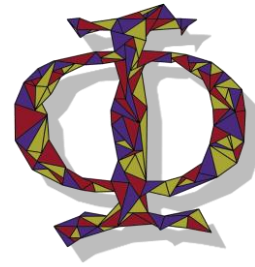




ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ  
ΕΘΝΙΚΟΝ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟΝ  
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΝ ΑΘΗΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ,  
ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ  
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



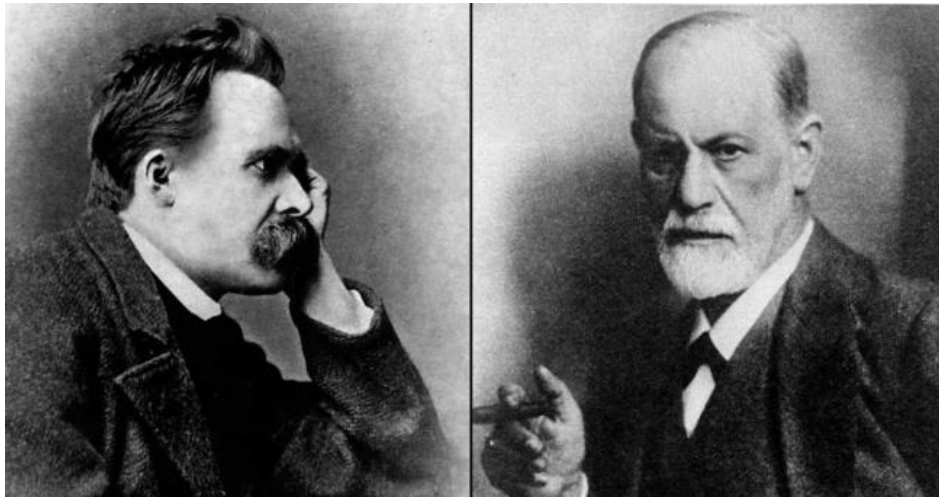
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ  
ΣΠΟΥΔΩΝ  
«ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ»

## ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

του Γεωργίου Μπανιώκου  
Α.Μ. 216011

*Συνείδηση και ενοχή στο έργο των  
Φρίντριχ Νίτσε και Σίγκμουντ Φρόιντ*



### ΕΠΙΒΛΕΠΟΝΤΕΣ ΚΑΘΗΓΗΤΕΣ

1. ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΑΡΑΜΠΑΤΖΗΣ (Επόπτης), Αναπληρωτής Καθηγητής Βυζαντινής Φιλοσοφίας
2. ΕΥΑΓΓΕΛΟΣ ΠΡΩΤΟΠΑΠΑΔΑΚΗΣ, Επίκουρος Καθηγητής Εφαρμοσμένης Ηθικής Φιλοσοφίας
3. ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΣΤΕΙΡΗΣ, Επίκουρος Καθηγητής Φιλοσοφίας των Μέσων Χρόνων και της Αναγέννησης στη Δύση

*Αφιερώνω την εργασία αυτή στην μνήμη της μητέρας μου  
Αναστασίας Φούντα-Μπανιώκου*

Ευχαριστώ τον επόπτη της διπλωματικής μου εργασίας, καθηγητή Γεώργιο Αραμπατζή, τους επιβλέποντες καθηγητές, όλους τους διδάσκοντες και τη Γραμματεία του μεταπτυχιακού προγράμματος «Ιστορία της Φιλοσοφίας» για τη διδασκαλία, την στήριξη και ενθάρρυνση καθ' όλη τη διάρκεια των μεταπτυχιακών μου σπουδών.

## Περιεχόμενα

Εισαγωγή .....	4
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1 <sup>ο</sup> – Συνείδηση και ενοχή στο έργο του Φρίντριχ Νίτσε .....	9
Η συνείδηση στον Νίτσε.....	9
Η εθμική καταγωγή της συνείδησης.....	14
Συνείδηση και μνημοτεχνική .....	16
Η ενοχή στον Νίτσε .....	19
Χρέος και ενοχή και η σχέση τους με την άσχημη συνείδηση .....	25
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2 <sup>ο</sup> – Ενοχή, συνείδηση και ασυνείδητο στο έργο του Σίγκμουντ Φρόιντ.....	39
Η ενοχή στον Φρόιντ .....	39
Ταμπού και ενοχή στους νευρωτικούς.....	50
Ο ρόλος της συνείδησης στη φροϋδική ψυχαναλυτική θεωρία .....	54
Σχέση συνείδησης-ασυνείδητου στην πρώτη τοπική διαίρεση του ψυχικού οργάνου .....	56
Συνείδηση και Εγώ στη δεύτερη τοπική διαίρεση του ψυχικού οργάνου .....	61
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3 <sup>ο</sup> - Σύγκριση των δυο θεωριών.....	66
Από το νιτσεϊκό στο φροϋδικό ασυνείδητο .....	66
Κριτική σύγκριση των δυο θεωριών από νεότερους στοχαστές.....	79
Συμπέρασμα: το χρέος του Φρόιντ στον Νίτσε .....	85
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ Πρωτογενής βιβλιογραφία.....	92
Δευτερογενής βιβλιογραφία.....	93

\* Η πρωτογενής βιβλιογραφία παρουσιάζεται με παραπομπές μέσα στο κυρίως κείμενο της εργασίας. Οι συντομογραφίες των έργων των Νίτσε και Φρόιντ που χρησιμοποιήθηκαν στην παρούσα εργασία παρατίθενται αναλυτικά στην πρωτογενή βιβλιογραφία στο τέλος της εργασίας

*Και έτσι η συνείδηση μας κάνει όλους δειλούς,  
κι έτσι το φυσικό χρώμα της απόφασης  
ξασπρίζει με τ' ωχρό φτιασίδωμα της σκέψης  
κι είναι προσπάθειες πνοής μεγάλης κι ευκαιρίας  
που με την έγνοια αυτή ξεκόβεται η ορμή τους  
και χάνουν το όνομα της πράξης.  
Σαίξπηρ, *Άμλετ*, πράξη ΙΙΙ, σκηνή Ι*

## Εισαγωγή

Ο Σαίξπηρ δια στόματος Άμλετ μας φανερώνει το δειλό χαρακτήρα της συνείδησης, αφού αυτή φροντίζει για την καταστολή της ενόρμησης αφαιρώντας από κάθε πράξη την γνησιότητά της. Ο διάσημος δραματουργός αντιλαμβάνεται τη συνείδηση σαν ένα φτιασίδωμα, δηλαδή μία μάσκα που καθιστά κάθε άνθρωπο προσποιητό.<sup>1</sup>

Ο Γκέοργκ Χέγκελ (1877-1831) στη συνέχεια στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος* χαρακτηρίζει τη συνείδηση ως «δυστυχία».<sup>2</sup> Ο δούλος του Χέγκελ είναι ο φορέας της δυστυχούς συνείδησης, αυτός που αποδεσμεύεται από τον κύριο, προκειμένου να εγκατασταθεί σε έναν ηθικό κόσμο, υποκείμενο σε κανόνες, κανονικότητες και ηθικά ιδεώδη. Σύμφωνα με τον Χέγκελ η συνείδηση βρίσκεται ριγμένη μέσα στον υπέρμετρο πόθο και τη νοσταλγία, μια ανεξέλεγκτη κίνηση που την εμποδίζει να φέρει στο εδώ και τώρα την ενότητα της αντικειμενικότητας και της εμμέλειας. Η συνείδηση επιστρέφει στην ενικότητά της που παραμένει αποσυνδεδεμένη από το αντικείμενό της αφού αποτυγχάνει να συνδεθεί εσωτερικά με τον εαυτό της. Κατά συνέπεια η προσπάθεια ένωσης της συνείδησης με την ουσία της, συνιστά πρωτίστως μια προσπάθεια της αισθαντικής ψυχής και όχι του σκεπτόμενου υποκείμενου. Ωστόσο, η αισθαντική αυτή δυνατότητα της ψυχής ενεργοποιεί τη σχέση της συνείδησης προς την εξωτερική πραγματικότητα που εκδηλώνεται με την επιθυμία και την εργασία με απώτερο σκοπό την αυτοεπικύρωση της ολότητάς της ως αυτοσυναίσθηση.<sup>3</sup>

Εξαιτίας του γεγονότος ότι η εσωτερική βεβαιότητα της συνείδησης δεν αποτελεί προϊόν εξωτερίκευσης, αλλά χαρακτηριστικό της αυτοσυναίσθησης, η δυστυχής συνείδηση δεν υπερβαίνει πλέον το δυναμικό της και γίνεται μια δουλική συνείδηση. Η εργασία αποκτά πλέον λόγο ύπαρξης για τον κόσμο της συνείδησης μονάχα ως ιδεολογική διεργασία και

---

<sup>1</sup> Ουίλλιαμ Σαίξπηρ, *Άμλετ*, μτφρ: Βασίλης Ρώτας, εκδ. Επικαιρότητα, Αθήνα 1992, σελ. 91

<sup>2</sup> Γκέοργκ Χέγκελ, *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, Τόμος Ι, εισαγωγή – μετάφραση: Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα – Γιάννενα 1993, σελ. 110-111.

<sup>3</sup> Ο.π.

εξαιτίας αυτού στερεί από τη συνείδηση την ικανότητα να καταστεί συνείδηση εαυτού. Καθώς η συνείδηση αποξενώνεται από τη δυνατότητά της να γίνει η ίδια συνείδηση του εαυτού της, συλλαμβάνει τον εαυτό της ως μηδαμινό, αμαρτωλό, ανίκανο να συλλάβει την κατάσταση της ενώ αποστρέφεται οτιδήποτε μπορεί να αμβλύνει την οδύνη της άμεσης ύπαρξής της ομολογώντας την ίδια στιγμή την ενοχή της.<sup>4</sup>

Μερικές δεκαετίες αργότερα ο Γερμανός φιλόσοφος Φρίντριχ Νίτσε (1844-1900) έρχεται να επανεξετάσει την εγελιανή σύλληψη της δυστυχούς συνείδησης. Στο φιλοσοφικό του έργο καταδικάζει ευρέως την ηθική της αγέλης αφού για τον ίδιο μια τέτοιου είδους ηθική ταιριάζει στους δούλους και στους υπηρέτες. Διαχωρίζει τότε την ηθική σε αυτήν του αφέντη και σε εκείνη του σκλάβου. Η ηθική του σκλάβου παίρνει μια ακατέργαστη μορφή στη Βίβλο και στις δέκα εντολές, ενώ λαμβάνει μια πιο εξευγενισμένη μορφή, όταν υπαγορεύεται μέσα από τη λογική, όπως για παράδειγμα οι κατηγορικές προσταγές στο φιλοσοφικό έργο του Ιμάνουελ Καντ. Αντιθέτως, η ηθική του κυρίου για τον Νίτσε είναι ένα εξωθητικός κώδικας αρετής, όπου πρωτοστατεί η ανωτερότητα, που είναι όμως προϊόν αυτοκατάφασης. Ο ευγενής του Νίτσε δεν ενστερνίζεται παθητικά τις τρέχουσες αξίες, αλλά επαναξιολογεί και τελικά υιοθετεί εκείνες τις αξίες, αρετές και καθημερινές πρακτικές που ταιριάζουν στον ίδιο ή, αν χρειασθεί, επινοεί τις δικές του αξίες. Πρόκειται για τον αυθόρμητο καλλιτέχνη που δημιουργεί ενστικτωδώς και προτείνει νέες μορφές.<sup>5</sup>

Ειδικότερα, ο Νίτσε στη *Γενεαλογία της Ηθικής* (1887), το πιο συστηματικό του έργο, σκιαγραφεί τη συνείδηση ως μια διανοητική δραστηριότητα που από τη μια μεριά γίνεται αιτία διαμόρφωσης μιας σειράς ψυχικών φαινομένων και από την άλλη η ίδια συνιστά ένα μόρφωμα, αποτέλεσμα ενός συγκεκριμένου μηχανισμού εσωτερίκευσης. Στη δεύτερη πραγματεία του εν λόγω έργου ο Νίτσε διερευνά την καταγωγή της ηθικής συνείδησης και πιο συγκεκριμένα της άσχημης συνείδησης. Ο φιλόσοφος προσπαθεί να προσεγγίσει φυσιοκρατικά τυχόν εξηγήσεις για τη δημιουργία της άσχημης συνείδησης προκειμένου να παραμερίσει κυρίαρχες υπερβατικές εξηγήσεις, όπως εκείνες που απέδιδαν την ηθική συνείδηση στην ενσταλαγμένη στον άνθρωπο φωνή του θεού.<sup>6</sup>

Στο ίδιο έργο ο Νίτσε ανάγει τη μνησικακία στον πρωταρχικό ψυχικό μηχανισμό που υπέθαλψε την εξέγερση των σκλάβων με λάβαρο την ηθική. Ωστόσο το πραγματικό υπόβαθρο της ηθικής εξέγερσης των δούλων έγκειται σε μια πολύ βαθύτερη αλλαγή εντός του

---

<sup>4</sup> Γκ. Χέγκελ, *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, Τόμος Ι, σελ. 111

<sup>5</sup> Ρόμπερτ Κ. Σόλομον – Κάθλιν Μ. Χίγκινς, *Τι είπε στ' αλήθεια ο Νίτσε*, μτφρ: Βασίλης Κιμούλης, εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα 2012, σελ. 144-145.

<sup>6</sup> Ο.π.

ανθρώπινου ψυχισμού και αυτή είναι η συγκρότηση της ηθικής συνείδησης που η ίδια προήλθε από την άσχημη συνείδηση. Η γενεαλογική θεώρηση της ηθικής συνείδησης ξετυλίγεται σε τρία στάδια: σε μια πρώτη θεωρητική προσέγγιση ο φιλόσοφος ανάγει την ηθική συνείδηση σε ικανότητα να θυμάται κανείς τα χρέη του, σε μια δεύτερη καταπιάνεται με την άσχημη συνείδηση η οποία παράγεται λόγω της εσωτερικεύσης της σκληρότητας και κατευθύνεται πλέον ενάντια στον εαυτό και στην τελευταία ανάλυση διερευνά πως η εσωτερικευμένη σκληρότητα μεταλλάχθηκε στο ενοχικό αίσθημα.<sup>7</sup>

Στον απόηχο της φιλοσοφίας του Νίτσε, αλλά και του Σοπενχάουερ, ο Βιεννέζος ψυχίατρος και εμπνευστής της ψυχαναλυτικής πρακτικής Σίγκμουντ Φρόιντ (1856-1939) θα προσπαθήσει να θεμελιώσει την ψυχαναλυτική πρακτική με τη διάκριση του ψυχικού οργάνου σε συνειδητό και ασυνείδητο. Ενώ ρόλος της φιλοσοφίας ήταν μέχρι εκείνη την εποχή η διερεύνηση της συνείδησης και η χαρτογράφηση της ψυχής διακρίνοντάς την από την νόηση<sup>8</sup>, η ψυχανάλυση αναλαμβάνει από τον Φρόιντ και μετά να αποκωδικοποιήσει την ασυνείδητη ψυχική δραστηριότητα. Η ψυχανάλυση εκλαμβάνει πλέον το συνειδητό ως μια ποιότητα της ψυχικής ζωής, που αλληλοεπιδρά με άλλες ποιότητες και δεν το ανάγει σε αυθύπαρκτη ψυχική λειτουργία, όπως συνηθίζει να κάνει η φιλοσοφία. Για τον Βιεννέζο ερευνητή η συμβατική λογική είναι ανεπαρκής για να μελετήσει την πολλαπλότητα των φαινομένων του ονείρου και της ύπνωσης (Φρόιντ, E&A, I).

Σύμφωνα με τον Φρόιντ η συνείδηση και ειδικότερα η σύλληψη του ασυνείδητου πηγάζει πέρα από τον καρτεσιανό δυισμό σώματος – ψυχής και συγκροτεί έναν αισθητηριακό μηχανισμό με δυο αντιληπτικές επιφάνειες, εκ των οποίων η μια είναι στραμμένη προς τον εξωτερικό κόσμο και η δεύτερη προς τον εσωτερικό κόσμο. Σύμφωνα με το ψυχαναλυτικό φροϋδικό μοντέλο η υποκειμενική συνείδηση κάθε ανθρώπου δημιουργείται από το ασυνείδητο μέρος της ψυχής μέσα από μια ανάλογη διεργασία με εκείνη που παράγεται από την αντίληψη των πραγμάτων που συναντούμε στον εξωτερικό κόσμο (Φρόιντ, MK-Το Ασυνείδητο, I). Ο Φρόιντ φαίνεται να συμφωνεί με τον Νίτσε στο ότι η συνείδηση είναι το τμήμα αυτό του Εγώ που τίθεται υπό την επιρροή του εξωτερικού κόσμου. Η φροϋδική συνείδηση συνιστά ποιότητα του ψυχικού και είναι σημαίνουσα στο βαθμό που η ίδια

---

<sup>7</sup> Brian Leiter, *Νίτσε και Ηθική*, μτφρ: Γιώργος Λαμπράκος, επιμ: Ηλίας Μαρκολέφας, εκδ. Οκτώ, Αθήνα 2009, σελ. 243

<sup>8</sup> Πρώτος ο Πλάτωνας και στη συνέχεια ο Αριστοτέλης διατύπωσαν στο φιλοσοφικό τους έργο μια τριμερή διαίρεση της ψυχής. Ο Πλάτωνας διαίρεσε την ψυχή στο λογιστικόν, στο θυμοειδές και στο επιθυμητικόν μέρος, βλ. Πλάτων, *Πολιτεία*, βιβλίο Δ', 425c – 445e. Ο Αριστοτέλης στη συνέχεια διαχωρίζει την ψυχή σε έλλογη και άλογη. Στη συνέχεια διακρίνει το άλογο μέρος της ψυχής στο “φυτικό ή θρεπτικό μέρος”, που ενυπάρχει σε όλους τους έμβιους οργανισμούς, και στο “επιθυμητικό”. Το φυτικό μέρος της ψυχής δεν μετέχει καθόλου στο Λόγο, ενώ το επιθυμητικό μετέχει στο Λόγο στο βαθμό που υπακούει σ’ αυτόν. Βλ. Αριστοτέλης, *Περί Ψυχής*, 1102a 13, 38-40, 1102b 13, 1-4.

λειτουργεί ως πρόσβαση για την κατανόηση των διάφορων ψυχικών φαινομένων, ωστόσο έχει δευτερεύοντα ρόλο σε σχέση με όλες αυτές τις διαδικασίες (Φρόντ, E&A, I).

Ειδικότερα στο έργο *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας* (1930) ο Φρόντ ουσιαστικά μεταγράφει τα βασικά επιχειρήματα της νιτσεικής επεξεργασίας γύρω από τη συνείδηση και την ενοχή εντός ενός ψυχαναλυτικού ερμηνευτικού πλαισίου. Ο Φρόντ για άλλη μια φορά συγκλίνει με τον Νίτσε στο γεγονός ότι η ηθική συνείδηση και η ενοχή προέρχονται από την εσωτερικευση της σκληρότητας και του ενστίκτου της επιθετικότητας. Ωστόσο, διαφέρει από τον Νίτσε στο βαθμό που υποστηρίζει ότι η εσωτερικευμένη σκληρότητα, που αποκρυσταλλώνεται στην εσωτερικευση του πατέρα-τιμωρού από το παιδί, είναι αρκετή για να δικαιολογήσει την ενοχή.<sup>9</sup> Στο *Μέλλον μιας Αυταπάτης* (1927) ο Φρόντ θα αποφανθεί πως το ενοχικό συναίσθημα είναι πηγή του θρησκευτικού συναισθήματος και της πατρικής νεύρωσης.<sup>10</sup>

Παρόλο που ο πατέρας της ψυχανάλυσης δεν έπαψε ποτέ να προτρέπει τους ψυχαναλυτές να καθορίσουν τις ψυχικές διεργασίες βασιζόμενοι αποκλειστικά στις ασυνείδητες διεργασίες, εντούτοις αποδίδει μεγάλη σημασία στη συνείδηση αφού η ψυχαναλυτική πρακτική συνιστά μια μέθοδο επηρεασμού του ασυνείδητου μέσω της συνείδησης. Αναμφίβολα, η πρώτη τοπολογική διάκριση του ψυχικού οργάνου από τον Φρόντ (ασυνείδητο, προσυνειδητό, συνειδητό) έχει σταθερή αναφορά στη συνείδηση. Στη δεύτερη μάλιστα τοπογραφική διαίρεση του ψυχικού οργάνου ο ίδιος ο Φρόντ προτείνει το Εγώ, που συνδέεται άμεσα με το σύστημα αντίληψη-συνείδηση, να οικειοποιηθεί όσο το δυνατόν περισσότερα από τα περιεχόμενα του ασυνείδητου.<sup>11</sup> Με την εισαγωγή των τριών παραπάνω ψυχικών συστημάτων η ψυχαναλυτική πρακτική άνοιξε ένα νέο πεδίο προβληματισμού και έρευνας πηγαίνοντας πέρα από την περιγραφική ψυχολογία της συνείδησης, μια ιδιότητα που της χάρισε το όνομα «ψυχολογία του βάθους», έναν όρο όμως που είχε προηγουμένως χρησιμοποιήσει ο Νίτσε για να περιγράψει τη δική του φιλοσοφική ψυχολογία.<sup>12</sup>

Υπό το πρίσμα των παραπάνω, σκοπός της παρούσας έρευνας είναι να παρουσιάσει την εξέλιξη της νιτσεικής και φροϋδικής σκέψης σχετικά με τη συγκρότηση και λειτουργία της συνείδησης, αλλά και της σχέσης συνείδησης και ενοχής. Στη συνέχεια θα ακολουθήσει μια

---

<sup>9</sup> B. Leiter, *Νίτσε και Ηθική*, σελ. 242

<sup>10</sup> Σ. Φρόντ, *Το μέλλον μιας αυταπάτης*, μτφρ: Γιώργος Βαμβαλής, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 1994, σελ. 149-154

<sup>11</sup> J. Laplanche & J. B. Pontalis, *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, Λήμμα: Συνείδηση (ψυχολογική), μτφρ: Β.

Καψαμπέλης, Α. Χαλκούση, Α. Σκουλικά, Π. Αλούπη, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 1986, σελ. 459-460.

<sup>12</sup> Ο όρος «ψυχολογία του βάθους», που χρησιμοποιήθηκε από τον Ελβετό ψυχίατρο Eugene Bleuler στα τέλη του 18<sup>ου</sup> αιώνα, παραπέμπει στην εξερεύνηση του ασυνείδητου και τον συναντάμε στο έργο των Σίγκμουντ Φρόντ και Καρλ Γιουνγκ. Βλ. επίσης Η. F. Ellenberger, *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*, Basic Books Publications, New York 1970, σελ. 15-17

σύγκριση της θεωρητικής σύλληψης των συστημάτων συνείδησης–ασυνείδητου από τους Νίτσε και Φρόιντ προκειμένου να αναδειχθούν τυχόν ομοιότητες και διαφορές οι οποίες θα συμπληρωθούν από απόψεις σύγχρονων ερευνητών και φιλοσόφων. Η έρευνα στο τέλος θα επιχειρήσει να παρουσιάσει τις βασικές επιρροές της θεωρίας του Νίτσε στην φροϋδική ψυχαναλυτική σκέψη καθώς και τους βασικούς λόγους που οδήγησαν τον Φρόιντ σε μια στρατηγική αποσιώπηση των επιδράσεων που δέχτηκε από το έργο του Νίτσε.



## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1<sup>ο</sup> – Συνείδηση και ενοχή στο έργο του Φρίντριχ Νίτσε

### Η συνείδηση στον Νίτσε

Ο Νίτσε μέσα στο φιλοσοφικό του έργο αναλύει σε βάθος τη συνείδηση υπονομεύοντας σε μεγάλο βαθμό τη λειτουργία και αναγκαιότητά της, ενώ εισάγει εν σπέρματι την έννοια του ασυνείδητου και τονίζει τη δυναμική του, μια επεξεργασία πάνω στην οποία μετέπειτα θα στηριχθεί ο Φρόιντ για να δομήσει την ψυχαναλυτική θεωρία. Ως υπέρμαχος της φυσιοκρατικής φιλοσοφίας ο Νίτσε εξαίρει την απaráμιλλη διορατικότητα του Λάιμπνιτς έναντι του Ντεκάρτ υποστηρίζοντας, ότι η συνείδηση είναι απλώς ένα συμβάν της εμπειρίας και όχι το αναγκαίο και ουσιαστικό κατηγορήμά της.<sup>13</sup> Κατά συνέπεια αυτό που ονομάζουμε συνείδηση αποτελεί μονάχα μια κατάσταση του πνευματικού και ψυχικού κόσμου μας - πιθανώς μια παθολογική κατάσταση - αλλά σε καμιά περίπτωση το σύνολό του (Νίτσε, ΧΕ, V, §357).

Στον *Ζαρατούστρα* ο φιλόσοφος παρομοιάζει τη συνείδηση με βδέλλα που δαγκώνει και ρουφά το αίμα από το μπράτσο του Συνειδητού και, όμως, αυτός αδυνατεί να απαλλαχτεί από αυτήν (Νίτσε, EMZ, IV, II). Στο έργο του *Λυκόφως των Ειδώλων* αποδίδει στη συνείδηση μια διάθεση καταβρόχθισης:

«Πόσα είχε για να κατασπαράξει άλλοτε η συνείδηση! Τι γερά δόντια που όφειλε να έχει! Και τώρα; Τί της λείπει; » Αυτή η ερώτηση απευθύνεται σ' ένα οδοντίατρο». <sup>14</sup>

Η αμιγώς αντιφατική λειτουργία της συνείδησης σκιαγραφείται πολύ εύγλωττα από το φιλόσοφο στο ακόλουθο γνωμικό:

«Όταν γυμνάσει κανείς τη συνείδησή του,  
αυτή τον φιλάει την ίδια στιγμή που τον δαγκώνει.»<sup>15</sup>

Ο Γερμανός φιλόσοφος παρατηρεί πως ο άνθρωπος είναι ένα ψυχρό πλάσμα με ήσυχη συνείδηση ακριβώς επειδή του έχει κληροδοτηθεί η ψευδαίσθηση ότι είναι ανώτερο ον (Νίτσε, ΑΠΑ, I, II, §81). Συμπληρώνει επίσης πως είναι ευκολότερο και βολικότερο για κάποιον να

---

<sup>13</sup> Ο Νίτσε στο πρωτότυπο κείμενο αναφέρει ότι η συνείδηση είναι ένα συμβεβηκός (accidens) της παράστασης, δηλαδή κάθε της χαρακτηριστικό έχει αποδοθεί συμπτωματικά σε ένα πράγμα, έτσι ώστε ακόμη κι αν αυτό το χαρακτηριστικό χαθεί ή μεταβληθεί, το πράγμα εξακολουθεί να υπάρχει.

<sup>14</sup> Φρ. Νίτσε, *Λυκόφως των Ειδώλων*, Δόγματα και Ευφυολογίες, §29

<sup>15</sup> Φρ. Νίτσε, *Πέρα από το Καλό και το Κακό*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, ΠΑΝΟΠΤΙΚόν: Θεσσαλονίκη, IV, §98

είναι ευσυνείδητος από ό,τι λογικός καθώς σε ενδεχόμενη αποτυχία η συνείδηση τείνει να μας παρέχει ελαφρυντικά (Νίτσε, ΑΠΑ, ΙΙ, Ι, §43).

Στη *Γενεαλογία της Ηθικής* ο Νίτσε σημειώνει ότι η ανθρώπινη συνείδηση μοιάζει με ένα στενό δωμάτιο, όπου επικρατεί η κανονικότητα, η παθητική υπακοή, η πλήρης εκμετάλλευση του χρόνου, η πειθαρχία σε μια απροσωπία, η λήθη και έλλειψη μέριμνας για τον εαυτό, με λίγα λόγια επικρατεί μια μηχανική δραστηριότητα που χρησιμοποιεί για καύσιμό της τις ενστικτώδεις ορμές (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙΙ, § 18).

Γενικότερα, ο Νίτσε στο σύνολο του έργου του στηλιτεύει την εξιδανίκευση της συνείδησης, τουτέστιν την αναγωγή της σε ενότητα ή οντότητα με τη μορφή του πνεύματος ή της ψυχής, την αναγωγή της σε ύψιστη επιτεύξιμη μορφή, όπως ο Θεός και η γνώση, την πρόσβαση στην αλήθεια ως αποκλειστικές ικανότητες της λειτουργίας της συνείδησης και το πνεύμα της συνείδησης ως αιτία, ιδίως στις περιπτώσεις όπου εμφανίζεται σκοπιμότητα ή σύστημα (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙΙ, §529).

Ο Γερμανός φιλόσοφος συλλαμβάνει τη συνείδηση σαν μια διαδικασία, ένα συντονισμό που ξεκινάει αρχικά εξωτερικά του οργανισμού, στη μεγαλύτερη δυνατή απόσταση από το βιολογικό κέντρο. Σταδιακά μέσω της εσωτερίκευσης και της εμβάθυνσης η διαδικασία αυτή προχωράει όλο και πιο βαθιά πλησιάζοντας όλο και περισσότερο στο κέντρο αυτό (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙ, § 504). Για τον Νίτσε οι ζωικές λειτουργίες του ανθρώπου είναι πολύ πιο σημαντικές από τις καταστάσεις της συνείδησης. Κατά συνέπεια αντιλαμβάνεται τη συνείδηση ως ένα «περίσσειμα», που έχει χρησιμότητα μόνο ως εργαλείο εξυπηρέτησης των ζωικών λειτουργιών. Το σύνολο της συνειδητής ζωής, δηλαδή η ψυχή, το πνεύμα, η καλοσύνη και οι αρετές τίθενται στην υπηρεσία της μεγαλύτερης δυνατής τελειοποίησης των μέσων διασφάλισης και ενίσχυσης της ζωής. Ο εκφυλισμός της ζωής οφείλεται στο γεγονός ότι η συνείδηση πλανάται και υποπίπτει σε σφάλματα στο μέτρο που δεν εποπτεύεται από τα ένστικτα. Η προσπάθεια του ανθρώπου να αξιολογήσει την ενθάδε ύπαρξη μέσα από ευχάριστα και δυσάρεστα συναισθήματα αντίληψης συνιστά ατόπημα καθώς η συνείδηση και τα συναισθήματα που προκύπτουν από αυτή είναι μόνο μέσα. Η εκάστοτε αξιολόγηση της ύπαρξης για τον Νίτσε θα πρέπει να υπαγορεύεται αποκλειστικά από την ανάγκη ενίσχυσης ή αύξηση της δύναμης. Η παρακμή της ζωής εξαρτάται κυρίως από τη συνεχή πρόθεση της συνείδησης για πλάνη (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙΙ, §674).

Στην πολλαπλότητα των εσωτερικών γεγονότων ενός οργανισμού, το κομμάτι που γίνεται συνειδητό είναι μόνο ένα μονοπάτι ανάμεσα σε πολλά άλλα. Κάτι τέτοιο υποδηλώνει ότι η συνείδηση είναι ένας διαμεσολαβητικός σχηματισμός που αναπτύχθηκε από τη σχέση

μας με τον εξωτερικό κόσμο, και παίζει το ρόλο μιας διευθύνουσας επιτροπής, μπροστά στην οποία παρελαύνουν οι διάφορες επιθυμίες. (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙΙ, §524).

Ο φιλόσοφος σπεύδει να διαχωρίσει τη συνείδηση που υπαγορεύεται από ηθικές επιταγές και κρίσεις διατυπωμένες πάνω στον άξονα καλό-κακό από τη διανοητική λειτουργία της συνείδησης η οποία υπαγορεύεται μάλλον από το λογικό και την οποία περιγράφει ως μια συνείδηση πίσω από τη «συνείδηση» (Νίτσε, ΧΕ, ΙV, §335).<sup>16</sup> Διακρίνει κατά συνέπεια αυτούς που τρέφουν μίσος για το λογικό, οι πεποιθήσεις των οποίων συνιστούν κατά κανόνα εκφάνσεις πίστης, χωρίς να έχουν αποπειραθεί να αναζητήσουν να συνειδητοποιήσουν εκείνους τους λόγους - όπως την ανάγκη για βεβαιότητα και σιγουριά - που τους οδηγούν στην υιοθέτηση τέτοιων κρίσεων, από εκείνους που μπαίνουν στον κόπο να αναζητήσουν τους λόγους αυτούς (Νίτσε, ΧΕ, Ι, §2).

Ασκώντας κριτική σε ένα μεγάλο αριθμό φιλοσόφων και στο έργο τους, ο Νίτσε συμπεραίνει πως το μεγαλύτερο μέρος της συνειδητής σκέψης πρέπει να καταταχθεί στις ενστικτώδεις δραστηριότητες, από τις οποίες εφορμάται και η φιλοσοφική σκέψη. Σημειώνει ότι το να είναι κανείς συνειδητός δεν αποτελεί σε καμιά περίπτωση αντίθεση σε ό,τι είναι ενστικτώδες και ο μεγαλύτερος όγκος της συνειδητής σκέψης ενός φιλοσόφου καθοδηγείται υπόγεια σε συγκεκριμένα συμπεράσματα λόγω των ενστίκτων και προτιμήσεων του (Νίτσε, ΠΚΚ, Ι, §2).

Για τον Νίτσε η συνείδηση αποτελεί την τελευταία και όψιμη εξέλιξη του οργανικού άρα και τη λιγότερο ισχυρή λειτουργία μέσα σε αυτό. Υποστηρίζει ότι, εξαιτίας της συνείδησης, προκαλούνται ένα πλήθος εσφαλμένων κινήσεων που ωθούν έναν άνθρωπο να αφανιστεί νωρίτερα απ' ό,τι συνήθως. Ο φιλόσοφος υποστηρίζει πως, εάν ο διατηρητικός ιστός των ενστίκτων δεν ήταν ισχυρότερος απ' αυτήν, και αν δεν χρησίμευε ως ρυθμιστής στο όλον, η ανθρωπότητα δε θα υπήρχε εδώ και καιρό. Τείνουμε να πιστεύουμε πως η συνείδηση αποτελεί το σταθερό κέντρο του ανθρώπου, το αιώνιο, έσχατο και πρωταρχικό στοιχείο που διασφαλίζει μια μορφή ενότητας για τον οργανισμό. Ωστόσο, θεωρεί πως μια τέτοια παρανόηση εμποδίζει την γρήγορη ανάπτυξη της συνείδησης, καθώς οι άνθρωποι θεωρούν ότι διαθέτουν ήδη συνείδηση και δεν πασχίζουν να την αποκτήσουν. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα η συνείδηση του ανθρώπου να αποτελεί συνήθως ένα συνονθύλευμα από χιμαιρικές πλάνες και λιγότερο ένα σύνολο ενσωματωμένων γνώσεων που υπαγορεύονται από το ίδιο το ένστικτό μας (Νίτσε, ΧΕ, Ι, §11).

---

<sup>16</sup> Βλ. επίσης: Φρ. Νίτσε, *Χαραυγή*, Ι, §2

Στη συνέχεια ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι η λεπτότητα και η δύναμη της συνείδησης είναι πρωτίστως σχετιζόμενες με την ικανότητα ενός ανθρώπου για επικοινωνία και ακολούθως αυτή η ικανότητα αναπτύσσεται κυρίως κάτω από την πίεση της ανάγκης για επικοινωνία. Η συνείδηση κατέστη αναγκαία και ωφέλιμη, κυρίως μεταξύ εκείνου που δίνει εντολές και εκείνου που τις υπακούει, και ουσιαστικά καλλιεργήθηκε σε συνάρτηση με το βαθμό ωφελιμότητας αυτής. Για το λόγο αυτό η συνείδηση αντιπροσωπεύει μόνο ένα δίκτυο σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων. Το γεγονός ότι οι πράξεις μας, οι σκέψεις μας, τα συναισθήματά μας, οι κινήσεις και οι ανάγκες εισέρχονται στη συνείδησή μας είναι συνέπεια ενός δεσποτικού «πρέπει» που για αιώνες κυριάρχησε στις ανθρώπινες κοινωνίες. Ο άνθρωπος, ως θηλαστικό, που βρίσκεται συνεχώς εκτεθειμένο σε πολλαπλούς κινδύνους, είχε ανάγκη βοήθειας και προστασίας από τους όμοιους του. Προκειμένου να «γνωρίσει» τις ελλείψεις του, τα συναισθήματά του, τις σκέψεις του ο άνθρωπος χρειάστηκε πριν από καθετί άλλο τη συνείδηση (Νίτσε, ΧΕ, V, § 354) .

Στη συνέχεια ο Γερμανός φιλόσοφος ανάγει την προέλευση της συνείδησης στην ακατάπαυστη λειτουργία της σκέψης και τη διαδικασία συμβολοποίησης του σκέπτεσθαι μέσα από λέξεις, δηλαδή σημεία επικοινωνίας. Από τη δραστηριότητα αυτή της σκέψης, καθίσταται συνειδητό ένα μικρό μέρος που βρίσκεται στην επιφάνειά της. Ο Νίτσε διαπιστώνει πως η ανάπτυξη της γλώσσας και η ανάπτυξη της συνείδησης συμβαδίζουν και συμπληρώνει πως η γλώσσα δε είναι η μόνη δίοδος επικοινωνίας ανάμεσα στους ανθρώπους, αλλά και το βλέμμα ή η χειρονομία. Η συνειδητοποίηση των αισθητηριακών μας αναγκών, η ικανότητα σταθεροποίησής τους και κοινοποίησής τους, αυξάνονταν σε αναλογία με την ανάγκη μας να τις επικοινωνούμε στους άλλους μέσω σημείων. Ο Νίτσε εξισώνει τον άνθρωπο που επινοεί σημεία με τον άνθρωπο που αποκτά ολοένα και μεγαλύτερη συνείδηση του εαυτού του (Νίτσε, ΧΕ, V, § 354).

Σύμφωνα με το Γερμανό φιλόσοφο η συνείδηση αναπτύσσεται κυρίως σε συνάρτηση με την κοινωνική και αγελαία ωφελιμότητα και το κατεξοχήν αγελαίο ένστικτο, την ηθικότητα. Στην προσπάθεια που καταβάλλει ο καθένας μας να κατανοήσει τον εαυτό του σε ατομικό επίπεδο, κατορθώνει τελικώς να συνειδητοποιήσει το μη ατομικό μέσα μας. Ουσιαστικά κατορθώνει μόνο ό,τι αντιστοιχεί στο «μέσο όρο», αφού ο χαρακτήρας της συνείδησης διέπεται κυρίως από το «πνεύμα του είδους» που τείνει να μεταφράζει τα πάντα μέσα από την προοπτική της αγέλης (Νίτσε, ΧΕ, V, §354). Ο ατομικός και μοναδικός χαρακτήρας των πράξεων μας απαλείφεται, όταν σπεύδουμε να τις μεταφράσουμε δια της συνείδησης. Αυτό που πραγματικά συμβαίνει είναι ότι η συνείδηση απορρίπτει μια πράξη επειδή, ακριβώς, η ίδια πράξη απορρίπτεται για πολύ καιρό. Δεν ήταν η συνείδηση η ίδια που στο παρελθόν αποφάσιζε

να απορρίψει κάποιες πράξεις, αλλά η επίγνωση των συνεπειών τους ή η προκατάληψη εναντίον αυτών (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙ, §294). Ο φιλόσοφος παρατηρεί εύστοχα ότι η φύση της ζωικής μας συνείδησης αντιστοιχεί σε έναν κόσμο ιδωμένο μέσα από επιφάνειες και σημεία, έναν κόσμο κοινό και γενικευμένο τη γνώση του οποίου υπαγορεύει η πίστη του αγελαίου ανθρώπου στην ωφελιμότητα (Νίτσε, ΧΕ, V, § 354).

Ο Νίτσε απορρίπτει συλλήβδην την αξίωση για αντικειμενικότητα των υποτιθέμενων γεγονότων της συνείδησης στα οποία βασίζονται η αυτοπαρατήρηση και η ενδοσκόπηση υποστηρίζοντας πως η πλάνη συνιστά όρο της παρατήρησης (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙ, § 434). Αν η συνείδηση μπορεί να αξιώσει την υπεροχή που διεκδικεί για τον εαυτό της, τότε είναι απαραίτητο να θέσει την πρόθεση για συνειδητότητα μόνο σε σχέση με την απαραίτητη για τον οργανισμό δυναμική. Για τον Νίτσε έχουμε αισθήσεις προκειμένου να επιλέξουμε εκείνες τις αντιλήψεις που είναι απαραίτητες για την αυτοσυντήρησή μας και η λειτουργία της συνείδησης είναι απαραίτητη μόνο στο βαθμό που υπηρετεί τον παραπάνω σκοπό (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙ, §505).

Η διαδικασία εγκαθίδρυσης της συνείδησης υποδηλώνει μια απλοποίηση, μια σχηματοποίηση, μια προσαρμογή που εκφράζει το φαινομεναλισμό του εσωτερικού κόσμου. Με άλλα λόγια, καθετί που γίνεται συνειδητό συνιστά τελικά ένα φαινόμενο. Σύμφωνα με τον Νίτσε πρόκειται για μια αντιστροφή της χρονικής διαδοχής αιτίας και αποτελέσματος καθώς τείνουμε να φανταζόμαστε την αιτία εκεί που το αποτέλεσμα έχει ήδη επισυμβεί. (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙ, §478).

Ακολούθως, ο Νίτσε καταγγέλλει στη *Βούληση για Δύναμη* το κεντρικό λάθος των ψυχολόγων και των φιλοσόφων που πριμοδοτούν τη συνείδηση με μια ιδιότητα καθαρότητας και διαφάνειας, ενώ εκλαμβάνουν τις μη-ευκρινείς αναπαραστάσεις ως κατώτερο είδος αναπαράστασης. Όταν όμως μια παράσταση απομακρύνεται και γίνεται σκοτεινή είναι ζήτημα προοπτικής της συνείδησης και τίποτε περισσότερο. Η συνείδηση δεν παίζει κάποιο ρόλο στη διαδικασία προσαρμογής και συστηματοποίησης. Ο Γερμανός φιλόσοφος πρωτοπορεί υποστηρίζοντας πως χρειάζεται να επικεντρωθούμε στο βασίλειο του νευρικού συστήματος, στο οποίο ενδεχομένως η συνείδηση λειτουργεί συμπληρωματικά. (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙΙ, §526-528). Η οποιαδήποτε προσπάθεια κατά τον Νίτσε να αποτιμήσουμε την ενθάδε ύπαρξη με άξονα τα ευχάριστα και τα δυσάρεστα αισθήματα συνιστά μια παρέκκλιση της ανθρώπινης ματαιοδοξίας αφού, η συνείδηση και τα ευχάριστα / δυσάρεστα συναισθήματα είναι μονάχα διαθέσιμα μέσα για να αντιληφθούμε τον κόσμο ενώ μοναδικό αντικειμενικό κριτήριο της αξίας της ζωής είναι η οργανωμένη και ενισχυμένη δύναμη (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙΙ, §674).

## Η εθιμική καταγωγή της συνείδησης

Ο Νίτσε στην προσπάθειά του να ορίσει την ηθικότητα διατυπώνει στη *Χαραυγή* τη θεμελιώδη πρόταση ότι “...η ηθικότητα δεν είναι τίποτε άλλο (άρα, τίποτε περισσότερο) από την υπακοή στα ήθη όποιο και αν είναι το είδος τους· τα ήθη όμως είναι ο παραδοσιακός τρόπος να δρας και να εκτιμάς.”<sup>17</sup> Στο ίδιο βιβλίο, ο Νίτσε ορίζει την παράδοση ως μια ύψιστη αυθεντία στην οποία κάποιος υπακούει, όχι επειδή η ίδια επιτάσσει αυτό που είναι ωφέλιμο ή πρακτικό, αλλά διότι ακριβώς επιτάσσει. Εξισώνει μάλιστα το συναίσθημα του φόβου με εκείνο της παράδοσης αφού κάθε παράδοση συμβολίζεται μέσα στον ψυχισμό ως μια ασύλληπτη, αλλά κυρίαρχη, προστακτική δύναμη που υπερβαίνει το στενό προσωπικό πλαίσιο κατανόησης. Σύμφωνα με τον ίδιο στο φόβο αυτό ενυπάρχει κάτι το δεισιδαιμονικό (Νίτσε, ΧΑ, I, §9). Για το λόγο αυτό ο Νίτσε ερμηνεύει την αντιλογία ως ένδειξη διατήρησης της καλής συνείδησης που συνήθως αποκτούν μόνο τα απελευθερωμένα πνεύματα καθώς είναι επιφυλακτικά ή ακόμα και εχθρικά απέναντι σε καθετί που είναι παραδοσιακό ή καθαγιασμένο (Νίτσε, ΧΕ, IV, §297).

Σε μια πρώτη φάση της ιστορίας του ανθρώπου, τα πάντα, όπως η παιδεία, ο γάμος και η ανατροφή των παιδιών, η φροντίδα της υγείας, η ιατρική πρακτική, η γεωργία, ο πόλεμος, η ομιλία, οι ανθρώπινες σχέσεις και η λατρεία των θεών οργανώνονταν στη βάση ενός ηθικού ή εθιμικού πλαισίου. Όποιος ήθελε να υπερβεί τα ήθη και έθιμα της εποχής του και να κατασκευάσει νέα ήθη, όφειλε να γίνει νομοθέτης ή γιατρός. Ως ηθικό πρόσωπο λογίζεται βέβαια εκείνο που εκπληρώνει συχνότερα το νόμο, αλλά πρωτίστως εκείνο που προσφέρει περισσότερες θυσίες στα ήθη εκπληρώνοντας τις ηθικές επιταγές ακόμα και στις πιο δύσκολες περιπτώσεις με αποκορύφωμα την αυτοϋπερνίκηση. Η αυτοθυσία δεν υπαγορεύεται τόσο από τυχόν οφέλη που μπορεί να αποκομίσει από αυτήν το άτομο, αλλά από την αναγκαιότητα εδραίωσης και διαιώνισης των ηθών και της παράδοσης πέρα από κάθε προσωπική επιθυμία ή διεκδίκηση (Νίτσε, ΧΑ, I, §9).

Κατά συνέπεια, η συνείδηση δεν ομιλεί ποτέ ανήθικα για τον Νίτσε καθώς αυτή καθορίζει και καθορίζεται μονάχα μέσα από το ηθικό. Το γεγονός ότι ακούμε τη γλώσσα της συνείδησής μας και θεωρούμε τις κρίσεις μας αληθινές και αλάθητες οφείλεται στην προϊστορία των ενορμήσεων μας, τις προτιμήσεις μας και φυσικά τις εμπειρίες μας. Αν θελήσουμε να διευκρινίσουμε τον τρόπο παραγωγής μιας κρίσης χρειάζεται να διερευνήσουμε

---

<sup>17</sup> Φρ. Νίτσε, *Χαραυγή*, I, §9, σελ. 35.

εκείνο το στοιχείο που μας έσπρωξε να εισακούσουμε την εν λόγω κρίση. Ο Νίτσε επισημαίνει ότι υπάρχουν πολλοί τρόποι με τους οποίους ακούμε μια κρίση ως γλώσσα της συνείδησής μας, την αντιλαμβανόμαστε δηλαδή ως σωστή. Αυτό ενδεχομένως οφείλεται στην παιδική μας ηλικία, κατά την οποία, αναπόφευκτα, αποδεχόμαστε τυφλά αυτό που οι άλλοι μας έθεσαν ως σωστό ή μπορεί να οφείλεται στο γεγονός, ότι τείνουμε να ονομάζουμε καθήκον οτιδήποτε συνδέεται με την εξασφάλιση αγαθών, όπως η τροφή και η κοινωνική αναγνώριση, στο σημείο που να καθίσταται αυτό θεμελιακός όρος της ίδιας της ύπαρξης. Για τον Νίτσε η σταθερότητα ή καθολικότητα των ηθικών κρίσεων μαρτυρά ισχυρογνωμοσύνη και διάθεση φιλαυτίας, αφού αδυνατεί να εξετάσει τα πράγματα λεπτότερα, εμμένει πεισματικά στο παλιό και αρνείται να σχηματίσει νέα ιδανικά (Νίτσε, ΧΕ, IV, §335). Ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι όλα τα καλά πράγματα δεν είχαν ανέκαθεν καλή συνείδηση. Το πρωτογενές στάδιο κάθε καλής συνείδησης είναι η κακή συνείδηση. Οτιδήποτε καλό, υπήρξε κάποτε καινούριο, άρα και ανοίκειο, εχθρικό προς τα εκάστοτε κυρίαρχα ήθη, δηλαδή μη ηθικό (Νίτσε, ΑΠΑ, II, I, §90).

Επιπρόσθετα, ο Νίτσε δεν ταυτίζει τη λήθη με την κατάσταση της ψυχικής αδράνειας, αλλά με τη διαδικασία της ενεργητικής ψυχικής αφομοίωσης την οποία ερμηνεύει ως ικανότητα αναστολής κατά την οποία καθετί που βιώνουμε και προσλαμβάνουμε γίνεται ελάχιστα συνειδητό. Αντιλαμβάνεται ο ίδιος τη λήθη ως μια μορφή ρωμαλέας υγείας, έναν φύλακα της ψυχικής τάξης που κλείνει τις πόρτες και τα παράθυρα της συνείδησης σε υπόγειους μηχανισμούς και συγκρούσεις που επισυμβαίνουν στο εσωτερικό του ανθρώπινου οργανισμού και της ψυχής. Η λήθη για τον Νίτσε αποτελεί μια ενεργητική λειτουργία που επιτρέπει τη δημιουργία νέου χώρου στη συνείδηση για νέες εγγραφές, αλλά και την καλλιέργεια ευγενέστερων λειτουργιών, όπως της ρύθμισης, της πρόβλεψης και του σχεδιασμού (Νίτσε, ΓΗ, II, §1). Ο φιλόσοφος παρατηρεί ότι ο άνθρωπος, το «επιλήσιμον ζώο»,<sup>18</sup> έχει αναπτύξει μέσα του μια αντίθετη δεξιότητα, τη μνήμη, που συνήθως υπερτερεί της λήθης, ιδίως όταν χρειάζεται να δώσει μια υπόσχεση. Πρόκειται για μια ενεργητική θέληση μη απαλλαγής, μη αποφόρτισης, μια αδιάκοπη μνήμη της θέλησης που δεν επιτρέπει το σπάσιμο της αλυσίδας των πράξεων θέλησης. Υπαγορευόμενη από μια επιταγή διευθέτησης των μελλοντικών του υποθέσεων, ο άνθρωπος έμαθε να μαντεύει το μακρινό, να ατενίζει το μακροχρόνιο ωσάν να ήταν παροντικό, να σκέφτεται αιτιοκρατικά, να διαχωρίζει το αναγκαίο από το τυχαίο, να καθορίζει με ασφάλεια τους σκοπούς και τα μέσα γι' αυτόν, προκειμένου να έχει τη δυνατότητα να λογαριάζει και να υπολογίζει.<sup>19</sup> Μέσα από το ίδιο πρίσμα ο ίδιος ο

<sup>18</sup> Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, II §1

<sup>19</sup> Ο Νίτσε κάνει λόγο εδώ για το έλλογο ον που χρησιμοποιεί τη λογική και το λόγο (reason) και όχι τις αισθήσεις, για να ερμηνεύσει, να καθορίσει και να υπολογίσει τα πράγματα.

άνθρωπος όφειλε να είναι υπολογίσιμος, ομοιόμορφος, αναγκαίος και κανονικός για τον ίδιο του τον εαυτό προκειμένου να είναι σε θέση να εγγυηθεί, να υποσχεθεί δηλαδή στον εαυτό του ένα μέλλον (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §1).

Κατά τη μακρά αυτή εργασία του ανθρώπου με τον εαυτό του, την οποία ο Νίτσε ονομάζει για πρώτη φορά στη *Χαραυγή* «ηθικότητα των ηθών»,<sup>20</sup> ο άνθρωπος έγινε υπολογίσιμος υπακούοντας σε ήθη και κοινωνικούς καταναγκασμούς, ενώ μέσα στο ίδιο πλαίσιο, γεννήθηκε το καθήκον της ευθύνης. Ο φιλόσοφος διαβλέπει ως τελικό αποτέλεσμα της μακράς αυτής διαδικασίας την παραγωγή του υπέρτατου ατόμου, το οποίο είναι όμοιο με τον εαυτό του, είναι απελευθερωμένο από την ηθικότητα των ηθών, αυτόνομο και υπεράνω κάθε ηθικής. Πρόκειται για τον άνθρωπο με ανεξάρτητη και διαρκή θέληση, τον άνθρωπο που δύναται να υπόσχεται, που φέρει μια περήφανη συνείδηση των επιτευγμάτων του, για μια συνείδηση που αντανακλά τη δύναμη, την αυτοκυριαρχία και ελευθερία, τουτέστιν ένα συναίσθημα ολοκλήρωσης. (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §2).

Ο Νίτσε συνεχίζει την ανάλυσή του σε ειρωνικό τόνο υποστηρίζοντας ότι ο «ελεύθερος» αυτός άνθρωπος, ο κάτοχος μιας αχαλίνωτης θέλησης, παίρνει αναγκαστικά στα χέρια του τον έλεγχο των περιστάσεων, προσπαθεί να κυριαρχήσει πάνω στη φύση καθώς και πάνω σε όλα τα πλάσματα που έχουν ασθενέστερη από αυτόν θέληση και από αυτήν την κατοχή και κυριαρχία αναμετρά το δικό του κριτήριο αξίας. Τιμά αυτούς που του μοιάζουν, όσους δηλαδή μπορούν να υπόσχονται, ενώ περιφρονεί αυτούς που αθετούν το λόγο τους. Η περήφανη γνώση του σπάνιου αυτού πλεονεκτήματος της ευθύνης, η κυριαρχία πάνω στον εαυτό και στη μοίρα του, έχει υπεισέλθει στο βάθος της ανθρώπινης ψυχής και έχει εξελιχθεί σε κυρίαρχο ένστικτο το οποίο ο κυρίαρχος αυτός άνθρωπος θα το ονομάσει συνείδηση (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §2).

## Συνείδηση και μνημοτεχνική

Για τον Γερμανό φιλόσοφο, η ανάπτυξη της συνείδησης συνοδεύτηκε από την αναγκαιότητα δημιουργίας μνήμης στο ανθρώπινο ον. Δεδομένου του επιπόλαιου χαρακτήρα της ανθρώπινης διάνοιας, που εστιάζει συνήθως στη στιγμή και παρασύρεται μέσα στη λήθη, χρειάστηκε μέσα στην εξέλιξη του πολιτισμού να δημιουργηθεί μνήμη στο ζώο-άνθρωπος. Ο Νίτσε δηλώνει κατηγορηματικά ότι δεν υπήρξε τίποτε πιο αποτρόπαιο στην προϊστορία του ανθρώπου από την *μνημοτεχνική* του. Συνιστά κεντρικό αξίωμα της ανθρώπινης ψυχολογίας

---

<sup>20</sup> Φρ. Νίτσε, *Χαραυγή*, Ι §9



πάνω στον κόσμο ότι «για να μείνει κάτι στη μνήμη, πρέπει να αποτυπωθεί με πυρωμένο σίδηρο: μόνο αυτό που δεν παύει να προκαλεί πόνο μένει στη μνήμη».<sup>21</sup> Κάθε φορά που ο άνθρωπος έκρινε απαραίτητο να δημιουργήσει μια μνήμη για τον ίδιο, δεν κατάφερε να αποφύγει τις κάθε λογής θυσίες και μαρτύρια, όπως η θυσία του πρωτότοκου και ο ευνουχισμός. Ο Γερμανός φιλόσοφος μας παραπέμπει στις αιματηρές και βάνουσες τελετουργίες πολλών θρησκειών και επισημαίνει ότι όλα αυτά προέρχονται από εκείνο το ένστικτο που αντιλήφθηκε πως ο πόνος είναι το καλύτερο βοηθητικό μέσο για τη συγκρότηση της μνημοτεχνικής. Όσο πιο κακή υπήρξε η μνήμη της ανθρωπότητας, τόσο πιο σκληρός ήταν ο χαρακτήρας των εθίμων και των τελετουργιών της (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §3).

Η σκληρότητα των ποινικών νόμων μας προσφέρει τη δυνατότητα να αποτιμήσουμε τον κόπο που κατέβαλε η κουλτούρα για να υποτάξει την επικρατούσα τάση για λησμονιά και να διατηρήσει ζωντανές στην μνήμη των υπόδουλων του αισθήματος και των επιθυμιών δηλαδή τις βασικές απαιτήσεις της πρωτόγονης κοινοτικής ζωής. Μέσα στο ίδιο πλαίσιο, συμπληρώνει ο Νίτσε, ανήκει και ο ασκητισμός στον οποίο κάποιες ιδέες καλούνται να καταστούν αλησμόνητες διαποτίζοντας οι ίδιες όλο το νευρικό και διανοητικό σύστημα (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §3). Για τον Νίτσε οι μοντέρνοι άνθρωποι αδυνατούν να συλλάβουν την έκταση που έλαβε στο παρελθόν η σκληρότητα ως εορταστική χαρά της ανθρωπότητας. Ακόμη και η αρετή μιας ψυχής έγκειται στην ικανότητά της να είναι εφευρετική και ανεξάντλητη σε τελετουργίες σκληρότητας (Νίτσε, ΧΑ, Ι, §18).

Ο φιλόσοφος μας αποκαλύπτει μια σκληρή αλήθεια για την ανθρώπινη φύση σύμφωνα με την οποία η θέαση του πόνου των άλλων μας προκαλεί μια δόση ευχαρίστησης, αλλά αυτό που προκαλεί μεγαλύτερη ηδονή είναι η πρόκληση πόνου από άνθρωπο σε άνθρωπο. Αναδεικνύει δε το εορταστικό στοιχείο που κρύβει κάθε τιμωρία και πράξη σκληρότητας:

«Χωρίς σκληρότητα δεν υπάρχει γιορτή: αυτό διδάσκει η παλαιότητα, η πιο μακροχρόνια ιστορία του ανθρώπου – και στην τιμωρία επίσης υπάρχει πολύ γιορταστικό στοιχείο!»<sup>22</sup>

Επιπρόσθετα, ο Νίτσε διατυπώνει οξυδερκώς πως δεν είναι ο πόνος καθεαυτός που ενοχλεί συνήθως τους ανθρώπους, αλλά η έλλειψη νοήματος πίσω από κάθε μορφή πόνου. Η οδύνη γίνεται αφόρητη εκτός και αν της προσδώσουμε νόημα, μια διαδικασία που εκπροσωπεί το ασκητικό ιδεώδες. Προκειμένου οι άνθρωποι να αποδιώξουν ή να εξορκίσουν τον πόνο, επινόησαν θεούς και άλλες συναφείς μορφές και, έκτοτε, κάθε κακό μέσα στη ζωή έβρισκε

<sup>21</sup> Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, ΙΙ, §3

<sup>22</sup> Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, ΙΙ, §6

την αιτία του. Εάν σκεφτεί κανείς, ότι ακόμη και οι θεοί διασκέδαζαν κατά την προσφορά σε αυτούς θεαμάτων σκληρότητας ή αιματηρών θυσιών, με ανάλογο τρόπο ρίζωσε εντός του κόσμου η πεποίθηση ότι ο εκούσιος πόνος κρύβει νόημα και καθιστά τον πάσχοντα άξιο. Το αρχαιοελληνικό δωδεκάθεο, όπως εμφανίζεται στα ομηρικά έπη, διασκέδαζε για παράδειγμα την καθημερινότητά του παρακολουθώντας από ψηλά τη μοίρα των θνητών ηρώων στους οποίους επιφύλασσαν πάσης φύσεως σκληρές δοκιμασίες (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §7). Εξαιτίας αυτής της συνθήκης, οι άνθρωποι άρχισαν να δυσπιστούν σε κάθε μακροχρόνια ευημερία, ενώ ένιωθαν πιο σίγουροι κάθε φορά που βίωναν μια οδυνηρή κατάσταση. Συμπέραναν τότε ότι οι θεοί ενδέχεται να είναι δυσμενείς απέναντι στην ευτυχία των ανθρώπων και ευμενείς απέναντι στις οδύνες τους και όχι συμπονετικοί. Θεωρήθηκε ότι μέσα από τη σκληρότητα των θεών εκδηλώνεται η απόλαυση της ισχύος τους. Η ερμηνεία αυτή οδήγησε στη σύσταση της έννοιας του ηθικού ανθρώπου, στην εξιδανίκευση της οδύνης ως αρετής, της αποστέρησης, του σκληρού αυτοκολασμού, όχι τόσο ως μέσο αυτοπειθαρχίας και κατάκτησης της ευδαιμονίας, αλλά ως αρετή που εξευμενίζει τους κακόβουλους θεούς απέναντι στην κοινότητα (Νίτσε, ΧΑ, Ι, §18).

Στο σύνολο του έργου του ο Νίτσε δεν παύει να στηλιτεύει την καλπάζουσα πνευματικοποίηση και θεοποίηση της σκληρότητας που διατρέχει την ιστορική εξέλιξη της ανώτερης κουλτούρας. Το ανθρώπινο λογικό και το πενιχρό συναίσθημα της ελευθερίας, για τα οποία περηφανεύεται η ανθρωπότητα, έχουν κοστίσει πολύ ακριβά στους ανθρώπους. Ο σύγχρονος άνθρωπος για τον Νίτσε αδυνατεί να κατανοήσει ότι οι ατέλειωτες εκείνες χρονικές περίοδοι της «ηθικότητας των ηθών», που έλαβαν χώρα πριν την παγκόσμια ιστορία, συνιστούν την πραγματική και σημαίνουσα ιστορία που κατόπιν διαμόρφωσε το χαρακτήρα της ανθρωπότητας (Νίτσε, ΧΑ, Ι, §18).

Ο Ζιλ Ντελέζ παρατηρεί σχετικά ότι η μνήμη στην οποία αναφέρεται ο Νίτσε φαινομενικά αντιτίθεται στη λήθη. Ωστόσο, δεν πρόκειται για τη μνήμη των ιχνών, αλλά για τη μνήμη των λόγων. Η νέα αυτή μνήμη δεν συνδέεται με το παρελθόν, αλλά με το μέλλον. Δεν πρόκειται για τη μνήμη της αισθητικότητας, αλλά για εκείνη της βούλησης. Η βαρύτητα της υπόσχεσης δεν έγκειται τόσο στο παρελθόν, όσο στην οφειλή της τήρησης της υπόσχεσης σε ένα μελλοντικό χρόνο. Αυτό συνιστά τον αντικειμενικό σκοπό κάθε πολιτισμού, να πλάσει έναν άνθρωπο δυνητικά υποσχόμενο και ελεύθερο που ακριβώς λόγω αυτών των ικανοτήτων του μπορεί να σχεδιάζει, να στοχοθετεί και να εργάζεται για το μέλλον του. Ο ενεργοποιημένος αυτός άνθρωπος είναι ο ίδιος προϊόν της κουλτούρας ως γενεαλογικής δραστηριότητας, της

συνεχούς δηλαδή διαδικασίας διάπλασης και τιθάσευσης του ανθρώπου επί του ανθρώπου, όπου η βία και η σκληρότητα διαδραματίζουν κεντρικό ρόλο.<sup>23</sup>

## Η ενοχή στον Νίτσε

Σε έναν από τους αφορισμούς της *Χαραυγής* ο Νίτσε συνδέει την ενοχή με τις έννοιες του επαίνου και της κατηγορίας. Η ενοχή λειτουργεί ως μέσο επιβεβαίωσης μιας ψευδαισθητικής δύναμης που παράγεται μέσα από την απόδοση επαίνου, ευθύνης και κατηγοριών στους άλλους. Ο φιλόσοφος επιβεβαιώνει τη φαντασιακή προέλευση της ενοχής στο βαθμό που αυτή σχετίζεται με μια κρίση αυθαίρετης αξίας (Νίτσε, ΧΑ, ΙΙ, § 140). Μέσα στην ίδια γραμμή σκέψης ο Ζαρατούστρα «πριν από την ανατολή του ηλίου» χαιρετά τη γαλήνη και την αθωότητα του ουρανού σε σημείο που επιζητά να κρυφτεί στο βάθος του, ενώ κάτω από αυτόν συσσωρεύονται σαν την βροχή ο εξαναγκασμός, ο σκοπός και το σφάλμα. Ο Ζαρατούστρα ψάχνει μια επιβεβαίωση για την «αθωότητα της ύπαρξης», ζητά να αναβιώσει το συναίσθημα της «απόλυτης ανευθυνότητας», να αποδεσμευτεί από τον έπαινο και την κατηγορία, από κάθε άνθρωπο ή καθετί που ανήκει στο παρελθόν.<sup>24</sup>

Κατόπιν στη *Χαραυγή* ο Νίτσε παρατηρεί πως όπου σημειώνεται μια αποτυχία, αναζητούμε έναν ένοχο, κατασκευάζουμε μια ενοχή, καθώς η αποτυχία προκαλεί μια μορφή δυσαρέσκειας. Προκειμένου να επιτύχουμε μια νέα διέγερση του αισθήματος δύναμης, τείνουμε να καταδικάζουμε κάτι ή κάποιον ως ένοχο. Με τον ίδιο τρόπο καταδικάζουμε τον εαυτό μας μετά από κάποια αποτυχία έτσι ώστε να επανακτήσουμε το αίσθημα δύναμης. Ο Νίτσε δεν βλέπει στον ένοχο τον αποδιοπομπαίο τράγο για την ενοχή των άλλων, αλλά εκείνο το θύμα των ταπεινωμένων ή αδυνάμων που όμως σπεύδουν να πείσουν τους εαυτούς τους ότι είναι κυρίαρχοι (Νίτσε, ΧΑ, ΙΙ, §140). Ο ιουδαϊσμός πρώτος συνέδεσε την ενοχή με την ατυχία και έκτοτε ανήγαγε κάθε ενοχή σε ενοχή ενώπιον του Θεού (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙ, §182). Ο Νίτσε αποδίδει την ευρεία διάδοση της ανθρώπινης ενοχής στη δύναμη και πειθώ του εκάστοτε κριτή:

«Είναι καλύτερο να πείθεις τον εαυτό σου για την ενοχή παρά για την αθωότητά σου, διότι δεν ξέρει κανείς ακριβώς πως είναι διατεθειμένος ένας τόσο ισχυρός κριτής – πρέπει όμως να φοβάται κανείς ότι αυτός ελπίζει να βρίσκει συνεχώς ενόχους που

---

23 Gilles Deleuze, *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, μτφρ: Γιώργος Σπανός, εκδ. Πλέθρον: Αθήνα 2002, σελ. 232

24 Φρ. Νίτσε, *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*, εισαγωγή – μετάφραση: Άρη Δικταίου, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1980, ΙΙΙ, σελ. 228 – 231.

έχουν επίγνωση της ενοχής τους! Χάρη στη μεγάλη του δύναμη, ευκολότερα θα δίνει χάρη σε έναν ένοχο παρά θα δέχεται ότι κάποιος έχει δίκιο ενώπιόν του.»<sup>25</sup>

Επιπλέον, ο Νίτσε θεωρεί παραλυτική την πίστη σε σχέσεις μεταξύ ευτυχίας και αρετής, δυστυχίας και ενοχής καθώς και την πεποίθηση ότι το κακό και η ενοχή είναι εγγενή στην ανθρώπινη φύση (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙ, §243). Σημειώνει πως η ενοχή βαραίνει επίσης όλους εκείνους τους ανθρώπους που βιώνουν τον εαυτό τους ως εξαιρέσεις, συγκρίνοντας τους εαυτούς τους με το μέσο όρο της συμπεριφοράς των ανθρώπων της αγέλης, και ακριβώς για αυτό το λόγο, δείχνουν μια μορφή ανοχής και αποφεύγουν να ασκήσουν κριτική (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙ, §279 - 280). Κάνοντας λόγο για τη λειτουργία της ενοχής μέσα στον χριστιανισμό, ο φιλόσοφος σημειώνει ότι η προσπάθεια του αμαρτωλού χριστιανού να κατανοήσει τον εαυτό του είναι μια απόπειρα να δημιουργήσει ένα άλλοθι για την έλλειψη δύναμης που τον διακρίνει και, εξαιτίας αυτού, προτιμά να καταλογίσει στον εαυτό του μια ενοχή παρά να αποδεχτεί ότι ενδέχεται να νιώθει άσχημα δίχως κάποιο λόγο (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙ, §372). Για τον Νίτσε ο ευνουχισμένος (ο *καστράτο*) είναι αυτός που έχει πεισθεί για την ενοχή του. Χαρακτηρίζει μάλιστα τον ιδεαλιστή ως τον ιδεώδη καστράτο καθώς αυτός δίνει μορφή σε ένα σύνολο από καινούρια μέσα αυτοσυντήρησης για ανθρώπους ενός συγκεκριμένου είδους. Ωστόσο, τα μέσα για τη νομοθεσία του είναι ίδια με εκείνα των προκατόχων του, όπως η επίκληση κάθε είδους αυθεντίας, η ανασηματοδότηση των όρων «ενοχή» και «τιμωρία». Στην ουσία ο ιδεαλιστής κάνει χρήση όλων των βασικών συστατικών του παλαιότερου ιδεώδους, αλλά επενδυμένα με μια νέα ερμηνεία (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙ, § 203).

Διάφοροι εκπρόσωποι της καλής συνείδησης, όπως ο ασκητικός ιερέας και οι κάθε λογής θεραπευτές, συγκέντρωναν συνήθως γύρω τους τα μέλη της αγέλης και «φρόντιζαν» για την αφύπνισή τους από τη βαθιά θλίψη, τη δυσαρέσκεια, τη δυσθυμία καλύπτοντας αυτά τα συναισθήματα με θρησκευτικές ερμηνείες και προσδοκίες δικαίωσης. Για τους ίδιους, κάθε ξεχείλισμα ή εκφόρτιση του συναισθήματος έχει το αντίτιμό του, αποδυναμώνει τους ίδιους τους ασθενείς και κατά συνέπεια μια τέτοια θεραπευτική μέθοδος είναι σύμφωνα με σύγχρονες επιταγές «ένοχη». Ο Γερμανός φιλόσοφος παρατηρεί ότι ο ασκητικός ιερέας εφάρμοσε την παραπάνω θεραπευτική οδό με καλή συνείδηση έχοντας εμπιστοσύνη στην αναγκαιότητα και χρησιμότητά της, αλλά στο τέλος έπεσε και ο ίδιος θύμα της θεραπευτικής τακτικής του (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙΙ, § 20).

Για τον Νίτσε, ο ιερέας εκμεταλλεύτηκε το ακατέργαστο, προϋπάρχον συναίσθημα της ενοχής προσδίδοντάς του νέα μορφή. Ονόμασε ουσιαστικά την άσχημη συνείδηση του ζώου

---

<sup>25</sup> Φρ. Νίτσε, *Χαραυγή*, μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας, ΠΑΝΟΠΤΙΚόν: Θεσσαλονίκη, Ι, §74

(την ένδοθεν στραμμένη σκληρότητα) «αμαρτία», εισάγοντας έτσι ένα από τα πιο επικίνδυνα ερμηνευτικά σχήματα της θρησκευτικής εξουσίας. Ο άνθρωπος για τον Νίτσε υποφέρει με αντίστοιχο τρόπο προς το ζώο που υποφέρει, όταν βρίσκεται κλεισμένο μέσα σ' ένα κλουβί και στην αναζήτησή του για κάποιο λόγο ή σκοπό, που τω όντι προσφέρουν στιγμιαία ανακούφιση, όπως κάθε γιατρικό ή ναρκωτικό, καταλήγει σε κάποιο σύμβουλο που υποτίθεται ότι γνωρίζει σε βάθος τα πράγματα (Νίτσε ΓΗ, ΙΙΙ, § 20). Ο Νίτσε, σε όλη την ιστορική εξέλιξη, διαβλέπει μια εκούσια παρερμηνεία του πόνου, μια προσπάθεια αναγωγής του σε συναισθήματα ενοχής, φόβου και τιμωρίας:

«...και για δεξ! (...) παίρνει από τον μάγο του, τον ασκητικό ιερέα, την πρώτη υπόδειξη σχετικά με την «αιτία» του πόνου του: πρέπει να την αναζητήσει μέσα στον εαυτό του, σε μια ενοχή, σε κάποιο κομμάτι του παρελθόντος, πρέπει να κατανοήσει τον ίδιο του τον πόνο σαν τιμωρία... Άκουσε, κατάλαβε, ο δυστυχής: τώρα είναι σαν την κότα που χάραξαν μια γραμμή γύρω της. Δεν μπορεί πια να βγει έξω απ' αυτόν τον κύκλο με την κιμωλία: από άρρωστος να που έγινε «αμαρτωλός»...»<sup>26</sup>

Ο Γερμανός φιλόσοφος παρατηρεί ότι αυτό το είδος της ιερατικής θεραπευτικής αγωγής ενδέχεται να ωφέλησε και να βελτίωσε τη ζωή του ανθρώπου σε ένα πρώτο επίπεδο. Ο φιλόσοφος όμως διαβλέπει μέσα σ' αυτή τη «βελτίωση» μια δόση βλάβης, καθώς μέσα στο παραπάνω θεραπευτικό σχήμα ο άνθρωπος «εξημερώθηκε», «εξασθένησε», έγινε μαλθακός, εκλεπτυσμένος και τελικά «ευνουχίστηκε». Η εφαρμογή της συγκεκριμένης θεραπευτικής τεχνικής από τον ιερέα, προκάλεσε μια εκ νέου επιδείνωση της αρρώστιας με διαταραχές του νευρικού συστήματος, μετατρεπτικές διαταραχές, κατάθλιψη σε ατομικό, αλλά και συλλογικό επίπεδο (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙΙ, §21).

Στη δεύτερη πραγματεία της *Γενεαλογία της Ηθικής*, ο Νίτσε προχωράει σε μια γενεαλογική ανάλυση της ενοχής την οποία προσεγγίζει μέσα από τη δικανική ορολογία. Εκφράσεις, όπως συνείδηση, χρέος, σφάλμα, ιερότητα του καθήκοντος διαμορφώθηκαν μέσα σε αυτό το σύμπαν των δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Το αίσθημα του προσωπικού χρέους προέρχεται από τις πιο αρχαϊκές και πρωτόγονες διαπροσωπικές σχέσεις, τις πανάρχαιες σχέσεις πιστωτή και χρεώστη, σχέσεις που υπαγορεύονταν αποκλειστικά από την αξία και τη μέτρηση των πραγμάτων (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §8).

Ο Γερμανός φιλόσοφος, επικαλείται στη συνέχεια, την αναγκαιότητα μιας «δεύτερης όρασης» που θα μας επιτρέψει να ανιχνεύσουμε την προέλευση της «άσχημης συνείδησης» και της υπαγορευόμενης από την ενοχή ηθικής συνείδησης. Καταφεύγει πρώτα στη γλώσσα

---

<sup>26</sup> Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, ΙΙΙ, § 20

και στην ετυμολογία της γερμανικής λέξης «schuld» (ενοχή)<sup>27</sup> και σημειώνει ότι ο όρος αυτός προέρχεται από την ηθικοποιημένη έννοια «schulden» που σημαίνει χρέη και οφειλές στη γερμανική γλώσσα (Νίτσε, ΓΕ, ΙΙ, §4). Κατόπιν εξετάζει την ιδέα της δικαιοσύνης, θεωρώντας την μια αρκετά όψιμη και επιμελώς επεξεργασμένη μορφή της ανθρώπινης κρίσης, ενώ ανάγει την καταγωγή της τιμωρίας, όχι τόσο στην ανάγκη απόδοσης ευθύνης στον εκάστοτε εγκληματία, αλλά στην ανταποδοτική οργή που στρέφεται εναντίον αυτού που προκάλεσε τη ζημιά. Κάθε είδους βλάβη έχει κάπου το ισοδύναμό της και μπορεί να ξεπληρωθεί ακόμη και με την πρόκληση πόνου σε αυτόν που την προκάλεσε. Για τον φιλόσοφο η τελευταία ιδέα εκπορεύεται από την παμπάλαια σχέση συμβολαίου μεταξύ πιστωτή και χρεώστη που με τη σειρά της ανάγεται στις κεντρικές μορφές της αγοράς, της πώλησης, της ανταλλακτικής οικονομίας και του εμπορίου (Νίτσε, ΓΕ, ΙΙ, §4).

Ο Νίτσε συνδέει τη μνήμη με τη δυνατότητα υπόσχεσης σημειώνοντας, πως, προκειμένου κάποιος να δώσει μια υπόσχεση, χρειάζεται να δημιουργηθεί προηγουμένως μια μνήμη για τον υποσχόμενο μια διαδικασία που ουσιαστικά ενέχει σκληρότητα και πόνο. Ο χρεώστης, προκειμένου να εγγυηθεί για την υπόσχεσή του σχετικά με την εξόφληση του χρέους, δεσμεύεται μέσω ενός συμβολαίου που συνάπτει με τον πιστωτή. Η κατασκευή της μνήμης είναι απαραίτητη αφού θα λειτουργήσει ως πεδίο ανάκλησης των όρων του συμβολαίου για το ζεύγος πιστωτή – χρεώστη. Μέσω του συμβολαίου αποτυπώνεται στη συνείδηση του χρεώστη το καθήκον επιστροφής του χρέους, ενώ στην περίπτωση μη εξόφλησης του χρέους, ο χρεώστης θα χρειασθεί να δώσει για αποζημίωση κάτι που βρίσκεται στην κατοχή ή υπό την εξουσία του, όπως το σώμα του, την ελευθερία του ή ακόμη την ίδια τη σωτηρία της ψυχής του (Νίτσε, ΓΕ, ΙΙ, §4).

Επιπρόσθετα, ο φιλόσοφος αναφέρει στη *Γενεαλογία της Ηθικής* ότι ο πιστωτής είχε το δικαίωμα να ταπεινώσει ή και να κόψει ακόμη ένα κομμάτι από το σώμα του χρεώστη σε περίπτωση μη αποζημίωσής του πρώτου από τον δεύτερο.<sup>28</sup> Με τον τρόπο αυτό επιτυγχάνεται μια ισοδυναμία ή ισαξία, καθώς ο πιστωτής παίρνει μια ικανοποίηση που λειτουργεί ως αποζημίωση για την προκληθείσα σε αυτόν ζημιά. Η ικανοποίηση αυτή συνίσταται, κατά τον Νίτσε, στην απόλαυση άσκησης της δύναμης του πιστωτή πάνω στον υποπίπτοντα σε

---

<sup>27</sup> Στην αγγλική γλώσσα το ουσιαστικό *guilt*, προέρχεται από το αρχαϊκό ουσιαστικό της Αγγλικής γλώσσας *gylt*, που σημαίνει αμαρτία, έγκλημα, ηθικό παράπτωμα, παράβλεψη καθήκοντος, ενώ μερικοί γλωσσολόγοι το συνδέουν με το αρχαϊκό ρήμα της Αγγλικής *gielidan*, που σημαίνει χρέος, αποπληρώνω. Βλ. Online Etymology Dictionary <https://www.etymonline.com/word/guilt> (τελευταία επίσκεψη 20/10/2018)

<sup>28</sup> Ο Σαίξπηρ στον *Έμπορο της Βενετίας* βάζει τον Σάυλοκ να θέτει τον εξής όρο στο συμβόλαιο δανειοδότησης προς τον έμπορο Αντόνιο: εάν ο Αντόνιο δεν κατορθώσει να αποπληρώσει το δάνειό του προς τον Σάυλοκ, τότε αυτός δικαιούται να ζητήσει μια λίβρα σάρκας από οποιοδήποτε μέρος του σώματος του Αντόνιο. Βλ. Ουίλλιαμ Σαίξπηρ, *Ο Έμπορος της Βενετίας*, μετάφραση: Βασίλης Ρώτας – Βούλα Δαμιανάκου, εκδ. Επικαιρότητα, Αθήνα 1993, Πράξη Α, Σκηνή ΙΙΙ.

αδυναμία αποπληρωμής, ενώ η απόλαυση είναι τόσο πιο έντονη όσο πιο χαμηλή είναι η κοινωνική θέση του χρεώστη. Η τιμωρία του χρεώστη εξασφαλίζει την είσοδο του πιστωτή στο *δίκαιο των κυρίων*<sup>29</sup> (Νίτσε, ΓΕ, II, §5).

Μέσα σε αυτό το θέατρο σκληρότητας και βαναυσότητας, ο Νίτσε διακρίνει μια ιδιότυπη συμπλοκή των ιδεών του «πόνου» και της «ενοχής», ενώ ανάγει την προέλευση ηθικών εννοιών όπως «ενοχή», «συνείδηση», «καθήκον», στο φάσμα των δικαιοκτών υποχρεώσεων. Για τον Νίτσε, ακόμη και η κατηγορική προσταγή του Καντ έχει οσμή σκληρότητας,<sup>30</sup> ενώ μας αποκαλύπτει τη μεγάλη ηδονή που προκαλεί η άσκηση πόνου από άνθρωπο σε άνθρωπο, μια συνήθεια που στο πέρασμα των αιώνων μετατράπηκε σε πραγματική γιορτή (Νίτσε, ΓΕ, II, §6).

Επιπλέον, ο άνθρωπος εμφανίζεται στο νιτσεϊκό κοσμοείδωλο ως «το καθ' εαυτό ζώο που αξιολογεί»,<sup>31</sup> δηλαδή το ον που προσμετρά αξίες ή αξιολογεί. Μέσα στο πλαίσιο αυτό ο πρωταρχικός δεσμός μεταξύ προσώπων έλκει την καταγωγή του από την παμπάλαια σχέση πιστωτή και χρεώστη, δηλαδή πωλητή και αγοραστή. Το πρόσωπο *ανα-μετριέται* με ένα άλλο πρόσωπο, διαδικασία από την οποία πιθανώς απορρέουν η ανθρώπινη υπερηφάνεια και το συναίσθημα υπεροχής του ανθρώπου απέναντι σε οποιοδήποτε άλλο ζώο. Η αγορά και η πώληση και τα ψυχολογικά τους συμφραζόμενα συνιστούν το θεμέλιο κάθε κοινωνικής οργάνωσης και ένωσης, βασιζόμενα στο αξίωμα, ότι κάθε πράγμα έχει την τιμή του που δεν είναι άλλη από τον πιο παλιό ηθικό κανόνα της δικαιοσύνης. Για τον Νίτσε, σε αυτήν την πρώτη φάση η δικαιοσύνη συνιστά την καλή θέληση ανθρώπων με ισάξια δύναμη να επιτύχουν μια από κοινού συμφωνία, μια μορφή συμβιβασμού, ενώ εκείνοι με τη μικρότερη δύναμη καλούνται να συναινέσουν σε αυτόν το συμβιβασμό (Νίτσε, ΓΕ, II, §8).

Ο Γερμανός φιλόσοφος ανάγει και τη σχέση της κοινότητας με τα μέλη της στο πρωταρχικό δίπολο πιστωτής – χρεώστης. Παρατηρεί ότι κάποιος επωφελείται από τα προνόμια μιας κοινότητας, όπως την προστασία, την ειρήνη, τη μέριμνα, την ασφάλεια,<sup>1;4</sup> καθώς έχει προηγουμένως δεσμευτεί ενώπιον της κοινότητας να απέχει από τυχόν εχθρικές ενέργειες ή βλάβες σε βάρος της. Σε αντίθετη περίπτωση, η κοινότητα γίνεται ο εξαπατημένος πιστωτής και ο παραβάτης του συμβολαίου, ο ένοχος πλέον σπάει το λόγο του απέναντι στην κοινότητα. Αυτή χρειάζεται να αποζημιωθεί όχι τόσο για τη ζημιά που υπέστη, όσο για το γεγονός ότι ο εγκληματίας είναι ένας χρεώστης που επιτίθεται στον πιστωτή του, και, επιπλέον,

<sup>29</sup> Ο Γάλλος ιστορικός Φυστέλ ντε Κουλάνζ χαρακτηρίζει αυτόν τον συμψηφισμό πραγματική επανάσταση, πλήρη αποκοπή από τα αριστοκρατικά ήθη. βλ. επίσης, *Γενεαλογία της Ηθικής*, σημείωση αριθμός 127

<sup>30</sup> Ο Ζακ Λακάν στην *Ηθική της Ψυχανάλυσης* αναδεικνύει επίσης το σαδιστικό χαρακτήρα των κατηγορικών προσταγών του Καντ.

<sup>31</sup> Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, II, §8

δεν ξεπληρώνει τα οφέλη που είχε προηγουμένως αποκομίσει. Στην τιμωρία που επιβάλλεται στον παραβάτη ο Νίτσε αναγνωρίζει ένα ομοίωμα της κανονικής συμπεριφοράς, προοριζόμενο για τον μισητό και υποταγμένο εχθρό, ο οποίος στερείται πια κάθε επιείκειας. Στο σημείο αυτό ο Νίτσε αναδεικνύει την ισοδυναμία αδικίας και πόνου, εξισώνοντας έτσι τη διαδικασία της τιμωρίας με το δίκαιο του πολέμου και τη λατρεία των πολεμικών θυσιών στις πρώτες κοινωνίες (Νίτσε, ΓΕ, ΙΙ, §9). Στη συνέχεια η ιδέα πως κάθε παράπτωμα επισείει μια μορφή εξόφλησης, έδωσε σταδιακά τη θέση της στην ιδέα της απομόνωσης του εγκληματία από την πράξη του. Ο Νίτσε σημειώνει, χαρακτηριστικά, ότι ο πιστωτής εμφανίζεται πάντα πιο ανθρώπινος στο μέτρο που κατέχει μεγαλύτερο πλούτο. Η μετάβαση αυτή υποδηλώνει μια ηπιότητα του ποινικού δικαίου που, ωστόσο, μαρτυρά την αυξανόμενη ικανότητα αυτοσυνείδησης της κοινότητας, ενώ η οποιαδήποτε αποδυνάμωση της κοινότητας την εξωθεί σε αυστηρότερες μορφές του ποινικού δικαίου (Νίτσε, ΓΕ, ΙΙ, §10).

Για τον Νίτσε, η ίδια η ενοχή μας καταδεικνύει την σκληρότητα του νόμου. Δεν υπάρχει ενοχή χωρίς ζημία, ένα γεγονός που ανατρέπει την ισορροπία της σχέσης μεταξύ πιστωτή και χρεώστη. Εκεί ο χρεώστης κρίνεται ένοχος αφού όχι μόνο δεν αποζημιώνει τον πιστωτή για τα πλεονεκτήματα που του παρείχε, αλλά επιπλέον στρέφεται εναντίον του. Ο ίδιος γίνεται τότε αιτία ρήξης, στασιαστής και παραβάτης του εκάστοτε κοινοτικού συμβολαίου (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §13). Μέσα από αυτό το πρίσμα, ο Νίτσε απορρίπτει παντελώς το επιχείρημα πως η τιμωρία ενέχει τη δυνατότητα αφύπνισης στον παραβάτη του ενοχικού συναισθήματος. Κατά κύριο λόγο, η τιμωρία για τον φιλόσοφο προκαλεί στον άνθρωπο σκληρότητα και ψυχρότητα, αφού τον υποχρεώνει να συρρικνώνεται στον εαυτό του, να αποξενώνεται από την κοινότητα και να αναπτύσσει αντιστάσεις απέναντι σε κάθε σχέση εξουσίας (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §14).

Ο Νίτσε ερμηνεύει φυλογενετικά την προέλευση της ενοχής και της συναρτώμενης έννοιας του χρέους, παραθέτοντας την κοινώς διαδεδομένη πεποίθηση ότι το γένος υπάρχει κυρίως χάρη στις υπηρεσίες και τις θυσίες των προγόνων και χρειάζεται κανείς να τους ξοφλήσει για όλα αυτά τα προνόμια που αυτοί προσφέρουν. Διαπιστώνει κανείς ένα σταθερά αυξανόμενο χρέος, καθώς οι πρόγονοι, οι οποίοι εξακολουθούν να υπάρχουν ως πανίσχυρα πνεύματα, δεν σταματούν να προσφέρουν στη φυλή, εξαιτίας της δύναμής τους, νέα προνόμια και προκαταβολές (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §19). Μια τέτοια είδους λογική αντιστρέφει κάθε μορφή ανάπτυξης, κάθε αύξηση σε πληθωρισμό της χρέωσης. Πρόκειται για μια ριζικά αντεστραμμένη εικόνα της προόδου αφού, ό,τι και αν κερδίζει κανείς, αυτό καθίσταται σταθερά ανάλογο της οφειλής του. Το αποκορύφωμα μιας τέτοιας λογικής ενσαρκώνεται στο πρόσωπο του θεού, του υπέρτατου πιστωτή, που αναλαμβάνει το χρέος για χάρη της



ανθρωπότητας (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §20). Στη συνέχεια, ο ασκητικός ιερέας θα επενδύσει με καλλιτεχνική μαεστρία το ωμό αυτό συναίσθημα με την ιδέα της αμαρτίας, προσδίδοντας έτσι σκοπό και νόημα στην εσωτερική οδύνη. Εφεξής, κάθε άτομο πρέπει να αναζητήσει βαθιά μέσα του κάποιο σφάλμα ή λάθος, που πιθανότατα διέπραξε στο παρελθόν, και είναι απαραίτητο να ερμηνεύσει την οδύνη του ως τιμωρία (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙΙ, §20).

## Χρέος και ενοχή και η σχέση τους με την άσχημη συνείδηση

Στον Νίτσε διακρίνουμε τρεις φάσεις μέσα από τις οποίες διέρχεται η ηθική συνείδηση: μια πρώτη φάση της ηθικής συνείδησης ως δυνατότητας ενθύμησης ενός χρέους, μια δεύτερη φάση της άσχημης συνείδησης ως αποτελέσματος της εσωτερίκευσης της σκληρότητας και μια τρίτη φάση που έγκειται στη διαδικασία μετατροπής της εσωτερικευμένης σκληρότητας σε αίσθημα ενοχής.

Ο Νίτσε αναζητά την προέλευση της άσχημης συνείδησης, την οποία αποκαλεί «βαριά αρρώστια»,<sup>32</sup> και την ανάγει στην εξαναγκαστική αλλαγή που βίωσε ο άνθρωπος καθώς βρέθηκε εγκλωβισμένος μέσα στον κοινωνικό ιστό και το καθεστώς ειρήνης, γεγονότα που σηματοδότησαν και την οριστική αποκοπή από το ζωικό παρελθόν του. Παρομοιάζει, μάλιστα, το πέρασμα από τη ζωή των ενστίκτων στη συνειδητή ζωή με το πέρασμα από την υδρόβια ζωή στη ζωή της ξηράς:

«Σαν τα υδρόβια ζώα που αναγκάστηκαν είτε να γίνουν χερσαία ζώα είτε να εξαφανιστούν (...) είδαν ξαφνικά όλα τους τα ένστικτα υποτιμημένα και «ξεκρέμαστα». Στο εξής όφειλαν να περπατούν με τα πόδια και να «κουβαλούν τον εαυτό τους» ενώ μέχρι τότε τα κουβαλούσε το νερό: ένα τεράστιο βάρος έπεσε πάνω τους. Αισθάνονταν ανίκανα να διεκπεραιώσουν ακόμη και τις πιο απλές ενέργειες, δεν διέθεταν πια, σ' αυτό τον καινούριο άγνωστο κόσμο (...) τα ρυθμιστικά, ασύνειδα αλάθητα ένστικτά τους: τα δύστυχα είχαν περισταλεί στο να σκέφτονται, να συμπεραίνουν, να υπολογίζουν, να συνδυάζουν αιτίες και αποτελέσματα· είχαν περισταλεί στη «συνείδησή» τους, δηλαδή στο πιο φτωχό και σφαλερό όργανό τους.»<sup>33</sup>

Σύμφωνα με το φιλόσοφο, κατά την αλλαγή αυτή τα ένστικτα που δεν καταφέρνουν να εξωτερικευθούν, εσωτερικεύονται, δηλαδή στρέφονται προς τα μέσα δημιουργώντας αυτό που σήμερα αποκαλούμε «ψυχή». Στην αρχή ο εσωτερικός κόσμος ήταν ισχνός αλλά στην πορεία άρχισε να διευρύνεται, αναπτύχθηκε προς κάθε διάσταση, ενώ την ίδια στιγμή άρχισαν να δημιουργούνται εμπόδια στην αποφόρτιση του ανθρώπου προς τα έξω. Συνεπώς, η άσχημη συνείδηση προήλθε από την εσωτερίκευση της σκληρότητας και από τη διαδικασία αυτή

<sup>32</sup>. Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, ΙΙ, §16

<sup>33</sup> Ο.π.

πηγάξει η πρόκληση του πόνου από άνθρωπο σε άνθρωπο, ο πόνος του ανθρώπου από τον ίδιο του τον εαυτό. Πρόκειται, ουσιαστικά, για τα ζωικά ένστικτα της εχθρότητας, της σκληρότητας και της χαράς της καταδίωξης στραμμένα εναντίον του ίδιου του κατόχου τους. Ο φιλόσοφος δεν παραλείπει να αναγνωρίσει ότι το γεγονός μιας ψυχής στραμμένης εναντίον του εαυτού της προσέφερε στον κόσμο κάτι καινούριο, πρωτάκουστο, βαθύ, μυστηριακό, γεμάτο υποσχέσεις για το μέλλον, ένα θέαμα αξιώσεων, μεστό αντιφάσεων που άλλαξε την όψη της γης, ενώ κανείς δεν γνωρίζει την εξέλιξή του (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §16).

Ο Νίτσε υποστηρίζει πως η προέλευση της άσχημης συνείδησης δεν ήταν σταδιακή και εκούσια, αλλά έλαβε χώρα ως μια πράξη βίας και ρήξης, ως καταναγκασμός, ως αναπόφευκτη μοίρα χωρίς να μπορεί κανείς να αγωνιστεί εναντίον της. Προκειμένου να αποδοθεί μια σταθερή μορφή στα αδιαμόρφωτα πλήθη, χρειάστηκε να υιοθετηθούν διάφορες τακτικές βίας με αποκορύφωμα το μηχανισμό του κράτους, που τελικά μετασημάτισε αυτό το ανεπεξέργαστο μείγμα από ανθρώπους σε εύπλαστο, ομοίμορφο υλικό (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §17). Σύμφωνα με τον Νίτσε ήταν ακριβώς τότε που το «κράτος» εμφανίστηκε πάνω στη γη και όχι χάρη σε κάποιο «συμβόλαιο».<sup>34</sup> Λέγοντας, όμως, «κράτος», ο Νίτσε εννοεί:

«...κάποια αγέλη από ξανθά αρπακτικά ζώα, μια φυλή κατακτητών και κυρίων, που οργανωμένοι για πόλεμο και με την ικανότητα να οργανώνονται, χώνουν ανενδοίαστα τα φοβερά τους δόντια σε έναν πληθυσμό ίσως απείρως μεγαλύτερο σε αριθμό απ' αυτούς, αλλά ακόμη ασχημάτιστο και περιπλανώμενο. Μ' αυτό τον τρόπο αρχίζει το "κράτος" πάνω στη γη.»<sup>35</sup>

Ο Γερμανός στοχαστής αποδίδει στον «κύριο» μια πραγματική, ενστικτώδη ελευθερία, μια ζωώδη βία στο έργο και στη συμπεριφορά του, στοιχεία που επιτρέπουν τη δημιουργία της άσχημης συνείδησης στα μέλη της αγέλης. Το έργο αυτών των αυθεντικών οργανωτών συνιστά μια ενστικτώδης αποτύπωση μορφών και αυτοί λειτουργούν πρωτίστως ορμώμενοι από το ασυνείδητό τους. Όπου εμφανίζονται φέρνουν μαζί τους κάτι καινούριο, ένα σχήμα κυριαρχίας του οποίου τα μέρη και οι λειτουργίες είναι προκαθορισμένες και αλληλοσυμπληρούμενες αφού καθετί βρίσκει τη θέση του, αφού προηγουμένως έχει νοηματοδοτηθεί σε σχέση με το σύνολο. Στα πρόσωπα αυτά δεν αναπτύχθηκε η άσχημη συνείδηση και φυσικά δεν ξέρουν τι θα πει ενοχή, ευθύνη, προσχήματα. Τους διακρίνει ο ορμητικός εγωισμός των καλλιτεχνών που αναζητούν οποιαδήποτε μορφή δικαίωσης μονάχα μέσα από το έργο τους. Ο φιλόσοφος αναδεικνύει την αντίφαση ότι σε αυτούς τους

<sup>34</sup> Ο Νίτσε αναφέρεται στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* (1762) του Ζαν-Ζακ Ρουσσώ.

<sup>35</sup> Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, ΙΙ, §17

γεννημένους οργανωτές οφείλεται η δημιουργία της άσχημης συνείδησης μέσα από την οποία το ένστικτο της ελευθερίας κατέστη λανθάνον δια της βίας (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §17).

Είναι προφανές ότι για τον Νίτσε η άσχημη συνείδηση δεν αποτελεί μια αρνητική εξέλιξη, αλλά η ίδια φέρει αρκετά στοιχεία κατάφασης. Ειδικότερα, ο φιλόσοφος ταυτίζει την ενεργητική δύναμη των καλλιτεχνών και των μεγάλων ηγετικών φυσιογνωμιών με εκείνη τη δύναμη, που καθώς εσωστρέφεται, δημιουργεί για τον εαυτό της την άσχημη συνείδηση. Αυτή οικοδομεί, μεταξύ άλλων, και αρνητικά ιδεώδη, όπως αυτό του ενστίκτου της ελευθερίας, δηλαδή της νιτσεικής θέλησης για δύναμη. Αυτή η σκληρότητα που διακρίνει τον καλλιτέχνη, η βίαιη προσπάθεια να δώσει μορφή σε ένα συνεχώς ανθιστάμενο, πάσχον υλικό, είναι η εργασία μιας αυτοβούλως διαιρεμένης ψυχής που παίρνει ευχαρίστηση μέσα από την πρόκληση του πόνου. Η ενεργητική αυτή άσχημη συνείδηση κυοφόρησε μέσα στο ανθρώπινο φαντασιακό ένα πλήθος από ιδεώδη, μια νέα τάξη ιδιότυπων καταφάσεων και ηθικών αρετών που εγγράφονται στην αντίφαση. Για παράδειγμα τα ιδανικά της αυτοθυσίας, της αυταπάρνησης και της ανιδιοτέλειας προκαλούν ένα αίσθημα ηδονής στον κάτοχό τους, αλλά αυτή η ηδονή είναι αποτέλεσμα μιας σκληρότητας που απορρέει από την κακομεταχείριση του εαυτού (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §18).

Κατόπιν, ο Γερμανός στοχαστής υποστηρίζει ότι η άσχημη συνείδηση κορυφώθηκε, όταν χρησιμοποιήθηκε για άλλη μια φορά το δίπολο πιστωτή – χρεώστη προκειμένου να ερμηνευθεί η σχέση των μοντέρνων ανθρώπων με τους προγόνους τους. Συγκεκριμένα, μέσα στις φυλές των αρχαϊκών εποχών η εν ζωή γενεά αναγνωρίζει στην προγενέστερη γενεά, και ιδίως, στην ιδρυτική γενεά της φυλής μια νομική υποχρέωση και ελάχιστα μια συναισθηματική υποχρέωση. Έτσι, γεννιέται η πεποίθηση ότι η ύπαρξη του γένους είναι αποτέλεσμα των προγονικών θυσιών και υπηρεσιών τις οποίες οφείλει κανείς να ξεπληρώσει. Στην ουσία, προκύπτει ένα διαρκώς αυξανόμενο χρέος για την εν ζωή, αλλά και τις επερχόμενες γενεές, καθώς οι πρόγονοι αυτοί συνεχίζουν να υπάρχουν ως ισχυρά πνεύματα και δεν παύουν να παρέχουν στη φυλή μέσω της δύναμής τους προνόμια και προκαταβολές (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §19).

Ο Νίτσε συνεχίζει την ανάλυσή του ερμηνεύοντας τις θυσίες, τις λατρευτικές εκδηλώσεις και κυρίως την υπακοή ως εκδηλώσεις ανταπόδοσης ή εξόφλησης προς τους προγόνους. Διαπιστώνει, μάλιστα, πως σε κάποιες περιπτώσεις επιβάλλεται με βίαιο τρόπο μια μεγάλη αποπληρωμή προς τον πρόγονο-πιστωτή, όπως για παράδειγμα η θυσία του πρωτότοκου, ή η προσφορά εν γένει ανθρώπινου αίματος (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §19). Ο φόβος απέναντι στον πρόγονο και τη δύναμή του συνεπάγεται μεγαλύτερη επίγνωση του χρέους, καθώς αυτό αυξάνεται στο μέτρο που μεγαλώνει η δύναμη και η ανεξαρτησία της φυλής. Υπό

το πρίσμα αυτό, οι πρόγονοι των πιο ισχυρών φυλών, χάνονται εξαιτίας του αυξανόμενου φόβου μέσα στη φαντασία, καθίστανται απόκοσμοι και μη-αναπαραστάσιμοι παίρνοντας στο τέλος τη μορφή ενός θεού. Σε ένα τέτοιο καθεστώς φόβου ο Νίτσε αποδίδει την προέλευση των θεών (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §19).

Για τον Νίτσε, η συνείδηση του χρέους απέναντι σε κάποια θεότητα εξακολουθεί να υπάρχει και μετά την παρακμή των κοινοτήτων που θεμελιώθηκαν πάνω σε δεσμούς αίματος. Μαζί με την κληρονομιά των εννοιών «καλό και άσχημο» από τις ευγενείς φυλές, η ανθρωπότητα κληρονόμησε επίσης τη δημιουργία ιεραρχιών, τα απλήρωτα χρέη και την πρόθεση εξόφλησής τους. Ο Νίτσε ισχυρίζεται ότι το συναίσθημα του χρέους απέναντι στη θεότητα και η επιθυμία εξόφλησής του λειτουργούν πάντα σε αναλογία με την εξάπλωση του θείκου συναισθήματος πάνω στη γη. Θεωρεί δε το χριστιανικό θεό, ως το μέγιστο θεό που εγκαταστάθηκε ποτέ επί γης, ενώ ο ερχομός του σημαδεύτηκε από το μεγαλύτερο συναίσθημα χρέους / ενοχής που γνώρισε η ανθρωπότητα μαζί με τη θρησκευτική υποδήλωση στην έννοια του «καθήκοντος». Με τον ίδιο τρόπο, ο δρόμος προς τις παγκόσμιες αυτοκρατορίες συνιστά πάντα και το δρόμο προς τις παγκόσμιες θεότητες. Η επικράτηση του δεσποτισμού στην τάξη των ευγενών άνοιξε το δρόμο στο μονοθεϊσμό με αποκορύφωμα τον ερχομό του χριστιανικού θεού, στο όνομα του οποίου εδραιώθηκε το μεγαλύτερο αίσθημα χρέους / ενοχής επί της γης. Ο Νίτσε στο σημείο αυτό εκφράζει την προσδοκία ότι, ενδεχομένως, η φθορά της πίστης στο Θεό να επιφέρει μια αξιοσημείωτη πτώση της συνείδησης του χρέους / ενοχής στον άνθρωπο ή μια τελική επικράτηση του αθεϊσμού να οδηγήσει σε μια κατάσταση «δεύτερης αθωότητας» (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §21).

Ο Νίτσε προχωρά την ανάλυσή του, αξιολογώντας τα αποτελέσματα της ηθικοποίησης των εννοιών χρέος / ενοχή και καθήκον. Καθώς αυτά λοιπόν απωθήθηκαν μέσα στην άσχημη συνείδηση, προσπάθησαν να κινηθούν αντενεργά, δηλαδή κινήθηκαν αντίστροφα σε σχέση με την παραπάνω ενεργητική λειτουργία του χρέους ή αποπειράθηκαν ακόμη και να την αναχαιτίσουν. Έτσι, το χρέος έχασε την ενεργοποιητική του διάσταση μέσω της οποίας συμμετέχει στην απελευθέρωση του ανθρώπου και με τη νέα του μορφή δεν μπορεί να εξαντληθεί, δηλαδή να αποπληρωθεί. Αυτό δημιουργεί μια απόγνωση που μετουσιώνεται σε άκαμπτη δυνατότητα, αφού πια οι έννοιες του χρέους, της ενοχής και του καθήκοντος στρέφονται προς τα μέσα, εναντίον πλέον του ίδιου του χρεώστη, εδραιώνοντας το καθεστώς της άσχημης συνείδησης. Αυτή κορυφώνεται με την αδυναμία αποπληρωμής του χρέους / ενοχής που έχει ως συνέπεια την ιδέα της αδυνατότητας εξιλέωσης και το φόβο της αιώνιας τιμωρίας. Κατά καιρούς, όμως, αυτά τα τελευταία στρέφονται και ενάντια στον πιστωτή, είτε

αυτός λογίζεται ως πρωταρχή του ανθρώπινου γένους (ο Αδάμ και το προπατορικό αμάρτημα), είτε πρόκειται για τη φύση από την οποία προήλθε ο άνθρωπος και στην οποία αποδίδεται πια η γενεσιουργός αιτία του κακού (διαβολοποίηση της φύσης), είτε πρόκειται για την ενθάδε ύπαρξη η οποία θεωρείται κενή αξιών (μηδενιστική απομάκρυνση από τη ζωή και τις επιθυμίες, βουδιστικό πρότυπο ζωής) (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §21).

Ο Ζιλ Ντελέζ παρατηρεί σχετικά ότι ένας μετασηματισμός του χρέους ακολουθεί τη σύζευξη των αντενεργών δυνάμεων (κακή συνείδηση, μνησικακία, ασκητικό ιδεώδες). Το χρέος μεταβιβάζεται τότε στη «θεότητα», στην «κοινωνία» ή το «κράτος» και, έτσι, χάνει την ενεργή του διάσταση μέσω της οποίας μετείχε στην απελευθέρωση του ανθρώπου, ενώ η νέα μορφή που λαμβάνει καθίσταται μη-αποπληρώσιμη. Η νέα αυτή μορφή εσωτερικευμένης οδύνης δεν αποδεσμεύει τελικά τον άνθρωπο από το χρέος, αλλά τον αλυσοδένει εκ νέου πάνω σε αυτό. Η οδύνη εσωτερικεύεται και από ευθύνη-χρέος μετατρέπεται σε χρέος -ενοχή, δηλαδή η ευθύνη του χρέους μεταβάλλεται σε αίσθημα ενοχής. Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο, διαμορφώνεται η κακή συνείδηση κατά την οποία ο χρεώστης πληρώνει, αλλά ο πιστωτής ποτέ δεν εξαντλεί τους τόκους του χρέους.<sup>36</sup> Στην περίπτωση δε του χριστιανισμού, ο πιστωτής κλήθηκε να «αναλάβει» για λογαριασμό της ανθρωπότητας το σώμα του χρέους:

«Ωσπου βρισκόμαστε ξαφνικά μπροστά σε ένα παράδοξο και τρομακτικό τέχνασμα στο οποίο βρήκε προσωρινή ανακούφιση η βασανισμένη ανθρωπότητα, σ' εκείνο το μεγαλοφυές εύρημα του χριστιανισμού: τον ίδιο τον Θεό να θυσιάζεται για να πληρώσει το χρέος / ενοχή του ανθρώπου, τον ίδιο τον Θεό να βάζει τον εαυτό του να πληρώσει, τον Θεό ως τον μοναδικό που μπορεί να απελευθερώσει τον άνθρωπο απ' αυτό που για τον άνθρωπο έχει γίνει ανεξόφλητο – τον πιστωτή να θυσιάζεται για τον χρεώστη του, από αγάπη (ποιος θα το πίστευε;), από αγάπη για τον χρεώστη του!»<sup>37</sup>

Συνεπώς, στον Νίτσε, ο αθεϊσμός μπορεί να απαλείψει το αίσθημα του «χρέους», όχι όμως και το ενοχικό συναίσθημα προς τους θεούς. Άπαξ και το χρέος ηθικοποιείται, η έλλειψη πίστης στο θεό δεν είναι πια αρκετή για να σβήσει το ηθικοποιημένο αίσθημα χρέους. Ο φιλόσοφος φτάνει στο συμπέρασμα ότι η πίστη στο θεό δεν αρκεί και, έτσι, ο άνθρωπος με την άσχημη συνείδηση εκμεταλλεύεται το θρησκευτικό δόγμα, προκειμένου να προσφέρει στον αυτοβασανισμό του την πιο τρομακτική σκληρότητα και οζύτητα (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙΙ, §15).

Στοχεύοντας να μας δείξει ότι υπάρχουν τρόποι να τηρήσει κανείς αποστάσεις από την άσχημη συνείδηση, ο Νίτσε παραπέμπει στους αρχαίους Έλληνες και στον τρόπο που αυτοί θεωρούσαν τους θεούς τους. Στον ομηρικό κόσμο οι θεατές δεν αγανακτούσαν με τα παθήματα

<sup>36</sup> Ζιλ Ντελέζ, *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, σελ. 244-245

<sup>37</sup> Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, ΙΙ, §21

και τις συμφορές των ηρώων, αφού αυτά οφείλονταν κυρίως σε «τρέλα», «αφροσύνη» κι «αναταραχή μέσα στο κεφάλι» που συνήθως προκαλούσε κάποιος θεός, αλλά ποτέ σε αμαρτία. Οι θεοί των Ελλήνων δεν έπαιρναν πάνω τους την τιμωρία, αλλά χρησίμευαν εκάστοτε ως αιτιολόγηση των νοσηρών πράξεων των ανθρώπων (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, § 23).

## Ενεργές και αντενεργές δυνάμεις στον Νίτσε

Με αφορμή τη θεωρητική ανάπτυξη της καταγωγής της συνείδησης από τον Νίτσε, ο Γάλλος φιλόσοφος Ζιλ Ντελέζ αναδεικνύει στο έργο του *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία* το δουλικό χαρακτήρα της συνείδησης. Σύμφωνα με τον Ντελέζ, η συνείδηση συγκροτείται στην περίπτωση όπου ένα όλον θέλει να υπαχθεί σε ένα ανώτερο όλο, ενώ γεννάται σε σχέση με ένα ον του οποίου θα επιθυμούσαμε να είμαστε σε συνάρτηση (Νίτσε, ΒΓΔ, ΙΙ, §227). Αντίστοιχα με τον Φρόιντ, ο Νίτσε πιστεύει ότι η συνείδηση είναι το τμήμα εκείνο του εγώ που επηρεάζεται από τον εξωτερικό κόσμο. Εντούτοις, η συνείδηση ορίζεται ελάχιστα με σημείο αναφοράς την εξωτερικότητα, δηλαδή με όρους του πραγματικού, αλλά περισσότερο με σημείο αναφοράς την ανωτερότητα, δηλαδή μια αξιολογική κλίμακα. Πρόκειται για μια από τις βασικές διαφορές συνειδητού και ασυνειδητού, καθώς στο τελευταίο εικάζεται πως δεν υπάρχουν αξιακές ποιότητες. Στον Νίτσε, η συνείδηση είναι πάντα συνείδηση ενός κατώτερου σε σχέση προς έναν ανώτερο, στον οποίο καλείται να υπαχθεί. Κατά συνέπεια, η συνείδηση δεν είναι ποτέ συνείδηση του εαυτού, αλλά συνείδηση του εγώ σε σχέση με τον εαυτό, που όμως δεν είναι συνειδητός. Δεν πρόκειται για συνείδηση του κυρίου, αλλά για συνείδηση του δούλου που έχει σημείο αναφοράς έναν κύριο, τον οποίο όμως δεν αντιλαμβάνεται συνειδητά. Ο Ντελέζ ταυτίζει τις ενεργείς δυνάμεις με το ασυνείδητο, ενώ θεωρεί πως η συνείδηση είναι κυρίως αντενεργή. Ο μηχανισμός της συνείδησης περιλαμβάνει, επίσης, τη σχέση των αντενεργών δυνάμεων με τις κυρίαρχες ενεργείς δυνάμεις.<sup>38</sup>

Σχολιάζοντας τη *Γενεαλογία της Ηθικής*, ο Ντελέζ παρατηρεί ότι το συγκεκριμένο έργο συνιστά μια μορφή κριτικής, την οποία ο Νίτσε δεν αντιμετωπίζει ως αντίδραση, αλλά ως καθαρή δράση. Η κριτική στον Νίτσε δεν υπαγορεύεται από μια μνησικακή διάθεση, αλλά συνιστά ενεργοποίηση μιας ενεργητικής διάστασης της ύπαρξης.<sup>39</sup> Στο ίδιο έργο ο Γερμανός φιλόσοφος αναλύει τον αντενεργό χαρακτήρα ανθρώπου, τον τρόπο επικράτησης των αντενεργών δυνάμεων και την αρχή χάρη στην οποία κυριαρχούν.

<sup>38</sup> Ζιλ Ντελέζ, *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, σελ. 11-14

<sup>39</sup> Ζιλ Ντελέζ, *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, σελ. 152

Ο Γερμανός φιλόσοφος, παρατηρεί ο Ντελέζ, τοποθετεί την απαρχή της μνησικακίας στη φάση κατά την οποία η ηθική εξέγερση των δούλων ξεκίνησε να συγκροτεί αξίες. Ο δούλος για τον Νίτσε γίνεται μνησικάκος, αφού δεν του επιτρέπεται καμιά αυθεντική αντίδραση και, κατά συνέπεια, επιζητά οποιαδήποτε ανταμοιβή μέσα από φαντασιώσεις εκδίκησης. Ενώ κάθε ευγενής ηθική γεννιέται μέσα από τη διαρκή κατάφαση απέναντι στον ίδιο της τον εαυτό, η ηθική του δούλου απορρίπτει οτιδήποτε είναι διαφορετικό και «έξω» από αυτήν και η δράση της δεν είναι τίποτε άλλο από μια αντίδραση. Στους ευγενείς η δραστηριότητα και η ευτυχία ταυτίζονται, ενώ στους καταπιεσμένους και αδύναμους, που συνήθως διακατέχονται από εχθρικά συναισθήματα, η ευτυχία ορίζεται ως ναρκωτικό, αναισθησία, χαλάρωση του πνεύματος, ειρήνη δηλαδή μια κατάσταση παθητικότητας. Ενώ ο ευγενής άνθρωπος στέκεται με εντιμότητα και ειλικρίνεια απέναντι στον εαυτό του, ο μνησικάκος κατά τον Νίτσε είναι ανειλικρινής, πλάγιος και ανέντιμος απέναντι στον εαυτό του (Νίτσε, ΓΗ, Ι, §10) .

Ο Νίτσε προτρέπει επίσης να υπερβούμε την παιδιάστικη και απλουστευτική συνήθεια να συλλαμβάνουμε κάθε αξιολόγηση με όρους αντιτιθέμενων αξιών του τύπου «καλό και κακό». Ο φιλόσοφος μας παροτρύνει να διερωτηθούμε ποιος στην πραγματικότητα είναι ο «κακός», μέσα από τη σημασιολογία της ηθικής του μνησικάκου. Σύμφωνα με αυτήν, ο «κακός» είναι ο «καλός» της ηθικής των ευγενών, δηλαδή ο ισχυρός, ο γενναϊόδωρος (Νίτσε, ΓΗ, Ι, §11) .

Κατά τον Γερμανό φιλόσοφο, η διάγνωση της μνησικακίας και η έντονη γλωσσική παθολογία, που συνοδεύει την ηθική του δούλου, μας δείχνουν ξεκάθαρα τον κακό χαρακτήρα μιας τέτοιας ηθικής. Υπό το ίδιο πρίσμα, η ηθική του κυρίου, έχοντας προηγουμένως αφήσει πίσω της την αρχέγονη πλευρά της, υπακούει σε μια αισθητική προοπτική από την οποία πηγάζει ένα εκλεπτυσμένο γούστο. Η αξία της δεν υπαγορεύεται από καμιά υπερβατική αρχή, αλλά βρίσκεται σε συμφωνία με το φυσικό στοιχείο. Για τον Νίτσε οι κατηγορικές προσταγές του Καντ, οι δέκα εντολές και, γενικότερα, κάθε είδους καθολικοί κανόνες μας αποσπούν από το μοναδικό καθήκον μας να «γίνουμε αυτό που πραγματικά είμαστε»<sup>40</sup>, αποτελούν ασπίδα στα χέρια των μνησικάκων που τους χρησιμεύουν, εν τέλει, ως προσωπεία των ατελών προσωπικοτήτων τους. Ο φιλόσοφος προβλέπει ότι οι μνησικάκοι άνθρωποι, επικουρούμενοι από τη λογική, θα κυριαρχήσουν στο τέλος επί των ευγενών εις το όνομα του εκπολιτισμού:

«Αν υποθεθεί ότι [...] το νόημα κάθε κουλτούρας είναι να εξημερώσει το αρπακτικό ζώο «άνθρωπος» και να το κάνει δια της εκτροφής, ήμερο και πολιτισμένο ζώο, κατοικίδιο ζώο,

<sup>40</sup> Φρ. Νίτσε, *Ecce Homo*, § 2.9, σελ. 61-62

τότε θα έπρεπε αναμφίβολα να θεωρήσουμε αληθινά όργανα της κουλτούρας όλα εκείνα τα ένστικτα της αντίδρασης και της μνησικακίας, με τη βοήθεια των οποίων ταπεινώθηκαν και δαμάστηκαν τελικά τα ευγενή φύλα και τα ιδεώδη τους.»<sup>41</sup>

Αν αναζητήσουμε το βασικό χαρακτηριστικό του μνησικακού ανθρώπου, θα διαπιστώσουμε πρώτα απ' όλα ότι αυτός δεν αντιδρά. Όπως μας καταδεικνύει και η ίδια η λέξη “μνησικακία” (ressentiment), η οποιαδήποτε αντίδραση απενεργοποιείται προκειμένου να μετασηματιστεί σε συναίσθημα. Υπό κανονικές συνθήκες, οι αντενεργές δυνάμεις χρησιμεύουν πάντα στη συρρίκνωση της δράσης, ενώ κάθε μορφή δημιουργίας είναι κυρίως αποτέλεσμα των ενεργών δυνάμεων. Ο κύριος (*maître*) είναι αυτός που αντιδρά μέσα από την ενεργοποίηση των αντιδράσεων του. Ο Νίτσε παρατηρεί, σχετικά, πως «η αληθινή αντίδραση είναι η αντίδραση της πράξης».<sup>42</sup> Στην περίπτωση της μνησικακίας, οι αντενεργές δυνάμεις επικρατούν των ενεργών καθώς εκτρέπονται από τη δυνατότητα τους για δράση.<sup>43</sup>

Για τον Ντελέζ, ο Νίτσε τοποθετεί τους αντενεργούς μηχανισμούς στη συνείδηση και στο ασυνείδητο.<sup>44</sup> Το αντενεργό ασυνείδητο περιλαμβάνει κατά κύριο λόγο μνημονικά ίχνη, μια ροή συνεχών αποτυπώσεων. Μοιάζει με ένα πεπτικό σύστημα το οποίο διακρίνει η παθητική αδυναμία να αποστασιοποιηθεί από την εκάστοτε προσλαμβάνουσα εντύπωση. Κατά την πεπτική αυτή διαδικασία, οι αντενεργές δυνάμεις επιτελούν το έργο που τους έχει οριστεί, να επενδύσουν στο μνημονικό ίχνος. Δεδομένης της ανεπάρκειας του πρώτου αυτού είδους αντενεργών δυνάμεων, κάθε προσαρμογή θα ήταν αδύνατη, αν ο αντενεργός μηχανισμός δεν είχε στη διάθεσή του και ένα επιπλέον πλέγμα δυνάμεων. Στη δεύτερη αυτή δέσμη δυνάμεων, η αντίδραση σταματά να είναι αντίδραση στα ίχνη προκειμένου να μετατραπεί σε αντίδραση στο υπάρχον ερέθισμα ή στην άμεση εικόνα του αντικειμένου. Το δεύτερο αυτό σύστημα αντενεργών δυνάμεων εκκινεί από τη συνείδηση, της οποίας η λειτουργία είναι κατεξοχήν αντενεργή, παρόλο που η ίδια εμφανίζεται δεκτική σε καινούρια πράγματα. Η συνείδηση για τον Νίτσε είναι ευγενής στο βαθμό που μας φανερώνει τη μορφή και τους όρους διαμέσου των οποίων ενεργοποιείται η αντίδραση. Είναι, επίσης, απαραίτητο τα δυο είδη αντενεργών δυνάμεων να παραμείνουν διαχωρισμένα το ένα από το άλλο, ενώ δεν πρέπει τα ίχνη να διεισδύσουν στη συνείδηση.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, I, §11

<sup>42</sup> Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, I, §10

<sup>43</sup> Ζιλ Ντελέζ, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σελ. 193-194

<sup>44</sup> Υπάρχουν διάφορα είδη ασυνείδητου. Το ασυνείδητο στο οποίο αναφέρεται εδώ ο Νίτσε δεν είναι το ασυνείδητο που προέρχεται από τη ζωική μας φύση.

<sup>45</sup> Ζιλ Ντελέζ, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σελ. 193-194



Η ενεργός δύναμη, που είναι αισθητή και δίνει εντολές, οφείλει να λειτουργεί υποστηρικτικά μέσα από την ανανέωση και ελάφρυνση του ρου της συνείδησης. Για τον Νίτσε, η ενεργός, υπερσυνειδητή ικανότητα είναι η αφομοιωτική διαδικασία της λήθης. Ο ίδιος στηλιτεύει την ψυχολογία που απέδωσε στη λήθη έναν αρνητικό προσδιορισμό και απέτυχε να αναγνωρίσει σε αυτήν μια θετική ικανότητα αναστολής η οποία λειτουργεί θεραπευτικά και ανανεωτικά για τον οργανισμό. (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §1) Στην περίπτωση της μνησικακίας, έχουμε κατά τον Νίτσε μια άρση της δυνατότητας απόθησης με οδυνηρές συνέπειες για τον ανθρώπινο ψυχισμό:

« [...] στην κατάσταση αυτή το αληθινό θεραπευτικό ένστικτο του ανθρώπου, δηλαδή το επιθετικό και αμυντικό ένστικτό του γίνεται εύθρυπτο. Δεν μπορεί να απαλλαχτεί κανείς από τίποτε, δεν μπορεί να τελειώσει με τίποτε, δεν μπορεί να απωθήσει τίποτε – όλα πληγώνουν. Άνθρωποι και πράγματα έρχονται κοντά με φορτικό τρόπο, τα βιώματα αφήνουν βαθιά ίχνη, η μνήμη είναι μια πυορροούσα πληγή.»<sup>46</sup>

Κατά συνέπεια, η αντίδραση είναι κάτι που ενεργοποιείται, επειδή λαμβάνει ως αντικείμενο τον ερεθισμό εντός της συνείδησης. Την ίδια στιγμή η αντίδραση στα ίχνη περιορίζεται στο ασυνείδητο ως μη αισθητή. Η ενεργός αυτή δύναμη εκτελεί χρέη φύλακα ή θυρωρού, αφού εμποδίζει τη σύγχυση των δυο ειδών αντενεργών μηχανισμών. Πρόκειται για δύναμη ενεργό της οποίας η δραστηριότητα είναι λειτουργική. Αν και πηγάζει από τη δραστηριότητα, αποσπάται στη συνέχεια από αυτήν. Για την ανανέωση της συνείδησης, χρειάζεται να λαμβάνει συνεχώς ένα δάνειο ενέργειας από το δεύτερο είδος αντενεργών δυνάμεων, να οικειοποιείται αυτήν την ενέργεια προκειμένου να την διαθέσει κατόπιν στη συνείδηση.<sup>47</sup>

Δεδομένης της σύνθετης αυτής διαδικασίας, μια δυσλειτουργία ή διαταραχή της ενεργού αυτής δύναμης είναι πιθανή. Ο άνθρωπος του οποίου ο μηχανισμός αυτός αφομοίωσης είναι προβληματικός, ομοιάζει με τον δυσπεπτικό. Στην περίπτωση που η ικανότητα λήθης έχει εκφυλιστεί, η συνείδηση γίνεται όλο και πιο σκληρή καθώς ο ερεθισμός έχει την τάση να συγχωνευτεί με το ίχνος μέσα στο ασυνείδητο και, ταυτόχρονα, η αντίδραση στα ίχνη ανέρχεται στη συνείδηση και την καταλαμβάνει. Συνεπώς, την ίδια στιγμή που η αντίδραση στα ίχνη γίνεται αισθητή, παύει να ενεργοποιείται και η αντίδραση στον ερεθισμό. Με αυτόν τον τρόπο οι ενεργές δυνάμεις αποχωρίζονται το δυναμικό άσκησης της δραστηριότητάς τους με αποτέλεσμα να έχουμε επικράτηση των αντενεργών δυνάμεων σε

<sup>46</sup> Φρ. Νίτσε, *Ecce Homo*, § 1.6, σελ.33-34

<sup>47</sup> Ζιλ Ντελέζ, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σελ. 197

βάρος των ενεργών, δηλαδή η ίδια αντίδραση καπηλεύεται τη θέση της δράσης. Οι αντενεργές δυνάμεις δεσπόζουν πια συγκροτώντας μια δύναμη μεγαλύτερη από εκείνη των ενεργών δυνάμεων. Στην περίπτωση μάλιστα της υπολειτουργίας της λήθης, αυτή δε βρίσκει, πλέον, στο ένα σύστημα αντενεργών δυνάμεων την ενέργεια που χρειάζεται για να καταφέρει να απωθήσει το άλλο σύστημα και να ανανεώσει τη συνείδηση.<sup>48</sup>

Βάσει της παραπάνω ανάλυσης, το κύριο χαρακτηριστικό του μνησικάκου ανθρώπου είναι η υπερχειλίση της συνείδησης με μνημονικά ίχνη, δηλαδή ο υπερτονισμός της μνήμης μέσα στην ίδια τη συνείδηση. Η μνησικακία εμφανίζεται, τότε, ως μια αντίδραση, ιδιαίτερα αισθητή που όμως έχει πια απενεργοποιηθεί, ενώ εξελίσσεται στον πιο επιβλαβή τρόπο αντίδρασης, επιφέρει ακατάσχετη σπατάλη της νευρικής ενέργειας αγγίζοντας τα όρια της παθολογικής ασθένειας (Νίτσε, ΕΗ, §1.6). Η ασθένεια ως ασθένεια συνιστά για τον Νίτσε εκδήλωση της μνησικακίας:

«Η μνησικακία είναι το απαγορευμένο καθ' εαυτό για τον άρρωστο – το κακό γι' αυτόν αλλά μαζί, δυστυχώς, και η πιο φυσική του κλίση.»<sup>49</sup>

Ο φιλόσοφος μας παραπέμπει έτσι στο Βούδα, που αντίθετα με το χριστιανισμό, απέδωσε στη θρησκεία ένα ρόλο φυσικής υγιεινής αφού βασικός σκοπός της ήταν η ανάρρωση της ψυχής που απαιτούσε την απελευθέρωσή της από τη μνησικακία. Ο Νίτσε συνεχίζει λέγοντας πως η μνησικακία εκπορεύεται από την αδυναμία, είναι επιζήμια για τους αδύναμους ανθρώπους. Για τους ανθρώπους δε με ψυχικό σθένος και πλούτο αποτελεί ένα περιττό συναίσθημα (Νίτσε, ΕΗ, §1.6).

Ο μνησικάκος άνθρωπος είναι για τον Νίτσε ένα πλάσμα κατακλυσμένο από οδύνη γεγονός που οφείλεται στη διόγκωση της μνήμης. Η υπερίσχυση των αντενεργών δυνάμεων σε βάρος των ενεργών δυνάμεων δια της πλαγίας αυτής οδού διαμορφώνουν τον τύπο του μνησικάκου ανθρώπου. Η σκληρότητα και ακαμψία της συνείδησης, η δηλητηριώδης μνήμη των ιχνών τον οδηγούν σε μια εκδίκηση που εκδηλώνεται συμπτωματολογικά. Ο ίδιος αντιλαμβάνεται κάθε πλάσμα, κάθε αντικείμενο ως μια προσβολή, στο μέτρο βέβαια που γίνεται αποδέκτης μιας σειράς επιπτώσεων από αυτά. Πρόκειται για μια τοξική αντίδραση, μια εκδίκηση συγκροτούμενη στο φαντασιακό, καθώς η σύγκρουση με το αντικείμενο αντισταθμίζει την ανικανότητα του μνησικάκου να επενδύσει σε κάτι άλλο, διαφορετικό από

---

<sup>48</sup> Ζιλ Ντελέζ, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σελ. 197-198

<sup>49</sup> Φρ. Νίτσε, *Ecce Homo*, § 1.6, σελ.34

το ίχνος. Το πνεύμα της μνησικακίας τροφοδοτεί την εκδίκηση με εκείνο το μέσο που θα ανατρέψει τον ομαλό συγχρωτισμό ενεργών και αντενεργών δυνάμεων.<sup>50</sup>

Ο Ντελέζ ερμηνεύοντας την νιτσεική επεξεργασία πάνω στην μνησικακία σημειώνει πως η αποστέρηση και η εκδίκηση συνιστούν τα *a priori* της μνησικακίας. Ο μνησικάκος είναι ο αδύναμος που θριαμβεύει ως τέτοιος, ο εξεγερμένος δούλος που με την νίκη του μετασχηματίζεται σε μνησικάκο. Ο τύπος του δούλου (αντενεργός τύπος) ορίζεται από την τεράστια μνήμη που γεννά τη μνησικακία, ενώ ο τύπος του κυρίου (ενεργός τύπος) ορίζεται από την ικανότητα λήθης και ενεργοποίησης των αντιδράσεων. Επίσης, ο μνησικάκος διακατέχεται από μια δυσπιστία για το ωραίο, μια αδυναμία θαυμασμού και αγάπης. Μισεί οτιδήποτε αξιέραστο ή αξιοθαύμαστο, υποτιμά τα πάντα με κακεντρεχή αστεία και πομπώδεις ερμηνείες, διαβλέπει παντού έναν κίνδυνο, μια παγίδα που πρέπει να αποφύγει.<sup>51</sup>

Ένα άλλο γνώρισμα της μνησικακίας κατά τον Ντελέζ είναι η παθητικότητα. Για τον Νίτσε, όμως, το παθητικό δεν είναι το μη ενεργό, αλλά το αντενεργό, το απενεργοποιημένο, πρόκειται για το θρίαμβο της αντίδρασης στο βαθμό που παύει να ενεργοποιείται και γίνεται μνησικακία. Ο μνησικάκος είναι αυτός που θέλει αποκλειστικά να τον αγαπούν, να τον φροντίζουν, να τον τρέφουν. Είναι ο τύπος που βλέπει τα πράγματα μέσα από το πρίσμα του κέρδους και του οφέλους. Η μνησικακία κατόρθωσε να επικρατήσει στον κόσμο, εδραιώνοντας με αυτόν τον τρόπο την ηθική των δούλων που υπαγορεύεται αποκλειστικά από το δίπολο βλάβη / ωφέλεια.<sup>52</sup>

Βασική λειτουργία της ηθικής κατά τον Ντελέζ είναι η συγκάλυψη της ωφελμιστικής προοπτικής βάσει της οποίας πράττει ο δούλος. Στην πραγματικότητα, η ηθική των δούλων είναι η ηθική της ωφελιμότητας.<sup>53</sup> Σε αυτήν εντοπίζεται μεταξύ άλλων η προέλευση του περίφημου δίπολου «καλό και κακό». Ο δούλος έχει ένα δύσπιστο βλέμμα, μια καλόβολη περιφρόνηση για τις αρετές του δυνατού, και για το λόγο αυτό ερμηνεύει τη δύναμη και τον κίνδυνο ως εκφάνσεις του κακού. Για το δούλο, ο «κακός» προξενεί φόβο, ενώ σύμφωνα με την ηθική των κυρίων «καλός» είναι εκείνος που ηθελημένα προκαλεί το φόβο, και «άσχημος» αυτός που χρήζει περιφρόνησης. Για τον Νίτσε, η ηθική των δούλων διέπεται από μια σειρά αξιών, όπως η φιλοπονία, η υπομονή, η ταπεινότητα, η υποχρεωτική βοήθεια προς τον άλλον, ο οίκτος, η σταθερά θετική συμπεριφορά, χρήσιμες ιδιότητες ώστε να υποφέρει κανείς το βάρος της ύπαρξης (Νίτσε, ΠΚΚ, § 260).

---

<sup>50</sup> Ζιλ Ντελέζ, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σελ. 199-202

<sup>51</sup> Ζιλ Ντελέζ, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σελ. 202-204

<sup>52</sup> Ο.π., σελ. 204-205

<sup>53</sup> Ο.π.

Ο μνησικάκος θεωρεί το όφελος αναπόσπαστο δικαίωμά του και κάθε φορά που διαψεύδονται ή ματαιώνονται οι προσδοκίες του, εξαπολύει διηνεκείς κατηγορίες, συμπεριφορές που υποκαθιστούν την απενεργοποιημένη επιθετικότητά του, αφού αυτή συνιστά ζωογόνο στοιχείο της δύναμης:

«Το επιθετικό πάθος ανήκει τόσο αναγκαία στη δύναμη, όσο αναγκαία ανήκουν η εκδικητικότητα και το μίσος στην αδυναμία.»<sup>54</sup>

Αναμφίβολα, ο μνησικάκος άνθρωπος έχει ανάγκη από έναν εχθρικό προς αυτόν εξωτερικό κόσμο, εντός του οποίου θα οικοδομήσει την ηθική του. Μέσα σε αυτόν οι άλλοι εμφανίζονται ως κακοί, προκειμένου ο ίδιος να αναδειχθεί ως ο καλός. Η συστατική διατύπωση του δούλου «*Είσαι κακός, άρα είμαι καλός*» σηματοδοτεί την εξέγερση του δούλου απέναντι στον κύριο<sup>55</sup> με τελική έκβαση το θρίαμβο του δούλου και την συνεπακόλουθη επικράτηση της μνησικακίας.<sup>56</sup>

Ο Νίτσε αποδίδει τις εκάστοτε ευπάθειες του γαστρεντερικού συστήματος στο πνεύμα της μνησικακίας, στην τάση αυτή δυσπεψίας της μνήμης, κύριο γνώρισμα των πρωκτικών χαρακτήρων. Συναντάμε πολλαπλές εκφάνσεις αυτού του τύπου σε ψυχολογικό, ιστορικό, κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο:

« [...] υπάρχει κάτι το μη υγιές σ' αυτές τις ιερατικές αριστοκρατίες και στις κυρίαρχες συνήθειές τους, συνήθειες που είναι εχθρικές προς τη δράση, που θέλουν από τον άνθρωπο άλλοτε να μηρुकάζει τις σκέψεις του κι άλλοτε να αναστατώνεται από συναισθηματικές

---

<sup>54</sup> Φρ. Νίτσε, *Ecce Homo*, § 1.7, σελ.36

<sup>55</sup> Ο Χέγκελ συλλαμβάνει διαφορετικά από τον Νίτσε τη διαλεκτική σχέση κυρίου – δούλου. Στην προσπάθειά του να απαντήσει με ποιον τρόπο καταλήγουμε στην ελεύθερη, έλλογα ρυθμισμένη πολιτική συλλογικότητα, ο Χέγκελ υποστηρίζει ότι κάτι τέτοιο μπορεί να επιτευχθεί αναγκαστικά δια του αντιθέτου της, δηλαδή μέσα από την αυθαιρεσία, τη βία και την ανελευθερία. Αν η Συνείδηση είναι προϊόν των γνωστικών δυνάμεων του ανθρώπου, η Αυτοσυνείδηση είναι προϊόν των βουλητικών του δυνάμεων. Σύμφωνα με τον Χέγκελ, η βούληση εμφανίζεται αρχικά, ως επιθυμία, δηλαδή, ως πρόθεση ιδιοποίησης και ανάλωσης του αντικειμένου. Τι συμβαίνει όμως τη στιγμή που στον ορίζοντα εμφανίζεται μια άλλη βούληση, αποφασισμένη εξίσου να ιδιοποιηθεί για λογαριασμό της το αντικείμενο; Εγκαινιάζεται τότε ένας δραματικός αγώνας ζωής και θανάτου, όπου αναγκαστικά η μία συνείδηση πρέπει να εξαλειφθεί, να περιέλθει δηλαδή στην κατάσταση αντικειμένου. Είτε η μία θα φονευθεί, λοιπόν, είτε θα ανταλλάξει τη ζωή της με την ελευθερία της αποποιούμενη την ίδια της την υποκειμενικότητα – θα γίνει δηλαδή «πράγμα», υπόδουλο σώμα στην υπηρεσία της απόλαυσης του κυρίου. Ωστόσο, η ιστορία όμως δεν τελειώνει εδώ, καθώς βασικό γνώρισμα της ανθρώπινης υποκειμενικότητας είναι, εκτός από την ίδια την επιθυμία, το αίτημα αναγνώρισης, η δεύτερη βαθμίδα της βούλησης. Ο κύριος αφενός επιθυμεί να αναγνωριστεί ως τέτοιος, και αυτό μπορεί να γίνει μόνο από μία άλλη ελεύθερη συνείδηση, άρα η αναγνώρισή του εξαρτάται από την ανεσταλαμμένη ελευθερία του δούλου· αφετέρου, η ίδια του η απόλαυση τώρα διαμεσολαβείται από την εργασία του δούλου, από τον οποίο έτσι εξαρτάται διπλά. Κατά την τρίτη διαδοχική στιγμή, λήγει η αντιπαλότητα καθώς η σχέση κυριότητας φαίνεται να έχει παγιωθεί μονόπλευρα. Σε αυτήν τη φάση ο κύριος αποδεικνύεται δούλος τού δούλου, και δεν έχει άλλη επιλογή από να προβεί στην αναίρεση της σχέσης δουλείας μέσα από την αμοιβαία αναγνώριση και ελευθερία. Ο κύριος του Χέγκελ δεν είναι ο νιτσεϊκός δημιουργός των αξιών. Καταναλώνει χωρίς να εργάζεται και είναι εξαρτημένος από το δούλο, παύει να είναι το αδρανές πράγμα εγκαταλείποντας τη βούληση για δύναμη. Βλ. Γκέοργκ Χέγκελ, *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, Τόμος Ι & ΙΙ, εισαγωγή – μετάφραση: Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα- Γιάννενα 1993-1995.

<sup>56</sup> Ζιλ Ντελέζ, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σελ. 205

εκρήξεις: συνέπειά τους μοιάζει να είναι εκείνη η ευπάθεια των εντέρων και η νευρασθένεια που πλήττει αναπόφευκτα τους ιερείς όλων των εποχών.»<sup>57</sup>

Ο Ντελέζ διαβλέπει στο θρίαμβο της μνησικακίας ένα θεμελιώδη παραλογισμό αφού πρόκειται για την πλασματική κατασκευή (fiction) μιας δύναμης χωρισμένης από αυτό που είναι ικανή να πράξει. Η δύναμη αυτή στο μέτρο που βρίσκεται απομονωμένη από τα αποτελέσματά της, θα κριθεί ένοχη, όταν ενεργήσει, ενώ αποτιμάται θετικά, όταν παραμένει ανενεργή. Συνεπώς, η δύναμη που καταναλώνει για να αυτοσυγκρατηθεί είναι πολύ μεγαλύτερη από την απαιτούμενη δύναμη για να ενεργήσει.<sup>58</sup>

Αν λάβουμε υπόψη μας ότι η ενεργός δύναμη χωρίζεται πλασματικά από τις δυνατότητές της, προκύπτει το ερώτημα τι απογίνεται στη συνέχεια αυτή η ενεργή δύναμη. Ο Νίτσε απαντά ότι, από τη στιγμή που αυτή η ενεργός δύναμη αλλοτριώνεται και στερείται των υλικών όρων άσκησής της, στρέφεται προς το εσωτερικό και κινείται πια εναντίον του εαυτού της. Αυτή η εσωτερίκευση συνιστά μια μέθοδο μετασχηματισμού της ενεργού δύναμης σε αντενεργή:

«Όλα τα ένστικτα που δεν εκφορτίζονται προς τα έξω, στρέφονται προς τα μέσα – το ονομάζω αυτό εσωτερίκευση του ανθρώπου. [...] Όλος ο εσωτερικός κόσμος [...] αναπτύχθηκε και διευρύνθηκε, κέρδισε σε βάθος, σε πλάτος, σε ύψος, όταν παρεμποδίστηκε η εκφόρτιση του ανθρώπου προς τα έξω [...] αυτή είναι η προέλευση της «άσχημης συνείδησης».<sup>59</sup>

Μέσα από τη διαδικασία αυτή εσωτερίκευσης, η άσχημη συνείδηση διαδέχεται τη μνησικακία. Η μνησικακία μεταλλάσσεται σε μια άτεγκτη προτροπή, μια σκληρή βούληση με σκοπό τη μετάδοση μιας νοσηρής ασθένειας. Συγκαλύπτει το μίσος της με το πέπλο της λυτρωτικής αγάπης. Στόχος της μνησικακίας είναι να κατευθύνει τον κατηγορούμενο στην αναγνώριση των αδικημάτων του, να στρέψει το βλέμμα του ένδοθεν. Ο Ντελέζ παρατηρεί οξυδερκώς ότι η ενδοβολή της ενεργού δύναμης δεν αποτελεί αντίθετο της προβολής, αλλά κύρια συνέπεια και εξέλιξη της αντενεργού προβολής. Όπως και στην μνησικακία, ο άνθρωπος της άσχημης συνείδησης είναι ο αντενεργός τύπος, ο δούλος. Στρεφόμενη πια εναντίον του εαυτού της, η ενεργός δύναμη αρκείται στην παραγωγή οδύνης. Αναζητά πια την απόλαυση στην οδύνη, στην ασθένεια, στην ασχήμια, στην αυτοτιμωρία, στην αυτοθυσία. (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙ, §18) Αντί να ρυθμίζεται από την ενεργό δύναμη, η οδύνη πολλαπλασιάζει τον εαυτό της. Ο Ντελέζ

<sup>57</sup> Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, Ι, § 6

<sup>58</sup> Ζιλ Ντελέζ, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, σελ.213

<sup>59</sup> Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, ΙΙ, §16

καταλήγει να ορίσει την άσχημη συνείδηση ως το *μιαρό εργοστάσιο* πολλαπλασιασμού της οδύνης μέσω εσωτερίκευσης ή ενδοβολής της δύναμης.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Ζιλ Ντελέζ, *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, σελ. 222-223

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2<sup>ο</sup> – Ενοχή, συνείδηση και ασυνείδητο στο έργο του Σίγκμουντ Φρόιντ

### Η ενοχή στον Φρόιντ

Ο εμπνευστής της ψυχαναλυτικής θεραπείας Σίγκμουντ Φρόιντ αντιλαμβάνεται τη θρησκεία ως μετουσιωτική λειτουργία του αισθήματος ενοχής, ενώ διαβλέπει μια αναλογία ανάμεσα στις ψυχαναγκαστικές συνήθειες και τα θρησκευτικά τελετουργικά.

Στο κείμενό του *Τοτέμ και Ταμπού*, ο Φρόιντ τοποθετεί την απαρχή της ενοχής στη γιορτή του τοτεμικού γεύματος στο οποίο τα έκπτωτα αδέρφια συγκεντρώθηκαν εκ νέου για να δολοφονήσουν και να καταβροχθίσουν τον πατέρα της πρωτόγονης ορδής, τερματίζοντας έτσι την κυριαρχία του. Το τοτεμικό γεύμα αποτελεί την πρώτη γιορτή της ανθρωπότητας και συνιστά αξιομνημόνευτη επανάληψη της έσχατης εγκληματικής πράξης που σηματοδότησε την κοινωνική συνύπαρξη, τη σύλληψη των ηθικών απαγορεύσεων και φυσικά τη θρησκεία (Φρόιντ, T&T, IV, §5).

Ο Βιεννέζος ψυχίατρος επεξηγεί την αμφιθυμική στάση που διέπει το πατρικό σύμπλεγμα και τη νευρωτική συμπεριφορά με τα αντικρουόμενα και αντιφατικά αισθήματα που αναπτύχθηκαν στην ομάδα των εξεγερμένων αδερφών. Η αγάπη και ο θαυμασμός προς τον πατέρα εναλλασσόταν με το μίσος διότι αυτός στεκόταν εμπόδιο στην ικανοποίηση των σεξουαλικών τους επιθυμιών, αλλά και στην ανάγκη τους να οικειοποιηθούν τη θέση του. Ο Φρόιντ διαπιστώνει ότι μετά την εκτόνωση του μίσους αναδύθηκαν στους αδερφούς απωθημένα συναισθήματα αγάπης χάρη στην επιθυμία ταύτισής τους με τον πατέρα. Η ηθική αυτή αντίδραση, πιθανώς, ενισχύθηκε από το γεγονός πως κανένας αδερφός δεν έλαβε πλήρη ικανοποίηση από τις συνέπειες του φόνου αφού κανένας γιος δεν αποδείχτηκε τελικά ιδιαίτερα ικανός να διαδεχτεί τον πατέρα. Έτσι, η αποτυχία προκάλεσε στα αδέρφια μια μορφή μεταμέλειας, που στη συνέχεια μετατράπηκε σε αίσθημα ενοχής το οποίο μεταβιβάστηκε φυλογενετικά σε όλη την πρωτόγονη κοινότητα. Ο νεκρός πατέρας έγινε πιο δυνατός μετά θάνατον με αποτέλεσμα οι γιοι του να προβούν σε εκείνες τις απαγορεύσεις που οι ίδιοι θέλησαν προηγουμένως να παραβιάσουν. Η ομάδα των εξεγερμένων αδερφών αποποιήθηκε την πράξη και τα οφέλη της, απαγορεύοντας μεν το φόνο του πατρικού υποκατάστατου, δηλαδή του τοτέμ, παραιτούμενη δε από την κατοχή των ελεύθερων πλέον γυναικών. Κατά συνέπεια, η τοτεμική θρησκεία απορρέει από το αίσθημα ενοχής των γιων, σε μια απόπειρα μετρίωσης του εν λόγω αισθήματος και συμφιλίωσης με τον δολοφονημένο πατέρα μέσα από

την αποκαλούμενη στην ψυχανάλυση διαδικασία της «εκ των υστέρων υπακοή» (Φρόιντ, T&T, IV, §5).

Ο Φρόιντ επισημαίνει ότι δυο κεντρικά ταμπού του τοτεμισμού, η αιμομιξία και ο τοτεμισμός προέρχονται από το αίσθημα ενοχής και συμπίπτουν με τις δυο απωθημένες επιθυμίες του οιδιπόδειου συμπλέγματος. Ο παραβάτης των δυο αυτών απαγορεύσεων θεωρείτο ένοχος ανόσιων εγκλημάτων στις πρωτόγονες κοινότητες. Για τον Βιεννέζο ψυχαναλυτή, η αμφιθυμική ένταση που χαρακτηρίζει το πατρικό σύμπλεγμα ενυπάρχει τόσο στον τοτεμισμό όσο και σε κάθε θρησκεία. Η θρησκεία του τοτέμ δεν παραπέμπει μόνο στις πράξεις μεταμέλειας και απόπειρες συμφιλίωσης, αλλά συνηχεί και την ανάμνηση του θριάμβου πάνω στην πατρική εξουσία. Η χαρά που έφερε μια τέτοια νίκη συγκρότησε σταδιακά το έθιμο της αναμνηστικής εορτής του τοτεμικού γεύματος κατά το οποίο αίρονται οι απαγορεύσεις της υπακοής εκ των υστέρων. Κατά τη γιορτή αυτή έχουμε μια αναβίωση της πατροκτονίας μέσω της θυσίας του ζώου – τοτέμ. Η αναγκαιότητα τήρησης μιας τέτοιας τελετουργίας εξυπηρετούσε στην ενδοβολή των πατρικών χαρακτηριστικών που έτειναν να απαλειφθούν εξαιτίας των ραγδαίων αναπροσαρμογών που απαιτούσαν οι νέες μορφές ζωής. Το σχήμα του εξεγερμένου γιου εμφανίζεται συνήθως κεκαλυμμένο σε πολλά κατοπινά θρησκευτικά μορφώματα. Στην πραγματικότητα, όλες οι θρησκείες που εμφανίστηκαν στην πορεία της ιστορίας συνιστούν απόπειρες επίλυσης του ίδιου προβλήματος, διαφέρουν ωστόσο μεταξύ τους ως προς τα μέσα που χρησιμοποίησαν και φυσικά το πολιτισμικό πλαίσιο εντός του οποίου αναδύθηκαν (Φρόιντ, T&T, IV, §5).

Ο πατέρας της ψυχανάλυσης σημειώνει ότι δεν γίνεται να αγνοήσουμε την δυναμική των τάσεων που οδήγησαν στην πατροκτονία, αν παρατηρήσουμε τις συνέπειες από τα μετουσιωμένα σε μεταμέλεια τρυφερά συναισθήματα απέναντι στον πατέρα. Για μεγάλο χρονικό διάστημα, τα κοινωνικά αδελφικά συναισθήματα έγιναν αφορμή για ποικίλες ανακατατάξεις μέσα στην κοινωνική οργάνωση, όπως την εδραίωση της ιδέας της ιερότητας των κοινών δεσμών αίματος, αναδεικνύοντας έτσι την ανάγκη αλληλεγγύης μεταξύ των μελών μιας φυλής. Λειτουργώντας ο ένας ως εγγύηση για τον άλλον, τα αδέλφια διασφαλίζουν ότι κανείς δε θα απειλήσει τον άλλο, με τον ίδιο τρόπο που αυτοί απείλησαν τον πατέρα της πρωτόγονης ορδής. Η επιβαλλόμενη από τη θρησκεία απαγόρευση του φόνου του ζώου -τοτέμ συμπληρώνεται από την απαγόρευση της αδελφοκτονίας που στο χριστιανισμό αποκρυσταλλώθηκε στην εντολή «οὐ φονεύσεις». Η ανθρωπολογική αυτή μετάβαση από την πατρική ορδή στην αδελφική ομάδα βασίστηκε σε ένα δεσμό αίματος που συγκρότησε μια κοινότητα της οποίας η συνοχή υπαγορεύτηκε από τη συνενοχή σε ένα από κοινού διαπραχθέν έγκλημα. Αντίστοιχα, η θρησκεία θεμελιώθηκε πάνω σε ένα αντίστοιχο αίσθημα ενοχής και



ανάγκη μεταμέλειας για το ίδιο έγκλημα, ενώ η ηθικότητα κατέστη απαραίτητη για την κοινότητα ως μορφή εξιλέωσης ή μετρίωσης που επιζητά το συλλογικό αίσθημα ενοχής (Φρόιντ, T&T, IV, §5).

Σύμφωνα με τον Φρόιντ, η ατομική ψυχανάλυση μας αποκαλύπτει ότι η μορφή του οποιουδήποτε θεού της πατριαρχίας είναι δομημένη με πρότυπο την πατρική φιγούρα, εννοώντας πως η σχέση πίστης προς το θεό αντικατοπτρίζει τη σχέση που ο καθένας διατηρεί με τον πραγματικό πατέρα. Ο θεός δεν είναι παρά μια παραλλαγή ενός εξιδανικευμένου πατέρα. Η πατρική λειτουργία, κατά τον Φρόιντ, χρήζει προσοχής προκειμένου να κατανοήσει κανείς σε βάθος την ιδέα του θεού. Μας προτρέπει, για το λόγο αυτό, να συγκεντρώσουμε την προσοχή μας στους πιστούς που προσφωνούν το θεό «πατέρα», όπως άλλωστε και το τοτέμ θεωρούνταν πρόγονος της φυλής. Ο Φρόιντ προχωρά στην υπόθεση ότι το τοτέμ δεν ήταν τίποτε άλλο παρά μια πρώτη μορφή υποκατάστατου του πατέρα, ενώ ο θεός συνιστά μια μεταγενέστερη μορφή η οποία ενσωματώνει τις ανθρώπινες ποιότητες του πατέρα. Καταλήγει στο συμπέρασμα πως μια τέτοιου είδους επινόηση, που πηγάζει από τον πόθο του πατέρα, μπορεί να υπάρξει υπό την προϋπόθεση ότι έχει σημειωθεί μια ουσιαστική αλλαγή στη σχέση με τον πατέρα (Φρόιντ, T&T, IV, §6).

Για τον εμπνευστή της ψυχανάλυσης, η παρακμή του τοτεμισμού και η επακόλουθη διόγκωση του πόθου για τον πατέρα μπορεί να οφείλεται στην ψυχική απομάκρυνση από τα εξημερωμένα πια ζώα. Παράλληλα, στις κοινωνίες όπου επικράτησε η πρωτόγονη, δημοκρατική, αδελφική ισότητα, οι αδελφοί σταδιακά παραιτήθηκαν της οργής απέναντι στον πατέρα, που τους είχε προηγουμένως ωθήσει στην πατροκτονία, και σε συνδυασμό με το γεγονός πως σε κανέναν δεν επιτρεπόταν να καρπωθεί την πατρική παντοδυναμία, άρχισαν να νιώθουν πλέον την ανάγκη ενός ιδανικού που θα αναβίωνε το μεγαλείο του φονευθέντα πατέρα. Το παλιό ιδανικό του πατέρα αναβίωσε σταδιακά με τη λατρεία ξεχωριστών προσώπων της κοινότητας που στη συνέχεια τους απέδωσαν θεϊκά γνωρίσματα. Στην κλασική αρχαιότητα, η ιδέα ενός αποθανόντα θεού και η αναγόρευση ενός νέου ήταν διαδεδομένη συνήθεια. Η καθιέρωση του πρότινος δολοφονημένου πατέρα σε θεό και πρωταίτιο καταγωγής της φυλής αποτέλεσε μια προσπάθεια εξιλέωσης και ταυτόχρονα σηματοδότησε το πέρασμα από την χωρίς-πατέρα κοινωνία στην πατριαρχική. Η ίδια η συγκρότηση της οικογένειας κατάγεται από την παλιά πρωτόγονη ορδή και επέστρεψε στον πατέρα ένα σημαντικό μέρος των παλιότερων δικαιωμάτων του (Φρόιντ, T&T, IV, §6).

Δεδομένης της αλλαγής αυτής, στις τελετές θυσίας προς το θεό, ο πατέρας αναπαρίσταται τόσο ως θεός όσο και ως τοτεμικό σφάγιο. Η αμφιθυμική στάση του υιού προς τον πατέρα αποτυπώνεται στις δυο διαδοχικές σημασίες του θυσιαστικού τελετουργικού. Το

σκηνικό της υπερίσχυσης πάνω στον πατέρα προσφέρεται πια ως υλικό για την αναπαράσταση της νικηφόρας επιστροφής του. Ο πατέρας λαμβάνει ικανοποίηση για την προκληθείσα σε αυτόν προσβολή καθώς η θυσία στοχεύει στην υπόμνηση του ανόσιου χαρακτήρα της πατροκτονίας (Φρόιντ, T&T, IV, §6).

Με την πάροδο του χρόνου παρακμάζει η σχέση της θυσίας με την τοτεμική γιορτή και η θυσία καθίσταται μια τυπική προσφορά στη θεότητα. Ο θεός έχει ανυψωθεί και οι άνθρωποι μπορούν να τον προσεγγίσουν μόνο με τη βοήθεια των ιερέων. Την ίδια περίοδο εμφανίζονται οι θεόσταλτοι αυτοκράτορες που θεμελιώνουν την πατριαρχική διακυβέρνηση που τις περισσότερες φορές επιδεικνύει μια μεγάλη σκληρότητα. Οι υπάκουοι πλέον γιοί εκμεταλλεύονται το νέο αυτό status quo προκειμένου να αποφορτισθούν από το αίσθημα ενοχής τους. Η θυσία δεν είναι πλέον δική τους αρμοδιότητα, αλλά ο ίδιος ο θεός την απαιτεί από αυτούς. Στην εξελικτική αυτή φάση εντοπίζονται οι μύθοι, όπου ο θεός σκοτώνει το αφιερωμένο σε αυτόν ζώο που ουσιαστικά δεν είναι άλλο από τον ίδιο το θεό. Κατά τον Φρόιντ, η πράξη αυτή αποτελεί την έσχατη αποποίηση του παλαιού εκείνου εγκλήματος με το οποίο ξεκίνησε η κοινωνική συγκρότηση και το ενοχικό συναίσθημα. Σε ψυχαναλυτικό επίπεδο, ο Φρόιντ παρατηρεί ότι μια τέτοια μετάβαση φανερώνει την ικανοποίηση της εγκατάλειψης της παλαιάς πατρικής φιγούρας για χάρη μιας ανώτερης διάστασης του θεού στην οποία μάλιστα ο ίδιος έχει κατισχύσει της ζωώδους πλευράς του (Φρόιντ, T&T, IV, §6).

Ακολουθως, ο Φρόιντ διαπιστώνει ότι σε αυτή τη φάση παλινόρθωσης της εξουσίας του πατέρα τα εχθρικά συναισθήματα των γιών δεν έμειναν ανενεργά. Το αίσθημα ενοχής και η επαναστατική διάθεση του υιού έγιναν αιτία πολλαπλών αμφιθυμικών εκδηλώσεων απέναντι στις δυο νέες εκδοχές της πατρικής παντοδυναμίας, το θεό και το βασιλιά. Κάθε προσπάθεια συμφιλίωσης των δυο αυτών αντίρροπων δυνάμεων, που θα λειτουργούσε ως επίλυση του θρησκευτικού ζητήματος, υποχώρησε σταδιακά. Ο Φρόιντ υποστηρίζει πως με την καλλιέργεια της μητέρας-γης ο γιος επανεκδήλωσε συμβολικά την αιμομικτική του επιθυμία, λαμβάνοντας έτσι μεγαλύτερη σημασία εντός του ισχύοντος πατριαρχικού πλαισίου. Στη φάση αυτή, εμφανίζονται για πρώτη φορά μια σειρά από θεούς και νεανικές θεότητες, όπως ο Άδωνις και ο Άττιος<sup>61</sup>, που γίνονται αποδέκτες αγάπης και εύνοιας μητρικών θεοτήτων με τις οποίες προβαίνουν σε αιμομικτικές πράξεις, πράξεις που στη συνέχεια επισείουν την τιμωρία του

---

<sup>61</sup> Ο θεός Άδωνις αγαπημένος της θεάς Αφροδίτης σκοτώνεται από το ζηλότυπο Άρη μεταμορφωμένο σε κάπρο, ενώ ο Άττιος, που υπήρξε αγαπημένος της θεάς Κυβέλης, αυτοευνουχίστηκε σε κατάσταση μανίας σταλμένος από την ίδια τη θεά. Και οι δυο θεοί ανασταίνονται από την Αφροδίτη και τη Κυβέλη αντίστοιχα. Χρειάζεται εδώ να επισημάνουμε πως κανείς από τους δυο παραπάνω θεούς δε διατηρούσε αιμομικτικές σχέσεις, όπως ισχυρίζεται ο Φρόιντ, αλλά χαίρουν της εύνοιας των μητρικών θεοτήτων γεγονός που προκάλεσε συναισθήματα κτητικότητας από τις ίδιες τις θεές και ζήλειας από τρίτα πρόσωπα

οργισμένου θεού – πατέρα. Η ανάσταση, όμως, των νεαρών αυτών θεοτήτων αποτέλεσε το υλικό για την τελετουργική συγκρότηση ενός ακόμα υιού του θεού, του χριστιανικού (Φρόιντ, T&T, IV, §6). Για τον Βιεννέζο ψυχίατρο ο χριστιανισμός αποτελεί μια εξελιγμένη εκδοχή της θρησκείας του Μίθρα. Αντίστοιχα με τον Μίθρα, ο Χριστός, ο υιός του θεού της Παλαιάς Διαθήκης, αυτοθυσιάστηκε για να απαλλάξει την κοινότητα των αδελφών του από το προπατορικό αμάρτημα. Το προπατορικό αμάρτημα έλκει την καταγωγή του από την ορφική λατρεία και κατόπιν διαδόθηκε στις διάφορες φιλοσοφικές σχολές του αρχαίου κόσμου (Φρόιντ, T&T, IV, §6).

Ο Φρόιντ συνεχίζει την ανάλυσή του υποστηρίζοντας ότι στη χριστιανική μυθολογία πιθανότατα το προπατορικό αμάρτημα ήταν στραμμένο εναντίον του θεού – πατέρα. Αν υποθέσουμε, ότι ο Χριστός θυσιάστηκε για να λυτρώσει την ανθρωπότητα από το προπατορικό αμάρτημα, ενδέχεται αυτό να ήταν φόνος. Η ενοχή, για το αίμα που χύθηκε, οδηγεί στην αυτοθυσία του υιού, επιτυγχάνοντας έτσι τη συμφιλίωση με τον πατέρα – θεό, αλλά και την εξιλέωση από τον παλαιό εκείνο φόνο του πατέρα. Η ανθρωπότητα, κατά τον Φρόιντ, προέβη στην απερίφραστη παραδοχή της ενοχής της και την ύστατη προσπάθεια εξιλέωσής της μέσω της προσφοράς για θυσία του μοναδικού υιού. Ταυτόχρονα, η αυτοθυσία με σκοπό την εξιλέωση του πατέρα εξυπηρετεί και τις αμφιθυμικές ψυχικές διαθέσεις του υιού. Ο θάνατος και η ανάσταση του Χριστού φέρνουν τον ίδιο πλάι στο θεό-πατέρα του με αποτέλεσμα η νέα θρησκεία (Καινή Διαθήκη) να αντικαθιστά βαθμηδόν την παλαιά θρησκεία (Παλαιά Διαθήκη) του πατέρα. Η αναβίωση του αρχαϊκού τοτεμικού γεύματος μέσα από το τελετουργικό της θείας κοινωνίας αποτελεί δείγμα του παραγκωνισμού της παλαιάς από τη νέα θρησκεία. Η κοινότητα των αδελφών λαμβάνει και απολαμβάνει πλέον το αίμα και τη σάρκα του υιού και όχι του πατέρα και μέσω αυτής της καθαγιαστικής αυτής πρακτικής επιτυγχάνεται η ταύτιση με αυτόν (Φρόιντ, T&T, IV, §6).

Κατόπιν, ο Φρόιντ υποστηρίζει ότι η αμφιθυμία, δηλαδή η συνύπαρξη και σύγκρουση συναισθημάτων αγάπης και μίσους για ένα αντικείμενο, βρίσκεται στα θεμέλια πολλών σημαντικών πολιτισμικών δομών. Το φαινόμενο της αμφιθυμίας είναι κομβικής σημασίας για τον ανθρώπινο ψυχισμό και ο Φρόιντ συμπεραίνει πως, ενδεχομένως η αμφιθυμία, ήταν άγνωστη στον ψυχισμό έως ότου η σύγκρουση, που διέπει το πατρικό σύμπλεγμα, αποτυπώθηκε στο ανθρώπινο ασυνείδητο (Φρόιντ, T&T, IV, §7).

Ο Φρόιντ διερωτάται σχετικά με τον τρόπο διαιώνισης της ένοχης συνείδησης, η οποία συνδέεται με την πατροκτονία, που όμως είναι άγνωστη ή και αμφίβολη στις γενεές που ακολούθησαν και βέβαια σε κάθε μεμονωμένο άτομο. Προβαίνει λοιπόν στην υπόθεση, ότι πιθανότατα υπάρχει μια *συλλογική ή μαζική ψυχή* ανάλογη προς την *ατομική ψυχή* που

μεταβιβάζεται φυλογενετικά και ξέχωρα από την άμεση επικοινωνία και την παράδοση. Όπως διαπιστώνει και ο ίδιος, γνωρίζουμε ελάχιστα για μια τέτοια διαδικασία:

«Η κοινωνική ψυχολογία γενικά δείχνει πολύ μικρό ενδιαφέρον για το πώς επιτυγχάνεται η απαιτούμενη συνέχεια η απαιτούμενη συνέχεια στην ψυχική ζωή των διαδοχικών γενεών. Ένα μέρος αυτού του καθήκοντος αναλαμβάνεται από την κληρονομικότητα των ψυχολογικών προδιαθέσεων, οι οποίες όμως χρειάζονται ορισμένες ωθήσεις στην ατομική ζωή, ώστε να ξυπνήσουν και να ενεργοποιηθούν. Έτσι πρέπει να ερμηνεύσουμε τα λόγια του ποιητή: “Ο,τι κληρονόμησες από τους πατέρες σου κέρδισέ το για να γίνει δικό σου”».<sup>62</sup>

Λίγο αργότερα, στο κείμενο *Το Μέλλον μιας Αυταπάτης*, ο Φρόιντ προσπάθησε να εξηγήσει σε τι μπορεί να οφείλεται η αντικατάσταση ενός ζωόμορφου θεού, από όπου προέρχεται και ο τοτεμισμός, με έναν ανθρωπόμορφο. Απαντά στο παραπάνω ερώτημα παραπέμποντας στην έννοια της παιδικής απελπισίας, που είχε προηγουμένως εισάγει στο κείμενό του *Αναστολή, σύμπτωμα και άγχος* (1926). Η σωματική και ψυχική απελπισία του μικρού παιδιού είναι αυτή που ωθεί το παιδί να ζητήσει αρχικά τη φροντίδα της μητέρας και, κατόπιν, την προστασία του πατέρα που συνήθως εμπνέει στο παιδί ένα κράμα φόβου και θαυμασμού. Κατά τον Φρόιντ, ο συνδυασμός του συναισθήματος αδυναμίας και απελπισίας συνιστά κύρια πηγή προέλευσης του θρησκευτικού συναισθήματος (Φρόιντ, MMA, III).

Ο πατέρας της ψυχανάλυσης συνεχίζει πως οι θρησκευτικές ιδέες δε συνιστούν απλά και μόνο την πραγματοποίηση επιθυμιών, αλλά και ιστορικές ενθυμήσεις από την εποχή του πατέρα της πρωτόγονης ορδής, που μετά το φόνο του ανήχθη σε Θεό. Η θρησκευτική νεύρωση είναι η οικουμενική ιδεοψυχαναγκαστική νεύρωση και είναι κατάλοιπο της νεύρωσης της αρχαϊκής εποχής. Όπως και η νεύρωση του παιδιού, αυτή προέρχεται από το οιδιπόδειο σύμπλεγμα, δηλαδή τις σχέσεις του παιδιού με την πατρική φιγούρα. Κάθε φορά που ο εξελισσόμενος άνθρωπος αισθάνεται ότι είναι ταυτόχρονα παιδί, αναζητά προστασία από τις δυνάμεις που τον υπερβαίνουν, αποδίδοντας σε αυτές τα χαρακτηριστικά της πατρικής μορφής και δημιουργώντας κατόπιν τους θεούς, που τους φοβάται, αλλά τους αναθέτει την προστασία του. Ο Φρόιντ εικάζει ότι, με τον ίδιο τρόπο που απαλείφεται η παιδική νεύρωση με την ανάπτυξη του παιδιού, θα εξαφανιστεί τελικά και η θρησκεία (Φρόιντ, MMA IV).

---

<sup>62</sup> Σίγκμουντ Φρόιντ, *Τοτέμ και Ταμπού*, μτφρ. Χρήστος Αντωνίου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα, 1978, σελ. 197-198. Ο στίχος που παραθέτει ο Φρόιντ ανήκει στο πρώτο μέρος του *Faust* του Γκαίτε, στίχοι 682-683.

## Υπερεγώ και ένοχη συνείδηση

Στο κείμενο *Εγώ και το Αυτό* (1923), ο Φρόιντ θεωρεί το Ιδεώδες του Εγώ ή Υπερεγώ ως την υψηλότερη ουσία μέσα στον πολιτισμό η οποία συνήθως συγκροτείται μέσα από τη σχέση του κάθε παιδιού με το γονεϊκό ζεύγος. Παρόλο που το Εγώ εκπροσωπεί τον εξωτερικό κόσμο, τη λεγόμενη “πραγματικότητα”, το Υπερεγώ έρχεται αντίθεση με αυτό ως δικηγόρος – εκπρόσωπος του εσωτερικού κόσμου, δηλαδή του Αυτό. Οι διενέξεις μεταξύ Εγώ και Υπερεγώ, λειτουργούν ως καθρέπτης της πρωταρχικής αντίφασης ανάμεσα στον εξωτερικό-πραγματικό και τον εσωτερικό- ψυχικό κόσμο (Φρόιντ, E&A, III).

Σύμφωνα με τον Φρόιντ, το Εγώ υιοθετεί το σύνολο των επιτευγμάτων και κληροδοτημάτων που η βιολογία και τα πεπρωμένα του ανθρώπινου είδους έχουν εγγράψει στο Αυτό μέσω της συγκρότησης του Υπερεγώ, και αναβιώνει όλα αυτά κατά την ανάπτυξη της σχέσης του με τον εαυτό του. Εξαιτίας της ιστορίας του σχηματισμού του το Υπερεγώ εμφανίζει μια άρρηκτη σχέση με τη φυλογενετική κληρονομιά, το αρχαϊκό παρελθόν κάθε ανθρώπου. Με αυτόν τον τρόπο, ό,τι στο μακρινό παρελθόν ανήκε στις χαμηλότερες εκφάνσεις τού ψυχικού γίνεσθαι κάθε ατόμου, μετουσιώνεται σταδιακά, με τη μεσολάβηση του Υπερεγώ, στις υψηλότερες εκδηλώσεις της ανθρώπινης ψυχής. (Φρόιντ, E&A, III)

Ο πατέρας της ψυχανάλυσης συνεχίζει λέγοντας πως η θρησκεία, η ηθική και το κοινωνικό συναίσθημα αποτελούν δομικά περιεχόμενα του Υψηλού στο ανθρώπινο είδος και, στην προϊστορική περίοδο, τα τρία παραπάνω στοιχεία συνιστούσαν μια ενότητα, ενώ κληροδοτήθηκαν φυλογενετικά μέσα από το πατρικό σύμπλεγμα. Πιο συγκεκριμένα, η θρησκεία και οι ηθικές απαγορεύσεις προέκυψαν από την υπερνίκηση του οιδιπόδειου συμπλέγματος, τα δε κοινωνικά συναισθήματα από την ανάγκη απαλοιφής του ανταγωνισμού ανάμεσα στα μέλη-αδέλφια των επερχόμενων γενεών. Ο Φρόιντ αναφέρει, επίσης, ότι τα κοινωνικά συναισθήματα κάνουν την εμφάνισή τους ως υπερδομή που συγκαλύπτει τα συναισθήματα έχθρας και ζήλειας μεταξύ των μελών της ίδιας κοινότητας. Εξαιτίας της μη-δυνατότητας απελευθέρωσης των εχθρικών αυτών τάσεων, δημιουργείται μια ταύτιση με τους άλλους στη βάση ενός κοινού ιδανικού. (Φρόιντ, E&A, III)

Κατά συνέπεια, ο Φρόιντ τοποθετεί τη γένεση του θρησκευτικού συναισθήματος και κάθε θρησκείας στις υψηλές προσδοκίες του Υπερεγώ που ενίοτε αντικαθιστά την επιθυμία του πατέρα. Κάθε φορά που το Εγώ αντιπαραβάλλεται με το Ιδανικό του Εγώ (Υπερεγώ), νιώθει κατά την κρίση αυτή ανεπαρκές, γεγονός που επιφέρει το συναίσθημα της θρησκευτικής ταπείνωσης, το οποίο επικαλείται κάθε πιστός στη σχέση του με το Θεό. Κατά την ανάπτυξη

της θρησκευτικής συνείδησης, δάσκαλοι και κάθε λογής αυθεντίες υποκαθιστούν την πατρική λειτουργία. Οι απαγορεύσεις και οι προσταγές τους έχουν ισχυρό αντίκτυπο μέσα στο Υπερεγώ, ώστε να ασκούνται πλέον ηθικές κρίσεις μέσω της συνείδησης. Η ανακύπτουσα ένταση μεταξύ του Υπερεγώ και των επιλογών του Εγώ συντελεί στην εμφάνιση του ενοχικού αισθήματος (Φρόιντ, E&A, III).

Ακολούθως, ο Φρόιντ διαμόρφωσε την υπόθεση πως ένα μέρος του ενοχικού συναισθήματος δεν μπορεί παρά να συντηρείται στο ασυνείδητο καθώς η συγκρότηση της συνείδησης είναι συνδεδεμένη με το οιδιπόδειο σύμπλεγμα που επίσης εγγράφεται με ασυνείδητο τρόπο. Μια τέτοια διαπίστωση οδηγεί τον Φρόιντ στο παράδοξο συμπέρασμα ότι ο μέσος άνθρωπος μπορεί να είναι πολύ πιο ανήθικος απ' όσο δηλώνει και πολύ πιο ηθικός απ' όσο πιστεύει, υπονοώντας, πιθανώς, ότι η ανθρώπινη φύση υπερβαίνει ό,τι το Εγώ φέρει ως γνώση (Φρόιντ, E&A, V).

Στο έργο *Ο πολιτισμός πηγή της δυστυχίας* (1930), μια ψυχαναλυτική μεταγραφή, θα λέγαμε, της νιτσεϊκής *Γενεαλογίας της Ηθικής*, ο Βιεννέζος ψυχίατρος συνεχίζει να επεξεργάζεται το ζήτημα της ενοχής μέσα όμως από μια ανθρωπολογική ματιά. Θεωρεί ότι το αίσθημα της ενοχής αποτελεί το πιο σημαντικό πρόβλημα στην πολιτισμική εξέλιξη, ενώ η απώλεια της ευδαιμονίας, είναι εκείνο το τίμημα που καλείται να καταβάλει ο άνθρωπος για την πρόοδο του πολιτισμού (Φρόιντ, ΠΠΔ, VIII). Ο πολιτισμός χρησιμοποιεί ποίκιλα μέσα για να αναστείλει τα επιθετικά ένστικτα του ανθρώπου ή ακόμα και να τα εξουδετερώσει. Σύμφωνα με τον Φρόιντ, μέσα σε κάθε πολιτισμικό πλαίσιο η επιθετικότητα χρειάζεται να εσωτερικευθεί, να ενδοβληθεί και με τον τρόπο αυτό ανακατευθύνεται στον αρχικό τόπο προέλευσής της, το Εγώ. Εκεί την παραλαμβάνει ένα τμήμα του Εγώ, που αντιτίθεται στο υπόλοιπο ως Υπερεγώ. Το Υπερεγώ αποτελεί για τον Φρόιντ την ηθική συνείδηση η οποία κινείται επιθετικά προς το ίδιο το Εγώ και ακολούθως το τελευταίο την ασκεί σε άλλα άτομα προκειμένου να κυριαρχήσει. Ο Φρόιντ ονομάζει «ένοχη συνείδηση» την ένταση που προκύπτει ανάμεσα στο αυστηρό Υπερεγώ και στο υπόλογο σε αυτό Εγώ, ενώ η ίδια εκδηλώνεται ως ανάγκη τιμωρίας. Ο πατέρας της ψυχανάλυσης βλέπει στο Υπερεγώ έναν επιτηρητή ή φύλακα που κατέχει, εποπτεύει και καταστέλλει τις επικίνδυνες επιθετικές τάσεις του ατόμου. (Φρόιντ, ΠΠΔ, VII)

Στο σημείο αυτό, ο Φρόιντ διευκρινίζει ότι ο ψυχαναλυτής προσεγγίζει διαφορετικά το αίσθημα της ενοχής από τον ψυχολόγο. Θεωρεί ανεπαρκή την εξήγηση, πως η ενοχή είναι απλά και μόνο απόρροια από τη συνειδητοποίηση ότι έχουμε πράξει κάτι «κακό» ή έχουμε υποπέσει σε «αμαρτία» κατά τη θρησκευτική ορολογία. Ένοχος για τον ίδιο μπορεί να θεωρηθεί κάποιος που δεν καταλήγει να πράξει κάτι «κακό», αλλά αναγνωρίζει την πρόθεσή

του να το πράξει. Ο Φρόνιτ, σε αντίθεση με τον Νίτσε, απορρίπτει την ιδέα της καταγωγής της ενοχής στη διάκριση «καλού και κακού», λέγοντας πως το κακό δεν είναι απαραίτητα επιβλαβές για το Εγώ, αλλά σε πολλές περιπτώσεις είναι κάτι που το ίδιο το Εγώ το επιθυμεί διότι του προσφέρει μια μορφή ευχαρίστησης. Ο Φρόνιτ διατείνεται ότι θα πρέπει να αναζητήσουμε την αιτία της ενοχής σε κάποιο εξωτερικό κίνητρο που μας υποχρεώνει να βιώσουμε τη διάκριση καλού και κακού και συμπεραίνει ότι η τάση εξάρτησής μας από τους άλλους εξελίσσεται σε ένα πρωτογενές άγχος της απώλειας της αγάπης τους. Αν το άτομο στερηθεί την αγάπη του άλλου από τον οποίο και εξαρτάται, νιώθει εντελώς απροστάτευτο και ότι κινδυνεύει να τιμωρηθεί από τον άλλον, ως ένδειξη υπεροχής του (Φρόνιτ, ΠΠΔ, VII). Ο Φρόνιτ θεωρεί αγγογόνο αίτιο την πιθανότητα απώλειας της αγάπης ανάγοντας, έτσι, την αγάπη σε ανυπέβλητο κοινωνικό αγαθό:

«Το κακό είναι δηλαδή εκείνο για το οποίο απειλείται κανείς με απώλεια της αγάπης · από άγχος μπρος σε αυτήν την απώλεια πρέπει να το αποφεύγει κανείς.»<sup>63</sup>

Στη συνέχεια, ο Βιεννέζος ψυχίατρος αναδεικνύει την άρρηκτη σχέση της ενοχής με τη συνείδηση αναφέροντας πως οι περισσότερες περιπτώσεις μετάνοιας και μεταμέλειας εκδηλώνονται στον τόπο της συνείδησης με αποτέλεσμα να χρησιμοποιούμε τον όρο «ένοχη συνείδηση» αντί για αίσθημα ενοχής. Ωστόσο, ο Φρόνιτ υποστηρίζει ότι ο παραπάνω όρος δεν υποδηλώνει τίποτε περισσότερο από μια μορφή άγχους κοινωνικής προέλευσης απέναντι σε μια ενδεχόμενη απώλεια του προνομίου αγάπης. Με τον ίδιο τρόπο που τα παιδιά είναι υπόλογα στη γονεϊκή εξουσία, αντίστοιχα και οι πράξεις των ενηλίκων λογοκρίνονται διαρκώς από την ανθρώπινη κοινότητα. Τυχόν απόπειρές τους να κάνουν τις υποτιθέμενες «κακές πράξεις» με σκοπό βέβαια την ικανοποίησή τους, γίνονται πάντα κάτω από καθεστώς άγχους μήπως και ανακαλυφθούν από την εξουσία. Στη δεύτερη, όμως, αυτή εξελικτική φάση, η συνείδηση εμφανίζει μια ιδιαιτερότητα καθώς, όσο πιο πολύ ενάρετος γίνεται κάποιος, τόσο μεγαλύτερη αυστηρότητα και καχυποψία επιδεικνύει η συνείδηση γεγονός που μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι η αυστηρή και σταθερά επαγρυπνούσα συνείδηση είναι το κατεξοχήν γνώρισμα του ηθικού προσώπου (Φρόνιτ, ΠΠΔ, VII).

Σχετικά με το Υπερεγώ, ο Φρόνιτ υποστηρίζει ότι αυτό δεν είναι άλλο από την εσωτερίκευση της λειτουργίας της εξουσίας. Κατά τη διαδικασία αυτή, τα φαινόμενα της συνείδησης ανέρχονται σε ένα νέο αναβαθμό και από αυτήν ακριβώς τη στιγμή μπορούμε να

---

<sup>63</sup> Σίγκμουντ Φρόνιτ, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, μετάφραση: Γιώργος Βαμβαλής, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 2005, σελ. 93.

κάνουμε λόγο για συνείδηση και αίσθημα ενοχής. Στη φάση αυτή, παραγκωνίζεται οποιοδήποτε άγχος απέναντι σε πιθανή ανακάλυψη του ατόμου από την εξουσία, αφού το Υπερεγώ λειτουργεί ως παντεπόπτης ακόμη και των σκέψεων. Αν και το Υπερεγώ δεν έχει φαινομενικά κανένα λόγο να διαχειρίζεται δυσμενώς το Εγώ, εντούτοις λειτουργεί διωκτικά απέναντι σε αυτό προκαλώντας αισθήματα άγχους σε περιπτώσεις αποτυχίας ή αμαρτίας και έχει την τάση να σπρώχνει το Εγώ σε πράξεις αυτοτιμωρίας (Φρόιντ, ΠΠΔ, VII).

Κατά συνέπεια, ο Φρόιντ εντοπίζει τις απαρχές του συναισθήματος ενοχής στο άγχος απέναντι στην εξουσία και στο άγχος ενώπιον του Υπερεγώ. Το πρώτο μας υποχρεώνει να εγκαταλείψουμε τις εκάστοτε ενορμητικές ικανοποιήσεις και το δεύτερο επιμένει στην ικανοποίηση τυχόν απαγορευμένων επιθυμιών, εν γνώσει του Υπερεγώ, γεγονός που σε ένα ύστερο χρόνο επισείει την τιμωρία. Στη δεύτερη αυτή περίπτωση, η ορμική παραίτηση δεν είναι αρκετή αφού η επιθυμία συνεχίζει το έργο της, κάτι που προξενεί μια εσωτερική δυστυχία, μια ένταση της ένοχης συνείδησης (Φρόιντ, ΠΠΔ, VII).

Σύμφωνα με τον Φρόιντ, η επιθετικότητα της συνείδησης αναπαράγει την επιθετικότητα της εξουσίας και διερωτάται σχετικά με την προέλευση του αυστηρού χαρακτήρα της συνείδησης στους αγαθούς και πειθήνιους ανθρώπους. Ο Βιεννέζος ερευνητής μας δίνει μια απάντηση, που κατά τον ίδιο συνιστά απόρροια του ψυχαναλυτικού τρόπου σκέψης, αλλά δεδομένης της προαναφερθείσας επεξεργασίας του Νίτσε πάνω στο ίδιο θέμα, θα διαπιστώσουμε ότι ο Φρόιντ αναπαράγει μάλλον τις θέσεις του Νίτσε:

« [...] έτσι η κάθε ορμική παραίτηση γίνεται τώρα δυναμική πηγή της συνείδησης, κάθε νέα παραίτηση αυξάνει την αυστηρότητά ή η (απέξω επιβαλλόμενη σε εμάς) ορμική παραίτηση δημιουργεί τη συνείδηση, που απαιτεί μια περαιτέρω παραίτηση από τις ορμές.»<sup>64</sup>

Ο Φρόιντ επεκτείνει τη θεωρητική του ανάπτυξη λέγοντας ότι στο παιδί ενδέχεται να εμφανιστούν ισχυρές επιθετικές τάσεις, ανεξαρτήτως των ορμικών παραιτήσεων από τις οποίες ήδη έχει αναγκαστεί να παραιτηθεί. Το παιδί στον Φρόιντ επιλύει τη δυσχερή αυτή οικονομική κατάσταση μέσω του μηχανισμού της ταύτισης, δηλαδή ενδοβάλλει την απρόσβλητη αυτή μορφή εξουσίας, που συνήθως αντιπροσωπεύει ο πατέρας, η οποία στη συνέχεια μετασηματίζεται σε Υπερεγώ και θέτει υπό τον έλεγχό της την παιδική επιθετικότητα που υπό διαφορετικές συνθήκες το παιδί με μεγάλη χαρά θα έστρεφε εναντίον της πατρικής εξουσίας. Ο Φρόιντ εντοπίζει, ουσιαστικά, τη δημιουργία της συνείδησης στην καταπίεση που δέχεται η παιδική επιθετικότητα από τον πατρικό νόμο η οποία στη συνέχεια

---

<sup>64</sup> Σ. Φρόιντ, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, σελ. 98-99.



ενισχύεται περαιτέρω με νέες απαγορεύσεις. Η παιδική επιθετικότητα διαμορφώνεται σε μεγάλο βαθμό για τον Φρόιντ κατά το μέγεθος της πατρικής επιθετικότητας απέναντι στο παιδί. Με αντίστοιχο τρόπο, τυχόν αυστηρές διδακτικές πρακτικές που συναντά το παιδί κατά τη σχολική του εκπαίδευση συμβάλλουν στη διαμόρφωση ενός αυστηρού Υπερεγώ. Ο Φρόιντ φτάνει στο συμπέρασμα ότι έμφυτοι ιδιοσυγκρασιακοί παράγοντες, παράλληλα με εξωτερικούς περιβαλλοντικούς παράγοντες, συντελούν στη δημιουργία της συνείδησης και το σχηματισμό του Υπερεγώ (Φρόιντ, ΠΠΔ, VII).

Οι δυο παραπάνω επιθετικές τακτικές από την πλευρά του Υπερεγώ, δηλαδή ο φόβος της πατρικής τιμωρίας και η εκδικητική επιθυμία του παιδιού προς τον πατέρα, διασταυρώνονται και αλληλοσυμπληρώνονται. Ο Φρόιντ προσθέτει ότι χρειάζεται να συνυπολογίσουμε το φυλογενετικό παράγοντα διότι το συναίσθημα ενοχής υποδαυλίζεται από τον τρόπο που προκάλεσε ο πατέρας της πρωτόγονης ορδής στους γιους του, καθώς και τα συναισθήματα μετάνοιας που ένιωσαν οι ίδιοι μετά το φόνο του πατέρα τους. Από τη στιγμή που το μίσος έλαβε ικανοποίηση με την επιθετικότητα, αναδύθηκε η αγάπη μέσα από τη μετάνοια για την πράξη και συγκροτήθηκε μέσω της ταύτισης με τον πατέρα το Υπερεγώ στο οποίο μεταβιβάζεται κατεσταλμένη η τάση επιθετικότητας. Για τον πατέρα της ψυχανάλυσης η αγάπη και η ενοχή εξίσου είναι αναγκαίοι όροι για τη σύσταση της συνείδησης (Φρόιντ, ΠΠΔ, VII). Η σύγκρουση της πρωταρχικής αυτής αμφιθυμίας επαναλαμβάνεται ανάμεσα στο άτομο και τον πολιτισμό, στο εγώ και το Υπερεγώ, στο αίσθημα ενοχής και την αγάπη, στον «αιώνιο αγώνα ανάμεσα στον έρωτα και στην ορμή της καταστροφής ή του θανάτου».<sup>65</sup>

Στο ίδιο κείμενο, ο εμπνευστής της ψυχανάλυσης εμφανίζεται ιδιαίτερα σκεπτικός σχετικά με την πρόοδο του πολιτισμού. Δηλώνει ότι το ενοχικό συναίσθημα αποτελεί ένα κεντρικό πρόβλημα της πολιτισμικής ανάπτυξης, δεδομένου ότι κάθε πρόοδος έχει σαν τίμημα την αγνόηση της ανάγκης για ευτυχία και την αύξηση του αισθήματος ενοχής, το οποίο όμως παραγνωρίζεται ή αγνοείται παντελώς. Αυτό έχει ως συνέπεια το ενοχικό συναίσθημα να απωθείται στο ασυνείδητο, από όπου και εκδηλώνεται ως δυσφορία, την οποία κάθε φορά προσπαθούμε να δικαιολογήσουμε με μη-ρεαλιστικά κίνητρα. Κατά τον Φρόιντ, με τον ίδιο τρόπο που συγκροτείται ένα προσωπικό Υπερεγώ, δημιουργείται και το Υπερεγώ της εκπολιτισμένης κοινότητας, που εγείρει μερικές φορές πολύ αυστηρές απαιτήσεις, των οποίων η παράβλεψη ή η μη-τήρηση επισείουν μια μορφή τιμωρίας που εκκινεί από ένα άγχος της ηθικής συνείδησης. Οι πολιτισμικές αυτές απαιτήσεις διακρίνονται αρκετές φορές από μια υπερβολή, ιδίως αυτές που υπαγορεύονται από τη συλλογική ηθική, και προκαλούν νευρωτική

---

<sup>65</sup> Σ. Φρόιντ, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, σελ. 93.

συμπεριφορά στο άτομο που θα σπεύσει να τις ενστερνιστεί ή μπορεί να αφυπνίσουν έντονα αντιδραστικά συναισθήματα σε κάποιες ομάδες ατόμων. Ο Φρόιντ καταλήγει στη διαπίστωση ότι η πλειονότητα των πολιτισμικών διαδικασιών, η ανθρωπότητα στο σύνολό της, κατασκευάζει πλέον νευρωτικά υποκείμενα (Φρόιντ, ΠΠΔ, VIII). Ολοκληρώνει την επεξεργασία του σε ένα μάλλον απαισιόδοξο τόνο για το μέλλον του πολιτισμού και του ανθρώπου:

«Το μοιραίο ερώτημα της ανθρωπότητας μου φαίνεται πως είναι αν και σε ποιόν βαθμό θα καταφέρει η πολιτισμική της εξέλιξη να προφυλάξει τη συμβίωση των ανθρώπων από τη βλάβη που προέρχεται από την ανθρώπινη ορμή της επιθετικότητας και από την ορμή της αυτοκαταστροφής. Σε αυτή τη συνάφεια ιδιαίτερο ενδιαφέρον αποκτά ακριβώς η σημερινή μας εποχή. Οι άνθρωποι έχουν τελειοποιήσει τόσο πολύ την εξουσία τους πάνω στις φυσικές δυνάμεις, ώστε με τη βοήθειά της τους είναι εύκολο να αλληλοεξοντωθούν μέχρι τον τελευταίο. Τούτο το γνωρίζουν, και απ' αυτό προέρχεται ένα αρκετά μεγάλο μέρος της σημερινής τους ανησυχίας, της δυστυχίας τους, του άγχους τους.»<sup>66</sup>

## Ταμπού και ενοχή στους νευρωτικούς

Ο Φρόιντ κάνει λόγο για το αίσθημα ενοχής στις περιπτώσεις των ψυχαναγκαστικών ασθενών όπου αυτό συνήθως εμφανίζεται με τη μορφή αυτομομφών, ιδεοληπτικών σκέψεων εναντίον των οποίων μάχεται το άτομο καθώς τις θεωρεί επιλήψιμες ή μπορεί να εκδηλώνονται και με τη μορφή ντροπής.

Ειδικότερα, στο έργο του *Τοτέμ και Ταμπού* (1913), ο Φρόιντ επεξεργάζεται την έννοια του ταμπού η οποία είναι δίσημη. Αφενός η λέξη υποδηλώνει το ιερό, το καθαγιασμένο, αφετέρου σημαίνει το ανησυχητικό, το απαγορευμένο. Ο ίδιος ισχυρίζεται ότι οι συναρτώμενες με το ταμπού απαγορεύσεις δεν προέρχονται από κάποιο ηθικό ή θρησκευτικό κώδικα, αλλά είναι πρωταρχικές απαγορεύσεις. Τα ταμπού πιθανώς προήλθαν από το φόβο δαιμονικών δυνάμεων και κατόπιν απέκτησαν και τα ίδια δαιμονικά χαρακτηριστικά. Η πηγή προέλευσης του ταμπού είναι μια μαγική δύναμη που αποδίδεται σε πρόσωπα που τελούν υπό καθεστώς εξαίρεσης, όπως οι βασιλιάδες, οι ιερείς, οι γυναίκες σε εμμηνόρροια ή μπορεί να αποδίδεται ακόμη και σε τόπους. Σε κάθε περίπτωση, το ταμπού εγείρει ένα διττό συναίσθημα ανησυχίας και δέους (Φρόιντ, T&T, II, §1).

Ο πατέρας της ψυχανάλυσης επεκτείνει την παραπάνω επεξεργασία λέγοντας πως η ρίζα του ταμπού είναι μια απαγορευμένη πράξη για την οποία, όμως, δημιουργείται στο

---

<sup>66</sup> Σίγκμουντ Φρόιντ, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, VIII, σελ. 121-122

ασυνείδητο μια έντονη ροπή. Διαπιστώσαμε, μάλιστα, παραπάνω, ότι δυο κεντρικές απαγορεύσεις-ταμπού υπήρξαν ο φόνος του ζώου-τοτέμ και η σεξουαλική συνεύρεση με πρόσωπο διαφορετικού φύλου που ανήκει στο ίδιο τοτέμ. Το άτομο που παραβιάζει ένα ταμπού, ανάγεται τότε και το ίδιο σε ταμπού διότι φέρει την ιδιότητα να παρασέρνει τους υπόλοιπους σε πειρασμό δια αφύπνισης της ζήλειας. Η πράξη του, λοιπόν, κρίνεται μιαρή εξαιτίας της μεταδοτικής της δύναμης, και άρα πρέπει να αποφεύγεται (Φρόιντ, T&T, II, §2).

Σύμφωνα με τον Φρόιντ, υπάρχει μια αναλογία ανάμεσα στα ταμπού των πρωτόγονων φυλών και τις απαγορεύσεις των ιδεοψυχαναγκαστικών (ή ιδεοληπτικών) νευρωτικών. Η βασική ομοιότητα που ο Βιεννέζος ψυχίατρος διαγιγνώσκει ανάμεσα στις νευρώσεις και τα ταμπού είναι η αινιγματική και αδικαιολόγητη προέλευσή τους. Η πρωταρχική απαγόρευση, που συγκροτεί και τη βάση της νεύρωσης, είναι, ο φόβος της επαφής, όπως και στα ταμπού. Η απαγορευμένη επαφή είναι κατά κύριο λόγο η σωματική, αλλά και κάθε μεταφορική χρήση της έννοιας “έρχομαι σε επαφή με κάτι”. Οι ιδεοληπτικές απαγορεύσεις μετατίθενται δυναμικά μέσω συνειρμού από το ένα αντικείμενο σε άλλο καταλαμβάνοντας έτσι όλες τις καθημερινές πλευρές της ζωής του νευρωτικού. Όπως και στα ταμπού-απαγορεύσεις, στις ιδεοληπτικές νευρώσεις αποφεύγονται καταναγκαστικά πρόσωπα και πράγματα που θεωρούνται φορείς μιας μεταδοτικής μόλυνσης. Ενώ ορισμένες απαγορεύσεις εξυπηρετούν κάποιους εύλογους σκοπούς, κάποιες άλλες εμφανίζονται σε εμάς αναιτιολόγητες και ακατάληπτες, όπως τα τελετουργικά του εξαγνισμού ή της κάθαρσης με νερό (Φρόιντ, T&T, II, §2).

Ο Φρόιντ καταλήγει, έτσι, στη διαπίστωση ότι ο συνδεδόμενος με την απαγόρευση φόβος μας οδηγεί να παρατηρήσουμε στους νευρωτικούς και στους πρωτόγονους λαούς ένα αμφιθυμικό συναίσθημα ευχαρίστησης-δυσαρέσκειας κατά την παραβίαση των απαγορεύσεων. Η απαγόρευση αντιπροσωπεύει το συνειδητό κομμάτι, ενώ η ακατάπαυστη επιθυμία επαφής πηγάζει από το ασυνείδητο και, συνήθως, το πρόσωπο εμφανίζεται να έχει άγνοια αυτής της ασυνείδητης ροπής. Το γεγονός ότι η εξιλέωση της παραβίασης του ταμπού επέρχεται με μια παραίτηση, μας φανερώνει ότι ο βασικός λόγος σεβασμού ενός ταμπού συνίσταται στην απάρνηση εκπλήρωσης της επιθυμίας (Φρόιντ, T&T, II, §2).

Επιπλέον, στην περίπτωση της ιδεοληπτικής νεύρωσης, ο Φρόιντ παρατηρεί ότι πρωτοστατεί η παντοδυναμία των σκέψεων, μια ψυχική διαδικασία που συναντούμε στον πρωτόγονο άνθρωπο και παρουσιάζει αρκετές ομοιότητες με τη συνείδηση. Καθοριστικό στοιχείο της νευρωσικής συμπτωματολογίας δεν είναι τόσο η εμπειρική πραγματικότητα όσο η πραγματικότητα που γεννούν οι σκέψεις και οι ιδέες. Οι νευρωσικοί κατακλύζονται συνήθως από αλληπάλληλες σκέψεις και έντονες εικόνες, ασχέτως εάν αυτές οι σκέψεις συμφωνούν ή όχι με την εξωτερική πραγματικότητα. Για αυτόν το λόγο, ο Φρόιντ προσθέτει ότι το

συναίσθημα ενοχής του νευρωτικού δεν πηγάζει από τυχόν άσχημες πράξεις, που μπορεί να έχει διαπράξει, αλλά κυρίως από φαντασιωτικές πράξεις. Για παράδειγμα, ένας νευρωτικός μπορεί να φέρει ένα συναίσθημα ενοχής για τη φαντασίωση σκηνών φόνου δυσάρεστων για τον ίδιο προσώπων, αν και στην καθημερινή του ζωή ενδέχεται να φέρεται κόσμια προς τους συνανθρώπους του (Φρόιντ, T&T, III, §3).

Μέσα από την κατανόηση των ταμπού ο Φρόιντ ξεκινά να διαλευκάνει τις έννοιες της ηθικής και της ένοχης συνείδησης. Προσδιορίζει την ηθική συνείδηση ως την αντίληψη μιας εσωτερικής προστακτικής που λογοκρίνει τις επιθυμίες του νευρωτικού. Η ένταση, που προκαλεί στο νευρωτικό το πρόσταγμα αυτό της ηθικής του συνείδησης, δε διαφέρει, κατά τον Φρόιντ, από την επενέργεια που ασκεί το ταμπού στον πρωτόγονο, του οποίου η βεβήλωση μπορεί να συμβάλει στην ανάδυση ενός οδυνηρού συναισθήματος ενοχής. Το ενοχικό συναίσθημα και ο φόβος τιμωρίας συνιστούν, όπως αναφέραμε και παραπάνω, αμφιθυμικές εκδηλώσεις του πρωτόγονου, αλλά και του νευρωτικού (Φρόιντ, T&T, II, §4). Ο Φρόιντ συνοψίζει το ρόλο της αμφιθυμίας στους πρωτόγονους και στους νευρωτικούς:

«Πάντως μετά από όλα αυτά μπορούμε να δεχτούμε ότι η αμφιθυμία διαδραματίζει γενικά έναν μεγαλύτερο ρόλο στην ψυχική ζωή των πρωτόγονων από ό,τι στη ζωή των σύγχρονων πολιτισμένων ανθρώπων. Με την ελάττωση αυτής της αμφιθυμίας εξαφανίστηκε σταδιακά και το ταμπού, το σύμπτωμα συμβιβασμού της αμφιθυμικής σύγκρουσης. Οι νευρωτικοί όμως, που είναι αναγκασμένοι να αναπαράγουν την εσωτερική διαμάχη και το ταμπού που προκύπτει αυτή, θα μπορούσαμε να πούμε ότι έχουν μια αρχαϊκή ιδιοσυγκρασία σαν αποτέλεσμα αταβιστικού υπολείμματος, που η προσαρμογή της στις απαιτήσεις της πολιτισμένης ζωής τους εξαναγκάζει να σπαταλούν ένα υπέρμετρο ποσό ενέργειας.»<sup>67</sup>

Στην εξέλιξη της ψυχαναλυτικής του έρευνας, ο Φρόιντ τάσσεται αρχικά υπέρ της αντίληψης ότι τα συμπτώματα των νευρώσεων λειτουργούν στην ουσία ως αντισταθμιστικές ικανοποιήσεις για ματαιωμένες σεξουαλικές επιθυμίες. Στη συνέχεια, έχοντας ήδη δεχτεί επιρροές από άλλους ψυχαναλυτές, όπως η Μέλανι Κλάιν και ο Έρνεστ Τζόουνς, που υποστήριξαν ότι κάθε ανεσταλαμμένη ενόρμηση θα μπορούσε να συμβάλει στη διόγκωση του αισθήματος ενοχής, αναπροσαρμόζει την αρχική του άποψη σύμφωνα με την οποία τα λιβιδινικά τμήματα μιας απωθημένης ορμής μετασχηματίζονται σε συμπτώματα και τα επιθετικά μέρη μετατρέπονται σε αισθήματα ενοχής (Φρόιντ, ΠΠΔ, VIII).

Κατά τη μελέτη των νευρώσεων, ο Φρόιντ σημειώνει, ότι, ειδικότερα, στην ψυχαναγκαστική νεύρωση το αίσθημα ενοχής κατακλύζει εμφανώς τη συνείδηση, καταδυναστεύει τη ζωή του ασθενούς και δεν επιτρέπει την ανάδυση οποιουδήποτε άλλου

---

<sup>67</sup> Σίγκμουντ Φρόιντ, *Τοτέμ και Ταμπού*, II, §3, σελ. 88.

στοιχείου. Υποστηρίζει, δε, ότι η ενοχή παραμένει ασυνείδητη στη νεύρωση, αλλά εξακολουθεί να επηρεάζει αποφασιστικά τη ζωή του ασθενούς. Αναφερόμενος στην κλινική του εμπειρία, ο Φρόιντ διαπιστώνει πως οι αναλυόμενοι εκφράζουν δυσπιστία, όταν ο ίδιος τους αποδίδει ένα ασυνείδητο αίσθημα ενοχής που εκδηλώνεται μέσα από μια ασυνείδητη ανάγκη αυτοτιμωρίας. Ωστόσο, συμπληρώνει, υπάρχουν ασθενείς στην ψυχαναγκαστική νεύρωση που στερούνται καθαρής αντίληψης του αισθήματος ενοχής και το βιώνουν με τη μορφή ενός βασανιστικού άγχους, ιδίως σε καταστάσεις όπου χρειάζεται να ολοκληρώσουν κάποια καθήκοντα ή πράξεις. Σε συνέχεια της προηγούμενης διαπίστωσης, ο Φρόιντ κάνει την υπόθεση ότι το συναίσθημα της ενοχής δεν είναι παρά μια από τις διάφορες εκφάνσεις του άγχους που σε ακόλουθες φάσεις του συμπίπτει με το άγχος προς το Υπερεγώ (Φρόιντ, ΠΠΔ, VIII).

Επιπρόσθετα, ο εμπνευστής της ψυχανάλυσης επισημαίνει ότι πίσω από κάθε σύμπτωμα κρύβεται το άγχος, το οποίο κάποιες φορές υπερισχύει στη συνείδηση και άλλοτε μεταμφιέζεται τόσο επιδέξια, που το αποκαλούμε ασυνείδητο άγχος. Ελάχιστες φορές αναγνωρίζουμε την προερχόμενη από τον πολιτισμό ένοχη συνείδηση καθώς αυτή μένει σε μεγάλο βαθμό ασυνείδητη και, ακόμη και όταν αναδύεται στη συνείδηση, εμφανίζεται ως δυσθυμία ή αδυναμία ικανοποίησης (Φρόιντ, ΠΠΔ, VIII).

Ο Φρόιντ συνδέει επίσης τις επιταγές του Ιδεώδες του Εγώ (Υπερεγώ) με την ανάπτυξη του κοινωνικού αισθήματος που επιτυγχάνεται μέσω του μετασηματισμού των ομοφυλοφιλικών τάσεων σε κάθε άνθρωπο. Πιο συγκεκριμένα, οι ομοφυλοφιλικές ενορμήσεις συνεισφέρουν στο σχηματισμό των κοινωνικών ενστίκτων προσδίδοντας, έτσι, μια ερωτική διάσταση στη φιλία, στη συντροφικότητα και την αγάπη για την ανθρωπότητα. Η κοινωνική αυτή πλευρά του Ιδεώδους του Εγώ περιγράφεται ευκρινώς στο τέλος του κειμένου του Φρόιντ *Εισαγωγή στον Ναρκισσισμό* (1914). Εκεί, η ομοφυλοφιλία μετουσιώνεται σε ενοχή απέναντι στο φόβο της γονεϊκής τιμωρίας που γενικεύεται σε τρόπο απώλειας της αγάπης των άλλων:

«[...] είναι επίσης το κοινωνικό ιδανικό σε μια οικογένεια, σε μια τάξη, σε ένα έθνος. Εκτός από τη ναρκισσιστική λίμπιντο έχει δεσμεύσει και μια μεγάλη ποσότητα της ομοφυλοφιλικής λίμπιντο ενός προσώπου, η οποία με αυτόν τον τρόπο έχει επιστρέψει στο εγώ. Η μη ικανοποίηση λόγω της μη-εκπλήρωσης αυτού του ιδανικού αποδεσμεύει ομοφυλοφιλική λίμπιντο η οποία μετατρέπεται σε συναίσθημα ενοχής (κοινωνικό άγχος).»<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Σίγκμουντ Φρόιντ, «Εισαγωγή στον ναρκισσισμό», στο *Ναρκισσισμός, Μαζοχισμός, Φετιχισμός*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 1991, σελ. 42.

Ο εμπνευστής της ψυχανάλυσης διέγινωσε επίσης την ύπαρξη ενός αυξημένου συναισθήματος ενοχής σε περιστατικά υστερίας, στη μελαγχολία, στο γυναικείο αλλά και στον ηθικό μαζοχισμό, σε διαστροφές όπως η εκδήλωση του γυναικείου μαζοχισμού από άνδρες,<sup>69</sup> καθώς και σε νεαρά άτομα που καταφεύγουν στο έγκλημα. Στην τελευταία περίπτωση το ενοχικό συναίσθημα αποτελεί αιτία και όχι συνέπεια του εγκλήματος, ενώ το ενδεχόμενο σύνδεσης του ασυνείδητου αυτού αισθήματος ενοχής με μια πραγματική πράξη συνιστά εκτόνωση για το δράστη. (Φρόιντ, E&A, V).

## Ο ρόλος της συνείδησης στη φροϋδική ψυχαναλυτική θεωρία

Ο Φρόιντ τείνει να αντιλαμβάνεται τη συνείδηση ως ένα δεδομένο της προσωπικής εμπειρίας, το οποίο λειτουργεί μέσω της άμεσης διαίσθησης, δεν έχει κάτι αντίστοιχο και δεν επιδέχεται ακριβή περιγραφή ή εξήγηση. Ο ίδιος δεν έπαψε ποτέ να στηλιτεύει τη συμπεριφορική ψυχολογία, που γινόταν ολοένα και πιο δημοφιλής στην Αμερική στην εποχή του, αφού αυτή επικεντρωνόταν αποκλειστικά στα ψυχικά φαινόμενα που εκδηλώνονταν στον τόπο της συνείδησης και έκρινε ως περιττή την οποιαδήποτε ανίχνευση του ασυνείδητου (Φρόιντ, ΣΤΨ, XVII).

Από τις απαρχές ακόμα του ψυχαναλυτικού κινήματος, ο Βιεννέζος ψυχίατρος έδειξε ενδιαφέρον για το ζήτημα της γλώσσας καθώς στις θεραπείες του ενθάρρυνε τη μέθοδο των ελεύθερων συνειρμών (free associations) που ανάγουν την ψυχαναλυτική πρακτική σε μια θεραπεία λόγου (talking cure). Ο Βιεννέζος ψυχαναλυτής παρατηρώντας την ιδιαίτερη χρήση της γλώσσας από τον εκάστοτε ασθενή, ειδικότερα τις υστερικές συμβολοποιήσεις αντρών και γυναικών μέσα στις συνεδρίες, διαπίστωσε ότι, εκτός από τον ίδιο, που εκφραζόταν με τη βοήθεια της γλώσσας, το ίδιο το σύμπτωμα ήταν συμβολοποιημένο με πλήθος μεταφορών της καθομιλουμένης γλώσσας.<sup>70</sup>

Πιο συγκεκριμένα, ο Φρόιντ περιγράφει τη συνείδηση ως στιγμιαία ιδιότητα που προσδιορίζει τα εσωτερικά και εξωτερικά δεδομένα της αντίληψης μέσα στο σύνολο των ψυχικών φαινομένων και διεργασιών. Από τις πρώτες κιόλας θεωρητικές του επεξεργασίες, ο Βιεννέζος ερευνητής ορίζει τη συνείδηση ως λειτουργία του συστήματος «αντίληψη – συνείδηση», εξομοιώνοντας τη συνείδηση με την αντίληψη. Ο συχνός αυτός συσχετισμός της συνείδησης με την αντίληψη ωθεί τον Φρόιντ στη συγχώνευσή τους σε ένα σύστημα (το

<sup>69</sup> Βλέπε κείμενα Σ. Φρόιντ, Πένθος και Μελαγχολία (1917), Το οικονομικό πρόβλημα του μαζοχισμού (1924), Χτυπούν ένα παιδί - Συμβολή στη γένεση των σεξουαλικών διαστροφών (1919)

<sup>70</sup> J. Masson (editor & translator), *The Complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, σελ. 77

σύστημα ω ή W) το οποίο θα μετονομάσει στις μεταψυχολογικές του μελέτες του 1915 σε σύστημα αντίληψη- συνείδηση.<sup>71</sup> Μέσα από ένα τοπολογικό πρίσμα, το σύστημα «αντίληψη – συνείδηση» δρα περιφερειακά του ψυχικού οργάνου και χαρακτηρίζεται από την ικανότητα να συλλαμβάνει αισθητές ποιότητες του εξωτερικού κόσμου:

«Η συνείδηση μας δίνει αυτό που ονομάζουμε ποιότητες, δηλαδή αισθήσεις με μεγάλη ποικιλία διαφορών, οι οποίες εξαρτώνται από τις σχέσεις μας με τον εξωτερικό κόσμο. Στις διαφορές αυτές βρίσκονται οι σειρές, οι ομοιότητες κ.λ.π. αλλά δεν βρίσκει κανείς τίποτα το καθαρά ποσοτικό.»<sup>72</sup>

Ο Φρόιντ μέσα από ένα είδος λογικής επαγωγής διαχωρίζει το σύστημα συνείδηση- αντίληψη από εκείνο που λειτουργεί ως τόπο εγγραφής των μνημονικών ιχνών, δηλαδή το προσυνειδητό και ασυνειδητό. Ήδη στις *Θεωρητικές Υποθέσεις* (1895), ο τότε συνεργάτης του Φρόιντ, Γιόζεφ Μπρόουερ δηλώνει ότι το ίδιο σύστημα (συνείδηση – αντίληψη) αδυνατεί να εκπληρώσει τις αντιφατικές αυτές λειτουργίες, δηλαδή την γρήγορη αποκατάσταση της βασικής συνθήκης προκειμένου να προσλάβει νέες αντιλήψεις και να αποθηκεύσει τις προς αναπαραγωγή εντυπώσεις.<sup>73</sup> Ο Φρόιντ με τον Μπρόουερ προσπάθησαν από κοινού να κατανοήσουν το μηχανισμό των υστερικών φαινομένων στο κείμενο *Ο Ψυχικός Μηχανισμός των Υστερικών Φαινομένων* (1893) κάνοντας εκτενή αναφορά στη λειτουργία της συνείδησης. Συγκεκριμένα, οι δυο ερευνητές διαπιστώνουν ότι τα υστερικά συμπτώματα προέρχονται από οδυνηρές αναμνήσεις που διατηρούνται ή απωθούνται πέρα από τα όρια του συνειδητού.<sup>74</sup> Οι δυο ερευνητές αποδίδουν τις υστερικές εκδηλώσεις σε ένα διχασμό του συνειδητού, σε μια διπλή συνείδηση (double conscience), ενώ πλήθος δυσλειτουργιών της συνείδησης πηγάζουν από αυτό το διχασμό. Με αυτόν τον τρόπο, τα υστερικά συμπτώματα οφείλονται σε ένα παλαιότερο ψυχικό τραυματισμό που εκλύει ένα οδυνηρό καταπιεστικό ψυχικό φορτίο, πιθανότατα σεξουαλικά επενδεδυμένο, με άμεση συνέπεια την αποσύνδεση των παθογόνων αυτών παραστάσεων από τη συνείδηση. Στα πρώτα βήματα της ψυχαναλυτικής θεραπείας, η ίδια η απώθηση ερμηνεύεται ως μια εκούσια απόρριψη που συγγενεύει με τη διαδικασία της προσοχής (Φρόιντ - Μπρόουερ, ΜΓΥ, I, III).

---

<sup>71</sup> J. Laplanche & J.-B. Pontalis, *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, σελ. 460

<sup>72</sup> J. Laplanche & J.-B. Pontalis, *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, σελ. 460, βλ. επίσης S. Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, σελ. 393

<sup>73</sup> J. Laplanche & J.-B. Pontalis, *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, σελ. 461, βλ. επίσης J. Breuer, *Theoretisches, in Studien über Hysterie* (1895), σελ. 164

<sup>74</sup> «Ο υστερικός πάσχει κατά το μεγαλύτερο μέρος από αναμνήσεις», βλ. Γιόζεφ Μπρόουερ, Σίγκμουντ Φρόιντ «Για τον ψυχικό μηχανισμό των υστερικών φαινομένων» (1893) στο *Μελέτες για την Υστερία*, μτφρ: Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 2002, I, σελ. 42

Στην περίπτωση της ιδεοψυχαναγκαστικής νεύρωσης, ο Φρόιντ προσπαθεί να αναλύσει τις καταναγκαστικές πράξεις του «*Ανθρώπου με τα ποντίκια*» (Ο Ράττενμαν) και υπογραμμίζει ότι η σημασία αντίστοιχων πράξεων πηγάζει από το γεγονός ότι στην ιδεοψυχαναγκαστική συμπτωματολογία έρχονται σε σύγκρουση δυο τάσεις, η αγάπη, που έγκειται στη συνείδηση, και το ασυνείδητο μίσος, με απώτερο στόχο την ικανοποίηση και των δυο. Καθώς το μίσος δεν ανέρχεται στο συνειδητό, ο ιδεοψυχαναγκαστικός συνηθίζει να δικαιολογεί τις πράξεις του με εκλογικεύσεις έτσι ώστε το μίσος να διατηρηθεί στο ασυνείδητο. Στην περίπτωση αυτή, ο Φρόιντ σημειώνει ότι η αγάπη δεν άμβλυνε εντελώς το μίσος, αλλά το απώθησε στο ασυνείδητο και εκεί, προφυλαγμένο πλέον από τους μηχανισμούς της συνείδησης, διαδραματίζει το δικό του ρόλο στην ψυχική ζωή του ιδεοληπτικού. (Φρόιντ, ΤΙΑ-Ο Ράττενμαν, ΙΙ, Γ).

Για τον Φρόιντ, η συνείδηση θεμελιώνεται μέσα από μια μετουσιωτική διαδικασία των πρωταρχικών ενστίκτων. Κάθε παραίτηση από τα ένστικτα σημαίνει μια ιδιοποίηση δυναμικής ενέργειας από την πλευρά της συνείδησης, ενώ κάθε νέα απάρνηση συμβάλλει στην αυστηρότητα και αδιαλλαξία της συνείδησης (Φρόιντ, ΠΠΔ, ΙΙΙ).

### Σχέση συνείδησης-ασυνείδητου στην πρώτη τοπική διαίρεση του ψυχικού οργάνου

Ο Φρόιντ στο κείμενό του *Το Ασυνείδητο* (1915), συνάγει την ύπαρξη του ασυνείδητου μέσα από τη διαδικασία της απώθησης. Ο βασικός στόχος της απώθησης δεν έγκειται στην αναίρεση ή απάλειψη μιας εννοητικής αναπαράστασης, αλλά στην αναχαίτιση της συνειδητοποίησής της. Τα ερεθίσματα μια τέτοιας ασυνείδητης παράστασης μπορεί να επιδρούν μέχρι και το συνειδητό. Το απωθημένο για τον Φρόιντ, αν και ασυνείδητο, δεν απλώνεται στο σύνολο του ασυνείδητου τμήματος, αλλά αποτελεί μονάχα μέρος αυτού. Υποστηρίζει, δε ότι μπορούμε να αποκωδικοποιήσουμε το ασυνείδητο μέσω της μετατροπής του σε συνειδητό (Φρόιντ, ΜΚ- Το Ασυνείδητο, Ι).

Σύμφωνα με τον εισηγητή της ψυχανάλυσης, η αποδοχή της ύπαρξης του ασυνείδητου είναι δικαιολογημένη, καθώς τα δεδομένα της συνείδησης εμφανίζουν κενά τόσο σε υγιείς όσο και ασθενείς ανθρώπους. Φαινόμενα, όπως οι παραδρομές της γλώσσας, τα όνειρα, οι ιδεοψυχαναγκαστικές πράξεις, οι παραπραξίες θα στερούνταν κάθε νοήματος και αιτιολόγησης, εάν αξιώνουμε να τα κατανοήσουμε αποκλειστικά μέσα από τη συνείδηση. Ορμώμενος από τη διαπίστωση, ότι τα περιεχόμενα της συνείδησης είναι συνήθως περιορισμένα, ο Φρόιντ προβαίνει στη διαπίστωση ότι ένα μεγάλο μέρος των συνειδητών μας



γνώσεων βρίσκεται σε λανθάνουσα μορφή για μεγάλες χρονικές περιόδους, όπως για παράδειγμα οι λανθάνουσες αναμνήσεις, που για τον Φρόιντ συνιστούν αναμφίβολα κατάλοιπα της ψυχικής μας δραστηριότητας (Φρόιντ, ΜΚ -Το Ασυνείδητο, Ι).

Ένα επιπλέον επιχείρημα, που προβάλλει ο Φρόιντ, για την εγκυρότητα της ύπαρξης του ασυνείδητου, είναι ότι η εξερεύνησή του γίνεται με ορθολογικό τρόπο. Για τον Βιεννέζο ψυχαναλυτή η συνείδηση επιτρέπει μόνο τη γνώση των προσωπικών μας ψυχικών καταστάσεων, ενώ τείνουμε να συνάγουμε την ύπαρξη συνείδησης σε άλλους ανθρώπους κατ' αναλογία της δικής μας. Με λίγα λόγια, κατανοούμε την ψυχολογική συμπεριφορά των άλλων μέσω προβλητικής ταύτισης σε οποιονδήποτε άλλον του δικού μας συνειδησιακού δυναμικού. Εμπνεόμενος από τον Καντ, σύμφωνα με τον οποίον οφείλουμε να μην αγνοήσουμε τον υποκειμενικό παράγοντα ο οποίος επηρεάζει την αισθητηριακή μας αντίληψη οδηγώντας μας τις περισσότερες φορές σε ταύτιση του προϊόντος της αντίληψης με το αντικείμενό της, ο Φρόιντ υποδεικνύει αντίστοιχα να μην ταυτίζουμε το προϊόν αντίληψης της συνείδησης με την ασυνείδητη ψυχική επεξεργασία, αφού το προϊόν είναι παράγωγο της ασυνείδητης διαδικασίας (Φρόιντ, ΜΚ-Το Ασυνείδητο, Ι).

Μέχρι και την εποχή που ο Φρόιντ συγγράφει τα *Μεταψυχολογικά Κείμενα* του 1915, αυτός επεξεργάζεται τις ψυχικές διεργασίες μέσω της δυναμικής άποψης η οποία εστιάζει στη σύγκρουση μεταξύ ενορμητικής ενέργειας, επιθυμίας και της προερχόμενης από το Εγώ άμυνας, που αγωνίζεται ενάντια στην ανάδυση της απωθημένης αναπαράστασης στο ασυνείδητο. Στην πρώτη τοπική άποψη, ο Φρόιντ αναλύει τον ψυχικό μηχανισμό σε μικρότερα τμήματα, ωσάν αυτά να αποτελούν διακριτά τοπογραφικά σημεία ενός συνολικού χώρου. Προχωρά, έτσι, στη διάκριση του ψυχικού οργάνου σε ασυνείδητο, προσυνειδητό και συνειδητό. Ο Φρόιντ εισάγει την έννοια του προσυνειδητού παίρνοντας ως δεδομένο ότι μια ψυχική πράξη περνά συνήθως δυο φάσεις πριν γίνει συνειδητή μεταξύ των οποίων μεσολαβεί μια μορφή ελέγχου (λογοκρισία). Κατά την πρώτη φάση, η λογοκρισία αυτή πραγματοποιείται μεταξύ ασυνείδητου και συνειδητού και μπορεί να παρεμποδίσει τη διαδικασία συνειδητοποίησης, γεγονός που θα οδηγήσει και στην πλήρη απώθησή της. Εάν όμως λάβει έγκριση, τότε θα περάσει στη δεύτερη φάση και θα υπάγεται πλέον στο συνειδητό σύστημα. Ωστόσο, αν και εμπίπτει στο συνειδητό, η σχέση της προς τη συνείδηση δεν είναι και τόσο ξεκάθαρη. Αν και δεν είναι ακόμα συνειδητή, μπορεί κάλλιστα να καταστεί αντικείμενο της συνείδησης χωρίς μεγάλη αντίσταση. Για το λόγο αυτό, ο Φρόιντ έσπευσε να ορίσει ως *προσυνειδητό* αυτό το ενδιάμεσο τμήμα μεταξύ ασυνείδητου και συνείδησης, όπου κάτι καθίσταται δυνάμει συνειδητό (Φρόιντ, ΜΚ-Το Ασυνείδητο, ΙΙ).

Η κλινική εμπειρία οδηγεί τον Φρόιντ στη διαπίστωση ότι δεν επαρκεί μια απωθημένη αναπαράσταση να ανέλθει στο συνειδητό επίπεδο προκειμένου να υποχωρήσουν τα συμπτώματα που προκαλεί αυτή στον ασθενή. Καταλήγει, έτσι, στο συμπέρασμα ότι ο αναλυόμενος φέρει μια αναπαράσταση με διττή διάσταση. Η πρώτη ενέχει ακουστικά ίχνη της παράστασης και καθίσταται συνειδητή μετά από τυχόν ερμηνεία του αναλυτή και η δεύτερη αποτελεί την ασυνείδητη ανάμνηση της βιωμένης κατάστασης (Φρόιντ, ΜΚ-Το Ασυνείδητο, ΙΙ). Ο Φρόιντ συμπεραίνει σε αυτό το στάδιο της θεωρητικής του επεξεργασίας:

«Στην πραγματικότητα η απώθηση δεν αίρεται, αν η συνειδητή παράσταση δεν συνδεθεί με το ασυνείδητο μνημονικό ίχνος μετά την υπέρβαση των αντιστάσεων. Η επιτυχής άρση της απώθησης πραγματοποιείται μόνο με τη συνειδητοποίηση αυτής της σύνδεσης.»<sup>75</sup>

Στην προσπάθειά του να εξηγήσει το ρόλο των ενορμήσεων στο ασυνείδητο, ο Φρόιντ επισημαίνει ότι η ενόρμηση είναι ασυνείδητη και δεν μπορεί να ανέλθει στον τόπο της συνείδησης. Κατά τον Φρόιντ, αν η ενόρμηση δεν συνδεθεί με μια αναπαράσταση ή μια θυμική κατάσταση, τότε δεν έχουμε δυνατότητα να την γνωρίσουμε. Συνεχίζει την επεξεργασία του πραγματευόμενος τα συναισθήματα και τις θυμικές καταστάσεις, για τα οποία υποστηρίζει ότι είναι αποκλειστικά συνειδητά παρόλο που στην ψυχανάλυση γίνεται συχνά λόγος για ασυνείδητη αγάπη, μίσος, ή ασυνείδητο αίσθημα ενοχής. Ο εμπνευστής της ψυχανάλυσης επιχειρεί να αιτιολογήσει αυτήν την αντίφαση λέγοντας πως η αναπαράσταση μπορεί να γίνει ασυνείδητη μέσω απώθησης, ενώ οι τα συναισθήματα, οι αισθήσεις και οι θυμικές καταστάσεις μπορούν να παρουσιάζουν διάφορες, ποσοτικές παραλλαγές. Ωστόσο, παρατηρεί ότι η θυμική κατάσταση ενδέχεται να μετατραπεί σε ασυνείδητη μέσω πρόσδεσής της σε μια άλλη αναπαράσταση ή ακόμη μέσω της μετασχηματισμού της θυμικής κατάστασης σε άγχος. (Φρόιντ, ΜΚ- Το Ασυνείδητο, ΙΙΙ)

Παρόλο που ο ίδιος ο Φρόιντ υποστηρίζει ότι δεν υπάρχουν απόλυτα ασυνείδητες, θυμικές καταστάσεις με τον τρόπο που υπάρχουν ασυνείδητες αναπαραστάσεις, αναπροσαρμόζει αργότερα την άποψή του αυτή υποστηρίζοντας πως το ασυνείδητο σύστημα περιλαμβάνει κάλλιστα θυμικά σχήματα που μπορούν να ανέλθουν στη συνείδηση. Η ειδοποιός διαφορά προέρχεται από το γεγονός ότι οι μεν αναπαραστάσεις συνιστούν επενδύσεις που βασίζονται στα μνημονικά ίχνη, οι δε θυμικές καταστάσεις και τα συναισθήματα είναι παράγωγα διεργασιών αποφόρτισης που εμφανίζονται ως αναπαραστάσεις στο σύστημα «συνείδηση-αντίληψη» (Φρόιντ, ΜΚ-Το Ασυνείδητο, ΙΙΙ).

---

<sup>75</sup> Σίγκμουντ Φρόιντ, «Το Ασυνείδητο», στο *Μεταψυχολογικά Κείμενα του 1915*, μτφρ: Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 2005, σελ. 75-76

Θέλοντας να περιγράψει το ασυνείδητο σύστημα, ο Φρόιντ παρατηρεί ότι ορισμένα χαρακτηριστικά του ασυνείδητου δεν απαντώνται στο επόμενο υψηλότερο σύστημα. Το κεντρικό σύστημά του περιλαμβάνει πλήθος ενορμήσεων που βρίσκονται συντονισμένες μεταξύ χωρίς να εμποδίζει ή να απειλεί η μια την άλλη. Σε αυτό το σύστημα δεν υπάρχουν οι ποιότητες της άρνησης, της αμφιβολίας, της αντίφασης, της χρονικότητας, διαβαθμίσεις βεβαιότητας, ενώ όλες του οι διαδικασίες υπακούουν στη αρχή της ευχαρίστησης αγνοώντας την αρχή της εξωτερικής πραγματικότητας και την αντίθεση. Η ακατάπαυστη κινητικότητα των διάφορων επενδύσεων δημιουργεί φαινόμενα μετάθεσης και συμπύκνωσης που χαρακτηρίζουν την πρωτογενή ψυχική διαδικασία. Στη διαδικασία μετάθεσης, μια παράσταση δίνει όλη την ποσότητα επένδυσής της σε μια άλλη και στη συμπύκνωση γίνεται αποδέκτης του ποσού επένδυσης από άλλες παραστάσεις. Αντίστροφα, στο προσυνειδητό σύστημα υπερισχύει η δευτερογενής διαδικασία που διέπεται από την αναστολή της τάσης αποφόρτισης των επενδεδυμένων αναπαραστάσεων λόγω της εργασίας της λογοκρισίας. Επιπλέον, ο Φρόιντ διακρίνει τη συνειδητή μνήμη, που είναι αποκλειστικά εξαρτώμενη από το προσυνειδητό, από τα μνημονικά ίχνη, δηλαδή τα σημεία καθήλωσης των βιωμένων μέσα στο ασυνείδητο εμπειριών (Φρόιντ, ΜΚ-Το Ασυνείδητο, IV).

Ο Βιεννέζος ψυχαναλυτής συνεχίζει την ανάλυσή του σημειώνοντας ότι το ασυνείδητο δεν είναι ένα περιορισμένης σημασίας όργανο, απομεινάρι της ανθρώπινης εξέλιξης. Το ασυνείδητο αποκαλύπτεται συνεχώς μέσα από τα παράγωγά του, γεγονός που το καθιστά προσιτό σε εμάς, ενώ παραμένει άρρηκτα συνδεδεμένο με το προσυνειδητό επηρεάζοντας σταθερά το ένα το άλλο. Το ασυνείδητο είναι ένα ζωντανό μόρφωμα, αναπτύσσεται δυναμικά και διατηρεί πλήθος σχέσεων με το προσυνειδητό (Φρόιντ, ΜΚ-Το Ασυνείδητο, VI).

Επιστρέφοντας στο θέμα της διαδικασίας της συνειδητοποίησης, που δεν εξαντλείται σε μια απλή μετάβαση του ασυνείδητου στο συνειδητό, ο Φρόιντ προβαίνει στον ισχυρισμό ότι η πραγματική συνειδητοποίηση αυτού που αναδύεται στο προσυνειδητό ενέχει μια υπερεπένδυση, ένα είδος προόδου στην ψυχική δομή. Κάθε μετάβαση από το ένα σύστημα στο αμέσως επόμενο, κάθε ανέλιξη του ψυχικού οργάνου σε υψηλότερη βαθμίδα συνεπιφέρει και μια νέα λογοκρισία. Για τον εμπνευστή της ψυχανάλυσης, η συνειδητότητα, ως άμεσα παρατηρήσιμο γνώρισμα της ψυχικής ζωής, δεν είναι επαρκές δεδομένο για τη διάκριση των λειτουργιών του κάθε συστήματος. Αν εξαιρέσουμε το γεγονός, ότι όλα τα περιεχόμενα του συνειδητού δεν είναι αυτόματα συνειδητά και μπορεί να υφίστανται σε λανθάνουσα κατάσταση, τα κλινικά στοιχεία καταδεικνύουν ότι κάποια περιεχόμενα του προσυνειδητού αδυνατούν να περάσουν στο συνειδητό (Φρόιντ, ΜΚ-Το Ασυνείδητο, VI).

Ο Φρόιντ συνδέει επίσης το σύστημα της συνείδησης με τη λειτουργία της προσοχής. Διατυπώνει την υπόθεση ότι η πράξη της προσοχής, που τείνει να υπερεπενδύει την αντίληψη, συνιστά μια ενέργεια εκπορευόμενη από το Εγώ ή από την αντίληψη και βρίσκει τον προσανατολισμό ακολουθώντας ποιοτικές ενδείξεις της πραγματικότητας που της παρέχει η συνείδηση. Με αντίστοιχο τρόπο, η προσοχή εποπτεύει τις διεργασίες της σκέψης επιτρέποντας μια προσεκτική διευθέτησή τους από εκείνη που θα τους προσέφερε από μόνη της η αρχή της ευχαρίστησης ή ηδονής. Μέσω της συνεχούς πρόσληψης καινούριων ποιοτήτων, συμβάλλει ουσιαστικά στην κατάλληλη ρύθμιση και κατανομή των ψυχικά διακινούμενων επενδυτικών ποσοτήτων (Φρόιντ, ΕΤΩ, VII).

Στη συνέχεια, ο εισηγητής της ψυχανάλυσης αναδεικνύει την καθαρή δυνατότητα επικοινωνίας και αλληλεπίδρασης ενός ανθρώπινου ασυνείδητου με ένα άλλο παραμερίζοντας πλήρως το συνειδητό και συμπληρώνει ότι, κατά την ψυχαναλυτική θεραπεία, το συνειδητό συναντά πολλές δυσκολίες επηρεασμού προερχόμενες από το ασυνείδητο. Με αφορμή την προηγούμενη διαπίστωση, ο Φρόιντ εικάζει, έχοντας στο μεταξύ στο νου του κάποια παθολογικές περιπτώσεις, πως το ασυνείδητο μπορεί να είναι περισσότερο αυτόνομο από ό,τι νομίζουμε και εν τέλει ανεπηρέαστο στα περιεχόμενα του συστήματος συνειδητού – προσυνειδητού. Ένας πλήρης αποχωρισμός ή διάλυση ενός εκ των δύο συστημάτων μπορεί να προκαλέσει πλήθος ψυχικών νόσων. Ο Φρόιντ τότε διατείνεται ότι η ψυχαναλυτική μέθοδος, επεξεργαζόμενη τα παραγόμενα εντός των δυο συστημάτων ψυχικά μορφώματα, καλείται να επηρεάσει το ασυνείδητο μέσω του συνειδητού. Ωστόσο, όποιος ενδιαφέρεται να ασχοληθεί με μια μεταψυχολογική εποπτεία των ψυχικών διεργασιών, χρειάζεται να εστιάσει πρωτίστως στις σημαίνουσες διαφορές που αναπτύσσονται μεταξύ προσυνειδητού και ασυνείδητου και όχι μόνο σε αυτές που λαμβάνουν χώρα μεταξύ συνειδητού και προσυνειδητού (Φρόιντ, ΜΚ-Το Ασυνείδητο, VI).

Για την καλύτερη προσέγγιση του ασυνείδητου, ο Φρόιντ σύστησε την παρατήρηση της γλώσσας των σχιζοφρενών, καθώς στους νευρωτικούς και στους υστερικούς το απωθημένο αντιστέκεται σθεναρά να περάσει στη συνειδητό και σε αρκετές περιπτώσεις μια τέτοιου είδους συνειδητοποίηση μπορεί να μην είναι επωφελής για το άτομο. Ειδικότερα, ο Φρόιντ εντόπισε στους σχιζοφρενείς την επικράτηση της λεκτικής σχέσης, όπου οι λέξεις λαμβάνουν μεγαλύτερη σημασία από τα ίδια τα πράγματα που καλούνται να συμβολοποιήσουν.<sup>76</sup> Αυτή η

---

<sup>76</sup> Ο Φρόιντ φέρει το κλινικό παράδειγμα του ασθενή του Τάουσκ (Tausk). Σε αυτόν οι τρύπες των βελονιών που έβλεπε στις κάλτσες του προκαλούσαν αναστολές. Ο Φρόιντ ερμηνεύει τη συμπεριφορά αυτή λέγοντας πως η λέξη “τρύπα” αναπαριστά δυο διαφορετικά πράγματα, τις τρύπες από τις βελονιές, αλλά και τη σχισμή του γυναικείου οργάνου. Δεδομένου ότι το σημαίνον τρύπα συμπίκνωνε και τις δυο σημασίες, του προκαλούσε φόβο.

κλινική διαπίστωση οδήγησε τον Φρόιντ στο συμπέρασμα ότι στην περίπτωση των σχιζοφρενών οι λεκτικές αναπαραστάσεις εκλαμβάνονται ως εμπράγματα αναπαραστάσεις. Ο Βιεννέζος ερευνητής προβαίνει τότε σε μια νέα διάκριση της συνειδητής αναπαράστασης, σε λεκτική και εμπράγματα αναπαράσταση, όπου η λεκτική είναι ακουστική και η εμπράγματα οπτική. Με αυτόν τον τρόπο, η λεκτική αναπαράσταση εμπίπτει σε μια εννοιολογική επεξεργασία που συνδέει τη ρητή εκφορά με τη συνειδητοποίηση. Κατά τον Φρόιντ, η ασυνείδητη αναπαράσταση λαμβάνει υπόσταση από την εμπράγματα αναπαράσταση και προηγείται της γλώσσας. Αυτό έχει ως συνέπεια το μονοπώλιο του προφορικού λόγου κατά τη διεργασία συνειδητοποίησης μέσα στο ψυχαναλυτικό πλαίσιο. Οφείλουμε αυτή τη μετάβαση από την πρωτογενή στη δευτερογενή διαδικασία στο γλωσσικό φαινόμενο και στην εγκαθίδρυση του προσυνειδητού μέσα από το οποίο μπορεί κανείς να επιτύχει μια ανώτερη ψυχική οργάνωση (Φρόιντ, MK-Το Ασυνείδητο, VII).

Από την πλευρά της εξέλιξης της ψυχαναλυτικής σκέψης, τα Μεταψυχολογικά Κείμενα και η πρώτη τοπική διαίρεση που εισήγαγε ο Φρόιντ σηματοδοτούν νέες διαπραγματεύσεις των σχέσεων αντικειμένου, των ενορμήσεων, των ταυτίσεων, της αμφιθυμικής σχέσης αγάπης -μίσους και του ενοχικού αισθήματος. Ορμώμενος από τον ασυνείδητο χαρακτήρα των αμυντικών συμπεριφορών και αντιστάσεων που συναντούσε μέσα στην ψυχαναλυτική θεραπεία, ο Φρόιντ οδηγείται μετέπειτα στην τροποποίηση της έννοιας του Εγώ, η οποία και αποτελεί κεντρικό στοιχείο του δεύτερου τοπικού σχεδιασμού του ψυχικού οργάνου.

## Συνείδηση και Εγώ στη δεύτερη τοπική διαίρεση του ψυχικού οργάνου

Στο κείμενό του *Το Εγώ και το Αυτό* (1923), ο Φρόιντ συνεχίζει τη θεωρητική του επεξεργασία στη γραμμή σκέψης του προηγούμενου έργου του με τίτλο *Πέραν της αρχής της ηδονής* (1920). Ξεκινά υποστηρίζοντας ότι η πρώτη τοπογραφική διαίρεση του ψυχικού οργάνου (ασυνείδητο, προσυνειδητό, συνειδητό) δεν επαρκεί για να εξηγήσει την πολλαπλότητα των ψυχικών διεργασιών και σπεύδει να το επανεξετάσει. Εκκινώντας από τις αντιστάσεις που το άτομο εμφανίζει κατά την ψυχαναλυτική εργασία της συνειδητοποίησης, ο πατέρα της ψυχανάλυσης εισάγει μια ακόμα τριμερής διαίρεση του ψυχικού οργάνου στο Εγώ, στο Αυτό και στο Υπερεγώ την οποία και ονόμασε «δεύτερη τοπική». (Φρόιντ, E&A, I)

Όπως αναφέρθηκε παραπάνω, θεμελιώδες γνώρισμα της ψυχαναλυτικής θεωρίας είναι ο διαχωρισμός της συνείδησης από το ασυνείδητο. Έχουμε τη δυνατότητα να επεξεργαστούμε

τη λειτουργία του ασυνείδητου με δυο εννοιολογικές προσεγγίσεις, την περιγραφική και τη δυναμική. Σύμφωνα με την περιγραφική έννοια υπάρχουν αναπαραστάσεις που δεν έχουν ανέλθει ακόμα στον τόπο της συνείδησης, αλλά ενδέχεται να το πράξουν κάποια στιγμή. Ο Φρόιντ, όπως είδαμε, όρισε τις αναπαραστάσεις αυτές ως ασυνείδητες στο μέτρο που βρίσκονται σε λανθάνουσα κατάσταση. Μέσα από ένα δυναμικό εννοιολογικό πρίσμα, υπάρχουν αναπαραστάσεις που είναι ασυνείδητες, καθώς έχουν υποστεί απώθηση. Οι αναπαραστάσεις αυτές δεν μπορούν να καταστούν συνειδητές επειδή μια σειρά δυνάμεων, που ο Φρόιντ ονόμασε αντιστάσεις και κατέταξε στον τόπο του Εγώ, παρεμποδίζουν την πορεία τους προς τη συνείδηση και σκοπός ακριβώς της ψυχανάλυσης είναι η άρση αυτών των αντιστάσεων. Η ψυχανάλυση ασχολείται κατά κύριο λόγο με το δυναμικό ασυνείδητο, το καθαυτό ασυνείδητο κατά τον Φρόιντ, και λιγότερο με το λανθάνον ασυνείδητο που αντιστοιχεί στο προσυνειδητό. Κατά συνέπεια, με την περιγραφική έννοια υπάρχουν δυο μορφές ασυνείδητου, ενώ με τη δυναμική μονάχα ένα (Φρόιντ, E&A, I).

Όσον αφορά τη σχέση του Εγώ με τη συνείδηση, ο Φρόιντ στα όψιμα κείμενά του συλλαμβάνει την έννοια του Εγώ ως μια επιφάνεια που καλύπτει σχεδόν τη συνείδηση. Μέσα όμως από την παρατήρηση των προβεβλημένων από το Εγώ αντιστάσεων στη συνειδητοποίηση της απωθημένης αναπαράστασης, διαπιστώνει ότι ένα μέρος του Εγώ παραμένει ασυνείδητο από δυναμική άποψη και με τη συνδρομή της ψυχαναλυτικής διαδικασίας μπορεί να καταστεί συνειδητό (Φρόιντ, E&A, I). Το εγώ απλώνεται πια πέρα από τα όρια της συνείδησης και συνιστά:

«[...] την εικόνα μιας συνεκτικής οργάνωσης των ψυχικών διαδικασιών ενός ατόμου [...] Από αυτό εξαρτάται το συνειδητό, αυτό ελέγχει τις προσβάσεις στην κινητικότητα – δηλαδή στη μεταφορά των ερεθισμών προς τον έξω κόσμο. Είναι εκείνη ακριβώς η ψυχική ουσία που έχει την εποπτεία όλων των επιμέρους διαδικασιών, που πηγαίνει για ύπνο τη νύχτα και ακόμα και τότε ελέγχει τη λογοκρισία των ονείρων. Σ' αυτό το Εγώ έχουν την αφετηρία τους και οι απωθήσεις, μέσω των οποίων επιχειρείται να αποκλειστούν κάποιες ψυχικές τάσεις όχι μόνο από το συνειδητό, αλλά και από άλλες μορφές εκδήλωσης και πραγμάτωσης.»<sup>77</sup>

Ο Βιεννέζος ψυχίατρος προτείνει ουσιαστικά την αντικατάσταση της αντιθετικής σχέσης συνειδητού και ασυνείδητου με το δομικό μοντέλο συσχετισμού των ψυχικών ενορμήσεων και κινήσεων. Ενώ η δυναμική παρατήρηση μας οδήγησε στην πρώτη διάρθρωση του ψυχισμού, η κατανόηση των δομικών του στοιχείων μας οδηγεί στη δεύτερη τοπική διάκριση. Σε αυτήν τη φάση, ο Φρόιντ επιβεβαιώνει ότι όλες οι απωθημένες παραστάσεις είναι ασυνείδητες, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει πως καθετί ασυνείδητο δεν είναι απωθημένο.

---

<sup>77</sup> Sigmund Freud, *Το Εγώ και το Αυτό*, μτφρ: Δανάη Παναγιωτοπούλου, εισαγωγή: Θανάσης Χατζόπουλος, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2008, σελ. 32.

Υπάρχει, ακριβώς, ένα μέρος του Εγώ, που δείχνει να είναι ασυνείδητο. Ωστόσο, αυτή η ασυνείδητη πλευρά του Εγώ δεν λανθάνει με την έννοια που λανθάνει το προσυνειδητό, αν σκεφτούμε τις δυσκολίες που συνοδεύουν τη συνειδητοποίησή του. Με την εμφάνιση της νέας αυτής ποιότητας του ασυνείδητου ο Φρόιντ παραδέχεται την πολυσημία του εν λόγω οργάνου και τις τεράστιες δυσκολίες που συνεπάγεται η διερεύνησή του. (Φρόιντ, 1923, E&A, I)

Στη συνέχεια, ο Φρόιντ διερευνά τις σχέσεις που αναπτύσσονται ανάμεσα στο εγώ και στο σύστημα που προσλαμβάνει τις αντιλήψεις συντελώντας έτσι στη συνειδητοποίησή τους. Εξετάζοντάς το μέσα από ένα τοπολογικό πρίσμα, εξισώνει τη συνείδηση με την επιφάνεια του ψυχικού οργάνου, καθώς αυτή είναι αποδέκτης αισθητηριακών ερεθισμών και αντιλήψεων τόσο από τον εξωτερικό κόσμο όσο και από το εσωτερικό της ψυχικής συσκευής. Ο Φρόιντ παρατηρεί ότι το σύνολο των αντιλήψεων που λαμβάνουμε από τα αισθητήρια όργανα εμπίπτουν στο χώρο της συνείδησης. Ερχόμενος στις διεργασίες της σκέψης, σημειώνει ότι αυτές αποτελούν μετακινούμενες ποσότητες ψυχικής ενέργειας που κατευθύνονται προς μια πράξη. Οι διαδικασίες της σκέψης φτάνουν στη συνείδηση εκκινώντας από το προσυνειδητό με τη βοήθεια της γλώσσας δηλαδή μέσω μια σειράς συνδέσεων με κατάλληλες λεκτικές παραστάσεις. Οι λεκτικές αυτές παραστάσεις είναι μνημονικά υπόλοιπα που προήλθαν από αντιλήψεις και μπορούν να ξαναγίνουν συνειδητές (Φρόιντ, E&A, II). Στο σημείο ο εμπνευστής της ψυχανάλυσης επαναδιατυπώνει την θεωρία του για το συνειδητό λέγοντας:

«[...] συνειδητό μπορεί να γίνει μόνο αυτό που ήδη υπήρξε μια φορά συνειδητή αντίληψη και οτιδήποτε προερχόμενο από το εσωτερικό – εκτός από τα αισθήματα – επιθυμεί να γίνει συνειδητό θα πρέπει να επιχειρήσει να πάρει τη μορφή εξωτερικής αντίληψης. Αυτό καθίσταται εφικτό μέσω του ίχνους της μνήμης.»<sup>78</sup>

Σύμφωνα με τον Φρόιντ, τα εκάστοτε λεκτικά κατάλοιπα προέρχονται από ακουστικές αντιλήψεις με αποτέλεσμα το προσυνειδητό σύστημα να έχει στη διάθεσή του ένα πλήθος νοημάτων. Η ίδια η λέξη είναι κατάλοιπο μνήμης της ηχητικής διάστασης της λέξης.<sup>79</sup> Τα δε οπτικά τμήματα των λεκτικών παραστάσεων έχουν δευτερεύουσα σημασία καθώς προήλθαν από την ανάγνωση. Ο Βιεννέζος ψυχαναλυτής αναγνωρίζει το διαγνώσιμο χαρακτήρα που διέπει τη σχέση της εξωτερικής αντίληψης με το Εγώ και παραδέχεται τη δυσκολία ανίχνευσης της εσωτερικής αντίληψης με αυτό η οποία, φυσικά, απαιτεί μια ειδική και επίπονη έρευνα. Κατά συνέπεια, κύριος στόχος της ψυχαναλυτικής εργασίας είναι η κατασκευή ενδιάμεσων

---

<sup>78</sup> Sigmund Freud, *To Εγώ και το Αυτό*, σελ. 39.

<sup>79</sup> Μπορούμε να επαληθεύσουμε τον ισχυρισμό αυτό του Φρόιντ, εάν παρατηρήσουμε τον τρόπο που εισέρχονται στην ομιλία τα βρέφη τα οποία φέρουν στη μνήμη τους τέτοια λεκτικά υπολείμματα προερχόμενα από την επικοινωνία τους με την / τον τροφό.

συνδέσεων που θα επιτρέψουν στο απωθημένο να περάσει στο (προ)συνειδητό. Βέβαια, ο ίδιος ο εμπνευστής της ψυχανάλυσης διατυπώνει τις αμφιβολίες του για τις πιθανότητες επιτυχίας ενός τέτοιου εγχειρήματος (Φρόιντ, E&A, II).

Όσον αφορά την εσωτερική αντίληψη, ο Βιεννέζος ψυχίατρος διαπιστώνει ότι αυτή διεγείρει τις αισθήσεις μέσω διεργασιών που λαμβάνουν χώρα στα βαθύτερα στρώματα του ψυχικού οργάνου. Είναι πυρηνικές και στοιχειώδεις σε σχέση με τις εξωτερικές αντιλήψεις και φτάνουν στη συνείδηση μέσα από εναλλαγές αισθήσεων ευχαρίστησης και δυσaréσκειας. Οι αισθήσεις ευχαρίστησης δε δημιουργούν τίποτε το ανησυχητικό σε αντίθεση με τα συναισθήματα δυσφορίας που διέπονται από επιτακτική ανάγκη αλλαγής ή απαλλαγής και συνοδεύονται από μεγάλο ενεργειακό φορτίο. Το ζήτημα της συνειδητοποίησης των εντυπώσεων απασχολεί έντονα τον Φρόιντ ο οποίος και παρατηρεί την ύπαρξη ασυνείδητων εντυπώσεων πριν γίνουν συνειδητές. Συμπεραίνει ότι, αν και η ασυνείδητη αναπαράσταση προϋποθέτει τη δημιουργία ενδιάμεσων όρων για να περάσει στη συνείδηση, κάτι τέτοιο δεν είναι απαραίτητο στην περίπτωση των εντυπώσεων. Η διάκριση συνειδητού και προσυνειδητού δεν αφορά τις αισθήσεις καθώς αυτές συνδέονται άμεσα με λεκτικές παραστάσεις χωρίς τη συμβολή της συνείδησης (Φρόιντ, E&A, II).

Στο ίδιο κείμενο ο Φρόιντ προσπαθεί να προσεγγίσει την έννοια του Εγώ. Υποστηρίζει πως αυτό εκκινεί από το σύστημα «αντίληψη-συνειδητό» που συγκροτεί και τον πυρήνα του, στη συνέχεια περιλαμβάνει το προσυνειδητό, κοντά στο οποίο υπάρχουν και τα κατάλοιπα μνήμης, και, όπως ήδη αναφέραμε, ένα μέρος του Εγώ είναι ασυνείδητο (Φρόιντ, E&A, II). Ο εμπνευστής της ψυχανάλυσης συνδέει το Εγώ με το σώμα λαμβάνοντας υπόψη ότι η επιφάνεια του σώματος είναι μια αφετηρία, αλλά και ένας τόπος διασταύρωσης εξωτερικών αντιλήψεων και αισθητηριακών εντυπώσεων:

«Το Εγώ είναι κατά κύριο λόγο μια ουσία σωματική, δεν είναι μόνο επιφανειακό, είναι το ίδιο η προβολή μιας επιφάνειας.»<sup>80</sup>

Στην προσπάθειά του να εξηγήσει τις περίπλοκες σχέσεις του Εγώ με τις εκάστοτε ψυχικές διεργασίες, ο Φρόιντ εισήγαγε την έννοια του Αυτό, μια έννοια-δάνειο από τον Γκέοργκ Γκρόντεκ. Αυτός υποστήριξε ότι αυτό που αποκαλούμε Εγώ εμφανίζει μια παθητική στάση και στην πραγματικότητα «βιωνόμαστε» από απροσδιόριστες και ανεξέλεγκτες δυνάμεις.<sup>81</sup> Έχοντας, λοιπόν, ήδη ορίσει το Εγώ ως το τμήμα εκείνο του ψυχισμού που πηγάζει

<sup>80</sup> Sigmund Freud, *Το Εγώ και το Αυτό*, II, σελ. 47.

<sup>81</sup> Georg Groddeck, *Das Buch vom Es*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923, βλ. επίσης: Τζώρτζ Γκρόντεκ, *Το Βιβλίο του Εκείνο*, μετάφραση: Μαρ. Λώμη, εκδ. Πύλη, Αθήνα 1982



από το σύστημα Αντίληψη-Συνείδηση και σε ένα πρώτο χρόνο ήταν προσυνειδητό, ο Φρόιντ βαφτίζει τον υπόλοιπο ψυχισμό με την αντωνυμία *Αυτό*. Βασιζόμενος σε αυτή τη διάκριση ο Φρόιντ προσλαμβάνει πλέον το άτομο ως ένα ψυχικό Αυτό, ανοίκειο και ασυνείδητο στην επιφάνεια του οποίου βρίσκεται εγκατεστημένο το Εγώ, που αναπτύσσεται πυρηνικά από το σύστημα της αντίληψης. Σε μια πιθανή γραφική αποτύπωση, θα παρατηρούσαμε ότι το Εγώ δεν ενέχει εντελώς το Αυτό, αλλά μόνο στο βαθμό που το σύστημα της αντίληψης διαγράφει την επιφάνειά του. Ακόμα και το απωθημένο, αν και είναι διαχωρισμένο από το Εγώ εξαιτίας των αντιστάσεων, ρέει μαζί με το Αυτό ως ένα κομμάτι του ίδιου. (Φρόιντ, E&A, II).

Για τον Φρόιντ, το Αυτό αποτελεί τη μεγάλη δεξαμενή των ενορμήσεων και των ανθρωπίνων παθών, διέπεται αποκλειστικά από την αρχή της ευχαρίστησης η οποία βρίσκεται σε συνεχή σύγκρουση με την αρχή της πραγματικότητας που το Εγώ προσπαθεί συνεχώς να επιβάλει στο Αυτό. Το Εγώ δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα τμήμα του Αυτό που έχει μετασηματιστεί κατά την αλληλοεπίδρασή του με τον εξωτερικό κόσμο με τη συμβολή του συστήματος αντίληψη-συνείδηση. Η αντίληψη διαδραματίζει στην περίπτωση του Εγώ το ρόλο που παίζει η ορμή για το Αυτό (Φρόιντ, E&A, II). Καταφεύγει, μάλιστα, ο Φρόιντ στην παρομοίωση του ιππέα και του αλόγου για να δείξει ότι το Εγώ δεν είναι παθητικός δέκτης του Αυτό, αλλά βρίσκονται σε μια σχέση αλληλοεπιβολής, αλλά και υποχρεωτικής συμπόρευσης:

«Έτσι στη σχέση του με το Αυτό, (το Εγώ) μοιάζει με τον ιππέα, ο οποίος πρέπει να κατευθύνει τη δύναμη του αλόγου, που είναι κατά πολύ ανώτερη από τη δική του. Η διαφορά είναι ότι ο ιππέας προσπαθεί με τις δικές του δυνάμεις, ενώ το Εγώ με δυνάμεις δανεικές. Αυτή η αναλογία μπορεί να προχωρήσει και λίγο παραπέρα. Όπως και ο ιππέας, που αν δε θέλει να αποχωριστεί το άλογό του συχνά αναγκάζεται να το οδηγήσει εκεί όπου εκείνο θέλει να πάει, έτσι και το Εγώ φροντίζει να τροποποιεί τις επιθυμίες του Αυτό σε πράξεις, σαν να επρόκειτο για δικές του επιθυμίες.»<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Sigmund Freud, *Το Εγώ και το Αυτό*, II, σελ. 46.

## ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3<sup>ο</sup> - Σύγκριση των δυο θεωριών

### Από το νιτσεικό στο φροϋδικό ασυνείδητο

Για τον Νίτσε, η μέθοδος του φιλολόγου πρέπει να γεφυρώσει την αντινομία τέχνης και επιστήμης, δηλαδή να μην είναι ούτε αυστηρά συστηματική, ούτε όμως και να στερείται ταξινόμησης. Για πρώτη φορά ο φιλόσοφος επισημαίνει την ανάγκη διαχωρισμού συνείδησης και ασυνείδητου καθώς διαβλέπει πως συλλογικά ένστικτα και ασύνειδες τάσεις διαμορφώνουν το ιστορικό γίνεσθαι:

«Έχουμε επιτέλους αντιληφθεί ότι τα ισχυρά μαζικά ένστικτα και οι ασύνειδες λαϊκές πιέσεις είναι οι πραγματικοί στυλοβάτες και μοχλοί της λεγόμενης ιστορίας του κόσμου.»<sup>83</sup>

Κατά συνέπεια, διαπιστώνουμε ότι το ασυνείδητο και το ένστικτο κάνουν την εμφάνισή τους στις όψιμες κιάλας αναλύσεις του Νίτσε. Με αυτήν την πρώτη έννοια, το ασυνείδητο συνιστά το ειδοποιο χαρακτηριστικό του ενστίκτου ή την καθολική συνθήκη του. Στη *Γέννηση της Τραγωδίας* ο Νίτσε περιγράφει τον Διόνυσο να εκπροσωπεί τις ενστικτώδεις, ασύνειδες δυνάμεις, την ίδια στιγμή που επιφορτίζει τον Απόλλωνα με τις απαιτήσεις σχηματοποίησης που εγείρει η συνείδηση. Ο Νίτσε σημειώνει ότι η φύση της διαλεκτικής παρουσιάζει ένα αισιόδοξο στοιχείο που εισχώρησε σταδιακά στις διονυσιακές περιοχές της τραγωδίας οδηγώντας σταδιακά στην αυτοκατάργησή της.<sup>84</sup> Ωστόσο, το ασυνείδητο δεν αποτελεί κεντρική έννοια στη *Γέννηση της Τραγωδίας*, αλλά συγκροτεί το ίδιο κατηγορία υπό τη σκιά της δύναμης των διονυσιακών φαινομένων.

Μέσα από μια προσεχτική μελέτη του νιτσεικού φιλοσοφικού corpus, θα παρατηρήσουμε ότι ο όρος «ασυνείδητο» δεν λαμβάνει κάποια υπόσταση στα κείμενα του Νίτσε, αν και το ίδιο λειτουργεί υπόρρητα ως αρχή. Για το λόγο αυτό το ασυνείδητο αναφαίνεται στα κείμενά του με τη μορφή επιθέτου (π.χ. ασύνειδος),<sup>85</sup> αλλά δεν το συναντούμε ποτέ ως ουσιαστικό όνομα. Αντίθετα προς τη φροϋδική σύλληψη του ασυνείδητου, ο Νίτσε

---

<sup>83</sup> Ronald Hayman, *Friedrich Nietzsche – Η τραγική ζωή μιας μεγαλοφυίας*, μτφρ. Μαρία Αναγνώστου, επιμέλεια: Αθηνά Μιρασαγέζη, σειρά: ΒΙΟγραφίες, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 2005, σελ. 192, βλ. επίσης Φρ. Νίτσε, *Παράκαιροι Στοχασμοί II*

<sup>84</sup> Φρίντριχ Νίτσε, *Η Γέννηση της Τραγωδίας ή Ελληνισμός και Απαισιοδοξία*, μτφρ: Χρήστος Μαρσέλλος, εισαγωγή: Γιώργος Φαράκλας, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2009, II, § 14, σελ. 139.

<sup>85</sup> Βλ. Φρ. Νίτσε, *Χαρούμενη Επιστήμη*, I, §8 «Ασύνειδες αρετές». Ο όρος ασύνειδο (Unbewusst) εγκαινιάστηκε για πρώτη φορά το 1869 από το βιβλίο του Eduard von Hartmann "*Philosophie des Unbewussten*" που ο Νίτσε είχε διεξοδικά μελετήσει. Ο Hartmann ονόμασε *ασύνειδο* αυτό που ο Σοπενχάουερ χαρακτήρισε «τυφλή θέληση για ζωή»

δεν το ανάγει ποτέ σε έσχατη, επεξηγηματική αρχή. Το νιτσεικό ασυνείδητο είναι κατά κάποιο τρόπο πανταχού-παρόν, δηλαδή αναδύεται με κάθε παρέμβαση των ενστικτωδών δυνάμεων, ενώ τα πάντα συνεχίζονται ωσάν το ίδιο να μην μπορεί να αποσπαστεί από το λεγόμενο υποκείμενο.

Επιπρόσθετα, στα πρώιμα έργα του Νίτσε το ασυνείδητο αντιπροσωπεύει το δυναμικό των λαϊκών ανθρώπων, καθώς παραπέμπει σε μια συλλογική ταυτότητα η οποία εμπεριέχει ένα μεγάλο πολιτιστικό πλούτο. Ο φιλόσοφος ανακαλύπτει το λαϊκό αυτό συλλογικό ασυνείδητο μέσα από την εργασία του για τα Ομηρικά έπη και την αρχαία ελληνική τραγωδία και, όταν πλέον καταπιάνεται με την κριτική του παρόντος, ανάγει το λαϊκό ασυνείδητο στον ακρογωνιαίο λίθο που διασφαλίζει την υγεία του πολιτισμού. Η υπερτροφία της μνήμης, απόρροια μιας μοντέρνας ιστορικής αντίληψης, συμβαδίζει με την υπεροχή των αξιών της συνείδησης. Αντίθετα, οι αρχαίοι Έλληνες, που είχαν τη δυνατότητα να ξεχνούν, έκρυβαν ένα δυναμικό, ζωντανό ασυνείδητο.<sup>86</sup> Για τον Νίτσε, η ιστορική μνήμη παραπέμπει στη συνείδηση, με τον ίδιο τρόπο που η λειτουργία της λήθης παραπέμπει στο ασυνείδητο. Δεν είναι καθόλου τυχαίο, ότι ο δεύτερος *Ανεπίκαιρος Στοχασμός* ανοίγει με την επίκληση της αγέλης, μια εικόνα που συσχετίζει την ασυνείδητη λειτουργία με την αθωότητα,<sup>87</sup> όπως, επίσης, δεν είναι τυχαία η αυστηρή κριτική που άσκησε ο Νίτσε στο Γερμανικό εκπαιδευτικό σύστημα και στον επιστημονικό συντηρητισμό. Ο φιλόσοφος υμνεί «αυτήν τη σωτήρια ασυνειδητότητα, το συλλογικό αυτόν ύπνο που διατηρεί την υγεία του λαού»<sup>88</sup> συνδέοντας έτσι την ασθένεια με τη συνείδηση και την υγεία με την ασυνειδητότητα. Η συνείδηση αντί να είναι συνώνυμη της απελευθέρωσης, γίνεται φορέας μιας εξαπάτησης, την ίδια στιγμή που στο ασυνείδητο αποδίδονται θεραπευτικές ιδιότητες.

Με την εμφάνιση της νιτσεικής, φιλοσοφικής ψυχολογίας, η λειτουργία του ασυνείδητου μεταβάλλεται ανάλογα με το βαθμό παρέμβασής του. Όταν ο Νίτσε ισχυρίζεται, στο *Ανθρώπινο, πάρα πολύ Ανθρώπινο* ότι «στην ηθική, ο άνθρωπος δεν μεταχειρίζεται τον εαυτό του σαν *individuum* (άτομο/αδιαίρετο), αλλά σαν *dividuum* (διαιρεμένο)»,<sup>89</sup> δηλαδή μια σύζευξη του εγωιστικού ενστίκτου με το κίνητρο που το συγκαλύπτει, το ασυνείδητο εντοπίζεται στις ρωγμές ή χάσματα του διαιρεμένου αυτού ατόμου. Οι άνθρωποι αγαπούν τον εαυτό τους θραυσματικά και δρουν μέσα από κίνητρα που συγκαλύπτουν την πρωτόγονη αυτή κινητήρια δύναμη από τον ίδιο τους τον εαυτό. Ο Νίτσε, έντονα επηρεασμένος από τα

---

<sup>86</sup> Paul- Laurent Assoun, *Freud and Nietzsche*, μτφρ: Richard L. Collier, Continuum, London 2002, σελ. 108

<sup>87</sup> F. Nietzsche, *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1964, II, σελ. 105

<sup>88</sup> Ο.π., II, σελ. 451

<sup>89</sup> Φρ. Νίτσε, *Ανθρώπινο, πάρα πολύ Ανθρώπινο*, I, § 57

*Αξιώματα* του Γάλλου ηθολόγου Λα Ροσφουκώ,<sup>90</sup> μας φανερώνει ότι η αγάπη για τον εαυτό σημαίνεται από την ίδια της τη μάσκα.

Στη αρχική του σύλληψη, το ασυνείδητο για τον Νίτσε αποτέλεσε τη σύμφυτη λειτουργία του ενστίκτου, ενώ η συναρτώμενη με το ασυνείδητο αφάνεια αναδείχτηκε σε αυθεντικό τρόπο ύπαρξης. Η ερμηνεία αυτή προσέδωσε έναν ανώνυμο χαρακτήρα στο ασυνείδητο, ενώ αποκρυσταλλώθηκε με τη σύλληψη του συλλογικού ασυνείδητου,<sup>91</sup> μιας διαχρονικής, πανανθρώπινης σκευής που κυφορεί τις πραγματικά σωτήριες αρετές για το ανθρώπινο γένος. Μέσα από μια τέτοια οπτική, το ασυνείδητο συγκροτείται ως μια ενδοατομική ρήξη προς την υποτιθέμενη ιδανική φύση, η οποία λειτουργεί περισσότερο ως συγκάλυψη και λιγότερο ως διάχυση. Κατά συνέπεια, το ασυνείδητο δεν είναι μια αρχή, αλλά ένα διαχρονικό καθεστώς της ανθρώπινης δράσης, μια διαίρεση που επαναενεργοποιείται ακατάπαυστα στον ενδιάμεσο χώρο μεταξύ της θέλησης και της πράξης, του αληθούς και του ψευδούς, του ρητού και του άρρητου.<sup>92</sup>

Ακολούθως, ο διάσημος Γερμανός φιλόσοφος επιχειρεί να αμφισβητήσει τον υποτιθέμενο κεντρικό ρόλο της συνείδησης. Κάτι τέτοιο όμως προϋποθέτει μια αντιστροφή της σχέσης συνειδητού και ασυνείδητου. Αυτό που εξαρχής μας παραδόθηκε ως πρωταρχικό, δηλαδή η συνείδηση, συνιστά το κατεξοχήν επιφανειακό και μυθοπλαστικό στοιχείο, που συγκαλύπτει την αυθεντική αρχή, το ασυνείδητο. Η αποδιδόμενη στη συνείδηση υπεροχή γίνεται το πρωταρχικό σήμα ενός δομικού αποπροσανατολισμού σύμφωνα με τον οποίο οι άνθρωποι πράττουν πάντα κάτι άλλο σε σχέση με αυτό που οι ίδιοι νομίζουν ότι πράττουν. Με αυτόν τον τρόπο το ασυνείδητο ανάγεται σε μια μάσκα που εξασφαλίζει την υγεία σε αντίθεση με τη συνείδηση που, αν και λειτουργεί ως μάσκα, οδηγεί στην ασθένεια. Η νέα αυτή σύλληψη του ασυνείδητου ξεδιπλώνεται από τον Νίτσε στα έργα του *Χαραυγή* και *Χαρούμενη Επιστήμη*.

Ειδικότερα, σε έναν αφορισμό της *Χαραυγής*, ο Νίτσε αναφέρει πως το «γνώθι σαυτόν» συνιστά όλη την επιστήμη.<sup>93</sup> Για να είμαστε όμως ακριβείς, αυτή η επιστήμη βασίζεται στην τυπική ικανότητα της μη-συνειδητής εμπειρίας. Η αυτοσυνειδησία προαπαιτεί μια σταδιακή αντίληψη της υπαγωγής του συνειδητού στο ασυνείδητο. Στη φάση αυτή, ο Γερμανός φιλόσοφος εννοιολογεί τη συνείδηση και το ασυνείδητο σε σχέση με ένα αναπτυσσόμενο

---

<sup>90</sup> Ο Νίτσε σε μεγάλο βαθμό εμπνεύστηκε από τα *Αξιώματα* (ή *Αφορισμούς*) του Γάλλου ηθολόγου Λα Ροσφουκώ (1613 – 1680)

<sup>91</sup> Όπως είναι γνωστό, ο Ελβετός ψυχαναλυτής Καρλ Γιουνγκ υιοθέτησε τη σύλληψη του συλλογικού ασυνείδητου από τον Νίτσε

<sup>92</sup> P.L. Assoun, *Freud and Nietzsche*, σελ. 109

<sup>93</sup> Φρ. Νίτσε, *Χαραυγή*, I, § 11.

οργανικό σύστημα στο οποίο η συνείδηση εμφανίζεται μεταγενέστερα ως ο λιγότερο ισχυρός και ολοκληρωμένος μηχανισμός του οργανικού (Νίτσε, ΧΕ, Ι, §11). Η ανάπτυξη του οργανικού συστήματος φτάνει να σημαίνει μια ακατάπαυστη προσαρμογή που συμβαδίζει με μια χαλάρωση της μορφολογικής δομής. Αυτό που έκτοτε ακολουθεί στην εξελικτική πορεία του ανθρώπινου οργανισμού είναι μια συνεχής μείωση των επιπέδων τελειότητάς του.

Η σύλληψη αυτή μας οδηγεί στον πυρήνα της νιτσεϊκής φυσιολογίας. Παρατηρούμε μια ιεραρχική οργάνωση στο κέντρο της οποίας εδρεύουν οι «διατηρητικοί δεσμοί των ενστίκτων».<sup>94</sup> Ακριβώς στον πυρήνα αυτό μπορούμε να ανιχνεύσουμε το ασυνείδητο, αλλά δεν πρέπει να τοποθετήσουμε τη συνείδηση στην περιφέρεια έχοντας ως κέντρο αναφοράς τον ασυνείδητο πυρήνα. Κάθε διαταραχή της σχέσης δυνάμεων δημιουργεί παθολογία δια της οποίας «η συνείδηση προκαλεί αναρίθμητα λάθη που κάνουν έναν άνθρωπο να παρακμάζει πολύ γρηγορότερα από το μέσο όρο».<sup>95</sup> Με άλλα λόγια, εάν το ρυθμιστικό ασυνείδητο δεν ήταν ασύγκριτα πιο ισχυρό από τη συνείδηση, τότε η ανθρωπότητα θα υπέκυπτε στο παραμικρό πταίσμα, η παραμικρή ιδέα θα είχε ολέθριες συνέπειες. Ο Νίτσε υπονοεί την αναγκαιότητα ελέγχου της συνείδησης από το ασυνείδητο, καθώς η συνείδηση δε συνιστά μια ώριμη, αναπτυξιακή λειτουργία και για αυτό το λόγο ενδέχεται να βλάψει έναν οργανισμό (Νίτσε, ΧΕ, Ι, § 11).

Για τον Νίτσε, η παραπάνω δυναμική εκπροσωπεί τον φυσιολογικό τρόπο λειτουργίας ενός οργανισμού. Υπάρχει μια καθολική παρερμηνεία κατά την οποία η συνείδηση λαμβάνεται ως μια σταθερά, αποδίδοντάς της την ενότητα ενός οργανισμού εκεί όπου θα έπρεπε να μιλάμε για διαλείψεις. Ο Γερμανός φιλόσοφος προτείνει τον υποβιβασμό της συνείδησης στο ρόλο μιας μεταβλητής, προορίζοντας την κατάσταση της σταθεράς για το ασυνείδητο ένστικτο. Παρόλο, όμως, που το ασυνείδητο δρα υπόρρητα στο νιτσεϊκό έργο ως συνάρτηση μιας ενστικτώδους ρύθμισης, ο φιλόσοφος αποφεύγει να του προσδώσει έναν καθαρά ντετερμινιστικό ρόλο. Θεωρεί, μάλλον, ότι το ασυνείδητο ορίζει εκείνη την περιοχή όπου συμβαίνουν τα «αναγκαία πράγματα» της ανθρώπινης πραγματικότητας · όπου το ασυνείδητο αρχίζει να ομιλεί, το αναγκαίο έχει ήδη επισυμβεί, αλλά αυτό χάθηκε ή κρύφτηκε πίσω από μια μάσκα.<sup>96</sup> Ο Γερμανός φιλόσοφος αναφέρεται έμμεσα, αλλά σταθερά, στην ύπαρξη ενός ασυνείδητου χώρου στο νου καθώς υποστηρίζει ότι «αυτό που αποκαλούμε συνείδηση δεν

---

<sup>94</sup> Φρ. Νίτσε, *Χαραυγή*, Ι, § 11.

<sup>95</sup> Φρ. Νίτσε, *Χαρούμενη Επιστήμη*, Ι, §11.

<sup>96</sup> P.L. Assoun, *Freud and Nietzsche*, σελ. 109-110

αποτελεί παρά μια κατάσταση του πνευματικού και ψυχικού μας κόσμου (πιθανόν μια παθολογική κατάσταση) και σίγουρα όχι τον ίδιο τον κόσμο μας.»<sup>97</sup>

Στην ίδια γραμμή σκέψης, ο Νίτσε απορρίπτει την πεποίθηση μιας βαθιάς, ενστικτώδους δραστηριότητας, όταν κάποιος λειτουργεί αποκλειστικά στην επιφάνεια της συνείδησης. Για τον Νίτσε, αλλά και τον Φρόιντ, η συνείδηση συνιστά το πεδίο συγκρότησης του φιλοσοφικού στοχασμού, ενώ ο φιλόσοφος αποτελεί τον καλλιτέχνη του συνειδητού. Για τον Νίτσε, το μεγαλύτερο μέρος της συνειδητής σκέψης πρέπει να καταταχθεί στις ενστικτώδεις δραστηριότητες, και το ίδιο ισχύει και για την περίπτωση της φιλοσοφικής σκέψης (Νίτσε, ΠΚΚ, Ι, §3). Η συνείδηση συνήθως εμφανίζεται κάθε φορά που ένα σύνολο επιθυμεί να υπαχθεί σε ένα υψηλότερο σύνολο, ενώ μέσα από αυτές τις διαδικασίες παράγονται κατηγορήματα, όπως το “εγώ” και το “υποκείμενο” που, σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο, δομούνται μέσα από μια σειρά εσφαλμένων ερμηνειών (Νίτσε, ΧΑ, ΙΙ, § 115-116).

Στη *Βούληση για Δύναμη*, ο Νίτσε εξισώνει την αυθεντική ηθικότητα, την ενστικτώδη βεβαιότητα μιας πράξης με τους θεμελιώδεις φυσικούς νόμους. Κάθε συνειδητοποίηση προκαλεί την εξασθένηση και σύγχυση ενός οργανισμού, η τέλεια δράση είναι μόνο ενστικτώδης (Νίτσε, ΘΓΔ, ΙΙ, § 440). Ο Γερμανός φιλόσοφος μας προτρέπει να σκεφτούμε ότι ο άνθρωπος δεν αναζητά τελικώς τόσο την ευτυχία, όσο την ηδονή την οποία ο ίδιος μεταφράζει σε αίσθημα δύναμης. Όταν κάποιος αποκλείει τα αισθήματα, απορρίπτει όλες αυτές τις καταστάσεις που δίνουν σε μεγάλο βαθμό το αίσθημα της δύναμης, επομένως και της ηδονής. Η στείρα ορθολογικότητα αποτελεί για τον Νίτσε μια ψυχρή, διαυγής κατάσταση που πόρρω απέχει από το να αυξάνει το αίσθημα της δύναμης και της συνοδευτικής μέθης. Η δυσπιστία και υποτίμηση του Νίτσε απέναντι στη συνείδηση αναδεικνύουν επαγωγικά την ολοένα και αυξανόμενη εμπιστοσύνη του στις δυνάμεις του ασυνείδητου. Ο Νίτσε οδηγείται τελικά στο συμπέρασμα πως ένα κράμα βούλησης και συνειδητότητας είναι απαραίτητο για κάθε σύνθετη, οργανική ύπαρξη. Σκοπός της ζωής δεν είναι η αύξηση της συνείδησης, αλλά η ενίσχυση της δύναμης και η συνείδηση γίνεται χρήσιμη μόνο στο μέτρο που υπηρετεί την ενίσχυση της δύναμης.

Στο σημείο αυτό, χρειάζεται να επισημάνουμε μια σημαντική διαφοροποίηση που κάνει ο Νίτσε σχετικά με τη συνείδηση. Κάθε φορά που ο Γερμανός φιλόσοφος στηλιτεύει τη συνείδηση, αναφέρεται, κυρίως, σε εκείνη τη συνείδηση που έχει συγκροτηθεί μέσα από ένα ηθικό σύστημα αξιών. Πίσω από αυτή την υποτιθέμενη «συνείδηση» υπάρχει μια άλλη

---

<sup>97</sup> Νίτσε, *Χαρούμενη Επιστήμη*, Ι, §357, βλ. επίσης Ronald Hayman, *Friedrich Nietzsche – Η τραγική ζωή μιας μεγαλοφυΐας*, μετάφραση: Μαρία Αναγνώστου, σελ. 508

συνείδηση, πιο αυθεντική κατά τον Νίτσε, αφού αυτή εκκινεί από την ενστικτική, λογική σκέψη.<sup>98</sup> Για τον φιλόσοφο, αυτή η άσχημη ή κακή συνείδηση είναι προ-ηθική, μήτρα κάθε μετέπειτα, καλής συνείδησης και από αυτήν προέρχονται όλα τα πολιτισμικά και καλλιτεχνικά επιτεύγματα. Ο Νίτσε στηλιτεύει τη συνείδηση που συγκροτείται μέσα από ένα ηθικό σύστημα αξιών και προκρίνει τη συνείδηση που εκκινεί και επικοινωνεί με τα ασύνειδα ένστικτα καθώς μόνο αυτή η τελευταία είναι ουσιαδώς δημιουργική και εξασφαλίζει την αυτοσυντήρηση και διατήρηση κάθε έμβιου όντος.

Δεν θα ήταν άστοχο, αν εξισώναμε τη νιτσεική βούληση για δύναμη με τη θέληση για ζωή στο μέτρο που κάθε προσπάθεια κατανόησης και οργάνωσης του κόσμου αντανακλούν μια προσπάθεια του ανθρώπου να ορίσει το πεπρωμένο του ή και να υπερβεί ακόμη τα ανθρώπινα όρια του. Κατά συνέπεια, η βούληση και η δύναμη δεν αποτελούν αμιγώς ασυνείδητα χαρακτηριστικά, αλλά προϋποθέτουν μια εργασία εαυτού για να έλθουν στον τόπο της συνείδησης προκειμένου το υποκείμενο να συγκροτηθεί γύρω, αλλά και πέρα από αυτά. Κάτι τέτοιο όμως μπορεί να συμβεί μόνο, όταν το άτομο αναλαμβάνει να ανασυνθέσει τα περιεχόμενα της εμπειρίας του υπό την εποπτεία του Λόγου.

Ο Paul Katsafanas (2005) συμμερίζεται το παραπάνω συμπέρασμα, αφού ο ίδιος ταυτίζει τα συμβάντα της συνείδησης στο έργο του Νίτσε με καταστάσεις που έχουν προσλάβει εννοιολογικό περιεχόμενο και τα ασυνείδητα συμβάντα με καταστάσεις που δεν έχουν ακόμα προσλάβει κάποιο εννοιολογικό περιεχόμενο. Υπό αυτό το πρίσμα, η συνείδηση λειτουργεί διαστρεβλωτικά με δυο έννοιες: πρώτον, τα συμβάντα της συνείδησης αποδίδουν επιλεκτικά ή μερικά το περιεχόμενο των ασυνείδητων καταστάσεων · δεύτερον, τα συνειδητά συμβάντα αλληλοεπιδρούν αιτιακά με τις ασυνείδητες καταστάσεις οδηγώντας έτσι σε διαστρεβλώσεις σχετικά με τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε και αλληλοεπιδρούμε με τον κόσμο. Ο Katsafanas παρατηρεί ότι δεν θα μπορούσαμε να αποφύγουμε τις στρεβλώσεις αυτές, ακόμη και αν αντιλαμβανόμασταν και αλληλοεπιδρούσαμε με τον κόσμο μόνο μέσα από ασυνείδητες ψυχικές καταστάσεις. Ο Νίτσε φαίνεται να συμφωνεί με τον Φρόιντ ότι υπάρχουν κάποια ασυνείδητες καταστάσεις στις οποίες αδυνατούμε να έχουμε οποιαδήποτε πρόσβαση, ενώ κάποιες ασυνείδητες καταστάσεις ενεργοποιούν αντίστοιχα ίχνη στη συνείδηση επιτρέποντάς μας την προσέγγισή τους.<sup>99</sup>

Ο πατέρας της ψυχανάλυσης Σίγκμουντ Φρόιντ, από μεριάς του, συγκρότησε τα θεωρητικά κείμενα της ψυχανάλυσης απαρνούμενος σε μια πρώτη ματιά οποιαδήποτε

---

<sup>98</sup> Φρ.Νίτσε, *Χαρούμενη Επιστήμη*, IV, §335

<sup>99</sup> Paul Katsafanas, "Nietzsche's theory of mind: Consciousness and Conceptualization", in the *European Journal of Philosophy*, Vol. 13, No 1, 2005, pp.1-31

συμβολή της συνείδησης στη διαμόρφωση των ψυχικών φαινομένων. Η ψυχαναλυτική πρακτική φαίνεται να εστιάζει περισσότερο στις συνθήκες του ψυχικού γίνεσθαι και λιγότερο στην καθαυτό συνείδηση με εξαίρεση τη σημασία που αποδίδει ο Φρόιντ στη λειτουργία της αντίληψης. Εντούτοις, η συνείδηση παίζει σημαντικό ρόλο στην εξέλιξη της θεωρητικής του σκέψης, αν αναλογιστούμε, ότι κύριος στόχος της ψυχαναλυτικής θεραπείας είναι η σταδιακή οικειοποίηση των ασυνείδητων ψυχικών περιεχομένων με τη μεσολάβηση της συνείδησης.

Στο σύνολο του έργου του, ο Βιεννέζος ψυχίατρος προκρίνει εμφανώς την ασυνείδητη ψυχική λειτουργία. Στις όψιμες κιόλας επεξεργασίες του χρησιμοποιεί περιγραφικά το επίθετο “*ασυνείδητο*” για να υποδηλώσει μια ομάδα ψυχικών περιεχομένων που απουσιάζουν από τον τόπο της συνείδησης. Κατόπιν, το ασυνείδητο γίνεται στα γραπτά του αντικείμενο μιας μετα-ψυχολογικής κωδικοποίησης στο επίπεδο της τοπολογίας και της δυναμικής. Στην πρώτη τοπολογική διαίρεση του ψυχικού οργάνου, ο Φρόιντ ορίζει το ασυνείδητο ως σύστημα όπου εδρεύουν ψυχικά περιεχόμενα τα οποία, εξαιτίας μια πρωταρχικής ή εκ των υστέρων απώθησης, εμποδίζονται να περάσουν στο πλησιέστερο προσυνειδητό-συνειδητό σύστημα. Η απώθηση αυτή συγκροτεί μια θεμελιώδη ψυχική δράση που λειτουργικά προϋποθέτει ένα ασυνείδητο σύστημα. Εντούτοις, το απωθημένο, αν και ονοματίζει το ασυνείδητο, αποτελεί μόνο μια ιδιότητα του ασυνείδητου και δεν προσδιορίζει το όλο σύστημα.

Στη συνέχεια ο εμπνευστής της ψυχανάλυσης διαφοροποιείται από τη νιτσεική σύλληψη του ασυνείδητου ως τόπο πραγμάτωσης των δυναμικών ενστίκτων. Ο Νίτσε, ουσιαστικά, αναγνωρίζει μια λειτουργία ανάλογη με αυτήν της απώθησης του Φρόιντ, αφού διαπιστώνει μια παθολογία των ενστίκτων που οφείλεται στον ηθικό μηχανισμό επένδυσής τους. Για τον Φρόιντ, η απώθηση χρησιμεύει για να προσδιορίσει μια αφανή δυναμική της ψυχικής λειτουργίας. Η συμβολή της φροϋδικής κλινικής πρακτικής έγκειται κυρίως στην ανάδειξη του ασυνείδητου χαρακτήρα των απωθημένων ή κατεσταλμένων παραστάσεων. Ο Φρόιντ σημειώνει σχετικά ότι η θεωρία της απώθησης συνιστά τον ακρογωνιαίο λίθο πάνω στον οποίο στηρίζεται ολόκληρο το οικοδόμημα της ψυχανάλυσης, την κεντρική διαδικασία που διέπει τη σχέση συνειδητού και ασυνείδητου.<sup>100</sup> Ταυτόχρονα, η φροϋδική ερμηνευτική του ασυνείδητου θέτει υποχρεωτικά το ζήτημα της αναπαράστασης, ένα στοιχείο που ο Νίτσε παρέβλεψε στις αναλύσεις του, το οποίο, όμως, αποτελεί την ειδοποιό διαφορά ανάμεσα στις δυο αυτές θεωρητικές προσεγγίσεις του ασυνείδητου.

Κατά τον Φρόιντ, τα περιεχόμενα που ονομάζονται ασυνείδητα, εκπροσωπούν κυρίως τις ενορμήσεις. Τα υλικά της απώθησης είναι τα περιεχόμενα του συστήματος του

---

<sup>100</sup> S. Freud, *Gesammelte Werke*, XIV, 55, Ch. III



ασυνείδητου. Κάθε απώθηση προϋποθέτει μια πρωταρχική καταστολή της οποίας όμως το απαρνημένο υλικό συνεχίζει να ασκεί μια μηχανική πίεση διεκδικώντας την επανενεργοποίηση του απωθημένου. Το θεωρητικό αυτό σχήμα υποδηλώνει μια θεμελιακή αντιδραστικότητα του ασυνείδητου σε αντίθεση προς τον Νίτσε που τονίζει τον αντιδραστικό χαρακτήρα των αντενεργών δυνάμεων (ενοχή, μνησικακία, άσχημη συνείδηση).

Στη δεύτερη τοπολογική διαίρεση του ψυχικού οργάνου από τον Φρόιντ, το ασυνείδητο δεν δηλώνει αποκλειστικά ένα κεντρικό χαρακτηριστικό ενός ορισμένου συστήματος, αλλά προσδιορίζει εξ' ολοκλήρου το Αυτό και μερικώς το Εγώ και το Υπερεγώ. Ωστόσο, τα βασικά χαρακτηριστικά του ασυνείδητου δεν μεταβάλλονται από την πρώτη στη δεύτερη τοπολογία. Η μόνη διαφορά έγκειται ότι στην πρώτη τοπική έχουμε μια διασυστηματική διάκριση και στη δεύτερη μια ενδοσυστηματική διάκριση αφού σε αυτή το Εγώ και το Υπερεγώ είναι εν μέρει προσυνειδητά και εν μέρει ασυνείδητα. Ενώ, ο Νίτσε σκιαγραφεί έμμεσα το ασυνείδητο σε συνάρτηση με τη συνειδητή λειτουργία, ο Φρόιντ δομεί την ψυχαναλυτική θεωρία στη βάση μιας ρητής, τοπολογικής συστηματοποίησης του ψυχικού οργάνου. Αυτή η συστηματοποίηση συνιστά ένα υποθετικό, γνωσιακό κατασκεύασμα, που εκκινεί από την ιδέα ενός δομικού ψυχικού χώρου, ο οποίος συγκροτείται ακριβώς για να στεγάσει την ψυχοδυναμική ερμηνευτική του ψυχικού γίνεσθαι. Ο Φρόιντ προβαίνει σε μια συστηματική διαίρεση του ασυνείδητου προκειμένου να το ερμηνεύσει θεωρητικά και να το κατακτήσει.

Επιπλέον, ένα άλλο χαρακτηριστικό που απομακρύνει τον Φρόιντ από τη θεωρητική προσέγγιση του Νίτσε, στον οποίο τα ένστικτα συνιστούν μορφές έκφρασης του ασυνείδητου, είναι η εννοιολόγηση των ψυχικών διεργασιών με οικονομικούς όρους. Ο Βιεννέζος ψυχίατρος αντιμετωπίζει τις ψυχικές διαδικασίες ως ένα δίκτυο συναλλαγών και επενδύσεων ψυχικών αποταμιευμάτων, δηλαδή ενορμητικής ενέργειας που δύναται να αυξηθεί, να δαπανηθεί ή και να σταθεροποιηθεί. Αυτό που συνιστά την πρωτοτυπία της φροϋδικής οικονομίας έγκειται στην εισαγωγή ενός τρίτου όρου, του πατέρα στην περίπτωση της οιδιπόδειας δομής ή ενός πλάγιου συνομιλητή, τον οποίο, στην ψυχανάλυση, ενσαρκώνει ο ίδιος ο αναλυτής. Ο τρίτος αυτός όρος καλείται να επιτελέσει τον εκκοινωνισμό στη φροϋδική ψυχαναλυτική πρακτική, γεγονός που επιτυγχάνεται με την αποδοχή εκ μέρους του αναλύομένου του υποκειμενικού ευνουχισμού, απαραίτητης συνθήκης όλων των μεταρσιωτικών, πολιτισμικών διαδικασιών.<sup>101</sup> Για τον Νίτσε, αντίστοιχα, τα ένστικτα μπορούν να διοχετευθούν στην πνευματική δημιουργία, ενώ η φυσιολογία κάθε αισθητικής έγκειται σε μια μετουσίωση της σεξουαλικής ορμής.<sup>102</sup>

<sup>101</sup> Pierre Kaufmann, "Freud: Η φροϋδική θεωρία του πολιτισμού" στο *Η Φιλοσοφία – Τόμος Δ' – Ο 20<sup>ος</sup> αιώνας*, επιμέλεια: Φρανσουά Σατελέ, μτφρ: Κωστής Παπαγιώργης, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1990, σελ. 66-68

<sup>102</sup> Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, III, §4

Υπό το πρίσμα των ανωτέρω παρατηρήσεων, το νιτσεικό ασυνείδητο δεν εννοιολογείται ποτέ ψυχολογικά, ενώ οι αναπαραστάσεις των ενορμήσεων αποτελούν χαρακτηριστικό της συνείδησης καταδεικνύοντας έτσι τα όριά της. Το οργανικό ασυνείδητο του Νίτσε εμφανίζει ένα τεράστιο πλούτο που υπερβαίνει κάθε μορφή ευθύνης ή ενοχής. Αντιθέτως, το φροϋδικό ασυνείδητο αποτελεί ένα συγκεκριμένο καθεστώς αναπαραστάσεως (πρωτογενής διαδικασία). Οι ενορμήσεις κατά τον Βιεννέζο ψυχίατρο ονομάζουν το πράγμα καθ' εαυτό, και καθώς το ασυνείδητο ανάγεται σε τρόπο έκφρασής του, συγκροτεί μια αναπαραστατική σφαίρα η οποία υπόκειται σε ψυχολογική και κλινική παρατήρηση. Παρόλο που ο ίδιος ο πατέρας της ψυχανάλυσης οφείλει ένα τεράστιο χρέος σε μια φιλοσοφική παράδοση, η οποία εκκινεί από τον Σοπενχάουερ και καταλήγει στον Νίτσε, και η οποία αναδεικνύει σταθερά τον αναγωγικό χαρακτήρα της συνείδησης, ο Φρόιντ καταλήγει να αναγάγει το ασυνείδητο σε έσχατη επεξηγηματική αρχή.

Ακολούθως, οι δυο στοχαστές της υποψίας Νίτσε και Φρόιντ διαμορφώνουν μια θεωρητική υπόθεση για την προέλευση της ενοχής δια της οποίας συγκλίνουν στη φυλογενετική της μεταβίβαση. Ωστόσο, η ενοχή στον Φρόιντ εννοιολογείται μέσα από ένα κοινωνιολογικό και ανθρωπολογικό πρίσμα επικουρούμενο πάντοτε από την κλινική του παρατήρηση, ενώ ο Νίτσε βλέπει την ενοχή ενταγμένη στο ευρύτερο πλαίσιο ενός ηθικού κώδικα που απορρέει από το δικαιοῦκό χαρακτήρα των ανθρώπινων σχέσεων. Η νιτσεική φυσιολογία, μεταφυσική και ψυχολογία νοηματοδοτούνται αδιάπαυστα μέσα από τον αγώνα ενάντια στη λειτουργία της ενοχής. Στη *Βούληση για Δύναμη* ο Νίτσε θα διακηρύξει τον αγώνα του εναντίον του ενοχικού συναισθήματος και της προβολής της έννοιας της τιμωρίας στο φυσικό και το μεταφυσικό κόσμο. (Νίτσε, ΘΓΔ, V, §1021) Ο Γερμανός φιλόσοφος παραπέμπει στο παράδειγμα των αρχαίων Ελλήνων, οι οποίοι, αν και έφεραν την «άσχημη συνείδηση», δεν υπέφεραν από την ενοχή.

Για τον Φρόιντ, η ενοχή κατάγεται από το πατρικό σύμπλεγμα και συμπορεύεται με την αγάπη, ενώ για τον Νίτσε η ενοχή προέρχεται από το φόβο απέναντι στους προγόνους, στον αρχηγό της φυλής, αργότερα στο θεό και γενικότερα κάθε μορφή πιστωτή. Η φροϋδική ένοχη συνείδηση είναι η ένταση που βιώνει το Εγώ απέναντι σε ένα αυστηρό Υπερεγώ η οποία εκφράζεται μέσα από την ανάγκη για τιμωρία ή και για αυτοτιμωρία. Η ενοχή, σε συνδυασμό με την αυξανόμενη καταπίεση της επιθετικής ορμής, είναι το τίμημα που χρειάζεται να καταβάλει ο άνθρωπος για τα μεγάλα του πολιτιστικά επιτεύγματα. Ο Φρόιντ θεωρεί ότι η πρόοδος του πολιτισμού προκαλεί μια απώλεια της ευτυχίας και διόγκωση της ενοχής, αλλά ο ίδιος παραγνωρίζει το γεγονός ότι η ίδια η ενοχή είναι η καταστατική συνθήκη κάθε πολιτισμένης κοινωνίας που συνήθως λειτουργεί ως κινητήριο δύναμη για κάθε ατομική ή

συλλογική εξέλιξη. Η ενοχή αποτελεί ένα μετασχηματιστή της ενόρμησης που δεσμεύει επιθετικές τάσεις του ανθρώπου, που προέρχονται από το Αυτό και τις μετασχηματίζει σε ενορμητικές τάσεις, οι οποίες υπηρετούν τις εκάστοτε, υπαγορευόμενες από το Υπερεγώ, πολιτισμικές επιταγές. Ο ίδιος ο Φρόιντ στην ψυχαναλυτική του θεωρία εισάγει μέσω του οιδιπόδειου συμπλέγματος την αναγκαιότητα του συμβολικού ευνουχισμού ως βασική προϋπόθεση για την είσοδο του παιδιού στη συμβολική τάξη, αλλά και απαραίτητη συνθήκη για τη μετουσίωση κάθε αρχής της ηδονής σε αρχή της πραγματικότητας.<sup>103</sup> Παρόλο που ο Βιεννέζος ψυχίατρος δεν έπαψε να επισημαίνει τη συμβολή της ένοχης συνείδησης σε ένα αρνητικό, θεραπευτικό αποτέλεσμα και την αδυναμία απαγκίστρωσης των αναλυόμενων του από το ένοχο πεπρωμένο τους, εντούτοις προτείνει το συμβολικό ευνουχισμό ως ρυθμιστική λύση του οιδιπόδειου συμπλέγματος με απώτερο σκοπό την άρση της παιδικής αμφισεξουαλικότητας και την επακόλουθη ανάληψη του πεπρωμένου του βιολογικού τους φύλου.

Όπως ήδη αναφέραμε, η ένοχη συνείδηση αποτελεί για τον Νίτσε την πηγή της ομάδας αισθημάτων που ο φιλόσοφος χαρακτηρίζει ως αντενεργά. Τέτοια συναισθήματα είναι οι τύψεις συνείδησης, η μετάνοια και η μεταμέλεια, καθώς αυτά συνιστούν αντιδράσεις του Εγώ σε μια δεδομένη περίπτωση ενοχής. Για τον Νίτσε, το ίδιο το ασκητικό ιδεώδες εκπροσωπεί μια βούληση του μηδενός, δηλαδή μια πρόθεση να ερμηνευθεί κάθε οδύνη μέσα από ενοχικούς όρους. Ο Νίτσε, στην ουσία, στηλιτεύει τον αντενεργό χαρακτήρα της ενοχής στο μέτρο που αυτή λειτουργεί ως συστηματικό καθεστώς αυταπάρνησης στη βάση του οποίου δομείται το υποκείμενο. Μέσα στο ίδιο πλαίσιο, ο Γερμανός φιλόσοφος θα χαρακτήριζε ως αντενεργό τον προτεινόμενο από τον Φρόιντ συμβολικό ευνουχισμό, στο μέτρο που αυτός έρχεται να υποκαταστήσει τη λειτουργία της θρησκευτικής ενοχής μέσα στο ασυνείδητο.

Παρατηρούμε, επίσης, ότι η προβληματική του χρέους ανάγεται σε κεντρικό ζήτημα και στις δυο θεωρίες, καθώς η κριτική απέναντι στην ηθική και η διάγνωση της νευρώσεως έχουν ως σημείο σύγκλισης τη λειτουργία ακριβώς του χρέους. Ο Φρόιντ αποτυπώνει εύγλωττα την υπόρρητη διαλεκτική του νευρωτικού χρέους στο κλινικό περιστατικό του *Ανθρώπου με τα ποντίκια* (Ο Ράττενμαν).<sup>104</sup> Ο άνθρωπος με τα ποντίκια έρχεται αντιμέτωπος μέσα στην ίδια την κλινική πρακτική με τη συμβολική ποσόστωση του νευρωτικού χρέους. Το περίπλοκο σενάριο για το νευρωτικό υποκείμενο, όπως το αποδίδει ο Φρόιντ, συνίσταται στην αναβολή εξόφλησης του χρέους, ενώ την ίδια στιγμή η αναγκαιότητα του χρέους λειτουργεί

<sup>103</sup> Herbert Marcuse, *Έρωτας και Πολιτισμός*, μτφρ: Ιορδάνης Αρζόγλου, εκδ. Κάλβος, Αθήνα 1981, σελ. 22

<sup>104</sup> Σίγκμουντ Φρόιντ, «Ο Ράττενμαν», στο Σ. Φρόιντ, *Τρία Ιστορικά Ασθενείας*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 1995, σελ. 23-131.

καθησυχαστικά για τον νευρωτικό. Μέσα σε αυτήν την εξαντλητική αμφιθυμία, ο νευρωτικός μας αποκαλύπτει τη διπλή υπόσταση του χρέους. Αυτό που χαρακτηρίζει το χρέος είναι η απειλή κυρώσεων για το υποκείμενο, που δεν το αποπληρώνει, καθώς επίσης και η αποτίμηση του ίδιου του χρέους ως μορφή κύρωσης *per se*, έτσι ώστε ο οφειλέτης να είναι εξίσου εκτεθειμένος και πάσχων τόσο κατά την αποπληρωμή του χρέους όσο και κατά την αποφυγή εξόφλησής του. Κάθε συμβολικό χρέος υπάρχει μόνο σε σχέση με τον οφειλέτη του, και, ενώ ένα πραγματικό χρέος μπορεί να διαγραφεί με την εξόφλησή του, το συμβολικό χρέος παραμένει στο είναι του οφειλέτη συμβάλλοντας έτσι στην εδραίωση της άσχημης συνείδησης. Εφεξής, το χρέος γίνεται αφορμή για να συνδεθεί το υποκείμενο με τον ίδιο του τον εαυτό.

Συμπερασματικά, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι η ενοχή και το χρέος αποτελούν το σκυρόδεμα κάθε κοινωνικού συμβολαίου, ενώ πραγματώνονται με μια από κοινού αναγνώριση και συμφωνία των υποχρεώσεων και δικαιωμάτων που συνεπάγεται κάθε μορφή κοινοτικής συνύπαρξης. Πρόκειται για έναν συμβολικό ευνουχισμό, μια έλλογη ρύθμιση της επιθυμίας και της απόλαυσης, έναν λελογισμένο περιορισμό του Εγώ που σηματοδοτεί το πέρασμα από την φυσική κατάσταση στην πολιτισμική κατάσταση, μια διατομική εξέλιξη που επιτρέπει την πρόσβαση του ατόμου στα κοινωνικά αγαθά της σταθερότητας, της ασφάλειας, της αγάπης και της οικογένειας. Παρόλο, όμως, που η ενοχή συνήθως εργάζεται για να απομακρύνει κάθε πιθανό αντικείμενο από το κύκλωμα της επιθυμίας και της ηδονής, δεν καταφέρνει στο τέλος να απαλείψει την επιθυμητική λειτουργία στον άνθρωπο και η επιθυμία προς το αντικείμενο μεταλλάσσεται σε επιθυμία της επιθυμίας.

Όσον αφορά τη θεραπευτική διάσταση των δυο θεωριών, θα παρατηρήσουμε ότι και οι δυο στοχαστές οργανώνουν ένα στέρεο θεωρητικό πλαίσιο με απώτερο σκοπό ο αναγνώστης στον Νίτσε και ο αναλυόμενος στον Φρόντ να αναζητήσουν τα θεωρητικά εκείνα κλειδιά που θα τους βοηθήσουν να κατανοήσουν σε βάθος τον εαυτό τους και να οργανώσουν καλύτερα τις υποθέσεις του βίου. Ειδικότερα, ο Φρόντ προβάλλει την αναλογία της ψυχανάλυσης με μια εκπολιτιστική εργασία που στοχεύει «να ενισχύσει το Εγώ, να το κάνει πιο ανεξάρτητο από το Υπερεγώ, να επεκτείνει τον χώρο που φτάνει η αντίληψή του και να συμπληρώσει τη συγκρότησή του, έτσι ώστε να ιδιοποιηθεί νέα μέρη του Αυτό. Όπου υπήρχε το Αυτό, πρέπει να έλθει το Εγώ.»<sup>105</sup>

Υπό το πρίσμα μιας τέτοιας διατύπωσης, η φροϋδική ψυχαναλυτική πρακτική προτρέπει στην ουσία σε μια αποφόρτιση δια της συμβολοποίησης των απωθημένων

---

<sup>105</sup> Σ. Φρόντ, *Εισαγωγή στην Ψυχανάλυση*, μτφρ: Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 1996, σελ. 81

ενορμήσεων με απώτερο στόχο την σταδιακή «αποξήρανση»<sup>106</sup> του ασυνείδητου και μια ενδυνάμωση του Εγώ. Παρόλο που με μια πρώτη ματιά ο Φρόιντ δεν φαίνεται να δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα στη συνείδηση, παρατηρούμε ότι στην εξέλιξη της θεωρίας του τάσσεται μάλλον υπέρ μιας ενισχυμένης συνειδητότητας και επακόλουθης ενίσχυσης του Εγώ, στοιχεία που για τον ίδιο οδηγούν σε μια ανώτερη βαθμίδα ψυχοσυναισθηματικής ανάπτυξης. Η αξίωση του Φρόιντ για πλήρη απαλλοτρίωση του Αυτό και ενίσχυση του Εγώ μας φανερώνει εμμέσως το προβάδισμα που δίνει στο Ιδεώδες του Εγώ, που εδρεύει στο Υπερεγώ, και τις μεταρσιωτικές διαδικασίες που το ίδιο αξιώνει από το άτομο. Ωστόσο μια αποδυνάμωση του Αυτό και οικειοποίησή του από το Εγώ δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να επιφέρει κάποιες μορφής θεραπευτικό αποτέλεσμα. Αντιθέτως ένα κάποιο θεραπευτικό αποτέλεσμα μπορεί να επιτευχθεί στη βάση μιας συστηματικής χαλάρωσης του Υπερεγώ και ενίσχυσης του Εγώ κατόπιν συμφιλίωσης με το Αυτό.<sup>107</sup>

Ο πατέρας της ψυχανάλυσης θα καταλήξει μόλις το 1937, δηλαδή δυο χρόνια πριν το θάνατό του, σε μια βιοθεωρία που υπερβαίνει μια αισιόδοξη ή απαισιόδοξη οπτική, λέγοντας ότι «η συνέργεια ή αντενέργεια των πρωταρχικών ορμών του θανάτου και του έρωτα εξηγούν το μεγάλο πλούτο των φαινομένων της ζωής».<sup>108</sup> Η άποψη αυτή μας καταδεικνύει ότι ο Φρόιντ στο ώριμο έργο του εγκατέλειψε τις αρχικές του εντυπώσεις σχετικά με τον προσδοκώμενο θρίαμβο της ψυχαναλυτικής θεραπείας αναγνωρίζοντας με αυτόν τον τρόπο τους εγγενείς περιορισμούς της.

Η θεραπεία των ενορμήσεων δε λείπει όμως και από την νιτσεική φιλοσοφία, μόνο που στην περίπτωση του Νίτσε το ενστικτικό υποκείμενο γίνεται το ίδιο θεραπευτής του εαυτού του. Για τον ίδιο, αυτό που αναζητά θεραπεία δεν είναι το αντίθετο της ενόρμησης, αλλά μάλλον μια αντίπαλη, αντιτιθέμενη ενόρμηση. Η βούληση για θεραπεία εκκινεί επίσης από μια ενόρμηση, όπως η ντροπή ή η ανάγκη για γαλήνη, η οποία δυσανασχετεί για την υπερίσχυση μιας άλλης.<sup>109</sup> Επακολουθεί, έτσι, ένας αγώνας, στον οποίο ο νους χρειάζεται να διαιτητεύσει, μια διαδικασία που προσδίδει στη θεραπεία ένα δραματικό τόνο. Ο Γερμανός φιλόσοφος πόρρω απέχει από την ιδέα μιας συστηματικής θεραπευτικής διαδικασίας, ενώ προτρέπει προς την αυτο-διάγνωση, αφού η ατομική ευτυχία του κάθε ανθρώπου εκπορεύεται από πολύ προσωπικούς και μερικές φορές άγνωστους νόμους.

---

<sup>106</sup> Σ. Φρόιντ, *Εισαγωγή στην Ψυχανάλυση*, σελ.81

<sup>107</sup> Ο Σαντόρ Φερέντσι αναλυόμενος και στενός συνεργάτης του Φρόιντ, υποστήριζε πως μια πλήρη διάλυση του Υπερεγώ μπορεί να επιφέρει ένα θετικό θεραπευτικό αποτέλεσμα. Βλέπε: Sandor Ferenczi, "The elasticity of psycho-analytic technique", (1928), στο *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, (ed. M. Balint), New York: Basic Books, pp. 87-101

<sup>108</sup> Σ. Φρόιντ, *Εισαγωγή στην Ψυχανάλυση*, σελ. 149

<sup>109</sup> Φρ. Νίτσε, *Χαραυγή*, II, § 109

Αντίθετα με τον Νίτσε, ο Φρόιντ εισάγει με τη θεσμοθέτηση της ψυχαναλυτικής πρακτικής, τον τρίτο όρο (ουσιαστικά τον εκπρόσωπο του συμβολικού ευνουχισμού) με σκοπό να λειτουργήσει ως σύνδεσμος ανάμεσα στην επιθυμία και το υποκείμενο. Αν και ο ίδιος αναγνωρίζει τη συμβολή του πολιτισμού στη συγκρότηση του νευρωτικού υποκειμένου, επιζητά μέσα από την ψυχαναλυτική πρακτική το συμβολικό επαναπατρισμό των παρεκκλινουσών επιθυμιών, μια διαδικασία που επιτυγχάνεται, όπως ήδη διαπιστώσαμε, με την αποδοχή από την πλευρά του υποκειμένου του συμβολικού ευνουχισμού. Σε αντίθεση με τον αποενεχοποιημένο Υπεράνθρωπο, που οραματίζεται ο Νίτσε, ο Φρόιντ προτείνει μια δημιουργική μεταρσίωση της ενοχής η οποία θα πηγάζει από την πρωταρχική σύγκρουση των εννομήσεων της ζωής και του θανάτου, μια ψυχαναλυτική επανεγγραφή της διαλεκτικής πάλης του καλού και του κακού. Είδαμε ότι αφορμή αυτής της σύγκρουσης στάθηκε η αναγκαιότητα για τον κοινοτικό τρόπο ζωής. Όσο η κοινότητα έχει ως κεντρικό της θεσμό την οικογένεια, η σύγκρουση αυτή επαναενεργοποιείται μέσα στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα, η λύση του οποίου θεσμοθετεί την εγκαθίδρυση του Υπερεγώ (της νιτσεικής κακής συνείδησης) και ταυτόχρονα γεννά το ενοχικό συναίσθημα. Στην περίπτωση του Νίτσε, ο Υπεράνθρωπος, βαθιά υποψιασμένος για τις παγίδες της διαλεκτικής, θεραπεύεται στο βαθμό που απαρνείται την ιδέα μιας εξουσίας του αρνητικού, τον υποτιθέμενο σπαραγμό των λυπημένων παθών και την ιδέα της θετικότητας ως θεωρητικό και πρακτικό προϊόν της ίδιας της άρνησης. Ο αναγνώστης του Νίτσε θεραπεύεται, όταν πλέον καταφάσκει στο είναι του γίνεσθαι, το πολλαπλό και το έν του πολλαπλού, και το τυχαίο και την αναγκαιότητά του.<sup>110</sup>

Θα μπορούσε, ενδεχομένως, να υποστηρίξει κάποιος ότι ο φροϋδικός ψυχαναλυτής, ως εκπρόσωπος του συμβολικού ευνουχισμού, δεν είναι παρά μια μοντέρνα ενσάρκωση του ασκητικού ιερέα. Δεδομένης της παρακμής του χριστιανισμού, η ψυχανάλυση αποπειράθηκε να καταστήσει ορθολογική κάθε πρωτόγονη ψυχική εκδήλωση του ανθρώπου, να προάγει τον ανθρώπινο βίο πέρα από τις καταγωγικές συνθήκες του ζώου και να εδραιώσει με αυτόν τον τρόπο μια κατανόηση του πολιτισμού ως εκκοινωνισμού αυτής της γενετικής προδιάθεσης. Ίσως, ο ίδιος ο Νίτσε να χαρακτήριζε την ψυχαναλυτική πρακτική ως μια νέα προσκόλληση της άσχημης συνείδηση στο ασκητικό ιδεώδες, μια εκ νέου διαδικασία που συμβάλλει στο μετασχηματισμό της άσχημης συνείδησης σε ένοχη συνείδηση. Ο ίδιος αναφέρει χαρακτηριστικά πως όλη η γη είναι το κατεξοχήν ασκητικό άστρο όπου ο ασκητικός ιερέας εμφανίζεται σε κάθε εποχή, ακμάζει παντού και προέρχεται από κάθε κοινωνική τάξη.<sup>111</sup> Υπό

---

<sup>110</sup> G. Deleuze, *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, σελ. 332

<sup>111</sup> Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, III, §7

το πρίσμα όμως αυτό, η φιλοσοφική παραγωγή του Νίτσε φαίνεται να συνιστά και η ίδια προϊόν ενός ασκητικού τρόπου ζωής, αλλά χρειάζεται, εδώ, να επισημάνουμε ότι ο Νίτσε δεν εναντιώνεται εν γένει σε κάθε είδους ασκητικό ιδεώδες, αλλά στον ασκητικό ιερέα που υποτιμά την εγκόσμια ζωή στο μέτρο που απαρνείται τον σωματικό, φυσικό και ζωικό εαυτό.

Παρατηρούμε, τέλος, ότι τόσο ο Νίτσε όσο και ο Φρόνιτ αναφέρονται στις θεωρητικές τους κατασκευές με όρους νεο-κοπερνίκειας επανάστασης. Και οι δυο χρησιμοποιούν ως αφετηρία τον Κοπέρνικο για να αναδείξουν ότι ήταν αυτός που εκτόπισε παντελώς τον άνθρωπο από το κέντρο του κόσμου. Σύμφωνα με τον Νίτσε, από τον Κοπέρνικο και μετά, ο άνθρωπος ακολουθεί μια αποκλίνουσα πορεία που οδηγεί σταθερά προς το διαπεραστικό και οδυνηρό συναίσθημα του μηδενός του. Η πίστη του ανθρώπου στην αξιοπρέπεια και τη μοναδικότητά του τον έχει μεταμορφώσει τελικά σ' ένα ζώο (Νίτσε, ΓΗ, ΙΙΙ, §25). Με αντίστοιχο τρόπο, ο Φρόνιτ συνέδεσε το όνομα του Κοπέρνικου με την καταστροφή της ναρκισσιστικής ψευδαίσθησης η οποία στέρησε τον άνθρωπο από την κεντρική του θέση μέσα στο σύμπαν και από το ρόλο του κυρίαρχου του κόσμου σε συνδυασμό με τη θεωρία του Δαρβίνου που κατέδειξε περίτρανα την καταγωγή του ανθρώπου από τον πίθηκο.<sup>112</sup> Το τελειωτικό πλήγμα ήρθε από τον ίδιο τον Φρόνιτ, από τη στιγμή που αυτός έθεσε το ασυνείδητο του ως την κινητήριο αρχή των ψυχικών διεργασιών.<sup>113</sup>

### Κριτική σύγκριση των δυο θεωριών από νεότερους στοχαστές

Η τυπολογία που εισάγει ο Νίτσε μας παραπέμπει στην ψυχολογία του βάθους, έναν όρο που χρησιμοποίησε ευρέως και ο ίδιος ο Φρόνιτ στην ψυχαναλυτική του θεωρία. Πιο συγκεκριμένα, η επικράτηση των αντενεργών μηχανισμών στον ψυχισμό συμβάλλει αποφασιστικά στη διαμόρφωση μιας θεωρίας του ασυνείδητου που μπορεί κάλλιστα να συγκριθεί με αυτήν του Φρόνιτ. Ο Γάλλος φιλόσοφος Ζιλ Ντελέζ υποστηρίζει ότι ο Νίτσε, μέσω αυτής της τυπολογίας, επιχειρεί να αντικαταστήσει την καθεστηκία μεταφυσική και την υπερβατολογική κριτική με την γενεαλογική φιλοσοφία, που δεν είναι άλλη από τη φιλοσοφία της βούλησης για δύναμη. Γι' αυτό το λόγο, μας προτρέπει να μην ερμηνεύουμε τη γενεαλογία ως ψυχολογικό κατασκεύασμα, αλλά ούτε και να προσεγγίζουμε τη βούληση για δύναμη μέσα από μια ψυχολογική οπτική.<sup>114</sup>

<sup>112</sup> S. Freud "Analytic Therapy" στο S. Freud, *Gesämte Werke*, XI, σελ. 294-295

<sup>113</sup> S. Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, βλ. επίσης: Michel Foucault, «Νίτσε, Φρόνιτ, Μαρξ», στο M. Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, επιμ. Τάσος Μπέτζελος, σελ. 21, υποσημείωση 5

<sup>114</sup> Ζιλ Ντελέζ, *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, σελ. 251-254

Επιπλέον, ο Ντελέζ παρατηρεί ότι στο νιτσεικό έργο υπάρχουν πολλά είδη ασυνείδητου. Η ίδια η οργανική (ή φυσική) δραστηριότητα συνιστά μια όψη του ασυνείδητου, ωστόσο χρειάζεται να αποφύγουμε τη σύγχυση του οργανικού ασυνείδητου με εκείνο των αντενεργών δυνάμεων από το οποίο εκκινεί η φροϋδική ψυχαναλυτική πρακτική. Ο Νίτσε εισάγει μια διάκριση ανάμεσα στα δύο συστήματα του αντενεργού μηχανισμού που είναι η συνείδηση και το ασυνείδητο. Στο αντενεργό ασυνείδητο ενυπάρχουν τα μνημονικά ίχνη, δηλαδή μια σειρά αποτυπώματα. Ο Φρόνιτ ασχολείται κατά κόρο με αυτό το ασυνείδητο της απόθησης και των μνημονικών ίχνων, αγνοώντας παντελώς τη δυναμική του οργανικού ασυνείδητου. Οι αντενεργές δυνάμεις εργάζονται σταθερά προς την επένδυση του ίχνους, εκφράζουν μια αμιγώς παθητική αδυναμία να αποκοπούν από μια πρωταρχική εντύπωση. Ο Ντελέζ εύλογα υποστηρίζει ότι η ψυχολογία απέτυχε να αναγνωρίσει τη σπουδαιότητα της λειτουργίας της λήθης και της συμβολής της στην αυτοίαση.<sup>115</sup>

Ο Νίτσε βαφτίζει το έργο του «γενεαλογία», μια ανελέητη έρευνα που αναζητά την πηγή των ηθικών προκαταλήψεων. Για τον Ντελέζ, η γενεαλογία αφενός αναζητά τα σημεία καταγωγής, αφετέρου εισάγει τις αποστάσεις και τις διαφορές αναφορικά με αυτήν την καταγωγή ή προέλευση. Ο γενεαλόγος - φιλόσοφος δεν είναι ο κριτής του δικαστηρίου που μας υποδεικνύει ο Καντ, ούτε ένας πρακτικός διαχειριστής, όπως μας προτείνουν οι ωφελμιστές θεωρητικοί. Ο Νίτσε υπονομεύει στο έργο του τις καθολικές αρχές και τις απορρέουσες κατηγορικές προσταγές, αλλά και την προσφιλή για τους ωφελμιστές αρχή της ομοιότητας και στη θέση τους αντιπροτείνει το πάθος της διαφοράς και της απόστασης. Ο γενεαλόγος – φιλόσοφος θα χρησιμοποιήσει το διαφορικό στοιχείο ως κριτικό σφυροκόπημα ανάγοντας, με αυτόν τον τρόπο, τη φιλοσοφία σε μια σταθερή προσπάθεια αποφενაკισμού. Ο γενεαλόγος είναι ο αυθεντικός νομοθέτης που προσεγγίζει τον καλλιτέχνη στην προσπάθειά του να δημιουργήσει νέες δυνατότητες ζωής.<sup>116</sup>

Μέσα από ένα ανάλογο πρίσμα, ο Φρόνιτ αναζητά την πρωταρχική αιτία μιας γενικευμένης θεωρίας της νεύρωσης την οποία και πιστεύει ότι ανακάλυψε με τη σύλληψη της ιδέας της πρωταρχικής σκηνής.<sup>117</sup> Ο Paul- Laurent Assoun (1980) επισημαίνει ότι και οι δυο στοχαστές οργανώνουν τις θεωρίες τους επικεντρωμένοι στην ανεύρεση ενός “αρχαϊκού πριν”, που μπορεί να ευθύνεται για το παρόν, μόνο που ο Φρόνιτ χρησιμοποιεί τη δημοφιλή μεταφορά της «αρχαιολογίας» για να περιγράψει το σκοπό της ψυχαναλυτικής πρακτικής.<sup>118</sup> Ο

---

<sup>115</sup> Ό.π., σελ. 194-198

<sup>116</sup> Ό.π., σελ. 13-14

<sup>117</sup> Πρόκειται για την πρωταρχική σκηνή της γονεϊκής συνουσίας (Urszene), της οποίας το παιδί είτε έχει υπάρξει μάρτυρας είτε έχει φανταστεί, βλ. επίσης Laplanche -Pontalis, *Λεξιλόγιο της ψυχανάλυσης*, σελ. 403

<sup>118</sup> P.L. Assoun, *Freud and Nietzsche*, σελ. 184



γενεαλόγος αντιλαμβάνεται το παρελθόν ως κάτι που κυλά μέσα στις φλέβες του παρόντος, ενώ ο αρχαιολόγος συλλαμβάνει τον ψυχισμό ως αλληπάλληλες διαστρωματώσεις όπου το παρελθόν κοιμάται καλυμμένο από το παρόν. Ο γενεαλόγος αναζητά την προέλευση για να καταδείξει τη μορφή συγγένειας την οποία, κατόπιν, θα αξιολογήσει. Ο αρχαιολόγος τείνει να ξεθάβει το παρελθόν με σκοπό την επανατοποθέτησή του στο παρόν. Για το λόγο αυτό ο Φρόντ χαρακτηρίζει την ψυχανάλυση ως μια «ψυχολογία του βάθους». Και στις δυο πρακτικές, είναι απαραίτητη μια ανασκαφή με σκοπό την ανακάλυψη μιας εις βάθος αλήθειας, που είναι καλυμμένη από το παρόν και χρήζει ανάσυρσης στην επιφάνεια. Ο γενεαλόγος τάσσεται μάλλον υπέρ μιας διαχρονικής συσχέτισης, ενώ ο ψυχαναλυτής υπέρ μιας τοπολογικής ή δυναμικής συσχέτισης.<sup>119</sup>

Ο Assoun συμπληρώνει, κατόπιν, ότι και δύο στοχαστές καταλήγουν στη διάγνωση μιας ασθένειας που οφείλεται στην απώλεια της καταγωγής και την παραγνώριση αυτής της απώλειας. Ο Νίτσε την ονομάζει «μηδενισμό» και ο Φρόντ «νεύρωση». Αν υπάρχει στο Νίτσε και στον Φρόντ μια ομολογία της απώλειας του ανθρώπινου κέντρου, στον πρώτο η εκκεντρότητα αυτή παίρνει τη μορφή μιας πτώσης στο άπειρο με τον ίδιο τρόπο που ένας πλανήτης εκτροχιάζεται και αφήνεται σε μια ακατάπαυστη δίνη. Για τον δεύτερο, η απώλεια του κέντρου, εάν και λανθάνουσα, καταλήγει σε μια μετριοπαθή μετάθεση στο νέο χώρο του ασυνείδητου. Πρόκειται ουσιαστικά για μια τοπολογική μετάθεση του αρχικού κέντρου με σκοπό την εκ νέου συγκρότησή του.<sup>120</sup>

Ο Γάλλος φιλόσοφος Μισέλ Φουκώ υποστηρίζει ότι οι Νίτσε και Φρόντ μετέβαλαν τη φύση του σημείου και άλλαξαν τους τόπους κατανομής και τις μεθόδους ερμηνείας των σημείων. Ο Νίτσε καταγγέλλει το συνειδησιακό βάθος, το βάθος της εσωτερικότητας ως μια επινόηση των φιλοσόφων και προτείνει να προχωρήσει κανείς στα τρίςβαθα. Ο Φρόντ διαμορφώνει νέες τοπολογίες, όπου το ασυνείδητο βάθος αναδεικνύεται σε πρωταρχικό χώρο επικαλυπτόμενο από την επιφάνεια της συνείδησης. Ο Φουκώ συνεχίζει λέγοντας ότι για τους δύο αυτούς στοχαστές η ερμηνεία κατέστη απόλυτο καθήκον. Ειδικότερα, στον Νίτσε ο χαρακτήρας της ερμηνείας παίρνει τη μορφή της πολύ σημαντικής για τον ίδιο διάκρισης μεταξύ έναρξης και καταγωγής (γενεαλογία) και στον Φρόντ, σε ένα πιο οριοθετημένο πλαίσιο, λαμβάνει τη μορφή της αναδρομικής αναλυτικής διαδικασίας (αρχαιολογία). Ο Φουκώ σημειώνει χαρακτηριστικά πως, αναμφίβολα, οι αναλύσεις των Νίτσε και Φρόντ

---

<sup>119</sup> Η θεωρία των βορρόμειων κόμβων του Γάλλου ψυχαναλυτή Ζακ Λακάν, που συγκρότησε τη θεωρία στα χνάρια του Φρόντ, συνιστά μια αντίστοιχη τοπολογική συσχέτιση της αλυσίδας σημαινόντων. Βλέπε Ζακ Λακάν, *Encore*, (Σεμινάριο XX, Κεφάλαιο X), μτφρ: Βλάσης Σκολίδης, εκδ. Ψυχογίος, Αθήνα 2013

<sup>120</sup> P.L. Assoun, *Freud and Nietzsche*, σελ. 187

σημάδευσαν τη μοντέρνα ερμηνευτική, αλλά όσο πιο βαθιά προχωράμε στην ερμηνεία, πλησιάζουμε ενδεχομένως μια επικίνδυνη περιοχή, όπου η ερμηνεία συναντά το σημείο αναστροφής της όπου εκεί μπορεί να αφανιστεί και η ίδια η ερμηνεία συμπαρασύροντας τον ερμηνευτή στον αφανισμό.<sup>121</sup>

Ένας άλλος Γάλλος φιλόσοφος, ο Πωλ Ρικέρ, στο κείμενό του *Ο Φρόντ και η Φιλοσοφία* (1965) επικεντρώνεται στους τρεις στοχαστές του εικοστού αιώνα Νίτσε, Φρόντ και Μαρξ, οι οποίοι με διαφορετικό τρόπο ο καθένας, επιχείρησαν να ξεσκεπάσουν, να απομυθοποιήσουν και να αναδείξουν το πραγματικό διακρίνοντάς το από το εμφανές. Στην επεξεργασία του ο Ρικέρ εστιάζει πρωτίστως στη μέθοδο που χρησιμοποίησε ο καθένας από αυτούς τους τρεις στοχαστές για να προσεγγίσει και να ερμηνεύσει το θρησκευτικό φαινόμενο. Ο Γάλλος φιλόσοφος σπεύδει να ονομάσει τους Νίτσε, Φρόντ και Μαρξ «στοχαστές της υποψίας», διότι αυτοί αντιτάχθηκαν στην καρτεσιανή σύλληψη του σκεπτόμενου «εγώ», καταγγέλλοντας αφενός τη συνείδηση ως «ψευδή», και, αποκαλύπτοντας, αφετέρου ότι τα πρωταρχικά κίνητρα των ανθρωπίνων επιλογών είναι η βούληση για δύναμη, η σεξουαλική επιθυμία και το οικονομικό συμφέρον.<sup>122</sup>

Ειδικότερα, ο Ρικέρ σημειώνει για τον Νίτσε, ότι αυτός διέγνωσε στην θρησκεία την ηθική των δούλων που φροντίζουν να υπακούουν στις εντολές των πανούργων θρησκευτικών καθοδηγητών τους, των ιερέων. Κάτω από το ασκητικό ιδεώδες υποψιάστηκε ότι κρύβεται η ανθρώπινη αδυναμία, αντιπροτείνοντας στη θέση της τη βούληση για δύναμη ως την πιο σημαντική αρχή στην οποία υπακούουν όλοι οι ζωντανοί οργανισμοί. Ο Φρόντ, κατά τον Ρικέρ, διέκρινε στα όνειρα, αλλά και σε άλλες ανθρώπινες αναπαραστάσεις, το έκδηλο από το λανθάνον νόημα και αντιλήφθηκε τη θρησκεία ως ψυχολογικό φαινόμενο που εκπηγάει από την ανθρώπινη ανασφάλεια, μια αυταπάτη που η πρόοδος της επιστήμης θα απαλείψει στο μέλλον. Ο Γάλλος θεωρητικός αναγνωρίζει ότι οι δάσκαλοι αυτοί της υποψίας ασχολήθηκαν συστηματικά με την αποκαθίλωση επιζήμιων αλλά καθιερωμένων, πολιτισμικών ιδεωδών ενδεχομένως στοχεύοντας σε έναν πιο αυθεντικό κόσμο. Ωστόσο, οι φιλόσοφοι αυτοί δεν κατέφυγαν σε μια αυστηρή, αποδομητική κριτική για να πετύχουν το σκοπό τους, αλλά εφηύραν μια νέα ερμηνευτική τέχνη ορμώμενη από την υποψία.<sup>123</sup>

Από την άλλη πλευρά του Ατλαντικού, η Αμερικανίδα ψυχαναλύτρια και εκπρόσωπος της κριτικής θεωρίας Τζούντιθ Μπάτλερ παρατηρεί σχετικά με διαμόρφωση της συνείδησης

---

<sup>121</sup> Michel Foucault, «Νίτσε, Φρόντ, Μαρξ», στο M. Foucault *“Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, επιμ. Τάσος Μπέτζελος, μτφρ: Δημήτρης Γκινουσιάτης, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2011, σελ. 25-27

<sup>122</sup> Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, translation: Denis Savage, Yale University Press, New Haven 1970, σελ. 30

<sup>123</sup> Ο.π., σελ. 33-34

ότι ο Νίτσε κατασκευάζει ένα αφήγημα προσπαθώντας να εξηγήσει τη λειτουργία της συνείδησης. Το επιχείρημά του περί μυθοπλαστικής καταγωγής της συνείδησης δεν την καθιστά αυθαίρετη, ούτε αναιρεί τον επουσιώδη χαρακτήρα της. Η συνείδηση πράγματι είναι μια μυθοπλασία, που λειτουργεί όμως ως βάση πάνω στην οποία συγκροτείται το ομιλ-όν και φαινομενολογικό υποκείμενο. Η παραγωγή του υποκειμένου προϋποθέτει μια στροφή του εαυτού στον εαυτό. Το υποκείμενο συνιστά μια ενσχήματη παρουσία που εμφανίζεται ως η σκιά ενός σώματος, η σκιά της βίας που ασκεί το σώμα (ενάντια) στον εαυτό του. Πρόκειται για το σώμα που μορφοποιείται φαντασιακά και συμβολικά συναρτώμενο με το γλωσσικό σημαίνον, μια διαδικασία εντός της οποίας αναδύεται ο ψυχισμός. Η Μπάτλερ, αναφερόμενη στην περίπτωση του Νίτσε, παρατηρεί ότι το υποκείμενο που εναντιώνεται στη βία, είναι και το ίδιο επίτελεσμα μιας παρελθούσης βίας, χάρη στην οποία έχει το ίδιο διαμορφωθεί.<sup>124</sup>

Σύμφωνα με την Μπάτλερ, χρειάζεται να επανεξετάσουμε την άποψη ότι η τιμωρία προηγείται της συνείδησης και ότι μπορούμε να κατανοήσουμε τη συνείδηση ως το μνημονικό ίχνος που αφήνει η τιμωρία. Στον Νίτσε, η βούληση αγγίζει τον υψηλότερο βαθμό αυτεπίγνωσης, όταν στρέφεται στον εαυτό της, γεγονός που μας οδηγεί στο συμπέρασμα πως η ένταση της συνείδησης συντίθεται ως άμεσα εξαρτώμενη από τη δυναμική της βούλησης. Αντίστοιχα, στον Φρόιντ, η δύναμη της συνείδησης τρέφεται από την επιθετικότητα που προηγουμένως έχει απαγορεύσει. Η Μπάτλερ υποστηρίζει ότι η συνειδησιακή ισχύς δεν υπαγορεύεται από τη δύναμη μιας προηγουμένως επιβληθείσας τιμωρίας, αλλά συνδέεται με την επιθετικότητα του καθενός, η οποία, αρχικά, εκφραζόταν έξωθεν, αλλά, πλέον, καθ' υπόδειξη της άσχημης συνείδησης, τείνει να εκφορτίζεται έσωθεν.<sup>125</sup>

Η πηγή της άσχημης συνείδησης εντοπίζεται στη χαρά που παίρνει κανείς όταν βασανίζει τον εαυτό του, εννοώντας, ότι αυτός που βασανίζει τον εαυτό του, ενυπάρχει και ο ίδιος στο κύκλωμα ενός τέτοιου βασανισμού. Η εσωτερίκευση της τιμωρίας οδηγεί στην ίδια την παραγωγή του εαυτού και, όσο και αν φαίνεται παράδοξο, μέσα σε μια τέτοια διαδικασία συνυπάρχει σύμφωνα με την Μπάτλερ η ελευθερία και η ηδονή. Στο ίδιο πλαίσιο, η ψυχή αποτελεί παράγωγο ενός είδους καλλιτεχνικής βιαιότητας. Το υποκείμενο εγγράφεται στο βαθμό που εκλαμβάνει τον εαυτό του ως αντικείμενο.<sup>126</sup> Ο Νίτσε περιγράφει άλλωστε την πρωτογενή αυτή καλλιτεχνική παραγωγή της άσχημης συνείδησης, τη δημιουργία μορφών διαμέσου της βούλησης ως «την αληθινή μήτρα όλων των ιδεατών και φανταστικών

---

<sup>124</sup> Judith Butler, *Η ψυχική ζωή της εξουσίας*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2009, σελ. 83

<sup>125</sup> Ο.π., σελ. 36-37

<sup>126</sup> Judith Butler, *Η ψυχική ζωή της εξουσίας*, σελ. 92

φαινομένων». <sup>127</sup> Ο Brian Leiter (2002) παρατηρεί σχετικά πως είναι «όμορφη», αλλά και συνάμα προϊόν της άσχημης συνείδησης, η ικανότητα του ανθρώπου να συλλαμβάνει ρυθμιστικά ιδεώδη υπό το πρίσμα των οποίων τα άτομα μιας κοινωνίας αλληλοαξιολογούνται και αυτοαξιολογούνται. <sup>128</sup> Πάνω στο ίδιο το θέμα, ο Gabriel Zamosc (2011) επισημαίνει ότι, αντίθετα με την επικρατούσα άποψη, ο Νίτσε δεν απορρίπτει συλλήβδην την ηθική διάσταση της ενοχής αφού η άσχημη συνείδηση και η ενοχή είναι το τίμημα που πρέπει να αναλάβει κάθε αυτόνομο ή ελεύθερο άτομο. Ο Νίτσε στηλιτεύει, κυρίως, την ηθικοποίηση της άσχημης συνείδησης μέσα από τις θρησκευτικές σημασίες της αμαρτίας και του καθήκοντος, μια διαδικασία που παγιώθηκε με την εμφάνιση του χριστιανισμού. <sup>129</sup>

Η Μπάτλερ συνεχίζει την ανάλυσή της, προβάλλοντας το εύλογο επιχείρημα πως, δεδομένου ότι όλα τα ιδεατά και φανταστικά φαινόμενα κατάγονται από την άσχημη συνείδηση, η ίδια η νιτσεική γενεαλογία συγκροτείται με όρους-προϊόντα της άσχημης συνείδησης. Οι όροι που χρησιμοποιεί ο Νίτσε για να ερμηνεύσει τη διαμόρφωση της άσχημης συνείδησης έλκουν την καταγωγή τους από μια αντίστοιχη διαμόρφωση. Έτσι το νιτσεικό αφήγημα ενδύεται μια μάσκα την στιγμή που απεκδύεται μια άλλη, και γκρεμίζει το ιερό της άσχημης συνείδησης για να το οικοδομήσει και πάλι εκ βαθέων. <sup>130</sup>

Ακολούθως, η Αμερικανίδα θεωρητικός επισημαίνει ότι, στους Νίτσε και Φρόιντ, μια μορφή απαγόρευσης σε σχέση με τη δράση και την έκφραση γίνεται η αιτία που η ενόρμηση εσωστρέφεται, συγκροτώντας, έτσι, ένα εσωτερικό χώρο αυτοελέγχου και αναστοχασμού. Η ένδοθεν στραμμένη ενόρμηση <sup>131</sup> καθίσταται αναγκαίος όρος για τη διαμόρφωση του υποκειμένου κάτι που συναντούμε και στην εγελιανή σύλληψη της δυστυχισμένης συνείδησης. Η Μπάτλερ καταλήγει εδώ στο συμπέρασμα πως, ανεξαρτήτως του τρόπου επιτέλεσης μιας τέτοιας αναδίπλωσης στον εαυτό, δηλαδή μέσα από επιθυμίες ή ενορμήσεις, σε κάθε περίπτωση, επέρχεται μια τάση αυτοεπίπληξης που, με το πέρασμα του χρόνου, εγκαθιδρύει τη συνείδηση. Το φροϋδικό Εγώ, για την Μπάτλερ, δεν είναι απλά και μόνο ένα πρόσωπο που σκέφτεται τον εαυτό του, αλλά διαμορφώνεται συνεχώς μέσα από την αναστοχαστική διερεύνηση των ασυνείδητων και συνειδητών περιεχομένων. <sup>132</sup>

---

<sup>127</sup> Φρ. Νίτσε, *Γενεαλογία της Ηθικής*, II, § 24

<sup>128</sup> Brian Leiter, *Νίτσε και Ηθική – Ένας οδηγός ανάγνωσης*, μτφρ. Γιώργος Λαμπράκος, επιμ. Ηλίας Μαρκολέφας, εκδ. Οκτώ, Αθήνα 2009, σελ. 252

<sup>129</sup> Gabriel Zamosc, "The relation between sovereignty and guilt in Nietzsche's genealogy" in the *European Journal of Philosophy*, Vol. 20, June 2012, pp. 107-142

<sup>130</sup> J. Butler, *Η ψυχική ζωή της εξουσίας*, σελ. 94

<sup>131</sup> Και οι δυο στοχαστές χρησιμοποιούν τον όρο *Trieb*, όταν κάνουν λόγο για την ενόρμηση.

<sup>132</sup> J. Butler, *Η ψυχική ζωή της εξουσίας*, σελ. 35

Σύμφωνα με την Μπάτλερ, η ανάλυση της νεύρωσης από τον Φρόιντ μας καταδεικνύει ότι η ηθική ρύθμιση της σωματικής παρόρμησης γίνεται κατόπιν στόχος της ίδιας της ενόρμησης. Σε μια τέτοια περίπτωση, παρατηρούμε μια προσήλωση στην καθυπόταξη, η οποία και γίνεται διαμορφωτικό στοιχείο της αναστοχαστικής λειτουργίας της ίδιας της καθυπόταξης. Η καταστολή της λίμπιντο γίνεται έτσι αντιληπτή ως μια καταστολή που χρησιμοποιεί ως εργαλείο τη λίμπιντο για την ίδια την καταστολή της. Ο Φρόιντ, στο κείμενο *Ο Πολιτισμός πηγή της δυστυχίας* (1930), διασαφηνίζει την παραπάνω διαδικασία μέσα από την ανάλυση της απαγόρευσης της ομοφυλοφιλίας. Στην απαγόρευση της ομοφυλόφιλης επιθυμίας, η επιθυμία στρέφεται πλέον προς, αλλά και ενάντια στον εαυτό της, και αυτή η στροφή λειτουργεί ως εναρκτήρια συνθήκη αυτού που στη συνέχεια προσλαμβάνει οντολογικό χαρακτήρα και το οποίο ονομάζουμε συνείδηση. Σύμφωνα με τον Φρόιντ, κάθε παραίτηση από τα ένστικτα μετουσιώνεται σε δυναμική πηγή της συνείδησης, ενώ κάθε νέα παραίτηση τροφοδοτεί την αδιαλλαξία της συνείδησης (Φρόιντ, ΠΠΔ, ΙΙΙ). Η Μπάτλερ οδηγείται στο εύστοχο συμπέρασμα ότι η παραίτηση αυτή λαμβάνει χώρα μέσω της επιθυμίας, η οποία όμως συνιστά και αντικείμενο της παραίτησης. Μέσα σε αυτό το κύκλωμα, δεν έχουμε απάρνηση της επιθυμίας, αλλά αυτή συντηρείται και κυκλοφορεί εκ νέου εντός του ίδιου του κυκλώματος της παραίτησης.<sup>133</sup>

### Συμπέρασμα: το χρέος του Φρόιντ στον Νίτσε

Στα εβδομηκοστά γενέθλια του Φρόιντ, ο ομιλητής που είχε αναλάβει να τον προσφωνήσει, αποκάλυψε τον Φρόιντ κατά την είσοδό του στην αίθουσα «ως τον άνθρωπο που ανακάλυψε το ασυνείδητο». Στην περίπτωση αυτή, ο Βιεννέζος ψυχίατρος αισθάνθηκε για πρώτη φορά την ανάγκη να διορθώσει τον ομιλητή λέγοντας ότι δεν είναι αυτός που ανακάλυψε το ασυνείδητο, αφού πριν από τον ίδιο οι ποιητές, οι θεατρικοί συγγραφείς και οι φιλόσοφοι το είχαν ήδη ανακαλύψει, αλλά ο ίδιος συγκρότησε την πρώτη, επιστημονική μέθοδο διερεύνησης και χαρτογράφησης του ασυνείδητου.<sup>134</sup> Μια τέτοια δήλωση ήταν πρωτοφανής για τα δεδομένα του Φρόιντ.

Ένας σημαντικός αριθμός νεότερων ερευνητών (Cybulska 2015, Assoun 2002, Greer 2002, Lehrer 1999, Cioffi 1998, Scavio et al. 1993, Roazen 1991, Rudnytsky 1985 & 1987)

---

<sup>133</sup> Ο.π., σελ. 98

<sup>134</sup> June Price Tangney & Ronda L. Dearing, *Shame and Guilt*, Guilford Publications, New York 2002, σελ. 32

καταλήγουν στο συμπέρασμα ότι οι ιδέες του Νίτσε επηρέασαν αποφασιστικά τον πατέρα της ψυχανάλυσης στη διαμόρφωση της δικής του θεωρίας του νου και της ηθικής. Πιο συγκεκριμένα, το έργο του Φρόιντ *Ο Πολιτισμός πηγή δυστυχίας* αποτελεί μάλλον μια ψυχαναλυτική μετεγγραφή των βασικών ιδεών της νιτσεϊκής γενεαλογικής ανάλυσης. Μερικές από αυτές τις ιδέες είναι η σύγκρουση ανάμεσα στα κοινωνικά γνωρίσματα και τις ενστικτώδεις παρορμήσεις του ανθρώπου, η σταδιακή καταστολή αυτών των παρορμήσεων για χάρη της κοινωνικής ευημερίας και, στη συνέχεια, η εσωτερίκευση των επιθετικών αυτών ορμών, η αφομοίωση προγονικών ιδεωδών, προτύπων και κωδίκων δεοντολογίας ως μέρος της διαδικασίας εσωτερίκευσης που οδηγεί στη στοχοθεσία, η ανάδυση του μηχανισμού της συνείδησης ως αποτέλεσμα της εσωτερίκευσης, μια κυβερνητική της συμπεριφοράς υποστηριζόμενη από ένα αίσθημα ενοχής, μια αίσθηση χρέους και υποχρέωσης που συνδέεται στενά με τους προγόνους (έναν πατέρα ή τους φυλάρχους), η εξέλιξη και δημιουργία θεών μέσα από εξιδανικευμένους προγόνους μιας κυρίαρχης φυλής και, τέλος, η σύγχρονη έννοια της κακής συνείδησης (το φροϋδικό υπερεγώ) που πλήττει τις πολιτισμένες κοινωνίες, εγκαταλείποντας για τον Φρόιντ τους ανθρώπους σε μια κατάσταση ατελέσφορης ενοχής και αμφιθυμίας, τις δυνάμεις που ο Νίτσε χαρακτήρισε ως αντενεργές.

Σύμφωνα με το βιογράφο Peter Gay, ο Φρόιντ από τα φοιτητικά του ακόμη χρόνια ήταν εξοικειωμένος με το έργο του Νίτσε. Το 1900, έτος θανάτου του Νίτσε, ο Φρόιντ αγόρασε το σύνολο των έργων του. Όπως ανέφερε στο φίλο του Βίλχελμ Φλις, ήλπιζε να βρει στα κείμενα του Νίτσε εκείνες τις λέξεις που μέσα στον ίδιο παρέμειναν βουβές. Ωστόσο, ο εμπνευστής της ψυχανάλυσης ανέπτυξε μια μορφή αντίστασης απέναντι στα κείμενα του Νίτσε δηλώνοντας χαρακτηριστικά, πως λίγο μετά την αγορά τους, αισθανόταν ιδιαίτερα νωχελικός για να ασχοληθεί μαζί τους.<sup>135</sup>

Σε μια πρώτη φάση, ο Φρόιντ αρνήθηκε κατηγορηματικά οποιαδήποτε σχέση με το έργο του Νίτσε ή ενδεχόμενη επιρροή από αυτόν. Χαρακτηριστικά, το έτος 1908, δυο συναντήσεις της Βιεννέζικης Ψυχαναλυτικής Εταιρείας ήταν αφιερωμένες στο έργο του Νίτσε. Κατά την επεξεργασία της *Γενεαλογίας της Ηθικής*, πολλοί από τους συμμετέχοντες εξέφρασαν την έκπληξή τους σχετικά με την αντιστοιχία των ιδεών ανάμεσα στο νιτσεϊκό κείμενο και τη φροϋδική θεωρία. Σε μια συνάντηση, ο Άλφρεντ Άντλερ, ο οποίος τελικώς απομακρύνθηκε από την ψυχανάλυση και επανήλθε σε μια κλασική ψυχολογική προσέγγιση της προσωπικότητας, ανέφερε χαρακτηριστικά πως τα γραπτά του Νίτσε συγγενεύουν περισσότερο από οποιουδήποτε άλλου φιλοσόφου με τα δόγματα της ψυχανάλυσης. Ο Φρόιντ

---

<sup>135</sup> Peter Gay, *Freud: A life for our time*, W.W. Norton & Company, New York 1988, σελ. 45

έσπευσε να απαντήσει, ισχυριζόμενος ότι «δεν γνώριζε τίποτε από το έργο του Νίτσε, ενώ οι προσπάθειες που έκανε να τον διαβάσει ναυάγησαν από το υπερβολικό του ενδιαφέρον».<sup>136</sup> Ενώ, λοιπόν, ο Φρόιντ είχε αρνηθεί αρχικά οποιαδήποτε σχέση με το έργο του Νίτσε, δηλώνει τότε πως «αυτός (ο Νίτσε) απέτυχε να αναγνωρίσει την παιδική σεξουαλικότητα καθώς και τους μηχανισμούς μετάθεσης».<sup>137</sup> Η τελευταία αυτή φράση μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο Φρόιντ μάλλον γνώριζε το έργο του Νίτσε και εμμέσως αποδέχτηκε πιθανές επιρροές από το φιλοσοφικό του corpus, αλλά, προκειμένου να αναδείξει την πρωτοτυπία και το ριζοσπαστικό χαρακτήρα της ψυχαναλυτικής θεωρίας, έσπευσε να επισημάνει τις καίριες διαφορές ανάμεσα στα δυο συστήματα σκέψης αντί να προβεί στην παραδοχή των ομοιοτήτων μεταξύ των δυο συστημάτων σκέψης.

Σε μια επιστολή του Φρόιντ προς τον φίλο του Βίλχελμ Φλις, στις 8 Οκτωβρίου 1895, ο πατέρας της ψυχανάλυσης θέτει σε αμφιβολία την υποτιθέμενη άγνοιά του και ομολογεί την αμφιθυμία του απέναντι στους προκατόχους του γράφοντας: «Δεν θέλω να διαβάσω τίποτα, επειδή με βυθίζει σε πλήθος σκέψεων και παρεμποδίζει την ευχαρίστηση της ανακάλυψης».<sup>138</sup> Ένας σημαντικός αριθμός ερευνητών (Greer 2002, Scavio et al. 1993, Roazen 1991, Rudnytsky 1985 & 1987) έχουν επισημάνει το γεγονός ότι η ευχαρίστηση της ανακάλυψης υπερτερούσε στον Φρόιντ σε σημείο που τον έφερνε συχνά σε ρήξη με ομολόγους του, που κατά καιρούς εξέφραζαν σοβαρές αμφιβολίες για την εγκυρότητα των ψυχαναλυτικών του ευρημάτων.

Σε αντίθεση με τις επιστολές του προς τον Φλις, ο Φρόιντ άρχισε να είναι όλο και λιγότερο προσεχτικός σχετικά με τα αναγνώσματα και τις επιρροές του μετά την καθιέρωση της ψυχανάλυσης. Όταν το 1909 ο Όσκαρ Πφίστερ<sup>139</sup> ρώτησε τον Φρόιντ σχετικά με ενδεχόμενες επιρροές του από άλλους στοχαστές και συγγραφείς, ο Φρόιντ ομολόγησε ότι είναι πιθανώς ένοχος για ένα μικρό ποσοστό λογοκλοπής αναφέροντας χαρακτηριστικά «Έχω πραγματικά άγνοια για τους προκατόχους μου. Αν ποτέ συναντηθούμε εκεί πάνω, θα με κρίνουν ένοχο για λογοκλοπή. Ωστόσο, είναι μεγάλη ευχαρίστηση να διερευνά κανείς το ίδιο το πρόβλημα, παρά να καταπιάνεται με τη σχετική βιβλιογραφία.»<sup>140</sup>

---

<sup>136</sup> E. Federn & H. Nurnberg (editors), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society* (Vols.1 and 2), International University Press, New York 1962, σελ. 359

<sup>137</sup> E. Federn & H. Nurnberg (editors), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, σελ. 361

<sup>138</sup> J. Masson (editor and translator), *The Complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887-1904)*, Harvard University Press, Cambridge 1985, σελ. 141.

<sup>139</sup> Ελβετός ψυχαναλυτής, θεολόγος και πάστορας που υποστήριξε τις απόψεις του Φρόιντ με τον οποίο διατηρούσε σταθερή αλληλογραφία από το 1909 -1939

<sup>140</sup> Ernest Jones, *The life and work of Sigmund Freud*, Hogarth Press Publications, London 1955, σελ. 443

Στην προσωπική του αυτοβιογραφία του 1925, ο Φρόντ για πρώτη φορά αναγνώρισε τους Νίτσε και Σοπενχάουερ ως προκατόχους των ιδεών της μεταρσίωσης (ή μετουσίωσης) και της απόθησης αντίστοιχα. Ωστόσο, συμπληρώνει σχετικά, ότι οι ιδέες αυτές δεν είχαν άμεση επίδραση στη δική του θεωρία. Ο Βιεννέζος ψυχαναλυτής επαναλαμβάνει τον ισχυρισμό του ότι «απέφυγε τον Νίτσε για αρκετό καιρό» καθώς διαπίστωσε ότι οι απόψεις του Νίτσε προλαμβάνουν «με έναν εκπληκτικό τρόπο», τα ευρήματα της ψυχαναλυτικής έρευνας. Ο Φρόντ συμπληρώνει πως τον ίδιο δεν τον απασχολούν τόσο «ζητήματα προτεραιότητας», αλλά μάλλον η διατήρηση της διανοητικής του ικανότητας.<sup>141</sup>

Πέρα όμως από τυχόν ομοιότητες, υπάρχουν και διαφορές ανάμεσα στις απόψεις των Νίτσε και Φρόντ. Ο Νίτσε συνέθεσε πρωτίστως ένα φιλοσοφικό έργο με ψυχολογικές προεκτάσεις. Ο ίδιος εισήγαγε στο έργο του έμμεσα τη σύλληψη του ασυνείδητου, δεν του έδωσε όμως κάποια υπόσταση και για το λόγο αυτό στο έργο του Νίτσε συναντούμε το επίθετο «ασύνειδος», αλλά ποτέ το ουσιαστικό «ασυνείδητο». Ο Φρόντ από μεριάς του έδωσε υπόσταση στο ασυνείδητο, το ανήγαγε σε πρωταρχή και η έρευνά του εκκινεί πρωτίστως από την κλινική παρατήρηση του εν λόγω ψυχικού χώρου. Ο Φρόντ κατά την οικοδόμηση του ψυχαναλυτικού του μοντέλου προχώρησε σε δομικές ερμηνείες του ψυχικού οργάνου εισάγοντας μια σειρά από δίπολα ( ευχαρίστηση – δυσαρέσκεια, ορμή ζωής – ορμή θανάτου) σε μια προσπάθεια να ερμηνεύσει διαλεκτικά τον πλούτο των ψυχικών φαινομένων. Ο Νίτσε απέρριψε οποιαδήποτε μορφή διαλεκτικού δυισμού για να αναδείξει περισσότερο την αλληλεπίδραση και πολλαπλότητα των ψυχικών φαινομένων ανάγοντας εν τέλει τα ψυχολογικά φαινόμενα σε πολλαπλές εκδηλώσεις της βούλησης για δύναμη. Και οι δυο στοχαστές μας προτείνουν ως θεραπευτική ή συμφιλιωτική λύση τη διαδικασία της μετουσίωσης (μεταρσίωσης), αλλά ο καθένας την εννοιολογεί με διαφορετικό τρόπο. Για τον Φρόντ, η μετουσίωση είναι ένας μετασχηματισμός του σκοπού της ενόρμησης που επιτρέπει την πρόσβαση σε μια αποσεξουαλικοποιημένη και κοινωνικώς προσανατολισμένη ικανοποίηση, ενώ για τον Νίτσε ο ίδιος όρος συνιστά μια δημιουργική και κριτική ανασύνθεση των ήδη υπάρχοντων στοιχείων που θα μας επιτρέψει να πάμε πέρα από το καλό και το κακό, πέρα από την επικρατούσα ηθική.

Η σύλληψη της δεύτερης τοπικής διαίρεσης του ψυχικού οργάνου από τον Φρόντ συγγενεύει σε μεγάλο βαθμό με τη θεωρητική σύλληψη των εννοιών του Εγώ (das Ich), του Εαυτού (das Selbst), του Αυτού (das Es) και της άσχημης συνείδησης στον Νίτσε. Ήδη από τη

---

<sup>141</sup> W. Kaufmann, *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, Princeton 1974, σελ. 182-183.



*Γέννηση της Τραγωδίας* ο Νίτσε, βαθιά επηρεασμένος από τον Σοπενχάουερ, διχοτομεί τις διονυσιακές και απολλώνιες δυνάμεις στον άνθρωπο προαναγγέλλοντας με αυτόν τον τρόπο τις φροϋδικές έννοιες του Εγώ (ego) και του Αυτό (id). Ο Νίτσε επέλεξε να χρησιμοποιήσει την προσωπική αντωνυμία της γερμανικής γλώσσας das Es (που μεταφράστηκε σε Id στον Φρόιντ) για να υποδηλώσει το ασυνείδητο, τις ενστικτώδεις δυνάμεις της ψυχής και την προσωπική αντωνυμία das Ich (που ο Φρόιντ μετέφρασε ως Εγώ) για να αναπαραστήσει το συνειδητό, το τμήμα εκείνο του νου που σχετίζεται με την πραγματικότητα, ενώ, τέλος χρησιμοποίησε το ουσιαστικό das Selbst για να σημάνει την προσωπικότητα ως ολότητα. Ο Έρνεστ Τζόουνς αναφέρει ότι ο Φρόιντ δανείστηκε το Αυτό (das Es) από τον Γκέοργκ Γκρόντεκ, ο οποίος όμως είχε προηγουμένως δανειστεί τον όρο από τη φιλοσοφική ψυχολογία του Νίτσε.<sup>142</sup> Ο Γκρόντεκ χαρακτήρισε το Αυτό ως ένα είδος φαινομένου που κυριαρχεί σε ό,τι και αν κάνει ο άνθρωπος και σε ό,τι του συμβαίνει. Ο Φρόιντ αναγνώρισε ότι σχημάτισε το δικό του Αυτό (das Id) σε συνέχεια της θεωρίας του Γκρόντεκ.<sup>143</sup>

Μια ομάδα σύγχρονων ερευνητών, όπως οι Cioffi (1974/1998), Webster (1995) και Crews (2006) υποστηρίζουν πως καμιά από τις ιδέες του Φρόιντ δεν ήταν αποτέλεσμα επίπονης έρευνας ή παρατήρησης. Ο Cioffi, ισχυρίζεται, μάλιστα, ότι ο Φρόιντ δεν υπήρξε ποτέ εμπειριστής, ενώ απέσπασε τις αποδείξεις των a priori ισχυρισμών του από ασθενείς υπό το καθεστώς της «ενεργητικής πίεσης της αναλυτικής διαδικασίας και ενάντια σε ισχυρές αντιστάσεις».<sup>144</sup>

Η παραπάνω διαπίστωση του Cioffi είναι μια εξαιρετικά τολμηρή υπόθεση. Ενδεχομένως, ο Φρόιντ να επιθυμούσε διακαώς να αναγνωριστεί παγκόσμια ως ο επιστήμονας που χαρτογράφησε το ασυνείδητο. Κατά τη γνώμη μου, η πρωτοτυπία του Φρόιντ έγκειται στη συστηματική προσπάθεια καταγραφής των διαφορετικών λειτουργιών του ασυνείδητου και της σχέσης τους με τη συνείδηση. Όπως ήδη αναφέρθηκε, ο Βιενέζος ψυχίατρος αναγνώρισε πως λογοτέχνες, ποιητές και θεατρικοί συγγραφείς, όπως ο Σαίξπηρ, ο Γκαίτε, ο Ίψεν και ο Χαίλντερλιν, είχαν ανακαλύψει πριν από εκείνον το ασυνείδητο. Ο ίδιος, όμως, φρόντισε να αποκρύψει επιμελώς τις επιρροές του από το χώρο της φιλοσοφίας, πιθανώς φοβούμενος να διακινδυνεύσει την υποτιθέμενη πρωτοτυπία των ανακαλύψεων του. Εάν αναγνώριζε το χρέος του στον Νίτσε, αλλά και σε άλλους φιλοσόφους, όπως για παράδειγμα στον Σοπενχάουερ, θα

---

<sup>142</sup> Ernest Jones, *The life and work of Sigmund Freud. Vol 3: The last phase 1919-1939*, Hogarth Press Publications, London 1957, σελ. 303

<sup>143</sup> Jean – Michel Quinodoz, *Πώς να διαβάσω τον Φρόιντ*, μτφρ; Δέσποινα Ανδροπούλου, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 2013, σελ. 316.

<sup>144</sup> F. Cioffi, “Was Freud a Liar?” in *Freud and the question of pseudoscience* (pp. 199-204). Chicago and la Salle, IL: Open Court (Original talk broadcast on BBC Radio, October 20, 1973, printed in *The Listener*, February 7, 1974, pp. 172-174)

χρειαζόταν πιθανότατα να εμπλακεί σε μια φιλοσοφική συζήτηση η οποία ίσως να του αποστερούσε την “πατρότητα” του ψυχαναλυτικού κινήματος.<sup>145</sup> Ας μην ξεχνάμε πως όλοι όσοι ασπάζονταν αναντίρρητα τις θεωρίες του Φρόιντ, έχαιραν της προστασίας και εκτίμησής του, ενώ συνεργάτες και φίλοι, που κατά διαστήματα εξέφρασαν διαφορετικές απόψεις από τις δικές του ή αμφισβήτησαν ορισμένες ιδέες του, όπως ο Μπρόνερ, ο Γιουνγκ, ο Άντλερ και ο Φλις απομακρύνθηκαν δια παντός από το στενό του κύκλο του. Η ακόλουθη εξομολόγηση του Φρόιντ στον Βίλχελμ Φλις μας δείχνει ότι ο πατέρας της ψυχανάλυσης ενδιαφερόταν πρωτίστως για την αναγνώριση της κατάκτησης του ασυνείδητου μέσα από μια αυστηρά επιστημονική και ορθολογική κωδικοποίησή του:

«Στην πραγματικότητα δεν είμαι ούτε άνθρωπος της επιστήμης, ούτε παρατηρητής, ούτε πειραματιστής, ούτε και τόσο σκεπτόμενος. Εκ φύσεως δεν είμαι τίποτε άλλο παρά ένας κατακτητής (conquistador) – ένας άνθρωπος της περιπέτειας, αν μπορώ να μεταφράσω έτσι τη λέξη – με την περιέργεια, την τόλμη και το πείσμα που χαρακτηρίζει τέτοιου είδους ανθρώπους. Αν αυτοί οι άνθρωποι επιτύχουν κάτι ή έχουν ανακαλύψει κάτι, τους προσδίδουν μεγάλη αξία, διαφορετικά τους αγνοούν παντελώς.»<sup>146</sup>

Αν εξετάσουμε την εκπολιτιστική διαδικασία της ψυχανάλυσης με νιτσεικούς όρους, θα παρατηρήσουμε μια σταδιακή ενίσχυση των αντενεργών δυνάμεων (μνησικακία, κακή συνείδηση, υπερεγώ, ευνουχισμός) με απώτερο σκοπό τον εξανθρωπισμό. Οι αντενεργές αυτές δυνάμεις, παρατηρεί ο Ντελέζ, δε συνιστούν ψυχολογικά γνωρίσματα, αλλά κάτι σαν πρωταρχή της ανθρωπινότητας μέσα στο ανθρώπινο ον. Η φροϋδική ψυχαναλυτική πρακτική μετουσιώνει μέσω του Λόγου κάθε αισθητικότητα θέτοντάς την στην υπηρεσία του συμβολικού. Το υποκείμενο της φροϋδικής ψυχανάλυσης κατάγεται από το Καντιανό υποκείμενο που προσπαθεί να εποπτεύσει νοητικά τα περιεχόμενα της εμπειρίας του, ενοποιώντας έτσι με τη βοήθεια του Λόγου την εσωτερική εμπειρία.<sup>147</sup> Ο ίδιος ο Μάρτιν Χάιντεγκερ σημειώνει σχετικά στα σεμινάρια για ψυχιάτρους στο Zolikon πως η φροϋδική μεταψυχολογία αποτελεί μια εφαρμογή της νεοκαντιανής φιλοσοφίας στο ανθρώπινο ον.<sup>148</sup>

Αν φανταστούμε τον Νίτσε να διαβάξει το έργο του Φρόιντ, ενδεχομένως θα κατηγορούσε τον Φρόιντ για μια εξαιρετικά αντενεργή σύλληψη της ψυχικής ζωής. Ο Φρόιντ δεν μπόρεσε ποτέ στη διαδικασία να αξιοποιήσει και να χρησιμοποιήσει στην ψυχαναλυτική του

---

<sup>145</sup> Μια αντίστοιχη θέση διατυπώνει η Eva Cybulska στο άρθρο *Freud's burden of debt to Nietzsche and Schopenhauer*, στο *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Vol. 15, edition 2, October 2015, σελ. 10

<sup>146</sup> J. Masson (editor & translator), *The Complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, σελ. 398

<sup>147</sup> Ζαν -Μισέλ Μπενιέ, *Ιστορία της Νεωτερικής και Σύγχρονης Φιλοσοφίας*, μτφρ: Κωστής Παπαγιώργης, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1996, σελ. 252-254

<sup>148</sup> Martin Heidegger, *Zollikon Seminars – Protocols, Conversations, Letters*, translation: Franz Mayr, Northwestern University Press, 2001, σελ. 260

πρακτική τις ενεργείς δυνάμεις του ασυνείδητου κάτι όμως που έπραξαν άλλοι ψυχαναλυτές, όπως ο Καρλ Γιουνγκ, η Μέλανι Κλάιν και ο Ντόναλντ Ουϊνικότ.<sup>149</sup> Αν και δανείστηκε ένα πλήθος όρων από το νιτσεικό έργο, ο Φρόιντ επέλεξε να επικεντρωθεί σε μια καθαρά γραμματική ανάγνωση του ασυνείδητου μπολιάζοντάς το με το οιδιπόδειο σύμπλεγμα και το συμβολικό ευνουχισμό. Αν και προσέγγισε συστηματικά τον ασυνείδητο νου αναδεικνύοντας καλύτερα από οποιονδήποτε άλλον τις πολλαπλές διαδρομές της επιθυμίας, με την εισαγωγή του Οιδιπόδειου συμπλέγματος, ο εμπνευστής της ψυχανάλυσης επένδυσε ή καλύτερα συγκάλυψε τις παραγωγικές ροές του ασυνείδητου με ένα νέο ιδεαλισμό.<sup>150</sup> Βέβαια, μια τέτοια διαπίστωση δεν αναιρεί τον επαναστατικό χαρακτήρα της ψυχαναλυτικής πρακτικής στο μέτρο που αυτή επέτρεψε την επιστημονική διερεύνηση και καλύτερη κατανόηση ασυνείδητων, ψυχικών μορφωμάτων, όπως της δομικής αμφιφυλίας, του ναρκισσισμού, του μαζοχισμού και της υστερίας καθώς και ποικίλων μορφών σεξουαλικής έκφρασης που μέχρι την εποχή του Φρόιντ αντιμετώπιζονταν ως “διαστροφές”. Ο εισηγητής της ψυχανάλυσης υπήρξε ένας πρώτης τάξεως πειραματιστής, μια ευφάνταστη διάνοια, ένας θαυμάσιος αφηγητής που με τις ιδέες του και τα γραπτά του μας έδωσε μια ενδιαφέρουσα οπτική της ανθρώπινης εμπειρίας που άλλαξε εντελώς τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε την ανθρώπινη σεξουαλικότητα.

---

<sup>149</sup> Οι Βρετανοί ψυχαναλυτές Μέλανι Κλάιν και Ντόναλντ Ουϊνικότ είναι βασικοί εκπρόσωποι της ψυχαναλυτικής θεωρητικής προσέγγισης των αντικειμενότροπων σχέσεων, βλ. Dominique Bourdin, *H ψυχανάλυση από τον Φρόιντ ως τις μέρες μας*, μτφρ. Αναστασία Καραστάθη, σελ. 281-297

<sup>150</sup> Πολλοί εκπρόσωποι του φιλοσοφικού κινήματος της Αποδόμησης, όπως οι Ζιλ Ντελέζ και Φελίξ Γκουαταρί και ο Γάλλος ψυχαναλυτής Ζακ Λακάν, απέρριψαν το οιδιπόδειο σύμπλεγμα ως μια πανίσχυρη μυθολογία. Βλ. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια, 1. Ο Αντι-Οιδίπους*, μετάφραση: Βασίλης Πατσογιάννης, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2016, σελ. 35, βλ. επίσης: Ζακ Λακάν, *Το αντίστροφο της ψυχανάλυσης*, (Σεμινάριο 17<sup>ο</sup>: 1969 -1970), μετάφραση - επιμέλεια: Ντόρα Περτέση, Δημήτρης Βεργέτης, Βλάσης Σκολίδης, εκδ. Ψυχογίος, Αθήνα 2014, σελ. 119-135.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Πρωτογενής βιβλιογραφία

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1964

Νίτσε, Φρίντριχ, *Γενεαλογία της Ηθικής* (1887), μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας, εκδ. ΠΑΝΟΠΤΙΚόν, Αθήνα 2015 (ΓΗ)

Νίτσε, Φρίντριχ, *Η Θέληση για Δύναμη* (1901), μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας, εκδ. ΠΑΝΟΠΤΙΚόν, Αθήνα 2014 (ΘΓΔ)

Νίτσε, Φρίντριχ, *Πέρα από το καλό και το κακό* (1886), μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας, εκδ. ΠΑΝΟΠΤΙΚόν, Αθήνα 2012 (ΠΚΚ)

Νίτσε, Φρίντριχ, *Η Χαρούμενη Επιστήμη* (1882), μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας, εκδ. ΠΑΝΟΠΤΙΚόν, Αθήνα 2015 (ΧΕ)

Νίτσε, Φρίντριχ, *Χαραυγή* (1881), μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας, εκδ. ΠΑΝΟΠΤΙΚόν, Αθήνα 2010 (ΧΑ)

Νίτσε, Φρίντριχ, *Ανθρώπινο, πάρα πολύ ανθρώπινο* (1878), μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας, εκδ. ΠΑΝΟΠΤΙΚόν, Αθήνα 2011 (ΑΠΑ)

Νίτσε, Φρίντριχ, «Ωφέλεια και μειονεκτήματα της ιστορίας για τη ζωή» (1874) στο *Παράκαιροι στοχασμοί*, μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας, εκδ. ΠΑΝΟΠΤΙΚόν, Αθήνα 2015 (ΠΣ)

Νίτσε, Φρίντριχ, *Ecce Homo - Ίδε ο άνθρωπος* (1908), μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας, εκδ. ΠΑΝΟΠΤΙΚόν, Αθήνα 2010 (ΕΗ)

Νίτσε, *Η Γέννηση της τραγωδίας ή Ελληνισμός και Απαισιοδοξία* (1872), μετάφραση: Χρήστος Μαρσέλλος, Βιβλιοπωλείο της “Εστίας”, Αθήνα 2009

Νίτσε, Φρ., *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα* (1883-1885), εισαγωγή – μετάφραση: Άρη Δικταίου, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1980

Νίτσε, Φρ., *Αυκόφως των ειδώλων* (1889), μετάφραση: Μ. Ε. Ανδρουλιδάκη, εκδ. Βιβλιοθήκη Για Όλους, χ.χ.

Freud Sigmund, *Gesammelte Werke: Texte aus den Jahren 1885 bis 1938*, S. Fischer Verlag, Frankfurt A.M. 1987

Φρόντ, Σίγκμουντ, *Μεταψυχολογικά Κείμενα του 1915*, μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 2005 (ΜΚ)

Φρόντ, Σίγκμουντ, *Ναρκισσισμός, Μαζοχισμός, Φετιχισμός* (1914 -1924), μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 1991

- Φρόντ, Σίγκμουντ & Μπρόουερ Γιόζεφ, *Μελέτες για την Υστερία (1893-1895)*, μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 2002 (ΜΓΥ)
- Φρόντ, Σίγκμουντ, «Ο Ράττενμαν» (1909) στο *Τρία Ιστορικά Ασθενείας*, μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 1995
- Φρόντ, Σίγκμουντ, *Η Ερμηνεία των Ονείρων (1900)*, μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 1993 (ΕΤΩ)
- Φρόντ, Σίγκμουντ, *Πέραν της αρχής της ηδονής (1920)*, μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 2001
- Φρόντ, Σίγκμουντ, *Εισαγωγή στην Ψυχανάλυση (1916-1917)*, μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 1996
- Φρόντ, Σίγκμουντ, *Τοτέμ και Ταμπού (1912-1913)*, μετάφραση: Χρήστος Αντωνίου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 1978 (Τ&Τ)
- Φρόντ, Σίγκμουντ, *Το μέλλον μιας αυταπάτης (1927)*, στο «Ο πολιτισμός πηγή της δυστυχίας», μετάφραση: Γιώργος Βαμβαλής, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 1994 (ΜΜΑ)
- Φρόντ, Σίγκμουντ, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας (1930)*, μετάφραση: Γιώργος Βαμβαλής, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα 1994 (ΠΠΔ)
- Freud, Sigmund, *Το Εγώ και το Αυτό (1923)*, μετάφραση: Δανάη Παναγιωτοπούλου, εισαγωγή: Θανάσης Χατζόπουλος, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2008 (Ε&Α)
- Freud, Sigmund, *Μια Σύνοψη της Ψυχανάλυσης (1938)*, μετάφραση: Δανάη Παναγιωτοπούλου, εισαγωγή: Δημήτρης Παπαευθυμίου, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2017 (ΣΤΨ)

## Δευτερογενής βιβλιογραφία

- Αριστοτέλης, *Περί ψυχής*, εισαγωγή – μετάφραση: Αναστασία – Μαρία Καραστάθη, εκδ. Κάκτος, σειρά «Οι Έλληνες», Αθήνα 1997
- Assoun, Paul-Laurent, *Freud and Nietzsche*, translated by Richard L. Collier, Continuum, London 2002
- Bourdin, Dominique, *Η ψυχανάλυση από τον Φρόντ ως τις μέρες μας*, μετάφραση: Αναστασία Καραστάθη, πρόλογος – επιμέλεια: Θανάσης Τζαβάρας, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2005
- Butler, Judith, *Η ψυχική ζωή της εξουσίας*, μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2009
- Cioffi, Frank, “Was Freud a Liar?” in *Freud and the question of pseudoscience* (pp. 199-204). Chicago and la Salle, IL: Open Court (Original talk broadcast on BBC Radio, October 20, 1973, printed in *The Listener*, February 7, 1974, pp. 172-174)

- Cybulska, Eva, “Freud’s burden of debt to Nietzsche and Schopenhauer”, printed in *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Vol. 15, edition 2, October 2015, pp. 1-15
- Crews, Frederick, *Follies of the wise: Dissenting essays*, Shoemaker & Hoard, Emeryville, California 2006
- Deleuze, Gilles, *Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία*, μετάφραση: Γιώργος Σπανός, επιμέλεια: Φώτης Σιατίτσας, Άρης Στυλιανού, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2002
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix, *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια, I.O Αντι-Οιδίπους*, μετάφραση: Βασιλής Πατσογιάννης, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2016
- Ellenberger, H. F., *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*, Basic Books Publications, New York 1970
- Federn E. & Nurnberg H. (editors), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society (Vol.1 & 2)*, International University Press, New York 1962
- Ferenczi, Sandor, “The elasticity of psycho-analytic technique” (1928), στο *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, (ed. M. Balint), Basic Books, New York, 1955, pp. 87-101
- Foucault, Michel, «Νίτσε, Φρόνιτ, Μαρξ», στο M. Foucault “*Τρία κείμενα για τον Νίτσε*”, επιμέλεια: Τάσος Μπέτζελος, μετάφραση: Δημήτρης Γκινουδάτης, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2011
- Gay, Peter, *Freud: A life for our time*, W.W. Norton & Company, New York 1988
- Γκαίτε, Βόλφγκανγκ, *Φάουστ* (τραγωδία), μετάφραση: Κ. Χατζοπούλου, Βιβλιοπωλείο της “Εστίας”, Αθήνα 1995
- Greer, Scott, “Freud’s bad conscience: the case of Nietzsche’s Genealogy”, in the *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol 38 (3), Summer 2002, pp. 303-315
- Γκρόντεκ, Τζώρτζ, *Το Βιβλίο του Εκείνο*, μετάφραση: Μαρίνα Λώμη, εκδ. Πύλη, Αθήνα 1982
- Hayman, Ronald *Friedrich Nietzsche – Η τραγική ζωή μιας μεγαλοφυΐας*, μετάφραση: Μαρία Αναγνώστου, επιμέλεια: Αθηνά Μιρασγέζη, σειρά: ΒΙΟγραφίες, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 2005
- Hartmann, von Eduard, *Philosophy of the Unconscious – Speculative results according to the inductive method of physical science*, translated by William Chatterton Coupland, Vol III. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, & Co., 1893, αντλήθηκε από τον ιστότοπο <https://archive.org/details/philosophyofunco01hartiala/page/n39> (τελευταία επίσκεψη 30/10/2018)
- Heidegger, Martin, *Zollikon Seminars – Protocols, Conversations, Letters*, translation: Franz Mayr & Richard R. Askay, Northwestern University Press, 2001

- Jones, Ernest, *The life and work of Sigmund Freud. Vol 3: The last phase 1919-1939*, Hogarth Press Publications, London 1957
- Katsafanas, Paul, “Nietzsche’s theory of mind: Consciousness and Conceptualization”, in the *European Journal of Philosophy*, Vol. 13, No 1, 2005, pp.1-31
- Kaufmann, Pierre, «Freud: η φροϋδική θεωρία του πολιτισμού» στο Φρανσουά Σατελέ (επιμ.) *Η Φιλοσοφία – Τόμος Δ’ – Ο 20<sup>ος</sup> αιώνας*, , μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1990
- Kaufmann, Walter, *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*, Princeton University Press, Princeton 1974
- Λακάν, Ζακ, *Το αντίστροφο της ψυχανάλυσης*, (Σεμινάριο 17ο, 1969 -1970), μετάφραση - επιμέλεια: Ντόρα Περτέση, Δημήτρης Βεργέτης, Βλάσης Σκολίδης, εκδ. Ψυχογιός, Αθήνα 2014
- Λακάν, Ζακ, *Encore* (σεμινάριο 20<sup>ο</sup> 1972-1973), μετάφραση: Βλάσης Σκολίδης, εκδ. Ψυχογιός, Αθήνα 2013
- Laplanche J. & Pontalis, J. B., *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, μετάφραση: Β. Καψαμπέλης, Λ. Χαλκούση, Α. Σκουλικά, Π. Αλούπη, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 1986
- Λα Ροσφουκώ, *Αξιώματα ή Αφορισμοί και Αξιώματα Ηθικής*, μετάφραση: Γιώργος – Ίκαρος Μπαμπασάκης, εκδ. Ερατώ, Αθήνα 2003
- Lehrer, Roy-Ronald, “Freud and Nietzsche, 1892-1895”, in J. Golomb, W. Santaniello, & R. Lehrer (editors), *Nietzsche and depth psychology*, Albany, NY: State University of New York Press, 1999, pp. 181–203.
- Leiter, Brian, *Νίτσε και Ηθική*, μετάφραση: Γιώργος Λαμπράκος, επιμέλεια: Ηλίας Μαρκολέφας, εκδ. Οκτώ, Αθήνα 2009
- Marcuse, Herbert, *Έρως και Πολιτισμός*, μετάφραση: Ιορδάνης Αρζόγλου, εκδ. Κάλβος, Αθήνα 1981
- Masson, Jeffrey (editor), *The Complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887-1904)*, translated by J. Masson, Harvard University Press, Cambridge 1985
- Μπενιέ. Ζαν -Μισέλ, *Ιστορία της Νεωτερικής και Σύγχρονης Φιλοσοφίας*, μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 1996
- Quinodoz, Jean-Michel, *Πώς να διαβάσω τον Φρόιντ*, μετάφραση: Δέσποινα Ανδροπούλου, εκδ. Κέδρος, Αθήνα 2013
- Roazen, Paul, “Nietzsche and Freud: Two voices from the underground”, in the *Psychohistory Review*, No 19, 1991, pp. 327–349

- Ricoeur, Paul, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, translation: Denis Savage, Yale University Press, New Haven 1970
- Rudnytsky, Peter, “Nietzsche’s Oedipus” in the *American Imago*, Vol 42, 1985, pp. 413–439
- Rudnytsky, Peter, *Freud and Oedipus*, Columbia University Press, New York 1987
- Σαίξπηρ, Ουίλλιαμ, *Άμλετ*, μετάφραση: Βασίλης Ρώτας, εκδ. Επικαιρότητα, Αθήνα 1992
- Σαίξπηρ, Ουίλλιαμ, *Ο Έμπορος της Βενετίας*, μετάφραση: Βασίλης Ρώτας-Βούλα Δαμιανάκου, εκδ. Επικαιρότητα, Αθήνα 1992
- Σόλομον Ρ. Κ. & Χίγκινς, Κ. Μ. *Τι είπε στ’ αλήθεια ο Νίτσε*, μετάφραση: Βασίλης Κιμούλης, εκδ. Μεταίχμιο, Αθήνα 2012
- Scavio, M.J., Cooper, A., & Clift, P. S. “Freud’s devaluation of Nietzsche” in the *Psychohistory Review*, No 21, 1993, pp. 295–318
- Tangney, J. P. & Dearing, R. L., *Shame and Guilt*, Guilford Publications, New York 2002
- Webster, Richard, *Why Freud was so wrong: Sin, science, psychoanalysis*, Harper Collis Publications, London 1995
- Χέγκελ, Γκέοργκ, *Φαινομενολογία του Πνεύματος*, Τόμος I & II, εισαγωγή – μετάφραση: Δημήτρης Τζωρτζόπουλος, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα- Γιάννενα 1993-1995
- Zamosc, Gabriel, “The relation between sovereignty and guilt in Nietzsche’s genealogy” in the *European Journal of Philosophy*, Vol. 20, June 2012, pp. 107-142