει υπόψιν την εξωτερική πραγματικότητα και τείνει προς αυτήν. Η μυθοπλασία εστιάζεται κυρίως στο πεδίο τού προσυνειδητού και φαίνεται να επιτελεί παρόμοια με αυτό λειτουργία, συνταιριάζοντας το συνειδητό με το ασυνείδητο. Η παραληρητική ιδέα εστιάζεται κυρίως στο πεδίο τού ασυνειδήτου, απομακρυνόμενη από την εξωτερική πραγματικότητα και τείνοντας προς την εξωτερική μη πραγματικότητα (Αβεντισιάν - Παγοροπούλου, 2000: 47). Έτσι, η σχηματική απεικόνιση τής σελίδας 45 διαμορφώνεται ακολούθως:

Β) Απεικονιστική τοποθέτηση τού Ψεύδους, τής Μυθοπλασίας και τής Παραληρητικής Ιδέας
σε σχέση με την Πραγματικότητα (Εξωτερική και Εσωτερική) και τη Μη Πραγματικότητα



■ **Εξωτερική Πραγματικότητα:** Υπόκειται σε «αντικειμενικά» κριτήρια

■ **Συνειδητό** } **Εσωτερική (Ψυχική) Πραγματικότητα:** Είναι

■ **Προσυνειδητό** } υποκειμενική και βασίζεται στις έννοιες τής

■ **Ασυνείδητο** } **Φαντασίωσης και τής Επιθυμίας**

■ **Εξωτερική Μη Πραγματικότητα:** Υπόκειται σε «αντικειμενικά» κριτήρια
 Έμπνευση και δημιουργία τής απεικόνισης: Κ. ΛΟΥΚΙΔΗΣ

II. Στις περιπτώσεις τού ψεύδους, τής μυθοπλασίας και τής παραληρητικής ιδέας, η εσωτερική πραγματικότητα είναι διαρκώς παρούσα και διαδραματίζει σαφώς τον σπουδαιότερο ρόλο. Επομένως, διαρκώς παρούσα είναι και η ασυνείδητη επιθυμία, η οποία συνιστά ζωοποιό στοιχείο της. Υποθέτω λοιπόν ότι τόσο το ψεύδος όσο και η μυθοπλασία και η παραληρητική ιδέα ως ψυχικές κινήσεις κατευθύνονται από την ασυνείδητη επιθυμία, και μάλιστα το περιεχόμενό τους (όπως αυτό αρθρώνεται με λόγια) εκφράζει την αλήθεια της. Άλλωστε, «η ομιλία αποτελεί το μοναδικό μέσο αποκάλυψης τής αλήθειας περί την επιθυμία» (Evans, 1996: 47)³.

Στην περίπτωση τού ψεύδους, όπου το υποκείμενο διατηρεί επίγνωση τής διάκρισης μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας, η ασυνείδητη επιθυμία εκφράζεται αρκετά κεκαλυμμένα και παραμορφωμένα. Έτσι, το ψέμα προς τους άλλους αποτελεί ταυτοχρόνως και ψέμα προς την αναγνώριση τής επιθυμίας.

Στη μυθοπλασία, η ασυνείδητη επιθυμία αποκτά μια πιο εμφανή έκφραση. Η μυθοπλασία μάλιστα μπορεί να λάβει και μια συλλογική μορφή, αυτήν της μυθολογίας τού εκάστοτε πολιτισμού, η οποία -εντασσόμενη στην εν λόγω συλλογιστική- υποθέτω ότι εμφορείται από την αλήθεια ασυνείδητων καθολικών επιθυμιών. Όπως η μυθολογία βοήθησε τους ανθρώπους να εκλογικεύσουν και να οργανώσουν το χάος τού σύμπαντος (π.χ. η *Θεογονία* τού Ησιόδου), έτσι και η μυθοπλασία στην εξατομικευμένη και κλινική της μορφή βοηθά το υποκείμενο να κυριαρχήσει επί τής εξωτερικής πραγματικότητας και να την εκλογικεύσει, για να μπορέσει εν συνεχεία να την αντέξει, να τη διαχειριστεί και να ζήσει εντός της.

Στην παραληρητική ιδέα -αφού τα στοιχεία τού ασυνείδητου κυριαρχούν στην εσωτερική πραγματικότητα, η οποία με τη σειρά της κυριεύει την εξωτερική πραγματικότητα (επιφέροντας σημαντική ρήξη) και οδηγεί το υποκείμενο στο πεδίο τής εξωτερικής μη πραγματικότητας- η ασυνείδητη επιθυμία επικρατεί και εκφράζεται πλέον πολύ έκδηλα, χωρίς ιδιαίτερες παραμορφώσεις και πολύπλοκους μετασχηματισμούς.

³ Είναι σημαντικό να αναφερθεί εδώ παρενθετικά ότι, όπως επισημαίνει και ο Lacan, «η ελάχιστη ενότητα σημασίας δεν είναι η λέξη αλλά η φράση. [...] Η σημασία τής φράσης αναδύεται στο τέλος της, το οποίο και προσδιορίζει αναδρομικά τις αξίες των μερών της. Καθώς λέγει και ο I. A. Richards, βρετανός θεωρητικός τής ρητορικής θεωρίας, πρέπει να περιμένουμε το τέλος τής φράσης για να καταλάβουμε αυτό που συμβαίνει στην αρχή της.» (Safouan, 2001: 98) Γι' αυτό, πρέπει να αναζητείται το κρυμμένο νόημα τού ψεύδους, τής μυθοπλασίας και τής παραληρητικής ιδέας στο σύνολο των φράσεων τού υποκειμένου.

III. Καταδεικνύοντας -όπως έχει επανειλημμένα αναφερθεί- ο S. Freud τη σημασία της φαντασίωσης, θέτει συγχρόνως τα θεμέλια της έννοιας της εσωτερικής πραγματικότητας (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Α', 72). Στην ψυχαναλυτική θεωρία, η φαντασίωση και η επιθυμία έχουν για το ασυνείδητο την ίδια αποτελεσματικότητα με την εξωτερική πραγματικότητα, ενώ στην κλινική πράξη, φαίνεται ο ρόλος του ψυχαναλυτικού πλαισίου να εστιάζεται στο να καταστήσει εφικτή την ανάδυση της εσωτερικής πραγματικότητας. Κατά τον Lacan, «η αναλυτική αγωγή είναι ένα πέρασμα μέσα από τη φαντασίωση» (Safouan, 2001: 164). Επίσης, μια από τις σημαντικότερες έννοιες της ψυχαναλυτικής θεωρίας και πράξης, αυτή της *μεταβίβασης*, μοιάζει να ενέχει κάτι το μυθοπλαστικό. Ποια είναι λοιπόν η θέση της εξωτερικής πραγματικότητας στην ψυχανάλυση; Κατ' επέκταση, πώς λειτουργούν οι έννοιες της αλήθειας και του ψεύδους στο πλαίσιο μιας ψυχαναλυτικού τύπου θεραπείας; Μήπως οδηγούμαστε ανεπαίσθητα -όπως διερωτάται και ο J. Laplanche- σε μια εκδίωξη της εξωτερικής πραγματικότητας από το ψυχαναλυτικό πεδίο;

Σε μια από τις μηνιαίες διαλέξεις που οργανώνει η ομάδα σύνταξης του ψυχαναλυτικού περιοδικού *Εκ των Υστέρων*, ο ψυχαναλύτης Δημήτρης Παπαευθυμίου επεσήμανε εύστοχα ότι «η ψυχανάλυση ψηλαφά την αλήθεια, θυσιάζοντας όμως έτσι αναγκαστικά ένα κομμάτι ακρίβειας» (9/2/2010). Θεωρώ ότι η ψυχαναλυτική μέθοδος στοχεύει στην ανάδυση της εσωτερικής πραγματικότητας και στην άρθρωση της αλήθειας της ασυνείδητης επιθυμίας του υποκειμένου. Υποθέτω όμως ότι η επιδίωξη αυτή δεν οδηγεί στην εκδίωξη της εξωτερικής πραγματικότητας, μια εκδίωξη άλλωστε που μάλλον είναι πρακτικά ανέφικτη. Ο ίδιος ο Freud λέει ότι το Εγώ είναι πρωτίστως σωματικό, σχετίζεται δηλαδή αναπόσπαστα με την ύλη και την πραγματικότητά της (Freud, 1923: SE XIX, 26). Επιπλέον, οι ενορμήσεις συνδέονται με σωματικές πηγές (Laplanche & Pontalis, 1967: 209).

Ο J. Lacan εισάγει τον όρο *extimité* (*εκ-σωτερικότητα*), προσθέτοντας το πρόθεμα *ex* (από το *exérieur*) στη γαλλική λέξη *intimité* (εσωτερικότητα). Ο νεολογισμός που προκύπτει, νομίζω ότι τελικά δηλώνει πολύ εύστοχα «τον τρόπο με τον οποίον η ψυχανάλυση αμφισβητεί την αντίθεση ανάμεσα στο εσωτερικό και το εξωτερικό, ανάμεσα στο περιέχον και το περιεχόμενο» (Evans, 1996: 121). Για παράδειγμα, το πραγματικό είναι τόσο εντός όσο και εκτός του υποκειμένου (Lacan, 1959 - 60: 118). Επίσης, το υποκείμενο είναι έκ-κεντρο, δηλαδή το κέντρο του τοποθετείται έξω (Lacan, 1977: 165 & 171) και ο Άλλος είναι «κάτι ξένο προς το υποκείμενο, αν και βρίσκεται στην καρδιά του» (Lacan, 1959 - 60: 71).

Σύνοψη

Η πραγματικότητα αποτελείται από δύο συμπληρωματικές μεταξύ τους παραμέτρους, αυτήν της εξωτερικής (υλικής) και αυτήν της εσωτερικής (ψυχικής) πραγματικότητας. Η εξωτερική πραγματικότητα, η οποία σχετίζεται με την υπόσταση και τις ιδιότητες των αντικειμένων του περιβάλλοντος κόσμου, υπόκειται σε «αντικειμενικά» κριτήρια. Συγκριτικά, η εσωτερική πραγματικότητα, η οποία αναφέρεται σε «οτιδήποτε μέσα στον ψυχισμό του υποκειμένου αποκτά αξία πραγματικότητας» (Laplanche & Pontalis, 1967: 554), είναι υποκειμενική. Με την ακριβέστερη μάλιστα αποδοχή της, «θα μπορούσε να σημαίνει την ασυνείδητη επιθυμία και τη συνδεδεμένη μαζί της φαντασίωση» (Laplanche & Pontalis, 1967: 554). Γενικότερα, η έννοια της εσωτερικής πραγματικότητας σχετίζεται με αυτήν του ψυχικού οργάνου, το οποίο δεν αποτελεί απλώς μια σύνθεση διαφορετικών επιμέρους συστημάτων, αλλά μια ορισμένη διάταξη που οι διεγέρσεις τείνουν να ακολουθούν (Freud, 6/12/1896: γράμμα στον W. Fliess, στο *La naissance de la psychanalyse*). Έτσι, στο πλαίσιο της πρώτης τοπικής θεωρίας του S. Freud για το ψυχικό όργανο, η εσωτερική πραγματικότητα απαρτίζεται από τους επιμέρους τόπους του συνειδητού, του προσυνειδητού και του ασυνειδήτου. Η αλληλεπίδραση μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας είναι προφανής και αναμφισβήτητη: χωρίς την εξωτερική καθίσταται αδύνατη η διαμόρφωση της εσωτερικής, ενώ χωρίς την εσωτερική είναι ανέφικτη και ανούσια η νοηματοδότηση της εξωτερικής.

Η παρούσα εργασία δομείται με βάση τις ακόλουθες υποθέσεις:

I. Ξεκινώ από την υπόθεση ότι το ψεύδος, η μυθοπλασία και η παραληρητική ιδέα συνιστούν ουσιώδεις ψυχικές κινήσεις και διαβαθμίσεις αλλοίωσης της πραγματικότητας, επηρεάζοντας τη σχέση και διαταράσσοντας την ισορροπία των δύο παραμέτρων της, δηλαδή της εξωτερικής και της εσωτερικής. Στην περίπτωση του ψεύδους, το υποκείμενο διατηρεί επαρκή επίγνωση της διαφοροποίησης μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας. Στην περίπτωση της μυθοπλασίας, η εσωτερική πραγματικότητα επικαλύπτει, αναπληρώνει και «εκλογικεύει» την εξωτερική, λειτουργώντας όμως εντέλει προς όφελος της εξωτερικής. Αντίθετα, στην περίπτωση της παραληρητικής ιδέας, η εσωτερική πραγματικότητα, αδυνατώντας να εναρμονιστεί με την εξωτερική, την κυριεύει, επιφέροντας ρήξη. Στο πλαίσιο μιας τοπογραφικής προσέγγισης (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Β', 98), υποθέτω ότι το ψεύδος εστιάζεται κυρίως στο πεδίο του συνειδητού, λαμβάνει υπόψιν την εξωτερική

πραγματικότητα και τείνει προς αυτήν. Η μυθοπλασία εστιάζεται κυρίως στο πεδίο τού προσυνειδητού και φαίνεται να επιτελεί μια παρόμοια με αυτό λειτουργία, αφού συνταιριάζει το συνειδητό με το ασυνείδητο. Η παραληρητική ιδέα εστιάζεται κυρίως στο πεδίο τού ασυνειδήτου, απομακρύνεται αισθητά από την εξωτερική πραγματικότητα και τείνει προς την εξωτερική μη πραγματικότητα.

II. Εν συνεχεία, υποθέτω ότι τόσο το ψεύδος όσο και η μυθοπλασία και η παραληρητική ιδέα ως ψυχικές κινήσεις κατευθύνονται από την ασυνείδητη επιθυμία, και μάλιστα το περιεχόμενό τους (όπως αυτό αρθρώνεται με λόγια) εκφράζει την αλήθεια της. Στο ψεύδος, η ασυνείδητη επιθυμία εκφράζεται με κεκαλυμμένο και παραμορφωμένο τρόπο. Στη μυθοπλασία, αποκτά μια περισσότερο «διαυγή» έκφραση. Η μυθοπλασία μπορεί μάλιστα να πάρει και μια συλλογική μορφή, αυτήν της μυθολογίας, η οποία -εντασσόμενη στην εν λόγω συλλογιστική- υποθέτω ότι εμφορείται από την αλήθεια ασυνείδητων καθολικών επιθυμιών. Στην παραληρητική ιδέα, η ασυνείδητη επιθυμία επικρατεί και εκφράζεται πλέον πολύ πιο έκδηλα, χωρίς να έχει πια ανάγκη παραμορφώσεων και πολύπλοκων μετασχηματισμών.

III. Τέλος, προβληματίζομαι για τη θέση τής εξωτερικής πραγματικότητας στην ψυχαναλυτική θεραπεία. Μήπως οδηγούμαστε ανεπαίσθητα -όπως διερωτάται και ο J. Laplanche- σε μια εκδίωξή της από το ψυχαναλυτικό πεδίο; Θεωρώ ότι όντως η ψυχαναλυτική θεραπεία επιδιώκει πρωτίστως την ανάδυση τής εσωτερικής πραγματικότητας και την άρθρωση τής αλήθειας τής ασυνείδητης επιθυμίας τού υποκειμένου. Υποθέτω όμως ότι η επιδίωξη αυτή δεν οδηγεί στην εκδίωξη τής εξωτερικής πραγματικότητας, μια εκδίωξη άλλωστε που μάλλον είναι κατ' ουσίαν ανέφικτη. Για την ενίσχυση μάλιστα αυτής τής υπόθεσης, πρόκειται να χρησιμοποιήσω τον ιδιαίτερα εφευρετικό νεολογισμό τής *εκ-σωτερικότητας* (*extimité*) που εισάγει ο J. Lacan, επειδή νομίζω ότι αυτός δηλώνει πολύ εύστοχα «τον τρόπο με τον οποίον η ψυχανάλυση αμφισβητεί την αντίθεση ανάμεσα στο εσωτερικό και το εξωτερικό» (Evans, 1996: 121).





ΤΟ ΨΕΥΔΟΣ

Μια φορά, παιδί, δεν μου άρεσε το φαΐ. Το πετάω λοιπόν στα σκουπίδια, πάνω πάνω, και λέω ότι το έφαγα. Φυσικά με ανακαλύπτουν και μου λένε: «Δεν είναι σωστό να λέμε ψέματα.» [...] Η μητέρα μου παριστάνει ότι απλώς με παραπέμπει στον πατέρα - κριτή. Φυσικά, τον έχει ήδη ενημερώσει, αλλά αυτός μου κάνει ψευτοερωτήσεις με σκοπό όχι την πληροφόρησή του, αλλά τον εξευτελισμό μου... Ύστερα μου εξηγεί τα «κατά συνθήκη ψεύδη». Συμπεραίνω ότι: «Τα δικά σου ψέματα είναι λάθος, τα δικά μας είναι σωστά, γιατί είμαστε οι πιο δυνατοί.» Πρόκειται για αυθαιρεσία που καταργεί την εγκυρότητα και σημαίνει ότι το να λες την αλήθεια είναι ο τρόπος για να συλληφθείς.

ΛΟΓΙΑ ΕΝΟΣ ΑΝΑΛΥΟΜΕΝΟΥ

(Σιδέρης, 2008: 66)

Ένα από τα ωραιότερα παραμύθια των αδελφών Grimm, *Το παιδί τής Παναγιάς*, αφηγείται την ιστορία ενός ξυλοκόπου και τής γυναίκας του, που είναι τόσο φτωχοί ώστε αδυνατούν να θρέψουν τους εαυτούς τους και την τρίχρονη κόρη τους. Συγκινημένη από τη δυστυχία τους, παρουσιάζεται μπροστά τους η Παναγία, προσφέρεται να φροντίσει το κοριτσάκι τους και το παίρνει μαζί της στον ουρανό. Το παιδί ζει εκεί μια υπέροχη ζωή ώσπου γίνεται δεκατεσσάρων ετών. Εκείνη την εποχή, η Παναγία τού εμπιστεύεται τα κλειδιά από δεκατρείς πόρτες, από τις οποίες επιτρέπεται να ανοίξει τις δώδεκα, αλλά όχι τη δέκατη τρίτη. Η κοπέλα δεν μπορεί ν' αντισταθεί στον πειρασμό, υποκύπτει, λέει ψέματα και ως συνέπεια πρέπει να επιστρέψει άλαλη στη γη. Περνά σοβαρές δοκιμασίες και κινδυνεύει να καεί στην πυρά. Τότε, καθώς το μόνο που επιθυμεί είναι να εξομολογηθεί την κακή της πράξη, ξαναβρίσκει τη φωνή της για να μπορέσει να το κάνει και η Παναγία τής χαρίζει «ευτυχία σε όλη της τη ζωή». Το δίδαγμα τής ιστορίας είναι ότι το ψέμα οδηγεί στον χαμό, κάτι που συμβαίνει και σε πολλά άλλα παραμύθια. (Bettelheim, 1976: 25 & 26) Μας είναι μάλλον ξεκάθαρη η γνώμη τού κοινωνικού συνόλου για το ψεύδος, μια γνώμη που συμπυκνώνεται σε ρήσεις τού τύπου «κακά τα ψέματα», «ο ψεύτης και ο κλέφτης τον πρώτο χρόνο χαίρονται», «από μικρό κι από τρελό μαθαίνεις την αλήθεια» κ.λπ. Πόσο ξεκάθαρη όμως μας είναι τελικά η ίδια η εικόνα τού ψεύδους;

3.1 Προσεγγίζοντας την εικόνα τού ψεύδους

Η ιστορία τού ανθρώπινου γένους ξεκινά μ' ένα ψεύδος, αφού ο όφις εξαπατά την Εύα και την πείθει να φάει τον απαγορευμένο καρπό λέγοντάς της πως έτσι αυτή και ο Αδάμ θα αποκτήσουν θεϊκή υπόσταση. Κάτι τέτοιο, βέβαια, κάθε άλλο παρά συνέβη, ωστόσο σε αυτό το ψεύδος φαίνεται εντέλει να χρωστά η ανθρωπότητα τη γνώση της για το καλό και το πονηρό. Έκτοτε, το ψεύδος καταλαμβάνει σημαντική θέση στη ζωή και την πορεία των ανθρώπων, των κοινωνιών, των κρατών. Ενώ στις πρωτόγονες κοινωνίες κυριαρχεί και αναγνωρίζεται η σωματική κυρίως δύναμη, η μετέπειτα σταδιακή εξέλιξη τού ανθρώπου σε λογικό, κοινωνικό και πνευματικό ον, αναστέλλει τη χρήση τής ωμής βίας και αναδεικνύει τη δεξιότητα τής νόησης, θέτοντας έτσι, αναπόφευκτα, το ψεύδος μεταξύ των κυριοτέρων όπλων στον αγώνα για επικράτηση (Ηλιόπουλος, 1971: 9). Σε έναν κόσμο που τρέφεται από λανθασμένες αντιλήψεις, ο καθένας υποχρεώνεται να προσποιείται, πόσο μάλλον στη σύγχρονη εποχή, όπου κολλημένος στην οθόνη τού ηλεκτρονικού υπολογιστή μπορεί με μια απλή κίνηση να τροποποιήσει, να παραμορφώσει, να αναπλάσει ή και να σβήσει εντελώς το σκηνικό τού κόσμου (Laniado & Pietra, 2000: 11). Λίγο - πολύ, όλοι λέμε ψέματα, και αιτία φαίνεται να είναι τις περισσότερες φορές ο φόβος: ο φόβος τού θανάτου, τής τιμωρίας, τής απόρριψης, τής πυροδότησης ποικίλων ψυχολογικών διαδικασιών...

Ως *ψεύδος* νοείται συνήθως «η συνειδητά σφαλερή δήλωση κάποιου, που χρησιμεύει για την πραγματοποίηση ορισμένων σκοπών πάνω σε άλλα άτομα» (Στριγγάρης, 1947: 352). Το ψεύδος συνδέεται λοιπόν στην καθημερινή ζωή με την πρόθεση τής εξαπάτησης (Ηλιόπουλος, 1971: 12) και πρέπει να διαχωρίζεται από την *πλάνη*, το *σφάλμα* ή το *μυστικό* (Fainzang, 2006: 29). Η εξαπάτηση δεν αποτελεί αποκλειστικό προνόμιο τού ανθρώπου, αλλά «ως ενστικτώδης μηχανισμός επιβίωσης είναι κοινός σε όλο το ζωικό βασίλειο και απαραίτητος για την προσαρμογή τού ατόμου ή τής ομάδας στο περιβάλλον. Σύμφωνα με τα αποτελέσματα ερευνών τής ηθολογίας, η εξαπάτηση ως έκφραση ζωόδους συμπεριφοράς, αποτελεί πρωτεύον όπλο στην εξελικτική διαδικασία: Επιβιώνει εκείνος που προσποιείται καλύτερα. Ο άνθρωπος δεν αποτελεί εξαίρεση: Φέρει μέσα του τη γενετική βάση που κινητοποιεί την αναγκαία για την επιβίωση υποκριτική ικανότητα.» (Laniado & Pietra, 2000: 84)

Μια πρόταση μπορεί να εξεταστεί ως προς την αλήθεια της και να αποδειχθεί ψευδής ή αληθής. Ο υποστηρικτής μιας εν γνώσει του ψευδούς πρότασης έχει πάντα

στο μυαλό του την έννοια τής αλήθειας (εάν όμως ο ίδιος την πιστεύει για αληθινή ενώ αυτή δεν είναι, τότε έχουμε να κάνουμε με *πλάνη*). Ωστόσο, δεν είναι απαραίτητη πάντα η προφορική δήλωση (αφού το ψεύδος μπορεί να γραφτεί, ακόμα και να εκφραστεί με μια κίνηση, ένα βλέμμα, ένα σήκωμα των ώμων) και η επιδίωξη προκαθορισμένου προσωπικού οφέλους. Υπάρχουν περιπτώσεις όπου μιλάμε για *dolus bonus*, δηλαδή για *αγαθό δόλο*. Για παράδειγμα, τα «κατά συνθήκην ψεύδη», που φαινομενικά δεν έχουν κανένα αρνητικό αντίκτυπο και στοχεύουν ως επί το πλείστον στην αποφυγή μιας δυσάρεστης κατάστασης ή στη διευκόλυνση των κοινωνικών επαφών (λ.χ. τα κομπλιμέντα), καθώς επίσης και τα «κατά καθήκον ψεύδη» (όπως αυτά που αναγκάζονται συχνά να πουν οι γιατροί σε βαριά ασθενείς) (Στριγγάρης, 1947: 353). Αρκεί να σκεφτούμε πόσο αγριότερη -έως και ανέφικτη- θα ήταν η κοινωνική συμβίωση, αν ο καθένας έλεγε απερίφραστα την αλήθεια, αν δηλαδή εξέφραζε πάντα την πραγματική γνώμη που έχει σχηματίσει. Γι' αυτόν τον λόγο, μια αρκετά συνηθισμένη άποψη είναι ότι «η αλήθεια δεν πρέπει πάντα να λέγεται, όχι όλη, όχι σε όλους» (Laniado & Pietra, 2000: 41). «Κάποιες φορές, το ψέμα λειαίνει τις επαφές μας με τους άλλους και μας επιτρέπει να διατηρούμε φιλικές κοινωνικές σχέσεις. [...] Οι έρευνες δείχνουν ότι οι κοινωνικοί ψεύτες είναι πιο αγαπητοί από εκείνους που λένε την αλήθεια, ακόμα κι αν ξέρουμε ότι ο κοινωνικός ψεύτης μάς λέει ψέματα.» (Pease, 2004: 184)

Ο James Paterson, παίρνοντας συνεντεύξεις από 2.000 Αμερικανούς, ανακάλυψε ότι το 91 % τού δείγματος έλεγε συχνά ψέματα, τόσο στο σπίτι όσο και στο εργασιακό του περιβάλλον (Pease, 2004: 185). Κατά καιρούς μάλιστα έχουν γίνει διάφορες εργασίες σχετικά με τη δυνατότητα να αντιληφθεί κάποιος αν ο συνομιλητής του ψεύδεται, η πλειονότητα των οποίων εστιάζεται στην παρατήρηση τής «γλώσσας τού σώματος». Ο Fr. Nietzsche επισημαίνει χαρακτηριστικά ότι «μπορεί κανείς να πει ψέματα με το στόμα, ωστόσο -παρ' όλα αυτά- η γκριμάτσα που τα συνοδεύει λέει την αλήθεια» (Sacks, 1985: 106). Επίσης, αξίζει να θυμηθούμε στο σημείο αυτό και τη διαδεδομένη λαϊκή θέση ότι «τα μάτια λένε πάντα την αλήθεια». Από την άλλη πλευρά, πρόσφατες έρευνες δείχνουν ότι η αναζήτηση καθολικών δεικτών ψεύδους μπορεί να αποδειχθεί εσφαλμένη, καθώς κάθε άτομο που ψεύδεται πρέπει να αντιμετωπίζεται ως ξεχωριστή και ιδιαίτερη οντότητα⁴.

⁴ Στην ιστοσελίδα www.e-psychology.gr, Για κοίτα με στα μάτια..., Αθήνα, 29/5/2008, μτφρ. Κατερίνα Σπυροπούλου.

Για να μπορέσουμε να αντιληφθούμε την εικόνα και τη λειτουργία τού ψεύδους κατά την ενήλικη ζωή, είναι απαραίτητο να ανατρέξουμε σε μια προγενέστερη -αλλά καθοριστική- ηλικιακή περίοδο, αυτήν τής παιδικής ηλικίας. «Υπάρχει μόνο μια χρονική περίοδος στη ζωή τού ανθρώπου (εκτός κι αν υπάρχουν προβλήματα ανάπτυξης), στην οποία το ψέμα μπορεί να περάσει χωρίς ενοχή και φόβο - κι αυτή είναι τα τέσσερα πρώτα χρόνια τής ζωής του. Σ' αυτή την περίοδο τής πρώιμης παιδικής ηλικίας, ο κόσμος είναι γεμάτος θαύματα. Το παιδί πιστεύει ότι όλα γύρω του ζουν και έχουν ψυχή. Αυτή η περίοδος, που συχνά ονομάζεται “μαγική φάση”, τελειώνει με την είσοδο στο σχολείο. [...] Για τα παιδιά αυτής τής ηλικίας όλες οι εικόνες, φανταστικές ή πραγματικές έχουν την ίδια βαρύτητα. Δεν έχουν ακόμα καμιά παράσταση τής “πραγματικότητας”. [...] Αυτή η “μαγική φάση” αφ' ενός απαιτεί τη φαντασία τού παιδιού και αφ' ετέρου επιδρά στην αυτογνωσία του.» (Baum, 2002: 8) Δηλαδή, το πολύ μικρό παιδί δεν χρησιμοποιεί το ψεύδος με τον τρόπο που το κάνει κάποιος μεγαλύτερός του. Δεν έχει την πρόθεση να αποκρύψει την αλήθεια για να εξαπατήσει τους άλλους, απλά δυσκολεύεται ακόμη να διαχωρίσει το φαντασιακό από το πραγματικό⁵. Συχνά μάλιστα διηγείται φανταστικές ιστορίες που βίωσε κατά τη διάρκεια τού παιχνιδιού του, τις οποίες εκλαμβάνει σαν απόλυτα πραγματικές. «Μόλις κάπου στον τέταρτο χρόνο τής ζωής του -και γνωρίζουμε ότι η διαδικασία ανάπτυξης είναι αρκετά διαφορετική για κάθε περίπτωση- αρχίζει ένα παιδί να κατανοεί τι είναι πραγματικότητα και τι όχι. [...] Εκείνη την περίοδο το παιδί ασχολείται σταθερά με ερωτήματα που το βοηθούν να ξεχωρίζει καλύτερα τους δύο κόσμους (π.χ. αν υπάρχει Άγιος Βασίλης). [...] Η επιστήμη έχει ως αφετηρία τη θέση ότι μέχρι το έβδομο έτος τής ηλικίας του, έχει αναπτύξει μια αίσθηση για τη διαφορά μεταξύ ψεύδους και αλήθειας. Αλλά είναι γεγονός πως η αντίληψη για την αλήθεια διαμορφώνεται πάντα σε καθαρά προσωπικό επίπεδο.» (Baum, 2002: 9)

⁵ Αξίζει να επισημανθεί στο σημείο αυτό ότι ο λόγος ενός τριχρονου ή τετράχρονου παιδιού διακρίνεται από τα εξής πέντε χαρακτηριστικά:

- Περιγράφει κυρίως τα συναισθήματα.
- Είναι ολιστικός, αγνοεί δηλαδή τις λεπτομέρειες.
- Μπερδεύει την πραγματικότητα με τη φαντασία.
- Είναι ευάλωτος στην υποβολή.
- Ακολουθεί τη λογική τής επιθυμίας και όχι τής πραγματικότητας.

(Laniado & Pietra, 2000: 68 & 69)

Γύρω στην ηλικία των έξι με επτά⁶ ετών, «το παιδί αρχίζει να αντιλαμβάνεται, αν και μάλλον ασαφώς ακόμα, ότι δεν συμπίπτει πάντοτε η οπτική διαφορετικών ατόμων για το ίδιο θέμα. Καταλαβαίνει ότι και οι άλλοι έχουν έναν δικό τους τρόπο να βλέπουν τα πράγματα, αλλιώςτικο απ' ό,τι το ίδιο, και συνειδητοποιεί ότι μπορεί κανείς να μάθει να βλέπει τον κόσμο από διαφορετικές οπτικές γωνίες. Αρχίζει έτσι η μακρόχρονη μύηση στην εκμάθηση των διαφόρων μορφών υποκρισίας κι από το ψέμα ως φυγή στο πεδίο τού φαντασιακού ή ως άρνηση των γεγονότων περνά σε ένα ανώτερο επίπεδο. Είναι πλέον ικανό να πει ψέματα σχετικά με την ψυχολογική κατάστασή του και τα συναισθήματά του και να αποκρύψει τις προθέσεις του.» (Laniado & Pietra, 2000: 83)

Στην ηλικία αυτή, ένα παιδί καταφεύγει στο ψέμα όταν θεωρεί ότι δεν μπορεί να εκπληρώσει αλλιώς τις ανάγκες και τις επιθυμίες του. Συνήθως, επιδιώκει με αυτόν τον τρόπο να κερδίσει την εκτίμηση ενός μεγαλύτερου, να εξασφαλίσει ότι οι γονείς του θα συνεχίσουν να το αγαπούν και να το αποδέχονται, να αποφύγει μια ενδεχόμενη τιμωρία, να προστατεύσει τον εαυτό του ή άλλους ή -κρατώντας ένα μυστικό- να υπακούσει στις υποδείξεις κάποιου ενήλικα (Baum, 2002: 14 & 15). Αντιπροσωπευτικά είναι τα λόγια μιας γυναίκας, η οποία αναφέρεται στη σχέση που σε ηλικία έξι ετών είχε με τη μητέρα της: «Εκείνη την περίοδο, εμφανίστηκε το άγχος μου να τής είμαι αρεστή: Προσπαθούσα να μαντεύω τις επιθυμίες της και να τις ικανοποιώ, να κινούμαι, να μιλώ, να γελώ όπως άρεσε σ' εκείνη. Τώρα όμως το βλέπω, η συμπεριφορά μου ήταν προμελετημένη, προσποιητή και φυσικά αυτό ενοχλούσε τη μαμά... Όσο περισσότερο προσπαθούσα να είμαι όπως φανταζόμουν ότι με ήθελε, τόσο δυσκολότερη γινόταν η θέση μου. Τής έλεγα ότι πήρα άριστα στο σχολείο, ότι η δασκάλα με επαινούσε και ότι οι συμμαθητές μου με λάτρευαν. Σχεδόν πάντοτε όμως ανακάλυπτε ότι τίποτε από αυτά δεν ήταν αληθινό κι αυτό μεγάλωνε την αποστροφή της. Ούτε καν προσπαθούσε να καταλάβει γιατί φερόμουν έτσι. Δεν υποπτευόταν πως η αξιοθρήνητη συμπεριφορά μου αποτελούσε σιωπηρή έκκληση για στοργή.» (Laniado & Pietra, 2000: 83) Η συμπεριφορά αυτή κατά την παιδική ηλικία μάς παραπέμπει σε μια παγιωμένη τακτική ενός ενήλικα αναλυόμενου: «Έμαθα ότι

⁶ Ο διάσημος ελβετός ψυχολόγος Jean Piaget (1896 - 1980) παρατηρεί: «Το μυαλό των παιδιών είναι γεμάτο από φαντασιώσεις μέχρι την ηλικία των επτά ετών, πράγμα που σημαίνει ότι πριν από την ηλικία αυτή είναι εξαιρετικά δύσκολο για το ίδιο το παιδί να διακρίνει κάτι το φανταστικό από κάτι το πραγματικό.» (Laniado & Pietra, 2000: 141)

είναι ζωτικό να κρύβω πολλά. Από αυτό γεννιέται διόγκωση τής απλής πραγματικότητας τής ζωής, αλλά και φόβος ότι, αν υπάρξει ρωγμή και ξεφύγει η αλήθεια περί κάποιων πραγμάτων, θα γκρεμιστεί όλη η κατάσταση, θ' αποκαλυφθώ με τρόπο δυσάρεστο.» (Σιδέρης, 2008: 91) Από την ηλικία των οκτώ ετών και έπειτα, μπορεί πλέον ένα παιδί να διακρίνει το ψεύδος που χρησιμοποιείται για λόγους ευγενείας από αυτό που -μέσω τής εξαπάτησης- στοχεύει στην αποκόμιση προσωπικού οφέλους.

Στις παραμονές τής εφηβείας, δηλαδή μετά την ηλικία των δέκα ετών, η ακλόνητη πίστη τού παιδιού στην παντοδυναμία των ενηλίκων αρχίζει να καταρρέει. Συγχρόνως, έχει αναπτύξει πια όλα τα απαραίτητα εφόδια για την προσποίηση τής αλήθειας. Δηλαδή, ξέρει να προσδίδει στο πρόσωπό του μια καταπληκτική έκφραση ειλικρίνειας, κατορθώνει να δώσει στη φωνή του τον τόνο που αρμόζει σε κάθε περίπτωση, είναι αρκετά πονηρό για να μην πέφτει σε χονδροειδείς αντιφάσεις και να αποφεύγει να μπερδεύεται σε παράλογες ιστορίες (Laniado & Pietra, 2000: 105). Άλλωστε, το να ψεύδεται κανείς επιτυχώς προϋποθέτει αυξημένες σωματικές και πνευματικές ικανότητες. Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Jean Piaget (1896 - 1980), προϋποθέτει «να είναι ικανός στην επικοινωνία και να ταυτίζεται με την οπτική τού άλλου, καθώς και να προτίθεται να εξαπατήσει» (Laniado & Pietra, 2000: 82). Επίσης, χρειάζεται να μπορεί να προσποιείται συναισθήματα και να διαθέτει αυτοκυριαρχία, λεκτική ικανότητα, καλή μνήμη και ισχυρά αντανακλαστικά. Κατά την εφηβεία, όπου η επιθυμία ανεξαρτητοποίησης γίνεται επιτακτική, η ψευδολογία φτάνει στο απόγειό της, για να μειωθεί όμως αισθητά στα επόμενα χρόνια. Το ψεύδος αποτελεί έτσι τις περισσότερες φορές ένα μεταβατικό στάδιο και μόνο για μια μειονότητα καθίσταται μόνιμο μέσο επικοινωνίας. «Για κάποια πράγματα οι γονείς δεν μπορούν να κάνουν ερωτήσεις και όταν το κάνουν, μου έρχεται να τους πω ψέματα», είναι τα χαρακτηριστικά λόγια ενός εφήβου (Laniado & Pietra, 2000: 120).

Πώς όμως τα ίδια τα παιδιά βλέπουν το ψέμα; Τα μικρότερης ηλικίας θεωρούν ότι είναι «ανοησία» και όχι κάτι τόσο αξιόμεμπτο (Καλογερά - Ανδριοπούλου, 2009: 24). Στα πλαίσια των πειραμάτων τού J. Piaget για το ψεύδος, δίνονται σε παιδιά ηλικίας πέντε έως δώδεκα ετών οι δύο ακόλουθες ιστορίες: «Ένα παιδί συναντά στον δρόμο έναν σκύλο που τού προξενεί φόβο και όταν επιστρέφει στο σπίτι, διηγείται στη μητέρα του ότι είδε έναν τεράστιο σκύλο, έναν σκύλο “μεγάλο σαν μοσχάρι”. Ένα άλλο παιδί αναγγέλλει στη μητέρα του γυρίζοντας από το σχολείο ότι πήρε έναν καλό βαθμό, γεγονός που δεν αληθεύει, αφού η δασκάλα δεν είχε δώσει βαθμούς

εκείνη τη μέρα χαρούμενη η μητέρα τού δίνει συγχαρητήρια και το ανταμείβει. Ο Piaget ζητά απ' το κάθε παιδί να εκφράσει τη γνώμη του για τη σοβαρότητα αυτών των παραποιήσεων τής αλήθειας. Όλα τα παιδιά κάτω από επτά χρονών δηλώνουν απερίφραστα ότι το πρώτο ψέμα είναι πολύ πιο “κακό” απ' το δεύτερο, γιατί “σκύλος μεγάλος σαν μοσχάρι δεν υπάρχει”, ενώ το να πάρει κανείς καλό βαθμό στο σχολείο είναι κάτι πολύ πιθανόν. Επιπλέον, αφού η μητέρα δεν ανακαλύπτει τελικά το ψέμα, αυτό χάνει σε μεγάλο βαθμό τη βαρύτητά του. Παρόλο ότι τα παιδιά καταλαβαίνουν πολύ καλά ότι στην πρώτη περίπτωση ο ήρωας υπερβάλει στη διήγησή του εξαιτίας τού φόβου, παραμένουν σταθερά στην άποψή τους, δείχνοντας μ' αυτόν τον τρόπο ότι δεν λαμβάνουν ιδιαίτερα υπόψη τους τον εμπρόθετο ή μη χαρακτήρα τού ψεύδους.

Αν επιμείνουμε περισσότερο, οι απαντήσεις των μικρών παιδιών θα μας αποκαλύψουν ότι η σοβαρότητα τού ψεύδους εξαρτάται κι απ' το πρόσωπο στο οποίο λέγεται. Είναι λιγότερο κακό το ψέμα που λέγεται σ' άλλα παιδιά από αυτό που λέγεται σ' έναν ενήλικο· κι αυτό για δυο λόγους· πρώτον, γιατί οι ενήλικοι είναι αυτοί που απαγορεύουν τα ψέματα, και δεύτερον, γιατί πάντα το αντιλαμβάνονται (το παιδί αυτής τής ηλικίας θεωρεί τον ενήλικο παντογνώστη και παντοδύναμο). Με λίγα λόγια λοιπόν, το ψέμα είναι επιλήψιμο μόνον όταν απέχει ακραία απ' την πραγματικότητα, όταν λέγεται σε ενήλικο και όταν αποκαλύπτεται.» (Reymond - Rivier, 1989: 101)

Από την άλλη πλευρά, για τα παιδιά ηλικίας άνω των επτά ετών, φαίνεται πως η πρόθεση που κρύβεται πίσω από ένα ψέμα αρχίζει να αποκτά σημασία. Για παράδειγμα, αυτό δεν θεωρείται καταδικαστέο αν διευκολύνει τη ζωή μας και δεν προκαλεί αρνητικές συνέπειες στους άλλους. Ένα αγόρι ηλικίας οκτώ ετών, λέει επ' αυτού: «Καμιά φορά όμως, και τα ψέματα που λέμε για να αποφύγουμε μπελάδες έχουν καλό σκοπό. Αν η μαμά με ρωτήσει τι ώρα πήγα για ύπνο, θα τής πω “στις δέκα”, κι ας έμεινα ξύπνιος ως τα μεσάνυχτα. Τι κακό έχει ένα ψέμα που βοηθά και χρησιμεύει στο να αποφύγουμε το κήρυγμα; Η μαμά δεν ανησυχεί κι εγώ κάνω τη δουλειά μου.» (Laniado & Pietra, 2000: 139) Ένα κορίτσι εννέα ετών αναφέρει: «Στην καλύτερή μου φίλη δεν λέω ποτέ ψέματα. Τι φίλες θα είμαστε αν δεν είμαι ειλικρινής μαζί της; Αλλά καμιά φορά τής λέω κανένα ψεματάκι. Την άλλη φορά πήγα στο σπίτι μιας συμμαθήτριάς μου γιατί η μαμά μου ζήτησε να τη βοηθήσω στα μαθήματα. Δεν είπα όμως τίποτα στην καλύτερή μου φίλη, γιατί ξέρω ότι ζηλεύει και θα τσαντιζόταν. Αν δεν βλάπτει κανέναν, δεν πειράζει να λέμε και κανένα ψέμα...» (Laniado & Pietra, 2000: 139)

Στη διήγηση αυτού τού κοριτσιού εντοπίζονται και τα πρώτα σημάδια δόμησης μιας συνήθους σκέψης («Τι φίλες θα είμαστε αν δεν είμαι ειλικρινής μαζί της;») που συναντάται όμως περισσότερο ολοκληρωμένη σε παιδιά ηλικίας δέκα ετών και άνω: «Το ψέμα καταδικάζεται γιατί υποσκάπτει την αμοιβαία εμπιστοσύνη, βλάπτει τους φίλους κ.λπ. Εδώ, το κίνητρο για τον σεβασμό τού κανόνα είναι ο αμοιβαίος σεβασμός και η αλληλεγγύη. Ο κανόνας δεν είναι πλέον συνδεδεμένος με το πρόσωπο που τον επέβαλε, αλλά έχει εσωτερικευτεί το παιδί τον τηρεί γιατί ανακάλυψε μόνο του την σκοπιμότητα και τη σημασία του, ενώ, παράλληλα, έχει πάψει να αναφέρεται σε μια ανώτερη εξουσία (τους γονείς του, τον δάσκαλο κ.λπ.) και εκφράζει πλέον αυτόνομες κρίσεις.» (Reymond - Rivier, 1989: 101 & 102)

Από την παραπάνω σύντομη αναφορά, φαίνεται ότι στην πλειονότητα των περιπτώσεων ψευδολογίας μικρών παιδιών, η παραπλάνηση γίνεται χωρίς συγκεκριμένο σκοπό και χωρίς πρόβλεψη ενός ενδεχόμενου αποτελέσματος. Όμως και στην όψιμη παιδική ηλικία, ακόμη και στην εφηβεία, «παρατηρείται συχνά η τάση στα άτομα να διατυπώνουν ανακρίβειες, που δημιουργούνται από την έλλειψη επαρκών γνώσεων, από την ευκινησία και ευπάθεια στις παραστάσεις τους, από τη ζωηρότητα τής φαντασίας, από την ένταση και το ευμετάβλητο στα συναισθήματα και στις συγκινήσεις, από τις αχαλιναγώγητες ορμές, από την αυξημένη υποβολημότητα και από τις επισφαλείς αναμνήσεις τους. Στα παιδιά αρέσει να μεγαλώνουν, να μικραίνουν, να μεταβάλλουν ή να ανακατεύουν τις ιδιότητες των αντικειμένων, να προβάλλουν περασμένα περιστατικά στο μέλλον, να δημιουργούν γύρω τους έναν “ψεύτικο, προσποιητό κόσμο”, όπου παίζοντας ζουν, τον οποίον όμως μπερδεύουν συνεχώς και αλληλοδιαδόχως με την πραγματικότητα ή τον επεκτείνουν μέσα στα όρια τής τελευταίας.» (Στριγγάρης, 1947: 352)

Αντίθετα, στην πλειονότητα των περιπτώσεων ψευδολογίας των ενηλίκων, φαίνεται να κυριαρχεί η ενσυνείδητη και από πρόθεση τάση για παραπλάνηση. Η πραγματικότητα αλλοιώνεται και ενισχύεται η δημιουργία και εμφάνιση ενός ανύπαρκτου, παραποιημένου ή εντελώς ανυπόστατου συγκερασμού περιστατικών και δυνατοτήτων. «Ψυχολογικά το σύνολο ακολουθεί τον μηχανισμό τής βουλευτικής λειτουργίας, όπου το προϊόν, δηλαδή η εσωτερική ή εξωτερική βουλευτική ενέργεια, απολήγει σε αντίθετη συμπερασματική κρίση από εκείνο που το ίδιο το άτομο αναγνωρίζει για πραγματικό, σωστό, αληθινό.» (Στριγγάρης, 1947: 352 & 353)

Στην ψυχιατρική, μια επιστήμη παλαιότερη από την ψυχολογία, η ψευδολογία αποτέλεσε και αποτελεί αξιόλογο αντικείμενο μελέτης και προβληματισμού. Είναι

γεγονός ότι, για πολλούς αιώνες, η εξάσκηση τής ψυχιατρικής συνίστατο κυρίως στη φιλοσοφική θεώρηση και επισκόπηση τής ψυχικής νόσου, με αποτέλεσμα να χρησιμοποιεί συχνά μια παράξενη ορολογία, ολοένα περισσότερο σκοτεινή και συγχυτική. Είναι όμως επίσης γεγονός ότι έχει πλέον κατορθώσει να βγει επιτυχώς από αυτό το τέλμα. (Ηλιόπουλος, 1971: 6) Η ψυχιατρική αναγνωρίζει ότι «ο ασθενής μπορεί να ψεύδεται είτε για άμεσο κέρδος (π.χ. για να προμηθευτεί φάρμακα ή να αποφύγει κάποιο καθήκον) ή για δευτερογενές όφελος (π.χ. για οποιοδήποτε ψυχολογικό κέρδος απορρέει από την ανάληψη τού ρόλου τού ασθενούς). Καθότι δεν υπάρχουν βιολογικοί δείκτες τής ψευδολογίας, μπορεί να είναι αδύνατον να αποδειχθεί ότι ο ασθενής ψεύδεται. Εντούτοις, τέτοιες υποψίες μπορούν να εγερθούν από λεπτές αντιφάσεις, εσωτερικές ασυνέπειες ή υπόπτως άτυπα συμπτώματα. Βέβαια, όταν ο ασθενής λέει κάτι που δεν ισχύει, δεν πρόκειται πάντοτε για εσκεμμένο ψεύδος. Περιγράφοντας μια συναισθηματική του πραγματικότητα, μπορεί να αποκλίνει ακούσια από την πραγματικότητα των γεγονότων. [...] Άλλωστε, ο σκοπός τής ψυχιατρικής εκτίμησης δεν θα πρέπει να είναι η πάση θυσία αποφυγή τής εξαπάτησης, δεδομένου ότι η υπέρμετρη καχυποψία τού ιατρού που επιδιώκει να μην εξαπατηθεί ποτέ του, καταστρέφει τη συναισθηματική επαφή και καθιστά το θεραπευτικό έργο αδύνατο.» (Kaplan & Sadock's, 1993: 11)

Στο πεδίο ενδιαφέροντος τής ψυχιατρικής, η ψευδολογία εμφανίζεται κατ' εξοχήν και συστηματικά στη διαταραχή προσποίησης, στην υπόκριση και στην αντικοινωνική διαταραχή προσωπικότητας. Στην περίπτωση τής διαταραχής προσποίησης, «ο ασθενής παράγει εκουσίως σημεία σωματικών ή ψυχικών διαταραχών και δίνει εσφαλμένα στοιχεία για το ιστορικό και τα συμπτώματά του. Ο μόνος εμφανής στόχος είναι η ανάληψη τού ρόλου τού ασθενούς, χωρίς εξωγενή κίνητρα. Η νοσηλεία συχνά αποτελεί τον πρωταρχικό στόχο και τρόπο ζωής. Η διαταραχή έχει καταναγκαστικό χαρακτήρα, αλλά οι συμπεριφορές είναι εκούσιες και εσκεμμένες, ανεξαρτήτως από το εάν μπορούν ή όχι να ελεγχθούν.» (Kaplan & Sadock's, 1993: 224) Όταν προεξάρχουν τα σωματικά σημεία και συμπτώματα, η διαταραχή προσποίησης αποκαλείται και σύνδρομο Munchausen, από τον βαρόνο τού 19^{ου} αιώνα, γνωστό για τις ψεύτικες διηγήσεις του για εξωφρενικές περιπέτειες και απίθανα κατορθώματα (Ιστίκογλου, Βλυσίδης & Παπαγεωργίου, 2009: 80). Στη βιβλιογραφία διακρίνεται και η διαταραχή προσποίησης δι' αντιπροσώπου, η οποία συναντάται στην κλινική πράξη συνήθως σε περιπτώσεις γονέων που προσποιούνται νόσηση των παιδιών τους. Ο πάσχων από διαταραχή προσποίησης επιδιώκει να

προσελκύσει τη στοργή των γιατρών, αναπαράγοντας πολλές φορές μια νόσο που είχε βιώσει στην παιδική του ηλικία, σε συνδυασμό με κακοποίηση ή απόρριψη από τους γονείς του. Μπορεί να αντλεί μια μαζοχιστικού τύπου ικανοποίηση ή να επιδιώκει την ταύτιση με κάποιο σημαντικό πρόσωπο τού παρελθόντος του, το οποίο έπασχε από ψυχική ή σωματική νόσο. (Μάνος, 1997: 320 - 323)

Διαφοροποιούμενη διαγνωστικά, η υπόκριση (με την ψυχιατρική έννοια) αναφέρεται στην «εκούσια παραγωγή σωματικών ή ψυχολογικών συμπτωμάτων που αποσκοπεί στην επίτευξη συγκεκριμένου στόχου (π.χ. λήψη ασφαλιστικών χρηματικών ωφελημάτων ή αποφυγή φυλάκισης ή άλλης τιμωρίας) (Kaplan & Sadock's, 1993: 226). Στα αρχαία ελληνικά «η λέξη υποκριτής χαρακτήριζε τον ηθοποιό που μελετούσε και ερμήνευε τον πρωταγωνιστικό ρόλο» (Laniado & Pietra, 2000: 19). Έτσι, το να υποκρίνεται κανείς σημαίνει ότι υποδύεται διπλό ρόλο, ότι παρουσιάζεται διαφορετικός από αυτό που πραγματικά είναι. Στα έργα τού Ιπποκράτη και τού Γαληνού περιγράφεται η υπόκριση πολλών παθολογικών καταστάσεων, ενώ οι Belloc και Marc ασχολούνται λεπτομερώς με αυτήν κατά τη διάρκεια τού 19^{ου} αιώνα (Ηλιόπουλος, 1971: 15). Τέλος, στην αντικοινωνική διαταραχή προσωπικότητας, όπου χαρακτηρίζεται από δυσπροσαρμοστική συμπεριφορά κατά την οποία ο ασθενής δεν αναγνωρίζει τα δικαιώματα των άλλων, παρατηρείται έντονα η δολιότητα, όπως αυτή φαίνεται από επανειλημμένη ψευδολογία, χρήση θεμιτών και αθέμιτων μέσων ή εξαπάτηση άλλων για προσωπικό κέρδος ή ευχαρίστηση (Kaplan & Sadock's, 1993: 315 & 316).

Έχοντας προσπαθήσει να σκιαγραφήσουμε ακροθιγώς την εικόνα τού ψεύδους, μπορούμε πια να προχωρήσουμε στην προσέγγισή του υπό μια ψυχολογική -ή μάλλον υπό μια ψυχαναλυτική- οπτική. Η G. Schelotto επισημαίνει: «Αν θέλουμε να δούμε το θέμα τού ψέματος από ψυχολογική άποψη, θα πρέπει να το εξετάσουμε υπό ένα διαφορετικό πρίσμα αντί για εκείνο που θέλει πάντοτε το αληθινό να είναι καλό και το ψεύτικο να είναι κακό. Αντίθετα, είναι σημαντικό να καταλάβουμε πότε γεννιέται και πώς εξελίσσεται η ανάγκη που μας ωθεί να καταφύγουμε στο ψέμα.» (Laniado & Pietra, 2000: 23) Είναι απαραίτητο «να ξεφύγουμε από το κλουβί τού αληθινού και τού ψεύτικου, να υπερπηδήσουμε τις δικαιολογίες και να περιοριστούμε στην περιγραφή μιας κατάστασης, εκφράζοντας τα συναισθήματά μας και εδραιώνοντας κάποιους κανόνες...» (Laniado & Pietra, 2000: 104)

3.2 Ψυχαναλυτική θεώρηση τού ψεύδους

Αναφερόμενος στην αντικοινωνική τάση, ο βρετανός ψυχαναλυτής Donald Woods Winnicott (1896 - 1971) υπογραμμίζει ότι παρατηρούνται διαβαθμίσεις στην περίπτωση τής κλοπής (Winnicott, 1957: 159 - 165). Αντιστοίχως, παρατηρούνται διαβαθμίσεις και στην περίπτωση τού ψεύδους (Korff - Sausse, 2009: 23). Υπάρχουν δηλαδή ψεύδη μικρά ή μεγάλα, παροδικά ή συστηματικά, ψεύδη που εντάσσονται σε διάφορες ψυχοπαθολογικές καταστάσεις...

Αν και η ψυχανάλυση ως θεωρητική, ερευνητική και θεραπευτική μέθοδος συγκροτεί σήμερα πλέον ένα αυτότακτο σύστημα, οι καταβολές της μας παραπέμπουν στη φιλοσοφία, με την οποία εξακολουθεί άλλωστε να είναι άρρηκτα συνδεδεμένη (Συνοδινού, 2007: 28). Οι απαρχές της μπορούν λοιπόν να ανιχνευθούν στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και τραγωδία (Συνοδινού, 2007: 29). Στην *Οδύσσεια*, ο Οδυσσεύς χρησιμοποιεί σε πολλές περιστάσεις το ψεύδος ως στρατηγική, προκειμένου να αποκτήσει αυτό που επιθυμεί ή να παραποιήσει την ταυτότητά του. Ο Όμηρος αποδίδει συχνά στον ήρωά του χαρακτηριστικά εξυπνάδας αλλά και δολιότητας, πανουργίας. Και είναι γεγονός ότι τα χαρακτηριστικά αυτά προβάλλονται σε κάποια σημεία τού έπους ως θετικά, ενώ σε κάποια άλλα ως αρνητικά. (François, 2008: 157) Έτσι, στην αρχαία ελληνική σκέψη, το ψεύδος θεωρείται κατά περίπτωση καταδικαστέο, ανάλογα με τη χρήση του και τις επικρατούσες συνθήκες. Οι πεποιθήσεις τού Πλάτωνα (427 - 348 π.Χ.) για την «αγαθή» λειτουργία τού ψεύδους (π.χ. σε εμπόλεμη κατάσταση) είναι άξιες αναφοράς. Η έννοια τού «ευγενούς» ψεύδους εστιάζεται στην άποψή του για τις απαραίτητες παραποιήσεις που διασφαλίζουν τη δομή τής ιδεώδους πολιτείας και τη διακυβέρνησή της από τους φιλοσόφους - βασιλείς (Sinapi, 1993: 63 - 84).

Ο Άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος (349 - 407 μ.Χ.), αναφερόμενος και αυτός σε μια «αγαθή» λειτουργία τού ψεύδους (η οποία συνδέεται στην ορθόδοξη παράδοση με την έννοια τής «οικονομίας»), υποστηρίζει χαρακτηριστικά: «Δεν είναι μόνο σε περίοδο πολέμου αλλά και σε καιρούς ειρήνης που η αναγκαία χρησιμότητα τής απάτης επιβεβαιώνεται. Και όχι μόνον αποκλειστικά σε ό,τι σχετίζεται με τις υποθέσεις τής πόλης, αλλά επίσης και στα ζητήματα τού οίκου, τού συζύγου προς τη σύζυγο, τής συζύγου προς τον σύζυγο, τού πατέρα προς τον υιό, τού φίλου προς τον φίλο, ακόμη και των παιδιών προς τον πατέρα.» Από την άλλη πλευρά, για τον Ιερό Αυγουστίνο (354 - 430 μ.Χ.) δεν υφίσταται σε καμία περίπτωση «αγαθό» ψεύδος,

καθώς το άτομο που ψεύδεται θεωρείται κατ' ουσίαν διχασμένο. (Cavaillé, 2009: 89) Για τον Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 - 1900), το ψεύδος -όπως και όλα τα γλωσσικά μέσα παραπλάνησης (π.χ. οι διαφορούμενες έννοιες, οι αντιφάσεις κ.λπ.)- αποτελεί το πρώτο μέσο αναφοράς τού «ανθρώπινου ζώου» στον κόσμο που το περιβάλλει (Cavaillé, 2009: 94).

Στο βιβλίο του *Transformations*, ο Wilfred Ruprecht Bion (1897 - 1979) αναπτύσσει τη γενικότερη θέση ότι η αλήθεια παίζει πάντα έναν τόσο καθοριστικό ρόλο για την ανάπτυξη τής ψυχής (ανάλογο με αυτόν που παίζει η τροφή για την ανάπτυξη τού σώματος), ώστε η στέρησή της μπορεί να προκαλέσει σημαντικό πλήγμα στην ψυχική κατάσταση τού ατόμου (Bion, 1965). Δίχως αυτήν, ο ψυχισμός δεν αναπτύσσεται και πεθαίνει από ατροφία (Korff - Sausse, 2009: 25). Βέβαια, να διευκρινίσουμε εδώ ότι το εκάστοτε ψεύδος δεν αναφέρεται απαραίτητα σε μια γενικότερα αποδεκτή -κατά μία έννοια δηλαδή αντικειμενική- αλήθεια, αλλά σε ό,τι το υποκείμενο που ψεύδεται εκλαμβάνει ως τέτοια (Fainzang, 2006: 27). Στο *Constructions en analyse* (1937), ο ιδρυτής τής ψυχανάλυσης επισημαίνει ότι το παραλήρημα ενέχει πάντα κάτι το αληθές. Το ίδιο φαίνεται να συμβαίνει λοιπόν και στην περίπτωση τού ψεύδους (Korff - Sausse, 2009: 24).

Το ψεύδος απασχολεί την ψυχαναλυτική κοινότητα από τα πρώτα της ακόμη βήματα. Η αναζήτηση εστιάζεται αρχικά στο ζήτημα τής σχέσης του με την υστερία (π.χ. στην περίπτωση τής Emma). Στις 15 Οκτωβρίου 1910, ο Alfred Adler (1870 - 1937) ανακοινώνει στην ψυχαναλυτική εταιρεία τής Βιέννης μια εργασία με τίτλο *Une petite contribution au problème du mensonge hystérique*, υποστηρίζοντας ότι ο ασθενής ενδεχομένως ψεύδεται κατά τη διάρκεια τής θεραπείας για να εξευτελίσει τον θεραπευτή του. Έτσι, το ψεύδος θεωρείται έκφραση μιας έντονης διαμαρτυρίας. Στη συζήτηση που ακολουθεί, ο Rudolf Steiner (1861 - 1925), ορμώμενος από την ανακοίνωση τού Adler, λέει ότι το ψεύδος αποτελεί ένδειξη τού τρόπου με τον οποίον ο υστερικός ασθενής αρνείται τον κόσμο γύρω του. Ο Viktor Tausk (1879 - 1919) τονίζει με τη σειρά του πολύ εύστοχα ότι ο μετασχηματισμός τής πραγματικότητας που λαμβάνει χώρα στην περίπτωση τού ψεύδους έχει την ίδια σημασία με αυτόν τού ονείρου, δηλαδή την εκπλήρωση τής επιθυμίας. Διευρύνοντας το πεδίο αναφοράς, ο Paul Federn (1871 - 1950) επικαλείται τις θέσεις τού S. Freud, συμφωνώντας με την άποψή του ότι το ψεύδος των παιδιών αποτελεί κατ' ουσίαν απάντηση στο ψεύδος των γονέων, που έχει ως αποτέλεσμα τον κλωνισμό τής παιδικής εμπιστοσύνης (π.χ. το ψέμα για την έλευση των παιδιών στον κόσμο με τη συμβολή τού πελαργού).

Γι' αυτόν, η ψευδολογία έχει συχνά τις ρίζες της στη δειλία ή τη ματαιοδοξία και συνιστά κυρίως μια παθητική συμπεριφορά. Ο Freud παρεμβαίνει στο μέσον της συζήτησης και επισημαίνει ότι το θέμα συμβάλλει στην απόδειξη της εγκυρότητας της υπόθεσής του σχετικά με την προέλευση των αντιστάσεων απέναντι στον ψυχαναλυτή. Επίσης, συνδέει ξανά το παιδικό ψεύδος με το ψεύδος από την πλευρά των γονέων. Στο τέλος της συζήτησης, ο Adler καταλήγει στη διαπίστωση ότι ο υστερικός ασθενής, όπως και κάθε φυσιολογικός άνθρωπος, μπορεί να ψεύδεται μόνον ως προς το συνειδητό και όχι ως προς το ασυνειδητό του. Κάτι συνιστά λοιπόν ψεύδος εφόσον αναφέρεται στο πεδίο τού συνειδητού, ενώ συνιστά αλήθεια εφόσον η σημασία του αναζητείται στο πεδίο τού ασυνειδήτου. (Ménéchal, 1978: 31 - 38)

Στο κείμενό του με τίτλο *Deux mensonges d'enfant* (1913), ο Freud προβάλλει τη διαπίστωση ότι ορισμένα ψεύδη έχουν μια ιδιαίτερη σημασία, η οποία έγκειται ουσιαστικά στο ασυνείδητο περιεχόμενό τους (Freud, 1913: 183). Όπως δηλώνει και ο τίτλος, στο εν λόγω κείμενο παρουσιάζονται δύο σύντομα περιστατικά παιδικού ψεύδους, με στόχο να ενισχυθεί η φροϋδική θέση ότι το ψεύδος αποτελεί για το παιδί έναν τρόπο να πραγματοποιήσει αυτό που δεν κατόρθωσε να επιτύχει με συμβατό προς την επιθυμία του τρόπο. Θα αναφερθώ συνοπτικά στο ένα από τα δύο αυτά κλινικά περιστατικά. Πρόκειται για την περίπτωση ενός επτάχρονου κοριτσιού που ζητά χρήματα από τον πατέρα του για να αγοράσει μπογιές. Ο πατέρας αρνείται λέγοντας ότι δεν έχει. Λίγο αργότερα, η μικρή ζητά ξανά χρήματα για να συμμετάσχει στην αγορά στεφάνου για την ετοιμοθάνατη πριγκίπισσα και ο πατέρας της δίνει. Το κορίτσι αγοράζει με το περίσσειμα των χρημάτων τις μπογιές που επιθυμούσε και τις κρύβει σ' ένα συρτάρι. Κατά τη διάρκεια τού γεύματος, ο πατέρας ρωτά την κόρη του τι έκανε με τα ρέστα των χρημάτων και αν αγόρασε μπογιές με αυτά, γεγονός που αυτή αρνείται. Όμως ο αδελφός της την προδίδει και ο πατέρας θυμωμένος ζητά από τη μητέρα να την τιμωρήσει. Η μητέρα το πράττει, αλλά συγκινείται από τη θλίψη της κόρης της. Από εκείνη τη στιγμή, το κορίτσι γίνεται λυπημένο και άτολμο.

Η κοπέλα γίνεται μετά από χρόνια αναλυόμενη τού Freud και δηλώνει ότι ποτέ δεν μπόρεσε να ξεπεράσει αυτήν την ανάμνηση. Ο Freud συνδέει το γεγονός με εκδηλώσεις στη μετέπειτα ζωή της ασθενούς του, εκδηλώσεις που σχετίζονται με τη διαχείριση των χρημάτων. Για παράδειγμα, αυτή γίνεται έξαλλη όταν, κατά τη διάρκεια της μνηστείας της, η μητέρα της ασχολείται με την προίκα της. Επίσης, κατά τη διάρκεια τού εγγάμου βίου της, διαχωρίζει τα δικά της χρήματα από αυτά τού

συζύγου της. Την περίοδο της θεραπείας, βρίσκεται πολλές φορές σε οικονομική δυσχέρεια εξαιτίας της καθυστέρησης του συζύγου της να της στέλνει χρήματα, και παρά την πρόταση του Freud να της δανείσει, αυτή προτιμά να ενεχυριάσει τα κοσμήματά της, λέγοντάς του ότι ποτέ δεν θα έπαιρνε χρήματα από αυτόν.

Ο Freud, αναζητώντας τον ασυνείδητο πυρήνα, ανακαλύπτει ότι στην ανάμνηση του συγκεκριμένου παιδικού ψεύδους ενυπάρχει η έκφραση ενός πολύ ισχυρού ερωτικού κινήτρου. Η ψυχανάλυση δείχνει ότι η ασθενής του «συνδέει το γεγονός αποδοχής χρημάτων από κάποιον με παράδοση του ίδιου του σώματός της, με έναν κατ' ουσίαν ερωτικό δεσμό» (Freud, 1913: 185). Προς ενίσχυση αυτής της ερμηνείας, έρχονται στο συνειδητό της αναλυομένης αναμνήσεις από την ηλικία των τριών ετών, αναφερόμενες στην ερωτική σχέση της κοπέλας που την πρόσεχε και ενός γιατρού. Η ασθενής λάμβανε χρήματα ως αντίτιμο της σιωπής της, με τα οποία αγόραζε γλυκίσματα. Ο Freud ερμηνεύει λοιπόν το ψεύδος ως εξής: «Η αποδοχή των χρημάτων του πατέρα ισοδυναμούσε για την κόρη με μια δήλωση της ερωτικής επιθυμίας. Όμως, η φαντασίωση αυτή ήταν τόσο έντονη και σαγηνευτική που απωθήθηκε στο πεδίο του απαγορευμένου. Το παιδί δεν μπορούσε να δεχτεί ότι έλαβε χρήματα από τον πατέρα, έπρεπε να το αρνηθεί⁷, γιατί το κίνητρο αυτής της πράξης -κίνητρο ασυνείδητο- ήταν απαράδεκτο. Επίσης, με την τιμωρία, ο πατέρας ήταν σαν να αρνείται την τρυφερότητα που του προσέφερε η κόρη του.» (Freud, 1913: 185)

Με βάση αυτό το περιστατικό, «μπορούμε να καταδείξουμε δύο σημαντικές διαστάσεις του ψεύδους. Από τη μία πλευρά, δεν αποτελεί έναν λόγο κενό, αλλά ενέχει μια παράμετρο αλήθειας που αφορά στην ενόρμηση. Εκεί όπου το υποκείμενο ψεύδεται, υπάρχει ένα κρυμμένο κίνητρο, μη αποδεκτό αλλά πραγματικό υπό την ενορμητική έννοια. Μπορούμε μάλιστα να διαπιστώσουμε αυτήν την ενορμητική διάσταση στην αμηχανία ή την ντροπή που εκδηλώνει ένα υποκείμενο όταν αποκαλυφθεί ότι ψεύδεται. [...] Από την άλλη, το ψεύδος αντιτίθεται στην άρση της απώθησης: όσο περισσότερο ένα υποκείμενο ψεύδεται, τόσο λιγότερο βρίσκεται εντός της διαλέκτου του ασυνειδήτου. Επικαλύπτει την υποκειμενική διαίρεση, αποτρέποντας τον μετασχηματισμό του περιεχομένου που έχει απωθηθεί. Πρόκειται για έναν φαύλο κύκλο του ασυνειδήτου. Ο Freud υποστηρίζει την ύπαρξη αντίθεσης μεταξύ ψεύδους και άρσης της απώθησης επειδή, μέσω αυτού, το υποκείμενο

⁷ «Το πρώτο ψέμα που λέει ένα παιδί είναι μονολεκτικό: ένα απλό “όχι” ενώ θα έπρεπε να πει “ναι”.» (Laniado & Pietra, 2000: 66)

καθίσταται ανίκανο να αποκτήσει πρόσβαση στη μετουσίωση των απωθημένων στοιχείων ή στην κατασκευή ενός συμπτώματος, προσπαθώντας να πείσει τον εαυτό του και τους άλλους για κάτι που δεν μπορεί να μεταβολίσει, για μια πραγματικότητα που αιχμαλωτίζει ολοκληρωτικά την επιθυμία του. [...] Στην περίπτωση αυτού του μικρού κοριτσιού, έχει ενδιαφέρον να αναρωτηθεί κανείς πάνω στην επιθυμία μεταστροφής της πατρικής άρνησης, την επιθυμία δηλαδή αλλοτρίωσης μέσω του ψεύδους από έναν Άλλον, τού οποίου η έλλειψη δεν αναγνωρίζεται. [...] Υπό μια τέτοια οπτική, το ψεύδος φαίνεται να συνιστά μια έντονη έκφραση της ασυνείδητης επιθυμίας.» (Leon, 2003: 45 & 46)

Στην *Εισαγωγή στην Ψυχανάλυση* (1916 - 17), ο Freud ασχολούμενος με το περιεχόμενο τού ονείρου, υποστηρίζει: «Κατ' ανάλογο τρόπο, πρέπει να αντιτάξουμε στα πειράματα τού Μορί, πως παρόλο που είναι φανερό ότι η παρόρμηση που επέδρασε στον κοιμώμενο εμφανίζεται στ' όνειρο, ωστόσο, τα πειράματά του δεν εξηγούν γιατί εμφανίζεται ακριβώς με αυτήν τη μορφή, μια μορφή που δεν φαίνεται να εξηγείται από τη φύση της παρόρμησης που ταράζει τον ύπνο.» (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Α', 92 & 93) Δημιουργείται λοιπόν το ερώτημα γιατί οι εκάστοτε σκέψεις, φαντασιώσεις, ασυνείδητες επιθυμίες αυτού που κοιμάται υποκρύπτονται στο συγκεκριμένο περιεχόμενο ενός ονείρου και όχι σε οποιοδήποτε άλλο περιεχόμενο. Νομίζω ότι το ίδιο ερώτημα μπορεί να τεθεί κατ' ανάλογο τρόπο και στην περίπτωση ενός ψεύδους, γνωρίζοντας ωστόσο πάντα ότι αυτή είναι σε μεγάλο βαθμό διαφορετική, δεδομένου ότι το ψεύδος συνδέεται περισσότερο με το πεδίο τού συνειδητού. Το υποκείμενο δηλαδή που ψεύδεται έχει συνείδηση αυτού τού γεγονότος, γνώση τού συνειδητού κινήτρου του και επιλέγει το περιεχόμενο τού εκάστοτε ψεύδους με πολύ πραγματικά τις περισσότερες φορές κριτήρια. Επιπλέον, προκειμένου να εξασφαλιστεί η αληθοφάνεια, καταλήγει συχνά στο περιεχόμενο αυτό με βάση μια αληθινά βιωμένη κατάσταση τού παρελθόντος. Ωστόσο, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι θα μπορούσε να είχε επινοήσει ένα άλλο περιεχόμενο, λιγότερο, εξίσου ή περισσότερο αποτελεσματικό. Γιατί λοιπόν επέλεξε τελικά το συγκεκριμένο ψεύδος; Ίσως επειδή πέρα από τα συνειδητά κριτήρια, υπάρχει κι ένας ισχυρός ασυνείδητος παράγοντας. Ποιος μπορεί να είναι αυτός; Ο J. Lacan έρχεται να μας απαντήσει ότι ο παράγοντας αυτός είναι η ασυνείδητη επιθυμία τού υποκειμένου και εντέλει το περιεχόμενο ενός ψεύδους δεν κάνει τίποτε άλλο από το να εκφράζει την αλήθεια της (Lacan, 1964: 139 & 140 και Lacan, 1956 - 57: 107 & 108).

Στο πέμπτο σεμινάριο του, με τίτλο *Τα μορφώματα του ασυνειδήτου* (1957 - 58), ο Lacan πραγματεύεται μεταξύ άλλων την ανάδυση της υποκειμενικότητας, επισημαίνοντας ότι «από τη στιγμή που ένα υποκείμενο αναφέρεται σε ένα άλλο μέσω της σημαίνουσας αλυσίδας του λόγου, εγκαθιδρύεται μια υποκειμενικότητα που αναφέρεται σ' έναν τόπο αλήθειας. Αν ο Άλλος περιλαμβάνεται στη σχέση, τότε ακόμα και το ψέμα πρέπει να επικαλεστεί την αλήθεια, ενώ η αλήθεια φαίνεται σαν να μην ανήκει πια στο πεδίο της αλήθειας. [...] Εκλαμβάνουμε ως δεδομένο ότι το υποκείμενο μιλά σύμφωνα με αυτά που του υπαγορεύει η συνειδήσή του, ότι μιλά με μια ορισμένη πρόθεση. Και νομίζουμε ότι η αυθεντική ετούτη πρόθεση βρίσκεται πίσω από την αλήθεια του, όπως πίσω από το ψέμα βρίσκεται μια πρόθεση ψευδολογίας. Έτσι όμως καλύπτεται η σχέση του υποκειμένου και του Άλλου ως τόπου αλήθειας. Είτε πιστεύει ότι λέει αλήθεια είτε ότι ψεύδεται, η πρόθεση του υποκειμένου είναι άσχετη, αφού απατάται και στις δύο περιπτώσεις - είτε επιχειρεί να ομολογήσει κάτι είτε επιχειρεί να εξαπατήσει.» (Safouan, 2001: 105 & 106)

Οι περισσότεροι συγγραφείς που επεξεργάζονται την έννοια του *μυστικού*, καταδεικνύουν τους δεσμούς του με την έννοια της *εξουσίας*, δίνοντας έμφαση στην εξουσία που αναπόφευκτα ενέχει από μόνο του το γεγονός της στέρησης της πρόσβασης στον λόγο (Augé, 1974 & Zempléni, 1976). Αλλά αν το μυστικό είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την αποσιώπηση, δηλαδή την απουσία του λόγου, το ψεύδος είναι συνδεδεμένο με την παραποίηση του λόγου (Fainzang, 2006: 31). Έτσι, αφ' ενός προκύπτει το ζεύγος αποκάλυψη της αλήθειας / αποσιώπηση της αλήθειας και αφ' ετέρου το ζεύγος αποκάλυψη της αλήθειας / παραποίηση της αλήθειας. Βέβαια, δεν είναι πάντα εύκολο να υπάρξει σαφής διάκριση ανάμεσα στην αποσιώπηση με σκοπό τη διαφύλαξη ενός μυστικού και στην αποσιώπηση με σκοπό την παραπλάνηση. Κάποιοι συγγραφείς φτάνουν στο σημείο να εκλάβουν το μυστικό και το ψεύδος ως την παθητική και την ενεργητική αντίστοιχα όψη του ίδιου νομίσματος, υπό την έννοια ότι και στις δύο περιπτώσεις υπάρχει κάτι που κρύβεται, κάτι που δεν αποκαλύπτεται (Petitat, 1998). Το ψεύδος ωστόσο δεν πρέπει να συγχέεται με το μυστικό, αφού διαθέτει -όπως αναφέρθηκε και πιο πάνω- μια περισσότερο ενεργητική διάσταση. Η πλέον ενδιαφέρουσα και ουσιαστική παράμετρος αυτού του παραλληλισμού εστιάζεται στο γεγονός ότι τόσο η αποσιώπηση (μυστικό) όσο και η παραποίηση (ψεύδος) συνιστούν μέσα άσκησης εξουσίας. Το υποκείμενο λοιπόν που ψεύδεται φαίνεται πως, κατ' αυτόν τον τρόπο,

επιχειρεί εμμέσως να ασκήσει εξουσία⁸. Ακόμα και στο πλαίσιο της χρήσης του ψεύδους για θεραπευτικούς σκοπούς [π.χ. μη παρουσίαση στον ασθενή της πραγματικής κατάστασης της υγείας του ή θεραπεία μέσω της αυθυποβολής - placebo (Laniado & Pietra, 2000: 32)], η παράμετρος της επιβολής και -κατ' επέκταση- της εξουσίας παραμένει διαρκώς παρούσα (Fainzang, 2006: 29).

Το ψέδος ολοκληρώνεται και επικυρώνεται από τον Άλλον, κάτι που παρατηρείται από την παιδική ακόμη ηλικία. Έτσι, «για το τρίχρονο παιδί πρόκειται για πνευματική αυτονομία, μια άτσαλη προσπάθεια να ξεφύγει από τον έλεγχο των γονιών επιβεβαιώνοντας την προσωπικότητά του. Για το δωδεκάχρονο αντίθετα, πρόκειται όχι μόνο για πνευματική αυτονομία, αλλά και για ένα παιχνίδι ανεξαρτησίας κινήσεων.» (Laniado & Pietra, 2000: 106) Μπορεί ενδεχομένως να αποτελεί αντίδραση τού παιδιού στη συμπεριφορά δύο πολύ ελεγκτικών γονέων, δηλαδή να είναι μια μαγική μορφή εξουσίας για τη διατήρηση της αυταπάτης παντοδυναμίας του σε καταστάσεις όπου αυτή απειλείται (Korff - Sausse, 2009: 24). «Ωστόσο, τα παιδιά λένε ψέματα και στους ελαστικούς γονείς, γιατί το να λένε ψέματα τα κάνει να αισθάνονται μεγάλα, ενώ δεν συμβαίνει το ίδιο όταν ζητούν την άδεια για κάτι, ακόμα και όταν είναι σίγουρο πως θα την πάρουν.» (Laniado & Pietra, 2000: 123) Μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα άποψη είναι ότι η παιδική ψευδολογία αποτελεί ένα μέσο αναζήτησης της ελπίδας, «αναζήτησης τού προσώπου που μπορεί να πει ή να ρωτήσει την αλήθεια» (Korff - Sausse, 2009: 28).

Η Julie Ahmad, στο άρθρο της με τίτλο *L'expérience du mensonge au cours de la période de latence comme opération structurante*, επισημαίνει ότι τα παιδικά ψεύδη αποκτούν συχνά αξία αποποίησης των ασυνείδητων επιταγών και διαμορφώνονται από τη ζέση της παιδικής σεξουαλικότητας. Η παράβαση των απαγορεύσεων των γονιών ισοδυναμεί σε συμβολικό επίπεδο με επιθυμία παράβασης των επιβεβλημένων από τον ευνουχισμό ορίων. Έτσι, τα ψεύδη αυτά μας βοηθούν να ανακαλύψουμε τις «μυστικές» επιθυμίες τού παιδιού. Άκρως ενδιαφέρουσα είναι η περίπτωση ενός παιδιού που η ίδια είχε σε θεραπεία, το οποίο επεδίωκε μέσω της ψευδολογίας να

⁸ «Το πρώτο ψέμα τού παιδιού αποτινάσσει την τυραννία της γονεϊκής παντοδυναμίας. Το παιδί ανακαλύπτει ότι διαθέτει δική του σκέψη, μια προσωπική ταυτότητα, απαραβίαστη και μυστική απ' όλους. Πρόκειται για την πλέον κρίσιμη φάση της ανάπτυξης τού Εγώ και της έννοιας τού εαυτού. Τώρα που έχει ένα μυστικό, το παιδί ξέρει ότι έχει κάτι αποκλειστικά δικό του, απόλυτα προσωπικό, και φτάνει έτσι σταδιακά στην αντίληψη τού εαυτού του ως αυτόνομου ατόμου.» (Laniado & Pietra, 2000: 68)

εξακριβώσει αν οι γονείς του γνώριζαν τα πάντα ή όχι. Κατά τη λανθάνουσα περίοδο, το ψεύδος -ενισχύοντας την απώθηση τού οιδιποδείου συμπλέγματος- συμβάλλει στο να παραμείνει λανθάνουσα η πτώση των γονέων από το βάθρο των φαντασιακών ενσαρκώσεων τού Άλλου και -μέσω τής προσυνειδητής επεξεργασίας- επιτρέπει τη συμβολοποίηση αυτής τής πτώσης, ανοίγοντας έτσι τον δρόμο για το πέρασμα στην εφηβική ηλικία. (Ahmad, 2006: 261 - 267)

Το ψυχικό υπόβαθρο τού ψεύδους είναι λοιπόν διαφορετικό μεταξύ των ενηλίκων και των παιδιών. Στην περίπτωση των ενηλίκων, σχετίζεται πιο συχνά με τον αμυντικό μηχανισμό τής απάρνησης (déni), ενώ στην περίπτωση των παιδιών, συνδέεται περισσότερο με τον αμυντικό μηχανισμό τής αποποίησης (dénégation), τη μυθοπλασία και την εικονικότητα. Τα μικρής ηλικίας παιδιά ζουν -όπως έχει ήδη αναφερθεί- σ' έναν κόσμο φαντασίας, σ' έναν κόσμο όπου η εξωτερική και η εσωτερική πραγματικότητα συγχέονται. (Korff - Sausse, 2009: 25)

Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο, είναι εντυπωσιακός ο τρόπος που -πολλές φορές- τα παιδιά αντιλαμβάνονται και αποκαλύπτουν την κρυμμένη στο ψεύδος των ενηλίκων αλήθεια. Το ακόλουθο παράδειγμα είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικό: Η τρίχρονη Céleste ρωτά τη μητέρα της γιατί η τετράχρονη φίλη της Vanessa, ένα κοριτσάκι με νοητική υστέρηση από την Αφρική, δεν μιλά. «Είναι σαν εσένα, όταν ήσουν μικρούλα και δεν μπορούσες να μιλήσεις ακόμη» τής απαντά η μητέρα. «Δηλαδή, όταν ήμουν μικρή, ήμουν κι εγώ μαύρη;» ξαναρωτά η Céleste. Η φαινομενικά παράδοξη αυτή απορία τού μικρού κοριτσιού, φανερώνει πολύ καθαρά τον επηρεασμένο από τη μαγική σκέψη τρόπο τής παιδικής επιχειρηματολογίας, όπου οι κατηγοριοποιήσεις δεν είναι ακόμη μη ανατρέψιμες (μπορεί κανείς να περάσει από το μαύρο χρώμα τού δέρματος στο λευκό, από τον θάνατο στη ζωή κ.λπ.). Συγχρόνως όμως, η αντίδραση τής Céleste φανερώνει την κρυμμένη άρρητη αλήθεια, την τραυματική αλήθεια που η μητέρα προσπαθεί να κρύψει, δηλαδή την ανεπανόρθωτη διαφοροποίηση που τελικά συνιστά η μειονεξία. (Korff - Sausse, 2009: 24 & 25)

«Τα μορφώματα τού ασυνειδήτου προφανώς βασίζονται στη λειτουργία του. Οι πρωταρχικές διαδικασίες με τις οποίες λειτουργεί το ασυνείδητο είναι η συμπύκνωση και η μετάθεση. Ο Lacan τοποθετεί αυτές τις δύο διαδικασίες στο επίπεδο τού λόγου. Η συμπύκνωση βασίζεται στον άξονα διαλογής τού λέγειν (υποκατάσταση μιας λέξης από μιαν άλλη) και η μετάθεση στον άξονα τού συνδυασμού των λέξεων. Βέβαια, για να έχουμε υποκειμενικά σημαίνοντα, δηλαδή λέξεις που σημαίνουν το υποκείμενο, που μας δίνουν το στίγμα του, πρέπει οι επιλογές και οι συνδυασμοί των λέξεων να

γίνονται κάτω από την πίεση τής ασυνείδητης επιθυμίας.» (Safouan, 2001: 335) Στο πλαίσιο αυτής τής συλλογιστικής, είναι φανερό ότι και το περιεχόμενο τού ψεύδους ως έκφραση τού λόγου τού υποκειμένου, διαμορφώνεται υπό την πίεση τής ασυνείδητης επιθυμίας, προβάλλει την αλήθεια της και άρα επιδέχεται ερμηνείας (Dethy, 1998: 173).

Πού όμως μπορούμε να βρούμε την αφετηρία αυτής τής ερμηνείας; Κυρίως στους συνειρμούς και τις φαντασιώσεις τού υποκειμένου. Συγχρόνως βέβαια και σε άλλες πηγές, που ο Freud εκθέτει αρχικά για την ερμηνευτική προσέγγιση τού λάθους και που θα μπορούσαν -κατά τη γνώμη μου- να χρησιμοποιηθούν και για την εξήγηση τού περιεχομένου τού ψεύδους. Πρόκειται δηλαδή για τον χαρακτήρα, τη νοητική και συναισθηματική κατάσταση τού υποκειμένου, καθώς και την αναλογία με παρόμοια φαινόμενα. «Κατά κανόνα, εκείνο που συμβαίνει είναι ότι βρίσκουμε το νόημα καθοδηγούμενοι από γενικές αρχές και το νόημα αυτό είναι μια εικασία, μια απόπειρα εξήγησης η πραγματική απόδειξη αποκαλύπτεται αργότερα. [...] Μερικές φορές είναι ανάγκη να περιμένουμε κι άλλες εξελίξεις [...] πριν επιβεβαιώσουμε την εικασία μας.» (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Α', 56)

Παράλληλα όμως, είναι σημαντικό να μην ξεχνάμε ότι η γλώσσα είναι το κατεξοχήν όχημα τής πλάνης. «Η λέξη “καρπός”, για παράδειγμα, από τη στιγμή που προφέρεται, μας υποδηλώνει ένα μήλο, ένα πορτοκάλι ή κάποιο άλλο φρούτο, ωστόσο ο συνομιλητής μας θα μπορούσε να μας μιλάει για “ξηρό καρπό” ή για τον “καρπό των σπλάχνων” ή για τον “καρπό τής εργασίας του”.» (Dethy, 1998: 173) Επίσης, η σηματοδότηση τής κάθε λέξης είναι υποκειμενική, δεδομένου ότι η σύνδεσή της με την εκάστοτε αναπαράσταση πράγματος καθορίζεται από την προσωπική και μοναδική εμπειρία τού κάθε ατόμου. Σε μια ακραία τοποθέτηση, ο φιλόσοφος Rudolf Carnap (1891 - 1970), οπαδός τού φυσικισμού, υποστηρίζει ότι: «Το να αποδέχεσαι έναν κόσμο αντικειμένων δεν σημαίνει τίποτα παραπάνω από το να αποδέχεσαι μια ορισμένη μορφή γλώσσας, με άλλα λόγια, να αποδέχεσαι κανόνες για τον σχηματισμό αποφάνσεων και για τον έλεγχο αποδοχής ή απόρριψής τους.» (Carnap, 1975: 207 & 208) Βέβαια, δίχως τη συνθήκη που περιλαμβάνει και τη δυνατότητα τού ψεύδους, ο λόγος δεν μπορεί να αποκτήσει ποτέ αξία αλήθειας. «Το πιο αληθινό πράγμα που μπορεί να πει ένα υποκείμενο είναι: “Ψεύδομαι”, και -παραδόξως- θα τού αναγνωρίζαμε: “Λες την αλήθεια”. Ακόμη κι αν με αυτήν τη δήλωση δεχόμαστε ότι ψεύδεται.» (Leon, 2003: 46)

3.3 Το ψεύδος στην κλινική πράξη

Ένα πρωινό Τρίτης (15 Σεπτεμβρίου 2009), η μουσική παραγωγός Άντρια Βασιλειάδου υποστηρίζει στην εκπομπή της στον ραδιοφωνικό σταθμό «Μελωδία» ότι: «Τα ψέματα κάποιος τα προκαλεί. Από μόνος σου δεν τα λες. Για να τα πεις σημαίνει ότι ο άλλος δεν είναι έτοιμος να δεχτεί την αλήθεια.» Από την πλευρά του, ο ψυχίατρος - ψυχαναλυτής Νίκος Σιδέρης επισημαίνει πολύ εύστοχα ότι «τη γυμνή αλήθεια δύσκολα τη χωνεύει μια ψυχή», εννοώντας ότι δύσκολα την αποδέχεται όχι μόνον αυτός στον οποίον απευθύνεται ένα ψέμα, άλλα και το ίδιο τελικά το υποκείμενο που ψεύδεται (Σιδέρης, 2008: 17). Ορμώμενος από αυτήν τη διαπίστωση, θα ασχοληθώ εν συνεχεία με το ψεύδος έτσι όπως εμφανίζεται σε κάποια κλινικά περιστατικά, επιχειρώντας να αναζητήσω στο εκάστοτε περιεχόμενό του την έκφραση τής αλήθειας τής ασυνείδητης επιθυμίας. Επιδιώκω με αυτόν τον τρόπο να ενισχύσω τη θέση μου ότι το ψεύδος δεν είναι τελικά ένας κενός λόγος, αλλά εκφράζει κεκαλυμμένα την αλήθεια τής ασυνείδητης επιθυμίας τού υποκειμένου, η οποία μάλιστα -με τη βοήθεια μιας ψυχαναλυτικής ερμηνευτικής προσέγγισης- μπορεί να μας αποκαλυφθεί.

α) Όπου μας πάει η καρδιά μας...

Η Ανδρομάχη⁹ μου τηλεφωνεί ζητώντας άμεσα ένα ραντεβού στο ιδιωτικό μου γραφείο για να προσέλθει με τη δεκαεξάχρονη κόρη της, τη Μαρία¹⁰. «Αντιμετωπίζω πολλά προβλήματα με αυτό το παιδί. Με έχει φέρει πια στα όριά μου.» Η φωνή της είναι ήρεμη, αρκετά νεανική, με κάποια επιτηδευμένη ευγένεια. Μου κάνει πολύ μεγάλη εντύπωση πόσο ξαφνικά αλλάζει ο τόνος της, όταν τής προτείνω μια ώρα συνάντησης που δεν την εξυπηρετεί. Γίνεται επιτακτικός, κάπως απότομος, με μια δόση μάλιστα υπεροψίας.

Μπαίνοντας, συστήνεται κάπως τυπικά, κοντοστέκεται και φτιάχνει τα μαλλιά της στον καθρέφτη τού προθαλάμου. Κάθεται με προσποιητή άνεση και μου εξηγεί ότι -παρά την έντονη επιμονή της- δεν κατάφερε τελικά να πείσει και να φέρει την κόρη της. «Δεν είναι περίεργο, ξέρετε. Την τρέχω από μικρή στους ψυχολόγους και τους έχει σιχαθεί πια. Άλλωστε και μόνον που τής το ζήτησα εγώ είναι αρκετό για να αρνηθεί. Θέλει να μου πηγαίνει σε όλα κόντρα τώρα τελευταία!»

⁹ Ανδρομάχη: Η μαχόμενη κατά των ανδρών.

¹⁰ Μαρία: Αυτή που νιώθει πίκρα, οργή, παράπονο (προέρχεται από το αραμαϊκό Μαριάμ).

Η ίδια είναι σαράντα δύο ετών και εργάζεται σε μια δημόσια υπηρεσία. Παρακολουθεί για πολλά χρόνια μαθήματα κλασσικού τραγουδιού, συμμετέχει σε χορωδίες και σε διάφορες καλλιτεχνικές εκδηλώσεις. Τώρα τελευταία τσακώνεται συνεχώς με τη μοναχοκόρη της, η οποία «έχει σηκώσει μπαϊράκι και δεν τη λογαριάζει καθόλου». Λέει ότι η κόρη της έχει ερωτικό δεσμό με έναν άνδρα ηλικίας τριάντα επτά ετών. «Είναι καθημερινά μαζί του. Ξημεροβραδιάζεται σπίτι του. Αδιαφορεί για τα μαθήματά της και μου λέει συνεχώς ψέματα.» Τη ρωτώ αν έχει επιχειρήσει να συζητήσει ήρεμα με τη Μαρία για το θέμα αυτό. «Δεν αντέχω άλλο! Δεν καταλαβαίνει ότι την εξαπατά; Τη δουλειά του θέλει να κάνει αυτός. Κι αυτή, δάγκωσε το μήλο και έχει χάσει τα μυαλά της! Τι θέλει μ' αυτόν; Αρνείται να το παραδεχτεί. Μου λέει ότι βγαίνει έξω με τις φίλες της κι όλο στο σπίτι του είναι.»

«Πώς είστε τόσο σίγουρη για όλα αυτά;» τη ρωτώ, έχοντας την εντύπωση ότι η καχυποψία της, η αδόμητη διήγησή της και ο αυξανόμενος σε ένταση λόγος της ενέχουν κάτι το παρανοϊκό. «Εβαλα ντετέκτιβ και την παρακολούθησε. Έχω και φωτογραφίες! Πήγα μάλιστα και τον βρήκα. Τού είπα ότι αν δεν την αφήσει ήσυχη, θα τού κάνω μήνυση για αποπλάνηση ανηλίκου. Δεν ιδρώσε το αυτί του. Αλλά όταν τού πάει η μήνυση... Κι αυτή όλο ψέματα μου λέει. Μάλιστα, κλείνει το κινητό της όταν τής τηλεφωνώ για να μην καταλάβω που είναι. Προχθές γύρισε πρωί. Βρήκε όμως την πόρτα κλειδωμένη! Και μου βγάζει και γλώσσα... Αγοροκόριτσο σωστό!»

Ρωτώ για τον πατέρα. «Η Μαρία είναι παιδί εκτός γάμου. Αλλά τής στάθηκα εγώ και μάνα και πατέρας. Δούλευα για να μην τής λείπει τίποτα. Έχω παραμελήσει εντελώς τον εαυτό μου.» Θέλω να τής πω διακριτικά ότι αυτό δεν αναπληρώνει την πατρική απουσία. «Ξέρετε, με ρωτά κατά καιρούς ποιος είναι ο πατέρας της, αλλά τής ξεκαθαρίζω ότι θα τής το πω μόνον όταν ενηλικιωθεί. Τι να τής πω άλλωστε; Ότι είναι ένας απατεώνας; Λέει ότι θα πάει να μείνει μαζί του. Εδώ δεν την ήθελε τότε... Τα Χριστούγεννα μαλώσαμε τόσο πολύ, που με ρώτησε αν θα δεχόμουν να τη δώσω για υιοθεσία κι εγώ τής είπα ότι ας βρει πρώτα την οικογένεια και μετά βλέπουμε...»

Προσπαθώ να κάνω τις συνδέσεις όλων αυτών που λέει. Πως μπορεί δηλαδή η πατρική απουσία να σχετίζεται με την επιλογή ενός τόσο μεγαλύτερου ηλικιακά ερωτικού συντρόφου, πως είναι δυνατόν μέσα από τη συγκρουσιακή σχέση με τη μητέρα να επιδιώκεται μια απόδειξη τής αναγνώρισης και τού ενδιαφέροντός της, πως δεν είναι καθόλου βοηθητική η υιοθέτηση μιας απορριπτικής στάσης από την πλευρά τής μητέρας και πως δεν έχει νόημα η διάλυση τής ερωτικής σχέσης μέσω τού εκβιασμού χωρίς να ερμηνευτεί και να υποστεί ψυχική επεξεργασία η λειτουργία που

μια τέτοιου είδους σχέση επιτελεί. Τής εξηγώ ότι και η δίκη της συμπεριφορά δεν είναι βοηθητική, παρά το ενδιαφέρον και την καλή πρόθεση που κάθε μητέρα έχει για το παιδί της, και ότι θα βοηθούσε την ίδια και κατ' επέκταση την κόρη της αν μέσα από μια ψυχοθεραπεία ήταν διατεθειμένη να προσπαθήσει να βάλει όλα αυτά τα πράγματα σε μια τάξη, συνδέοντας με αυτόν τον τρόπο ό,τι τώρα μπορεί να της φαίνεται ασύνδετο. Μου απαντά πως θα το σκεφτεί και θα ξαναμιλήσουμε.

Έχει περάσει περίπου ένας μήνας όταν μου τηλεφωνεί ξανά για να κλείσει ένα δεύτερο ραντεβού. Έρχεται με μια νεαρή κοπέλα με κοντά μαύρα μαλλιά και ατημέλητη -κάπως ανδροπρεπή- εμφάνιση. Η κοπέλα δείχνει θυμωμένη και έχει ένα διαρκές ειρωνικό ύφος. Μιλά με πολύ επιθετικότητα για τη μητέρα της, η οποία «χώνει τη μύτη της παντού, κάτι που έκανε ανέκαθεν επειδή τη ζηλεύει». Μαθαίνω ότι την ανάγκασε εκβιαστικά να με επισκεφτεί, γιατί αλλιώς απειλούσε να κάνει μήνυση στον εραστή της. Η Μαρία δέχτηκε «για να της αποδείξει ότι είναι αποφασισμένη (και με τη βούλα τού ειδικού, σκέφτομαι εγώ) και δεν πρόκειται με τίποτα να αλλάξει την επιλογή της». Η Ανδρομάχη με δυσκολία συγκρατεί τον εκνευρισμό της, ενώ διακόπτει κατά διαστήματα την κόρη της για να της κάνει ειρωνικά σχόλια. Εγώ καταβάλω μάλλον αμήχανες προσπάθειες να κρατηθούν χαμηλοί οι τόνοι της συζήτησης. Συγχρόνως, σκέφτομαι πόσο πολύ συγκρουσιακή και τεταμένη αποδεικνύεται η μεταξύ τους σχέση.

Κάποια στιγμή απευθύνομαι στη Μαρία: «Η μητέρα σας υποστηρίζει ότι δεν σας έχει πλέον εμπιστοσύνη γιατί τόσον καιρό αισθάνεται ότι την εξαπατάτε και της λέτε ψέματα, κάτι που μου είπε μάλιστα και την προηγούμενη φορά που με επισκέφτηκε. Από την άλλη, εσείς λέτε τώρα ότι δεν της έχετε καμία εμπιστοσύνη γιατί ανέκαθεν ανακατευόταν στη ζωή σας και σας ζήλευε. Σκέφτεστε καθόλου πόσο έχει κλονιστεί η εμπιστοσύνη στη μεταξύ σας σχέση;» «Απ' αυτό να καταλάβετε πόσο πολύ με πιέζει και σε τι σημείο με έχει φτάσει. Να με κάνει να νιώθω ντροπή για τις επιλογές μου! Δεν κοιτάζει τα δικά της... Αναφορά θέλει; Πού θα βγεις Μαρία; Θα πάω για ποτό στο *Liar man*¹¹. Τι θα κάνεις Μαρία; Θα πάω για φαγητό με τα παιδιά στο *Όπου μας πάει η καρδιά μας*¹². Αυτό θέλει ν' ακούσει για να μ' αφήσει ήσυχη, αυτό της λέω.» «Τής λέτε λοιπόν ότι θα πάτε όπου σας πάει η καρδιά σας», τής επισημαίνω. Χαμογελά πονηρά ρίχνοντας ένα κάπως υποτιμητικό βλέμμα στη μητέρα της.

¹¹ *Liar man*: Μπαρ και εστιατόριο στο Γκάζι.

¹² *Όπου μας πάει η καρδιά μας*: Ταβέρνα στην περιοχή τού Ψυρρή.

Μπορούν να διατυπωθούν διάφορες σκέψεις για το εν λόγω περιστατικό, παρά το γεγονός ότι τα στοιχεία τού ιστορικού τής Ανδρομάχης και τής Μαρίας είναι σχεδόν ελάχιστα (οι δύο γυναίκες δεν επικοινωνήσαν ξανά μαζί μου). Θεωρώ όμως ότι το βασικό χαρακτηριστικό τού συγκεκριμένου κλινικού περιστατικού είναι η ανεπάρκεια τής πατρικής λειτουργίας και οι συνέπειές της. Η μητέρα αισθάνεται εξαπατημένη από τον πατέρα, ο οποίος την εγκαταλείπει μ' ένα παιδί εκτός γάμου. Λέει χαρακτηριστικά ότι πρόκειται για έναν «απατεώνα». Κατά συνέπεια, αδυνατεί να αποδεχτεί την πιθανότητα ύπαρξης μιας αμοιβαίας συναισθηματικής επένδυσης ως κύριο και συνεκτικό στοιχείο μιας ερωτικής σχέσης, προτάσσοντας πάντα την πρόθεση τής εξαπάτησης και τής εκμετάλλευσης («Δεν καταλαβαίνει ότι την εξαπατά; Τη δουλειά του θέλει να κάνει αυτός.»). Δεν προσπαθεί να διαχειριστεί την πατρική απουσία, αλλά εμμέσως την εκμηδενίζει, υποτιμώντας τον πατρικό ρόλο, πείθοντας τον εαυτό της ότι ένας άνδρας είναι περιττός, δεν έχει τίποτα να προσφέρει (άρα και να στερήσει), και θέτοντας τον εαυτό της σε μια θέση παντοδυναμίας. Άλλωστε και η φαντασίωση τού πλήρους ελέγχου που οδηγεί στην παρανοϊκή συμπεριφορά των παρακολουθήσεων, των πειστηρίων κ.λπ. φαίνεται να απορρέει από αυτήν την παντοδύναμη εντύπωση. Ευτυχώς όμως, κάθε προσπάθεια εκμηδένισης τής πατρικής λειτουργίας από μέρους τής μητέρας προϋποθέτει αναγκαστικά την αναγνώριση αυτής τής λειτουργίας.

Από την άλλη πλευρά, η κόρη επιλέγει έναν ερωτικό σύντροφο με χαρακτηριστικά τού απόντος πατέρα (είναι πολύ μεγαλύτερός της ηλικιακά και κυρίως κινητοποιεί και αυτός την αντίδραση και την υποτίμηση τής μητέρας). Η ανάγκη ταύτισής της με στοιχεία τής πατρικής εικόνας είναι έκδηλη (η εμφάνισή της είναι κάπως ανδροπρεπής, η ίδια η μητέρα της την αποκαλεί «αγοροκόριτσο»). Εξίσου έκδηλη είναι η ανάγκη της να πλήξει τη μητρική παντοδυναμία, για να μπορέσει να αποδείξει και να αποδεχτεί εν συνεχεία και η ίδια την ελλειμματικότητα της. Η Simone Korff - Sausse κάνει την ενδιαφέρουσα επισήμανση ότι το ψεύδος τού παιδιού απαντά συχνά στο ψεύδος των ενηλίκων ή στην απόκρυψη πληροφοριών που σχετίζονται με την καταγωγή του, τις ρίζες του, τις ιδιαίτερες συνθήκες τής έλευσής του στον κόσμο, την επιθυμία ή τη μη επιθυμία των γεννητόρων του (Korff - Sausse, 2009: 24). Η Μαρία ψεύδεται εξαπατώντας τη μητέρα της, όχι μόνον επειδή αναγκάζεται από την άκαμπτη μητρική συμπεριφορά και τα αναπάντητα ερωτήματα σχετικά με την καταγωγή της, αλλά επειδή έτσι πλήττει τη μητρική παντοδυναμία και ταυτίζεται κατά μία έννοια με τον «απατεώνα» πατέρα. Τι λέει όμως στην ουσία;

Στην ερώτηση τής μητέρας της πού πηγαίνει, η Μαρία απαντά ψευδώς ότι θα βγει με φίλους στο *Liar man*. Αξίζει να επισημανθεί πόσο ελεγκτική φαίνεται να είναι η μητέρα, ώστε ζητά να μάθει το ακριβές μέρος που η κόρη της πηγαίνει για να διασκεδάσει. Στην αγγλική γλώσσα “*liar man*” σημαίνει “ψεύτης” και κατά λέξη, “ψεύτης άνδρας”. Ποιος είναι λοιπόν ο “ψεύτης άνδρας”; Η Μαρία ίσως λέει κεκαλυμμένα ότι πηγαίνει στον εραστή της, σ’ αυτόν που η μητέρα της θεωρεί εκμεταλλευτή, απατεώνα και -κατ’ επέκταση- ψεύτη. Όμως απατεώνα και ψεύτη θεωρεί και τον πατέρα. Η Μαρία δηλώνει λοιπόν ασυνείδητα ότι πηγαίνει στον εραστή της, ο οποίος αποτελεί γι’ αυτήν και μια έκφραση τού απόντος πατέρα (Άλλωστε η ίδια η μητέρα αναφέρει ότι στερεί την ταυτότητα τού πατέρα από την κόρη της, η οποία μάλιστα συχνά ισχυρίζεται ότι θα πάει να τον βρει και θα μείνει μαζί του). Επίσης, με το ψέμα που επιλέγει φανερώνει ασυνείδητα την ισχύ ενός δικού της κομματιού που ταυτίζεται με τον πατέρα, δείχνοντας έτσι ότι και αυτή ψεύδεται. Ο “*liar man*” λοιπόν φαίνεται να είναι σ’ ένα πρώτο επίπεδο ο εραστής της, ουσιαστικά όμως ο πατέρας της, αλλά εν μέρει και η ίδια η Μαρία, αφού ένα κομμάτι της αποζητά την ταύτιση με την πατρική εικόνα. Στην ταύτιση αυτή εστιάζεται κατά τη γνώμη μου και η ασυνείδητη επιθυμία τής Μαρίας, μια επιθυμία που παίρνει τη μεταφορική μορφή μιας αιμομικτικής συνεύρεσης στο πλαίσιο τής οιδιπόδειας προβληματικής (ερωτική επένδυση προς τον πατέρα και κατ’ αναλογία προς τους εκφραστές τής πατρικής εικόνας - αντιζηλία και σύγκρουση με τη μητέρα). Ίσως μάλιστα και η εντύπωσή της ότι η μητέρα της τη ζηλεύει να είναι αποτέλεσμα αυτής τής οιδιπόδειας προβληματικής, αφού ασυνείδητα κατόρθωσε αυτό που η μητέρα απέτυχε, να συνάψει δηλαδή μέσω τού εραστή της ερωτικό δεσμό με τον πατέρα.

Η λέξη “*liar*” (= ψεύτης) προέρχεται από το ρήμα “*lie*” (= ψεύδομαι). Παρουσιάζει όμως ενδιαφέρον το γεγονός ότι στην αγγλική γλώσσα υπάρχει και δεύτερο ρήμα “*lie*”, ομόηχο με το πρώτο, που σημαίνει “κείμει”, “ευρίσκομαι” αλλά και “ξαπλώνω”. Συνειρμικά λοιπόν από ηχητικής πλευράς, ο “*liar man*” θα μπορούσε να παραφραστεί ως “ο ευρισκόμενος άνδρας” ή “ο ξαπλωμένος άνδρας” (ενέχοντας στη δεύτερη αυτή περίπτωση μια υπόνοια σεξουαλικότητας).

Το περιεχόμενο τού δεύτερου ψεύδους τής Μαρίας κινείται -νομίζω- στο πλαίσιο τής ίδιας προβληματικής, εκφράζοντας την όμως πολύ πιο εμφανώς. Γι’ αυτόν άλλωστε τον λόγο και η ίδια αντιλαμβάνεται εύκολα -κατόπιν τής επισημάνσής μου- το κεκαλυμμένο νόημα τής φράσης της και χαμογελά. Δηλώνει ότι πρόκειται να πάει εκεί όπου την οδηγεί η καρδιά της...

β) Η νέα ασθενής...

Εργάζομαι για μια μικρή περίοδο ως συμβασιούχος κλινικός ψυχολόγος στο Ψυχιατρικό Τμήμα τού Γενικού Νοσοκομείου «Ασκληπιείο» τής Βούλας. Εκεί γνωρίζω την Αυγή¹³, μια γυναίκα σαράντα επτά ετών, την οποία παρακολουθώ για πολύ σύντομο χρονικό διάστημα, σε συνεργασία μ' έναν ψυχίατρο που ρυθμίζει τη φαρμακοθεραπεία της. Η Αυγή είναι εκπαιδευτικός, παντρεμένη, δίχως παιδιά. Η εμφάνισή της δίνει αμέσως την εντύπωση ατόμου ιδιαίτερα φιλάρεσκου, ενώ ο λόγος της και ο ειρμός τής σκέψης της φανερώνουν υψηλό επίπεδο νοημοσύνης και καλή μνημονική ικανότητα. Διαμαρτύρεται για έντονες «κρίσεις άγχους» χωρίς κάποια πραγματική αιτία, κρίσεις που συνοδεύονται και από πλήθος διαφόρων σωματικών συμπτωμάτων (δυσκολία αναπνοής, ταχυπαλμία, εφίδρωση, ξηροστομία, ζαλάδες, έμετοι, αίσθημα κόπωσης, πόνο στο στήθος, αϋπνίες). Τα συμπτώματα αυτά εμφανίζονται και εξαφανίζονται παροδικά από την εφηβεία και έκτοτε, για να ενταθούν ιδιαίτερα τα τελευταία τρία χρόνια. Έχοντας αποκλείσει με πλήθος εξετάσεων και ιατρικών γνωματεύσεων τον οργανικό παράγοντα, λέει ότι τα τρία αυτά χρόνια «γυρνά σε ψυχιάτρους και ψυχολόγους», τόσο σε δημόσια πλαίσια όσο και ιδιωτικά, προκειμένου «να τής δώσουν μια λύση στον Γολγοθά της». Ωστόσο, μετά από μερικές συνεδρίες, εγκαταλείπει πάντα την εκάστοτε φαρμακευτική ή / και ψυχοθεραπευτική αγωγή, διαμαρτυρόμενη ότι οι θεραπευτές της «δεν την καταλαβαίνουν, δεν τη βοηθούν να τα αφήσει όλα πίσω, τη θεωρούν υπερβολική και δεν τής αφιερώνουν τον απαραίτητο χρόνο».

Στη διάρκεια των συνεδριών, αποκαλύπτει την έντονη ενασχόλησή της με σωματικά ζητήματα και τις ανησυχίες της για τις «ρυτίδες» της, τον «καιρό που περνά» και την «εμμηνόπαυση». Χαρακτηριστική είναι η έκπληξή της για το νεαρό τής ηλικίας μου. Τη ρωτώ αν υπάρχει κάτι που θα μπορούσε κατά τη γνώμη της να σχετίζεται με την επανεμφάνιση των συμπτωμάτων. Δεν κάνει κάποια σύνδεση, ωστόσο μου μιλά εκτενώς για τη ρουτίνα τής ζωής της και την άσχημη σχέση με τον σύζυγό της, ο οποίος την «απατούσε ανέκαθεν». Θυμάται «σχετικά ήρεμα» παιδικά χρόνια, πέρα από το γεγονός ότι ο πατέρας της (δικηγόρος) έφυγε από το σπίτι, όταν αυτή ήταν περίπου πέντε ετών, για να παντρευτεί -εν συνεχεία- μια γυναίκα πολύ νεότερή του. Η μητέρα της δεν ξαναπαντρεύτηκε και αφοσιώθηκε στην ανατροφή τής

¹³ Επέλεξα αυτό το όνομα για να υποδηλώσω το ζήτημα τής αιώνιας νεότητας, επηρεασμένος από τον σχετικό μύθο τής Ηούς (Αυγής) και τού Τιθωνού.

μοναχοκόρης της. «Αν και προσπαθούσε να μην το δείχνει, τής κόστισε πολύ αυτός ο χωρισμός!» «Τι θέλετε να αφήσετε πίσω;» τη ρωτώ. «Τις άσχημες αναμνήσεις, τις σωματικές ενοχλήσεις που με ταλαιπωρούν, αυτούς που με πλήγωσαν, τα όνειρα που δεν εκπληρώθηκαν...»

Διαδικαστικά, κατά την πρώτη τηλεφωνική επικοινωνία κάποιου ασθενούς για τον καθορισμό ενός ραντεβού, η γραμματεία τού ζητά να απαντήσει σε μερικές σύντομες ερωτήσεις, μεταξύ των οποίων και το αν έχει απευθυνθεί ξανά στο παρελθόν στο συγκεκριμένο τμήμα. Η Αυγή απαντά από τηλεφώνου ότι για πρώτη φορά έρχεται σε αυτό το νοσοκομείο. Το ίδιο ισχυρίζεται και στην πρώτη συνάντησή μας, λέγοντας κατά λέξη πως είναι «νέα ασθενής» και δεχόμενη να μου δώσει ένα εκτενές ιστορικό για τη σύνταξη τού ιατρικού της φακέλου. Φεύγοντας όμως, η γραμματέας -που φαίνεται πως ήταν απασχολημένη κατά την προσέλευση τής Αυγής- την αναγνωρίζει και θυμάται μάλιστα τη χαρακτηριστική επιμονή της να κλείνει στο παρελθόν ραντεβού με άνδρες ψυχιάτρους και ψυχολόγους. Κοιτάζοντας λοιπόν στο αρχείο ανακαλύπτουμε την ύπαρξη δύο παλαιότερων ιατρικών φακέλων. Ο ένας μάς πληροφορεί για ψυχιατρική και ψυχολογική παρακολούθησή της για τους ίδιους ακριβώς λόγους προ τετραετίας και ο άλλος προ ενάμιση περίπου έτους. Όταν την ξαναρωτώ στην επόμενη συνεδρία, αρχικά επιμένει ότι είναι «νέα ασθενής», αλλά τελικά παραδέχεται ότι παρουσιάστηκε επίτηδες έτσι για «να μην είμαι προκατειλημμένος απέναντί της». Μετά από πέντε συναντήσεις, δεν προσέρχεται ξανά, ισχυριζόμενη πως «δεν βλέπει καμία βελτίωση στα προβλήματά της».

Εξετάζοντας την περίπτωση τής Αυγής, προκύπτει ο προβληματισμός σχετικά με το εάν η κλινική της εικόνα ανταποκρίνεται σε αυτήν τής διαταραχής προσποίησης. Δύο σημεία δημιουργούν επιφυλάξεις. Κατά πρώτον, η παραγωγή των σωματικών συμπτωμάτων μοιάζει να μην είναι εκούσια. Κατά δεύτερον, δεν είναι σίγουρο ότι ο κύριος εμφανής στόχος είναι αποκλειστικά η ανάληψη τού ρόλου τής ασθενούς και η νοσηλεία, με τη μορφή που ο στόχος αυτός εμφανίζεται συνήθως στην προσποίηση. Έχω τη γνώμη ότι πρόκειται για διαταραχή σωματοποίησης, δεδομένου ότι τα συμπτώματα είναι μάλλον ακούσια και οφείλονται σε ασυνείδητους και συμβολικούς παράγοντες. Μου κάνει βέβαια εντύπωση η απουσία τής ωραίας αδιαφορίας (*belle indifference*). Ωστόσο, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε ψυχιατρική διάγνωση, είναι εμφανές ότι η συγκεκριμένη κλινική περίπτωση κινείται στο πλαίσιο μιας ιστριονικού τύπου προβληματικής, μιας προβληματικής που εμφορείται από το θέμα τής νεότητας, με ό,τι αυτό συνυποδηλώνει.

Η Αυγή αναφέρει ότι ο πατέρας της «τους εγκατέλειψε» για μια πολύ νεότερη γυναίκα όταν αυτή ήταν περίπου πέντε ετών, δηλαδή κοντά στο ψυχοσεξουαλικό στάδιο του οιδιποδείου συμπλέγματος. Ενδεχομένως λοιπόν να έκανε -λιγότερο ή περισσότερο συνειδητά- τη σύνδεση ότι η νεότητα είναι αποκλειστικά το επιθυμητό χαρακτηριστικό μιας γυναίκας προκειμένου να κερδίσει την αγάπη και την αφοσίωση ενός άνδρα. Έτσι προκύπτει και η αδυναμία της να αποδεχθεί το γεγονός ότι γερνά (εκδηλώνει έντονη ανησυχία για τις ρυτίδες, την εμμηνόπαυση κ.λπ.), αφού θεωρεί πως αυτό θα είχε ως άμεση συνέπεια να μην ενδιαφέρεται κανείς (και κυρίως κανένας άνδρας) γι' αυτήν. Τα σωματικά συμπτώματα (που μοιάζουν με κρίσεις πανικού) είναι πιθανόν αποτέλεσμα αυτού του φόβου φθοράς, γήρατος και κατ' επέκταση θανάτου, αλλά συγχρόνως συνιστούν και ένα κάλεσμα για φροντίδα, ενδιαφέρον και ναρκισσιστική επιβεβαίωση. Αξιοσημείωτη είναι η (πραγματική ή μη, δεν έχει τόση σημασία) άποψη της Αυγής ότι ο άνδρας της «ανέκαθεν την απατούσε», καθώς και η ανάγκη της να αναζητά βοήθεια από άνδρες θεραπευτές, διακόπτοντας όμως τη θεραπεία όταν αυτή αρχίζει να γίνεται βοηθητική, επιβεβαιώνοντας έτσι στον εαυτό της ότι κανείς (και κυρίως κανένας άνδρας) δεν είναι ικανός να τη βοηθήσει. Άλλωστε, και η φαντασίωση που έχει γι' αυτήν τη βοήθεια έγκειται στο να «αφήσει όλα τα παλιά πίσω της» και -υπό αυτήν την έννοια- να επέλθει κάτι νέο. Δημιουργείται έτσι ένας αναπόφευκτα αυτοακυρωτικός φαύλος κύκλος: μια νέα σχέση απαιτεί σίγουρα χρόνο για να αποκτήσει θεραπευτική λειτουργία, αλλά όταν της δοθεί αυτός ο απαραίτητος χρόνος παύει πλέον να είναι νέα.

Με βάση λοιπόν αυτήν τη συλλογιστική, νομίζω ότι -τόσο εμπράκτως όσο και λεκτικά- η Αυγή επιδιώκει ασυνείδητα την εκπλήρωση μιας επιθυμίας, η αλήθεια της οποίας εκφράζεται και στο περιεχόμενο του ψεύδους που επιλέγει να προβάλλει. Ισχυρίζεται πως είναι «νέα ασθενής», θεωρώντας ότι ο συνδυασμός των δύο αυτών συνθηκών που αναπαριστούν οι λέξεις είναι απαραίτητος για να με γοητεύσει και να κερδίσει το ενδιαφέρον μου (όπως και το ενδιαφέρον κάθε άνδρα), για «να μην είμαι προκατειλημμένος απέναντί της». Επιθυμεί ασυνείδητα να είναι νέα, ανεξάρτητη από τον χρόνο, τη φθορά, τη ρουτίνα, τη συνέχεια. Συγχρόνως όμως επιθυμεί να είναι και ασθενής, χωρίς σθένος, αδύναμη, απροστάτευτη, επιθυμία χαρακτηριστική μιας ιστριονικού τύπου προβληματικής. Την επιβεβαίωση αυτής της α-σθένειας, της αδυναμίας, εξυπηρετεί κατά τη γνώμη μου και η εμφάνιση όλων αυτών των σωματικών συμπτωμάτων.

γ) Ονειρεμένα ψεύδη...

Κατά την επεξεργασία και συγγραφή τής παρούσας διατριβής, μου δημιουργήθηκε η απορία για τη θέση τού ψεύδους στο όνειρο, μια απορία όμως που δεν μου δόθηκε η δυνατότητα να διερευνήσω στο ονειρικό υλικό των θεραπευομένων μου. Ωστόσο, την ίδια χρονική περίοδο, μπόρεσα να εντοπίσω το στοιχείο τού ψεύδους στο υλικό δύο δικών μου ονείρων, τα οποία ενδεχομένως να είναι αποτέλεσμα αυθυποβολής, αλλά θα προβώ στην παρουσίασή τους γιατί τα θεωρώ -έστω κι έτσι- διαφωτιστικά. Πιστεύω ότι και στην περίπτωση τού ονείρου, το περιεχόμενο τού ψεύδους εκφράζει την αλήθεια τής ασυνείδητης επιθυμίας. Θα εστιαστώ αποκλειστικά στο σημείο τού ψεύδους, αποφεύγοντας -για ευνόητους λόγους- την ερμηνεία οποιουδήποτε άλλου στοιχείου των δύο αυτών ονείρων.

Το πρωί μιας Πέμπτης, διαφωνώντας σε κάτι με τη μητέρα μου, εκείνη μου λέει: «Δεν είσαι πια μικρό παιδί!». Το βράδυ βλέπω το εξής όνειρο: Βρίσκομαι στο γραφείο μου μαζί μ' ένα άγνωστο αγόρι, ηλικίας επτά ετών, το οποίο νιώθω ότι μου είναι πολύ συμπαθές. Το έχει φέρει ο πατέρας του για μια ψυχολογική αξιολόγηση. Καθόμαστε πάνω σ' ένα παιδικό χαλί και ζωγραφίζουμε με μαρκαδόρους, ενώ εγώ κρατώ κι ένα παιδικό βιβλίο. Το αγόρι κοιτάζει ταυτόχρονα το βιβλίο και το σχέδιό του, διαβάζει και σχεδιάζει. Κάποια στιγμή σταματά, με κοιτάζει στα μάτια και μου λέει με παράπονο: «Μου είχες υποσχεθεί να μου φέρεις τα παιχνίδια σου!». Έχω την αίσθηση ότι όντως τού είχα υποσχεθεί να τού χαρίσω τα παιδικά μου παιχνίδια (κάποια αυτοκινητάκια μπαταρίας), τα οποία όμως θέλω και να κρατήσω. «Δεν έχεις δικά σου;» τού αντιτείνω. «Έχω. Ο μπαμπάς μου μού πήρε μια μεγάλη κασετίνα με επτά μεγάλες κηρομπογιές!» απαντά. «Δεν μπορώ να σου δώσω τα παιχνίδια μου, γιατί δεν θέλει η μητέρα μου!» ισχυρίζομαι ψέματα. Σκέφτομαι ότι εάν επιμείνει ο μικρός, θα αγοράσω καινούργια παιχνίδια και θα τού δώσω εκείνα. Ξυπνώ.

Θεωρώ ότι το έναυσμα για τη δημιουργία αυτού τού ονείρου δίνεται με την πραγματική φράση τής μητέρας μου, μια φράση που προβάλλει την εντύπωσή της ότι έχω πια μεγαλώσει, παύοντας όμως έτσι αναγκαστικά να αναγνωρίζει πλέον το δικαίωμα διατήρησης τής παιδικότητάς μου. Το περιεχόμενο λοιπόν τού ψεύδους που επιλέγω να χρησιμοποιήσω εκφράζει την ασυνείδητη επιθυμία μου να επιθυμεί η μητέρα μου (και να αναγνωρίζει) τη διατήρηση αυτής τής παιδικότητας.

Ας περάσουμε τώρα σ' ένα άλλο όνειρο. Ονειρεύομαι ότι συναντώ τυχαία στον δρόμο μια συνάδελφό μου. Γνωρίζω πως έχουμε τον ίδιο ψυχαναλυτή (κάτι που δεν ισχύει στην πραγματικότητα). Εκείνη διαμαρτύρεται πως είναι μαζί της πάντα

αδιάφορος. Μου λέει ότι πηγαίνει σε κάποια ψυχαναλυτική εταιρεία, στην οποία ο ψυχαναλυτής αυτός είναι διευθυντής (ούτε αυτό ισχύει στην πραγματικότητα), με σκοπό να εγγραφεί ως εκπαιδευόμενη. Τής αποκαλύπτω ότι κι εγώ είμαι εκπαιδευόμενος στην ίδια εταιρεία και αναφέρω ψευδώς πως μου έχουν αναθέσει τη θεραπεία δικών μου περιστατικών. Σε μια δεύτερη σκηνή τού ονείρου, βλέπω τη συνάδελφό μου να συνομιλεί με αυτόν τον ψυχαναλυτή. Τού εκθέτει τις σπουδές της και εκείνος τής απαντά ότι θα τη δεχθεί σίγουρα στην εταιρεία, όπου θα εκτελεί καθήκοντα réceptionniste. Η κοπέλα διαμαρτύρεται και ζητά να αναλάβει κλινικά περιστατικά, αλλά ο ψυχαναλυτής απαντά ότι αυτό δεν συμβαίνει για κανέναν εκπαιδευόμενο. Αισθάνομαι άγχος και αμηχανία που αποκαλύφθηκε το ψέμα μου.

Κατά τη γνώμη μου, το ψέδος αυτό φανερώνει την αμφιθυμική στάση μου απέναντι στο πρόσωπο τού ψυχαναλυτή μου. Από τη μία πλευρά, εκφράζει την επιθυμία μου να είμαι ο ευνοούμενος αναλυόμενος και εκπαιδευόμενός του. Από την άλλη όμως, εκφράζει την επιθυμία μου να τον ακυρώσω, να πάρω τη θέση του, γενόμενος ο ίδιος θεραπευτής τού εαυτού μου, αναλαμβάνοντας δηλαδή τη θεραπεία των περιστατικών τής ζωής μου, των «δικών μου περιστατικών».

δ) Κι ένα παιδικό ψέμα...

Δεν πρόκειται για κλινική περίπτωση, αλλά για περιστατικό τής καθημερινής ζωής. Μια γειτονική μου οικογένεια έχει δύο μικρά παιδιά, ένα αγοράκι ηλικίας ενός περίπου έτους κι ένα τετράχρονο κοριτσάκι. Στο πλαίσιο μιας φιλικής συζήτησης, ο πατέρας των παιδιών μου αποκαλύπτει την έντονη ζήλια τού μικρού κοριτσιού απέναντι στο μωρό. Μια ημέρα, αντιλαμβανόμενος ότι δεν λειτουργεί το θυροτηλέφωνο τού διαμερίσματός μου, χτυπώ στο διαμέρισμά τους για να διαπιστώσω αν πρόκειται για γενική βλάβη. Μου ανοίγει ο πατέρας παρουσία τού μικρού κοριτσιού και μου απαντά ότι αυτοί δεν έχουν πρόβλημα. Αναγνωρίζω ότι προφανώς μόνον το δικό μου θυροτηλέφωνο έχει χαλάσει. «Ο αδελφός μου το χάλασε!» σπεύδει να πει η μικρή.

Το συμβάν αυτό είναι ενδεικτικό τού τρόπου με τον οποίο ένα παιδί χρησιμοποιεί το ψέδος μέχρι την ηλικία των τεσσάρων με πέντε ετών, αδυνατώντας να διαχωρίσει την πραγματικότητα από τη φαντασία και χρησιμοποιώντας μια «μαγική» σκέψη. Το περιεχόμενο τού ψεύδους τού μικρού κοριτσιού εκφράζει απροκάλυπτα την επιθυμία υπαιτιότητας τού αδελφού για οτιδήποτε κακό συμβαίνει, μια επιθυμία που εμφορείται από τα -ανεπεξέργαστα ακόμη- αισθήματα αντιζηλίας και ανταγωνισμού.

Σύνοψη

Σε ολόκληρη την εξελικτική πορεία των ανθρώπων και των κοινωνιών, ιδιαίτερα σημαντική θέση κατέχει το ψεύδος, το οποίο ορίζεται συνήθως ως μια συνειδητή και σκόπιμη αναληθής δήλωση. Συνδέεται στην καθημερινή ζωή με την πρόθεση της εξαπάτησης και πρέπει να διαχωρίζεται από την πλάνη, το μυστικό ή το σφάλμα. Αποκτά ωστόσο μερικές φορές και μια «αγαθή» λειτουργία.

Μέχρι τα τέσσερα πρώτα χρόνια της ζωής, το παιδί δεν χρησιμοποιεί το ψεύδος με τον τρόπο που το κάνει κάποιος μεγαλύτερός του, δηλαδή δεν έχει την πρόθεση να αποκρύψει την αλήθεια για να εξαπατήσει, απλά δυσκολεύεται ακόμη να διαχωρίσει τη φαντασία από την πραγματικότητα. Έως το έβδομο έτος της ηλικίας του, έχει αναπτύξει μια αίσθηση για τη διαφορά μεταξύ ψεύδους και αλήθειας, ενώ από την ηλικία των οκτώ ετών και έπειτα, μπορεί συνήθως να διακρίνει το ψεύδος που χρησιμοποιείται για λόγους ευγενείας από αυτό που -μέσω της εξαπάτησης- στοχεύει στην αποκόμιση προσωπικού οφέλους. Κατά την εφηβεία, όπου η επιθυμία ανεξαρτητοποίησης γίνεται επιτακτική, η ψευδολογία φτάνει στο απόγειό της, για να μειωθεί όμως αισθητά στα επόμενα χρόνια.

Η ψευδολογία απασχολεί την ψυχιατρική και εντοπίζεται συστηματικά στη διαταραχή προσποίησης, στην υπόκριση και στην αντικοινωνική διαταραχή προσωπικότητας. Επίσης, απασχολεί και την ψυχανάλυση από τα πρώτα της ακόμη βήματα. Το ψυχικό υπόβαθρο τού ψεύδους είναι διαφορετικό μεταξύ των ενηλίκων και των παιδιών. Ενώ στην περίπτωση των παιδιών, συνδέεται περισσότερο με τον αμυντικό μηχανισμό τής αποποίησης (*dénégation*), τη μυθοπλασία και την εικονικότητα, στην περίπτωση των ενηλίκων, σχετίζεται πιο συχνά με τον αμυντικό μηχανισμό τής απάρνησης (*déni*). Ο J. Lacan υποστηρίζει ότι το περιεχόμενο ενός ψεύδους εκφράζει την αλήθεια τής ασυνειδητης επιθυμίας τού υποκειμένου (Lacan, 1964: 139 & 140 και Lacan, 1956 - 57: 107 & 108) και ως εκ τούτου επιδέχεται ερμηνείας, άποψη που φαίνεται να ενισχύεται και από τα κλινικά ευρήματα.

Ο Μάριος Πλωρίτης τονίζει την ύπαρξη μιας λεπτής διαχωριστικής γραμμής ανάμεσα σ' ένα ψεύδος που λέμε αναγνωρίζοντάς το ως τέτοιο και σ' ένα «ζωτικό ψεύδος», δηλαδή ένα ψεύδος που κι εμείς οι ίδιοι αρχίζουμε να το πιστεύουμε όταν η πραγματικότητα γύρω μας γίνεται στυγνή και αμείλικτη (Πλωρίτης, 1997). Έτσι, περνάμε μάλλον στο πεδίο τής μυθοπλασίας, που θα μας απασχολήσει στη συνέχεια.



Η ΜΥΘΟΠΛΑΣΙΑ

Αλλ' ακόμα κι εκείνο το απόγευμα προσπάθησε να μου κρύψει την πραγματική αιτία που ο Δημήτρης ήταν φυλακή. Μου 'πε πως έδειρε έναν Ιταλό, ενώ εγώ έμαθα αργότερα απ' τον Άκη, ότι τον είχαν πιάσει να πουλάει ναρκωτικά σ' έναν ποιητή που αυτοκτόνησε αργότερα - δεν θυμάμαι τ' όνομά του. Και για να τα πουλάει, σκέφτηκα, θα πει ότι ξανάρχισε κι αυτός τα ίδια. Μα έκανα πως έχαψα τα περί Ιταλού. Το να δείρεις έναν Ιταλό την εποχή εκείνη, όχι μόνο δεν επέφερε στίγμα, αλλ' ήταν πράξη ηρωισμού, κι η κυρά - Εκάβη, όπως κατάλαβα, αγωνιζότανε απελπισμένα να πιστέψει σ' ένα ψέμα, ένα οποιοδήποτε ψέμα. Όχι επειδή δεν ήθελε να μάθω εγώ την αλήθεια, αλλ' επειδή τη φοβότανε εκείνη η ίδια. Το 'λεγε με το στόμα της, αλλά με την καρδιά της δεν ήθελε, δεν μπορούσε να το παραδεχτεί πως δεν υπήρχε πια καμιά, μα καμιά ελπίδα, πως όλα είχανε πραγματικά τελειώσει...

*ΤΟ ΤΡΙΤΟ ΣΤΕΦΑΝΙ
(Ταχτσή, 1962: 260)*

Ο W. I. Thomas επισημαίνει εύστοχα ότι «όταν οι άνθρωποι ορίζουν τις καταστάσεις σαν πραγματικές, τότε αυτές είναι στις συνέπειές τους πραγματικές» (Merton, 1957: 421). Η συγκεκριμένη επισήμανση μοιάζει να δικαιολογεί και την προσπάθεια τής αλεπούς -στον σχετικό μύθο του Αισώπου- να πείσει τον εαυτό της ότι τα σταφύλια που δεν μπορούσε να φτάσει «ᾠφακές εἰσιν» (Φάρος, 2001: 54). Άλλωστε, όλοι μας, τότε που ήμασταν μικρά παιδιά, ζούσαμε σ' έναν κόσμο μεταξύ πραγματικότητας και μύθου. Την εποχή εκείνη, χρειαζόμασταν τους μύθους μας, τα προσωπικά μας ψέματα, για να αποκτήσουμε ταυτότητα, να μπορέσουμε να αντιμετωπίσουμε τις αβάσταχτα σκληρές και επώδυνες όψεις τής εξωτερικής πραγματικότητας και να διαχειριστούμε τις ματαιώσεις των επιθυμιών μας. Για τους ίδιους ακριβώς λόγους φαίνεται πως καταφεύγουμε πάλι στους μύθους (προσωπικούς και συλλογικούς) και κατά την ενήλικη ζωή μας. Αν λοιπόν το ψεύδος δηλώνει μια συνειδητή και εσκεμμένη αλλοίωση τής πραγματικότητας, η μυθοπλασία δηλώνει ένα ψεύδος που ο ίδιος ο εκφραστής του καταλήγει να το θεωρήσει αληθές, και -υπό αυτήν την οπτική- πρόκειται να με απασχολήσει στο τρέχον κεφάλαιο.

4.1 Προσεγγίζοντας την εικόνα τής μυθοπλασίας

Η μυθοπλασία (μύθος + πλάθω) αναφέρεται γενικά στην επινόηση και δημιουργία μύθων, στην κλινική της όμως διάσταση δηλώνει την «ασυνείδητη συμπλήρωση μνημονικών κενών με τη φανταστική επινόηση εμπειριών ή γεγονότων που δεν αντιστοιχούν στην πραγματικότητα» (Kaplan & Sadock's, 1993: 24). Είναι αποτέλεσμα μιας «ισχυρής τάσης για δραστήρια και πλούσια παραγωγή από ανύπαρκτους συνδυασμούς γεγονότων και φανταστικών περιστατικών και μαζί μιας προσπάθειας για κάποια αξιοποίησή τους μέσα στην πραγματικότητα» (Στριγγάρης, 1947: 353). Δεν πρόκειται δηλαδή για ένα ψεύδος προς τους άλλους, αλλά για ένα ψεύδος στο οποίο έχει καταλήξει ασυνείδητα να πιστεύει ακόμη και αυτός που το επινόησε. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, το άτομο «δεν περιορίζεται μόνο να ανακοινώσει τις φανταστικές του ιστορίες και να πείσει τους άλλους για την αληθινή τους υπόσταση, μα πλάθει μέσα στο περιβάλλον του μια ατμόσφαιρα σύμφωνη με αυτές» (Στριγγάρης, 1947: 353).

Είναι πάρα πολύ σημαντικό να διευκρινιστεί ότι, μέσω τής μυθοπλασίας, το υποκείμενο επιδιώκει ουσιαστικά να αντέξει μια ιδιαίτερα σκληρή και επώδυνη πτυχή τής εξωτερικής πραγματικότητας, χωρίς να έλθει σε εκτεταμένη ρήξη με αυτήν και διατηρώντας συγχρόνως τη λειτουργικότητά του. Ο Χ. Δερμιτζάκης επισημαίνει τον θετικό κατ' ουσίαν ρόλο τής μυθοπλασίας: «Ο μύθος αποτελεί μια απόπειρα ερμηνείας τής πραγματικότητας. Βέβαια αποτελεί μια λαθεμένη ερμηνεία. Όμως, παρ' όλο που δεν είναι ορθή, εντούτοις επιτελεί μια θετική λειτουργία. Ο άνθρωπος, έχοντας την αντίληψη ότι έχει λύσει τα μυστήρια που καλύπτουν την πραγματικότητα, αναπτύσσει μια μεγάλη αυτοπεποίθηση, αποδεσμεύοντας έτσι περισσότερες δυνάμεις στον αγώνα του για τη ζωή.» (Δερμιτζάκης, 1987: 79) Προς επίρρωση αυτής τής τοποθέτησης, ορίστε τα ακριβή λόγια ενός αναλυόμενου: «Από τότε που έχασα τη μητέρα μου, ζούσα σε μια διαμελισμένη οικογένεια: εγώ στη θεία, η Α στους παππούδες, ο Β στην άλλη θεία και ο Γ περιφερόμενος. Όμως, όλοι λέγαμε ότι είμαστε μια οικογένεια, ότι έχουμε μια οικογένεια. Γιορτάζαμε μάλιστα και τη γιορτή τής μητέρας, βρισκόμασταν. Έτσι ζούσαμε όλοι μέσα σ' ένα ψέμα. [...] Όμως μας συντηρούσε και το συντηρούσαμε.» (Σιδέρης, 2008: 68)

Στη διάρκεια τής ζωής μας, υπάρχουν καταστάσεις που -κινούμενοι από συμφέρον, φόβο, ανησυχία- «κάνουμε τα πάντα για να διαστρεβλώσουμε, να αποκρύψουμε, να αποφύγουμε, να αρνηθούμε την πραγματικότητα και να

επινοήσουμε μια άλλη, δική μας. Ζούμε κουβαλώντας την ιδέα μας για το ποιοι είμαστε εμείς και ποιοι είναι οι άλλοι, σχετικά με το πώς εξελίσσεται ή μένει στάσιμη η ζωή μας, και η συμπεριφορά μας προσαρμόζεται σε αυτές τις προκαταλήψεις μας.» (Laniado & Pietra, 2000: 47) Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι, κατά μία έννοια, ολόκληρη η ζωή μας δομείται πάνω σε μυθοπλασίες, που όμως διαφοροποιούνται σε ποιότητα, ένταση και λειτουργία από αυτές που παρατηρούμε στην κλινική πράξη. Το γεγονός αυτό ξεκινά από πολύ νωρίς. Έχει ήδη διευκρινιστεί στο προηγούμενο κεφάλαιο, ότι οι αλλοιώσεις της εξωτερικής πραγματικότητας από ένα παιδί μικρότερο των πέντε περίπου ετών εντάσσονται μάλλον στο πεδίο της μυθοπλασίας, παρά στο πεδίο του ψεύδους. Για το παιδί αυτής της ηλικιακής περιόδου, «τα όρια μεταξύ πραγματικού και φανταστικού είναι ρευστά, και έτσι τα διευρύνει ή τα περιορίζει κατά βούληση: το πέρασμα από το ένα στο άλλο είναι εντελώς φυσιολογικό¹⁴.» (Laniado & Pietra, 2000: 69)

Επίσης, εκλαμβάνει τις εκάστοτε καταστάσεις σαν ένα αδιαίρετο σύνολο: συχνά αδυνατεί να διακρίνει το παρελθόν από το μέλλον, την αιτία από το αποτέλεσμα, ενώ αποδίδει ανθρώπινες ιδιότητες ακόμη και σε άψυχα αντικείμενα. «Θυμώνει με τη γωνία ενός επίπλου πάνω στην οποία χτύπησε, γιατί εκείνη φταίει γι' αυτό, ή δίνει ανθρώπινη φωνή στον σκύλο του γείτονα και μας λέει πως ο σκύλος τού διηγήθηκε μια υπέροχη ιστορία. Όπως και στα παραμύθια, για το παιδί οι έννοιες τού χώρου και τού χρόνου δεν είναι αυστηρά καθορισμένες: βρίσκει απόλυτα λογικό ότι η Ωραία Κοιμωμένη συνεχίζει να κοιμάται για εκατό χρόνια. Και είναι εντελώς φυσιολογικό για τα ζώα να μιλούν ή για τα χαλιά να πετάνε, όσο φυσικό είναι για το ίδιο το παιδί

¹⁴ «Ο J. Piaget περιγράφει ότι ένα κοριτσάκι, ούτε καν τεσσάρων ετών, τον ρώτησε για τα φτερά τού ελέφαντα. Εκείνος απάντησε πως οι ελέφαντες δεν πετούν. Το κοριτσάκι επέμενε: “Ναι, πετούν, τους έχω δει”. Η απάντηση τού Piaget ήταν ότι θα πρέπει να αστειευόταν. Αυτό το παράδειγμα δείχνει τα όρια των φαντασιώσεων των παιδιών. Το κοριτσάκι πάλευε προφανώς με κάποιο πρόβλημα και οι πραγματικές εξηγήσεις δεν πρόσφεραν καμιά βοήθεια, γιατί δεν απευθύνονταν στο πρόβλημα. Αν ο Piaget είχε αρχίσει μια συζήτηση, γιατί λ.χ. ο ελέφαντας χρειαζόταν να πετάξει τόσο βιαστικά, ή από τι κινδύνους προσπαθούσε να ξεφύγει, τότε τα ζητήματα με τα οποία πάλευε το παιδί μπορεί να είχαν αναδυθεί, επειδή ο Piaget θα είχε δείξει την καλή διάθεσή του να αποδεχτεί τη μέθοδο με την οποία το κοριτσάκι διερευνούσε το πρόβλημα. Όμως, ο Piaget προσπαθούσε να καταλάβει με ποιον τρόπο λειτουργούσε το μυαλό τού παιδιού στη βάση τού δικού του ορθολογικού πλαισίου αναφοράς, ενώ το κοριτσάκι προσπαθούσε να καταλάβει τον κόσμο στη βάση της δικής του κατανόησης: μέσα από τη φανταστική επεξεργασία της πραγματικότητας, όπως το ίδιο την είδε.» (Bettelheim, 1976: 173)

να περάσει όλο το απόγευμα συζητώντας με την Μπάρμπι του. [...] Οι ψυχολόγοι επιβεβαιώνουν ότι τα πρώτα χρόνια τής ζωής του, το παιδί θεωρεί ότι όλα τα πράγματα στον κόσμο, και οι πέτρες, και τα φυτά, και ο άνεμος, είναι ζωντανά, μπορούν να μιλούν, να υποφέρουν, να σκέφτονται. Με άλλα λόγια, τα παιδιά είναι δηλαδή ανιμιστικά, όπως οι πρωτόγονοι άνθρωποι¹⁵.» (Laniado & Pietra, 2000: 74) Στη συγκεκριμένη λοιπόν ηλικιακή περίοδο, η παιδική μυθοπλασία φαίνεται να είναι απόρροια αυτού ακριβώς τού ανιμισμού.

Όπως εξαρχής διαπιστώνει κανείς, η μυθοπλασία σχετίζεται άμεσα με τη μνημονική λειτουργία, γεγονός που δικαιολογεί και τη μεγάλη συχνότητα εμφάνισής της στις αμνησιακές συνδρομές (Kaplan & Sadock's, 1993: 24) και στις καταστάσεις άνοιας (Αβεντισιάν - Παγοροπούλου, 2000: 235). Οποιαδήποτε λοιπόν προσπάθεια κατανόησής της προϋποθέτει μια επαρκή αναφορά στη γνωστική λειτουργία τής μνήμης. Ένας από τους μείζονες κινηματογραφικούς σκηνοθέτες, ο Luis Buñuel (1900 - 1983), αναφερόμενος στη μνήμη, τονίζει στην αυτοβιογραφία του: «Πρέπει κανείς ν' αρχίσει να χάνει τη μνήμη του, έστω και μικρά της κομμάτια, για να αντιληφθεί ότι η μνήμη είναι αυτή που φτιάχνει όλη μας τη ζωή. Μια ζωή δίχως μνήμη δεν θα ήταν ζωή... Η μνήμη μας είναι η συνοχή μας, η λογική μας, η δράση μας, το συναίσθημά μας. Χωρίς αυτή, δεν είμαστε τίποτα...» (Sacks, 1985: 41) Είναι αληθές ότι η ίδια η μνήμη αποτελεί μέρος ενός σύνθετου και πολύπλοκου συστήματος κωδικοποίησης (encoding), αποθήκευσης (storage) και ανάσυρσης (retrieval) των πληροφοριών, στο οποίο υπεισέρχονται και άλλες γνωστικές λειτουργίες όπως η αντίληψη, η μάθηση, η κατασκευή των εννοιών, οι συλλογιστικές λειτουργίες, η επίλυση προβλημάτων κ.λπ., με αποτέλεσμα τα μεταξύ τους όρια να μην είναι πάντοτε ευδιάκριτα (Σαμαρτζή, 1995: 95 & 96).

Στα *Μικρά Φυσικά* -και συγκεκριμένα στο *Περί μνήμης και αναμνήσεως*- ο Αριστοτέλης, υποστηρίζοντας ότι η μνήμη δεν είναι μόνον εμμονή αλλά και γνώση τού παρελθόντος, την ορίζει ως κατοχή τής εικόνας¹⁶, εφόσον η εικόνα αυτή

¹⁵ «Αν όμως πιστέψουμε την Μ. Mead, τίποτα τέτοιο δεν συμβαίνει στα παιδιά των Manu τής Νέας Γουινέας, που διακρίνονται για τον εντονότατο ρεαλισμό τους. Οι μικροί Manu δεν πιστεύουν -όπως οι μικροί δυτικοί- ότι ο ήλιος και το φεγγάρι έχουν πρόσωπα και δεν αποδίδουν προθέσεις και αισθήματα στα άψυχα πράγματα. Κι αυτό, γιατί οι γονείς Manu δεν έμαθαν ποτέ στα παιδιά τους να βλέπουν τον κόσμο παρά μόνο κάτω απ' το πρίσμα τού ρεαλισμού και τού νατουραλισμού.» (Reymond - Rivier, 1989: 12)

¹⁶ Νομίζω ότι ως εικόνα εννοεί την αναπαράσταση.

θεωρείται αντιγραφή εκείνου τού οποίου εικονίζει και περικλείει την αντίληψη τού παρελθόντος (Filloux, 1949: 21). Ο Pradines, στο έργο του *Πραγματεία Ψυχολογίας*, καταδεικνύει την άμεση σχέση μεταξύ φαντασίας και μνήμης (έννοιες που εκ πρώτης όψεως ίσως φαίνονται κάπως ασύμβατες μεταξύ τους), επισημαίνοντας ότι η φαντασία δύναται να παρεμβαίνει για την ανάπτυξη τής μνήμης (Filloux, 1949: 22). Περίπου στην ίδια συλλογιστική κινείται και η βασική θέση τού Ludovic Dugas, έτσι όπως την αναπτύσσει στο έργο του *La mémoire et l'oubli*, κατά την οποία το μνημονικό σύστημα συνδυάζει τόσο στοιχεία τής λογικής (π.χ. ταξινόμηση και συστηματοποίηση) όσο και στοιχεία τής φαντασίας (π.χ. αυθορμητισμός και ανάπλαση), σε τέτοιο μάλιστα βαθμό που εάν μία από τις δύο αυτές παραμέτρους (λογική και φαντασία) εκλείψει ή καταλάβει κυρίαρχη θέση έναντι τής άλλης, επηρεάζεται καθοριστικά ολόκληρο το σύστημα (Dugas, 1917). Παρουσιάζει λοιπόν ιδιαίτερο ενδιαφέρον το γεγονός ότι, για τους περισσότερους μελετητές, η λειτουργία τής μνήμης ενέχει ούτως ή άλλως αναπόφευκτα και το στοιχείο τής δημιουργίας, τής δημιουργίας βέβαια που βασίζεται σε κάποια δεδομένα και εντάσσεται αρμονικά σ' ένα συγκεκριμένο πλαίσιο. Ακριβώς αυτήν τη δημιουργική διάσταση προσπαθεί να αποδώσει ο Philippe Fauré - Frémiet με τη φράση ότι «θυμάμαι σημαίνει μυθιστορώ μια πιθανή πραγματικότητα» (Fauré - Frémiet, 1935). Ο Marcel Proust (1871 - 1922), προβάλλοντας την προσπάθεια που χρειάστηκε να καταβάλει για την παρουσίαση όλων των αναπολήσεων που επέφερε η γεύση ενός γλυκίσματος βουτηγμένου στο τσάι, γράφει χαρακτηριστικά: «Το πνεύμα αισθάνεται ξεπερασμένο από τον εαυτό του· αυτός, ο ερευνητής, είναι ολόκληρος η σκοτεινή χώρα, εντός τής οποίας πρέπει να ερευνήσει... Να ερευνήσει; Όχι μόνον αυτό· να δημιουργήσει. Βρίσκεται μπροστά σε κάτι που δεν υπάρχει ακόμη και που μόνον αυτός μπορεί να πραγματοποιήσει και να το καταστήσει ορατό...» (Filloux, 1949: 51)

Οι περισσότεροι ερευνητές που έχουν ασχοληθεί με τη μνημονική λειτουργία (με κυριότερους τους Binet, Stern, Languier de Bancels, Marie Borst, Corphe, Wulf και Koffka) συμφωνούν ότι η μνήμη ουδέποτε είναι παθητική. Κατά συνέπεια, ουδέποτε είναι απολύτως πιστή και ακριβής. Έτσι, η υποκειμενική αίσθηση τής βεβαιότητας σε καμία περίπτωση δεν εγγυάται την αντικειμενική αξία τής ανάμνησης. Ο καθένας μας τείνει να συμπληρώνει τα μνημονικά κενά του μέσω τής επινόησης και τής ανασύστασης. Από τη μία πλευρά, η συμπλήρωση αυτή εξαρτάται από τη λογική, η οποία ούτως ή άλλως παρεμβαίνει κατά τον αναπλαστικό συνειρμό. Τείνουμε δηλαδή να βλέπουμε μεταξύ των διαφόρων γεγονότων λογικές σχέσεις, να διαγράφουμε τις

ακατανόητες για εμάς λεπτομέρειες, να μετριάσουμε ή να ενισχύουμε ορισμένα στοιχεία, με σκοπό να καταστήσουμε το σύνολο των συμβάντων κατανοητό. Από την άλλη όμως, εξαρτάται σε πολύ μεγάλο βαθμό και από το συναίσθημα. (Filloux, 1949: 65 - 71) Και είναι εδώ που νομίζω ότι κυρίως διαφοροποιείται η ομαλή διαδικασία παραμόρφωσης και επινόησης εμπειριών ή περιστατικών από την κλινική μορφή τής μυθοπλασίας, μια και η τελευταία συνδέεται με πολύ έντονα για τον ψυχισμό γεγονότα (επώδυνα και τραυματικά ως επί το πλείστον) και εμφορείται από μια πολύ ισχυρή ασυνείδητη επιθυμία.

Σε μη παθολογικές καταστάσεις (πράγμα βέβαια που δεν είναι απόλυτο), η αναπόφευκτη δημιουργία (δηλαδή η ανάπλαση) καθορίζεται από ένα συγκεκριμένο πλαίσιο, με το οποίο καλείται να είναι -από πολλές πλευρές- συμβατή. «Από παλιά, έχει επισημανθεί ότι η εκούσια ανάκληση παρελθουσών γνώσεων και αναμνήσεων - εικόνων παρουσιάζει κάτι το παράδοξο. Ανακαλώ εκουσίως σημαίνει εκλέγω, μέσα από την εν δυνάμει υπάρχουσα μάζα των αναμνήσεων, τη ζητούμενη ανάμνηση. Εάν δύναμαι να εκλέξω τη ζητούμενη ανάμνηση, σημαίνει ότι την ήξερα και προτού την αναζητήσω. Αλλά τότε, όπως έλεγαν και οι σοφιστές, εάν έχω την ιδέα αυτού του πράγματος, γιατί το αναζητώ; Και εάν δεν την έχω, πώς δύναμαι να το αναζητήσω; Ο Francis Bacon (1561 - 1626), ασχολούμενος με τη λογική, είχε θέσει καθαρά το πρόβλημα τής επιλογής. Λογικώς, δεν μπορώ, αφού δεν κατέχω ακόμη το περιεχόμενο τής αναμνήσεως, να υποδείξω αυτήν την ανάμνηση ως αντικείμενο ενθυμήσεως. Και εν τούτοις, θα ήξερα αμέσως εάν το ανακληθέν μνημονικό στοιχείο είναι η όχι η ζητούμενη ανάμνηση! Διότι το λησμονηθέν ανθίσταται στις εσφαλμένες αναμνήσεις... [...] Αυτό που συμβαίνει είναι ότι, αναζητώντας κάποια ανάμνηση, ξεκινώ από την προκαταβολική παράσταση ενός όλου, εντός τού οποίου η συγκεκριμένη ανάμνηση πρέπει να ενσωματώνεται.» (Filloux, 1949: 46 & 47) Αν και το παραπάνω απόσπασμα φαίνεται να αγνοεί την ιδέα τού μνημονικού ίχνους, δίνει ωστόσο έμφαση στην ύπαρξη ενός γενικότερου τής αναμνήσεως πλαισίου, ενός πλαισίου που παραμένει ως επί το πλείστον σεβαστό και στην περίπτωση τής μυθοπλασίας (σε αντίθεση με την πλειονότητα των περιπτώσεων παραληρήματος).

Στον μέσο άνθρωπο κυριαρχεί πιθανώς η άποψη ότι η μνήμη είναι ενιαία, καθώς και ότι όλες οι πληροφορίες τού εξωτερικού κόσμου αποτυπώνονται σ' αυτήν κατά τον ίδιο τρόπο. Μια τέτοια άποψη δεν αληθεύει επιστημονικά. «Τόσο η ψυχολογική έρευνα, όσο και η φυσιολογική έρευνα τού εγκεφάλου έχουν δείξει ότι διαφορετικοί τύποι μνήμης (π.χ. μνήμη εικόνων, λέξεων κ.λπ.) αποθεματοποιούνται σε τμήματα

τού εγκεφάλου που είναι ανατομικά διαφορετικά μεταξύ τους. Η ψυχολογική έρευνα έχει δείξει ότι τα μνημονικά συστήματα συμπεριφέρονται με διαφορετικούς τρόπους. Κατά συνέπεια, όταν μιλάμε για “οπτική μνήμη”, ή “εικονιστική μνήμη”, ή “λεκτική μνήμη”, είναι σίγουρο ότι αναφερόμαστε σε ανατομικά και λειτουργικά διαφοροποιημένα συστήματα. Τα μνημονικά συστήματα είναι αλληλοεξαρτώμενα και αλληλοπεριχωρούμενα και ωστόσο διαφορετικά.» (Αβεντισιάν - Παγοροπούλου, 2000: 136) Από το 1890 ακόμη, ο William James (1842 - 1910) προτείνει τη διάκριση της μνήμης σε κύρια και δευτερεύουσα. «Η κύρια μνήμη αφορά στις πληροφορίες οι οποίες μετά την πρόσληψή τους παραμένουν ενσυνείδητες, ενώ η δευτερεύουσα μνήμη περιλαμβάνει πληροφορίες που έχουν πάψει πλέον να είναι ενσυνείδητες και αποτελούν το ψυχολογικό μας παρελθόν.» (Σαμαρτζή, 1995: 103)

Στο πλαίσιο μιας παρόμοιας συλλογιστικής, η μνήμη διαχωρίζεται σε πρωτογενή (καλούμενη και βραχυπρόθεσμη) και δευτερογενή (καλούμενη και μακροπρόθεσμη). Η πρωτογενής μνήμη «περιέχει τις μνήμες που διαρκούν μόλις λίγα δευτερόλεπτα. Ανάλογα με την επεξεργασία που το περιεχόμενό της θα δεχθεί από τα ανώτερα κέντρα τού εγκεφάλου, οι εγγραφές θα διασωθούν και θα περάσουν στη δευτερογενή μνήμη, ή αντίθετα θα χαθούν και θα περιπέσουν σε λήθη. Επομένως, ο χαρακτήρας της βραχυπρόθεσμης μνήμης είναι παροδικός και το περιεχόμενό της εξασθενεί ταχύτατα, αν δεν καταβληθεί κάποια ιδιαίτερη προσπάθεια.» (Αβεντισιάν - Παγοροπούλου, 2000: 136) Οι ηλικιο-εξαρτώμενες μεταβολές της μνημονικής ικανότητας εντοπίζονται κυρίως στη δευτερογενή ή μακροπρόθεσμη μνήμη. Η κωδικοποίηση των νέων πληροφοριών, η σταθερή συγκράτηση και αποθεματοποίηση, καθώς και η ανάσυρσή τους ανήκουν στις διεργασίες της δευτερογενούς ή μακροπρόθεσμης μνήμης. (Αβεντισιάν - Παγοροπούλου, 2000: 156) Η μυθοπλασία λοιπόν σχετίζεται ως επί το πλείστον με τις πληροφορίες που έχουν πλέον περάσει στη δευτερογενή (ή μακροπρόθεσμη) μνήμη και -πιο συγκεκριμένα- με τη λήθη αυτών των πληροφοριών.

Κατά καιρούς, έχουν προταθεί ποικίλες θεωρητικές προσεγγίσεις για τη λήθη. Ο πειραματικός ψυχολόγος και γνωστικός νευροεπιστήμονας Endel Tulving αποδίδει την αιτιολογία της είτε στο ότι η λησμονηθείσα πληροφορία δεν έχει αφήσει μνημονικά ίχνη είτε στο ότι παραμένει μεν αποθηκευμένη στο μνημονικό σύστημα, ωστόσο δεν καθίσταται δυνατή η ενεργοποίησή της, δηλαδή η πρόσβαση σ’ αυτήν (Tulving, 1974: 74 - 82). Κινούμενος μάλλον στο πλαίσιο της δεύτερης αυτής εκδοχής, ο W. Penfield εκφράζει την ιδέα ότι «ο εγκέφαλος εγγράφει με τέλειο

σχεδόν τρόπο την κάθε εμπειρία τής ζωής, έτσι που ολόκληρο το πλέγμα των συνειδητών εμπειριών παραμένει στον εγκέφαλο και μπορεί πάντα να ανακληθεί και να ξαναβγεί στην επιφάνεια είτε μέσα από τις συνηθισμένες ανάγκες και τις συνθήκες τής ζωής, είτε κάτω από τις εξαιρετικές συνθήκες ενός επιληπτικού ή ηλεκτρικού ερεθισμού» (Sacks, 1985: 171).

Επίσης, «η λήθη μπορεί να οφείλεται σε διάφορους παράγοντες, όπως για παράδειγμα σε εγκεφαλικές βλάβες, στο γεγονός ότι το ίδιο το άτομο την επιζητά όταν πρόκειται για “επώδυνες” συναισθηματικά πληροφορίες, στην παρεμβολή νέων πληροφοριών η οποία εμποδίζει την ανάκληση των παλαιών, στο ότι το συνοδευτικό πλαίσιο τής πληροφορίας προς ανάκληση είναι ανεπαρκές ή διαφοροποιημένο σε σχέση με εκείνο το οποίο συνόδευε στο παρελθόν την εισερχόμενη πληροφορία, στην ανεπαρκή επεξεργασία τής οποίας έτυχε η αρχική πληροφορία, κ.λπ.» (Σαμαρτζή, 1995: 121). Στην περίπτωση τής κλινικής μορφής τής μυθοπλασίας, ο κύριος αιτιολογικός παράγοντας τής λήθης είναι μάλλον η ανάγκη τού ίδιου τού ατόμου να λησμονήσει κάποιες αβάσταχτα επώδυνες πληροφορίες. Έτσι φαίνεται να εξηγείται και η εμφάνισή της σε «διαταραχές τού τύπου αμνησίας. Αφορά συνήθως μια εντοπισμένη περίοδο τής ζωής τού ατόμου, συχνά συνδεδεμένη με τραυματικά γεγονότα. Μέσα από την κατασκευή γεγονότων ή μυθοπλασία, το άτομο μπορεί να συμπληρώνει τα κενά που η αμνησία αφήνει στην αντίληψη τής προσωπικής του ιστορίας.» (Ζερβής, 1996: 151)

Βέβαια, δεν πρέπει να αγνοηθεί και η βιολογική διάσταση τού ζητήματος, αφού η μυθοπλασία εμφανίζεται με υψηλή συχνότητα στα οργανικά ψυχosύνδρομα, δηλαδή σε ψυχολογικές διαταραχές που οφείλονται σε κάποιον εμφανή βιολογικό παράγοντα, όπως οι οργανικής προελεύσεως αμνησιακές συνδρομές, οι περιπτώσεις εγκεφαλικού τραύματος ή εγκεφαλικής βλάβης και κυρίως οι καταστάσεις άνοιας (Kaplan & Sadock's, 1993: 47 και Ζερβής, 1996: 77). «Ο όρος “άνοια” δεν αναφέρεται σε μία και μόνη ασθένεια, αλλά σε ένα σύνολο χρονίων ασθενειών που έχουν ένα κοινό χαρακτηριστικό: όλες προκαλούν την προοδευτική κάμψη τού συνόλου των νοητικών λειτουργιών. Όλες οι άνοιες (και έχουν καταμετρηθεί συνολικά πενήντα διαφορετικά είδη) είναι το αποτέλεσμα τής ατροφίας τού Κεντρικού Νευρικού Συστήματος.» (Αβεντισιάν - Παγοροπούλου, 2000: 235) Η νόσος μπορεί να αρχίσει στη μέση ενήλικη ζωή ή ακόμη και νωρίτερα, αλλά η συχνότητά της είναι μεγαλύτερη στην όψιμη ηλικία (65 ετών και άνω). Το κύριο σύμπτωμα είναι η έκπτωση τής μνήμης, αλλά επηρεάζονται και άλλες λειτουργίες, όπως η σκέψη, η γλώσσα, η ικανότητα

επίλυσης προβλημάτων, η μάθηση, ο προσανατολισμός, η αντίληψη, η προσοχή, η κρίση, η συγκέντρωση και οι κοινωνικές δεξιότητες. Ωστόσο, η εγρήγορση και το επίπεδο συνείδησης παραμένουν σε φυσιολογικά επίπεδα. Η έκπτωση της μνήμης περνά στην αρχή απαρατήρητη τόσο από τον ασθενή όσο και από την οικογένειά του. Άλλοι ασθενείς αντιλαμβάνονται τα προοδευτικά αυξανόμενα μνημονικά ελλείμματά τους, ενώ άλλοι όχι. Τόσο οι πρώτοι όσο και οι δεύτεροι συχνά καταφεύγουν σε μυθοπλασίες για να τα καλύψουν. (Kaplan & Sadock's, 1993: 41 & 47)

Ακόμη όμως και στις περιπτώσεις εμφανούς οργανικής αιτιολογίας, ο ψυχικός παράγοντας εξακολουθεί να διαδραματίζει έναν καθοριστικό ρόλο. «Η μητέρα μου, που πλησίασε τα εκατό, τα τελευταία τέσσερα - πέντε χρόνια της ζωής της είχε διαρκώς αυξανόμενα συμπτώματα άνοιας και προς το τέλος της ζωής της μιλούσε για τον πατέρα της και τη μητέρα της σαν να ήταν στη ζωή. Και εγώ, προσπαθώντας να την κρατήσω σε επαφή με την πραγματικότητα, της υπενθύμιζα ότι ο πατέρας της είχε πεθάνει πριν σαράντα χρόνια και πριν από τριάντα χρόνια είχε πεθάνει η μητέρα της. Μία από τις φορές που της το έλεγα αυτό με κοίταξε με ένα βαθύ πονεμένο βλέμμα και μου είπε: “Δεν θέλω να μου το λες αυτό.” Ήταν προφανές ότι η άνοια ήταν ο τρόπος με τον οποίον αντιμετώπιζε την ανυπόφορη υποθέτω οδύνη που δοκιμάζει ένας άνθρωπος, όταν έχει παραμείνει ολομόναχος μέσα σ’ έναν εντελώς ξένο γι’ αυτόν κόσμο.» (Φάρος, 2001: 45 & 46)

Ο Oliver Sacks μιλά με πολύ εύστοχο τρόπο για τη λειτουργία της μυθοπλασίας στην κλινική περίπτωση ενός πάσχοντα από σύνδρομο Korsakoff, δηλαδή από «μια χρόνια αμνησιακή διαταραχή που συνήθως συνδέεται με εξάρτηση από οινόπνευμα» (Kaplan & Sadock's, 1993: 99). Αναφερόμενος στον πάσχοντα, γράφει: «Δεν θυμόταν τίποτα για περισσότερο από λίγα δευτερόλεπτα. Έχανε διαρκώς τον προσανατολισμό του. Άβυσσοι αμνησίας ανοίγονταν συνεχώς κάτω από τα πόδια του, τις γεφύρωνε, όμως, αμέσως με αυθόρμητες μυθοπλασίες και φανταστικές ιστορίες κάθε είδους. Για τον ίδιο, αυτές οι ιστορίες δεν ήταν φανταστικές, ήταν ο τρόπος με τον οποίον ξαφνικά έβλεπε ή ερμήνευε τον κόσμο. Μην μπορώντας ποτέ να ανεχτεί, να παραδεχτεί, ούτε για μια στιγμή, αυτήν τη διαρκή ριζική αλλαγή και την ασυναρτησία που έμοιαζε να έχει ο κόσμος εξαιτίας της αμνησίας του, τη θέση τους έπαιρνε αυτή η [...] ατελής συνοχή [...].» (Sacks, 1985: 139)

Υπάρχει εντέλει και μια σαφής ψυχοκοινωνιολογική διάσταση τού θέματος της μυθοπλασίας, διάσταση που σε παλαιότερες εποχές υπήρξε πάρα πολύ έντονη, ωστόσο και στις μέρες μας εξακολουθεί να διατηρεί ένα μεγάλο μέρος της ισχύος της.

Στην εποχή μας, βλέπουμε συχνά -τόσο στην καθημερινότητά μας όσο και στην κλινική πράξη- περιπτώσεις της λεγόμενης «ως-εάν-προσωπικότητας» (as-if-personality). Αυτό συμβαίνει γιατί, ακόμη και σήμερα, «η κοινωνική σύμβαση αποδέχεται έναν πολύ περιορισμένο αριθμό τρόπων υπάρξεως και στερεοτύπων και καταδικάζει οποιαδήποτε ιδιαιτερότητα και απόκλιση από αυτά τα στερεότυπα. Η καταδίκη αυτή εκδηλώνεται με έναν τόσο ανηλεή διωγμό και μια τόσο απάνθρωπη απόρριψη, ώστε να προκαλεί έναν τρόπο που παραλύει κάθε δυνατότητα αντιστάσεως και να εξαναγκάζει στην άνευ όρων υποταγή. Έτσι θυσιάζονται αξιόλογα ταλέντα, θάβονται σπάνιες ευαισθησίες και διαθέσεις, γιατί οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν το δίλημμα ή να είναι ο εαυτός τους με τις ιδιαιτερότητές τους και τη δική τους δημιουργική δύναμη και να προκαλέσουν την κοινωνική κατακραυγή και απόρριψη, που αρχίζει από το οικογενειακό περιβάλλον, ή, για να εξασφαλίσουν την κοινωνική αποδοχή, να γίνουν κάτι εντελώς διαφορετικό από αυτό που πραγματικά είναι και να μη ζήσουν τη δική τους ζωή.» (Φάρος, 2001: 203 & 204) Από την παιδική ηλικία, η προσαρμογή στις υπερβολικές απαιτήσεις των γονιών μπορεί να αναγκάσει το υποκείμενο να δείχνει μόνον αυτό που νομίζει ότι οι άλλοι περιμένουν. Σε ορισμένες λοιπόν περιπτώσεις, ταυτίζεται τόσο πολύ με αυτό που δείχνει, ώστε απωθεί, ξεχνά, εξαφανίζει οτιδήποτε θεωρεί πως δεν είναι το επιθυμητό από το περιβάλλον του, καλύπτοντας συγχρόνως με μυθοπλασίες το κενό που δημιουργείται. Το αποτέλεσμα είναι τελικά ή αποξένωση από τον πραγματικό εαυτό. Αυτήν ακριβώς την αποξένωση εκφράζει ο Οδυσσέας Ελύτης (1911 - 1996) στο Παράπονο¹⁷ :

Εδώ στου δρόμου τα μισά
έφτασε η ώρα να το πω,
άλλα είν' εκείνα που αγαπώ,
γι' αλλού, γι' αλλού ξεκίνησα.

Στ' αληθινά, στα ψεύτικα,
το λέω και τ' ομολογώ,
σαν να 'μουν άλλος κι όχι εγώ
μες στη ζωή πορεύτηκα.

Όσο κι αν κανείς προσέχει
όσο κι αν το κυνηγά,
πάντα, πάντα θα 'ναι αργά,
δεύτερη ζωή δεν έχει.

¹⁷ Οδ. Ελύτης, *Το Παράπονο*, στον δίσκο τού Δημ. Παπαδημητρίου: «Τραγούδια για τους μήνες».

4.2 Ψυχαναλυτική θεώρηση τής μυθοπλασίας

«Ο καθένας από εμάς έχει μια ιστορία ζωής, μια εσωτερική αφήγηση, που η εξέλιξή της, η έννοιά της είναι η ίδια η ζωή μας. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι ο καθένας από εμάς κατασκευάζει και ζει μια “διήγηση” και ότι αυτή η διήγηση είναι εμείς, αποτελεί την ταυτότητά μας. Αν θέλουμε να μάθουμε για κάποιον, ρωτάμε: “Ποια είναι η ιστορία του, η αληθινή εσωτερική ιστορία του;”, γιατί ο καθένας μας είναι μια βιογραφία, μια ιστορία. Ο καθένας από εμάς είναι μια ξεχωριστή διήγηση που κατασκευάζεται ασταμάτητα, ασυνείδητα, από εμάς, διαμέσου και μέσα μας, διαμέσου των προσλήψεών μας, των αισθημάτων μας, των σκέψεών μας, των πράξεών μας και άλλο τόσο, από τον λόγο μας και τις προφορικές μας διηγήσεις. Βιολογικά, φυσιολογικά, δεν διαφέρουμε πολύ ο ένας από τον άλλον· ιστορικά, όμως, σαν αφηγήσεις, ο καθένας μας είναι μοναδικός. Για να είμαστε ο εαυτός μας, πρέπει να έχουμε τον εαυτό μας, να τον κατέχουμε και, αν χρειαστεί, να μπορούμε να επανακτήσουμε τον εαυτό μας, την ιστορία τής ζωής μας. Είμαστε υποχρεωμένοι να “συγκεντρώνουμε” τον εαυτό μας, να αναθυμόμαστε την εσωτερική πλοκή, την αφήγηση τού εαυτού μας. Ο άνθρωπος έχει ανάγκη μίας τέτοιας αφήγησης, μίας συνεχούς εσωτερικής αφήγησης, για να διατηρεί την ταυτότητά του, το Εγώ του. Η ζωτική ανάγκη αυτής τής ιστορίας είναι, ίσως, το κλειδί για την κατανόηση τής [...] μυθοπλασίας.» (Sacks, 1985: 141)

Πολλές ψυχαναλυτικές έννοιες σχετίζονται άμεσα με τη μυθοπλασία, τόσο στην εξατομικευμένη και κλινική της μορφή, που αποτελεί το αντικείμενο αναφοράς τού παρόντος κεφαλαίου, όσο και στη συλλογική της μορφή (αυτήν τής μυθολογίας), που πρόκειται να αναπτυχθεί εκτενώς στο επόμενο κεφάλαιο. Άλλωστε, οι μύθοι υπήρξαν πηγή δημιουργικής έμπνευσης για τον πατέρα τής ψυχανάλυσης και έκτοτε συνδέθηκαν άρρηκτα με την ψυχαναλυτική σκέψη καθ’ όλη τη διάρκεια τής πορείας της. Ο S. Freud «απέδειξε σαφώς ότι ο άνθρωπος έχει μια φυσική τάση να λησμονεί ό,τι τού είναι δυσάρεστο και αντιστοίχως να επινοεί τις αναμνήσεις που συνάδουν με τις επιθυμίες του» (Filloux, 1949: 69).

Στην *Εισαγωγή στην Ψυχανάλυση* (1916 - 17), αναφερόμενος στους τρόπους σχηματισμού των συμπτωμάτων, μας προϋδεάζει για μια μυθοπλαστική λειτουργία τού ψυχισμού ως επί το πλείστον φυσιολογική, αναπόφευκτη και καθολική. Γράφει χαρακτηριστικά: «Γνωρίζετε ότι από την ανάλυση των συμπτωμάτων φτάνουμε στη γνώση των παιδικών εμπειριών όπου είναι καθηλωμένη η λίκμπιντο και που

αποτελούν την πρώτη ύλη των συμπτωμάτων. Τώρα, το καταπληκτικό είναι ότι αυτές οι σκηνές της παιδικής ηλικίας δεν είναι πάντοτε αληθινές. Πραγματικά, στην πλειονότητα των περιπτώσεων ήταν ψεύτικες και σε μερικές περιπτώσεις βρίσκονται σε απόλυτη αντίθεση με την ιστορική αλήθεια. [...] Αν οι παιδικές εμπειρίες οι οποίες ήρθαν στην επιφάνεια από την ψυχανάλυση ήταν, σε κάθε περίπτωση, αληθινές, θα είχαμε το συναίσθημα πως βρισκόμαστε σε στέρεο έδαφος. Αν ήταν πάντα πλαστογραφημένες και διαπιστωνόταν ότι ήταν εφευρέσεις και φαντασιώσεις του ασθενούς, έπρεπε να εγκαταλείψουμε το αβέβαιο αυτό έδαφος και να βρούμε κάποιον άλλον δρόμο. Αλλά δεν συμβαίνει ούτε το ένα ούτε το άλλο. Γιατί αυτό που βρίσκουμε είναι πως οι εμπειρίες της παιδικής ηλικίας, τις οποίες φέρνει στη μνήμη η ψυχανάλυση, είναι σε μερικές περιπτώσεις αναμφισβήτητα ανυπόστατες, ενώ σε άλλες είναι εξίσου βέβαιο ότι είναι αληθινές και ότι στις περισσότερες περιπτώσεις η αλήθεια και το ψέμα είναι ανακατωμένα.

Έτσι, τα συμπτώματα είναι τη μια στιγμή παραστάσεις εμπειριών που έλαβαν χώρα πραγματικά και στις οποίες πρέπει να αποδώσουμε μια επίδραση στην καθήλωση της λίμπιντο, και την άλλη στιγμή μια αναπαράσταση φαντασιώσεων του ασθενούς, στις οποίες φυσικά είναι δύσκολο να αποδώσουμε οποιαδήποτε αιτιολογική σημασία. Δεν μπορεί εύκολα κάποιος να βρει τον δρόμο του σε αυτήν την περίπτωση. Ίσως βρούμε την πρώτη μας ένδειξη σε μια ανακάλυψη παρόμοιου είδους, δηλαδή ότι οι πενιχρές παιδικές αναμνήσεις τις οποίες έχουν διατηρήσει μέσα τους οι άνθρωποι, πριν από κάθε ψυχανάλυση, μπορούν να πλαστογραφήσουν, με τον ίδιο τρόπο, ή τουλάχιστον μπορούν να περιέχουν ένα πλούσιο μείγμα αλήθειας και ψεύδους. Η απόδειξη ότι είναι λανθασμένες είναι σχεδόν πάντα φανερή και έτσι έχουμε τουλάχιστον την επιβεβαίωση ότι όχι η ανάλυση αλλά ο ασθενής, κατά κάποιον τρόπο, πρέπει να είναι υπεύθυνος γι' αυτήν την αναπάντεχη απογοήτευση. Μπορούμε να καταλάβουμε με σύντομη σκέψη ποιο είναι εκείνο που μας μπερδεύει τόσο σε αυτό το ζήτημα. Είναι η υποτίμηση της πραγματικότητας, η παραμέληση της διαφοράς ανάμεσα σε πραγματικότητα και φαντασία. Μας έρχεται να θυμώσουμε με τον ασθενή που μας απασχολεί με τις φανταστικές του εφευρέσεις. Σύμφωνα με τον τρόπο που σκεφτόμαστε, ο μύθος και η πραγματικότητα απέχουν όσο ο ουρανός από τη γη και αξιολογούμε αυτά τα δύο εντελώς διαφορετικά. Ο ίδιος ο ασθενής, εδώ που τα λέμε, τηρεί την ίδια στάση όταν σκέφτεται ομαλά. Όταν προβάλλει το υλικό που μας οδηγεί στις επιθυμητές καταστάσεις (που βρίσκονται πίσω από τα συμπτώματα

και σχηματίζονται πάνω στις εμπειρίες τής παιδικής ηλικίας), αμφιβάλλουμε βέβαια στην αρχή αν έχουμε να κάνουμε με την πραγματικότητα ή με φαντασιώσεις.

Η λύση αυτού τού προβλήματος δίνεται αργότερα μέσω ορισμένων ενδείξεων και είμαστε υποχρεωμένοι να γνωρίσουμε αυτό το αποτέλεσμα στον ασθενή. Αυτό δεν πραγματοποιείται ποτέ χωρίς δυσκολία. Αν τού πούμε από την αρχή πως πρόκειται τώρα να φέρει στο φως φαντασιώσεις, που με αυτές περιέβαλε την παιδική του ιστορία, ακριβώς όπως κάθε φυλή δημιουργεί μύθους γύρω από την ξεχασμένη παλιά ιστορία της, παρατηρούμε με δυσαρέσκεια ότι το ενδιαφέρον του να συνεχίσει την ανάλυση γύρω από το θέμα εξασθενεί, γιατί κι αυτός επιθυμεί να ανακαλύψει γεγονότα και περιφρονεί εκείνο που ονομάζεται “φαντασία”. Αν όμως τον αφήσουμε να πιστεύει, ώσπου να τελειώσει αυτό το μέρος τής εργασίας, πως ερευνάμε τα πραγματικά γεγονότα των πρώτων του χρόνων, διατρέχουμε τότε τον κίνδυνο να μας κατηγορήσει αργότερα ότι κάναμε λάθος και να γίνουμε γελοίοι, λόγω τής φαινομενικής ευπιστίας μας. Τού χρειάζεται πολύς καιρός για να καταλάβει πως η φαντασία και η πραγματικότητα πρέπει να αντιμετωπίζονται κατά τον ίδιο τρόπο και πως δεν έχει σημασία, κατ’ αρχάς, αν οι εξεταζόμενες παιδικές εμπειρίες ανήκουν στη μία κατηγορία ή την άλλη. Και ωστόσο είναι φανερό πως αυτή είναι η μόνη σωστή στάση απέναντι σε αυτά τα δημιουργήματα τού νου του. Γιατί και οι φαντασιώσεις έχουν μέσα τους ένα είδος πραγματικότητας. Είναι γεγονός ότι ο ασθενής τις δημιουργήσε, και για τις νευρώσεις αυτό το γεγονός έχει την ίδια σημασία σαν να έχουν όλα αυτά συμβεί πραγματικά. Σε αντίθεση με την υλική πραγματικότητα, οι φαντασιώσεις αυτές έχουν ψυχική πραγματικότητα, και βαθμιαία φτάνουμε να αντιληφθούμε πως στον κόσμο τής νεύρωσης η ψυχική πραγματικότητα είναι ο καθοριστικός παράγοντας.» (Freud, 1916 - 17 a: τόμος Β΄, 119 & 120)

Εν συνεχεία, ο Freud ασχολείται εκτενώς με την παρουσίαση τριών -ιδιαίτερα συχνών- παιδικών εμπειριών, καθοριστικών για τη δόμηση τού ψυχισμού, που η ανάμνησή τους όμως είναι προϊόν συγκερασμού πραγματικότητας και φαντασίωσης, αποτελεί δηλαδή ένα μυθοπλαστικό κατασκεύασμα. Πρόκειται για την παρατήρηση τής συνουσίας των γονέων (πρωταρχική σκηνή), την αποπλάνηση από έναν ενήλικο και την απειλή τού ευνουχισμού (Freud, 1916 - 17 a: τόμος Β΄, 121 - 123 και Ποταμιάνος, 1997: 119). Με βάση τη φροϋδική θεωρία στο σύνολό της, προκύπτει η διαπίστωση ότι η πλήρης πραγματική διάσταση των τριών αυτών βασικών εμπειριών, καθώς και πλήθος άλλων, απωθήθηκε στο ασυνείδητο. Η κατάσταση αυτή συνιστά

μια ιδιαίτερη μορφή αμνησίας των πρώτων χρόνων τής ζωής, την *παιδική αμνησία*¹⁸, «κατά την οποίαν υπόκεινται σε απώθηση και περιέχονται σε λήθη τα σεξουαλικά κυρίως βιώματα και κατ' επέκταση όλα σχεδόν τα γεγονότα αυτής τής περιόδου» (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 219). Η παιδική αμνησία δεν οφείλεται σε κάποια λειτουργική ανικανότητα τού μικρού παιδιού να απομνημονεύσει τις εντυπώσεις του, αλλά είναι συνέπεια τής απώθησης τής παιδικής σεξουαλικότητας (Laplanche & Pontalis, 1967: 15). Να επισημανθεί ξανά εδώ ότι «η ουσία τής απώθησης συνίσταται στο γεγονός ότι απομακρύνει τα ανεπιθύμητα στοιχεία και τα διατηρεί μακριά από το συνειδητό» (Freud, 1915 a: 70).

Η φροϋδική έννοια τής παιδικής αμνησίας τοποθετείται στη βάση τής κατανόησης τής μεταψυχολογικής θεωρίας τού μνημονικού ίχνους, όρου που χρησιμοποιείται για να υποδηλώσει τον τρόπο με τον οποίον τα γεγονότα εγγράφονται στη μνήμη. «Όλες οι αναμνήσεις εγγράφονται δικαιωματικά, η ανάκλησή τους όμως εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίον επενδύονται, αποεπενδύονται, ή αντιεπενδύονται.» (Laplanche & Pontalis, 1967: 275) Είναι φανερό ότι η αντίληψη που ο πατέρας τής ψυχανάλυσης διαμορφώνει για το μνημονικό ίχνος «διαφέρει ριζικά από την εμπειρική αντίληψη τής εγγάραξης γεγονότων, που θεωρεί το μνημονικό ίχνος ως ακριβές, περίπου, αποτύπωμα τής πραγματικότητας. Έτσι για τον Freud, [...] τα μνημονικά ίχνη εγγράφονται σε ποικίλα μνημονικά συστήματα, πάντα σε συσχέτιση με άλλα ίχνη.» (Laplanche & Pontalis, 1967: 275) Ο ίδιος επιχειρεί μάλιστα να προβεί στη διάκριση διαφορετικών μνημονικών συστημάτων, στα οποία ένα και το αυτό αντικείμενο έρχεται να εγγράψει -με κριτήριο διαφορετικές συνειρμικές συσχετίσεις (π.χ. με βάση το κριτήριο τής συγχρονικότητας, τής αιτιότητας κ.λπ.)- τα ίχνη του (Freud, 1887 - 1902: 154 & 155). Από τα πρώτα ακόμη χρόνια των αναζητήσεών του, αποκαλύπτει: «[...] εργάζομαι στην υπόθεση ότι ο ψυχισμός μας θεμελιώθηκε δια στρωματοποιήσεως: το υλικό που ενυπάρχει με τη μορφή μνημονικών ιχνών υφίσταται από καιρού εις καιρόν, κάτω από νέες συνθήκες, μια αναδιοργάνωση, μια επανεγγραφή.» (Freud, 6/12/1896: γράμμα στον W. Fliess, στο *La naissance de la psychanalyse*)

¹⁸ Ο Freud μιλά και για την *καλυπτική ανάμνηση*, δηλαδή για μια «παρατηρούμενη στην παιδική ηλικία αναμνηστική ιδιορρυθμία, κατά την οποίαν το παιδί δεν συγκρατεί στη μνήμη του σημαντικά γεγονότα τής ζωής του, δεν θέλει να τα θυμάται, τα απωθεί, και αντ' αυτού συγκρατεί και θυμάται με ιδιαίτερη καθαρότητα ανάξια λόγου γεγονότα, με τα οποία καλύπτει τα σημαντικά» (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 203).

Ο Freud λοιπόν «δεν κατανοεί τη μνήμη ως απλό υποδοχέα εικόνων, όπως θεωρεί η αυστηρά εμπειρική άποψη, αλλά μιλά για μνημονικά συστήματα, υποπολλαπλασιάζει την ανάμνηση σε πολλές διαφορετικές συνειρμικές σειρές και τελικά δηλώνει υπό τον όρο μνημονικό ίχνος, όχι τόσο ένα “ασθενές εντύπωμα” που συνεχίζει να έχει κάποια σχέση ομοιότητας με το αντικείμενο, αλλά ένα σημείο (σημάδι) που βρίσκεται σε συνεχή συντονισμό με άλλα και το οποίο δεν συνδέεται με συγκεκριμένες αισθητηριακές ποιότητες.» (Laplanche & Pontalis, 1967: 37) Με αφετηρία το μνημονικό ίχνος, το υποκείμενο επιχειρεί στην καθημερινότητά του τη -λιγότερο ή περισσότερο- μυθοπλαστική ανακατασκευή τής εκάστοτε ανάμνησης τής απωθημένης εμπειρίας.

Στο πολύ ενδιαφέρον βιβλίο της για τις ακούσιες αναμνήσεις, η Esther Salaman τονίζει την αναγκαιότητα διατήρησης ή επανεύρεσης των πολύτιμων αναμνήσεων τής παιδικής ηλικίας, επισημαίνοντας πόσο φτωχιά και χωρίς ερείσματα γίνεται τελικά η ζωή δίχως αυτές. Μιλά για τη βαθιά χαρά και τη σταθερή αίσθηση πραγματικότητας που μπορεί να προσφέρει η επανεύρεση αυτών των αναμνήσεων. Είμαστε όλοι μας εξόριστοι από το παρελθόν μας και γι’ αυτό αισθανόμαστε τόσο έντονη την ανάγκη να το ξαναβρούμε. (Salaman, 1970) Για τον λόγο αυτόν εξάλλου, πολλά χρόνια νωρίτερα, ο ίδιος ο εμπνευστής τής ψυχανάλυσης παραδέχεται ότι «είναι ένα από τα καθήκοντα τής ψυχαναλυτικής θεραπείας να συμπληρώνει τα κενά στις παιδικές αναμνήσεις και αν η θεραπεία σημειώνει μια οποιαδήποτε επιτυχία (όπως συμβαίνει πολύ συχνά) μπορούμε να φέρουμε στο φως το περιεχόμενο αυτών των πρώτων χρόνων, που από πολύ καιρό είναι θαμμένο στη λήθη. Οι εντυπώσεις αυτές, που ποτέ δεν ξεχάστηκαν πραγματικά, ήταν μόνον απρόσιτες και λανθάνουσες έχοντας γίνει μέρος τού ασυνειδήτου.» (Freud, 1916 - 17 a: τόμος Α΄, 195)

Πρέπει να διευκρινιστεί ότι για τον Freud, η ανάμνηση είναι αναπόφευκτα αποτέλεσμα συγκερασμού μεταξύ εξωτερικής (υλικής) πραγματικότητας και φαντασίωσης (συνθήκη που ούτως ή άλλως μας παραπέμπει κάπως στην εικόνα τής κλινικής μορφής τής μυθοπλασίας). Σε ολόκληρο το έργο του, κυριαρχεί η ιδέα ότι η ψυχική πραγματικότητα τής ανάμνησης ή τής φαντασίωσης πρέπει να θεμελιωθεί τελικά στο έδαφος τής εξωτερικής (υλικής) πραγματικότητας. Άλλωστε, φαίνεται πως ο ίδιος «δεν θα αποφασίσει ποτέ να θεωρήσει τη φαντασίωση ως μια απλή ανάπτυξη τής αυθόρμητης σεξουαλικής ζωής τού παιδιού. Θα αναζητά συνεχώς πίσω από τη φαντασίωση αυτό που μπόρεσε να θεμελιώσει την πραγματικότητά της: στοιχεία τής πρωταρχικής σκηνής που υπέπεσαν στην αντίληψη (*Ο άνθρωπος με τους λύκους*),

αποπλάνηση τού βρέφους από τη μητέρα, καθώς και την ακόμη πιο ριζοσπαστική ιδέα ότι οι φαντασιώσεις θεμελιώνονται, σε τελευταία ανάλυση, πάνω σε “πρωταρχικές φαντασιώσεις”, μνημονικά κατάλοιπα εμπειριών που βιώθηκαν στη διάρκεια τής ιστορίας τού ανθρώπινου είδους και που μεταβιβάζονται κληρονομικά.» (Laplanche & Pontalis, 1967: 73) Οι πρωταρχικές αυτές φαντασιώσεις παίζουν εξίσου θεμελιώδη ρόλο στη δόμηση και ερμηνεία και τής συλλογικής μορφής τής μυθοπλασίας, δηλαδή αυτήν τής μυθολογίας. Ο Freud, επιδιώκοντας ακριβώς να καταδείξει μια τέτοια συλλογική διάσταση, υποστηρίζει πως «οτιδήποτε μας διηγούνται σήμερα μέσα στην ανάλυση υπό μορφή φαντασίωσης [...] έχει υπάρξει άλλοτε, κατά την αρχέγονη εποχή τής ανθρώπινης οικογένειας, πραγματικότητα» (Freud, 1916 - 17: 399).

Ενδεικτικές είναι οι διαφωνίες του με τον μαθητή του Carl Jung (1875 - 1961), σχετικά με το εάν η πρωταρχική σκηνή αποτελεί ανάμνηση πραγματικά βιωμένων γεγονότων ή αν πρόκειται για καθαρή φαντασίωση. «Πέρα από την ανάγκη αποσαφήνισης τού ρόλου που διαδραματίζουν στην οργάνωση τής πρωταρχικής σκηνής το πραγματικό και το φαντασιωτικό, εκείνο στο οποίο στοχεύει κυρίως ο Freud, και το οποίο προσπαθεί να διατηρήσει (αντιτιθέμενος κυρίως στον Jung), είναι η αποδοχή τής ιδέας ότι η σκηνή αυτή ανήκει πράγματι στο παρελθόν (οντογενετικό ή φυλογενετικό) τού ατόμου και συνιστά ένα γεγονός που, ακόμη κι αν ανήκει στις τάξεις τού μύθου, είναι ήδη παρόν στα ψυχικά του περιεχόμενα, πριν καν το άτομο τού αποδώσει κάποια συγκεκριμένη σημασία. Αυτό θα γίνει σε μια επόμενη φάση, δηλαδή εκ των υστέρων.» (Laplanche & Pontalis, 1967: 404)

Είναι αλήθεια ότι η ψυχαναλυτική σκέψη δέχεται χωρίς καμία αμφισβήτηση την ύπαρξη μιας γενικής τάσης τού παιδικού ψυχισμού να κατασκευάζει και να πιστεύει διάφορες θεωρίες, οι οποίες τού προσφέρουν κατανοητές ερμηνείες για τη λειτουργία τού κόσμου και -κυρίως- για την έλευσή του στη ζωή. Αυτή ακριβώς η τάση εγγράφεται στη φροϋδική θεωρία για την παιδική σεξουαλικότητα. Έτσι, οι περισσότερες από τις μυθοπλαστικές κατασκευές τού μικρού παιδιού σχετίζονται με το ερώτημα τής καταγωγής του. Κατ’ αναλογία αυτής τής συλλογιστικής, έχει διατυπωθεί η άποψη ότι η κλινική μορφή τής μυθοπλασίας στην ενήλικη ζωή συνδέεται συχνότατα με καταστάσεις όπου το υποκείμενο καλείται να διαχειριστεί σοβαρές αναζητήσεις σχετικά με τη γενεαλογία του. Ερχόμενο αντιμέτωπο με ανακρίβειες και αμφιβολίες για την προσωπική του ιστορία, αναγκάζεται να καλύψει τα κενά με μια φαντασιωτική βιογραφία. (Korff - Sausse, 2009: 26)

Μια άλλη λοιπόν φροϋδική έννοια που ενέχει εμφανώς τη μυθοπλαστική λειτουργία είναι αυτή τού *οικογενειακού μυθιστορήματος* (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 215). Από πολύ νωρίς, ο Freud αναφέρεται στις φαντασιώσεις μέσω των οποίων το υποκείμενο εφευρίσκει μια οικογένεια, επινοώντας για την περίπτωση και πιστεύοντας ένα είδος μυθιστορήματος (Freud, 1887 - 1902: 181 & 182 καθώς επίσης και 227 & 228). «Πρόκειται για φαντασιώσεις ή ονειροπολήσεις που το φυσιολογικό παιδί αναγνωρίζει εν μέρει ως τέτοιες, αλλά εντούτοις τις πιστεύει επίσης εν μέρει.» (Bettelheim, 1976: 100) Η επιλογή λοιπόν τού όρου μυθιστόρημα είναι άκρως ενδεικτική τού μυθοπλαστικού κατασκευάσματος. Συνήθως, «το παιδί φαντάζεται ότι γεννήθηκε όχι από τους πραγματικούς γονείς του, αλλά από γονείς ιδιαίτερης αίγλης ή ακόμη από πατέρα διάσημο, και τότε αποδίδει στη μητέρα του μυστικές ερωτικές περιπέτειες, ή ακόμη ότι το ίδιο είναι νόμιμο παιδί, ενώ οι αδελφοί και οι αδελφές του είναι νόθα. Τέτοιες φαντασιώσεις σχετίζονται με την οιδιπόδεια κατάσταση· γεννιούνται υπό την πίεση που ασκεί το οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Τα ακριβή τους κίνητρα είναι πολυάριθμα και περίπλοκα: επιθυμία να ταπεινώσουν τους γονείς από μία άποψη και να τους εξυψώσουν από μία άλλη, επιθυμία μεγαλείου, απόπειρα να παρακαμφθεί ο φραγμός τής αιμομιξίας, έκφραση τού ανταγωνισμού μεταξύ αδελφών κ.λπ.» (Laplanche & Pontalis, 1967: 330 & 331) Άκρως ενδεικτικά και παραστατικά είναι τα λόγια ενός ενηλίκου αναλυομένου: «Άρχισα να γράφω ένα μυθιστόρημα. Είναι η ιστορία τού πατέρα μου... τού πατέρα μου όπως θα ήθελα να είναι.» (Σιδέρης, 2008: 53)

Έχοντας πλέον αναπτύξει ένα -σχετικό με την έννοια τής μυθοπλασίας- πλαίσιο αναφορών προερχομένων από τη φροϋδική θεώρηση, έχει ενδιαφέρον να επανέλθουμε και ν' ασχοληθούμε μ' ένα περίφημο λάθος, που συνέβη κατά την πρώιμη περίοδο τής ψυχανάλυσης. «Ο Freud, στη βάση όσων τού είχαν πει οι γυναίκες ασθενείς του κατά τη διάρκεια τής ψυχανάλυσης -όνειρα, ελεύθερους συνειρμούς, αναμνήσεις- συμπέρανε πως όταν ήταν μικρά παιδιά, είχαν όλες αποπλανηθεί από τον πατέρα τους και αυτό ήταν η αιτία τής νεύρωσής τους. Μόνον όταν ασθενείς που ήξερε καλά το ιστορικό των πρώτων χρόνων τής ζωής τους είχαν παρόμοιες αναμνήσεις -αν και ήξερε ότι δεν είχε υπάρξει καμιά τέτοια αποπλάνηση σ' αυτές τις περιπτώσεις- ο Freud αναγνώρισε ότι η αποπλάνηση εκ μέρους τού πατέρα δεν μπορούσε να είναι τόσο συχνή, όσο είχε οδηγηθεί να πιστέψει. Τότε έγινε φανερό -και στη συνέχεια επιβεβαιώθηκε από αναρίθμητα παραδείγματα- ότι αυτό που θυμούνταν οι γυναίκες ασθενείς του δεν ήταν κάτι που είχε συμβεί, αλλά κάτι

που θα επιθυμούσαν να είχε συμβεί. Όταν ήταν μικρά κορίτσια, στη διάρκεια της οιδιπόδειας περιόδου, επιθυμούσαν οι πατέρες τους να είναι βαθιά ερωτευμένοι μαζί τους και να τα θέλουν ως γυναίκες τους, ή τουλάχιστον ως ερωμένες τους. Το επιθυμούσαν τόσο παθιασμένα, που φαντάστηκαν ολοζώντανα ότι αυτό είχε γίνει. Αργότερα, όταν ανακαλούσαν το περιεχόμενο των σχετικών φαντασιώσεων, αυτό συνοδευόταν από τέτοια ένταση αισθήματος, που ήταν πεπεισμένες ότι αυτό ήταν δυνατόν μόνον επειδή τα σχετικά γεγονότα είχαν πραγματικά συμβεί. Ισχυρίζονταν και πίστευαν ότι οι ίδιες δεν είχαν κάνει τίποτε για να προκαλέσουν την πατρική αποπλάνηση. [...]

Όταν ο Freud αναγνώρισε πως αυτές οι αναμνήσεις αποπλάνησης δεν αναφέρονταν σε πράγματα που είχαν συμβεί στην πραγματικότητα, αλλά μόνο σε φαντασιώσεις, και επομένως βοήθησε τις ασθενείς του να εξερευνήσουν βαθύτερα το ασυνείδητό τους, έγινε φανερό ότι οι ασθενείς του όχι μόνον πίστευαν πως μια επιθυμία τους είχε εκπληρωθεί στην πραγματικότητα, αλλά και ότι, όταν ήταν μικρές, κάθε άλλο παρά αθώες ήταν. Όχι μονάχα επιθυμούσαν να αποπλανηθούν και φαντάζονταν ότι αυτό είχε γίνει, αλλά επίσης είχαν προσπαθήσει να αποπλάνησουν τους πατέρες τους με τους παιδικούς τους τρόπους, για παράδειγμα, επιδεικνυόμενες ή επιδιώκοντας με πολλούς άλλους τρόπους την αγάπη τού πατέρα.» (Bettelheim, 1976: 446 & 447) Μεταξύ των διαφόρων συμπερασμάτων που προκύπτουν από το συγκεκριμένο λάθος, έχει ιδιαίτερη σημασία για την προβληματική της παρούσας διατριβής να εστιάσουμε την προσοχή μας στο γεγονός ότι το περιεχόμενο της μυθοπλασίας (δηλαδή η ανάμνηση της αποπλάνησης) αποκαλύπτει έκδηλα την αλήθεια της ασυνείδητης επιθυμίας τού υποκειμένου (δηλαδή την ασυνείδητη επιθυμία της αποπλάνησης από τον πατέρα). Άλλωστε, όπως πρόκειται να διευκρινίσει αργότερα ο J. Lacan, «η φαντασίωση είναι ο μόνος τρόπος εκπλήρωσης της ασυνείδητης επιθυμίας» (Safouan, 2001: 249).

Με έναυσμα τις εργασίες τού Freud, ο Lacan αναπτύσσει σταδιακά τη δική του ψυχαναλυτική προσέγγιση, αναγνωρίζοντας και αυτός την ουσιαστική συμβολή μιας μυθοπλαστικής -κατά κάποιον τρόπο- λειτουργίας στην ανάπτυξη τού ψυχισμού και στην πρόσβαση τού υποκειμένου στον κόσμο της ανθρώπινης πραγματικότητας. «Έχουμε συνηθίσει να αντιπαραθέτουμε το εικονικό (φαντασιακό) με το πραγματικό (την υποκειμενική παράσταση με το “αντικειμενικό” πράγμα). Αντίθετα, το λακανικό μοντέλο δείχνει ότι το πράγμα σχηματίζεται υποκειμενικά μέσα από τις παραστάσεις.» (Safouan, 2001: 38) Από πολύ νωρίς, το μικρό παιδί «τοποθετεί ένα

προσωπικό σύμβολο στα ποικίλα αντικείμενα που το περιβάλλουν, δίνοντας ένα ιδιαίτερο νόημα στην πραγματικότητά του. Αυτό το νόημα θα δομήσει το Εγώ του, την ψυχή του, τη φαντασίωσή του.» (Dethy, 1998: 121) «Αρχικά το παιδί δεν κατανοεί ακριβώς τη γλώσσα των γονιών του, πράγμα που δεν το εμποδίζει να κτίζει τον μύθο αυτού που πιστεύει πως είναι οι προθέσεις τους. [...] Εν συνεχεία, θα ερμηνεύσει τις πράξεις, τα λόγια των γονιών του, των ειδώλων του, των συντρόφων του, θα εξαγάγει ένα είδος παραβολής, που πολύ ευχαρίστως θα ενσωματώσει στον πλούτο της εσωτερικής του ζωής. Με την επενέργεια της απώθησης, αυτός ο “πλούτος των σημαινόντων” θα εγκλωβιστεί αργότερα στις πτυχές τού ασυνειδήτου. [...] Σιγά σιγά δημιουργείται ένα μυθιστόρημα, ένα φανταστικό μυθιστόρημα, που περιλαμβάνει, ενσωματωμένο μέσα στο παραμικρό σύμβολο, ένα είδος κανόνα συμπεριφοράς τον οποίον πρέπει να τηρεί για να εκπληρώσει τον ρόλο του σε συμμόρφωση με αυτό που πιστεύει ότι είναι η επιθυμία των γονιών του. Στη φαντασίωσή του όλα έχουν ερμηνευτεί, όλα έχουν μπει στη θέση τους για να απαντήσουν στις μελλοντικές διερωτήσεις του.» (Dethy, 1998: 153 & 155)

Στο πλαίσιο αυτής της συλλογιστικής, αξίζει να παρατηρηθεί ότι ακόμη και η έννοια τού *Ονόματος-τού-Πατέρα*, μια από τις βασικότερες έννοιες της λακανικής ψυχανάλυσης, ενέχει κάτι το μυθοπλαστικό. «Στο μικρό παιδί, η εξουσία τοποθετείται στην εικόνα τού πατέρα. Λέω “εικόνα” εφόσον στην σκέψη τού Lacan θα καθιερωθεί μια αποχρώσα διαφορά ανάμεσα στην εικόνα τού πατέρα και στον πραγματικό πατέρα. [...] Η ιδέα που έχουμε για τον ρόλο τού πατέρα είναι φανταστική, αυτό που θαυμάζουμε στον πατέρα μας δεν είναι ο πραγματικός πατέρας, αλλά η μυθολογική θεοποιημένη εικόνα που αναπαριστά αυτή η λειτουργία. Πάνω από τον πατέρα υπάρχει ο Πατέρας, ο Lacan κατονομάζει αυτόν τον ιδανικό, φανταστικό, απρόσιτο Πατέρα, το “Όνομα-τού-Πατρός”, σαν η λειτουργία να μην έγκειται στον άνθρωπο, αλλά στο όνομά του, στον συμβολισμό του.» (Dethy, 1998: 159)

Την περίοδο 1957 - 58, ο Lacan αφιερώνει το πέμπτο σεμινάριό του στα *μορφώματα τού ασυνειδήτου* (*Les formations de l'inconscient*). Πρόκειται για εκείνα τα φαινόμενα στα οποία οι νόμοι τού ασυνειδήτου είναι πιο καθαρά ορατοί, δηλαδή το ευφυολόγημα, το όνειρο, το σύμπτωμα και η παραπραξία (Evans, 1996: 192). Η κλινική μορφή της μυθοπλασίας -υπό την έννοια τού αντιληπτού, ασυνήθιστου και έντονου φαινομένου που μορφοποιείται από την ασυνείδητη επιθυμία- θα μπορούσε, κατά τη γνώμη μου, να ενταχθεί στην κατηγορία τού συμπτώματος. Ο Lacan

επισημαίνει ότι «από τα φαινόμενα που συνδέονται με τη μνήμη, εκείνα που ενδιαφέρουν περισσότερο τον αναλυτή είναι οι στιγμές στις οποίες κάτι πάει στραβά με τη μνήμη, όταν δηλαδή το υποκείμενο δεν είναι σε θέση να θυμηθεί ένα τμήμα της ιστορίας του» (Evans, 1996: 192). Το γεγονός ακριβώς ότι ένα σημαίνον μπορεί να εξαιρεθεί από τη σημαίνουσα αλυσίδα (και όπως συμβαίνει στην περίπτωση της μυθοπλασίας, να αντικατασταθεί από ένα άλλο σημαίνον) είναι αυτό που καθιστά ξεχωριστό το ψυχαναλυτικό υποκείμενο (Lacan, 1959 - 60: 224). Το ασυνείδητο συνιστά έτσι μια μορφή μνήμης, υπό την έννοια της συμβολικής ιστορίας των καθοριστικών για το υποκείμενο σημαινόντων, αφού «εκείνο που μαθαίνουμε στο υποκείμενο να αναγνωρίζει ως το ασυνείδητό του αποτελεί εντέλει την ιστορία του» (Lacan, 1977: 52).

Καταλήγουμε ότι η ψυχανάλυση αναγνωρίζει την ύπαρξη μιας -κατά κάποιον τρόπο- μυθοπλαστικής λειτουργίας που είναι καθολική, αναπόφευκτη και απολύτως «φυσιολογική» για τη δόμηση και ανάπτυξη τού ψυχισμού, για την απόκτηση και ανάκληση των αναμνήσεων¹⁹. Αυτό συμβαίνει γιατί η μυθοπλαστική αυτή λειτουργία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με μια από τις θεμελιώδεις ψυχαναλυτικές έννοιες, την έννοια της φαντασίωσης. Η μυθοπλασία, τόσο στην εξατομικευμένη όσο και στη συλλογική μορφή της, δομείται ουσιαστικά πάνω στη φαντασίωση. Πρέπει βέβαια να επισημανθεί η διάκριση μεταξύ αυτής της «φυσιολογικής» μυθοπλασίας που υπεισέρχεται πάντα στην επαφή τού υποκειμένου με την εξωτερική πραγματικότητα και της κλινικής μορφής της, η οποία υπόκειται μεν στους ίδιους ρυθμιστικούς κανόνες, ωστόσο θεωρώ ότι διαφοροποιείται ως προς την ένταση, την παραδοξότητα, τη συχνότητα και τις συνθήκες εμφάνισής της. Σε κάθε περίπτωση βέβαια, η ασυνείδητη επιθυμία είναι διαρκώς παρούσα και συνιστά τη ζωοποιό δύναμη τού μυθοπλαστικού κατασκευάσματος. Η παρουσία της εκφράζεται πολύ καθαρά στη διαπίστωση ενός αναλυομένου: «Δεν ζω σαν να είμαι αυτός που είμαι, αλλά σαν να νομίζω ότι είμαι αυτός που θα ήθελα να είμαι.» (Σιδέρης, 2008: 136) Την έκφραση λοιπόν της ασυνείδητης επιθυμίας πρόκειται να αναζητήσω και στο περιεχόμενο των μυθοπλασιών των κλινικών περιπτώσεων που ακολουθούν.

¹⁹ Πρόκειται για «την προσωπική μυθολογία, που μόνη αυτή αποδίδει στα πράγματα τού κόσμου και τις στιγμές τού βίου μια σημασία κι ένα ενδιαφέρον, μια χροιά υποκειμενική και κινητοποιό, πότε θετική και πότε αρνητική» (Σιδέρης, 2008: 19).

4.3 Η μυθοπλασία στην κλινική πράξη

Ο Ν. Σιδέρης μάς δίνει ένα περιεκτικό δείγμα μυθοπλασίας, παραθέτοντας τα ακριβή λόγια κάποιου αναλυομένου του: «Είμαι μπρος στη χαραμάδα, θέλω να δω! Όταν πέθανε ο πατέρας μου... ή είχε πεθάνει... είχε βγάλει φλύκταινες στα χέρια. Τότε έφτιαξα το δικό μου ψέμα: τύλιξα το χέρι μου με χαρτοπετσέτες και νάιλον και μια εβδομάδα έλεγα παντού “Έχω φλύκταινες”. Και κανείς δεν άνοιξε να δει τι συμβαίνει - ούτε η μητέρα μου, ούτε ο παππούς, ούτε οι δάσκαλοι. [Επτά μήνες αργότερα, όνειρο] Βρίσκομαι στο σπίτι μου και ανακαλύπτω ότι υπάρχουν δωμάτια που αγνοούσα, αν και κατοικούσα εκεί. Σ’ έναν διάδρομο, ένα παιδί με κοιτά με λαχτάρα κι έχει στο μάγουλο φλύκταινες.» (Σιδέρης, 2008: 79) Από αυτήν τη μικρή παράθεση, ας περάσουμε σε κάποιες πιο αναλυτικές περιπτώσεις:

α) Ούτε ο πατέρας είναι αλκοολικός!

Η Αντωνία²⁰ υπήρξε από τις πρώτες θεραπευόμενές μου στο ιδιωτικό μου γραφείο. «Έρχομαι σ’ εσάς γιατί διάβασα ένα άρθρο σας σχετικά με τις εξαρτήσεις.» Είναι είκοσι τεσσάρων ετών, μοναχοπαίδι και -με τη σειρά της- μητέρα δύο μικρών αγοριών. Δεν «αντέχει» την κατάσταση που επικρατεί στην οικογένεια, «την ευθύνη για το μέγιστο των παιδιών», «τα οικονομικά προβλήματα» και «τα νεύρα» τού συζύγου της, που το τελευταίο διάστημα κάνει σοβαρή προσπάθεια απεξάρτησης από το αλκοόλ. Την παρακολουθώ με συχνότητα μία φορά την εβδομάδα.

Παρά το γεγονός ότι, στην αρχική συνάντησή μας, ζητά βοήθεια για ζητήματα που άπτονται τής παρούσας κατάστασής της, επιλέγει τους πρώτους μήνες τής θεραπείας να διηγείται ως επί το πλείστον συμβάντα τού παρελθόντος, σχετιζόμενα κυρίως με την πατρική της οικογένεια. Μιλά για την ανοχή -τόσο τη δική της όσο και τής μητέρας της- απέναντι σε μια «κακιά» πατρική «συνήθεια». «Ο πατέρας μου είχε και εξακολουθεί να έχει σοβαρό πρόβλημα με το ποτό.» Περιγράφει καταστάσεις απίστευτης έντασης (βγάζοντας ωστόσο τώρα μια απαθή και αποστασιοποιημένη εικόνα), όπου ο πατέρας, υπό την επήρεια τού ούζου, επιτίθεται λεκτικά και σωματικά στη μητέρα, σε τέτοιο ακραίο σημείο, που η ίδια αναγκάζεται να «μπαίνει στη μέση» για να τους χωρίσει ή που παρεμβαίνει η αστυνομία, κληθείσα από τους γείτονες. Εμβόλιμα, μου προβάλλει δείγματα τής πατρικής «φροντίδας» (π.χ. την προσπάθεια να μη λείπουν τα χρήματα στην οικογένεια και την πατρική μεταμέλεια

²⁰ Αντωνία: Η ορμητικά αντιτιθέμενη (εκ τού άνω).

όταν περνά η επίδραση τού αλκοόλ), επιδιώκοντας έτσι εμφανώς να πείσει και η ίδια τον εαυτό της, διαμέσου και τής δικής μου επιβεβαίωσης. Ο πατέρας της «συνεχίζει ακόμη να πίνει», παρά το ότι «οι γιατροί τού βρήκαν σοβαρό πρόβλημα στο συκώτι», και μάλιστα -όπως καταλαβαίνω- ο οικογενειακός και κοινωνικός περίγυρος αντιμετωπίζει πλέον την κατάσταση αυτή σαν δεδομένη.

Η Αντωνία παντρεύεται σε ηλικία είκοσι ετών, από έρωτα, έναν συνομήλικό της, με τον οποίο διατηρούσε ερωτικό δεσμό για διάστημα περίπου τριών ετών πριν από τον γάμο. Το ενδιαφέρον είναι ότι γνωρίζει εξ αρχής πως ο άνδρας αυτός έχει μια έντονη ροπή στην κατάχρηση αλκοόλ και χασίς. Πολύ σύντομα αποκτά το πρώτο της παιδί και μετά από δυόμισι χρόνια το δεύτερο. Ο σύζυγός της πίνει συστηματικά (αλλά κάπως οριοθετημένα) όλ' αυτά τα χρόνια, με την ανοχή τής ίδιας, η οποία φαίνεται να αδιαφορεί εσκεμμένα, αφού έτσι την «αφήνει ήσυχη». Άλλωστε, «ποτέ του αυτός ο άνθρωπος δεν ήταν για οικογένεια». Πολλές φορές μάλιστα πίνει μαζί με τον πεθερό του. Παρά τις περιγραφές τής Αντωνίας για τον άνδρα της, όπου διακρίνεται μια έντονη επιθετικότητα, καταλαβαίνω ωστόσο ότι αυτός δεν είναι στην πραγματικότητα τόσο «αναίσθητος», «αδιάφορος» και «τελειωμένος». Απόδειξη ότι, κατόπιν προτροπής ενός φίλου του, εντάσσεται σ' ένα πρόγραμμα απεξάρτησης, όπου καταβάλει συνειδητή προσπάθεια αποχής, η οποία εντέλει επιτυγχάνει. Την περίοδο λοιπόν που γνωρίζω την Αντωνία, ο σύζυγός της βρίσκεται στη φάση τής αποχής.

Μου κάνει εντύπωση το γεγονός ότι παρουσιάζει τον αλκοολισμό τού πατέρα της εντελώς ασύνδετα με αυτόν τού άνδρα της, σαν να πρόκειται για δύο διαφορετικές και ανεξάρτητες καταστάσεις. Μάλιστα φαίνεται να δυσανασχετεί στην προσπάθεια απεξάρτησης τού συζύγου, λέγοντας χαρακτηριστικά: «Είναι συνεχώς μες στα νεύρα! Όλα τού φταίνε! Τον βλέπουν και τα παιδιά σ' αυτήν την ένταση... Ήθελα να 'ξερα τι παιδεύεται και με παιδεύει! Αφού θα πει στο τέλος! Κάποιοι άνθρωποι είναι έτσι φτιαγμένοι! Μα δεν πρόκειται να τα καταφέρει!» Κι όμως, τα κατάφερε...

Επιστρέφοντας από τις καλοκαιρινές διακοπές, η Αντωνία είναι αλλαγμένη. Δείχνει κάπως αμφιθυμική, σαν να κάνει συνεχώς έναν λόγο και αντίλογο με τον εαυτό της. Ο σύζυγός της «είναι καθαρός» για αρκετό χρονικό διάστημα και κατά τη διάρκεια των διακοπών εκδηλώνει πολλές φορές τη φροντίδα του τόσο προς εκείνη όσο και προς τα παιδιά. Με κάπως πονηρό και περιπαικτικό ύφος, μου εκμυστηρεύεται: «Δυο - τρία βράδια που τρώγαμε έξω, τού λέω “Τι έγινε; Δεν θα πεις καμιά μπυρίτσα;”, έτσι να τον τεστάρω!» Εκείνος όμως, επιδεικνύοντας μεγάλη εγκράτεια, τής αναγνωρίζει: «Τώρα πια το ξέρω καλά ότι το ποτό με χαλάει.» Έκτοτε,

ο σύζυγος αποφεύγει να επισκέπτεται το πατρικό της σπίτι, λέγοντάς της άλλοτε ότι η επαφή με τον πατέρα της τού ξυπνά την επιθυμία να πει ξανά και άλλοτε ότι τον εκνευρίζει η αδυναμία τού πεθερού να αντιμετωπίσει κι αυτός τον αλκοολισμό του.

Προσπαθώ να συνδέσω τον αλκοολισμό τού πατέρα με αυτόν τού συζύγου και να διερευνήσω το κρυμμένο νόημα τής εξάρτησης, τής απεξάρτησης και τής φροντίδας. «Μα, ξέρετε, αυτό που συμβαίνει στον πατέρα μου δεν θα μπορούσαμε να το πούμε αλκοολισμό!» Είναι η πρώτη φορά που η Αντωνία αρνείται τον συγκεκριμένο χαρακτηρισμό, που άλλοτε τον χρησιμοποιούσε αυθόρμητα η ίδια για τον πατέρα της. «Ο πατέρας δεν πίνει πολύ. Ένα - δυο ποτηράκια έπινε πάντα. Απλά έχει δυσανεξία στο αλκοόλ. Και οι γιατροί το είπαν ότι τον χαλάει! Τώρα, αν δεν εννοεί να το καταλάβει, αυτό είναι άλλο θέμα!» Τής θυμίζω τις διηγήσεις της. «Ίσως ήμουν υπερβολική... Όταν είμαστε μικρότεροι, βλέπουμε τα πράγματα με άλλο μάτι...»

Νομίζω ότι η άρνηση τού πατρικού αλκοολισμού και η εκ τού αντιθέτου θεώρησή του σαν δυσανεξία συνιστούν ένα μυθοπλαστικό κατασκεύασμα, ένα ψέμα προς τον ίδιο τον εαυτό. Η συγκεκριμένη μυθοπλασία, στην οποίαν η Αντωνία φαινόταν να προσπαθεί απεγνωσμένα να πιστέψει (απεγνωσμένα, ίσως γιατί πολύ ενδόμυχα αισθανόταν ότι δεν αληθεύει), διατηρήθηκε για λίγο καιρό, ωστόσο είχε μια θετική λειτουργία, αφού τη βοήθησε να διαχειριστεί -και εντέλει να αποδεχτεί- μια σκληρή και ψυχικά επώδυνη πλευρά τής εξωτερικής πραγματικότητας (αυτό ακριβώς το στοιχείο αποτελεί και μια σημαντικότερη διαφορά μεταξύ μυθοπλασίας και παραληρητικής ιδέας). Τι μας λέει όμως το περιεχόμενο των λόγων τής Αντωνίας;

Σ' ένα πρώτο επίπεδο, πρόκειται για μια απόπειρα άρνησης τής πατρικής εξάρτησης και -κατά συνέπεια- για μια απόπειρα άρνησης τής πραγματικότητας (εξωτερικής και εσωτερικής) των επώδυνων βιωμάτων που σχετίζονται με αυτήν την εξάρτηση. Συγχρόνως επιτυγχάνεται μια αντιστροφή, όπου η εξάρτηση μετατρέπεται σε δυσανεξία, μια αντιστροφή που δίνει ελαφρυντικά (η Αντωνία άλλωστε πάντα επεδίωκε να το πετύχει αυτό) στην πατρική συμπεριφορά και που ενισχύεται και από την παρερμηνεία τής άποψης των γιατρών ως πρόσωπα αυθεντίας (προφανώς οι γιατροί είπαν ότι ο αλκοολισμός χαλάει την υγεία τού πατέρα και υπό αυτήν την έννοια «τον χαλάει»). Το περιεχόμενο λοιπόν τής μυθοπλασίας εκφράζει την ασυνείδητη επιθυμία τής Αντωνίας να μην είχαν συμβεί όλα αυτά τα τραυματικά γεγονότα στη ζωή της ή, κυρίως, να μην είχαν συμβεί εξαιτίας τής εκούσιας πατρικής συμπεριφοράς. Έχει όμως ιδιαίτερο ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι η μυθοπλασία αυτή εμφανίζεται χρονικά όταν πραγματοποιείται η απεξάρτηση τού συζύγου.

Είναι φανερή η ταύτιση της εικόνας τού συζύγου με αυτήν τού πατέρα, μια ταύτιση που κινείται στο πλαίσιο της οιδιπόδειας προβληματικής και της επιδίωξης της επανάληψης τού τραύματος. Η Αντωνία παντρεύεται εν γνώσει της έναν άνδρα εξαρτημένο από το αλκοόλ και μάλιστα φαίνεται να μη συνειδητοποιεί καθόλου την ψυχική σκοπιμότητα αυτής της πράξης. Η εν λόγω διαπίστωση ενισχύεται και από τις ασυνείδητες προσπάθειές της να παρεμποδίσει την απεξάρτηση τού άνδρα της («Αφού θα πιει στο τέλος! Κάποιοι άνθρωποι είναι έτσι φτιαγμένοι! Μα δεν πρόκειται να τα καταφέρει!» και «Τι έγινε; Δεν θα πεις καμιά μπυρίτσα;»), παρεμποδίζοντας έτσι κατ' ουσίαν τη διαφοροποίησή του από την πατρική εικόνα. Μόνον όταν η διαφοροποίηση αυτή συντελείται (ως αναπόφευκτο επακόλουθο της επιτυχούς και συνειδητής απεξάρτησης τού συζύγου) και η Αντωνία βιώνει πλέον μια άλλης μορφής φροντίδα και αγάπη (άγνωστη αλλά κι επιθυμητή γι' αυτήν), τότε προκύπτει ιδιαίτερα επιτακτική η ανάγκη ακύρωσης της διαφοροποίησης, μια ακύρωση που επιτυγχάνεται μέσα από την άρνηση τού αλκοολισμού τού πατέρα. Αφού ο σύζυγος αποποιείται εμπράκτως τα προσομοιάζοντα στον πατέρα χαρακτηριστικά, ένας τρόπος διατήρησης της ταύτισης είναι η παραποίηση των πατρικών αυτών χαρακτηριστικών, ούτως ώστε να προσομοιάσει ο πατέρας στον σύζυγο. Η ασυνείδητη λοιπόν επιθυμία της Αντωνίας, έτσι όπως αυτή αποκαλύπτεται μέσα από μια βαθύτερη ερμηνεία τού περιεχομένου της μυθοπλασίας της, φαίνεται να είναι η διατήρηση της ταύτισης της εικόνας τού συζύγου με την εικόνα τού πατέρα, στο πλαίσιο μιας οιδιπόδειας προβληματικής.

β) Ήταν ένα μικρό καράβι...

Αναλαμβάνω την ψυχοθεραπεία τού Μιχάλη ²¹ κατά τη διάρκεια της στρατιωτικής μου θητείας στην Ψυχιατρική Κλινική τού Ναυτικού Νοσοκομείου Σαλαμίνας. Πρόκειται για έναν υπαξιωματικό τού Πολεμικού Ναυτικού, ηλικίας περίπου τριάντα ετών, άγαμο, ο οποίος παραπέμπεται από το πολεμικό πλοίο όπου υπηρετεί, εξαιτίας μιας -φαινομενικά αδικαιολόγητης- πρόσφατης φοβίας του για τα θαλάσσια ταξίδια. Εξωτερικά, είναι ψηλός, ιδιαίτερα γυμνασμένος και δείχνει περισσότερο ώριμος για την ηλικία του, τόσο σε επίπεδο εμφάνισης όσο και σε επίπεδο χαρακτήρα. Είναι σοβαρός, «μετρημένος» στα λόγια του, τυπικός και κάπως συνεσταλμένος στις κοινωνικές του σχέσεις.

²¹ Μιχαήλ: Ο ομοιάζων με τον Θεό (προέρχεται από το εβραϊκό Mikhaél).

Τους τελευταίους έξι μήνες, εκδηλώνει μια έντονη φοβία να ταξιδεύει με πλοίο, την οποία δεν μπορεί να αποδώσει σε κάποια «λογική» αιτία. Στο παρελθόν δεν είχε κανένα παρόμοιο πρόβλημα (ούτε κατά την παιδική του ηλικία), αντίθετα μάλιστα τού άρεσε πολύ να κολυμπά και να κάνει ιστιοπλοΐα. Άλλωστε, όπως μου τονίζει χαρακτηριστικά, «ανήκει σε θαλασσινή οικογένεια». Ο πατέρας του και ο αδελφός του (μεγαλύτερος ηλικιακά) είναι αξιωματικοί τού Πολεμικού Ναυτικού. Αξίζει να σημειωθεί ότι και το επίθετο τής οικογένειας σχετίζεται με τη ναυτική ελληνική παράδοση. Το σύμπτωμα πρωτοεμφανίζεται κατά τη διάρκεια ενός μεγάλου υπηρεσιακού ταξιδιού και εστιάζεται σε έκδηλη ανησυχία ότι «μπορεί να συμβεί κάτι στις μηχανές τού πλοίου, να χαλάσει κάτι και να κινδυνεύσει το πλήρωμα». Συνοδεύεται από φαντασιώσεις πλήρους καταστροφής. Κατά τη διάρκεια αυτού τού ταξιδιού, ο Μιχάλης αδυνατεί να ανταποκριθεί στις υπηρεσιακές του υποχρεώσεις (πράγμα που δεν συνέβαινε στο παρελθόν), άλλοτε αφιερώνοντας όλο τον προσωπικό του χρόνο στον ψυχαναγκαστικό έλεγχο των μηχανών και άλλοτε αποσυρόμενος, χωρίς ωστόσο να μπορεί να κοιμηθεί ή να ξεκουραστεί. Με την επιστροφή του στη στεριά, ο φόβος υποχωρεί κάπως, όμως επανέρχεται δριμύτερος στην ιδέα και μόνον ενός επικείμενου ταξιδιού. Η ψυχιατρική διάγνωση που δόθηκε στην περίπτωση του (σύμφωνα με το DSM-IV) είναι αυτή τής *ειδικής φοβίας καταστάσεων*.

Από τις πρώτες συνεδρίες, μιλά κυρίως για τη σχέση του με τον πατέρα του, μια σχέση πολύ συγκρουσιακή και αμφιθυμική. «Λόγω τής εργασίας του, ο πατέρας ταξίδευε ανέκαθεν και έλειπε αρκετά από το σπίτι.» Προβάλλεται «απόλυτος» στις απόψεις του και «αυταρχικός». «Έχει έναν μοναδικό τρόπο να σε υποτιμά! Όταν δεν συμφωνείς μαζί του, γίνεται έξαλλος και βάζει τις φωνές. Ποτέ δεν είναι ευχαριστημένος! Για ό,τι αρνητικό συμβαίνει φταίνε πάντα οι άλλοι!» Κατά την πορεία τής θεραπείας, αναδύονται επιθετικές φαντασιώσεις για το πατρικό πρόσωπο, φαντασιώσεις ωστόσο κεκαλυμμένες, που για αρκετό καιρό ο Μιχάλης αδυνατεί να συνειδητοποιήσει και να αποδεχτεί τη λειτουργία τους (π.χ. φαντάζεται και ονειρεύεται πως ο πατέρας αντιμετωπίζει πολύ επώδυνα σωματικά προβλήματα, ως αναπόφευκτα όμως επακόλουθα τού γήρατός του). Παράλληλα, εκφράζει κι έναν θαυμασμό για την πατρική ικανότητα «ατρόμητης αντιμετώπισης οποιασδήποτε επικίνδυνης κατάστασης», ανακαλώντας διηγήσεις όπου ο πατέρας επιλύει προβλήματα που προκύπτουν κατά τη διάρκεια των θαλάσσιων ταξιδιών του. Κατ' αναλογία, έρχεται ξανά και ξανά στο προσκήνιο η αγωνία τού Μιχάλη αν και ο ίδιος θα κατορθώσει εντέλει στη ζωή του να φανεί εξίσου δυναμικός, παρερμηνεύοντας

συνήθως την πατρική σκληρότητα σαν δυναμισμό. Η αγωνία αυτή συνοδεύεται και από την ανησυχία ότι «η οικογένεια θα διαλυθεί αν συμβεί κάτι κακό στον πατέρα». Λέει ενδεικτικά: «Πολλές φορές όταν λείπω για αρκετό καιρό από το σπίτι (ως επί το πλείστον όταν ταξιδεύει) και παίρνω τηλέφωνο, μέσα μου βαθιά έχω το άγχος ότι θα μου απαντήσει η μητέρα και θα μου πει ότι συνέβη κάτι πολύ άσχημο στον πατέρα.»

Από την πλευρά μου, αναζητώ τα ασυνείδητα αίτια της φοβίας του. Κάποια στιγμή, ο Μιχάλης μού αναφέρει αδιάφορα το ακόλουθο περιστατικό (με τρόπο μάλιστα που φανερώνει ότι ο ίδιος το θεωρεί επουσιώδες): Πριν φύγει για το ταξίδι (όπου εκδηλώνεται για πρώτη φορά η φοβία του), συμμετέχει σε μια εκπαιδευτική άσκηση, που διευθύνει και ο πατέρας του. Κατά τη διάρκεια της άσκησης, συμβαίνει ένα γεγονός όχι ιδιαίτερα σοβαρό, για το οποίο ο ίδιος θεωρεί ότι δεν έχει καμιά ευθύνη, ωστόσο ο πατέρας του εκνευρίζεται, παραφέρεται και τον αποκαλεί «εντελώς άχρηστο» μπροστά σε όλους τους συνεκπαιδευόμενούς του, «ακόμη και μπροστά στους ναύτες». Για αρκετές μέρες μετά από αυτό, ο πατέρας τον «κοιτάζει ταπεινωτικά, με μια έκφραση οίκτου», όχι μόνο στο πλοίο αλλά και στο σπίτι. Ο Μιχάλης εκφράζει την πεποίθηση ότι στόχος αυτής της πατρικής συμπεριφοράς είναι να «τον ταπεινώσει» και -συνειρμικά- μου διηγείται ένα όνειρο εκείνης της περιόδου: «Ο πατέρας έχει πεθάνει. Ο αδελφός μου δεν ξέρω που είναι. Έχω πάρει προαγωγή στο Αρχηγείο τού Στόλου. Πηγαίνω στο γραφείο μου περνώντας από έναν μεγάλο διάδρομο με πολλά μικρότερα γραφεία. Προχωρώ κι αισθάνομαι ότι με σχολιάζουν και γελούν πίσω από την πλάτη μου.» Σε μια επόμενη συνεδρία, ο Μιχάλης δεν έρχεται. Έπειτα, μου εξηγεί ότι χρειάστηκε να πάει εσπευσμένα στο νοσοκομείο τον πατέρα του, που -από ατύχημα- τραυματίστηκε στο κεφάλι. Δεν επρόκειτο για κάτι σοβαρό, όμως η οικογένεια ανησύχησε πάρα πολύ.

Προσπαθώ να κάνω κάποιες συνδέσεις. Κατευθύνομαι από την σκέψη ότι η συγκεκριμένη φοβία είναι αποτέλεσμα της ασυνείδητης επιθυμίας θανάτου τού πατέρα ως απόρροια της επιθετικότητας προς το πρόσωπό του, μια επιθετικότητα που αναπτύσσεται εξαιτίας της ιδιαίτερα ευνουχιστικής πατρικής στάσης, η οποία εκλαμβάνεται ως τέτοια ακριβώς επειδή ματαιώνει κάθε επιθυμία αναγνώρισης και αποδοχής της αξίας τού γιου από τον πατέρα. Η ασυνείδητη αυτή επιθυμία θανάτου εγείρει στον Μιχάλη ενοχές και αμφιβολίες για τη μελλοντική του ικανότητα χωρίς την πατρική παρουσία. Έτσι, μέσω τού συμπτώματός του εκφράζεται ο φόβος (αλλά συγχρόνως και η ευχή) καταστροφής τού πατέρα. Στο πλαίσιο αυτής της συλλογιστικής, θεωρώ ότι το πατρικό πρόσωπο έχει συνδεθεί άρρηκτα με την ιδέα

τού πλοίου, άποψη που εξηγεί και την αγωνία ότι «μπορεί να συμβεί κάτι στις μηχανές» (δηλαδή στο πιο ζωτικό τμήμα του) και να «βουλιάζουν όλοι». Δεν είναι τυχαίο ότι η φοβία εμφανίζεται όταν επιβεβαιώνονται πλέον έμπρακτα και ενώπιον μαρτύρων «η υποτίμηση, η ταπείνωση και ο οίκτος» που ο πατέρας επιβάλλει.

Η αρχική αντίδραση τού Μιχάλη είναι να αρνηθεί κατηγορηματικά την ισχύ αυτών των συνδέσεων, ενισχύοντας όμως έτσι ασυνείδητα -μέσω τής σθεναρής του άρνησης- την πεποίθησή μου για την εγκυρότητά τους. Τού θυμίζω το συμβάν κατά την εκπαιδευτική άσκηση και τα έντονα συναισθήματα που το συνόδευσαν. Στο σημείο αυτό, έχοντας πια το γεγονός τού τραυματισμού τού πατέρα δώσει και μια αναπόφευκτη διάσταση εξωτερικής πραγματικότητας στις μέχρι πρότινος φαντασιώσεις, ο Μιχάλης κατασκευάζει μια μυθοπλαστική εξήγηση που τον βοηθά να δικαιολογήσει την απαράδεκτη πατρική συμπεριφορά, «καθησυχάζοντας» έτσι την επιθετικότητά του και -κατ' επέκταση- τις ενοχές του. «Σκέφτηκα πολύ πάνω σ' αυτό που συνέβη και νομίζω τελικά ότι ο πατέρας φέρθηκε έτσι για το καλό μου. Ήθελε να με σκληραγωγήσει με τη συμπεριφορά του, να με κάνει να πιστέψω στις δικές μου δυνάμεις. Ήθελε να δείξει και στους άλλους ότι είναι αντικειμενικός και δίκαιος, αφού δεν διστάζει να επιπλήξει ακόμη και τον ίδιο του τον γιο.»

Με τη μυθοπλασία του, ο Μιχάλης δικαιολογεί την πατρική απόρριψη (που υφίσταται όχι μονάχα μπροστά σε ξένους, όπως τώρα ισχυρίζεται, αλλά και στο σπίτι), ώστε να μπορέσει κάπως να τη διαχειριστεί. Πιστεύει εντέλει αυτό που έχει ο ίδιος ανάγκη να πιστέψει, απαλύνοντας τη σύγκρουση μεταξύ τής ασυνείδητης επιθυμίας θανάτου τού πατέρα και τού φόβου και των ενοχών που αυτή εγείρει. Να επισημάνουμε εδώ ότι στη λέξη *μύθος* βασίζεται και η σύνθετη λέξη *παραμυθία* (= παρηγοριά), ετυμολογική συσχέτιση που μας αποκαλύπτει ξεκάθαρα την παρηγορητική λειτουργία τού μυθοπλαστικού κατασκευάσματος. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο ότι η μυθοπλαστική αυτή θεώρηση τού Μιχάλη συμβάλλει -εν συνεχεία- καθοριστικά στην αντιμετώπιση τής φοβίας του. Βέβαια, το περιεχόμενο τής μυθοπλασίας του φανερώνει αρκετά καθαρά την ασυνείδητη (ίσως και συνειδητή εν μέρει) επιθυμία αναγνώρισης και αποδοχής τής δύναμής του από τον πατέρα. Για παράδειγμα, η ιδέα ότι στόχος τής σκληρής πατρικής συμπεριφοράς είναι κυρίως η αύξηση τής εμπιστοσύνης τού γιου στις δικές του δυνάμεις συνεπάγεται την πρότερη αναγνώριση εκ μέρους τού πατέρα τής ύπαρξης αυτών των δυνάμεων. Με λίγα λόγια, η εκφραζόμενη ασυνείδητη επιθυμία τού Μιχάλη είναι να τον αναγνωρίσει ο πατέρας ως άξιο συνεχιστή του και εν δυνάμει διάδοχό του, δηλαδή ως «τον ίδιο του τον γιο».

γ) Η όμορφη κοπέλα...

Από την πρώτη φορά που ο Θωμάς²² έρχεται στο ιδιωτικό μου γραφείο, εκδηλώνει την αδυναμία του να αποδέχεται στη ζωή του τα εκάστοτε όρια, τα οποία επιδιώκει πάντα -μέσω της υπέρβασής τους- να τα καταργεί. Μου λέει χαρακτηριστικά ότι «στα είκοσι επτά του χρόνια, δεν υπάρχει στιγμή που να μην έκανε αυτό που ήθελε, ακόμη κι αν έβαζε τον εαυτό του σε κίνδυνο». Άλλωστε, όπως υποστηρίζει με στόμφο, «η ένταση είναι τελικά αυτή που μας κρατά ζωντανούς!». Μου παρουσιάζει με προκλητική υπερηφάνεια παραβατικές συμπεριφορές του σε διάφορες ηλικιακές περιόδους, όπως μικροκλοπές, τσακωμούς και χειροδικίες, επικίνδυνη οδήγηση, χρήση κοκαΐνης. Απευθύνεται σ' εμένα με αίτημα ψυχοθεραπευτικής υποστήριξης, σε μια περίοδο προσπάθειάς του να απεξαρτηθεί από την κοκαΐνη εντασσόμενος στο πρόγραμμα των Ανωνύμων Ναρκομανών.

Για μεγάλο διάστημα, έρχεται αργοπορημένος στις συνεδρίες, επιδιώκει εμφανώς να με προκαλέσει με τα λόγια του (π.χ. περιγράφοντας με ψυχαναγκαστική λεπτομέρεια τις εμπειρίες του σε διάφορους οίκους ανοχής) και μου επιτίθεται λεκτικά, επιδεικνύοντας με κάθε ευκαιρία τα τατουάζ του. Υπάρχουν στιγμές μάλιστα που, κατά τη διάρκεια της ψυχοθεραπείας, σηκώνεται από την πολυθρόνα του και περπατά στον χώρο. Αντιδρά στη διακοπή της κάθε συνεδρίας την προσυμφωνημένη ώρα, προσπαθώντας να την παρατείνει. Αυτό που μου δημιουργεί εξαρχής εντύπωση είναι η αποκάλυψή του ότι βρισκόταν για τρία χρόνια σε ψυχοθεραπεία (απροσδιόριστης θεωρητικής κατεύθυνσης) μ' έναν σχεδόν συνομήλικό του σύμβουλο ψυχικής υγείας. Με αυτόν διατηρούσε και εξακολουθεί να διατηρεί πολύ στενές φιλικές σχέσεις, σε αντιδεοντολογικό -κατά τη γνώμη μου- βαθμό. Ενδεικτικό είναι ότι ο ίδιος προθυμοποιείται να γίνει κουμπάρος όταν ο τότε θεραπευτής του πρόκειται να παντρευτεί, επιθυμία που ευτυχώς δεν πραγματοποιείται. Ωστόσο, το γεγονός αυτό φαίνεται πως συντελεί -λιγότερο ή περισσότερο συνειδητά- στην απόφασή του να απευθυνθεί σε άλλον θεραπευτή. Είναι αλήθεια ότι και τότε, αλλά και τώρα που γράφω την κλινική περίπτωση τού Θωμά, μου δημιουργούνται πολλές επιφυλάξεις ως προς το εάν οι διηγήσεις του για τη σχέση του με τον πρώην θεραπευτή του εμφορούνται από την αντικειμενικότητα των συμβάντων ή αποτελούν ένα ως επί το πλείστον φαντασιακό κατασκεύασμα (απόρροια παρερμηνειών), που -ακόμη κι έτσι- πρέπει να το θεωρήσουμε αντιπροσωπευτικό της ψυχοπαθολογίας του.

²² Θωμάς: Στα εβραϊκά, ο δίδυμος.

Από την πλευρά μου όμως, πρέπει να παρατηρήσω ότι οι διηγήσεις αυτές δεν παρουσίαζαν κενά ή αντιφάσεις, καθώς επίσης και ότι, παρά τη συμπεριφορά του, ο Θωμάς φαινόταν να διαθέτει μια κατά κάποιον τρόπο καλλιεργημένη ψυχολογική σκέψη (που όμως τη χρησιμοποιούσε συνήθως εκλογικευτικά).

Κατευθυνόμενος από την άποψη ότι η προβληματική τού Θωμά εστιάζεται στο ζήτημα τής οριοθέτησης, προσπάθησα στη μεταξύ μας ψυχοθεραπευτική σχέση να διαφυλάξω αρκετά συστηματικά τη συνέπεια και τη σταθερότητα των ορίων. Από την πλευρά του, ο ίδιος επεδίωκε με κάθε τρόπο την υπέρβασή τους. Για παράδειγμα, ζητούσε μεθοδικά να παρατείνει τη διάρκεια τής προσυμφωνημένης συνεδρίας και να μάθει ιδιαίτερα προσωπικές πληροφορίες για το άτομό μου. Αρκετές φορές εξέφρασε την πρόθεσή του να συμμετάσχει σε μια ψυχοθεραπευτική ομάδα που ενδεχομένως θα οργάνωνα, εκ παραλλήλου βέβαια με τη συνέχιση τής ατομικής του ψυχοθεραπείας μαζί μου. Ως αντεπιχείρημα στην άρνησή μου, προέβαλλε την εμπειρία από την προηγούμενη τριετή ψυχοθεραπεία του, όπου συμμετείχε συγχρόνως και σε ψυχοθεραπευτική ομάδα υπό τον ίδιο θεραπευτή, τα μέλη τής οποίας ανέπτυσσαν μεταξύ τους στενές (ακόμη και ερωτικές) σχέσεις.

Στο τέλος μιας συνεδρίας, κατά την οποία ο Θωμάς μιλά για την αυτοεπιβεβαίωση που αντλεί μέσω τής παραβατικότητας, μου λέει με πονηρό χαμόγελο: «Ξέρω γιατί θέλετε να τελειώνουμε πάντα ακριβώς. Γνώρισα το επόμενο ραντεβού σου! Πραγματικά, πολύ όμορφη κοπέλα! Συναντηθήκαμε την προηγούμενη φορά που ήμουν εδώ. Εγώ έβγαινα από το ασανσέρ κι εκείνη έμπαινε. Ωραία κοπέλα!» Τον ρωτώ τι τον κάνει τόσο σίγουρο ότι η κοπέλα που συνάντησε στην είσοδο τής πολυκατοικίας, κατεβαίνοντας από το γραφείο μου, ερχόταν σ' εμένα (κάτι που στην πραγματικότητα δεν ίσχυε άλλωστε). «Ήταν πάρα πολύ αδύνατη. Σκέφτηκα ότι για να είναι τόσο αδύνατη, έχει διαβήτη. Γνωρίζω ότι ασχολείσαι με ομάδες ατόμων με διαβήτη, οπότε σ' εσάς πρέπει να ερχόταν. Κι ήταν και όμορφη κοπέλα...» Είναι αλήθεια ότι ο Θωμάς γνώριζε από τρίτους ότι την περίοδο εκείνη συμμετείχα ως ψυχολόγος σε μια ομάδα ατόμων με νεανικό διαβήτη, που όμως λάμβανε χώρα αποκλειστικά σε νοσοκομειακό πλαίσιο. Όταν τού επεσήμανα ότι μου απευθυνόταν άλλοτε στον ενικό και άλλοτε στον πληθυντικό αριθμό, τού υπογράμμισα ότι ο συλλογισμός του είναι αβάσιμος και τού διευκρίνισα ότι η ομάδα αυτή γινόταν σε κάποιο νοσοκομείο και όχι στο γραφείο μου, εκείνος έδειξε να μην αντιλαμβάνεται καθόλου το παράλογο τού ζητήματος, λέγοντάς μου: «Και λοιπόν; Επειδή έρχεται στην ομάδα, δεν μπορείτε να τη βλέπετε και ατομικά;»

Έκτοτε, για αρκετό διάστημα, ο Θωμάς αναφέρεται σ' αυτήν την κοπέλα, κυρίως τις στιγμές που τελειώνει η κάθε συνεδρία, δημιουργώντας μου την εντύπωση ότι αυτό δεν αποτελεί τόσο μια συνειδητή προσπάθειά του να δοκιμάσει την αντοχή των ορίων της μεταξύ μας σχέσης, αλλά ότι κατά κάποιον τρόπο πιστεύει και ο ίδιος σε αυτό το μυθοπλαστικό του κατασκεύασμα. Οι αναφορές του υπονοούν ότι εγώ είμαι τόσο «αυστηρός» με τα χρονικά όρια της συνεδρίας, γιατί αδημονώ να συναντήσω την εν λόγω κοπέλα και μάλιστα μέσα σε μια ατμόσφαιρα σαγήνης και ερωτισμού. Μια ενδιαφέρουσα σύνδεση έρχεται σε μια επόμενη συνεδρία για να ρίξει φως στη μυθοπλασία τού Θωμά (μια μυθοπλασία -κατά τη γνώμη μου- ενδεικτική της μεταβίβασής του). Μου περιγράφει την ερωτική του συνεύρεση με μια πολύ όμορφη (εννοώντας πολύ σεξουαλική) κοπέλα σ' έναν οίκο ανοχής, παραδεχόμενος ότι «για μια στιγμή είχε την σκέψη πως ήταν η κοπέλα που ερχόταν στο γραφείο μου».

Δεν θα αναφερθώ στην περαιτέρω πορεία της ψυχοθεραπείας τού Θωμά, η οποία είναι αλήθεια ότι χρειάστηκε αρκετός χρόνος και προσπάθεια για να ξεφύγει κάπως από τις παγίδες που είχε στήσει η προηγούμενη ψυχοθεραπευτική του σχέση, μια ψυχοθεραπευτική σχέση που κάθε άλλο παρά κατάφερε να οριοθετήσει τις ασυνείδητες αιμομικτικές του επιθυμίες. Άλλωστε, το συγκεκριμένο μυθοπλαστικό κατασκεύασμά του εμφορείται ακριβώς από την αλήθεια αυτών των ασυνείδητων αιμομικτικών επιθυμιών. Μέσω αυτού, ο Θωμάς εκφράζει την ασυνείδητη επιθυμία του να «γνωρίσει» μια θεραπευομένη μου και να συνευρεθεί ερωτικά μαζί της, υπερβαίνοντας έτσι κάθε όριο. Δεν πρόκειται βέβαια για μια οποιαδήποτε θεραπευομένη μου. Επιθυμεί ασυνείδητα να συνευρεθεί με μια θεραπευομένη που επιθυμώ κι εγώ ερωτικά, και για την οποία μάλιστα έχω κι εγώ καταστρατηγήσει κάθε όριο (δηλαδή την παρακολουθώ παράλληλα ατομικά και ομαδικά και προσπαθώ να τη σαηνεύσω, αφήνοντας ανεξέλεγκτο τον ερωτισμό μου προς αυτήν). Μοιάζει λοιπόν στη συγκεκριμένη μυθοπλασία, μέσω των -σε συμβολικό επίπεδο- αιμομικτικών συνευρέσεων, να αίρεται κάθε απαγόρευση και περιορισμός, να καταργείται κάθε οριοθέτηση. Καταλήγω μάλιστα να πιστεύω ότι η δημιουργία της βοηθά τον Θωμά να διαχειριστεί εντέλει -σε πραγματικό επίπεδο- τη διαφορά στάσης μεταξύ εμού και τού προηγούμενου θεραπευτή του και να δεχτεί τα όρια τού ψυχοθεραπευτικού πλαισίου. Εδώ έγκειται και η κύρια διαφοροποίησή της από μια παραληρητική ιδέα, αφού το υποκείμενο δεν έρχεται σε ρήξη με την εξωτερική πραγματικότητα, αλλά προτάσσει την εσωτερική του πραγματικότητα, για να κατορθώσει τελικά να διαχειριστεί και να συνυπάρξει εντός της εξωτερικής.

Σύνοψη

Ενώ το ψεύδος είναι μια συνειδητή και εσκεμμένη αλλοίωση της πραγματικότητας, η μυθοπλασία είναι ένα ψεύδος που και ο ίδιος ο εκφραστής του καταλήγει να το πιστέψει. Αναφέρεται γενικά στην επινόηση και δημιουργία μύθων, στην κλινική της όμως διάσταση δηλώνει την «ασυνείδητη συμπλήρωση μνημονικών κενών με τη φανταστική επινόηση εμπειριών η γεγονότων που δεν αντιστοιχούν στην πραγματικότητα» (Kaplan & Sadock's, 1993: 24). Μέσω τού μυθοπλαστικού κατασκευάσματος, το υποκείμενο επιδιώκει ουσιαστικά να αντέξει μια ιδιαίτερα σκληρή και επώδυνη πτυχή της εξωτερικής πραγματικότητας, χωρίς να έλθει σε εκτεταμένη ρήξη με αυτήν και διατηρώντας συγχρόνως τη λειτουργικότητά του. Η μυθοπλασία σχετίζεται άμεσα με τη μνημονική λειτουργία (ως επί το πλείστον με τις πληροφορίες που έχουν πλέον περάσει στη δευτερογενή ή μακροπρόθεσμη μνήμη και -πιο συγκεκριμένα- με τη λήθη αυτών των πληροφοριών), γεγονός που δικαιολογεί και τη μεγάλη συχνότητα κλινικής εμφάνισής της στις αμνησιακές συνδρομές και τις καταστάσεις άνοιας (Αβεντισιάν - Παγοροπούλου, 2000: 235).

Κατά μία έννοια, ολόκληρη η ζωή μας δομείται πάνω σε μυθοπλασίες (δηλαδή, ο καθένας μας τείνει να συμπληρώνει τα μνημονικά κενά του μέσω της επινόησης και της ανασύστασης), μυθοπλασίες όμως που διαφοροποιούνται σε ποιότητα, ένταση και λειτουργία από αυτές που παρατηρούμε στην κλινική πράξη. Ο S. Freud «απέδειξε σαφώς ότι ο άνθρωπος έχει μια φυσική τάση να λησμονεί ό,τι τού είναι δυσάρεστο και αντιστοίχως να επινοεί τις αναμνήσεις που συνάδουν με τις επιθυμίες του» (Filloux, 1949: 69). Για τον πατέρα της ψυχανάλυσης, η ανάμνηση είναι αναπόφευκτα αποτέλεσμα συγκερασμού μεταξύ εξωτερικής πραγματικότητας και φαντασίωσης. Από την πλευρά του, και ο J. Lacan αναγνωρίζει την ουσιαστική συμβολή μιας μυθοπλαστικής -κατά κάποιον τρόπο- λειτουργίας στην ανάπτυξη τού ψυχισμού και στην πρόσβαση τού υποκειμένου στον κόσμο.

Ο Freud φτάνει να υποστηρίξει χαρακτηριστικά πως «οτιδήποτε μας διηγούνται σήμερα μέσα στην ανάλυση υπό μορφή φαντασίωσης [...] έχει υπάρξει άλλοτε, κατά την αρχέγονη εποχή της ανθρώπινης οικογένειας, πραγματικότητα» (Freud, 1916 - 17: 399). Η θέση του αυτή, καθώς επίσης και η έννοια τού *συλλογικού ασυνειδήτου* που εισάγει ο C. Jung (Ποταμιάνος, 1997: 142), συγκροτούν ένα θεμελιώδες θεωρητικό και ερμηνευτικό υπόβαθρο για τη μετάβαση από τον προσωπικό μύθο στη μυθολογία.



ΑΠΟ ΤΟΝ ΠΡΟΣΩΠΙΚΟ ΜΥΘΟ ΣΤΗ ΜΥΘΟΛΟΓΙΑ

Ούτε εγώ είδα τον πατέρα μου νεκρό, και δεν τον πένθησα. Ξάφνου μια παρουσία εξαφανίστηκε, αλλά δεν το δέχτηκα ποτέ ότι ο πατέρας μου είχε πεθάνει. Ήταν εκεί τριγύρω ή μέσα μου, έφτιαζα έναν θεό πανταχού παρόντα, που τον έβαλα παντού τριγύρω μου... Δεν τον είδα να πω «κακώς είναι εδώ, κοκαλωμένος, τέλειωσε, πάμε παρακάτω».

ΛΟΓΙΑ ΕΝΟΣ ΑΝΑΛΥΟΜΕΝΟΥ

(Σιδέρης, 2008: 81)

Στο προηγούμενο κεφάλαιο ασχολήθηκα με την εξατομικευμένη -και κυρίως με την κλινική- μορφή τής μυθοπλασίας. Εδώ, πρόκειται να εστιάσω το ενδιαφέρον μου στη συλλογική μορφή της, δηλαδή αυτήν τής μυθολογίας, νοούμενης ως ένα σύστημα μύθων, αλληλοσυνδεόμενων και αποδεκτών από μια συγκεκριμένη ομάδα ατόμων. Έτσι, επιδιώκω να καταστήσω σαφές ότι και η συλλογική αυτή μορφή βασίζεται στο ίδιο ερμηνευτικό υπόβαθρο, έχει τα ίδια χαρακτηριστικά και υπακούει στους ίδιους ψυχικούς νόμους. Βέβαια, υφίσταται μια αναγωγή από το ατομικό στο συλλογικό, με ό,τι αυτό τελικά συνεπάγεται. Κυρίως, στοχεύω να δείξω ότι και το περιεχόμενο τού εκάστοτε μύθου εκφράζει την αλήθεια τής επιθυμίας ενός συλλογικού πλέον ασυνειδήτου (και μάλιστα με ιδιαίτερη ευκρίνεια και «διαύγεια», αφού πρόκειται για ένα ανώνυμο και απρόσωπο κατασκευάσμα), κατ' αναλογία με τη θέση ότι το περιεχόμενο τού προσωπικού μύθου εκφράζει την αλήθεια τής ασυνείδητης επιθυμίας τού υποκειμένου. Άλλωστε, το συλλογικό γεννάται από το ατομικό και το ατομικό δημιουργείται εντός τού συλλογικού.

Στο πλαίσιο των εργασιών τού διεθνούς συμποσίου *Ιστορία και Λειτουργία των Μύθων στην Ψυχανάλυση*, ο ψυχαναλυτής André Green άρχισε την εισήγησή του με μια διευκρίνηση: «Για πολύ καιρό είχαμε οριοθετήσει τη διαφορά ανάμεσα στο ζώο και τον άνθρωπο στην ομιλία, στον λόγο. Μέχρι τη στιγμή που αντιληφθήκαμε ότι η διαφορά σ' αυτό το επίπεδο δεν ήταν τόσο θεμελιακή όσο το είχαμε νομίσει. Αυτό το οποίο διαφοροποιεί πραγματικά τον άνθρωπο από το ζώο είναι το ότι ο άνθρωπος είναι ο μόνος που έχει την ικανότητα να αφηγείται ιστορίες - να αφηγείται στον εαυτό του και να αφηγείται τον ίδιο του τον εαυτό...» (Green, 4 - 8 Οκτωβρίου 2006)

5.1 Από το ατομικό στο συλλογικό

Ο *μύθος*, σύμφωνα με την ανθρωπολογική ερμηνεία τού όρου, είναι μια συλλογική, προφορική (ενίοτε και γραπτή) διήγηση, προϊόν φαντασίας και μνήμης, που σχετίζεται κυρίως με την προέλευση ή τη δημιουργία φυσικών, υπερφυσικών ή πολιτισμικών φαινομένων. Αποτελεί συχνά μια αποσπασματική πηγή προφορικής ιστορικής αφήγησης, καθώς επίσης και μια ένδειξη των κοινωνικών αξιών που διαμορφώνουν τον κοινωνικό χάρτη μιας ομάδας ανθρώπων. Ως φιλολογικό είδος, είναι μια ιστορία με αφηγηματική αλληλουχία, μέσω της οποίας ένας δεδομένος πολιτισμός επικυρώνει τα κοινωνικά ήθη του ή τις ερμηνείες του για την προέλευση τού ανθρώπου και τα φυσικά φαινόμενα, συνήθως με υπερφυσικούς ή φανταστικούς όρους. Από ορθολογικής λοιπόν πλευράς, ο μύθος είναι ένα φαντασιακό ως επί το πλείστον κατασκεύασμα, κάτι αναληθές, που όμως αξιώνει πίστη από μια συγκεκριμένη ομάδα ατόμων. Ωστόσο, στον πυρήνα του κρύβει βαθύτερες αλήθειες (Πατριαρχάς, 1969: 61) και εκφράζει τη συλλογική στάση των ανθρώπων απέναντι στα θεμελιώδη ζητήματα της ζωής, τού θανάτου, της θεότητας και της ύπαρξης. Διακρίνεται από τον *θρύλο* (δηλαδή από τη φανταστική λαϊκή διήγηση που βασίζεται στις δοξασίες για ορισμένους τόπους και όντα), αν και διαθέτει παρόμοια στερεότυπα προφορικής μετάδοσης, διάχυσης, φιλολογικής προσαρμογής και απόδοσης. Επίσης, διακρίνεται και από το *παραμύθι*, στο οποίο βέβαια πρέπει να αναγνωρίσουμε ένα μυθολογικό περιεχόμενο²³. Ένα σώμα (corpus) αλληλοσχετιζόμενων μύθων συνιστά μια *μυθολογία*. Μύθους συναντάμε σε όλους τους λαούς της γης. Μπορούμε να τους κατηγοριοποιήσουμε ως προς το περιεχόμενό τους σε κοσμογονικούς ή κοσμολογικούς, εσχατολογικούς, θεογονικούς, αιτιολογικούς, ιστορικούς (μεταξύ των οποίων είναι και οι ιδρυτικοί), πολιτιστικών ηρώων ή σωτηριολογικούς, χρόνου ή αιωνιότητας, πρόνοιας ή πεπρωμένου, ανανέωσης ή αναγέννησης, μύθους που αναφέρονται σε ιδρυτές θρησκειών και -τέλος- μύθους βασιλέων. (“myth”: Baldick, 1996, Simpson & Roud, 2000, Laurence, 1977, Kirk, 1970 & Μπαμπινιώτης, 1998)

Ο θρησκευτολόγος M. P. Nilsson (1874 - 1967) διακρίνει στους μύθους δύο μεγάλες τάσεις, που τις ονομάζει «*φανταστική τάση* και *ερμηνευτική ή αιτιολογική τάση*. Η δεύτερη αποβλέπει σ’ έναν συγκεκριμένο σκοπό. Έχει την πρόθεση να

²³ «Ο Wundt, στο μεγάλο του έργο, έδειξε με έμφαση την ανάπτυξη από το λαϊκό παραμύθι -ή ακριβέστερα από το πρωτόγονο παραμύθι- μέχρι τον μύθο. [...] Ο ελληνικός μύθος γεννήθηκε από το λαϊκό παραμύθι μέσα από μια διαδικασία εξανθρωπισμού.» (Nilsson, 1949: 57 & 59)

εξηγήσει την προέλευση ζωντανών όντων, πραγμάτων, εθίμων και θεσμών και των ιδιομορφιών τους, με μια λέξη, κάθε πράγματος που περιβάλλει τον άνθρωπο και τού προκαλεί την προσοχή. Αιτιολογικοί (ή ερμηνευτικοί) μύθοι βρίσκονται σε όλες τις εποχές και σε όλα τα στάδια τού πολιτισμού και είναι γνωστοί από τα παλιά χρόνια.» (Nilsson, 1949: 57) «Συχνά νομίζουμε πως η όλη γένεση των ιδεών είναι μια ανάπτυξη από τον *μύθο* στον *λόγο* ή μια διαδικασία κάθαρσης τής σκέψης από τα μυθικά στοιχεία. Και μ' αυτό το σχήμα εξηγούμε, πρώτα και κύρια, τη γένεση τής δικής μας σκέψης.» (Βέικος, 1977: 17) Πέρα όμως από την εισαγωγή μιας ορθολογικής και κριτικής στάσης απέναντι στα πράγματα και δεδομένου ότι «ο λόγος μεταδίδεται -στις αρχικές δυνατές μορφές του- με τα σύμβολα και τους μύθους» (Φάρος, 1990: 190), πόσο είναι πρακτικά εφικτός ένας σαφής διαχωρισμός μεταξύ μύθου και λόγου;

«Η φύση δεν είναι, βέβαια, λογική με το νόημα πως αποτελεί πορεία συμβάντων που αναπτύσσει έναν λόγο μέσα της. Εμείς είμαστε που τείνουμε να κάνουμε λογική τη φύση με τις ιδέες, τους νόμους και τις θεωρίες που διαμορφώνουμε γι' αυτήν. Έτσι την εκλογικεύουμε για να την καταλάβουμε και να την προσαρμόσουμε στους σκοπούς μας. [...] Η ιστορία, μια ποιοτικά νέα βαθμίδα συμβάντων στην ολότητα τής φύσης, δεν είναι κι αυτή λογική (παρόλο που θεωρείται έργο λογικών όντων), δεν αναπτύσσεται δηλαδή σύμφωνα μ' ένα έλλογο σχέδιο προς ορισμένο τελικό σκοπό. Αλλά, όπως η φύση, γίνεται κι αυτή λογική μέσα από τις ιδέες, τις θεωρίες και την πράξη μας, και φανταζόμαστε πως αυτή έχει έναν λόγο μέσα της, ακόμα κι αν επινοούμε μύθους που τους παίρνουμε για αλήθειες, για αληθινές περιστάσεις τής ιστορίας.» (Βέικος, 1977: 151) Μέσω τής εκλογίκευσης, η εξελικτική πορεία τής ανθρωπότητας μοιάζει μακροσκοπικά με μια πορεία βαθμιαίας κάθαρσης τής εικόνας τού κόσμου, τής φύσης και τής κοινωνίας από μυθικές παραστάσεις. «Αυτό σημαίνει πως ο μύθος, σαν μια κοινωνικά κληρονομημένη πνευματική περιουσία και σαν ιστορικά βιωμένη πραγματικότητα, εγκαταλείπεται όλο και πιο πολύ, για χάρη τού λόγου που διαρκώς κερδίζει σε δύναμη και έκταση.» (Βέικος, 1977: 35)

Ωστόσο, ο κόσμος τής άμεσης εμπειρίας μας, αυτός που ζούμε όλοι ανεξάρτητα από όρους κριτικής σκέψης και επιστημονικού στοχασμού, παραμένει γεμάτος -σε πείσμα τής τόσο ανεπτυγμένης ορθολογικότητάς μας- από χαρακτηριστικά που από την προωθημένη σκοπιά τού κριτικού στοχασμού μπορούν να θεωρηθούν μυθικά (Cassirer, 1969: 19). Άλλωστε, πρακτικά δεν υφίσταται κανένας αμιγής μύθος και κανένας καθαρός λόγος. Δεδομένου λοιπόν ότι και «σ' αυτό που ονομάζουμε μυθική

σκέψη υπάρχουν διάφορες μορφές, πολλαπλά επίπεδα, διαφορετικοί τρόποι οργάνωσης και διαφορετικοί, θα λέγαμε, τύποι λογικής» (Vernant, 1975: 20), ίσως πρέπει να στραφούμε προς μια άλλη αντιμετώπιση τού ζητήματος: «Ο κόσμος τού μύθου έχει μια αλήθεια και ο κόσμος τού λόγου έχει μια άλλη αλήθεια. Αλλά το να ρωτούμε ποια αλήθεια είναι πιο σπουδαία δεν έχει νόημα. Και οι δύο περιέχουν μια αντίληψη των πραγμάτων, μόνο που παρουσιάζουν ολότελα διαφορετική εσωτερική οργάνωση, διαφορετικές προϋποθέσεις και λειτουργίες και συνακόλουθα δεν επιδέχονται μια αντιμετώπιση που αποσκοπεί να εξάρει με την ίδια αναιρετική διαδικασία την πλάνη τους.» (Βέικος, 1977: 29)

Στον αρχαίο ελληνικό στοχασμό, παρά τις διαφοροποιήσεις ανάμεσα στις επιμέρους φιλοσοφικές θεωρίες, παρατηρείται μια άκρως δημιουργική συνύφανση μεταξύ μύθου και λόγου. Ο στοχασμός αυτός, αν και εστιάζεται στην περιοχή τού λόγου, μπορεί με άνεση να επεξεργάζεται μυθικές εικόνες και παραστάσεις. Από τους πλατωνικούς διαλόγους²⁴ αντλούμε συχνά την πληροφορία ότι, όταν ο Σωκράτης αδυνατούσε να τεκμηριώσει λογικά κάποιον ισχυρισμό του, κατέφευγε στη λύση τού μύθου. Ακόμη και ο Αριστοτέλης, δάσκαλος τού καθαρού λόγου, υποστήριζε ότι «ο φίλος τής σοφίας είναι επίσης φίλος τού μύθου» (Bettelheim, 1976: 54). Ο μύθος λοιπόν όχι μόνο δεν αντιτίθεται στον λόγο, αλλά αποτελεί μάλιστα και νοητικό εργαλείο εξέλιξής του. Για παράδειγμα, ο μύθος τής Θεογονίας και Κοσμογονίας τού Ησιόδου μάς παρέχει την εικόνα μιας διαρκούς και ανελέητης μάχης, παραπέμποντάς μας έτσι στην ιδέα ενός κόσμου δυναμικού σε διαρκή ζύμωση και πάλι. Ίσως με κανένα άλλο μέσον δεν θα μπορούσε να εκφραστεί τόσο πειστικά

²⁴ Σε γλωσσικό επίπεδο, παρατηρούμε ότι οι λέξεις *μύθος* και *λόγος* στην αρχαία ελληνική φιλολογία είναι συχνά ταυτόσημες, ενώ στο πλατωνικό έργο είναι δυνατόν οι δύο αυτές λέξεις άλλοτε να χρησιμοποιούνται σε αντιδιαστολή μεταξύ τους και άλλοτε να συγχέονται. «Στην *Πολιτεία*, ο Πλάτων αντιλαμβάνεται τον μύθο ως ψευδή λόγο, που όμως μπορεί να εμπεριέχει και αλήθειες. Διακρίνει, ωστόσο, δύο κατηγορίες μύθων: αυτούς που αποτελούν “αληθώς ψεύδη” και απορρίπτονται για την ιδανική πολιτεία του ως βλάσφημοι και καταστρεπτικοί για την παιδεία των νέων και αυτούς που εκφράζονται στα λόγια και αποτελούν ομοιώματα ψεύδους που μπορούν να χρησιμεύσουν ως φάρμακο για την αποτροπή τού κακού. Πρόκειται για τα λεγόμενα “γενναία ψεύδη”, που αποσκοπούν στο να κάνουν το ψέμα να μοιάζει όσο γίνεται περισσότερο όμοιο με την αλήθεια, προκειμένου να επιτύχουν μέσω τής πειθούς ένα ευεργετικό για το γενικό συμφέρον αποτέλεσμα.» (Παρισάκη: Ανακοίνωση στο πλαίσιο συνεδρίου για την παρουσίαση επιστημονικά τεκμηριωμένων απόψεων σχετικά με τη χαμένη Ατλαντίδα, που πραγματοποιήθηκε στις 10 - 11 Νοεμβρίου 2008 στο Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών.)

και αποτελεσματικά η λογική τής αδιάκοπης ροής τού κόσμου μέσα από συγκρούσεις στοιχείων και καταστάσεων. Εν συνεχεία, στον δυτικό ευρωπαϊκό πολιτισμό, αυτή η αρμονική συνύφανση είτε εξαφανίζεται είτε περιθωριοποιείται σημαντικά. Ο λόγος αυτονομείται, θεωρώντας εχθρικές τις μυθικές εικόνες, και επικρατεί το αντιμυθικό στοιχείο ως αναπόφευκτο επακόλουθο τής επικράτησης τής τεχνολογίας. Με τη σειρά του, ο χριστιανισμός, χρησιμοποιώντας πολλά μυθικά αρχέτυπα, στρέφεται ξανά στη συνύφανση λόγου και μύθου, την οποίαν όμως ανανεώνει σε μια δυναμική πορεία. Εξάλλου, δεν θα μπορούσε να συμβεί διαφορετικά, αφού είναι εκ των πραγμάτων αδύνατη η έκφραση και η μετάδοση, με οποιαδήποτε γνωσιολογικά μέσα, μιας μεταφυσικής αλήθειας χωρίς τη μυθική εικόνα, δίχως τον μύθο και τη συμβολική του γλώσσα. (Detienne, 1981, Potamianou, 1980 & Burkert, 1985: 109)

«Ο Erich Fromm (1900 - 1980) πίστευε πως η συμβολική γλώσσα είναι η μοναδική παγκόσμια γλώσσα τής ανθρωπότητας. Η χρήση των συμβόλων μπορεί να είναι συνειδητή, η δημιουργία τους όμως είναι ασυνείδητη, γι' αυτό και η κατανόησή τους γίνεται σ' ένα βαθύτερο και ουσιαστικότερο επίπεδο από το απλά νοητικό. Ο άνθρωπος έχει ανάγκη να λέει και να ακούει ιστορίες. Τα παραμύθια, οι μύθοι και οι θρύλοι έχουν τις ρίζες τους βαθιά μέσα στην ανθρώπινη φύση που αναζητά λόγους ύπαρξης. Τα νοήματά τους λειτουργούν μέσα μας καταλυτικά και καταπραΰντικά στα υπαρξιακά άγχη που βιώνουμε.» (Μπούτου, 2009: 27) Ως εκ τούτου, οι μύθοι «αντανακλούν την αγωνία τού θνητού ανθρώπου για το πριν και το μετά τής ύπαρξής του. Κάθε αναπαράσταση που καλύπτει το κενό τού πριν και τού μετά είναι καθησυχαστική διότι ο άνθρωπος αποστρέφεται το κενό. Η μυθολογία ως αναπαράσταση διαδέχεται το κενό καλύπτοντάς το.» (Μπακιρτζόγλου: Διάλεξη στις 24 Απριλίου 2010) Έτσι, «προχωρεί πέρα από τη ζωή τού ανθρώπου, προς τον κόσμο τού επέκεινα, εκεί όπου ο λόγος δεν φτάνει» (Μαγκλιβέρας, 2009: 13). Η μυθική λοιπόν συνείδηση και η μυθοπλασία που την εκφράζει «δεν είναι παρά μία, η σημαντικότερη ίσως και η περισσότερο πολυεδρική, επιβεβαίωση τής έμφυτης δίψας τού ανθρώπινου είδους για κάποια λύτρωση από το βάρος μιας απροσδιόριστης αλλά σημαίνουσας υπαρξιακής εποχής» (Μαγκλιβέρας, 2009: 14).

Στη βάση ανθρωπολογικών μελετών, ο ιστορικός και θρησκευτολόγος Mircea Eliade (1907 - 1986) καθώς και πολλοί σύγχρονοι επιστήμονες τεκμηριώνουν ότι «οι μύθοι προήλθαν ή έδωσαν συμβολική έκφραση σε τελετουργίες μύησης ή σε άλλους rites de passage (θρησκευτικές τελετές), όπως ο μεταφορικός θάνατος τού παλιού, ακατάλληλου εαυτού για να ξαναγεννηθεί σε ανώτερο επίπεδο ύπαρξης. Ο Eliade

θεωρεί ότι αυτός είναι ο λόγος που τούτες οι ιστορίες ανταποκρίνονται σε μια τόσο έντονα βιωμένη ανάγκη και είναι φορείς τόσο βαθέων νοημάτων. Άλλοι ερευνητές, που ενδιαφέρονται για την ψυχολογία τού βάθους, τονίζουν τις ομοιότητες²⁵ μεταξύ των φανταστικών γεγονότων στους μύθους και εκείνων στα όνειρα και στις ονειροπολήσεις των ενηλίκων -εκπλήρωση επιθυμιών, κατατρόπωση όλων των ανταγωνιστών, εξόντωση των εχθρών- και συμπεραίνουν ότι ένας από τους λόγους τής έλξης την οποίαν ασκεί αυτή η λογοτεχνία, είναι ότι εκφράζει αυτό που συνήθως εμποδίζουμε τη συνειδητοποίησή του²⁶.» (Bettelheim, 1976: 54 & 55)

Υπό μια τέτοια οπτική, μπορούμε να πούμε ότι η μυθολογία -«αυτό το θησαυροφυλάκιο των αποκαλύψεων για την αυτοερμηνεία των εσωτερικών βιωμάτων τού ανθρώπου και τού κόσμου δια μέσου των αιώνων» (Φάρος, 1990: 130)- αποτελώντας μια μεταγραφή αρχαιότερων τελετουργιών και ιεροτελεστιών, αναλαμβάνει να εκπληρώσει τον ουσιαστικό στόχο τους, δηλαδή τον έλεγχο των φόβων τού ανθρώπου για την εσωτερική και εξωτερική του πραγματικότητα (Κατσιμάνης & Βιρβιδάκης, 1999: 139). Ανάλογος -σε ατομική βέβαια κλίμακα- είναι, ως επί το πλείστον, και ο ρόλος τού προσωπικού μύθου. Επίσης, ο εκάστοτε μύθος εκφράζει μια συλλογική αλήθεια τής επιθυμίας, όπως κάθε προσωπικός μύθος καταδεικνύει την αλήθεια μιας ασυνείδητης επιθυμίας τού υποκειμένου. Επ' αυτού, η γαλλίδα ψυχαναλύτρια Fr. Dolto εύστοχα επισημαίνει: «Όταν λέω “μυθικό”, εννοώ κάτι πέραν τού προσωπικού φαντασιακού τού καθενός· είναι η συνάντηση όλων των φαντασιακών σε μια ίδια αναπαράσταση.» (Dolto, 1996: 19)

Πρόκειται λοιπόν για μια αναγωγή από τη μυθοπλασία ως ουσιώδη λειτουργία τού ανθρώπινου ψυχισμού (η οποία αποτελεί ένα πεδίο κατανόησης και διαπραγμάτευσης τής ανθρώπινης κατάστασης, σχηματοποιεί ψυχικές διεργασίες και

²⁵ Υπάρχουν βέβαια και κάποιες σημαντικές διαφορές, αφού το όνειρο είναι η πλέον προσωπική έκφραση τού ασυνειδήτου και των εμπειριών ενός συγκεκριμένου προσώπου. Για παράδειγμα, στο όνειρο, τις περισσότερες φορές η εκπλήρωση τής επιθυμίας είναι μεταμφιεσμένη, ενώ στον μύθο, κατά ένα μεγάλο μέρος, εκφράζεται πολύ πιο φανερά.

²⁶ «Πρόσφατες έρευνες για τα όνειρα δείχνει ότι ένα άτομο που τα στερείται, αν και δεν στερείται τον ύπνο, κλονίζεται στην ικανότητά του να χειρίζεται την πραγματικότητα, διαταράσσεται συναισθηματικά, γιατί είναι ανίκανο να επεξεργαστεί στα όνειρά του τα ασυνείδητα προβλήματα που το βασανίζουν. Ίσως κάποια μέρα θα μπορέσουμε να δείξουμε πειραματικά ότι το ίδιο ισχύει για τους μύθους και τα παραμύθια.» (Bettelheim, 1976: 92)

απεικονίζει τη φαντασιωτική δραστηριότητα) στις μορφές και τους συμβολισμούς των συλλογικών μύθων (οι οποίοι καταδεικνύουν με τη σειρά τους την ικανότητα των ανθρώπων να διαισθάνονται, αν όχι να διερευνούν εσωτερικά, τα αίτια των λογικών και των παράλογων πράξεων και να εικονίζουν την ενδοψυχική σύγκρουση). Και είναι μέσω ακριβώς αυτής της αναγωγής που η μυθολογία και η θρησκεία καθίστανται μοναδικές «λύσεις -φανταστικές, όχι πραγματικές- που δίνουν φαντασιωτική διέξοδο, πολύπλοκη και γεμάτη πίστη, στην έννοια τού πραγματικού» (Σακελλαρόπουλος, Παναγιώτου & Ευστρατίου, 2003: 19 - 27).

Εξάλλου και η θρησκεία ενέχει αναπόφευκτα μια μυθολογική διάσταση, που συνοψίζεται στη γνωστή φράση τού Voltaire (1694 - 1778) ότι «ακόμη κι αν δεν υπήρχε Θεός, θα έπρεπε να τον ανακαλύψουμε» (Δερμιτζάκης, 1987: 101). «Ο μύθος στη θρησκεία εκφράζει μια ουσιαστική αλήθεια, καθολικά υποχρεωτική και ανεπίδεκτη κριτικής.» (Βέικος, 1977: 22) Από την αρχή της ανθρωπότητας και για πολλούς αιώνες, «η θρησκεία είχε συμπεριληφθεί στη μυθολογία και έτσι η μυθολογία στο σύνολό της είχε πάρει μια θρησκευτική χροιά» (Nilsson, 1949: 56). Ακόμη και σήμερα, όπου έχει πια επέλθει ο διαχωρισμός, οι βασικοί άξονες οποιασδήποτε θρησκείας δομούνται πάνω σε μυθολογικά στοιχεία (δεν θα μπορούσε άλλωστε να συμβεί διαφορετικά). Για παράδειγμα, ο μύθος της αθανασίας της ψυχής εξυπηρετεί όχι μόνο μια ψυχολογική αναγκαιότητα²⁷, αλλά «είναι αναγκαίος για τη συντήρηση ενός άλλου μύθου, τού μύθου της θείκης δικαιοσύνης ή της δίκαιης ανταπόδοσης. Πρέπει να υπάρχει άλλη ζωή, όπου θα τιμωρηθεί ο άρπαγας πλούσιος και θα αμειφθεί ο φτωχός για την τιμιότητά του. Έτσι μόνον μπορούν “τής γης οι κολασμένοι” να αντέξουν την αθλιότητά τους, αρκούμενοι σε μια μεταθανάτια ικανοποίηση. Αν δεν πίστευαν σ’ αυτόν τον μύθο, η ζωή τους θα ήταν αβάσταχτη. Και το χειρότερο, μπορεί να τους κατέβαινε στο μυαλό να βρουν ικανοποίηση σ’ αυτήν τη γη.» (Δερμιτζάκης, 1987: 104) Βέβαια, είναι σημαντικό να διευκρινίσουμε

²⁷ «Όταν ήμουν έφηβος, αντάρτης και αμφισβητίας, θεωρούσα υποχρέωσή μου να μεταδώσω τα φώτα της γνώσης μου και το πνεύμα τού ορθολογισμού μου στους γονείς μου, με αρκετά δογματικό τρόπο όπως θα μαντεύετε. Σε μια συζήτηση που είχα κάποτε με τη μητέρα μου, της αμφισβήτησα την ύπαρξη της άλλης ζωής. “Δηλαδή δεν υπάρχει άλλη ζωή;” “Όχι” τής λέω. “Και όταν πεθαίνουμε τι γινόμαστε; Χώμα, σαν κι αυτό που πατούμε;” Καθώς γράφω αυτές τις γραμμές, τη φέρνω ολοζώντανη στο μυαλό μου. “Παναγιά μου!” φώναξε και ανατρίχιασε σύγκορμη. Τής ήταν αβάσταχτη η σκέψη ότι η ταλαιπωρημένη της ζωή θα τέλειωνε σ’ αυτήν τη γη, χωρίς συνέχεια.» (Δερμιτζάκης, 1987: 104)

στο σημείο αυτό ότι «το να θεωρούμε μια ιδέα ή θεωρία, μια παράσταση ή πίστη, σαν μύθο, δεν λέει τίποτε για τον μύθο όπως αυτός λειτούργησε πριν από εμάς, παρά μόνο για τις δυνατότητες που διαθέτουμε σήμερα να βλέπουμε τα πράγματα ορθολογικά» (Βέικος, 1977: 19).

Παρατηρούμε την αμφίδρομη σύνδεση μεταξύ ατομικού και συλλογικού. Πώς δηλαδή από το ατομικό προέρχεται το συλλογικό και πώς το συλλογικό επηρεάζει τη διαμόρφωση και την ανάπτυξη τού ατομικού²⁸. Η σύνδεση αυτή καθίσταται, κατά τη γνώμη μου, ιδιαίτερα φανερή στην περίπτωση των μύθων που αναφέρονται στη δράση και τα κατορθώματα των προγόνων - ηρώων και εκδηλώνουν τη μετάβαση από τη γενικευμένη προγονολατρεία στην ηρωολατρεία. Τέτοιους μύθους βρίσκουμε σε πολλούς πολιτισμούς, ωστόσο θα εστιάσουμε την προσοχή μας στην αρχαία ελληνική μυθολογία, ως περισσότερο ενδεικτική και οικεία. «Στην αρχαία μυθολογία μας θα συναντήσουμε πολλούς μύθους, δημιουργήματα των προγόνων μας στον αγώνα τους ν' αντιμετωπίσουν τη μοίρα τους και να βρουν ανακούφιση στον πόνο τους, είτε αυτός ήταν δίψα για χαρά είτε θλίψη από την αδυσώπητη καταστροφή. Μέσα από την προσπάθειά τους στο να πετύχουν το ακατόρθωτο και να δούνε την κατατρόπωση τού θανάτου που συναντούσαν καθημερινά μπροστά τους, γεννήθηκε ο μύθος τού θριαμβικού ήρωα.» (Nilsson, 1949: 3)

«Σύντομα η γενικευμένη προγονολατρεία υποχώρησε και παραχώρησε τη θέση της στη λατρεία των ηρώων. Και οι πόλεις γέμισαν Ηρώα. Τώρα πίστευαν πως οι νεκροί πρόγονοι συνέχιζαν από τον τάφο τους να ενδιαφέρονται για τις υποθέσεις των ζωντανών συγγενών τους, αδυνατούσαν όμως να τους βοηθήσουν εκτός και αν, όσο ζούσαν, είχαν υπάρξει σπουδαίοι, περιώνυμοι, ήρωες. Μόνον εκείνοι είχαν ειδική μεταχείριση από τους χθόνιους θεούς και μπορούσαν είτε να μεσολαβήσουν υπέρ των δικών τους ανθρώπων τού πάνω κόσμου είτε ακόμη να επιστρέψουν για λίγο στη γη, να παρουσιαστούν σε αυτούς και να τους συνδράμουν. Γι' αυτό και η λατρεία τους έπρεπε να συνεχιστεί. Οι άλλοι νεκροί δεν χρειάζονταν πλέον εναγισμούς. Ζούσαν άγνωστοι και χωρίς ιδιαίτερες τιμές στον κάτω κόσμο. Έτσι η αναζήτηση ένδοξων προγόνων έγινε το πρώτο μέλημα κάθε γένους. Οι άνθρωποι έψαχναν τις ρίζες τους, και αν αυτές δεν τους ικανοποιούσαν έπλαθαν άλλες. [...]

²⁸ Η πρωταρχική εμπειρία σχηματίζει τη βάση ή τη σφαίρα αναφοράς των μυθικών παραστάσεων, αλλά και «η ίδια έχει διαπεραστεί από τις εικόνες τού μύθου και έχει εμποτιστεί από την ατμόσφαιρά του» (Cassirer, 1956: 80).

Ίσως μερικά από τα μεγάλα και ένδοξα γένη να μπορούσαν να αποδείξουν ότι οι ρίζες του οικογενειακού τους δέντρου δεν σταματούσαν στον ήρωα πρόγονο αλλά έφταναν μέχρι τους θεούς. Έτσι ήταν σε θέση να τους μετατρέψουν και σε θεούς της οικογένειάς τους.» (Δεκάζου - Στεφανοπούλου, 2000: 20, 21 & 22) Σίγουρα, αυτή η αλλοίωση και η μυθολογική ανάπλαση των γενεαλογιών εξυπηρετούσε διάφορες σκοπιμότητες, μεταξύ των οποίων και πολιτικές²⁹, ωστόσο από ψυχολογικής πλευράς δεν παραπέμπει στη φροϋδική έννοια του *οικογενειακού μυθιστορήματος*³⁰;

Οι ειρμίοι της φροϋδικής θεωρίας και της κοινωνιολογικής σκέψης του Emile Durkheim (1858 - 1917) θέτουν τις βάσεις για τη διαμόρφωση της κοινωνικής ψυχολογίας, εισάγοντας προοδευτικά μια κοινή γλώσσα μεταξύ ψυχολόγων και κοινωνιολόγων (Daval, 1963: 43 & 44). Στο Παρίσι του 1895, ερμηνεύοντας τον αντίκτυπο των δριμύτατων κοινωνικοπολιτικών μεταβολών, ο γάλλος ψυχολόγος και εθνολόγος Gustave Le Bon (1841 - 1931) θεμελιώνει τη θεωρία του για την επίδραση της *μάζας* στην ψυχολογία του ατόμου, μια θεωρία που -κατά τη γνώμη μου- αποτελεί χρήσιμο εργαλείο για την κατανόηση των αρχικών, ως επί το πλείστον, σχηματοποιήσεων της συλλογικής μορφής της μυθοπλασίας. Ο Le Bon γράφει: «Μέσα σε κάποιες δεδομένες συνθήκες, και μόνο μέσα σε αυτές τις συνθήκες, μια συσσώρευση ανθρώπων αποκτά καινούργιους χαρακτήρες, πολύ διαφορετικούς από αυτούς του κάθε ατόμου που τη συνθέτει. Η συνειδητή προσωπικότητα εξαφανίζεται, τα αισθήματα και οι ιδέες όλων των μονάδων είναι προσανατολισμένα στην ίδια κατεύθυνση. Διαμορφώνεται μια συλλογική ψυχή, προσωρινή αναμφίβολα, αλλά που εμφανίζει χαρακτήρες πολύ σαφείς. Η συλλογικότητα γίνεται επομένως αυτό που, ελλείψει μιας καλύτερης έκφρασης, θα ονομάσω μια οργανωμένη *μάζα*, ή, αν

²⁹ π.χ. «Η Αθήνα και τα Μέγαρα διεκδικούσαν και οι δύο τη Σαλαμίνα και κάλεσαν τη Σπάρτη να λύσει τη διαφορά τους. Η Σπάρτη έδωσε το νησί στην Αθήνα, γιατί στον Νηών Κατάλογο της Ιλιάδας ο Αίας αράζει το πλοίο του δίπλα στα πλοία των Αθηναίων. Λέγεται ότι ο Σόλων υπενθύμισε στους δικαστές ότι οι γιοι του Αίαντα, ο Φίλαιος και ο Ευρυσάκης, είχαν αποκτήσει δικαιώματα αθηναίου πολίτη και ζούσαν στη Βραυρώνα και τη Μελίτη.» (Nilsson, 1949: 250)

³⁰ Μια εύστοχη και συνοπτική αναφορά που -από πολλές πλευρές- μοιάζει να παραπέμπει στην έννοια του *οικογενειακού μυθιστορήματος* βρίσκουμε και στο κλασικό έργο της αγγλικής λογοτεχνίας *Ο πύργος των καταιγίδων*: «Ποιος μου λέει πως ο πατέρας σου δεν ήταν ο αυτοκράτορας της Κίνας, κι η μητέρα σου βασίλισσα της Ινδίας; [...] Αν ήμουν στη θέση σου θα έφτιαχνα μια τέτοια ιστορία, που θα σου 'δινε κιόλας το κουράγιο να υποφέρεις με αξιοπρέπεια τα όσα τραβάς εδώ σαν παιδόπουλο του υποστατικού.» (Brontë, 1847: 61)

προτιμάτε, μια μάζα ψυχολογική. Αποτελεί ένα ενιαίο ον και υπόκειται στον νόμο της διανοητικής ενότητας των μαζών.» (Le Bon, 1895: 33 & 34)

Το ασυνείδητο διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο σε αυτήν τη συλλογικότητα, αφού αποτελεί το κατ' εξοχήν συνεκτικό στοιχείο της. «Είναι, κυρίως, ως προς τα ασυνείδητα στοιχεία που συνθέτουν την ψυχή μιας φυλής, που μοιάζουν μεταξύ τους όλα τα άτομα αυτής της φυλής. Είναι ως προς τα συνειδητά στοιχεία, καρπούς της αγωγής αλλά κυρίως μιας ιδιαίτερης κληρονομικότητας, που διαφέρουν. Οι περισσότεροι ανόμοιοι ως προς την πνευματικότητά τους άνθρωποι έχουν ένστικτα, πάθη, αισθήματα ενίοτε ταυτόσημα. Σε όλα όσα έχουν να κάνουν με το συναίσθημα: θρησκεία, πολιτική, ηθική, πάθη, αντιπάθειες κ.λπ., οι πιο έξοχοι άνθρωποι δεν υπερβαίνουν, παρά πολύ σπάνια, το επίπεδο των συνηθισμένων ατόμων. Μεταξύ ενός διάσημου μαθηματικού και τού υποδηματοποιού του μπορεί να υπάρχει μια άβυσσος ως προς την πνευματική συνάφεια, όμως σε ό,τι αφορά στον χαρακτήρα και στις πεποιθήσεις η διαφορά είναι συχνά μηδαμινή ή πολύ ισχνή. Όμως αυτές οι γενικές ιδιότητες τού χαρακτήρα, καθώς διέπονται από το ασυνείδητο και τις διαθέτουν σχεδόν στον ίδιο βαθμό τα περισσότερα από τα κανονικά άτομα μιας φυλής, είναι ακριβώς αυτές που, μέσα στις μάζες, βρίσκονται συσσωρευμένες. Μέσα στη συλλογική ψυχή, τα πνευματικά χαρίσματα των ανθρώπων, και συνεπώς η ατομικότητά τους, παραμερίζονται. Το ετερογενές πνίγεται μέσα στο ομογενές και οι ασυνείδητες ιδιότητες κυριαρχούν. [...] Επίσης, καθώς πλανάται σταθερά ως προς τα όρια τού ασυνειδήτου και υπομένει όλες τις υποβολές, εμψυχωμένη από την ορμή των συναισθημάτων που προσιδιάζουν στις υπάρξεις που δεν μπορούν να επικαλεστούν τις δυνάμεις της λογικής, στερημένη από το κριτικό πνεύμα, η μάζα δεν μπορεί παρά να επιδεικνύει μια υπερβολική ευπιστία. Γι' αυτήν το απίθανο δεν υπάρχει, και αυτό πρέπει να το θυμόμαστε, για να καταλάβουμε την ευκολία με την οποία δημιουργούνται και διαδίδονται οι παραδόσεις και οι πιο παράξενες διηγήσεις.» (Le Bon, 1895: 36, 37 & 44)

«Απορρέει καθαρά από αυτά που προηγήθηκαν ότι οφείλουμε να θεωρούμε τα βιβλία ιστορίας ως έργα καθαρής φαντασίας. Πρόκειται για παράδοξες αφηγήσεις γεγονότων άσχημα παρατηρημένων, που συνοδεύονται από ερμηνείες επινοημένες κατόπιν εορτής. Αν το παρελθόν δεν μας είχε κληροδοτήσει τα φιλολογικά, καλλιτεχνικά και μνημειακά του έργα, δεν θα γνωρίζαμε από αυτό τίποτε το πραγματικό. Γνωρίζουμε έστω και μια μόνον αλήθεια σχετικά με τη ζωή των μεγάλων ανθρώπων, που έπαιξαν τους επικρατέστερους ρόλους στην ανθρωπότητα,

ανθρώπων όπως ο Ηρακλής, ο Βούδας, ο Ιησούς ή ο Μωάμεθ; Πολύ πιθανόν όχι. Κατά βάθος, άλλωστε, η αληθινή ζωή τους λίγο μας ενδιαφέρει. Οι υπάρξεις που εντυπωσίασαν τις μάζες υπήρξαν μυθικοί ήρωες, και όχι πραγματικοί ήρωες. Δυστυχώς οι παραδόσεις δεν έχουν, καθαυτές, καμιά σταθερότητα. Η φαντασία των μαζών τις μεταμορφώνει αδιάκοπα ανάλογα με τις εποχές, και κυρίως ανάλογα με τις φυλές. [...] Οι εικόνες που ανακαλούνται στο πνεύμα τους από ένα πρόσωπο, ένα γεγονός, ένα δυστύχημα, έχουν σχεδόν τη ζωηρότητα των αληθινών πραγμάτων. Οι μάζες βρίσκονται λίγο στην κατάσταση τού κοιμωμένου, τού οποίου η λογική, που αναστέλλεται στιγμιαία, αφήνει να αναδυθούν μέσα στο πνεύμα εικόνες μιας υπέρμετρης έντασης, οι οποίες θα σκόρπιζαν γρήγορα στην επαφή με την σκέψη. [...] Και, γι' αυτό, είναι πάντα οι μεταφυσικές και μυθικές πλευρές των γεγονότων που κάνουν περισσότερο εντύπωση στις μάζες. Το μεταφυσικό και το μυθικό είναι, στην πραγματικότητα, τα αληθινά στηρίγματα ενός πολιτισμού. Μέσα στην ιστορία, το φαινόμενο έπαιξε πάντα έναν ρόλο πολύ πιο σημαντικό από την πραγματικότητα. Εκεί, το μη πραγματικό επικρατεί πάνω στο πραγματικό.» (Le Bon, 1895: 49 & 61)

Ως απάντηση σε κάποιες απόψεις και ερμηνείες τού Le Bon, το 1921, ο Freud δημοσιεύει το δοκίμιό του *Psychologie collective et analyse du moi*, το οποίο συνιστά την πρώτη συστηματική προσπάθεια εκ μέρους του να περιγράψει και να ερμηνεύσει την ίδια τη φύση τού κοινωνικού δεσμού [και όχι να συνθέσει την ιστορία του, κάτι που έχει ήδη επιδιώξει στο βιβλίο του *Totem et tabou* (1912)]. Στο δοκίμιο αυτό, ο πατέρας τής ψυχανάλυσης τονίζει, μεταξύ άλλων, την ιδιαίτερη σημασία τής λιβιδινικής φύσης των ομαδικών σχέσεων και την αμοιβαία ταύτιση των μελών των κάθε είδους ομάδων. Γενικότερα, η ψυχαναλυτική θεώρηση πρεσβεύει ότι η ερμηνεία τής συμπεριφοράς των ατόμων που βρίσκονται μέσα στη μάζα, ανάγεται στην απελευθέρωση τού ασυνειδήτου (σεξουαλικών και επιθετικών ενστίκτων), μια απελευθέρωση που οφείλεται -όπως ισχυρίζεται και ο Le Bon- στις εντυπώσεις παντοδυναμίας και ανωνυμίας που πηγάζουν από τη μαζικότητα (Albouy, 1976: 200).

Εντέλει, βλέπουμε ότι ο μύθος, ως συλλογικό δημιούργημα, δομείται από επιλεγμένα γεγονότα και αναμνήσεις που συμφωνούν με τη συλλογική επιθυμία, τα αισθήματα και τα ιδανικά μιας ομάδας ανθρώπων (Μανωλόπουλος, 2007: 66). Γι' αυτό, η σχέση τής ψυχανάλυσης με τη μυθολογία υπήρξε ανέκαθεν πολυσήμαντη (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Β', 138). Άλλωστε, σήμερα κατανοούμε την ψυχανάλυση περισσότερο ως τη δυνατότητα μιας υπομονετικής ανακάλυψης τής προσωπικής αλήθειας τού καθενός από την οποία εξυφάνθηκε και ο προσωπικός του μύθος.

5.2 Ψυχαναλυτική θεώρηση τής μυθολογίας

Οι μύθοι διηγούνται ιστορίες τού παρελθόντος και -υπό μια τέτοια οπτική- προέρχονται από την ανθρώπινη προϊστορία. Κατά τις διαδοχικές όμως αφηγήσεις τους, οι ιστορίες αλλάζουν, γιατί οι αφηγητές -αναπόφευκτα- επηρεάζονται από το παρόν και οραματίζονται το μέλλον. Έτσι, στις μυθικές διηγήσεις παρουσιάζονται ορισμένα κοινά, αμετάβλητα θέματα, ενώ ταυτοχρόνως προστίθενται από αφήγηση σε αφήγηση και κάποια καινούργια στοιχεία. «Ο Karl Kerényi θυμίζει ότι η ελληνική λέξη “μυθολογία” περιέχει όχι μόνο την έννοια τής ιστορίας (μύθος) αλλά και τής διήγησης (λέγειν). Γι’ αυτόν τον λόγο, η εκ των υστέρων ανάγνωση τού μύθου αναγνωρίζει τις πολλαπλές διηγήσεις που τον κατασκευάζουν ως ένα σύνολο πολλαπλών εκδοχών [...]. Βέβαια, στη μελέτη των παγκόσμιων μύθων, ο Claude Lévi - Strauss έρχεται να ανατρέψει τα παραδεδομένα³¹. Εντάσσει τον μύθο σε μια πολιτισμική συνέχεια, υποστηρίζοντας ότι στον σύγχρονο δυτικό κόσμο η Ιστορία έχει αντικαταστήσει τη μυθολογία και επιτελεί την ίδια με αυτήν λειτουργία. Οι διαφορετικές ιστοριογραφικές εκδοχές είναι αποτέλεσμα διαφορετικών αφηγήσεων, είτε προσωπικών είτε, κυρίως, συλλογικών. Τώρα, όσον αφορά στην ψυχανάλυση, το ενδιαφέρον για τον μύθο στρέφεται στην εξιστορούμενη ψυχική αλήθεια, χωρίς να υποτιμά κανείς την ποικιλοτήτά του αλλά και την εξέλιξη τής σκέψης.» (Βασιλαματζής, 2007: 39 & 40)

Σύμφωνα με την κλασική ψυχαναλυτική προσέγγιση, ο μύθος -εκλαμβανόμενος ως η ιστορία τής επιθυμίας- θεωρείται σχηματισμός τού ασυνειδήτου που διαθέτει λιβιδινική αξία για ένα σύνολο ατόμων, όπως ακριβώς το όνειρο ή το παραλήρημα διαθέτει λιβιδινική αξία για ένα υποκείμενο και εκφράζει την αλήθεια τής ασυνειδήτης επιθυμίας του. «Είναι μια αφήγηση η οποία συμπυκνώνει ένα βαθύ νόημα διαφορετικό από το έκδηλο. Πρόκειται για ένα είδος σκέψης που διχοτομείται από την πραγματικότητα και διέπεται από την αρχή τής ηδονής. Αφορά σε φαντασιακά παράγωγα τής σκέψης, τα οποία δομικά προσιδιάζουν με το όνειρο: ο μύθος ως κατασκευή είναι ανάλογος με την εργασία τού ονείρου, η οποία επίσης διέπεται από την αρχή τής ηδονής και μας δείχνει το ακατάλυτο των επιθυμιών. [...]

³¹ «Εκείνο που έχει σημασία στον μύθο, επιχειρηματολογεί ο Lévi - Strauss, δεν είναι το “φυσικό” ή “αρχετυπικό” νόημα των απομονωμένων στοιχείων που τον απαρτίζουν, αλλά ο τρόπος που συνδυάζονται και ανασυνδυάζονται με τρόπο που, ενώ μεταβάλλεται η θέση των στοιχείων, διατηρούνται απαράλλαχτες οι σχέσεις μεταξύ των θέσεών τους.» (Evans, 1996: 311 & 312)

Αφού μύθος και όνειρο³² είναι από δομικής πλευράς ανάλογα, τότε στον μύθο γυρεύουμε -όπως και στο όνειρο- ένα αλληγορικό συμβολικό νόημα, ένα λανθάνον μεταφορικό περιεχόμενο. Με αυτήν την έννοια, ο μύθος είναι ένα αίνιγμα και αυτοί που τον παρακολουθούν πρέπει ν' αναλάβουν μόνοι τους να κατανοήσουν όσα δεν είναι εκφρασμένα, όσα δεν αναφέρονται με σαφή τρόπο, όπως το παιδί - θεατής τού καθημερινού οικογενειακού δράματος.» (Μπακιρτζόγλου: Διάλεξη στις 24/4/2010)

«Με την παιδική σεξουαλικότητα και τις φαντασιώσεις του το παιδί λύνει τα αινίγματα τής δημιουργίας στο παιχνίδι: δραματοποιεί την αρχή τής ιστορίας του. Καθετί που νοεί το ερευνά με βάση ένα σημείο στον χρόνο, από όπου ξεκινά να το ποιεί - ιστορεί. Τις συνιστώσες χρόνου - χώρου τής σκηνης τής συνεύρεσης των δύο γονιών του -τής σκηνης από την οποία κατάγεται, από την οποία εξ ορισμού αποκλείεται και την οποία ερμηνεύει με όρους βίας- τις πραγματοποιεί καθημερινά σε αυξανόμενης πολυπλοκότητας πλέγματα σχέσεων ανατροφοδότησης. Έτσι, κάθε στιγμή μορφοποιεί την πλοκή ενός σεναρίου (μυθικού κατ' ουσίαν), την υπόθεση μιας τραγικής ιστορίας, τη “σύσταση των πραγμάτων”: ένα πρίσμα με το οποίο αναγιγνώσκει - αναγνωρίζει την πραγματικότητα. Το παιδί γεννιέται με προ-έννοιες τής πρωταρχικής σκηνης, οι οποίες με πραγματοποιήσεις γίνονται έννοιες. Αυτό που πραγματοποιείται είναι η δυνατότητά του να συνδέεται σε πλέγματα νοημάτων και σχέσεων, να ανήκει, να διατηρεί μια λειτουργική σχετικότητα με τον κόσμο, να μην είναι αποξενωμένο και άσχετο. Αυτό που διακυβεύεται είναι η αληθινή καταγωγή του: η πραγματική συμμετοχή, η πρόσβαση σε αυθεντικές και όχι σε νόθευ, ψευδείς εμπειρίες.» (Μανωλόπουλος, 2007: 62 & 63)

Είναι γεγονός ότι η μυθολογία έπαιξε προεξάρχοντα ρόλο στη φροϋδική σκέψη, σε μια εποχή μάλιστα που στον επιστημονικό χώρο κυριαρχούσε έντονα ο θετικισμός. Ο Freud επηρεάστηκε από την αιγυπτιακή (Freud, 1916 - 17 a: τόμος Β', 91) και την ελληνορωμαϊκή μυθολογία και τέχνη, καθόλου όμως από τη γερμανοσκανδιναβική. Οι βασικές ιδέες του «ερείδονται επί των βασικών αρχών και στοιχείων τής κλασικής γραμματείας και παιδείας και τής παράδοσης τής ρομαντικής φιλοσοφίας ως

³² «Είναι αλήθεια ότι σε πολλά δημιουργήματα τής φαντασίας συναντάμε κάτι αντίστοιχο με τον σχηματισμό σύνθετων προσώπων στα όνειρα μας, δηλαδή σύνθετα τμήματα που δεν ανήκουν το ένα στο άλλο, στην πραγματικότητα, αλλά ενώνονται δίχως δυσκολία σε ένα σύνολο με τη φαντασία, όπως οι Κένταυροι και τα μυθικά ζώα τής αρχαίας μυθολογίας [...]. Η “δημιουργική” φαντασία δεν μπορεί, στην πραγματικότητα, να εφεύρει τίποτα καινούργιο, αλλά μπορεί μονάχα να ανασυντάξει στοιχεία από διαφορετικές πηγές.» (Freud, 1916 - 17 a: τόμος Α', 165)

συνέχειας τής εποχής τού Διαφωτισμού, μια στάση που συνδέει με χαλαρό αλλά σαφή τρόπο την πρόοδο στην επιστήμη και τον σεβασμό στις παραδόσεις» (Τζαβάρας, 2007: 13 & 14). Το έργο του είναι κατ' εξοχήν ανθρωπολογικό, αφού θεμελιώνεται στην πεποίθηση πως για την κατανόηση τού ψυχισμού δεν αρκεί μόνον η ιατρική και η ανατομική γνώση, αλλά απαιτείται πρωτίστως η εξοικείωση με την ιστορία των πολιτισμών, την ψυχολογία των θρησκειών, την ποίηση, καθώς και με τη λογοτεχνική και μυθολογική παραγωγή (Συνοδινού, 2007: 37). Από τα πρώτα ακόμη γραπτά του, επισημαίνει ότι «ένα μεγάλο μέρος τής μυθολογικής θεώρησης τού κόσμου, που φθάνει έως τις νεότερες θρησκείες, δεν είναι τίποτα άλλο από ψυχολογία, που προβάλλεται στον εξωτερικό κόσμο» (Freud, 1901: 298).

«Η ελληνική μυθολογία γοήτευε τον ιδρυτή τής ψυχανάλυσης λόγω τής συνεκτικότητάς της αλλά και τού ρόλου που διαδραματίζουν ο έρωτας και η σεξουαλικότητα σε αυτήν τη μυθολογία - θρησκεία³³, στην οποία η σαρκική ηδονή δεν θεωρείται αμαρτία αλλά δικαίωμα το οποίο οι θεοί ή η φύση έδωσαν στον άνθρωπο. Από αυτήν την σκοπιά, η ελληνική μυθολογία προσέφερε την απαραίτητη “νομιμοποίηση” για την ανακάλυψη τής παιδικής και ενήλικης σεξουαλικότητας από τον Freud. Αναμφίβολα, οι μυθολογίες των διαφόρων λαών έχουν κοινά στοιχεία και δεν είναι σπάνια η υιοθέτηση ενός μύθου από διάφορους λαούς. Βέβαια, όλες οι μυθολογίες δεν επιτυγχάνουν στον ίδιο βαθμό να εκφράσουν την επιθυμία τού λαού που τις δημιούργησε, καθώς ορισμένες έμειναν αγκιστρωμένες σε πιο αρχαϊκές “μαγικές” επιθυμίες και δεν μπόρεσαν να εκφράσουν όλη την κλίμακα των πνευματικών επιθυμιών των ανθρώπων. Η ελληνική μυθολογία μπόρεσε να αποδώσει σε όλη της την πληρότητα την ανθρώπινη εξέλιξη. Είναι η μόνη που δεν αποκρύπτει την αναπαράσταση των εννομήσεων και, επομένως, η μόνη που περιλαμβάνει όλη την κλίμακα τής ψυχοσεξουαλικής εξέλιξης. Από το αρχέγονο στοματικό στάδιο (Τιτάνες, Κρόνος) έως τη γενετήσια οιδιπόδεια οργάνωση (Ολύμπιος Ζeus). Επίσης, διαθέτει ποικιλία χαρακτήρων που αναπαριστούν όλη την ψυχολογία, την ψυχοπαθολογία ή και ακόμα τις αρχές λειτουργίας τού ψυχικού οργάνου. Οι Ερινύες την αρχέγονη τιμωρία, η Δίκη τη δικαιοσύνη, η Αρετή την αρετή κ.λπ.» (Ρήγας, 2006)

³³ Όπως έχει ήδη αναφερθεί, «οι Έλληνες δεν είχαν θρησκεία με δόγμα. Είχαν θεσμοθετήσει τελετές, πλαίσια, που απορροφούσαν δυνάμεις και στοιχεία τα οποία δεν είχαν εσωτερικευθεί. Εξέλιξη των τελετών ήταν οι μύθοι και οι τραγωδίες, όπου τα “υπόλοιπα” στοιχεία έρχονται από μια “ξένη” χώρα, το ασυνείδητο, για να γίνουν αφήγηση -να αναληφθούν και να συγκρατηθούν μέσα στα δίκτυα- σε μια υποκειμενική ιστορία.» (Μανωλόπουλος: 2007: 64)

Το φροϋδικό έργο το διασχίζει η ιδέα ότι πλάι στις κοινωνικές αναπαραστάσεις, ισότιμα, οι μύθοι και τα τελετουργικά περιέχουν δομικά στοιχεία τού ψυχισμού. «Έτσι άλλωστε -με το συμβολικό πεδίο που ανοίγει- οδηγεί ο μύθος στο φαντασιακό, δηλαδή επιτρέπει τη φαντασιακή δραστηριότητα τού υποκειμένου. Ο μύθος είναι φορέας και χώρος τής φαντασίωσης, η οποία, με τη σειρά της, τού ανοίγει καινούργιες παραλλαγές. Δεν υπάρχει στεγανό μεταξύ τους. Μύθος και φαντασίωση είναι από την ίδια στόφα, εκπρόσωποι τού ενορμητικού ασυνειδήτου.» (Κούκη, 1999: 207 & 208) «Αντίστοιχα ο Καστοριάδης, μέσω τής διατύπωσης των εννοιών *φαντασία - φαντασιακό*³⁴ και κυρίως με την καθιέρωση των συγκεκριμένων νοημάτων που τους προσέδωσε, εξηγεί την κοινωνική, την ανθρωπολογική και την ψυχική διαδικασία έκφρασης τού ανθρώπου και με βάση τη διαρκή του ανάγκη για θέσμιση. Θεωρεί ότι η ανάγκη τού ανθρώπου να θεσμίζει είτε δημιουργώντας μύθους και δοξασίες, τοτέμ και ταμπού, είτε νόμους και θεσμούς μέσα σε ένα θεσμικό πλαίσιο αναφοράς, αποτελεί πρωταρχική ψυχική, ανθρωπολογική και κοινωνική λειτουργία, η οποία εκφέρεται από τη δυνατότητα τού “επιθυμείν” και τού “κατέχειν”. [...] Τα ανθρωπολογικά φαντασιακά, λοιπόν, οι πολιτισμοί, αφορούν σε φαντασιακές διαφορές και έτσι επιδέχονται την ερμηνεία και φυσικά την κριτική. Σε ό,τι αφορά ειδικότερα στην τροποποίηση ή την αλλαγή ενός θεσμικού πλαισίου, παρατηρούμε ότι δεν αρκεί μόνον η κριτική, αλλά συχνά, είναι απαραίτητη η εμπλοκή στην πράξη, η οποία έχει ως συνέπεια τη σύγκρουση. Επίσης, είναι απαραίτητο να υπογραμμισθεί, ότι ακόμη και μέσα από την κατασκευή νέων θεσμών μπορεί να διαιωνίζονται και να επαναλαμβάνονται μηχανιστικά τα παλαιά φαντασιακά που επαναλαμβάνουν πάγιες φαντασιακές επιθυμίες και οι οποίες με αυτόν τον τρόπο, τείνουν να καθίστανται απόλυτες αλήθειες. Έτσι, καταλήγουμε πάλι, μέσω τού ορθολογισμού, στη μυθοπλασία.» (Βασιλιάς: Εισήγηση σε διεθνές συμπόσιο στις 4 - 8 Οκτωβρίου 2006)

³⁴ «Αναφέρομαι στην έννοια *φαντασιακό* όπως την καθιέρωσε ο Κ. Καστοριάδης (1978, *Φαντασιακή θέσμιση τής κοινωνίας*, Αθήνα: Ράππας), όπου το φαντασιακό δεν έχει σχέση με το κατοπτρικό, όπως το ορίζει αντίθετα ο Lacan, ούτε με το διαλεκτικά αιτιατό ψευδαισθητικό, όπως το ορίζει ο Winnicott. Αφορά στο παραστασιακό, στην έννοια τής φροϋδικής αναπαραστάσης [...]. Το φαντασιακό τού Καστοριάδη είναι δημιουργία ακατάπαυστη και ό,τι αποκαλούμε ορθολογικότητα και πραγματικότητα αποτελούν έργο του. Σύμφωνα με αυτήν την άποψη, το ορθολογικό εμπεριέχει το ψευδαισθητικό, τον μύθο, το αναπάντεχο και το μη αιτιατό, το ανορθολογικό.» (Βασιλιάς: Εισήγηση σε διεθνές συμπόσιο στις 4 - 8 Οκτωβρίου 2006)

Ο βασικός στόχος της ψυχανάλυσης εστιάζεται στην αναζήτηση της προσωπικής αλήθειας του υποκειμένου, δηλαδή στην ανακατασκευή των προσωπικών του μύθων. Μέσω όμως της ψυχαναλυτικής διερεύνησης των προσωπικών μύθων, ανακαλύπτει κανείς ότι αυτοί αντανakλούν μη προσωπικά (δηλαδή συλλογικά) μοτίβα, τα οποία είναι παρόντα στα παραμύθια, τους θρύλους και τους μύθους. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, ο μετα-φροϋδιστής C. Jung εδραιώνει τη θεωρητική του προσέγγιση στη θέση ότι μόνο μέσω της κατανόησης των μύθων γίνεται εφικτή η κατανόηση τού ψυχισμού, και αντιστρόφως (Ποταμιάνος, 1997: 142). Σύμφωνα με τη θεωρία του, οι αναπαραστάσεις -εκτός των άλλων- αποτελούν και ασυνείδητους κώδικες που διατρέχουν τον χρόνο που τους συμπεριλαμβάνει και ξεπερνούν την κοινωνία που τους δημιουργεί. Συμπυκνωμένη και ανώτερη αισθητικά, αλλά και ευρύτερη πολιτισμικά, έκφραση των συλλογικών αναπαραστάσεων συνιστούν τα *αρχέτυπα*. Πρόκειται για σύμβολα που κουβαλούν μέσα τους, αδιαμόρφωτη, την ασυνείδητη ψυχική ζωή της ανθρωπότητας. Τα μυθολογικά σύμβολα είναι μέρος των αρχετύπων (Sacks, 1985: 13), άρα και αυτά εκφράζουν την ασυνείδητη ψυχική ζωή των ανθρώπων. Επιπλέον, δεδομένου τού χαρακτηριστικού της ανωνυμίας των μύθων, «ο όρος *συλλογική μνήμη* καθίσταται αναπόφευκτος και μας οδηγεί κατευθείαν στην έννοια τού *συλλογικού ασυνειδήτου*» (Αγγελοπούλου, 2001: 90). Έτσι, η ψυχική πραγματικότητα τού υποκειμένου εκφράζεται διαμέσου της συλλογικής πραγματικότητας, και η ψυχανάλυση αποκαλύπτει -τόσο μέσα στους συλλογικούς μύθους όσο και μέσα στο προσωπικό μυθιστόρημα κάθε αναλυομένου- την προβολή τού ασυνειδήτου. Οι μύθοι λοιπόν, συλλογικοί ή ατομικοί, αντιστοιχούν σε φαντασιώσεις και προωθούν ψυχικές μετουσιώσεις και ταυτοποιήσεις. Συγχρόνως, η μυθολογία, όντας μέρος της συλλογικής πολιτισμικής κληρονομιάς και μεταδιδόμενη φυλογενετικά μέσω προφορικών παραδόσεων, συμβάλλει στη διαμόρφωση των πρωταρχικών φαντασιώσεων και των οικογενειακών μύθων (Ρήγας, 2006).

Για παράδειγμα, στις μυθολογίες διαφόρων λαών συναντάμε πολύ συχνά το μοτίβο της εγκατάλειψης, το οποίο συνδέεται με τη γέννηση και τη νεότητα ηρώων, βασιλιάδων, θρησκευτικών ηγετών κ.λπ. «Δίας, Μωσής, Κύρος, Ρωμύλος, Οιδίποδας, Κάρνα, Πάρις, Περσέας, Ηρακλής, και πόσοι άλλοι, ακολουθούν, σύμφωνα με τον Otto Rank (1884 - 1939), έναν “μέσο μύθο”, ο οποίος περιλαμβάνει μερικά βασικά στοιχεία: 1) Το παιδί είναι γόνος επιφανέστατων γονιών. 2) Κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης ή της γέννησης γίνεται μια αναγγελία (με όνειρο ή χρησμό) η οποία προειδοποιεί για το επικίνδυνο της γέννησής του και συνήθως απειλεί τον

πατέρα. 3) Μετά από προτροπή τού πατέρα ή αντιπροσώπου του, το νεογέννητο αντιμετωπίζεται σαν ξένος και προορίζεται να θανατωθεί ή να εκτεθεί. 4) Σώζεται από ζώα ή ανθρώπους ταπεινής καταγωγής κι όταν μεγαλώνει μέσα από πολλές περιπέτειες βρίσκει τους επιφανείς γονείς του, εκδικείται τον πατέρα αφ' ενός, αφ' ετέρου όμως αναγνωρίζεται, αποκτά μεγαλεία και δόξα. Αυτός ο μύθος μοιάζει ν' ανταποκρίνεται σε ένα ηρωικό σχήμα και -μέσα από αυτό- να εξυψώνει τον ήρωα, αφού αυτός εξεγείρεται θαρραλέα κατά τού πατέρα του και τον νικά, ζει και διασώζεται παρά τη θέλησή του. Πηγή αυτών των μύθων είναι το λεγόμενο "οικογενειακό μυθιστόρημα" που περιέγραψε ο Freud, με το οποίο το παιδί τροποποιεί φαντασιακά τους δεσμούς του με τους γονείς του. [...] Και οι δύο οικογένειες αναπαριστούν την οικογένεια τού παιδιού όπως την αισθάνεται στις διαδοχικές φάσεις τής ζωής του. Με αυτήν τη φαντασίωση καταφέρνει το παιδί να συγκροτήσει τον ναρκισσισμό του: δεν εγκαταλείπει το ιδεώδες τού Εγώ, αφού διασώζει τα απομεινάρια τής σχέσης που είχε κάποτε με τους γονείς, πριν συνειδητοποιήσει τις ελλείψεις και την περιορισμένη τους δύναμη, και ταυτόχρονα, αποδεχόμενο την ετερότητα, μπορεί ν' αναπτύξει μια προσωπική αίσθηση αυτονομίας και συναισθηματικής απόστασης απ' τους γονείς.» (Νάρνου: Εισήγηση σε διεθνές συμπόσιο στις 4 - 8 Οκτωβρίου 2006)

Εκλαμβάνοντας τους μύθους ως επινοημένες ιστορίες ενός συνόλου ατόμων, σχετιζόμενες με κοινές για τα άτομα αυτά εμπειρίες, ο ψυχαναλυτής Pascal Hachet υποστηρίζει ότι η πλέον σημαντική λειτουργία τής μυθολογίας έγκειται στη διευκόλυνση τής ψυχικής αφομοίωσης υφιστάμενων συλλογικών εμπειριών (Hachet, 2002: 11). Άλλωστε, αυτή δεν είναι και η σημαντικότερη λειτουργία τής μυθοπλασίας στην εξατομικευμένη και κλινική μορφή της; Υπό αυτήν την άποψη, οι αλλοιώσεις τής εξωτερικής πραγματικότητας που συναντάμε στους μύθους (προσωπικούς και συλλογικούς) καθίστανται ζωτικής σημασίας, αφού χάρις σ' αυτές εξασφαλίζεται το απαιτούμενο χρονικό διάστημα και οι κατάλληλες συνθήκες για την ψυχική αφομοίωση δύσκολα αποδεκτών εμπειριών. Ο Nicholas Rand, βασιζόμενος στις εργασίες τού Nicolas Abraham (1978), έχει συγκεκριμενοποιήσει τα στάδια τής ψυχικής αφομοίωσης ακολούθως: α) Συμβαίνει κάτι καινούργιο, άγνωστο και ανοίκειο (καλό ή κακό). β) Μέσω τού παιχνιδιού, τού μύθου, τής φαντασίωσης, τής προβολής και ποικίλων άλλων μεθόδων, ασυνείδητων ή προσυνειδητών, επέρχεται η ψυχική εξοικείωση τού υποκειμένου με αυτό. γ) Το

υποκείμενο συνειδητοποιεί το συμβάν ως ολότητα και προσδιορίζει τη δική του θέση σε σχέση με αυτό. (Rand, 1993: 140 - 173)

Προς επίρρωση τής άποψης τού Hachet, ο εθνολόγος Paul Veyne αναφέρεται στο φαινόμενο τής ανάπτυξης και τής παρακμής ορισμένων μύθων, εστιάζοντας στη σχέση των αρχαίων Ελλήνων με τους μύθους τους, μια σχέση που κινείται από την ολοκληρωτική επικράτηση στην κριτική απόρριψη. Για παράδειγμα, στον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό, είναι συχνό το φαινόμενο να τίθενται υπό αμφισβήτηση κάποια στοιχεία μιας θεότητας, παρά τη συνέχιση τής πίστης στην ύπαρξή της. Ίσως αυτό να ερμηνεύεται ως εξής: Ένας μύθος εμφανίζεται όταν μια ομάδα ατόμων δυσκολεύεται ν' αποδεχτεί μια βιωμένη πραγματικότητα και παρακμάζει καθόσον επιτυγχάνεται η σταδιακή αποδοχή της (δηλαδή η ψυχική αφομοίωση). (Veyne, 1983: 320) Έτσι, η εγκατάλειψη ενός μύθου συνεπάγεται την αναγνώριση των γεγονότων (όποια κι αν είναι αυτά) που υποκίνησαν τη δημιουργία του, όχι τόσο σε επίπεδο συνθηκολόγησης με την πραγματικότητα, όσο σε επίπεδο εμπλουτισμού τού Εγώ, το οποίο αξιοποίησε τον προσφερόμενο χρόνο για να μεταβολίσει τα εκάστοτε συνθετικά στοιχεία (λεκτικά, παραστατικά, κινήτρων, συγκινήσεων, αισθητηριακά) τής συμμετοχής στην «προβληματική» εμπειρία. Η παρακμή λοιπόν ενός μύθου (προσωπικού ή συλλογικού) αποτελεί ένδειξη τής επιτυχούς συντέλεσης τής ψυχικής αφομοίωσης και εξηγεί την υφιστάμενη διάκριση των μύθων σε «νεκρούς» και σε «ζωντανούς». Αντίθετα, η διαιώνισή του φανερώνει τη συνέχιση τής προσπάθειας διαχείρισης των αιτιών δημιουργίας του. Βέβαια, το ζητούμενο είναι κάθε μύθος, κάποια στιγμή, να ξεπερνιέται (στο μέτρο πάντα τού εφικτού). (Hachet, 2002: 13)

Η μυθοποιητική λειτουργία είναι ιδιαίτερα αποτελεσματική εφόσον κατορθώνει να δώσει ένα νόημα στη ζωή μας -προσωπικό και συλλογικό- και, εν συνεχεία, να καταστεί λιγότερο απαραίτητη και να ατονήσει. Όμως, σε ακραίες περιπτώσεις, όταν αποτυγχάνει σοβαρά να βοηθήσει στην πραγματοποίηση τής ψυχικής αφομοίωσης, τότε υφίσταται ο κίνδυνος συσκότισης, ακόμη και καταστροφής, των σχέσεων με τον περιβάλλοντα κόσμο. Σε συλλογικό επίπεδο, συνέπεια αυτής τής παθολογικής κατάστασης είναι η καταφυγή σε μια άκρως άκαμπτη απώθηση και η σθεναρή αντίθεση σε οποιαδήποτε πιθανότητα γνώσης (π.χ. η άκαμπτη και σθεναρή πολεμική τής Εκκλησίας ενάντια στη δαρβινική θεωρία). Γι' αυτό, μπορούμε να πούμε ότι η γένεση ενός μύθου κρούει τον κώδωνα τού κινδύνου, αφού δύναται να εξελιχθεί σε κάτι υγιές ή σε κάτι παθολογικό. Ωστόσο, όπως έχει επανειλημμένα αναφερθεί, το μυθικό στοιχείο είναι αναπόφευκτα παρόν στην καθημερινότητα τού υποκειμένου και

τής κοινωνίας, συμβάλλοντας καθοριστικά στην ψυχική αφομοίωση των δύσκολα αποδεκτών εμπειριών και συμμετέχοντας θεμελιωτικά στη γένεση και διατήρηση της ατομικής και κοινωνικής ομοιόστασης. (Hachet, 2002: 13 & 14)

Στο σύνολο τού έργου τού J. Lacan διακρίνουμε κυρίως δύο ουσιώδεις απόψεις του για τον μύθο. Κατά πρώτον, ο μύθος προσδίδει μια επική μορφή στις ανθρώπινες καταστάσεις. Κατά δεύτερον, δεν αποτελεί μόνο μια φανταστική και συμβολική κατασκευή, αλλά έρχεται να πει κάτι που είναι αδύνατον να ειπωθεί, είναι δηλαδή φορέας και τού πραγματικού. Με βάση αυτές τις δύο θέσεις, η λακανική σκέψη χρησιμοποιεί συχνά τον μύθο ως πηγή δημιουργικής έμπνευσης και εργαλείο επιστημονικής διερεύνησης. Για παράδειγμα, στο τέταρτο σεμινάριο: *La relation d'objet* (1956 - 57), ο Lacan επιχειρεί να αποδώσει με «εξιιώσεις» τούς διαδοχικούς σχηματισμούς κατά τη διάρκεια της ανάλυσης της φοβίας τού μικρού Hans, έχοντας ως μοντέλο τούς μετασχηματισμούς που υφίσταται ένας μύθος από τη μια μυθική παραλλαγή στην άλλη (Safouan, 2001: 93). Επίσης, στο πέμπτο σεμινάριο: *Les formations de l'inconscient* (1957 - 58), στηρίζεται στον φροϋδικό μύθο τής *πρωτόγονης ορδής*³⁵, ώστε να εισαγάγει την έννοια τού Ονόματος-τού-Πατέρα (Safouan, 2001: 110). Εν συνεχεία, βέβαια, αμφισβητεί την ιστορική διάσταση αυτού τού μύθου και συγκρατεί μονάχα τη συμβολική του σημασία, δηλαδή ότι η ισχύς τού νόμου εκπορεύεται από τον νεκρό πατέρα.

Βλέπουμε λοιπόν τη σπουδαιότητα τού συλλογικού μύθου για την ψυχανάλυση, μια σπουδαιότητα που πηγάζει από τη συσχέτισή του με τον προσωπικό μύθο, το κατ' εξοχήν δηλαδή αντικείμενο μελέτης και ενδιαφέροντος τής ψυχαναλυτικής θεωρίας και πράξης. Ο συλλογικός μύθος μάς μιλά για την προέλευση και την πορεία τού κόσμου, τού ανθρώπου, τής κοινωνίας... Είναι επινόηση που καθοδηγεί τον άνθρωπο στις αναζητήσεις του. Παρέχει τον άχωρο τόπο και τον άχρονο χρόνο, εντός των οποίων διαδραματίζεται το ταξίδι τού αναζητητή, τού ήρωα αν θέλετε. Ενός ήρωα που μπορεί να είναι -έχει το δικαίωμα να είναι- οποιοσδήποτε από εμάς...

³⁵ Στον φροϋδικό μύθο τής *πρωτόγονης ορδής*, ο πρωταρχικός πατέρας κρατά μόνο για τον εαυτό του την απόλαυση των γυναικών και γι' αυτό οι γιοι του τον σκοτώνουν. «Η πατροκτονία δεν ανοίγει τον δρόμο για την απόλαυση την οποία υποτίθεται ότι απαγόρευε στους γιους ο πατέρας» αντίθετα, ενισχύει την απαγόρευση. [...] Η απαγόρευση των γυναικών αποκτά μεγαλύτερη ισχύ μέσα από το συμβόλαιο μεταξύ των αδελφών, που συνάπτεται μετά τον φόνο στο όνομα τού νεκρού πατέρα και μεταδίδεται φυλογενετικά.» (Safouan, 2001: 178 & 204)

5.3 Η έκφραση τής ασυνείδητης επιθυμίας σε κάποιους γνωστούς μύθους

Ο Ουρανός, ο Κρόνος, ο Οιδίποδας, η Ηλέκτρα, ο Ορέστης, ο Προμηθέας, να μόνο μερικές φιγούρες τής αρχαιοελληνικής μυθολογίας που διαδραματίζουν καταλυτικό ρόλο στην πορεία τής ψυχαναλυτικής σκέψης. «Οι τραγικοί συγγραφείς, εκφράζοντας την ταχεία εξέλιξη τού ψυχισμού κατά τον 5^ο π. Χ. αιώνα, αναδομούν τους παλαιότερους μύθους, προφορικούς και γραπτούς³⁶. [...] Η ελληνική τραγωδία με το ανθρωπολογικό μήνυμά της συνενώνει σχεδόν όλο το φάσμα των ανθρωπολογικών αντιλήψεων και το “οιδιπόδειο σύμπλεγμα” βρίσκεται στον πυρήνα αυτού που σήμερα αποκαλούμε σύγχρονο πολιτισμό. Το πέρασμα από τον Αισχύλο στον Σοφοκλή αποτελεί, σε λογοτεχνική μορφή, το πέρασμα από το προγενετικό στο γενετικό στάδιο τής ψυχοσεξουαλικής ανάπτυξης τού ανθρώπου.» (Ρήγας, 2006) Μάλιστα, φαίνεται ότι οι τραγικοί συγγραφείς «ήταν φορείς -μεταξύ άλλων- όλου τού φάσματος των ανθρώπινων επιθυμιών και μας υποχρεώνουν έτσι σήμερα να αναγνωρίσουμε τις παρορμήσεις, οι οποίες -αν και απωθημένες- υπάρχουν πάντα μέσα μας» (Μπακιρτζόγλου: Διάλεξη στις 24/4/2010).

Εν συνεχεία, πρόκειται να αναζητήσω την έκφραση τής αλήθειας καθολικών ασυνείδητων επιθυμιών σε κάποιους -ιδιαίτερα γνωστούς- αρχαιοελληνικούς μύθους. Επιλέγω τους συγκεκριμένους ακριβώς επειδή είναι πολύ διαδεδομένοι, αλλά και γιατί συγκαταλέγονται μεταξύ των ακρογωνιαίων λίθων τής ψυχανάλυσης. Κινούμαι από την πεποίθηση ότι ο συλλογικός μύθος είναι εκφραστής τής αλήθειας καθολικών ασυνείδητων επιθυμιών, όπως -με ανάλογο αλλά ίσως λιγότερο ξεκάθαρο τρόπο- ο προσωπικός μύθος είναι εκφραστής τής αλήθειας των ασυνείδητων επιθυμιών τού υποκειμένου, και θεωρώ αυτή την άποψη γενικεύσιμη σε ολόκληρη τη μυθολογία, οριζόμενη ως ένα σώμα (corpus) αλληλοσχετιζόμενων μύθων. Η παρουσίασή μου βασίζεται στις εργασίες τού Διεθνούς Συμποσίου για την Ιστορία τής Ψυχανάλυσης, που έλαβε χώρα στην Αθήνα από 4 μέχρι και 8 Οκτωβρίου 2006, με θέμα «*Ιστορία και Λειτουργία των Μύθων στην Ψυχανάλυση: Συνδέσεις Μυθολογίας, Τραγωδίας και Κλινικής*». Επίσης, βασίζεται στις εργασίες τού Διεθνούς Συνεδρίου «*Οι Ελληνικές Ρίζες τής Ψυχανάλυσης*», που πραγματοποιήθηκε στο Πάντειο Πανεπιστήμιο από 23

³⁶ Πρόκειται προπαντός για «τα μετά τον Όμηρο έπη, τα κύκλια έπη, που ασχολούνται με όλο τον ευρύ κύκλο των μύθων των σχετικών με τον Τρωικό Πόλεμο, και άλλα που ασχολούνται με διαφορετικούς κύκλους» (Nilsson, 1949: 53).

μέχρι και 25 Οκτωβρίου 2009, καθώς και σε κάποιες επιμέρους ανακοινώσεις στο Συνέδριο της Γαλλικής Εθνολογικής Εταιρείας, που οργανώθηκε στο Παρίσι στις 23 και 24 Μαΐου 1991, με θέμα «*Υφές τού Μύθου*». Τέλος, οφείλω να αναγνωρίσω ότι μεγάλο μέρος τού παρόντος υποκεφαλαίου διαπνέεται από το περιεχόμενο της βιωματικής διάλεξης «*Ψυχαναλυτικές απόψεις σχετικά με τη γραφή και το περιεχόμενο των μύθων: Η ελληνική μυθολογία όπως την κατανόησε ο Freud για να χαρακτηρίσει τις θεμελιώδεις θεωρίες και πρακτικές έννοιες της ψυχανάλυσης*», που έλαβε χώρα στην Αθήνα στις 24 Απριλίου 2010, με εισηγητή τον ψυχολόγο κ. Σάββα Μπακιρτζόγλου, τον οποίο και ευχαριστώ θερμά.

Είναι γεγονός ότι κάθε ιστορία της προφορικής παράδοσης υφίσταται -αναπόφευκτα- διάφορες παραλλαγές κατά τη διάρκεια της μακραίωνης πορείας της (Bettelheim, 1976: 303). Το ίδιο συμβαίνει και στους μύθους με τους οποίους πρόκειται να ασχοληθώ. Εξάλλου, «ένας μύθος απαρτίζεται από το σύνολο των εκδοχών του» (Μπακιρτζόγλου: Διάλεξη στις 24/4/2010). Παρά ταύτα, σκοπεύω κυρίως να εστιάσω την προσοχή μου στην πλέον γνωστή, γραπτώς σωζόμενη, εκδοχή τους. Ωστόσο, σχετικά με αυτό το ζήτημα, η προτροπή τού Claude Lévi - Strauss (1908 - 2009) αποδεικνύεται πολύ βοηθητική: «Οφείλουμε να διαβάζουμε τον μύθο, περισσότερο ή λιγότερο, όπως θα διαβάζαμε μια ορχηστρική παρτιτούρα, όχι το ένα πεντάγραμμο μετά το άλλο, αλλά καταλαβαίνοντας ότι πρέπει να έχουμε αντίληψη όλης της σελίδας και να κατανοούμε ότι κάτι που είναι γραμμένο στο πρώτο πεντάγραμμο αποκτά νόημα μόνον αν σκεφτούμε ότι είναι τμήμα αυτού που είναι γραμμένο στο δεύτερο πεντάγραμμο... να συλλάβουμε τον μύθο ως ολότητα.» (Βασλαματζής, 2007: 40) Αν λοιπόν παραλληλίσουμε τον μύθο με μια παρτιτούρα, μπορούμε να εκλάβουμε τις ποικίλες εκδοχές του σαν τα διαφορετικά ορχηστρικά όργανα. Όμως, εξακολουθούν πάντα να υπάρχουν σταθερά στοιχεία που αποτελούν τη βάση πάνω στην οποίαν ξεχύνονται οι μουσικές των οργάνων. (Βασλαματζής, 2007: 41 & 42) Αυτά τα σταθερά στοιχεία είναι, κατά τη γνώμη μου, οι επιθυμίες³⁷, την έκφραση των οποίων πρόκειται να αναζητήσω.

³⁷ «Κατά τον Freud, η μυθολογία προσφέρει μια καθαρή ματιά, μια μαρτυρία για ν' αντιληφθούμε τις ανθρώπινες επιθυμίες. [...]είναι μια κατασκευή τού νου η οποία δομεί - εκφράζει τις επιθυμίες μιας ομάδας ανθρώπων. Επομένως, ενώ δεν έχει σχέση με την εξωτερική πραγματικότητα, έχει αντιθέτως μια προεξάρχουσα ενδοψυχική δομική αξία, δηλαδή μας πληροφορεί για το περιεχόμενο της εσωτερικής, της ψυχικής μας πραγματικότητας. Ο μύθος αναπαριστά το "μέσα" μας, το εννομητικό περιεχόμενο τού ενδοψυχικού μας χώρου.» (Μπακιρτζόγλου: Διάλ. 24/4/2010)

α) Ησιόδου *Θεογονία*

«Ο ελληνικός τύπος φαντασίας είναι ανθρωπομορφικός και η δημιουργία του κόσμου γίνεται σαν μια σειρά γεννήσεων. Γίνεται με τον συνηθισμένο γενεαλογικό τρόπο. Ανάμεσα απ' αυτό το λεπτό πέπλο, η αληθινή φύση αυτής της διαδικασίας φαίνεται καθαρά. Η δημιουργία είναι μια ανάπτυξη της κοσμικής ύλης που υπάρχει από την αρχή και ενεργεί από μόνη της. Η ανάπτυξη αυτή γίνεται με τη μοναδική μορφή που θα μπορούσαν ακόμα να φαντασθούν, δηλαδή τη μορφή της συλλήψεως και της γεννήσεως.» (Nilsson, 1949: 83)

Ας σκεφτούμε, για παράδειγμα, τη *Θεογονία* του Ησιόδου, ένα επικό έργο των αρχών του 7^{ου} π. Χ. αιώνα. Η ησιόδεια *Θεογονία* ξεκινά με τον μύθο της Αρχής. Αρχικά υφίσταται το Χάος, αλλά με την εμφάνιση της Γαίας, το κενό του σύμπαντος αποκτά μορφή και δημιουργείται ο κόσμος. Πρωτότοκος γιος της Γαίας είναι ο Ουρανός. Γαία και Ουρανός συνευρίσκονται³⁸ ακατάπαυστα και οτιδήποτε υπάρχει στον κόσμο είναι απόρροια αυτής της συνεύρεσης, η οποία μας παραπέμπει στην αιμομικτική επιθυμία του νεογνού απέναντι στη μητέρα του. Ως γνωστόν, κατά τις πρώτες εβδομάδες της ζωής του βρέφους κυριαρχεί η επιθυμία του ν' απορροφηθεί από το μητρικό σώμα και ταυτοχρόνως να το απορροφήσει. Στην ιδέα λοιπόν της ακατάπαυστης συνεύρεσης μπορούμε μάλλον να αναγνωρίσουμε την έκφραση της οικουμενικής πρωταρχικής επιθυμίας της επιστροφής στο μητρικό σώμα.

Η Γαία γονιμοποιείται διαρκώς από τον γιο της και επιδιώκει εκδίκηση, αφ' ενός γιατί έτσι καταπονείται και αφ' ετέρου γιατί ο Ουρανός φυλακίζει τα παιδιά του, επειδή αυτά γεννιούνται τέρατα. Ζητά λοιπόν βοήθεια από τα παιδιά - θεούς για να μπορέσει τουλάχιστον να εισαγάγει έναν ανεκτό ρυθμό σεξουαλικών σχέσεων. Ο υστερότοκος, ο Κρόνος, ανταποκρίνεται και μ' ένα δρεπάνι που του δίνει η μητέρα ευνουχίζει τον πατέρα του, τον Ουρανό, στο όνομα της μητρός. Πετάει τα γεννητικά του όργανα και σφετερίζεται τη βασιλεία. Βρισκόμαστε εδώ στην περίοδο της πρωτόγονης αταξίας, στην πολύ αρχαϊκή δυαδική σχέση μητέρας - παιδιού, σε μια περίοδο με προοιδιπόδεια χαρακτηριστικά. Ο τρίτος όρος δεν έχει ακόμη εισαχθεί. Και ως τρίτο όρο εννοούμε τον πατέρα, τον πατρικό νόμο, την πατρική κανονιστική

³⁸ «Η Μυθολογία θα σας δείξει ότι η αιμομιξία, που μισείται τόσο επιδεικτικά από τους ανθρώπους, επιτρέπεται στους θεούς τους χωρίς κανέναν δισταγμό. Και από την αρχαία Ιστορία μπορείτε να μάθετε ότι ο αιμομικτικός γάμος με μια αδελφή επιτασσόταν ως ιερό καθήκον για τους βασιλείς. (Οι Φαραώ της Αιγύπτου και οι Ίνκας του Περού.) Ήταν κι αυτό ένα είδος προνομίου που το στερούνταν η κοινή αγέλη των ανθρώπων.» (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Β', 91)

οριοθετούσα τάξη. Ως εκ τούτου, η έκφραση τής -προερχομένης από τη μητέρα Γαία- φαλλικής και αιμομικτικής επιθυμίας παραμένει ακόμη ιδιαίτερα έκδηλη.

Τις σταγόνες αίματος τού ευνουχισμένου Ουρανού τις παίρνει η Γαία και γεννά τις Ερινύες, θεές τής εκδίκησης, ενώ από τον αφρό των κομμένων μελών του, που ρίχνονται στη θάλασσα, γεννάται η Αφροδίτη, θεά τής ερωτικής συνεύρεσης και τής αναπαραγωγής. Η επιθυμία για τον πατρικό αφανισμό επιφέρει τον φόβο τής τιμωρίας (που συμβολίζεται από τις Ερινύες) και μόνο μέσω τής υπέρβασης αυτού τού φόβου, καθίσταται εφικτή για το υποκείμενο η πρόσβαση στη γενετήσια - σεξουαλική λειτουργία (που συμβολίζεται από την Αφροδίτη). Πρόκειται εδώ για μια πολύ παραστατική απόδοση ενός από τα πλέον οικουμενικά άγχη ενός άνδρα, τού άγχους τού ευνουχισμού, δηλαδή τού φόβου τιμωρίας τού αγοριού ως συνέπεια τής πατροκτόνου επιθυμίας του.

Κατά την ησιόδεια εκδοχή, μετά την αρπαγή τής πατρικής εξουσίας, ο Κρόνος μαθαίνει από τη Γαία και τον Ουρανό πως μέλλει να εκθρονιστεί και ο ίδιος από έναν γιο του. Παντρεύεται μια από τις αδελφές του, τη Ρέα, και για να μην τον εκθρονίσουν τα παιδιά του, τα καταβροχθίζει. Εντοπίζουμε στο σημείο αυτό μια πρωτόγονη μορφή εξουσίας, τη στοματική εξουσία. Οι στοματικές και καταβροχθιστικές φαντασιώσεις είναι από τις αρχαιότερες στο ανθρώπινο είδος και γι' αυτό, κατά τη φυλογενετική εξέλιξή του, χρειάστηκε να απωθηθούν μέσω τού taboo τής ανθρωποφαγίας, ανάλογο με το taboo τής αιμομιξίας. Σε πάρα πολλούς μύθους, καθώς και στην πλειονότητα των παραμυθιών, συναντάμε εκφράσεις αυτής τής αρχέγονης στοματικής επιθυμίας, η οποία σχετίζεται με την επιθυμία ενσωμάτωσης. Για παράδειγμα, συχνό είναι το μοτίβο καταβρόχθισης των παιδιών από τον πατέρα ή από άγρια θηρία, ένα μοτίβο που υποδηλώνει μια πρωτόγονη μορφή ευνουχισμού, δηλαδή πατρικής τιμωρίας.

Ας επανέλθουμε όμως στη *Θεογονία*. Γαία και Ρέα κρύβουν και σώζουν το έκτο υστερότοκο παιδί, τον Δία. Ο Ζευς φυλακίζει τον πατέρα του και γίνεται βασιλιάς τού κόσμου. Με την πράξη του αυτή καθίσταται φορέας τής γονικής κατάρας ν' αποκτήσει και ο ίδιος έναν γιο που θα τον εκθρονίσει. Για την αποφυγή τής κατάρας, ο Ζευς καταπίνει τη γυναίκα του Μήτιδα, ενώ αυτή είναι έγκυος στο πρώτο τους παιδί. Φέρει αυτός πλέον τον καρπό τής γυναίκας του, την Αθηνά, η οποία γεννιέται εντέλει από το κεφάλι του. Στη συνέχεια, ο Ζευς καταδιώκει τους μνηστήρες και τον εραστή τής Αθηνάς, εκφράζοντας έτσι την ικανοποίηση τής πατρικής αιμομιξίας, αφού η κόρη γίνεται για τον πατέρα το φαντασιακό ποθητό αντικείμενο (Bettelheim,

1976: 277). Η Αθηνά παραμένει παρθένα εκπληρώνοντας έτσι την ασυνείδητη πατρική επιθυμία. Ο Ζευς παίρνει πολλές συζύγους αλλά τελικά επανέρχεται στον έρωτα με την αδελφή του Ήρα, επιστρέφοντας -θα μπορούσαμε να πούμε- σ' έναν απωθημένο έρωτα. Αποκτά μαζί της δύο κόρες (την Ήβη και την Ειλείθυια) κι έναν γιο, τον Άρη, θεό του πολέμου και της βίας. Μεταξύ των καρπών της μοιχείας του Άρη με την Αφροδίτη συγκαταλέγεται και η Αρμονία, απόγονος της οποίας είναι και ο -γνωστός σε όλους μας- Οιδίποδας.

β) Ο μύθος του Οιδίποδα

Στο πρόσωπο του Οιδίποδα ενυπάρχουν σ' έναν τραγικό συγκερασμό η σεξουαλική επιθυμία, προερχόμενη από την Αφροδίτη, και η δολοφονική διάθεση, προερχόμενη από τον Άρη (Ανδρεάδης, 2007: 121). Ο μύθος του μαζί με αυτόν του Νάρκισσου αποτελούν τον κορμό της φροϋδικής ανακάλυψης σχετικά με την παιδική σεξουαλικότητα. «Η πρώτη δημόσια αναφορά του Freud στην ιδέα του *οιδιπόδειου συμπλέγματος*, όπως και σε αυτήν του *εννουχισμού*, αλλά χωρίς να συνδέει τη μια ιδέα με την άλλη, γίνεται το 1900 στην *Ερμηνευτική των Ονείρων* αναφορικά με την προέλευση των νευρώσεων. Και σε υποστήριξη της συνταρακτικής ανακάλυψής του ο Freud επικαλείται το δράμα του Σοφοκλή *Οιδίπους Τύραννος*. Καθώς ο κύριος σκοπός της αναφοράς του στον οιδιπόδειο μύθο όπως παρουσιάζεται στο συγκεκριμένο έργο του Σοφοκλή είναι να δώσει έμφαση στη σημασία που έχουν τα όνειρα για την επικοινωνία με το ασυνείδητο, ο Freud (1900) υποθέτει ότι ο “μύθος του Οιδίποδα” πήγασε από κάποιο πρωτόγονο υλικό ονείρων, που είχε ως περιεχόμενο τη διαταραχή της σχέσης του παιδιού με τους γονείς του εξαιτίας των πρώτων σκιρτημάτων της σεξουαλικότητας.» (Χαρτοκόλλης, 2007: 31)

Πατέρας του Οιδίποδα είναι ο Λάιος, βασιλιάς των Θηβών, και μητέρα του η Ιοκάστη. Για πολύ καιρό, το ζεύγος παραμένει άτεκνο. Ο Λάιος απευθύνεται στο μαντείο των Δελφών, όπου η Πυθία προφητεύει ότι αν γεννηθεί αγόρι, θα σκοτώσει τον πατέρα του. Όταν λοιπόν γεννιέται ο Οιδίποδας, ο πατέρας του φοβούμενος για την εκπλήρωση του χρησμού, τρυπά και δένει τα πόδια του αγοριού (εξ ου και το όνομά του), παραδίδοντάς το σ' έναν δούλο για να το εγκαταλείψει στον Κιθαιρώνα. Αξίζει να επισημανθεί ότι ο Λάιος δεν δίνει κανένα όνομα στο παιδί του και διατάζει να του τρυπήσουν τους αστραγάλους, πράξεις που -υπό μία ψυχαναλυτική οπτική- παραπέμπουν στην επιθυμία του πατέρα να πεθάνει (ή καλύτερα, να μην έχει καν

υπάρξει) ο γιος³⁹. Ένας βοσκός⁴⁰ μαζεύει το αγόρι, θεραπεύει τις πληγές του και το παραδίδει στη γυναίκα τού βασιλιά τής Κορίνθου Πόλυβου, τη Μερόπη. Μην έχοντας παιδιά, το βασιλικό ζεύγος τής Κορίνθου το υιοθετεί.

Μεγαλώνοντας, ο Οιδίποδας διακρίνεται για τη ρώμη του, σε τέτοιο μάλιστα βαθμό που οι συνομήλικοί του τον αποκαλούν νόθο. Μετά από την άρνηση τής θετής μητέρας του να τού πει την αλήθεια για την καταγωγή του, απευθύνεται στο μαντείο των Δελφών, όπου η Πυθία τον διώχνει από τον ιερό χώρο επειδή μέλλει να φανεί ομόκλινος τού πατρός του και πατροκτόνος, αιμομίκτης και σύζυγος τής μητρός του. Νομίζοντας για πατρίδα του την Κόρινθο και προσπαθώντας να αποφύγει τα δεινά τού χρησμού, κατευθύνεται στη Βοιωτία. Στη θέση «Σχιστή Οδός» συναντά -εν αγνοία του- τον αληθινό του πατέρα, ο οποίος πηγαίνει με άρμα και συνοδεία στους Δελφούς. Ο οδηγός τού φωνάζει να παραμερίσει και αυτός εξοργίζεται και τους σκοτώνει όλους, πλην ενός δούλου τής συνοδείας.

Εν συνεχεία, φτάνει στη Θήβα, όπου, μετά τον φόνο τού Λαίου, βασιλεύει ο Κρέοντας. Βρίσκει τη χώρα σε μεγάλη συμφορά, εξαιτίας τής Σφίγγας, ενός τέρατος με πρόσωπο γυναίκας, σώμα λιονταριού και φτερά όρνεου. Σύμφωνα με τον μύθο, ο Λάβδακος, πατέρας τού δολοφονηθέντος Λαίου, περιφρόνησε τη λατρεία τού Διονύσου. Έτσι, ο θεός -ή κατά μία άλλη εκδοχή, η Ήρα- απέστειλε τη Σφίγγα για να τιμωρήσει την πόλη των Θηβών. Αυτή κάθεται στο όρος Φίνιον, θέτει στους διαβάτες

³⁹ «Ο Λάιος, ο πατέρας τού Οιδίποδα, όταν ήταν νέος, είχε βρει προστασία και οικογένεια στην αυλή τού Πέλοπα. Παρά την καλοσύνη τού Πέλοπα απέναντί του, ο Λάιος τον αδίκησε αποπλανώντας -ή απαγάγοντας- τον γιο του Χρύσιππο. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι ο Λάιος το έκανε από ζήλια για τον Χρύσιππο, τον οποίον ο Πέλοπας προτιμούσε έναντι τού ιδίου. Τιμωρώντας τον για μια τέτοια πράξη αντιζηλίας, ο χρησμός των Δελφών είπε στον Λαίο ότι θα τον σκότωνε ο ίδιος του ο γιος. Όπως ο Τάνταλος είχε εξολοθρεύσει ή προσπαθήσει να εξολοθρεύσει τον γιο τού Πέλοπα, και όπως ο Πέλοπας είχε προκαλέσει τον θάνατο τού πεθερού του Οινόμαου, έτσι θα ερχόταν ο Οιδίποδας να σκοτώσει τον πατέρα του Λαίο. Στη φυσιολογική διαδοχή των γεγονότων, ο γιος αντικαθιστά τον πατέρα του, κι έτσι μπορούμε να θεωρήσουμε ότι αυτές οι ιστορίες μάς λένε για την επιθυμία τού γιου να αντικαταστήσει τον πατέρα του, και για τις προσπάθειες τού πατέρα να εμποδίσει κάτι τέτοιο. Ωστόσο, αυτός ο μύθος αφηγείται πως οι οιδιπόδειες πράξεις τού πατέρα προηγούνται αυτών τού παιδιού.» (Bettelheim, 1976: 277)

⁴⁰ «Ευτυχώς που στον μύθο υπήρχαν πάντα οι βοσκοί, οι ξυλοκόποι και άλλοι φτωχοί άνθρωποι τού λαού που τελικά έσωζαν τα παρατημένα παιδιά. [...] Η πραγματικότητα ωστόσο δεν ήταν τόσο επιεικής με τα ανεπιθύμητα γενικά παιδιά όσο η μυθοπλασία.» (Δεκάζου - Στεφανοπούλου, 2006: 44 & 45)

το περίφημο αίνιγμα και καταβροχθίζει οποιονδήποτε δεν καταφέρνει να το λύσει. Κατασπαράσσει και τον γιο τού Κρέοντα, ο οποίος -πληγείς από την απώλεια τού γιου του- διαμηνύει ότι σε όποιον λύσει το αίνιγμά της θα τού παραχωρήσει τη βασιλεία και την αδελφή του, την Ιοκάστη, τη χήρα τού Λάιου. Ο Οιδίποδας βρίσκει τη λύση τού αινίγματος και σκοτώνει τη Σφίγγα⁴¹ ή -σύμφωνα με μια παραλλαγή τού μύθου- αυτή αυτοκτονεί πέφτοντας στον γκρεμό. Έτσι, ο Οιδίποδας κερδίζει τη βασιλεία των Θηβών και παντρεύεται την Ιοκάστη (Nilsson, 1949: 60), αγνοώντας ότι είναι η φυσική του μητέρα. Από τον γάμο τους γεννιούνται ο Ετεοκλής, ο Πολυνείκης, η Αντιγόνη και η Ισμήνη.

Η αιμομιξία του προκαλεί την οργή των θεών, με αποτέλεσμα να πέσει φοβερός λιμός στη Θήβα για επτά χρόνια, όσα και τα χρόνια τής εξουσίας του. Επ' αυτού, το μαντείο των Δελφών απαντά ότι αιτία των δεινών είναι ο φόνος τού Λάιου και υποδεικνύει την απέλαση τού ενόχου. Στην προσπάθειά του ν' ανακαλύψει τον ένοχο, ο Οιδίποδας μαθαίνει από τον μάντη Τειρεσία το διπλό του έγκλημα, την πατροκτονία και την αιμομιξία⁴². Η Ιοκάστη αυτοκτονεί με απαγχονισμό, ενώ ο ίδιος αυτοτυφλώνεται⁴³ και εξορίζεται από τον Κρέοντα και τους γιους του. Τυφλός πλέον και γέρος, συνοδευόμενος από την Αντιγόνη (ή κατ' άλλους, από την Ισμήνη), φτάνει στον Κολωνό, στο ιερό άλσος των Ευμενίδων. Καταφεύγει εκεί ως ικέτης και γίνεται δεκτός από τον βασιλιά τής Αθήνας, τον Θησέα, ο οποίος μεσολαβεί για τη συμφιλίωσή του με τους θεούς και τον λυτρωτικό του θάνατο. Ακολουθεί πλήθος δεινών στους απογόνους του, ώσπου το γένος των Λαβδακιδών εξαλείφεται.

⁴¹ Σύμφωνα με μια άλλη εκδοχή τού μύθου, η Σφίγγα είναι νόθα κόρη τού Λάιου πριν από τον γάμο του, οπότε η πάλη της με τον Οιδίποδα αναπαριστά τον αδελφικό ανταγωνισμό. Επίσης, υπάρχει και μια ακόμη παραλλαγή, κατά την οποία η Σφίγγα προέρχεται από τη γενεαλογία των τεράτων και είναι καρπός τής ερωτικής ένωσης μιας μητέρας με τον γιο της. Σ' αυτήν την περίπτωση είναι η αιμομικτική προέλευσή της που την κάνει με ευχέρεια να προαναγγέλλει την αιμομιξία τής Ιοκάστης.

⁴² Να σημειωθεί ότι η λέξη *αιμομιξία* εισάγεται στην ελληνική γλώσσα πολύ αργότερα, κατά τον 7^ο μ.Χ. αιώνα. Σημαίνει την ανάμειξη τού αίματος και δηλώνει το έως τότε ακατονόμαστο, το «ἄρρητ' ἄρρητων» όπως γράφει ο Σοφοκλής στον *Οιδίποδα Τύραννο* (στ. 465).

⁴³ «Εκεῖνος που κατέκτησε το αντικείμενο τής επιθυμίας και τού απαγορευτικού νόμου κάνει ένα βήμα παραπάνω: βλέπει τι έκανε. Ως συνέπεια, θα τού βγούνε τα μάτια. Θα χάσει την όρασή του. Αλλά αυτό δεν θα τον εμποδίσει να αντιληφθεί τα βγαλμένα του μάτια ως αντικείμενο - αίτιο μιας επιθυμίας που δεν είναι βέβαια ένοχη, είναι όμως εκτός ορίων (η επιθυμία τού να μάθει).» (Safouan, 2001: 286)

Ο Οιδίποδας είναι «το πρότυπο τού ανθρώπου που αποκτά γνώση για τον εαυτό του και πληρώνει το έσχατο τίμημα γι' αυτό. Αντιλαμβάνεται πόσο οδυνηρή μπορεί να είναι η γνώση: “Ω τρέμω να ακούσω” κράζει, “αλλά πρέπει να ακούσω”. Ο Τειρεσίας προσπαθεί να τον πείσει να μην ψάξει: “Πόσο φοβερό είναι να γνωρίζεις όταν δεν βγαίνει τίποτε καλό από το να γνωρίζεις!” Το ερώτημα είναι πρέπει να γνωρίζει ο Οιδίποδας ποιος είναι και ποια είναι η καταγωγή του; [...] Η διαφορά μεταξύ τού Οιδίποδα και τού υπόλοιπου ανθρώπινου γένους είναι ότι αυτός αντίκρισε και παραδέχθηκε την πραγματικότητα τής ζωής του, παρά τις πολλαπλές προσπάθειες που άλλοι έκαναν για να τον πείσουν για το αντίθετο. Ακόμη και η γυναίκα του, η Ιοκάστη, υιοθετεί αυτές τις προσπάθειες που θέλουν να τον πείσουν ότι είναι καλύτερα να παραμείνει στο σκοτάδι. Για να τού δείξει μάλιστα ότι το υιοθετεί αυτό σαν γενική στάση ζωής, επιτίθεται ενάντια στους μάντεις και όλους εκείνους που ασχολούνται με τους μύθους και παίρνουν το δαιμονικό στα σοβαρά: “Μην έχεις καμιά ανάμειξη με αυτές τις τέχνες”, εξορκίζει τον σύζυγό της. Επίσης, τον συμβουλεύει ούτε τα όνειρα να τα παίρνει στα σοβαρά και τον διαβεβαιώνει ότι είναι καλύτερα “να ζει χωρίς να σκέπτεται, όπως πρέπει να κάνει ο άνθρωπος”. Όταν όμως η αλήθεια αρχίζει να διαφαίνεται και σ' αυτήν -και είναι αξιοσημείωτο ότι δεν ήξερε τίποτε όταν συμβούλευε τον Οιδίποδα να μην ψάχνει για την καταγωγή του- φωνάζει απεγνωσμένα στον σύζυγό της: “Ο θεός να σε φυλάει από τη γνώση τού ποιος είσαι!”

Αλλά ο Οιδίποδας είναι ένας ήρωας, ακριβώς επειδή δεν αφήνει τον Τειρεσία, ή τη γυναίκα του, ή οποιονδήποτε άλλον να τον εμποδίσει να γνωρίσει τον εαυτό του. Είναι ήρωας γιατί είναι ένας άνθρωπος που αντικρίζει την πραγματικότητά του. Όχι ότι δεν ξεφωνίζει κι αυτός από πόνο επανειλημμένως, αλλά συνεχίζει να επαναλαμβάνει “δεν θα σταματήσω μέχρι να τα μάθω όλα”. Ξέρει ακόμη ότι δεν ωφελούν οι ψεύτικοι ηρωισμοί: “Καταραμένος ο άνθρωπος που έβγαλε τα σκληρά καρφιά από τα πόδια μου, καθώς κειτόμουν στο χωράφι.»

Αν και καταριέται την παιδική του ηλικία που τού έφερε μια τέτοια μοίρα, την αντικρίζει ευθέως και καταστρέφεται κάνοντάς το. Ένας σχετικά ευτυχισμένος και επιτυχημένος βασιλιάς μεταμορφώνεται σε έναν τυφλό και κακόκεφο γέρο, εξόριστο στον Κολωνό. Αλλά ξέρει. Και ας σημειωθεί ότι αυτήν την τόλμη του να μάθει, με όλες τις καταστρεπτικές της δυνατότητες, τη βρίσκουμε στο ίδιο πρόσωπο που μπόρεσε να λύσει το αίνιγμα τής Σφίγγας, εκείνο που γνωρίζει τι είναι ο άνθρωπος.» (Φάρος, 1990: 179 & 180)

Στον μύθο του Οιδίποδα, που ο Σοφοκλής αναδομεί σε τραγωδία, εκφράζεται με τον πλέον σαφή και απροκάλυπτο τρόπο η αμφιθυμική επιθυμία του μικρού αγοριού -παράλληλα όμως με την αγάπη του- να σκοτώσει τον πατέρα και να κοιμηθεί με τη μητέρα, πραγματώνοντας έτσι την πρωταρχική επιθυμία της επανένωσης με το μητρικό σώμα (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Β', 87 & 88). «Η πρώτη εκλογή του ερωτικού αντικειμένου στους ανθρώπους είναι πάντοτε αιμομικτική και στρέφεται προς τη μητέρα και την αδελφή και οι πιο αυστηρές απαγορεύσεις απαιτούνται για να εμποδιστεί αυτή η συνεχής παιδική τάση να πραγματοποιηθεί.» (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Β', 90) Αναφερόμαστε εδώ στο *θετικό οιδιπόδειο σύμπλεγμα*, κατά το οποίο το αγόρι έχει πάρει τον δρόμο της ετεροφυλίας. Υπάρχει βέβαια και το *αρνητικό οιδιπόδειο*, όταν το αγόρι καθιλώνεται στην ερωτικοποίηση του ομόφυλου γονιού, δηλαδή του πατέρα. Είναι σημαντικό ότι ο ίδιος ο Σοφοκλής, στο κείμενό του, προσδίδει οικουμενικότητα στις επιθυμίες της πατροκτονίας και της αιμομιξίας, βάζοντας την Ιοκάστη να λέει ότι δεν υπάρχει άντρας που να μην ονειρεύτηκε κάποια στιγμή ερωτικές περιπτώξεις με τη μητέρα του (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Β', 87).

Έχει γενικά εκληφθεί ότι η έννοια του οιδιπόδειου συμπλέγματος αναφέρεται στον οιδιπόδειο μύθο. Ωστόσο, οι περισσότεροι συγγραφείς που επιδιώκουν να εμβαθύνουν στο θέμα, κυρίως στο ζήτημα της γυναικείας σεξουαλικότητας, διατείνονται ότι ο μύθος του Οιδίποδα δεν καλύπτει επαρκώς ή με ακρίβεια αυτήν την περίπτωση (Holtzman & Kulich, 2003: 1127 - 1151). «Ο Freud χειρίστηκε τον οιδιπόδειο μύθο όπως παρουσιάζεται από τον Σοφοκλή στο έργο του *Οιδίπους Τύραννος*, αλλά αν και διατήρησε μέχρι τέλους την πίστη του στη φυλογενετική προέλευση του συμπλέγματος και συγκεκριμένα στο άγχος του ευνουχισμού όπως παρουσιάζεται σε ανθρωπολογικό υλικό, σταδιακά βασίστηκε στην κλινική του εμπειρία, ιδιαίτερα όταν έστρεψε την προσοχή του στο θηλυκό οιδιπόδειο σύμπλεγμα.» (Χαρτοκόλλης, 2007: 36) Το 1913, ο C. Jung εισάγει τον όρο *σύμπλεγμα της Ηλέκτρας* «ως συνώνυμο του γυναικείου οιδιπόδειου συμπλέγματος, για να υπογραμμίσει την ύπαρξη μιας συμμετρίας ανάμεσα στα δύο φύλα, *mutatis mutandis*, ως προς τη στάση απέναντι στους γονείς» (Laplanche & Pontalis, 1967: 450). Βέβαια, στο άρθρο του για τη γυναικεία σεξουαλικότητα, ο Freud είναι κατηγορηματικός ότι το γυναικείο οιδιπόδειο δεν είναι συμμετρικό προς αυτό του αγοριού. «Μόνο στο αγόρι εγκαθίσταται αυτή η σχέση, που θα σημαδέψει το πεπρωμένο του, ανάμεσα στην αγάπη για έναν απ' τους γονείς και, την ίδια στιγμή, το μίσος για τον άλλον ως αντίπαλο.» (Freud, 1931: SE XXI, 229)

γ) Ηλέκτρα και Ορέστης

Ο μύθος της Ηλέκτρας αναδομήθηκε λογοτεχνικά τόσο από τους μεγάλους τραγωδούς Σοφοκλή, Ευριπίδη και Αισχύλο, όσο και από σύγχρονους συγγραφείς, ένδειξη της εξέχουσας σημασίας του από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα. Το όνομα Ηλέκτρα σημαίνει την «ακτινοβολούσα», τη «λαμπερή», αλλά κατά τον Σοφοκλή σημαίνει μάλλον την «άγαμη». Ας δούμε όμως τα πράγματα από την αρχή.

Σύμφωνα με τα ομηρικά έπη, στις Μυκήνες και το Άργος βασιλεύει ο Αγαμέμνων, γιος τού αχαιού Ατρέα. Ο Αγαμέμνων ηγείται των Ελλήνων στον Τρωικό Πόλεμο. Είναι μάλιστα αυτός που θυσιάζει την κόρη του Ιφιγένεια στη θεά Άρτεμη για να φυσήξουν οι άνεμοι και να αποπλεύσει ο στόλος του από την Αυλίδα. Γυναίκα του είναι η Κλυταιμνήστρα -ή κατά το αρχαιότερον, Κλυταιμήστρα- και παιδιά τους, εκτός από την Ιφιγένεια, η Ηλέκτρα, η Χρυσόθεμις και ο Ορέστης. Κατά την απουσία τού Αγαμέμνονα στην Τροία, η γυναίκα του συνδέεται ερωτικά με τον εξάδελφό του, τον Αίγισθο. Όταν αυτός λοιπόν επιστρέφει, η Κλυταιμνήστρα τον σκοτώνει ή συνεργεί μαζί με τον Αίγισθο στον φόνο του. Έκτοτε βασιλεύει με τον εραστή της για μια οκταετία στις Μυκήνες, μέχρι που ο Ορέστης επιστρέφει από τη Φωκίδα. Με την προτροπή και τη συνοδεία της Ηλέκτρας, ο γιος σκοτώνει τη μητέρα του και τον Αίγισθο, παίρνοντας έτσι εκδίκηση για τον φόνο τού πατέρα του.

Η Ηλέκτρα, έχοντας ως ιδεώδες την ανδρεία, απογοητεύεται από την αρχική αναβλητικότητα τού Ορέστη και δεν διστάζει, μέσω των επίμονων παροτρύνσεών της, να διαδραματίσει ουσιαστικό ρόλο στην εκτέλεση της δολοφονίας της μητέρας της. Άλλωστε, κατά τα χρόνια της απουσίας τού αδελφού της στη Φωκίδα, νομίζοντάς τον για νεκρό, σκέφτεται να αναλάβει η ίδια την ανταπόδοση. Ταυτιζόμενη με τον νεκρό πατέρα, είναι σαν να υφίσταται η ίδια την αδικία και επιθυμεί εκδίκηση. Ωθούμενη από ένα ένστικτο κυριαρχίας και επιθυμώντας να πάρει τη θέση της μητέρας της πλάι στον Αγαμέμνονα, γίνεται αδίστακτη. Αξιοσημείωτη είναι η παθιασμένη της αγάπη όχι μόνο προς το πατρικό πρόσωπο αλλά και προς τον Ορέστη, ο οποίος υποκαθιστά στα μάτια της τον πατέρα. Και στις δύο αυτές περιπτώσεις, η έκφραση της αιμομικτικής επιθυμίας είναι εμφανής. Υπό αυτήν την οπτική, η ψυχαναλυτική σκέψη, εστιάζοντας στην προσήλωση στον πατέρα και την επιθετικότητα προς τη μητέρα, κάνει λόγο για θετικό θηλυκό οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Κινούμενος μάλλον (λιγότερο ή περισσότερο συνειδητά) στο πλαίσιο μιας τέτοιας συλλογιστικής, ο Ευριπίδης βάζει την Ηλέκτρα να κάνει ζηλόφθονες παρατηρήσεις για τα όμορφα φορέματα της μητέρας της και τη λαγνεία τού σφετεριστή Αίγισθου.

Ο Jean Giraudoux (1882 - 1944), στη δική του *Ηλέκτρα*, «ανακαλεί με συγκίνηση τη στιγμή που η ηρώίδα του έτρεξε προς τον Αγαμέμνονα κατά τον γυρισμό του από την Τροία: Αυτός αφέθηκε ολόκληρος στο αγκάλιασμά της κι εκείνη μπόρεσε να νοιώσει την επιδερμίδα του, τη θερμοκρασία του, ν' ακουμπήσει το μάγουλό της στο δικό του. Σφίγγοντάς τον στην αγκαλιά της, νόμιζε πως τον ξαναγεννούσε, όπως νόμιζε επίσης ότι ξαναγεννά για δεύτερη φορά τον Ορέστη.» (Μπακιρτζόγλου: Διάλεξη στις 24/4/2010) Στις διάφορες λογοτεχνικές αποδόσεις τού μύθου, η Ηλέκτρα προβάλλεται είτε μανιασμένη είτε πονετική απέναντι στη μητέρα της. Ωστόσο, η παλινωδία αυτή μπορεί να παρατηρηθεί και μέσα στο ίδιο έργο, όπως συμβαίνει στην ομώνυμη τραγωδία τού Ευριπίδη. Η ψυχική αυτή μεταβολή είναι σημαίνουσα, επειδή εκφράζει την αμφιθυμία, τη συνύπαρξη δηλαδή τής αγάπης και τού μίσους μιας κόρης για το μητρικό πρόσωπο.

Στον μύθο τής Ηλέκτρας και τού Ορέστη (= ο ορεσίβιος), έρχεται στο προσκήνιο το θέμα τής μητροκτονίας στο όνομα τού πατρός. Στη σοφόκλεια εκδοχή, ο Ορέστης καταλογίζει στον εαυτό του και στο νεαρό τής ηλικίας του τη μη αποτροπή τού φόνου τού Αγαμέμνονα, εξιδανικεύοντας έτσι το πατρικό πρόσωπο και μεταθέτοντας ασυνείδητα το μίσος στο πρόσωπο τού Αίγισθου. Βασιζόμενοι σε αυτήν τη μετάθεση, μπορούμε να πούμε ότι είναι όχι μόνο μητροκτόνος αλλά και πατροκτόνος. Η μνησικακία του προς την Κλυταιμνήστρα που τον παραμελεί για χάρη τού εραστή της και η ζηλοτυπία του προς τον Αίγισθο, συνιστούν ενδείξεις τής ασυνείδητης αιμομικτικής του επιθυμίας. Προς επίρρωση αυτής τής ερμηνείας, βλέπουμε πόσο έντονα αναζωπυρώνεται η μανία του όταν, στη σοφόκλεια εκδοχή, η Κλυταιμνήστρα θρηνεί τον νεκρό εραστή της.

Έπειτα από τη φοβερή πράξη τής μητροκτονίας, ο Ορέστης καταλαμβάνεται από μανία και, καταδιωκόμενος από τις Ερινύες, φτάνει στην Αρκαδία. Στη Μεγαλόπολη, οι Ερινύες τον θέτουν σε τέτοια παραφροσύνη, ώστε αποκόπτει με τα δόντια του ένα από τα δάκτυλά του, ενέργεια που παραπέμπει στην ιδέα τού ευνουχισμού. Στην τριλογία τού Αισχύλου *Ορέστεια*, ο μητροκτόνος ήρωας καταφεύγει στον θεό των Δελφών, ο οποίος τον αποστέλλει στον Άρειο Πάγο. Εκεί δικάζεται και τελικά αθώνεται με την ψήφο τής Αθηνάς. Οι Ερινύες, οι γυναικείες θεότητες που τιμωρούν και εκδικούνται, μετατρέπονται σε Ευμένιδες που δίνουν χάρη και αθώωση. Βρισκόμαστε πλέον στον 5^ο π.Χ. αιώνα και η αλλαγή αντανακλάται στο αισχύλειο έργο. Πρόκειται για μια υπερεγωτική μετάλλαξη, για την εγκατάλειψη δηλαδή τού άτεγκτου και πρωτόγονου νόμου τής αντεκδίκησης και την εισαγωγή τής

συγχώρεσης. Αυτή η εξέλιξη συμπυκνώνει και εκφράζει την ψυχοσεξουαλική εξέλιξη του παιδικού Υπερεγώ. Κατά την προοιδιπόδεια περίοδο της ζωής του, το Υπερεγώ του παιδιού είναι άκαμπτο, σαδιστικό και άκρως τιμωρητικό προς το Εγώ. Αυτό το βλέπουμε στις πλέον αρχαϊκές μορφές του μύθου της Ηλέκτρας, όπου οι Ερινύες κατασπαράσσουν τον Ορέστη μέχρι θανάτου. Κατά την εξελικτική του όμως πορεία, αυτό το άκαμπτο Υπερεγώ μπορεί να γίνει διαλλακτικότερο και να αποδεχτεί δυνατότητες συγχώρεσης. Έτσι, η αθώωση του Ορέστη σηματοδοτεί ψυχολογικά ένα αποφασιστικό βήμα προόδου στην ιστορία της ανθρωπότητας⁴⁴, μια πρόοδο που γίνεται ιδιαίτερα αντιληπτή και στον μύθο του Προμηθέα.

δ) Ο μύθος του Προμηθέα: Από την προοιδιπόδεια στην οιδιπόδεια οργάνωση

Ο Προμηθέας (= ο προνοητικός, ο συνετός) είναι ημίθεος, αγαθοποιός και προστάτης των θνητών⁴⁵. Γιος του Τιτάνα Ιαπετού και της Ωκεανίδας Ασίας ή Θέμιδας ή Αίθρας ή Κλυμένης. Αδέλφια του είναι ο Επιμηθέας, ο Άτλας και ο Μενότιος. Ασκεύει κριτική στον Δία, παρά το γεγονός ότι, κατά την Τιτανομαχία, τάσσεται υπέρ του. Φιλοδοξεί να επιφέρει μια σημαντική αλλαγή στην καθεστηκυία τάξη. Σε μια διαμάχη λοιπόν με τον Δία, αψηφώντας την οργή του πατέρα των θεών, κλέβει τη φωτιά του κεραυνού από τον ουρανό και την προσφέρει στους ανθρώπους. Ο Ζευς, για να τον τιμωρήσει, τον αλυσοδένει σ' έναν βράχο στο όρος Καύκασο, όπου ένας αετός του τρώει κάθε μέρα το συκώτι, το οποίο όμως τη νύχτα ανανεώνεται. Έτσι, ο Προμηθέας εκτίθεται σε διαρκή βάσανα, ώσπου ο γιος του Δία, ο Ηρακλής, με τη συγκατάθεση του πατέρα του, σκοτώνει τον αετό και τον σώζει.

⁴⁴ «Τότε οι Ερινύες αλλάζουν όνομα και γίνονται Ευμένιδες, που σημαίνει φορείς χάριτος, όπως στην *Ορέστεια*, όπου διακηρύσσεται με έναν βαθύ και εύγλωττο τρόπο, ότι το δαιμονικό που μπορεί να πάρει πολλές πολύ αποκρουστικές μορφές, μπορεί επίσης να γίνει φύλακας άγγελος και φορέας χάριτος. [...] Τι εννοούσαν οι αρχαίοι με αυτόν τον “Λόγο”, που έχει τόση δύναμη πάνω στο δαιμονικό; Ανεφέροντο στον λόγο, την έλλογη δομή της πραγματικότητας, που είναι η ικανότητα του ανθρώπου να δημιουργεί μορφή και που ευρίσκεται κάτω από την ικανότητά του να δημιουργεί γλώσσα και διάλογο.» (Φάρος, 1990: 189)

⁴⁵ «Η ανάγκη αυτοεικόνας ασκεί μια έντονη πίεση και σε κοινωνικό, συλλογικό επίπεδο. Η πίεση αυτή ιστορικά έχει εκφραστεί με τον λεγόμενο ανθρωποκεντισμό, την πανάρχαια προκατάληψη ότι ο άνθρωπος αποτελεί το επίκεντρο της δημιουργίας, τον εκλεκτό του θεού και απόλυτο ιδιοκτήτη αυτής της γης. Ο ανθρωποκεντισμός αυτός φαίνεται σ' όλες τις θρησκευτικές μυθολογίες. Ο άνθρωπος αποτελεί το αγαπημένο παιδί του θεού και γι' αυτό, πολλές φορές, ο θεός θυσιάζεται για χάρη του (Χριστός, Προμηθέας).» (Δερμιτζάκης, 1987: 89)

Μεταξύ 475 και 468 π.Χ., ο Αισχύλος γράφει την τραγωδία του *Προμηθέας Δεσμώτης*, μια τριλογία της οποίας γνωρίζουμε μόνον το πρώτο μέρος. Ο Ζευς, ως γιος του πρωτόγονου Κρόνου και νέος αφέντης, είναι μεθυσμένος από τη δύναμη, σκληρός και άκαμπτος δυνάστης. Ασκει μια αχαλίνωτη εξουσία, δίχως κανόνες και όρια. Πρόκειται για μια περίοδο όπου κυριαρχούν ακόμη οι αρχέγονες στοματικές επιθυμίες καταβρόχθισης και η παρορμητική συμπεριφορά χωρίς τη δυνατότητα χρονικής μετάθεσης της πράξης που προϋποθέτει η σκέψη. Το Υπερεγώ είναι αρχαϊκό, δεν υφίστανται ούτε νόμοι ούτε απαγορεύσεις, ενώ η αίσθηση του μέτρου και της ενοχής παραμένει ανύπαρκτη. Μιλάμε δηλαδή για όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που συνιστούν τις προοιδιπόδειες ψυχικές οργανώσεις. Ο Ζευς όμως επιθυμεί να εξελιχθεί ψυχικά και να μην παραμείνει αρχαϊκός και άναρχος. Τι κάνει λοιπόν; Επιτρέπει στον Προμηθέα να του κλέψει τη φωτιά και μαζί μ' αυτήν το αλφάβητο και τους αριθμούς, έτσι ώστε να δώσει την ευκαιρία στους ανθρώπους να εξανθρωπιστούν, προωθώντας το εγχείρημα μιας ανθρωπολογικής μετάλλαξης στο βασίλειό του. Βέβαια τιμωρεί σκληρά τον δράστη της αξιόποινης πράξης, εισάγοντας όμως κατ' ουσίαν την ιδέα της διαχείρισης της αξιόποινης επιθυμίας και την τιμωρία ως εργαλείο της νέας ηθικής τάξης. Μέσα από αυτήν τη διαδικασία, γεννάται το Υπερεγώ ως σύστημα. Το αμάρτημα είναι η βάση του εξανθρωπισμού. Ακολουθεί η τιμωρία, ο ευνουχισμός, ως συνέπεια της ενοχής. Επιτυγχάνεται έτσι η οριοθέτηση των αρχέγονων επιθυμιών και η πρόοδος προς τη γενετήσια μορφή εξουσίας. Από την πρωτόγονη και ωμή ενορμητική αμεσότητα περνάμε στην τελική επικράτηση της πατριαρχίας, στη νίκη του κανονιστικού πατρικού νόμου, στον θρίαμβο της σκέψης.

Επίσης, ο εν λόγω μύθος προβάλλει την ιδέα ότι όλοι οι νόμοι, ακόμη και οι θεϊκοί, επιδέχονται κριτικής, παραπέμποντας στη διαμάχη της σχέσης με τον πατέρα και στην επιθυμία αμφισβήτησης⁴⁶ της πατρικής εξουσίας. Εν προκειμένω όμως, η επιθυμία του Προμηθέα να αμφισβητήσει τους νόμους του πατέρα των θεών δεν

⁴⁶ Ο *Προμηθέας Δεσμώτης* «φέρει στο επίκεντρο την αέναη σύγκρουση των διαφορετικών επιθυμιών και συμφερόντων, τόσο σε κοινωνικό επίπεδο όσο και στο εσωτερικό του υποκειμένου, αλλά και ταυτόχρονα αναδεικνύει την επιπλέον σύγκρουση κάθε ατομικής επιθυμίας με τη δυναμική της εξωτερικής πραγματικότητας, η οποία, από τη θέση της εξουσίας, την εμποδίζει να εκφραστεί. Αυτή η ψυχική διαδικασία θέτει το ζήτημα της δημιουργίας της ψευδαισθητικής ενδοψυχικής πραγματικότητας, η οποία κατασκευάζει την εξωτερική ανεξάρτητα και σε αντιδιαστολή με το πολιτισμικό και κοινωνικό γίνεσθαι.» (Βασιλιάς: Εισήγηση σε διεθνές συμπόσιο στις 4 - 8 Οκτωβρίου 2006)

αφορά σε μια φαντασίωση εκμηδένισης τού οιδιπόδειου ανταγωνιστή του, αφού ο Ζευς υπήρξε γι' αυτόν πρωτίστως ένα αντικείμενο αγάπης. Αυτή η αγάπη μετατίθεται προς τους ανθρώπους, ενώ προς τον Δία μετατρέπεται στο αντίθετό της και γίνεται μίσος, για να μετατραπεί ωστόσο ξανά στην τελική συμφιλίωση.

Αξίζει να εστιάσουμε λίγο το ενδιαφέρον μας στην ιδέα τής φωτιάς. Με την πράξη τού Προμηθέα, συντελείται το πέρασμα από την τιμωρητική λειτουργία τού κεραυνού στην ευεργετική και χρηστική λειτουργία τής φωτιάς, η οποία -επιτρέποντας το ψήσιμο τού φαγητού- προωθεί την απόθνηση τής ωμοφαγικής επιθυμίας και τής ανθρωποφαγικής φαντασίωσης. Οι τελετουργίες τού ψησίματος παραπέμπουν στη συγκράτηση και οριοθέτηση τής άμεσης στοματικής επιθυμίας. Επίσης, το ψημένο φαγητό δίνει τη δυνατότητα συντήρησης τής τροφής και -κατά συνέπεια- εγκατάστασης τής έννοιας τής αποταμίευσης και τού ελέγχου (πρωκτικότητα). Το ψήσιμο διευκολύνει τη διοχέτευση τής επιθετικότητας με συμβολικό τρόπο και συμβάλλει στη διάκριση μεταξύ ανθρώπων και θεών: Για τους ανθρώπους η σάρκα, για τους θεούς η κνίσα (το σύμβολο τής μετουσιωτικής λειτουργίας, η σάρκα που γίνεται καπνός και ανυψούται). Η φωτιά, πέρα από την καθαρτήρια και εξαγνιστική συμβολική της διάσταση, αναπαριστά ό,τι είναι ζωντανό μέσα στον άνθρωπο, συμβολίζει την ίδια την επιθυμία.

«Κατά τον Freud, ο μύθος τού Προμηθέα πραγματεύεται την αναγκαιότητα τής ήττας τής στοματικής βίας, δηλαδή τής χαοτικής ζωής των πρωτόγονων Τιτάνων, και τής ωμής ενστικτώδους ενορμητικής ζωής, προς όφελος των μετουσιωμένων πολιτιστικών σκοπών. Αυτό επιτυγχάνεται με την εγκατάσταση μιας τάξης η οποία καθιστά τα όρια στο όνομα τού πατρός. Η οποιαδήποτε υπέρβαση αυτών των ορίων συνιστά Ύβρη, η οποία είναι τιμωρητέα από την εποχή τής βασιλείας τού Ολυμπίου Διός και εντεύθεν. Ύβρις λοιπόν είναι ό,τι διασπά τα όρια και καταργεί την καθεστηκυία τάξη. Ακολουθείται από τη Δίκη (τη δικαιοσύνη), η οποία εγκαθιστά εκ νέου την τάξη.» (Μπακιρτζόγλου: Διάλεξη στις 24/4/2010)

Ωστόσο, πρέπει να επισημάνουμε ότι, παρά την επικράτηση τού Ολυμπίου Διός, οι πρωτόγονοι θεοί εξακολουθούν να υφίστανται στο βασίλειό του -υπό δυσμένεια φυσικά- ως αυτόνομες ενορμητικές δυνάμεις αρνούμενες την εξουσία του. Να λοιπόν πώς συνυπάρχουν στο ελληνικό πάνθεον όλες οι διαστρωματώσεις τής επιθυμίας (από τις πλέον αρχαϊκές και πρωτογενείς μέχρι τις πιο εξελιγμένες και δευτερογενείς), οι οποίες παραπέμπουν στην πορεία τής διαχρονικής εξέλιξης τού ψυχισμού. Μια πορεία από την προοιδιπόδεια αταξία στη γενετήσια - οιδιπόδεια τάξη.

Σύνοψη

Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο, εστιάζω την προσοχή μου στη συλλογική μορφή τής μυθοπλασίας, αυτήν τής μυθολογίας, νοούμενης ως ένα σώμα (corpus) αλληλοσυνδεόμενων μύθων. Ο μύθος, ως συλλογικό δημιούργημα, δομείται από επιλεγμένα γεγονότα και αναμνήσεις που συμφωνούν με τη συλλογική επιθυμία, τα αισθήματα και τα ιδανικά μιας ομάδας ανθρώπων (Μανωλόπουλος, 2007: 66). Το περιεχόμενό του εκφράζει την αλήθεια τής επιθυμίας τού συλλογικού πλέον ασυνειδήτου, έτσι όπως -κατ' αναλογία- το περιεχόμενο τού προσωπικού μύθου εκφράζει την αλήθεια τής ασυνειδήτης επιθυμίας τού υποκειμένου. Άλλωστε, η αμφίδρομη σχέση μεταξύ ατομικού και συλλογικού είναι αναμφισβήτητη.

Υπό αυτήν την οπτική και σύμφωνα με την κλασική ψυχαναλυτική προσέγγιση, ο μύθος -εκλαμβάνομενος ως η ιστορία τής επιθυμίας- θεωρείται σχηματισμός τού ασυνειδήτου που διαθέτει λιβιδινική αξία για ένα σύνολο ατόμων, όπως ακριβώς το όνειρο ή το παραλήρημα διαθέτει λιβιδινική αξία για ένα υποκείμενο. Η πιο σημαντική λειτουργία του έγκειται στη διευκόλυνση τής ψυχικής αφομοίωσης υφιστάμενων συλλογικών εμπειριών (Hachet, 2002: 11). Στο φροϋδικό έργο επικρατεί η ιδέα ότι πλάι στις κοινωνικές αναπαραστάσεις και τα τελετουργικά, ισότιμα, ο μύθος περιέχει δομικά στοιχεία τού ψυχισμού, ενώ ο μετα-φροϋδιστής C. Jung υποστηρίζει ότι, μόνο μέσω τής κατανόησης τής μυθολογίας, καθίσταται εφικτή η κατανόηση των ψυχικών λειτουργιών, και αντιστρόφως. Ο J. Lacan επισημαίνει ότι ο μύθος προσδίδει μια επική μορφή στις ανθρώπινες καταστάσεις και δεν αποτελεί μόνον ένα φαντασιακό και συμβολικό κατασκεύασμα, αλλά έρχεται να πει κάτι που είναι αδύνατον να ειπωθεί, είναι δηλαδή φορέας και τού πραγματικού.

Στον αρχαίο ελληνικό στοχασμό, παρά τις διαφοροποιήσεις ανάμεσα στις επιμέρους φιλοσοφικές θεωρίες, επιτυγχάνεται μια άκρως δημιουργική συνύφανση μεταξύ μύθου και λόγου. Σήμερα, σε πείσμα τής ανεπτυγμένης ορθολογικότητάς μας, ο κόσμος τής άμεσης εμπειρίας μας παραμένει γεμάτος από χαρακτηριστικά που από την προωθημένη σκοπιά τού κριτικού στοχασμού μπορούν να θεωρηθούν μυθικά (Cassirer, 1969: 19). Άλλωστε, πρακτικά δεν υφίσταται κανένας αμιγής μύθος και κανένας καθαρός λόγος. Το υποκειμενικό διαπλέκεται με το αντικειμενικό και το ατομικό με το συλλογικό. Έτσι, κύριο έργο τής ψυχανάλυσης είναι η αναζήτηση τής προσωπικής αλήθειας τού υποκειμένου, η ανακατασκευή των προσωπικών του μύθων.



Η ΠΑΡΑΛΗΡΗΤΙΚΗ ΙΔΕΑ

*Οι φωνές τού παραληρήματος, όπως τα «νεκρά φύλλα»,
μαρτυρούν για την πραγματικότητα τού υποκειμένου σαν να
βρισκόταν εκτός τού λόγου.*

*FRANCISCO RENGIFO
(2009: 216)*

Στην κλινική μορφή τής μυθοπλασίας είδαμε ότι η εσωτερική πραγματικότητα επικαλύπτει μεν την εξωτερική, όμως το γεγονός αυτό λειτουργεί προς όφελος τής εξωτερικής, αφού παρέχεται εντέλει έτσι η δυνατότητα στο υποκείμενο να τη διαχειριστεί και να εξακολουθήσει να ζει εντός της, διαφυλάσσοντας μάλιστα τη λειτουργικότητά του. Στο ακόλουθο κεφάλαιο πρόκειται να ασχοληθούμε με την περίπτωση όπου η κυριαρχία τής εσωτερικής πραγματικότητας επί τής εξωτερικής επιφέρει τη μεταξύ τους ρήξη, επηρεάζοντας μάλιστα (ως επί το πλείστον δυσμενώς) τη λειτουργικότητα τού υποκειμένου. Είναι η περίπτωση τής *παραληρητικής ιδέας* (και -για να χρησιμοποιήσουμε έναν πιο χρηστικό όρο- τού *παραληρήματος*), που αναπαριστά την εσωτερική αγωνία και τον ψυχικό πόνο που αδυνατούν να αναπαρασταθούν στις φυσιολογικές συμβολικές μορφές.

Σ' ένα παραλήρημα μπορούμε «να παρατηρήσουμε ορισμένα χαρακτηριστικά του, όπως το θέμα, τη σταθερή ή μη δομή του, την απόσταση την οποία τηρεί ή όχι ο ασθενής απέναντί του και άλλα. Ταυτόχρονα όμως μπορούμε να αναγνωρίσουμε και κάποια εσωτερική λειτουργία αυτού τού παραληρήματος, έναν ρόλο που τείνει να επιτελέσει -με λιγότερη ή περισσότερη επιτυχία- μετατρέποντας σε όραμα εξωτερικής πραγματικότητας κάποιες επιθυμίες ή κάποιους φόβους, προσπαθώντας να συμβιβάσει ασυμβίβαστους κόσμους -εσωτερικό και εξωτερικό- ή προσπαθώντας να αποφύγει μια εσωτερική σύγκρουση προβάλλοντας, μετατρέποντας το εσωτερικό σε εξωτερικό. Πρόκειται για ένα παράδειγμα που μας θυμίζει ότι συχνά πίσω από ένα σύμπτωμα, ένα σύνδρομο ή μια ψυχική νόσο, μπορούμε να διακρίνουμε έναν εσωτερικό κόσμο, έναν ζωντανό ψυχικό κόσμο όπου υπάρχει αγώνας για να βρεθεί μια ισορροπία -συχνά παθολογική- δηλαδή για να υπερασπισθεί η ψυχική ζωή.» (Ζερβής, 1996: 66)

6.1 Προσεγγίζοντας την εικόνα τής παραληρητικής ιδέας

Ως *παραληρητική ιδέα* ορίζουμε μια ακλόνητη και «εσφαλμένη πεποίθηση, που βασίζεται σε λάθος ερμηνεία τής εξωτερικής πραγματικότητας, στην οποία το άτομο μένει προσηλωμένο παρά την ύπαρξη αντικειμενικών και προφανών αποδείξεων ή στοιχείων που την καταρρίπτουν και παρά το γεγονός ότι άλλα μέλη τής ίδιας πολιτισμικής κοινότητας δεν τη μοιράζονται» (Kaplan & Sadock's, 1993: 25). Αυτή η ιδέα είναι αδύνατον να μεταβληθεί με τη χρήση λογικών επιχειρημάτων, «έχει πάντα προσωπική ισχύ και υφή, εξαρτάται από την ανάπτυξη και μόρφωση τής προσωπικότητας και μεταβάλλεται κατά τα παθολογικά βιώματα, τα περιεχόμενά τους και τις εξωτερικές περιστάσεις» (Στριγγάρης, 1947: 152 & 153). Είναι ένδειξη διαταραχής τού περιεχομένου τής σκέψης και συναντάται κυρίως σε ψυχωτικές καταστάσεις. Στις πιο πολλές κλινικές περιπτώσεις, εμφανίζονται περισσότερες τής μίας συνδεόμενες παραληρητικές ιδέες, δημιουργώντας έτσι έναν -λιγότερο ή περισσότερο δομημένο- σχηματισμό, δηλαδή ένα *παραλήρημα*⁴⁷ (Evans, 1996: 215).

Επιχειρώντας μια πολύ σύντομη ιστορική αναδρομή, θα λέγαμε ότι αναφορές σε παραληρητικές καταστάσεις βρίσκουμε σε όλες τις αρχαίες φιλολογίες, την ινδική, την αιγυπτιακή, την εβραϊκή και κυρίως την ελληνική, στον Όμηρο και τις αττικές τραγωδίες. Στις αναφορές αυτές, η παραληρητική εμφάνιση θεωρείται συχνά θεϊκής προέλευσης. Ωστόσο, ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το παραλήρημα αναπτύσσεται κατά την περίοδο τής Αναγέννησης, όπου εκλαμβάνεται σαν ένα από τα βασικά γνωρίσματα των μαγισσών και των θυμάτων τους (πρόκειται συνήθως για παραλήρημα σεξουαλικού περιεχομένου). Αργότερα, κατά τον 17^ο αιώνα, το

⁴⁷ Ετυμολογικά, ο όρος προέρχεται από το αρχαιοελληνικό «λήρος» που σημαίνει ανόητη φλυαρία, μωρολόγημα. Πρωτοεμφανίζεται κυρίως με την έννοια τού παραμιλητού ή τής παρακρούσεως. Ωστόσο, σήμερα πλέον χρησιμοποιείται για να δηλώσει μια φαντασίωση που εκλαμβάνεται για πραγματική από εκείνον που την κάνει (Bettelheim, 1976: 182), αν και είναι φανερό ή αποδεδειγμένο ότι δεν ισχύει κάτι τέτοιο και αυτή δεν υφίσταται ως αναγνωρισμένη από το περιβάλλον του δοξασία (Hughes, 1981: 206). Να επισημανθεί εδώ ότι η πλειονότητα των αναφορών στη σχετική βιβλιογραφία επικεντρώνεται στο παραλήρημα και όχι στο επιμέρους δομικό του στοιχείο, δηλαδή την παραληρητική ιδέα. Ίσως αυτό συμβαίνει επειδή σπάνια συναντάμε στην κλινική πράξη κάποια παραληρητική ιδέα εντελώς αυτούσια και απομονωμένη. Συνήθως συνδέεται με άλλες, δημιουργώντας έτσι έναν παραληρητικό σχηματισμό. Βέβαια, η παραληρητική ιδέα παραμένει -τυπικά και ουσιαστικά- η επιμέρους δομική μονάδα, γι' αυτό και επιλέγεται έναντι τού παραλήρηματος στον τίτλο τού παρόντος κεφαλαίου.

ενδιαφέρον στρέφεται στην προσπάθεια απόσπασης τής προσοχής τού πάσχοντος από τις παραληρητικές κατασκευές του, με τη χρήση περιστροφικών καρεκλών και ειδικών συσκευών ψυχρολουσίας, καθώς επίσης και με την προτροπή για ταξίδια, περιπάτους, ιππασία, διασκεδαστικά αναγνώσματα κ.λπ. Το 1818, ο Johann Christian Heinroth εισάγει τη βασική έννοια τής «παράνοιας» στην ψυχιατρική ορολογία. Το 1838, ο Jean Etienne Dominique Esquirol επινοεί τον όρο «μονομανία» για τον χαρακτηρισμό παραληρημάτων χωρίς σχετιζόμενη διαταραχή τού λογικού συλλογισμού ή τής γενικής συμπεριφοράς. Κατά τον 19^ο αιώνα, παρουσιάζονται εντυπωσιακές κλινικές μελέτες και επιχειρείται η ταξινόμηση των παραληρημάτων με βάση το περιεχόμενό τους. Αξιοσημείωτα παραδείγματα είναι το «παραλήρημα καταδίωξης» (*délire de persécution*) τού Laségne (1852), το «φιλόδοξο παραλήρημα» (*délire ambitieux*) τού Foville, το «υποχονδριακό παραλήρημα» (*délire hypocondriaque*) τού Morel και το «παραλήρημα καταδιωκομένων - καταδιωκόντων» (*délire de persécutés - persécuteurs*) τού Falret. (Rengifo, 2009: 209 - 213)

Η παραληρητική ιδέα αποτελεί εκδήλωση μιας θεμελιώδους μεταλλαγής των πεποιθήσεων τού υποκειμένου και επιφέρει ρήξη στον άξονα αξιών του, εμπλέκοντας το περιβάλλον του μ' έναν τρόπο ενεργητικό, συνήθως απειλητικό, σπανιότερα και εμμέσως υποστηρικτικό. Μπορεί να θεωρηθεί προβολή των ασυνείδητων επιθυμιών του στην εξωτερική πραγματικότητα, μια πραγματικότητα που το ίδιο το υποκείμενο απαρνείται ή μεταμορφώνει σύμφωνα με τις φαντασιωτικές του ανάγκες. Ανάλογα με το περιεχόμενό τους, οι παραληρητικές ιδέες διακρίνονται κυρίως σε διωκτικές (το άτομο πιστεύει ότι διώκεται και ότι οι άλλοι προσπαθούν να βλάψουν τη σωματική και ηθική του υπόσταση ή τα αγαθά του), ιδέες επίδρασης / ελέγχου (το άτομο έχει την πεποίθηση ότι κυβερνάται από κάποια εξωτερική δύναμη, η οποία είτε δρα εξωτερικά είτε έχει εμφυτευτεί μέσα του), ιδέες μεγαλείου (ακραία υπερτίμηση τής σημαντικότητας, τής ισχύος ή τής ταυτότητας τού εαυτού), μυστικιστικές ιδέες (μεσσιανικού ή προφητικού συνήθως περιεχομένου), υποχονδριακές / σωματικές ιδέες (πεποιθήσεις μεταμόρφωσης τού σώματος, των οργάνων και των λειτουργιών του ή προσβολής τής σωματικής ακεραιότητας), ιδέες αναφοράς (το άτομο πιστεύει ότι η συμπεριφορά των άλλων αναφέρεται σ' αυτό και ότι τα γεγονότα, τα αντικείμενα ή η παρουσία άλλων ανθρώπων έχουν μια ιδιαίτερη και ασυνήθιστη σημασία, ως επί το πλείστον αρνητική), ιδέες απιστίας (εσφαλμένη πεποίθηση τού ατόμου ότι ο ερωτικός του σύντροφος είναι άπιστος) και ιδέες μηδενισμού / άρνησης (καταθλιπτική πεποίθηση ότι ο κόσμος και ό,τι σχετίζεται με αυτόν έχει πάψει να

υπάρχει) (Kaplan & Sadock's, 1993: 24 - 27). Μια παραληρητική ιδέα μπορεί να είναι σύντονη με τη διάθεση τού υποκειμένου (π.χ. καταθλιπτικός ασθενής που πιστεύει ότι ευθύνεται για κάποια καταστροφή) ή μη σύντονη (π.χ. καταθλιπτικός ασθενής που πιστεύει ότι είναι ο νέος Μεσσίας) (Kaplan & Sadock's, 1993: 23 & 26).

Κατ' αντίστοιχο τρόπο, ένα παραλήρημα, ανάλογα με το περιεχόμενο των παραληρητικών ιδεών που το απαρτίζουν, μπορεί να χαρακτηριστεί διωκτικό, μεγαλομανιακό, ζηλοτυπικό, ερωτομανιακό, αυτομομφής, υποχονδριακό / σωματικό κ. α. «Μπορεί να χαρακτηριστεί επίσης ανάλογα με τους νοητικούς μηχανισμούς οι οποίοι θεωρούνται ότι ενέχονται στην έκλυσή του. Έτσι διακρίνεται σε: ψευδαισθητικό (θεωρείται ότι προκαλείται δευτερογενώς ως συνέπεια των ψευδαισθήσεων που προηγούνται)· ερμηνευτικό (αποτέλεσμα παθολογικής ερμηνείας τής πραγματικότητας)· φαντασιακό (προϊόν φαντασιώσεων)· διαισθητικό (συνέπεια παθολογικών διαισθήσεων). Η ψυχαναλυτική σχολή επιχειρεί να χαρακτηρίσει το παραλήρημα και ανάλογα με τον μηχανισμό άμυνας που ενέχεται στην πρόκλησή του (για παράδειγμα “προβλητικό” παραλήρημα). Τέλος, το παραλήρημα είναι δυνατόν να διακριθεί σύμφωνα με τον βαθμό οργάνωσης και επεξεργασίας του. Έτσι υπάρχει το μη συστηματοποιημένο [...] και το συστηματοποιημένο. Στην πρώτη περίπτωση, οι παραληρητικές ιδέες είναι ιδιαίτερα εξωπραγματικές, σε έντονη αντίθεση με την πραγματικότητα, ενδεχομένως αντιφατικές μεταξύ τους, δίχως εσωτερική συνοχή. Παρατηρείται κυρίως στις οξείες ψυχώσεις. Στην περίπτωση τού συστηματοποιημένου, οι παραληρητικές ιδέες είναι αρκετά καλά δομημένες, “αληθοφανείς”, δηλαδή μπορούν να δώσουν σε μια πρώτη επαφή την εντύπωση ότι ανταποκρίνονται σε κάποια πραγματικότητα⁴⁸.» (Ζερβής, 1996: 75)

Οι ψυχολογικές μεταβολές που παρεμβαίνουν κατά τη διαδικασία αντίληψης και κατανόησης τής εξωτερικής πραγματικότητας από το υποκείμενο που εκδηλώνει το παραλήρημα και αποτελούν τη βάση τού παραληρητικού τρόπου αφομοίωσης των αντικειμενικών δεδομένων ονομάζονται γενεσιουργοί παραληρητικοί μηχανισμοί.

⁴⁸ Χαρακτηριστική περίπτωση συστηματοποιημένου παραληρήματος συναντάμε στην παραληρητική διαταραχή, μια διαταραχή σχετικά «περιχαρακωμένη» στο πλαίσιο τής ψυχοσυναισθηματικής ζωής τού ατόμου. Το παραλήρημα εδώ παραμένει για μεγάλο χρονικό διάστημα συμβατό με μια σχετικά καλή προσαρμογή στις εξωτερικές συνθήκες και δεν οδηγεί σε διάσχιση των ψυχικών λειτουργιών ή σε έκπτωση των πνευματικών λειτουργιών. Μερικοί μάλιστα παραληρητικοί ασθενείς καταφέρνουν να γοητεύσουν το περιβάλλον τους με τον πλούτο των φαντασιώσεων και των παραληρητικών τους ιδεών. (Manschreck, 1996: 32 - 38)

Μεταξύ αυτών, οι πλέον συχνοί είναι η διαστρεβλωμένη λειτουργία της κρίσης (παρερμηνείες), η φαντασιωτική υπερδραστηριότητα, οι διαταραχές της αντίληψης (παραισθήσεις, ψευδαισθήσεις), οι αιφνίδιες διαισθήσεις και η αίσθηση παραβίασης του εσωτερικού κόσμου, αλλοτρίωσης και εξωτερικού ελέγχου της ψυχικής ζωής (σύνδρομο ψυχονοητικού αυτοματισμού του Clérambault). «Η φάση που προηγείται της εκδήλωσης του παραληρήματος είναι αρκετά ενδεικτική, με την έννοια ότι χαρακτηρίζεται από αμηχανία ή αποπροσωποποίηση, καταστάσεις που υποδηλώνουν μια παλινδρόμηση σε μια θέση όπου το Εγώ του ατόμου δεν έχει συγκροτηθεί ικανοποιητικά. Στη συνέχεια αυτής της φάσης, ο ασθενής αναδιοργανώνει τις σχέσεις του με τον κόσμο, αλλά αυτήν τη φορά προβάλλοντας προς τα έξω φαντασιώσεις που προέρχονται από τον ίδιο (ενορμητικής φύσεως, προερχόμενες από το Εκείνο) και που δεν μπορεί να ενσωματώσει στο Εγώ του. Τα παραληρητικά ή ψευδαισθητικά στοιχεία είναι αποτέλεσμα αυτής της προβολής και κάνουν το άτομο να δεχθεί απ' έξω, να διακρίνει μεταμορφωμένο, ό,τι δεν μπορεί να αποδεχθεί προερχόμενο από τον εσωτερικό του κόσμο.» (Ζερβής, 1996: 203) Συχνά, «συμβαίνει σε ασθενείς να παραληρούν σε στιγμές έσχату, υπερβολικού πόνου» (Κανελλοπούλου, 2000: 27).

Είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι αρκετές μη ψυχιατρικές ιατρικές καταστάσεις μπορεί να προκαλέσουν παραλήρημα, γεγονός που φανερώνει ότι στη γένεσή του εμπλέκονται σαφώς και βιολογικοί παράγοντες. Τέτοιες καταστάσεις είναι ορισμένες άνοιες (νόσος του Alzheimer ή του Pick), ενδοκρινοπάθειες, διατροφικές ένδειες, ο χρόνιος αλκοολισμός κ.α. (Kaplan & Sadock's, 1993: 153). Στη βιβλιογραφία συναντάμε πολλές εργασίες σχετικές με τον σχηματισμό παραληρητικών συμπτωμάτων μετά από τραυματισμό του δεξιού ημισφαιρίου του εγκεφάλου (Levine & Finklestein, 1982: 267 - 273 και Levine & Grek, 1984: 577 - 582). Οι νευρολογικές παθήσεις που σχετίζονται με την παραληρητική εμφάνιση είναι κυρίως αυτές που επηρεάζουν το μαιχιακό σύστημα (επιληψία, αγγειακές εγκεφαλοπάθειες, όγκοι) και τα βασικά γάγγλια (π.χ. νόσος του Parkinson ή του Huntington). Στην περίπτωση που συνυπάρχουν με διανοητικές ελλείψεις, ο παραληρητικός σχηματισμός είναι περισσότερο απλοϊκός. Επίσης, η γένεση ενός παραληρήματος είναι πιθανόν να συγκαταλέγεται μεταξύ των παρενεργειών διαφόρων φαρμακευτικών ουσιών, με κυριότερες τα κορτικοειδή, τη δακτυλίτιδα, τα αντιφυματικά, τα αντιχολινεργικά, τα αντιπαρκινσονικά, τη ντοπαμίνη, τη νιριδαζόλη, τα νευροληπτικά ταχείας ή βραδείας απορρόφησης και τα αντιεπιληπτικά. (Nathan, Oepen, Havens & McClung, 1998: 97 - 104)

Η ψυχοθεραπευτική προσέγγιση των παραληρητικών καταστάσεων απαιτεί πολύ μεγάλη προσοχή. Το σημαντικότερο -αλλά και πιο δύσκολα επιτεύξιμο- στοιχείο είναι η εδραίωση μιας σχέσης εμπιστοσύνης⁴⁹. Ο ψυχοθεραπευτής καλείται να αποφεύγει την αντιπαράθεση με τον ασθενή του σχετικά με τις παραληρητικές του ιδέες, αφού υφίσταται πάντα ο κίνδυνος ισχυρότερης εδραίωσής τους αν ο τελευταίος αισθανθεί την ανάγκη να τις υπερασπίσει. Συγχρόνως όμως, δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να προσποιείται ή να αφήνει να εννοηθεί ότι μια παραληρητική ιδέα είναι αληθής. Καλείται να διεγείρει το κίνητρο για λήψη βοήθειας, δείχνοντας στον ασθενή ότι οι παραληρητικές του πεποιθήσεις παρεμποδίζουν τη ζωή του και δημιουργούν δυσφορία, χωρίς όμως να τις κρίνει δυσφημιστικά και να τις σχολιάζει. Είναι γεγονός ότι η αντιμετώπιση των παραληρητικών καταστάσεων με φάρμακα επηρεάζει καθοριστικά τον τρόπο ζωής του ασθενούς και οδηγεί στην εκδήλωση καταθλιπτικών επεισοδίων. Κύριος σκοπός λοιπόν της ψυχοθεραπείας πρέπει να είναι η έκφραση των συναισθηματικών συγκρούσεων του πάσχοντος. Η σημαντικότερη δυσκολία έγκειται στη ρύθμιση της κατάλληλης απόστασης εντός της ψυχοθεραπευτικής σχέσης. Η προσέγγιση θα μπορούσε να εκληφθεί έντονα απειλητική, ενώ η απομάκρυνση έντονα απορριπτική. (Kaplan & Sadock's, 1993: 154 & 155) Απαιτείται η συνεχής προσπάθεια από μέρους του ψυχοθεραπευτή να κατανοήσει τη σημασία της παραληρητικής ιδέας και να δεχτεί ότι το παραληρητικό σύστημα του ασθενούς μπορεί να είναι ο ύστατος τρόπος που αυτός διαθέτει για να αντιμετωπίζει επώδυνες όψεις της εξωτερικής πραγματικότητας. Επίσης, απαιτείται ο καθησυχασμός, η δόμηση ενός νέου (μη παραληρητικού) πλαισίου αναφοράς για την αναγνωρισμένη πρωτοπαθή ασυνήθιστη εμπειρία⁵⁰ και η προσωπική διαθεσιμότητα χωρίς να εκφέρονται κρίσεις (Nathan, Oepen, Havens & McClung, 1998: 97 - 104).

Σε αντίθεση με τις παραδοχές παλαιότερων εποχών, είναι σήμερα ευρέως αποδεκτό ότι τα παραληρητικά συμπτώματα υπάρχουν για κάποιο λόγο, επιτελούν κάποια λειτουργία, εξυπηρετούν σε κάτι τον ψυχισμό. Έτσι, επιδέχονται ερμηνείας και προσπάθειας κατανόησης, άποψη στην οποία συνέβαλε καθοριστικά η γένεση και η ανάπτυξη της ψυχαναλυτικής θεώρησης, η οποία και ενδιαφέρθηκε ιδιαίτερα γι'

⁴⁹ «Να είστε ευθείς και τίμιοι σ' όλες τις συναλλαγές σας με τους ασθενείς, καθότι αυτοί επαγρυπνούν συνέχεια μήπως εξαπατηθούν ή παραπλανηθούν.» (Kaplan & Sadock's, 1993: 155)

⁵⁰ Πολύ συχνά, στις αρχές του σχηματισμού των παραληρητικών ιδεών, συμβαίνει μια ασυνήθιστη εμπειρία, μια εμπειρία με μεγάλη συναισθηματική φόρτιση, η οποία χρήζει εν συνεχεία μιας προσωπικά κατανοητής εξήγησης (Maher, 1988: 15 - 33).

αυτά (Bodei, 2003: 46). Οι Nacht και Racamier (1958) καταδεικνύουν αυτήν ακριβώς τη λειτουργική χρησιμότητα της παραληρητικής εμφάνισης, η οποία καθιστά εφικτή την άρνηση της εξωτερικής πραγματικότητας, την εξωτερίκευση και εκτόνωση των εσωτερικών εντάσεων⁵¹ και τον προσπορισμό αντισταθμιστικών λιβιδινικών ικανοποιήσεων⁵². Άλλωστε, το υποκείμενο που παραληρεί «παραμένει ενδόμυχα προσκολλημένο στη λογική της επιθυμίας, που σβήνει κάθε αντίθεση μεταξύ δυνατού και αδυνάτου, προσιτού και απρόσιτου» (Bodei, 2003: 60).

Η έκφραση αυτής της επιθυμίας και η κρυμμένη αλήθεια της μπορεί να αναζητηθεί σε κάθε παραληρητική ιδέα και -πολύ πιο δομημένα- σε κάθε παραλήρημα (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 169). Υπό ένα γενικό πρίσμα, τα παραληρήματα μεγαλείου φαίνεται να σχετίζονται με παλινδρόμηση στα αισθήματα παντοδυναμίας της παιδικής ηλικίας (Φάρος, 2001: 223). Έχει υποστηριχθεί ότι άτομα με υπερευαισθησία και αισθήματα κατωτερότητας ενεργοποιούν τους αμυντικούς μηχανισμούς της αντισταθμιστικής συμπτωματολογίας και της προβολής και είναι πιθανόν να εκδηλώσουν παραληρήματα μεγαλείου. Έχουν μάλιστα αναφερθεί περιπτώσεις παιδιών που αναπτύσσουν επεξεργασμένες φαντασιώσεις στην προσπάθειά τους να βελτιώσουν την πληγωμένη τους αυτοεκτίμηση μετά από μια απρόσμενη αποτυχία. Στο πλαίσιο της ίδιας συλλογιστικής, τα παραληρήματα ερωτικών ιδεών είναι αποτέλεσμα αισθημάτων απόρριψης και λειτουργούν αμυντικά έναντι κάποιου ναρκισσιστικού πλήγματος. Τα κριτικά και τρομακτικά παραληρήματα είναι συχνά αποτέλεσμα προβολής της κριτικής τού Υπερεγώ, ενώ τα σωματικά παραληρήματα θα μπορούσαν να ερμηνευθούν ως παλινδρόμηση σε βρεφικό ναρκισσιστικό στάδιο (δηλαδή πρόκειται για απόσυρση της συναισθηματικής επένδυσης από άλλα αντικείμενα και για διοχέτευσή της στο σώμα). (Στριγγάρης, 1947: 152 & 153) Αλλά ας προσπαθήσουμε να προσεγγίσουμε το ζήτημα πιο διεξοδικά...

⁵¹ Αξιοσημείωτη είναι η περίπτωση μιας ασθενούς που, όταν η παραληρητική της ιδέα καταδίωξης από μια «μαυροντυμένη γυναίκα» άρχισε να υποχωρεί, αναγνώρισε ότι «παρότι η μαυροντυμένη γυναίκα ήταν τρομακτική, ήταν ένα μόνον πράγμα, ενώ τώρα υπάρχουν πολλά πράγματα που με φοβίζουν - και τα αληθινά πράγματα είναι πολύ πιο τρομακτικά!» (Silva, Kim, Hofmann & Loula, 2003: 20 - 29).

⁵² «Στους ψυχωτικούς υπάρχει μια βεβαιότητα για το παραλήρημά τους, για τον φαντασιακό τους κόσμο που συνιστά τον δικό τους πραγματικό κόσμο. Το παραλήρημα και οι παραισθήσεις μπαίνουν στη θέση τού αβυσσαλέου κενού που νιώθει ο ψυχωτικός.» (Συνοδινού, 2007: 75)

6.2 Ψυχαναλυτική θεώρηση τής παραληρητικής ιδέας

Κατά τη διάρκεια τής ζωής τού S. Freud, αρχίζει να γίνεται ευρύτερα αποδεκτή μια βασική διαφοροποίηση ανάμεσα στη *νεύρωση* και την *ψύχωση*, σύμφωνα με την οποία η δεύτερη αντιστοιχεί σε πιο ακραίες και σοβαρές μορφές ψυχοπαθολογίας (Evans, 1996: 327). Είναι αλήθεια ότι η ψύχωση εμφανίζεται στην ψυχιατρική ορολογία από τον 19^ο αιώνα ως ένας όρος γενικής περιγραφής τής ψυχικής ασθένειας, ωστόσο η ουσιαστική διάκρισή της από τη νεύρωση αναπτύσσεται και αναλύεται από τον ίδιο τον Freud σε μια σειρά σχετικών μελετών του (λ.χ. Freud, 1924). Οι παραληρητικές ιδέες -οι οποίες μάλιστα συγκροτούν συνήθως πιο σύνθετα δίκτυα πεποιθήσεων (δηλαδή τα παραληρητικά συστήματα)- συγκαταλέγονται μεταξύ των κεντρικών κλινικών γνωρισμάτων των διαφόρων μορφών ψύχωσης (ιδιαίτερα τής παράνοιας⁵³, γνωστής σήμερα και ως παραληρητική διαταραχή). Η ψυχαναλυτική θεωρία πρεσβεύει κατά βάση ότι «ο κοινός παρανομαστής των ψυχώσεων είναι μια πρωτογενής διαταραχή τής λιβιδινικής σχέσης με την πραγματικότητα, ενώ τα περισσότερα από τα έκδηλα συμπτώματα (κυρίως οι παραληρητικές κατασκευές) συνιστούν δευτερογενείς απόπειρες αποκατάστασης τού αντικειμενοτρόπου δεσμού» (Laplanche & Pontalis, 1967: 563). Στο σύνολο τού έργου του, ο Freud «επιχειρεί την αποκρυπτογράφηση τού παραληρήματος, υποστηρίζοντας ότι αυτό αναπαράγει σε ένα μεταφορικό επίπεδο συγκρουσιακές ασυνείδητες επιθυμίες τού ατόμου, λειτουργώντας σαν ένα είδος επικοινωνιακού μηνύματος. Τα παραληρήματα, οι ψευδαισθήσεις, οι παρερμηνείες τής πραγματικότητας, συνιστούν προσπάθειες αποκατάστασης τής επαφής με τον κόσμο. Με άλλα λόγια, στο παράλογο τού ασθενούς, δεν έχουμε μόνον απώλεια τής πραγματικότητας, αλλά και αναδιαμόρφωσή της.» (Τσαλίκोगλου, πρόλογος στο: Freud, 1916 - 17 α: τόμος Α', 18)

⁵³ «Ο όρος *παράνοια* είναι ελληνική λέξη και σημαίνει τρέλα, απορύθμιση τού πνεύματος. Η ψυχιατρική του χρήση είναι πολύ παλιά. [...] Είναι γνωστό ότι η παράνοια, η οποία στη γερμανική ψυχιατρική τού 19^{ου} αιώνα έτεινε να συμπεριλάβει το σύνολο των παραληρημάτων, απέκτησε ακριβέστερο νόημα και πιο περιορισμένη επιφάνεια κατά τον 20^ο αιώνα, κυρίως υπό την επίδραση τού Kraepelin. [...] Στην αλληλογραφία του με τον W. Fliess και στις πρώτες δημοσιευμένες εργασίες του, ο Freud φαίνεται να ακολουθεί την προ τού Kraepelin εκδοχή τού όρου και να θεωρεί ότι η παράνοια είναι μια ευρύτατη οντότητα που περιλαμβάνει τις περισσότερες μορφές χρονίων παραληρημάτων. Στα κείμενα που δημοσιεύει μετά το 1911 υιοθετεί τη μεγάλη διαφοροδιάκριση τού Kraepelin ανάμεσα σε *παράνοια* και *πρώιμη άνοια*.» (Laplanche & Pontalis, 1967: 378)

Ο πατέρας τής ψυχανάλυσης, από πολύ νωρίς, προσπαθεί να ορίσει έναν αμυντικό μηχανισμό ως ιδιον τής ψύχωσης. Εστιάζει την προσοχή του στο ζήτημα τού ευνουχισμού και στον τρόπο με τον οποίο το ψυχωτικό υποκείμενο (αν μπορούμε εδώ να μιλάμε για υποκείμενο) αντιδρά σ' αυτόν. «Στην αρχή τού έργου του, υποστηρίζει την άποψη πως ο ψυχωτικός έχει περάσει από τη μυθική πίστη ότι όλοι οι άνθρωποι έχουν πέος, καθώς και από τη μεταγενέστερη διαπίστωση πως υπάρχει τουλάχιστον ένας, η μητέρα, η οποία το στερείται. Στο άγχος που αναπτύσσεται τότε και στο οποίο συμβάλλει η απειλή τού πατέρα, ο ψυχωτικός αντιδρά με την απόρριψη (Verwerfung) τής πραγματικότητας τού ευνουχισμού. Το Εγώ αμύνεται ενάντια στην ανυπόφορη αναπαράσταση τού ευνουχισμού με τον ψυχωτικό τρόπο τής απόρριψης. Ενώ δηλαδή ο νευρωτικός αντικαθιστά την ανυπόφορη αναπαράσταση με κάποια άλλη πιο εύκολα παραδεκτή από το Εγώ (το σύμπτωμα), ο ψυχωτικός ευρίσκει έναν τρόπο πολύ πιο ενεργητικό και αποτελεσματικό, που συνίσταται στην απόρριψη από το Εγώ τής αναπαραστάσεως και συγχρόνως τού συναισθήματος που τη συνοδεύει, και συμπεριφέρεται ως εάν η αναπαράσταση να μην είχε ποτέ φθάσει ως αυτό. Έτσι το Εγώ απαλλάσσεται μεν από τη μη συμβιβάσιμη αναπαράσταση, επιτελώντας όμως αυτή την πράξη, χωρίζεται εν όλω ή εν μέρει από την πραγματικότητα, αφού η αναπαράσταση είναι αζεχώριστα συνδεδεμένη με ένα απόσπασμα τής πραγματικότητας⁵⁴.» (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 132 & 133)

Επίσης, ο Freud καταδεικνύει στα πρώτα του έργα την προβολή ως τον κατ' εξοχήν αμυντικό μηχανισμό στην παράνοια, στην οποίαν εντάσσει όχι μόνον το καταδιωκτικό παραλήρημα⁵⁵, αλλά και την ερωτομανία, το ζηλοτυπικό παραλήρημα

⁵⁴ «Το Εγώ αποσπάται από την ανυπόφορη γι' αυτό αναπαράσταση. Η αναπαράσταση αυτή, όμως, είναι αδιάρρηκτα συνδεδεμένη μ' ένα τμήμα τής πραγματικότητας, άρα, πραγματοποιώντας αυτήν την ενέργεια, το Εγώ αποσυνδέεται εξ ολοκλήρου ή εν μέρει από την πραγματικότητα.» (Freud, 1894: SE III, 59)

⁵⁵ «Από την ανάλυση τού παραληρήματος τής παρακολούθησης φτάσαμε στο συμπέρασμα ότι στο Εγώ υπάρχει ένα τμήμα του που αδιάκοπα παρακολουθεί, ελέγχει και συγκρίνει και με αυτόν τον τρόπο έρχεται αντιμέτωπο με το άλλο μέρος τού Εγώ. Κατά τη γνώμη μας, λοιπόν, ο άρρωστος αποκαλύπτει μια αλήθεια, που δεν εκτιμήθηκε σαν τέτοια, όταν παραπονιέται πως σε κάθε βήμα τον κατασκοπεύουν και τον παρακολουθούν, πως την ίδια του την σκέψη ένας τρίτος τη γνωρίζει και την εξετάζει. Έκανε λάθος μόνον αποδίδοντας αυτήν τη δυσάρεστη δύναμη σε κάποιον έξω από αυτόν και ξένο προς αυτόν.» (Freud, 1916 - 17 a: τόμος Β', 175)

και το παραλήρημα μεγαλείου (Laplanche & Pontalis, 1967: 378). Θεωρεί ότι η παράνοια καθορίζεται, στις διάφορες παραληρητικές εκδοχές της, από τον αμυντικό της χαρακτήρα απέναντι στη λανθάνουσα ομοφυλόφιλη επιθυμία, η οποία κινδυνεύει να αναδυθεί από το ασυνείδητο (Laplanche & Pontalis, 1967: 379). «Έτσι, στο καταδιωκτικό παραλήρημα, η πρόταση “τον αγαπώ” γίνεται, μέσω τής άρνησης και τής μεταστροφής, “δεν τον αγαπώ, τον μισώ”, το οποίο προβαλλόμενο μετατρέπεται στο “με μισεί, με καταδιώκει”. Στην ερωτομανία, η πρόταση “τον αγαπώ” μετατρέπεται, μέσα από την άρνηση και τη μετάθεση, στο “δεν τον αγαπώ, αγαπώ εκείνη”, κάτι το οποίο όταν προβάλλεται αποκτά τη μορφή “εκείνη με αγαπά, έτσι την αγαπώ και εγώ”. Στη ζηλοτυπία, η πρόταση “τον αγαπώ” γίνεται, μέσα από την άρνηση και την προβολή, “δεν τον αγαπώ, εκείνη τον αγαπά”. Τέλος, στη μεγαλομανία, η πρόταση “τον αγαπώ” μετατρέπεται, μέσα από την άρνηση και την επαναστροφή, στο “δεν τον αγαπώ, αγαπώ εμένα μόνο”.» (Ζερβής, 1996: 205)

Στο έργο του *Ο άνθρωπος με τους λύκους* (1918), ο Freud επανέρχεται στο ζήτημα τής απόρριψης, η οποία τονίζει κάθε φορά τη σχέση τού υποκειμένου με τον ευνουχισμό (Freud, 1918: 389). Από το 1924 μέχρι το 1938, όπου γράφει το τελευταίο του πόνημα *Επιτομή τής ψυχανάλυσης*, επεξεργάζεται δύο άλλους όρους, αυτούς τής απάρνησης (Verleugnung / déni) τής πραγματικότητας και τού διχασμού τού Εγώ, τους οποίους συναντάμε στην ψύχωση (καθώς και στον φετιχισμό). Χρησιμοποιεί επίσης τους όρους απώλεια και αποεπένδυση τής πραγματικότητας (Freud, 1924), χωρίς ωστόσο να μένει απολύτως σταθερός σε κανέναν από αυτούς.

Αρχίζει να περιγράφει την απάρνηση τής πραγματικότητας με αφορμή τον ευνουχισμό. Ισχυρίζεται ότι τα παιδιά, ερχόμενα αρχικά αντιμέτωπα με την απουσία πέους στο κορίτσι, «απαρνούνται την πραγματικότητα αυτής τής έλλειψης και πιστεύουν ότι παρ’ όλα αυτά βλέπουν μπροστά τους το πέος» (Freud, 1923 a: SE XIX, 143 & 144), αν και πρόκειται προοδευτικά να οδηγηθούν στη θεώρηση τής απουσίας του ως αποτέλεσμα τού ευνουχισμού. Στη μελέτη του με τίτλο *Μερικές ψυχικές συνέπειες τής ανατομικής διαφοράς των φύλων* (1925), επισημαίνει ότι η απάρνηση τής πραγματικότητας υφίσταται τόσο στα κορίτσια όσο και στα αγόρια και είναι συγγενής με τον ψυχωτικό μηχανισμό: «... προκύπτει μια διεργασία, που θα ήθελα να ονομάσω με τον όρο απάρνηση τής πραγματικότητας (Verleugnung), η οποία δεν είναι νομίζω ούτε σπάνια ούτε πολύ επικίνδυνη για την ψυχική ζωή τού παιδιού. Αντίθετα, στον ενήλικα αποτελεί σημείο εκκίνησης τής ψύχωσης.» (Freud, 1925: SE XIX, 253) Το γεγονός λοιπόν ότι η απάρνηση τής πραγματικότητας αφορά στην

εξωτερική πραγματικότητα, την αντιπαραθέτει στην απώθηση και ωθεί τον Freud να την εκλάβει ως την πρώτη φάση τής ψύχωσης (Laplanche & Pontalis, 1967: 62).

Όμως, η απάρνηση τής πραγματικότητας δεν αρκεί μόνη της για την κατανόηση των κλινικών δεδομένων τής ψύχωσης. Έτσι, ο Freud τονίζει ότι «το πρόβλημα τής ψύχωσης θα ήταν απλό και σαφές μόνον εάν το Εγώ μπορούσε να αποσπαστεί εντελώς από την πραγματικότητα, αλλά αυτό συμβαίνει σπάνια και ίσως μάλιστα ποτέ» (Freud, 1938: 77). Σε κάθε ψύχωση, ακόμη και στην πλέον σοβαρή, συνυπάρχουν δύο ψυχικές στάσεις, «μια φυσιολογική, που λαμβάνει υπ' όψιν την πραγματικότητα, και μια άλλη που κάτω από την επίδραση των ενορμήσεων κατορθώνει να αποσπά το Εγώ απ' αυτήν» (Freud, 1938: 78). Η δεύτερη αυτή στάση μεταφράζεται με τη δημιουργία μιας δεύτερης πραγματικότητας, παραληρητικής, η οποία απορρίπτει την εξωτερική πραγματικότητα και βάζει στη θέση της παράγωγα τής επιθυμίας (Laplanche & Pontalis, 1967: 135). Για να δηλώσει τη συνύπαρξη στους κόλπους τού Εγώ αυτών ακριβώς των δύο διαφορετικών στάσεων σε σχέση με την εξωτερική πραγματικότητα όταν αυτή αντιτίθεται σε ενορμητικές απαιτήσεις, ο πατέρας τής ψυχανάλυσης επινοεί τον διχασμό τού Εγώ (Evans, 1996: 64).

Στην *Εισαγωγή στον ναρκισσισμό* (1914 α), ο Freud πιθανολογεί ως υπαίτια για την είσοδο στην ψύχωση τη συσσώρευση τής libido πάνω στους ενδοψυχικούς σχηματισμούς, όταν αυτή αδυνατεί να βρει διέξοδο προς την εκφόρτιση (λιβιδινική λίμναση). Αργότερα, επισημαίνει ότι «φαίνεται πως πέρα από κάποιον βαθμό, η συσσώρευση ναρκισσιστικής libido παύει πλέον να είναι ανεκτή για τον ψυχισμό» (Freud, 1916 - 17: 450). Υπό αυτήν την οικονομική οπτική, «το παραλήρημα αντιπροσωπεύει μια απόπειρα αποπροσανατολισμού τής λιβιδινικής ενέργειας προς έναν εξωτερικό κόσμο πλασμένο απ' την αρχή» (Laplanche & Pontalis, 1967: 295).

Ο J. Lacan, «συνεχίζοντας την προσπάθεια τού Freud, στηρίζεται στο κείμενο τού τελευταίου *Ο άνθρωπος με τους λύκους* και χρησιμοποιεί τον υπάρχοντα όρο -Verwerfung- τον οποίον όμως αποδίδει όχι ως *απόρριψη* αλλά ως *αποκλεισμό (forclusion)*» (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 135). Υποστηρίζει ότι «η απάρνηση αποτελεί τον θεμελιακό μηχανισμό τής διαστροφής, όπως ακριβώς η απώθηση και ο αποκλεισμός συνιστούν τους θεμελιακούς μηχανισμούς στη νεύρωση και την ψύχωση αντίστοιχα» (Evans, 1996: 64). Επίσης, διευκρινίζει ότι η προβολή είναι κατ' ουσίαν ένας καθαρά νευρωτικός αμυντικός μηχανισμός. Έχοντας ήδη εισαγάγει τις τρεις τάξεις (τού πραγματικού, τού φαντασιακού και τού συμβολικού), ορίζει τον αποκλεισμό ως κατάργηση συμβολική, συνθήκη που δεν σημαίνει ότι κάτι υπήρξε

και εν συνεχεία απορρίφθηκε, αλλά ότι δεν υπήρξε ποτέ. «Αλλά τι δεν υπήρξε ποτέ; Τι πράγμα δεν συμβολοποιήθηκε; Για τον Lacan πρόκειται για τη σημαίνουσα διάσταση τού πατέρα, για τον πατέρα ως σύμβολο και όχι ως πραγματικότητα, για το σημαίνον τού *Ονόματος-τού-Πατέρα*, στο οποίο αντιστοιχεί το σημανόμενο *ευνουχισμός*. [...] Ο πατέρας παραμένει ως μορφή φαντασιακή, η οποία όμως δεν μπορεί να λειτουργήσει ως όριο.» (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 136)

«Όταν το Όνομα-τού-Πατέρα αποκλείεται για ένα συγκεκριμένο υποκείμενο, αφήνει μια τρύπα στη συμβολική τάξη, η οποία δεν είναι ποτέ δυνατόν να καλυφθεί. Στην περίπτωση αυτή μπορούμε να συμπεράνουμε πως το υποκείμενο έχει ψυχωτική δομή, ακόμα κι αν δεν εμφανίζει κανένα από τα κλασσικά γνωρίσματα τής ψύχωσης. Αργά ή γρήγορα, όταν το αποκλεισμένο Όνομα-τού-Πατέρα επανεμφανιστεί στο πραγματικό, το υποκείμενο δεν είναι σε θέση να το αφομοιώσει, και το αποτέλεσμα αυτής τής “σύγκρουσης με το μη αφομοιώσιμο σημαίνον” (Lacan, 1955 - 56: 321) συνιστά την τυπική “είσοδο στην ψύχωση”, η οποία συνοδεύεται συνήθως από την εμφάνιση ψευδαισθήσεων και / ή παραληρημάτων⁵⁶.» (Evans, 1996: 66)

Η είσοδος στο συμβολικό δεν είναι λοιπόν εφικτή για το ψυχωτικό υποκείμενο. Αυτό όμως που δεν πήρε θέση μέσα στο συμβολικό, δηλαδή ο ευνουχισμός, μπορεί να εμφανιστεί στο πραγματικό με τη μορφή παραληρήματος (Lacan, 1955 - 56: 13). Σύμφωνα με τη λακανική θεώρηση, το παραλήρημα συνιστά την προσπάθεια τού υποκειμένου να καλύψει την τρύπα που αφήνει στο συμβολικό σύμπαν η απουσία τού Ονόματος-τού-Πατέρα, αυτού τού πρωταρχικού σημαίνοντος. Πρόκειται δηλαδή για μια προσπάθεια τού ψυχωτικού ασθενούς «να θεραπεύσει τον εαυτό του, να βγει από

⁵⁶ Στη λακανική ψυχαναλυτική προσέγγιση αποκτά ιδιαίτερη σημασία η διάκριση μεταξύ τής ψύχωσης ως κλινικής δομής και των ψυχωτικών φαινομένων, δηλαδή των παραληρημάτων και των ψευδαισθήσεων, για την εμφάνιση των οποίων δύο είναι οι απαραίτητες προϋποθέσεις. Κατά πρώτον, το υποκείμενο θα πρέπει να έχει ψυχωτική δομή. Κατά δεύτερον, το Όνομα-τού-Πατέρα θα πρέπει «να κληθεί σε συμβολική αντίθεση με το υποκείμενο» (Lacan, 1977: 217). Αν απουσιάζει η πρώτη συνθήκη, καμιά αντιπαράθεση με το πατρικό σημαίνον δεν πρόκειται ποτέ να οδηγήσει σε ψυχωτικά φαινόμενα, δεδομένου ότι ένα νευρωτικό υποκείμενο δεν είναι δυνατόν ποτέ να γίνει ψυχωτικό (Lacan, 1955 - 56: 15). Αν απουσιάζει η δεύτερη συνθήκη, τότε η ψυχωτική δομή πρόκειται να παραμείνει ισοβίως λανθάνουσα. Είναι λοιπόν πιθανόν για ένα υποκείμενο να έχει ψυχωτική δομή και να μην εμφανίσει ποτέ κάποιο παραλήρημα. Μόνον όταν συγκλίνουν και οι δύο προαναφερθείσες προϋποθέσεις συντελείται η εκδήλωση τής λανθάνουσας ψύχωσης μέσα από τον παραληρητικό σχηματισμό. (Evans, 1996: 328 & 329)

το αδιέξοδο της κατάρρευσης του συμβολικού σύμπαντος μέσα από ένα μόρφωμα αντικατάστασης» (Evans, 1996: 215 & 216). «Η φαινομενολογία του παραλήρηματος χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι το υποκείμενο πορεύεται μέσω της αναγκαιότητας κατασκευής ενός συστήματος που τείνει να επιφέρει μια αρμονικοποίηση -αν και με τρόπο αναποτελεσματικό- της ασυμφωνίας του προσωπικού του βιώματος. Είναι υπό αυτήν την έννοια που το παραληρητικό κατασκευάσμα καθορίζεται από την ίδια του την παραδοξότητα. Αυτή η ιδιαίτερης αξίας υπόθεση, σύμφωνα με την οποία το παραλήρημα επιβάλλεται στο υποκείμενο ως μια απόπειρα ψυχικής αναδιοργάνωσης, εισάγεται από τον Freud. Πρόκειται λοιπόν για ένα μέσο αναπαράστασης της πραγματικότητας που τείνει να συμβιβάσει και να αναδιοργανώσει τη σύγκρουση μεταξύ του Εγώ και του εξωτερικού κόσμου, μια απόπειρα θεραπείας ή αναδιοργάνωσης, μια απόπειρα που επιδιώκει να επαναδιευθετήσει την αποεπενδεδυμένη από το αντικείμενο libido.» (Rengifo, 2009: 213) Όπως παρατηρεί και ο ίδιος ο Freud στη μελέτη του για την περίπτωση του δικαστή Schreber⁵⁷, «εκείνο που φαίνεται αρχικά παράγωγο της παθολογίας, το παραληρητικό μόρφωμα, είναι στην πραγματικότητα η προσπάθεια αποκατάστασης, η ανασυγκρότηση» (Freud, 1911 a: SE XII, 71).

Ο Lacan διακρίνει στο παραλήρημα αφ' ενός τη διαισθητική σύλληψη που το τροφοδοτεί και το αναπτύσσει και αφ' ετέρου τον επαναλαμβανόμενο λεκτικό τύπο, τη φτώχεια της στερεότυπης φόρμουλας (Safouan, 2001: 328). Βέβαια, επιμένει στη σημασία του παραλήρηματος (Dethy, 1998: 65) και δίνει έμφαση στη χρησιμότητα της στενής παρακολούθησης της θεώρησης που αναπτύσσει ο ίδιος ο ψυχωτικός ασθενής γι' αυτό (Evans, 1996: 216). «Στην περίπτωση του ψυχωτικού, δεν είναι η πραγματικότητα που διακυβεύεται αλλά η βεβαιότητα. Ακόμα και αν ο ψυχωτικός αναγνωρίζει ότι αυτό που αισθάνεται δεν ανήκει στην τάξη της πραγματικότητας, δεν επηρεάζει στο ελάχιστο τη βεβαιότητά του. Είναι βέβαιος πως ό,τι βιώνει τον αφορά -

⁵⁷ «Το παραλήρημα του Schreber έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον, γιατί μας επιτρέπει να συλλάβουμε τη διαλεκτική των εικόνων στην πλήρη ανάπτυξή τους. Η διαλεκτική αυτή στον άνθρωπο διακρίνεται από κάθε φυσική, ενστικτώδη σχέση, επειδή διαμορφώνεται μέσα από το *στάδιο του καθρέφτη*. Η κατοπτρική δομή (εικόνα εαυτού - είδωλο του άλλου) προσδίδει έναν διαζευκτικό χαρακτήρα στον κόσμο των παραστάσεων του ανθρώπου. Όπως ανέκαθεν τόνισαν οι αναλυτές, το παιχνίδι των φαντασιώσεων στο παραλήρημα έχει έναν πλήρως αναπτυγμένο χαρακτήρα αναδιπλασιασμού.» (Safouan, 2001: 67)

είναι το πιστεύω του, η παραληρητική του πεποίθηση.» (Safouan, 2001: 64 & 65) Ο Lacan υπενθυμίζει μάλιστα ότι το παραλήρημα αποτελεί μια μορφή λόγου, και -κατά συνέπεια- πρέπει να εκλαμβάνεται ως «ένα πεδίο σημασιοδότησης που έχει οργανώσει ένα συγκεκριμένο σημαίνον» (Lacan, 1955 - 56: 121). Άλλωστε, γι' αυτό όλα τα παραληρητικά φαινόμενα «ξεκαθαρίζουν όταν συσχετίζονται με τις λειτουργίες και τη δομή τού λόγου» (Lacan, 1955 - 56: 310).

Από τη διδακτορική του ακόμη διατριβή (1932 και 1933), ο Lacan σημειώνει τη σύγχυση που επικρατεί στο παραλήρημα μεταξύ φαντασίωσης και πραγματικότητας (Dethy, 1998: 23 & 151). Αρκετά χρόνια αργότερα, στο έκτο σεμινάριο (1958 - 59), εστιάζοντας στη θεματική τής επιθυμίας, επεξεργάζεται το ζήτημα τής ερμηνείας τής φαντασίωσης, η οποία -καθώς διευκρινίζει- δεν ανάγεται στην πραγματικότητα όπως την ορίζει η επιστήμη και η γνωσιοθεωρία. «Η φαντασίωση μάς υποχρεώνει να κινηθούμε προς μια διαφορετική κατεύθυνση, προς τη διάσταση τού Είναι. Το υποκείμενο φέρει εντός του ένα μήνυμα. Μπορεί αυτό να είναι ανυπόφορο όπως είναι το μήνυμα τού Hamlet. Αλλά δεν παύει να εκφράζει την αληθινή επιθυμία τού υποκειμένου.» (Safouan, 2001: 156 & 157) Συνδυάζοντας λοιπόν τις δύο αυτές επισημάνσεις, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η παραληρητική ιδέα σαφώς αποτελεί -μεταξύ άλλων- και έκφραση τής ασυνείδητης επιθυμίας τού υποκειμένου, και γι' αυτό αποκτά ιδιαίτερη σημασία η προσπάθεια κατανόησης τού νοήματός της.

Προς επίρρωση ενός τέτοιου ισχυρισμού, διάφοροι κατά καιρούς στοχαστές τονίζουν ότι το υποκείμενο που εκφράζει μια παραληρητική ιδέα δεν έχει κατ' ουσίαν επιτύχει την ολοκληρωτική μετάβασή του από τη συνθήκη όπου κυριαρχεί η λογική που εμφορείται από την επιθυμία στη συνθήκη όπου επικρατεί η λογική που εμφορείται από μια σταθερή και κοινά αποδεκτή ορθότητα. Κατά την παραληρητική λοιπόν εκδήλωση αναδεικνύεται θριαμβευτής ο κόσμος τής λογικής που κυριαρχείται από την επιθυμία. Στον πυρήνα τής παραληρητικής ιδέας τοποθετείται η επανέυρεση μιας αλήθειας πολύ παλιάς, από την οποίαν το υποκείμενο έχει σκληρά και επώδυνα αποσπαστεί για χάρη τής πολιτισμικής εξέλιξης και τής κοινωνικοποίησής του. Έτσι, η παραληρητική ιδέα συνιστά μια απεγνωσμένη προσπάθεια «επιστροφής στην πατρίδα», σ' έναν τόπο όπου τίποτα δεν μπορεί να σταθεί εμπόδιο στην επιθυμία. (Bodei, 2003: 60) Την ύπαρξη και τη λειτουργία αυτής ακριβώς τής επιθυμίας μπορούμε να εντοπίσουμε στο περιεχόμενο των παραληρητικών ιδεών των κλινικών περιπτώσεων που παρουσιάζονται στο ακόλουθο υποκεφάλαιο.

6.3 Η παραληρητική ιδέα στην κλινική πράξη

Όπως έχει προαναφερθεί, η παραληρητική ιδέα αναπαριστά την εσωτερική αγωνία και τον ψυχικό πόνο του υποκειμένου και εμφορείται από την κυριαρχία της ασυνείδητης επιθυμίας του. Συχνά, φαίνεται ότι η ψυχωτική πραγματικότητα καθίσταται λιγότερο επώδυνη και βασανιστική από τη ζωή στον κόσμο της εξωτερικής πραγματικότητας. Είναι μάλιστα εντυπωσιακό πόσο έκδηλη και βέβαιη αποδεικνύεται εντέλει η συγκεκριμένη διαπίστωση στην κλινική πράξη.

α) Το παιδί της μη-τέρας...

Κατά το ακαδημαϊκό έτος 2004 - 2005 παρακολούθησα την εκπαίδευση στελεχών ψυχικής υγείας που διοργανώνει κάθε χρόνο το Ελληνικό Κέντρο για την Ψυχική Υγεία και Θεραπεία του Παιδιού και της Οικογένειας - «Το Περιβολάκι». Πρόκειται για ένα μη κερδοσκοπικό σωματείο, το οποίο προσφέρει υπηρεσίες ψυχικής υγείας σε παιδιά με διάχυτες αναπτυξιακές διαταραχές, καθώς επίσης και στις οικογένειές τους. Απευθύνεται σε παιδιά που δεν παρουσιάζουν νοητική υστέρηση και η όποια δυσκολία τους στον γνωστικό τομέα είναι δευτερογενής της ψυχικής τους διαταραχής. Τα παιδιά αυτά εκδηλώνουν πολλά από τα συμπτώματα του αυτισμού ή της παιδικής ψύχωσης, με επιπτώσεις στην ανάπτυξη του λόγου και την επικοινωνία. Εργάστηκα στην τάξη των μεγαλύτερων σε ηλικία παιδιών (από 8 - 10 ετών), που την αποτελούσαν πέντε παιδιά με κλινική εικόνα που παραπέμπει σε αυτήν της παιδικής ψύχωσης (μεταξύ αυτών και ο Αιμίλιος⁵⁸) και δύο παιδιά με κλινική εικόνα που παραπέμπει σε αυτήν του αυτισμού.

Την περίοδο εκείνη, ο Αιμίλιος είναι περίπου δέκα ετών. Από άποψη εξωτερικής εμφάνισης, δείχνει ένα όμορφο και συμπαθές παιδί. Ζει με την οικογένειά του (είναι μοναχοπαίδι) σ' ένα προάστιο της Αθήνας. Η αρχική του παραπομπή στο Ελληνικό Κέντρο για την Ψυχική Υγεία και Θεραπεία του Παιδιού και της Οικογένειας λαμβάνει χώρα το 2001. Η διάγνωσή του, παρά το γεγονός ότι δεν αποτέλεσε ποτέ καθοριστικό και αδιάλλακτο παράγοντα αντιμετώπισης της κλινικής περιπτώσεώς του, φαίνεται να προσιδιάζει περισσότερο σε αυτήν της παιδικής ψύχωσης. Το βασικό του πρόβλημα έγκειται στη συμβιωτική σχέση με τη μητέρα του, σε οποιαδήποτε απομάκρυνση της οποίας ο Αιμίλιος εκδηλώνει πολύ έντονη επιθετικότητα. Χτυπά, κλωτσάει, δαγκώνει και φτύνει τους πάντες. Καταστρέφει τα αντικείμενα του χώρου,

⁵⁸ Αιμίλιος: Ο ζηλωτής, ο ανταγωνιστής (εκ του λατινικού *aimilius* > *aemulus*).

τραβά και σκίζει τα ρούχα των άλλων. Επίσης, αντιδρά επιθετικά όταν τού ζητηθεί κάποια δραστηριότητα που δεν επιθυμεί ή όταν τού γίνεται παρατήρηση. Η επιθετικότητα αυτή απευθύνεται τόσο στη μητέρα του όσο και σε οποιονδήποτε παρευρισκόμενο τρίτο, καθώς επίσης και στα αντικείμενα τού χώρου. Ενώ αρχικά δείχνει δεκτικός και φιλικός, ξαφνικά αλλάζει συμπεριφορά και γίνεται προκλητικός. Όταν δεν κάνει αυτό που θέλει, εκφράζει τη δυσαρέσκειά του με φωνές και καταστροφικότητα. Πολλές φορές, εκδηλώνει αβάσταχτο άγχος και παρορμητικότητα. Κάνει επικίνδυνα πράγματα, ενώ η ποιότητα τής επικοινωνίας του είναι διαταραγμένη.

Ο πατέρας τού Αιμίλιου, ηλικίας περίπου σαράντα ετών τότε, εργάζεται στην Αθήνα ως υδραυλικός. Η μητέρα, σχεδόν συνομήλικη τού πατέρα, έχει εγκαταλείψει το επάγγελμά της με σκοπό να «αφιερωθεί στο παιδί». Η μητρική γιαγιά κατοικεί στον κάτω όροφο τού σπιτιού όπου διαμένει η οικογένεια. Προβάλλεται από την ίδια τη μητέρα ως ανέκαθεν πάρα πολύ καταπιεστική. «Μόνον εκείνη πράττει σωστά, ενώ όλοι οι άλλοι έχουν πάντα λάθος. Ακόμα και τώρα εξακολουθεί ν' ανακατεύεται παντού!» Ο Αιμίλιος την αγαπά πολύ, αν και αυτή τον δέρνει κάποιες φορές ή τού φέρεται σκληρά. Συνήθως, όταν αυτός διαμαρτύρεται και κλαίει για οποιονδήποτε λόγο, λέει στον εγγονό της: «Τι σου έκανε πάλι η κακιά μαμά, η κακούργα;»

Η γνωριμία των γονέων γίνεται μέσω μιας κοινής φίλης και ο γάμος τους ακολουθεί μετά από δύο χρόνια σχέσης, ενώ η μητέρα είναι ήδη πέντε μηνών έγκυος. Η ίδια τονίζει χαρακτηριστικά ότι «ήθελε πολύ αυτό το παιδί». Παρουσιάζει την εγκυμοσύνη της ως φυσιολογική, χωρίς ιδιαίτερα προβλήματα. «Ήμουν πολύ χαρούμενη τότε, παρά το γεγονός ότι έπεφτα κάτω χωρίς λόγο και χτυπούσα δυνατά με την κοιλιά.» Αυτό συμβαίνει τουλάχιστον τρεις - τέσσερις φορές καθ' όλη τη διάρκεια τής εγκυμοσύνης. Ο τοκετός προβάλλεται εξίσου φυσιολογικός. Ως μωρό, ο Αιμίλιος είναι σχετικά ήρεμος μέχρι την ηλικία τού ενός έτους, αν και εμφανίζει δυσκολίες στον ύπνο. Ξυπνά ανά τρεις ώρες περίπου, ζητά τη μητρική αγκαλιά και κοιμάται «γαντζωμένος» πάνω στο μητρικό σώμα. Μεγαλώνοντας λίγο, σηκώνεται στην κούνια του και επιδιώκει κλαίγοντας να πάει στο γονεϊκό κρεβάτι. Έκτοτε, κοιμάται αγκαλιά με τη μητέρα του στο παιδικό δωμάτιο και ο πατέρας κοιμάται μόνος του στο διπλό συζυγικό κρεβάτι.

Λέει τις πρώτες του λέξεις σε ηλικία ενάμισι έτους περίπου. Οι λέξεις αυτές είναι «μαμά» και «γιαγιά». Σε ηλικία τριών ετών, αρχίζει να κάνει μικρές προτάσεις, όπως «θέλω νερό» ή «μαμά θέλω βόλτα». Ωστόσο, καταφέρνει να συνεννοείται και να επικοινωνεί με το περιβάλλον του αργότερα, γύρω στην ηλικία των τεσσάρων ετών.

Ο λόγος του αναφέρεται σχεδόν μόνιμα στη μητέρα. Κατακτά τον έλεγχο των σφιγκτήρων σε ηλικία τριών ετών. Από τότε πηγαίνει μόνος του στην τουαλέτα, αλλά ζητά να έχει βλεμματική επαφή με τη μητέρα του. Αρχίζει να παίζει κάπως από τα πέντε, ενώ μέχρι τότε συνηθίζει να πετά τα παιχνίδια στο κεφάλι της μητέρας. Στην ίδια ηλικία, αρέσκεται να βλέπει video - clip και έργα με βία στην τηλεόραση.

Παρακολουθεί για διάστημα τριών μηνών το πρόγραμμα ιδιωτικού νηπιαγωγείου, αλλά το προσωπικό αδυνατεί να εργαστεί μαζί του γιατί είναι πολύ επιθετικός. Πηγαίνει σε άλλο ιδιωτικό νηπιαγωγείο, αλλά δεν παραμένει ούτε εκεί. Τέλος, εγγράφεται σε δημόσιο νηπιαγωγείο, όπου αρνείται να συμμετάσχει στις δραστηριότητες, πετά αντικείμενα στο κεφάλι της νηπιαγωγού του όταν προσπαθεί να τον οριοθετήσει και χτυπά τους πάντες. Αρνείται με κάθε τρόπο να παραμείνει στην τάξη και να αφήσει τη μητέρα του να φύγει. Καταστρέφει, κλωτσά, φτύνει και εκδηλώνει κρίσεις οργής. Στις αρχές του 2001, η μητέρα επικοινωνεί πολύ αναστατωμένη με το Ελληνικό Κέντρο για την Ψυχική Υγεία και Θεραπεία του Παιδιού και της Οικογένειας και ζητά να γίνει δεκτός ο γιος της στο Κέντρο Ημέρας.

Την περίοδο που γνωρίζω τον Αιμίλιο, αυτός έχει κάνει κάποια μικρά αλλά σημαντικά βήματα αυτονομίας. Από την πρώτη στιγμή της παραπομπής του στο «Περιβολάκι», τίθεται ως πρωταρχικής σημασίας θεραπευτική επιδίωξη ο αποχωρισμός του από τη μητέρα και η ενίσχυση της πατρικής εμπλοκής στη δυάδα μητέρας - παιδιού. Μετά από πολλές προσπάθειες και με τη συμβολή της ψυχοθεραπείας, επιτυγχάνεται εν μέρει ο αποχωρισμός αυτός κατά τη διάρκεια του ύπνου, ωστόσο ο Αιμίλιος εξακολουθεί να αναφέρεται πολύ συχνά στο γεγονός της αλλαγής του κρεβατιού, κάτι που φανερώνει πόσο ψυχικά επώδυνη παραμένει αυτή η αλλαγή. Είναι αξιοσημείωτο ότι τώρα που κοιμάται πλέον μόνος του, ξαπλώνει ανάσκελα, σταυρώνει τα χέρια πάνω στην κοιλιά και σκεπάζεται με το σεντόνι, «σαν νεκρός» όπως επισημαίνει η μητέρα, η οποία είναι πολύ αγχώδης και πολλές φορές αποδιοργανώνεται και η ίδια πλήρως. Όχι μόνο δεν ενισχύει τις προσπάθειες αυτονομίας του γιου της, αλλά τις εμποδίζει κιόλας. Ενώ φαινομενικά διαμαρτύρεται γι' αυτού του είδους τη συμβιωτική σχέση που υπάρχει μεταξύ τους, στην πραγματικότητα κάνει οτιδήποτε προκειμένου να τη διατηρήσει. Είναι φανερός ο πλήρης αποκλεισμός του πατέρα από τη μητέρα, τη θέση του οποίου παίρνει ο Αιμίλιος. Ο αποκλεισμός αυτός είναι εμφανής και στον λόγο της μητέρας, η οποία -συχνά- αναφερόμενη στον πατέρα, μπερδεύεται και μιλά για τον γιο της.

Η μητέρα θεωρεί το παιδί μέρος τού σώματός της, τής δικής της απόλαυσης. Είναι αξιοσημείωτο ότι όταν της συστήνεται να κοιμάται ο γιος της μόνος στο δωμάτιό του, εκείνη διερωτάται: «Και τώρα ποιος θα ακουμπά τη μύτη του στη μύτη μου και ποιου την ανάσα θα νιώθω το βράδυ;» Επίσης, δηλώνει κάποια στιγμή στην ψυχοθεραπεύτριά της: «Μα καλά! Νομίζετε πως αν ο άνδρας μου ήταν πιο τρυφερός, θα τριβόμουν στον γιο μου;» Αλλά εξίσου αξιοσημείωτο είναι και το γεγονός τής σωματικής και ψυχολογικής βίας μεταξύ μητέρας - παιδιού. Ο Αιμίλιος συνηθίζει να τη χτυπά, ενώ εκείνη παραδέχεται ότι τον κακοποιεί⁵⁹. Συχνά μάλιστα τού λέει πως έχει εραστή, πως θα τον παρατήσει σε κάποιο ίδρυμα και πως θα παρατήσει και τον πατέρα και θα φύγει με τον εραστή της. Άλλοτε, τον απειλεί πως θα ρίξει το αυτοκίνητο σε γκρεμό και θα πεθάνουν μαζί. Σε μια συνάντηση των ψυχοπαιδαγωγών τού Κέντρου Ημέρας με τους γονείς και ενώ η μητέρα περιγράφει τον τρόπο που ο γιος της κοιμάται πλέον μόνος του σκεπασμένος ασφυκτικά με το σεντόνι, αρχίζει να πλάθει τη φαντασίωση πως είναι πεθαμένος και τον παρομοιάζει πολύ περιγραφικά με νεκρό τυλιγμένο στο σάβανό του.



59

Ο Αιμίλιος δημιούργησε το σχέδιο αυτό κατόπιν προτροπής μου να ζωγραφίσει ό,τι θέλει. Απεικονίζει τη μητέρα του και το σπίτι του. Όλο το σχέδιο φανερώνει έντονη επιθετικότητα, γεγονός που υποδηλώνεται από το κόκκινο χρώμα του. Το σπίτι αποτελείται από κλειστές, συνεχείς γραμμές. Η μητέρα τοποθετείται στο κάτω αριστερά τμήμα τού χαρτιού, στο τμήμα δηλαδή που σχετίζεται με το συγκρουσιακό κομμάτι τού ψυχισμού. Τα ακατάστατα και μπερδεμένα μαλλιά της φανερώνουν μεγάλο άγχος και σύγχυση. Το σώμα της είναι τετράγωνο, συμπαγές, απολύτως άκαμπτο, αδιαμόρφωτο, αμετακίνητο. Αξίζει να εστιάσουμε την προσοχή μας στα χέρια της, τα οποία είναι μακριές κόκκινες γραμμές, χωρίς δάκτυλα, δίχως δηλαδή καμία κατάληξη. Μοιάζει να υποδηλώνουν κάτι το φαλλικό, ιδιαίτερα το δεξί χέρι (έτσι όπως βλέπουμε το σχέδιο), το οποίο είναι πολύ πιο μακρύ και φαίνεται να κρατά το σπίτι. Θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για μια εικόνα παντοδυναμίας τής μητέρας, η οποία «έχει το σπίτι στο χέρι».

Στις συναντήσεις με τους γονείς, η μητέρα αναφέρει μια σειρά από καταστάσεις που φανερώνουν τη συμβιωτική σχέση με το παιδί της. Ο Αιμίλιος κρίνει καθημερινά τα ρούχα της και ζητά να τα βγάλει αν δεν τού αρέσουν. Εκνευρίζεται επίσης πολύ όταν αυτή σταματά στον δρόμο για να χαιρετήσει και να μιλήσει σε κάποιον γνωστό. Δεν τού αρέσει να φορά η μητέρα του κραγιόν και έτσι συχνά τρώει τα κραγιόν της. Όταν αυτός πηγαίνει στην τουαλέτα, θέλει οπωσδήποτε να έχει οπτική επαφή μαζί της. Τής απαγορεύει να πηγαίνει οπουδήποτε χωρίς αυτόν και ενοχλείται όταν αυτή ασχολείται με άλλα άτομα. Η μητέρα λέει χαρακτηριστικά: «Είναι συνεχώς πίσω μου. Δεν με αφήνει να φορέσω ούτε το βρακί μου!» Και συμπληρώνει: «Αλλά και εγώ δεν θέλω να τον αφήνω μόνο. Τον καταλαβαίνω απόλυτα. Το να είναι κανείς μόνος σημαίνει ότι αποτραβιέται και παραιτείται από τη ζωή.». Όταν -σε περίοδο πολύ μεγάλης αποδιοργάνωσης- συστήνεται στον Αιμίλιο η λήψη Risperdal, η μητέρα ανακοινώνει στην ψυχοθεραπεύτριά της ότι δοκίμασε και αυτή από το φάρμακο τού γιου της, προκειμένου να μάθει έτσι πώς αυτός νιώθει. Στο διάστημα μάλιστα που το παιδί γίνεται εμφανώς πιο ήρεμο χάρις στη φαρμακοθεραπεία, παρατηρείται μια αντίστοιχη «κατατονία» στη μητέρα.

Από την άλλη πλευρά, ο πατέρας φαίνεται πιο λογικός και ρεαλιστικός. Όταν αποφασίζει να εμπλακεί (μετά από πολλές παροτρύνσεις) στη συγχωνευτική σχέση μητέρας - παιδιού, τότε η μητέρα γίνεται έξαλλη και τον παραγκωνίζει πλήρως. Ο Αιμίλιος τον αντιμετωπίζει σαν να είναι αυτός που τού στερεί τη μητέρα του. Όταν βγαίνει μαζί του κάποια βόλτα, ασχολείται συνεχώς με την ώρα επιστροφής στο σπίτι. Είναι σαν ο μοναδικός ρόλος τού πατέρα να έγκειται στο να τον παραδώσει στη μητέρα. Ως προς τη μεταξύ των γονέων σχέση, η μητέρα προβάλλει δύο αντιφατικές εικόνες τού συζύγου της. Από τη μία λέει πως αυτός αγωνίζεται καθημερινά δουλεύοντας για να τους εξασφαλίσει τα απαραίτητα χρήματα (τού αναγνωρίζει δηλαδή μια προσπάθεια να τους φροντίσει), ενώ από την άλλη υποστηρίζει ότι τους έχει εγκαταλείψει εντελώς. Συχνά τον μειώνει λέγοντας: «Και τι μπορεί σάμπως να κάνει αυτός;» Ο πατέρας αναγνωρίζει πως η σύζυγός του «αντιμετωπίζει τον γιο τους σαν μωρό», ωστόσο θεωρεί πως αυτή είναι «πολύ άξια και δυναμική». Δηλώνει πάντως πως δεν έχει καμιά συζυγική σχέση μαζί της.

Καθ' όλη τη διάρκεια τής εκπαίδευσής μου στο Κέντρο Ημέρας, ο Αιμίλιος επεδίωκε εμφανώς τη συναναστροφή μαζί μου, κάτι που ενισχυόταν και από το γεγονός ότι ήμουν ένας από τους λίγους άνδρες που υπήρχαν στο συγκεκριμένο πλαίσιο. Ήθελε να περνάμε χρόνο μαζί, προσπαθούσε συχνά να με μιμηθεί (ακόμα

και στις κινήσεις που κάνω ή τον τρόπο που μιλάω) και πολλές φορές διεκδικούσε την αποκλειστικότητά μου. Επεδίωκε τη σωματική επαφή και προσπαθούσε να ερωτικοποιήσει τη σχέση, θέλοντας ίσως έτσι να επαναλάβει τη σχέση του με τη μητέρα. Ζητούσε να με επισκεφτεί στο σπίτι μου ή εγώ στο δικό του και ρωτούσε να μάθει για προσωπικά μου θέματα, κυρίως για τη σχέση μου με τις γυναίκες. Ενώ μου έδινε την εντύπωση ότι υπήρχαν στιγμές που με φοβόταν, προσπαθούσε με κάθε τρόπο να συγκριθεί και να συγκρουστεί μαζί μου. Χαρακτηριστικό άλλωστε είναι πως ο ίδιος προκαλούσε πάντα αυτό που φοβόταν. Συχνά μου έλεγε πως «μ' αγαπά πολύ», ενώ στη συνέχεια συμπλήρωνε πως «θέλει να με θάψει». Όταν ήμασταν μόνοι, μου ζητούσε να παίξουμε το εξής παιχνίδι: Ήθελε να κάνω εγώ τον πατέρα, ο οποίος τον ξυπνά από το κρεβάτι της μητέρας για να πάνε εκδρομή.

Σε μια άλλη τάξη τού Κέντρου Ημέρας, ήταν εκπαιδευόμενη μια ψυχολόγος συνονόματη τής μητέρας του, η οποία ήταν συμφοιτήριά μου. Συχνά, ο Αιμίλιος μάς έβλεπε να μιλάμε ή να φεύγουμε μαζί τα μεσημέρια. Δημιούργησε λοιπόν το εξής παραληρητικό σενάριο, το οποίο θεωρώ ενδεικτικό τής σχέσης με τους γονείς του. Μου έλεγε συχνά πως «η κοπέλα αυτή είναι γυναίκα μου, ότι έχω μαζί της ένα παιδί και ότι αυτός πρόκειται να μου την πάρει». Άλλοτε με απειλούσε και άλλοτε με παρακαλούσε να την αφήσω σ' αυτόν γιατί τού άρεσε και την αγαπούσε. Όταν μας έβλεπε να μιλάμε μαζί, γινόταν ακραία επιθετικός και με χτυπούσε. Πολλές φορές τού εξήγησα ότι δεν έχω γυναίκα ή παιδί. Τού αναγνώρισα ότι η εν λόγω κοπέλα είχε το ίδιο όνομα με τη μητέρα του, ότι ίσως γι' αυτό να τού άρεσε τόσο και τού εξήγησα πως όταν ο ίδιος μεγαλώσει θα μπορεί να παντρευτεί μια εξίσου όμορφη γυναίκα. Πολλές φορές μάλιστα και η συνεκπαιδευομένη μου προσπάθησε να τού μιλήσει για το θέμα αυτό, που κατά καιρούς φαινόταν να τον απασχολεί ιδιαίτερα. Ενώ κάποιες φορές έμοιαζε να το κατανοεί, ωστόσο σε όλη τη διάρκεια τής χρονιάς επανερχόταν στο παραληρητικό αυτό μόρφωμα, με ρωτούσε, με απειλούσε και συχνά με χτυπούσε για «να αφήσω τη γυναίκα μου και να την παντρευτεί αυτός».

Η μητέρα είναι, κατά τη γνώμη μου, μια προσωπικότητα με ψυχωτική δομή. Λειτουργεί με βάση την άρνηση σε καθετί που δεν ταιριάζει στη βαθύτερη ψυχική της οικονομία. Φαίνεται να κάνει πολύ μικρή διάκριση μεταξύ υποκειμενικού και αντικειμενικού και εκδηλώνει έντονη αμφιθυμία, με αποτέλεσμα οι αντιδράσεις της να είναι σπασμωδικές και παρορμητικές. Η συμβιωτική επιθυμία τού Αιμίλιου γι' αυτήν, η οποία προβάλλεται με ιδιαίτερα έκδηλο τρόπο και στο παραληρητικό

κατασκευάσμά του, είναι εμφανής⁶⁰. Κοιμάται για πολλά χρόνια μαζί της στο ίδιο κρεβάτι, θέλει να τη βλέπει όταν ο ίδιος είναι στην τουαλέτα, προσπαθεί να είναι συνεχώς κοντά της, ελέγχει τα ρούχα που αυτή φορά, θυμώνει και επιτίθεται σε όποιον την απασχολεί ή της μιλά, δεν αντέχει να παραμείνει μακριά της ούτε για ελάχιστο χρονικό διάστημα. Η μητέρα λέει ότι «τα νεύρα τού γιου της εντάθηκαν από τη στιγμή που περπάτησε», από τη στιγμή δηλαδή που θα είχε τη δυνατότητα να γίνει πιο ανεξάρτητος και να απομακρυνθεί κάπως από εκείνη. Η σωματική επαφή μεταξύ τους είναι στενή και διαρκώς έντονη. Ακόμη και η μεταξύ τους σωματική βία φαίνεται να εξυπηρετεί αυτή τους την ανάγκη για σωματική επαφή, μ' έναν όμως πολύ παθολογικό τρόπο.



Το σχέδιο αυτό απεικονίζει εμένα και την εκπαιδευόμενη με την οποία ο Αιμίλιος δηλώνει ερωτευμένος και την οποία θεωρεί γυναίκα μου και απειλεί να μου την πάρει. Η εκπαιδευόμενη (συνονόματη της μητέρας του) φαίνεται να με διχάζει, να βγάζει δύο όψεις μου, οι οποίες αποδίδονται σαν κατοπτρική απεικόνισή μου. Είναι χαμογελαστή. Ο Αιμίλιος χρησιμοποιεί το μοβ χρώμα, αποδίδοντάς της έτσι κάτι μητρικό. Το άγχος του απέναντί της εστιάζεται στον χώρο τού κεφαλιού, στο επίπεδο δηλαδή των σκέψεων. Η απεικόνιση τού σώματός της φανερώνει μια ακαμψία, ενώ τα πολύ μακριά χέρια της έχουν κάτι το φαλλικό και δημιουργούν μια εντύπωση παντοδυναμίας. Αξίζει να επισημανθεί η ομοιότητα της απόδοσης με αυτήν της μητέρας στο προηγούμενο σχέδιο, καθώς και η απουσία οποιουδήποτε χαρακτηριστικού που θα μπορούσε να θεωρηθεί ενδεικτικό -και κατ' επέκταση διακριτικό- τού φύλου. Εγώ αποδίδομαι μ' ένα εξίσου μητρικό και θηλυκό χρώμα, το ροζ. Και στις δύο απεικονίσεις μου, το πρόσωπό μου είναι αρκετά παράξενο. Ωστόσο, στην απεικόνισή μου στο κάτω μέρος τού χαρτιού, φαίνεται πως το άγχος δεν περιορίζεται μόνο στο επίπεδο των σκέψεων, αλλά εκτείνεται και στο επίπεδο των πράξεων, στην περιοχή δηλαδή των χεριών. Το μικρό μέγεθος τού σώματος μου σε σχέση με αυτό της εκπαιδευόμενης φανερώνει ίσως την υπερίσχυσή της έναντί μου. Ο Αιμίλιος της αποδίδει μια παντοδυναμία. Πιστεύει πως αυτή (που θεωρεί γυναίκα μου) με επηρεάζει τόσο πολύ, ώστε με διχάζει, με κάνει να βγάλω δύο εικόνες, μία καλή (πιο ήρεμη, πιο σταθερή και δυναμική) και μία κακή (περισσότερο αγχογόνο και αποδιοργανωμένη).

Η μητέρα βιώνει τον εαυτό της ως μη ευνουχισμένο, μη ελλειπτικό, με αποτέλεσμα να αντιμετωπίζει κάθε αποχωρισμό και κάθε δόσιμο ως πραγματικό ακρωτηριασμό. Αυτό αρχίζει από τη γέννηση, όπου ο αποχωρισμός μοιάζει να φαντασιώνεται ως πραγματική απώλεια ενός μέρους τού σώματός της. Ο αποκλεισμός τού Ονόματος-τού-Πατέρα είναι εμφανής. Ο πατέρας δεν είναι παρών στον λόγο τής μητέρας, η οποία συχνά αναφερόμενη σ' αυτόν, μπερδεύεται και μιλά για τον γιο της. Το Όνομα-τού-Πατέρα δεν έχει ποτέ εμφανιστεί στη θέση τού Άλλου, με αποτέλεσμα η έλλειψη αυτή να δημιουργεί ένα πρωταρχικό κενό σε ολόκληρο το πεδίο των σημαινόντων. Η μητέρα θεωρεί το παιδί της σαν ένα μέρος τού σώματός της, τής δικής της απόλαυσης. Ο πατέρας δεν έχει περάσει μέσα από τον λόγο τής μητέρας ως αυτός που επιβάλλει τον *Νόμο*, ευνουχίζοντας τόσο το παιδί όσο και την ίδια, εφόσον απαγορεύει στο πρώτο να είναι ο φαλλός τής μητέρας και στη μητέρα να έχει το παιδί της για φαλλό. Έτσι, ο Αιμίλιος εξακολουθεί να είναι το παν για τη μητέρα του, να είναι η ίδια της η επιθυμία, ο φαλλός της.

Μέσα από την προσωπική της ιστορία και σε αναφορά με το Όνομα-τού-Πατέρα των γονέων της, η μητέρα δεν έχει φθάσει στο σημείο να δεχθεί την έλλειψη, να αποδεχθεί δηλαδή τον ευνουχισμό. Γι' αυτό, αδυνατεί να πάρει θέση συμβολικής μητέρας, τής οποίας ο λόγος αναγνωρίζει κι εκείνον τού πατέρα. Η ίδια λέει απλώς για τον πατέρα της ότι «ήταν καλός άνθρωπος», ενώ για τη μητέρα της ότι «ήταν βάρβαρη και καταπιεστική» και ότι «ακόμα και τώρα εξακολουθεί ν' ανακατεύεται παντού». Φαίνεται πως, μεταξύ άλλων, παντρεύεται τον σύζυγό της και για να αποδεσμευτεί από το καταπιεστικό οικογενειακό της περιβάλλον. Είναι τότε ήδη πέντε μηνών έγκυος στον Αιμίλιο, πράγμα που ίσως υποδηλώνει μια -περισσότερο ή λιγότερο συνειδητή- πρόθεση να «χρησιμοποιήσει» το παιδί για να πραγματοποιήσει ή να επισπεύσει τον γάμο. Ίσως μάλιστα ασυνείδητα να έχει κάνει τη σύνδεση πως ο γάμος έγινε επειδή υπήρξε το παιδί. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η *πατρική μεταφορά* δεν έχει λειτουργήσει για την ίδια τη μητέρα, με αποτέλεσμα να αδυνατεί να λειτουργήσει και για το παιδί, το οποίο έχει μετατραπεί σε εξάρτημα τού σώματός της, έχει πάρει τη θέση τού επιθυμημένου φαλλού. Η κατάσταση αυτή ικανοποιεί και τους δύο, αφού η επιθυμία τής μητέρας είναι να έχει τον φαλλό και η επιθυμία τού παιδιού είναι να είναι ο μητρικός φαλλός. Το αντίτιμο για την ικανοποίηση και των δύο είναι η ψύχωση. Σ' αυτήν τη δυαδική σχέση, η οποία αρκείται στον εαυτό της, είναι πολύ δύσκολο για τον πατέρα να παρέμβει. Χαρακτηριστική είναι άλλωστε η έντονη αντίδραση και αντίσταση τής μητέρας σε οποιαδήποτε προσπάθεια

παρέμβασης τού πατέρα. Τον ειρωνεύεται και τον ακυρώνει πλήρως. Και οι δύο γονείς παρουσιάζουν χάσματα σε σχέση με την παραδοχή τού Νόμου σε αναφορά με τους δικούς τους γονείς, με αποτέλεσμα να μην μπορούν να βοηθήσουν τον γιο τους να αποδεχθεί μια απώλεια που οι ίδιοι δεν αποδέχθηκαν.

Ως γνωστόν, το στοματικό αντικείμενο -το γάλα- αποτελεί και το πρώτο σημαίνον και από την τύχη που το σημαίνον αυτό θα έχει (αν δηλαδή μετατραπεί σε συμβολικό ή αν παραμείνει πραγματικό), θα εξαρτηθεί και η τύχη των σημαινόντων που θα ακολουθήσουν. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, το στοματικό αντικείμενο δεν υπάρχει καν, αφού η μητέρα αδυνατεί να δώσει κάτι που ξεπερνά το πραγματικό και το οποίο, πέρα από την ικανοποίηση τής ανάγκης, απαντά και στο αίτημα τού παιδιού για αγάπη και επικοινωνία. Όπως γνωρίζουμε από το ιστορικό τού Αιμίλιου, δεν θήλασε καθόλου γιατί έπαθε ίκτερο. Όταν τον έδιναν στη μητέρα του, κοιμόταν και δεν έτρωγε. Η μητέρα μάλιστα εξηγεί ότι «το γεγονός πως δεν τον θήλασε δεν την πείραξε καθόλου, επειδή είχε μαστίτιδα και πονούσε». Αξίζει εδώ να επισημανθεί η πιθανή σύνδεση τού θηλασμού και τής ύπαρξης τού παιδιού με κάτι πολύ επώδυνο.

Η ίδια η μητέρα έχει πει πολλές φορές ότι «κατά τη διάρκεια τής εγκυμοσύνης της ήταν πολύ χαρούμενη» και ότι «ήθελε πολύ αυτό το παιδί». Πέρα όμως από τα λεγόμενά της, βλέπουμε ότι το παιδί αυτό είναι για την ίδια το αντικείμενο τής ίδιας της τής επιθυμίας, ο φαλλός της. Το τοποθετεί στη θέση τού συζύγου της και το θεωρεί μέρος τού σώματός της, τής δικής της απόλαυσης. Ο ασυνείδητος πόθος της φαίνεται να είναι ο μη αποχωρισμός του από αυτήν. Βέβαια, κατά καιρούς έχει εκφράσει φαντασιώσεις θανάτου τού γιου της, ωστόσο οι φαντασιώσεις αυτές περιλαμβάνουν και δικό της ταυτόχρονο θάνατο, κινούνται δηλαδή στο πλαίσιο τής συμβιωτικής ψυχωτικής της προβληματικής. Ενδεικτική είναι η απειλή ότι «θα ρίξει το αυτοκίνητο σε γκρεμό και θα σκοτωθούν και οι δύο μαζί». Πρόκειται δηλαδή για μια τόσο έντονα συμβιωτική σχέση, που φτάνει μέχρι και τον ταυτόχρονο θάνατο.

Είναι φανερό ότι όλοι οι παραπάνω λόγοι οδήγησαν τον Αιμίλιο στο καταφύγιο τής ψύχωσης, εγκλωβίζοντάς τον σ' αυτήν τη δυαδική συγχωνευτική σχέση με τη μητέρα του. Οι δύο τους αποτελούν μέχρι σήμερα ένα σύνολο κλειστό, αδιαχώριστο, μέσα στο οποίο ικανοποιείται η επιθυμία τής μητέρας να τον έχει για φαλλό, καθώς και η επιθυμία τού ίδιου να είναι ο φαλλός τής μητέρας. Έτσι, η επιθυμία τής μητέρας δεν τοποθετείται έξω από αυτόν, ενώ η επιθυμία τού ίδιου είναι να είναι η ίδια της η επιθυμία, γεγονός που αποκαλύπτεται με ιδιαίτερα έκδηλο τρόπο και στο παραληρητικό του μόρφωμα.

β) «Γκρεμό δεν έχουν τα πουλιά...»⁶¹

Την περίοδο που παρακολουθώ το εκπαιδευτικό πρόγραμμα του Ελληνικού Κέντρου για την Ψυχική Υγεία και Θεραπεία του Παιδιού και τής Οικογένειας, γνωρίζω τον Ρωμανό⁶², ο οποίος προσέρχεται με τους γονείς του για μια διαγνωστική αξιολόγηση. Πρόκειται για ένα παιδί ηλικίας επτά ετών περίπου, με κλινική εικόνα που παραπέμπει σε αυτήν τής παιδικής ψύχωσης. Είναι μοναχογιός, αρκετά σωματώδης, συμπαθής, ήσυχος και συνεργάσιμος. Αν και δεν έχω πολλά στοιχεία για το ιστορικό του, ωστόσο ένα γεγονός που συνέβη κατά τη συνεδρία τής διαγνωστικής εκτίμησης καθιστά την περίπτωση ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα.

Καθώς η ψυχοπαιδαγωγός ρωτά κάποιες πληροφορίες τους γονείς του, ο Ρωμανός περιεργάζεται τον χώρο και τα παιχνίδια που υπάρχουν γύρω του. Φτάνει στο παράθυρο τού δωματίου, κοιτάζει έξω και απλώνει το χέρι σ' ένα γλαστράκι μ' έναν μικρό κάκτο που βρίσκεται στο περβάζι. Ακουμπά τα αγκάθια τού κάκτου και φαίνεται να αρέσκεται από αυτήν την επαφή γιατί συνεχίζει και χαμογελά, σαν ένα επικίνδυνο παιχνίδι. Όταν η ψυχοπαιδαγωγός το αντιλαμβάνεται, προσπαθεί να τον αποτρέψει λέγοντάς του: «Πρόσεχε! Θα τρυπηθείς!» Στο άκουσμα των λόγων της, ο Ρωμανός βάζει τα κλάματα, τρέχει και αγκαλιάζει τη μητέρα του ουρλιάζοντας: «Σκάσε! Σκασμός! Δεν παθαίνω τίποτα σου λέω! Δεν παθαίνω τίποτα! Είμαι δεκαοχτούρα εγώ! Είμαι δεκαοχτούρα! Να, θα πετάξω! Είμαι δεκαοχτούρα!» Σφίγγεται υπερβολικά πάνω στο μητρικό σώμα, κλαίει γοερά και επαναλαμβάνει απελπισμένα την παραληρητική του ιδέα. Η μητέρα αγωνίζεται να τον καθησυχάσει συμφωνώντας: «Εντάξει, ησύχασε! Είσαι δεκαοχτούρα!» Ο πατέρας παρακολουθεί πανικόβλητος την σκηνή, αδύναμος να αντιδράσει στην αποδιοργάνωση τού γιου του.

Αργότερα, η μητέρα εξηγεί ότι είναι η πρώτη φορά που ο γιος της «λέει τέτοια πράγματα» και συνδέει την παραληρητική του ιδέα με μια σχετική λαϊκή δοξασία που πρόσφατα τού διηγήθηκε η ίδια και που τη γνωρίζει από τους δικούς της γονείς. Σύμφωνα με τη δοξασία αυτή, μια μητέρα αφήνει για λίγο τα δεκαοκτώ παιδιά της σε μια άλλη γυναίκα, προκειμένου να πάει η ίδια στην πόλη. Όταν όμως επιστρέφει, βρίσκει τη γυναίκα σκοτωμένη, ενώ τα παιδιά της λείπουν. Κάποιος τα έχει αρπάξει. Έκτοτε, η μητέρα μεταμορφώνεται σ' ένα είδος περιστεριού -τη δεκαοχτούρα- και γυρνά στις ερημιές, ζητώντας τα παιδιά της και φωνάζοντας τον αριθμό δεκαοκτώ.

⁶¹ Τίτλος μουσικού δίσκου τού Λουδοβίκου των Ανωγείων.

⁶² Ρωμανός: Ο δυνατός, ο ρωμαλέος, ο άτρωτος (προέρχεται από τη λέξη ρώμη).

Η αγωνιώδης παραληρητική ιδέα τού Ρωμανού αποδίδει -κατά τη γνώμη μου- πολύ εύστοχα τη συγχωνευτική σχέση του με τη μητέρα και εκφράζει την επιθυμία μη αποχωρισμού του από αυτήν. Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή, βασιζόμενοι σε κάποια στοιχεία τής τοπολογίας τού μητρικού σώματος σε σχέση και αντιπαράθεση με την τοπολογία τού σώματος τού παιδιού. Συνήθως, όταν πρόκειται για μια συμβολική μητέρα, το σώμα που προσφέρει στο παιδί της βιώνεται σαν ένα σύνολο γεμάτο τρύπες, οι οποίες μπορούν να ικανοποιήσουν όχι μόνον τις φυσικές του ανάγκες, αλλά και τις ανάγκες του για ψυχικό δόσιμο και επικοινωνία. Μια αντιστοιχία λειτουργεί ανάμεσα στις τρύπες τού σώματος τής μητέρας και σε αυτές τού παιδιού, μια αντιστοιχία που οδηγεί στη μετάβαση από το πραγματικό αντικείμενο τής ανάγκης στη συμβολική μορφή των αντικειμένων, αφού η μητέρα βιώνοντας τον εαυτό της ως έλλειψη, μπορεί να προσφέρει στο παιδί της χωρίς η ίδια να αισθάνεται ακρωτηριασμένη. Για παράδειγμα, καθώς το στήθος της γεμίζει με γάλα το στόμα τού παιδιού, το στόμα της γεμίζει με λόγια τα αυτιά του, η μορφή της γεμίζει τα μάτια του και η μυρωδιά της γεμίζει την αναπνοή του. Σ' έναν πρώτο λοιπόν χρόνο, το μητρικό σώμα βιώνεται ως διάτρητο από το παιδί, ενώ το δικό του βιώνεται ως πλήρες, αφού αυτό γεμίζει και καλύπτεται από τα μητρικά αντικείμενα. Όλες οι ενορμήσεις τού παιδιού λειτουργούν σε σύνδεση μεταξύ τους και η επικοινωνία με τη μητέρα επιτυγχάνεται σε συνδυασμό με ολόκληρο το σώμα της. Δηλαδή, θηλάζει ενώ τη βλέπει, αγγίζει το στήθος της, ακούει τη φωνή της, μυρίζει το δέρμα της. Έτσι, με την ενσωμάτωση των μητρικών αντικειμένων (γάλα, φωνή, οσμή, εικόνα) και με την απώλεια τού στοματικού αντικειμένου (αλλά όχι και τού αντίστοιχου συμβολικού), το σώμα τού παιδιού αποκτά έναν εσωτερικό χώρο, ο οποίος λειτουργεί σε σχέση και αντίθεση μ' έναν άλλον εξωτερικό.

Στην περίπτωση όμως τής ψύχωσης (όπως σε αυτήν τού Ρωμανού), η προαναφερθείσα αντιστοιχία απουσιάζει. Η μητέρα ενός ψυχωτικού παιδιού βιώνει κάθε αποχωρισμό και κάθε δόσιμο ως πραγματικό ακρωτηριασμό. Η μητρική μη ελλειμματικότητα εκλαμβάνεται από το παιδί ως ένα σώμα χωρίς τρύπες, συμβολικά κλειστό, αφού αδυνατεί αυτό να καλύψει και να γεμίσει τις τρύπες τού σώματος τού παιδιού. «Κι ενώ το σώμα τής μητέρας βιώνεται ως σύνολο κλειστό, το δικό του βιώνεται ως ανοιχτό, εφόσον οι οπές του, μη γεμίζοντας από τα συμβολικά αντικείμενα τής μητέρας, μένουν ασυμβολοποιήτες δεν εξυπακούεται εδώ η διάκριση ανάμεσα σ' ένα εσωτερικό κι ένα εξωτερικό. Το παιδί προσπαθεί απεγνωσμένα να γεμίσει αυτές τις τρύπες με διάφορα αντικείμενα [...], αντικείμενα σκληρά συνήθως

και αιχμηρά, τα οποία συχνά το πληγώνουν στο στόμα, στη μύτη και στ' αυτιά, και των οποίων η απώλεια γεννά ξέφρενη αγωνία, που εξορκίζεται και κατευνάζεται μόνο με την ταχύτατη αντικατάστασή τους από άλλα, όμως εξίσου πραγματικά. Ενώ δηλαδή το νευρωτικό παιδί αναφέρεται στα συμβολικά αντικείμενα της μητέρας, καθώς και στα μεταβατικά ως συνέχεια των πρώτων, το ψυχωτικό, στερημένο απ' αυτά, έχει ανάγκη από πραγματικά τα οποία βιώνει σαν το ίδιο του το σώμα.» (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 112) Ένα τέτοιο σκληρό και αιχμηρό αντικείμενο είναι για τον Ρωμανό ο κάκτος με τα αγκάθια του. Η παρέμβαση της ψυχοπαιδαγωγού (άστοχη, κατά τη γνώμη μου, ως προς την επιλογή της έκφρασης «θα τρυπηθείς») έρχεται να τού επισημάνει την επικινδυνότητα για τη σωματική του υπόσταση ενός αντικειμένου που -ταυτοχρόνως- βιώνεται από τον ίδιον ως μέρος τού σώματός του και αποδίδεται στη μητέρα. Η επισήμανση παίρνει τη θέση ακρωτηριασμού, διαμελισμού πραγματικού και -πληγώνοντας την ψευδαίσθηση παντοδυναμίας⁶³ τού Ρωμανού- τού προξενεί αυτήν την αβάσταχτη απόγνωση.

Η συγκεκριμένη ερμηνευτική προσέγγιση ενισχύεται από τον τρόπο που αντιδρά, την απελπισία που εκδηλώνει, αλλά και από το γεγονός ότι καταφεύγει στην ασφυκτικά στενή σωματική επαφή με τη μητέρα, θέλοντας έτσι να καθησυχάσει τον φόβο αποχωρισμού του από αυτήν και να ξορκίσει την αναγνώριση ότι ένα μητρικό αντικείμενο (ο κάκτος) -ένα αντικείμενο που βιώνεται εξίσου και ως μέρος τού δικού του σώματος- είναι άκρως επικίνδυνο για τη σωματική του υπόσταση. Η επισήμανση αυτής της επικινδυνότητας ξυπνά το καίριο ερώτημα αν ο Άλλος (η μητέρα) τον θέλει ζωντανό ή πεθαμένο⁶⁴. Συγχρόνως, δεδομένου ότι ο Άλλος δεν θίγεται από καμία στέρηση, κάθε προσπάθεια τού ίδιου να πάρει είναι καταδικασμένη στην ενοχή, αφού τού ξυπνά τη φαντασίωση ότι μπορεί -μέσα από τον διαμελισμό τού σώματος της μητέρας- να επέλθει και ο θάνατός της.

⁶³ Στην ψύχωση, «η μητέρα βιώνεται ως παντοδύναμη, αλλά μαζί της και το ίδιο το παιδί, όπως ακριβώς βιώνεται κι ο ψυχαναλυτής από γονείς και παιδιά, στην αρχή τουλάχιστον της θεραπείας» (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 119).

⁶⁴ Στην περίπτωση της ψύχωσης, «για τους ίδιους λόγους που δεν μπορεί να λειτουργήσει ο αποχωρισμός, δεν μπορεί να λειτουργήσει και η αλλοτρίωση τόσο στην ταύτιση με την εικόνα όσο και σ' αυτήν με το σημαίνον. Διότι για να υπάρξει ταύτιση, θα πρέπει να έχει προϋπάρξει η απώλεια. Αυτό που ονομάζουμε ταύτιση στην ψύχωση δεν είναι συνήθως παρά συγχωνευτική μεταβίβαση (transitivisme), όπου το υποκείμενο δεν ξεχωρίζει τον εαυτό του από τον Άλλο. Αυτό και ο Άλλος είναι ένα.» (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 129)

Σύμφωνα με τον Lacan, «ο ευνουχισμός δεν ορίζεται μόνον από την απειλή, πηγή άγχους για το αγόρι, και τη διαπίστωση της ελλείψεως πέους από το κορίτσι, αλλά αφορά κυρίως τον χωρισμό μητέρας και παιδιού. Η παρέμβαση δηλαδή τού συμβολικού πατέρα δημιουργεί μια τομή στην ένωσή τους, μια έλλειψη επομένως συμβολική, η οποία αναφέρεται στη θέση τού παιδιού ως φαντασιακού φαλλού τής μητέρας. Διότι η επιθυμία τής μητέρας από τη στιγμή που θα εισέλθει στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα είναι να έχει τον φαλλό, και το παιδί, εντελώς εξαρτώμενο απ' αυτήν στην πρώτη φάση τής ζωής του, δεν μπορεί παρά να ταυτιστεί με την επιθυμία της. Τότε, τους ενώνει μια ναρκισσιστική φαντασιακή σχέση η οποία αν συνεχιστεί να υφίσταται, καταδικάζει το παιδί να παραμένει στην αυταπάτη τής φαντασιακής παντοδυναμίας που τού κλείνει την πρόσβαση στην υποκειμενικότητα.» (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 93) Αυτήν ακριβώς την αυταπάτη παντοδυναμίας προσπαθεί εναγωνίως να υπερασπίσει ο Ρωμανός με την κατασκευή τής παραληρητικής του ιδέας. Παραμένοντας συνδεδεμένος με τη μητέρα του, μένει έξω από την έλλειψη, έξω από τον ευνουχισμό. Δεν μπορεί λοιπόν να υπάρχει ούτε ως αγόρι ούτε ως κορίτσι, αλλά υποχρεωτικά όπως ο πρωταρχικός Άλλος (η μητέρα - γυναίκα) που είναι πλήρης (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 125). Ζητά επίμονα από την ψυχοπαιδαγωγό να πάψει, γιατί η φωνή της τού επισημαίνει επί τού πραγματικού τη μη παντοδυναμία του, τον ευνουχισμό. Αμυντικά, καταφεύγει στον μηχανισμό τής άρνησης: «Δεν παθαίνω τίποτα σου λέω! Δεν παθαίνω τίποτα!»

Τι εκφράζει όμως η ιδέα τής δεκαοχτούρας; Σύμφωνα με τη λαϊκή δοξασία, αυτό το είδος τού περιστεριού είναι η μεταμόρφωση μιας μητέρας που επεδίωξε έναν περιστασιακό αποχωρισμό από τα παιδιά της και το μετάνιωσε οικτρά, προκαλώντας έτσι ανεπανόρθωτες καταστροφές (τον θάνατο μιας γυναίκας και τον παντοτινό αποχωρισμό μητέρας - παιδιών, η τύχη των οποίων έκτοτε αγνοείται). Καταλαβαίνοντας το λάθος της, δηλαδή τον αποχωρισμό, η μητέρα τής παράδοσης βγάζει μια εικόνα παντοδυναμίας, μεταμορφώνεται σε πουλί και αναζητά αιώνια τα χαμένα παιδιά, για να επανορθώσει και να μην τα αφήσει μόνα τους (υποθέτουμε) ποτέ ξανά. Λέγοντας λοιπόν ο Ρωμανός ότι είναι δεκαοχτούρα, εκφράζει τη συγχωνευτική μεταβίβαση με τη μητέρα του. Αν αφεθούμε σε συνειρμούς, διερωτόμαστε ποιος είναι αυτός που σκότωσε τη γυναίκα που είχε αναλάβει τη φύλαξη των παιδιών (την οποία θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε μητρικό υποκατάστατο) και τα άρπαξε, χωρίς μάλιστα να μας δίνεται καμιά πληροφορία για το άτομο του. Παραδόξως, δημιουργείται η εντύπωση ότι πρόκειται για κάποιον

άνδρα. Ποιος είναι ο άνδρας που τόσο βίαια επιβάλλει τον ευνουχισμό και επιφέρει με τις πράξεις του τον μόνιμο αποχωρισμό μεταξύ μητέρας και παιδιών; Μήπως στο σημείο αυτό υποδηλώνεται η παρέμβαση του πατέρα;

Αξίζει επίσης να παρατηρηθεί ότι στο παραληρητικό μόρφωμα του Ρωμανού -ακόμη κι αν αγνοήσουμε το ερμηνευτικό υπόβαθρο που παρέχει η σχετική λαϊκή δοξασία- μας δημιουργείται η εντύπωση ότι η επιλογή της ιδέας της δεκαοχτούρας παραπέμπει έντονα στην αναζήτηση μιας θηλυκότητας. Αυτό συμβαίνει όχι μόνον επειδή η συγκεκριμένη ιδέα έχει συνδυαστεί με το μητρικό πρόσωπο, αλλά και λόγω του θηλυκού γένους της λέξης από μορφολογικής απόψεως, καθώς και λόγω της συσχέτισης της αναπαράστασης του περιστεριού ως επί το πλείστον με κάτι το θηλυκό. Έτσι, από ψυχικής πλευράς, ικανοποιείται η τάση του ψυχωτικού υποκειμένου να είναι γυναίκα⁶⁵. «Στην ψύχωση, το σημαίνον γυναίκα αναφέρεται στη γυναίκα την απόλυτη, την πλήρη, τη μη ευνουχισμένη, αυτή δηλαδή που δεν στερείται από τίποτα, που τα έχει όλα, επομένως και τον φαλλό. Μια τέτοια γυναίκα είναι η μητέρα του ψυχωτικού παιδιού για την οποίαν έχουμε ήδη μιλήσει. Και το παιδί, ως μέρος της, [...] τη συμπληρώνει, σφραγίζει την απολυτότητά της, προσφέροντάς της και την απόλυτη απόλαυση, στην οποία βεβαίως μετέχει και το ίδιο ως μέρος του όλου. Και καθώς ο πατέρας δεν υπάρχει στο κλειστό κύκλωμα μητέρας - παιδιού, υπάρχει μόνον η γυναίκα. Το παιδί είτε αγόρι είναι είτε κορίτσι, είναι γυναίκα όπως η μητέρα.[...] Συνεπώς, η ομοφυλοφιλία στην ψύχωση δεν έχει την ίδια υφή με την ομοφυλοφιλία στη νεύρωση ή τη διαστροφή. Στην ψύχωση έχει χαρακτήρα υπαρξιακό, αφού δεν σχετίζεται με την επιλογή του φύλου αλλά άμεσα με την ύπαρξη του υποκειμένου.» (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 182 & 183)

Εν κατακλείδι, η παραληρητική ιδέα του Ρωμανού φαίνεται να εκφράζει την εναγώνια επιθυμία του να παραμείνει το κλειστό κύκλωμα αυτού και της μητέρας του αλώβητο από την έλλειψη, άτρωτο από τον ευνουχισμό. Πρόκειται για την επιθυμία μη αποχωρισμού από το μητρικό σώμα, καθώς οποιαδήποτε ενδεχόμενη απομάκρυνση φαντάζει άκρως καταστροφική και για τους δύο. Με άλλα λόγια, πρόκειται για την επιθυμία διατήρησης της αυταπάτης της φαντασιακής παντοδυναμίας εντός της δυαδικής κατοπτρικής σχέσης με τη μητέρα.

⁶⁵ Η τάση αυτή εκδηλώνεται με ιδιαίτερα αποκαλυπτικό τρόπο στην περίπτωση του παραληρήματος του δικαστή Schreber και είναι γεγονός ότι κατακλύζει την πλειονότητα των ψυχωτικών παραληρημάτων.

γ) «Τι με διώκεις;»

Πριν από αρκετά χρόνια, κατά τη διάρκεια της πρακτικής μου άσκησης στο Γ.Π.Α.Ν.Π. «Μεταξά», γνωρίζω την Αριάδνη⁶⁶, η οποία προσέρχεται στο Ψυχιατρικό Τμήμα σε κατάσταση έντασης και -εν συνεχεία- παραπέμπεται σε άλλο νοσοκομείο, ικανό να της παράσχει μια «κλειστή» ψυχιατρική νοσηλεία. Συνοδεύεται από τον ιερέα πατέρα της και από τη μητέρα της, οι οποίοι είναι πολύ ανήσυχοι γιατί τις τελευταίες ημέρες η κόρη τους εκφράζει ιδέες αυτοκτονίας. Δεδομένου ότι εξ αρχής συμφωνήθηκε η παραπομπή της σε πιο κατάλληλο νοσοκομειακό πλαίσιο, τα στοιχεία τού ιστορικού που συλλέχθησαν είναι περιορισμένα.

Την περίοδο εκείνη, η Αριάδνη είναι περίπου δεκαεννέα ετών. Είναι το πρώτο κατά σειρά από τα πέντε παιδιά της οικογένειας. Έχει πρόσφατα τελειώσει («με το στανιό», όπως λέει χαρακτηριστικά ο πατέρας) το λύκειο και ασχολείται με τα οικιακά. Η εμφάνισή της δείχνει ατημέλητη και πολύ συντηρητική, γεγονός που προκαλούσε πάντα τον χλευασμό των συμμαθητών της. Αποφεύγει τη βλεμματική επαφή, ο λόγος της είναι γρήγορος, χειμαρρώδης, ενώ το λεξιλόγιο της φτωχό και στερεότυπο. Φαινομενικά, η σκέψη της μοιάζει δομημένη, αν και είναι συντηρητική, άκαμπτη και αδιάλλακτη. Παρουσιάζει τον εαυτό της ως ανέκαθεν «μαζεμένο παιδί, χωρίς παρέες και φίλους», με περιορισμένα ενδιαφέροντα. Της αρέσει να βλέπει παλιές ελληνικές ταινίες και να βοηθά τη μητέρα της στις δουλειές τού σπιτιού.

Με το τέλος τού λυκείου, ο πατέρας αρχίζει να της συζητά το ενδεχόμενο τού γάμου. Έκτοτε, η Αριάδνη κλείνεται στον εαυτό της, περιορίζει τις ήδη περιορισμένες εξόδους της, απομονώνεται στο σπίτι και εκδηλώνει έντονο άγχος σε οποιαδήποτε ενδεχόμενη έξοδο. Οι γονείς της δεν φαίνεται να θορυβούνται (δεδομένου ότι εξακολουθεί να είναι λειτουργική), παρά μόνον όταν αποκαλύπτει στη μητέρα της ότι «μένει κλεισμένη μέσα γιατί όποτε θέλει να πάει κάπου μόνη της, την πλησιάζει ένα αγόρι, πάρα πολύ όμορφο, που την παραφυλά και την παρακολουθεί συνεχώς έξω από το σπίτι. Πρόκειται για έναν παλιό συμμαθητή της, με τον οποίον όμως ουδέποτε είχε κάποια σχέση. Δεν ξέρει τι ζητά από αυτήν. Συχνά, έχει προσπαθήσει κι έχει καταφέρει να την απομονώσει και να τη χαϊδέψει σε διάφορα μέρη τού σώματός της. Δεν βάζει τις φωνές, γιατί φοβάται ότι θα μαζευτεί κόσμος και θα γίνει ρεζίλι. Θα πήγαινε στην αστυνομία, αλλά ντρέπεται.» Οι γονείς προσπαθούν να την καθησυχάσουν (και να καθησυχάσουν και τον εαυτό τους συγχρόνως), αν και

⁶⁶ Αριάδνη: Η πολύ αγνή, η πάντα αγνή.

αναγνωρίζουν την παραδοξότητα και την υπερβολή αυτής της διήγησης. Όταν όμως συνειδητοποιούν ότι η κατάσταση της κόρης τους χειροτερεύει και η ίδια τους δηλώνει ότι «δεν ξέρει πλέον τι να κάνει, δεν αντέχει να ζει με τόσο φόβο και ντροπή», ότι «σκέφτεται την αμαρτία και την κόλαση» και ότι «θέλει να σκοτώσει το αγόρι και ν' αυτοκτονήσει», καταλαβαίνουν την κρισιμότητα του ζητήματος και απευθύνονται άμεσα στο νοσοκομείο «Μεταξά» ως το πλησιέστερο στην περιοχή κατοικίας τους.

Μιλώντας για τον εαυτό της, η Αριάδνη λέει ότι «όλοι τη θεωρούν αδύναμη και την εκμεταλλεύονται». Ισχυρίζεται ότι οι γονείς της ξέρουν ότι οι παραληρητικές της ιδέες είναι αληθείς και ότι δεν το παραδέχονται γιατί προσπαθούν να την προστατεύσουν από την αλήθεια. Ανακαλεί την ανάμνηση ενός τραυματικού γεγονότος που συνέβη στην τρίτη τάξη του γυμνασίου: Ανεβαίνοντας τις σκάλες του σχολείου, ένας συμμαθητής της (διαφορετικός από αυτόν της παραληρητικής της ιδέας) τη «χουφτώνει» επιδεικτικά, με αποτέλεσμα να την κοροϊδεύουν όλοι. Επίσης, στις τάξεις του λυκείου, κάποια αγόρια («αλήτες» τούς αποκαλεί) εφευρίσκουν υβριστικά στιχάκια για το άτομό της και τα διαδίδουν στην τάξη. Η καθημερινότητά της χαρακτηρίζεται σε μεγάλο βαθμό από μοναξιά, συναισθηματική κακοποίηση και απομόνωση. Η μητέρα της προβάλλεται ως πολύ αυστηρή και απαιτητική. Ο πατέρας συνήθως συμφωνεί και πειθαρχεί στη μητρική βούληση. Συμβουλεύει την κόρη του «να είναι δυνατή και να υπομένει την κακοήθεια και τη ζηλοφθονία του κόσμου».

Στην εν λόγω κλινική περίπτωση, πέρα από τις παρανοϊκές παραληρητικές ιδέες και τις σχετιζόμενες με αυτές αυτοκτονικές σκέψεις, δεν υπάρχουν άλλα σαφή σημεία ψυχωτικής διαταραχής. Αν προσπαθήσουμε να δώσουμε κάποια διάγνωση, το πιθανότερο είναι να μιλήσουμε για παραληρητική διαταραχή (σύγχρονη ονομασία της παράνοιας), δηλαδή για «μια διαταραχή της οποίας μοναδική ή προεξάρχουσα εκδήλωση είναι μια μη αλλόκοτη παραληρητική ιδέα, που είναι σταθερή και αμετακίνητη» (Kaplan & Sadock's, 1993: 151). Η κλινική εικόνα της Αριάδνης φαίνεται να ικανοποιεί τα διαγνωστικά κριτήρια του DSM-IV γι' αυτό το είδος διαταραχής, αφού οι παραληρητικές της ιδέες διαρκούν πολύ περισσότερο από έναν μήνα και δεν είναι αλλόκοτες και ασύνδετες μεταξύ τους, αλλά αρκετά συστηματοποιημένες. Η συναισθηματική ανταπόκριση της ασθενούς στο παραλήρημά της είναι σύντονη και ταιριαστή με το παραληρητικό περιεχόμενο και η λειτουργικότητά της -πέρα από τον αντίκτυπο των παραληρητικών ιδεών και τις συνέπειές τους- δεν εκπίπτει σημαντικά, κάτι που -σε συνδυασμό με τις σχετικά

συνεκτικές διεργασίες σκέψης της- μας κάνει να απορρίψουμε μια διάγνωση σχετιζόμενη με τον παρανοειδή τύπο τής σχιζοφρένειας. (Kaplan & Sadock's, 1993: 151) Κατά την ψυχιατρική εξέταση, η Αριάδνη διευκρινίζει ότι το αγόρι που την παρακολουθεί δεν τής έχει μιλήσει ποτέ και ούτε έχει απαντήσει στις δικές της ερωτήσεις, ίσως γιατί «θέλει να παίξει μαζί της και να τής σπάσει εντελώς τα νεύρα». Η απουσία ακουστικών ψευδαισθήσεων και η ύπαρξη μόνον οπτικών και απτικών συμβαδίζει με την άποψη ότι μάλλον πρόκειται για παραληρητική διαταραχή και όχι για κάποια μορφή σχιζοφρένειας ή για ψυχωτική διαταραχή μη προσδιοριζόμενη αλλιώς, αφού και στην πρώτη περίπτωση «είναι δυνατόν να υπάρχουν απτικές ή οσφρητικές ψευδαισθήσεις, αν αυτές συνδέονται με το θέμα τού παραληρήματος» (Kaplan & Sadock's, 1993: 151).

Στο παραληρητικό μόρφωμα τής Αριάδνης κυριαρχεί το σεξουαλικό και το διωκτικό συγχρόνως στοιχείο. Αν δεχθούμε ότι έχουμε να κάνουμε μ' ένα περιστατικό παραληρητικής διαταραχής, σε ποιον από τους τύπους της (κατά DSM-IV πάντα) μπορούμε να το κατατάξουμε; Ανήκει στον ερωτομανιακό, στον διωκτικό ή στον μικτό τύπο; Στον ερωτομανιακό τύπο⁶⁷ (γνωστό επίσης και ως ερωτομανία, *psychose passionnelle* ή σύνδρομο τού Clérambault), ο ασθενής πιστεύει ότι κάποιο άλλο άτομο -ως επί το πλείστον διάσημο και επιτυχημένο- είναι παράφορα ερωτευμένο μαζί του. Η παραληρητική ιδέα όμως αφορά περισσότερο εξιδανικευμένα ρομαντικά και πνευματικά συναισθήματα παρά σεξουαλική έλξη. Εδώ, η Αριάδνη δεν εκφράζει ξεκάθαρα την πεποίθηση ότι το αγόρι (το οποίο δεν είναι διάσημο ή επιτυχημένο, είναι όμως «πάρα πολύ όμορφο») την έχει ερωτευτεί, αν και στην έντονη δυσανασχέτησή της ίσως υπολανθάνει μια τέτοια σκέψη. Ωστόσο, το βέβαιο είναι ότι πρόκειται για μια καθαρά σεξουαλική πλευρά τού έρωτα, διαπίστωση που μας απομακρύνει κάπως από τον ερωτομανιακό τύπο. Δεδομένου ότι στο παραληρητικό περιεχόμενο προεξάρχει η ιδέα και ο φόβος τής συνεχούς παρακολούθησης και τής δίωξης (διαπίστωση που μας απομακρύνει και από τον μικτό τύπο), μας οδηγεί να μιλήσουμε μάλλον για διωκτικού τύπου παραληρητική διαταραχή. Βέβαια, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε διάγνωση, πρέπει πρωτίστως ν' αναγνωρίσουμε τη γνησιότητα τού έντονου ψυχικού πόνου που η Αριάδνη βιώνει.

⁶⁷ Ιδέες ερωτομανιακού περιεχομένου βλέπουμε συχνά και κατά την έναρξη τής σχιζοφρένειας. Επίσης, βρίσκουμε μη παραληρητικού τύπου ερωτικές καθηλώσεις στις φαντασιώσεις των υστερικών.

Ας ασχοληθούμε τώρα με το περιεχόμενο των παραληρητικών ιδεών της και την αλήθεια που αυτές εκφράζουν. Έχει υποστηριχτεί ότι το ουσιαστικό ψυχολογικό κίνητρο για την παραληρητική διαταραχή διωκτικού τύπου είναι η υπεράσπιση της αυτοαξίας (self-worth) του ασθενούς έναντι της παραμέλησης, αγνόησης και υποτίμησής του (Bentall, Corcoran, Howard, Blackwood & Kinderman: 2001: 1143 - 1192). Η παιδική ηλικία της Αριάδνης δείχνει ότι μάλλον δεν επιδείχθηκε ο απαιτούμενος σεβασμός στους δικούς της τρόπους σκέψης, τις επιλογές και τις ανάγκες της. Επίσης, σύμφωνα με τις πληροφορίες που η ίδια δίνει κατά τη λήψη του ιστορικού, δεν έχει βγει ποτέ ραντεβού, ούτε είχε ποτέ καμία σεξουαλική δραστηριότητα. Αυτή ακριβώς η καταπιεσμένη σεξουαλική επιθυμία προβάλλεται και αποδίδεται στο αγόρι του παραληρήματός της. Το σύνολο των παραληρητικών ιδεών της εξυπηρετεί την αυταπάτη ότι γίνεται το αντικείμενο του διαρκούς ενδιαφέροντος ενός «πάρα πολύ όμορφου» αγοριού. Με άλλα λόγια, το περιεχόμενο των ιδεών αυτών εκφράζει την αλήθεια της επιθυμίας της να αποτελεί η ίδια το αντικείμενο της επιθυμίας κάποιου. Από την άλλη πλευρά όμως, η επιθυμία -και μάλιστα η σεξουαλική επιθυμία- είναι επονεϊδιστη και ανεπίτρεπτη. Πρέπει εδώ να συνεκτιμήσουμε και την επίδραση του ανελέητου Υπερεγώ που συναντάμε συνήθως στις ψυχωτικές καταστάσεις ως συνέπεια της παραμονής του υποκειμένου έξω από την έλλειψη, έξω από τον ευνουχισμό (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 125).

Παρά το γεγονός ότι η σεξουαλική επιθυμία είναι ιδιαίτερα έκδηλη στο παραληρητικό αυτό σενάριο, η Αριάδνη προσπαθεί απεγνωσμένα (και ανεπιτυχώς) να την καλύψει. Δηλώνει ότι «ουδέποτε είχε κάποια σχέση με αυτό το αγόρι» και ότι «δεν ξέρει τι ζητά από αυτήν», ενώ αυταπατάται ότι η πρόθεσή του είναι «να παίζει μαζί της και να της σπάσει τα νεύρα». Χρησιμοποιεί λέξεις ενδεικτικές των ενοχών που η επιθυμία εγείρει, όπως «ρεζίλι», «φόβος», «ντροπή», «αμαρτία» και «κόλαση». Η ένταση της ψυχικής της σύγκρουσης φτάνει μάλιστα σε τόσο ακραίο σημείο, ώστε θεωρεί μοναδική πλέον σωτηρία την αυτοκτονία, την αυτοκαταστροφή, ως αναπόφευκτο επακόλουθο της ολοκληρωτικής καταστολής της επιθυμίας, του φόνου δηλαδή του αγοριού. Ο φόνος του αγοριού επιφέρει αναπότρεπτα και τον φόνο του εαυτού, αφού το αγόρι δεν αποτελεί παρά την προσωποποίηση ενός μέρους του εαυτού. Τέλος, είναι προφανές ότι η Αριάδνη, όπως κάθε υποκείμενο ευάλωτο στην ψύχωση, αναζητά απελπισμένα αυτά που μάταια προσπαθεί ν' αντισταθμίσει με τα συμπτώματά της: προσοχή, κατανόηση και αναγνώριση. Και είναι στα σημεία αυτά που πρέπει να επικεντρωθεί οποιαδήποτε προσπάθεια ίασης.

Σύνοψη

Η παραληρητική ιδέα χαρακτηρίζεται από την κυριαρχία τής εσωτερικής πραγματικότητας επί τής εξωτερικής και από τη μεταξύ τους ρήξη, γεγονός που επηρεάζει -σε μικρότερη ή σε μεγαλύτερη κλίμακα- τη λειτουργικότητα τού υποκειμένου. Αποτελεί ένδειξη διαταραχής τού περιεχομένου τής σκέψης και συναντάται ως επί το πλείστον στις ψυχωτικές καταστάσεις. Ωστόσο, είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι συναντάται και σε κάποιες μη ψυχιατρικές ιατρικές καταστάσεις, πράγμα που φανερώνει ότι στη γένεσή της εμπλέκονται και βιολογικοί παράγοντες. Σε αντίθεση με τις παραδοχές παλαιότερων εποχών, είναι σήμερα ευρέως αποδεκτό ότι η γένεση και η διαμόρφωση μιας παραληρητικής ιδέας έχει ψυχική σκοπιμότητα, εξυπηρετεί δηλαδή σε κάτι τον ψυχισμό. Έτσι, επιδέχεται ερμηνείας και προσπάθειας κατανόησης, τοποθέτηση στην οποία συνέβαλε καθοριστικά η ψυχαναλυτική θεωρία και πράξη. Καθιστά εφικτή την άρνηση τής εξωτερικής πραγματικότητας και τη μεταμόρφωσή της σύμφωνα με τις φαντασιωτικές ανάγκες τού υποκειμένου, την εξωτερίκευση και εκτόνωση εσωτερικών εντάσεων και -υπακούοντας στη λογική τής επιθυμίας- τον προσπορισμό αντισταθμιστικών λιβιδινικών ικανοποιήσεων.

Στο σύνολο τού έργου του, ο S. Freud εκλαμβάνει την παραληρητική ιδέα ως μια απόπειρα ψυχικής αναδιοργάνωσης και επιδιώκει την αποκρυπτογράφησης της, υποστηρίζοντας ότι αυτή αναπαράγει σε μεταφορικό επίπεδο συγκρουσιακές ασυνείδητες επιθυμίες τού υποκειμένου, λειτουργώντας σαν ένα είδος επικοινωνιακού μηνύματος (Τσαλίκoglou, πρόλογος στο: Freud, 1916 - 17 α: τόμος Α', 18). Επηρεασμένος από τις φροϋδικές θέσεις, ο J. Lacan υποστηρίζει ότι η παραληρητική ιδέα συνιστά την προσπάθεια τού υποκειμένου να καλύψει την τρύπα που αφήνει στο συμβολικό σύμπαν η απουσία τού Ονόματος-τού-Πατέρα, αυτού τού πρωταρχικού σημαίνοντος. Πρόκειται δηλαδή για μια προσπάθεια αυτοθεραπείας, απεμπλοκής από το αδιέξοδο τής κατάρρευσης τού συμβολικού σύμπαντος μέσα από ένα μόρφωμα αντικατάστασης (Evans, 1996: 215 & 216). Συγχρόνως όμως, αποτελεί έκδηλη έκφραση των ασυνείδητων επιθυμιών στην εξωτερική πραγματικότητα και γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο αποκτά ιδιαίτερη σημασία η ερμηνεία και η κατανόηση τού περιεχομένου της.



ΑΞΙΟΛΟΓΗΣΗ ΤΩΝ ΥΠΟΘΕΣΕΩΝ

Υπάρχει μακριά πολύ, μέσα στα κατάβαθα τής ψυχής μας, ένα ελάχιστο μέρος που θα μπορούσαμε να τ' ονομάσουμε «Άμοιαστο» και που αποτελεί το δακτυλικό μας αποτύπωμα στην έκφραση, μια ιδιωτική έκδοση τής αλήθειας που ο χρόνος αναγνωρίζει μονάχα το πρώτο της αντίτυπο. Εκεί, σ' αυτό το μέρος το αναπαλλοτρίωτο, εναποθέτει τα ωάρια της η παιδική φαντασία για να εκκολαφθεί αργότερα ο μύθος ο προσωπικός. Και σ' αυτό πάλι πρέπει να οδηγεί η συγκίνηση τα πράγματα, όταν η στιγμή φθάσει να περάσουν στην έκφραση, για να αποκτήσουν μιαν άφθαρτη και μοναδική υπόσταση.

ΑΛΕΞΙΟΣ ΣΑΒΒΑΚΗΣ

(1998: 97 & 98)

Η γλώσσα τού ανθρώπου, αυτό το όργανο τού ψεύδους του, διασχίζεται απ' άκρου εις άκρον από το πρόβλημα τής αλήθειας του.

JACQUES LACAN

(1966: 166)

Μέχρι εδώ, έχουμε ασχοληθεί ξεχωριστά με το ψεύδος, τη μυθοπλασία (στην εξατομικευμένη αλλά και τη συλλογική μορφή της) και την παραληρητική ιδέα, έχοντας βέβαια πάντα κατά νου και ακολουθώντας έναν κοινό συνδετικό άξονα. Αναπόφευκτα, καθεμιά από αυτές τις έννοιες αναφέρεται και στις άλλες, ωστόσο η εξέτασή τους μεμονωμένα σε διαφορετικά κεφάλαια (τα οποία αναπτύσσονται μεν αυτόνομα, αλλά αποκτούν το νόημά τους μόνο μέσα από τη σχέση και τη σύγκριση με τα προηγούμενα και τα επόμενα) επιδιώχθηκε καθαρά για λόγους καλύτερης επεξεργασίας και σαφέστερης παρουσίας τού θεωρητικού και τού κλινικού υλικού. Ο στόχος λοιπόν τού παρόντος κεφαλαίου είναι να στραφεί σε μια πολυδιάστατη συγκριτική προσέγγιση και μια δημιουργική σύνδεση των συγκεκριμένων εννοιών εντός τού ορισθέντος από τις υποθέσεις πλαισίου. Τα συμπεράσματα που θα προκύψουν, πρόκειται εν συνεχεία να εξεταστούν από κλινικής σκοπιάς στα επόμενα δύο κεφάλαια, τόσο μέσα από την περίπτωση τής Φαίδρας στην τραγωδία τού Ευριπίδη *Ιππόλυτος* όσο και μέσα από την περίπτωση μιας ψυχωτικής ασθενούς, την οποία έχω επιλέξει να ονομάζω Πολυ-ξένη.

7.1 Συγκριτική προσέγγιση τού ψεύδους, τής μυθοπλασίας και τής παραληρητικής ιδέας

Όπως έχει επισημανθεί, τόσο η παρουσία όσο και το περιεχόμενο τού ψεύδους, τής μυθοπλασίας και τής παραληρητικής ιδέας σχετίζονται άμεσα με τη λειτουργία τής σκέψης τού εκάστοτε υποκειμένου και αποτελούν τον καθρέφτη τής δομής και τής ποιότητάς της. Ανιχνεύονται, ερμηνεύονται και αξιολογούνται κυρίως μέσα από τον λόγο, δηλαδή την ανώτερη ψυχική και νευρολογική λειτουργία που επιτρέπει την εξωτερίκευση τής σκέψης και τού συναισθήματος με τη βοήθεια λεκτικών συμβόλων. Ως γνωστόν, «ο ρόλος τού λόγου είναι ιδιαίτερος σημαντικός από την άποψη ότι παρέχει στο άτομο έναν κώδικα συμβολοποίησης και επεξεργασίας εννοητικών ρευμάτων όπως αυτών τής επιθυμίας ή τής επιθετικότητας. Ο λόγος δημιουργεί ή επιτρέπει αποστασιοποίηση τού ατόμου απέναντι στο ίδιο του το βίωμα, κάτι το οποίο τού παρέχει τη δυνατότητα αναγνώρισης και μεταβολισμού του, με συνέπεια την ενδεχόμενη αναζήτηση τής επιθυμίας ή τού ελέγχου της. Στην αντίθετη περίπτωση, έλλειψης αυτής τής ικανότητας συμβολοποίησης, ο αδόμητος εσωτερικός κόσμος οδηγεί σε εννοητικές αντιδράσεις.» (Ζερβής, 1996: 75)

Το υποκείμενο που ψεύδεται έχει συνείδηση ότι εκείνη τη στιγμή αλλοιώνει εσκεμμένα στον λόγο του την πραγματικότητα. Διαθέτει επαρκή συνήθως επίγνωσή της και μάλιστα επιδιώκει να εναρμονίσει το ψεύδος του με αυτήν, προκειμένου να το καταστήσει έτσι περισσότερο αληθοφανές και πειστικό. Επίσης, προσπαθεί προηγουμένως να εκτιμήσει όσο το δυνατόν πιο εύστοχα και ρεαλιστικά την εντύπωση που έχει σχηματίσει γι' αυτήν την πραγματικότητα και το άτομο στο οποίο απευθύνει το ψεύδος του. Αντίθετα, στην περίπτωση τής μυθοπλασίας, το υποκείμενο έχει φτάσει πλέον (σταδιακά τις περισσότερες φορές) στο σημείο να μην έχει την επίγνωση αυτής τής αλλοίωσης, γεγονός όμως που δεν επιφέρει σε καμία περίπτωση τη ρήξη του με την εξωτερική πραγματικότητα, αλλά λειτουργεί προς όφελος τής προστασίας και τής διατήρησης τής λειτουργικότητάς του. Συμβαίνει μάλιστα αρκετές φορές, μια μυθοπλασία να θεμελιώνει τη δημιουργία της στη σταδιακή -με το πέρασμα τού χρόνου και με την επανάληψη- αφομοίωση ενός αρχικού ψεύδους. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, από κλινικής πλευράς, συγχέεται συχνά με τη *φανταστική ψευδολογία*, όπου «πραγματικά συμβάντα ανακατεύονται με άλλα περιεχόμενα και δημιουργούν έτσι ένα φαινομενικά αληθινό και περισσότερο ή λιγότερο πιθανό σύνολο» (Στριγγάρης, 1947: 141). Στην περίπτωση όμως τής

φανταστικής ψευδολογίας, η παραποίηση των αναμνήσεων γίνεται σκόπιμα και, αν το υποκείμενο καταλήγει κάποια στιγμή να πιστεύει το ίδιο στα δημιουργήματα της φαντασίας του, αυτό συμβαίνει επειδή παρασύρεται από τη δική του τάση να κάνει τους άλλους να πιστέψουν σ' αυτά, σαν ένα είδος αυθυποβολής.

Η μυθοπλασία (διαφοροποιούμενη και σε αυτό το σημείο από τη φανταστική ψευδολογία) λειτουργεί κυρίως αυτοπαρηγορητικά, αυτοκαθησυχαστικά, αφού βοηθά το υποκείμενο -μέσω της αυταπάτης- ν' αντέξει και να διαχειριστεί μια ιδιαίτερα σκληρή και επώδυνη πλευρά της εξωτερικής ως επί το πλείστον πραγματικότητας, παρέχοντάς του όμως έτσι τη δυνατότητα να διατηρήσει τον έλεγχό της και να εξακολουθήσει να ζει εντός της⁶⁸. Αντίθετα, στην περίπτωση της παραληρητικής ιδέας παρατηρείται μια -λιγότερο ή περισσότερο εκτεταμένη- ρήξη τού υποκειμένου (και μιλάμε εδώ μάλλον για ψυχωτικό υποκείμενο) με την εξωτερική πραγματικότητα, η οποία με τη σειρά της επιφέρει μια -λιγότερο ή περισσότερο εκτεταμένη- δυσμενή επίδραση στη λειτουργικότητά του (Freud, 1916 - 17 a: τόμος Β', 203). Το υποκείμενο που παραληρεί παραμένει σταθερά προσηλωμένο στις παραληρητικές του ιδέες και δεν έχει καμία αμφιβολία για την αντικειμενική αλήθεια τους. Όμως, στο σημείο αυτό χρειάζεται μεγάλη προσοχή για να μην αγνοήσουμε μια σημαντικότερη παράμετρο, την οποίαν και ο ίδιος ο Freud θέλησε εύστοχα να επισημάνει με την επινόηση τού *διχασμού τού Εγώ*. Σε κάθε ψυχωτική κατάσταση, ακόμη και στην πιο σοβαρή, συνυπάρχουν δύο ψυχικές στάσεις, δηλαδή μία φυσιολογική, που λαμβάνει υπ' όψιν την πραγματικότητα, και μία άλλη που κάτω από την επίδραση των ενορμήσεων κατορθώνει να αποσπά το Εγώ απ' αυτήν και που μεταφράζεται με τη δημιουργία μιας παραληρητικής πραγματικότητας (Freud, 1938: 78). Έτσι, ακόμη και στην πιο ακραία ψύχωση, ποτέ δεν επιτυγχάνεται η ολοκληρωτική και οριστική ρήξη με την εξωτερική πραγματικότητα, γεγονός που εξηγεί τη μεγάλη απόγνωση και τον έντονο ψυχικό πόνο που το ψυχωτικό υποκείμενο αισθάνεται και εκδηλώνει. Επιπρόσθετα, είναι σημαντικό να τονιστεί ότι τόσο στο ψεύδος όσο και στη μυθοπλασία η συμβολοποίηση υφίσταται και -λιγότερο ή περισσότερο επαρκώς- λειτουργεί, ενώ

⁶⁸ «Αν ήταν δυνατόν να δούμε μεμονωμένα τα ποικίλα βήματα που κάνει το παιδί καθώς μεγαλώνει, θα μπορούσαμε να πούμε πως η ικανότητά του να γνέθει φαντασιώσεις [...] είναι το νέο επίτευγμα που καθιστά δυνατά όλα τα άλλα, επειδή κάνει υποφερτές τις στερήσεις που βιώνει στην πραγματικότητα.» (Bettelheim, 1976: 180)

στο παραλήρημα δεν υφίσταται καν, αφού η είσοδος στο συμβολικό δεν είναι εφικτή για το ψυχωτικό υποκείμενο (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 136).

Ο κάθε άνθρωπος, γενικά, αντιλαμβάνεται και προσεγγίζει διαφορετικά την εξωτερική πραγματικότητα, ανάλογα με το σύνολο των εμπειριών του (Baum, 2002: 11). Υπό μία ευρεία οπτική, πλήθος πεποιθήσεων -ατομικών ή συλλογικών (λ.χ. μυθολογικές, θρησκευτικές κ.α.)- μπορούν αναπόφευκτα να ενταχθούν στο μυθοπλαστικό πεδίο⁶⁹ (Βέικος, 1977: 8 & 9). Για παράδειγμα, το πρωινό της 18^{ης} Αυγούστου 2009, η εκφωνήτρια τού ραδιοφωνικού σταθμού «Μελωδία» ανακοινώνει με περιπαικτικό ύφος την εξής είδηση: Πενήντα ραβίνοι επιβιβάζονται σ' ένα αεροπλάνο με το ιερατικό τους κέρας σαφάρ και, πετώντας πάνω από το Ισραήλ, ψάλουν προσευχές με σκοπό την αποτροπή της εξάπλωσης τού ιού της γρίπης των χοίρων, που την περίοδο εκείνη είναι σε έξαρση. Το ερώτημα που προκύπτει σχετίζεται -κατά τη γνώμη μου- με το τι εντέλει διαφοροποιεί μια μυθοπλαστική πεποίθηση⁷⁰ (σαν αυτήν τού παραδείγματος) από μια παρόμοια παραληρητική ιδέα. Η βασική ειδοποιός διαφορά φαίνεται να επικεντρώνεται στη συλλογική ή μη αποδοχή της εκάστοτε πεποίθησης, στο γεγονός δηλαδή αν άλλα μέλη της ίδιας πολιτισμικής κοινότητας⁷¹ τη μοιράζονται ή όχι (Kaplan & Sadock's, 1993: 25). Εξίσου σημαντικές διαφοροποιήσεις εστιάζονται στο αν η πεποίθηση είναι διαλλακτική ή απόλυτη και ακλόνητη, αν επηρεάζει δυσμενώς τη λειτουργικότητα

⁶⁹ «Ο σπαραγμός της γέννησής μας σημαδεύει την είσοδό μας σ' έναν φαντασιακό εσωτερικό κόσμο, που προσιδιάζει στο Είναι, χωρίς ωστόσο να βγαίνουμε από τον πραγματικό κόσμο, τον παράδοξο και επιθετικό. Για τον πιστό ο Θεός είναι μια πραγματικότητα για την επιστημονική επιστήμη δεν είναι “αληθινός”, άρα δεν υπάρχει. Δεν είναι δύο αντιλήψεις που αντιτίθενται, είναι δύο διαφορετικές γλώσσες που αλληλοσυγκρούονται.» (Dethy, 1998: 49)

⁷⁰ «Οι πραγματιστές τού περασμένου αιώνα διατύπωσαν την αντίληψη ότι κάθε ιδέα που οδηγεί σε καλά αποτελέσματα είναι αληθινή. Παρόλο που για να θεωρηθεί σωστή μια τέτοια αντίληψη θα πρέπει να επαναπροσδιοριστεί η έννοια της αλήθειας, κρύβει όμως έναν αληθινό πυρήνα μέσα της: μια ψεύτικη αντίληψη, ένας μύθος, μπορεί μια χαρά να διευκολύνει την κοινωνία στη λειτουργία της, να έχει δηλαδή μιαν “αξία προσαρμογής”.» (Δερμιτζάκης, 1987: 96 & 97)

⁷¹ Ο Bernard Berelson διασαφηνίζει την έννοια της *κοινής γνώμης* μ' έναν τρόπο που καλύπτει μάλλον τις προϋποθέσεις τού θέματός μας. «Με τον όρο *κοινή* εννοώ το μέγεθος, δηλαδή τα μη προσωπικά, μη ατομικά συναισθήματα και αντιδράσεις μεγάλου αριθμού ανθρώπων... Στον όρο *γνώμη* επιθυμώ να συμπεριλάβω όχι μόνον τη συνηθισμένη έννοια της γνώμης για επίκαιρα, πρόσκαιρα και τυπικά θέματα, αλλά επίσης στάσεις, συναισθήματα, αξίες, πληροφορίες και συναφείς δραστηριότητες.» (Berelson, 1956: 299)

τού υποκειμένου και αν το βοηθά εντέλει ν' αντέξει την εξωτερική πραγματικότητά του και να παραμείνει εντός της ή επιφέρει τη μεταξύ τους ρήξη (Ζερβής, 1996: 60).

Από άποψη ψυχικής οικονομίας, το ψεύδος φαίνεται να δεσμεύει περισσότερη ψυχική ενέργεια απ' ό,τι η μυθοπλασία ή η παραληρητική ιδέα, δεδομένης της συνειδητότητάς του, η οποία ως επί το πλείστον εγείρει ενδοψυχικές συγκρούσεις και ενοχές. Βέβαια, στην πλειονότητα των περιπτώσεων, επιτελεί και αυτό μια λειτουργία αυτοπροστασίας τού ψυχισμού. Άλλωστε, «η βαθύτερη αιτία κάθε ψεύδους είναι ο φόβος: Ο φόβος της ψυχικής ή σωματικής τιμωρίας, ο φόβος της επαπειλούμενης ρήξης μιας σχέσης, ή ακόμα ο φόβος μήπως διασαλευτεί η ισορροπία που έχει βρει ο καθένας μας προκειμένου να διαφυλάξει την εσωτερική του γαλήνη.» (Baum, 2002: 12) Πέρα όμως από την αυτοπροστατευτική λειτουργία, διαδραματίζει κατά τα πρώτα χρόνια της ζωής κι έναν δομικό ρόλο για τον ψυχισμό, αφού -στον βαθμό που δεν θέτει σε κίνδυνο τη σωματική ακεραιότητα- βοηθά το υποκείμενο να διακρίνει, να καταλάβει και να μάθει να χειρίζεται ενεργητικά τη διαφορά ανάμεσα στο αληθινό και το ψεύτικο (Baum, 2002: 22). Αποτελεί κατά κάποιον τρόπο μια ψυχική αναγκαιότητα, γιατί μαρτυρεί την απόκτηση ενός ψυχικού χώρου όπου μπορούν να βρουν καταφύγιο εν πλήρη ελευθερία οι σκέψεις για τους άλλους. Σ' ένα υποθετικό παράδειγμα, κάποιος που δεν ψεύδεται ποτέ και δεν εκτίθεται σε ψεύδη, δεν θα κατορθώσει ποτέ να προσεγγίσει την ψυχική του αλήθεια (Hachet, 2002: 11).

Θεωρώ ότι μέσα από την πολύπλευρη επεξεργασία τού θέματος και τη σύγκριση των επιμέρους εννοιών προκύπτουν δύο πολύ ενδιαφέρουσες διαπιστώσεις. Η πρώτη σχετίζεται με το γεγονός ότι τόσο το ψεύδος όσο και η μυθοπλασία (ακόμη και η παραληρητική ιδέα) έχουν και μια θετική και ευεργετική για τον ψυχισμό διάσταση. Το ψεύδος συμβάλλει στη δόμηση και τον ενεργητικό χειρισμό της διάκρισης μεταξύ αληθινού και ψεύτικου, η μυθοπλασία λειτουργεί αυτοπαρηγορητικά και η παραληρητική ιδέα αποτελεί για το ψυχωτικό υποκείμενο (αν μπορούμε εδώ να μιλάμε για υποκείμενο) μια απόπειρα (ανεπιτυχή βέβαια) ψυχικής αναδιοργάνωσης (Bodei, 2003: 54). Η δεύτερη διαπίστωση, η οποία μάλιστα φαίνεται να είναι απόρροια της πρώτης, σχετίζεται με το πόσο αναπόσπαστα εντέλει συνδέονται με την πραγματικότητα οι αλλοιώσεις της. Ενώ στη ζωή και τον πολιτισμό μας καλλιεργούμε και προβάλλουμε την αυταπάτη της γέννησης και ανάπτυξης της σκέψης σαν ορθολογική πορεία, «στην πραγματικότητα η σκέψη βρίσκεται πάντοτε περιπλεγμένη μέσα στον μύθο που ακριβώς αυτή καταπολεμά» (Βέικος, 1977: 28).

7.2 Υπόθεση I: Από τη φαντασίωση τής πραγματικότητας στην πραγματικότητα τής φαντασίωσης

Στο μεγαλύτερο μέρος τής εξελικτικής πορείας τού ανθρώπου -και κατά συνέπεια τής κοινωνίας και τού πολιτισμού- η αλλοίωση τής πραγματικότητας (κυρίως τής εξωτερικής) θεωρείται ηθικά και κοινωνικά αρνητική και μεμπτή, γι' αυτό άλλωστε αντιμετωπίζεται συνήθως επικριτικά. Ως επί το πλείστον, το ψεύδος συνδέεται με κάτι απαξιωτικό (αφού παραπέμπει στη συνειδητή πρόθεση εξαπάτησης), η μυθοπλασία εξοστρακίζεται στο όνομα τού ορθολογισμού⁷² και η παραληρητική ιδέα εκλαμβάνεται σαν κάτι παράλογο, ακατάληπτο, εντελώς ανοίκειο και ανούσιο, σαν κάτι «τρελό». Παραγνωρίζεται δηλαδή έτσι το γεγονός ότι η οποιασδήποτε μορφής αλλοίωση τής πραγματικότητας έχει και μια θετική πλευρά (Baum, 2002: 12 & 22 και Bodei, 2003: 49), αποτελεί σημαντικότερη ψυχική κίνηση (Rassial, 1999: 92), αντανakλά τον τρόπο λειτουργίας και την κατάσταση τού ψυχισμού⁷³ τού εκάστοτε υποκειμένου και χρήζει ερμηνευτικής προσέγγισης και κατανόησης (Dethy, 1998: 65). Βέβαια, στην ανάδειξη και εδραίωση αυτής τής οπτικής είναι καταλυτική η συμβολή τής ψυχαναλυτικής θεωρίας και πράξης, η οποία δίνει τη δέουσα έμφαση στην εσωτερική πραγματικότητα και την ερμηνεία της

⁷² «Θεωρούμε την ορθολογικότητα σαν ένα στάδιο τής ανθρώπινης πορείας που διαγράφεται μετά από ένα μυθολογικό στάδιο, από το οποίο οι άνθρωποι αναγκαστικά πέρασαν ή περνούν. Μετά το μυθολογικό στάδιο, οποιαδήποτε μυθική σκέψη φαντάζει σαν αρρωστημένη σκέψη και η ορθολογική σαν απομυθοποιημένη, αποκαθαρμένη ή γιατρεμένη σκέψη. Αλλά στη μεγάλη σκηνή τής ιστορίας των κοινωνιών, ο δρόμος προς την ορθολογικότητα δεν παριστάνει οπωσδήποτε μια πορεία ξεπεράσματος τής μυθοπλαστικής συνείδησης. Δεν είναι δυνατόν να αναπαράγουμε σαφείς πορείες από τον μύθο στον λόγο. Αμιγείς έννοιες όπως “μύθος” και “λόγος” δεν υπάρχουν. Ποτέ η ορθολογικότητα δεν είναι “καθαρή”, κι έτσι η πορεία από τον μύθο στον λόγο μπορεί να περιλαμβάνει λειτουργίες ορθολογικοποίησης που οδηγούν την σκέψη σε νέα μυθολογικά σχήματα.» (Βέικος, 1977: 26 & 27)

⁷³ Η ψυχαναλύτρια Simone Korff - Sausse παρουσιάζει επ' αυτού την πολύ ενδιαφέρουσα κλινική περίπτωση τής Sylvie, ενός μικρού κοριτσιού με κάποια αναπηρία - συνέπεια ασθένειας τής μητέρας της κατά την εγκυμοσύνη. Περιγράφοντας την πορεία των θεραπευτικών συνεδριών, επισημαίνει: Η Sylvie μού έκλεινε το στόμα και κατόπιν φώναζε «Μίλα!». Με τον τρόπο αυτό με τοποθετούσε στη δική της κατάσταση, μια κατάσταση όπου τής ζητούσαν μεν να εκφράζεται, αλλά ποτέ για το θέμα που αφορούσε τη γέννησή της, εγκλωβίζοντάς την έτσι στην τακτική να προβάλλει ένα ψέμα για να πει μέσα απ' αυτό την αλήθεια ή για ν' αναγκάσει το άλλο άτομο να τής πει εντέλει την αλήθεια. (Korff - Sausse, 2009: 28)

(Τσαλίκoglou, πρόλογος στο: Freud, 1916 - 17 α: τόμος Α', 18). Από την έως τώρα ανάπτυξη τού θέματος προκύπτει νομίζω επαρκώς και με σαφήνεια το συμπέρασμα ότι το ψεύδος, η μυθοπλασία και η παραληρητική ιδέα έχουν και θετικές όψεις για την ψυχική ζωή και αποτελούν -μεταξύ άλλων- έκφραση τής αλήθειας τής ασυνείδητης επιθυμίας τού υποκειμένου (Laplanche & Pontalis, 1967: 565).

Συνεκτιμώντας μάλιστα τις παραμέτρους τής συνειδητότητας, τής διατήρησης τής λειτουργικότητας τού υποκειμένου και τής ρήξης με την εξωτερική πραγματικότητα, μπορεί -κατά τη γνώμη μου- να επιτευχθεί μια διαβαθμιστική κατάταξη των τριών αυτών μορφών αλλοίωσης. Από τη μία πλευρά, το ψεύδος αποτελεί κοινή, συνηθισμένη και συχνή μορφή αλλοίωσης τής πραγματικότητας, κατά την οποία το άτομο έχει επίγνωση και συνειδητή πρόθεσή της, διατηρεί επαρκή επαφή με την εξωτερική πραγματικότητα και εξακολουθεί να παραμένει λειτουργικό. Από την άλλη, η παραληρητική ιδέα είναι μια σοβαρή παθολογική μορφή αλλοίωσης, σε τέτοιο μάλιστα ακραίο σημείο ώστε σηματοδοτεί τη ρήξη τού ατόμου με την εξωτερική πραγματικότητα (Laplanche & Pontalis, 1967: 565) και επιφέρει -ως επί το πλείστον- δυσμενή επίδραση στη λειτουργικότητά του, χωρίς το ίδιο να έχει καν επίγνωση τής κατάστασης. Στο μέσο αυτών των δύο φαίνεται να τοποθετείται η μυθοπλασία, όπου το υποκείμενο δεν έχει μεν επίγνωση τής αλλοίωσης τής πραγματικότητας, ωστόσο διατηρεί επαρκή επαφή με την εξωτερική πραγματικότητα, προς όφελος τής διατήρησης τής λειτουργικότητάς του.

Το υποκείμενο που ψεύδεται έχει επίγνωση τής διαφοροποίησης των δύο παραμέτρων τής πραγματικότητας, δηλαδή τής εξωτερικής και τής εσωτερικής. Εξάλλου, η ίδια η συνειδητή επιλογή τής εσκεμμένης αλλοίωσης τής μίας (ή και των δύο) προϋποθέτει την αναγνώριση τής μεταξύ τους διάκρισης, κατ' ουσίαν τής διάκρισης ανάμεσα στη φαντασίωση και την πραγματικότητα. Εφόσον λοιπόν τα μεταξύ τους όρια εξακολουθούν να υφίστανται και να παραμένουν αποδεκτά και σεβαστά για το υποκείμενο, εξακολουθεί -κατ' επέκταση- να υφίσταται και η αναγνώριση τής διαφοροποίησης μεταξύ εξωτερικής πραγματικότητας και εξωτερικής μη πραγματικότητας. Όμως, εύκολα προκύπτει το εξής ερώτημα: Αφού το υποκείμενο αποδέχεται τα προαναφερθέντα όρια και γνωρίζει ότι το ψεύδος είναι από ηθικής και κοινωνικής πλευράς μεμπτό, για ποιον λόγο καταφεύγει σε αυτό; Ίσως επειδή, αισθανόμενο τον φόβο μιας ενδεχόμενης απώλειας τού αντικειμένου, επιδιώκει μέσω αυτής τής προσπάθειας τη διατήρησή του (Korff - Sausse, 2009: 28). Άρα, το αντικείμενο είναι συνήθως παρόν, υφίσταται, και η χρήση τού ψεύδους

αποσκοπεί στην αποτροπή τής ενδεχόμενης απώλειάς του⁷⁴ (Ahmad, 2006: 259). Η προσφυγή στο ψεύδος μπορεί επίσης να φανερώνει την αντίδραση τού υποκειμένου στην καθεστηκυία τάξη και την αναγνώριση τής ελλειμματικότητας τού Άλλου (αφού αναγνωρίζεται η δυνατότητα εξαπάτησής του), γεγονός όμως που προϋποθέτει την αναγνώριση τής εξουσίας του (Ahmad, 2006: 262). Προς επίρρωση αυτής τής άποψης, είναι ενδεικτικό ότι το παιδικό ψεύδος μοιάζει να προμηνύει -μέσα από την αντίθεση στην εξουσία και τους επιβεβλημένους κανόνες των ενηλίκων- την προσπάθεια ανάπτυξης μιας «υποκειμενικής ταυτότητας, διαφοροποιούμενης από την εξουσία των γονέων» (Lesourd, 2002: 159). Βέβαια, είναι σημαντικό να επισημανθεί ξανά ότι για ένα πολύ μικρό παιδί η λειτουργία τού ψεύδους είναι διαφορετική και φαίνεται να προσομοιάζει περισσότερο στην περίπτωση τής μυθοπλασίας (Bettelheim, 1976: 173 και Korff - Sausse, 2009: 25).

Στη μυθοπλασία, η εσωτερική πραγματικότητα (κατ' ουσίαν η φαντασίωση) επικαλύπτει, αναπληρώνει ή «εκλογικεύει» την εξωτερική, γεγονός όμως που λειτουργεί εντέλει προς όφελος τής εξωτερικής. «Η εσωτερική λειτουργία που ο μύθος παριστάνει σαν εξωτερική γίνεται αντιληπτή σαν να λαμβάνει χώρα στον εξωτερικό κόσμο και καλύπτει το πεδίο τής διανοητικής όρασης σαν μια κυρίαρχα άμεση και απτή παρουσίαση τής εξωτερικής πραγματικότητας.» (Tucker, 1961: 224) Το υποκείμενο περνά περιστασιακά στο πεδίο τής εξωτερικής μη πραγματικότητας, κατορθώνοντας όμως έτσι να διαχειριστεί και να αντέξει μια ιδιαίτερα σκληρή και επώδυνη όψη τής εξωτερικής πραγματικότητας, ούτως ώστε να εξακολουθήσει να ζει εντός της και να διατηρήσει τη λειτουργικότητά του. Δεν έρχεται δηλαδή σε ρήξη με την εξωτερική πραγματικότητα, αλλά προτάσσει -συνήθως για κάποιο διάστημα και για συγκεκριμένες καταστάσεις- την εσωτερική του πραγματικότητα, για να μπορέσει εν συνεχεία να συνυπάρξει εντός τής εξωτερικής. Έχει μάλλον επέλθει η απώλεια τού αντικειμένου και -μέσω τής μυθοπλασίας- επιδιώκεται η φαντασιωτική αναπλήρωση, η ωραιοποίηση ή η δικαιολόγηση αυτής τής απώλειας, κάτι που αποτρέπει τη ρήξη με

⁷⁴ Η έννοια τού *αντικειμένου* χρησιμοποιείται στην παρούσα εργασία κυρίως σε συνάρτηση με την ενόρμηση. Ως εκ τούτου, «είναι αυτό με το οποίο ή μέσω τού οποίου η ενόρμηση επιδιώκει την επιτυχία τού σκοπού της, δηλαδή έναν συγκεκριμένο τύπο ικανοποίησης. Ο όρος αναφέρεται εδώ σε άτομα ή μερικά αντικείμενα, καθώς επίσης και σε αντικείμενα πραγματικά ή φαντασιωτικά.» Επιπλέον, χρησιμοποιείται και σε συνάρτηση με την αγάπη (ή το μίσος) και αναφέρεται «στη σχέση ενός ατόμου στην ολότητά του ή τού Εγώ με ένα αντικείμενο το οποίο αντιμετωπίζεται ως ολικό (άτομο, οντότητα, ιδανικό κ.λπ.)». (Laplanche & Pontalis, 1967: 49)

την εξωτερική πραγματικότητα και διασφαλίζει για το υποκείμενο τη διατήρηση μιας επαρκούς λειτουργικότητας. Άλλωστε, όπως πολύ εύστοχα επισημαίνει ο Freud από τα πρώτα ακόμη έργα του, «η έντονη επένδυση τού μνημονικού ίχνους ισοδυναμεί με το ίδιο το αντικείμενο» (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 73).

Αντίθετα, στην περίπτωση τής παραληρητική ιδέας, η εσωτερική πραγματικότητα, αδυνατώντας να εναρμονιστεί με την εξωτερική, έρχεται σε ρήξη με αυτήν (Bodei, 2003: 54). Ο ψυχισμός κατακλύζεται από περιεχόμενα τού ασυνειδήτου και η φαντασίωση κυριεύει την εξωτερική πραγματικότητα, ωθώντας το υποκείμενο στο πεδίο τής εξωτερικής μη πραγματικότητας (Ζερβής, 1996: 73). Δεν πρόκειται για την εκδήλωση απλά μιας αμφιβολίας για τον εξωτερικό κόσμο, αλλά για την αντικατάσταση μ' έναν άλλον, όπου δεν προβάλλονται πλέον εμπόδια στην ικανοποίηση των επιθυμιών (Bodei, 2003: 53). Αξιοσημείωτος είναι ο εναγώνιος ψυχικός πόνος τού υποκειμένου παρά τη γένεση και εκδήλωση τής παραληρητικής του ιδέας (Bodei, 2003: 54), ο οποίος δεν υφίσταται στην περίπτωση τής μυθοπλασίας, ακριβώς λόγω τής παρηγορητικής και καθησυχαστικής λειτουργίας της, καθώς και λόγω τής αποτροπής τής ρήξης με την εξωτερική πραγματικότητα. Δεδομένου ότι η παραληρητική ιδέα σχετίζεται ως επί το πλείστον με την ψύχωση, αποτελώντας μάλιστα ένα από τα κυριότερα συμπτώματά της, προκύπτει η διαπίστωση ότι εδώ έχουμε να κάνουμε μάλλον με την απουσία⁷⁵ και όχι με την απώλεια τού αντικειμένου (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 112 & 120).

Θα ήταν κοντόφθαλμο να προσπαθήσουμε να αποδώσουμε μια ψυχική κίνηση (οποιαδήποτε κι αν είναι) αποκλειστικά σ' έναν τόπο τού ψυχισμού -έτσι όπως αυτοί ορίζονται από τον ιδρυτή τής ψυχανάλυσης στο πλαίσιο τής πρώτης τοπικής θεωρίας του- δηλαδή μόνο στο συνειδητό ή μόνο στο προσυνειδητό ή μόνο στο ασυνειδητό. Το ψεύδος, η μυθοπλασία και η παραληρητική ιδέα σχετίζονται λοιπόν και με τους τρεις προαναφερθέντες ψυχικούς τύπους, οι οποίοι -ούτως ή άλλως- συνδέονται

⁷⁵ «Ήδη το 1908, ο Karl Abraham εξέφραζε την άποψη [...] πως το κύριο χαρακτηριστικό τής πρώιμης άνοιας (που αναγνωρίζεται σαν μία από τις ψυχώσεις) είναι ότι σε αυτήν την αρρώστια λείπουν οι επενδύσεις των αντικειμένων με libido [...]. Τότε όμως γεννήθηκε η απορία: Τι συμβαίνει στη libido των αρρώστων από πρώιμη άνοια όταν αποστρέφεται από τα αντικείμενά της; Ο Abraham δεν δίστασε να απαντήσει πως στρέφεται πίσω στο Εγώ και ότι αυτή η αντανakλαστική επαναστροφή είναι η πηγή των παραισθήσεων μεγαλείου στην πρώιμη άνοια. Η παραισθήση τού μεγαλείου μπορεί να συγκριθεί, σε κάθε σημείο, με την πολύ γνωστή υπερεκτίμηση τού αντικειμένου σε μια ερωτική σχέση.» (Freud, 1916 - 17 a: τόμος Β', 164)

αναπόσπαστα μεταξύ τους, επικοινωνούν, αλληλεπιδρούν και συνυφαίνονται (βρίσκονται δηλαδή σε μια δυναμική κατάσταση)⁷⁶. Ωστόσο, αν επιχειρούσαμε -υπό μια ευρεία και σχηματική οπτική- την τοπογραφική απόδοση (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Β', 98) των συγκεκριμένων μορφών αλλοίωσης στο πλαίσιο της πρώτης τοπικής φροϋδικής θεωρίας για το ψυχικό όργανο, νομίζω ότι θα εστιάζαμε το ψεύδος περισσότερο στο πεδίο του συνειδητού, δεδομένου ότι αναγνωρίζει την εξωτερική πραγματικότητα και τείνει προς αυτήν, χωρίς βέβαια να αγνοούμε έτσι τον αναπόφευκτο και καταλυτικό ρόλο του ασυνειδήτου, το οποίο όμως παραμένει οριοθετημένο. Εξάλλου, έχει διατυπωθεί η άποψη ότι η ίδια η χρήση του ψεύδους φαίνεται να λειτουργεί υποστηρικτικά στην απώθηση⁷⁷ και -κατ' επέκταση- στη διατήρηση αυτής της οριοθέτησης (Ahmad, 2006: 257). Επίσης, θα εστιάζαμε τη μυθοπλασία κυρίως στο πεδίο του προσυνειδητού, δηλαδή σ' έναν ενδιάμεσο και συγκοινωνούντα χώρο μεταξύ συνειδητού και ασυνειδήτου (Bettelheim, 1976: 56 & 228). Τέλος, θα εστιάζαμε την παραληρητική ιδέα περισσότερο στο πεδίο του ασυνειδήτου (Bodei, 2003: 54), το οποίο κατακλύζει τον ψυχισμό, απομακρύνει το υποκείμενο από την εξωτερική πραγματικότητα και το ωθεί προς την εξωτερική μη πραγματικότητα (Αβεντισιάν - Παγοροπούλου, 2000: 47 & 268 και Dethy, 1998: 65).

Σχετικά με το εκάστοτε περιεχόμενο του ψεύδους, της μυθοπλασίας και της παραληρητικής ιδέας μπορούν να γίνουν δύο επισημάνσεις. Η πρώτη και προφανής είναι ότι αυτό εκφράζει κάθε φορά μία -λιγότερο η περισσότερο- συνειδητή και εκτεταμένη αλλοίωση της πραγματικότητας. Η δεύτερη και σημαντικότερη είναι ότι δηλώνει -λιγότερο ή περισσότερο- έκδηλα την αλήθεια της ασυνείδητης επιθυμίας του υποκειμένου και συμβάλλει καθοριστικά στην προσέγγισή της (Bodei, 2003: 47).

⁷⁶ «Στο παιδί ή τον ενήλικο, το ασυνείδητο είναι ισχυρός παράγοντας που καθορίζει τη συμπεριφορά. Όταν το ασυνείδητο απωθείται και υπάρχει άρνηση της συνειδητοποίησης του περιεχομένου του, τότε, τελικά, η συνειδητή νόηση του ατόμου θα κατακλυσθεί εν μέρει από παράγωγα αυτών των ασυνείδητων στοιχείων, αλλιώς το άτομο θα υποχρεωθεί να διατηρήσει έναν τόσο αυστηρό, καταναγκαστικό έλεγχο τους, που η προσωπικότητά του μπορεί ν' ακρωτηριαστεί σοβαρά. Όμως, όταν επιτρέπεται σε κάποιον βαθμό στο ασυνείδητο υλικό να συνειδητοποιείται και να υποβάλλεται σε επεξεργασία μέσω της φαντασίας, η δυνατότητά του να βλάψει -τους εαυτούς μας και τους άλλους- ελαττώνεται κατά πολύ, και τότε μερικές από τις δυνάμεις του μπορούν να υπηρετήσουν θετικούς σκοπούς.» (Bettelheim, 1976: 16)

⁷⁷ «Χρειάζεται ένα ψεύδος για να επιτευχθεί το πέρασμα μιας αλήθειας στη συνείδηση.» (Hoffmann, 2001: 196)

7.3 Υπόθεση II: Οι αλλοιώσεις τής πραγματικότητας και η αλήθεια τής ασυνείδητης επιθυμίας

Στο σύνολο τού έργου του, ο πατέρας τής ψυχανάλυσης επιμένει σταθερά στον άφθαρτο χαρακτήρα των ασυνείδητων στοιχείων τού ψυχισμού (Freud, 1900: SE V, 577). Τα απωθημένα αυτά στοιχεία «όχι μόνο δεν έχουν εξουδετερωθεί, αλλά έχουν επιπλέον την τάση να επανεμφανίζονται αδιάκοπα στη συνείδηση, ακολουθώντας λίγο ως πολύ πλάγιες οδούς και μέσω παράγωγων σχηματισμών λίγο ως πολύ δυσδιάκριτων: των αποφυάδων τού ασυνειδήτου» (Laplanche & Pontalis, 1967: 248). Το ασυνείδητο δηλαδή έχει την τάση να ευνοεί την ανάδυση, μέσα στη συνείδηση και τις δραστηριότητες τού υποκειμένου, παραγώγων που βρίσκονται σε -λιγότερο η περισσότερο μακρινή- σχέση με αυτό (Freud, 1915 a: 73 & 74). Έτσι, από τα πρώτα ακόμη φροϋδικά κείμενα, εδραιώνεται η ιδέα ότι τα συμπτώματα⁷⁸, τα όνειρα και οι ονειροπολήσεις (Freud, 1900: SE V, 492), οι παραπραξίες κ.λπ. οφείλουν την εξήγησή τους στην επιστροφή τού απωθημένου υλικού. Άλλωστε, η ίδια η λειτουργία τής απώθησης περιγράφεται ευθύς εξαρχής ως μια δυναμική διεργασία, η οποία διατρέχει πάντα τον κίνδυνο τής αποτυχίας, λόγω τής έντασης τής ασυνείδητης επιθυμίας⁷⁹ που προσπαθεί αδιάκοπα να επιστρέψει στο πεδίο τής συνείδησης (Laplanche & Pontalis, 1967: 82). Μεταξύ λοιπόν των διαφόρων παράγωγων σχηματισμών τής ασυνείδητης επιθυμίας φαίνεται να περιλαμβάνονται και το ψεύδος, η μυθοπλασία και η παραληρητική ιδέα, το περιεχόμενο των οποίων εκφράζει -λιγότερο ή περισσότερο φανερά- την αλήθεια της.

Ορμώμενος από τις φροϋδικές θέσεις, ο J. Lacan ασχολείται εκτενώς με το ζήτημα τής ασυνείδητης επιθυμίας. Κατ' αυτόν, το άτομο δομείται ως υποκείμενο από τη συμβολική τάξη στην οποίαν ενσωματώνεται. Η πορεία προς τη συμβολική τάξη δομείται από την ανάγκη, την επιθυμία και το αίτημα. Η ανάγκη είναι ένα οργανικό σωματικό στοιχείο που διαφοροποιείται από τη φροϋδική ενόρμηση, επειδή δεν έχει καμία επιθετική ή ερωτική διάσταση (Evans, 1996: 52 & 53). Από τη στιγμή

⁷⁸ «Κάθε φορά, από την ανάλυση, θα οδηγούμαστε στις σεξουαλικές εμπειρίες και επιθυμίες τού ασθενούς και κάθε φορά θα πρέπει να βεβαιώσουμε ότι το σύμπτωμα χρησίμευσε για τον ίδιο σκοπό. Αυτός ο σκοπός αποδεικνύεται πως είναι η ικανοποίηση των σεξουαλικών επιθυμιών.» (Freud, 1916 - 17 a: τόμος B', 59)

⁷⁹ Μάλιστα, σε μια σχετική σημείωση στο *Αναστολή, Σύμπτωμα και Άγχος* (1926), ο Freud διερωτάται αν η απωθημένη επιθυμία καταλήγει να μεταβιβάσει όλη την ενέργειά της στις αποφυάδες της ή αν διατηρείται η ίδια μέσα στο ασυνείδητο (Freud, 1926: 67).

τής γέννησής του, το παιδί βιώνει την έλλειψη, η οποία αναφέρεται στην απουσία τού μητρικού σωματικού συμπληρώματος. Έτσι, θέλοντας να καλύψει το κενό που δημιουργεί αυτός ο σωματικός χωρισμός, διαμορφώνει την επιθυμία. Η πρωταρχική επιθυμία του είναι να είναι το αντικείμενο τής επιθυμίας τής μητέρας, ο φαλλός της (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 93). Όμως, η αναγνώριση από τη μητέρα τού λόγου τού πατέρα ως προς το παιδί και η πατρική παρέμβαση κατά τη μεταγενέστερη περίοδο συμβάλλουν στη ρήξη αυτής τής φαντασιακής δυαδικής ενότητας (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 59). Κατά συνέπεια, σε ψυχικό επίπεδο, η επιθυμία, μη μπορώντας να συμπληρώσει το κενό, μεταφέρεται διαρκώς σε άλλα υποκατάστατα σ' ένα ατέλειωτο ταξίδι μετωνυμιών. Σε επίπεδο λεκτικοποίησης, η επιθυμία, περνώντας στον λόγο, γίνεται αίτημα, γίνεται σημείο ή σύμβολο, που σημαίνει ότι δεν μπορεί να εκφραστεί άμεσα, αφού η λεκτικοποίησή της θα σημαίνει και τον φόνο της. Γι' αυτό είναι πέραν τού αιτήματος, αφού το υπερβαίνει μην μπορώντας ποτέ να ικανοποιηθεί (Evans, 1996: 129). Πιο συγκεκριμένα, στο πρώτο ακόμη σεμινάριό του ο Lacan επισημαίνει: «Ο Freud δείχνει πώς ο λόγος, δηλαδή η μετάδοση τής επιθυμίας, μπορεί να αναγνωριστεί μέσα από οτιδήποτε, υπό τον όρο αυτό το οτιδήποτε να είναι οργανωμένο σαν συμβολικό σύστημα. [...] Η ίδια η επιθυμία τού υποκειμένου είναι απαγορευμένη στον τρόπο τού λόγου του και δεν μπορεί να αναγνωριστεί. Γιατί; Επειδή ανάμεσα στα στοιχεία τής απώθησης υπάρχει κάτι που ανήκει στο άφατο. Υπάρχουν ουσιαστικές σχέσεις που καμιά ομιλία δεν μπορεί να εκφράσει επαρκώς παρά μόνον ανάμεσα - στις - γραμμές, όπως το είπα προηγουμένως.» (Lacan, 1953 - 54: 269)

Στο ίδιο σεμινάριο, ο Lacan ασχολείται με μια περίπτωση που αναφέρει σ' ένα άρθρο του ο ψυχαναλυτής Ernst Kris (1900 - 1957), ένας από τους κυριότερους εκπροσώπους τής Ψυχολογίας τού Εγώ. «Το υποκείμενο τού Kris ανήκει στον χώρο τής διάνοησης, αλλά έχει ένα σοβαρό πρόβλημα με τη συγγραφή. Έχει το αίσθημα ότι είναι λογοκλόπος. Εντούτοις, καταφέρνει να τελειώσει ένα κείμενο. Αλλά κάποια μέρα πηγαίνει στη συνεδρία και δηλώνει στον αναλυτή του ότι όλη η εργασία του βρίσκεται ήδη στο δημοσιευμένο άρθρο ενός άλλου. Ο Kris θέλησε να εξακριβώσει αν ετούτη η αυτοκατηγορία ανταποκρινόταν στην πραγματικότητα. Διάβασε λοιπόν το εν λόγω άρθρο και το συνέκρινε με το κείμενο τού αναλυόμενου. Πράγματι, υπήρχαν σημεία στα οποία ετίθετο το ίδιο ζήτημα. Αλλά οι αναπτύξεις και οι θέσεις τής εργασίας ήταν εντελώς πρωτότυπες. Αυτό, κατά τον Kris, ήταν το αφετηριακό σημείο τής όποιας ερμηνείας. Ποια είναι η αντίδραση τού υποκειμένου μετά τις

διαβεβαιώσεις τού αναλυτή ότι οι φόβοι του περί λογοκλοπής είναι ανυπόστατοι, ότι δεν ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα; Αμέσως μετά τη συνεδρία, πήγε σε μια συνοικία της Νέας Υόρκης με εξωτικά εστιατόρια και περίεργα μενού και σε κάποιο από αυτά έφαγε ένα που τού άρεσε ιδιαίτερα - “φρέσκα μυαλά”. Η αλήθεια τού υποκειμένου δεν είναι λοιπόν εκείνο που ανταποκρίνεται στα πράγματα, αλλά αυτό που ανταποκρίνεται στην επιθυμία.» (Safouan, 2001: 296 & 297)

Όπως «σε φάσεις απραξίας, στα όνειρά μας, έρχεται μερικές φορές να αναδυθεί στην επιφάνεια η καταχωνιασμένη αλήθεια» (Woolf, 1929: 32), έτσι και στις πράξεις μας (που μπορεί φαινομενικά να μοιάζουν τυχαίες ή ανούσιες) έρχεται να αναδυθεί -λιγότερο ή περισσότερο έκδηλα- η αλήθεια της καταχωνιασμένης επιθυμίας. Αυτή ακριβώς η απωθημένη επιθυμία -η ασυνείδητη επιθυμία- εκδηλώνεται και στο περιεχόμενο τού ψεύδους (Baum, 2002: 24), της μυθοπλασίας και της παραληρητικής ιδέας. Βέβαια, ο βαθμός «διαύγειας» στην έκφρασή της διαφέρει σε κάθε περίπτωση. Στην περίπτωση τού ψεύδους, η λειτουργία της απώθησης αποδεικνύεται εντέλει επαρκής, με αποτέλεσμα την επαρκή οριοθέτηση μεταξύ συνειδητού και ασυνειδήτου και την επίγνωση από μέρους τού υποκειμένου της διάκρισης μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας. Κατά συνέπεια, η ασυνείδητη επιθυμία περνά στη συνείδηση με διάφορες παραμορφώσεις⁸⁰. Έτσι, το ψέμα προς τους άλλους αποτελεί ταυτοχρόνως και ψέμα προς την αναγνώριση της ασυνείδητης επιθυμίας, η οποία εκφράζεται μεν στο περιεχόμενό του, αλλά με αρκετά κεκαλυμμένο τρόπο⁸¹.

⁸⁰ Όμως πάντα «στη θεμελιακή δομή της ομιλίας που επιτρέπει σε ένα υποκείμενο να εξαπατήσει το άλλο, αντιστοιχεί διαλεκτικά κάτι που δεν εξαπατά. Με άλλα λόγια, η ίδια η ιδέα της εξαπάτησης συνεπάγεται μιαν αναφορά είτε στα πράγματα είτε σε έναν λόγο που τα βάζει στη θέση τους. Η λειτουργία αυτή εκφράζεται διαφορετικά σε διάφορες εποχές ή διάφορες πολιτιστικές περιοχές.» (Safouan, 2001: 64)

⁸¹ Η ψυχαναλυτική εμπειρία έχει δείξει ακόμη και περιπτώσεις που η επιθυμία από την οποίαν παραιτείται το υποκείμενο είναι τόσο καλά κρυμμένη ώστε φαίνεται απύσχα. «Αλλά τι άλλο είναι η κρυμμένη επιθυμία απ’ ό,τι αποκαλούμε απωθημένη επιθυμία; [...] Εκεί όπου η επιθυμία εξαφανίζεται, δηλαδή στην απώθηση, το υποκείμενο περιλαμβάνεται στην έκλειψη της επιθυμίας του, δεν είναι έξω από αυτήν. Άλλωστε, η αγωνία δεν προκαλείται από την αφάνιση της επιθυμίας, αλλά από το αντικείμενό της, από την αλήθεια της επιθυμίας ή από το γεγονός ότι μας είναι άγνωστη η επιθυμία τού Άλλου. Τα ερωτήματα της συνειδήσεως για το αν αφανιστεί η επιθυμία δεν σημαίνουν παρά τη συνενοχή της σ’ αυτό (“Εξάλλου, *conscius* σημαίνει στα λατινικά συνέννοχος, πράγμα που δείχνει ότι η ετυμολογία ξαναπαίρνει εδώ τη φρεσκάδα της.” Έτσι, *conscius mendacio meo* σημαίνει τον “συνέννοχο στο ψέμα μου”).» (Safouan, 2001: 248)

Το ψεύδος αποτελεί μια τυπική εκδήλωση τού ασυνειδήτου, τής θεμελιώδους απατηλής φύσης τής ασυνείδητης επιθυμίας, η οποία δεν εκδηλώνεται παρά με τρόπο μεταμφιεσμένο, ούσα δηλαδή άρρηκτα συνδεδεμένη με κάτι που συνιστά το προσωπείο της (Leon, 2003: 46). Στην ασυνείδητη επιθυμία υφίσταται κατ' ουσίαν ένα αδιέξοδο, αφού εντός της συνυπάρχουν η δύναμη που την κατευθύνει προς την εκπλήρωση και η άμυνα σε μια ενδεχόμενη εκπλήρωσή της (Leon, 2003: 46). Ο Lacan παρατηρεί ότι κάθε εκδήλωση τού ασυνειδήτου δεν μπορεί να γίνει αληθινά κατανοητή παρά μέσα από αυτό το αδιέξοδο, αφού η διάσταση τής αλήθειας εγκαθιδρύεται εντέλει αποκλειστικά μέσα από το ψεύδος (Lacan, 1964: 127).

Στην περίπτωση τής μυθοπλασίας, δεδομένης τής υπερίσχυσης τής εσωτερικής πραγματικότητας έναντι τής εξωτερικής, η ανάδυση τής ασυνείδητης επιθυμίας καθίσταται ευκολότερη και η έκφρασή της περισσότερο αμιγής και φανερή. Η μυθοπλασία μάλιστα μπορεί να πάρει και μια συλλογική μορφή, αυτήν τής μυθολογίας, η οποία έχει εκτενώς παρουσιαστεί στο πέμπτο κεφάλαιο τής παρούσας εργασίας. Η καθολική αυτή μορφή, κατ' αναλογία με την εξατομικευμένη, φαίνεται πως εμφορείται από την αλήθεια ασυνείδητων καθολικών επιθυμιών, οι οποίες βρίσκουν στον εκάστοτε μύθο έναν γόνιμο χώρο έκφρασης (Μαγκλιβέρας, 2009: 13). Η μυθολογία «αναπαριστά “πράξεις”, “κομμάτια συγκινήσεων”. Αυτές οι πράξεις περιέχουν πληροφορίες για αρχαϊκούς κώδικες, απροσδόκητα σχήματα, υπόγειες συνδέσεις. Συμπυκνώνουν καθολικές αλήθειες, όπου εσωτερική και εξωτερική πραγματικότητα έχουν συναντηθεί. Διασώζουν αρχικές συναντήσεις μιας εποχής, στιγμές γένεσης εμπειριών.» (Μανωλόπουλος, 2007: 72) Όπως η μυθολογία βοήθησε (και εξακολουθεί να βοηθά) τους ανθρώπους να εκλογικεύσουν και να οργανώσουν το χάος τού σύμπαντος (χαρακτηριστικό παράδειγμα η *Θεογονία* τού Ησιόδου), έτσι και η μυθοπλασία στην εξατομικευμένη και κλινική μορφή της βοηθά το υποκείμενο να κυριαρχήσει με την εσωτερική του πραγματικότητα επί τής εξωτερικής και να την εκλογικεύσει, για να μπορέσει εν συνεχεία να τη διαχειριστεί και να εξακολουθήσει να ζει εντός της, διατηρώντας μάλιστα τη λειτουργικότητά του. Επίσης, όπως ο προσωπικός μύθος χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι το υποκείμενο δεν έχει συνειδητή επίγνωσή του, έτσι και η μυθική συλλογική συνείδηση χαρακτηρίζεται από το γεγονός ότι δεν συνειδητοποιεί ως τέτοια τον εαυτό της (Βέικος, 1977: 57).

Η μυθολογία μπορεί να εξηγηθεί «σαν ένα ενδιάμεσο, που μας περνάει από την τρέχουσα πραγματικότητα σε μια υπεριστορική περιοχή ή εμφανίζει το υπεριστορικό σαν ιστορικό, το θεϊκό σαν ανθρώπινο, το υπερκοσμικό σαν κοσμικό ή επίγειο. [...]

Μ' αυτό το νόημα, ο μύθος παριστάνει συχνά ένα πρόπλασμα τής αλήθειας, που έχει μεταφυσικό χαρακτήρα και λειτουργεί σαν σχήμα εξηγητικό των συμβάντων τής φύσης, τής ιστορίας και τής κοινωνίας. Εδώ ανήκουν οι παραστατικοί τρόποι τού πρωτόγονου ανθρώπου, οι αρχαϊκές μορφές έκφρασης και οι τρόποι συλλογικής συμπεριφοράς που δεν διακρίνονται από μια σαφή ορθολογικότητα. Την έλλειψη δηλαδή ορθολογικότητας στις πρωτόγονες κοινωνίες φαίνεται να αναπληρώνει η φαντασία, που συλλαμβάνει ανιμιστικά τα πράγματα και κάνει τον άνθρωπο να ζει μια ξεχωριστή πραγματικότητα και αλήθεια.» (Βέικος, 1977: 23)

Οι ανιμιστικές δοξασίες έχουν πολύ συχνά ερμηνευθεί «σαν υποτιθέμενη ανικανότητα των πρωτόγονων να συλλάβουν τη φύση κατά τρόπο διαφορετικό από το ανθρώπινο πρότυπο, ενώ παράλληλα, όσον αφορά στη μυθολογία, λέγεται συχνά ότι οι αρχαίοι “προέβαλλαν” πάνω στις φυσικές δυνάμεις, ανθρώπινες ιδιότητες και πάθη. Ο Freud -και αυτή είναι η μέγιστη συνεισφορά του- υποστηρίζει ότι η αρχή λειτουργίας και η τελική σκοπιμότητα μιας τέτοιας εξομοίωσης έγκειται σε μία παραγνώριση: οι “δαίμονες”, οι βρικόλακες, ενσαρκώνουν τις κακές ασυνείδητες επιθυμίες.» (Laplanche & Pontalis, 1967: 389 & 390) Στη σημερινή εποχή, βέβαια, δεν πιστεύουμε τόσο σθεναρά «πως η φύση είναι έμψυχη και πως μέσα σ' αυτή δρουν βουλητικές θεϊκές ή δαιμονικές δυνάμεις, ότι οι θεοί κινούν τα νήματα τής ιστορίας κ.λπ., αλλά υπολείμματα ή υποκατάστατα τέτοιων μύθων εξακολουθούν να καθορίζουν το πλαίσιο πολλών ιδεών μας για τον κόσμο, την κοινωνία, τη μοίρα τού ανθρώπου και την ιστορία (ο δαίμονας τής τεχνικής, το πνεύμα τής επιστήμης, η λαϊκή ψυχή, η εθνική βούληση κ.λπ.). [...] Οι άνθρωποι απομακρύνονται από το ευτυχισμένο βασίλειο τού μύθου και ανοίγονται στον δύσκολο και επίπονο δρόμο τού πολιτισμού. Τον ανεβαίνουν αδιάκοπα, κουβαλώντας τον βαρύ σταυρό τού λόγου, χωρίς ελπίδα να φτάσουν σ' ένα τέρμα που θα σήμαινε τελική καθιέρωση τής αλήθειας (ποιας αλήθειας άραγε;) ή θρίαμβο τού λόγου. Στον αγώνα αυτόν είναι αδιανόητη μια τελική μάχη. Επικράτηση τού καθαρού λόγου θα σήμαινε μαζί και το τέλος τού ανθρώπου. Πίστη, λοιπόν, στον λόγο σημαίνει πίστη σ' έναν αγώνα που δεν υπόσχεται την αλήθεια ή τη λύτρωση τής κοινωνίας παρά μόνον αλήθειες που μπορούμε να πετυχαίνουμε με αλλεπάλληλες και ποικίλες προσπάθειες, μέσα από πολλές αποτυχίες και λάθη.» (Βέικος, 1977: 29 - 31)

Στην περίπτωση τής παραληρητικής ιδέας, το ασυνείδητο κυριεύει τη συνείδηση, η εσωτερική πραγματικότητα εκτοπίζει την εξωτερική και επέρχεται η μεταξύ τους ρήξη, γεγονός που ωθεί το υποκείμενο στο πεδίο τής εξωτερικής μη πραγματικότητας.

Δεδομένης λοιπόν τής βίαιης επικράτησης των στοιχείων τού ασυνειδήτου και τής αδυνατότητας τής απώθησης (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 137), η ασυνείδητη επιθυμία εκφράζεται αρκετά έκδηλα στο περιεχόμενο τής παραληρητικής ιδέας. Σχετικά με αυτήν την έκφρασή της, πρέπει να επισημανθεί ο -ούτως ή άλλως- καθοριστικός ρόλος των αλλοιώσεων τής εξωτερικής πραγματικότητας στη δομή τής επιθυμίας όλων ανεξαιρέτως των υποκειμένων, ένας ρόλος που καταδεικνύεται σαφώς στη φροϋδική θέση ότι «πρώτη επιθυμία μοιάζει να υπήρξε η ψευδαισθητική κάθεξη τής ανάμνησης μιας ικανοποίησης» (Freud, 1900: SE V, 598). Γενικότερα, ο βαθμός «διαύγειας» στην έκφραση τής ασυνείδητης επιθυμίας φαίνεται να είναι αντιστρόφως ανάλογος με τον βαθμό επάρκειας τής λειτουργίας τής απώθησης.

Η αναπόφευκτη αλληλεπίδραση μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας, η άκρως σημαντική ψυχική διάσταση τού ψεύδους, τής μυθοπλασίας και τής παραληρητικής ιδέας και η ουσιαστική σχέση τού περιεχομένου τους με την έκφραση τής αλήθειας τής ασυνείδητης επιθυμίας είναι φυσικό να εγείρουν διάφορα επιμέρους ερωτήματα. Ένα ουσιώδες -κατά τη γνώμη μου- ζήτημα που προκύπτει έγκειται στη σχέση όλων αυτών των παραμέτρων με την ψυχαναλυτική θεωρία και πράξη. Στην ψυχαναλυτική θεωρία, η φαντασίωση και η επιθυμία αποκτούν για το ασυνείδητο την ίδια αποτελεσματικότητα με την εξωτερική πραγματικότητα, ενώ στην κλινική πράξη, φαίνεται ότι ο ρόλος τού ψυχαναλυτικού πλαισίου στοχεύει κυρίως στο να καταστήσει εφικτή και να διευκολύνει την ανάδυση τής εσωτερικής πραγματικότητας τού υποκειμένου. Άλλωστε, η ίδια η έννοια τής *μεταβίβασης*, μιας από τις βασικότερες έννοιες τής ψυχαναλυτικής θεραπευτικής προσέγγισης, μοιάζει να ενέχει κάτι το μυθοπλαστικό. Ποια είναι λοιπόν η θέση τής εξωτερικής πραγματικότητας στην ψυχαναλυτική μέθοδο; Κατ' επέκταση, πώς λειτουργούν οι έννοιες τής αλήθειας και τού ψεύδους σε μια ψυχαναλυτικού τύπου θεραπεία; Μήπως οδηγούμαστε ανεπαίσθητα -όπως διερωτάται και ο J. Laplanche- σε μια εκδίωξη τής εξωτερικής πραγματικότητας από το ψυχαναλυτικό πεδίο⁸²;

⁸² «Ο J. Laplanche (1987) κάνοντας κριτική στην πληθωριστική χρήση τής έννοιας τού μύθου, αναρωτιέται με αρκετή δύναμη: Η ανάλυση λοιπόν είναι μια βουτιά χωρίς επιστροφή μέσα στον κόσμο τής φαντασίας; Είναι δυνατόν να ανταλλάξουμε τα ίδια τα θεμέλια τής ανάλυσης με την εύκολη ιδέα τού μυθικού; Υιοθετεί δε τη διαπίστωση τού Dayan, ότι οδηγούμεθα ανεπαίσθητα σε μια εκδίωξη τής πραγματικότητας (τού παρόντος και τού παρελθόντος) από το πεδίο τής ανάλυσης.» (Μητροσύλης, 1997, «Η κατασκευή τού αναλυτικού αντικειμένου», στην ιστοσελίδα τής *Ελληνικής Ψυχαναλυτικής Εταιρείας*: www.pschoanalysis.gr)

7.4 Υπόθεση III: Ψυχαναλυτικό πεδίο και εξωτερική πραγματικότητα

Οι ιστορικοί τής ψυχικής υγείας έχουν αποδείξει επαρκώς ότι η θεραπευτική προσπάθεια στον δυτικό κόσμο υπήρξε πάντα ένας συγκερασμός στοιχείων επιστημονικών, τεχνικών και θρησκευτικών (Ehrenwald, 1976 & Frank, 1973). Οι ρίζες τής ψυχανάλυσης⁸³ «μπορούν να ανιχνευθούν στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και τραγωδία, αλλά ως ολοκληρωμένη θεραπευτική μέθοδο τη συνέθεσε ο Sigmund Freud, αντλώντας επίσης στοιχεία από την ιπποκρατική ερμηνεία των ονείρων, φιλοσοφικές θεωρίες, σύγχρονες ή προγενέστερες τής εποχής του, από την ψυχοβιολογία όπως αυτή διαμορφώθηκε στην εποχή του και από την ύπνωση και την υποβολή ως μεθόδους που εφάρμοσαν ο Jean - Martin Charcot (1825 - 1893) στο Παρίσι και ο Josef Breuer (1842 - 1925) στη Βιέννη, τη δεκαετία 1880 - 90» (Συνοδινού, 2007: 29 & 30). Η φροϋδική ανακάλυψη τού ασυνειδήτου έρχεται ουσιαστικά να γκρεμίσει τον θεμελιακό δεσμό ανάμεσα στην αυτοσυνειδησία και την σκέψη, επί τού οποίου δομείται η δυτική φιλοσοφία από την εποχή τού René Descartes και τού Immanuel Kant, τονίζοντας πλέον ότι «σκέπτομαι εκεί όπου δεν είμαι, άρα είμαι εκεί όπου δεν σκέπτομαι» (Lacan, 1977: 166). Ιδού η χαρακτηριστική επ' αυτού δήλωση ενός αναλυόμενου: «Νιώθω ότι δεν λέω μια αλήθεια που είναι μέσα μου, αλλά που δεν έχω ιδέα ποια είναι.» (Σιδέρης, 2008: 105)

Ο Freud αντιλαμβάνεται την ψυχανάλυση ως μέθοδο διερεύνησης των ασυνειδήτων ψυχικών διαδικασιών, ως πρακτική αντιμετώπισης νευρωτικών διαταραχών και -τέλος- ως ένα σύνολο θεωριών γύρω από τις ψυχικές διεργασίες (Freud, 1923 b: SE XVIII, 235). Παραδέχεται μάλιστα ότι το υλικό των παρατηρήσεών της αντλήθηκε -μεταξύ άλλων- και από τα κοινά περιστατικά, από μικροπράγματα που παραπετάχτηκαν επειδή δεν θεωρήθηκαν ιδιαίτερα σημαντικά από τις άλλες επιστήμες (Freud, 1916 - 17 a: τόμος Α', 36). Το βασικό όργανό της είναι ο λόγος (Dethy, 1998: 71), η δύναμη τού οποίου είναι αναμφισβήτητη: «Δεν είναι ένα ισχυρό εργαλείο (ο λόγος), το μέσον δια τού οποίου αποκαλύπτουμε ο ένας στον άλλον τα συναισθήματά μας, ο δρόμος μέσω τού οποίου επιδρούμε πάνω στον άλλον; Τα λόγια μπορούν να κάνουν ανείπωτο καλό ή να γίνουν αιτία τρομερών πληγών.» (Freud, 1926 a: 34) Ο λόγος «είναι ο οργανωτής τής αντίληψης για τον εξωτερικό κόσμο, δομητική συσκευή για τη σύλληψη των πραγμάτων, την

⁸³ Ο όρος πρωτοεμφανίζεται το 1896 σ' ένα φροϋδικό άρθρο για την αιτιολογία των νευρώσεων, το οποίο δημοσιεύθηκε στα γαλλικά (Freud, 1896: SE III, 143 - 156).

αναπαράστασή τους και την κατανόησή τους και συγχρόνως είναι ο συνδετικός κρίκος με τις ενορμήσεις» (Συνοδινού, 2007: 55). Επιχειρώντας να προσδιορίσει τα τέσσερα συστατικά της αναλυτικής κατάστασης, ο Jean Laplanche καταδεικνύει τη *φαντασίωση*, τον *λόγο*, τη *σεξουαλικότητα* και τη *μεταβίβαση* (Laplanche, 1987: 220). «Τα θεωρεί συστατικά που παραπέμπουν το ένα στο άλλο, με τη *σεξουαλικότητα* να αποτελεί το πιο ειδικό από αυτά τονίζει τις μεταλλαγές στις οποίες υπόκειται καθένα από αυτά, ενδοαναλυτικά, σε αντιδιαστολή με την εξωαναλυτική κατάσταση. Στην εξέλιξη της ψυχαναλυτικής αγωγής, σύμφωνα με τον Laplanche, υπεισέρχεται το θέμα των ορίων μεταξύ φαντασιακού και πραγματικού, λεκτικού και μη λεκτικού, σεξουαλικού και μη σεξουαλικού.» (Συνοδινού, 2007: 71)

Για τον ιδρυτή της ψυχανάλυσης, η διαμόρφωση τού ψυχισμού είναι το αποτέλεσμα της αμοιβαίας αλληλεπίδρασης μεταξύ της γενετικής προδιάθεσης τού ατόμου και μίας σειράς (εξωτερικών) συμβάντων (Freud, 1938: 52 & 53). Το 1897, εγκαταλείπει τη θεωρία της αποπλάνησης και εστιάζει το ενδιαφέρον του στη φαντασίωση, θέτοντας έτσι τα θεμέλια της έννοιας της ψυχικής πραγματικότητας. Δεδομένου ότι στο ασυνείδητο δεν υπάρχει δείκτης πραγματικότητας, δεν υπάρχει τρόπος να αναγνωρίσουμε τι είναι πραγματικό και τι δεν είναι. Έξάλλου, σύμφωνα με μία από τις βασικές φροϋδικές αρχές: «Δεν πρέπει ποτέ να παρασυρθούμε να παρεμβάλουμε στους απωθημένους ψυχικούς σχηματισμούς το μέτρο σύγκρισης της πραγματικότητας· θα διακινδυνεύαμε τότε να υποτιμήσουμε τη σημασία των φαντασιώσεων για τον σχηματισμό των συμπτωμάτων, υποστηρίζοντας ακριβώς ότι δεν πρόκειται για πραγματικότητες, ή να θεωρήσουμε ότι ένα αίσθημα νευρωτικής ενοχής προέρχεται από άλλη αιτία, εφόσον δεν μπορούμε να αποδείξουμε την ύπαρξη ενός εγκλήματος που έχει πραγματικά διαπραχθεί.» (Freud, 1911: SE XII, 225) Ως εκ τούτου, «για το ασυνείδητο όλα είναι το ίδιο πραγματικά. Η φαντασίωση έχει στο ασυνείδητο την ίδια αποτελεσματικότητα με την πραγματικότητα. [...] Η ψυχική πραγματικότητα είναι και αυτή πραγματική, όπως η υλική. Αν στραφούμε στην ψυχαναλυτική κλινική, θα διαπιστώσουμε ότι το αναλυτικό πλαίσιο⁸⁴ είναι το σύνολο των κανόνων που θα καταστήσουν δυνατή την ανάδυση της ψυχικής

⁸⁴ Το αναλυτικό πλαίσιο εκλαμβάνεται «ως πεδίο ανεμπόδιστης έκφρασης, ως αναδυόμενος ψυχικός χώρος “δοκιμής” μέσα στον οποίον πραγματοποιείται ο αναλυτικός ανατροφοδοτικός διάλογος. Αποτελεί ένα ζωτικό πλαίσιο στήριξης της συμβολοποιητικής λειτουργίας τού θεραπευόμενου, ώστε να διευκολύνονται η μορφοποίηση και η αφομοίωση τού ψυχικού υλικού, αποδεσμεύοντας νέες, δημιουργικές ψυχοδιανοητικές δυνάμεις.» (Κοκκώση, 2005: 85)

πραγματικότητας, ενώ, την ίδια στιγμή, η άλλη πραγματικότητα περιθωριοποιείται, κυκλώνεται, αποτραβιέται.» (Μητροσύλης, 1997) Ωστόσο, αυτή η άλλη πραγματικότητα, η εξωτερική, σε τι βαθμό περιθωριοποιείται; Ποια είναι η θέση της στο ψυχαναλυτικό πεδίο; Μπορεί άραγε να αγνοηθεί;

Κάποιες κεκαλυμμένες απαντήσεις προκύπτουν από την ίδια την πορεία της έμπνευσης του Freud και από τη διαπίστωση μιας περιοδικής αναγέννησης της ταλάντευσής του μεταξύ εξωτερικού συμβάντος και φαντασίωσης, η οποία διακρίνει το σύνολο του έργου του. Αρχικά, υπό το πρίσμα της θεωρίας της αποπλάνησης, ο πατέρας της ψυχανάλυσης δίνει έμφαση στην εξωτερική πραγματικότητα, αφού εκλαμβάνει ως απαραίτητη προϋπόθεση για την έκλυση των νευρώσεων την ύπαρξη δύο συμβάντων αποπλάνησης, που απέχουν χρονικά και που το δεύτερο έρχεται να υπενθυμίσει -έστω και υπαινικτικά- το πρώτο. Έπειτα, το 1897, εγκαταλείπει αυτήν τη θεωρητική προσέγγιση, στρέφοντας την προσοχή του στη φαντασίωση και -κατά συνέπεια- στην εσωτερική πραγματικότητα. Το 1918, στην επεξεργασία της περίπτωσης του «ανθρώπου με τους λύκους» επανέρχεται με ζήλο στην αναζήτηση του συμβάντος της πρωταρχικής σκηνης (την οποίαν προσπαθεί να προσδιορίσει και χρονικά με απόλυτη ακρίβεια), για να εγκαταλείψει όμως -εν συνεχεία- ξανά αυτήν την προσπάθεια προς χάριν των πρωταρχικών φαντασιώσεων. Τέλος, στο *Constructions dans l'analyse* (1937), ένα από τα τελευταία κείμενά του, ταυτίζει το έργο του ψυχαναλυτή με αυτό του αρχαιολόγου, ο οποίος επιδιώκει να αποκαταστήσει από τα απομεινάρια την πιστή εικόνα των ξεχασμένων χρόνων. Βέβαια, δεδομένου ότι η ενθύμηση πολύ συχνά δεν είναι εφικτή, η αποκατάσταση αυτή προσιδιάζει περισσότερο σε μια ανάπλαση, μια κατασκευή⁸⁵, μια δημιουργική δηλαδή σύνθεση στοιχείων της εξωτερικής και της εσωτερικής πραγματικότητας. Νομίζω ότι η διαρκής αυτή εναλλαγή της φροϋδικής αναζήτησης, η οποία στρέφεται άλλοτε κυρίως προς το μέρος του εξωτερικού συμβάντος και άλλοτε κυρίως προς το μέρος της φαντασίωσης, αντανακλά εντέλει με τον πλέον παραστατικό τρόπο το ανέφικτο -τόσο σε θεωρητικό όσο και σε πρακτικό επίπεδο- του πλήρους διαχωρισμού μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας.

⁸⁵ Στη φροϋδική αυτή θέση στηρίζεται εν συνεχεία ο Lacan για να διευκρινίσει ότι η ανάλυση δεν είναι ανάμνηση, αλλά ένα «ξαναγράψιμο» εκείνου που έχει συμβεί. Στο πλαίσιο μιας τέτοιας προοπτικής, εστιακό σημείο του υποκειμένου είναι η ανασύνθεση του παρελθόντος στο παρόν, ανασύνθεση που αποκαλούμε ιστορία. (Safouan, 2001: 30)

Χαρακτηριστική είναι και η μετέπειτα διαμάχη (γύρω στη δεκαετία του 1970) που προέκυψε στους κόλπους της ψυχαναλυτικής εταιρείας των Παρισίων σχετικά με το εν λόγω ζήτημα, ο κεντρικός άξονας της οποίας φάνηκε να εστιάζεται σε δύο βασικά σημεία αναφοράς. «Από τη μια πλευρά την άποψη ότι σκοπός της ανάλυσης είναι η ανάκτηση ακέραιας της αλυσίδας των σημαινουσών ιστοριών και αναμνήσεων του ατόμου, σκοπός ο οποίος είναι μέσα στην εμβέλεια της ψυχαναλυτικής τεχνικής. Στόχος που συμπυκνώνεται στο “*passé recomposé*” του F. Pasche (1974) -νεολογισμός / λογοπαίγνιο που δύσκολα αποδίδεται στα ελληνικά- και είναι, συνοπτικά, ένα *restitutio ad integrum*. Η άλλη πλευρά εκφράστηκε μέσα από το έργο του S. Viderman, κυρίως με το “*construction de l’espace analytique*” και θα τη συνοψίζαμε ως εξής: Σκοπός της ανάλυσης δεν μπορεί να είναι η ανάκτηση των πραγματικών συμβάντων της ιστορίας του ατόμου, διότι κάτι τέτοιο είναι επιστημονικά αδύνατο και αβέβαιο, αρκεί να δει κανείς την προσπάθεια που προείπαμε του Freud με τον “άνθρωπο με τους λύκους” ή με τον Leonardo da Vinci (Viderman, 1970, 1977). Ο ψυχαναλυτής δεν βρίσκει την ιστορική αλήθεια του ατόμου κατατεθειμένη σαν ένα κείμενο που περιμένει την αποκωδικοποίησή του⁸⁶, αλλά επινοεί ερμηνείες, μέσα στον αναλυτικό χώρο που είναι σαν ένα δυναμικό πεδίο, χάρις στη μεταβιβαστική - αντιμεταβιβαστική σχέση, τις οποίες παρέχει στον αναλυόμενο με τον λόγο του και τότε -και μόνον τότε- γίνονται αληθινές γι’ αυτόν μέσα στη δυναμική που τις δημιουργεί και όχι σαν καθαυτό αλήθειες. [...] Ενώ η πρώτη θέση ισχυρίζεται πως η αλήθεια είναι εγγεγραμμένη στην παθολογία του κάθε ασθενούς και ο ψυχαναλυτής πρέπει να είναι απολύτως ουδέτερος ώστε να ευνοήσει την ανάδυσή της, την αποκάλυψή της, αντίθετα η δεύτερη θέση προβάλλει την άποψη ότι η “αλήθεια” δημιουργείται μέσα στα πλαίσια του αναλυτικού ζεύγους, οικοδομείται, χτίζεται, είναι η αλήθεια με μικρό α, της ανάλυσης, του αναλυτικού χώρου.» (Μητροσύλης, 1997)

Κατά τη γνώμη μου, είναι σαφώς παραδεκτό ότι η άρση της λήθης συγκαταλέγεται μεταξύ των βασικών στόχων μιας ψυχαναλυτικού τύπου θεραπευτικής προσέγγισης. Δεν είναι τυχαίο ότι ο ίδιος ο ιδρυτής της προσδιορίζει

⁸⁶ Ο T. Ogden αναφέρει ότι «η ανάλυση δεν είναι απλά μια μέθοδος για να ανακαλύψεις αυτό που είναι κρυμμένο. Είναι κάτι πιο σημαντικό, μια διαδικασία που δημιουργεί το αναλυτικό υποκείμενο που δεν υπήρχε πριν. Η ιστορία του αναλυόμενου δεν ανακαλύπτεται, αλλά δημιουργείται.» (Ogden, 1994: 33)

τον κύριο σκοπό της ψυχανάλυσης με διάφορες διατυπώσεις, όπως «συνειδητοποίηση τού ασυνειδήτου, αφαίρεση των απωθήσεων, συμπλήρωση των κενών στη μνήμη» (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Β΄, 183). Κατά συνέπεια, διευκρινίζει ότι δεν έχει ολοκληρωθεί μία ανάλυση «αν όλα τα σκοτεινά σημεία των περιπτώσεων δεν εξηγήθηκαν, τα κενά της μνήμης δεν συμπληρώθηκαν και οι αρχικές ευκαιρίες των απωθήσεων δεν ανακαλύφθηκαν» (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Β΄, 199). Όμως, η επιδίωξη της αμιγούς ανάκτησης των συμβάντων της ιστορίας τού υποκειμένου -η οποία μάλιστα ενέχει την αυταπάτη της δυνατότητας πλήρους διαχωρισμού μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας- φαντάζει ουτοπική και ανέφικτη. Κάθε ψυχαναλυτική συνεδρία είναι μια «συγκινησιακή εμπειρία» (Bion, 1979: 21). Η αναλυτική εργασία «συνίσταται στο να ξαναδώσει σε μια στατική κατάσταση τον δυναμικό της χαρακτήρα, επιτρέποντάς της έτσι να αναπτυχθεί, να εκτυλιχθεί» (Bion, 1979: 61). Το ψυχαναλυτικό πεδίο εμφορείται λοιπόν από τη δυναμική της μεταβιβαστικής - αντιμεταβιβαστικής σχέσης και από την αναπόφευκτη (και εντέλει θεραπευτική) διάδραση μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας.

Σίγουρα, η προτεραιότητα δίνεται στη διευκόλυνση της ανάδυσης της εσωτερικής πραγματικότητας τού υποκειμένου⁸⁷ (Dethy, 1998: 35), άλλα και η εξωτερική παραμένει διαρκώς παρούσα (ακόμη και όταν περιορίζεται, εξακολουθεί να υφίσταται και να εκδηλώνει την παρουσία της). Άλλωστε, πώς θα μπορούσε να συμβεί διαφορετικά, αφού ο εσωτερικός και ο εξωτερικός κόσμος βρίσκονται σε διαρκή σμίλευση και αλληλεπίδραση μέσα από ενδοβολές και προβολές; Είναι κοινός τόπος ότι «στην ανάλυση [...] δεν αναζητούμε ένα πραγματικό αρχικό γεγονός και

⁸⁷ «Με αφορμή μια ανακοίνωση τού Didier Anzieu (1923 - 1999) για τις πρώτες αναλύσεις τού Freud (*Μελέτες για την υστερία*), ο Lacan υπογραμμίζει “το γεγονός ότι η έρευνα τού Freud δεν έχει το ίδιο στιλ με τις άλλες επιστημονικές έρευνες. Το πεδίο της αφορά την αλήθεια τού υποκειμένου.” Στο σημείο αυτό ο Lacan εγκαινιάζει μια διάκριση ανάμεσα στην αλήθεια της προτάσεως και στην αλήθεια της ομιλίας [...]. Η αλήθεια της ομιλίας δεν έγκειται σε μια αντιστοιχία με τα πράγματα. Στην περίπτωση αυτή, η αλήθεια τού υποκειμένου θα αναγόταν στην κοινή επιστημονική μέθοδο “αντικειμενικής” έρευνας. [...] Αυτό που συμβαίνει στην ψυχανάλυση, ο τρόπος που “ξαναγράφεται” η ιστορία, αφορά “την πραγμάτωση της αλήθειας τού υποκειμένου ως μιας ιδιαίτερης διάστασης, η οποία λόγω της ιδιοτυπίας που παρουσιάζει πρέπει να διαχωριστεί από την έννοια της πραγματικότητας” και άρα από την αναφορά στην πραγματικότητα στην οποίαν παραπέμπει η αλήθεια μιας προτάσεως. Αν αποσπαστεί από ετούτη τη διάκριση, η αντιπαράθεση φαντασίωσης και πραγματικότητας είναι πολύ απλουστευτική, αν όχι εσφαλμένη.» (Safouan, 2001: 31 & 32)

την αλήθεια τής ιστορίας. Η ιστορικότητα κάνει την αλήθεια, όχι το αντίθετο. Τα προ-αναπαραστατικά και αναπαραστατικά στοιχεία ενός βιώματος εγγράφονται ως υποκειμενική ιστορία στα συμφραζόμενα τής εποχής τους. Την ιστορικότητά τους αποκαθιστούμε [...] στην ανάλυση.» (Μανωλόπουλος, 2007: 52) Ωστόσο, θεωρώ ότι το πραγματικό γεγονός αλληλεπιδρά αναπόφευκτα με τα προ-αναπαραστατικά και αναπαραστατικά αυτά στοιχεία (δικαιολογώντας έτσι και την καθοριστική σημασία τής διαγενεαλογικής ιστορίας) και ως εκ τούτου καθίσταται αδύνατη η εκδίωξή του από το ψυχαναλυτικό πεδίο. Ο ψυχαναλυτής Επαμεινώνδας Ασλανίδης διευκρινίζει με ευστοχία: «Στην εργασία τού Freud *Constructions dans l'analyse* (1937) γίνεται φανερό ότι η αλήθεια δεν είναι μία. Αλλά πρέπει να σεβόμαστε (συνεπώς να αναγνωρίζουμε και να συνεκτιμούμε, προσθέτω εγώ) την ιστορία τής μίας αλήθειας, ώστε να μπορούμε να κατασκευάζουμε τις αλήθειες τής θεραπείας [...]. Αλίμονό μας αν η θεραπεία γίνει νόμος! Η θεραπεία είναι το παιχνίδι τού χρόνου, που δημιουργεί νόμους σύμφωνα με την ιστορία τής μίας αλήθειας.» (Ασλανίδης, 2007: 88 & 89)

Ο Freud, αναφερόμενος στη θεραπευτική λειτουργία τής ψυχανάλυσης υπό μια οπτική ψυχικής οικονομίας, εξηγεί: «Πρέπει να κυριαρχήσουμε λοιπόν στα συμπτώματα, να τα διαλύσουμε [...]. Για να διαλύσουμε τα συμπτώματα είναι ανάγκη να γυρίσουμε πίσω στο σημείο απ' όπου ξεκίνησαν, να ξανακοιτάξουμε τη σύγκρουση απ' όπου απορρέουν και με τη βοήθεια των προωθητικών δυνάμεων που δεν υπήρχαν εκείνο τον καιρό να κατευθύνουμε τη libido προς μια καινούργια πορεία και λύση. Αυτή η αναθεώρηση τής διαδικασίας τής απόθησης μπορεί να πραγματοποιηθεί μονάχα εν μέρει με τη βοήθεια των ιχνών, τα οποία άφησε στην ανάμνηση η διεργασία που οδήγησε στην απόθεση.» (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Β', 200) Με τη σειρά του, ο Lacan έρχεται να διευκρινίσει ότι η αναλυτική αγωγή δεν αποσκοπεί στην ανάμνηση αλλά στην αναμνημόνευση (*remémoration*), η οποία αφορά στην «αναγνώριση από το υποκείμενο τής ιστορίας του στη σχέση του με ένα μέλλον» (Lacan, 1977: 88). Η θεραπεία είναι κατ' ουσίαν το αποτέλεσμα τής αναμνημόνευσης, δηλαδή τής «προφορικής διατύπωσης τής ανάμνησης», τής «προφορικής αναπαραγωγής τού παρελθόντος» (Dethy, 1998: 77). Μέσω αυτής, επιδιώκεται η «συνολική ανασυγκρότηση τής ιστορίας τού υποκειμένου» (Lacan, 1953 - 54: 12) και η «ανάληψη αυτής τής προσωπικής ιστορίας» (Lacan, 1977: 48). Έτσι, «εκείνο που έχει σημασία δεν είναι το “ξαναζωντάνεμα” των διαπλαστικών συμβάντων τού παρελθόντος κατά οποιονδήποτε ενορατικό ή βιωματικό τρόπο (πράγμα που θα αποτελούσε απλή ανάμνηση, ή -ακόμα χειρότερα- acting out).

Αντιθέτως, αυτό που έχει σημασία είναι εκείνο που ο αναλυόμενος ανασυγκροτεί για το παρελθόν του (Lacan, 1953 - 54: 13), με τη λέξη κλειδί να είναι το “ανασυγκροτεί”. Ο αναλυόμενος καλείται μάλλον να ξαναγράψει παρά να θυμηθεί και πάλι την ιστορία του (Lacan, 1953 - 54: 14).» (Evans, 1996: 54)

Κατ’ αναλογία, η λακανική θεώρηση υποστηρίζει ότι η ψυχανάλυση οδηγεί το υποκείμενο να αναγνωρίσει και να ονομάσει την επιθυμία του, διευκρινίζοντας όμως ότι πρόκειται για μια επιθυμία την οποία το υποκείμενο δημιουργεί καθώς την ονομάζει (Safouan, 2001: 57). Η επιθυμία μπορεί μεν να αποτελεί προϊόν τής φαντασίας, αλλά το αντικείμενό της είναι πραγματικό (Dethy, 1998: 164). Το ψεύδος στην ανάλυση γίνεται -όσο και η αλήθεια- μάρτυράς της (Dethy, 1998: 173). «Η ερμηνεία τής επιθυμίας, κατά τον Lacan, αφορά την αναγνώριση των σημαινόντων. Κι αυτό, γιατί η επιθυμία αποκρυπτογραφείται και αναγνωρίζεται στα σημαίνοντα, στα σημαίνοντα τού λόγου ή στα σημαίνοντα που υπολανθάνουν μέσα στον λόγο. [...] Η ανάλυση δεν είναι μία απλή ανασύσταση τού παρελθόντος, ούτε και μία αναγωγή σε προϋπάρχουσες δεοντολογίες. [...] Είναι μία αφήγηση μέσα σε μια συνάντηση και, επιπλέον, μία αφήγηση που μιλά ακριβώς γι’ αυτήν τη συνάντηση. Αυτή η αντίληψη σχετίζεται με την επιθυμία τού αναλυτή. Η τελευταία πρέπει να περιορίζεται στο άνοιγμα μιας άδειας θέσης που αφήνεται άδεια για να την καταλάβει η επιθυμία τού αναλυόμενου υποκειμένου.» (Safouan, 2001: 160)

Ενώ δηλαδή η προσέγγιση τής Melanie Klein (1882 - 1960) δίνει στον αναλυτή τη θέση αντικειμένου και η προσέγγιση τής Anna Freud (1895 - 1982) τού δίνει τη θέση υποκειμένου, ο Lacan από την πλευρά του υποστηρίζει ότι η θέση τού αναλυτή είναι μια άδεια θέση, την οποία μάλιστα καλείται να διατηρήσει άδεια για το υποκείμενο, επιτρέποντάς του έτσι να αναγνωρίσει τον νόμο τής επιθυμίας του και την έλλειψη που την κινεί. Ο αναλυτής θα πρέπει λοιπόν να έχει επιθυμίες έξω από τον αναλυόμενο, ούτως ώστε να έχει αυτός δικές του και να μπορέσει ν’ αποκτήσει υπόσταση υποκειμένου (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 19). Γι’ αυτόν ακριβώς τον λόγο, ο Jacques - Alain Miller υπογραμμίζει ότι ο ψυχαναλυτής δεν ξέρει εκ των προτέρων τι είναι καλό για τον αναλυόμενο⁸⁸ (Miller, 1992: 7 - 12). «Δεν πρέπει να

⁸⁸ Ο Eric Laurent τονίζει ότι ο ψυχαναλυτής οφείλει «να αναδεικνύει την ιδιαιτερότητα κάθε περίπτωσης, χωρίς να επιδιώκει να θεραπεύσει τον πλησίον του θέλοντας να τού εφαρμόσει τα ιδανικά του. Το να αποδόσεις στο υποκείμενο την ιδιαιτερότητά του συνιστά το αντίθετο τού κοινωνικού αποκλεισμού.» (Laurent, 1992: 16)

έχει προκαταλήψεις για το τι είναι το καλό, το σωστό και δεν υπόσχεται ούτε την ευτυχία, ούτε την αρμονία, ούτε την ευζωία. [...] Το μόνο που μπορεί να υποσχεθεί είναι ότι θα βοηθήσει το υποκείμενο να αποσαφηνίσει την επιθυμία του και να εντοπίσει τον ιδιαίτερο τρόπο απόλαυσής του. Το θεραπευτικό αποτέλεσμα έπεται όλης αυτής της διεργασίας, η θεραπεία επιτυγχάνεται επιπροσθέτως, όπως έλεγε ο Freud.» (Θεοδωρίδης, 2007: 23 & 24)

Για τον Freud, «η ψυχαναλυτική σχέση θεμελιώνεται πάνω στον έρωτα της αλήθειας, δηλαδή την αναγνώριση της πραγματικότητας, πράγμα που αποκλείει κάθε χίμαιρα και απάτη» (Freud, 1937 a: 263). Μέχρι τώρα έχουμε συνεκτιμήσει διάφορες οπτικές για τη σχέση μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας στο ψυχαναλυτικό πεδίο, που στο σύνολό τους συγκλίνουν στην παραδοχή ότι πρόκειται για ένα δυναμικό πεδίο το οποίο επανακαθορίζεται συνεχώς από τη μεταβίβαση - αντιμεταβίβαση (Cooper, 1987: 77 - 98 & Evans, 1996: 149). Είναι αλήθεια ότι σε μια ψυχαναλυτική συνεδρία, «ο αναλυτής ακούει με τα ανθρώπινα αυτιά του έτοιμα να παραποιήσουν την πραγματικότητα του υποκειμένου. Αδιάκοπα η αντιμεταβίβαση βρίσκεται προ των πυλών, έτοιμη να εκτρέψει την ομιλία του αναλυόμενου.» (Dethy, 1998: 67) Βέβαια, υπάρχουν και σταθεροί παράμετροι (π.χ. ο τόπος και ο χρόνος⁸⁹ της συνεδρίας, η χρηματική αμοιβή του ψυχαναλυτή κ.λπ.), που -κατά τη γνώμη μου- εισάγουν και τη διάσταση της εξωτερικής πραγματικότητας, η οποία μπορεί μεν ορισμένες φορές να περιθωριοποιείται, ωστόσο παραμένει διαρκώς παρούσα μέσα από την αλληλεπίδρασή της με την εσωτερική πραγματικότητα. Μάλιστα, έχω την πεποίθηση ότι και στη διαμόρφωση της μεταβιβαστικής - αντιμεταβιβαστικής σχέσης υπεισέρχονται αναπότρεπτα και στοιχεία της εξωτερικής πραγματικότητας. Απλό παράδειγμα η διάταξη στον χώρο, η οποία επηρεάζει σημαντικά τη σχέση αναλυτή και αναλυόμενου, δεδομένου ότι η αντικριστή θέση διευκολύνει περισσότερο τη θεραπευτική συμμαχία, ενώ η ύπτια θέση διευκολύνει περισσότερο τη μεταβίβαση (Parat, 1995: 181). Βάση αυτής της συλλογιστικής ακολουθίας, οδηγούμαστε σε μία

⁸⁹ «Η διάσταση του χρόνου υπεισέρχεται δυναμικά στην ψυχανάλυση, αντιτάσσοντας στην αχρονικότητα του ασυνειδήτου και του ονείρου τη χρονικότητα του πλαισίου. Η στοιχειώδης μορφή με την οποίαν ο αναλυόμενος συναντά τον χρόνο είναι η ακριβής προσέλευση στη συνεδρία και η αποχώρηση από αυτήν, ενώ η μετάβαση προς συνθετότερες μορφές χρονικότητας περικλείει αναγνώριση και σεβασμό των ορίων και αποδοχή της αποκάλυψης του καίριου με την ερμηνεία. Όσο τα χρονικά όρια της συνεδρίας είναι συγκεκριμένα, τόσο, αντίθετα, ο βιωμένος χρόνος στη διάρκεια της ανάλυσης μοιάζει άπειρος.» (Συνοδινού, 2007: 167)

από τις βασικότερες ψυχαναλυτικές έννοιες, αυτήν της *μεταβίβασης*, και στη σχέση της με την εξωτερική πραγματικότητα, καθώς και στη συνακόλουθη έννοια της *αντιμεταβίβασης*, νοούμενης ως απόρροια της επίδρασης που ασκεί ο αναλυόμενος μεταβιβαστικά στο ασυνείδητο του αναλυτή του (Viderman, 1970: 48).

Η μεταβίβαση πρωτοεμφανίζεται ως όρος στο από κοινού δημοσιευμένο σύγγραμμα *Etudes sur l'hystérie* (1895) των Freud και Breuer. Γενικότερα, υποδηλώνει στην ψυχανάλυση «μία διεργασία, μέσω της οποίας οι ασυνείδητες επιθυμίες επανενεργοποιούνται και αποκτούν υπόσταση επίκαιρου γεγονότος. Για τον σκοπό αυτό χρησιμοποιούν αντικείμενα τα οποία επενδύονται σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο σχέσεων, με πρώτο και κυριότερο το πλαίσιο της ψυχαναλυτικής σχέσης. Πρόκειται για την επανάληψη πρωτοτύπων της παιδικής ηλικίας, τα οποία βιώνονται με ένα αίσθημα έντονης επικαιρότητας.» (Laplanche & Pontalis, 1967: 305) Η έννοια της μεταβίβασης «εμπεριέχει όλα όσα ο ασθενής φέρνει στη σχέση. Αυτά που φέρνει στη σχέση ο ασθενής μπορούν να εκτιμηθούν καλύτερα με το να επικεντρώσουμε την προσοχή μας στο τι συμβαίνει μέσα στη σχέση, πώς ο ασθενής χρησιμοποιεί τον αναλυτή παράλληλα και πέρα από αυτό που λέει.» (Joseph, 1985: 447) Ο Freud θεωρεί ότι «η μεταβίβαση αποτελεί την κινητήρια δύναμη της θεραπείας και επιτρέπει, μέσα από την εκφόρτιση των συναισθημάτων, την κάμψη των αντιστάσεων και, κατά συνέπεια, την ψυχική αλλαγή του αναλυόμενου. Αργότερα αναφέρεται στην αντιμεταβίβαση και θέτει την αυτοανάλυση του ψυχαναλυτή ως απαραίτητη προϋπόθεση για να μπορέσει να ελέγξει, στο πλαίσιο του εφικτού, την αντιμεταβίβαση.» (Συνοδινού, 2007: 36)

Εκ πρώτης όψεως, φαίνεται ότι η διεργασία της μεταβίβασης, η οποία ανάγεται στην επιθυμία (Lacan, 1960 - 61)⁹⁰, αφορά σαφώς στην εσωτερική πραγματικότητα

⁹⁰ Στο σχετικό σεμινάριο, ο Lacan κατευθύνει τη συλλογιστική του με βάση ένα μοντέλο μεταβίβασης που συναντά στο πλατωνικό *Συμπόσιο*. Ο Αλκιβιάδης εξομολογείται τον έρωτά του για τον Σωκράτη, αλλά στην πραγματικότητα θέλει τον Αγάθωνα, τον νεαρό ποιητή που παραθέτει το συμπόσιο. Μέσα από την ανάλυση αυτής της μεταβίβασης, ο Σωκράτης υποδεικνύει στον Αλκιβιάδη το αληθινό αντικείμενο της επιθυμίας του. «Όπως δείχνει η εξομολόγηση του Αλκιβιάδη, υπάρχει στη μεταβίβαση η αναζήτηση μιας αλήθειας. Δεν είναι τυχαίο που στον πλατωνικό διάλογο ο Σωκράτης τού αποκρίνεται με μια ερμηνεία που δεν επιδέχεται αντίρρηση: Η επιθυμία σου είναι πιο κρυφή από όλη την αποκάλυψη που έχεις κάνει.» (Safouan, 2001: 191) Στο ίδιο σεμινάριο, ο Lacan ανασκευάζει τις επικρατούσες απόψεις περί αντιμεταβίβασης, θεωρώντας την προκάλυμμα που εμποδίζει να τεθεί το ζήτημα της επιθυμίας του αναλυτή.

τού υποκειμένου και αρκετές φορές (αν όχι πάντοτε) αποκτά έναν μυθοπλαστικό χαρακτήρα, που πρώτος ο Freud έχει επισημάνει: «Στη θέση μιας ποικιλίας μη πραγματικών αντικειμένων της libido τού (αναλυόμενου) εμφανίζεται ένα αντικείμενο, επίσης “φανταστικό”, το πρόσωπο τού γιατρού (αναλυτή).» (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Β', 200) Η μεταβίβαση «δεν οφείλει την ύπαρξή της στο “πραγματικό” περιεχόμενο της σχέσης αναλυτή - αναλυόμενου, όσο σε προηγούμενες, πρώιμες αντικειμενότητες σχέσεις τού αναλυόμενου (Συνοδινού, 2007: 91). Δεδομένου όμως ότι πρόκειται ουσιαστικά για την «σκηνική πραγματοποίηση της άφθαρτης εγγραφής των μνημονικών ιχνών που, καθώς επανεπενδύονται, αναδύεται ως προσωπιδοφόρος επιθυμία εκ τού νεκρού χρόνου στον επίκαιρο χώρο της κανονικής ψυχαναλυτικής σχέσης» (Ασλανίδης, 2007: 82), εισάγεται και η επίδραση της εξωτερικής πραγματικότητας, στοιχεία της οποίας έχουν αναπόφευκτα συμβάλλει -σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό- στη διαμόρφωση αυτών των μνημονικών ιχνών, σε συνδυασμό βέβαια πάντα με τα στοιχεία της εσωτερικής πραγματικότητας. Είναι ενδιαφέρον ότι και για τον Lacan, ο οποίος ανασκευάζει στη θεωρητική του προσέγγιση τις έννοιες της μεταβίβασης και αντιμεταβίβασης, η μεταβίβαση εκλαμβάνεται ως σύγχυση φαντασιακού και πραγματικού, ενώ η πρόοδος της ανάλυσης έγκειται στο να υποδείξει τη διάκριση αυτών των δύο επιπέδων, να αποκολλήσει δηλαδή το φαντασιακό από το πραγματικό (Dethy, 1998: 165 & 166). Άλλωστε, φαίνεται λογική η διαπίστωση ότι η μεταβίβαση ενέχει και στοιχεία της εξωτερικής πραγματικότητας, αφού μόνον έτσι μπορεί να αιτιολογηθεί και η λειτουργία της ως μέσον «ελέγχου» αυτής (Dethy, 1998: 178). Στην πράξη, η ανάλυση της μεταβίβασης μοιάζει μεν να «εκτυλίσσεται ως η δραματολογία τού ασυνειδήτου πάνω στο ντιβάνι τού αναλυτή», αλλά είναι κατ' ουσίαν αληθινή σαν τη ζωή (Μανωλόπουλος, 2007: 60).

Αποτελεί λοιπόν αυταπάτη η εντύπωση ότι ο ψυχαναλυτικός χώρος είναι ένας «αποστειρωμένος» χώρος, εντός τού οποίου ο αναλυτής παρατηρεί και ερμηνεύει τα φαινόμενα δίχως να τα επηρεάζει, ούτε ο ίδιος, ούτε η μέθοδός του, αλλά ούτε και οι παράμετροι της εξωτερικής πραγματικότητας. Οι επιστημιολόγοι έχουν δείξει σαφώς ότι η γνώση οποιουδήποτε φαινομένου εξαρτάται από τις συνθήκες παραγωγής της. Σίγουρα, η ψυχαναλυτική μέθοδος διευκολύνει την ψυχική πραγματικότητα τού υποκειμένου να ξεφύγει από τη λανθάνουσα ύπαρξή της, για να μπορέσει όμως έπειτα να στραφεί εκτός τού εαυτού. Η εκδίωξη της εξωτερικής πραγματικότητας από το ψυχαναλυτικό πεδίο φαίνεται πρακτικά ανέφικτη, διαπίστωση που πρώτος ο

Freud έχει κάνει: «Μίλησα μόνο για τις εσωτερικές αντιστάσεις, τις αντιστάσεις από μέρους τού ασθενούς, που είναι αναπόφευκτες και μπορούν να κατανικηθούν. Οι εξωτερικές αντιστάσεις, που δημιουργούν οι περιστάσεις και το περιβάλλον τού ασθενούς εναντίον τής ψυχανάλυσης έχουν μικρό θεωρητικό ενδιαφέρον, αλλά τη μέγιστη πρακτική σημασία.» (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Β', 204) Επίσης, μη λησμονούμε πως ο ίδιος έχει τονίσει ότι οι ενορμήσεις συνδέονται με σωματικές πηγές (Laplanche & Pontalis, 1967: 209), καθώς και ότι το Εγώ είναι πρωτίστως σωματικό, σχετίζεται δηλαδή αναπόσπαστα με την ύλη και την πραγματικότητά της (Freud, 1923: SE XIX, 26). Σύμφωνα με την ψυχαναλυτική θεώρηση, το Εγώ «βιώνει το σώμα ως περιφέρεια, άλλοτε εξωτερική (δέρμα, βλεννογόνο) και άλλοτε εσωτερική (εσωτερικά όργανα), πέρα από την οποία βρίσκεται ο έξω κόσμος (Κανελλοπούλου, 2000: 34 & 35).

Κατά τον Paul Gray, η ψυχανάλυση αφαιρεί μεν τα πραγματικά εξωτερικά συμβάντα καθεαυτά και εστιάζει σ' ένα εσωτερικό ενδοψυχικό σημείο, διερευνώντας όμως την επίδραση που έχουν στον ψυχισμό εξωτερικές και εσωτερικές αλήθειες και γεγονότα, πράγμα που επιτρέπει την εισχώρηση τής εξωτερικής πραγματικότητας στο ψυχαναλυτικό πεδίο (Gray, 1973: 474 - 494). Από την πλευρά του, ο Otto Kernberg υπογραμμίζει ότι ο ψυχαναλυτής κρατά ίση απόσταση από το Εγώ, το Αυτό και το Υπερεγώ τού αναλυόμενου και από την εξωτερική πραγματικότητα (Kernberg, 1999: 1075 - 1091). Ο M. Gill «θεωρεί ότι η πραγματική ύπαρξη τόσο τού αναλυτή, όσο και τού ψυχαναλυτικού πλαισίου αποτελούν σημεία εκκίνησης για τη γένεση τής μεταβίβασης» (Συνοδινού, 2007: 98). Επίσης, υποστηρίζει ότι «τόσο η μεταβίβαση όσο και η θεραπευτική συμμαχία εμπεριέχουν στοιχεία τού παρελθόντος και τού παρόντος, αδιαχώριστα, τα οποία οδηγούν σε μια συνισταμένη συμπεριφορά. Η μεταβίβαση εμπεριέχει περισσότερο στοιχεία τού παρελθόντος και στοιχεία συναισθηματικά, ενώ η θεραπευτική συμμαχία καθορίζεται περισσότερο από το παρόν και από λογικές και γνωσιακές συνιστώσες.» (Συνοδινού, 2007: 109) Οι παραπάνω απόψεις είναι, κατά τη γνώμη μου, ενδεικτικές τής θέσης ότι η εξωτερική πραγματικότητα δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να αγνοηθεί -αφού αλληλεπιδρά αναπόσπαστα με την εσωτερική πραγματικότητα τού υποκειμένου- και, υπό αυτήν την οπτική, δεν είναι εφικτό (αλλά ούτε και ζητούμενο) να εκδιωχθεί από το ψυχαναλυτικό πεδίο, παρά το γεγονός ότι υπάρχουν στιγμές που περιορίζεται σημαντικά. Αυτό που εννοείται στην ψυχανάλυση με την έκφραση «προσέγγιση τής πραγματικότητας» δεν είναι δυνατόν να αναχθεί σε μια δυνατότητα διάκρισης μεταξύ

πραγματικού και εξωπραγματικού (Laplanche & Pontalis, 1967: 96). Άλλωστε, η ψυχαναλυτική ηθική «επιβάλλει στο υποκείμενο να αντιμετωπίσει τη σχέση ανάμεσα στις πράξεις του και την επιθυμία στην αμεσότητα τού παρόντος» (Evans, 1996: 146), πρόκληση που ενέχει εμφανώς και τη διάσταση τής εξωτερικής πραγματικότητας.

Η ψυχαναλύτρια Κλαίρη Συνοδινού αποδίδει με πολύ εύστοχο και κατανοητό λόγο την αλληλεπίδραση εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας που, στο πλαίσιο τής φρουδικής θεώρησης, διέπει τις ψυχικές λειτουργίες. Παραθέτω αυτούσια τη διατύπωσή της: «Η συνειδητή και η ασυνείδητη μοίρα τής ψυχής τείνουν, επειδή διέπονται από διαφορετικές διαδικασίες, να συγκρούονται το ασυνείδητο και το συνειδητό, για να ζήσουν σε αρμονία, βρίσκουν τρόπους συμβιβασμού και γεφύρωσης των διαφορών. Στις πρωτογενείς διαδικασίες, που διέπονται από την αρχή τής ευχαρίστησης και τής δυσαρέσκειας, δεν γνωρίζουν τη συνιστώσα τού χρόνου και στοχεύουν σε άμεσες ικανοποιήσεις, αντιτίθενται οι δευτερογενείς διαδικασίες, που λογοκρίνουν, αναμένουν, τροποποιούν, λαμβάνουν υπόψη τις παραμέτρους τού χρόνου και την εξωτερική πραγματικότητα. Ο Freud είχε διατυπώσει εκτενώς τις τοπικές θεωρίες για το ψυχικό όργανο και πρέσβευε την κυριάρχηση των δευτερογενών διαδικασιών επί των πρωτογενών, ως έναν από τους στόχους τής ψυχανάλυσης. Ο Green προεκτείνει αυτήν τη φρουδική θεωρία με τη σύλληψη των τριτογενών διαδικασιών, οι οποίες συνίστανται στην εκλογίκευση. [...] Σε μια ανάλυση αλλά και σε μια ευτυχέστερη βίωση τής ζωής η ανάπτυξη των τριτογενών διαδικασιών οδηγεί τον αναλυόμενο, κατά τον Green, στο να “πραγματοποιήσει τη δημιουργικότερη χρήση τής συνύπαρξης” των δευτερογενών και των πρωτογενών διαδικασιών, με εναρμονισμένα το συνειδητό με το ασυνείδητο, την “αντικειμενικότητα” των δευτερογενών και την “υποκειμενικότητα” των πρωτογενών διαδικασιών.» (Συνοδινού, 2007: 144 & 145)

Ο Lacan, θέλοντας να εκφράσει τον τρόπο με τον οποίον η ψυχανάλυση αμφισβητεί την αντίθεση μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού (Lacan, 1959 - 60: 139), εισάγει τον ιδιαίτερα εύστοχο νεολογισμό *extimité* (εκ-σωτερικότητα), προσθέτοντας το πρόθεμα *ex* (από το *extérieur*: εξωτερικό) στη γαλλική λέξη *intimité* (εσωτερικότητα). Η έννοια τής *εκ-σωτερικότητας* αναπτύσσεται εκτενέστερα από τον Jacques - Alain Miller στο σεμινάριο τού έτους 1985 - 86 (Bracher, Alcorn, Corthell & Massardier - Kenney: 1994). Σύμφωνα με αυτήν, το πραγματικό τοποθετείται τόσο εντός όσο και εκτός τού υποκειμένου (Lacan, 1959 - 60: 118), ενώ το ασυνείδητο δεν αποτελεί «ένα καθαρά εσωτερικό ψυχικό σύστημα αλλά μια διυποκειμενική δομή»

(Evans, 1996: 121). Επίσης, το υποκείμενο είναι έκ-κεντρο, δηλαδή το κέντρο του τοποθετείται έξω (Lacan, 1977: 165 & 171), η ετερότητα καταλαμβάνει τον εσωτερικό του πυρήνα και ο Άλλος είναι «κάτι ξένο προς το υποκείμενο, αν και βρίσκεται στην καρδιά του» (Lacan, 1959 - 60: 71). Με βάση ένα παρόμοιο σκεπτικό, ο Lacan εισάγει και τον νεολογισμό *ex-sistence*, προκειμένου να εκφράσει ακριβώς την ιδέα ότι η καρδιά τού υποκειμένου τοποθετείται στο εξωτερικό του, είναι ριζικά Άλλη (Lacan, 1966: 11). Κατά συνέπεια, το υποκείμενο είναι απο-κεντρωμένο, το κέντρο του βρίσκεται εκτός τού εαυτού του, είναι, όπως προαναφέρθηκε, έκ-κεντρο. Η επινόηση των συγκεκριμένων νεολογισμών αποδίδει -νομίζω- με τον καλύτερο και πλέον περιεκτικό τρόπο την αδιαίρετη και δυναμική συνένωση μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας, μια συνένωση που δεν είναι δυνατόν να αγνοηθεί στο ψυχαναλυτικό πεδίο.

Εν κατακλείδι, θα λέγαμε ότι «ο ψυχαναλυτής μέσα από μια δημιουργική διεργασία (Videman, 1970: 65), που ενέχει στοιχεία ανακάλυψης και έκπληξης, ψηλαφεί την ενδοψυχική σύγκρουση και οδηγείται στην ερμηνεία. Προβαίνει σε μια επεξεργασία των εξωτερικών γεγονότων και τής συνεισφοράς τού έξω κόσμου στην προσωπική ιστορία τού αναλυόμενου, έτσι ώστε να πάρουν τη θέση τους και στον εσωτερικό του κόσμο, να αναγνωριστούν ως μέρη τής ιστορίας του, όπου το ίδιο το πρόσωπο όχι μόνο δέχεται, αλλά και ενεργεί.» (Συνοδινού, 2007: 111) Έτσι, «αυτό που προτείνει η ψυχανάλυση στο υποκείμενο είναι να αναγνωρίσει ότι το ασυνείδητό του αποτελείται από όλη του την ιστορία: την επίσημη ιστορία και την περιθωριακή ιστορία ή ακόμα τα απόκρυφα τής ιστορίας. Ο αναλυόμενος δεν βρίσκεται στο ντιβάνι για να διηγηθεί παραμύθια, αλλά για να ενσωματώσει, να αφομοιώσει όλη την αλήθεια τού βιώματός του. Το υποκείμενο θα ήθελε, ωστόσο, να αφήσει στην σκιά τής λήθης τα απεχθή πράγματα τής μνήμης του, θα ήθελε έτσι να εγκαταστήσει μια προστατευτική αμνησία, αλλά είναι σαν να ξεχνά ότι το ίδιο το ασυνείδητό του ξέρει την αλήθεια!» (Dethy, 1998: 80) Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, ο Freud παρατηρεί ότι όσο περισσότερο ο αναλυόμενος προοδεύει στην ανάλυσή του τόσο λιγότερο ψεύδεται (Leon, 2003: 43). Το μοναδικό λοιπόν διακύβευμα μιας ψυχανάλυσης φαίνεται πως επικεντρώνεται στην αναγωγή τού συνειδητού υποκειμένου στην αλήθεια που αιτιακά το προσδιορίζει, με τρόπο που να μην είναι ο τρόπος τής οδύνης...

Σύνοψη

Το ψεύδος, η μυθοπλασία και η παραληρητική ιδέα συνιστούν ουσιώδεις ψυχικές κινήσεις, εκφράζουν την αλήθεια τής ασυνείδητης επιθυμίας τού υποκειμένου (Laplanche & Pontalis, 1967: 565) και χρήζουν ερμηνευτικής προσέγγισης και κατανόησης. Στην περίπτωση τού ψεύδους, το υποκείμενο παραμένει λειτουργικό, αφού διατηρεί επαρκή επίγνωση και αποδοχή τής διαφοροποίησης των δύο παραμέτρων τής πραγματικότητας, δηλαδή τής εξωτερικής και τής εσωτερικής, κάτι που συνεπάγεται και την αναγνώριση τής διαφοροποίησης μεταξύ εξωτερικής πραγματικότητας και εξωτερικής μη πραγματικότητας. Το αντικείμενο είναι παρόν, υφίσταται, και η χρήση τού ψεύδους φαίνεται να αποσκοπεί συνήθως στην αποτροπή μιας ενδεχόμενης απώλειάς του (Ahmad, 2006: 259).

Στην περίπτωση τής μυθοπλασίας, η εσωτερική πραγματικότητα (κατ' ουσίαν η φαντασίωση) επικαλύπτει την εξωτερική, γεγονός όμως που λειτουργεί εντέλει προς όφελος τής εξωτερικής. Το υποκείμενο περνά περιστασιακά στο πεδίο τής εξωτερικής μη πραγματικότητας, κατορθώνοντας όμως έτσι να αντέξει και να διαχειριστεί μια σκληρή και επώδυνη όψη τής εξωτερικής πραγματικότητας, ούτως ώστε να εξακολουθήσει να ζει εντός της και να διατηρήσει τη λειτουργικότητά του. Δεν έρχεται σε ρήξη με την εξωτερική πραγματικότητα, αλλά προτάσσει -συνήθως για κάποιο διάστημα και για συγκεκριμένες καταστάσεις- την εσωτερική του πραγματικότητα, για να μπορέσει εν συνεχεία να συνυπάρξει εντός τής εξωτερικής. Έχει μάλλον επέλθει η απώλεια τού αντικειμένου και -μέσω τής μυθοπλασίας- επιδιώκεται και επιτυγχάνεται η φαντασιωτική αναπλήρωση ή η δικαιολόγησή της.

Αντίθετα, στην περίπτωση τής παραληρητικής ιδέας, επέρχεται ρήξη μεταξύ τής εξωτερικής και τής εσωτερικής πραγματικότητας (Bodei, 2003: 54). Ο ψυχισμός κατακλύζεται από περιεχόμενα τού ασυνειδήτου και η φαντασίωση κυριεύει την εξωτερική πραγματικότητα, ωθώντας το υποκείμενο στο πεδίο τής εξωτερικής μη πραγματικότητας (Ζερβής, 1996: 73). Αξιοσημείωτος είναι ο εναγώνιος ψυχικός πόνος (Bodei, 2003: 54), ο οποίος δεν υφίσταται στην περίπτωση τής μυθοπλασίας, ακριβώς λόγω τής παρηγορητικής και καθησυχαστικής λειτουργίας της. Δεδομένου ότι η παραληρητική ιδέα σχετίζεται ως επί το πλείστον με την ψύχωση, αποτελώντας μάλιστα ένα από τα κυριότερα συμπτώματά της, οδηγούμαστε στη διαπίστωση ότι πρόκειται εδώ κυρίως για απουσία και όχι για απώλεια τού αντικειμένου (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 112 & 120).

Αποδεικνύεται απλουστευτική η προσπάθεια απόδοσης μιας ψυχικής κίνησης αποκλειστικά σ' έναν ψυχικό τόπο -έτσι όπως αυτοί ορίζονται από τον S. Freud στο πλαίσιο της πρώτης τοπικής θεωρίας του- δηλαδή μόνο στο συνειδητό ή μόνο στο προσυνειδητό ή μόνο στο ασυνειδητό. Το ψεύδος, η μυθοπλασία και η παραληρητική ιδέα σχετίζονται λοιπόν και με τους τρεις προαναφερθέντες ψυχικούς τόπους, οι οποίοι -ούτως ή άλλως- συνδέονται αναπόσπαστα μεταξύ τους και αλληλεπιδρούν (βρίσκονται σε μια δυναμική κατάσταση). Ωστόσο, υπό μια σχηματική οπτική, το ψεύδος μοιάζει να εστιάζεται κυρίως στο πεδίο του συνειδητού, δεδομένου ότι αναγνωρίζει την εξωτερική πραγματικότητα και τείνει προς αυτήν, χωρίς βέβαια να αγνοείται έτσι και ο καταλυτικός ρόλος του ασυνειδήτου, που όμως παραμένει οριοθετημένο. Η μυθοπλασία μοιάζει να εστιάζεται κυρίως στο πεδίο του προσυνειδητού, δηλαδή σ' έναν ενδιάμεσο και συγκοινωνούντα χώρο μεταξύ συνειδητού και ασυνειδήτου (Bettelheim, 1976: 56 & 228). Τέλος, η παραληρητική ιδέα δείχνει να επικεντρώνεται περισσότερο στο πεδίο του ασυνειδήτου (Bodei, 2003: 54), που κατακλύζει τον ψυχισμό, απομακρύνει το υποκείμενο από την εξωτερική πραγματικότητα και το ωθεί στην εξωτερική μη πραγματικότητα (Dethy, 1998: 65).

Το ψεύδος, η μυθοπλασία και η παραληρητική ιδέα περιλαμβάνονται μεταξύ των διαφόρων παραγώγων σχηματισμών της ασυνειδήτης επιθυμίας και το περιεχόμενό τους εκφράζει -λιγότερο ή περισσότερο φανερά- την αλήθεια της. Στην περίπτωση του ψεύδους, η λειτουργία της απώθησης αποδεικνύεται εντέλει επαρκής, με αποτέλεσμα την επαρκή οριοθέτηση μεταξύ συνειδητού και ασυνειδήτου. Κατά συνέπεια, η ασυνειδήτη επιθυμία περνά στη συνείδηση με διάφορες παραμορφώσεις. Έτσι, το ψέμα προς τους άλλους αποτελεί ταυτοχρόνως και ψέμα προς την αναγνώριση της ασυνειδήτης επιθυμίας, η οποία εκφράζεται μεν στο περιεχόμενό του, αλλά με κάποιους μετασχηματισμούς. Στην περίπτωση της μυθοπλασίας, δεδομένης της υπερίσχυσης της εσωτερικής πραγματικότητας έναντι της εξωτερικής, η ανάδυση της ασυνειδήτης επιθυμίας καθίσταται ευκολότερη και η έκφρασή της περισσότερο αμιγής και «διαυγής». Η μυθοπλασία μάλιστα αποκτά και μια συλλογική μορφή, αυτήν της μυθολογίας, η οποία -κατ' αναλογία με την εξατομικευμένη μορφή της- φαίνεται πως εμφορείται από την αλήθεια ασυνειδήτων καθολικών επιθυμιών, που βρίσκουν στον εκάστοτε μύθο έναν γόνιμο χώρο έκφρασης (Μαγκλιβέρας, 2009: 13). Στην περίπτωση της παραληρητικής ιδέας, το ασυνειδητό κυριεύει τη συνείδηση, η εσωτερική πραγματικότητα εκτοπίζει την εξωτερική και επέρχεται η μεταξύ τους ρήξη. Δεδομένης της βίαιης επικράτησης των στοιχείων του ασυνειδήτου και της

αδυνατότητας τής λειτουργίας τής απώθησης, η ασυνείδητη επιθυμία εκφράζεται πλέον έκδηλα στο περιεχόμενο τής παραληρητικής ιδέας. Γενικότερα, ο βαθμός «διαύγειας» στην έκφραση τής ασυνείδητης επιθυμίας φαίνεται να είναι αντιστρόφως ανάλογος με τον βαθμό επάρκειας τής απώθησης.

Μοιάζει αυταπάτη η εντύπωση ότι ο ψυχαναλυτικός χώρος είναι ένας «αποστειρωμένος» χώρος, εντός τού οποίου ο ψυχαναλυτής παρατηρεί και ερμηνεύει τα φαινόμενα δίχως να τα επηρεάζει, ούτε ο ίδιος, ούτε η μέθοδός του, αλλά ούτε και οι παράμετροι τής εξωτερικής πραγματικότητας. Σίγουρα, η προτεραιότητα δίνεται στη διευκόλυνση τής ανάδυσης τής εσωτερικής πραγματικότητας τού υποκειμένου και στην άρθρωση τής αλήθειας τής ασυνείδητης επιθυμίας του, ωστόσο και η εξωτερική πραγματικότητα παραμένει διαρκώς παρούσα (ακόμη και όταν περιορίζεται σημαντικά, εξακολουθεί να υφίσταται και να εκδηλώνει την παρουσία της). Η εκδίωξή της αποδεικνύεται λοιπόν πρακτικά ανέφικτη, αφού ο εσωτερικός και ο εξωτερικός κόσμος βρίσκονται σε διαρκή σμίλευση και αλληλεπίδραση μέσα από ενδοβολές και προβολές. Έτσι, το ψυχαναλυτικό πεδίο εμφορείται από τη δυναμική τής μεταβιβαστικής - αντιμεταβιβαστικής σχέσης και από την αναπόφευκτη (και εντέλει θεραπευτική) διάδραση μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας (Dethy, 1998: 32). Σχετικά με το ζήτημα αυτό, άκρως διαφωτιστικός αποδεικνύεται ο νεολογισμός τής *εκ-σωτερικότητας* (*extimite*) που εισάγει ο J. Lacan για να δηλώσει «τον τρόπο με τον οποίον η ψυχάνάλυση αμφισβητεί την αντίθεση ανάμεσα στο εσωτερικό και το εξωτερικό» (Evans, 1996: 121) και για να επισημάνει ότι το πραγματικό τοποθετείται τόσο εντός όσο και εκτός τού υποκειμένου (Lacan, 1959 - 60: 118), ενώ το ασυνείδητο δεν αποτελεί «ένα καθαρά εσωτερικό ψυχικό σύστημα αλλά μια δυποκειμενική δομή» (Evans, 1996: 121).

Με γνώμονα τις προαναφερθείσες διαπιστώσεις, οι οποίες απορρέουν από την επεξεργασία των αρχικών υποθέσεων, πρόκειται στα δύο τελευταία κεφάλαια τής παρούσας διατριβής να προβώ στην κλινική εξέταση τού ψεύδους, τής μυθοπλασίας και τής παραληρητικής ιδέας σε δύο εκτενείς περιπτώσεις. Η πρώτη είναι αυτή τής Φαίδρας, έτσι όπως αποδίδεται στην τραγωδία τού Ευριπίδη *Ιππόλυτος*. Η δεύτερη είναι η κλινική περίπτωση μιας ψυχωτικής ασθενούς, που έχω επιλέξει να τής δώσω το όνομα Πολυ-ξένη ως ενδεικτικό των συνειρμών μου γύρω από την προβληματική που η ίδια φαίνεται να εκφράζει.



ΕΥΡΙΠΙΔΟΥ ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ

*Αλήθεια, αν μπει κανείς ξαφνικά στο δωμάτιο,
θα μας περάσει για θεατρίνους - η Κλυταιμνήστρα, ο Πυλάδης...
Εξάλλου μια σειρά μάσκες κρέμονται στον τοίχο,
που τις χρησιμοποιήσαμε άλλοτε για να αρέσουμε ή να ωφεληθούμε
κι άλλοτε μονάχα από συνήθεια ή σαν την αυτόματη κίνηση
που κάνεις για να σωθείς από 'να κίνδυνο - η μάσκα τού ανδρείου,
τού κυνικού, τού αλαζόνα ή τού σεμνού...
Όμως οι μάσκες κάποτε θα τελειώσουν, σαν τα τραγούδια και τις γιορτές,
και τότε θα φανεί αυτό το ανύπαρκτο πρόσωπο που υπήρξαμε.*

ΣΤΕΦΑΝΟΣ

(Λειβαδίτης, 1966: 21)

Ο εμπνευστής τής ψυχανάλυσης ήταν -ως γνωστόν- μέγας θαυμαστής και μελετητής τής αρχαιοελληνικής τραγωδίας. Μετά απ' αυτόν, η M. Klein μελέτησε εκτενώς την *Ορέστεια* τού Αισχύλου. Επίσης, ο J. Lacan μελέτησε τον *Οιδίποδα Τύραννο* και τον *Οιδίποδα επί Κολωνώ* και ασχολήθηκε ενδελεχώς με την *Αντιγόνη* τού Σοφοκλή. Καθ' όλη λοιπόν την εξελικτική της πορεία, η ψυχανάλυση εμπνεύστηκε και επηρεάστηκε σημαντικά από την αρχαιοελληνική τραγωδία, «προτείνοντας μια τραγική ανάγνωση τής ανθρώπινης κατάστασης. Έτσι, η ανθρώπινη ύπαρξη καθορίζεται από τις ασυνείδητες επιθυμίες και τις ανακύπτουσες ψυχικές συγκρούσεις τού υποκειμένου. Η ίαση μπορεί να προκύψει από τη συνειδητοποίηση των απωθημένων ψυχικών συγκρούσεων. Ο Αριστοτέλης απέδιδε στην παράσταση τής τραγωδίας λειτουργία καθαρτική. Αλλά και το πρώτο όνομα που έδωσε ο Freud στην ψυχανάλυση ήταν καθαρτική θεραπεία.» (Guyomard, 2008: 7) Έχοντας κατά νου ότι η τραγωδία υπήρξε ανέκαθεν για την ψυχανάλυση πηγή έμπνευσης, καθώς και ότι «δεν υπάρχει μορφή εκδήλωσης τής ανθρώπινης συμπεριφοράς που να μην έχει αντιπροσωπευτεί στην αρχαία ελληνική θρησκεία και μυθολογία» (Σακελλαρόπουλος, 2006), επιλέγω στο παρόν κεφάλαιο να εξετάσω το ζήτημα τού ψεύδους, τής μυθοπλασίας και τής παραληρητικής ιδέας στον μύθο τού Ιππόλυτου και τής Φαίδρας, έτσι όπως τον αναπλάθει ο Ευριπίδης (480 - 406 π.Χ.).

8.1 Ο εν λόγω μύθος στην ευριπίδεια ανάπλασή του

Στο πλαίσιο των εργασιών τού διεθνούς συμποσίου *Ιστορία και Λειτουργία των Μύθων στην Ψυχανάλυση*, ο ψυχχαναλυτής André Green αφιέρωσε μέρος τής εισήγησής του στις συνέπειες τού περάσματος από τον μύθο στην τραγωδία: «Όταν ο μύθος περνά στην τραγωδία, η μετάλλαξη αυτή ακολουθείται και από πολυάριθμες επιπτώσεις. Υπάρχει κατ' αρχήν το θέμα τής ενσάρκωσης, μέσω τής αναπαράστασης, στην παράσταση. Ο Αγαμέμνων, η Κλυταιμνήστρα, ο Αίας, ο Φιλοκτήτης, ο Οιδίποδας και η Αντιγόνη επιβάλλονται με την ίδια τους την παρουσία. Ορθώνονται στην αγορά τού σκηνικού χώρου, απευθύνονται στους θεούς, στους εαυτούς τους, στους άλλους, σ' εμάς, εκφράζοντας το δίκιο τους, τα δικαιώματά τους, τα παράπονά τους για τη μοίρα που τους έτυχε, μπροστά στον χορό. Είναι σαν κι εμάς. Είναι εμείς. Επιπλέον, είναι προικισμένοι με πολλές φωνές και το σώμα τους ζωντανεύει μπρος στα μάτια μας. Μιλάνε, τραγουδούν, χορεύουν, πεθαίνουν [...] μπροστά στα μάτια μας. Δεν πρόκειται για ρεαλισμό. Αλλά δεν είναι αυτό το πιο σημαντικό. Ο μύθος είναι εξ ορισμού μια ανώνυμη αλήθεια, μια αλήθεια που κυκλοφορεί, που υπόκειται σε παραλλαγές ανάλογα με τους τόπους και τις εποχές. Η φαντασία τού τραγικού ποιητή παίρνει τον μύθο και τον μετατρέπει σε λόγο που διαπερνάται από την υποκειμενικότητα, γίνεται μια αντιπαράθεση ατομικών πεπρωμένων, διότι η υποκειμενικότητα τού τραγικού δραματουργού τον έκανε να αλλάξει προς αυτήν την κατεύθυνση.» (Green, 4 - 8 Οκτωβρίου 2006)

Ο μύθος τού Ιππόλυτου, τού έρωτα τής Φαίδρας γι' αυτόν και τού τραγικού θανάτου του είναι κατά την αρχαιότητα ένας από τους πλέον γνωστούς και δημοφιλής. Είναι οικείος, όπως μας αναφέρει ο Πανσανίας έξι αιώνες αργότερα, σε οποιονδήποτε γνωρίζει τη γλώσσα των Ελλήνων (Αναγνωστόπουλος, 2007: 95). Εξαιτίας αυτού ακριβώς τού γεγονότος, ο μύθος διασώζεται μεν σε πολλές παραλλαγές, ωστόσο ο σκελετός του και τα κύρια πρόσωπα παραμένουν τα ίδια: Ο Ιππόλυτος⁹¹ είναι νόθος γιος τού βασιλιά τής Αθήνας Θησέα⁹² και τής βασίλισσας των Αμαζόνων Ιπολύτης (ή κατ' άλλους, Αντιόπης). Ο Θησέας, γιος τού Αιγέα και τής Αίθρας, παντρεύεται τη Φαίδρα⁹³, κόρη τού βασιλιά τής αρχαίας Κρήτης Μίνωα και τής Πασιφάης, καθώς και αδελφή τής Αριάδνης. Στέλνει λοιπόν τον Ιππόλυτο

⁹¹ Ιππόλυτος: Αυτός που ελευθερώνει τα άλογα (ἵππος + λύω).

⁹² Θησέας: Αυτός που θέτει (προέρχεται από το ρήμα τίθημι).

⁹³ Φαίδρα: Η λαμπερή, η χαρούμενη.

στην Τροιζήνα, όπου βασιλεύει ο Πιθθέας, παππούς τού Θησέα από την πλευρά της μητέρας του, ο οποίος αναλαμβάνει την ανατροφή τού Ιππόλυτου και τον προορίζει διάδοχό του στον θρόνο της Τροιζήνας, προκειμένου να αποφευχθεί έτσι το ενδεχόμενο φιλονικίας με τα νόμιμα αδέλφια του Ακάμαντα και Δημοφόντα -γιους της Φαίδρας- για τον θρόνο της Αθήνας. Η Φαίδρα ερωτεύεται τον Ιππόλυτο, όταν όμως αυτός αρνείται τον έρωτά της, τον κατηγορεί στον Θησέα ότι τη βίασε ή προσπάθησε να τη βιάσει. Ο Θησέας ζητά από τον Ποσειδώνα τον θάνατο τού Ιππόλυτου και η ευχή του πραγματοποιείται. Η Φαίδρα αυτοκτονεί. Γενέτειρα τού μύθου αυτού φαίνεται πως είναι η Τροιζήνα, όπου μαρτυρείται η ύπαρξη τού τάφου τού Ιππόλυτου και αναφέρεται το έθιμο να αφιερώνουν προς χάριν του οι μέλλουσες νύφες μια πλεξίδα από τα μαλλιά τους (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου⁹⁴, 1993: 27). Γι' αυτό μάλλον και ο Ευριπίδης τοποθετεί στην Τροιζήνα την πλοκή της τραγωδίας.

Επηρεασμένοι από τον μύθο τού Ιππόλυτου, οι τραγικοί ποιητές τού 5^{ου} π.Χ. αιώνα συνθέτουν τρία διαφορετικά σχετικά έργα. Δύο ο Ευριπίδης, με τίτλο *Ιππόλυτος Καλυπτόμενος* και *Ιππόλυτος Στεφανίας* (ή *Στεφανηφόρος*), και ένα ο Σοφοκλής, με τίτλο *Φαίδρα*. Το μοναδικό που σώζεται σήμερα, ο *Ιππόλυτος Στεφανίας* (ή *Στεφανηφόρος*), χρονολογείται στο 428 π.Χ. και είναι το τελευταίο από τα τρία. Τα άλλα δύο καθίσταται ιδιαίτερα δύσκολο να ανασυντεθούν, δεδομένου ότι τα πληροφοριακά στοιχεία είναι λιγοστά και αβέβαια. Ο μελετητής W. S. Barrett υποθέτει ότι στον *Ιππόλυτο Καλυπτόμενο* η Φαίδρα είναι πιθανόν να παρουσιαζόταν ανήλεη και αδίστακτη, χωρίς αρχές, αναίσχυνη που ερωτεύτηκε τον Ιππόλυτο και προσπάθησε να τον αποπλανήσει (Barrett, 1964). Επίσης, είναι πιθανόν να τού ομολογούσε προσωπικά τον έρωτά της πάνω στην σκηνή (η πλοκή εκτυλισσόταν στην Αθήνα) και αυτός να κάλυπτε το πρόσωπό του από τον τρόπο της αποκάλυψης (εξ ου και η επωνυμία *Καλυπτόμενος*) (Lesky, 1957: 520 & 521).

Η *Φαίδρα* τού Σοφοκλή τοποθετείται χρονικά μεταξύ των δύο άλλων ευριπίδειων τραγωδιών και -όπως διαφαίνεται από τον τίτλο- πρέπει να εστιάζόταν κυρίως στον χαρακτήρα και το πεπρωμένο της Φαίδρας και όχι τού Ιππόλυτου. Αν η υπόθεση αυτή ισχύει, πρέπει η ηρωίδα να διέθετε αρετή, ιδιότητα απαραίτητη για τραγική

⁹⁴ Πρόκειται για τη Φιλολογική Ομάδα των εκδόσεων Κάκτος, που έχει αναλάβει την εισαγωγή και τον σχολιασμό τού πρωτότυπου κειμένου στο βιβλίο: *Ιππόλυτος* τού Ευριπίδη, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, μτφρ. Τάσος Ρούσσος, Αθήνα: Κάκτος, 1993.

Κάθε παράθεση στο παρόν κεφάλαιο πρωτότυπων ή μεταφρασμένων στίχων της συγκεκριμένης τραγωδίας προέρχεται από το προαναφερθέν βιβλίο.

φιγούρα (και μάλιστα τού Σοφοκλή). «Για τις λεπτομέρειες τού έργου λίγα μπορούμε να πούμε. Το σκηνικό πρέπει να ήταν πάλι η Αθήνα. Το σχέδιο τού δράματος πρέπει να είχε ως βάση το γεγονός ότι ο Θησέας στο πρώτο μέρος όχι μόνο ήταν απών από την Αθήνα, αλλά πιστευόταν επίσης νεκρός (είχε πάει στον Άδη χρόνια πριν να βοηθήσει τον Πειρίθου να απαγάγει την Περσεφόνη και δεν είχε επιστρέψει). Επομένως ο έρωτας τής Φαίδρας για τον Ιππόλυτο δεν είχε χαρακτήρα μοιχείας, αφού θεωρούσε τον άνδρα της νεκρό.» (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, 1993: 29)

Ας περάσουμε όμως στον *Ιππόλυτο Στεφανία* (ή *Στεφανηφόρο*), με τον οποίον και πρόκειται να ασχοληθούμε εκτενώς. Ο Barrett υποστηρίζει ότι ήταν πολύ ασυνήθιστο ο ίδιος ποιητής να γράψει δύο διαφορετικά έργα με το ίδιο θέμα. Ίσως η αποτυχία τού πρώτου να οδήγησε τον Ευριπίδη στη συγγραφή τού δευτέρου. Η επωνυμία *Στεφανίας* ή *Στεφανηφόρος* οφείλεται στο στεφάνι που ο Ιππόλυτος προσφέρει στην Άρτεμη στην αρχή τής τραγωδίας. Αυτήν τη φορά, ενώ ο Ευριπίδης υιοθετεί τον σκελετό τού παραδοσιακού μύθου, αναπλάθει ριζοσπαστικά την υπόθεση, με αποτέλεσμα να κερδίσει το πρώτο βραβείο στους δραματικούς αγώνες. (Barrett, 1964)

Η τραγωδία ξεκινά με τη θεά Αφροδίτη εξοργισμένη με τον Ιππόλυτο που αρνείται τις χάρες τού έρωτα, κάτι που εκλαμβάνεται ως ύβρις απέναντί της, γι' αυτό και σκοπεύει να τον τιμωρήσει. Από τον μονόλογό της (που αποτελεί και τον πρόλογο τής τραγωδίας) πληροφορούμαστε τα εξής: Ο Ιππόλυτος, λάτρης τού κυνηγιού και αφοσιωμένος στην παρθένα θεά Άρτεμη, τάσσεται υπέρ τής αγνότητας και απεχθάνεται τον έρωτα και τις γυναίκες. Η Φαίδρα, έχοντάς τον δει στην Αθήνα, τον έχει ερωτευτεί. Ο Θησέας έρχεται στην Τροιζήνα για ν' αποφευχθεί το μίasma από τον φόνο των εξάδελφών του Παλλαντιδών και φέρνει μαζί και τη γυναίκα του. Αυτή ερωτεύεται ακόμα περισσότερο τον Ιππόλυτο, αλλά κρατά τον έρωτά της μυστικό και υποφέρει σιωπηλά. Η πλοκή τού έργου αρχίζει ενώ ο Θησέας λείπει στο μαντείο των Δελφών. Στην σκηνή εμφανίζεται ο Ιππόλυτος με τους συντρόφους του στο κυνήγι, υμνώντας την Άρτεμη, στεφανώνοντας το άγαλμά της και δηλώνοντας απόλυτη αφοσίωση σ' αυτήν. Έπειτα, παρουσιάζεται η Φαίδρα (και πλαισιώνεται από τον χορό, που απαρτίζεται από γυναίκες τής Τροιζήνας), άρρωστη, νηστική και απελπισμένη. Αρνείται ν' αποκαλύψει τη δυστυχία της και ν' απαντήσει στις ερωτήσεις τής γριάς τροφού της, που όμως εντέλει κατορθώνει να τής αποσπάσει το μυστικό. Η ίδια είναι αποφασισμένη ν' αυτοκτονήσει, προκειμένου έτσι να κρατήσει κρυφό τον έρωτά της και να διασώσει τη δική της τιμή και των παιδιών της. Η τροφός, προσπαθώντας να τής σώσει τη ζωή, αποκαλύπτει το μυστικό στον Ιππόλυτο,

δεσμεύοντάς τον όμως πριν με όρκο ότι δεν πρόκειται να το αποκαλύψει. Εκείνος αντιδρά με τρόμο και κατηγορεί τη Φαίδρα για ατιμία. Η Φαίδρα αυτοκτονεί⁹⁵ με απαγχονισμό και από φόβο μήπως ο Ιππόλυτος αποκαλύψει την αλήθεια -αλλά και από θυμό για τη συμπεριφορά του- αφήνει στον Θησέα ένα σημείωμα, με το οποίο κατηγορεί τον νέο για βιασμό. Ο Θησέας, παρά την επιχειρηματολογία τού γιου του, πιστεύει την κατηγορία, ζητά από τον Ποσειδώνα⁹⁶ τη θανάτωσή του και τον εξορίζει. Ο Ποσειδώνας στέλνει από τη θάλασσα έναν ταύρο, ο οποίος τρομάζει τα άλογα τού άρματος, με συνέπεια τον εκτροχιασμό του και τον βαρύ τραυματισμό τού Ιππόλυτου. Η Άρτεμη εμφανίζεται στον Θησέα και τού αποκαλύπτει την αλήθεια, ενώ ο νέος μεταφέρεται ετοιμοθάνατος στην σκηνή. Η τραγωδία τελειώνει με τη συμφιλίωση πατέρα και γιου και με τον θάνατο τού Ιππόλυτου.

Η ανάπλαση τού παραδοσιακού μύθου από τον Ευριπίδη «έγκειται στον τελείως διαφορετικό τρόπο με τον οποίο διαγράφεται ο χαρακτήρας τής Φαίδρας. Δεν είναι πια η εγκαταλελειμμένη και αδύναμη γυναίκα [...] που ξέρει μονάχα τον νόμο τού πάθους της. Αντίθετα, είναι η ενάρτετη γυναίκα που προσπαθεί να καταπνίξει την αγάπη της και, όταν αντιλαμβάνεται ότι δεν τα καταφέρνει, αποφασίζει να πεθάνει παρά να αμαυρώσει την τιμή τής ίδιας και των παιδιών της. Ακόμα και η ψευδής κατηγορία για τον Ιππόλυτο αποκτά έντιμο κίνητρο, αφού είναι το μοναδικό μέσον ν' αποφύγει τον εξευτελισμό και να προστατέψει τα παιδιά της από μια ατίμωση που δεν τους αξίζει. Κίνητρό για την πράξη της είναι βέβαια και η πίκρα που νιώθει για την απόρριψη και η επιθυμία για εκδίκηση. Αυτό είναι αναμενόμενο από τον Ευριπίδη, που σκοπός του είναι να απεικονίσει τα πάθη τής ψυχής και τη σύγκρουση ανάμεσα στην τιμή και τον πόθο. Τα ίχνη άλλωστε τής *Μήδειας* ήταν ακόμη νωπά στο αθηναϊκό θέατρο. Η οικονομία τού έργου τούτου είναι οπωσδήποτε βελτιωμένη: τώρα που η κατηγορία τής Φαίδρας ισχυροποιείται από την αυτοκτονία της, φαίνεται απόλυτα φυσικό που ο Θησέας την πίστεψε και αγνόησε την ομολογία αθωότητας τού Ιππόλυτου.» (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, 1993: 30)

⁹⁵ Αντίθετα με την ευριπίδεια ανάπλαση, στον παραδοσιακό μύθο η αυτοκτονία τής Φαίδρας έπεται τού θανάτου τού Ιππόλυτου.

⁹⁶ Για την καταγωγή τού Θησέα, όπως και άλλων ηρώων (π.χ. τού Ηρακλή, των Διοσκούρων κ.λπ.), συνυπάρχουν δύο μυθικές παραδόσεις: αυτή τής ανθρώπινης καταγωγής και αυτή τής θεϊκής. Σύμφωνα με την πρώτη, πατέρας του είναι ο Αιγέας, ενώ σύμφωνα με τη δεύτερη, ο Θησέας είναι καρπός τής ένωσης τής Αίθρας με τον Ποσειδώνα (πολιούχο τής Τροϊζήνας).

Έτσι, αν και κεντρικός ήρωας είναι ο Ιππόλυτος, που δίνει και το όνομά του στην τραγωδία, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ο χαρακτήρας της Φαίδρας -με τον οποίον πρόκειται ν' ασχοληθώ εκτενώς στα επόμενα υποκεφάλαια- αφού συμβάλλει αποφασιστικά και στην σκιαγράφηση από τον Ευριπίδη τού χαρακτήρα τού Ιππόλυτου. «Παρουσιάζοντας τη Φαίδρα ενάρετη και όχι μεμπτή ηθικά, αποκαλύπτει καθαρότερα το ελάττωμα τού χαρακτήρα τού ήρωα, που είναι υπεύθυνο για την πτώση του. Η άλλη όψη της αγνότητας και της αρετής του είναι η στενή και χωρίς σκέψη αδιαλλαξία σε σχέση με την ανθρώπινη φύση, χαρακτηριστικό που παίζει καθοριστικό ρόλο στην απόλυτα αδικαιολόγητη δημόσια επίκριση της Φαίδρας, η οποία προσπάθησε σκληρά να αποφύγει το σφάλμα για το οποίο την κατηγορεί. Η μονομέρεια της ύπαρξής του, η απόστασή του από το μέτρο, η παράβαση τού φυσικού νόμου συνιστά την ύβριν του.» (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, 1993: 31)

Από την οπτική της ψυχανάλυσης, το ενδιαφέρον για τον οποιονδήποτε μύθο στρέφεται κυρίως στην εξιστορούμενη ψυχική αλήθεια (Βασλαματζής, 2007: 40). Και είναι ο Ευριπίδης, ο από σκηνής φιλόσοφος, αυτός που απεικονίζει -πολύ περισσότερο από τους άλλους τραγικούς ποιητές- τη σημασία των εσωτερικών συγκρούσεων και αποδίδει μοναδικά την ποικιλία των ψυχικών παθών και τις διακυμάνσεις της συνείδησης. Ενώ δηλαδή ο Αισχύλος και ο Σοφοκλής προβάλλουν τη σύγκρουση της ανθρώπινης βούλησης με εξωτερικά αίτια, με το θεϊκό σχέδιο και το πεπρωμένο, ο Ευριπίδης μεταφέρει τη σύγκρουση στον εσωτερικό κόσμο τού ανθρώπου, εντός τού οποίου αντιμάχονται το ά-λογο και η λογική, το πάθος και το καθήκον. Από αυτήν την ενδοψυχική σύγκρουση απορρέει η τραγικότητα. Ποιητής και φιλόσοφος, ο Ευριπίδης, ζει την ακμή και την παρακμή της Αθήνας, συναναστρέφεται τις κορυφαίες προσωπικότητες της εποχής του, αφομοιώνει τη σοφιστική αλλά και την κριτικάρει, αμφισβητεί την παραδοσιακή θρησκεία αλλά και αναζητεί την ουσία τού θείου, επιδιώκει στο έργο του να διερευνήσει και να αναπτύξει αντίρροπες δυνάμεις (Ξιφαράς, 2001: 85). Εκθέτει εντελώς αντίθετες θέσεις, χωρίς να επιτρέπει να διαφανεί πότε εκφράζεται ο ίδιος διαμέσου των ηρώων του και πότε μεταφέρει γενικούς δογματικούς χαρακτηρισμούς, αν και το βέβαιο είναι ότι οι ήρωες του, παραμερίζοντας τους θεούς, αποκτούν την κεντρική θέση και οι ζωές τους απομακρύνονται από τους ρόλους - σύμβολα για να προσεγγίσουν την καθημερινότητα κοινών ανδρών και γυναικών (Lesky, 1957: 514).

Ο μύθος τού Ιππόλυτου -έτσι όπως αποδίδεται στη συγκεκριμένη τραγωδία- μπορεί να κατανοηθεί μέσα από δύο διαφορετικά ψυχαναλυτικά πρίσματα. «Μπορεί

να ιδωθεί σαν μια ιστορία των επιθετικών ενορμήσεων που εκφράζονται με το πάθος και την αγωνία, την αδιαφορία και, εντέλει, την άρνηση της ενήλικης σεξουαλικότητας, η οποία οδηγεί στη διατήρηση της ψευδαίσθησης της παιδικής αθωότητας. Μοιάζει σαν ο Ιππόλυτος να παραμένει απόλυτα προσκολλημένος στη ναρκισσιστική ταύτιση με την απύσχα φαλλική Αμαζόνα - μητέρα του και να αρνείται πεισματικά τη γνώση και την είσοδο στην κοινωνία των ανθρώπων.» (Αναγνωστόπουλος, 2007: 103 & 104) Υπό ένα τέτοιο βέβαια πρίσμα, το πέραςμα στην τριαδικότητα, που αποτελεί και απαραίτητη προϋπόθεση για την ενηλικίωση, δεν έχει επιτευχθεί επαρκώς από αυτόν (Manolopoulos, 1999: 177 - 189). Όμως, ο μύθος μπορεί να ιδωθεί και μέσα από την οιδιπόδεια προβληματική, όπου έχει ενδιαφέρον ότι, σε αντίθεση με την κλασσική οιδιπόδεια σύγκρουση, «εδώ είναι η μητριά που πραγματώνει φανταστικά την αιμομιξία και οδηγεί τον πατέρα στην καταστροφή του γιου» (Αναγνωστόπουλος, 2007: 104).

Όποια από τις δύο ερμηνευτικές προσεγγίσεις κι αν ακολουθήσει κανείς, αυτό που αποκτά ιδιαίτερη σημασία στην ανάγνωση του μύθου είναι η απόλυτη αντίθεση μεταξύ επιθετικότητας (μετουσιωμένης στη χαρά του κυνηγιού και την αγάπη προς την Άρτεμη) και σεξουαλικότητας, μια αντίθεση που φτάνει στο σημείο του πλήρους διχασμού. Δεν επιτρέπεται καμία συνδιαλλαγή και συμβιβασμός ανάμεσα στις επιθετικές και τις σεξουαλικές ενορμήσεις. Η διάκριση ανάμεσά τους πρέπει να είναι απόλυτη, ενώ μοναδική δυνατή λύση καθίσταται η επικράτηση της μίας επί της άλλης. Η παρουσία τους αλληλοαποκλείεται ακόμη και σε σκηνικό επίπεδο: Η Αφροδίτη και η Άρτεμη⁹⁷ κρατούνται σε απόσταση (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, 1993: 31), ενώ καθ' όλη τη διάρκεια του έργου, πουθενά δεν έρχονται σε άμεση ή έμμεση επαφή η Φαίδρα και ο Ιππόλυτος. Έτσι, από ψυχαναλυτική σκοπιά, το βασικό δίδαγμα εστιάζεται στο ότι η άρνηση της σεξουαλικότητας καθιστά την επιβίωση κατ' ουσίαν αδύνατη. Η αδυναμία απαρτίωσης και σύνθεσης των διαφορετικών ενορμήσεων στην υπηρεσία του Εγώ και -τελικά- στη συγκρότηση της ταυτότητας του υποκειμένου επιφέρει καταστροφικές συνέπειες για τη διαμόρφωση της προσωπικότητας.

⁹⁷ «Η εμμονή της Άρτεμης στην υπεροχή της επιθετικότητας απέναντι στη σεξουαλικότητα καταδεικνύεται και στον τρόπο με τον οποίο θέλει να τιμήσει τον Ιππόλυτο. Απαιτεί από τις έφηβες κοπέλες, προκειμένου να εισέλθουν στον κόσμο της σεξουαλικότητας, στον γάμο, να θυσιάσουν την αγνότητά τους με το κόψιμο των μαλλιών τους. Δηλαδή με μια επιθετική πράξη συμβολικού ευνουχισμού.» (Αναγνωστόπουλος, 2007: 102 & 103)

8.2 Το ψεύδος τής Φαίδρας

Ο S. Freud πίστευε ότι «οι λογοτέχνες και οι ποιητές βρίσκονται πιο μπροστά από τους ψυχαναλυτές. “Είναι οι δάσκαλοί μας”, έλεγε. Γνωρίζουν καλύτερα [...] την ανθρώπινη ψυχή, τους πόθους, τα πάθη της και την παραφροσύνη της. Η ψυχανάλυση διέβλεψε στην τραγική ιστορία [...] μια ουσιώδη δομή τής ανθρωπότητας. Δεν εξηγεί την τραγωδία ούτε την απομειώνει αναγωγικά. Αντίθετα, δεσμεύει και αναδεικνύει την καθολική ισχύ της.» (Guyomard, 2008: 7) Τα ψυχικά λοιπόν γεγονότα μιας τραγωδίας φαίνεται ν’ αποκτούν καθολική αξία, είναι γενικεύσιμα και αφορούν τον καθένα από εμάς. Πόσο μάλλον όταν πρόκειται για μια ευριπίδεια τραγωδία, δεδομένου ότι «στη διάπλαση του ανθρώπου από τον Ευριπίδη δεν έχουμε να κάνουμε με χαρακτήρες, με το νόημα τής σύγχρονης ατομικότητας, όσο πιο πολύ με γενικά ανθρώπινους τρόπους αντίδρασης στο μίσος και την αγάπη, τον πόνο και τη χαρά» (Lesky, 1957: 514 & 515). Κανένας τραγικός ποιητής δεν εκφράζει το πάθος τόσο δυναμικά και συγκινητικά όσο ο Ευριπίδης. «Η μούσα του κατέχει τη μυστηριώδη δύναμη να τιθασεύει και τις πιο άγριες ψυχές και να αποσπά το έλεος και από τις πιο θηριώδεις φύσεις.» (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, 1993: 19 & 20) Οι ηρωίδες του κινούνται συχνά από το πάθος τους -ένα πάθος σαρωτικό και για τις ίδιες και για τους γύρω τους- φτάνοντας στο σημείο να χρησιμοποιήσουν δόλο και πονηριά (το τελευταίο όπλο των αδύναμων) για να δώσουν λύση σε αδιέξοδες καταστάσεις. Εντός τους συναντώνται εκρηκτικά το έλλογο με το ά-λογο στοιχείο.

Μια τέτοια ηρωίδα είναι και η Φαίδρα. Αν και στο μεγαλύτερο μέρος τού έργου θυμίζει αισχύλειο τραγικό πρόσωπο που αντιστέκεται σθεναρά στην αδυσώπητη θεϊκή δύναμη, στο τέλος μετατρέπεται σε γνήσια ευριπίδεια ηρωίδα που το πάθος της σπέρνει την καταστροφή. Αποφασίζει να πεθάνει αλλά, παρασυρμένη από το πάθος που μεταμόρφωσε την αγάπη της σε μίσος, θέλει να καταστρέψει και τον Ιππόλυτο. Έτσι, η τραγική ενάρκτη, θύμα τής ανευθυνότητας μιας κοσμικής δύναμης, οδηγείται στην πλήρη κατάπτωση. Και επιλέγει τη συκοφαντία -το ψεύδος- που θα αποτρέψει την ατίμωση των παιδιών της και θα επιφέρει την τιμωρία τού άνδρα που ελαφρά τη καρδιά την περιφρόνησε. Ας προσπαθήσουμε λοιπόν να αναλύσουμε αυτήν τη συκοφαντία, βασιζόμενοι στη θέση ότι οι παρατηρήσεις που θα προκύψουν σχετικά με το ψεύδος τής Φαίδρας μπορούν να έχουν μια ευρύτερη εφαρμογή, να είναι δηλαδή γενικεύσιμες. Άλλωστε, «η αρχαιοελληνική μυθολογία, με τον πλούτο των διηγήσεών της, μας προσφέρει τη δυνατότητα να κατανοήσουμε το κλινικό υλικό των

ασθενών μας [...] στα πλαίσια τού διαχρονικού πανανθρώπινου δράματος. Με αυτόν τον τρόπο συμβάλλει ουσιαστικά στον εξανθρωπισμό τής ψυχαναλυτικής εργασίας και τής προσδίδει το κοινωνικό της περιεχόμενο συνδέοντας το συγκεκριμένο άτομο με το Ανθρώπινο Υποκείμενο.» (Αναγνωστόπουλος, 2007: 106)

Η λογική τής Φαίδρας την οδηγεί στην αυτοκτονία: το πάθος τής ψυχής της την οδηγεί στη συκοφαντία. Κι ενώ η απόφασή της να σκοτωθεί εκφράζεται ξεκάθαρα στα λόγια της προς τον χορό (έχει μάλιστα ήδη διατυπωθεί από την αρχή σχεδόν τής τραγωδίας), το σχέδιο εκδίκησης τού Ιππόλυτου απλώς υποδηλώνεται:

ΦΑΙΔΡΑ: Εμίλησες σωστά: κι εγώ μες στο μυαλό μου
πολλά κλωθογυρνώντας βρήκα ετούτη
τη λύση για τη συμφορά μου κι έτσι
ζωή να δώσω στα παιδιά μου τιμημένη
κι ολόρθη να σταθώ απ' το πέσιμό μου.
Ποτέ μου εγώ τα Κρητικά παλάτια
δεν θα ντροπιάσω κι ούτε θ' αντικρίσω
την όψη τού Θησέα, έχοντας κάνει
πράξεις αισχρές για χάρη τής ζωής μου.

ΧΟΡΟΣ: Τι αγιάτρευτο κακό θέλεις να κάνεις;

ΦΑΙΔΡΑ: Να σκοτωθώ: το πώς εγώ θ' αποφασίσω.

[...]

Μα ο θάνατός μου θα γενεί για κάποιον
συμφορά, για να μάθει στα δικά μου
να μην κομπάζει τα δεινά: μαζί μου
θα μοιραστεί τη δυστυχία ετούτη
κι έτσι θα διδαχτεί φρόνιμος να 'ναι.

στ. [715 - 723] & [728 - 731]

Πληροφορούμαστε για το περιεχόμενο τού ψεύδους της (έτσι όπως αυτό παρουσιάζεται στο γράμμα της) εμμέσως από τα λόγια τού Θησέα:

ΘΗΣΕΑΣ: Τέτοιο φριχτό κι ανείπωτο κακό
δεν θα κρατήσω σε κλεισμένο στόμα:
ω πόλη! Τόλμησε ο Ιππόλυτος,
καταφρονώντας το ιερό βλέμμα τού Δία,
το δικό μου να προσβάλλει το κρεβάτι.

στ. [882 - 886]

Η Φαίδρα λοιπόν κατηγορεί στο γράμμα της τον Ιππόλυτο ότι τη βίασε. Το περιεχόμενο τού ψεύδους της γίνεται ακόμη πιο έκδηλο στα ακόλουθα αποσπάσματα τής σύγκρουσης μεταξύ Θησέα και Ιππόλυτου, καθώς και στα λόγια τής θεάς Άρτεμης, που με την παρέμβασή της αποκαθιστά εντέλει την αλήθεια:

ΘΗΣΕΑΣ: Κοιτάχτε αυτόν εδώ που, ενώ είναι γιος μου,
μου ντρόπιασε την κλίνη και καθάρια
κακό τον αποδείχνει η πεθαμένη.
[...]

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ: τώρα στων όρκων τον επόπτη
σου ορκίζομαι τον Δία και στο χώμα
τής γης πως τη γυναίκα σου ποτέ μου
μήτε άγγιξα, μήτε το θέλησα κι ακόμη
δεν πέρασε απ' το νου μου κάτι τέτοιο.
[...]

ΘΗΣΕΑΣ: Καθάρια σε κατηγορεί το γράμμα
τούτο που απάνω του δεν έχει διόλου
σημάδια κι οιωνούς
[...]

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ: Και πού να πάω ο δύστυχος; Ποιος ξένος
θα με δεχτεί στο σπίτι του που μ' έχουν
για τέτοια αιτία διώξει από τη χώρα;

ΘΗΣΕΑΣ: Αυτός που χαίρεται στο σπιτικό του
ξελογιαστές των γυναικών να μπάζει.
[...]
Τότε έπρεπε να κλαις και να σκεφτόσουν,
όταν ατίμαζες το ταίρι τού γονιού σου.
[...]

ΑΡΤΕΜΗ: Η Φαίδρα πάλι
φοβήθηκε μήπως φανεί η αλήθεια
κι έγραψε γράμμα με ψευτιές γεμάτο,
που σ' έκανε να την πιστέψεις κι έτσι
με πανουργίες αφάνισε τον γιο σου.

στ. [943 - 945] & [1025 - 1027] & [1057 - 1058]
& [1066 - 1069] & [1072 - 1073] & [1310 - 1313]

Πιο συγκεκριμένα, το περιεχόμενο τού ψεύδους τής Φαίδρας αποκαλύπτεται ξεκάθαρα και ευθέως στον στίχο 1165 δια στόματος τού Θησέα. Ισχυρίζεται ότι ο Ιππόλυτος την ατίμασε με τη βία. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο αναληθής αυτός ισχυρισμός δεν περιορίζεται μόνο στον εν λόγω μύθο. «Παρόμοιος είναι και ο μύθος τού Έβρου, τού γιου τού Κάσσανδρου. Ο Έβρος έπεσε να πνιγεί στον ομώνυμο, μέχρι σήμερα, ποταμό προκειμένου να αποφύγει την τιμωρία από τον πατέρα του, μετά την ψεύτικη καταγγελία τής μητριάς του ότι επιχείρησε να τη βιάσει. Επίσης, η ιστορία τού Ιππόλυτου έχει το προηγούμενο ανάλογό της και στη φαραωνική Αίγυπτο. Όπου, σύμφωνα με τον μύθο, η γυναίκα ενός αξιωματούχου τού Φαραώ κατηγορεί τον νεαρό υπηρέτη της Ιωσήφ ότι τη βίασε, προκειμένου να τον εκδικηθεί επειδή αρνήθηκε τον έρωτά της. Αυτό είχε ως αποτέλεσμα τη φυλάκιση και την εξόντωσή του.» (Αναγνωστόπουλος, 2007: 95 & 96)

Ας επανέλθουμε όμως στον *Ιππόλυτο*. Ολόκληρη η τραγωδία αρθρώνεται ουσιαστικά γύρω από αυτό το ψεύδος, πράγμα που φανερώνει τον καθοριστικό ρόλο του στην εξέλιξή της, αλλά και στην εξέλιξη τού σχετικού μύθου γενικότερα. Σε ψυχικό βέβαια επίπεδο, η επιλογή του (πέρα από την προφανή λειτουργία της) αποδεικνύεται ακόμη πιο σημαντική και φαίνεται ότι μπορεί να καταστεί ερμηνεύσιμη. Η Φαίδρα καταφεύγει σε αυτό στην προσπάθειά της να διαχειριστεί τη σύγκρουση ανάμεσα στην εσωτερική και την εξωτερική πραγματικότητα. Από τη μία πλευρά είναι η πραγματικότητα τής ερωτικής της επιθυμίας για τον Ιππόλυτο, μιας επιθυμίας κατ' ουσίαν αιμομικτικής. Από την άλλη είναι η πραγματικότητα τής απαγόρευσης (τού γεγονότος ότι είναι γυναίκα και μάλιστα γυναίκα τού πατέρα του), καθώς και η πραγματικότητα τής απόρριψής της με τόσο προσβλητικό τρόπο. Η ίδια διατηρεί επαρκή επίγνωση όλων αυτών των παραμέτρων⁹⁸, καθώς και τής μεταξύ τους σύγκρουσης, δείχνοντας έτσι ότι έχει συνείδηση (στο μεγαλύτερο, αν μη τι άλλο,

⁹⁸ ΦΑΙΔΡΑ - στ. [405 - 407]: «Το ήξερα πως ήταν δύσκολο και πως είχα ντροπιασμένο πάθος κι ήμουν γυναίκα, πλάσμα σ' όλους μισητό.» Δεν είναι εύκολο να κατανοήσουμε τον διαχωρισμό ανάμεσα στον δημόσιο και ιδιωτικό χώρο, ανάμεσα στη σφαίρα τής πόλεως και τη σφαίρα τού οίκου όπου η γυναίκα κυριαρχεί εξασφαλίζοντας και διαφυλάσσοντας τη συνέχεια τής πολιτείας, αν και πρόκειται για έναν διαχωρισμό που διαπνέει όλη την αρχαία πολιτική σκέψη. Οτιδήποτε λοιπόν μοιάζει να απειλεί την ανατροπή τής καθεστηκυίας τάξης προκαλεί και την αντίδραση των ανδρών. Υπό αυτήν την οπτική, οι ηρωίδες τής ευριπίδειας τραγωδίας καθίστανται ανυπόληπτες και ο δημιουργός τους κατηγορείται για μισογυνισμό. Ισχύει ότι «αυτό που πρέπει να μείνει στην αφάνεια, όταν αποκαλυφθεί, φαντάζει ιδιαίτερα απρεπές» (Redfield, 1996: 252).

μέρος τού έργου) τής διαφοροποίησης μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής πραγματικότητας. Κατά συνέπεια, έχει και συνείδηση τής διαφοροποίησης μεταξύ εξωτερικής πραγματικότητας και εξωτερικής μη πραγματικότητας. Μέσω τού ψεύδους (συνοδευόμενου από την πράξη τής αυτοκτονίας), επιδιώκει τη διαφύλαξη τής τιμής της. Συγχρόνως όμως, επιδιώκει και την εκδίκηση τού Ιππόλυτου για την αδιαλλαξία του και την άκρως απορριπτική συμπεριφορά του απέναντί της.

Στο πλαίσιο τής πρώτης επιδίωξης τού ψεύδους της, το αντικείμενο είναι παρόν, δηλαδή υφίσταται και αναγνωρίζεται ως τέτοιο. Ως αντικείμενο εδώ πρέπει μάλλον να θεωρήσουμε την αναπαράσταση τής τιμής, που σχετίζεται για τη Φαίδρα -σε φαντασιακό αλλά και πραγματικό επίπεδο- με το πρόσωπο τού Θησέα, δεδομένου ότι ο σεβασμός προς αυτόν είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με τη διατήρηση τής τιμής της, τής υπακοής στις ηθικές και κοινωνικές επιταγές και απαγορεύσεις. Ο φόβος μιας ενδεχόμενης απώλειας τού αντικειμένου την ωθεί να καταφύγει στο ψεύδος, προσπαθώντας έτσι να διαχειριστεί την αποκάλυψη τής επαίσχυντης επιθυμίας της και να αποτρέψει την ατίμωση τού ονόματός της, των παιδιών της και τού οίκου της.

Αλλά και στο πλαίσιο τής δεύτερης επιδίωξης τού ψεύδους της, δηλαδή τής τιμωρίας τού Ιππόλυτου, το αντικείμενο υφίσταται επίσης. Μόνον που στην περίπτωση αυτή, μάλλον θα πρέπει να εκλάβουμε ως αντικείμενο τον Ιππόλυτο. Άλλωστε, η απεγνωσμένη προσπάθεια τής Φαίδρας να τον εκδικηθεί προϋποθέτει σαφώς την αναγνώρισή του και την ψυχική επένδυση στο πρόσωπό του, μια επένδυση που διαπνέει τόσο τα λόγια όσο και τις πράξεις της. Μπορούμε όμως στην περίπτωση αυτή να υποθέσουμε ότι ο φόβος τής απώλειας τού αντικειμένου οδηγεί στο καταφύγιο τού ψεύδους, αφού το συγκεκριμένο ψεύδος αποσκοπεί στην εκδίκηση μιας απώλειας που έχει ήδη συντελεσθεί; Κατά έναν παράδοξο τρόπο, ναι. Η Φαίδρα αμύνεται στην αναγνώριση τής συντελεσθείσας απώλειας ως τέτοιας -μιας απώλειας που ίσως δεν έχει επαρκώς ψυχοποιηθεί- μέσω τής παράδοξης φαντασίωσης ότι το ψεύδος που θα τιμωρήσει τον Ιππόλυτο θα τον αναγκάσει να μοιραστεί μαζί της την ίδια δυστυχία, να είναι παρών και ο ίδιος σε μια κοινή κατάσταση (στ. 730: «μαζί μου θα μοιραστεί τη δυστυχία ετούτη»). Πρόκειται δηλαδή για ένα ψεύδος που φαίνεται να συμβάλλει φαντασιωτικά στην αποτροπή τής συντέλεσης μιας ήδη τετελεσμένης στην εξωτερική πραγματικότητα απώλειας (στο σημείο αυτό έγκειται και μια ουσιώδης διαφορά από τη μυθοπλασία, η οποία συνίσταται συνήθως στη φαντασιωτική αναπλήρωση ή ωραιοποίηση -σ' έναν δεύτερο όμως πάντα χρόνο- μιας τετελεσμένης και αναγνωρισμένης απώλειας).

Ο αναπόφευκτα καθοριστικός ρόλος τού ασυνειδήτου στη συμπεριφορά τής Φαίδρας -όπως και στη συμπεριφορά οποιουδήποτε ανθρώπου ανεξαιρέτως- είναι αναμφισβήτητος. Ωστόσο, αν στρέψουμε την προσοχή μας στο ψεύδος της αυτό καθεαυτό, θα το εστιάσουμε ως επί το πλείστον στο πεδίο τού συνειδητού, χωρίς βέβαια να παραβλέπουμε έτσι και τις ασυνείδητες καταβολές του, δεδομένου ότι αποτελεί μια κεκαλυμμένη έκφραση τής ασυνείδητης επιθυμίας. Κεκαλυμμένη όμως, ακριβώς επειδή μόνον έτσι μπορεί να γίνει αποδεκτή από τη συνείδηση, στο πεδίο τής οποίας και εισέρχεται. Η Φαίδρα έχει πλήρη συνείδηση τής εσκεμμένης αλλοίωσης τής εξωτερικής πραγματικότητας και των συνεπειών που η αλλοίωση αυτή πρόκειται να επιφέρει. Η επιλογή τού συγκεκριμένου περιεχομένου τού ψεύδους της απαιτεί καλή γνώση και συνειδητή εκτίμηση τής εξωτερικής πραγματικότητας, ούτως ώστε να επιτευχθεί το ζητούμενο αποτέλεσμα. Επομένως, στο όλο εγχείρημα προεξάρχει ο ρόλος τής συνείδησης, καθώς η επαρκής λειτουργία τής απώθησης επιτυγχάνει την οριοθέτηση και την πλαισίωση τού ασυνειδήτου.

Όμως, ως γνωστόν, τα στοιχεία τού ασυνειδήτου τείνουν συνήθως να βρίσκουν έναν συμβατό τρόπο έκφρασής τους στη συνείδηση. Έτσι, η επιλογή τού περιεχομένου τού ψεύδους τής Φαίδρας γίνεται συγχρόνως και το μέσον έκφρασης τής αλήθειας τής ασυνείδητης επιθυμίας της. Μιας έκφρασης τόσο κεκαλυμμένης και παραμορφωμένης, ώστε φτάνει στο σημείο τής αντιστροφής. Η Φαίδρα αισθάνεται μεγάλη ντροπή και ενοχή για την επονείδιστη αιμομικτική της επιθυμία προς τον Ιππόλυτο, μια επιθυμία που έρχεται σίγουρα σε σύγκρουση με τις επιταγές τού Υπερεγώ. Τι κάνει λοιπόν μέσω τής επιλογής τού συγκεκριμένου ψεύδους; Κατ' ουσίαν, αρνείται αυτήν την επιθυμία και την προβάλλει στον Ιππόλυτο. Το «εγώ τον επιθυμώ ερωτικά» μετατρέπεται μέσω τού αμυντικού μηχανισμού τής άρνησης στο «εγώ δεν τον επιθυμώ ερωτικά» και προβάλλεται στο «αυτός με επιθυμεί ερωτικά και με ανάγκασε δια τής βίας να συνενερεθώ μαζί του».

Πρέπει να σημειωθεί ότι το ρήμα που χρησιμοποιείται για την ψευδή κατηγορία τού βιασμού στον στίχο 1165 τού πρωτότυπου κειμένου είναι το *καταισχύνω διά τῆς βίας* (δηλαδή ντροπιάζω με τη βία, ατιμάζω, βιάζω). Η Φαίδρα ισχυρίζεται λοιπόν ότι ο Ιππόλυτος την ατίμασε, απαλλάσσοντας έτσι τον εαυτό της από τη δυσβάσταχτη ευθύνη τής ατίμωσης τού ονόματός της και τού οίκου της, μια ευθύνη που την κατατρέχει αμείλικτα σε ολόκληρη την τραγωδία και που την οδηγεί και στην απόφαση τής αυτοκτονίας. Αφού αναγκάζεται δια τής βίας να συνενερεθεί ερωτικά με τον Ιππόλυτο, καθίσταται άμοιρη ευθυνών. Δεν έχει επιδιώξει η ίδια την αποτρόπαιη

πράξη, παρά μόνον έχει αναγκαστεί να την υπομείνει παθητικά. Επομένως, δεν είναι αυτή που ατιμάζει το όνομά της, τη θέση της και την οικογένειά της. Άλλωστε, η αυτοκτονία της στοχεύει να την εξαγνίσει και σε έμπρακτο επίπεδο. Το περιεχόμενο του ψεύδους της μοιάζει να λειτουργεί συμβιβαστικά για την ενδοψυχική της σύγκρουση μεταξύ της αιμομικτικής επιθυμίας και της υπερεγωτικής απαγόρευσης. Σύμφωνα με αυτό, η απαράδεκτη επιθυμία της πραγματοποιείται χωρίς καμία από μέρους της επιδίωξη και -κατά συνέπεια- χωρίς καμία από μέρους της ευθύνη.

Επίσης, η επιλογή τού συγκεκριμένου ψευδούς ισχυρισμού από τη Φαίδρα φαίνεται να λειτουργεί αμυντικά στο ναρκισσιστικό πλήγμα της απόρριψης. Δεν είναι πλέον ο Ιππόλυτος αυτός που απορρίπτει τον έρωτά της, αλλά -όπως υπονοεί η πράξη τού βιασμού- η ίδια είναι αυτή που απορρίπτει τον δικό του έρωτα. Και δεν είναι τυχαίο ότι ο βιασμός ως έννοια συνταιριάζει τη σεξουαλική με την επιθετική επιθυμία, χαρακτηριστικά που διακρίνουν μεν τη Φαίδρα, αποδίδονται όμως έτσι εξ ολοκλήρου στον Ιππόλυτο, θέτοντας μάλιστα την ίδια σε μια θέση παθητικότητας. Είναι μια θέση αρμόζουσα -κατά τα ιδεώδη της εποχής- στη γυναικεία της φύση, μια θέση ευνουχισμένη, αποδεκτή και άμεμπτη, που συμπληρώνεται φαινομενικά από την αυτοκτονία ως έμπρακτη στροφή της επιθετικότητας στον εαυτό.

Κατά τον Γεωργουσόπουλο, «ο *Ιππόλυτος* είναι ένας μύθος αρχέτυπος, δεν είναι απλά μια ερωτική τραγωδία, αλλά παραπέμπει στις “ρίζες της κραυγής”. [...] Οι άνθρωποι διεκδικούν το δικαίωμα της ευθύνης τους και τα “κέρδη” των λαθών τους.» (Γεωργουσόπουλος, 1990: 45) Μέσω τού περιεχομένου τού ψεύδους της, η Φαίδρα μοιάζει να κραυγάζει την αλήθεια της ασυνείδητης επιθυμίας της. Πρόκειται για τη μύχια επιθυμία να βιαστεί από τον Ιππόλυτο, να αποτελέσει δηλαδή το αντικείμενο της δικής του αιμομικτικής επιθυμίας (μιας επιθυμίας παντοδύναμης και σαρωτικής, ερωτικής και επιθετικής συνάμα), χωρίς η ίδια να φέρει την ευθύνη της πρόκλησης της απαράδεκτης αυτής πράξης. Υπό το πρίσμα της οιδιπόδειας προβληματικής, μπορούμε μάλλον να μιλήσουμε για μια επιθυμία φαντασιωτικής κατάλυσης της αιμομικτικής απαγόρευσης και πραγμάτωσης της αιμομιξίας κατά τρόπο απαλλαγμένο από οποιαδήποτε κύρωση. Θέτοντας η Φαίδρα φαντασιωτικά τον εαυτό της στην παθητική θέση της βιασθείσας από έναν άνδρα που στην πραγματικότητα τον επιθυμεί ερωτικά, αποδέχεται τον ευνουχισμό και ταυτόχρονα τίθεται υπεράνω αυτού, πραγματώνοντας δια της πλαγίας οδού την απαγορευμένη αιμομικτική της επιθυμία. Εξάλλου, η αυτοκτονία ως πράξη αυτοκαταστροφής και εκδίκησης ενέχει την ιδέα τού ευνουχισμού μαζί με μια φαντασίωση παντοδυναμίας.

8.3 Η μυθοπλασία τής Φαίδρας

Υπό μία ευρεία οπτική, η μυθοπλαστική λειτουργία καθίσταται συνήθης -θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς και αναπόφευκτη- στην καθημερινή ζωή, δεδομένου ότι το Εγώ τείνει να «κατασκευάζει πρόσωπα και πράγματα σε μια πλοκή την οποίαν ερμηνεύει. Έτσι, αναλαμβάνει την ευθύνη τής ερμηνείας τού κόσμου ως σκηνοθέτης τής μοίρας του. Ανεβάζει σκηνές με ασυνείδητες παραγωγές που πληροφορούν το συνειδητό σύμφωνα με τη θεμελιώδη ανακάλυψη τού Freud. Με συνδέσεις συνιστά μια χωρητικότητα μνημονικών ιχνών, αναπαραστάσεων, αντιλήψεων, συναισθημάτων, επενδύσεων, μια ψυχική τοποθεσία. Οι λειτουργίες του επιτελούνται με σκηνές που έχουν ως περιεχόμενο και μορφή στοιχεία που καθορίζονται από την εκπλήρωση τής επιθυμίας και από τους αμυντικούς συμβιβασμούς του.» (Μανωλόπουλος, 2007: 61) Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, η τραγωδία που εξετάζουμε (όπως και οποιαδήποτε άλλη) εκφράζει μεν και αναπλάθει στο σύνολό της μια συλλογική μυθοπλασία (τον μύθο τού Ιππόλυτου) συνυφασμένη μ' ένα πλέγμα δευτερευόντων συλλογικών μυθοπλασιών, ενώ δε συγχρόνως εμπεριέχει πλήθος άλλων -λιγότερο ή περισσότερο αυτούσιων- «εξατομικευμένων» μυθοπλασιών.

Πιο αναλυτικά, φαίνεται να υφίστανται τρία διακριτά και αλληλοσυνδεόμενα επίπεδα μυθοπλαστικής έκφρασης: Σε πρώτο πλάνο και στο σύνολο τής τραγωδίας εκφράζεται ο μύθος τού Ιππόλυτου, δηλαδή μια μυθοπλασία συλλογικής μορφής. Άλλωστε, η αρχαιοελληνική τραγωδία είναι η κατ' εξοχήν απόρροια τής συνάντησης τής μυθικής σκέψης με τον λόγο (Μανωλόπουλος, 2007: 62) και συμβάλλει καθοριστικά στην αναπαραγωγή τού συλλογικού μύθου (Δεκάζου - Στεφανοπούλου, 2006: 13). Δευτερευόντως, εκφράζεται ένα δίκτυο συναφών μυθοπλασιών συλλογικής μορφής (άλλων δηλαδή συλλογικών μύθων), το οποίο πλαισιώνει υποστηρικτικά και διανθίζει τον κύριο μύθο τού Ιππόλυτου. Τέλος, ο κάθε ήρωας τού έργου εκφράζει στον λόγο του πλήθος επιμέρους μυθοπλασιών, οι οποίες διαθέτουν μια -περισσότερο ή λιγότερο- «εξατομικευμένη» μορφή και βρίσκονται έτσι εγγύτερα στην κλινική εικόνα τής μυθοπλασίας. Μια τέτοια μυθοπλασία είναι και αυτή που -λόγω τού ενδιαφέροντός της- προσπαθώ να ερμηνεύσω.

Στη στιχομυθία με τη γριά τροφό της, λίγο πριν τής αποκαλύψει τον μυστικό της έρωτα για τον Ιππόλυτο, η Φαίδρα επιχειρεί μια εξήγηση τής δυστυχίας της. Παραβλέπει τα πραγματικά δεδομένα και εκφράζει μια καθαρά μοιρολατρική πεποίθηση, εκλαμβάνοντας τον καταστροφικό της έρωτα ως αναπότρεπτη συνέχεια

των καταστροφικών ερώτων των γυναικών τής οικογένειάς της, τής μητέρας και τής αδελφής της. Η στιχομυθία έχει ως εξής:

ΦΑΙΔΡΑ: Θα σου το πω, σου έχω εμπιστοσύνη.

ΤΡΟΦΟΣ: Σωπαίνω· είναι σειρά σου να μιλήσεις.

ΦΑΙΔΡΑ: Δύστυχη μάνα, για τον έρωτά σου,

ΤΡΟΦΟΣ: Που είχε για τον Ταύρο ή λες άλλο;

ΦΑΙΔΡΑ: δόλια αδελφή μου, ταίρι τού Διονύσου,

ΤΡΟΦΟΣ: Τι έχεις, κόρη μου, κακολογείς δικούς σου;

ΦΑΙΔΡΑ: και τρίτη εγώ πώς χάνομαι έτσι η μαύρη!

ΤΡΟΦΟΣ: Πού θα φτάσουν τα λόγια σου; Τρομάζω.

ΦΑΙΔΡΑ: Από τότε δυστυχώ κι όχι από τώρα.

στ. [335 - 343]

Σύμφωνα με το σχετικό μυθολογικό πλαίσιο, η Πασιφάη, σύζυγος τού Μίνωα και μητέρα τής Φαίδρας, ερωτεύεται παράφορα έναν ταύρο, που ο άνδρας της έχει υποσχεθεί να θυσιάσει στον Ποσειδώνα. Για να ικανοποιήσει το πάθος της, ζητά τη βοήθεια τού Δαίδαλου, ο οποίος κατασκευάζει μια δαμάλα που μοιάζει με πραγματική. Η Πασιφάη μπαίνει στο ομοίωμα τής δαμάλας και, ξεγελώντας τον ταύρο, κατορθώνει να συνευρεθεί μαζί του. Από την τερατώδη αυτή συνένωση γεννιέται ο Μινώταυρος. Έπειτα από χρόνια, η Αριάδνη, κόρη τής Πασιφάης και αδελφή τής Φαίδρας, αφού βοηθά τον νεαρό Θησέα να σκοτώσει τον Μινώταυρο και να βρει τον δρόμο του στον Λαβύρινθο, παρακινούμενη από τον έρωτά της και από τον φόβο τής επικείμενης πατρικής τιμωρίας, τον ακολουθεί στο ταξίδι τής επιστροφής προς την Αθήνα. Σε μια στάση όμως στη Νάξο, ο Θησέας την εγκαταλείπει κοιμισμένη στην ακτή, όπου τη βρίσκει ο θεός Διόνυσος, την παντρεύεται και την ανεβάζει στον Όλυμπο. (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, 1993: 164)

Κάνοντας νύξη γι' αυτούς τους άτυχους έρωτες τής μητέρας και τής αδελφής της, η Φαίδρα προσπαθεί να δικαιολογήσει (πρωτίστως στον ίδιο της τον εαυτό) τη δυστυχία της, παραβλέποντας έτσι τα δεδομένα τής εξωτερικής πραγματικότητας, δεδομένα που η ίδια γνωρίζει. Επικαλείται τη μητέρα της, προφανώς γιατί θεωρεί ότι ο έρωτάς της για τον Ιππόλυτο είναι εξίσου απαγορευμένος, ασεβής και επονείδιστος με αυτόν τής Πασιφάης για τον ταύρο. Επίσης, υπό το σκεπτικό μιας παρόμοιας αναλογίας, οικτρίζει την αδελφή της για τον άτυχο της έρωτα για τον Θησέα. Στον στίχο 343, καταλήγει εμφανώς να συνδέει τα βάσανά της με τα βάσανα των γυναικών τής οικογένειάς της, εγγράφοντάς τα έτσι (με αρκετά όμως μοιρολατρικό τρόπο) στην

οικογενειακή της ιστορία. Στον συγκεκριμένο στίχο είναι πολύ σημαντικό να τονιστεί η εξής επισήμανση: Αν και στη μεταφρασμένη απόδοση που παρατίθεται υιοθετείται -εσφαλμένα κατά τη γνώμη μου- το πρώτο ενικό πρόσωπο («Από τότε δυστυχώ κι όχι από τώρα»), στο πρωτότυπο κείμενο επιλέγεται η χρήση τού πρώτου πληθυντικού, επιλογή που καθιστά σαφώς τη Φαίδρα μέτοχο τής οικογενειακής της μοίρας («ἐκέϊθεν ἡμεῖς, οὐ νεωστί, δυστυχεῖς»). Φαίνεται μάλιστα να γίνεται εδώ υπαινιγμός στον μύθο κατά τον οποίον η Αφροδίτη εκδικήθηκε όλες τις απογόνους τού Ἡλίου (η Πασιφάη ήταν κόρη του), επειδή εκείνος αποκάλυψε στον άνδρα της Ἡφαιστο τις ερωτικές της σχέσεις με τον Ἄρη. Ἀλλωστε, ως γνωστόν, οι αρχαίοι συνήθιζαν ν' αποδίδουν τις συμφορές τους σε προγονικά σφάλματα, πεποίθηση που αντανακλάται και στη διαδεδομένη ρήση «ἀμαρτίαι γονέων παιδεύουσι τέκνα». Παρεμφερείς θέσεις εκφράζουν στην πορεία τής τραγωδίας τόσο ο Θησέας όσο και ο Ιππόλυτος:

ΘΗΣΕΑΣ: Από καιρούς αλαργινούς τις αμαρτίες
κάποιου προγόνου μου ο θεός
φορτώνει απάνω μου μ' αυτήν την τύχη.
[...]

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ: Ω κατάρα τού δόλιου πατέρα μου·
συγγενείς μολυσμένοι από φόνο
και πρόγονοι, φτάνει ως εμένα
το κακό, δεν αργεί, που δεν είμαι
σε τίποτα φταίχτης.

στ. [831 - 833] & [1378 - 1383]

Μέσω τής μυθοπλασίας της, η Φαίδρα προλειαίνει το έδαφος για την αποκάλυψη (και κατά συνέπεια για την ουσιαστική αναγνώριση και από την ίδια) τού απαγορευμένου έρωτά της. Προετοιμάζει κυρίως τον ίδιο της τον εαυτό ν' αντέξει ψυχικά το άκουσμα των λόγων που πρόκειται εν συνεχεία να ξεστομίσει (στ. 353). Αισθάνεται επιτακτική την ανάγκη να ανατρέξει στην οικογενειακή της ιστορία και να συνδέσει το καταστροφικό πάθος της με το καταστροφικό πάθος τής μητέρας και τής αδελφής της, εγγράφοντας έτσι τη μοίρα της στην σκληρή μοίρα των γυναικών τής οικογένειάς της. Με αυτόν όμως τον τρόπο, η ίδια αποποιείται μέρους των ευθυνών της. Θεωρεί τον απαράδεκτο έρωτά της για τον Ιππόλυτο και τη δυστυχία που πρόκειται να επέλθει θέλημα τής μοίρας της, μιας μοίρας κοινής με αυτής των άλλων γυναικών τού οίκου της. Ως εκ τούτου, θεωρεί και τον εαυτό της θύμα τού

αναπόφευκτου πεπρωμένου, μετριάζοντας έτσι την ευθύνη για την ατίμωση τού ονόματός της. Κακολογεί τους δικούς της (στ. 340) για να μπορέσει έπειτα να κακολογήσει και τον εαυτό της ως συνέχειά τους. Συγχρόνως, ικανοποιεί μια ταυτισιακή επιθυμία με τις γυναίκες τής γενιάς της, κατευνάζοντας προς στιγμήν την ενοχή ότι ντροπιάζει τον οίκο της, μια ενοχή που την κατατρέχει σε όλη τη διάρκεια τής τραγωδίας και που την οδηγεί εντέλει στην πράξη τής συκοφαντίας και τής αυτοκτονίας (στ. 719: «Ποτέ μου εγώ τα Κρητικά παλάτια δεν θα ντροπιάσω»).

Για τους προαναφερθέντες λόγους, η συγκεκριμένη μυθοπλασία φαίνεται να επιτελεί έναν ουσιώδη ψυχικό ρόλο. Η εσωτερική πραγματικότητα τής Φαίδρας (η απεγνωσμένη επιδίωξη να διαχειριστεί την επονείδιστη επιθυμία της εγγράφοντάς την στην οικογενειακή της ιστορία) επικαλύπτει προς στιγμήν την εξωτερική πραγματικότητα, τις έκδηλες εκφάνσεις τής οποίας η ίδια μοιάζει να παραβλέπει εκούσια. Όμως, το γεγονός αυτό λειτουργεί στο σύνολό του προς όφελος τής προστασίας τής γενικότερης σχέσης τής ηρώιδας με την εξωτερική πραγματικότητα. Η Φαίδρα περνά μεν περιστασιακά και οριοθετημένα στο πεδίο τής εξωτερικής μη πραγματικότητας, κατορθώνοντας όμως με αυτόν τον τρόπο να εξηγήσει και να διαχειριστεί κάπως την επώδυνη και ματαιωτική όψη τής εξωτερικής πραγματικότητας, ούτως ώστε να εξακολουθήσει να ζει εντός της και να διαφυλάξει τη λειτουργικότητά της. Δεν έρχεται σε ρήξη με την εξωτερική πραγματικότητα, αλλά προτάσσει συγκρατημένα την εσωτερική της πραγματικότητα, προκειμένου να μπορέσει εν συνεχεία να συνυπάρξει εντός τής εξωτερικής.

Έχει πλέον επέλθει στην σκέψη της η απώλεια τού αντικειμένου και, μέσω τής μυθοπλασίας, επιδιώκεται η φαντασιωτική αναπλήρωση (σ' έναν δεύτερο πάντα χρόνο) αυτής τής απώλειας. Ως αντικείμενο εδώ πρέπει μάλλον να εκλάβουμε την αναπαράσταση τής τιμής (άρρηκτα συνδεδεμένης με το πρόσωπο τής μητέρας και τής αδελφής) και -ειδικότερα- την αναπαράσταση τής σχέσης τής τιμής με την πραγμάτωση (σε φαντασιωτικό ή πραγματικό επίπεδο) τής απαγορευμένης ερωτικής επιθυμίας. Η Φαίδρα αισθάνεται ότι, λόγω τού ανεπίτρεπτου πάθους της για τον Ιππόλυτο, το οποίο μάλιστα καλείται να αρθρώσει λεκτικά, σπιλώνεται η τιμή της, ντροπιάζεται το όνομα τού οίκου της. Το αίσθημα ευθύνης της γίνεται αβάσταχτο και, προκειμένου να κατορθώσει να το αντέξει, καταφεύγει ασυνείδητα στη διέξοδο τής μυθοπλασίας, μιας μυθοπλασίας που λειτουργεί παρηγορητικά και καθησυχαστικά. Είναι σαν η ίδια να «χρυσώνει το χάπι» στον εαυτό της. Εντάσσει λοιπόν την ερωτική της επιθυμία και τις επακόλουθες καταστροφικές συνέπειες στο ιστορικό

των γυναικών τής γενιάς της, αποδίδοντας την όλη κατάσταση στις αναπότρεπτες επιταγές τής μοίρας, τού οικογενειακού της πεπρωμένου. Έτσι, η δική της ευθύνη περιορίζεται και η σπίλωση τής τιμής της δεν είναι αποκλειστικά συνέπεια των δικών της επιλογών. Η ίδια γίνεται μάλλον το θύμα ενός πεπρωμένου που -σε πλήρη εναρμόνιση με τη γυναικεία της φύση- την καθιστά ευάλωτη στον άτυχο και καταδικασμένο έρωτα. Συγχρόνως, το ερωτικό της πάθος, αντί να την οδηγεί στην αντιπαράθεση και τη διαφοροποίηση, την οδηγεί σε μια φαντασιωτική ταύτιση με τις γυναίκες τού οίκου της. Δεν την αποκλείει από την οικογενειακή ιστορία. Αντιθέτως, μέσω τής επανάληψης τού τραυματικού μοτίβου, την εντάσσει στους κόλπους της.

Η παρηγορητική λοιπόν λειτουργία τής εν λόγω μυθοπλασίας (όπως και οποιασδήποτε άλλης) φαίνεται να επιτελείται μέσω διαφόρων ασυνειδήτων συνδέσεων, κάποιες από τις οποίες επιβάλλονται σ' ένα τμήμα τού πεδίου τής συνείδησης, χωρίς όμως να επιφέρουν τη ρήξη μεταξύ εσωτερικής και εξωτερικής πραγματικότητας. Κατά μία έννοια, μιλάμε για μια «συγκρατημένη» κυριαρχία τού ασυνειδήτου επί μιας περιχαρακωμένης περιοχής τής συνείδησης, κυριαρχία που δεν διαταράσσει τη γενικότερη επαφή τής Φαίδρας με τα δεδομένα τής εξωτερικής πραγματικότητας και τη βοηθά να διαφυλάξει τη λειτουργικότητά της. Στοιχεία δηλαδή τού ασυνειδήτου κυριεύουν ένα οριοθετημένο τμήμα τής συνείδησης, χωρίς όμως και να την κατακλύζουν. Το γεγονός ότι πρόκειται για στοιχεία που δεν είναι μεν παρόντα στο ενεστώς πεδίο τής συνείδησης αλλά παραμένουν προσιτά σ' αυτό, μας παραπέμπει στο πεδίο τού προσυνειδητού, νοούμενου ως ενδιάμεσου και συγκοινωνούντα χώρου μεταξύ συνειδητού και ασυνειδήτου.

Η επιβολή τής εσωτερικής πραγματικότητας επί τής εξωτερικής συνεπάγεται τη διευκόλυνση τής ανάδυσης τής ασυνειδήτης επιθυμίας, τής οποίας η έκφραση στο περιεχόμενο τής μυθοπλασίας μοιάζει να γίνεται πλέον πιο αμιγής και φανερή (συγκριτικά πάντα με αυτό που συμβαίνει στην περίπτωση τού ψεύδους). Εδώ δεν υφίσταται η αναγκαιότητα κινητοποίησης ισχυρών αμυντικών μηχανισμών (όπως π.χ. η άρνηση) για την πλήρη κάλυψη ή την έντονη παραμόρφωση τής έκφρασης τής ασυνειδήτης επιθυμίας. Βέβαια, δεδομένου ότι το ασυνείδητο δεν κατακλύζει το πεδίο τής συνείδησης (όπως συμβαίνει στην περίπτωση τής παραληρητικής ιδέας) και ότι η λειτουργία τής απώθησης αποδεικνύεται εντέλει επαρκής στο σύνολό της, η «καθαρότητα» τής έκφρασης αυτής εξακολουθεί να «νοθεύεται» έως έναν βαθμό. Η ερμηνευτική προσέγγιση δεν παύει να είναι απαραίτητη για την αποκάλυψη τής αλήθειας τής ασυνειδήτης επιθυμίας, ίσως όμως να καθίσταται κάπως ευκολότερη.

Με βάση τα παραπάνω, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι το συγκεκριμένο χωρίο (στ. 335 - 343) φανερώνει την ασυνείδητη προσπάθεια της Φαίδρας να «εφεύρει» μια συμβιβαστική λύση στην ενδοψυχική της σύγκρουση (στ. 392 & 393: «σαν με λάβωσε ο έρωτας, σκεφτόμουν πώς θα τον υποφέρω δίχως όμως να χάσω την τιμή μου»). Από τη μία πλευρά, εγγράφει στην οικογενειακή της ιστορία «τ' ανήκουστα και φοβερά της πάθη» (στ. 362 & 363). Αναφέρεται στην πραγμάτωση της ασεβούς και απαγορευμένης ερωτικής επιθυμίας της μητέρας της για τον ταύρο, καθώς και αυτής της αδελφής της για τον Θησέα, θεωρώντας συνέχειά τους τη δική της ερωτική επιθυμία για τον Ιππόλυτο (εξίσου ασεβή, απαγορευμένη και άτυχη). Η οπτική αυτής της συνέχειας μοιάζει να ενέχει τη φαντασίωση πραγμάτωσης και της δικής της επονειδιστής ερωτικής επιθυμίας. Σαν να υφίσταται δηλαδή στα μύχια της ψυχής της η ασυνείδητη σύνδεση ότι, αφού η ερωτική επιθυμία της Πασιφάης και της Αριάδνης -παρά την ασέβεια, την απαγόρευση και την ατυχία- κατόρθωσε να πραγματοποιηθεί, το ίδιο θα μπορούσε να συμβεί και στη δική της αιμομικτική επιθυμία για τον Ιππόλυτο, η οποία διαθέτει παρόμοια χαρακτηριστικά.

Από την άλλη πλευρά, μέσω της εγγραφής τού απαγορευμένου πάθους της στην οικογενειακή ιστορία, επιδιώκει -λιγότερο ή περισσότερο συνειδητά- να μειώσει το βάρος της δικής της ευθύνης, ούτως ώστε να μπορέσει να παραδεχτεί λεκτικά το ανείπωτο (στ. 353). Ό,τι συνέβη και ό,τι πρόκειται να επακολουθήσει είναι εν μέρει απόρροια τού πεπρωμένου της γενιάς της και της γυναικείας της φύσης. Έτσι περιορίζεται σαφώς η δική της επιλογή και ικανοποιείται εμμέσως η επιθυμία διατήρησης της τιμής της. Συγχρόνως, εκφράζεται η ασυνείδητη επιθυμία ταύτισης με τις γυναίκες τού οίκου της, επιδίωξη που καταπραΰνει τον φόβο ότι το απαράδεκτο πάθος της θα την οδηγήσει στην ατίμωση και την απομόνωση. Φαίνεται ότι, σε όλη την εξέλιξη της τραγωδίας, η κύρια προβληματική της Φαίδρας εστιάζεται στην ενδοψυχική σύγκρουση μεταξύ αιμομικτικής επιθυμίας και υπερερωτικής απαγόρευσης, συνοδευόμενη βέβαια από την οδύνη τού ναρκισσιστικού τραύματος της απόρριψης από τον Ιππόλυτο. Η έκφραση αυτής της προβληματικής, η οποία υφίσταται μεγάλη παραμόρφωση στην περίπτωση τού ψεύδους τού βιασμού (παραμόρφωση που φτάνει στο σημείο της αντιστροφής), μοιάζει να προβάλλεται λιγότερο παραμορφωμένα στην περίπτωση της εν λόγω μυθοπλασίας, ίσως γιατί -όπως έχει ήδη επισημανθεί- η υπερίσχυση της εσωτερικής πραγματικότητας επί της εξωτερικής καθιστά ευκολότερη και πιο έκδηλη την ανάδυση των περιεχομένων τού ασυνειδήτου.

8.4 Το παραλήρημα τής Φαίδρας

Οι περισσότεροι μελετητές θεωρούν τον Ευριπίδη «ζωγράφο των νοσημάτων τής ανθρώπινης ψυχής και τής ανθρώπινης αδυναμίας» (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, 1993: 18), επειδή κατορθώνει να αποδώσει με μεγάλη ευστοχία και παραστατικότητα τις ψυχικές καταστάσεις των ηρώων του, θέτοντας πάντα σε πρώτο πλάνο την ανθρώπινη διάστασή τους. Μια τέτοια εύστοχη απόδοση είναι σίγουρα και αυτή τής ακραίας ψυχικής κατάστασης τής Φαίδρας στην αρχή τής τραγωδίας, ψυχικής κατάστασης που -όπως επισημαίνει και ο André Green- αγγίζει τα όρια τής τρέλας και τού παραληρήματος (Green, 4 - 8 Οκτωβρίου 2006). Γνωρίζουμε τη Φαίδρα άρρωστη, σχεδόν ετοιμοθάνατη, άκρως ευάλωτη μέσα στην παραφορά τού πάθους της, έρμαιο τού ερωτικού παραληρήματος που πηγάζει από το ά-λογο κομμάτι τής ψυχής της και την αποξενώνει από τον κόσμο γύρω της.

Την πρώτη εικόνα αυτής τής κατάστασης δίνει η θεά Αφροδίτη στον πρόλογο τής τραγωδίας και, κατόπιν, τη διανθίζει με λεπτομερή περιγραφή ο χορός:

ΑΦΡΟΔΙΤΗ: εκείνη (η Φαίδρα)

στενάζοντας η δόλια με χαμένο
τον νου της απ' τού έρωτα τ' αγκάθια,
σωπαίνει κι αφανίζεται
[...]

ΧΟΡΟΣ: πως λιώνει το κορμί της

άρρωστη, ξαπλωμένη στο κρεβάτι
μέσα στο σπίτι και λεπτά μαγνάδια
το ξανθό της σκεπάζουνε κεφάλι.
Τρεις μέρες, ως ακούω, πέρασαν
δίχως μπουκιά ψωμί να βάλει
στ' όμορφο στόμα της, ζητώντας
από κρυφό σαράκι θλίψης
στον μαύρο θάνατο να φτάσει.
Μήπως εσάλεψε τον νου σου
θεός, παιδί μου, τάχα ο Πάνας,
οι σεβαστοί Κορύβαντες, η Εκάτη,
μήπως η μάνα των βουνών;

στ. [38 - 40] & [131 - 144]

Οι γυναίκες λοιπόν τού χορού διερωτώνται για τη διασάλευση τού λογικού τής Φαίδρας, κατάσταση που τείνουν να αποδώσουν στον τραγοπόδαρο θεό Πάνα, στην Εκάτη ή στους Κορύβαντες (ιερείς και οπαδούς τής μητέρας θεών και ανθρώπων Κυβέλης ή Ρέας, η οργιαστική λατρεία των οποίων υπήρξε ιδιαίτερα διαδεδομένη στη Φρυγία και την Κρήτη). Στη συνέχεια, ο διάλογος τής γριάς τροφού με την εξουθενωμένη ψυχικά και σωματικά Φαίδρα έρχεται να συμπληρώσει την εικόνα μιας ψυχικής κατάστασης που αγγίζει τα όρια τής τρέλας:

ΤΡΟΦΟΣ: εδώ ήθελες να 'ρθείς, αυτό μου έλεγες
γοργά τη γνώμη αλλάζεις και με τίποτα
δεν χαίρεσαι, μήτε σ' αρέσουν
αυτά που έχεις και λογιάζεις
όσα σου λείπουν για καλύτερα.
[...]

ΦΑΙΔΡΑ: Κρατάτε το κορμί μου, το κεφάλι
σηκώστε μου τα μέλη μου λυθήκαν
απ' τους αρμούς. Τα ωραία πιάστε
χέρια μου, σκλάβες. Το μαντίλι
βαραίνει το κεφάλι μου έλα, πάρ' το
κι άπλωσε τα μαλλιά στους ώμους.

ΤΡΟΦΟΣ: Κόρη μου, θάρρος, μη στριφογυρίζεις
ανήσυχα έτσι. Με κουράγιο
και με γαλήνη την αρρώστια σου
πιο εύκολα θ' αντέξεις το 'χει
των ανθρώπων η μοίρα να υποφέρουν.

στ. [181 - 185] & [198 - 207]

Η ψυχική και σωματική εξουθένωση τής Φαίδρας την οδηγούν στο ακραίο σημείο να μην μπορεί να κρατήσει όρθιο το σώμα της ή ν' αντέξει το μαντήλι στο κεφάλι της. Η νευρική υπερένταση και η ασιτία όχι μόνον τής έχουν προκαλέσει σωματική κατάρρευση, αλλά την έχουν φέρει στα πρόθυρα παραληρήματος. Το ερωτικό πάθος, που συνειδητά προσπαθεί η ίδια ν' αποκρύψει, έρχεται ασυνείδητα στην επιφάνεια «με την εκδήλωση τής επιθυμίας της να βρίσκεται σε μέρη που είναι ο Ιππόλυτος και να κάνει ό,τι κι εκείνος. Η τροφός και ο χορός δεν έχουν ιδέα τι εννοεί, οι θεατές όμως γνωρίζουν καλά.» (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, 1993: 162)
Πιο συγκεκριμένα, το παραλήρημά της έχει ως εξής:

ΦΑΙΔΡΑ: Αχ

πώς να γινόταν από δροσερή βρυσούλα
καθάριο να 'πινα νερό
και σε χλωρό λιβάδι πλαγιασμένη
κάτω απ' τις λεύκες να γαλήνευα;

ΤΡΟΦΟΣ: Τι λες, παιδί μου;

Μπροστά στον κόσμο δε θα τα φωνάξεις
μιλώντας έτσι ανέμυαλα;

ΦΑΙΔΡΑ: Πηγαίνετέ με στο βουνό· θα πάω

στα πεύκα και το δάσος, όπου
οι κυνηγάρικες τρέχουνε σκύλες
ξοπίσω απ' τα ελάφια τα στικτά.
Μα τους θεούς, έχω λαχτάρα
να χουγιάξω τα σκυλιά και λόγγη
θεσσαλική ζυγιάζοντας
πλάι στο ξανθό κεφάλι μου
στ' αγρίμια να τη ρίζω.

ΤΡΟΦΟΣ: Γιατί γι' αυτά, παιδί μου, θλίβεσαι;

Γιατί σε νοιάζουν τα κυνήγια;
Τι λαχταράς νερά τρεχούμενα;
Πλάι στο παλάτι σου η πλαγιά·
μπορείς να ξεδιψάσεις από κει.

ΦΑΙΔΡΑ: Κυρά μου Αρτέμιδα τής Λίμνης,

δίπλα στ' ακροθαλάσσι, να βρισκόμουν
στο γυμναστήριο των αλόγων όπου
το ποδοβολητό τους αντηχεί
βενέτικα δαμάζοντας πουλάρια.

ΤΡΟΦΟΣ: Λόγο παράφορο γιατί ξεστόμισες;

Πρώτα ποθείς να πας να κυνηγήσεις
απάνω στο βουνό, κατόπι θέλεις
τ' άλογα στον ακύμαντο γιαλό.
Χρειάζονται μαντεία μεγάλη ετούτα,
για να 'βρεις ποιος θεός σε ξεστρατίζει
και τον νου σου, παιδί μου, σου ταράζει.

ΦΑΙΔΡΑ: Η δόλια εγώ, τι έχω κάνει τάχα;
 Απ' τη σωστή πώς βγήκα σκέψη;
 Τρελάθηκα κι έπεσα στην κατάρα
 κάποιου θεού. Αχ, η δυστυχισμένη.
 Βάγια μου, σκέπασέ μου το κεφάλι
 ντρέπομαι για τα λόγια που είπα.
 Τα μάτια μου δακρύζουν, κρύψε με
 το βλέμμα μου αντικρίζει την ντροπή.
 Όταν ξανάρχεσαι στα λογικά σου,
 πονάς όμως κι η τρέλα είναι κακό
 πιο καλά θα 'ναι να πεθαίνεις,
 πριν ξαστερώσει το μυαλό.

στ. [208 - 249]

Η ψυχική αποδιοργάνωση τής Φαίδρας είναι αναμφισβήτητη. Η ίδια μάλιστα, όταν πλέον ανακτά τη συνείδηση αυτής τής αποδιοργάνωσης, ορίζει ξεκάθαρα την ψυχική της κατάσταση ως τρέλα (στ. 241: «δαίμονος ἄτη», στ. 248: «μαινόμενον») και αισθάνεται ντροπή. Τον ίδιο ορισμό επιλέγει να χρησιμοποιήσει και ο χορός στην ακόλουθη στιχομυθία με την τροφό:

ΧΟΡΟΣ: Πώς έχει μαραθεί κι έχει λιγνέψει!
 ΤΡΟΦΟΣ: Και βέβαια, δεν έφαγε τρεις μέρες.
 ΧΟΡΟΣ: Από την τρέλα ή θέλει να πεθάνει;
 ΤΡΟΦΟΣ: Να πεθάνει δεν τρώει να ξεμπερδεύει.
 [...]
 ΧΟΡΟΣ: Δεν προσπαθείς εσύ να την πιέσεις,
 να μάθεις τι τής φέρνει τρέλα;

στ. [274 - 277] & [282 - 283]

Όλα τα προαναφερθέντα αποσπάσματα ενισχύουν εμφανώς τη διαπίστωση ότι η ψυχική κατάσταση τής Φαίδρας -στην αρχή τουλάχιστον τής τραγωδίας- αγγίζει τα όρια τής τρέλας. Υπό αυτήν τη διαπίστωση, η εκδήλωση τού παραληρήματός της φαίνεται απολύτως ενταγμένη στο πλαίσιο τής έντονης ψυχικής της αποδιοργάνωσης. Πρέπει να διευκρινίσω ότι μιλώ εδώ για παραλήρημα και όχι για παραληρητική ιδέα επειδή πρόκειται για ένα σύνθετο μάλλον μόρφωμα, το οποίο βεβαίως απαρτίζεται από επιμέρους παραληρητικές ιδέες. Σε ολόκληρο λοιπόν το συγκεκριμένο

υποκεφάλαιο (όπως και στον τίτλο του) επιλέγω να χρησιμοποιώ τον όρο *παραλήρημα*, επισημαίνοντας ωστόσο ότι οι σχετικές παρατηρήσεις ισχύουν σαφώς και στη μεμονωμένη περίπτωση οποιασδήποτε παραληρητικής ιδέας. Το παραλήρημα της Φαίδρας συνιστά μια ουσιώδη ψυχική κίνηση, απόρροια της βαθιάς ψυχικής και σωματικής της κατάρρευσης. Η ρήξη μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας είναι έκδηλη. Η ηρωίδα χάνει για ένα διάστημα την επαφή της με την εξωτερική πραγματικότητα. Ο λόγος της γίνεται χειμαρρώδης, παραληρητικός, φαινομενικά ακατάληπτος, χωρίς συνοχή και επικοινωνιακή λειτουργικότητα. Η ίδια δεν έχει επίγνωση ότι όσα λέει είναι ανάρμοστα και δείχνει να μην αντιλαμβάνεται καν τις απεγνωσμένες παρεμβάσεις της τροφού της. Ο ψυχισμός της μοιάζει να κατακλύζεται από περιεχόμενα τού ασυνειδήτου και οι φαντασιώσεις κυριεύουν την εξωτερική πραγματικότητα, ωθώντας την στο πεδίο της εξωτερικής μη πραγματικότητας. Το αντικείμενο απουσιάζει από το περιεχόμενο τού λόγου της, ενός λόγου καθαρά εγωκεντρικού, δομημένου αποκλειστικά σε πρώτο ενικό πρόσωπο. Βέβαια, οι φαντασιώσεις που εκφράζει υποδηλώνουν την αναγνώριση και την ψυχική εγγραφή τού Ιππόλυτου (αφού εξυπηρετούν μια φαντασιακή συνύπαρξη μαζί του), αλλά δεν γίνεται καμία -άμεση ή έμμεση- σχετική αναφορά. Εξάλλου, το αντικείμενο αυτό καθεαυτό των εν λόγω φαντασιώσεων μοιάζει να είναι η ίδια η Φαίδρα.

Αν δεχθούμε -σε γενικές γραμμές- ότι «η μέση συμπεριφορά σχετίζεται με την ικανότητα προσαρμογής, με την κοινωνική αποδοχή, ακόμη και με την ευφορία τού ατόμου, με την έννοια ότι η τελευταία μπορεί να αντιπροσωπεύει ένα ευχάριστο συναίσθημα αποδοχής από το κοινωνικό περιβάλλον» (Ζερβής, 1996: 60 & 61), τι επισημάνσεις μπορούμε να κάνουμε σχετικά με το παραλήρημα της Φαίδρας; Από την αρχή της τραγωδίας, πληροφορούμαστε ότι η λειτουργικότητά της έχει πληγεί σημαντικότερα από την ψυχική της οδύνη. Δεν τρώει· δεν μπορεί να στηρίξει όρθιο το κορμί της· αδυνατεί ν' αντέξει μέχρι και το μαντήλι πάνω στο κεφάλι της. Καθ' όλη τη διάρκεια της εκδήλωσης τού παραληρηματός της, η λειτουργικότητα αυτή μειώνεται ακόμη περισσότερο. Δεν είναι πλέον σε θέση ούτε να επικοινωνήσει με το περιβάλλον της, γεγονός που -όταν αργότερα το συνειδητοποιεί- της προκαλεί ένα δυσβάσταχτο συναίσθημα δυσφορίας, μεγάλης ντροπής και εναγώνιου ψυχικού πόνου (στ. 248 & 249: «όμως κι η τρέλα είναι κακό· πιο καλά θα 'ναι να πεθαίνεις, πριν ξαστερώσει το μυαλό»). Το περιβάλλον της από την πλευρά του, ενσαρκωμένο στο πρόσωπο της γριάς τροφού και τού χορού, εκπλήσσεται με την παράλογη και ακατανόητη συμπεριφορά της. Χαρακτηριστική η αντίδραση της τροφού, η οποία

σοκάρεται με το περιεχόμενο τού παραληρήματος, αφού δεν αρμόζει σε μια βασίλισσα να επιζητεί τέτοια πράγματα (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, 1993: 162).

Το περιεχόμενο τού παραληρήματός της έχει φαινομενικά ελάχιστη σχέση με την εξωτερική πραγματικότητα και μοιάζει ανόητο, ακριβώς επειδή διαμορφώνεται από στοιχεία τού ασυνειδήτου της. Μπροστά στην αβάσταχτα επώδυνη πλευρά της εξωτερικής πραγματικότητας που η Φαίδρα καλείται να διαχειριστεί, το ασυνείδητο κατακλύζει τον ψυχισμό της, απομακρύνοντάς την από την εξωτερική πραγματικότητα και ωθώντας την προς την εξωτερική μη πραγματικότητα. Δεδομένης της ανεπαρκούς λειτουργίας (ή μήπως της αδυνατότητας;) της απώθησης και της βίαιης επικράτησης των στοιχείων τού ασυνειδήτου, η ασυνείδητη επιθυμία φαίνεται να εκφράζεται στο περιεχόμενο τού παραληρήματος έκδηλα και χωρίς αξιόλογες παραμορφώσεις. Τι πληροφορίες λοιπόν μας δίνει το συγκεκριμένο περιεχόμενο για την αλήθεια της ασυνείδητης επιθυμίας της ηρώιδας;

Είναι προφανές ότι αυτό συγκροτείται από τρεις κύριες φαντασιωτικές σκηνές, που ο ίδιος ο ποιητής τις παρουσιάζει κατά τρόπο διακριτό και αυτόνομο, παρεμβάλλοντας για τον διαχωρισμό τους τις παρεμβάσεις της τροφού. Οι εν λόγω σκηνές «ακροβατούν» μεταξύ της παρουσίας μιας επιθυμητής προς βίωση κατάστασης και της εντύπωσης βίωσης αυτής της κατάστασης σαν να υφίσταται. Στην πρώτη σκηνή, η Φαίδρα τοποθετεί τον εαυτό της σ' ένα χλωρό λιβάδι, να πίνει νερό από δροσερή πηγή και να πλαγιάζει κάτω από τις λεύκες. Η σωματική και ψυχική ταλαιπωρία της παίρνει τέλος και η ίδια βρίσκει επιτέλους τη γαλήνη σε μια ειδυλλιακή (κάπως φιλήδονη) συνθήκη ικανοποίησης και κορεσμού, αδιαφορώντας πλήρως για το αξίωμα και την κοινωνική της θέση (αφού δεν αρμόζει σε μια βασίλισσα να τριγυρνά ανέμελα στην εξοχή και να ξαπλώνει κάτω από τα δένδρα). Η ικανοποίηση της δίψας με φρέσκο και δροσερό νερό υπερβαίνει την ικανοποίηση της ανάγκης (με τη λακανική διάσταση της βιολογικής απαίτησης) και ανάγεται στην ικανοποίηση της επιθυμίας. Ολόκληρη η σκηνή μοιάζει να εμφορείται από κάτι απροσδιόριστο ερωτικό, ίσως γιατί αποπνέει μια αύρα ευχαρίστησης και πληρότητας.

Η δεύτερη σκηνή είναι μια σκηνή κυνηγιού σε ορεινό δάσος. Η Φαίδρα εκφράζει τη λαχτάρα της να συμμετάσχει, χρησιμοποιώντας ακόντιο κατάλληλο για το κυνήγι των ελαφιών (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, 1993: 162) και κραυγάζοντας στις κυνηγητικές σκύλες που τα καταδιώκουν. Η σκηνή παραπέμπει στην κατ' εξοχήν ασχολία τού Ιππόλυτου και είναι ακριβώς όμοια με τη σχετική περιγραφή της θεάς Αφροδίτης, έτσι όπως αυτή προβάλλεται στον πρόλογο της τραγωδίας:

ΑΦΡΟΔΙΤΗ: Κι όπως (ο Ιππόλυτος) εβρήκε

συντροφιά πιο τρανή (αυτή τής Αρτέμιδος) παρ' όση αρμόζει
στον άνθρωπο, μαζί της πάει πάντα
και τού τόπου τ' αγρίμια εξολοθρεύει
με τα γοργά σκυλιά (σκύλες) στα χλωρά δάση.

στ. [17 - 19]

Στο παραπάνω απόσπασμα, η θεά Αφροδίτη χρησιμοποιεί το θηλυκό γένος «σκύλες» γιατί έχουν καλύτερη όσφρηση και προτιμούνται στο κυνήγι. Επίσης, επιχειρεί να ειρωνευτεί τον Ιππόλυτο, υπονοώντας ότι αυτός δεν έχει σχέση με γυναίκες αλλά με σκύλες (Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, 1993: 158). Αξίζει να επισημανθεί ότι το θηλυκό γένος χρησιμοποιεί και η Φαίδρα σ' αυτήν τη δεύτερη σκηνή τού παραληρήματός της, τονίζοντας έτσι την ενεργητική και επιθετική πλευρά τής θηλυκότητάς της. Απαλλάσσεται πλέον όχι μόνον από τις επιταγές τού αξιώματος και τής κοινωνικής της θέσης, αλλά και από τις επιταγές τού φύλου της, αφού θέτει τον εαυτό της σ' έναν άκρως ενεργητικό και επιθετικό ρόλο, εντελώς ασύμβατο με τη γυναικεία της φύση, έναν ρόλο που ενσαρκώνει και η Άρτεμη, η προσφιλής θεά τού Ιππόλυτου. Αν και θήλυ, κυνηγά το θήραμά της (πράξη επιθετική και ερωτική συνάμα), όπως κάνουν οι κυνηγητικές σκύλες, όπως κάνει και η θεά στην οποία ο αγαπημένος της έχει αφιερώσει τη ζωή του. Φέρει ακόντιο, φαλλικό σύμβολο τής ισχύος και τής διεκδίκησης. Όμως, ακόντιο κατάλληλο για το κυνήγι των ελαφιών (συμβόλων τής Άρτεμης) που, σε συνδυασμό με την όλη φαντασίωση τής καταδίωξής τους, ίσως υποδηλώνει τον ασυνείδητο ανταγωνισμό της προς την θεά.

Στην τρίτη σκηνή τού παραληρήματός της, η Φαίδρα επικαλείται την Άρτεμη και θέτει φαντασιωτικά τον εαυτό της στο δάμασμα νεαρών αλόγων στον ιππόδρομο, εικόνα που σχετίζεται σαφώς και ποικιλοτρόπως με τον Ιππόλυτο. Ο ίδιος είναι γιος Αμαζόνας. Το όνομά του δηλώνει αυτόν που ελευθερώνει τα άλογα (ἵππος + λύω). Είναι γνωστή η αγάπη του για τους ίππους (απαραίτητους -μεταξύ άλλων- και για τη δραστηριότητα τού κυνηγιού). Αντιπροσωπευτικό το ακόλουθο χωρίο των λόγων του:

ΙΠΠΟΛΥΤΟΣ: πρέπει ακόμη τ' άλογά μου

να μου ξυστρίσετε για να τα ζέψω
στ' άρμα κι όταν θα φάω και χορτάσω,
θα τα γυμνάσω καθώς πρέπει.

στ. [110 - 112]

Και μοιάζει τραγική ειρωνεία το γεγονός ότι τα άλογα που τόσο πολύ φροντίζει συμβάλλουν εντέλει καθοριστικά στον θάνατό του. Ας επανέλθουμε όμως στα λόγια τής Φαίδρας, που υπερβαίνοντας πάλι τις δεσμεύσεις τού φύλου της, μεταφέρεται σ' ένα αποκλειστικά ανδρικό περιβάλλον. Η επιθυμία της να βρεθεί σ' έναν χώρο που συνδέεται στενά με τον αγαπημένο της εκφράζεται εδώ ξεκάθαρα. Το δάμασμα των νεαρών ίππων μπορεί να πάρει κατ' ουσίαν δύο συμβολισμούς. Από τη μία πλευρά, ίσως συμβολίζει την τιθάσευση και τον εξευγενισμό των αρχέγονων ορμών, τη μετουσίωση δηλαδή τής σεξουαλικότητας, μετουσίωση που ο Ιππόλυτος έχει επιλέξει ολοκληρωτικά στη ζωή του με το πρόσχημα τής αγνότητας. Από την άλλη, ίσως συμβολίζει την επίτευξη ενός στόχου κατόπιν επίμονης προσπάθειας, υποδηλώνοντας έτσι μια φαντασίωση επιβολής τελικά τής ερωτικής επιθυμίας τής Φαίδρας παρά τις όποιες αντιστάσεις τού Ιππόλυτου.

Για τον θεατή, ο οποίος -σε αντίθεση με τα επί σκηνής πρόσωπα- γνωρίζει τον σχετικό μύθο και το τρομερό μυστικό, το παραλήρημα τής Φαίδρας (που προετοιμάζει την αποκάλυψη τού μυστικού) αποτελεί ουσιαστικά ένα ερωτικό παραλήρημα. Το περιεχόμενό του εκφράζει ξεκάθαρα και χωρίς ιδιαίτερες αμυντικές παραμορφώσεις την αλήθεια τής ασυνείδητης επιθυμίας τής ηρωίδας: Να υπερβεί τις δεσμεύσεις τής γυναικείας της φύσης και τής κοινωνικής της θέσης και να βρεθεί σε χώρους και δραστηριότητες που συνδέονται άμεσα με τον Ιππόλυτο, ικανοποιώντας έτσι μ' έναν ενεργητικό και διεκδικητικό τρόπο το απαγορευμένο αιμομικτικό της πάθος. Κατά τη γνώμη μου, αν και δεν μπορούμε να κάνουμε μια βέβαιη διαπίστωση, κάποια σημεία τού κειμένου ίσως επιτρέπουν να υποθέσουμε διαισθητικά μια αμφιθυμική στάση τής Φαίδρας προς τη θεά Άρτεμη: Δηλαδή, η επιθυμία ταύτισης με τα στοιχεία εκείνα τής θεάς που έχουν οδηγήσει τον Ιππόλυτο να τής αφιερώσει τη ζωή του συνυπάρχει με τον ανταγωνισμό. Ωστόσο, στο πλαίσιο τής παρούσας διατριβής, αυτό που μοιάζει να έχει μεγάλη συμπερασματική αξία είναι ο υψηλός βαθμός «καθαρότητας» τής έκφρασης τής ασυνείδητης επιθυμίας στο περιεχόμενο τού παραληρήματος (ή -υπό το πρίσμα μιας λιγότερο σύνθετης δομής- στο περιεχόμενο κάθε επιμέρους παραληρητικής ιδέας). Η λειτουργία τής απώθησης καθίσταται αδύνατη, ενώ η απαγορευμένη ασυνείδητη επιθυμία κατακλύζει το συνειδητό τμήμα τού ψυχισμού και εκφράζεται κατά τρόπο μάλλον αμιγή και «διαυγή», αφού αναστέλλεται πλέον η αναγκαιότητα κάλυψης, παραμόρφωσης ή μετασχηματισμού της προκειμένου η έκφρασή της να γίνει αποδεκτή στο πεδίο τής συνείδησης.

Σύνοψη

«Το γίνεσθαι τού ψυχικού έργου μιμείται η αρχαία τραγωδία με πράξεις, αλληλουχίες τεκταινομένων, που πραγματοποιούνται επί σκηνής εμπρός στην ομάδα των θεατών. Η ψυχανάλυση συναντά την τραγωδία στο επίπεδο των ψυχικών μετασχηματισμών. Δεν αναλύουμε την τραγωδία, η τραγωδία φωτίζει κλινικά προβλήματα που συναντούμε στην ανάλυση.» (Μανωλόπουλος, 2007: 61) Με βάση αυτήν ακριβώς την τοποθέτηση, επιχειρείται η εφαρμογή των υποθέσεων της παρούσας διατριβής στην περίπτωση της Φαίδρας, έτσι όπως παρουσιάζεται στην ευριπίδεια τραγωδία *Ιππόλυτος*. Τα αιμομικτικά συναισθήματα της ηρώιδας απέναντι στον γιο τού συζύγου της ερμηνεύονται «σε συνδυασμό με την υπερβολική αλαζονεία τού Ιππόλυτου, ο οποίος επιδεικνύει πλήρη αδιαφορία έως και καθαρή εχθρότητα για την καταραμένη φύση των γυναικών. Στην πραγματικότητα, πρόκειται [...] για μια σύγκρουση μεταξύ θεών πίσω από τις συγκρούσεις των ανθρώπων. Η Αφροδίτη, η θεά τού έρωτα και τού ερωτισμού, θέλει να τιμωρήσει τον Ιππόλυτο ο οποίος την περιφρονεί· η Αφροδίτη αντιπαρατίθεται κατ' αυτόν τον τρόπο στην Άρτεμη, την παρθένο θεά τού κυνηγιού [...]. Και οι δύο θεές συμβολίζουν τις μυστηριώδεις δυνάμεις, προφανώς ενορμητικής προέλευσης, που κυβερνούν τη συμπεριφορά των ανθρώπων. (Green, 4 - 8 Οκτωβρίου 2006)

Εντός αυτού τού πλαισίου, το ψεύδος, η μυθοπλασία και το παραλήρημα της Φαίδρας εκλαμβάνονται ως ουσιώδεις ψυχικές κινήσεις, οι οποίες εκφράζουν την αλήθεια της ασυνείδητης επιθυμίας της και χρήζουν κατανόησης. Επιδιώκεται λοιπόν η ερμηνευτική προσέγγιση της σχέσης τους με τη λειτουργία τού αντικειμένου, με τον βαθμό λειτουργικότητας της ηρώιδας, με τον βαθμό επάρκειας και αποδοχής της διαφοροποίησης μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας, με τον βαθμό επάρκειας της λειτουργίας της απώθησης και με τον βαθμό «καθαρότητας» στην έκφραση της ασυνείδητης επιθυμίας. Επίσης, υπό μια ευρεία οπτική, επιδιώκεται η απόδοση της εστίας αυτών των τριών διαβαθμίσεων αλλοίωσης της εξωτερικής πραγματικότητας (δηλαδή τού ψεύδους, της μυθοπλασίας και τού παραληρήματος) σε καθέναν από τους τρεις ψυχικούς τόπους (δηλαδή το συνειδητό, το προσυνειδητό και το ασυνείδητο), όπως ορίζονται από τον S. Freud στην πρώτη τοπική θεωρία του. Βέβαια, συνεκτιμάται το γεγονός ότι οι τρεις αυτοί ψυχικοί τόποι συνδέονται αναπόσπαστα, αλληλεπιδρούν και βρίσκονται διαρκώς σε μια δυναμική κατάσταση.



Η ΠΟΛΥ-ΞΕΝΗ

Ο άνθρωπος ως άνθρωπος γεννήθηκε με τον λόγο. Από πού έρχεται ο λόγος; Από τη σχέση επιθυμίας μεταξύ των όντων. Αλλά από ποιον έρχεται αυτή η σχέση επιθυμίας; Η επιθυμία προέρχεται από το Ρήμα, από το ενέργημα τής επιθυμίας να συναντήσουμε τον άλλον. Αυτό ονομάζεται και Αγάπη.

*FRANÇOISE DOLTO
(1996: 387)*

Νιώθω ότι βρίσκομαι εδώ, στο σήμερα, αλλά ζω σ' ένα παρελθόν από μισοφανταστικές πραγματικότητες. Και αναρωτιέμαι: Πότε θα φτάσω επιτέλους εδώ που βρίσκομαι; Αίνιγμα...Αν ήταν να ζητήσω χρησμό στο μαντείο, θα ρώταγα: «Πυθία, πότε θα φτάσω εδώ που είμαι;» Και φοβάμαι ότι ξέρω την απάντηση: «Όπου κι αν πας, θα φτάνεις εκεί που είσαι.» Επιστρέφει σ' εμένα. Εγώ είμαι το αίνιγμα.

*H. CRICK: FIGHTING DESIRE
(Σιδέρης, 2008: 7)*

Γνωρίζω την Πολυ-ξένη κατά τη διάρκεια τής στρατιωτικής μου θητείας ως κλινικός ψυχολόγος στην Ψυχιατρική Κλινική τού Ναυτικού Νοσοκομείου Αθηνών, το έτος 2008. Είναι τότε περίπου εξήντα πέντε ετών και παρακολουθείται για πολλά χρόνια στο εν λόγω πλαίσιο, με την κλινική διάγνωση τής ψύχωσης. Το όνομα που επιλέγω να τής δώσω είναι επηρεασμένο -πρωτίστως από ηχητικής και δευτερευόντως από ετυμολογικής πλευράς- από σχετικούς με την περίπτωσή της συνειρμούς μου. Η σύνθεση των στοιχείων τού ιστορικού της γίνεται με τρόπο που να ευνοεί την καλύτερη παρουσίαση και κατανόηση, αλλά η συλλογή τους υπήρξε ιδιαίτερα δαιδαλώδης και χρονικά ασυνεχής, δεδομένου ότι το ιατρικό ιστορικό της ήταν αρκετά ελλιπές και εστιασμένο κυρίως στην πορεία τής φαρμακευτικής της αγωγής. Για την ακόλουθη λοιπόν έκθεση, χρησιμοποιώ τις διηγήσεις τής ίδιας, κάποια πολύ συνοπτικά πρακτικά παρελθουσών συνεδριών, καθώς και πληροφορίες τού αδελφού της, οι οποίες έρχονται να επιβεβαιώσουν το αληθές τού λόγου της.

9.1 Το τίμημα τής σεξουαλικότητάς της

Ο Ιπποκράτης (περίπου 460 - 360 π.Χ.) είναι ο πρώτος που «εισήγαγε την ιστορική αντίληψη τής ασθένειας, την ιδέα ότι η αρρώστια έχει μια πορεία από τα πρώτα σημεία που γνωστοποιούν την παρουσία της μέχρι την ακμή ή την κρίση της και την ευτυχή ή μοιραία λύση της. Ο Ιπποκράτης εισήγαγε έτσι το ιστορικό περιπτώσεως, μία περιγραφή, μία απεικόνιση, τής φυσικής ιστορίας τής νόσου [...]. Αυτού τού τύπου οι ιστορίες είναι πράγματι μία μορφή φυσικής ιστορίας, αλλά δεν μας λένε τίποτα για το άτομο και τη δική του ιστορία· δεν μεταφέρουν τίποτε από το πρόσωπο, την εμπειρία τού ίδιου τού ατόμου, καθώς αντιμετωπίζει την αρρώστια του και αγωνίζεται για την επιβίωσή του ενάντια σ' αυτή. Δεν υπάρχει “υποκείμενο” σε ένα περιορισμένο ιστορικό [...]. Για να ξαναδώσουμε στο ανθρώπινο ον την κεντρική του θέση -το ανθρώπινο υποκείμενο που υποφέρει, βασανίζεται, μάχεται- πρέπει να εμβάθυνουμε ένα ιατρικό ιστορικό στο επίπεδο μιας αφήγησης⁹⁹ ή ενός διηγήματος· τότε μόνον έχουμε στη διάθεσή μας ένα “ποιος”, όπως ένα “τι”, ένα αληθινό πρόσωπο [...].» (Sacks, 1985: 12) Αυτή λοιπόν ακριβώς την εμβάθυνση πρόκειται να επιδιώξω κι εγώ στην παρουσίαση τής συγκεκριμένης κλινικής περίπτωσης.

Αλλά για να εμβάθυνει κανείς, ίσως πρέπει να ξεκινήσει από απλές εξωτερικές ενδείξεις. Στην εξωτερική της εμφάνιση, η Πολυ-ξένη προσπαθεί επιτηδευμένα να δείχνει πολύ νεότερη. Φορά μοντέρνα ρούχα, εντελώς ακατάλληλα για την ηλικία και τον σωματότυπό της, χρησιμοποιεί φανταχτερά κραγιόν και βερνίκια νυχιών, επιλέγει ογκώδη ψεύτικα κοσμήματα. Συγχρόνως, αδιαφορεί αισθητά για την υγιεινή φροντίδα τού σώματός της. Ο λόγος της είναι σχετικά καλός, αν και υπάρχουν στιγμές που μοιάζει να επαναλαμβάνει στερεοτυπικά ορισμένες ιδέες. Η συμπεριφορά της είναι αρκετά υποβόλιμη, καθώς και ο τρόπος σκέψης της.

Προσέρχεται μόνη της στα εξωτερικά ιατρεία τής Ψυχιατρικής Κλινικής, όπου παρακολουθείται σε μόνιμη βάση ανά δέκα ημέρες περίπου. Στις συνεδρίες συμμετέχω μαζί με τον ψυχίατρό της. Η ψυχική της κατάσταση είναι σταθερή, χωρίς υποτροπές, ενώ το διάστημα που τη γνωρίζω λαμβάνει την εξής φαρμακευτική αγωγή: tb. Risperdal 4 mg 0-0-1, tb. Akineton 2 mg 0-0-1 και tb. Ciprallex 20 mg 1-0-0.

⁹⁹ Βασιζόμενη μάλλον σε μια παρόμοια συλλογιστική και αναπτύσσοντάς την περαιτέρω, η Piera Aulagnier (1923 - 1990) «βλέπει τη θεραπεία να εξελίσσεται, καθώς δύο πρόσωπα διακοινωνούν δύο ιστορίες που εκτυλίσσονται δίπλα δίπλα και η μία παραπέμπει στην άλλη: η μία αφηγείται τα γεγονότα μιας ζωής και η άλλη τις περιπέτειες τής μεταβίβασης.» (Συνοδινού, 2007: 166)

Πρέπει να σημειωθεί ότι είναι κοινωνική και γνωρίζει μεγάλο μέρος τού ιατρικού και νοσηλευτικού προσωπικού. Πολλές φορές, τηλεφωνεί στο γραφείο των ιατρών ή το εφημερείο, προκειμένου να συζητήσει για διάφορα θέματα που την απασχολούν, να ενημερώσει για προβλήματα τής υγείας της ή να ανακοινώσει πρόσφατα συμβάντα τής ζωής της. Φαίνεται ότι ψάχνει μια αφορμή -ακόμη και ασήμαντη- για να συνομιλήσει με κάποιον και να βγει έτσι από τη μοναξιά της. Την περίοδο που τη γνωρίζω, ζει μόνη της σ' ένα μικρό διαμέρισμα, τη φροντίδα τού οποίου έχει αναλάβει ανά τακτά διαστήματα μια οικιακή βοηθός. Ενίοτε -όταν δεν είναι τσακωμένοι- έρχεται να τη δει και ο αδελφός της, περισσότερο «για να τής κάνει παρατηρήσεις, παρά για να τής κάνει παρέα». Στις πρώτες συναντήσεις μας, μου κάνει εντύπωση ότι, απευθυνόμενη σ' εμένα, επαναλαμβάνει: «Γιατρέ, πώς με βλέπετε; Δεν είμαι καλά; Τώρα πια βλέπω τους ανθρώπους για ανθρώπους.» Στην πορεία των συνεδριών, ανακοινώνει στοιχεία τής προσωπικής της ιστορίας που φαίνονται απίστευτα. Όμως, όταν μας επισκέπτεται -εν αγνοία της- ο αδελφός της, επαληθεύει τα λόγια της και αποκαλύπτει γεγονότα που κι η ίδια αγνοεί.

Η Πολυ-ξένη είναι το μικρότερο κατά σειρά από τα τέσσερα παιδιά τής οικογένειάς της (το μεγαλύτερο είναι αγόρι και έπονται τρία κορίτσια). Ο πατέρας της, που έφυγε από τη ζωή εδώ και πολλά χρόνια, υπήρξε αξιωματικός τού Πολεμικού Ναυτικού. Οι αναμνήσεις της απ' αυτόν είναι περιορισμένες, αφού ο ίδιος ταξίδευε για μεγάλα χρονικά διαστήματα. Στο σπίτι, «είχαν συνηθίσει να λείπει». Όταν επέστρεφε, τα παιδιά «ένιωθαν άβολα», «τον ένιωθαν ξένο». Ήταν «σκληρός άνθρωπος», «δύσκολος», απόμακρος, «κλεισμένος στα προβλήματά του». Η μητέρα (η οποία πέθανε προ δεκαετίας περίπου) είχε αναλάβει εν λευκώ τη διαχείριση τού οίκου και την ανατροφή των παιδιών, έχοντας και τη βοήθεια τού γιου, που «το έπαιζε ο άνδρας τού σπιτιού». Η μητέρα προβάλλεται «πολύ απαιτητική και αυταρχική», «απόλυτη σε θέματα ηθικής και θρησκείας».

Παρά την περιορισμένη οικονομική άνεση τής οικογένειας, η Πολυ-ξένη, όπως και τα αδέλφια της, πηγαίνει σε ιδιωτικό σχολείο και ανατρέφεται με πειθαρχία και αυστηρότητα. Στις πρώτες τάξεις τού γυμνασίου, η ίδια λέει πως ήταν καλή μαθήτρια, αν και αρκετά αντιδραστική. Θυμάται με υπερηφάνεια: «Ήμουν πολύ όμορφη! Πολύ όμορφη! Με έβλεπαν στον δρόμο και μου σφύριζαν!» Η μητέρα της, εντελώς αντίθετη στις προγαμιαίες σχέσεις των κοριτσιών, τής υπενθύμιζε συχνά να μην «ακούει αυτά που τής λένε οι επιτήδευοι», αφού «έχει πια χαθεί η αγάπη και η ανθρωπιά από τον κόσμο» και «όλοι οι άνδρες θα τής τάξουν λαγούς με πετραχήλια

για να κάνουν τη δουλειά τους». Και συμπλήρωνε: «Μόνον ο γάμος είναι ο προορισμός της γυναίκας και έχει τις ευλογίες του Θεού! Αν ξεγελαστείς από κάποιον, ή θα σε παρατήρει απάνθρωπα με κανένα παιδί ή θα κολλήσεις σύφιλη!» Έκτοτε, σαν αυτοεκπληρούμενη προφητεία, το ζήτημα της ανεπιθύμητης εγκυμοσύνης πρόκειται να καθορίσει τη ζωή της Πολυ-ξένης, έχοντας όμως συνδεθεί άρρηκτα με τη σύφιλη (να επισημανθεί εδώ ότι το διαζευκτικό «ή» στις συνέπειες μιας ενδεχόμενης εκτός γάμου ερωτικής συνεύρεσης, σύμφωνα πάντα με τις τρομερές απειλές της μητέρας, δεν επιτρέπει καμία διέξοδο και αποκλείει εντελώς τη σημαντικότερη παράμετρο της αμοιβαίας συναισθηματικής επένδυσης). Με αυτήν τη σύνδεση, η σύφιλη ανάγεται σε σταθερό μοτίβο του περιεχομένου του ψεύδους, της μυθοπλασίας και της παραληρητικής ιδέας της Πολυ-ξένης, που όμως θα εξετάσουμε λίγο αργότερα.

Στις συνεδρίες, η Πολυ-ξένη αναφέρεται συχνά στη σύφιλη και στιγματίζει όποιον επιδιώκει να μειώσει λέγοντας με επιτακτικό τόνο: «Δεν είναι αυτός άνθρωπος! Είναι συφιλιδικός!» Εξετάσαμε με τον υπεύθυνο ψυχίατρο το ενδεχόμενο να έχει αυτή προσβληθεί από σύφιλη στο παρελθόν, πιθανότητα που διέψευσε τόσο η ίδια όσο και ο αδελφός της. Στην προσπάθειά μου να κατανοήσω τη λειτουργία της σύφιλης στην σκέψη της, αλλά και το ιδιαίτερο στίγμα με το οποίο η συγκεκριμένη ασθένεια είχε συνδεθεί, ανέτρεξα σε διάφορα αναγνώσματα της εποχής. Το ενδιαφέρον είναι ότι στα περισσότερα από αυτά (ακόμη και σε κάποια αρκετά επιστημονικά) προτρέπονται οι γονείς να χρησιμοποιούν την απειλή των σεξουαλικά μεταδιδόμενων νοσημάτων, ούτως ώστε να διαφυλαχθεί η αγνότητα των νέων, πρωτίστως των κοριτσιών. Παραθέτω κάποια σχετικά αποσπάσματα ενός δημοφιλούς εγχειριδίου ηθικής διαπαιδαγώγησης της περιόδου εκείνης, που απεικονίζουν πολύ ζωντανά τις επικρατούσες αντιλήψεις, εντάσσοντας σε αυτό το γενικότερο πλαίσιο και τις αντιλήψεις της μητέρας της Πολυ-ξένης, που στην εποχή μας φαντάζουν αδιανόητες. Ο συγγραφέας, γάλλος γιατρός, υπογραμμίζει τον ουσιαστικό ρόλο της μητέρας στην ηθική διάπλαση του παιδιού: «Πιστεύουμε πως η ηθική αγωγή θα ξεκινήσει εύκολα από την με εμπιστοσύνη υπακοή στη μητέρα, για ν' ανυψωθεί από βαθμίδα σε βαθμίδα στο να διακρίνει το καλό και το κακό, κυρίως από την πιο συγκινητική και πιο αληθινή άποψη· αν εμβαθύνουμε δε περισσότερο, στο να διακρίνει τη θέληση του Θεού.» (Biot, 1945: 103)

Σε άλλο σημείο του εγχειριδίου, δίνεται ένα υπόδειγμα του πώς είναι καλό ο γονέας να μιλήσει για τη σύφιλη: «Δύο μεγάλες αρρώστιες μπορεί να κολλήσει κανείς με τη σεξουαλική επαφή τη βλεννόρροια και τη σύφιλη. Θέλω να σου μάθω

τρία πράγματα: Πως οι αρρώστιες αυτές υπάρχουν, πως ο μόνος αληθινός τρόπος για να τις αποφύγει κανείς είναι το να μην εκτίθεται στη μετάδοση της μόλυνσης και πως πρέπει να γίνει θεραπεία, χωρίς καθυστέρηση και ριζική, αν κατά κακή τύχη προσβληθεί κανείς. [...] Η σύφιλη εμφανίζεται με τη μορφή μιας αμυχής που περιβάλλεται από μια ζώνη διήθησης που σκληραίνει τον βλεννογόνο, γι' αυτό οι Γάλλοι την ονομάζουν και "σκληρό έλκος". Γιατρεύεται αυτόματα, μα επακολουθεί ένα εξάνθημα σε όλο το σώμα, η "ροδάνθη", που κι αυτή εξαφανίζεται, ή μικρές εξελκώσεις πάνω στους βλεννογόνους, "οι βλεννώδεις πλάκες" έπειτα έρχονται μερικές εκδηλώσεις πάνω στο δέρμα, στα κόκαλα, μικροί σκληροί όγκοι, τα "κομμιώματα", καθώς λένε οι γιατροί, ή αλλοιώσεις σοβαρές στα εντόσθια, στο συκώτι, στις αρτηρίες, στον νωτιαίο μυελό, στον εγκέφαλο... Εάν δεν είναι κανείς γιατρεμένος τη στιγμή του γάμου, όχι μόνο μεταδίδει το νόσημα στον ή στη σύζυγο, αλλά τα παιδιά που θα γεννηθούν από μια τέτοια ένωση κινδυνεύουν πολύ να μην έχουν καλό τέλος. Η μεγάλη πλειονότητα των αποβολών, εκτός από αυτές που προκαλούνται εγκληματικά, είναι συφιλιδικής προέλευσης. Ή, αν τα παιδιά γεννηθούν, έχουν βαριά κληρονομικά ελαττώματα, όπως μεγάλες εξελκώσεις του δέρματος, παρόμοιες με εγκαύματα, βαθιές και σοβαρές αλλοιώσεις των σπλάχνων, προπάντων τού νευρικού συστήματος, παραλύσεις, πνευματικές ανωμαλίες. Ας μη σου γίνουν εφιάλτης όλα αυτά τη βλεννόρροια και τη σύφιλη μπορεί να τις αποφύγει κανείς τελείως, αν δεν έχει σεξουαλική επαφή με μολυσμένα άτομα. [...] Η εγκράτεια, λοιπόν, προστατεύει τελείως από αυτές τις ασθένειες. Ο νέος και η νέα που μένουν αγνοί δεν έχουν ανάγκη να ανησυχούν γι' αυτό το ζήτημα.» (Biot, 1945: 148 & 149)

Παρά την αυστηρότητα και τις απειλές της μητέρας (που πρέπει λοιπόν να τις αξιολογήσουμε με βάση το γενικότερο πλέγμα των σχετικών αντιλήψεων της εποχής), η Πολυ-ξένη συνάπτει ερωτική σχέση μ' έναν φίλο τού αδελφού της, αρκετά μεγαλύτερο ηλικιακά, παντρεμένο και πατέρα ενός παιδιού. Η ίδια είναι περίπου δεκαέξι ετών, στις τελευταίες τάξεις τού εξατάξιου γυμνασίου. Λέει ότι «τον ερωτεύτηκε τρελά και δεν είχε μυαλό για τίποτα». Δεν είναι λίγες οι φορές που «το σκάει» από το σχολείο για να τον συναντήσει. Συναντιούνται κρυφά για έξι περίπου μήνες. Άλλωστε, το γεγονός ότι ο εραστής της είναι οικογενειάρχης και η στενή φιλική του σχέση με τον αδελφό της τον καθιστούν για ένα διάστημα «υπεράνω υποψίας» για την οικογένειά της. Όταν η Πολυ-ξένη αντιλαμβάνεται ότι έχει καθυστέρηση, τρομοκρατείται. Αρχικά, δεν το εκμυστηρεύεται σε κανέναν και «προσπαθεί να μην το σκέφτεται». Γίνεται μελαγχολική, κλείνεται στο δωμάτιό της,

αδιαφορεί εντελώς για τα μαθήματα. Το ανακοινώνει στον εραστή της κι «εκείνος δεν θέλει να το πιστέψει». Είναι απόλυτος ότι πρέπει «οπωσδήποτε να ρίξει το παιδί». Φτάνει στο σημείο να αμφισβητήσει ότι είναι αυτός ο πατέρας. Ζητά να διακόψουν κάθε επαφή και «δείχνει τη μεγαλοψυχία του» βάζοντάς της ένα χιλιάρικο στην τσάντα. Η Πολυ-ξένη «χάνει τη γη κάτω απ' τα πόδια της». Περνά ένα διάστημα «μεταξύ φθοράς και αφθαρσίας», μην ξέροντας τι να πράξει. Αναζητά τον εραστή της κι εκείνος την αποφεύγει συστηματικά. Την ίδια περίοδο επιστρέφει ο πατέρας της από ένα ταξίδι, γεγονός που αυξάνει την απελπισία της. Μέσα στην απόγνωσή της, ζητά τη βοήθεια της «μεσαίας» αδελφής και της αποκαλύπτει τα πάντα (η μεγαλύτερη αδελφή είναι ήδη παντρεμένη και κατοικεί, λόγω της εργασίας του συζύγου της, στη Θεσσαλονίκη).

Η αδελφή πανικοβάλλεται και μιλά αμέσως στη μητέρα, η οποία γίνεται έξαλλη. Η Πολυ-ξένη περιγράφει σκηνές μεγάλης έντασης και ντροπής. Ο πατέρας της φαίνεται κάπως πιο ψύχραιμος. Πηγαίνει μαζί με τον γιο του στο γραφείο του εραστή της, όπου «παραλίγο να έλθουν στα χέρια». Εκείνος αρνείται ότι είχε σχέσεις μαζί της, τη «βγάζει τρελή» και προβάλλει τον εαυτό του σαν θύμα πλεκτάνης για να του «φορτώσουν ένα παιδί που δεν είναι δικό του». Αμφισβητεί ανοιχτά την ηθική της και φτάνει στο σημείο να αντιτείνει ότι «πλαγιάζει με τον έναν και τον άλλον». Μπροστά στην απουσία τεκμηρίων, τη ματαιότητα οποιασδήποτε διεκδίκησης και το ενδεχόμενο της κοινωνικής έκθεσης, η οικογένεια στρέφεται στη λύση της έκτρωσης, που όμως αποδεικνύεται άκρως επικίνδυνη, λόγω της προχωρημένης πλέον εγκυμοσύνης. Κατ' ανάγκην, αποφασίζεται να διακόψει η Πολυ-ξένη το γυμνάσιο, να γεννήσει με μυστικότητα και -ούσα ανήλικη (δεδομένου ότι ίσχυε ακόμη ως κριτήριο ενηλικίωσης η συμπλήρωση του 21^{ου} έτους)- να δοθεί το παιδί για υιοθεσία.

Ας ανοίξουμε εδώ μια μικρή παρένθεση, προκειμένου να αναλύσουμε κάποια ενδιαφέροντα στοιχεία του έως το σημείο αυτό παρουσιασθέντος ιστορικού. Εντύπωση προκαλεί ο απόλυτος και κυριαρχικός ρόλος της μητέρας στην καθημερινότητα της οικογένειας και την ανατροφή των παιδιών. Ο πατέρας, ακόμη κι όταν επιστρέφει από τα ταξίδια του, μοιάζει απών, «κλεισμένος στα προβλήματά του». Ως εκ τούτου, την *κανονιστική λειτουργία* του, που εύστοχα καταδεικνύει και ο J. Lacan στο περίφημο κείμενο για τα οικογενειακά συμπλέγματα (Lacan, 1938), την έχει εκχωρήσει στη μητέρα. Άλλωστε, καθώς αναφέρει χαρακτηριστικά κάποια στιγμή η Πολυ-ξένη, «αυτό που έλεγε η μάνα ήταν νόμος απαράβατος». Ο αδελφός μάταια προσπαθεί να «το παίζει άνδρας», αφού είναι κι αυτός υποταγμένος στη

μητρική κυριαρχία. Πρόκειται για μια κυριαρχία που ενδύεται τον μανδύα της αυθεντίας και της θρησκευτικότητας και θεμελιώνεται κυρίως στην ψυχολογική χειραγώγηση. Η χρήση της απειλής της εγκυμοσύνης ή της σύφιλης αποτελεί ένα έκδηλο και καθοριστικό δείγμα αυτής ακριβώς της ψυχολογικής χειραγώγησης. Η σεξουαλικότητα, αντί να προβάλλεται από τη μητέρα ως διαψυχική επικοινωνία, ως ζωντανό και δημιουργικό δέσιμο που εμφορείται από τον συντονισμό της επιθυμίας (Dolto, 1996: 361), νοηματοδοτείται σαν κάτι επονεϊδιστο, μιαιρό και μολυσματικό. Δεν είναι μάλλον τυχαίο ότι, ετοιμάζοντας την παρουσίαση της εν λόγω κλινικής περίπτωσης, μου έρχονται στο μυαλό τα λόγια του Franz Kafka προς τον καταπιεστικό πατέρα του: «Το ότι ήθελες να νοιαστείς, ώστε να μη φέρω σωματικά τίποτα από τη βρωμιά στο σπίτι, ήταν κάτι δευτερεύον, με τούτο προστάτευες μόνον τον εαυτό σου, το σπίτι σου. Το κυριότερο ήταν μάλλον ότι εσύ έμενες [...] πάνω από αυτά τα πράγματα. [...] Αν αποτελείτο λοιπόν ο κόσμος από μένα και από σένα, μια ιδέα που μου ερχόταν πολύ συχνά, τότε θα τελείωνε με σένα η αγνότητα τού κόσμου και θα άρχιζε με μένα, χάρη στη συμβουλή σου, η βρωμιά. Καθεαυτό ήταν αληθινά ακατανόητο που με καταδίκਾζες έτσι, τούτο δεν μπορούσε να οφείλεται παρά σε παλιά ενοχή και σε βαθιά περιφρόνηση από μέρους σου.» (Kafka, 1919: 63 & 64)

Τα λόγια της μητέρας καλλιεργούν στην Πολυ-ξένη την εντύπωση ότι όλοι οι άνδρες είναι «απάνθρωποι» και εκμεταλλευτές, ότι η εκτός γάμου σεξουαλικότητα είναι καταστροφική και ότι οι συνέπειες αυτής της σεξουαλικότητας στιγματίζουν ανεπανόρθωτα. Οι συνέπειες είναι νομοτελειακά -χωρίς καμία άλλη πιθανή εκδοχή- η ανεπιθύμητη εγκυμοσύνη ή η σύφιλη, καταστάσεις όπου το σωματικό στίγμα συνυπάρχει με το κοινωνικό. Πρόκειται για δύο τόσο διαφορετικές μεταξύ τους ιδέες, που όμως φαίνεται πως καταλήγουν να συνδεθούν άρρηκτα στην σκέψη τού νεαρού κοριτσιού. Και εν συνεχεία, έρχεται η εξωτερική πραγματικότητα να επαληθεύσει τις τρομερές μητρικές απειλές: Η Πολυ-ξένη μένει έγκυος από έναν άνδρα που την αρνείται και την παρατά με τον πλέον απάνθρωπο τρόπο. Βέβαια, διερωτάται κανείς για την επιλογή τού συγκεκριμένου άνδρα ως πρώτου ερωτικού συντρόφου της, μια επιλογή που μοιάζει σε ασυνείδητο επίπεδο να αποσκοπεί στην επαλήθευση των μητρικών πεποιθήσεων σαν αυτοεκπληρούμενη προφητεία. Ωστόσο, πρέπει να συνεκτιμηθεί ότι η μεγάλη ηλικία του, η οικογενειακή του κατάσταση και η στενή φιλική του σχέση με τον αδελφό της, ίσως να παραπέμπουν στην πραγμάτωση μιας μύχιας αιμομικτικής επιθυμίας. Άλλωστε, «οι ψυχαναλυτικές έρευνες έχουν δείξει πέρα από κάθε δυνατότητα αμφιβολίας, πως μια αιμομικτική ερωτική εκλογή είναι

στην πράξη η πρώτη και κανονική εκλογή, και ότι μόνον αργότερα εκδηλώνεται οποιαδήποτε αντίθεση ενάντια της και τής οποίας τις αιτίες δεν πρέπει να τις αναζητήσουμε στην ψυχολογία τού ατόμου» (Freud, 1916 - 17 a: τόμος Α΄, 203).

Κατά τη γνώμη μου, το κλειδί για την κατανόηση τής επακόλουθης συλλογιστικής τής Πολυ-ξένης (έτσι όπως αυτή θα αναπτυχθεί στα επόμενα υποκεφάλαια) είναι η σύνδεση τής εκπεφρασμένης σεξουαλικότητας με την ανεπιθύμητη εγκυμοσύνη και τη σύφιλη. Επίσης, η σύνδεση τής εγκατάλειψης και τής προδοσίας από τον εραστή της με την απανθρωπιά, σύμφωνα πάντα με τον εκφοβισμό τής μητέρας ότι, αφού «έχει πια χαθεί η ανθρωπιά από τον κόσμο», όλοι οι άνδρες θα προσπαθήσουν να την εξαπατήσουν και να την εκμεταλλευτούν σεξουαλικά. Συνεπώς, όλοι αυτοί οι άνδρες είναι απάνθρωποι, «δεν είναι άνθρωποι». Τα γεγονότα τής εξωτερικής πραγματικότητας (η εγκυμοσύνη και η εγκατάλειψη) έρχονται να επαληθεύσουν τις μητρικές απειλές και να ενισχύσουν απόλυτα τις παραπάνω συνδέσεις στην σκέψη τής νεαρής κοπέλας. Μοιάζει σαν η έκφραση τής σεξουαλικότητας εκτός γάμου να επιφέρει δύο αναπόφευκτες τιμωρίες: τον ερχομό ενός παιδιού ή τη σύφιλη. Κατ' επέκταση, διερωτάται κανείς ποια μπορεί να είναι η φαντασίωση και η προσδοκία για το παιδί αυτό που ο ερχομός του τοποθετείται στο ίδιο επίπεδο με μια μολυσματική και επονείδιστη ασθένεια.

Είναι αλήθεια ότι «πόνος και επιθυμία πάνε ζευγάρι. Δίπλα στην επιθυμία τρυπώνει πάντα η δοκιμασία, ο πόνος τού ανθρώπου συνδέεται με την επιθυμία του.» (Dolto, 1996: 267) Επίσης αλήθεια είναι ότι μόνο μέσα από μια σειρά επώδυνων εμπειριών το άτομο «γίνεται πραγματικά ο εαυτός του, αν μπορέσει να τον ξεχωρίσει απ' τους γονείς του. Για να τα καταφέρει, πρέπει να απελευθερωθεί από την εξουσία που έχουν πάνω του οι γονείς του και -ακόμη πιο δύσκολο- από την εξουσία που το ίδιο τούς έχει δώσει λόγω τού άγχους του και των αναγκών εξάρτησης, καθώς και από την επιθυμία να τού ανήκουν για πάντα, όπως και το ίδιο νιώθει ότι τους ανήκει.» (Bettelheim, 1976: 131 & 132) Όμως, η Πολυ-ξένη δεν κατορθώνει τίποτα από αυτά. Η πραγματικότητα τής εγκυμοσύνης και τής εγκατάλειψης τη θέτουν αναγκαστικά υπό τη γονεϊκή εξουσία, ενώ η πραγματοποίηση των απειλών τής μητέρας ενισχύει επιπλέον τη μητρική αυθεντία και κυριαρχία. Οι γονείς και ο αδελφός αποφασίζουν τη λύση τής έκτρωσης και, όταν αυτή αποδεικνύεται ανέφικτη, στρέφονται στη λύση τής υιοθεσίας. Η νεαρή κοπέλα, εγκλωβισμένη στις επικρατούσες αντιλήψεις και συνθήκες τής εποχής, δεν έχει άλλη επιλογή από το να αποδεχτεί την απόφασή τους...

9.2 Το ψεύδος τής Πολυ-ξένης

Η Πολυ-ξένη σταματά αναγκαστικά το γυμνάσιο και, κατά τη διάρκεια τής εγκυμοσύνης, κλείνεται στο σπίτι υπό την αυστηρή επιτήρηση τής μητέρας και τού αδελφού της, οι οποίοι είναι διαρκώς «μέσα στα νεύρα και τη μουρμούρα». Διακόπτει κάθε φιλική σχέση και περνά το μεγαλύτερο μέρος τής ημέρας απομονωμένη στο δωμάτιό της. Παραμελεί τον εαυτό της και τη σωματική της υγιεινή. Αναφερόμενη σ' εκείνη την περίοδο, λέει χαρακτηριστικά: «Κόντευα να τρελαθώ! Δεν μπορούσα να χωνέψω όσα έγιναν! Δεν μπορούσα να πιστέψω ότι εκείνος έφτασε στο σημείο να με λέει πουτάνα! Και το χειρότερο ήταν ότι η μάνα βγήκε αληθινή! Λες και με καταράστηκε!» Τα βράδια αδυνατεί να κοιμηθεί. Βασανίζεται από έντονο άγχος. Σκέφτεται συχνά τον εραστή της και τον τρόπο που τής φέρθηκε. Δεν μπορεί να δεχτεί ότι «αυτός βγήκε λάδι και συνεχίζει τη ζωή του σαν να μην έχει γίνει τίποτα». Θέλοντας να τον εκδικηθεί, ταχυδρομεί ένα ανώνυμο σημείωμα στη γυναίκα του. Τής γράφει ότι «είναι η ερωμένη τού άνδρα της», ότι αυτός «είναι συφιλιδικός» και ότι «το ξέρει γιατί έχει κολλήσει σύφιλη και την ίδια». Καθώς μας διηγείται η Πολυ-ξένη αυτήν τη συκοφαντική ενέργειά της, παίρνει μια πονηρή έκφραση ικανοποίησης. «Ήθελα να τον πονέσω! Τού άξιζε! Βέβαια, η γυναίκα του δεν έφταιγε. Όμως, ας ανησυχούσε κι εκείνη λίγο... Να δει τη γλύκα! Να δει με τι άνδρα πλάγιαζε!»

Το θέμα τής σύφιλης επανέρχεται στο περιεχόμενο τού προαναφερθέντος ψεύδους, ενός ψεύδους που η ερμηνεία του μας παρέχει πολλές ενδιαφέρουσες πληροφορίες. Κατ' αρχήν, να παρατηρήσουμε ότι η νεαρή κοπέλα διατηρεί επαρκή επίγνωση και αποδοχή τής διαφοροποίησης μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας. Έχει δηλαδή σαφή επίγνωση ότι ο εραστής της δεν είναι συφιλιδικός -τουλάχιστον έτσι όπως η κοινή γνώμη ορίζει τον πάσχοντα από σύφιλη- αλλά προβάλλει αυτόν τον αναληθή ισχυρισμό καθαρά για προσωπικούς λόγους εκδίκησης. Επίσης, είναι εμφανές ότι έχει πλήρη επίγνωση και τής εικόνας που η πλειονότητα των ανθρώπων τής εποχής συνδέει με τη συγκεκριμένη ασθένεια, αφού προβλέπει εύστοχα τον αντίκτυπο τής συκοφαντίας της στον εραστή της και τη σύζυγό του. Η επαρκής διάκριση μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας συνεπάγεται έτσι και τη διάκριση μεταξύ εξωτερικής πραγματικότητας και εξωτερικής μη πραγματικότητας, κάτι που -με λίγα λόγια- σημαίνει ότι η Πολυ-ξένη έχει συνείδηση τού ψεύδους της. Εφόσον δεν υπάρχει σύγχυση αυτών των παραμέτρων, η λειτουργικότητά της παραμένει ανεπηρέαστη.

Το αντικείμενο υφίσταται και αναγνωρίζεται ως τέτοιο. Ως αντικείμενο πρέπει μάλλον να εκλάβουμε εδώ τον εραστή της. Εξάλλου, εκείνη την περίοδο, ολόκληρη η ύπαρξή της στρέφεται γύρω απ' αυτόν. Αυτός υποκινεί και τη γένεση τού ψεύδους της, ενός ψεύδους που ουσιαστικά στοχεύει -μέσω τής συζύγου του- στη δική του τιμωρία. Βέβαια, εδώ μοιάζει αβάσιμη η θέση ότι ο φόβος τής απώλειας τού αντικειμένου οδηγεί στο καταφύγιο τού ψεύδους (Ahmad, 2006: 259), αφού το συγκεκριμένο ψεύδος (όπως και η πλειονότητα των περιπτώσεων όπου αυτό χρησιμοποιείται εκδικητικά) αποσκοπεί στην εκδίκηση μιας απώλειας που έχει ήδη συντελεσθεί. Η σύγχυση -κατά τη γνώμη μου- επιλύεται αν σκεφτούμε για τι είδους απώλεια πρόκειται. Πρόκειται εμφανώς για μια απώλεια επί τής εξωτερικής πραγματικότητας. Κατ' ουσίαν, η Πολυ-ξένη φαίνεται να αμύνεται στην αναγνώριση τής συντελεσθείσας απώλειας ως τέτοιας, μιας απώλειας που ίσως δεν έχει επαρκώς ψυχοποιηθεί. Προς επίρρωση αυτής τής άποψης, αξίζει να επισημανθεί ότι γράφει πως «είναι η ερωμένη» του και όχι πως ήταν η ερωμένη του. Η χρήση τού ενεστώτα -ενός χρόνου που αναφέρεται στο παρόν- υποδηλώνει την αδυναμία της να αποδεχθεί αυτά που μεσολάβησαν. Άλλωστε, η ίδια λέει ξεκάθαρα ότι «δεν μπορούσε να χωνέψει όσα έγιναν». Επίσης, η ιδέα ότι μοιράζεται με τον εραστή της μια κοινή μοίρα, μια ασθένεια που παραπέμπει άμεσα στη σεξουαλικότητα, ίσως να ενέχει κεκαλυμμένα τη φαντασίωση ενός άρρηκτου κοινού δεσμού. Και κάτι ακόμη: Η Πολυ-ξένη μιλά για το έντονο άγχος που τη διακατείχε. Συνήθως, το άγχος «συνοδεύει την αναμονή και συνιστά μια κατάσταση στην οποία το υποκείμενο αισθάνεται αβοήθητο. Μολοντούτο, αποτελεί το τελευταίο μέσο που διαθέτει το υποκείμενο για να διατηρήσει την επαφή με ένα αντικείμενο επιθυμίας που κινδυνεύει να χαθεί.» (Safouan, 2001: 210) Με βάση όλες τις παραπάνω παρατηρήσεις, το ψεύδος της φαίνεται να συμβάλλει φαντασιωτικά στην αποτροπή τής συντέλεσης μιας ήδη τετελεσμένης στην εξωτερική πραγματικότητα απώλειας (στο σημείο αυτό έγκειται και μια ουσιαστική διαφορά από τη μυθοπλασία, η οποία συνίσταται ουσιαστικά στη φαντασιωτική αναπλήρωση ή εκλογίκευση -σ' έναν δεύτερο όμως πάντα χρόνο- μιας τετελεσμένης και αναγνωρισμένης απώλειας).

Το ψεύδος τής Πολυ-ξένης αποσκοπεί σαφώς στην εκδίκηση τού εραστή της για την «απάνθρωπη» συμπεριφορά του («Ήθελα να τον πονέσω! Τού άξιζε!»). Συγχρόνως, μοιάζει να αποτελεί έμμεση απάντηση στο δικό του ψεύδος ότι εκείνη «πλαгиάζει με τον έναν και τον άλλον». Αφού τον προβάλλει σαν συφιλιδικό που τής μεταδίδει την ασθένεια, συνεπάγεται ότι αυτός είναι ο ανήθικος και ότι αυτός

συνηθίζει να συνάπτει περιστασιακές σεξουαλικές σχέσεις. Μια τέτοια παρατήρηση μας παραπέμπει στη θεωρητική τοποθέτηση ότι το ψεύδος είναι συνήθως η αντίδραση στο ψεύδος ενός άλλου προσώπου· είναι ένα καταφύγιο, μια στρατηγική επιβίωσης, μπροστά σε μια παθογενή κατάσταση (Korff - Sausse, 2009: 23).

Όπως έχει ήδη επισημανθεί, η Πολυ-ξένη έχει επίγνωση ότι ψεύδεται. Με άλλα λόγια, έχει συνείδηση ότι αλλοιώνει σκόπιμα την εξωτερική πραγματικότητα. Εξάλλου, η επίγνωση είναι απαραίτητη προϋπόθεση ενός ψεύδους, αφού, χωρίς αυτήν, μια πρόταση μπορεί να είναι ψευδής ως προς την πραγματικότητα, αλλά δεν μπορεί να είναι ψεύδος. Κατά συνέπεια (υπό μία ευρεία και σχηματική οπτική), θα εστιάζαμε το ψεύδος της κυρίως στο πεδίο τού συνειδητού, όπως αυτό ορίζεται από τον S. Freud στο πλαίσιο τής πρώτης τοπικής θεωρίας του για το ψυχικό όργανο. Προβαίνοντας σε αυτόν τον ισχυρισμό, είναι σημαντικό να επεξηγήσω ότι δεν παραβλέπω πως κάθε ψυχική κίνηση σχετίζεται αναμφίβολα και με τους τρεις ψυχικούς τόπους (το συνειδητό, το προσυνειδητό και το ασυνειδητό), οι οποίοι -ούτως ή άλλως- συνδέονται αναπόσπαστα μεταξύ τους και αλληλεπιδρούν (βρίσκονται σε μια δυναμική κατάσταση). Επίσης, δεν μπορώ να παραβλέψω τον αναπόφευκτα καθοριστικό ρόλο τού ασυνειδήτου, έναν ρόλο με τον οποίον πρόκειται ν' ασχοληθώ εκτενώς στη συνέχεια. Θεωρώ απλώς ότι, συγκριτικά με τη μυθοπλασία και την παραληρητική ιδέα, στην περίπτωση τού ψεύδους, αυτός ο ρόλος τού ασυνειδήτου παραμένει περισσότερο οριοθετημένος και πλαισιωμένος.

Αυτή η επαρκής οριοθέτηση και πλαισίωση φαίνεται να είναι αποτέλεσμα τής επαρκούς λειτουργίας τής απόθησης. Κατά συνέπεια, τα στοιχεία τού ασυνειδήτου μπορούν να περάσουν στο πεδίο τής συνείδησης μόνο κεκαλυμμένα, έχοντας προηγουμένως υποστεί σημαντικές παραμορφώσεις και μετασχηματισμούς. Ως εκ τούτου, η ασυνείδητη επιθυμία τού υποκειμένου εκφράζεται στο περιεχόμενο ενός ψεύδους με αρκετά κεκαλυμμένο τρόπο. Δηλαδή, είναι σαν το ψεύδος προς τους άλλους να αποτελεί ταυτοχρόνως και ψεύδος προς την αναγνώριση τής ασυνείδητης επιθυμίας. Ωστόσο, μέσω μιας ερμηνευτικής προσέγγισης τού περιεχομένου ενός ψεύδους, έτσι όπως αρθρώνεται στον λόγο τού υποκειμένου, υπάρχει η δυνατότητα να αποκαλυφθεί -να αποκρυπτογραφηθεί, θα λέγαμε- η κρυμμένη αλήθεια τής ασυνείδητης επιθυμίας. Ο μοναδικός δρόμος γι' αυτήν την αποκρυπτογράφηση διέρχεται από τα λόγια τού υποκειμένου και απ' ό,τι τα λόγια αυτά σημαίνουν για το ίδιο το υποκείμενο. Αλλά ας γίνουμε πιο συγκεκριμένοι. Τι μπορεί άραγε να μας πει το ψεύδος τής Πολυ-ξένης για την αλήθεια τής ασυνείδητης επιθυμίας της;

Η Πολυ-ξένη γράφει στη σύζυγο τού εραστή της ανώνυμα, γεγονός που φανερώνει τον φόβο της να εκτεθεί, ίσως γιατί γνωρίζει ότι το μεγαλύτερο μέρος τού ισχυρισμού της είναι ψευδές. Επιπλέον, δεδομένου ότι ο κύριος στόχος της είναι να προκαλέσει αναστάτωση και να τρομοκρατήσει με την ιδέα τής νόσου, ίσως υποθέτει ότι η διατήρηση τής ανωνυμίας της θα λειτουργήσει βοηθητικά στην επίτευξή του. Συγκεκριμένα, τής αποκαλύπτει ότι «είναι η ερωμένη τού άνδρα της». Πρόκειται για μια μικρή και τετριμμένη φράση, που όμως φαίνεται να περιέχει ουσιώδη μηνύματα. Η φράση αυτή θα ήταν αληθής στο σύνολό της, αν ο χρόνος τού ρήματος ήταν παρελθοντικός. Τη στιγμή που γράφεται, η Πολυ-ξένη δεν είναι πλέον «ερωμένη» αυτού τού «άνδρα», ο οποίος την έχει προ καιρού εγκαταλείψει, έχει αποποιηθεί οποιαδήποτε ευθύνη του και έχει διακόψει κάθε επικοινωνία μαζί της. Αντίθετα, η χρήση τού ενεστώτα δηλώνει σαφώς τη συνέχιση τής ερωτικής τους σχέσης στο παρόν, κάτι που είναι ψευδές. Σε συνειδητό επίπεδο, ίσως η επιλογή αυτού τού χρόνου να γίνεται υπό το σκεπτικό ότι η ιδέα μιας μοιχείας που διαπράττεται κατ' εξακολούθησιν και συνεχίζει να υφίσταται προκαλεί πολύ μεγαλύτερη ζήλια και αναστάτωση στην απατημένη σύζυγο. Ωστόσο, σε ασυνείδητο επίπεδο, η χρήση τού ενεστώτα ίσως φανερώνει την επιθυμία τής Πολυ-ξένης να μην είχε συμβεί τίποτα απ' όσα συνέβησαν, να εξακολουθούσε δηλαδή να υφίσταται η ερωτική επένδυση αυτού τού «άνδρα» στο πρόσωπό της. Είναι σαν η ίδια να αρνείται να αποδεχθεί την τραυματική κατάληξη τής σχέσης τους και -κατ' επέκταση- όλα όσα επακολούθησαν.

Ας περάσουμε τώρα στη λέξη «ερωμένη». Προσεγγίζοντάς την ερμηνευτικά, θα λέγαμε ότι είναι η γυναίκα που καθίσταται αντικείμενο ερωτικής επένδυσης, η γυναίκα που αγαπιέται. Η χρήση της γίνεται σε μια περίοδο όπου η Πολυ-ξένη έχει προδοθεί και εγκαταλειφθεί, με τρόπο μάλιστα που επαληθεύει τις μητρικές προβλέψεις ότι «όλοι οι άνδρες θα τής τάξουν λαγούς με πετραχήλια για να κάνουν τη δουλειά τους», αφού «έχει πια χαθεί η αγάπη και η ανθρωπιά από τον κόσμο». Έτσι, η χρήση αυτής τής λέξης μοιάζει να αναιρεί την επώδυνη συνθήκη τής εγκατάλειψης, εκφράζοντας την ασυνείδητη επιθυμία τής νεαρής κοπέλας να έχει αποτελέσει -αλλά και να εξακολουθήσει να αποτελεί- το αντικείμενο ερωτικής επιθυμίας και αγάπης. Το αντικείμενο ερωτικής επιθυμίας όχι οποιουδήποτε, αλλά ενός συγκεκριμένου ατόμου: τού «άνδρα» τής παραλήπτριας τού γράμματος. Στο σημείο αυτό, εκφράζεται η συνειδητή πρόθεση τής Πολυ-ξένης να προκαλέσει στη σύζυγο τού εραστή της συναισθήματα ζήλιας και προδοσίας. Όμως, εκφράζεται και η κεκαλυμμένη ασυνείδητη επιθυμία της να αποτελεί η ίδια αντικείμενο ζήλιας λόγω

τής προτίμησης τού συγκεκριμένου «άνδρα», ο οποίος την έχει καταστήσει αντικείμενο τού έρωτά του. Συγχρόνως, απαντά στη συκοφαντία τού εραστή της και την πιθανή προκατάληψη των ανθρώπων τού περιβάλλοντός της: Δεν «πλαγιάζει με τον έναν και τον άλλον», δεν είναι «πουτάνα», «είναι η ερωμένη» ενός μόνο και συγκεκριμένου «άνδρα». Εμβαθύνοντας ακόμη περισσότερο, θα λέγαμε ότι η έννοια τής «ερωμένης» βάζει την Πολυ-ξένη σε μια θέση παθητικότητας και ίσως εκφράζει την ασυνείδητη επιθυμία της να αποποιηθεί εντέλει τη δική της ενδεχόμενη υπαιτιότητα για ό,τι συνέβη.

Το σημείωμα δεν τελειώνει εδώ. Η Πολυ-ξένη, θέλοντας να τρομοκρατήσει, γράφει ότι ο εραστής της «είναι συφιλιδικός» και ότι «το ξέρει γιατί έχει κολλήσει σύφιλη και την ίδια». Σε μια εποχή που οι ιατρικές εξετάσεις ήταν λιγότερο διαδεδομένες και πιο χρονοβόρες και που η σύφιλη επέφερε τον ηθικό και κοινωνικό στιγματισμό, υποθέτουμε ότι αυτή η ψευδής δήλωση θα κλόνιζε ακόμη περισσότερο την εμπιστοσύνη τής παραλήπτριας προς τον σύζυγό της και θα τής προκαλούσε μεγάλη αγωνία και τρόμο μέχρι να διαπιστωθεί ιατρικά η αλήθεια. Απόδειξη αυτής τής πρόθεσης είναι τα ίδια τα λόγια τής Πολυ-ξένης που συνοδεύουν τη διήγηση τού ψεύδους της: «Βέβαια, η γυναίκα του δεν έφταιγε. Όμως, ας ανησυχούσε κι εκείνη λίγο... Να δει τη γλύκα! Να δει με τι άνδρα πλάγιαζε!» Αλλά, πέρα από την προφανή σημασία, η ιδέα τού ατόμου που πάσχει από σύφιλη έχει μάλλον συνδεθεί στο μυαλό τής νεαρής κοπέλας -λόγω των μητρικών απειλών- με τη σεξουαλική εκμετάλλευση και την «απανθρωπιά». Έτσι, μέσω τής επιλογής τού περιεχομένου τού συγκεκριμένου ψεύδους, η Πολυ-ξένη μοιάζει να υπονοεί ότι ο εραστής της είναι σεξουαλικά διεφθαρμένος και «απάνθρωπος», καθώς και ότι τής έχει μεταδώσει τη σεξουαλική διαφθορά του. Βέβαια, όπως έχει ήδη επισημανθεί εκτενώς, η σύφιλη έχει συνδεθεί στην σκέψη της και με την ανεπιθύμητη εγκυμοσύνη, γεγονός που ίσως μας επιτρέπει να εκλάβουμε την ιδέα τής μετάδοσης αυτής τής σεξουαλικά μεταδιδόμενης ασθένειας ως κεκαλυμμένη έκφραση μιας ιδέας σεξουαλικής μύησης με άκρως αρνητικές συνέπειες, μεταξύ των οποίων και αυτήν τής εγκυμοσύνης. Δηλαδή, είναι σαν το «με έχει κολλήσει σύφιλη» να χρησιμοποιείται για να εκφράσει το φαντασιωτικό ανάλογό του ότι «με έχει μύσει στη σεξουαλικότητα (που αποδεικνύεται εντέλει καταστροφική), με έχει εκμεταλλευτεί, με έχει καταστήσει έγκυο». Να παρατηρήσουμε ότι η Πολυ-ξένη εξακολουθεί να βάζει τον εαυτό της σε μια παθητική θέση. Είναι αυτή που την έχουν ξεγελάσει, την έχουν παρασύρει, τής έχουν μεταδώσει μια επονείδιστη ασθένεια, την έχουν κάνει να υποφέρει.

Ψευδόμενη ότι ο εραστής της «την έχει κολλήσει σύφιλη», θέτει τον εαυτό της σε μια κοινή μοίρα. Φανερώνει έτσι την ασυνείδητη επιθυμία της να διατηρήσει κάτι κοινό μαζί του, κάτι κοινό που γεννάται από τη σεξουαλικότητα (όπως άλλωστε ισχύει και στην περίπτωση ενός παιδιού). Δεδομένου ότι η σύφιλη είναι συνδεδεμένη με τη σεξουαλικότητα, καθώς και ότι ο εραστής της αρνείται επανειλημμένως την ερωτική τους σχέση, η ασυνείδητη επιθυμία της φαίνεται πως εστιάζεται σε μια αποδεδειγμένη αναγνώριση -τόσο από τους άλλους όσο και από τον ίδιο της τον εαυτό- των σεξουαλικών τους συννευρέσεων. Δηλαδή, το γεγονός ότι «την έχει κολλήσει σύφιλη» αποδεικνύει αναμφισβήτητα ότι έχει συννευρεθεί μαζί της και διαψεύδει τις διαψεύσεις του. Επίσης, ο συλλογισμός ότι η ίδια είναι συφιλιδική, άρα της έχει μεταδώσει την ασθένεια ο συγκεκριμένος άνθρωπος, άρα και αυτός είναι συφιλιδικός, προϋποθέτει ότι η νεαρή κοπέλα δεν είχε ερωτικές σχέσεις με άλλα άτομα και φανερώνει την ασυνείδητη επιθυμία της να αντικρούσει την επώδυνη συκοφαντία ότι «πλαγιάζει με τον έναν και τον άλλον». Μάλιστα, σε μια αμυντική προσπάθεια, προβάλλει τη συκοφαντία στον εραστή της: Δεν είναι αυτή που «πλαγιάζει με τον έναν και τον άλλον» αλλά αυτός είναι «συφιλιδικός», γεγονός που ενέχει τη φαντασίωση ότι αυτός είναι ο ανήθικος. Τέλος, ορμώμενοι από τη σύνδεση μεταξύ σύφιλης και ανεπιθύμητης εγκυμοσύνης και βασιζόμενοι στους ισχυρισμούς του εραστή της ότι πάνε να του «φορτώσουν ένα παιδί που δεν είναι δικό του», θα λέγαμε ότι το εν λόγω περιεχόμενο του ψεύδους της Πολυ-ξένης ίσως εκφράζει -μεταξύ όλων όσων προαναφέρθηκαν- και την ασυνείδητη επιθυμία της να αποδοθεί και να αναγνωριστεί στον εραστή της η πατρότητα του κυοφορούμενου παιδιού της. Πρόκειται εδώ ξανά για τη φανταστική ισοδυναμία ανάμεσα στο «αυτός με έχει κολλήσει σύφιλη» και στο «αυτός με έχει καταστήσει έγκυο».

Είναι σίγουρο ότι μπορούν να διατυπωθούν πολλές ακόμη παρατηρήσεις για τη λειτουργία και το περιεχόμενο αυτού του ψεύδους, παρατηρήσεις που θα παραμείνουν στην πλειονότητά τους αναπόδεικτες εικασίες. Αυτό που -κατά τη γνώμη μου- έχει τη μεγαλύτερη σημασία είναι να υπογραμμιστεί το γεγονός ότι το περιεχόμενο ενός ψεύδους είναι φορέας της αλήθειας της ασυνείδητης επιθυμίας του υποκειμένου. Μιας αλήθειας που εκφράζεται αρκετά κεκαλυμμένα και περίπλοκα μέσα από παραμορφώσεις και μετασχηματισμούς. Πολλές φορές, όπως και στη δεδομένη περίπτωση, διάφορες εκφάνσεις αυτής της αλήθειας συνυφαίνονται γύρω από έναν κύριο άξονα. Η συγκεκριμενοποίησή τους έχει νόημα μόνο στον βαθμό που συμβάλλει στην καλύτερη κατανόηση της προβληματικής του εκάστοτε υποκειμένου.

9.3 Η μυθοπλασία τής Πολυ-ξένης

Η Πολυ-ξένη γεννά με μυστικότητα ένα υγιές αγοράκι. Η κύηση και ο τοκετός περιγράφονται ως φυσιολογικοί. Η ίδια θυμάται: «Ήμουν πολύ χαρούμενη! Όταν είδα το παιδί μου, ξέχασα όλα όσα τράβηξα. Ήταν τόσο όμορφο! Έμοιαζε στον πατέρα του, αλλά έμοιαζε και σ' εμένα. Είναι επιστήμονας τώρα το παιδί μου.» Στην αρχή, οι γονείς της αντιδρούν στη μεταφορά τού μωρού από την κλινική στο σπίτι. Τελικά, με μεγάλη δυσκολία και «χίλια παρακάλια», το δέχονται για ένα σύντομο διάστημα. Η Πολυ-ξένη αφοσιώνεται εξ ολοκλήρου στη φροντίδα του. «Η μάνα μου ούτε να το δει! Λες και δεν υπήρχε. Ντρεπόταν πολύ και γι' αυτό και για 'μένα.» Με τη συμπλήρωση τού πρώτου μήνα, οι γονείς και ο αδελφός της επιμένουν να δοθεί το μωρό για υιοθεσία. Εκείνη αντιδρά έντονα. Φτάνουν στο σημείο να την απειλήσουν ότι θα το αφήσουν σε κάποιο ίδρυμα ή ότι «θα την πετάξουν στον δρόμο να πάει να γίνει πουτάνα» έτσι κι αλλιώς ξεγραμμένη την έχουν». Στην απόγνωση της, τους λέει ότι «αν τη χωρίσουν από το παιδί, θα τους καταγγείλει στην αστυνομία και θ' αυτοκτονήσει». Καταλήγουν στην εξής συμβιβαστική ιδέα: Να δοθεί το μωρό προσωρινά στη μεγαλύτερη αδελφή, η οποία είναι άτεκνη και ζει με τον σύζυγό της στη Θεσσαλονίκη, ούτως ώστε να αποφευχθεί το σκάνδαλο και να υπάρξει ο απαιτούμενος χρόνος για μια ψύχραιμη επίλυση τού θέματος. Από τη μία πλευρά, οι γονείς και ο αδελφός προτείνουν τη συγκεκριμένη προσωρινή λύση με το σκεπτικό ότι η απομάκρυνση τού παιδιού θα περιορίσει και τη συναισθηματική επένδυση τής μητέρας. Από την άλλη, η Πολυ-ξένη την αποδέχεται με την ελπίδα ότι έτσι θα κερδίσει χρόνο και ίσως καταφέρει να τους μεταπείσει.

Η μεγαλύτερη αδελφή -με τη συγκατάθεση τού συζύγου της- έρχεται στην Αθήνα και παίρνει το μωρό, το οποίο παρουσιάζει στη Θεσσαλονίκη σαν παιδί μακρινών συγγενών της που η μητέρα του πέθανε στη γέννα και ο πατέρας του αδυνατεί να το μεγαλώσει. Η Πολυ-ξένη κλείνεται πάλι στο δωμάτιό της και εκδηλώνει μια φαινομενική απάθεια για οτιδήποτε. Ωστόσο, νιώθει διαρκή συναισθήματα μίσους προς όλη την οικογένεια, ακόμη και προς τον εαυτό της. Παραμελεί σε ακραίο βαθμό τη σωματική της φροντίδα, περιορίζει σημαντικά τη διατροφή της, αισθάνεται μονίμως εξαντλημένη, σε σημείο που να δυσκολεύεται να σηκωθεί από το κρεβάτι. Για ένα διάστημα, τα υπόλοιπα μέλη τής οικογένειας σταματούν κάθε αναφορά σε όσα έγιναν, σαν αυτά να μη συνέβησαν ποτέ. Αποφεύγουν κάθε νύξη για τον εραστή της ή για τη μεγαλύτερη αδελφή που διαμένει στη Θεσσαλονίκη. Βελτιώνουν τη

συμπεριφορά τους απέναντί της και προτείνουν να συνεχίσει το σχολείο και να γυρίσει στην πρότερη ζωή της, διαγράφοντας εντελώς από τη μνήμη της τα γεγονότα που μεσολάβησαν. Περνούν έτσι περίπου έξι μήνες.

Κάποια στιγμή, η Πολυ-ξένη επιχειρεί να συναντήσει ξανά τον πρώην εραστή της, ελπίζοντας σε μια αλλαγή της στάσης του τώρα που το παιδί έχει γεννηθεί. Εκείνος -μετά και από το συμβάν με το ψευδές σημείωμα- γίνεται έξαλλος και φτάνει στο σημείο να τη χτυπήσει, αποκαλώντας την επανειλημμένως «πουτάνα». Όμως, κατά κάποιον τρόπο, η σκληρότητά του φαίνεται να λειτουργεί καθοριστικά στην επαναδραστηριοποίησή της. «Τότε είδα ξεκάθαρα την πραγματικότητα που τόσο καιρό δεν ήθελα να δω. Είπα μέσα μου: Κάτι πρέπει να κάνεις, αλλιώς θα σε φάνε! Παρ' το απόφαση επιτέλους! Έχεις κολλήσει σύφιλη. Το μωρό πρέπει να μείνει μακριά σου μέχρι να γίνεις καλά. Εντελώς καλά! Για να μην κολλήσει. Για το καλό του...» Από το σημείο αυτό, η κλινική εικόνα της Πολυ-ξένης αλλάζει θεαματικά. Εκδηλώνει έναν εντυπωσιακό δυναμισμό. Αρχίζει ξανά να περιποιείται τον εαυτό της και να ενδιαφέρεται -με σχολαστικότητα μάλιστα- για τη σωματική της υγιεινή. Πολλές φορές, ξεπερνά τους φόβους της και αντιδρά ανοιχτά στην εξουσία των γονιών και τού αδελφού της. Για παράδειγμα, βγαίνει συχνά από το σπίτι «χωρίς καν να δίνει αναφορά». Επίσης, αποφασίζει να μαθητεύσει κοντά σε μια μοδίστρα, προκειμένου να μάθει τη δουλειά και να μπορεί να βγάζει δικά της χρήματα για να μεγαλώσει το παιδί της. Τα υπόλοιπα μέλη της οικογένειας δεν προβάλλουν ιδιαίτερες αντιρρήσεις και «την παίρνουν με το καλό για να τη φέρουν στα νερά τους». Όμως, κάθε φορά που στέλνει ένα γράμμα στην αδελφή της στη Θεσσαλονίκη ρωτώντας για το μωρό, εκείνη απαντά πολύ τυπικά και λακωνικά.

Στο διάστημα αυτής της αλλαγής, η Πολυ-ξένη αναπτύσσει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη σύφιλη και τη θεραπεία της. Ζητά σχετικές πληροφορίες σε εκλαϊκευμένα βιβλία και εκφράζει κάποια ανησυχία για τους τρόπους μετάδοσής της. Ωστόσο, η ιδέα ότι νοσεί από τη συγκεκριμένη ασθένεια δεν την αποδιοργανώνει. Αντιθέτως, δείχνει να τη διαχειρίζεται με αρκετή ωριμότητα και ψυχραιμία. Με δική της πρωτοβουλία, επισκέπτεται δύο γιατρούς, όπου τους εκθέτει την πεποίθησή ότι πάσχει από σύφιλη. Συνειδητοποιώντας και η ίδια ότι δεν παρουσιάζει κανένα από τα σχετικά συμπτώματα και κατόπιν των απαιτούμενων εξετάσεων, αποδέχεται εντέλει το γεγονός ότι δεν νοσεί. Εκ των υστέρων, με τη βοήθεια της σωστής ιατρικής πληροφόρησης, αντιλαμβάνεται και την αστοχία τού συλλογισμού της, δεδομένου ότι η σύφιλη μπορεί να μεταδοθεί από τη μητέρα στο έμβρυο κατά τη διάρκεια της

κύησης (ειδικά αν η μόλυνση της μητέρας βρίσκεται στο 1^ο ή το 2^ο στάδιο της νόσου) και να προκαλέσει ακόμη και θάνατο. Μετά από αυτά τα γεγονότα, η Πολυ-ξένη ανακοινώνει κατηγορηματικά στους γονείς και τον αδελφό της ότι -με ή χωρίς την υποστήριξή τους- πρόκειται να κρατήσει το παιδί και να το μεγαλώσει η ίδια. Η ανακοίνωσή της προκαλεί νέο κύκλο συγκρούσεων, πολύ πιο έντονων αυτήν τη φορά.

Ο γερμανός ποιητής Friedrich Hölderlin (1770 - 1843) γράφει πως «όπου υπάρχει κίνδυνος, εκεί φυτρώνει επίσης αυτό που σώζει» (Βέικος, 1977: 218). Κάτι τέτοιο μοιάζει να συμβαίνει και με την ιδέα της σύφιλης στο περιεχόμενο της προαναφερθείσας μυθοπλασίας. Η Πολυ-ξένη, προκειμένου να μπορέσει να διαχειριστεί ψυχικά τον τόσο τραυματικό και επώδυνο αποχωρισμό από το παιδί της, επιχειρεί να τον εκλογικεύσει και να τον απλοποιήσει πείθοντας τον εαυτό της ότι έχει κολλήσει σύφιλη και ότι ο αποχωρισμός αυτός αποσκοπεί στην προστασία του παιδιού και είναι προσωρινός. Μπορούμε εύκολα να φανταστούμε πόσο αναίτια, περίπλοκη και παράλογη της φαίνεται η υφιστάμενη συνθήκη, ώστε για να την αιτιολογήσει και να κατορθώσει να την αντιμετωπίσει είναι πρωτίστως απαραίτητο να επινοήσει η ίδια μια τόσο απτή αιτία. Στην επινοήση αυτή χρησιμοποιούνται αναπόφευκτα τα σχετιζόμενα με τη σύφιλη μνημονικά στοιχεία, προερχόμενα κυρίως από τα λόγια της μητέρας της για την ασθένεια. Άλλωστε, «η μνήμη δεν είναι κάτι στατικό, έχει και μια κατασκευαστική διάσταση. Δεν επινοούμε μόνο το μέλλον, επινοούμε και το παρελθόν μας. [...] Είναι σαν τον πηλό η μνήμη. Υπάκουη στα δάχτυλά μας. Την πλάθουμε, δεν είναι δεδομένη.» (Τσαλίκoglou, 2010 α: 30)

Η εσωτερική πραγματικότητα της Πολυ-ξένης (ουσιαστικά η φαντασίωση) επικαλύπτει την εξωτερική, οδηγώντας την έτσι στην πίστη ότι η απομάκρυνση του παιδιού της οφείλεται στη δίκη της ασθένεια από σύφιλη και όχι στο κοινωνικό στίγμα που -την εποχή εκείνη- επιφέρει η απόκτηση ενός παιδιού εκτός γάμου. Κατά συνέπεια, η νεαρή κοπέλα περνά περιστασιακά στο πεδίο της εξωτερικής μη πραγματικότητας, πιστεύοντας κάτι που στο παρελθόν γνώριζε και η ίδια ότι δεν ισχύει. Εξάλλου, έχει ήδη χρησιμοποιήσει το περιεχόμενο της μυθοπλασίας της και στο ψεύδος της προς τη σύζυγο του πρώην εραστή της, πράγμα που αποδεικνύει ότι η ίδια αναγνώριζε παλαιότερα το συγκεκριμένο περιεχόμενο ως κάτι ψευδές, ως κάτι που δεν ανταποκρίνεται στην εξωτερική πραγματικότητα. Αναγνώριζε δηλαδή ότι, ως προς την εξωτερική πραγματικότητα, ο πρώην εραστής της δεν είναι συφιλιδικός, ούτε η ίδια έχει κολλήσει σύφιλη. Βέβαια, αυτή η προσωρινή επικάλυψη και αλλοίωση της εξωτερικής πραγματικότητας φαίνεται να συμβάλλει καθοριστικά στην

κατανόηση μιας ακατανόητης συνθήκης, στον προσπορισμό τού απαραίτητου χρόνου και των απαιτούμενων ψυχικών δυνάμεων, προκειμένου να κατορθώσει να διαχειριστεί και να αποδεχτεί την τόσο επώδυνη όψη τού αποχωρισμού.

Με άλλα λόγια, η Πολυ-ξένη δεν έρχεται σε ρήξη με την εξωτερική πραγματικότητα (πράγμα που συμβαίνει στην περίπτωση τής παραληρητικής ιδέας), αλλά προτάσσει -για ένα διάστημα και για μία πολύ συγκεκριμένη κατάσταση- την εσωτερική της πραγματικότητα, ώστε να κατορθώσει εν συνεχεία να εξακολουθήσει να ζει εντός τής εξωτερικής. Η μυθοπλαστική κατασκευή της αποτελεί κατ' ουσίαν «μια διέξοδο, που για ένα διάστημα δεν μπορεί να καταστεί επεξεργάσιμη με διαφορετικό τρόπο και που αποτρέπει την καταθλιπτική βύθιση ή την ψυχωτική αποδιοργάνωση» (Korff - Sausse, 2009: 23). Μέσω αυτής, επιτυγχάνει να προστατέψει τη γενικότερη επαφή της με την εξωτερική πραγματικότητα και να διαφυλάξει τη λειτουργικότητά της (κάτι που δεν ισχύει στην περίπτωση τής παραληρητικής ιδέας, όπου η λειτουργικότητα τού υποκειμένου επηρεάζεται συνήθως δυσμενώς). Πιο συγκεκριμένα, ας θυμηθούμε πόσο έντονα καταθλιπτική και κατατονική είναι η εικόνα της προ τής μυθοπλαστικής κατασκευής: Κλείνεται στο δωμάτιό της, αδιαφορεί για τα πάντα, παραμελεί συστηματικά τη σωματική της φροντίδα, εκδηλώνει έντονη τάση απόσυρσης, αισθάνεται διαρκή εξάντληση. Από την άλλη πλευρά, χάρις στην εκλογίκευση που προσφέρει η μυθοπλασία, η εικόνα αυτή αλλάζει θεαματικά: Ανακτά το ενδιαφέρον της για τη ζωή, αρχίζει ξανά να περιποιείται τον εαυτό της, γίνεται δραστήρια και δυναμική, προσπαθεί να επιλύσει τα προβλήματά της αποφασιστικά και να αναλάβει τις ευθύνες της.

Είναι λοιπόν σημαντικό να επισημάνουμε την -όσο κι αν φαίνεται παράδοξο- παρηγορητική και καθησυχαστική λειτουργία τής εν λόγω μυθοπλασίας. Πιστεύοντας η Πολυ-ξένη ότι το μωρό της απομακρύνθηκε προσωρινά για να μην το κολλήσει σύφιλη, κατασκευάζει μια συγκεκριμένη αιτία αυτής τής απομάκρυνσης. Καθώς δυσκολεύεται να διαχειριστεί σε πραγματικό και ψυχικό επίπεδο τις πραγματικές αιτίες, οι οποίες αποδεικνύονται πολύ πιο περίπλοκες, συγκεχυμένες, τραυματικές και δύσκολα αντιμετωπίσιμες, εφευρίσκει μια δική της εξήγηση -πιο εύκολα αφομοιώσιμη ψυχικά- που συγκεκριμενοποιεί και απλουστεύει την αιτία τής δυστυχίας της. Συγχρόνως, μοιάζει λιγότερο επώδυνο να δεχτεί ότι η απομάκρυνση τού παιδιού αποσκοπεί εντέλει στη δική του προστασία, στο δικό του «καλό» («Για να μην κολλήσει. Για το καλό του...»). Επίσης, είναι παρηγορητική και ελπιδοφόρος η ιδέα ότι η απομάκρυνση αυτή είναι προσωρινή, ότι πρόκειται δηλαδή να διαρκέσει

μέχρι να θεραπευτεί η ίδια από τη σύφιλη («Το μωρό πρέπει να μείνει μακριά σου μέχρι να γίνεις καλά. Εντελώς καλά!»).

Έχει πλέον επέλθει η απώλεια τού αντικειμένου και -μέσω τού μυθοπλαστικού κατασκευάσματος- επιδιώκεται και επιτυγχάνεται μια εκλογίκευση και -κατά κάποιον τρόπο- μια φαντασιωτική αναπλήρωσή της. Ως αντικείμενο εδώ πρέπει να εκλάβουμε το παιδί. Σ' έναν πρώτο χρόνο, η Πολυ-ξένη αναγνωρίζει ότι έχει επέλθει η απώλειά του, γεγονός ιδιαίτερα τραυματικό και επώδυνο για την ίδια, που φαίνεται πως αδυνατεί να το αφομοιώσει ψυχικά. Κατασκευάζει λοιπόν -σ' έναν δεύτερο χρόνο- τη μυθοπλασία τής σύφιλης προκειμένου να παράσχει στον εαυτό της μια πιο συγκεκριμένη, απτή και κατανοητή αιτία γι' αυτήν την απώλεια. Συγχρόνως, επινοεί μια ελπιδοφόρο προοπτική αναπλήρωσης, αφού αντιμετωπίζει την απομάκρυνση τού παιδιού σαν προσωρινή συνθήκη που εξαρτάται αποκλειστικά από τη δική της θεραπεία, δημιουργώντας εκ παραλλήλου μια αυταπάτη ελέγχου τής κατάστασης. Όπως σε κάθε μυθοπλασία, έτσι κι εδώ προηγείται και προαπαιτείται η αναγνώριση και η αδυναμία διαχείρισης τής συντελεσθείσας απώλειας από το υποκείμενο («Τότε είδα ξεκάθαρα την πραγματικότητα που τόσο καιρό δεν ήθελα να δω.»).

Έχω επανειλημμένως επισημάνει -και εξακολουθώ να το κάνω προς αποφυγή παρανοήσεων- πόσο κοντόφθαλμη αποδεικνύεται η απόδοση μιας ψυχικής κίνησης (οποιαδήποτε κι αν είναι) αποκλειστικά σ' έναν τόπο τού ψυχισμού -έτσι όπως αυτοί ορίζονται και περιγράφονται από τον εμπνευστή τής ψυχανάλυσης στο πλαίσιο τής πρώτης τοπικής θεωρίας του για το ψυχικό όργανο- δηλαδή μόνο στο συνειδητό ή μόνο στο προσυνειδητό ή μόνο στο ασυνειδητό. Κάθε ψυχική κίνηση σχετίζεται αναπότρεπτα -σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό- και με τους τρεις προαναφερθέντες ψυχικούς τόπους, που -ούτως ή άλλως- συνδέονται αναπόσπαστα μεταξύ τους και βρίσκονται σε μια διαρκή επικοινωνία και αλληλεπίδραση. Ωστόσο, αν επιχειρούσαμε -υπό μία ευρεία και κάπως σχηματική οπτική- την τοπογραφική απόδοση (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Β', 98) τής συγκεκριμένης μυθοπλασίας, νομίζω ότι θα την εστιάζαμε κατ' εξοχήν στο πεδίο τού προσυνειδητού, δηλαδή σ' έναν ενδιάμεσο και συγκοινωνούντα χώρο μεταξύ συνειδητού και ασυνειδήτου (Bettelheim, 1976: 56 & 228). Άλλωστε, υπέρ μιας τέτοιας άποψης μοιάζει να συνηγορεί και η αρκετά οριοθετημένη επικράτηση τής εσωτερικής πραγματικότητας επί τής εξωτερικής, επικράτηση που ωθεί μεν περιστασιακά την Πολυ-ξένη στο πεδίο τής εξωτερικής μη πραγματικότητας, χωρίς όμως να επιφέρει τη ρήξη με την εξωτερική πραγματικότητα.

Δεδομένης αυτής τής επικράτησης, η ανάδυση τής ασυνείδητης επιθυμίας στο μυθοπλαστικό περιεχόμενο καθίσταται ευκολότερη και η έκφρασή της περισσότερο αμιγής και διαυγής, συγκριτικά βέβαια με ό,τι συμβαίνει στην περίπτωση τού ψεύδους. Ας προσπαθήσουμε λοιπόν να ανιχνεύσουμε την αλήθεια τής ασυνείδητης επιθυμίας τής Πολυ-ξένης μέσα από το περιεχόμενο τής μυθοπλασίας της. Κατ' αρχήν, είναι απαραίτητο να συνεκτιμήσουμε δύο παραμέτρους: Πρώτον, τα συμβάντα εκείνα που φαίνεται πως οδήγησαν στη μυθοπλαστική κατασκευή, καθώς και το συμβάν που μοιάζει να την πυροδότησε. Δεύτερον, τη φαντασίωση τής νεαρής κοπέλας για τη σύφιλη, μια φαντασίωση κατευθυνόμενη σε μεγάλο βαθμό από τα λόγια τής μητέρας της. Δεν είναι τυχαίο ότι η Πολυ-ξένη αναζητά καταφύγιο στη μυθοπλασία σε μια περίοδο που η απομάκρυνση τού παιδιού της έρχεται να προστεθεί στην επαλήθευση των μητρικών απειλών, στην εγκατάλειψη από τον εραστή της και στην υφιστάμενη ψυχολογική βία από τα μέλη τής οικογένειάς της. Επίσης, δεν είναι τυχαίο ότι κατασκευάζει το μυθοπλαστικό της καταφύγιο όταν ο πρώην εραστής της αρνείται για δεύτερη φορά να αναγνωρίσει το νεογέννητο παιδί τους και την αποκαλεί επανειλημμένως «πουτάνα». Και είναι μάλλον ο συγκεκριμένος χαρακτηρισμός που έρχεται να κινητοποιήσει τη φαντασίωσή της για τη σύφιλη σαν συνέπεια τής σεξουαλικής διαφθοράς. Αφού όλοι την αντιμετωπίζουν σαν σεξουαλικά διεφθαρμένη, αφού και η ίδια ενδόμυχα αντιμετωπίζει έτσι τον εαυτό της, αφού την αποκαλούν με τόση ευκολία «πουτάνα», τότε φαντάζει πολύ λογική η ιδέα να νοσεί από σύφιλη («Τότε είδα ξεκάθαρα την πραγματικότητα που τόσο καιρό δεν ήθελα να δω.»). Με λίγα λόγια, στην σκέψη της, η εκτός γάμου σεξουαλικότητα συνεπάγεται -σύμφωνα με τους εκφοβισμούς τής μητέρας της- είτε ένα παιδί είτε τη σύφιλη («Παρ' το απόφαση επιτέλους! Έχεις κολλήσει σύφιλη.»).

Συνεκτιμώντας τις προαναφερθείσες παραμέτρους, μπορούμε πλέον να προχωρήσουμε στην ερμηνευτική μας προσπάθεια. Είναι βοηθητικό να έχουμε στο μυαλό μας ότι σε μια μυθοπλασία (όπως και στη συγκεκριμένη) -πολύ δε περισσότερο σε μια παραληρητική ιδέα- η διαύγεια στην έκφραση τής αλήθειας τής ασυνείδητης επιθυμίας δύναται να μας προκαλέσει δίλημμα σχετικά με το αν πρόκειται όντως για ασυνείδητη επιθυμία ή μήπως για συνειδητή. Και ίσως αυτό συμβαίνει επειδή οι περισσότεροι από εμάς έχουμε την εντύπωση (δικαιολογημένα βέβαια) ότι κάτι που είναι ασυνείδητο είναι συγχρόνως παραμορφωμένο, δυσδιάκριτο και δυσερμήνευτο. Όμως, στην περίπτωση τής μυθοπλασίας, όπου ένα τμήμα τού ασυνειδήτου επικαλύπτει ένα τμήμα τού συνειδητού, η διαύγεια και η καθαρότητα

στην έκφραση ενός στοιχείου δεν αποτελεί ένδειξη της συνειδητοποίησής του από μέρους τού υποκειμένου. Άλλωστε, σε κάθε περίπτωση, η ερμηνευτική προσέγγιση της ασυνείδητης επιθυμίας ενός υποκειμένου είναι κάτι πολύ πιο σύνθετο απ' ό,τι μπορεί κανείς να εκθέσει σε ένα γραπτό κείμενο. Είναι κάτι που λαμβάνει χώρα στο πλαίσιο της κλινικής πράξης και υπερβαίνει την αντικειμενική τεκμηρίωση. Είναι το αποτέλεσμα πολλών παραγόντων, όπως της κλινικής εικόνας, της κατανόησης τού λόγου τού υποκειμένου και της σημασίας που ο λόγος αυτός αποκτά για το υποκείμενο, της ερμηνείας της μεταβίβασης και της αντιμεταβίβασης κ.λπ.

Ως γνωστόν, «δεν υπάρχει μεγαλύτερη απειλή στη ζωή από εκείνη ότι θα μας εγκαταλείψουν, ότι θα μας αφήσουν ολομόναχους. Η ψυχανάλυση έχει ονομάσει τον μεγαλύτερο φόβο τού ανθρώπου *άγχος αποχωρισμού*, και όσο μικρότεροι είμαστε, τόσο πιο ανυπόφορο είναι το άγχος όταν νιώθουμε εγκαταλειμμένοι, γιατί, πράγματι, είναι καταστροφική για το μικρό παιδί η έλλειψη προστασίας και κατάλληλης φροντίδας.» (Bettelheim, 1976: 208) Όμως, εξίσου ανυπόφορη ψυχικά είναι η εγκατάλειψη και για τη μητέρα, πόσο μάλλον όταν αισθάνεται ότι θα μπορούσε να έχει κάνει κάτι για να την αποτρέψει. Και η Πολυ-ξένη είναι μια γυναίκα που έχει βιώσει σε μεγάλο βαθμό την εγκατάλειψη -τόσο από τον εραστή της όσο και από τα μέλη της οικογένειάς της- και που τώρα είναι αναγκασμένη να αποδεχθεί παθητικά την επιβολή μιας απόφασης εγκατάλειψης τού μωρού της. Φαίνεται λοιπόν πως εκφράζει στο περιεχόμενο της μυθοπλασίας της την ασυνείδητη επιθυμία αιτιολόγησης τού αποχωρισμού από το παιδί της κατά τρόπο λιγότερο τραυματικό, συγκεχυμένο, δυσνόητο και ενοχικό για την ίδια. Πρόκειται ουσιαστικά για την επινόηση ενός ψεύδους προς τον εαυτό της, που ελαχιστοποιεί τη δική της ευθύνη (αφού ο αποχωρισμός δεν είναι έτσι το αποτέλεσμα και δικών της επιλογών αλλά επιβάλλεται από την εξωτερική, απρόβλεπτη και αναπόφευκτη συνθήκη της ασθένειάς της), μετριάζει τις ενοχές που αισθάνεται (αφού ο αποχωρισμός αποσκοπεί αποκλειστικά στο «καλό» τού παιδιού, την προστασία της υγείας του) και παρέχει μια ελπιδοφόρο προοπτική (αφού ο αποχωρισμός είναι προσωρινός και θα διαρκέσει μέχρι τη δική της θεραπεία).

Με βάση τη φαντασίωση της νεαρής κοπέλας για τη σύφιλη και τη λειτουργία της συγκεκριμένης ασθένειας στο περιεχόμενο τού ψεύδους της, η ιδέα ότι έχει και η ίδια μολυνθεί εκφράζει μάλλον μια ασυνείδητη επιθυμία ταύτισης με τον πρώην εραστή της, σε μια περίοδο που αυτός την απορρίπτει τόσο «απάνθρωπα» για δεύτερη φορά. Ενώ ο ίδιος -αρνούμενος να βοηθήσει στο ζήτημα τού παιδιού τους- αρνείται

συγχρόνως να αναγνωρίσει τη σεξουαλική του σχέση μαζί της, η Πολυ-ξένη, μέσω του μυθοπλαστικού κατασκευάσματος, μαρτυρεί ακριβώς αυτήν τη σχέση. Δηλαδή, αφήνει να εννοηθεί ότι ο πρώην εραστής της τής έχει μεταδώσει την ασθένεια, γεγονός που αποδεικνύει ότι όντως υπήρξε εραστής της (βέβαια, ο συνειρμός αυτός γίνεται αντιληπτός εφόσον συνεκτιμήσουμε και τις μητρικές απειλές, καθώς και το περιεχόμενο του ψεύδους της). Επίσης, η σεξουαλική τους σχέση επιφέρει την από κοινού συνθήκη τής νόσου, όπως από κοινού είναι και η απόκτηση ενός παιδιού. Δεδομένου ότι η φαντασίωση τής σύφιλης έχει συνδεθεί για την Πολυ-ξένη με την ιδέα τής σεξουαλικής διαφθοράς και κατ' επέκταση με την ιδέα τής εκμετάλλευσης και τής «απανθρωπιάς», ίσως η πεποίθηση ότι και η ίδια νοσεί εκφράζει (πάλι μέσα από την ταύτιση με τον πρώην εραστή της) την εντύπωση ότι και η ίδια -αφού επέτρεψε την απομάκρυνση τού μωρού της- έχει καταντήσει «απάνθρωπη».

Ας εστιάσουμε για λίγο την προσοχή μας στην ιδέα τής απομάκρυνσης τού μωρού μέχρι να επέλθει η ίαση από την ασθένεια («Το μωρό πρέπει να μείνει μακριά σου μέχρι να γίνεις καλά. Εντελώς καλά!»). Φαίνεται πως στο σημείο αυτό εκφράζεται η -λιγότερο ή περισσότερο- ασυνείδητη επιθυμία τής Πολυ-ξένης για βελτίωση των συνθηκών, για επιστροφή τού παιδιού, μια επιστροφή όμως που επιτυγχάνεται αποκλειστικά μέσω τής δικής της αλλαγής, τής δικής της ίασης. Να θυμηθούμε ότι, σύμφωνα με τις απειλές τής μητέρας της, η εκτός γάμου εκπεφρασμένη σεξουαλικότητα συνεπάγεται νομοτελειακά την εγκυμοσύνη ή τη σύφιλη. Οι δύο αυτές καταστάσεις -που το μοναδικό κοινό σημείο τους μοιάζει να είναι η προϋπόθεση τής ερωτικής συνεύρεσης- έχουν συνδεθεί στην σκέψη τού νεαρού κοριτσιού τόσο άρρηκτα μεταξύ τους, ώστε δεν προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι συνυπάρχουν και στο περιεχόμενο τής εν λόγω μυθοπλασίας.

Τέλος, το σύνολο τής μυθοπλαστικής κατασκευής εμφορείται από την ασυνείδητη επιθυμία τής Πολυ-ξένης να κινητοποιηθεί, να αντιδράσει ενεργητικά σε όσα τής έχουν επιβληθεί παρά τη θέλησή της («Τότε είδα ξεκάθαρα την πραγματικότητα που τόσον καιρό δεν ήθελα να δω. Είπα μέσα μου: Κάτι πρέπει να κάνεις, αλλιώς θα σε φάνε!»). Η ενόρμηση τής ζωής κατορθώνει να υπερισχύσει έναντι τής ενόρμησης τού θανάτου. Έτσι εξηγείται και η θεαματική αλλαγή τής κλινικής της εικόνας, όπου επιχειρεί σημαντικά βήματα ανεξαρτητοποίησης και ανάληψης τής ευθύνης τού εαυτού της και τού παιδιού της. Και ίσως όλα αυτά να τα επιτύχανε, αν δεν συνέβαιναν τα γεγονότα που επακολούθησαν και που είχαν ως αποτέλεσμα την ανεπανόρθωτη ψυχική της αποδιοργάνωση...

9.4 Η παραληρητική ιδέα τής Πολυ-ξένης

Η Πολυ-ξένη, δίχως να ενημερώσει κανέναν, μεταβαίνει στη Θεσσαλονίκη, πηγαίνει στο σπίτι τής μεγαλύτερης αδελφής και ζητά να πάρει το μωρό μαζί της στην Αθήνα. Η αδελφή της την καθησυχάζει, τής παρέχει φιλοξενία και τηλεγραφεί κρυφά στον πατέρα της. Πατέρας και γιος σπεύδουν να επιλύσουν το ζήτημα. Ακολουθεί ένας πολύ ακραίος τσακωμός, καθώς η Πολυ-ξένη επιμένει να αναλάβει τη φροντίδα του παιδιού της ακόμη κι αν εκδιωχθεί από την πατρική εστία, ενώ οι δύο άνδρες τής οικογένειας απαιτούν να δοθεί το παιδί αμέσως για υιοθεσία. Ο πατέρας την «αρχίζει στα χαστούκια», σε σημείο που τής προξενεί ρινορραγία. «Με χτυπούσε και με φώναζε “πουτάνα”! Έλεγε ότι τους ντροπιάζω· ότι αν δεν συμμορφωθώ, θα με ξεγράψουν. Δεν μπορώ να τα θυμάμαι. Έχει πεθάνει πια.» Ο αδελφός κρατά την ίδια σκληρή στάση, υπενθυμίζοντας συνεχώς ότι και αυτή είχε αρχικά συμφωνήσει στην ιδέα τής υιοθεσίας και ότι «αργά το θυμήθηκε να το παίζει μάνα». Ακόμη και η αδελφή της δεν διστάζει να τής πει ότι «παίζει θέατρο» και ότι «δεν έχει το δικαίωμα να λέγεται μάνα, μιας και κοιτάζε μόνον το κέφι της».

Ο πατέρας της τής υπενθυμίζει ότι είναι ακόμη ανήλικη (αφού τότε εξακολουθούσε να λαμβάνεται ως κριτήριο ενηλικίωσης η συμπλήρωση του 21^{ου} έτους ηλικίας) και ότι αν «τραβήξει το σκοινί», θα την αποκηρύξουν και θα ενημερώσουν τους πάντες για τα «ρεζιλίκια» της. Δεν θα «βρίσκει μέρος να κρυφτεί». Επίσης, την απειλεί ότι μόλις αρχίσει το παιδί να καταλαβαίνει, «θα τού πουν τα πάντα, για να μάθει τι πουτάνα είναι η μάνα του». Υπό αυτήν την πίεση, η Πολυ-ξένη εκδηλώνει ένα πολύ έντονο ψυχωτικό επεισόδιο. Ο λόγος της γίνεται χειμαρρώδης, ασύνδετος, παραληρητικός. Αρχίζει να ουρλιάζει ότι «όλοι τους δεν είναι άνθρωποι, είναι συφιλιδικοί» και «να μην τολμήσουν να την αγγίζουν ξανά, γιατί θα την κολλήσουν σύφιλη». Δείχνει να κατακλύζεται από τρόμο, να χάνει κάθε επαφή με το περιβάλλον και να αποδιοργανώνεται πλήρως. Για παράδειγμα, σκίζει τη ρόμπα που τής είχε δανείσει η αδελφή της κατά τη διάρκεια τής φιλοξενίας, πιστεύοντας ότι είναι μολυσμένη, και επιχειρεί να βγει από το σπίτι στον «καθαρό αέρα». Προσπαθούν να την ηρεμήσουν, αλλά δεν καταφέρνουν τίποτα, αφού δεν τους επιτρέπει καν να την πλησιάσουν. Υπό το κράτος τού πανικού και παραβλέποντας κατ' ανάγκην την κοινωνική έκθεση, ο αδελφός της σπεύδει στο πλησιέστερο αστυνομικό τμήμα και ζητά βοήθεια. Τη μεταφέρουν δια τής βίας σε εφημερεύον νοσοκομείο και από εκεί σε ιδιωτική ψυχιατρική κλινική. Οι γιατροί τούς μιλούν για ψυχωτική διαταραχή.

Έκτοτε, ξεκινά για την Πολυ-ξένη μια μακρόχρονη πορεία ψυχιατρικών εγκλεισμών. Οι εκάστοτε θεράποντες ιατροί συστήνουν τη χορήγηση διαφόρων αντιψυχωτικών φαρμάκων πρώτης γενιάς, κυρίως χλωροπρομαζίνης (Largactil ή Thorazine), καθώς και ηλεκτροσπασμοθεραπείες, χωρίς όμως να κατορθώνουν να σταθεροποιήσουν επαρκώς την κατάστασή της. Σε περιόδους έξαρσης, η Πολυ-ξένη επανέρχεται στην πεποίθηση ότι οι άλλοι δεν είναι άνθρωποι, είναι συφιλιδικοί και μπορεί να τής μεταδώσουν την ασθένεια με οποιονδήποτε τρόπο. Η σημαντική βελτίωση τής κλινικής της εικόνας επιτυγχάνεται μετά από αρκετά χρόνια με τη συστηματική πλέον χορήγηση αντιψυχωτικών σκευασμάτων δεύτερης γενιάς, κυρίως ρισπεριδόνης (Risperdal). Κατά τη διάρκεια του πρώτου εγκλεισμού της σε ιδιωτική ψυχιατρική κλινική, οι γονείς - κηδεμόνες της επικαλούνται το σοβαρό πρόβλημα τής ψυχικής της υγείας και δίνουν το μωρό για υιοθεσία.

Η παραληρητική ιδέα τής Πολυ-ξένης πρέπει μάλλον να εκληφθεί ως ένα βασικό ψυχωτικό σύμπτωμα στο επίπεδο τής σκέψης. «Παραδοσιακά και στο πλαίσιο μιας περιγραφικής προσέγγισης, η έννοια τής ψύχωσης¹⁰⁰ περικλείει διαταραχές που περιλαμβάνουν μερική ή ολική απώλεια τής επαφής με την πραγματικότητα και αλλοίωση των πνευματικών λειτουργιών, με αποτέλεσμα την παραγωγή συμπτωμάτων στο επίπεδο τής σκέψης (παραλήρημα), τής αντίληψης (ψευδαισθήσεις), τής συνείδησης (σύγχυση) και τής μνήμης. Ψυχοδυναμικοί ορισμοί περιέλαβαν την έλλειψη ή την απώλεια των ορίων τού Εγώ, την παλινδρόμηση τού Εγώ, την αντικειμενοτρόπο σχέση (συμβίωση, στοματική σχέση) και τους μηχανισμούς άμυνας (προβολή, απάρνηση). Κάποιοι άλλοι σχετικά πρόσφατοι ψυχιατρικοί ορισμοί έδωσαν μεγάλο βάρος στην κοινωνική, οικογενειακή και επαγγελματική έκπτωση και απόσυρση.» (Ζερβής, 1996: 165)

Για τον J. Lacan, η ψύχωση «ορίζεται ως μια από τις τρεις κλινικές δομές, ως εκείνη η κλινική δομή που προσδιορίζεται από τη λειτουργία τού αποκλεισμού. Στη

¹⁰⁰ «Παρά τη σχετικά πρόσφατη εννοιολογική και κλινική οριοθέτηση τής ψύχωσης, αυτή αποτελεί χαρακτηριστικό εκπρόσωπο αυτού που ο άνθρωπος ονόμασε “τρέλα”, και που συνόδευσε την ιστορία τής ανθρωπότητας από το ξεκίνημά της. [...] Στην αρχαία Ελλάδα, έλληνες ιατροί περιέγραψαν τις αλλοιώσεις στις πνευματικές λειτουργίες που παρατηρούνται στη σχιζοφρένεια, καθώς και μορφές παραληρημάτος όπως η παράνοια και η μεγαλομανία. Έπειτα από την αναστολή που προκάλεσε στην επιστημονική σκέψη ο μεσαίωνας, η ψύχωση, όχι ως όρος αλλά ως συστατικό αυτού που θα ονομαστεί ψυχική ασθένεια, ξαναήλθε στην επιφάνεια τής ιατρικής και ψυχοπαθολογικής επικαιρότητας τον 18^ο αιώνα.» (Ζερβής, 1996: 166)

λειτουργία αυτήν το Όνομα-τού-Πατέρα δεν ενσωματώνεται στο συμβολικό σύμπαν τού ψυχωτικού (αφού “αποκλείεται”) και, ως εκ τούτου, μια τρύπα παραμένει στη συμβολική τάξη.» (Evans, 1996: 328) Στη λακανική ψυχανάλυση αποκτά ιδιαίτερη σημασία η διάκριση ανάμεσα στην ψύχωση, που ορίζεται ως μία κλινική δομή, και σε ψυχωτικά συμπτώματα όπως οι παραληρητικές ιδέες και οι ψευδαισθήσεις. Δύο είναι οι προϋποθέσεις από τις οποίες εξαρτάται η εμφάνιση ψυχωτικών συμπτωμάτων: το υποκείμενο θα πρέπει να έχει ψυχωτική δομή και το Όνομα-τού-Πατέρα θα πρέπει να «κληθεί σε συμβολική αντίθεση με το υποκείμενο» (Lacan, 1977: 217). Σε περίπτωση απουσίας τής πρώτης συνθήκης, καμία αντιπαράθεση με το πατρικό σημαίνον δεν πρόκειται ποτέ να επιφέρει ψυχωτικά συμπτώματα, αφού ένας νευρωτικός δεν είναι ποτέ δυνατόν «να γίνει ψυχωτικός» (Lacan, 1955 - 56: 15). Σε περίπτωση απουσίας τής δεύτερης συνθήκης, η ψυχωτική δομή θα παραμείνει λανθάνουσα. Δύναται λοιπόν ένα υποκείμενο να έχει ψυχωτική δομή και να μην εμφανίσει ποτέ παραληρητικές ιδέες. Όταν συγκλίνουν και οι δύο προαναφερθείσες προϋποθέσεις, τότε κατ’ ουσίαν «πυροδοτείται» η ψύχωση, εκδηλώνεται δηλαδή η λανθάνουσα ψύχωση μέσα από παραληρητικές ιδέες ή / και ψευδαισθήσεις.

Κατ’ αντιστοιχία, η παραληρητική ιδέα τής Πολυ-ξένης (καθώς και η επακόλουθη κλινική της πορεία) φανερώνει την ύπαρξη μιας -λανθάνουσας μέχρι τότε- ψυχωτικής δομής. Η εκδήλωσή της «πυροδοτείται» όταν η νεαρή κοπέλα έρχεται σε συμβολική αντίθεση με το Όνομα-τού-Πατέρα, δηλαδή με τον πατρικό νόμο που αναπαρίσταται από τον πατέρα, αλλά είναι ανώτερος (πρόκειται ουσιαστικά για τον συμβολικό νόμο). Να θυμηθούμε εδώ ότι η συγκεκριμένη παραληρητική ιδέα έρχεται να απαντήσει στην επιβολή (με πολύ μάλιστα βίαιο τρόπο) τής πατρικής απαγόρευσης, μιας απαγόρευσης που απορρέει από την πατρική εξουσία.

Ως γνωστόν, η ψυχωτική σκέψη «χαρακτηρίζεται από αδυναμία διάκρισης τής πραγματικότητας από τη φαντασίωση και από δημιουργία εσωτερικής νεοπραγματικότητας, με σκοπό την εξεύρεση κάποιου συμβιβασμού ανάμεσα στις εσωτερικές ανάγκες και τις απαιτήσεις τού εξωτερικού κόσμου» (Ζερβής, 1996: 73). Αυτό φαίνεται και στην παραληρητική ιδέα τής Πολυ-ξένης, όπου επέρχεται ρήξη μεταξύ τής εξωτερικής και τής εσωτερικής πραγματικότητας (Bodei, 2003: 54). Ο ψυχισμός κατακλύζεται από περιεχόμενα τού ασυνειδήτου, η φαντασίωση κυριεύει την εξωτερική πραγματικότητα, ωθώντας τη νεαρή κοπέλα στο πεδίο τής εξωτερικής μη πραγματικότητας. Αναπόφευκτα, η ρήξη μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας επηρεάζει έντονα και δυσμενώς τη λειτουργικότητά της. Επίσης,

τής προκαλεί έναν εναγώνιο ψυχικό πόνο (ουρλιάζει, κυριεύεται από τρόμο, σκίζει τη ρόμπα που φορά, δεν επιτρέπει σε κανέναν να την πλησιάσει κ.λπ.), κάτι που δεν συμβαίνει στην περίπτωση της μυθοπλασίας, η οποία ως επί το πλείστον λειτουργεί παρηγορητικά και καθησυχαστικά.

Δεδομένου ότι ο ψυχωτικός πιστεύει ότι πάντα ο Άλλος θέλει κάτι απ' αυτόν, γίνεται ο ίδιος το αντικείμενο τού Άλλου. Έτσι, στην περίπτωση της ψύχωσης, μιλάμε για απουσία (Rengifo, 2009: 219) και όχι για απώλεια τού αντικειμένου. Αυτή η απουσία εκδηλώνεται και στο περιεχόμενο της παραληρητικής ιδέας της Πολυ-ξένης, όπου η ίδια θέτει τον εαυτό της σε θέση αντικειμένου που όλοι -γενικευμένα και αδιαφοροποίητα- θέλουν να χρησιμοποιήσουν και να εκμεταλλευτούν με τόσο «απάνθρωπο» τρόπο. Θέλουν να τη χρησιμοποιήσουν ως αντικείμενο τής απόλαυσής τους, τής επιθετικότητάς τους, τής επιβολής τής εξουσίας τους, ακριβώς όπως έκανε και ο πρώην εραστής της. Αυτές οι «απάνθρωπες» συμπεριφορές παραπέμπουν φαντασιωτικά στην ιδέα τής σύφιλης και δομούν εντέλει την παραληρητική ιδέα ότι «όλοι τους δεν είναι άνθρωποι, είναι συφιλιδικοί και θα την κολλήσουν σύφιλη». Αρχικά, η παραληρητική αυτή ιδέα απευθύνεται κυρίως στα μέλη τής οικογένειάς της, στα οικεία της πρόσωπα. Πολύ σύντομα όμως γενικεύεται και απευθύνεται στον οποιονδήποτε, χωρίς καμία επιμέρους διάκριση.

Στο σεμινάριο για τις ψυχώσεις, ο J. Lacan υποστηρίζει: «Ο ψυχωτικός είναι ένας μάρτυρας τού ασυνειδήτου, προσδίδοντας στον όρο τού μάρτυρα το νόημα τού ατόμου που πιστοποιεί κάτι πρόκειται εδώ για μια έκδηλη μαρτυρία. Ο νευρωτικός είναι και αυτός επίσης ένας μάρτυρας τής ύπαρξης τού ασυνειδήτου, που παρέχει όμως μια κεκαλυμμένη μαρτυρία, η οποία πρέπει να αποκρυπτογραφηθεί. Ο ψυχωτικός, εφόσον είναι, κατά μία πρώτη προσέγγιση, μάρτυρας μιας έκδηλης μαρτυρίας, φαίνεται αμετακίνητος σε μια τοποθέτηση που τον θέτει εκτός τής συνθήκης να αποκαταστήσει αυθεντικά το νόημα αυτού που ο ίδιος μαρτυρεί και να το μοιραστεί μέσα από τον λόγο των άλλων.» (Lacan, 1955 - 56: 149) Υπό μια τέτοια οπτική, η παραληρητική ιδέα «δεν προβάλλεται σαν ένα αίνιγμα προς επίλυση, αλλά σαν ένα ήδη λυμένο αίνιγμα, διότι αυτή η ίδια συνιστά την ερμηνεία. Μέσω αυτής μιλά η πραγματικότητα τού ασυνειδήτου.» (Rengifo, 2009: 220) Και είναι η τόσο έκδηλη παρουσία τού ασυνειδήτου που οδηγεί τον Lacan στην επισήμανση πως «το θεραπευτικό πρόβλημα των ψυχώσεων εστιάζεται στο γεγονός ότι καθίσταται πιο απαραίτητη μια ψυχανάλυση τού Εγώ παρά μια ψυχανάλυση τού ασυνειδήτου» (Lacan, 1932: 280). Όπως λοιπόν σε κάθε παραληρητική ιδέα, έτσι και σε αυτήν τής

Πολυ-ξένης, το ασυνείδητο διαδραματίζει προφανή και καθοριστικό ρόλο, αφού τα περιεχόμενά του κατακλύζουν τον ψυχισμό της νεαρής κοπέλας, απομακρύνοντάς την από την εξωτερική πραγματικότητα και ωθώντας την προς την εξωτερική μη πραγματικότητα. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο και υπό ένα τοπογραφικό πρίσμα, μπορούμε μάλλον να εστιάσουμε τη συγκεκριμένη παραληρητική ιδέα (όπως και οποιαδήποτε άλλη) κυρίως στον ψυχικό τόπο τού ασυνειδήτου, έτσι όπως αυτός ορίζεται από τον ιδρυτή της ψυχανάλυσης στο πλαίσιο της πρώτης τοπικής θεωρίας του για το ψυχικό όργανο.

Στην ψύχωση, «το σημαίνον δεν παραπέμπει σ' ένα άλλο σημαίνον. Το υποκείμενο (αν μπορούμε στην περίπτωση αυτή να μιλάμε πλέον για υποκείμενο) παραμένει αμήχανο μπροστά στο τετελεσμένο γεγονός της ακαμψίας τού νοήματος.» (Rengifo, 2009: 217) Προκειμένου να κατορθώσει να ανακτήσει κάτι από αυτήν την ελλειμματική σημασία, επιχειρεί μέσω της παραληρητικής ιδέας να ανασκευάσει αυτό που, στο πεδίο των αναπαραστάσεών του, δείχνει να έχει σημαδευτεί από ένα σημασιολογικό χάσμα. Έτσι εξηγείται και η άκαμπτα κυριολεκτική απόδοση από την Πολυ-ξένη τού «απάνθρωπου» ως «μη ανθρώπου». Αναλύει δηλαδή κατά λέξη τον χαρακτηρισμό «απάνθρωπος» (έναν χαρακτηρισμό που έχει συνδεθεί με τα λόγια της μητέρας της) και τον αποδίδει στην ωμή κυριολεξία του ως «αυτός που δεν είναι άνθρωπος» («Δεν είναι αυτός άνθρωπος! Είναι συφιλιδικός!» & «Γιατρέ, πώς με βλέπετε; Δεν είμαι καλά; Τώρα πια βλέπω τους ανθρώπους για ανθρώπους.»).

Όπως έχει καταδειχθεί σε πλήθος μελετών, η παραληρητική ιδέα επιχειρεί να αναδείξει αυτό που υποδηλώνεται εκεί όπου υφίσταται μια ελλειμματικότητα της σημασίας (Rengifo, 2009: 218). Μετατρέπεται έτσι σ' ένα στερεοποιητικό σημείο εντός της σημασιολογικής ροής, εξασφαλίζοντας για το υποκείμενο μια ναρκισσιστική σταθερότητα διαμέσου ενός Εγώ ιδεωδώς επινοημένου. Αυτός είναι και ο βασικός λόγος που ο ψυχωτικός παραμένει συνήθως ακλόνητα προσηλωμένος στην παραληρητική του πεποίθηση, αφού -σύμφωνα με τη ρήση τού πατέρα της ψυχανάλυσης- «αγαπά το παραλήρημά του ως εαυτόν» (Freud, 1887 - 1902: 101). Καθώς μπορούμε να παρατηρήσουμε, η παραληρητική ιδέα της Πολυ-ξένης επιχειρεί να ερμηνεύσει τη σημασιολογική ελλειμματικότητα της αναπαράστασης της «απανθρωπιάς» διαμέσου της σύνδεσής της με την αναπαράσταση της «σύφιλης». Συγχρόνως, παρέχει στη νεαρή κοπέλα μια ναρκισσιστική τόνωση μέσω της εντύπωσης ότι όλοι οι άλλοι είναι απάνθρωποι και συφιλιδικοί εκτός από την ίδια (ο κίνδυνος μόλυνσής της από την επονείδιστη ασθένεια συνεπάγεται ότι η ίδια δεν

νοσει). Μάλιστα, ο ρόλος της συγκεκριμένης παραληρητικής ιδέας αποδεικνύεται τόσο ουσιώδης ψυχικά, ώστε αυτή παραμένει ακλόνητη για δεκαετίες. Δεν είναι τυχαίο ότι, παρά τις ποικίλες θεραπευτικές παρεμβάσεις τόσων ετών, μέχρι τη στιγμή που σταματώ να παρακολουθώ την Πολυ-ξένη, η παραληρητική της ιδέα δεν εξαλείφεται ποτέ ολοκληρωτικά, αλλά υποβόσκει και, σε κάθε υποτροπή, επανεμφανίζεται με μεταβαλλόμενη ένταση.

Πρόκειται λοιπόν για ένα βασικό ψυχωτικό σύμπτωμα στο επίπεδο της σκέψης. Όμως, «η εκτίμηση της ποιότητας και των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της σκέψης γίνεται κυρίως χάρη στο κατ' εξοχήν μέσο έκφρασης που αυτή διαθέτει και το οποίο αποτελεί ταυτόχρονα όργανο δόμησής της, δηλαδή γίνεται μέσα από τον λόγο» (Ζερβής, 1996: 72). Και είναι στον λόγο της Πολυ-ξένης που πρέπει απαραίτητως να βασιστεί οποιαδήποτε ερμηνευτική προσέγγιση της παραληρητικής της ιδέας και οποιαδήποτε αναζήτηση της αλήθειας της ασυνείδητης επιθυμίας της. Βέβαια, δεδομένης της βίαιης επικράτησης των στοιχείων τού ασυνειδήτου και της ανεπάρκειας (ή μάλλον της αδυνατότητας) της λειτουργίας της απώθησης (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 137), μοιάζει αναμενόμενο ότι η αλήθεια της ασυνείδητης επιθυμίας θα εκφράζεται με αρκετά έκδηλο τρόπο στο περιεχόμενο της παραληρητικής ιδέας, χωρίς δηλαδή να υφίσταται αξιόλογες παραμορφώσεις και μετασχηματισμούς. Συνεκτιμώντας αυτές τις παρατηρήσεις, ας επιχειρήσουμε τις πιθανότερες -ως προς τα δεδομένα που έχουμε- ερμηνείες.

Αρχικά, η Πολυ-ξένη λέει ότι οι οικείοι της (συγκεκριμένα ο πατέρας, ο αδελφός της και η μεγαλύτερη αδελφή της) δεν είναι άνθρωποι, είναι συφιλιδικοί και ελλοχεύει η απειλή να της μεταδώσουν τη σύφιλη με το άγγιγμα. Ωστόσο, η συμπεριφορά της φανερώνει την πεποίθηση ότι η εν λόγω ασθένεια μπορεί να μεταδοθεί και με άλλους τρόπους, όπως με τη χρήση μολυσμένων αντικειμένων (αφού σκίζει τη ρόμπα που της είχε δανείσει η αδελφή της κατά τη διάρκεια της φιλοξενίας, θεωρώντας ότι είναι μολυσμένη) ή μέσω τού μολυσμένου αέρα (αφού επιχειρεί εναγωνίως να βγει από το σπίτι στον «καθαρό αέρα»). Εν συνεχεία, γενικεύει ως προς τους φορείς της ασθένειας και ως προς τον τρόπο μετάδοσής της, υποστηρίζοντας πλέον ότι όλοι οι άλλοι που την περιβάλλουν δεν είναι άνθρωποι, είναι συφιλιδικοί και ότι μπορεί να κολλήσουν και την ίδια με οποιονδήποτε τρόπο. Αν προσπαθούσαμε να κατηγοριοποιήσουμε την παραληρητική της ιδέα με βάση το περιεχόμενο, θα μπορούσαμε να τη χαρακτηρίσουμε είτε ως διωκτική (όπου το άτομο πιστεύει ότι οι άλλοι επιζητούν να βλάψουν τη σωματική του υπόσταση) είτε ως

υποχονδριακή / σωματική (όπου το άτομο πιστεύει πως προσβάλλεται η σωματική του ακεραιότητα). Κατά τη γνώμη μου, ο χαρακτηρισμός της ως διωκτικής αποδίδει πολύ καλύτερα τη διάχυτη εντύπωση της διαρκούς απειλής από τα πρόσωπα του άμεσου ή ευρύτερου περιβάλλοντος και ανταποκρίνεται πολύ περισσότερο στη γενικότερη προβληματική του δεδομένου κλινικού περιστατικού.

Η παραληρητική ιδέα της Πολυ-ξένης ως κλινικό σύμπτωμα της προϋπάρχουσας ψυχωτικής δομής «πυροδοτείται» όταν ο πατέρας της την αποκαλεί «πουτάνα», όταν δηλαδή εκστομίζει επί του πραγματικού τις επικρατούσες φαντασιώσεις της εποχής για μια γυναίκα με παιδί εκτός γάμου. Η λέξη αυτή φαίνεται πως την παραπέμπει στον πρώην εραστή της, που πολλές φορές την είχε αποκαλέσει ομοίως. Έτσι, στην σκέψη της, ο πατέρας ταυτίζεται με τον πρώην εραστή, ταύτιση που ενισχύεται από τη βίαιη και «απάνθρωπη» πατρική συμπεριφορά απέναντί της. Αφού λοιπόν ο πατέρας της την αποκαλεί με τον ίδιο χαρακτηρισμό, αφού και αυτός της φέρεται «απάνθρωπα», τότε και αυτός δεν είναι άνθρωπος, τότε και αυτός είναι συφιλιδικός. Ίσως βλέπουμε εδώ την ασυνείδητη επιθυμία ταύτισης του πατέρα με τον εραστή, μια ταύτιση που αμέσως γενικεύεται σε όλα τα πρόσωπα του περιβάλλοντος.

Όταν συμφώνησε να δοθεί το μωρό προσωρινά στη μεγαλύτερη αδελφή της, η νεαρή κοπέλα κατασκεύασε -καθώς είδαμε- μια παρόμοιου περιεχομένου μυθοπλασία, προκειμένου να συγκεκριμενοποιήσει, να εκλογικεύσει και να απλοποιήσει τον αποχωρισμό, καθησυχάζοντας τις ενοχές της και παρέχοντας στον εαυτό της τη δυνατότητα να διαχειριστεί την επώδυνη κατάσταση. Τώρα πια που -μέσω των πατρικών εκβιασμών και της αδιάλλακτης στάσης της υπόλοιπης οικογένειας- αντιλαμβάνεται ότι δεν θα μπορέσει να αποτρέψει εντέλει την υιοθεσία, η απελπισία την κυριεύει και οι ενοχές της επανέρχονται δριμύτερες. Προβάλλει λοιπόν στους άλλους αυτό που οι άλλοι τόσον καιρό της απέδιδαν και που η ίδια κατέληξε να αποδίδει στον εαυτό της. Ότι, εξαιτίας όσων έκανε (και πόσο μάλλον τώρα που δεν μπορεί να αποτρέψει την υιοθεσία), δεν είναι πλέον άνθρωπος, είναι συφιλιδική, είναι ντροπιασμένη, είναι μολυσματική. Άλλωστε, από τα πρώτα του έργα, ο S. Freud ασχολήθηκε με τον ρόλο που διαδραματίζει στην ψύχωση (ιδιαίτερα στην παράνοια) η προβολή, την οποία αντιλαμβάνεται σ' αυτήν την περίπτωση περισσότερο ως απόθεση στον εξωτερικό κόσμο (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 133).

Το γεγονός ότι η Πολυ-ξένη βάζει στο περιεχόμενο της παραληρητικής της ιδέας μια σεξουαλικά μεταδιδόμενη ασθένεια να μεταδίδεται με οποιονδήποτε τρόπο μπορεί να έχει δύο επικρατούσες ερμηνείες. Από τη μία πλευρά, μπορεί να

εξυπηρετεί μια ασυνείδητη επιθυμία αποποίησης της σεξουαλικότητας, μιας σεξουαλικότητας που έχει αποδειχθεί τραυματική και επονείδιστη. Από την άλλη πλευρά, μπορεί να εξυπηρετεί μια ασυνείδητη επιθυμία σεξουαλικοποίησης της κάθε επαφής με ένα άλλο άτομο και γι' αυτό εστιάζεται αρχικά στο πλησίασμα και το άγγιγμα, συνθήκες που ενέχουν -υπό μία οπτική- και κάτι το σεξουαλικό. Θεωρώ ότι δεν έχει ιδιαίτερο νόημα να επιχειρηματολογήσει κανείς υπέρ της μιας ή της άλλης ερμηνείας, αφού παρά τη φαινομενική τους αντίθεση, κατ' ουσίαν και οι δύο συμπίπτουν. Δηλαδή, είτε η Πολυ-ξένη προσπαθεί να αποποιηθεί τη σεξουαλικότητα είτε να τη γενικεύσει και να την παρουσιάσει σαν κάτι τετριμμένο και αδιαφοροποίητο, το συμπέρασμα που προκύπτει είναι το πόσο πολύ τραυματικά και καταστροφικά την έχει βιώσει. Βέβαια, αν δεχθούμε ότι η νεαρή κοπέλα αναγνωρίζει σε οποιαδήποτε συμπεριφορά των άλλων κάτι το σεξουαλικό (ακόμη και μέσα από τη σύνδεση σεξουαλικότητα - απάνθρωπη συμπεριφορά) και τους αποδίδει την πρόθεση να της μεταδώσουν τη σύφιλη (κάτι που υποδηλώνεται σαφώς), τότε βρισκόμαστε αντιμέτωποι με την κατ' εξοχήν ασυνείδητη επιθυμία τού ψυχωτικού υποκειμένου να αποτελεί το αντικείμενο της απόλαυσης τού Άλλου. Στην ψύχωση, «το υποκείμενο ευρισκόμενο εκτός Νόμου δεν γνωρίζει ουσιαστικά ποιο είναι, η δε σεξουαλική του ταυτότητα, καθοριζόμενη κυρίως από διάφορες ταυτίσεις παραμένει ασταθής και ταλαντευόμενη. Η απόλαυση, μη περιοριζόμενη, σκορπίζεται ανεξέλεγκτα σ' ολόκληρο το σώμα, συνδέεται μάλιστα με την απόλαυση τού Άλλου, όταν δεν ανήκει καθ' ολοκληρίαν σ' αυτόν.» (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 180)

Σίγουρα μπορούν να διατυπωθούν πολλές ακόμη σκέψεις. Εγώ θα ήθελα να κλείσω με την πλέον προφανή και -γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο- την πλέον βέβαιη: Στο περιεχόμενο λοιπόν της συγκεκριμένης παραληρητικής ιδέας εκφράζεται ξεκάθαρα η ασυνείδητη επιθυμία της Πολυ-ξένης να διεκδικήσει και να προστατεύσει -έστω και μ' έναν άκρως δυσλειτουργικό και αναποτελεσματικό τρόπο- την υπόστασή της. Πρόκειται για μια φωνή απόγνωσης μπροστά στη σωματική και ψυχική βία που της ασκείται. Πρόκειται για την απελπισία που γεννά ο τρόμος της διαφοροποίησης, μιας διαφοροποίησης που φαντάζει ανέφικτη στην περίπτωση της ψύχωσης. Πρόκειται για την ακροβασία μεταξύ ζωής και θανάτου, υγείας και ασθένειας, ανθρωπιάς και σύφιλης, διαφοροποίησης και μη διαφοροποίησης. Η παραληρητική ιδέα της Πολυ-ξένης είναι η εναγώνια κραυγή της ασυνείδητης επιθυμίας της να κερδίσει τον δικό της θάνατο, έναν θάνατο «που δεν ανήκει σε κανέναν άλλον και τούτο το παιχνίδι είναι η ζωή» (Σεφέρης, 1940: 172).

Σύνοψη

Μέσα από την παρουσίαση και την ερμηνευτική προσέγγιση τής κλινικής περίπτωσης μιας ψυχωτικής ασθενούς (τής Πολυ-ξένης), επιχειρείται η διερεύνηση σε κλινικό επίπεδο των κύριων ερωτημάτων τής παρούσας διατριβής. Η επιλογή τής συγκεκριμένης ασθενούς γίνεται για δύο ουσιαστικούς λόγους. Πρώτον, επειδή στο ιστορικό της ανιχνεύονται και διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο και οι τρεις βασικές μορφές αλλοίωσης τής εξωτερικής πραγματικότητας, δηλαδή το ψεύδος, η μυθοπλασία και η παραληρητική ιδέα. Παρενθετικά, να διευκρινιστεί ότι η ανασύνθεση τού ιστορικού επιτυγχάνεται χάρις στα διάφορα έγγραφα τού ιατρικού της φακέλου, στις πληροφορίες τού αδελφού της, αλλά πρωτίστως στις δικές της μαρτυρίες. Δεύτερον, επειδή και οι τρεις αυτές μορφές αλλοίωσης εμφανίζουν ένα κοινό περιεχόμενο (με διαφορετική όμως κάθε φορά λειτουργία), γεγονός που διευκολύνει σαφώς τη μεταξύ τους συγκριτική θεώρηση. Το περιεχόμενο αυτό δομείται με βάση τις αναπαραστάσεις τής ασθενούς για τη σεξουαλικότητα, την εκτός γάμου εγκυμοσύνη, την «απανθρωπιά» και τη σύφιλη, καθώς και με βάση την αλληλοσύνδεση των προαναφερθέντων αναπαραστάσεων.

Η Πολυ-ξένη χρησιμοποιεί το ψεύδος με στόχο την εκδίκηση, τη μυθοπλασία προκειμένου να κατορθώσει να διαχειριστεί μια άκρως επώδυνη όψη τής εξωτερικής πραγματικότητας, και την παραληρητική ιδέα ως αγωνιώδη και κραυγαλέα μαρτυρία τού ψυχικού της αδιεξόδου. Στην ανάλυση αυτών των τριών ψυχικών κινήσεων δίνεται ιδιαίτερη βαρύτητα στην απόδοσή τους σ' έναν -κατά κύριο λόγο- από τους τρεις τόπους τού ψυχικού οργάνου (συνειδητό, προσυνειδητό και ασυνείδητο), στη λειτουργικότητα τής ασθενούς, στη σχέση τής ίδιας με το αντικείμενο, στη δυναμική μεταξύ εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας, στον καταλυτικό ρόλο τής ασυνείδητης επιθυμίας και στον βαθμό διαύγειας τής έκφρασής της. Αναπότρεπτα, η ανάλυση είναι συνοπτική και μη πλήρης, υπό την έννοια ότι πάντα υπάρχουν επιπλέον στοιχεία και παρατηρήσεις που μπορούν να ειπωθούν, καθώς και στοιχεία που δεν είναι εύκολο να αρθρωθούν σε λόγο και να περάσουν σε μια ακαδημαϊκή παρουσίαση. Ωστόσο, αν κατορθώσει να κινητοποιήσει επιπρόσθετες σκέψεις και να λειτουργήσει ως κλινικό έρεισμα για περαιτέρω προβληματισμό, το συγκεκριμένο κεφάλαιο θα έχει -κατά τη γνώμη μου- επιτελέσει επαρκώς τον σκοπό του.



ΕΠΙΛΟΓΟΣ



Θα έρθει μια ημέρα, πού και πότε δεν ξέρουμε, που κάθε γνώση μας θα μεταβληθεί σε δύναμη και μάλιστα σε θεραπευτική δύναμη.

S. FREUD

(1916 - 17 α: τόμος Β': 21)

Είναι πολύ διαδεδομένη συνήθεια στα επιστημονικά ζητήματα να στέκεται κανείς στη μια πλευρά τής αλήθειας και να την παρουσιάζει σαν ολόκληρη την αλήθεια και έπειτα προς χάρη αυτής τής πλευράς να αμφισβητεί όλες τις άλλες που είναι εξίσου αληθινές.

S. FREUD

(1916 - 17 α: τόμος Β': 101)

Έχω την πεποίθηση -κρίνοντας ίσως εξ ιδίων τα αλλότρια- πως όταν ξεκινά κανείς μια διδακτορική διατριβή, φιλοδοξεί (μέσα στον γενικότερο ενθουσιασμό του) να φωτίσει όλες τις πλευρές τού υπό εξέταση ζητήματος, να αξιοποιήσει δημιουργικά το μεγαλύτερο μέρος τής σχετικής βιβλιογραφίας και να καταλήξει σε σαφή και όσο το δυνατόν αδιαμφισβήτητα (άρα και ασφαλή) συμπεράσματα. Και όταν πια κοντεύει να ολοκληρώσει το εγχείρημά του, αισθάνεται διαρκώς ότι έχει αξιοποιήσει μόνον ένα ελάχιστο μέρος τής δεδομένη βιβλιογραφίας (η οποία είναι συνήθως ανεξάντλητη), ότι υπάρχουν σημεία που εξακολουθούν να παραμένουν σκοτεινά, ότι υπάρχουν κι άλλες οπτικές προσέγγισης των ερωτημάτων που προσπαθεί να απαντήσει, ότι -με λίγα λόγια- πάντα υπάρχει (και θα υπάρχει) ο αντίλογος. Η αίσθηση αυτή μπορεί βέβαια να είναι απόρροια τής συνειδητοποίησης μιας -κατά την πορεία- αναπτυχθείσας κόπωσης ή αποθάρρυνσης, δεδομένου ότι «η ψυχή έχει μια ορμή προς τη γνώση, ενώ το σώμα μια ροπή φυγοπονίας» (Aquinas, 1265 - 1274: 439). Κυρίως όμως είναι απόρροια τής παγίδας τής διαδεδομένης εντύπωσης ότι «η αλήθεια (πόσο μάλλον η επιστημονική αλήθεια) έχει έναν μόνο δρόμο» (Ηλιόπουλος, 1971: 18). Αυτή είναι κατ' ουσίαν μια εντελώς αναληθής εντύπωση, αφού το καθεστώς τής αλήθειας (πολύ δε περισσότερο στον χώρο τής φιλοσοφίας και τής ψυχολογίας) «δεν ταυτίζεται απαραίτητα με το ακριβές» (Τσαλίκोगλου, 2010 α: 31).

Πρέπει να μπορούμε να θυσιάζουμε τη φαινομενική ασφάλεια που μας παρέχει η ακρίβεια και «να έχουμε την ταπεινοφροσύνη να απωθούμε τις συμπάθειες ή τις αντιπάθειές μας, αν θέλουμε να γνωρίσουμε την αλήθεια για τα πράγματα του κόσμου τούτου» (Freud, 1916 - 17 α: τόμος Α', 141).

Τώρα λοιπόν που κι εγώ πλησιάζω στο τέλος τού εγχειρήματός μου, αισθάνομαι, εντονότερα από κάθε άλλη στιγμή, ότι ενδεχομένως απομένουν σημεία που δεν καταδείχθηκαν επαρκώς, προβληματισμοί που δεν αναπτύχθηκαν ικανοποιητικά, συλλογισμοί που δεν αρθρώθηκαν στον γραπτό λόγο. Καθησυχάζω τον εαυτό μου με την σκέψη ότι πρόκειται για κάτι αναπόφευκτο και ότι μια ουσιώδης συμβολή κάθε διδακτορικής διατριβής είναι να κινητοποιήσει περαιτέρω ερωτήματα προς διερεύνηση και να εγείρει έναν δημιουργικό αντίλογο, έναν αντίλογο που θέτει τη βάση ενός επιστημονικού διαλόγου. Άλλωστε, «το να είσαι σαστισμένος, αβέβαιος, να κάνεις λάθος και να αλλάζεις ρότα μαθαίνοντας από τα λάθη σου φαίνεται να είναι κάτι τόσο αναπόσπαστο όσο και αποδοτικό για τη δημιουργική έρευνα» (Minkin, 1997: 15). Έχοντας κατά νου όλα τα παραπάνω, επιλέγω να αφιερώσω τον ελάχιστο χώρο που απομένει όχι στην απαρίθμηση των συμπερασμάτων τού παρόντος πονήματος -τα οποία ο αναγνώστης μπορεί να βρει αναλυτικά στο έβδομο κεφάλαιο- αλλά στη συνοπτική έκθεση κάποιων επιμέρους προβληματισμών μου, που ίσως έχει νόημα να τύχουν εμπεριστατωμένης διερεύνησης.

■ Πέρα από το ψεύδος, τη μυθοπλασία και την παραληρητική ιδέα, υπάρχουν κι άλλες -πιο σύνθετες και σπανιότερα εμφανιζόμενες- έννοιες που δηλώνουν αλλοιώσεις τής πραγματικότητας και που άπτονται των ενδιαφερόντων τής ψυχιατρικής και τής ψυχολογίας. Βέβαια, έχω τη γνώμη ότι οι έννοιες αυτές βασίζονται κατά κύριο λόγο στις τρεις προαναφερθείσες βασικές μορφές αλλοίωσης που πραγματεύεται η παρούσα διατριβή, ωστόσο εμφανίζουν μεταξύ τους -λιγότερο ή περισσότερο- λεπτές διαφοροποιήσεις και καθίστανται συχνά αντικείμενο παρερμηνείας και σύγχυσης. Για παράδειγμα, μερικές από αυτές είναι η υπόκριση, η προσποίηση (καθώς και η προσποίηση δι' αντιπροσώπου), η φανταστική ψευδολογία, η *fausse reconnaissance*, η αναδρομική παραποίηση κ.α. Δεδομένου ότι η σχετική βιβλιογραφική και κλινική έρευνα είναι αρκετά περιορισμένη και μονοδιάστατη, ίσως εντέλει αποδεικνυόταν βοηθητική μια προσπάθεια οριοθέτησης και συγκριτικής προσέγγισης τού συνόλου των μορφών αλλοίωσης τής πραγματικότητας, συνοδευόμενη από διαγνωστικές και κλινικές επισημάνσεις, ούτως ώστε να επιτραπεί η διαμόρφωση ενός ξεκάθαρα και συγκεκριμένου προσδιορισμού τους.

▪ Στην παρούσα διατριβή, επιχειρήθηκε -μεταξύ άλλων- να εξεταστεί η λειτουργία τού αντικειμένου στην περίπτωση τής ψευδολογίας, τής μυθοπλασίας και τού παραληρητικού ιδεασμού. Νομίζω ότι παρουσιάζει ανάλογο ενδιαφέρον και η προσπάθεια συγκριτικής διερεύνησης τής λειτουργίας τού ναρκισσισμού τού υποκειμένου κατά τις ίδιες συνθήκες. Λόγου χάριν, το ψεύδος (καθώς και η επιλογή τού περιεχομένου του) και η συνακόλουθη φαντασίωση εξαπάτησης (η οποία συνοδεύεται και από μία φαντασίωση επιβολής στο αντικείμενο και την εξωτερική πραγματικότητα) μπορούν να παράσχουν κάποιες ουσιαστικές πληροφορίες για τον ναρκισσισμό τού υποκειμένου;

▪ Επιπλέον, ενώ η ανάπτυξη τού παρόντος πονήματος επετεύχθη κυρίως υπό το πρίσμα μιας τοπικής και δυναμικής θεώρησης, δεν δόθηκε μάλλον η απαιτούμενη έμφαση στις εξίσου ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις που θα ήταν δυνατόν να προκύψουν μέσω μιας οικονομικής οπτικής. Ίσως θα μπορούσε να υποστηρίξει κανείς ότι ενώ, από τη μία πλευρά, η ψευδολογία φαίνεται -σε επίπεδο ψυχικής οικονομίας- να συνδέεται με τη δέσμευση ψυχικής ενέργειας (απαραίτητης άλλωστε για τις παραμορφώσεις τής έκφρασης τής ασυνείδητης επιθυμίας στο περιεχόμενο τού ψεύδους), από την άλλη πλευρά, η παραληρητική ιδέα μοιάζει να συνδέεται με μια μαζική και κατακλυσμιαία εκκένωση τής ήδη δεσμευμένης ψυχικής ενέργειας.

▪ Όσο κι αν προσπάθησα, δεν μπόρεσα να ανασύρω από την κλινική μου εμπειρία κάποιο κλινικό περιστατικό όπου η ψευδολογία να συνυπάρχει με την παραληρηματική εκδήλωση. Σκέπτομαι όμως ότι πρακτικά μια τέτοια συνύπαρξη ίσως είναι πιθανή, ιδιαίτερα σε περιπτώσεις όπου το παραλήρημα είναι χρόνιο, συστηματοποιημένο και αληθοφανές (π.χ. στην παραληρητική διαταραχή), περιπτώσεις δηλαδή όπου το παραλήρημα παραμένει σχετικά «περιχαρακωμένο» στο πλαίσιο τής ψυχοσυναισθηματικής ζωής (Ζερβής, 1996: 199) και η ψευδολογία ίσως τίθεται στην υπηρεσία του. Ωστόσο, από θεωρητικής άποψης, μια τέτοια συνύπαρξη δεν καθίσταται επαρκώς κατανοητή και χρήζει νομίζω περαιτέρω τεκμηρίωσης.

▪ Καθώς έχει καταδειχθεί, η μυθοπλασία αποτελεί ένα ψεύδος προς τον εαυτό, ένα ψεύδος που γίνεται τελικά πιστευτό. Βέβαια, η διαδικασία αυτή δεν είναι αυτόματη. Πώς λοιπόν καταλήγει ένα υποκείμενο να πιστέψει το ίδιο του το ψεύδος; Κάποιο συνειδητό στοιχείο τού ψεύδους απωθείται και εν συνεχεία λειτουργεί ως βάση δόμησης τής μυθοπλασίας ή μήπως ο συνδετικός κρίκος είναι ένα κοινό συνεκτικό στοιχείο που παραμένει ασυνείδητο; Και μήπως -σε τελευταία ανάλυση- αυτό το κοινό συνεκτικό στοιχείο είναι η ασυνείδητη επιθυμία;

▪ Επίσης, έχει πολλές φορές μέχρι τώρα επισημανθεί ότι η μυθοπλαστική κατασκευή μοιάζει να αποσκοπεί στη φαντασιωτική αναπλήρωση (σ' έναν δεύτερο πάντα χρόνο) της απώλειας τού αντικειμένου. Στο πλαίσιο μιας τέτοιας συλλογιστικής, αποκτά ξεχωριστή σημασία η προσέγγισή της αναφορικά με τη διεργασία τού πένθους ως απάντηση τού υποκειμένου στην απώλεια. «Η διεργασία τού πένθους συνίσταται στην προοδευτική αποεπένδυση της υπερεπενδυμένης αναπαράστασης τού απολεσθέντος και στην αργή διανομή της ψυχικής ενέργειας σε όλες τις αναπαραστάσεις, έτσι ώστε η αναπαράσταση στην οποία ήταν συγκεντρωμένη όλη η ψυχική ενέργεια να μπορεί και πάλι να συμφιλιωθεί με τις άλλες αναπαραστάσεις. Με άλλα λόγια, η διεργασία τού πένθους συνίσταται στην προσπάθεια να διατηρήσουμε την αναπαράσταση τού απολεσθέντος, να την επενδύσουμε, χωρίς αυτή η αναπαράσταση να χρειάζεται το διπλότυπό της στην πραγματικότητα και να μπορούμε να δημιουργήσουμε καινούργια διπλότυπα που δεν αντιτίθενται. Η διεργασία τού πένθους συνίσταται τελικά στο να διατηρήσουμε ζωντανό μέσα μας το απολεσθέν αντικείμενο, αναγνωρίζοντας παράλληλα ότι δεν υπάρχει πια έξω από μας.» (Κανελλοπούλου, 2000: 46) Φαίνεται μάλλον ότι στην περίπτωση της μυθοπλαστικής κατασκευής η διεργασία τού πένθους δεν καθίσταται εφικτή. Αλλά τότε πώς ενδεχομένως καθίσταται κάποια στιγμή εφικτή η εγκατάλειψη αυτής της κατασκευής κρινόμενης πλέον ως μη αναγκαίας; Μέσα από ποιες δηλαδή ψυχικές διεργασίες το υποκείμενο καταλήγει κάποτε να μη χρειάζεται πλέον για «δεκανίκι» το μυθοπλαστικό του κατασκευάσμα;

▪ Η κλινική εμπειρία επιβεβαιώνει ότι ο ψυχαναλυτής «ακούει τα λόγια που δεν έχει πει ακόμα ο αναλυόμενος, τα υποθέτει για να τα αφήσει να προκύψουν. Ο ψυχαναλυτής είναι ένας εφευρέτης, μας βοηθά να δημιουργήσουμε τις επιθυμίες μας, χωρίς να προδικάζει τη σπουδαιότητά τους· γι' αυτόν, ακόμα και τα ψέματά μας είναι αλήθειες. [...] Όσο για το “ψέμα” στην ανάλυση, είναι, ίσως όσο και η “αλήθεια”, μάρτυρας των επιθυμιών τού υποκειμένου. “Κυκλοφορώ με Ferrari, διότι είναι το ωραιότερο αυτοκίνητο.” Πρόκειται για ένα πραγματικό ψέμα ή για ένα αληθινό ψέμα; Είναι ένα αληθινό ψέμα, δεν κυκλοφορώ “εγώ” στην πόλη με αυτό το αυτοκίνητο, αλλά το ωραίο σπορ αυτοκίνητο είναι το πραγματικό μου αυτοκίνητο στα όνειρά μου, άρα είναι μια πραγματική επιθυμία.» (Dethy, 1998: 76 & 173) Δεδομένης λοιπόν της ισχύος μιας άνευ όρων αποδοχής τού αναλυόμενου από τον ψυχαναλυτή, για ποιον λόγο εμφανίζεται και πώς λειτουργεί η ψευδολογία στο πλαίσιο μιας ψυχαναλυτικού τύπου θεραπείας; Κατ' επέκταση, ο χρόνος και ο τρόπος

τής γένεσης και τής αποκάλυψης τού ψεύδους, καθώς και η ερμηνεία τού περιεχομένου του, μπορούν να παράσχουν πληροφορίες για τη μεταβιβαστική - αντιμεταβιβαστική σχέση και να τεθούν στην υπηρεσία τού θεραπευτικού έργου; Εξάλλου, αυτή η μεταβιβαστική - αντιμεταβιβαστική σχέση δεν διαθέτει κατ' ουσίαν και μια μυθοπλαστική διάσταση;

■ Όπως παρατηρεί ο ψυχαναλυτής Michel Dethy, «ο άνθρωπος δεν ξέρει τι να την κάνει την ακρίβεια των γεγονότων, μπορεί κάλλιστα να τρέφεται με το φαντασιακό, με μυθιστορήματα, με ιστορίες που έχουν αίσιο τέλος, με παράξενες αφηγήσεις. Το σημαντικό, σήμερα, είναι το περιεχόμενο τού ασυνειδήτου του και οι κατασκευές που έγιναν από τη φαντασία του στις αναμνήσεις που είναι ακόμα χαραγμένες στα βάθη τής ψυχής, ακόμα κι αν η ανάμνηση καταστράφηκε ή μεταμορφώθηκε από τη φθορά τού χρόνου που πέρασε. Ένα εμπόδιο προς αποφυγήν είναι αυτό που θέτει η τάση τού αναλυόμενου να ξεδιαλέγει τις αναμνήσεις που τού φαίνονται “σωστές”, τις αναμνήσεις που υπεισέρχονται στον περιορισμένο τομέα τής “αλήθειας”. Στην πραγματικότητα, αυτή η τελευταία “αλήθεια” δεν έχει καμία αξία στο αναλυτικό πεδίο.» (Dethy, 1998: 78 & 79) Αν και αντιλαμβάνομαι το νόημα και την ορθότητα τής συγκεκριμένης θέσης, διαφωνώ κάπως με την απόλυτη έκφραση ότι «αυτή η τελευταία “αλήθεια” δεν έχει καμία αξία στο αναλυτικό πεδίο». Κατά τη γνώμη μου, όλα αποκτούν εκεί μια κάποια σημασία, άρα και μια κάποια αξία. Αφού «αυτή η τελευταία “αλήθεια”» υπεισέρχεται αναπότρεπτα και επιδρά και στο αναλυτικό πεδίο, αποκτά έτσι μια -έστω άκρως περιορισμένη ή δευτερεύουσα- σημασία. Εν πάση περιπτώσει, νομίζω ότι -παρά τα όσα έχουν γραφτεί- εξακολουθεί να αποτελεί καίριο ζήτημα διερεύνησης και επιχειρηματολογίας η σχέση εξωτερικής και εσωτερικής πραγματικότητας στο ψυχαναλυτικό πεδίο, καθώς και η θέση σε αυτό τού ψεύδους και τής αλήθειας. Άλλωστε, «ο όρος “ίαση”, για την P. Aulagnier, είναι “η κατάληξη τής διαδικασίας που στοχεύει στην επιστροφή μιας αλήθειας, η οποία επιτρέπει στον αναλυόμενο να παραιτηθεί από τις αυταπάτες και τα δευτερογενή οφέλη τής συμπτωματολογίας του”» (Συνοδινού, 2007: 147).

Είναι γεγονός ότι η παρούσα διατριβή βασίστηκε ως επί το πλείστον στην ψυχαναλυτική θεωρία και πράξη, σε μια εποχή μάλιστα που η ψυχανάλυση δέχεται μια έντονη και άδικη πολλές φορές κριτική. «Η απεριόριστη εξάπλωση τής υποτιθέμενης “ορθολογιστικής” κυριαρχίας επί παντός επιστητού -φύση, επιστήμη, ανθρώπινο ον- αποτελεί κεντρικό στοιχείο τού “κοινωνικού φαντασιακού” σήμερα. Το στοιχείο αυτό, που για τον Καστοριάδη αποτελούσε την καπιταλιστική διάσταση

των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών, μεταφράζεται από το άτομο σε μια απελπισμένη αναζήτηση ισχύος και απατηλής παντοδυναμίας. Το ξέφρενο κυνήγι τού κέρδους γίνεται αυτοσκοπός και η κατανάλωση παντός είδους εμβληματικών “αγαθών” αποσυνδεδεμένων από κάθε λειτουργικότητα προσδίδει κίβδηλη αξία, πλαστή προσωπική και κοινωνική αναγνώριση, επιβολή και υποθετική απόλαυση. Ακόμη χειρότερα, κάθε άρνηση ή αδυναμία ανταπόκρισης σ’ αυτές τις απαιτήσεις οδηγεί μοιραίως σε διάφορες μορφές και βαθμούς περιθωριοποίησης. Ο σημερινός άνθρωπος αναγκάζεται να ζει στα όρια των δυνάμεών του και υπεράνω των μέσων που διαθέτει. Μοιάζει να ζει με πιστωτικά δάνεια ψυχής και σωματικής αντοχής που η αποπληρωμή τους γίνεται αδύνατη.» (Στεφανάτος, 19/3/2005) Σε μια τέτοια λοιπόν εποχή, τα λόγια τού ίδιου τού ιδρυτή τής ψυχανάλυσης -αν και έχουν διατυπωθεί πριν από έναν περίπου αιώνα- αποδεικνύονται για μια ακόμη φορά εύστοχα και διαχρονικά: «Είναι χαρακτηριστικό τής ανθρώπινης φύσης ότι τείνει να θεωρήσει οτιδήποτε δυσάρεστο σαν αναληθές, και έπειτα, χωρίς πολλή δυσκολία, να βρίσκει επιχειρήματα εναντίον του. Έτσι, η κοινωνία αποφαίνεται πως το αντιπαθητικό δεν είναι αληθινό, αμφισβητεί τα αποτελέσματα τής Ψυχανάλυσης με λογικά και συγκεκριμένα επιχειρήματα, που γεννιούνται, ωστόσο, από συναισθηματικές πηγές, και γαντζώνεται από αυτά με όλη τη δύναμη τής προκατάληψης, ενάντια σε κάθε απόπειρα ανασκευής.» (Freud, 1916 - 17 a: τόμος Α΄, 32)

Και είναι σήμερα πράγματι ελπιδοφόρο ότι σ’ έναν κόσμο που τη θέση τού λόγου διεκδικούν η βία και οι καταστροφικές τάσεις, σ’ έναν κόσμο όπου ο άνθρωπος πολιορκείται από δυνάμεις διάλυσης, η ψυχανάλυση υπάρχει για να προσφέρει «έναν χώρο όπου το άτομο, καταβάλλοντας προσπάθεια και ψυχικό μόχθο, έχει τη δυνατότητα να ανασυνταχθεί και να ανακαλύψει εκ νέου τις δυνάμεις μιας βαθύτερης, δημιουργικότερης και αρμονικότερης ζωής» (Συνοδινού, 2007: 19). Όπως πολύ λογοτεχνικά γράφει η Φ. Τσαλίκोगλου: «Σε μια εποχή όπου η ικανότητα τού αγαπών και τού εργάζεσθαι υπονομεύεται και η ψυχική υγεία γίνεται ένα δύσκολο για τον καθέναν στοίχημα, σε μια εποχή που ευνοεί τις επιθέσεις εναντίον τού σκέπτεσθαι και τού ονειρεύεσθαι και η ήττα τής σκέψης παραμονεύει, η ψυχανάλυση θα παραμένει ένα σύνολο γνώσεων και πρακτικών που υπερασπίζεται ίσως το πιο σημαντικό για τον άνθρωπο στοιχείο: την ικανότητα να σκέπτεται και να αγαπά.» (Τσαλίκोगλου, πρόλογος στο: Freud, 1916 - 17 a: τόμος Α΄, 19)

Φτάνοντας πλέον στο τέλος τού εγχειρήματός μου, αισθάνομαι την ανάγκη να κλείσω μ’ έναν σύντομο απολογισμό σε προσωπικό επίπεδο, έναν απολογισμό που

βέβαια ξεφεύγει από το αυστηρώς επιστημονικό πλαίσιο. Ζητώ από τον αναγνώστη να συγχωρήσει αυτήν την εξομολογητική απόπειρα και να την εκλάβει ως αντίδραση στην ιδέα μιας μακροχρόνιας προσπάθειας που πλησιάζει στην ολοκλήρωσή της. Παρά τη βεβαιότητά μου πως, σχετικά με το υπό εξέταση ζήτημα, υπάρχουν (και πάντα θα υπάρχουν) ενδιαφέρουσες επισημάνσεις που -εν γνώσει ή εν αγνοία μου- παραλήφθηκαν, νιώθω ικανοποιημένος γιατί μέσα από την όλη πορεία οδηγήθηκα στη διαπίστωση και τη συνειδητοποίηση τής αλήθειας ότι «τα περισσότερα προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι άνθρωποι δεν μπορούν να διευκρινιστούν με τόση ακρίβεια» (Nozick, 1993: 165). Συνεπώς, «η τάξη που φαντάζεται ο νους μας είναι σαν ένα δίχτυ, ή μια σκάλα, που κατασκευάζεται για ν' αποκτηθεί κάτι. Αργότερα όμως πρέπει να πετάξουμε την σκάλα, διότι ανακαλύπτουμε ότι, αν και στάθηκε χρήσιμη, δεν είχε κανένα νόημα.» (Eco, 1980: τόμος Β', 378)

Στον πρόλογο τής παρούσας εργασίας έγραφα ότι, μέσω αυτής, επιθυμούσα -αν μη τι άλλο- να προσπαθήσω να προσεγγίσω την αλήθεια τής επιθυμίας μου. Φιλόδοξη επιθυμία αλήθεια! Και τώρα, στον επίλογο, αναγνωρίζω ευθαρσώς την αδυναμία να απαντήσω στο κατά πόσον έχει πια εκπληρωθεί η αρχική μου επιδίωξη. Κι ίσως αυτό να είναι εντέλει η μέγιστη αλήθεια: Πως η Ψυχή αρχίζει να ζει από τη στιγμή που αισθάνεται ότι η επιθυμία της τής διαφεύγει...



ΠΑΡΑΘΕΜΑ



Επεξήγηση βασικών εννοιών, έτσι όπως χρησιμοποιούνται στην παρούσα διατριβή

Θέλοντας να συγκεκριμενοποιήσω τις διάφορες έννοιες που συμβάλλουν στην επεξεργασία τού θέματος και προσπαθώντας να καταστήσω το κείμενό μου όσο το δυνατόν πιο κατανοητό ακόμη και σε αναγνώστες μη εξοικειωμένους με την ψυχαναλυτική ορολογία, παραθέτω έναν συνοπτικό επεξηγηματικό προσδιορισμό των κυριότερων εννοιών, έτσι όπως αυτές χρησιμοποιούνται στην παρούσα διατριβή.

acting out (εκδραμάτιση): Το άτομο αντιμετωπίζει τις συναισθηματικές συγκρούσεις και τους ενδογενείς ή εξωγενείς στρεσογόνους παράγοντες περνώντας στην πράξη και όχι με συλλογισμούς και αισθήματα. (Kaplan & Sadock's, 1993: 15)

άγχος: Αίσθημα ανησυχίας που προκαλείται υπό τραυματικές συνθήκες, δηλαδή κάθε φορά που το άτομο υποβάλλεται σε εισροή ανεξέλεγκτων διεγέρσεων εξωτερικής ή εσωτερικής προέλευσης. (Laplanche & Pontalis, 1967: 1)

αίτημα: Κατά τον J. Lacan, είναι η έκφραση τής ανάγκης. Το υποκείμενο, τα πρώτα χρόνια τής ζωής του, εξαρτάται από τη βοήθεια τού Άλλου για την ικανοποίηση τής εκάστοτε ανάγκης του. Για να λάβει όμως αυτήν τη βοήθεια, πρέπει πρώτα να εκφράσει την ανάγκη του φωνητικά, να την αρθρώσει σε αίτημα. Βέβαια, η παρουσία τού Άλλου αποκτά γρήγορα για το υποκείμενο σημασία που υπερβαίνει την ικανοποίηση τής ανάγκης και ανάγεται σε ένδειξη τής αγάπης τού Άλλου, προσδίδοντας έτσι διττή σημασία στο αίτημα, που πέρα από άρθρωση τής ανάγκης γίνεται πλέον και αίτημα για αγάπη. Ενώ όμως ο Άλλος μπορεί να ικανοποιήσει την εκάστοτε ανάγκη τού υποκειμένου, δεν μπορεί να τού προσφέρει και την απεριόριστη αγάπη που ζητά, με αποτέλεσμα η μία διάσταση τού αιτήματος να παραμένει πάντα ανικανοποίητη. Το υπόλοιπο αυτό είναι η επιθυμία. (Evans, 1996: 129)

αλεξιδιεγερτικό σύστημα: Στο πλαίσιο ενός ψυχοφυσιολογικού μοντέλου, χρησιμοποιείται από τον S. Freud για να δηλώσει ένα επιφανειακό στρώμα που περιβάλλει τον οργανισμό και διωλίζει παθητικά τους ερεθισμούς που προέρχονται από τον εξωτερικό κόσμο, προκειμένου να προφυλάξει έτσι τον οργανισμό από την έντασή τους. (Laplanche & Pontalis, 1967: 11)

αλήθεια: Αξία που παρεμβαίνει από τη στιγμή που για κάτι το πραγματικό θα διατυπωθεί μια πρόταση έκφρασης ενός γνωστικού ισχυρισμού και θα ελεγχθεί το γνωσιολογικό κύρος της πρότασης αυτής. Αν το περιεχόμενό της αντιστοιχεί πλήρως στη φύση των πραγμάτων και τις μεταξύ τους σχέσεις, τότε η πρόταση θεωρείται αληθής. Βασικό κριτήριο λοιπόν της αλήθειας φαίνεται να είναι η αντιστοιχία μεταξύ πράγματος και νου. (Κατσιμάνης & Βιρβιδάκης, 1999: 108 & 109)

Άλλος: Στη λακανική θεωρία, αναφέρεται στη ριζική ετερότητα, η οποία -επειδή δεν μπορεί να ενσωματωθεί μέσω ταύτισης- υπερβαίνει την απατηλή ετερότητα τού φαντασιακού. Ο J. Lacan εξισώνει τη ριζική αυτήν ετερότητα με τη γλώσσα και τον νόμο, με αποτέλεσμα ο μεγάλος Άλλος να εγγράφεται στην τάξη τού συμβολικού. Έτσι, ο Άλλος είναι τόσο ένα άλλο υποκείμενο στη ριζική του ετερότητα και τη μη ενσωματώσιμη μοναδικότητά του, όσο και η συμβολική τάξη που διαμεσολαβεί τη σχέση με αυτό το άλλο υποκείμενο. (Evans, 1996: 49)

άλλος: Στο πλαίσιο της λακανικής θεωρίας, ο μικρός άλλος είναι ο άλλος που δεν είναι πράγματι άλλος, άλλα μια αντανάκλαση και προβολή τού Εγώ, μια κατοπτρική εικόνα. Κατά συνέπεια, είναι εγγεγραμμένος στη φαντασιακή τάξη. (Evans, 1996: 49)

αμυντικοί μηχανισμοί: Γενική ονομασία για τις ποικίλες τεχνικές που χρησιμοποιεί το Εγώ (και που αντανάκλουν την εξελικτική στάθμη του) προκειμένου να προστατευθεί από τις ενορμητικές απαιτήσεις, από οδυνηρές παραστάσεις ή δυσάρεστα συναισθήματα. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 174 & 175)

αμφιθυμία: Ταυτόχρονη συνύπαρξη δύο αντιτιθέμενων στάσεων προς το ίδιο αντικείμενο. (Kaplan & Sadock's, 1993: 18)

ανάγκη: Στη λακανική προσέγγιση, η ανάγκη είναι ένα καθαρά βιολογικό ένστικτο, μια όρεξη που εμφανίζεται σύμφωνα με τις απαιτήσεις τού οργανισμού και που, αφού ικανοποιηθεί, υποχωρεί εντελώς (έστω και προσωρινά). (Evans, 1996: 128 & 129)

αναμνημόνευση (remémoration): Έννοια που εισάγει ο J. Lacan μαζί με αυτήν της μνημόνευσης (mémoration) και την αντιπαραβάλλει στην ανάμνηση (réminiscence). Ως μνημόνευση ονομάζει την πράξη μέσω της οποίας κάποιο συμβάν ή σημαίνον εγγράφεται για πρώτη φορά στη συμβολική μνήμη. Κατά συνέπεια, ως αναμνημόνευση ονομάζει την πράξη μέσω της οποίας το εν λόγω συμβάν ή σημαίνον ανακαλείται. Η μνημόνευση και η αναμνημόνευση συνιστούν συμβολικές διαδικασίες,

ενώ η ανάμνηση είναι ένα φανταστικό φαινόμενο. Ο Lacan τονίζει ότι η αναλυτική διαδικασία δεν αποσκοπεί στην ανάμνηση -η οποία ενέχει το ξαναζωντάνεμα μιας παρελθοντικής εμπειρίας και την επαναβίωση των συνδεομένων συναισθημάτων- αλλά στην αναμνημόνευση. Ενώ είναι αληθές ότι ισχυρές μνήμες ανακαλούνται κατά την ψυχαναλυτική θεραπεία, με τη συνακόλουθη μάλιστα συναισθηματική εκφόρτιση, αυτό που -κατά τον Lacan- έχει καθοριστική σημασία είναι ο εντοπισμός (μέσω τής αναμνημόνευσης) από τον αναλυόμενο των κυρίων σημαινόντων τής ζωής του, η πλήρης ανασυγκρότηση και ανάληψη τής ιστορίας του. Ο αναλυόμενος καλείται κυρίως να ξαναγράψει παρά να ξαναθυμηθεί την ιστορία του. (Evans, 1996: 53 & 54)

αναπαράσταση / παράσταση: Κλασική έννοια τής φιλοσοφίας και τής ψυχολογίας που χρησιμοποιείται για να δηλώσει αυτό που αναπαρίσταται μέσα μας, αυτό που αποτελεί το συγκεκριμένο περιεχόμενο μιας πράξης τής σκέψης, καθώς επίσης και την αναπαραγωγή μιας προηγούμενης αντίληψης (Lalande, 1951). Ο S. Freud διακρίνει δύο τύπους αναπαράστασης: την αναπαράσταση πράγματος (βασικά οπτική) και την αναπαράσταση λέξεως (βασικά ακουστική). Υποστηρίζει ότι το ασυνείδητο δεν περιέχει παρά αναπαραστάσεις πράγματος. (Laplanche & Pontalis, 1967: 40 & 41)

αντικείμενο: Κάθε πέραν τού Εγώ πραγματικό ή φανταστικό πρόσωπο, πράγμα ή και παράσταση (που νοείται ως μη Εγώ), με το οποίο το Εγώ βρίσκεται σε μια -από ψυχαναλυτικής απόψεως- ευρύτατου φάσματος σχέση και διαλεκτική. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 177)

αντικείμενο μικρό α (objet petit a): Έννοια που δημιουργεί ο J. Lacan για τα μερικά αντικείμενα στα οποία ξαναβρίσκεται το χαμένο αντικείμενο, δηλαδή τις καταστάσεις εκείνες στις οποίες το υποκείμενο πλανάται για την έλλειψή του. Είναι η αφετηρία τής εσαεί ακόρεστης επιθυμίας. Τα πρώτα αντικείμενα α αναφέρονται στα μερικά αντικείμενα τής μητέρας -τα τέσσερα πρωταρχικά στη σχέση της με το παιδί- και είναι: το στήθος, τα κόπρανα, η φωνή, το βλέμμα. (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 70)

αντικειμενοτρόπος σχέση: Η διαμορφούμενη από το υποκείμενο σχέση του προς τα αντικείμενα και προς τον εξωτερικό κόσμο. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 233)

αντικοινωνική διαταραχή προσωπικότητας: Δυσπροσαρμοστική συμπεριφορά (που δεν ταυτίζεται με την εγκληματικότητα) κατά την οποίαν ο ασθενής δεν αναγνωρίζει τα δικαιώματα των άλλων. (Kaplan & Sadock's, 1993: 315)

αντιμεταβίβαση: Φαινόμενο που παρατηρείται στην αναλυτική σχέση, όπου ο αναλυτής ασυνείδητα μεταβιβάζει τα συναισθήματά του στον αναλυόμενο σε ανταπόδοση -κατά κάποιον τρόπο- των συναισθημάτων που τού μεταβιβάζει ο αναλυόμενος. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 178)

αντίσταση: Οτιδήποτε στις πράξεις και τους λόγους τού υποκειμένου αντιτίθεται στην πρόσβαση στο ασυνείδητό του. (Laplanche & Pontalis, 1967: 58)

απάρνηση (déní): Κατά τον S. Freud, αμυντικός μηχανισμός (με καθοριστικό ρόλο στον φετιχισμό και τις ψυχώσεις) που συνίσταται σε μια άρνηση αναγνώρισης και αποδοχής της πραγματικότητας τραυματικών αντιληπτικών δεδομένων, κυρίως της απουσίας πέους στη γυναίκα. (Laplanche & Pontalis, 1967: 61)

αποκλεισμός / διάκλειση (forclusion): Απόδοση που ο J. Lacan επιλέγει για τη φρουδική έννοια της απόρριψης, θέλοντας έτσι να καταδείξει έναν ειδικό μηχανισμό ως αρχέγονη αιτία της ψύχωσης. Πρόκειται για την εξαρχής απόρριψη ενός θεμελιώδους σημαίνοντος (δηλαδή τού Ονόματος-τού-Πατέρα) από το συμβολικό πεδίο τού υποκειμένου. Όταν το Όνομα-τού-Πατέρα αποκλείεται για ένα συγκεκριμένο υποκείμενο, καταλείπει μια τρύπα στη συμβολική τάξη, η οποία δεν είναι ποτέ δυνατόν να καλυφθεί, συνθήκη που μας επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι το υποκείμενο αυτό έχει ψυχωτική δομή. (Evans, 1996: 64 - 67)

αποπλάνηση: Πραγματική ή φαντασιωτική σκηνή όπου το υποκείμενο (συνήθως παιδί) υφίσταται παθητικά, εκ μέρους κάποιου άλλου (συνήθως ενήλικα), σεξουαλικές προτάσεις ή χειρονομίες. (Laplanche & Pontalis, 1967: 71)

απόρριψη (Verwerfung): Στη φρουδική σκέψη αποκτά διάφορα νοήματα, με κυριότερο όμως αυτό ενός αμυντικού μηχανισμού -ίδιον της ψύχωσης- που διαφοροποιείται από την απώθηση. Το Εγώ απορρίπτει την ανυπόφορη αναπαράσταση και συγχρόνως το συναίσθημα που τη συνοδεύει, και συμπεριφέρεται ως εάν η αναπαράσταση να μην είχε ποτέ φθάσει μέχρι αυτό. Κατά συνέπεια, το Εγώ απαλλάσσεται μεν από τη μη συμβιβάσιμη αναπαράσταση, χωρίζεται όμως έτσι εν όλω ή εν μέρει από την πραγματικότητα, αφού η αναπαράσταση είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένη με ένα τμήμα της. (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 132 & 133)

αποφυάδα τού ασυνειδήτου: Έννοια που χρησιμοποιεί συχνά ο S. Freud στο πλαίσιο της δυναμικής θεωρίας του. Το ασυνείδητο τείνει να ευνοεί την ανάδυση

-στη συνείδηση και τις δραστηριότητες τού ατόμου- παραγώγων που βρίσκονται σε λιγότερο ή περισσότερο μακρινή σχέση με αυτό. (Laplanche & Pontalis, 1967: 77)

απόθηση: Αμυντικός μηχανισμός που αναφέρεται στην προσπάθεια τού Εγώ να αποπέμψει και να διατηρήσει στο ασυνείδητο τις ανεπιθύμητες ενορμητικές τάσεις, καθώς και τις συνδεόμενες με αυτές επιθυμίες, σκέψεις, εικόνες και αναμνήσεις. Πρόκειται για μια αδιάκοπη, επίπονη και δυναμική διαδικασία, δεδομένου ότι τα απωθημένα στοιχεία δεν εξαλείφονται ποτέ πλήρως, αλλά επιχειρούν διαρκώς να επανέλθουν στη συνείδηση. (Ποταμιάνος, 1997: 110 & 111)

άρνηση / αποποίηση (dénégation): Διεργασία με την οποία το υποκείμενο, τη στιγμή ακριβώς που διατυπώνει επιθυμίες, σκέψεις ή συναισθήματα που είχαν απωθηθεί, επιμένει να αμύνεται απέναντί τους, αρνούμενο να αναγνωρίσει ότι τού ανήκουν. (Laplanche & Pontalis, 1967: 74 & 75)

αρχέτυπα: Κατά τον C. Jung, αποτελούν συμπυκνωμένα και ανώτερη αισθητικά, αλλά και ευρύτερη πολιτισμικά, έκφραση των συλλογικών αναπαραστάσεων. Πρόκειται για σύμβολα που φέρουν αδιαμόρφωτη την ασυνείδητη ψυχική ζωή τής ανθρωπότητας. Μέρος τους είναι και τα μυθολογικά σύμβολα. (Sacks, 1985: 13)

αρχή τής ηδονής: Βασική αρχή τής ψυχονοητικής λειτουργίας, κατά την οποία το σύνολο τής ψυχικής δραστηριότητας αποσκοπεί πάντα στον προσπορισμό ηδονής και την αποφυγή τής δυσαρέσκειας για λόγους ψυχικής οικονομίας, μείωσης δηλαδή των ερεθισμών και των εντάσεων. Σχηματίζει ζεύγος με την αρχή τής πραγματικότητας. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 181)

αρχή τής πραγματικότητας: Βασική αρχή τής ψυχονοητικής λειτουργίας, κατά την οποία ρυθμίζονται, τροποποιούνται, αναβάλλονται, δεσμεύονται ή καταπιέζονται οι ενορμητικές απαιτήσεις, που προέρχονται από το ασυνείδητο και τελούν υπό την αρχή τής ηδονής, με τελικό σκοπό την υπαγωγή τους στις συνθήκες τού εξωτερικού κόσμου, στις ηθικές και κοινωνικές επιταγές. Αποτρέπεται έτσι η οξεία σύγκρουση με την εξωτερική πραγματικότητα, ωστόσο εξακολουθεί πάντα να υφίσταται ένας βαθμός δυσφορίας, καθώς και ο κίνδυνος μερικής ή ολικής μετάπτωσης στο ανεξέλεγκτο καθεστώς τής αρχής τής ηδονής. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 182)

ασυνείδητο: Από περιγραφικής απόψεως, το σύνολο των περιεχομένων που δεν είναι παρόντα στο ενεστώς πεδίο τής συνείδησης. Από τοπικής απόψεως (στο πλαίσιο

κυρίως τής πρώτης τοπικής φροϋδικής θεωρίας), το πλέον αρχαϊκό ψυχικό σύστημα που απαρτίζει μαζί με το συνειδητό και το προσυνειδητό το ψυχικό όργανο. Συγκροτείται από απωθημένα περιεχόμενα, επενδυμένα έντονα από την ενορμητική ενέργεια, που τείνουν διαρκώς να επιστρέψουν στη συνείδηση, εμποδίζονται από τη δράση τής απώθησης, και το κατορθώνουν μόνο μέσω συμβιβαστικών σχηματισμών και αφού υποστούν προηγουμένως τις παραμορφώσεις τής λογοκρισίας. Επίσης, ένα τμήμα του αποτελεί έναν πυρήνα που μεταδίδεται φυλογενετικά, με κληρονομικό δηλαδή τρόπο από γενεά σε γενεά. (Ζερβής, 1996: 36)

Αυτό: Ψυχικό σύστημα το οποίο -στη δεύτερη τοπική φροϋδική θεωρία- απαρτίζει μαζί με το Εγώ και το Υπερεγώ το ψυχικό όργανο. Συγκροτεί τον ενορμητικό πόλο τής προσωπικότητας και έρχεται σε σύγκρουση με τα δύο άλλα ψυχικά συστήματα. Τα περιεχόμενά του είναι ασυνείδητα, ένα μέρος τους κληρονομικά και έμφυτα και το υπόλοιπο απωθημένα και επίκτητα. (Laplanche & Pontalis, 1967: 106)

Βορρομαίος κόμβος: Κόμβος τής λακανικής τοπολογίας, που ονομάζεται έτσι επειδή το σχήμα του εμπεριέχεται στο οικόσημο τής οικογένειας Borromeo. Αποτελείται από μια ομάδα τριών δαχτυλιδιών που συνδέονται με τρόπο, ώστε, στην περίπτωση που το ένα κοπεί, να αποσυνδεθούν και τα τρία. Χρησιμοποιείται από τον J. Lacan ως τρόπος παρουσίασης τής αλληλεξάρτησης των τριών τάξεων: τού πραγματικού, τού φαντασιακού και τού συμβολικού. Κάθε δαχτυλίδι αντιπροσωπεύει και μια τάξη, ενώ ορισμένα στοιχεία μπορούν να εντοπιστούν στις διασυνδέσεις των δαχτυλιδιών. Ο Lacan συνδέει την ψύχωση με την αποσύνδεση τού κόμβου. (Evans, 1996: 162 - 164)

γλώσσα: Το σύστημα τής γλώσσας εν γένει. Ο J. Lacan τη θεωρεί πρωτότυπο υπόδειγμα κάθε δομής (επισημαίνοντας ότι ολόκληρη η ανθρώπινη επικοινωνία εγγράφεται σε μια γλωσσική δομή) και υποστηρίζει ότι «το ασυνείδητο είναι δομημένο σαν γλώσσα» (Lacan, 1964: 20). Η γλώσσα -κατά τον Lacan- διαθέτει εκτός από τη συμβολική και μια φαντασιακή διάσταση. (Evans, 1996: 85 - 88)

δευτερογενής διαδικασία: Σύμφωνα με τη φροϋδική αντίληψη, τύπος λειτουργίας τού ψυχικού οργάνου, διάδοχος τής πρωτογενούς διαδικασίας. Χαρακτηρίζει το προσυνειδητό - συνειδητό σύστημα. Η ψυχική ενέργεια ρέει κατά τρόπο ελεγχόμενο. Οι παραστάσεις επενδύονται με πιο σταθερό τρόπο και η ικανοποίηση αναβάλλεται, παρέχοντας έτσι τη δυνατότητα στις ψυχονοητικές εμπειρίες να θέσουν σε δοκιμασία τις διάφορες οδούς ικανοποίησης. (Laplanche & Pontalis, 1967: 121)

διαστροφή: Στην ψυχανάλυση, οποιαδήποτε μορφή αποκόμισης ηδονής με ομόφυλο, ενδιάμεσο, ακατάλληλο ή υποκατάστατο αντικείμενο. Επίσης, η πράξη που συνιστά εκτροπή από τον θεωρούμενο ως ομαλό σεξουαλικό στόχο, την ένωση δηλαδή των γεννητικών οργάνων τού άνδρα και τής γυναίκας κατά τη συνουσία. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 187)

διαταραχή προσποίησης: Διαταραχή κατά την οποίαν ο ασθενής παράγει εκουσίως σημεία σωματικών ή ψυχικών διαταραχών και δίνει εσφαλμένα στοιχεία για το ιστορικό και τα συμπτώματά του, δίχως εξωγενή κίνητρα, με μοναδικό εμφανή στόχο του την ανάληψη τού ρόλου τού ασθενούς. Η διαταραχή έχει καταναγκαστικό χαρακτήρα, αλλά οι συμπεριφορές είναι εκούσιες και εσκεμμένες, ανεξαρτήτως από το εάν μπορούν ή όχι να ελεγχθούν. Όταν προεξάρχουν τα σωματικά σημεία και συμπτώματα, ονομάζεται και σύνδρομο Munchausen. (Kaplan & Sadock's, 1993: 224)

διαταραχή σωματοποίησης: Ανήκει στην κατηγορία των σωματόμορφων διαταραχών (κατά DSM-IV) και αναφέρεται σ' ένα πρότυπο πολλαπλών σωματικών συμπτωμάτων, τα οποία οδηγούν σε αναζήτηση ιατρικής φροντίδας ή προκαλούν σημαντική επιβάρυνση τής λειτουργικότητας. Τα σωματικά συμπτώματα θα πρέπει να έχουν εμφανιστεί πριν την ηλικία των τριάντα ετών και να διαρκούν για αρκετά χρόνια. Επίσης, θα πρέπει να μην μπορούν να εξηγηθούν πλήρως από καμία γνωστή σωματική πάθηση ή από την επίδραση κάποιας ουσίας ή αν εμφανίζονται στο πλαίσιο κάποιας σωματικής πάθησης, θα πρέπει η έντασή τους ή η επιβάρυνση τής λειτουργικότητας να είναι μεγαλύτερη απ' ό,τι θα περίμενε κανείς με βάση τα κλινικά ευρήματα. Συνήθως τα άτομα που υποφέρουν από τη διαταραχή περιγράφουν τα συμπτώματά τους με παραστατικό και υπερβολικό τρόπο, συχνά χωρίς αναφορές σε συγκεκριμένες πληροφορίες και με ασυνέπειες στο ιστορικό των συμπτωμάτων. Σε αντίθεση με τη διαταραχή προσποίησης και την υπόκριση, η παραγωγή των συμπτωμάτων εδώ είναι ασυνείδητη και ακούσια. (Kaplan & Sadock's, 1993: 214)

διχασμός τού Εγώ: Έννοια που χρησιμοποιεί ο S. Freud για να ονομάσει τη συνύπαρξη στους κόλπους τού Εγώ δύο διαφορετικών ψυχικών στάσεων σε σχέση με την εξωτερική πραγματικότητα, όταν αυτή έρχεται σε αντίθεση με τις ενορμητικές απαιτήσεις. Η μεν μία λαμβάνει υπ' όψιν της την εξωτερική πραγματικότητα, η δε άλλη την απορρίπτει και βάζει στη θέση της παράγωγα τής επιθυμίας. Οι δύο αυτές διαφορετικές ψυχικές στάσεις συμπαρατάσσονται δίχως να αλληλοεπηρεάζονται.

Το αρκετά παράδοξο φαινόμενο τού διχασμού τού Εγώ παρατηρείται ως επί το πλείστον στον φετιχισμό και τις ψυχώσεις. (Laplanche & Pontalis, 1967: 135)

δυναμική: Έτσι ο S. Freud χαρακτηρίζει τη δραστηριότητα τού ψυχικού οργάνου, εννοώντας ότι αυτή δεν είναι στατική, ότι περιλαμβάνει την αντιπαράθεση, τη σύγκρουση και τον συμβιβασμό αντιμαχόμενων δυνάμεων. Στη μεταψυχολογία, η δυναμική αποτελεί μία από τις τρεις φροϋδικές θεωρήσεις τού ψυχικού οργάνου, δίπλα στην οικονομική και την τοπική (πρώτη και δεύτερη). (Ζερβής, 1996: 38 & 39)

Εγώ: Ψυχικό σύστημα το οποίο -στη δεύτερη τοπική φροϋδική θεωρία- αποτελεί μαζί με το Αυτό και το Υπερεγώ το ψυχικό όργανο. Πρόκειται για τον συνειδητό ή συνειδητοποιήσιμο πυρήνα τού ατόμου, που αντιπροσωπεύει τη λογική και έργο του είναι να εξισορροπεί τις σχέσεις του με τα δύο άλλα συστήματα και να διασφαλίζει την ομαλή λειτουργία τού ψυχικού οργάνου. (Ζερβής, 1996: 37)

εκλογίκευση: Διαδικασία με την οποία το υποκείμενο επιδιώκει να δώσει μια λογικοφανή ή ηθικά παραδεκτή εξήγηση σε τρόπους συμπεριφοράς, πράξεις, σκέψεις, συναισθήματα, συμπτώματα κ.λπ., οι πραγματικές αιτίες των οποίων δεν είναι φανερές. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 191)

εκ-σωτερικότητα (extimité): Νεολογισμός που εισάγει ο J. Lacan. Εκφράζει την αμφισβήτηση τής αντίθεσης ανάμεσα στο εξωτερικό και το εσωτερικό, ανάμεσα στο περιέχον και το περιεχόμενο. (Lacan, 1959 - 60: 139)

έλλειψη: Στη διδασκαλία τού J. Lacan, η συγκεκριμένη έννοια συνδέεται πάντοτε με την επιθυμία. Παρά το γεγονός ότι η φύση εκείνου που λείπει ποικίλει στο λακανικό έργο, ωστόσο θεωρείται πάντα ότι η έλλειψή του είναι αυτή που κατ' ουσίαν προκαλεί την εμφάνιση τής επιθυμίας. (Lacan, 1960 - 61: 139)

ενδοβολή: Όρος που επινόησε ο S. Ferenczi χάριν συμμετρίας προς την προβολή και που δηλώνει τη διαδικασία με την οποία το υποκείμενο εισάγει εντός του -με σκοπό αφομοιωτικό- τον εξωτερικό κόσμο. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 193)

ενόρμηση: Σωματοψυχική οντότητα, με την έννοια ότι αντιπροσωπεύει τις ψυχικές αναπαραστάσεις διεγέρσεων που έχουν σωματική βάση και προέλευση. Χαρακτηρίζεται από την πηγή (σωματική διέγερση που προκαλεί κατάσταση έντασης), τον σκοπό (τρόπος εκφόρτισης τής ενέργειας τής διέγερσης) και το αντικείμενο (αυτό μέσω τού οποίου επιτυγχάνεται ο σκοπός). (Ζερβής, 1996: 36)

ένστικτο: Κληρονομούμενο σχήμα συμπεριφοράς -χαρακτηριστικό ενός ζωικού είδους- που εξελίσσεται σύμφωνα με ένα χρονικό πρόγραμμα, το οποίο πολύ λίγο επιδέχεται απότομες μεταβολές και φαίνεται να απαντά σε κάποια σκοπιμότητα. (Laplanche & Pontalis, 1967: 221)

εξιδανίκευση: Ψυχική διεργασία με την οποίαν οι ιδιότητες και οι αρετές τού αντικειμένου εξαίρονται στην σκέψη τού υποκειμένου σε σημείο που να αγγίζουν την τελειότητα. (Laplanche & Pontalis, 1967: 223)

εξωτερική / υλική πραγματικότητα: Υποσύνολο τής ευρύτερης έννοιας τής πραγματικότητας, στο οποίο εστιάστηκε το μεγαλύτερο μέρος τής φιλοσοφικής αναζήτησης ανά τους αιώνες. Σχετίζεται με την υπόσταση και τις ιδιότητες των υλικών αντικειμένων τού εξωτερικού κόσμου που μας περιβάλλει. Υπόκειται σε «αντικειμενικά» κατά μία έννοια κριτήρια, που αν και έχουν οριστεί με συμβατικό τρόπο, μας δίνουν τη δυνατότητα να αποφανθούμε και να συμφωνήσουμε γι' αυτήν. (Σαρρή, 1986: 58)

επιθυμία [ασυνειδήτη]: Στο πλαίσιο τής δυναμικής φροϋδικής αντίληψης, αποτελεί έναν από τους πόλους τής αμυντικής ψυχικής σύγκρουσης, δεδομένου ότι τείνει να εκπληρωθεί αποκαθιστώντας -κατά τους νόμους τής πρωτογενούς διαδικασίας- τα συνδεόμενα με τις πρώτες εμπειρίες ικανοποίησης σήματα. Ανευρίσκεται σε κάθε μόρφωμα τού ασυνειδήτου. (Laplanche & Pontalis, 1967: 240) Στη λακανική θεωρία, αντιπαράτίθεται στην έννοια τής ζητήσεως και σημαδεύεται από τον διττό χαρακτήρα τού δεσμού με ένα φαντασιωτικό αντικείμενο και τής άρνησης τής ικανοποίησης. Υφίσταται πάντα, αφού πάντα υπάρχει μια έλλειψη. (Safouan, 2001: 387) Ο J. Lacan την ορίζει ως εξής: «Η επιθυμία δεν είναι ούτε η ανάγκη για ικανοποίηση, ούτε το αίτημα για αγάπη, αλλά η διαφορά που προκύπτει αν αφαιρέσουμε την πρώτη από το δεύτερο.» (Lacan, 1977: 287)

επαναστροφή: Διεργασία όπου η ενόρμηση υποκαθιστά ένα ανεξάρτητο αντικείμενο με το ίδιο το υποκείμενο. (Laplanche & Pontalis, 1967: 225)

ερμηνεία: Ψυχαναλυτική ανάδειξη τού κρυφού νοήματος ονείρων, σκέψεων, λόγων, πράξεων, συμπεριφορών κ.λπ. Αποκαλύπτει τις ιδιαίτερες μορφές τής αμυντικής ψυχικής σύγκρουσης και την επιθυμία που εκφράζεται σε κάθε μόρφωμα τού ασυνειδήτου. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 197)

εσωτερική / ψυχική πραγματικότητα: Υποσύνολο τής ευρύτερης έννοιας τής πραγματικότητας, το οποίο αναφέρεται σε οτιδήποτε μέσα στον ψυχισμό τού υποκειμένου παρουσιάζει μία συνοχή και μία αντίσταση συγκρίσιμες με τη συνοχή και την αντίσταση τής υλικής πραγματικότητας. Είναι υποκειμενική, αφού μόνον το ίδιο το υποκείμενο μπορεί να αποφανθεί γι' αυτήν. Με την ακριβέστερη αποδοχή της, πρόκειται κυρίως για την ασυνείδητη επιθυμία και τις συναφείς φαντασιώσεις. (Laplanche & Pontalis, 1967: 553)

ευνουχισμός: Σε συμβολικό επίπεδο, παραπέμπει στην απαγόρευση και την επιβληθείσα τιμωρία, καθώς και στην αδυναμία πρόσβασης στην ολική δύναμη και εξουσία. Σηματοδοτεί την έλλειψη. (Dethy, 1998: 192)

θεωρία τής αποπλάνησης: Θεωρία που επεξεργάστηκε ο S. Freud από το 1895 μέχρι το 1897 και εν συνεχεία εγκατέλειψε. Η συγκεκριμένη θεωρία απέδιδε τον καθοριστικό ρόλο για την αιτιολογία των ψυχονευρώσεων στην ανάμνηση πραγματικών σκηνών αποπλάνησης. (Laplanche & Pontalis, 1967: 71)

ιδεώδες τού Εγώ: Σύμφωνα με τη φροϋδική άποψη, η ιδανική εικόνα που σχηματίζει το υποκείμενο και με την οποία θα ήθελε να μοιάσει και να ταυτιστεί (π.χ. με τους γονείς, με άλλα πρόσωπα και ιδεώδη κ.λπ.). Αποτελεί δηλαδή το πρότυπο με το οποίο το υποκείμενο προσπαθεί να συμμορφωθεί. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 201)

καθήλωση: Ψυχική διαδικασία κατά την οποίαν η libido προσκολλάται με εμμονή σε αντικείμενα ή πρόσωπα, με συνέπεια να παρεμποδίζεται η εξέλιξή της από ένα πρώιμο στάδιο τής σεξουαλικότητας σε ανώτερο ή να επαναστρέφεται από ένα ανώτερο στάδιο σε προγενέστερο. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 203)

καλυπτική ανάμνηση: Αναμνηστική ιδιορρυθμία όπου το παιδί απωθεί σημαντικά γεγονότα τής ζωής του και -αντ' αυτού- θυμάται λεπτομερώς ασήμαντα, με τα οποία καλύπτει τα πρώτα. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 203)

λανθάνουσα περίοδος: Περίοδος στην ψυχοσεξουαλική εξέλιξη τού παιδιού, η οποία έπεται τού οιδιποδείου συμπλέγματος και εκτείνεται από το πέμπτο ή έκτο έτος μέχρι την αρχή τής εφηβείας. Χαρακτηρίζεται κυρίως από την παρακμή τής παιδικής σεξουαλικότητας, την ισχυροποίηση τής απώθησης και την εγκαθίδρυση τής παιδικής αμνησίας, την παροδική αποσεξουαλικοποίηση των ενορμήσεων και τη στροφή τού παιδικού ενδιαφέροντος σε μη σεξουαλικούς στόχους. (Ποταμιάνος, 1997: 97)

libido: Λατινική λέξη που σημαίνει ηδονή. Υιοθετήθηκε από την ψυχανάλυση για τον χαρακτηρισμό εκείνης τής ηδονοθηρικής ενέργειας που εκπορεύεται από το σώμα και κυκλοφορεί σε αυτό -καθώς και μεταξύ αυτού και αντικειμένων- σε ποσότητες, ποιότητες και μορφές που κυριαρχούν στη σεξουαλική -και κατ' επέκταση στην ψυχική- ζωή του ατόμου. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 207)

λογοκρισία: Αρχή που παρεμβάλλεται μεταξύ ασυνειδήτου και συνείδησης, ώστε να ελέγχει λογοκριτικά ποια και ποιας μορφής συνειδητοποιήσιμα περιεχόμενα του ασυνειδήτου θα περάσουν στη συνείδηση. Είναι η αιτία των παραμορφώσεων των ονειρικών σκέψεων κατά την ονειροπλασία. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 207)

λόγος: Στη λακανική σκέψη, η έννοια χρησιμοποιείται συχνά αντί αυτής τής ομιλίας, προκειμένου να υπογραμμιστεί έτσι η διατομικότητα, το γεγονός δηλαδή τής απαραίτητης πάντοτε ύπαρξης ενός ακόμη υποκειμένου, ενός συνομιλητή. Πρόκειται για έναν κοινωνικό δεσμό, ο οποίος θεμελιώνεται στη γλώσσα. (Lacan, 1972 - 73: 21)

μερικό αντικείμενο: Έννοια που εισάγει η M. Klein, αν και βρίσκουμε πολλές σχετικές αναφορές και στο φρουϊδικό έργο. Πρόκειται για αντικείμενο που είναι μέρος ενός ολικού αντικειμένου (στήθος, πέος κ.λπ.) και που μπορεί στην πραγματικότητα ή τη φαντασία να έχει αυτεξούσια ύπαρξη ή να υποκαθιστά και να αντιπροσωπεύει συμβολικά και ολόκληρο το αντικείμενο. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 209)

μεταβατικό αντικείμενο: Έννοια που εισάγει ο D. W. Winnicott για να ονομάσει ένα υλικό αντικείμενο (π.χ. κούκλα, κουβερτούλα κ.λπ.) που το βρέφος ή το μικρό παιδί βάζει στο στόμα του και θηλάζει ή το κρατά σφιχτά πάνω του (κυρίως κατά την επέλευση του ύπνου). Αποτελεί ουσιαστικά το μέσον που βοηθά το παιδί να επιτελέσει τη μετάβαση από τον παιδικό ναρκισσισμό στη σχέση προς ένα πραγματικό αντικείμενο αγάπης. (Laplanche & Pontalis, 1967: 55 & 56)

μεταβίβαση: Βασική ψυχαναλυτική έννοια που χρησιμοποιείται για την απόδοση τού φαινομένου ότι ο αναλυόμενος μεταβιβάζει στο πρόσωπο τού αναλυτή του συναισθήματα που δεν δικαιολογούνται από την πραγματική τους σχέση, αλλά πηγάζουν από άλλες σχέσεις τού παρελθόντος του, από άλυτες συγκρούσεις με τους γονείς ή από ασυνείδητες επιθυμίες, και τώρα τους δίνεται η ευκαιρία να αναζωογονηθούν σε μια νέα σχέση και να απευθυνθούν σε ένα νέο πρόσωπο. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 210)

μετάθεση: Μηχανισμός με τον οποίον ο τονισμός, το ενδιαφέρον και η ένταση κάποιων αναπαραστάσεων αποσπώνται και μεταφέρονται σε άλλες λιγότερο έντονες, που συνδέονται με τις πρώτες μέσω συνειρμικών αλυσίδων. Θεωρείται εξ ολοκλήρου έργο τής λογοκρισίας και παρατηρείται σε κάθε ασυνείδητο μόρφωμα, αλλά κυρίως συναντάται κατά την ανάλυση τού ονείρου. (Laplanche & Pontalis, 1967: 314, Ποταμιάνος, 1997: 102)

μεταστροφή στο αντίθετο: Αμυντική διαδικασία κατά την οποία ένας ενορμητικός στόχος μετατρέπεται στο αντίθετό του. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 211)

μετουσίωση: Ψυχική διεργασία όπου η libido ή η επιθετική ενόρμηση χρησιμοποιούνται για την επίτευξη κοινωνικά παραδεκτών σκοπών (π.χ. καλλιτεχνική δραστηριότητα, διανοητικές αναζητήσεις κ.λπ.), που προκαλούν πολλές φορές μια ισχυρή ικανοποίηση. Πρόκειται για την αντικατάσταση κυρίως σεξουαλικών σκοπών από άλλους μη σεξουαλικούς, που όμως σε ψυχικό επίπεδο είναι παραπλήσιοι με τους αρχικούς. (Ποταμιάνος, 1997: 116 & 117)

μετωνυμία: Ο J. Lacan την ορίζει ως τη διαχρονική σχέση ανάμεσα σε ένα σημαίνον και σε ένα άλλο στη σημαίνουσα αλυσίδα. Αφορά τους τρόπους με τους οποίους συνδυάζονται μεταξύ τους τα σημαίνοντα στην ίδια σημαίνουσα αλυσίδα και συνιστά μαζί με τη μεταφορά (που αφορά τους τρόπους με τους οποίους ένα σημαίνον σε μια σημαίνουσα αλυσίδα μπορεί να αντικαταστήσει ένα άλλο σημαίνον από μια άλλη σημαίνουσα αλυσίδα) τον τρόπο παραγωγής τής σημασίας. (Evans, 1996: 188)

μνημονικό ίχνος: Ίχνος που εγχαράσσεται στη μνήμη από ένα βίωμα, πέπτει σε λήθη και επαναδραστηριοποιείται από κάποια αιτία. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 212)

μυθολογία: Ένα σώμα (corpus) αλληλοσχετιζόμενων μύθων, αποδεκτών από μια συγκεκριμένη ομάδα ανθρώπων. (Nilsson, 1949: 55)

μυθοπλασία: Επινόηση και δημιουργία μύθων. Από κλινικής απόψεως, η ασυνείδητη συμπλήρωση μνημονικών κενών με τη φανταστική επινόηση εμπειριών ή γεγονότων που δεν αντιστοιχούν στην πραγματικότητα. (Kaplan & Sadock's, 1993: 24)

ναρκισσισμός: Έννοια που εισάγει ο S. Freud (επηρεασμένος από τον μύθο τού Νάρκισσου) με ευρύτατες προεκτάσεις στη θεωρία τής libido και την ψυχοπαθολογία. Σε γενικές γραμμές, χαρακτηρίζει τη διαδικασία με την οποία το Εγώ αυτεπενδύεται με libido και τη χρησιμοποιεί αυτοερωτικά. Ο πατέρας τής ψυχανάλυσης διακρίνει

τον ναρκισσισμό σε πρωτογενή (επένδυση όλης τής libido στον εαυτό) και δευτερογενή (επαναστροφή τής libido προς τον εαυτό, αφού όμως αυτή έχει προηγουμένως αποσυρθεί από τις αντικειμενοτρόπους επενδύσεις της). (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 212 & 213, Laplanche & Pontalis, 1967: 335)

νεύρωση: Στην αρχική ιατρική της χρήση, η έννοια σήμαινε ασθένεια τού νευρικού συστήματος εκφυλιστικού τύπου. Στη φροϋδική όμως σκέψη, δηλώνει ψυχογενή πάθηση που τα συμπτώματά της αποτελούν συμβολική έκφραση ψυχικής σύγκρουσης. Έλκει την καταγωγή της στην παιδική ιστορία τού υποκειμένου και οδηγεί σε συμβιβασμούς μεταξύ επιθυμίας και άμυνας. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 213, Laplanche & Pontalis, 1967: 337 & 338)

Νόμος: Κατά τον J. Lacan (που γράφει συχνά τη λέξη με κεφαλαίο το πρώτο της γράμμα), είναι το σύνολο των θεμελιωδών αρχών που καθιστούν δυνατή την κοινωνική συνύπαρξη, των δομών που καθορίζουν κάθε μορφή κοινωνικής ανταλλαγής (Evans, 1996: 199). Δεδομένου ότι η πλέον βασική μορφή ανταλλαγής είναι η ίδια η επικοινωνία, ο Νόμος είναι κατ' ουσίαν μια γλωσσική οντότητα (Lacan, 1977: 66). Επίσης, ο Lacan μιλά και για τον **Νόμο τού πατέρα**, περιγράφοντας έτσι την εκδήλωση μέσω τής οποίας ο πατέρας προβάλλεται ως κάτοχος τού φαλλού (Dethy, 1998: 192). Η σχέση μεταξύ Νόμου και επιθυμίας είναι σχέση διαλεκτική, αφού «η επιθυμία είναι το αντίστροφο τού Νόμου» (Lacan, 1966: 787). Ο Νόμος οριοθετεί την επιθυμία, αλλά και τη δημιουργεί ήδη από την αρχή, θέτοντας την απαγόρευση. Η επιθυμία είναι βασικά μια επιθυμία για υπέρβαση, και για να υπάρξει υπέρβαση είναι αναγκαία η προϋπαρξη τής απαγόρευσης (Lacan, 1959 - 60: 83 & 84).

οιδιπόδειο σύμπλεγμα: Θεμελιώδης έννοια τής ψυχαναλυτικής θεωρίας και πράξης. Σε πλήρη πρώτη διαμόρφωση εμφανίζεται στην ηλικία μεταξύ τριών και πέντε περίπου ετών και ισοδυναμεί με την είσοδο τού παιδιού σε μια τριαδική λογική, σε μια τριαδική αντικειμενοτρόπο σχέση. Περιλαμβάνει μια θέση εσωτερικής σύγκρουσης ανάμεσα στην έλξη για τον γονέα τού αντίθετου φύλου και τον φόβο και την αγάπη απέναντι στον γονέα τού ίδιου φύλου. Υπό φυσιολογικές συνθήκες, καταλήγει στην απώθηση τής έλξης για τον γονέα τού αντίθετου φύλου και στην ταύτιση με τον γονέα τού ίδιου φύλου. (Ζερβής, 1996: 40)

οικογενειακό μυθιστόρημα: Κατά τον S. Freud, σύνολο φαντασιώσεων μέσω των οποίων το παιδί τροποποιεί φαντασιακά τους δεσμούς του με τους γονείς του (π.χ. με

το να φαντάζεται ότι είναι ένα παιδί που βρήκαν και ότι είναι γόνος άλλων, επιφανών γονέων). (Νάρνου: Εισήγηση σε διεθνές συμπόσιο στις 4 - 8 Οκτωβρίου 2006)

οικονομική: Έννοια που χρησιμοποιεί ο S. Freud για να δηλώσει την ύπαρξη και τη διακίνηση μεγεθών ενορμητικής ενέργειας κατά τη λειτουργία τού ψυχικού οργάνου. Στη μεταψυχολογία, μία από τις τρεις φροϋδικές θεωρήσεις τού ψυχικού οργάνου, δίπλα στη δυναμική και την τοπική (πρώτη και δεύτερη). (Ζερβής, 1996: 38)

ολικό αντικείμενο: Έννοια που χρησιμοποιεί κυρίως η M. Klein προκειμένου να χαρακτηρίσει την αντίληψη τού παιδιού για ένα ολόκληρο αντικείμενο -κατά κανόνα τη μητέρα- σε αντιδιαστολή προς το μερικό αντικείμενο (π.χ. το στήθος της). (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 216)

ομιλία: Στη λακανική σκέψη, πρόκειται για τη συμβολική ανταλλαγή που συνδέει τα ανθρώπινα όντα μεταξύ τους (Lacan, 1953 - 54: 142). Ως έννοια χρησιμοποιείται συχνά αντί αυτής τού λόγου. Συνιστά τον μοναδικό κατ' ουσίαν τρόπο πρόσβασης στην αλήθεια τής επιθυμίας (Lacan, 1977: 172).

όνειρο: Μόρφωμα τής ψυχικής δραστηριότητας κατά τη διάρκεια τού ύπνου, το οποίο -αν και σε παραλλαγμένη, συμπυκνωμένη, παράλογη, κωδικοποιημένη ή συμβολική μορφή- αποτελεί ένα πλήρες νοήματος απείκασμα τής ψυχικής ζωής τού ονειρευόμενου και χρήζει ερμηνείας. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 216)

ονειροπόληση: Σενάριο που το άτομο φαντάζεται σε κατάσταση εγρήγορσης. Χαρακτηρίζεται από μείωση τής λογοκρισίας και συνιστά (όπως και το όνειρο) εκπλήρωση επιθυμιών. (Laplanche & Pontalis, 1967: 366)

Όνομα-τού-Πατέρα: Κατά τον J. Lacan, η απαγόρευση τής αιμομικτικής σχέσης με τη μητέρα σημαίνεται -προτού ακόμη αρθρωθεί- από τις αναφορές τής μητέρας στο όνομα τού πατέρα, από την ισχύ που αυτή τού αποδίδει. Η συγκεκριμένη λοιπόν έννοια δηλώνει τον πατρικό νόμο που αναπαρίσταται από τον πατέρα, αλλά είναι ανώτερος (πρόκειται για τον συμβολικό νόμο). Στη μοναδική αυτήν περίπτωση, η ισχύς τού νόμου έγκειται στο σημαίνον που τον διατυπώνει και όχι στο πρόσωπο. Το Όνομα-τού-Πατέρα καθίσταται έτσι το θεμελιακό σημαίνον που σηματοδοτεί την οιδιπόδεια απαγόρευση και προσδίδει μια ταυτότητα στο υποκείμενο, αφού το ονομάζει και το θέτει εντός τής συμβολικής τάξης. Ο αποκλεισμός αυτού τού σημαίνοντος συνεπάγεται την ψύχωση. (Evans, 1996: 205, Safouan, 2001: 389)

παιδική αμνησία: Ιδιαίτερη μορφή αμνησίας που διακρίνει την περίοδο των πρώτων χρόνων της ζωής, κατά την οποία τα σεξουαλικά κυρίως βιώματα (και κατ' επέκταση όλα σχεδόν τα γεγονότα αυτής της περιόδου) υπόκεινται σε απώθηση και περιέρχονται σε λήθη. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 219)

παλινδρόμηση: Η επιστροφή του υποκειμένου σε ξεπερασμένες φάσεις της ανάπτυξής του, σε τρόπους έκφρασης και συμπεριφοράς που ανήκουν σε κατώτερα στάδια από άποψη πολυπλοκότητας, δόμησης και διαφοροποίησης. (Laplanche & Pontalis, 1967: 374)

παντοδυναμία: Το άτομο αντιμετωπίζει τις συναισθηματικές συγκρούσεις και τους ενδογενείς ή εξωγενείς στρεσογόνους παράγοντες αισθανόμενο ή πράττοντας σαν να διαθέτετε ξεχωριστές δυνάμεις ή δυνατότητες και να ήταν ανώτερο από τους άλλους. (Kaplan & Sadock's, 1993: 16)

παραίσθηση: Εσφαλμένη αντιληπτική ερμηνεία κάποιου πραγματικού εξωτερικού ερεθίσματος. (Kaplan & Sadock's, 1993: 25)

παραλήρημα: Λιγότερο ή περισσότερο δομημένος σχηματισμός που απαρτίζεται από συνδεόμενες παραληρητικές ιδέες. (Evans, 1996: 215)

παραληρητική ιδέα: Ακλόνητη και εσφαλμένη πεποίθηση, που βασίζεται σε λάθος ερμηνεία της εξωτερικής πραγματικότητας, στην οποία το άτομο μένει προσηλωμένο παρά την ύπαρξη αντικειμενικών και προφανών αποδείξεων ή στοιχείων που την καταρρίπτουν και παρά το γεγονός ότι άλλα μέλη της ίδιας πολιτισμικής κοινότητας δεν τη μοιράζονται. Συναντάται κυρίως στην ψύχωση. (Kaplan & Sadock's, 1993: 25)

παράνοια: Χρονία ψύχωση που διακρίνεται από το καλά συστηματοποιημένο και αληθοφανές παραλήρημά της, την επικράτηση του μηχανισμού της παρερμηνείας και την απουσία διανοητικής έκπτωσης. Στη σύγχρονη ψυχιατρική αναφέρεται συχνά και ως **παραληρητική διαταραχή**. (Laplanche & Pontalis, 1967: 378)

παραπραξία / παραδρομή: Πράξη όπου -παρά την ικανότητα του υποκειμένου- το φανερά επιδιωκόμενο αποτέλεσμα αποτυγχάνει και αντικαθίσταται από κάποιο άλλο, ενώ η αποτυχία αυτή τείνει να αποδίδεται από το ίδιο το υποκείμενο σε απροσεξία ή στην τύχη. Αποτελεί (όπως και το σύμπτωμα) σχηματισμό συμβιβασμού μεταξύ της συνειδητής πρόθεσης και του απωθημένου. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 220)

πατρική μεταφορά: Έννοια που εισάγει ο J. Lacan το 1957. Πρόκειται για την αντικατάσταση ενός σημαίνοντος (τής επιθυμίας τής μητέρας) από ένα άλλο σημαίνον (το Όνομα-τού-Πατέρα). (Evans, 1996: 220)

πλάνη: Η πίστη σε κάτι ψευδές.

πραγματικό: Στη λακανική θεωρία, αποτελεί μία από τις τρεις τάξεις με βάση τις οποίες είναι δυνατόν να περιγραφούν όλα τα ψυχικά φαινόμενα. Είναι δύσκολο να ορισθεί, αφού μπορούμε να το προσεγγίσουμε μονάχα μέσω των δύο άλλων τάξεων, δηλαδή τού φαντασιακού και τού συμβολικού. Είναι αυτό που βρίσκεται έξω από τη γλώσσα, αυτό που δεν μπορούμε να φτάσουμε ποτέ, γιατί αν τύχει και το πλησιάσουμε με τον λόγο, τότε παύει να είναι πραγματικό και εισάγεται στο συμβολικό. Το συμβολικό, μέσω των σημαινόντων, επιτρέπει στο υποκείμενο να το αφήσει στην άκρη, να το απομονώσει από το πεδίο τής αναπαράστασης, χωρίς όμως να σημαίνει ότι αυτό εξαφανίζεται, παύει να υπάρχει. Παρόλο που η θέση του βρίσκεται έξω από το συμβολικό, δεν παύει ποτέ να το υποβαστάζει. Έχει τη δυνατότητα να βρίσκει άλλους τρόπους για να κάνει την εμφάνισή του. Εντοπίζεται, σε όλο του το μεγαλείο, στις ψυχώσεις με τη μορφή τού παραληρήματος και των ψευδαισθήσεων. (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 36 & 37)

πραγματικότητα: Το σύνολο τής εξωτερικής (υλικής) και τής εσωτερικής (ψυχικής) πραγματικότητας, παραμέτρων της που αλληλεπιδρούν και αλληλοσυμπληρώνονται.

προβολή: Λειτουργία μέσω τής οποίας το υποκείμενο εκβάλλει από τον εαυτό του και εντοπίζει σε πρόσωπα ή πράγματα τού εξωτερικού χώρου σκέψεις, ιδιότητες, συναισθήματα και επιθυμίες, που παραγνωρίζει ή αρνείται στον εαυτό του. Πρόκειται για άμυνα πολύ αρχαϊκής προέλευσης, που δρα μεν στην καθημερινή ζωή, αλλά παίζει σημαίνοντα ρόλο κυρίως στην παράνοια. (Laplanche & Pontalis, 1967: 387)

προσυνειδητό: Ο ψυχικός τόπος που στη φροϋδική συστηματοποίηση τού ψυχικού οργάνου καταλαμβάνει θέση μεταξύ τού ασυνειδήτου και τού συνειδητού. Περιλαμβάνει τα ψυχικά περιεχόμενα που είναι συνειδητοποιήσιμα, εκείνα δηλαδή που, μέσω μιας διαδικασίας λογοκρισίας και επιλογής, τους επιτρέπεται η είσοδος στη συνείδηση. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 225 & 226)

πρώιμη άνοια (dementia praecox): Ψυχωτική διαταραχή αγνώστου αιτιολογίας, τής οποίας η κλινική εικόνα εμφανίζει μεγάλη ποικιλομορφία και χαρακτηρίζεται από

θετικά (παραληρητικές ιδέες, ψευδαισθήσεις, αποδιοργάνωση) και αρνητικά συμπτώματα (συναισθηματική επιπέδωση, αλογία, αβουλία, ανηδονία). Συχνά προκαλεί γνωσιακά ελλείμματα. Τα συμπτώματά της επηρεάζουν αρνητικά την σκέψη, το συναίσθημα, τη συμπεριφορά, την κοινωνική και επαγγελματική λειτουργικότητα. Είναι χρονία, με κλινική πορεία που περιλαμβάνει πρόδρομη, ενεργό και υπολειμματική φάση. Στην πορεία της ψυχιατρικής, η συγκεκριμένη έννοια εξελίχθηκε σε αυτήν της **σχιζοφρένειας**. (Kaplan & Sadock's, 1993: 126)

πρωταρχικές φαντασιώσεις: Μορφώματα της φαντασίας που αναφέρονται σε πρώτες παραστάσεις, βιώματα ή εντυπώσεις του παιδιού (π.χ. η παρακολούθηση της συνουσίας των γονέων, ο ευνουχισμός κ.λπ.). Αν και δεν έχουν καμία ή έχουν ελάχιστη σχέση με τη βιωμένη πραγματικότητα, εντούτοις το παιδί τα κατασκευάζει με βάση ενδείξεις και υπαινιγμούς του περιβάλλοντός του και τα επεξεργάζεται ανάλογα με την ωριμότητα και τις ανάγκες του, με αποτέλεσμα να αποτελούν ψυχική του πραγματικότητα. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 226 & 227)

πρωταρχική σκηνή: Μία από τις πρωταρχικές φαντασιώσεις. Πρόκειται για σκηνή της συνουσίας των γονέων, που είτε έχει όντως παρατηρηθεί είτε εικάζεται από ενδείξεις και φαντασιώνεται από το παιδί, ερμηνευόμενη συνήθως σαν βιαιοπραγία του πατέρα προς τη μητέρα. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 227)

πρωτογενής διαδικασία: Σύμφωνα με τη φροϋδική αντίληψη, αρχαϊκός τύπος λειτουργίας του ψυχικού οργάνου. Χαρακτηρίζει το ασυνείδητο σύστημα. Η ψυχική ενέργεια ρέει ελεύθερα, περνώντας χωρίς εμπόδια από τη μία παράσταση στην άλλη, κατά τους μηχανισμούς της μετάθεσης και της συμπύκνωσης. Τείνει μάλιστα να επανεπενδύσει στο ακέραιο τις παραστάσεις που συνδέονται με τις εμπειρίες ικανοποίησης και συγκροτούν την επιθυμία. (Laplanche & Pontalis, 1967: 121)

σεξουαλικότητα: Δεν είναι μόνον οι δραστηριότητες και η ηδονή που εξαρτώνται από τη λειτουργία του γεννητικού συστήματος, αλλά μια ολόκληρη σειρά διεγέρσεων και δραστηριοτήτων, που προσφέρουν μια ηδονή μη αναγώγιμη στην εκπλήρωση κάποιας φυσιολογικής ανάγκης, και που ανευρίσκονται ως συνιστώσες στη λεγόμενη φυσιολογική μορφή του σεξουαλικού έρωτα. (Laplanche & Pontalis, 1967: 409)

σημαινόμενο: Πρόκειται για το εννοιολογικό στοιχείο του σημείου (δηλαδή του αναφερόμενου). (Evans, 1996: 237)

σημαίνον: Πρόκειται για την ψυχονοητική εικόνα τού ήχου τού σημείου (δηλαδή τού αναφερόμενου), για τη συναισθηματική αξία που κρύβεται σε κάθε λέξη που προφέρουμε. Είναι πρωταρχικό και παράγει το σημαινόμενο. (Dethy, 1998: 192)

σκέψη: Ανώτερη πνευματική λειτουργία. Συνίσταται στη χρήση συμβόλων που διαπλέκονται σε ιδέες και συνειρμούς και που αντιπροσωπεύουν είτε εξωτερικά αντικείμενα και γεγονότα είτε στοιχεία τού εσωτερικού κόσμου. Ένα μέρος των διεργασιών της είναι συνειδητό ενώ ένα άλλο ασυνείδητο. (Ζερβής, 1996: 72)

στάδιο τού καθρέφτη: Κατά τον J. Lacan, η χρονική περίοδος μεταξύ έκτου και δεκάτου ογδόου μήνα τής ζωής, όπου το παιδί κάνει ένα καθοριστικής σημασίας βήμα για τη συγκρότηση τού Εγώ του από τη στιγμή που θριαμβικά αναγνωρίζει το είδωλό του μέσα στον καθρέφτη ως όμοιο προς τον εαυτό του. (Safouan, 2001: 393)

στοματικό στάδιο: Το πρώτο χρονικά στάδιο τής ψυχοσεξουαλικής εξέλιξης τού ατόμου (από τη γέννησή του μέχρι την ηλικία των δεκαοκτώ περίπου μηνών), κατά το οποίο η σεξουαλική ευχαρίστηση συνδέεται στενά με τη στοματική λήψη τής τροφής από το μητρικό στήθος. Στο στάδιο αυτό κυριαρχεί η λιβιδινική ενεργοποίηση τής ερωτογόνου ζώνης τής στοματικής κοιλότητας, η οποία αποτελεί πηγή μερικών ενορμήσεων και διαμορφώνει τις σχέσεις τού παιδιού με τον εσωτερικό και τον εξωτερικό του κόσμο. (Ζερβής, 1996: 39)

συλλογικό ασυνείδητο: Έννοια που εισάγει ο C. Jung παράλληλα με αυτήν τού ατομικού ασυνειδήτου. Πρόκειται για ένα μέρος τού ασυνειδήτου νου, κοινό (κληρονομούμενο) σε όλους τους ανθρώπους, που περιέχει τα ένστικτα και τα αρχέτυπα, τις παγκόσμιες δηλαδή νοητικές «προδιαθέσεις». (Ποταμιάνος, 1997: 142)

συμβολικό: Κατά τον J. Lacan, μία από τις τρεις τάξεις (μαζί με το πραγματικό και το φαντασιακό) με βάση τις οποίες περιγράφονται όλα τα ψυχικά φαινόμενα. Χαρακτηρίζεται από ένα μέρος συνειδητό κι ένα άλλο ασυνείδητο. Αναφέρεται στη συμβολική διάσταση τού λόγου. Μέσω αυτού, το άτομο εισάγεται και υποτάσσεται στη γλώσσα, ωστόσο αλλοτριώνεται συγχρόνως απ' αυτήν, αφού αναγκάζεται πλέον να προσδιορίζεται από το σημαίνον, το οποίο είναι ο θάνατος τού πράγματος. Μόνον έτσι όμως γίνεται ομιλούν υποκείμενο. (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 31 & 32)

σύμπτωμα: Η αντιληπτή εκδήλωση μιας υποβόσκουσας ασθένειας, που -δίχως την παρουσία του- θα μπορούσε να παραμείνει ανεξιχνίαστη. Η ψυχανάλυση θεωρεί ότι

το σύμπτωμα αποτελεί μόρφωμα τού ασυνειδήτου, καθώς και ότι συνιστά κυρίως έναν συμβιβασμό μεταξύ δύο αντικρουόμενων επιθυμιών. (Evans, 1996: 261 - 263)

συμπύκνωση: Ένας από τους κυριότερους τρόπους λειτουργίας των ασυνείδητων διεργασιών, κατά τον οποίο μία και μόνη αναπαράσταση μπορεί να αντιπροσωπεύει πολλές συνειρμικές αλυσίδες, στο σημείο διασταύρωσης των οποίων βρίσκεται. Θεωρείται παράγωγο τής λογοκρισίας και -ταυτόχρονα- μέσο διαφυγής της. Παρατηρείται στα διάφορα μορφώματα τού ασυνειδήτου, κατ' εξοχήν στο όνειρο και το σύμπτωμα. (Laplanche & Pontalis, 1967: 452, Ποταμιάνος, 1997: 102)

συνειδητό / σύστημα αντίληψης - συνείδησης: Ψυχικό σύστημα που -στο πλαίσιο τής πρώτης τοπικής φροϋδικής θεωρίας- απαρτίζει μαζί με το προσυνειδητό και το ασυνείδητο το ψυχικό όργανο. Παριστάμενο χωροταξικά για λόγους κατανόησης και όχι υπονοώντας κάποια ανατομική θέση, τοποθετείται στην περιφέρεια τού ψυχικού οργάνου και έρχεται σε επαφή με τον εξωτερικό κόσμο, από τον οποίον προστατεύεται μέσω τού αλεξιδιαγερτικού συστήματος. Δέχεται ταυτόχρονα τις πληροφορίες τού εξωτερικού κόσμου και αυτές που προέρχονται από το εσωτερικό, δηλαδή τις αισθήσεις, καθώς και τις μνημονικές αναβιώσεις. Είναι το κέντρο τής σκέψης και διατηρεί τον έλεγχο τής κινητικότητας. (Ζερβής, 1996: 36)

ταύτιση: Διαδικασία κατά την οποία το Εγώ ιδιοποιείται χαρακτηριστικά και ιδιότητες τού αντικειμένου, ταυτιζόμενο ολικώς ή μερικώς με αυτό. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 235)

τοπική θεωρία [πρώτη και δεύτερη]: Θεωρητική προσέγγιση τού ψυχικού οργάνου από τον S. Freud, σύμφωνα με την οποίαν αυτό υποδιαιρείται σε επιμέρους συστήματα, που το καθένα διαθέτει ιδιαίτερα γνωρίσματα και επιτελεί συγκεκριμένες λειτουργίες. Τα συστήματα αυτά χωροθετούνται κατά τρόπον ώστε -σε μεταφορικό επίπεδο- να μπορούν να εκληφθούν ως επιμέρους ψυχικοί τόποι και να απεικονιστούν με μια γραφική παράστασή τους στον χώρο. Στο πλαίσιο τής πρώτης τοπικής φροϋδικής θεωρίας, η βασική διάκριση εστιάζεται ανάμεσα στο ασυνείδητο, το προσυνειδητό και το συνειδητό, ενώ στο πλαίσιο τής δεύτερης, εστιάζεται ανάμεσα στο Αυτό, το Εγώ και το Υπερεγώ. (Ζερβής, 1996: 35 - 38)

τοπολογία: Κλάδος των μαθηματικών που ασχολείται με τις ιδιότητες τής συνέχειας, τής συνάφειας και τής οροθέτησης των σχημάτων στον χώρο, ιδιότητες που

διατηρούνται παρά τις όποιες συνεχείς παραμορφώσεις. Η έννοια τού χώρου στην τοπολογία είναι εκείνη τού τοπολογικού χώρου, ο οποίος δεν εξαρτάται καθόλου από την απόσταση, το μέγεθος, την περιοχή και τη γωνία, αλλά βασίζεται αποκλειστικά σε μια έννοια τής κλειστότητας ή τής γειτνίασης. Η τοπολογία έχει διαδραματίσει καθοριστικό ρόλο στη φροϋδική έμπνευση, πολύ περισσότερο όμως έχει αξιοποιηθεί δημιουργικά στη λακανική σκέψη. (Evans, 1996: 284 - 286)

τραύμα [ψυχικό]: Κατάσταση όπου περιπίπτει το άτομο μετά από ένα επώδυνο ψυχικά βίωμα, η ισχύς τού οποίου υπερβαίνει τις δυνατότητες τού ατόμου να αποτρέψει την εδραίωσή του στην ψυχική ζωή ως παθολογικό στοιχείο. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 236)

τριτογενείς διαδικασίες: Έννοια που εισάγει ο A. Green, προεκτείνοντας έτσι τη φροϋδική θεωρία των πρωτογενών και δευτερογενών διαδικασιών. Οι τριτογενείς διαδικασίες συνίστανται στην εκλογίκευση και αναφέρονται στη συνύπαρξη των δευτερογενών και των πρωτογενών διαδικασιών, στην εναρμόνιση τού συνειδητού με το ασυνείδητο, τής αντικειμενικότητας με την υποκειμενικότητα. Μια ψυχανάλυση στοχεύει στην ανάπτυξη των τριτογενών διαδικασιών, ανάπτυξη όμως που προϋποθέτει την ικανότητα τού αναλυτή να τις διαθέτει ήδη ανεπτυγμένες, καθώς και την κατάλληλη δομή τού Εγώ τού αναλυόμενου. (Συνοδινού, 2007: 144 & 145)

Υπερεγώ: Ψυχικό σύστημα το οποίο -στο πλαίσιο τής δεύτερης τοπικής φροϋδικής θεωρίας- απαρτίζει μαζί με το Εγώ και το Αυτό το ψυχικό όργανο. Ο ρόλος του είναι παρόμοιος με εκείνον τού κριτή ή τού λογοκριτή τού Εγώ. Συγκροτείται μέσω τής ταύτισης τού παιδιού με τον νόμο που εκπορεύεται από τους γονείς. Κατά τη φροϋδική άποψη, η ηθική συνείδηση, η αυτοπαρατήρηση και ο σχηματισμός των ιδανικών αποτελούν λειτουργίες του. (Laplanche & Pontalis, 1967: 511)

υποκείμενο: Στην ψυχανάλυση δηλώνει συνήθως το ανθρώπινο ον ή τον αναλυόμενο. Στη λακανική θεώρηση χρησιμοποιείται για να δηλώσει τον ομιλητή ή αυτό που ο J. Lacan θα αποκαλέσει «ον τής ομιλίας» (parlêtre). (Safouan, 2001: 394)

υπόκριση: Στην ψυχιατρική ορολογία, η εκούσια παραγωγή σωματικών ή ψυχολογικών συμπτωμάτων που αποσκοπεί στην επίτευξη κάποιου συγκεκριμένου στόχου (π.χ. λήψη ασφαλιστικών χρηματικών ωφελημάτων ή αποφυγή φυλάκισης ή άλλης τιμωρίας). (Kaplan & Sadock's, 1993: 226)

υστερία: Ψυχική διαταραχή, γνωστή από την αρχαιότητα, που περιλαμβάνει μεγάλης ποικιλίας συμπτώματα, παροξυσμικά ή μόνιμα, τα οποία εκτείνονται στη σωματική σφαίρα (χωρίς την ύπαρξη οργανικού υποστρώματος) ή την ψυχική σφαίρα, στο πλαίσιο μιας προσωπικότητας που συχνά διακρίνεται από υπερβολή στις εκφράσεις της, από αυξημένη συναισθηματική ευαισθησία, από τάσεις επίδειξης ή από τάσεις παθητικότητας και εξάρτησης. (Ζερβής, 1996: 147)

φαλλός: Στην ψυχανάλυση χρησιμοποιείται για να δηλώσει τη φαντασιωτική και συμβολική λειτουργία του πέους, το συμβολικό χαρακτηριστικό αυτού που πιστεύουμε ότι είναι η δύναμη του πατέρα πάνω στη μητέρα. Ο J. Lacan εστιάζει στην έννοια του φαλλού ως σημαίνοντος της επιθυμίας. (Dethy, 1998: 193)

φαντασιακό / εικονικό: Στη λακανική θεωρία, αποτελεί μία από τις τρεις τάξεις με βάση τις οποίες είναι δυνατόν να περιγραφούν όλα τα ψυχικά φαινόμενα (οι άλλες δύο είναι το πραγματικό και το συμβολικό). Αναφέρεται στην κατοπτρική σχέση του υποκειμένου με τον άλλο. Το κύριο δηλαδή χαρακτηριστικό του είναι η υπερίσχυση της σχέσης με την εικόνα του ομοίου. (Ρουμελιώτου - Καλεώδη, 2004: 34)

φαντασίωση: Φανταστικό σενάριο που απεικονίζει, με λίγο ως πολύ παραμορφωμένο από τις αμυντικές διεργασίες τρόπο, την εκπλήρωση επιθυμιών οι οποίες -σε τελική ανάλυση- είναι ασυνείδητες. (Laplanche & Pontalis, 1967: 535)

φανταστική ψευδολογία: Μίξη πραγματικών συμβάντων με φαντασιακά επινοήματα, με αποτέλεσμα τη δημιουργία ενός φαινομενικά αληθινού και περισσότερο ή λιγότερο πιθανού συνόλου. Η παραποίηση των αναμνήσεων γίνεται εδώ σκόπιμα και, αν το υποκείμενο καταλήγει κάποια στιγμή να πιστεύει το ίδιο στα δημιουργήματα της φαντασίας του, αυτό συμβαίνει επειδή παρασύρεται από τη δική του τάση να κάνει τους άλλους να πιστέψουν σ' αυτά, σαν ένα είδος αυθυποβολής. (Στριγγάρης, 1947: 141)

φετιχισμός: Τάση όπου η libido εκτρέπεται από τον κανονικό σεξουαλικό στόχο και επενδύεται σε ένα φετίχ, σε ένα υποκατάστατο του σεξουαλικού αντικειμένου (μέρος του όλου), σε ένα πράγμα συναφές με τη σεξουαλικότητά του. Σε βαρύτερες παθολογικές καταστάσεις, το φετίχ αυτονομείται και καθίσταται το μόνο σεξουαλικό αντικείμενο. Η ψυχανάλυση κατατάσσει τον φετιχισμό στις διαστροφές. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 242 & 243)

ψευδαίσθηση: Εσφαλμένη αισθητηριακή αντίληψη που εκδηλώνεται παρά την απουσία οποιουδήποτε σχετικού με την εμπλεκόμενη αίσθηση εξωτερικού ερεθίσματος. (Kaplan & Sadock's, 1993: 28)

ψεύδος: Η συνειδητά εσφαλμένη δήλωση κάποιου, που χρησιμεύει για την πραγματοποίηση ορισμένων σκοπών πάνω σε άλλα άτομα. Στην καθημερινή ζωή συνδέεται με την πρόθεση τής εξαπάτησης. (Στριγγάρης, 1947: 352)

ψυχανάλυση: Γνωστικός κλάδος που ιδρύθηκε από τον S. Freud και περιλαμβάνει μια μέθοδο διερεύνησης των ασυνείδητων ψυχικών διαδικασιών, μια ψυχοθεραπευτική μέθοδο και -τέλος- ένα σύνολο θεωριών γύρω από τις ψυχικές διεργασίες. (Freud, 1923 b: SE XVIII, 235)

ψυχικό όργανο: Έννοια που -στο πλαίσιο τής φροϋδικής θεωρίας- χρησιμοποιείται για τον ψυχισμό, προκειμένου να δηλωθεί έτσι η διαίρεσή του σε επιμέρους συστήματα ή ψυχικούς θεσμούς, καθώς επίσης και η ικανότητά του να μεταδίδει και να μετατρέπει μια ορισμένη ενέργεια. (Laplanche & Pontalis, 1967: 558)

ψύχωση: Έννοια από την κλινική ψυχιατρική για διάφορες μορφές διανοητικής και ψυχικής διαταραχής με εμφανείς εκδηλώσεις στη συμπεριφορά. Η ψυχαναλυτική οπτική τονίζει ως κύριο χαρακτηριστικό τής ψύχωσης τη διαταραχή τής σχέσης μεταξύ εαυτού και εξωτερικού κόσμου. (Αναγνώστου & Βαμβαλής, 2004: 246)

ωραία αδιαφορία (belle indifference): Μη προσήκουσα αμεριμνησία ή αδιαφορία τού ατόμου για τα ελλείμματα τής λειτουργικότητάς του, συχνά εμφανιζόμενη σε ασθενείς με διαταραχή μετατροπής (υστερία). (Kaplan & Sadock's, 1993: 28)



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνική:

- Αβεντισιάν - Παγοροπούλου, Α. (2000), *Ψυχολογία τής Τρίτης Ηλικίας*, Αθήνα.
- Αγγελοπούλου, Α. (2001), «Η ελληνική Σταχτοπούτα: Όρια τής μυθικής συλλογικής μνήμης», *Εκ των υστέρων*, τεύχ. 5, Αθήνα: Εξάντας, σσ. 89 - 98.
- Αισχύλος, *Επτά επί Θήβας*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1992.
- Αισχύλος, *Ορέστεια - Αγαμέμνων*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1992.
- Αισχύλος, *Ορέστεια - Χοηφόροι*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1992.
- Αισχύλος, *Ορέστεια - Ευμενίδες*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1992.
- Αισχύλος, *Προμηθέας Δεσμώτης*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1992.
- Αναγνωστόπουλος, Δ. (2007), «Οι διαταραχές τής ταυτότητας των εφήβων στην αρχαιοελληνική μυθολογία. Το παράδειγμα τού Ιππόλυτου», *Ψυχαναλυτική σκέψη: Συναντήσεις με τον μύθο, την τραγωδία και την ποίηση*, Αθήνα: Κέδρος, σσ. 93 - 109.
- Αναγνώστου, Α. & Βαμβαλής, Γ. (2004), *Τετράγλωσσο Λεξικό τής Ψυχανάλυσης*, Αθήνα: Επίκουρος.
- Ανδρεάδης, Γ. (2007), «Ιοκάστη: Μια κυρία που ζητά την προσοχή μας», *Ψυχαναλυτική σκέψη: Συναντήσεις με τον μύθο, την τραγωδία και την ποίηση*, Αθήνα: Κέδρος, σσ. 111 - 127.
- Αριστοτέλης, *Μετά τά Φυσικά*, Αθήνα: Πόλις, 2009.
- Αριστοτέλης, *Ποιητική*, Αθήνα: Εστία, εισαγ. Ι. Συκουτρής.
- Ασλανίδης, Ε. (2007), «Η τραγική σκηνή και η ψυχαναλυτική κατάσταση», *Ψυχαναλυτική σκέψη: Συναντήσεις με τον μύθο, την τραγωδία και την ποίηση*, Αθήνα: Κέδρος, σσ. 81 - 91.
- Βασιλιάς, Α. (2006), «Μύθος και φαντασιακό στη θεσμισμένη ψυχανάλυση», εισήγηση στο Διεθνές Συμπόσιο για την Ιστορία τής Ψυχανάλυσης, με θέμα *Ιστορία και Λειτουργία των Μύθων στην Ψυχανάλυση*, που έλαβε χώρα στην Αθήνα, κατά το διάστημα 4 - 8 Οκτωβρίου 2006.

- Βασλαματζής, Γ. (1996), *Το Αντικείμενο τού Νάρκισσου. Μύθος και Κλινική Ψυχαναλυτική Θεωρία*, Εκδ. Ιδρύματος Γουλανδρή - Χορν.
- Βασλαματζής, Γ. (2007), «Μύθος και ψυχανάλυση: Από τον Νάρκισσο στον ναρκισσισμό ή οι αφηγήσεις των διαπλοκών έρωτα και θανάτου», *Ψυχαναλυτική σκέψη: Συναντήσεις με τον μύθο, την τραγωδία και την ποίηση*, Αθήνα: Κέδρος, σσ. 39 - 50.
- Βέικος, Θ. (1977), *Ο μύθος τού Λόγου*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Βεργοπούλου, Θ. (1995), *Ο φθόνος δείκτης τής επιθυμίας*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Γεωργουσόπουλος, Κ. (1990), *Κλειδιά και Κώδικες θεάτρου Ι, Αρχαίο Δράμα*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείο τής Εστίας.
- Δεκάζου - Στεφανοπούλου, Φ. (2000), *Παυσανίου Λατρευτικά*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Δεκάζου - Στεφανοπούλου, Φ. (2006), *Περιθωριακοί και Παραβάτες: Ο κόσμος των παρεκκλίσεων στην κωμωδία τού Αριστοφάνη*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Δερμιτζάκης, Χ. (1987), *Η Αναγκαιότητα τού Μύθου*, Αθήνα: Θυμάρι.
- Ελύτης, Ο. (1985), *Ο Μικρός Ναυτίλος*, Αθήνα: Ίκαρος, 2007.
- Ευριπίδης, *Ηλέκτρα*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1992.
- Ευριπίδης, *Ιππόλυτος*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1993, εισαγ. Φιλολογική Ομάδα Κάκτου, μτφρ. Τάσος Ρούσσος.
- Ευριπίδης, *Ιφιγένεια η εν Αυλίδι*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1992.
- Ευριπίδης, *Ιφιγένεια η εν Ταύροις*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1992.
- Ευριπίδης, *Ορέστης*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1992.
- Ζερβής, Χ. (1996), *Ψυχοπαθολογία τού Ενήλικα*, Αθήνα: Ηλεκτρονικές Τέχνες.
- Ηλιόπουλος, Β. (1971), «Βία - Υπόκρισις - Αλήθεια», *Γενική Στρατιωτική Επιθεώρηση*, Αθήνα: Οκτώβριος 1971.
- Ήλιος, *Νεώτερο Εγκυκλοπαιδικό Λεξικό*, τόμοι 1, 2, 8, 10, 15, 16 & 17.
- ΗΣίοδος, *Θεογονία*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1993.
- Θεοδωρίδης, Ε. (2007), «Από το καθολικό στην ιδιαιτερότητα», διάλεξη στο πλαίσιο τού κύκλου σεμιναρίων *Η ψυχοθεραπεία τού εφήβου στον δημόσιο θεσμό*, Γ.Ν.Α. «Γ. Γεννηματάς», Αθήνα, 14 Φεβρουαρίου 2007, δακτυλογραφημένες σημειώσεις.

- Ιστίκογλου, Χ., Βλυσίδης, Δ. & Παπαγεωργίου, Ε. (2009), «Ακατανόητα προσπονητή διαταραχή - Περιγραφή δύο περιπτώσεων», *Τετράδια Ψυχιατρικής*, τεύχ. 106, σσ. 79 - 106.
- Καλογερά - Ανδριοπούλου, Ε. (2009), «Η κοινωνική και ηθική εξέλιξη του παιδιού», *Πειραιϊκά Γράμματα*, τεύχ. 61, σσ. 23 - 26.
- Κανελλοπούλου, Β. (2000), *Ψυχαναλυτική Θεώρηση τού Πόνου*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, Τρίτη έκδοση, 2009.
- Καπλάνογλου, Μ. (2002), *Παραμύθι και αφήγηση στην Ελλάδα, μια παλιά τέχνη σε μια νέα εποχή. Το παράδειγμα των αφηγητών από τα νησιά τού Αιγαίου και από τις προσφυγικές κοινότητες των Μικρασιατών Ελλήνων*, Αθήνα: Πατάκης.
- Καστοριάδης, Κ. (1978), *Φαντασιακή θέσμιση τής κοινωνίας*, Αθήνα: Ράππας.
- Καστοριάδης, Κ. (1993), *Ανθρωπολογία, Πολιτική και Φιλοσοφία*, Αθήνα: Ύψιλον, 2001.
- Καστοριάδης, Κ. (2004), *Φιλοσοφία και Επιστήμη*, Αθήνα: Ευρασία.
- Κατσιμάνης, Κ. & Βιρβιδάκης, Σ. (1999), *Προβλήματα Φιλοσοφίας*, Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων.
- Κελεσίδου, Α. (1994), *Μελετήματα προσωκρατικής ηθικής*, Αθήνα: Εκδόσεις Ακαδημίας Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης τής Ελληνικής Φιλοσοφίας.
- Κοκκώση, Μ. (2005), «Αναπαραστάσεις εαυτού σε οριακό θεραπευόμενο: επεξεργασία στον ενδιάμεσο χώρο τής αφήγησης», *Ο οριακός ασθενής: ψυχαναλυτική ψυχοθεραπεία σε κλινικό πλαίσιο*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Κορδάτος, Ι. (1946), *Ιστορία τής Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Μπουκουμάνης, 1972.
- Κούκη, Ε. (1999), «Αρχαίο τελετουργικό και προσωπικός μύθος», *Εκ των υστέρων*, τεύχ. 3, Αθήνα: Εξάντας, σσ. 196 - 209.
- Λειβαδίτης, Τ. (1966), «Στέφανος», *Οι Τελευταίοι*, Αθήνα: Κέδρος.
- Μαγκλιβέρας, Δ. (2009), «Ο Μύθος κι “Ο Μύθος” τού Β. Βιτσαξή: Σημείο αναφοράς τής υπαρξιακής αναζήτησης», *Πειραιϊκά Γράμματα*, τεύχ. 58, σσ. 13 - 16.
- Μαλιδέλης, Δ. (2007), «Μοναξιά και ψυχαναλυτική διαδικασία, μεταβίβαση και αντιμεταβίβαση», *Ψυχολογικά Θέματα*, τόμ. 11 - 13, σσ. 93 - 107.
- Μάνος, Ν. (1997), *Βασικά Στοιχεία Κλινικής Ψυχιατρικής*, Θεσσαλονίκη: University Studio Press, Αναθεωρημένη έκδοση, σσ. 320 - 323.
- Μανωλόπουλος, Σ. (1987), «Η ψυχοσυναισθηματική ανάπτυξη τού εφήβου», *Σύγχρονα Θέματα Παιδοψυχιατρικής*, Αθήνα: Καστανιώτης, σσ. 43 - 74.

- Μανωλόπουλος, Σ. (2007), «Η ποιητική τής ψυχαναλυτικής διαδικασίας και η συνάντησή της με το θέατρο», *Ψυχαναλυτική σκέψη: Συναντήσεις με τον μύθο, την τραγωδία και την ποίηση*, Αθήνα: Κέδρος, σσ. 51 - 79.
- Μητροσύλης, Σ. (1997), «Η κατασκευή τού αναλυτικού αντικειμένου», *Ελληνική Ψυχαναλυτική Εταιρεία*, στο www.pschoanalysis.gr, 14/9/2008.
- Μπαγιόνα, Α. (1974), *Η Ιστορικότητα τής Συνείδησης στη Φιλοσοφία τού Γαλλικού Διαφωτισμού*, Θεσσαλονίκη.
- Μπακιρτζόγλου, Σ. (2010), «Ψυχαναλυτικές απόψεις σχετικά με τη γραφή και το περιεχόμενο των μύθων: η ελληνική μυθολογία όπως την κατανόησε ο Freud για να χαρακτηρίσει τις θεμελιώδεις θεωρίες και πρακτικές έννοιες τής ψυχανάλυσης», διάλεξη στο πλαίσιο τού κύκλου σεμιναρίων *Επέκεινα*, Αθήνα, 24 Απριλίου 2010, δακτυλογραφημένες σημειώσεις.
- Μπαμπινιώτης, Γ. (1998), *Λεξικό τής Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας.
- Μπούτου, Ν. (2009), «Τα Παραμύθια και η Δραματοθεραπεία», *Πειραιϊκά Γράμματα*, τεύχ. 61, σσ. 27 - 29.
- Νάρνου, Μ. (2006), «Η θεά Εστία, συμβολισμοί και μύθοι γύρω απ' την υιοθεσία», εισήγηση στο Διεθνές Συμπόσιο για την Ιστορία τής Ψυχανάλυσης, με θέμα *Ιστορία και Λειτουργία των Μύθων στην Ψυχανάλυση*, που έλαβε χώρα στην Αθήνα, κατά το διάστημα 4 - 8 Οκτωβρίου 2006.
- Ξιφαράς, Π. (2001), «Ο βίος και το ποιητικό έργο τού Ευριπίδη», *Αρχαίο Ελληνικό Θέατρο. Ο Δραματικός Λόγος από τον Αισχύλο ως τον Μένανδρο*, Πάτρα: Ε.Α.Π.
- Πανοπούλου - Μαράτου, Ο. (1999), *Παιδί, Επιστήμη και Ψυχανάλυση*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Παπαδόπουλος, Ν. (2005), *Λεξικό τής Ψυχολογίας*, Αθήνα: Σύγχρονη Εκδοτική.
- Παπανούτσος, Ε. (1954), *Γνωσιολογία*, Αθήνα: Ίκαρος.
- Παρισάκη, Θ. (2008), «Ο Μύθος τής Χαμένης Ατλαντίδος και οι προθέσεις τού Πλάτωνα», Ανακοίνωση στο πλαίσιο συνεδρίου για την παρουσίαση *Επιστημονικά Τεκμηριωμένων Απόψεων σχετικά με τη Χαμένη Ατλάντιδα*, που πραγματοποιήθηκε στις 10 - 11 Νοεμβρίου 2008 στο Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών.
- Πατριάρχας, Π. (1969), *Αρχή και Γένεσις τής Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Ελευθέριος Ζευς.

- Πελεgrίνης, Θ. (1999), *Αρχές Φιλοσοφίας*, Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων.
- Πελεgrίνης, Θ. (2005), *Λεξικό της Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Πλάτων, *Θεαίτητος*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1993.
- Πλάτων, *Μένων*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1993.
- Πλάτων, *Συμπόσιον*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1991.
- Πλάτων, *Φαίδρος*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1993.
- Πλωρίτης, Μ. (1997), «Νέες Εποχές», *Το Βήμα*, Αθήνα: Κυριακή 4 Μαΐου 1997.
- Ποταμιάνος, Γ. (1997), *Θεωρίες Προσωπικότητας και Κλινική Πρακτική*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, Τρίτη έκδοση, 1999.
- Ποταμιάνου, Α. (1984), *Ψυχαναλυτική Προσέγγιση της Ελληνικής Τραγωδίας*, Αθήνα: Νέα Εστία.
- Ποταμιάνου, Α. & συνεργάτες (2003), *Πέντε ψυχαναλυτές μιλούν για τη σχέση Ψυχανάλυσης και Ψυχαναλυτικής Ψυχοθεραπείας*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Ρήγας, Δ. (2006), «Η Ψυχανάλυση ανάμεσα στην Ιστορία και τον Μύθο», *Βιβλιοθήκη*, στο <http://news.disabled.gr>, 29/9/2006.
- Ρουμελιώτου - Καλεώδη, Μ. (2004), *ΣΕΛΕΞ. Περί παιδικής ψυχώσεως*, Αθήνα: Εξάντας.
- Σαββάκης, Α. (1998), *Ωσει Μύρα*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Σακελλαρόπουλος, Π. (2006), «Η μείωση του ανθρώπινου πόνου είναι η μεγαλύτερη ικανοποίηση», *Καθημερινή*, Συνέντευξη στην Όλγα Σελλά, Αθήνα: 1 Οκτωβρίου 2006.
- Σακελλαρόπουλος, Π., Παναγιώτου, Κ. & Ευστρατίου, Σ. (2003), «Η Αρχαϊκή Μητέρα: Μυθολογία και βασικές ψυχαναλυτικές έννοιες», *Ψυχιατρική*, τεύχ. 14, σσ. 19 - 27.
- Σαμαρτζή, Σ. (1995), *Εισαγωγή στις Γνωστικές Λειτουργίες*, Αθήνα: Παπαζήσης.
- Σαρρής, Ε. (1986), «Σχόλια στις κοσμολογικές και φυσικές θεωρίες του μικρόκοσμου», *Σύναξη*, τεύχ. 18, Απρίλιος - Ιούνιος 1986, σσ. 58.
- Σεφέρης, Γ. (1940), «Η τελευταία μέρα», *Ημερολόγιο Καταστρώματος Α'*, Αθήνα: Ίκαρος, 1974, σσ. 172.
- Σιδέρης, Ν. (2008), *Όπως ειπώθηκαν εκεί και ακούστηκαν: Μύθοι και αλήθειες από το ντιβάνι του ψυχαναλυτή*, Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1994.
- Σοφοκλής, *Ηλέκτρα*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1992.

- Σοφοκλής, *Ηλέκτρα*, Αθήνα: Καστανιώτης, 1994, μτφρ. Γ. Χειμωνάς.
- Σοφοκλής, *Οιδίπους Τύραννος*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1993.
- Σοφοκλής, *Οιδίπους επί Κολωνώ*, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία, Αθήνα: Κάκτος, 1993.
- Σταυρακάκης, Γ. (1999), *Ο Λακάν και το Πολιτικό*, Αθήνα: Ψυχαναλυτικός Λόγος.
- Σταυρακάκης, Γ. (2000), «Θεωρία και Εμπειρία», *Σύγχρονα Θέματα*, τευχ. 73, σσ. 115.
- Στεφανάτος, Γ. (2005), «Ο άνθρωπος ζει στα όρια των δυνάμεών του», *Ελευθεροτυπία*, Αθήνα: Σάββατο 19 Μαρτίου 2005.
- Στριγγάρης, Μ. (1947), *Ψυχιατροδικαστική*, Αθήνα: τυπογραφείο Παιδικού Κόσμου.
- Συνοδινού, Κ. (1996), *Παιδικός Αυτισμός: θεραπευτική προσέγγιση*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Συνοδινού, Κ. (1998), «Η ηθική τής α-λήθειας», *Εκ των υστέρων*, τευχ. 2, Αθήνα: Εξάντας, σσ. 159 - 166.
- Συνοδινού, Κ. (2007), *Προς τα ενδότερα τής ψυχής: ψυχανάλυση και ψυχαναλυτική αντικριστή θεραπεία*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Ταχτσης, Κ. (1962), *Το Τρίτο Στεφάνι*, Αθήνα: Γαβριηλίδης, 2009.
- Τζαβάρας, Θ. (1997), «Ο ελλείπων κρίκος τής αλύσεως», *Εκ των υστέρων*, τευχ. 1, Αθήνα: Εξάντας, σσ. 181.
- Τζαβάρας, Θ. (2007), «Αρχαιογνωσία, αρχαιολατρία και αντιστάσεις στην ψυχανάλυση», *Ψυχαναλυτική σκέψη: Συναντήσεις με τον μύθο, την τραγωδία και την ποίηση*, Αθήνα: Κέδρος, σσ. 13 - 25.
- Τσαλίκोगλου, Φ. (2010), «Σίγκμουντ Φρόιντ: Ο εξερευνητής τού πλανήτη τής ψυχής», *Το Βήμα*, Αθήνα: Κυριακή 31 Ιανουαρίου 2010, σσ. Α32.
- Τσαλίκोगλου, Φ. (2010 α), «Η μνήμη είναι σαν τον πηλό, υπάκουη στα δάχτυλά μας», *Culture*, Αθήνα: Σάββατο 21 Αυγούστου 2010, σσ. 30 & 31.
- Τσιάντης, Ι. (2003), *Βασική Παιδοψυχιατρική*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Φάρος, Φ. (1990), *Έρωτος Φύσις*, Αθήνα: Αρμός, 15^η έκδοση.
- Φάρος, Φ. (2001), *Ο μύθος τής ψυχικής νόσου*, Αθήνα: Αρμός, Όγδοη έκδοση.
- Χαρτοκόλλης, Π. (1986), *Εισαγωγή στην Ψυχιατρική*, Αθήνα: Θεμέλιο.
- Χαρτοκόλλης, Π. (2007), «Η προέλευση και η εξέλιξη τού οιδιπόδειου συμπλέγματος σύμφωνα με τον Freud», *Ψυχαναλυτική σκέψη: Συναντήσεις με τον μύθο, την τραγωδία και την ποίηση*, Αθήνα: Κέδρος, σσ. 27 - 38.

Μεταφρασμένη στα Ελληνικά:

- Baum, H. (2002), *Όμως, εγώ δεν είπα ψέματα!*, Αθήνα: Θυμάρι, Πρώτη έκδοση, 2004, μτφρ. Αιμιλία Σαλβάνου.
- Bettelheim, B. (1976), *Η γοητεία των Παραμυθιών*, Αθήνα: Γλάρος, 1995, μτφρ. Ελένη Αστερίου.
- Biot, R. (1945), *Ερωτική Αγωγή*, Αθήνα: εκδόσεις Κ. Κακουλίδη, μτφρ. Περικλής Κολλάς & Ε. Πλατσαίου.
- Brontë, E. (1847), *Ο πύργος των καταιγίδων*, Αθήνα: Πέλλα.
- Dethy, M. (1998), *Εισαγωγή στην ψυχανάλυση του Λακάν*, Αθήνα: Καστανιώτης, μτφρ. Νάσια Ποταμιάνου.
- Diel, P. (1966), *Ο Συμβολισμός στην Αρχαία Ελληνική Μυθολογία*, Αθήνα: Χατζηνικολή, Πέμπτη έκδοση.
- Dolto, F. (1996), *Τα Ευαγγέλια και η πίστη. Ο κίνδυνος μιας ψυχαναλυτικής ματιάς*, Αθήνα: Εστία, 2002, μτφρ. Ελισάβετ Κούκη.
- Dor, J. (1994), *Εισαγωγή στην ανάγνωση του Lacan*, Αθήνα: Πλέθρον.
- Dunleavy, P. (2003), *Η Διδακτορική Διατριβή - οργάνωση, σχεδιασμός, συγγραφή, ολοκλήρωση*, Αθήνα: Πλέθρον, 2006, μτφρ. Νίκος Ηλιάδης.
- Eco, U. (1980), *Το όνομα του ρόδου*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1999, τομ. Α' & Β', μτφρ. Έφη Καλλιφατίδη.
- Evans, D. (1996), *Εισαγωγικό Λεξικό της Λακανικής Ψυχανάλυσης*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2005, μτφρ. Γιάννης Σταυρακάκης.
- Filloux, J.C. (1949), *Η Μνήμη*, Αθήνα: Ζαχαρακόπουλος, 1963, μτφρ. Γεώργιος Παπαγεωργίου.
- Freud, S. (1916 - 17 a), *Εισαγωγή στην Ψυχανάλυση*, Αθήνα: Το Βήμα, 2010, τομ. Α' & Β', πρόλογος: Φωτεινή Τσαλικογλου.
- Green, A. (1987), *Η ιδιωτική τρέλα*, Αθήνα: Καστανιώτης, 2009.
- Green, A. (2006), «Σκηνές τραγικής τρέλας στην Αρχαία Ελλάδα», εισήγηση στο Διεθνές Συμπόσιο για την Ιστορία της Ψυχανάλυσης, με θέμα *Ιστορία και Λειτουργία των Μύθων στην Ψυχανάλυση*, που έλαβε χώρα στην Αθήνα, κατά το διάστημα 4 - 8 Οκτωβρίου 2006.
- Guyomard, P. (2008), «Αντιγόνη, το αίνιγμα ενός συμβόλου», *Καθημερινή - Τέχνες & Γράμματα*, Συνέντευξη στον Νίκο Σιδέρη, Αθήνα: Κυριακή 25 Μαΐου 2008, σσ. 7.

- Kafka, F. (1919), *Γράμμα στον Πατέρα*, Αθήνα: εκδόσεις Ν. Δαμιανού, μτφρ. Αλέκος Σαρδής.
- Kant, I. (1788), *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, Αθήνα: Εστία, 2004.
- Kaplan & Sadock's (1993), *Εγχειρίδιο Κλινικής Ψυχιατρικής*, Αθήνα: Επιστημονικές Εκδόσεις Παρισιάνου, Τρίτη έκδοση, 2004, μτφρ. Θωμάς Ματσούκας.
- Kerenyi, K. (1951), *Η Μυθολογία των Ελλήνων*, Αθήνα: Εστία, Ένατη έκδοση, 2003.
- Laniado, N. & Pietra, G. (2000), *Τα Ψέματα των Παιδιών: Γιατί τα λένε, πώς να τα ερμηνεύετε*, Αθήνα: Καστανιώτης, μτφρ. Αφροδίτη Σπηλιάδου.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.B. (1967), *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, Αθήνα: Κέδρος, Πέμπτη έκδοση, 1986.
- Le Bon, G. (1895), *Ψυχολογία των μαζών*, Αθήνα: Το Βήμα, 2010, πρόλογος: Νικόλας Χρηστάκης, μτφρ. Ι. Σ. Χριστοδούλου.
- Lesky, A. (1957), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, Θεσσαλονίκη: Αφοί Κυριακίδη α.ε., Πέμπτη έκδοση, 2001, μτφρ. Αγαπητός Τσοπανάκης.
- Long, A. (1987), *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.
- McWilliams, N. (2000), *Ψυχαναλυτική Διάγνωση: Η κατανόηση της δομής της προσωπικότητας στα πλαίσια της κλινικής διαδικασίας*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, επιμ. Τάνια Αναγνωστοπούλου & Σοφία Τριλίβα.
- Nilsson, M. (1949), *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Θρησκείας*, Αθήνα: Παπαδήμας, Ένατη έκδοση, 2001, μτφρ. Αικ. Παπαθωμοπούλου.
- Pankow, G. (2004), *Ο άνθρωπος και η ψύχωση του*, Αθήνα: Καστανιώτης.
- Pankow, G. (2006), *Οικογενειακή δομή και ψύχωση*, Αθήνα: Ροές.
- Pease, A. & B. (2004), *Η Γλώσσα του Σώματος*, Αθήνα: Έσοπτρον, μτφρ. Θωμάς Μαστακούρης.
- Redfield, J. (1996), «Homo domesticus», *Ο έλληνας άνθρωπος*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, εισαγ. Jean - Pierre Vernant, μτφρ. Χ. Τασάκος.
- Reymond - Rivier, B. (1989), *Η κοινωνική ανάπτυξη του παιδιού*, Αθήνα: Καστανιώτης, 2001, μτφρ. Μαρίζα ντε Κάστρο.
- Sacks, O. (1985), *Ο άνθρωπος που μπέρδεψε τη γυναίκα του με ένα καπέλο*, Αθήνα: Καστανιώτης, 1990, μτφρ. Κώστας Ποταγός.
- Safouan, M. (2001), *Λακανιάδα*, Αθήνα: Κέδρος, 2005.
- Small, C. (1983), *Μουσική, κοινωνία, παιδεία*, Αθήνα: Νεφέλη.
- Vernant, J.P. (1975), *Μύθος και σκέψη στην αρχαία Ελλάδα: Μελέτες ιστορικής ψυχολογίας*, Αθήνα, μτφρ. Στέλλα Γεωργούδη.

Ξενόγλωσση:

- Abraham, N. & Torok, M. (1978), *L'écorce et le noyau*, Paris: Flammarion.
- Ahmad, J. (2006), «L'expérience du mensonge au cours de la période de latence comme opération structurante», *Cliniques méditerranéennes*, n. 74, pp. 257 - 269.
- Albouy, S. (1976), *Eléments de Sociologie et de Psychologie Sociale*, Toulouse: Privat.
- Aquinas, T. (1265 - 1274), *Summa Theologica: A Concise Translation*, London: Methuen, translation: T. McDermott.
- Augé, M. (1974), *La construction du monde. Religions, représentations, idéologies*, Paris: Maspero.
- Aulagnier, P. (1975), *La Violence de l'Interprétation*, Paris: PUF.
- Aulagnier, P. (1991), *Un interprète en quête de sens*, Paris: Payot.
- Bacon, F. (1858), *Novum Organum: The Works of Francis Bacon*, vol. 1, Stuttgart: Bad Cannstatt, 1963.
- Baldick, C. (1996), *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford University Press.
- Barrett, W.S. (1964), *Euripides Hippolytos*, Oxford, 1964.
- Bentall, R.P., Corcoran, R., Howard, R., Blackwood, N. & Kinderman, P. (2001), «Persecutory delusions: A review and theoretical integration», *Clinical Psychology Review*, n. 21, pp. 1143 - 1192.
- Benvenuto, B. & Kennedy, R. (1986), *The Works of Jacques Lacan: An Introduction*, London: Free Association Books.
- Berelson, B. (1956), *The Study of Public Opinion: The State of the Social Sciences*, Chicago: White.
- Bergeret, G. (1979), *Psychologie pathologique*, Paris: Masson.
- Bettelheim, B. (1975), *Les Blessures Symboliques*, Paris: Gallimard.
- Bion, W. (1965), *Transformations*, Paris: PUF, 1965.
- Bion, W. (1967), *Réflexion faite*, Paris: PUF, 1983.
- Bion, W. (1979), *Eléments de la Psychanalyse*, Paris: PUF.
- Bodei, R. (2003), «Des logiques du délire: élargir notre connaissance du monde», *Diogène*, 2003 - 04, n. 204, pp. 46 - 61.
- Bowie, M. (1991), *Lacan*, London: Fontana.

- Bracher, M., Alcorn, M., Corthell, R. & Massardier - Kenney, F. (1994), *Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure and Society*, New York: New York University Press.
- Burkert, W. (1985), *Greek Religion*, Harvard University Press, pp. 109.
- Burks, A. (1949), «Icon, index and symbol», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 9, pp. 673 - 689.
- Carnap, R. (1975), *Meaning and Necessity*, Chicago.
- Cassirer, E. (1956), «Sprache und Mythos: Ein Beitrag zum Problem der Gotternamen», *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, 1969.
- Cassirer, E. (1969), *Philosophie der Symbolischen Formen II. Das Mythische Denken*, Darmstadt.
- Cavaillé, J.P. (2009), «Taire, mentir, simuler, dissimuler... un long héritage», *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, n. 75, pp. 87 - 94.
- Cooper, A. (1987), «Changes in Psychoanalytic Ideas. Transference Interpretation», *Journal of the American Psychoanalytic Association*, n. 35, pp. 77 - 98.
- Dancy, J. (1985), *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford.
- Daval, R. (1963), *Traité de Psychologie Sociale*, Paris: PUF.
- Derrida, J. (1975), «Le facteur de la vérité», *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1987, pp. 413 - 496.
- Detienne, M. (1981), *L'Invention de la Mythologie*, Paris: Gallimard.
- Dolto, F. (1982), *Séminaire de Psychanalyse d'Enfant*, Paris: Seuil.
- Dugas, L. (1917), *La mémoire et l'oubli*, Paris: Flammarion.
- Ehrenwald, J. (1976), *The History of Psychotherapy: From Healing Magic to Encounter*, New York: J. Aronson.
- Fainzang, S. (2006), «Secret et mensonge dans le discours médical», *Cités 2006*, n. 26, pp. 27 - 36.
- Fauré - Frémiet, P. (1935), «Souvenir et recreation du passé», *Revue Philosophique*, Paris: PUF, 1935.
- François, C. (2008), «Récrire l'Odyssée au XXe siècle. Mensonge et création littéraire dans Naissance de l'Odyssée de Jean Giono et Strandernas svall d'Eyvid Johnson», *Revue de littérature comparée*, n. 326, pp. 151 - 174.
- Frank, J. (1973), *Persuasion and Healing: A Comparative Study of Psychotherapy*, Baltimore: John Hopkins Press.

- Freud, A. (1936), *The Ego and the Mechanisms of Defence*, London: Hogarth Press, 1937.
- Freud, S., *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (24 τόμοι), London: Hogarth Press, New York: Norton, 1953 - 74.
- Freud, S. (1887 - 1902), *La naissance de la psychanalyse, lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans*, Paris: PUF, 1956.
- Freud, S. (1894), «The Neuro-Psychoses of Defense», SE III, pp. 43.
- Freud, S. (1895), «Esquisse d'une Psychologie Scientifique», dans *La naissance de la psychanalyse, lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans*, Paris: PUF, 1956, pp. 307 - 396.
- Freud, S. & Breuer, J. (1895), *Etudes sur l'hystérie*, Paris: PUF, 1956.
- Freud, S. (1896), «L'hérédité et l'étiologie des névroses», SE III, pp. 143.
- Freud, S. (1900), *The Interpretation of Dreams*, SE IV - V.
- Freud, S. (1901), *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris: Payot, 1948.
- Freud, S. (1905), *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris: Gallimard, 1962.
- Freud, S. (1911), «Formulations on the Two Principles of Mental Functioning», SE XII, pp. 215.
- Freud, S. (1911 a), «Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)», SE XII, pp.3.
- Freud, S. (1912 - 13), *Totem and Taboo*, SE XIII.
- Freud, S. (1913), «Deux mensonges d'enfants», *Névrose, psychose et perversion*, Paris: PUF, 1981, pp. 183 - 187.
- Freud, S. (1914), «On the History of the Psycho-Analytic Movement», SE XIV, pp. 3.
- Freud, S. (1914 a), «On Narcissism: An Introduction», SE XIV, pp. 69.
- Freud, S. (1915), «L'inconscient», *Métapsychologie*, Paris: Gallimard, 1952, pp. 99 - 161.
- Freud, S. (1915 a), «Le refoulement», *Métapsychologie*, Paris: Gallimard, 1952, pp. 67 - 90.
- Freud, S. (1916 - 17), *Introduction à la Psychanalyse*, Paris: Payot, 1951.
- Freud, S. (1918), «Extrait de l'histoire d'une névrose infantile: L'homme aux loups», *Cinq psychanalyses*, Paris: PUF, 1954, pp. 325 - 420.
- Freud, S. (1920), *Beyond the Pleasure Principle*, SE XVIII, pp. 7.
- Freud, S. (1921), «Psychologie collective et analyse du moi», *Essais de psychanalyse*, Paris: Payot, 1951, pp. 76 - 162.

- Freud, S. (1923), *The Ego and the Id*, SE XIX, pp. 3.
- Freud, S. (1923 a), «The Infantile Genital Organization», SE XIX, pp. 141.
- Freud, S. (1923 b), «Two Encyclopaedia Articles», SE XVIII, pp. 235.
- Freud, S. (1924), «The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis», SE XIX, pp. 183.
- Freud, S. [1925 (1924)], «The Resistances to Psycho-Analysis», SE XIX, pp. 213.
- Freud, S. (1925), «Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction between the Sexes», SE XIX, pp. 243.
- Freud, S. (1926), *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris: PUF, 1965.
- Freud, S. (1926 a), *La question de l'analyse profane*, Paris: Gallimard, 1985.
- Freud, S. (1931), «Female Sexuality», SE XXI, pp. 223.
- Freud, S. (1937), «Constructions dans l'analyse», *Résultats, Idées, Problèmes II*, Paris: PUF, 1985.
- Freud, S. (1937 a), «L'analyse avec fin et analyse sans fin», *Résultats, Idées, Problèmes II*, Paris: PUF, 1985.
- Freud, S. (1938), *Abrégé de Psychanalyse*, Paris: PUF, 1950.
- Gray, P. (1973), «Psychoanalytic technique and the Ego's capacity for viewing intrapsychic activity», *Journal of the American Psychoanalytic Association*, n. 21, pp. 474 - 494.
- Green, A. (2002), *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine*, Paris: PUF.
- Green, A. (2002 a), *La pensée clinique*, Paris: Odile Jacob.
- Hachet, P. (2002), «Le mensonge mythique, étape indispensable du processus d'introjection», *Imaginaire et Inconscient*, n. 7, pp. 11 - 16.
- Hastings, J. (1910), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, New York: Scribner's.
- Hoffmann, C. (2001), *Introduction à Freud. Le refoulement de la vérité*, Paris: Hachette Littératures.
- Holtzman, D. & Kulich, N. (2003), «The feminization of the female Oedipus complex, Part II: Aggression reconsidered», *Journal of the American Psychoanalytic Association*, n. 51 (4), pp. 1127 - 1151.
- Hughes, J. (1981), *An Outline of Modern Psychiatry*, Wiley, 1991.
- Joseph, B. (1985), «Transference: the total situation», *International Journal of Psychoanalysis*, n. 66, pp. 447 - 454.

- Kernberg, O. (1999), «Psychoanalysis, psychoanalytic psychotherapy and supportive psychotherapy: contemporary controversies», *International Journal of Psychoanalysis*, n. 80, pp. 1075 - 1091.
- Kirk, G. (1970), *Myth*, Cambridge University Press.
- Klein, M. (1964), «Notes sur quelques mécanismes schizoïdes», *Developpement de la Psychanalyse*, Paris: PUF, 1966.
- Korf - Sausse, S. (2009), «Mentir pour dire vrai. Le mensonge, le déni et l'affabulation», *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, n. 75, pp. 23 - 28.
- Lacan, J. (1932), *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris: Seuil, 1975.
- Lacan, J. (1938), *Les complexes familiaux*, Paris: Navarin, 1984.
- Lacan, J. (1951), «Some Reflections on the Ego», *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 34, 1953, pp. 11 - 17.
- Lacan, J. (1953 - 54), *The Seminar, Book I, Freud's Papers on Technique*, translation: John Forrester, Cambridge University Press, 1988.
- Lacan, J. (1954 - 55), *The Seminar, Book II, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, translation: Sylvana Tomaselli, Cambridge University Press, 1988.
- Lacan, J. (1955 - 56), *The Seminar, Book III, The Psychoses*, translation: Russell Grigg, London: Routledge, 1993.
- Lacan, J. (1956), «Fetishism: the symbolic, the imaginary and the real», *Perversions: Psychodynamics and Therapy*, New York: Random House, London: Tavistock, pp. 265 - 276.
- Lacan, J. (1956 - 57), *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet*, Paris: Seuil, 1994.
- Lacan, J. (1957 - 58), *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*, Paris: Seuil, 1998.
- Lacan, J. (1958 - 59), *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, μερικώς δημοσιευμένο στο *Ornicar*, 1981 - 83.
- Lacan, J. (1959 - 60), *The Seminar, Book VII, The ethics of psychoanalysis*, translation: Dennis Porter, London: Routledge, 1992.
- Lacan, J. (1960 - 61), *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*, Paris: Seuil, 1991.

- Lacan, J. (1964), *The Seminar, Book XI, The four fundamental concepts of psychoanalysis*, translation: Alan Sheridan, London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1977.
- Lacan, J. (1966), *Ecrits*, Paris: Seuil, 1966.
- Lacan, J. (1966 - 67), *Le Séminaire, Livre XIV, La logique du fantasme*, inédit.
- Lacan, J. (1969 - 70), *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris: Seuil, 1991.
- Lacan, J. (1972 - 73), *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris: Seuil, 1975.
- Lacan, J. (1973), *Télévision*, Paris: Seuil, 1973.
- Lacan, J. (1977), *Ecrits, A Selection*, London: Tavistock Publications, 1977.
- Lalande, A. (1951), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris: PUF.
- Laplanche, J. (1987), *Problématiques V: Le baquet - transcendance du transfert*, Paris: PUF.
- Laurence, C. (1977), *Myth*, London: Routledge.
- Laurent, E. (1992), «Institution du fantasme, fantasmes de l'institution», *Les feuillets du Courtil*, n. 4, 1992.
- Leon, P. (2003), «Problématiques: Le mensonge et la croyance dans l'Autre», *L'enfant transparent - la lettre du grape*, n. 54, pp. 43 - 47.
- Lesourd, S. (2002), *Adolescences... Rencontre du féminin*, Toulouse: Erès.
- Levine, D.N. & Finklestein, S. (1982), «Delayed psychosis after right temporoparietal stroke or trauma: relation to epilepsy», *Neurology*, n. 32, pp. 267 - 273.
- Levine, D.N. & Greek, A. (1984), «The anatomic basis of delusions after right cerebral infarction», *Neurology*, n. 34, pp. 577 - 582.
- Maher, B.A. (1988), «Anomalous experience and delusional thinking: the logic of explanations», *Oltmanns T.F.*, New York: Wiley, pp. 15 - 33.
- Manolopoulos, S. (1999), «Euripides' Hippolytus: "the familiar things"», *Psycho-analytic studies*, vol. 1, n. 2, pp. 177 - 189.
- Manschreck, T.C. (1996), «Delusional disorder: the recognition and management of paranoia», *Journal of Clinical Psychiatry*, n. 57, pp. 32 - 38.
- Ménéchal, J. (1978), «Minutes de la Société psychanalytique de Vienne», *Les premiers psychanalystes*, tom. III, Paris: Gallimard.
- Merton, R. (1957), *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, 1961.
- Mill, J.S. (1859), «On Liberty», *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, London: Dent, 1968.

- Miller, J.A. (1992), «Psychothérapie et psychanalyse», *La Cause freudienne*, n. 22, Paris: Seuil.
- Minkin, L. (1997), *Exits and Entrances: Political Research as a Creative Art*, Sheffield: Sheffield Hallam University Press.
- Murray, G. (1946), *Euripides and his Age*, Oxford.
- Nacht, S. & Racamier, P.C. (1958), «La théorie psychanalytique du délire», *Revue Française de Psychanalyse*, tom. XXII.
- Nathan, D., Oepen, G., Havens, L. & McClung, E. (1998), «Two Views of a Delusion», *Harvard Revue of Psychiatry*, vol. 6, n. 2, pp. 97 - 104.
- Nozick, R. (1993), *The Nature of Rationality*, Princeton University Press.
- Ogden, T. (1994), *Subjects of analysis*, Northvale, NJ, Jason Aronson.
- Parat, C. (1995), *L'affect partagé*, Paris: PUF.
- Pasche, F. (1974), «Le passé recomposé», *Revue Française de Psychanalyse*, 2 & 3, tom. XXXVIII, Mars - Juin 1974.
- Petitot, A. (1998), *Secret et formes sociales*, Paris: PUF.
- Pieron, H. (1981), *Vocabulaire de la Psychologie*, Paris: PUF.
- Popper, K. (1972), *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London.
- Popper, K. (1973), *The Open Society and Its Enemies, I, The Spell of Plato*, London.
- Porot, A. (1986), *Manuel Alphabétique de la Psychiatrie*, Paris: PUF.
- Potamianou, A. (1980), *Psychanalyse et culture grecque*, Paris: Les Belles Lettres.
- Ragland, E. (2004), *The Logic of Sexuation: From Aristotle to Lacan*, State University of New York.
- Rand, N. (1993), «Renouveaux de la psychanalyse», *Temps Modernes*, pp. 140 - 173.
- Rassial, J.J. (1999), *Le sujet en état limite*, Paris: Denoël.
- Rengifo, F. (2009), «Les voix du délire: à propos d'un savoir qui désigne le sujet», *La clinique lacanienne*, n. 15, pp. 207 - 223.
- Roudinesco, E. (1997), *Jacques Lacan*, New York: Columbia University Press.
- Roussillon, R. (1995), «La métapsychologie des processus et la transitionnalité», *Revue Française de Psychanalyse*, vol. 5, 1995.
- Salaman, E. (1970), *A Collection of Moments*, London.
- Silva, S., Kim, C., Hofmann, S. & Loula, C. (2003), «To Believe or Not to Believe: Cognitive and Psychodynamic Approaches to Delusional Disorder», *Harvard Revue of Psychiatry*, vol. 11, n. 1, pp. 20 - 29.

- Simpson, J. & Roud, S. (2000), *A Dictionary of English Folklore*, Oxford University Press.
- Sinapi, M. (1993), «La question du mensonge officieux dans la correspondance Jérôme - Augustin», *Rue Descartes* 8/9, novembre 1993, pp. 63 - 84.
- Spinoza, B. (1677), *Ethics*, translation: A. Boyle, London: Dent, 1910.
- Tucker, R. (1961), *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1972.
- Tulving, E. (1974), «Cue-dependent forgetting», *American Scientist*, n. 62, pp. 74 - 82.
- Veyne, P. (1983), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris: Seuil.
- Viderman, S. (1970), *La construction de l'espace analytique*, Paris: Denoël.
- Viderman, S. (1977), *Le céleste et le sublunaire*, Paris: PUF.
- Winnicott, D. (1957), «La tendance à voler», *L'enfant et le monde extérieur*, Paris: Payot, pp. 159 - 165.
- Woolf, V. (1929), *A Room of One's Own*, Granada Publishing, 1983.
- Yeats, W. (1914), *Collected Poems*, London: Vintage, 1992.
- Zempléni, A. (1976), «La chaîne du secret», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n. 14, pp. 313 - 324.
- Zuntz, G. (1965), *An Inquiry into the Transmission of the Plays of Euripides*, Cambridge.

Πηγές από το Διαδίκτυο:

www.ektonysteron.gr
www.e-psychology.gr
www.epstype.gr
www.pschoanalysis.gr
www.pschoanalysis-psychotherapy.gr

