

Γιώργος Η. Σαραντόγλου: Η «τρέλλα» στο αρχαίο δράμα και η φαινομενολογική ψυχιατρική

ΕΠΟΠΤΕΙΑ

Έτος 9, 1984, τεύχη 86-96 / Ψυχολογία

<https://epopteia.gr/251/sarantoglou-trella-sto-arxaio-drama/>

Η «τρέλλα» στο αρχαίο δράμα και η φαινομενολογική ψυχιατρική σαν μέθοδος αποκωδικοποίησης της

ΕΠΟΠΤΕΙΑ τεύχος 89, Απρίλιος 1984.

ΕΔΩ και λίγα σχετικά χρόνια έχει γίνει γενικά αποδεκτό, ότι η φιλολογία έχει μέγιστο συμφέρον να μην αποκλείει από το ερευνητικό της έργο άλλους επιστημονικούς κλάδους, όπως π.χ. τις επιστήμες του ανθρώπου, τις θετικές επιστήμες, την Ιατρική κλπ., αλλά να συνεργάζεται στενά και να συναντιέται μαζί τους στον κοινό χώρο της ερμηνευτικής του αρχαίου δράματος.

Δεν είναι καθόλου παράδοξο το γεγονός ότι παρόμοιες συναντήσεις, συχνά, αποδεικνύονται στείρες ή καταντούν απλές ασκήσεις ύφους, καθώς ο κάθε επιστημονικός κλάδος επιχειρεί να επιβάλει τις δικές του υποθέσεις δουλείας και να οχυρωθεί πίσω από τον αποκλειστικά δικό του εξειδικευμένο –και γι' αυτό τόσο «εξασφαλιστικό»– επιστημονικό λόγο. Παρ' όλα αυτά όχι σπάνια μέσα από τέτοιες συναντήσεις γίνεται κατορθωτό να αναδυθεί ένας συνδετικός και συνθετικός διεπιστημονικός λόγος.

Πάντως εδώ και περισσότερο από έναν αιώνα έχει στην πράξη καταδειχτεί η «νομιμότητα» και η αναγκαιότητα της προσφυγής του φιλόλογου-ελληνιστή και σε άλλους, εκτός από τον δικό του, επιστημονικούς κλάδους για την αποκωδικοποίηση κάποιων πολύπλοκων, πολυσημικών ή σκοτεινών σημείων του αρχαίου δράματος. Έτσι ο μεγάλος σοφοκλειολόγος R.C. Jebb(1) καταφεύγει σε ένα φυσικό για να διασαφήσει ένα χωρίο από την Ηλέκτρα του Σοφοκλή (στ. 743 κ.έξ.) στο οποίο περιγράφεται ένα

δυστύχημα που συνέβη στη διάρκεια μιας αρματοδρομίας, όπως επίσης πολλά χρόνια αργότερα ο E. Fraenkel(2) δεν θα διστάσει να συμβουλευτεί έναν ηλεκτροχημικό (!) για να αποδώσει το αυθεντικό νόημα μιας μεταφοράς του Αισχύλου (Αγαμέμνων, στ. 390 + 391).

Αν αναφερθήκαμε στα δύο πιο πάνω παραδείγματα, δεν ήταν παρά για να ενισχύσουμε την άποψη (στηριζόμενοι ακριβώς στο κύρος δύο μεγάλων ελληνιστών) ότι κάποιες φορές ο αρχαίος ποιητικός λόγος είναι δυνατόν να αποκρυπτογραφηθεί ακόμη και με αναφορές στις ιδιότητες της ύλης (στις φυσικές ιδιότητες του χαλκού στην περίπτωση του Fraenkel, στους νόμους της Μηχανικής στην περίπτωση του Jebb) γιατί, ανάμεσα στα άλλα, αυτές οι ιδιότητες έχουν το μεγάλο πλεονέκτημα να είναι διαχρονικές και να παραμένουν αμετάβλητες.

Πριν προχωρήσουμε όμως παρακάτω ας ξεκαθαρίσουμε ότι οι όποιες διεπιστημονικές συνενυρέσεις ή πολεμικές περί το αρχαίο δράμα περιορίζονται αναγκαστικά στην προσέγγιση του κειμένου. Ας μη ξεχνάμε όμως ότι οι αρχαίοι δραματοουργοί δημιουργούσαν τα έργα τους όχι για αναγνώστες αλλά για θεατές. Έτσι, η σκηνοθεσία, το παίξιμο των ηθοποιών, τα κοστούμια, οι μάσκες, η χορογραφία, η μουσική κλπ. ήσαν αναπόσπαστα στοιχεία του γενικού σχεδίου-οράματος του συγγραφέα. Το κείμενο επομένως δεν αποτελεί παρά ένα επί μέρους στοιχείο, που μόνο ως ένα βαθμό μπορεί να μας βοηθήσει να «συναρμολογήσουμε» και να αντιληφθούμε τη σφαιρικότητα του φαινομένου ή της λειτουργίας της αρχαίας τραγωδίας. Γράφει ο H.C. Baldry(3) «Όταν περιορίζεται κανείς στη μελέτη του κειμένου, όποια κι αν είναι η οπτική που έχει υιοθετήσει σε σχέση με αυτό, τοποθετεί σε μία προνομιούχο θέση ένα κομμάτι μόνο της δημιουργίας του δραματοουργού• διατρέχει κανείς επίσης τον κίνδυνο να χάσει ή να παραμορφώσει την πρόθεση του συγγραφέα και να μην καταλάβει αυτό που το κοινό εισέπραττε πρωταρχικά από το έργο του». Συμφωνούμε απόλυτα: Εκείνο που αναπόφευκτα μας λείπει είναι η ατμόσφαιρα, το «κλίμα» του διαλόγου ανάμεσα στο δραματοουργό και τους θεατές του έργου του, με άλλα λόγια η διαλεκτική της

μεταβίβασης και αντιμεταβίβασης αυτής της σε “statu nascendi” συνάντησης. (Ο Freud δεν έγραφε ότι η τραγωδία του Σοφοκλείου Οιδίποδα ξετυλίγεται σαν μια ψυχανάλυση;) Να λοιπόν γιατί όλος ο κόσμος (κι ανάμεσά τους και γιατροί και ψυχίατροι και ψυχαναλυτές!) «χώνει τη μύτη του» στο αρχαίο δράμα σε μια προσπάθεια επαναδόμησης της αυθεντικότητάς του, παρά την προειδοποίηση της J. de Romilly(4) ότι «από τη στιγμή που προσθέτει κανείς στη μελέτη ενός κειμένου διατρέχει το σοβαρό κίνδυνο να προσθέσει υπέρ το δέον...».

Καθώς η αρχαία τραγωδία, όπως προαναφέραμε, δεν είναι μόνο το κείμενο (μία ποίηση δηλαδή «προχωρημένη», επαναστατική στο μέτρο που τολμάει να υποχρεώνει τον απόλυτο μύθο να αναρωτιέται για τον εαυτό του) αλλά και ένα δρώμενο, μία τελετουργία, ένα πολιτιστικό και πολιτικό γεγονός, πολλοί και κορυφαίοι θεατράνθρωποι του αιώνα μας έχουν προσπαθήσει μέχρι σήμερα να την αναπλάσουν: Στην πολλαπλότητα ακριβώς των θεάσεων και των ερμηνευτικών επιλογών τους διαφαίνεται ανάγλυφα ότι το αρχαίο δράμα παραμένει ανοικτό σε τολμηρές, πετυχημένες ή όχι, αναψηλαφήσεις ή αναβιώσεις. Δεν είναι κατά τύχη που ο R. Barthes(5) δίνει τόση έμφαση στις «υπαρξιακές διαστάσεις» που καθόριζαν τη φυσιογνωμία του αρχαίου θεάτρου. (Ας μην ξεχνάμε ότι ο Barthes είχε πάρει κι ο ίδιος μέρος, σαν ηθοποιός, στις περίφημες παραστάσεις της ομάδας αρχαίου δράματος της Σορβόνης το 1936: Επαιζε το Δαρείο «πάντοτε με το μεγαλύτερο τράκ»!(6) κι ακόμη ας θυμηθούμε εδώ ότι ο A. Artaud(7) έγραφε σε μια επιστολή του το 1931: «Αν αποδεικνυόμαστε σήμερα τόσο ανίκανοι να δώσουμε από τον Αισχύλο και τον Σοφοκλή μια ιδέα αντάξιά τους, αυτό οφείλεται πιθανώτατα στο ότι έχουμε χάσει την αίσθηση της φυσιογνωμίας του θεάτρου τους».

Μπορούμε να υποστηρίξουμε μαζί με τον G. Devereux(8) ότι στην προσπάθεια ερμηνείας της αρχαίας τραγωδίας, οι προσφυγές ειδικά στην ψυχιατρική ή την ψυχανάλυση όχι μόνον είναι καθ' όλα νόμιμες αλλά και καθίστανται αναγκαίες στις περιπτώσεις εκείνες που η ψυχολογική έννοια ενός χωρίου (π.χ. «Αγαμέμνων»

στ. 410-426 ή Σοφοκλ. «Αίας» στ. 644-681) δεν μπορεί επ' ουδενί να γίνει κατανοητή με τη χρήση των όρων μιας οποιασδήποτε ad hoc ψυχολογίας του «κοινού νου».

Η ιδιαίτερη –από την εποχή του Freud– εντρύφηση των ψυχαναλυτών περί τον «Οιδίποδα Τύραννο» αλλά και οι απόπειρές τους να ερμηνεύσουν μέσω του «Οιδιποδείου ψυχοσυμπλέγματος» και άλλες τραγωδίες όπως π.χ. την αισχυλική «Ορέστεια» [(A. Green, 1969(9)], βιώθηκαν και βιώνονται κατά κανόνα από τους ελληνοιστές σαν επέλαση ταύρου στο υαλοπωλείο τους.

Χαρακτηριστική από την άποψη αυτή είναι η διαμάχη που έχει ξεσπάσει, κυρίως την τελευταία εικοσαετία και ιδιαίτερα στη Γαλλία, ανάμεσα σε φιλόλογους και ψυχαναλυτές γύρω από τα δικαιώματά τους πάνω στο σώμα της σοφόκλειας τραγωδίας του «Οιδίποδα Τύραννου», μιας διαμάχης που σχηματικά συνοψίζεται στις παρακάτω αντιθέσεις του ελληνοιστή J.P. Vernant(10) από τη μία μεριά και του ψυχαναλυτή A. Green(11) από την άλλη: Ο Vernant αναρωτιέται κατά ποία λογική ο «Οιδίπους Τύραννος», ένα έργο δηλαδή που ανήκει στο πολιτισμικό πλαίσιο της Αθήνας του 5ου π.Χ. αιώνα και που κατάγεται από μία παράδοση θηβαϊκή πολύ πιο παλιά, μπορεί να τεκμηριώσει τις παρατηρήσεις ή τα ιστορικά ενός γιατρού των αρχών του 20ου αιώνα (δηλ. του Freud) πάνω στην προσωπική πελατεία του ιατρού του.

Ο Green επιστρέφει την ερώτηση στον Vernant. Γράφει: «Αν η τραγωδία του Οιδίποδα δεν είναι προσπελάσιμη παρά μόνο από τους ειδικούς ελληνοιστές της εποχής του Περικλή, μιας κι απευθυνότανε ακριβώς στο κοινό της εποχής εκείνης, τότε σε τι συνίσταται το ενδιαφέρον μας; Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι η περιέργειά μας είναι καθαρά αρχαίζουσα μπροστά στον Οιδίποδα; Πώς εξηγείται το γεγονός ότι η φιλοσοφία και η διάνοηση ανακάλυψαν σ' αυτή την τραγωδία μία ουσιαστική προβληματική;»

Σύμφωνα λοιπόν με τον Green το πρόβλημα δεν είναι να μεταφράσουμε ή να αναγνώσουμε απλώς το μύθο αλλά να τον ερμηνεύσουμε: Να κατανοήσουμε δηλαδή γιατί ένα τέτοιο κι όχι

κάποιο άλλο περιεχόμενο μορφοποιείται με τον ένα ή τον άλλο τρόπο στην τελετουργία, στο μύθο ή στην τραγωδία.

Το αν ο Οιδίπους υπήρξε ή όχι έχει πολύ λίγη σημασία «γιατί κάτω από μία μορφή περισσότερο ή λιγώτερο συνειδητοποιημένη, υπάρχει στον καθένα από εμάς, βρίσκεται παντού και υπάρχει πολύ περισσότερο απ' όσο αν είχε πραγματικά υπάρξει» γράφει ο J. Lacan.(12) Ο Οιδίπους δεν είναι τίποτε άλλο παρά το πέρασμα από το μύθο στην ύπαρξη, μία ύπαρξη που «έχει εξ ορισμού κάτι το τόσο αβέβαιο ώστε είναι κανείς αδιάκοπα υποχρεωμένος να αναρωτιέται για την πραγματικότητα της».(13)

Ο M.G. Cianì (ελληνιστής και συνεπίκουρος του Vernant) εκφράζει το φόβο ότι αυτός που ασχολείται με την τρέλλα κινδυνεύει να αναζητήσει μέσα σε παραστάσεις και έννοιες αρχαίες, πρόωρες επιβεβαιώσεις των συγχρόνων ψυχαναλυτικών θεωριών και μ' αυτό τον τρόπο να πραγματοποιήσει μία εντελώς άχρηστη ανάγνωση σε ό,τι αφορά στην κατανόηση των προβλημάτων της αρχαιότητας. Μια τέτοια ανάγνωση «παραμορφώνει το φυσικό πλαίσιο με την εισαγωγή τεχνικών και μεθόδων αναχρονιστικών».(14)

Στις παραπάνω επιφυλάξεις θα απαντούσαμε ότι η όποια σημερινή ανάγνωση ενός αρχαίου κειμένου εμπεριέχει αναπόφευκτα οπτικές και τεχνικές σύγχρονες, πράγμα που αποκλείει την έννοια την ίδια του μεθοδολογικού αναχρονισμού. Κατά τη γνώμη μας, δεν είναι καθόλου βλαβερό το να προσεγγίσει κανείς ιατρικά ή ψυχιατρικά τις πάσχουσες σωματοψυχές του αρχαίου δράματος και γενικώτερα τα πραγματικά ή μυθολογικά πρόσωπα της αρχαιότητας, υπό ορισμένες φυσικά προϋποθέσεις που ελπίζουμε να διευκρινιστούν στη συνέχεια του σημειώματός μας αυτού.

Προς το παρόν, κλείνοντας το πιο πάνω περί διχογνωμιών κεφάλαιο (στο οποίο μόνο δειγματοληπτικά αναφερθήκαμε) ας παραθέσουμε ένα απόσπασμα από ένα κλασικό άρθρο του I.E. Drabkin(15) «Η βιολογία» –γράφει– «η ψυχολογία, η φιλοσοφία, η ιατρική, η μαγεία, η θρησκεία, η Νομική, η τέχνη, η φιλολογία, όλοι αυτοί οι τομείς της γνώσης έχουν μία ουσιαστική και

ιδιαίτερη επαφή με το αντικείμενο της ψυχής και τις διαταραχές της».

Δεν είναι λίγοι οι ψυχίατροι ή οι ψυχαναλυτές που έχουν προσπαθήσει να αποκωδικοποιήσουν –συχνά επιτυχέστατα– τις ψυχικές διαταραχές κάποιων από τους πιο χαρακτηριστικούς «τρελλούς» του αρχαίου δράματος (Μήδεια, Αίας, Ηρακλής, Ορέστης κ.λ.π.). Αναφέρουμε δειγματοληπτικά τις εργασίες των Koureta(16) (1930, 1951, 1975) Devereux(17) (1975,1976) Starobinski(18) (1974) ή τις πολύ πρόσφατες των Simon(19) (1980) και Sarantoglou(20) (1980 και 1982).

Εμείς, εδώ, θα περιοριστούμε να προτείνουμε μία μεθοδολογία προσέλασης και κατανόησης της «τρέλλας» έτσι όπως αυτή μας παραχωρείται μέσα από το αρχαίο δράμα.

Υπάρχουν τρεις τρόποι, κατά τη γνώμη μας, για να μελετήσει κανείς από ψυχιατρική σκοπιά μια τρέλλα του 5ου π.Χ. αιώνα:

α) Να χρησιμοποιήσει σύγχρονα ψυχιατρικά κριτήρια και να προσπαθήσει μέσα από αυτά να φωτίσει κάποιες ψυχοπαθολογικές πτυχές που είναι όμως σχεδόν πάντοτε στενά συνυφασμένες με το «ήθος» ενός τραγικού ήρωα: Κι εδώ χρειάζεται άπειρη προσοχή στο να μη θεωρήσουμε απαραίτητα σαν ψυχοπαθολογική εκδήλωση κάποιο, απλά και μόνο, δραματικό-δομικό στοιχείο του χαρακτήρα ή και της προσωπικότητας του τραγικού ήρωα στο να μην «ψυχιατρίσουμε» δηλαδή υπέρ το δέον την αρχαία τραγωδία.

β) Να αποπειραθεί κανείς να καταγράψει με τη μεγαλύτερη δυνατή ακρίβεια τα διαγνωστικά κριτήρια που η ιατρική του 5ου π.Χ. αιώνα χρησιμοποιούσε και μέσα απ' αυτά να υποθέσει ή να φανταστεί ποια διάγνωση οι αρχαίοι θα έβαζαν σε μία, σύγχρονη τους, τρέλλα. Στην περίπτωση αυτή είναι στο έπακρο βοηθητική (αλλά και απέραντα καθησυχαστική...) η προσφυγή στο ιπποκρατικό Corpus που είναι ένα πλήρες ιατρικό σύγγραμμα και που η νοσογραφική του τοποθέτηση αντανακλά –αν και όχι απαραίτητα την κρατούσα– μία «έγκυρη» οπτική απέναντι στην ψυχιατρική αρρώστεια, μία οπτική που διαθέτει επιπρόσθετα το πλεονέκτημα

να είναι περίπου σύγχρονη με την εποχή της άνθησης του αρχαίου δράματος.

γ) Να λειτουργήσει κανείς σαν «γεφυροποιός» των δύο παραπάνω απόψεων υιοθετώντας, έναν, ει δυνατόν, διαχρονικό και διαπολιτισμικό ορισμό του φυσιολογικού και του παθολογικού. Για την επίτευξη αυτού του στόχου είναι αναγκαία η χρήση κάποιων παραμέτρων βάσης ή καλλίτερα κάποιων διαπολιτισμικών και διαχρονικών διαφοροποιητικών στοιχείων ανάμεσα στο φυσιολογικό και στο παθολογικό που να παραμένουν λίγο-πολύ αμετάβλητα μέσα στο κοινωνικό γίγνεσθαι και παρά τις όποιες κοινωνικοπολιτισμικές διαφοροποιήσεις.

Θεωρώντας απόλυτα «νόμιμους» και πολύ χρήσιμους και τον «α» και τον «β» από τους προαναφερθέντες τρόπους, θα επικεντρωθούμε ωστόσο και θα αναπτύξουμε εκτενέστερα τον «γ», γιατί αυτός συνιστά κατά την άποψή μας ένα πολύτιμο μεθοδολογικό εργαλείο για το πλησίασμα της «τρέλλας» στο αρχαίο δράμα. Το αφετηριακό σημείο μας θα μπορούσε να συνοπιστεί στην παρακάτω πρόταση: Το ψυχοπαθολογικό (άρα και το ψυχικά φυσιολογικό) είναι έννοιες διαπολιτισμικές και διαχρονικές. Για να υποστηρίξουμε αυτό βασιστήκαμε κατά κύριο λόγο στις «θέσεις» της φαινομενολογικής ψυχιατρικής που δεν είναι ακριβώς μία από τις πολλές ψυχιατρικές σχολές. Είναι περισσότερο μία στάση απέναντι στην ψυχιατρική. Η προσπάθειά της συνίσταται κυρίως στο να ανιχνεύσει την ανθρωπολογική μεταμόρφωση που επισυμβαίνει στη διάρκεια της ψυχικής νόσου, στο να περιγράψει το «εν-τω-κόσμω-Είναι» (το «in-der-Welt-sein» του M. Heidegger) της ψυχο-παθολογικής κατάστασης, δηλαδή την αλλοίωση της ανθρώπινης παρουσίας ή προβολής ή ακόμη καλλίτερα «έκρηξης» μέσα στον κόσμο, με άλλα λόγια τη διαταραχή της επικοινωνίας του ανθρώπου με τον κόσμο, να κατανοήσει τελικά τον τρόπο με τον οποίο ο ψυχικά μη-φυσιολογικός άνθρωπος βιώνει την μη-ομαλή παρουσία όχι μόνο του κόσμου αλλά και της ανθρώπινης παρουσίας των άλλων, γιατί η ανθρώπινη ύπαρξη «το "Dasein", δηλαδή το «ώδε-Είναι») δεν είναι ένα μοναχικό υποκείμενο και δεν νοείται χωρίς την

παρουσία του άλλου.

Ο E. Minkowski (21) (1933, 1966) υπογραμμίζει ότι οι ψυχοπαθολογικές εκδηλώσεις είναι αυτές καθ' εαυτές μη-φυσιολογικές και χωρίς αναφορά στην οποία στατιστική νόρμα: Αν όλοι οι άνθρωποι ήταν τρελλοί, θα ήταν απλούστατα τρελλοί και η τρέλλα, παρ' όλα αυτά, δεν θα γινότανε πιο φυσιολογική. (Μία τέτοια υπόθεση βέβαια δεν είναι παρά μία πολύ τολμηρή φαντασίωση «γιατί οι τρελλοί δεν σχηματίζουν κατά κανένα τρόπο κοινωνία μεταξύ τους»).

Ο Minkowski απορρίπτει την αντιπαράθεση «φυσιολογικό-παθολογικό», και υιοθετεί αντί γι' αυτήν το σχήμα «παθολογικό-ανθρώπινο»: «Η τρέλλα μας επιβάλλεται εκ προοιμίου, άμεσα, με την απόλυτη ισχύ της. Η τρέλλα οριοθετεί τον κανόνα και αυτός ο κανόνας (norme) δεν έχει να κάνει με το μέσο όρο αλλά με την ίδια τη ζωή με την οποία –βγαίνοντας από τα πλαίσια της– ο τρελλός παύει να έχει τον όποιο δεσμό». Η ζωή δεν προσδιορίζεται από κανόνες ψυχικής υγιεινής, αλλά ξετυλίγεται έτσι όπως είναι, έτσι όπως μας φανερώνεται ή έτσι όπως βιώνεται. Δηλαδή κάθε συμπεριφορά είναι δύναμη παρούσα στον άνθρωπο, μέσα σε μια ζωή που δεν είναι φτιαγμένη μονάχα από στοιχεία «θετικά», και τέλεια ισορροπημένα, αλλά που εμπεριέχει και στοιχεία «αρνητικά», (δηλαδή φυσικές ανθρώπινες αδυναμίες, όπως είναι οι πόνοι; οι λύπες, οι φροντίδες, η δοκιμασία του θανάτου κλπ.), τα οποία ωστόσο κατορθώνουν να ενσωματώνονται και να προσαρμόζονται στη ζωή χωρίς να αμφισβητούν ή να αμφιβάλλουν για κάποιους θεμελιώδεις χαρακτήρες της. Αυτά τα «αρνητικά» στοιχεία αποτελούν το «παθικό (pathique) και όχι παθολογικό» κομμάτι της ανθρώπινης ύπαρξης, τον αδιάκοπο δηλαδή –περίπου σισύφειο– διάλογο του «μικρού ανθρώπου» (“*petit d'homme*” για να χρησιμοποιήσουμε μια έκφραση του J. Lacan) με την αβεβαιότητα και την Αγωνία μ' αυτό το «τίποτα που δεν υπάρχει πουθενά» (“*Nichts ist es und nirgends*”) για να προσφύγουμε πάλι σε ένα χαϊντεγκεριανό αφορισμό. Επομένως αυτό που χαρακτηρίζει τον φυσιολογικό άνθρωπο είναι το ότι μπορεί να αντισταθεί στην αυτονομοποίηση

ή στη χρονική εμμονή της παθολογικής συμπεριφοράς κι όχι η απουσία της δυνατότητάς της ή ακόμη και της εκδήλωσής της. Εκείνο αντίθετα που χαρακτηρίζει τον μη-φυσιολογικό άνθρωπο είναι ακριβώς ή, για ένα κάποιο χρονικό διάστημα, αδυναμία του να χρησιμοποιήσει τον παραπάνω μηχανισμό άμυνας, πράγμα που αποτελεί τη σοβαρότερη παραλλαγή του «πάθους» και που επιφέρει μία ανεπανόρθωτη (σε πρώτη θέα τουλάχιστον) ρωγμή, η οποία εκφράζεται με τα σχήματα «διαφοροτρόπως Είναι» ή «άλλως-Είναι» και που οδηγεί αναπόφευκτα στον αποκλεισμό του νοσούντος από την κοινωνία των ζώντων (Tatossian 1979).(22)

Αν το περιεχόμενο των κανόνων εξαρτάται από την κοινωνία, το ότι υφίστανται πάντοτε κάποιοι κανόνες (normes) αυτό είναι ένα φαινόμενο παγκόσμιο και διαχρονικό στο μέτρο που σχετίζεται άμεσα με το γεγονός ότι παντού και πάντοτε εξασκείται κάποιος πειθαναγκασμός πάνω στη δυνατότητα ελεύθερης συμπεριφοράς του κάθε ανθρώπου. Αυτός ο πειθαναγκασμός επιδέχεται βέβαια κάποιες πολιτισμικές ποικιλίες ή κοινωνικές τροποποιήσεις καθώς η κάθε κοινωνία καθορίζει «τον βαθμό του αγκυροβολίου μέσα στον κόσμο που απαιτεί από τα μέλη της» όπως γράφει και ο A. Tatossian(23) αναφερόμενος στον M. Natanson (1963) και στον W. Blankenburg (1971).

Στην ερώτηση του G. Lanteri-Laura «αν σε μία έννοια διαπολιτισμική, πολύ καλά τεκμηριωμένη, παραμένουν παρ' όλα αυτά κάποια διαφορικά στοιχεία όχι-πολιτισμικά, άρα αμετάβλητα σε σχέση με την πολιτισμική μεταβλητότητα» η απάντηση του H. Tellenbach (1972)(24) είναι καταφατική:

Τέτοια αμετάβλητα στοιχεία πράγματι υπάρχουν, αλλά δεν εμπεριέχονται στην «υλική» συμπεριφορά του ανθρώπου, που διαφέρει από τη μία κοινωνία στην άλλη, αλλά στις σταθερές συνθήκες της δυνατότητας ύπαρξης μιας τέτοιας συμπεριφοράς π.χ. στο βίωμα του χρόνου και του χώρου, στην επικοινωνία του ανθρώπου με τον κόσμο, στον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται την ανθρώπινη παρουσία του άλλου.

Η φαινομενολογική ψυχιατρική παίρνοντας υπ' όψη της το

«φαινόμενο του κόσμου» και αναφερόμενη διαρκώς στη δομή του «εν-τω-κόσμου-Είναι» μπορεί να θεάται τις διαφορετικές εκφάνσεις των βιουμένων εμπειριών ή της παρουσίας στον κόσμο (π.χ. το να ζει κανείς σ' έναν άλλο κόσμο, το να είναι μοιρασμένος ανάμεσα σε δύο κόσμους, το να αισθάνεται εκτός του κόσμου, το να χάνει την επαφή του με τον κόσμο, το να ζει σ' ένα κόσμο στερημένο από μέλλον κλπ.). Διά μέσου των παραπάνω μεταμορφώσεων του κόσμου δεν διαφοροποιείται μόνον η βιούμενη εμπειρία που έχουμε από τον κόσμο αλλά και ο ίδιος ο εαυτός μας: «Όταν ο κόσμος γίνεται φευγαλέος και ο εαυτός μας επίσης γίνεται φευγαλέος και τανάπαλιν όταν ο εαυτός μας ξαναβρίσκει μια θέση σταθερή τότε και ο κόσμος ξαναγίνεται σταθερός και τανάπαλιν» όπως γράφει και ο L. Binswanger (1935).(25)

θα μπορούσε δηλαδή να υποστηρίξει κανείς (και αυτό ακριβώς επιχειρήσαμε να κάνουμε) ότι ψυχοπαθολογικές καταστάσεις όπως η απώλεια της ζωικής επαφής με την πραγματικότητα ή και η αθυμορμία των Dide και Guiraud(26) που απαντιέται στη Σχιζοφρένεια) καθώς επίσης και οι αλλοιώσεις του βιούμενου χρόνου ή χώρου όπως π.χ. η «ιδεοφυγή» του Binswanger (που συναντιέται στη Μανία) ή το «λίμνασμα του χρόνου και των ιδεών» κατά Minkowski ή το βίωμα «αναστολής της πορείας στο μέλλον» κατά Scheler ή το μπερξονικό αίσθημα «κάμψης της προσωπικής ορμής» (που συναντιώνται στη Μελαγχολία) ή τέλος «η κατάργηση του φαινομένου του τυχαίου» κατά Green (που απαντιέται στην Παράνοια), όλες οι πιο πάνω ψυχοπαθολογικές καταστάσεις ή εκφάνσεις του «διαφοροτρόπως είναι», δηλαδή της τρέλλας, διαθέτουν μια παγκοσμιότητα και μια διαχρονικότητα.

Οι πιο πάνω προτάσεις και θέσεις θα πρέπει να διέπουν την όποια αναζήτηση του ψυχοπαθολογικού στην αρχαία τραγωδία, γιατί μόνο έτσι γίνεται κατορθωτό να γεφυρωθεί το χάος ανάμεσα στην ιπποκρατική ή και προ-ιπποκρατική ψυχιατρική γνώση και στα σημερινά νοσογραφικά σχήματα. Γιατί είναι βέβαια φανερό ότι ο τρόπος με τον οποίο περιγράφουμε σήμερα ψυχιατρικά τη μανία π.χ. δεν έχει καμιά σχέση με αυτό που η «μανία» σήμαινε για τον Ιπποκράτη ή με ό,τι η «τελεστική μανία» σήμαινε για

τον Πλάτωνα χωρίς αυτό όμως να σημαίνει ότι οι διάφορες αρχαίες «μανίες» δεν μπορούν να εκφραστούν με ένα σύγχρονο ψυχιατρικό λεξιλόγιο, υπό την προϋπόθεση ότι αυτό δεν θα έχανε την ανθρωπολογική του ταυτότητα, και θα τολμούσε κάποτε-κάποτε να αποδεχτεί ακόμη και την παρα-ιατρική χρήση του όρου «παθολογία», ιδιαίτερα εκεί όπου γίνεται λόγος για λέξεις παμπάλαιες, απλές αλλά και φορτισμένες όπως π.χ. πόνος ή πάθος.

Ο J. Lacan (1946)(27) γράφει ότι «Η ανθρώπινη ύπαρξη όχι μόνο δεν θα μπορούσε να γίνει κατανοητή χωρίς την τρέλλα αλλά και δεν θα ήτανε καν ανθρώπινη ύπαρξη αν δεν κουβαλούσε μέσα της την τρέλλα σαν όριο της ελευθερίας της».

Η ανθρώπινη ύπαρξη λοιπόν εμπεριέχει και ταυτόχρονα –ως ένα βαθμό– εξουσιάζει την τρέλλα (δηλαδή την κατάργηση της ίδιας της της ελευθερίας) και η απειλή για τον εκμηδενισμό αυτής της ελευθερίας αποτελεί μία αγωνία, ένα πάθος παγκόσμιο και παν-χρονικό.

Θα προσπαθήσουμε τώρα με ένα παράδειγμα από το σοφόκλειο «Αίαντα» να αποδείξουμε την ορθότητα και την αναγκαιότητα χρήσης της μεθοδολογίας που πιο πάνω προτείνουμε: Βρισκόμαστε στο σημείο εκείνο της τραγωδίας που ο Αίας αποκτάει εναισθησία της –λίγο πριν– παραληρητικής εμπειρίας του (ή παραληρητικής «άμυνάς» του) και γυμνός πλέον από οχυρώματα βιώνει τη ντροπή και την ατίμωσή του (στιχ. 450-480). Είναι κιόλας αυτοκτονικός. Στην ουσία δεν είναι αυτός ο ίδιος που αποφασίζει τον αφανισμό του, αλλά η ανάμνηση του ένδοξου πατέρα του, δηλαδή του «Ιδεώδους του Εγώ» του (Ichideal)(28) που τον έχει κιόλας καταδικάσει: Ενώ ο πατέρας του δοξάστηκε στα πεδία των μαχών, αυτός ο Αίας, λίγο πριν, μέσα στο παραλήρημά του, ενώ νόμιζε ότι κατακρεουργούσε τους αρχηγούς των Αχαιών που του είχαν υποκλέψει τα «αχίλλεια όπλα», δεν έκανε τίποτε άλλο παρά να σφάζει ένα αθώο κοπάδι ζώων.

Μέσα από μια σύγχρονη ψυχαναλυτική ανάγνωση της τραγωδίας μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο πόνος του Αίαντα, για την μη

απονομή σ' αυτόν των αχίλλειων όπλων, παίρνει το χαρακτήρα ενός ευνουχισμού, μιας αποανδροποίησής του. Επομένως μόνο η αυτοκτονία του με το ξίφος, που θα επακολουθήσει, είναι ικανή να σβύσει την προσβολή. Αυτή η αυτοκτονία, σαν πράξη υπέρτατου θάρρους, του επιστρέφει ατόφια τη χαμένη του «αρσενική» δύναμη (ανδρεία).

Από την άλλη πλευρά μια ιπποκρατική ανάγνωση των στίχων εκείνων του σοφοκλείου κειμένου, που πραγματεύονται τη μονήρη και καταθλιπτική συμπεριφορά του μεταπαραληρητικού και προαυτοκτονικού Αίαντα, μας αποκαλύπτει έναν Αίαντα «μελαγχολούντα». Στην «Προς Φιλοποίμενα Επιστολή» πράγματι υπάρχει η παρακάτω περιγραφή:

«... Συμβαίνει οὖν τὰ πολλὰ τοῖσι μελαγχολῶσι τὰ τοιαῦτα• σιγηροί τε γὰρ ενίστε εἰσὶ καὶ μονήρες καὶ φιλέρημοι τυγχάνουσιν ἀπανθρωπέονται τε ξύμφυλον ὄψιν ἄλλοτρίην νομίζοντες...». (29)

Η πιο πάνω συμπτωματολογία θα συνοδέψει «κατά πόδας» τον Αίαντα από τη στιγμή που γίνεται εναίσθητος του παραληρητικού του βιώματος και μέχρι τη στιγμή της αυτοκτονίας του.

Ο Αίας μας αποκαλύπτεται όμως (μέσα από τον παραπάνω μονόλογό του, στιχ. 450-480) μελαγχολικός και με βάση τη σημερινή φαινομενολογική-ψυχιατρική έννοια του όρου.

Ο Minkowski(30) από το 1923 και ο Strauss(31) καθώς και ο Von Gebsattel(32) από το 1928 υποστήριζαν ότι το κύριο σύμπτωμα στη μελαγχολία, είναι η διαταραχή του βιούμενου χρόνου. Ο βιούμενος χρόνος, κατά τους συγγραφείς, δεν είναι ο δοκιμασμένος χρόνος ή ο χρόνος που έχουμε συναισθανθεί, δηλαδή ένας γνωσικός χρόνος, παρατηρημένος, που βρίσκεται ήδη στη διαδικασία της αντικειμενοποίησής του, αλλά ο ζωικός χρόνος (temps vital) που είναι ένας χρόνος κυρίως παθικός, στοιχειώδης, άμεσος ή σύμφωνα με την έκφραση του Von Gebsattel «μελλοντικός χρόνος», που αποτελεί ένα «προσυνειδησιακό» δεδομένο για τη ζωή του ζώντος.

Η κύρια διαταραχή σ' έναν μελαγχολικό συνίσταται σε μια «αναστολή του μέλλοντος», (σύμφωνα με την έκφραση του M. Scheler) σε ένα λίκνασμα του εσωτερικού χρόνου δηλαδή του ενυπάρχοντος στο υποκείμενο χρόνου.

Στο φυσιολογικό άνθρωπο η «Αρχή του μέλλοντος» (δηλαδή η πεποίθηση ότι κάτι πρόκειται να έρθει) μετατρέπει το χρονικό του βίωμα σε ένα βίωμα του δύνασθαι, σε μια δυνατότητα δηλαδή μεταμόρφωσης του κόσμου μέσω της πράξης, μεταμόρφωσης και του ίδιου του εαυτού του μέσα από το ξεδίπλωμα της προσωπικότητάς του. Η μελαγχολική αγωνία είναι μια ζωική αγωνία – (Lebensangst) όπως γράφει ο Von Gebattel.(33) Είναι η αγωνία του «μή-δύνασθαι-ζειν», η αγωνία του βιώματος ανικανότητας για ζωή.

Η απώλεια της ζωικής επικοινωνίας με τον κόσμο είναι το υπόβαθρο που πάνω του βιώνεται ή αίσθηση «ύπαρξης στο κενό» του μελαγχολικού, όπως υπογραμμίζει ο A. Tatossian.(34)

Λέει ο Αίας:

«Αἰσχρόν γὰρ ἄνδρα τοῦ μακροῦ χρήζειν βίου

κακοῖσιν ὅστις μηδὲν εξαλλάσσεται.

Τὶ γὰρ παρ' ἧμαρ ἡμέρα τέρπειν ἔχει

Προσθεῖσα κἀναθεῖσα τοῦ γε κατθανεῖν;

Οὐκ ἂν πριαίμην οὐδενὸς λόγου βροτὸν

ὅστις κεναῖσιν ἐλπίσιν θερμαίνεται».

(Στιχ. 473-478)

Ας επιχειρήσουμε μια δική μας απόδοση στη νεοελληνική των παραπάνω στίχων:

«Πόσο ποταπό είναι να θέλει κανείς να φτάσει μέχρι τα βαθειά γηρατειά, όταν μονάχα πίκρες διαρκώς του χαρίζει η ζωή. Αύριο και αύριο και πάλι αύριο... Και τι βγαίνει μ' αυτό; Η ζωή δεν

είναι τίποτε άλλο, παρα μία κίνηση προς τα μπρος ή προς τα πίσω, αδιάφορο... και στο τέλος πάντοτε ο θάνατος. Πεντάρα δεν αξίζει εκείνος που για να ζήσει παίρνει θάρρος από ψεύτικες ελπίδες». (35)

Για τον Αίαντα το βίωμα της «Αρχής της Προσμονής» (36) είναι ολοκληρωτικά χαμένο. Βιώνει ένα χρόνο λιμνασμένο, ακίνητο, παγωμένο αδύνατο να μεταλλαγεί. Επιπρόσθετα ο χρόνος του Αίαντα έχει χάσει τη ζωική επικοινωνία του, δηλαδή το συγχρονισμό του με το χρόνο του κόσμου και των άλλων ανθρώπων. Η μόνη λύση είναι πια η αυτοκτονία.

Μέσα στην αρνητικότητά της η αυτοκτονία του μελαγχολικού εμπεριέχει, κάτι θετικό στο μέτρο που αποτελεί ένα «ξεπέρασμα» (“Aufhebung”) –με την εγγελιανή έννοια του όρου– της ύπαρξης.

Στο μονόλογο της αυτοκτονίας του Αίαντα (στιχ. 815-865) ο Σοφοκλής μας σκιαγραφεί με αριστοτεχνικό τρόπο αυτό το ξεπέρασμα που ο ήρωας αναζητάει με το θάνατο κι ακόμη τα μεικτά συναισθήματα αγωνίας και ικανοποίησης (σχεδόν ηδονής) που τον διακατέχουν μπροστά στην αυτοκαταστροφή του: «Ο θάνατος που γεμίζει αγωνία το μελαγχολικό

–γράφει ο A. Tatossian– είναι ένας θάνατος υπερβατικός (transcendant) που βρίσκεται έξω από το υποκείμενο: αυτή η εξωτερικότητα επιτρέπει στο θάνατο να είναι ταυτόχρονα αντικείμενο του φόβου του μελαγχολικού αλλά ακόμη αντικείμενο της επιθυμίας του και των αυτοκτονικών ενορμήσεών του». (37)

Ο Αίας πεθαίνει, αλλά πεθαίνοντας ζητάει με μίσος τον αφανισμό όλων των εχθρών του:

«Ἴτ' ὦ ταχαῖαι ποίνιμοί τ' Ερινύες

γεύεσθε μὴ φείδεσθε πανδήμου στρατού». (38)

Στ. 843-844).

Πρόκειται για μια ξέφρενη προς τα έξω επιθετικότητα, για ένα τεράστιο συγκινησιακό άχθος, που αμέσως μετά θα ενδοβληθεί.

Η μελαγχολική ύπαρξη θέλει ταυτόχρονα να αυτοαφανιστεί αλλά και να επιβιώσει μέσα στον ίδιο τον αυτοαφανισμό της, όπως υποστηρίζει και ο H. Maldiney.(39) Βιώνοντας μια θνήσκουσα αδιάκοπα ζωή, ο μελαγχολικός αποφασίζει κάποτε να μην υπομείνει πλέον το θάνατο αυτό αλλά να κυριαρχήσει επάνω του με την αυτοκτονία, με ένα άλλο θάνατο δηλαδή, που τη φορά αυτή όμως αυτός ο ίδιος σχεδιάζει και επιτελεί.

Ο μεταπαραληρητικός και προ-αυτοκτονικός Αίας λοιπόν μπορεί θαυμάσια βέβαια να προσεγγισθεί μέσω μιας σημερινής ψυχαναλυτικής ερμηνείας όπως και μέσω της «Ιπποκρατικής Συλλογής». Όμως οι δύο αυτές προσεγγίσεις διατηρώντας εξ αντικειμένου τα στεγανά τους και τις συγκεκριμένες οπτικές γωνίες τους δεν κατορθώνουν να μας αποδώσουν τον γνήσιο διαπολιτισμικό και διαχρονικό Αίαντα του αδιεξόδου και της αυτοκτονίας. Αντίθετα μέσα από μια φαινομενολογική-υπαρξιστική ανάγνωση ο Αίας παρουσιάζεται σαν ένας σημερινός αυτόχειρας ή ακόμη ένας σημερινός αυτόχειρας δεν θα μπορούσε νάναι άλλος από τον Αίαντα. Όταν βιώνεις ένα χρόνο ακίνητο και παγωμένο, όταν δεν προσμένεις τίποτα από το αύριο, όταν οι καθηλωμένοι ζωικοί ρυθμοί σου αποσυντονίζονται από τους ρυθμούς του περιρρέοντος κόσμου, δικαιούσαι να κάνεις μια κατάθλιψη ή και αυτοκτονία, αιαντική ή μη, είναι το ίδιο πράγμα. Το μεδούλι –η προδοσία μιας «ζωής που ζητάει να ζήσει»– παραμένει το ίδιο. Οι επιφλοιώσεις, τα ενδύματα και οι δρόμοι ή οι τρόποι, αυτά είναι μόνο που διαφοροποιούνται.

Σημειώσεις

1. Sophocles: The plays and fragments, with critical notes, commentary and translation, Cambridge 1883-1896.
2. Aeschylus: Agamemnon, ed. by J.D. Denniston and D. Page, Oxford, 1957.
3. Baldry H.C. Le théâtre tragique de Crees, Ed. Maspero, 1975.
4. Romilly J. de: La tragedie greque, Ed. P.U.F., Paris, 1973.

5. Barthes R.: Le théâtre grec, in "Histoire des spectacles" Encycl. de la Pleiade, Ed. Gallimard, Paris, 1965.
6. Όπως ομολογεί ο ίδιος στην αυτοβιογραφία του: R. Barthes par R. Barthes, Ecrivains de toujours, Ed. du Seuil, Paris 1975.
7. Artaud A.: Le théâtre et son double, Ed. Idées Gallimard, Paris 1964.
8. Devereux G.: Tragédie et poesie grecques. Etudes ethnopsychanalytiques. Ed. Flammarion, Paris, 1975.
9. Green A.: Un oeil en trop. Le complexe d'Oedipe dans la tragedie. Ed. Minuit, 1969. Δες κυρίως το κεφάλαιο: "Oreste et Oedipe: De l' oracle à la loi"
σελ. 49-108.
10. Vernant J.P.: Κεφ. "Oedipe sans complexe" σελ. 75- 98 του βιβλίου του (με τον Vidal Naquet P.): Mythe et tragedie en Grèce ancienne, Ed. Maspero, 1972.
11. Green A: ό. αν.
12. J. Lacan: Le seminaire, Livre II "Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse", Ed. du Seuil, Paris 1978. Κεφ. XVIII: Le desir, la vie et la mort.
13. Ibid, σελ. 268.
14. Ciani M.G.: Lessico e funzione della follia nella tragedia greca. in Boll. Ist. Filol. gr. 1, 1974, σελ. 70 110.
15. Drabkin I.E.: Remarks on ancient psychopathology, in Isis, Vol. 46, part. 3, No 145, Sept. 1955.
16. Κουρέτας Δ.
α) Αι ψυχώσεις εις την λογοτεχνίαν. Αρχαία Ελληνικά δράματα. Αθήναι 1930.

β) Ανώμαλοι χαρακτήρες εις το αρχαίον δράμα, Αθήναι, 1951.

γ) Ψυχανάλυσις Ψυχιατρική Νευρολογία, Έκδ. Γ.Κ. Παρισιάνος, Αθήναι, 1975.

17. Devereux G.:

a) Tragedie et poesie grecques... κλπ. όπως αν.

b) Dreams in greek tragedy. An ethno-psychoanalytical study, Basil Blackwell, Oxford, 1976.

18. Starobinski J.: L'épée d'Ajax. in: "Tois Fureurs" Ed. Gallimard, Paris, 1974.

19. Simon Bennett: Mind and Madness in ancient Greece. The classical roots of modern psychiatry, Cornell, Univ. Press, 1980.

20. Sarantoglou G.:

a) Quelques reflexions "psychopathologiques", et "psychotherapiques" à propos de la folie de l'Ajax sophocléen, in "Les thérapeutiques de l'Ame" Ed. de l'Univ. de Nantes, 1980

b) Μαζί με τους J.L. Venisse και G. Besançon: "Attitudes et pratiques psychotherapiques dans l'Ajax de Sophocle" Υπό δημοσίευση στην Evol. Psychiatrique.

21. Minkowski E.:

a) Le temps vecu. Etudes phénoménologiques et psychopathologiques, Coll. de l' Evol. Psychiatr. J.L. D'Atrey Adm., Paris 1933.

b) Traité de Psychopathologie, ed. P.U.F., Paris, 1966.

22. Tatossian A.: "Phénoménologie des psychoses" in Comptes Rendus du Congrès de Psychiatrie et Neurologie de langue française, LXXVlle Session, Angers, Juin, 1979, Tome I, p.p.

75-340, Ed. Masson, Paris. 1979.

23. *ibid.*

24. Tellenbach H.: Das Problem des Mass-stabs in der transkulturellen Psychiatrie, *Nervenartz*, 43, 1972.

25. Binswanger L.: Heraklits Auffassung des Menschen, *Die Antike*, Vol. XI, Fasc I, 1935. Μετάφραση του άρθρου αυτού και στα γαλλικά στο: "Introduction à l'analyse existentielle" Ed. Minuit, Paris 1971.

26. «Αθυμορμία», σύμφωνα με τους Dide και Guiraud, σημαίνει ανεπάρκεια του δυναμισμού και του συναισθήματος εξ αιτίας της προσβολής των ενστικτοθυμικών λειτουργιών. Για τους συγγραφείς αυτούς η «αθυμορμία» ήταν το πρωταρχικό σύμπτωμα της Σχιζοφρένειας.

27. Στη συλλογική εργασία-δημοσίευση των Πρακτικών του "Coloque de Bonneral" του 1946: L. Bonnafé, H. E. Y. et al.: *Le problème de la psychogénèse des neuroses et des psychoses*, Ed. Desclée de Brouwer, Paris 1950, σελ. 41 ή στα: J. Lacan: *Ecrits*, Κεφ. "Propos sur la causalité psychique" Ed. du Seuil, Paris 1966, στη σελ. 176.

28. Με «Ιδεώδες του Εγώ» (*Ichideal, ego ideal, ideal du moi*) εννοούμε: «Το στοιχείο εκείνο της προσωπικότητας που προκύπτει από τη σύμπτωση ή σύγκλιση του ναρκισσισμού (δηλ. της εξιδανίκευσης του Εγώ) με τη συνταύτιση με τους γονείς ή με τα υποκατάστατά τους και με τα συλλογικά ιδεώδη... Το ιδεώδες του Εγώ αποτελεί ένα πρότυπο προς το οποίο το Υποκείμενο ψάχνει να συμμορφωθεί», Laplanche et Pontalis: *Vocabulaire de la Psychanalyse*, ed. P.U.F., 5η έκδ., 1976, σελ. 184.

29. Ιπποκράτης: Επιστολή 12η (αναφέρεται στην πνευματική υγεία του Δημοκρίτου του Αβδηρίτη), Ed. Littrée, tome IX, p. 330.

30. Σε άρθρο του, του 1923 στη "Journal de Psychologie" No 6, που συμπεριελήφθη στο βιβλίο του: "Le temps vecu..." ότι άν.

31,32. Αναφέρονται από τον Α. Tatossian στο άρθρο του: "Aspects phénoménologiques du temps humain en psychiatrie", in La Folie, le temps, la folie, Vapeurs, Ed. 1018, Paris 1979.

33. V.E. Von Gebattel: Imago Hominis, Beiträge zu einer personalen Anthropologie, O. Müller, Salzburg, 1968.

34. Α. Tatossian: ο.αν.

35. Βοηθηθήκαμε αρκετά και από το σαιξπηρίζον κλίμα της αγγλ. μετάφρασης του F. Storr της έκδ. Loeb του σοφόκλειου «Αίαντα».

36. «[Η ζωή] εμπεριέχει μέσα στην ίδια τη φύση της μια εξουσία αυτομεταμόρφωσης που την κάνει να μπορεί να ορισθεί σαν ένα «όχι ακόμη» γράφει και ο J.P. Sartre στο "L'Être et le Neant" Ed. Gallimard, Paris, 1943.

37. Α. Tatossian: "Phénoménologie des psychoses" όπ. αν., σελ. 171.

38. Ω, Καταδιώχτρες (Ερινύες) γλήγορες ελάτε κι εκδικήτρες και φάτε όλο το στράτεμα δίχως σπλαχνιά να δείξτε..., αποδίδει στη δημοτική ο Ζ. Σιδέρης, Σοφοκλέους «Αίας», Εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα.

39. Η. Maldiney: Psychose et Présence, Rev. de Métaph. et Morale, 1976, 81, σελ. 513-565.