

Socrates, by this remark, points out the insufficiency of the theory of economic determinism, a fact that has a great impact on human history and sociology. Socrates, on the contrary, believes that the governor should be infallible. Yet Thrasymachus' image of a bad governor, e.g. a tyrant, is found quite often in society. These two opposing types of governor reflect Socrates' and Thrasymachus different philosophical views: Socrates is an optimistic philosopher, who believes in the human goodness, in the restoration of the state by means of man's amelioration and adopts the idea of an agreement between the rulers and the ruled —a view adopted later by many modern thinkers— whereas Thrasymachus is a pessimistic thinker, who knows well that it is the "right" of the stronger which most often prevails and therefore emphasizes the element of struggle in social life. Yet this very struggle presupposes the adoption of certain generally accepted values. Consequently, as the author remarks, the positions of Socrates and Thrasymachus are complementary, because the combination of their theories —social contract and social strife correspondingly— explains the functioning of the state better. Moreover, Thrasymachus is an idealist too, who believes in Justice but at the same time he discerns the human hypocrisy and egoism. And the author concludes that man in his persistent striving for the basic goal, namely the improvement of human and social life must combine both "the optimistic Socratic belief in the power of logic" and "the realism of Thrasymachus".

Criticizing the whole work, we would like to remark that the author in this book displays clarity of thought, profound knowledge of the subject, systematic classification of content as well as a daring approach of certain problems. Thus he not only gives us a panoramic view of the philosophy of history but also focuses our attention to some very important problems of our time which now concern humanity much more than ever. Furthermore he tries to provide politicians, legislators, but also every man with the knowledge which is necessary for the correct and just exertion of government, because only under such conditions the goal of aristotelian prosperity of all mankind can be attained.

Anna ARAVANTINOY-BOURLOYANNI

Ἀγγελικῆς ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΙΔΗ-ΜΑΖΑΡΑΚΗ, *Ἡ φιλοσοφικὴ ιδιοτυπία τοῦ Herbert Marcuse*, Ἀθήνα, Ἐξάντας, 1993.

Κύριος στόχος τῆς κυρίας Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη στὸ ἔργο αὐτὸ





είναι να καταδείξει ότι η σκέψη του Marcuse δεν είναι απλά ένας «φιλοσοφικός» λόγος (σελ. 15), δηλαδή ένας λόγος πού, σκόπιμα ή όχι, λειτουργεί ως μέσον μετάθεσης και «καταπιεστικής εξαϋλώσης» (Sublimierung) της ανθρώπινης επιθυμίας, αλλά μια «ιδιοτυπία» που συνίσταται σε μια διπλή κριτική αποκάλυψη: «τόσο του δυνάμει δυνατού, δηλαδή των δυνατοτήτων που εμπεριέχει η ανθρώπινη ύπαρξη, όσο και των καταπιεστικών εμποδίων που συνδέονται με την πραγματοποίησή τους» (σ. 14). Είναι έτσι σαφές ότι για την επίτευξη του στόχου της η συγγραφέας δεν έχει άλλη επιλογή από το να ακολουθήσει τον Marcuse «σε μια διαδρομή συστηματικά οργανωμένη μέσω των διασταυρώσεων των φαντασιώσεων που ξεπηδούν από την ψυχαναλυτική, ιδεολογική και καλλιτεχνική επικοινωνία» (σ. 14). Γεγονός που καθορίζει και τον τρόπο πραγμάτευσης του θέματος μέσα από τα αντίστοιχα κεφάλαια: Είσαγωγή - Μια γενική θεώρηση της προβληματικής του Marcuse, Κεφ. Α - 'Ο Marcuse και η φιλοσοφική σκέψη της εποχής του, Κεφ. Β - 'Ερως και Λόγος ή 'Ιστορία και Libido, Κεφ. Γ - 'Ο Marcuse και η ψυχαναλυτική θεωρία, Κεφ. Δ - 'Η 'Επιστημολογία των κοινωνικών ελέγχων και Κεφ. Ε - 'Η αρνητικότητα της καλλιτεχνικής επικοινωνίας και του κριτικού λόγου (το έργο ολοκληρώνεται με τη βιβλιογραφία και τα εύρετήρια έννοιων και ονομάτων). 'Οφείλουμε άρα τόσο να τονίσουμε ότι η «διαδρομή» της κυρίας Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη υπερβαίνει και από τη δική της πλευρά τα στενά πλαίσια του παραδοσιακού φιλοσοφικού λόγου. 'Απολήγει σε μια προσωπική «ανάγνωση» / «κριτική θεώρηση» που «έκλεκτικά και ανάλογα με τους περιορισμούς αυτής της μελέτης» στοχεύει στην «παρουσίαση ενός μοντέλου φροΐδο-μαρξικού στην οργάνωση της συνθετότητάς του, και στη διάρθρωση του σκηνικού του διαμέσου των αλληλοδιεισδύσεων των προβληματικών, που η ευρύτητα της σκέψης του Marcuse δεν παύει να ξεσηκώνει και να προκαλεί» (σ. 15). Πράγμα που επιτελείται κατά τρόπο πράγματι «διεισδυτικό» (σ. 14) και που φανερώνει βαθειά γνώση και κατανόηση του έργου τόσο του Marcuse όσο και (συνδυαστικά) του Freud (όχι όμως και του Heidegger, ή θεωρία του οποίου κατά τη συγγραφέα είναι απλώς «μία θεωρία συντηρητική και αντιδραστική των élites, ή οποία προόριζε την κατανόηση και τη συνείδηση του Είναι για το φιλόσοφο», σ. 51) καθώς και μια γόνιμη εκμετάλλευση του έργου του Lacan και του Sartre. 'Οπως άλλωστε θα διαπιστώσουμε αμέσως στη συνέχεια, η κριτική θεώρηση της συγγραφέως δεν φαίνεται να διαφοροποιείται και να διαφεύγει τελικά από το ούτοπικό όραμα του Marcuse. 'Αντίθετα, τείνει μάλλον να το επαναθεμελιώσει και ταυτόχρονα να το προφυλάξει από σχετικές παρεξηγήσεις και να το εμπλουτίσει με όρισμένες γραμμές της φροΐδικής και της λακανικής ψυχολογίας.





Στὴν Εἰσαγωγὴ τοῦ ἔργου τῆς ἡ κυρία Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη ἐπιχειρεῖ, καθὼς ἤδη προείπαμε, μιὰ γενικὴ θεώρηση τῆς προβληματικῆς τοῦ Marcuse. Ὑποστηρίζει τὴν ἄποψη ὅτι τὸ ἔργο τοῦ τελευταίου, μολονότι «δὲν προσφέρει ἀπόψεις θεμελιακὰ νέες», ὥστόσο, «παρουσιάζει μιὰ πρωτότυπη ἀνάλυση τῆς σημερινῆς κοινωνικῆς πραγματικότητος» στὸ βαθμὸ ποὺ φωτίζει τὶς θεωρίες τοῦ Freud καὶ τοῦ Marx «τῇ μία μέσῳ τῆς ἄλλης μὲ τὴν ἑρμηνεία τῶν γεγονότων» καὶ τὶς ἐφαρμόζει «γιά νὰ ἐρμηνεύσει τὴν πραγματικότητα» (σ. 18): νὰ καταγγεῖλει τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ σύγχρονος πολιτισμός, καθὼς θεμελιώνεται σὲ ἓνα Λόγο «χειραγωγικὸ» ὡς πρὸς τὸν ἄνθρωπο καὶ «τεχνοκρατικὸ» ὡς πρὸς τὴ φύση ποὺ μετατρέπει τὴν ἀρχὴ τῆς πραγματικότητος σὲ «ἀρχὴ τῆς ἀπόδοσης» καὶ «τῆς παραγωγῆς γιὰ τὴν παραγωγὴ» ὑπὸ τὸ πρόσχημα τῆς (βιολογικῆς) Ἀνάγκης-ἐνδείας (πράγμα ποὺ σὲ ἓνα βαθμὸ ἀποδέχτηκε καὶ ὁ Freud ἐνῶ γιὰ τὸ Marcuse ἡ Ἀνάγκη εἶναι ἀπλῶς ἀποτέλεσμα τῆς ἐκάστοτε ὀργάνωσης καὶ τῆς κατανομῆς τῆς Ἀνάγκης), διαχωρίζει ἀλλοτριωτικὰ τὴν ἡδονὴ ἀπὸ τὴ διάνοηση. Σφετεριζόμενος ἔτσι τὴν «ὀρμικὴ ἐνέργεια τῶν ἀτόμων» στερεῖ ἀπὸ τὰ ἄτομα τὸ «πρωταρχικὸ ἀξίωμα» τῆς ἐνέργειας αὐτῆς, «τὸν ἔρωτα καὶ τὸ παιχνίδι» (σσ. 22 κ.ἐξ.). Ὁ χειραγωγικὸς Λόγος μάλιστα ἔχει ἐπιβάλλει ἓναν τέτοιο (ἀλλοτριωτικὰ) «φανταστικὸ ρυθμὸ δημιουργίας» στὶς κοινωνίες πού, ἀκόμη κι ἂν καταργηθεῖ ἡ Ἀνάγκη-ἐνδεια, ὁ πολιτισμὸς δὲν θὰ πάψει νὰ εἶναι καταπιεστικός. Διότι ἡ ἀνεξέλεγκτη παραγωγή νέων ἀγαθῶν, ἡ δημιουργία νέων (ἐπίπλαστων) ἀναγκῶν καὶ ἡ αὐξήσις τῶν ἀνάγκων, ποὺ προκύπτουν ἀπὸ τὸ ἀλλοτριωμένο φαντασιακό, θὰ ἀντισταθμίζουν ὅλο καὶ λιγότερο «τὸ χαμηλὸ ἐπίπεδο ζωῆς καὶ τὸν ἀκρωτηριασμὸ τῶν ὀρμῶν, ποὺ ἔχουν ἐπιβληθεῖ στὸ ὄνομα μιᾶς τάξης κυριαρχίας, ἡ ὁποία ἔχει πάψει νὰ εἶναι ἀναγκαῖα γιὰ τὴν παραγωγή ὑλικῶν ἀγαθῶν» (σσ. 30-31). Ἀκριβῶς αὐτοῦ τοῦ εἴδους ἡ πολυπλοκότητα καὶ ἀντιφατικότητα ποὺ καθορίζουν ἐγγενῶς θὰ λέγαμε τὸν πολιτισμὸ (πράγμα ποὺ διαβλέπει ἤδη ἄλλωστε καὶ ὁ Marcuse), καθιστοῦν τὴ συγγραφέα τελικὰ δύσπιστη τόσο πρὸς τὴ βιολογία τῆς ἐνδείας τοῦ Freud ὅσο καὶ πρὸς τὴν κοινωνιολογία τῆς ἐνδείας τοῦ Marcuse. Ἐτσι, στὴν προσπάθειά της νὰ συναρμόσει κατὰ κάποιον τρόπο τὶς δύο ἀντιλήψεις ὑπὸ τὸ πρίσμα μιᾶς γενικότερης ὑπαρξιακῆς θεώρησης, προτείνει νὰ ἐκλειφθεῖ ἡ ἐνδεια ὡς «συνέπεια» τοῦ «ἀγῶνα γιὰ τὴν ὑπαρξή» (σ. 28).

Ὅπωςδήποτε —καὶ τοῦτο καταδεικνύει ἀκολούθως ἡ κυρία Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη στὸ δεύτερο κεφάλαιο— ἡ προσπάθεια γιὰ ἀνάδειξη ἐνὸς «ὑπερβατικοῦ Λόγου», ὁ ὁποῖος σέβεται τὶς ἀνθρώπινες δυνατότητες (ὅποιες κι ἂν εἶναι αὐτές) καὶ ποὺ ἀνατρέπει τὴν «καταναλωτικὴ κοινωνία» ὑποκαθιστώντας τὸν χειραγωγικὸ παραδοσιακὸ Λόγο, δὲν ἀνήκει μόνο στὸν Marcuse. Εἶναι κοινὴ στοὺς περισσότερους ἀπὸ τοὺς στοχαστὲς τῆς





ἐποχῆς αὐτῆς (Heidegger, Bloch, Lukacs, Adorno, Horkheimer, Sartre, Lacan κ.λπ.). Ἐκφράζει τὴν τάση τους νὰ ἀμφισβητήσουν τὴ «μεταπολεμικὴ καπιταλιστικὴ κοινωνία τῆς ὀργάνωσης» ποὺ διαδέχτηκε τὴ «μονοπωλιακὴ καπιταλιστικὴ κοινωνία τῶν ἐτῶν 1910-1950» (ἡ ὁποία θεμελιωνόταν στὶς ἀτομικιστικὲς φιλοσοφίες τοῦ ὀρθολογισμοῦ καὶ τοῦ ἐμπειρισμοῦ, σ. 60). Αὐτοὶ ὥστόσο δὲν μπόρεσαν κατὰ τὴν κυρία Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη νὰ κατανοήσουν ὅτι «ἐκεῖνο ποὺ φαινόταν... σὰν μιὰ σταθεροποίηση καὶ μιὰ ἰσορροπία σχετικὰ στέρη δὲν ἦταν κατὰ βάθος παρὰ ἓνα στάδιο μετάβασης, κατὰ τὴ διαδικασία προσαρμογῆς τῶν δυτικῶν βιομηχανικῶν κοινωνιῶν στὴ δεύτερη βιομηχανικὴ ἐπανάσταση» (σ. 62)· μὲ ἀποτέλεσμα νὰ μὴ διακρίνουν τὸ πραγματικὸ νόημα τῆς ἱστορικότητος καὶ νὰ ἀπομακρυνθοῦν ἀπὸ τὴ διαλεκτικὴ σκέψη περιπίπτοντας στὴν ἀπαισιόδοξη κριτικὴ (Adorno - Horkheimer), στὴν αἰσιόδοξη οὐτοπία (Bloch), στὸν μονισμό (Lukacs, ὅπως καὶ παλαιότερα ὁ Marx), στὸν συντηρητικὸ καὶ ἀντιδραστικὸ δυισμό (Heidegger) ἢ στὸν συντηρητικὸ ἀπολογητισμὸ (Aron). Εἶναι ἔτσι προφανὲς ὅτι οὔτε ὁ Marcuse μποροῦσε νὰ διαφύγει ἀπὸ τὴν ἐπιρροὴ τῶν φιλοσοφικῶν τούτων ρευμάτων καὶ ἰδιαίτερα ἀπὸ τὸ πνεῦμα κριτικῆς τῆς Σχολῆς τῆς Φρανγκφούρτης (ἀπὸ τὴν ὁποία ἄλλωστε καὶ προέρχεται), τὸν οὐτοπισμὸ τοῦ Bloch καὶ τὸ δυισμό τοῦ Heidegger. Ἀπλῶς —γεγονὸς τὸ ὁποῖο φαίνεται νὰ προκύπτει ἀπὸ τὸ ὅτι τελικὰ αὐτὸς ἐπανακάμπτει στὴ διαλεκτικὴ σκέψη— τὸ πνεῦμα τῆς δικῆς του κοινωνικῆς κριτικῆς δὲν εἶναι ἀπαισιόδοξο, ὅπως τῶν ὑπολοίπων στοχαστῶν τῆς Σχολῆς τῆς Φρανγκφούρτης, ἀλλὰ ριζοσπαστικὸ-ἀνανεωτικὸ. Ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά, καὶ ὁ οὐτοπισμὸς του (παιδαγωγικὴ δικτατορία τῶν φιλοσόφων) ἀφενὸς δὲν εἶναι τόσο αἰσιόδοξος ὅσο τοῦ Bloch καὶ ἀφετέρου φαίνεται γιὰ ἓνα διάστημα ἐπιβεβλημένος γιὰ τὴν ἐπαναστατικοποίησιν τῶν καταπιεσμένων ἀνθρωπίνων δυνατοτήτων. Στὴν τελευταία ἀποβλέπει ἄλλωστε καὶ ὁ (ἄρκετὰ ρεαλιστικός) δυισμὸς τοῦ Γερμανοῦ φιλοσόφου μεταξὺ καταπίεσης καὶ ἐλευθερίας.

Ἡ ἐπαναστατικοποίησιν τῶν ἀνθρωπίνων δυνατοτήτων δὲν σημαίνει βεβαίως στὴν προκειμένη περίπτωσιν τίποτα ἄλλο, ὅπως ἀκριβῶς ἀναλύει στὰ δύο ἐπόμενα κεφάλαια (B+Γ) ἡ κυρία Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη, παρὰ ἓνα «ριζικὸ μετασχηματισμὸ τῶν ὁρμῶν». Ἕνας μετασχηματισμὸς ποὺ δὲν μπορεῖ νὰ στηρίζεται παρὰ κυρίως σὲ μιὰ ἐκμετάλλευσιν τοῦ φροϋδικοῦ ἔργου, στὴν *ὀλότητα* τῆς ἐξέλιξής του, καὶ ἔτσι νὰ ἀποβαίνει τὸ μοναδικὸ μέσο ἀποκάλυψιν τοῦ ἀπωθημένου δυναμισμοῦ τοῦ εἶναι *τέτοιου-ὅπως-θα-μποροῦσε-νὰ εἶναι* (καὶ ὄχι *τέτοιου-ὅπως-εἶναι* ὅπως θεωροῦσε ὁ Freud ἢ *τέτοιου-ὅπως-ὀφείλε-νὰ-εἶναι* ὅπως προέβαλλαν οἱ φιλόσοφοι μέχρι τώρα). Μ' αὐτὲς μονάχα τὶς προϋποθέσεις —καὶ μὲ δεδομένο ὅτι κατὰ τὸν Marcuse





σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν Freud, οἱ ὁρμὲς τοῦ θανάτου, ὡς φορεῖς ἄρνησης τοῦ πόνου καὶ τῆς ἀνάγκης, «ἀποσκοποῦν περισσότερο στὴ μείωση τῶν ἐντάσεων παρὰ στὴν καταστροφή τῆς ἴδιας τῆς ζωῆς» — ὑπάρχει τὸ ἐνδεχόμενο νὰ δημιουργηθεῖ ἓνας πολιτισμὸς «αὐθεντικὰ μὴ καταπιεστικός» (σ. 125). Δηλαδή, πιὸ συγκεκριμένα, ἀφενὸς μὲ τὴν ἀναπαράσταση τῆς «παραίσθησης», ποὺ θὰ ἐπιτρέψει τὴν ἀπελευθέρωση τῆς φαντασίωσης ἀπὸ τὴν καταπίεση καὶ ἀφετέρου μὲ τὴν ἀποκάλυψη τῆς «γενόσημης φαντασίωσης», ποὺ συνιστᾷ καὶ ἐρμηνεύει τὴ «διαφορὰ»-«μετα-φαντασίωση» ὡς ἀκυρωτικὴ τῆς «στερεότυπης φαντασίωσης» (σ. 126). Ἀναλυτικότερα, στὸν «αὐθεντικὰ μὴ καταπιεστικὸ» αὐτὸν πολιτισμὸ «οἱ συντηρητικὲς τάσεις τῶν ὁρμῶν θὰ ἐνισχυθοῦν κυριολεκτικὰ μέσα σ' ἓνα χρόνο βιωμένο στὸ παρὸν καὶ σὲ μία ἐξω-χρονικότητα, ποὺ εἶναι ὁ χῶρος τῆς ἀρχῆς τῆς ἡδονῆς» (σ. 125), ἀπορροφούμενες ἔτσι ἀπὸ τὸν ἔρωτα. Αὐτός, μὲ τὴ σειρά του, θὰ ὑποταχθεῖ στὸν μετα-ἔρωτα. Κι ὁ τελευταῖος, «σημαντικὸς» (sémantique) ταυτόχρονα καὶ «λιμπιντικὸς» θὰ ὑπερβεῖ τὴν ἀπλὴ συγχώνευση-εὐθραυστη ἰσορροπία τῶν δύο ἀντιθέσεων, ἔρωτα καὶ θανάτου, μὲ τὴν ἀναγωγή τους σὲ «δύο τύπους λογικοὺς» κατὰ τρόπο ποὺ καὶ οἱ δύο θὰ ἀλληλοσυμπληρώνονται σὲ δύο διαφορετικοὺς τομεῖς (σ. 125).

Μ' αὐτὸν τὸν τρόπο δὲν ἀνοίγει ὁμῶς μόνον ὁ δρόμος γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῆς ἀναγκαίης καταπίεσης (ἐξαϋλωσης) ἢ τῆς πρόσθετης καταπίεσης (καταπιεστικῆς ἀπο-ἐξαϋλωσης) — ἡ ὁποία ἄλλωστε, μολονότι ἐμφανίζεται ὡς «ἀπελευθερωμένη» ἐπιθυμία, ἐντούτοις μετατρέπει τὸν ἄλλο καὶ πάλι σὲ ὑποκείμενο-ἀντικείμενο τῆς ἀκατάπαυστης ἀναπαραγωγῆς τῶν ἀντικειμένων κατανάλωσης (σ. 91) — καὶ συνεπῶς πρὸς ὑπέρβαση κάθε εἴδους ψυχαναλυτικοῦ ἀναθεωρητισμοῦ (σ. 76 κ.ἐξ.). Ἐπιπλέον, καὶ μὲ τρόπο ποὺ παραπέμπει σὲ μιὰ νέα μορφή φροῦδο-μαρξισμοῦ, πυροδοτεῖται ἡ ἑναρξὴ τῆς «ἀληθινῆς ἱστορίας τῆς ἀνθρωπότητας» (σ. 125). Μιᾶς ἱστορίας, ποὺ δὲ θὰ στηρίζεται πλέον, ὅπως ἡ μέχρι τώρα ἱστορία καὶ ὁ σύγχρονος πολιτισμὸς, στὸ διχασμὸ Λόγου (ἐνὸς λόγου ποὺ δὲν εἶναι παρὰ ὁ «Λόγος-τοῦ-πλέον-ἰσχυροῦ», σ. 121) καὶ ἐπιθυμίας (ὡς διαμεσολάβησης ἀνάμεσα στὴν ἀνάγκη καὶ τὸ αἶτημα ἀγάπης πρὸς τὸν ἄλλο, ὅπως τόνισε ὁ Lacan καὶ διείδε ἤδη καὶ ὁ Freud) ἢ, μὲ ἄλλα λόγια, στὸ διχασμὸ ἀπλῆς (βουλευσιαρχικῆς) φαντασίας-ἀνάμνησης καὶ ἀρχικῆς φαντασίωσης τοῦ χαμένου ἀντικειμένου (σ. 118), ἀλλὰ —κι ἐδῶ εἶναι ἐμφανὲς τὸ πλαίσιο τουλάχιστον τῆς χαϊντεγγε-ριανῆς θεώρησης τῆς ἱστορικότητας— σ' ἓναν πολιτισμὸ ποὺ θὰ «προσανατολίζεται πρὸς τὸ (κανονιστικὸ πάντα) μέλλον μέσω ἐνὸς προηγούμενου προσανατολισμοῦ πρὸς ἓνα παρελθόν (ἐξίσου κανονιστικόν)», τὸ παρελθόν ἐνὸς «ἀρχικοῦ καὶ κανονιστικοῦ προτύπου τοῦ ἔρωτα» (σ. 94). Γιὰ τοῦτο καὶ κατὰ τὴ συγγραφέα δὲ φαίνεται νὰ εἶναι δίκαιη ἡ ἐκτίμηση τοῦ J. La-





planche ότι ο Marcuse δεν έχει συνείδηση της φροϋδικής αντίθεσης μεταξύ απώθησης (Verdrängung) και καταπίεσης (Unterdrückung). 'Απλά, επειδή ο Marcuse διαβλέπει «ένα σημείο στρατηγικής παράλληλο μεταξύ της μιᾶς και της ἄλλης», στο βαθμό που «γι' αὐτὸν οἱ κοινωνικοὶ περιορισμοὶ εἶναι ὁμοιόμορφοι μὲ τὴν ἀναπαραγωγή τους μέσω τῆς ἐνδοβολῆς στὸ ἐπίπεδο τῆς απώθησης» (σ. 111), ταυτίζει ὡς ἓνα βαθμὸ τις δύο ἔννοιες. Ταυτόχρονα ἐπιλέγει μιὰ «βιολογικὴ» (καὶ μετέπειτα πολιτικὴ) ἀνάγνωση τοῦ Freud, ἀφοῦ αὐτὴ μόνο φαίνεται νὰ προσφέρεται περισσότερο γιὰ τὸ οὐτοπικὸ-πρακτικὸ τοῦ σχῆμα περὶ μετασχηματισμοῦ τῶν κοινωνικῶν συνθηκῶν. Μ' ἄλλα λόγια, τὸ γεγονὸς ὅτι ὁ Marcuse συμφύρει ἀπώθηση καὶ καταπίεση ὀφείλεται στὸ ὅτι αὐτὸς «στὸ θεωρητικὸ-κανονιστικὸ πρότυπο μιᾶς μὴ καταπιεστικῆς κοινωνίας... δὲν τοποθετεῖ τίποτε ἄλλο πέρα ἀπὸ τὴν ἀπελευθέρωση τοῦ ἀσυνειδήτου» (σ. 112).

Ἐντούτοις —καὶ ὀρθά, νομίζω— ἡ κυρία Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη δὲν ἀποδέχεται ἀνεπιφύλακτα καὶ χωρὶς διαφοροποιήσεις τὴν ἔννοια ποὺ προσδίδει στὴν ἱστορικότητα ὁ Marcuse. Ἐτσι, ἐμπλουτίζοντας κατὰ κάποιον τρόπο τὴν φροϋδομαρξικὴ θεώρηση τῆς ἱστορικότητας μὲ τις σχετικὲς ἀπόψεις ἱστορίας τοῦ Lacan καὶ ἐν μέρει τοῦ Heidegger, ὅχι μόνο φαίνεται νὰ ἀμφισβητεῖ τὴ θέση τοῦ Marcuse, ὅτι ἡ δομὴ τοῦ Λόγου εἶναι κάτι τὸ ἀμετάκλητα χειραγωγικὸ καὶ ἀνατρεπτικὸ τῆς ἐπιθυμίας (σ. 79), ἀλλὰ ἐπιπλέον προβάλλει τὴν ἰδιαίτερως σημαντικὴ ἀντίληψη ὅτι ὅλα τὰ θεωρητικὰ-κανονιστικὰ σχεδιάσματα δὲν εἶναι τίποτε ἄλλο παρὰ «σημαίνουσες μεταφορὲς ἑνὸς σημαινόμενου μέλλοντος, ποὺ ἐμεῖς προσπαθοῦμε νὰ συλλάβουμε ἢ νὰ ἐλέγξουμε ἢ νὰ ἀρνηθοῦμε» καὶ ποὺ καθορίζονται ἀπὸ «ἓνα ἐνεργὸ βιωμένο, ἐξίσου ὅπως ἡ κοινωνικὴ πρακτικὴ μας» ἢ, καλύτερα, ἀπὸ «ἓνα ἀσυνείδητο», ποὺ μέσα τους «μιλάει» καταγράφοντας ταυτόχρονα «τοὺς ψυχοπολιτικούς μας προγραμματισμούς, ποὺ ἐπεκτείνονται ὡς τὸ ἴδιο τὸ ἐπινόημα τῶν βιολογικῶν μας ἀναπαραστάσεων» (σ. 94). Μ' αὐτοὺς τοὺς ὅρους, ἡ προβληματικὴ τῆς δημιουργίας ἑνὸς «ἀρχικοῦ κανονιστικοῦ προτύπου ἔρωτα» κατὰ τρόπο ποὺ «μέσα στὶς μεταβολὲς τοῦ πολιτισμοῦ, αὐτὸ νὰ γνωρίσει τόσο ἀκραῖες μεταμορφώσεις, ὥστε ἡ ἐπιθυμία νὰ μπορέσει νὰ γίνει τὸ ἀντικείμενο ὅλων τῶν προγραμματισμῶν», δηλαδή ἡ ὄντοϊστορικὴ προβληματικὴ τῶν ὁρμῶν, δὲν εἶναι δυνατὸν παρὰ νὰ τεθεῖ διαφορετικά: στὰ πλαίσια «μιᾶς ἐπιστημολογίας μιᾶς διστορικῆς ἀνθρώπινης πραγματικότητας». Δεδομένου ὅμως ὅτι ἀκόμα καὶ μία τέτοια προβληματικὴ ὡς ἀναπαράσταση «νοεῖται ἱστορικὰ ἀντανακλώντας ἀναπόφευκτα τις συνθήκες τῆς σύλληψής της», «ἡ ἀξία τῆς αὐθεντικότητας μιᾶς θεωρίας τῶν ὁρμῶν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἱκανότητά της νὰ συνυπολογίζει καὶ μία πρωτο-ἱστορία (ἱστορία τῆς ἀπαρχῆς τῆς ζωῆς) καὶ μία συγχρονία-διαχρονία». Ἐξαρτᾶται,





μ' άλλα λόγια —καὶ τοῦτο ἀκριβῶς ἀποτελεῖ τὴν προσωπικὴ θέση τῆς συγγραφέως ἀναφορικὰ μὲ τὴν ἔννοια τῆς ἱστορικότητος— ἀπὸ τὴν ἱκανότητά της «νὰ μπορεῖ ἱστορικὰ νὰ ὑπερβαίνει τὴν ἱστορικότητά της» (σσ. 94-95).

Ἡ ἔννοια αὕτη τῆς ἱστορικότητος, παρὰ τὸ γεγονὸς ὅτι, κατὰ τὴν ἄποψή μου, εἶναι μία ἀπὸ τὶς πλέον ἀμφισβητήσιμες, στὸ βαθμὸ πού, αὐτοανααιρούμενη κατὰ κάποιον τρόπο, ἔχει ἤδη προϋποθέσει ὡς ἀρχὴ κάτι τὸ ὁποῖο ἐννοεῖται μόνο στὴν ὑπέρβαση τῆς ἴδιας του τῆς ἀρχῆς (γεγονὸς πὺ ἀποδεικνύει ὅτι ἡ ἴδια ἡ ζωὴ ὡς τὸ μοναδικὸ συγχρονικὸ-διαχρονικὸ ἀντιστέκεται σὲ κάθε εἶδους ἱστορικοποιήσεις), παραμένει, νομίζω, ὡστόσο ἓνα ἰσχυρὸ ὄπλο γιὰ τὴν ἀντιμετώπιση τῶν ἐκάστοτε οὐτοπικῶν σχεδιασμάτων. Ὡς τέτοιο θὰ μπορούσε κατὰ συνέπεια νὰ ἀντιταχθεῖ καὶ στὸν οὐτοπισμὸ τοῦ Marcuse (δυνατότητα ἐπανάκτησης, μερικῆς ἢ ὀλικῆς, τοῦ ἀπωλεσθέντος πρωτογενοῦς ἀντικειμένου, δηλαδὴ τῆς ἐπιθυμίας-ἀπόλαυσης καὶ σχετικῆς ἐνσωμάτωσής του στοὺς θεσμούς). Ἀντ' αὐτοῦ ὁμως ἡ κυρία Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη στὰ δύο τελευταῖα κεφάλαια φαίνεται νὰ ἐκτιμᾷ ὅτι ἡ ἱστορικότης, οὕτως ἐννοουμένη, συνάπτεται καὶ ἐκφράζεται ἀπόλυτα μὲ τὴ θεωρία τοῦ Marcuse (ὅπως ἐξάλλου καὶ μὲ τὶς θεωρίες τοῦ Freud καὶ τοῦ Marx). Καὶ τοῦτο, γιὰ τὴ «ἡ Οὐτοπία δὲν εἶναι ἓνας ἀνύπαρκτος τόπος, ἓνα πούθενά (οὐ-τόπος), ὅπως ὑπάρχει ἰδεολογικὰ ἡ τάση νὰ πιστεύεται, ἀλλὰ μᾶλλον ὁ ἐγκλωβισμένος δυναμισμός» (σσ. 170-171). Ἐνὰς δυναμισμὸς πὺ μπορεῖ τελικὰ νὰ ἀπεγκλωβιστεῖ κυρίως μέσω τῆς ἐξαϋλώσεως πὺ γεννᾷ σὲ πομποὺς καὶ σὲ δέκτες ἢ καλλιτεχνικὴ δραστηριότητα-ἐπικοινωνία ὅχι μόνο ὡς ἀναπαραγωγή-ἀναπαράσταση τῆς πρωταρχικῆς (ἢ καὶ προκαταρκτικῆς) σεξουαλικῆς ἀπόλαυσης ἀλλὰ καὶ —κυρίως— ὡς «χαρισματικὴ ἐμμονὴ τῆς πολύμορφης ἀπόλαυσης» (σ. 157). Πράγμα πὺ δρᾷ μὲ προληπτικὸ τρόπο ἀντι-ιδεολογικὰ καὶ συνεπῶς ἀντι-καταπιεστικὰ (σσ. 167 κ.ἐξ.) καὶ διακανονίζεται, τουλάχιστον ἀρχικὰ καὶ προσωρινά, ἀπὸ τοὺς φιλοσόφους-βασιλεῖς ἢ «ἐκπαίδευση» τῶν ὁποίων ἐπαφίεται «δικαίως καὶ πρωτίστως στὶς δρῶσες ἱστορικὲς συνθήκες» (σ. 151) ὁδηγώντας ἔτσι σὲ μία κοινωνία «αὐθεντικῆς ἀπο-ἐξαϋλώσεως» (σ. 171).

Ἡ «ἐμμονὴ» ἀκριβῶς στὴν «πολύμορφη ἀπόλαυση», πὺ προβάλλεται ὡς καλλιτεχνικὴ κυρίως μὴ οὐτοπία καὶ ἀντι-ιδεολογία, ἀποτελεῖ κατὰ τὴ γνώμη μου καὶ τὸ «ἀδύνατο» (γνήσια ἀντιδιαλεκτικὸ) σημεῖο (τὸ ὁποῖο πάντοτε βέβαια ὀφείλει νὰ εἶναι πρὸς ἐπανεκτίμηση καὶ τυχὸν ἀναθεώρηση) μιᾶς κατὰ τὰ ἄλλα ἐξοχῆς κριτικῆς ἐργασίας.

Ἀναστάσιος ΚΟΥΚΗΣ

