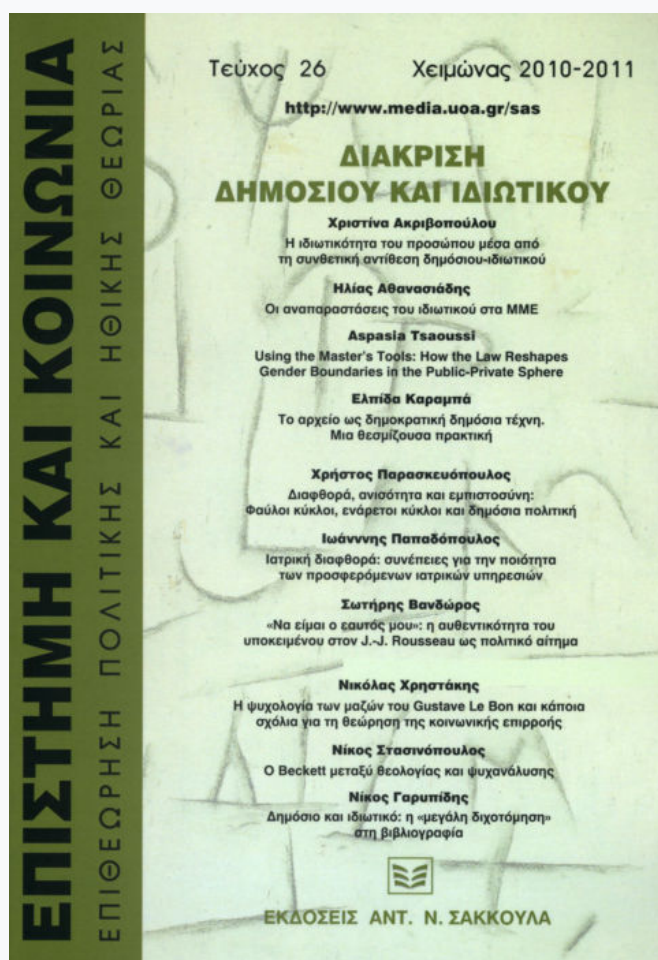


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 26 (2010)

Διάκριση δημόσιου και ιδιωτικού



Ο Beckett μεταξύ θεολογίας και ψυχανάλυσης

Νίκος Στασινόπουλος

doi: [10.12681/sas.836](https://doi.org/10.12681/sas.836)

Copyright © 2015, Νίκος Στασινόπουλος



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Στασινόπουλος Ν. (2015). Ο Beckett μεταξύ θεολογίας και ψυχανάλυσης. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 26, 183–194. <https://doi.org/10.12681/sas.836>

Ο Beckett μεταξύ θεολογίας και ψυχανάλυσης

Νίκος Στασινόπουλος*

Σποριδούλα Αθανασοπούλου-Κυπρίου (2009). *Κείμενα για το τίποτα. Μία συνάντηση θεολογίας και λογοτεχνίας με αφορμή τα έργα του Σάμουελ Μπέκετ*, Αθήνα: Αρμός.

Slavoj Žižek (2008), *Beckett with Lacan*, Part 1 & Part 2 http://www.lacan.com/article/?page_id=78 & http://www.lacan.com/article/?page_id=102. Ημερομηνία επίσκεψης: 13/02/2009

Δεν είναι η πρώτη φορά που Έλληνας συγγραφέας καταπιάνεται με το έργο του Beckett: φιλόσοφοι, θεατρολόγοι, φιλόλογοι, παλιές και νεότερες φωνές, από τη βαθύνοια της Χαράς Μπακονικόλα και της Τζίννας Πολίτη έως την αναλυτική φρεσκάδα της Μάρως Γερμανού, αναμετρήθηκαν με τα κείμενά του. Εδώ ωστόσο συναντούμε μία θεολόγο που ενσκήπτει με σοβαρότητα στο έργο του νομπελίστα συγγραφέα, αξιοποιώντας σύγχρονη (κυρίως αγγλόγλωσση) βιβλιογραφία. Στο κείμενο που ακολουθεί, θα ξεδιπλώσουμε το επιχείρημα της συγγραφέως, παραβάλλοντάς το με μία ψυχχανalyτικά (βλ. Jacques Lacan) προσανατολισμένη γνώση του μπεκεττικού έργου από τον επιφανή θεωρητικό των πολιτισμικών σπουδών Slavoj Žižek.

Πρωταρχικό μέλημα της Αθανασοπούλου-Κυπρίου είναι να καταδείξει πώς ένα λογοτεχνικό έργο μπορεί να καταστεί μυστήριο κοινωνίας με το Θεό μέσω της λειτουργικής πράξης της ερμηνείας. Η συγγραφέας διατρέχει με ευχέρεια κλασικά κείμενα της λογοτεχνικής θεωρίας, από τους Genette, Barthes και Jakobson έως τους Derrida και Culler ανακαλώντας παράλληλα στοιχεία της θεολογίας του 4^{ου} αιώνα περί γλώσσας που προσιδιάζουν σε ορισμένες από τις απόψεις τους. Αναλύνει εκ του σύνεγγυς τις θεολογικές αντιλήψεις περί γλώσσας και ερμηνείας της Γραφής, ενιστάμενη έναντι της προτεσταντικής ερμηνευτικής αρχής της

* Δρ. Τμήματος Επικοινωνίας Μέσων και Πολιτισμού <stasin@iek-akmi.gr>

sola scriptura. Αφίσταται του κινδύνου να οδηγηθούμε σε αμέτρητες υποκειμενικές αναγνώσεις της Βίβλου. Προκρίνει επιγραμματικά μία ορθόδοξον καταβολών αναγνωστική κοινότητα έναντι της προτεσταντικής αντίληψης περί υπεϋθυνης ανάγνωσης της Γραφής και της αυθεντίας, καθώς και του προτεσταντικού σεβασμού στο κείμενο της *hermeneutica sacra*, με την κατά λέξη έμπνευσή της.¹ Προεκτείνοντας το επιχείρημά της, η συγγραφέας κάνει λόγο για την κυριαρχία μίας πραγματιστικής προσέγγισης του νοήματος στις θεολογικές ερμηνείες των λογοτεχνικών κειμένων, όπου το νόημα μίας πρότασης είναι η χρήση της και δεν υπάρχει εκτός των ιστορικών συνθηκών και της ερμηνευτικής κοινότητας που είναι προετοιμασμένη να το αποδεχθεί. Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι θεολογικές λογοτεχνικές ερμηνείες δεν υποστηρίζουν ότι ανακτούν το αληθινό και μοναδικό (και ίσως εξωγλωσσικό) νόημα του λογοτεχνικού κειμένου. Οι έννοιες του ιερού και του βέβηλου μεταφέρονται από τα κείμενα στη διαδικασία της ερμηνείας τους.

Όσον αφορά τη συσχέτιση θεολογίας και γλώσσας, επικαλείται το ορθόδοξο – όπως υποστηρίζει – δόγμα πως ο Θεός δεν δίδει ο ίδιος ονόματα στα πράγματα, αλλά εμπνέει τη λογική ικανότητα στους ανθρώπους, ενώ αποτελεί ασέβεια να αποδίδεται η προέλευση των ανθρωπίνων λέξεων στον Θεό. Η Αθανασοπούλου-Κυπρίου επισημαίνει πως δεν υπάρχει ιερή γλώσσα που προέρχεται από τον Θεό ή έχει οντολογική σχέση μαζί του και, αφετέρου, ότι οι λέξεις δεν είναι μονοσήμαντες. Τούτο ομοιάζει στην έννοια της κατά Saussure αυθαιρεσίας του σημείου. Ένα κείμενο καθίσταται θεολογικά σημαντικό όταν ερμηνεύεται εν Χριστώ και κάτι τέτοιο μπορεί να συμβεί σε οποιοδήποτε κείμενο και όχι μόνο στη Γραφή. Η λογοτεχνία λειτουργεί αποκαλυπτικά με τη θεολογική έννοια, επειδή αποκαλύπτει σχέσεις, δημιουργεί μεταφορικό λόγο, ληομονημένες αντηχήσεις και μνήμες στον χώρο της αντίληψης οι οποίες παραθεωρούνται ή δεν γίνονται αντιληπτές από την καθημερινή μας εμπειρία.

Για την ανάπτυξη του επιχειρημάτων της, η συγγραφέας επιστρατεύει την ορθόδοξη αντίληψη περί ερμηνείας των Γραφών στον Γρηγόριο Νύσσης, η οποία προσιδιάζει *τόσο* στην πραγματιστική κατανόηση της ερμηνείας στις λογοτεχνικές σπουδές (ότι το νόημα προκύπτει εντός συγκεκριμένου ερμηνευτικού πλαισίου) όσο και στην κατά Stanley Fish αυθεντία της ερμηνευτικής κοινότητας της οποίας τα ενδιαφέροντα και οι συμβάσεις επιβεβαιώνονται σε αυτή. Κοινό αίτημα των δύο παραδόσεων σκέψης είναι πως σημασία έχει το πλαίσιο όπου πραγματοποιείται η ερμηνεία και όχι αποκλειστικά το κείμενο, του οποίου το νόημα επιχειρούμε αυτοτελώς να αναζητήσουμε. Δίδεται αξία στην *επιτελεστική* ικανότητα των γλωσσικών γεγονότων, αποδιδοντάς τους ένα ιδιαίτερο μίγμα θεατρικού και μυθιστορηματικού νοήματος.²

Σε σχέση με τα ως άνω μεθοδολογικά συμφραζόμενα, η συγγραφέας ανατέμνει το μπεκετικό έργο. Το έργο του –όχι και τόσο– ιρλανδού συγγραφέα αποτελεί μία υστερονεωτερική μορφή λογοτεχνικού πειραματισμού στην επιτελεστικότητα του νοήματος. Η Αθανασοπούλου-Κυπρίου αναλύει αρχικά ορισμένα θεατρικά έργα του από τη σκοπιά της γνωσιμότητας του Θεού και της εσχατολογίας. Θεωρεί πως ο Beckett επιθυμεί να υπερβεί το δίλημμα του εάν μπορούμε να γνωρίσουμε ή όχι τον Θεό. Το πρόβλημα της ύπαρξης του Θεού υπερβαίνει τα όρια της ανθρώπινης γνώσης.³ Αυτό που τον ενδιαφέρει, μας λέει, είναι η αγωνία των ανθρώπων από τη συνειδητοποίηση της ανεπάρκειας της μεταφυσικής σκέψης και από τον ‘θάνατο του Θεού’. Εν συνεχεία, προβληματίζεται από το ότι, στο έργο του Beckett, η ανέλπιδη προσμονή μιας παρουσίας που θα σώσει τα πρόσσπα-χακτήρες οδήγησε πολλούς κριτικούς να υποστηρίξουν πως ο εσχατολογικός προβληματισμός του είναι μη χριστιανικός. Για παράδειγμα, η Barge (1990: 44) υποστηρίζει πως ‘ο άνθρωπος στον κόσμο του Beckett δημιουργεί ακατάπαυστα τον Θεό ή την απουσία του σύμφωνα με τις δικές του επιθυμίες’: πρεσβεύει μάλι-στα πως, στον βαθμό που η έννοια του Θεού αναφέρεται σε ορισμένα έργα, πα-ρωδείται όπως συμβαίνει λ.χ. στο *Τέλος του Παιχνιδιού*, όπου ο Χαμ παροτρύνει σε προσευχή τους Κλοβ και Ναγκ προκειμένου να του αποσπάσουν μία ανταπόκρι-ση που να δίδει νόημα στη ζωή τους. Μία ανταπόκριση που δεν δίδεται φυσικά ποτέ με αυτό τον τρόπο, πράγμα που οδηγεί τον Χαμ να συμπεράνει ‘τον *αχρείο!* Δεν υπάρχει!’ (Μπέκετ 2000: 49). Κατά την άποψή μας, ο Beckett εδώ δεν επιδίδε-ται σε απλόχερη λοιδωρία του αναμενόμενου, μα αναδεικνύει μία σημαίνουσα και ζώσα αντίφαση. Δεν αναφέρει πως ο Θεός δεν υπάρχει, αλλά τονίζει πως εί-ναι αχρείος που μας το κάνει αυτό.⁴ Προϊδεάζοντας τον αναγνώστη για την ψυ-χαναλυτική ανάγνωση που θα ακολουθήσει, αναφέρουμε πως για τον ψυχαναλυ-τή Lacan τόσο ο Άλλος (εδώ, ο Θεός) όσο και το ίδιο το υποκείμενο είναι εγγενώς διχασμένο. Ο Θεός φαίνεται να έχει επίπτωση στον τρόπο που πράττουμε και συ-γκινούμαστε χωρίς να ‘υπάρχει’, δηλαδή χωρίς να είναι αντιληπτός ως ον και εγγεγραμμένος στο πεδίο των συμβόλων που ελέγχεται από τη συνειδήσή μας.

Η συγγραφέας σπεύδει να επισημάνει πως, για τη χριστιανική εσχατολογία, τα έσχατα αποτελούν μία *πραγματικότητα* με παροντικές επιπτώσεις καθώς και έ-ναν τρόπο όπου το μέλλον μάς απελευθερώνει από το παρελθόν, σε αντίθεση με τον Beckett όπου η προσμονή μιας έσχατης παρουσίας είναι παθητική και όχι ε-νεργός. Θεωρεί πως οι ήρωες του *Γκοντό* και του *Τέλους του Παιχνιδιού* παίζουν βρίσκοντας διαρκώς τρόπο να περάσουν την ώρα τους (Μπέκετ 1994α: 76, 2000: 49) και όχι για να μεταμορφώσουν τον κόσμο. Η *ελπίδα* εμφανίζεται, μας λέει η Αθανασοπούλου-Κυπρίου, υποβαθμισμένη ή εξευτελίζεται και μάλιστα δημιουρ-γεί προβλήματα επειδή προκαλεί διαψεύσεις. Σε αυτό το σημείο βέβαια, ο ψυχα-

ναλυτικά υποψιασμένος αναγνώστης πιθανόν να διακρίνει πως η ελπίδα της απόλυτης σωτηρίας από κάποιο εξιδανικευμένο πρότυπο αποτελεί ένα έωλο εγχείρημα, μικρογραφία του οποίου είναι η μεταβιβαστική σχέση του αναλυόμενου προς τον αναλυτή όπου ασυναίσθητα εκφράζεται η ελπίδα λύτρωσης από ψυχικό πόνο και συμπτώματα.⁵ Η ελπίδα επίσης συνδέεται, κατά τη συγγραφέα, με το ότι τα πρόσωπα δεν είναι πραγματικά αγαπημένα καθώς βιώνουν δυσκολία στο να βρίσκονται σε *σχέση με τον άλλον* και αναλώνονται σε σχέσεις συμφέροντος, συνήθειας, οίκτου, ανάγκης. Ακόμη και η ευγένεια καταδεικνύει στο έργο του Beckett σχέσεις τυπικές και δεν αποτελεί προϊόν ελευθερίας. Τα κείμενά του βρίθουν επίσης από αμφιβολία. Σημαντική είναι η επισήμανση της συγγραφέως πως η έννοια της αμφιβολίας συνδέεται αναπόσπαστα με την πίστη, και η τελευταία παραμένει ένα βήμα πέρα από τη λογική ως μία πράξη εμπιστοσύνης.⁶ Θα προσθέταμε εδώ πως και αυτή η έννοια που σχετίζεται με την πίστωση εμπλέκει ζητήματα μέλλοντος χρόνου ακριβώς όπως και η ελπίδα. Ο Beckett προβληματίζεται όχι μόνο με ζητήματα μνήμης και ανικανότητας ενθύμησης (για παράδειγμα, Γερμανού 2007: 127κ.ε.), μα και με τις υπαρξιακές επιπτώσεις του μέλλοντος στο παρόν μας.

Στο ύστερο τμήμα του πονήματός της και αντίθετα με τους συγγραφείς που διατηρούν *a priori* τη διάκριση μεταξύ θεολογικών και λογοτεχνικών κειμένων και λόγου και στη συνέχεια προσπαθούν να κάνουν παραλληλισμούς μεταξύ χριστιανικής θεολογίας και γραπτών του Beckett, η συγγραφέας δηλώνει πως επιχειρεί να ερμηνεύσει την τριλογία του (*Μολλόν, Ο Μαλόν πεθαίνει, Ο Ακατονόμαστος*) ως *μυστήριο κοινωνίας με τον Θεό*. Αμβλύνοντας την ως άνω διάκριση επιχειρεί να δείξει πώς ο μυστηριακός θεολογικός χαρακτήρας βρίσκεται στην ίδια την *πράξη της ερμηνείας των κειμένων*. Το επιχείρημά της ερείδεται στο έργο του Γρηγορίου Νύσσης και στα στάδια που πρέπει να περάσει η ψυχή προκειμένου να ενωθεί με τον Θεό στην πορεία προς την τελείωση. Η πορεία είναι κατά τον Νύσσης συγκεκριμένη με τρία στάδια: *πρώτα* απόσυρση της ψυχής από τις λανθασμένες ιδέες περί Θεού –το στάδιο της κάθαρσης-, *ύστερα* η ψυχή συνειδητοποιεί τη ματαιότητα των εγκοσμιών και καθοδηγείται στον κόσμο του αοράτου –στάδιο θεωρίας και εναντίησης του θείου πέραν των αντιληπτών φαινομένων- και, τέλος, αφού φωτισθεί, εξαγνισθεί και μεταμορφωθεί σε κάτι θείο και αναμάρτητο, μπορεί να μπει στα άδυστα της θείας γνώσης –το στάδιο της ένωσης. Βέβαια η γνώση αυτή είναι ιδιαίτερη και σχετίζεται με τη συνειδητοποίηση της αδυναμίας κατανόησης του Θεού με τα ανθρώπινα μέτρα της διάνοιάς μας. Η προσπάθεια, άλλωστε, αναπαράστασης του Θεού με οποιαδήποτε σκέψη αποτελεί ομοίωμα και είδωλο. Ας μην ξεχνάμε πως δεν βλέπουμε ποτέ τον Γκοντό στο έργο του Beckett. Με το πρώτο στάδιο συνδέεται η κατά τον Νύσσης *απάθεια*, ως η εγκατάλειψη των πα-

θών, το αντίθετο της σαρκικής επιθυμίας, η αγνότητα της ζωής, η ηθική πτυχή της τελείωσης. Λαμβάνοντας υπ' όψη μας τον ψυχαναλυτικό προβληματισμό, θα μπορούσαμε να αποδεχθούμε στοιχειωδώς αυτό το στάδιο μόνο στον βαθμό που το υποκείμενο δεν παραιτείται από την επιθυμία του και απλώς σχετίζεται με μία άλλου τύπου απόλαυση η οποία δεν εμπλέκεται σε μία μετωνομική συγκινησιακή και ρητή εξωστρέφεια. Επιφυσασόμαστε ως προς αυτό, επειδή κάθε προσπάθεια πλήρους αποκάθαρσης του υποκειμένου από την επιθυμία του δεν οδηγεί σε κάποια αταραξία αλλά κλινικά συνήθως στην έξαρση του υπερεγώ και, εν προκειμένω, βίαιων φαντασιώσεων, συμπτωμάτων και πράξεων (αυτο)τιμωρίας.

Η συζήτηση για το *πρώτο στάδιο* της απομάκρυνσης από τον αμαρτωλό πτωτικό κόσμο θα βρει, κατά τη συγγραφέα, τη μυθιοστορηματική της αποτύπωση στο Μολλόν. Επιχειρεί να δείξει πως κάποιες θεολογικές ιδέες του πρώτου σταδίου αναφαινόνται τόσο στο περιεχόμενο όσο και στην αφηγηματική δομή του έργου. Ο χαρακτήρας του Μολλόν είναι η ψυχή του πρώτου σταδίου, εφόσον κάποια στιγμή επισυμβαίνει μια εσωτερική του μεταμόρφωση και παύει να επαφίεται σε θετικές διανοητικές δικαιολογήσεις του θείου, σταματώντας να αντιμετωπίζει τον Θεό ως ανθρωπομορφική προβολή της ιδανικής ανθρωπότητας. Φτάνει μάλιστα στο σημείο να νιώθει δυοπιστία στις φαινομενικά αναγκαίες συνδέσεις των λέξεων με κάποια συγκεκριμένα νοήματα, και οι λέξεις γίνονται ήχοι που δεν ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα. Οι πολιτισμικές συμβάσεις καθίστανται εξίσου αδικαιολόγητες (Μπέκετ 1993: 58). Για αυτό το στάδιο της απομυθοποίησης και του 'εξαγνισμού' της ψυχής, η συγγραφέας επικαλείται τη συνάντηση του Μολλόν με τη μητέρα του, δηλώνοντας πως 'συμβολίζει την προσπάθειά του να επιστρέψει στην αρχέγονη μακαριότητά του' (Αθανασοπούλου-Κυπρίου 2009: 231, υποσημ.). Αναφέρεται μάλιστα πως ο Μολλόν αποδίδει ευθύνες στη μητέρα του για τον κληρονομικό χαρακτήρα του προπατορικού αμαρτήματος. Ο λακανικά προσανατολισμένος ερευνητής θα αφουγκραζόταν εδώ μία παράκαμψη της συμβολικής λειτουργίας του πατέρα, εφόσον παύει να είναι ο τρίτος που φέρει την ευθύνη της λύσης μιας συμβιωτικής σχέσης μεταξύ παιδιού και μητέρας. Εν τωιαύτη περίπτωση, στον τόπο του πατέρα θα έπρεπε να αποπειραθεί να προσάψει τα αμαρτήματα που του έχουν κληρονομηθεί. Αντιθέτως, κατά την παρατήρηση της συγγραφέως, ο Μολλόν επιθυμεί να βρει τη μητέρα του και να πάρει τη θέση της επειδή προσπαθεί να εξαγνιστεί από το προπατορικό αμάρτημα και να αναγεννηθεί, *να γίνει η μητέρα του εαυτού του* και τα καταφέρνει.

Ωστόσο, σε μεγάλο μέρος του έργου ο ενδοκειμενικός αφηγητής παύει να είναι ο Μολλόν και γίνεται ο Μόραν, αναδεικνύοντας δύο διαφορετικές οπτικές της ζωής ή, μάλλον, ότι υπάρχουν δύο πλευρές της ζωής παρούσες πάντοτε σε κάθε άτομο και οι οποίες ανταγωνίζονται μεταξύ τους. Η Αθανασοπούλου-Κυπρίου

ερμηνεύει –με τρόπο με τον οποίο θα συμφωνούσε και μία λουθηρανική ανάγνωση– το αφηγηματικό τέχνασμα πως σε κάθε μας απόφαση να ζητήσουμε μία δίκαιη ζωή η τάση μας για μία άδικη ζωή και η *concupiscentia* είναι πάντοτε παρούσες.

Το δεύτερο στάδιο της κατά τον Νύσσης ανόδου της ψυχής προς τον Θεό είναι το στάδιο της θεωρίας, όπου η διάνοια παίζει πρωταρχικό ρόλο. Η ψυχή περνά από τα φαινόμενα που γίνονται αντιληπτά από τις αισθήσεις προς τον αόρατο κόσμο του κρυφού χαρακτήρα του Θεού ο οποίος γίνεται αισθητός μέσω εναντίωσης, συνειδητοποιώντας το άφατο και ακατάληπτο του Θεού. Πρόκειται μία γνώση-επίγνωση αδυναμίας να γνωρίσουμε τον Θεό. Η συγγραφέας επιχειρεί να καταδείξει πως οι θεολογικές ιδέες περί δευτέρου σταδίου εκφράζονται στο μπεκετικό έργο *Ο Μαλόν πεθαίνει*, τόσο από άποψη περιεχομένου όσο και της αφηγηματικής μορφής του. Την ενδιαφέρει ο αφηγηματικός χρόνος του, δηλαδή αυτό που ο Genette (1980: 35) αποκαλεί ‘σχέση ανάμεσα στη χρονική σειρά της διαδοχής των γεγονότων στην ιστορία και στη ψευδο-χρονική σειρά της τοποθέτησής τους μέσα στην αφήγηση’.

Ολόκληρο το κείμενο του *Μαλόν* αναφέρεται σε μία νοσταλγία για κάτι υπερβατικό, μοναδικό και μη παρουσιάσιμο, κάτι που για τη συγγραφέα θυμίζει τη στάση της αποφατικής θεολογίας απέναντι στην αναπαράσταση της θεότητας, κατά την οποία ο κυρίαρχος λόγος (περί Θεού) υπονομεύεται εσωτερικά ώστε να μπορέσει να ακουστεί μία άλλη φωνή. Επικαλείται μάλιστα μία διάκριση του Kermode (1967: 39) μεταξύ μύθου και μυθιστορήματος, όπου τα μυθιστορήματα σε αντίθεση με τους μύθους δεν αποκρύπτουν ότι αποτελούν μυθοπλασία και επιτρέπουν την τροποποίηση του νοήματός τους από τους διαδοχικούς ερμηνευτές χωρίς απόλυτα ολοκληρωμένες, επαρκείς και μονολιθικές εξηγήσεις. Κατά την Αθανασοπούλου-Κυπρίου, ο Μαλόν αφηγητής έχει απόλυτη επίγνωση ότι γράφει φανταστικές ιστορίες, ξεκαθαρίζει πως η αφήγησή του μοιάζει με παιγνίδι, γράφει για τη διαδικασία της γραφής. Το μυθιστόρημα αυτό δεν προσποιείται πως επιχειρεί να παρουσιάσει μία μη παρουσιάσιμη μονοαδικότητα, αλλά μπορεί τουλάχιστον να την υποδείξει, δίδοντας τη δυνατότητα στους αναγνώστες να οδηγηθούν μέσω των φαινομένων στον αόρατο κόσμο και να *θεωρήσουν* το μη παρουσιάσιμο και άρρητο. Όσον αφορά επίσης την αναπαράσταση του χρόνου στο *Μαλόν*, χρησιμοποιεί τη διάκριση του Genette μεταξύ *χρόνου της ιστορίας* (πραγματικός χρόνος των γεγονότων) και *χρόνου της αφήγησης* (ο χρόνος όπως γίνεται αντιληπτός από τον αφηγητή, χρόνος που δεν γνωρίζει άλλη χρονικότητα από εκείνη της ερμηνείας του), και η συγγραφέας επισημαίνει πως ο Beckett εδώ εμφανίζει την αναπαράσταση του χρόνου να πάσχει έτσι ώστε να μπορεί να ακουστεί η φωνή μίας άλλης άχρονης και μη παρουσιάσιμης πραγματικότητας. Το επιτυγχάνει χρησιμοποιώντας αναχρονισμούς και αόριστους υποκειμενικούς

χρονικούς δείκτες ‘μια μέρα’, ‘κάποτε’ κ.ά. Σε αυτό το σημείο, η συγγραφέας ελέγχεται, εφόσον φαίνεται να προκρίνει κάποιο εκτός του ιστορικού χρόνου άχρονο στοιχείο το οποίο λίγο παραπάνω έκρινε αρνητικά, συνδέοντάς το με τη στατικότητα του μύθου.

Στο *τρίτο* στάδιο, το οποίο αποτελεί το θετικότερο όλων, η ψυχή συμμετέχει στη θεϊκή ζωή και ενώνεται με το θείο αποκτώντας κάποια γνώση για τη θεότητα. Η ένωση της ψυχής με τον Θεό είναι αποτέλεσμα της *αγάπης* της για τον Θεό και δεν σημαίνει πως αλλάζει η ανθρώπινη φύση σε θεϊκή. Η συγγραφέας επιχειρεί να συνδέσει αυτό το τρίτο στάδιο με τον *Ακατονόμαστο* του Beckett. Ο ίδιος ο Beckett, στην αρχή του έργου του (1994β: 9, 10) αναφέρει τους Μολλόν και Μαλόν προκειμένου να κάνει μία σύνδεση με τα προηγούμενα μυθιστορήματά του. Η συγγραφέας υποστηρίζει, επίσης, πως στον *Ακατονόμαστο*, ενώνονται στο εγώ του αφηγητή τόσο η θεϊκή όσο και η ανθρώπινη φύση, έστω και ως διαφορετικής υποστάσης στοιχεία. Τέλος, θεωρεί πως η πραγματική γνώση στην οποία οδηγούμαστε στο τρίτο στάδιο είναι η συνειδητοποίηση του γεγονότος πως η θεία γνώση μπορεί να έχει αρχή αλλά δεν έχει τέλος, επικαλούμενη μέρη του *Ακατονόμαστου* που δίδουν την αίσθηση της αιώνιας πορείας της ψυχής προς την τελείωση –μία πορεία που, κατά το κείμενο του Beckett, δεν έχει τέλος: ‘πρέπει να συνεχίζεις... Δεν μπορώ να συνεχίσω... Θα συνεχίσω’ (στο ίδιο: 226-227). Θεωρούμε, ωστόσο, πως εδώ θα είχε ενδιαφέρον να αναγνωσθεί αυτή η φράση του τέλους σε σχέση με την καντιανή προσταγή ‘μπορείς, επειδή οφείλεις’, ως διαδικασία της φωνής της συνειδησης η οποία μας παροτρύνει να συνεχίσουμε, στην οποία επικαλούμαστε την αδυναμία μας ‘δεν μπορώ να συνεχίσω...’ και τέλος, γνωρίζοντας πως –κατά Kant– αυτό δεν αποτελεί δικαιολογία, συνεχίζουμε επιδιώκοντας (αυτό που ως τότε φαινόταν ως) το αδύνατο.

Θα ήθελα σε αυτό το σημείο να ενισχύσω την άποψη της Αθανασοπούλου-Κυπρίου, πως ο Beckett δεν στοχεύει με τα κείμενά του στη μεταμοντέρνα ανάδειξη θραυσματικών ταυτοτήτων και ενός ασπόνδυλου εαυτού, με την άποψη του Slavoj Žižek, ενός από τους προεξάρχοντες διανοητές των ψυχαναλυτικά προσανατολισμένων πολιτισμικών σπουδών. Ο πιο γνωστός εκπρόσωπος της ‘λακανικής σχολής της Λιουμπλιάνα’ προσπαθεί να κάνει μία κάπως διαφορετική ανάγνωση του Beckett μαζί με τον Lacan, εστιάζοντας αρκετά στην *Τριλογία* και στο *Κείμενα για το Τίποτα* (Žižek ‘Beckett with Lacan’, Part 1 και Part 2). Σε πλήρη συνάφεια με τις περί Θεού συνδηλώσεις, κάνει λόγο, όπως και η Αθανασοπούλου-Κυπρίου για το ‘τίποτα’, αλλά για ένα τίποτα που εγγράφεται στην καρδιά του αφηγούμενου υποκειμένου στο έργο του Beckett. Ο Žižek χρησιμοποιεί τον Beckett για να μιλήσει απτά περί Lacan, αλλά και αντίστροφα: χρησιμοποιεί τα ψυχαναλυτικά εργαλεία για να φωτίσει τις παρυφές του σημαίνοντος στο μπεκε-

τικό έργο. Θεωρεί τον Beckett ως τον ‘συγγραφέα της αυτοεκκένωσης της υποκειμενικότητας, της αναγωγής της σε μία ελάχιστη διαφορά’ (Žižek ‘Beckett with Lacan’ 1: 1). Στον βαθμό που καίριο αναλυτικό εργαλείο είναι η λακανική έννοια του *πραγματικού* [Reel] –που στα εδώ συμφραζόμενα αρκεί να το δεχθούμε ως τον μη αναπαραστάσιμο πυρήνα της πραγματικότητας-, αποκτούμε πρόσβαση στο *πραγματικό* εάν αφαιρέσουμε από ένα συμβολικό πεδίο (ένα σύμπαν λόγου-ένα λογοτεχνικό κείμενο) όλο το εύρος των διαφορών και διατηρήσουμε μόνο μία μικρότατη διαφορά, έναν ανταγωνισμό ο οποίος αδυνατεί να εξαιρεθεί –να μην εγγραφεί- από το αφηγηματικό περιεχόμενο. Με αυτή την έννοια, τα έργα του Beckett διατηρούν έναν αφαιρετικό τρόπο ανάπτυξης, ένα ελάχιστο περιεχόμενο πλοκής, δεν γίνεται ιδιαίτερη μέριμνα για τον πλούτο του αφηγηματικού υλικού (αλλά για την επιτέλεσή του). Κατά τον Žižek, ο Beckett δεν αποσκοπεί σε έναν *ριζωματικό* (Deleuze) γλωσσικό και νοηματικό πλούτο, αλλά μάλλον σε μία φορμιστική δομή που τον υποστηρίζει.

Μπορούμε σε αυτό το σημείο να εισέλθουμε σε μία παράλληλη ανάγνωση Beckett και Lacan: η Αθανασοπούλου-Κυπρίου επικαλείται το *Μολλόν* (1993: 85) διακρίνοντας πως υπάρχει διαφορά μεταξύ του *να μην ξέρεις* τίποτα, *να μην θες* να ξέρεις τίποτα και του *να μην μπορείς* να ξέρεις τίποτα, να ξέρεις πως δεν γίνεται να ξέρεις τίποτα. Στην τελευταία περίπτωση ‘αναδύεται η γαλήνη στην καρδιά του *απερίεργου αναζητητή*’. Ψυχχανalyτικά διερχόμενος, διαπιστώνουμε ότι ακόμη κι *εάν* δεν θέλεις κάτι εξακολουθείς και παραμένεις υποκείμενο, ενώ *εάν* δεν μπορείς να θέλεις ή να ξέρεις τότε τίθεται σε λειτουργία η διάσταση της *αφάνισης* του υποκειμένου, κάτι που για τα ψυχχανalyτικά συμφραζόμενα αποτελεί στάδιο απαραίτητο για το πέρας μιας ανάλυσης. Προεκτείνοντας τη σκέψη μας, μπορούμε να εκλάβουμε ως ‘απερίεργο αναζητητή’ τον αναλυτή που, εισερχόμενος σε μία ανάλυση, εισέρχεται στη θέση μιας *ηθελμένης άγνοιας* [docta ignorantia].

Ο Žižek (‘Beckett with Lacan’ 1: 2) υποστηρίζει πως το μπεκετικό *Κείμενα για το Τίποτα* αποτελεί μία αισιόδοξη προέκταση των τελευταίων φράσεων του *Ακατονόμαστου* ‘πρέπει να συνεχίζεις... Δεν μπορώ να συνεχίσω... Θα συνεχίσω’, στον βαθμό που το ‘θα συνεχίσω’ αφορά σε μία κατά Lacan εννοούμενη έννοια της γραφής: μία αναγκαιότητα που δεν παύει να εγγράφεται.⁷ Αισιόδοξη, επειδή το μήνυμα του έργου είναι πως κάποιος μπορεί να συνεχίσει ως ‘καθαρό’ υποκείμενο, αφιστάμενος τη σκευή της υποκειμενικότητας με τα ξέφτια, τα πολλαπλά επιθέματα της βιογραφίας της. Κατά τον Žižek (στο ίδιο), η επιδίωξη της μπεκετικής τριλογίας είναι να αναδείξει ένα υποκείμενο χωρίς υποκειμενικότητα, που δεν είναι πια ένα πρόσωπο, ένα μερικό αντικείμενο και όργανο και όχι η πλήρης εικόνα ενός οργανισμού, ένα ‘υποκείμενο της ορμής’, που συνεχίζει σταθερό και ακάθεκτο χωρίς τη μετωνυμική επισφάλεια της επιθυμίας. Ο ενδοκειμενικός αφη-

γητής του *Ακατονόμαστου* μοιάζει να είναι ένα σώματο υποκείμενο, αποτελώντας, από αυτή την άποψη, μία κατάληξη του αδύναμου (Μολλού) και του θνήσιμου (Μαλόν) σώματος. Δεν είναι τυχαία άλλωστε και η κυκλική αφηγηματική δομή που χρησιμοποιεί συχνά ο Beckett με τις άπειρες επαναλήψεις, θραυσματικές ποικιλίες λόγου και 'ανικανότητα' να μιληθεί η καρδιά του ζητήματος που απασχολεί τον ενδοκειμενικό αφηγητή, μμούμενος έτσι τη σύγχυση (Žižek 'Beckett with Lacan' 2: 3, Bellini 2009). Εξάλλου, σε αυτό το τελευταίο έργο, ο αφηγητής τιθέμενος εκτός φυσικού σώματος, αγκυρώνεται σε διάφορες προσωπικότητες και υποκειμενικές θέσεις (Žižek 'Beckett with Lacan' 1: 3).

Ωστόσο, κατά την άποψή μας, η θέση του Žižek παρέλκει ψυχαναλυτικά, εφόσον ένας τέτοιος αφηγητής-υποκείμενο δεν μπορεί να εννοήσει την τραυματική του κατάσταση και να την πενήσει αφηγούμενος ('να την κάνει λόγια'), δεν μπορεί να συνδέσει, να αγκυρώσει την παρούσα του κατάσταση με την τραυματική προϋπόθεσή της. Δεν μπορεί να αναλύσει τον εαυτό του αναλώνοντάς τον σε μία αφήγηση και αυτό, κατά τον -αστόχως εδώ, λακανικά- Žižek, αποτελεί ακριβώς την εμπειρία του διχασμένου υποκειμένου. Το ζιζεκιανό υποκείμενο είναι έκκεντρο ως προς τις επιμέρους εμπειρίες του, όχι με την έννοια πως τελικά ελέγχεται από ασυνείδους σιδηρούς μηχανισμούς, αλλά με την έννοια πως στερείται ακόμη και τη συνειδητή συνοχή της εμπειρίας του, δεν μπορεί δηλαδή να είναι σίγουρο ούτε για το 'πώς μου φαίνονται *εμένα* τα πράγματα που μου συμβαίνουν'. Έχει χάσει δηλαδή την επαφή με τη θεμελιακή του φαντασίωση που εγγυάται τη συνοχή της ύπαρξής του, δεν μπορεί να αναλάβει (όχι απλώς να καταλάβει) την ίδια του την ύπαρξη. Κατά συνέπεια, τραυματικό στο έργο αυτό του Beckett δεν είναι μόνο το σπαρακτικό περιεχόμενο της αφήγησης, αλλά η ίδια η α-συνεκτικότητα της εκφοράς του λόγου, ένας διχασμός που δεν περιγράφεται αλλά γράφεται τώρα και χάνει μπροστά στα μάτια μας. Ο Žižek θεωρεί προχώρημα στην αυτοανάλυση του ενδοκειμενικού αφηγητή το να καταστεί αυτός μία 'καθαρή' μορφή υποκειμένου, στερημένου οποιουδήποτε υποστασιακού περιεχομένου ('βάθους της προσωπικότητας') να μετατραπεί σε τόπο κενό, και να αποψυχολογικοποιηθεί αυτό και ο Άλλος του, δηλαδή να απεκδυθεί τον ρεαλισμό των χαρακτηριστικών και των συναισθηματικών αποχρώσεων (Žižek 'Beckett with Lacan' 2: 5). Μόνο έτσι, κατά Žižek, θα επισημβεί η πράξη (δράσεις δεν έχει συνήθως ο Beckett) του να έλθουμε αντιμέτωποι με το λακανικό *πραγματικό*.

Έγνοια μας, κατά τον Žižek (στο ίδιο: 6), καθίσταται η αποδοχή από τον ενδοκειμενικό αφηγητή ότι το τραύμα που τον εισάγει στο σύμπαν του λόγου των συγκεκριμένων κειμένων είναι χωρίς νόημα και η γραφή για αναζήτηση νοήματος γύρω από αυτό το τραύμα είναι άσκοπη. Μόνο μία τέτοια *α-νόητη* αποδοχή και ανάληψη του τραυματικού συμβάντος μας επιτρέπει να εξέλθουμε του διπό-

λου ενοχής και τιμωρίας, χωρίς να τελούμε μονίμως υπό το χρέος να υποκειμενοποιήσουμε το τραύμα μας, να το εντάξουμε σε μία πλοκή με αρχή, σύγκρουση, μέση και τέλος. Ανάδειξη, λοιπόν, του *μηδενός και του κενού σημαίνοντος* στον πυρήνα του υποκειμένου. Ακόμη και εάν όλο το νοηματικό περιεχόμενο της ζωής του αφηγητή χαθεί, το 'θα συνεχίσω' έχει μία υπέρ της ζωής επίπτωση. Ο αφηγητής εδώ καθίσταται ένα 'όργανο χωρίς σώμα', με υποδειγματική εκδοχή του το κατά Beckett στόμα στο *Not I*. Παρότι δεν είμαστε σίγουροι ότι η ορθόδοξα προσανατολισμένη προσέγγιση της Αθανασοπούλου-Κυπρίου θα προέκρινε την ορμική λογική του 'οργάνου χωρίς σώμα' έναντι της έννοιας του 'προσώπου', φαίνεται να συμφωνεί με τον Žižek στην εννοιολόγηση του ανθρώπινου υποκειμένου ως του τύπου αυτού του *αυθεντικού κενού*.⁸ Αυτό, κατά την ελληνίδα συγγραφέα, επισυμβαίνει στην πορεία προς την τελείωση του ανθρώπου (βλ. το τρίτο στάδιο κατά τον Γρηγόριο Νύσσης), ενώ για τον Žižek αποτελεί εγγενή δομική βαθμίδα του υποκειμένου και η αναγνώρισή του συμβαίνει κατά το πέρας της αναλυτικής διαδικασίας όταν ο αναλυόμενος διεξέλθει της 'θεμελιακής του φατσίωσης'.⁹

Εναντι αυτού του επιτονισμού του μηδενός και υπαρξιακού κενού, που προκρίνει και η Αθανασοπούλου-Κυπρίου σε διάφορα σημεία του πονημάτος της ως την πιο υσιπετή αιχμή του μπεκετισμού, καλούμαστε να αναδείξουμε, ενδοψυχαναλυτικά, το επισφαλές του διακυβεύματος. Η μπεκετική ερμηνεία του Žižek και ο αποφασισμός της Αθανασοπούλου-Κυπρίου φαίνεται να προϋποθέτουν μία αίσθηση της υπαρξιακής εμπειρίας και της ελευθερίας ως φορμαλιστικής χωρίς υποστασιακό περιεχόμενο με επιμέρους χαρακτηριστικά, ως μίας προϋποκειμενικής απόλυτης (α-δέσμευτης) *αρνητικότητας* που, σε τελική ανάλυση εισάγει –κατά την άποψή μας– το μη αποφασίσιμον μεταξύ του καλού και του κακού. Αντιθέτως, η θέση μας προκρίνει κατά της ως άνω γνωστικιστικού (Gnosis) τύπου αρνητικής ελευθερίας ενάντια στον κόσμο, την ελευθερία του υποκειμένου που σχετίζεται με τη θετικότητα της επιθυμίας, η οποία εγκαλείται από τον τόπο του Άλλου (τόπος του Θεού), από τη γλώσσα ως δωρεά και από την ικανότητα μετουσίωσης. Από αυτή τη σκοπιά μπορούμε να αντιληφθούμε θετικά τον κοινωνικό δεσμό, τη σχέση μας με τον Άλλο, τον πλησίον που εγγυάται τη δική μας ύπαρξη και αυτοπεριορίζεται προκειμένου να υπάρξουμε ως υποκείμενα. Να αντιληφθούμε το μπεκετικό εγχείρημα ούτε ως αποκόνημα απελπισίας ούτε ως προστάδιο θέωσης, μα ως μία καμπή στη ξεδιπλωση της επιθυμίας του αναλυόμενου, του ενδοκειμενικού αφηγητή, όπου προσδοκώντας την έλευση κάποιου νέου πράγματος, έχει ήδη εισέλθει ένα *νέο σημαίνον* στη ζωή του, έχει μετατοπισθεί κάτι μέσα του που του επιτρέπει 'να συνεχίσει' την ιστορία της αφήγησής του και όχι να 'συνεχίσει' παρατείνοντας τη βάση του.

Αξία υπεράσπισης άποψη είναι πως η λογοτεχνική αναλυτική αξία της λακωνικής έννοιας του *πραγματικού* δεν πρέπει να έγκειται στο ότι το λογοτεχνικό έργο δεν πρέπει να μοιάσει ρεαλιστικά στις επιφανειακές συνιστώσες της πραγματικότητας αλλά να εκδιπλωθεί –ως μορφή και όχι απλώς περιεχομενικά– καταδεικνύοντας τον εν τέλει απερίγραπτο και τραυματικό πυρήνα του πραγματικού (βλ. Žižek). Θέση μας είναι να επιμεινουμε πως η καλή λογοτεχνία συνδέεται με διαμόρφωση υποκειμένων και ενδοκειμενικών αφηγητών ικανών να αναλάβουν – πάντοτε μερικώς– τα λόγια τους, την πλοκή στην οποία εντάσσονται και ομιλούν, δηλαδή με (πάσχουσα και αναστάσιμη) μετουσίωση. Αυτό σημαίνει πως η εμμονή ορισμένων συγγραφέων και αναλυτών στην υπαρξιακή εμπειρία του μηδενισμού αποτελεί μία στιγμή, μία πιτυχή και όχι ένα συνεχώς παρτεινόμενο, σαγηνευτικό τέλος. Η υπαρξιακή εμπειρία που εκπροσωπεί το έργο του Beckett μετέθεσε τους όρους με τους οποίους σκέπτεται και γράφεται η λογοτεχνία. Η αναλυτική εστίαση ωστόσο στην απόφια κενότητα και καθαρότητα του ενδοκειμενικού αφηγητή υποκειμένου δύναται να μας ξεμάθει να μιλάμε, να ακούμε αποχρώσεις στην τέχνη του λόγου και να ζούμε σε ένα εξαρθρωμένο σύμπαν λόγου, ασπύνδυλο χωρίς επιθυμία.

Το εγχείρημα της συγγραφώς παραμένει, από πολλές απόψεις, έργο κοπιώδες, για φίλεργους –υπάρχουν και ορθόδοξοι φίλεργοι– αναγνώστες.

Σημειώσεις

1. Διαβάζοντας κάποιος λουθηρανός το ενδιαφέρον αυτό πόνημα, ενδέχεται να έδειχνε ευαισθησία στο ότι η συγγραφέας υποπίπτει σε μία θεολογική, αλλά με υπαρξιακές συνδηλώσεις, παρατυπία: αποκαλεί τη ‘θεολογία’ ως όρο ταυτόσημο της ‘δοξολογίας’ εφόσον ‘ο λόγος για τον Θεό δεν είναι τίποτε άλλο παρά λόγος για τη δόξα του’ (Αθανασοπούλου-Κυπρίου 2009: 46, 48). Αξίζει να αναφέρουμε πως πέραν της *θεολογίας της δόξας* υπάρχει και η *θεολογία του σταυρού* η οποία συνδέεται ευχερέστερα με ηθικά ζητήματα του πάσχοντος και αναστάντος υποκειμένου που γνωρίζει την έλλειψη και κατ’ επανάληψιν έρχεται αντιμέτωπο με την αμαρτία.

2. Δεν είναι τυχαίο που σε μία υποσημείωσή της, η συγγραφέας επικαλείται και τον θεατρολόγο των Performance Studies, Marvin Carlson.

3. Εμπλουτίζοντας το στοιχείο της ακώρωσης/αυτοακώρωσης κάθε πληροφορίας ή γνώσης στον *Γκοντό*, η Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου (1998: 210) μας θυμίζει τη φράση του Πόττσο: ‘Δεν ξέρω πια και πολύ καλά τι είπα, αλλά μπορείτε να είστε βέβαιοι πως δεν υπάρχει ούτε λέξη αληθινή εκεί μέσα’.

4. Υπενθυμίζουμε την άποψη του Anders (1965: 145) πως για τον Beckett η απουσία του Θεού γίνεται η απόδειξη της ύπαρξής του.

5. Δεν πρέπει να ξεχνούμε πως ο ίδιος ο Beckett είχε ψυχαναλυτική εμπειρία επί σειρά ετών, ως αναλυόμενος του W. Bion.

6. Σε αυτό το σημείο η συγγραφέας φιλοξενεί απόψεις που αντλούν από τον Kierkegaard και λουθηρανούς θεολόγους του 20^{ου} αιώνα, γονιμοποιώντας τις ορθόδοξες αναλύσεις της.

7. Οι άλλες εκδοχές της γραφής στον Lacan είναι: η αναγκαιότητα (όπου κάτι δεν παύει να μην εγγράφεται στο συμβολικό), η πιθανότητα (όπου κάτι μπορεί να παύει να εγγράφεται) και η ενδεχομενικότητα (που παύει να μην εγγράφεται). Αυτά στο 20^ο σεμινάριό του· βλ. Lacan 1986.

8. Για την Αθανασοπούλου-Κυπρίου, βλ. παραπάνω. Για τον Žižek, βλ., επίσης, Bellini 2009: 2 κ.έ.

9. Το πρόβλημα με τον Žižek εδώ είναι πως έχει αυτονομήσει και εξιδανικεύσει αυτή τη σημαντική στιγμή του τέλους της ανάλυσης και της διαδικασίας διαπέρασης της φαντασίωσής μας, ξεχνώντας ότι ακόμη κι όταν φεύγουμε θεραπευμένοι από μία ανάλυση δεν παραμένουμε αενάως κενωμένα-κενά υποκείμενα αλλά ξαναγυρνάμε στα καθημερινά μας διακυβεύματα και τον κίνδυνο να υποκύψουμε εκ νέου στα συμπτώματά μας.

Βιβλιογραφικές αναφορές

- Anders, G. (1965). 'Being without Time: on Beckett's play *Waiting for Godot*', στο M. Esslin, επιμ., *Samuel Beckett: A Collection of Critical Essays*, New Jersey: Prentice Hall.
- Barge, L. (1990). 'Beckett's Metaphysics and Christian Thought: a Comparison', *Christian Scholar's Review*, 20, 1: 44.
- Bellini, F. (2009). 'Beckett's Ticklish Characters: Reading Beckett through Žižek', *International Journal of Žižek Studies*, 3, 3.
- Γερμανού, Μ. (2007). *Το ακατονόμαστο θέατρο του Σάμουελ Μπέκετ. Μνήμη, αλήθεια, εξουσία*, Αθήνα: Νήσος.
- Genette, G. (1980). *Narrative Discourse: An Essay on Method*, New York: Cornell University Press.
- Kermode, F. (1967). *The Sense of an Ending*, New York: Oxford University Press.
- Lacan, J. (1986). *Encore. Das Seminar Buch XX*, Berlin: Quadriga Verlag.
- Μπακονικόλα-Γεωργοπούλου, Χ. (1998). *Θέματα και πρόσωπα του σύγχρονου δράματος*, Αθήνα: Πατάκης.
- Μπέκετ, Σ. (1993). *Μολλόν*, μτφρ. Αλ. Παπαθανασοπούλου, Αθήνα: εκδόσεις Ύψιλον.
- Μπέκετ, Σ. (1994α). *Περιμένοντας τον Γκοντό*, μτφρ. Αλ. Παπαθανασοπούλου, Αθήνα: εκδόσεις Ύψιλον.
- Μπέκετ, Σ. (1994β). *Ο Ακατονόμαστος*, μτφρ. Αλ. Παπαθανασοπούλου, Αθήνα: εκδόσεις Ύψιλον.
- Μπέκετ, Σ. (2000). *Τέλος του παιχνιδιού*, μτφρ. Κ. Σκαλιώρας, Αθήνα: εκδόσεις Ύψιλον.