

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 ἰδιότητα τοῦ Herbert Marcuse*, Ἀθήνα, Ἐξάντας, 1993.

Κύριος στόχος τῆς κυρίας Χριστοδουλίδη-Μαζαράκη στὸ ἔργο αὐτὸ



εἶναι νὰ καταδείξει ὅτι ἡ σκέψη τοῦ Marcuse δὲν εἶναι ἀπλὰ ἓνας «φιλοσοφικὸς» λόγος (σελ. 15), δηλαδὴ ἓνας λόγος πού, σκόπιμα ἢ ὄχι, λειτουργεῖ ὡς μέσον μετάθεσης καὶ «καταπιεστικῆς ἐξαϋλώσεως» (Sublimierung) τῆς ἀνθρώπινης ἐπιθυμίας, ἀλλὰ μιὰ «ἰδιοτυπία» ποὺ συνίσταται σὲ μιὰ διπλὴ κριτικὴ ἀποκάλυψη: «τόσο τοῦ δυνάμει δυνατοῦ, δηλαδὴ τῶν δυνατοτήτων ποὺ ἐμπεριέχει ἡ ἀνθρώπινη ὕπαρξη, ὅσο καὶ τῶν καταπιεστικῶν ἐμποδίων ποὺ συνδέονται μὲ τὴν πραγματοποίησή τους» (σ. 14). Εἶναι ἔτσι σαφὲς ὅτι γιὰ τὴν ἐπίτευξη τοῦ στόχου τῆς ἡ συγγραφέας δὲν ἔχει ἄλλη ἐπιλογὴ ἀπὸ τὸ νὰ ἀκολουθήσει τὸν Marcuse «σὲ μιὰ διαδρομὴ συστηματικὰ ὁργανωμένα μέσω τῶν διασταυρώσεων τῶν φαντασιώσεων ποὺ ξεπηδοῦν ἀπὸ τὴν ψυχαναλυτικὴ, ἰδεολογικὴ καὶ καλλιτεχνικὴ ἐπικοινωνία» (σ. 14). Γεγονὸς ποὺ καθορίζει καὶ τὸν τρόπο πραγμάτευσης τοῦ θέματος μέσα ἀπὸ τὰ ἀντίστοιχα κεφάλαια: Εἰσαγωγή - Μιὰ γενικὴ θεώρηση τῆς προβληματικῆς τοῦ Marcuse, Κεφ. Α - Ὁ Marcuse καὶ ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη τῆς ἐποχῆς του, Κεφ. Β - Ἔρως καὶ Λόγος ἢ Ἱστορία καὶ Libido, Κεφ. Γ - Ὁ Marcuse καὶ ἡ ψυχαναλυτικὴ θεωρία, Κεφ. Δ - Ἡ Ἐπιστημολογία τῶν κοινωνικῶν ἐλέγχων καὶ Κεφ. Ε - Ἡ ἀρνητικότης τῆς καλλιτεχνικῆς ἐπικοινωνίας καὶ τοῦ κριτικοῦ λόγου (τὸ ἔργο ὁλοκληρώνεται μὲ τὴ βιβλιογραφία καὶ τὰ εὔρετήρια ἐννοιῶν καὶ ὀνομάτων). Ὅφείλουμε ὥστόσο νὰ τονίσουμε ὅτι ἡ «διαδρομὴ» τῆς κυρίας Χριστοδουλίδου-Μαζαράκη ὑπερβαίνει καὶ ἀπὸ τὴ δική της πλευρὰ τὰ στενὰ πλαίσια τοῦ παραδοσιακοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου. Ἀπολήγει σὲ μιὰ προσωπικὴ «ἀνάγνωση»/«κριτικὴ θεώρηση» ποὺ «ἐκλεκτικὰ καὶ ἀνάλογα μὲ τοὺς περιορισμοὺς αὐτῆς τῆς μελέτης» στοχεύει στὴν «παρουσίαση ἑνὸς μοντέλου φροῦδο-μαρξικοῦ στὴν ὁργάνωση τῆς συνθετότητάς του, καὶ στὴ διάρθρωση τοῦ σκηνικοῦ του διαμέσου τῶν ἀλληλοδιεισδύσεων τῶν προβληματικῶν, ποὺ ἡ εὐρύτητα τῆς σκέψης τοῦ Marcuse δὲν παύει νὰ ξεσηκώνει καὶ νὰ προκαλεῖ» (σ. 15). Πράγμα ποὺ ἐπιτελεῖται κατὰ τρόπο πράγματι «διεισδυτικὸ» (σ. 14) καὶ ποὺ φανερώνει βαθειὰ γνώση καὶ κατανόηση τοῦ ἔργου τόσο τοῦ Marcuse ὅσο καὶ (συνδυαστικά) τοῦ Freud (ὄχι ὅμως καὶ τοῦ Heidegger, ἡ θεωρία τοῦ ὁποίου κατὰ τὴ συγγραφέα εἶναι ἀπλῶς «μία θεωρία συντηρητικὴ καὶ ἀντιδραστικὴ τῶν élites, ἡ ὁποία προόριζε τὴν κατανόηση καὶ τὴ συνείδηση τοῦ εἶναι γιὰ τὸ φιλόσοφο», σ. 51) καθὼς καὶ μιὰ γόνιμη ἐκμετάλλευση τοῦ ἔργου τοῦ Lacan καὶ τοῦ Sartre. Ὅπως ἄλλωστε θὰ διαπιστώσουμε ἀμέσως στὴ συνέχεια, ἡ κριτικὴ θεώρηση τῆς συγγραφέως δὲν φαίνεται νὰ διαφοροποιεῖται καὶ νὰ διαφεύγει τελικὰ ἀπὸ τὸ οὐτοπικὸ ὄραμα τοῦ Marcuse. Ἀντίθετα, τείνει μᾶλλον νὰ τὸ ἐπαναθεμελιώσῃ καὶ ταυτόχρονα νὰ τὸ προφυλάξῃ ἀπὸ σχετικὲς παρεξηγήσεις καὶ νὰ τὸ ἐμπλουτίσῃ μὲ ὀρισμένες γραμμὲς τῆς φροῦδικῆς καὶ τῆς λακανικῆς ψυχολογίας.



Στὴν Εἰσαγωγή 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 «τὴ μία μέσω τῆς ἄλλης μὲ τὴν ἐρμηνεία 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 παραγωγή» 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 αὔξηση τῶν ἀνέσεων, 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 κάποιο 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 ἱστορικότητας 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-ἀνανεωτικό. 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 ἐπαναστατικοποίηση τῶν καταπιεσμένων ἀνθρωπίνων δυνατοτήτων. Στὴν τελευταία ἀποβλέπει ἄλλωστε καὶ ὁ (ἄρκετὰ ρεαλιστικός) δυισμὸς τοῦ Γερμανοῦ φιλοσόφου μεταξὺ καταπίεσης καὶ ἐλευθερίας.

Ἡ ἐπαναστατικοποίηση τῶν ἀνθρωπίνων δυνατοτήτων δὲν σημαίνει βεβαίως στὴν προκειμένη περίπτωση 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 ἐκμετάλλευση τοῦ φροϋδικοῦ ἔργου, στὴν *ὀλότητα* τῆς ἐξέλιξής του, καὶ ἔτσι νὰ ἀποβαίνει τὸ μοναδικὸ μέσο ἀποκάλυψης 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, «σημαντικός» (*sémantique*) ταυτόχρονα καὶ «λιμπιντικός» θὰ ὑπερβεῖ τὴν ἀπλὴ συγχώνευση-εὐθραυστη ἰσορροπία τῶν δύο ἀντιθέσεων, ἔρωτα καὶ θανάτου, μὲ τὴν ἀναγωγή τους σὲ «δύο τύπους λογικοῦς» κατὰ τρόπο ποὺ καὶ οἱ δύο θὰ ἀλληλοσυμπληρώνονται σὲ δύο διαφορετικοὺς τομεῖς (σ. 125).

Μ' αὐτὸν τὸν τρόπο δὲν ἀνοίγει ὁμοῦς μόνον ὁ δρόμος γιὰ τὴν ὑπέρβαση τῆς ἀναγκαίας 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 εἵδους *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). Ἀπλά, ἐπειδὴ ὁ Marcuse διαβλέπει «ἓνα σημεῖο στρατηγικῆς παράλληλο μεταξύ τῆς μιᾶς καὶ τῆς ἄλλης», στὸ βαθμὸ ποὺ «γι' αὐτὸν οἱ κοινωνικοὶ περιορισμοὶ εἶναι ὁμοιόμορφοι μὲ τὴν ἀναπαραγωγή τους μέσω τῆς ἐνδοβολῆς στὸ ἐπίπεδο τῆς απώθησης» (σ. 111), ταυτίζει ὡς ἓνα βαθμὸ τὶς 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 απώθηση 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. Ἔτσι, ἐμπλουτίζοντας κατὰ κάποιον τρόπο τὴν φροϋδομαρξικὴ θεώρηση τῆς ἱστορικότητας μὲ τὶς 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 ἰδιαιτέρως σημαντικὴ ἀντίληψη ὅτι ὅλα τὰ θεωρητικὰ-κανονιστικὰ σχεδιάσματα δὲν εἶναι τίποτα ἄλλο παρὰ «σημαίνουσες μεταφορὲς ἐνὸς 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 ἀσυνεῖδητο», 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 ἐνὸς «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 διυστορικῆς ἀνθρώπινης πραγματικότητας». Δεδομένου ὅμως ὅτι ἀκόμα καὶ μία τέτοια προβληματικὴ ὡς ἀναπαράσταση «νοεῖται ἱστορικὰ ἀντανακλώντας ἀναπόφευκτα τὶς συνθήκες τῆς σύλληψής της», «ἡ ἀξία τῆς αὐθεντικότητας μιᾶς θεωρίας τῶν ὁρμῶν ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴν ἰκανότητά 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 αὐτὴ 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). Ἄντ' 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, γιὰτὶ «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). Ἐνας δυναμισμὸς πὺ μπορεῖ τελικὰ νὰ ἀπεγκλωβιστεῖ κυρίως μέσω τῆς ἐξαϋλωσης πὺ γεννᾷ σὲ πομποὺς καὶ σὲ δέκτες ἢ καλλιτεχνικὴ δραστηριότητα-ἐπικοινωνία ὅχι μόνο ὡς ἀναπαραγωγὴ-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-ἐξαϋλωσης» (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

