1350
99/1352

Γ. Ν. ΓΚΟΤΣΗΣ

διδακτορική διατριβή

Οι επιπτώσεις του γαλλικού Μάη του 1968 στην ψυχαναλυτική βιβλιογραφία

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης
και Διεθνών Σπουδών

αθήνα 1990

Γ. Ν. ΓΚΟΤΣΗΣ

διδακτορική διατριβή

Οι επιπτώσεις του γαλλικού Μάη του 1968 στην ψυχαναλυτική βιβλιογραφία

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης
και Διεθνών Σπουδών

αθήνα 1990

Α Ν Τ Ι Π Ρ Ο Λ Ο Γ Ο Υ

Η εκπόνηση αυτής της μελέτης κατέστη δυνατή με την πολύτιμη και απαραίτητη συνδρομή της κατά νόμον ορισθείσης συμβουλευτικής επιτροπής με επιβλέποντα τον κ.Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ (τακτ.καθηγητή) και μέλη τους κ.κ. Γ. ΒΕΛΤΣΟ (τακτ.καθηγητή) και Η.ΚΑΤΣΟΥΛΗ (τακτ. καθηγητή).

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Φαινομενολογία του κοινωνικού γεγονότος

α. Θεωρητική προϊστορία : ιστορικές καταβολές του Μάη 1

β. Η ιδιαιτερότητα του Μάη ως κοινωνικού γεγονότος : ο Μάης στον ορίζοντα του κοινωνικού-ιστορικού 3

γ. Τα επίπεδα της κρίσης : οριοθέτηση της ερμηνευτικής προσπάθειας, περιεχόμενο των δυνατών ερμηνειών 6

2. Οι πολιτικές συνέπειες : κυοφορία μιας νέας πολιτικής σκέψης

α. Ο πολιτικός λόγος του Μάη και η σημειολογία του 11

β. Η ποικιλία των αναγνώσεων του πολιτικού λόγου του Μάη 14

γ. Μάης του '68 και φιλοσοφικός λόγος : ένα πλέγμα αλληλεπιδράσεων 38

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ

Η αντίσταση των ατόμων στον ορθολογισμό της εξουσίας

Κεφάλαιο Πρώτο

ΝΟΗΜΑΤΙΚΗ ΣΗΜΑΝΤΙΚΗ ΚΑΙ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΗ ΔΙΕΡΕΥΝΥΣΗ ΤΟΥ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ

α. Αναθεώρηση του εννοιολογικού περιεχομένου του όρου εξουσία : η προβληματική των Κ.ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ και M.FOUCAULT 43

β. Ο ορθολογισμός της εξουσίας : παράδοση, επικαιρότητα και διαστάσεις ενός σύγχρονου πολιτικού φαινομένου 53

γ. Οι συνέπειες της διαμόρφωσης ενός εξουσιαστικού ορθολογισμού : οι επιπτώσεις στις καθημερινές πρακτικές και η δυνατότητα αντιστάσεων στη λογική της κυριαρχίας 64

Κεφάλαιο Δεύτερο

ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ : Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΟΥ ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΙΚΟΥ ΕΓΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ ΚΑΙ Η ΣΥΜΒΟΛΗ ΤΗΣ ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΙΚΗΣ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗΣ ΣΤΗ ΔΙΑΜΟΡΦΩΣΗ ΜΙΑΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗΣ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ

α. Οι κοινωνιολογικές πτυχές του έργου του ύστερου FREUD 68
β. Η πολιτική διερώτηση στον FREUD και η δυνατότητα συγκρότησης μιας κριτικής θεώρησης του σύγχρονου κράτους 81
γ. Οι σύγχρονες ορθολογικές ανακατασκευές του φροϋδικού προβληματισμού : η μεθοδολογική και αναλυτική διαφοροποίηση των MARCUSE και HABERMAS 88
δ. Οι πρώτες άμεσες ψυχαναλυτικές κριτικές αναφορές στον γαλλικό Μάη : οι ερμηνείες των MENDEL, EPISTEMON και STEPHANE 111

Μ Ε Ρ Ο Σ Δ Ε Υ Τ Ε Ρ Ο

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ

Η σημασία της διαμόρφωσης μιας ηθικής της υποκειμενικότητας στην κατεύθυνση μετασχηματισμού της κοινωνίας

Κεφάλαιο Τρίτο

ΟΙ ΨΥΧΑΝΑΛΥΤΙΚΕΣ ΠΡΟΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ ΕΓΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ

LIMINAIRE. Η κρίση των γενεών και η ώθηση στην απόπειρα δημιουργίας μιας νέας υποκειμενικής ηθικής 120

Η αποδόμηση της έννοιας της υποκειμενικότητας στον LACAN

α. Οι θεμελιώδεις αρχές μιας λακανικής ανάγνωσης του FREUD ... 148
β. Η ψυχαναλυτική κριτική της έννοιας του υποκειμένου 159
γ. Πολιτική εξουσία, συμβολική τάξη και αδιαφάνεια της επιθυμίας 170

ΠΑΡΕΚΒΑΣΗ : DIGRESSION : Ηθική του συμβολικού και κοινωνική δυναμική του Ονόματος του Πατρός . 183

Κεφάλαιο Τέταρτο

Η ΑΠΟΣΤΑΣΙΟΠΟΙΗΣΗ ΑΠΟ ΤΟΝ LACAN ΩΣ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΩΝ ΜΙΑΣ ΧΕΙΡΑΦΕΤΙΚΗΣ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗΣ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΚΟΥ

α. Οριοθέτηση των κριτικών αναφορών στον LACAN μετά τον γαλλικό Μάη του 1968 188
β. Καταβολές και θεωρητικές απαρχές : η νοηματοδότηση της υποκειμενικότητας ως ετερότητας στον FOUCAULT 190
γ. Η δυναμική των κοινών φιλοσοφικών προϋποθέσεων των ανωτέρω κριτικών ως υπέρβαση μιας συμβατικής πολιτικής ηθικής 199

Μ Ε Ρ Ο Σ Τ Ρ Ι Τ Ο

ΟΥΤΟΠΙΑ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ

Δυνατότητες απελευθέρωσης του συλλογικού φαντασιακού : υπέρβαση της διαλεκτικής και ριζοσπαστικοποίηση της κριτικής στους Lyotard, Deleuze και Guattari

Κεφάλαιο Πέμπτο

Η ΜΕΤΑΒΑΣΗ ΣΕ ΜΙΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΗΣ ΕΠΙΘΥΜΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΠΡΩΤΗ ΠΕΡΙΟΔΟ ΤΟΥ ΕΡΓΟΥ ΤΟΥ JEAN-FRANCOIS LYOTARD

α. Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις διαμόρφωσης μιας οντολογίας της επιθυμίας 211

β. Πολιτική διάσταση και πολιτικές στρατηγικές της επιθυμίας . :220

γ. Η εγκατάλειψη της προβληματικής της εξουσίας : τα αδιέξοδα της "επιθυμητικής οικονομίας" 227

Κεφάλαιο Εκτο

Η ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΤΟΥ ΚΟΙΝΟΥ ΣΥΓΓΡΑΦΙΚΟΥ ΕΓΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ ΤΩΝ DELEUZE ΚΑΙ GUATTARI

LIMINAIRE. Η μετάβαση από την "ηθική της συμμόρφωσης" στην παραγωγική επιθυμία : η σκέψη του GILLES DELEUZE .. 239

α. Η διαλεκτική της έκφρασης και της απώθησης : η αντιπαράθεση προς το ψυχαναλυτικό υπόδειγμα ως αμφισβήτηση της κυριαρχίας του συμβολικού 260

β. Ο Αντιοιδίποδας απόπειρα κριτικής αμφισβήτησης των πολιτικών θεσμών 267

γ. Η πολιτική της χειραφέτησης ως υλοποίηση των δυνατοτήτων της "νομαδικής" σκέψης 284

ΠΑΡΕΚΒΑΣΗ : Στοιχεία για μία ιστορική γενεαλογία της καταγωγής του συγχρόνου κράτους στους PIERRE LEGENDRE, PIERRE CLASTRES και MARCEL GAUCHET 303

δ. Ψυχαναλυτικές και ανθρωπολογικές κριτικές επισημάνσεις στη σύνολη θεωρητική κατασκευή των DELEUZE και GUATTARI 305

ε. Οι θεμελιώδεις φιλοσοφικές προϋποθέσεις του αντιψυχαναλυτικού εγχειρήματος : η δυναμική του φιλοσοφικού στοχασμού των SPINOZA και LEIBNIZ, προτροπή για απελευθέρωση των δυνατοτήτων της σκέψης από τα δεσμά του εξουσιαστικού ορθολογισμού 312

Μ Ε Ρ Ο Σ Τ Ε Τ Α Ρ Τ Ο

ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΣΗΜΑΣΙΑ

Το κοινωνικό φαντασιακό και η πολιτική διαχείριση του

Κεφάλαιο Εβδομο

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΘΕΣΜΟΙ : Η ΔΥΝΑΜΙΚΗ ΤΟΥ ΑΙΤΗΜΑΤΟΣ ΜΙΑΣ ΧΕΙΡΑΦΕΤΙΚΗΣ ΘΕΩΡΗΣΗΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ

α. Η εγκατάλειψη της αναφοράς σε μία υπερβατική ολότητα στις σύγχρονες κοινωνίες της εκκοσμίκευσης 326
β. Η υιοθέτηση μιας αισθητικής της πολιτικής ζωής ως σάρκωση νέων δυνατοτήτων ανάδειξης της ετερότητας ως διαφοράς 331
γ. Ο γαλλικός Μάης του '68 ως αποδέσμευση του φαντασιακού: η εκδοχή του ψυχοδράματος στους RAYMOND ARON και DIDIER ANZIEU 338
ΠΑΡΕΚΒΑΣΗ : Πολιτική συμβολική και επαναστατική ουτοπία 347

Κεφάλαιο Ογδοο

ΥΠΟΘΕΣΕΙΣ ΚΑΙ ΠΡΟΤΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗΣ : Η ΕΠΑΝΑΤΟΠΟΘΕΤΗΣΗ ΤΟΥ ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΟΣ ΓΙΑ ΜΙΑ ΝΕΑ ΣΧΕΣΗ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ

α. Κρίση της ψυχανάλυσης και αναγκαιότητα βασικών αναθεωρήσεων κατά τον Mendel 350
β. Θεσμική παρέμβαση και πολιτική εξουσία : η απάρνηση της ηθικής του συμβολικού, κοινωνιοψυχαναλυτική προϋπόθεση απελευθέρωσης της ασύνειδης συλλογικής δυναμικής 367
γ. Θεσμική ανάλυση και ψυχανάλυση του σύγχρονου κράτους - ασυνειδήτου 369

Κεφάλαιο Ενατο

ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ, ΘΕΣΜΟΙ ΚΑΙ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΔΙΕΡΩΤΗΣΗ

α. Η ψυχαναλυτική προσέγγιση της πολιτικής εξουσίας : ιδεολογία και λογική της ψευδαίσθησης ως τρόπος του είναι της σύγχρονης πολιτικής ζωής 374
β. Κοινωνική θέσμιση, αυτονομία και ψυχαναλυτική ερμηνευτική : η πολιτική διάσταση της οντολογίας του Κορν.ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ 391
γ. Η επαναγωγή της ψυχανάλυσης στην πολυμορφία της φιλοσοφικής

έκφρασης : η σύγχρονη διερώτηση για το υποκείμενο, το νόημα και τις δυνατότητες της ψυχανάλυσης 409
DIGRESSION : Μεταφυσική, υποκειμενικότητα και ασυνείδητο : οι προοπτικές των πολιτικών ψευδαισθήσεων 416

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΙΚΕΣ ΣΥΝΤΕΤΑΓΜΕΝΕΣ

Η αναγκαιότητα κριτικής θεώρησης των ανωτέρω σχηματοποιήσεων στα όρια των προσφάτων επανεκτιμήσεων του γαλλικού Μάη ως κοινωνικού και πολιτικού γεγονότος 422
Συνοπτική παρουσίαση της προβληματικής της εργασίας 424
Résumé 426
Zusammenfassung 429
Σχόλια, βιβλιογραφικές αναφορές και υποσημειώσεις 430
Γενική βιβλιογραφία 551
Ευρετήριο ονομάτων 590
Ευρετήριο θεμάτων 594

1. Φαινομενολογία του κοινωνικού γεγονότος

α) Η θεωρητική προϊστορία : ιστορικές καταβολές του Μάη

Ο Γαλλικός Μάης του '68 αποτελεί σημαντικό γεγονός με ουσιαστική σημασία στην ιστορική πορεία των δυτικο-ευρωπαϊκών κοινωνιών· Η ιστορική σημασία του Μάη του '68 ως τομής στην σύγχρονη δυτικο--ευρωπαϊκή πραγματικότητα εντοπίζεται στην ίδια τη φύση του κοινωνικο-πολιτικού γεγονότος· δεν αντιπροσωπεύει απλά μία φοιτητική εξέγερση την οποία είναι δυνατόν να αντιπαρέλθει κανείς με ευκολία με την (σιωπηρή) υπόθεση ότι δεν πρόκειται παρά για ένα σύνηθες φαινόμενο της κοινωνικής ζωής το οποίο δεν απαιτεί ξεχωριστή ερμηνευτική προσπάθεια. Μία παρόμοια υπόθεση, πέραν του ότι συνιστά εσφαλμένη μεθοδολογική αντιμετώπιση ενός κοινωνικο-ιστορικού γεγονότος, επιβαρύνεται επί πλέον από τη διαπίστωση ότι αποτελεί τμήμα μιας ερμηνευτικής στάσης η οποία εξαντλείται στα πλαίσια της αυστηρής αξιολογικής ουδετερότητας της. Μία παρόμοια προσέγγιση καθίσταται δυσλειτουργική κατά την μελέτη ενός φαινομένου το οποίο σε τελική ανάλυση θέτει υπό κριτική αμφισβήτηση συγκεκριμένους κανόνες ή άξονες στη βάση των οποίων συναρθρώνεται ένα ολόκληρο κοινωνικο-πολιτιστικό οικοδόμημα.

Αυτό βέβαια δεν οδηγεί με κανένα τρόπο στο συμπέρασμα ότι οι συγκεκριμένες επιλογές της παρούσας ερμηνευτικής κατεύθυνσης αντανακλούν, έστω και σε ωρισμένο βαθμό, μία a priori τοποθέτηση απέναντι στο αντικείμενο της έρευνας. Ο προσδιορισμός των συγκεκριμένων εκείνων πτυχών οι οποίες συνθέτουν την ιδιαιτερότητα του Μάη ως κοινωνικο-πολιτικού γεγονότος θα αποτελέσει κεντρικό θέμα αυτής της εργασίας. Εκείνο το οποίο χρειάζεται να επισημανθεί προεισαγωγικά είναι ότι το στοιχείο το οποίο προσδίδει στον Μάη την ταυτότητά του ως υπέρβαση μιας συνηθισμένης φοιτητικής διαμαρτυρίας θα πρέπει να αναζητηθεί στην κατεύθυνση της προταθείσης από τον Μάη κριτικής ουσιωδών προϋποθέσεων της οργάνωσης των σύγχρονων ευρωπαϊκών κοινωνιών[1].

Εάν ο Μάης του '68 αποτελεί τομή ή ρήγμα στην ιστορική συνέχεια της δυτικο-ευρωπαϊκής οργάνωσης της κοινωνικής ζωής, εάν επί πλέον η ανάδυση του στον ορίζοντα του κοινωνικού-ιστορικού συνιστά διάσπαση μιας δεδομένης πολιτιστικής συνέχειας, τότε κάθε απόπειρα αναζήτησης μιας γνήσιας θεωρητικής προϊστορίας καθίσταται μάλλον ανεδαφική. Παρά το γεγονός ότι οι δύο προηγούμενες υποθέσεις θα πρέπει να τύχουν συστηματικής διερύνησης για τον έλεγχο της βασιμότητάς τους, εν τούτοις είναι δύσκολο να μιλήσουμε για ιστορικές καταβολές του Μάη χωρίς την ανάλογη επιφύλαξη η οποία οφείλεται στην επίγνωση της ιδιαιτερότητάς του. Μέσα σ'αυτήν την προοπτική, η συζήτηση για "θεωρητική προϊστορία", καθίσταται δυνατή όταν ο Μάης ως κοινωνικό και πολιτικό γεγονός κατανοηθεί σε συνάφεια με ωρισμένα ρεύματα ιδεών με τα οποία αποτελεί μία οργανική ενότητα· ως τέτοια θα μπορούσαμε να δεχθούμε εκείνη η οποία περιλαμβάνει τις ιδέες αυτές που καλλιεργούνται στα πλαίσια της ομάδας "Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα", στα πλαίσια του κινήματος των καταστασιακών (σιτουασιονιστές), καθώς και το βασικό προβληματισμό των έργων "η κοινωνία του θεάματος" και "επανάσταση της καθημερινής ζωής".[2]

Τα γραπτά της ομάδας η οποία συσπειρώθηκε γύρω από το ομώνυμο περιοδικό και ιδιαίτερα του Κορνήλιου Καστοριάδη ο οποίος απετέλεσε τον κύριο εκφραστή της, θα γίνουν αντικείμενα εκτενέστερης αναφοράς στη συνέχεια αυτής της συγγραφής. Η καταστασιακή διεθνής, εκδιδομένη στα πλαίσια του ομώνυμου κινήματος κριτικής αμφισβήτησης των κυρίαρχων μορφών πολιτιστικής δημιουργίας, απετέλεσε, σε συνδυασμό με τα δύο τελευταία γραπτά που προαναφέρθησαν, μία αδιαμφισβήτητη ενότητα με τον προβληματισμό του Μάη[3].

Είναι γεγονός ότι το σημείο διαπλοκής όλων των παραπάνω κειμένων τα οποία έχουν προηγηθεί του Μάη είναι η κριτική τοποθέτηση τους προς την κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα της δεδομένης εποχής. Παρά την διαφορετική οπτική γωνία την οποία προϋποθέτουν συμβολές προερχόμενες από ένα ευρύ ιδεολογικό φάσμα από την αυτονομία έως τον μη-δογματικό μαρξισμό, κοινό πεδίο άσκησης κριτικής αποτελεί ένα συγκεκριμένο σύνολο από σημασίες, αξίες και κανόνες που αναπαράγονται μέσα στο κάθε κοινωνικό σύνολο το οποίο εντάσσε-

ται στα πλαίσια του δυτικού πολιτισμού[4].Και αυτή η κριτική στάση, αν και υπάγεται οργανικά σε μία δεδομένη πολιτισμική συνέχεια, αποστασιοποιείται απ'αυτή με ένα δημιουργικό τρόπο· δεν πρόκειται για μία άγονη αμφισβήτηση, αλλά μάλλον για μία πρόταση για εναλλακτικές μορ φές έκφρασης και δημιουργίας, σε μία προοπτική αναθεώρησης του παλαιού και αναζήτησης του νέου, ακόμη και όταν το μη-ρεαλιστικό του εγχειρήματος είναι πλέον φανερό[5].

Τα κείμενα των καταστασιακών αποτελούν δείγμα ενός λόγου ο οποίος εκτείνεται σε ένα ευρύ πεδίο άσκησης κοινωνικής κριτικής· αυτός, υπερβαίνοντας τα όρια της τέχνης προχωρά στην κριτική αποτίμηση της σύγχρονης ποιότητας της πολιτικής, οικονομικής και κοινωνικής ζωής. Το εγχείρημα τούτο επιτελείται στα πλαίσια μιας αισθητικής ανάλυσης του κοινωνικού· αυτή η ανάλυση θέτει το πρόβλημα της αξιολόγησης του κοινωνικού στην προοπτική μιας νοηματοδότησης της καθημερινής πράξης και εμπειρίας. Γι'αυτόν το λόγο προσεγγίσεις με κριτήρια φονξιοναλιστικά, δηλ.υπηρετικά μιας εύρυθμης λειτουργίας της κοινωνίας ως συνόλου, είναι ξένες προς το πνεύμα του καταστασιακού προβληματισμού; Εάν το γεγονός της λειτουργικότητας ενός δεδομένου πλαισίου σχέσεων προτάσσεται εκ μέρους ενός κυρίαρχου πολιτικού λόγου, τότε μόνον η δημιουργία καταστάσεων, δηλ. μορφών παρέμβασης στην καθημερινή ζωή με στόχο τη συνειδητή αλλαγή αποτελεί δυνατότητα απελευθερωτική από μία γενικευμένη αλλοτρίωση[6].

β) Η ιδαιτερότητα του Μάη ως κοινωνικού γεγονότος. Ο Μάης στον ορίζοντα του κοινωνικού-ιστορικού

Ο Μάης του '68 επομένως έχει κάποια "θεωρητική προϊστορία", δηλ. έχει δεχθεί επιδράσεις στη διαμόρφωση του περιεχομένου του από τάσεις οι οποίες προϋπήρχαν του Μάη. Η ουσιαστική όμως διαφοροποίηση ανάμεσα στον Μάη και συτές τις επί μέρους τάσεις έκφρασης βρίσκεται στο ότι αυτές οι τελευταίες έχουν κυρίως θεωρητικό χαρακτήρα. Στο βαθμό όμως που μπορούμε να διαπιστώσουμε μία ωρισμένη αντιστοιχία μεταξύ αυτών και του Μάη, τότε διατυπώνουμε τη θέση ότι ο Μάης αποτελεί σάρκωση και ενεργοποίηση των αξιωμάτων τους

στο επίπεδο της κοινωνικής πρακτικής. Ο Μάης ακριβώς με την υιοθέτηση μιας μορφής λόγου ο οποίος αντανακλά την καταστασιακή ιδιοτυπία εν μέρει, υλοποίησε με τρόπο ενεργητικό το θεωρητικό εγχείρημα.
Η ιδιομορφία του Μάη του '68 μπορεί να κατανοηθεί σε συνάρτηση με τρείς βασικές διατυπώσεις όσον αφορά τον χαρακτήρα του κινήματος :

(i) Ο Μάης του '68 πρέπει να μελετηθεί στα πλαίσια ενός ευρύτερου κινήματος αμφισβήτησης και διαμαρτυρίας, το οποίο συνιστά βασικό χαρακτηριστικό της δεκαετίας του '60. Αυτό το κύμα αμφισβήτησης έχει παγκόσμια εμβέλεια η οποία υπερβαίνει τους εθνικούς κοινωνικούς σχηματισμούς. Επί πλέον διαπιστώνουμε ταυτότητα στόχων, κοινές ιδεολογικές προοπτικές, ακόμη και παρόμοιες πρακτικές. Το σημαντικό είναι ότι οι εκφραστές του βρίσκονται σ'επίγνωση του καθολικού, υπερεθνικού χαρακτήρα του εγχειρήματος. Για τους λόγους αυτούς ο Μάης του'68 στη Γαλλία πρέπει να τεθεί σ'αυτό το ευρύτερο πλαίσιο κοινωνικής κριτικής· εν τούτοις διατηρεί την ιδιαιτερότητατου ως του πλέον αντιπροσωπευτικού εκ των κινημάτων αυτών και επομένως η αναφορά σε στενά εθνικά ιδεολογικά ή πολιτικά πλαίσια καθίσταται θεμιτή.

(ii) Η καθολικότητα του Μάη ως προς την έκταση του κινήματος, τον αριθμό συμμετεχόντων, τη δυναμική του αλλά και την αποτελεσματικότητα του είναι δεδομένη πέρα από κάθε αμφισβήτηση[7]. Εν τούτοις διακρίνουμε την ύπαρξη κάποιας πρωτοπορείας κατά την εκτύλιξη των γεγονότων της οποίας η σημασία για την περαιτέρω έκβαση του κινήματος είναι αποφασιστική : η φοιτητική και νεανική πρωτοπορεία δημιουργεί τον πυρήνα εκείνον[8] ο οποίος διαπλάθει και προσανατολίζει τα γεγονότα. Μέσα στην ροή που δημιουργείται συμπράττει με δημιουργικό τρόπο η υπαλληλική τάξη[9] και αργότερα το εργατικό κίνημα, του οποίου όμως η θέση στα γεγονότα είναι επαμφοτερίζουσα[10]. Αυτό όμως δεν μας επιτρέπει να μιλήσουμε για συγχώνευση των ομάδων που λαμβάνουν μέρος στα γεγονότα, γιατί η θέση της κάθε μιας είναι απόλυτα διακριτή και οι στόχοι τους πολλές φορές αντιθετικοί[11]. Γι'αυτό κάθε μελέτη του Μάη θα πρέπει να μην αγνοήσει

το γεγονός της τομής μεταξύ των γενεών : βασική είναι η ύπαρξη του νεανικού στοιχείου το οποίο δεν ταυτίζεται με μία ωρισμένη κατηγορία ηλικίας. Αντίθετα διαπιστώνουμε ένα ευρύ πλέγμα το οποίο διαπλέκεται γύρω απότους εκπαιδευτικούς θεσμούς και στο οποίο συμπλέκονται διδάσκοντες και διδασκόμενοι σε τρόπο ώστε να εμφανίζεται ένας συγκεκριμένος παράγοντας κοινωνικής δράσης στην κατεύθυνση άσκησης κριτικής της θεσμισμένης κοινωνικής ζωής[12].

(iii) Το τρίτο βασικό στοιχείο το οποίο συνθέτει την εικόνα του Μάη ως κινήματος αμφισβήτησης είναι η ριζοσπαστικότητα της κριτικής, καθώς και η κατεύθυνσή της· μία τέτοια κριτική γλώσσα βασίζεται κατ'αρχήν σε στοιχεία πολιτικού και πολιτιστικού αριστερισμού[13] τα οποία βρίσκονται στην καρδιά του κοινωνικού γεγονότος του Μάη. Αυτή η κριτική στάση ερμηνεύεται με μία θέληση ουσιαστικής αποστασιοποίησης από την υπάρχουσα δομή των πραγμάτων, δηλ. την καθεστηκυία τάξη· επί πλέον εκφράζεται ως ρήξη με τις κυρίαρχες κοινωνικές αξίες, τις νόρμες, τους θεσμούς μιας κοινωνικής πραγματικότητας η οποία δεν επιδέχεται καμμία βελτίωση στα πλαίσια απλών μεταρρυθμίσεων. Ο ρόλος του επαναστατικού κινήματος δεν είναι μόνο η απομυθοποίηση των κοινωνικών θεσμών, αλλά επί πλέον αναγνωρίζεται η ανάγκη για εναλλακτικές μορφές ζωής και δημιουργίας. Το ουσιαστικό όμως είναι ότι οι δημιουργικές προτάσεις του κινήματος δεν εγγράφονται στα πλαίσια μιας παραδοσιακής λογικής περί κοινωνικής αλλαγής. Μία τέτοια λογική θα προέτασσε τον ρόλο του κόμματος-φορέα της επαναστατικής δυναμικής και των οργανώσεων του (συνδικάτων κ.λ.π). Είναι όμως γενικά αναγνωρίσιμη η αποδέσμευση του Μάη από τον ασφυκτικό κλοιό μιας στενής κομματικής λογικής· ο θεσμός των πολιτικών κομμάτων ή των εργατικών οργανώσεων αντιμετωπίζεται όχι μόνο με ιδιαίτερη επιφυλακτικότητα, αλλά επί πλέον με μία τάση αποδοκιμασίας και σαρκασμού[14]. Παράλληλα αναγνωρίζεται η ανάγκη αυτο-οργάνωσης και αυτο-διαχείρισης των χώρων της καθημερικής ζωής· εργασία, εκπαίδευση, προσωπική ζωή αποκτούν άλλο νόημα σ'αυτήν την αλλαγή προοπτικής. Για τούτο είναι αβάσιμη η άποψη του Raymond Aron ότι πρόκειται για επαναβίωση του επαναστατικού κλίματος του 19ου αιώνα με

μαρξιστική ή αναρχική χροιά[15]. Μία τέτοια ερμηνεία η οποία δέχεται την ενεργοποίηση παλαιότερων αξιωμάτων σε πλέον ριζοσπαστικές εκδοχές αγνοεί το γεγονός ότι ουδέποτε ίσως επαναστατικό κίνημα στερείται καθαρά ανικειμενικών βάσεων όπως ο Μάης. Για το λόγο αυτό η ερμηνευτική κατανόηση του προβλήματος δεν πρέπει να οδηγηθεί στην παραγνώριση αυτής της πτυχής του η οποία συνθέτει ένα άνευ προηγουμένου ιστορικό παράδοξο : αυτό της μαζικότητας ενός κινήματος το οποίο αναπτύσσεται ανεξάρτητα από παραδοσιακές οργανωτικές μορφές και εν τη απουσία μιας κατάστασης "αντικειμενικά" επαναστατικής[16].

γ) Τα επίπεδα της κρίσης: Οριοθέτηση της ερμηνευτικής προσπάθειας. Το περιεχόμενο των δυνατών ερμηνειών.

Η πρωτοτυπία του γαλλικού Μάη του '68 βρίσκεται στο γεγονός της συνάρθρωσης και διαπλοκής τριών διακριτών διαδικασιών :

(i) της εξέγερσης της φοιτητικής και σπουδαστικής νεολαίας

(ii) της κινητοποίησης μεγάλου αριθμού ατόμων μη υπαγομένων στην προηγούμενη κατηγορία.
Πρόκειται για τους μισθωτούς υπαλλήλους και τεχνικούς οι οποίοι όμως διεκδικούν αιτήματα όχι αποκλειστικά ποιοτικά, αλλά και ποσοτικά.

(iii) της συνακόλουθης πολιτικής κρίσης. Οι δύο προηγούμενες διαδικασίες είτε μεμονωμένες, είτε από κοινού δεν οδήγησαν σε κρίση του συστήματος πολιτικής οργάνωσης σε καμμία άλλη χώρα πλην της Γαλλίας εκείνης της περιόδου[17].

Με βάση αυτήν την τριπλή διάκριση μπορούμε να οδηγηθούμε στον προσδιορισμό τριών επιπέδων στα οποία αναλύεται η κρίση του Μάη : πανεπιστημιακό, κοινωνικό, πολιτικό. Σε μία ενδιάμεση βαθμίδα τοποθετείται μία γενικότερης μορφής κρίση : η πολιτιστική. Κατ'αυτόν τον τρόπο μία διαστρωμάτωση των επιπέδων της κρίσης οδηγεί στην ακόλουθη τυπολογία :

(i) Ο Μάης ως κρίση πανεπιστημιακή :

Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι τα γεγονότα του Μάη ξεκινούν, δηλ. έχουν ως αφετηρία προβλήματα τα οποία σχετίζονται άμεσα με τους εκπαιδευτικούς θεσμούς. Ακαμψία δομών και ανυπαρξία ουσιαστικής πανεπιστημιακής αυτονομίας, προβλήματα υποβάθμισης της φοιτητικής ιδιότητας και κοινωνικής περιθωροποίησης των φοιτητών, άνισες δυνατότητες ως προς την πρόσβαση στην γνώση, αίσθημα ανασφάλειας ως προς τις επαγγελματικές προοπτικές : αυτού του είδους τα προβλήματα βρίσκονται στο επίκεντρο φοιτητικών κινητοποιήσεων και διεκδικήσεων. Παράλληλα τέτοιου είδους δομικές ανωμαλίες του εκπαιδευτικού θεσμού έχουν γίνει αντικείμενο επιστημονικών μελετών και δημοσιεύσεων ακόμη και πριν το 1968 [18].

(ii) Ο Μάης ως πτυχή μιας πολιτισμικής κρίσης

Παράλληλα και κατά την εκτύλιξη των γεγονότων του Μάη,προβάλλονται και άλλου τύπου ερμηνείες, ότι πρόκειται για μία πνευματική κρίση η οποία υπερβαίνει τους αυστηρούς κοινωνικούς προκαθορισμούς και θέτει τα προβλήματα της νοηματοδότησης της ανθρώπινης ζωής και του είδους της κοινωνίας που επιθυμούμε. Δηλ. η κρίση δεν εξαντλείται πλέον σε αιτήμματα προς πλήρωση τα οποία υποκύπτουν από συγκεκριμένες κοινωνικές δυσλειτουργίες και για τις οποίες ποσοτικά μετρήσιμες εκτιμήσεις είναι διαθέσιμες. Δεν πρόκειται για τεχνικά ή διαρθρωτικά προβλήματα, αλλά μάλλον για άρνηση ενός κοινωνικο-πολιτιστικού οικοδομήματος· όμως το υλικόυπόβαθρο του προβλήματος είναι υπαρκτό, αποκλείοντας έτσι ιδεαλιστικές προσεγγίσεις του όλου θέματος [19].

(iii) Ο Μάης ως κοινωνική κρίση

Σταδιακά παρατηρείται μία μετατόπιση του προβλήματος· η υπόθεση της συνολικής αμφισβήτησης των θεσμών υποκαθίσταται από διεκδικήσεις ποσοτικού τύπου, γεγονός το οποίο συμπίπτει με την ανάληψη του κινήματος από τις παραδοσιακές θεσμοθετημένες μορφές εκπροσώπησης, τόσο στο πολιτικό όσο και το κοινωνικό πεδίο. Κατ'αυτόν τον τρόπο επιτυγχάνεται η υποβάθμιση της κοινωνικής κριτικής ή η έκπτωση της σε στόχους ενδο-συστημικούς, δηλ.υπηρετικούς της συνολικής λογικής του κοινωνικο-πολιτικού σχηματισμού.

Η κοινωνική κρίση εκδηλώνεται με την είσοδο στα γεγονότα δύο

κοινωνικών ομάδων : των ελεύθερων επαγγελματιών και του εργατικού κινήματος. Εν τούτοις ο Μάης, κατά τον Alain Touraine, σημαίνει την έναρξη μιας ταξικής πάλης της οποίας το περιεχόμενο πρέπει να επαναπροσδιορισθεί. Δεν πρόκειται πλέον για την κλασσική αντιπαράθεση κεφαλαίου-εργασίας, αλλά κυρίως για αντίθεση του επαγγελματικού corpus προς τη γραφειοκρατία των ειδημόνων και των τεχνοκρατών.

Η βασιμότητα της ερμηνείας του Touraine ενισχύεται από τη μελέτη της συμπεριφοράς των εκφραστών του εργατικού κινήματος κατά τα γεγονότα [20]. Οσον αφορά τη λογική των διεκδικήσεων των ελεύθερων επαγγελματιών, αυτή δεν έχει καθαρά οικονομικό χαρακτήρα αλλά κύρια κριτικό προς τους μηχανισμούς καταστολής, ενσωμάτωσης ή χειραγώγησης της ελευθερίας της έκφρασης. Αυτό ισοδυναμεί με υπέρβαση του οικονομισμού, που παρά το προσωρινό του εγχειρήματος, αποτελεί γεγονός όχι αμελητέας σημασίας [21].

(iv) Η τελική έκβαση : Ο Μάης ως μορφή πολιτικής κρίσης

Η τελική έκβαση των γεγονότων μπορεί να προκαθορισθεί με τρόπο σαφή κατά τη στιγμή της εισόδου σ'αυτά των μορφών πολιτικής εκπροσώπησης : στα πλαίσια μιας συντηρητικής εκτίμησης του προβλήματοςη κρίση είναι εντελώς προβλέψιμη· προκύπτει από τη δυσλειτουργία των δημοκρατικών θεσμών ή την πολιτική παρακμή και την έλλειψη πνεύματος υπευθυνότητας. Στα όρια αυτά,η συνολική αμφισβήτηση του συστήματος μπορεί να επέλθει ως συνέπεια τυχαίων περιστάσεων, που δεν έχουν ουσιαστικό αλλά μάλλον αποσπασματικό ή και επεισοδιακό χαρακτήρα[22].

Διαφορετικές είναι οι εκτιμήσεις των κυβερνητικών επισήμων· αυτά αποδίδουν στα γεγονότα τη μορφή ενός ανατρεπτικού προσχεδιασμένου εγχειρήματος στο οποίο συμμετέχουν όλοι οι φορείς της ανατροπής και κυρίως το κομμουνιστικό κόμμα με σκοπό τη νομή της εξουσίας. Πρόκειται για ακραία παρακινδυνευμένη ερμηνεία, η οποία επικαλούμενη την πιθανή ανατροπή του γκωλικού καθεστώτος, συνετέλεσε στη νομιμοποίηση της χρήσης του κατασταλτικού μηχανισμού στο όνομα της προάσπισης της συνταγματικής τάξης.

Η αποτυχία της εξέγερσης του Μάη είναι γνωστή· σ'αυτή συνετέλεσαν ίσως και οι πολιτικές ακρότητες των αριστερίστικων ομάδων ή η

αναποφασιστικότητα μιας κοινωνίας στην αποδοχή ενός προβληματισμού ο οποίος καλλιεργήθηκε στα πλαίσια πολιτικών σεκτών (groupuscules). Η επαναστατικότητα του λαϊκού σώματος εκπνέει όμως στη λογική των μετρήσιμων αιτημάτων και των πολιτικών εκλογών· αλλ'ενώ η αφομοίωση και η ενσωμάτωση είναι ήδη τετελεσμένη, ο πολιτικός λόγος των επομένων εκλογών δεν φαίνεται να έχει δεχθεί ουσιαστικές επιρροές από τον Μάη. Το σημείο καμπής των γεγονότων βρίσκεται στον εκφυλισμό του πολιτικού λόγου του Μάη κατά την απορρόφηση του στα όρια ενός θεσμικού λόγου ο οποίος είναι δεκτικός μιας παραδοσιακής θεραπευτικής του όντως μη συμβατικού τμήματος του.

Ως ανακεφαλαίωση του σχετικού προβληματισμού για τα αίτια της κρίσης του Μάη του '68 και το περιεχόμενο των δυνατών ερμηνειών παραθέτουμε την τυπολογία των γάλλων ερευνητών Ph.Bénéton και J.Touchard[23], η οποία παρά τα μειονεκτήματα της αποτελεί μία συστηματική ταξινόμηση του εμπειρικού υλικού με σκοπό μία πληρέστερη οριοθέτηση του ερμηνευτικού πεδίου και της λογικής των πιθανών αναγνώσεων του Μάη του '68.
Κατ'αυτόν τον τρόπο προκύπτει ένα σύστημα οκτώ δυνατών αναγνώσεων :
(i) Ο Μάης του '68 ως συνωμοσία
Πρόκειται για τη γνωστή θέση περί ανατροπής, όπου υποστηρίζεται η εκδομή "τηλεκατευθυνόμενης" ή εισαγόμενης επανάστασης από την ομοσπονδιακή Γερμανία[24].
(ii) Ο Μάης ως πανεπιστημιακή κρίση
Πρόκειται για ερμηνείες κοινωνιολογικού τύπου, οι οποίες διερευνούν με αρκετή σαφήνεια τα πραγματικά δεδομένα του προβλήματος.
(iii) Ο Μάης ως επανάσταση της νεότητας
Εδώ διακρίνουμε δύο διαφορετικές τάσεις : η πρώτη οδηγεί σε θετική αποτίμηση των γεγονότων κατά τα οποία αναδεικνύεται ο ρόλος της νεολαίας ως κοινωνικής επαναστατικής δύναμης· είτε πρόκειται για εξέγερση ενάντια στις μορφές πατρότητας, είτε για ένα είδος κοινωνικο-πολιτικής αναπαραγωγής του 1789, εγκαινιάζεται η είσοδος της νεολαίας στο πολιτικό πεδίο στην προοπτική ενός κοινωνικού μετασχηματισμού[25] (ερμηνεία των Claude Lefort, Edgar Morin και

Κ.Καστοριάδη)

Η δεύτερη εκδοχή υποστηριζόμενη από τον Raymond Aron οδηγεί στην κατανόηση του Μάη ως ψυχοδράματος, δηλ. μιας παρωδίας επανάστασης όπου διαπλέκεται το κωμικό και το τραγικό στοιχείο σε μία προοπτική κάθαρσης ή της τελικής εξιλέωσης[26].

(iv) Ο Μάης ως πολιτισμική κρίση

Αυτή η πτυχή του προβλήματος ενέχει το θετικό στοιχείο του συνυπολογισμού της κρίσης των αξιών και προτύπων αλλ'ακόμη και της κατάπτωσης των ιδεών για αλόγιστη κατανάλωση και επιδίωξη της κοινωνικής προόδου. Εάν η πρόοδος θεωρηθεί ως μύθευμα που οδηγεί στη λατρεία ή μυθοποίηση των σημαινόντων της, τότε η υπόσταση του πολιτισμικού κληροδοτήματος των αιώνων των Φώτων τίθεται αυτομάτως υπό αμφισβήτηση[27].

(v) Ο Μάης ως ταξική σύγκρουση ενός νέου τύπου

Πρόκειται για την ερμηνεία του Alain Touraine η οποία, ως είδαμε, προτάσσει μία αντιοικονομιστική ανάλυση της σύγκρουσης ομάδων οι οποίες δεν αντιστοιχούν προς τις παραδοσιακές κοινωνικές τάξεις. Το συνεκτικό στοιχείο που συνθέτει την ταξική σχέση δεν είναι πλέον η εκμετάλλευση και η κατακράτηση της υπεραξίας, αλλά οι συμβολικές μορφές κυριαρχίας μέσω των οποίων η γραφειοκρατική τάξη αποκτά ηγεμονικό ρόλο στην κοινωνική ζωή.

(vi) Ο Μάης ως κοινωνική σύγκρουση παραδοσιακού τύπου

Αυτή η ερμηνεία αποτελεί την επίσημη εκδοχή του κομμουνιστικού κόμματος Γαλλίας (P.C.F) κατά την οποία υποβαθμίζεται η σοβαρότητα της φοιτητικής εξέγερσης, τα αποτελέσματα της οποίας προσπαθεί να καρπωθεί το εργατικό κίνημα στις πιο πατερναλιστικές εκδοχές του. Η πραγματική αιτία της κρίσης πρέπει για το P.C.F να αναζητηθεί στα κοινωνικο-οικονομικά δεδομένα του προβλήματος. Ρυθμοί αύξησης της παραγωγικής δυναμικότητας της οικονομίας, αύξηση της ανεργίας αποτελούν παραμέτρους ενός τεχνικού θέματος, στα πλαίσια του οποίου δεν νοείται επανάσταση σε καταλυτική προοπτική, αλλά μάλλον ρύθμιση εκκρεμών "νομίμων" υλικών διεκδικήσεων της εργατικής τάξης.

(vii) Ο Μάης ως πολιτική κρίση

Κρίση συνταγματικών θεσμών, έλλειψη ουσιαστικών εναλλακτικών δυνα-

τοτήτων. Καταχρήσεις εξουσίας και πολιτικός συγκεντρωτισμός συνθέτουν την ευρύτερη εικόνα του πολιτικού σκηνικού, το οποίο επιδεικνύοντας μία συνεχή κυβερνητική σταθερότητα οδηγούσε σε συνολικές απαγοητεύσεις. Στα πλαίσια αυτά, μία μικρότερης σημασίας διαμαρτυρία θα οδηγούσε όχι σε απλή κυβερνητική κρίση, αλλά σε κλονισμό ενός καθεστώτος στο σύνολο του[28].

(viii) Ο Μάης ως αλύσωση τυχαίων περιστάσεων

Η ερμηνεία αυτή, υποστηριζόμενη από τους Bénéton και Touchard, οι οποίοι συνέταξαν αυτή τη μορφή τυπολογίας των ερμηνειών του Μάη, εισάγει ως κρίσιμο στοιχείο την τυχαιότητα, το απρόβλεπτο. Σύμφωνα μ'αυτήν, τα γεγονότα θα είχαν εκτυλιχτεί με διαφορετικό τρόπο ή δε θα συνέβαιναν σ'αυτήν την έκταση εάν δεν υπήρχε ένα σύνολο προϋποθέσεων ή αρχικών συνθηκών : ένα πανεπιστήμιο απομονωμένο από την παρισινή ζωή σε μία υποβαθμισμένη εργατική συνοικία (Nanterre), αναβολή της εκπαιδευτικής ματαρρύθμισης, κατάληψη της Σορβόννης - παραβίαση του πανεπιστημιακού ασύλου, απουσία του Ντέ-Γκώλ στην Ρουμανία - χαλαρή αντιμετώπιση των γεγονότων κ.λ.π. Μία πληθώρα λοιπόν συγκυριακών γεγονότων κατά τη διαδοχή τους δίνουν ένα συνολικό αποτέλεσμα : όλα αναμφισβήτητα διαδραματίζουν κάποιο ρόλο αλλά η διαδικασία συναρμογής τους έχει αποφασιστική σημασία για το κοινωνικό γεγονός. Μηχανιστικού τύπου ερμηνεία. Εν τούτοις μας παρέχει τη δυνατότητα να σταθμίσουμε με την ανάλογη βαρύτητα τη σημασία που αποδίδουμε στις άλλες- τις κύριες, μη ευκαιριακές- αιτίες της κρίσης του Μάη.

2. Οι πολιτικές συνέπειες : κυοφορία μιας νέας πολιτικής σκέψης

α) Ο πολιτικός λόγος του Μάη και η σημειολογία του

Η σκιαγράφηση των βασικών πτυχών της κρίσης του Μάη του '68 μας βοηθά στην κατανόηση των βασικών προταγμάτων του κινήματος. Αυτές οι προτεραιότητες γύρω από τις οποίες συναρθρώνονται τα επί μέρους αιτήματα θα μπορούσαν να ορισθούν με τη μορφή των τριών ακολούθων διαπιστώσεων :

(i) Ο Μάης ενσαρκώνει μία διαφορετική αντίληψη της ζωής : αυθορμητισμός, προσωπική δημιουργία, ελευθερία έκφρασης και σκέψης,

αυτο-οργάνωση, ανάδειξη νέων αξιών. Σ'αυτήν την προοπτική το περιεχόμενο της καθημερικής ζωής πρέπει να επαναπροσδιορισθεί : άρνηση της τυποποίησης, της ισοπεδωτικής ομοιομορφίας, του καταναλωτισμού και της στείρας επανάληψης.
(ii) Αυτή η "επανάσταση στην καθημερινή ζωή" συνοδεύεται με ριζική άρνηση των δυνατοτήτων που παρέχει ο δεδομένος τρόπος κοινωνικής οργάνωσης. Αυτό ισοδυναμεί με καταγγελία τόσο των συντηρητικών προτύπων και των κυριάρχων αξιών, όσο και των μυθοποιημένων δυνατοτήτων αλλαγής της ζωής στα πλαίσια της παραδοσιακής πολιτικής πρακτικής.
(iii) Παράλληλα διαφαίνεται μία διαφορετική σχέση με το λόγο και τις δυνατότητες χρήσης του. Ο Μάης δεν εναντιώνεται στον ορθό λόγο στα πλαίσια ενός άκριτου ιρασσιοναλισμού. Αντίθετα, αναζητώντας νέες δυνατότητες έκφρασης και δημιουργίας επανατοποθετεί το ζήτημα του φαντασιακού στοιχείου : του επιτρέπει να υπάρξει με τρόπο πρωτότυπο. Ακόμη και όταν προκύπτουν δείγματα αλλοίωσης του λόγου τούτο δεν ισοδυναμεί με άρνηση της raison αλλά με άρνηση αποδοχής ενός ωρισμένου τύπου ορθολογικής κυριαρχίας[29].

Ο εμπειρικός έλεγχος των ανωτέρω αποφάνσεων καθίσταται δυνατός μέσα από τη μελέτη των πρωτοτύπων κειμένων του Μάη καθώς και των συνθημάτων τα οποία ανέπτυξε η δραστηριότητα εκείνης της περιόδου. Με βάση αυτό το διαθέσιμο εμπειρικό υλικό μπορούμε να εξάγουμε προτάσεις για την πολιτική φιλοσοφία που χαρακτηρίζει τον Μάη. Σε μία πρώτη φάση παραθέτουμε μία ομαδοποίηση των συνθημάτων της εποχής ανάλογα με το περιεχόμενο τους :
(i) Μία πρώτη κατηγορία συνθημάτων που βρίσκεται σε αντιστοιχία με την πρώτη ομάδα διαπιστώσεων θέτει το πρόβλημα μιας νέας αντίληψης για το νόημα της καθημερινής ζωής[30].
(ii) Μία δεύτερη κατηγορία εισάγει μία κριτική τοποθέτηση απέναντι στο σύνολο σχεδόν των κοινωνικών θεσμών, ενώ παράλληλα καλλιεργεί μία κριτική στάση ως προς το γεγονός της πολιτικής επανάστασης και των σημαινόντων της[31].
(iii) Μία τρίτη και τελευταία κατηγορία θέτει το πρόβλημα των δυνατοτήτων μιας δημιουργικής φαντασίας, ανυπότακτης σε ένα είδος

κοινωνικού ελέγχου που νομιμοποείται από μία συγκεκριμένη κοινωνική πραγματικότητα[32].
Παράλληλα η σπουδή των πρωτοτύπων κειμένων του Μάη[33] παρέχει τη δυνατότητα να διακρίνουμε τόσο τις κεντρικές κατευθύνσεις του πολιτικού του λόγου, όσο και τις φυγόκεντρες τάσεις στο εσωτερικό του ίδιου λόγου. Η ύπαρξη αυτών των τελευταίων, συνέπεια του πολιτικού πλουραλισμού των εκπροσώπων του, δεν αποτελεί εμπόδιο για ένα ενιαίο λόγο ο οποίος δίνει το στίγμα της πολιτικής σκέψης του Μάη.

Η πολιτική φιλοσοφία του Μάη, όπως εξάγεται με έμμεσο τρόπο από τα κείμενα του, μπορεί να συμπτυχθεί στις ακόλουθες συνοπτικές προτάσεις :
(i) άρνηση της λογικής της οικονομικής προόδου, ή της ιδέας της προόδου σε ευρύτερη προοπτική, όταν ιδίως αυτή εξαντλείται σε μία τεχνικο-οικονομική αντίληψη για περισσότερη καταναλωτική ικανότητα ή υψηλότερη ευημερία.
(ii) η αποδοχή της λογικής της ευμάρειας σε μονοδιάστατα πλαίσια οδηγεί στην αναζήτηση στόχων και δυνατοτήτων έκφρασης στην προοπτική μιας αλλαγής των καθημερινών κοινωνικών σχέσεων. Κατ'αυτόν τον τρόπο η υπόθεση της πολιτικής αλλαγής καθίσταται διακινδίνευση πολιτιστικού περιεχομένου στον βαθμό που επανατοποθετείται το πρόβλημα του νοήματος της ανθρώπινης ζωής.
(iii) η άρνηση της κοινωνίας των γραφειοκρατικών θεσμοθετήσεων και των ποικίλων ιεραρχικών επιπέδων οδηγεί σε τελική σύγκρουση με τους μηχανισμούς οικονομικής και πολιτικής αποτελεσματικότητας και σε αντιπαράθεση με ένα δεδομένο θεσμικό πλαίσιο.
(iv) η κριτική στάση ως προς το σύνολο των κοινωνικών θεσμών συνοδεύεται από ένα αντι-εξουσιαστικό περιεχόμενο που παρά τις ακρότητες του εισάγει στοιχεία κριτικού ελέγχου της λειτουργικότητας του θεσμού. Η απόρριψη του θεσμού δεν είναι άρνηση καθ'εαυτό, αλλά κυρίως αντιπαράθεση με τον τρόπο λειτουργίας του, ή σε ριζικότερο επίπεδο της συγκεκριμένης μορφής του.
(v) η συζήτηση για επανατοποθέτηση της μορφής άσκησης θεσμικών λειτουργιών οδηγεί σε υιοθέτηση μεθόδων σε αυτοδιαχειριστική προο-

πτική. Μία άλλη πολιτική ηθική καλλιεργείται τόσο στο ευρύτερο κοινωνικό όσο και το ατομικό επίπεδο : μορφές συμμετοχικής δημοκρατίας, ισονομία, αυτο-οργάνωση, δυνατότητα κοινωνικού ελέγχου.
Η συνολικότητα των μεταβολών στο κοινωνικό corpus δεν αποτελεί μία άνευ σημασίας περιπτωσιολογία, αλλ'απαιτεί κυρίως προσωπική διακινδίνευση.

Κατ'αυτόν τον τρόπο η κοινωνική κριτική προσλαμβάνει διαστάσεις καθολικότητας· η ιδιαιτερότητα του πολιτικού λόγου του Μάη είναι δυνατό να διελευκανθεί περισσότερο με την κατάδειξη της ύπαρξης ενός "ασεβούς στοιχείου" το οποίο σημαίνει τις διαστάσεις μιας διαφορετικήςηθικής. Η ηθική αυτή είναι συνδεδεμένη με την πολιτική πράξη και σκέψη· όμως δεν πρόκειται ούτε για μία συμβατική πολιτική ηθική, ούτε για μία παραδοσιακή ηθική της επανάστασης. Η "ηθική" του Μάη αποτελεί ανατροπή της συμβατικής ηθικής και έχει ως συνέπεια την απόρριψη κάθε προκαθορισμένου επικοινωνιακού πλαισίου. Η άρνηση των προτεραιοτήτων και των σχηματοποιήσεων της παραδοσιακής ή και της μοντέρνας επικοινωνιακής ηθικής συνοδεύεται απόμία έμμεση κριτική αξιωμάτων της νεώτερης ηθικής φιλοσοφίας[34].
Χωρίς αυτήν τη διευκρίνηση η κατανόηση της πολιτικής ηθικής του Μάη εξαντλείται σε μία απλή πιστοποίηση αναφορικά με την φαινομενολογία της νεανικής συμπεριφοράς[35].

β) Η ποικιλία των αναγνώσεων του πολιτικού λόγου του Μάη

Παρά τις βασικές κατευθύνσεις της πολιτικής σκέψης του Μάη, η ύπαρξη και ηαναγνώριση φυγόκεντρων τάσεων αποτελεί πιστοποιήσιμο γεγονός. Αυτό ακριβώς το γεγονός της συνύπαρξης ομογενών και ετερογενών στοιχείων στο εσωτερικό του πολιτικού λόγου δίνει την αφορμή για δυνατότητα διαφορετικών ως προς το περιεχόμενο τους αναγνώσεων αυτού του λόγου. Κάθε ανάγνωση κινούμενη στο επίπεδο μιας μεταγλώσσας της αρχικής γλώσσας του Μάη, ισοδυναμεί με μία υποκειμενική ερμηνεία του πραγματικού γεγονότος. Διακρίνουμε κατ'αρχήν τριών ειδών ερμηνευτικές αναγνώσεις, εκάστη των οποίων ανταποκρίνεται σε ένα συγκεκριμένο τύπο ιδεολογικών απαιτήσεων τις

οποίες υποτίθεται ότι πληροί το κοινωνικό γεγονός.

Ο πρώτος τύπος ερμηνειών δέχεται τον Μάη, ως ριζική ανατροπή, ως ιστορική τομή ή ρήγμα (θέση Καστοριάδη, Lefort και Morin). Ο δεύτερος τύπος αντιστοιχεί σε μία μαρξιστική και ο τρίτος σε μία τοκβιλιανή ανάγνωση του Μάη. Ο δεύτερος και ο τρίτος τύπος ερμηνείας αντιδιαστέλλεται ουσιαστικά από τον πρώτο στο βαθμό που απορρίπτοντες τη ριζικότητα του εγχειρήματος του Μάη, τον εκλαμβάνουν ως ψευδο-επανάσταση ή αλλαγή μέσα στην ιστορική συνέχεια.(36) Η αναλυτικότερη παρουσίαση των μορφών αυτών ερμηνείας οδηγεί στις εξής διαπιστώσεις :

(i) Η διαπραγμάτευση του Μάη ως τομής ή ρήγματος σε μία δεδομένη συνέχεια συσχετίζει άμεσα το κοινωνικό γεγονός με ένα επαναστατικό εγχείρημα· αυτό, που αποβλέπει στην πραγμάτωση της ελευθερίας ως ετερότητας εντός μιας άκαμπτης τάξης η οποία εκπροσωπείται από την καπιταλιστική γραφειοκρατική δόμιση της κοινωνίας. Η επαναστατική φύση του κοινωνικού κινήματος οδηγεί σε μία επαναστατική αναδιάρθρωση της κοινωνίας· προς αυτήν την κατεύθυνση καθοριστική είναι η πολιτική θέση της νεολαίας η οποία αρνείται μία πολιτική κοινωνικοποίηση συνώνυμη της ένταξης ως αφομοίωσης από ένα δεδομένο κοινωνικό σύστημα.Η κριτική απέναντι στους κοινωνικούς θεσμούς εκφράζει συνειδητή στάση εκ μέρους των νέων.

Επομένως η άρθρωση κριτικού λόγου από πλευράς του κινήματος των νέων αποτελεί κατά τους εισηγητές αυτού του ερμηνευτικού τύπου, συνειδητή και αποφασιστική στάση προς την κατευθυνση του κοινωνικού μετασχηματισμού. Οι αντικειμενικοί στόχοι του επαναστατικού κινήματος σημαίνουν την απαρχή μιας νέας ιστορικής περιόδου της οποίας το περιεχόμενο βρίσκεται σε συμφωνία με τις συνειδητές επιλογές και τους αντικειμενικούς στόχους των πρωταγωνιστών[37].

Προς αυτήν την κατεύθυνση ο Κορνήλιος Καστοριάδης θέτει το ευρύτερο πρόβλημα των καινοτομιών τις οποίες εισήγαγε ο Μάης στο επίπεδο των κοινωνικών πρακτικών· η σοβαρότητα αυτής της θέσης όμως υποβαθμίζεται από το γεγονός του μεγέθους της κοινωνικής ενσωμάτωσης μετά τα γεγονότα με επιταχυνόμενο ρυθμό, και όχι

απ'αυτήν την αποτυχία της έκβασης καθ'εαυτή. Κατ'αυτόν τον τρόπο επέρχεται σταδιακά η αναζήτηση ερμηνευτικών θέσεων οι οποίες ως κύριο χαρακτηριστικό προβάλλουν τον προσωρινό χαρακτήρα του όλου εγχειρήματος του Μάη. Μία τέτοια απόληξη είναι δυνατόν να δικαιολογηθεί, κατ'αυτές τις ερμηνείες, επί τη βάσει της διάστασης ή της σύμπτωσης μεταξύ στόχων και προθέσεων των πρωταγωνιστών (του Μάη) και πραγματικών ιστορικών διαδικασιών: εισάγεται ένα άλλο κριτήριο αποτίμησης των γεγονότων, μία ανάγνωση του κοινωνικού γεγονότος η οποία κατ'αρχήν εκλαμβάνει αυτό το γεγονός ως μερική περίπτωση μιας καθολικότερης διαδικασίας. Αναιρείται ως εκ τούτου η θέση για τομή ή ασυνέχεια την οποία υποστηρίζουν οι συγγραφείς του έργου "La brèche" και προτείνεται μία ολιστικού τύπου ανάγνωση στην οποία ο Μάης κατέχει αποσπασματική θέση : ο Μάης ως κοινωνικο-πολιτικό γεγονός συνετέλεσε στην προώθηση στόχων εντελώς ξένων προς τις προθέσεις των πρωταγωνιστών του. Η βαθύτερη σημασία των γεγονότων όχι μόνο διέφευγε από τις συνειδητές επιλογές των μετεχόντων στον Μάη, αλλ'επί πλέον τις υπερέβαινε πλήρως.

Διαφαίνεται επομένως μία ευρύτερη μεθοδολογική αναθώρηση στο χειρισμό του προβλήματος, η οποία υπαινίσσεται και μία διαφορετική επιστημολογική προσέγγιση. Η σημασία του κοινωνικού γεγονότος είναι δυνατόν να διασαφηθεί μόνον όταν τούτο θεωρηθεί ως εγγενές στοιχείο του κοινωνικού συστήματος στα πλαίσια της λογικής του οποίου καθίσταται δυνατό το ερμηνευτικό εγχείρημα. Η εσωτερική συνοχή αυτού του τρόπου κοινωνικής οργάνωσης διατηρείται παρά την φαινομενική ασυνέχεια· παράλληλα η έκρηξη της επαναστατικής αμφισβήτησης δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα τμήμα μιας εσωτερικής αναγκαιότητας της οποίας το περιεχόμενο οφείλει να διευκρινίσει η ερμηνευτική προσπάθεια.

(ii) Η παρουσίαση των δύο επόμενων ερμηνειών βασίζεται στην κοινή αποδοχή της κρίσης του Μάη ως αναγκαίου σταδίου προς την άνοδο ενός αστικού ατομικισμού στα όρια της λογικής του καπιταλιστικού συστήματος. Το σημείο διαφοροποίησης των δύο προσεγγίσεων έγκειται στην αρχική θεμελίωση τους σε μη συμβιβαστές ιδεολογικές προσπάθειες (μαρξιστικές vs τοκβιλιανές).

Η πρώτη ερμηνευτική προσπάθεια ανήκει στον R.Debray [38] και εκλαμβάνει τον Μάη ως κοιτίδα μιας καινούργιας αστικής κοινωνίας. Η αστική κοινωνία δεν καταλύεται αλλά μεταλάσσεται. Πράγματι για τον Debray η επανάσταση του 1968 είναι ισότιμης σημασίας με την ομόλογη της του 1789. Η γέννεση της αστικής κοινωνίας είναι ιστορικό γεγονός· η ολοκλήρωση όμως αυτής της αρχικής διαδικασίας δεν συντελείται παρά κατά το 1968. Κατ'αυτόν τον τρόπο δικαιώνεται η υπόθεση η οποία ετέθη εις την προηγούμενη παράγραφο : το έργο της ερμηνείας απαιτεί μεθοδολογία ικανή να εντάξει το κοινωνικό γεγονός στην ευρύτερη κοινωνική ολότητα αποκαλύπτοντας μία βαθύτερη ιστορική συνέχεια υπερβαίνουσα τη φαινομενική τομή. Η ουσία της πολιτιστικής επανάστασης του Μάη εντοπίζεται τότε στον μετασχηματισμό των αξιών της κοινωνίας : η κοινωνική μετάβαση προς ισχυρότερες μορφές εκβιομηχάνισης απαιτεί την εμφάνιση άλλων ιδεωδών στη θέση αυτών τα οποία ανεπτύχθησαν σε μία περισσότερο αγροτική κοινωνία. Το σημαντικό είναι ότι, η εμφάνιση άλλων αξιών συνδέεται, κατά τον Debray, με διαδικασίες της οικονομικής ζωής.
Επί πλέον, αποδίδεται στην οικονομική υποδομή δυνατότητα αιτιώδους καθορισμού της κοινωνικής ζωής σε αμιγή μαρξιστικά πλαίσια : η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων επιβάλλει ανακατάταξη στην διάρθρωση, όχι μόνο των οικονομικών σχέσεων, αλλά και των κοινωνικών προεκτάσεων τους. Οδηγείται λοιπόν ο Debray στην εκδοχή του Μάη ως ενός ορθολογικού κοινωνικού κινήματος και στην αποθέωση μιας μορφής οικονομισμού ο οποίος θριαμβεύει τελικά εις βάρος των ρομαντικών διεκδικήσεων[39].

Προς υποστήριξη των θέσεων του ο Debray επιστρατεύει διάφορα παραδείγματα : η προϊούσα είσοδος των γυναικών στην εργασία και την απασχόληση απαιτεί μία επαναθεώρηση της κοινωνικής θέσης της γυναίκας· οι κρατικές δυσλειτουργίες απαιτούν μία επανεξέταση του προβλήματος των σχέσεων μητρόπολης-περιφέρειας· με όμοιο τρόπο η δυσλειτουργία του εκπαιδευτικού ή του δικαστικού θεσμού θέτει συναφή διλήμματα ανάμεσα στην παγιοποίηση ενός εύκαμπτου θεσμικού πλαισίου ή την φιλελευθεροποίηση του. Το συμπέρασμα αυτών των διαπιστώσεων οδηγεί στην εγκατάλειψη της άποψης ότι η εξέγερση του

Μάη απετέλεσε αναζήτηση προσωπικής ταυτότητας, ελευθερίας στην έκφραση και κυρίως δικαίωμα στην ετερότητα, τη διαφορά-προαγωγή της υποκειμενικότητας. Αντίθετα για τον Debray όλα εξηγούνται στα όρια ενός αυστηρού κοινωνιολογικού λειτουργισμού : ο Μάης δεν αποτελεί πραγμάτωση της ανθρώπινης χειραφέτησης αλλά συντελεί στην ουσιαστική αναβάθμιση της εμπορευματικής κοινωνίας την οποία τόσο ουσιαστικά αρνείται[40].

Η λογική αυτής της ερμηνείας είναι σαφής : η πολιτική επανάσταση εξυπηρετεί σε τελευταία ανάλυση τις συνέπειες της κεφαλαιακής συσσώρευσης : αυτή όχι μόνο ενθαρρύνει, αλλά και χρησιμοποιεί την ελεύθερη κυκλοφορία των ιδεών και την ανάδυση της ατομικότητας για να κλονίσει τα θεμέλια μιας κοινωνίας αυτηρά ιεραρχικής, εμπόδιο για την επέκταση του εμπορεύματος σ'όλο το κοινωνικό σώμα. Το γεγονός αυτό δεν πρέπει να προκαλεί απορία, γιατί κατά τον Debray η "πανουργία του κεφαλαίου"[41] εξελίσσεται σε λανθάνοντα παράγοντα, διαμορφωτικό ιστορικών διαδικασιών. Στη συγκεκριμένη κοινωνική πραγματικότητα η διαδικασία διεθνοποίησης του μεγάλου κεφαλαίου προσέκρουσε σε δύο υπαρκτά εμπόδια : τις κοινωνικές σημασίες έθνος και εργατική τάξη. Η ιδέα του έθνους περιέκλειε συναισθηματικές εξάρσεις ασυμβίβαστες με την καπιταλιστική ολοκλήρωση, ενώ η έννοια μιας αυστηρά προσδιορισμένης εργατικής τάξης είχε προφανείς θεωρητικές και πρακτικές συνέπειες.

Οι επιταγές της κεφαλαιακής συσσώρευσης υπαγορεύουν κατά τον Debray την εξάρθρωση και τελική αχρήστευση της κοινωνικής λειτουργικότητας αυτών των δύο εννοιών. Η απομυθοποίηση τόσο της ιδέας της ενότητας του γαλλικού έθνους όσο και της αποτελεσματικότητας των μορφών δράσης της εργατικής τάξης διευκολύνει την απρόσκοπτο άνοδο ενός αστικού ατομικισμού αναγκαίου για την ομαλή λειτουργία της καπιταλιστικής κοινωνίας. Στα όρια αυτής της λογικής το ατομικό υποκείμενο διαλύει τα συλλογικά υποκείμενα (έθνος, τάξη) τα οποία περιέρχονται σε αχρηστία. Ο ατομικισμός του Μάη, η καλλιέργεια της προσωπικής σφαίρας εκλαμβάνεται ως συνέπεια μιας αντίληψης για αλλαγή της καθημερινής ζωής χωρίς γενικότερη αλλαγή των καπιταλιστικών δομών. Το επόμενο βήμα είναι να αναδειχθεί η ύπαρξη στενής σχέσης ανάμεσα στον ατομικισμό των πρωταγωνιστών του Μάη

και τις κοινωνικο-πολιτικές αναγκαιότητες του φιλελεύθερου καπιταλισμού : κατ'αυτόν τον τρόπο ο Μάης σημειώνει την αρχή μιας μεταστροφής όπου η έξαρση ενός ατομικισμού στην κοινωνική ζωή ισοδυναμεί με αναβίωση του κοινωνικού ανταγωνισμού και των συνεπειών του[42].

Οι επιπτώσεις αυτού του τρόπου ανάγνωσης του Μάη είναι καταλυτικές : οδηγούν πλέον σε μία επανεξέταση του Μάη εν αναφορά με τη ριζικότητα του πολιτικού εγχειρήματος· εγκαλούν επί πλέον σε επανάγνωση του πολιτικού του λόγου. Μία πρώτη εκτίμηση ως προς την ευρύτητα την οποία προσελάμβανε μία πιθανή αναθεώρηση των θέσεων που θεωρούν ως δεδομένη την επαναστατικότητα του γεγονότος, παρουσιάζεται ως εξής : έκπτωση του πολιτικού λόγου του Μάη και υποβάθμιση της ποιότητας της πολιτικής του σκέψης ως συνέπεια της ανυπαρξίας ουσιαστικής πρωτοτυπίας ή πραγματικής τομής. Η υιοθέτηση όμως της άποψης του R.Debray δεν είναι δυνατή άνευ κριτικής στάσης απέναντι στο περιεχόμενο της και επομένως θα αποτελέσει αντικείμενο και μεταγενέστερων αναφορών. Αυτό το οποίο μπορεί να της καταλογισθεί εισαγωγικά είναι η ιδεολογική βεβαιότητα με την οποία αντιμετωπίζονται οι κοινωνικές κατηγορίες και η οποία δεν μπορεί να είναι παρά παρακινδυνευμένη[43].

(iii) Στο ίδιο ακριβώς επίπεδο, δηλ.υιοθετώντας την άποψη ότι το κύριο νόημα των γεγονότων του Μάη διέφευγε από τους πρωταγωνιστές του, κινείται και η προσέγγιση του Gilles Lipovetsky[44]. Στο βιβλίο του "Η εποχή του κενού,δοκίμιο για τον σύγχρονο ατομικισμό" ο Lipovetsky διερωτάται για την τύχη του πολιτιστικού κληροδοτήματος που άφησε ο Μάης. Συγκεκριμένα, μία απόπειρα σύγκρισης ή αντιπαραβολής των σύγχρονων ιδανικών με τα αντίστοιχα της γενιάς που εκφράστηκε μέσα από τον Μάη οδηγεί κατ'ανάγκη σε αντιπαράθεση τελείως διαφορετικών αξιών και προτύπων. Οι αξίες και τα ιδανικά μιας ολόκληρης νεολαίας που δημιουργεί τον Μάη, ασκεί κοινωνική κριτική και σημαίνει την έναρξη ενός δημιουργικού πολιτικού προβληματισμού, φαίνεται ότι, σε τελευταία ανάλυση, καταρρέουν. Αντίθετα σημειώνεται μία προοδευτική μετατόπιση του ενδιαφέροντος των νέων ανθρώπων από την δημόσια προς την ιδιωτική σφαίρα· την στιγμή όπου η ενασχόληση των νέων με τα μεγάλα οικονομικά ή πολι-

τικά προβλήματα υποχωρεί συνεχώς, παρατηρείται μία ριζική μεταστροφή προς τον ιδιωτικό χώρο, δηλ. την σφαίρα της προσωπικής ζωής. Αναδύονται καινούργιες στάσεις ως προς τα προβλήματα της καθημερινής ζωής : απάθεια, αδιαφορία, "λιποταξία" από τον χώρο των κοινωνικών ανταγωνισμών, αντικατάσταση της ιδεολογικής βεβαιότητας ως στάσης της προσωπικής ζωής από ένα στοιχείο ναρκισσιστικό (γοητείας και θελκτικότητας), γενίκευση ενός καθημερινού τρόπου έκφρασης με άξονα την ευθυμία ή την ελαφρότητα. Ο Henri Lefebvre στην ανάλυση του για την αλλοτριωτική καθημερινότητα της κοινωνικής ζωής[45], έργο που παρουσιάσθηκε λίγο μετά τον Μάη, δικαιώνεται και διαψεύδεται ταυτόχρονα. Μέσα στα ίδια πλαίσια με άλλες συγγραφές που προηγήθηκαν του Μάη, επιχειρεί μία ανατομία βασικών πτυχών της καθημερινής συμβίωσης στην προοπτική του οράματος μιας πολιτιστικής αλλαγής. Αυτό ακριβώς που αποτελεί το όραμα των πρωταγωνιστών του Μάη, η ριζική αντιπαράθεση με τις κυρίαρχες δομές, φαίνεται να καταπίπτει με την έλευση ενός ανερχόμενου ναρκισσισμού.

Κατ'αυτόν τον τρόπο, ο Lipovetsky πιστοποιεί την διατήρηση μαις οργανικής συνέχειας στον δυτικο-ευρωπαϊκό τρόπο του βίου, παρά την φαινομενική τομή την οποία προκαλεί ο Μάης. Στην ανάλυση του ο Lipovetsky, αν και αναφέρεται στις πρόσφατες εργασίες των Christopher Lasch και D.Bell[46], υιοθετεί κατά βάση μία τοκβιλιανή προοπτική. Σ'αυτά τα πλαίσια υποστηρίζεται πλέον η θέση ότι τα αντιπροσωπευτικά πολιτιστικά κινήματα της σύγχρονης κοινωνίας μπορούν να αναλυθούν με σαφήνεια εάν τοποθετηθούν στο ευρύτερο φάσμα ενός ατομικισμού υπό την τοκβιλιανή έννοια του όρου. Η θεμελίωση της έννοιας του ατομικισμού ως χωρισμού από την ενεργό συμμετοχή σε διαδικασίες της συλλογικής ζωής προς όφελος της ενότητας του στενού οικογενειακού περιβάλλοντος του πολίτη, γίνεται από τον Tocqueville στο έργο του "Η δημοκρατία στην Αμερική"[47]. Για τον Tocqueville ως πολιτικό στοχαστή το ρεύμα του ατομικισμού συνδέεται με την άνοδο της αστικής δημοκρατίας και την εδραίωση της ως πολιτικού συστήματος το οποίο προάγει την πολιτική ελευθερία στη βάση της κοινωνικής ισότητας και της κατάργησης των διακρίσεων[48]. Αυτή η θετική πλευρά του ατομικισμού συνυπάρχει με μία

αρνητική, την οποία όμως δεν είναι σε θέση να διακρίνει ο Tocqueville : ο ατομικισμός είναι δυνατόν να καταστεί συνώνυμος της πολιτικής αδιαφορίας και της απάθειας ως στάσης απέναντι στο κοινωνικό. Με βάση αυτήν την διαπίστωση ο Lipovetsky διατυπώνει την θέση ότι ο νεοναρκισσισμός της δεκαετίας του '80 έχει τις ρίζες του στα κοινωνικά κινήματα της δεκαετίας του '60. Κατά συνέπεια, επαναλαμβάνεται η αρχική υπόθεση η οποία διέπει και την ανάλυση του Debray ότι το τελικό αποτέλεσμα από τον Μάη παρουσιάζεται εντελώς αντίθετο από τις συνειδητές επιδιώξεις των πρωταγωνιστών του οι οποίοι δημιούργησαν ιστορία χωρίς να αντιληφθούν την σημασία του έργου τους[49].

Αυτές οι αναλύσεις του Gilles Lipovetsky προϋποθέτουν μία ανάγνωση των θέσεων του D.Bell στο έργο του "Οι πολιτιστικές αντιθέσεις του καπιταλισμού" και οι οποίες είναι δυνατόν να συνοψισθούν υπό την μορφή των ακολούθων παραδοχών

(α_1) Η ανάπτυξη του καπιταλισμού καθιστά ορατή την διαδοχή τριών διακριτών σταδίων ή φάσεων :

- ο κλασσικός καπιταλισμός, αντικείμενο συστηματικής ανάλυσης από τον Weber, χαρακτηρίζεται στο πολιτιστικό επίπεδο από την ιδιαιτερότητα ενός εγκόσμιου ασκητισμού στα πλαίσια της προτεσταντικής ηθικής. Αυτή η συγκεκριμένη απέναντι στον κόσμο διαμορφώνεται σε συνάφεια με μία συγκεκριμένη αντίληψη για την εργασία ως δυνατότητα φανέρωσης της δόξας του Θεού [50].

- η εποχή του μοντερνισμού τοποθετείται κατά τον Bell στην χρονική περίοδο μεταξύ του 1900 και 1930 : συνδέεται κατά τρόπο άμεσο με την εμφάνιση της μοντέρνας τέχνης ως ρήξης με την παράδοση και αναζήτησης του καινούργιου. Ο μοντερνισμός κατανοείται κατά τον Bell κυρίως ως προς την πολιτιστική του διάσταση : απελευθέρωση του αφηγηματικού λόγου από τους χρονολογικούς περιορισμούς, της μουσικής από την τονικότητα ή της ζωγραφικής από την προοπτική και της απαίτησης αντικειμενικότητας.

- η εξάντληση κάθε δυνατότητας για ουσιαστική ανανέωση του περιεχομένου των πολιτιστικών κινημάτων του μοντερνισμού οδηγεί (κατά την ανάγνωση του Daniel Bell από τον Lipovetsky) σε μία μεταμοντέρνα φάση, η οποία ενώ θέτει την αναζήτηση του νέου ως

αυτοσκοπό. Εν τούτοις δεν κατορθώνει να παρουσιάσει ουσιαστική πρωτοτυπία. Κατά τον Lipovetsky η πολιτιστική δημιουργία της μεταμοντέρνας βάσης ανακυκλώνεται στα όρια αυτού του οποίου επιζητεί να αποτελέσει την υπέρβαση του[51].

(α_2) Κατ'αυτόν τον τρόπο όλη η προσπάθεια του Daniel Bell επικεντρώνεται στη μελέτη της καταγωγής και εμφάνισης των ποικίλων κινημάτων του μεταμοντερνισμού. Παράλληλα εισάγεται ως κεντρική υπόθεση η επικράτηση μιας ηδονιστικής κουλτούρας στη θέση της αυστηρότητας της προτεσταντικής ηθικής. Ο D.Bell επισημαίνει την παρουσίαση μιας δυναμικής διαδικασίας η οποία συντελεί στην προϊούσα κοινωνική υποβάθμιση της σημασίας της ασκητικής ηθικής· τη σημαντικότερη πτυχή αυτής της διαδικασίας αποτελεί κατά τον Bell η εμφάνιση της δυνατότητας αγοράς αγαθών επί πιστώσει. Εισάγεται επομένως και θεσμοθετείται μία νέα κοινωνική πρακτική η οποία υποσκάπτει τις ρυθμιστικές αρχές της συμπεριφοράς της βασισμένης στην ηθική του πουριτανισμού. Με την ανάπτυξη του πιστωτικού συστήματος αποδεσμεύεται πλέον η κατανάλωση ως κοινωνική πρακτική από την ανάγκη για αποταμίευση και συσσώρευση. Για τα πλαίσια της προτεσταντικής ηθικής και του πρώϊμου καπιταλισμού η εκούσια στέρηση γαι απόλαυση αγαθών στο παρόν μέσω της διαδικασίας συσσώρευσης υλικών πόρων παρέχει την δυνατότητα για μελλοντική ικανοποίηση. Βασικό όμως αξίωμα είναι η συνειδητή παραίτηση από απολαύσεις του παρόντος προς όφελος μελλοντικών απολαύσεων[52]. Εδώ ακριβώς παρατηρεί ο Bell ότι με την επέκταση του χρηματο-πιστωτικού συστήματος το αξίωμα αυτό καθίσταται ανενεργό. Η πιστωτική κάρτα παρέχει άμεση ικανοποίηση των αναγκών του κατόχου της χωρίς να προϋποτίθεται η συστηματική αποταμίευση του ιδεατού τύπου του πρώϊμου καπιταλιστή. Κατά τον Bell ο ίδιος ο ώριμος καπιταλισμός με την εισαγωγή καινοτομιών και όχι απλά ο μοντερνισμός οδηγεί τις επιταγές της προτεσταντκής ηθικής σε πλήρη αποδυνάμωση και τελικά τις αχρηστεύει[53].

(α_3) η εμφάνιση ενός τύπου κοινωνικής συμπεριφοράς ο οποίος θέτει τα θεμέλια ανάπτυξης μιας ηδονιστικής κουλτούρας συνεπάγεται κατά τον Bell (θέση την οποία δεν φαίνεται να συμμερίζεται ο Lipovetsky) την εισαγωγή αντιφάσεων και αντινομιών στο εσωτερικό του

κοινωνικού συστήματος. Πράγματι η απαίτηση για οικονομική αποτελεσματικότητα και εντατικοποίηση στη σφαίρα των παραγωγικών δραστηριοτήτων παρουσιάζεται εντελώς ασυμβίβαστη με την προτροπή για μεγαλύτερο βαθμό ικανοποίησης των αναγκών και την αναζήτηση προσωπικών αναλύσεων στον ιδιωτικό χώρο. Δεν είναι λοιπόν τυχαίο το γεγονός ότι η συμπεριφορά του ατόμου διχάζεται ως συνέπεια αυτής της βαθειάς αντινομίας η οποία χαρακτηρίζει τα υπο-συστήματα της κοινωνικής δράσης[54] : το πολιτισμικό υπο-σύστημα διατηρεί τα στοιχεία μιας παραδοσιακής λογικής ενώ στοιχεία νεωτερικότητας εμφανίζονται στο κοινωνικό ομόλογο του.

Η υιοθέτηση ενός τρόπου ανάλυσης της κοινωνικής πραγματικότητας με βάση την θεωρία των συστημάτων υπερβαίνει τους σκοπούς μιας εισαγωγικής παρουσίασης· εκείνο το οποίο πρέπει να επισημανθεί είναι ότι από την πρωταρχική αντινομία εκπηγάζει μία δεύτερη σειρά αντιθέσεων ανάμεσα στις απαιτήσεις μιας ηδονιστικής κουλτούρας και στις επιταγές μιας δεδομένης νομικο-πολιτικής τάξης η οποία έχει θεωρητικά τουλάχιστον, δημοκρατικό προσανατολισμό. Η λογική θεμελίωση αυτού του ισχυρισμού είναι προφανής γιατί η λατρεία των απολαύσεων, ενώ είναι δυνατόν να αποδυναμώσει την λειτουργικότητα των οικονομικών μηχανισμών, παγιώνεται ως συνήθεια, ως τρόπος ζωής ενός ολόκληρου κοινωνικού σχηματισμού. Αυτή ακριβώς πρέπει να διατηρηθεί έστω και εις βάρος της δημοκρατικής νομιμότητας, διαπίστωση οδυνηρή στα πλαίσια μιας ανάλυσης που ωθείται από τον Bell στις πιο ακραίες προεκτάσεις της[55].

Με βάση τις τρείς προηγούμενες αναλυτικές προτάσεις η "Εποχή του κενού" προτείνει την ακόλουθη σειρά διατυπώσεων :

(β_1) Η τοκβιλιανή ερμηνευτική μεθοδολογία του Gilles Lipovetsky υιοθετεί την προοπτική μελέτης του δυτικού καπιταλισμού ως ιστορικής και πολιτικής συνέχειας· κατ'αυτόν τον τρόπο ο μοντερνισμός δεν αποτελεί ρήξη προς την εποχή του παραδοσιακού καπιταλισμού. Αντίθετα, αντιπροσωπεύει κατά κύριο λόγο ένα στάδιο της διαδικασίας εκκοσμίκευσης των δυτικών κοινωνιών η οποία συντελεί στην αποδυνάμωση των παραδοσιακών κοσμοειδώλων[56]. Παράλληλα προάγεται η ορθολογική θεώρηση της κοινωνίας με σοβαρές πολιτικές συνέπειες : έκλειψη παραδοσιακών μορφών διακυβέρνησης και ενίσχυση

της κυριαρχίας του πολίτη εκλαμβανόμενου ως ατομικής μονάδας. Κατά συνέπεια τα στοιχεία τα οποία εισάγονται από τον μοντερνισμό - του οποίου η μεταμοντέρνα φάση κατά τον Lipovetsky επιζητεί να ολοκληρώσει το περιεχόμενο- δεν εξαρθώνουν τις δημοκρατικές αξίες της ισότητας και της ελευθερίας· αντίθετα, μοντερνισμός και μεταμοντερνισμός αποτελούν την οργανική και λογική συνέπεια της αστικο-δημοκρατικής επανάστασης - στα όρια της καταξίωσης του πολίτη-ατόμου ως φορέα αναντίρρητων δικαιωμάτων αλλά και υποχρώσεων[57].

(β_2) Στα πλαίσια της ανωτέρω λογικής ο Μάης του '68 εμφανίζεται ως τομή μεν, αλλ'όχι με την έννοια του Καστοριάδη· για τον Lipovetsky αποτελεί την οριακή φάση μετάβασης από την εποχή της νεωτερικότητας στην μετα-νεωτερικότητα, μετάβαση η οποία είναι αποκαλυπτική της πολιτικής και πολιτιστικής διαφοροποίησης της δεκαετίας του '60. Ριζοσπαστικές πολιτικές διεκδικήσεις, φοιτητική διαμαρτυρία και αμφισβήτηση, σεξουαλική απελευθέρωση και αντικουλτούρα, εναλλακτικές μορφές, ουσιαστικά ένα σύνολο κοινωνικών εκδηλώσεων τονίζει την ιδιαιτερότητα της δεκαετίας του '60. Το βαθύτερο νόημα των διαφόρων μορφών κοινωνικο-πολιτικής και πολιτιστικής αμφισβήτησης συνίσταται κατά τον Lipovetsky στο γεγονός ότι αυτές ακριβώς οι κοινωνικές εκφράσεις αποτελούν πραγματική ρήξη με τις παραδοσιακές αξίες και τα προγενέστερα πρότυπα. Ο Μάης του '68 επομένως σημαίνει την κατάρρευση των μορφών επιβίωσης στοιχείων του παραδοσιακού κοσμοειδώλου· η άρνηση των αξιών της προτεσταντικής ηθικής και των χρησιμοθηρικών αντιλήψεων στην κοινωνική ζωή εντάσσονται σε μία φάση κορύφωσης του πνεύματος της εποχής της νεωτερικότητας. Παράλληλα η έκβαση των κινημάτων του Μάη δεν πρέπει, κατά τον ίδιο συγγραφέα, να κατανοηθεί ως αποτυχία μιας κοινωνικής επανάστασης· αντίθετα, σημαίνει την έναρξη μιας εποχής κατά την οποία ο κατακερματισμός των ειδώλων έχει ήδη συντελεσθεί και επομένως η ένταση της αμφισβήτησης δεν είναι πλέον απαραίτητη. Κατ'αυτόν τον τρόπο ο Lipovetsky δέχεται όχι μόνο την σπουδαιότητα των γεγονότων του Μάη, αλλ'ακόμη εξηγεί την έκβαση του ως ανάγκη υπέρβασης του Μάη. Ο Μάης σημειώνει την έναρξη της εποχής της μετα-νεωτερικότητας, του μετα-μοντερνισμού,της οποίας η πολιτιστική δημιουργία επιδιώκει να επιφέρει γενίκευση μιας ηδονιστικής

λογικής. Μοντερνισμός και μετα-μοντερνισμός συναθρώνονται γύρω από τα γεγονότα του 1968 με τέτοιο τρόπο, ώστε να γίνεται κατανοητή η διάκριση μεταξύ μιας ανοδικής και μιας καθοδικής φάσης στα πλαίσια ανόδου του ρεύματος σύγχρονου ατομικισμού[58].

(β_3) η ιστορική σημασία του Μάη του '68 κατά τον Lipovetsky συνίσταται στην "δημοκρατικοποίηση της ηδονιστικής λογικής" ως διάχυσης μιας συγκεκριμένης στάσης ζωής σ'όλο το κοινωνικό corpus. Η εμπειρική επαλήθευση της θέσης αυτής καταδείχνεται, για τον ίδιο συγγραφέα, από την εξέταση της προσωπικής πορείας των πρωταγωνιστών του Μάη και η οποία δεν είναι καθόλου ενθαρρυντική για μία άποψη η οποία θέλει τον Μάη ως τομή ή ρήγμα. Στα όρια των θέσεων του Lipovetsky ο Μάης δεν αποτελεί αρχή μιας νέας εποχής κοινωνικο-πολιτιστικής δημιουργίας· εκλαμβάνεται μάλλον "ως μία επανάσταση χωρίς αντικειμενικό σκοπό, χωρίς πρόγραμμα, χωρίς θύμα ή προδότη, χωρίς πολιτικό πλαίσιο. Ο Μάης του '68, παρά την ζωντανή πολιτική ουτοπία του, παραμένει ένα κίνημα χαλαρό και άτονο, η πρώτη αδιάφορη επανάσταση, απόδειξη πως δεν υπάρχει λόγος απελπισίας από ένα άγονο συμβάν"[59].

(β_4) Η κεντρική θέση του Lipovetsky η οποία επιχειρεί τη εγγραφή του Μάη στο ρεύμα του ατομικισμού έχει ουσιαστικές προεκτάσεις για την ζωή των σύγχρονων κοινωνιών. Η σύγχρονη κοινωνική ζωή κυριαρχείται από τον καταναλωτικό ηδονισμό, ο οποίος, κατά τον Daniel Bell, συνιστά την μόνη πραγματική επανάσταση της μοντέρνας κοινωνικής πραγματικότητας· υψηλοί ρυθμοί παραγωγής και μαζική κατανάλωση συντελούν στην αλλαγή του τρόπου ζωής της μεσο-αστικής τάξης. Για τον Bell αυτή η αλλαγή προτύπων θέτει υπό αμφισβήτηση την συνοχή της αστικής κοινωνίας. Αντίθετα ο Lipovetsky αποδίδει στην καταναλωτική εποχή μία εντελώς διαφορετική σημασία : "ο ιστορικός ρόλος της κατανάλωσης", επισημαίνει, "δεν πρέπει να υποτιμηθεί από μία προβληματική η οποία την εξαντλεί στα πλαίσια μιας ιδεολογικής επανάστασης, (περιορίζοντάς την) σε αναδιάρθρωση πολιτιστικών προτύπων. Η επανάσταση της κατανάλωσης ... παρουσιάζει στην πραγματικότητα για μας τα στοιχεία μιας πολύ βαθύτερης κυοφορίας : εγγράφεται ουσιαστικά στην οριστική ολοκλήρωση της εκκοσμικυμένης εικόνας των μοντέρνων κοινωνιών, η οποία συνίσταται

στον συνολικό έλεγχο της κοινωνίας αφ'ενός, και στην μεγαλύτερη δυνατή απελευθέρωση της ιδιωτικής σφαίρας αφ'ετέρου η οποία έκτοτε παραδίδεται στην κυριαρχία ενός γενικευμένου self-service, στην εξάπλωση της μόδας[60], στην ρευστότητα αρχών, ρόλων και κοινωνικών ιεραρχήσεων"[61]. Και συνεχίζει ο Lipovetsky αναλύοντας τις κοινωνικές προεκτάσεις του καταναλωτικού ηδονισμού : η απορρόφηση του ατόμου σε μία καταναλωτική εκδοχή της ζωής με την παράλληλη νομιμοποίηση της αναζήτησης για αυτο-ολοκλήρωση και την προβολή ανάλογων προτύπων επιφέρει κατ'ουσίαν μία ριζική απο-κοινωνικοποίηση, μία αντίληψη της προσωπικής ζωής ταυτισμένη με την καλλιέργεια του εγώ. Είναι βασικό να τονισθεί ότι για τον Lipovetsky αυτό το νέο κύμα ατομικισμού δεν μπορεί να τύχει σύγκρισης με το ρεύμα του ατομικισμού του 19ου αιώνα[62] αυτό το τελευταίο, προϊόν της υποχρεωτικής εκπαίδευσης, της στρατολογίας, της αστικοποίησης και της εκβιομηχάνισης του 19 αιώνα δεν μπορεί να υπαχθεί σε κοινό μέτρο σύγκρισης με τπον σύγχρονο ατομικισμό. Κατ'αυτόν τον τρόπο η εποχή της μαζικής κατανάλωσης δεν έχει μόνον αχρηστεύσει τα προτάγματα της προτεσταντικής ηθικής· έχει επί πλέον συντελέσει στην εξάρθρωση της κυριαρχίας παραδοσιακών αξιών και συνηθειών με την δημιουργία μιας κουλτούρας βασισμένης στην ικανοποίηση των αναγκών. Ταυτόχρονα η ανάδειξη του ατόμου ως κέντρου της καθημερινής ζωής ανοίγει φαινομενικά νέες δυνατότητες· μία "επανάσταση της καθημερινότητας" διαδέχεται τις πολιτικο-οικονομικές επαναστάσεις του 18ου και 19ου αιώνα[63].

(β_5) Αυτή όμως η διαδικασία ενέχει στοιχεία μιας βαθύτερης αντιφατικότητας, την οποία φαίνεται να συμμερίζεται ο Lipovetsky : η επικράτηση του ατομικισμού δεν προάγει πάντοτε την ουσιαστική αλλαγή του τρόπου ζωής προς την κατεύθυνση ενός συνολικότερου κοινωνικού μετασχηματισμού. Η οριστική αυτοπραγμάτωση του ατόμου συμπλέκεται με μία διαδικασία αυτο-αναίρεσης του στα πλαίσια της διασταύρωσης αντιθετικών ατομικών εκδοχών. Διανοίγεται πλέον ο δρόμος προστην καθολική επικράτηση νέων μορφών συμβολικής κυριαρχίας στη θέση των παραδοσιακών μορφών κοινωνικού ελέγχου. Η αμφισβήτηση των ετών της δεκαετίας του '60, κατανοούμενη στα όρια αυτής της ερμηνευτικής προσπάθειας, εκφυλίζεται εντελώς. Οι παρα-

δοσιακές πατρότητες καταρρέουν με το τίμημα της εμφάνισης νέων μορφών ορθολογικής κυριαρχίας : επιστημονικο-τεχνική χειραγώγηση της ζωής, έλεγχος της συμπεριφοράς ατόμων και ομάδων, βαθύτερη διείσδυση στον εσωτερικό κόσμο των ατόμων. Η ανάδειξη νέων δυνατοτήτων κυριαρχίας δεν θεμελιώνεται πλέον σε μεθόδους μηχανιστικές ή κατασταλτικές· η καταναλωτική χειραγώγηση λειτουργεί με βάση την χοητεία, δημιουργώντας ένα αίσθημα υποθετικής ελευθερίας κατανοούμενης ως ευχέρειας εκλογής στοιχείων ενός ευρέος φάσματος προαποφασισμένων δυνατοτήτων επιλογής[64].

(β_5) Εν τούτοις η ερμηνεία του Lipovetsky μένει μάλλον εγκλωβισμένη στην δυνατότητα ατομικής χειραφέτησης την οποία υπόσχεται αυτή η ψυδεπίγραφη απελευθέρωση· ο ατομικισμός εμφανίζεται ως η ιστορική δύναμη η οποία, μέσω της απαξίωσης του παραδοσιακού ως στοιχείου ετερονομίας, προήγαγε την σύγχρονη μορφή του κόσμου. Παράλληλα συνέβαλε στην εδραίωση των δημοκρατικών ιδανικών μέσω της καταξίωσης της ατομικής ελευθερίας για αυτοκαθορισμό της προσωπικής ζωής. Σε αντίθεση με τον D.Bell, ο Lipovetsky δεν δέχεται την υπόθεση για κρίση των δημοκρατικών θεσμών. Η κατάπτωση των παραδοσιακών προτύπων συντελεί στην ολοκλήρωση της κυριαρχίας των "ατομικιστικών" αξιών της ελευθερίας, ισότητας, επανάστασης. Η πολιτική αδρανοποίηση είναι χαρακτηριστική της εποχής της μετα-νεωτερικότητας, αλλά κατά τον Lipovetsky περικλείει μία θετική όψη : αυτή "της εξάλειψης των τραυμάτων της επαναστατικής περιόδου, της άρνησης των βίαιων επαναστατικών προοπτικών, της γενικευμένης συγκατάθεσης στους κανόνες του δημοκρατικού παιγνιδιού"[65]. Κάθε ερμηνευτική ανάλυση η οποία θέλει να εξαντλήσει το περιεχόμενο του ατομικισμού στα όρια μιας ιδεολογίας του ανταγωνισμού αδυνατεί να συλλάβει το φαινόμενο στις πραγματικές του διαστάσεις.

(iv) Η παρουσία των τριών δυνατοτήτων ερμηνείας του πολιτικού γεγονότος ως τομής ή ρήγματος (Καστοριάδης), ως εισόδου σε μία νέα αστική πραγματικότητα (R.Debray) και ως έκφρασης ενός νέου ατομικισμού στην κοινωνική ζωή (G.Lipovetsky) ενέχει τον κίνδυνο να χαρακτηρισθεί μονομερής εάν δεν συνοδεύεται από στοιχεία ανάλογης κριτικής τοποθέτησης ως προς κάθε ερμηνεία. Ως προς την πρώτη ερμηνεία του Καστοριάδη έχουν ήδη γίνει κριτικές αναφορές στις δύο επόμενες ερμηνευτικές θέσεις. Η κριτική στάση του μελετητή θα πρέπει, κατά την γνώμη μας, να επικεντρωθεί στην ερμηνεία του G.Lipovetsky· αυτή η τελευταία, όχι μόνο αντικατοπτρίζει πρόσφατες ερμηνευτικές θέσεις, αλλ'επί πλέον η ιδεολογική εκφορά της δεν είναι ασυσχέτιστη με πολιτικές ανακατατάξεις των δυτικο-ευρωπαϊκών κοινωνιών της δεκαετίας του '80 [κρίση των σοσιαλ δημοκρατικών ιδεωδών, ενίσχυση (κατ'ουσίαν αναβίωση) φιλελεύθερων αντιλήψεων στη βάση του αστικού ατομικισμού].

Οι γάλλοι μελετητές του Μάη Luc Ferry και Alain Renaut στο έργο τους *"Η σκέψη του '68, δοκίμιο για τον σύγχρονο αντιουμανισμό"*[66], καταλογίζουν τρείς θεωρητικές αδυναμίες στο έργο του Lipovetsky.

(γ_1) Η δομή της ερμηνευτικής ανάλυσης του Lipovetsky είναι τέτοια ώστε να συνεπάγεται μία ανάγνωση της κρίσης του Μάη σε όρους μιας "πανουργίας του λόγου". Οι Ferry και Renaut επισημαίνουν την έλλειψη ενός ικανοποιητικού κριτηρίου το οποίο θα συνέβαλε στην οριοθέτηση της άποψης του Lipovetsky από μία παραδοσιακή μαρξιστική θεώρηση. Κατ'αυτόν τον τρόπο το κεφάλαιο εμφανίζεται ως ενθαρρύνον την επανάσταση γιατί αυτή συμβάλλει στην διαδικασία ολοκλήρωσης του. Στο σημείο αυτό η παραδοσιακή ερμηνεία του Debray συγκλίνει με την θέση του Lipovetsky η οποία εκλαμβάνει "την κοινωνική λιποταξία" ως ολοκλήρωση της λογικής του συστήματος στα πλαίσια διεξόδων από μία πιθανή μακροχρόνια κρίση του, ως θεμελιώδη λογική της απόπειρας με αντικειμενικό σκοπό την ουδετεροποίηση των κοινωνικών μονάδων[67]. Δεν πρέπει να προκαλεί έκπληξη το γεγονός, επισημαίνουν οι Ferry και Renaut, ότι η διαπραγμάτευση πολιτισμικών φαινομένων - στον Lipovetsky- γίνεται σε όρους μαρξι-

στικής ανάλυσης. Η πολιτιστική δημιουργία υπόκειται στις κυρίαρχες νόρμες της υποδομής· ο ηδονισμός επί πλέον ως στάση ζωής παρουσιάζεται ως προϊόν του καπιταλισμού, ως αναγκαία συνθήκη για την λειτουργία και την επέκταση του[68]. Στο σημείο αυτό παρουσιάζεται η πρώτη σειρά εγγενών δυσκολιών στην ανάλυση του Lipovetsky η οποία υιοθετεί τελικά ερμηνευτικές σχηματοποιήσεις μιας διανοητικής παράδοσης την οποία αρνείται με συνέπεια.

(γ_2) Η αντίληψη της ιστορίας ως διαδικασίας γραμμικής χωρίς ύπαρξη ασυνεχειών εγείρει νέα προβλήματα. Σ'αυτήν την προοπτική οι αξίες της προτεσταντικής ηθικής καταρρέουν από το γεγονός της αντίθεση τους προς τις νέες επιταγές του κεφαλαίου. Σημαντικό μεθοδολογικό σφάλμα σ'αυτήν την θεώρηση αποτελεί η έλλειψη οποιασδήποτε αναφοράς στην εσωτερική δυναμική αυτών των κοινωνικών αξιών, των οποίων η κοινωνική απαξίωση ερμηνεύεται με τρόπο περιγραφικό. Για τους Ferry και Renaut το γεγονός της υπέρβασης των αξιών του πουριτανισμού ως στοιχείο της πρόσφατης πολιτιστικής ιστορίας φαίνεται αδιαμφισβήτητο. Ομως η πραγματική αιτία αυτού του φαινομένου δεν είναι αναγκαστική επιβολή άλλων προτύπων με σκοπό την ανάπτυξη της καταναλωτικής κονωνίας, αλλά η πραγματικότητα της ουσιαστικής και τυπικής αχρήστευσης των παλαιών. Στον βαθμό που η νοηματοδότηση του τρόπου ζωής προσλαμβάνει άλλο περιεχόμενο, τα παλαιά πρότυπα δεν σημαίνουν τίποτε για τα άτομα· σε αντίθεση με μία λογική η οποία θέλει την κατάπτωση τους ως αποτέλεσμα εξωτερικών συνθηκών - προσβολή των παλαιών προτύπων- αυτά ακριβώς αυτο-καταστρέφονται. Η εμπειρία της μελέτης των κοινωνικών θεσμών επιβεβαιώνει, για τους Ferry και Renaut, την αλήθεια αυτού του ισχυρισμού.

Επί πλέον, η κριτική στάση απέναντι σ'άλλες πιστοποιήσεις του Lipovetsky είναι απολύτως απαραίτητη. Ο Μάης του '68 για τον Lipovetsky διανοίγει το δρόμο για μία νέα κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα : την "εποχή του κενού". Σ'αυτό το σημείο υπεισέρχονται νέες αντιφάσεις στον προβληματισμό του συγγραφέα : η διαδικασία αυστηρής εξατομίκευσης την οποία καθιστά δυνατή η ναρκισσιστική κοινωνία εμφανίζεται ως σημείο ομαλής λειτουργίας των δημοκρατικών θεσμών[69]. Παραβλέπεται όμως, παρ'όλη την συστηματική αναφορά

του Lipovetsky στα ανησυχητικά φαινόμενα της νέας εποχής, η εκτίμηση του προβλήματος στις σωστές του διαστάσεις, απόρροια του γεγονότος ότι η πορεία των κοινωνιών εντάσσεται σε ιδεολογικούς προκαθορισμούς, είτε αστικούς, είτε μαρξιστικούς. Ο τρόπος με τον οποίο ο Μάης του '68 συνδέεται με την γενικευμένη πολιτική αδιαφορία, την απάθεια, την πολιτική αδρανοποίηση, δεν μπορεί παρά να είναι αντιφατικός.

Αυτό ενισχύεται από την επί πλέον διαπίστωση ότι οι απαιτήσεις ιδεολογικής βεβαιότητας του Lipovetsky εκπεφρασμένες ως πολιτική αισιοδοξία προσκρούουν στις ίδιες τις πιστοποιήσεις του : *άνοδος του υπαρξιακού κενού, παθητικοποίηση των πολιτών και μετατροπή τους σε ατομικές μονάδες, παραίτηση από δημιουργικές δυνατότητες έκφρασης στον κοινωνικοπολιτικό χώρο,, αυτά τα στοιχεία οδηγούν το άτομο σε μία δραματική πορεία αυτοαναίρεσης του*[70]. Εάν δεχθούμε ότι αυτά τα συμπτώματα, τα οποία υπερβαίνουν κάθε φαινομενολογική εκδοχή περί κοινωνικής παθολογίας, βρίσκονται στην βάση μιας ατομικιστικής εδοχής της ζωής, όπως παραδέχεται ο Lipovetsky, πρέπει να διευρευνηθεί η βασιμότητα του ισχυρισμού η οποία θέλει τον Μάη ως εκφραστή μιας τέτοιας θεώρησης της ζωής.

(γ_3) Αυτός ο συγκεκριμένος τρόπος της ερμηνείας αποκλείει σε τελευταία ανάλυση, κατά τους Ferry και Renaut, κάθε διάσταση πραγματικής δημιουργίας στην ιστορία. Οι Ferry και Renaut επικεντρώνουν την προσοχή τους στις μορφές καλλιτεχνικής δημιουργίας της εποχής του ατομικισμού. Μπορούμε να διατυπώσουμε, διερωτώνται, υποθέσεις του τύπου ότι η σύγχρονη τέχνη είναι αναγώγιμη, στην ολότητα της, στη λογική του ατομικισμού ο οποίος απαιτεί την κατάργηση των κανόνων; Μήπως η προσπάθεια για μία άλλη αναπαράσταση του κόσμου οδηγεί σε αυτο-αναίρεση του ατομικισμού με την εξάλειψη της ιδέας της υποκειμενικότητας; Η επιλογή της τέχνης ως χώρου απεικόνισης του προβληματισμού μίας εποχής δεν αποτελεί τυχαίο εγχείρημα. Αντίθετα, οι εξελίξεις στον χώρο της καλλιτεχνικής δημιουργίας -απελευθέρωση του διηγήματος από την γραμμικότητα του τρόπου αφήγησης, η προσπάθεια κατάργησης της οπτικής γωνίας στην ζωγραφική, η κεντρική θέση του δημιουργού στο έργο του- αποτελούν συστατικά στοιχεία μιας ευρύτερης θεώρησης της κουλτού-

ρας ως ατομικής έκφρασης· μήπως πάλι, διερωτώνται οι Ferry και Renaut, ως μορφές αυτο-αναίρεσης του ατομικού εγώ, συνιστούν σταθμούς καταστροφής αυτής της κουλτούρας;

Μία παρόμοια ανάλυση όπως αυτή του Lipovetsky επιχειρεί να συλλάβει την κοινωνία στην ολότητα της : πολιτική, οικονομική, αισθητική έκφραση ενιαίου τρόπου ζωής.Ομως η ανάλυση αυτή παραμένει, σε κάποιο βαθμό, απλουστευτική, όπως άλλωστε συμβαίνει και με την παραδοσιακή μαρξιστική θεώρηση του Μάη από ττον R.Debray.

Από την άλλη πλευρά η εκδοχή του Μάη ως ρήγματος από τον Καστοριάδη ενέχει, σύμφωνα με τους Ferry και Renaut, τον κίνδυνο να υπερτονισθεί η δημιουργική πλευρά του Μάη, η οποία εάν απολυτοποιηθεί, οδηγεί στην άκριτη παραδοχή, από μέρους κάθε μελετητή του Μάη, των υποκειμενικών εκτιμήσεων των δημιουργών του. Επομένως θα ήταν περισσότερο δόκιμο εάν επικεντρωθεί η ερμηνευτική προσπάθεια στον Μάη ως κοινωνικο-πολιτικό γεγονός του οποίου την ιδιαιτερότητα πρέπει να σεβασθεί κάθε αναλυτική προσπάθεια. Κατ'αυτόν τον τρόπο απαιτείται υπέρβαση μίας μεθόδου η οποία έχει ως αφετηρία τις προθέσεις, συνειδητές ή μη, των δημιουργών του Μάη. Η θεώρηση της κρίσης του '68 ως ανάδυσης ενός γεγονότος του οποίου η εσωτερική δυναμική δεν μπορεί να υπαχθεί σε ορθολογιστικές a priori μεθοδεύσεις παρακάμπτει ψευδο-διλήμματα του τύπου: συνειδητή δράση ή μη, συμφωνία μέσων και σκοπών κ.λ.π

Μία προσέγγιση του Μάη η οποία ανταποκρίνεται στην θεώρηση του προβλήματος ως συμβάντος με ξεχωριστή ιδιαιτερότητα αποτελεί η συνεισφορά του Claude Lefort στο κοινό έργο με τον Καστοριάδη και τον Edgar Morin, *"Το ρήγμα"(La brèche)*. Ο Lefort καταδεικνύει με ασφήνεια την ματαιότητα του εγχειρήματος υπαγωγής του κοινωνικού γεγονότος σε πλαίσια ερμηνευτικών σχημάτων τα οποία διέπονται από όρους ιδεολογικής βεβαιότητας[71]. Παρόμοιες ερμηνευτικές σχηματοποιήσεις παρέχουν την επιθυμητή εξασφάλιση από κάθε προσωπική διακινδύνευση· ανάγοντας το περιεχόμενο του γεγονότος σε αποδεκτά σχήματα: αποτρέπουν την γενικευμένη σύγχυση προσφέροντας ασφάλεια και ανακούφιση στα κοινωνικά σύνολα, με το τίμημα όμως της

αναίρεσης της ιδιαιτερότητας του κοινωνικού γεγονότος. Με τον τρόπο αυτό επιδιώκεται να διατηρηθεί η συνέχεια στην πορεία των κοινωνιών η οποία εμπεριέχει και το υπό συζήτηση γεγονός· παράλληλα, καταβάλλεται στα ίδια πάντα πλαίσια, προσπάθεια να εξαντληθεί η δυναμική του γεγονότος στα όρια μιας λογικής κοινωνικο-οικονομικών διεκδικήσεων, ενώ ανευρίσκονται οι "αντικειμενικές" αιτίες της κρίσης - πτώση της αγοραστικής δύναμης των καταναλωτών, ανεργία, μειωμένοι ρυθμοί οικονομικής ανάπτυξης, μείωση της ανταγωνιστικότητας της οικονομίας σε διεθνές επίπεδο, κ.λ.π.

Σε αντίθεση με αυτήν τη λογική της ατομικής κατοχύρωσης, η συνεισφορά του Lefort θέτει το πρόβλημα σε μία εντελώς διαφορετική προοπτική. Για τον Lefort κάθε προσπάθεια διαπραγμάτευσης πρέπει να λάβει υπ'όψη της τον χαρακτήρα του Μάη ως αυτοσχέδιου και αυθόρμητου εγχειρήματος. Επομένως βασικό στοιχείο προς την κατανόηση των γεγονότων αποτελεί το απρόβλεπτο της εμφάνισης του Μάη. Η αιφνίδια ανάδυση του καθιστά κατανοητή την πλήρη έλλειψη ουσιαστικής αναφοράς στο πραγματικό περιεχόμενο του λίγο καιρό μετά την οριστική έκβαση· αυτή ακριβώς η δυναμική ενός γεγονότος το οποίο υπερβαίνει την λογική των προβλέψεων, ούτε υποτάσσεται στους κανόνες των ορθολογικών σκοπιμοτήτων, συνιστά την αλήθεια του κοινωνικού γεγονότος. Αυτή η αλήθεια δεν αποτελεί τμήμα ενός σχεδίου ή μιας ευρύτερης πολιτικής μεθόδευσης, ούτε είναι δυνατόν να ενσωματωθεί σε μία λογική περί ιστορικής αναγκαιότητας· επί πλέον, δεν εξαντλείται στις ατομικές θελήσεις των πρωταγωνιστών, γιατί, ως συλλογική δημιουργία, ο Μάης του '68 δεν απετέλεσε το έργο συγκροτημένων μορφών πολιτικής εκπροσώπησης. Αντίθετα, το κλίμα του αυτοσχεδιασμού και του αυθορμητισμού αναζητά τρόπους πολιτικής έκφρασης· η πολιτική πράξη στον Μάη του '68 αποκτά καινούργιο νόημα, οι κοινωνικές πρακτικές νοηματοδοτούνται εκ νέου. Στα πλαίσια αυτά, η πολιτική επανάσταση γεννάται ex nihilo : είναι μάταιο, επισημαίνεται από τον Lefort, να αναζητείται προϊστορία του γεγονότος σταόρια ορθολογιστικών δυνατοτήτων ερμηνείας[72].

Οι Γάλλοι μελετητές του φαινομένου του Μάη Ferry και Renaut υποστηρίζουν ότι μεθοδολογικά η συνεισφορά του Lefort εντάσσεται στον χώρο της φαινομενολογίας "ως απόπειρας εγγραφής της ιστορικό-

τητας στον χώρο του άνευ αιτίων"[73]. Διότι, αν και η μελέτη του Lefort αναφέρεται στην έννοια της πράξης (και της δράσης), αυτή η τελευταία δεν νοείται ως συνέπεια μεθοδευμένων αποφάσεων, στα πλαίσια ενός ευρύτερου σχεδιασμού ο οποίος προϋποθέτει ένα υποκείμενο (της πολιτικής πράξης εν προκειμένω) το οποίο συμμορφώνεται με αρχές και στόχους. Κατ'αυτόν τον τρόπο η πράξη εκλαμβάνεται κυρίως ως "ριζική δημιουργία, ανάδυση μιας ελευθερίας η οποία εγκαθιδρύει νέες δυνατότητες έκφρασης, μη υποκείμενες σε a-priori προσδιορισμούς"[74]. Η πολιτική δράση ως εκ τούτου νοηματοδοτείται εκ νέου, προσλαμβάνει άλλη σημασία : δεν εκτυλίσσεται στα παραδοσιακά πλαίσια, διαφεύγει από τον έλεγχο των θεσμοθετημένων φορέων, ενώ παράλληλα διακηρύσσεται απελευθέρωση από κάθε μορφής κηδεμονία ή πατρότητα, είτε αυτή παραπέμπει σ'ένα σύνολο προτύπων, είτε στην κυριαρχία των πολιτικών θεσμών. Αυτή η ανάληψη πολιτικής δράσης πρέπει να νοηθεί περισσότερο ως παρέμβαση σε μία παγιωμένη κοινωνικο-πολιτική πραγματικότητα παρά ως προσπάθεια κοινωνικής αλλαγής. Μία παρόμοια διαπίστωση θεμελιώνεται στην ίδια την φύση των πολιτικών επιδιώξεων των συμμετεχόντων στον Μάη : οι δημιουργοί του αρνούνται την πολιτική των μεταρρυθμιστικών προσπαθειών, αλλά και την επαναστατική αλλαγή ως συνολική ανακατάταξη η οποία αφήνει άθικτους τους εξουσιαστικούς μηχανισμούς[75]. Διαφαίνεται επομένως με έμμεσο τρόπο ότι δεν εντάσσονται στην παραδοσιακή λογική, την θεμελιωμένη στους εκπροσώπους του Διαφωτισμού, για την βελτίωση της κοινωνίας. Απορρίπτεται λοιπόν η λογική των ποιοτικών βελτιώσεων ταυτόχρονα με τον επαναπροσδιορισμό της επαναστατικής πράξης ως παρουσίας και έκφρασης ενός διαφορετικού λόγου ο οποίος δεν υποτάσσεται σε a-priori πολιτικά προτάγματα. Το ίδιο το κίνημα του Μάη εμπεριέχει τον σκοπό του, αυτο-νοηματοδοτείται, το νόημα του εξαντλείται στο περιεχόμενο του, δηλ. όντως συνιστά ένα ρήγμα, μία τομή στην ζωή των δυτικο-ευρωπαϊκών κοινωνιών θεωρουμένων ως ενιαίου συνόλου με δεδομένη πολιτισμική παράδοση[76].

Στο σημείο αυτό οι ίδιοι μελετητές του Μάη εγείρουν ωρισμένες ενστάσεις προς αυτήν την ερμηνευτική κατεύθυνση την οποία υιοθετεί

ο Lefort. Δέχονται οπωσδήποτε την θετική συνεισφορά μιας ερμηνείας η οποία, τονίζοντας το απόβλεπτο και την αυθεντικότητα των γεγονότων, υπερβαίνει την δυσλειτουργικότητα άλλων προσεγγίσεων οι οποίες υπαινίσσονται την γνωστή "πανουργία του Λόγου". Καταλογίζεται όμως ως μεινέκτημα η συνειδητή άρνηση κάθε εξηγητικής προοπτικής, η οποία βάσει της αρχής της αιτιότητας, θα προσδιόριζε τις πιθανές αιτίες της κρίσης. Παρουσιάζεται ως εκ τούτου, για τον μελετητή του φαινομένου του Μάη, το ακόλουθο δίλημμα επιλογής ανάμεσα σε ερμηνευτικές προσεγγίσεις οι οποίες διαθέτουν υψηλή εξηγητική ισχύ (ως προς τις αιτίες της κρίσης) αλλά δεν συλλαμβάνουν την ιδιαιτερότητα του γεγονότος και σε προσεγγίσεις για τις οποίες αληθεύει το αντίστροφο. Για τους Ferry και Renaut η αδυναμία του Lefort να αντιδιαστείλει το περιεχόμενο του Μάη ως συμβάντος (Ereignis, με την χαϊντεγκεριανή έννοια του όρου) από τα επί μέρους γεγονότα των οποίων η διαπλοκή συνιστά τον Μάη, οδηγεί στον εκφυλισμό της ερμηνευτικής προσπάθειας. Η ερμηνεία αυτή, εντασσόμενη στον χώρο της φαινομενολογίας κατά τους Ferry και Renaut, στην προσπάθεια της να επικεντρωθεί στην αυθεντικότητα του χαρακτήρα της κρίσης, κινδυνεύει να αυτο-αναιρεθεί. Αυτό συμβαίνει διότι η αρχική πρωτοτυπία του κοινωνικού γεγονότος εξανεμίζεται από την καθημερινότητα των γεγονότων από τα οποία πρέπει να τονισθεί σε αντιδιαστολή[77].

Ολες οι ανωτέρω μεθοδολογικές προσεγγίσεις του φαινομένου του Μάη -εκείνη η οποία υιοθετεί την προοπτική των δημιουργών του Μάη, εκείνη η οποία επικαλείτται την διατήρηση της ιστορικής συνέχειας παρά την φαινομενική τομή, ακόμη και εκείνη η οποία επισημαίνει την μοναδικότητα του γεγονότος ανήκουν στο χώρου του μεθοδολογικού μονισμού. Βασική αδυναμία όλων των προηγούμενων ερμηνευτικών προσεγγίσεων αποτελεί η προσπάθεια σύλληψης του κοινωνικού γεγονότις ως γνωστικού αντικειμένου στα όρια μιας απολυτοποιημένης εκδοχής του προβλήματος. Επειδή μάλιστα ωρισμένα, κατ'αρχήν αντιθετικές εκδοχές, είναι δυνατόν να συναληθεύουν στα πλαίσια ενός ερμηνευτικού πλουραλισμού, δεν θα ήταν άσκοπο να διερευνηθεί το πρόβλημα σε μία συνολικότερη προοπτική.

(ν) Καθώς είδαμε, κάθε ερμηνευτική προσέγγιση η οποία παρέχει μία αποσπασματική θεώρηση του φαινομένου του Μάη του '68 δεν μπορεί να αποτελέσει το θεμέλιο μιας συνολικότερης αποτίμησης του προβλήματος. Μία τέτοια σφαιρικότερη εκτίμηση του Μάη ως κοινωνικο-πολιτικού γεγονότος δεν έχει, κατά την γνώμη μας, γίνει αντικείμενο διεξοδικής αναλυτικής επεξεργασίας. Παρά ταύτα, ωρισμένοι διατείνονται ότι οι ερμηνευτικές συμβολές του Raymond Aron στο έργο του *"Η ανεύρετη επανάσταση"* καθώς και σε μεταγενέστερα δοκίμια του συμβάλλουν θετικά προς την κατεύθυνση μιας τέτοιας θεώρησης του Μάη[78]. Στα πλαίσια μιας ερμηνευτικής μεθοδολογίας η οποία θεμελιώνεται στις αρχές ενός βεμπεριανού μεθοδολογικού πλουραλισμού, καταβάλλεται προσπάθεια,επισημαίνουν οι ίδιοι σχολιαστές του R.Aron, να αναλυθούν και οι πραγματικές αιτίες της κρίσης αλλά και τα στοιχεία τα οποία συνιστούν την ιδιαιτερόττητα του γεγονότος. Κατ'αυτόν τον τρόπο μία διαπλοκή αντικειμενικών καταστάσεων δημιουργούν το πραγματικό υπόβαθρο του προβλήματος. Παράλληλα όμως, ο Aron διαβλέπει την ύπαρξη εκείνων των στοιχείων τα οποία διαστέλλουν τον Μάη από σειρά υποθετικών κοινωνικών γεγονότων τα οποία θα ήταν δυνατόν να προκύψουν από τις ίδιες αντικειμενικές προϋποθέσεις. Η πρωτοτυπία της συμβολής του Aron στη μελέτη του Μάη έγκειται, κατά τους Ferry και Renaut, στις δύο επόμενες πιστοποιήσεις :

(α) Η ερμηνευτική ανάλυση του Aron δεν θεμελιώνεται στην παντοδυναμία της εξηγητικής λογικής ενός μόνου παράγοντα· μία παρόμοια απολυτοποίηση είτε της λογικής των κεφαλαιακών σχέσεων (Régis Debray), είτε της δυναμικής των αστικών ιδεωδών (Gilles Lipovetsky), οδηγεί σε ολοκληρωτισμό του επί μέρους (μερικού).

(β) Κοινωνιολογική εξήγηση του φαινομένου του Μάη και σεβασμός της ιστορικής αιτιότητας ως συνάρθρωσης συγκεκριμένων αλλ'ανεπανάληπτων περιστατικών, συνυπάρχουν στο εν λόγω έργο. Η τυχαιότητα, η ιδιαιτερότητα των συγκεκριμένων αποφάνσεων και περιστάσεων συνθέτουν την εικόνα του Μάη ως κοινωνικού γεγονότος στο οποίο διακρίνονται στοιχεία μη αναγώγιμα στην λογική γενικών εξηγητικών αρχών και νόμων. Τα στοιχεία αυτά δεν είναι δυνατόν να αναπαραχθούν, στην ωρισμένη διαπλοκή τους : αυτό ακριβώς οδηγεί

στην κατανόηση του Μάη ως υπέρβασης είτε μηχανιστικών αντιλήψεων, είτε αιτιωδών προκαθορισμών.

Εν συνεχεία οι Ferrry και Renaut διατείνονται ότι αυτός ο μεθοδολογικός σχολιασμός του φαινομένου του Μάη δεν οδηγεί σε μία μορφή σχετικισμού δια του οποίου ο μελετητής υπεκφεύγει της αλήθειας (του πραγματικού προβλήματος).Αντίθετα, αυτός ο χειρισμός του ερμηνευτικού έργου νομιμοποιεί, για τον μελετητή, ερωτήσεις του τύπου : Τι θα συνέβαινε αν κάποιο στοιχειώδες συμβάν από την αλύσωση των τυχαίων περιστατικών δεν ελάμβανε χώρα; Αυτό επομένως το οποίο πρέπει να επισημανθεί είναι το ότι, η φυσιογνωμία του Μάη, δεν συνιστά κατ'ουδένα τρόπο εικόνα a priori προβλέψιμη. Μία τέτοια προσέγγιση είναι φανερό ότι μας παρέχει την δυνατότητα να διακρίνουμε μία σειρά από επί μέρους αιτίες και κίνητρα, κατάλληλες για να ερμηνεύσουμε μία σειρά από διαδοχικά επίπεδα στα οποία αναλύεται το κοινωνικό φαινόμενο. Παράλληλα όμως μας αποτρέπει από την διαμόρφωση μιας αποσπασματικής ερμηνείας στα όρια μιας απολυτοποιημένης εκδοχής της κρίσης. Κατ'αυτόν τον τρόπο διαφεύγουμε από τον κίνδυνο να ανάγουμε την ιστορική ενδεχομενικότητα σε μία λανθάνουσα ορθολογικότητα δυνάμει της οποίας η ιστορία εξελίσσεται με τρόπο ορθολογικό.Η ορθολογική αυτή ανακατασκευή της ιστορίας των κοινωνικών διαδικασιών εξασφαλίζει την επιθυμητή συνέχεια των κοινωνικών διαδικασιών, αλλά με το τίμημα της απώλειας της ιδιαιτερότητας αυτών των τελευταίων[79]. Αντίθετα, ο μεθοδολογικός πλουραλισμός μας προφυλάσσει απ'αυτήν την αυταπάτη· η κατασκευή μιας σειράς εξηγητικών υποθέσεων δεν αποκλείει την εισαγωγή και άλλων, εάν συμβάλλουν στην διασάφηση του προβλήματος. Για τους Debray και Lipovetsky βασικό στοιχείο της κρίσης αποτελεί η άνοδος του ατομικισμού, με διαφορετικές για τον καθένα συγγραφέα συνέπειες. Για τον Aron σημαντική πτυχή του προβλήματος αποτελεί η συχέτιση του λόγου του Μάη με τον φιλοσοφικό προβληματισμό της δεκαετίας του 60. Πράγματι το κλίμα της γαλλικής διανόησης της εποχής εκείνης, ένα συνοθύλευμα από ιδέες των Lévi-Strauss, Foucault, Althusser και Lacan, επιτρέπει να τεθούν τα ακόλουθα δύο ερωτήματα :

(α) *το πρώτο ερώτημα αφορά τη δυνατότητα άρσης του* αντικειμενικού υποβάθρου των κοινωνικών διαδικασιών : υποβάθμιση της σημασίας των παραγωγικών σχέσεων, της οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων ως πλέγματος τεχνικο-οικονομικών δεδομένων, της αναγκαιότητας των τεχνο-γραφειοκρατικών διαδικασιών κ.λ.π. Αυτό ακριβώς εντάσσεται στα πλαίσια αμφισβήτησης της κοινωνικής λειτουργικότητας των δυνατοτήτων αντικειμενικού προσδιορισμού της δυναμικής των κοινωνικών σχέσεων.

(β) το δεύτερο ερώτημα σχετίζεται με τις προοπτικές απελευθέρωσης προσωπικών δυνατοτήτων έκφρασης ως κριτικής στάσης απέναντι στις αξίες και τα πρότυπα. Ομως η προσβολή, εκ μέρους του φιλοσοφικού λόγου, του συνόλου των κανόνων πάνω στους οποίους θεμελιώνεται μία δεδομένη κοινωνική συνοχή, συνιστά τολμηρό εγχείρημα. Η κατάπτωση παγιωμένων τρόπων επιβολής ανοίγει την δυνατότητα στην κοινωνική κριτική (Μάης του '68), όμως ταυτόχρονα συνθέτει το σκηνικό της αποσύνθεσης του κριτικού λόγου (αποτυχία των οραμάτων του Μάη)[80].

Αυτή η συχέτιση της κρίσης του '68 ως κριτικής των θεσμών, αξιών και κανόνων με το έργο της φιλοσοφικής σκέψης της δεκαετίας του '60 αποτελεί την βασικότερη ίσως πτυχή της αρονιακής συνεισφοράς. Δεν πρόκειται, βεβαίως, για διατύπωση μιας αιτιώδους σχέσης, αλλ'αντιθέτως, για μία εγγραφή της "φιλοσοφικής σκέψης του '68 εντός ενός σημαίνοντος συνόλου το οποίο (αυτή η σκέψη) εξηγεί, *ταυτόχρονα όμως εξηγείται (και διαμορφώνεται) απ'αυτό ως προς την κυοφορία της*"[81]. Στα πλαίσια αυτά, τονίζουν οι ίδιοι οι σχολιαστές του έργου του Aron, ο μεθοδολογικός πλουραλισμός όχι μόνον δεν αποκλείει, αλλ'ανιτιθέτως ευνοεί την υιοθέτηση των σοβαρωτέρων κριτηρίων των υπολοίπων προσεγγίσεων· αυτά τα τελευταία συναριθμούνται στα πλαίσια ενός ευρύτερου συνόλου υποθέσεων, όπου κάθε μία διατηρεί την ιδιαιτερότητα της. Αυτή η μεθοδολογική αντιμετώπιση του κοινωνικού γεγονότος παρέχει την δυνατότητα επιλογής μιας κρίσιμης υπόθεσης, η οποία αντιστοιχεί σε ένα συγκεκριμένο επίπεδο ερμηνείας. Η αφαίρεση από την πραγματικότητα, την οποία συνεπάγεται η ερμηνευτική προτεραιότητα, συντελεί στην διασάφηση συγκεκριμένων πτυχών του γεγονότος. Είναι δυνατή π.χ μία ανάγνωση του Μάη

από την πλευρά του ατομικισμού :μία τέτοια επιλογή συντελεί στην αντιπαράθεση των χαρακτηριστικών δύο διαφορετικών δεκαετιών (60-80). Βασική βεβαίως προϋπόθεση μιας παρόμοιας μελέτης του Μάη αποτελεί το γεγονός ότι κάθε ιδιαίτεερη ανάγνωση του είναι δυνατόν να συνυπάρχει με άλλες ομόλογες της· η επιλογή όμως ενός συγκεκριμένου τρόπου προσέγγισης του προβλήματος, αποκαλύπτει, εν μέρει, την ιδιαιτερότητα των εκτιμήσεων του κάθε μελετητή του Μάη ως ενός γεγονότος της πρόσφατης πολιτισμικής ιστορίας.

γ) Μάης του '68 και φιλοσοφικός λόγος : ένα πλέγμα αλληλεπιδράσεων

Η συσχέτιση της φιλοσοφικής σκέψης της δεκαετίας του '60 με τον Μάη ως γεγονός κοινωνικής κριτικής είναι δυνατόν να γίνει κατανοητή και ευκρινής μόνο μετά την επιλογή ενός κριτηρίου το οποίο θα καθιστά αναγώγιμο τον ένα στον άλλο. Ο λόγος του Μάη και ο λόγος της γαλλικής φιλοσοφικής σκέψης της δεκαετίας του '60 είναι δυνατόν να αποτελέσουν όψεις ενός ευρύτερου φαινομένου : της προαγωγής του ατομικισμού ως άρνησης της έννοιας της υποκειμενικότητας[82]. Αυτή η διαπίστωση είναι ενδεχόμενο ότι θα προκαλέσει αντιρρήσεις· η βασιμότητα αυτών των αντιρρήσεων στηρίζεται στην ιδιαιτερότητα ενός ιστορικού κινήματος το οποίο διεκήρυσσε με συνέπεια την προτεραιότητα των προσωπικών δυνατοτήτων έκφρασης απέναντι σε μία άκαμπτη θεσμική τάξη. Αυτές όμως οι δυνατότητες για προσωπική δημιουργία γίνονται κατανοητές τελικά ως ευχέρειες ατομικών επιλογών, των οποίων η θεσμοποίηση ισοδυναμεί με αναίρεση του αρχικού κριτικού λόγου του Μάη[83].

Κατ'αυτήν την έννοια ο Μάης του '68 απετέλεσε μία εξέγερση των ατομικών υποκειμένων ενάντια στους κοινωνικούς κανόνες, των οποίων η λειτουργία εδράζεται στο κοινωνικό concensus, άρα προϋποθέτει καθολική αποδοχή. Η εξέγερση του Μάη, στα πλαίσια αυτά, κατανοείται ως κατάφαση της ατομικότητας έναντι της αξίωσης των κανόνων για καθολική, δι-υποκειμενική ισχύ. Ομως αυτή ακριβώς η εξέγερση μετατρέπεται τελικά σε μία διαδικασία αναίρεσης του εγώ ως αυτόνομης θέλησης, γεγονός το οποίο ισοδυναμεί με την καταστρο-

φή της κλασσικής ιδέας του υποκειμένου. Αυτές οι πρωταρχικές διαπιστώσεις καθίστανται περισσότερο ευκρινείς στις αναλύσεις του Gilles Lipovetsky : στα όρια μιας νέας, ηδονιστικής ηθικής, της οποίας οι καταβολές εντοπίζονται στα έτη γύρω από το 1968, απαξιούνται προοδευτικά οι αρχές της προτεσταντικής ηθικής και θεοποιείται η λατρεία των ατομικών απολαύσεων. Η προσέγγιση του Lipovetsky, η οποία βρίσκεται επηρρεασμένη από τα νιτσεϊκά αξιώματα, αποκαλύπτει την πραγματικότητα της διαμόρφωσης του σύγχρονου ατόμου ως κεντρικής έννοιας ενός ιδιωτικού χώρου. Μόνο που, στην περίπτωση αυτή το άτομο δεν συγκροτείται πλέον ως υποκειμενική ετερότητα η οποία ιεραρχεί τις προτιμήσεις και τις επιλογές της, απόλυτα διακριτή από τις ομόλογες της, από τις οποίες αντι-διαστέλεται. Στη θέση του καρτεσιανού cogito ή του ατόμου ως φορέα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων προβάλλει η εικόνα ενός ατόμου ρευστοποιημένου, ασταθώς, ανυπότακτου σε a priori προκαθορισμούς. Μία καινούργιας μορφής συνείδηση, ψυχρή και απαθής, επικεντρωμένη στην ιδιωτική σφαίρα και αδιάφορη για τις συλλογικές υποθέσεις, αποτελεί τον ιδεατό τύπο του σύγχρονου ατόμου[84]. Κατ'αυτόν τον τρόπο το άτομο οδηγείται σε μία δραματική πορεία αυτο-αναίρεσης του. Στην θέση ενός ατόμου στο οποίο οι ροπές του ψυχισμού του εντάσσονται στα πλαίσια ενός ευρύτερου σχεδίου, το οποίο προϋποθέτει μία συγκροτημένη θέληση η οποία επιβάλλει ωρισμένους στόχους, παρουσιάζεται πλέον η αντιδιαμετρική εικόνα του σύγχρονου Νάρκισσου. Ο ναρκισσισμός ως τρόπος δόμησης της σύγχρονης προσωπικότητας συνεπάγεται μία ρευστότητα αρχών και στόχων, ένα διαρκές άνοιγμα, μία συνεχή προσαρμογή με άξονα τις υποκειμενικές διαθέσεις και την δυναμική της γοητείας. Οι Ferry και Renaut διερωτώνται σ'αυτό το σημείο εάν το ναρκισσιστικό εγώ αποτελεί στην πραγματικότητα πρόσωπο στην φιλοσοφική εκφορά του όρου[85]. Αναμφισβήτητα όμως δέχονται ότι το "εγώ" του σύγχρονου ναρκισσισμού φαίνεται να υπακούει σε μία λογική ετερονομίας η οποία, είναι αυτονόητο, βρίσκεται σε αντίθεση με την έννοια της μη-αναγώγιμης υποκειμενικότητας η οποία προϋποθέτει μία αυτόνομη θέληση[86].

Οι επιπτώσεις αυτών των πιστοποιήσεων παρουσιάζονται καταλυτικές : Ο Μάης του '68 στην αποθέωση της λογικής της υποκειμενι-

κότητας, εγκυμονούσε τον θάνατο του ανθρώπου ως υποκειμένου. Στα όρια της δεδομένης "Πανουργίας του Λόγου" η ανθρώπινη δημιουργία εμφανίζεται τελικά ως "διαδικασία χωρίς υποκείμενα". Ταυτόχρονα καταρρέει και η κλασσική ιδέα της δι-υποκειμενικότητας (intersubjectivité) : το υποκείμενο του ιδιωτικού χώρου δεν παρουσιάζεται ως υποκείμενο των κοινωνικών του σχέσεων. Πράγματι, το ναρκισσιστικό εγώ δεν δέχεται τον άλλο ως σχέση αμοιβαίας αναγνώρισης και διαπλοκής οριοθετημένων δυνατοτήτων ελευθερίας. Ο άλλος γίνεται πλέον αποδεκτός όχι στα πλαίσια μιας σχέσης ισότιμης ή εκμεταλλευτικής, αλλά στον βαθμό που παρέχει ικανοποίηση στην ναρκισσιστική περιέργεια, η οποία παρουσιάζεται ως κριτήριο των κοινωνικών σχέσεων. Στην εποχή του ναρκισσισμού, η καταστροφή της αναπαράστασης του ατομικού "Εγώ" ως ενσυνείδητης υπόστασης συνοδεύεται από τον μετασχηματισμό της δι-υποκειμενικότητας σε ένα είδος χαρούμενης θεώρησης του άλλου ως φανέρωσης ιδιορρυθμίας ή εκκεντρικότητας[87].

Κατ'αυτόν τον τρόπο σημαίνεται πλέον η έναρξη μιας διαδικασίας όπου η κατάφαση της ατομικότητας συντελεί στην υποβάθμιση της έννοιας της υποκειμενικότητας και τον μετασχηματισμό των κοινωνικών σχέσεων. Παρ'όλο που δεν είναι εύκολο να συμμεριστεί κανείς την αισιοδοξία του Lipovetsky για την προαγωγή των δημοκρατικών ιδεωδών,εν τούτοις ευρίσκεται αντιμέτωπος με το ακόλουθο παράδοξο: αυτό της συνύπαρξης μιας κριτικής σκέψης ως προς την έννοια της υποκειμενικότητας (Althusser, Lacan, Foucault) και ενός ιστορικού κινήματος (Μάης του '68) το οποίο προάγει την εκδοχή του ανθρώπου ως ατομικής μονάδας. Εάν ο Μάης κατανοηθεί ως έκρηξη του ατομικισμού (αμφισβήτηση της συμβολικής κυριαρχίας των κοινωνικών κανόνων), τότε οδηγούμαστε στην ακόλουθη πρόταση : το υποκείμενο πεθαίνει με την έλευση του ατόμου. Απ'αυτήν την άποψη η φιλοσοφική σκέψη του '68 (la pensée 68) και ιδιαίτερα η λακανική ψυχανάλυση και οι μαρξικο-νιτσεϊκές αποκλίσεις της (Deleuze, Guattari) συμβάλλουν στην "φιλοσοφική νομιμοποίηση της ετερονομίας εκείνης, στο όνομα της οποίας το υποκειμενικό Εγώ ρευστοποιείται και απογυμνώνεται από κάθε πραγματικό περιεχόμενο"[88]. Συνεπώς η φιλοσοφική σκέψη του 1968, σύγχρονη με το ομώνυμο κίνημα, καταγγέλοντας ως αυταπάτη την έννοια του συνειδητού υποκειμένου, συνετέλεσε με την

σειρά της στην προαγωγή του ατομικισμού τον οποίον οι εκπρόσωποι αυτής της σκέψης πίστευαν ότι αρνήθηκαν με συνέπεια. Για άλλη μία ακόμη φορά, στην εποχή του τέλους της ουτοπίας, το αίτημα για χειραφέτηση του ανθρώπου και απελευθέρωση από τις ψευδαισθήσεις του φαίνεται ότι καθορίζεται από μία πανουργία του Λόγου η οποία επιβάλλει τους δικούς της κανόνες στην διαδρομή των κοινωνιών. Εκείνο το οποίο εν τούτοις είναι δυνατόν να υποστηριχθεί με σαφήνεια είναι ότι η φιλοσοφική σκέψη του '68 ως κριτική απέναντι στην έννοια του υποκειμένου (sujet) εγγράφεται σ'ένα διανοητικό ορίζοντα από τον οποίο απορρέουν, έμμεσα ή άμεσα, μερικές από τις κυριώτερες εμπνεύσεις ενός ιστορικού κινήματος : αυτού του γαλλικού Μάη του '68.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ

(RATIONALITE ET DOMINATION)

Η αντίσταση των ατόμων στον ορθολογισμό της εξουσίας

Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Π Ρ Ω Τ Ο

Νοηματική σημαντική και μεθοδολογική διερεύνηση του προβλήματος

α) Αναθεώρηση του εννοιολογικού δυναμικού του όρου "εξουσία": η προβληματική στον Καστοριάδη και στον Foucault

Στο εισαγωγικό τμήμα της παρούσης μελέτης έχει επισημανθεί ότι ο γαλλικός Μάης του '68 ως πολιτική επανάσταση διαφοροποιείται σε σημαντικό βαθμό από τις πολιτικές επαναστάσεις των δύο τελευταίων αιώνων[1]. Αυτή ακριβώς η ιδιαιτερότητα του Μάη ως πολιτικού γεγονότος συνδέεται στενά με αναθεωρήσεις στο εσωτερικό της πολιτικής θεωρίας βασικών εκτιμήσεων του ευρύτερου προβλήματος ενός επαναστατικού μετασχηματισμού της κοινωνίας. Ηδη ο Althusser με την μελέτη του υπό τον τίτλο "Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους"[2] επισημαίνει την σχετική αυτονομία των υπερδομών, δηλ. του νομικού, πολιτικού και ιδεολογικού πεδίου - στα πλαίσια ανάλυσης των διαστάσεων ενός αυτόνομου ιδεολογικού θεσμικού λόγου ως μορφής κυριαρχίας. Κατ'αυτόν τον τρόπο διερευνάται η διαδικασία νομιμοποίησης συμβολικών μορφών κυριαρχίας· επί πλέον δε υποστηρίζεται η θέση ότι η θεσμοποίηση αυτών των δυνατοτήτων ιδεολογικού ελέγχου συντελεί ουσιαστικά στην αναπαραγωγή του όλου κοινωνικού σχηματισμού ως συνόλου σχέσεων εκμετάλευσης[3]. Η προβληματική αυτή προϋποθέτει ασφαλώς την ύπαρξη ατόμων ικανών να αναγνωρίζουν στις συλλογικές πεποιθήσεις τα αποτελέσματα της κοινωνικής δημιουργίας, αγνοώντας όμως τόσο την πραγματική φύση αυτών των πεποιθήσεων όσο και την διαδικασία σχηματισμού τους[4].

Η βασική επομένως συνεισφορά του αλτουσεριανού προβληματισμού στην ανάλυση της ιδεολογίας ως συλλογικού φαινομένου - αλλά και των ιδεολογικών πρακτικών ειδικώτερα ως δυνατοτήτων κοινωνικού ελέγχου- συνίσταται στην υπέρβαση της μαρξικής εκδοχής της ιδεολογίας ως ψευδούς συνείδησης. Εάν η ιδεολογία έχει δική της υπόστα-

ση[5], τότε δεν αποτελεί μία απλή αντανάκλαση του πραγματικού κόσμου εκφράζει επί πλέον την φαντασιακή σχέση των ατόμων με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξης τους[6].

Οι διαπιστώσεις αυτές του Althusser παρ'όλο ότι συμβάλλουν στην διεύρυνση του φάσματος των αντιλήψεων για την μορφολογία της κοινωνικής πραγματικότητας ως συνόλου σχέσεων κυριαρχίας, εν τούτοις υποτάσσουν την δυναμική των επαναστατικών αλλαγών στην ανελαστική θεώρηση την οποία υπαγορεύουν τα αξιώματα ενός αυστηρού επιστημονισμού[7]. Στα πλαίσια αυτών των κατευθύνσεων η διαπραγμάτευση του γαλλικού Μάη ως πολιτικού γεγονότος καθίσταται δυσλειτουργική - εάν εκλάβουμε τον Μάη ως εγχείρημα το οποίο υποτάσσετσι σε μία τυπική αιτιακή λογική. Εν τούτοις για τον Althusser αποτελεί αδιαμφισβήτητο γεγονός το ότι η επαναστατική αφύπνιση της νεολαίας του Μάη δεν είναι δυνατόν να εκληφθεί ως αυτόνομη ενότητα στην ιστορία των πολιτικών επαναστάσεων, εφ'όσον η προτεραιότητα του εργατικού κινήματος στον μετασχηματισμό της κοινωνίας παραμένει δεδομένη. Αντίθετα, μόνον όταν οι προϋποθέσεις της πολιτικής δράσης των νέων υποβληθούν σε αυστηρή κριτική, τότε είναι δυνατόν να αναγνωρισθεί η θέση της ως συμπλήρωμα του πολιτικού αγώνα της εργατικής τάξης[8].

Είναι δυνατόν όμως να χαρακτηρισθεί ο Μάης του'68 ως πολιτική επανάσταση ή μήπως θα πρέπει να αρκεστούμε στην διαπίστωση ότι ισοδυναμεί με μία επαναστατική διαδικασία η οποία δεν ολοκληρώθηκε; Η αντιμετώπιση αυτού του ερωτήματος θα πρέπει να στραφεί προς την κατεύθυνση ορισμού του περιεχομένου των υπό χρησιμοποίηση όρων. Εάν πράγματι υποτεθεί ότι η νοηματοδότηση του όρου "επανάσταση" και των ετυμολογικών παράγωγων του καθορίζεται a priori από μία συγκεκριμένη σύλληψη της ιστορίας και της κοινωνίας, τότε είναι νόμιμο να αποδίδεται στον Μάη ένα περιεχόμενο εντελώς διαφορετικό από αυτό το οποίο προσδίδουν τα πραγματικά γεγονότα, Τούτο καθίσταται κατανοητό από την δυσχέρεια την οποία οι επιστημονικές εξηγήσεις των πολιτικών φαινομένων συναντούν κατά την διαπραγμάτευση γεγονότων τα οποία βασίζονται κατ'αρχήν στην υποκειμενικότητα ως διαφοροποίηση και ως δράση[9].

Μία πρώτη απάντηση στο ανωτέρω ερώτημα εξάγεται από τις αναλύσεις του Touraine : ο Touraine οδηγείται στην πιστοποίηση μιας καινούργιας μορφής κοινωνικής σύγκρουσης, της οποίας ορίζει το περιεχόμενο ως αντιπαράθεση της εξειδικευμένης γραφειοκρατικής ελίτ προς τα ανερχόμενα μεσαία αστικά στρώματα. Ομως αυτή ακριβώς η διαφορετικού τύπου κοινωνική κρίση και η ύπαρξη ενός μαζικού επαναστατικού κινήματος δεν σημαίνουν επαναστατικό γεγονός· η απουσία μορφών πολιτικής οργάνωσης στις οποίες θα ήταν δυνατόν να αναχθεί το δυναμικό του επαναστατικού κινήματος είναι καθοριστικές στο να ωθήσουν τον Touraine να αποκλείσει το ενδεχόμενο ότι ο Μάης συνιστά μία πολιτική επανάσταση. Ο Touraine αποδίδει ένα καθαρό ουτοπικό περιεχόμενο στον Μάη· η σημασία του γαλλικού Μάη ως πολιτικού γεγονότος πρέπει να αναζητηθεί στην πολυσημία των προβλημάτων τα οποία αποκαλύπτει και όχι στις λύσεις τις οποίες δεν μπόρεσε να παράσχει[10].

Η θέση ότι ο Μάης του '68 συνιστά πολιτική επανάσταση δεν γίνεται αποδεκτή από τον Touraine για ένα ακόμη λόγο : ο συνολικός προσανατολισμός του κινήματος υπαινίσσεται την ύπαρξη μιας επαναστατικής κατάστασης, αυτή όμως δεν θα βρεί την έκφραση της σε μία πολιτική επανάσταση, αλλά μάλλον σε μία πολιτιστική εξέγερση. Στα πλαίσια αυτά ο Μάης δεν απετέλεσε περισσότερο μία στάση ζωής, μία εμπειρία σε προσωπικό και συλλογικό επίπεδο παρά μία οργανωμένη κοινωνική και πολιτική δράση, συνέπεια πραγματικών κοινωνικών συγκρούσεων[11]. Ωστόσο ο Touraine προβαίνει στην διαπίστωση ότι ο Μάης ως κίνημα αμφισβήτησης συνιστά μία δυνατότητα κοινωνικής αλλαγής χωρίς να εξαντλείται το περιεχόμενο των τρόπων τους οποίους ενδέχεται να ακολουθήσει η πορεία ενός κοινωνικού μετασχηματισμού. Η δυναμική αυτής της πορείας καθορίζεται για τον Touraine κύρια από την πάλη των τάξεων. Η ουτοπία του επαναστατικού κινήματος του Μάη κατανοείται μάλλον ως ένα επεισόδιο ενός ευρύτερου κοινωνικού προτσές (prozeß)[12].

Οι αντιλήψεις αυτές του Althusser και του Touraine για τον Μάη ως πολιτικό γεγονός, παρ'ότι διαφορετικές ως προς την φύση της υφιστάμενης κοινωνικής σύγκρουσης, συγκλίνουν σε τελευταία ανάλυση προς την κατεύθυνση απόδοσης ενός συγκεκριμένου περιεχομένου στον

όρο επανάσταση ως έκφρασης και αποτελέσματος του ανταγωνισμού αντιθετικά προσανατολισμένων κοινωνικών τάξεων. Αντίθετα ο Regis Debray, παρ'όλο ότι αναλύει τον Μάη με τις ίδιες μεθοδολογικές προϋποθέσεις (κυριαρχία κεφαλαίου, πάλη των τάξεων), οδηγείται σε αντιδιαμετρικά συμπεράσματα : ο Μάης δεν αποτελεί ουσιαστική αμφισβήτηση των σύγχρονων μορφών κυριαρχίας, αλλ'αντίθετα εντάσσεται πλήρως στην λογική την οποία υποτίθεται ότι επιχειρεί να προσβάλλει. Επομένως δεν τίθεται λόγος για επανάσταση, εφ'όσον η ιστορική συνέχεια της γαλλικής κοινωνίας παραμένει αδιάσπαστη[13].

Κοινό στοιχείο όλων των ανωτέρω προσεγγίσεων αποτελεί η προοπτική στην οποία ανάγεται η δυναμική του επαναστατικού γεγονότος. Παρά τις επί μέρους διαφορές αυτές οι ερμηνευτικές προσεγγίσεις του Μάη ως πολιτικού γεγονότος προϋποθέτουν ένα ενιαίο μεθοδολογικό πλαίσιο εντός του οποίου βασικές έννοιες (π.χ επανάσταση, εξουσία, εξέγερση) αντιστοιχούν στο ίδιο σημαινόμενο. Στα πλαίσια αυτά η χρησιμοποίηση αυτών των συγκεκριμένων εννοιών νοηματοδοτείται με βάση την δεδομένη καθολική σύλληψη της κοινωνικής πραγματικότητας : η άσκηση εξουσίας από μία ηγεμονική μερίδα του κοινωνικού σώματος την αντιπαραθέτει αναγκαστικά με την πλειονότητα των υπολοίπων, οπότε παρατηρείται ένταση των κοινωνικών αντιθέσεων. Η δυναμική αυτής της αντιπαράθεσης δημιουργεί τις προϋποθέσεις εκείνες, οι οποίες επιτρέπουν την μετάβαση από μία συνολική κρίση του συστήματος σε μία επαναστατική κατάσταση. Παράλληλα ο βαθμός οργάνωσης μιας πρωτοπορείας του καταπιεζόμενου τμήματος, η ύπαρξη πολιτικού σχεδίου και η λογική διάρθρωση των επαναστατικών προταγμάτων επιτρέπουν την διεκδίκηση της εξουσίας. Με αυτές τις προϋποθέσεις η επανάσταση ως πολιτικό γεγονός παρουσιάζεται ως η κορύφωση μιας δυναμικής εξέλιξης στα πλαίσια της οποίας θραύεται η δεδομένη συνέχεια της κοινωνίας· το επαναστατικό γεγονός ισοδυναμεί τότε με ριζική τομή στην ζωή της συγκεκριμένης κοινωνίας[14].

Εν τούτοις, όπως έχει ήδη επισημανθεί στο εισαγωγικό τμήμα αυτής της μελέτης, ο γαλλικός Μάης του '68 ως πολιτικό γεγονός δεν είναι δυνατόν να αναχθεί εντός των ορίων του ανωτέρω ερμηνευτικού σχήματος. Μία πρώτη αιτία θα πρέπει να αναζητηθεί στην απουσία σαφώς διακριτών κοινωνικών τάξεων με αντιθετικούς προσανατολισμούς

και στόχους· η γαλλική κοινωνική πραγματικότητα του τέλους της δεκαετίας του 1960 διαφοροποιείται πλήρως από την αντίστοιχη της Ρωσίας των αρχών του αιώνα[15]. Κατά δεύτερον πρέπει να αναφερθεί ότι η ιδιομορφία της μορφολογίας του Μάη (απουσία οργανωμένου κινήματος και ενός a priori διαμορφωμένου πολιτικού σχεδίου) δημιουργεί ένα καινούργιο τύπο επαναστατικού γεγονότος στο οποίο είναι δυνατόν να αποδοθεί ο χαρακτηρισμός "εύθυμη επανάσταση"[16]. Το ουσιαστικώτερο όμως στοιχείο το οποίο αποστασιοποιεί τον Μάη από το ανωτέρω τυπολογικό σχήμα αποτελεί η υποβάθμιση του ρόλου του επαναστατικού κόμματος (P.C) στην κατεύθυνση των γεγονότων· παράλληλα, μία νέα επαναστατική δύναμη, η νεολαία, αναλαμβάνει να δημιουργήσει τις προϋποθέσεις μιας συνολικής αμφισβήτησης των θεσμών ως πρωτοπορεία (avant-garde) ενός ευρύτερου κινήματος κριτικής[17].

Το θέμα των δυνατοτήτων για ένα ευρύτερο μετασχηματισμό της κοινωνίας τίθεται, όπως έχουμε διαπιστώσει σε προγενέστερες αναφορές, σε εντελώς διαφορετική βάση στα πλαίσια αναλύσεων οι οποίες υιοθετούν την προοπτική των πρωταγωνιστών του Μάη κατά την ερμηνεία των γεγονότων (Castoriadis, Leffort, Morin). Η ιδιαιτερότητα των ανωτέρω συνεισφορών για το είδος και την μορφή του κοινωνικού μετασχηματισμού ευρίσκεται στην αναθεώρηση του όλου προβλήματος της κοινωνικής αλλαγής. Για την πραγματικότητα των σύγχρονων κοινωνιών του προηγμένου καπιταλισμού η εξέγερση του γαλλικού Μάη του 1968 δεν είναι δυνατόν να κατανοηθεί στα όρια του σχήματος το οποίο συνδέει άμεσα το γεγονός της επανάστασης με την αντικατάσταση της κυριαρχίας μίας κοινωνικής τάξης από μία άλλη· αντίθετα η κοινωνική κριτική προσλαμβάνει την μορφή της αμφισβήτησης και απόρριψης ενός συνόλου αυταρχικών θεσμών και των αντίστοιχων τρόπων επιβολής ποικίλων δυνατοτήτων κυριαρχίας[18].

Οι αναλύσεις του Καστοριάδη και του Lefort δεν αμφισβητούν το εννοιολογικό περιεχόμενο του όρου επανάσταση, αλλά συμβάλλουν στην προσπάθεια επανανοηματοδότησης αυτού του όρου στα πλαίσια της πραγματικότητας των σύγχρονων κοινωνιών του ύστερου καπιταλισμού. Για τον Lefort ο Μάης αποτελεί την πραγμάτωση μιας νέας μορφής επανάστασης η οποία αποκλίνει από την έννοια της επανάστασης, όπως

ακριβώς αυτή η τελευταία έχει διαμορφωθεί εντός της δυτικής πολιτιστικής παράδοσης. Εκείνο το οποίο χρειάζεται να εγκαταλειφθεί είναι η ιδέα μιας αρμονικής κοινωνίας η οποία θα είναι απηλλαγμένη από αντιφάσεις ως σάρκωση του επαναστατικού ονείρου. Η έλευση μιας τέτοιας κοινωνίας συνθέτει τα στοιχεία της δημιουργίας ενός επαναστατικού μύθου ο οποίος συντελεί στον εκφυλισμό της επανάστασης ως αλλαγής του τρόπου του βίου. Η συνήθης επίκληση της έννοιας της επανάστασης προϋποθέτει σε τελευταία ανάλυση αυτήν την κοινότητα της φιλοσοφικής σκέψης, ένα δεδομένο Λόγο, ο οποίος κυριαρχεί εντός του δυτικού πολιτισμού ως ενιαίας πολιτισμικής οντότητας[19].

Με βάση αυτήν την τελευταία διαπίστωση ο δυναμικός οντολογικός προβληματισμός του Καστοριάδη βρίσκει την έκφραση του στο πεδίο του πολιτικού. Κατά τον Καστοριάδη "ο τρόπος κατά τον οποίο το κάθε τι έχει κάθε φορά νόημα, και το νόημα που έχει, εξαρτάται από τον πυρήνα των φαντασιακών σημασιών της συγκεκριμένης κοινωνίας. Ωστόσο αυτή η κάλυψη δεν είναι ποτέ εξασφαλισμένη... αυτό που της διαφεύγει, είναι αυτό τούτο το αίνιγμα του κόσμου, που στέκεται πίσω από τον δημόσιο κοινωνικό κόσμο, σαν προς είναι (à être), δηλ. σαν ανεξάντλητο απόθεμα ετερότητας και σαν ακαταμάχητη πρόκληση σε οποιαδήποτε εγκαθιδρυμένη σημασία. Αυτό που της διαφεύγει επίσης είναι το ίδιο το είναι της κοινωνίας ως θεσμίζουσας κοινωνίας, δηλαδή τελικά ως πηγής και αρχής ετερότητας ή διηνεκούς αυτο-αλλοίωσης"[20]. Η θεσμισμένη κοινωνία επομένως προκύπτει ως αποτέλεσμα της θέσμισης ενός μάγματος κοινωνικών φαντασιακών σημασιών οι οποίες την οργανώνουν στον χώρο και τον χρόνο. Μ'αυτήν την αφετηρία, ο Καστοριάδης διερωτάται:

> "Σε ποιό βαθμό και μέσω τίνος τα άτομα μπορούν να αποδεχθούν τους εαυτούς τους σαν θνητούς, χωρίς θεσμισμένο φαντασιακό αντιστάθμισμα; Σε ποιό βαθμό η σκέψη μπορεί να διατηρήσει συνεκτικές τις απαιτήσεις της ταυτιστικής λογικής, τις ριζωμένες μέσα στο λέγειν και τις απαιτήσεις αυτού που είναι, και που δεν είναι ασφαλώς ταυτιστικό, χωρίς να εκμηδενισθεί η ίδια μέσα στην απλή ασυναρτησία; Σε ποιό βαθμό τέλος, και κυρίως, η κοινωνία μπορεί πραγματικά να αναγνωρίσει μέσα στην θέσμιση της την αυτοδημιουργία της, να αναγνωρισθεί ως θεσμί-

ζουσα, να αυτοθεσμισθεί ρητά και να υπερβεί την αυτοδιαιώνιση του θεσμισμένου, αποδεικνυόμενη ικανή να το αναλάβει και να το μεταβάλλει σύμφωνα με τις δικές της απαιτήσεις..., να αναγνωρισθεί η ίδια ως πηγή της δικής της ετερότητας; -Αυτά είναι ζητήματα, το ζήτημα της επανάστασης,που όχι μόνο ξεπερνούν τα σύνορα του θεωρητικοποιήσιμου, αλλά τοποθετούνται εξ αρχής σ'ένα άλλο πεδίο... (αυτό) της δημιουργικότητας της ιστορίας"[21].

Η νομιμοποίηση του προβλήματος της επανάστασης δεν αναζητά την (αυτο)δικαίωση της στα θεωρητικά γραπτά και τις εργασίες των πολιτικών διανοητών, οι οποίοι κατά τον Καστοριάδη, εισάγουν στοιχεία ετερονομίας στην δυναμική του κοινωνικού. Η υπέρβαση της ετερονομίας αυτής, της αυτοξένωσης της κοινωνίας συνίσταται σ'αυτό

"... (το οποίο) επιδιώκουμε γιατί το θέλουμε και γιατί ξέρουμε ότι και οι άλλοι άνθρωποι το θέλουν, όχι γιατί έτσι είναι οι νόμοι της ιστορίας, τα συμφέροντα του προλεταριάτου ή το πεπρωμένο του είναι - η εγκαθίδρυση μιας ιστορίας όπου η κοινωνία όχι μόνο γνωρίζει τον εαυτό της ως ρητά αυτοθεσμιζόμενο, συνεπάγεται μία ριζική καταστροφή του γνωστού θεσμού της κοινωνίας... που δεν μπορεί να είναι παρά ως θέση/δημιουργία όχι μόνο νέων θεσμών αλλά ενός νέου τρόπου του αυτοθεσμίζεσθαι και μιας νέας σχέσης της κοινωνίας και των ανθρώπων προς την θέσμιση... ένας τέτοιος αυτομετασχηματισμός της ιστορίας δεν είναι αδύνατος· κανείς τόπος - με εξαίρεση τον πλασματικό και τελικά ασυνάρτητο ου τόπο της ταυτιστικής λογικής-οντολογίας- δεν υπάρχει για να σταθεί αυτός που θα διαβεβαίωνε κάτι τέτοιο. Ο αυτομετασχηματισμός της κοινωνίας αφορά στο κοινωνικό - και συνεπώς και πολιτικό με την βαθειά έννοια του όρου- πράττειν των ανθρώπων... Μία ουσιαστική του συνιστώσα είναι το σκεπτόμενο πράττειν και η πολιτική σκέψη, που σκέπτεται την κοινωνία ως αυτοδημιουργούμενη"[22].

Επομένως το πρόβλημα του μετασχηματισμού της κοινωνικής πραγματικότητας δεν αφορά μόνον - στα όρια των αναλύσεων του Καστοριάδη - την αναδιάρθρωση των κοινωνικών σχέσεων αλλά διεισδύει στις βαθύτερες αιτίες του κοινωνικώς πράττειν όπου υποκρύπτεται ένας κόσμος σημασιών.

"η θέσμιση της κοινωνίας είναι κάθε φορά θέσμιση ενός μάγματος κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που μπορούμε και πρέπει να καλέσουμε κόσμο σημασιών.

... η κοινωνία κάνει να υπάρξει ένας κόσμος σημασιών και υπάρχει η ίδια αναφερόμενη σ'ένα τέτοιο κόσμο... Και μόνο αναφορικά προς αυτόν τον κάθε φορά θεσμιζόμενο κόσμο σημασιών μπορούμε να σκεφθούμε το ερώτημα : τι είναι η "ενότητα" και η "ταυτότητα", δηλ. η ecceitas (το τόδε τι) μιας κοινωνίας και τι είναι αυτό που συνέχει μία κοινωνία. Αυτό που συνέχει μία κοινωνία είναι η συνοχή του κόσμου των σημασιών αυτής της κοινωνίας. Αυτό που επιτρέπει να την σκεφθούμε στην ecceitas της, ως αυτή την συγκεκριμένη και όχι ως άλλη κοινωνία, είναι η ιδιαιτερότητα ή η ειδικότητα του κόσμου των σημασιών της ως θέσμιση του συγκεκριμένου μάγματος των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών"[23].

Η συμβολή του Κατοριάδη στο ευρύτατο πρόβλημα των διαστάσεων και του είδους του επαναστατικού προτάγματος συνίσταται στην διασάφηση των αδιεξόδων ενός προβληματισμού στα πλαίσια του οποίου η κοινωνία παρουσιάζεται ως ένα οντολογικό δεδομένο το οποίο παραγνωρίζει την δυναμική των σχέσεων.

Το πρόβλημα της ετερονομίας παραμένει πάντοτε άθικτο ακόμη και από τις προσεγγίσεις εκείνες του κοινωνικού οι οποίες επικαλούνται την χειραφέτηση του ανθρώπου, διότι μεταθέτουν το όραμα για απελευθέρωση σε μία εσχατολογική πραγματικότητα, η έλευση της οποίας είναι απαραίτητο να βεβαιωθεί επιστημονικά[24]. Η οντολογία του μάγματος, δηλ. του κόσμου των σημασιών σημαίνει ότι η ταυτιστική/συνολιστική οργάνωση της κοινωνίας, ως τόπου των σημασιών, είναι παρούσα. Η κοινωνική θέσμιση ως διαδικασία του λέγειν/παριστάνειν/ομιλείν και τεύχειν/πράττειν/δραν (ποιείν) προσδιορίζεται από το κυρίαρχο φαντασιακό στοιχείο, το οποίο όμως διαφοροποιείται σε κάθε κοινωνία. Αυτό το οποίο κατά συνέπεια επιδιώκει η επαναστατική πράξη πρέπει να είναι η μεταβολή στην σχέση μιας κοινωνίας προς την θέσμιση της η οποία θα καθιστά επιτρεπτή και επιθυμητή την απόπειρα διασάφησης των θεμελιωδών σημασιών της κοινωνίας ως προϊουσών διαχρονικά και ως δημιουργημάτων της ίδιας της κοινω-

νίας. Οι συνιστώσες ενός επαναστατικού προτάγματος δεν συνιστούν τμήμα ενός διευρυμένου a priori πολιτικού σχεδίου, αλλ'αποτελούν έκφραση θεμελιωδών αναγκών των ατόμων στην προσπάθεια τους να αυτοκαθορισθούν, να διαχειριστούν εκείνοι τη ζωή τους. Η αυτονομία επομένως κατά τον Καστοριάδη δεν αποτελεί υλοποίηση των προεκτάσεων της σκέψης του πολιτικού στοχαστή ο οποίος την επικαλείται στο όνομα του Ορθού Λόγου, της ισονομίας ή των καθοριστικών αιτιωδών σχέσεων της Ιστορίας[25]. Ειδικώτερα ο Μαρξισμός ως καθολική σύλληψη της ιστορίας και της κοινωνίας θεωρεί ότι η επαναστατική δράση προκύπτει ως συνειδητή στάση του προλεταριάτου το οποίο συνιστά δημιουργική δύναμη στην πορεία της κοινωνικής εξέλιξης. Κατ'αυτόν τον τρόπο όμως ο Μαρξισμός παραμένει δέσμιος ενός a priori τεθέντος πολιτικού προτάγματος, το οποίο επικαλείται την θέση περί εγγενούς ορθολογικότητας της ιστορίας· παράλληλα, ο αγώνας για απελευθέρωση του ανθρώπου βρίσκεται πάντοτε σε συνάρτηση με την χειραφέτηση των συλλογικών υποκειμένων της ιστορίας (κόμμα, τάξη). Ως εκ τούτου η επαναστατική πράξη επιδέχεται ένα οντολογικό προκαθορισμό ουσίας στον βαθμό που αυτή προσδιορίζεται όχι ως δημιουργία (ποίηση) αλλ'ως αποτέλεσμα αναπόφευκτων διαδικασιών (επίγνωση της ταξικής θέσης, συνειδητοποίηση της αποστολής του προλεταριάτου). Στα πλαίσια των ανωτέρω διαπιστώσεων, η διάσταση της αυτονομίας ως απουσίας προκαθορισμών και ως ελευθερίας επιλογών παραθεωρείται, εφόσον η αυτοπραγμάτωση των ανθρώπων καθορίζεται κατ'ουσία από το είναι του συλλογικού υποκειμένου[26].Η αυτοθέσμιση, επίκεντρο των αναλύσεων του Καστοριάδη, σημαίνει την δυνατότητα υπέρβασης των μορφών θεσμισμένης ετερονομίας[27].

Οπως διαφαίνεται εκ των ανωτέρω, ο Μάης του '68 ως πολιτικό και κοινωνικό γεγονός μας θέτει ενώπιον του ευρύτερου προβλήματος της δυνατότητας και των μορφών αμφισβήτησης μιας θεσμικής πραγματικότητας και των αντιστοίχων τρόπων κυριαρχίας τους οποίους αυτή η πραγματικότητα καθιστά υπαρκτούς. Αυτή η διαπίστωση βρίσκεται σ'αντιστοιχία με την εσωτερική εξέλιξη της θεωρίας ως μετατόπισης του προβλήματος της εξουσίας κατά την μελέτη της δυναμικής του πολιτικού στοιχείου[28]. Ομως κατά την γνώμη μας η θεωρητική συνεισφορά στην ανάλυση του πολιτικού ως μελέτης των θεσμών η οποία

υπενθυμίζει αλλά και διασαφεί την συναφή προβληματική του Μάη, είναι εκείνη του γάλλου διανοητή Μισέλ Φουκώ. Οι αναλύσεις του Φουκώ, οι οποίες μας αποκαλύπτουν μία ιδιαίτερη μέθοδο, γνωστή ως γενεαλογία[29], διαφοροποιούνται σημαντικά από μία διανοητική παράδοση η οποία επιζητεί να διερευνήσει είτε την προέλευση της εξουσίας (Ρουσσώ) είτε τις αιτίες της (Μάρξ-Ενγκελς) στα πλαίσια ενός σχήματος (πάλη των τάξεων) στο οποίο η εξουσία θεωρείται ως υπερδομή[30]. Η πολιτική ανατομία διακόπτει αυτήν την παράδοση· δεν επιζητεί να εξηγήσει το νόημα της εξουσίας ή να ερμηνεύσει τη φύση της. Αντίθετα, προσπαθεί να περιγράψει μία πραγματικότητα η οποία ως μη-αναγώγιμη προοπτική διαπερνά το κοινωνικό είναι. Αυτή η θεώρηση της εξουσίας δεν συνεπάγεται μία προσέγγιση στα πλαίσια της οποίας επιχειρείται να προσδιορισθεί η φύση και το περιεχόμενο της εξουσίας ως αυτοτελούς πολιτικής υποστάσεως. Ο Φουκώ αντιπαραθέτει στην έννοια της ουσίας της εξουσίας, την εξουσία ως άσκηση ελέγχου. Κατ'αυτόν τον τρόπο αποδομεί την έννοια της εξουσίας ως ταυτόσημης με το κράτος και τους μηχανισμούς του· αυτό ισοδυναμεί με αντικατάσταση του προβλήματος εννοιολογικού καθορισμού του φαινομένου της εξουσίας από την περιγραφή της δυναμικής των σχέσεων εξουσίας και των εστιών τις οποίες συγκροτεί η διαπλοκή αυτών των σχέσεων. Η κατανόηση αυτής της δυναμικής των σχέσεων εξουσίας αντικαθιστά προγενέστερες θέσεις άλλων πολιτικών στοχαστών οι οποίοι είχαν περιοριστεί στην κατασταλτική και απαγορευτική όψη της εξουσίας. Η πολιτική ανατομία αντίθετα, αναγνωρίζοντας στην εξουσία την παραγωγική της διάσταση, καθίσταται πολιτική οικονομία με την έννοια της ανάλυσης των τρόπων παραγωγής της εξουσίας. Παράλληλα όμως αποτελεί και πολιτική οικονομία του σώματος, στο μέτρο που τα αποτελέσματα της εξουσίας εμφανίζονται μέσω των τρόπων ελέγχου των προσωπικών διαστάσεων της ζωής ως παραγωγή ψυχών και σωμάτων, ιδεών, γνώσης. Η συνεχής παραγωγή αποτελεί την διηνεκή προστακτική της εξουσίας[31].

Αυτή η απόρριψη από τον Φουκώ μιας νομικής εκδοχής της εξουσίας - στοιχείο το οποίο συνιστά την πρωτοτυπία των αναλύσεων ττου ως θεωρήσεων του πολιτικού πεδίου- βρίσκει την καταγωγή της στο έργο του Νίτσε. Σύμφωνα με τον μεγάλο γερμανό φιλόσοφο του 19ου

αιώνα, το δίκαιο και συνακόλουθα η εξουσία ως δικαιακό σύστημα αποτελούν μία από τις κοινωνικές-πολιτιστικές μορφές διατήρησης μιας εύθραυστης ισορροπίας: αυτής η οποία προκύπτει από την έκβαση της σύγκρουσης των θελήσεων για δύναμη και η οποία ευνοεί τα προνομιούχα κοινωνικά στρώματα,αυτούς που ο Νίτσε αποκαλεί δυνατούς[32]. Ο Φουκώ επηρεασμένος από την νιτσεϊκή φιλοσοφία της ζωής[33],διαφοροποείται από την προηγούμενη διανοητική παράδοση, τόσο την αστική όσο και την μαρξιστική. Αυτό το οποίο επιχειρεί ο Φουκώ είναι η αποφυγή αναγωγής του προβλήματος της εξουσίας στα όρια ενός σχήματος στο οποίο κυριαρχεί μία αντιθετική σχέση (κυρίαρχη/κυριαρχούμενη τάξη), διότι αυτό είναι εξωτερικό ως προς την πραγματική μορφολογία των σχέσεων εξουσίας. Κατά τον Φουκώ δεν υπάρχει μία μοναδική σχέση εξουσίας· αντίθετα υπάρχει η πραγματικότητα της εγγραφής στο κοινωνικό σώμα ενός πλήθους σχέσεων εξουσίας οι οποίες δεν είναι αναγώγιμες στο ανωτέρω μαρξιστικό σχήμα, ούτε προϋποθέτουν μία οντολογική αρχή. Οι σχέσεις εξουσίας δεν συνιστούν μία ολότητα- υπερβαίνεται έτσι κάθε αδυναμία μιας συνολιστικής- ταυτιστικής λογικής[34]. Αντίθετα είναι εγγενείς σ'όλους τους τύπους κοινωνικών σχέσεων, οι οποίοι όμως δεν αξιολογούνται ως υπερδομή· οι σχέσεις εξουσίας συνιστούν κάθε μορφή κοινωνικής δραστηριότητας υπό την έννοια ότι η νιτσεϊκή θέληση για δύναμη συγκροτεί κάθε εκδήλωση του κοινωνικού. Διαγράφεται πλέον ένα διάγραμμα μικροφυσικής της εξουσίας, στα πλαίσια του οποίου αποκλείεται κάθε a priori θεμελίωση της εξουσίας, κάθε αναζήτηση αρχής, κάθε δυνατότητα ταύτισης της εξουσίας με την κυριαρχία ως εκμετάλλευση. Η εξουσία συνθέτει το άλφα και το ωμέγα, κάθε πτυχής της κοινωνικο-ιστορικής πραγματικότητας[35].

β) Ο ορθολογισμός της εξουσίας : Παράδοση, επικαιρότητα, διαστάσεις και συνέπειες ενός συγχρόνου πολιτικού φαινομένου.

Ο όρος ορθολογισμός συναντάται ευρύτατα στον χώρο της φιλοσοφίας ως έκφραση των δυνατοτήτων του ορθού λόγου[36]. Εν τούτοις προσλαμβάνει μία ευρύτερη διάσταση στα όρια μιας γλωσσικής σημαντικής σύμφωνα με την οποία μία συγκεκριμένη στάση ζωής, δηλ. μία

συγκεκριμένη σχέση με τον κόσμο και την κοινωνία. Αυτό το νοηματικό περιεχόμενο λειτουργεί ως έκφραση μιας κοινωνικής σημαντικής η οποία χαρακτηρίζει τον δυτικο-ευρωπαϊκό βίο ως ενιαία πολιτισμική παράδοση, συνέχεια της πνευματικής δημιουργίας της εποχής του Διαφωτισμού (Aufklärung, Enlightenment)[37].

Κατ'αυτόν τον τρόπο ανακύπτει το πρόβλημα μιας κοινωνιολογικής ερμηνείας του ορθολογισμού ως φαινομένου της κοινωνικής και πολιτικής ζωής· αφετηρία για μία κατανόηση των διαστάσεων του προβλήματος αποτελούν τα γραπτά των Μαξ Βέμπερ και Γιούργκεν Χάμπερμας[38]. Παράλληλα, πρέπει να σημειωθεί ότι η συζήτηση για την ορθολογικοποίηση της κοινωνικής ζωής εντάσσεται στα πλαίσια της σύγχρονης διερώτησης για τις δυνατότητες του λόγου, την επανεξέταση της παράδοσης του Διαφωτισμού και την προβληματική αναφορικά με την παρουσία μιας μετα-μοντέρνας κατάστασης[39].

Η αναζήτηση εν τούτοις σημείου εκκίνησης οδηγεί στις αναλύσεις του Βέμπερ· ο Βέμπερ επιχειρεί μία ιδεοτυπική ανακατασκευή της ανάπτυξης του δυτικού ορθολογισμού, κατά την οποία ο πολιτισμικός εξορθολογισμός παρουσιάζεται ως η κεντρική διάσταση ορθολογικοποίησης όλης της ζωής[40]. Ο Χάμπερμας ερμηνεύοντας την βεμπεριανή θεωρία ορθολογικοποίησης[41], διακρίνει τρία επίπεδα εκδήλωσης του δυτικού ορθολογισμού :

(α) ένα πρώτο επίπεδο, το τεχνικο-οικονομικό στο οποίο η εποχή της νεωτερικότητας εκδηλώνεται ως εξειδίκευση της καπιταλιστικής οικονομίας και ανάπτυξη του σύγχρονου κράτους. Αυτά τα θέματα, τα οποία συνιστούν αντικείμενο μελέτης για τον Βέμπερ στο έργο του "Οικονομία και κοινωνία" συνιστούν τις πτυχές της ορθολογικοποίησης της κοινωνίας. Αυτή η τελευταία αποτελεί για τον Βέμπερ αντικείμενο προς εξήγηση. Εν τούτοις το φαινόμενο της ορθολογικοποίησης προσλαμβάνει ευρύτερη διάσταση, εφ'όσον επεκτείνεται και στους τομείς του πολιτισμού και της προσωπικότητας- ως διακριτές διαδικασίες ορθολογικοποίησης εντός των ορίων του δυτικού ορθολογισμού[42].

(β) ένα δεύτερο επίπεδο, το οποίο συνιστά την εμφάνιση ενός πολιτισμικού εξορθολογισμού· κατά τον Βέμπερ η πολιτιστική νεωτερικότητα χαρακτηρίζεται "ως διαχωρισμός ενός αυθύπαρκτου λόγου σε

τρεις αυτόνομες σφαίρες- επιστήμη, ηθική και τέχνη- των οποίων η ενότητα συλλαμβάνεται με μία ιδιαίτερη προσέγγιση η οποία φθάνει έως τη βάση τους"[43]. Το πρόγραμμα της νεωτερικότητας, όπως έχει διατυπωθεί ήδη κατά τον 18ο αιώνα από τους φιλοσόφους του Διαφωτισμού, συνίσταται στην ανάπτυξη μιας αντικειμενικής επιστήμης, μιας οικουμενικής ηθικής και μιας αυτόνομης τέχνης : τα παραδοσιακά πλέον προβλήματα δεν προσεγγίζονται στην ολότητα τους εντός των θρησκευτικών και μεταφυσικών θεωριών, αλλ'αντίθετα αυτονομούνται ως γνωστικά, ηθικά ή αισθητικά ζητήματα. Η αλήθεια, η ορθότητα των κανόνων και το ωραίο προσεγγίζονται στα πλαίσια της επιστημονικής αναζήτησης, της ηθικής ως συστήματος κανόνων και της τέχνης ως αντίστοιχα αυτόνομων σφαιρών αξιών[44]. Κατ'αυτόν τον τρόπο σχηματίζεται μία εσωτερική ιστορία των επιστημονικών θεωριών, των ηθικών προβλημάτων και των κανόνων δικαίου, και των καλλιτεχνικών αναζητήσεων, δηλ. μία πνευματική δημιουργία η οποία όμως στερείται ευρύτερης κοινωνικής διάστασης. Η κοινωνική δυναμική των ανωτέρω δραστηριοτήτων- γνωστικών, ηθικών, αισθητικών- περιορίζεται στα όρια αντιστοίχων εξειδικευμένων κοινοτήτων (επιστημονικών, νομικών, καλλιτεχνικών)[45].

(γ) Η τρίτη διάσταση του προβλήματος αφορά την λεγόμενη "μεθοδική διαγωγή ζωής". Ο Βέμπερ αποδίδει στην προτεσταντική ηθική ουσιαστική σημασία για την εμφάνιση του καπιταλισμού· όμως αυτή η ηθική ως στάση ζωής ουδόλως εξαντλεί το φάσμα των παραγόντων οι οποίοι συνετέλεσαν στην ανάπτυξη του καπιταλισμού. Ο Βέμπερ μελετώντας την κανονιστική διάσταση και τον σύνολο προσανατολισμό αυτής της στάσης ζωής (η οποία υπαγορεύεται από τα αξιώματα της προτεσταντικής ηθικής) ανακαλύπτει τα βασικά χαρακτηριστικά μιας οικουμενικής ηθικής ως συνόλου αναμφισβήτητων πεποιθήσεων (éthique de la conviction) η οποία απορρέπει από την θρησκευτική πίστη και διέπεται από αριθμό ρυθμιστικών κανόνων[46]. Σε ένα πρώτο στάδιο η ηθική ορθολογικοποίηση μεταφέρεται από το επίπεδο της κουλτούρας στο επίπεδο της προσωπικότητας· η κύρια μορφή εκδήλωσης αυτής της μεταβολής στο σύστημα της προσωπικότητας είναι η ιδέα μιας κλήσης σε προσωπικό επίπεδο ως ηθική προτροπή (la vocation, Berufsgendanken). Η προτεσταντική ηθική ως ηθικός ορθολογισμός παρέχει τα

θεμέλια μιας γνωστικής-εργαλειακής (cognitive-instrumentale) στάσης αναφορικά με τις ενδοκοσμικές υποθέσεις· κατ'αυτόν τον τρόπο διαχέεται ως στάση ζωής στις κοινωνικές διαντιδράσεις (interactions sociales) και σ'όλο το φάσμα των κοινωνικο-οικονομικών σχέσεων. Ο νομικός ορθολογισμός αυτής της σχέσης με τον κόσμο διαπερνά κάθε αξιολογική διάσταση της ζωής και επηρεάζει τις σφαίρες των επαγγελματικών σχέσεων (Berufssphäre). Εδώ παρουσιάζεται μία θεμελιώδης αντίφαση : η αισθητική έκφραση αυτής της ορθολογικοποιημένης κουλτούρας προκαλεί προσωπικές αναζητήσεις οι οποίες βασίζονται σε διαφορετικά προσανατολισμένες επιδιώξεις και άλλα συστήματα αξιών τα οποία παρεκκλίνουν από την μεθοδική χειραγώγηση της ζωής[47].

Σε εισαγωγικό δοκίμιο των μελετών του στον χώρο της κοινωνιολογίας της θρησκείας(Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie), ο Βέμπερ επισημαίνει ένα σύνολο παραγόντων[48] οι οποίοι περιγράφουν με ακρίβεια αυτή την νέα στάση ζωής (ο Βέμπερ εντοπίζει αυτήν την στάση στην συμπεριφορά των καλβινιστών, των πιετιστών και των σεκτών οι οποίες απορρέουν από τα κινήματα των βαπτιστών). Ορίζεται πλέον ένα φάσμα μεταβολών στον χώρο της κοινωνικής ζωής, καθοριστικό για την εμφάνιση μοντέρνων δομών συνείδησης το οποίο περιγράφεται ως :

- ριζική απόρριψη των μαγικών δυνατοτήτων και μορφών αναζήτησης της σωτηρία, δηλ. κατ'ουσίαν απομυθοποίηση (désenchantement) της θρησκείας.

- ουσιαστική απομόνωση του πιστού εντός μιας σωτηριολογικής κοινότητας

- επίκληση της ιδέας ενός εγκόσμιου προορισμού (vocation) στα όρια του οποίου ο πιστός αναδεικνύεται σε όργανο του Θεού καθώς εκπληρώνει με συνέπεια τα επαγγελματικά του καθήκοντα

- μετασχηματισμός της ιουδαιοχριστιανικής άρνησης του κόσμου[49] σε ένα είδος εγκόσμιου ασκητισμού, στα πλαίσια του οποίου η εξωτερική επαγγελματική επιτυχία αντιπροσωπεύει μία δεδομένη εύνοια από τον Θεό, δηλ. συνιστά a priori αναγνώριση μιας εσχατολογικής σωτηρίας

- τελικά η αυστηρότητα μιας μεθοδικής διαγωγής ζωής αποκαλύ-

πτει ένα ευρύτερο σύστημα ρυθμιστικών κανόνων και συντελεί στην ανάπτυξη ενός αυτόνομου εγώ· παράλληλα, αυτό το πνεύμα διαπερνά όλες τις σφαίρες της ζωής ως αυτο-επιβεβαίωση της σωτηρίας του πιστού.

Η σημασία των ανωτέρω διαπιστώσεων για την ανάδυση της εκκοσμικευμένης, ορθολογικής εικόνας του κόσμου σχολιάζεται ευρύτατα από τον Χάμπερμας στην "θεωρία της επικοινωνιακής δράσης" (Théorie des Kommunikativen Handelns)· εκείνο το σημείο το οποίο πρέπει να τονισθεί ιδιαίτερα είναι ότι η πορεία ορθολογικοποίησης της επιστήμης, της ηθικής και της σχέσης ως αυτόνομων σφαιρών αξιών και διακριτών δραστηριοτήτων εκτείνεται μεταξύ του XVI και XVIIIαιώνα. Παράλληλα κατά την ίδια εποχή εμφανίζονται οι πρώτες τάσεις πολιτικού ορθολογισμού[50], ο οποίος κορυφώνεται ιδίως τον 18ο αιώνα με το πρόγραμμα του Διαφωτισμού και την πολιτική σκέψη για τα δικαιώματα του ανθρώπου[51]. Οι καινούργιες αξίες οι οποίες αναδύονται σε συνάρτηση με την πολιτική ζωή του ανθρώπου μπορούν να ορισθούν, εντελώς επιγραμματικά, ως (α) πίστη στις δυνατότητες του Λόγου και της κριτικής σκέψης (β) πίστη στις δυνατότητες του ανθρώπου ως ελλόγου όντος (γ) ανακάλυψη της ιστορικής διάστασης του ανθρώπου (δ) ανάπτυξη μιας προβληματικής για την θέση του ανθρώπου ως πολίτη ως γέννηση μιας νέας έννοιας (citoyenneté) και κυρίως (ε) η εφεύρεση της ελευθερίας ως μη-υπερβατικής έννοιας σε συνάφεια με την άνοδο ενός ρεύματος ατομικισμού ως έκφρασης της αξίας των ατομικών ελευθεριών. Κατ'αυτόν τον τρόπο δημιουργείται μία νέα συμμαχία ανάμεσα στον Λόγο και την πολιτική, η οποία παρουσιάζεται ως αποδέσμευση του Λόγου από τις απαιτήσεις μιας δεσποτικής εξουσίας (απολυταρχία, absolutisme), στην υπηρεσία της ατομικής ελευθερίας ως αναφαίρετου δικαιώματος της ανθρώπινης ύπαρξης[52].

Αυτή η πρωταρχική έκρηξη αισιοδοξίας η οποία κορυφώθηκε τον αιώνα των Φώτων (le siècle des Lumières) φαίνεται ότι υπεχώρησε σταδιακά με την μεγάλη καμπή της επαναστατικής σκέψης του 19ου αιώνα (Μαρξ, Φρόϋντ, Νίτσε). Εν τούτοις κάποιες δυνατότητες τελικής αποκατάστασης διασώζονται στην μαρξική σκέψη με την μορφή της εσχατολογικής δικίωσης του προλεταριάτου. Αντίθετα, ο μηδενισμός και η απαισιοδοξία κυριαρχούν στην σκέψη του Νίτσε και του Φρόϋντ

αντίστοιχα[53] - στα όρια ενός σχετικισμού ο οποίος αποδυναμώνει την κυριαρχία του Λόγου ως ratio, δηλ. της σίγουρης κατοχής της αλήθειας. Ανακύπτει επομένως το πρόβλημα της διαπίστωσης μιας δεδομένης παθολογίας εντός του προγράμματος του Διαφωτισμού. Αλλωστε αυτό το σημείο εντοπίζεται σ'όλες τις κριτικές του Λόγου που έχουν διατυπωθεί ως σήμερα[54]- είτε πρόκειται για την διατύπωση της "καταστροφής του Λόγου" (la destruction de la raison)από τον Λούκατς, είτε για την "διαλεκτική του Διαφωτισμού" των Αντόρνο και Χορκχάϊμερ, είτε για την Αντορνική "αρνητική διαλεκτική", είτε για την "κριτική του εργαλειακού Λόγου" του Χορχάϊμερ, είτε τέλος για τον "Μονοδιάστατο άνθρωπο" στον Μαρκούζε. Κοινό σημείο όλων των ανωτέρω προσεγγίσεων του πολιτικού αποτελεί η αδυναμία του Λόγου να αποτελέσει μέσο αληθινής απελευθέρωσης του ανθρώπου. Η ιδέα της απελευθέρωσης και χειραφέτησης του ανθρώπου η οποία απετέλεσε τον στόχο του προγράμματος του Διαφωτισμού- παραχωρεί την θέση της σ'ένα κόσμο ο οποίος δεν αποτελεί "το βασίλειο της ελευθερίας" αλλά τον κόσμο της πραγμοποίησης και της αυτονομημένης ορθολογικότητας,. Το πρόβλημα της έκπτωσης των ανθρώπινων κοινωνικών σχέσεων σε σχέσεις αντικειμενικοποιημένες συνδέεται άμεσα με την αναγόρευση του ανθρώπου σε αυτόνομο, γνωστικό υποκείμενο το οποίο υποτάσσει την δυναμική των σχέσεων στο όνομα μιας εργαλειακής ορθολογικότητας[55]. Καθώς επισημαίνει ο Θόδωρος Γεωργίου στην εισαγωγή της ελληνικής έκδοσης του έργου του Λυοτάρ "Η μετα-μοντέρνα κατάσταση", η επικράτηση μιας παρόμοιας γνωστικής σχέσης ανθρώπου-κόσμου οδηγεί σε μαρασμό τις άλλες δημιουργικές ικανότητες του ανθρώπου, είτε πρόκειται για την φαντασία (Einbildungskraft) είτε για την κριτική ικανότητα (Urteilskraft). Κοινό σημείο επομένως όλων των ανωτέρω κριτικών του Λόγου αποτελεί η θέση του ως ταυτοποιητικού μηχανισμού, ως γνωστικής στρατηγικής η οποία υποτάσσει κάθε δημιουργικότητα προς όφελος της λογικής της αποτελεσματικότητας ή της αντικειμενικότητας. Παράλληλα, η απαίτηση του Λόγου για καθολικότητα, δηλ. για αποκλειστική ρύθμιση των προβλημάτων του ανθρώπου, καταδικάζει σε ανυπαρξία κάθε μη ελεγχόμενο στοιχείο : εκείνο που δεν είναι απεικονίσιμο (Λυοτάρ), το μη-ταυτό (Αντόρνο),

το άσκεπτο (Φουκώ)[56].

Στο χώρο της πολιτικής, οι επιπτώσεις της κυριαρχίας του Λόγου καθίστανται, για όλη την σχολή της Φραγκφούρτης,καταλυτικές: αυταρχικά πολιτικά καθεστώτα και γενίκευση ενός κλίματος παραλογισμού (Χορκχάϊμερ, Αντόρνο)· διαστροφή του ανθρώπου ως αποτέλεσμα της επικράτησης μοντέλων πολιτικής κυριαρχίας (Αντόρνο), ουδετεροποίηση του Λόγου (εργαλειακότητα) με αποτέλεσμα την αυτο-αγόρευση του σε όργανο του υπάρχοντος παραγωγικού μηχανισμού. Ειδικώτερα ο Χορκχάϊμερ επισημαίνει τους κινδύνους από την διάσπαση της ενότητας μεταξύ του υποστασιακού και λειτουργικού Λόγου, γεγονός το οποίο οδηγεί στον θρίαμβο της θετικιστικής συνείδησης. Η περιγραφή της έκπτωσης του Λόγου σε εργαλείο της πολιτικής εξουσίας γίνεται εντονώτερη στον Μαρκούζε· η τεχνολογική ορθολογικότητα σταθεροποιεί τις υπάρχουσες σχέσεις εξουσίας, ενώ συμπληρωματικά εγκαθιδρύεται ένα πρότυπο ζωής το οποίο αναιρεί την ελευθερία του ατόμου και γενικεύει τον εξουσιαστικό καταναγκασμό. Η κυριαρχία ως "τρόπος του είναι" μιας ολοκληρωτικά ορθολογικής κοινωνίας νομιμοποιείται από τον τεχνολογικό λόγο, ο οποίος εξορθολογίζει την λογική της ετερονομίας. Στα πλαίσια αυτά, η ανθρώπινη προσπάθεια για χειραφέτηση εξουδετερώνεται από ένα ευρύ φάσμα προκαθορισμένων δυνατοτήτων επιλογής[57]. Ο ορθολογισμός της εξουσίας οδηγεί στην θεοποίηση της λογικής της κυριαρχίας, η οποία ασκείται πλέον όχι από διακριτά υποκείμενα (όπως στην εγελιανή διαλεκτική του κυρίου και του δούλου) αλλά από ένα απρόσωπο σύστημα κοινωνικής οργάνωσης το οποίο αυτο-αναπαράγεται προσφέροντας αδιάκοπη ικανοποίηση των τεχνητά δημιουργημένων αναγκών. Εάν προσπαθήσουμε να προσδιορίσουμε τα βασικά χαρακτηριστικά του ορθολογισμού της πολιτικής εξουσίας υπό την μορφή επιγραμματικών πιστοποιήσεων, τότε διακρίνουμε τα ακόλουθα επίπεδα συγκρότησης του προβλήματος

(α) αναφορά στις αρχές της λειτουργίας της πολιτικής πράξης ως

- καθορισμός και επαρκής αιτιολόγηση των στόχων της πολιτικής δράσης
- υιοθέτηση κριτηρίων αξιολόγησης των δεδομένων
- προσπάθεια για την μέγιστη αποτελεσματικότητα καθώς και την

εύρυθμη λειτουργία των δομών, δηλ. μεθοδική αναφορά ως προς τον τελικό σκοπό

- εξασφάλιση της επιδιωκόμενης επιτυχίας ενός προγράμματος ως συμφωνία μεταξύ μέσων και στόχων

(β) ανατομία του πολιτικού συστήματος ως διεπόμενου από :

- φαινόμενα αυτονόμησης των θεσμών εις βάρος της κοινωνικής λειτουργικότητας τους

- την δημιουργία ενός άρτια οργανωμένου συστήματος γραφειοκρατίας

- την λειτουργία και επάνδρωση ενός αποτελεσματικού συστήματος ελέγχου των ατομικών και συλλογικών δραστηριοτήτων· υιοθέτηση επιστημονικών μεθόδων άσκησης της πολιτικής εξουσίας

- την εμπορευματοποίηση της πολιτικής[58] ως λειτουργίας η οποία διέπεται από τους νόμους του πολιτικού μάρκετινγκ· αποκλεισμός της προσωπικής σχέσης ως συνέπεια της δυσλειτουργίας των συμμετοχικών μορφών στα διάφορα επίπεδα λήψης των αποφάσεων.

Ολες οι ανωτέρω επισημάνσεις δεν έχουν ως συνέπεια την εγκατάλειψη του Λόγο ως μέσου βελτίωσης των ανθρωπίνων σχέσεων, αλλά την άρνηση μιας δεδομένης κυριαρχίας του Λόγου η οποία καθίσταται συνώνυμη της λεγόμενης "τρομοκρατίας του όλου"[59]. Πράγματι, στις φιλοσοφικές συζητήσεις της τελευταίας δεκαετίας διακρίνουμε απόψεις οι οποίες δίνουν ιδιαίτερη βαρύτητα στην επικοινωνιακή πτυχή του Λόγου (raison communicationnelle). Εκπρόσωποι αυτής της τάσης θεωρούνται οι Jürgen Habermas και Karl-Otto Apel[60].
Σύμφωνα με την κατεύθυνση αυτή, το πρόγραμμα της νεωτερικότητας χρειάζεται να βελτιωθεί σημαντικά χωρίς να χαθεί η εμπιστοσύνη στις δυνατότητες του Λόγου. Βεβαίως, υπάρχει και η δεύτερη επιλογή, η οποία προτείνεται από τον γάλλο φιλόσοφο Ζαν-φρανσουά Λυοτάρ στο σημαντικό έργο του "Η μεταμοντέρνα κατάσταση" στα πλαίσια της οποίας τονίζεται ότι τα αρχικά δεδομένα του προβλήματος έχουν ανατραπεί θεμελιακά υπό την πίεση των σύγχρονων τεχνολογικών εξελίξεων ώστε μόνο μία απομάκρυνση από τον φορμαλισμό του Λόγου μπορεί να αποδεσμεύσει τις άλλες δημιουργικές ικανότητες του ανθρώπου.

Χωρίς να εισέλθουμε περισσότερο στις δυνατές όψεις ενός προβλήματος το οποίο απασχολεί την σύγχρονη φιλοσοφική διερώτηση, θα αναφερθούμε σε ωρισμένες θέσεις του Χάμπερμας, όπως διατυπώνονται στα πρώϊμα κυρίως έργα του[61], αναφορικά με τον ορθολογισμό της εξουσίας ως λογική της κυριαρχίας. Προς τον σκοπό αυτό διακρίνουμε δύο βασικές πτυχές του προβλήματος (α) ως προς τον τρόπο της άσκησης της πολιτικής εξουσίας (β) ως προς την μορφή παραγωγής και νομιμοποίησης της.

(α) *η άσκηση της πολιτικής εξουσίας* δεν είναι, κατά τον Χάμπερμας, ταυτόσημη με την διαχείριση εκείνη της εξουσίας η οποία προκύπτει ως απόρροια της κοινωνικής συναίνεσης. Η σύγχρονη άσκηση εξουσίας επομένως δεν ανάγεται σε μία συναινετική διαδικασία στα πλαίσια της οποίας θα ήταν δυνατή η νομιμοποίηση της ως έκφραση ενός κανόνα δικαίου· αυτή η προσφυγή στον Λόγο θα απέκλειε την παρουσία κάθε δογματικής ή αυταρχικής παράδοσης. Στο έργο του με τίτλο "Δομικός μετασχηματισμός της δημόσιας σφαίρας" (Strukturwandel der Oeffentlichkeit, 1962) ο Χάμπερμας επισημαίνει ένα σύνολο από παράγοντες οι οποίοι συντελούν σε μία απολιτικοποίηση του δημόσιου χώρου : η εμπορικοποίηση των μέσων ενημέρωσης, η αύξηση της κρατικής παρέμβασης στην οικονομία, η μεγένθυση των επιχειρήσεων και η συγκέντρωση της οικονομικής δύναμης σε περιορισμένο αριθμό μονάδων και τέλος η αυξανόμενη επιρροή της επιστήμης και της τεχνολογίας. Η επιρροή στην διαμόρφωση της κοινής γνώμης καθίσταται το επίκεντρο ενός διακριτικού συστήματος πολιτικού ελέγχου· κατ'αυτόν τον τρόπο τεχνοκρατική συνείδηση και χειραγώγηση του ατόμου καθίστανται πλέον ταυτόσημες[62].

Αυτό καθίσταται προφανές με την υπενθύμιση ότι, για τον Χαμπερμας, το πολιτικό στοιχείο εγγράφεται στα πλαίσια μιας ορθολογικής ετερογένειας. Η απουσία ομοιογένειας ερμηνεύεται ως μη-αναγωγή της πολιτικής ορθολογικότητας σε μία μοναδική λογική της πολιτικής δράσης : πράγματι η ηθική-επικοινωνιακή ορθολογικότητα (morale communicationnelle) συνυπάρχει με την εργαλειακή-στρατηγική μορφή ορθολογικότητας (instrumentale-stratégique). Στο έργο του "Γνώση και Ενδιαφέρον"(Erkenntnis und Interesse, 1968) ο Χάμπερμας εισάγει την διάκριση ανάμεσα σε δύο διαφορετικά ενδιαφέροντα του

Λόγου : ένα τεχνικό ενδιαφέρον (αναφορικά προς την πρόβλεψη και τον έλεγχο αντικειμενικοποιημένων διαδικασιών) και ένα πρακτικό ενδιαφέρον (εν σχέσει προς την ανεμπόδιστη επικοινωνία της καθημερινής γλώσσας). Η διάκριση αυτή δεν είναι αυθαίρετη: σε καθαρά κοινωνιολογικό επίπεδο αντιπροσωπεύει τον βαθμό στον οποίο οι κοινωνικο-πολιτικοί θεσμοί προάγουν τον τεχνικό έλεγχο (ως μορφή πολιτικού ελέγχου) ή την κοινωνική ολοκλήρωση. Μ'αυτή την επισήμανση, μπορούμε να δεχθούμε ότι το πολιτικό στοιχείο συνιστά ένα διαλεκτικό τόπο, ο οποίος τελικά αποκαλύπτει την αντινομία και την σύγκριση αυτών των δύο ενδιαφερόντων. Επομένως δεν είναι πλέον δύσκολο να αντιληφθούμε την ακόλουθη, ουσιαστική διάσταση της χαμπερμασιανής σκέψης εν σχέσει με την λογική του πολιτικού στοιχείου : αυτή η οποία ενδέχεται την λογική της κυριαρχίας ως επιβολή μιας αυταπάτης ή ψευδαίσθησης, αναιρετικής της ανθρώπινης ελευθερίας ως κατ'αλήθειαν τρόπου ύπαρξης[63].

(β) η διαδικασία νομιμοποίησης της εξουσίας δεν συνδέεται άμεσα με την έκφραση της κοινής απόφανσης. Σ'αυτό το σημείο όπου - εκδηλώνεται μία κρίση νομιμοποίησης- ο Χάμπερμας διαφοροποιείται σημαντικά από τις θέσεις άλλων πολιτικών διανοητών (π.χ. Χάννα Αρεντ) : η πολιτική κυριαρχία (domination politique) κατά την Αρεντ διαρκεί παρά μόνο όσο αναγνωρίζεται ως νόμιμη· αυτό όμως διαψεύδεται από μία εμπειρία η οποία μας διδάσκει ότι οι σχέσεις εξουσίας οι οποίες σταθεροποιούνται ως προϊόν πολιτικής κυριαρχίας δεν εκφράζουν, παρά μόνο σε σπάνιες περιπτώσεις, κοινωνική συναίνεση[64].

Επομένως είναι δυνατόν να συμπεράνουμε ότι η ύπαρξη κυριαρχίας έχει ως προϋπόθεση την δυνατότητα αναγνώρισης της νομιμότητας της : αυτή η τελευταία όμως παρουσιάζεται ως ανεξάρτητη από την ελεύθερη θέληση των κοινωνών, καθώς αυτή υλοποιείται στις διαδικασίες κοινωνικής συναίνεσης. Ο Χάμπερμας αίρει αυτήν την αντίφαση εισάγοντας τον όρο "δομική βία" (violence structurelle). Δεν πρόκειται βεβαίως για άσκηση κατασταλτικών μεθόδων, αλλά για μία ιδιαιτερότητα της λειτουργίας των πολιτικών θεσμών (και όχι μόνον αυτών). Κατ'ουσίαν πρόκειται για μία ανωμαλία η οποία αχρηστεύει τις επικοινωνιακές δυνατότητες βάσει των οποίων σχηματίζο-

νται και οι πεποιθήσεις οι οποίες ασκούν μία νομιμοποιητική αποτελεσματικότητα. Ανακύπτει πλέον η παρουσία ενός εσωτερικού καταναγκασμού ο οποίος αποσχηματοποιεί την επικοινωνία ως σχέση· ο ορθολογισμός της εξουσίας αποκλείει μία επικοινωνιακή λογική συμβιβαστή με την πολιτική κυριαρχία παρά μόνο αν αυτή η επικοινωνία εκληφθεί ως ψευδαίσθηση. Η λογική αυτής της αυταπάτης βρίσκεται σε συνάρτηση με την ιδεολογική λειτουργία του θεσμού : η ψευδαίσθηση εντοπίζεται στο επίπεδο της γλώσσας και της κοινωνικής σχέσης : σ'αριστοτελικούς όρους εμφναίζεται στο χώρο των κοινωνικών πρακτικών (πράξις) και όχι στο πεδίο της εργασίας ως τεχνικής (ποίησις)[65]. Παράλληλα, το πρόβλημα επιτείνεται και με την λεγόμενη "επιστημονικοποίηση της πολιτικής"[66] δηλ. την μετάβαση από ένα αρχικό φιλόσοφο λόγο στην γένεση και παρουσία εξειδικευμένων κοινωνικών επιστημών στα όρια των οποίων οι αποφάνσεις των ειδημόνων εντοπίζουν σταδιακά την αναγκαιότητα της κοινωνικής συναίνεσης. Ομως παρόμοια προβλήματα δεν είναι δυνατόν να αντιμετωπισθούν εντός των περιοριστικών δυνατοτήτων μιας επιστημονικής γλώσσας η οποία δεν διαμορφώνεται ως προϊόν σχέσης διότι είναι αντικειμενικοποιημένη και υποτάσσεται σε a-priori κανόνες. Κατ'ουσίαν πρόκειται για αχρήστευση της θεωρητικής διάκρισης μεταξύ πρακτικου και τεχνικού ενδιαφέροντος της γνώσης, κατάσταση η οποία ισοδυναμεί με θέσμιση ενός συστήματος χειραγώγισης της σύνολης ζωής του ανθρώπου.

Οι ανωτέρω επισημάνσεις συντελούν στην κατανόηση της βασικής πτυχής της χαμπερσιανής συμβολής, η οποία εντοπίζεται στη θετική σχέση ανάμεσα στο λόγο και στην νομιμότητα (raison et légitimité) την αλήθεια και την πολιτική. Κατ'αυτόν τον τρόπο υπερβαίνεται το χάσμα μιας αντιθετικής σχέσης ανάμεσα στους δύο αυτούς πόλους, παρούσα σ'ένα ευρύ φάσμα σύγχρονων πολιτικών στοχαστών (Αρεντ, Μαρκούζε κ.α)[67].

γ) οι συνέπειες της διαμόρφωσης ενός εξουσιαστικού ορθολογισμού : επιπτώσεις στις καθημερινές πρακτικές, δυνατότητα αντιστάσεων στην λογική της κυριαρχίας.

Η βασική διάσταση του προγράμματος του Διαφωτισμού, συνίσταται, καθώς έχουμε αναφέρει, στην αποδέσεμυση του ανθρώπινου πνεύματος από κάθε αυταρχική και δογματική παράδοση και στην καλλιέργεια των δυνατοτήτων του ανθρώπου με σκοπό την ηθική και πολιτική τελειότητα. Απαντώντας στο ερώτημα τι είναι ο Διαφωτισμός (Was ist Aufklärung) ο Καντ διατυπώνει την πεποίθηση ότι ως σύνολο ηθικών ικανοτήτων συνιστά μία ηθική στάση της ανθρωπότητας· αποτελεί έναν αγώνα για την ανθρώπινη ελευθερία ως υπόθεση αναφαίρετων δικαιωμάτων, μία θέληση του ανθρώπινου πνεύματος για την έλευση του Λόγου (Wille zum Vernünftigen). ,Η εσωτερική ενότητα του Λόγου διαφυλάσσεται από την ύπαρξη ενός μόνου ενδιαφέροντος της γνώσης· κατά συνέπεια η απελευθερωτική διάσταση του Λόγου λειτουργεί ως χειραφέτηση της σύνολης ανθρωπότητας. Απελευθέρωση του ατόμου και του πνεύματος συμπορεύονται εντός των ορίων της κριτικής λειτουργίας του Λόγου[68].

Αυτή η πορεία εν τούτοις διακόπτεται στα μέσα του προηγούμενου αιώνα εν μέσω ραγδαίων κοινωνικο-οικονομικών ανακατατάξεων. Παράλληλα η καλλιέργεια μιας λογικής της αποδοτικότητας και της μέγιστης δυνατής αποτελεσματικότητας ευνοεί επιστημολογικές προσεγγίσεις όπως ο θετικισμός και ο αμερικάνικος πραγματισμός, ενώ η κοινωνική πτυχή αυτού του ρεύματος ιδεών καθίσταται κάποτε υπεύθυνη για την προαγωγή του πνεύματος του ωφελιμισμού ή της χρησιμοθηρίας. Η κριτική λειτουργία του Λόγου εκπίπτει στα όρια ενός απλού αντιδογματισμού ο οποίος στο όνομα μιας αξιολογικής ουδετερότητας προάγει το πνεύμα του επιστημονισμού : ακρίβεια στην διατύπωση των των προτάσεων, απολυτοποίηση της γλωσσικής έκφρασης, έξοδο από τον χώρο της φιλοσοφίας ως κάθαρση από κάθε υπερβατική αναφορά και τέλος απολυτοποίηση της επιστημονικής μεθόδου ως μόνης αξιόπιστης γνωστικής προσέγγισης του υπαρκτού. Η λογική του θετικισμού ξεπερνά τις κοινωνικές πρακτικές ως εγκαθίδρυση ενός αποδοτικού κοινωνικού προγραμματισμού ο οποίος αντιμετωπίζει τα καθημερινά προβλή-

ματα με την βοήθεια μιας επιστημονικής μεθοδολογίας, Βεβαίως απροσδιόριστοι παράγοντες όπως η δημιουργική φαντασία και η υποκειμενική ετερότητα αποκλείονται από την θετικιστική λογική[69] ως παράγοντες διαμορφωτικοί των κοινωνικών εξελίξεων. Αξίες και αναζητήσεις μη αναγώγιμες στην λογική της άρτιας οργάνωσης στερούνται, στα πλαίσια αυτά, αληθινής κοινωνικής δυναμικής.

Κατ'αυτόν τον τρόπο η αρχική ενότητα του Λόγου διασπάται. Ο Χάμπερμας διακρίνει κατ'αρχήν δύο μορφές ορθολογικοποίησης : η πρώτη αντιστοιχεί στην βεμπεριανή έννοια της ορθολογικότητας η οποία χαρακτηρίζει κυρίως την επιστήμη και την τεχνική (πρόκειται για υιοθέτηση των απαραίτητων μέσων προς επίτευξη ενός δεδομένου σκοπού, ορθολογικότητα ως προς τον σκοπό, zweckrational εν αντιθέσει προς μορφές δράσεις οι οποίες υιοθετούν μία μη-ορθολογική στάση, wertrational, affektuell)· η δεύτερη έννοια συνίσταται στην ιδέα μιας ανεμπόδιστης επικοινωνίας και οφείλει να χαρακτηρίζει τον κόσμο της πολιτικής επικοινωνίας ως δυνατότητα ύπαρξης μιας επικοινωνιακής σχέσης η οποία προβάλλει τα αγαθά της δημοκρατικής συζήτησης[70].Μία τέτοια σχέση προϋποθέτει ένα επικοινωνιακό πλαίσιο με αναφορά στην δι-υποκειμενικότητα (intersubjectivité) και τον διάλογο, καθώς και την αποδοχή μιας ηθικής της συζήτησης (éthique de la discussion) η οποία εξασφαλίζει την αμοιβαία κατανόηση. Παρουσιάζεται επομένως μία καθαρά φιλοσοφική θεωρητική συνεισφορά η οποία επικαλείται την αναγκαιότητα της υιοθέτησης ενός ήθους στην σχέση με τον κόσμο και στην ανθρώπινη επικοινωνία- πρόκειται κατ'ουσίαν για μία διαφορετική σύλληψη των δυνατοτήτων του πρακτικού λόγου[71].

Εν τούτοις η ιδέα μιας καθαρής ορθολογικότητας της πολιτικής ζωής είναι όχι μόνο ανέφικτη, αλλά και επικίνδυνη. Η πολιτική διακυβέρνηση, ακόμη και ως διαχείριση της πολιτικής εξουσίας, απέχει αρκετά από το να μην καταστεί πολιτική τέχνη[72]. Αντίθετα, η σημερινή ορθολογικοποίηση της πολιτικής με την επιστράτευση της επιστήμης και της τεχνικής καθίσταται ενίοτε συνώνυμη της διανοητικής αυθαιρεσίας. Η αυτονόμηση της πολιτικής ως αποσύνδεση της από ένα ορίζοντα αξιών και μία πολιτισμική παράδοση, η αυτο-αγόρευση της σε παράγονται ο οποίος διαμορφώνει τις τύχες και την ζωή των αν-

θρώπων, συνιστούν κατ'εξοχήν πολιτική ύβρι[73]. Σ'αυτό το σημείο ο σύγχρονος γάλλος στοχαστής Paul Ricœur επισημαίνει την ύπαρξη μιας αποκαλυπτικής αντινομίας της σύγχρονης πολιτικής ζωής : η έλευση των αστικών κοινωνιών βεβαίως μεν αποδεσμεύει τον άνθρωπο από την κυριαρχία ενός φυσικού δικαίου προβάλλοντας την απελευθερωτική διάσταση του Λόγου. Ομως η ιστορική εμπειρία έχει καταδείξει την κυριαρχία ενός άλλου είδους βίας, της ορθολογικής βίας του σύγχρονου κράτους, το οποίο, παρ'όλο ότι ανταποκρίνεται σε μία τελεολογία του Λόγου προς μια οικουμενική ειρήνη, εν τούτοις αποτελεί την εστία της συγκέντρωσης και της καλλιέργειας της βίας.
Εάν μία ηθική τρομοκρατία αναπτύσσεται στην πολιτική σφαίρα, τότε ο σύγχρονος άνθρωπος μάταια αναζητεί στον δημόσιο χώρο μία δυνατότητα ελεύθερης έκφρασης· θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η πολιτική αποκαλύπτει τις βαθύτερες αντιφάσεις του ανθρώπου της μοντέρνας εποχής[74], δηλ. κατά τον Ricœur το πολιτικό πρόβλημα ανάγεται στο ανθρωπολογικό ομόλογο του. Νόημα και μη νόημα, λόγος και ασύνειδο δυναμικό συντελούν στην σύνθεση της οντολογίας της ανθρώπινης ύπαρξης και των εκδηλώσεων της σ'όλα τα επίπεδα.

Ανακύπτει ως εκ τούτου το ακόλουθο εύλογο ερώτημα : στις σημερινές κοινωνίες όπου κυριαρχεί η εξουσιαστική χρήση του Ορθού Λόγου είναι δυνατόν να πιστοποιήσουμε την ύπαρξη αντιστάσεων στην λογική της κυριαρχίας, ή τουλάχιστον μορφών δράσης οι οποίες διασώζουν, αν δεν αποκαλύπτουν, την προσωπική ετερότητα; Μία θετική απάντηση πρέπει να αναζητηθεί στην κατεύθυνση των προβλημάτων τα οποία έθεσαν τα κινήματα κοινωνικής κριτικής της δεκαετίας του '60. Ο Γαλλικός Μάης του '68 ειδικώτερα αρνήθηκε μία παρόμοια εκδοχή του ανθρώπου ως αφαιρετικής μονάδας προβάλλοντας το δικαίωμα στην διαφορά, το όραμα άλλων σχέσεων στην θέση ενός μηχανιστικού και απρόσωπου τρόπου ζωής. Το τίμημα όμως της αλήθειας ενός οράματος είναι η μετάθεση του στον χώρο της ουτοπίας· μία ολόκληρη διανοητική παράδοση[75], με κύριους εκφραστές τον Βάλτερ Μπένγιαμιν, τον Ερνστ Μπλοχ και Ερνστ Κασσίρερ εκφράζει ένα προβληματισμό τον οποίο ο Μάης ως συνολικό πολιτικό και κοινωνικό γεγονός, θα μπορούσε σε ένα κάποιο βαθμό, να έχει οικειοποιηθεί. Διαφορετικά δεν

μένει άλλη δυνατότητα από το να συμμεριστούμε την άποψη των Ferry και Renaut[76] ότι ο Μάης συνετέλεσε στην ολοκλήρωση της έννοιας του ατόμου :άνοδος του ατομικισμού ως άρνηση μιας ιεραρχικής κοινωνίας στο όνομα της ελευθερίας, ουσιαστικά δηλ. υλοποίηση του προγράμματος του διαφωτισμού.

Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Δ Ε Υ Τ Ε Ρ Ο

Ψυχανάλυση και πολιτική θεωρία : Η πολιτική διάσταση του ψυχαναλυτικού εγχειρήματος και η συμβολή της ψυχαναλυτικής ερμηνευτικής στη διαμόρωση μιας κριτικής προσέγγισης του πολιτικού.

α) Η κοινωνιολογική διάσταση του έργου του Φρόϋντ

Καθώς έχουμε επισημάνει αναλυτικά στο εισαγωγικό τμήμα της μελέτης μας, ο γαλλικός Μάης του '68 ως πολιτικό γεγονός συνδυάζει δύο στοιχεία τα οποία άλλωστε συνιστούν την ιδιαιτερότητα του γεγονότος (α) ένα στοιχείο συνολικής κριτικής των θεσμών (κοινωνικών και πολιτικών) (β) μία έκρηξη του συλλογικού φαντασιακού στοιχείου η οποία συνοδεύεται από κριτική και δημιουργική αμφισβήτηση. Εν τούτοις πρέπει να παρατηρήσουμε ότι τα στοιχεία αυτά - τα οποία εν πολλοίς συνθέτουν την εικόνα του προβλήματος- λειτουργούν μερικές φορές όχι στα όρια της συγκεκριμένης κριτικής του Λόγου με την υιοθέτηση αρχών επικοινωνιακής ηθικής, αλλ'ως μορφές κριτικής ανυπότακτες σε κάθε ορθολογικό προσδιορισμό[77]. Στο σημείο αυτό νομιμοποιείται, κατά την γνώμη μας, η επίκληση της ψυχαναλυτικής προβληματικής εν αναφορά προς την δυναμική της σχέσης φαντασιακού/ορθολογικού[78]. Εν τούτοις, η εισαγωγή του ψυχαναλυτικού εννοιολογικού εξοπλισμού στην μελέτη πολιτικών φαινομένων και διαδικασιών αποτελεί μία πρόσφατη σχετικά κατάκτηση της επιστημονικής έρευνας στα πλαίσια διεπιστημονικών αναλύσεων των υπ'εξέταση φαινομένων. Η νομιμοποίηση αυτού του εγχειρήματος συναντά κάποτε ωρισμένες δυσκολίες[79], οι οποίες συνδέονται με την αποδοχή και υιοθέτηση μιας ορολογίας κατανοητής από όλες τις ενδιαφερόμενες πλευρές· παράλληλα, το διανοητικό ενδιαφέρον ως απόπειρα οργάνωσης επιστημονικών συζητήσεων[80] στρέφεται κυρίως προς την κατεύθυνση μιας προσέγγισης ψυχανάλυσης και πολιτικής με στόχο την μελέτη των συνεπειών του σύγχρονου εξουσιαστικού φαινομένου. Μία ψυχαναλυτική προσέγγιση

στην πολιτική επιστήμη οφείλει να συντελέσει στην διάλυση της επικρατούσης ψευδαίσθησης σύμφωνα με την οποία ο ορθολογισμός της εξουσίας παρουσιάζεται με την μορφή μιας ιστορικής έκφρασης του Λόγου. Φαινόμενα μυθοποίησης του θεσμού του σύγχρονου κράτους, αποκαλυπτικά των διαστάσεων ενός ευρύτερου προβλήματος, οδηγούν σε συμπεράσματα σύμφωνα με τα οποία το σύγχρονο κράτος εμφανίζεται είτε ως εντελώς ασυμβίβαστο προς το φαντασιακό στοιχείο, είτε ως εντελώς ανυποχώρητο προς μία λογική ατομικών διεκδικήσεων οι οποίες συνήθως προσδιορίζονται από έντονα συναισθηματικά στοιχεία. Ενα δεύτερο, όχι σπάνιο, φαινόμενο είναι η ιστορική μυθοποίηση του προσώπου ηγετικών πολιτικών φυσιογνωμιών και η απόδοση σ'αυτές ενός χαρακτήρα ξένου από ατομικά πάθη τα οποία καθορίζουν τον ευρύτερο ψυχικό δυναμισμό του ανθρώπου· πρόκειται στην περίπτωση αυτή για φαινόμενα μυστικοποίησης της εξουσίας, ιδίως όταν συνδέεται με ένα χαρισματικό ηγέτη[81]. Μία λεπτομερέστερη διερεύνηση των θεμάτων αυτών αποκαλύπτει μία διαφορετική πραγματικότητα : όχι μόνο το σύγχρονο κράτος, αλλά και οι μεγάλοι κοινωνικοί θεσμοί δεν είναι ανεξάρτητοι από την λογική των ασύνειδων επιθυμιών, αλλ'επί πλέον, στην προσπάθεια τους για μία ορθολογική θεμελίωση της αναγκαιότητας ύπαρξης τους, καταφεύγουν στην δημιουργία αυτοδικαιωτικών μύθων. Κατ'αυτόν τον τρόπο επωφελούνται από την κοινωνική εμβέλεια ενός θεσμικού λόγου ο οποίος παράγεται εντός των ιδεολογικών θεσμών ώστε να αναπαράγεται ο εξουσιαστικός ορθολογισμός με το περιεχόμενο του οποίου δεν είναι δυνατόν να συνηγορήσει μία κριτική πολιτική κοινωνιολογία[82].

Σ'αυτά τα όρια, η φροϋδική θεμελίωση μιας θεωρίας του πολιτικού στοιχείου δεν φιλοδοξεί να αποτελέσει παρά ένα πλαίσιο αναφοράς κατά την εξέταση προβλημάτων της σύγχρονης πολιτικής σκέψης τα οποία σχετίζονται με την δυναμική του φαντασιακού ως τόπου ετερότητας και δημιουργίας. Ειδικώτερα, προβλήματα τα οποία βρίσκονται σε συνάφεια με την λειτουργία και τις προοπτικές του σύγχρονου κράτους θα αποτελέσουν αντικείμενο ανάλυσης ενός κριτικού λόγου ο οποίος επικαλείται συγκεκριμένες υποθέσεις του φροϋδικού προβληματισμού. Για την πραγματοποίηση ενός παρόμοιου εγχειρήματος καθίσταται αναγκαία η προσφυγή σε μία σκιαγράφηση ωρισμένων βασικών

σταθμών της εξέλιξης της φροϋδικής σκέψης, οι οποίοι αθρώνονται γύρω από τα λεγόμενα "κοινωνιολογικά έργα" του Φρόϋντ[87]: (α) Ομαδική ψυχολογία και ανάλυση του εγώ (β) Τοτέμ και Ταμπού (γ) Η δυσφορία εντός του πολιτισμού και (δ) Το μέλλον μιας αυταπάτης. Τα βασικά ερωτήματα τα οποία ανακύπτουν στρέφονται γύρω από την ύπαρξη φαινομένων αντίστασης μέσα σε μία ωρισμένη πολιτισμική συνέχεια, η οποία διεκδικεί μία καθολικότητα. Η αδιαμφισβήτητη αποδοχή αυτού του πολιτισμού ως τρόπου οργάνωσης του βίου θεμελιώνεται στην επιβολή ενός συλλογικού καταπιεστικού υπέρ-εγώ το οποίο αντιπροσωπεύει, εντός της φροϋδικής ονοματοθεσίας, το αρχέγονο ένστικτο του θανάτου[84]. Η διαδικασία εμφάνισης και δημιουργίας αυτού του συλλογικού υπέρ-εγώ δεν είναι αυτονότητη· πράγματι για τον Φρόϋντ σχετίζεται με τον μύθο της αρχέγονης ορθής και την δολοφονία, συμβολική ή πραγματική, της ηγετικής πατρικής μορφής[85]. Αυτή η πράξη ορίζει την απαρχή μιας ευρύτερης διαδικασίας η οποία θεμελιώνει την γένεση της κοινωνικής ομάδας σε μία σειρά διεργασιών οι οποίες έπονται του πρωταρχικού "φόνου" : ανάδυση της ενοχής, εξειδανίκευση του πατρικού προσώπου, ανταγωνισμός μεταξύ των αδελφών με στόχο την ιδιοποίηση της εξουσίας, αναγκαιότητα θεσμοθέτησης μιας κεντρικής μορφής (προσώπου ή πράγματος-τοτέμ) για την συνοχή της ομάδας, και τέλος απόδοση κεντρικής θέσης στα φαινόμενα των πεποιθήσεων, ατομικών και συλλογικών με την παράλληλη εισαγωγή των στοιχείων της αυταπάτης και της ψευδαίσθησης.

Οπωσδήποτε κάθε απόπειρα συστηματικής παρουσίασης του περιεχομένου των αναφερθέντων φροϋδικών έργων-εγχείρημα το οποίο έχει ήδη αποτελέσει αντικείμενο επιστημονικών εργασιών[86] - υπερβαίνει τις προθέσεις και τον σκοπό αυτής της μελέτης. Εν τούτοις πιστεύουμε πως είναι νόμιμο να αναφερθούμε σ'εκείνες τις διαστάσεις της φροϋδικής σκέψης οι οποίες συντελούν σε μία ορθότερη κατανόηση της φύσης του κοινωνικού δεσμού. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι αυτές οι πτυχές του φροϋδικού προβληματισμού, καθώς εξάγονται από τα κοινωνιολογικά έργα του συγγραφέα, αποτελούν τα θεμέλια μιας ψυχανάλυσης του κοινωνικού δεσμού ως κριτικής ανάλυσης των προϋποθέσεων δημιουργίας και ανάπτυξης μορφών κοινωνικής συμβίωσης. Αυτό

καθίσταται ευχερέστερο με την επισήμανση τριων βασικών προβλημάτων τα οποία απασχολούν την φροϋδική ερμηνευτική και στα οποία αντιστοιχεί μία σειρά υποθέσεων και προτάσεων οι οποίες αφορούν :
(i) την γένεση και την θεμελίωση κάθε κοινωνικής ομάδας
(ii) την δυνατότητα ανάδυσης μιας ηγετικής μορφής στο εσωτερικό της ομάδας
(iii) την επεξεργασία μιας θεωρίας της αυταπάτης ως συστατικής του σύγχρονου τρόπου του βίου

(i) γένεση και θεμελίωση της κοινωνικής ομάδας

Η γένεση μιας κοινωνικής ομάδας εμφανίζεται ως προϊόν ή επακόλουθο μιας ενέργειας η οποία συνίσταται στην από κοινού τέλεση ενός πρωταρχικού φόνου· αυτή η συλλογική πράξη συνιστά κατά τον Freud έκφραση της θέλησης ενός αριθμού ανθρώπων οι οποίοι αναγνωρίζονται ως αδελφοί ενώ παράλληλα προσβάλλουν την παντοδυναμία μιας τάξης πραγμάτων στο πρόσωπο μιας κυρίαρχης μορφής. Μία τέτοια στάση προϋποθέτει συνειδητοποίηση της αδυναμίας για εκδήλωση ατομικών αντιστάσεων· εν τούτοις η κοινή σύναξη συντελεί στην ανάπτυξη ενός αισθήματος βεβαιότητας το οποίο προάγεται από την εμφάνιση δεσμών αλληλεγγύης ανάμεσα στα μέλη. Ο αρχικός θαυμασμός προς την κυρίαρχη πατρική εξουσία μετατρέπεται, μέσω ενός αισθήματος φόβου για το απόλυτο του χαρακτήρα της, σε εκδήλωση αδιαμφισβήτητου μίσους προς το πρόσωπο το οποίο αποτελεί την σάρκωση της αυθεντίας και της νομιμότητας. Η έκφραση της κοινής επιδίωξης προϋποθέτει την δυνατότητα να ορίσουν αυτό το οποίο αρνούνται· η λέξη όχι συνιστά επομένως την πρωταρχική λέξη, την ιδρυτική κάθε ομάδας[87]. Αυτό συμβαίνει γιατί η ομάδα ως σχέση και άξων αναφοράς θεμελιώνεται ως δυνατότητα αντίστασης απέναντι σε μία καταπιεστική εξουσία[88]. Πρόκειται για μία συνολική άρνηση, απόρριψη του Αλλου, ο οποίος ταυτίζεται με το στοιχείο της απόλυτης κατοχής και του εξουσιαστικού καταναγκασμού. Η μοναδική δυνατή διαφοροποίηση από το πρότυπο εξουσίας που σαρκώνει η κυρίαρχη πατρική μορφή συνίσταται στην εξόντωση αυτού του προσώπου το οποίο ισοπεδώνει κάθε ιδιαιτερότητα στο όνομα της τάξης : παράλληλα όμως εισάγεται και ένα στοιχείο ανταγωνισμού στα μέλη της ομάδας. Οι αδελφοί μετατρέ-

πονται σε υποψήφιους διεκδικητές του αξιώματος που προσέβαλλαν. Στόχος των ανταγωνιστών καθίσταται πλέον η οικειοποίηση του συνόλου των αρετών τις οποίες σάρκωνε η πατρική μορφή, στα πλαίσια του απώτερου στόχου : της ιδιοποίησης της πατρικής απόλυτης εξουσίας[89].

Η συνέπεια αυτής της πράξης παρουσιάζεται καταλυτική για την συνέχεια της πρώτης ομάδας· αναπτύσσεται ένα ολόκληρο τυπικό που συνδέεται με την λατρεία του αφανισθέντος προσώπου. Η ζωή θριαμβεύει ως έκφραση χαράς, ως εορτή η οποία συμβάλλει στην εδραίωση της ομάδας. Η γιορτή είναι αναπόσπαστη πλευρά του δράματος, η είσοδος σε ένα νέο κόσμο· καθώς επισημαίνει εύστοχα ο γάλλος πολιτικός ψυχαναλυτής Eugène Enriquez σ'ένα παλαιότερο σημαντικό άρθρο του[90], δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι και μία επαναστατική διαδικασία δεν παραλείπει να τονίσει αυτό το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της αρχικής προσβολής.

Παρ'όλα αυτά η ενότητα και η συνοχή της ομάδας καθίσταται κάθε άλλο παρά αυτονόητη, το ένστικτο του θανάτου, με την σημαντική την οποία έχει καθιερώσει ο Freud[91], κάνει την παρουσία του από την αρχή και μάλιστα στις πιο καταστρεπτικές εμφάνσεις του. Αυτό καθίσταται έκδηλο με την επίκληση της ύπαρξης του εχθρού, εξωτερικού ή εσωτερικού. Ο εξωτερικός εχθρός προσβάλλει με άμεσο τρόπο την υπόσταση της ομάδας· αυτή η τελευταία πρέπει να οριοθετήσει τη θέση της απέναντι σ'άλλες ομάδες στα πλαίσια ενός γενικευμένου πολέμου. Την ίδια στιγμή διασπαστικές τάσεις στο εσωτερικό της προσβάλλουν με έμμεσο τρόπο την συνοχή και την ενότητα της· απέναντι σ'αυτές τις τάσεις η ομάδα οφείλει να αμυνθεί για να διατηρηθεί ως ομάδα. Η συνέχεια μιας δεδομένης ομάδας επιτυγχάνεται ως αποτέλεσμα της ανάπτυξης λιβιδινικών δεσμών ανάμεσα στα μέλη σε τρόπο ώστε η ομάδα να παρουσιάζεται ως κοινότητα η οποία προϋποθέτει ταύτιση στόχων και επιδιώξεων. Αυτό το άλλο ένστικτο, το οποίο συνίσταται στην ανάπτυξη αμοιβαίων σχέσεων επικοινωνίας ανάμεσα στα μέλη, ο Ερως[92], συμβάλλει στην διατήρηση της ιστορικής συνέχειας της ομάδας. Ομως είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι ο Ερως και ο θάνατος δεν συνιστούν δύο ανεξάρτητες όψεις της κοινωνικής ζωής, αλλ'αντίθετα διαπλέκονται ως συμπληρω-

ματικές πτυχές της κοινής συμβίωσης την οποία εγκαινιάζει ο τρόπος του βίου ως κοινωνείν.

Εν τούτοις, είναι λογικό να αναρωτηθούμε για την αναγκαιότητα εκείνη η οποία απέκλεισε κάθε άλλη δυνατότητα επιλογής και ώθησε στην εξέγερση κατά της κυρίαρχης πατρικής μορφής. Η εξέγερση ως τελική προοπτική κατανοείται μόνο όταν συσχετισθεί με την φυσιογνωμία της πατρικής εξουσίας ως αναιρετικής κάθε προσπάθειας για ελευθερία και χειραφέτηση. Η ζωή της πρώτης ανθρώπινης ομάδας πριν την τελική εξέγερση θεμελιώνεται αποκλειστικά στην ισοπέδωση κάθε ανθρώπινης ιδιαιτερότητας· αυτές οι λεπτομέρειες της πρώτης σκηνής απαιτούν την τυφλή προσήλωση στο Κυρίαρχο θέλημα. Καθώς παραστατικά περιγράφει ο Freud[93], η πρώτη αυτή εξουσία θεμελιώνεται στο γεγονός του ευνουχισμού των αδελφών, το οποίο ερμηνεύεται ως στέρηση του δικαιώματος για αυτοπραγμάτωση και ζωή. Επομένως αυτή η πρωταρχική πατρική μορφή εγγράφεται στα όρια ενός απόλυτου ναρκισσισμού ο οποίς αποκλείει κάθε αναφορά σ'εκείνη την συγκρότηση της ζωής η οποία θεμελιώνεται στην αμοιβαία αναγνώριση της προσωπικής ετερότητας. Αυτές οι προϋποθέσεις του τρόπου ζωής δεν αναιρούν μόνο κάθε δυνατότητα προσωπικής έκφρασης, αλλ'επί πλέον προβάλλουν τις σχέσεις δύναμης ως μόνο δυνατό υπόδειγμα οργάνωσης της κοινωνικής ζωής. Κάθε δυνατότητα δημιουργίας πολιτισμικών μορφών, κάθε αναφορά σε ένα συμβολικό σύστημα καθίσταται όχι μόνο αδύνατη, αλλά και αδιανόητη. Σ'αυτήν λοιπόν την κοιτίδα ζωής κυριαρχεί η τυφλή βία, το βασίλειο του θανάτου. Ορίζεται επομένως μία διαδικασία η οποία συνίσταται στον μετασχηματισμό των προϋποθέσεων συμβίωσης : η απόλυτη βία οδηγεί στην αυτοκαταστροφή της, ενώ παράλληλα η σύναψη αμοιβαίων δεσμών οδηγεί κατ'ανάγκη, ως συμμαχία, στην εξολόθρευση των κοινών εχθρών. Καθίσταται πλέον ευκρινές γιατί ο Ερως και ο Θάνατος δεν αποτελούν όψεις της ζωής της ομάδας οι οποίες είναι ανεξάρτητες μεταξύ τους· αντίθετα η διαπλοκή τους συνθέτει το σύνολο των εκφάνσεων και των μορφών τις οποίες προσλαμβάνει η κοινωνική ζωή.Παρ'όλα αυτά, η συνάρθροιση των αδελφών, ακόμη και μετά την τελική επιτυχία, δεν επιλύει το πρόβλημα της οργάνωσης της ομάδας. Η ιστορική εμπειρία, έστω και από τον χώρο της μυθολογικής σκέψης[94], αποδεικνύει ότι η αρμονία στις σχέσεις

μεταξύ των αδελφών καθίσταται αδύνατη. Κανένα μοντέλο εξουσίας δεν είναι δυνατό να θεμελιωθεί σε ένα τέτοιο υπόβαθρο.

(ii) εσωτερικές διεργασίες και μεταβολές στην οργάνωση της ομάδας.

Η προσπάθεια της ομάδας μετά την πρωταρχική εξέγερση και την λατρεία της μυθοποιημένης πλέον πατρικής μορφής στρέφεται προς την θέσπιση ενός συστήματος κανόνων εγκράτειας. Η ωμή βία παραχωρεί τη θέση της στην αμοιβαία συννενόηση· αρετές όπως η ισότητα και η αμοιβαιότητα εκτοπίζουν σταδιακά την κυριαρχία της απόλυτης βίας. Η διαδικασία όμως αυτή παραμένει ιδιαίτερα σύνθετη, γιατί το πρόβλημα της εσωτερικής συνοχής της ομάδας οδηγεί συνεχώς σε νέες λεπτές ισορροπίας. Δύο δυνατότητες υπέρβασης αυτών των εσωτερικών συγκρούσεων προτείνονται από τον Freud :

- Η πρώτη αντιμετώπιση του ζητήματος της εσωτερικής συνοχής της ομάδας στα πλαίσια του φροϋδικού έργου "Τοτέμ και Ταμπού" εισάγει τον ρόλο του συμβολικού στοιχείου ως συνεκτικού δεσμού κάθε ομάδας. Σε μία πρώτη φάση, οι αδελφοί μεταβάλλουν την στάση τους απέναντι στα προβλήματα της ομάδας. Η αμφισημία των συναισθημάτων τους προς το πατρικό πρόσωπο (φόβος για τις συνέπειες της πράξης τους, αγάπη για την υπεροχή του πατέρα) προκαλεί ισχυρά συναισθήματα ενοχής : κατ'αυτόν τον τρόπο οι αδελφοί απωθούν την επιθυμία της αυτο-πραγμάτωσης μέσω της εξέγερσης. Ο σεβασμός προς την πατρική μορφή εκδηλώνεται πλέον ως τάση εξειδανίκευσης του πατέρα με την μορφή της απόδοσης ενός υπερβατικού περιεχομένου στο πρόσωπο του. Είτε ως θεότητα, είτε ως ιερό σύμβολο (τοτέμ). η πατρική μορφή γίνεται αντικείμενο σεβασμού και λατρείας διότι αποτελεί τον ιδρυτή της ομάδας. Αυτή η αναγνώριση οδηγεί σε αποκατάσταση της θέσης του προσώπου του πατέρα ως συμβολικής πατρότητας η οποία κυριαρχεί στον χώρο του υπερβατικού[95]. Ενοχή, απώθηση, εξειδανίκευση, υπερβατική αναφορά : κατ'ουσίαν επαναφορά της πατρικής μορφής στην ζωή της ομάδας.

- Η δεύτερη δυνατότητα, η οποία περιγράφεται από τον Freud στο μεταγενέστερο έργο του "Ομαδική ψυχολογία και ανάλυση του εγώ",

συνίσταται στην ανάδειξη μιας ηγετικής φυσιογνωμίας στο εσωτερικό της ομάδας. Αυτή η νέα παρουσία στην ζωή της ομάδας λειτουργεί ως εστία γύρω από την οποία συσπειρώνονται οι αντιθετικές τάσεις και απόψεις. Η προσωπικότητα αυτή ασκεί ιδιαίτερη επιρροή και προκαλεί έντονα αισθήματα συνοχής ανάμεσα στα μέλη· επιβάλλεται, όχι μόνο στα όρια μιας κοινής αποδοχής η οποία θεμελιώνεται στην αδιαμφισβήτητα αναγνωρισμένη υπεροχή της, αλλά κυρίως επιστρατεύοντας χαρίσματα τα οποία λειτουργούν στο συναισθηματικό πεδίο[96]. Ελκύει τα μέλη γύρω από τον εαυτό της, θεμελιώνοντας δεσμούς αμοιβαιότητας· αυτή η έλξη ερμηνεύεται περισσότερο ως γοητεία και καθήλωση των μελών, τα οποία προβάλλουν την ιδανική εικόνα του εαυτού τους στο πρόσωπο του νέου αρχηγού. Κατ'αυτόν τον τρόπο αναπαράγεται μία ομοιομορφία η οποία επιτρέπει στην ομάδα να λειτουργεί ως αντιγραφή της εικόνας του αρχηγού της[97].

Είναι οπωσδήποτε απαραίτητο να επισημανθεί το κοινό στοιχείο των δύο φροϋδικών αφηγήσεων : αναγκαία προϋπόθεση για την συγκρότηση της ομάδας αποτελεί η θέσμιση ενός κέντρου αναφοράς το οποίο προσδίδει στην εν λόγω ομάδα την ταυτότητα της. Είτε ως χαρισματικός αρχηγός, είτε ως κοινή ιδεολογία και πεποίθηση, αυτός ο πόλος συνιστά το υπαρκτό κέντρο γύρω από το οποίο διαπλέκεται η ζωή της ομάδας. Αλλοτε ως υπερβατική αναφορά και άλλοτε ως υπόδειγμα για μίμηση, το κοινό κέντρο αναφοράς εξειδανικεύεται και κυριαρχεί ως ιδεώδες στις συνειδήσεις των μελών της ομάδας. Αυτά τα τελευταία προτρέπονται να απαρνηθούν τις ατομικές παρορμήσεις τους και να ακολουθήσουν το κοινό ιδιεώδες το οποίο προτείνει η κοινή συνάρθροιση.

Αυτό το οποίο προκύπτει από την ανωτέρω ανάλυση είναι η διαπίστωση ότι είναι αδύνατη η θεμελίωση μιας ομάδας χωρίς αναφορά σε μία μορφή πατρότητας, πραγματική ή συμβολική. Παράλληλα όμως δεν είναι νοητή η ύπαρξη ομάδας χωρίς επιθυμία για αυτόνομη ζωή, χωρίς τάση για απελευθέρωση από κάθε είδος κηδεμονίας· αυτό ισοδυναμεί με άρνηση κάθε αυθαίρετης επιβολής ενός εξουσιαστικού προτύπου. Εν τούτοις, η πραγματικότητα της ζωής της ομάδας αντανακλά ένα σύνολο αντιφάσεων : την ριζική άρνηση διαδέχεται το αίσθημα ενοχής, η νοσταλγία του παλαιού προτύπου, η επιστροφή σ'αυτό το πρότυπο, η

επαναφορά του με διαφορετικές μεθοδεύσεις. Αυτή η διαδικασία αποκαλύπτει σε τελευταία ανάλυση βαθύτερες ανθρωπολογικές αντιφάσεις· ο θάνατος συνυπάρχει με την ζωή, η εξέγερση αναπαράγει τα παλαιότερα πρότυπα,θριαμβεύει προσωρινά ως τομή στην ζωή της ομάδας αλλά δεν έχει ουσιαστικές προοπτικές επιβίωσης. Φαίνεται ότι η παρουσία της πατρότητας στην κοινωνική ζωή ανταποκρίνεται σε μία ουσιαστικότερη απαίτηση της ανθρώπινης φύσης[98]. Υπερβαίνει φυσιολογικά όρια (αναζήτησης, βεβαιότητας, αποφυγή διενέξεων) και προδίδει μία πραγματικότητα η οποία επενδύεται με υπερβατικό περιεχόμενο[99].Αυτό επιβεβαιώνεται από την υποταγή της ομάδας στην εξουσία ενός απόλυτου νόμου, ο οποίος διαθέτει παντοδυναμία, καθολική αναγνώριση και αδιαμφισβήτητο κύρος. Αυτή η απόλυτη αυθεντία κυριαρχεί στην κοινωνική ζωή, έστω και αν προσωρινά φαίνεται ότι καταλύεται· ο μετασχηματισμός όμως του τρόπου εκδήλωσης της είναι απαραίτητος προκειμένου να καταστεί δυνατή η μετάβαση σε μία πολιτισμική τάξη. Η είσοδος στον πολιτισμό ως υπέρβαση της βαρβαρότητας απαιτεί την άρνηση απέναντι στην παντοδυναμία της ενστικτώδους επιβολής και την καλλιέργεια αρετών ή την υιοθέτηση κοινά αποδεκτών πρακτικών (γλώσσα, γνώση). Η επιβίωση της πρωταρχικής πατρότητας επιτυγχάνεται πλέον σ'ένα συμβολικό επίπεδο ως σύνολο κανόνων, προτύπων ή αξιών. Στο σημείο αυτό η έννοια του κράτους βρίσκει την πρωταρχική θεμελίωση της.

(iii) Η διαμόρφωση μιας θεωρίας για την αυταπάτη (illusion)

Από τις προηγούμενες πιστοποιήσεις συμπεραίνουμε ότι οι προϋποθέσεις για την θεμελίωση μιας ανθρώπινης κοινωνίας πρέπει να αναζητηθούν στον καθορισμό εκείνων των διεργασιών οι οποίες επιτρέπουν την συγκρότηση της ομάδας ως πολιτισμικής κοινότητας. Η βασική υπόθεση την οποία αναπτύξαμε είναι ότι η ανθρώπινη συνύπαρξη ως ομάδα απαιτεί τον μετασχηματισμό των ενστικτωδών παρορμήσεων σε δεσμούς συνεργασίας και αμοιβαιότητας. Εν τούτοις η διαρκής παρουσία των επιθετικών ενστίκτων, ακόμη και σε λανθάνουσα μορφή, δεν θα πρέπει να αγνοηθεί. Διαφορετικά θα σχηματίζαμε την εικόνα μιας ειδυλλιακής κοινωνίας η οποία θα επέλυε τα προβλήματα της με αυτόματο τρόπο, χωρίς εσωτερικές συγκρούσεις και αντιφάσεις[100].

Αυτή η υποθετική διαφάνεια αγνοεί τις βαθύτερες ανθρωπολογικές αντιθέσεις στα πλαίσια των οποίων η αγάπη συνυπάρχει με το μίσος, η ειλικρίνεια με το ψεύδος και την απάτη, η επιείκεια δεν αναιρεί την επιθετικότητα. Η ιστορική εμπειρία επιβεβαιώνει ότι τα ίδια επιθετικά ένστικτα λειτουργούν σ'όλες τις κοινωνίες. Ο τρόπος εκδήλωσης τους διαφέρει βεβαίως από την εποχή της βαρβαρότητας στον βαθμό που ο πολιτισμός συνιστά υπέρβαση αυτής της κατάστασης. Ομως καμμία πολιτισμένη κοινωνία δεν διαφεύγει από την κυριαρχία φαινομένων όπως : ιδιοποίηση της εργασίας του άλλου χωρίς αποζημίωση, βιασμός της ανθρώπινης ελευθερίας, καταπάτηση στοιχειωδών δικαιωμάτων του ανθρώπου, χωρίς να αναφερθούμε στους εξοντωτικούς πολέμους και την νομιμοποίηση της βίας[101]. Χωρίς να ισχυριστούμε ότι είναι αναπότρεπτο για μία κοινωνία να υποτάσσεται στην λογική αυτής της παραλογίας, τουλάχιστον είμαστε σε θέση να διαπιστώσουμε ότι το φροϋδικό ένστικτο του θανάτου σημαδεύει με την παρουσία τους κάθε κοινωνικό σχηματισμό, ανεξάρτητα από τις οικονομικές ή πολιτισμικές ιδιαιτερότητες του[102].

Στα πλαίσια αυτά, η βασική φροϋδική υπόθεση για τον μετασχηματισμό των ενστίκτων αποτελεί μεν, αναγκαία αλλ'όχι ικανή συνθήκη για την θεμελίωση του πολιτισμού. Ο πολιτισμός -στα όρια της φροϋδικής ερμηνευτικής- προκύπτει από μία διαδικασία συμψηφισμού (amputation) των δύο βασικών ενστίκτων : του Ερωτα και του θανάτου. Ομως τούτο δεν πρέπει να προκύψει ως μία πράξη που επιβάλλεται στην ομάδα· αντίθετα η εγκατάλειψη των επιθετικών ορμών προϋποθέτει κοινή αποδοχή, ερμηνεύεται ως κοινή στάση, συνιστά consenus απαραίτητο για την επιβίωση της ομάδας. Αυτή η τελευταία επισείει την ποινή και την τιμωρία απέναντι σ'όσους δεν συμμορφώνονται· η διαφοροποίηση ορίζεται ως παράβαση του κανόνα εφόσον συνιστά επαναφορά βιωμάτων τα οποία πρέπει να απωθηθούν. Ο πολιτισμός αναλαμβάνει πλέον να επιτύχει την εξασθένηση των επιθετικών παρορμήσεων, τον έλεγχο τους ή και την πλήρη αδρανοποίηση τους. Ομως αυτή η επιβολή ενός συστήματος κυρώσεων η οποία συμβάλλει στην αποτροπή της ελεύθερης ικανοποίησης των ενστίκτων δημιουργεί ένα αίσθημα αγωνίας στο άτομο απέναντι στην παντοδυναμία του Νόμου. Αυτή η εξωτερική αυθεντία διεκδικεί από τα άτομα αναγνώριση και αποδοχή·

επιπλέον διαθέτει καθολική ισχύ στον βαθμό που υποχρεώνει τα άτομα να απαρνηθούν ένα τμήμα του εαυτού τους (επανάληψη του πρωταρχικού ευνουχισμού) και να ιδιοποιηθούν την κληρονομιά της αρχέγονης κοινής ενοχής ως συνειδητοποίηση της κοινής ευθύνης. Είναι η ίδια βασική φροϋδική στάση η οποία διακρίνει το κοινωνιολογικό έργο του Freud ως προς το ζήτημα της απώθησης των ορμών, της εσωτερίκευσης τους, ως αναγκαίας προϋπόθεσης για μία πολιτισμένη συμβίωση[101]. Αυτό όμως συνεπάγεται ότι υπάρχει πρόβλημα μετάθεσης της αρχικής εξωτερικής σύγκρουσης στον εσωτερικό κόσμο του ατόμου : ενστάσεις και εσωτερικές συγκρούσεις υποκαθιστούν τις πρωταρχικές ρήξεις και αναμετρήσεις. Αυτός ο οριστικός διχασμός του ατόμου μπορεί να εκδηλωθεί σε κάποιες στιγμές ως εξέγερση ή επανάσταση, δηλ. αμφισβήτηση και ανατροπή μιας ωρισμένης τάξης· παρ'όλες όμως τις στιγμαίες ασυνέχειες, η ευρύτερη συνέχεια του ανθρώπινου πολιτισμού κατορθώνει να διατηρείται[104]. Παράλληλα, η παρουσία συμβολικών μορφών πατρότητας διαπερνά όλους τους επί μέρους πολιτισμούς· η δυναμική των αντιστάσεων σε μία δεδομένη πολιτισμική τάξη εκδηλώνεται κυρίως ως δημιουργία, καλλιτεχνική, πνευματική, επιστημονική. Στο σημείο αυτό νομιμοποιείται η αναφορά μας στο ύστερο φροϋδικό έργο με το βιβλίο "Η δυσφορία εντός του πολιτισμού". Πρόκειται για ένα σημαντικότατο φροϋδικό κείμενο, το οποίο όμως είχε παραθεωρηθεί για σειρά ετών από την αναλυτική σκέψη. Χρειάστηκε να ακολουθήσουν μία σειρά από γεγονότα, όπως η έκδοση του βιβλίου του N.O.Brown "Έρως και θάνατος", η σημασία της συμβολής του Herbert Marcuse στο "Έρως και Πολιτισμός" καθώς επίσης και η σοβαρότητα των γεγονότων του γαλλικού Μάη του 1968[105]. Στο έργο του αυτό ο Freud εγκαταλείπει την αρχική αισιοδοξία και την βεβαιότητα του για τις δυνατότητες του πολιτισμού και την εμπιστοσύνη του στην προόδο του επιστημονικού πνεύματος· διερωτάται πλέον για το μέλλον και τις τύχες της ανθρωπότητας[106], αντιμετωπίζει την πιθανότητα εξαφάνισης του ανθρώπινου γένους εξ αιτίας της προόδου του πολιτισμού[107] ανησυχεί για την αγωνία των σύγχρονων ανθρώπων[108]. Αναλύοντας την έννοια και τις διαστάσεις του όρου πολιτισμός[109], ο Freud επισημαίνει τις συνέπειες της υλικής και πνευματικής προόδου ως :

- απομάκρυνση από την βαρβαρότητα και δημιουργία ενός υψηλού επιπέδου ζωής[110]

- διευθέτηση των σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων με την παρουσία ενός συστήματος ρυθμίσεων δια του οποίου η συλλογική βούληση αντικαθιστά την έκφραση της ατομικής δύναμης[111]

- αναγνώριση του γεγονότος ότι μόνο ο συστηματικός καθορισμός του περιεχομένου και των μορφών των ανθρώπινων σχέσεων, δηλ. η θέσμιση κωδικοποιημένων σχέσεων, είναι δυνατόν να συστήσει υπέρβαση του βασιλείου της αυθαιρεσίας[112].

Εν τούτοις ο Freud δεν παραλείπει να σκιαγραφήσει τις καταλυτικές επιπτώσεις για την ατομική ελευθερία και την έκφραση του ανθρώπου από την κυριαρχία απροσώπων συστημάτων, δικαιακών ή ηθικών. Η ατομική ελευθερία είναι ανύπαρκτη, δεν είναι προϊόν του σύγχρονου πολιτισμού[113] : Η ύπαρξη της μπορεί να αναγνωρισθεί μόνο στην κατάσταση αγριότητας όπου λειτουργεί ως ατομική άμυνα έναντι όλων· εν τούτοις, μία διεκδίκηση του δικαιώματος ατομικής έκφρασης παρουσιάζεται και στην ύστατη δυνατότητα του ατόμου, την εξέγερση. Ο Freud αναγνωρίζει ότι η πρώτη μορφή ελευθερίας δεν μπορεί να θεωρηθεί ως πραγματική ελευθερία διότι απλώς αποτελεί αγώνα για επιβίωση: αντίθετα, η εξέγερση του ατόμου απέναντι σε θεσμούς άδικους ή κακούς, η διαφοροποίηση τους από την θέληση της μάζας[114] μπορεί να δικαιωθεί και να νομιμοποιηθεί. Ενα παρόμοιο εγχείρημα όμως καθίσταται ιδιαίτερα δύσκολο, εφ'όσον δεν υπάρχουν αντικειμενικά κριτήρια αποτίμησης των προθέσεων και των στόχων των ατόμων[115]. Στο σημείο αυτό ο Freud αναγορεύει την έννοια του πολιτισμού υπέρτατο κριτή και κριτήριο αξιολόγησης της ποιότητας των ατομικών αναζητήσεων : κατ'αυτόν τον τρόπο ο Freud προχωρεί στην δικαίωση βασικών θεσμών,νοούμενων όμως κυρίως ως πρωταρχικών απαγορεύσεων[116], απαραίτητων για την θεμελίωση του κοινωνικού οικοδομήματος. Παρ'όλα αυτά, δεν ταυτίζει τον πολιτισμό με την λογική των περιορισμών της ατομικής αυθαιρεσίας. Αντίθετα, κάθε πολιτισμός οφείλει να συμβιβάσει τις ατομικές απαιτήσεις προς το ευρύτερο συμφέρον· πρέπει, κατά τον Freud, να αναζητηθεί ένα σημείο ισορροπίας,κατάλληλο να διασφαλίσει την ευτυχία όλων, επιφέροντας αρμονία στην σχέση ανάμεσα στις διεκδικήσεις του ατόμου και τις πολιτιστικές

απαιτήσεις της συλλογικότητας[117]. Ομως αυτό το επιθυμητό κέντρο δεν είναι καθόλου αυτονόητο ότι υπάρχει στα πλαίσια μιας πολιτισμικής κοινότητας. Αυτό συμβαίνει διότι τα άτομα δεν μπορούν να απαρνηθούν την άμεση ικανοποίηση των ενστίκτων τους, παρά μόνο όταν αποζημιωθούν επαρκώς για την θυσία αυτή. Το κόστος αυτής της μεταστροφής της θέλησης του ατόμου αποτιμάται με οικονομικούς όρους· αυτό το οποίο είναι σημαντικό όμως είναι ότι κάτι τέτοιο ενέχει σοβαρούς κινδύνους, εφόσον η διαδικασία της απώθησης και της καταπίεσης των ατομικών παρορμήσεων οδηγεί σε θεμελιώδεις εσωτερικές συγκρούσεις. Ορίζεται επομένως ένα μέλλον για τον ανθρώπινο πολιτισμό το οποίο δεν είναι ευχάριστο ούτε για τα άτομα, ούτε για τις ομάδες, ούτε για την πολιτισμένη ανθρωπότητα[118]. Αυτό το αδιέξοδο της σύγχρονης μορφής οργάνωσης και νοηματοδότησης του βίου διαφαίνεται εντονότερο με την επίκληση ενός προγενέστερου μεν, αλλά οπωσδήποτε σημαντικού φροϋδικού έργου : πρόκειται για το "μέλλον της αυταπάτης" (L'avenir d'une illusion)/ Αυτό το οποίο ο Freud καταγγέλει ως αυταπάτη στην περίπτωση του θρησκευτικού φαινομένου [119] θα μπορούσε εξ ίσου να εφαρμοσθεί στην πολιτική[120].Η αυταπάτη συνίσταται στην καλλιέργεια ενός συνόλου πεποιθήσεων οι οποίες αναφέρονται, στην περίπτωση της θρησκείας, στην παντοδυναμία της θεϊκής μορφής ως πατρότητας και στην νοσταλγία και την βεβαιότητα την οποία εμπνεέει μία τέτοια συμβολική παρουσία. Θα μπορούσαμε εν προκειμένω να ισχυριστούμε ότι το σύγχρονο κράτος επιτελεί την ίδια λειτουργία ως φορέας μιας απόλυτης κυριαρχίας η οποία διασφαλίζει την ομαλότητα του κοινωνείν[121]. Η άρνηση της βίας ως μέσου διευθέτησης των ανθρώπινων υποθέσεων δεν συνεπάγεται εξαφάνιση της βίας, αλλά συμπύκνωση της στα όρια του κρατικού θεσμού ως νομιμοποιημένη προσφυγή στη χρήση βίας. Αυτό είναι το παράδοξο το οποίο επισημαίνει ο Freud : η άρνηση της βίας χάριν της προόδου του πολιτισμού, η καταγγελία αυτής της δυνατότητας επίλυσης των ανθρώπινων διαφορών συμβάλλει στην προαγωγή τρόπων και μορφών διαιώνισης του φαινομένου. Ισως πρόκειται για άλλη "πανουργία του Λόγου" στην αδυναμία του να αποτελέσει συνολικό μέτρο αξιολόγησης των αναζητήσεων του ανθρώπου.

β) Η πολιτική διάσταση στον Freud και η δυνατότητα διαμόρφωσης μιας θεωρίας του σύγχρονου κράτους.

Η βασική θέση του Freud στο έργο του "Η δυστυχία εντός του πολιτισμού" συνίσταται, καθώς είδαμε, στην διασάφηση του ακόλουθου παραδόξου : ο πολιτισμός ως διαδικασία η οποία αποσκοπεί στην ανασκευή των συνεπειών του έργου του θανάτου με την συγκρότηση δεσμών αμοιβαιότητας και την υιοθέτηση κοινών στόχων από τα άτομα τίθεται, σε τελευταία ανάλυση, στην υπηρεσία του ενστίκτου του θανάτου. Ο Ερως ως σύνολο δεσμών αμοιβαιότητας αυτο-αναιρείται και τελικά αυτοκαταστρέφεται· η άρνηση των επιθετικών τάσεων του ανθρώπου λειτουργεί μόνον στο πεδίο της απώθησης. Αυτές οι ίδιες τάσεις συνυπάρχουν μ'όλες τις ανθρώπινες εκδηλώσεις με τρόπο ώστε να στρέφονται κατά του ατόμου ως γενίκευση αισθημάτων ενοχής, φόβου απέναντι στην κύρωση του Νόμου, τάσεων αυτοτιμωρίας του ίδιου του ατόμου. Πρόκειται για το περιεχόμενο των εσωτερικών συγκρούσεων του ανθρώπου το οποίο μεταφέρεται και συσσωρεύεται στους θεσμούς οι οποίοι συνιστούν έκφραση των προσπαθειών των ατόμων για αποδοτική λειτουργία της ομάδας. Ομως η λειτουργία των θεσμών δεν είναι ουδέτερη· η παρουσία μιας άλλης διάστασης της λειτουργίας των θεσμών είναι ήδη αντιληπτή στον Freud, έστω κι αν δεν κατονομάζεται άμεσα. Μπορούμε να υιοθετήσουμε εν προκειμένω την θέση του Eugène Enriquez ότι η λειτουργία των θεσμών αποκαλύπτει την παντοδυναμία ενός συλλογικού, καταπιεστικού Υπέρ-Εγώ το οποίο αντιπροσωπεύεται από θεσμούς στην υπηρεσία του έργου του θανάτου[122]. Παρατηρούμε πλέον την κατάληξη μιας διαδικασίας η οποία βρίσκει την ολοκλήρωση της στο σύγχρονο κράτος ως υπέρτατο θεσμό, έκφραση της οργανωμένης μάζας αλλά συγχρόνως υπέρβαση των απαιτήσεων των μαζών.

Οπωσδήποτε δεν υπάρχει στον Freud καμμία θεωρία αναφορικά με το σύγχρονο κράτος[123]. Εν τούτοις η εφαρμογή των φροϋδικών υποθέσεων μας παρέχει το δικαίωμα να θέσουμε τα θεμέλια μιας ψυχαναλυτικής ερμηνείας του σύγχρονου κράτους[124] και του εξουσιαστικού φαινομένου υπό ευρεία έννοια. Στην φροϋδική προβληματική το κράτος εμφανίζεται ως θεσμός ο οποίος συνιστά υπέρβαση και αποτροπή των

ατομικών συγκρούσεων· η νομιμοποίηση του αντλείται από τις λειτουργίες του διακανονισμού των ατομικών διαφορών και της απονομής της δικαιοσύνης. Εν τούτοις το κράτος ως θεσμός αποτελεί μία ύστατη μορφή ποιότητας· προκύπτει ως συνέχεια των διαφόρων συμβολικών πατροτήτων - θεών, συμβόλων, αρχών- από τις οποίες αντλεί το υπερβατικό τους περιεχόμενο μετασχηματίζοντας το σε ένα σύνολο αρχών και κανόνων με σκοπό την ιστορική του δικαίωση. Δεν είναι δυνατόν να υπάρξει πραγματικό κράτος χωρίς να τοποθετείται απέναντι στα ερωτήματα για την καταγωγή και την απόδοση των νόμων. Το κράτος ως θεσμός όχι μόνο αποδίδει δικαιοσύνη, αλλά και συνιστά το μέτρο της ορθής κρίσης ως ενσάρκωση και πραγμάτωση του δικαίου. Αυτή είναι η αναπότρεπτη τελεολογία της γένεσης και θεμελίωσης του[125].

Η συζήτηση για το κράτος καθίσταται περισσότερο επιτακτική από την στιγμή κατά την οποία οι μάζες ως ανοργάνωτα πλήθη ανθρώπων εμφανίζονται στο προσκήνιο της ιστορίας και ειδικώτερα στον χώρο των πολιτικών διεκδικήσεων[126]. Οπωσδήποτε μια παρόμοια μετάβαση από μορφές απολυταρχικών διακυβερνήσεων σε δημοκρατικότερες δυνατότητες πολιτικής έκφρασης συνιστά κατάκτηση ενός αναφαίρετου δικαιώματος του ατόμου : τα παραδοσιακά κατάλοιπα υποχωρούν ή καταρρέουν καθώς εμφανίζονται νέες αντιλήψεις περί πολιτικής[127]. Βέβαια το πρόβλημα δεν εμφανίζεται ως τέτοιο στην περίπτωση της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας η οποία προϋποθέτει το κράτος ως έκφραση των δυνατοτήτων της πόλης,δηλ. της σύναξης των κοινωνών[128]. Απαιτείται μία άλλη μορφή πολιτικής κυριαρχίας, το εθνικό κράτος ως εστία συγκέντρωσης και συμπύκνωσης της θέλησης των μαζών, της θεσμίζουσας θέλησης αλλά και της επαναστατικής δύναμης. Παράλληλα όμως θεσμίζεται και η δυνατότητα αναίρεσης των αποτελεσμάτων ενός επαναστατικού μετασχηματισμού εφόσον το κράτος ως θεσμός συνιστά την έκφραση της ευρύτερης θέλησης για σταθερότητα και συνέχεια στον τρόπο άσκησης της εξουσίας. Αυτή η επιθυμία της ομάδας οδηγεί στην διαμόρφωση ενός θεσμού ο οποίος διατηρεί το αποκλειστικό δικαίωμα της χρήσης της γλώσσας ως λόγου με καθολική εμβέλεια· παράλληλα η επίκληση ενός υπερβατικού δικαίου ή μιας εξωτερικής αυθεντίας (όπως στην περίπτωση μιας νομοθεσίας η οποία δίδεται με υπερβατικό τρόπο και προϋποθέτει την ύπαρξη χαρισματικών μορφών)

παύει να νομιμοποιείται ως εστία αναφοράς εφόσον μόνη η έκφραση κοινής βούλησης συνιστά κριτήριο στο οποίο θεμελιώνεται κάθε κοινωνικο-πολιτική ρύθμιση. Σ'αυτά τα πλαίσια, η διαδικασία θεμελίωσης του θεσμού του σύγχρονου κράτους συνοψίζεται στις ακόλουθες διαπιστώσεις :

(i) το πρωταρχικό κράτος παρουσιάζεται ως η αντιπροσώπευση ενός λαού : διαθέτει εσωτερική ανομοιογένεια και στοιχεία ετερομορφίας τα οποία επιδιώκει να μετατρέψει σ'ένα σύνολο το οποίο να είναι σε θέση να ανταποκρίνεται στην καλλιέργεια νέων ενδιαφερόντων και αναζητήσεων. Χωρίς να θελήσουμε να αναφερθούμε σε μία γενεαλογική απεικόνιση της εξέλιξης του σύγχρονου κράτους[129], πρέπει, οπωσδήποτε να επισημάνουμε ότι αυτή η ανάδυση της πολυμορφίας, των αντιθέσεων και των διαφορών στο εσωτερικό του κράτους ως νέου θεσμού ανταναικλά την ύπαρξη προγενέστερων στοιχείων τα οποία ανάγονται στην ζωή της ομάδας. Αυτή η τελευταία χαρακτηρίζεται από την παρουσία ενός συνόλου αντιφάσεων τις οποίες ο νέος θεσμός επιδιώκει να εξαλείψει στην προσπάθεια του να εξασφαλίσει την ενιαία συγκρότηση και αποτελεσματική θεμελίωση. Εν τούτοις όμως η διαγραφή αυτών των εσωτερικών αντιθέσεων δεν είναι ποτέ πραγματική αντίθετα ερμηνεύεται είτε ως απόπειρα συγκάλυψης και καταστολής τους, είτε ως επίκληση ενός consensus το οποίο εκφράζεται από την δικαιακή θέσμιση. Η απόπειρα υπέρβασης αυτών των διαφορών δεν αποτελεί πάντοτε προϊόν μιας συνεναιτικής διαδικασίας, αλλ'επιβάλλεται αυθαίρετα όταν θεωρείται ότι η καλλιέργεια κοινών προσανατολισμών πρέπει να επιδιωχθεί με κάθε τίμημα, εστω και εάν αυτό το τελευταίο είναι η απώλεια της ιδιαιτερότητας των στοιχείων τα οποία συνθέτουν το κράτος. Η απαλοιφή των διαφορών εντοπίζεται στο επίπεδο της εξαφάνισης πολιτισμικών ιδιαιτεροτήτων ή υποβάθμισης μιας κοινής πνευματικής κληρονομιάς σ'ένα ακίνδυνο φολκλόρ το οποίο στερείται κάθε κοινωνική εμβέλεια· ερμηνεύεται όμως και ως απόπειρα να παρακαμφθούν οι κοινωνικές αντιθέσεις ως ρητορική περί υπέρβασης των κοινωνικών αντιθέσεων. Καλλιέργεια κοινών αξιών και ιδεωδών, ανάπτυξη κοινωνικών θεσμών ικανών να δίνουν μορφή και προσανατολισμό στις κοινωνικές δραστηριότητες, ανάπτυξη μηχανισμών ελέγχου, αυτά είναι ακριβώς τα στοιχεία τα οποία εκφράζουν και

ενισχύουν την κοινωνική συναίνεση. Τα ίδια όμως αυτά στοιχεία ενδέχεται να λειτουργούν με τρόπο αναιρετικό της ανθρώπινης ελευθερίας και ετερότητας όταν μέσα σε μία γενικότερη έλλειψη διαφοροποίησης και επανάληψης μιας εξαντλητικής ομοιομορφίας αναπαράγουν ή διαιωνίζουν την παρουσία του φροϋδικού ενστίκτου του - θανάτου[130]. Το κριτήριο οριοθέτησης της ποιότητας λειτουργίας των κοινωνικών θεσμών οφείλει να αναζητηθεί στην μορφή λειτουργίας των πολιτικών θεσμών, δηλ. την ιδιαιτερότητα του τρόπου άσκησης της εξουσίας. Ο τρόπος λειτουργίας του πολιτικού συστήματος και η μορφή του συνιστούν ουσιαστικούς παράγοντες οι οποίοι πρέπει να ληφθούν υπ'όψη στην προσπάθεια αποτίμησης των δυνατοτήτων να λειτουργεί η κοινωνική ζωή ως έκφραση πλουραλισμού μορφών δημιουργίας· αυτές όμως οι προσπάθειες δεν είναι καθοριστικές, γιατί η απεριόριστη δυνατότητα επιλογών όχι μόνο δεν εξαντλεί, αλλά αντιθέτως συντελεί στην φαλκίδευση της έννοιας της ελευθερίας[131]. Πραγματικές ή ουσιαστικές διαφοροποιήσεις από μία θεσμισμένη τυπολογία των δυνατοτήτων του κοινωνείν συνιστούν παρέκκλιση ή απόκλιση από τις κανονιστικές αρχές οι οποίες οφείλουν να διέπουν το κοινωνικό consensus. Στα πλαίσια αυτά η προσωπική ετερότητα εντάσσεται σ'ένα σύνολο κανόνων, οι οποίοι χαρακτηρίζονται από το a priori της κατ'ουσίαν αξιωματικής θεμελίωσης τους· η υποχρεωτική αποδοχή της ισχύος τους αποτελεί την νομιμοποίηση κάθε ενέργειας ή δραστηριότητας του ατόμου. Η μη-συμμόρφωση ερμηνεύεται ως άρνηση ένταξης στις ευρύτερες κοινωνικές ομαδοποιήσεις· η προσπάθεια για απελευθέρωση από την δεσμευτικότητα των κανόνων δεν οδηγεί στην περιθωριοποίηση μόνον όταν το άτομο επικαλείται άλλες αρχές οι οποίες αναγνωρίζονται ως κοινωνικά δημιουργικές. Στις περιπτώσεις αυτές η τάση για χειραφέτηση ορίζει ένα νέο εναλλακτικό παράδειγμα αυτοκατοχύρωσης του υποκειμένου[132].

(ii) Το σύγχρονο κράτος ως εκ τούτου διαβεβαιώνει την κοινωνία για την ανάγκη να ορισθεί με τρόπο κοινά αποδεκτό μία έννοια δικαιοσύνης η οποία να έχει καθολική ισχύ· η επίκληση της αντικειμενικότητας και της μετριοπάθειας αποτελούν αναγκαία προϋπόθεση για την νομιμοποίηση του εγχειρήματος[133]. Παράλληλα οι αναφορές στην ευημερία και την ανάπτυξη λειτουργούν ως αυτοδικαίωση της

θεσμικής παρέμβασης του σύγχρονου κράτους στην κοινωνική ζωή. Οχι μόνον η οικονομική,αλλά και η πνευματική και η επιστημονική δημιουργία περιβάλλονται με θεσμική επένδυση ώστε να εξασφαλισθεί η συμβολή τους στην πρόοδο· αυτή η τελευταία έννοια, καθίσταται ένα φετίχ στις σύγχρονες κοινωνίες, το οποίο όμως θεμελιώνεται ορθολογικά[134]. Η λειτουργία των κοινωνικών θεσμών πρέπει να επαληθεύει την ορθότητα των στόχων· η φύση των τελευταίων επιστρατεύει ή αναιρεί μία συγκεκριμένη μορφή ηθικής , όπως ήδη επισημάνθηκε από τον D.Bell[135]. Δεν υπάρχει όμως ομοιομορφία ηθικών συμπεριφορών, αλλά μία ποικιλία η οποία όμως δεν συνεπάγεται πολυείδια ηθικών στάσεων ως προς τον κόσμο. Αυτό εξηγείται διότι οι φαινομενικά διαμετρικά αντίθετες ηθικές εγγράφονται στα πλαίσια της ίδιας εκκοσμικευμένης συνολικής προσέγγισης του κόσμου και της κοινωνίας[136]. Επομένως τόσο το ασκητικό ήθος της προτεσταντικής ηθικής στις σύγχρονες εκδοχές της όσο και το απελευθερωτικό ήθος των χειραφετικών ιδεών ανάγονται στις ίδιες κοινές προϋποθέσεις γνωσιοθεωρητικής σύλληψης και ερμηνείας του κόσμου : κυριαρχία της ratio ή άρνηση της παντοδυναμίας του Λόγου, λογική της κυριαρχίας και ανατρεπτική ηθική εγγράφονται σε τελευταία ανάλυση στις ίδιες δεσμευτικές προϋποθέσεις μιας δεδομένης πολιτισμικής παράδοσης η οποία αποτελεί αδιαμφισβήτητη κληρονομιά αιώνων[137].

Μέσα σ'αυτήν την δεδομένη ιστορική συνέχεια ο γαλλικός Μάης του '68 δεν αποτελεί πραγματική τομή με την προηγούμενη έννοια του όρου, διότι είναι δύσκολο να ορισθεί το περιεχόμενο μιας τέτοιας τομής ούτε είναι δυνατόν να φαντασθούμε την δυναμική μιας τέτοιας ασυνέχειας. Παρ'όλα αυτά η αντίσταση των ατόμων στην λογική της κυριαρχίας συνιστά μία πραγματική στάση την οποία αποκαλύπτει ο Μάης, άσχετα αν η δυναμική του περιεχομένου των προτάσεων του καθορίζεται από το πολιτισμικό a priori : αυτή η δυναμική διαπλάθει νέες κοινωνικές σχέσεις αλλά και απορροφάται από την κοινωνική πραγματικότητα την οποία προσπαθεί να μετασχηματίσει. Η σύγχρονη κρίση των θεσμών δεν αντανακλά την κρίση του σύγχρονου ανθρώπου στα πλαίσια ενός αιτιώδους σχήματος· αυτό το οποίο είναι βέβαιο είναι το γεγονός ότι η συγκρότηση της κοινωνικής ζωής ως τέτοιας επιβάλλει μία μορφή καταπίεσης στις δυνατότητες έκφρασης του ατό-

μου προκειμένου να αποφευχθεί κάθε παλινδρόμηση των αντιφάσεων της εσωτερικής ζωής της ομάδας, κάθε ανάδυση της πρωταρχικής βίας στην οποία θεμελιώνεται η ομάδα. Η καλλιέργεια όμως της πειθαρχίας και η επιβολή προτύπων δεν επιλύουν το πρόβλημα, αλλά απλώς μεταθέτουν την βία σ'άλλα επίπεδα της ζωής ως συμβολική βία. Η απώθηση ή η καταπίεση μαις εσωτερικής σύγκρουσης αναπαράγεται μετατειθέμενη στο συμβολικό πεδίο, τον χώρο της γλώσσας, των θεσμών, των κοινωνικών πρακτικών.

(iii) Το σύγχρονο κράτος ως ευρύτερος θεσμός δεν συνθέτει μία διαφανή οντότητα· αντίθετα, συνιστά τον κατ'εξοχήν χώρο εκδήλωσης των εσωτερικών αντιθέσεων της κοινωνικής ζωής. Λειτουργεί ως εξειδανικευμένη μορφή πατρότητας η οποία παρέχει την εύνοια και την υποστήριξη της στους υπηκόους τους οποίους επιλέγει ως όντα άξια της συμβολικής αυτής αγάπης. Ομως συνιστά και εστία εκδήλωσης αντιθέσεων και διαφορών σε συνάρτηση με το πρόβλημα της άσκησης της εξουσίας. Το ευρύτερο ζήτημα της κατοχής και της νομής της εξουσίας εγκαθιδρύει οριστικά τον αγώνα για την κατάληψη της εξουσίας· μία τέτοια σύγκρουση και αντιπαράθεση διαφορετικών προσανατολισμών και επιδιώξεων δεν οδηγεί στην διάλυση της κοινωνικής ομάδας εφ'όσον σημείο αναφοράς αποτελεί ένα στοιχείο υπερβατικό : ο θεσμός του κράτους. Η μόνη δυνατή ασυνέχεια σ'αυτήν την πορεία είναι η επανάσταση· εν τούτοις κάθε μορφή πολιτικής διακυβέρνησης αναγκάζεται να προσφύγει στην εγκυρόττητα της δικαιακής θέσμισης. Το ερώτημα για την δυναμική αυτής της επίκλησης, για την λειτουργία του δικαίου και την ιδιαιτερότητα των δικαιακών σχέσεων συνδέεται άμεσα με την πηγή, την προέλευση και την οριοθέτηση των κανόνων του δικαίου[138].

(iv) Αυτή η νέα οντότητα, το κράτος, ως θεσμός, αυτονομείται προοδευτικά από τον λαό ως σύνολο ατόμων-υπηκόων προς το κράτος· παράλληλα οριοθετείται η απόσταση η οποία χωρίζει τον νέο θεσμό από τα άτομα -εισάγεται μία νέα τεχνολογία της εξουσίας η οποία αποστασιοποιείται από την κοινωνική πράξη. Η πολιτική αυτονομείται από τις ανάγκες του ανθρώπου ο οποίος εγκαλείται από την εξειδικευμένη γλώσσα των κοινωνικών θεσμών. Η σχέση ατόμου-πολιτικής

στηρίζεται πλέον στην καλλιέργεια πεποιθήσεων οι οποίες λειτουργούν με τον τρόπο της ψευδαίσθησης ως αναίρεσης της πραγματικής σχέσης. Μία πολιτική ψυχολογία του εξουσιαστικού φαινομένου αποκαλύπτει τους μηχανισμούς αναπαραγωγής των σχέσεων κυριαρχίας : θέσμιση ενός συστήματος κοινωνικού ελέγχου, υποκατάσταση των πραγματικών μορφών συμμετοχής με συστήματα ιδεολογικών πεποιθήσεων, συμπύκνωση και συγκέντρωση της εξουσίας. Η ζωή της ομάδας επαναλαμβάνεται εφ'όσον οι προσωπικές επιθυμίες δεν πρέπει να ικανοποιούνται με τρόπο ο οποίος προσβάλλει τα θεμέλια της κοινωνικής οργάνωσης. Αυτό είναι το βασικό κριτήριο για την έξοδο από την κυριαρχία της βίας, εξωτερικής ή εσωτερικής. Η γένεση του υποκειμένου συνίσταται στην καλλιέργεια ενός αυτόνομου εγώ ως φορέα δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Αυτό όμως το υποκείμενο νομιμοποιεί την σχέση του με την πραγματικότητα μέσω της ιδεολογικής λειτουργίας της αυταπάτης στον βαθμό που ανάμεσα σ'αυτό και τον κόσμο διαμεσολαβεί η αλήθεια των πεποιθήσεων[139].Αυτό παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα της κυριαρχίας του σύγχρονου κράτους ως οντότητας με ορθολογική οργάνωση, παντοδύναμη η οποία όμως αναγορεύεται σε σύγχρονο φετίχ. Ο τρόπος άσκησης της εξουσίας συχνά αντιτίθεται στην έννοια της διαχείρισης των ανθρωπίνων αναγκών· όμως αυτός ο ορθολογισμός της εξουσίας αποκαλύπτει μία πλήρη ψευδο-ορθολογικότητα[140].Οι σύγχρονες έννοιες της ανάπτυξης και της προόδου συχνά αντιβαίνουν προς τις ίδιες τις νομιμοποιητικές τους αρχές· προγράμματα καθαρά ορθολογικά, είτε επιστημονικά είτε πολιτικά, αντιστρατεύονται προς βασικά δεοντολογικά και ηθικά κριτήρια[141]. Η άσκηση της πολιτικής καθίσταται συνώνυμη της απλής ρητορικής, σε πλήρη αναντιστοιχία προς τις πραγματικές ανάγκες των ανθρώπων. Αυτό ισοδυναμεί με γενίκευση του παραλογισμού ως επικράτηση του φροϋδικού θανάτου. Σ'αυτά τα πλαίσια η έννοια του υποκειμένου αποδομείται, καθίσταται κενολογία χωρίς αληθινό νόημα. Ισως η βασικότερη αιτία αυτής της σύγχρονης αυτοκατάρρευσης του υποκειμένου-θάνατος του υποκειμένου, απώλεια του νοήματος- να οφείλεται στον λόγο ότι όλο το πολιτισμικό οικοδόμημα της νεωτερικότητας έχει θεμελιωθεί στην έννοια του ατόμου[142]. Αλλά το άτομο ως διακριτή αυτόνομη οντότητα η οποία υποτάσσει στην κατοχή της τον κόσμο αποκαλύπτει μία συγκεκριμένη

παθολογία : αυτή η οποία εκδέχεται την γνώση και την ζωή όχι ως σχέση, αλλ'ως επιβράβευση των αντικειμενικοποιημένων δυνατοτήτων της ratio. Το αδιέξοδο του μοντέρνου προγράμματος δεν αποκαλύπτει μόνο την κρίση του ευρωπαϊκού λογοκεντρισμού, αλλ'επί πλέον μαρτυρεί την αδυναμία του κάθε ατομικισμού να αποτελέσει συνολική πρόταση ζωής και αλήθειας[143]. Η αυτοκατοχύρωση του σύγχρονου ανθρώπου, η απάθεια, η πολιτική αδιαφορία αλλά και η πολιτική στράτευση, ο αποχρωματισμός της ανθρώπινης ζωής παρουσιάζονται ως αναπότρεπτες αναγκαιότητες.

Η υπέρβαση του αδιεξόδου θα μπορούσε να αναζητηθεί στην αποδέσμευση από την κυριαρχία της φροϋδικής αυταπάτης (illusion) η οποία παραλύει τις δημιουργικές δυνατότητες του ανθρώπου.Θα πρέπει ίσως να εμπλουτίσουμε την πολιτική, την επιστημονική, την οικονομική δεοντολογία με ένα αισθητικό περιεχόμενο το οποίο διασώζει την αλήθεια σημαντικών ανθρωπίνων αναζητήσεων : η αναζήτηση του ωραίου θα πρέπει να μην αγνοεί την αναζήτηση του υψηλού. Η νομιμοποίηση μιας νέας υπερβατικότητας φαίνεται ότι ανταποκρίνεται σε βασικές πτυχές της ενιαίας ιδιαιτερότητας του ανθρώπου. Χωρίς αυτήν την απαραίτητη ανθρωπολογική αναφορά όλο το σύγχρονο κοινωνικο-πολιτικό οικοδόμημα ασφυκτιά κάτω από την πίεση των αδιεξόδων του ευρωπαϊκού διαφωτισμού[144].

γ) Ορθολογικές ανακατασκευές των φροϋδικών υποθέσεων : η μεθοδολογική και αναλυτική διαφοροποίηση των **Marcuse** *και* **Habermas**

Η νομιμοποίηση του εγχειρήματος της διερεύνησης των σχέσεων ψυχανάλυσης και πολιτικής θεμελιώνεται κατά κύριο λόγο στις εργασίες και τις θεωρητικές συμβολές των Herbert Marcuse και Jürgen Habermas[145]. Στα πλαίσια αυτών των συμβολών επιχειρείται μία επεξεργασία των βασικών κοινωνιολογικών φροϋδικών υποθέσεων με παράλληλο θεωρητικό εμπλουτισμό τους ώστε να ανταποκρίνονται στην μεταβαλλόμενη εικόνα της σύγχρονης πραγματικότητας.Η συμβολή του Marcuse έγκειται κατά κύριο λόγο στο έργο Ερως και Πολιτισμός (1953) και στο μικρό δοκίμιο του με τίτλο : Η έννοια της προόδου υπό το φως της ψυχανάλυσης (1968). Αυτά τα δύο κείμενα συνθέτουν μία θεω-

ρητική ενότητα· το δεύτερο κείμενο αποτελεί μία συστηματοποίηση απόψεων οι οποίες υποστηρίζονται στο πρώτο. Με αφετηρία τα φροϋδικά έργα ο Marcuse διερωτάται για την ουσία και τις μορφές κυριαρχίας καθώς και για τις ανθρώπινες δυνατότητες για θεμελίωση μιας χειραφετικής κοινωνίας. Ο Marcuse επαναπροσδιορίζει το περιεχόμενο συγκεκριμένων φροϋδικών υποθέσεων οι οποίες δρουν με αποτρεπτικό τρόπο για την αλήθεια πραγμάτωσης μιας πολιτισμικής κατάστασης μη καταπιεστικής. Αυτές τις ουτοπικές δυνατότητες του πολιτισμού ο Marcuse επιχειρεί να τις θεμελιώσει με αναφορά σε μία εγγενή διαλεκτική του πολιτισμού θεωρώντας τα αυθόρμητα κινήματα των νέων της δεκαετίας του '60 προδρόμους ενός πιθανού μέλλοντος. Τα κινήματα κοινωνικής κριτικής και οι φοιτητικές αμφισβητήσεις, αποκορύφωμα των οποίων συνιστά ο γαλλικός Μάης του 1968, αποκαλύπτουν την ευρύτερη κρίση των παλαιότερων μορφών επαναστατικής οργάνωσης, γιατί η σύγχρονη κυριαρχία αναπαράγεται εσωτερικευμένη σ'όλα τα επίπεδα ζωής και δημιουργίας και όχι μόνο στην οικονομική υποδομή[146]. Ο Marcuse υποπτεύεται ότι η σύγχρονη λογική της κυριαρχίας διαιωνίζεται γιατί είναι βαθιά συνδεδεμένη με τις δομές της κοινωνίας και της οργάνωσης του εγώ : Ο Marcuse αρνείται ότι μόνο εξωτερικοί παράγοντες συνιστούν τους λόγους αποτυχίας των επαναστάσεων· αυτό συμβαίνει επειδή τα άτομα διαθέτουν μία εσωτερική δυναμική η οποία τα απομακρύνει από την προσπάθεια απελευθέρωσης και χειραφέτησης, δρα ως ανασταλτικός παράγοντας ο οποίος τα καθηλώνει σε προγενέστερες στάσεις και συμπεριφορές. Μία παρόμοια διαπίστωση θεμελιώνεται στις φροϋδικές θέσεις, όπως αυτές εξάγονται από το έργο "Η δυστυχία στον πολιτισμό"(1929). Οι φροϋδικές προτάσεις για την απώθηση, την εξειδανίκευση (sublimation) και την καταπίεση των ενστικτωδών παρορμήσεων διαθέτουν εξηγητική ισχύ στα πλαίσια του ευρύτερου σχήματος το οποίο επικαλείται ο Freud. Ο Marcuse αποδίδει μεγάλη σημασία στον μύθο τον οποίον παραστατικά περιγράφει ο Freud στο έργο του "Ο Μωϋσής και ο μονοθεϊσμός" (1939) - αναφορά στην προέλευση της ανθρώπινης ιστορίας, συμβολική της αφήγησης του μύθου του φόνου της αρχέγονης πατρικής μορφής. Από τον μύθο αυτό ο Marcuse αντλεί τα στοιχεία για την κατάδειξη της αναπότρεπτης δυναμικής του πολιτισμού : απώθηση, καταπίεση, επανάσταση, αποκατά-

σταση της κυριαρχίας. Αυτό όμως το οποίο διαφοροποιεί την ορθολογική κυριαρχία από παλαιότερες μορφές είναι το γεγονός ότι προβάλλει πλέον εσωτερικευμένη, με μία εξειδανικευμένη (sublimée) μορφή ως συμβολική κυριαρχία η οποία νομιμοποιείται με ορθολογικές μεθόδους. Κάθε προσπάθεια επομένως για τον προσδιορισμό των παραγόντων εκείνων οι οποίοι προκαλούν την απώθηση των ενστικτωδών ικανοποιήσεων θα πρέπει να στραφεί στην εξέταση της ατομικότητας· δεν είναι πλέον ο πατρικός δεσποτισμός, αλλ'η ίδια η δομή του κοινωνικοποιημένου εγώ υπεύθυνη για την μη ικανοποίηση της επιθυμίας[147]. Εν τούτοις η απάρνηση της άμεσης ικανοποίησης των παρορμήσεων του ατόμου συνιστά, κατά τον Freud, αναγκαία προϋπόθεση για την διατήρηση του πολιτισμού. Ο Marcuse δεν αμφισβητεί την φροϋδική υπόθεση της αρχής της πραγματικότητας· η απάρνηση των ενστικτωδών τάσεων του ατόμου για άμεση ικανοποίηση της επιθυμίας, η μετουσίωση της, η υιοθέτηση της παραγωγικής εργασίας ως αξιοποίησης των δυνατοτήτων του ατόμου, συνιστούν απαραίτητες προϋποθέσεις για την θεμελίωση της προόδου. Εκείνο το οποίο ο Marcuse θέτει υπό αμφισβήτηση είναι η *σύγχρονη ιστορική μορφή* της αρχής της πραγματικότητας. Αυτό δικαιολογείται από το γεγονός της ιδιότητας του Freud ως θεμελιωτή της ψυχανάλυσης: τα βασικά ανθρωπολογικά αξιώματα του Freud, η σχέση της αρχής της ηδονής προς την αρχή της πραγματικότητας εξετάζονται περισσότερο από την άποψη της φύσης τους παρά ως προς τον ιστορικό τους χαρακτήρα, θεωρούνται περισσότερο ως ανεξάρτητοι παράμετροι παρά ως δεδομένα τα οποία εξελίσσονται διαχρονικά και των οποίων ο μετασχηματισμός θα σχετιζόταν με ιστορικές τροποποιήσεις των όρων της κοινωνικής οργάνωσης,. Κατ'αυτόν τον τρόπο ο Freud παραγνωρίζει το γεγονός της πολυείδιας των πολιτισμικών μορφών. Αντίθετα, ο σύγχρονος ερευνητής οφείλει να διερωτηθεί για τον τρόπο με τον οποίο κάθε κοινωνικός σχηματισμός εγκαθιδρύει το δικό του είδος καταπίεσης σε αντιστοιχία με το συμβολικό περιεχόμενο των αξιών τις οποίες προτάσσει και τα κανονιστικά κριτήρια προσανατολισμού της κοινωνικής δράσης τα οποία υιοθετεί. Κάθε πολιτισμικό κοσμοείδωλο καθορίζει μία συγκεκριμένη σχέση ατόμου/κοινωνίας, στην οποία αποδίδει περιεχόμενο ανάλογο προς τις κανονιστικές αρχές του. Σ'αυτά τα κοινωνικά πλαί-

σια σχηματίζονται ιστορικά οι δεσμεύσεις της πραγματικότητας ως καταναγκασμοί οι οποίοι οριοθετούν το φάσμα των ατομικών επιλογών. Επειδή η ιστορία σχηματισμού αυτών των δεσμεύσεων επιδέχεται μία πολιτιστική εξήγηση, μπορούμε να παραδεχθούμε ότι το αξίωμα της "αρχής της πραγματικότητας"σχηματίζεται στα πλαίσια μιας δυναμικής πορείας και δεν αποτελεί ένα a priori δεδομένο παρά μόνο ως θεμελιώδης γενική αρχή αναφοράς. Η αρχή αυτή πρέπει να αντιδιαστέλλεται προς την αρχή της αποδοτικότητας η οποία συνιστά μία έκφραση του ιδιαίτερου θεσμικού πλαισίου των σύγχρονων κοινωνιών της παραγωγής και της συσσώρευσης[148].

Η αρχή της αποδοτικότητας συνθέτει ένα κύριο χαρακτηριστικό των προηγμένων κοινωνικών οι οποίες καλλιεργούν την έννοια του ανταγωνισμού στα πλαίσια μιας διαδικασίας συνεχούς αύξησης των παραγωγικών τους δυνατοτήτων. Παράλληλα προϋποθέτει μία μακρά εξέλιξη κατά την διάρκεια της οποίας η κυριαρχία εξορθολογίζεται προοδευτικά· εν τούτοις, αυτές οι προτάσεις δεν συνθέτουν την μοναδική "αρχή της πραγματικότητας" στην ανθρώπινη ιστορία. Αλλες, εντελώς διαφορετικές μορφές κοινωνικής οργάνωσης χαρακτηρίζουν τους λεγόμενους πρωτόγονους πολιτισμούς· το σημαντικότερο όμως είναι ότι αυτές ακριβώς οι άλλες δυνατότητες οργάνωσης κατορθώνουν μερικές φορές και διασώζονται μέχρι την σύγχρονη εποχή. Αυτό επιβεβαιώνεται από σύγχρονες έρευνες της κοινωνικής ανθρωπολογίας για την φύση των πρωτόγονων κοινωνιών : πρόκειται για κοινωνίες με ένα εντελώς αντιπαραγωγικό προσανατολισμό, κοινωνίες της σπατάλης για τις οποίες οι έννοιες του ανταγωνισμού, της απόδοσης και της προόδου χάνουν εντελώς το περιεχόμενο τους[149]. Σ'αυτές τις περιπτώσεις η αρχή της πραγματικότητας διαφέρει ουσιαστικά από τις σύγχρονες εκφάνσεις της, γιατί η ιεράρχηση των αναγκών και η κλίμακα προτεραιοτήτων αυτών των τύπων κοινωνικής οργάνωσης προσλαμβάνει περιεχόμενο αντίθετο από αυτό των προηγμένων κοινωνιών. Η καλλιέργεια διαφορετικών αξιών, η ιδιαιτερότητα του κοινωνικού φαντασιακού αυτών των κοινωνιών, η διαφορετική νοηματοδότηση των κοινωνικών πρακτικών ως απαξίωση της οικονομικο-τεχνικής σημασίας τους τις διαφοροποιεί σημαντικά από την σύγχρονη πραγματικότητα του οικονομισμού. Η σύγχρονη οργάνωση της κοινωνικής ζωής απαιτεί αντιθέτως

την καταπίεση του ψυχισμού του ατόμου ως προϋπόθεση για την θεμελίωση της προόδου· στα πλαίσια αυτά, το κίνητρο αυτών των υπαγορεύσεων δεν συνιστά επιταγή της φυσικής αναγκαιότητας, αλλά ιδεολογική επιλογή της σύγχρονης ιεράρχησης του βίου. Αυτή η σχετικοποίηση του αναγκαστικού χαρακτήρα της δυσφορίας στον πολιτισμό δεν μπορεί να αποτελέσει πραγματική έξοδο από την φροϋδική επιχειρηματολογία γιατί μία υποθετική αποδέσμευση από τον Freud δεν θα μπορούσε να αγνοήσει την καταπιεστική υφή του πολιτισμού ως ευρύτερης έννοιας. Αυτό που ο Marcuse είναι σε θέση να αμφισβητήσει κατ'αρχήν είναι η απόδοση ενός τελεολογικού χαρακτήρα στην λειτουργία των θεσμών ως υπέρβασης της φυσικής αναγκαιότητας[150].

Η δυνατότητα θεμελίωσης μιας μη-καταπιεστικής οργάνωσης της σύγχρονης κοινωνικής ζωής φαίνεται ότι απασχολεί ευρύτατα τον Marcuse. Ο Marcuse διερωτάται για την δυνατότητα ύπαρξης μιας κοινωνίας στην οποία η αρχή της πραγματικότητας δεν θα αντιβαίνει προς την αρχή της ηδονής. Πρόκειται για μία υποθετική κοινωνία στην οποία θα έχουν αρθεί οι αντιφάσεις και επομένως θα είναι συμφιλιωμένη με τον εαυτό της. Ο Marcuse πιστοποιεί την ύπαρξη δυνατοτήτων κοινωνικής οργάνωσης στα όρια των οποίων δεν κυριαρχεί η *αρχή της απόδοσης και η επιβράβευση της στέρησης* και όπου η αρχή της πραγματικότητας ούτε ταυτίζεται ούτε εξαντλείται στην υλοποίηση της προόδου και της ανάπτυξης. Εν τούτοις ο Marcuse δεν έχει την πρόθεση να καταδείξει αυτές τις κοινωνίες ως μη-καταπιεστικές, ούτε σκέπτεται να αμφισβητήσει συνολικά την έννοια της προόδου. Αντίθετα, επιχειρεί να δικαιώσει ορθολογικά την έλευση μιας ουτοπίας στην οποία η ελευθερία και η ευημερία συνυπάρχουν με την ανάπτυξη του πολιτισμού[151]. Ο Marcuse επικαλείται την ανάγκη δημιουργίας μιας κοινωνίας αφθονίας προσιτής σ'όλα τα άτομα· για τον σκοπό αυτό θεμελιώνει την κριτική της κυριαρχίας σε ιστορική βάση με έντονο πολιτικό προσανατολισμό.Στην επιχειρηματολογία του φαίνεται ότι αποδέχεται τον θεμελιώδη ρόλο της ανάγκης ως συστατικής του πολιτισμού. Αυτό ισοδυναμεί με μερική υπαναχώρηση του στο πρόβλημα του ιστορικά διαμορφωμένου χαρακτήρα της αρχής της πραγματικότητας, ενδίδοντας στην αδυναμία να εξέλθει από την αναγκαιότητα της ιστορικής συνέχειας του πολιτισμού. Αυτό που προσπαθεί να εξη-

γήσει ο Marcuse είναι το ερώτημα για την αναγκαιότητα ύπαρξης της κυριαρχίας ως συστατικής του τρόπου του πολιτισμού. Εάν η κυριαρχία διαιωνίζεται, ακόμη και όταν εξαλειφθεί η ανάγκη, η στένωση στον πολιτισμό, τότε είναι βάσιμο και νόμιμο να υποστηριχθεί η θέση για μία εσωτερίκευση της καταπίεσης των ενστίκτων ως ενδογενούς διαδικασίας των ατόμων της οποία η ανάπτυξη πηγάζει από ιστορικές μεταβλητές[152].

Ο Marcuse κατ'αρχήν αποδέχεται την θεμελίωση του προβλήματος της δυσφορίας του ατόμου εντός του πολιτισμού στους εξωτερικούς παράγοντες τους οποίους χαρακτηρίζουμε με το όνομα "ανάγκη". Η ένδεια, η έλλειψη των απαραίτητων πόρων,ο αγώνας για την επιβίωση, η αναγκαιότητα της εργασίας συνιστούν την παντοδυναμία του οικονομικού στοιχείου. Αυτό το στοιχείο της απόδοσης αποτελεί την κατάληξη μιας μακράς εξέλιξης των μορφών κοινωνικής καταπίεσης· αυτό το ίδιο στοιχείο συμβάλλει στην προετοιμασία των κατάλληλων συνθηκών για την χειραφέτηση του ανθρώπου. Είναι εύκολο να δοθεί στο πρόβλημα μία εξήγηση από την διεθνή οικονομική· η διατήρηση της φτώχειας των υπαναπτύκτων χωρών παρά την συνεχή ανάπτυξη των παραγωγικών δυνατοτήτων της οικονομίας. Η υπέρβαση αυτού του προβλήματος πρέπει να αναζητηθεί στην κατεύθυνση της αναδιανομής του εισοδήματος προς όφελος των ασθενέστερων οικονομικά χωρών παρά στην προσπάθεια γαι αλόγιστη ανάπτυξη χωρίς πραγματικό αντίκρυσμα στην ανθρώπινη ευημερία. Ο Marcuse αναγνωρίζει τις θετικές πτυχές της εκβιομηχάνισης και της αυτοματοποίησης της παραγωγικής διαδικασίας. Η τρίτη βιομηχανική επανάσταση είναι σε θέση να επιλύσει όχι μόνο το ποσοτικό πρόβλημα της φτώχειας και της έλλειψης διαθεσίμων πόρων· είναι επί πλέον ικανή να μετασχηματίσει ποιοτικά την μορφή της κοινωνικής εργασίας μεταβάλλοντας τον τρόπο παραγωγής των αγαθών ευρείας κατανάλωσης. Πρόκειται για μία ρεαλιστική υπόθεση η οποία εξουσιοδοτεί τον Marcuse να διατυπώσει την πρόταση του για την έλευση μιας οριακής κατάστασης του ανθρώπινου πολιτισμού η οποία επιτρέπει την υπέρβαση της καταπιεστικής μορφής του τρόπου της κοινωνικής οργάνωσης[153].Η αρχή της πραγματικότητας ωθείται, υπό την πίεση των τεχνολογικών αλλαγών, στα έσχατα όρια της.

Εδώ βρίσκεται το πιο αποφασιστικό σημείο της ανάλυσης του Marcuse. Η θεμελίωση των προϋποθέσεων υπέρβασης ενός προβλήματος δεν συνεπάγεται κατ'ανάγκη την υλοποίηση της υπέρβασης του. Αυτό εξηγείται από την πιθανότητα να επιλυθεί το πρόβλημα της φτώχειας χωρίς αυτό να σημάνει το τέλος της κυριαρχίας. Ακόμη και εάν ο πολιτισμός απαλείψει την θεώρηση της εργασίας ως ανάγκης, αναιρέσει δηλ. τα εξωτερικά θεμέλια της καταπίεσης του ανθρώπου στο επίπεδο της φύσης, παραμένει το πρόβλημα της εσωτερικής διατήρησης και αναπαραγωγής της λογικής της κυριαρχίας η οποία συνιστά δεδομένο πολιτιστικής τάξης. Το "πεπρωμένο της κυριαρχίας" δεν μπορεί να δικαιωθεί από την αντιμετώπιση της φυσικής αναγκαιότητας· εδραιώνεται κατά βάση ως εσωτερική αναγκαιότητα της εξέλιξης των συστημάτων της προσωπικότητας, υπαγορευόμενη από την λογική της κοινωνικοποίησης του ατόμου η οποία συνδέεται με τις πρακτικές και τις δημιουργίες του ανθρώπου. Μία πολυείδια συμβόλων, θεσμισμένων σημασιών και κανονιστικών επιταγών δημιουργούν τις δομές αναπαραγωγής της λογικής της κυριαρχίας. Στην πραγματικότητα η λογική της κυριαρχίας δεν αναπαράγει την πάλη και τις προσπάθειες του ανθρώπου για επιβίωση, δεν ανατανακλά τόσο την ανάγκη της εργασίας όσο την λογική μιας καταπιεστικής αντίληψης για τις δυνατότητες του κοινωνείν[154]. Αυτή η λογική ενέχει μία θεμελιώδη αντινομία : η συνέχιση της προόδου και οι επιταγές του πολιτισμού απαιτούν την εκτροπή των ενστικτωδών τάσεων του ατόμου από την άμεση ικανοποίηση προς την εργασία και επιβάλλουν τον περιορισμό της επιθετικότητας και της βίας. Εν τούτοις όμως, αυτή η μεταστροφή των ενστίκτων ως εξειδανίκευση (sublimation), η επίκληση της ανωτερότητας των πνευματικών αξιών και της αναγκαιότητας παραγωγής ωφελίμου έργου δεν αρκούν για την προαγωγή των αγαπητικών σχέσεων ανάμεσα στα άτομα. Ο Ερως ως συνεκτική δύναμη των κοινωνιών εξασθενίζει ενώ τα αισθήματα ενοχής επικρατούν· αυτό διαφαίνεται στην εξασθένιση των λιβιδινικών τάσεων που εκφράζουν την δύναμη της ζωής και στην ενίσχυση των επιθετικών τάσεων οι οποίες στρέφονται, σε τελευταία ανάλυση, κατά του ίδιου του ατόμου. Οι επιθετικές τάσεις σχετίζονται με την δύναμη του θανάτου, καθίστανται περισσότερο συμπαγείς και υποκαθιστούν την libido στις σχέσεις των ατόμων.

Αυτές οι τελευταίες υποβαθμίζονται προοδευτικά σε τρόπο ώστε η πιθανότητα θεμελίωσης ενός μη-καταπιεστικού πολιτισμού να παρουσιάζεται για τον Freud εντελώς ασήμαντη[155]. Ο Marcuse παρά ταύτα αντιτείνει ότι η δύναμη της καταστροφής δεν νοείται παρά μόνο σε σχέση με την ενέργεια της libido. Αυτό δικαιολογείται γιατί η ίδια η συνέχιση της ζωής κατορθώνει να υποτάσσει τις καταστρεπτικές τάσεις στην υπηρεσία των παραγωγικών δυνατοτήτων του ανθρώπου. Ομως η αποδέσμευση των καταστρεπτικών δυνάμεων του ανθρώπου είναι πάντοτε ενδεχόμενη. Το επιχείρημα του Marcuse παρουσιάζεται ως ταυτολογικό, εφ'σον δεν είναι σε θέση να παράσχει οριστική διέξοδο από την φροϋδική απαισιοδοξία. Η στάση του Marcuse προδίδει μία απώτερη ελπίδα η οποία υπαγορεύεται ως λογική απαίτηση : μία ποιοτική μεταβολή των εκδηλώσεων της σεξουαλικότητας παρουσιάζεται ως απαραίτητη προϋπόθεση του μετασχηματισμού των συνεπειών του ενστίκτου του θανάτου[156].

Ο Marcuse αναλαμβάνει να καταδείξει την δυνατότητα μιας μη-καταπιεστικής ανάπτυξης της libido στα όρια ενός πολιτισμού ο οποίος πλησιάζει προς την ωριμότητα του. Ομως αυτήν την φορά δεν επικαλείται πλέον την δημιουργία των οικονομικών εκείνων συνθηκών οι οποίες συμβάλλουν στην υπέρβαση της αρχής της απόδοσης για να τεκμηριώσει την ορθότητα των ισχυρισμών του. Στρέφεται προς μία άλλη πτυχή της κοινωνικής ανάπτυξης : την πολιτισμική παράδοση ως εστία συνύπαρξης συμβόλων και κληροδοτημένων εικόνων, τον χώρο ενός πλουσίου υλικού το οποίο διαρθώνει ένα ευρύτερο κοινωνικό φαντασιακό. Η δυναμική αυτού του φαντασιακού, η χώρα της ουτοπίας[157], είναι δυνατόν να υπάρξει ιστορικά, να αποδεσμευθεί από ένα σύνολο περιορισμών που αποτρέπουν την υλοποίηση της ως κατάστασης του κοινωνείν. Ακολουθώντας την διανοητική παράδοση η οποία παραπέμπει στον Ernst Bloch[152], ανατρέχει στις δημιουργικές δυνατότητες της τέχνης και της φιλοσοφίας και προβάλλει το αίτημα των ουτοπικών διεκδικήσεων της φαντασίας. Για τον Marcuse η φαντασία είναι εκείνη η δημιουργική ικανότητα του ανθρώπου η οποία εκφράζει την συμφιλίωση της αρχής της πραγματικότητας προς την αρχή της ηδονής στον πραγματικό χώρο της τέχνης ως ανθρώπινης δημιουργίας. Στην φιλοσοφία, η φαντασία παρουσιάζεται ως η δημιουργική δύναμη του

πνεύματος η οποία συνδυάζεται με τις άλλες δυνάμεις του ανθρώπου στα πλαίσια μιας θεωρίας των δυνάμεων (Kant)[159]. Η φαντασία συνιστά την αυτόνομη, παραγωγική ικανότητα του ανθρώπου η οποία συντελεί στην αποδέσμευση των δημιουργικών του δυνατοτήτων στα πλαίσια της κοινωνίας απελευθερωμένης από την ανάγκη, την αλλοτριωμένη εργασία, την αλόγιστη ανάπτυξη της οικονομίας. Πρόκειται για μία κοινωνία η οποία εγκαθιδρύει μία νέα αρχή της πραγματικότητας ως θρίαμβο της ουτοπίας· αυτή η ουτοπία είναι ορθολογικά δικαιωμένη γιατί δεν αποτελεί μία κατάσταση όπου θα έχει απαλοιφεί η ανάγκη για εργασία, -κατάσταση συνώνυμη του μύθου- αλλά όπου θα έχει μετασχηματισθεί η μορφή της ανθρώπινης εργασίας ώστε να αποτελεί πηγή πραγματικής δημιουργίας[160].

Η σχέση της σκέψης του Marcuse με τα γεγονότα του 1968 είναι άμεση : βεβαίως είναι γεγονός ότι η αναζήτηση νέων μορφών ζωής, κοινωνικής δημιουργίας και αυτονομίας δεν εξαντλείται στο περιεχόμενο της κριτικής των κοινωνικών κινημάτων της δεκαετίας του '60. Εν τούτοις διαφαίνεται μία βασική συγγένεια του προβληματισμού του Marcuse με τις προτάσεις του γαλλικού Μάη του 1968, κυρίως όσον αφορά την δημιουργική συμβολή της φαντασίας στην πραγμάτωση μιας πιο ανθρώπινης κοινωνίας. Η φαντασία παρουσιάζεται και στις δύο περιπτώσεις μέσο και δυνατότητα άρθρωσης κοινωνικής κριτικής με στόχο την έξοδο από τα δεσμά του λογοκεντρισμού. Η χειραφέτηση του ανθρώπου είναι δυνατή, η αναζήτηση νέων κοινωνικών σχέσεων βρίσκεται στο επίκεντρο κάθε απόπειρας για απελευθέρωση. Τα δοκίμια του Marcuse, συνθέτουν, απ'αυτήν την άποψη, μία κριτική προσέγγιση και του φαινομένου του Μάη[161].

Η σκέψη του Freud συνυπολογίζεται ως μία από τις τρεις πηγές έμπνευσης της σχολής της Φραγκφούρτης μαζί με τον γερμανικό ιδεαλισμό και την σκέψη του Marx, εάν εξαιρέσει κανείς βεβαίως την επίδραση της ιουδαϊκής μυστικής παράδοσης σ'ωρσιμένους αντιπροσωπευτικούς διανοούμενους της σχολής (Benjamin, Bloch, Adorno, Marcuse)[162]. Στα πλαίσια αυτά, διαφοροποιούμενος από τον Marcuse, ο Habermas επιχειρεί την δική του αναφορά στην ψυχανάλυση και την σκέψη του Freud διαμορφώνοντας την δική του επεξεργασία της κριτι-

κής θεωρίας. Δεν θα υπεισέλθουμε εδώ στην μελέτη των σχέσεων του υποδείγματος της ψυχανάλυσης προς τις επιστημολογικές πλευρές του χαμπερμασιανού έργου. Αντίθετα, θα περιοριστούμε στην κατάδειξη της σημασίας της αναφοράς του Habermas στην ψυχαναλυτική σκέψη, στα πλαίσια μιας θεωρίας της κοινωνίας με αποκλειστικά κοινωνιολογική και πολιτική διάσταση. Η παρουσίαση αυτή αφορά την σπουδή των διαστάσεων της κοινωνικής εξέλιξης σε σχέση με την ανάπτυξη μιας χειραφετικής στάσης ως διεξόδου από την λογική της κυριαρχίας[163]. Αυτό που επιδιώκει ο Habermas είναι η εμβάνθυση στην σχέση ανάμεσα στην ψυχανάλυση και την κοινωνική θεωρία με ιδιαίτερη έμφαση στα ακόλουθα προβλήματα :

(i) την διαφορά ανάμεσα στην μαρξική ανακατασκευή της θεωρίας της κοινωνίας και την κοινωνιολογική σκέψη του Freud για τον οποίο το θεμελιώδες πρόβλημα του πολιτισμού δεν είναι η οργάνωση των παραγωγικών σχέσεων και η χειραφέτηση της εργασίας, αλλά η ανάπτυξη κοινωνικών θεσμών οι οποίοι να είναι σε θέση να επιλύσουν το πρόβλημα το οποίο αποτελεί το υπόβαθρο κάθε κοινωνικοποίησης.

(ii) την κατ'εξοχήν συνεισφορά του Habermas ως ιδιαίτερη ερμηνεία του υποδείγματος της νεύρωσης και της αναλυτικής θεραπείας στα πλαίσια διαμόρφωσης μιας κριτικής θεωρίας της κυριαρχίας και της χειραφέτησης, σε συνάρτηση με την εκδοχή της δομικής αποσύνθεσης και αποκατάστασης της επικοινωνίας.

Με αφετηρία τα φροϋδικά έργα *"Το μέλλον της αυταπάτης"* (1923) και *"Η δυστυχία στον πολιτισμό"* (1929) ο Habermas επιχειρεί να εξηγήσει την σχέση ανάμεσα στην κοινωνιολογική σκέψη του Freud και την μαρξική θεωρία της κοινωνίας[164]. Η ανάλυση του Habermas περιλαμβάνει την εξέταση των απόψεων και των θέσεων του Freud σε σύγκριση και αντιπαράθεση με τις αντίστοιχες μαρξικές θέσεις : είναι προφανές ότι η χρησιμοποίηση από τον Freud της μαρξικής διάκρισης παραγωγικών σχέσεων και παραγωγικών δυνάμεων συνιστά ένα κατ'αρχήν στοιχείο σύγκλισης με τον Marx. Η διαφοροποίηση του Freud εμφανίζεται με την εισαγωγή της υπόθεσης για την αναγκαιότητα της κοινωνικής καταπίεσης, της οποίας ο τρόπος άσκησης παρουσιάζεται ομοιόμορφος σ'όλη την κοινωνία, ανεξάρτητα από την ένταξη των ατόμων σε κοινωνικές τάξεις και ομαδοποιήσεις. Η διαίρεση της κοι-

νωνίας σε τάξεις δεν πρέπει να συντελέσει στην παραγνώριση της βασικής αντίθεσης ανάμεσα στις απαιτήσεις του ατόμου και την πίεση της πραγματικότητας. Το θεμελιώδες πρόβλημα στον Freud δεν είναι ο τρόπος οργάνωσης των οικονομικών σχέσεων, αλλά η δημιουργία κοινωνικών θεσμών οι οποίοι να επιλύσουν αυτήν την πρωταρχική σύγκρουση στο πεδίο του ατομικού ψυχισμού. Για τον Freud η ανάπτυξη του πολιτισμού συνίσταται στην οριοθέτηση δύο διακριτών διαδικασιών : την συσσώρευση υλικών και πνευματικών δυνατοτήτων των ανθρώπων προς τον σκοπό της κατάκτησης της φύσης ως μέσου ικανοποίησης των ανθρώπινων αναγκών· και κατά δεύτερον την συγκρότηση ενός συστήματος οργάνωσης των ανθρώπινων σχέσεων με κύρια έμφαση στην κατανομή των διαθεσίμων αγαθών[165]. Αυτή η διάκριση ανάμεσα στην καθυπόταξη των δυνάμεων της φύσης και την οργάνωση των ανθρώπινων σχέσεων παραπέμπει στην μαρξική διάκριση παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής. Εν τούτοις ο Habermas χρησιμοποιεί τους όρους εργασία και διαντίδραση (interaction)· οι συνθετικοί αυτοί όροι υποδηλώνουν την σχέση του ανθρώπου προς την φύση (εργασία) και τις σχέσεις των ανθρώπων στην διαπλοκή τους (interaction). Κατ'αυτόν τον τρόπο η λογική της κοινωνικής εξέλιξης συνίσταται στην ιδιοποίηση του φυσικού πλούτου (παραγωγή) και στην έκφραση της εσώτερης φύσης του ανθρώπου (συγκρότηση ατομικών μονάδων με την διαδικασία της κοινωνικοποίησης). Η βασική αδυναμία της μαρξιστικής προσέγγισης έγκειται, κατά τον Habermas στην αποκλειστική της αναφορά στην πλευρά της εργασίας στα πλαίσια διαμόρφωσης μιας κοινωνικής θεωρίας της χειραφέτησης με την υιοθέτηση του σχήματος: απελευθέρωση της εργασίας συνεπάγεται απελευθέρωση της κοινωνίας. Αυτή η μαρξιστική εκτίμηση καθίσταται μονομερής γιατί η αποκλειστική συχέτιση της με την έννοια της εργασίας οδηγεί στην παραγνώριση της έννοιας εκείνης η οποία εκφράζει την κοινή δημιουργία των ανθρώπων. Παγιδευμένος στα πλαίσια μιας προσπάθειας μετασχηματισμού του κόσμου με αφετηρία την εργαλειακή δραστηριότητα των ατόμων, ο μαρξισμός αναπτύσσει την δική του θεωρία της πάλης των τάξεων εισάγοντας μία συγκρουσιακή διαδικασία στο εσωτερικό της κοινωνίας. Κατ'αυτόν τον τρόπο καθίσταται εντελώς αδύνατη η αναφορά στις διαδικασίες συναίνεσης ανάμεσα στα άτομα ως έκφραση του δια-

λόγου (η αριστοτελική λέξις) ο οποίος αποβλέπει στην συλλογική δράση (πράξις). Η επικοινωνιακή δράση των ατόμων, ανύπαρκτη στο μαρξιστικό σχήμα, παραχωρεί την θέση της σε μία ολιστική θεώρηση του κόσμου και της ιστορίας. Αντίθετα, ο Habermas "ευνοεί" την φροϋδική προσέγγιση της κοινωνίας γιατί ο Freud, παρέχοντας στην θεωρία του την δυνατότητα συλλογικού μετασχηματισμού των κοινωνικών θεσμών, προσδίδει σ'αυτήν επικοινωνιακή διάσταση, απαραίτητη για την έξοδο από την φιλοσοφία του υποκειμένου[166].

Είναι σημαντικό να αναφέρουμε εν προκειμένω ότι τόσο ο Freud, όσο και ο Habermas δεν υιοθετούν την μαρξική υπόδειξη για την συστηματική αντιπαράθεση παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής· αυτό εξηγείται γιατί η κοινωνική κρίση στους Freud και Habermas κατανοείται περισσότερο ως παθολογία των κοινωνικών θεσμών και όχι ως δυσλειτουργία των μηχανισμών της οικονομίας κατά την παραγωγή και διανομή του προϊόντος. Αυτή η παθολογία των θεσμών συσχετίζεται άμεσα με την επικοινωνιακή δράση και μόνον έμμεσα με τις χρήσεις του εργαλειακού λόγου. Για την κατανόηση των ανωτέρω,υπενθυμίζουμε ότι ο Freud εντοπίζει την θεμελιώδη σύγκρουση, την πρωταρχική αντιπαράθεση στα θεμέλια κάθε πολιτισμού ως τρόπου σύστασης της ανθρώπινης κοινωνίας· η καταπίεση των τάσεων του ατόμου για αυτοεπιβεβαίωση συντελείται ανεξάρτητα από τους κοινωνικούς προκαθορισμούς. Στα πλαίσια αυτά το αληθινό a priori της κοινωνικής ζωής ανάγεται απ'ευθείας στην έννοια του πολιτισμού. Ο Freud δηλ. υπερβαίνει τις διαμεσολαβήσεις των κοινωνικών ομαδοποιήσεων, εν προκειμένω των κοινωνικών τάξεων. Ομως αυτή η υπέρβαση προϋποθέτει ένα συγκεκριμένο βαθμό αφαίρεσης από την μορφολογία της κοινωνικής ζωής. Τούτο όμως δεν συνιστά ένα καθαρά ιδεαλιστικό εγχείρημα, όπως θα ήταν δυνατό να υποψιασθεί ο αναγνώστης του Freud, γιατί η ανάλυση των δεδομένων της κοινωνικής συμβίωσης δεν παραγνωρίζει την πραγματικότητα αυτών των δεδομένων. Αυτό που ισχυρίζεται ο Freud είναι ότι η θεμελιώδης αντίθεση ανάμεσα στον ανυπότακτο σε προσδιορισμούς ατομικό ψυχισμό και την ορθολογικότητα της κοινωνικής οργάνωσης[167] αίρεται ως συμφιλίωση του ανθρώπου με αυτήν την ορθολογικότητα, τον πολιτισμό και δευτερευόντως ως συμφιλίωση του ανθρώπου με τον εαυτό του[168]. Η συμφιλίωση του ανθρώπου ως ατομικής μονάδας με την κοινωνική πραγματικότητα διαμεσολαβείται επί τη βάσει της έννοιας του πολιτισμού, στο συμβολικό επίπεδο, όχι ως αυτοκαθορισμός του ανθρώπου, αλλ'ως οργάνωση της ζωής του, ως νοηματοδότηση του περιεχομένου της ζωής του αντλούμενη από το a priori μιας προϋπάρχουσας επικοινωνιακής κοινότητας[169].

Οπως έχουμε ήδη επισημάνει ανωτέρω, ο Freud δεν αγνοεί την διαίρεση της κοινωνίας σε τάξεις, ούτε την προβληματική που αναπτύσσεται με αφετηρία την δυναμική των καταπιεσμένων τάξεων. Εν

τούτοις για τον Freud η πάλη των τάξεων δεν αποτελεί την θεμελιώδη σύγκρουση· πράγματι η διαίρεση σε τάξεις δεν είναι γεγονός ταυτόσημο με την ύπαρξη της κοινωνίας, αλλά μόνο μία μεταγενέστερη πραγματικότητα του τρόπου του κοινωνείν η οποία αδυνατεί να αυτοδικαιωθεί εν αναφορά προς την διατήρηση και εξέλιξη της[170]. Αντίθετα, η θεμελιώδης αντιπαράθεση εντοπίζεται στο επίπεδο του ατόμου με την πραγματικότητα· η αναφορά του ατόμου στην κοινωνική πραγματικότητα δεν λειτουργεί ως σχέση, δηλ. ως επικοινωνιακή αμοιβαιότητα, αλλά πρώτιστα ως άμυνα του ατόμου απέναντι σε μία καταπιεστική παρουσία. Το περιεχόμενο της αντίθεσης ορίζεται, κατά τον Habermas, ως αντιπαράθεση του εσωτερικού ψυχισμού του ατόμου, δηλ. ενός συνόλου πρωταρχικών αναγκών, προς την λειτουργία της αυτοσυντήρησης, καθώς αυτή επιτείνεται από την πίεση της πραγματικότητας και εξασφαλίζεται στα πλαίσια της συλλογικής προσπάθειας των κοινωνικοποιημένων ατόμων[171]. Η πραγματικότητα στην οποία προσκρούει το ατομικό εγώ δεν είναι ωστόσο αυτή του εξωτερικού κόσμου, όσο αυτή η οποία συνθέτει το σύστημα οργάνωσης της προσωπικότητας του ατόμου, στον βαθμό που αυτό το σύστημα αντανακλά και αναπαράγει τις θεσμοποιημένες απαιτήσεις της κοινωνίας απέναντι στο άτομο. Αυτές οι απαιτήσεις αντιπροσωπεύονται πρωταρχικά από τον θεσμό της οικογένειας ως δυνατότητα εγκαθίδρυσης μιας εξωτερικής ως προς το άτομο αυθεντίας η οποία λειτουργεί με τον τρόπο του κοινωνικού υπέρ-εγώ ως δεσμευτική του αυτοκαθορισμού του ατόμου[172]. Αυτό ακριβώς διασαφηνίζει την στάση του ατόμου ως ατομική άμυνα, δηλ. ως αναίρεση της επικοινωνιακής σχέσης, θρίαμβος της ατομικής εκδοχής συγκρότησης της ζωής. Παρ'όλο ότι η αντιπαράθεση αυτή έχει συμβολικό περιεχόμενο, η εξωτερική αυθεντία στις διάφορες εκφάνσεις της αποκτά ένα "οικονομικό"[173] θεμέλιο ο πραγματικός χαρακτήρας των λειτουργιών αυτού του συστήματος περιγράφεται ως :

(i) αντίθεση ανάμεσα στην τεχνολογική κυριαρχία και την πίεση της πραγματικότητας στο άτομο

(ii) αντιστοιχία ανάμεσα στην πίεση της πραγματικότητας και την αναγκαία κοινωνική καταπίεση, όπως αυτή εκφράζεται από την ισχύ των θεσμών και

(iii) αντίθεση ανάμεσα στην κοινωνική καταπίεση και τις δυνατότη-

τες οργάνωσης και συγκρότησης του εγώ,δηλ.διαμόρφωσης ενός εξορθολογισμού συστήματος προσωπικότητας.

Με αφετηρία αυτές τις επισημάνσεις μπορούμε να καταδείξουμε ότι το πρόβλημα της κυριαρχίας των θεσμών αποτελεί ανθρωπολογικό πρόβλημα[174]. Εάν υποθέσουμε κατ'αρχήν ότι υπάρχει απουσία ορθολογικού ελέγχου των τάσεων του ατόμου, δηλ. κατ'ουσίαν παρουσία μιας συναισθηματικού τύπου αυτοκυριαρχίας του ατόμου, τότε εύκολα διαπιστώνουμε ότι η ατομική άμυνα δεν συνιστά ενσυνείδητη στάση, αλλά μη-εξορθολογισμένη συμπεριφορά του ατόμου. Αυτό το γεγονός παραπέμπει στην κυριαρχία μιας παντοδύναμης πραγματικότητας η οποία συνθλίβει τις ασθενικές δυνάμεις του ατομικού εγώ. Η ανυπαρξία ορθολογικής συγκρότησης της προσωπικότητας επιτρέπει στην καταπιεστική οργάνωση της πραγματικότητας την επιβολή συλλογικών λύσεων ως παντοδυναμία του κοινωνικού υπέρ-εγώ, το οποίο υποκαθιστά το ατομικό εγώ στην ορθολογική διαχείριση των δυνατοτήτων του ατομικού ψυχισμού. Αυτή η τελική λύση ερμηνεύεται ως *νευρωτική επίλυση* ενός ατομικού προβλήματος· οι κοινωνικοί θεσμοί αναλαμβάνουν την επιβολή της καθολικής ισχύος των κοινωνικών κανόνων, αλλά και την ανταμοιβή των συμμορφουμένων ατομικών συνειδήσεων με πραγματικό ή φαντασιακό περιεχόμενο. Αυτό ττο γεγονός ισοδυναμεί, για τον Habermas, με την κατάδειξη αντιστοιχίας ανάμεσα στις αιτίες οι οποίες ωθούν τα άτομα στην λύση της νεύρωσης με εκείνες οι οποίες επιβάλλουν στην κοινωνία την ανάγκη εγκαθίδρυσης των θεσμών ως συμβολικού δικτύου. Αλλωστε και ο ίδιος ο Freud επισημαίνει την αλήθεια της αντιστοιχίας των ατομικών νευρώσεων προς τις συλλογικές θεσμικές αντιμετωπίσεις των προβλημάτων της συμβίωσης. Η επίγνωση των ατομικών νευρωτικών συμπεριφορών συμβάλλει ως εκ τούτου στην ευρύτερη κατανόηση της λειτουργικότητας των κοινωνικών θεσμών στον βαθμό κατά τον οποίο τα νευρωτικά φαινόμενα εκδηλώνονται ως ατομικές απόπειρες επίλυσης προβλημάτων τα οποία όφειλαν να επιλύουν οι αντίστοιχοι κοινωνικοί θεσμοί[175].

Σ'αυτό το σημείο εντοπίζεται, κατά τον Habermas, η σημασία της ψυχαναλυτικής προσέγγισης για την κατανόηση των φαινομένων της κυριαρχίας και της ιδεολογίας· χωρίς να αγνοούνται οι οικονομικές παράμετροι του προβλήματος, η υπέρβαση ενός στείρου οικονομισμού

καθίσταται δυνατή χάρις εις την υιοθέτηση της διάκρισης ανάμεσα στην καταπίεση (repression) και την απώθηση (refoulement) καθώς και στην συσχέτιση μεταξύ της γένεσης των θεσμών και της λειτουργίας της ψευδαίσθησης (illusion). Εισάγεται επομένως η βασική αναφορά στην λογική της κυριαρχίας ως παραμόρφωση και αποδυνάμωση των δυνατοτήτων της επικοινωνίας. Ο Habermas επισημαίνει την αδυναμία του Marx να αποδώσει στην λογική της κυριαρχίας και στο φαινόμενο της ιδεολογίας χαρακτήρα αποσχηματοποιημένης επικοινωνίας· εν συνεχεία αιτιολογεί αυτήν την αδυναμία με βάση τις μαρξικές υποθέσεις για το περιχόμενο της σχέσης του ανθρώπου προς την φύση. Ο Marx αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο ως κατασκευαστή στην προσπάθεια του να μετασχηματίσει τον φυσικό κόσμο. Αντίθετα, στον Freud η νοηματοδότηση του περιεχομένου της κυριαρχίας και της ιδεολογίας εμφανίζεται διαφορετική, γιατί η αντίληψη του Freud για την κοινωνικοποίηση του ατομικού ψυχικού δυναμικού του επιτρέπει να ορίσει το περιεχόμενο των ανθρώπινων σχέσεων ως κατ'εξοχήν αναζήτηση επικοινωνιακών δυνατοτήτων[176]. Είναι εύκολο να αντιληφθούμε ότι η κυριαρχία στον Marx εκλαμβάνεται κυρίως ως εκμετάλλευση των δυνατοτήτων του ανθρώπου ή αποστέρηση του προϊόντος της εργασίας του· αντίθετα, στον Freud η λογική της κυριαρχίας προσεγγίζεται μέσω των αποτελεσμάτων της, δηλ.της παντοδυναμίας της ψευδαίσθησης ως συστατικής του τρόπου της σύγχρονης ζωής και της απώλειας των δυνατοτήτων του επικοινωνιακού λόγου[177]. Το πλεονέκτημα της ψυχαναλυτικής προσέγγισης βρίσκεται στο γεγονός ότι αυτή, χωρίς να παραγνωρίζει τις οικονομικές συνιστώσες της κυριαρχίας, επιχειρεί μία άμεση αναφορά σε μία παθολογία των κοινωνικών θεσμών στα πλαίσια κατανόησης τωων δυνατοτήτων της γλώσσας ως επικοινωνιακής πρακτικής. Αυτός είναι ακριβώς ο λόγος για τον οποίο ο Habermas αναφέρεται στην ψυχανάλυση ως αναλυτικό εργαλείο στην προσπάθεια διαμόρφωσης μιας θεωρίας της κυριαρχίας και της χειραφέτησης η οποία διαθέτει καθολική ισχύ[178].

Σε μία πρώτη φάση της ανάλυσης του ο Habermas επιχειρεί την διάκριση ανάμεσα στην λογική της καταπίεσης, η οποία θεμελιώνεται στις οικονομικές πρακτικές του ανθρώπου, και στην λογική της απώθησης, η οποία παραπέμπει στο συμβολικό πεδίο· κατ'αυτόν τον τρόπο

η λογική της κυριαρχίας μπορεί να εκφρασθεί ως κοινωνική παθολογία. Κατά δεύτερον, η ερμηνεία του Habermas στα φαινόμενα των νευρώσεων και τις δυνατότητες της αναλυτικής θεραπείας του παρέχει το δικαίωμα να ενσωματώσει την αφαιρετική διάσταση του ψυχαναλυτικού υποδείγματος στα όρια μιας θεωρίας της κυριαρχίας και της χειραφέτησης. Αυτό ακριβώς διασφαλίζει την συνέχεια στο εσωτερικό της χαμπερμασιανής θεωρίας της κοινωνίας· η εισαγωγή της πολιτικής διάστασης τελεί σε συσχέτιση με την επεξεργασία ενός προγράμματος κριτικής της παράδοσης του διαφωτισμού επί της οποίας θεμελιώνονται οι προϋποθέσεις της σύγχρονης κοινωνικής οργάνωσης[179]. Ενα πρώτο βήμα σε ένα παρόμοιο εγχείρημα συνιστά η άρνηση του Habermas να υιοθετήσει την μαρξική ταύτιση της λογικής της κυριαρχίας με την εκμετάλλευση ως τρόπο του είναι των οικονομικών σχέσεων. Εάν στο μαρξικό υπόδειγμα η κυριαρχία παραπέμπει με άμεσο τρόπο την εκμετάλλευση, τότε κατ'ανάγκη η απελευθέρωση των παραγωγικών δυνάμεων ερμηνεύεται ως στοιχείο χειραφέτησης του ατόμου και της κοινωνίας. Εάν όμως η λογική της κυριαρχίας δεν εξαντλείται στο γεγονός της εκμετάλλευσης αλλά προϋποθέτει μία καθολικότητα εκφάνσεων, τότε μόνο η μεθοδολογική διάκριση που παραθέτουμε παρέχει μία διέξοδο από τις εργαλειακές χρήσεις του Λόγου. Η αναφορά στο ψυχαναλυτικό υπόδειγμα νομιμοποιεί την χαμπερμασιανή τάση αναγωγής της κυριαρχίας σε μία παθολογία των κοινωνικών θεσμών οι οποίοι λειτουργούν πλέον ως μία δύναμη η οποία παραμορφώνει τις δυνατότητες του επικοινωνιακού λόγου[180]. Επί πλέον όμως αυτή η αποσχηματοποιημένη επικοινωνία, δηλ. η εγκαθίδρυση σχέσεων χωρίς επικοινωνιακό περιεχόμενο, αποκαθιστά τις παλαιότερες μορφές εξωτερικής αυθεντίας· η συμβολική βία καταλαμβάνει την θέση των παλαιότερων μορφών εξουσιαστικής επιβολής. Ο Habermas ορίζει την κοινωνιακή καταπίεση κατά το φροϋδικό υπόδειγμα ως συνάρτηση του βαθμού ανάπτυξης των τεχνικών δυνατοτήτων του ανθρώπου, του τρόπου οργάνωσης και εκμετάλλευσης της εργασίας και της μορφής της διανομής των παραγομένων αγαθών. Η έννοια της κοινωνικής καταπίεσης συνδέεται, ως εκ τούτου, με συγκεκριμένα κίνητρα της ανθρώπινης δράσης τα οποία επιβάλλουν την άρνηση ικανοποίησης των ατομικών παρορμήσεων. Αυτή η έννοια, εν τούτοις, δεν μας αποκαλύπτει τίποτα

σχετικά με τον τρόπο ελέγχου των ατομικών παρορμήσεων· αυτές οι τελευταίες είναι δυνατόν να ελέγχονται με ορθολογικό τρόπο, οπότε η συνείδηση του ατόμου συμφωνεί με ορθολογικά προτάγματα που αυτό αποδέχεται στα πλαίσια μιας ορθολογικά διαμορφωμένης στάσης. Είναι όμως εξ'ίσου πιθανό αυτός ο έλεγχος να καθίσταται δυνατός ως προϊόν μιας συναισθηματικά διαμορφωμένης στάσης. Στην πρώτη περίπτωση η καταπίεση δεν είναι παθογενής γιατί απορρέει από μία ενσυνείδητη στάση του ατόμου χωρίς να υποδηλώνει την πλαισίωση της συνείδησης του ατόμου από μία καθολική ψευδαίσθηση η οποία αδρανοποιεί την κριτική λειτουργία της σκέψης, ανταμοίβοντας το άτομο με μία φαντασιακή ικανοποίηση, Αντίθετα, στην περίπτωση που συναισθηματικές δυνάμεις υποχρεώνουν το άτομο σε μία αναγκαστική συμπεριφορά, το άτομο απωθεί τις παρορμήσεις του, ενώ παράλληλα έχει την ανάγκη από μία ανταμοιβή για να δικαιώσει στη συνείδηση του τη σύνολη στάση του. Η λογική της απώθησης παραπέμπει άμεσα στην ανάγκη ενός συμβιβασμού : η άμυνα του ατόμου υλοποιεί την αποδόμηση της επικοινωνίας ως αυτοσυνειδησίας κατά ένα τέτοιο τρόπο ο οποίος συμβιβάζει ταυτόχρονα τις ασύνειδες επιθυμίες προς τις απαιτήσεις της κοινωνικής ζωής. Ενα παρόμοιο εγχείρημα δεν μπορεί να υλοποιηθεί παρά μόνον όταν οι παραστάσεις που υπερασπίζεται το άτομο υπακούουν στην λογική της ψευδαίσθησης, δηλ.καθίστανται μη αναγνωρίσιμες ως τέτοιες επειδή έχουν προσλάβει συμβολικό περιεχόμενο[181].Στο σημείο αυτό διανοίγεται η δυνατότητα για μία διαστρέβλωση της επικοινωνίας εφ'όσον αυτή η παθολογία των κοινωνικών θεσμών αναλαμβάνει να επιτελέσει ή μάλλον να σαρκώσει το περιεχόμενο του συμβιβασμού ανάμεσα στις κοινωνικές απαιτήσεις και τις αναζητήσεις των ατόμων μ'ένα τέτοιο τρόπο ο οποίος να καθιστά την απάρνηση του ατομικού ταυτόχρονα αναγκαία και επιθυμητή. Η απώθηση επομένως καθίσταται το μέσο με το οποίο το πραγματικό περιεχόμενο της καταπίεσης ως καταναγκασμού της εξωτερικής πραγματικότητας επιτυγχάνει την συμβολική πραγμάτωση του οριοθετώντας τις ατομικές επιλογές και αναζητήσεις ως μέσο νοηματοδότησης του περιεχομένου τους. Η πραγματικότητα στην οποία προσκρούει το εγώ είναι πρώτιστα συμβολική· δεν είναι η πραγματικότητα του εξωτερικού κόσμου, αλλά ένα συμβολικό θεσμικό πλέγμα, η πραγματικότητα των θεσμών· πρόκειται

για μία θεώρηση η οποία συνδέει την λογική της κυριαρχίας προς την διαδικασία της απώθησης και κατ'αυτόν τον τρόπο επιχειρεί άμεση αναφορά στον χώρο της γλώσσας και της επικοινωνιακής δράσης[182].

Ο Habermas κατά συνέπεια επανατοποθετείται τα ψυχαναλυτικά παραδείγματα της νεύρωσης και της αναλυτικής θεραπείας στα ευρύτερα πλαίσια μιας θεωρίας της επικοινωνίας. Αυτό το πλαίσιο αναφοράς πλεονεκτεί σημαντικά σε σχέση με το υπόδειγμα της δυναμικής των ενστίκτων, το οποίο επιδέχεται μία αντικειμενική θεμελίωση[183]. Ο Habermas θεωρεί την ατομική νεύρωση ως απώλεια μιας ενσυνείδητης αναφοράς του ατόμου στον εσωτερικό του κόσμο, δηλ. ως αναίρεση της επικοινωνίας του ατόμου με τον εαυτό του προς όφελος της διατήρησης της επικοινωνίας με τους άλλους. Το νευρωτικό σύμπτωμα στην πολυμορφία των εκδηλώσεων του εκφράζει αυτήν ακριβώς την μορφή αλλοτρίωσης. Η νεύρωση επομένως αποκτά κοινωνική διάσταση, διότι ένα σύμπτωμα της ατομικής παθολογίας συνιστά την συνέπεια μιας ατομικής ανάγκης η οποία δεν μπορεί να δημοσιοποηθεί εφ'όσον το κοινωνικό περιβάλλον δεν το επιτρέπει. Οι αναζητήσεις του ατόμου, εφ'όσον παραμένουν παγιδευμένες στα όρια του ατομικού εγώ, εκδηλώνονται με την γλώσσα μιας παθολογικής ιδιομορφίας της οποίας η σημαντική είναι δυνατόν να κατανοηθεί ως αποσχηματοποιημένη επικοινωνία, δηλ. ως απώλεια του επικοινωνιακού λόγου και αντικατάσταση του από μία διαδικασία απώθησης[184]. Η θεραπευτική πρακτική συνίσταται εν προκειμένω στην θεμελίωση ενός συστηματικά καθοδηγούμενου αυτοστοχασμού, ο οποίος στοχεύει στην επαναϊδιοποίηση των δυνατοτήτων του αλλοτριωμένου υποκειμένου. Η θεραπεία επέρχεται όταν επιτευχθεί μία τελική κατάσταση η οποία ισοδυναμεί με αποκατάσταση των κριτικών δυνατοτήτων του υποκειμένου[195].

Οπωσδήποτε σημαντική είναι η συνεισφορά του αναλυτή και η αναφορά στην λειτουργία της μεταβίβασης (transfert) σε τρόπο ώστε ο αυτοστοχασμός του αναλυόμενου υποκειμένου να οδηγηθεί στην επανεύρεση της κατανόησης του εαυτού του, αναγνωρίζοντας ότι το ίδιο το νευρωτικό σύμπτωμα ως διαταραχή του νοήματος αποτελεί τμήμα του νοήματος, δηλ. συνιστά παραμορφωμένο επικοινωνιακό λόγο ο οποίος αποκαθίσταται ως ενδο-υποκειμενική και δι-υποκειμενική κατανόηση[186]. Αυτό το οποίο υπογραμμίζει ο Habermas είναι η αντίθεση ανάμεσα

στο δομικό μοντέλο του Freud, στα πλαίσια του οποίου το ατομικό εγώ διασώζεται ως δυνατότητα προσαρμογής στο περιβάλλον, και στο χαμπερμασιανό πρότυπο του αυτοστοχαζόμενου υποκειμένου[187]. Η αδυναμία του φροϋδικού υποδείγματος έγκειται στην αχρήστευση κάθε ουσιαστικής λειτουργίας του εγώ, η οποία θα διευκόλυνε σημαντικά την φροϋδική ερμηνευτική να υπερβεί τα στενά πλαίσια του αντικειμενισμού. Πράγματι, η αναγνώριση της διάστασης του αυτοστοχασμού ως ουσιώδους λειτουργίας του εγώ εκφυλίζει την αναλυτική πρακτική σε μία διαδικασία ανάπτυξης μιας λογικής της προσαρμογής στις κοινωνικές απαιτήσεις·όμως δεν ευνοεί κατά κανένα τρόπο την καλλιέργεια μιας χειραφετικής λογικής και μιας κριτικής στάσης προς την λογική της κυριαρχίας. Αυτό ακριβώς συνιστά την ουσία της χαμπερμασιανής συμβολής : ένταξη του ψυχαναλυτικού υποδείγματος στα πλαίσια της θεωρίας της επικοινωνίας[188]. Σ'αυτό το σημείο καταδεικνύεται η πολιτική διάσταση της θεωρητικής συνεισφοράς του Habermas : το σύγχρονο κράτος ευνοεί την προϊούσα γραφειοκρατικοποίηση της επικοινωνίας, την ορθολογικοποίηση της διαδικασίας λήψης των αποφάσεων και την διαμεσολάβηση στην διαδικασία της κοινής γνώμης, προϊόν της αλλαγής στις σφαίρες καλλιέργειας των δημοσίων συζητήσεων[189]. Αυτές οι δομικές μεταβολές στον δημόσιο χώρο δικαιώνουν τις βεμπεριανές θέσεις αναφορικά προς την επέκταση των σφαιρών της εργαλειακής δραστηριότητας του ανθρώπου εις βάρος της γνησιότητας του διυποκειμενικού διαλόγου.

Παράλληλα και προς την ίδια κατεύθυνση λειτουργεί το τεχνικό ενδιαφέρον του λόγου, το οποίο υπετίθετο ότι λειτουργούσε με ένα νομιμοποιητικό τρόπο δικαιώνοντας και νοηματοδοτώντας την συσσώρευση της γνώσης και των τεχνικών επιτευγμάτων του ανθρώπου με αναφορά στην κυριαρχία επί της φύσης και στην καθυπόταξη των δυνάμεων της προς όφελος του ανθρώπου. Παρ'όλα αυτά εγκαθιδρύεται μία νέου τύπου κυριαρχία : η ορθολογική κυριαρχία ως γενίκευση των δυνατοτήτων της εργαλειακής και της στρατηγικής ορθολογικότητας[190]. Η εργαλειακή ορθολογικότητα διεκδικεί απολυτότητα, προβάλλοντας αξιώσεις καθολικής εγκυρότητας αυτο-αναγορευόμενη ως η μοναδική λειτουργική ορθολογικότητα που διαθέτει ο άνθρωπος. Αυτή η ορθολογικοποίηση του ενδιαφέροντος του λόγου αντιστοιχεί προς την ιδεο-

λογική λειτουργία της επιστήμης και της τεχνικής : όπως έχουμε ήδη αναφέρει, η θετικιστική συνείδηση ως τεχνοκρατική αντίληψη του κόσμου και της κοινωνίας επιχειρεί την αναγωγή των πολιτικών προβλημάτων σε τεχνικά ζητήματα. Το πρακτικό ενδιαφέρον του λόγου παραμερίζεται, ως εκ τούτου, προς όφελος της επιβολής στόχων οι οποίοι δεν συνιστούν προϊόν κοινών αναζητήσεων των ατόμων. Αυτό ισοδυναμεί με υποβάθμιση της σημασίας της επικοινωνιακής ορθολογικότητας ως θέσμισης διαλόγου με στόχο την ανεύρεση των κοινών επιδιώξεων στα πλαίσια μιας ορθολογικής κριτικής η οποία θα συνέδεε τα δύο ενδιαφέροντα του λόγου παρέχοντας νόημα στις κοινωνικές πρακτικές και δραστηριότητες του ανθρώπου. Αυτή η καταπίεση του πρακτικού ενδιαφέροντος συνδυάζεται με μία διαδικασία απώθησης του τεχνικού ενδιαφέροντος το οποίο δεν αναγνωρίζεται πλέον ως τέτοιο. Η καταστροφή αυτής της πρακτικής διάστασης[191] συνεπάγεται την πλήρη ορθολογική νομιμοποίηση της κυριαρχίας εφ'όσον η αντίληψη για την νομιμοποίηση απομακρύνεται από τα πλαίσια του επικοινωνιακού consensus· αυτή η σύγχρονη θετικιστική ιδεολογία παρουσιάζει όλες τις εκδηλώσεις που συνοδεύουν την κυριαρχία της ψευδαίσθησης, όπως ακριβώς αυτή νοηματοδοτείται από τον Freud[192].

Με αφετηρία την τελευταία πιστοποίηση για την λειτουργία της σύγχρονης θετικιστικής αντίληψης του κόσμου είναι δυνατόν να τεθούν οι προϋποθέσεις εκείνες, οι οποίες συμβάλλουν στην διαμόρφωση μιας θεωρίας της χειραφέτησης. Τα στοιχεία τα οποία συνθέτουν τις συλλογικές ψευδαισθήσεις ανταποκρίνονται σε βαθύτερες αλλά παραμορφωμένες αναζητήσεις του ανθρώπου οι οποίες επιστρατεύονται για την ορθολογική δικαίωση της κυριαρχίας. Εν τούτοις η απουσία πολιτικής επικοινωνίας την οποία προϋποθέτει αυτού του τύπου η νομιμοποίηση, μας παρέχει την δυνατότητα να υποβάλλουμε σε κριτική τις προϋποθέσεις της λογικής της κυριαρχίας και τις εκάστοτε νομιμοποιητικές της αρχές. Αυτή η τελευταία πρόταση είναι ιδιαίτερα χρήσιμη, γιατί μπορούμε να καταδείξουμε ότι ο πραγματικός δεσμός που ενώνει ιδεολογία και κυριαρχία μπορεί να αποσχηματοποιηθεί· σ'αυτή την περίπτωση, τα στοιχεία μιας ιδεολογικής ερμηνείας του κόσμου παρέχουν το υλικό για την χειραφετική θεώρηση του[193]. Ενα παρόμοιο εγχείρημα καθίσταται δυνατό εάν λάβουμε υπ'όψη ότι οι συλλογικές

ψευδαισθήσεις δεν εμπεριέχουν μόνον το στοιχείο της ψευδούς συνείδησης, αλλά και το ουτοπικό περιεχόμενο υπό την μορφή ανεκπλήρωτων επιθυμιών και ιδανικών. Μία κριτική προσέγγιση του φαινομένου οφείλει να επαναενεργοποιήσει το στοιχείο της ουτοπίας προς μία απελευθερωτική κατεύθυνση. Εφ'όσον η τεχνική πρόοδος παρέχει την αντικειμενική δυνατότητα να ελαττώσουμε την αναγκαία κοινωνική καταπίεση κάτω από το επίπεδο που απαιτούν οι θεσμοί, αυτό το ουτοπικό περιεχόμενο μπορεί να αποσπασθεί από την προσήλωση του στα φαντασιακά και ιδεολογικά στοιχεία του πολιτισμού τα οποία εξυπηρετούν την αναπαραγωγή της κυριαρχίας και να μετασχηματισθεί σε κριτική των μορφών κυριαρχίας που έχουν ξεπερασθεί ιστορικά[194].
Οπωσδήποτε όμως η λειτουργία της ψευδαίσθησης συνδέεται με την προοπτική άμεσης ανακούφισης των αναγκών του ατόμου στο φαντασιακό επίπεδο. Αυτό το γεγονός πρέπει να ληφθεί υπ'όψη κατά την επιστράτευση του Λόγου προς μία απελευθερωτική κατεύθυνση των δυνατοτήτων του ανθρώπου : Ο Freud δεν παραγνωρίζει αυτό το γεγονός· αντίθετα, εκφράζει την ελπίδα ότι η πρόοδος της ανθρώπινης γνώσης και των τεχνικών δυνατοτήτων θα συμβάλλει στην πραγματοποίηση προσδοκιών του ανθρώπου οι οποίες εθεωρούντο μέχρι πρότινος απραγματοποίητες. Αυτή όμως η φροϋδική θέση αποτελεί μόνο μία θεωρητική διαβεβαίωση γαι κάτι που μπορεί να πραγματοποιηθεί· οι πρακτικές δυσκολίες εντοπίζονται στο γεγονός ότι η λογική της κυριαρχίας διαθέτει βαθιές ρίζες στον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου. Η διαβεβαίωση του Freud, υπ'αυτές τις συνθήκες, συνιστά μόνο μία επαγγελία η οποία μπορεί να διαψευσθεί[195]. Επομένως καθίσταται εύκολο να υποθέσουμε ότι κάθε δραστηριότητα προσανατολισμένη προς την χειραφέτηση του ανθρώπου δεν συμβάλλει κατ'ανάγκη στο επιδιωκόμενο αποτέλεσμα, δηλ. δεν λειτουργεί ανεξάρτητα από τις ευρύτερες κοινωνικές συνθήκες στις οποίες εντάσσεται[196]. Αλλωστε η παραγνώριση της δυναμικής των προκαθορισμών των προσπαθειών των ατόμων ερμηνεύεται πλέον ως ολοκληρωτική βεβαιότητα. Ο Habermas αναφέρεται σε δύο πραγματοποιήσιμες δυνατότητες : η πρώτη αφορά την δυναμική του αυτοστοχασμού και η δεύτερη την θεσμική παρέμβαση στο ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο. Ο σκοπός του Habermas είναι, αφ'ενός μεν να αποδώσει στο αυτο-στοχαζόμενο υποκείμενο μία πρωτεύουσα θέση με κύρια λειτουρ-

γία τον έλεγχο του ασυνείδητου δυναμικού του· υποτίθεται δηλαδή ότι το άτομο είναι σε θέση να αναγνωρίσει τις θεμελιώδεις αποστερήσεις τις οποίες επιβάλλει ο πολιτισμός και να αποδεχθεί την αναγκαιότητα τους στα πλαίσια υιοθέτησης μιας ορθολογικής επιχειρηματολογίας[197]. Αφ'ετέρου δε προβάλλει επιτακτική η ανάγκη να μετριασθεί η καταπιεστική λειτουργία ενός θεσμικού πλαισίου- το οποίο προσανατολίζει τις ανθρώπινες δραστηριότητες- κατά τέτοιο τρόπο ώστε η στάση του ανθρώπου απέναντι στα θεμελιώδη προβλήματα της κοινωνίας να ορίζεται ως έλλογη στάση- ή διαφορετικά τα κίνητρα τα οποία προσδίδουν τις πράξεις των ατόμων να μην θεμελιώνονται σε συναισθηματικές, αλλά σε ορθολογικές υπαγορεύσεις. Ο απώτερος στόχος του Habermas είναι να αποδώσει ορθολογική θεμελίωση στις προϋποθέσεις της λειτουργίας του σύγχρονου πολιτισμού, δηλ. να υιοθετηθεί ένας τρόπος οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων σύμφωνα με τον οποίον η εγκυρότητα κάθε κανονιστικής αρχής η οποία υπαινίσσεται μία πολιτική εμβέλεια να εξαρτάται από ένα consensus επιτεύξιμου στα πλαίσια ενός επικοινωνιακού διαλόγου[198].

Οι ανωτέρω διαπιστώσεις παρέχουν στον Habermas το αναγκαίο μεθοδολογικό υλικό γαι μία κριτική προσέγγιση της σύγχρονης ιδεολογίας της τεχνικής και της επιστήμης των φαινομένων τα οποία χαρακτηρίζουν τον σύγχρονο τρόπο κοινωνικής οργάνωσης. Ο Habermas διαπιστώνει ότι η σύγχρονη ιδεολογία θεμελιώνεται σε τελευταία ανάλυση στην καταπίεση της δυνατότητας για αυτοστοχασμό και στην καταστροφή της πρακτικής, δηλ. σε μία τάση απομάκρυνσης των ατόμων από τις δημόσιες συζητήσεις καθώς και στην εξάντληση του παραδοσιακού περιεχομένου αξιών και κανονιστικών αρχών, δηλ. σε μία απώλεια πραγματικού νοήματος στην πολιτική ζωή του ανθρώπου. Αυτό ενισχύεται περισσότερο από το γεγονός ότι η σύγχρονη θετικιστική ιδεολογία παρουσιάζεται ασυμβίβαστη προς κάθε ουτοπικό περιεχόμενο και έτσι αντιδιαστέλλεται από τις κλασσικές ιδεολογίες (οι οποίες συνέθεταν ταυτόχρονα ψευδή συνείδηση, ουτοπία και ορθολογική νομιμοποίηση της κυριαρχίας). Αντίθετα προς τις κλασσικές ιδεολογίες, η σύγχρονη ιδεολογία του θετικισμού δεν εμπεριέχει την απελευθερωτική διάσταση της ψευδαίσθησης· απλώς συνιστά συμβολική βία η οποία δεν εξασφαλίζει την ανταμοιβή του ατόμου από την παραίτηση

του να ικανοποιήσει τις επιθυμίες του και ως εκ τούτου δεν είναι δυνατόν να τεθεί στην υπηρεσία του πρακτικού λόγου[199]. Αυτή είναι η αιτία για την οποία η πολιτική χειραφέτηση δεν είναι εύκολο να ενταχθεί στο πλαίσιο του υποδείγματος της νεύρωσης και της αναλυτικής θεραπείας γιατί η σύγχρονη ιδεολογία δεν εμπεριέχει ουτοπικά στοιχεία η υλοποίηση των οποίων θα συνιστούσε ένα βήμα προς την απελευθέρωση της κοινωνίας. Κάτι τέτοιο ίσως εξηγεί την στροφή του Habermas προς τις ηθικές δυνατότητες του ατόμου· καταδείχνεται επομένως ότι η προσέγγιση του προβλήματος της κοινωνικής παθογένειας αποτελεί ένα κατ'εξοχήν δύσκολο εγχείρημα[200].

δ) Οι πρώτες άμεσες ψυχαναλυτικές κριτικές αναφορές στον γαλλικό Μάη του '68 : ο Μάης ως υλοποίηση μιας πατροκτονικής εξέγερσης

Η προηγούμενη προσέγγιση στο φαινόμενο της κυριαρχίας ενός εξουσιαστικού ορθολογισμού επαλήθευσε την βεμπεριανή πιστοποίηση ότι αυτό ακριβώς το γεονός συνετέλεσε στην αφαίρεση της διάστασης του ιερού από τα σύγχρονα κοσμοείδωλα ενώ παράλληλα προσανατολίζει τις πράξεις των ατόμων προς ένα τέλος : την έλευση εκείνου του ορίζοντα πεποιθήσεων ο οποίος ισοδυναμεί με πλήρη ανυπαρξία ζωής[201]. Είναι αυτονόητο κατά συνέπεια ότι κάθε κίνημα κοινωνικής κριτικής, όπως ο γαλλικός Μάης του '68, δεν κατορθώνει να απελευθερώσει δυναμικό περιεχόμενο από την σύγχρονη θετικιστική αντίληψη της οργάνωσης του κόσμου και της κοινωνίας του ανθρώπου, γιατί ένα τέτοιο περιεχόμενο δεν υπάρχει στις ιδεολογίες του θετικισμού. Ουτοπικό περιεχόμενο είναι δυνατόν να αντληθεί μόνο από τα παραδοσιακά κοσμοείδωλα· στην περίπτωση αυτή, πρέπει το περιεχόμενο αυτό να εξορθολογισθεί για να αφομοιωθεί στην σύγχρονη κοινωνική ζωή. Αυτό ακριβώς αναλαμβάνει να επιτελέσει ο Μάης· ως πρωτοπορεία, ως κίνημα αμφισβήτησης, διαμαρτυρίας αλλά και αλλαγής του τρόπου του είναι των κοινωνικών σχέσεων αφ'ενός μεν απομυθοποιεί την κυριαρχία του παραδοσιακού, αφ'ετέρου δε εμπλουτίζει την σύγχρονη ζωή με νέο περιεχόμενο. Η κοινωνική δυναμική του γαλλικού Μάη είναι αναμφισβήτητη· η βιωσιμότητα του φαινομένου δεν είναι μεγάλη, αλλά

οι προεκτάσεις του διαπερνούν την ζωή των δυτικών κοινωνιών έως σήμερα[202]. Η ψυχαναλυτική σκέψη δεν άργησε να τοποθετηθεί πάνω "στο φαινόμενο που συνετάραξε την ζωή της Γαλλίας"· άλλωστε αυτός είναι και ο τίτλος του πρώτου βιβλίου το οποίο αναλαμβάνει την προσέγγιση του γαλλικού Μάη από την πλευρά της ψυχανάλυσης και το οποίο αποδίδεται στον γνωστό γάλλο ψυχαναλυτή Didier Anzieu[203]. Εν τούτοις όμως, αυτό ακριβώς το βιβλίο αποκαλύπτει ένα ευρύτερο πρόβλημα της επιστημονικής ζωής της Γαλλίας στα τέλη της δεκαετίας του '60 : η αυτονομία της έκφρασης της πνευματικής ζωής αποδείχνεται ανεπαρκής· το βιβλίο το οποίο διαπραγματεύεται την δυναμική "των ιδεών εκείνων οι οποίες συνεκλόνισαν την Γαλλία, παρουσιάζεται με ένα συμβολικό ψευδώνυμο. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με ένα επόμενο έργο το οποίο αποδίδεται στις δύο γαλλίδες ψυχαναλύτριες Janine Chasseguet-Smigrel και Bela Grunberger[204]. Το έργο αυτό, το οποίο θα αντιπαραβάλλουμε στο δεύτερο κεφάλαιο αυτής της εργασίας προς το βιβλίο του Gérard Mendel "Η κρίση των γενεών" υπογράφεται και αυτό με ένα ψευδώνυμο δείγμα, των προθέσεων της γαλλικής ψυχαναλυτικής διανόησης να προσεγγίζει ένα σύγχρονο πολιτικό φαινόμενο με πλήρη συναίσθηση της αβεβαιότητας του εγχειρήματος[205].

Την ίδια εποχή εμφανίζεται μία συνολική προσέγγιση του φαινομένου του Μάη ως συμβολή στην κοινωνιοψυχανάλυση : πρόκειται για την εργασία του Gérard Mendel "*La révolte contre le père* "[206] δια του οποίου αναγγέλεται το τέλος μιας ολόκληρης περιόδου της ανθρώπινης ιστορίας γνωστής ως πατριαρχικής κοινωνίας. Η ανάλυση του Mendel παραπέμπει κατά κάποιο τρόπο στην μεταγενέστερη εργασία του Daniel Bell για την ευρύτητα των πολιτισμικών αντιφάσεων του σύγχρονου καπιταλισμού. Ο σύγχρονος τεχνολογικός καπιταλισμός συντελεί στην απαξίωση των επιταγών της προτεσταντικής ηθικής ως στάσης ζωής στον ίδιο βαθμό κατά τον οποίο αποδυναμώνει τις παραδοσιακές μορφές κυριαρχίας στον χώρο των ανθρώπινων σχέσεων. Η μεταβιομηχανική κοινωνία αποπειράται να καταστήσει την απόλαυση και την ηδονή προσιτή σε διαρκώς μεγαλύτερα στρώματα του πληθυσμού των προηγμένων κοινωνιών· αυτή ακριβώς η γοητεία των υποσχέσεων και των επαγγελιών της αχρηστεύει προοδευτικά τις παραδοσιακές πτυχές των

κοινωνικών σχέσεων. Αυτές οι θέσεις, εν τούτοις, δεν πρέπει να απολυτοποιηθούν· η γενίκευση τους οδηγεί σε εκείνη την αντίληψη της ιστορίας σύμφωνα με την οποία οι επιλογές των ανθρώπων υπακούουν στην απώτερη λογική της κοινωνικής εξέλιξης· η ανθρώπινη δημιουργικότητα και εφευρετικότητα φαίνεται κατ'αυτόν τον τρόπο ότι παραλύουν.

Παρ'όλα αυτά, ο σκοπός του Mendel είναι διαφορετικός· αυτό που θέλει να καταδείξει είναι ότι ο γαλλικός Μάης του 1968 συνιστά μια πραγματική τομή στην ζωή των δυτικών κοινωνιών. Ανακοινώνει κατά τρόπο σαφή την ολοκλήρωση και την δικαίωση της πατροκτονίας ως άρνησης της κυριαρχίας των συμβολικών μορφών πατρότητας στην ζωή του δυτικού ανθρώπου[207]. Δεν πρόκειται απλά για μία αναγγελία, αλλά για την υλοποίηση μιας διαδικασίας της οποίας οι καταβολές εντοπίζονται στην πρωτόγονη ορδή του φροϋδικού υποδείγματος[208]. Γι'αυτόν τον λόγο ο Mendel θεωρεί σκόπιμο να ανατρέξει στον Freud: παρ'όλο όμως ότι αυτή η αναδρομή παρουσιάζεται απαραίτητη, ο συγγραφέας φαίνεται ότι αποστασιοποιείται σταδιακά από ωρισμένες φροϋδικές υποθέσεις. Ο Mendel διαβλέπει στο φροϋδικό έργο "Η δυστυχία εντός του πολιτισμού" την γένεση των εσωτερικών αντιφάσεων του πολιτισμού : η γνωστή αντίθεση ατόμου-κοινωνίας εκδηλώνεται ως επιβολή του τρόπου του κοινωνείν ο οποίος συνίσταται στην ματαίωση της ικανοποίησης των επιθυμιών του ανθρώπου και στην μεταμφίεση των αισθημάτων επιθετικότητας σε αισθήματα μη-συνειδητής ενοχής. Παράλληλα, στα χρόνια που μεσολάβησαν από την συγγραφή του φροϋδικού έργου έως το 1968 τα σημεία της κρίσης του πολιτισμού φαίνεται ότι πολλαπλασιάζονται· καινούργια φαινόμενα, όπως το ολοκληρωτικό φαινόμενο και η άνοδος του ναζισμού δεν επιτρέπουν την διατύπωση αμφιβολιών για την σοβαρότητα της κρίσης[209]. Σ'αυτά έρχεται να προστεθεί η απαισιοδοξία των σύγχρονων του Mendel γάλλων διανοούμενων και πρώτιστα οι εξαγγελίες των Foucault και Lacan για τον "θάνατο του ανθρώπου" και την κατάρρευση του υποκειμένου[210].

Παρά το όσα είναι συνήθως αποδεκτά, ο Mendel απορρίπτει την βασιμότητα της θέσης σύμφωνα με την οποία υπεύθυνος για την ανάδειξη των αισθημάτων ενοχής στο άτομο είναι οι μονοθεϊστικές θρησκείες οι οποίες αναφέρονται στο πρόσωπο του Θεού-Πατρός (ιουδαϊ-

σμός, χριστιανισμός).Ο Mendel δεν αποκλείει εν τούτοις την διαμόρφωση αισθημάτων ενοχής στα άτομα τα οποία προσχωρούν στην λατρεία ενός θεού κυρίαρχου και μοναδικού· αυτό που επισημαίνει είναι ότι αντίθετα, η εμφάνιση της ιδέας του Θεού-Πατρός στην ιστορία της θρησκευτικής ζωής του ανθρώπου παρουσιάζεται ως αποτέλεσμα μιας βαθύτερης ενοχής η οποία έχει ήδη διμορφωθεί ιστορικά : η υποταγή των ανθρώπων σε ένα μοναδικό θεό συντελεί στην αναβίωση της πρωταρχικής ενοχής, αλλά αυτή η αναβίωση προσλαμβάνει διαφορετικό περιεχόμενο[211]. Ο άνθρωπος οριοθετεί την άμυνα του απέναντι στα αισθήματα ενοχής με την διαμόρφωση μιας συνειδητής σχέσης με το πρόσωπο του Θεού, στα πλαίσια της οποίας μετριάζονται οι συνέπειες της υποταγής του ατόμου στον Θεό. Κατά τον Mendel ο Θεός της ιουδαϊκής παράδοσης δεν είναι παντοδύναμος παρά μόνο στα όρια της γλωσσολογικής κατάχρησης του όρου· αφ'ενός μεν ο άνθρωπος τοποθετείται απέναντι στον θεό στα πλαίσια μιας λογικά ελεγχόμενης στάσης, αφ'ετέρου δε ο Θεός της Παλαιάς Διαθήκης διατηρεί μία ελεγχόμενη κυριότητα στα πλαίσια της συμφωνίας του με τον άνθρωπο και στα όρια της επαλήθευσης των επαγγελιών του. Παρίσταται ως εκ τούτου με την εικόνα ενός συνταγματικού βασιλέα ο οποίος υποχρώνεται να παραχωρήσει τον μωσαϊκό νόμο και να σεβαστεί τις υποσχέσεις του στον λαό του Ισραήλ[212]. Ο Θεός στον ιουδαϊκό κόσμο αυτοδεσμεύεται και αποδέχεται τις επιλογές του ανθρώπου· η ενοχή του ανθρώπου ερμηνεύεται ως παράβαση του νόμου, οι ιστορικές καταβολές αυτής της ενοχής του ανθρώπου ανάγονται στα βάθη των πρώτων ανθρώπινων κοινωνιών. Αντίθετα προς τον Freud, ο Mendel δέχεται ότι η πατροκτονία συνιστά ένα μοναδικό πραγματικό και ιστορικό φαινόμενο· η ενοχή οπωσδήποτε συσχετίζεται με την πατροκτονία, αυτή όμως η τελευταία χάνεται στα βάθη της προϊστορικής εποχής. Κατά την παλαιολιθική περίοδο της εμφάνισης του ανθρώπου και σε ωρισμένους πολιτισμούς του λαμβάνει χώρα μία προοδευτική εσωτερίκευση της εικόνας του Πατέρα η οποία δεν συνδέεται τόσο με την φροϋδική αφήγηση στο"Τοτέμ και Ταμπού" όσο και με την ανάμνηση του πραγματικού θανάτου σειράς γενεών στις οποίες η πατρική λειτουργία διαδραμάτιζε κυριαρχικό ρόλο[213]. Η βίωση αυτού του γεγονότος είχε την σημασία της αδυσώπητης μαγικής υλοποίησης της αρχικής οιδιποδείου

επιθυμίας της εξόντωσης του πατρικού προσώπου και λειτουργούσε ως απώθηση του περιεχομένου αυτού του αρχέγονου φαντάσματος[214]. Αυτή είναι η έναρξη της διαδικασίας εσωτερίκευσης της πατρικής εικόνας· στην πραγματικότητα, ο σχηματισμός των πατρικών imago έπεται των αντίστοιχων μητρικών[215]. Η προβολή των μητρικών εικόνων στον εξωτερικό κόσμο συντελούσε στην ερμηνεία του ως μίας παντοδύναμης οντότητας, ως μητέρας-φύσης η οποία περιέβαλλε τον άνθρωπο σε μία σχέση υποταγής. Στα πλαίσια αυτά, οι πατρικές εικόνες διαμεσολαβούν ανάμεσα στο ασθενικό Εγώ και τις αντίστοιχες μητρικές παρέχοντας στον άνθρωπο την δυνατότητα να επιχειρήσει την μεταποίηση του εξωτερικού κόσμου. Η νέα εντελώς διαφορετική, προσέγγιση του κόσμου επιτρέπει την μετάβαση από μία οικονομία του δώρου[216], ενδεικτική της πραγμάτωσης του περιεχομένου των μητρικών εικόνων, προς μία οικονομία της εκμετάλλευσης της φύσης : ιδιοποίηση των δυνατοτήτων της, ανάπτυξη μεθόδων και τεχνικών, προαγωγή της γνώσης. Αυτό το γεγονός συνεπάγεται την εμφάνιση νέων τύπων κοινωνικών σχηματισμών δια των οποίων επιτυγχάνεται η προαγωγή της επιστημονικής γνώσης και η θεμελίωση ενός συστήματος παρέμβασης στην φύση· νέες έννοιες, πρόοδος/πολιτισμός/ανάπτυξη αντανακλούν μία μεταβολή τουυ τρόπου του είναι της κοινωνίας. Αυτές οι φαντασιακές σημασίες οφείλουν την προέλευση τους στην εδραίωση της ασύνειδης ενοχής απέναντι στον πατέρα ως πρόσωπο : είναι ο συμβολικός, δηλ. φαντασματικός φόνος του οποίου διανοίγει μία νέα εποχή, την ιστορία των δυνατοτήτων του ανθρώπου-δημιουργού πολιτισμού[217].

Παράλληλα προς την αναδρομή στον χώρο της προϊστορίας καθώς και στην γένεση των μονοθεϊστικών θρησκειών, ο Mendel στρέφεται προς την σπουδή των προβλημάτων των σύγχρονων κοινωνιών : η ανάπτυξη των μορφών εφηρμοσμένης γνώσης, η σύγχρονη εμβέλεια της τεχνολογίας, οι διαστάσεις του εξουσιαστικού φαινομένου συμβάλλουν στην μεταβολή των χαρακτηριστικών της ασύνειδης συλλογικής ψυχής. Το σύγχρονο τεχνολογικό ιδεώδες[218] ανταποκρίνεται σε μία εργαλειακή εκδοχή των χρήσεων του Ορθού Λόγου. Ο Mendel εγκαταλείπει τελικά την φροϋδική υπόθεση για την κληρονομικότητα των χαρακτηριστικών των συλλογικών ενθυμήσεων· αντιθέτως εισάγεται μία άλλη υπόθεση αναφορικά προς την μεταβίβαση του συσσωρευμένου δυναμι-

κού[219] από την μία γενεά προς την επόμενη δια μέσου των κοινωνικο-πολιτιστικών θεσμών της κοινωνίας[220]. Πρόκειται για το σύνολο των θεσμικών μορφών μιας δεδομένης κουλτούρας, το οποίο περιλαμβάνει τις συνήθειες, τα έθιμα, τις χρήσεις, τα γραπτά κείμενα και εκτείνεται έως τις σύγχρονες δυνατότητες πολιτικής και κοινωνικής θεώρησης: υποδείγματα οργάνωσης της οικονομικής ζωής του ανθρώπου, πολιτικά συστήματα και μορφές πολιτικής διακυβέρνησης, αλλ'επί πλέον και μορφές πνευματικής δημιουργίας, καλλιτεχνικής έκφρασης, συστήματα θρησκευτικών πεποιθήσεων· κατ'ουσίαν το φάσμα των ιδιαιτεροτήτων ενός συγκεκριμένου τρόπου του κοινωνείν. Η ψυχαναλυτική ερευνητική παράδοση πρέπει, ως εκ τούτου, να λειτουργήσει ως θεσμική προσέγγιση και ανάλυση ενός συνόλου δομών και θεσμών δια των οποίων μεταβιβάζονται οι ασύνειδες συγκρούσεις της συλλογικής ψυχής. Αυτό ισοδυναμεί προς την διαπίστωση ότι οι θεσμοί αντανακλούν τις αντιφάσεις του συλλογικού ψυχισμού· εν τούτοις ο συγγραφέας δεν κάνει ιδιαίτερη αναφορά στις εργασίες του Jung[221]. Ο Mendel υποστηρίζει ότι το γεγονός της σύγκλισης της απωθημένης μακροχρόνιας ενοχής απέναντι στον Πατέρα προς την ιδιομορφία του τεχνολογικού ιδεώδους των προηγμένων κοινωνιών είναι υπεύθυνο για μία εκλαίκευση της θρησκευτικής διάστασης του πατρικού προσώπου, δηλ. υποκατάσταση του με σύγχρονα φετίχ, κατάλληλα για την εξυπηρέτηση των αναγκών της εκκοσμικευμένης κοινωνίας : εμπιστοσύνη στις δυνατότητες του ειδήμονα, του τεχνοκράτη, του γραφειοκρατικού τύπου ανθρώπου. Η σχετικοποίηση του ιερού αντανακλάται στην απολυτοποίηση των δυνατοτήτων της τεχνικής και της επιστήμης και στην επαναφορά της απολυτότητας της εξουσίας[222]: η μεθοδευμένη άσκηση της εξουσίας πραγματοποιείται στα πλαίσια ελέγχου του κοινωνικού φαντασιακού δια των εκπαιδευτικών μηχανισμών και των μέσων μαζικής ενημέρωσης· διασφαλίζεται όμως και με την καλλιέργεια ενός συνόλου αξιών και προτύπων. Η αρνητική παντοδυναμία αξιών οι οποίες αναπτύσσονται στα όρια του πολιτισμού-δίκαιο, δικαιοσύνη, ελευθερία - συνδέεται προς την κυριαρχία των πατρικών εικόνων εντός της συλλογικής ψυχής ως συνόλου βιωμάτων, ενθυμήσεων, εμπειρίας και κοινών αναφορών. Στα πλαίσια αυτά ο Mendel επικαλείται

τρεις εναλλακτικές δυνατότητες επιλογών[223] :

(α) την παραδοσιακή επίκληση μιας ισχυράς μορφής πατρότητας ως προσφυγής σ'ένα σύμβολο το οποίο διαμεσολαβεί μεταξύ του ατόμου και της εξουσίας· στην περίπτωση αυτή απορρίπτεται η εκδοχή της άμεσης προέλευσης των κοινωνικών θεσμών από την πατρική μορφή. Οι θεσμοί θεωρούνται ως έκφραση της σύγχυσης και του ανταγωνισμού των αντιθέτων imago και ανταποκρίνονται σε μία παιδική φάση της εξέλιξης.

(β) την ολοκληρωτική εξέγερση κατά του συμβολικού πατέρα και των ισοδύναμων αξιών του ανθρώπου ως ριζική ανατροπή μιας δεδομένης τάξης· αυτή η εξέγερση προσλαμβάνει μία ιδιαίτερα έντονη ιδεολογική χροιά και υιοθετεί την συμβολική ενός τέλειου, νιχιλισμού, δηλ.άρσης της εμπιστοσύνης στις δυνατότητες του ανθρώπου, ψυχωτική απάρνηση της πραγματικότητας σ'όλες τις εκφάνσεις, υιοθέτηση μιας συνειδητά αδιέξοδης στάσης, εκφορά ενός προσωπικού προβληματισμού χωρίς επικοινωνιακή διάσταση.

και (γ) την εξέγερση κατά του συμβολικού πατέρα όχι στο όνομα των μητρικών imago, αλλά στο όνομα των πατρικών. Πρόκειται δηλ. για μία αμφισβήτηση των εσφαλμένων δυνατοτήτων πατρότητας στο όνομα μιας ορθής αποκατάστασης τους. Η σύγχρονη απόκκλιση μεταξύ της επιθυμίας του ατόμου για αυτοκαθορισμό της ζωής του και των περιορισμών εκ μέρους της εξουσίας (υπαγορεύσεις της σύγχρονης οργάνωσης των κοινωνιών) εκδηλώνεται ως "θάνατος του Θεού" και "θάνατος του συμβολικού πατέρα",αλλ'όχι ως "θάνατος του ανθρώπου". Στις περιπτώσεις αυτές παρατηρούμε μία ορθολογική επαναϊδιοποίηση, εκ μέρους του ατόμου, του περιεχομένου, είτε των υπερβατικών συμβόλων εξουσίας, είτε των εκλαϊκευμένων συγχρόνων υποκαταστάτων τους. Πρόκειται σίγουρα για μία εξέγερση κατά των συμβολικών μορφών πατρότητας οι οποίες απομυθοποιούνται, απογυμνώνονται από το παραδοσιακό τους περιεχόμενο, αποδυναμώνεται ως προς την δύναμη επιβολής τους, αλλά δεν απαλείφονται. Φαινομενικά καταρρίπτονται και αναβιούνται, αλλά αυτό γίνεται στο όνομα ισοδυνάμων της πατρικής imago αξιών : αυτό επιβεβαιώνεται από την αναφορά στην ελευθερία, την ισονομία, την κοινωνική δικαιοσύνη. Ακόμη και οι πρόσφα-

τες αναφορές στα αγαθά της συμμετοχικής δημοκρατίας και της αυτο-διαχείρισης εκφράζουν, σε τελευταία ανάλυση, την επιθυμία ορθής λειτουργίας του τρόπου του κοινωνείν. Μπορούμε τελικά να δεχθούμε την εφαρμοσιμότητα αυτής της τελευταίας θέσης στην περίπτωση του γαλλικού Μάη του '68 ως απόπειρας επανα-νοηματοδότησης της ζωής του δυτικού ανθρώπου[224].

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΗΘΙΚΗ

(POLITIQUE ET ETHIQUE)

Η σημασία της διαμόρφωσης μιας ηθικής της υποκειμενικότητας στην κατεύθυνση μετασχηματισμού της κοινωνίας

Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Τ Ρ Ι Τ Ο

Οι ψυχαναλυτικές προϋποθέσεις του πολιτικού εγχειρήματος LIMINAIRE : Η κρίση των γενεών ως ώθηση στην απόπειρα δημιουργίας μιας νέας υποκειμενικής ηθικής.

Οπως επισημάνθηκε ήδη στο τέλος του προηγούμενου κεφαλαίου, η συνεισφορά του Gérard Mendel στην διαμόρφωση μιας ψυχαναλυτικής προσέγγισης του γαλλικού Μαη ως κοινωνικού γεγονότος έγκειται στην συμπερασματική πιστοποίηση οτι ο Μάης υλοποιεί το συμβολικό περιεχόμενο της εξέγερσης κατά της πατρότητας· αυτή όμως η εξέγερση κατά τον Mendel πραγματώνεται στο όνομα των ισοδύναμων αξιών των αντίστοιχων πατρικών imago και όχι στο όνομα των ομόλογων μητρικών. Για να θεμελιώσει αυτήν την πρόταση του ο Mendel επισημαίνει πως μία εξέγερση στο όνομα της μητέρας προσλαμβάνει απαισιόδοξη και ισοπεδωτική διάσταση·κάτι παρόμοιο δεν αληθεύει, κατά τον Mendel, στην περίπτωση του Μάη ως κινήματος κριτικής, ως αμφισβήτησης η οποία διανοίγει προοπτικές στον χώρο του ευρύτερου φαντασιακού, ως μίας εορτής χωρίς τελετουργικούς τύπους η οποία αποδεσμεύει τα ασύνειδα περιεχόμενα των ατόμων[1]. Ο Μάης αποτελεί μία ριζική αμφισβήτηση των ψευδών μορφών πατρότητας, επιχειρώντας να αποκαταστήσει το πραγματικό περιεχόμενο τους : την ορθή αντίληψη της ελευθερίας, την ορθή κατανόηση της ισονομίας, την ορθή εφαρμογή του δικαίου. Εαν αυτή είναι η τελική πρόταση του Mendel, διακρίνουμε πλέον τα στοιχεία εκείνα τα οποία θα επιστρατευθούν αργότερα από τους Ferry και Renaut προς τον σκοπο της δικαίωσης της ιστορικής συνέχειας του δυτικο-ευρωπαϊκού πολιτισμού ως πορείας μετάβασης σε μια εκδοχή της δημοκρατίας η οποία συντελεί στην ολοκλήρωση των δυνατοτήτων των ατόμων[2]. Καθώς παραδέχεται και ο ίδιος ο Mendel, το προγενέστερο βιβλίο του με τίτλο *"La révolte contre le père"*, που παρουσιάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο

της εργασίας μας μαζί με το επόμενο έργο του που διαπραγματεύεται την "κρίση των γενεών" (La crise de générations) συνιστούν μια οργανική ενότητα που περιλαμβάνει την διερεύνηση θεμάτων όπως: το μέλλον του πολιτισμού, τις δυνατότητες του ανθρώπου και την καταγωγή αξιών όπως η δικαιοσύνη, ο λόγος, η αλήθεια, το ωραίο, το δίκαιο[3].

Ο Mendel προσδιορίζει την δυναμική αυτών των αξιών σε συνάρτηση προς την διαδικασία εσωτερίκευσης της πατρικής imago,ενώ παράλληλα διαπιστώνει οτι η πραγματική σημασία τους βρίσκεται σε πλήρη αντίθεση προς εκείνες τις αξίες που απορρέουν από τον ορίζοντα της αρχαϊκής μητέρας-Φύσης. Στα πλαίσια αυτά οι πατρικές αξίες καθορίζονται σ'αντιδιαστολή προς τις αντίστοιχες μητρικές : το δίκαιο αντιτίθεται στην αυθαιρεσία της μητέρας-φύσης κατά την παροχή των αγαθών και των καρπών της· η οριοθετημένη δύναμη του ανθρώπου η οποία συνεχώς αυτο-περιορίζεται στα πλαίσια της άσκησης της εντός των ορίων των δικαιακών κανόνων αντιπαραβάλλεται προς την απολυτότητα και την παντοδυναμία της μητέρας-φύσης·παράλληλα, η δικαιοσύνη συνιστά την άρση της αδικίας, ο λόγος αναιρεί τον μύθο, η επιστήμη συντελεί στην απαξίωση της μαγικής σκέψης, η αλήθεια και η ωραιότητα εκτοπίζουν την αυταρχική επιβολή, η συνειδητή στάση διαδέχεται την αγωνία η την έκσταση ως τρόπο ζωής[4].

Εν τούτοις όμως αυτή η συνεχής ανάπτυξη μιας έλλογης εικόνας του κόσμου που διαδέχεται την μαγική σύλληψη και απεικόνηση του θεμελιώνεται στην διαμόρφωση μιας ασύνειδης πατρικής εικόνας που αποτελεί αναπόσπαστο γεγονός του θανάτου, πραγματικού ή συμβολικού, της πατρότητας ή των πατροτήτων. Η οδύνη που απετέλεσε πραγματική συνέπεια αυτού του γεγονότος, συνετέλεσε στην εσωτερίκευση της πατρικής imago, στα όρια μιας σχέσης στην οποία το ιδεώδες του εγώ και το υπερ-εγώ δεν είναι δυνατόν να συστήσουν διακριτές πραγματικότητες της ατομικής ζωής. Απο το σημείο αυτό η ύπαρξη κοινωνικών πατροτήτων - είτε θρησκευτικών, όπως ο Θεός των μονοθεϊστικών θρησκειών, είτε "λαικών" - δεν θεμελιώνεται μόνον στην ευρύτερη προβολή των πατρικών imago στο πεδίο του κοινωνικού, αλλ'επισης απορρέει από την συνειδητότητα της ανθρώπινης ενοχής η

οποία συντελεί στην ενίσχυση των αποτελεσμάτων αυτής της προβολής[5]. Η πραγματικότητα της λατρείας του πατρικού προσώπου διευκόλυνε τον συμβιβασμό ανάμεσα στα οφέλη τα οποία συνδέονται προς την φαντασματική διάσταση του φόνου και την ενοχή που απορρέει από το γεγονός αυτό· συνιστά κατ'ουσίαν εξισορροπητική πράξη προς διατήρηση της λειτουργικότητας των κοινωνικών σχηματισμών.

Αυτή όμως η διαδικασία εσωτερίκευσης και οικειοποίησης των πατρικών εικόνων δεν εμφανίζεται ούτε ως συνεχής, ούτε ως ομογενής. Αντίθετα, η διαρκής παλινόρθωση των μητρικών εικόνων και των ισοδύναμων τους αξιών προσβάλλει αυτήν την ίδια την εξέλιξη του πολιτισμού· σ'αυτό το σημείο ο Mendel επικαλείται την αρνητικότητα του φαντάσματος της απεχθούς και καταστροφικής μητέρας-φύσης, η κυριαρχία του οποίου θα επέφερε την πραγματική κατάπτωση των ανθρώπινων επιτευγμάτων, την έκπτωση των αξιών που συνδέονται προς τις πατρικές εικόνες και την αποσύνθεση των κοινωνικο-πολιτικών θεσμών. Αυτό διαφαίνεται, κατά τον Mendel, σε μία ενότητα συμπτωμάτων παλινόρθωσης, την οποία συνθέτουν φαινόμενα όπως : η απο-ιεροποίηση και η εκλαϊκευση της εξουσίας, η κατάπτωση της κοινωνικής δυναμικής των μονοθεϊστικών θρησκειών,οι οποίες ως γνωστόν περιείχαν μία υπερβατική διάσταση με κοινωνικο-θεσμικές προεκτάσεις, η γένεση των εκλαϊκευμένων μορφών θρησκευτικού φαινομένου (λαϊκισμός της εξουσίας, μυθοποίηση της επιστήμης και της τεχνικής). Ουσιαστικά πρόκειται για ένα φαινόμενο εργαλειακής χρήσης των επιτευγμάτων του ανθρώπου κατά τέτοιο τρόπο ώστε να προσβάλλεται η εγκυρότητα των κοινωνικο-πολιτιστικών θεσμών, για μία επικράτηση της τεχνολογίας επί των κοινωνικών μορφών πατρότητας. Παράλληλα, τα εκφυλιστικά συμπτώματα που αναφέρθησαν παραπάνω επιτείνουν τις καταλυτικές συνέπειες της επανεμφάνισης της αρχαϊκής μητέρας και εκφράζονται ως επαναφορά των αντιστοίχων μητρικών imago.

Στα πλαίσια αυτά, το αποκλειστικό προνόμιο του ανθρώπου ως κοινωνικού όντος, δηλ. η άρθρωση κριτικού λόγου, αυτο-περιορίζεται καθώς υιοθετούνται δύο ευρύτερες ανασταλτικές θέσεις :

α) η πρώτη αντιστοιχεί στον πειρασμό του αρχαϊσμού ως επιστροφή σε προ-πολιτισμικά στάδια εξέλιξης του ανθρώπινου όντος. Ανευρίσκεται τόσο στις συνθέσεις του Marcuse στο έργο του *" Ερως*

και πολιτισμός» όσο και στα όρια του ασύνειδου φαντάσματος το οποίο λανθάνει κατά την εξέγερση της εφηβείας. Ο Mendel καταλογίζει στον Marcuse την παγίδευση στα όρια της αντιθετικής διάκρισης ανάμεσα σε αγαθή και απεχθή μητρική imago : ενώ η "αγαθή" μητρική εικόνα καθίσταται σύμβολο λατρείας, δημιουργίας και καρποφορίας των προσπαθειών του ανθρώπου, η "απεχθής" εικόνα της συγκεντρώνει και υποστασιοποιεί τις διασπαστικές και αναιρετικές της ευκοσμίας δυνάμεις του ανθρώπου. Αυτη η σχάση στο εσωτερικό της μητρικής imago επιτρέπει την εξωτερίκευση και προβολή εξειδικευμένων τάσεων του ανθρώπινου ψυχισμού : οι επί μέρους ομάδες ενδιαφερόντων είναι σε θέση να προβάλλουν τις αναζητήσεις τους στο "περιθώριο" της σύγχρονης κοινωνίας της χειραγώγησης της ζωής. Το αποφασιστικό σημείο σ'αυτόν τον προβληματισμό είναι η απόπειρα της έλλογης θεμελίωσης ενός διαφορετικού τρόπου οργάνωσης της ζωής που επικαλείται η και παραπέμπει στον χώρο της ουτοπίας. Δεν πρέπει όμως να λησμονούμε, κατά τον Mendel, ότι αυτή ακριβώς η νοσταλγία επανόδου σε προ-πολιτισμικές καταστάσεις δεν μας απαλάσσει από την παρουσία της πατρικής imago : η επιθυμητή λύτρωση, εάν αυτή κατανοείται ως απελευθέρωση από τις ισοδύναμες "πατρικές" αξίες, παραβλέπει την σημασία του γεγονότος της εσωτερίκευσης αυτών των εικόνων, που απορρέει απο μία μακρόχρονη διαδικασία συμβολοποίησης. Σ'αυτό ακριβώς το γεγονός της παλινδρόμησης προς το προ-οιδιπόδειο στάδιο της εξέλιξης του ανθρώπου, ο Mendel διαβλέπει και προσδιορίζει εκείνα τα στοιχεία,τα οποία θα συνέθεταν την μελλοντική οιδιπόδεια σύγκρουση : τη νοσταλγία αλλά και την απέχθεια προς μία απρόσιτη πατρική μορφή η οποία εξακολουθεί να "καταδιώκει" τα χειραφετητικά ιδεώδη. Σ'αυτά τα πλαίσια, τόσο ο πολιτιστικός "Προμηθεύς" τον οποίον προβάλλει ο Marcuse, όσο και ο τυπικός αντιπρόσωπος των νεανικών κινημάτων της δεκαετίας του '60, διακατέχονται από την παρουσία αυτής της πατρικής εικόνας ακόμα και όταν την αμφισβητούν έντονα[6]. Απέναντι σ'αυτήν την εικόνα, ο εξεγερμένος έφηβος που αρθρώνει τα πρώτα στοιχεία κοινωνικής αμφισβήτησης, δεν είναι σε θέση να χρησιμοποιήσει με επιτυχημένο τρόπο τους ανάλογους μηχανισμούς άμυνας. Γι'αυτόν η κοινωνία δεν σημαίνει παρά μία εχθρική οντότητα, στην οποία αποδίδεται ισοδύναμη σημασία προς αυτό που

χαρακτήριζε τη στάση του ανθρώπου της παλαιολιθικής εποχής απέναντι σε μία ανταγωνιστική γειτονική φυλή. Η σύγκριση αυτή είναι εντελώς ενδεικτική, γιατί η γέννεση της ιστορίας, της γραφής, του πολιτισμού συνιστά την κατ'εξοχήν ασυνέχεια. Ο εξεγερμένος έφηβος του γαλλικού Μάη δεν παύει να αποτελεί προϊόν της δεδομένης πολιτισμικής παράδοσης στην οποία εντάσσεται και των διαδικασιών κοινωνικοποίησης (socialisation) στις οποιες υποβάλλεται· αυτές οι τελευταίες εκφράζουν την κοινωνική δυναμική των σύγχρονων θεσμών ως συμβολικών συστημάτων τα οποία αντανακλούν, περιέχουν και ενσαρκώνουν, ακόμη και υπό τη μορφή της κληροδοτημένης ενθύμησης, το πρόσωπο του Πατρός και το γεγονός του συμβολικού του θανάτου[7].

Η επόμενη θέση συνιστά ένα κατ'εξοχήν ψυχαναλυτικού τύπου επιχείρημα : σύμφωνα προς αυτό, η επάνοδος του αρχαϊσμού καθίσταται δυνατή χάρη στη διαφοροποίηση του εφηβικού από το παιδικό οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Αυτή η θέση στηρίζεται στη διαπίστωση ότι η εξουσία ως κοινωνικό φαινόμενο, δηλ. ως έκφραση ενός συλλογικού ασυνείδητου το οποίο, κατά τον Mendel, σχηματίζεται από την συνάρθρωση των ατομικών ασυνειδήτων, δεν ανταποκρίνεται πλέον προς τις πατρικές εικόνες· αντίθετα, παραπέμπει προς μια ακαθόριστη "γονεϊκή" (parental) εικόνα στα όρια της οποίας συγχέονται οι πατρικές προς τις αντίστοιχες μητρικές και οπου η τελική έκβαση ευνοεί τον σχηματισμό μιας κυρίαρχης μητρικής εικόνας. Αυτή η τελευταία διαπίστωση αποκαλύπτει τις δραματικές μεταβολές που συντελούνται στο επίπεδο των κοινωνικο-πολιτισμικών θεσμών : οι θεσμοί δεν επέχουν πλέον θέση μορφών πατρότητας στα ατομικά ασυνείδητα, αλλ'αντίθετα επιτελούν μια απροσδιόριστη λειτουργία η οποία παρουσιάζεται ως αυτονόμηση της κοινωνικής τους αποδοτικότητας[8].
Ο θεσμός της οικογένειας στις προηγμένες δυτικές κοινωνίες επαληθεύει, σε τελευταία ανάλυση, τις ανωτερω προτάσεις : η οιδιπόδεια σύγκρουση κατά την εφηβεία εκτυλίσσεται σε αναφορά, όχι προς την εικόνα του Πατρός, αλλά προς ένα ιδιαίτερο τύπο κοινωνικού Πατρός. Βέβαια, και η κριτική τοποθέτηση προς το πρόσωπο του Πατρός και ο συνακόλουθος σχηματισμός του ιδεώδους του Εγώ ως συμβολικής αναπαραγωγής του πατρικού προσώπου εγγράφονται στα

πλαίσια των κοινωνιών εκείνων στις οποίες η πατρική μορφή έχει ήδη εξατομικευθεί. Εν τούτοις, σημαντικότερη παρουσιάζεται η συγχώνευση, στο επίπεδο του εφηβικού ασυνείδητου, του βιώματος το οποίο συνθέτουν διάφορες εικόνες πατρικού τύπου, οι οποίες αντιπροσωπεύουν την κοινωνική πραγματικότητα (καθηγητές, μεγαλύτεροι σε ηλικία άτομα που κατέχουν ηγετικές θέσεις και ασκούν εξουσία ή επιρροή). Αυτές οι διάφορες κοινωνικές πατρικές εικόνες ενσαρκώνουν την παρούσα κατάσταση των κοινωνικο-πολιτισμικών, δηλ. την σύγχρονη κατάσταση της ασύνειδης συλλογικής σύγκρουσης της κοινωνιας.
Κατ'αυτόν τον τρόπο, αυτό το οποίο βιώνεται ως πρόσωπο του Πατρός από τον έφηβο, δεν ανταποκρίνεται πλέον προς τον φυσικό γεννήτορα, αλλά προς μία σύνθεση και συγκεχυμένη εικόνα που δημιουργούν το πρόσωπο του φυσικού, οικογενειακού Πατρός και η κοινωνική/πολιτική εξουσία. Στο σημείο αυτό ο Mendel επισημαίνει την εργαλειακή/τεχνική διάσταση της εξουσίας, η οποία αλλοιώνει την αρχική "πατρική" υφή της : η τεχνολογική κυριαρχία παρουσιάζεται σήμερα ισχυρότερη από τις παραδόσεις, τις αξίες, τους θεσμούς. Πρόκειται για μια τεχνολογική ορθολογική κυριαρχία η οποία αντιστοιχεί, στο επίπεδο του ασύνειδου ατομικού βιώματος, στην αρχαϊκή εμπειρία της παντοδυναμίας της μητέρας-φύσης. Κατά συνέπεια, και εξ αιτίας της ευρύτητας που προσέλαβε η επανάσταση στο χωρο της επιστήμης και της τεχνικής, το πρόσωπο του Πατρός βιώνεται από τον σύγχρονο έφηβο κατά ένα τρόπο ο οποίος ανακαλεί την παρουσία αρχαϊκών μητρικών στοιχείων που προσβάλλουν την ιδιαιτερότητα μιας αμιγώς πατρικής εικόνας. Είναι πλέον προφανές ότι το πρόσωπο του Πατρός αδυνατεί να επιτελέσει τον εξισορροπητικό/διαμεσολαβητικό ρόλο του απέναντι στις αρχαϊκές μητρικές εικόνες : σ'αυτή την περίπτωση, ο έφηβος αντιμετωπίζει ενα πραγματικό αδιέξοδο στο βαθμό που δεν μπορεί να προσεγγίσει την αληθινή πατρική εικόνα, ούτε βέβαια και να ταυτισθεί προς αυτην σχηματίζοντας έτσι το ιδεώδες του δικού του εγώ. Στα πλαίσια αυτά, η υπέρβαση του οιδιποδείου προβλήματος καθίσταται ιδιαίτερα δυσχερής, αν όχι αδύνατη καθώς κυριαρχεί η εμπειρία μιας σύγκρουσης η οποία παραπέμπει σ'αυτήν την αρχέγονη σκηνή, τον χώρο της συνεύρεσης Πατρός και Μητρός[9]. Η τελική έκβαση εξαρτάται κυρίως από τα αποτελέσματα της βίωσης της πρώτης, δηλ.

της παιδικής οιδιποδείας σύγκρουσης. Αυτή η σύγκρουση καθίσταται δυσκολότερο να απωθηθεί όταν διαδραματίζεται με μεγαλύτερη οξύτητα κατά την εφηβεία, οπότε η ιδιαιτερότητα της σύγκρουσης διαπερνά τη συνείδηση του νέου ατόμου. Η άμυνα του ατόμου είναι ασφαλώς εφικτή, συχνά όμως προσλαμβάνειτην μορφή αμφισβήτησης ή ενεργητικής διαμαρτυρίας : η εξέγερση και η επιθετικότητα ενάντια στις κοινωνικές πατρικές μορφές αποκτά κοινωνική διάσταση, καθόσον εκδηλώνεται ως αμφισβήτηση θεσμών και αξιών παράλληλα, υιοθετείται από το νέο άτομο μία αποκλίνουσα συμπεριφορά η οποία δημιουργεί τα φαινόμενα του περιθωρίου και της φυγής ως αντίστασης στην διαδικασία κοινωνικής ενσωμάτωσης, παραγματικότητα αδιαμφισβήτητη για τις προηγμένες δυτικές κοινωνίες[10].

Οπωσδήποτε ο Mendel διαπιστώνει μία κρίση των παραδοσιακών αξιών. Αλλωστε μιλά για μετάβαση απο μία πολιτισμική πραγματικότητα εντός της οποίας κυριαρχεί μία πολύ εξατομικευμένη πατρική μορφή προς πολιτισμικές πραγματικότητες με έλλειψη εμφανούς παρουσίας διακριτών πατρικών μορφών, οπου δηλ.εξασθενεί η κοινωνική σημασία, είτε του Θεού-Πατέρα, είτε του "αρχηγού της οικογενείας", είτε του ατόμου το οποίο περιβάλλει την άσκηση πολιτικής εξουσίας με υπερβατικό περιεχόμενο. Παράλληλα, στη θέση των κοινωνικών ομαδοποιήσεων με παραδοσιακό χαρακτήρα (είτε πρόκειται για τα κλαν, είτε για τις φυλές, τις φατρίες κ.λ.π.) εμφανίζονται νέες δυνατότητες ομαδικής συνύπαρξης, οι οποίες ανασυνθέτουν την πρωταρχική συνένωση σε φυλές : αυτό το φαινόμενο παρατηρείται μόνο στις εφηβικές/παιδικές ομαδοποιήσεις, γιατί οι ομόλογες των ενηλίκων, παρά την ποικιλία των μορφών εμφάνισης τους, δεν αναπαράγουν αυτή την σημαντική ιδιαιτερότητα.

Ο λόγος που οδηγεί την εξασθένιση της δύναμης επιβολής της πατρικής εικόνας και των συναφών προς αυτή παραστάσεων εντοπίζεται κατά τον Mendel στο γεγονός εδραίωσης των συνεπειών της επιστημονικο-τεχνικής επανάστασης, γεγονός το οποίο συντελεί στην υποβάθμιση της σημασίας εκείνων των στοιχείων τα οποία συνθέτουν τη σχέση Πατρός-υιού κατά την περίοδο της εφηβείας, τούτο ισοδυναμεί προς μια τάση αμφισβήτησης των αξιών που εκφράζουν το παραδοσιακό περιεχόμενο αυτής της σχέσης· επί πλέον όμως, κλονίζει και την

ίδια την πεποίθηση, τη συνειδητή πίστη του πατρός ότι είναι ο φορέας του δικαίου, καταργεί τον ορίζοντα των αυτονόητων βεβαιοτήτων του. Ομως ακόμη μια φορά θα πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι, παράλληλα προς την εξασθένιση της οικογενειακής πατρικής εικόνας, ενισχύεται η συμβολή της μητρικής όψης στη διαμόρφωση ενός νέου υποδείγματος Πατρικής εικόνας : αυτή η νέα εικόνα προκύπτει ως σύνθεση των υπολειμμάτων της αρχικής καθολικής πατρικής μορφής μετά της κοινωνικής εξουσίας η οποία αντιπροσωπεύει τις ιδιαιτερότητες της κοινωνίας. Οφείλουμε ακόμη να διευκρινίσουμε ότι ακόμη και στις προβιομηχανικές κοινωνίες όπου η πατρική εικόνα ήταν εξατομικευμένη σε σημαντικό βαθμό, δεν ήταν δυνατή η υπέρβαση του οιδιποδείου συμπλέγματος χωρίς τη διαμεσολάβηση της κοινωνίας. Τούτο γινόταν κατορθωτό χάρη στην κοινωνική λειτουργικότητα ενός πολύπλοκου συστήματος τελετών μύησης και τυπικών που χρησίμευαν ως αισθητά περάσματα του εφήβου στην κοινωνία. Σήμερα όμως που η πατρική εικόνα έχει χάσει τη δύναμη επιβολής και το πραγματικό της περιεχόμενο, ενώ παράλληλα τα τελετουργικά και οι μυήσεις έχουν σχεδόν εξαφανιστεί, μπορούμε εύκολα να κατανοήσουμε τη βασιμότητα της παραδοχής του Mendel ότι το οιδιπόδειο συνιστά ένα κατ'εξοχήν δυσεπίλυτο πρόβλημα. Οπωσδήποτε ο Mendel φαίνεται να αποδίδει θεμελιώδη σημασία σε αυτές τις "τελετές" δεχόμενος ότι αποτελούν το λειτουργικό συμπλήρωμα της ταύτισης προς το πατρικό πρόσωπο θεωρούμενης ως πρωταρχικού παράγοντα της διαδικασίας ενηλικίωσης. Σ'αυτό το σημείο εισάγεται μία συμπληρωματική υπόθεση σύμφωνα με την οποία η εικόνα που προτείνεται σ'αυτά τα τυπικά ένταξης οφείλει να έχει καθαρά πατρικό χαρακτήρα[11].

Συνοψίζουμε ως προς το διάγραμμα που εισηγείται ο Mendel σε σχέση με την όλη διαδικασία κοινωνικοποίησης :
το πρώτο στάδιο υπερβαίνει με βάση την αρχική ταύτιση του παιδιού προς τη μητέρα, τη βιολογική και την πολιτισμική. Το δεύτερο στάδιο καταλήγει στην ταύτιση προς τον πατέρα ο οποίος θέτει τέρμα στην πρώτη (παιδική) οιδιπόδεια σύγκρουση. Η υπέρβαση του τρίτου στάδιου κατά την εφηβεία είναι περισσότερο πολύπλοκη υπόθεση. Αφορά την δυνατότητα επιτυχίας μιας διαδικασίας ταύτισης προς τον πατέρα με τη βοήθεια της ταύτισης που προσφέρεται από την κοινωνία

κατά την διάρκεια των τυπικών μετάβασης και εισόδου σ'αυτήν, ενώ οι βαθμοί συμμετοχής των δύο διαδικασιών ταύτισης ποικίλλει ανάλογα προς την υπό θεώρηση κοινωνία. Δεν πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός ότι η συγκρουσιακή διαδικασία στον έφηβο είναι δυσεπίλυτη επειδη υπολανθάνουν δύο στοιχεία κατ'εξοχήν ανασταλτικά : η παρουσία της απεχθούς αρχαϊκής Μητέρας και η αδυναμία ουσιαστικών ταυτίσεων του νέου προς τις πατρικές imago. Σ'αυτήν την περίπτωση κινητοποιούνται ωρισμένες άμυνες στον έφηβο και διαδραματίζονται μερικές χαρακτηριστικές διαδικασίες. Αυτές οι άμυνες είναι κατά τον Mendel η παλινδρόμηση (régression) και η προβολή (projection) στη θέση της προοδευτικής εξέλιξης (progression) και της ταύτισης (identification).

Πιο συγκεκριμένα, το υποκείμενο έχει την τάση να υπαναχωρήσει λόγω της οιδιπόδειας κατάστασης προς ένα τύπο σχέσης προς την αρχαϊκή Μητέρα, όπου η ασύνειδη αναπαράσταση την νοηματοδοτεί ως σχέση προς μία αγαθή Μητέρα, πηγή Αγάπης, ζωής, θαλπωρής και τροφής, στοιχείων απαραίτητων για τη βιολογική επιβίωση του παιδιού. Το υποκείμενο καταφεύγει σε μία τέτοια σχέση λόγω των ισχυρών συναισθηματικών εντάσεων οι οποίες διακρίνουν την οιδιπόδεια σύγκρουση.

Αλλά το υποκείμενο μπορεί να ενδώσει σε μια παρόμοια σχέση και μεταγενέστερα : τίποτε δεν απαγορεύει σε ένα έφηβο που καταφεύγει συναισθηματικά προς τα πίσω να κατατρέχεται από μία πατρική εικόνα που την βιώνει ως επικίνδυνη και ολοκληρωτική· αυτήν την περίπτωση το πρόβλημα είναι να απαλλαγεί, τόσο από το φάντασμα της Αρχαϊκής απεχθούς Μητέρας και τον παροτρύνει σε μία τέτοια στάση, όσο και από την εικόνα του Πατρός-Νομοθέτου και Εξουσιαστού. Διαφορετικά το υποκείμενο καταφεύγει στην επιθετικότητα ως αμυντική στάση και ως τρόπο ζωής. Αυτή η επιθετικότητα προβάλλεται προς τον φυσικό γεννήτορα, τους θεσμούς, την κοινωνία, την πολιτισμική παράδοση που καθίστανται οι πλέον καταστροφικές και αποκρουστικές όψεις των πατρικών και μητρικών εικόνων όπως αυτές έχουν εσωτερικευθεί προοδευτικά στο ασυνείδητο. Απέναντι σ'αυτές τις εικόνες το υποκείμενο δεν είναι σε θέση να αντιτάξει καμμία ουσιαστική άμυνα, αισθάνεται απογυμνωμένο από κάθε δυνατότητα αντίστασης και ορθολογικής

ανασυγκρότησης των πεποιθήσεων του γιατί καμμία πατρική εικόνα δεν αναλαμβάνει πλέον την διαμεσολάβηση μιας υγιούς σχέσης μεταξύ υποκειμένου και θεσμών[12].

Ο νέος βιώνει έκτοτε δραματικά αυτές τις αντιφάσεις με αποτέλεσμα να παρεμβάλλεται απόσταση ανάμεσα σ'αυτή την κοινωνία που καθίστανται συνώνυμη ενός απόλυτου Κακού και τις νεώτερες γενιές στις οποίες καμμία πραγματική επιρροή δεν μπορεί να ασκηθεί πλέον. Η μόνη δυνατή επικοινωνία με την κοινωνία τοποθετείται σε όρους *ριζικής κριτικής* των θεσμών της με σκοπό την απελευθέρωση της απο τα δεσμά της απάτης. Κανένας συμβιβασμός δεν είναι δυνατόν να επέλθει για τον έφηβο που εχει ακολουθήσει αυτήν την επιλογή. Στο σημείο αυτό ο Mendel διαβλέπει την καταφυγή σε μια παρανοϊκή στάση ως :

α) κυριαρχία του αμυντικού μηχανισμού της προβολής β) όξυνση της επιθετικότητας που προβάλλεται στον άλλον στα πλαίσια ενός δυαλιστικού σχήματος αντίθεσης καλού-κακού, και γ) συγχώνευση πατρικών και μητρικών εικόνων. Πρόκειται δηλ. για μία μανιχαϊστική σύλληψη της κοινωνίας σε όρους ριζικής αντιπαράθεσης των αντιθέτων, η οποία όμως, καθώς επισημαίνει ο Mendel, πηγάζει από την ιδιομορφία του ψυχικού ορίζοντα του εφήβου.

Αναφορικά προς την παλινδρόμηση, αυτή αποσκοπεί σε μία απαρχαϊκού τύπου σχέση προς την αγαθή Μητέρα, μία σχέση όπου το υποκείμενο στερείται την ατομικότητα του και όπου το Εγώ συγχέεται με τη μητρική εικόνα ή με τις προβολές της στον εξωτερικό κόσμο, τη φύση για παράδειγμα. Στα όρια αυτής της σχέσης το υποκείμενο τείνει προς μία κατάσταση απάθειας, καθιστώμενο επιρρεπές στη χρήση υποκατάστατων του δυναμισμού του (ναρκωτικές ουσίες κ.λ.π.), τα οποίαόμως ενισχύουν και καθιστούν εφικτή την παλινδρόμηση, επιτρέποντας την απόκτηση του Νιρβάνα και την φυγή σε τεχνητούς παράδεισους.

Αυτό προς το οποίο τείνει το υποκείμενο θεωρείται ότι αντιπροσωπεύει τον θάνατο στα πλαίσια της μελαγχολίας : πρόκειται για μια καταθλιπτική συνδρομή. Ο Mendel διευκρινίζει ότι αυτές οι καταστάσεις είναι κυρίως οριακές, δηλ. ανταποκρίνονται σε μία ιδιαίτερη δομική μορφή του ψυχισμού όπου η μελαγχολική παλινδρόμηση

συνοδεύεται από το άγχος χωρίς την ύπαρξη του οποίου το υποκείμενο θα βυθιζόταν σε τάσεις αυτοκτονίας, συνειδητές ή ασυνείδητες. Ο Mendel παρατηρεί ότι τέτοιες προϋποθέσεις συναντώνται, σε λανθάνουσα ή πιο έκδηλη μορφή, σε κάθε σύγχρονο έφηβο.

Αυτό σημαίνει ότι η κοινωνική εξουσία, η ίδια η κοινωνία, εμφανίζεται ασυνείδητα στους σύγχρονους μας, έφηβους ή ενήλικους, ως μια πραγματικότητα που ολοένα και περισσότερο ανταποκρίνεται στην εικόνα της αρχαϊκής Μητέρας. Ομως για τον ενήλικο, η δύναμη αυτής της μητρικής εικόνας αντισταθμίζεται, σε ενα ωρισμένο βαθμό από την πατρική εικόνα η οποία υπολανθάνει στην παραδοσιακή κοινωνική οργάνωση- με εξαίρεση βέβαια τις περιόδους έντασης και κρίσεων όπου επικρατεί ο φόβος του χάους και άγνωστου, θεωρούμε ότι η εξέγερση του γαλλικού Μάη μπορεί να υπαχθεί σ'αυτήν την τυπολογία, όπως θα παρατηρήσουμε και στη συνέχεια. Ομως και ο ενήλικος, εκτός από περιόδους κρίσης, μετακινείται σταδιακά από την εικόνα της αρχαϊκής αγαθής Μητέρας (ως κοινωνίας καταναλωτικής, η οποία προσφέρει αγαθά σε όλους) προς την άλλην όψη της απεχθούς Μητέρας. Αντίθετα για τον έφηβο, η πατρική ασύνειδη εικόνα της κοινωνικής εξουσίας είναι, για τους λόγους που έχουμε ήδη αναφέρει, αυτή ενός Πατρός ανίσχυρου υποτονικού. Η μητρική εικόνα κυριαρχεί εν προκειμένω, επί πλέον, λόγω της παλινδρόμησης που προκαλείται από την αδυναμία αντιμετώπισης της οιδιπόδειας σύγκρουσης υπ'αυτές τις συνθήκες, η προβολή επί της σύνολης κοινωνίας μιας επιθετικότητας η οποία συνδέεται προς αυτήν την παλινδρόμηση ενισχύει την εικόνα της απεχθούς Μητέρας με την οποία ο έφηβος αντιλαμβάνεται την κοινωνία. Κατ'αυτόν τον τρόπο, με τον συνδυασμό παλινδρόμησης και προβολής (αντί της επιθυμητής εξέλιξης και ταύτισης προς τις διαστάσεις της πατρότητας), η κοινωνική και η πολιτική εξουσία περιγράφεται από τον έφηβο με την εικόνα μιας αρχαϊκής, παντοδύναμης και αδυσώπητης Μητέρας[13].

Οσο περισσότερο επενδύεται αυτή η ασύνειδη δομή, τόσο επιτακτικότερη καθίσταται για το υποκείμενο η αναγκαιότητα να αρνηθεί τις παραδόσεις, την πολιτισμική κληρονομιά, όχι ασφαλώς για λόγους άσκησης ορθολογικής κριτικής, αλλά απλά γιατί αυτή η κληρονομιά έχει χάσει την πατρική της λειτουργικότητα και αποτελεί μόνο

από την ένδειξη αυτού που πρέπει να γίνει αντικείμενο ανατροπής, επένδυσης της νεανικής επιθετικότητας. Για την σύγχρονη πολιτική ιστορία, μας ενδιαφέρει να σημειώσουμε τρεις διακριτές περιπτώσεις ριζικής άρνησης θεσμών, όπως αναφέρεται από τον Mendel : η κοινωνική και πολιτισμική εμπειρία αντιπροσωπεύεται απο τον Ιουδαϊσμό στο ολοκληρωτικό κράτος του ναζισμού, τον καπιταλισμό στον Σταλινισμό και τον αναθεωρητισμό στο κινεζικό υπόδειγμα, Ιουδαϊσμός, καπιταλισμός και ρεβιζιονισμός είναι οι αμείλικτοι εχθροί της νέας κοινωνικής οργάνωσης η οποία αντιπροσωπεύει την παράνοια της επανάστασης που στοχεύει στην απόλυτη και ριζική εκμηδένιση των αντιπάλων. αντιλαμβανόμαστε ότι πρόκειται για ενα ασύνειδο φάντασμα το οποίο διακρίνει, από άλλη οπτική, μία ολόκληρη τάξη ηλικιών και που συγγενεύει, σύμφωνα με τον Mendel, προς τους βασικούς χαρακτήρες του φαντάσματος στον Marcuse, όπως αυτοί περιγράφονται στο *Ερως και πολιτισμός*[14].

Επαναλαμβάνουμε την βασική διαπίστωση του Mendel : το πρόβλημα που υπήρχε συνήθως μεταξύ εφήβου και μεγαλυτέρων μπορούσε να οριστεί ως σύγκρουση των γενεών, δηλ. αντιπαράθεση στα όρια διαλόγου σε αντιθετικές απόψεις. Στη σύγχρονη όμως πραγματικότητα (ο Mendel αναφέρεται στα τέλη της δεκαετίας του '60), το πρόβλημα αυτό αλλάζει ριζικά δομή και ποιότητα, προσεγγιζόμενο ως κρίση των γενεών, δηλ. ασυμμετρία αρχών και θέσεων η οποία δεν είναι δυνατόν να αναχθεί σε κοινή γλώσσα, αλλά παραπέμπει σε μία ριζική διάσταση πεποιθήσεων με κατάληξη το αγεφύρωτο χάσμα, την τομή, το ρήγμα στη συνέχεια της κοινωνίας.

Η σύγκρουση των γενεών αναφέρεται κυρίως στην εφηβική κατάσταση του οιδιπόδειου συμπλέγματος, αλλά διακρίνεται από την συνειδητή ή ασυνείδητη επιθυμία του εφήβου να πάρει τη θέση του πατέρα και να απολαύσει τα προνόμια του.

Συνοπτικά μπορούμε να πούμε πως ο έφηβος επιθυμεί να γίνει όπως ο πατέρας του, να ταυτισθεί μαζί του, να γίνει συμβολικά και πραγματικά αυτό που αντιπροσωπεύει ο φυσικός του γεννήτορας. Οσο όμως η οιδιπόδεια σύγκρουση καθίσταται περισσότερο δυσεπίλυτη, τόσο εντονώτερα το υπόδειγμα προς το οποίο τείνει ο έφηβος, θα αποκλείνει από το πατρικό υπόδειγμα, ενώ ταυτόχρονα άλλες εικόνες ταύτισης

υπεισέρχονται στην εικόνα του Πατρός και την συμπληρώνουν με στοιχεία τα οποία δεν υπάγονται άμεσα στην τελεολογία της πατρικής imago. Παρ'όλα αυτά, λειτουργούν ως υποκατάστατα της πατρικής αυθεντίας και αναπληρώνουν τα κενά που δημιουργούνται από την προσβολή του πατρικού υποδείγματος. Ως εκ τούτου η σύγκρουση των γενεών χαρακτηρίζεται από τις δυνατότητες διατήρησης της κοινωνικής και πολιτισμικής συνέχειας : ο έφηβος δεν αρνείται το πολιτισμικό κληροδότημα του οποίου επιθυμεί να ιδιοποιηθεί όλες τις πτυχές εντασσόμενος οριστικά στις διαδικασίες που συνθέτουν την σύνολη κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα.

Αντίθετα, στα τέλη της δεκαετίας του '60 γενικεύεται μια εντελώς διαφορετική στάση : ο έφηβος όχι μόνον αρνείται την ταύτιση προς το πατρικό υπόδειγμα οργάνωσης της ζωής του αλλά και απορρίπτει ριζικά κάθε διαμεσολάβηση της κοινωνίας στον τρόπο συγκρότησης της προσωπικότητας του, θέλει όχι μόνο να αμφισβητήσει δομές και θεσμούς, αλλ' επί πλέον κινητοποιείται, άλλοτε παθητικά και άλλοτε δυναμικά, προς την κατεύθυνση απαξίωσης και ουσιαστικής αχρήστευσης των παραδεδεγμένων προτύπων συμπεριφοράς, στάσεων, επιλογών προβάλλοντας διαφορετικό τρόπο σκέψης και ζωής. Πρόκειται ασφαλώς για μια διαδικασία ολότελα διαφορετική από την σύγκρουση των γενεών, την οποία αποδίδουμε την ονομασία "κρίση των γενεών".

Βέβαια δεν αντιμετωπίζουμε ένα εντελώς νέο φαινόμενο : στον χώρο της αισθητικής η ρομαντική σχολή κατηγορούσε τα θεμέλια ενός καλλιτεχνικού υποδείγματος το οποίο είχε επιβληθεί και έπρεπε να αμφισβητηθεί ριζικά. Ο Mendel πιστοποιεί την παρουσία κρίσης γενεών στο αισθητικό πεδίο· πρόκειται όμως για αντιπαράθεση διαφορετικών σχολών και απόψεων η οποία επικεντρώνεται σε καλλιτεχνικούς ή ακαδημαϊκούς κύκλους. Αλλά την παρούσα ώρα, όπως χαρακτηριστικά επισημαίνεται από τον Mendel, δηλ. αμέσως μετά τα γεγονότα του Μαη του 1968, το φαινόμενο γενικεύεται, οι διαστάσεις που προσλαμβάνει διευρύνονται και ο προβληματισμός στον οποίο προτρέπει διαχέεται στο σύνολο της κοινωνίας. Κατ'αυτόν τον τρόπο η αμφισβήτηση διαπερνά τους θεσμούς και τις πρακτικές υπερβαίνοντας τα στενά πλαίσια του ακαδημαϊσμού : οι κινητοποιήσεις του Μάη

συνιστούν την κυοφορία μιας κριτικής η οποία προσλαμβάνει όλες τις διατάσεις της ζωής. Οι διεκδικήσεις των εξεγερμένων νέων προτρέπουν σε μια άλλη αντίληψη της ζωής αλλά και διακατέχονται κάποιες φορές από μια ευρύτερη διάθεση ρομαντισμού και νοσταλγίας. Μπορούμε ακόμη να ισχυριστούμε πιο συγκεκριμένα ότι η πηγή έμπνευσης των "αμφισβητιών" είναι η ίδια μ'αυτήν των καλλιτεχνών : το φάντασμα, η αισθαντικότητα, η ελευθερία της διατύπωσης των νοημάτων, ο μητρικός ορίζοντας αξιών. Παράλληλα όμως προς την πηγή έμπνευσης, ο καλλιτέχνης διαθέτει μία δύναμη επεξεργασίας του υλικού του, μια ικανότητα να κατεργάζεται τις μορφές οι οποίες βρίσκουν την αυθεντικότητα τους στο γεγονός σύνθεσης των προσωπικών χαρισμάτων με τις ταυτίσεις που επιχειρούνται στα πλαίσια των επιρροών που δέχεται ο καλλιτέχνης εντός της αισθητικής παράδοσης στην οποία είναι ενταγμένος. Γι'αυτό τον λόγο η εξέγερση του γαλλικού Μάη αποτελεί μια ανανέωση της κοινωνικής κριτικής, μια επέκταση των μορφών που προσλαμβάνει η αμφισβήτηση και μια διεύρυνση της θεματικής της, αλλά απ' όπου απουσιάζει η πρόταση ενός άλλου υποδείγματος κοινωνικής οργάνωσης το οποίο θα εκφράζει την αλήθεια της ανθρώπινης δημιουργικότητας, χωρίς να πρόκειται για μια άδεια σκηνή όπου κανένα στοιχείο δεν αντιπροσωπεύθηκε, όπως καταλήγει ο Mendel, υπάρχει πάντα ο κίνδυνος της εισαγωγής ενός νέου δυαλισμού στο κοινωνικό, ο οποίος θα ενσαρκώνεται συμβολικά στην αντιπαράθεση τάξης και επαναστατικότητας, παρελθόντος και μέλλοντος, συντηρητισμού και ριζοσπαστισμού, και καταλήγει αναπόφευκτα στη δημιουργία νέων αντιφάσεων και στην ανανέωση των μεθόδων κυριαρχίας.

Ανακεφαλαιώνοντας επιθυμούμε να τονίσουμε το γεγονός ότι η προσπάθεια επίλυσης του οιδιποδείου συμπλέγματος δεν καταλήγει σε ταύτιση προς το πατρικό υπόδειγμα συγκρότησης της ατομικότητας, αλλά σε πράξεις και τρόπους συμπεριφοράς που συνιστούν διαρκή εξωτερίκευση των εντάσεων οι οποίες συνδέονται προς το οιδιπόδειο πρόβλημα. Αυτή η προβολή των συγκρουσιακών διαδικασιών του ατομικού ψυχισμού στο πεδίο του κοινωνικού θεμελιώνεται στην επίκληση ενός εξωτερικού εχθρού, ενός πραγματικού αντιπάλου ο οποίος ιδιοποιείται τα οράματα των νεώτερων και αχρηστεύει κάθε διάθεση

για ζωή και αυτοπραγμάτωση. Αυτός είναι ο λόγος που ο Mendel καταλογίζει την παρουσία μιας εγγενούς αντίφασης στο μαρκουζιανό φάντασμα του εξεγερμένου νέου : αυτής που συνδέεται προς την ιδιοποίηση των πελονεκτημάτων που παρέχει η επιστημονο-τεχνική πρόοδος[15]. Ο Mendel συλλαμβάνει την ανάπτυξη της επιστήμης ως συνδεόμενης προς την εσωτερική εικόνα του Πατρός ενώ αντίθετα η τεχνολογία βιώνεται από τον σύγχρονο άνθρωπο ως σύνολο στοιχείων που παραπέμπουν σε μία μητρική ουσία, μια ισχυρή αρχαϊκή Μητέρα. Τούτο επιτυγχάνεται στα πλαίσια της διάκρισης τεχνητής και αληθούς ορθολογικότητας. Η μεν πρώτη συνίσταται στην επιδίωξη συγκεκριμένων σκοπών οι οποίοι εξυπηρετούνται εντός του τεχνολογικού ορίζοντα της Μηχανής, διαδικασία που υπακούει στον εγγενή νόμο μιας απροσδιόριστης ανάπτυξης η οποία, τηρουμένων των αναλογιών, ομοιάζει προς την εξελικτική πορεία της Αρχέγονης Φύσης. Η αληθής ορθολογικότητα αντίθετα εγγράφεται στον ορίζοντα των ανθρώπινων αξιών των οποίων συνιστά την έκφραση στο πεδίο της επιστήμης και της ηθικής, βοηθώντας στην προαγωγή των αρετών του πνεύματος. Αυτή η πρώτη ανασταλτική θέση, όπως διατυπώνεται από τον Mendel, εμφανίζεται ως μη-βιώσιμη εξ αιτίας των εσωτερικών αντιφάσεων και της έλλειψης ρεαλισμού των παραδοχών της. Η βασική της επαγγελία είναι η εικόνα μιας αγαθούς Μητέρας, η οποία μπορεί να εκτοπίσει κάθε απεχθή όψη της και που μόνη αυτή μπορεί να ανακουφίσει τον έφηβο από την τραυματική εμπειρία του οιδιπόδειου και την αντιπαράθεση προς τον πατέρα, σύμβολο του Νόμου και της Εξουσίας. Κατά τον Mendel η θέση αυτή είτε εκφυλίζεται και συνιστά την δεύτερη θέση, είτε προϋπάρχει ως έμπνευση, ως συνειδητοποίηση της αναγκαιότητας να συγκροτηθεί μια εναλλακτική δύναμη η οποία αντιτίθεται στην τεχνολογική εξουσία, ικανή να προετοιμάσει μια προοδευτική μετατόπιση, ισχυρή ώστε να συνιστά υπέρβαση της κρίσης. Σ'αυτό το σημείο οφείλει να έγκειται, κατά τον Mendel, η ελπίδα μας.

β) η δεύτερη ανασταλτική θέση ορίζεται στα πλαίσια του ευρύτερου ολοκληρωτικού υποδείγματος κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης στις διάφορες εκδηλώσεις του (ναζιστικό, σταλινικό, κινέζικο, δικτατορικό). Αναγνωρίζεται με την εξάρθρωση των θεσμών και την εξαφάνιση των δημοκρατικών ελευθεριών οι οποίες αποτελούν έκ-

φραση των ανθρώπινων αξιών στην κοινωνική και πολιτική ζωή. Τούτο σημαίνει ότι η κατάργηση των δημοκρατικών ελευθεριών συγκρότησης μιας ευνομούμενης πολιτείας μπορεί να χαρακτηρισθεί ως φανέρωση μιας γενικότερης κοινωνικής παθολογίας η οποία προσεγγίζεται ψυχαναλυτικά. Αυτή αντιστοιχεί στην εσφαλμένη απόπειρα επανόδου στην παραδοσιακή θέση η οποία διακρίνει αρχαιότερους κοινωνικούς σχηματισμούς σύμφωνα με την οποία το άτομο προστατευόταν από μία κοινωνική πατρότητα, σύμβολο και ενσάρκωση της πολιτικής εξουσίας, έκφραση του Πατρός-Νομοθέτου. Είναι απαραίτητο επομένως να υπογραμμίσουμε μια συγκεκριμένη αντίθεση ανάμεσα στο ασύνειδο βίωμα του σύγχρονου ανθρώπου (δηλ. την κοινωνία ως μια εξοντωτική Μητέρα) και την εξωτερική εμφάνιση της κοινωνίας όπου συνυπάρχουν η αμορφία, η απροσδιοριστία, το χάος μαζί με την προσπάθεια του ανθρώπου να νοηματοδοτήσει την κοινή συμβίωση. Αυτό το πρωταρχικό χάος συνιστά την εστία της αυθαιρεσίας και του απρόσωπου, την αναίρεση των αξιών οι οποίες έχουν αποκλειστικά πατρικό χαρακτήρα και που ενσαρκώνονται στους πολιτικούς θεσμούς. Η πρώτη δυνατότητα ρύθμισης των προβλημάτων της συμβίωσης οδηγεί στην ανάδειξη του Πατρός/αρχηγού της φυλής ο οποίος αποδίδει δικαιοσύνη με αποκλειστικά αυθαίρετα κριτήρια. Στην επίκληση ενός παρόμοιου Πατρός/Νομοθέτη/Προστάτη καταφεύγουν όλες οι μορφές εκτροπής του δημοκρατικού συστήματος διακυβέρνησης[16].

Ο Mendel διακρίνει δυο ευρύτερες κατηγορίες αξιών. Οι κοινωνικές αξίες, αυτές που αποκαλούμε μετα-φυσικές (δικαιοσύνη, ελευθερία, λόγος, σεβασμός της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, ισονομία) συνιστούν έκφραση ιδιοτήτων του Πατρός· αντίθετα, οι αξίες της φύσης (αυθαιρεσία, άδικο, καταπίεση, παράλογο, παντοδυναμία του Κράτους) είναι μητρικά κατηγορήματα, τα οποία προσιδιάζουν στην ειδεχθή Μητέρα-Φύση. Αυτό δεν σημαίνει ότι η αληθής Μητέρα, η αντικειμενική, αυτή που προσφέρει τη ζωή και τα αγαθά, ειναι αποκλειστικά υπεύθυνη για την παραποίηση και τον εκφυλισμό των συναφών προς τη φύση της αξιών. Αποτελεί μία από τις τραγικές όψεις της θηλυκότητας αυτή η πρωταρχική έκπτωση του προσώπου της Μητέρας, με συνέπειες πραγματικά καταλυτικές, αφού ο νέος επιλέγει, συνειδητά ή ασυνείδητα, τον δρόμο της προβολής αυτής της αρχαϊκής επιθετικό-

τητας στο επίπεδο της κοινωνίας. Για τον έφηβο η Μητέρα ως φορέας μιας αρχετυπικής θηλυκότητας αντιπροσωπεύει την καθολική ευτυχία ή αντιδιαμετρικά, ενσαρκώνει το απόλυτο κακό, και ο Πατέρας πάντοτε ασυνείδητα, καθορίζεται πλέον ως ο λειτουργικός ανταγωνιστής της Μητέρας. Αυτό εξηγείται στα όρια ενός ανορθολογικού και αρχαϊκού βιώματος του παιδιού σύμφωνα προς το οποίο προσδιορίζονται οριστικά δύο αντίπαλες imago. Αντικειμενικά ο άνδρας και η γυναίκα διαθέτουν τη δική τους ιδιαιτερότητα η οποία συμφωνεί προς την γενικότερη φυσιολογία τους. Ομως για να αναγνωρίσουμε αυτές τις διαφορές χρειάζεται να αποσαφηνισθεί η φυσική αυτή συνιστώσα των κοινωνικών ρόλων και των συμπεριφορών που υιοθετούνται στα όρια της σχέσης του Εγώ προς τις ασύνειδες imago. Η ιδιαίτερη σημασία ενός παρόμοιου γεγονότος μας επιτρέπει να εξηγήσουμε καλύτερα τις ιδιομορφίες του εφηβικού ψυχισμού.

Η πολιτική ιδιαιτερότητα του ολοκληρωτικού συστήματος διακυβέρνησης συνιστάται στην επιλογή ενός προσώπου το οποίο βιώνεται συνειδητά και ασυνείδητα ως η εικόνα ενός προστατευτικού Πατρός ο οποίος ασκεί εξουσία στο όνομα αρχών οι οποίες ενσαρκώνονται αποκλειστικά στο δικό του πρόσωπο. Στις δημοκρατίες κάθε αντιπρόσωπος του λαού είναι δυνατόν να κριθεί με ορθολογικά κριτήρια για τη σοβαρότητα του προγράμματος του και τη σύνολη πολιτική του αξιοπιστία· μπορεί να αξιολογηθεί η ορθότητα των επιλογών του και η δυναμική των προτάσεων του. Αντίθετα αυτός που αντιπροσωπεύει μία πατρική εικόνα στη συνείδηση του λαού λαμβάνει με αυθαίρετο τρόπο αποφάσεις χωρίς αυτές να υποβάλλονται στην κριτική των κοινωνιών. Η προσωπικότητα του ασκεί μια ελκτική δύναμη να προκαλεί αναπόφευκτες ασύνειδες επιρροές οι οποίες αναφέρονται στον συναισθηματικό κόσμο των ατόμων. Η ευρύτερη απήχηση του θεμελιώνεται στην αυτοπαραίτηση των ατόμων από τα πολιτικά τους δικαιώματα καθώς η συναισθηματική αυτή απόσυρση προσφέρει δυνατότητες απαλλαγής από αβεβαιότητες και εντάσεις. Αυτός ο τύπος άσκησης της εξουσίας δεν υπόκειται στην προοπτική κοινωνικής επαλήθευσης γιατί η έλλειψη ορθολογικής νομιμοποίησης δημιουργεί την εικόνα χαρισματικής κυριαρχίας μη υποκείμενης σε κριτικό έλεγχο, κατά συνέπεια, η θεμελίωση της διαχείρησης της εξουσίας σε μη-ορθολογικές βάσεις

δημιουργεί τις προϋποθέσεις για μία συναισθηματική αντίληψη του πολιτικού στα όρια της οποίας υπακοή, αγάπη και προστασία συνθέτουν το περιεχόμενο μιας λιβιδινικής σχέσης μεταξύ Πατρός/Νομοθέτη και των εξηρτημένων υπηκόων του. Η προσωπικότητα του γάλλου πολιτικού Charles De Gaulle ανταποκρίνεται στα κριτήρια που απαιτεί αυτός ο τύπος άσκησης της εξουσίας. Δεν υπάρχει ασφαλώς η απολυτοποίηση αυτών των αρχών, όπως αναγνωρίζεται στο πρόσωπο των Χίτλερ και Στάλιν γιατί η λειτουργία των θεσμών ανακόπτει την γενίκευση των τάσεων μυθοποίησης του προσώπου του πολιτικού ηγέτη[17].

Η μεταφορά αυτού του προβληματισμού στον χώρο των δημοκρατικών κοινωνιών οδηγεί στις ακόλουθες διαπιστώσεις : η ιδιομορφία της προσωπικότητας του πολιτικού εκείνου που αναλαμβάνει να λειτουργήσει ακολουθώντας το πρότυπο του Πατρός/Νομοθέτη μεταφράζεται στην εγκαθίδρυση μιας σχέσης προς τον λαό με βάση το υπόδειγμα που προσφέρει η οικογενειακή εμπειρία. Δεν πρόκειται ασφαλώς για μια ιδεώδη περίπτωση εφ'όσον αυτή η μορφή πολιτικής πατρότητας που εισάγεται στον χώρο των θεσμών αναιρεί ή τουλάχιστον υποβαθμίζει τη σημασία των επιλογών των πολιτών οι οποίοι μεταμορφώνονται σε παθητικούς αποδέκτες των απόψεων που προτείνονται. Αυτή η νέα πολιτική πατρότητα αποδείχνεται αναιρετική της ατομικής ελυθερίας επιλογής καθώς συνιστά μια άλλη μορφή υπερ-εγώ και όχι μια αναζήτηση ενος Ιδεώδους Εγώ. Η εισαγωγή αυτού του πατρικού υποδείγματος λειτουργίας της πολιτικής σχέσης παραλύει την πρωτοβουλία και την κριτική ικανότητα των εκλογέων, αλλά δεν την αχρηστεύει εντελώς. Η δημοκρατική παράδοση και τα ατομικά δικαιώματα προφυλάσσουν από καταχρήσεις στον τρόπο άσκησης της εξουσίας. Με εξαίρεση την άνοδο του ναζισμού και του φασισμού κατά τη διάρκεια του μεσοπολέμου, η ευρωπαϊκή εμπειρία μαρτυρεί ότι στις σύγχρονες δυτικές δημοκρατίες δεν λείπουν οι δυνατότητες άμυνας ενάντια σε κάθε απόπειρα μυθοποίησης της εξουσίας. Κατά τον Mendel τρεις δυνατότητες διανοίγονται στο υποκείμενο στα πλαίσια παρόμοιων περιπτώσεων εξειδανίκευσης του προσώπου ενός πολιτικού ηγέτη : είτε να υποταχθεί παθητικά, πράγμα που επιτελεί την συνηθέστερη επιλογή κατά τον Mendel, είτε να διατηρήσει τις ελπίδες του και τις προσδοκίες για

κάτι διαφορετικό, παρ'όλο που η πολιτική πραγματικότητα δεν συνηγορεί για παρόμοιες λύσεις. Μόνο σε μία οριακή περίπτωση και σε αναφορά προς μια μεμονωμένη κοινωνική ομάδα το υποκείμενο θα στραφεί δυναμικά αυτού του προτύπου διαχείρησης της εξουσίας και θα εξεγερθεί ενάντια στην πολιτική πατρότητα που υπαινίσσεται αυτό το συγκεκριμένο πρότυπο.

Η βασική διαπίστωση του Mendel είναι ότι η σύγχρονη πολιτική εμπειρία μαρτυρεί για την έλλειψη βασιμότητας κάθε θέσης σύμφωνα με την οποία η πολιτική εξουσία σαρκώνεται σε μορφές πολιτικής πατρότητας, γιατί η προαγωγή των τεχνολογικών ιδεωδών αχρηστεύει σταδιακά τις παραδοσιακές αξίες και υποβαθμίζει τη σημασία των παραδοσιακών μορφών χειραγώγησης και πειθαναγκασμού. Σωστά επισημαίνεται από τον συγγραφέα της κρίσης των γενεών ότι τα πολιτικά προγράμματα των υποψηφίων στρέφονται περισσότερο προς ικανοποίηση υλικών αναγκών των πολιτών με στόχο την άνοδο του βιοτικού επιπέδου, το υψηλότερο κατά κεφαλήν εισόδημα ή τους αυξημένους δείκτες ιδιωτικής κατανάλωσης, παρά προς την προαγωγή των ελευθεριών και την κατοχύρωση των δικαιωμάτων. Ομως αυτή η παρατήρηση αληθεύει περισσότερο για την εποχή που προηγήθηκε του γαλλικού Μάη αλλά και για την αμέσως επόμενη, είναι δυνατόν να αμφισβητηθεί μεταγενέστερα. Είναι γεγονός ότι η αυξημένη ευαισθησία για τα δικαιώματα του ανθρώπου, τις ελευθερίες των πολιτών και την διασφάλιση των δικαιωμάτων των μειονοτήτων συνιστά χαρακτηριστικό της σύγχρονης πολιτικής ζωής που φανερώνει μια ουσιαστική καμπή στη ζωή των δυτικών κοινωνιών. Αποδεικνύει την μετάβαση σε μια μετα-νεωτερικότητα όπου τα συνθήματα για ευημερία και πρόοδο και οι επαγγελίες για ανάπτυξη και ισχύ αντικαθίστανται πλέον από την κριτική διερώτηση για τη μορφή της σύγχρονης κοινωνίας και για τη σοβαρότητα των προβλημάτων που προκύπτουν από την αλόγιστη χρήση της τεχνολογίας[18]. Πάντως ειναι αδιαμφισβήτητη πραγματικότητα ότι το τεχνολογικό αυτό ιδεώδες συναρτάται προς μια τεχνοκρατική αντίληψη περί πολιτικής χωρίς ιδιαίτερες αναφορές σε αξίες. Η λογική της τεχνικής αποτελεσματικότητας παραπέμπει αναπόφευκτα στο πρόσωπο της αρχαϊκής Μητέρας η οποια περικλείει τις αντίθετες διαστάσεις του αγαθού και του κακού. Ως αγαθή Μητέρα, η σύγχρονη

κοινωνία της αφθονίας αμοίβει με περισσότερα καταναλωτικά αγαθά και υπόσχεται άνεση και υλική ευημερία. Ως απεχθής Μητέρα απαιτεί από τα συμβολικά παιδιά της σχέση υποταγής και εξάρτησης, απειλώντας με τιμωρία αυτούς που παρεκτρέπονται. Ο Mendel διαπιστώνει ότι το αρχαϊκό αυτό μητρικό Υπερεγώ αποτελεί μια εντελώς διαφορετική οντότητα από την πατρική εκδοχή του Υπερ-εγώ. Η βασική διάκριση εντοπίζεται στο γεγονός ότι, ενώ το πατρικού τύπου Υπερεγώ απαιτεί πειθαρχία και υπακοή επισείοντας την απειλή του συμβολικού ευνουχισμού, το μητρικό αντίστοιχο του διακατέχεται από εσωτερικές αντιφάσεις. Στη θέση της βεβαιότητας καλλιεργείται πλέον η αμφιβολία· την δύναμη και την επιβολή διαδέχεται η ανασφάλεια και η αμφιβολία : κατά συνέπεια, η αγωνία του ευνουχισμού παραχωρεί τη θέση της στην αγωνία της εκμηδένισης. Αυτή είναι και η ψυχαναλυτική εκδοχή της προσέγγισης φαινομένων της σύγχρονης πολιτικής πραγματικότητας όπως : α) η σύγχρονη δυσφορία εντός του πολιτισμού η οποία, σύμφωνα με τον Mendel ερμηνεύεται ως έκφραση της αγωνίας και της ανησυχίας που προκαλεί η υπερίσχυση των μητρικών εικόνων· β) ο πολλαπλασιασμός των λαϊκών θρησκειών (επιστημονισμός, τεχνοκρατία, ολοκληρωτικό φαινόμενο) συμπτώματα της κρίσης του περιεχομένου των πατρικών εικόνων γ) η άνοδος ωρισμένων τάσεων (νιχιλισμός, περιθώριο, σαδιστική επιβολή) που ο Mendel χαρακτηρίζει ως ιδεολογικές μορφές ψυχαναλυτικής διαστροφής (perversion) αποτελεί τη γενίκευση της σύγχυσης ως προς την ορθή διάκριση των πατρικών και μητρικών εικόνων.

Ο πολιτικός ολοκληρωτισμός καθορίζεται από τον Mendel στα όρια των ακόλουθων επισημάνσεων, <u>πρώτον</u>, προυποθέτει την ύπαρξη ενός πολιτικού προσώπου το οποίο, ως ηγετική μορφή ενσαρκώνει την ιδιαιτερότητα της οικογενειακής εμπειρίας την οποία μεταφέρει στο επίπεδο της πολιτικής. Ο τρόπος άσκησης της πολιτικής εξουσίας ο οποίος ακολουθείται από τον εκφραστή ενός τέτοιου προτύπου συνιστάται στην ισοπέδωση θεσμών, αξιών και αρχών δημοκρατικού πολιτεύματος, κατ'αυτόν τον τρόπο εισάγεται η πολιτική πατρότητα η οποία όμως εκφράζει αξίες καθαρά μητρικές στο πεδίο της πολιτικής : πρόκειται για τον θρίαμβο των αξιών της φύσης (η ζωή ως μοναδική αξία και αυτοσκοπός, η υπερίσχυση του ισχυρότερου, η

παράδοση στην αλήθεια του πολιτικού συστήματος) που έχουν όμως μετασχηματισθεί και προσαρμοστεί στα πλαίσια των σύγχρονων απαιτήσεων. Η καινούργια εκδοχή της φύσης είναι για τον Mendel η σύγχρονη τεχνολογική εξέλιξη που συνθλίβει παραδόσεις, αξίες και οράματα και βιώνεται ασύνειδα ως νέα επάνοδος της αρχαϊκης μητέρας. Κατά συνέπεια οι διάφορες μορφές φασισμού αντιπροσωπεύουν αυτή την αυθαίρετη, απεριόριστη και ολική δύναμη της αρχαϊκής μητέρας που εκφράζεται με το προσωπείο ενός υποθετικού Πατρός.

Δεύτερον, η πραγματική πολιτική αλλοτρίωση που επιφέρει ο φασισμός αναγνωρίζεται ως προσπάθεια περιορισμού των ατομικών δικαιωμάτων αλλά κυρίως και ως προσπάθεια εξαναγκασμού του ατόμου να απεμπολήσει συνειδητά αυτά τα δικαιώματα. Πράγματι συστηματική επιδίωξη του φασισμού είναι να δημιουργήσει εκείνες τις προϋποθέσεις ώστε οι πολίτες να απαρνηθούν σταδιακά την χρήση των αναγνωρισμένων δικαιωμάτων τους και να περιέλθουν σε μία κατάσταση αποστέρησης που όμως θα χαρακτηρίσουν επιθυμητή, αφού η λειτουργία της υπευθυνότητας θα αναπληρώνεται πλέον από την εκούσια αυτοπαραίτηση και αυτοπαράδοση στην επαγγελία εφησυχασμένης ζωής. Ενα παρόμοιο πολιτικό πρόταγμα συνοδεύεται από την ενίσχυση των κατασταλτικών μεθόδων σε όλα τα επίπεδα της κοινωνικής ζωής : ενίσχυση των αυταρχικών δομών στην εκπαίδευση, τη διοίκηση, τη δικαιοσύνη, περιορισμό των ατομικών ελευθεριών, αστυνομική χειραγώγηση της πολιτικής ζωής και της πληροφόρησης και κυρίως προσπάθεια συνταγματικής νομιμοποίησης της παρεκτροπής από την λειτουργία του δημοκρατικού πολιτεύματος. Στα κράτη με μακρόχρονη παράδοση πολιτικής δημοκρατίας, το φαινόμενο συναντάται αλλά με χρήση αποτερων μεθόδων : στη θέση της κατασταλτικής βίας επιστρατεύεται η συμβολική βία, όπως αυτή νοηματοδοτείται στα πλαίσια της αυταρχικής λειτουργίας των θεσμών[19].

Τρίτο και ουσιαστικώτερο, κάθε μορφή πολιτικού ολοκληρωτισμού χαρακτηρίζεται απο μια προσπάθεια στις απαρχές, όπως αυτές καθορίζονται στα όρια της πολιτισμικής παράδοσης ενός δεδομένου έθνους εμπνευσμένης με βάση τον ορίζοντα αξιών της αρχαϊκής μητέρας. Αυτό καθίσταται περισσότερο ευκρινές όταν υπενθυμίσουμε ότι πρόκειται για μια φαλκιδευμένη επίκληση της παράδοσης που στοχεύει στη δη-

μιουργία τεχνητών ιδεωδών. Η πολιτική ουσία του λαϊκισμού έγκειται στη θεσμοποίηση ενός λόγου με ευρύτερη απήχηση που όμως δεν παραπέμπει στην εγκυρότητα καθολικών αρχών αλλά μόνο στην εκδοχή μιάς αυθαίρετης ερμηνείας των αξιών και των παραδόσεων ενός έθνους που επιστρατεύονται στο άρμα της κατάκτησης της πολιτικής εξουσίας. Η γερμανική εμπειρία του ναζισμού είναι ιδιαίτερη πολύτιμη, γιατί κατά τον Mendel αποκαλύπτει τη λογική που διακρίνει τέτοιου είδους παλινδρομήσεις. Στο ερώτημα που έθεσε ήδη απο το προηγούμενο έργο του *"La révolte contre le père "* σε σχέση με την εξήγηση του γεγονότος της εκουσίας υποταγής ενός λαού στα σξιώματα του ολοκληρωτισμού, ο Mendel απαντά ως εξής : ασφαλώς θα έπρεπε να είχαν διακρίνει, έστω και υποσυνείδητα, ότι ο Χίτλερ δεν αποτελούσε έκφραση ενός προστατευτικού πατέρα, αλλά μάλλον τον παραδειγματικό υιό της απεχθούς Μητέρας. Παρ'όλο που οι γερμανοί διαισθάνθηκαν την ισοπεδωτική μητρική πτυχή του ηγέτη (Führer), δεν μπόρεσαν να απεγκλωβισθούν απο τα συμβολικά δεσμά μιάς διαδικασίας εξαναγκαστικής επανάληψης που αναγορεύθηκε σε θεμελιώδη παράγοντα της ατομικής και συλλογικής ψυχικής ζωής. Κατά συνέπεια η επιθυμία τους για υποταγή δεν συνιστά ενσυνείδητη η ηθελημένη επιλογή, αλλά συνέπεια μιάς αναπόφευκτης επιστροφής στις απαρχές, πολιτισμικές και εθνικές. Επάνοδος που στο επίπεδο του ατομικού και συλλογικού ψυχισμού συνοδεύεται απο μια αναγκαία αναβίωση των ίδιων παιδικών συγκρούσεων που χαρακτηρίζουν το άτομο που δεν μπορεί να προσεγγίσει το στάδιο της ψυχικής και πνευματικής ωριμότητας.

Ο Mendel φαίνεται να αποδίδει αυτή την αδυναμία σε μια παθολογία του γερμανικού εκπαιδευτικού συστήματος το οποίο θεωρεί ως υπεύθυνο για την καλλιέργεια μιάς λανθάνουσας συλλογικής νεύρωσης απο την οποία οι πολίτες προσπάθησαν κατά το μάλλον η το ήττον να προστατευθούν με το να υπερ-επενδύσουν τον ψυχικό τους κόσμο σ'όλες τις φανερώσεις μιάς ζωντανής αρρενωπότητας. Ετσι προέκυψε η θεοποίηση του στρατού, της ομοιομορφίας, της πειθαρχίας, της αυθεντίας δηλ των εκδηλώσεων της δύναμης και της ωμής βίας. Δηλαδή με ένα μηχανικό τρόπο οι γερμανοί αναπαρήγαγαν, εξακολουθητικά και ασύνειδα, τη θέση τους ως παιδιών ενώπιον της αρχαικής ισοπεδωτικής Μητέρας. Αυτό είναι το περιεχόμενο του εξαναγκασμού προς επα-

νάληψη (compulsion de répétition).

Αυτές οι διαπιστώσεις μπορεί ανάλογα να μεταφερθούν στη σημερινή πραγματικότητα όπου η πολιτική εξουσία, με την παράλληλη συνδρομή της τεχνο-οικονομικής ισχύος, μοιάζει να εξαρθρώνει τους κοινωνικο-πολιτισμικούς θεσμούς και να αφανίζει τις παραδόσεις, παρουσιαζόμενη κυρίως ως εξοντωτική και αδυσώπητη Μητέρα που έχει αχρηστεύσει τις μορφές ουσιαστικής κοινωνικής πατρότητας. Η αντίδραση των πολιτών πρέπει να προσδιορίζεται στα πλαίσια αυτά με βάση την αναζήτηση γνησιότερου εκπαιδευτικού συστήματος και δημοκρατικότερων μεθόδων διαπαιδαγώγησης. Αυτή είναι η τελική πρόταση του Mendel[20].

Ηδη απο το προηγούμενο σύγγραμμα του ο Mendel είχε ακολουθήσει αυτή την ανάλυση δείχνοντας πως η κοινωνική εξουσία κατά τη διάρκεια των τελευταίων δεκαετιών έχανε προοδευτικά την πατρική ιδιαιτερότητα της στα πλαίσια μίας εξέλιξης η οποία βρήκε την κατάληξη της στον ναζισμό με την πρωτοκαθεδρία των "αξιών της φύσης", τη συμμαχία με την εικόνα της απεχθούς Μητέρας και τον αγώνα ενάντια στις πατρικές αξίες (τον πολιτισμό, τις ηθικές αξίες, τις πολιτισμικές παραδόσεις). Ο φασισμός ως μορφή κρατικού ολοκληρωτισμού αποτελεί για τον Mendel το πρώτο αντιδραστικό φαινόμενο μιάς αυξανόμενης χειραγώγησης του ανθρώπου και της κοινωνίας απο τη νέα τεχνολογική ορθολογικότητα. Αυτή η *ψευδο-ορθολογικότητα* που αναβιώνει τις αξίες της ειδεχθούς Μητέρας απαιτεί απο τον άνθρωπο να λειτουργεί ως εξάρτημα της παραγωγικής μηχανής, να αποστερηθεί από τα δικαιώματα του και να καταστεί άβουλο και πειθήνιο όργανο των διαθέσεων της συγκεντρωτικής εκτελεστικής εξουσίας. Αυτό που ουσιαστικά λειτουργεί στον ασύνειδο κόσμο του ατόμου αυτού είναι η εικόνα της ειδεχθούς αρχαικής Μητέρας την οποία προβάλλει στο επίπεδο του κοινωνικού. Αυτό ισοδυναμεί με ιεροποίηση των απρόσωπων δομών εξουσίας και των αυτονομημένων μηχανισμών της οικονομίας. Παράλληλα, προσπαθεί να εξωτερικεύσει την επιθετικότητα του στην οποία παρέχει όλα τα θεσμικά και ιδεολογικά μέσα νομιμοποίησης της. Τούτο καθίσταται δυνατό με την επίκληση της θεωρίας του εσωτερικού εχθρού : ανάλογα με την περίπτωση, ο καπιταλιστής, ο κομμουνιστής, ο αναθεωρητής, ο εβραίος, ο έγχρωμος κλπ... καθίστανται

αντικείμενο στο οποίο επενδύεται η συνειδητή και ασύνειδη επιθετικότητα η οποία απελευθερώνεται απο τις συνεχείς ματαιώσεις της[21].
Ο Mendel επιμένει να μας διαβεβαιώσει ότι, παρ'όλο που ο κρατικός ολοκληρωτισμός και η κρίση των γενεών προδίδουν μία αντίδραση απέναντι σε ένα ασύνειδο ατομικό και συλλογικό βίωμα ανασφάλειας και αγωνίας μπροστά στις ανατροπές που επιφέρει η αλόγιστη διαχείριση της τεχνικής, δεν μπορούν να ταυτισθούν με κανένα τρόπο, ούτε και πρέπει να θεωρούνται ως ισοδύναμες μορφές κρίσης, γιατί η πρώτη αντιπροσωπεύει ένα απόλυτο κακό (φασισμός) ενώ η δεύτερη αφήνει περιθώρια ελπίδας : μπορεί μάλιστα να συστήσει μία αντιδύναμη η οποία να μας επιτρέψει να ανακτήσουμε τον έλεγχο της τεχνολογικής ισχύος του ανθρώπου.
Η κρίση των γενεών ορίζεται κατά συνέπεια ως η αδυναμία απο πλευράς εφήβου να υπερβεί θετικά την οιδιπόδεια σύγκρουση. Τούτο εξηγείται γιατί η εξουσία ως σύνολο κοινωνικο-πολιτισμικών θεσμών δεν ανταποκρίνεται πλέον σε μία πατρική εικόνα, αλλά στην εικόνα ενός ασθενούς οιδιπόδειου Πατρός που έχει αχρηστευθεί απο μία ισχυρή Αρχαική Μητέρα : δηλ. η παραδοσιακή εικόνα του πολιτισμού ως συνόλου επιτευγμάτων, παραδόσεων, αξιών και δημιουργίας υποκαθίσταται από την υπερβολή και την ψευδο-ορθολογικότητα μιάς νέας τεχνολογικής φύσης. Εάν η κρίση των γενεών αποκαλύπτει την κατάρρευση του πολιτισμικού κληροδοτήματος αιώνων, ο ολοκληρωτισμός ως πολιτικό φαινόμενο αποτελεί μία συμπτωματολογία της ψευδούς εικόνας του Πατρός[22].

Παράλληλα προς αυτά τα φαινόμενα, ο Mendel μας προτείνει και άλλα στοιχεία μιάς ευρύτερης κοινωνικής παθολογίας : το τεχνολογικό ιδεώδες αποσκοπεί στον μετασχηματισμό του ανθρώπου σ'εξάρτημα της παραγωγικής μηχανής και στην προσαρμογή του ανθρώπου στις απαιτήσεις της εξουσίας με την συνακόλουθη αποποίηση των δικαιωμάτων ως ατόμου και πολίτη. Ακόμη και η νιχιλιστική ιδεολογία ορισμένων διανοητών (εδώ υπονοεί κύρια τον Foucault) στοχεύει κατά βάση σ'ότι απομένει απο την πατρική εικόνα και τις ισοδύναμες αξίες της, συμβάλλοντας έτσι στην ολοκλήρωση της επικράτησης του τεχνολογικού ιδεώδους. Αυτές οι μορφές παρέκκλισης συνιστούν κατά τον Mendel τα σημαίνοντα μίας ιδεολογικής διαστροφής παράλληλης

προς την τεχνοκρατία και τον κρατικό ολοκληρωτισμό : αποτελούν τρείς κλινικές μορφές της συμπτωματολογίας ενός ευρύτερου συνδρόμου, του φασιστικού, θέση παρακινδυνευμένη, εάν αναλογισθούμε ότι αυτή η σοβαρή μορφή αποπειράται να καταλογισθεί σε διανοητές κύρους όπως ο Foucault[23].

Στα πλαίσια της κρίσης των γενεών τα πράγματα εμφανίζονται εντελώς διαφορετικά. Ο εξεγερμένος έφηβος η που παρουσιάζει προδιάθεση για μιά τέτοια στάση, διαισθάνεται έντονα και με ιδιαίτερη αγωνία την εξέλιξη της κοινωνίας προς μορφές περισσότερο αυταρχικές και απάνθρωπες, όπου η ευαισθησία και η συλλογικότητα υποχωρούν προοδευτικά. Ολες οι εικόνες που χρησιμοποιούνται απο τον έφηβο στα πλαίσια της γλωσσικής του σημαντικής προέρχονται απο την πραγματικότητα της κοινωνίας της αφθονίας και της κατανάλωσης, υποβάλλοντας στον έφηβο μιά συγκεκριμένη εκδοχή του κοινωνικού : παράλληλα καταδεικνύουν αυτή την διαίσθηση ύπαρξης ασύνειδων προβληματισμών γιατί το εφηβικό εγώ βρίσκεται στο απώγειο μίας πλήρους οιδιπόδειας σύγκρουσης όπου κυριαρχούν τα ασύνειδα βιώματα. Στην περίπτωση αυτή η συνειδητοποίηση και η ευθύνη δεν εξαλείφονται κατ'ανάγκη μέσω της προσφυγής σε μιά ψευδή πολιτική πατρότητα. Τούτο συμβαίνει γιατί ο έφηβος δεν παύει να διαθέτει ισχυρά αποθέματα δυναμισμού και ευαισθησίας, πράγμα που του επέτρεψε το 1968 να αρθρώσει τον κριτικό του λόγο και να συστήσει μία εν δυνάμει θεμελιώδη αντίρροπη τάση απέναντι στην επικράτηση του τεχνολογικού ιδεώδους. Σε οριακές περιπτώσεις, όπως κατά τη γνώμη μας στον γαλλικό Μάη του'68, ο έφηβος επαναστατεί δυναμικά αρνούμενος το σύνολο του παραδοσιακού πολιτισμικού κληροδοτήματος. Αυτό που αμφισβητεί ριζικά είναι η κοινωνική εξουσία των θεσμών, όπως εκφράζεται στα πρόσωπα των ενήλικων ως αυθεντία και πατρότητα. Αυτό όμως που οι ενήλικοι επιδιώκουν να αποκρύψουν είναι η ψευδής φύση μίας πατρότητας που έχει αλλοιωθεί από μητρικές προσμίξεις στα όρια της επιστροφής της αρχαικής μητέρας στην κοινωνική σκηνή.

Πρόκειται για μία πολιτική κρίση της οποίας το περιεχόμενο μπορεί να ερμηνευθεί ψυχαναλυτικά. Η κατάρρευση της κοινωνικής αυθεντίας των πατροτήτων δεν οφείλεται, κατά τον Mendel, στην εξέγερση των εφήβων-υιών, γιατί έχει ήδη αχρηστευθεί στα πλαίσια

της τεχνολογικής ορθολογικοποίησης της κοινωνίας. Απομένει μόνον η εικόνα μίας εξουσίας η οποία απορρέει από μία τάξη πατριαρχικού τύπου (αυθεντία του δικαίου και των θεσμών) καθαρά αναχρονιστική, ανεπίκαιρη και αυταρχική. Κάθε μορφή αυθεντίας στερείται κατά συνέπεια συγχρόνων ερεισμάτων νομιμοποίησης, ενώ αδυνατεί να προσαρμοστεί λειτουργικά στις απαιτήσεις του κοινωνικού εκσυγχρονισμού. Αυτή ακριβώς η έλλειψη εκλογίκευσης των παραδοσιακών μορφών κοινωνικού ελέγχου δημιουργεί διάσταση μεταξύ των συγχρόνων επιταγών της ορθολογικής κυριαρχίας και του παραδοσιακού περιεχομένου των αντιστοίχων μηχανισμών χειραγώγησης. Η αχρήστευση της κοινωνικής επαλήθευσης των παραδοσιακών αξιών συνοδεύεται απο ισχυροποίηση της κοινωνικής λειτουργικότητας τού τεχνολογικού ιδεώδους ως κατ'εξοχήν δυνατότητας αχρήστευσης του κριτικού πνεύματος[24].
Η εργαλειακή εκδοχή της σύλληψης του κοινωνικού εγκυμονεί τον άμεσο κίνδυνο της εισαγωγής κριτηρίων αποδοτικότητας στην πολιτική ζωή, εφ'όσον η λογική της λειτουργικότητας και της χρηστικής αντιμετώπισης των προβλημάτων αναγορεύεται σε πραγματικό παράγοντα διαμόρφωσης μίας τεχνοκρατικής συνείδησης. Στο ερμηνευτικό σχήμα που αναπτύσσει ο Mendel η ανάπτυξη της επιστήμης και της τεχνικής θεμελιώνεται στην εσωτερίκευση της εικόνας του Πατρός. Ειδικώτερα η εφηρμοσμένη επιστήμη επέτρεψε την προαγωγή των μεθόδων άσκησης ορθολογικού ελέγχου στο σύνολο της κοινωνίας. Αυτή η εξέλιξη συνέβαλλε αποφασιστικά στη συγκρότηση μίας νέας φύσης την οποία ο Mendel αποκαλεί τεχνολογική φύση. Η νέα αυτή, φύση υπόδειγμα της Αρχαικής Μητέρας, έδρασε κατά τρόπο ώστε να επιφέρει την προοδευτική εξασθένιση του κοινωνικού Πατρός και την πλήρη υποκατάσταση των λειτουργιών του, αποδυναμώνοντας σταδιακά και τις πτυχές της εσωτερικευμένης πατρικής imago. Η κεντρική πρόταση του Mendel συνίσταται στην ανάγκη δημιουργίας ενός νέου ψυχικού σχηματισμού που θα τείνει να αναπληρώσει την λειτουργία εκείνη η οποία έχει περιέλθει στην αρμοδιότητα του κοινωνικού πατρός. Εδώ ασφαλώς υπονοείται η αναγκαιότητα υιοθέτησης νέων κριτηρίων αξιολόγησης των προβλημάτων τα οποία θα παραπέμπουν σ'ένα σύνολο αξιών καθολικά αναγνωρισμένων. Ο Mendel αναγνωρίζει ότι πρός στιγμήν αυτή η νέα ψυχική σύγκροτηση μπορεί να εφαρμοσθεί με βάση το πρώ-

το οιδιπόδειο ιδεώδες του εγώ, δηλ. την τάση του παιδιού να ταυτισθεί προς τον φυσικό του Πατέρα. Σκοπός μιάς δημοκρατικής εκπαίδευσης είναι η ενίσχυση αυτού του ιδεώδους του Εγώ ως ανάπτυξης της προσωπικής ευθύνης και κρίσης των μαθητών. Στόχοι της συνεκπαίδευσης είναι η συνειδητοποίηση της ύπαρξης αλλοτριωτικών δυνάμεων, η ευαισθητοποίηση απέναντι στα προβλήματα του σύγχρονου κόσμου, η ανάπτυξη ολοκληρωμένης γνώσης που θα επιτρέψει την αντίσταση απέναντι στη μονομέρεια της εξειδίκευσης, η δημιουργία κριτικού πνεύματος και προσωπικού στοχασμού, η εκμάθηση του βαθμού σχετικότητας των προσωπικών απόψεων και η αποφυγή του δογματισμού και η εγκατάλειψη της ατομικής αυθαιρεσίας. Μόνο η προαγωγή μίας ηθικής του διαλόγου μπορεί να συμβάλλει καθοριστικά στην αντιμετώπιση των αδιεξόδων : αυτό πρέπει να είναι το κυριώτερο μέλημα της συνεκπαίδευσης[25].

Η ανακεφαλαίωση της προβληματικής του έργου του Mendel μας οδηγεί στις ακόλουθες διαπιστώσεις :

ι) η εικόνα του κοινωνικού Πατρός ως συνόλου των κοινωνικών και πολιτισμικών θεσμών, το κοινωνικό ιδεώδες και η εξουσία που ασκείται απ'αυτό, έχουν υποστεί μία σταδιακή διάβρωση που προσδιορίζεται ως ταύτιση της εξουσίας προς ένα ισχυρό και ασύνειδο βίωμα του αρχέγονου φαντάσματος της Παντοδύναμης Μητέρας η οποία έχει αχρηστεύσει την κοινωνική αλήθεια της πατρικής εικόνας. Τούτο συνοδεύεται απο μία έκπτωση του περιεχομένου των παραδοσιακών αξιών στο πεδίο του κοινωνικού και αναβίωση αυταρχικών και ολοκληρωτικών μεθόδων.

ιι) Η κατάρρευση της εξουσίας των πατροτήτων συνεπιφέρει μία τεχνοκρατική σύλληψη της πολιτικής με εισαγωγή μεθόδων της σύγχρονης πολιτικής marketing : το πολιτικό ιδεώδες αποβλέπει στην υιοθέτηση τεχνολογικής αντίληψης ως προς τη λειτουργία του πολιτικού συστήματος και εκφράζεται απο μία αντιπαράθεση πολιτικών κομμάτων τα οποία δεν διαφοροποιούνται πάντοτε θεσμικά και ποιοτικά, αλλά συγκλίνουν στην αποδοχή προτεραιοτήτων όπως η οικονομική ανάπτυξη, η εκβιομηχάνιση, η πολιτική συναίνεση και ο εκσυγχρονισμός των δομών.

ιιι) η εγκαθίδρυση μίας νέας θεσμισμένης αλλοτρίωσης προσκρούει

στη δυναμική αντίδραση των κινημάτων κοινωνικής κριτικής. Ο Mendel αναπτύσσει ένα ταξινομικό σχήμα με διάκριση τριών βασικών κατηγοριών αμφισβήτησης : τη μεταρρυθμιστική, εκείνους δηλ. που επιθυμούν τη βελτίωση δομών και θεσμών, τη διατήρηση των αξιών, την αναζήτηση της συναίνεσης και την διάσωση του κινωνικο-πολιτισμικού κληροδοτήματος. Την ουτοπική αρχαική στην οποία κατατάσσονται όσοι αναζητούν την προέλευση των δεινών στην κοινωνία, επιζητώντας και τη διαφυγή απο την πραγματικότητα με δημιουργία κοινοβιακών μορφών συμβίωσης· και τελικά την ολοκληρωτική τάση, στα πλαίσια της οποίας αναβιώνει το ασύνειδο φάντασμα του αυταρχισμού και της αυθαιρεσίας στο πρόσωπο μίας νέας τεχνογραφειοκρατίας. Εξαρτάται, σύμφωνα με τον Mendel, απο τηνυπεύθυνη στάση των ενηλίκων εάν η κατεύθυνση που θα επιλεγεί τελικά θα συμβάλλει στην πρόοδο και την υπέρβαση της κρίσης η θα επιδεινώσει τις τάσεις απαισιοδοξίας και αυτοκαταστροφής του σύγχρονου ανθρώπου, την υποβάθμιση των αξιών και την έκπτωση του νοήματος της πολιτικής ελευθερίας[26].

Η αποδόμηση της έννοιας της υποκειμενικότητας στον Lacan

α) Βασικά στοιχεία της λακανικής ανάγνωσης του Freud

Στις απαρχές της επιστημονικής πορείας του Jacques Lacan είναι δυνατόν να εντοπίσουμε ένα ορισμένο αριθμό παραγόντων οι οποίοι κατέστησαν δυνατή μία νέα ορθολογική ανακατασκευή των φρουδικών απόψεων[27].Η αφετηρία του προβληματισμού του Lacan σχετίζεται με το ζήτημα άσκησης μίας ειδικότερης κριτικής στις αμερικάνικες συμβολές στη διαμόρφωση μίας ψυχαναλυτικής σκέψης με περιεχόμενο καθαρά κονφορμιστικό. Μία τέτοια εκδοχή της ψυχανάλυσης οφείλει να καταστεί, κατά τον Lacan, αντικείμενο ριζικής κριτικής γιατί συντλεί στην αναπαραγωγή ενός τρόπου ζωής απο τον οποίον έχει επηρεαστεί η διαμόρφωση της :πρόκειται για τη διαπίστωση βαθύτερων δεσμών ανάμεσα στην ατομική ψυχολογία και την ιδεολογία των ανθρώπινων σχέσεων, γεγονός που ισοδυναμεί με εκφύλισμο της ψυχαναλυτικής ερμηνευτικής. Κατά τον Lacan απαιτείται μία επιστροφή στον Freud προς τον σκοπόν εκ νέου *νοηματοδότησης* της ψυχαναλυτικής θεωρίας και πρακτικής.Τούτο επιτυγχάνεται με την χρησιμοποίηση αναλυτικών εργαλείων τα οποία παρέχονται απο το πεδίο της ήδη συγκροτημένης γνώσης : την ορολογία της εγελιανής διαλεκτικής και τις έννοιες της ανθρωπολογίας του 19^{ου} αιώνα, καθώς και απο επιστημονικούς κλάδους στην πορεία ανάπτυξης τους, δηλ. την δομική ανθρωπολογία με τις εργασίες του Claude Lévi-Strauss για τις δομές συγγενείας, τις γλωσσολογικές μελέτες του Saussure και τα συστήματα μαθηματικής τυποποίησης (λογική θεωρία παίγνιων, τοπολογία).

ι) Το λεξιλόγιο της εγελιανής σκέψης συμβάλλει στην ανάδυση εννοιών και όρων που συναντάμε ήδη στην γαλλική διανόηση πριν τον Lacan- στους Kojève, Hyppolite και Sartre- και που ενσωματώνονται πλέον και στη λακανική σημαντική : η επιθυμία, το είναι, η σχέση κυρίου-δούλου απο τη διαλεκτική, η σχέση ανάμεσα στην επιθυμία, το είναι και τον θάνατο. Ο Lacan επηρεάζεται απο τον φιλοσοφικό προβληματισμό με τον οποίο ο Freud είχε αρνηθεί συνειδητά παρ'όλο που η φιλοσοφική έμπνευση δεν λείπει απο τις θεωρητικές διατυπώσεις του. Εν τούτοις η εγελιανή προβληματική ενισχύει τις φροϋδικές θέσεις στην όλη πορεία του Lacan : το διαλεκτικό σύστημα συμβάλλει

στην αλλαγή της φροϋδικής τοπικής επιβάλλοντας σ'αυτήν μία λογική αντιστροφής την οποία ο Lacan συμπλήρωσε στη συνέχεια με τα εργαλεία της μαθηματικής τοπολογίας. Ο εγελιανός ιδεαλισμός αναδείχνεται σ'αυτή την περίπτωση πολυτιμότερος βοηθός απο τον βιολογισμό του Freud.

ιι) Η δομική ανθρωπολογία επιτρέπει στον Lacan να ξαναθέσει το ερώτημα που απασχολεί τη φροϋδική ερμηνευτική, δηλ. τον μύθο της αρχέγονης ορδής και το οιδιπόδειο σύμπλεγμα και να εξηγήσει, με βάση τις εργασίες για τις δομές συγγένειας, την έννοια της οικογένειας που είχε ήδη προσελκύσει την προσοχή του Lacan. Σε συνδυασμό προς τα δεδομένα της κοινωνικής ανθρωπολογίας εισάγεται στην τριγωνική οιδιπόδεια σύνθεση (πατέρας, μητέρα, παιδί) η ιδέα ότι ο βιολογικός γεννήτορας έχει λιγότερη σημασία σε σχέση με τον κοινωνικό πατέρα. Ετσι, με τη γενίκευση της έννοιας του Πατρός σε τρόπο ώστε να καλύπτει και άλλες βαθμίδες συγγένειας απο το γενεαλογικό δένδρο (θείος, παππούς κ.λ.π)- και να καταλήγει να σημαίνει αυτόν που θεσμίζει, δημιουργεί σημασίες, νομοθετεί- δημιουργείται η έννοια του συμβολικού πατρός που συνιστά και την ουσιώδη παρδοχη του Lacan. Η εισαγωγή αυτής της έννοιας τροποποιεί σε βάθος τη μορφή του στοχασμού για το ίδιο γεγονός του πολιτισμού.

ιιι) η γλωσσολογία, με τη χρήση των εννοιών που έχει διατυπώσει συμβάλλει στον μετασχηματισμό των φροϋδικών όρων οι οποίοι περιγράφουν τους όρους του ασυνειδήτου και καθιστούν δυνατή μία αληθινή επαναγραφή της φροϋδικής τοπικής με βάση την έννοια του σημαίνοντος, όπως αυτή νοηματοδοτείται στον Saussure.

και ιν) η ιδιαιτερότητα της μορφής του Lacan αποκαλύπτεται ως εφεύρεση ενός ξεχωριστού τρόπου γραφής και λόγου. Ο Lacan διαθέτει μία ιδιαίτερη εκφραστική δυνατότητα η οποία συνοδεύεται απο ιδιόμορφη χρήση του γλωσσικού ιδιώματος, πληθώρα υπαινιγμών και αμφισημιών καθιστά την ανάγνωση του λόγου του ένα δύσκολο εγχείρημα. Το εσωτερικό και εξεζητημένο στυλ του Lacan και το επιτηδευμένο λεξιλόγιο του προκαλεί και τις περισσότερες κριτικές,ευφυολογήματα, απροσδιοριστία, ιδιαίτερο ύφος που αποσκοπεί στην έμμεση άσκηση κοινωνικής κριτικής, παιγνίδια της γλώσσας, ειρωνεία, χρήση ποικίλλων εκφραστικών μέσων : επινοήσεις γλωσσικές, αρχαϊσμοί, ρη-

τορικές φράσεις, αργκό, ξενόγλωσσες εκφράσεις, νεολογισμοί. Πρόκειται για μία πολιτική εκδοχή της γλώσσας παρά για διατύπωση ενός αυστηρού επιστημονικού λόγου.

Η εικόνα που παρέχει η φυσιογνωμία του Lacan τον κατατάσσει ανάμεσα στον ακαδημαικό επιστήμονα και στον σαμάνο, τον μάγο-θεραπευτή των ανιστορικών κοινωνιών[28].Τούτο εξηγείται γιατί η διδασκαλία που μεταδίδει ο Lacan δεν είναι δυνατόν να καλλιεργηθεί μέσα στα στενά πανεπιστημιακά πλαίσια, άλλα προϋποθέτει μία ευρύτητα στοχασμού και πρακτικής. Αλλωστε ο Lacan ασκεί ιδιαίτερη κριτική στους θεσμούς, ακόμη και στον ίδιο τον θεσμό της ψυχανάλυσης ως θεραπευτικής σχέσης : όμως ο Lacan δεν παύει να αποτελεί ακαδημαικό δάσκαλο ο οποίος συνδέεται προς μία δεδομένη εκμάθηση της ψυχανάλυσης, προς μία σχολή που ο ίδιος δημιούργησε, προς πρακτικές καινοτομίες που εισήγαγε στην κατάρτιση των ψυχαναλυτών. Ο Lacan τοποθετείται έξω απο τα συμβατικά όρια, αυτά που προσδιορίζονται απο τους θεσμούς, τη γλώσσα και τη διάχυση της γνώσης.
Ο λόγος του καθίσταται άλλοτε διάχυτος και άλλοτε περιπλεγμένος, αλλά η κυοφορία αυτού του λόγου, περιορισμένη όπως και κάθε παρέμβαση της γλώσσας, είναι αναμφισβήτητα σημαντική στο πεδίο του ψυχαναλυτικού προβληματισμού. Η καινοτομία που εγκαινιάζει αυτός ο λόγος είναι ταυτόχρονα ποιητική και επιστημονική : Ποιητική ως προς το ιδιαίτερο ύφος, το στύλ της διδασκαλίας και της πρακτικής· επιστημονική ως προς την πρακτική και αποδεικτική λογική. Αυτή η διπλή άποψη, ποιητική και επιστημονική, είναι αδιάσπαστη απο τον τρόπο ύπαρξης της ψυχανάλυσης μέσα στο θεωρητικό και πολιτισμικό σύστημα. Σκέψη και γραφή που μαρτυρεί και φανερώνει μία μεταλλαγή στις γλωσσικές πρακτικές καλύπτοντας όλες τις μορφές έκφρασης και μετάδοσης των σημείων.
Μπορούμε να συνοψίσουμε το σύνολο της λακανικής προσέγγισης της ψυχανάλυσης στα όρια δύο προτάσεων, εκ των οποίων η πρώτη αφορά την έννοια του ασυνείδητου και η δεύτερη τη σχέση του ασυνείδητου προς τη γλώσσα και την έννοια του υποκειμένου.

ι) <u>το ασυνείδητο είναι δομημένο όπως μία γλώσσα</u> : η πρώτη θεμελιώδης λακανική διαπίστωση καταδεικνύει την ύπαρξη του ασυνειδήτου ως συνάρτηση των λειτουργιών της γλώσσας. Η συνεισφορά του Lacan

έγκειται στη συσχέτιση των φροϋδικών θέσεων προς τις μορφές της γλωσσολογικής ανάλυσης και προς τη ρητορική ως άσκηση του λέγειν. Η γλωσσολογία προσφέρει την έννοια του σημαίνοντος, η ρητορική την την έννοια του γράμματος : και οι δύο έννοιες λειτουργούν μέσα σε δίκτυα συσχετίσεων, σε κατάλληλες δομές που επιτρέπουν να σκεφθούμε την ύπαρξη δομής μέσα στο ασυνείδητο. Ο Lacan δανείζεται εν προκειμένω την έννοια του σημείου απο τον Saussure, με στόχο να το τροποποιήσει ουσιαστικά : σχέση ανάμεσα στο σημαίνον και το σημαινόμενο, ανάμεσα στο ορατό, αισθητό, υλικό τμήμα του σημείου και το υπολειπόμενο και καταδεικνυόμενο τμήμα του. Στον Saussure η σχέση αυτή λαμβάνει τη μορφή Σ/σ, οπου το Σ (κεφαλαιο) καταδεικνύει το σημαίνον, το σ (μικρο) το σημαινόμενο. Για τον Lacan, αυτή η διατύπωση αντιστοιχεί στη μορφή της απώθησης : η διαχωριστική γραμμή που ξεχωρίζει τα δύο τμήματα του σημείου είναι όπως μια αναπαράσταση του φραγμού της απώθησης. Το σημαινόμενο βρίσκεται από την πλευρά αυτού που απωθείται, πάντοτε απόν,απόδειξη έλλειψης, καταδεικνυόμενο από το σημαίνον που αποτελεί δόμηση της γλώσσας. Το σημαίνον διαθέτει μια υλική υπόσταση, σύμφωνα με τα παραδείγματα που περιγράφονται από την Melanie Klein,την επαφή και την αποτελεσματικότητα[29].Ο Lacan αποκαλεί *γράμμα* (Lettre) αυτήν την ουσιωδώς εντοπισμένη τοπικά δομή του σημαίνοντος : πρόκειται για ένα όνομα που δεν έχει τίποτε το ξεχωριστό. Το ασυνείδητο πρέπει να το εκλαμβάνουμε κατά γράμμα. Στη συνέχεια καταδεικνύει τις διασυνδέσεις εκείνες, τους δεσμούς ανάμεσα στους όρους, που αποτελούν τη δομή της γλώσσας, η οποία κατά τον Lacan διαθέτει δύο ιδιότητες : ανάγεται σε τελικά στοιχεία που διαφοροποιούνται μεταξύ τους και συντίθεται σύμφωνα με τους νόμους μιας κλειστής τάξης.

Ο Lacan επικαλείται την χρησιμότητα συμβόλων που έχει δανεισθεί από την γλωσσολογία. Για την ακρίβεια προσφεύγει σε δύο μεγάλες ρητορικές μορφές, την μεταφορά και την μετωνυμία που αντιστοιχούν στους νόμους των ονείρων, όπως περιγράφονται από τον Freud : τη συμπύκνωση (condensation) και τη μετάθεση (déplacement). Στην πραγματικότητα, ο ρόλος της συμπύκνωσης, όπως και της μεταφοράς, έγκειται στο ότι μια λέξη εκλαμβάνεται για κάποια άλλη. Ομοίως η μετάθεση, όπως και η μετωνυμία, παραπέμπει σε μια απουσία η οποία

πάντοτε διαφέρει. Αυτή η επαλληλία των μηχανισμών ονείρου και γλώσσας αποδεικνύει ότι όλη η λειτουργία του ασυνείδητου μπορεί να περιγράφει με λέξεις οι οποίες περιγράφουν και την γλώσσα : κατ'αυτόν τον τρόπο, το σύμπτωμα είναι μια μεταφορά, οπως η επιθυμία αποτελεί μία μετωνυμία. Με άλλες λέξεις, το σύμπτωμα όπως κάθε διαταραχή μιας δεδομένης τάξης, καθιερώνει μια συσχέτιση ανάμεσα σε δύο επίπεδα του πολιτισμικού συστήματος : σώμα και γλώσσα, υπό την συνθήκη να εκλάβουμε ότι το σώμα είναιτο πεδίο στο οποίο εγγράφονται τα σημάδια του πολιτισμού. Οσον αφορά την επιθυμία, αυτή εισάγει επίσης μία συσχέτιση ανάμεσα σε ένα τμήμα που καταδεικνύει και σε ένα από όλο το οποίο δεν μπορεί ποτέ να ικανοποιήσει πλήρως την επιθυμία. Η οργανική ανάγκη της δίψας ή της πείνας μπορεί να καλυφθεί προσωρινά, ποτέ ομως η επιθυμία της πείνας και δίψας του ανθρώπου, θεωρημένη κυριολεκτικά και συμβολικά.

Το ασυνείδητο δομείται λοιπόν όπως μία γλώσσα, δηλαδή εκπηγάζει από ακριβείς διασυνδέσεις στοιχείων τα οποία χωρίζονται μεταξύ τους με κενά που έχουν την σπουδαιότητα προς τα πλήρη τμήματα - τις λέξεις. Ο ψυχαναλυτής οφείλει να ακούει όλα, σύμφωνα με το θεμελιώδη νόμο που απελευθερώνει το λόγο από τους κοινωνικούς περιορισμούς του. Η διακοπή του λόγου, ανεξάρτητα από τις ιδιομορφίες της αναλυτικής σχέσης με τη διαμεσολάβηση και παρέμβαση του αναλυτού, συνιστά μια εμφαντική πράξη η οποία αντιστοιχεί στην λειτουργία της στίξης στον λόγο. Τα αποτελέσματα της γλώσσας τονίζονται με τη στίξη, η οποία χειριζόμενη από τον ψυχαναλυτή, καθίσταται ένα ουσιαστικό μέσο για τη διάρθρωση της μεταβίβασης. Ολη η θεραπεία συνίσταται σε μια απογύμνωση των πτυχών της γλώσσας δια μέσου της προσωρινής υποστήριξης η οποία συνιστά τη δομή της. Από σημαίνον σε σημαίνον, στις διακοπές που τονίζουν κάθε αφήγηση και κάθε συνδυασμό λέξεων, καθίσταται προφανής μία δομή γλώσσας : ο λόγος του Αλλου, θέση συμπληρωματική του ασυνείδητου.

ιι) <u>Το ασυνείδητο είναι ο λόγος του Αλλου</u>

Μία απλή συσχέτιση ανάμεσα στα δύο αξιώματα που θέσαμε ως προϋπόθεση της λακανικής ανάγνωσης του Freud, αποδεικνύει ότι το ασυνείδητο είναι ταυτόχρονα δομή και λόγος, πράγμα που επιτείνεται και από το γεγονός ότι κάθε λόγος διαθέτει μία εσωτερική δόμηση.

Διαβλέπουμε όμως και αυτό που είναι πρωταρχικό : αυτή η δομή παραπέμπει στην ετερότητα, τον λόγο του Αλλου. Το ασύνειδο δεν αποτελεί μια κλειστή, αυτοαναφορική και ταυτιστική ολότητα : αντίθετα, η δυναμική του λόγου μας επιτρέπει να προσδιορίσουμε το ασυνείδητο στα όρια μιας σχέσης. Το ασυνείδητο είναι κατά συνέπεια αναφορά και εμπειρία σχέσης, αυτό το μετωνυμικό σύστημα που δημιουργείται όταν ο λόγος εξαντλήσει το λεκτικό τμήμα του περιεχομένου της επιθυμίας. Επιθυμία και αναζήτηση της σχέσης, το ασυνείδητο δεν γνωρίζει ποτέ την εμπειρία της πληρότητας, γιατί αυτή ανάγεται στην σφαίρα της μεταφυσικής, προϋποθέτει υπερβατική και όχι δι-υποκειμενική σχέση. Παρ'όλα αυτά, η εμπειρία μιας τέτοιας υποκειμενικής αναφοράς συνιστά μια νοσταλγία για τον Lacan : κατά τη γνώμη μας θα σήμαινε το υπαρκτικό τέλος της ψυχανάλυσης, την εκπλήρωση του σκοπού της, τη φανέρωση της εσχατολογικής διάστασης της υποκειμενικότητας ως φανέρωση της ετερότητας του προσώπου.
Ο Αλλος για τον Lacan δεν αποτελεί κάποιο πρόσωπο, συγκεκριμένο ή αφηρημένο, αλλά ένα οργανωμένο σε δίκτυο τόπο : τη δομή του υποκειμένου . Το υποκείμενο ορίζεται ως ο ατομικός φορέας της γλώσσας : αυτός ο όρος αντικαθιστά το άτομο, αλλά δεν αντιτίθεται ούτε στην ομάδα, ούτε στη μάζα. Εάν το άτομο θεμελιώνεται ως η ατομική συγκρότηση της υπόστασης του είναι, το υποκείμενο αποτελεί ένα στοιχείο μιας σειράς, ενα σημείο σε μια αλυσίδα, ένα αντιπροσωπευτικό στοιχείο της πολιτικής κυριαρχίας. Ο όρος υποκείμενο συνδέεται πάντοτε στη λακανική προβληματική προς την αντιπαράσταση, η οποία κατανοείται ως απεικόνιση μιας σχέσης.

Ηδη από τα 1949 με τη δημοσίευση του έργου του "*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*"στην Revue française de psychanalyse (1949), ο Lacan παρατηρεί ένα εμπειρικό γεγονός το οποίο αποδίδει λεκτικά ως στάδιο του καθρέφτη, γύρω από το οποίο συναρθρώνονται οι κυριώτεροι άξονες της φροϋδικής ανάλυσης : οιδιπόδειο, φάντασμα, χώρος του θανάτου, σύλληψη του πολιτισμού, έχοντας νοηματοδοτηθεί εκ νέου στο φως των εξελίξεων της κοινωνικής ανθρωπολογίας. Το στάδιο του καθρέφτη μας παρέχει την δυνατότητα να κατανείμουμε εκ νέου και τους τρείς βαθμούς που συνθέτουν τη

δομή του υποκειμένου στα πλαίσια μιας κλιμάκωσης που αντιστοιχεί στη δεύτερη φροϋδική τοπική (αυτό, εγώ, υπερ-εγώ). Το συμβολικό, το φαντασιακό και το πραγματικό είναι οι άξονες εκείνοι που διέπουν το υποκείμενο.

ι) <u>το συμβολικό</u> : αυτό αντιπροσωπεύει την τάξη της γλώσσας και κατά ενα ριζικότερο τρόπο, την ίδια την τάξη ως έκφραση μιας δεδομένης πολιτισμικής συνέχειας. Σ'αυτήν αποκρυσταλλώνεται η συμβολική δημιουργία του ανθρώπου : είναι ο καθορισμός του πολιτισμού ως συνόλου συμβολικών συστημάτων, καθώς επισημαίνει στην δομική του ανθρωπολογία ο Claude Lévi-Strauss. Ασφαλώς προϋπάρχει ένα υποκείμενο, το οποίο πριν τη γέννεση του διαθέτει ένα δικό του όνομα, το όνομα της οικογένειας, δια του οποίου το συμβολικό έχει άμεση πρόσβαση στο υποκείμενο. Σ'αυτό το σημείο το συμβολικό συναντά την πατρότητα, στην οποία ο Lacan διαβλέπει ορθά τον ουσιαστικώτερο προσδιοριστικό παράγοντα του πολιτισμού μας. Το "Ονομα του Πατρός" (Nom du Père) το οποίο έχει και θρησκευτική διάσταση, συνιστά την πολιτισμική αιτία που συνέχει την κοινωνία του ανθρώπου : γι'αυτό το λόγο το συμβολικό κατέχει τη θέση του Υπέρ-Εγώ στην λακανική τοπική. Πρόκειται για συμβολικό στοιχείο το οποίο δεν διαθέτει πλέον την αυστηρά καταπιεστική δομή του φροϋδικού υπέρ-εγώ : αντίθετα, συλλαμβάνεται περισσότερο ως μία τάξη προϋπάρχουσα σε κάθε άτομο, ως συνέχεια στην οποία τα άτομα οφείλουν να ενταχθούν στα πλαίσια της διαδικασίας εκκοινώνησης τους. Αλλά ο πατήρ, ως πρόσωπο που μεταδίδει στα παιδιά τον πολιτισμό με την απόδοση του ονόματος του, καθώς και με τις λειτουργίες που επιτελεί, κατέχει και μια άλλη δυνατότητα : αυτή του θανάτου. Αυτό συμβαίνει , μας εξηγεί ο Lacan, γιατί δεν υπάρχει το πρόσωπο του πατρός παρά μόνο στην προοπτική της θυσίας που προσφέρουμε στο νεκρό του αρχέτυπου φροϋδικού μύθου.

Εδώ ο Lacan υπαινίσσεται τη δολοφονία του αρχηγού της αρχέγονης ορδής, τη γένεση του τοτεμισμού και την αρχή του πολιτισμού : ο θάνατος του πατρός διασφαλίζει την οικογενιακή μετάδοση των σημαινόντων της ιδιότητάς του. Επί πλέον, ο θάνατος βρίσκεται στο κέντρο της ίδιας της συμβολικής λειτουργίας. Γιατί, ανάμεσα στον θάνατο και το γεγονός που καταδεικνύει, μεσολαβεί μια απουσία,

όπως ακριβώς και στη μετωνυμική μορφή της επιθυμίας την οποία οι άνθρωποι θεσμοποιούν υπό τη μορφή του ενταφιασμού των νεκρών. Η γλώσσα συνοδεύει όλη τη ζωή του ανθρώπου, από τη γέννηση ως το θάνατο : σ'αυτό το σημείο έγκειται η αλήθεια της συμβολικής λειτουργίας.

ιι) το φαντασιακό : παρ'ότι ο όρος φαντασιακό μας υπενθυμίζει άμεσα τη λειτουργία της ψευδαίσθησης, της συνεχούς εναλλαγής εικόνων, χάνει κάθε διάσταση συγχύσεως στα πλαίσια της λακανικής διατύπωσης. Το φαντασιακό αποτελεί τμήμα της ατομικής ζωής και υπάγεται στη δικαιοδοσία μιας λογικής της ψευδαίσθησης. Εάν επομένως το συμβολικό είναι η τάξη, το φαντασιακό αναπτύσσεται ως συνέπεια παραγόντων που τείνουν να εγγραφούν σ'αυτή την τάξη. Πρόκειται για στοιχεία της ατομικής ιδιαιτερότητας του καθένα που τον καθιστούν διακριτό από άλλα υποκείμενα. Το φαντασιακό κατά συνέπεια της ατομικής ιδιαιτερότητας του καθένα που τον καθιστούν διακριτό από άλλα υποκείμενα. Το φαντασιακό κατά συνέπεια συνιστάται από στοιχεία της ατομικής ιστορίας του υποκειμένου, είναι η *ατομική βιογραφία* του. Διακρίνουμε την οικογενειακή ιστορία η οποια συντίθεται από αφηγήσεις που αφορούν προγονικά πρόσωπα· βιογραφικές περιστάσεις της παιδικής ηλικίας, κύρια συμβάντα που προσδίδουν σύγχρονη διάσταση στη ζωή του υποκειμένου μέσα στην πολιτισμική πραγματικότητα της εποχής του· ακόμη και τον τρόπο που μετέρχεται η μητέρα για τη φροντίδα του παιδιού της : εν συνόψει, κάθε τι που εξατομικεύει μια συνολική πολιτισμική κατάσταση, είναι ασφαλώς αδύνατον να διαχωρίσουμε το φαντασιακό απο την συμβολική λειτουργία και τις κοινωνικές συνιστώσες που το προσδιορίζουν, όπως θα ήταν επίσης αδύνατον να αυτονομηθεί το φανταστικό από την πολιτισμική δημιουργία και την κοινωνική εμπειρία μιας εποχής. Η διαπλοκή φαντασιακού και συμβολικού καθορίζει ταυτόχρονα και τη σχέση ομαδικής και ατομικής κουλτούρας, της τελευταίας νοουμένης ως στοιχείου της ομάδας. Τούτο συμβαίνει γιατί στην ίδια την πολιτισμική δημιουργία του ανθρώπου εντάσσονται οι καταγραφές της εγγραφής της αλήθειας στην ιστορική πραγματικότητα : καταγραφές και ντοκουμέντα, μνημεία αρχειακό υλικό, βιβλιοθήκες, συλλογές θρύλων και παραδόσεων υποδέχονται τις συνειδητές και ασύνειδες πτυχές των συλλογικών και ατο-

μικών διαγραφών. Πρόκειται για *θεματοποιήσεις του βιωμένου* κόσμου των ατόμων που, στα πλαίσια της χαμπερμασιανής ορολογίας, αντιστοιχεί προς τις εκφράσεις του φαντασιακού. Το φαντασιακό καθορίζει για τον καθένα υλικό της δικής του ατομικής ιστορίας : βλέπουμε ότι το φαντασιακό συναρτάται και προς την λειτουργία της παραγνώρισης (méconnaissance) ως στοιχείο της υποκειμενικής εμπειρίας που δεν επιδέχεται μονοσήμαντη ερμηνεία. Αυτή η εισαγωγή του στοιχείου της ψευδαίσθησης αρχίζει με το στάδιο του καθρέφτη, όπου το υποκείμενο αναγνωρίζει τη δική του εικόνα, ταυτόχρονα φαντασιακή γιατί συνιστά στοιχείο του εαυτού του που καθορίζεται από τη θέση του στον κόσμο και συμβολική γιατι βρίσκεται σε σχέση προς την ανάδυση της γλώσσας άνευ της οποίας δεν μπορεί να αυτο-προσδιορισθεί. Στα πλαίσια αυτά, το πραγματικό στοιχείο διαμεσολαβεί ανάμεσα στο υποκείμενο και την ανακλώμενη εικόνα. Διακρίνουμε στην περίπτωση αυτή την επανεύρεση και τον μετασχηματισμό των επιπέδων της δεύτερης φροϋδικής τοπικής : το φαντασιακό ως αναγκαία ψευδαίσθηση αντιστοιχεί στη λειτουργία της προστασίας του ατόμου και της διατήρησης μιας ισορροπίας που επενδύεται στο ατομικό εγώ. Το συμβολικό αντιστοιχεί στην πολιτισμική και ιδεολογική διάσταση που εμπεριέχεται στο Υπέρ-Εγώ. Ομως ο Lacan αναδιανέμει με διαφορετικό τρόπο την διάταξη αυτών των επιπέδων σε ένα σχήμα που απεικονίζει τη δομή του υποκειμένου. Το σχήμα αυτό περιέχει 4 όρους που περιλαμβάνουν το υποκείμενο (sujet) που δέχεται ως φραγμό την εμπειρική σχέση συνειδητού-ασυνείδητου και γι'αυτό παρίσταται ως S, ως τέταρτο σημείο του τριαδικού οιδιποδείου. Υπενθυμίζουμε ότι το τελευταίο απαρτίζεται από το A ως μεγάλο, Αλλο, τόπο του συμβολικού πατρός και του Ονόματος του, καθώς και της συμβολικής τοποθεσίας, το α' μικρό ως χώρο του φαντασιακού, του μη-ομιλούντος (infans) στο στάδιο του καθρέφτη, τόπο του ιδεώδους του Εγώ, εικόνα που το Εγώ διαμορφώνει για τον εαυτό του. Τέλος το α μικρό, τόπο του αντικειμένου της επιθυμίας, έδαφος μητρικό, σημείο ανάδυσης του Αυτό Cα,Es, (α) στη φροϋδική τοπική. Το υποκείμενο σ'αυτό το σχήμα επέχει τη θέση του θανάτου καθώς περιέχεται στο σύστημα αλλά αποκλείεται από το παιγνίδι. Το υποκείμενο δεν αντιπροσωπεύει για τον Lacan παρά ένα εργαλείο, ένα φορέα της γλώσσας και της ανταλλαγής

ανάμεσα στο φαντασιακό, το συμβολικό και το πραγματικό. Τούτο σημαίνει ότι το υποκείμενο δεν εξαφανίζεται, αλλά κυρίως ότι στερείται μια ψευδεπίγραφη αυτονομία που μας έχει κληροδοτηθεί στα όρια του καρτεσιανού cogito, και της συνακόλουθης παντοδυναμίας του σκεπτόμενου υποκειμένου. Καθώς επισημαίνει η Catherine Clément, όταν ο Lacan εισάγει τον όρο της αλήθειας για να καταδείξει τις συνέπειες του ασυνειδήτου, αναπτύσσει την προβληματική του τραγικού που συναντάμε ήδη στον Freud, τον Hegel και τον ρομαντισμό του 19ου αιώνα. Οταν όμως τυποποιεί το φάντασμα και επεξεργάζεται μια λογική του ασυνείδητου, όταν χρησιμοποιεί την γλωσσολογία για να αποδείξει ότι η λειτουργία της είναι η ίδια προς τη λογική των ονείρων, ο Lacan αναπτύσσει μια νέα κατεύθυνση μέσα στη ψυχαναλυτική η οποία την εμπλουτίζει με επιστημολογικό και ανθρωπολογικό περιεχόμενο. Αυτή η συνύπαρξη ποιητικής και επιστημονικής δημιουργίας εμφανίζεται στην σύλληψη από τον Lacan της έννοιας του πραγματικού.

iii) <u>το πραγματικό</u> : είναι αυτό που δεσπόζει στην παραγνώριση και είναι το στοιχείο που δεν μπορεί να αποδοθεί στον ψυχαναλυτικό λόγο, γιατί βρίσκεται έξω απο την ψευδαίσθηση και το στάδιο του καθρέφτη, εντελώς εκτός του παιγνιδιού. Ομως πάντοτε παρόν, καθώς το σύνολο της φαντασιακής δόμησης δεν αποτελεί παρά ένα αποτέλεσμα της δράσης του η οποία πάντοτε προηγείται. Ως ψυχική αιτιότητα, το πραγματικό είναι το ανάλογο της ενόρμησης του Freud : παράλληλα, η διαπλοκή συμβολικού και φαντασιακού σχηματίζει μια οθόνη ανάμεσα στο υποκείμενο και το πραγματικό : αυτή η οθόνη την οποία έχουμε καθονομάσει ως παραγνώριση, μπορεί επίσης να αποδοθεί και ως φάντασμα. Ο όρος αυτός, τόσο στη φροϋδική όσο και στη λακανική σκέψη, δεν προδίδει καθόλου μία ακαθόριστη και προσωρινή φαντασία αλλά μια σταθερή δομή, όπου το υποκείμενο εισέρχεται σε σχέση προς το αντικείμενο της επιθυμίας του σε μια αμετάβλητη σκηνή. Αυτή η φαντασματική οθόνη προστατεύει το άτομο απέναντι στο πραγματικό : εάν καταργηθεί, το πραγματικό αναδύεται απότομα στο βίωμα του υποκειμένου και προκύπτει η εμπειρία της παραίσθησης ή του παραληρήματος, στα πλαίσια των οποίων η κανονική τομή ανάμεσα στο πραγματικό και το φαντασιακό έχει εξαφανισθεί, ενώ το πραγματικό έχει

προσβάλλει τη δομή του υποκειμένου ως μοναδική αιτία κάθε ατομικής εκδήλωσης. Εν τούτοις, στον βαθμό που βρίσκεται πέρα από κάθε συμβολοποίηση και τοποθετείται στα όρια της γλώσσας, παράγει ένα ιδιαίτερο αποτέλεσμα, στο οποίο επιμένει ο Lacan : πρόκειται για το αντικείμενο της επιθυμίας το οποίο παραμένει απρόσιτο ως τόπος της έλλειψης, το οποίο δεν θα μπορούσε να προσεγγισθεί χωρίς να εξαφανισθεί το υποκείμενο που επιθυμεί και μαζί μ'αυτό η ίδια η επιθυμία και η ζωή. Το αντικείμενο, στη φροϋδική προβληματική, παραμένει απροσδιόριστο : το καλύτερο παράδειγμα που περιγράφει αυτή την κατάσταση μας το προσφέρει η περίπτωση του φετιχισμού. Η επιθυμία επενδύεται σε ένα μεμονωμένο αντικείμενο που εκλαμβάνεται αυτονομημένο από την ολότητα στην οποία εντάσσεται. Αντίθετα για το παιδί όλα τα αντικείμενα είναι ισοδύναμα, όπως περιγράφει η Melanie Klein : ο Lacan, στην προσπάθεια του να περιγράψει τον αναγκαστικά μερικό και αποσπασματικό χαρακτήρα ενός στοιχείου, ονομάζει αντικείμενο α μικρό το αντικείμενο της επιθυμίας : παράλληλα, χρησιμοποιεί χαρακτηριστικά παραδείγματα για να καταστήσει προφανή τη σχέση της επιθυμίας προς εκείνη την αιτιότητα η οποία είναι αποτελεσματική εφ'όσον είναι απούσα. Το αντικείμενο α βρίσκεται από την πλευρά της έλλειψης και της απώλειας, γιατί παρά τη συνειδητή αποδοχή που προκαλεί, προσελκύει και διεγείρει την επιθυμία χωρίς να της παρέχει ποτέ το αίσθημα της πληρότητας. Το αντικείμενο α, που απεικονίζεται ως α μικρό στο γράφημα του υποκειμένου είναι ο χώρος της χαμένης μητέρας : ανάμεσα στο φαντασιακό και το συμβολικό, παρεμβάλλεται και ο τόπος του πραγματικού. Το αντικείμενο α εισάγει στη δομή του υποκειμένου μια ετερότητα, που παραμένει ατελής και ελλειπής παρουσία, την οποία το άτομο μόνον με τη διαμεσολάβηση της ψυχανάλυσης είναι σε θέση να αναγνωρίσει. Ανακεφαλαιώνοντας την προβληματική του Lacan, ο François Roustang επισημαίνει ότι η εισαγωγή της έννοιας του πραγματικού θα χρησιμοποιηθεί προς τον σκοπό κατάδειξης της θέσης της μεταβίβασης, της επιθυμίας, της ενόρμησης, της αγωνίας, του πάθους μέσα στη νέα επιστήμη. Παράλληλα, εξυπηρετείται και η ανάγκη απόδειξης ότι το σύστημα του σημαίνοντος και του συμβολικού είίαι σε θέση να αφομοιώσει το αντικείμενο της αναλυτικής εμπειρίας. Η έννοια αυτή

έχει ως καθήκον να αναπαραστήσει ταυτόχρονα το περιεχόμενο και το όριο αυτής της εμπειρίας[30].

β) η ψυχαναλυτική κριτική της έννοιας του υποκειμένου

Τι μπορεί να επιτελέσει η ψυχανάλυση αν βρίσκεται μπροστά στην παραδοχή ότι το ασυνείδητο είναι ο Λόγος του Αλλου; Η αρμοδιότητα της συνίσταται να τοποθετήσει το υποκείμενο σε μια σχέση προς τον Αλλο η οποία να είναι αληθής, δηλαδή μια σχέση που λαμβάνει υπ'όψη της τους πολιτισμικούς (συμβολικούς) και υποκειμενικούς (φαντασιακούς) προσδιορισμούς. Το ουσιώδες είναι ότι ο Lacan υιοθετεί την διαφορά ανάμεσα στο moi και το je, λέξεις που στην ελληνική μεταφέρονται μεν ως εγώ, αλλά υφίσταται μια διαφοροποίηση : το moi παραμένει μια προφάνεια ψευδαίσθησης με σκοπό την προστασία του υποκειμένου, ενώ το je συνιστά επίγνωση του πραγματικού και της αδυναμίας προσέγγισης του. Ανάμεσα στα δύο αυτά σημεία τοποθετείται η θεμελιώδης διαφορά ανάμεσα στην παραγνώριση και τη συνείδηση ενός παρόμοιου γεγονότος που όμως δεν είναι αρκετή για να την απαλείψει. Η ψυχαναλυτική πορεία διεξάγεται ως μετάβαση από την παραγνώριση προς την αναγνώριση, χωρίς όμως να είναι δυνατόν η εξαφάνιση της τελευταίας. Πρόκειται για αναγνώριση μιας υποκειμενικής δομής χωρίς περιθώρια αλλαγής εάν δεν μεταβληθούν και οι ιστορικές, κοινωνικές, πολιτισμικές διαστάσεις της πραγματικότητας. Ο Lacan ανακεφαλαιώνει τους στόχους της ψυχανάλυσης ως ανασύσταση μιας συμβολικής αλυσίδας που κινείται σε τρεις διαστάσεις:

(ι) αυτήν της ιστορίας της ζωής βιωμένης ως ιστορίας

(ιι) την διάσταση της υποταγής στους νόμους της γλώσσας,ως μόνων ικανών για να υπερ-προσδιορισθούν.

και (ιιι) την διάσταση του δι-υποκειμενικού παιγνιδιού δια του οποίου η αλήθεια εισέρχεται στο πραγματικό, ένδειξη και της κατεύθυνσης που οφείλει να ακολουθήσει η κατάρτιση του αναλυτού.

Η ψυχανάλυση, χαρακτηρίζεται από τις ιδεολογικές εκείνες συγκρούσεις που αναστάτωσαν την επιστήμη και το πανεπιστήμιο, ιδίως μετά τα γεγονότα του γαλλικού Μάη : ειδικώτερα ο Lacan κατέχει στο ψυχαναλυτικό χώρο μια θέση η οποία συμβολίζει την κατάσταση της

ψυχανάλυσης στην Γαλλία μετά το 1968, δηλ. μετά από αυτό που απεκάλεσε ο ίδιος ως "ταραχή (émoi) του Μάη"[31].Η ψυχανάλυση στην Γαλλία, έχοντας κληροδοτήσει την εμπειρία των ιδεολογικών κρίσεων και των κοινωνικών αντιπαραθέσεων, βρέθηκε μετά τα γεγονότα του Μάη στο επίκεντρο εκείνης της ευρύτατης κοινωνικής και πολιτικής ρήξης, προσπαθώντας να αρθρώσει τον δικό της ερμηνευτικό και θεραπευτικό προβληματισμό[32]. Κατάσταση λεπτή και εύθραστη, που προκάλεσε διασπάσεις και αντιθέσεις στο ίδιο της το corpus. Αν το κίνημα του Μάη προώθησε την δυνατότητα υποκειμενικής έκφρασης και προσωπικής δημιουργίας, θα ανακεφαλαιώσουμε την ψυχαναλυτική προσέγγιση της υποκειμενικότητας υπό την μορφή των ακολούθων διαπιστώσεων :

(ι) οντολογία της υποκειμενικότητας : η σχάση (clivage) του υποκειμένου

(ιι) οι συνέπειες της θραύσης (brisure) του υποκειμένου

και (ιιι) η καταστροφή του εγώ στην λακανική εκδοχή της υποκειμενικότητας.

ι) <u>οντολογία της υποκειμενικότητας : η σχάση του υποκειμένου</u>

Το λακανικό δόγμα περί υποκειμενικότητας περιέχει ασφαλώς πολλές δυσανάγνωστες πτυχές που προσιδιάζουν στο σύνολο ύφος και την ιδιαιτερότητα των διατυπώσεων του Lacan. Στην προσπάθεια μας να γνωρίσουμε την σχετική προβληματική θα δανειστούμε ωρισμένες επισημάνσεις των γάλλων συγγραφέων Luc Ferry και Alain Renaut οι οποίοι ανακεφαλαιώνουν την λακανική προβληματική, στα πλαίσια της απόπειρας τους να εγγραψούν την λακανική σκέψη στα όρια του γαλλικού αντιουμανισμού της δεκαετίας του '80, προβάλλοντας τον Lacan και ως τυπικό αντιπρόσωπο της "σκέψης του '68" (la pensée'68), δηλ. του φιλοσοφικού προβληματισμού εκείνου που διαπλέκεται στενά με το ύφος και την λογική του γαλλικού Μάη[33].

Παραπέμποντας άμεσα στο δεύτερο βιβλίο του σεμιναρίου του Lacan (1954-55) Ferry και Renaut εξάγουν τις ακόλουθες τρεις προτάσεις για την λακανική εννοιολογική σύλληψη της υποκειμενικότητας :

- το εγώ συνδέεται προς την διάσταση του φαντασιακού, ενώ αντί-

θετα το υποκείμενο συνδέεται προς την διάσταση του συμβολικού
- το υποκείμενο είναι κατ'ουσίαν επιθυμία, το εγώ αντίθετα είναι βλέμμα (regard)
- το εγώ υπάγεται στην κατάσταση της πραγμ..οποίησης (réification), ακόμα και από κυριολεκτική άποψη αντικείμενο. Το υποκείμενο στην αυθεντική του φανέρωση είναι σχάση (scission) ή ένταση (tension)

Για να σκιαγραφίσουμε την σημασία αυτών των θέσεων, θα αναφερθούμε επιγραμματικά στην προβληματική του "Είναι και του Μηδέν" στον Sartre : το αυθεντικό υποκείμενο αντιστοιχεί προς το μηδέν, το κενό υπό την έννοια ότι διαφεύγει κάθε προσδιορισμό, κάθε a-priori καθορισμό του. Η υπαρξιακή προβληματική του Sartre θεωρεί ότι μόνο το οντολογικό κενό διεκδικεί τις προϋποθέσεις της ελευθερίας από προσδιορισμούς και οντικές δεσμεύσεις. Αυτή η ουσιολογική προοπτική εκδέχεται την ελευθερία ως δυνατότητα διάκρισης του υποκειμένου απο τα αισθητά, αλλά και ως *δυνατότητα προϋπαρξης* μιας δεδομένης ουσίας σ'ένα αφηρημένο χώρο, στην δημιουργική φαντασία ή το ελεύθερο πνεύμα ενός δημιουργού. Εάν όμως τα αντικείμενα είναι κάτι που μπορεί να καθορισθεί, το πραγματικό υποκείμενο, σε μια ανθρώπινη προσέγγιση του, δεν είναι τίποτε το καθορισμένο, δεν υπάγεται στον νόμο της ταυτότητας, με άλλα λόγια είναι ρήξη προς τον εαυτό του, εφ'όσον βρίσκεται πέρα από κάθε προσδιορισμό ακόμα και πέρα από το δικό του βλέμμα. Εν τούτοις - και σ'αυτό ακριβώς το σημείο εμφανίζεται η δυνατότητα μιας μορφής αλλοτριωμένης και πραγμοποιημένης, που είναι το εγώ - ο άνθρωπος μπορεί να ενδώσει και να αποδεχθεί μία άλλη σχέση, ταυτισμένη προς ένα προσωπείο ή ένα κοινωνικό ρόλο, κάνοντας όμως κάτι τέτοιο, παύει να συνιστά μηδέν (néant) και να μην υπόκειται σε δεσμεύσεις αναιρετικές της ελευθερίας του. Γίνεται κάτι, υποκύπτει στην *εκπραγμάτωση* (réification) και χάνει την ελευθερία που είναι συστατική της ανθρώπινης υπόστασης ή της αυθεντικής υποκειμενικότητας. Καθίσταται πλέον εικόνα στην οποία αποφασίζει να προσχωρήσει, καταργώντας έτσι την απόσταση (το μηδέν, τη σχάση) η οποία τον απέτρεπε από το είναι ως παγίωση, έλλειψη αυθεντικότητας και επανάληψη. Αυτήν ακριβώς τη διαφορά μεταξύ είναι και μηδενός δανείζεται ο Lacan σε μία ψυχα-

ναλυτική διάσταση, η οποία ασφαλώς λείπει από την υπαρξιστική προβληματική του Sartre. Εξοπλισμένη φιλοσοφικά κατ'αυτόν τον τρόπο, η ψυχανάλυση θα αποκτήσει μια ιδιαίτερη αντι-μεταφυσική προοπτική· παράλληλα, η αλλοτρίωση του εγώ στην φαντασιακή σχέση με τον άλλο προσδιορίζει την εξέλιξη της δυναμικής του εγώ, από το στάδιο του καθρέφτη ως τον Οιδίποδα. Κατά συνέπεια το νόημα (η σημασία και η κατεύθυνση) της θεραπείας θα μπορούσε να ορισθεί ως προοδευτική αποστέρηση του εγώ από ένα σύνολο βεβαιοτήτων που αποκρύπτουν το πραγματικό υποκείμενο, την δεκτικότητα και αναφορικότητα του ανθρώπου. Μόνον η *διασπορά* (dissémination) των δυνάμεων του εγώ θα συντελούσε στην υπέρβαση της αλλοτρίωσης του υποκειμένου.

Το στάδιο του καθρέφτη στην λακανική προβληματική είναι ιδιαίτερα σημαντικό για την συγκρότηση της υποκειμενικότητας. Μ'αυτό καταδεικνύεται η στιγμή όπου το παιδί αποκτά συναίσθηση της ενότητας του σώματος του, μέσω μιας διαδικασίας ταύτισης συνδεόμενης προς την λειτουργία του φαντασιακού. Σε μία πρώτη φάση σε παιδί φαίνεται οτι διακρίνει αμυδρά τους άλλους , γιατί είναι προσηλωμένο στην φαντασιακή σχέση. Ομως σε μια δεύτερη φάση τηρεί πλέον κάποιες αποστάσεις από το φαντασιακό και φθάνει να καταλάβει ότι όχι μόνο η εικόνα και η πραγματικότητα διαφέρουν, αλλ'ότι επί πλέον η εικόνα του που βλέπει μπροστά στον καθρέφτη είναι η δική του. Αυτό το στάδιο του καθρέφτη αποδεικνύεται ως στοιχείο διαμόρφωσης της λειτουργίας του εγώ, εφ'όσον πληρεί μια δομική λειτουργία σε σχέση προς ένα σώμα που βιωνόταν προηγουμένως ως τεμαχισμένο (morcelé) και το σημαντικότερο, πραγματικά ανώριμο. Η εμπειρία αυτή προεικονίζει ήδη την αντίθεση υποκειμένου και εγώ : η συμβολική τάξη συντελεί στην εξέλιξη του εγώ σε πρωταρχική μορφή, πριν εκπέσει στην αντικειμενικοποίηση που προκαλεί η διαλεκτική της ταύτισης προς τον άλλον, ενώ η λειτουργία της γλώσσας βοηθά στην ανασύσταση της λειτουργίας του υποκειμένου, αλλά χωρίς πλήρη επιτυχία. Εδώ προτείνεται η ιδέα ότι η ανάδυση της υποκειμενικότητας είναι καταδικασμένη στην αλλοτρίωση που προκαλεί την φαντασιακή σχέση προς τον άλλον, αλλά αυτή η σχέση αναστέλλεται ή τουλάχιστον κλονίζεται από την συμβολική λειτουργία της γλώσσας που συμβάλλει

στην ανασύσταση κάποιου τμήματος της μη-αλλοτριωμένης υποκειμενικότητας. Αυτό διασαφείται πληρέστερα στην ανάλυση του οιδίποδα από τον Lacan.

Στο ανέκδοτο σεμινάριο του 1956-1957 για τους "σχηματισμούς του ασυνειδήτου"[34] ο Lacan προτείνει να διακρίνουμε τρεις στιγμές του Οιδιποδείου :

- Η πρώτη στιγμή η οποία παρατείνει και ολοκληρώνει την αλλοτρίωση του υποκειμένου στο εγώ μπορεί να περιγράφει σε όρους της "Φαινομενολογίας του Πνεύματος" : με βάση το υπόδειγμα του Κυρίου και του δούλου, ο Lacan επιχειρεί να εξηγήσει οτι το παιδί υπάγεται άμεσα στην μητέρα και γι'αυτό επιζητεί να ταυτισθεί προς το αντικείμενο της επιθυμίας της μητέρας, δηλ. το φαλλό. Σ'αυτή τη φαντασιακή σχέση (όπου πρόκειται για ταύτιση προς ενα φανταστικό αντικείμενο, την επιθυμία του άλλου), η υποκειμενικότητα του παιδιού τείνει καθ'ολοκληρίαν προς την πραγμοποίηση, δηλ. την ένταξη του σε μια προβληματική που είναι αυτή του είναι (être) και όχι του μηδενός (néant). Σ'αυτό το σημείο της αναφοράς στην μητέρα το παιδί δεν διαθέτει συμβολική διάσταση και ως εκ τούτου στερείται ατομικότητας, υποκειμενικότητας και θέσης στην κοινωνία. Είναι ο χρόνος της ταύτισης προς την μητέρα μέσω της ταύτισης προς το αντικείμενο της επιθυμίας της, το βασίλειο του αρχικού ναρκισσισμού, της φαντασιακής χοητείας και αποπλάνησης.

Η δεύτερη στιγμή του Οιδιποδείου είναι ακριβώς αυτή κατά την οποία εισάγεται ταυτόχρονα η διάσταση του συμβολικού και η πραγματική υποκειμενικότητα ως μηδέν και σχάση. Σ'αυτό το σημείο είναι αποφασιστική η υπέρβαση του πατρός ως προσώπου που ματαιώνει την εξάρτηση του παιδιού από την μητέρα και παράλληλα αποστερεί την μητέρα από το φαλλικό αντικείμενο, δηλ. το παιδί. Εμφανίζεται έτσι ως εκείνος που καθορίζει το περιεχόμενο του νόμου του και τον επιβάλλει στην επιθυμία της μητέρας, ως εκείνος που κατέχει και ασκεί συμβολική εξουσία. Αυτό είναι και το κλειδί του προβλήματος : η στενή σχέση αυτής της παραπομπής της μητέρας σ'ένα νόμο που *δεν είναι δικός της*, προς το γεγονός ότι, στην πραγματικότητα, το αντικείμενο της επιθυμίας της κατέχεται κατά κυρίαρχο τρόπο από τον ίδιο άλλο στον νόμο του οποίου παραπέμπει.Κατ'αυτόν τον τρόπο,

δια της αναφοράς στον τρίτο όρο της σχέσης, δηλ. τον πατέρα, το παιδί οφείλει τελικά να αποφασίσει την έξοδο από την φαντασιακή προβληματική του είναι (να είναι ο φαλλός κατ'αντιστοιχία προς την επιθυμία της μητέρας) υπέρ της εκδοχής του έχειν. Μόνον επομένως αφού καταρρεύσει η βεβαιότητα και η αυτάρκεια του παιδιού, δηλ. η ανταπόκριση του προς την επιθυμία της μητέρας, "το παιδί αισθάνεται αναγκασμένο από την πατρική λειτουργία, όχι μόνον να αποδεχθεί να μην είναι ο φαλλός, αλλά ακόμη και να μην τον διαθέτει, κατά το πρότυπο της μητέρας για την οποία το παιδί υποπτεύεται ότι επιθυμεί τον φαλλό εκεί που υποτίθεται ότι υπάρχει και όπου λοιπόν καθίσταται δυνατόν να τον έχει", δηλ. στον πατέρα[35].Αντιλαμβανόμαστε ασφαλώς ότι αυτή η δεύτερη στιγμή σημαίνει την ταυτόχρονη έλευση του συμβολικού και της αυθεντικής υποκειμενικότητας. Σ'αυτή την σχέση, ο πατέρας δεν εισέρχεται μόνον ως πραγματικός, αλλά κυρίως ως συμβολικός : δια τούτου κατανοούμε το γεγονός ότι δεν παρεμβαίνει στην τριγωνική σχέση παρά μόνον φέροντας την επένδυση μιας σημασίας η οποία προέρχεται από την πραγματικότητα της εμφάνισης του ως φορέα και κατόχου του φαλλικού συμβόλου. Με άλλα λόγια, ο πατέρας δεν είναι πραγματικό αντικείμενο, αλλά μια μεταφορά, δηλ. ένα σημαίνον στη θέση ενός άλλου σημαίνοντος. Δια μέσου αυτής της ανακάλυψης του συμβολικού και της μετάβασης από την προβληματική του είναι σ'αυτήν του έχειν, το παιδί καθίσταται τελικά υποκείμενο : αρνείται (πρωταρχική απώθηση) να είναι ο φαλλός, δηλ. το αντικείμενο (και όχι το υποκείμενο) που προσιδιάζει στην μητέρα, για να καταστεί υποκείμενο της επιθυμίας του η οποία προσανατολίζεται έκτοτε προς μία αλυσίδα ακαθόριστη από υποκατάστατα αντικείμενα η εκζήτηση του υποκειμένου).Πρόκειται για μία αναγκαιότητα που εξωθεί το παιδί να εμφανίζεται ως υποκείμενο και να μην παραμένει απλά αντικείμενο της επιθυμίας του άλλου.

Η τρίτη στιγμή του Οιδιποδείου είναι η επίλυση του προβλήματος χάρη στο γεγονός της πρωταρχικής απώθησης. Η διαφορά με τον Freud είναι αξιοσημείωτη, εφ'όσον αυτή η απώθηση αποδεικνύεται ευεργητική κατά το ότι εισάγει στο συμβολικό και την υποκειμενικότητα. Καθώς εισέρχεται αποφασιστικά στο στάδιο της κατοχής του φαλλού, το αγόρι έχει την δυνατότητα ταύτισης προς τον πατέρα, ενώ το

κορίτσι προς την μητέρα. Μια όμως από τις δραματικές εκβάσεις του οιδιποδείου συμπλέγματος αποτελεί αυτή η ψυχωτική στέρηση (forclusion) της συμβολικής διάστασης του πατρός, δια της οποίας το παιδί συνεχίζει να ταυτίζεται προς τον φαλλό, συνεχίζει δηλαδή να μένει προσηλωμένο στην διάσταση του φαντασιακού, στην εξηρτημένη σχέση του προς την επιθυμία της μητέρας[36].

Η συμπλήρωση αυτής της θεωρίας της υποκειμενικότητας μας επιτρέπει κατά τους Ferry και Renaut, να συλλάβουμε το πρόβλημα της εμφάνισης του υποκειμένου με βάση την συμβολική διάσταση και την λειτουργία του νόμου του πατρός. Παρ'όλα αυτά, βρισκόμαστε ενώπιον ενός αντινομικού παράδοξου, εφ'όσον το υποκείμενο εκτίθεται άμεσα σε μια τριπλή και αναπόφευκτη αλλοτρίωση.

- Κατ'αρχήν, εάν αληθεύει το γεγονός ότι το όνομα του πατρός είναι μεταφορά της επιθυμίας της μητέρας, η κατάδειξη μιας πρωταρχικής απώθησης δια της οποίας συντελείται η μετάβαση από το είναι στο έχειν, έχει ως συνέπεια ότι το παιδί δεν θα μπορέσει ποτέ να ονομάσει επαρκώς την επιθυμία του. Εισέρχεται όπως έχουμε ήδη επισημάνει σε μία μονόδρομη σχέση, αναφερόμενο σε μία σειρά υποκατάστατων αντικειμένων τα οποία δεν είναι παρά μετωνυμικά σημαίνοντα του αρχικού και απωλεσθέντος οριστικά αντικειμένου.

- Εξ'άλλου, μπορούμε να πούμε ότι υπό μία έννοια το υποκείμενο δεν εμφανίζεται παρά ως αποτέλεσμα της γλώσσας, εφ'όσον δεν παρεμβαίνει πραγματικά παρά μόνο μ'αυτή τη θραύση που εισάγεται δια της συμβολικής διάστασης (της πατρικής μεταφοράς) στην πραγμοποιημένη και φαντασιακή σχέση προς την επιθυμία της μητέρας. Από εδώ προκύπτει η γνωστή θέση σύμφωνα με την οποία το υποκείμενο είναι το αποτέλεσμα και όχι η αιτία της γλώσσας. Αλλά με τον ίδιο τρόπο το υποκείμενο φράζεται μέσα στην γλώσσα : το υποκείμενο δεν αναπαρίσταται στον λόγο του παρά μόνον με ένα σημαίνον. Μ'άλλες λέξεις αποτελεί μία διαρκή απουσία, σε τρόπο ώστε η γλώσσα σημειώνει ταυτόχρονα την γέννεση και τον θάνατο του υποκειμένου. Εάν είναι πρέπον να καταδείξουμε δια του Αλλου το συμβολικό, αυτό το παράδοξο της υποκειμενικότητας διασαφείται ως fading (εξασθένιση, υποχώρηση) του υποκειμένου : το σημαίνον παραγόμενο στον τόπο του Αλλου συμβάλλει στην ανάδυση ενος υποκειμένου, το οποίο όμως χάνε-

ται όταν εκφραστεί ως ομιλία (parole). Το ίδιο διαπιστώνουμε στην διάκριση υποκειμένου της λεκτικής εκφοράς (énoncé) και υποκειμένου της διατύπωσης (énonciation). το υποκείμενο της λεκτικής εκφοράς (πχ. η αντωνυμία εγώ) είναι το υποκείμενο όπως αναπαρίσταται στον λόγο (discours). Το υποκείμενο της διατύπωσης του λόγου είναι αυτό το υποκείμενο της επιθυμίας του ασυνειδήτου το οποίο αλλοτριώνεται κα χάνεται ευθύς ως καταφάσκεται στη γλώσσα. Είναι αυτή η *σχάση* (scission), η διάσταση, το σχίσμα (refente, Spaltung) του υποκειμένου που αποδεικνύεται ότι προσδιορίζει κάθε δυνατότητα αναφοράς: επανευρίσκουμε εν προκειμένω την ιδέα ότι το υποκείμενο είναι μηδέν, *τάση* ανάμεσα σε δύο ασύληπτες στιγμές του ίδιου.

Σ'αυτό το σημείο μπορούμε ασφαλώς να διακρίνουμε και την τρίτη, εξ'ίσου αναπόφευκτη αλλοτρίωση του υποκειμένου, στην οποία εκτίθεται η παράδοξη ανάδυση της υποκειμενικότητας. Αδιάκοπα αποσχηματοποιημένο στο υποκείμενο της λεκτικής εκφοράς και προδομένο απ'αυτό, το πραγματικό υποκείμενο δεν μπορεί τελικά παρά να ενδώσει στο εγώ, το οποίο ορίζεται πλέον ως περισυλλογή, κατά την διάρκεια φαντασιακών σχέσεων ταύτισης προς τον άλλο, διαφορετικών συμπτώσεων του υποκειμένου της λεκτικής εκφοράς. Κατ'αυτόν τον τρόπο το εγώ δεν είναι παρά το ήμισυ του υποκειμένου, δια του οποίου επιστρέφουμε ακόμη στη σαρτρική ιδέα μιας απεχθούς μαρτυρίας συστατικής του εγώ, με τη διαφορά ότι στον Lacan αυτή αναγορεύεται σε αναπόφευκτη τελεολογία της υποκειμενικότητας[37].

ιι) <u>οι συνέπειες της θραύσης του υποκειμένου</u>

Εάν το υποκείμενο θραύεται, δηλ.υπόκειται σε ρήξη, σε διάσπαση διαφεύγοντας πάντοτε από τον εαυτό του στην πολλαπλότητα των αλλοτριώσεων του, τουλάχιστον ένα πράγμα είναι βέβαιο : η φιλοσοφία του cogito, όπως αυτή εκφράζεται κατά βάθος στην ουμανιστική διαφώτιση του ανθρώπου, είναι κατ'εξοχήν ψευδαίσθηση, εφ'όσον παραγνωρίζει αυτήν την ριζική *ετερονομία* του υποκειμένου. Αλλωστε η αναλυτική εμπειρία της λειτουργίας του εγώ αντιτίθεται σε κάθε φιλοσοφία που προέρχεται κατ'ευθείαν από το cogito. Εγγραφόμενος σε μία ευρύτερη φιλοσοφική παράδοση αποδόμησης, ο Lacan πιστεύει ότι προσβάλλει την κορύφωση του ουμανισμού, δηλ. την εγελιανή από-

λυτη γνώση, εντασσόμενος και σ'αυτό που οι Ferry και Renaut αποκαλούν ιδεατό τύπο της φιλοσοφικής σκέψης της δεκαετίας του '60. Για την λακανική τοποθέτηση η αλήθεια τοποθετείται στην θραύση του υποκειμένου : κατά συνέπεια ο παραδοσιακός λόγος για την αλήθειά κατανοούμενος στα όρια της επαρκούς ταυτότητας είναι ιδεολογικός. Αλλά κατά τον Derrida, η αλήθεια υπό την έννοια της αντιστοιχίας που βρίσκεται στην καρδιά κάθε παρουσίας : ως απόλυτη εγελιανή γνώση, η εκδοχή της αλήθειας που ενυπάρχει στις φιλοσοφίες της ταυτότητας, σημειώνει το απόγειο μιας παρόμοιας ψευδαίσθησης. Σ'αυτήν την προοπτική, η λακανική σκέψη εγγράφεται τελικά στο κίνημα της σύγχρονης σκέψης, γιατί παρατείνει και ακόμη υπερβαίνει την κριτική της μεταφυσικής, σύμφωνα με μια εύστοχη διατύπωση του Alain Juranville[38].Κάθε ορθολογικα συγκροτημένος λόγος, ειτε φιλοσοφικός είτε επιστημονικός, εμφανίζεται από εδώ και στο εξής ως πρωτότυπο και του ιδεολογικού λόγου, εφ'όσον σ'αυτόν εξαφανίζεται κάθε διάσταση ετερότητας. Αλλωστε το θραυσμένο και ετερόνομο υποκείμενο υφίσταται κάθε στέρηση προς όφελος των ψευδαισθήσεων του Εγώ. Υπ'αυτές τις συνθήκες, κατανοούμε εξ'ίσου και την ανάγκη να εκλάβει η ψυχανάλυση ως υπόδειγμα την σοφιστική διαλεκτική, για να μπορέσει να αποφύγει αυτή την υπέρτερη αλλοτρίωση.

Η παραδοχή ότι η υποκειμενικότητα συντίθεται από δύο αντίθετες αρχές, το υποκείμενο και το εγώ, τότε αληθινά δι'υποκειμενικές σχέσεις θα μπορούσαν να συσταθούν από υποκείμενο σε υποκείμενο εν αγνοία του εγώ. Ομως τέτοιες σχέσεις είναι ανύπαρκτες, τουλάχιστον στο συνειδητό επίπεδο, αφού το υποκείμενο δεν διακρίνεται ποτέ παρά μόνον αλλοτριωμένο στο Εγώ, χωρίς όμως αυτή η αλλοτρίωση να γίνεται φανερά καταληπτή ως τέτοια. Δεδομένου ότι αυτή η αλλοτρίωση είναι δομική, δεν μπορεί να αρθεί ακόμη και στο τέλος της ανάλυσης. Το υποκείμενο είναι αναπόφευκτα καταδικασμένο να πιστεύσει ότι εγγράφεται μέσα στον κόσμο, χωρίς δυνατότητα εξόδου απ'αυτόν τον ναρκισσικό καθρέφτη, δηλ. τον εαυτό του. Σ'αυτήν την προοπτική ο Lacan ανακεφαλαιώνει μέσω του σχήματος L τη δομή όλης της ανθρώπινης επικοινωνίας : το Σ δηλώνει ως γνωστόν το αληθές υποκείμενο (υποκείμενο της επιθυμίας ή υποκείμενο του ασυνείδητου) : το α είναι το εγώ αυτού του ίδιου υποκειμένου, το α' (ο άλλος) δείχνει

το εγώ του άλλου και Α το υποκείμενο του (ο Αλλος). Η συνειδητή σχέση είναι πάντοτε σχέση ανάμεσα στα εγώ, σχέση μεταξύ του α και του α', δηλ. σχέση φαντασιακή και αλλοτριωμένη ανάμεσα σε δύο άτομα που δεν γνωρίζουν αυτό που λέγουν, χωρίς όμως να έχουν και επίγνώση αυτής της αδυναμίας τους. Λαμβάνει επομένως χώρα μια πραγματική λήθη, σε τρόπο ώστε να μπορέσουμε να ισχυριστούμε ότι κάθε συνειδητή επικοινωνία διαδραματίζεται ανάμεσα σε δύο άλλους. Το υποκείμενο χωρίζεται από τους Αλλους, τα πραγματικά υποκείμενα, μέσω του τείχους της γλώσσας, εφ'όσον μέσα στη γλώσσα βρίσκεται πάντοτε το υποκείμενο της λεκτικής εκφοράς (το εγώ) και ποτέ το υποκείμενο της διατύπωσης. Προκειται λοιπόν μια έννοια η οποία μας επιτρέπει να αναφερθούμε κριτικά στην διϋποκειμενικότητα : "Εάν ο λόγος (η ομιλία) θεμελιώνεται στην ύπαρξη του Αλλου, του αληθούς, η γλώσσα δημιουργείται για να μας παραπέμψει στον αντικειμενικοποιημένο άλλο, στον άλλο τον οποίο μπορούμε να κάνουμε οτι θέλουμε, συμπεριλαμβανομένου να τον σκεφθούμε ως αντικείμενο, δηλ. ότι δεν γνωρίζει αυτό που λέγει"[39]. Διαπίστωση που η βασιμότητα της επαληθεύεται στην εμπειρία και την πρακτική της αναλυτικής σχέσης.

iii) η καταστροφή του εγώ στην λακανική εκδοχή της υποκειμενικότητας

Η λειτουργία και η τελεολογία της αναλυτικής θεραπείας εξάγονται από την θεωρία της υποκειμενικότητας. Η ανάλυση οφείλει να έχει ως στόχο τη μετάβαση σε ένα αληθή λόγο που συνδέει το υποκείμενο προς ένα άλλο υποκείμενο, από την άλλη πλευρά του τείχους της γλώσσας.

Η ανάλυση σύμφωνα με τον Lacan οφείλει να αποφύγει τα τρία σφάλματα της παραδοσιακής ανάλυσης :

- τα σφάλματα των αιτιοκρατικών αναλύσεων, στις οποίες ο αναλυτής επιδιώκει απλουστευτικά και με βάση τις ερμηνείες του να παρέμβει ενεργητικά στην ζωή του ασθενούς : δεν πρόκειται κατ'ουδένα τρόπο να μετασχηματίσει το υποκείμενο στο παρόν του δια των λόγιων εξηγήσεων του παρελθόντος του.
- κατά ένα γενικώτερο τρόπο, ο ψυχαναλυτής δεν έχει κανένα κί-

νητρο να σπεύσει, μέσω των δικών του παρεμβάσεων, προς βοήθεια του υποκειμένου, διότι αυτή η ευχάριστη συνδρομή δεν μπορεί να αποδώσει πραγματικά ούτε και να διαρκέσει για πολύ.

- τελικά θα πρέπει να επιδιώξει να αποφύγει κάθε ενίσχυση του εγώ, στον βαθμό που αυτό το εγώ ανακεφαλαιώνει όλη την αλλοτρίωση του υποκειμένου. Το σοβαρώτερο λάθος της ψυχανάλυσης στην παραδοσιακή εκδοχή της ειναι η ενίσχυση του εγώ μέσω της πρόσληψης νέων μορφών έκφρασης : μόνον η άρση της εμπιστοσύνης στις δυνατότητες του αυτόνομου εγώ μπορεί να συντελέσει στην πραγματική αποκατάσταση των δυνατοτήτων του υποκειμένου.

Η εσφαλμένη τακτική της παραδοσιακής ανάλυσης προϋποθέτει και ένα σοβαρό θεωρητικό σφάλμα : την διαρκή αναφορά σ'αυτόν τον αντικατοπτρισμό, την αυταπάτη που είναι το άτομο, η ατομική εκδοχή του ανθρώπου, η πεποίθηση στο άτομο ως αυτόνομη και αυτοπροσδιοριζόμενη οντότητα. Πρόκειται για σοβαρό σφάλμα, για προσπάθεια διαρκούς ενίσχυσης του αυτόνομου εγώ, αντί της αποδόμησης και της ρευστοποίησης του. Μόνη η αποχύμνωση του εγώ, η στέρηση των βεβαιοτήτων του, ο κλονισμός της αυτοκαταχύρωσης του, διανοίγει το δρόμο στη φανέρωση της πραγματικότητας της ύπαρξης, στην αποκάλυψη των αντινομιών και των αδιέξοδων της. "Ο ασθενής, ευαισθητοποιημένος πιο πολύ από το συνηθισμένο στις συνέπειες ενος διαλόγου ανοικτού, παραλυμένος από μία προσεκτική ακρόαση και μια υποστηρικτική σιωπή, συγκεντρωμένος από το επικείμενο της αποκάλυψης, πρόκειται να δώσει λαβή, μέσα στον παραλογισμό του, στις προδοσίες της γλώσσας του"[40].

Είναι άραγε τόσο άστοχο να σκεφθούμε ότι η ψυχανάλυση, όπως η εκπαίδευση ή η πολιτική, δεν μπορεί ούτε και οφείλει να είναι κάτι περισσότερο απο μία τέχνη; Ολο το πρόβλημα αυτής της ενότητας είναι να γνωρίσουμε αν η θεωρητική αντίθεση υποκειμένου και εγώ μπορεί να θεμελιωθεί πραγματικά. Γιατί αν αληθεύει επίσης ότι η υποκειμενικότητα εξαντλείται στην διαίρεση του αυθεντικού υποκειμένου και αλλοτριωμένου εγώ, η ουμανιστική ευαισθησία δεν μπορεί να τύχει δικαίωσης : το εγώ οφείλει να καταστραφεί, με οποιοδήποτε κόστος. Οπωσδήποτε στον Lacan, κατά ριζικότερο τρόπο απ'ότι στον Freud, προβάλλεται η ριζική ετερονομία του υποκειμένου, οπότε κάθε

αναφορά στην ιδέα της αυτονομίας του εγώ στερείται νοήματος. Γιατί, αν η πραγματική αυτονομία του υποκειμένου είναι ταυτόσημη προς την ψευδαίσθηση, τότε ακόμη και η ιδέα της αυτονομίας χάνει κάθε σημασία για τον προσανατολισμό της δράσης. Διαβλέπουμε, ως εκ τούτου, μία τάση απαισιοδοξίας που δεν έπαυσε να χαρακτηρίζει την φιλοσοφική σκέψη του'68, άλλοτε ως ειρωνεία, άλλοτε ως αντιουμανισμός και αναγνώριση της έκπτωσης του νοήματος και του ανθρώπου, άλλοτε ως αποδόμηση του Λόγου και της αυτονομίας της πράξης.

γ) η πολιτική εξουσία, συμβολικό στοιχείο και αδιαφάνεια της επιθυμίας

Το έργο του Jacques Lacan ιδιοποιείται σε τελευταία ανάλυση την εγελιανή προβληματική της επιθυμίας, αλλά περιορίζει την οπτική εξέτασης του προβλήματος και την εννοιολογική της ανάλυση σε μία μετάθεση θεματικής από την "Φαινομενολογία" στα πλαίσια του στρουκτουραλισμού και της ψυχανάλυσης. Για τον Lacan, η επιθυμία δεν είναι δυνατόν να εξισωθεί προς τη θεμελιώδη δομή της ανθρώπινης ορθολογικότητας. Εφ'όσον δεχθούμε οτι ο Ερως και ο Λόγος συνιστούν διακριτές πραγματικότητες, τότε ασφαλώς η επιθυμία ούτε αποκαλύπτει ούτε εκφράζει, ούτε και θεματοποιεί τη στοχαστική δομή της συνείδησης· αντίθετα, σύμφωνα με την ψυχαναλυτική ερμηνευτική, συνιστά μία κατ'εξοχήν φανέρωση της *αδιαφάνειας* του στοχαστικού υποκειμένου. Η επιθυμία αποτελεί αυτήν ακριβώς την πραγματικότητα που η συνείδηση του σκεπτόμενου όντος επιζητεί να αποκρύψει. Στην ουσία, η επιθυμία εκφράζει μία βαθύτερη αναζήτηση του ανθρώπου η οποία δεν πρέπει να εκδηλώνεται ως τέτοια στα πλαίσια μιας ορθολογικής συγκρότησης του υποκειμένου. Παρ'όλα αυτά καθιστά αισθητή την ύπαρξη της αποκαλυπτόμενης με έμμεσους τρόπους ως lapsus, γλωσσικό ολίσθημα η παραπραξία δια των μεταθέσεων, των τομών, των ποικίλων ρωγμών της συμπαγούς συγκρότησης της συνείδησης. Κατά συνέπεια , η επιθυμία όχι μόνον καταδεικνύεται από την παρουσία ασυνεχειών στη συνείδηση, αλλά και κατανοείται ως η εσωτερική αντίσταση στο νόημα και την εκλογίκευση των κινήτρων της δράσης[41].

Για τον Lacan η σημασία της επιθυμίας εντοπίζεται στην αδυναμία συγκρότησης ενός πλήρως έλλογου υποκειμένου, δηλ. μιας συνειδητής και αυτοκαθοριζόμενης ύπαρξης. Τούτο εξηγείται γιατί μια πραγματικότητα διαφορετική προηγείται του υποκειμένου : πρόκειται για την παρουσία ενός προγενέστερου και πλέον αποτελεσματικού σημαίνοντος, του ασυνειδήτου. Το υποκείμενο συγκροτείται ως τέτοιο μόνον αφού απωλεσθεί η πρωταρχική επιθυμητική ενότητα στα όρια του μητρικού σώματος· σε ψυχαναλυτικούς όρους, αυτή η πρωταρχική απώθηση προκαλεί την απαρχή της διαδικασίας συγκρότησης της ατομικότητας. Η επιθυμία κατά συνέπεια είναι η έκφραση μιας πραγματικής αναζήτησης για επιστροφή στις απαρχές, γεγονός το οποίο, εάν θα ήταν ρεαλιστικό, θα προκαλούσε αναμφισβήτητα την διάλυση του ίδιου του υποκειμένου ως ατομικής οντότητας, και τούτο γιατί το υποκείμενο δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ο φορέας της επιθυμίάς εκείνης που δεν εντάσσεται στα όρια της ορθολογικής συγκρότησης του υποκειμένου. Το ίδιο το επιθυμητικό υποκείμενο υποδηλώνει την παρουσία εσωτερικών αντιφάσεων οι οποίες αντιτάσσονται προς την αρχή της ταυτότητας, θεμελιωμένο στα πλαίσια μιας αναγκαίας άμυνας ενάντια στην λιβιδινική (libidinale) συγχώνευση με το μητρικό σώμα, το υποκείμενο κατανοείται ως το προϊόν μιας συμβολικής απαγόρευσης. Η επιθυμία αποτελεί ό,τι απομένει απ'αυτήν την πρωταρχική ενότητα, μία ανάμνηση μιας ευρύτερης πλησμονής, μιας βαθύτερης ευχαρίστησης που προηγείται της διαμόρφωσης της ατομικότητας. Η επιθυμία είναι η ένδειξη μιας προσπάθειας να διαλυθεί το υποκείμενο ως υλοποίηση των δυνατοτήτων της ατομικότητας γιατί μόνο έτσι αίρεται το φράγμα και διανοίγεται ο δρόμος προς την απόλαυση.
Αλλ'επί πλέον η επιθυμία αποκαλύπτει και τη νοσταλγία μιας τέτοιας επιστροφής που ασφαλώς αποτελεί και παραμένει μόνο φαντασιακή αναζήτηση.

Αυτή η εσωτερική αντίφαση του υποκειμένου δεν είναι δυνατόν να επιλυθεί μέσω μιας διαλεκτικής σύνθεσης που θα αίρει τις συγκρούσεις ούτε και είναι λογικό να συλληφθεί ως ένα ανεξιχνίαστο πρόβλημα. Η διαχωριστική απαγορευτική γραμμή που ξεχωρίζει το υποκείμενο από το ασυνείδητο συνιστά μια αρνητική σχέση η οποία αδυνατεί να διαμεσολαβήσει μεταξύ των τμημάτων που διαχωρίζει. Ως εκ

τούτου η αρνητικότητα της απώθησης δεν μπορεί να κατανοηθεί στα όρια της εγελιανής Aufhebung/υπέρβασης καθώς η διαφορά που διαχωρίζει το ασυνείδητο από το υποκείμενο δεν είναι μια εσωτερική υπόθεση μίας αυτοαναφορικής ενότητας. Πράγματι η θραύση του υποκειμένου πρέπει να συλληφθεί ως *θεσμοποίηση* της διαφοράς μεταξύ των οντολογικών αξιώσεων του υποκειμένου γιαστοχασμό και καθολική αναγνώριση και της ασυνέχειας που δημιουργεί η ασύνειδη πραγματικότητα. Αυτή όμως η διαφορά δεν παύει να συγκροτεί το υποκείμενο ως μία μορφή εσωτερικής αντινομίας.

Ο Lacan διαφοροποιείται σημαντικά από τους προγενέστερους εγελιανούς στοχαστές (Hyppolite, Kojève) από τους οποίους όμως δέχεται ουσιαστικές επιδράσεις. Για τον Hyppolite η άρνηση συνιστά μορφή αρνητικότητας στα πλαίσια της επιθυμίας η οποία επιζητεί την εκπλήρωση της αλλά αδυνατεί να επιτύχει κάτι παρόμοιο, μετατρέποντας την αρνητικότητα σε διηνεκή προσμονή. Εάν όμως για τον Hyppolite αυτή η ενέργεια συνιστά τη δομή του Ερωτα, δηλ. μια δημιουργική κίνηση που μετουσιώνει την αρνητικότητα σε αναζήτηση του αντικειμένου που το υποκείμενο στερείται, τούτο προϋποθέτει τη *θεματοποίηση*, δηλ. τη δυνατότητα εισαγωγής της άρνησης ως τρόπου του είναι του υποκειμένου. Αντίθετα για τον Lacan αυτή η διαλεκτική εξήγηση παρουσιάζεται ανεπαρκής εφ'όσον η έλλειψη ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό του ασυνειδήτου δεν μπορεί να θεματοποιηθεί λογικά και σημαντικά καθώς η άρνηση ως πράξη δεν συνθέτει μια θετική σχέση προς το αντικείμενο που έχει απωλεσθεί. Η εγελιανή προβληματική που διορθώνει την προσέγγιση του Hyppolite απαιτεί να υιοθετηθεί η εκδοχή ότι η γλώσσα μπορεί να αναπαραστήσει αυτό που είναι αρνητικό και μη αναπαριστώμενο, μετασχηματίζοντας την αρνητικότητα σε μία θετική οντότητα και καθιστώντας τη γλώσσα σε μέσο και όργανο εκφοράς του άρρητου[42].

Για τον Lacan η σημαντική του αρνητικού συνεπάγεται μια διαρκή μετάθεση του σημαινόμενου, καθώς η γλώσσα η οποία προτίθεται να αναπαραστήσει η να καταδείξει το αρνητικό στοιχείο δεν μπορεί παρά να επιφέρει μια συνεχή εκτροπή και απόκρυψη του αρνητικού : κατά συνέπεια, η θετικότητα της γλώσσας αποτελεί τμήμα της στρατηγικής της διαδικασίας απάρνησης, ενώ η αναπαράσταση θεμελιώ-

νεται αναγκαστικά στη λογική της απώθησης του ασυνειδήτου. Η δυνατότητα δεν αποτελεί παρά συμβολική απεικόνιση αυτού που έχει πρωταρχικά απωθηθεί, αποκαλύπτοντας την τομή μεταξύ γλώσσας και ασυνειδήτου : η γλώσσα δεν εκφράζει αυτό το αρνητικό στοιχείο εξωτερικεύοντάς το, αλλά συλλαμβάνεται ως τούτο που απομένει από τη διάσπαση του υποκειμένου από το οποίο διαφεύγει η ασύνειδη πραγματικότητα, μέσα στη διαρκή συνέχεια των μεταθέσεων και υποκαταστάσεων. Υπάρχει επομένως η διαφορά εκείνη που δεν είναι δυνατόν να εκτοπισθεί, παρά μόνον να επαναλαμβάνεται συνεχώς με τη μορφή των μεταθέσεων της : οι προγενέστεροι εγελιανοί συγγραφείς περιορίζουν την ανάλυση της επιθυμίας στα όρια της συνειδητής ύπαρξης που επιδιώκει την αυτογνωσία. Κατά συνέπεια, το ασυνείδητο παραγνωρίζεται καθώς η συνειδητή δραστηριότητα αποτελεί προνομιακά την υποθετική εστία του σημαίνοντος. Αυτή η ρήξη μεταξύ της συνείδησης και ασυνείδητου υπονοεί την πραγματική αδιαφάνεια της επιθυμίας : ο Hegel, αγνοώντας αυτή τη φύση της επιθυμίας υιοθετεί τελικά την καρτεσιανή υπόθεση μιας διαφανούς συνείδησης. Αυτή η αδιαφάνεια η οποία αναδύεται στο μέσο μιας θραυσθείσης αιτιώδους αλυσίδας μετωνυμικών σημασιών καταδεικνύει μία απαγόρευση η οποία αποκλείει την πραγματοποίηση ωρισμένων επιδιώξεων του υποκειμένου. Αυτό το συνειδητό υποκείμενο δεν μπορεί να προσφύγει στις δικές του δυνάμεις για την άρση των αντιφάσεων, εφ'όσον αυτές θεωρούνται εγγενείς και καταστατικές ενός υποκειμένου και υποχρεώνεται να υπόκειται σε μια ασυνέχεια, η οποία σημαίνεται από το ασυνείδητο ως απόντος σημαίνοντος. Το ασυνείδητο επομένως εμφανίζεται ως φαινόμενο *ασυνέχειας*, ως μετωνυμικό σύστημα σημασιών στον βαθμό που αναγνωρίζεται μέσα από τις διαρκείς μεταθέσεις των υποκαταστάτων του : εκδηλώνεται στην εμπειρία του λόγου ως τομή, ρήγμα και θραύση, ως δισταγμός, εσωτερική αμφιβολία και αμφιταλάντευση. Το ασυνείδητο ως σημαίνον συνδέεται μόνον αυθαίρετα προς τη συνείδηση, ή το υποκείμενο ως σημαινόμενο, ενώ η οντολογική ασυμφωνία ανάμεσα τους αποτελεί ένδειξη της πραγματικής αδιαφάνειας του ασυνειδήτου. Ωστόσο το υποκείμενο πρέπει να εκλαμβάνεται, τόσο ως ένα παράγωγο του ασυνειδήτου, όσο και ως άμυνα απέναντι στην πλήρη φανέρωση αυτού που οφείλει να διατηρηθεί απωθημένο.

Το ασυνείδητο είναι αυτό που δεν έχει πραγματωθεί, αλλά εμφανίζεται και αποκαλύπτεται στον λόγο, την ομιλία ως αμφιβολία σε μια διαδικασία μετάθεσης (déplacement), συμπύκνωσης (condensation), εξάρνησης (négation, Verneinung) και άλλων μετωνυμικών σημασιών, κατά συνέπεια, το χάσμα του ασυνείδητου είναι προ-οντολογικής φύσης υπό την έννοια ότι προηγείται της διαμόρφωσης της οντολογίας του υποκειμένου αποτελώντας την παρούσα απουσία, την πραγματικότητα των διαστάσεων της ζωής που το υποκείμενο αδυνατεί να αφομοιώσει, αλλά που είναι αδιαμφισβήτητη και υπερβαίνει τις συγκρούσεις των επιχειρημάτων. Στην ουσία, το ασυνείδητο οριοθετεί το περιεχόμενο της επικοινωνίας και καθορίζει το πλαίσιο στο οποίο διεξάγονται οι λόγοι για την οντολογία και την υποκειμενικότητα. Η λειτουργία του ασυνειδήτου σε κάθε άτομο μαρτυρεί μια καθολική αρχή, χωρίς όμως η διάσταση σημαίνοντος και σημαινόμενου να επιλύεται στα όρια της εγελιανής συμφιλίωσης της ολότητας, δηλ. χωρίς να αίρεται η καθολική *αντινομία* της ανθρωπολογίας του όντος[43].

Για τον Lacan το ασυνείδητο είναι ο λόγος του Αλλου, εκείνη η αλυσίδα σημαινόντων, ο δεσμός μετωνυμικών συσχετίσεων στην γλώσσα που παραπέμπουν σε σημασίες και συμβάλλουν στη δόμηση του ασυνείδητου, κατά συνέπεια, η αναφορά στη γλώσσα προϋποθέτει την παρουσία του Αλλου που είναι βαθιά ριζωμένη στην υποκειμενική εμπειρία, δηλ. την *ετερότητα* ενός κόσμου σημασιών που διαφεύγει συνεχώς από τις συνειδητές προθέσεις. Κατά τον Lacan, δεν είναι το υποκείμενο που αποξενώνεται από τον εαυτό του, αλλά η ίδια η εγγενής αντίφαση στο ίδιο το υποκείμενο που το αποσυνδέει από το σημαινόμενο, διαρρηγνύοντας κάθε αρχή ταυτότητας που αποδείχνεται αδύναμη να ταυτισθεί προς την απροσδιοριστία των διαφόρων φανερώσεων της υποκειμενικής ετερότητας του ανθρώπου.

Ο Lacan αποδίδει αυτή τη σχάση του υποκειμένου σε όρους απώθησης των οιδιποδείων επιθυμιών, διαβλέποντας την ύπαρξη μιας πρωταρχικής απαγόρευσης που επιβιώνει στην επιθυμια ως Νομος του Σημαίνοντος και προσδιορίζει τη διαδικασία σχηματισμού της ατομικότητας. Η πρωταρχική απώθηση επίσης συγκρατεί και την επιθυμία ως έλλειψη, απάντηση σε μία αρχική εμπειρία διαχωρισμού, που είναι λιγότερο ο διαχωρισμός από την πρωταρχική μητρική ενότητα και

κυρίως συνιστά αποτέλεσμα των απαγορευθεισών ενστικτωδών τάσεων. Για τον Lacan η επιθυμία είναι μια θέληση να υπάρξει κάτι, μια έκφραση να καλυφθεί το κενό της ζωής (manque-à-être) που συνεχώς δημιουργεί στο υποκείμενο το γεγονός της ματαίωσης (frustration), αναπόφευκτο αποτέλεσμα της υποταγής στον Νόμο του Σημαίνοντος : η επιθυμία εμφανίζεται ταυτόχρονα με την απαγόρευση της, λαμβάνοντας τη μορφή της έκφρασης και της υπαναχώρησης, ως διστακτικότητα, αμφιβολία, αμφιταλάντευση. Ακολουθώντας τη φροϋδική διάκριση αντικειμένου και στόχου της παρόρμησης, ο Lacan προσεγγίζει το υπονοούμενο και λανθάνον πρόταγμα της επιθυμίας που αποβλέπει στην ανασύνταξη του παρελθόντος δια μέσου της μελλοντικής εμπειρίας του υποκειμένου η οποία απαγορεύει κάθε παλινδρόμηση προς μορφές εμπειρίας που έχουν ξεπεραστεί αμετάκλητα. Παρ'όλα αυτά, η επιθυμία παραμένει το πάθος της πολιτισμικής ένταξης σε μία συνέχεια που συγκροτεί και το μετα-οιδιπόδειο υποκείμενο. Η επιθυμία είναι μια απουσία που πλαισιώνεται από την ενθύμηση εκεινη η οποία προσπαθεί να ανταποκριθεί στην έλλειψη που δημιουργείται από την κυριαρχία του συμβολικού. Η απαγόρευση που είναι καταστατική της επιθυμίας είναι εκείνη που τελικά αποκλείει και τη δυνατότητα οριστικής ικανοποίησης της : επομένως πρόκειται για μια διαρκή αναζήτηση ενος αισθήματος πληρότητας που δεν είναι ποτέ υλοποιήσιμο γιατί υφίσταται η παρουσία ενός ορίου που τίθεται από την πολιτισμική πραγματικότητα και το οποίο οριοθετεί τη στόχευση της επιθυμίας.

Δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός ότι για τον Lacan η επιθυμία συνδέεται προς το πρόταγμα μιας αδύνατης επαναφοράς βιωμάτων και αναμνήσεων που έχουν ηδη λησμονηθεί. Η φορά της επιθυμίας στρέφεται προς το απωθημένο επιθυμητικό υλικό που συγκροτεί το ασυνείδητο, αλλά και προς το "απωλεσθέν αντικείμενο" το οποίο ταυτίζεται στη συνείδηση του ατόμου προς την εμπειρία των μητρικών χρόνων. Αυτός όμως ο στόχος είναι ανέφικτος ακριβώς γιατί το υποκείμενο επιθυμεί να ταυτισθεί προς το σημαινόμενο, ενώ μια τέτοια ταύτιση καθίσταται αδύνατη στα πλαίσια της γλώσσας. Στην πραγματικότητα, το υποκείμενο εμφανίζεται στη θέση του χαμένου αντικειμένου και μπορεί να κατανοηθεί ως η ενσάρκωση αυτής της

απώλειας. Ως εκ τούτου το υποκείμενο ταυτίζεται για τον Lacan με την εισαγωγή μιας απώλειας μέσα στην πραγματικότητα, καθώς ο λόγος ενός παρόμοιου υποκειμένου υπονοεί και παραπέμπει στην απουσία. Αλλά και ο ίδιος ο λόγος συνιστά ένδειξη αυτής της απώλειας της οποίας είναι αδιάψευστος μάρτυρας, ενώ παράλληλα αφήνει περιθώρια για την επιθυμία ως δυνατότητα υπέρβασης αυτής της απώλειας. Ο λόγος διακατέχεται και κυβερνάται από την καταδίωξη του φαντάσματος του αντικειμένου α που έχει χαθεί αμετάκλητα.

Για τον Lacan, ο λόγος του υποκειμένου εκφράζει την ανάγκη ενός λόγου της διαρκώς μετατιθέμενης επιθυμίας, αυτής που διαρκώς αντιπαραβάλλει το χαμένο αντικείμενο προς το υπάρχον και παρόν, δημιουργώντας ψευδείς βεβαιότητες στη βάση μιας μερικής αντιστοιχίας αυτού που υπάρχει προς αυτό που έχει απωλεσθεί. Το υποκείμενο που ομιλεί εξασθενίζει σταδιακά και υποχωρεί, υποκύπτοντας στην τελεολογία της συνεχούς κατάδυσης του στο ασυνείδητο. Αυτός ο μαρασμός, το ξεθώριασμα (fading) του υποκειμένου συμβάλλει στο να προβληθεί η πραγματικότητα της απώλειας την οποία το υποκείμενο επιθυμεί και νοσταλγεί. Το υποκείμενο αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στη δική του ιδιαιτερότητα και τον χώρο του χαμένου αντικειμένου : ο Lacan αντιλαμβάνεται την επιθυμία ως αρχή μιας γλωσσικής μετάθεσης που είναι παρούσα στην μετωνυμική λειτουργία κάθε σημασίας[44].

Το αποτέλεσμα αυτής της διάρθρωσης του λόγου της επιθυμίας είναι η διαρκής μετάθεση του σημαινόμενου. Τούτο εξηγείται με βάση τη διαπίστωση ότι η επιθυμία δεν παραπέμπει στο αντικείμενο που θα της προσδώσει ικανοποίηση, αλλά κύρια στο χαμένο αντικείμενο ως ανακεφαλαίωση της πρωταρχικής ενότητας. Αυτό το αντικείμενο στην ψυχαναλυτική του διάσταση είναι η μητέρα της προοιδιπόδειας περιόδου, η οποία θα παραχωρήσει τη θέση της στο Νόμο του Πατρός, το Σημαίνον και το Συμβολικό. Σ'αυτά τα πλαίσια, η νοηματοδότηση της επιθυμίας από τον Lacan μαρτυρεί την αναφορά σε μία απόλυτη υπερβατικότητα η οποία ταυτίζεται με το περιεχόμενο του έρωτα που υπερβαίνει κάθε οντικό προσδιορισμό. Αυτό το απόλυτο βίωμα που αντιστοιχεί εν μέρει στην χαϊντεγκεριανή Vollendung αποκαλείται από τον Lacan jouissance (= απόλαυση), πληρότητα και τελείωση της ευχαρίστησης, κατάσταση ευφορίας και πλησμονής που ανακόπτεται από

τις κοινωνικά οριοθετημένες συνθήκες διαμόρφωσης της ατομικότητας. Η ματαίωση της επιθυμίας, η απειλή του ευνουχισμού διακατέχει έκτοτε την ατομική συγκρότηση του ανθρώπου : η επιθυμία συνιστά πλέον άμυνα (défense) και απαγόρευση του εαυτού της, διότι ορίζει ένα σημείο που δεν θα πρέπει να υπερβεί ποτέ. Κατά συνέπεια, η απόλαυση δεν μπορεί να γίνει ποτέ εφικτή, αλλά προϋπάρχει της συγκρότησης του υποκειμένου ως τόπος που αποτελεί τον ιδεώδη χώρο της πλήρωσης της επιθυμίας. Δεν θα πρέπει όμως να λησμονήσουμε ότι η αλυσίδα των μετωνυμικών σημασιών, συσχετίσεων και υποκαταστάσεων που αναπαριστούν την επιθυμία του ασυνείδητου, συνιστούν ταυτόχρονα μετάθεση αυτής της επιθυμίας, σε τρόπο ώστε η προσπάθεια μας για επίτευξη της πληρότητας να μη καρποφορεί λόγω της ατομικότητας και της ενδοκοσμικότητας, δηλ. η επιθυμία δεν πληρούται στα όρια της ατομικής συγκρότησης του ανθρώπου και της ατομικής ιδιοποίησης του κόσμου.

Ο Lacan ασκεί ιδιαίτερη κριτική και στις εγελιανές θέσεις διότι δημιουργούν σύγχυση. Σύμφωνα με τον Lacan, ο Hegel είναι υπεύθυνος για σύγχυση των δύο δημιουργικών ιδιωμάτων του ανθρώπου, του έρωτα και του λόγου, έτσι ώστε όλη η επιθυμία του ανθρώπου να ανάγεται και να εξαντλείται στην τάση και αναζήτηση της αυτοσυνειδησίας (Selbstverständnis) και της αυτεπίγνωσης. Υπ'αυτήν την έννοια, η επιθυμία του Hegel (Begierde) υπόκειται στο ολοκληρωτικό πρόσταγμα της γνώσης, ενώ παράλληλα το εγελιανό υποκείμενο επιζητεί την αυτογνωσία και την υπέρβαση των αντιφάσεων. Πρόκειται για υποκείμενο διαφανές, ενσυνείδητο αλλά ιδεατό : το καθήκον της ψυχανάλυσης είναι να εισάγει την έννοια της αδιαφάνειας στο εγελιανό δόγμα της επιθυμίας, γιατί αυτή η αδιαφάνεια ανταποκρίνεται στην πραγματική δομή του υποκειμένου. Ο σκοπός της ψυχαναλυτικής ερμηνευτικής είναι η αναζήτηση του λανθάνοντος νοήματος πίσω από την προφάνεια των λεγομένων, η αποκάλυψη της πλοκής που υφαίνεται από την επιθυμία στα πλαίσια των διαρκών μετωνυμικών της αναφορών. Κατά συνέπεια, ο Lacan προσφέρει ένα τρόπο κατανόησης και του φιλοσοφικού λόγου : η επιθυμία είναι λιγότερο η εκπλήρωση και η ολοκλήρωση των φιλοσοφικών αληθειών και κυρίως η δυνατότητα υποστήριξης της ατομικής εκδοχής ενάντια σε άλλες που επιζητούν ισότιμη

δικαίωση στο forum της ανταλλαγής επιχειρημάτων. Η αποστέρηση της επιθυμίας μετουσιώνεται σε υπεράσπιση της ατομικής εκδοχής, στον βαθμό που η φιλοσοφία παραπέμπει στην αξίωση συγκρότησης ενός υποκειμένου που αρκείται στις δικές του γνωστικές δυνάμεις· παράλληλα, ο φιλοσοφικός λόγος υποπίπτει στην ψευδαίσθηση ότι εκφράζει την ουσία των πραγμάτων, εξαντλούμενος στην αλήθεια του τρόπου διατύπωσης του περιεχομένου των προτάσεων. Η ψυχαναλυτική αποδόμηση της φιλοσοφίας συνίσταται επομένως στην απόδοση προσοχής στις ελλείψεις και τα χάσματα μέσα στον φιλοσοφικό λόγο, γιατί αυτά προδίδουν μια συγκεκριμένη άμυνα ενάντια στο ασυνείδητο, υλοποιούν ένα φιλοσοφικό πρόταγμα ενάντια στην ίδια την επιθυμία.

Το καθήκον της ψυχανάλυσης είναι να συλλάβει και να εντοπίσει αυτή την διάσταση της αρνητικότητας που ενυπάρχει στη σχέση υποκειμένου και σημαίνοντος. ο Lacan επισημαίνει ότι μία παρόμοια μετατόπιση που ερμηνεύεται ως συγκάλυψη των ασύνειδων κινήτρων και στόχων, εμπεριέχεται στην έννοια της εξάρνησης (Verneinung) [45] η οποία αντιπροσωπεύει την προφανή μορφή αυτής της λειτουργίας της οποίας τα αποτελέσματα παραμένουν ως επί το πλείστον λανθάνοντα. Η μοναδική δυνατότητα διαύγασης των ασύνειδων αυτών πτυχών της ύπαρξης βρίσκεται στη συνειδητοποίηση του τραγικού, του fatum [46], του πεπρωμένου : σ'αυτό το επίπεδο αποκαλύπτεται η πολλαπλότητα των εκφάνσεων της οιδιπόδειας σύγκρουσης που συνιστά αγώνα ανάμεσα στη ζωή και τον θάνατο. Η απώθηση λαμβάνει χώρα υπό το καθεστώς της φαντασιακής απειλής του φόνου και του ευνουχισμού, της τιμωρίας για την εκδήλωση των ενστικτωδών παρορμήσεων : αυτό οδηγεί τον Lacan να διερωτηθεί για την πραγματική φύση του θανάτου, αν αυτός είναι και ο απόλυτος Κύριος. Η απώθηση των ενστικτωδών τάσεων του ανθρώπου, γεγονός αναγκαίο αφού το αντίθετο τιμωρείται δια θανάτου τελικά συμβάλλει στην άρθρωση του λόγου που υλοποιεί την Verneinung, την άρνηση και την αποδοκιμασία των επιθυμιών. Εντελώς κατ'ανάλογο τρόπο, η επιθυμία να δολοφονηθεί το πρόσωπο που ενσαρκώνει την απαγόρευση και επισείει την τιμωρία, εντάσσεται σε μια άλλη σφαίρα πρωτογενούς απώθησης η οποία με τη σειρά της εκδηλώνεται με σαφήνεια στον λόγο, την καθημερινή ομιλία. Η ψυχαναλυτική ιδιοποίηση της εγελιανής αρνητικότητας πρέπει να κατανοηθεί

στα όρια της διπλής εκείνης άρνησης που μαρτυρεί η απώθηση και η αποδοκιμασία, στοιχεία συστατικά της εξάρνησης ως διαφυγής από την απειλή του θανάτου. Ο απαγορευτικός νόμος που ενεργοποιείται μέσω της απώθησης δημιουργεί τη διπλή-άρνηση της νεύρωσης, καθώς και την επιθετική στάση που στοχεύει στη διαφύλαξη των αξιών της ατομικότητας. Αυτές οι αξίες προσλαμβάνουν κοινωνικό περιεχόμενο στα πλαίσια της ζωής που προσδιορίζεται από τον οιδιπόδειο νόμο ως σάρκωση του αναπόφευκτου και του τραγικού. Αλλά η επιθετικότητα απέναντι στον Αλλο μαρτυρεί την επιθυμία προβολής της εγκυρότητας του Νόμου και του Ονόματος του Πατρός (nom du père), δηλ. του συμβολικού εκείνου πεδίου που οριοθετεί την επιθυμία. Αυτή η ατομική συγκρότηση του υποκειμένου μαρτυρεί την διάσταση της εγγενούς σ'αυτό αρνητικότητας, η οποία είναι και συστατική του τρόπου του είναι της ατομικότητας. Αυτή η δυνατότητα θεμελίωσης του υποκειμένου σε μια πρωταρχική απώθηση ταυτίζεται με την εμφάνιση του ασυνείδητου, τις λησμονημένες πτυχές της ύπαρξης. Αλλά και η ίδια η πορεία σύστασης της ατομικότητας είναι αδιάσπαστη, απο τη λειτουργία του θανάτου : συνεπώς θάνατος και ατομικός τρόπος του είναι συνιστούν τις πτυχές μιας οντολογίας του κοινωνικού, αφού πρώτα εγγράφονται στο ίδιο το ατομικό. Ο θάνατος είναι η προϋπόθεση και η κατάληξη της ζωής που ορίζεται ως άμυνα απέναντι στον άλλο και αποκλείει την *αναφορά στο πρόσωπο*. Για τον Lacan η προβληματική αυτή διασαφηνίζεται από το επιχείρημα του Lévi-Strauss ότι η απαγόρευση των ενστίκτων προσδιορίζει την πολιτισμική εξέλιξη, Εν προκειμένω ο θάνατος εμφανίζεται ως συνέπεια του Νόμου, γιατί ο τελευταίος δεν παύει να διέπει κάθε πολιτισμική οντότητα αναγορευόμενος σε καθολικό χαρακτηριστικό των κοινωνιών. Η διαμόρφωση της ταυτότητας του ανθρώπου ανάγεται τελικά στην λειτουργικότητα ενός πρωταρχικού φόβου, συνωνύμου του θανάτου και των σημαινόντων του.

Σ'αυτό το σημείο ασφαλώς καθίσταται αναγκαίο να προβληματισθούμε για την καταγωγή και την προέλευση αυτού του φόβου. Στην ψυχαναλυτική ερμηνευτική κυρίαρχο είναι το βίωμα του ευνουχισμού που διακατέχει τον νεαρό έφηβο που βρίσκεται υπό την επιτροπεία του πατρικού Νόμου που επισείει την ποινή και την απειλή της τιμωρίας, προσδίδοντας συγκεκριμένο νόημα στην πράξη της παράβασης

των εντολών. Αν και τα γραπτά του Lacan υπομνηματίζουν εν προκειμένω τα τρία δοκίμια για τη σεξουλικότητα του Freud[47], το αποτέλεσμα του οιδιπόδειου συμπλέγματος επιχειρείται να εξηγηθεί με ριζικά διαφορετικό τρόπο. Για τον Lacan, το οιδιπόδειο σύμπλεγμα δεν καταδεικνύει ενα γεγονός της αρχέγονης σκηνής που μπορεί να βιωθεί και να επαληθευθεί εμπειρικά, αλλά αντί γι'αυτό ένα σύνολο γλωσσικών κανόνων που θεμελιώνουν τη διαδικασία σχηματισμού της ατομικότητας. Η απαγόρευση της αιμομειξίας δεν αποτελεί ενα αξίωμα που τίθεται σε κάποια καίρια στιγμή της πρώτης σεξουαλικής σύγχυσης και έπειτα επιβιώνει ως χαρακτηριστική ανάμνηση. Η θέση του Lacan είναι ότι αυτή η απαγόρευση γνωστοποιείται, με μία ποικιλία τρόπων, βαθμιαία και διακριτικά. Στην πραγματικότητα, η απαγόρευση αυτή που ενδυναμώνεται από τον πατρικό νόμο και ερμηνεύεται ως στέρηση επιστροφής στη ναρκισσική αυτάρκεια των απαρχών, συνυπάρχει παράλληλα με τη θέσμιση της γλώσσας και καθίσταται αντιληπτή στις στοιχειώδεις δομές διαφοροποίησης, ιδιαίτερα στις δομές αντωνυμικής αναφοράς. Οπως ακριβώς και ο Lévi-Strauss ισχυρίστηκε ότι η απαγόρευση της αιμομειξίας βρίσκεται στα θεμέλια κάθε συγγένειας[48], έτσι και ο Lacan βεβαιώνει ότι η ίδια απαγόρευση είναι συστατική της γλώσσας. Είναι λειτουργική στις πρωταρχικές μορφές διαφοροποίησης από την μητέρα ως σημαίνον της ζωής και εντάσσει το παιδί μέσα στα πλαίσια ενός δικτύου συγγενικών σχέσεων. Η απαγόρευση των ενστίκτων όχι μόνον ρυθμίζει την δημιουργία ενός άλλου τρόπου συμπεριφοράς που εξατομικεύεται σε επί μέρους πρακτικές, αλλά και συμβάλλει στην ανάπτυξη και καθιέρωση νέων δυνατοτήτων συμβολικής ανταλλαγής : κατ'αυτόν τον τρόπο καθίσταται λειτουργική και προσδίδει μια κοινωνικά αναγνωρισμένη και εγκεκριμένη μορφή στην επιθυμία. Αυτό το σύστημα γλωσσικής διαφοροποίησης θεμελιώνεται σε βάση διαφοροποιημένων σχέσεων συγγενείας, καθώς η ίδια διαφοροποίηση χαρακτηρίζει και τη γλώσσα στην έναρξη της. Αυτό αληθεύει γιατί η διαδικασία διαφοροποίησης είναι συνέπεια της απαγόρευσης της ενστικτώδους λογικής των ορμών. Η γλώσσα οπως γνωρίζουμε κατανοείται ως το πεδίο του Συμβολικού και θεωρείται από τον Lacan ως δομή που κυβερνάται από τον Φαλλό και ακριβέστερα, τον φόβο του συμβολικού ευνουχισμού, τα αποτελέσματα του Πατρικού

Νόμου. Κατά συνέπεια ο Φαλλός κατανοείται ως η οργανωτική αρχή κάθε συστήματος συγγένειας και κάθε αναφοράς στη γλώσσα : ποτέ δεν αντιμετωπίζουμε αυτόν τον νόμο κατά άμεσο τρόπο, αλλά μόνον στις έμμεσες μας αναφορές στις κοινωνικές σημασίες και την διαδικασία της θέσμισης. Ο Φαλλός δεν αποτελεί μια συμβολική τάξη ανάμεσα σε άλλες, αλλά καταδεικνύει τη συμβολική τάξη που προσδιορίζει καθε σημασία, οπου αναδύεται κάθε έννοια από όπου δεν υπάρχουν περιθώρια διαφυγής. Επομένως η είσοδος του παιδιού στη γλώσσα συμπίπτει με την εμφάνιση του Νόμου του Πατρός, την δημιουργία ενός φαλλοκεντρικού συστήματος εννοιών, την συγκρότηση της ατομικότητας ως τρόπου ύπαρξης του υποκειμένου. Το να υπάρχουμε ως διακριτά υποκείμενα ισοδυναμεί προς την αποδοχή του ίδιου Νόμου, των ίδιων ισοδύναμων αξιών, των ίδιων σημαινόντων : αυτό σημαίνει ότι η επιθυμία επιβάλλεται να ακολουθεί ωρισμένους κανόνες, να συμμορφώνεται προς αυτούς, να μην παρεκκλίνει από την ανάγκη τήρησης τους. Η συγκρότηση του αντικειμένου έχει ως κίνητρο τον πατρικό νόμο και διέπεται από τις αξίες του : πρόκειται για διαπίστωση με ιδιαίτερη σημασία για την διάκριση των φυλών και τον προσδιορισμό των κοινωνικών τους αρμοδιοτήτων. Σ'αυτό το σημείο επισημαίνουμε την γένεση μιας νέας αλλοτρίωσης, της γυναικείας, που επικεντρώνεται στην αποβάθμιση των αξιών της μητρότητας ως κοιτίδας της ζωής, στην αυτονόμηση της θηλυκότητας και την προβολή της γυναίκας ως αντικειμένου ηδονής, στην θέσμιση ενός ατομοκεντρικού ανταγωνισμού άνδρας και γυναίκας. Το περιεχόμενο της γυναικείας χειραφέτησης δεν μπορεί να αναζητηθεί στις μονομερείς επαγγελίες του φεμινιστικού κινήματος που αναπαράγει τα αδιέξοδα της επιβολής του Πατρικού Νόμου, ούτε ασφαλώς και το πρόταγμα της σεξουαλικής απελευθέρωσης που συνίσταται στην αδιάκοπη εκζήτηση ατομικής ηδονής και απόλαυσης, δηλ. μιας εμπειρίας που δεν αναδεικνύει την κοινή μετοχή στη ζωή, τη δημιουργία, την αμοιβαία αναγνώριση της δυναμικής της σχέσης. Διαπιστώσεις που είναι αποκαλυπτικές της κρίσης των θεμελίων της διαμόρφωσης μιας διαδικασίας εκκοινώνησης της ψυχής[49].

Η συμβολή του Lacan σ'αυτή την προοπτική έγκειται στην κατάδειξη μιας πρωταρχικής απώθησης (Urverdrängung) η οποία είναι συστατική του υποκειμένου και η οποία συμβάλλει στην συνακόλουθη

διαμόρφωση της επιθυμίας ως έλλειψης. Προφανώς η ίδια η δομή και η λειτουργία της επιθυμίας ανταποκρίνονται στον τρόπο της έλλειψης, παραπέμποντας σε αυτό που είναι διαρκώς απών : η επιθυμία κατά τον Lacan είναι πρώτιστα αναφορική και επιδέχεται μια υπερβατική τελεολογική δυναμική που δεν ανάγεται στις κοινωνικές δεσμεύσεις της. Αυτό όμως δεν είναι ιδιαίτερα αυτονόητο και η προβληματική του Lacan έχει καταστεί επίκεντρο σοβαρής κριτικής από άλλους στοχαστές, φιλοσόφους αλλά και ψυχαναλυτές. Πιο συγκεκριμένα, η αποδοχή της λακανικής σκέψης καθίσταται ταυτόσημη της υιοθέτησης ενός νομικού υποδείγματος εξουσίας, το οποίο προσδιορίζει σε τελευταία ανάλυση τη δομή της επιθυμίας στα πλαίσια ενος αιτιώδους, πολιτισμικού και πολιτικού, καθορισμού. Ειδικώτερα στις εργασίες των Deleuze, Lyotard και Foucault διακρίνουμε αυτή την προσβολή της στρουκτουραλιστικής υπόθεσης για την προτεραιότητα του νόμου και του σημαίνοντος και την ανάγκη διαμόρφωσης μιας επιθυμίας που δεν θα θεμελιώνεται στην αρχή της έλλειψης. Αν και οι ανωτέρω συγγραφείς συμμερίζονται την αποδόμηση του εγελιανού υποκειμένου, διαφοροποιούνται από τον Lacan στο σημείο της φύσης και της οντολογίας της επιθυμίας. Παρ'ότι η πολιτισμική συγκρότηση της επιθυμίας είναι γεγονός αυτό που αμφισβητείται είναι η παντοδυναμία του Νόμου ο οποίος αναδεικνύεται σε ιδεολογικό μέσο που προωθεί την πραγμοποίηση (réification) των ανθρώπινων σχέσεων και επιζητεί να βεβαιώσει συνεχώς την ηγεμονία του. Για τους Deleuze, Lyotard και Foucault το πρόταγμα της ψυχανάλυσης αναπαράγει την αρνητικότητα στη ζωή, ενώ μόνον η κατάφαση και όχι η ματαίωση (frustration) της επιθυμίας είναι σε θέση να διανοίξει χειραφετικές διεξόδους στον άνθρωπο και την κοινωνία. Πρόκειται όμως για μια άλλη χειραφέτηση, που δεν ταυτίζεται με τις χειραφετικές αφηγήσεις των μεγάλων επαναστατικών προταγμάτων (projets), γιατί εν τω μεταξύ κάθε ελπίδα στην αυτονομία του Λόγου και του Πολιτικού φαίνεται ότι έχει πλέον καταρρεύσει οριστικά[50].

Παρέκβαση : Ηθική του συμβολικού και κοινωνική δυναμική του ονόματος του Πατρός

Πριν ολοκληρώσουμε την σύντομη αυτη αναφορά στον Lacan, θα θέλαμε να ανακεφαλαιώσουμε την προβληματική του την σχετική με την φύση της επιθυμίας. Υπενθυμίζουμε ότι για τον Lacan η επιθυμία είναι μια διαρκής αναζήτηση του Απόλυτου, στο οποίο προσδίδεται μια *υπερβατική νοηματοδότηση*, αλλά και η εκπλήρωση ενος παρόμοιου βιώματος θα αναιρούσε την ενδοκοσμική ψυχαναλυτική σύλληψη του κοινωνικού. Κατά συνέπεια, η λακανική θέση εγείρει το ερώτημα της ψυχαναλυτικής εμπειρίας ενός Απόλυτου που μας διαφεύγει πάντοτε, γιατί η διατήρηση της εμπιστοσύνης σε μια απώτατη ικανοποίηση έχει καθαρά υπερβατικό ή εσχατολογικό χαρακτήρα. Παρ'όλα αυτά, αυτό που πάντοτε παραμένει ανεξίτηλο είναι η ανάμνηση της χαμένης παιδικής απόλαυσης (jouissance) που δημιουργεί μια φαντασιωσική προσέγγιση της επανάκτησης της. Στην πραγματικότητα όμως αυτή η πρωταρχική εκδοχή της ευχαρίστησης δεν μπορεί να προσλάβει συγκεκριμένη υπόσταση, παρά μόνο στη μετουσιωμένη εκείνη ηθική ικανοποίηση που δημιουργεί η επιχειρηματολογική χρήση του λόγου. Το απόλυτο ως βίωμα και εμπειρία μπορεί να συνιστά την φαντασιακή αναπόληση της αρχικής ενότητας στα όρια της μητέρας, τη νοσταλγία των απαρχών, παρά μια ανάμνηση της εξέλιξης του παιδικού ψυχισμού. Θα μπορούσαμε μάλιστα να προσδιορίσουμε κάποια θρησκευτική διάσταση σ'αυτήν την αναφορά του Lacan στην νοσταλγία της πληρότητας, όχι με ηθικιστικό η νομικό, αλλά με εσχατολογικό και υπαρκτικό περιεχομένο. Αν και ο Lacan αποκλείει κάθε διαλεκτική σύλληψη της απόλαυσης, η πεποίθηση σ'αυτήν την πραγματικότητα της πληρότητας διακατέχει κάθε αναφορά στο πρόβλημα της επιθυμίας[51].

Υπάρχουν ασφαλώς αρκετοί λόγοι για να συμμεριστούμε την κριτική των Deleuze και Lyotard στο ψυχαναλυτικό πρόταγμα της επιθυμίας, στην εγκυρότητα των υποθέσεων για την διαπολιτισμική λειτουργικότητα του απαγορευτικού νόμου και των ισοδύναμων του, αλλά μία παρόμοια συζήτηση εντάσσεται αποκλειστικα στη σφαίρα των αναζητήσεων της σύγχρονης κοινωνικής ανθρωπολογίας. Εν τούτοις μπορούμε να διερωτηθούμε για την καθολικότητα της ισχύος του Νόμου

του Πατρός, την πολιτισμική του εμβέλεια και την αξιωματική παραδοχή ότι αυτός συνιστά προϋπόθεση κάθε γλώσσας και πολιτισμού. Μια πρωταρχική εμπειρία της απόλαυσης μπορεί να υπάρξει μόνον στη σφαίρα της βρεφικής ηλικίας, γιατί στη συνέχεια απωθείται και καταπιέζεται από την παρουσία του συμβολικού. Αυτό το πεδίο δημιουργεί την έλλειψη ως τρόπο του είναι της επιθυμίας, ενσωματώνεται σε κάθε εκζήτηση του ανθρώπου, ακόμη και στην απόπειρα υπέρβασης του. Αλλά όπως το συμβολικό δεν μπορεί να καταργηθεί, έτσι και δεν νοείται επιθυμία χωρίς την αντίστοιχη απαγόρευση, η οποία και δομεί την επιθυμία. Αυτό ωθεί τελικά τους Deleuze και Lyotard να διατυπώσουν την άποψη ότι η ακαμψία του νομικού υποδείγματος της εξουσίας καθιστά αδύνατη την χειραφέτηση της επιθυμίας[52].

Σε μία διαφορετική προοπτική, ο γάλλος ψυχαναλυτής Guy Rosolato προσπαθεί να μας καταδείξει τις διαστάσεις του συμβολικού και τις επιβιώσεις του στην σύγχρονη κοινωνία. Για τον Rosolato οι θυσιαστικές imago (images sacrificielles) διαιωνίζουν την ύπαρξη τους δια μέσου διαφορετικών μετασχηματισμών, κατά τρόπο ώστε υπερβαίνουν τον χώρο της θρησκείας και του ιερού αποκτώντας κοινωνική διάσταση δια μέσου μιας ασυνείδης διάχυσης (transmission inconsciente) του περιεχομένου τους. Ετσι παίρνουν μορφή στα φαντάσματα και αποκτούν κοινωνική λειτουργικότητα στις σύγχρονες κοινωνίες της εκκοσμίκευσης που θεμελιώνονται στις αρχές του δυτικού χριστιανισμού. Σήμερα οι ίδιες imago έχουν αποχωρισθεί από το θρησκευτικό τους πυρήνα, αλλά αναπαράγουν την ίδια μυθική δομή στον βαθμό που εντάσσονται στην προοπτική ενος ιδεώδους. Είναι ιδιαίτερα έκδηλες στις πολιτικές ιδεολογίες και υπεισέρχονται στις καθημερινές πρακτικές με μια πολλαπλότητα μορφών. Παρατηρούνται σαφώς στις μειονότητες με χαρακτήρα ελιτισμού, γιατί αυτές μεταμορφώνουν την κατάσταση εξάρτησης και αδυναμίας σε μια ελπίδα με δημιουργικό περιεχόμενο, γεγονός που χαρακτηρίζει σε διαφορετικούς βαθμούς όλα τα κοινωνικά στρώματα, όλες τις πρακτικές και όλες τις πεποιθήσεις. Ιδιαίτερο γνώρισμα των ώριμων ηλικιών, δια μέσου της τέχνης, της επιστήμης, του επαγγέλματος, των ομάδων με κλειστό περιεχόμενο (σέκτες, μυστικές κοινωνίες κ.λ.π.), οι θυσιαστικές imago επιχειρούν μια προσέγγιση του προβλήματος της εξουσίας οδηγώντας απο-

κλειστικά στην περιθωριοποιημένη ελίτ που επιδιώκει την υλοποίηση ενός μεγάλου, αλλά φαντασιακού ιδεώδους[53].

Αυτός ο προβληματισμός έχει ιδιαίτερη σημασία για την διαμόρφωση μιας ηθικής του συμβολικού.Κατά τον Rosolato αυτό επιτυγχάνεται δια μέσου της εξειδανίκευσης του πραγματικού πατέρα, γεγονός που επιτρέπει την αποστασιοποίηση από την μητέρα, πράγμα που μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι λαμβάνει χώρα μια μετάθεση της επιθετικότητας του παιδιού προς το πεδίο του συμβολικού, αναγκαία για την υπέρβαση του οιδιπόδειου και την συγκρότηση των ιδεωδών. Κατ'αυτόν τον τρόπο σχηματίζονται οι κοινωνικές ταυτίσεις κατά πρότυπα. Αλλά ο εξειδανικευμένος πατέρας δεν συνιστά ένα καθαρό φάντασμα ισχύος και αυθεντίας, γιατί διακρίνουμε σ'αυτό και την προβολή καθαρά μητρικών στοιχείων. Η μεταμόρφωση του εξειδανικευμένου πατέρα σε αυθεντία, ηθική, πολιτική ή θρησκευτική, απελευθερώνει με την σειρά της τον πραγματικό πατέρα, ο οποίος αντλεί εγκυρότητα από την παρουσία αυτών των ιδεωδών. Αυτή η εξειδανίκευση και η ταύτιση προς τον πατέρα συγκροτεί το υπέρ-εγώ. Αλλά αυτή η διαδικασία έχει και δευτερογενή αποτελέσματα, γιατί ο εξειδανικευμένος Πατέρας αντανακλά και σύνολο αρνητικών στάσεων προς το πρόσωπο του, δηλ. υπάρχει σύγκρουση θετικών και αρνητικών εικόνων που δεν επιλύεται παρά μόνο στο στάδιο του νεκρού πατέρα (père mort). Σ'αυτό το σημείο η εξειδανίκευση μετριάζεται και γίνεται αναγνώριση, σεβασμός και κριτική ελευθερία, γεγονός που διευκολύνει μια καλύτερη εκτίμηση της πραγματικότητας. Οταν λοιπόν περνάμε στο στάδιο του θανάτου, στον απόλυτο χώρο, τότε μόνον θεμελιώνονται οι αναμνήσεις του παρελθόντος, του συμβολικού, της γενεαλογίας, όπου η ενθύμηση του εξειδανικευμένου πατέρα παραπέμπει σε ένα επίπεδο δευτερογενούς ταύτισης προς τον πατέρα. Κατανοούμε ασφαλώς την αναγκαιότητα αυτής της ανάλυσης, αφού ο νεκρός συνιστά την ένδειξη συγκρότησης ενός σημείου αναφοράς οπου διαμορφώνονται οι φαντασματικές και μυθικές οργανώσεις του υλικού που σχετίζεται με τον Πατέρα και τον Θάνατο ως σημαίνοντα του απόλυτου : παράλληλα, διαπιστώνουμε μια διαλεκτική ή διαδρομή της οποίας απολήγει στην απελευθέρωση από τις ψευδαισθήσεις που δημιουργεί η εξειδανίκευση. Το συμβολικό δημιουργείται ως τόπος του νεκρού πατέρα, ως εστία του

Νόμου, ως υπόμνηση των φαντασματικών εμπειριών του παρελθόντος. Αυτό οδηγεί τον Rosolato στη διάκριση δύο στάσεων ως προς τον θυσιαστικό μύθο: η πρώτη συνίσταται στην πλήρη αφομοίωση, στην προσάρτηση της εικόνας του εξειδανικευμένου πατέρα απο τον έφηβο που υιοθετεί και τα αντίστοιχα ιδεώδη. Ομως η απαγοήτευση και η εχθρότητα προς τον πραγματικό πατέρα συμβάλλουν στηνυιοθέτηση μιας απόλυτης υποταγής προς την εξειδανικευμένη εικόνα του η οποία κυριαρχεί στον πραγματικό πατέρα και του επιβάλλει το νόμο της : το μίσος μεταβάλλεται σε αγάπη και σε πάθος. Με αυτή την επιλογή ο γυιός μπορεί να θεωρηθεί και ως ήρωας της μητέρας στον βαθμό που αυτή προτιμά στην πραγματικότητα τις εξειδανικεύσεις από την πραγματική εικόνα του πατέρα : η εξειδανικευμένη αυτή imago δεσπόζει στην διαμόρφωση του τελικού φαντάσματος, σε αντίθεση προς την δεύτερη στάση που χαρακτηρίζεται ως απόρριψη η ως εξέγερση. Στην περίπτωση αυτή το μίσος ενάντια στον πραγματικό πατέρα μεταφέρεται άθικτο και στην εξειδανικευμένη εικόνα του : ο θάνατος και η καταστροφή του συστήματος του και του κληροδοτήματος που θεμελιώθηκε στα πατρικά ιδεώδη αναγορεύονται σε υπέρτατο στόχο. Στο σημείο αυτό ο γυιός μπορεί ακόμη να θεωρηθεί ως ήρως της μητέρας, αλλά κύρια υπό την έννοια της εκδίκησης που οφείλει να ζητήσει για την θλίψη και την οδύνη της μητέρας, για την οποία ο πατέρας είναι υπαίτιος. Αυτά ακριβώς προκαλούν την ανάγκη διόρθωσης, συμψηφισμού της κατάστασης σε μια αναγκαστική συνενοχή μητέρας και παιδιού προς τον σκόπο εξόντωσης του εξειδανικευμένου πατέρα, ο οποίος συγκαλύπτει και τα φαντάσματα του φόνου του πατρός : στην περίπτωση αυτή όμως τα ιδεώδη του εγώ υποχωρούν σε μία παλινδρόμηση όπου το εγώ καταδιώκεται από ένα Υπέρ-Εγώ το οποίο έχει συγκεντρώσει όλη την καταστροφική ναρκισσική δύναμη. Η ισορροπία ειναι εύθραυστη και διαταράσσεται σε περιόδους κρίσης οπου ανατρέπεται η σχέση ανάμεσα στα κοινωνικά ιδεώδη, την ασύνειδη ενοχή και τον μαζοχισμό ως παθητικότητα. Διαφορετικά διατηρείται η συνέχεια της κοινωνικής ευταξίας, όπου το κράτος, ως αφηρημένος πατέρας συνιστά το κυρίαρχο ιδεώδες και ωθεί κάθε πολίτη σε ένα σύνολο θυσιών των οποίων η πρώτη επίδραση είναι η αστική υποταγή ως συνέπεια ενός status quo ή μιας πολιτικής ιδεολογίας. Πρόκειται για μια ψευδαί-

σθηση ελευθερίας στον βαθμό που αυτή συλλαμβάνεται ως ατομικισμός συνοδευόμενος από μια κοινωνική υποταγή που, είτε οδηγεί σε μορφές εξέγερσης, είτε σε μία εγκατάλειψη των ηθικών απαιτήσεων, δηλ. σε ενίσχυση των τάσεων ανομίας στο κοινωνικό, είτε και σε μία υποδούλωση του πνεύματος με απώλεια των κριτικών ικανοτήτων, υιοθέτηση ψευδών και ευτελών πεποιθήσεων και απαλοιφή της σκέψης. Μόνον η λογική της θυσίας ως άλλο, αναπόφευκτο τίμημα του Λόγου είναι δυνατόν να συμβάλλει στην νοηματοδότηση μιας άλλης εμπειρίας του κοινωνικού και του πολιτικού.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η αποστασιοποίηση από τον Lacan ως αναζήτηση δυνατοτήτων χειραφετικής προσέγγισης του πολιτικού

α) Οριοθέτηση των κριτικών αναφορών στον Lacan μετά τον γαλλικό Μάη του '68

Η φιλοσοφία της επιθυμίας που αναπτύσσεται από τον Jean-F. Lyotard στο διάστημα που εκτείνεται από τα τέλη της δεκαετίας του'60 έως τα μέσα της αμέσως επόμενης δεκαετίας συνιστά μία απόπειρα υπέρβασης τόσο του κλασσικού στρουκτουραλισμού όσο και της λακανικής ψυχανάλυσης. Το κυρίαρχο αξίωμα που προσβάλλεται και αμφισβητείται στα πλαίσια των νέων τάσεων, είναι το ακόλουθο : η εγκαθίδρυση και η διατήρηση των γλωσσικών και των κοινωνικών κανόνων δεν προϋποθέτει την πιστοποίηση εσωτερικών συγκρούσεων του ατόμου και επομένως δεν υπονοεί καμμία καταπίεση των ψυχικών παρορμήσεων και επιθυμιών. Εάν αντίθετα δεχθούμε ότι η ύπαρξη μιας τάξης της γλώσσας αναιρεί την έκφραση και υλοποίηση της ατομικής παρόρμησης, τότε μια απελευθέρωση αυτού του απωθημένου δυναμικού, καθίσταται κατανοητή μόνον αν αμφισβητηθεί το δεδομένο ενός συγκεκριμένου τρόπου λειτουργίας και εφαρμογής των κανόνων, γλωσσικών και κοινωνικών. Η ιδιαιτερότητα αυτού του εγχειρήματος, το οποίο επικαλείται την δυνατότητα μιας ελεύθερης και ανεμπόδιστης έκφρασης του εσωτερικού κόσμου του ατόμου, προϋποθέτει μια αισθητή προσέγγιση του πολιτικού χώρου : αυτή άλλωστε είναι και η επαγγελία των νέων τάσεων που προκύπτουν και εγκαινιάζουν μια μεταστρουκτουραλιστική περίοδο της γαλλικής διανόησης[54]. Αυτό το εγχείρημα που αναλαμβάνεται με τις εργασίες των Lyotard και Deleuze πορεύεται παράλληλα προς τις ευρύτερες ανακατατάξεις και μεταβολές που συντελούνται στο χώρο του κοινωνικού. Οι νέες προσεγγίσεις της ιδιαιτερότητας του ιδιωτικού χώρου βρίσκονται σε στενή σχέση προς την άνοδο της αυτο-έκφρασης και την απόπειρα για μια άλλη νοηματοδότηση της ζωής οι οποίες συνιστούσαν τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της εξέγερσης του γαλλικού Μάη του'68. Αυτή η αποκάλυψη ενός ατομικού

παρορμητικού δυναμικού από το οποίο συγκροτείται η επιθυμία δεν απετέλεσε τον μόνο τρόπο κατά τον οποίον η εξέγερση του Μάη αντιπροσώπευσε μια πρωταρχική αντιπαράθεση προς μια ορισμένη σύλληψη του κοινωνικού : προς εκείνη η οποία εκδέχεται το κοινωνικό ως ολότητα επικοινωνιακών δικτυών στα πλαίσια μιας θεωρίας συστημάτων ή δομών, θέση που συνιστούσε βασική παραδοχή της στρουκτουραλιστικής προσέγγισης. Συντέλεσε επίσης στο να καταστεί κατανοητό ότι, πέραν από τη λογική της εγγενούς δυναμικής τους, οι συμβολικές δομές καθορίζονταν από τις σχέσεις εξουσίας, τις οποίες άλλωστε επιχειρούσαν να νομιμοποιήσουν. Εν τούτοις οι έννοιες της επιθυμίας και της εξουσίας ως διαστάσεις δύναμης που διαφεύγουν της λογικής του σημαίνοντος, συνιστούν απαραίτητα μεθοδολογικά εργαλεία κάθε προσέγγισης του κοινωνικού, αλλά και του πολιτικού πεδίου. Αλλωστε είναι γεγονός ότι αυτές οι προσεγγίσεις των Lyotard και Deleuze απαιτούν την ύπαρξη μιας θεωρίας για την εξουσία η οποία να διασαφεί με ποιό τρόπο αναστέλλονται οι εκδηλώσεις αυτού του παρορμητικού δυναμικού του ατομικού ψυχισμού : εάν δεν μπορεί να θεμελιωθεί μία παρόμοια θεωρία, τότε η επιθυμία παρουσιάζεται ως αυτοαναιρούμενη στα όρια των δικών της αντιφάσεων, χωρίς ουσιαστικά να διαμεσολαβείται καμμία εξωτερική δυσχέρεια που συμβάλλει στην ανάσχεση των εκδηλώσεων της. Εάν δεχθούμε μια παρόμοια φύση του επιθυμητικού δυναμικού ως αντιφατικού και αυτο-αναιρούμενου, καταλογίζοντας την αναστολή και την απώθηση στα όρια της εγγενούς λογικής της ατομικής επιθυμίας, τότε είναι επόμενο πως δεν προκύπτει καμμία πολιτική κριτική που να στοχεύει στην απελευθέρωση της. Κατ'αντιστοιχία, μια πολιτική θεωρία της εξουσίας με χειραφετικό περιεχόμενο έχει ανάγκη μιας προσέγγισης του *ιδιωτικού χώρου*, του πεδίου της επιθυμίας και της ετερότητας, για να είναι δυνατόν να ορισθεί με ακρίβεια η έννοια της καταπίεσης ή της κυριαρχίας κατά τρόπο που να υπερβαίνει τις άκαμπτες στρουκτουραλιστικές αναλύσεις : χωρίς μια τέτοια θεμελίωση, η θεωρία της εξουσίας υποπίπτει στον κίνδυνο να εκλάβει τις σχέσεις εξουσίας ως παγιωμένες, αδιαμφισβήτητες και κατ'ουσίαν απρόσβλητες ακόμη και στην περίπτωση που ένα πολιτικό παράδειγμα διαδέχεται κάποιο εκφυλισμένο ομόλογο του[55].

Η συμβολή στην διαμόρφωση μιας διαφορετικής προσέγγισης της εξουσίας ανήκει πρωταρχικά στον Michel Foucault : ο οποίος κατά την δεκαετία του 1970 φαίνεται ότι διαφοροποιείται, τόσο από τα προγενέστερα μεθοδολογικά κείμενα του όσο και από τις πολιτικές αξιωματικές παραδοχές του στρουκτουραλισμού. Πρέπει ωστόσο να δεχθούμε ότι η προσέγγιση της εξουσίας που υιοθετεί ο Foucault δεν συνιστά απαραίτητα το λογικό συμπλήρωμα των αναλύσεων των Lyotard και Deleuze. Αυτό συμβαίνει γιατί οι αναλύσεις του Foucault, αν και φαίνεται οτι ορισμένες φορές προβαίνουν σε γενικεύσεις εν αναφορά προς την φύση της εξουσίας, συνιστούν μια ιστοριογραφική διερεύνηση πτυχών του προβλήματος μετάβασης από τις παραδοσιακές προς τις μοντέρνες μορφές κοινωνικής οργάνωσης στα πλαίσια διερεύνησης των θεμελίων του σύγχρονου δυτικοευρωπαϊκού πολιτισμού. Στο προηγούμενο τμήμα της εργασίας μας παρουσιάσαμε επιγραμματικά την συμβολή του Foucault στην απόπειρα αναθεώρησης του εννοιολογικού περιεχομένου του όρου "εξουσία". Στο σημείο αυτό καθίσταται σκόπιμο να αναφερθούμε σε δύο συναφή προβλήματα : στην δυνατότητα ενός τρόπου συγκρότησης του ατόμου που επιτρέπει την βίωση της υποκειμενικότητας ως ετερότητας και στην υιοθέτηση από τον Foucault της δυναμικής ενός απροϋπόθετου ήθους που αποτελεί υπέρβαση κάθε a priori προσδιορισμένης πολιτικής ηθικής.

β) Καταβολές και θεωρητική προϊστορία : η νοηματοδότηση της υποκειμενικότητας ως ετερότητας στον Foucault

Υπάρχει ασφαλώς μια κοινή παραδοχή εν σχέσει προς τη θέση του υποκειμένου στο έργο του Foucault, στην βασιμότητα της οποίας έχει συνηγορήσει ο ίδιος ο Foucault θέλοντας να παρακάμψει τόσο τα ανθρωπιστικά όσο και τα στρουκτουραλιστικά δεδομένα στις επιστήμες του ανθρώπου, προτείνει μια αρχαιολογική-γενεαλογική μέθοδο κατάλληλη για να περιγράψει την πολυείδια των μορφών της γνώσης και της εξουσίας. Παρ'όλο που ο άνθρωπος ως υποκείμενο δεν απουσιάζει απ'αυτές τις σχηματοποιήσεις, εν τούτοις είναι αυτές ακριβώς που του αποδίδουν μια θέση, εντελώς μεταβλητή, μέσα στις κανονικότητες του λόγου, θέση που συνιστά αποτέλεσμα των στρατηγικών της

εξουσίας. Ομως η έννοια του πρακτικού υποκειμένου, δηλ. εκείνης της συγκρότησης του ατόμου που του επιτρέπει να ενεργεί ως δρων υποκείμενο εν μέσω άλλων δρώντων υποκειμένων, δεν υιοθετείται στα πλαίσια της προβληματικής του Foucault[56].

Μια παρόμοια διαπίστωση καθίσταται κατανοητή εάν θεωρήσουμε τη σύνολη κατεύθυνση του προβληματισμού του συγγραφέα. Η κριτική στάση του Foucault έναντι της έννοιας του πρακτικού εγώ εκδηλώνεται, αφ'ενός μεν ως έκφραση αμφιβολιών και ειρωνείας προς τον άνθρωπο ως δημιουργική δύναμη στην ιστορία, αφ'ετέρου δε ως σκεπτικιστική αντιμετώπιση του στοχαστικού υποκειμένου. Αυτό προβάλλει ως αποτέλεσμα του γεγονότος ότι ο άνθρωπος έχει ήδη εκτοπισθεί με την κυριαρχία των μηχανισμών της επιστήμης και της εξουσίας, υφιστάμενος ακατάπαυστες μεταλλαγές στην ιστορική διαδρομή των κοινωνικών σχηματισμών. Συνεπώς η διατήρηση της κυριαρχίας του υποκειμένου δεν συνιστά παρά τυπική ιδεοληπτική παράσταση του 19ου αιώνα. Μια παρόμοια έννοια υποκειμένου είναι αναπόσπαστη από μία ευρύτερη γραμμική αντίληψη της ιστορίας, γιατί το υποκείμενο ως φορέας νοήματος θεμελιώνεται σε μία δυνατότητα ιστορικής συνέχειας η οποία αποκλείει τις ριζικές ρήξεις και ανανεώσεις. Το γεγονός όμως της πιστοποίησης τέτοιων ασυνεχειών δεν σημαίνει κατ'ανάγκη την εξαφάνιση της ιστορίας, αλλά την απαλοιφή αυτής της μορφής ιστορίας η οποία αναφέρεται στη συνθετική δραστηριότητα του υποκειμένου. Στις γενεαλογίες του των θεσμών, ο Foucault αποπειράται να καταδείξει ότι το ενσυνείδητο υποκείμενο συνιστά προϊόν συνύπαρξης εξωτερικών δυνάμεων η παραγόντων οι οποίοι συναρτώνται και προς τις οικονομικές συνθήκες του βίου. Στον πρώτο τόμο της ιστορίας της σεξουαλικότητας το υποκείμενο εμφανίζεται εκ νέου ως προϊόν αυτού που ο Foucault αποκαλεί βιο-εξουσία. Εάν επομένως η δράση μας ως υποκειμένων καθορίζεται από τους προσδιορισμούς ενός δεδομένου λόγου στα όρια ενός εποπτευόμενου χώρου, τότε ασφαλώς για την αρχαιολογική/γενεαλογική προοπτική το υποκείμενο είναι προϊόν εξωτερικών παραγόντων. Αυτό μας ωθεί στο να αποκλείσουμε κάθε συγκρότηση του ατόμου που προϋποθέτει μια εσωτερικότητα, κάθε αυτο-αναφορά που θεμελιώνεται σε ενα υπερβατικό κριτικισμό καντιανού τύπου και που στοχεύει σε μια κριτική οντολογία του αυτόνομου

εγώ[57].

Ο Foucault όμως είναι : ιδιαίτερα επιφυλακτικός και προς τα αξιώματα μιας εποχής που υμνεί τις δυνατότητες του ανθρώπου και θεοποιεί τον άνθρωπο ως ενδοκοσμική οντότητα. Η διαβεβαίωση του Foucault ότι ο άνθρωπος συνιστά εφεύρημα των τριών τελευταίων αιώνων κατανοείται στα πλαίσια μιας χρονολόγησης της δυτικής φιλοσοφίας σε σχέση προς τα αποτελέσματα λόγου που ασκεί σε κάθε εποχή η γλώσσα εντός της οποίας διεξάγονται οι συζητήσεις. Κάθε εποχή καθορίζεται από ένα αξιωματικό πυρήνα σημασιών στον οποίο οφείλουν να αναφέρονται όλες οι εκδηλώσεις του βίου και από τον οποίο αντλούν νόημα. Στον αρχαιοελληνικό κόσμο, αυτό το απώτερο πλαίσιο είναι κοσμολογικό· στον δυτικό μεσαίωνα, κέντρο αναφοράς καθίσταται ο Θεός ως έννοια· στην αναγέννηση και τους μοντέρνους καιρούς, τη θέση του θεού καταλαμβάνει ο άνθρωπος ως κεντρική φαντασιακή, αλλ'ωστόσο τελική μορφή. Ο άνθρωπος αναδύεται ως στοχαστικό υποκείμενο μόλις τον 17ον αιωνα· αντίθετα, τις προγενέστερες περιόδους η πνευματική ζωή του ανθρώπου δεν είχε επικεντρωθεί σε ένα υποκείμενο το οποίο διαβεβαίωνε την κεντρική θέση του ως στοχαστικό υποκείμενο και προς το οποίο αναφερόταν η αναζήτηση και η συγκρότηση της γνώσης. Σε μια τέτοια προοπτική, η συγκρότηση του ατόμου ως σκεπτόμενης οντότητας ισοδυναμεί με ένταση του δυαλισμού ανθρώπου-φύσης, γιατί η τάση εξορθολογισμού του κόσμου επιφέρει ως αποτέλεσμα την καθυπόταξη της φύσης. Παράλληλα, η τάση εξορθολογισμού του περιεχόμενου των κοινωνικών σχέσεων αναδεικνύει τον άνθρωπο ως απώτατο αξίωμα των μοντέρνων καιρών, το αυτόνομο Εγώ ως έκφραση της πρόθεσης του ανθρώπου για κυριαρχία και το άτομο ως το εξορθολογισμένο κοινωνικό υποκείμενο. Κατ'αυτόν τον τρόπο, οδηγούμαστε στη διάκριση ενός υποκειμένου το οποίο εκφράζει την αυτοσυνειδησία των μοντέρνων καιρών, ενός υπερβατικού υποκειμένου και ενός υποκειμένου στο οποίο στοχεύει ο κοινωνικός εξορθολογισμός. Κατά συνέπεια, εάν η ιδιαιτερότητα της προσέγγισης του Foucault έχει ως σκοπό την μελέτη των δυνατοτήτων πραγμοποίησης και κυριαρχίας, τότε ασφαλώς είναι ευνόητο ότι αποκλείει το πεδίο αυτής της διευθέτησης που συνιστά την νεωτερικότητα : αποκλείεται δηλαδή, με

βάση τις ευρύτερες παραδοχές του Foucault, η θεώρηση του ανθρώπου ως δρώντος (πρακτικού) υποκειμένου[58].

Στην πραγματικότητα, η έννοια του πρακτικού υποκειμένου δεν συναρτάται προς καμμία από τις τρεις ανωτέρω αναφερθείσες έννοιες υποκειμένου, γιατί καμμία από αυτές δεν μας παρέχει τη δυνατότητα σχηματισμού προτάσεων σε σχέση προς τον τρόπο συγκρότησης του ατόμου ως φορέα δραστηριοτήτων και πρακτικών. Παρ'όλα αυτά, η αυτοσυγκρότηση του πρακτικού υποκειμένου, στις ηθικές και πολιτικές του διαστάσεις, αποκτά αυξανόμενη σπουδαιότητα στην σκέψη του ύστερου Foucault, ως σχεδίασμα προτάσεων χωρίς συστηματική μεθοδική ανάπτυξη. Ασφαλώς η υποκειμενικότητα στον Foucault δεν πρέπει καθόλου να εκληφθεί ως μια αυτόνομη ηθική οντότητα, είτε πρόκειται για ατομικά είτε για συλλογικά υποκείμενα. Αντίθετα, παραμένει υποκείμενη στις δεσμεύσεις των μηχανισμών μιας δεδομένης περιόδου και επιδέχεται κοινωνικούς προκαθορισμούς που αναιρούν την ελευθερία της δράσης. Εφ'όσον η ατομικότητα προκαθορίζεται στα πλαίσια των σχηματισμών του λόγου και των αποτελεσμάτων της εξουσίας, τότε αληθεύει η διαπίστωση ότι η δυνατότητα δράσης του πρακτικού υποκειμένου είναι σαφώς περιορισμένη. Παράλληλα, η δεοντολογική διάσταση της πράξης προϋποθέτει μια έννοια αυτονομίας του δρώντος υποκειμένου, δηλ. ενός αυτο-προσδιορισμού και αυτοκατάφασης με την υιοθέτηση ενός ηθικού νόμου υπό την μορφή μιας καθολικής υποχρέωσης. Τούτο παρουσιάζεται εντελώς αντίθετο προς τις επιταγές ενός στρουκτουραλισμού ο οποίος αποδίδει ελάχιστη σημασία στην αυτονομία του υποκειμένου. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίον ο Foucault αποδοκιμάζει την προβληματική της συγκρότησης του πρακτικού υποκειμένου, χωρίς όμως να εγκαταλείψει την διερώτηση για τις δυνατότητες δράσης και παρέμβασης στις σύγχρονες κοινωνίες. Το ερώτημα για το τι μπορούμε να κάνουμε σε ένα δεδομένο ιστορικό πλαίσιο δεν συνιστά *οντολογικό προβληματισμό*, αλλά περιγραφή των δεσμεύσεων οι οποίες συνθέτουν την ιδιαιτερότητα μιας εποχής και οι οποίες εκδηλώνονται δια μέσου των συμπεριφορών και των πρακτικών. Κατά συνέπεια, κάθε αναφορά στο ον ως τέτοιο εγκαταλείπεται από τον Foucault γιατί τα όρια μιας εποχής δεν προσδιορίζονται απο μία τελεολογία του όντος (Heidegger), αλλά απο ενα δίκτυο καταναγκασμών οι

οποίοι ρυθμίζουν τις εκδηλώσεις κάθε εποχής. Η απουσία οντικής υπερβατικότητας φανερώνεται στη στάση των ατόμων, τα οποία άλλοτε συμμορφούνται προς τις απαιτήσεις μιας εποχής και αναλαμβάνουν τις λειτουργίες του υποκειμένου της δράσης, ιδιοποιούνται τις μορφές του λόγου και τις συνέπειες της εξουσιαστικής οργάνωσης, ενώ άλλοτε αναίστωνται και περιθωριοποιούνται[59].

Η φύση του πρακτικού υποκειμένου καθώς και η διαδικασία του δεν υπάγονται στη δικαιοδοσία των κριτηρίων μιας καρτεσιανής εκδοχής της αλήθειας. Σ'αντίθετη προς το στοχαστικό, το πρακτικό υποκείμενο δεν αποτελεί μια απόλυτη οντότητα, δεν είναι μια υπόσταση, αλλά εξ ολοκλήρου μια ενέργεια, μια πράξη και ως εκ τούτου δεν θεωρείται αξιωματική αρχή. Χωρίς να υπεισέλθουμε σε περισσότερες λεπτομέρειες, είμαστε σε θέση να διακρίνουμε κατά τον Foucault ιδιαίτερους τρόπους συγκρότησης του Εαυτού ως φορέα άσκησης πρακτικών. Πρόκειται για μια χρονολογική ταξινόμηση, όχι εντελώς ανελαστική, των πρακτικών επί του Εαυτού : μιλάμε τότε για ηθική-(éthique, υπό την αρχαιοελληνική εκδοχή του Ηθους ως στάσης ζωής), ηθική (morale, υπό την έννοια της ρωμαϊκής συμμόρφωσης προς κανόνες της τήρησης συνηθειών και συμπεριφορών), ασκητική και ορθολογική συγκρότηση του υποκειμένου. Ταυτόχρονα ο Foucault αναλύει τα ευμετάβλητα όρια του πεδίου το οποίο προσδιορίζει εκ των προτέρων τη δυνατότητα παρέμβασης σ'αυτό, χαρτογραφώντας τις διαλογικές δυνάμεις οι οποίες συνθέτουν τα άτομα ως υποκείμενα ενος συγκεκριμένου και εποπτευόμενου χώρου, του ιδιωτικού χώρου, θεωρημένου τοπικά και τροπικά. Αυτές οι ετερόνομες δυνάμεις προδιαγράφουν τα όρια του πεδίου αυτόνομης συγκρότησης του Εαυτού. Επιπλέον προσδιρίζουν κάθε φορά τον χώρο που εναπομένει για ελευθερία δράσης, διαμορφώνοντας έτσι τον εκάστοτε σχηματισμό ετερονομίας και αυτονομίας. Εάν η μόνη δυνατή αντίσταση έγκειται στην προαγωγή και ανάπτυξη νέων μορφών υποκειμενικότητας, αυτό υπαινίσσεται την αναγκαιότητα ενός αγώνα ο οποίος μπορεί να παραπέμψει σε διάφορες στρατηγικές.

Καθώς γράφει ο Foucault, καινούργιες μορφές υποκειμενικότητας μπορούν σήμερα να προαχθούν δια μέσου αγώνων ενάντια στα αποτελέσματα της εξουσιαστικής οργάνωσης της ζωής, θεωρουμένων στην εκά-

στοτε ιδιαιτερότητα τους. Προς τούτο δίνει μερικά παραδείγματα και απαριθμεί μερικά από τα κοινά τους χαρακτηριστικά : την αντίθεση προς την εξουσία των ανδρών στις γυναίκες, των γονέων στα παιδιά τους, της ψυχιατρικής στους πνευματικά ασθενείς, της ιατρικής στο σύνολο του πληθυσμού, της διοίκησης στον τρόπο ζωής των νέων. Στόχος είναι η άσκηση κριτικής απέναντι στην οικογενειακή εξουσία, στην χειραγώγηση της ζωής και τις ανελευθερίες του συστήματος κοινωνικής οργάνωσης, στην οργάνωση και την πειθαρχία εντός του εκπαιδευτικού θεσμού,στην παθητικότητα την οποία καλλιεργούν και στην οποία ωθούν τα σύγχρονα μέσα μαζικής επικοινωνίας. Μέσα σ'αυτούς τους αγώνες που αποβλέπουν στην χειραφέτηση ο Foucault διακρίνει την δυνατότητα συγκρότησης της υποκειμενικότητας ως αυτόνομης ύπαρξης. Ασφαλώς δεν παρανωρίζεται το γεγονός ότι από τις αρχαιοελληνικές έως τις σύγχρονες μορφές συγκρότησης του Εαυτού, δεν απουσιάζει η αναγκαιότητα να διασφαλισθεί η κυριαρχία. Αντίθετα, η εξουσιαστική διάρθρωση των ανθρώπινων σχέσεων εμφανίζεται ως μια σταθερά, δηλ. αναφαίρετο στοιχείο του τρόπου του κοινωνείν. Το να κερδηθεί και να διατηρηθεί η επιρροή στα μέλη της οικογενείας. στο ίδιο το σώμα, στον παραλογισμό αποδείχνεται πράγματι ως το κατ'εξοχήν χαρακτηριστικό γνώρισμα που συνδέει τις διάφορες τεχνικές διάπλασης του Εαυτού. Εν τούτοις όμως τα αποτελέσματα της εξουσίας δεν παράγονται ποτέ με την μορφή καθολικών κατηγοριών (Universalia). Εάν εκληφθούν με αφηρημένο τρόπο, ούτε η αυθεντία, ούτε ο εξουσιαστικός έλεγχος δεν εμφανίζονται ως γενικές αρχές. Θα μπορούσαμε λοιπόν να αντιστρέψουμε το ερώτημα και να δεχθούμε ότι η άσκηση ελέγχου δεν συνιστά ένδειξη των σκοπών συγκρότησης του Εαυτού, αλλά των εμποδίων που οφείλουμε να υπερβούμε στην προοπτική της απελευθέρωσης[60].

Οι αγώνες αυτοί που έχουμε ήδη αναφέρει στοχεύουν στην ανασκευή των συνεπειών των σύγχρονων δυνατοτήτων συνεργασίας μεταξύ εξουσίας και γνώσης. Υπ'αυτή την έννοια είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθούν και ως παραδείγματα μιας καθολικότερης αντίστασης ενάντια στην υποταγή, επιλογή που σήμερα δεν φαίνεται αδύνατη καθώς τίθενται υπό αμφισβήτηση ποικίλες μορφές αυθεντίας. Ο εκπαιδευτικός, ο γιατρός, ο ψυχίατρος όπως ακριβώς και ο παλαιότερος μεταφυ-

σικός στοχαστής συνιστούν τους εκπροσώπους ενός συνόλου καταπιεστικών βεβαιοτήτων. Μια αλήθεια του τύπου "μην ξεχνάς ότι δεν είσαι παρά έφηβος/γυναίκα/νευρωτικός" διαθέτει ένα συγκεκριμένο βαθμό επιβολής. Η απόδειξη της εξουσίας που ασκεί έγκειται στο γεγονός της συγκατάθεσης που προκαλεί, της εσωτερίκευσης με την οποία πλαισιώνονται αυτές οι αλήθειες. Στις σύγχρονες δημοκρατίες αυτές οι αλήθειες δεν παραπέμπουν σ'ένα σύνολο μεταφυσικών βεβαιοτήτων οι οποίες νοηματοδοτούσαν την κοινή συμβίωση και προσδιόριζαν το υποκείμενο ως πολίτη\υπήκοο : τη θέση τους καταλαμβάνει το λογικό επιχείρημα που οφείλει να καταδείξει αυτή την τυπική συνάφεια ανάμεσα στις γνωστικές απαιτήσεις του ειδήμονα και τα μεταφυσικά αξιώματα στα πλαίσια μιας καθαρά ετερόνομης διαδικασίας αναγνώρισης της αυθεντίας του θετικού δικαίου. Πρώτιστο καθήκον αυτών των αγώνων είναι η ανακάλυψη ενός αριθμού σύγχρονων φετίχ τα οποία περιβάλλονται με αδιαμφισβήτητη υπεροχή αποσκοπώντας στην ευκολότερη υποταγή του υποκειμένου στις απαιτήσεις της εξουσιαστικής οργάνωσης των κοινωνιών.

Για να αντιληφθούμε ποιές μορφές υποκειμενικότητας είναι επιθυμητές σήμερα υπενθυμίζουμε την επίκληση του Foucault για το "δικαίωμα στην διαφορά" και την παρότρυνση του να διαμορφώσουμε τη ζωή μας σύμφωνα μ'αυτό που επιθυμούμε ή φανταζόμαστε ότι θα μπορούσαμε να είμαστε. Εν τούτοις, η σύγχρονη πραγματικότητα είναι εντελώς διαφορετική. Ποτέ στην ιστορία των ανθρώπινων κοινωνιών δεν θα μπορούσαμε να βρούμε ενα τόσο σύνθετο συνδυασμό τεχνικών προαγωγής της ατομικότητας και ολοκληρωτικών διαδικασιών στο εσωτερικό των ίδιων πολιτικών δομών[61].Η εξατομικοποίηση καταδεικνύει, όχι μόνον την ατομική οργάνωση της ζωής στις σύγχρονες κοινωνίες, δηλ. την αναγόρευση του ατόμου σε ύψιστη ρυθμιστική αρχή, αλλά και την άμεση και βαθύτερη έκθεση της ζωής του ατόμου στην παντοδυναμία των θεσμών. Ειδικώτερα ο θεσμός του σύγχρονου κράτους πρόνοιας διαδέχεται τους θρησκευτικούς θεσμούς μέριμνας για τη σωτηρία των ψυχών. Κατά τον ίδιο τρόπο που η πανίσχυρη δυτική Εκκλησία ήταν (άλλοτε) συνεχώς παρούσα στη συνείδηση του καθενός, σήμερα το σύγχρονο Κράτος στα φιλελεύθερα καθεστώτα είναι διαρκώς παρόν στη ζωή του κάθε ατόμου. Εάν όμως με την εδραίωση των δημοκρατιών η εκκλη-

σιαστική εξουσία διαχέεται στο σύνολο του κοινωνικού σώματος ως κρατική πλέον μέριμνα, ο σκοπός παραμένει ο ίδιος : η οργάνωση όλων των διαστάσεων της ιδιωτικής ζωής του ατόμου. Στα πλαίσια η επιδίωξη της συγκρότησης της ατομικότητας δεν εξαντλείται αποκλειστικά στα πλαίσια ενός υπερβολικά προηγμένου ατομικισμού. Για να διατηρήσει τον κοινωνικό ισομορφισμό, το σύγχρονο Κράτος οφείλει να κάνει έκκληση στην προαγωγή της ιδιαιτερότητας του καθενός. Εδώ ακριβώς διαβλέπουμε ένα μείζον παράδοξο : με το να δεικδικεί ο καθένας το δικαίωμα στην ετερότητα, καλλιεργώντας με ξεχωριστό τρόπο τις προτιμήσεις, τις κλίσεις, το γούστο, τις πεποιθήσεις του, καταλήγει στο να υιοθετεί απόψεις που συμμερίζονται και άλλα άτομα, συντελώντας στην εδραίωση μιας ομοιομορφίας επιλογών, που παρ'όλη την ποικιλία τους δεν παύουν να ενισχύουν το ευρύτερο αίσθημα καταξίωσης της ατομικής συγκρότησης της ζωής. Κατά συνέπεια ο ατομικισμός ως στάση ζωής και ήθος δεν αναπτύσσει πραγματικά την ανθρώπινη ιδιαιτερότητα εφ'όσον σε τελική ανάλυση προάγει αυτό ακριβώς που κατ'αρχήν αποπειράται να αρνηθεί : ενισχύει την κοινωνική συνοχή χωρίς να θιγεί ποτέ το πρόβλημα των συνθηκών στις οποίες ανάγεται η κοινή συμβίωση. Η κριτική στάση στην οποία μας προτρέπει δεν συνοδεύεται με απόπειρα ουσιαστικής μεταμόρφωσης των προϋποθέσεων οι οποίες συγκροτούν το τρόπο του είναι της κοινωνίας. Σ'αυτόν τον ατομικισμό ο Foucault αντιτείνει την αναρχική στάση ζωής, δηλ. εκείνη που θέλει να αποδεσμευθεί από το εξουσιαστικό περιεχόμενο των ανθρώπινων σχέσεων. Το πολιτικό, ηθικό, κοινωνικό και φιλοσοφικό πρόβλημα το οποίο μας τίθεται σήμερα δεν είναι το να προσπαθήσουμε να απελευθερώσουμε το άτομο από το κράτος και τους θεσμούς του, αλλά το να απελευθερωθούμε οι ιδιοι ως προσωπικές οντότητες από εκείνο τον τύπο ατομικοποίησης που συναρτάται προς το κράτος και επιβάλλεται απ'αυτό[62].

Η γένεση του σύγχρονου Κράτους διαδέχεται, κατά τον Foucault τις δυτικοχριστιανικές τεχνολογίες ελέγχου της ψυχής και μας προτρέπει στη διαπίστωση ότι αν και εσωτερικευμένη, η συγκρότηση του Εαυτού παραμένει ετερόνομη. Αυτό που αναδύεται ως μία ένδειξη αυτόνομης συγκρότησης του Εαυτού είναι ο αγώνας που στοχεύει ενάντια στις κοινωνικές ολότητες· αυτό που καθιστά τους αγώνες χειραφετι-

κούς δεν είναι μόνον η πρόθεση να θραύσουμε τις ολότητες, αλλά κατά πιο ουσιώδη τρόπο, η ίδια τους η φύση, πολύμορφη, σποραδική, "πλάγια", άμεση. Επομένως η απάντηση που δίδει ο Foucault στο ερώτημα για το τι μπορούμε να κάνουμε μέσα σε μια κοινωνία ετερομορφίας και ισοπέδωσης βρίσκεται στην κατεύθυνση της συγκρότησης του Εαυτού ως αναρχικού υποκειμένου : πρόκειται για μια πρακτική δυνατότητα η οποία δεν εμφανίζεται παρά μόνο μετά τον θρίαμβο του σύγχρονου Κράτους. Το αναρχικό υποκείμενο εντάσσεται εν τούτοις στο μέσο μιας ευρύτερης διαμάχης στα όρια της οποίας συγκροτούνται δημόσια, τόσο το ορθολογικό, όσο και το παρεμβατικό υποκείμενο δια της γραφής η της διαλογικής παρέμβασης. Σε μια ιδεολογία της απελευθέρωσης, ο Foucault αντιτάσσει τη δυναμική πιο μετριόφρονων τακτικών στο εσωτερικό των σχηματισμών που οριοθετούνται από τη γνώση και των στρατηγικών που χρησιμοποιούνται από την εξουσία. Το να αμφισβητήσουμε τις συνέπειες της εξουσίας παρουσιάζεται υπό τη μορφή ενός επακριβούς εγχειρήματος : συνίσταται στην παρέμβαση ενάντια σε κάθε νέα μορφή ορθολογικής κυριαρχίας, στη μετάθεση των συντεταγμένων της σκέψης όσο είναι στρατηγικά δυνατό μακρύτερα. Η συγκρότηση μιας νέας υποκειμενικότητας καθίσταται ως εκ τούτου δυνατή στα πλαίσια αυτών των παρεκβάσεων που κατευθύνονται ενάντια σε κάθε τυχούσα διαμόρφωση στάσεων υποταγής και αντικειμενικοποίησης.

Αυτή είναι η προσωπική ηθική του Foucault, ως διανοούμενου και συγγραφέα. Αυτή είναι η κατεύθυνση που παίρνει το έργο του στα τέλη της νεωτερικότητας. Μ'αυτόν τον τρόπο ακολουθεί την επανατοποθέτηση του ζητήματος της συγκρότησης του υποκειμένου ως καίριου ερωτήματος της νεωτερικότητας. Κατ'αυτόν τον τρόπο εξηγούνται οι ιδιαίτερες πολιτικές και ιστορικές θέσεις του που μπορούν να εξαχθούν από την νομιναλιστική προσέγγιση της ιστορίας που επιχειρεί, από την στρατηγική του για την εξέγερση, από την μεταμόρφωση της κριτικής που υιοθετεί. Αυτή είναι η ηθική της υποκειμενικότητας, η ηθική στα τέλη της νεωτερικότητας.

χ) η δυναμική των κοινών φιλοσοφικών προϋποθέσεων των ανωτέρω κριτικών ως υπέρβαση μιας συμβατικής πολιτικής ηθικής

Ασφαλώς η ψυχανάλυση ως άσκηση και πρακτική βρίσκεται στο κέντρο των θεωρήσεων του Foucault, τουλάχιστον κατά την διάρκεια των τελευταίων ερευνών του στα όρια της ιστορίας της σεξουαλικότητας. Υπενθυμίζουμε ότι η κεντρική προβληματική αυτής της τριλογίας αρθρώνεται στα όρια των ακόλουθων διαπιστώσεων :

ι) το σχέδιο αυτής της συγγραφής δεν έγκειται στην ανασύσταση της ιστορίας των συμπεριφορών και των συναφών προς την σεξουαλικότητα πρακτικών, ούτε στην ανάλυση των επιστημονικών, φιλοσοφικών ή θρησκευτικών ιδεών δια μέσου των οποίων αναπαρίστανται συμβολικά αυτές τις συμπεριφορές του ανθρώπου. Ο στόχος είναι το να μπορέσουμε να κατανοήσουμε πώς, με ποιούς τρόπους, συγκροτήθηκε στις μοντέρνες δυτικές κοινωννίες κάτι που αποτελεί μια εμπειρία της σεξουαλικότητας, γνώση προσφιλής που δεν συναντάται εν τούτοις καθόλου πριν τις αρχές του 19ου αιώνα. Επομένως το να μιλήσουμε για τη σεξουαλικότητα ως μία ιστορικά μοναδική εμπειρία ανθρώπου θα ισοδυναμούσε προς τη δυνατότητα να κατασκευάσουμε την αντίστοιχη γενεαλογία του επιθυμούντος υποκειμένου και να καταδείξουμε την μεταλλαγή του περιεχομένου της, από τις απαρχές της αρχαίας φιλοσοφίας έως τις διάφορες μορφές της χριστιανικής παράδοσης.

ιι) Μεταφερόμενος κατ'αυτόν τον τρόπο απο την μοντέρνα εποχή δια μέσου του χριστιανισμού, έως την Αρχαιότητα, ο Michel Foucault προσέκρουσε σε μια ερώτηση, αρκετά απλή και γενική : για ποιό λόγο η σεξουαλική συμπεριφορά του ανθρώπου καθώς και οι δραστηριότητες και οι απολαύσεις που απορρέουν απ'αυτήν, αποτελούν το αντικείμενο μιας ηθικής μέριμνας; Για ποιό λόγο αυτή η ηθική φροντίδα, που περιβάλλει την ερωτική ζωή του ανθρώπου, αναγορεύεται σε ηθικό αξίωμα και συνιστά κανονιστικό πρότυπο; Πρόκειται για ερωτήματα που σχετίζονται με την ευρύτερη διαπίστωση ότι η ηθική και δεοντολογική προσοχή που επικεντρώνεται σ'αυτά τα προβλήματα, μας απασχολεί πολλές φορές πιο έντονα απ'ότι η στάση που χαρακτηρίζει την πολλαπλότητα άλλων πρακτικών της ατομικής και συλλογικής ζωής του ανθρώπου. Οι παρατηρήσεις αυτές επαληθεύονται σε σχέση με τη σύνο-

λη διαγωγή του ανθρώπου που αποτυπώνεται σε άλλες διαστάσεις της ζωής του, όπως κατά την επιτέλεση των αστικών του καθηκόντων και την ανάδυση μιας ηθικής του ευρύτερου δημόσιου χώρου. Γιατί αυτό *που ταλαιπωρεί την ιδιωτική σφαίρα ως σύνολο ενοχών και απωθήσεων*, δεν μεταφέρεται στη δημόσια σφαίρα παρά μόνο ως προκατάληψη η ευπιστία και όχι ως άσκηση ορθολογικής κριτικής θεμελιωμένης σε συνακόλουθα ηθικά αξιώματα. Αυτή η υπαρξιακή προβληματική, εφημοσμένη στην ελληνο-δυτική πολιτισμική παράδοση, όπως αυτή κατανοείται σήμερα μέσω της ελληνικής αρχαιότητας και της ρωμαϊκής συνέχισης της, φαίνεται ότι με τη σειρά της συνδέεται προς ένα σύνολο πρακτικών που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε "τέχνες της ύπαρξης" ή "τεχνικες του εαυτού" οι οποίες παρουσιάζουν μια ιδιαίτερη σπουδαιότητα και προς τις οποίες αφιερώνεται η μελέτη των δύο τελευταιων τόμων της *«Ιστορίας της σεξουαλικότητας»*.

ιιι) Πρόκειται για μια ευρύτατη μελέτη η οποία διερευνά τη γενεαλογία του επιθυμούντος υποκειμένου, από την κλασσική Αρχαιότητα εως τους πρώτους αιώνες του χριστιανισμού. Ειδικώτερα *"Η χρήση των απολαύσεων"* (L'usage des plaisirs) προσδιορίζει τον τρόπο κατά τον οποίον η σεξουαλική συμπεριφορά έχει καταστεί αντικείμενο στοχασμού από την κλασσική ελληνική σκέψη ως πεδίο ηθικής εκτίμησης και επιλογής, καθώς και τους τρόπους συγκρότησης της υποκειμενικότητας προς τους οποίους αναφέρεται μια δεδομένη ηθική στάση[63]. Ονομάζονται επομένως οι μορφές ηθικής υπόστασης του ατόμου, οι τύποι υποταγής σε μία ωρισμένη μορφή, οι δυνατότητες επεξεργασίες του εαυτού και διαμόρφωσης μιας ηθικής τελεολογίας. Το ζητούμενο είναι πως η φιλοσοφική ιατρική σκέψη έχει επεξεργασθεί αυτή τη χρήση των απολαύσεων (χρήσις αφροδίσιον) και διατυπώσει μερικά θέματα αυστηρότητας τα οποία επανεμφανίζονται σε τέσσαρες μεγάλους άξονες της εμπειρικής ζωής : τη σχέση προς το σώμα, τη σχέση προς τη σύζυγο, τη σχέση προς τα αγόρια και τη σχέση προς την αλήθεια. *Η φροντίδα δι'εαυτόν* (Le Souci de Soi) αναλύει διεξοδικώτερα αυτή την προβληματική ανατρέχοντας σε πληθώρα ελληνικών και λατινικών κειμένων των δυο πρώτων αιώνων μετά Χριστόν : η *επιμέλεια εαυτού* εγγράφεται στα όρια μιας τέχνης ζωής που κυριαρχείται από την υπερβο-

λική ενασχόληση προς την ιδιωτική σφαίρα[64].Αυτό όμως που θα ενδιέφερε περισσότερο είναι η εμπειρία της σχέσης προς το ανθρώπινο σώμα στα πλαίσια της ηθικής των πρώτων αιώνων του χριστιανισμού, όπου παρατηρείται μια τεράστια καμπή : μεταβάλλεται η σχέση προς το σώμα, ενώ παράλληλα υπάρχει πολυσημία νοηματοδοτήσεων της έννοιας "σαρξ". Παράλληλα, ο δυτικός χριστιανισμός περιβάλλει την υλική ζωή του ανθρώπου στα πλαίσια ενός συστήματος απαγορεύσεων, ενοχών και απωθήσεων και επικαλείται την ανάγκη εξαγνισμού της επιθυμίας και κάθαρσης της ηθικής ζωής.

Ηδη από τον πρώτο τόμο της *"Ιστορίας της σεξουαλικότητας"* ο Foucault διερωτάται εάν η ιστορία της δυτικής επιθυμίας μπορεί να εξηγηθεί επαρκώς σε ένα διαλεκτικό πλαίσιο πρωταρχικών αντιθέσεων. Ο Freud με τη δημοσίευση του. *Η δυστυχία μέσα στον πολιτισμό* επεχείρησε να ερμηνεύσει την επιθυμία ως μια ροπή του ανθρώπου της οποίας η εξειδανίκευση (sublimation) ως μετουσίωση εμφανίζεται αναγκαία για την διατήρηση της πολιτισμικής συνέχειας. Ο πολιτισμός στον Freud, αντιπροσωπεύει όπως έχουμε τονίσει, ένα νομικό και αποτρεπτικό πλέγμα, σύνολο θεσμών και αρχών που απωθούν την άμεση υλοποίηση ή εκδήλωση της επιθυμίας και ευνοούν μια διαδικασία συμβολικής μεταθεσης της. Αντίθετα ο Marcuse στο *"Ερως και Πολιτισμός"* διερευνά την έννοια της μετουσίωσης υπό το φως μιας θεωρητικής προσέγγισης του Ερωτα, υποστηρίζοντας ότι η εξειδανίκευση της επιθυμίας συνιστά την προϋπόθεση μιας δημιουργικής οργάνωσης μη-καταπιεστικών κοινωνικών σχηματισμών. Ο Ερως στον Marcuse αποτελεί μια μη-καταπιεστική και μη-νομική οργανωτική αρχή της πολιτισμικής δημιουργίας.

Αυτές είναι και οι προϋποθέσεις ενός θεωρητικού εδάφους στο οποίο προβάλλει ο Foucault. Ηδη ο Freud έχει προσδιορίσει το νομικό υπόδειγμα εξουσίας και ο Marcuse αποκαλύπτει την δημιουργικότητα του Ερωτα στα όρια μιας στοχαστικής θεώρησης της εξειδανίκευσης της επιθυμίας. Ο Foucault διαφοροποιείται και από τις δύο προσεγγίσεις : η φροϋδική θέση επαναδιατυπώνεται ως αντιπαράθεση δημιουργικής και νομικής εξουσίας αλλά αρνείται την εμπειρική ύπαρξη μιας ανιστορικής μορφής Ερωτα. Κατά συνέπεια, η επιθυμία δεν καταπιέζεται από τον Νόμο, ούτε συνιστά μια μετουσιωμένη μορφή του

πρωταρχικά απωθημένου ενστίκτου. Η επιθυμία δημιουργείται από τον ίδιο τον καταπιεστικό νόμο και εμφανίζεται ως παράγωγο του. Το ουσιαστικό στοιχείο διαφοροποίησης από τον Freud είναι το γεγονός ότι η επιθυμία δεν προϋπάρχει οντολογικά, πριν από τη σύσταση του νόμου, γιατί ο νόμος προσδίδει νόημα, οντολογικό περιεχόμενο και κοινωνική οριοθέτηση στις επιθυμίες εκείνες που επιδιώκει να απαλείψει.

Ο νόμος κατά τον Foucault κωδικοποιείται και παράγεται δια μέσου ωρισμένων γλωσσικών πρακτικών και επομένως διαθέτει την ιστορικά αναπτυγμένη γλωσσική του ιδιαιτερότητα. Η ιατρική, η ψυχιατρική και η εγκληματολογία ως επιστήμες του ανθρώπου καθίστανται οι λεκτικοί τόποι στους οποίους η επιθυμία είτε παράγεται, είτε οριοθετείται : αυτή η ρύθμιση της επιθυμίας είναι και ο τρόπος της πολιτισμικής της παραγωγής. Εάν λοιπόν ο καταπιεσμένος συγκροτεί την επιθυμία - στον έλεγχο της οποίας αποσκοπεί- τότε δεν υπάρχει νόημα να προσδιορίσουμε την επιθυμία ως την χειραφετική αντίθεση στην καταπίεση. Στον βαθμό μάλιστα που ο νόμος αναπαράγεται δια μέσου δεδομένων γλωσσικών πρακτικών, αυτές οι τελευταίες συμμετέχουν στην πολιτισμική παραγωγή της επιθυμίας. Θα μπορούσαμε να δεχθούμε εν προκειμένω την συγκυρία τριών παραγόντων : ι) η γλώσσα εμφανίζεται πάντοτε δομημένη σε μια ιδιαίτερη ιστορικά μορφή και κατά κανόνα αποτελεί ένα είδος λόγου ιι) αυτός ο λόγος ανακεφαλαιώνει μόνιμα και παράγει ιστορικά προσδιορισμένες σχέσεις εξουσίας και ιιι) αυτοί οι λόγοι παρέχουν επιθυμία δια μέσου των ρυθμιστικών πρακτικών τους.

Για τον Foucault δεν υφίσταται επιθυμία έξω από τον λόγο, αλλά και κανένας λόγος δεν είναι ανεξάρτητος από την παρουσία σχέσεων εξουσίας. Η έννοια του λόγου στον Foucault περιλαμβάνει λειτουργίες που υπερβαίνουν αυτές των συμβατικών χειραφετικών υποδειγμάτων. Ο λόγος δεν αποτελεί, ούτε μία φαινομενική αντανάκλαση των υλικών σχέσεων παραγωγής, ούτε ένα εργαλείο κυριαρχίας, ούτε ένα συμβατικό σύστημα σημείων στο οποίο ενσωματώνονται καθολικές αρχές επικοινωνίας. Κατά τον Foucault "πρέπει να νοήσουμε τον Λόγο σαν μια σειρά από ασύνδετα τμήματα, που η τακτική λειτουργία τους δεν είναι ούτε ομοιόμορφη ούτε σταθερή. Πιο συγκε-

κριμένα, δεν πρέπει να φανταζόμαστε ένα κόσμο του Λόγου μοιρασμένο ανάμεσα στον αποδεκτό Λόγο και στον αποκλεισμένο Λόγο ή ανάμεσα στον δυναστευτικό Λόγο και σ'εκείνον που δυναστεύεται· αλλά, σαν μια πολλαπλότητα στοιχείων Λόγου που μπορούν να λειτουργήσουν μέσα σε διάφορες στρατηγικές". (Ιστορία της σεξουαλικότητας , τόμος πρώτος, ελλ. μτφρ., σ.125). Η χειραφέτηση δεν είναι δυνατόν να συνίσταται στην αναζήτηση ενός λόγου απελευθερωμένου από στοιχεία κυριαρχίας όπως υποστηρίζεται από τον Habermas ,γιατί κατά τον Foucault η εξουσία είναι συνδεδεμένη προς τον λόγο. Εάν πρόκειται να προσδώσουμε χειραφετικό περιεχόμενο στον λόγο, πρέπει το εγχείρημα αυτό να αποσκοπεί στον μετασχηματισμό παρά στην υπέρβαση της εξουσίας ως σχέσης κυριαρχίας. Τούτο δικαιολογείται εφ'όσον "ο Λόγος μπορεί να είναι ταυτόχρονα όργανο και αποτέλεσμα της εξουσίας, αλλά και εμπόδιο, σημείο αντίστασης και ξεκίνημα για μια αντίθετη στρατηγική. Ο Λόγος μεταφέρει και παράγει εξουσία· την ενισχύει αλλά και την υπονομεύει, την εκθέτει, την κάνει εύθραστη κι επιτρέπει τον περιορισμό της". Αυτή η βασική αντινομία του περιεχομένου του Λόγου και η πιστοποίηση μιας εμπειρικής πολυσημίας λόγων καταργεί και κάθε δυαλιστική προσέγγιση της φύσης της κυριαρχίας, *εφ'όσον "δεν υπάρχει ο Λόγος της εξουσίας από τη μία μεριά και απέναντι ένας Λόγος που του αντιτίθεται"*[65].

Κάθε δυαδική σχηματοποίηση του προβλήματος της εξουσίας σε όρους της καταπίεσης/χειραφέτησης ανάγει την πολλαπλότητα των σχέσεων εξουσίας σε δύο μονοσήμαντες στρατηγικές επιλογές οι οποίες όμως συγκαλύπτουν την πολυπλοκότητα του πλέγματος εξουσίας. Αυτές οι θεωρητικές κατασκευές, ακόμη και όταν διαθέτουν μία πρόθεση χειραφέτησης, έχουν ως συνέπεια τον περιορισμό των δυνατοτήτων του πολιτικού φαντασιακού και ως εκ τούτου οριοθετώνται αυστηρά και οι δυνατότητες ενός πολιτικού και κοινωνικού μετασχηματισμού. Κατά τον Foucault αποκλείεται η προοπτική ενός καθολικού μετασχηματισμού με χειραφετικό περιεχόμενο εφ'όσον οι "σχέσεις εξουσίας δεν βρίσκονται σε εξωτερική θέση αναφορικά με άλλους τύπους σχέσεων (οικονομικές διαδικασίες, σχέσεις γνώσης, σεξουαλικές σχέσεις) αλλά είναι ενύπαρκτες σ'αυτές"[66].Παράλληλα όμως, περιορίζονται και οι δυνατότητες ενός ουτοπικού επαναστατικού προτάγματος, αφού "δεν

υπάρχει ένας τόπος της μεγάλης Αρνησης ... αλλά απλά αντιστάσεις απίθανες. αυθόρμητες, μοναχικές, πρόθυμες για συνδιαλλαγή, ιδιοτελείς ή γεμάτες αυταπάρνηση που δεν μπορούν να υπάρχουν παρά μόνο μέσα στο στρατηγικό πεδίο των σχέσεων εξουσίας"[67].Κατά συνέπεια,το χειραφετικό υπόδειγμα εξουσίας παραμένει περιοριστικό και αναγώγιμο σε νομικές μορφές που καθίστανται ηγεμονικές, αλλά για τον λόγο αυτό δεν είναι ούτε καθολικές ούτε αναγκαίες. Οπως και ο Deleuze, ο Foucault επικαλείται την εμφάνιση παραγωγικών μορφών εξουσίας οι οποίες δεν εντάσσονται στα πλαίσια των σύγχρονων θεωριών πολιτικής χειραφέτησης. Η διαφοροποίηση του Foucault από τις απόψεις του Deleuze έγκειται στην απόρριψη της προπολιτισμικής έννοιας της αληθούς και ελεύθερης από εξαναγκασμούς επιθυμίας που υιοθετείται από τον Deleuze : ο Foucault αντιλαμβάνεται τον πολιτικό μετασχηματισμό ως λειτουργία πολλαπλασιασμού των συνυφάνσεων εξουσίας και σεξουαλικότητας. Η νιτσεϊκή θεωρία των δυνάμεων που χαρακτηρίζει την προπολιτισμική οντολογία της επιθυμίας καθίσταται στον Foucault θεωρία διαλογικής εξουσίας, η οποία συγκροτείται ιστορικά και προσδιορίζεται από την κατάπτωση των απολυταρχικών μορφών διακυβέρνησης και την παρουσία του σύγχρονου πολέμου. Επιθυμία και εξουσία διαπλέκονται στενά : ο λόγος καθορίζεται κύρια από την κατάσταση της σύγχρονης δυναμικής της εξουσίας, αλλά και η επιθυμία διαρθρώνεται και εκπληρούται στα όρια του λόγου. Κάθε θεωρία που προσεγγίζει την επιθυμία ως ένα χώρο που τοποθετείται αξιωματικά πέρα από τις σχέσεις εξουσίας περιπίπτει σε πολιτικές και πολιτισμικές αντιφάσεις ή ακόμη συγκαλύπτει τον εργαλειακό χαρακτήρα της στην προσπάθεια της να νομιμοποιήσει το πλέγμα των κυρίαρχων σχέσεων εξουσίας.

Σ'αυτή την προοπτική η ηγεμονία της νομικής εξουσίας και των ρυθμιστικών και απαγορευτικών κανόνων διαποτίζει τις δομές της αστικής κοινωνίας, τις πολιτισμικές μορφές ζωής, τον βιωμένο κόσμο των ατόμων και τις θεωρίες της συγκρότησης τους ως επιθυμητικών υποκειμένων. Ο Foucault ταυτίζει την ψυχανάλυση ως την πολιτισμική μορφή παράγωγου των μοναρχικών σχέσεων εξουσίας, δηλ. ως την διαλογική εκείνη σφαίρα στην οποία η νομική λειτουργία του λόγου επιδιώκει να εισβάλλει και να κυριαρχήσει στην συναισθηματική ζωή

του ατόμου. Ο Ψυχαναλυτικός Λόγος όχι μόνον προβαίνει στην ερμηνεία των διαδικασιών εκείνων που σχετίζονται προς την απώθηση της επιθυμίας, αλλά και δημιουργεί ενα καινούργιο κανονιστικό πλαίσιο που οφείλει να διέπει τις εκδηλώσεις της επιθυμίας στα όρια ενός δυναμικού υποδείγματος σχέσεων εξουσίας που απορρέουν από την ψυχαναλυτική πρακτική. Η κατανόηση της επιθυμίας μέσα στο σχήμα σεξουαλικότητα/απώθηση όχι μόνον δεν παρέχει χειραφετικές διεξόδους στην άρθρωση του λόγου της επιθυμίας, αλλά και παραπέμπει στην ανάγκη ομολογίας των ασύνειδων κινήτρων της δράσης : πρόκειται για επιστημονική θεσμοποίηση της λειτουργίας της εξομολόγησης ως κατ'εξοχήν χειραφετικής πρακτικής και αποδέσμευσης από τον καταναγκασμό της αναστολής και της απώθησης. Εφ'όσον όμως δεν μπορεί να υπάρξει επιθυμία χωρίς εξουσιαστική υφή, η εξομολόγηση αναγορεύεται σε μορφή παραγωγικής εξουσίας και η επιθυμία διαχέεται στον λόγο της ψυχανάλυσης,. Κατά συνέπεια, η ψυχαναλυτική αντιμετώπιση του προβλήματος της επιθυμίας δεν οδηγεί σε μία κάθαρση του υποκειμένου, αλλά στον δομικό μετασχηματισμό της επιθυμίας σε διαλογική πρακτική. Η επιθυμία μετουσιώνεται συμβολικά σε λόγο, ο οποίος ενσωματώνει και την εξουσιαστική προθεσιακότητα της, μεταβάλλοντας την σε όργανο άσκησης ορθολογικά θεμελιωμένης τρομοκρατίας. Ο λόγος συνιστά την *ιστορική μορφοποίηση* της επιθυμίας κα μετατρέπεται σε μέσο άσκησης εξουσιαστικής επιβολής και φανέρωσης των επιπτώσεων της ατομοκεντρικής συγκρότησης του υποκειμένου.

Ο Foucault εμφανίζεται ως ο στοχαστής που αποκαλύπτει αυτή την εγγενή συνέπεια του ψυχαναλυτικού λόγου, σύμφωνα με την οποία η νομική εξουσία καταπίεσης μετασχηματίζεται σε παραγωγική εξουσία λόγου, και ότι δεν υφίσταται μια πρωταρχική ή προγλωσσική επιθυμία που να πληρεί και κριτήρια απόλυτης καθαρότητας. Μάλιστα, στον βαθμό που η ψυχανάλυση έχει εγκαθιδρύσει την σεξουαλικότητα ως τον διαλογικό χώρο της επιθυμίας, ο Foucault καταλήγει στο συμπέρασμα ότι σεξουαλικότητα και εξουσία συνυπάρχουν ταυτόχρονα στο κοινωνικό corpus, χωρίς η πρώτη να αποτελεί το μέσο της χειραφέτησης που εξήγγειλαν οι φροϋδομαρξιστικές θεωρητικές αποχρώσεις και οι εφαρμογές τους στο πεδίο της κοινωνικής πρακτικής. Η υπέρβαση της

απώθησης δεν ισοδυναμεί κατά κανένα τρόπο προς υπέρβαση και των σχέσεων εξουσίας· επομένως, μόνον η υπέρβαση της ψυχανάλυσης θα προσέδιδε ένα άλλο νόημα στην προσπάθεια του ανθρώπου για σύσταση χειραφετικών δι-υποκειμενικών σχέσεων. Δεν πρέπει να λησμονήσουμε όμως το γεγονός ότι και ο λόγος της χειραφέτησης παράγει επιθυμία που αναζητά την συμβολική της πραγμάτωση στα αντίστοιχα θεωρητικά πρακτικά υποδείγματα τα οποία ανταποκρίνονται στις προσδοκίες του.

Παράλληλα ο Foucault θα επιτείνει την πολιτική πρόκληση του Deleuze κατά της ψυχανάλυσης υποβάλλοντας σε κριτική τις απαρχές και την ηγεμονία του νομικού πλέγματος της εξουσίας. Η λακανική ψυχανάλυση αποτελεί για τον Foucault μια βελτιωμένη εκδοχή θεωρίας που προσφέρει μια οντολογική θεμελίωση στις προγλωσσικές ενορμήσεις, αλλά αναγνωρίζει και την αποτυχία της στρουκτουραλιστικής εξήγησης του Lacan να θεωρήσει την εξουσία πέρα από την νομική ή αποτρεπτική της μορφή. Γιατί "εκείνο που ξεχωρίζει ... την ανάλυση που γίνεται με βάση την καταστολή των ενστίκτων από εκείνη που γίνεται με βάση τον νόμο της επιθυμίας, είναι ασφαλώς ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε τη φύση και την δυναμική των ορμών. Δεν είναι όμως ο τρόπος με τον οποίον αντιλαμβανόμαστε την εξουσία". Αν και ο Lacan εχει συμβάλλει στην διάλυση της ψευδαίσθησης για ένα επαναστατικό περιεχόμενο της επιθυμίας, εν τούτοις εξακολουθεί να διατηρεί την πεποίθηση ότι υπάρχει μια αληθής επιθυμία, προγενέστερη της απώθησης, μία πραγματικότητα που τοποθετείται εκτός του λόγου και διαθέτει υπερβατικό ή μεταφυσικό χαρακτήρα. Για τον Foucault ο καταπιεστικός νόμος είναι η διαλογική εκείνη στρατηγική που δημιουργεί την παραγωγή επιθυμίας και όχι την άρνηση της. "Δεν χρειάζεται να φανταστούμε ότι η επιθυμία είναι καταπιεσμένη, για τον απλούστατο λόγο οτι ο νόμος είναι εκείνος που συγκροτεί την επιθυμία και τη στέρηση που την καθιέρωνε. Η σχέση εξουσίας βρίσκεται κιόλας εκεί όπου είναι η επιθυμία : αποτελεί επομένως ψευδαίσθηση να θέλουμε να την επισημάνουμε μέσα σε μια καταστολή που ασκείται εκ των υστέρων : όπως είναι μάταιο και να εξορμήσουμε σε αναζήτηση μιας επιθυμίας εκτός εξουσίας"[68].

Το νομικό υπόδειγμα σύλληψης της επιθυμίας μας παρέχει μόνο δύο στρατηγικές δυνατότητες : την υπόσχεση της απελευθέρωσης στα

πλαίσια της προσέγγισης που επιχειρούν με διαφορετικό τρόπο ο Deleuze και ο Marcuse, ή την κατάφαση στη διαβεβαίωση ότι δεν υπάρχουν περιθώρια διαφυγής, όπως δέχεται ο Lacan. Και στις δύο περιπτώσεις, οι δυαδικοί περιορισμοί στην επιθυμία που επιβάλλονται από το νομικό υπόδειγμα εξουσίας παραμένουν άθικτοι. Σ'αυτό το σημείο ο Foucault υποθέτει ότι υπάρχει ανάγκη ανακατασκευής της γενεαλογίας της νομικής εξουσίας, καθώς και ότι οι δυνατότητες απάντησης σ'αυτό το υπόδειγμα είναι απαραίτητη προϋπόθεση κάθε πραγματικής απελευθέρωσης. Στην πραγματικότητα, επιχειρείται να καταδειχθεί η βασιμότητα της θέσης σύμφωνα προς την οποία οι ψυχαναλυτικές και χειραφετικές εκδοχές της επιθυμίας παγιδεύονται σε ένα αδιέξοδο διαλεκτικού τύπου που προσδιορίζεται από μία ψευδή προκείμενη. Μόνη η υπέρβαση του νομικού υποδείγματος της εξουσίας θα συντελέσει στην απελευθέρωση της επιθυμίας (ως συνόλου τρόπων αναζήτησης) από τα δεσμά της αναγκαστικής επιλογής ανάμεσα σε καταπίεση και χειραφέτηση.

Η ουσία του προβλήματος δεν βρίσκεται επομένως στη φύση της επιθυμίας. "Οτι και να είναι η επιθυμία, αυτό ή το άλλο, εμείς πάντως συνεχίζουμε να τη νοούμε σε αναφορά με μία εξουσία που είναι πάντα νομική και διασκεπτική- μια εξουσία που βρίσκει το κεντρικό της σημείο στη διατύπωση του νόμου. Παραμένουμε προσηλωμένοι σε μία συγκεκριμένη εικόνα της εξουσίας- νόμου, της εξουσίας κυριαρχίας που σκιαγράφησαν οι θεωρητικοί του δικαίου και του μοναρχικού θεσμού. Και ακριβώς απ'αυτήν την έννοια πρέπει να απελευθερωθούμε, από το θεωρητικό δηλαδή προνόμιο του νόμου και της κυριαρχίας, εάν θέλουμε να κάνουμε μίαν ανάλυση της εξουσίας μέσα στη συγκεκριμένη ιστορική λειτουργία των διαδικασιών της. Πρέπει να δομήσουμε μία αναλυτική της εξουσίας που δεν θα έχει πια το δίκαιο ως πρότυπο και κώδικα"[69].

Αυτό λοιπόν που κατανοείται ως πολιτισμική και καθολική απαγόρευση και έλεγχος της επιθυμίας από τον Lacan,ή από τον Deleuze ως αναφορά σε μία ανελεύθερη ηθική που συνδυάζει τις επιταγές του καπιταλισμού και της ψυχανάλυσης, αναδιατυπώνεται από τον Foucault ως κανόνας της μοναρχίας η οποία δημιουργεί υποκείμενα των οποίων οι επιθυμίες συνδέονται αναπόφευκτα προς την αρνητι-

κότητα. Η παρουσία του αρνητικού έχει την πολιτισμική σημασία ενός αποτελέσματος του Νόμου ο οποίος μεταφέρεται στο ψυχαναλυτικό λόγο ως καταπιεστικός μηχανισμός, ενώ στα φιλοσοφικά κείμενα εκδηλώνεται ως οντολογική αρνητικότητα της ζωής του ανθρώπου, ως έλλειψη που είναι το ίδιο το υποκείμενο. Καθώς παρατηρείται εύστοχα η Judith Butler στην εργασία της για τα υποκείμενα της επιθυμίας[70], η μετακίνηση από την αρνητικότητα στην αφθονία, στην πλήρωση της ζωής κατανοείται στον Foucault ως πρόβλημα "μετατοπιζομένων πολιτικών παραδειγμάτων. Τούτο εξηγείται εφ'όσον "για τον Foucault, οι συνέπειες των δυαλιστικών αντιθέσεων ούτε διαυγάζουν το υποκείμενο που εμπλέκεται σ'αυτές, ούτε αποκαθιστούν το υποκείμενο επαναφέροντάς το σε μία ορθότερη σύλληψη της οντολογικής του θέσης. Γιατί οι σχέσεις εξουσίας που παράγονται από τον λόγο δεν εντάσονται σε ένα προϋπάρχον ενιαίο σύστημα σχέσεων αλλά αποτελούν ενδείξεις μιας διαρκούς διασποράς του υποκειμένου, της αδυναμίας επιστροφής σε μία διαλεκτική ενότητα"[71].

Ο Foucault κατά συνέπεια στρέφεται προς την αποδοχή της εμπειρίας της έντασης (intensité) η οποία αντιτίθεται δυναμικά στις εκδοχές της χρηστικής ορθολογικότητας, της αποδοτικότητας των μηχανισμών και της ηθικής χειραφέτησης. Κατ'αυτόν τον τρόπο αποτελεί τον συγγραφέα εκείνο που οι αναλύσεις του ήδη από την εποχή των παλαιοτέρων δημοσιεύσεων του εμπνέουν την προβληματική συγγραγέων όπως ο Lyotard στην *Επιθυμητική Οικονομία* ή οι Deleuze/Guattari στον *Αντιοιδίποδα*. Το ουσιαστικό σημείο του όλου έργου του Foucault είναι η έμφαση του στην εξουσία ως πηγή διαμόρφωσης και μετασχηματισμού του λόγου της επιθυμίας χωρίς αναφορά σε ένα σύστημα μεταφυσικών προϋποθέσεων. Η δυσκολία του όλου θεωρητικού εγχειρήματος του Foucault δεν έγκειται στη διάρθρωση των διαπιστώσεων του ως προς τις έννοιες της εξουσίας και της επιθυμίας, αλλά περισσότερο στην άρνηση του να υιοθετήσει τη δυνατότητα εγγραφής αυτών των εννοιών στα πλαίσια ενός κανονιστικού ορίζοντα ο οποίος θα προσδιόριζε την εγκυρότητα της όλης προσέγγισης. Αναλύοντας κατά συνέπεια τις σχέσεις που συνδέουν γνώση, επιθυμία και τεχνικές κυριαρχίας, καθώς και με την αναφορά σε μία αντίληψη της ελευθερίας που γεννιέται λιγότερο από μία επανάσταση απ'ότι από

μία διαρκή επαγγελία εξέγερσης, η φιλοσοφία του Foucault είναι περισσότερο κριτική, αμφισβητούσα και ανυπότακτη παρά κανονιστική ή περιγραφική. Συνιστά διακινδύνευση, εμπειρία δυνατότητα αλήθειας η οποία δεν υπόκειται στη λογική της θεσμοποίησης. Αυτή η φιλοσοφία υλοποιεί πραγματικά την ελευθερία της σκέψης την οποία καμμία πολιτική εξουσία δεν θα μπορούσε ούτε να απαγορεύσει ούτε να επιβάλλει[72].

Οι φιλοσοφίες του διαφωτισμού αξιώνουν ακόμη από ένα ουμανισμό της συνείδησης να επιχειρήσει την προσέγγισης του προβλήματος της υποκειμενικότητας μέσα από τις έννοιες της αλλοτρίωσης και της απώθησης μιας συγκεκριμένης υποκειμενικής αυθεντικότητας. Αντίθετα η θεώρηση του Foucault αποπειράται να υποκαταστήσει στα μαρξιστικά και ψυχαναλυτικά υποδείγματα της απαλοιφής της αλλοτρίωσης του υποκειμένου, ένα νιτσεϊκό υπόδειγμα μιας προβληματικής που δεν θα θέτει όρια στις μορφές εμπειρίας που την συγκροτούν. Ο Foucault ως εκ τούτου αναπτύσσει μία νέα πολιτική ηθική, η οποία οφείλει διαρκώς να επανεξετάσει την αλήθεια του στοχασμού που την θεμελιώνει. Αυτή η ηθική εκπηγάζει από την απαίτηση του διαρκούς μετασχηματισμού της σκέψης και της κριτικής : είναι η ηθική της εφεύρεσης, της διακινδύνευσης, η ηθική ενός φιλοσόφου του οποίου ο στοχασμός και η αλήθεια των διατυπώσεων δεν απαιτούν τίποτε περισσότερο από την εμπειρία της ελευθερίας.

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

ΟΥΤΟΠΙΑ ΚΑΙ ΚΡΙΤΙΚΗ

(UTOPIE ET CRITIQUE)

Δυνατότητες απελευθέρωσης του συλλογικού φαντασιακού : υπέρβαση της διαλεκτικής και ριζοσπαστικοποίηση της κριτικής στους LYOTARD, DELEUZE και GUATTARI

Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Π Ε Μ Π Τ Ο

Η μετάβαση σε μία φιλοσοφία της επιθυμίας κατά την πρώτη περίοδο του έργου του Jean-Francois Lyotard

α) Οι φιλοσοφικές προϋποθέσεις διαμόρφωσης μιας οντολογίας της επιθυμίας

Η γαλλική διανοητική σκηνή του '60 κυριαρχείται από την παρουσία του στρουκτουραλισμού ως διανοητικού ρεύματος το οποίο προβάλλει ως βασικές θέσεις του την παντοδυναμία της δομής, την αποδόμηση της γραφής και την κριτική στάση έναντι του νοήματος, την απαλοιφή του υποκειμένου, θέματα τα οποία προσπαθούν να ανανεώσουν το παραδοσιακό status του φιλοσοφικού λόγου[1]. Πρόκειται για εισαγωγή ενός προβληματισμού ο οποίος, παρά τις καινοτομίες του, αντλεί θεματικό υλικό από τη γαλλική θετικιστική παράδοση της οποίας αναπαράγει τον επιστημονισμό και την αυστηρή αντικειμενικότητα. Αυτός ο θετικισμός καθίσταται αντικείμενο διεξοδικότερης κριτικής σε μία μεταγενέστερη φάση της ανάπτυξης αυτού του κινήματος που εγκαινιάζεται με τις εργασίες των Derrida και Lacan, και έτσι τίθενται τα θεμέλια μιας ευρύτερης μεταστρουκτουραλιστικής σκέψης[2]. Εν τούτοις τα πρωταρχικά θέματα όχι μόνον δεν εγκαταλείπονται, αλλά και επαναλαμβάνονται με πιο εξειδικευμένο τρόπο. Οπωσδήποτε όμως οι επεξεργασίες αυτές κινούνται προς την κατεύθυνση της διάλυσης της ψευδαίσθησης μιας απόλυτης γνώσης, την απόδοση πρωταρχικής σημασίας στην μη-σημαίνουσα τομή μεταξύ σημαινόντων,την αναφορά σ'ένα μη-στοχαστικό υποκείμενο και την απώλεια της εμπιστοσύνης στις δυνατότητες της συνείδησης να καταστεί φορέας έγκυρης γνώσης. Η μεταστρουκτουραλιστική σκέψη προσανατολίζεται προς μία μορφή θεωρητικού λόγου που προσπαθεί να διαφύγει από κάθε έκπτωση σε ένα είδος θεωρητικού στοχασμού με υπερβατικό περιεχόμενο. Αντίθετα, για τον Lévi-Strauss και την στρουκτουραλιστική

μέθοδο η καταγγελία της δυνατότητας ύπαρξης ενός φιλοσοφικού προβληματισμού πέρα από τον στρουκτουραλισμό συμβαδίζει με το φόβο εμφάνισης μιας νέας μεταφυσικής της επιθυμίας που θα υποστασιοποιεί αυτόν τον φιλοσοφικό προβληματισμό[3].

Παράλληλα προς αυτές τις ανακατατάξεις, άρχισε να αναδύεται μία δεύτερη τάση η οποία σταδιακά προχώρησε σε μία αναθεώρηση των αντιλήψεων του πρώϊμου μεταστρουκτουραλισμού εν αναφορά προς το ζήτημα της σχέσης του με τα προγενέστερα ρεύματα. Είναι γεγονός ότι, παρά την κριτική τους προς τις τάσεις αντικειμενικοποίησης των στρουκτουραλιστικών προσεγγίσεων του νοήματος και του κειμένου, οι Derrida και Lacan δεν έπαυσαν να παραμένουν προσηλωμένοι στην στρουκτουραλιστική υπόθεση της προτεραιότητας του κειμένου αλλά και σε άλλες ομοειδείς παραδοχές : σύμφωνα με τις τελευταίες, το διαλογικό και το συμβολικό στοιχείο κατανοούνται ως διαφορετικά αρθρωμένες οντότητες. Ασφαλώς μια επιστήμη του νοήματος που προβάλλει απροϋπόθετες απαιτήσεις για αντικειμενικότητα, πρέπει κατ'ανάγκη να παραβλέψει το δικό της γλωσσικά διαμεσολαβημένο status. Εάν όμως υποτεθεί ότι, όχι μόνο κάθε σημαντική θεωρία αλλά και κάθε γνώση μιας ανεξάρτητης από τη γλώσσα πραγματικότητας διαμεσολαβείται γλωσσικά, τότε δεν μπορούν να υπάρχουν μη-γλωσσολογικοί προσδιορισμοί της γλωσσικής έκφρασης. Επί πλέον, παρά τη πιθανή πιστοποίηση μη γλωσσολογικών συνθηκών γλωσσικής διαμεσολάβησης, φαίνεται ότι τελικά επικρατεί η αντίληψη για τη μη βασιμότητα της έννοιας μιας ανεξάρτητα από τη γλώσσα διαμορφωμένης πραγματικότητας. Κατά συνέπεια, τόσο ο Derrida όσο και ο Lacan οδηγούνται στην λεγόμενη πρωτοκαθεδρία του σημαίνοντος, ενάντια στην οποία στρέφονται οι νέες τάσεις, οι οποίες συντελούν στη μετατόπιση του ενδιαφέροντος από τη γλώσσα, προς τη μη-γλωσσική πραγματικότητα[4].

Σ'αυτό το κύμα των φιλοσοφικών και γνωσιοθεωρητικών ανακατατάξεων, νομίζουμε ότι άσκησε σημαντική επιρροή η ευρύτατη ανάλυση της γνώσης, της εξουσίας και της επιθυμίας από τον Michel Foucault. Ηδη στα προηγούμενα παρουσιάσαμε μερικές πτυχές του προβληματισμού του Foucault για την σημασία της ετερότητας και της ηθικής της υποκειμενικότητας στην διπλή κατεύθυνση του μετασχηματισμού της

κριτικής και της διαμόρφωσης μιας πολιτικής της εξέγερσης (politique de la révolte). Εν προκειμένω θα θέλαμε να σκιαγραφήσουμε περισσότερο τη σημασία των θέσεων του Foucault αναφερόμενοι ειδικώτερα στην αντιπαράθεση της προσέγγισης του στο πρόβλημα της επιθυμίας προς άλλες διαμετρικά αντίθετες εκτιμήσεις, οι οποίες όμως δεν ευδοκίμησαν στον γαλλόφωνο χώρο. Αν και οι διατυπωμένες αρκετά αργότερα από τον *Αντιοιδίποδα* των Deleuze/Guattari ή την *Επιθυμητική Οικονομία* του Lyotard, οι απόψεις του Foucault για την ψυχανάλυση περιέχουν μία δυναμική η οποία ασφαλώς ανακεφαλαιώνει βασικά στοιχεία της φιλοσοφικής σκέψης του '68, αλλ'επί πλέον αποτελεί προϋπόθεση των νέων τάσεων που συμπεριλαμβάνονται σ'ότι αποκαλούμε "επιθυμητική φιλοσοφία"[5].

Η στάση του Foucault στην προοπτικη μιας πολιτικής της απελευθέρωσης (libération) έγκειται στην απόρριψη της αξίωσης να ανακαλύψει πίσω ή πέρα από τις ιστορικές πρακτικές κάποια απώτατη ουσιολογική ή ορθολογική αλήθεια κανονιστικής τάξης. Αυτή η παραίτηση του Foucault από την αναζήτηση οντολογικών εκδοχών της αντικειμενικοποιημένης αλήθειας τον οδηγεί σε μία άλλη μεθοδολογική επιλογή : προτιμά να εξετάσει την λειτουργία αυτών των πρακτικών ως αναφορική σε άλλες ηθικές κατηγορίες ή σε αυταπόδεικτες προφάνειες, για να τις θέσει εν τέλει σε κριτικό έλεγχο. Γι'αυτό τό λόγο θα οδηγηθεί στην αμφισβήτηση κάθε αξίας ενός ιδεολογικού υποδείγματος της πολιτικής, καθώς φαίνεται να αμφισβητεί ότι η εξουσία, για να φθάσει στους σκοπούς της, συνδέεται σε πρώτο βαθμό με την επιβολή μιας ιδεολογικής σύλληψης η οποία επιχειρεί την εξαπάτηση ή την διάψευση μιας δήθεν αυθεντικής εμπειρίας ή μιας ορθολογικά θεμελιωμένης αντίστασης.

Στον χώρο της ψυχαναλυτικής διερώτησης ειδικώτερα, οι θέσεις του Marcuse αλλά και του Reich διευκολύνουν την συνάρθρωση της έννοιας της απώθησης προς αυτές τις αλλοτρίωσης και της φενάκης (mystification), εντάσσοντας την εξάρτηση των ατόμων σε μία θεμελιώδη παραγνώριση των δικών τους σεξουαλικών επιθυμιών. Στον βαθμο μάλιστα που δεν καταγγέλλουν τις ψευδαισθήσεις για να εξουδετερώσουν τις απωθητικές συνέπειες και τις επιπτώσεις στον βιωμένο κόσμο τους (Lebenswelt), τα άτομα εξακολουθούν να παραμένουν αλλο-

τριωμένα, ελλείψει πρόσβασης στην αλήθεια της επιθυμίας τους, δηλ. αδυνατώντας να άρουν την αλλοτρίωση του δικού τους ατομικού προτάγματος (projet).

Ο Foucault προσβάλλει παράλληλα την εγκυρότητα των εννοιών της αλλοτρίωσης και της ιδεολογίας και αμφισβητεί κάθε κριτική θεμελιωμένη σε ανθρωπολογικά δεδομένα, σε κάποια προϋπάρχουσα αλήθεια της οποίας η ύπαρξη θα απαιτούσε ασφαλώς την απώθηση, αλλά η οποία θα κατέπιπτε ευθύς ως αρθεί ο ιδεολογικός εξαναγκασμός και η διαρκής επίκληση της κυριαρχίας. Αυτή η κριτική δεν ενσωματώνει πλέον την υπόθεση της απώθησης των ενστίκτων. Με την όλη του προσπάθεια να διαφυλάξει την δική μας αντίληψη της σεξουαλικότητας, ο Foucault θα επιδοθεί στην μελέτη της σεξουαλικότητας άλλων εποχών και άλλων κοινωνιών. Μακράν του να υποθέσει ότι η ίδια η ύπαρξη βαθύτερων επιθυμιών καθίσταται ταυτόσημη της απώθησης, και της καταπίεσης, ο Foucault θα φθάσει να εκπλαγεί για το ότι η δυτική αντίληψη της σεξουαλικότητας δεν μπόρεσε ποτέ να αποτελέσει τμήμα της έννοιας της αυθεντικής επιθυμίας (απωθημένης ή μη). Κατά συνέπεια ο ίδιος ο Foucault αρνείται τη βασιμότητα της υπόθεσης του Marcuse για καταπίεση (repression) των ενστίκτων από την ανελεύθερη και εξουσιαστική κοινωνικο-οικονομική πραγματικότητα,γιατί κάτι τέτοιο συνεπάγεται ιστορικά αμφισβητήσιμες υποθέσεις. Αλλωστε, οι απαγορεύσεις οι οποίες έχουν επιβληθεί στις εκδηλώσεις της σεξουαλικότητας δεν έχουν πάντοτε παράγει αποτελέσματα παραγνώρισης (méconnaissance) της επιθυμίας όπως υποθέτει η απωθητική (répressive) υπόθεση. Υπάρχουν οπωσδήποτε έθιμα και συστήματα σκέψης τα οποία καταδικάζουν κάθε μορφή μη-νόμιμης κοινωνικά σεξουαλικότητας, δηλ.εκείνης που δεν στοχεύει στην αναπαραγωγή : εν τούτοις, όλα αυτά τα έθιμα και συστήματα σκέψης δεν αποτελούν αποκλειστικό προνόμιο του καπιταλισμού και του δυτικού χριστιανισμού και έχουν ευδοκιμήσει και σε άλλες κοινωνίες με διαφορετική δομή και προσανατολισμό. Εξ άλλου συχνά αλήθευσε το γεγονός ότι οι σεξουαλικότητες που έθεσαν προβλήματα για το ηθικό επίπεδο της κοινωνίας, δεν κατέστησαν αυτοδίκαια αντικείμενο απαγόρευσης. Γι'αυτούς τους λόγους η απωθητική υπόθεση έχει ως συνέπεια την αποδοχή ιστορικών υποθέσεων που ενδέχεται να δημιουργήσουν μεγαλύ-

τερη σύγχυση[6].

Αλλά ο Foucault εγείρει αντιρρήσεις πολιτικής ή ηθικής τάξης και για την λειτουργικότητα αυτής της υπόθεσης και για το ψευδές ιδεώδες απελευθέρωσης που εγκωμιάζει. Εφ'όσον μάλιστα υποστηρίζει ότι τα άτομα μπορούν να θέσουν τέρμα στην καταπίεση ανατρέποντας την κατεστημένη τάξη, αυτή η υπόθεση μας παραπλανά και μας εξωθεί σε λαθεμένα προβλήματα. Γι'αυτόν το λόγο, όχι μόνο οι θέσεις του Marcuse, αλλά και του Habermas μπορούν να αποτελέσουν πειστικό παράδειγμα μιας χειραφετικής προσέγγισης της επιθυμίας, χωρίς όμως πραγματικό εμπειρικό περιεχόμενο .

Για τον Habermas η ψυχανάλυση θα μπορούσε να συστήσει υπόδειγμα κριτικής θεωρίας, ακριβώς γιατί η ψυχαναλυτική έννοια της απώθησης υπονοεί την παρουσία της αλλοτρίωσης και της ψευδαίσθησης. Οπως έχουμε καταδείξει εκτενέστερα ανωτέρω, η ψυχανάλυση στον Habermas έχει την σημασία ενός υποδείγματος μιας επιστήμης που προσφεύγει μεθοδικά στον αυτοστοχασμό. Για τον ίδιο συγγραφέα, ο αυτοστοχασμός είναι ταυτόχρονα διαίσθηση και χειραφέτηση, κατανόηση και απελευθέρωση από την δογματική εξάρτηση. Στον βαθμό μάλιστα που ο δογματισμός αποτελεί ψευδή συνείδηση, δεν μπορούμε να του αντιτάξουμε τις χειραφετικές αξίες του στοχασμού. Η ψυχανάλυση, ως μόνο χειροπιαστό υπόδειγμα της νεωτερικής θεωρίας διανοίγει τελικά τις εισόδους της πρακτικής στον ορθό λόγο : για την ψυχανάλυση, η θεωρία έχει πρακτικό στόχο, την ανάλυση και γνώση της αλήθειας ως προϋπόθεσης της απελευθέρωσης. Μία τέτοια διαδικασία υπονοεί την αμοιβαία συνάρθρωση ανάλυσης και απελευθέρωσης, αυτοστοχασμού και χειραφετικής εμπειρίας. Η ψυχανάλυση συνιστά επομένως θεωρία της οποίας η αλήθεια και η πραγματοποίηση συνδέονται, σε ένα ωρισμένο βαθμό προς μία πρακτική συνειδητοποίηση.

Αυτή η ιδεαλιστική ερμηνεία των φροϋδικών ψυχαναλυτικών θεωριών αφομοιώνει την καταπίεση προς την αλλοτρίωση και προς την απώθηση (ως εσωτερίκευση του περιεχομένου των βιωμάτων). Σύμφωνα με τον Habermas, οι ψυχαναλυτικές θεωρίες θα συνεισέφεραν στην οικοδόμηση μιας καθολικής πραγματικής της επικοινωνίας. Σ'αυτήν την οπτική, η ανάλυση ανάγεται σ'ένα είδος διαλογικής μαθητείας

της θέλησης που επιτρέπει στο υποκείμενο να φθάσει σε μια πραγματική αυτονομία.

Αυτή η ερμηνεία βασίζεται σε τρεις θέσεις. Σύμφωνα με την πρώτη, η ανάλυση θα απελευθέρωνε εκείνα ακριβώς τα περιεχόμενα τα οποία έχουν εγκαταλειφθεί ή αποκλεισθεί από κάθε διάλογο διότι έχουν απωθηθεί ως ασύνειδα τμήματα της προσωπικότητας. Απορέουσα από μία εσφαλμένη εκπαίδευση, η απώθηση απαγορεύει στον καθένα να συστήσει ορθές επικοινωνιακές δυνατότητες με τους άλλους, με διαστάσεις ειλικρίνειας και αμεσότητας. Μαθαίνοντας να εκφράζεται εν πλήρει αληθεία (wahrhaftig) το υποκείμενο προβαίνει σε μία εκμάθηση (Bildungsprozeß) ικανή να αντισταθμίσει την λειτουργία της απώθησης και να άρει την απώθηση. Καθώς μάλιστα κάθε ειλικρίνεια στον λόγο είναι ασυμβίβαστη προς την απώθηση, το υποκείμενο, μαθαίνοντας να εκφράζεται με ευθύτητα, έχει τη δυνατότητα να απαλλαγεί από τις αλλοτριωτικές συνέπειες μιας εσφαλμένης εκπαίδευσης. Η δεύτερη θέση του Habermas συνίσταται στην αφομοίωση της ελευθερίας του διαλόγου απηλλαγμένου από κάθε εξουσιαστικό στοιχείο προς την ικανότητα δημόσιας επικοινωνίας ως γνωστοποίησης προθέσεων και ενεργειών. Η ανάλυση καθιστά ευκοινώνητο τον λόγο του ατόμου και προσδίδει δημόσια και επικοινωνιακή διάσταση σ'ότι η απώθηση είχε καταστήσει δυσπρόσιτο και εντελώς ιδιωτικό. Το υποκείμενο υποβάλλει την θέληση του σε μία πραγματική μαθητεία εκθέτοντας εκ νέου όλες τις πράξεις και τα γεγονότα που συνιστούν μια *ατομική βιογραφία* (Lebenslauf) στα όρια μιας *άλλης νοηματοδότησης* υπό το φως της κοινωνικής πραγματικότητας. Η διαπλοκή των δύο αυτών θέσεων μας οδηγεί στην πρόταση ότι ένα υποκείμενο που έχει την εμπειρία μιας παρόμοιας εκμάθησης είναι επιδεκτικό δημόσιας διεκδίκησης των δικών του θέσεων στα όρια ενός *επιχειρηματολογικού λόγου* (argumentation). Τελικά η τρίτη θέση καταλογίζει την πρωταρχική απώθηση, που απαγορεύει στο υποκείμενο να υποστηρίζει δημόσια τους στόχους και τις προθέσεις του, στις καταπιεστικές συνέπειες των κοινωνικών θεσμών. Κατ'αυτόν τον τρόπο ο Habermas πιστεύει ότι μπορεί να διακρίνει την έλευση μιας μη-καταπιεστικής κοινωνίας (θεμελιωμένης στη συνειδητοποίηση προθέσεων και κινήτρων της δράσης) η οποία έχει την δυνατότητα να διασφαλίσει την διαμόρφωση

ενός δημόσιου χώρου όπου ο καθένας θα μπορεί να διαλέγεται χωρίς καταναγκασμούς και όπου οι επιθυμίες του καθένα θα μπορούσαν να γίνουν και κατανοητές απ'όλους. Η απουσία κάθε συμβόλου που θα παραπέμπει στις έννοιες της στέρησης (privation) και της ματαίωσης (frustration) καθίσταται εφικτή με την εγκαθίδρυση μιας χειραφετικής κοινωνίας η οποία θα συναποτελείται από άτομα που θα εκπληρώνουν τις απαιτήσεις του διαφωτιστικού ιδεώδους της ωριμότητας (Mündigkelt)[7].

Αυτή η ερμηνεία της ψυχανάλυσης έχει καταστεί συχνά αντικείμενο αμφισβήτησης, τόσο γιατί μεταφέρει την ψυχαναλυτική προβληματική στο πεδίο της κοινωνικής ανάλυσης όσο και γιατί υποθέτει ότι η λειτουργία του ατομικού στοχασμού ως εμπειρία κάθε υποκειμένου στην θεραπεία είναι σε θέση να καταλήξει σε ένα στοχασμό (ιδεαλιστικού τύπου) για τις ίδιες τις συνθήκες της γνώσης και της ηθικότητας. Αναμφισβήτητα ο Foucault αμφισβητεί το ότι μια παρόμοια ερμηνεία των ψυχαναλυτικών θέσεων μπορεί να αναπαραστήσει ένα ικανοποιητικό υπόδειγμα κριτικής θεωρίας. Τούτο δικαιολογείται από το γεγονός ότι η ιδιοποίηση της ψυχανάλυσης από την χαμπερμασιανή οπτική δεν έχει ιστορική διάσταση παρά μόνο στο μέτρο που εντάσσεται σε μία ουτοπική προβληματική. Για τον Habermas, η ψυχανάλυση ανταποκρίνεται στη δομή ενός ατόμου που επιζητεί να παρατείνει εν αγνοία του την καντιανή ιδεαλιστική σύλληψη του κοινωνικού. Κατά συνέπεια, οι ψυχαναλυτικές θεωρίες αναδεικνύονται για τον Habermas σ'ένα είδος καθολικής πραγματικής του λόγου ο οποίος αποπειράται να συγκροτήσει το κανονιστικό εκείνο ιδεώδες που θα επιτρέψει την πραγματοποίηση μιας άλλης, μη-καταπιεστικής και ορθολογικά θεμελιωμένης κοινωνίας. Αυτές είναι και οι ουτοπικές υπονοήσεις της ψυχανάλυσης, η οποία πλέον εγγράφεται στο πολιτικό πρόταγμα της χαμπερμασιακής ανασύστασης της νεωτερικότητας, χάνοντας πλέον εκείνη την διάσταση ιστορικότητας την οποία της είχε προσδώσει ο Freud.

Ο Foucault, σ'αντίθεση προς τον Habermas, επιχειρεί μία προσέγγιση της ιστορίας κατά εντελώς διαφορετικό τρόπο : χωρίς να διακινδυνεύσει μία ουτοπική ή κανονιστική ερμηνεία των ψυχαναλυτιδών θεωριών, ο Foucault υπογράμμισε την πρακτική δυσπιστία που

προκαλεί αυτή η εφαρμογή της ψυχανάλυσης ως ανασύστασης ενός διαλόγου χωρίς εξουσιαστικό περιεχόμενο. Κατ'αυτόν τον τρόπο ο Foucault υποδεικνύει ότι δεν είναι μόνον η αδυναμία μας να υποστηρίξουμε δημόσια τις θέσεις μας ένας σοβαρός παράγοντας ιστορικού προσδιορισμού της επιθυμίας, αλλ'επί πλέον η ίδια επιθυμία φαλκιδεύεται έτσι ώστε να μην αναγνωρίζει την πραγματική της φύση. Αντί να προσπαθήσει να οριοθετήσει το πεδίο όπου η γλώσσα μας επιτρέπει να φανταστούμε μία κοινωνία στην οποία θα είχε καταργηθεί κάθε επιθυμητική αλογία, ο Foucault επιδιώκει να καταδείξει το γεγονός ότι η ίδια η χρήση της γλώσσας και του λόγου προσανατολίζει την σεξουαλικότητα και τις μορφές της επιθυμίας. Επί πλέον, χωρίς να υποθέσει ότι η συνειδητοποίηση των αυθεντικών μας επιθυμιών μπορεί να συστήσει την συνθήκη κάθε κριτικής, ο Foucault υποβάλλει σε λεπτομερή έλεγχο την βασιμότητα αυτής της υπόθεσης. Μάλιστα θα υποστηρίξει ότι η ψυχανάλυση απέχει πολύ από το να αποτελέσει το μοναδικό απτό παράδειγμα κριτικής θεωρίας της κοινωνίας μέσω της αυτεπίγνωσης και της συνειδητοποίησης των πραγματικών δυνατοτήτων του υποκειμένου. Αλλωστε για τον Foucault είναι αδιανόητη η παραδοχή σύμφωνα με την οποία η εφαρμογή της ψυχαναλυτικής θεραπείας θα επιτρέψει στο υποκείμενο να ανακαλύψει μία αλήθεια χωρίς την οποία δεν θα μπορέσει να υπερβεί τις ψευδαισθήσεις του. Αμφισβητείται κατά συνέπεια ο κεντρικός πυρήνας της χαμπερμασιανής συμβολής, ότι δηλ. η συνειδητοποίηση της αλήθειας αποτελεί προϋπόθεση κάθε χειραφετικής αναζήτησης του υποκειμένου. Αντίθετα η ψυχανάλυση εγγράφεται σε μαι ευρύτατη θεωρητική παράδοση η οποία παραπέμπει ως την ελληνική αρχαιότητα, και συνεχίζεται με αξιοσημείωτη προόδο χάρη στη χριστιανική πρακτική της εξομολόγησης, ιδιαίτερα στην δυτική εκδοχή της. Αυτός είναι ο λόγος που μπορούμε να αποφανθούμε ότι μία σύνθετη ιστορία, παραγνωρισμένη έως τώρα, υφίσταται πίσω από κάθε θεωρία η οποία έχει το προνόμιο της κοινωνικής διάστασης. Η ίδια σύνθετη ιστορία υπάρχει και πίσω από κάθε αναλυτική εμπειρία των ατόμων εκείνων τα οποία διαπιστώνουν ότι υπόκεινται σε μη-ορθολογικές δεσμεύσεις και ως εκ τούτου αισθάνονται αναγκασμένα να υποβληθούν σε μία λεπτομερή ανάλυση για να ανακαλύψουν μία αλήθεια στην απώθηση ενός δυναμικού της ζωής τους.

Αυτή η αλήθεια θα προσεγγισθεί με την βοήθεια ενός ειδικού, θα βοηθήσει το υποκείμενο στην ορθή εκτίμηση των αποτυχιών και των σφαλμάτων του. Την τελευταία αυτή πρόταση φαίνεται να μην αποδέχεται ο Foucault. Αλλωστε η ίδια πρακτική διάσταση της αναλυτικής σχέσης δεν ήταν άγνωστη και στις μη-επιστημονικές ετεροδοξίες του 19ου αιώνα, με χαρακτηριστικό γνώρισμα την απώθηση αυτής της αλήθειας στις συνέπειες της οικογενειακής ζωής. Αυτό υποχρεώνει τον Foucault να προσφύγει στην μαρτυρία της ιστορίας για να καταδείξει την διαχρονική διάσταση της ψυχανάλυσης χωρίς έκδηλες φιλοδοξίες και χωρίς πρόθεση παράλειψης των πρακτικών στόχων των διαφόρων ψευδο-θεραπειών άλλων εποχών. Οπωσδήποτε όμως η προσέγγιση της ψυχανάλυσης που θα επιχειρήσει δεν εντάσσεται σε μία καθολική ιστορική προοπτική που υλοποιεί τις μέγιστες δυνατές απελευθερωτικές και χειραφετικές φιλοδοξίες[8].

Αυτός είναι ο τρόπος που ο Foucault οριοθετεί το πρόβλημα της απώθησης, εγκαταλείποντας κάθε προβληματική περί αλλοτρίωσης ή ιδεολογικής μυθοποίησης η οποία είναι ταυτόσημη της αλλοίωσης της επιθυμίας. Αντί γι'αυτό θέτει κατά κύριο λόγο το ερώτημα για το πώς αυτές οι πρακτικές (ενδοσκόπησης και εξομολόγησης) έχουν μπορέσει να συστήσουν αναφαίρετο τμήμα της σεξουαλικότητάς μας, αλλά και πώς οι ιστορικές μορφές της δυτικής σεξουαλικότητας μας έχουν οδηγήσει στην υπόθεση της ύπαρξης μίας απωθημένης αλήθειας της επιθυμίας, η διατύπωση της οποίας θα ήταν η απαραίτητη συνθήκη απελευθέρωσης. Απορρίπτοντας κάθε ανθρωπολογικό προαπαιτούμενο. ο Foucault αντιστρέφει την προβληματική της ανακάλυψης της επιθυμίας : στο εξής αυτή η αλήθεια δεν αποτελεί πλέον την συνθήκη ενός ελεύθερου διαλόγου, την προϋπόθεση κάθε χειραφέτησης. Αντίθετα, οφείλει να καταστεί το αντικείμενο της μελέτης μας. Αμφισβητώντας την αποδοχή της καταπιεστικής υπόθεσης, δηλ. της απώθησης των ενστίκτων στην πολιτική της σεξουαλικότητας, ο Foucault ανέπτυξε μία μοναδική κριτική θεωρία, μία κριτική ανάλυση εντελώς συναφή προς την απόρρριψη του φιλοσοφικού ανθρωπολογισμού, η οποία απαιτεί μία σύλληψη της ελευθερίας, περισσότερο πρακτική και εμπειρική παρά ιδεαλιστική ή χειραφετική. Σύμφωνα μ'αυτήν την κριτική, η ελευθερία δεν θα μπορούσε να είναι μία ιδεατή ελυθερία, αλλά ούτε και

ιδεώδες της ελευθερίας προς πραγμάτωση στην πρακτική σφαίρα, γιατί είναι ήδη πρακτική και ιδιαίτερα συγκεκριμένη. Πρόκειται για το ερώτημα του τι επιβάλλεται σε μία δεδομένη περίπτωση, θέτοντας υπό αίρεση το πλέγμα εξουσίας, όπως αυτό αποκρυσταλλώνεται στους θεσμούς. Κατ'αυτόν τον τρόπο η ελευθερία δεν θεμελιώνεται στην ατομική αυτονομία, ούτε στην ικανότητα του να ενεργούμε σύμφωνα με καθολικούς και ορθολογικούς κανόνες, αλλά στην άρνηση να συμβιβαστούμε προς πρακτικές οι οποίες έχουν εξουσιαστικό περιεχόμενο ως συνέπεια μιας συναινετικής εκδοχής της πολιτικής. Γι'αυτό το λόγο είναι αδύνατο να εξάγουμε ένα κανόνα ζωής ή μία στάση απέναντι στην πολιτική, γιατί η δυναμική της έκφρασης είναι ανυπόταχτη σε a-priori μεθοδεύσεις : πρόκειται για την ελευθερία ως *δυνατότητα αμφισβήτησης* και *εξέγερσης*. Μία παρόμοια πολιτική δεν διεκδικεί καθολικότητα ή ορθολογική θεμελίωση, αλλά παρουσιάζεται αιφνίδια, χωρίς προβλέψεις ή ακρίβειες, όπως και στην περίπτωση του γαλλικού Μάη του '68. Αντίθετα προς κάθε ουτοπία συμβάλλει στην έκλαμψη του αντικατοπτρισμού ενός ιδεώδους ελεύθερης ζωής, το οποίο εγγράφεται σ'ένα εσχατολογικό ορίζοντα επειδή η λογική της κυριαρχίας αποτελεί εμπόδιο στην υλοποίηση του : αυτή η κριτική της πολιτικής εμπειρίας ενθαρρύνει την αντίσταση στον εξουσιαστικό λόγο, χωρίς όμως πρόθεση εγκαθίδρυσης μιας άλλης κοινωνίας η οποία θα υλοποιούσε ένα διαφωτιστικό πρόταγμα χειραφέτησης του ανθρώπου[9].

β) πολιτική διάσταση και πολιτικές εκφάνσεις της επιθυμίας

Ο Foucault καθώς είδαμε προσπάθησε να καταστήσει την κριτική του ανάλυση απαλλαγμένη από ένα,ανθρωπολογισμό και ένα ιστορικισμό που χαρακτηρίζει την ιδεαλιστική φιλοσοφία. Χωρίς ασφαλώς να απορρίπτει συνολικά την ψυχανάλυση ή τον μαρξισμό, αμφισβητεί περισσότερο την δυναμική των φιλοσοφικών προυποθέσεων του Habermas, δηλ. των εγελιανών, καντιανών και φιχτεϊκών καταβολών της χαμπερμασιανής διερώτησης. Οπωσήποτε δεν επιδέχεται αμφισβήτηση το γεγονός ότι οι Marx και Freud έχουν προσανατολίσει την αντίληψη της κριτικής που διαθέτουμε : δεν μπορούμε όμως να έχουμε την αξίωση να εξαγάγουμε ιδεαλιστικά ή ιστορικά και ανθρωπολογικά αξιώματα από

το έργο τους, χωρίς να προσφεύγουμε στην πιστότητα της διατύπωσης που απαγορεύει κάθε θεωρητικό ανασχηματισμό, κάθε εννοιολογική αναδιατύπωση. Αυτό ακριβώς το στοιχείο αρνείται η κριτική του Foucault, δηλ. την παγίωση της κριτικής αναφοράς σε δόγμα και την κατάληξη της αυστηρότητας των διατυπώσεων σε απόλυτη αλήθεια, δηλ. σε τέλος της κριτικής.

Οφείλουμε κατά συνέπεια να αμφισβητήσουμε μαζί με κάθε ταυτιστική ή μυθοποιητική λογική, την πολιτική της αλήθειας που υπονοείται στην έννοια της κριτικής, όπως ακριβώς την έχουμε κληροδοτήσει απο τον Marx και τον Freud. Γιατί η κριτική είναι εξ'ίσου συνεχής υποταγή της αλήθειας της σκέψης μας στην ανάλυση. Αυτή ακριβώς η υποχρέωση, και όχι η απόπειρα προσδιορισμού των θεμελίων της γνώσης και της εμπειρίας, διέπει τις φιλοσοφικές αναζητήσεις του Foucault, μαζί με μία ευρύτερη φιλοδοξία : να υποκαταστήσει σε μία ιδεαλιστική φιλοσοφία της χειραφέτησης, μία *νομιναλιστική φιλοσοφία της διαρκώς επανανοηματοδοτημένης εξέγερσης*[10].

Στα πλαίσια αυτών των προϋποθέσεων του μετασχηματισμού της κριτικής κινείται και η φιλοσοφική σκέψη του Jean-François Lyotard. Ηδη στο έργο του "λόγος, εικόνα" (Discours, figure)[11] ο Lyotard κινείται προς αναζήτηση της αλήθειας, αλλά με την πρόθεση να υπερβούμε το στάδιο της αλήθειας καταγγέλοντας την τρομοκρατία την οποία έχουν διαπράξει οι φιλόσοφοι, νιτσεϊκοί ή πλατωνικοί, καθιστώντας τον Ορθό Λόγο διαρκές σημείο αναφοράς ή κριτικής. Αφού ασχοληθεί πρώτα με μία συνολικότερη κριτική της φαινομενολογίας σοτν Merlean-Ponty, η φιλοσοφία του Lyotard μετασχηματίζεται σε μεταφυσική των λιβιδινικών ρευμάτων, δηλ. των τάσεων εκείνων που σχετίζονται προς την επιθυμία. Μία τέτοια στροφή ήταν ήδη εμφανής από το τρίτο μέρος του έργου του "Discours, figure" πριν εκδηλωθεί εμφανέστερα στην *"Επιθυμητική Οικονομία"* (Economie libidinale)[12].

Ο Lyotard κινείται στα όρια μιας επιστροφής στην οντολογία της μοναδικής αλήθειας, με παράλληλη προσφυγή στην φροϋδική σκέψη, προσεγγίζοντας το πρόβλημα της αλήθειας σε σχέση προς την τελεολογία της επιθυμίας. Γιατί μόνη η θεώρηση της επιθυμίας θα μας επιτρέψει να κρατήσουμε τον στοχασμό μακράν της διαλεκτικής συμφιλίωσης δύο αρνήσεων, και η οποία διατηρείται στο ελεύθερο πεδίο για

να καταδείξει (δια μέσου του υπερ-στοχασμού) πώς το αμετάβλητο και το μεταβλητό, δηλ. η δευτερογενής και η πρωτογενής διαδικασία, είναι ταυτόχρονα δεδομένες αλλά δεν μπορούν ποτέ να σχηματίσουν μία ενότητα. Αυτό που διασφαλίζει την σημασία, είναι η παρατήρηση των αντιθέσεων ανάμεσα στους όρους ενός συστήματος· επομένως, είναι δυνάμει του ίδιου σεβασμού των θεσμισμένων παρεκκλίσεων (με την απαγόρευση του ενστίκτου) που η μητέρα οφείλει να αθετήση τη στάση της απέναντι στην εκζήτηση του υποκειμένου, ανοίγοντας με την αποχώρησή της σ'αυτό το τελευταίο τον χώρο του βλέπειν και φαντάζεσθαι"[13].

Πρόκειται επομένως να επενδύσουμε την ομιλίατης αλήθειας, χωρίς να φθάσουμε ποτέ να παρουσιάσουμε την αλήθεια στον λόγο προς τον σκοπό εννοιολογικής σύλληψης της. Για να δημιουργήσουμε αυτή τη λεκτική δυναμική της αλήθειας, πρέπει να λάβουμε υπ'όψη "το πεπρωμένο της επιθυμίας". Κύριο εγχείρημα του Lyotard στο έργο του "Discours, figure" είναι η κριτική της ολιστικής εγελιανής σκέψης η οποία υποχωρεί χάριν μιας δυναμικής της επιθυμίας. Ο Lyotard παρατηρεί ότι η ομιλία παρατηρεί τον νόμο των αντιθέσεων, των αρνήσεων και των διαχωρισμών, ενώ η αλήθεια δεν το κατορθώνει : το πρόβλημα είναι να άρουμε την αντίθεση αυτή, άλλως δεν θα είμαστε ποτέ μέσα στην αλήθεια. Αντί γι'αυτό, βρισκόμαστε σ'αδιέξοδο : πώς μπορούμε να αποδώσουμε στην ομιλία την εμπειρία της αλήθειας, αν η γλώσσα με την οποία επιθυμούμε να θεμελιώσουμε την αντιστοιχία τους, δηλ. η γλώσσα δια της οποίας ο στοχασμός, προϋποτίθεται πάντοτε και ως εκ τούτου η άρνηση διανοίγει μια αδιαπέραστη άβυσσο ανάμεσα τους; Σ'αυτό το σημείο η φροϋδική ανάλυση παρέχει τρόπο για να καταστήσουμε την αλήθεια δυνατή μέσα στην ομιλία (parole) : ο Lyotard συνδυάζει την οντολογία με τον Freud. Παραδέχεται μάλιστα ότι είναι η αλήθεια που είναι αντικείμενο αναζήτησης στην αναλυτική εργασία, προδίδεται στα lapsus και στις γλωσσικές παραδρομές και τελικά στην επιθυμητική σύγχυση των συνειδητών και ασύνειδων περιοχών της γλώσσας. Αυτή η σύγχυση παραβιάζει την συμπαγή τάξη των γλωσσικών συσχετίσεων, δηλ. της ενότητας της γραμματικής και της συναρμογής των φράσεων, συμβάλλοντας στην εξασθένηση του στοχασμού και αφήνοντας χώρο στην εμφάνιση της αλήθειας.

Σύμφωνα με την προβληματική του Lyotard, η ασύνειδη εργασία του ονείρου και των άλλων μηχανισμών κατά τον Freud συντελούν ώστε το διακριτικό σύστημα το οποίο διέπει την τάξη της γλώσσας (υπό την ευρεία έννοια ενός συνειδητού συμβολισμού) να ομιλεί την φωνή της αλήθειας την στιγμή ακριβώς που εμφανίζεται μία παρερμηνεία. Για να εκπληρώσει τις συνθήκες ύπαρξης της, η αλήθεια έχει ανάγκη την διακριτική τάξη που αποτελεί το άλλο της και που δεν είναι η αλήθεια, αλλά η ακρίβεια της διατύπωσης και της εφαρμογής των κανόνων. Αλλά για να παραχθεί σ'αυτό το άλλο, οφείλει να αρνηθεί κάθε σημασιοδότηση και αναφορά : κατ'αυτό τον τρόπο εμφανίζεται στην γλώσσα απόλυτη και χωρίς διάρθρωση, εκφραζόμενη υπηρετώντας την συμβολική της γλώσσας της οποίας παραβιάζει τους κανόνες για να παράγει μορφές, δηλ. πρωτογενείς εκφράσεις που διασπούν την ενότητα των κανόνων. Κατά συνέπεια δεν υπάρχει αλήθεια στη θεωρία, οντολογική ή ψυχαναλυτική, γιαί η αλήθεια βρίσκεται σ'εκείνο το "άλλο του Λόγου"(Das andere der Vernunft) που δεν μπορεί να διαρθρωθεί ή να προσεγγισθεί εννοιολογικά, δηλ. την επιθυμία.[14]

Η θεμελιώδης επιδίωξη του Lyotard παραμένει ο μετασχηματισμός του δυαλισμού που χαρακτήριζε το έργο του την περίοδο του "Discours,figure", οι ρίζες του οποίου εντοπίζονται στην διάκριση στοχαστικού και προ-στοχαστικού επιπέδου, δηλ. συνείδησης και κόσμου, όπως ακριβώς και στην περίπτωση της Φαινομενολογίας του Merleau-Ponty. Αυτή η ριζική αισθητική οντολογία του "Discours, Figure" έχει και άμεσες συνέπειες για την κριτική της μαρξιστικής θεωρίας που επιχειρείται στο "*Economie Libidinale*". Η επιθυμητικη κριτική του Μαρξισμού στρέφεται σ'αυτό που ήθελε να εκφράσει ο Marx. Στα πλαίσια αυτά χάνουν κάθε νόημα και καταπίπτουν οι διακρίσεις μεταξύ αγαθής και ειδεχθούς πολιτικής, μεταξύ αντιθέτων ανταγωνιστικών αρχών, καθώς και η ίδια κριτική της πολιτικής οικονομίας εκφυλίζεται σε μία μελέτη της δυναμικής των επιθυμητικών ροών που επενδύονται στις σχετικές οικονομικές διαδικασίες. Αλλά στο έργο "Discours, figure" παρατηρούμε μία ευρύτατη αντιπαράθεση ανάμεσα στο διαλογικό και το εικονικό στοιχείο, την γλώσσα και την επιθυμία, πράγμα που μας παρέχει και το πλαίσιο των πολιτικών διαπιστώσεων του Lyotard. Ο πρωταρχικός στόχος είναι η εξάρθρωση του

σημειολογικού ιμπεριαλισμού, γιατί αν η επιθυμία δεν διαλέγεται, αλλά παραβιάζει την τάξη του λόγου, τότε τόσο η εικονική όσο και η ενεργητική της έκφανση συνιστούν μορφές αυτοβεβαίωσης της αλήθειας του ασυνειδήτου. Ο Lyotard εξαίρει αυτόν τον δυαλισμό της επιθυμίας και επισημαίνει ότι η επιθυμία προσεγγίζεται στοχαστικά μεν ως έλλειψη και αρνητικότητα, παράγεται όμως ως θετική διαδικασία σχηματισμού των εκφάνσεων της. Η επιθυμία ως κατάφαση αποτελεί τον πυρήνα της προσέγγισης του Lyotard, ο οποίος εγκαταλείπει κάθε αρνητική ή νοσταλγική ερμηνεία της επιθυμίας για να υιοθετήσει μία άλλη προοπτική, αυτή που ακολουθείται α) και στον *"Αντιοιδίποδα"* των Deleuze και Guattari : την σύλληψη της επιθυμίας ως *θετικότητας, κατάφασης και παραγωγής.*

Η κεντρική αναζήτηση όλων των επιθυμητικών (désirants) είναι και μία πρωταρχική κατάσταση όπου υπάρχει η αυθεντική εκδήλωση των υποκειμενικών λειτουργιών, η φανέρωση της γνησιότητας που υπερβαίνει κάθε ξένωση, η εμπειρία εκείνη που προϋπάρχει του απαγορευτικού Νόμου και του Ονόματος του Πατρός, δηλ. της αρχής της πραγματικότητας που αναδεικνύεται σε μεταφυσική δύναμη βίας. Αυτή η διαπίστωση αρμόζει εν τούτοις περισσότερο στους Deleuze - Guattari παρά στον Lyotard, ο οποίος είναι επιφυλακτικός σε σχέση με την εμπειρία του προστοχαστικού, του εικονικού, της ίδιας της πρωταρχικής απώθησης, καθώς στις αρχές της δεκαετίας του '70 εγκαταλείπει τις έννοιες της αλλοτρίωσης και της κριτικής. Τούτο εξηγείται γιατί η φυσική εμπειρία είναι σχεδόν ανέφικτη και η κριτική εκπίπτει σε διαρκή αρνητικότητα, ενώ κάθε θεωρητική προσέγγιση της ξένωσης (aliénation) οδηγεί σε ένα είδος ολοκληρωτισμού της πολιτικής πράξης, δηλ. σε μία προσπάθεια εγγραφής μίας ψευδαίσθησης στο κοινωνικό. Αλλά αν η πολιτική εμπειρία δεν εκφράζει πλέον την επιστροφή της καταπίεσης, αλλά ούτε και ενσωματώνει την υπόσχεση του μετασχηματισμού της κοινωνίας, τότε χάνει το τμήμα της εκείνο που αποτελούσε την οργανωμένη πολιτική στράτευση. Δεν πρόκειται πλεον για ζήτημα πολιτικής επιλογής μεταξύ του λόγου και της μορφής, αλλά μάλλον για μία ευρύτερη υπαρξιακή επιλογή μεταξύ δύο στάσεων απέναντι στην επιθυμία : η επιθυμία ως έλλειψη versus, η επιθυμία ως παραγωγική διαδικασία. Ομως στην *Επιθυμητική Οικονομία*

ο Lyotard προσπαθεί να μετακινηθεί από την αντίληψη της διαδικασίας (με περιεχόμενο μηχανιστικό και απρόσωπο) για να συγκεντρωθεί στην μοναδικότητα και ένταση του γεγονότος. Παράλληλα, αποπειράται να παρουσιάσει μια φροϋδική εκδοχή της νιτσεϊκής αιώνιας επιστροφής, αυτό ακριβώς που αποκαλεί "la grande pellicule éphémère" :[15] στη βάση της θεώρησης ενός μέρους που μπορούμε να φανταστούμε χωρίς να είμαστε σε θέση να το εννοήσουμε, ο Lyotard αμφισβητεί όλες τις μορφές σκέψης που κυριαρχούνται από την ιδέα της απουσίας, της αρνητικότητας ενός απρόσιτου Αλλου. Γι'αυτό υποβάλλει σε κριτική τις παραδοχές του Lacan για την παντοδυναμία του σημαίνοντος η οποία έχει χαρακτηρίσει άλλες σημειολογικές προσεγγίσεις: ειδικώτερα ο Lacan έχει προσεγγίσει το πρόβλημα της ετερότητας στα όρια της συνεχούς διαφυγής του νοήματος, πράγμα που δημιουργεί την διαφορά (la différence κατά τον Derrida) με την μορφή του άλλου, του αντικειμένου της εκζήτησης. Στη θέση της ταυτότητας του υποκειμένου ή της αποδόμησης του στον Lacan, ο Lyotard προβάλλει την αντίληψη του υποκειμένου των εντατικοτήτων (intensités) : αλλά η διαφοροποίηση από τον Lacan προβάλλει και στο θέμα της προσέγγισης της συνείδησης. Ησυνείδηση προϋποθέτει την αναπαράσταση, την διάκριση υποκειμένου και αντικειμένου. Χωρίς ο Lyotard να αρνηθεί την εμπειρία της αυτεπίγνωσης, προβάλλει την αντίθεση της προς την οντολογική προτεραιότητα του Μηδενός (Le grand zéro totalisant)[16] στα όρια της οποίας απορροφάται η ένταση του γεγονότος. Για τον Lyotard η συνείδηση είναι μία μορφή καταπίεσης και αποκλεισμού των εντάσεων : το ίδιο νόημα αποδίδεται και στην λακανική διάσταση σημαίνοντος και σημαινόμενου, συνέπεια της εξουσιαστικής θέσμισης και της κυριαρίας του Ονόματος του Πατρός. Η ύπαρξη του υποκειμένου εξαρτάται αποκλειστικά από αυτή την απώθηση, το φραγμό των επιθυμητικών εντάσεων, την ικανότητα αναπαράστασης που αναιρεί κάθε αμεσότητα της εμπειρίας.

Ασφαλώς η πρόθεση του Lyotard δεν είναι να προκαλέσει μία εξέγερση κατά της αναπαράστασης, γεγονός που θα ισοδυναμούσε με κατάργηση της τέχνης και της παιδείας. Αλλωστε κεντρικό θέμα της "επιθυμητικής οικονομίας" είναι η αδυναμία μας να διαφύγουμε από το πεδίο των σημείων, των αναπαραστάσεων και των εννοιών. Εν

τούτοις, εάν θέλουμε να διατηρήσουμε την επιθυμητική προοπτική παράλληλα με το αναπόφευκτο της αναπαράστασης, χωρίς να υποπέσουμε στις κατηγορίες της έλλειψης και της αρνητικότητας, τότε μόνη δυνατή επιλογή είναι μία θεωρία *απόκρυψης* (dissimulation) στα όρια της οποίας δε θα υπήρχε αξιοσημείωτη διαφορά μεταξύ διαλογικού και επιθυμητικού σχηματισμού των τάσεων του υποκειμένου. Αναφερόμενος στο ύστερο φροϋδικό έργο ο Lyotard επισημαίνει την αντίθεση του έρωτα προς το ένστικτο του θανάτου : η σχέση μεταξύ αρνητικής επιθυμίας (ως έλλειψης) και θετικής επιθυμίας (ως libido, ενέργειας) καταδεικνύει την φροϋδική αντίθεση Ερως-Θάνατος. Ο Ερως νοηματοδοτείται από τον Lyotard ως δύναμη που επιδιώκει την διατήρηση της ενότητας και της ναρκισσικής μοναδικότητας της ατομικότητας, συνδεόμενη προς το γεγονός της διατήρησης της τάξης και της συγκρότησης συνθέτων ολοτήτων. Το ένστικτο του θανάτου από την άλλη ως ενέργεια που αποσκοπεί στην εξάρθρωση της ολότητας, στην αποσύνθεση της,αποτελεί απόρριψη της έντασης και της συνθετότητας της ζωής χάριν της επιστροφής στο απλό και μη-οργανικό. Για τον Lyotard αυτός ο νέος φροϋδικός δυαλισμός εισάγει μία οντολογική διάσταση, την οποία προσλαμβάνει ως διάσταση (αντίθεση) σημείου και έντασης, ιδέας και συναισθήματος στα όρια του έργου του της *"Επιθυμητικής Οικονομίας"*.

Τελικά συμπεραίνει ότι δεν υπάρχει ανάγκη δηλώσεως, κειμένων, οργανισμών, πολιτικών προκλήσεων από την στιγμή που η ακαταστασία η αποδόμηση, η εντροπία, η εικόνα διαχέονται στο κοινωνικό χωρίς να εξασφαλίζεται η επιθυμία και η καλή λειτουργία των επιθυμητικών τάσεων. Για την επιθυμητική οικονομία προέχει η μοναδικότητα της στιγμής, η έλλειψη προθέσεων και απαρχών, η προοπτική της αποδόμησης. Το στοιχείο όμως που προσδίδει στο βιβλίο την ιστορική και πολιτική του διάσταση είναι η αντιμετώπιση του προβλήματος της κατάρρευσης των παραδόσεων, της κατάπτωσης του λογοκεντρισμού των νοημάτων και των εννοιών, της υποχώρησης του ιερού που συνεπάγεται η αδιάκοπη επέκταση των καπιταλιστικών οικονομικών σχέσεων. Παράλληλα εγείρεται και το πρόβλημα της αντιπαράθεσης προς τις απρόσωπες δομές, την ανωνυμία της ανταλλαγής και την αδιαφορία των μορφών του εμπορεύματος. [17] Στην προοπτική αυτής της αυτοδυναμί-

ας της οικονομίας, αυτονομημένης από την κοινωνική ζωή, καταπίπτουν όλα τα αρχέτυπα : έθνος, σοσιαλισμός, θρησκεία. Αλλά και κάθε απόπειρα για επανασύσταση των ολοτήτων, των νοημάτων, των σχέσεων υποχωρεί μπροστά στον νέο τεμαχισμό, αυτήν την αποσπασματικότητα των θεωρήσεων της κοινωνίας που εισάγει του κεφάλαιο[18].
Ο κόσμος του καπιταλισμού καθίσταται για τον Lyotard ταυτόσημος της αλλοτρίωσης : κυνισμός και διαστροφή της χρήσης της οικονομίας, υπαγωγή των δεξιοτήτων στην κυκλοφορία του εμπορεύματος, των εμπειριών στη λογική του ατομικισμού[19]. Προκύπτει έτσι μία διαρκής κυκλοφορία επιθυμητικών ροών στην υπηρεσία της οικονομίας : το κυρίαρχο στοιχείο αυτής της λογικής δεν είναι το ίδιο το προϊόν, αλλά η επέκταση της παραγωγής, σε τρόπο ώστε το κεφάλαιο καθίσταται το νέο ολιστικό Μηδέν που απορροφά όλες τις εντάσεις και μετατρέπει τη μοναδικότητα του αντικειμένου σε σημείο της διαδικασίας παραγωγής και καθορισμού της αξίας. Πρόκειται για μία διαρκή μεταμόρφωση της παραγωγής σε κατανάλωση και αντίστροφα, χωρίς τέλος ή στόχους, για μετατροπή της αδιαφορίας απέναντι στο εμπόρευμα σε απόλαυση και επιθυμητική ένταση, στα όρια της γενίκευσης της εμπειρίας της αυτόνομης ικανοποίησης των αναγκών.

γ) η εγκατάλειψη της προβληματικής για την εξουσία : τα αδιέξοδα της "Επιθυμητικής Οικονομίας"

Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε την Επιθυμητική Οικονομία ως το καταληκτικό έργο στην απόπειρα διαφώτησης μιας μεταστρουκτουραλιστικής σκέψης. Ξεκινώντας με μία πρόκληση προς τα πρωτεία της σημειολογικής ανάλυσης στο έργο του "Discours, figure", ο Lyotard αισθάνεται υποχρεωμένος να εγκαταλείψει κάθε δυαλιστική θεώρηση του προβλήματος χάριν μιας μεταφυσικής της επιθυμίας δικαιώνοντας εκ των υστέρων στοιχεία της προβληματικής του Αντιοιδίποδα των Deleuze και Guattari. Το σημείο διαφοροποίησης από τους Deleuze και Guattari είναι η τελική μεθοδολογική και φιλοσοφική του άρνηση να υιοθετήσει την αντιπαράθεση της "αγαθής" προς την "κακή" επιθυμία, δηλ. της επαναστατικής επιθυμίας προς την φασιστική εξαχρείωση της. Το αποτέλεσμα είναι η διαμόρφωση ενός κειμένου από το

οποίο απουσιάζει κάθε πολιτικός ή ηθικός προσανατολισμός. Καθώς επισημαίνουν οι François Châtelet και Evelyne Pisier[20], η διάσταση μεταξύ Lyotard και Deleuze/Guattari βρίσκεται στο γεγονός ότι οι τελευταίοι ακολουθούν τις επιταγές μιας πολιτικής σκέψης προς την οποία οφείλει να ευθυγραμμισθεί η διατύπωση της επιθυμίας : πρόκειται για μία κριτική στάση, συνεπή προς την τρομοκρατία κάθε επιστημονικού λόγου που διακατέχεται από μία θεωρητική φιλοδοξία να συστήσει διάλογο και η οποία πρέπει κατά τον Lyotard να εγκαταλειφθεί. Οφείλουμε συνεπώς να παρεκκλίνουμε από την κριτική, αφού η κριτική σχέση εντάσσεται στη σφαίρα της γνώσης, προϋποθέτει τη δέσμευση και την υπευθυνότητα και αποσκοπεί στην κατάληψη της πολιτικής εξουσίας[21]. Αυτή ακριβώς η θεωρητική παρέκκλιση αντιστοιχεί λογικά και σημαντικά στην παρέκκλιση της επιθυμίας από τους κοινωνικά καθορισμένους στόχους της(στα πλαίσια της μετουσίωσης που υφίσταται και του εγκλωβισμού της στο συμβολικό επίπεδο) και στην επένδυση της σε δυνατότητες ανατροπής των ισχυουσών κοινωνικών πρακτικών. Για τον Lyotard η δημιουργία της νέας γεννιάς είναι οριοθετημένη από την πολιτισμική πραγματικότητα της εποχής της : "εκείνο που η νέα γενιά πραγματώνει είναι ο σκεπτικισμός του κεφαλαίου, ο μηδενισμός του, δεν υπάρχουν πράγματα, πρόσωπα, σύνορα ... γνώσεις ... πεποιθήσεις, δεν υπάρχουν λόγοι ζωής/θανάτου. Αλλά ο μηδενισμός αυτός είναι ταυτόχρονα η σθεναρότερη κατάφαση, περιέχει την δυνητική απελευθέρωση των ορμών σε σχέση με τον νόμο της αξίας, σε σχέση με όλο το σύστημα διατήρησης των ιδιοκτησιών που έχει προορισμό να επιβάλλει την συντήρηση των όρων της ανταλλαγής και, συνεπώς της ίδιας της ανταλλαγής ως "σιδηράς αναγκαιότητας".(22)

Σε αρκετά από τα κείμενα του εκείνης της περιόδου ο Lyotard δίνει την εντύπωση ότι επιδιώκει να θεμελιώσει μία σύλληψη της πολιτικής με αναφορά σε μία καθαρή επιθυμητική οικονομία, χωρίς όμως να πιστεύει συνειδητά για την βασιμότητα του εγχειρήματος. Κάθε δράση, κάθε λόγος, κάθε αισθητική δομή θα μπορούσε να αποτελέσει φορέα εντάσεων. Για τον Lyotard "η θρησκεία της αναγκαιότητας δεν τρέφει μόνον τις μελαγχολικές και υπεροπτικές σκέψεις των μεγάλων γραφειοκρατιών του κόσμου, τροφοδοτεί το επιστημονικό

πνεύμα και τα αναγκαστικά τελετουργικά του : τα επισημαίνουμε στον Freud, στον Spinoza, στον Marx, ίσως ακόμη και στον Nietzsche.Αν η πίστη στην αναγκαιότητα προσβληθεί, τότε θα προσβληθθεί η ίδια σφαίρα του κεφαλαίου ... η νέα γενιά, στις πράξεις της, συμβαίνει να γίνεται ο πρόδρομος αυτής της καταστροφής, να συμπεριφέρεται και να σκφτεται δίχως να λογαριάζει την ισοτιμία, να παίρνει για μόνο οδηγό, όχι τον υπολογισμό της αποδοτικότητας, αλλά τη συναισθηματική ένταση και τον δεκαπλασιαμό της λιβιδινικής ισχύος"[23]. Γιατί, ενώ "η επιθυμία που δίνει μορφή και στήριγμα στους θεσμούς αθρώνεται σε όργανα που είναι ενεργειακές επενδύσεις στο σώμα, στη γλώσσα, στη γη και στην πόλη ... για εκατομμύρια νέους η επιθυμία δεν επενδύεται πλέον στο καταναλωτικό σύστημα ... (οι νέοι) παύουν να βλέπουν τον εαυτό τους και να συμπεριφέρωνται σαν εργασιακή δύναμη προς αξιοποίηση με σκοπό την ανταλλαγή, δηλ. την κατανάλωση ... εναντιώνονται στην εμμονή του κεφαλαίου να ονομάζει την εργασία, την σύγχρονη ζωή, την κατανάλωση, όλες τις εθνικές αξίες, οικογένεια, Κράτος, ιδιοκτησία, επάγγελμα, παιδεία, "αξίες" που τις αντιλαμβάνονται (οι νέοι) ως ισάριθμες παρωδίες της μιας και μόνης αξίας, της αξίας της ανταλλαγής". [24] Η επιθυμία δεν είναι τίποτα άλλο παρά τάση ή ένταση : χωρίς να λειτουργεί ως έλλειψη, ορίζεται ως η πλήρης κατάφαση. Παράλληλα δεν υπάρχει μόνο η επιθυμία της απόλαυσης, αλλά και η επιθυμία του εξαναναγκασμού και της κυριαρχίας. Αλλά εάν η επιθυμία του κεφαλαίου στοχεύει στην διαιώνιση των σχέσεων παραγωγής, την εξουσιαστική κυριαρχία και την εκμετάλλευση, η επιθυμία των εργατικών μαζών συχνά είναι προσαρμοσμένη στην κυρίαρχη απαίτηση ενσωμάτωσης και τυποποίησης, χωρίς πραγματική διάθεση αυτονομίας. Στα πλαίσια αυτά η διαδικασία αλλοτρίωσης του ανθρώπου αναγορεύεται σε αληθινή απόλαυση, σε ηδονή για κάθε προσφορά του συστήματος σε βάρος της προσωπικής ταυτότητας. Παρ'όλα αυτά, οι πιθανότητες εξέγερσης δεν μπορούν να αποκλεισθούν, όταν το ζητούμενο δεν είναι η κοινωνική αναγνώριση ή η τυπική αξιοπρέπεια, αλλά η αναζήτηση άλλων σχέσεων που υπερβαίνουν τις θεσμισμένες λογικές. Εαν η επιθυμία δεν μπορεί να ξεγελασθεί, καθώς μας διαβεβαιώνουν οι Deleuze/Guattari, τότε είναι αυτονόητη η δήλωση του Lyotard ότι η λιβιδινική επένδυση

στην εκδήλωση και στο περιεχόμενο της είναι ελεύθερη : τίποτε δεν την καθιστά αναγκαία, ούτε η πολιτική οικονομία, ούτε η βιολογική οικονομία. Αλλά η συνηθέστερη εκδοχή παραμένει μία διαρκής ταλάντευση ανάμεσα στον μηδενισμό ως στάση ζωής και την λατρεία της μυθοποίησης της επιστήμης : για να ξεφύγουμε από την απάθεια, αποδίδουμε μυθικές διαστάσεις στον επιστημονικό, θεωρητικό και εργαλειακό λόγο. Ο ορθολογισμός της εξουσίας καθίσταται πλέον η απάντηση στην φυγή και την απάθεια, η υπέρβαση της πολιτικής αδιαφορίας ως άσκηση εξουσιαστικής ισχύος και ως συμμετοχή στη νομή της εξουσίας. Απέναντι σ'αυτή τη λογική της κυριαρχίας πρέπει να αντιτάξουμε τη δύναμη της αδυναμίας, τον λόγο της διαφοράς, την τάση της επιθυμίας για ζωή.

Οι μελέτες των Lyotard, Foucault και Deleuze συμβάλλουν στη διάλυση των ψευδαισθήσεων για την υπερβατική θεμελίωση των σχέσεων κυριαρχίας. Το προτέρημα τους βρίσκεται στο ότι υποκαθιστούν μία αρνητική, αντιδραστική, υπερβατική αντίληψη της εξουσίας, θεμελιωμένης στην απαγόρευση, και στον νόμο, με μία αντίληψη θετική, ενεργητική, υπαρξιακή. Πρόκειται για μία συνεισφορά στην προβληματική της εξουσίας : "δεν είναι πλέον η έλλειψη ή η απαγόρευση, αλλά η διάταξη, η θετική διασπορά των ροών ή των εντάσεων ... σήμερα η μικρο-επιθυμία (της εξουσίας) και μικρο-πολιτική (της επιθυμίας) συγχέονται στα μηχανικά όρια της libido"[25]. Το μειονέκτημα των προσεγγίσεων βρίσκεται στην απόρριψη των θεωριών περί εκκοινωνισμού και ιδιαίτερα εκείνων που προβάλλουν την διαλεκτική της ανάγκης ή της επιθυμίας, επειδή επικαλούνται την έννοια της έλλειψης : όμως, τελικά και οι ίδιες εντάσσονται στην προοπτική που απορρίπτουν. Καθώς παρατηρεί χαρακτηριστικά ο Jean Baudrillard "από την πολιτική οικονομία στο λιβιδινικό στοιχείο (τελευταία ανακάλυψη του Μαΐου 1968) υπάρχει αντικατάσταση ενός βίαιου και αρχαϊκού μοντέλου κοινωνικοποίησης (η εργασία) από ένα άλλο πιο λεπτό, πιο ρευστό, στο "ψυχικό" και ταυτόχρονα πιο κοντά στο σώμα (το σεξουαλικό και το λιβιδινικό στοιχείο). Μεταμόρφωση και στροφή της δύναμης εργασίας προς την ενόρμηση, στροφή ενός υποδείγματος θεμελιωμένου σ'ένα σύστημα παραστάσεων (την ιδεολογία) προς ένα άλλο που βασίζεται αποκλειστικά σ'ένα σύστημα συναισθημάτων"[26]

Θα ήταν όμως μεγάλη αφέλεια να πιστεύουμε στη δυνατότητα θέσμισης ενός λόγου ανατρεπτικού των δομών, οικονομικών ή πολιτικών. Γιατί το κάθε τι παράγει αντίφαση, συσχετισμό δυνάμεων, ενέργεια γενικά, δεν κάνει παρά να επιστρέφει στο σύστημα και να το προωθεί. Η πλάνη των επαναστατών, παρατηρούν εύστοχα οι Châtelet και Pisier, είναι να νομίζουν ότι θα βάλουν πραγματικά τέρμα στην εξουσία, χωρίς να κατανοούν ότι αυτή συντηρείται από τη συμβολική βία. Αντίθετα, στους πρωτόγονους κοινωνικούς σχηματισμούς "η πρωτόγονη συμβολική διαδικασία δεν γνωρίζει τη χαριστική φύση του δώρου, δεν γνωρίζει παρά την πρόσκληση και την ανταπόδοση που χαρακτηρίζει τις ανταλλαγές. Οταν αυτή ανατραπεί, ακριβώς από τη μονόπλευρη δυνατότητα να δίνεις ... τότε η καθαρά συμβολική σχέση πεθαίνει και εμφανίζεται η εξουσία. Αυτή ασφαλώς θα εκδηλωθεί κατόπιν μέσα στον μηχανισμό του συμβολαίου[27]. Αυτή η ανάλυση του Baudrillard, καθώς προκύπτει από το έργο του "Η συμβολική ανταλλαγή και ο θάνατος" (L'échange symbolique et la mort)[28] μας αποκαλύπτει το μυστικό της σύγχρονης εξουσιαστικής λογικής : την χειραγώγηση μέσω της θεσμοποίησης ενός τεράστιου συστήματος παροχών και ανταμοιβών. Το κεφάλαιο ως λογική της κυριαρχίας παρέχει αδιάκοπα εργασία, υλικές αμοιβές, ευημερία, ασφάλεια, υπηκοότητα, επιβάλλοντας θεσμούς και κοινωνικές διαμεσολαβήσεις ώστε να είναι αδιανόητη η άρνηση αποδοχής των δώρων του, ενώ παράλληλα ο τρόπος οργάνωσης και λειτουργίας των οικονομικών, νομικών, πολιτικών σχέσεων καθιστά αδύνατη την ισότιμη ανταπόδοση ή αντιπροσφορά κατά συνέπεια αυτή η ίδια σφαίρα της παραγωγής εμπεριέχει μία συμβολική βία που οδηγεί στη γενίκευση του θανάτου. Η θέση του Baudrillard είναι ιδιαίτερα ριζοσπαστική, καθώς προβάλλεται η πεποίθηση ότι η εργασία όχι μόνον δεν αντιτίθεται στην πραγμάτωση της ζωής : αλλά επιπλέον συνιστά και άρνηση της ίδιας της ζωής, αργός θάνατος που συμπληρώνει την βίαια εκδοχή του. Επομένως η ίδια η λογική του συμβολικού οδηγεί στην ολοκλήρωση της κυριαρχίας του θανάτου, με την διαφορά ότι πρόκειται για ένα συνεχώς επερχόμενο θάνατο, ένα *φάντασμα* θανάτου που ισοδυναμεί με την κατάργηση της προσωπικής ετερότητας. Η ίδια η εξουσιαστική λογική θεμελιώνεται σε απαιτήσεις θεσμοποίησης ενός αργού θανάτου : η μοναδική αντίσταση

σ'αυτήν την ολοκληρωτική αντίληψη της ζωής ενυπάρχει κατά τον Baudrillard μόνον στην απόρριψη του δώρου του αναβαλλομένου θανάτου για να επέλθει αμέσως ο οδυνηρός, ο βίαιος, εκείνος θάνατος που συνεπάγεται η εξέγερση και η επανάσταση. Κατά συνέπεια, η συμβολική εξέγερση που ενυπήρχε στο πνεύμα του Μαΐου του 1968 προέταξε τη δυναμική του ονείρου, την άμεση απώλεια της ζωής ως καταναλωτικής υπόστασης για να αναδυθεί ένα άλλο όραμα σχέσεων. Κατά τον Baudrillard μόνον αυτή η επιλογή, να απορρίψεις την δελεαστική προσφορά της εξουσίας με τίμημα τη ζωή σου, μπορεί να δονήσει τα θεμέλια της σύγχρονης εξουσιαστικής λογικής. Στα πλαίσια αυτά, η προσφυγή στην έσχατη δυνατότητα, το θάνατο ως απόληξη των εντάσεων της Επιθυμητικής Οικονομίας, συντελεί στην αποδόμηση της προβληματικής της εξουσίας. Για την προοπτική που μας προτείνεται, η εξήγηση της ιστορίας και η ερμηνεία των γεγονότων χάνει κάθε νόημα, όταν διαρκές σημείο αναφοράς είναι η συνεχής αμφισβήτηση που όδηγεί στην παραίτηση από κάθε ορθολογική ερμηνεία, προσπαθώντας να αναλύσουμε την λογική των εντάσεων με την πρόθεση απελευθέρωσης της δυναμικής της. Παράλληλα ο Baudrillard επιτείνει αυτόν τον προβληματισμό καταδεικνύοντας την γενίκευση μιας ευρύτατα θεμελιωμένης και συντηρουμένης από τη λογική της κυριαρχίας αυταπάτης : σύμφωνα με τον Baudrillard, η κοινωνική διάσταση της ύπαρξης χάνει κάθε δυναμική όταν εντάσσεται σε ένα σύστημα σημείων αναγνωρίζοντας ότι, όχι μόνον δεν υπάρχει πραγματική παραγωγή, αλλά και ότι έχει καταργηθεί κάθε πραγματικό περιεχόμενο των διαδικασιών ανταλλαγής και ισότιμης ανταπόδοσης.

Αυτή η μηδενιστική οντολογία της κοινωνικής πράξης συμβάλλει άμεσα στην εξάρθρωση της προβληματικής της εξουσίας. Παρ'όλα αυτά, η ευρύτερη λογική της κυριαρχίας παραμένει υφιστάμενη, γιατί υπερβαίνει τις αυθόρμητες εκδηλώσεις αντίστασης που σημαίνει η επιθυμία της εξέγερσης και της διαφοράς. Τόσο η *"Επιθυμητική Οικονομία"* όσο και η *Συμβολική Ανταλλαγή* διακατέχονται από την τάση να προβάλλουν την χειραφετική διάσταση της επιθυμίας, παράλληλα με τους Deleuze και Guattari που στο κοινό τους έργο, τον "Αντιοιδίποδα" θα προσπαθήσουν να καταδείξουν την ύπαρξη του αρχέγονου φαντάσματος κρατικής οργάνωσης (Urstaat) ως εγγενή σε κάθε

κοινωνία, ως απειλή ανατροπής της τάξης. Πρόκειται για εκτιμήσεις ζητημάτων της πολιτικής θεωρίας του κράτους σε άμεση συνάφεια προς τις αναζητήσεις του γαλλικού Μαη του 1968[29].

Αναφορικά προς το άλλο ευρύ πρόβλημα της σχέσης εξουσίας και υποκειμενικότητας, θα προχωρήσουμε στις ακόλουθες διαπιστώσεις :

(i) Υπάρχει μία αναμφισβήτητη αντιστοιχία μεταξύ του προβληματισμού του Foucault μετά το έργο του *"Επιτήρηση και Τιμωρία"* (Surveiller et Punir) και της εξέλιξης της σκέψης του Jean-François Lyotard ως φιλοσόφου της επιθυμίας κατά το πρώτο ήμισυ της δεκαετίας του 1970. Για τον Lyotard η διαδικασία κοινωνικού εκμοντερνισμού αντιμετωπίζεται αποκλειστικά σε όρους επέκτασης της οικονομίας της αγοράς. Στον βαθμό μάλιστα που η διάδοση του εμπορεύματος συμβάλλει στην ανατροπή παραδοσιακών κοσμοειδώλων και στην απομυθοποίηση των βιωματικών εμπειριών του ιερού (sacré), η κοινωνική νεωτερικότητα έχει ασφαλώς χειραφετικές πτυχές, πράγμα που καθίσταται περισσότερο απτό στην περίπτωση της μοντέρνας τέχνης. Παρ'όλα αυτά, η εδραίωση της λογικής της κυριαρχίας είναι αναπόφευκτη συνέπεια της προαγωγής της κοινωνικής νεωτερικότητας : άλλωστε, από τη δημοσίευση της *"Επιθυμητικής Οικονομίας"*(1974) και μετά, εγκαταλείπεται κάθε αντιπαράθεση διαλογικού και εικονικού, σημείου και τάσης, ανταλλακτικής αξίας και αξίας χρήσης εφ'όσον το ίδιο το σημείο συνιστά επένδυση της libido. Κατά συνέπεια, όπως στον Foucault η απελευθέρωση αποτελεί την άλλη όψη της υποταγής, εφ'όσον η έννοια της σεξουαλικότητας αποτελεί παράγωγο της εξουσίας, έτσι και στον Lyotard η υποταγή είναι μία μορφή "απελευθέρωσης" στον βαθμό που η ανωνυμία και η αδιαφορία του εμπορεύματος μπορεί να λειτουργήσει ως μετασχηματιστής της επιθυμητικής έντασης.

(ii) η ίδια προβληματική της επιθυμίας συναντάται και στον πρώτο τόμο της "Ιστορίας της σεξουαλικότητας" του Foucault ως αναφορά σε μία ερωτική τέχνη (ars erotica) η οποία αντιτίθεται ουσιαστικά στην δυτική ορθολογικοποιημένη εκδοχή της scientia sexualis: πρόκειται για μία τέχνη που εκδέχεται την απόλαυση, όχι σε σε σχέση προς ένα απόλυτο νόμο και τις απαγορεύσεις που επιβάλλει, ούτε σε σχέση με κριτήρια ωφελιμότητας, αλλά με αποκλειστική

αναφορά στην εμπειρία των σχέσεων[30]. Ο Foucault υπομνηματίζει εν προκειμένω εκείνη την εμπειρία των εντάσεων η οποία είναι διαμετρικά αντίθετη προς τα προστάγματα της ηθικής περίσκεψης και της προθεσιακής ορθολογικότητας, παραπέμποντας στον Lyotard η τον Deleuze : τόσο η επιθυμητική ροή όσο και η επιθυμητική μηχανή ως έννοιες θεμελιώνονται στην απόρριψη της λακανικής προσέγγισης της εμπειρίας του τεμαχισμένου σώματος ως φαντάσματος γύρω από το οποίο συναρθρώνεται η αίσθηση της προσωπικής ταυτότητας. Ο Foucault επικαλείται ιδιαίτερα εκείνη την αποδόμηση της ταυτότητας που παρέχει η ορθολογική συγκρότηση των δυτικών κοινωνιών για να δώσει ιδιαίτερη έμφαση στις επιθυμητικές εντάσεις ως μηχανισμούς (dispositifs) αντίστασης στην εξουσιαστική λογική. Ο Lyotard, καθιστώντας περισσότερο ριζοσπαστικές τις θέσεις του Foucault, έρχεται να διαβεβαιώσει ότι η συνείδηση και η επιθυμία βρίσκονται σε μία ανταγωνιστική σχέση, για να υπαναχωρήσει όμως αργότερα αποφεύγοντας τις παγίδες ενός άκαμπτου *οντολογικού δυαλισμού*. Το πρόβλημα που θα συναντήσει ο Lyotard στην μεταγενέστερη εξέλιξη του έργου του είναι η λειτουργικότητα της έννοιας της επιθυμίας έξω από κάθε ανφορά σε ένα κανονιστικό ορίζοντα που θα του επέτρεπε να νοηματοδοτήσει τις εκδηλώσεις της επιθυμίας. Γι'αυτόν το λόγο η απόρριψη κάθε κανονιστικής αρχής ως ταυτόσημης με την εξαναγκαστική επιβολή της ταυτότητας θα οδηγήσει τελικά στην κατάπτωση της προβληματικής της επιθυμίας, όπως και ο Foucault θα εγκαταλείψει την προβληματική της εξουσίας στην τελευταία φάση του έργου του. Η κεντρική πρόταση του Lyotard παραμένει ότι κάθε υπαινιγμός στην ταυτότητα ως οργανωτική αρχή της κοινωνικής και ατομικής ζωής οδηγεί στην καταπίεση της διαφοράς και στην εξάλειψη μιας άλλης δυνατότητας για έκφραση χωρίς καταναγκασμούς. Για να απαντήσει στα άλυτα προβλήματα της "Επιθυμητικής Οικονομίας" ο Lyotard θα στραφεί τελικά στη μελέτη της δυναμικής της γλώσσας διαμορφώνοντας μία νέα θεωρητική προσέγγιση με βάση την πραγματική της γλώσσας (Instructions paiennes και La condition postmoderne) και την καντιανή κριτική της ικανότητας του κρίνειν (Au juste) για να συγκροτήσει τελικα την κριτική προσέγγιση της πραγματικής της

"Διαφοράς" (Le Différend, 1983)

(iii) η αντιστοιχία των προσεγγίσεων του πρώϊμου έργου των Foucault και Lyotard επαληθεύεται και από το γεγονός ότι η σχέση της αλήθειας και εξουσίας στον Foucault μεταφέρεται ως σχέση επιθυμίας και αλήθειας στον Lyotard. Για τον τελυταίο δεν υπάρχει πραγματική προσέγγιση στην αλήθεια, αλλά μόνον επιθυμία για αλήθεια η οποία ασφαλώς δεν είναι εγκυρότερη από κάθε άλλη μορφή της επιθυμίας. Ο Foucault ως γνωστόν θεωρεί την επιστήμη ως την παραδειγματική σύγχρονη μορφή λόγου που επιζητά να συγκαλύψει τα πραγματικά κίνητρα των επιδιώξεων της (τη βούληση για αλήθεια) : παράλληλα, ο Lyotard εκλαμβάνει την θεωρία, και ιδιαίτερα τον φιλόσοφο λόγο ως σύστημα που αξιώνει και διεκδικεί μία αποδεικτική, καθολική και συστηματική θεμελίωση για έγκυρη γνώση : στην προσπάθεια του όμως για καθολική εγκυρότητα, ο Λόγος εκπίπτει σε μορφή υποθέσεων που αρνούνται αυτόν ακριβώς τον υποθετικό χαρακτήρα τους, μετατρεπόμενος σε επιθυμητικό μηχανισμό (dispositif pulsionnel), δηλ. σε μία εμπειρικά προσδιορισμένη διατακτικότητα (dispositif) η οποία αρνείται να παραδεχθεί την ιδιαιτερότητα του περιεχομένου της. Το πρωταρχικό μέλημα του Lyotard είναι ακριβώς αυτή η αποκάλυψη της δομής της επιθυμητικής επένδυσης η οποία χαρακτηρίζει την θεωρία, πράγμα που επιδιώκει να καταδείξει στο τελευταίο κεφάλαιο του έργου του "*Επιθυμητική Οικονομία*". Αν ο ίδιος ο θεωρητικός λόγος εμφορείται από την παρουσία της επιθυμίας, τότε η περίφημη καθολικότητα της γνώσης θα πρέπει να ερμηνευθεί ως μία a-priori συνθήκη του Λόγου, για να κατοχυρωθεί η επικοινωνιακή του διάσταση και κατά συνέπεια πρέπει να εγκαταλειφθεί ως σύνθεση της δυναμικής ενορμήσεων που απορρέουν από την καταστροφή της προσωπικής ταυτότητας[31].

Για να είναι συνεπής ο Lyotard, με την ανάλυση του θεωρητικού Λόγου ως επιθυμητικής διατακτικότητας, θα πρέπει να αναγνωρίσει το γεγονός ότι η μελέτη του αυτή δεν μπορεί να του προσφέρει επαρκή μέσα για να ασκήσει κριτική κατά αυστηρά θεωρητικό τρόπο. Η θεωρία χαρακτηρίζεται, όχι από το γεγονός απόσπασης της από όποιες επιθυμητικές επενδύσεις, αλλά από τη διακριτική σύνθεση αυτών των επενδύσεων : άλλωστε στην θεωρία η επιθυμητική παρουσία διαφαίνε-

ται εκεί που νομίζουμε ότι έχει αποκλεισθεί, και ο Lyotard είναι αναγκασμένος να παραδεχθεί ότι δεν ισχυριζόμαστε ότι η θεωρία είναι ένα σφάλμα, μία παρέκκλιση, μία ψευδαίσθηση ή μία ιδεολογία. Πράγματι, από την οπτική γωνία μιας οντολογίας των μοναδικοτήτων (singularités) η θεωρία είναι ψευδής ή υπόκειται στην αυταπάτη όταν προβάλλει την απαίτηση να παραγνωρισθεί κάθε εγγενής σ'αυτήν παρουσία επιθυμητικής φύσης, οπότε η ίδια η επιθυμητική πραγματικότητα συγκαλύπτεται χάριν της θεωρητικής αξιοπιστίας. Σ'αυτήν την περίπτωση προκαλείται η σύγχυση εντάσεων και ταυτοτήτων[32]:είναι ενδεικτική μάλιστα η στροφή του Lyotard που παρατηρείται μετά το 1974, οπότε η προσοχή του στρέφεται σε θεωρίες διαλεκτικού τύπου και έτσι έρχεται πλησιέστερα στο πρόβλημα της λειτουργίας της πολιτικής. Σ'ένα δοκίμιο του αναφερόμενο στη κριτική της θρησκείας την περίοδο της γαλλικής επανάστασης[33],ο Lyotard θα διατυπώσει μία νέα οντολογία της κοινωνικής πραγματικότητας. Οπως ακριβώς ο Foucault μας προτείνει ότι η ιστορία συνίσταται από σύνολο διακριτών (μοναδικών) και πολλαπλών γεγονότων που αδυνατούν να ενταχθούν σε μία διαλεκτική σύνθεση, έτσι και ο Lyotard προτείνει μία χαρτογραφία του πολιτικού σώματος ως ενιαίου σώματος στο οποίο διακρίνουμε μία πολυμορφία ενορμήσεων που είναι ασυμβίβαστες και προς αυτό και μεταξύ τους. Οπως και η πολιτική, η ιστορία για τον Lyotard φαίνεται ότι έχει ανάγκη από ένα μοναδικό σημείο αναφοράς δηλ. μία μονοδιάστατη προοπτική, στα ευρύτερα όρια μιας σύνθεσης που επιδιώκει να αποκρύψει την πολλαπλότητα των εντάσεων, την πολυμορφία των κινήσεων σε μία ενοποιημένη και συνθετική εκδοχή των γεγονότων. Κατ'αυτόν τον τρόπο δεν υποπίπτει στο πεδίο της δικής της αντίληψης κάθε γεγονός που εγκυμονεί κινδύνους για την αυθεντικότητα της ερμηνείας που προτείνεται, και ως εκ τούτου κάθε διαφορά θα πρέπει να ενσωματώνεται αλλοιωμένη ή να απορρίπτεται. Στην ανάλυση των αξιώσεων του θεωρητικού Λόγου για καθολική αναγνώριση, ο Lyotard καταφεύγει στην κατάδειξη κάθε λογικής, μεθοδολογικής, αλλά και ηθικής, πολιτικής και οικονομικής αυθαιρεσίας που εμπεριεκλείει η σύγχρονη απαίτηση των επιστημών για αλήθεια. Γιατί, για να νομιμοποιηθεί η ποιοτική υπεροχή της επιστημονικής γνώσης (στην θεωρία, την ιστορία ή την πολιτική) θα πρέπει να

καταδειχθεί η ανωτερότητα της απέναντι σε κάθε άλλης μορφής αφηγηματική γνώση, πράγμα που είναι αδύνατον, εφ'όσον ένα παρόμοιο εγχείρημα περικλείει κανονιστικές αποφάνσεις που είναι ασυμβίβαστες προς τα μεθοδολογικά κριτήρια της επιστήμης. Αυτή είναι και η νέα προβληματική του Lyotard που εγκαινιάζεται στο έργο του "Η μετα-μοντέρνα κατάσταση" (1979), και διαδέχεται την παλαιότερη ανάλυση της επιθυμίας[34].

και (iv) Στα πλαίσια αυτά, η "Επιθυμητική Οικονομία" συνιστά έργο που μαρτυρεί την θεμελιώδη δυναμική μιας ευρύτερης στροφής προς τη σκέψη του Nietsche κατά τη διάρκεια των αρχών της δεκαετίας του 1970. Ο Lyotard οδηγήθηκε σε μία ουσιαστική εκτίμηση : μία πλουραλιστική οντολογία των δυνάμεων δεν μπορεί να διεκδικήσει αξιώσεις αλήθειας, παρά μόνο υπό το τίμημα της αυτοδιάψευσης : αυτό που μπορεί να επιτύχει είναι η κατάφαση του εαυτού της, χωρίς όμως σύνδεση με την πρόσβαση στην αλήθεια. Υπό τις προϋποθέσεις αυτές η πολιτική σύγκρουση προσλαμβάνει ένα άλλο περιεχόμενο : ορίζεται ως αντιπαράθεση δύο ειδών δυνάμεων, εκείνων που διεκδικούν καθολική αναγνώριση εκαφράζοντας την τρομοκρατία του Ολου (pouvoir) και εκείνων που επιδιώκουν να διεκδικήσουν μόνο την ελευθερία έκφρασης (résistance)[35].Εν τούτοις, ενυπάρχει ένας αφελής δυαλισμός σ'αυτήν την αντίθεση που εκφράζεται με την υπόθεση ότι μόλις εγκαταλειφθεί κάθε διεκδίκηση γνωστικής ή ηθικής καθολικότητας, διανοίγεται ο δρόμος για μία αρμονική πολυείδια εντάσεων που δεν διαμεσολαβούνται, αλλ'εκδηλώνονται άμεσα. Εαν όμως μία καταπιεστική δύναμη ταυτίζεται αποκλειστικά με την απαίτηση να περιβληθεί η "αλήθεια" της με καθολική εγκυρότητα, τούτο θα ωθήσει τον Lyotard να αναγνωρίσει την ετερότητα και τη διαφορά στο πρόσωπο των μειονοτήτων και των περιθωριακών. Δεν πρόκειταιασφαλώς για εκείνους που υιοθετούν μία κριτική στάση, αλλά για όσους δεν πιστεύουν σε τίποτε αμφισβητώντας κάθε τι που περιβάλλεται μία καθολική αξία ή συνδέεται προς μία ολοκληρωτική κλήση. Αλλά, αν και η παρουσία της καθολικότητας μιας αρχής δεν διασφαλίζει απουσία καταναγκασμού, τίποτε δεν μπορεί να αποκλείσει από μια μειονότητα να διεκδικήσει το δικαίωμα της κυριαρχίας σε άλλους, μεταφέροντας τον δικό της μη-καθολικό νόμο στο επίπεδο μιας νέας ολιστικής αρχής που θα δια-

δεχθεί την καταπίεση του επιστημονικά θεμελιωμένου λόγου της κυριαρχίας με την υιοθέτηση ενός άλλου λόγου που θα νομιμοποιεί το ανατρεπτικό ή επαναστατικό πρόταγμα. Υποπίπτουμε κατ'ουσία σ'ένα ατελείωτο φαύλο κύκλο, όπως ακριβώς θα συμβεί και με τους Deleuze/Guattari στον Αντιοιδίποδα στην προσπάθεια τους να διακρίνουν την πραγματική υφή της επιθυμίας. Η κύρια πρόθεση της *"Επιθυμητικής Οικονομίας"* παραμένει αυτή η κατάδειξη της μη-αναγωγιμότητας του Λόγου στις σχέσεις δύναμης ή ύφους, γεγονός που σημαίνει ότι διαφαίνεται το τέλος των φιλοσοφιών της επιθυμίας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

Η προβληματική του κοινού συγχραφικού εγχειρήματος των Deleuze και Guattari

LIMINAIRE : Η μετάβαση από την "ηθική της συμμόρφωσης" στην παραγωγική επιθυμία : η σκέψη του Gilles Deleuze

Σε μία αντιπροσωπευτική σειρά έργων του, ο Gilles Deleuze αποπειράται να δώσει μία σαφή εικόνα εκείνης της γενεαλογίας των επιθυμιών που στρέφονται ενάντια στην ίδια τους τη φύση ως επιθυμητικών αναζητήσεων και ως εκ τούτου αυτο-αναιρούνται. Κατά τη δική του άποψη,ο λόγος που αναλύει διεξοδικά την επιθυμία στα όρια μιας εννοιολογικής προσέγγισης της δεν είναι σε θέση να παράσχει μία ενναλακτική σύλληψη αυτής της επιθυμίας ως δημιουργικής και παραγωγικής δραστηριότητας. Αυτός ακριβώς ο θεωρητικός λόγος αδυνατεί να την προσεγγίσει διαφορετικά παρά μόνο ως αρνητικότητα που συνιστά μία καθολική οντολογική αλήθεια. Σ'αυτά τα πλαίσια, η επιθυμία καθίσταται συνώνυμη της έλλειψης λόγω του προσδιορισμού της από ένα τυχαίο σύνολο κοινωνικοϊστορικών συνθηκών οι οποίες απαιτούν αλλά και επιτείνουν την αυτοαναίρεση της. Κατ'αυτόν τον τρόπο διαμορφώνεται μία δουλική ηθική, η ηθική της υποταγής : μία τέτοια ηθική σαρκώνει κατά τον Deleuze αφ'ενός μεν η ιουδαιοχριστιανική παράδοση ως σύνολη στάση ζωής, ως ήθος που οδηγεί στη μεταστροφή και αλλοίωση της επιθυμίας· αφ'ετέρου δε μία πολιτισμική ιδεολογία που, σε σύγχρονους όρους εξειδικεύεται ως το συνδυασμένο αποτέλεσμα της ψυχανάλυσης και των αναπαραγωγικών πρακτικών του προηγμένου καπιταλισμού. Στα πλαίσια αυτά, η επιθυμία καθίσταται ταυτόσημη της έλλειψης (manque) γιατί κάτι τέτοιο επιβάλλεται από την κοινωνική παραγωγή η οποία οριοθετεί και δεσμεύει την επιθυμία (désir). Η έλλειψη, εν προκειμένω, αποκτά μία οντολογική διάσταση : υπονοεί τη σπανιότητα των υλικών πόρων, των αγαθών, συνιστά δηλ. καθολικό φαινόμενο που, ως απαραίτητη συνθήκη της κοινωνικής

ζωής, υπερβαίνει την δυναμική κάθε κοινωνικού μμετασχηματισμού. Αυτήν ακριβώς την αξιωματική παραδοχή ενός θεσμιμένου ιδεολογικού λόγου επιδιώκει να αμφισβητήσει ο Deleuze. Εαν η επιθυμία ανακαλεί την αρνητικότητα στη συνείδηση του σύγχρονου ανθρώπου, εάν η αποστέρηση συνιστά αναγκαίο όρο της κοινωνικής ζωής, τότε είναι λογικό να δεχθούμε, μαζί με τον Deleuze, ότι η επιθυμία για αυτοπραγμάτωση και δημιουργία όχι μόνο αναστέλλεται, αλλά και αλλοιώνεται, εκτρέπεται από τους αρχικούς της στόχους. Αντίθετα, ο Deleuze διαβεβαιώνει ότι η χειραφέτηση της επιθυμίας είναι και αναγκαία και εφικτή : αυτό ακριβώς αποτελεί μία δημιουργική κατάφαση της ζωής, εφ'όσον η χειραφετημένη επιθυμία υπερβαίνει την αναγκαιότητα εκείνη που δημιουργεί η έλλειψη. Στο σημείο αυτό ο Deleuze αναπτύσσει μία κριτική της επιθυμίας ως αρνητικότητας· παράλληλα όμως προχωρεί στην προαγωγή ενός κανονιστικού ιδεώδους το οποίο εκδέχεται την επιθυμία ως κατάφαση[36].

Συνεπής προς την προγενέστερη γαλλική φιλοσοφική παράδοση, ο Deleuze αντιλαμβάνεται την επιθυμία ως το θεμελιώδες γνώρισμα της ανθρώπινης οντολογίας. Η διαβεβαίωση του για τη συνύπαρξη της επιθυμίας προς το κοινωνικό συνιστά μία σταθερά του προβληματισμού του, η οποία όμως δεν προκύπτει ως αποτέλεσμα εμπειρικής αναφοράς σε δεδομένες κοινωνικο-ιστορικές συνθήκες. Στην πραγματικότητα, η επιθυμία ως κατάφαση της ζωής η οποία συνιστά το αντίθετο της εγελιανής αρνητικότητας και της χαϊντεγκεριανής απόσυρσης (Entzug), συνιστά μία καθολική οντολογική αλήθεια.

Ως πλήρωμα ζωής (Vollendung) συνιστά την υπέρβαση της στέρησης (Entbehrung) και ως τέτοια αποτελεί ουσιώδη προϋπόθεση της ανθρώπινης χειραφέτησης. Διαπιστώνοντας τη μακροχρόνια καταπίεση της, ο Deleuze προβαίνει σε μία ιστορική γενεαλογία της αρνητικής διάστασης της επιθυμίας, η οποία αποκαλύπτεται ως έλλειψη ή ανάγκη. Παρ'όλα αυτά, ουδέποτε θα φθάσει να υποστηρίξει ότι αυτή η έλλειψη αποτελεί την κατά φύση λειτουργία του τρόπου του κοινωνείν· αντίθετα, η έλλειψη θεσμοποιείται με τη χρήση ιδεολογικών μέσων τα οποία έχουν ως σκοπό την *εκλογίκευση* μιας ιεραρχικής οργάνωσης των κοινωνιών, όπου η κυριαρχία συνιστά τον τρόπο του είναι αυτής της οργάνωσης. Οπως και ο Lacan, έτσι και ο Deleuze

αντιλαμβάνεται την καταπίεση ως μία πρωταρχική επιθυμία η οποία εξέφραζε επιθυμία για ζωή, αλλά μεταστράφηκε και αλλοιώθηκε· η κορύφωση αυτής της αναζήτησης μετουσιώνεται σε έλειψη, σε ανάγκη. Η αρνητικότητα της επιθυμίας επομένως δεν αποτελεί παρά το σύμπτωμα ή την ένδειξη μιας λησμονημένης ιστορίας της καταστολής της δίψας για ζωή. Μόνον η αποδόμηση (déconstruction) αυτής της αρνητικότητας παρέχει την υπόσχεση μιας απελευθέρωσης της δίψας του ανθρώπου για πραγματική ζωή. Σ'αυτό το σημείο, ο Deleuze διαφοροποιείται ριζικά από τη λακανική ψυχανάλυση. Πράγματι, για τον Lacan η απαγόρευση εκείνη που παρέχει το υπόβαθρο για τη θεσμοποίηση της έλλειψης είναι ο νόμος του συμβολικού Πατρός : η απαγόρευση της αιμομιξίας και η καθιέρωση της ανταλλαγής των γυναικών (Claude Lévi-Strauss) σημαίνουν την απαρχή μιας καθολικής διαδικασίας μετάβασης προς τον πολιτισμό. Ο Deleuze απορρίπτει την καθολικότητα του οιδιπόδειου συμπλέγματος· η κριτική του προς τις ψυχαναλυτικές γενικεύσεις τον οδηγεί στον Nietzsche, για τον οποίον η απαγόρευση εξειδικεύεται στα πλαίσια της δουλικής, ανελεύθερης ηθικής του δυτικού Χριστιανισμού ως κατ'εξοχήν συνεχιστού του Ιουδαϊκού νομικισμού. Οι Ιουδαιο-Χριστιανικές επιταγές για έλεγχο της επιθυμίας βρίσκουν τη σύγχρονη έκφραση τους, αφ'ενός μεν στο ψυχαναλυτικό αξίωμα της πρωταρχικής απώθησης (refoulement originaire) αφ'ετέρου δε στην αξιωματική παραδοχή της κυρίαρχης καπιταλιστικής οικονομικής θεωρίας περί ανεπάρκειας των μέσων προς ικανοποίηση των αναγκών. Η έννοια αυτή της δουλικής ηθικότητας στερείται, κατά τον Deleuze, κάθε ιστορικής αναγκαιότητας. Καθώς αποτελεί απλά μία ηθική στάση που υπαινίσσεται μία συγκεκριμένη συμπεριφορά, μπορεί τελικά να ανατραπεί από τη ζωτικότητα της "βούλησης για δύναμη" (Wille zur Macht), δηλ. της καταφατικής στη ζωή επιθυμίας της απελευθερωμένης από τις δεσμεύσεις που επιβάλλει ο απαγορευτικός Νόμος. Ο Deleuze ισχυρίζεται ότι η βούληση για δύναμη συναρτάται προς αυτήν την ευφρόσυνη στάση που συνιστά η πραγματικότητα της απόλαυσης (jouissance) και την οποία ο Lacan τοποθετεί πέρα από τα όρια της επιθυμίας. Για τον Lacan κάθε υπέρβαση αυτών των ορίων καθίσταται αδύνατη - εφ'όσον είμαστε τοποθετημένοι εντος των δεσμεύσεων του απαγορευτικού Νόμου που συνιστά την πολιτισμική

τάξη - αλλά και μη - επιθυμητή λόγω της εγκαθίδρυσης της συμβολικής τάξης που αποδυναμώνει τις φαντασιακές ροές. Αντίθετα ο Deleuze θεωρεί ότι κάθε απόπειρα χειραφέτησης της επιθυμίας προϋθέτει ανατροπή της ηγεμονίας αυτού του Νόμου· μία παρόμοια υπέρβαση αποτελεί όχι μόνο αναγκαία προϋπόθεση απελευθέρωσης, αλλά και δεοντολογική επιταγή προς υλοποίηση[37].

Ηδη από την εποχή της δημοσίευσης του έργου *"Ο Νίτσε και η Φιλοσοφία"* διακρίνεται στον Deleuze μία κριτική του εγελιανισμού ως συστήματος δουλικής ηθικής, γιατί η εγελιανή διαλεκτική του κυρίου και του δούλου θεμελιώνεται στην ίδια άρνηση της ζωής ως πρόκλησης σε μία *απροϋπόθετη απόλαυση*. Αυτή η ηθική της συμμόρφωσης προς μία ευρύτερη τάξη χαρακτηρίζεται από τα σημαίνοντα της στέρησης, την μνησικακία και τον φθόνο, τα οποία συμβάλλουν στην εκτροπή της επιθυμίας από την διεκδίκηση της απόλαυσης και ως εκ τούτου την στρέφουν ενάντια στον εαυτό της. Για τον Deleuze το εγελιανό υποκείμενο, όπως και το λακανικό εγώ, δεν συνιστά μία αυτόνομη αυτο-παρηγμένη οντότητα, αλλά μία αρνητικότητα η οποία δημιουργείται ως αποτέλεσμα μιας δεδομένης συγκρότησης των δυνατοτήτων του ανθρώπου που έχουν απωθηθεί και εσωτερικευθεί στα πλαίσια της ανελεύθερης ηθικής. Η εγελιανή έννοια ενός υποκειμένου που ανταποκρίνεται σ'ένα δεδομένο σύνολο απαιτήσεων αποτελεί αντικείμενο κριτικής στον βαθμό που συγκαλύπτει τη δημιουργικότητα ενός αποθέματος ζωτικότητας, ενός παιγνιδιού που συνθέτουν οι δυνάμεις της βούλησης για δύναμη. Σ'αυτή την περίπτωση, η αυτονομία του εγελιανού υποκειμένου δεν ισοδυναμεί παρά προς μία φαινομενικότητα στα όρια της οποίας το υποκείμενο προσδιορίζεται από την άρνηση του να αποδεχθεί την μη-διαλεκτική πολυείδια των παρορμήσεων, γεγονός που εκφράζει τη στάση του υποκειμένου ως αρνητικότητα. Οπως και στον Lacan, το υποκείμενο δεν είναι παρά μία άμυνα απέναντι σ'ένα πρωταρχικό σχηματισμό της επιθυμίας· παράλληλα, η αρνητικότητα του εγελιανού υποκειμένου πρέπει να εκληφθεί ως μία κατάσταση αποστέρησης, μη-πλήρωσης της επιθυμίας, κατάσταση που συγκαλύπτει και νομιμοποιεί τη γενεαλογία αυτής της απώθησης.

Συνεπής προς τις νιτσεϊκές θέσεις, ο Deleuze θεωρεί το εγελιανό υποκείμενο ως ψευδή φανέρωση της αυτονομίας : ως εκδή-

λωση μιας δουλικής ηθικής, αυτό το υποκείμενο αποτελεί την αναίρεση της δημιουργικότητας των δυνάμεων της βούλησης για δύναμη, η οποία, κατά τον Νίτσε, σαρκώνει το ιδεώδες της αυτονομίας. για να είμαστε περισσότερο ακριβείς, η αυτονομία δεν αποτελεί ιδεώδες που πρέπει να προσεγγίσουμε, αλλά τη φυσική κατάσταση μιας πραγματικότητας όπου η κατάφαση της ζωής (δηλ. του δημιουργικού παιγνιδιού των παρορμήσεων) θα έχει βρεί την αναμφισβήτητη πραγμάτωση της. Αντίθετα, όσο παραμένουμε εγκλωβιαμένοι στα όρια ενός εγελιανού υποκειμένου που αυτοαναιρείται, τότε ασφαλώς δεν υφίσταται καμμία δυνατότητα για μία άλλη αντίληψη της ζωής που να υπερβαίνει τις αυστηρές σχηματοποιήσεις. Κατά τον Deleuze, η σημασία μιας διαφορετικής ηθικότητας εντοπίζεται στη δυνατότητα ανάδειξης της ανθρώπινης ετερότητας. Η ηθικότητα αυτή δεν ερμηνεύεται ως εισαγωγή ενός νέου συστήματος ηθικών κανόνων, αλλά ως σάρκωση ενός απροϋπόθετου ήθους που να επιτρέπει την έκφραση της ετερότητας ως διαφοράς. Η κατάφαση της διαφοράς λειτουργεί ως αντίσταση στην ευρύτερη διαλεκτική τάση ενσωμάτωσης της διαφοράς στα πλαίσια μιας συμπαγούς ταυτότητας : πρόκειται για εκείνη τη δυνατότητα συγκρότησης ενός αυτόνομου υποκειμένου της δράσης, το οποίο περιβάλλει την διαφορά, τον πυρήνα της ανθρώπινης ετερότητας, με ένα σύνολο a-priori ηθικών δεσμεύσεων και προϋποθέσεων της πράξης. Η ετερότητα, η κατάφαση στη ζωή και στις δυνάμεις του ανθρώπου δεν αποτελεί ένα εμπόδιο για τη συγκρότηση της ταυτότητας· αντίθετα, νοηματοδοτεί αυτήν την ταυτότητα εφ'όσον δίνει διέξοδο στο διαφορετικό που υπερβαίνει τις ομοιομορφίες και συνεχείς επαναλήψεις και συνεπώς αντιτίθεται στην τελεολογία της αποτελεσματικότητας. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι μία παρόμοια συνύπαρξη ταυτότητας/διαφοράς προϋποθέτει αλλά και συντελεί στη διαμόρφωση ενός τρόπου του είναι ως υπέρβασης της ατομικής/οντικής εκδοχής του ανθρώπου. Παρ'όλο που ο Deleuze δεν προχωρά σ'αυτή την τελευταία διατύπωση, πρέπει ωστόσο να αναγνωριστεί η σημασία της εξόδου που επιχειρεί από την ασφυκτικότητα του κλειστού εγελιανού συστήματος[38].

Μία παρόμοια έξοδος καθίσταται δυνατή, γιατί θεμελιώνεται στην ιδιαιτερότητα της βούλησης για δύναμη, η οποία ως πολλαπλότητα δυνατοτήτων έκφρασης, δεν μπορεί να συμπεριληφθεί στα πλαίσια

μιας διαλεκτικής ενότητας. Στην πραγματικότητα, αυτές οι δυνατότητες έκφρασης, που υπάγονται στην ειδικώτερη νιτσεϊκή θεωρία των δυνάμεων, ορίζονται ως δημιουργικές ροές ζωής, πολυείδια ενδιαφερόντων, σκέψεων, επιθυμιών, ευχαριστήσεων, βιωμάτων που συνυπάρχουν με την αναγκαιότητα της λειτουργίας του Απαγορευτικού Νόμου. Κατά συνέπεια, σύμφωνα με την ανωτέρω προοπτική, η ταυτότητα δεν αποτελεί παρά μία εσφαλμένη ονομασία του τρόπου του είναι, επί πλέον δε υπονοεί μία έλλειψη αναφοράς σ'αυτή την θεμελιώδη πολυείδια την οποία δεν λαμβάνει υπ'όψη της μία οντική συγκρότηση του υποκειμένου. Τούτο συμβαίνει γιατί η ταυτότητα συνιστά, για τον Hegel, υπέρβαση της διαφοράς, εφ'όσον το εγελιανό υποκείμενο συγκροτείται κατά τρόπο που επιβάλλει ενσωμάτωση της αντίθεσης στη διαλεκτική ολότητα. Εάν όμως υιοθετήσουμε τις παραδοχές του Deleuze, τότε το υποκείμενο δεν προσδιορίζεται από ένα απαγορευτικό νόμο ή μία ταυτιστική έννοια και ως εκ τούτου δεν εντάσσεται στη λογική της αφομοίωσης κάθε διαφοράς χάριν της ενότητας. Αυτή ακριβώς η απαίτηση χάριν της συγκρότησης του υποκειμένου χαρακτηρίζεται από τον Deleuze ως ένδειξη αδυναμίας. γιατί, εάν το υποκείμενο οφείλει την ύπαρξη του στην αφομοίωση των αντιθέσεων, τότε η ίδια η υποκειμενικότητα υποδηλώνει την παρουσία μιας αρνητικής σχέσης, απαραίτητης για την ταυτότητα της. Αυτό το είδος της σχέσης ταυτότητας προς αντίθεση λειτουργεί ως αρνητικότητα, γιατί η αντίθεση εντάσσεται μεν στην διαλεκτική ολότητα, αλλά συνιστά πάντοτε το αντίθετο του νοήματος ή της έννοιας. Η ασύνειδη πραγματικότητα του ατόμου προσλαμβάνεται μεν από το άτομο στα πλαίσια της συγκρότησης του ως υποκειμένου, ως τόπου νοήματος και σημασιών, ως στοχαστικού υποκειμένου, χωρίς όμως να παύει να λειτουργεί ως δύναμη διάσπασης που αντιτίθεται στο νόημα. Κατά συνέπεια, μία ατομική εκδοχή του υποκειμένου δεν λειτουργεί ποτέ ως ετερότητα και διαφορά, εφ'όσον η ενοποιητική λειτουργία του υποκειμένου μπορεί ασφαλώς να αναιρεθεί γιατί βασίζεται στην καταπίεση του λόγου του Αλλου. Η ίδια η διαδικασία σχηματισμού αυτού που αποκαλούμε ατομικότητα αποκαλύπτει την πραγματικότητα αυτής της ριζικής εξάρτησης του νοήματος από το μη-νόημα, του συνειδητού από το μη-συνειδητό, πράγμα που δεν επιτρέπει στο υποκείμενο να αυτο-βεβαιωθεί

ως κατάφαση του εαυτού του και του κόσμου. Η προσέγγιση του Deleuze προϋποθέτει μία διαφορετική σχέση με τον τόπο της ριζικής ετερότητας του ανθρώπου: η διαφορά δεν εκλαμβάνεται πλέον ως αναγκαία προϋπόθεση της ταυτότητας, η ετερότητα δεν παρουσιάζεται πλέον ως μία πραγματικότητα η οποία είτε πρέπει να παραμερισθεί είτε να εξορισθεί στον χώρο των διανοητικών σχηματοποιήσεων. Κατά την νιτσεϊκή παράδοση, η διαφορά συμβάλλει στην υιοθέτηση μιας άλλης αντίληψης της ζωής, στα όρια της οποίας προβάλλεται η δυναμική της απόλαυσης και της ατομικής ευχαρίστησης. Η απροϋπόθετη νιτσεϊκή απόλαυση συνιστά στάση ζωής η οποία θεμελιώνεται στην ανεμπόδιστη λειτουργία του παιγνιδιού των δυνάμεων και παραπέμπει σε ένα είδος άμεσης κατάφασης του περιεχομένου της ουτοπίας. Από τη στιγμή που δεν διέπει πλέον το υποκείμενο η απαίτηση για συμπαγή και άρρηκτη ταυτότητα, η διαφορά δεν αποτελεί μία ανατρεπτική πραγματικότητα που απειλεί το κοινωνικό status, αλλά τοποθετείται στην πραγματική της διάσταση ως πηγή δημιουργίας και ικανοποίησης. Κατά τον Deleuze, η κατάφαση αντιτίθεται στη διαλεκτική άρνηση, η διαφορά στη διαλεκτική αντίθεση, το παιγνίδι και η απόλαυση στη διαλεκτική εργασία, η ελαφρότητα στη διαλεκτική υπευθυνότητα[39].

Η εγελιανή "φαινομενολογία του Πνεύματος" συνιστά την αφήγηση ενός ταξιδιού από το οποίο εκλείπει η δυναμική διάσταση που θα οδηγούσε στο προθεσιακό και υπαρκτικό τέλος : στην πραγματικότητα η στοχαστική εκζήτηση του Απολύτου ως μορφή συνεχούς και περιβαλλούσης το υπαρκτό Ολότητας βρίσκει την ολοκλήρωση της στην πορεία αυτοσυνειδησίας ως πρόσληψης της αρνητικότητας. Εάν η εμμένεια (immanence) είναι η τελική αλήθεια του εγελιανού σχήματος, τότε όλα διεξάγονται σ'ένα πλαίσιο από το οποίο απουσιάζει η αληθινή καταληκτική δυναμική (finalité), εφ'όσον στην διαλεκτική υπέρβαση των αντιθέσεων ενυπάρχουν τα στοιχεία εκείνα τα οποία θα λειτουργήσουν ως νέες δυνάμεις αντιθέσεις. Ως εκ τούτου η αντιμετώπιση της πραγματικότητας του παιγνιδιού και της απόλαυσης προσεγγίζεται πάντοτε στα όρια της διαλεκτικής του κυρίου και του δούλου: ο κύριος, επιβάλλοντας τη θέληση του στον δούλο, απολαμβάνει τα προϊόντα της εργασίας του τελευταίου. Η απόλαυση είναι ασφαλώς παράμετρος του συστήματος, κατορθώνεται όμως χάρη στην εργασία των

άλλων. Το υπόδειγμα αυτής της απόλαυσης παραμένει αυτό της κατανάλωσης και δεν προσπορίζει πραγματική ικανοποίηση στον κύριο, παρά μόνο ατομοκεντρική αυτοκατοχύρωση και εξάρτηση από τα αγαθά και τον παραγωγό τους, του οποίου η στάση ερμηνεύεται ως δουλική. Αυτό το αίσθημα εξάρτησης, η ανεπάρκεια του κυρίου να δώσει κατάφαση στη ζωή του παρά μόνο ως εξουσιαστική επιβολή, αφαιρεί κάθε διάσταση πραγματικού ανοίγματος στη ζωή που συνιστά κοινωνία· παράλληλα, η εμπειρία αυτής της αρνητικότητας υλοποιείται ως λογική της κατανάλωσης και ως τελεολογία της αποτελεσματικότητας. Η απροϋπόθετη απόλαυση είναι αδύνατη γιατί θεμελιώνεται σ'ένα πρόταγμα αυτονομίας που ο κύριος δεν αποδέχεται. Η ίδια η ουσία της ιεραρχικής σχέσης κυρίου/δούλου ανατρέπει και ματαιώνει την πραγμάτωση αυτού του προτάγματος. Κατά συνέπεια, ικανοποίηση (Befriedigung) και απόλαυση (Genuß) συνιστούν διακριτές πραγματικότητες για τον Hegel : η μεν πρώτη υπαινίσσεται την αναγνώριση ενός απαγορευτικού Νόμου ο οποίος μετατρέπει τον αισθητό χαρακτήρα της απόλαυσης σε αίσθημα ηθικής ευχαρίστησης, ενώ η δεύτερη παραμένει άμεση, χειροπιαστή υπόθεση των αισθήσεων και δεν παραπέμπει στην κυριαρχία του συμβολικού[40].

Ο Deleuze τοποθετείται κριτικά απέναντι στα δύο εγελιανά αξιώματα που αναφέραμε προηγουμένως : τη διαμόρφωση ενός τύπου απόλαυσης ως μίας μορφής καταναλωτικής αυτο-επιβεβαίωσης και την απόρριψη των ιεραρχικών σχέσεων με στόχο μία έννοια αυτονομίας η οποία θεμελιώνεται στο νόμο της ταυτότητας. Και στις δύο περιπτώσεις, η έννοια ενός ταυτιστικού υποκειμένου καθορίζει και τις παραμέτρους της ικανοποίησης : αυτή η εκδοχή μιας αυτόνομης ταυτότητας δεν αποτελεί παρά ένδειξη δουλικής ηθικής στα πλαίσια της οποίας η διαφορά αλλοιώνεται και διαστρέφεται, Η αξιωματική θεμελίωση της ταυτότητας ως οντολογικής συνθήκης της ικανοποίησης του σύγχρονου ανθρώπου/καταναλωτή αποκλείει την υπέρτερη ευχαρίστηση της αποκάλυψης της ανθρώπινης ετερότητας, της φανέρωσης ενός άλλου ήθους που δίνει κατάφαση στη ζωή, και συντελεί στην συνέχιση της ίδιας ιεραρχίας των κοινωνικών σχέσεων. Η διαλεκτική συμβάλλει κατά συνέπεια στην αναπαραγωγή μιας ανελεύθερης ηθικής στο βαθμό που αντιλαμβάνεται την έξοδο από το σχήμα Κυρίου-Δούλου ως

συνειδητοποίηση μιας κατάστασης που πρέπει να ανατραπεί : στην περίπτωση αυτή οι χειραφετικές αρχές ενσαρκώνονται στην εργασία και την ηθική της υπεύθυνης στάσης. Αντίθετα, στα όρια μιας νιτσεϊκής εκδοχής της χειραφέτησης, η απαξίωση των κυριάρχων ηθικών αξιών εγκαλεί σε μία διαφορετική αντιμετώπιση του κοινωνείν : ενώ ο δούλος εκλογικεύει την αδυναμία του ως ηθική δύναμη, για τον Nietzsche και τον Deleuze αυτή ακριβώς η στάση αποτρέπει την απελευθέρωση γιατί παραμένει εγκλωβισμένη στα αδιέξοδα της διαλεκτικής. Η εγελιανή θέληση αποτελεί μία ανίσχυρη κινητήρια δύναμη καθώς υποτάσσεται στις απαιτήσεις της ταυτότητας. Οσο υιοθετούμε ένα υπόδειγμα χειραφέτησης βασισμένο στην αυτονομία ως αυτοπραγμάτωση του ατομικού Εγώ, παγιδευόμαστε από τις δεσμεύσεις αυτού του Εγώ και τις απαιτήσεις μιας συμπαγούς ταυτότητας η οποία αναιρεί κάθε προσδοκία απόλαυσης, κάθε δημιουργία στο επίπεδο του προσωπικού, δηλ. τα ουσιώδη γνωρίσματα της βούλησης για δύναμη. Πρόκειται για την ανελεύθερη στάση ζωής η οποία αποπέμπει την πρόκληση κάθε διαφοράς εντάσσοντάς την σε μία ορθολογική/ατομική ταυτότητα. Κατά συνέπεια, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι το εγελιανό υποκείμενο δεν αποδέχεται την πραγματικότητα του εξωτερικού κόσμου κατά τρόπο που να συνιστά σχέση καικοινωνία με τον υλικό κόσμο. Η ενδοκοσμική συμπεριφορά του συνιστάται στην υιοθέτηση μιας στάσης η οποία αντικειμενοποιεί τον κόσμο διότι δεν αντιλαμβάνεται την ετερότητά του ως *διαφορά*, αλλ'ως οντότητα που πρέπει να προσεγγισθεί δια του στοχασμού και της θεωρίας. Γι'αυτό το εγελιανό υποκείμενο μπορεί να ιδιοποιηθεί στοιχεία που ενυπάρχουν στον κόσμο μόνον χάριν της πληρέστερης συγκρότησης του ως γνωστικού/στοχαστικού υποκειμένου το οποίο δεν θα δεχθεί να θυσιάσει την αυτοσυνειδησία του για να ανοιχθεί στο πλήρωμα που συνιστά η ζωή ως ετερότητα, χαρά και δημιουργία. Σύμφωνα με τον Deleuze , ο Nietzsche προβαίνει σε μία απόπειρα εκ νέου νοηματοδότησης των δραστηριοτήτων του ανθρώπου, της ικανότητός του για κατάφαση ή άρνηση κατά τρόπο που αποτελεί υπέρβαση της εγελιανής θεώρησης. Η κατάφαση δεν συλλαμβάνεται πλέον ως η έκφραση της οντολογικής ενότητας μεταξύ αναφέροντος υποκειμένου και αναφερομένης απόφανσης, αλλ'ως φανέρωση και απόδειξη της επιθυμίας για ζωή. Αυτό είναι το περιε-

χόμενο της νιτσεϊκής βούλησης για δύναμη : η εκδήλωση, όχι μιας ατομικής ικανότητας, αλλά ενός εσωτερικού δυναμισμού για αυτο-πραγμάτωση και ζωή. Η κατάφαση συνιστά μια γενεσιουργό δραστηριότητα που δημιουργεί νέες αξίες και νέες σχέσεις χωρίς να υποτάσσεται στους κανόνες ενός ορθολογικού σχεδίου : αντίθετα, αποκαλύπτει τις διαστάσεις της ζωής που προσπαθεί να απελευθερωθεί από τους οντικούς προκαθορισμούς της. Το υποκείμενο κατά συνέπεια δεν χρειάζεται να επιδίδεται σ'ένα αγώνα προσαρμογής στις απαιτήσεις του κοινωνείν· απλά, αρκεί το να αυτο-παραδοθεί στο πλήρωμα της ζωής η οποία υπερβαίνει κάθε απόπειρα ορθολογικού καθορισμού της, προκειμένου να αποκαλυφθούν οι πραγματικές και όχι συμβατικές πτυχές του βίου. Επομένως η κατάφαση της ζωής λειτουργεί ως έξοδος από το υπόδειγμα ηθικής υποχρέωσης/δέσμευσης/νοηματοδότησης της πράξης, γιατί ο μόνος σκοπός της είναι η πραγμάτωση της ζωής ως δημιουργία, διαφορά, ευφροσύνη βίωση της πραγματικότητας[41].

Η εγελιανή διαλεκτική ως εκ τούτου θεωρείται υπεύθυνη για την πραγμοποίηση της ζωής διότι απορρίπτει το πραγματικό περιεχόμενο της κατάφασης και υιοθετεί κατηγορίες άρνησης οι οποίες, κατά την νιτσεϊκή προβληματική, αποστερούν τη ζωή από κάθε δημιουργία και την απονεκρώνουν. Οι φιλοσοφικές προσδοκίες του κόσμου σε όρους της αλήθειας και ψεύδους, είναι και μηδενός, πραγματικού και φαινομενικού είναι κατά τον Νίτσε αποκαλυπτικές της διάχυτης αποστροφής της ζωής που προσπαθεί να εξορθολογίσει τη σκέψη επιβάλλοντας εσφαλμένες εννοιολογικές κατασκευές. Αυτές οι φιλοσοφικές αντιθέσεις, επισημαίνει ο Deleuze, εγκλωβίζουν τη διάθεση για ζωή και οριοθετούν τη θέση του διαλεκτικού φιλοσόφου κατά τρόπο ανελαστικό. Η αποδοχή της αρχής της ταυτότητας, είτε ως *διϋποκειμενικότητας*, είτε ως *σχέσης* του είναι προς τον κόσμο και την αλήθεια, συνιστά μία στρατηγική που μας ωθεί να οικειοποιηθούμε τη δουλική, ανελεύθερη ηθική, να αποφύγουμε τη διακινδύνευση και να απομακρυνθούμε από ένα βιταλιστικό υπόδειγμα ζωής. Τόσο το πραγματικό όσο και το αληθές αποτελούν εκδηλώσεις της θέλησης να απαξιωθεί η ζωή, να αντιπαρατεθεί η ζωή προς τον εαυτό της, να απωλεσθούν οι πραγματικές της διαστάσεις. Μόνον η απώλεια της βεβαιότητας για αυτό που φαίνεται ως πραγματικό ή που ορίζουμε ως αληθές, ο κλονισμός

της εμπιστοσύνης στην αυτοκατοχύρωση του ατομικού υποκειμένου, μπορεί να διανοίξει απρόσμενες χειραφετικές διεξόδους[42].

Οπωσδήποτε δεν θεωρούμε δόκιμο να διαπραγματευθούμε σ'αυτό το σημείο την όλη νιτσεϊκή σύλληψη του προβλήματος και να αναπτύξουμε τις διάφορες πτυχές του (βούληση για δύναμη, αιώνια επιστροφή, διονυσιακή διάσταση της ζωής) χωρίς να αναφερθούμε στη συγκεκριμένη κοινωνική και πολιτική πραγματικότητα που απετέλεσε την υλοποίηση του νιτσεϊκού "παραληρήματος": ο γαλλικός Μάης του '68, ως ψυχόδραμα, ως εορτή χωρίς "τυπικότητες και τελετουργικά", υλοποιεί τον νιτσεϊκό προβληματισμό στην ιδιαιτερότητά του. Οι θέσεις του συνιστούν πρόκληση για την μετα-εγελιανή διαμόρφωση ενός υποκειμένου της επιθυμίας καθώς αποκαλύπτουν την δυναμική των ασύνειδων περιοχών της ύπαρξης. Για τον Deleuze, ο Νίτσε μας προτείνει μία δυνατότητα αποσύνδεσης της επιθυμίας από την αρνητικότητα και αποδέσμευσης από την παντοδυναμία των επιταγών μιας ανελεύθερης ηθικής. Η βούληση για δύναμη μας προσφέρει εναλλακτικό υπόδειγμα επιθυμίας που θεμελιώνεται στην πληρότητα της ζωής, στην ακατάπαυστη κυοφορία του νέου και όχι στη στειρότητα της αυτεπίγνωσης. Η νιτσεϊκή κριτική της ταυτότητας επιφέρει επίσης και την αποδόμηση ενός υποκειμένου που συγκροτείται ως κλειστή αυτοαναφορική οντότητα : στα πλαίσια αυτά, δεν υπάρχει υποκείμενο παρά μόνο ως φορέας και στόχος της επιθυμίας. Οπως και στον Lacan, έτσι και στον Deleuze η γένεση του υποκειμένου κατανοείται ως γεγονός διαμόρφωσης μιας αμυντικής στάσης απέναντι σε μία πρωταρχική επιθυμία. Στον Αντιοιδίποδα υποστηρίζεται η θέση ότι η καταπιεστική υφή της καπιταλιστικής κοινωνικής οργάνωσης σε συνδυασμό προς την ιδεολογική χρήση της ψυχανάλυσης συντελούν στη φαλκίδευση της επιθυμίας. Είναι η ίδια θέση που χαρακτηρίζει το έργο *Νίτσε και η φιλοσοφία* : τόσο η λογική του καπιταλισμού όσο και η ψυχαναλυτική πρακτική αναπαράγουν τις ίδιες μορφές ανελεύθερης ηθικής, τις οποίες οφείλει να υπερβεί το υποκείμενο μιας επιθυμίας που συνιστά κατάφαση της ζωής. Είναι προφανές ότι ο Deleuze θεωρεί την απελευθερωμένη επιθυμία ως το απώτερο τέλος της χειραφέτησης. Η κεντρική έννοια για την χαρτογράφηση των δυνατοτήτων της επιθυμίας παραμένει η βούληση για δύναμη, την οποία όμως ο Deleuze αποδίδει τελικά

στη προγενέστερη conation (conatus)· αυτή η τελευταία, τοποθετημένη εντός του σύγχρονου πολιτικού και πολιτισμικού πλαισίου, καθίσταται για τον Deleuze η κινητήρια δύναμη, η πηγή της επαναστατικής αλλαγής[43].

Παράλληλα ο Deleuze επαναπροσδιορίζει το περιεχόμενο της επιθυμίας ως φιλοσοφικής έννοιας. Η επιθυμία δεν συνιστά έκφραση της βούλησης του ανθρώπου για πλήρη κυριαρχία επί του κόσμου (Kojève, Sartre)· αντίθετα, είναι η δύναμη που σημασιοδοτείται ως *δυνατότητα ανταπόκρισης στα ερεθίσματα του εξωτερικού κόσμου.* Είναι γεγονός ότι ο Deleuze αντιλαμβάνεται τη νιτσεϊκή βούληση για δύναμη ως *μία προηγμένη ευαισθησία.* Η *βούληση για δύναμη δεν συνιστά* μία κατάσταση ή μία δυναμική έκφραση, αλλά πρώτιστα ένα πάθος : στο σημείο αυτό μπορούμε να αναχθούμε στον Spinoza, που συνέδεε τις συναισθηματικές δονήσεις ενός σώματος προς τη δύναμη που περιέκλειε. Αυτή η ικανότητα ανταπόκρισης στις σχέσεις που περιβάλλουν τον άνθρωπο αδρανοποιείται όταν το σώμα περιέρχεται σε παθητικότητα. Πρόκειται για απουσία ζωτικότητας που έχει ως πηγή τις πραγμοποιημένες σχέσεις του καπιταλισμού. Στον Αντιοιδίποδα ο Deleuze διαισθάνεται ότι το σώμα έχει αποστερηθεί απ'ατήν την πρωταρχική ικανότητα που είναι ταυτόσημη της ζωής : τη δύναμη να πιστοποιεί την ζωτικότητά του. Ο Deleuze μας προτρέπει σε μία ανανέωση των ζωτικών δυνάμεων του σώματος σε όρους δυνατοτήτων προσέλκυσης προς αυτό άλλων σωμάτων και παραγωγής εντάσεων. Ο Spinoza κατά συνέπεια παρέχει στον Deleuze μία οδό κατανόησης της ανταπόκρισης στον περιβάλλοντα κόσμο ως εντατικοποίησης της επιθυμίας που αντιτάσσεται στη διαλεκτική απαίτηση να ιδιοποιηθεί αυτήν την εξωτερική πραγματικότητα στα όρια του νόμου της ταυτότητας.

Παρ'όλο που ο Hegel καταλογίζει στον Spinoza αυτή την αδυναμία κατανόησης της αρνητικότητας ως κινήτρου αυτοσυνειδησίας, ο Deleuze επιδοκιμάζει αυτήν την παρέκκλιση από τις αρχές της ταυτιστικής ολότητας. Η επιθυμία μαρτυρεί κατά τον Deleuze την παραγωγική ανταπόκριση στη ζωή : η δύναμη και η ένταση της επιθυμίας ισχυροποιείται και μεγενθύνεται κατά τη διάρκεια ανάδειξης της προσωπικής ετερότητας. Η βούληση δεν καθίσταται *αυτόνομη αρχή* που επιζητεί να αναγνωρισθεί ως αυθεντία : αντίθετα, θεμελιώνεται στην

αρχή της πρόσληψης νέων στοιχείων στα πλαίσια μιας αμοιβαίας ανταλλαγής δυνάμεων που συγκροτούν την επιθυμία. Επειδή ακριβώς το πεδίο της δύναμης είναι πλήθος στοιχείων ενέργειας και ισχύος, κάθε σύλληψη της επιθυμίας ως αγώνα για τη μονοπώληση της εξουσίας θα πρέπει να αποκλεισθεί. Η επιθυμία προσεγγίζεται ως δυνατότητα ανταλλαγής ιδιωμάτων της προσωπικής ετερότητας και όχι ως εδραίωση της κυριαρχίας του ατόμου επί του κόσμου. Πίσω από τις επινοηθείσες συνθήκες δυσχέρειας και πίεσης (contrainte) οι οποίες διαιωνίζουν την αποστέρηση ως τροπικότητα του είναι, ο Deleuze διαπιστώνει την παρουσία της επιθυμίας που θέλει να αποτελέσει κατάφαση ζωής. Γι'αυτό το λόγο το πολιτικό και προσωπικό καθήκον μιας μετα-εγελιανής ηθικής είναι να αποκαταστήσει την σπινοζική επιδίωξη/ /προσπάθεια ανταπόκρισης στην πρόκληση του γεγονότος της ζωής, εντάσσοντας την στη διάσταση της βούλησης για δύναμη, Πρέπει λοιπόν να αρνηθούμε το εγελιανό υποκείμενο γιατί αυτό έχει καταστεί ταυτόσημο της ανελεύθερης εκείνης ηθικής που προκύπτει ως αποτέλεσμα της κυριαρχίας της αρνητικότητας και της εδραίωσης μιας άλλης δυσφορίας μέσα στον πολιτισμό[44].

Η σημαντική του Deleuze επιβάλλει την μετακίνηση από την αρνητική προς την παραγωγική επιθυμία στα πλαίσια ενός χειραφετικού υποδείγματος επιθυμίας. Υπ'αυτή την έννοια ο Deleuze επιχειρεί να προσδώσει πολιτικό περιεχόμενο στη λακανική ψυχανάλυση, ισχυριζόμενος ότι η παραγωγική επιθυμία είναι εφικτή, η απόλαυση προσιτή στην ανθρώπινη εμπειρία και συνεπώς η αναγκαιότητα ύπαρξης ενός απαγορευτικού νόμου ανύπαρκτη. Η διαλεκτική επίλυση του προβλήματος της καταπιεσμένης επιθυμίας που επιχειρεί ο Marcuse στο *Έρως και Πολιτισμός* δεν γίνεται αποδεκτή από τον Deleuze στο βαθμό που ο πρώτος θεωρεί τους πρωταρχικούς περιορισμούς της επιθυμίας ως δεδομένους στα όρια μιας δυαλιστικής σύλληψης της κοινωνικής πραγματικότητας. Πράγματι ο Marcuse επιχειρεί να άρει τις αντιφάσεις της κοινωνίας και να φθάσει σε μία υπέρβαση των συγκρούσεων στα όρια ενός μεσσιανικού οράματος, μιας ουτοπίας η οποία σε τελευταία ανάλυση, αποτελεί την υλοποίηση της εγελιανής συμφιλίωσης της ολότητας προς τον εαυτό της. Ομως η εμμονή του Νίτσε σε μια μη-διαλεκτική πολυείδια παθών της ψυχής αντιστρατεύεται τη δυνα-

τότητα συγκρότησης ενός ορθολογικού υποκειμένου της πράξης, εφ'όσον η βούληση για δύναμη ουδέποτε ανάγεται στην δομή της εγελιανής επιθυμίας η οποία έχει μία εσωτερική πολυπλοκότητα. Ως εκ τούτου κάθε προσφυγή σε μία κρυμμένη ή εσώτερη διαλεκτική καθίσταται αδύνατη, αφού ο Deleuze αποκλείει την ταυτόχρονη παρουσία αντιθετικών δυνάμεων στη βούληση για δύναμη. Για τον Deleuze υπάρχει ουσιώδης διαφορά ανάμεσα στην επιθυμία εκείνη που χαρακτηρίζεται από εσωτερική πολλαπλότητα τάσεων και η οποία εντάσσεται στα πλαίσια μιας ενοποιητικής δομής και στην *πολλαπλότητα* των επιθυμιών που είναι *μη-αναγώγιμες* σε μία διαλεκτική ολότητα . Ο Deleuze αναγνωρίζει τελικά τη σημασία της εκστατικής κίνησης της ψυχής που συνιστά ένα ιδιαίτερο πάθος, τον *έρωτα* ως σύνολη στάση ζωής[45].

Στο σημείο αυτό παρουσιάζονται ορισμένα αδιέξοδα. Γιατί αν μαζί με τον Deleuze υιοθετήσουμε την εκδοχή της υπαγωγής της επιθυμίας στην ευρύτητα ενός φυσικού έρωτα ο οποίος έχει τελικά εκτοπισθεί στα πλαίσια μιας καταπιεστικής πολιτισμικής πραγματικότητας, τότε είμαστε αναγκασμένοι να εξηγήσουμε με ποιό τρόπο θα σχηματίσουμε αντίληψη για την δυναμική έκφραση αυτού του έρωτα μέσα σε μία δεδομένη πολιτισμική τάξη, χωρίς φυσικά να επαναλάβουμε τις θέσεις του Marcuse. Οπωσδήποτε ο Deleuze ασκεί ιδιαίτερη κριτική στην λακανική πραγμοποίηση του κυρίαρχου απαγορευτικού νόμου ο οποίος παραπέμπει στο Ονομα του Πατρός και καθίστατι προϋπόθεση κάθε μορφής πολιτισμικής οργάνωσης : για την ανατροπή του και την εξορία από το πεδίο του κοινωνικού εργάζεται ακατάπαυστα ο Deleuze προτείνοντας μία χειραφετική στρατηγική. Η στρατηγική που προτείνει ο Deleuze κινδυνεύει όμως να υποπέσει σε μία νέα μορφή πραγμοποίησης, αυτήν που υποδηλώνει η έλλειψη προσωπικής διάστασης του έρωτα, δηλ. η έκπτωση του σ'ένα σύνολο δυνάμεων από τις οποίες λείπει η αγαπητική δύναμη που μόνη αυτή σημαίνει πραγματική κοινωνία σχέσεων. Διαφορετικά δεν είναι δυνατόν να κινηθούμε έξω από τις αντιφάσεις της οντολογικής θεώρησης της δομής της επιθυμίας. Εάν πάλι η διερεύνηση της δομής της επιθυμίας λαμβάνει χώρα στα πλαίσια μιας πολιτισμιά διαμορφωμένης προοπτικής, τότε η ανάλυση της επιθυμίας υπονοείται πάντοτε ότι διαμορφώνεται εντός της πο-

λιτισμικής τάξης που επιζητεί να εξηγήσει. Το αξίωμα μιας φυσικής πολλαπλότητας παρορμήσεων εμφανίζεται ως μία ένδειξη μεταφυσικού στοχασμού που δεν μπορεί να θεμελιωθεί ιστορικά. Θα μπορούσαμε ακόμη να ισχυριστούμε ότι τελικά η ίδια η κριτική της πολιτισμικής πραγμοποίησης της επιθυμίας ως έλλειψης περιπίπτει σε μία άλλη μορφή πραγμοποίησης δια μέσου μιας έκκλησης σε μία οντολογικά αμετάβλητη πολυείδια εντάσεων. Κατ'αυτόν τον τρόπο εξαρθώνονται τα διάφορα πλεονεκτήματα της λακανικής ανάλυσης : η έκκληση για τη φανέρωση των δυνατοτήτων ενός φυσικού έρωτα παραγνωρίζει τη λακανική αντίληψη περί της γλωσσικά και πολιτισμικά συγκροτημένης επιθυμίας, δηλ. μιας επιθυμίας που αναγνωρίζεται στο συμβολικό επίπεδο. Γι'αθτόν το λόγο η ντελεζιανή κριτική του απαγορευτικού Νόμου και της συνακόλουθης αλλοτρίωσης της επιθυμίας ως υφιστάμενης μία αναγκαία καταπίεση, απαιτεί την ύπαρξη μιας πολιτικής στρατηγικής η οποία θα είναι σε θέση να συνυπολογίσει σαφώς την πολιτισμική συγκρότηση της επιθυμίας. Δηλαδή απαιτείται μία τέτοια πολιτική στρατηγική η οποία θα είναι ασυμβίβαστη προς την προτροπή για μία επανεύρεση της φυσικής διάστασης της επιθυμίας, γιατί στην περίπτωση αυτή η επιθυμία καθίσταται πρωταρχικό κανονιστικό ιδεώδες[16].

Αν και η κριτική που ασκεί ο Deleuze στο εγελιανό υποκείμενο τον τοποθετεί στα πλαίσια της ευρύτερης προσπάθειας του μεταμοντερνισμού να θεμελιώσει μία νέα αισθαντικότητα, η προσφυγή του Deleuze στον Νίτσε και τη θεωρία των δυνάμεων δημιουργεί την εντύπωση ότι η χειραφετική εμπειρία συνιστά μία οντολογικά παρά ιστορικά προσδιορισμένη ιστορική βίωση. Παράλληλα προς αυτές τις διαπιστώσεις υπάρχει και ο κίνδυνος να υποπέσει η κριτική στις αρχές της εποχής της οποίας συστηματικά προσβάλλει τα θεμέλια. Η φυσική διάσταση των παρορμήσεων και των εντάσεων ανακαλεί στη μνήμη τις θέσεις εκπροσώπων του Διαφωτισμού (Rousseau, Montesquieu) ως προς την αξία των φυσικών επιθυμιών του ανθρώπου. Αλλά και οι κριτικές των αξιωμάτων του καπιταλισμού ενδέχεται να προϋποθέτει ένα αριθμό φιλοσοφικών υποθέσεων που συναντάμε και στον κλασσικό φιλελευθερισμό. Οπως τα άτομα διακατέχονται από συγκεκριμένες επιθυμίες απόλαυσης (Bentham) ή της κατοχής ιδιοκτησίας και

υλικού πλούτου (Locke) οι οποίες υπόκεινται στις δεσμεύσεις ενός κοινωνικού συμβολαίου, κατά τον ίδιο τρόπο η ντελεζιανή σύλληψη ενός πρωταρχικά μη καταπιεσμένου επιθυμητικού δυναμικού υπόκειται στην πραγματικότητα του Νόμου και των αξιωμάτων του συμβολικού. Εάν λοιπόν η επιθυμία συνιστά τον τρόπο ενός προπολιτισμικού ιδεώδους, την ουσία της ατομικής εκδοχής του κοινωνείν, τότε η παραμόρφωση και η εκτροπή της δεν οφείλεται μόνο στο γεγονός επιβολής καταπιεστικών πολιτικών δομών. Παραμένει ένας άλλος παράγοντας, η τάση για κατοχή, ο οποίος δεν εξηγείται μόνον από τις κοινωνικές συνθήκες καθώς μας έχει ήδη υποδείξει ο Freud. Ο Deleuze φαίνεται ότι οδηγείται στο αδιέξοδο πού θέλει να καταλογίσει στον Marcuse : εάν τελικά αγνοηθεί η ανελεύθερη εσωτερική συγκρότηση του ατόμου ως γεγονός οντολογικών αντιφάσεων, τότε τα αδιέξοδα του ατομικού ψυχισμού ανάγονται αποκλειστικά και μόνον σε κοινωνικές παραμέτρους. Παρά τις διαφορές τους για την ύπαρξη ενός χειραφετικού Λόγου, οι δύο συμβουλές σ'αυτό το σημείοφαίνεται να συγκλίνουν. Η εμπιστοσύνη στις δυνατότητες του Λόγου (Marcuse) και η ριζική κριτική του Λόγου και του Προγράμματος του Διαφωτισμού (Deleuze) εντάσσονται στην ίδια αδιέξοδη προβληματική που αδυνατεί να μετατρέψει την άμορφη επιθυμία σε γεγονός σχέσης, σε κοινωνία προσωπικών εκζητήσεων οι οποίες είναι σε θέση να συστήσουν υπέρβαση της ατομικής ικανοποίησης, δηλ. της ατομικής πρόσληψης των διαστάσεων της ζωής. Ασφαλώς ο Deleuze δεν μας προτρέπει στην αναζήτηση ενός μεσσιανικού οράματος, την αισιοδοξία της επαγγελίας γιατί δεν υπάρχουν πλέον περιθώρια για τέτοιες προοπτικές. Ο Deleuze το έχει ήδη συνειδητοποιήσει με αυξημένη ευαισθησία. Είναι αδύνατη κάθε απόπειρα ουσιαστικού μετασχηματισμού των προϋποθέσεων του κοινωνείν. Εν τούτοις ο Deleuze δεν προβαίνει σε μία ιστορική καταγραφή του προτάγματος μιας απελευθερωμένης επιθυμίας, χωρίς τούτο να σημαίνει ότι η θεώρηση της ιδιαιτερότητας των επιθυμιών υπαινίσσεται την απουσία ιστορικής διάστασης στη σύνολη παρουσίαση της θεματικής των έργων του[47].

Σ'αντίθεση προς τον Deleuze, ο Lacan ισχυρίζεται ότι ο απαγορευτικός Νόμος είναι εκείνος που πλαισιώνει την πολιτισμικά προσιτή εμπειρία της επιθυμίας και αποκλείει κάθε έκκληση σε μία

ελεύθερη από απαγορεύσεις επιθυμία. Κατά τον ίδιο τρόπο στερούνται νοήματος και ερωτήσεις σχετικές με τη δυνατότητα αναφοράς σε εννοιολογικές κατασκευές περί επιθυμίας ανυπότακτης σε a priori δεσμεύσεις. Η επιδίωξη του Deleuze να εκτοπίσει την ηγεμονία της απαγόρευσης νομίζομε ότι τελικά ριζοσπαστικοποιεί ακόμη περισσότερο τις θέσεις του Foucault ως προς την απόπειρα πολλαπλασιασμού των δυνατοτήτων ανατροπής των ποικίλων πολιτισμικών συνιστωσών αυτού του Νόμου (φυλακή, ψυχιατρικό άσυλο και λοιπά σημαίνοντα της απαγόρευσης). Οι αναλύσεις του Foucault αποδέχονται το γεγονός της πολιτισμικής συγκρότησης της ιδιαιτερότητας της επιθυμίας χωρίς να περιλαμβάνουν την άποψη περί πολιτισμικής πραγμοποίησης της επιθυμίας ως έλλειψης. Κατά δεύτερον, υιοθετούν την αναγκαιότητα μιας πολιτικής στρατηγικής που αποσκοπεί στο να παραμερίσει την ηγεμονία του απαγορευτικού Νόμου αξιοποιώντας στο έπακρο τις δυνατότητες ανατροπής που ενυπάρχουν στο corpus των θεσμών. Ο Foucault κατά συνέπεια μας προτείνει ένα κανονιστικό πλαίσιο στο οποίο εγγράφεται κάθε επαναστατική δυνατότητα αντιπαράθεσης προς τις υπάρχουσες απαγορεύσεις οι οποίες συνιστούν την υλοποίηση δεδομένων ηθικών επιταγών. Κατ'αθτόν τον τρόπο αποφεύγεται κάθε έκκληση για μία επιθυμία που εμφανίζεται ως καθαρά μεταφυσική δομή ανεξάρτητη από το γεγονός της κοινωνικής θέσμισης, δηλ. της διαμόρφωσης γλωσσικών, πολιτισμικών και συμβολικών πρακτικών.

Η συμβολή της λακανικής ψυχανάλυσης στη νοηματοδότηση της επιθυμίας έγκειται στο ότι μας προσφέρει μία κριτική των μορφών εμπειρικής βίωσης της επιθυμίας που είναι συμβιβαστές προς την υπάρχουσα συμβολική τάξη. Η αυτοδέσμευση του Lacan στις δυνατότητες εκείνες που παρέχει η πολιτισμική εμπειρία είναι βέβαια αρκετά περιοριστική, αλλά προσπαθεί να εγκαθιδρύσει κάποιο όριο σε ένα διαρκή μεταφυσικό στοχασμό ως προς το νόημα και τη δομή της επιθυμίας. Χωρίς να ισχυριστούμε εν προκειμένω ότι απουσιάζει από τον Lacan κάθε φιλοδοξία μεταφυσικού τύπου, εν τούτοις η αναγκαιότητα πολιτισμικών δεσμεύσεων φαίνεται ότι εξαίρεται αρκετά. Η επιθυμία στον Lacan είναι πάντοτε κάτι περισσότερο απ'αυτό που βιώνουμε, αν και δεν μπορούμε να περιγράψουμε γλωσσικά αυτό το υπόλοιπο που πάντα μας διαφεύγει. Η επιθυμία σημαίνει τα όρια της

γλώσσας, τα όρια του συμβολικού, δηλ. την απαρχή του πληρώματος της ζωής το οποίο υπενθυμίζει την χαϊντεγκεριανή πληρότητα (Vollendung),την τελείωση (Volkommenheit),το πεπρωμένο (Schicksal) κάθε μεταφυσικής ενασχόλησης, ανυπότακτης στην εξουσία των κανόνων και των απαγορεύσεων. Γι'αυτό άλλωστε ούτε ο Deleuze, ούτε ο Lacan μπορούν να διαφύγουν εν τέλει από τη μεταφυσική αναφορά : αυτές οι αναζητήσεις μιας απόλυτης καθαρότητας μορφής είναι άρρηκτα συνυφασμένη προς τις κατηγορίες της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης. Και στους δύο συγγραφείς διακρίνουμε την παρουσία ενός μεταφυσικού "πέραν" από την πολιτισμικά διαμορφωμένη επιθυμία, την υπόσχεση της απελευθέρωσης, παρ'όλο που στην περίπτωση του Lacan δεν μπορεί ποτέ να πραγματοποιηθεί και στον Deleuze είναι πάντα υπονοούμενη αλλά προσδοκώμμενη. Χωρίς να αποτελέσει μία πλήρη πολιτική επαγγελία όπως στον Marcuse, η οριστική αποδέσμευση της επιθυμίας συνιστά και τον τελικό σκοπό της χειραφέτησης. Για τον Lacan, όπως είδαμε, μία παρόμοια κατάσταση παραμένει αδύνατη, εφ'όσον αυτή η υπόθεση διαψεύδεται από την εγγενή δέσμευση στη συγκρότηση του υποκειμένου, αφήνοντας ένα ανέφικτο ιδεώδες. Αντίθετα για τον Deleuze ιδιαίτερη σημασία έχει το γεγονός της απαλοιφής κάθε στοιχείου αρνητικότητας από την παραγωγική επιθυμία χάριν ενός εσωτερικά διαφοροποιημένου πάθους στα όρια του οποίου οι διαφορές, οι εντάσεις, οι πολλαπλότητες αντιπροσωπεύουν περισσότερο θετικές διαφοροποιήσιες δυνάμεων παρά εξωτερικές εκφράσεις μιας συμπαγούς και ομοιογενούς επιθυμίας[48].

Αν και οι Deleuze και Lacan διαφέρουν ριζικά ωςπρος το ερώτημα για το εάν η επιθυμία μπορεί να χειραφετηθεί από τα δεσμά ενός απαγορευτικού Νόμου, και οι δύο συγγραφείς ισχυρίζονται ότι υπάρχει ένα οντολογικό status της επιθυμίας το οποίο υπερβαίνει κάθε γλωσσικό ή πολιτισμικό a priori. Και οι δύο παραδέχονται ότι η πλήρης βίωση της επιθυμίας είναι αδύνατη όσο βρισκόμαστε μέσα στην πολιτισμική/συμβολική τάξη. Αλλ'ενώ για τον Lacan είμαστε πάντοτε παγιδευμένοι εντός του νόμου και του σημαίνοντος, για τον Deleuze υπάρχει δυνατότητα διαφυγής και ως εκ τούτου η χειραφέτηση είναι εφικτή. Υπενθυμίζουμε ότι για τον Lacan η απόλαυση (jouissance) συνιστά τη δυνατότητα μορφοποίησης της πολιτισμικά συμπα-

γούς εμπειρίας της επιθυμίας γιατί ουδέποτε είναι πραγματοποιήσιμη η πληρότητα του βιώματος εντός μιας πολιτισμικής τάξης. Ενώ για τον Deleuze η δυναμική της ερωτικής θεώρησης του κόσμου και της πολλαπλότητας των εντάσεων λειτουργεί μόνον όταν ο άνθρωπος απεγκλωβισθεί από τα δεσμά της περιοριστικής ηθικής, οπότε και αποκαλύπτονται οι πραγματικές διαστάσεις της ζωής. Είτε ως απόλαυση, είτε ως ζωή η απαίτηση για κατάφαση και πλησμονή χαρακτηρίζει εσωτερικά την επιθυμία ως η ουσιαστική δομή και το τέλος της (ο σκοπός της), αν και η κατάληξη αυτή που καθίσταται συνώνυμη της υπαρκτικής πληρότητας είναι αδύνατη για τον Lacan. Απ'αυτήν την οπτική γωνία μπορούμε να δεχθούμε ότι τόσο ο Lacan όσο και ο Deleuze ελκύονται από τη μεταφυσική επαγγελία μιας επιθυμίας που συνιστά την ενδοκοσμική εμπειρική πτυχή ενός υπερβατικού Απόλυτου. Εάν επομένως η ικανοποίηση συλλαμβάνεται ως μία κατάσταση που προηγείται από την οντολογική διαφορά (Lacan), ή θεωρείται ως η τελική ενσωμάτωση των διαφορών ως κατηγορημάτων μιας βούλησης για δύναμη που αποτελεί κατάφαση στη ζωή (Deleuze), παραμένει πάντοτε μία εσώτερη βεβαιότητα η οποία αντιτάσσεται στην εξωτερίκευση της διαφοράς. Αυτή η εσωτερικότητα είναι μη-αναγώγιμη : συνιστά όψη της ανθρώπινης ετερότητας η οποία βρίσκεται σε διαρκή αγώνα ενάντια στους κοινωνικούς (αλλά και τους οντολογικούς) προκαθορισμούς της.

Παρ'όλες αυτές τις διαπιστώσεις δεν μπορούμε ποτέ να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι οι Lacan και Deleuze καταλήγουν σε ταυτόσημες προτάσεις. Και τούτο γιατί η κριτική της ταυτότητας οδηγεί σε διαφορετικούς οδούς τους Lacan και Deleuze ενώ η αναζήτηση μιας απόλυτης παρουσίας δεν σημαίνει και αναγωγή των φιλοσοφιών της διαφοράς στην προγενέστερη λακανική ψυχανάλυση. Η κοινή επιδίωξη των Lacan και Deleuze έχει την έννοια της απόδοσης σημασίας σε μία *πρωταρχική οντολογική ενότητα* η οποία όμως αποτελεί καθαρά προπολιτισμική κατάσταση. Η έλευση ενός απαγορευτικού Νόμου σημαίνει την είσοδο στο πεδίο του συμβολικού, τη διάσπαση της αρχέγονης φαντασιακής ενότητας, την έκπτωση στα δεινά της ενσυνείδητης ύπαρξης, την αποστέρηση της επιθυμίας και την απαρχή μιας ανασταλτικής ηθικής. Η επιστροφή σ'αυτήν την πληρότητα (κύριο

περιεχόμενο του προτάγματος του γαλλικού Μάη του 1968) καθίσταται πλέον ο υπονούμενος αλλά ουσιαστικός σκοπός της επιθυμίας, που για τον Lacan δηλώνει μία φαντασιακή αναζήτηση του υποκειμένου, ενώ για τον Deleuze αναγορεύεται σε πολιτικό πρόταγμα που απαιτεί μία επαναστατική μετοχή στην ανατροπή του Νόμου. Η εγελιανή προσπάθεια να ενταχθεί κάθε αρνητικότητα σε μία διαλεκτική ολότητα ματαιώνεται πλέον χωρίς να εξορισθεί οριστικά στο πεδίο του υπερβατικού. Στη θέση της αδυσώπητης αναγκαιότητας που μας προτείνει η Φαινομενολογία του Πνεύματος εμφανίζονται πλέον ψυχαναλυτικές ή νιτσεϊκές οδοί προσέγγισης της επιθυμίας οι οποίες επαγγέλονται την προσδοκώμενη απελευθέρωση από τις ψευδαισθήσεις και υιοθετούν κριτική στάση ως προς το θέμα της αυτονομίας του υποκειμένου και της διαλεκτικής του Λόγου. Εν τούτοις μπορούμε ακόμη να διακρίνουμε κάποια στοιχεία του εγελιανού οράματος να ανασυσταθεί η χαμένη ενότητα του Οντος : η νοσταλγία της πληρότητας αποτελεί συστατικό στοιχείο και αυτών των προσεγγίσεων (είτε πρόκειται για την λακανική jouissance, είτε για την νιτσεϊκή θεωρία των δυνάμεων), παρ'όλο που αμφισβητείται το εφικτό του εγχειρήματος[49].

Η τελική συμβολή του φιλοσοφικού προβληματισμού του Deleuze στη διαμόρφωση ενός χειραφετικού λόγου έγκειται στην πρόθεση του να φανερώσει την ιδιαιτερότητα του συμβάντος (événement), τη μοναδικότητα του γεγονότος, γι'αυτό και αποτελεί άμεση μαρτυρία της λογικής του γαλλικού Μάη. Στο σημείο αυτό δίδουμε τον λόγο στον αμερικανό σχολιαστή του Foucault, τον John Rajchman : "Το συμβάν δεν επέρχεται ποτέ στο υποκείμενο : είναι αυτό δια του οποίου το υποκείμενο καθίσταται άλλο απ'αυτό που είναι. Γιατί το να είναι υποκείμενο προσεγγίζεται εξίσου σύμφωνα προς τις ταυτιστικές κατηγορίες -τις κατηγορίες της υποκειμενικότητας. Αλλά το υποκείμενο δεν είναι το άτομο : αυτή η οντότητα η οποία δεν μπορεί να διαιρεθεί ή που επαναλαμβάνεται χωρίς διαφορά. Να γιατί το συμβάν είναι πάντοτε προατομικό. Είναι πάντα η απαξίωση του Εαυτού και όχι η ταύτιση του που μας επέρχεται. Το συμβάν δεν φθάνει ποτέ στο πνεύμα μας ή στην κοινή μας εννόηση (sensus communis), αλλά στο άλλο μας γίγνεσθαι". Το ερώτημα να μην είμαστε ανάξιοι αυτού που μας επέρχεται είναι η στωική ερώτηση να αποδεχθούμε το πεπρωμένο

απαρνούμενοι την αναγκαιότητα. Είναι το ερώτημα της σπινοζικής χαράς που αντιτάσσεται στη μελαγχολική αυτοπαραίτηση. Είναι το ερώτημα της νιτσεϊκής amor fati. Η αξιοπρέπεια αντιπαρατίθεται στη μνησικακία, την απεχθή συνείδηση ως τρόπος να συλλαμβάνουμε αυτό που μας επέρχεται ... Το κακό είναι το σκάνδαλο της αφηρημένης σκέψης η οποία επιζητά να εκμάθει τους δικούς της σκοπούς μέσα στον κόσμο : πώς μπορούμε να εξηγήσουμε την ύπαρξη του μέσα στα φαινόμενα, πώς ο Θεός μπορεί να είναι υπεύθυνος γι αυτό; Αλλά εάν το αφηρημένο μένει πάντα προς εξήγηση, αν υπάρχουν οι πολλαπλότητες οι οποίες κάνουν να αναδυθεί η εμπειρία, το ίδιο πρόβλημα τίθεται διαφορετικά : όχι ως σκάνδαλο των αρχών μας, ούτε ως ατέλεια της ορθονομικής συλλογιστικής μας, αλλ'ως ερώτημα της ελευθερίας των ιδιαιτέρων και μοναδικών εξελίξεων μας.

"Είναι μέσα στη δυσκολία αυτής της ελευθερίας και αυτού του γίγνεσθαι (devenir) που συνιστά η αξιοπρέπεια (και όχι η ευσέβεια, piété) της σκέψης του Deleuze (η προοπτική ενός παρόμοιου εγχειρήματος) : το να φτιάξουμε ένα συμβάν, όσο μικρό κι αν είναι, το πιο κομψό πράγμα του κόσμου, ενώ το αντίθετο είναι να φτιάξουμε ένα δράμα ή μία ιστορία ... Τα μεγάλα γεγονότα, επίσης, δεν δημιουργούνται διαφορετικά : η μάχη, ο πόλεμος, η επανάσταση, η ζωή, ο θάνατος ... Οι πραγματικές οντότητες είναι γεγονότα, όχι έννοιες. Το να σκεπτόμαστε σε όρους γεγονότος δεν είναι εύκολο. Πολύ πιο δύσκολο είναι η σκέψη να γίνει τότε ένα γεγονός"[50].

Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Ε Κ Τ Ο

Η προβληματική του κοινού συγγραφικού εγχειρήματος των Deleuze και Guattari

α) η διαλεκτική της έκφρασης και της απώθησης : η αντιπαραθεση προς το ψυχαναλυτικό υπόδειγμα ως αμφισβήτηση της κυριαρχίας του συμβολικού

Η μαρξιστική κοινωνιολογία έχει θέσει τα φαινόμενα της εκμετάλλευσης, της πάλης των τάξεων και της κυριαρχίας στο κέντρο της ανάλυσης των κοινωνικών δομών, διαφοροποιούμενη από τις αναλύσεις του λειτουργισμού ο οποίος δεν συλλαμβάνει τις κοινωνικές συγκροτήσεις παρά μόνο υπό τη μορφή δευτερεουσών ανισορροπιών οι οποίες παρεμβαίνουν στη λειτουργία των μηχανισμών κοινωνικής ενσωμάτωσης και πολιτικής εκκοινώνησης. Πρόκειται κυρίως για κρίσεις προσαρμογής στο σύστημα απορροφούμενες από την δυναμική των κοινωνικών αλλαγών. Στη μαρξιστική προοπτική, τα φαινόμενα της απώθησης έχουν παραδοσιακά ενταχθεί στο πλαίσιο του σχήματος ανάλυσης της θεσμικής κυριαρχίας των ηγεμονικών τάξεων. Τα πολιτισμικά φαινόμενα υπό την ευρεία έννοια τοποθετούνται στη λεγόμενη υπερδομή, με αναφορά στο υπόδειγμα της θεσμικής κυριαρχίας που έχει επεξεργασθεί ο Louis Althusser.

Απέναντι στην παραδοσιακή μαρξιστική σύλληψη της κυριαρχίας και της θεσμικής καταπίεσης, η ψυχανάλυση συνθέτει ένα σύνολο προβληματισμού που επικεντρώνεται στην παρέμβαση και την επιρροή των καταπιεστικών μηχανισμών στο καθαρά συμβολικό επίπεδο, ενώ η αναφορά στις υπερδομές του κοινωνικού σχηματισμού παραγνωρίζεται στην κλασσική εκδοχή της ψυχανάλυσης. Ασφαλώς μπορούμε να διακρίνουμε στον Freud ένα σύνολο υπαινικτικών αναφορών στον τρόπο αντιπροσώπευσης των ιστορικών θεσμών (και ειδικώτερα στην ιδιοκτησία) στο επίπεδο όμως διαμόρφωσης του ατομικού ψυχισμού : εν τούτοις, αυτή η αναφορά στους παράγοντες που εντάσσονται σε θεσμικά πλέγματα στερείται ιστορικής διάστασης. Η ιστορικότητα εκλαμβάνε-

ται κυρίως από τη ψυχανάλυση ως στοιχείο προσδιορισμού της ανάπτυξης του ατομικού ψυχισμού (εξ ου και η συστηματική τάση να ανιχνεύσουμε στους ανιστορικούς μύθους τα υποδείγματα των διαδικασιών και τις δομές του ψυχισμού,τάση που ο Jung θα αναπτύξει πολύ περισσότερο από τον Freud στη θεωρία του για το συλλογικό ασυνείδητο και τα αρχέτυπα της ψυχής). Αλλά και ο Wilhelm Reich μεταγενέστερα θα επιχειρήσει μία συστηματική σύνθεση ανάμεσα στη φροϋδική και τη μαρξιστική θεωρία της δομικής καταπίεσης, για να δημιουργήσει το υπόβαθρο όλων των κατοπινών φροϋδο-μαρξιστικών αναλύσεων. Ο Herbert Marcuse όπως είδαμε, θα οδηγηθεί σε μία επιμελέστερη σύνθεση, προσανατολιζόμενος προς μία θεωρητική κατασκευή από την οποία δεν θα απουσιάζει η ιστορική διάσταση του προβλήματος. Αυτές οι πτυχές του έργου του Marcuse θα αποτελέσουν τον πρόδρομο όλων των μεταγενέστερων θεωρητικών προσεγγίσεων με "αντι-αυταρχικό" και "επαναστατικό" περιεχόμενο[51].

Ειδικώτερα στον γαλλόφωνο χώρο, η αναζήτηση μιας σύνθεσης ανάμεσα στην μαρξιστική και την ψυχαναλυτική κριτική των δομικών φαινομένων της καταπίεσης και της κυριαρχίας έχει δώσει αφορμή για προβολή δύο αντιτιθέμενων τάσεων οι οποίες αντιστοιχούν στην αντιπαράθεση της διαλεκτικής και θετικιστικής προβληματικής στο πεδίο των εφαρμογών της ψυχανάλυσης και του μαρξισμού. Η πρώτη τάση η οποία αντιπροσωπεύεται ιδιαίτερα από την "Επιθυμία της Επανάστασης" (Le désir de révolution) του J.-P. Dollé αποπειράται να διακρίνει το θεσμικό και πολιτισμικό επίπεδο από τις κοινωνικές σχέσεις και να προσδιορίσει τους τρόπους καταπίεσης και κυριαρχίας που αντιστοιχούν σε κάθε ένα εξ αυτών, για να μελετήσει στη συνέχεια κυρίως την αλληλεπίδραση τους. Η δεύτερη τάση, της οποίας ο "Αντιοιδίποδας" των Deleuze και Guattari συνιστά το κατ'εξοχήν έργο αναφοράς, αποτελεί μία συστηματική έκθεση και θεωρητική διατύπωση μιας χειραφετικής προβληματικής της επιθυμίας. Η κύρια επιδίωξη του έργου είναι η αναγωγή της ολότητας των φαινομένων κυριαρχίας και καταπίεσης σε μία θεμελιώδη δομή η οποία περιβάλλει τελικά και την κοινωνία στο σύνολο της : ταύτιση της δομής του οιδιποδείου συμπλέγματος προς τον καπιταλιστικό τρόπο της παραγωγής. Ακολουθώντας εν μέρει τον Reich, οι Deleuze και Guattari

θα προσπαθήσουν να ανάγουν σ'αυτή την έννοια (οιδιπόδειο- καπιταλισμός) το σύνολο της θεσμικής πραγματικότητας, τοποθετώντας τα πολιτισμικά και γλωσσικά φαινόμενα σε άμεση εξάρτηση απ'αυτήν τη θεμελιώδη έννοια.

Το κύριο μέλημα του Αντιοιδίποδα είναι η εξειδίκευση της καταπίεσης σε ψυχαναλυτικούς όρους : η καταπίεση δεν εκλαμβάνεται μόνον ως απώθηση, αλλά και ως θεσμική λογική της κυριαρχίας, οπότε άμεσα προσλαμβάνει κοινωνική διάσταση και ιστορική εμβέλεια. Η θεσμική καταπίεση εμπεριέχεται στο εσωτερικό της κοινωνικής δομής και δεν μπορεί να ξεπερασθεί στα όρια της συγκεκριμένης δομής, γιατί εκφράζει τις αντιφάσεις των προσπαθειών διευθέτησης των συγκρούσεων του ατομικού ψυχισμού. Παράλληλα, πιστοποιούμε και μία άλλη σύγκρουση ανάμεσα στα ασύνειδα περιεχόμενα των βιωμάτων που έχουν απωθηθεί και το ευρύτερο πολιτικό-ιδεολογικό-θεσμικό σύστημα που επιφέρει και συντηρεί την απώθηση. Κατά συνέπεια, το ψυχαναλυτικό υπόδειγμα σύλληψης του προβλήματος αποδεικνύεται ανεπαρκές και υποβάλλεται σε κριτική, ιδιαίτερα από τα τέλη της δεκαετίας του'60[52].

Γνωρίζουμε ασφαλώς ότι η προβληματική της απώθησης βρίσκεται στο επίκεντρο της ψυχαναλυτικής ερμηνευτικής καθώς και ότι συνιστά το υπόβαθρο της διάρθρωσης του επιπέδου της ψυχικής δόμησης προς αυτό της κοινωνικής και πολιτισμικής δομής, καθώς επίσης και ότι συμβάλλει στην αναπαραγωγή της. Παρ'όλα αυτά αυτή η διάρθρωση ατομικού και κοινωνικού δεν μελετείται εξαντλητικά από τη ψυχανάλυση παρά μόνον υπό τη μορφή υπαινιγμών οι οποίοι είναι συχνά ασαφείς και αμφιλεγόμενοι. Αλλά και η ίδια η ψυχαναλυτική εμπειρία μετά τον Reich μαρτυρεί την έξοδο του προβλήματος από τον καθαρά επαγγελματικό χώρο και την πρόσδοση σ'αυτό πολιτικής σημασίας καθώς μία ολόκληρη σειρά θεωρητικών κινημάτων διαπλέκονται άμεσα προς το ζήτημα της απώθησης και της καταπίεσης (κίνημα "πολιτισμικής απελευθέρωσης", αντιψυχιατρική, αντιαυταρχική εκπαίδευση κ.λ.π) Οπωσδήποτε δεν μπορούμε να εκθειάσουμε τη σύνολη προβληματική ανακεφαλαιώνοντας τις ψυχαναλυτικές αναφορές που περιλαμβάνονται σ'αυτά τα κινήματα που έχουν ως αντικείμενο την μελέτη της καταπίεσης της επιθυμίας, την αναφορά στην παθολογία

των θεσμικών μορφών στις οποίες επενδύεται η επιθυμητική αναφορά του ανθρώπου. Στο σημείο αυτό δεν θα πρέπει να παραβλέψουμε το γεγονός ότι όλες οι φροϋδο-μαρξιστικές ετεροδοξίες προκύπτουν ως συνέπεια του οντολογικού δυαλισμού που ενυπάρχει, τόσο στη φροϋδική όσο και στη μαρξιστική προβληματική. Ειδικώτερα διαπιστώνουμε στον Freud ένα μεθοδολογικό και οντολογικό δυαλισμό ο οποίος θα διατηρηθεί σ'όλη τη διάρκεια του έργου του : πρόκειται για αντιπαράθεση της πραγματικότητας των ενορμήσεων προς το δομημένο φάντασμα της επιθυμίας,και η οποία αναπαράγεται στο επιστημολογικό και μεθοδολογικό πεδίο ώστε να δημιουργείται η εικόνα μιας μηχανιστικής, οικονομικής και αιτιοκρατικής προσέγγισης. Παράλληλα όμως, διακρίνουμε και τα στοιχεία μιας άλλης προβληματικής στην οποία ο Paul Ricœur αποδίδει τον χαρακτηρισμό "ερμηνευτική", δηλ. ανάλυση με εξηγητικό και γνωσιοθεωρητικό χαρακτήρα. Η ίδια ένταση παρατηρείται και στη μαρξιστική παράδοση με την αντιδιαστολή των οικονομιστικών από τις εσχατολογικές συνιστώσες της : αυτή η θετικιστική, ουσιολογική και αιτιοκρατική προοπτική συνυπάρχει προς τη διαλεκτική και ουτοπική προβληματική η οποία ανευρίσκεται συχνά, τόσο στις πολιτικές επικλήσεις του μαρξισμού, όσο και στις ψυχαναλυτικές προεκτάσεις του. Αυτή η σύγκρουση ερμηνειών (conflit d'interprétations) διευκολύνει πολύ τη φροϋδο-μαρξιστική σύνθεση και την διαμόρφωση αντιτιθέμενων τάσεων στο εσωτερικό της[53].

Κατά τη γνώμη μας, η εμφάνιση της νέας προβληματικής της επιθυμίας που χαρακτηρίζει τον Αντιοιδίποδα συνεχίζει αυτή την φροϋδο- μαρξιστική παράδοση για να αποστασιοποιηθεί ριζικά απ'αυτήν. Μπορούμε μάλιστα να διακρίνουμε ωρισμένα ρεύματα που έχουν επηρεάσει την προβληματική του Αντιοιδίποδα, χωρίς όμως να συνιστούν θεωρητικές καταβολές ή αφετηριακά σημεία εκκίνησης : την αντιψυχιατρική, τις κριτικές αναφορές της σχολής της Φραγκφούρτης στην οικογένεια και την συγγραφική εργασία του Michel Foucault. Ο "Αντιοιδίποδας" όμως δεν προσπαθεί να συνθέσει επί μέρους τάσεις, γιατί θέτει τα θεμέλια μιας γραφής που τελικά θα εγκαταλείψει την κριτική στάση στη συνέχεια του έργου που θα δημοσιευθεί οκτώ χρόνια αργότερα ως "Mille plateaux"[54].

Ξεκινώντας από την ανάλυση της σχιζοφρένειας, οι Deleuze

και Guattari επιτίθενται ενάντια στην οιδιπόδεια προβληματική που τοποθετεί όλη την ανάπτυξη του ψυχισμού σε εκείνη την ιστορικά και κοινωνικά προσδιορισμένη σκηνή, τη τριγωνική οικογένεια. Κύρια τους πρόθεση είναι να καταδείξουν ότι η ψυχανάλυση περιέρχεται σε μιά τέτοια κατάσταση όπου αποσιωπείται ή παραθεωρείται κάθε πολιτική, οικονομική και κοινωνική αναφορά και ειδικώτερα η αναφορά στις απρόσωπες εκείνες δομές που συνθέτουν την δυτική καπιταλιστική πραγματικότητα : κατά συνέπεια, ο λόγος του ασθενούς, στον οποίο επενδύονται όλες αυτές οι εξωτερικές συνθήκες, μαρτυρεί έμμεσα και υπαινικτικά την επιρροή δομών και θεσμών και θα έπρεπε λογικά να προσεγγίζεται από τη ψυχανάλυσηως λόγος του κοινωνικού. Αυτή η κριτική καθίσταται παράλληλη προς την κριτική στην οποία είχε υποβάλλει την κλασσική πολιτική οικονομία ο Marx : η ίδια καπιταλιστική κοινωνία κατά τους Deleuze και Guattari δεν μπορεί να λειτουργήσει ούτε να αναπαραχθεί παρά μόνον μέσω της χειραγώγησης των ατόμων μέσω ενός πολύπλοκου θεσμικού πλέγματος. Για να επιτύχει όμως αυτό. οφείλει κατ'αρχήν να καταστείλει (είτε με την απώθηση, είτε με την μετουσίωση) όλα τα ασύνειδα περιεχόμενα που συνθέτουν την αυτόνομη δομή της επιθυμίας δια της οποίας το άτομο αναζητά την πληρότητα της ικανοποίησης. Το μέσο και ο τόπος αυτής της καταστολής των ενορμήσεων είναι η οικογένεα και η οιδιπόδεια δομή που παράγει σύμφωνα με το φροϋδικό σχήμα, το οποίο δεν αποτελεί παρά ένα τροποποιημέννο υπόδειγμα καπιταλιστικής αναπαραγωγής. Ομως η αντινομία που ενυπάρχει σ'αυτή τη δομή αποκαλύπτεται με ένα πρωτοποριακό, επαναστατικό τρόπο στο λόγο του ασθενούς : η κριτική του οιδιποδείου ως υποδείγματος απώθησης και της καπιταλιστικής αναπαραγωγής συνιστά κατ'αρχήν μία διαύγαση του θεσμικού και ιστορικού χαρακτήρα του. Αυτή η κριτική επιτυγχάνεται μέσω μιας σύνθεσης της κοινωνιολογικής προβληματικής του Marx προς την ψυχαναλυτική προβληματική του Freud. Τούτο εξηγείται γιατί ακριβώς το υπόδειγμα του οιδιπόδειου εγγράφεται στα πλαίσια της αναπαραγωγής της καπιταλιστικής δομής : οπωσδήποτε πρόκειται, όχι για μία εντελώς νέα διαπίστωση, αλλά κύρια για μια έμφανση των διαστάσεων του προβλήματος των σχέσεων οικογένειας και καπιταλισμού, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα ώστε να προσλαμβάνει καινούργιο ενδιαφέρον

και να δημιουργεί νέα ερωτήματα[55].

Ομως η βασική θέση του "Αντιοιδίποδα" βρίσκεται σ'αυτή την συσχέτιση της οιδιπόδειας δομής της οικογένειας προς τον τρόπο καπιταλιστικής οργάνωσης των παραγωγικών σχέσεων, θεωρουμένων σε μία ιστορική προοπτική. Τόσο το οιδιπόδειο. όσο και ο τρόπος καπιταλιστικής παραγωγής συνιστούν τις πλέον αναπτυγμένες μορφές μιας ευρύτερης κοινωνικής συνθήκης, αυτής που εξειδικεύεται ως απαγόρευση του προτάγματος της επιθυμίας και χειραγώγηση της δυναμικής της. Για τους λόγους αυτής κύρια πρόθεση των συγγραφέων του "Αντιοιδίποδα" είναι η θεμελίωση μιας ριζικής και ουσιώδους αντίθεσης ανάμεσα στις δομές του κοινωνείν και τις εκφάνσεις της δυναμικής της επιθυμίας. Στα όρια ενός δυαλιστικού σχήματος, οι Deleuze και Guattari αντιπαραθέτουν την ολότητα της καταπιεστικής διαδικασίας εκκοινωνισμού (της οποίας το οιδιπόδειο αντιπροσωπεύει την πλέον αναπτυγμένη, γενικευμένη και αφηρημένη ιστορική μορφή) προς την αυθεντική και θεμελιώδη δομή της επιθυμίας (ως επιθυμητικής παραγωγής ροών, εντάσεων, συναισθημάτων). Επιδιώκουν επομένως να αναγορεύσουν την καπιταλιστική συγκρότηση της κοινωνίας σε υπόδειγμα κάθε κοινωνικού σχηματισμού, αφού πρώτα διαμορφώσουν μία παραδειγματική θεώρηση της ψυχογένεσης και κοινωνιογένεσης του ατόμου με αναφορά στην οικογένεια[56].

Οι Gilles Deleuze και Félix Guattari αρνούνται κάθε δομική και συγκροτησιακή λειτουργία στο γεγονός της καταπίεσης που ασκεί ο οιδιπόδειος τρόπος εκκοινωνισμού : σ'αυτόν αποδίδεται κάθε καταπιεστική συνέπεια ενός τρόπου ζωής που συμπιέζει κάθε διαφορά και προσωπική ιδιαιτερότητα. Το οιδιπόδειο επομένως αποτελεί την πρωταρχική πραγματικότητα και το αληθινό θεμέλιο του τρόπου σύστασης των κοινωνικών σχέσεων. Δεν υπάρχει απολύτως καμμία αμφιβολία ότι η οιδιπόδεια δομή αντιπροσωπεύει την ολότητα των καταπιεστικών κοινωνικών δομών, δηλαδή, τόσο τον μοναδικό και ενιαίο τρόπο λειτουργίας των συμβολικών-πολιτισμικών δημιουργημάτων του ανθρώπου όσο και τη λογική της κυριαρχίας των πολιτικών θεσμών της κοινωνίας. Ως εκ τούτου η λακανική αντίθεση συμβολικού και φαντασιακού υπαινίσσεται τη διάσταση ανάμεσα στην επιθυμητική αναζήτηση του ατόμου και την χειραγώγηση που επιβάλλει η κοινωνία θεσμοποιώ-

ντας απαγορεύσεις και αναστολές. Υπενθυμίζουμε ότι ο μηχανισμός επιβολής της απαγόρευσης είναι η εσωτερίκευση της στα όρια του ατομικού ψυχισμού : πρόκειται για ένα υπόδειγμα συμβολικής διαμεσολάβησης που ενσωματώνεται στην ψυχαναλυτική προβληματική της συγκρότησης του ατόμου. Η σημαίνουσα, εκκοινωνούσα διάσταση της απαγόρευσης παραπέμπει στην ύπαρξη του Ονόματος του Πατρός, ως σημαίνοντος της γλώσσας, της εξουσίας και της τιμωρίας. Η λειτουργία της κοινωνικής αναπαραγωγής της απαγόρευσης θεμελιώνεται, όχι τόσο στην προσωπική αυθεντία του Πατρός. όσο στην κοινωνική διάσταση που προσλαμβάνει η σημαντική του ονόματος του.

Υπό τις προϋποθέσεις αυτές, κάθε ιστορικότητα της οιδιπόδειας δομής εξαφανίζεται χάριν του μανιχαϊσμού στα όρια του οποίου η ολότητα του κοινωνικού ως καταπιεστική υπερδομή αντιτίθεται ριζικά σε μία επιθυμητική υποδομή που κατανοείται όχι σύμφωνα με την εικόνα ενός οργανισμού, αλλά σύμφωνα με το υπόδειγμα ενός οικονομικού συστήματος ανταλλαγών ανάμεσα σε επιθυμητικές μηχανές ή ακριβέστερα στο εσωτερικό μιας μέγα μηχανής της οποίας όλες οι εξατομικευμένες μηχανές συνιστούν προϊόντα. Υπ'αυτή την έννοια τα ίδια τα όργανα στην ιδιαιτερότητα τους δεν αποτελούν παρά προϊόντα της εφαρμογής των ροών, των διακλαδώσεων και της κυκλοφορίας τους ανάμεσα στα χωρίς όργανα σώματα. Κατά συνέπεια η κεντρική θέση της ψυχανάλυσης που αφορά τη δομική διάσταση της γλώσσας και της αναγκαίας καταπίεσης που ασκεί το οιδιπόδειο, φαίνεται ότι εγκαταλείπεται οριστικά. Στη θέση της ψυχανάλυσης ως ερμηνευτικής προβάλλεται μία μηχανιστική σύλληψη της πραγματικότητας όπου κάθε λειτουργία της επενδύεται σε μία λανθάνουσα οντότητα ως προς την οποία όλοι οι κοινωνικοί και ψυχολογικοί μηχανισμοί δεν μπορούν να έχουν παρά καταπιεστικό και αρνητικό ρόλο. Αυτή η ουσιολογική προσέγγιση του επιθυμητικού δυναμικού στα όρια μιας τεράστιας μεγαμηχανής στοχεύει περισσότερο σε μία απεικόνιση της χαρτογραφίας του κοινωνικού σώματος για να αξιολογηθεί καλύτερα το σύνολο εκείνων των παραγόντων που δεν λαμβάνονται υπ'όψη από το ψυχαναλυτικό υπόδειγμα, συνώνυμο της απόπειρας χειραγώγησης της ατομικής ανάπτυξης μέσω του προτύπου εκκοινώνησης (socialisation) το οποίο προϋποτίθεται σ'αυτό[57].

β) Ο "Αντιοιδίποδας" ως απόπειρα κριτικής αμφισβήτησης των πολιτικών θεσμών

Ασφαλώς ο "Αντιοιδίποδας" είναι ευρύ και σύνθετο εγχείρημα: διακρίνουμε στοιχεία ανθρωπολογικά, ψυχαναλυτικά, κοινωνιολογικά, πολιτικά. Για να προσδιορίσουμε ακριβέστερα την προβληματική του έργου, θα προχωρήσουμε στην εξέταση του σε τρία διακριτά επίπεδα

(i) από την οπτική γωνία της δυναμικής της κοινωνικής πράξης
(ii) από την πλευρά της μεθοδολογικής τυποποίησης των κοινωνιολογικών και ανθρωπολογικών αναφορών του και
(iii) από την οπτική της πολιτικής διερώτησης στα όρια της αποδόμησης της πολιτικής εμπειρίας

(i) η δυναμική της κοινωνικής πράξης

Οπως προκύπτει από τα ανωτέρω, η κατάργηση του οιδιπόδειου δεν θα οδηγήσει σε έλλειψη διαφοροποίησης, αλλά στην απελευθέρωση της λανθάνουσας δομήστης επιθυμίας και των ροών της, στο ελεύθερο παιγνίδι των επιθυμητικών μηχανών που δεν θα εμποδίζεται πλέον από την καταπιεστική επιβολή των συμβολικών δομών ώστε να μην συνθλίβεται πλέον το ασύνειδο βιωματικό δυναμικό. Το συμπέρασμα όλων αυτών είναι ότι το οιδιπόδειο δεν χρησιμεύει σε τίποτα, εκτός βέβαια από την προσπάθεια του να μορφοποιήσει το ασυνείδητο, να παραστήσει το μη-παριστώμενο και να συμβάλλει στην εκκοινώνηση της ψυχής. Κάθε παραγωγή αντιθέτως αντιβαίνει στο οιδιπόδειο, εκτός από εκείνη την παραγωγή της καταπίεσης και της κοινωνικής καταστολής. Στο σημείο αυτό η ψυχανάλυση δεν μπορεί να διαθέτει επαναστατικό περιεχόμενο παρά μόνο εάν μετασχηματισθεί σε σχιζο-ανάλυση: οφείλει ως εκ τούτου να απελυθερώσει και να αναγνωρίσει τον λόγο του ασθενούς, αυτού του εκ γενετής επαναστάτη, του σχιζοφρενούς που, παγιδευμένος στο οιδιπόδειο, δεν μπορεί να αρθρώσει τον δικό του έτερο λόγο. Οφείλουμε λοιπόν να υπερβούμε το οιδιπόδειο που δεν συνιστά παρά την αναπαραγωγή της καταπίεσης[58].

Αυτή η σύλληψη προσιδιάζει σε δύο διακριτές κριτικές, επιστημολογική και θεωρητική. Η αυτονομία της επιθυμίας ως λειτουργίας χειραφέτησης, χωρίς σημαίνουσα διάσταση, μπορεί εύκολα να αναγο-

ρευθεί σε δογματική παραδοχή, όσο περισσότερο οι Deleuze και Guattari εμμένουν στην έννοια της επιθυμητικής μηχανής ή του φορέα της επιθυμίας που δεν ταυτίζονται προς μία ατομική οντότητα ή ένα πρακτικό υποκείμενο της δράσης. Το μοναδικό πραγματικό υποκείμενο είναι η ίδια η επιθυμία, άμορφη και δυναμική. Αλλά εάν οι συγγραφείς δεν κάνουν καμμία αναφορά στην προβληματική του υποκειμένου, τότε μπορούμε να επιχειρήσουμε μία έμμεση διαπίστωση για την παρουσία του υποκειμένου ως άρνηση του: το πραγματικό υποκείμενο για τους Deleuze και Guattari μαρτυρεί την φανέρωση του περιεχομένου του ασυνείδητου, την αποκάλυψη της δυναμικής του ως αφετηριακής υποστασιακής αρχής. Γι'αυτόν το λόγο η άρνηση του πρακτικού υποκειμένου έχει το νόημα της αποδόμησης της ατομικής εκδοχής του ανθρώπου ως αυτοπροσδιοριζόμενης ύπαρξης.

Οφείλουμε επομένως να παραδεχθούμε ότι η οιδιπόδεια συνθήκη στερείται κάθε άλλης διάστασης και κάθε άλλου περιεχομένου εκτός απ'ότι υπαγορεύεται από τη λογική της τριγωνικής σχέσης. Κατ'αυτό τον τρόπο συμβάλλει στη δημιουργία ενός καθολικού και αφηρημένου υποκειμένου που χρησιμεύει ως σημείο αναφοράς στη διάρθρωση και κυκλοφορία των στοιχείων που συνθέτουν το κεφάλαιο ως πραγματική υπόσταση και στοχεύουν στην αναπαραγωγή του. Εδώ διαπιστώνουμε την συγκρότηση μιας ιδεοτυπικής οικογένειας χωρίς αναφορά στις σχέσεις που την προσδιορίζουν και οι οποίες εκφράζουν κατά κανόνα τη λογική της κυριαρχίας. Πρόκειται για μία οικογένεια κύτταρο, χωρίς να καθορίζεται από κανένα άλλο θεσμό, κοινωνικό ή πολιτικό, της οποίας η τελεολογία είναι η παραγωγή αδιάστατων υποκειμένων στα οποία το κεφάλαιο μπορεί να εγγράψει το δικό του λόγο, καθιστώντας τα παθητικούς δέκτες της προβολής των επιθυμιών του. Τα άτομα δεν διαθέτουν κανένα πρόταγμα αυτονομίας, γιατί ο τρόπος εκκοινωνισμού τους καθίσταται ταυτόσημος της υπαγόρευσης των επιταγών της εξουσιαστικής λογικής[59].

Σ'αυτό το σημείο είναι δυνατόν να προβληθούν ωρισμένες ενστάσεις; ποτέ το υποκείμενο της γλώσσας στην σύνολη ιδιαιτερότητα του, δεν ανάγεται σ'αυτήν την αφαίρεση που έχουν υιοθετήσει οι Deleuze και Guattari: παραμένει πάντοτε σε αμοιβαία σχέση προς όλα τα γλωσσικά υποκείμενα, τα υποκείμενα της πράξης που είναι και

φορείς ενός συστήματος συμβολικού προσανατολισμού της δράσης που αντιστοιχεί σε μία εξειδικευμένη εμπειρία. Αυτή η διαπίστωση της παρουσίας στο υποκείμενο μιας κοινωνικής δομής η οποία δεν μπορεί ποτέ να απαλοιφεί πλήρως από τη θεσμική ρύθμιση, παρέχει τη δυνατότητα συγκρότησης ενός προσωπικού λόγου που ανταποκρίνεται στα γνωρίσματα της ατομικής ιδιαιτερότητας. Διαφαίνεται ως εκ τούτου η συνθήκη της συμβολικής-πολιτισμικής κοινωνικότητας που εκδηλώνεται υπό τη μορφή επανεύρεσης της δυναμικής της διαντίδρασης των κοινωνικών σχέσεων στην καθημερινή ζωή. Η ανάπτυξη της καπιταλιστικής κοινωνίας πραγματοποιείται υπό την αιγίδα ενός οντολογικού μονισμού στα όρια του οποίου οι υπερδομές τείνουν να απορροφήσουν την δυναμική των σημαινουσών πρακτικών του ανθρώπου, δημιουργώντας μία ένταση ανάμεσα στο θεσμικό επίπεδο και τη δημιουργία των ατόμων. Αυτή η διάσταση θέσμισης και πρακτικής συνιστά τον χώρο της πιθανής παρουσίας μιας πολιτικής αναμέτρησης : αναδύεται η προβληματική της *εξέγερσης*, όπως την ενσάρκωσε ο γαλλικός Μάης, αλλά και η προοπτική των υποκειμένων για παρέμβαση στην πολιτική ή εκφυλισμό του νοήματος ύπαρξης της. Η λειτουργία των συλλογικών υποκειμένων της δράσης δεν εκφράζει ατομικές επιθυμίες, αλλά συλλογικές ανάγκες και για τούτο αχρηστεύεται πλήρως στους Deleuze-Guattari, για να προταθεί τελικά μία έννοια που δεν συντίθεται από την διαπλοκή κοινωνικών υποκειμένων, αλλά υποκειμένων της επιθυμίας[60].

Η θεσμική καταπίεση έχει διαφορετική φύση, γιατί αντιστοιχεί σε μία αντινομία μέσα στην κοινωνική δομή, τον θεσμό, εγκαθιδρύοντας μία σχέση κυριαρχίας. Το εξουσιαστικό περιεχόμενο αυτής της σχέσης χρησιμοποιείται για τη στήριξη του πολιτικού παιγνιδιού : κατ'αυτόν τον τρόπο η δυνατότητα επανάστασης αποκτά νόημα ως μετασχηματισμός των θεσμών και *επίλυση* της *εγγενούς* αντίφασης τους, γεγονός που συνιστά κατόρθωμα προσωπικής ελυθερίας, γιατί η υπέρβαση των αντινομιών του θεσμικού συστήματος προϋποθέτει τη δυνατότητα *ορθής νοηματοδότησης τους*, δηλ. *επανεύρεσης* των πραγματικών διαστάσεων της ζωής.

Για τους Deleuze και Guattari η αληθινή κοινωνική αντίθεση εντοπίζεται ανάμεσα σε εκείνους που υπηρετούν την λογική του συστήματος και σ'όσους την απορρίπτουν και την αμφισβητούν δυναμι-

κά. Πρόκειται για τη θεμελιώδη αντίθεση ανάμεσα στον τρόπο λειτουργίας της κοινωνικής και της επιθυμητικής μηχανής. Οφείλουμε όμως να επισημάνουμε ότι δεν πρόκειται για την παραδοσιακή αντίθεση των δυνάμεων συντήρησης και των δυνάμεων της προόδου, γιατί και οι δύο υπηρετούν τη λογική του κοινωνικού συστήματος στα πλαίσια μιας συναρμογής που αποσκοπεί στην διατήρηση της ασταθούς και εύθραυστης κοινωνικής ισορροπίας. Γι'αυτό το λόγο δεν αρκεί να επικαλεσθούμε την προβληματική της ρήξης ή της φυγής, καθώς το ζήτημα της ορθής επανάστασης είναι άστοχο, γιατί δημιουργεί ένα εσφαλμένο υπόδειγμα κράτους. Αλλωστε η πρόσφατη πολιτική εμπειρία της κατάρρευσης των καθεστώτων του υπαρκτού σοσιαλισμού απέδειξε, ακόμη μία φορά, ότι κανένα κράτος δεν μπορεί να ελέγξει την κοινωνική δύναμη επ'αόριστον : το να αντιτάξουμε σε κάθε τυρρανία την επιθυμία της επανάστασης και να δημιουργήσουμε μία κατάλληλη μηχανή πολέμου που θα αποκωδικοποιούσε τις ασφαλιστικές δικλίδες του συστήματος, αποτελεί μία θεωρητική απαίτηση που δεν επαληθεύεται πάντοτε από την εμπειρία. Μόνη η δυναμική του γεγονότος μπορεί να μαρτυρήσει για τον εαυτό της, δεν μπορεί όμως να αναγορευθεί σε καθολικό θεωρητικό πρόταγμα ή σε καθολική αξίωση για την υιοθέτηση a-priori στρατηγικής. Η επιθυμία υπάρχει και φανερώνεται, ανεξάρτητα από τις συζητήσεις που επιχειρούμε για να την οριοθετήσουμε, ανυπόταχτη και απροσδιόριστη : όσο περισσότερο διαλεγόμαστε για την ανάγκη της επανάστασης, τόσο εξασθενεί η δυναμική της, τόσο την αποστρέφεται η πλειψηφία των πολιτών, γιατί το πραγματικό της περιεχόμενο αντικειμενικοποιείται σε άκαμπτες θεωρητικές διατυπώσεις άσχετες με την εμπειρία της ελευθερίας και την αναζήτηση ενός *άλλου νοήματος* της πολιτικής πράξης στα όρια του *σεβασμού της προσωπικής ετερότητας* και της δημοκρατικής ευαισθησίας για τα δικαιώματα του ατόμου.

ii) μεθοδολογική και ερμηνευτική των κοινωνιολογικών και ανθρωπολογικών αναφορών

Για να υποστηρίξουν την ορθότητα των προτάσεων τους, οι Deleuze και Guattari θα προσφύγουν σε μία ευρύτερη τυπολογική θεώρηση των ανθρώπινων κοινωνιών στα όρια της ερμηνευτικής προσέγγισης της παγκόσμιας ιστορίας των πολιτικών σχηματισμών που έχουν επηρεάσει τη διαμόρφωση της επιθυμίας. Στο ερμηνευτικό αυτό σχήμα παρατηρούμε την οριοθέτηση τριών διακριτών κοινωνικών-πολιτικών σχηματισμών :

ii1) η πρωτόγονη κοινότητα αποτελεί μία κωδικοποιημένη κοινωνία, όπου υπάρχουν ρυθμίσεις για όλες τις λεπτομέρειες με την γλωσσολογική τους σημασία, αλλά στα όρια του τρόπου οργάνωσης της οικονομικής και επιθυμητικής παραγωγής της κοινωνίας. Στην πρωτόγονη κοινότητα απουσιάζει ασφαλώς η οικονομική οργάνωση και η γραφή : χωρίς αγορά, χωρίς λειτουργία της οικονομίας η κοινότητα αυτή παραμένει κλειστή και αυτοαναφορική. Πρόκειται για κοινωνία στην οποία απουσιάζει ή υποτιμάται η ανταλλακτική αξία προς όφελος των αξιών χρήσης, όπου η απόλαυση από ένα αγαθό προσδιορίζεται με βάση τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του και το αίσθημα ικανοποίησης των ατομικών αναγκών. Διαπιστώνουμε κατά συνέπεια ταύτιση μεταξύ κοινωνικής και επιθυμητικής μηχανής, δηλ.σύμπτωση φαντασιακού-επιθυμητικού περιεχομένου των ροών με το κοινωνικό πεδίο από το οποίο απουσιάζει η αυτονόμηση του συμβολικού και η απαγόρευση του σε προσδιοριστικό παράγοντα της κοινωνικής δράσης. Στην πρωτόγονη κοινωνία η ίδια η κοινωνική παραγωγή αποτελεί το όριο της επιθυμητικής παραγωγής, αφού απουσιάζει κάθε συμβολική μεσολάβηση αλλά και κάθε δυνατότητα αναγωγής του κοινωνικού-επιθυμητικού στο συμβολικό πεδίο.

ii2) Οι κοινωνίες ασιατικού τύπου περιστρέφονται γύρω από το πρόσωπο του μονάρχη-δεσπότη, εκφραστή ενός κράτους-τεράστιας μηχανής που απεδαφοποιείται, αποχωρίζεται από το έδαφος, αποσπάται από τη γη ως μήτρα της ζωής και της δημιουργίας. Με τηνπράξη του αυτή, ο δεσπότης των ασιατικών κοινωνικών σχηματισμών υπερκωδικοποιεί

τις κοινωνικές ροές και εντάσεις, για να προχωρήσει σε μία νέα, διαφορετική μορφή εδαφοποίησης, όπου το έδαφος δεν είναι πλέον το κέντρο της αναφοράς της κοινότητας, αλλά αντικείμενο κατοχής και ιδιοκτησίας. Πρόκειται για ποιοτική μετατροπή της συλλογικής σχέσης με τη γη σε αντικείμενο ατομικής κτήσης, κατοχής με εξουσιαστικό σκοπό : η κοινωνική ταυτότητα δεν αντλείται πλέον από την εμπειρία της ομάδας, αλλά από την ατομική πρόβαση σε μία εξουσιαστική σχέση. Ως εκ τούτου διακρίνουμε την απαρχή μιας διαδικασίας μετασχηματισμού, εξαύλωσης και συμβολοποίησης της επιθυμίας: γεννιέται η εμπειρία της απώθησης και η καταστολή της επιθυμίας που προσανατολίζεται πλέον προς το πρόσωπο του δεσπότη.

ii3) το ύστατο στάδιο, ο καπιταλισμός, προβάλλει την κυριαρχία ενός ατομικιστικού υποδείγματος συγκρότησης της οικονομικής ζωής και των κοινωνικών σχέσεων. Στη θέση των μελών της πρωτόγονης κοινότητας που μοιράζονταν εξ'ίσου τα προϊόντα τους, προβάλλεται πλέον το άτομο ως υποκείμενο εργασιακής δύναμης, κάτοχος γης ή υποκείμενο επιχειρηματικής δραστηριότητας. Η ανάπτυξη του καπιταλισμού για τους Deleuze και Guattari συνιστά δυνατότητα απεδαφοποίησης : εγκατάλειψη της προσωπικής σχέσης με τη γη, δημιουργία μεγάλων οικονομικών μονάδων με σκοπό την οικονομική εκμετάλλευση των παραγωγικών πόρων και το κέρδος, συσσώρευση κεφαλαίου και υποβάθμιση της σημασίας της προσωπικής εργασίας. Ολες αυτές οι θεμελιώδεις μεταβολές στον τρόπο λειτουργίας της οικονομίας έχουν ευρύτερες επιπτώσεις στις κοινωνικές σχέσεις : η οικονομία της σπατάλης που κατά τον Bataille χαρακτήριζε την πρωτόγονη κοινότητα μετατρέπεται σε οικονομία της συσσώρευσης του πλούτου που στοχεύει στην αποταμίευση ή την επένδυση.[61] Παράλληλα, μία ευρύτερη διαδικασία απομυθοποίησης του κόσμου συμβάλλει στην εγκατάλειψη και απαξίωση των δομών του φαντασιακού στοιχείου.[62] Υποβαθμίζεται προοδευτικά η κοινωνική επένδυση του φαντασιακού μέσα από την τελετή, την ιερουργία, την μυστική λειτουργία του προσώπου του δεσπότη των ανατολικών δεσποτειών για να θεσμοποιηθεί μία έντονη συμβολική διαδικασία που ερμηνεύεται ως απόπειρα εξορθολογισμού του κόσμου και της κοινωνίας. Εκλογικεύονται οι κοινωνικές πρακτικές και τους

προσδίδεται σημαίνουσα και συμβολική σημασία, η οποία βρίσκει την υλοποίηση και την έκφραση της στους κοινωνικούς θεσμούς και στην λειτουργία του πολιτικού πεδίου. Αυτές οι εξελίξεις προϋποθέτουν, όπως έχουμε τονίσει, την αυτονόμηση των δομών της οικονομίας, αλλά δεν είναι απαλλαγμένες από την παρουσία αντιφάσεων.[63] Γιατί, ενώ αυτή η εκλογίκευση της ζωής και του νοήματος του κόσμου συνιστά απελευθέρωση από τον μύθο και καταστροφή των συλλογικών ψευδαισθήσεων και της αυθαίρετης μυστικιστικής λειτουργίας της ζωής, παρέχοντας προτεραιότητα στον Ορθό Λόγο, εν τούτοις δεν απολήγει στην επιθυμητική απελευθέρωση. Αντίθετα οδηγεί, είτε σε μία κατάσταση ατομικιστικού ευδαιμονισμού που ο Lipovetsky θα τον αποκαλέσει καταναλωτικό ηδονισμό, είτε σε μία απώθηση της επιθυμίας ως συνέπεια της εξουσιαστικής συγκρότησης της κοινωνίας. Αντί της κυκλοφορίας των ροών και της αποδέσμευσης του φαντασιακού, οι Deleuze και Guattari θα παρατηρήσουν την εγκαθίδρυση ενός συστήματος συμβολικών πλεγμάτων και μιας πολυμορφίας αξιών, προτύπων και κανόνων. Το αποτέλεσμα είναι η λατρεία της επιστημονικής προόδου που αναγορεύεται σε αυταξία, η μυθοποίηση των δυνατοτήτων της επιστήμης και της τεχνικής, ο μύθος της ανάπτυξης και η καλλιέργεια ατομικιστικών υποδειγμάτων συγκρότησης της κοινωνικής και προσωπικής ζωής. Στα πλαίσια αυτά, η μοναδική αντίσταση, η μόνη απεδαφοποιητική τάση στον σύγχρονο καπιταλισμό θα αναγνωριστεί από τους Deleuze/Guattari στις περιθωριακές και μειονοτικές ομάδες που διέπονται από μία ελευθερία αυτοπροσδιορισμού, παρόμοια με την ελεύθερη διακίνηση και την αυτονομία των νομάδων λαών σε άλλους τρόπους παραγωγής (υπενθυμίζουμε ότι αυτή η ελευθερία των νομάδων να λειτουργούν ως ρήγμα και τομή σε άλλες κοινωνικές πραγματικότητες θα διαπεράσει και τους σύγχρονους σχηματισμούς ως δύναμη του "περιθωρίου" της πολιτικής και κοινωνικής ζωής)[64].

Οπωσδήποτε δεν θα πρέπει να αναμένουμε μία φιλοσοφία της ιστορίας,μία οποιαδήποτε άλλη λογική αιτιότητα ή μία γραμμική ή σωρευτική προόδο που να διέπει την εξέλιξη και τη συνέχεια των κοινωνικών σχηματισμών, καθώς και τη διαδικασία διαδοχής τους. Εφ'όσον δεν μπορούμε να εξάγουμε παρόμοια συμπεράσματα από την σύλληψη αυτή των Deleuze και Guattari, αναγνωρίζουμε στους κοινω-

νικούς αυτούς σχηματισμούς την ενσάρκωση διακριτών ιδεοτύπων του τρόπου συγκρότησης της κοινωνικής πραγματικότητας με άξονα την εκδήλωση της επιθυμίας. Ο Αγριος, ο Βάρβαρος και ο Πολιτισμένος εμφανίζονται κυρίως ως κατηγορίες ανάλυσης της λειτουργίας ωρισμένων τυπικών και αντιπροσωπευτικών κοινωνιών: οι εν λόγω κοινωνίες είναι ιδιαίτερα σημαντικές, αφού επιτρέπουν ταυτόχρονα τον καθορισμό διαφόρων τρόπων ενεργοποίησης της επιθυμίας μέσα σ'αυτές τις κοινωνικές μεγαμηχανές και τη σύλληψη της συμπαρουσίας τους μέσα στην σύγχρονη καπιταλιστική αξιωματική. Το ερμηνευτικό σχεδιάγραμμα που εκθέσαμε ανωτέρω παρουσιάζει, από την οπτική της πολιτικής μορφολογίας, τα ακόλουθα χαρακτηριστικά :

ii4) το πρώτο σχήμα που αναλύσαμε, αυτό της πρωτόγονης κοινότητας, είναι υποδειγματικό γιατί προηγείται άλλων μορφών πολιτικής οργάνωσης (όπως του ελληνικού Αστεος-Πόλεος, των ανατολικών βασιλείων ή του συγχρόνου ευρωπαϊκού κράτους) αλλά και επειδή παρουσιάζει έντονα στοιχεία των άλλων σχημάτων, τα οποία και θα επανεμφανιστούν στις σύγχρονες κοινωνίες ως "επιστροφή του αρχαϊσμού". Το έργο των πρωτόγονων κοινωνιών είναι η σύσταση μιας ευρύτερης εδαφικής μεγαμηχανής στα όρια της οποίας καθορίζεται η κοινή ιδιοποίηση και χρήση του εδάφους. Κατ'αυτόν τον τρόπο επιτυγχάνεται η διαρκής κωδικοποίηση των ροών, της οποίας μία πτυχή παρουσιάζεται από την κοινωνική ανθρωπολογία ως σοβαρότερη: πρόκειται για τη σχέση συγγένειας εξ αίματος ή εξ αγχιστείας που διέπει και ιεραρχεί την πρωτόγονη κοινωνία. Ο "Αντιοιδίποδας" επικαλείται το γεγονός ότι το σύστημα συγγένειας δεν είναι μία δομή, αλλά μία πρακτική, μία μέθοδος, μία στρατηγική, καθως και ότι πρέπει να διακρίνουμε σ'αυτό την εξ αίματος συγγένεια που καθορίζει μεγάλους τομείς εξουσίας, και τον δεσμό εξ αγχιστείας που λειτουργεί σε μικρούς τομείς. Καθώς επισημαίνουν οι Châtelet και Pisier[65], η εξ αγχιστείας σχέση είναι πολιτική και οικονομική : η άποψη ότι οι πρωτόγονες κοινωνίες στερούνται ιστορικής διάστασης, καθώς και ότι σ'αυτές κυριαρχούν τα αρχέτυπα και η διαρκής επανάληψη, δεν ανταποκρίνεται στις μεταγενέστερες εκτιμήσεις[66].Κατά τον Αντιοιδίποδα, η πρωτόγονη κοινωνική μηχανή δεν αγνοεί μορφές της οικονομικής

δράσης, αλλά τις αποτρέπει, τις ελέγχει, τις αναστέλλει σε τρόπο ώστε να αποκλεισθεί κάθε δυνατότητα εξάρθρωσης των κωδίκων από τις ροές της ανταλλαγής, της παραγωγής και της συμβολικής διαμεσολάβησης. Αυτή η προσπάθεια αποτροπής της ανταλλαγής που θεμελιώνεται στην διαίσθηση ότι η πρωτόγονη κοινότητα είχε υποπτευθεί το επερχόμενο τέλος της και επεδίωκε να το αποσοβήσει, παρουσιάζεται ως απόδειξη του γεγονότος ότι η ανταλλαγή και η κυκλοφορία του εμπορεύματος δεν συνιστούν πρωταρχική προτεραιότητα. Αντίθετα, η πρωτογενής απώθηση που παγιδεύει τις επιθυμητικές ροές στα όρια της κοινωνικής μηχανής, ενισχύεται και από μία δευτερογενή διαδικασία εγγραφής των ροών στη Γη και το σώμα. Κατ'αυτόν τον τρόπο θα προκύψει μία τέλεια διαδικασία σχηματισμού και αποτύπωσης των κοινωνικών εγγραφών που επιδιώκει τη ρύθμιση κάθε λεπτομέρειας της ζωής, αλλά δεν μπορεί να ανακόψει τη τελική έκβαση, δηλ. την έκπτωση και αχρήστευση της[67].

ii5) το επόμενο στάδιο των ασιατικών δεσποτειών εικονίζει και προαναγγέλει τη δημιουργία και την παρουσία της αρχέγονης μορφής κρατικής οργάνωσης, του Urstaat : ως αρχέγονο κράτος, η ασιατική δεσποτεία θα σημάνει το τέλος της πρωτόγονης κοινότητας, την υποταγή της υπό την εξουσία του και την οριστική επικράτηση μιας νέας μορφής πολιτικής οργάνωσης η οποία θα περιβληθεί διάφορα σχήματα στην ιστορική της διαδρομή. Για τους Deleuze και Guattari το κράτος στις διάφορες εκφάνσεις του (θεοκρατική, εκκοσμικευμένη, ολιγαρχική ή δημοκρατική, καπιταλιστική ή σοσιαλιστική) παραπέμπει συνεχώς σ'εκίνη την αρχέγονη μορφή κράτους, του Urstaat, που διαιωνίζει την παρουσία τους στις πολλαπλές εκδηλώσεις της καταπίεσης και στις μεθοδεύσεις καταστολής των ελευθεριών ή χειραγώγησης των ατόμων[68].Το κύριο μέλημα του βαρβαρικού κράτους είναι η διάλυση ή η αχρήστευση των παλαιών κωδίκων, η επιβολή ενός νέου νόμου του τυράννου και των θεών που εκπροσωπεί, η εγκαθίδρυση μιας νέας εσωτερικής συνοχής θεμελιωμένης στην οργανωμένη στρατιωτική και θρησκευτική πειθαρχία. Αυτή η νέα πολιτική οντότητα θα συσταθεί προερχόμενη από τις επί μέρους αγροτικές κοινότητες, οι οποίες θα χάσουν την αυτονομία τους για να περιέλθουν στην αποκλειστι-

κή δικαιοδοσία του Κράτους : η οικονομική λειτουργία του Κράτους θα προσδιορισθεί πλέον ως ιδιοποίηση του πλεονάσματος της εξατομικευμένης παραγωγής και μετατροπή του σε παραγωγική επένδυση μεγάλων έργων, πράγμα που του προσδίδει ένα φαινομενικά συλλογικό χαρακτήρα. Στο καθαρά πολιτικό πεδίο, ο μετασχηματισμός της πρωτόγονης κοινότητας οδηγεί σε μία εγκαθίδρυση ιεραρχικών σχέσεων που απολήγουν στο πρόσωπο του δεσπότη : εξουσιαστικές σχέσεις, γραφειοκρατία, αυταρχική επιβολή δικαιοσύνης, καταπίεση είναι τα συστατικά στοιχεία της νέας πολιτικής οργάνωσης[69]. Παράλληλα θα λάβει χώρα ένας ευρύτατος μετασχηματισμός των συστημάτων συγγένειας : διαλύονται οι ομάδες αγχιστείας που προσανατόλιζαν τις οικονομικές και πολιτικές σχέσεις για να αναδυθεί ένα σύνθετο πλέγμα διοικητικών σχηματισμών που θα χρησιμεύσουν ως θεμέλιο ενός ιεραρχικού συστήματος καστών. Το δεσποτικό κράτος είναι βαθιά συγκεντρωτικό, προβάλλοντας ωςκύρια επιδίωξη του τον απόλυτο έλεγχο της σφαίρας της οικονομίας : η δεσποτική μηχανή είναι αντίθετη προς τις ροές της παραγωγής, της ανταλλαγής και του εμπορίου που δεν υπάγονται στην άμεση δικαιοδοσία του κράτους. Η άμεση υπαγωγή της οικονομικής δραστηριότητας στην κρατική αρμοδιότητα έχει ως σκοπό την άντληση περισσότερων φόρων : η κυκλοφορία του χρήματος υπομνηματίζει την διαρκή οφειλή των υπηκόων προς το κράτος, τη συνεχή υποχρέωση τους απέναντι στο πρόσωπο του δεσπότη, συστατική της ίδιας τους της ύπαρξης[70].

Η θεμελιώδης απάντηση της τυραννικής μηχανής είναι η μετατροπή της επιθυμίας σε υπόθεση του άρχοντα. Πρόκειται για μία πρακτική που θα επιφέρει μεταβολές στην επιφάνεια της κοινωνικής μηχανής: θεσμοποιείται η γραφή ως ροή απεδαφοποίησης που παραπέμπει στο τυρρανικό σημαίνον. Η επιθυμία φαλκιδεύεται, δεν τολμά να καταστεί αυτόνομη, αναφέρεται συνεχώς στο πρόσωπο του δεσπότη, ενσωματώνει τις εκζητήσεις του : σ'αυτή τη διαδικασία εξαύλωσης της επιθυμίας, το πρόσωπο του δεσπότη κατέχει την κεντρική θέση, γιατί συμβάλλει στην αποκωδικοποίηση των κωδίκων της κοινότητας και την απεδαφοποίηση από τη Γη ως κοιτίδα της ζωής[71], για να επικεντρώσει όλες τις επιθυμητικές ροές στη συμβολική της παντοδυναμίας του. Το πρόσωπο του αφέντη/τυράννου επενδύεται με υπερ-

βατικό περιεχόμενο και καθίσταται το κέντρο της αναφοράς των μηνισμών διοίκησης και λειτουργίας του κράτους. Παράλληλα, η άσκηση της εξουσίας θα συνοδευθεί από μία πρώτη εκδοχή του νόμου ο οποίος τελικά αντιτίθεται στην δεσποτεία, τηρώντας τις ισορροπίες μεταξύ διαφοροποιημένων κοινωνικών τάξεων των οποίων οφείλει να τροποποιήσει την κυριαρχία. Η λειτουργία του νόμου όμως δεν διασφαλίζει μία ουσιαστική, αλλά τυπική απονομή δικαιοσύνης, χωρίς να απαλοίφει το ένστικτο του θανάτου που είναι στενά συνυφασμένο με τη δομή της αυταρχικής οργάνωσης και άσκησης της πολιτικής[72].Η βασική επιδίωξη της εξουσιαστικής άσκησης της πολιτικής είναι η αλληλοπεριχώρηση επιθυμίας και νόμου : η τυρρανική επικωδίκωση εισάγει τον νόμο στην επιθυμία και την υποταγή της επιθυμίας στο νόμο. Καθώς μάλιστα παρατηρούν εύστοχα οι Châtelet και Pisier, σ'αυτήν την οικουμενική ιστορία της ενδεχομενικότητας το συμβάν Κράτος "δεν διαμορφώνεται προοδευτικά, αλλά ξεπροβάλλει πάντοτε, τέλεια από την πρώτη κιόλας στιγμή, αρχέγονο Urstaat, αιώνιο πρότυπο εκείνου που το κάθε κράτος εννοεί και επιθυμεί να είναι...Είναι ο θεμελιακός σχηματισμός, και δίνει τον ορίζοντα ολόκληρης της ιστορίας[73]". Ο "Αντιοιδίποδας" θα υπογραμμίσει το γεγονός ότι όλα τα πολιτικά σχήματα που θα επακολουθήσουν, (αρχαία πόλη, γερμανική κοινότητα, φεουδαρχία) θα πρέπει να νοηθούν σε συνάρτηση με την έννοια του Urstaat, το οποίο προσπαθούν "να ανασυγκροτήσουν όσο είναι δυνατό ... παίρνοντας υπόψη τα νέα τους διαφορετικά χαρακτηριστικά"[74].Το δεσποτικό κράτος θα θεμελιωθεί σ'ένα αντινομικό παράδοξο που συνίσταται στην προαγωγή μορφών και σχημάτων λειτουργίας της οικονομίας τα οποία τελικά θα οδηγήσουν στην καταστροφή του : η ανάπτυξη της ατομικής ιδιοκτησίας και της εμπορευματικής παραγωγής προϋποθέτουν την κρατική παρέμβαση του δεσποτικού συστήματος, αλλά ταυτόχρονα συμβάλλουν στον αναπόφευκτο μαρασμό του κράτους, καθώς θα εμφανιστούν διακριτές κοινωνικές τάξεις που δεν συγχέονται προς αυτό, αλλά συνιστούν ξεχωριστές οντότητες που χρησιμοποιούν τους μηχανισμούς του. Ατομική ιδιοκτησία, πλούτος, εμπόρευμα, κοινωνικές τάξεις είναι τα χαρακτηριστικά της διάλυσης των κωδίκων, της αποσύνθεσης των κλειστών συστημάτων, της εμφάνισης νέων επιθυμητικών ροών που διαχέονται στο κοινωνικό σώμα και το διαπερνούν

εξολοκλήρου[75].

ii6) Κατά συνέπεια, την πρώτη απεδαφοποίηση που διηνέργησε το τυρρανικό κράτος θα ακολουθήσει μία νέα αποκωδικοποίηση των ροών που εκτελείται από την κοινωνική μηχανή :η αποκωδικοποίηση των κωδίκων και των συστημάτων του δεσποτικού κράτους, η κατάπτωση των δομών του είναι προϊόν των ροών της επιθυμίας που δεν μπορούν να υπαχθούν στον άμεσο έλεγχο του, αλλά διαφεύγουν απ'αυτόν. Εν τούτοις, ο θρίαμβος αυτός δεν είναι οριστικός, αλλά φαινομενικός : το φάντασμα του αρχέγονου Κράτους, η εμπειρία του Urstaat εξακολουθεί να συνέχει τη ζωή των κοινωνιών και να υφίσταται σε λανθάνουσα μορφή και στις μεταγενέστερες δημοκρατικότερες μορφές διακυβέρνησης. Ως όνειρο ή ασύνειδη επιδίωξη, η εσωτερικευμένη εμπειρία του Urstaat αναβιώνει σε κάθε εποχή έκπτωσης των δημοκρατικών ελευθεριών, χωρίς να παύσει να επιβεβαιώνει την παρουσία του και μέσα στο ίδιο το δημοκρατικό πολίτευμα[76]. Στα πλαίσια αυτά, η γένεση του καπιταλισμού παρατηρείται ως συνέπεια θεμελιωδών οικονομικών ανακατατάξεων : ροή από μεταβιβάσεις ιδιοκτησίας, εμπορευματικές ροές, ροές συντελεστών παραγωγής οι οποίες θα ενταχθούν στο ίδιο πλαίσιο διαντίδρασης που ευνοεί την εμφάνιση του καπιταλισμού. Την αυθαιρεσία της βαρβαρότητας διαδέχεται πλέον η θεσμοποίηση ενός ατομοκεντρικού ουμανισμού στον οποίο συνυπάρχουν η αυστηρότητα της ηθικής επιταγής και η αναγνώριση του ατομικού δικαιώματος για αυτοπροσδιορισμό της ζωής. Στην καθολικότητα της ηθικής προστακτικής διαβλέπουμε την μετουσιωμένη διατήρηση των επιταγών του Urstaat, ενώ η επίκληση των ατομικών δικαιωμάτων διεκδικεί την ίδια αξίωση καθολικότητας την οποία σάρκωνε το ολοκληρωτικό κράτος[77].Αυτό το υπόδειγμα ατομικισμού καθιερώνεται ως αξίωμα της κοινωνικής μηχανής : η κοινωνική μηχανή λειτουργεί στο εξής ως μία αξιωματική η οποία οργανώνει όλες τις αποκωδικοποιημένες ροές προς όφελος του καπιταλιστικού συστήματος και της εξυπηρέτησης των αναγκών του. Το κράτος προοδευτικά αναλαμβάνει μία νέα οικονομική διάσταση η οποία συνίσταται στην διαπλοκή πολιτικής και οικονομίας και στην αδιάκοπη προσφυγή σε πολύμορφες επιλογές

ενίσχυσης αυτής της αξιωματικής[78]. Παρά την οποιαδήποτε διαφοροποίηση των κοινωνικών συστημάτων, το πρόβλημα παρέμβασης στη σφαίρα της οικονομίας παραμένει κυρίαρχο : η οποιαδήποτε διάκριση είναι κυρίως λειτουργική ή μεθοδολογική. Η σοσιαλιστική γραφειοκρατία επέλεξε συχνά τη βία ως μέσο ρύθμισης της κοινωνικής δυναμικής, ενώ ο δυτικός καπιταλισμός δεν παρέλειψε να καταφεύγει στην αδιάκοπη απόπειρα χειραγώγησης με συμβολικό η φαντασιακό περιεχόμενο[79].

iii) η σχιζοανάλυση ως μέθοδος και δυνατότητα της πολιτικής εμπειρίας

Παρ'όλη την αποκωδικοποιητική και απεδαφοποιητική του διάσταση, ο καπιταλισμός προβαίνει στη θέσμιση μιας νέας αξιωματικής η οποία συμβάλλει στην διατήρηση της συνοχής των ροών και στην εγγραφή της δυναμικής τους στο σώμα του κεφαλαίου, το οποίο αποτελεί μία εξαυλωμένη ανακεφαλαίωση της μορφολογίας των κοινωνικοοικονομικών σχέσεων. Αυτή η ευρύτατη αξιωματική κατασκευή δεν πρέπει να συγχέεται προς τις μερικότερες εκφάνσεις της κοινωνικής μηχανής, γιατί προϋποθέτει μία τεχνογραφειοκρατική οργάνωση της διοίκησης και της διαχείρισης της εξουσίας που δεν περιορίζεται στην λειτουργία των καπιταλιστικών μηχανισμών και των τροχών του συστήματος, θα συστήσει τελικά διακριτή κοινωνική τάξη που αντικαθιστά παλαιότερες μορφές της κυρίαρχης τάξης. Παρ'όλα αυτά, μία μόνη τάξη, η αστική, ανταποκρίνεται στις προϋποθέσεις της καπιταλιστικής αξιωματικής και διαθέτει καθολική επιβολή, σε τρόπο ώστε η ρυθμιστική αρμοδιότητα του Κράτους να μην συνεπάγεται κανένα είδος διαιτησίας μεταξύ των τάξεων. Σ'αντίθεση προς το δεσποτικό κράτος στο οποίο υπήρχαν οι αφέντες και οι δούλοι, ο σύγχρονος καπιταλισμός υποβοηθά την ανάπτυξη δουλικών συνειδήσεων και αποστερεί από κάθε φαντασιακό περιεχόμενο τα πρόσωπα που διαχειρίζονται την εξουσία : αντίθετα, το φαντασιακό εγγράφεται σε υλικές ροές και πρακτικές, διαπερνά στάσεις ζωής, διαχέεται στις αντιλήψεις. Παράλληλα προς την εισαγωγή μιας νέας αξιωματικής, η κυριαρχία της

αστικής τάξης στο κοινωνικό επίπεδο έχει ως συνέπεια την εξάρθρωση των παλαιοτέρων δομών κοινωνικής ιεράρχησης και τη συγκέντρωση ενός οικονομικού πλεονάσματος στο οποίο αντιστοιχούν παραγωγικές και καταναλωτικές ροές. Χωρίς να έχει ιδιαίτερη σημασία για τους Deleuze και Guattari η πολιτική έκφραση του καπιταλιστικού συστήματος, το σημαντικότερο στοιχείο είναι η αποκωδικοποίηση και η απεδαφοποίηση των ροών, τις οποίες επιθυμεί να οριοθετήσει και να παγιδεύσει. Προς το σκοπό αυτό, επινοεί μία σειρά αξιωμάτων και κανόνων που στοχεύουν στη διατήρηση της συνοχής του συστήματος και την αποφυγή διαφυγής ενέργειας απ'αυτό ή την αύξηση της κοινωνικής εντροπίας με απρόβλεπτες συνέπειες. Ομως το σύστημα αυτό, όσο φιλελεύθερο ή ατομικιστικό κι αν εμφανίζεται, δεν παύει να διακατέχεται από την ιδέα του Urstaat και από την επιτακτική ανάγκη συγκρότησης ενός μηχανισμού χειραγώγησης και ενσωμάτωσης. Για τους λόγους αυτούς η νοσταλγία και η αναπόληση του Urstaat, η προσφυγή στις μεθοδεύσεις του δεν μπορούν να συμβιβασθούν προς τον ανυπότακτο χαρακτήρα της δυναμικής των ροών[80].Ταυτόχρονα όμως ο καπιταλισμός, αναπτύσσοντας ατομικιστικά υποδείγματα συγκρότησης της ζωής, οδηγείται στην αποσύνθεση του κοινωνικού σώματος, στην έκπτωση της εγκυρότητας των παραδόσεων, την διάσπαση της κοινωνικής συνοχής[81]. Κατά συνέπεια, η κοινωνική μεγαμηχανή υφίσταται τις συνέπειες μιας σχιζοφρενικής διαίρεσης, καθόσον προσπαθεί να συνολίσει και να εξατομικεύσει ταυτόχρονα : η εμπειρία, τόσο του σύγχρονου καπιταλισμού, όσο και του υπαρκτού σοσιαλισμού κατέδειξε τη βασιμότητα της αμφιταλάντευσης ανάμεσα στην παντοδυναμία του ολοκληρωτισμού και στην απροσδόκητη εμφάνιση μιας αμφισβήτησης που κλονίζει τα θεμέλια των κοινωνικών συστημάτων[82].

Μέσα στην πλήρη σύγχυση που επιφέρει η αναβίωση των μεθοδεύσεων του Urstaat, συντελούνται ωρισμένες επανεδαφοποιήσεις οι οποίες δεν αντιβαίνουν στην αξιωματική του γιατί συγκροτούν τις ροές που έχουν αποκωδικοποιηθεί στα εσωτερικά όρια του ελέγχου του. Ο ρόλος αυτός αναγνωρίζεται από τους Deleuze και Guattari σε μία νέα παράσταση της οικογένειας η οποία υποτάσσεται καθ'ολοκληρίαν στην αυτόνομη κοινωνική μορφή οικονομικής αναπαραγωγής. Η νέα αυτή σχηματική προϋποθέτει μία ιδιωτική, κοινωνικά αδιάστατη εκδο-

χή οικογένειας, χωρίς κοινωνική δυναμική, σαφώς προσδιορισμένη και εξατομικευμένη : η οικογένεια δεν συνιστά πλέον στρατηγική η οποία διανοίγεται σε όλο το κοινωνικό πεδίο με ένα σύστημα συγγενειών (εξ αίματος ή αγχιστείας), αλλά τακτική που ενσωματώνει τις κυρίαρχες επιδιώξεις αναπαραγωγής και υιοθετεί τις μεθοδεύσεις του συστήματος. Κατά συνέπεια, η οικογένεια εντάσσεται στο πλαίσιο των επιδιώξεων του συστήματος να διατηρήσει μικρές κοιτίδες σταθεροποίησης των ροών της επιθυμίας. Αυτή είναι η νέα αποικιοποίηση του καθημερινού που συνίσταται στη δημιουργία ενός ιδιωτικού χώρου που προσδίδει ατομική ταυτότητα, αλλά καταργεί την συλλογικότητα, παρέχει υποκειμενικά βιώματα ευτυχίας και ασφάλειας και ενισχύει την ατομική κατοχύρωση[83].Αυτό το στενό και περιοριστικό κλίμα συμβάλλει στην απώθηση και την αναστολή της επιθυμίας που είναι απαραίτητες για την ομαλώτερη προσαρμογή του ατόμου στις σύγχρονες απαιτήσεις της εξορθολογισμένης κοινωνικής ζωής : πρόκειται για μία νέα συμμόρφωση προς τις επιταγές του κυρίου ή του δεσπότη, στα όρια της οιδιπόδειας προβληματικής και της διαδικασίας εκκοινωνισμού. Η ίδια νευρωτική διαταραχή θα εκληφθεί από τους εκπροσώπους της σχιζοανάλυσης, όχι ως συνέπεια της απωθημένης παρόρμησης , αλλ'ως αποτέλεσμα της απωθημένης συσσωρευμένης εμπειρίας που μεταβιβάζεται διαχρονικά και απαιτεί ένα ιδιαίτερο υπόδειγμα ερμηνείας της τελεολογίας της. Η ίδια διαφοροποίηση από τη ψυχανάλυση χαρακτηρίζει και τη σχιζοανάλυση στην ερμηνεία των ψυχώσεων : η εξήγηση που αποδίδει ο Lacan στο φαινόμενο αυτό του ατομικού ψυχισμού θεμελιώνεται στη λειτουργία του αμυντικού μηχανισμού της στέρησης (forclusion) και του σημαίνοντος, του λόγου, ως αναγκαίας προϋπόθεσης για την διϋποκειμενική αλληλοκατανόηση και επικοινωνία. Η ψυχική διαταραχή θα ερμηνευθεί ως συνέπεια της αχρήστευσης αυτού του μηχανισμού άμυνας, του εγώ, αφού ο σχιζοφρενής δεν είναι συμβολικά ο φαλλός και οι ισοδύναμες αξίες του[84].

Οι Deleuze και Guattari απορρίπτουν εξ ολοκλήου την προβληματική της στέρησης, του νόμου, του φόβου του ευνουχισμού, του Ονόματος του Πατρός, με το αιτιολογικό ότι η λογική της παράβασης, της ενοχής, της εσωτερίκευσης των ενοχών και της απώθησης παραπέμπει σε τελευταία ανάλυση σε μία θρησκευτική συμβολική, όπου ο

ψυχαναλυτής επέχει τη θέση ενός άλλου ιερέα[85].Παράλληλα, διαπιστώνεται μία θεμελιακή σύγκρουση ανάμεσα στην δύναμη της επιθυμίας η οποία δεν είναι σημαίνουσα, αλλά υλική ροή και την κοινωνική πραγματικότητα που δημιουργεί την απώθηση και την αναστολή της. Στα πλαίσια αυτών των διαπιστώσεων, ο καπιταλισμός ως πολιτικο-κοινωνικό σύστημα συμβάλλει στην απελευθέρωση των επιθυμητικών ροών από την κυριαρχία των παλαιοτέρων αρχετύπων, για να τις οριοθετήσει εκ νέου σύμφωνα με τη δική του αξιωματική.Εξουσιαστική, ιεραρχική και αλλοτριωτική η φύση του καπιταλισμού δεν παύει να διατηρεί τους δικούς της μηχανισμούς χειραγώγησης : ο μοναδικός εχθρός, διαφαίνεται, κατά τους Deleuze και Guattari, στο πρόσωπο εκείνου που αρνείται την αξιωματική του σύγχρονου καπιταλισμού και την αμφισβητεί ή την προσβάλλει άμεσα. Η σχιζοφρένεια ως άρνηση συμμόρφωσης προς τους κώδικες και τους κανόνες αναγορεύεται από τους συγγραφείς του Αντιοιδίποδα σε επαναστατική δύναμη : η ψυχαναλυτική πρακτική αντίθετα οδηγεί στον διχασμό του υποκειμένου, στην αποτροπή της επαναστατικότητας του, στην ασφαλέστερη κοινωνική ενσωμάτωση. Η ψυχανάλυση αντιμετωπίζει την αμφιταλάντευση του υποκειμένου ως δεδομένη :άλλοτε επαναστατικό και άλλοτε κομφορμιστικό. Το υποκείμενο δεν σταματά να κινείται ανάμεσα σε δύο αντιθετικούς πόλους. Ο παρανοϊκός πόλος εκφράζει την συμμόρφωση προς το κοινωνικά παραδεκτέο, την επένδυση της επιθυμητικής παραγωγής σε κοινωνικά αναγνωρίσιμους στόχους οι οποίοι προσδίδουν ατομική κατοχύρωση και ψυχολογική βεβαιότητα. Αλλοτε το υποκείμενο ταυτίζεται με πρότυπα, αξίες ή οράματα γενικής ευτυχίας : μερικές φορές όμως, όπως και στν Μάη του '68, τα πρότυπα θα καταρρεύσουν και το φαντασιακό θα αναζητήσει νέες δυνατότητες έκφρασης. Οι παρατηρήσεις αυτές όμως δεν αρκούν για να συστήσουν τις βάσεις μιας συστηματικής σχιζοαναλυτικής προσέγγισης της πολιτικής[86], καθώς το ίδιο το επαναστατικό υποκείμενο δεν αποτελεί παρά μία αμφίβολη εξαίρεση των συμβατικών περιπτώσεων : ο ίδιος ο περιθωριακός δεν διαθέτει άμεσες προσβάσεις στο πολιτικό forum, η άρθρωση πολιτικού λόγου εκ μέρους του δεν διαθέτει κοινωνική εμβέλεια γιατί δεν μπορεί να αναγνωρισθεί ως καθολικός. Η μόνη δυνατότητα πολιτικής

παρέμβασης απομένει η εμπειρία της καταστροφής της πολιτικής : βιαιότητα, άμεσες αντιπαραθέσεις προς τους μηχανισμούς του κράτους δυναμική αμφισβήτηση δομών και θεσμών[87].Αλλά και το ίδιο το επαναστατικό υποκείμενο δεν παύει να είναι αντιφατικό, καθόσον εμπεριέχει όλες τις κοινωνικές επιρροές που το διχάζουν στην προσπάθεια του να τις καταργήσει. Μόνη διέξοδος είναι το τέλειο περιθώριο, όπως αυτό συναντάται στη σύγχρονη ισοπεδωτική εικόνα των μεγαλουπόλεων :: κοινωνική απομόνωση, δημιουργία κλειστών χώρων (γκέτο), απόρριψη του δυτικού τρόπου ζωής, εμφάνιση μιας νέας κοινότητας που αμφισβητεί την τάξη του λόγου της σύγχρονης οργάνωσης της ζωής.

Παράλληλα προς αυτή τη νέα στάση ζωής,οι Deleuze και Guattari θα αναζητήσουν και στο ατομικό ή συλλογικό παραλήρημα τις προϋποθέσεις εκείνεις που συνθέτουν μία επαναστατική πολιτική εμπειρία : ο Μάης, παρ'όλο που ανταποκρίθηκε σ'αυτές τις προκείμενες, υπέκυψε στην αναπόφευκτη τελεολογία των επαναστάσεων να δημιουργούν νέες δυνατότητες του συστήματος με την αποτυχία τους.
Οι εγγενείς αντιφάσεις του επαναστατικού λόγου έχουν οδηγήσει άλλωστε πολλές φορές στην αποκατάσταση της τάξης και στην διατήρηση της συνέχειας των κοινωνιών : η πραγματική τομή θα αναζητηθεί αποκλειστικά μόνο στην εμπειρία του γεγονότος. Γιατί η ίδια η σχιζοανάλυση ως μέθοδος και πρακτική δεν σταματά να αναζητά το ιδεατό της πρότυπο σε εκείνους που απορρίπτουν κάθε πρότυπο. Αυτή όμως η στάση ζωής δεν θα μπορέσει να αποκτήσει κοινωνική δυναμική παρά μόνο ως επαναστατικό γεγονός που δεν μπορεί να υπαχθεί στην συνηθισμένη μεθοδολογική τυποποίηση, γιατί συνιστά ριζική τομή και ρήξη προς όλες τις μορφές κοινωνικής θέσμισης. Οι Deleuze και Guattari θα καταφύγουν τελικά σε μία πραγματική αποδόμηση της πολιτικής, μόνη ικανή να προσδώσει, έστω και προσωρινά, αληθινά χειραφετική διάσταση στην επιθυμία[88].

γ) η πολιτική της χειραφέτησης ως υλοποίηση των δυνατοτήτων της νομαδικής σκέψης

Η πρώτη μεταπολεμική περίοδος της γαλλικής διανόησης (1945--1965) παρουσιάζει ένα σύνολο χαρακτηριστικών γνωρισμάτων τα οποία συνθέτουν την αντιπροσωπευτική εικόνα του γάλλου διανοούμενου και στοχαστού : κριτική ανάγνωση του Marx, επιστράτευση του φροϋδικού προβληματισμού, χρησιμοποίηση των σημειολογικών μεθόδων συνιστούν ένα συγκεκριμένο είδος πολιτικού λόγου και μία συγκεκριμένη ηθική του διανοούμενου. Αυτές είναι, κατά τον Michel Foucault, οι τρείς προϋποθέσεις οι οποίες καταστούσαν απδεκτή αυτη τη μοναδική ενασχόληση που είναι το γεγονός της γραφής και της αναγγελίας ενός τμήματος της αλήθειας γι'αυτή τη δέσμευση και για την εποχή της.

Τα επόμενα έτη χαρακτηρίζονται από έντονες ανακατατάξεις και αναθεωρήσεις οι οποίες εντάσσονται στα ευρύτερα πλαίσια της άρθρωσης κριτικού λόγου απέναντι στις κυρίαρχες δομές εξουσίας. Η πολιτική εμβέλλεια των κινημάτων κοινωνικής κριτικής συντελεί στην διαμόρφωση επαναστατικών πολιτικών διαδικασιών, εωώ παράλληλα αποκτούν επικαιρότητα θέματα όπως η κοινωνική εκμετάλλευση και η ψυχική καταπίεση, εξεταζόμενα πλέον στην ιδιαίτερη συνάφεια τους. Η πραγματικότητα του γαλλικού Μάη του 1968 διατηρείται και μετά την αποτυχία του κινήματος, στο επίπεδο των συνηθειών, των συμπεριφορών, της καθημερινής βίωσης της ζωής προκαλώντας μετασχηματισμό του περιεχομένου των κοινωνικών πρακτικών. Στο θεωρητικό επίπεδο παρουσιάζονται προσπάθειες που επιχειρούν να προσδιορίσουν τις συντεταγμένες μιας πολιτικής αποδέσμευσης της επιθυμίας, όπως αυτή διαμορφώνεται στα πλαίσια της πάλης των τάξεων. Ασφαλώς αυτή η δυαλιστική ερμηνεία χαρακτηρίζει τις περισσότερες προσεγγίσεις των γεγονότων αυτών των ετών. Παράλληλα,θεωρητικές αναζητήσεις όπως ο φροϋδο-μαρξισμός του W.Reich και η ονειρική απελευθέρωση που υποσχέθηκαν οι υπερρεαλιστές, αποκτούν εκ νέου επικαιρότητα. Ομως δεν πρόκειται ακριβώς για μία ενεργοποίηση των αρχών του ουτοπικού ππροτάγματος στο επίπεδο των ιστορικών πρακτικών. Αντίθετα, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με την πραγματικότητα ενός κινήματος το οποίο δεν συμμορφώνεται πλήρως προς το υπόδειγμα που καθορίζεται από τη

μαρξιστική παράδοση και σε ένα ορισμένο βαθμό αποστασιοποιείται απ'αυτήν, καθώς ο πολιτικός και θεωρητικός αγώνας μετατοπίζεται πλέον και σε άλλες σφαίρες ζωής και δημιουργίας.

Ο *Αντιοιδίποδας* καταδεικνύει ασφαλώς αυτή τη νέα ιδιαιτερότητα και αποκαλύπτει τις πτυχές ενός προβληματισμού που υπεισέρχεται σε νέους χώρους. Δεν εξαντλείται στην κριτική των παραδοσιακών ειδώλων, ούτε και περιορίζεται στο να αποδείξει την έκπτωση τους : το κύριο μέλημα του είναι να προσφέρει δημιουργική ώθηση στην κατεύθυνση υπέρβασης τους. Θα ήταν συνεπώς σφάλμα να διαβάσουμε τον Αντιοιδίποδα ως μία νέα κριτική αναφορά στο έργο στοχαστών του παρελθόντος γιατί δεν αποτελεί επιδίωξη των Deleuze και Guattari η συγκρότηση μιας θεωρητικής κατασκευής που να τη χαρακτηρίζει η καθολικότητα ως επανεύρεση μιας συνολικής στάσης που είχε παραλύσει η εξειδίκευση και η διασπορά των γνώσεων. Ούτε και θα πρέπει να αναζητήσουμε τα στοιχεία μιας νέας φιλοσοφικής συλλογιστικής σ'αυτήν την ασυνήθη διάχυση αντιλήψεων και προβληματισμών. Ο καλύτερος τρόπος για να διαβάσουμε τον *Αντιοιδίποδα* βρίσκεται,κατά τον Foucault, στο να τον προσεγγίσουμε ως μία τέχνη, όπως μιλάμε για παράδειγμα για την ερωτική τέχνη. Ο Αντιοιδίποδας συνιστά ένα εγχείρημα στα πλαίσια του οποίου έννοιες φαινομενικά αφηρημένες (πολλαπλότητες, ροές, μηχανισμοί, διακλαδώσεις) που επιχειρούν την ανάλυση της σχέσης της επιθυμίας προς την πραγματικότητα της καπιταλιστικής μηχανής μπορούν να προσφέρουν απαντήσεις σε συγκεκριμένα και χειροπιαστά προβλήματα. Πρόκειται για ερωτήματα που δεν θίγουν τόσο το γιατί είναι έτσι τα πράγματα, όσο το πώς αυτά είναι δομημένα και υπάρχουν. Πώς είναι δυνατόν να εισάγουμε την επιθυμία μέσα στη σκέψη, τον λόγο, τη δράση, τις καθημερινές πρακτικές; Πώς μπορεί η επιθυμία να δώσει κατάφαση στον εαυτό της και να ξεδιπλώσει τις δυνάμεις της έχοντας συνείδηση ότι επιτελεί αυτό που οφείλει να πράξει; Πώς δηλαδή θα μαρτυρήσει την παρουσία της στον χώρο που ορίζεται ως *πολιτικός* προσπαθώντας να αυτοενισχυθεί μέσα στη διαδικασία ανατροπής της καθεστηκυίας τάξης; Μ'αυτά τα ερωτήματα πραγματοποιείται ο μετασχηματισμός του ερωτικού εγχειρήματος της γραφής σε θεωρητική και πολιτική τέχνη. Αυτά τα ερωτήματα προσανατολίζουν το σκοπό, τις προθέσεις και τις

μεθόδους του κοινού έργου των Deleuze και Guattari[89].

Σ'αυτό το σημείο οφείλουμε να καταδείξουμε τους τρεις αντιπάλους, προς τους οποίους, σύμφωνα με τον Foucault, βρίσκεται αντιμέτωπος ο Αντιοιδίποδας[90]. Ασφαλώς αυτοί οι τρείς αντίπαλοι δεν διαθέτουν ούτε την ίδια σπουδαιότητα, ούτε την ίδια δύναμη : αντιπροσωπεύουν διαφορετικούς βαθμούς απειλής και ως εκ τούτου αντιμετωπίζονται με διαφορετικά μέσα.

(i) Στην πρώτη κατηγορία υπάγονται οι εκπρόσωποι ενός πολιτικού ασκητισμού, οι δύστροποι και νευρωτικοί εκφραστές μιας ανέραστης πολιτικής στράτευσης, οι ανάδοχοι της ορθολογικής τρομοκρατίας, όλοι όσοι επιθυμούν την διατήρηση της υπάρχουσα τάξης στην πολιτική και τον πολιτικό λόγο. Πρόκειται κατ'ουσίαν για αυτούς που σαρκώνουν τη πνεύμα μιας γραφειοκρατικής αντίληψης των επαναστατικών διαδικασιών ως λειτουργοί μιας απολυτοποιημένης εκδοχής της Αλήθειας.

(ii) Στη δεύτερη κατηγορία περιλαμβάνονται όλοι οι "αξιοθρήνητοι τεχνικοί της επιθυμίας", ψυχαναλυτές και σημειολόγοι οι οποίοι παρέχουν το θεωρητικό και εμπειρικό υλικό πλαισίωσης κάθε συμπτώματος και κάθε σημείου, ενώ παράλληλα αποπειρώνται να ανάγουν την πολύπλοκη οργάνωση της επιθυμίας στον γνωστό νόμο της δομής και της έλλειψης.

(iii) Τελικά, ο μείζων εχθρός της απελευθέρωσης της επιθυμίας είναι οπωσδήποτε ο στρατηγικός της αντίπαλος, ο φασισμός. Και όχι μόνον η ιστορική και πολιτική έκφραση του στα πρόσωπα του Χίτλερ και του Μουσολίνι και στα συγκεκριμένα πρότυπα εξουσίας που καλλιέργησαν κατορθώνοντας με επιτυχία να κινητοποιήσουν και να χρησιμοποιήσουν την επιθυμία των μαζών προσφέροντας το πραγματικό πλαίσιο προσανατολισμού της, αλλά και η υπαρκτη του διάσταση στην καθημερινή μας ζωή : πρόκειται για ένα είδος εσωτερικού, ενδόμυχου φασισμού ο οποίος κατατρέχει τις καθημερινές συμπεριφορές και συνήθειες, διαπερνά τις ποικίλλες κοινωνικές πρακτικές και μας ωθεί στη λατρεία και θεοποίηση των σημαινόντων της εξουσίας. Αυτή ακριβώς η εξουσία ως δυνατότητα επιβολής και δύναμης ανταποκρίνεται στη δομή των ατομικών απαιτήσεων αυτοκατοχύρωσης του εγώ και

βρίσκει ανταπόκριση στη σύγχρονη αναζήτηση κύρους, πειθούς και κοινωνικής προβολής σε τρόπο ώστε να παραδοθούμε στην κυριαρχία ενός πράγματος το οποίο συνιστά ταυτόχρονα και εκμετάλλευση της ζωής μας. Τόσο οι ιδέες και οι πεποιθήσεις μας. όσο και οι ενέργειες και οι πράξεις του σύγχρονου ανθρώπου επιζητούν την κοινωνική ισχύ που προσφέρει η αναγνώριση και η καταξίωση, υπαγόμενες σ'εκείνη τη σφαίρα νομιμοποίησης που συνιστά εξουσιαστική βεβαίωση της ζωής. Απ'αυτή την άποψη, η αντίθεση του *Αντιοιδίποδα* προς άλλους αντιπάλους του αποτελεί απλά μία τακτική δέσμευση που υπαγορεύεται από μεθοδολογικές αρχές (κυρίως) και επιδιώξεις.

Θα μπορούσαμε να συμφωνήσουμε με τον Foucault ότι ο Αντιοιδίποδας αποτελεί ένα βιβλίο ηθικής υπό την έννοια όττι αποπειράται να εισάγει και να μεταδώσειένα νέο ήθος, μία διαφορετική στάση και τρόπο ζωής και σκέψης. Αυτό επιβεβαιώνεται από το γεγονός ότι δεν απευθύνεται μόνο σε ένα εξειδικευμένο αναγνωστικό κοινό αλλά θέτει μία ευρύτερη σειρά από ερωτήματα όπως : πώς είναι δυνατόν να απαλλαγούμε από μία ολοκληρωτική νοοτροπία ακόμη και εν μέσω μιας επαναστατικής πολιτικής στράτευσης; πώς μπορούμε να εκδιώξουμε κάθε ίχνος φασισμού από τις εκδηλώσεις που συνθέτουν την καθημερινή μας συμπεριφορά; πώς θα κατορθώσουμε να απελευθερώσουμε τον λόγο και τις πράξεις μας, τις σκέψεις, τις απολαύσεις αλλά και τον εσωτερικό μας κόσμο από την αυθαιρεσία του φασισμού; Η διαπίστωση ότι η πραγματικότητα του φασισμού ενδέχεται να διαπερνά ακόμη και τον αυστηρά ιδιωτικό χώρο της ζωής του ατόμου συνιστά προϋπόθεση για να οδηγηθούμε σε χειραφετικές μορφές σκέψης και δράσης.

Αυτή η νέα τέχνη ζωής, όπως την αποκαλεί ο Foucault, την οποία προσπαθεί να θεμελιώσει το κοινό συγγραφικό εγχείρημα των Deleuze και Guattari, συνοδεύεται από ένα ορισμένο αριθμό ουσιωδών αρχών οι οποίες αποτελούν οδηγό της καθημερινής ζωής και δράσης και που αποδίδονται σχηματικά υπό την μορφή των ακολούθων προτάσεων :

(i) Η ανάγκη απελευθέρωσης της πολιτικής δράσης από κάθε μορφή συνολιστικής και ενοποιητικής θεώρησης του πολιτικού πεδίου αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για μία άλλη σχέση με την πολιτική.

(ii) Η απελευθέρωση της δράσης, της σκέψης και της επιθυμίας υλο-

ποείται στα πλαίσια του πολλαπλασιασμού των υποκειμένων που επιθυμούν να αυτονομηθούν από τις παραδοσιακές δομές οργάνωσης και λειτουργίας των κομματικών σχηματισμών· κατά συνέπεια, η παράθεση ιδεών και απόψεων αλλά και η δυνατότητα διαφοροποίησης υποκαθιστούν την ιεραρχική άσκηση εξουσίας και πειθούς εντός των παλαιοτέρων υποδιαιρέσεων και διαβαθμίσεων που συνέθεταν την δομή του επαναστατικού κόμματος.

(iii) Η εγκατάλειψη των παλαιών φιλοσοφικών κατηγοριών της αρνητικότητας συνιστά απαραίτητη προϋπόθεση για την κατάφαση της ζωής. Μόνο η απαξίωση εννοιών όπως ο Νόμος, ο ευνουχισμός, το όριο, η έλλειψη, το κενό που υιοθετήθηκαν από τη δυτική φιλοσοφική σκέψη για αιώνες διανοίγει πραγματικές προοπτικές για την αυτο-βεβαίωση μέσω της επιθυμίας. Η υιοθέτηση αυτών των εννοιών δεν περιορίστηκε στα όρια της επιστημονικής κοινότητας, αλλά επί πλέον συνέθεσε στοιχείο της καθημερινής βίωσης της ζωής. Η γενίκευση μιας στάσης ζωής θεμελιωμένης στο περιεχόμενο των εννοιών που αναφέραμε οδήγησε στην ιεροποίηση τους ως αρχών που διέπουν τη ζωή των δυτικών κοινωνιών. Πρόκειται για μία επιλογή με καθαρά πολιτικό περιεχόμενο, αφού μία παρόμοια θεσμοθέτηση λειτουργεί ως μορφή εξουσίας και τρόπος πρόσβασης στην πραγματικότητα. Η προτίμηση του θετικού, η αναζήτηση της πολλαπλότητας και της διαφοράς, οι ρευστότητες και οι διαμεσολαβήσεις αποτελούν ρήγμα στον κλειστό και αυτο-αναφορικό κόσμο της ενότητας, της ομοιομορφίας και της επανάληψης. Πρέπει λοιπόν να αναζητήσουμε, όχι αυτό που ενοποιεί, αλλ'εκείνο που αποτελεί υπέρβαση της λογικής των συστημάτων· αυτό που είναι παραγωγικό και δημιουργικό, που απομακρύνει από τη στασιμότητα και την εδαφοποίηση : το νομαδικό στοιχείο, αυτό που αποτελεί την πραγματικότητα μιας συνεχούς μετακίνησης, περιπλάνησης και διασποράς.

(iv) Η συμμετοχή στην πολιτική δράση πρέπει να απαλλαχθεί από το νευρωτικό χαρακτήρα μιας ανέραστης ηθικής δέσμευσης στις αρχές ενός πολιτικού ακτιβισμού. Αυτό που είναι ουσιαστικό για τη νοηματοδότηση της πολιτικής στράτευσης είναι η διασύνδεση επιθυμίας και πραγματικότητας· αυτή ακριβώς προσδίδει επαναστατική δύναμη στις πράξεις μας και όχι η φυγή στις διάφορες μορφές της αναπαράστασης και μετουσίωσης.

(v) Η σκέψη και ο πολιτικός στοχασμός δεν πρέπει να προσδίδουν σε μία πολιτική πρακτική ένα τέτοιο περιεχόμενο που να της επιτρέπει να αποκτά κανονιστική ισχύ αναγορευμένη σε αυταξία. Επειδή καμμία πολιτική πρακτική δεν διαθέτει, σύμφωνα με τους Deleuze-Guattari υπερβατική εγκυρότητα, αλλ'ούτε προκύπτει ως έκφραση της αλήθειας του κοινωνείν, η πολιτική δράση αποτελεί καθαρά εμπειρικό/βιωματικό γεγονός. Παράλληλα, η πολιτική δράση δεν πρέπει να λειτουργεί ως έκφραση ενός θεωρητικού λόγου, γιατί δεν υπάρχει αμιγής θεωρητικός στοχασμός. Κατά συνέπεια, η αξία του πολιτικού πράττειν έγκειται, κατά τους συγγραφείς του Αντιοιδίποδα, στη δυνατότητα φανέρωσης και μαρτυρίας ενός διαφορετικού λόγου στα όρια του οποίου η σκέψη ενισχύεται από το καθημερινό ατομικό βίωμα, και η ανάλυση παρουσιάζεται ως παράγων πολλαπλασιαμού των μορφών και των πεδίων παρέκβασης της πολιτικής δράσης.

(vi) Η πολιτική ως *διαχείριση* και *άσκηση* της εξουσίας δεν συνιστά, κατά τους ίδιους συγγραφείς, έκφραση των δυνατοτήτων του Ορθού Λόγου στο επίπεδο του κοινωνείν και δεν υπονοεί την παρουσία *καθολικών κανονιστικών αρχών* προς τις οποίες οφείλει να ευθυγραμμίζεται η πράξη. Ως εκ τούτου, δεν πρέπει να απαιτήσουμε από την πολιτική, την αποκατάσταση και την εδραίωση των δικαιωμάτων του ατόμου, όπως αυτά προσδιορίζονται από τη φιλοσοφική σκέψη. Εφ'όσον το άτομο ως εννοιολογική κατασκευή αποτελεί προϊόν του εξουσιαστικού Λόγου, θα πρέπει να αποκλειστεί κάθε ενασχόληση με τη φιλολογία των δικαιωμάτων του ανθρώπου ως καθαρά συμβατική καταπόνηση σε μία τυπική απαίτηση της εξουσίας. Αντίθετα, αυτό στο οποίο μας προτρέπουν οι Deleuze/Guattari δεν είναι παρά η απόπειρα "αποατομικοποίησης" (désindividualisation) που κατορθώνεται με τον πολλαπλασιασμό των κέντρων απόφασης, την μετατόπιση από ένα συγκεντρωτικό πρότυπο λειτουργίας της πολιτικής ζωής, τη διάταξη πολλών διαφορετικών συνδυασμών. Η ομάδα δεν πρέπει να θεωρείται ως ο οργανικός δεσμός που συνδέει τα άτομα στα πλαίσια μιας ιεραρχικής τάξης, αλλ'ως το πεδίο ενός διαρκούς μετασχηματισμού του ατομικού προτύπου της κοινωνικής ζωής.

και (vii) Αυτή η συλλογική διαχείρηση των κοινών προβλημάτων οφείλει να διέπεται από μία προβληματική που να μην υπόκειται στην

εξουσιαστική χρήση του Λόγου, αλλά να συνιστά συνειδητή άρνηση, αυτού του υποδείγματος οργάνωσης των κοινωνικών σχέσεων.

Αυτές ακριβώς οι προτάσεις, όπως συνάγονται από μία επιμελημένη ανάγνωση της εργασίας των Deleuze-Guattari, απηχούν σε μεγάλο βαθμό τον προβληματισμό και τις καθολικότερες αναζητήσεις του γαλλικού Μάη του 1968. Δεν θα ήταν επομένως άδικο να ισχυριστούμε ότι αυτό το βιβλίο. ο *Αντιοιδίποδας*, υποστασιοποιεί και εκφράζει με αυθεντικό τρόπο την πολιτική φιλοσοφία του Μάη'68: δεν συνιστά ένα έργο το οποίο επιχειρεί να διαλεχθεί με τις φροϋδικές απόψιες, προσπαθώντας κατ'αυτόν τον τρόπο να θεμελιώσει τις συλλογιστικές του αρχές σε μία αποδεκτή ηθική του διαλόγου. Ούτε και επιχειρείται η νομιμοποίηση του όλου εγχειρήματος με μία τακτική αυτοδικαίωσης του περιεχομένου της κριτικής του. Οι συγγραφείς - είναι αρκετά αυτονόητο - δεν επιθυμούν να συζητήσουν με τον Freud στα πλαίσια μιας ορθολογικής αντιπαράθεσης απόψεων. Αντί τούτου, αρκούνται στο να μειδιάσουν μπροστά σ'αυτές τις ιστορίες του Οιδίποδα, που φαίνεται να διαπερνούν όλες τις πτυχές του κοινωνικού. Παντού αυτή η ειρωνεία, ο σαρκασμός, η καταξίωση της επικαιρότητας του Foucault, η προσβολή του φροϋδικού οικογενειοκρατισμού ως το κάθε τι μέσα στη ζωή, την πολιτική, τη λογοτεχνία, τους θεσμούς να όφειλε να αναχθεί κατ'ανάγκη στη λειτουργία του οικογενειακού χώρου.

Σ'αυτό το σημείο οι Deleuze/Guattari διαφοροποιούνται από τις θεωρητικές επιλογές ενός κινήματος το οποίο θα ήθελε τον συνδυασμό Marx και Freud : αντί τούτου στον Αντιοιδίποδα παρατηρούμε αντιπαράθεση Marx και Freud. Ασφαλώς δεν πρόκειται για ένα μαρξιστικό βιβλίο· εάν όμως επιθυμούμε να αποστασιοποιηθούμε από τις ιστορίες του Freud, τότε επιβάλλεται η προσφυγή στη μαρξική μεθοδολογία με απώτερο στόχο την αποδόμηση της. Στόχος και μέλημα των Deleuze/ /Guattari είναι η μεταβολή των σημείων, η θραύση των κωδίκων, η εξάρθρωση της ισχύος των παραδοσιακών γραμματικών κανόνων, η υπέρβαση των οριοθετικών γραμμών, η δέσμευση της φιλοσοφίας σε νέες, άγνωστες οδούς.

Το σχεδίασμα συγγραφής του Αντιοιδίποδα περιλαμβάνει μία ευρεία θεματική : ήδη από το πρώτο κεφάλαιο καταδεικνύονται οι

προθέσεις των συγγραφέων : η προσβολή του φροϋδικού λόγου συνοδεύεται από την έκθεση των κατηγοριών μιας νέας ψυχολογίας, χαρτογράφηση ενός νέου κόσμου. Ας υπενθυμίσουμε τον σχετικό προβληματισμό : κεντρική έννοια είναι αυτή των επιθυμητικών μηχανισμών, έννοια σύνθετη καθώς παρατηρούμε την πολυείδια των διαστάσεων της. υπερατομικών, ενδοατομικών, μοριακών, προς τις οποίες συναρτώνται αρκετές άλλες, συναφείς προς το κλίμα του βιβλίου, αλλά και άγνωστες υπό την έννοια που χρησιμοποιούνται εν προκειμένω. Μιλάμε για άνευ οργάνων σώμα (Artaud), κώδικες, ροές. γίγνεσθαι, έδαφος, εδαφοποίηση, διάταξη, πολλαπλότητα, ένταση, Ασυνείδητο και επιθυμία συνιστούν την πραγματικότητα ενός τόπου παραγωγής, ενός εργοστασίου επιφορτισμένου με την αδιάκοπη παραγωγή επιθυμητικών ροών. Κατά συνέπεια η παραδοσιακή ψυχαναλυτική προβληματική που εκδέχεται το ασυνείδητο ως έδρα απωθημένου υλικού (βιωματικού, επιθυμητικού, μνημονικού) παραχωρεί πλέον τη θέση του σε μία κατ'αρχήν μηχανιστική προσέγγιση του ασυνειδήτου : το τυπικό ασύνειδο περιεχόμενο προσφιλείς οικογενειακές εικόνες, η έδρα της άλλης σκηνής, η δεύτερη φροϋδική τοπική, όλα αυτά εγκαταλείπονται, ανατρέπονται και εκπίπτουν. Γιατί εάν το ασυνείδητο είναι μηχανογενές, τόπος και φορέας παραγωγής, δεν υφίσταται πια υποκείμενο του ασυνείδητου. Προφανής είναι μόνο η διάχυση του στο ευρύτερο συλλογικό πεδίο, πολιτικό, κοινωνικό, ιστορικό, αφού δεν αποτελεί μία σύνθετη, αλλά μία δυνητική πραγματικότητα. Παράγει μεν, αλλ' όχι κατ'ανάγκη : απαιτείται η ύπαρξη δεδομένων συγκυριών οι οποίες ευνοούν την υλοποίηση των επιθυμητικών ροών. Στις περιπτώσεις αυτές το ασυνείδητο-μηχανή παράγει το κάθε τι : τη γη, τους ανθρώπους που βρίσκονται πάνω στη γη, τις σχέσεις τους, τα εδάφη και τους κοινωνικούς σχηματισμούς με τα διάφορα ενδεχόμενα που αποτελούν το γίγνεσθαι, την κοινωνική δυναμική. Γι'αυτόν το λόγο οι Deleuze-Guattari μας προτρέπουν σε μία εκμάθηση της ιστορίας η οποία βασίζεται σε μία διαφορετική μεθοδολογική προσέγγιση των μεγάλων σχηματισμών της καθολικής ιστορίας του ανθρώπου : το σχήμα άγριοι-βάρβαροι-πολιτισμένοι συντελεί στην εξέταση των διαδρομών της επιθυμίας στα πλαίσια των δυνατοτήτων απελευθέρωσης ή απώθησης της. Το αντικείμενο του προτάγματος της σχιζοανάλυσης έγκειται

στο να κατορθώσουμε να αναγνώσουμε αυτές τις παραγωγές της επιθυμίας τις οποίες αφηγούνται, στο σύνολο τους αλλά και στην ποικιλία των εκφάνσεων τους, επιστημονικοί κλάδοι όπως η κοινωνική ανθρωπολογία, η ιστορία της κοινωνικής σκέψης και η αρχαιολογία. Αυτό που θα πρέπει να αποφύγουμε κατά τον Αντιοιδίποδα, είναι η υπαγωγή τους σ'ένα τρόπο ερμηνείας ο οποίος εκπίπτει στα όρια του ίδιου, του ταυτόσημου, του ταυτιστικού αντί να αναζητήσει την καθαρή πολλαπλότητα και την πολυείδια των μορφών.

Το έργο των Deleuze/Guattari *Καπιταλισμός* και *Σχιζοφρένεια* (του οποίου ο Αντιοιδίποδας συνιστά τον πρώτο τόμο) συνεχίζεται στα 1980 με την παρουσία ενός δεύτερου τόμου που αποκαλείται Mille Plateaux και που αποτελεί τη συνέχεια και το τέλος του κοινού συγγραφικού εγχειρήματος. Βρισκόμαστε πλέον σε μία εποχή που οι επαναστατικές εντάσεις του γαλλικού Μάη έχουν ήδη εκπνεύσει, και οι Marx και Freud δεν αποτελούν πλέον σημεία αναφοράς για τους Deleuze/Guattari. Εν τούτοις αυτός ο δεύτερος τόμος καταγίνεται πάλι με την προβληματική του Αντιοιδίποδα, επεκτείνοντας τα όρια της θεματικής του και αναπτύσοντας τις σχετικές θέσεις με μεγαλύτερη ωριμότητα και εμβάνθυση. Ο *Αντιοιδίποδας* ήταν καθαρά ένα βιβλίο πολεμικής, ένα βιβλίο ενάντια σε μία συγκεκριμένη εκδοχή του ψυχαναλυτικού προβληματισμού και το οποίο διαπερνούσε η παρουσία των προς ανασκευή φροϋδικών θέσεων. Σ'αντίθεση προς αυτό, το έργο Mille Plateaux είναι ένα βιβλίο θετικό. χωρίς αντιπάλους, χωρίς εξάρσεις πολεμικού χαρακτήρα, σίγουρο για τη δική του δυνατότητα κατάφασης. *Mille Plateaux* σημαίνει ένα έργο ήρεμης βεβαιότητας, που η ιδιαιτερότητά του έγκειται στην πρωτοτυπία εκτύλιξης της θεματικής του, η οποία τοποθετείται αποφασιστικά πέραν του πεδίου των παραδοσικών αναφορών. Τόσο οι κατηγορίες και οι μεθοδολογικές αρχές που το βιβλίο αυτό υιοθετεί, εκθέτει και αναπτύσσει, όσο και η μορφή και η όλη δομή του μαρτυρούν τον νεωτερισμό μιας περιγραφής βασισμένης σε επίπεδα (βαθμίδες) παράλληλα και αντίστοιχα μεταξύ τους. Από πλευράς περιεχομένου, δεν τίθεται πλέον πρόβλημα για τη σχέση μαρξισμού και ψυχανάλυσης, ούτε και επαναλαμβάνεται η φιλολογία περί ασυνείδητου. Η εγκατάλειψη της προβληματικής σχετικά με το ασυνείδητο και τις παραγωγές του συνοδεύεται από μία με-

τατόπιση στο πεδίο της πολιτικής ανάλυσης : εγκαταλείπεται πλέον η κλασσική αντιπαράθεση καπιταλισμού και επανάστασης για να εισαχθεί ένα νέο αντιθετικό ζεύγος. Μηχανή πολέμου versus Μηχανισμός του κράτους. Αυτή η νέα διάκριση χαρακτηρίζει την επιλογή ενός τρόπου γραφής που θέλει να αποτελέσει, όχι θεσμοθετημένο εξουσιαστικό λόγο, αλλά λόγο παρεμβατικό. ανυπότακτο σε μεθοδεύσεις και σκοπιμότητες ορθολογικού καταναγκασμού. Λόγος νομαδικός, άρα μη υποκείμενος στο φορμαλισμό της συστηματικής εκθείασης επιχειρημάτων, θέσεων και απόψεων. Λόγος αναφορετικά με τη δυναμική των παραγωγών της επιθυμίας, και όχι λόγος περί επιθυμίας. Γι'αυτό απουσιάζει και το μεγάλο ερώτημα που διαπερνούσε τις σελίδες του Αντιοιδίποδα : το να καταδείξουμε πώς και με ποιό τρόπο η επιθυμία μπορεί να καθοριστεί από κοινωνικούς παράγοντες ώστε να επιθυμεί την ίδια της την καταπίεση στα όρια του επιθυμητικού υποκειμένου.

Η οργάνωση και η σημαντική του έργου προδίδουν ένα σύγγραμα φιλοσοφικού προβληματισμού, όπου ο φιλόσοφος, στα όρια της αναζήτησης του και των περιπλανήσεων του στοχασμού του, ισοδυναμεί προς τον νομάδα που περιπλανάται συνεχώς χωρίς όμως να σταθεροποιείται σε ωρισμένες θέσεις. Αυτό που επιχειρεί ο φιλόσοφος ως νομάδας, σε μία διαρκή καιατέλευτη αναζήτηση, είναι η θραύση με τα παραδοσιακά είδωλα στη μεταφυσική και την πολιτική διερώτηση, η επιλογή ενός νέου λόγου και μιας νέας μεθόδου, η εισαγωγή διαφορετικών κριτηρίων αποτίμησης των προβλημάτων. Στο επίκεντρο της προσπάθειας του βρίσκεται η απόφαση του να απογυμνώσειτη φιλοσοφία από κώδικες, κανόνες, γνώριμα εδάφη και χώρους, αρνούμενος να ενταχθεί στο σύστημα ανάγνωσης που εκδέχεται τον φιλόσοφο λόγο ως απλό σχολιαστή κειμένων και πρωτοτύπων θέσεων. Παράλληλα επιζητεί τον μετασχηματισμό του σύγχρονου πολιτικού στοχασμού επιτάσσοντας μία κριτική προσέγγιση του θεσμού του σύγχρονου κράτους από την οπτική γωνία της διαφοράς και της ετερότητας· κατά συνέπεια, αρνείται να υποτάξει τη γραφή του στις απαιτήσεις μιας συνεναιτικής προσέγγισης της πολιτικής ζωής η οποία θα υπαινίσσετο αξιολογικά κριτήρια αποτίμησης της πράξης και της δράσης. Mille Plateaux είναι το ισοδύναμο μιας νέας δυνατότητας στη φιλοσοφία,γιατί της παρέχει το έδαφος για να προχωρήσει σ'ένα από τα ενδεχόμενα που δεν είχε

λάβει ως τώρα υπ'όψη της : το να διεκδικήσει την αυτοτέλεια της από κάθε άλλη σκοπιμότητα καθιστώμενη ελεύθερη από εξαρτήσεις, μη-υποκείμενη στις δεσμεύσεις του ορθολογικά προσδιορισμένου πράττειν, και αναγκαστικά περιθωριακή. Αναπτύσσεται έτσι μία νέα φιλοσοφική θεώρηση, εγκαινιάζεται μία ανέκδοτη παρουσίαση θεματικού υλικού, προτάσεων και συμπερασμάτων. Εφ'όσον η φιλοσοφική καταπόνηση ορίζεται πλέον ως τομή ή ρήγμα στον θεσμισμένο ακαδημαϊκό λόγο, παύει να υπακούει στην αναγκαιότητα μιας γραμμικής εξέλιξης, δηλ. δεν αναπτύσσεται σύμφωνα με μία γενεαλογία διακλαδώσεων όπου παρατηρούμε συγγένειες ή διαφοροποιήσεις. Εξελίσσεται πλέον στα όρια της λογικής που επιτρέπει να αναδύονται η ενικότητα και η ιδιαιτερότητα μέσα στην πολλαπλότητα. Το ερώτημα με το οποίο ασχολούνται οι Deleuze και Guattari είναι το ακόλουθο : με τι λοιπόν ασχολείται η φιλοσοφία εάν δεν μπορεί ποτέ να εκφρασθεί παρά μόνο με ένα τρόπο που δεν επιδέχεται τη διενέργεια συγκρίσεων; Προφανώς όχι μ'αυτό που θα μπορούσε να είναι κοινό σ'όλες τις φιλοσοφικές θεωρήσεις : πρόκειται για το καθολικό, το αληθές, το ωραίο, το αγαθό. Οι Deleuze/Guattari απαντούν σ'αυτό το σημείο : η φιλοσοφία αναζητά την καθαρή πολλαπλότητα χωρίς να αναφέρεται σε μία καθολική ενοποιητική αρχή. Αφήνει να φανερωθεί η καθαρή διαφορά, οι εντάσεις εκείνες που οδηγούν στην εξατομίκευση. Είναι διερώτηση σχετικά με το τόδε τι (eccéité, Diesheit)[91]. *Mille Plateaux* ως εκ τούτου σημαίνει αντίληψη της φιλοσοφίας ως *λογικής των πολλαπλοτήτων*, δημιουργία νέων εννοιών προς κάλυψη των ελλείψεων, κατάδειξη της αξίας του να πορευόμαστε από συμβάν σε συμβάν, όταν η ίδια γραφή αναδείχνεται σε συμβάν ή γεγονός (événement) στην τάξη του φιλοσοφικού προβληματισμού.

Ο δεύτερος τόμος των Deleuze-Guattari περιέχει όλες τις συνιστώσες ενός εγχειριδίου κλασσικής φιλοσοφίας : μία οντολογία, μία φυσική, μία λογική, μία ψυχολογία και μία ηθική, μία προσέγγιση της πολιτικής. Ομως η λογική διασύνδεση αυτών των επιστημονικών κλάδων δεν ακολουθεί τους κανόνες μιας μετάβασης από θεμελιώδεις παραδοχές σε προτάσεις και θέσεις, από αξιωματικές αρχές σε συνέπειες. Αντι τούτου οι Deleuze και Guattari αποδίδουν μεγαλύτερη σημασία στη διαμόρφωση ενός χώρου που εκτείνεται μέσα στον χρόνο

και στις σχέσεις που δημιουργούνται σ'αυτόν, όπου το κάθε τι συνυπάρχει και συνεκτείνεται προς τα άλλα στοιχεία του χώρου. Για τον ίδιο λόγο οι μεθοδολογικές διαιρέσεις δεν μπορούν να αντιστοιχούν παρά σε επίπεδα, σε παράλληλες ζώνες, όπου διατηρούνται οι διαφορές των βαθμίδων, όπου συνυπάρχουν οι αντιστοιχίες και οι διαρθρώσεις των επιπέδων, στα πλαίσια της χρονολογικής τους σειράς, ταυτόχρονα παρούσες στην όλη διαδικασία της γραφής.

Οι Deleuze και Guattari αντιλαμβάνονται την οντολογία ως γεωλογία : στη θέση της αναφοράς στις εκδιπλώσεις του όντος τοποθετούν τη φυσιολογία του εδάφους, τη φυσική πραγματικότητα. Η απουσία ενός οντολογικού προβληματισμού παραχωρεί τη θέση του στη γη ως φύση και έδαφος, με τα διάφορα φυσικοχημικά, οργανικά και ανθρωπομορφικά στρώματά της. Τούτο εξηγείται από τη σοβαρότητα ερωτημάτων όπως : Ποιά στοιχεία διαμορφώνουν τη φυσιολογία του εδάφους; Ποιά στοιχεία παρέχουν στη γη τη σημερινή της εικόνα, δηλ αυτή τη μορφή που παρουσιάζει ως περιβάλλουσα τον άνθρωπο πραγματικότητα; Ποιός δίδει στο έδαφος αυτό το σώμα; Ασφαλώς οι μηχανές, πάντοτε το στοιχείο της τεχνολογίας ως δυνατότητα παρέμβασης του ανθρώπου στη φύση. Ομως η μέγιστη μηχανή είναι για τους Deleuze/Guattari η ίδια η φύση. Αυτή συνιστά τη μηχανή που περιβάλλει όλη την απόπειρα μεταποίησης της, είναι η πραγματικότητα μέσα στην οποία εγγράφεται όλη η τεχνολογική προσπάθεια του ανθρώπου. Μία τέτοια αντίληψη της φύσης ως μηχανόσφαιρας αντιτίθεται σε μία ευρύτατα διαδεδομένη εργαλειακή εκδοχή του φυσικού περιβάλλοντος στην υπηρεσία των απαιτήσεων του ανθρώπου : η μηχανόσφαιρα υπενθυμίζει σε κάποιο βαθμό την αρχαϊκή παντοδυναμία της μητέρας φύσης στον Mendel· αποτελεί την ευρύτερη ενότητα στην οποία υπάγεται ο άνθρωπος και προς την οποία αισθάνεται δέος καθώς η φύση αποτελεί ένα αυτοδύναμο και αυτο-αναφορικό κοσμικό εργαστήριο. Η φιλοσοφική στάση που υιοθετεί το σύγγραμα των Deleuze/Guattari δεν θεωρεί ως αναγκαία την αντίθεση ανθρώπου-φύσης, γιατί, παρ'όλο που υφίσταται η διάκριση αυτή, δεν πρέπει να μας παρασύρει στην εισαγωγή μιας χρηστικής αντιθετικής σχέσης. Φύση και τεχνολογία, περιβάλλον και άνθρωπος οφείλουν να βρίσκονται σε αρμονική συμβίωση, συνύπαρξη και συνδιαλλαγή αφού συνιστούν μία εννιαία ολότητα, ένα ενιαίο

χώρο. Η λογική της μηχανόσφαιρας δεν γνωρίζει ούτε την άρνηση, ούτε τη στέρηση. Στο χώρο αυτό δεν υπάρχουν παρά εντάσεις, δεν διαδραματίζονται παρά μόνο δυνατότητες και ενδεχόμενα, δεν αναδύεται παρά μόνο η θετικότητα των επιθυμητικών επενδύσεων, αν και δεν παύουν να υφίστανται χαμένες δυνατότητες, ανεπιθύμητα ενδεχόμενα και αδιέξοδα. Αυτή η θετικότητα θέλει να εγκαινιάσει η σχιζοανάλυση[92].

Πώς συγκροτείται ένα σώμα χωρίς όργανα; Τι ακριβώς θίγεται σ'αυτό που εμφανίζεται ως ενδεχόμενο; Η πραγματικότητα του χωρίς όργανα σώματος. βιολογικού, κοινωνικού ή πολιτικού, συνιστά μία πρόκληση για τις ορθολογικές δομές του σκέπτεσθαι και μία προτροπή για την υιοθέτηση μιας διαφορετικής στάσης. Καθώς επισημαίνουν οι Deleuze/Guattari, ένα σώμα δεν καθορίζεται από τη μορφή που το προσδιορίζει, ούτε παρουσιάζεται ως μία υπόσταση ή ως ένα δεδομένο υποκείμενο· ούτε και συγκροτείται από τα όργανα που κατέχει ή τις λειτουργίες που επιτελεί. Από πλευράς συστάσεως, το σώμα ορίζεται μόνο από ένα μήκος και πλάτος : δηλαδή "το σύνολο των υλικών στοιχείων τα οποία προσιδιάζουν σ'αυτό υπό μορφή σχέσεων κίνησης και ακινησίας, ταχύτητας και βραδύτητας (μήκος), το σύνολο των εντατικών συναισθηματικών καταστάσεων για τις οποίες είναι ικανό, στα πλαίσια μιας τέτοιας εξουσίας ή βαθμού δύναμης (πλάτος)" (Mille Plateaux ,σελ. 318). Αυτό που τονίζεται εν προκειμένω είναι οι συγκινήσεις και οι τοπικές κινήσεις, οι διαφορετικές ταχύτητες. Οι Deleuze/Guattari αναγνωρίζουν ότι ο Spinoza έχει εξάγει αυτές τις δύο διαστάσεις του Σώματος, και έχει καθορίσει την επιφάνεια της Φύσης ως καθαρό μήκος και πλάτος, τα δύο στοιχεία μιας χαρτογραφίας[93].

Οι Deleuze και Guattari διαπιστώνουν ένα τρόπο διαμόρφωσης της ατομικότητας εντελώς διαφορετικό απ'αυτόν ενός προσώπου, ενός υποκειμένου, ενός πράγματος ή μιας υπόστασης, και στον οποίο αποδίδεται η ονομασία eccéité. Κατ'αυτόν τον τρόπο εισάγεται μία γενίκευση της έννοιας της ατομικότητας, εφ'όσον προσδίδεται και σε αφηρημένες έννοιες ως απόλυτος διακριτή πραγματικότητα απ'αυτήν ενός πράγματος ή ενός υποκειμένου. Η σημασία αυτής της πρότασης έγκειται στην προσπάθεια σύλληψης της ενότητας ανθρώπου-φύσης ως

ενιαίας και αδιάσπαστης ενότητας. Τούτο εξηγεί γιατί οι συγγραφείς του έργου στρέφονται τόσο πολύ στην κριτική της αναπαράστασης και της σημασίας, αναφερόμενοι σε αυτό που συσχετίζεται με μία αναπαράσταση. Δεν υιοθετούν ασφαλώς τη λογική του σημαίνοντος, αλλά εκθέτουν την σπουδαιότητα της ενέργειας, της πράξης. Γι'αυτό το λόγο ωθούνται στην συστηματική προσβολή των γλωσσολογικών θέσεων, όπως έχουν διατυπωθεί στα πλαίσια των εργασιών του Saussure ή του Chomski, ασκώντας κριτική στις έννοιες του κώδικα και του σχετικού υποδείγματος ανάλυσης, της δεσπόζουσας λέξης, του πλεονασμού, της "μορφής περιεχομένου" και της "μορφής έκφρασης"[94].

Τα τελευταία τρία κεφάλαια του έργου περιέχουν προτάσεις που συνιστούν ίδιο χαρακτηριστικό ενός εγχειριδίου πολιτικής φιλοσοφίας. Τίθεται ερώτημα πλέον σχετικά με τη δυναμική της διαμόρφωσης του σύγχρονου Κράτους, καθώς εξετάζονται οι δυνατές μορφές του σε σχέση με την ιστορική πραγματικότητα και την ιδιαιτερότητα των κοινωνικο-οικονομικων συνθηκών καθώς και με τις όψεις της δικαιακής θέσμισης. Παράλληλα όμως προς την ύπαρξη του κράτους, οι Deleuze/Guattari διαπιστώνουν την παρουσία μιας αντίρροπης τάσης η οποία σαρκώνεται στο πρόσωπο του νομάδα ως περιπλανώμενου, που οδεύει σε μία συνεχή και αδιάκοπη αναζήτηση δυνατότητας διαβίωσης αλλάζοντας συνεχώς τους όρους της ζωής του. Ο νομάδας ανθίσταται στην εδαφοποίηση, στην υποταγή σε κώδικες και κανόνες, κατορθώνει να διαφεύγει από τις συνθήκες μιας εξουσιαστικής οργάνωσης της ζωής. Η προβληματική του έργου *Mille Plateaux* αποπειράται τον μετασχηματισμό της πολιτικής διερώτησης σε σχέση με την λειτουργία της πολιτικής ζωής του ανθρώπου : θέλει να την αποσπάσει από τα αδιέξοδα των εξελικτικών σχημάτων επισημαίνοντας τη μονομέρεια κάθε ιστορικής σκηνοθεσίας η οποία αναπαριστά τη διαδικασία εξορθολογισμού των πολιτικών θεσμών. Για τους Deleuze/Guattari το πρόβλημα δεν είναι το αν θα προσδιορισθούν ιστορικά οι θεμελιώδεις επιλογές που οδηγούν στην ορθολογική λειτουργία δομών και θεσμών, αλλά το πώς θα δημιουργηθούν οι προϋποθέσεις για μία χειραφετική προσέγγιση της ζωής. Καθώς μάλιστα παρατηρούν, οι λειτουργίες του κράτους ως θεσμού είναι δεδομένες και αμετάβλητες : αυτό πάντοτε κάνει αισθητή την παρουσία του, χαρτογραφεί τον χώρο, καθορίζει

και αποδίδει τις ταυτότητες. Αλλά πάντοτε υπάρχει και η αποκλίνουσα δύναμη, αυτή που αποτελεί τον αντίποδα της ιεραρχικής οργάνωσης, αυτή που υλοποιείται ως νομαδική θεώρηση της ζωής και ως μηχανή πολέμου. Αυτά τα δύο τελευταία στοιχεία δημιουργούν τους όρους μιας διαφορετικής προσέγγισης του προβλήματος μετασχηματισμού της πολιτικής : δεν οφελεί πλέον το να ονειρευθούμε,στα πλαίσια ρομαντικών διαθέσεων, την επιθυμητή πραγματικότητα μαρασμού ή εξάλειψης του Κράτους, αλλά να επιλέξουμε στα όρια του ακόλουθου διλήμματος, το οποίο απομακρύνει κάθε μυστικιστική ή εσχατολογική ψευδαίσθηση αναφορικά προς την τελεολογία του Κράτους : ή θα πρέπει να προτιμήσουμε τη λογική του σημαίνοντος, την καταφυγή στην αναπαράσταση, την άσκηση εξουσιαστικού ελέγχουν στο ιδιωτικό, την ομοιομορφία της τάξης, τον αποκλεισμό των χειραφετικών ενδεχομένων. Διαφορετικά, πρέπει να ακολουθηθεί μία νομαδική προοπτική και να ευνοηθεί η μηχανή πολέμου ως μόνη δυνατή αντίσταση στην ορθολογική κυριαρχία των σύγχρονων μεθόδων ενσωμάτωσης και χειραγώγησης. Αυτό το γεγονός θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως ανάγκη δημιουργίας εναλλακτικών δυνατοτήτων πολιτικής έκφρασης και διαχείρησης των προβλημάτων[95].

Ασφαλώς και τα δύο έργα των Deleuze και Guattari, δηλ. *Αντιοιδίποδας* και *Mille Plateaux* υπακούουν στις επιταγές μιας συγκριτικής μεθόδου. Οπως και οι προγενέστεροι Georges Dumézil και Michel Foucault, ετσι και οι Gilles Deleuze και Félix Guattari αποστρέφονται την ερμηνευτική προσέγγιση, γιατί το έργο της ερμηνείας αποτελεί, καθώς διατείνονται, τη σύγχρονη διάσταση της εμπιστοσύνης και της ευσέβειας προς το κείμενο. Στην ερμηνεία, αντιπαραθέτουν την πειραματική λειτουργία της γραφής : η μέθοδος τους ακολουθεί τους κανόνες ενός ριζοσπαστικού θετικισμού. Δεν πρόκειται βέβαια για σύμπτωμα μυθοποίησης των δυνατοτήτων του επιστημονικού λόγου, αλλά για προσπάθεια παραγωγής γεγονότων. Και οι δύο τόμοι συνιστούν κατ'αυτόν τον τρόπο μία τεράστια μηχανή παραγωγής γεγονότων που δεν έχουν προκύψει προηγουμένως. Η σημασία τους βρίσκεται στην απόπειρα ριζικής ανανέωσης του υλικού με το οποίο ασχολείται ο φιλοσοφικός προβληματισμός στον βαθμό που αυτό το υλικό υφαίνει την ίδια την κοινωνική ύπαρξη του ανθρώπου[96].

Αυτό στο οποίο μας προτρέπουν οι Deleuze και Guattari είναι να αντιτάξουμε στην ορθολογιστική εικόνα του Λόγου ως αφηρημένου ιδιώματος, την εμπειρική εικόνα μιας πολυείδιας εννοιών και λόγων. Ο σκοπός αυτού του εγχειρήματος είναι η υπέρβαση κάθε μονομερούς αποδοχής εννοιών και κανόνων -στα πλαίσια μιας διαδικασίας η οποία καθιερώνεται με αυθαίρετο τρόπο - και η εισαγωγή μιας πειραματικής εφευρετικότητας στην ίδια τη γραφή. Δεν χρησιμοποιούμε πλέον αφηρημένες έννοιες για εξήγηση και ερμηνεία γιατί αφηρημένο είναι το προς εξήγηση πρόβλημα. Η εισαγωγή πραγματιστικών και ρεαλιστικών κατηγοριών συμβάλλει στη μέγιστη δυνατή αποτελεσματικότητα του λόγου που ταξινομεί και χαρτογραφεί το υλικό του. Η επιστημονική σκέψη επομένως δεν ανάγεται κατ'ανάγκη σ'αυτό που αποκαλούμε γνωστικό στοιχείο : η λογική της εφευρεματικότητας ασκείται τόσο από τον ειδήμονα, όσο και από τον καλλιτέχη, τον συγγραφέα ή τον πολιτικό. Οι Deleuze και Guattari δεν αναζητούν στη γραφή μία δυνατότητα εξόδου από τον Ορθό Λόγο· αντίθετα ανανεώνοντας την τέχνη του σκέπτεσθαι, συμβάλλουν στην επιστροφή της σκέψης στη ευρύτητα των διαστάσεων της τέχνης.

Παράλληλα προς τις κοινές αναζητήσεις των Deleuze και Guattari υπάρχει και ένα ευρύ σχιζοαναλυτικό έργο που εκφράζει τις ιδιαίτερες θέσεις του γάλλου ψυχαναλυτή Félix Guattari σε σχέση με την προβληματική της χειραφέτησης στην κατεύθυνση που διανοίχθηκε μετά το γαλλικό Μάη. Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του Guattari στο έργο του "Η μοριακή επανάσταση" (La révolution moléculaire)[97], η ανάδειξη ενός επαναστατικού υποκειμένου και η διασύνδεση του προς το κοινωνικό και πολιτικό στοιχείο έχει κατ'εξοχήν συνέπεια την λεγόμενη "μοριακή επανάσταση". δηλ. εκείνη που συντελείται στο επίπεδο της καθημερινής ζωής. Αυτή η εκδοχή επανάστασης θα αναζητηθεί αποκλειστικά στο μικρο-επίπεδο της ατομικής διάστασης της ζωής, στον χώρο που ονομάζουμε "ιδιωτικό" και συνίσταται από τις βαθύτερες επιδιώξεις των ατόμων και την παρουσία των προσωπικών τους βιωμάτων. Η κριτική στον σύγχρονο καπιταλισμό θα αναγορευθεί σε ουσιαστική ενασχόληση της μοριακής επαναστατικής εμπειρίας, αφού ο σύγχρονος καπιταλισμός δεν ανάγεται μόνον σε ένα σύστημα οικονομικών σχέσεων, αλλά συνιστά πρόταση για τη νοηματοδότηση

της ζωής ως ατομικής δυνατότητας ανάπτυξης της προσωπικότητας. Παράλληλα, γενικεύεται μία στάση ζωής που διαπερνά σύνολα και ομάδες, υπαγορεύει αξίες και κανόνες, προσανατολίζει τη δράση και παρέχει υπόσταση στις πρακτικές. Για τους λόγους αυτούς ο Guattari θα συστήσει μία ευρύτατη πολιτική κριτική, από την οποία δεν πρέπει να λείπει και η αμφισβήτηση του παραδοσιακού αριστερού πολιτικού λόγου και των συναφών μορφών κοινωνικής εκπροσώπησης του στα όρια αντιστοίχων γραφειοκρατικών οργανώσεων. Η πρόσφατη εμπειρία των χωρών του υπαρκτού σοσιαλισμού θα δικαιώσει εκ των υστέρων την κριτική αμφισβήτηση της αριστερής γραφειοκρατίας και θα καταδείξει την παρουσία και τη διατήρηση του εξουσιαστικού περιεχομένου των κοινωνικών σχέσεων σε χώρες που είχαν επικαλεσθεί τη σοσιαλιστική νομιμότητα.

Ο Guattari θα προτείνει μία νέα αποδόμηση της πολιτικής που θα θεμελιώνεται σε μία πολλαπλότητα επαναστατικών γεγονότων : η νέα αυτή σύλληψη της κοινωνικής εξέγερσης υπονοεί μία ανατροπή των παραδοσιακών προταγμάτων και την ανάδυση μιας πολυείδιας μοριακών επαναστάσεων στο επίπεδο της οικονομίας της επιθυμίας : στόχος τους είναι η αποτίναξη των δεσμών, η αναίρεση της καπιταλιστικής αξιωματικής, η καταστροφή των υπερκωδικοποιήσεων του υπέρ-εγώ, όλων των πρωταρχικών εδαφικοτήτων που έχουν ανασυσταθεί με τεχνητό τρόπο. Στα πλαίσια αυτά, η εργασία του αναλυτή συναντά την καλλιτεχνική δημιουργία και την επαναστατική έκφραση. Ο Guattari θα προτείνει την ανάγκη ανάδυσης ενός ταξικού απελευθερωτικού αγώνα ο οποίος θα αποσκοπεί στην χειραφέτηση της επιθυμίας : γι'αυτό απαιτείται η συνύπαρξη ισχυρών πολεμικών μηχανών (machines de guerre) ικανών να αντιταχθούν στους μηχανισμούς καταπίεσης καθώς και μιας θεωρητικής αποδόμησης της εξουσίας σ'όλα τα επίπεδα. Η πολιτική διαχείρηση της συλλογικής δημιουργίας οφείλει να απαλλάξει την επιθυμητική οικονομία των ατόμων από την ασύνειδη ενοχή που δημιουργεί η επιλογή ανάμεσα στον τεχνοκρατικό χαρακτήρα του καπιταλισμού και τη γραφειοκρατία των μορφών οργάνωσης του εργατικού κινήματος[98].

Το κύριο μέλημα του "Αντιοιδίποδα" είναι η παρουσίαση αποσπασμάτων της παγκόσμιας ιστορίας των κοινωνικών σχηματισμών με έμφα-

ση στις κοινωνίες με πλήρη κωδικοποίηση, τα δεσποτικά επικωδικοποιητικά κράτη και τον σύγχρονο καπιταλισμό ως αποκωδικοποιητή των ροών. Στη συνέχεια, η προβληματική του "Mille Plateaux" επανέρχεται σ'αυτό το πρόβλημα, θεμελιώνοντας μία νέα αναλυτική μέθοδο με την εισαγωγή της αντίθεσης μεταξύ "νομαδικών μηχανών πολέμου" και στατικών-στάσιμων Κρατών (Etats sédentaires) και την πρόταση μιας νομαδολογίας. Στα κείμενα αυτά διακρίνουμε την παρουσία πολιτικών θέσεων οι οποίες εντάσσονται στην προβληματική των ετών που διαδέχονται τα γεγονότα του 1968 και συνοδεύονται από επιφύλαξη για την συγκρότηση μιας φιλοσοφίας του Κράτους Δικαίου και διαφόρων κινημάτων υπεράσπισης των δικαιωμάτων του ανθρώπου. Αυτή η επιφυλακτικότητα εγγραφής της φιλοσοφίας στη σύγχρονη πολιτική ζωή ερμηνεύεται ως συνέπεια της ευρύτερης στάσης που υιοθετεί ο G. Deleuze στον χώρο της φιλοσοφίας. Για τον Deleuze η ανασύσταση των υπερβατικοτήτων και των καθολικών αρχών καθώς και η σύσταση ενός στοχαστικού υποκειμένου φορέα δικαίου, ή ακόμη και η εγκαθίδρυση μιας διϋποκειμενικής επικοινωνίας, δεν συνιστούν ιδιαίτερα σημαντικό επίτευγμα. Μπορούμε ασφαλώς να θεμελιώσουμε συναινετική ατμόσφαιρα, αλλά η συναίνεση είναι ένας ιδεώδης κανόνας σχηματισμού της δημόσιας γνώμης (öffentliche Meinung) που δεν έχει στενή σχέση προς τη φιλοσοφική διερώτηση. Αντίθετα το Κράτος παραμένει πάντοτε συνδεδεμένο προς τις απαιτήσεις της διεθνούς οικονομίας και υπόκειται στην επήρεια παραγόντων που επιδιώκουν τη μεθόδευση ελέγχου του συλλογικού φαντασιακού. Παράλληλα όμως διακρίνουμε και τις μειονότητες, τα διάφορα γίγνεσθαι (devenirs), τις αναζητήσεις των νέων. Αυτά τα γίγνεσθαι διαφεύγουν κάθε έλεγχο, οι μειονότητες ζητούν τα δικαιώματά τους και υψώνουν τη φωνή διαμαρτυρίας των αιτημάτων τους. Τα γίγνεσθαι δεν πρέπει να συγχέονται προς τις τάσεις των ιστορικών διαδικασιών : η ιστορική δομική ενέργεια δεν παύει να επικαλείται τη σχηματική παρελθόν-παρόν-μέλλον. Η ιστορική πραγματικότητα μαρτυρεί την αστοχία της έκβασης των επαναστάσεων, καθώς και ότι οι προοπτικές τους εξαρτώνται από την παρελθούσα εμπειρία. Αυτή η πρόταση ότι οι επαναστάσεις έχουν οδυνηρή απόληξη (την αποτυχία ή τη θεσμοποίηση) αποκλείει κάθε δυνατότητα επαναστατικής αναζήτησης των ανθρώπων. Η επαναστατική

θεώρηση της ιστορίας θα υποχωρήσει στο "Mille Plateaux" για να προβάλλει η ίδια η εμπειρία του γεγονότος : αυτή η αμεσότητα επαληθεύεται κοινωνικά στις περιπτώσεις των νομάδων γιατί οι ίδιοι συνιστούν ένα γίγνεσθαι, διαμορφώνουν τη ζωή τους χωρίς να συνιστούν τμήμα της ιστορίας. Αποκλείονται από την ιστορική διαλεκτική αλλά υφίστανται διαρκείς μετασχηματισμούς για να εμφανισθούν διαφορετικά, με απροσδόκητες μορφές οι οποίες δεν ανάγονται στην λογική του κοινωνικού, αλλά διαφεύγουν συστηματικά από τη δικαιοδοσία του. Σ'αυτό το σημείο εντοπίζεται η διαφορά προς τον Foucault, για τον οποίο το κοινωνικό πεδίο διασχίζεται από στρατηγικές. ενώ για τους συγγραφείς του "Mille Plateaux" παρουσιάζει διαρροές και τάσεις διαφυγής απ'αυτό. Ο γαλλικός Μάης του '68 απετέλεσε ένα παρόμοιο γίγνεσθαι που εισέβαλλε στην ιστορία η οποία το έχει ασφαλώς παρερμηνεύσει, ενώ η ιστορική εμπειρία το έχει προσλάβει ανεπαρκώς. Οι στόχοι των ανθρώπων για τον Deleuze δεν ανακεφαλαιώνονται στα όρια της συναίνεσης, αλλά εμπεριέχονται στην προοπτική της ανάδυσης νέων ενδεχομενικοτήτων που να αμφισβητούν τα όρια του σύγχρονου εξουσιαστικού ορθολογισμού[99].

Παρέκβαση : Στοιχεία για μία ιστορική γενεαλογία της καταγωγής του σύγχρονου κράτους

Αναφορά στους Pierre Legendre, Pierre Clastres και Marcel Gauchet

Οι σύγχρονες αναλύσεις κοινωνικών ερευνητών όπως ο Pierre Clastres και Claude Lefort θέτουν με σαφή τρόπο το πρόβλημα της πολιτικής κυριαρχίας, με βάση το αδιαμφισβήτητο γεγονός της κρατικής κυριαρχίας. Και οι δύο έννοιες παραπέμπουν στην έλλειψη αναγκαιότητας παρομοίου τύπου κυριαρχίας, γιατί ένας τύπος οργάνωσης που να μην έχει συνέπεια την διαίρεση κυριάρχων και κυριαρχουμένων μπορεί να νοηθεί ιστορικά. Ωστόσο η ανάγκη ορθολογικής κυριαρχίας συντηρείται με βάση μία ψευδαίσθηση αναγκαιότητας της κυριαρχίας. Η ψυχαναλυτική ερμηνεία του φαινομένου της κυριαρχίας επιχειρείται ήδη, καθώς είπαμε, στον Freud, τον Marcuse και τον Habermas. Παράλληλα όμως και το φαινόμενο αυτό έχει να επιδείξει και άλλες διαστάσεις : στο σημείο αυτό θα αναφέρουμε εντελώς επιγραμματικά την πρόταση του Pierre Legendre για τις θεολογικές προυποθέσεις της καταγωγής των δομών του συγχρόνου κράτους. Στόχος του Pierre Legendre είναι να καταδείξει την αδυναμία της σύγχρονης ψυχαναλυτικής ερμηνευτικής να προσδιορίσει την επίδραση ψυχολογικών παραμέτρων στο χώρο της σύγχρονης πολιτικής πραγματικότητας. Η κεντρική πρόταση του Legendre είναι το γεγονός ότι η σύγχρονη άσκηση της πολιτικής εξουσίας ενσωματώνει παράγοντες που υπομνηματίζουν την επιβίωση της λειτουργικότητας της εκκλησιαστικής αυθεντίας. Ο Legendre θεωρεί ότι η γένεση και η διαμόρφωση των δυτικών κρατών υπαγορεύεται στα όρια ενός παραληρήματος αυθεντίας το οποίο καθορίζεται με μεθόδους που προέρχονται από το θρησκευτικό χώρο : το πρόσωπο του δυτικού ποντίφικα, εκφραστή της εγκυρότητας του κανονικού δικαίου, εγκαλεί όλους στην αγάπη του Νόμου ως αυθεντικού αντικειμένου της επιθυμίας. Παράλληλα, η χειραγώγηση των ατόμων επιτυγχάνεται στα πλαίσια ενός συστήματος επιτιμίων που συνδέονται προς τις τεχνικές της εξομολόγησης ως κατ'εξοχήν μέσου ελέγχου της επιθυμίας. Η σύγχρονη εμπειρία των κοινωνικών επιστημών στην Γαλλία μαρτυρεί κατά τον Legendre, την αναγόρευση τους σε κανονιστική αρχή με την περιβολή μιας αυθεντίας που παραπέμπει στην βεβαιότη-

τα του Νόμου. Αλλά και οι περιπέτειες του Ορθού Λόγου μαρτυρούν την επιβίωση των καταλοίπων της θρησκευτικής αυθεντίας : λαϊκισμός της εξουσίας, αντικατάσταση της θέσης της Εκκλησίας στη συνείδηση των πολιτών από μία γιγάντια αυτοματοποιημένη δημόσια διοίκηση, υποκατάσταση του ρόλου του ποντίφικα-Πατρός από την αυθεντία της επιστήμης και της τεχνικής, εξαφάνιση του θρησκευτικού υποδείγματος για να αναδυθεί το κρατικό υπόδειγμα (στο μακροεπίπεδο) και το οικογενειακό υπόδειγμα (στον ιδιωτικό χώρο). Η εξομολόγηση ως τεχνική ρύθμισης του ιδιωτικού χώρου μεταβιβάζει τις αρμοδιότητες της στις οικογενειακές πρακτικές : παράλληλα, ο ρόλος της παπικής αυθεντίας μεταβιβάζεται στους ειδήμονες, τους εξειδικευμένους επιστήμονες ως φορείς του νοήματος ττου σύγχρονου κράτους. Αυτοί συμβάλλουν στην εκμάθηση και την επιθυμία της υποταγής, διαφυλλάσουν την ηθική τάξη, προασπίζουν το νόημα, συστήνουν τα ορθά αντικείμενα ικανοποίησης και τις ορθές απολαύσεις. Αυτές οι θέσεις οφείλουν να συμπληρωθούν από τις παρατηρήσεις του Pierre Clastres και Marcel Gauchet οι οποίοι θα αρνηθούν την εργαλειακή άποψη του Κράτους ως αντανάκλασης ή έκφρασης μιας πολιτικής εξουσίας ή διαιτητού των συγκρούσεων της κοινωνίας, απορρίπτοντας την κανονιστική διάσταση της κρατικής δομής ως μορφής της εξέλιξης της ανθρωπότητας προς την εδραίωση του Ορθού Λόγου. Ειδικώτερα ο Marcel Gauchet θα καταδείξει πώς η εμφάνιση του Κράτους, θα συνοδευθεί από μία αναδιατύπωση του θρησκευτικού λόγου. Η θρησκεία απετέλεσε ιστορικά τον όρο δυνατότητας ύπαρξης του Κράτους καθώς και ότι το θεμέλιο του Κράτους είναι παρόμοιο προς εκείνο της θρησκείας. Ομως η πραγμάτωση του σύγχρονου εκκοσμικευμένου κράτους δεν είναι δυνατή χωρίς τη διάλυση της θρησκείας : γιατί η ίδια η λογική του κράτους ως μονοπωλίου νομοθετικής ισχύος απαιτεί την αναγόρευση του σε μοναδικό μέσο προσφυγής της κοινωνίας, ως μόνου ικανού παράγοντα διατήρησης της κοινωνικής συνοχής. Ο κρατικός ολοκληρωτισμός διαδέχεται πλέον την απόλυτη θρησκευτική αυθεντία[100].

δ) Ψυχαναλυτικές και ανθρωπολογικές κριτικές επισημάνσεις στη σύνολη θεωρητική προσέγγιση των Deleuze-Guattari

Η προσέγγιση των Deleuze και Guattari και ιδιαίτερα ο *Αντι-οιδίποδας* έχει δεχθεί ένα σύνολο κριτικών από διαφόρους συγγραφείς : στα πλαίσια αυτά, θα προσπαθήσουμε να τυποποιήσουμε τις άμεσες ή έμμεσες κριτικές αναφορές σε ευρύτερες κκατηγορίες. Κατ'αυτό το τρόπο διακρίνουμε τρείς ευρύτερες ομάδες :

(i) τις πιστοποιήσεις του γάλλου ψυχαναλυτή Serge Leclaire

(ii) τις κριτικές της "σχολής της Τουλούζης" (Chasseguet-Smirgel, Bela Grunberger, Alain Besançon) και

(iii) τις αναφορές νέων γερμανών φιλοσόφων (Manfred Frank, Albrecht Wellmer, Axel Honneth)

(i) <u>οι πιστοποιήσεις του Serge Leclaire</u>

Η άρνηση της πραγματικότητας των κοινωνικών δομών και η απαξίωση της λειτουργικότητάς του που επιχειρείται στον Αντιοιδίποδα των Deleuze/Guattari υποδηλώνει μία ριζική αναζήτηση των ιδιωμάτων εκείνων που διέπουν τη δυναμική των εκφάνσεων της επιθυμίας και συμβάλλουν στη χειραφέτηση της. Αυτή η προβληματική συναντάται ήδη με διαφορετική μορφή στον Lacan, η αναζήτηση παρομοίων δυνατοτήτων υπαρκτικής πληρότητας παραπέμπει, είτε σε μία υπερβατική εμπειρία η οποία δεν μπορεί να επαληθευθεί κοινωνικά αλλά αποτελεί το μέτρο της δίψας του ανθρώπου για ζωή, είτε στην πρωταρχική εκείνη ενότητα με τη μητέρα στα όρια ενός φαντασιακού ναρκισσισμού. Αυτή η τελευταία δυνατότητα σχέσης συνιστά στον Lacan την εκδοχή του αντικειμένου α μικρό στα πλαίσια μιας διαδικασίας παλινδρόμησης που ερμηνεύεται ως επιστροφή στις απαρχές : αυτή η πρόταση του Lacan αντιστρέφεται πλήρως για να της αποδοθεί χειραφετικό περιεχόμενο. Βέβαια, διαφορετική είναι η εκτίμηση του γάλλου ψυχαναλυτή Serge Leclaire στο έργο του "Αφαίρεση του προσωπείου του πραγματικού" (Démasquer le Réel)[101].Η λειτουργία της πραγματικότητας και η εμπειρία ενός οντολογικού θεμελίου της επιθυμίας παραπέμπουν εξίσου στο "αντικείμενο της ανάγκης",το οποίο όπως και στον Lacan,

δεν μπορεί να προσδιορισθεί ονομαστικά. Αυτό που χαρακτηρίζει ψυχικές διαταραχές όπως η ψυχαναγκαστική νεύρωση είναι ακριβώς το ότι ανταποκρίνεται στην επανεμφάνιση της ανάγκης(η οποία δεν είναι δομικά διαφοροποιημένη, σ'αντίθεση προς ότι υποστηρίζουν οι Deleuze και Guattari) δια μέσου της οιδιπόδειας δομής της επιθυμίας. Ο νευρωτικός παραμένει αιχμάλωτος της ανάγκης του (δηλαδή αιχμάλωτος της παρουσίας και της επιθυμίας της μητέρας η οποία του έχει προσφέρει ικανοποίηση ως υπέρβαση της ανάγκης, πριν φθάσει να διαρθρώσει την υποκειμενικότητα του ως αυτόνομος φορέας επιθυμίας και αντικείμενο της επιθυμίας του άλλου, στα όρια μιας διαδικασίας ταύτισης προς τον πατέρα, το αντικείμενο της επιθυμίας της μητέρας). Κατ'αυτόν τον τρόπο ο νευρωτικός είναι φυλακισμένος της ανάγκης καθώς παραμένει προσκολλημένος στη στιγμή της υπαρκτικής πληρότητας όπου βίωνε μία πραγματική αυτάρκεια, χωρίς να συνιστά υποκείμενο που προσδιορίζεται από τον Αλλο και είναι ικανό να αποδώσει στον εαυτό του ως ικανοποίηση την ευχαρίστηση που αντλεί από τις κοινωνικές του σχέσεις. Ομως ο νευρωτικός ζει μέσα στην κοινωνία, χωρίς να είναι ικανός να αναγγείλει, να ονομάσει την επιθυμία του και να αντλήσει ικανοποίηση απ'αυτή, παρά μόνο παρουσιάζοντάς την μεταμφιεσμένη, όπως συμβαίνει και με τον εαυτό του τον οποίο παρουσιάζει ως κάτι διαφορετικό. Προβάλλει κατά συνέπεια στον άλλο μία επιθυμία η οποία χαρακτηρίζεται ως απόλυτη αναζήτηση, πρωταρχική και αναιρετική της ανάγκης, καθώς η ταυτότητα που απεγνωσμένα επιδιώκει να αναγνωρισθεί από τους άλλους είναι μία ασύμμετρη και απροσδιόριστη ταυτότητα. Δεν προδιορίζεται με αναφορά στο εγώ (je), αλλά σ'εκείνη την αμεσότητα ενός πρωταρχικού βιώματος του εαυτού που δεν μπορεί να αποκαλυφθεί παρά μόνο απαλείφοντας το συμβολικό για να κυριαρχήσει το αρχέγονο φάντασμα του εαυτού. Καθώς παρατηρεί χαρακτηριστικά ο Serge Leclaire "η επιθυμία καθιστάμενη φαντασματικό υποκατάστατο της εκζήτησης του όντος-αυτοκαταδικάζεται μ'αυτή τη σύγχυση να είναι αιώνια απρόσιτη... Αιχμάλωτη της ουσιαστικής διερώτησης που υπονοεί, η επιθυμία του είναι ανίκανη να ανακτήσει την αυτονομία της και τη διαμεσολαβητική της αξία ανάμεσα στην ανάγκη και τη ζήτηση. Ετσι εκδηλώνει την απεγνωσμένη αναζήτηση ενός άλλου που μπορεί να την αναγνωρίσει και να

της ανταποδώσει κατ'αυτόν τον τρόπο δια μιας την ελευθερία της. Επομένως (ο ψυχαναγκαστικός) αιχμάλωτος του μοναδικού του πάθους, αγνοεί θεμελιωδώς τον άλλο ως είναι της επιθυμίας... Σ'αυτό το αδιέξοδο, κάθε τι συμβάλλει στη δημιουργία ενός άλλου, αποκυήματος φαντασίας, απατηλού υποστηρίγματος μίας στείρας επιθυμίας. Η απόδοση στο άψυχο αντικείμενο των φανερώσεων της ζωής, η γένεση και ο θάνατος του, η εκλογή του, η μέριμνα γι'αυτό και έπειτα η καταστροφή του, συνθέτουν τα χαρακτηριστικά του ευτελούς παιγνιδιού στο οποίο ανάγεται (το υποκείμενο). Το αντικείμενο του ψυχαναγκαστικού επενδύεται μ'αυτή την ουσιώδη λειτουργία ετερότητας" (S.Leclaire, Démasquer le Réel, σελ.163-164). Εκείνο λοιπόν το οποίο ο Serge Leclaire αφήνει να εννοηθεί ότι μαρτυρείται στον ψυχαναγκαστικό, δεν είναι μόνον μία γενική διάσταση της σχέσης προς τον κόσμο, αλλά η πρώτη και ουσιώδης πραγματικότητα αυτής της σχέσης, η οποία ήταν συγκαλυμμένη, απωθημένη και καταπιεσμένη από την οιδιπόδεια συγκρότηση της επιθυμίας και τη δυναμική της εκκοινώνησης. Αυτό το μη-επιδεχόμενο ονομασία αντικείμενο της ανάγκης που υπονοείται πάντοτε πίσω από τα αντικείμενα, δηλωτικά της επιθυμίας, όπως η ουσία πίσω από τη φαινομενικότητα (apparence, Shein), λειτουργεί όπως και το πραγματικό στον "Αντιοιδίποδα" : επανευρίσκουμε μία νέα εκδοχή του αρχέγονου μύθου πρόσβασης στην αλήθεια της ουσίας των όντων. Η ίδια η ψυχανάλυση έχει καθήκον, κατά τονLeclaire, να συμβάλλει στην απογύμνωση αυτής της πραγματικότητας, ή έστω και να την αναγνωρίσει ως τέτοια εφ'όσον στον σχιζοφρενή και τον ψυχαναγκαστικό είναι αυτή η ίδια που αναιρεί τα πλαίσια της θεσμικής σημασίας και συμβάλλει στην ανατροπή όλης της καταπιεστικής κατασκευής που εκφράζει την οιδιπόδεια τάξη.Αντιλαμβανόμαστε ως εκ τούτου την κριτική αξία που διαθέτει μία παρόμοια ανάλυση, καθώς το μειονέκτημα της λογοτεχνικής τάξης, της τάξης του λόγου αλλά και της σύνολης κοινωνικής ευταξίας εκδηλώνεται κατά τον Leclaire κατά ένα ιδιαίτερο τρόπο στην ψυχαναλυτική κατάσταση, και εφ'όσον αρνείται να επαναλάβει, υπό το επικάλυμμα της επιστημονικής αντικειμενικότητας, κάθε ιδεολογική συνέπεια της εκπραγμάτωσης των κοινωνικών σχέσεων και της αναπαραγωγής της κοινωνικής τάξης που διενεργείται στο εκφραστικό πεδίο. Μία παρόμοια

κριτική προδίδει την αναζήτηση μίας άλλης τάξης, λανθάνουσας αλλά ουσιώδους που διαθέτει πραγματική υπόσταση και της οποίας η καταπίεση φαίνεται οδυνηρή και ανυπόφορη. Είναι το ίδιο έργο της κριτικής να τοποθετηθεί σωστά απέναντι στο κύμα της ιδεολογίας που διαχέεται αδιάκοπα στην αρνητικότητα των κοινωνικών σχέσεων, που απολυτοποιεί συγκρούσεις και αντιφάσεις, και που καθιερώνει μία θετικότητα της κοινωνικής τάξης, σημαίνουσα και σημαινόμενη. Αλλά η κριτική μπορεί να παρεκτραπεί εφ'όσον υποθέτει ότι ενδέχεται να ανακαλύψει πίσω από τα φαινόμενα την αλήθεια η οποία περιβάλλει την τάξη του λόγου και της προσδίδει ένα προσωπείο μιας πρωταρχικής και ουσιώδους Αλήθειας : δεν πρόκειται να αποσπάσουμε από την κοινωνία αυτό το προσωπείο, αφού δεν υπάρχει τίποτε άλλο προς εύρεση πίσω από το προσωπείο αυτό. παρά μόνο η κενότητα. Οφείλουμε ως εκ τούτου να αντιληφθούμε ότι η εικόνα που η κοινωνία παρέχει για τον εαυτό της δεν αποτελεί παρά μία μάσκα, μία προφάνεια αυταπόδεικτων βεβαιοτήτων χωρίς πραγματικό περιεχόμενο : παράλληλα, πρέπει να υποδείξουμε πώς και με ποιά μέσα αυτό το προσωπείο μπορεί να αναμορφωθεί και να μεταμορφωθεί σε δυνατότητα προσωπικών σχέσεων. Δεν πρόκειται λοιπόν να ανακαλύψουμε κάτι που η ίδια η κοινωνία αποκρύπτει, αλλά απλά να διαπιστώσουμε αυτό που καταδεικνύει, να πιστοποιήσουμε αυτό που μας προβάλλει ως εικόνα ή μορφή, υπερβαίνοντας κάθε αφηρημένη ιδεολογική προσέγγιση της. Αλλά θα πρέπει να διαπιστώσουμε ότι και η ψυχαναλυτική κριτική προχωρεί κατά τον Leclaire απομακρυνόμενη από την κριτική της κλήση (vocation) επιστημολογική και πολιτική. οπότε ανακύπτει η ανάγκη επιλογών. Ο κριτικός λόγος δεν συλλαμβάνει καμμία άλλη πραγματικότητα παρά μόνο τον θετικό λόγο : προσεγγίζει αυτή την πραγματικότητα ως εγγενές στοιχείο του λόγου, και αντιλαμβάνεται τον λόγο μέσα στην αληθινή του προσπάθεια για κλειστότητα (clôture), δηλ. στα όρια της λειτουργίας του να συγκροτήσει μία ουδέτερη πραγματικότητα την οποία και εκφράζει, χωρίς φαινομενικά να επηρεάζεται από την εγγενή στον λόγο διαρκή παρουσία της άρνησης[102].

(ii) οι κριτικές αναφορές στον "Αντιοιδίποδα" από την πλευρά της ορθόδοξης ψυχαναλυτικής προβληματικής

Οι ορθόδοξες ψυχαναλυτικές κριτικές επισημάνσεις στο κοινό συγγραφικό έργο των Deleuze/Guattari προέρχονται από ψυχαναλυτές όπως η Janine Chasseguet-Smirgel, η Bella Grunberger, ο Alain Besançon, η Françoise Paramelle και ο Didier Anzieu . Για τους αναλυτές αυτούς, η προβληματική των Deleuze/Guattari, η ανάπτυξη της οποίας οφείλεται σε παρερμηνεία των θέσεων της Melanie Klein,συνοψίζεται στις ακόλουθες θέσεις :

1) η πρώτη έννοια είναι αυτή των ανοργάνωτων ροών που δεν σχετίζονται μεταξύ τους : οι συγγραφείς ονομάζουν σχιζοφρένεια τον συγκεκριμένο τρόπο λειτουργίας των επιθυμητικών ροών που διαχέονται και επενδύονται στον κόσμο χωρίς αναφορά στην κλειστότητα της ίδιας της ψυχωτικής διαδικασίας.

2) η δεύτερη έννοια είναι αυτή του κώδικα που ενδοβάλλεται από τη ψυχανάλυση στο ασυνείδητο, αυτό που οι συγγραφείς αποκαλούν οιδιπόδεια δόμηση του ασυνείδητου. Οι συγγραφείς φαίνεται οτι αγνοούν τον καθορισμό του ασυνείδητου και τον τρόπο λειτουργίας σε πρωταρχική διαδικασία : ένα κωδικοποιημένο ασυνείδητο είναι αντινομική έννοια. Στο ασυνείδητο όλα λειτουργούν χωρίς κώδικες, τίποτε δεν υπόκειται σε αυτοδιάψευση, όλα συνυπάρχουν, ο χρόνος καταργείται. Οι συγγραφείς του "Αντιοιδίποδα" αντιλαμβάνονται το ασυνείδητο κυρίως σύμφωνα με την λακανική διατύπωση, δηλ. δομημένο ως γλώσσα.

3) η τρίτη έννοια είναι εκείνη της αναγωγικής ερμηνείας : μία παρόμοια αναγωγή επιχειρείται, όχι από την ίδια την αναλυτική ερμηνεία, αλλά από την νευρωτική συγκρότηση της ψυχικής ζωής του ατόμου η οποία έχει αξία διανοητικής εκφόρτισης στο όνομα της αρχής της ηδονής, όταν καμμία άλλη διέξοδος δεν φαίνεται εφικτή. Αυτό το ψυχικό σενάριο που επιστρατεύεται από τον ναρκισσισμό του Υποκειμένου, δεν ανταποκρίνεται στις επιδιώξεις της αναλυτικής διαδικασίας. Αυτή η τελευταία καταρρίπτει τις ψευδαισθήσεις, λειτουργεί κατά τρόπο απομυθοποιητικό, συμβάλλει στην ανάδυση του πλούτου των παρορμήσεων και της ευχαρίστησης των υλοποιήσεων εκείνων που υπάγονται στην εφευρετικότητα του υποκειμένου. Η ερμηνεία

δεν είναι κατά συνέπεια αναγωγική, αλλά καταστροφική ή αποδομητική : επανευρίσκουμε στην ερμηνεία την μονοτονία της επανάληψης και της νευρωτικής στερεοτυπίας, αλλά επίσης και τις ζωντανές δυνάμεις του ασυνείδητου που περιφρονεί τους κώδικες στον υπερπροσδιορισμό των νοημάτων. Ενα παρόμοιο εγχείρημα προϋποθέτει μία αίσθηση ελευθερίας από μέρους του αναλυτή προς αποφυγή κάθε ιδεολογίας.

4) η τέταρτη έννοια είναι αυτή της απόδοσης νευρωτικής διάστασης στο ασυνείδητο. Εδώ πρόκειται για σύγχυση, αφού οι Deleuze και Guattari εκλαμβάνουν την συμπτωματική έκφραση, την ανάδυση του Ασυνείδητου, ως το ίδιο το ασυνείδητο.

5) η πέμπτη έννοια συναρτάται προς την οιδιπόδεια οικογενειοκρατία. Για την ορθόδοξη ψυχανάλυση, ο τρόπος του οιδιπόδειου αντιπροσωπεύει τις παρορμήσεις που εμποδίζονται από την κοινωνική καταπίεση και την αδυναμία του παιδιού και γίνονται αντικείμενο επεξεργασίας σε μία φαντασιακή διαπλοκή. Η οικογενειοκρατία είναι η καταπίεση που συμμετέχει σ'αυτήν τη διαπλοκή.

και 6) η έκτη έννοια αναφέρεται στους όρους του ευνουχισμού (castration) και του φαλλού. Ο Freud έχει εύστοχα καταδείξει την φαντασιακή διάσταση αυτών των όρων, καθώς συνιστούν παράγωγα των παιδικών θεωριών σεξουαλικότητας στις οποίες παραμένει προσκολλημένη η ψυχή. Η έλλειψη είναι απώθηση, ότι απομένει είναι μεταμφίεση. Οι ορθόδοξοι ψυχαναλυτές θα προσπαθήσουν να καταδείξουν ότι οι Deleuze και Guattari αρνούνται εν αγνοία τους μία αλλοιωμένη εκδοχή της ψυχανάλυσης και αναγορεύονται, με μία διαλεκτική αντιστροφή, σε υποστηρικτές των φροϋδικών απόψεων. Οσον αφορά την σχιζοπροβληματική που προάγουν οι συγγραφείς του "Αντιοιδίποδα", αποτελεί ένα συμπαθητικό προσωπείο μιας απελευθερωμένης κοινωνίας. Κατά συνέπεια, η σχιζοανάλυση δεν συνιστά ριζοσπαστικό εγχείρημα. Τούτο αιτιολογείται με βάση και την τελική κριτική παρατήρηση, ότι η έννοια του κώδικα δεν εγγράφεται εκ των υστέρων στο ασυνείδητο, αλλά προϋπάρχει του Υποκειμένου και το αλλοτριώνει, στο επίπεδο του φαντασιακού. Αυτό που χρειάζεται είναι να εξαναγκάσουμε σε ομιλία καθώς δεν μπορεί να φανερωθεί παρά μόνο δια μέσου των παρεκκλίσεων του λόγου που μαρτυρούν δική του ετερότητα. Αυτές οι εκδηλώσεις συγκαλύπτουν την χωρίς περιεχόμενο οργανωτική διάσταση

ενός κενού που επιζητεί να διαρθρώσει τον Νόμο και που επιτρέπει την κυκλοφορία των λέξεων και την λειτουργία του Αυτό (Ça,Es). Αλλωστε δεν υφίσταται επιθυμία χωρίς αναφορά στην τάξη και όχι ως συνέπεια μιας ακαταστασίας που καταδεικνύεται από την απώθηση : γι'αυτό η απόδοση σημαίνουσας διάστασης στην επιθυμία απορρίπτεται ριζικά από τους συγγραφείς του "Αντιοιδίποδα". Κατά συνέπεια, ο μύθος του Οιδίποδα προβάλλει την δυναμική παραστάσεων που μαρτυρούν τη διαμεσολάβηση της Επιθυμίας του Αλλου., υψώνοντας το Υποκείμενο στο επίπεδο μιας καθολικής ιστορίας που λειτουργεί διαχρονικά για να εισάγει μία Αλήθεια που αγνοούσε το Υποκείμενο και η οποία διαρθρώνεται λογικά και σημαντικά προς τη γλώσσα, την ιστορία και την διάρρηξη, την σχάση του γεγονότος[103].

iii) οι κριτικές νέων γερμανών στοχαστών και φιλοσόφων

Παράλληλα προς τις ψυχαναλυτικές κριτικές, διαβλέπουμε και άλλες άμεσες ή έμμεσες αναφορές στην προβληματική των φιλοσοφιών της επιθυμίας. Ο Manfred Frank θα επικεντρώσει την κριτική του στον "Αντιοιδίποδα" σε σχέση προς το οιδιπόδειο, την επίκληση της ανάλυσης της Melanie Klein για τη διαχρονικότητα του οιδιποδείου και κυρίως στην θεωρία σχιζοφρένειας των συγγραφέων του[104]. Παράλληλα, εξετάζει κριτικά τις δύο θεμελιώδεις συνέπειες του "Αντιοιδίποδα" : η πρώτη εκδέχεται ότι κάθε διαλογικός έλεγχος επιχειρημάτων και κάθε σχέση προς πράξεις που στοχεύουν σε ένα σκοπό (π.χ την επανάσταση) υπονοούν μία ευκαιρία καταπίεσης και λειτουργούν ενάντια στην απελευθέρωση της επιθυμίας. Η δεύτερη έχει σημασία ότι κάθε μορφή οριοθέτησης πρέπει να θεωρηθεί ως αντιπαραγωγή αντιμαχόμενη την δυναμική της ζωής. Αυτή η προσπάθεια συνοδεύεται με κριτική εκθείαση των φιλοσοφικών προϋποθέσεων του δευτέρου κοινού έργου των Deleuze και Guattari, του "Mille Plateaux" : της κριτικής του κωδικού υποδείγματος που αποτελεί το επίκεντρο αυτού του έργου (Code-Modell) και της αναφοράς στην λειτουργία των κανόνων του διϋποκειμενικού εγχειρήματος[105]. Κατά τον Axel Hanneth[106], η σαφής εισαγωγή μιας θεωρίας διϋποκειμενικότητας καθιστά δυνατή, στο ψυχολογικό επίπεδο, την διαφυγή από τη λογική της αποσύνθεσης

που υπονοεί η υποταγή σε μία καταπιεστική αυθεντία. Για τον Albrecht Wellmer, αυτή η μετατόπιση προοπτικής πρέπει να υιοθετηθεί, για να υπερβούμε κάθε αντικειμενικοποίηση και πραγμοποίηση, κάθε ζημία που προκαλεί το μη-ταυτό, ώστε να παύσουν να συνιστούν προβλήματα της γλώσσας και να καταστούν ζητήματα που εντάσσονται στις δυσχέρειες της διϋποκειμενικής συνεννόησης. Κατά συνέπεια, *αυτές οι διαταραχές του λόγου δεν είναι πλέον παρά σημεία κάποιας* ιδιαίτερης παθολογίας που προκαλεί ασυνέχειες στην κοινωνική επικοινωνία και πρακτική, αλλά που το κοινό εγχείρημα του διαλόγου μπορεί να τα προσδιορίσει. Η φαντασία και ο λόγος, σε μία μη-εργαλειακή εκδοχή, μπορούν να εγγραφούν στο διϋποκειμενικό αυτό πλαίσιο : σε μία τέτοια προοπτική, το οιδιπόδειο υπόδειγμα συγκρότησης της ατομικότητας μπορεί να προσεγγισθεί ορθολογικά. Καθώς μάλιστα, παρατηρεί η Jessica Benjamin[107], το οιδιπόδειο δεν παύει να αποτελεί παρά ένα δυνατό υπόδειγμα εκκοινώνησης, το οποίο συμβάλλει στη θεσμοποίηση μιας αποξενωτικής και χειραγωγικής ανεξαρτησίας, υπό το τίμημα της απώλειας άλλων αξιών όπως η συνεργασία και η αμοιβαιότητα. Τελικά, όπως θα μας προτείνει ο Manfred Frank, μόνον η Ερμηνευτική προσφέρει την ελπίδα, όχι μόνον να μας υποσχεθεί αυτην την απελευθέρωση (πού οι Deleuze και Guattari αναζητούν στην καταστροφή του υποδείγματος του κώδικα), αλλά και να μας την εγγυηθεί αληθινά.

ε) Οι θεμελιώδεις φιλοσοφικές προϋποθέσεις του αντιψυχαναλυτικού εγχειρήματος : η δυναμική του φιλοσοφικού στοχασμού των Spinoza και Leibni z, προτροπή για απελευθέρωση των δυνατοτήτων της σκέψης από τα δεσμά του εξουσιαστικού ορθολογισμού

Σ'αυτά τα πλαίσια, θεωρούμε ότι η προσέγγιση των Deleuze και Guattari που επιχειρείται στον "Αντιοιδίποδα" δεν μπορεί να εξετασθεί κατά τρόπο ανεξάρτητο από τον ευρύτερο ψυχαναλυτικό και φιλοσοφικό προβληματισμό, όπως αποτυπώνεται στον Lacan και την γαλλική ψυχαναλυτική παράδοση καθώς και στην ευρύτερη φιλοσοφική διερώτηση η οποία διάκειται κριτικά απέναντι στον γαλλικό νεοστρουκτουραλισμό. Γι'αυτό τον λόγο, προσπαθώντας να εντοπίσουμε τις φιλοσο-

φικές προκείμενες του προβλήματος, θα στραφούμε προς την εξέταση δύο πτυχών του (i) στην στροφή προς την διϋποκειμενικότητα ως υπέρβαση των αδιεξόδων στα οποία μας οδηγούν οι Deleuze/Guattari και (ii) τη μελέτη της επίδρασης της σκέψης των Leibniz και Spinoza στην διμόρφωση των φιλοσοφικών a-priori του αντι-ψυχαναλυτικού εγχειρήματος.

(i) η αντιπαράθεση του Lacan προς τον Habermas στο ζήτημα της διϋποκειμενικότητας

Οπως έχουμε ήδη επισημάνει, η βασική συνεισφορά του Lacan στο πρόβλημα της συγκρότησης της υποκειμενικότητας έγκειται στην υιοθέτηση μιας σειράς παραδοχών ανάμεσα στις οποίες κεντρική θέση διαδραματίζει η φαντασιακή αίσθηση του τεμαχισμένου σώματος, πρόταση που καταδεικνύει τις ψευδαισθήσεις που συνοδεύουν τη συγκρότηση της αυτεπίγνωσης και της προσωπικής ταυτότητας. Ο Lacan αντιλαμβάνεται ότι έννοιες όπως η κατανόηση, το νόημα και η αυτοσυνειδησία θεμελιώνονται κατ'ανάγκη σε μία αίσθηση ολοκλήρωσης ή ενότητας των ατομικών δυνατοτήτων : αντίθετα η άρνηση του Φαλλού και η μη-αποδοχή της πραγματικότητας του ευνουχισμού δεν θα οσηγήσουν στη χειραφέτηση όπως υποθέτουν οι Deleuze και Guattari, ούτε στην απελευθέρωση από κάθε αρνητική επιθυμία και καταπιεστική αναζήτηση νοήματος,αλλά μάλλον στις φαντασιακές γενικότητες των ψυχώσεων. Εν τούτοις ο Lacan έχει πάντα επίγνωση του γεγονότος ότι αυτή η ενότητα δεν μπορεί ποτέ να ανασυσταθεί και κατά συνέπεια η πραγματοποιημένη ταυτότητα του εγώ δεν μπορεί να καταστεί παρελθόν, αλλά συνοδεύει σε κάποιο βαθμό τις εκδηλώσεις της ατομικότητας. Η υπέρβαση της αλλοτρίωσης καθίσταται δυνατή στα όρια της αναλυτικής σχέσης ως διαπλοκή της ταυτότητας με το μη-ταυτό (Adorno), του υποσυνείδητου εγώ και του υποκειμένου του ασυνείδητου, στα πλαίσια της διϋποκειμενικότητας η οποία όμως δεν νοηματοδοτείται ποτέ όπως στον Habermas και τη φιλοσοφία της συναίνεσης. Ανάμεσα στους διαπρεπείς γάλλους διανοητές της δεκαετίας του '60 και του '70, μόνον ο Λακαν διερευνά την διαμόρφωση των προϋποθέσεων επικοινωνίας και των αποσχηματοποιήσεων της, παρέχοντας και

τους κατάλληλους φιλοσοφικούς υπαινιγμούς μιας τέτοιας προσέγγισης[108].

Οπως και οι σύγχρονοι εκπρόσωποι της κριτικής θεωρίας, ο Lacan εγκαταλείπει το παράδειγμα του υποκειμένου και του αντικειμένου για να προσχωρήσει σε μία εκδοχή της δι-ϋποκειμενικότητας στα όρια της οποίας διαβλέπουμε μία θεμελιώδη ασυμμετρία μεταξύ αλήθειας και ψεύδους, η οποία καθίσταται εμφανής στη μετάβαση από τις μορφές του φαντασιακού βιώματος στην τάξη του σημαίνοντος και της γλώσσας. Αυτή η ασυμμετρία συνίσταται στο γεγονός ότι σε κάθε ισχυρισμό που δεχόμαστε ως έγκυρο ή αληθή, υπεισέρχεται ένα ψεύδος ή μάλλον ένα περιεχόμενο του οποίου η πρόσβαση στην αλήθεια δεν έχει εξακριβωθεί εμπειρικά. Κατά συνέπεια η ιδιότητα που αποδίδουμε στην γλώσσα ως φορέα της αλήθειας συνιστά μία προϋπόθεση εύρρυθμης λειτουργίας του διϋποκειμενικού εγχειρήματος, μία a-priori παραδοχή. Αλλωστε είναι αναγνωρισμένη η υπερβατική διάσταση των καθολικών αποφάνσεων για αλήθεια, αφού η εγκυρότητα της επικοινωνίας παραπέμπει σε καθολικά έγκυρες αξίες οι οποίες θεμελιώνουν το διϋποκειμενικό εγχείρημα του λόγου. Γι'αυτό το λόγο η εγγύτητα του Lacan προς συγγραφείς όπως ο Habermas και ο Apel δεν μπορεί να είναι παρά τμηματική. Πράγματι, ο Lacan συμφωνεί ότι η αλήθεια είναι εγγενής απαίτηση του λόγου, αλλά χωρίς τις πολιτικές προεκτάσεις του Habermas για μία ευρύτερη συναίνεση ως προς τους στόχους. Για τον Lacan είναι άγνωστη η πρόταση για την κανονιστική δομή της επικοινωνίας ως μέσου υπέρβασης της καταπίεσης και της αλλοτρίωσης των υποκειμένων. Αντίθετα, κάθε κοινωνική κριτική που στοχεύει στην άρση της αλλοτρίωσης του υποκειμένου δεν είναι κατ'ουσίαν παρά το αποτέλεσμα της διάσπασης του υποκειμένου που προκαλείται από την είσοδο του στη γλώσσα. Επί πλέον, στη ψυχανάλυση δεν θεωρούμε τη σχέση του ανθρώπου προς τη γλώσσα ως κοινωνικό φαινόμενο. Χωρίς να ισχυριστούμε την ανυπαρξία διάστασης κοινωνικής κριτικής στο έργο του Lacan, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι ως θεμελιώδες πρόβλημα παραμένει η άνοδος του σύγχρονου ατομικισμού και η συνακόλουθη προοδευτική εξάλειψη των επιβιώσεων των παραδοσιακών κοινωνιών, με μορφές που εκτείνονται από τα τυπικά της καθημερινότητας μέχρι τις εκδηλώσεις της οργανωμένης κοινότη-

τας. Ο Lacan, συνεχίζοντας σ'αυτό το σημείο την παράδοση της σκέψης του Durkheim, φαίνεται να υποστηρίζει πως, χωρίς την παρουσία ισχυρής συμβολικής τάξης με υποστασιακό περιεχόμενο κάθε αναφορά στο σύγχρονο άτομο κινδυνεύει να ταλαντευθεί ανάμεσα στην ναρκισσιστική αυταξία και την συνειδητή στάση αυτοτιμωρίας και ηθικής νεύρωσης. Αλλωστε και οι ίδιες οι εκτιμήσεις του Lacan για την αμερικάνικη αντίληψη περί ατομικής ψυχολογίας φανερώνουν την πεποίθηση του για τη στενή σχέση μεταξύ ατομικισμού, εργαλειακής αντίληψης και τεχνοκρατικής συνείδησης. Αλλά και η μετατόπιση της προβληματικής του Lacan σε σχέση προς τη φροϋδική ερμηνεύεται ως επισήμανση των κινδύνων της ναρκισσικής αυτάρκειας και ενδιαφέρον για τον μετασχηματισμό των δομών της προσωπικότητας. Οπωσδήποτε για τον Lacan δεν υφίσταται καμμία πολιτική απάντηση στο πρόβλημα της υπέρβασης των αντιφάσεων της κοινωνικής ζωής. Εν τούτοις έχει πλήρη επίγνωση τση αδυναμίας επιστροφής σε υποστασιακές κοσμοθεωρίες, καθώς αυτές αποτελούν αντικείμενο επίκλησης ωρισμένων σύγχρονων διανοητών, ή της εμφάνισης νέων μορφών συμβίωσης : μόνον η ψυχανάλυση διατηρεί το προνόμιο ανακάλυψης του νοήματος του ασύνειδου περιεχομένου του λόγου οδηγώντας το άτομο σε μία δυνατότητα συνειδητοποίησης του λόγου του Αλλου[109].

Αυτή η πολιτική διάσταση μεταξύ του Lacan και Habermas σε σχέση με την ύπαρξη υπαινιγμών για μία κανονιστική δομή επικοινωνίας υποβάλλουν την ιδέα μιας πληρέστερης διερεύνησης του προβλήματος. Οπως έχουμε ήδη παρατηρήσει, η γλωσσική διϋποκειμενικότητα είναι για τον Habermas το μέσο που δημιουργεί *αξιώσεις αλήθειας* (με γνωστικό χαρακτήρα) και *αξιώσεις ορθότητας* και αυθεντικότητας. Δεν μπορούμε να εξέλθουμε από την γλώσσα, με την οποία η διϋποκειμενικότητα μας είναι συνυφασμένη, καθώς οι στοχαστικές δυνατότητες της γλώσσας μας επιτρέπουν να διατηρήσουμε μία απόσταση από τον πραγματικό κόσμο. Οι δομές του *βιωμένου κόσμου* (monde vécu) δημιουργούν τις μορφές *διϋποκειμενικής συνεννόησης* (Verständigung) : σ'αυτές οφείλουν τη διαπλοκή ενδοκοσμικού και υπερβατικού στοιχείου εκείνοι που συμμετέχουν στο διϋποκειμενικό εγχείρημα του λόγου, με στόχο την αμοιβαία συμφωνία (Einverständnis). Ο βιωμένος κόσμος είναι εκείνος ο υπερβατικός τόπος όπου συναντάται ο ομιλητής και ο

ακροατής, όπου μπορούν να εκφέρουν αποφάνσεις για τον πραγματικό κόσμο και την κοινωνία, και κυρίως όπου αυτές οι αξιώσεις για εγκυρότητα μπορούν να υποβληθούν σε κριτική και να επαληθευθούν εν μέσω διαφωνίας ή διάστασης απόψεων. Κατά συνέπεια, οι συμμετέχοντες δεν μπορούν να τηρήσουν την ίδια απόσταση από τη γλώσσα και τον πολιτισμό όπως συμβαίνει με την ολότητα των γεγονότων, των αξιών και των εμπειριών των οποίων η κατανόηση είναι δυνατή[110].

Σ'αντίθεση προς αυτά, ο Lacan φαίνεται ότι αποτυγχάνει να διακρίνει μεταξύ συμβολικής τάξης και κοινωνικής ευρυθμίας του διαλόγου. Επί πλέον, δεν θεωρεί την αλήθεια ως αξίωση εγκυρότητας που εγείρεται στα όρια της διϋποκειμενικής λειτουργίας του διαλόγου, αλλά μάλλον την ταυτίζει με την ίδια την διϋποκειμενική σχέση. Γιατί, αν η αλήθεια δεν είναι μόνο μία διϋποκειμενική αναγνώριση, αλλά είναι η ίδια η εμπειρία της προσωπικής σχέσης, δεν μπορεί να υφίσταται κανένα θεσμικό πλαίσιο οριοθέτησης της προσέγγισης στην αλήθεια. Για τον Lacan, η δομή της συμβολικής ανταλλαγής δεν είναι ακριβώς ταυτόσημη με τη θεσμική διάρθρωση της κοινωνίας στον βαθμό που διαταράσσει αυτή την διάρθρωση μέσω των ασύνειδων περιεχομένων του ψυχισμού : η κοινωνική λειτουργικότητα όμως επιτυγχάνεται με την συγκρότηση μιας δυνατότητας αναγνώρισης των ορθών αποφάνσεων. Η αλήθεια είναι πάντοτε παρούσα, μαρτυρεί την ύπαρξη της στην εμπειρία των σχέσεων που δεν μπορούν να αντικειμενικοποιηθούν, αλλ'ωστόσο αυτή η αλήθεια δεν θεσμοποιείται, ούτε και προσεγγίζεται διαλογικά, αλλά βιώνεται εμπειρικά στην λειτουργία της αληθούς αναγνώρισης. Για τον Lacan ισχύει η διάκριση μεταξύ αληθούς λόγου (discours vrai), του λόγου περί της γνώσης, και αληθούς ομιλίας (vraie parole), της διϋποκειμενικής αναγνώρισης. Αυτά τα δύο είδη του λόγου αλληλοπεριχωρούνται αμοιβαία: ο αληθής λόγος που προσδιορίζει τις διακυμάνσεις και τις ασυμφωνίες που μπορεί να υποκρύπτει η αναπαράσταση του υπονοούμενου στην αληθή ομιλία, ενώ εκείνη αποκαλύπτει την σημαντική αστάθεια του αληθούς λόγου, Ο λόγος ως ομιλία είναι η αποκάλυψη της αλήθειας στο βαθμό που διαβάζεται συμπτωματικά, στην τελεστική του διάσταση, εκφράζοντας το αυθόρμητο και το εσωτερικό, παρά το δυσανάγνωστο που μπορεί (ενδέχεται) να περικλείει. Η αλήθεια είναι ανε-

ξάρτητη, για τον Lacan, από κάθε δομική δυσχέρεια της συναινετικής προσέγγισης στην αλήθεια[111].

Για τον Habermas εν τούτοις, η διϋποκειμενική διάσταση του λόγου δεν είναι δυνατόν να αποσυνδεθεί από την γνωσιολογική : τούτο συμβαίνει γιατί είναι διακριτό γνώρισμα κάθε αθρωμένου λόγου, ακόμη και στην περίπτωση που η εκφορά λαμβάνει την μορφή παραγγέλματος, προτάγματος (Befehl) ή ερωτήματος, παρά μιας τυπικής διαβεβαίωσης, γιατί ακόμη και τότε διαθέτει περιεχόμενο που μπορεί να τεθεί σε προτασιακή μορφή. Ο Habermas επομένως διαφοροποιείται σ'αυτό το σημείο από τον Wittgenstein και την ανάλυση της γλώσσας, υποστηρίζοντας ότι εκείνη η όψη της γλώσσας που συγκροτεί το νόημα δεν μπορεί να αποσπασθεί από την πτυχή εκείνη που αφορά τη γνώση. Για τον Habermas, ο Wittgenstein παραγνωρίζει το γεγονός της γνωστικής χρήσης της γλώσσας ως αποκάλυψη των διαστάσεων προς τις οποίες πρέπει να συσχετισθούν όλα τα γλωσσικά ενεργήματα. Σε κάθε στοιχειώδη εκφορά του λόγου εμφανίζεται μία εξαρτώμενη πρόταση που συναρτάται προς μία κυρίαρχη πρόταση και η οποία εκφράζει το προτασιακό περιεχόμενο που αφορά την επίτευξη ενός είδους συμφωνίας. Αυτή η δυαδική δομή του γλωσσικού ενεργήματος αντικατοπτρίζει τη δομή του λόγου εν γένει : η κατανόηση δεν επέρχεται παρά μόνον όταν σμφότεροι οι διαλεγόμενοι κινούνται ταυτόχρονα σε δύο επίπεδα : (i) το επίπεδο της διϋποκειμενικότητας στο οποίο συντελείται το εγχείρημα του διαλόγου και (ii) το επίπεδο αντικειμένων, υποθέσεων και ζητημάτων που αφορά σε ποιά συμφωνία θα φθάσουν οι διαλεγόμενοι. Χωρίς το προτασιακό περιεχόμενο που θεματοποιείται στη γνωστική χρήση του λόγου, η χρήση του λόγου στα όρια της διϋποκειμενικής διαντίδρασης θα ήταν αδύνατη. Ο Habermas επομένως έχει πλήρη αίσθηση της δυαδικής δομής του λόγου (Doppelstruktur der Rede) την οποία εξαίρει ιδιαίτερα ο Lacan, κάθε γλωσσικό ενέργημα κινείται ταυτόχρονα σε δύο επίπεδα : μεταφέρει ένα περιεχόμενο το οποίο μπορεί να τεθεί εξ ορισμού σε προτασιακή μορφή, αλλ'επίσης συμβάλλει στην σύσταση μιας μετα-επικοινωνίας που εξειδικεύει ότι αποκαλείται "νόημα εφαρμογής" (Verwendungssinn) του περιεχομένου. Ο Habermas επιμένει ότι αυτό το επίπεδο μεταεπικοινωνίας δεν θα πρέπει να συγχέεται με μία

μεταγλώσσα, άλλως οι ισχυρισμοί θα είναι χωρίς νόημα. Αυτή η μεταεπικοινωνία συνιστά ένα σύστημα αμοιβαίων προσδοκιών εκείνων που συμμετέχουν στον διάλογο χωρίς να προσδιορίζεται στο επίπεδο των σαφών γνωστικών διατυπώσεων, σε τρόπο ώστε να δημιουργείται μία μετα-γλώσσα του λόγου που του προσδίδει διϋποκειμνική διάσταση και η οποία δεν μπορεί ταυτόχρονα να συσταθεί και να αντικειμενικοποιηθεί. Ομως ο Habermas δεν θα θεωρούσε ότι αυτή η δυαδική δομή του λόγου είναι ό,τι ουσιαστικά απαιτείται για μία θεωρία του ασυνειδήτου. Εχει άλλωστε επισημανθεί ότι η λακανική εξίσωση διϋποκειμενικότητας,αλήθειας και ασυνειδήτου εξαρτάται κατ'ουσίαν από ένα σύνολο εύθραστων φιλοσοφικών υποθέσεων. Για τον Lacan το ασυνείδητο συγκροτείται από την αδυναμία του ατόμου να αναπαραστήσει στο γλωσσικό επίπεδο την μοναδική του θέση στην διϋποκειμενικότητα της γλώσσας. Χωρίς να αρνηθεί την ύπαρξη μιας εσώτερης φύσης ο Lacan την αποστερεί από κάθε περιεχόμενο που δεν θα μπορούσε να απορροφηθεί από τις συμβολικές διαμεσολαβήσεις. Ο Lacan δεν διασυνδέει την έννοια της απώθησης προς την έννοια της πολιτικής εξουσίας(όπως πράττουν, από διαφορετική οπτική, οι Marcuse και Deleuze/Guattari) γιατί η πρωταρχική απώθηση συντελείται από το συμβολικό και συνιστά συνάρτηση της εισόδου στην γλώσσα, την κατ'εξοχήν έκφραση της συμβολικής τάξης και όχι συνέπεια των εξουσιαστικών δομών της κοινωνίας, γιατί εκείνο που προέχει στον Lacan είναι η εικόνα της διάρθρωσης του εαυτού. Αυτό εξηγεί γιατί ο Lacan θα επιμείνει στο γεγονός αλλοτρίωσης του υποκειμένου στο σημαίνον : γιατί το να ενεργούμε κατ'αυτόν τον τρόπο, ισοδυναμεί με το να αποκλείσουμε φιλοσοφικά ότι ο Habermas θεωρεί ως το παράδοξο επίτευγμα της διϋποκειμενικότητας. Πράγματι, η σχέση αμοιβαίας αναγνώρισης απαιτεί την μη-ταυτότητα των διαλεγομένων, τη διατήρηση της απόλυτης διαφοράς τους, γιατί η συγκρότηση του υποκειμένου υπονοεί την ύπαρξη ατομικότητας. Τόσο ο Habermas, όσο και ο νεώτερος εκπρόσωπος της γερμανικής φιλοσοφικής σκέψης Albrecht Wellmer υποστηρίζουν ότι η ουτοπική επανασυμφιλίωση της ταυτότητας με το μη-ταυτό μπορεί να λάβει χωρα στον καθημερινό λόγο. Εννοιολογικές ακαμψίες και παρόμοια φαινόμενα δυσλειτουργίας του διαλόγου δεν πρέπει να αποδίδονται στη φύση της γλώσσας,

γιατί προδίδουν την παρουσία των ιδιαιτέρων παραγόντων διαταραχής και σύγχυσης του διϋποκειμενικού εγχειρήματος[112].Αντίθετα στον Lacan το στάδιο του καθρέφτη θα λειτουργήσει ως εγκαθίδρυση της αντικειμενικοποιημένης φύσης κάθε στοχαστικής πρόσβασης στις δυνάμεις του εαυτού, δηλ. κάθε στοχασμού που προηγείται της εισόδου στη διϋποκειμενικότητα. Το στάδιο αυτό συνιστά, όπως έχουμε ήδη επισημάνει, τη συμβολική εκείνη μήτρα στην οποία το αντικείμενο παρουσιάζεται σε μία αρχέγονη μορφή, προτού αντικειμενικοποιηθεί στη διαλεκτική της ταύτισης προς τον άλλον, και προτού η γλώσσα επαναφέρει τη λειτουργία του ως υποκειμένου στα πλαίσια της καθολικής της διάστασης. Στη βάση αυτού του ισχυρισμού, ο Lacan θα επικαλεσθεί μία δυσεπίλυτη αντινομία μεταξύ γνώσης (στα όρια της διάκρισης υποκειμένου-αντικειμένου) και διϋποκειμενικής αλήθειας. *Εν τούτοις η ταυτόχρονη διαπλοκή και διάσταση υπερβατικού και* εμπειρικού εγώ, μπορεί να μην οδηγήσει σε εκπραγμάτωση : η σχάση υπερβατικού και εμπειρικού καταπίπτει, ευθύς ως αποδοθεί προτεραιότητα στην διϋποκειμενικότητα που παράγεται δια της γλώσσας, καθώς το εγώ συμμετέχει σε μία διαπροσωπική σχέση που του επιτρέπει να εντάσσεται σε μία *διαντίδραση* (interaktion) με τον άλλον και να υιοθετεί την προοπτική του. Αυτή η συμμετοχή και η κατανόηση της στάσης του άλλου στον διάλογο επιτρέπει στον Habermas να διατυπώσει τη θέση ότι κατ'αυτόν τον τρόπο διαφεύγουμε από τον τύπο αντικειμενικοποίησης που συνεπάγεται η στοχαστική λειτουργία του εγώ. Αυτές οι παρατηρήσεις θα καταδείξουν την ανεπάρκεια της σύλληψης του Lacan να προσδώσει χειραφετικό περιεχόμενο στην διϋποκειμενική λειτουργία, και την ορθότητα των μεταγενέστερων προσπαθειών (κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του'70) να προτείνουν μία άλλη αντίληψη του ασυνείδητου ως στοιχειώδους και αυθόρμητης δύναμης που εισβάλλει και διαπερνά τον συνειδητό λόγο. Ειδικώτερα οι νέες αυτές προσπάθειες συνέβαλλαν στην κατάδειξη της αδυναμίας των φιλοσοφιών της συνείδησης να άρουν τν απώθηση και να απελευθερώσουν τα οράματα των ατόμων, περιπίπτοντας όμως στις εσώτερες αντιφάσεις του νομαδικού εγώ και δημιουργώντας ένα νέο, δυσεπίλυτο και ευρύ θεωρητικό αδιέξοδο[113].

(ii) οι φιλοσοφικές προκείμενες του αντιψυχαναλυτικού εγχειρήματος

Οι προσπάθειες των Lyotard, Deleuze και Guattari να απελευθερώσουν το ασυνείδητο και τις δυνάμεις που δεν υπόκεινται στην αναπράσταση, προϋποθέτει την απόδοση υποστατικού περιεχομένου στην αντίθεση του αυτο-στοχασμού και της διαλυτικής ενέργειας του ασυνειδήτου. Στον βαθμό μάλιστα που διαπιστώνουν ότι η εσώτερη πραγματικότητα του ανθρώπου ανθίσταται στη διαδικασία εκκοινωνισμού του, είναι αρετά εύλογο γιατί δεν αποδίδουν την καταπίεση στην εσώτερη δομή και φύση της γλώσσας, (όπως ο Lacan), αλλά επιμένουν στην ακαμψία της γλώσσας που δημιουργείται υπό την επήρεια ιδιαιτέρων θεσμικών παραμέτρων. Οδηγούνται κατά συνέπεια στην απαξίωση της φιλοσοφίας του υποκειμένου αλλά και στην άρνηση κάθε διϋποκειμενικής προοπτικής ως εξόδου από την φιλοσοφία αυτή, υποβαθμίζοντας την κριτική διάσταση της μετακριτικής τους.

Η επίκληση της ψυχανάλυσης κατέχει κεντρική θέση στην όλη προβληματική των Deleuze και Guattari ως σημείο αναφοράς, το οποίο δημιουργεί την ανάγκη προσέγγισης των προϋποθέσεων της, και συνέχει την προβληματική του Deleuze, ήδη από την εποχή της δημοσίευσης δύο βασικών εργασιών του, της *Διαφοράς και Επανάληψης* (Différence ett Répétition, 1968) και της *Λογικής του Νοήματος* (Logique du Sens, 1969). Ομως με τον "Αντιοιδίποδα" πρώτο τόμο του έργου *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια* (1972), η ψυχανάλυση αναγορεύεται πλέον σε εχθρό που πρέπει να αντιμετωπισθεί θεωρητικά. Αλλά ακόμη με μεγαλύτερη ακρίβεια, παραμένει έκτοτε, η κατ'εξοχήν κοσμοεικόνα από την οποία πρέπει να απαλλαγούμε για να είμαστε σε θέση να σκεφθούμε κάτι νέο, και κυρίως για να μπορέσουμε να σκεφθούμε εξ υπαρχής. Κατ'αυτόν τον τρόπο ο "Αντιοιδίποδας" απετέλεσε το πρώτο μεγάλο φιλοσοφικό βιβλίο της συγκυρίας του γαλλικού Μάη του 1968 και ίσως και το πρώτο αληθινό φιλοσοφικό μανιφέστο του Μάη. Σύμφωνα με τον "Αντιοιδίποδα", το μέλλον της πολιτικής ψυχολογικής προβληματικής δεν πρέπει να αναζητηθεί σε μία φροϋδο-μαρξιστική σύνθεση : η απελευθέρωση από τον Freud, τον Lacan και τις δομές της ψυχαναλυτικής σκέψης συμβαδίζει με την προοδευτική εγκατάλειψη του Marx και των αξιών της επανάστασης (που υπαγορεύονται

από τον μαρξισμό) από τους νέους φιλοσόφους στην Γαλλία. (André Glucksmann, Jean-Marie Benoist, Jean-Paul Dollé, Bernard-Henri Lévi, Luce Irigaray)[114].Πρόκειται για μία αναλογία ανάμεσα στον χώρο της πολιτικής και της κοινωνιοψυχολογικής διερώτησης : πράγματι ο Deleuze εγκαταλείπει οριστικά την ψυχανάλυση, αφού πρώτα προσπάθησε, με τη δημοσίευση της "Λογικής του Νοήματος", να συμφιλιώσει προς τη ψυχανάλυση τις έρευνες του για τη δυναμική του γεγονότος και την εξαγωγή του νοήματος, παρ'όλο που υπήρχαν αρκετές ασυμφωνίες με την ψυχανάλυση. Αντίθετα ο Guattari διετέλεσε μαθητής του Lacan, ψυχαναλυτής, ανήσυχο πνεύμα για τον οποίο δεν υπήρχε καμμία δυνατότητα συμφιλίωσης με την ψυχανάλυση. Ο "Αντιοιδίποδας" είναι σε μία ρήξη που δημιουργείται μόνη της, με αφορμή δύο θέματα : Πρώτον, ότι το ασυνείδητο δεν είναι θέατρο, παρά ένα εργοστάσιο, μία μηχανή με σκοπό την παραγωγή και δεύτερον, ότι το ασυνείδητο δεν διέπεται από τους κανόνες της οικογενειακής σκηνής, αλλά από ένα παραλήρημα που παραπέμπει στο κοινωνικό πεδίο. Πρόκειται για αναπόληση με περιεχόμενο που αντλείται από τις συλλογικές εμπειρίες των γενεών και των φυλών διαχρονικά και διατοπικά, δηλ. με βάση την ιστορική και γεωγραφική μορφολογία. Αναζητούμε μία σύλληψη που να ανταποκρίνεται στην εγγενή δυναμική του ασυνείδητου και στην ιδιαιτερότητα των συνθέσεων του στα όρια ενός κονστρουκτιβισμού του ασυνείδητου. Για τον Deleuze η ψυχανάλυση δεν μπόρεσε ποτέ να εννοήσει αυτό που θα ήθελε να εκφράσει μία ατομική υπόσταση χωρίς δικό της λόγο (ένα βρέφος), ένα γίγνεσθαι (τη σχέση προς το ζωϊκό βασίλειο, les devenirs animaux), την επιθυμία, την λεκτική εκφορά, όπως αδυνατεί εντελώς να σκεφθεί το πολλαπλό και το πολυειδές. Στα πλαίσια αυτών των προτάσεων, η ψυχανάλυση παρέχει την εικόνα ενός φανταστικού εγχειρήματος που αποσκοπεί να περιπλέξει την επιθυμία στα δικά του αδιέξοδα, και να εμποδίσει τους ανθρώπους να εκφράσουν αυτό που επιθυμούν. Για τους λόγους αυτούς η ψυχανάλυση εκφυλίζεται σε μέθοδο που εναντιώνεται στη ζωή και προάγει τον συμβολικό θάνατο, αναπαράγοντας τα ιδανικά του νόμου και του ευνουχισμού, εισάγοντας μία νέα υπερβατικότητα στην οποία προσδίδει ενδοκοσμικό χαρακτήρα για να συγκαλύψει την ομοιότητά της προς τις πρακτικές που υπαγορεύει η θρησκευτική

εμπειρία. Αν ο "Αντιοιδίποδας" παρουσίασε ιδιαίτερο ενδιαφέρον μετά το 1968, είναι στην πραγματικότητα γιατί επεδίωξε να έλθει σε ρήξη προς όλες τις φροϋδο-μαρξιστικές συνθέσεις : δεν επιζητά να συμφιλιώσει διαφορετικά επίπεδα προβληματικής, αλλά αντίθετα υποκινεί μία παραγωγή που είναι ταυτόχρονα επιθυμητική και κοινωνική, σύμφωνα με την εγγενή λογική των ροών και των εντάσεων. Το παραλήρημα εκτυλίσσεται στο πραγματικό γιατί δεν γνωρίζουμε άλλο στοιχείο πλην του πραγματικού, ενώ το συμβολικό και το φαντασιακό συνιστούν για τους Deleuze και Guattari εσφαλμένες κατηγορίες[115].

Ο "Αντιοιδίποδας" αποτελεί την μονοσημία του πραγματικού, την απόλυτη κυριαρχία του, ένα είδος σπινοζισμού του ασυνείδητου : *αυτή είναι και η κεντρική ανακάλυψη του Μάη.* Οσοι μέμφονται το 1968 και οδηγούνται στην δικαίωση της απάρνησης της επιθυμίας, θεωρούν ότι ο Μάης μπορεί να εξηγηθεί αποκλειστικά σε όρους συμβολικού ή φαντασιακού, χωρίς αναφορά στην πραγματικότητα, στον χειροπιαστό χαρακτήρα του. Ομως κάτι παρόμοιο είναι αστήριχτο, γιατί ο Μάης ήταν η παρείσδυση του καθαρού πραγματικού. Για τον Deleuze *δεν υφίσταται καμμία αναλογία μεταξύ της προβληματικής του "Αντιοιδίποδα" και του εγχειρήματος των νέων φιλοσόφων σε σχέση με τον Μαρξ,* γιατί όταν ο "Αντιοιδίπιδας" επιχειρεί την κριτική της ψυχανάλυσης, τούτο προϋποθέτει μία σύλληψη του ασυνείδητου η οποία περιγράφεται διεξοδικά στο βιβλίο. Ενω οι νέοι φιλόσοφοι, καταγγέλοντας τον Marx, δεν προβαίνουν σε μία ανάλυση του κεφαλαίου το οποίο χάνει τελικά κάθε νόημα : αυτό που αποκηρύσσουν είναι οι ηθικές συνέπειες των ολοκληρωτικών μεθοδεύσεων του σταλινισμού στις οποίες υποθέτουν ότι απορρέουν από τον Marx. Κατ'αυτό τον τρόπο βρίσκονται πλησιέστερα σ'όσους αποδίδουν στον Freud το σύγχρονο κλίμα ηθικής απελευθέρωσης, κάτι που ασφαλώς δεν έχει καμμία σχέση με την φιλοσοφία[116].

Για την προβληματική που εγκαινιάζει ο "Αντιοιδίποδας" το πραγματικό συνιστά θεμελιώδη έννοια. Το αφηρημένο δεν εκφράζει τίποτε, πρέπει να εξηγηθεί ως τέτοιο : δεν υπάρχουν καθολικές κατηγορίες (universaux), ούτε υπερβατικότητες. ούτε μία απόλυτη αρχή, ούτε καθολικά υποκείμενα. Απουσία Ορθού Λόγου *ως κριτηρίου νοηματοδότησης της πράξης*, απουσία διαδικασιών οι οποίες

υπόκεινται σε εξορθολογισμό, ενοποίηση, αντικεμενικοπίηση. Υπάρχουν μόνον διαδικασίες οι οποίες λειτουργούν στις συγκεκριμένες πολλαπλότητες, γιατί η πολλαπλότητα είναι το αληθινό στοιχείο όπου διαδραματίζεται κάτι, Είναι οι πολλαπλότητες εκείνες που διαμένουν στο πεδίο της εμμένειας, όπως οι φυλές διαμένουν σε μία έρημο που δεν παύει να αποτελεί έρημο. Αυτό το σχέδιο της εμμένειας (immanence) πρέπει να συγκροτηθεί στα όρια ενός κονστρουκτιβισμού, γιατί κάθε πολλαπλότητα είναι όπως ένα μέρος του σχεδίου. Ολες οι διαδικασίες παράγονται στο σχέδιο της εμμένειας και στα όρια μιας προσδιορισμένης πολλαπλότητας. Κάθε υποκειμενική εμπειρία, κάθε ορθολογικοποίηση δεν διαθέτει κανένα πραγματικό πλεονέκτημα, γιατί οδηγεί συχνά, στον συνολισμό ή την κλειστότητα (clôture) οι οποίες εμποδίζουν την ανάπτυξη της πολλαπλότητας, την επέκταση και την μεγένθυση των γραμμών της, την παραγωγή του νέου. Αλλά και όταν επικαλεσθούμε μία υπερβατικότητα,προκαλούμε μία στάση, τη διακοπή της κίνησης για να εισάγουμε μία ερμηνεία αντί του διαρκούς πειραματισμού. Παράλληλα η ενότητα είναι ακριβώς εκείνο το στοιχείο που εκδιώκει την πολυμορφία και από το οποίο λείπει κάθε πολλαπλότητα, όπως το υποκείμενο από το οποίο ελλείπει το γεγονός. Οπωσδήποτε υπάρχουν φαινόμενα έλλειψης, αλλ'αυτά αποτελούν συνάρτηση ενός αφηρημένου στοιχείου, μιας υπερβατικότητας, μιας καθολικής αρχής που έχει ως αποτέλεσμα την αδυναμία συναρμογής του σχεδίου της εμμένειας :οι διαδικασίες είναι γίγνεσθαι και προσδιορίζονται, όχι προς ένα τελικό σκοπό (τέλος) αλλά σε συνάρτηση προς την διάρκεια και την ένταση τους, όπως το γίγνεσθαι των ζώων (devenirsanimaux) και οι μη-υποκειμενικές συγκροτήσεις ατομικοτήτων. Γι'αυτό το λόγο οι Deleuze και Guattari θα επικαλεσθούν τελικά την έννοια του ριζώμματος (rhizome) και τις διαδικασίες εξάπλωσης και μετασχηματισμού του κόσμου των φυτών. Δεν υπάρχουν καθολικές αρχές, μόνον μοναδικότητες : η έννοια δεν αποτελεί καθολική κατηγορία, αλλά σύνολο από μοναδικότητες οι οποίες προεκτείνονται μέχρι να καταστούν γειτονικές. Κατά συνέπεια, η φιλοσοφία νοηματοδοτείται ως *λογική των πολλαπλοτήτων* : αυτό που αντικαθιστά το στοχασμό, είναι η συναρμογή και ο πειραματισμός. Και αυτό που αναπληρώνει την επικοινωνία, είναι ένα είδος εξπρεσσιονισμού. Ο

εξπρεσσιονισμός στην φιλοσοφία βρίσκει το αποκορύφωμα του στον Spinoza και τον Leibniz. Πρόκειται για μία έννοια άλλου που δεν συνιστά ούτε υποκείμενο, ούτε αντικείμενο, αλλά την έκφραση ενός δυνατού (πιθανού) κόσμου. Τούτο καθίσταται έκδηλο στην τελευταία φιλοσοφική εργασία του Deleuze, η οποία προεκτείνει την προβληματική του "Mille Plateaux", του δεύτερου τόμου του κοινού συγγραφικού εγχειρήματος με τον Guattari. Η στροφή στον Leibniz συνιστά την απόδειξη της παρουσίας μιας άλλης σύλληψης του κόσμου όπου κάθε τι υπακούει στην αισθητική της πτυχής, αναδιπλώνεται : μαρτυρία ενός κόσμου που λειτουργεί με αναφορά στην πτυχή (pli), μέσα σε κάθε ψυχή, καθώς εκτυλίσσεται μία αδιάκοπη δυναμική γεγονότων τα οποία ακολουθούν την τάξη του χώρου και του χρόνου[117].

ΜΕΡΟΣ ΤΕΤΑΡΤΟ

ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΣΗΜΑΣΙΑ

(PSYCHANALYSE ET SIGNIFICATION)

Το κοινωνικό φαντασιακό και η πολιτική διαχείριση του

Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Ε Β Δ Ο Μ Ο

Πολιτική ελευθερία και θεσμοί. Η δυναμική του αιτήματος μιας χειραφετικής θεώρησης της κοινωνίας.

α) η εγκατάλειψη της αναφοράς σε μία υπερβατικότητα ως θεμελιώδης αρχή των κοινωνιών της εκκοσμίκευσης

Η ιστορία της νεωτερικότητας, εάν εξετασθεί από το πρίσμα της αρχής του κοινωνικού νεωτερισμού, καταλήγει σε μία γενικευμένη κατάτμηση του κοινωνικού σώματος και των αξιών εκείνων οι οποίες εξασφαλίζουν την κοινωνική συνοχή : πρόκειται για ένα κατατεμαχισμό της πρωταρχικής ενότητας που, σύμφωνα με την ιδεοτυπική βεμπεριανή ανακατασκευή προκύπτει ως αποτέλεσμα του κοινωνικού εξορθολογισμού, του οποίου μία σημαντική όψη είναι η ανάπτυξη του καπιταλισμού. Η αύξουσα ορθολογικοποίηση τομέων της ζωής που κάποτε ρυθμίζονταν από την παράδοση αποσυνθέτει προοδευτικά τη συμβολική τάξη η οποία συνέβαλε στην οργάνωση της ζωής των παραδοσιακών κοινωνιών. Ο Weber υποστηρίζει ότι ο εξορθολογισμός δομών και θεσμών πλαισιώνει τον πολυθεϊσμό των αξιών : παράλληλα, μία γενικευμένη απονομιμοποίηση υποσκάπτει την ίδια την ορθολογική νομιμότητα των δυτικών κοινωνιών. Η απομυθοποίηση του κόσμου η οποία συνετέλεσε στην εξαφάνιση του νοήματος που ο Θεός θεωρείται ότι απέδωσε στον κόσμο στα όρια της θρησκευτικής θέσμισης - απολήγει σε μία εγγενή απώλεια νοήματος (Sinnlosigkeit, perte du sens) η οποία διανοίγει το πεδίο σε μία πολυείδια δυνατοτήτων θέασης του κόσμου (Weltanschaung). Κατά τη διάρκεια μιας διαδικασίας απομυθοποίησης του κόσμου στα όρια του δυτικού πολιτισμού, ο αγώνας των θεών διαφορετικών τάξεων και διαφορετικών αξιών συνεχίζεται υπό μιαμορφή αλλαγμένη μόνο ως προς το περιεχόμενο της. Αυτοί οι ανταγωνισμοί στα πλαίσια του έργου"Η επιστήμη ως επάγγελμα" φαίνονται όντως ανυπέρβλητοι : ο Weber αρνείται συστηματικά την

εγελιανή διαλεκτική και την προβληματική της συμφιλίωσης ως υοέρβασης των αντιθέσεων. Μία παρόμοια στάση μπορεί μόνο να παράσχει προσωρινές και εύθραυστες ισορροπίες, που απειλούνται στα πλαίσια συνεχών αποτιμήσεων των προϋποθέσεων της δράσης. Πραγματικός, πολυθεϊσμός αξιών, που επιτρέπει να μιλήσουμε για την επικείμενη απειλή της ανομίας[1].

Αυτές οι θέσεις είναι δυνατόν σήμερα να νοηματοδοτηθούν εκ νέου. Για τον Lyotard "αυτός ο προσανατολισμός αντιστοιχεί στην εξέλιξη των κοινωνικών αλληλεπιδράσεων, όπου το προσωρινό συμβόλαιο αντικαθιστά έμπρακτα την διαρκή θέσμιση στις επαγγελματικές, θυμικές, σεξουαλικές, πολιτισμικές, οικογενειακές, διεθνείς όπως και στις πολιτικές υποθέσεις"[2] . Αλλά εκεί όπου ο Weber εισάγει την κατανοητική κοινωνιολογία του η "μετανεωτερικότητα" αρκείται να αποδεχθεί και να εγκαταλειφθεί στην πολλαπλότητα των κοσμοθεωρήσεων, την επ'άπειρον διαίρεση της κοινωνίας που ο Υπερίων στον Hölderlin περιέγραψε ήδη ως την συμφορά της νεωτερικότητας[3].

Πρόκειται για μία κατάσταση ανομίας η οποία θα ήταν δυνατόν να γενικευθεί σε κρίση ικανή να απειλήσει την επιβίωση και την αναπαραγωγή των κοινωνιών που διέπονται από αυτήν την ορθολογικότητα των κοινωνικών σχέσεων και των κινήτρων της δράσης. Στο έργο του "Προβλήματα νομιμοποίησης στον ύστερο καπταλισμό"., ο Habermas επεδίωξε να προσαρμόσει τη θεωρία των κρίσεων στη νέα πραγματικότητα ενός προηγμένου καπιταλισμού : προέβη στην εκτίμηση ότι μία κρίση δεν καθίσταται αναπόφευκτη παρά μόνον εφ'όσον τα μέλη μιας κοινωνίας θεωρήσουν τους δομικούς μετασχηματισμούς ως κριτικούς για την ίδια ύπαρξη του συστήματος και αισθάνονται ότι απειλείται η κοινωνική τους ταυτότητα. Δηλαδή όταν η συναίνεση η οποία θεμελιώνει τις κανονιστικές δομές προσβληθεί κατά τρόπο ώστε η κοινωνία να καταστεί ανομική. Η συναίνεση λειτουργεί ως μία δυνατότητα μετασχηματισμού της κρίσης. Στην πραγματικότητα, οι ανταλλαγές ανάμεσα στα κοινωνικά συστήματα και το περιβάλλον τους υλοποιούνται στα πλαίσια δύο μη-αναγώγιμων τάξεων : ενώ η ιδιοποίηση της εξωτερικής φύσης μέσω της εργασίας εγείρει αποφάνσεις επιδεκτικές αλήθειας και υποκείμενες σε μία εργαλειακή ορθολογικότητα, η εκκοινώνηση ως ιδιοποίηση της εσώτερης φύσης εγείρει κανονιστικές

δομές και πραγματοποιείται με τη διαμεσολάβηση προτύπων τα οποία απαιτούν μία δικαίωση[4].

Αυτή η πιστοποίηση φαίνεται ότι θίγει την πραγματικότητα των αρχών λειτουργίας των συγχρόνων δημοκρατικών κοινωνιών. Η ανομία δεν οδηγεί κατ'ανάγκη στην έκρηξη μιας κρίσης αλλά συνιστά μόνον μία περίπτωση ενδημικής κρίσης της οποίας η οικονομία οφείλει να μελετηθεί κατά τρόπο ανεξάρτητο από μία φιλοσοφία της ιστορίας για την οποία οι περιπτώσεις κρίσης επιφέρουν ιστορικές καμπές. Καθώς επισημαίνει χαρακτηριστικά ο Gerard Raulet[5], η ενδημική και υποβόσκουσα κρίση αντιπροσωπεύει ασφαλώς κατ'έξοχήν σήμερα ένα τρόπο λειτουργίας των δυτικών δημοκρατικών κοινωνιών των οποίων η νεωτερικότητα έγκειται στην ανωμαλία για τον απλό λόγο ότι αυτή η τελευταία, ο πολυθεϊσμός των αξιών, προσφέρει στη δημοκρατική έκφραση ένα πεδίο απεριόριστης ελευθερίας. Το ερώτημα που τίθεται εν προκειμένω είναι να γνωρίζουμε αν αυτή η δυνατότητα έκφρασης η οποία παίρνει τη μορφή μιας διάχυτης εκφραστικότητας, μπορεί να συστήσει απειλή για τα ορθολογικά-συμβατικά θεμέλια των κοινωνιών στρεφόμενη τελικά κατά της δημοκρατίας και των θεσμών. Το πέρασμα σε μία αντι-δημοκρατική, ολοκληρωτική ή τρομοκρατική εποχή θα μπορούσε απλά να πραγματοποιηθεί χωρίς βίαιες ανατροπές, χωρίς επαναστάσεις ή πραξικοπήματα, απλά δυνάμει μιας αυτοκαταστροφής της δημοκρατίας ως έκρηξη μιας ατομικής έκφρασης συνοδευόμενη από μία αυξανόμενη έλλειψη ενδιαφέροντος αναφορικά προς τις πολιτικές διεξόδους. Η δημοκρατία θα πέθανε ως συνέπεια της απροϋπόθετης διεύρυνσης της και της εξαιρετικής της διαφάνειας στα όρια μιας σύγχυσης ανάμεσα στη διατύπωση της γενικής θέλησης και της θέλησης της ολότητας[6].

Στις σύγχρονες μετα-νεωτερικές κοινωνίες, όπου συντελείται η διάσπαση των μεγάλων χειραφετικών αφηγήσεων σε μία πολλαπλότητα μικρών διηγήσεων, η εκκοινώνηση δεν πραγματοποιείται πλέον με τη διαμεσολάβηση προτύπων τα οποία απαιτούν μία δικαίωση : δηλαδή εκπίπτει η λειτουργία της δημοσιότητας και η διαχείριση της από το σύγχρονο Κράτος ως εκφραστού των δυνατοτήτων συναίνεσης. Στην προ-μοντέρνα ή την μοντέρνα περίοδο της ζωής των δυτικών κοινωνιών η κοινωνική συμβολική ανταλλαγή ρυθμιζόταν από την παράδοση ή από

κσθολικά ισχύουσες αξίες. Αντίθετα η υποκειμενικότητα δεν παρέβαινε ποτέ άμεσα αλλά πάντοτε διαμεσολαβημένη συμβολικά δια των συλλογικών κανόνων. Η λειτουργία του συμβολικού προσδιορίζεται ως διατήρηση της αναφοράς σε μία σφαίρα προ-επικοινωνιακή ή εντελώς υποοούμενη, όπως συμβαίνει με την ομοιομορφία των παραδοσιακών κοινωνιών. Στις σύγχρονες κοινωνίες, η συμβολοποίηση συνιστά συνέπεια της θεματοποίησης μιας ορθολογικής ηθικής η οποία εντοπίζεται σ'άλλο επίπεδο απ'αυτό της εμπειρικής ανταλλαγής, μη-απεικονίσιμη και υπερβατική. Σύμφωνα με τη βεμπεριανή θέση την οποία επαναλαμβάνει ο Habermas[7], οι μοντέρνες κοινωνίες χαρακτηρίζονται από την εξήγηση και τον εξορθολογισμό αυτής της κανονιστικής διάστασης του κοινωνικού : θεσμοθετώνται το δίκαιο και η ηθική της δράσης στα πλαίσια έλλογου καθορισμού των πτυχών τους. Ούτε όμως και διατηρούν μία απόκκλιση σε σχέση με τη γνωστική διαφάνεια ή την τελεστική λειτουργικότητα, αλλά παραπέμπουν στη διαφάνεια της γενικής θέλησης. Κατά τον Habermas, αυτή η αρχή φιλελεύθερης δημοσιότητας στοχεύει στον σχηματισμό και τη θεσμοποίηση μιας συλλογικής θέλησης η οποία υποκαθιστά στην αυθεντία της παράδοσης μία δυνατότητα κοινωνικού αυτοπροσδιορισμού: σύμφωνα με την τελευταία, τα κοινωνικά υποκείμενα αναλαμβάνουν τα ίδια την ρύθμιση της συμβολικής τάξης που διέπει τις κοινωνικές διαντιδράσεις. Στην περίπτωση αυτή, μέσα στη δημόσια σφαίρα συντελείται η ανακοίνωση των απόψεων των κοινωνών. Μέσα στα πλαίσια μιας πρακτικής συζήτησης που αφορά τους λόγους και τους στόχους της κοινωνίας προσδιορίζονται τα μέσα και επιλέγονται οι στρατηγικές επίτευξης των συγκεκριμένων σκοπών. Επί πλέον καθορίζονται και οι αξίες εκείνες που πρέπει να διέπουν τη δράση των μελών και προς τις οποίες οφείλουν τα μέλη να συμμορφώνονται. Σ'αυτή τη διαδικασία, το γνωστικό και το κανονιστικό στοιχείο παραμένουν διακριτά και μη-αναγώγιμα το ένα στο άλλο: οι ιδέες δεν συγχέονται προς τα γεγονότα, ούτε και το υποκείμενο του ήθους συνιστά εμπειρικό υποκείμενο. Η διαυγασμένη δημόσια σφαίρα αποτελί ένα υπέρ-πραγματικό υποκείμενο, θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε φανταστικό : παράλληλα είναι οι αφηρημένες ιδέες (ανθρωπότητα, φύση, δικαιοσύνη, πρόοδος, ελευθερία κ.λ.π) αυτές που συνθέτουν μία συμβολική τάξη ρυθμίζουσα

τις κοινωνικές ανταλλαγές και τις προϋποθέσεις της δράσης[8].

Αυτή η διαφάνεια του κοινωνικού που χαρακτηρίζει τις φιλοσοφικές θέσεις του Διαφωτισμού εκπίπτει κατά τη σημερινή πραγματικότητα της αδιαφάνειας και της απόκκλισης από τις επιταγές του Ορθού Λόγου. Εάν, όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Gerard Raulet, η επικοινωνία ανάγεται πλέον αποκλειστικά στις αρχές της πληροφόρησης, τότε υποβαθμίζεται η δυνατότητα αναφοράς σε ένα επικοινωνιακό Λόγο που προϋποθέτει κανόνες ηθικής του διαλόγου[9]. Ασφαλώς είναι αδύνατον να συγκροτηθεί μία αυθεντική επικοινωνιακή σχέση η οποία να προϋποθέτει πλήρη διαφάνεια ατομικών συνειδήσεων· ένα παρόμοιο γεγονός θα ισοδυναμούσε προς την αναζήτηση μιας ομοιόμορφης ταυτότητας, χωρίς παρουσία ατομικών αντιστάσεων, η οποία θα καταργούσε την ίδια την ανάγκη επικοινωνίας. Μία ταυτότητα που εγγράφεται στην επικοινωνιακή σχέση δεν εξαντλείται κατ'ανάγκη στις συλλογιστικές μεθοδεύσεις της διάνοιας· αντίθετα, συνιστά ταυυτότητα της ταυτότητας και της διαφοράς, εάν θέλουμε να αποκαταστήσουμε μία διαλεκτική του Ορθού Λόγου που να μην ανάγεται στην ελπίδα μιας αντικειμενικοποιημένης εκλογίκευσης των προϋποθέσεων της σχέσης. Τούτο είναι φανερό, γιατί, παρά τις επιχειρηματολογικές μεθοδεύσεις της ratio, δεν θα μπορέσουμε ποτέ να επιτύχουμε τη μετάφραση του υπονοούμενου και την αποκρυπτογράφηση αυτού που ούτε συνολίζεται, ούτε ταυτοποιείται, εφ'όσον συγκροτεί τον πυρήνα της πραγματικής ετερότητας του όντος[10].

Αυτές οι απόπειρες έχουν εν τούτοις ανάγκη εμπειρικής θεμελίωσης. Η ίδια κριτική δοκιμασία διαπερνά και τη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης του Habermas που αποπειράται να διασώσει τη δημοκρατική λειτουργία των κοινωνιών μας με μία λογική της επιχειρηματολογίας η οποία στοχεύει στην ανασύσταση της πολιτισμικής φιλοσοφικής κληρονομιάς του Αιώνα των Φώτων. Αν μαζί με τον Habermas ξαναδιαβάσουμε τη διαλεκτική του εξορθολογισμού, διακρίνουμε ότι αυτή ακριβώς η διαλεκτική αποκαλύπτει και ενεργοποιεί το κανονιστικό περιεχόμενο που άλλοτε ήταν υπονοούμενο στα πλαίσιο των παραδοσιακών κοινωνιών. Παράλληλα, ο βιωμένος κόσμος αυτών των κοινωνιών συγκροτείται σε μία ορθολογικά ηθική βάση, ενώ αυτό που

θεωρούσαμε χωρίς ιδιαίτερο πρόβλημα ως ένα γεγονός ή μία αξία μπορεί να είναι αποτελεσματικό ή και να μην είναι, να είναι εγκυρο ή να μην είναι[11].

Η επικοινωνιακή δράση απορρέει η ίδια από την μετάφραση, την εξήγηση, την θεματοποίηση και την προβληματική, δηλαδή της εκλογίκευσης του παραδοσιακού βιωμένου κόσμου και των προϋποθέσεων που είναι υπονοούμενες σε κάθε διαντίδραση[12]. Εάν αυτή η εκλογίκευση απολήγει σε μία γενικευμένη έκρηξη, η επικοινωνιακή δράση οφείλει να διαδραματίσει τον ρόλο της σ'αυτή την έκρηξη. Τίθεται κατά συνέπεια το ερώτημα της ικανότητας της να ανακόψειαυτή την πορεία και να ανασυστήσει μία συναίνεση που να υπερβαίνει τα προσωρινά συμβόλαια. Το ουσιώδες είναι ότι ο Habermas αρνείται ταυτόχρονα τον a-priori χαρακτήρα μιας επικοινωνιακής υπερβατικής κοινότητας, όπως προτείνει ο Apel, και τον οιονεί-υπερβατικό χαρακτήρα μιας ιστορίας των ταξικών αντιθέσεων, όπου απολυτοποιείται η ιστορία μιας τάξης ή η ιστορία του είδους. Κατά τη γνώμη μας, μόνο το γεγονός μιας αυθυπέρβασης του Λόγου θα μπορούσε να νοηματοδοτήσει εκ νέου το θρυμματισμένο περιεχόμενο των διαστάσεων της ζωής στις σύγχρονες κοινωνίες της εκκοσμίκευσης.

β) η υιοθέτηση μιας αισθητικής της πολιτικής ζωής ως σάρκωση νέων δυνατοτήτων ανάδειξης της ετερότητας ως διαφοράς

Παίρνοντας αποστάσεις του σε σχέση, με τον a-priori χαρακτήρα της επικοινωνιακής κοινότητας και της ορθολογικής επιχειρηματολογικής συλλογιστικής που απαιτεί ο Apel, ο Habermas εκδηλώνει την πρωτοτυπία της δικής του απόπειρας, τη δύναμη και την αδυναμία της. Από την απάντηση που παραθέτει στο ερώτημα της θεμελίωσης της θέσης του,προκύπτει πράγματι ότι η κανονιστική διάσταση του εγχειρήματος του Apel του προσδίδει όχι μόνο ένα a-priori υπόβαθρο, αλλ'επίσης ένα υπερβατικό και ταυτόχρονα εμπειρικό χαρακτήρα. Για τον Habermas, "το γεγονός ότι ο Apel εμπλέκεται στην ιδέα ότι η υπερβατική πραγματική διεκδικεί μία απώτερη θεμελίωση εξηγείται με μία ανακόλουθη επιστροφή σε μορφές σκέψης που ο ίδιος είχε απαξιώσει εφ'όσον είχε διενεργήσει την ενεργητική αλλαγή παραδείγ-

ματος που οδηγούσε σπό μια φιλοσοφία της συνείδησης σε μία φιλοσοφία της γλώσσας"[13]. Και ασφαλώς δεν είναι τυχαίο που ο Apel επικαλείται τον Fichte στο δοκίμιο του για την επικοινωνιακή κοινότητα: πρόκειται για μία νέα πτώση σε μία φιλοσοφία της συνείδησης και του υποκειμένου από την οποία ο Habermas επιδιώκει να απαλλαγεί : σ'αυτό το σημείο συνταυτίζεται προς τις φιλοσοφίες της διαφοράς, τον Lyotard και τους "μετα-μοντέρνους" Στο κύριο σύγγραμμα του για τον φιλοσοφικό λόγο της νεωτερικότητας ο Habermas εξαίρει ιδιαίτερα την κριτική του Foucault σ'αυτό που αποκαλούμε "εκδίπλωση" (Verdoppelung) του υποκειμένου και διακηρύττει με ασφήνεια ότι η επικοινωνιακή σύλληψη του Λόγου καταργεί την διάσταση ανάμεσα στο υπερβατικό και το εμπειρικό[14]. Αυτό δικαιολογεί την αναζήτηση ενός μέσου που λειτουργεί ως γέφυρα που καλύπτει το χάσμα, μιας διαμεσολαβητικής αρχής (Brückenprinzip), παρόμοιο όσον αφορά τη λειτουργία του προς το επαγωγικό αξίωμα που υπερβαίνει στην επιστημονική λογική τη ρωγμή ανάμεσα στις μεμονωμένες παρατηρήσεις και τις καθολικές υποθέσεις[15]. Η τεράστια αξία της καντιανής συνεισφοράς έγκειται στο ότι έχει συλλάβει την κατηγορική προστακτική ως ένα τέτοιο αξίωμα καθολικοποίησης το οποίο απαιτεί όπως οι τρόποι δράσης και ιδιαίτερα τα αντίστοιχα ενδιαφέροντα που υλοποιούνται στις αξίες της δράσης, να έχουν καθολικό χαρακτήρα, στα πλαίσια ενός ήθους που αποτελεί σήμερα αντικείμενο γνωστικιστικών διατυπώσεων[16].

Σε αντίθεση προς τον γνωστικιστή, ο σκεπτικός είναι εκείνος που αποτελεί τον αληθινό αντίπαλο αυτής της λογικής που φαίνεται ότι προσβάλλεται στα πλαίσια των μεταγενέστερων αναζητήσεων. Ο Apel διαπράττει το σφάλμα να υποτιμήσει την σκεπτικιστική τάση καταγγέλοντας την "τελεστική αντινομία" (contradiction performative) της στάσης που υιοθετείται : κάνοντας όμως κάτι τέτοιο, υποπίπτει σε λογικό σφάλμα (pétition de principe) απαιτώντας την προϋπαρξη νοήματος[17]. Αντίθετα ο Habermas είναι περισσότερο προσεκτικός : παραδέχεται ότι η θεμελίωση της ηθικής του διαλόγου δεν έχει κατ'ανάγκη αξία απώτερης αναφοράς (από την άποψη της χρησιμοποίησης της) και είναι ως εκ τούτου άσκοπο να απαιτήσουμε ένα παρόμοιο υπερβατικό status. Αλλωστε πρόθεση του Habermas δεν

είναι να φθάσουμε στην πραγμάτωση μιας ιδεώδους συναίνεσης γιατί ένα παρόμοιο εγχείρημα είναι αδύνατο.

Στα πλαίσια αυτών των συζητήσεων, ο Lyotard προβάλλει τις δικές του απόψεις για την διαφορά (le différend), δηλ. μία κατάσταση ανάμεσα σε δύο διαδίκους που, προβάλλοντας επιχειρήματα για να υπερασπίσουν τις θέσεις τους, έχουν και οι δύο εξ'ίσου δίκαιο. Επομένως κάθε απόφανση υπέρ του ενός προξενεί ζημία ή άδικο (tort) στον άλλο. Ο σκεπτικός κατά συνέπεια, προχωρεί ακόμα περισσότερο εγκαταλείποντας όχι μόνο το υπερβατικό υποκείμενο αλλά και αρνούμενος την επικοινωνιακή διάσταση του Λόγου χάριν της αγωνιστικής των ποικίλων εγχειρημάτων (enjeux) και των διαφορών (différends), και παύει πλέον να υποθέτει ότι η γλώσσα λειτουργεί ως διϋποκειμενικό μέσο, τουλάχιστον σύμφωνα με αμοιβαία αποδεκτούς κανόνες[18]. Ο Habermas ασφαλώς διαφοροποιείται ριζικά από μία παρόμοια στάση. Για τον Habermas, κάθε σκεπτιστική στάση, ισοδυναμεί με την καλλιέργεια μιας συμπεριφοράς που αποδοκιμάζει, τουλάχιστον έμμεσα, την συμμετοχή της στην κοινότητα όσων διαλέγονται με επιχειρήματα. Ασφαλώς ο σκεπτικός δεν είναι δυνατόν να αποτραβηχτεί σε μία απόκοσμη στάση γιατί συνεχίζει να είναι μέλος της κοινωνίας, να συμμετέχει σε κοινωνικές σχέσεις και να υπόκειται στη δικαιοδοσία κανόνων, ρύθμισης της ατομικής συμπεριφοράς. Γιατί είναι αυτονόητο ότι ο σκεπτικός δεν αρκείται στο να παρατηρεί την ζωή, αλλά συμμετέχει ενεργά στις σχέσεις εκείνες που συνθέτουν τα ατομικά του βιώματα. Αυτή η κοινωνική και πολιτισμική ζωή που δεν θα μπορούσε να υπάρχει αν δεν είχε οργανωθεί κατά έλλογο τρόπο, καταδεικνύει ότι η επικοινωνιακή δραστηριότητα δεν ανάγεται αποκλειστικά στην επιχειρηματολογική διαλογική σχέση, αλλά παραπέμπει και σέ άλλες μορφές σχέσης με αμοιβαίους αποδεκτά κανόνες. Αλλά μπορούμε να διακρίνουμε ότι και η ατομική εκφραστικότητα και η τελεστικότητα (performativité) μπορούν να υποκαταστήσουν ως μορφές ανταλλαγής την επιχειρηματολογία. Υπογραμμίζοντας επομένως ότι τα άτομα αδυνατούν να διακρίνουν ανάμεσα σε επικοινωνία και τελεστικότητα, επικοινωνιακή και στρατηγική δράση, ο Habermas οφείλει να καταδείξει ότι η επικοινωνιακή δράση έχει ακόμη θέση και δεν μπορεί να αρκείται σε μία a-priori (pétition de principe) παραδοχή ή

σε μία απαγωγική θεμελίωση κονστρουκτιβισμού τύπου[19].

Είναι αλήθεια ότι οι πρακτικές συζητήσεις και όλες οι διαλογικές μορφές είναι όπως οι νησίδες που ο ωκεανός απειλεί να καταπιεί, βυθισμένες σε μία πρακτική όπου το κυρίαρχο υπόδειγμα δεν είναι ασφαλώς η ρύθμιση των πρακτικών συγκρούσεων από τη συναίνεση[20]. Ολοκληρώνοντας την κατάδειξη της απώλειας κάθε υπερβατικότητας του κανονιστικού στοιχείου, ο Habermas τελικά οδηγείται να αναγνωρίσει τον σύγχρονο κατατεμαχισμό του κοινωνικού σώματος και τη διασπορά των γενών του λόγου που πολλαπλασιάζει και επιτείνει τη διαφοροποίηση του προ-νεωτερικού υποστασιακού λόγου σε αυτόνομες σφαίρες, όπως ακριβώς εκφράζονται με βάση την τριπλή καντιανή διάκριση σε διάνοια (entendement), Λόγο (θεωρητικό/στοχαστικό και ηθικό) και ικανότητα αισθητικής και τελεολογικής[21] κρίσης. Καθώς επισημαίνει εύστοχα ο Gerard Raulet, η καντιανή νησίδα του Λόγου καθίσταται ένα αρχιπέλαγος : "Στην εισαγωγή στην τρίτη κριτική, η διασπορά των ειδών του λόγου όχι μόνο δεν αναγνωρίζεται, αλλά και δραματοποιείται στο σημείο που το πρόβλημα που ανακύπτει είναι η εύρεση διόδων (Ubergänge) ανάμεσα σ'αυτά τα ετερογενή είδη". Το χαμπερμασιανό πρόβλημα μιας διαμεσολάβησης (principe-passerelle) επιτείνεται και καθίσταται περισσότερο επίκαιρο, τη στιγμή που ο σκεπτικός αμφιβάλλει για την αναγκαιότητα ενός παρόμοιου εγχειρήματος[22].

Ανακεφαλαιώνοντας, παρατηρούμε τα εξής : το στοιχείο της εξάρτησης από μία κανονιστική βάση σε σχέση προς τις επίκαιρες διαπιστώσεις που επιχειρεί ο Habermas, αποτελεί ταυτόχρονα τη δύναμη και την αδυναμία του, όπως ακριβώς και στην περίπτωση της πρώτης κριτικής θεωρίας. Αυτή είχε ανάγκη να ανακαλύψει μέσα στην κοινωνία μία εγγύηση του γνωστικού διαφέροντος, αλλά ήδη από τα 1937 ο Horkheimer αναγκάστηκε να παραδεχθεί την απουσία του. Αυτό είναι το σημείο που αποκαλύπτει το αδιέξοδο και μπορεί να χαρακτηρισθεί ως αδυναμία (ή α-πορία) της χαμπερμασιανής θεωρίας : τίποτε δεν εγγυάται ότι ο εξορθολογισμός από τον οποίο εξαρτάται η υλοποίηση του κανονιστικού περιεχομένου των καθολικών αρχών καταλήγει οπωσδήποτε σε μία εκ φύσεως επικοινωνιακή πρακτική που επαληθεύ-

εται από τη δυνατότητα συναίνεσης. Αν καταλήξει (ο κοινωνικός εξορθολογισμός) σε μία γενικευμένη εκρηξη (όπως στην περίπτωση του γαλλικού Μάη του'68), η επικοινωνιακή ορθολογικότητα χάνει κάθε νόημα και καταπίπτει : περιέρχεται οπωσδήποτε σε μία αντινομία από την οποία δεν μπορεί να εξέλθει παρά μόνο προσφεύγοντας σε δύο θέσεις που προηγουμένως είχε αρνηθεί : ή στο a-priori του Apel μιας υπερβατικής επικοινωνιακής κοινότητας ή σε μία φιλοσοφία της ιστορίας που περικλείει τις κοινωνικές διαντιδράσεις[23]. Αν όμως επιθυμεί να πληροί τις δικές της απαιτήσεις και προϋποθέσεις, η σχεδόν υπερβατική εγκυρότητα των αξιών εγκαταλείπεται, παρέχοντας τη θέση της στην καλύτερη περίπτωση, σε ένα πλέγμα εύθραυστων δικτυώσεων (fragile Netzwerke), δηλαδή σε μία αγωνιστική πραγματιστικών αντιπαραθέσεων[24]. Ειδικότερα ο Habermas επισημαίνει ότι "οι πιθανότητες διαδικασιών αναπαραγωγής χωρίς συγκρούσεις διόλου δεν αυξάνονται με τον βαθμό εξορθολογισμού του βιωμένου κόσμου, καθώς το επίπεδο στο οποίο είναι δυνατή η παρέμβαση των συγκρούσεων διαρκώς μετατίθεται. Με την διαφοροποίηση των δομών του βιωμένου κόσμου πολλαπλασιάζονται οι εκδηλώσεις κοινωνικής παθολογίας ... απώλεια νοήματος, καταστάσεις ανομίας και ψυχοπαθολογίες είναι πλέον έκδηλοι τύποι συμπτωμάτων, αλλά όχι και οι μοναδικοί. Οι αιτίες της παθολογίας της κοινωνίας τις οποίες το υπόδειγμα της σχάσης ενός μακρο-υποκειμένου μπορούσε ακόμη να ανασυστήσει ως ανταγωνισμό των τάξεων, αποσυντίθενται σε διάσπαρτες ιστορικές ενδεχομενικότητες"[25].

Ο Habermas αναγκάζεται να παραδεχθεί ότι τα κριτήρια με βάση τα οποία οι Hegel και Marx, αλλά ακόμη και οι Weber και Lukacs έχουν υιοθετήσει την διάκριση των χειραφετικών και συμφιλιωτικών πτυχών του κοινωνικού εξορθολογισμού από τις καταπιεστικές και διαχωριστικές όψεις του, ουσιαστικά έχουν πλέον αμβλυνθεί. Ολο το πρόβλημα είναι να γνωρίζουμε πώς μπορούμε να διακρίνουμε ανάμεσα σε ενοποίηση και διάσπαση. Παρ'όλο που οι σύγχρονες μεταμοντέρνες αναζητήσεις επιμένουν στην αδυναμία πραγματικής απόφανσης, επικαλούμενες ένα βαθμό πολυπλοκότητας του θέματος ώστε να καταφεύγουν στη απροσδιοριστία, ο ίδιος ο Weber κατέδειξε την αδυναμία ξεχωρισμού των ενοποιητικών και διασπαστικών συνεπειών του κοινωνικού

εξορθολογισμού,γιατί πρόκειται για δύο φάσεις τις ίδιας διαδικασίας. Σ'αυτά τα πλαίσια, η χαμπερμασιανή σύλληψη των σχέσεων ανάμεσα σε εξορθολογισμό και βιωμένο κόσμο παραπέμπει ακριβώς σ'αυτή την διαρκή αλληλοπεριχώρηση[26].

Δεν μπορούμε επομένως να προϋποθέσουμε μία κανονιστική διαδικασία για να υπερασπιστούμε κατ'αυτό τον τρόπο τους εκπροσώπους της διαδικασίας του εξορθολογισμού. Γιατί, με βάση τα κυρίαρχα γλωσσικά παιγνίδια οφείλει να ανασυσταθεί ένας χώρος του συμβολισμού :είτε το θέλουμε, είτε όχι η διάσωση των αξιών της δημοκρατίας περνά σήμερα από την δοκιμασία της περισσότερο οδυνηρής εμπειρίας, καθώς διαταράσσεται η ισορροπία των σχέσεων της βάσης. Το παράδειγμα του γαλλικού Μάη του 1968 μαρτυρεί την κρίση των δυνατοτήτων νομιμοποίησης στις ατομικές συνειδήσεις : για να υπερβεί αυτές τις καταστάσεις, η σύγχρονη δημοκρατία επιζητεί τη διαμόρφωση ευρύτερων συναινέσεων και την ανάδειξη αληθινών υποκειμένων της πολιτικής δράσης. Ομως τίποτε, δεν διασφαλίζει τον εκφυλισμό αυτών των προσπαθειών σε προσωρινά συμβόλαια τα οποία, σύμφωνα με τον Lyotard, εκφράζουν την τρομοκρατική επιβεβαίωση της επιβολής ενός μονοσήμαντου Νόμου. Αλλά οι διεργασίες στο εσωτερικό της δημοκρατίας δεν παύουν να συνιστούν μία γραμμή αντίστασης ενάντια στον ολοκληρωτικό ισομορφισμό και στην αυθαιρεσία του εξουσιαστικού Λόγου που επιδιώκει να υποκαταστήσει την τρομοκρατία της ηθικής. Ολα εξαρτώνται από την ικανότητα των ατόμων να θεμελιώσουν ή τουλάχιστον να εκφράσουν ένα κοινό νόημα (Gemeinsinn) ή κοινοτικό (gememschaftlicher Sinn) που δεν είναι γνωστικό ούτε και καθαρά κανονιστικό, αλλά μία αποτύπωση : απλή αισθητική διαμόρφωση και όχι απροϋπόθετη αναζήτηση στόχων πέραν από κάθε ορθολογική συζήτηση που εν τούτοις δεν αποτελεί τον κανόνα, αλλά την εξαίρεση[27].

Σ'αυτά τα πλαίσια, η ικανότητα που προσδίδει επικοινωνιακή διάσταση στο εγχείρημα του δι-υποκειμενικού διαλόγου είναι η κρίση, αυτή η ικανότητα που κατά τον Lyotard δεν οδηγεί στη επίλυση ή την εξομάλυνση των διαφορών (différend, Wïderstreit) όπως συνέβαινε στην περίπτωση της διαμεσολάβησης, αλλά στην δημιουργία ενός χώρου, ενός ευρύτερου δικαιώματος. Αυτή η ικανότητα δεν έχει, στην τρίτη κριτική του Kant, κανένα δικό της πεδίο ή τόπο, κανένα

έδαφος σ'αντίθεση προς την ικανότητα του καθαρού Λόγου που έχει ως στόχο τη δημιουργία διαβάσεων ανάμεσα σε διαφορετικά μέρη. Σ'αυτήν την απεδαφοποιητική ικανότητα παραπέμπει και η χαμπερμασιανή διαμεσολαβητική αρχή (Brückenprinzip) : δεν οδηγεί στην σύσταση επικοινωνιακών δεσμών παρά μόνο ως δυνατότητας περιοδείας και με ότι την υποκινεί, χάρη στην ανταλλαγή ή την σύγκρουση που επέρχεται ανάμεσα στα γένη του λόγου. Πρόκειται για διαρκή διάβαση, η δυναμική της οποίας ήταν μέλημα της καντιανής κριτικής της κρίσης για να υπερβούμε την ασύμμετρη άβυσσο που χωρίζει την διάνοια και τον Λόγο αλλά που δεν υποχρεώνει τις φράσεις να συνεργασθούν σε μία αρμονική ενότητα εφ'όσον δημιουργεί και την τελεολογία εκείνη η οποία ουδετεροποιεί τις ασυνέχειες του λόγου αποδίδοντας σ'αυτές τοκοινό ιδίωμα της Ιδέας ως a-priori οδηγητικού ειρμού της σκέψης και του λόγου[28].

Αφού λοιπόν οι πρακτικές συζητήσεις ομοιάζουν με τις νησίδες εκείνες που ο ωκεανός απειλεί να τις εξαφανίσει εφ'όσον είναι βυθισμένες σε μία πρακτική όπου το κυρίαρχο υπόδειγμα δεν είναι βέβαια η ρύθμιση των πρακτικών συγκρούσεων μέσω της συναίνεσης, της αναζήτησης ενός consensus όπως μας προτρέπει ο Habermas,ο Lyotard θα μας προσκαλέσει να βυθιστούμε στην εμπειρία αυτού του Αρχιπελάγους που ονομαζόταν άλλοτε Αιγαίο : σ'αυτή την εικόνα αποτυπώνεται η ετερογένεια των παιγνιδιών του λόγου που κυκλοφορεί, υπό την έννοια μιας διαρκούς μετατόπισης, τη νοσταλγία της κοινότητας που ο Hölderlin μετουσιώνει σε ποίημα στην ελεγεία "Το Αρχιπέλαγος"και που τελειώνει με μία προσευχή στο θεό της θάλασσας : να αποδώσει, στον χαμένο ανάμεσα στους διάσπαρτους Γερμανούς Υπερίωνα, την χάρη του πνεύματος που ταιριάζει στον περιπλανώμενο, να κατανοεί την αλλαγή και το γίγνεσθαι[29].

Εχουμε τη συνήθεια να αναγνωρίζουμε στην περιδιάβαση του Hölderlin ττη στροφή προς τη Δύση, την Εσπερία, χωρίς να αποδίδουμε την πρέπουσα σημασία στην όλη ποιητική δημιουργία του συγγραφέα που εκφράζει την συνείδηση μιας κρίσης της νεωτερικότητας ως στοχασμού για το νόημα της καθολικής ιστορίας που μας προτρύνει να αναθεωρήσουμε τη στροφή προς την Εσπερία. Γιατί το δημοκρατικό έδαφος είναι ταυτόχρονα το προϊόν μιας διαρκούς υπέρβασης, μιας

διαδρομής ανάμεσα στις διαφορές, καθώς και μιας αναγνωρισμένης διαίρεσης που συνιστά την διαπλοκή των σχέσεων δύναμης. Μόνη η αναγνώριση αυτής της διαίρεσης και όχι η κατάργηση της επιτρέπει τη σάρκωση μιας κοινότητας, που επιδιώκει να καταστεί πεδίο που διαφεύγει την εξουσία ενός γένους[30].Σ'αυτές τις διαβάσεις που μαρτυρούν την ετερογένεια των κανόνων, την διάσπαση τους, επιτυγχάνεται ένα μίνιμουμ δικαιοσύνης: διαρκής ανακατάταξη, ενίσχυση των διαφορών το τέλος των οποίων θα ήταν η διαφάνεια που απειλεί εκ των ένδον την δημοκρατία, ή και η επιστροφή της τυραννίας της ηθικής υποχρέωσης. Σ'αυτήν την περίπτωση θα πρέπει να αντιληφθούμε το δημοκρατικό χώρο ως συγκροτημένο έδαφος, ως κοινότητα η οποία διερωτάται για την νομιμότητα των κρίσεων και την ορθότητα των αποφάνσεων. Η κρίση είναι πάντοτε σχέση, διάβαση που δεν επιτρέπει την παγίωση, όπως και κάθε μορφολογική και επιθυμητική μεταφυσική δεν μπορεί να επιλύσει το πρόβλημα της αδικίας. Μόνη η μοναδικότητα του γεγονότος επιτρέπει την ανάδυση μιας προβληματικής που εκδέχεται την ετερότητα ως διαφορά. Γιατί, αν κάθε πολιτική πράξη είναι και διάπλαση μιας πολιτικής εμπειρίας, μόνον η δυναμική μιας ποιητικής της ιστορίας είναι σε θέση να αποκαλύψει την δυνατότητα ενός τρόπου κοινωνείν που να εμπεριέχει τον λόγο της αισθητικής της προσωπικής ετερότητας των δημιουργών του γεγονότος[31].

γ) Ο γαλλικός Μάης ως αποδέσμευση του φαντασιακού : η εκδοχή του ψυχοδράματος στους Raymond Aron και Didier Anzieu

Στα πλαίσια αυτά, η ανάδυση του γαλλικού Μάη του 1968 ως πολιτικού γεγονότος ανταποκρίνεται σ'ένα σύνολο προτάσεων που εκφέρουμε για τη δυναμική της πολιτικής πράξης : αυτές οι προτάσεις μπορούν να περιγραφούν ως ακολούθως :

(i) η κοινωνική πραγματικότητα μας αποκαλύπτει την διαρκή παρουσία της διαφοράς ως εισαγωγή σε ένα είδος πρωταρχικής ασυμμετρίας αντιλήψεων οι οποίες δεν μπορούν να οδηγήσουν σε συναίνεση, αλλά μάλλον στην φανέρωση αυτής της μαρτυρίας της σιωπής που προβάλλει τον δικό της λόγο, τον λόγο της διαφοράς και της ετερότητας : χωρίς ορθολογικά επιχειρήματα, χωρίς αποδεικτικό λόγο, χωρίς προθέσεις κυριαρχίας, η δυναμική του γαλλικού Μάη υπερβαίνει

τις αποδεκτές θεσμοποιήσεις. Οι θεμελιώδεις διαφορές μας οδήγησαν στην προσπάθεια απαλοιφής της διαφοράς : καταστροφή του άλλου, καταστολή, γενοκτονίες (με κορυφαίο παράδειγμα το Auschwitz). Υπό αυτή την έννοια, η παραδοχή ότι μία κοινωνία διέπεται από διαφορές σημαίνει ότι δεν υφίσταται πλέον υποκείμενο της ιστορίας, ένας καθορισμένος φορέας μιας μετα-αφήγησης ή ενός καθολικού νοήματος χειραφέτησης. Κατά συνέπεια κάθε εκδοχή της πολιτικής στερείται νοήματος από μία συνεχή διασπορά διαφορών και εντάσεων οι οποίες επιτείνονται από τη διάλυση των ψευδαισθήσεων μέσω της διάδοσης των νέων τεχνολογιών. Αυτό που μας προτρέπει ο Lyotard είναι η υιοθέτηση μιας νέας δυνατότητας φιλοσοφικής διερώτησης : πρόκειται για ένα τύπο προβληματισμού για το πραγματικό ο οποίος δεν παραπέμπει ούτε στην ουσία, ούτε στη δυναμική του είναι, αλλά σ'ότι υπάρχει, την ετερογένεια των ενοτήτων φράσεων στον λόγο, την πολυείδια των θέσεων και των νοημάτων. δεν υπάρχει επομένως αυτή η πρωταρχική απρόσωπη κατάσταση που διακρίνουμε στον Lévinas και η οποία υπερβαίνεται σε μία ηθική της ετερότητας ως απώτερη έκβαση αυτού "που υπάρχει". Ούτε και η χαϊντεγκεριανή διερώτηση για το είναι μπορεί να συστήσει υπέρβαση των αντινομιών του ανθρώπου : Κατά τον Lyotard καμμία γραφή δεν μπορεί να ανακεφαλαιώσει την εμπειρία, δηλ. η ίδια η εμπειρία δεν μπορεί να εγγραφεί στην ολότητα της γραφής[32].Οπως στο "Discours, figure" το εικονικό λειτουργεί ως τόπος της επιθυμίας, η επιδίωξη της γραφής στοχεύει στην ουδετεροποίηση της επιθυμίας δημιουργώντας μία τεχνητή διάσταση λόγου και εμπειρίας. Ομως η συνειδητή επιδίωξη της νεωτερικότητας είναι ένας άλλος τόπος προβληματισμού, είτε η αναζήτηση ενός θεμελίου (Grund) είτε η αναζήτηση μιας απαρχής, ή και η εύρεση ενός ανεύρετου θεμελίου (Grund-Abgrund). Το να θέτουμε επομένως το ζήτημα του υπαρκτού, χωρίς να εγκαταλείψουμε ολοκληρωτικά την οντολογία, ερμηνεύεται από τον Lyotard ως εγκατάλειψη του ερωτήματος του Είναι, της εικόνας του υποκειμένου. Παράλληλα η άρνηση κάθε ιδεατής γλώσσας, κάθε μεταγλώσσας που θα είχε ως σκοπό να περικλείσει τη γλώσσα για να εκφέρει την αλήθεια και να αποτιμήσει τις προτάσεις της, μας οδηγεί σε μία ακόμη πολιτική διαπίστωση : δεν υπάρχει καμμία ιστορική μεταγλώσσα αποτίμησης των καθολικών

αρχών της δράσης, αλλά και μία λειτουργία της οικονομικής και της πολιτικής γλώσσας που έχει ως σκοπό την εξάλειψη κάθε ασυνέχειας, κάθε διαφοράς, κάθε ασσυμετρίας για να λειτουργήσει τελικά ως μεταγλώσσα, ως μετα-αφήγηση του υποκειμένου της χειραφέτησης, είτε πρόκειται για το προλεταριάτο, είτε για τον λαό, ή για οτιδήποτε άλλο[33].

ii) Αν λοιπόν δεν υφίσταται καμμία μεταγλώσσα, τότε η γλώσσα χαρακτηρίζεται εξ ολοκλήρου από την ασυμφωνία, την διαφορά σε τρόπο ώστε να αποκλείεται κάθε δυνατότητα μετάφρασης σε μία αποδεκτή γλώσσα των πεδίων της ανθρώπινης δράσης και γνώσης. Ανάμεσα στη γνωστική πρόταση του καθεστώτος γνώσης (γνωρίζω) και στην συναίσθηση της ευθύνης (οφείλω) υφίσταται ένα χάσμα που αποκλείει την θεμελίωση κάθε ηθικής για την γνώση, πράγμα που εκλαμβάνει ο Lacan υπό μία εντελώς διαφορετική έννοια : Η γενίκευση αυτής της διαφοράς οδηγεί στην πρόταση ότι η πολιτική λειτουργεί ως αυταξία και όχι ως συνέπεια της υποχρέωσης που είναι η έδρα της ηθικής : ενεργώντας όμως ως καθολική αξία, η σύγχρονη άσκηση της πολιτικής αποσυνδέεται από την εμπειρική γνώση. Οι ασυνέχειες είναι ριζικές, το είναι της γλώσσας δεν ανάγεται στον διάλογο,ούτε την συναίνεση. Δεν υπάρχει όπως θα ήθελε ο Habermas, μία επικοινωνιακή ηθική η οποία θα πλαισίωνε μία νέα εποχή στην ιστορία της νεωτερικότητας : η εμπειρία γεγονότων όπως ο γαλλικός Μάης του '68 που λειτούργησαν ως τομή ή ρήγμα στην πολιτική εμπειρία διαψεύδουν τους υποστηρικτές της συναίνεσης. Η μετανεωτερική εποχή που διανοίγεται μετά τον Μάη είναι ριζική, χωρίς υποκείμενα, χωρίς εξουσιαστικό ορθολογισμό : διαθέτει ωστόσο ένα υλισμό των φράσεων, δηλ. μία εμπερική επαλήθευση του λόγου. Αλλωστε κάθε προσπάθεια για θεωρητική μεταγλώσσα που να συνοψίζει την ολότητα των στόχων και την εγκυρότητα των αρχών είναι μάταιη στα όρια των γλωσσικών παιγνιδιών και της ασυνέχειας των συνταγμάτων φράσεων (régimes des phrases). Αν λοιπόν η διαφορά είναι ριζική κριτική κάθε σύλληψης με διαλογικό χαρακτήρα, και αν η γλώσσα δεν συνιστά πλέον εργαλείο επικοινωνίας, αν επί πλέον υφίσταται μία μη-αναγώγιμη αδιαφάνεια στη γλώσσα, τότε αυτά είναι ενδείξεις της λειτουργίας της διαφοράς ως τόπου της μετανεωτερικής προοπτικής η οποία δεν εντάσσεται σε

καμμία στοχαστική σύνθεση. Ποικίλλα γεγονότα στον αιώνα μας με αποκορύφωμα την τραγωδία του Auschwitz ως μαρτυρίας για την εξαφάνιση των μαρτύρων που θα φανέρωναν το ανεπανόρθωτο άδικο που τους συνέβει, συνιστούν τα τεκμήρια μιας ασυμμετρίας που διέπει το πεδίο της πολιτικής ζωής : είναι η ασυνέχεια που δημιουργεί η τραγωδία της ανθρώπινης ετερότητας χωρίς διεξόδους ή λύτρωση, χωρίς δυνατότητα αποκατάστασης του ρήγματος που προκαλείται στον χώρο της προσωπικής ζωής από τις ποικίλλες εκδηλώσεις της λογικής της κυριαρχίας[34].

iii) Η επόμενη παρατήρηση αφορά τον χώρο της πολιτικής εμπειρίας : αν δεχθούμε πως η γλώσσα είναι ένας τρόπος να ξανασκεφθούμε ριζικά την κατανομή της γνώσης, της σκέψης και της εξουσίας, τότε ανακύπτει το πρόβλημα της θέσπισης κριτηρίων δικαιοσύνης που θα μας επιτρέψουν να αποφανθούμε για την ορθότητα της κρίσης και την εγκυρότητα των αποφάνσεων.
Αφού μάλιστα η διαφορά είναι ένα άδικο που δεν επιδέχεται επανόρθωση και δεν υφίσταται κανένα κοινό ιδίωμα για να αποφανθούμε περί της ενδεχόμενης ζημίας, κάθε προσπάθεια εξαγωγής πολιτικής σκοπιμότητας καθίσταται χωρίς περιεχόμενο : ο προλετάριος των απαρχών του καπιταλισμού, τα θύματα του Auschwitz, ο εργάτης που εντάσσεται σε μία μειονότητα, ο περιθωριακός, όσοι δεν μπορούν να αρθώσουν τον δικό τους λόγο στην δημόσια σφαίρα υφίστανται ένα ενδεχόμενο άδικο. Οι εξεγερμένοι στον γαλλικό Μάη του '68 αναγκάζονται να προβάλλουν την ειρωνεία, την φαντασία, την εσωτερικότητα αντί να αντιπροτείνουν μία πειστική επιχειρηματολογία και τον διάλογο που προσδιορίζεται από το υπάρχον πλαίσιο αξιών και αρχών. Μπορεί αυτός ο λόγος της απουσίας να δημιουργήσει την αίσθηση της κατάρρευσης της πολιτικής ικανότητας και της αποδόμησης της πολιτικής εμπειρίας; Μήπως θα πρέπει να υποθέσουμε ότι δεν υπάρχει παρά μόνον η ιδέα μιας κοινότητας έλλογων όντων και ότι η πολιτική ανάγεται σε μία νέα προστακτική του τύπου : να μην είσαι απάνθρωπος; Οπωσδήποτε, μπορούμε να επισημάνουμε δύο νέες εκδοχές του πολιτικού : <u>πρώτον</u>, πολιτική είναι η ίδια η συγκρότηση του πραγματικού, όταν το σημείο αναφοράς του λόγου δεν είναι οι μετα-αφηγή-

σεις και οι εσχατολογίες, αλλά η ίδια η διαπλοκή των φράσεων, η σύνδεση εκείνη που δεν υποτάσσεται σε a priori κανόνες. Η ίδια η χρήση του λόγου στον γαλλικό Μάη απέδειξε ότι οι προτάσεις είναι συνέπεια της αυθόρμητης λειτουργίας του λόγου και δεν προκύπτουν ως αποτέλεσμα ενός Λόγου για την πραγματικότητα. Αυτή η εμπειρική διάσταση της πολιτικής αποκαλύπτει την προέλευση της από την ιδιαιτερότητα της αυνάρθρωσης του πολιτικού λόγου ως ενίσχυσης της ετερογένειας των φράσεων,χωρίς να δημιουργείται σύγχυση των γενών. Το πολιτικό καθίσταται πλέον υπαρκτικό (χώρος του υπαρκτού), ταυτίζεται με το Είναι, αναδεικνύεται σε χώρο της οντολογίας της γλώσσας. Κατά δεύτερον, πολιτικό είναι ο τρόπος διασύνδεσης των φράσεων : σ'αυτή την πολιτική της προοδευτικής ενίσχυσης της ετερογένειας των ιδιωμάτων, της ρήξης με τις κυρίαρχες συναινέσεις, αντιπαρατίθεται μία αρνητική πολιτική που ισοδυναμεί με ουδετεροποίηση των διαφορών, στην οποία λανθάνουν οιμετα-ιστορικές και νεωτερικές αφηγήσεις. Υπάρχει όμως και μία άλλη εκδοχή της πολιτικής, μία επανεύρεση του πολιτικού πεδίου που θα αντιδιαστέλλεται από τις πρακτικές του ολοκληρωτισμού, γιατί οι πραγματικές διαφορές προσδιορίζονται σε σχέση προς το Auschwitz και τον Staline.
Σ'αυτά τα πλαίσια, πολιτική είναι η ορθή νοηματοδότηση της δημοκρατίας : πρέπει να υπερβούμε εκείνη την αντίληψη περί πολιτικής που υπονοεί την συγκρότηση ενός ομογενούς υποκειμένου, του οποίου η δόμηση αποκλείει κάθε διαφορά (ασυμφωνία, διάσταση θέσεων) αλλά εκφράζει την σύνθεση των αντιθέσεων, την συμφιλίωση της ολότητας με τα μέρη. Στόχος θα ήταν η μετάβαση σ'ένα άλλο υπόδειγμα δημοκρατίας όπου ο τρόπος λειτουργίας της ευνοεί την δημιουργία διαφορών, ασυμφωνιών μέσα στο δεδομένο πολιτικό forum. Θα μπορούσαμε μάλιστα να προϋποθέσουμε και μία θεμελιώδη σχέση ανάμεσα στον τόπο της διαφοράς και τις επί μέρους διαφορές που την εκφράζουν, γιατί δεν υπάρχει πραγματική διαφορά χωρίς διαφορές, διαφορετικές εκτιμήσεις και αντιλήψεις για τα επί μέρους ζητήματα. Πρόκειται για μία άλλη σύλληψη της πολιτικής σφαίρας, για μία άλλη σχέση ανάμεσα στην διαφορά (différend) και την διαφοροποίηση του διαφορετικού (la différence de la différence) γεγονός που δημιουργεί νέες προοπτικές για την ετερότητα και τον πολιτικό της λόγο[35].

και iv) Αυτές οι δύο όψεις του πολιτικού πεδίου, η μία από την πλευρά του Είναι και η άλλη από την οπτική της ηθικής ετερότητας ενός νόμου που διαφοροποιεί οδηγούν σεμία τελευταία διαπίστωση για τις σχέσεις ανάμεσα στην διαφορά και το τραγικό, και πιο συγκεκριμένα για την διαφορά ως τόπο του τραγικού.

Η εργασία του Lyotard για την διαφορά υφαίνει δύο ετερογενείς εκδοχές του τραγικού. Από την μία πλευρά μία καθαρή τραγικότητα του Είναι που ανταποκρίνεται στην ελληνική σύλληψη του τραγικού σε μία οντολογική εμμένεια (immanence). Το γεγονός (événement, Ereignis, συμβάν) επέρχεται, και αυτή η επέλευση (Fall) δεν είναι γεγονός του Είναι, αλλά ενός είναι, μιας ατομικής μοναδικότητας. Πρέπει ως εκ τούτου να το εγγράψουμε στην τάξη του λόγου, οποιαδήποτε κι αν είναι η μορφή της φράσης, ως το σημείο που θα επέλθει η άφραστη, σιωπή, για να φθάσουμε οριακά σε ένα Συμβάν το οποίο δεν παρουσιάζει τίποτε και σε κανένα, γιατί η δυναμική του δεν ανάγεται στην λογική των φράσεων, αλλά την υπερβαίνει.

Υπάρχει όμως και μία άλλη σιωπή που δεν προέρχεται απ'αυτήν την μη-αναγώγιμη αμφισημία του γεγονότος που επέρχεται : πρόκειται για την μη-ελληνική αντίληψη περί τραγικού, για την ιουδαϊκή εκδοχή του, για το χρέος έναντι του νόμου και για την υπερβολική προσήλωση στον νόμο, για το μη αναπαριστώμενο τραγικό (το χρέος του Αβραάμ και η θυσία), γι'αυτό όπου ο άλλος δεν είναι γεγονός γνώσης, αλλά συναισθήματος[36].

Αυτό το τραγικό για το Auschwitz εισάγει μία άλλη σιωπή και μία άλλη δομή υποχρέωσης απ'εκείνη του οντολογικού τραγικού. Καθώς υποστηρίζει ο Lyotard,με αφορμή τον ναζισμό, η διαφορά επιτείνεται λόγω απουσίας κάθε ιδιώματος. Αυτή η ηθική τραγικότητα είναι αδύνατον να επέλθει γιατί έχει αποκλεισθεί a priori, συνεχίζει να υφίσταται στα όρια μιας πραγματικής αβύσσου του μη-είναι και η οποία αποκλείει την συνάρθρωση των φράσεων. Ανάμεσα στο οντολογικό τραγικό που διαλέγεται και σ'αυτή την ηθική τραγικότ ητα του γεγονότος που έλαβε χώρα αλλά παραμένει χωρίς έκφραση, αναστέλλοντας κάθε λόγο περί αυτού, υπάρχει ασφαλώς μία νέα, μη-επανορθώσιμη διαφορά. Η σύλληψη της πολιτικής στα όρια της ατομικής ταυτότητας προκαλεί μία νέα διαφορά, καθώς αποκλείει τον λόγο της ετερότητας

και αποστερεί τελικά το είναι (όπως ακριβώς στην περίπτωση του γαλλικού Μάη) από την δυνατότητ υπέρβασης της αναγκαιότητας εργαλειακής διαπλοκής των φράσεων και ανάδυσης μιας νέας ενδεχομενικότητας[37].

Αυτές οι προτάσεις μας οδηγούν σε μία διαφορετική εικόνα της πολιτικής εμπειρίας καισε μία άλλη νοηματοδότηση της πολιτικής πράξης, με γνώμονα τον σεβασμό της ετερότητας και την πολυφωνία των προτάσεων. Στα πλαίσια αυτά, η εμπειρία του γαλλικού Μάη ως πολιτικού γεγονότος κατέδειξε ότι η πρόθεση κάθε εξουσιαστικής χρήσης του Ορθού Λόγου είναι η αποτροπή της ανάδυσης κάθε απροϋπόθετου ενδεχομένου που δεν θα υπόκειται στους κανόνες λειτουργίας του πολιτικού παιγνιδιού. Σ'αυτή την προοπτική, ο Raymond Aron θα ερμηνεύσει τον Μάη ως ψυχόδραμα, προσπαθώντας να αιτιολογήσει το γεγονός της αδιέξοδης έκβασης του.

Η ανάλυση του Aron είναι σημαντική, όχι μόνο γαιτί τείνει να επιβληθεί, αλλά και γιατί ήταν και παραμένει η ερμηνεία των διευθυνουσών κοινωνικών ελίτ. Ο συγγραφέας ομολογεί ότι έχει βιώσει τα γεγονότα με πόνο και αγανάκτηση, για "μία αγανάκτηση η οποία υπερβαίνει όλες τις αγανακτήσεις που έχω δοκιμάσει κατά την διάρκεια της ύπαρξης μου".Καθώς υποστηρίζουν οι Luc Ferry και Alain Renaut, "στον Raymond Aron διαβλέπουμε τις λιγότερο αναγωγικές αναλύσεις της κρίσης του Μαΐου του 1968", καθώς και ότι η ερμηνεία του Aron για τα γεγονότα αντιπροσωπεύει "το παράδειγμα μιας συμπαγούς χρησιμοποίησης μιας βεμπεριανής μεθοδολογίας η οποία οφείλει όλη την κυοφορία της στο αξίωμα του ερμηνευτικού πλουραλισμού. Δύο ερμηνείες του γαλλικού Μάη συνυπάρχουν στο έργο του Aron : η πρώτη, καθαρά πολεμική, αρνείται να δεχθεί κάθε τι άλλο στην επανάσταση του Μάη από ένα τεράστιο καρναβάλι, δηλ.μία γιορτή που στοχεύει σε συλλογικό παραλογισμό, μία γενίκευση της ειρωνείας που διαχέεται ως πλημμυρίδα σύμφωνα με την παραδοσιακή αντίληψη των Γάλλων περί εξέγερσης. Η αμφισβήτηση εμφανίζεται ως φυσική καταστροφή που ενσκύπτει ξαφνικά την "κοινωνία της φιλέριδος ικανοποίησης" : αυτή η αδυναμία διαπίστωσης σχεδίων και πολιτικών προταγμάτων παρακινεί τον ερμηνευτή να εγγράψει τα γεγονότα στα πλαίσια της ψυχοπαθολογίας των ομάδων: η επανάσταση του Μάη αναλύεται σε όρους ψυχαναλυ-

τικού ψυχοδράματος. Τούτο εξηγείται από την διαπίστωση ότι η μοναδική οργανωμένη ομάδα η οποία θα μπορούσε να προβάλλει αξιώσεις για κατάληψη της εξουσίας αρνήθηκε να το πράξει, ενώ εκείνοι που θα ήθελαν κάτι τέτοιο, οι αριστεριστικές ομάδες, δεν διέθεταν καθόλου την δύναμη για τον σκοπό αυτό. Κατ'αυτόν τον τρόπο η δύναμη συνοδεύεται από έλλειψη θέλησης και αντίστροφα, καθένας από τους πρωταγωνιστές αρκέστηκε να διαδραματίσει ένα προκαθορισμένο από την κοινωνική του θέση ρόλο, στα όρια της μίμησης της επανάστασης, της κωμωδίας με δραματική έκβαση. Κανείς δεν εκφράστηκε με σοβαρότητα, κανείς δεν πήρε τον Μάη στα σοβαρά, γιατί όλοι γνώριζαν εκ των προτέρω την κατάληξη καθώς και ότι υπήρχαν απαράβατα όρια που υπέταξαν την δυναμική της εξέγερσης[38].

Αλλά το ψυχόδραμα αυτό θα μπορούσε ταυτόχρονα να έχει εξελιχθεί σε δράμα, όπως αναγνωρίζει ο Aron : στην πραγματικότητα, το σχέδο αυτό του Aron θα μπορούσε να εφαρμοσθεί σε κάθε επαναστατική εξέγερση, και ιδιαίτερα σε κάθε κοινωνική κινητοποίηση μεγάλης εμβέλειας όπως αυτή του Μάη : από μία συντηρητική οπτική, όλα αυτά τα κοινωνικά φαινόμενα θεωρούνται ως ψυχοδράματα υποκείμενα να εξελιχθούν σε δράμα (όπως στα 1848 ή στα 1871), εάν δεν υποστούν κάποιο βίαιο πραξικόπημα (όπως στα 1830). Για να μπορέσουν όλες οι γαλλικές επαναστάσεις να ερμηνευθούν σε όρους ψυχοδράματος θα πρέπει να πληρούνται ωρισμένες συνθήκες, τις οποίες ο Stanley Hoffman στα δοκίμια του για την γαλλική κοινωνία προσπαθεί να προσδιορίσει ως "γαλλικό ύφος διαμαρτυρίας" και ως "γαλλικό ύφος εξουσιαστικής αυθεντίας"[39].

Σύμφωνα με τις ίδιες παρατηρήσεις, η γαλλική μορφή επανάστασης περιλαμβάνει ένα ωρισμένο αριθμό χαρακτηριστικών που την καθιστούν διακριτή από τον αγγλοσαξωνικό τρόπο διαμαρτυρίας. Ο αριθμός αυτών των χαρακτηρι- στικών προσδιορίζεται σε σχέση με την δυναμική της εξέγερσης, αλλά τα κυριώτερα είναι τα ακόλουθα

(i) Κατά πρώτον, η εξέγερση περιλαμβάνει καταστροφικό χαρακτήρα, που χαρακτηρίζεται από την άρνηση συνεργασίας με τον αντίπαλο ο οποίος θεωρείται υπεύθυνος της σοβαρότητας της κατάστασης ενάντια στην οποία λαμβάνει χώρα η διαμαρτυρία με στόχο την επιθυμητή αλλαγή.

(ii) αυτή η διαμαρτυρία είναι καθολική, ολοκληρωτική : δεν μπορούμε να φθάσουμε στην επιθυμητή αλλαγή χωρίς ριζικό μετασχηματισμό των θεμελίων της πολιτικής και κοινωνικής τάξης. Η γαλλική διαμαρτυρία δεν έχει πραγματιστικό, αλλά ιδεολογικό και κοσμοθεωρητικό περιεχόμενο
και (iii) το τελευταίο χαρακτηριστικό συνιστά την περίφημη ηττοπάθεια των γάλλων : οι εξεγερμένοι, αντιμέτωποι με τις βαρύτατες επιταγές του καθήκοντος και συνεπείς προς τις επιταγές του παρελθόντος, διακατέχονται, συνειδητά ή ασυνείδητα, από ένα αίσθημα απελπισίας για την τελική έκβαση : Κατά βάθος, δεν πιστεύουν στην αποτελεσματικότητα της απόπειρας τους. Χωρίς εμπιστοσύνη πλέον στην δυνατότητα επιτυχίας, προσδοκούν μόνο να χρησιμεύσουν ως υπόδειγμα για τις επερχόμενες γενεές, παρέχοντας την μαρτυρία τους ε νώπιον της ιστορίας[40].

Οπωσδήποτε δεν μπορούμε να παραγνωρίσουμε εκείνη τη διάσταση του Μάη στην οποία επιμένει ο Aron : υπάρχει ασφαλώς η ατμόσφαιρα της γιορτής, το ξεφάντωμα, ο παραλογισμός, το ψυχόδραμα στον γαλλικό Μάη, όπως και σε κάθε μεγάλη κίνηση διαμαρτυρίας. Το σφάλμα του Aron είναι η απολυτοποίηση αυτής της διάστασης, η αναγωγή του Μάη σ'αυτήν την οπτική, η θεώρηση αυτής της εκδοχής ως προσέγγισης της αλήθειας ή του νοήματος του γεγονότος, η τελική παραθεώρηση όλων των άλλων διαστάσεων του. Οπωσδήποτε υφίσταται μία διάθεση ειρωνείας στα όρια της αμφισβήτησης· αλλά δεν θα ήταν σοβαρό να ανάγουμε την εξέγερση του Μάη σε ένα κίνημα μόδας, όπως υποστήριξε πρόσφατα ο Gilles Lipovetsky. Ειδικότερα στην εμπειρία των οδοφραγμάτων ο Aron δεν διαβλέπει παρά την εφαρμογή μιας τεχνικής η οποία τείνει να υποχρεώσει την κυβέρνηση είτε σε υποχώρηση, είτε σε δημιουργία μαρτύρων της επαναστατικής ηθικής. Η επανάληψη αυτών των παλαιότερων μεθόδων παρέχει την εντύπωση της επιστροφής του αρχαϊσμού ενώ αυτές οι ίδιες τεχνικές δεν εκπληρώνουν πλέον την παλαιά λειτουργία της. Σε αντίθεση προς τον 19ο αιώνα, όπου τα οδοφράγματα διέθεταν στρατηγική αποδοτικότητα, σήμερα διατηρούν μόνον την διάσταση μιας παρωδίας, διατηρώντας ή επανευρίσκοντας ένα ψυχολογικό αντίκρυσμα. Τελικά ο Aron θα υποστηρίξει ότι πρόκειται για μετάβαση από την υλική στην συμβολική

αποδοτικότητα. Παράλληλα, δεν θα παραλείψει να επικαλεσθεί την προβληματική της κοινωνικής ενσωμάτωσης και τις επαναστατικές συγκινήσεις : στις τελευταίες επικεντρώθηκε κατά τον Aron η προσδοκία της φοιτητικής νεολαίας. Στόχος των νέων ήταν η αφύπνιση του επαναστατικού αισθήματος, η ανάδυση των παλαιών πολιτικών τελετουργικών του επαναστατικού εργατικού κινήματος, η πρόσκληση στον αυθορμητισμό του χωρού. Η τελική έκβαση θα χαρακτηρισθεί από τον Aron ως κάθαρση των παθών, ως λύτρωση, ως υπέρβαση της κρίσης, στα πλαίσια διαπιστώσεων που εξαίρουν την δεύτερη δυνατότητα ερμηνείας του Μάη ως εξάλειψης των παραλόγων στοιχείων του[41].

Παρέκβαση (digression) : Πολιτική συμβολική και επαναστατική ουτοπία

Σ'αυτό το σημείο οφείλουμε να αναφέρουμε και την συναφή ερμηνεία των γεγονότων που επιχειρήθηκε από τον γάλλο ψυχαναλυτή Didier Anzieu. Ο Anzieu αναλύει τον Μάη σε όρους κοινωνικής ψυχανάλυσης με αναφορά στην εμπειρία και την δυναμική των ομάδων. Για τον γάλλο ψυχαναλυτή, οι συνέπειες της φαντασματικής απελευθέρωσης του Μαΐου-Ιουνίου 1968 στις συλλογικές αναπαραστάσεις είναι αξιοσημείωτες. Κατά πρώτον, παρατηρούμε σημαντικές αλλαγές στις ανθρώπινες και κοινωνικές σχέσεις : η άσκηση των ευθυνών συνοδεύεται από αναζήτηση γνωμών, συμβουλών, παροχή πληροφόρησης, εξηγήσεων, διασαφήσεων. Οι μειονότητες εξέρχονται από την απομόνωση τους, διεκδικούν δικαιώματα, εκφέρουν πολιτικό λόγο, απαιτούν αναγνώριση των ιδιομορφιών τους, σεβασμό της ιδιαιτερότητας τους, έκφραση στην πολιτική σκηνή. Ενα δεύτερο αποτέλεσμα εντοπίζεται στην μεταστροφή της νοοτροπίας (mentalité) των ατόμων : αναγνωρίζεται ο σεβασμός των δικαιωμάτων της γυναίκας στην εργασία, τον γάμο, την διανόηση, αποδίδονται ίσες ευκαιρίες απασχόλησης και αμοιβών, θεσμοποιείται η αντισύλληψη και η έκτρωση, εξαίρεται η σεξουαλική απελευθέρωση, η ελευθερία απόλαυσης και επιλογής συντρόφου, νέες ιδέες γίνονται αποδεκτές στην θέση των παλαιότερων αναχρονιστικών αντιλήψεων. Τελικά, ένα τρίτο αποτέλεσμα του Μάη αφορά τις ιδέες εκείνες με κοινωνικό περιεχόμενο, οι οποίες εξελίχθηκαν μετά τον

Μάη με καίρια πολιτική εμβέλεια : αυτοδιαχείρηση, επιδίωξη συμμετοχής στην κοινότητα, στις οργανώσεις, την τοπική ζωή καθώς και η προβολή ενός αιτήματος βελτίωσης της ποιότητας της καθημερινής ζωής., διαμαρτυρίας ενάντια στην γραφειοκρατία, τον απρόσωπο χαρακτήρα των διοικητικών και οικονομικών δομών. Η διάψευση των ελπίδων που ακολούθησε την αποτυχία των ουτοποών του 1968 εμφαίνει και άλλα ζητήματα : το ασυμβίβαστο της κοινωνικής οργάνωσης και της ατομικής επιθυμίας, την μη-αναγωγιμότητα της ηθικής και της πολιτικής στην εμπειρική βίωση της δράσης, την διατήρηση (διαχρονικά και διατοπικά) της μορφής του Κυρίου και του Ηγεμόνα, και την *ανάγκη συνεχούς απομυθοποίησης των παραδοσιακών κοσμοειδώλων*[42].

Οι ουτοπίες του 1968 συνιστούν έκφραση της ψευδαίσθησης της ομάδας, δηλ. του φαντάσματος της ομάδας-μηχανής, η οποία συγκροτεί την κύρια μορφή επεξεργασίας ενός φαντασιακού περιεχομένου το οποίο αποδεσμεύεται και μεταφέρεται από την μία ομάδα στην άλλη. Αυτή η μεταλλαγή των συλλογικών αναπαραστάσεων φαίνεται σύμφωνη προς την θεωρία της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας που έχουν προτείνει διακεκριμένοι ιστορικοί θρησκειών, μεταξύ των οποίων ο διαπρεπής γάλλος Jean-Pierre Vernant. Η τραγωδία αντιπροσωπεύει στην Ελλάδα κατά τον V π.Χ αιώνα και ανταποκρίνεται σε μία συλλογική ανάγκη, χάνεται όμως όταν αυτή η ανάγκη παύσει να υφίσταται. Πρόκειται για την ανάγκη εγκατάλειψης των αρχαίων πεποιθήσεων που κληροδοτήθηκαν από τις μοναρχίες που προηγήθηκαν της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας, για να επιτευχθεί η ανάδυση νέων συλλήψεων του ανθρώπου και του κόσμου, σύμφωνα με τις νέες μορφές της πολιτικής, κοινωνικής επιστημονικής και πολιτισμικής ζωής. Η σύγκρουση των αρχαιοτέρων πεποιθήσεων και των νέων ιδεών προσωποποιήθηκε και προσέλαβε δραματική έκβαση στην τραγωδία. Σκοπός ήταν η κατάδειξη του αγώνα ενός θρυλικού ήρωα που, με τίμημα την ζωή του, αγωνιζόταν για την επικράτηση ενός ήθους ή μιας νέας ευαισθησίας ενάντια στους κατεστημένους θεσμούς, ή και η καταστροφική διάσταση της άκαμπτης εμμονής στις παραδόσεις. Ο λαός, υποστηρίζοντας αυτές τις αναπαραστάσεις, βίωνε εσωτερικά το δράμα των προσωπείων, και στην πραγματικότητα μία καθαρτική αντήχηση, κατά τρόπο που προκαλούσε μετασχηματισμό των συλλογικών αναπαραστάσεων. Στην

γλώσσα της πολιτικής συμβολικής, θα επισημάνουμε την αντιστοιχία προς τα γεγονότα του Μάη ως επανάληψης ενός αρχαίου δράματος που καταλήγει στην κάθαρση ή την εξιλέωση. Αλλά και οι πολυάριθμες μιμήσεις των γεγονότων του Μάη στα όρια του συλλογικού ψυχοδράματος και της δυναμικής των ομάδων επετέλεσαν ένα ρόλο ανάλογο προς την αρχαία αττική τραγωδία, διευρύνοντας τις εμπειρίες των συμμετεχόντων[13].

Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Ο Γ Δ Ο Ο

Υποθέσεις και προτάσεις της κοινωνιοψυχανάλυσης : επανατοποθέτηση της σχέσης ψυχανάλυσης και πολιτικής

α) Κρίση της ψυχανάλυσης και αναγκαιότητα βασικών αναθωρήσεων κατά των Mendel : η ψυχανάλυση ως ιδεολογία

Ο Mendel, συνεχίζοντας την προβληματική των Deleuze και Guattari κατά τρόπο προσωπικό και ιδιαίτερο, εντείνει τις κριτικές που στρέφονται κατά της αυτονομίας του ψυχαναλυτικού λόγου ως αδιάστατης πολιτικά και κοινωνικά θεωρίας και πρακτικής : στην προσπάθεια του αυτή να προσβάλλει την ερμητική φύση της διατύπωσης του ψυχαναλυτικού λόγου, στρέφεται κατά της αυτονόμησης της ψυχανάλυσης ως ερμηνευτικής από τις ευρύτερες κοινωνικές και πολιτικές πρακτικές οι οποίες την προσδιορίζουν παρά το γεγονός ότι δεν συνεκτιμά αυτές τις επιδράσεις. Πρόκειται για σοβαρή καταγγελία που άπτεται του ζητήματος της σχέσης ψυχανάλυσης και ιδεολογίας. Στα πλαίσια αυτά, είναι σκόπιμο να διερευνήσουμε τρεις δυνατές διαστάσεις του προβλήματος : i) την φύση της ιδεολογίας ii) την εμπειρική σχέση ψυχανάλυσης και ιδεολογίας και iii) τις κριτικές επισημάνσεις του Mendel.

i) η ιδεολογία ως νοσταλγία και αναζήτηση της πληρότητας

"Η ψυχαναλυτική πορεία, παρά τις ατομικές πεποιθήσεις των ψυχαναλυτών, παραμένει αντι-ιδεολογική ως προς την ουσία της". Αυτή είναι η κεντρική διαπίστωση της Janine Chasseguet-Smirgel σε μία προσπάθεια κριτικής προσέγγισης του προβλήματος της ιδεολογίας. Σε ένα δημοσίευμα της σε μία παλαιότερη συλλογική μελέτη των σχέσεων ψυχανάλυσης και πολιτικής[44], η γαλλίδα ψυχαναλύτρια ορίζει την ιδεολογία ως "σύστημα φαινομενικότητας, λιγότερο ή περισσότερο ορθολογικής, το οποίο περιέχει πάντοτε ένα φάντασμα ναρκισσιστικής μετάστασης που λειτουργεί υπό την δικαιοδοσία της ψευδαίσθησης". Τούτο μας ωθεί στην διαπίστωση ότι η ψυχανάλυση η

οποία αναζητά πάντοτε το λανθάνον νόημα των έκδηλων φαινομένων του ψυχισμού έχει ως ιδιαίτερο προορισμό την αποκάλυψη των μη-ορατών θεμελίων του ιδεολογικού corpus και των συναφών θεωρητικών κατασκευών. Σ'αυτό το σημείο, σημαντική είναι και η υιοθέτηση της έννοιας της ψευδαίσθησης στα πλαίσια της φροϋδικής νοηματοδότησης της. Καθώς επισημαίνει ο Freud, "ονομάζουμε ψευδαίσθηση μία πεποίθηση όταν, στην αιτιολόγηση της, η υλοποίηση μιας επιθυμίας παρουσιάζεται επικρατούσα και δεν ενδιαφερόμαστε, κάνοντας αυτό, για σχέσεις αυτής της πεποίθησης προς την πραγματικότητα, ως εάν η ίδια η ψευδαίσθηση να αντίκειται να επιβεβαιωθεί από το πραγματικό". Αυτό που είναι οπωσδήποτε ενδιαφέρον σ'αυτόν τον ορισμό της ψευδαίσθησης είναι ότι τονίζεται με ιδιαίτερη έμφαση η βαθύτερη αιτιολόγηση που αποδίδουμε στα κίνητρα των πεποιθήσεων μας και στη δυνατότητα διασάφησης της λειτουργίας της πεποίθησης. Αυτό είναι και το προστάδιο της ένταξης σε μία ιδεολογία η οποία προσδίδει κοινωνική δυναμική στις πεποιθήσεις μας, ενώ παράλληλα επαγγέλεται την φαντασιακή υλοποίηση της επιθυμίας[45].

Η Janine-Chasseguet-Smirgel αναζητά την πηγή των ιδεολογιών στη νοσταλγία του ανθρώπου για ανασύσταση της χαμένης πληρότητας. Από τη στιγμή της εμφάνισης του ο άνθρωπος εισέρχεται σε μία σχέση εξάρτησης από το κοινωνικό και φυσικό περιβάλλον του : αυτή η κατάσταση αδυναμίας και απόλυτης εξάρτησης από τον άλλο (μητέρα ή τα υποκατάστατα της) είναι απαραίτητη για την επιβίωση του ατόμου. Από αυτό το γεγονός απορρέουν συνέπειες που επιβαρύνουν ιδιαίτερα την εξέλιξη του ψυχισμού του ατόμου και τούτο γιατί η κατάρρευση της πρωταρχικής συγχώνευσης με τη μητέρα και τον κόσμο, η απώλεια της ναρκισσικής πληρότητας η οποία βιώνεται κατά την πρώτη παιδική ηλικία και η συνακόλουθη πρώϊμη διαφοροποίηση ανάμεσα στο Εγώ και τον εξωτερικό κόσμο συνοδεύονται από την αναπόληση της πρώτης ενότητας και τη νοσταλγία της επιστροφής στις απαρχές στα πλαίσια της απωλεσθείσης πληρότητας. Ο Freud έχει καταδείξει ότι ο ναρκισσισμός που χαρακτηρίζει τα πρώτα χρόνια του παιδιού προβάλλεται στο ιδεώδες του Εγώ που θα κυριαρχηθεί από τον γονέα του ίδιου φύλου. Η ανάπτυξη του Εγώ, καθώς επισημαίνει ο Freud, συνίσταται στην απόσπαση του ναρκισσισμού από όπου προκύπτει και μία εναγώνια

προσπάθεια επανεύρεσης του. Αυτή η απόσπαση του πρωταρχικού βιώματος από τον συνειδητό ψυχισμό κατορθώνεται χάρη στη μετάθεση του προς ένα ιδεώδες του Εγώ, το οποίο προσπορίζει ικανοποίηση που εκπηγάζει από τη συνεχή πρόσβαση σ'αυτό το ιδεώδες.

Αυτή η σύλληψη της ανάπτυξης και της διαμόρφωσης του Εγώ, συνδεδεμένη προς την απώλεια της απόλυτης πληρότητας καθώς και προς μία αδιάκοπη αναζήτηση επανεύρεσης της, υπονοεί ασφαλώς ότι υφίσταται απ'αυτό το σημείο και μετά μία διαρκής απόκλιση και μία σχάση ανάμεσα στην επιθυμία και την ικανοποίηση της, με προφανείς συνέπειες για τη συγκρότηση του υποκειμένου. Η επιθυμία προσλαμβάνει πάντοτε ασύνειδο περιεχόμενο δια μέσου της πολλαπλότητας των εμφανίσεων της. (ή των μεταμφιέσεων της) με απώτερο στόχο την επανεύρεση της μακάριας εκείνης κατάστασης όπου το υποκείμενο ήταν ταυτισμένο απόλυτα προς το ιδεώδες του και αδιαχώριστο απ'αυτό : πρόκειται για τη στιγμή της πρώτης τελειότητας όπου το υποκείμενο και το περιβάλλον βρίσκονται σε σύγχυση γιατί συνθέτουν μία αρχική ενότητα. Αυτό το ιδεώδες μπορεί να ωθήσει το υποκείμενο προς τα πίσω στα πλαίσια μιας διαδικασίας παλινδρόμησης. Είναι επίσης δυνατόν να αντικαταστήσει την επιθυμία ανάκτησης της πρωταρχικής συγχώνευσης στα όρια του μητρικού σώματος ως τμήματος του κόσμου, και να κατευθυνθεί από ένα ενστικτικό φάντασμα που εμπεριέχει το αρχέγονο φάντασμα της ένωσης προς την μητέρα. Για την Smirgel το οιδιπόδειο σύμπλεγμα δεν χαρακτηρίζεται μόνο από μία σεξουαλική επιθυμία : υπονοεί επίσης ττην εκπλήρωση της θεμελιώδους επιθυμίας του ανθρώπινου όντος, αυτή της επιστροφής στην αρχική συνταύτιση προς το περιβάλλον (όπου το πραγματικό επιθυμητικό ένστικτο προσδιορίζεται πάντοτε σε σχέση με την μητέρα). Ομως το οιδιπόδειο αντιπαραθέτει το υποκείμενο προς την πραγματικότητα, αυτή που καθίσταται συνώνυμη της διάκρισης των φύλων και της τομής ανάμεσα στις γενεές. Το παιδί δεν μπορεί να συστήσει μία σεξουαλικά προσδιορισμένη οντότητα που θα εκπληρώσει μία κοινωνική λειτουργία στα πλαίσια του θεσμού της οικογένειας. Αυτή η αναγνώριση της πραγματικότητας μπορεί να συστήσει ένα ισχυρό αλλά ανυπόφορο βίωμα για το υποκείμενο. Η μία από τις λύσεις του οιδιπόδειου δράματος βρίσκεται στην αναζήτηση δυνατοτήτων που υλοποιούν αυτήν τη νο-

σταλγία του υποκειμένου στα πλαίσια της παλινδρόμησης προς τις απαρχές : για την γαλλίδα ψυχαναλύτρια, αυτές οι προκείμενες αντιστοιχούν πλήρως στην περίπτωση του γαλλικού Μάη του 1968. Υπενθυμίζουμε ότι ο ακριβής ορισμός της ψευδαίσθησης ανταποκρίνεται σε μία πεποίθηση θεμελιωμένη στην ασύνειδη ιδέα μιας δυνατής επανεύρεσης του ιδεώδους του Εγώ ως πυρήνα καταστατικού του υποκειμένου, δηλ. μιας τελικής παλινδρόμησης προς την χαμένη πληρότητα. Οι ιδεολογικές εκζητήσεις περιέχουν, ακόμη και με λανθάνοντα τρόπο, αυτή την ψευδαίσθηση. Η Smigrel διαβλέπει την εκπλήρωση αυτών των προϋποθέσεων στα ουτοπικά και εσχατολογικά οράματα : φράσεις όπως η έλευση του καθολικού ανθρώπου στον νέο Marx ή η εσχατολογική κατάργηση του χρόνου και η έλευση της ουράνιας Ιερουσαλήμ στον χριστιανισμό, μαζί με τα διάφορα μεσσιανικά κυρήγματα, τις επαγγελίες και τις υποσχέσεις κάθε πολιτικής ουτοπίας είναι οι αντιπροσωπευτικότερες περιπτώσεις αυτής της δίψας του σύγχρονου ανθρώπου. Ο κοινός πυρήνας όλων των ιδεολογικών συνθέσεων του ανθρώπου είναι η ψευδαίσθηση της δυνατότητας επιστροφής στην πρωταρχική πληρότητα της ενιαίας και αδιάσπαστης ζωής. Πρόκειται για καθολική αναζήτηση της γνησιότητας της σχέσης και της κοινωνίας που αλλοτριώνεται μέσα στην υστερία, τον δογματισμό και την αυθαιρεσία της ιδεολογίας[46].

Αυτό που διακρίνει τις ιδεολογίες οι οποίες μοιράζονται τον προηγούμενο κοινό πυρήνα είναι ένα στοιχείο ολοκληρωτισμού γιατί, όποιο κι αν είναι το συνειδητό τους περιεχόμενο, η εγγραφή τους στα γεγονότα και η μετάβαση από τον χώρο της σκέψης στο πεδίο της πολιτικής πρακτικής και της άσκησης της εξουσίας μεταφράζονται συνήθως με την ισοπέδωση κάθε εμποδίου που δυσχεραίνει την υλοποίηση της ψευδαίσθησης. Καθώς μάλιστα σκοπός της ψευδαίσθησης είναι η κατάργηση της απόκλισης ανάμεσα στο Εγώ και το ιδεώδες του Εγώ και η επανεύρεση του χαμένου υπαρκτικού πληρώματος της ζωής με την επίγνωση ότι δεν υφίσταται εξιδανίκευση χωρίς προβολή της στο κοινωνικό, όλοι όσοι υποβοηθούν στη στήριξη αυτής της προβολής και την εδραίωση της φαντασίωσης πρέπει να καταδιωχθούν αμείλικτα και να εξοντωθούν.

Η απαρχή της διαδικασίας προβολής βρίσκεται ήδη στην παιδική

ηλικία. Η αδυναμία της πρώτης εμπειρίας του παιδιού να ικανοποιήσει τις ανάγκες του το αναγκάζει να αναγνωρίσει την ύπαρξη ενός μη-Εγώ (εξωτερικός κόσμος), ενώ παράλληλα επιχειρεί να περικλείσει στα όρια του Εγώ του όλες τις πηγές ευχαριστήσεων και να προβάλλει προς τα έξω κάθε τι που δημιουργεί πρόβλημα και ιδιαίτερα τις εσωτερικές του εντάσεις (τις παρορμήσεις του). Το εγώ αποκόπτει κατ'αυτόν τον τρόπο ένα τμήμα του εαυτού του και το προβάλει στον εξωτερικό κόσμο που τον αναγνωρίζει ως εχθρικά διακείμενο προς τις απαιτήσεις του. Παράλληλα, υιοθετείται μία ασύνειδη διαδικασία ταύτισης του εξωτερικού προς το αντικείμενο και το εχθρικό. Εάν όμως αργότερα το αντικείμενο αποδειχθεί πηγή ευχαρίστησης, αποκτά την συμπάθεια του εγώ και στη συνέχεια εντάσσεται σ'αυτό. Επομένως κάθε τι ωφέλιμο προσαρτάται στο Εγώ και συγχέεται προς το υποκειμενικό, ενώ το αντικείμενο συμπίπτει εκ νέου προς αυτό που είναι εξωτερικό, άσχετο και επιβλαβές. Κατά βάθος, αυτός ο μηχανισμός τείνει να συγχέει αντικείμενο και ενορμήσεις προβάλλοντας τις στον εξωτερικό κόσμο, ενώ το μίσος μπορεί να οδηγήσει στην εκδήλωση επιθετικότητας και να συνοδευθεί από την πρόθεση καταστροφής του αντικειμένου. Κατά συνέπεια, η προβολή συνοδεύει τη γένεση του Εγώ το οποίο προσπαθεί να τοποθετήσει προς τον έξω κόσμο όλες τις εσώτερες ανησυχίες του που συνεχίζουν να διέπουν τη λειτουργία του Εγώ από τη στιγμή της διαμόρφωσης του. Η εξαφάνιση αυτής της εσωτερικής αντινομίας ενός υποκειμένου που χαρακτηρίζεται από εσωτερική διάσπαση των δυνάμεων του μπορεί να ερμηνευθεί στα πλαίσια της καταφυγής του εγώ στην ασφάλεια και τη βεβαιότητα της ιδεολογίας και της συνακόλουθης ναρκισσικής αυτάρκειας που μεταδίδει στον άνθρωπο.

Αυτοί οι μηχανισμοί ενυπάρχουν σε λανθάνουσα κατάσταση σ'όλες τις ιδεολογίες, ενεργοποιούνται όμως εφ'όσον για διάφορους λόγους, η αρχική επιθυμία της ένωσης του εγώ και του ιδεώδους ως επιστροφή σε μία ναρκισσική πληρότητα που έχει απωλεσθεί, μπορεί να αποκτήσει κοινωνική δυναμική και να διεκδικήσει την συνειδητή της αναγνώριση από τα άτομα. Αυτή η ενεργοποίηση εξαρτάται από εξωτερικές συγκυρίες τις οποίες ένας χαρισματικός αρχηγός είναι σε θέση να επικαλεσθεί και να τις χρησιμοποιήσει κατάλληλα. Οι μάζες

κατά την ίδια γαλλίδα ψυχαναλύτρια έχουν λιγότερο ανάγκη από ένα αρχηγό όσο από την παρουσία και την κοινωνική λειτουργικότητα της ψευδαίσθησης. Κατά την Smigrel ο αρχηγός της φροϋδικής περιγραφής σύμφωνα με τις αναλύσεις της Ομαδικής ψυχολογίας και ανάλυσης του Εγώ δεν αποτελεί έκφραση του πατέρα. Τούτο δικαιολογείται από το γεγονός ότι δεν υπάρχει απόλυτος αρχηγός χωρίς να είναι φορέας κάποιας ιδεολογίας ή κοσμοθεωρίας. Στην πραγματικότητα, είναι το πρόσωπο που διαμεσολαβεί ανάμεσα στην μάζα και την ιδεολογική ψευδαίσθηση, καθώς πίσω από την ιδεολογία υποκρύπτεται πάντοτε ένα φάντασμα ναρκισσικής βεβαιότητας.Η ιδεολογία τείνει προς την αναίρεση της πορείας των κοινωνιών προς την εξέλιξη και την πολιτισμική δημιουργία. Σ'αυτό το σημείο η Smigrel μας υπενθυμίζει την προβληματική του Mendel ; ο πατρικός ορίζοντας αξιών, το υπέρ-εγώ, η πραγματικότητα, δηλ. ο Οιδίποδας και τα συμβολικά του παράγωγα απαλοίφονται για να παραχωρήσουν τη θέση τους στον αρχαϊκό κόσμο της μαγικής παντοδυναμίας, όπως ακριβώς και στον Mendel το περιεχόμενο της πατρικής imago αλλοιώνεται από τις διαρκείς προσμίξεις του με το ασύνειδο αρχαϊκό φάντασμα της ειδεχθούς μητέρας. Ο αρχηγός της φυλής είναι κατά συνέπεια πρόσωπο με μαγικές ιδιότητες, ικανός στο να συμβάλλει στην έλευση μιας νέας πραγματικότητας. Είναι εκείνος που διαμεσολαβεί ανάμεσα στην ψευδαίσθηση και την ομάδα των υπηκόων του, οι οποίοι τον περιβάλλουν με θρησκευτική ή στρατιωτική αφοσίωση. παράλληλα, επιτρέπει στην ομάδα να μετατρέψει την υποταγή σε εμπιστοσύνη, της οποίας όμως το περιεχόμενο δεν παύει να είναι ανελεύθερο και εξηρτημένο. Την σχέση που δημιουργείται συνοδεύει η υπόσχεση ότι η ψευδαίσθηση θα κυριαρχήσει αφού μετασχηματισθεί σε ιδεολογική σύλληψη, κατασκευή με ορθολογικό φαινομενικά περιεχόμενο που θα επιδιώκει τη δικαίωση της επαγγελίας. Γι'αυτόν τον λόγο είναι περισσότερο δόκιμο να αλλάξουμε το περιεχόμενο μιας ιδεολογίας παρά να αντισταθούμε σε μία ιδεολογική σύλληψη της πραγματικότητας, γιατί αυτή η τελευταία ανταποκρίνεται σε θεμελιώδεις τάσεις του ψυχισμού. Δεν θα πρέπει όμως να μας διαφεύγει το γεγονός ότι κάθε ιδεολογία απαιτεί την νέκρωση της κριτικής ικανότητας του ανθρώπου, την καταστροφή του Λόγου, την απαξίωση του συμβολικού, την αυτοπαραίτηση ττου ατόμου

από τη διεκδίκηση των πραγματικών του δικαιωμάτων[47].

Η Smirgel αναφέρεται ειδικώτερα στην δοκιμασία της πραγματικότητας, δηλ. στην ικανότητα μας να διακρίνουμε ανάμεσα στις αντιλήψεις και τις αναπαραστάσεις, ανάμεσα στα εξωτερικά και τα εσωτερικά ερεθίσματα : σ'αυτό το σημείο, υπενθυμίζουμε ότι η σύγχυση αυτών των κατηγοριών φαινομένων υπάγεται στη αφαίρα της παραίσθησης. Αυτή η κριτική ικανότητα αμβλύνεται κατά την προσχώρηση σε μία ιδεολογία η οποία διαθέτει και την δύναμη μετασχηματισμού της πραγματικότητας κατά τρόπο ώστε να ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις της ομάδας που βρίσκεται υπό την κυριαρχία της ψευδαίσθησης. Στα πλαίσια αυτά, το Εγώ του μεμονωμένου ατόμου εκχωρεί στο ανώνυμο πλήθος που διακατέχεται από την ιδεολογική φαντασίωση την ικανότητα του να ελέγχει κριτικά την πραγματικότητα. Αυτή η πραγματικότητα δομείται εν τέλει με ένα τέτοιο τρόπο ώστε να είναι ταυτόσημη προς την κοινωνική εμπειρία ενός συνόλου ανθρώπων οι οποίοι λειτουργούν σύμφωνα με τις επιταγές της ψευδαίσθησης. Κατά συνέπεια, η πραγματικότητα νοηματοδοτείται με το περιεχόμενο που επιτάσσει η ψευδαίσθηση ως λογική του κοινωνικού.

Είναι αναμφισβήτητη η διαπίστωση ότι κάθε κοινωνικός σχηματισμός που θεμελιώνεται συνεκτικά στο έδαφος της ιδεολογικής προσέγγισης της ζωής, επιζητεί να προσεταιρισθεί την ολότητα των επί μέρους μελών του καταφεύγοντας αναγκαία στον προσηλυτισμό και ασκώντας κάθε μορφής συμβολικό εξαναγκασμό.Αλλά αυτή η προσπάθεια δεν περιορίζεται στην άσκηση ιδεολογικιού εξαναγκασμού : επεκτείνεται πολλές φορές μέχρι του σημείου εξόντωσης των αντιπάλων καθώς και όλων εκείνων που δεν συμμετέχουν στο κοινό παραλήρημα ή στη στάση ζωής που υπαγορεύει η ψευδαίσθηση.Κάθε διαφωνία εκλαμβάνεται ως ένδειξη κοινωνικής διάψευσης της φαντασιακής εμπειρίας και για τούτο πρέπει να εκμηδενίζεται. Οσοι διαφωνούν δεν παραδίδουν τις τύχες τους στη συλλογική αυταπάτη και ως εκ τούτου, τη θέτουν αυτοδίκαια υπό αμφισβήτητηση. Αυτό που τίθεται υπό αίρεση είναι η κοινωνική εγκυρότητα της αυταπάτης, η δυνατότητα να δοκιμασθεί από την πραγματικότητα. Η έλλειψη κοινωνικής επαλήθευσης μαρτυρεί τη διάσταση αλήθειας και κοινωνίας, την αδυναμία να πραγματοποιηθεί η

ζωή ως σύνθεση της ετερότητας και της συναίνεσης στη διατύπωση των προϋποθέσεων του κοινωνείν.

Ανακεφαλιώνοντας τον σχετικό προβληματισμό της Smirgel, τονίζουμε ότι ο καθορισμός της ιδεολογίας ως συστήματος σκέψης φαινομενικά ή κατ'επίφαση ορθολογικού περικλείει κατ'ουσία και την επαγγελία για την υλοποίηση της ψευδαίσθησης. Κατά συνέπεια, η Smirgel δεν θεωρεί νόμιμο να συμπεριλάβει ανάμεσα στις ιδεολογίες εκείνα τα συστήματα σκέψης τα οποία δεν έχουν θεμελιωθεί στην μεγάλη υπόσχεση που προσλαβάνει καθαρά μεσσιανικό χαρακτήρα. Από αυτή την οπτική γωνία, η έννοια της ιδεολογίας σαφώς επιζητεί να υπεισέλθει στο πεδίο της θρησκευτικής, ηθικής ή επιστημονικής διερώτησης. Αντίθετα, κάθε πολιτική φιλοσοφία που δεν εγείρει αξιώσεις για μία καθολική λύτρωση του ανθρώπου μπορεί να χαρακτηρισθεί απαλλαγμένη από ιδεολογικές προσμίξεις : παράλληλα αφήνει κάποια περιθώρια προσωπικού προβληματισμού και αμφισβήτησης, γιατί δεν επιδιώκει να περικλείσει όλες τις διαστάσεις της αλήθειας. Μία τέτοια εκδοχή της πολιτικής φιλοσοφίας είναι κατά τη γαλλίδα ψυχαναλύτρια αντιολοκληρωτική και δεν δημιουργεί υποθετικούς αντιπάλους, γιατί δεν διατείνεται ότι αντιπροσωπεύει το απόλυτο αγαθό. Αλλά και η κριτική της αυτοσυνειδησίας δεν αφήνει μεγάλα περιθώρια για καταγγελία των προτάσεων της, εφ'όσον δεν αποσκοπεί στο να ελκύσει οπαδούς χωρίς ελεύθερη βούληση και επί πλέον δεν δημιουργεί ενθουσιασμούς και ελπίδες στις νεότερες γενιές. Σ'αυτό το σημείο διαβλέπουμε την ιδιαίτερη προβληματική της Smirgel που συνιστά έμμεση αναφορά και στην αποδοχή των ουτοπικών ιδεών από τους νέους του γαλλικού Μάη του 1968 : η απαξίωση των παλαιότερων θεωριών και συστημάτων απαγοήτευσε την νεολαία του Μάη που επένδυσε τον ψυχισμό της στην θελκτικότητα των ουτοπικών ιδεών του Marcuse και των άλλων μορφών φροϋδομαρξισμού. Περισσότερο όμως και από την ηλικία, η τάση να στραφούν τα άτομα προς τις ιδεολογίες συνδέεται προς την ύπαρξη μιας ναρκισσικής πληγής, ενός τραύματος που μπορεί να καταστεί εντονότερο από την επίδραση τυχαιοτήτων της ατομικής ιστορίας. Η δημιουργία, ο έρωτας, η διανοητική αναζήτηση, η σαφήνεια, το θάρρος να αντιμετωπίσουμε την αλήθεια μπορούν να συστήσουν διακριτούς τρόπους διευθέτησης των προβλημάτων που απορρέουν

από την τραυματική αυτή πραγματικότητα, στα πλαίσια μιας ευρύτερης στρατηγικής υπέρβασης των αντινομιών της εσωτερικής ζωής. Συχνά όμως αυτή η μετουσίωση δεν συνιστά και διαχείριση του προβλήματος της εσωτερικής ανεπάρκειας, γιατί η ύπαρξη ενός δυσάρεστου αισθήματος ατέλειας ή ανασφάλειας δεν συνοδεύεται πάντοτε από εκείνες τις δημιουργικές επιδόσεις που παρέχουν στο άτομο την δυνατότητα να ικανοποιήσει τις βαθύτερες ανάγκες του χωρίς όμως να αρνηθεί την πραγματικότητα και να προσφύγει στην ουτοπία των ανέφικτων επιδιώξεων. Αυτή είναι και η τελική πρόταση της Smirgel που έμμεσα ανταποκρίνεται σε εκείνους που κατά την γνώμη της αρνήθηκαν την πολιτισμική συνέχεια, χωρίς όμως να ενταχθούν συνειδητά σ'αυτήν : συντηρητική πρόταση, που στρέφεται κατά των εξεγερμένων του Μάη και δίνει λαβή στην διατύπωση για σχέσεις μεταξύ του ψυχαναλυτικού λόγου και ιδεολογίας της ενσωμάτωσης[48].

(ii) η εμπειρική φύση της σχέσης ψυχανάλυσης και ιδεολογίας

Η διερεύνηση της φύσης των σχέσεων ψυχανάλυσης και ιδεολογίας προϋποθέτει την αναφορά στην ίδια την άσκηση της ψυχανάλυσης ως εμπειρίας και πρακτικής. Στο πεδίο της άσκησης της ψυχανάλυσης, η ίδια η δυαδική φύση της σχέσης δεν μπορεί να παραμερίσει τις ιδεολογικές και κοσμοθεωρητικές προϋποθέσεις των μορφών που συνιστούν τη σχέση, αλλά αυτές δεν υπεισέρχονται στο συγκεκριμένο αντικείμενο της αναλυτικής πορείας, η οποία υπακούει σε μία λογική της αυστηράς εφαρμογής της ψυχαναλυτικής τεχνικής. Οι ιδεολογικές και πολιτικές πεποιθήσεις των μερών εντάσσονται και ενσωματώνονται στα πλαίσια της αναλυτικής εργασίας που αποσκοπεί τελικά στην διατύπωση ερμηνειών : το ίδιο γίνεται και με κάθε άλλο υλικό που σχετίζεται με την στόχευση αυτή. Αναφορικά προς τις ενδεχόμενες προεκτάσεις της ψυχανάλυσης στην εξήγηση των ιδεολογιών, ο ψυχαναλυτής που διακινδυνεύει κάτι παρόμοιο εκτίθεται στις τυχαιότητες των θεωρητικών φιλοσοφικών και κοινωνιολογικών κατασκευών για τις οποίες η ιδιότητά του ως αναλυτού δεν του αποδίδεται a priori, αλλά προκύπτει ως συνέπεια προκαθορισμών και κοινωνικών δεσμεύσεων. Παρά την ικανότητα του αναλυτού να ερμηνεύει και να κατανοεί τις υπονοήσεις του συναισθηματικού πεδίου του ανθρώπου, δεν μπορεί να υποστηριχθεί ότι αυτός είναι σε θέση να προτείνει μία καθολική εξήγηση των υπό παρατήρηση φαινομένων στα πλαίσια μιας ψυχαναλυτικής σύλληψης του κόσμου και της κοινωνίας. Αυτή όμως η οριοθέτηση του ψυχαναλυτικού λόγου εκλαμβάνεται πολλές φορές ως συνειδητή άρνηση τοποθέτησης σε κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα στα πλαίσια ενός υποτιθέμενου νέου συντηρητισμού που συνέχει τους ψυχαναλυτές που επιδιώκουν να προσβάλλουν κάθε αναζήτηση ιδεολογικής κατοχύρωσης και βεβαιότητας. Κατά συνέπεια, η άσκηση κριτικής από την σύγχρονη ψυχανάλυση προς τους επίκαιρους πολιτικούς μύθους συντελεί ώστε να σχηματισθεί μία αναντίστοιχη εικόνα προς τις πραγματικές της επιδιώξεις που συνίστανται στην διαύγαση του πολιτικού, όταν της αποδίδονται μομφές από εκείνους οι οποίοι θα ήθελαν να ανταποκρίνεται περισσότερο προς τις ιδεολογικές τους βεβαιότητες. Θα μπορούσε ακόμη να υποστηριχθεί ότι αυτή η αδυναμία αναγνώρισης

της ιδεολογικής ανάγκης των ανθρώπων από την ψυχανάλυση στα πλαίσια ενός ευρύτερου σχήματος ισοδυναμεί προς αποχή του ψυχαναλυτικού προβληματισμού από το πεδίο του πολιτικού. Αυτή η προβληματική που διακατέχει την τρέχουσα επικαιρότητα, αποκαλύπτεται ως αμφισβήτηση της ψυχαναλυτικής αξίωσης για εγκυρότητα, όταν της προσάπτεται η κατηγορία ότι η ψυχανάλυση συνιστά η ίδια ιδεολογία. Στο σημείο αυτό, η σύγχρονη κριτική σκέψη, ενταγμένη στα πλαίσια της αμφισβήτησης του λόγου της εξουσίας, κατευθύνεται προς την υιοθέτηση μιας παρόμοιας κατηγορίας, η οποία όμως ούτε πρωτότυπη είναι, ούτε καινούργια. Καθώς μας διαβεβαιώνει ο Robert Barande, η καταγγελία κατά της ψυχανάλυσης ως ιδεολογίας συνοδεύει όλα τα στάδια της εξέλιξης της, από την έλευση της ως σήμερα. Συνιστά επομένως μέρος που ενσωματώνεται στην εξέλιξη της ψυχανάλυσης στα όρια της διαλεκτικής σχέσης σύμφωνα με την οποία κάθε αντίσταση εισέρχεται σε μία δυναμική ανταλλαγή προς το αντικείμενο σύγκρουσης : οι διακυμάνσεις της επιχειρηματολογίας της ψυχανάλυσης φανερώνουν τις απόπειρες καθυπόταξης της και δίνουν το μέτρο των συνεπειών του συμβιβασμού στην άρθρωση κριτικού λόγου[49].

Ηδη από τις αρχές της ανακάλυψης της, ο Freud αποτελεί το επίκεντρο της κριτικής των κατεστημένων εξουσιών και είναι εκτεθειμένος στη διαρκή πολεμική τους. Για τους κύκλους αυτούς, η ψυχανάλυση θεωρείται ότι προσβάλλει τις ισχύουσες ηθικές, θρησκευτικές και κοινωνικές αξίες οι οποίες θεμελιώνουν τον δυτικό πολιτισμό. Μάλιστα δεν είναι απορίας άξιο το γεγονός ότι διάφοροι κύκλοι της συντηρητικής πλευράς κατά την δεκαετία του '60 και του '70 (πριν και μετά τον γαλλικό Μάη) θεώρησαν σκόπιμο να προσάψουν στην ψυχανάλυση την μομφή ότι εκφράζει αριστερές και επαναστατικές τάσεις, μη-υποκείμενη στον κυρίαρχο εξουσιαστικό Λόγο. Πρέπει ακόμη να αναγνωρίσουμε το γεγονός ότι η απόπειρα αμφισβήτησης της ψυχανάλυσης υποστηρίχθηκε και από άλλες φιλοσοφικές τάσεις που πρόβαλλαν μία αρχή παραγνώρισης του ασυνείδητου, όπως συνέβη στην περίπτωση της ορθόδοξης σταλινικής διανόησης και της συνακόλουθης καταγγελίας της ψυχανάλυσης ως αντιδραστικής ιδεολογίας. Η ίδια όμως στάση χαρακτήρισε και τις μεταγενέστερες φιλοσοφίες της συνείδησης, οι οποίες παραθεώρησαν τις ασύνειδες πτυχές του όντος.

Ακόμη και ο Sartre παρασύρθηκε προς την ίδια κατεύθυνση, προσπαθώντας να διασφαλίσει την αυθεντικότητα και την συνέχει της δικής του φιλοσοφικής κατασκευής[50].

Αλλά οι πλέον οδυνηρές επιθέσεις προέρχονται σήμερα κατά παράδοξο τρόπο από τους χώρους εκείνους που έχουν αποδεχθεί την ψυχαναλυτική ερμηνευτική και την έχουν προσαρτήσει στο δικό τους θεωρητικό corpus, αναγορεύοντάς την σε στοιχείο της σύγχρονης δυτικής κουλτούρας. Αυτό αποδεικνύεται, τόσο από την πολλαπλότητα των συνθέσεων της φροϋδο-μαρξιστικής ετεροδοξίας, όσο και από τις προσλήψεις της ψυχανάλυσης σ'άλλα γνωστικά πεδία, φιλολογικά, καλλιτεχνικά, κοινωνικά που επιδιώκουν να καταστήσουν τις κριτικές της ψυχανάλυσης ακίνδυνες για το κοινωνικό και επομένως αφομοιώσιμες. Πρόκειται για συνεχή έκπτωση της ποιότητας του ψυχαναλυτικού εγχειρήματος, που διαπερνάται από τις επιβιώσεις διαφόρων ιδελογικών στοιχείων, ενώ υφίσταται και τις κριτικές της αριστεράς διανόησης που επιχειρεί διάφορες νέες συνθέσεις, σύμφωνες με το παραδοσιακό περιεχόμενο του μαρξιστικού λόγου. Η έκδηλη επιχειρηματολογία μιας παρόμοιας διαδικασίας, έστω και υπό τις εμφανείς διαφοροποιήσεις συγκυριακών διατυπώσεων, προκύπτει συνήθως από τα ίδια κίνητρα ιδεολογικής διαστρέβλωσης : οι λέξεις εκλαμβάνονται ως πράγματα τα οποία λειτουργούν ως ζωντανές οντότητες που απολήγουν - στα πλαίσια μιας μανιχαϊκής αναγωγής- στην παντοδυναμία της έννοιας, ή ακριβέστερα στη χειραγώγηση της, η οποία υποκαθίσταται τελικά στην αρχική σημασία δημιουργώντας τη μέγιστη δυνατή σύγχυση της γλώσσας.

Στην προσπάθεια μας να κατανοήσουμε αυτήν την απόκλιση ως εγγενή δυνατότητα κάθε ιδεολογικού πάθους, ο Robert Barande μας προτρέπει να τη θεωρήσουμε ως απόρροια μιας δουλείας που χαρακτηρίζει τη λειτουργία της ατομικής ψυχής και προσδιορίζει τον λειτουργικό, κατ'ανάγκη δυαλιστικό, τρόπο συγκρότησης της. Εν προκειμένω δεν θα έπρεπε να λάβουμε υπ'όψη παρά μόνο την τοπική και δυναμική οπτική γωνία των διαδικασιών της σκέψης εις βάρος των παραγόντων που αποκαλούνται από τον Freud οικονομικοί και που προσδιορίζουν ακριβώς αυτόν τον λειτουργικό δυαλιστικό τρόπο. Αυτός παραμένει εξηρτημένος από την αδυσώπητη οιδιπόδεια οργάνωση της ψυχής

η οποία και προσδιορίζει κάθε απόπειρα άρθρωσης θεωρητικού λόγου Αυτός ο τρόπος δυαλιστικής λειτουργίας μαρτυρεί επίσης μία οργάνωση της συναισθηματικής οικονομίας κατάλληλη για να αποφύγει κάθε άνοιγμα προς το αντικείμενο που έχει χαθεί. Μία τέτοια λειτουργία παραμένει πάντοτε στην κατάσταση της αναζήτησης του αντικειμένου α μικρό, γιατί εμποδίζεται από την απαγόρευση του ενστίκτου η οποία απωθεί κάθε δυνατότητα επιστροφής στην αρχική πληρότητα. Πρόκειται για μία μανιχαϊστική έκπτωση των δυνάμεων της ψυχής, στα πλαίσια της οποίας εντάσσεται κάθε υπεράσπιση των ομαδικών αξιών της κοινωνίας απέναντι στην απειλή την οποία θα αντιπροσώπευε για την κατεστημένη τάξη η ενδεχόμενη απελευθέρωση του ατόμου, που είναι και ο τελικός στόχος της ψυχανάλυσης. Αυτή η άμυνα σύμφωνα με τις συγκυρίες της κοινωνικής οργάνωσης των εξουσιών, θα εξειδικευθεί ακολουθώντας τις μορφές των συλλογικοτήτων στις οποίες αναφέρεται: κράτος, ομάδες σκέψης, πολιτικά κόμματα ή ομάδες αμφισβήτησης. Τούτο εξηγείται γιατί η τάση για ιδεολογική ερμηνεία των κοινωνικών γεγονότων συνιστά ουσιαστικό χαρακτηριστικό της ψυχής, το οποίο η παραδοσιακή φιλολογία προσδιορίζει μαζί με το "ιδεώδες του εγώ", τον ναρκισσισμό ή ακόμη και το υπερ-εγώ ως στοιχεία που αντιστοιχούν σ'αυτό το "ιδεολογικό πάθος". Σύμφωνα με τον ίδιο ψυχαναλυτή, αυτή η θεμελιώδης συνιστώσα του ψυχισμού συνδέεται κατ'ανάγκη προς την κατάσταση της πρόωρης εξέλιξης του ανθρώπινου όντος. Αυτή προσδιορίζει και την αδιάκοπη αναζήτηση του χαμένου περιεχόμενου, του άλλου ημίσεως το οποίο δεν παύει να αποπειράται να επανεύρει στις πλέον ετερόκλητες ψευδο-ανασυστάσεις της ολότητας δια μέσου του συνόλου υλικών, πνευματικών και ηθικών επενδύσεων του ψυχισμού. Η ιδεολογία αναδύεται απ'αυτή την ανάγκη και στοχεύει στην αναπλήρωση της χαμένης ενότητας. Παράλληλα, επιδώκει την ολοκληρωτική ενσωμάτωση όλων των διαστάσεων της ζωής, τις οποίες επιχειρεί να κατυθύνει, προσανατολίζοντας και τις καθημερινές πρακτικές του ανθρώπου. Κάθε ιδεολογία παρουσιάζει στην πραγματικότητα το πλεονέκτημα της διαιώνισης της αναπαράστασης και της λειτουργίας του χαμένου φακέλλου (enveloppe perdue) ως πλαίσιο αναφοράς : η ακρίβεια του ορθολογικού στοιχείου δεν πρέπει να μας κάνει να αγνοήσουμε την κατάσταση του ασυνειδήτου φαντάσματος της

ιδεολογίας. Κατά συνέπεια, ο ψυχαναλυτής τόσο στις προσωπικές του σχέσεις προς τις ιδεολογίες, όσο και στην ψυχαναλυτική του εμπειρία, δεν είναι δυνατόν να χρησιμοποιήσει την ψυχανάλυση ως μέσο χειραγώγησης και ως ιδεολογία, χωρίς τούτο να μην καταστεί φανερό από την λειτουργία των ίδιων των ψυχαναλυτικών θεσμών,τις περιπέτειες και τις προοπτικές τους[51].

Για τον Barande η ψυχαναλυτική θεωρία ούτε είναι, αλλά και ούτε θα μπορούσε να αποτελεί η ίδια ιδεολογία, Αλλωστε τούτο έχει καταδειχθεί πολλές φορές και από τον Freud, στην προσπάθεια του να καταδείξει ότι η ψυχανάλυση δεν συνιστά μία κοσμοθεώρηση (Weltanschaung), μία σύλληψη του κόσμου, όποιες κι αν είναι οι χρήσεις που οι ψυχαναλυτές θα μπορούσαν να κάνουν ως προς την ιδιότητα τους. Γιατί αυτό που έχει σημασία είναι η διάκριση των σχέσεων του αφορώμενου ψυχαναλυτού προς τις προσωπικές του πεποιθήσεις από την ιδεολογία ως κοσμοθεωρία και στάση ζωής. Υπενθυμίζουμε ότι ψυχανάλυση συνιστά :

" i) Μια διαδικασία για την διερεύνηση των διανοητικών διεργασιών που είναι σχεδόν απρόσιτες διαφορετικά

ii) Μία μέθοδο θεμελιωμένη σ'αυτήν την διερεύνηση για τον χειρισμό (την αντιμετώπιση) των νευρωτικών διαταραχών.

iii) Μία σειρά ψυχολογικών εννοιών οι οποίες αποκτώνται δι'αυτού του μέσου και που αυξάνονται για να σχηματίσουν προοδευτικά ένα καινούργιο επιστημονικό κλάδο"

Η έκπτωση της ψυχανάλυσης σε ιδεολογικό εργαλείο εξαρτάται ασφαλώς μεν από την κοινωνική θέση, την ακαδημαϊκή κατάρτιση και την διάθεση πολεμικής από την πλευρά του ψυχαναλυτού : το σημαντικώτερο όμως είναι η αναγωγή της ψυχανάλυσης σε μία μόνο από τις τρείς αδιαχώριστες συνιστώσες της, πράγμα το οποίο ισοδυναμεί με άρνηση της ψυχανάλυσης και με προσπάθεια φαλκίδευσης της. Τούτο προκύπτει ως συνέπεια του γεγονότος ότι η ψυχανάλυση είναι σύνθεση μεθοδολογίας, πρακτικής και ερμηνευτικής : κατά συνέπεια ούτε μόνη η μέθοδος, ούτε η πρακτική, ούτε η ερμηνευτική μπορούν να διεκδικήσουν το όνομα της ψυχανάλυσης, γιατί η αυτονόμηση τους από το ενιαίο σύνολο δημιουργεί υπόνοιες για πιθανές εξουσιαστικές χρήσεις της. Μία παρόμοια αναγωγή της ψυχανάλσυης σε ένα από τα

τμήματά της προσλαμβάνει το νόημα της καταχρηστικής εννόησης της, που αποσκοπεί στο να περιορίσει το θεωρητικό της corpus σε ένα και μόνο προσανατολισμό που επιλέγεται ως ιδεολογικός : αυτό επιτυγχάνεται χάρη σε μία παρέκκλιση και τελικά σε μία πλήρη παρανόηση αυτού που η ψυχανάλυση διαφυλάσσει και εξειδικεύει, δηλ. την αμφισβήτηση του ασύνειδου υλικού, την επεξεργασία του και την αποδόμηση της ιδεολογικής χρησιμοποίησης του.

Ο γάλλος ψυχαναλυτής διερωτάται τότε τι απομένει από την ψυχανάλυση ως θεωρητικό-πρακτικό corpus, όταν δηλαδή αυτή αναγορυθεί σε ιδεολογική επινόηση; Κατά τον Barande προκύπτει ότι νε βάση τις προηγούμενες θεωρήσεις της προσπάθειας καθορισμού της ιδεολογίας, δεν υπάρχει δυνατότητα αντιστοιχίας προς την ψυχανάλυση. Αντίθετα, η ψυχανάλυση είναι αν-ιδεολογική, δηλαδή δεν ασκεί ιδεολογική επιρροή εφ'όσον η αρμοδιότητά της είναι η αποδόμηση και η αποκάλυψη του ιδεολογικού στοιχείου στο ατομικό επίπεδο. Ως εκ τούτου, το σύνολο των θεωρητικών απόψεων και γνωμών που διακινδυνεύουν να σχηματίσουν ένα δογματικό, γνωσιο-θεωρητικό σώμα, δηλ. μία πιθανή ιδεολογική σύλληψη, δεν μπορούν να αντισταθούν σε μία υποστηρικτική πραικτική που αδιάκοπα τις θέτει υπό αμφισβήτηση ως αμυντικές διαμορφώσεις, ως σχήματα που εφευρίσκει η προσωπικότητα. Αναπόφευκτα, αυτές οι ιδεολογικές βαρβαρότητες δεν μπορούν να υπερβούν την δοκιμασία των συνεχών fadings της οικονομίας της ανάλυσης που επιλέγεται από τον θεραπευτή. Αυτό ακριβώς θα επιδιώξει να επιβεβαιώσει μία άμεση προσέγγιση του θεωρητικού corpus, όπως κατανοείται στην ιδιαιτερότητα της πράξης : τα ιδεολογικά στοιχεία της ψυχαναλυτικής σχέσης οφείλουν να προσληφθούν από την ίδια την αναλυτική διαδικασία, για να διερευνηθεί η συμβολική τους, χωρίς να διαταραχθεί η ισορροπία των ατόμων μέσα στις συλλογικές και προσωπικές τους δεσμεύσεις.

(iii) η παρούσα κρίση της ψυχανάλυσης κατά τον Mendel

Για τον Mendel, η ψυχανάλυση προκύπτει για το κοινωνικό κατά τον ίδιο τρόπο που ο ψυχωτικός νοηματοδοτεί την κοινωνική πραγματικότητα τητα. Υπενθυμίζουμε ότι στον Freud η σύγκρουση τοποθετεί-

ται ανάμεσα στο εγώ και το Αυτό, ανάμεσα στο εγώ και τον εξωτερικό κόσμο. Στον ψυχωτικό, η εξωτερική πραγματικότητα καθίσταται αντικείμενο άρνησης (και όχι μόνο αντικείμενο αποφυγής ή αδιαφορίας όπως στον νευρωτικό) σε ένα πρώτο στάδιο : στη συνέχεια όμως, ο ίδιος ο κόσμος αναδιαρθρώνεται, υπακούει σε μία άλλη λογική, εγγράφεται σε ένα διαφορετικό υπόδειγμα, χάρη σε μία υπερεπένδυση ωρισμένων αναπαραστάσεων με ασύνειδο ή φραστικό περιεχόμενο. Κατά τον ίδιο τρόπο για τον Mendel και ο λακανισμός, σε μεγάλο βαθμό, επιβλήθηκε ως θεωρία και ως προοπτική. Διαμορφώνει ένα κόσμο κενό, χωρίς κοινωνία και χωρίς τους άλλους. Ενα κόσμο-αντανάκλαση στον οποίο ο σύγχρονος νάρκισσος (δηλ. η ατομική συγκρότηση της προσωπικότητας) απολαμβάνει την εικόνα του (ή την επιθυμία του), αλλά αυτή η αναφορά περιέχει τον τρόπο του θανάτου ως απουσία σχέσης. Πρόκειται για θανάσιμη παρανόηση του περιεχομένου της σχέσης, αφού ο σύγχρονος δυτικός άνθρωπος εκλαμβάνει την επιθυμία του ως επιθυμία του άλλου, υποπίπτοντας στα αδιέξοδα του ατομικιστικού ναρκισσισμού. Τούτο επιφέρει την άρνηση της κοινωνίας ως δυνατότητας αναφορικών σχέσεων, την κατάργηση της αναφοράς στο πρόσωπο του άλλου, την απόλυτη παντοδυναμία των δομών : η ίδια η αυτονόμηση της συμβολικής διάστασης της γλώσσας σε ηγεμονική επιχειρηματολογία συμβάλλει στην επιβολή του νόμου της γλώσσας στον ασύνειδο κόσμο του ανθρώπου, θεσμοποιώντας και την άρνηση του ανθρώπου ως τόπου της ετερότητας και της διαφοράς[52].

Ο Mendel επικρίνει την ψυχανάλυση για την καλλιέργεια μιας θετικιστικής κανονιστικότητας, την προαγωγή πνεύματος επιστημονισμού και νεο-θετικιστμού : ειδικώτερα στον λακανισμό διαβλέπει την άνοδο μιας κανονιστικής ιδεολογίας, καθώς και την άνθηση ενός νεοθετικισμού χωρίς πραγματική μαθηματική θεμελίωση. Ο λακανισμός για τον Mendel συμβάλλει στην νομιμοποίηση ενός αισθήματος διανοητικής υπεροψίας, χωρίς πραγματική θεραπευτική αποτελεσματικότητα. Επί πλέον συμβάλλει στην δημιουργία ενός ιδιότυπου θρησκευτικού κλίματος, όπου η σημαντική της γλώσσας, η όλη ερμηνευτική, η δεοντολογική αυστηρότητα υπενθυμίζουν την διαρκή παρουσία του νόμου ως σάρκωσης του συμβολικού, δηλ. μιας εκκοσμικευμένης ηθικής απαίτησης. Κατά συνέπεια ο λακανισμός, παγιδευμένος στην πρόταξη της

ψυχαναλυτικής σιωπής, στερείται πραγματικών κοινωνικών βάσεων, χωρίς ιστορικές επαναστατικές καταβολές, χωρίς πολιτικό πρόταγμα, χωρίς δυνατότητα άρσης της καθολικής αλλοτρίωσης ή της κοινωνικής ακοσμίας. Αλλά και η θεωρητική αδυναμία της ψυχανάλυσης να εξειδικεύσει την μη-αναγώγιμη ενδο-ψυχική σύγκρουση σε όρους του κοινωνικού, την αναγκάζει να περιπλανηθεί στην απροσδιοριστία της έλλειψης και του ευνουχισμού, χωρίς να προσδίδει αγωνιστική διάσταση στην αναλυτική πράξη. Αυτά τα δεδομένα, η μη θεώρηση της ιδιαιτερότητας και των αντιφάσεων του κοινωνικού, η εμμονή της στην ατομική αντινομία και η πλήρης αγνόηση της διαπλοκής με το κοινωνικό, έχουν ως αποτέλεσμα την απόδοση συντηρητικής διάστασης στην ψυχανάλυση. Κατ'αυτόν τον τρόπο καλλιεργεί την αναγκαιότητα της συναίνεσης, βοηθά στην εκμάθηση της "γλώσσας" της συμβολικής τάξης, προβάλλει τον ανδροκρατικό νόμο ως υπόδειγμα ρύθμισης της ατομικής συμπεριφοράς, προσδιορίζει τα αδιάβατα όρια μιας ανιστορικής ανθρώπινης φύσης, δηλ. είναι μέσο νομιμοποίησης της εξουσίας[53].

Αλλά και η κοινωνική εμβέλεια της ψυχανάλυσης επεκτείνεται και στην αναπαραγωγή της σχέσης δασκάλου\μαθητή : η αναλυτική διαδικασία κατασκευάζει υποδείγματα, δημιουργεί αξίες και πρότυπα, προβάλλει τον νόμο του πατρός, αποκόπτει από την ζωή της ομάδας, αρνείται την απόλαυση της ζωής, κατασκευάζει ιδεώδη του Εγώ σύμφωνα με την ταύτιση τους προς τον πατέρα. Ως εμπειρία και άσκηση, η ψυχανάλυση διαιωνίζει την λογική του παραδοσιακού και του πατριαρχικού στοιχείου, επισημαίνει τις αποκλίσεις ως μορφές παθολογίας, αναπτύσσει μία ατομικιστική ιδεολογία, παρέχει ένα τρόπο θεώρησης της κοινωνίας. Σε αντίθεση προς τον Barande, ο Mendel επιβεβαιώνει τους ισχυρισμούς του Castel ότι η ψυχαναλυτική μέθοδος, είναι προσαρμοσμένη στην ιδιαιτερότητα της φιλελεύθερης αστικής κοινωνίας, της οποίας πράγει τα ιδεώδη : το άτομο θεωρούμενο ως σταθερό σημείο αναφοράς, ενιαία οντότητα με απεριόριστη ελευθερία επιλογών στα πλαίσια του οικονομικού και πολιτικού φιλελευθερισμού, ελευθερίας συμβάσεων και δραστηριοτήτων. Πρόκειται, όχι για μία τυχαία προσαρμογή ή για μία αχρονική αναγκαιότητα, αλλά για ανάπτυξη της ψυχανάλυσης στα όρια μιας δεδομένης κοινω-

νίας και μιας εξειδικευμένυς τάξης. Κατά συνέπεια, η ψυχανάλυση δεν μπορεί να νοηθεί ανεξάρτητα από την παρούσα κρίση της δημοκρατίας, την φιλολογία γαι το τέλος της πολιτικής, την έκπτωση του περιεχομένου των ατομικών ελευθεριών, την χειραγώγηση του ατόμου από τις πολιτικές ιδεολογίες, τον πλήρη θρίαμβο της καταναλωτικής ευδαιμονίας. Αυτό είναι το πραγματικό δίλημμα κάθε ενσυνείδητης αναλυτικής σχέσης που σέβεται την ετερότητα των μελών της[54].

β) θεσμική παρέμβαση και πολιτική εξουσία : η απάρνηση της ηθικής του συμβολικού

Εάν σύμφωνα με τις παραδοχές του Mendel, η εξουσία είναι εγγενές στοιχείο της άσκησης της ψυχανάλυσης, τότε η πολιτική της λειτουργικότητα καθορίζεται σε συνάφεια προς την καλλιέργεια των ατομικών αξιών στα όρια ενός ατομικιστικού παραδείγματος της ζωής. Ο Mendel καταλογίζει στην ψυχανάλυση ότι αδυνατεί να συλλάβει τις μορφές και τις νέες δυσκολίες της ωρίμανσης της προσωπικότητας στον έφηβο : αυτό που ο Mendel απεκάλεσε κρίση των γενεών προς αντιδιαστολή από την κλασσική ρήξη ή σύγκρουση των γενεών. Μία δεύτερη δυνατότητα σύγχυσης προκαλείται από την πολλαπλότητα των τοποθετήσεων- θέσεις φροϋδικές, λακανικές, απόψεις με βάση την Melanie Klein ή τον N.Hartmann- και την αμφισημία των όρων, αλλά και από τις διάφορες ψυχαναλυτικές σχολές που δεν συνδέονται στενά μεταξύ τους, ακόμα και όταν ακολουθούν την ίδια παράδοση. Για τον Mendel αυτές οι προϋποθέσεις παρέχουν πρόσφορο έδαφος για μία αλλαγή σκέψης. Ο Mendel διακρίνει την εκπλήρωση των πολιτικών του απαιτήσεων στην εμπειρία της κοινωνικοψυχανάλυσης (sociopsychanalyse) : στόχος της τελευταίας είναι η συνάρθρωση του κοινωνικού πεδίου της ατομικής και συλλογικής ψυχολογίας. Η κοινωνιοψυχανάλυση δεν αποβλέπει στην τροποποίηση της ψυχανάλυσης, αλλά ούτε και στην επέμβαση στο δικό της, τον κατ'εξοχήν αναλυτικό χώρο. Δεν αποτελεί κοινωνιολογική προσέγγιση, δηλ. μελέτη του ολικού κοινωνικού γεγονότος, ούτε και απόπειρα δράσης στο επίπεδο της κοινωνικής πραγματικότητας. Επί πλέον δεν συνιστά μία ψυχαναλυτική θέαση του κοινωνικού, αλλά ούτε και προσπάθεια κοινωνιολογικής

αναγωγής της ψυχανάλυσης. Η κοινωνιοψυχανάλυση συνιστά πρακτική με εντελώς διαφορετικές μεθόδους από εκείνες της ψυχανάλυσης. Ο κοινωνικός χώρος όπου πραγματοποιείται η συνάρθρωση των επιπέδων που αναφέραμε είναι το εξειδικευμένο κομμάτι της ολικής κοινωνίας που υλοποιεί ο θεσμός-οργάνωση (εκπαίδευση, πολιτικό κόμμα, συνδικάτο, χώρος κατάρτισης και επιμόρφωσης, ειδικό νοσοκομείο). Στο εσωτερικού του θεσμού-οργάνωσης συντελείται η παρέμβαση ως προς ένα επίπεδο καταμερισμού της εργασίας : αυτή η παρέμβαση έχει ως σκοπό την πληρέστερη εκτίμηση των ψυχολογικών και ιδεολογικών στοιχείων που ενεργοποιούνται στην προσωπικότητα του καθενός καθώς επίσης και την μελέτη του τρόπου με τον οποίο τα στοιχεία αυτά συμπεριφέρονται και επηρεάζονται από την οργάνωση και την εσωτερική λειτουργία του θεσμού. Αυτή η οργάνωση και η λειτουργία προσδιορίζονται σε αναφορά προς το εξωθεσμικό στοιχείο : ο τελικός σκοπός είναι μία συνειδητοποίηση διαφορετική από την ψυχαναλυτική, δηλαδή μία επίγνωση της δυναμικής των κοινωνικών σχέσεων και της μορφολογίας των ενδο-θεσμικών πλεγμάτων στο οποία εντάσσεται η προσωπικότητα. Οι διαφορές από την ψυχανάλυση είναι σαφείς : πρόκειται για σχέση του κοινωνικού προς το συλλογικό, απαιτείται η κατανόηση της θεσμικής λογικής, η εμπειρία της διάρθρωσης, της διαντίδρασης, των αντινομιών και των συγκρούσεων μεταξύ του θεσμικού λόγου και της ασύνειδης δυναμικής. Κατά την ίδια λογική, η καθολικότητα του θεσμού ενσωματώνει τις επί μέρους αντιλήψεις και τις νοηματοδοτεί: αυτό παρέχει την δυνατότητα αυτο-ανάλυσης των επί μέρους ομάδων, μελέτης του ειδικού βάρους τους στην λειτουργία του θεσμού, εκτίμησης της σχέσης μεταξύ ομάδων ενδιαφερόντων. Βρισκόμαστε πλέον στο επίπεδο της δυναμικής της ομάδας, όπου το κοινωνικό δεν μπορεί πλέον να διαφύγει, εφ'όσον συνιστά στοιχείο της παρουσίας, της ζωής και της παρέμβασης των ομάδων[55].

γ) Θεσμική ανάλυση και ψυχανάλυση του σύγχρονου κράτους-ασυνείδητου

Σ'αυτό το σημείο παραθέτουμε τρεις προτάσεις σε σχέση προς την θεσμική εξουσία, οι οποίες και αποκτούν νόημα εφ'όσον μία θεσμική ομάδα συγκαλείται σε κανονικά διαστήματα, χωρίς την παρουσία στοιχείων άλλων επιπέδων του θεσμού :

i) το θέμα της εξουσίας, η επιθυμία της εξουσίας είναι το κυρίαρχο πρόβλημα στην ομάδα αντικείμενο διαρκούς επίκλησης και αναφοράς.

ii) εφ'όσον μία ομάδα δεν διαθέτει εξουσία λήψης αποφάσεων, δηλ. δεν μπορεί να αυτοπροσδιορισθεί ως αυτόνομη οντότητα, τότε πλέον διαμορφώνονται βιώματα ατομικής ψυχολογίας το οποία και κυριαρχούν σε βάρος της δυναμικής της ομάδας.

και iii) τελικά κάθε φορά που εμφανίζεται κάποια κίνηση για να ανακτηθεί η εξουσία των πράξεων της ομάδας, εμφανίζονται φαινόμενα που απορρέουν από την ασύνειδη ενοχή (καταθλιπτικό βίωμα, αγωνία μόνωσης, φυγή σε περιθωριακές λύσεις).

Στην πρώτη περίπτωση το πρόβλημα της διαχείρισης της συλλογικής εξουσίας μαρτυρεί την αποδοχή του στο θεσμικό, συλλογικό και επίκαιρο επίπεδο, δηλ. αυτό που δεν σχετίζεται προς ασύνειδους παράγοντες.

Στην δεύτερη περίπτωση, η διάβαση προς την κατεύθυνση της σύζευξης μεταξύ της κοινωνικής προσωπικότητας και παιδικού, εσώτερου ψυχισμού πραγματοποιείτται υπό την μορφή μιας παλινδρόμησης, την οποία αποκαλούμε "παλινδρόμηση του πολιτικού" (regression du politique) προς το επίπεδο της οικογενειακής ψυχολογίας (ο όρος "πολιτικό" αφορά εν προκειμένω το φαινόμενο της συλλογικής εξουσίας εντός του θεσμού). Η σχέση μεταξύ εξουσίας και ασυνείδητου δεν προσεγγίζεται εν προκειμένω στο επίπεδο της πρακτικής και της στάσης απέναντι στο συλλογικό, αλλά βιώνεται σε όρους που δεν σχετίζονται προς το κοινωνικό : αγωνία ευνουχισμού,εξουσία συμβολική, παντοδυναμία/αγωνία εκμηδένισης ανάλογα προς τη σοβαρότητα της παλινδρόμησης.

Στην πρώτη περίπτωση, αυτή η μετάβαση πραγματοποιείται υπό

την έννοια προόδου (progression) από το επίπεδο της οικογενειακής ψυχολογίας στον χώρο του πολιτικού.

Ανακεφαλαιώνοντας την προβληματική της κοινωνιοψυχανάλυσης, επισημαίνουμε ότι έχειως αφετηρία την διαχείρηση της εξουσίας μέσα στην ομάδα, πράγμα που δεν υπάγεται στη σφαίρα της παραδοσιακής ψυχαναλυτικής πρακτικής. Ο Mendel υποστηρίζει ότι το ζήτημα της εξουσίας δεν φαίνεται να ενδιαφέρει την ψυχανάλυση, παρά μόνον υπό μία μετουσιωμέμη (sublimée) μορφή, ως φάντασμα : παντοδυναμίας ή ευνουχισμού, εκμηδένισης ή συμβολικής βίας. Εφ'όσον δεν λαμβάνεται υπ'όψιν η κοινωνική πραγματικότητα, παρά μόνο ως ψευδαίσθηση ή όνειρο, η ψυχανάλυση κατά τον Mendel περιπίπτει σε αδιέξοδα τα οποία δεν επέλυσε, σ'όλη την εξελικτική της διαδρομή, ενώ παράλληλα προσπαθήσει να αποσιωπήσει άλλες πραγματικότητες. Αυτό αιτιολογείται με βάση την διαπίστωση ότι η ψυχανάλυση δεν επιχειρεί μελέτη της φύσης του κοινωνικού δεσμού, ούτε και αναγνωρίζει την αυτονομία ύπαρξης και θεμελίωσης του κοινωνικού. Αντίθετα, η όλη ψυχαναλυτική εμπειρία και πρακτική επιβεβαιώνει, κατά τον Mendel, την ενασχόληση της με την ατομική προσωπικότητα, χωρίς όμως να προσεγγίζεται η τελευταία σ'όλες τις διαστάσεις της. Κατά τον Mendel η ψυχανάλυση παραμένει παγιδευμένη στην ιδιαιτερότητα του παιδικού ψυχισμού, και μάλιστα ενός ιδεατού τύπου παιδιού, όπως αυτός προκύπτει από τα δεδομένα μιας κοινωνικής τάξης και μιας πολιτισμικής πραγματικότητας. Χωρίς κατάλληλα μεθοδολογικά εργαλεία και εννοιολογικό εξοπλισμό, η ψυχανάλυση αδυνατεί να συλλάβει την κοινωνική διάσταση που ενυπάρχει στην προσωπικότητα του ενηλίκου, αλλά και την συνθετότητα που δημιουργούν οι αντινομίες της κοινωνικής υπόστασης του ανθρώπου. Ασφαλώς γνωρίζει λίγα για την εξουσία, την κοινωνία, την εργασία, την ιστορία, το μέλλον. Σ'αυτό το πεδίο που υπερβαίνει τον κλασσικό χώρο της ψυχανάλυσης εργάζεται και δρα η κοινωνιοψυχανάλυση. Ισως η παρούσα κρίση που διέρχεται η ψυχανάλυση κατά τον Mendel θα βοηθήσει και την ίδια να θέσει το πρόβλημα των ορίων της, δηλ. αυτό που αφορά την διαπλοκή της προς ότι δεν εντάσσεται στην δικαιοδοσία της και τελικά να επανεξετάσει και την αδυναμία της να μελετήσει την ιστορική αλλαγή των ψυχικών μορφών. Για να επιτύχει τούτο, για να μπορέσει να

προσεγγίσει το πρόβλημα της αλλαγής της δομής του ψυχισμού διαχρονικά, είναι απαραίτητο να εγκαταλείψει τις παραδεκτές ιδεολογικές της βεβαιότητες, τις παραδοσιακές εκφράσεις ενός λόγου που εγγράφεται στα όρια της κυρίαρχης πολιτικής εξουσίας. Η εγκατάλειψη εννοιών όπως ανθρώπινη φύση, αμετάβλητο ασυνείδητο, σταθερά προσδιορισμένο οιδιπόδειο σύμπλεγμα, φαλλοκρατικός νόμος του Πατρός, είναι επιτακτικό χρέος μιας αναθεώρησης της ψυχαναλυτικής ερμηνευτικής[56].

Το κίνημα της θεσμικής ανάλυσης εκπροσωπείται από μία ολόκληρη σειρά κοινωνιο-αναλυτών (Ardoino, Lapassade, Lourau, Guattari, Rémi Heiss) και βρήκε πρόσφορο έδαφος στον χώρο της εκκοσμικευμένης δυτικής θρησκευτικής εμπειρίας, όπως τουλάχιστον απέδειξαν οι εργασίες των René Lourau και Georges Lapassade. Παράλληλα, αυτή η εμπειρία συνδέεται άμεσα με τα γεγονότα του γαλλικού Μάη του '68: ειδικώτερα τους μήνες που προηγήθηκαν του Μάη του 1968 το πανεπιστήμιο της Nanterre και ειδικώτερα το κτίριο των ανθρωπιστικών επιστημών ζει μία βαθύτερη εμπειρία μιας συνολικής παρέμβασης η οποία προκύπτει να τονισθεί ιδιαίτερα από την μεταγενέστερη εξέλιξη του κοινωνιοαναλυτικού ρεύματος. Δίπλα στους Lefebvre, Touraine, Lourau, Baudrillard μία δεύτερη γενιά κοινωνιοαναλυτών, με άμεση αναφορά στον Μάη, αποκτά μία κοινωνιολογική κατάρτιση που της επιτρέπει να ασκήσει καλύτερα τη θεσμική ανάλυση κατά περίσταση. Αλλά η παρέμβαση αυτή κληροδότησε και την ουσιαστική εμπειρία του Μάη, την ιδιαιτερότητα των γεγονότων τα οποία και προσπάθησε να αναπαράγει στα πλαίσια της δυναμικής της ομάδας. Παρ'όλο που η αναλυτική αυτή παρέμβαση στο θεσμικό επίπεδο δεν στοχεύει άμεσα στην επαναστατική εμπειρία, εν τούτοις φρόντισε να καλλιεργηθεί μία εικόνα που να ανταποκρίνεται σ'αυτή την απαίτηση. Οπωσδήποτε όμως, στα χρόνια που διαδέχθηκαν το 1968 και τον γαλλικό Μάη, το κίνημα της κοινωνιοανάλυσης εμπνεύσθηκε ιδιαίτερα από την πρακτική του 1968 (αριστερισμός, Cohn-Bendit). Ασφαλώς υφίσταται ένας επαναστατικός μύθος αναφορικά προς την θεσμική παρέμβαση : αυτός ο μύθος βασίζεται περισσότερο σε ιδεολογικές αναφορές παρά σε πραγματικά γεγονότα. Η θεσμική ανάλυση ως εργασία μέσα στον θεσμό στοχεύει κυρίως στην δυνατότητα μεταρρύθμισης του και όχι ανατρο-

πής της δομής και της λειτουργίας του. Σ'αυτό το σημείο οφείλουμε να ομολογήσουμε ότι η θεσμική ανάλυση έχει δημιουργήσει μία μορφή κοινωνικής παραγωγής γνώσης που βρίσκεται σε ριζική αντιπαράθεση προς την κυρίαρχη ακαδημαϊκή θεωρία και πρακτική[57].

Στον τομέα αυτό, θα πρέπει να αναφερθούμε συνοπτικά στις εργασίες του René Lourau. Ο γάλλος κοινωνιοαναλυτής δείχνει με θεωρητικές εργασίες ότι η θεσμοποίηση αποτελεί κοινωνικό φαινόμενο που εξηγείται από την αρχή της ισοδυναμίας (principe d'équivalence), η οποία προσδιορίζεται από τον Lourau στο βασικό του έργο "*Το κράτος ασυνείδητο*" (L'Etat inconscient) : η αρχή αυτή έχει τη σημασία ότι η κρατική οργάνωση, ως δύναμη νομιμοποίησης του θεσμού και ως κατάληξη όλων των θεσμικών νομιμοποιήσεων είναι η δομή εκείνη που κατευθύνει όλη την κοινωνική ζωή, κάθε νεωτερισμό, κάθε κίνημα και συχνά και την ίδια την επαναστατική δράση. Ο τελικός στόχος είναι η ανάδυση νέων κοινωνικών δυνάμεων που θα ενσαρκωθούν σε μορφές εξελεκτικές ή ανασταλτικές, αλλά πάντοτε θα καθορίζονται από την ιερή ύπαρξη ενός κράτους, αληθινού υπερ-θεσμού, εγγυητή της μεταφυσικής αναφοράς του κοινωνικού. Αντιλαμβανόμαστε επομένως ότι η θεσμική ανάλυση αντιστοιχεί σ'ένα πεδίο έρευνας που εγγράφεται σε μία ευρύτατη διάσταση, αυτήν που ορίζουν οι καθημερινές πρακτικές, η ιστορική εμπειρία και η λογική του κοινωνικού. Η διαλεκτική της θεσμοποίησης απεικονίζεται, τόσο στο πολιτικό, όσο και στο υλικό (οικονομικό), θρησκευτικό, νομικό (δικαιακό) και σημαντικό (γλωσσικό) επίπεδο. Η θεσμοποίηση προσλαμβάνει διάφορες μορφές σε κάθε οικογένεια θεσμών. Κάθε επίπεδο έχει την ιδιαίτερη λογική του [π.χ. το θρησκευτικό προσδιορίζεται σε σχέση προς την θυσία (θεσμίζον) και την εκκλησία (θεσμισμένο). Η ίδια αντιστοιχία στο πολιτικό εκδηλώνεται ως εργασία/ σύναξη πολιτική, στο δικαιακό ως σύμβαση/νόμος, στο υλικό ως σχέση εκδήλου/παγιωμένου, στο σημαντικό ως σχέσηη γραφής/καθίδρυμα]. Το σημαντικότερο όμως είναι η ιδέα μιας ισοδυναμίας (équivalence) μεταξύ των διαφόρων μορφών θεσμοποίησης, που χαρακτηρίζεται από την μετάβαση στην παγίωση ενός πλέγματος που προσδίδει και στον θεσμό την τελική (θεσμισμένη, instituée) μορφή του. Στα πλαίσια αυτά, το κράτος δεν αποτελεί θεσμό, αλλά καθαρή αρνητικότητα μέσα στο κοινωνικό, η οποία όμως

διεκδικεί ένα θεσμικό χώρο στον οποίο το θεσμισμένο στοιχείο αναγορεύεται σε απόλυτη θετικότητα. Σε αντίθεση προς τους κοινωνικούς θεσμούς που επιδιώκουν την διατήρηση της συνοχής τους διαχρονικά ενσωματώνοντας τις αντιθέσεις, το Κράτος προσπαθεί να ιδιοποιηθεί το νέο με μία συνεχή επέκταση της εξουσίας του. Πρόκειται για αντιφατικό τρόπο λειτουργίας, γιατί η αντινομία βρίσκεται στο κέντρο της ύπαρξης του σύγχρονου Κράτους. Ως αυτόνομη οντότητα, το κράτος για τον Lourau συνιστά διαρκή απειλή για τους άλλους θεσμούς, οι οποίοι επιζητούν και την χειραγώγηση των ατόμων, αλλά σ'αυτή την κατεύθυνση οι ψυχικές αντιφάσεις των ατόμων εσωτερικεύονται μέσα στους θεσμούς. Σκοπός της θεσμικής ανάλυσης είναι η αποδέσμευση του αιτήματος εξουσίας μέσα στους θεσμούς, χωρίς όμως δυνατότητες διαφυγής από την λογική της κυριαρχίας[58].

Κ Ε Φ Α Λ Α Ι Ο Ε Ν Α Τ Ο

Ψυχανάλυση, θεσμοί και σύγχρονη φιλοσοφική διερώτηση

α) Η ψευδαίσθηση ως τρόπος του είναι της σύγχρονης πολιτικής ζωής

Για να εκτιμήσουμε πληρέστερα τη συνεισφορά των επιγόνων του Freud στη μελέτη των κοινωνικών και πολιτικών πραγματικοτήτων πρέπει να αναστρέφουμε περισσότερο εμπεριστατωμένα σε μια σειρά σχετικών βιβλιογραφικών ενδείξεων, στα πλαίσια της προσπάθειας μας για μια εφαρμογή της ψυχαναλυτικής προβληματικής στο πεδίο της πολιτικής επιστήμης. Σ'αυτήν την ευρύτερη αναφορά, πρωταρχικό και ουσιώδη σταθμό αποτελούν οι εργασίες και οι δημοσιεύσεις του Lacan τις οποίες προσπαθήσαμε να εκθειάσουμε συνοπτικά στο δεύτερο τμήμα της μελέτης μας. Οπωσδήποτε οι εργασίες οι οποίες σχετίζονται προς την έρευνα στον χώρο της ψυχανάλυσης της εφαρμοσμένης στο πεδίο της πολιτικής είναι περιορισμένες, τουλάχιστον στη Γαλλία: εν τούτοις οι στοχασμοί και οι σκέψεις που έχουν διατυπωθεί, ιδιαίτερα μετά το 1968, μαρτυρούν μια γόνιμη συνάντηση ανάμεσα στους δυο χώρους έρευνας. Οι εργασίες αυτές υπόσχονται να εμπλουτίσουν την κατανόηση μας για την πολιτική διερευνώντας δυο βασικές διαστάσεις : μια οριζόντια η οποία διαπραγματεύεται την αλληλεπίδραση ανάμεσα στα άτομα και καταλήγει στον σχηματισμό ενός κοινωνικού όλου· και μια κατακόρυφη, σχετική με την ανάδυση μιας ιδιαίτερης μορφής κυριαρχίας, αυτήν της εξουσίας του σύγχρονου κράτους.

i) Διερεύνηση της πολιτικής εκκοινώνησης

Για την ψυχαναλυτική προβληματική του ασυνειδήτου, όλη η ενστικτική ζωή του ανθρώπου ταλαντεύεται ανάμεσα σε δύο αντιθετικούς πόλους,την πραγματικότητα και την ψευδαίσθηση. Ακολουθώντας τον Freud, αρκετοί ψυχαναλυτές αποδίδουν ιδιαίτερη αξία στην πραγματικότητα, υποστηρίζοντας ότι η μαθητεία στην έλλειψη, η δοκιμα-

σία των απαγορεύσεων, η αποδοχή του συμβολικού ευνουχισμού συνιστούν απαραίτητες προυποθέσεις που θα επιτρέψουν στον έφηβο να αφομοιώσει τον ρόλο του ως υποκειμένου. Υπογραμμίζουν όμως ότι η η προσχώρηση στην δικαιοδοσία του πραγματικού μπορεί να συμφιλιωθεί με τη διατήρηση ενός προσωπικού χώρου που υπόκειται στην αρχή της ηδονής: η εκλογίκευση του φαντασιακού δεν είναι ποτέ πλήρης, ούτε θα μπορούσε να είναι. Διατηρείται πάντοτε στον άνθρωπο μια ανάγκη ψευδαίσθησης η οποία βρίσκει την έκφραση της και στο πεδίο της πολιτικής. Στα πλαίσια αυτής της διαλεκτικής πραγματικού και φαντασιακού, η ψυχαναλυτική προσέγγιση της πολιτικής εκκοινώνησης ευνοεί την μελέτη τριών θεμάτων: την αναζήτηση του ιδεώδους, την εμπειρική σχέση επιτρεπτού και απαγορευόμενου και την ανάγκη ιδεολογίας.

i1) η αναζήτηση του ιδεώδους

Ωρισμένοι ψυχαναλυτές έχουν αναπτύξει μια προβληματική σχετική με την κατανόηση της διαδικασίας πολιτικής εκκοινώνησης η οποία θεμελιώνεται στην απώλεια της ναρκισσιστικής πληρότητας και τη νοσταλγία της απωλεσθείσης παντοδυναμίας. Η ανάπτυξη αυτών των θέσεων και η συγκρότηση μιας θεωρίας που αφορά την έννοια του ιδεώδους του εγώ εισάγεται από τον Freud το 1914 στα "δοκίμια για τον ναρκισσισμό", θέτει ως αξίωμα την ύπαρξη ενός χρόνου προγενέστερου από τη διαφοροποίηση του Εγώ από το Συ, αυτού κατά την διάρκεια του οποίου υφίσταται μία ιδιαίτερη σχέση προς τη μητέρα, όπου το βρέφος βιώνει μια κατάσταση ναρκισσιστικής τελειότητας στα όρια της μητρικής παντοδυναμίας. Ομως οι ματαιώσεις εκείνες (frustrations) που καθίστανται αναπόφευκτες από την ανεπάρκεια του εξωτερικού κόσμου να ανταποκριθεί στις ολοκληρωτικές απαιτήσεις ενός παιδιού, προκαλούν προοδευτικά την εξαφάνιση των αυτάρεσκων συναισθημάτων. Απο τη στιγμή αυτή διανοίγεται ένα οδυνηρό πεπρωμένο για την έκβαση της σχέσης ανάμεσα στο εγώ και το ιδεώδες του Εγώ.
Εν τούτοις αυτός ο πρωταρχικός χρόνος όπου το υποκείμενο είχε απορροφηθεί από το ιδεώδες του, όπου δεν αισθανόταν ούτε επιθυμία ούτε στέρηση, παραμένει το σημαίνον της πλήρους και διαρκούς ευτυ-

χίας. Γι αυτόν τον λόγο ανατρέχει αδιάκοπα στην αναζήτηση της χαμένης πληρότητας: εμφορείται κατά συνέπεια απο μια ατέρμονη αναζήτηση του ιδεώδους που έχει απωλεσθεί οριστικά. Πρόκειται για μια διαδικασία η οποία ανθίσταται στην πολιτική εκκοινώνηση της ατομικής ψυχής εφ'όσον παραπέμπει στις απαρχές και καλλιεργεί την νοσταλγία της παντοδυναμίας: ασφαλώς όμως και η ίδια η πολιτική ζωή του ατόμου δεν παύει να προσφέρει συγκεκριμένες μορφές ικανοποίησης ή εκπλήρωσης της νοσταλγίας της τελειότητας.

Για ορισμένους ψυχαναλυτές όπως ο Didier Anzieu ή ο René Kaës είναι βέβαιη η διαπίστωση ότι, στο επίπεδο του ψυχικού δυναμισμού, δεν υφίσταται σύνδεσμος ανάμεσα στη ναρκισσιστική αναζήτηση του ατόμου και την επιθυμία του να ενταχθεί στα πλαίσια μιας ομάδας, τουλάχιστον οπως υποστηρίζεται από μιά συνεναιτική αντίληψη του προβλήματος. Το φαντασιακό στοιχείο ομάδων θεμελιωμένων στην ανάγκη ενός consensus, είτε πρόκειται για θεραπευτικές ομάδες είτε για επιστημονικές συνάξεις, πολιτικά κόμματα, θρησκευτικές σέκτες, κινήσεις διαμαρτυρίας κλπ. οργανώνεται συνήθως γύρω από την φαντασματική αναπαράσταση μιας ναρκισσιστικής παντοδυναμίας της ομάδας. Κάθε μέλος της ομάδας, ταυτιζόμενο προς τη σύνολη ομάδα, μετέχει δυνάμει σ'αυτήν την εικόνα παντοδυναμίας στην οποία επενδύει τις επιδιώξεις του.

Η σχέση αυτή υπομνηματίζει την ιδιαιτερότητα της σχέσης του βρέφους προς τη μητέρα: η ομάδα καθίσταται το γενικευμένο υπόδειγμα της μητέρας, ενώ το άτομο βιώνει ένα ναρκισσιστικό τρόπο συγκρότησης της προσωπικότητας του, καθώς αντλεί δύναμη, κοινωνική αναγνώριση ή αυτοκατοχύρωση από τις βεβαιότητες τις οποίες καλλιεργεί συστηματικά η ομάδα. Κατά συνέπεια, δικαιολογείται το αίσθημα ευφορίας το οποίο δοκιμάζει το άτομο ως εύρεση της απωλεσθείσης τελειότητας. Καθώς παρατηρεί χαρακτηριστικά ο René Kaës, "η ομάδα ως ολότητα αποτελεί την προτύπωση της τελειότητας και της πληρότητας, καθώς το ατομικό σώμα υπερβαίνει την κατάπτωση του και μεταμορφώνεται από το αναλλοίωτο και θριαμβεύον ομαδικό σωμα. Επομένως η ομάδα είναι το απολεσθέν σώμα του καθενός ενσωματωμένο σ'ένα σώμα συγχωνευμένο, πλήρες, το απώγειο της απόλαυσης"[59].

Στο πεδίο της πολιτικής, αυτός ο τύπος διερώτησης παραπέμπει

στη δύναμη και τη συνοχή ευρύτατων ομαδοποιήσεων, όπως ο φασισμός και ο εθνικισμός ως συλλογικά επιθυμητικά δίκτυα τα οποία έχουν αναπτύξει μια προφανή κοινωνική δυναμική. Κατά συνέπεια, πολλές φορές τόσο η πολιτική δέσμευση όσο και η επιθυμία άσκησης της εξουσίας φαίνεται ότι ανταποκρίνονται σε μια έμμονη ιδέα ναρκισσιστικής αφομοίωσης στην ομάδα. Η λήψη ή η άσκηση της εξουσίας σε μια ομάδα μπορεί να διασώσει τα υπολείμματα νηπιακής και παιδικής παντοδυναμίας των οποίων η απώλεια δεν έχει ούτε είναι δυνατόν να συντελεσθεί.

Σ'αυτή την προοπτική, η άσκηση πολιτικού λειτουργήματος προσιδιάζει σ'εκείνα κυρίως τα άτομα τα οποία αισθάνονται την απόλυτη ανάγκη αυτο-βεβαίωσης και επαλήθευσης του ιδεώδους του εγώ τους στις εξωτερικές και πρακτικές δραστηριότητες της δημόσιας σφαίρας. Στην περίπτωση αυτή δοκιμάζουν την κοινωνική επαλήθευση της δυνατότητας ταύτισης ανάμεσα στο εγώ τους και το ιδεώδες που καλιεργούν επίμονα, αναζητώντας την εύνοια του πλήθους, του λαού, των εκλογέων ως μόνων ικανών να αμβλύνουν τη ναρκισσιστική αγωνία των ηγετών τους και να εξωραϊσουν ή να βελτιώσουν την εικόνα που σχηματίζουν οι πολιτικοί άνδρες για τον εαυτό τους. Οι προτιμήσεις του εκλογικού σώματος λειτουργούν ως δυνατότητα επιβεβαίωσης ή διάψευσης του πολιτικού εκείνου προτύπου το οποίο προβάλλεται ως υπόδειγμα συγκρότησης της προσωπικότητας.

Ο Alain Besançon σε παλαιότερες δημοσιεύσεις του αγγίζει μια συναφή διάσταση του προβλήματος καθώς ενδιαφέρεται για τους μηχανισμούς προσχώρησης των μαζών σ'ένα μεγάλο πολιτικό άνδρα και στις συνθήκες που ευνοούν την ανάλυση μιας παρόμοιας επιθυμίας. Η ιστορική πραγματικότητα ενός μεγάλου πολιτικού άνδρα ανταποκρίνεται στην ασύνειδη δυναμική του πλήθους, την επιθυμία της ομάδας να οικειοποηθεί τις σκέψεις του, τους προβληματισμούς του, τις επιδιώξεις του, να μοιραστεί το δικό του όραμα και το δικό του πολιτικό πρόταγμα στα πλαίσια μιας διαδικασίας ταύτισης προς το πρόσωπο του ηγετικού άνδρα. Το άτομο κατά συνέπεια αναζητά εκείνα τα ηγετικά πρόσωπα των οποίων μπορεί να βιώσει την εικόνα - μέσω ενός μηχανισμού ενδοβολής (introjection) - ως ιδεώδες του Εγώ του. Θα μπορούσαμε μάλιστα να διατυπώσουμε την υπόθεση ότι η δομή του

ψυχισμού των πολιτικών ανδρών ανταποκρίνεται στην επιθυμία του πλήθους για ταύτιση μαζί τους.
Αυτό καθίσταται ιδιαίτερα προφανές κατά τη διάρκεια των κορυφώσεων της πολιτικής ζωής: περίοδοι εκλογικών αναμετρήσεων, περίοδοι κρίσεων όπου εμφανίζεται η ανάγκη ενός προνομιακού άνδρα που θα καταλάβει τη θέση του Σωτήρα στον χώρο των ατομικών συνειδήσεων, ιστορικές καμπές με την προβολή του προσώπου ανερχομένων πολιτικών και την απαξίωση άλλων που δεν ανταποκρίνονται στις συλλογικές προσδοκίες κλπ. Εάν αυτή η θέση περιέχει κάποια ψήγματα αλήθειας, τότε το φαινόμενο των χαρισματικών πολιτικών ηγετών θα εύρισκε την απαρχή της εξήγησης του στην ιδέα ότι τα άτομα υιοθετούν, ενστερνίζονται και επιζητούν την προοπτική ηρωικής δικαίωσης των προσδοκιών τους[60].

i2) Η εμπειρική πιστοποίηση της σχέσης επιτρεπτού/απαγορευομένου

Η ανάδυση του νόμου και της συνακόλουθης οριοθέτησης ανάμεσα στο επιτρεπτό και το απαγορευόμενο, συνέπεια της διχοτομίας ιερού και βέβηλου, που έχει εισαχθεί από τον Durkheim, είναι σύγχρονη προς τον Οιδίποδα και την συναφή σειρά απαγορεύσεων και κατά συνέπεια μπορεί να θεωρηθεί ως η πρωταρχική εμπειρία του πολιτικού.

Στο Οιδιπόδειο στάδιο, οι βρεφικές επιθυμίες προσκρούουν στο νόμο της απαγόρευσης της πλήρωσης της επιθυμίας η οποία σημαίνεται από τον πατέρα. Σ'αυτό το σημείο γεννιέται μια σύγκρουση που δημιουργεί μια ισχυρή αγωνία, ένα αίσθημα έντονης ενοχής και που δεν επιτρέπει την προσφυγή σε άλλη διέξοδο απ'αυτή που υπαγορεύει η αποδοχή της οιδιπόδειας τάξης. Κάτι τέτοιο υπονοεί την απάρνηση της ασύνειδης επιθυμίας, τη συμβολική ταύτιση προς τον πατέρα ως φορέα του Νόμου, την εσωτερίκευση της απαγόρευσης και τη εγκαθίδρυση του Υπέρ-Εγώ του οποίου είναι ο αντιπρόσωπος και ο φυσικός εκφραστής.

Ολη αυτή η θεματική της υποταγής στον νόμο αποκτά μια κεφαλαιώδη σημασία για την πολιτική εκκοινώνηση του υποκειμένου.
Επίσης μπορεί να συμβάλλει στη διασάφηση της διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα στην επιθυμία και τον νόμο. Ο Alain Besançon θεμελιώνει με

επιτυχία την υπάρχουσα αναλογία ανάμεσα στην επίλυση της οιδιπόδειας σύγκρουσης και την αποδοχή της κοινωνικής τάξης η οποία θεωρείται ως ιεραρχική δομή. Για τον Besançon, κάθε ιεραρχία σχηματίζεται με βάση το απώτερο υπόδειγμα της οιδιπόδειας ταύτισης. Και στις δύο περιπτώσεις το υποκείμενο αντιλαμβάνεται ότι αρκετά προνόμια δεν του αναγνωρίζονται, εισερχόμενο σε μια κατάσταση συμβολικής στέρησης όπου αποδέχεται να πραγματοποιήσει τις απαρνήσεις που επιβάλλονται και εσωτερικεύει τους φραγμούς οι οποίοι επενδύονται με κοινωνική σημασία.

Η κοινωνική τάξη αποκάλυπτε ενα ευρύτερο σύστημα από κυρίαρχες αξίες οι οποίες καθορίζουν και τις διαδικασίες κοινωνικής ενσωμάτωσης και αφομοίωσης. Σ'αυτό το σημείο ο μηχανισμός υποταγής στον οιδιπόδειο νόμο μας παρέχει την διακριτικότητα της αποδοχής της απώθησης των ενορμήσεων στα όρια των συμβολικών απαγορεύσεων. Η Janine Chasseguet-Smirgel και η Bela Grunberger σχηματίζουν, με βάση αυτή την υπόθεση εργασίας, μια έντονα αμφιλεγόμενη ερμηνεία, όπου διακρίνουμε την ιδιαίτερα συντηρητική πολιτική τοποθέτηση των γαλλίδων ψυχαναλυτριών: η εφαρμογή αυτής της προβληματικής στο κοινό τους έργο L'univers contestationnaire οδηγεί στη διατύπωση της θέσης ότι οι αμφισβητίες και οι εξεγερμένοι του γαλλικού Μάη του 1968 δεν ήταν παρά νέοι οι οποίοι αρνήθηκαν ακριβώς να αναλάβουν το οιδιπόδειο σύμπλεγμα τους, αφομοιώνοντας συμβολικά τις ευθύνες που απορρέουν απ'αυτό.

Αντίθετα, σε μια μαρξίστρια ψυχαναλύτρια όπως η Marie-Claire Boons βρίσκουμε την επανεισαγωγή μιας περισσότερο κοινωνιολογικής προβληματικής. Το Υπέρ-Εγώ δεν κατασκευάζεται πλέον με μόνη αναφορά στο πατρικό υπόδειγμα. Αργότερα παρεμβαίνει η ίδια η κοινωνία: η εκκλησία, η εκπαίδευση, ο στρατός, τα μέσα μαζικής ενημέρωσης, και κατά ένα γενικότερο τρόπο, η πολιτική εξουσία. Ολοι οι κοινωκοπολιτισμικοί θεσμοί συνιστούν εκφάνσεις ενός νόμου, μιας τάξης, λειτουργούν προς τον σκοπό απώθησης των ενορμήσεων. Επομένως, όπως και ο πατέρας στο αρχέγονο οιδιπόδειο, η κοινωνία επεμβαίνει αποσιστικά στο άτομο δια της μεσολάβησης του αισθήματος της ενοχής. Για να την κατευνάσει, όπως και στην περίπτωση της γέννεσης του τοτέμ, αλλά και από επικείμενη ανησυχία για τυχούσα αποπομπή από

την ομάδα, το άτομο αναγκάζεται - η παροτρύνεται συμβολικά - να υποταχθεί στο νόμο, να αποδεχθεί την απαγόρευση η οποία καθίσταται ενσωματωμένο τμήμα του Υπέρ-Εγώ. Αυτό το τελευταίο συνιστά το αποτέλεσμα της εσωτερίκευσης των κυρίαρχων αιτιών οι οποίες αναπαράγονται από τους υπάρχοντες κοινωνικούς θεσμούς: αυτό το γεγονός αποδίδει μια συντηρητική συνέπεια στο ευρύτερο πολιτικό πεδίο, καθώς διασφαλίζει την αναπαραγωγή των κοινωνικο-πολιτισμικών υποδειγμάτων των κυρίαρχων τάξεων.

Πολυάριθμοι είναι όμως και οι ψυχαναλυτές οι οποίοι σχετικοποιούν σήμερα την ίδια την έννοια της "κανονικότητας" (normalité) και παραδέχονται την ύπαρξη μιας υπερβολικής προσαρμογής στον πραγματικό κόσμο: φθάνουν μάλιστα να απονέμουν εγκωμιαστικούς λόγους σε μια συγκεκριμένη εκδοχή της κοινωνικής ανομίας, Ισχυρίζονται ακριβώς ότι μια πραγματική έλλειψη προσβάλλει τη φαντασματική ζωή των ατόμων τα οποία βιώνουν ισχυρότατα την εσωτερίκευση των πολιτισμικών απαγορεύσεων και τα οποία αναδεικνύονται σε πρότυπα ενός πολιτικού κομφορμισμού και σε θιασώτες της δυναμικής του κυρίαρχου πολιτικού συμβολισμού. Σ'αυτήν την σχεδόν παθολογική εκδοχή της κανονικότητας ως συμβατικότητας ατόμων τα οποία δεν τολμούν να διανοηθούν τον εαυτό τους έξω από την κυριαρχία της κοινωνικής νόρμας και του προτύπου, αντιπαρατίθεται η αληθής σύλληψη μιας ορθής λειτουργίας των θεσμών η οποία προϋποθέτει την ικανότητα να αμφισβητηθεί η καθεστηκυία τάξη των πραγμάτων με στόχο τη δημιουργία νέων προτύπων προς αντικατάσταση των απαρχαιωμένων αξιών που δεν διεκδικούν παρά μόνο σχετική αναγνώριση στις συνειδήσεις των ατόμων.

Η κοινωνική τάξη δεν αντιπροσωπεύει σε τελευταία ανάλυση παρά μόνον τον νόμο και την αδιαμφισβήτητη εγκυρότητα των καθολικών σημαινόντων του. Η ιδέα σύμφωνα προς την οποία η επιθυμία συνδέεται προς την λειτουργία του νόμου καθορίζει την πρόσβαση στην συμβολική τάξη της μετασχηματισμένης δομής της επιθυμίας.
Εάν καταφύγουμε στην επίκληση της λακανικής ορολογίας, ο νόμος λειτουργεί ως το σημαίνον ενός ορίου το οποίο δεν πρέπει να υπερβούμε . Μπορούμε λοιπόν να κατανοήσουμε το γεγονός ότι η ματαίωση βρίσκεται στην καρδιά της επιθυμίας. Η υλοποίηση της δεν τον

εξαλείφει· αντίθετα, στον βαθμό που η πλήρης πραγμάτωση της επιθυμίας ανήκει στην τάξη του φαντασιακού, το υποκείμενο επιδίδεται σε μια διαρκή αναζήτηση. Καθώς περιγράφει χαρακτηριστικά ο Serge Viderman, μια υλοποιημένη επιθυμία συντελεί στην αναθέρμανση της επιθυμίας που μετατοπίζεται προς ένα αλλού που δεν βρίσκεται ποτέ εδώ. Ο άνθρωπος κατά συνέπεια καταφεύγει στην εξουσία της έλλειψης από την οποία διέπεται η δομή της επιθυμίας[61].

Αυτή η ανάλυση καταθέτει στην εμπειρική μαρτυρία μια δυνατότητα θέασης του προβλήματος της σχέσης επιθυμίας και πραγματικότητας της οποίας είναι εύκολο να φαντασθούμε και τις πολιτικές της προεκτάσεις: εάν ο νόμος είναι συστατικός της επιθυμίας, δεν μπορούμε να ερμηνεύσουμε τις σχέσεις της σε όρους σύγκρουσης, στα πλαίσια της οποίας μια τακτική ενέργεια επαναστατικής ζωής αντιπαρατίθεται προς μια θανατηφόρα και ισοπεδωτική τάξη η οποία επιδιώκει να εμποδίσει την εκδήλωση της εξέγερσης κατά της κυριαρχίας του συμβολικού. Απ'αυτό το σημείο διανοίγονται οι προοπτικές ενός μάταιου αγώνα που συνίσταται στην καταγγελία της καστολής της δυναμικής της επιθυμίας από την πολιτική εξουσία.
Αυτή είναι και μια από τις θεμελιώδεις όψεις της πολεμικής που εγέρθηκε με την δημοσίευση του *Αντιοιδίποδα* του Deleuze και Guattari, του οποίου οι συγγραφείς καταδικάζουν με σαφήνεια την προβληματική της συμμόρφωσης της επιθυμίας προς το κανονιστικό στοιχείο του συμβολικού. Παράλληλα αποπειρώνται να οικοδομήσουν μια επαναστατική θεώρηση της κοινωνίας και της ιστορίας στα όρια της οποίας η επιθυμία αναδεικνύεται ως πηγή δημιουργίας και φανερώνεται απελευθερωμένη από κάθε έλλειψη.

i3) Η ανάγκη της ιδεολογίας

Η κύρια συμβολή της ψυχανάλυσης στην ανάγνωση του φαινομένου της ιδεολογίας συνίσταται στην αποκάλυψη των εκδηλώσεων της επιθυμίας. Ετσι σε ένα άρθρο με τίτλο "σεξουαλικότητα και ιδεολογία στους Marx και Freud", ο André Green προβαίνει σε μια πυκνή ανάλυση των κειμένων του Marx για να προσπαθήσει να καταδείξει την διαδικασία στα όρια της οποίας, η λειτουργία της επιθυμίας στην

ιδεολογία παρουσιάζεται ότι έχει απωθηθεί.

Από μια άλλη οπτική, τόσο η Janine Chasseguet-Smirgel όσο και ο Alain Besançon επιχειρούν μια τολμηρή αντιπαραβολή ανάμεσα στην ιδεολογία και τη δομή της διαστροφής. Η πρώτη η οποία αναφέρεται κύρια στον ναζισμό αλλά και στις θεωρητικές απόψεις του Wilhelm Reich και των συνεχιστών του είναι αρκετά σαφής σ'αυτό το σημείο, καθώς διατείνεται ότι η ιδεολογία λειτουργεί ως ένα διαστροφικό ισοδύναμο: για τους συγγραφείς αυτούς, οι ιδεολογίες, όπως και η διαστροφική γνώση, θεμελιώνονται σε μια άρνηση της πραγματικότητας. Μάλιστα διαθέτουν ως κοινό χαρακτηριστικό την επαγγελία τους προς τον άνθρωπο μιας απώτερης συμφιλίωσης στα πλαίσια μιας πληρότητας που μπορεί να επανακτηθεί. Πρόκειται για την υπόσχεση μιας ουτοπίας της οποίας ο καθολικός άνθρωπος στον Marx ή η καινούργια εξαγνισμένη φυλή στον Hitler συνιστούν το υπαρκτικό πλήρωμα. Οπως και στην διαστροφική λύση, αυτή η επαγγελία μιας τέλειας ευτυχίας και η αναβίωση ενός μεσσιανικού πολιτικού οράματος προδίδει μια επιθυμία ναρκισσιστικής ολοκλήρωσης. Κατ'αυτόν τον τρόπο οι ιδεολογίες εξασφαλίζουν την απόδραση από την πραγματικότητα, την καταφυγή στο εσχατολογικό εκκοσμικευμένο τέλος. Αγωνία απέναντι στον ευνουχισμό, αίσθημα ανεπάρκειας και αβεβαιότητα συνιστούν καταστάσεις που βρίσκουν την υπέρβαση τους στην τελική θραύση του Νόμου, την αλλοτρίωση του συμβολικού, την καταφυγή στην ψευδαίσθηση ως ριζική ρήξη με το πραγματικό. Αυτή είναι και η οριστική απάρνηση του πολιτικού[62].

Ο καθορισμός αυτός της φύσης της ιδεολογίας μας οδηγεί στην διαπίστωση ότι ως φαινόμενο κοινωνικό και πολιτικό ή ιδεολογία διαθέτει μια απόλυτη, ολοκληρωτική δομή και αναπόφευκτα καταλήγει στην επίκληση της βίας: κατ'αρχήν πρέπει να καταδιωχθούν εκείνοι που προβάλλουν ένα διαφορετικό πολιτικό πρόταγμα. Οσοι υποστηρίζουν ένα διαφορετικό πολιτικό ή κοινωνικό όραμα, συνιστούν αυτόματα το σημαίνον ενός εσωτερικού εχθρού : κατά συνέπεια, ολόκληρες ομάδες ή και μεμονωμένα άτομα πρέπει να θυσιαστούν για την επίτευξη της έλευσης του οράματος ή της πλήρωσης της επιθυμίας. Στόχος της ιδεολογικής ρητορείας είναι άλλοτε το κοινωνικό και πολιτικό σύστημα, άλλοτε οι θεσμοί, οι πολιτικές μειονότητες, οι θρη-

σκευτικές σέκτες κλπ. Σύντομα όμως έρχεται και η σειρά των αντιφρονούντων εν γένει, κατόπιν των αδιάφορων και των σκεπτικών. Αυτή η ιδεολογική υστερία ανταποκρίνεται στη δομή του παραληρήματος. Οσοι δεν υποστηρίζουν ενεργά την ίδια την ψευδαίσθηση, αντιπροσωπεύουν μια εν δυνάμει αποτυχία εντός της ίδιας της ψευδαίσθησης: αυτοδίκαια την θέτουν εν αμφιβόλω και καθίστανται εχθροί και υπονομευτές της[63].

Ο Pierre Kaufmann αντιπροσωπεύει αυτήν την προβληματική του λόγου της ψευδαίσθησης στον χώρο της ψυχαναλυτικής διερώτησης· η πολιτική ψευδαίσθηση παρουσιάζεται ως συνέπεια του ασυνείδητου του πολιτικού πεδίου. Η προσπάθεια του αποσκοπεί στη συνάρθρωση της ανάλυσης του πολιτικού προς τους βασικούς τύπους ψευδαίσθησης (συντηρητική, επαναστατική, μεταρρυθμιστική) και τους κοινωνικο-οικονομικούς περιορισμούς οι οποίοι συμβάλλουν στη εγγραφή αυτών των τύπων στο κοινωνικο-ιστορικό. Κατά τον Kaufmann η συλλογική εμπειρία των κρίσεων μας επιτρέπει να διαβλέψουμε τον ρόλο που διαδραματίζει σ'αυτή την διαδικασία η συλλογική ενοχή, συνέπεια της πρόσβασης του ανθρώπου στην γλώσσα και της διαμόρφωσης ενός συμβολικού συστήματος. Η ασύνειδη ενοχή μπορεί να βιωθεί κατά τρόπο που να μας οδηγήσει σε δραματικές εκβάσεις: κατά συνέπεια, οι πολιτικές ψευδαισθήσεις αποβλέπουν στην ανακούφιση αυτής της πίεσης. Αυτό που πρέπει να κατανοηθεί είναι ο τρόπος με τον οποίο οι οργανισμοί που αναλαμβάνουν αυτόν τον εφησυχασμό των μαζών βρίσκουν στις ιστορικές συνθήκες της παραγωγής τις προϋποθέσεις ανάπτυξης και δικαίωσης τους[64].

Πολλές φορές ο ψυχαναλυτικός λόγος προσκρούει και στην αντίρρηση σύμφωνα με την οποία τίθεται στην υπηρεσία της κυρίαρχης τάξης εφ'όσον προτρέπει προς την απολιτικοποίηση και τον ατομικισμό. Ας επαναλάβουμε ότι, τόσο η επίκληση της κυριαρχίας της ψευδαίσθησης όσο και η προϋπόθεση της ανθρώπινης έλλειψης και ανεπάρκειας διακινδυνεύουν το συμπέρασμα της αποδοχής της ανθρώπινης αδυναμίας απέναντι στη παντοδυναμία της κοινωνικής θέσμισης. Αφού λοιπόν δεν υπάρχει καμμία δυνατότητα αλλαγής της ζωής, απομένει μόνο η απόπειρα καλύτερης διαχείρησης της κρίσης δομών και θεσμών. Απέναντι σ'αυτήν την απαισιοδοξία την εγγενή στην ψυχανάλυση, που

θα μπορούσε να οδηγήσει κατ'ευθείαν στην αυτοπαραίτηση από τη λογική της διεκδίκησης, προβάλλεται μια μαρξιστική προσέγγιση που εκπροσωπείται από την Catherine Clément, τον Pierre Bruno, τον Lucien Sève, και τον Robert Castel. Αν ο πεσσιμισμός αποτελεί βασική συνιστώσα της παραδοσιακής και συντηρητικής σκέψης, η καταγγελία αυτού του κλίματος διανοίγει τις προοπτικές μιας ευρύτερης επανεύρεσης της σχέσης μαρξισμού και ψυχανάλυσης στα όρια της διαμόρφωσης μιας νέας ψυχαναλυτικής ετεροδοξίας[65].

(ii) διερεύνηση της πολιτικής εξουσίας

Η ψυχαναλυτική προσέγγιση επιδιώκει να συσχετίσει την έννοια της εξουσίας προς ένα συγκεκριμένο τρόπο ιδιοποίησης της επιθυμίας : αυτή της διαστροφής η οποία εν προκειμένω ταυτίζεται προς την επιθυμία υποταγής. Εξ άλλου αυτή η ουσιαστική πτυχή του προβλήματος της συγκρότησης του πολιτικού δεν έχει διαφύγει της προσοχής αρκετών μελετητών, αλλά κύρια έχει καταδειχθεί από τον Pierre Legendre. Η συμβολή του τελευταίου έγκειται στην διαπίστωση ότι η εξουσία, κατά το πρότυπο της δυτικής εκκλησίας, διαρθρώνεται με βάση την απόκτηση της εμπιστοσύνης των υπηκόων της, καθώς ο νόμος διατηρεί στενές σχέσεις με την εμπειρία του ιερού.

iii) η επιθυμία υποταγής

Θεωρημένη πριν από την έναρξη της διαδικασίας θεσμοποίησης της, η εξουσία αναπτύσσεται στα όρια μιας δυαδικής σχέσης στην οποία το ένα από τα υποκείμενα που την συγκροτούν αφήνεται να κυριαρχηθεί από το άλλο. Η ψυχαναλυτική προσέγγιση επιμένει στην διατύπωση της υπόθεσης σύμφωνα με την οποία η εξουσιαστική σχέση αποτελεί την έκφραση μιας επιθυμίας υποταγής: η επιθυμία υποταγής ταυτίζεται προς το περιεχόμενο της σχέσης κυριαρχίας. Πρόκειται για αναζήτηση σαδομαζοχιστικής φύσης, η οποία υπόκειται στις επαγγελίες των ναρκισσιστικών ταυτίσεων και ικανοποιήσεων του υποκειμένου. Σ'αυτό το σημείο το έργο του Sade, το οποίο δεν μπορεί να νοηματοδοτηθεί εκτός του λόγου που εισάγει για την εξουσία, πα-

ρέχει επιβεβαίωση της ναρκισσιστικής ουσίας της επιθυμίας για εξουσία. Αλλωστε είναι και μια απολογία της ναρκισσικής απόλαυσης. Αυτή είναι και η γνώμη του γάλλου ψυχαναλυτού Serge Viderman για τον οποίο το εγχείρημα του Sade μιας απόλυτης κατοχής, της υποβάθμισης του άλλου σε επιθυμητικό αντικείμενο, έχει ως σκοπό την πρόκληση της έκρηξης της ναρκισσικής αυτοεπιβεβαίωσης του υποκειμένου του οποίου η κυριαρχία αποτιμάται σε όρους εξουθένωσης και ευτέλειας των υποτελών του. Εν τούτοις η αβεβαιότητα της κατοχής του αντικειμένου, δηλαδή η ανασφάλεια της ατομοκεντρικής παντοδυναμίας υπονοεί ότι δεν μπορεί να υπάρξει απόλυτη βεβαιότητα για την πραγματική αυτοπαράδοση του αντικειμένου της επιθυμίας παρά μόνο στην έσχατη κατάληξη, τον θάνατο. Απόλυτη κατοχή, απόλυτη εγωκεντρική βεβαιότητα, παντοδυναμία και πλήρης υποδούλωση του άλλου συνιστούν πτυχές της ίδιας διαδικασίας : η προσωπικότητα του άλλου δεν εξουσιάζεται πλήρως παρά μόνο στο θάνατο του. Ο θάνατος είναι το σημαίνον της πλήρους παραίτησης, της τέλειας υποταγής, της οριστικής εξουθένωσης. Το σημαντικότερο όμως είναι ότι η ίδια η εξουσία του κυρίου αντλεί το νόημα και το περιεχόμενο της από την αναγνώριση της από τον δούλο : κατά συνέπεια, η κυριαρχία του εξουσιαστού εξαρτάται προφανώς από τη σχέση του δούλου, από την οποία και προσδιορίζεται και νοηματοδοτείται. Η ναρκισσική βεβαιότητα του κυρίου συντηρείται από την πρόσληψη της από τον εξουσιαζόμενο· εάν ο άλλος δεν αναγνωρίζει την κυριαρχία και την εξουσία του κυρίου, τότε η αυτοκατοχύρωση του κυρίου καταρρέει αυτόματα[66].

Συμμετρικά, ο Georges Darcourt μας προσκαλεί να αντιληφθούμε ότι στα πλαίσια της μαζοχιστικής υφής της εξουσιαστικής σχέσης ενυπάρχει μια πηγή ναρκισσικής ικανοποίησης. Είναι από την υποταγή στην παντοδυναμία του άλλου που το υποκείμενο αντλεί την ικανοποίηση του, την οποία θεμελιώνει σε τελευταία ανάλυση σε μια ταυτιστική σχέση προς εκείνο που τον κάνει να υποφέρει. Αυτή η σχέση υλοποιείται κατά ένα ιδιαίτερο τρόπο στο επίπεδο της κρατικής εξουσίας : αυτή γενικεύει και προσδίδει καθολική εγκυρότητα στην μη-ισότιμη σχέση κυρίου/κυριαρχομένου και υπονοεί εν τέλει την άρνηση απο την μια πλευρά του δικαιώματος έκφρασης της επιθυμίας της άλλης. Ο λόγος της εξουσίας αποτελεί ένα λόγο θανάτου, μια

αδιάλειπτη προτροπή για εγκατάλειψη της τύχης των ατόμων στις απαιτήσεις των απρόσωπων συστημάτων[67]. Πρόκειται για μια κλασσική στην ψυχαναλυτική σκέψη προβληματική, ιδιαίτερα μετά την δημοσίευση του φροϋδικού έργου "Η δυστυχία μέσα στον πολιτισμό", η οποία οποία έχει συστηματοποιηθεί από τον Eugène Enriquez. Ο Enriquez προσδιορίζει την πολιτική εξουσία ως δύναμη που αντιτίθεται στον έρωτα και την libido, χαρακτήρα τον οποίο η πολιτική εξουσία μοιράζεται με όλες τις άλλες μορφές κοινωνικής εξουσίας, αλλά που εκεκφράζει και συγκεκριμενοποιεί κατά ένα ιδιαίτερο τρόπο. Το κράτος παρουσιάζεται, κατά τον Enriquez, ως μια δύναμη που διακατέχεται, στον ίδιο της τον πυρήνα, από την ενστικτική τάση του θανάτου και η οποία ζωογονείται και εμπνέεται από την επιθυμία της απαλοιφής της επιθυμίας. Η βασική επιδίωξη του κράτους είναι η διατήρηση και η συνέχιση της τάξης σύμφωνα προς μια έννοια status που προηγείται από την κοινωνική συγκρότηση διακριτών τάξεων ή ομάδων συμφερόντων. Παράλληλα, η εξουσία του κράτους αναγορεύεται σε παράγοντα επιβολής μιας συγκεκριμένης ομοιομορφίας η οποία αποκλείει κάθε παρέκκλιση μέσα στην κοινωνία, κάθε διάρρηξη του κοινωνικού, κάθε διαφορά.

Η επιβολή όμως ενός απροϋπόθετου consensus το οποίο δεν ανάγεται στην διαμόρφωση ενός κοινωνικού συμβόλαιου γιατί εντοπίζεται στο φαντασιακο-συμβολικό επίπεδο, αντιτάσσεται στο πρόταγμα της αυτονομίας. Τούτο έχει ως συνέπεια την εμφάνιση μονοδιάστατων προσωπικοτήτων, πράγμα το οποίο ισοδυναμεί με εδραίωση της κυριαρχίας της εκμηδένισης της ετερότητας. Ομως ο θάνατος ως εξάφανιση του ιδιωτικού είναι αδιάσπαστος από την συνεχή διόγκωση της εντροπίας του κοινωνικού συστήματος : εφ'όσον δεν είναι δυνατόν να υπάρξει καμμιά διαφοροποίηση, το κάθε τι ισοπεδώνεται, το σύστημα αδυνατεί να αποδεχθεί την ιδιαιτερότητα του συμβάντος, την εναλλαγή, την πολλαπλότητα, οπότε κατ'ανάγκην αναπαράγεται με ομοιόμορφο τρόπο και τελικά εκπίπτει σε μια γενικευμένη εκδοχή της ζωής ως ατομικισμού και πολιτικής αδιαφορίας[68].

ii2) ο νόμος και η εμπειρία του ιερού

Σύμφωνα με εργασίες κοινωνικών ανθρωπολόγων και αναλυτών της πολιτικής ιστορίας έχει καταδειχθεί η βασιμότητα της υπόθεσης ότι το ιερό αποτελεί μια ουσιαστική διάσταση του πολιτικού πεδίου. Καθώς επισημαίνεται ενδεικτικά από τον Georges Balandier, η συγγέ-συγγένεια που συνδέει το ιερό προς την εξουσία επιβάλλεται ως προφανής και αυταπόδεικτη πραγματικότητα από την στιγμή που θεωρούμε ως επαλήθευση του ιερού τις ανώτατες δυνάμεις που αποδίδονται στο βασιλικό πρόσωπο, τα τυπικά και το τελετουργικό του χρίσματος και της στέψης, τις διαδικασίες που διατηρούν την απόσταση ανάμεσα στον βασιλιά και τους υπηκόους του, και τελικά την έκφραση της νομιμότητας του. Η σχέση της εξουσίας προς την κοινωνία, εξηγεί αργότερα ο Balandier, επισφραγίζεται πρωταρχικά από την διάσταση του ιερού γιατί κάθε κοινωνία διασυνδέει την δική της ενδοκοσμική τάξη προς μια υπερβατική τάξη η οποία σημασιοδοτείται φαντασιακά από την πρώτη. Αλλά το ιερό μπορεί επίσης να αποτελεί και μια στρατηγική εξουσίας, ένα εργαλείο προωρισμένο να εγγυηθεί την συνέχεια του κοινωνικού status και να το νομιμοποιεί στις ατομικές συνειδήσεις[69].

Μια ψυχαναλυτική ανάγνωση αυτής της στρατηγικής του ιερού επιχειρείται από τον Pierre Legendre σε δύο παλαιότερα σημαντικά έργα του: *L'amour du censeur* και *Jouir du pouvoir* καθώς σε διάφορα άρθρα που έχει δημοσιεύσει στη λακανική επιθεώρηση Ornicar. Για τον συγγραφέα αυτόν, το ερώτημα βρίσκει τις θεωρητικές απαρχές του στην εποχή του Μεσαίωνα, ο Legendre θεωρεί την δυτική μεσαιωνική εκκλησία ως αιτία δημιουργίας των θεμελιωδών μύθων, όπου η αλληλοπεριχώρηση εξουσίας και ιερού μπορεί να παρατηρηθεί στην πιο καθαρή μορφή. Εδώ θα τολμούσαμε να διατυπώσουμε την υπόθεση ότι πρόκειται για συμβολική ανταλλαγή ιδιωμάτων, καθώς το ιερό περιβάλλει με αυθεντική εγκυρότητα την διάσταση της πολιτικής εξουσίας, ενώ η εξουσία προσδίδει στο ιερό υπερβατικό και καθολικό χαρακτήρα. Ξεκινώντας από λόγιες εξηγήσεις του κανονικού δικαίου, ο Legendre επιδιώκει να προσδιορίσει τις συμβολικές εκείνες διατάξεις χάριν των οποίων η εξουσία αποκτά μια θρησκευτική διάσταση και επιτυγ-

χάνει την νομιμοποίηση της[70].

Ο Legendre καταδεικνύει τον ουσιαστικό ρόλο που ενέχει η έννοια του φαλλού στο δόγμα του ποντίφηκα, το οποίο διακηρύσσει την ύπαρξη επί της γης ενός απόλυτου και παντοδύναμου κυρίαρχου, παντογνώστου και μη υποκείμενου σε λάθη, του οποίου η ετυμηγορία συνιστά εμπειρική επιβεβαίωση του νόμου. Ο μοναδικός και απόλυτος ενσαρκωτής της αυθεντίας ανήκει στην τάξη των ιερέων και των κληρικών, σ'εκείνον τον κοινωνικό ορίζοντα από τον οποίο αποκλείεται η σεξουαλικότητα ως επικύρωση της έκπτωσης του ανθρώπου. Εδώ παρατηρούμε μια ουσιώδη αντινομία: γιατί παρ'όλο που στερείται την φαλλική απόλαυση, ο ποντίφηκας εμφανίζεται ως το γενικό ισοδύναμο ή σημαίνον του φαλλού, εφ'όσον αξιώνει υποταγή και περιβάλλεται με το κύρος της αυθεντίας. Βρίσκεται στην συγκεκριμένη κοινωνική του θέση ως αντιπρόσωπος μιας αυτονομημένης από την εμπειρία της εκκλησίας εκδοχής του ουράνιου πατέρα : ως διαχειριστής των ουράνιων αγαθών, συνιστά το απτό σύμβολο της παντοδυναμίας του αιώνιου.
Ο λόγος του απαιτεί καθολική αναγνώριση και περιβάλλεται με γενική ισχύ αφού καμμιά δυνατότητα κοινωνικής επαλήθευσης του περιεχομένου του κηρύγματος δεν διανοίγεται πλέον. Αυτή η απόλυτη αυθαιρεσία συμβάλλει στην αυτονόμηση του ιερού, την διάσταση εκκλησίας και κόσμου, την νομιμοποίηση της θρησκευτικής αυθεντίας ως σημαίνοντος της αλήθειας. Από την στιγμή όμως που η εμπειρική πραγματικότητα δεν λειτουργεί ως κριτήριο κοινωνικής επαλήθευσης της αλήθειας, απομένει ο δρόμος ανοιχτός για την αυτονόμηση του θεσμού, την προοπτική αμφισβήτησης του και την τελική του κατάπτωση μέσω των δυνατοτήτων του Ορθού Λόγου. Η ίδια η εμπειρία του ιερού ως στρατηγική εξουσίας συντελεί στη δημιουργία των προϋποθέσεων της εκκοσμίκευσης[71].

Επεκτείνοντας την μελέτη του στην σύγχρονη εκδοχή του δογματισμού, ο Pierre Legendre διανοίγει ενδιαφέροντες δρόμους έρευνας, εφ'όσον βεβαιώνει ότι στην Γαλλία το κράτος συγκροτήθηκε στην βάση των αξιωμάτων του καθολικισμού: οι επιταγές της δυτικής εκκλησίας διασώζονται στις σύγχρονες κατηγορίες της άσκησης της πολιτικής, τουλάχιστον ως την κρίση του Μαΐου του 1968. Παρ'όλο που αυτή η

τελευταία πρόταση παρουσιάζεται ως δική μας κυρίως εκτίμηση, ο θεσμός του κράτους έχει κληροδοτήσει πολλά ιερά σημεία μιας απόλυτης ισχύος. Ο Legendre διαβλέπει στα βασικά χαρακτηριστικά του βασικού δικαιακού συστήματος όλες τις σοβαρές ενδείξεις του μετασχηματισμού του θρησκευτικού στο πολιτικό: στην εξέχουσα και πραγματικά κυρίαρχη θέση του νόμου,την κατηγορία εκείνη που υποκαθιστά τον λόγο του ποντίφηκα· θεωρεί την προσήλωση στο γράμμα του νόμου ως εμπειρική δικαίωση της αυθεντίας των γραφών και της απόδοσης λατρείας στα ιερά κείμενα. Στην λειτουργία της γνώσης αναγνωρίζει την ιδεοληψία εκείνη που επιζητούσε μια διαρκή υπερβατική απάντηση στην αμφιβολία. Παράλληλα, η αύξουσα ιδεολογική ρητορεία της δημόσιας ζωής και η έντονη κριτική του καπιταλιστικού συστήματος αποτελεί μια ένδειξη της επιβίωσης της σχετικής διδασκαλίας της δυτικής εκκλησίας σχετικά με τον ρόλο του χρήματος και της συσσώρευσης : το κράτος, ως συνέχεια της απόπειρας ιεροποίησης του κόσμου και της κοινωνίας, παρουσιάζεται ασυμβίβαστο προς τα αξιώματα ενός άκρατου ατομικισμού. Η εκκοσμίκευση της κοινωνίας δεν μπόρεσε να αποφύγει την ανάδυση μιας νέας πολιτικής θρησκείας[72].

Ο Legendre μας υπόσχεται ότι θα ολοκληρώσει τις αναλύσεις του στα υπό έκδοση έργα του : *Expositions de l'amour politique* και *un accident de la pensée : la psychanalyse* (éd.Fayard à paraître). Παράλληλα στις ήδη δημοσιευμένες πρόσφατες εργασιες του *le dossier occidental de la parenté* και *le desir politique de Dieu* επιδιώκει την συστηματική μελέτη της συνάρθρωσης κράτους και δικαίου, στα όρια που διαγράφονται από τον λόγο της θρησκείας, της εξουσίας και των δομών συγγένειας[73].

Διαφορετική είναι η προβληματική που αναπτύσσει ο γάλλος ψυχαναλυτής Serge Mscovici στη σημαντική εργασία του *La machine à faire des Dieux* : ο Moscovici επιδιώκει την διασάφηση της σχέσης μεταξύ κοινωνιολογίας και ψυχολογίας, με κύρια αναφορά στην θρησκευτική θέσμιση και τους σύγχρονους μετασχηματισμούς της. Ο συγγραφέας του έργου *L'age des foules* και μελετητής της δυναμικής των ομάδων στην École des Hautes Études en Sciences Sociales, ασκεί κριτική στο δόγμα που έχει καθιερωθεί σήμερα στις επιστήμες του ανθρώπου: σύμφωνα μ'αυτό τα κοινωνικά κινήματα, οι κρίσεις και

τα φαινόμενα τα οποία παράγονται στην κοινωνία οφείλουν να εξηγούνται δια μέσου της αναφοράς σε κοινωνικές αιτίες και όχι με την προσφυγή σε ψυχαναλυτικές κατηγορίες. Αυτό το δόγμα, ιδεώδες της γαλλικής κοινωνιολογικής σχολής, αναγορεύεται σε αναγκαία προϋπόθεση κάθε ερμηνείας του κοινωνικού[74].

Ασφαλώς οι ψυχικές αιτιότητες διακρίνονται σαφώς από τις κοινωνικές. Ομως όλα τα κοινωνικά φαινόμενα υπάγονται στην δημιουργική ικανότητα των ανθρώπων, είναι τα πάθη και οι ατομικές αναζητήσεις που συμβάλλουν στην ανάδυση μιας μεγάλης πολιτικής δημιουργίας ή μιας νέας θρησκευτικής ή πολιτισμικής πραγματικότητας: αυτά ως εκζητήσεις των ατόμων συνιστούν κάτι περισσότερο από μια συνάρθρωση ατομικών ενδιαφερόντων, σκέψεων και προβληματισμών.
Παράλληλα, οι διαδικασίες του ψυχισμού συμβάλλουν στον καθορισμό των δεσμών που υφίστανται ανάμεσα στο συλλογικό πράττειν και δραν. Το κοινωνικό πάθος υπό οποιαδήποτε μορφή (χάρισμα, θυσία, εναγώνια αναζήτηση, επαναστατική θέρμη, συλλογική εμπειρία) διέπεται από μια δυναμική που μετασχηματίζει την μάζα των ατόμων σε πραγματική και γνήσια συλλογικότητα. Αυτό που πρέπει να κατανοηθεί είναι η δυναμική της μετάβασης και η ανάδυση αυτών των τρόπων μετοχής στην κοινή εμπειρία.

Σ'αυτά τα ερωτήματα, ο Moscovici απαντά επανατοποθετώντας στη ορθή τους διάσταση τις εξηγήσεις ψυχικού τύπου. Τούτο επιτυγχάνεται με μια νέα ανάγνωση της κοινωνιολογικής θεωρητικής συμβολής των Durkheim, Mauss, Weber και Simmel στα όρια μιας πραγματικής και αμοιβαίας συνεύρεσης του ψυχολογικού προς τον κοινωνιολογικό λόγο. Αφετηρία και ζητούμενο παραμένει η εκκοσμίκευση της εμπείριας του ιερού ως δυνατότητα επανάγνωσης σύγχρονων φαινομένων και προβλημάτων : ο homo œconomicus (ως προέκταση του hommo religiosus), η επαναστατική διεργασία (ως κοινωνική διάψευση της αναγνώρισης των αξιών και των παραδόσεων), το χάρισμα και η νομιμοποίηση που απορρέει απ'αυτό, η θυσία ως απαρχή της ανταλλαγής και του χρήματος, η επιβίωση των μαγικών δυνάμεων στην ψυχολογία των μαζών συνιστούν πτυχές μιας σύγχρονης κοινωνιο-ψυχαναλυτικής προσέγγισης του πολιτικού ως μέρους της κοινωνίας του ανθρώπου[75].

β) κοινωνική θέσμιση, αυτονομία και ψυχαναλυτική ερμηνευτική: η πολιτική διάσταση της οντολογίας του Καστοριάδη

Εξετάζοντας την αδιαμφίσβητητη συμβολή του Κορνήλιου Καστοριάδη στην προσπάθεια ερμηνείας και διαύγασης (élucidation) της λογικής του γαλλικού Μάη, θα θέλαμε να σταθούμε σε τρεις πτυχές της προβληματικής του για την ευρύτερη δυναμική του φαινομένου : (i) τις κριτικές επισημάνσεις του απέναντι στην προοπτική που υιοθετούν οι Ferry και Renaut για την σκέψη του '68. (ii) τις θέσεις του στο ζήτημα της σχέσης αυτονομίας και πολιτικής και (iii) την δική του εκδοχή του ψυχαναλυτικού λόγου σε σχέση προς το πρόταγμα της αυτονομίας.

i) <u>οι κριτικές επισημάνσεις του Καστοριάδη στο πρόβλημα ύπαρξης ενός φιλοσόφου λόγου του 1968</u>

ii) Οπως έχουμε αναφέρει στην εισαγωγική παρουσίαση της εργασίας μας, οι αναλύσεις των Luc Ferry και Alain Renaut θεμελιώνονται σε μια ερμηνεία του γαλλικού Μάη σύμφωνα με την οποία οι πρωταγωνιστές του συμμετείχαν σ'ένα επεισόδιο του οποίου η λογική τους διέφευγε πλήρως : αυτή η παρατήρηση συνοδεύεται από ένα αξίωμα αναφορικά προς την ίδια την φύση και το περιεχόμενο αυτής της λογικής. Σ'αυτό το σημείο, η "ανεύρετη επανάσταση" του Raymond Aron διαγράφει το πλαίσιο μιας σειράς ερμηνευτικών υποθέσεων στο επίπεδο της καθολικής ιστορίας της ανθρωπότητας. Η ερμηνεία του Aron για την εκδοχή του Μάη ως ψυχοδράματος οφείλει να συμπληρωθεί στο επίπεδο της καθολικής ιστορίας νοούμενης ως ιστορίας της νεωτερικότητας. Παρέχοντας ωρισμένες εκτιμήσεις για το μέλλον της γενιάς του '68, η ανεύρετη επανάσταση υποβάλλει την ιδέα ότι, στις πιο ευνοϊκές περιπτώσεις, η έκβαση πρέπει να αναζητηθεί όχι στην προσχώρηση σε μια τάξη αντικατάστασης (ordre de remplacement) -πολιτικό πρόταγμα, συλλογικό ιδεώδες - αλλά στα όρια της παραίτησης, της αδιαφορίας, της φυγής προς μία δευτερεύουσα παραμονή (résidence). Στον ορίζοντα της ανεύρετης επανάστασης του Μάη θα διαφανεί πλέον η εγκατάλειψη του πολιτικού πεδίου, η αναδίπλωση στην ιδιωτική σφαίρα, η ανάπτυξη ενός ηδονιστικού ατομικισμού που ουδετεροποιεί

τις μεγάλες δημόσιες συζητήσεις, αδρανοποιεί τις πολιτικές κινητοποιήσεις και συμβάλλει στη έκπτωση των συλλογικών αξιών.
Εδώ εντοπίζουν την "προφητική" διάσταση του έργου του Aron οι σύγχρονοι σχολιαστές του: μάλιστα δεν είναι υπεβολικό να του αποδώσουν τον χαρακτηρισμό, σε ένα ορισμένο βαθμό, ως το έργο που ανταποκρίνεται πληρέστερα στην λογική και το νόημα του Μάη. Για τους Ferry και Renaut, ο Aron αφομοιώνει πλήρως την οπτική που εγκαινιάζει ο Tocqueville, εφ'όσον η εγκαθίδρυση των διεργασιών του ατομικισμού στο κέντρο της δημοκρατικής νεωτερικότητας συνιστά αναμφίβολα την πλέον ανεγνωρισμένη συνεισφορά του Tocqueville στην αρχαιολογία του δικού μας παρόντος. Αυτή η εγγραφή του γαλλικού Μάη του 1968 στην λογική του δημοκρατικού ατομικισμού παρέχει την δυνατότητα στην ανάλυση να συνυπολογίσει, ανάμεσα στις πολύμορφες συνιστώσες εκείνης της περιόδου, το κυρίαρχο κλίμα της διανόησης. Η γαλλική διανόηση της δεκαετίας του '60, σύμφωνα με τον Aron, είχε ως είδωλο, όχι τον μεταπολεμικό Sartre, αλλά ένα μίγμα από τις ιδέες των Lévi-Strauss, Foucault, Althusser και Lacan, των οποίων οι σκέψεις και οι θεωρητικές πρακτικές συνέκλιναν προς την παραγωγή δύο τύπων αποτελεσμάτων (παρά τις επί μέρους διαφορές τους) :
- συνέβαλαν στην επικράτηση της πεποίθησης ότι δεν υπάρχουν γεγονότα, αλλά μόνον ερμηνείες και ως εκ τούτου συνεισέφεραν στην διάλυση της λογικής πεποίθησης σύμφωνα προς την οποία "κάθε κοινωνία υπόκειται στις δεσμεύσεις και τους περιορισμούς του γεγονότος, της αναγκαιότητας της παραγωγής, της οργάνωσης μιας τεχνικής ιεραρχίας, την αναγκαιότητα μιας τεχνογραφειοκρατίας" : από μία παρόμοια αποσύνθεση γεγονότων και των εξαναγκασμό που δημιουργούσαν, όφειλε να προκύψει προοδευτικά (εκτός από την γοητεία της ουτοπίας) η πεποίθηση ότι κάθε τι έχει κάποια αξία, ένα νόημα· για παράδειγμα, στο επίπεδο του δικαίου και της ηθικής, ότι δεν υπάρχουν a-priori κανόνες οι οποίοι να επιβάλλονται στο παιγνίδι της επιθυμίας.
- εξ άλλου, δια μέσου αυτής της διάλυσης των αξιών, προβάλλεται ένας νεο-νιχιλισμός που υποσκάπτει ακόμα πιο εύκολα την ήδη εύθραυστη τάξη μιας κοινωνίας θεμελιωμένης σε αξίες και κανόνες που

συχνά περιπίπτουν σε αχρηστία, εν πάσει περιπτώσει είναι άψυχες, χωρίς ζωή: σ'αυτή την άρνηση της τάξης χωρίς όραμα μιας άλλης, επανορθωτικής τάξης, έγκειται αναμφίβολα, κατά τον Aron και τους γάλλους σχολιαστές του, μία από τις αιτίες της αποσύνθεσης του γαλλικού Μάη του '68. Ασφαλώς όμως για τους Ferry και Renaut δεν υπάρχει ούτε η πρόθεση, ούτε η θεωρητική αξίωση ότι η "ανεύρετη επανάσταση" μπορεί να επιτελέσει πλήρως αυτή τη συσχέτιση της κρίσης του Μάη ως καταστροφής αξιών και προτύπων με την κριτική εργασία που διενεργείται από την γαλλική φιλοσοφία της δεκαετίας του '60 εν αναφορά προς μια κανονιστικότητα (normativité) η οποια καταγγέλεται ως καταπιεστική. Μία παρόμοια συσχέτιση θα επιχειρηθεί από τους ίδιους Ferry και Renaut στα όρια μιας νέας σύνθεσης στην οποία θα αποδοθεί η ονομασία "σκέψη του '68" (pensée 68).

i2) Αλλά το να μιλήσουμε για ατομικισμό με αφορμή τον Μάη του '68 παρουσιάζει ασφαλώς μερικές παράδοξες πτυχές. Σύμφωνα με την κλασσική ερμηνεία του όρου, ο ατομικισμός παραπέμπει σε ένα ιστορικά καθορισμένο τύπο ύπαρξης, προσωπικότητας και στάσης ζωής που απορρέουν από την εξάρθρωση και την κατάπτωση των κοινωνικών ιεραρχήσεων, του κρατικού συγκεντρωτισμού, την προσχώρηση σε μια ισότητα ευκαιριών. Σε αυτή την προοπτική, ο ατομικισμός διακρίνεται από δύο συγγενή χαρακτηριστικά τα οποία έχουν την σημασία της εξασθένισης του κοινωνικού δεσμού. Από την μία πλευρά διαπιστώνουμε ένα φαινόμενο αναδίπλωσης στον προσωπικό χώρο, έντονη απόπειρα επένδυσης της ιδιωτικής σφαίρας : τα άτομα επιζητούν να αποτραβηχτούν μακριά από τα κοινά, στρέφονται προς τον εαυτό τους, ακολουθούν τα ιδιωτικά τους ενδιαφέροντα προς το σκοπό μιας καλλίτερης ατομικής ζωής. Από την άλλη παρατηρείται ένα φαινόμενο έλλειψης ευαισθησίας για τα δημόσια πράγματα, έλλειψης κινήτρων για τα μεγάλα προβλήματα που πλαισιώνουν την τάξη της πόλης: ισχνή συμμετοχή σε συλλογικές ενέργειες, αδιαφορία για τους συλλογικούς δεσμούς, απολιτικοποίηση (dépolitisation), είναι τα ενδεικτικά στοιχεία μιας ευρύτερης παραγωγής του ατομικιστικού πνεύματος.

Υπ'αυτές τις συνθήκες, είναι δύσκολο να θεωρήσουμε τον Μάη του '68 ως ατομικιστικό κίνημα. Τον Μάη του '68, δημιουργήθηκε μία σύντομη αλλά ιδιαίτερα έντονη δημόσια κινητοποίηση, μια έντονη συμμετοχή

των ατόμων, ειδικότερα των εθνών, στην συλλογική πολιτική δράση και την κοινωνική ζωή. Για πολλές εβδομάδες κυριάρχησαν οι δημόσιες συζητήσεις, ο λόγος για μεταρρυθμίσεις στα εκπαιδευτικά ιδρύματα, το ενδιαφέρον για την κρίση του καπιταλισμού, για την κοινωνική επανάσταση, οι μαζικές εκδηλώσεις αυθορμητισμού στα πανεπιστήμια και τους δρόμους. Παράλληλα διαπιστώθηκε η απόδοση ιδιαίτερης αξίας στην συλλογική δράση, η δέσμευση των φοιτητών στον επαναστατικό αγώνα (κατάληψη των ιδρυμάτων, γενικές συνελεύσεις και επιτροπές δράσης), η πολιτικοποίηση των συζητήσεων, η συναισθηματική συμμετοχή στην εκτύλιξη των γεγονότων. Στους αντίποδες ενός εγωκεντρικού ατομικισμού, ο Μάης του '68 εμφορείται από ιδεώδη συναδέλφωσης και αλληλεγγύης. Το πνεύμα του Μάη οδηγεί εκ νέου την ελπίδα επαναστατικών διεκδικήσεων : το πανεπιστημιακό κίνημα δεν εγκλωβίζεται στον ακαδημαϊκό χώρο, επεκτείνεται στα εργοστάσια, σύμφωνα προς την επαναστατική παράδοση ώστε να κινητοποιηθούν οι μηχανισμοί συνδικαλιστικής και πολιτικής εκπροσώπησης. Αλλά παρ'όλο που ο Μάης δεν έθεσε πρόβλημα άμεσης κατάληψης της εξουσίας ούτε είχε ως άμεσο στόχο την πολιτική του εκπροσώπηση μέσω του δεδομένου κομματικού συστήματος, προσπάθησε ενεργά να ζωογονήσει τις συγκρούσεις, να διασυνδέσει την δυναμική της αμφισβήτησης και την κοινωνική αναστάτωση, αναπτύσσοντας μια διαρκή αντιπαράθεση προς τις κυρίαρχες δομές και αξίες. Ακόμη και αν δεχτούμε τις παρατηρήσεις του Gilles Lipovetsky για μια αισθητή αδιαφορία προς τις καθαρά πολιτικές λύσεις, είναι γεγονός ότι ο Μάης εγγράφεται σε μία συνέχεια επαναστατικής πρόθεσης για συνολική αλλαγή δομών και θεσμών, για εγκαθίδρυση μιας ρήξης, μιας τομής στην ιστορική διαπλοκή των γεγονότων. Ο Μάης ουσιαστικά αφύπνισε την επαναστατική αισιοδοξία για μία, έστω και προσωρινή, επανανοηματοδότηση της ιδιωτικής σφαίρας και των αξιών της.

Ομως ο γαλλικός Μάης παρουσιάζει και άλλες πτυχές, τις οποίες ο Lipovetsky θα αποκαλέσει ατομικιστικές: ατομικιστικές επιδιώξεις και διεκδικήσεις, προβολή αξιών του ιδιωτικού χώρου, αναφορά στις ατομικές ελευθερίες. Για τον Lipovetsky ο Μάης ενσαρκώνει μία από τις ποικίλλες μορφές της ατομικιστικής ιδεολογίας όπως αυτή διασαφείται στην ανθρωπολογική και συγκριτική εκδοχή του γάλλου

κοινωνικού ανθρωπολόγου Louis Dumont. Η σύγχρονη ατομικιστική εκδοχή της ζωής βεβαιώνει το ιδεώδες της ισότητας και της ατομικής αυτονομίας: το άτομο είναι ελεύθερο, ανεξάρτητο και αυτοπροσδιοριζόμενο. Αποτελεί τον πόλο μιας απώτατης αιτιολόγησης, ενώ η συλλογική οντότητα της κοινωνίας δεν κατέχει παρά μια εξηρτημένη θέση σε σχέση προς την αυταρέσκεια του ατόμου : αυτή η υπεροχή της ατομικής εκδοχής επαληθεύεται, κατά τον Lipovetsky, στην αρχή της πρωτοβουλίας και της ατομικής ελευθερίας που χαρακτήριζαν τις συλλογικές διεκδικήσεις του Μάη προβάλλοντας το αίτημα μιας νέας, ολικής αυτονομίας στα όρια των συλλογικών δεσμεύσεων. Μία ολόκληρη σειρά συνθημάτων του Μάη ερμηνεύεται από τον Lipovetsky ως έκκληση σε μία χωρίς όρια ελευθερία, απόλυτη, αδιάφορη στις ανάγκες της συλλογικής ζωής, ίδιο χαρακτηριστικό του ατομικισμού του Μάη ο οποίος διατηρεί μέσα στον επαναστατικό του ενθουσιασμό, την προτεραιότητα του υποκειμενικού παράγοντα επί των κοινωνικών επιταγών. Αυτόν τον ατομικισμό ο Lipovetsky θα αποκαλέσει αμφισβητησιακό και ουτοπικό. Προβάλλονται απαιτήσεις ενάντια στην γραφειοκρατία, την ιεράρχηση, την αυθεντία, συγκροτείται ένα κίνημα που αμφισβητεί τις μορφές και τα περιεχόμενα της εκπαίδευσης, τις δομές τους καταπιεστικού κράτους, τους μηχανισμούς κοινοβουλευτικής αντιπροσώπευσης (élection, trahison), αναζητά την δημιουργικότητα και την ατομική αυτονομία, περιβάλλεται με ιδιαίτερη αξία ο αυθορμητισμός, η ατομική και συλλογική φαντασία, το αίτημα της αυτοδιαχείρησης: παράλληλα, το ολοφάνερο ουτοπικό πνεύμα του Μάη εκδηλώνεται στην απουσία σαφών στόχων για την επιθυμητή μορφή κοινωνίας, στην άρνηση κάθε μόνιμης θεσμοποίησης, στον πυρετό της έλλειψης ρεαλισμού, στην αδιαφορία για την πολιτική έκβαση της κρίσης και για τις κοινωνικές δυσχέρειες. Στα πλαίσια αυτά, αυτό το ουτοπικό πνεύμα δεν παρουσιάζει κανένα κοινό σημείο προς τις μεγάλες φιλοσοφικές ουτοπίες οι οποίες προσπαθούν να περιγράψουν με τις ακριβέστερες λεπτομέρειες την λειτουργία και την συγκρότηση της ιδεώδους πόλης. Το κίνημα του Μάη δεν έχει κανένα πρόγραμμα μιας λειτουργικής κοινωνίας, η πρωτοτυπία του ευρίσκεται στην αμφισβήτηση που δεν συνοδεύεται από προτάσεις οργάνωσης της ζωής, αλλά καλεί σε μία εξέγερση χωρίς θέα του μέλλοντος προτάσσο-

ντας τον αυθορμητισμό της άμεσης έκφρασης σε όλα τα επίπεδα. Πρόκειται για ουτοπικό πνεύμα που αρνείται κάθε ορθολογική κυριαρχία στο όνομα του ονείρου, της ζωής και της απόλαυσης. Αυτή η ποιητική και ηδονιστική ουτοπία καλεί στην απελευθέρωση της επιθυμίας και την απόλαυση σε μία επιθυμητική διεκδίκηση που παίρνει τη μορφή αγώνα ενάντια στις πατερναλιστικές και αυταρχικές δομές εξουσίας : για τον Lipovetsky η διάρθρωση της επαναστατικής φράσης συνδέεται παράδοξα προς την απόσταση, την ευχαρίστηση, τον ευφρόσυνο λόγο, την ασέβεια των διατυπώσεων. Για τον Lipovetsky ο Μάης κυριαρχείται όχι από ένα μικρο-αστικό ατομικισμό αλλά πολύ βαθύτερα από ένα ατομικισμό που του αποδίδουμε ενα δια-πολιτικό χαρακτήρα: το πολιτικό και το υπαρξιακό, το δημόσιο και το ιδιωτικό, το ιδεολογικό και το ποιητικό, οσυλλογικός αγώνας και η έκκληση για απόλαυση, η επανάσταση και η ειρωνεία διαπλέκονται άρρηκτα μεταξύ τους. Ο Μάης συμβάλλει στην αποσταθεροποίηση των ορίων της πολιτικής, την προαγωγή της τάξης της υπαρξιακής υποκειμενικότητας, της ποιητικής και επιθυμητικής διάστασης της ύπαρξης, επιφέροντας την σύγχυση ιδιωτικού και δημόσιου χώρου και καταργώντας τις αυστηρές διακρίσεις ιδιωτικών και συλλογικών ζητημάτων που είχε επιβάλλει η παραδοσιακή πολιτική στράτευση. Η κοινωνική αλλαγή συμβαδίζει με την αλλαγή της καθημερινής ζωής που ενσαρκώνουν την άνοδο ατομικών επιδιώξεων, την αυξανόμενη απαίτηση εσώτερης ικανοποίησης και προσωπικής ανεξαρτησίας. Αυτός ο πρωτογενής συνδυασμός επαναστατικών προθέσεων και ατομικιστικών παθών απετέλεσε κατά τον Lipovetsky την αυθεντικότητα του Μάη.

Παράλληλα, το πνεύμα του Μάη συνέβαλε, παρά τη θέληση των συμμετεχόντων, και στην ενίσχυση εκείνης της βασικής αξίας η οποία προήγαγε ιστορικά την εμφάνιση της μαζικής κατανάλωσης : ο ηδονισμός συνιστά το κατ'εξοχήν γνώρισμα των ατομικιστικών δημοκρατικών κοινωνιών και σημαίνει την έλευση της εποχής της κατανάλωσης, η οποία ανάγεται σε καθολική τελεολογία, που στοχεύει στον επαναπροσδιορισμό των τρόπων δημιουργίας, της στάσης ζωής και των υποκειμενικών επιδιώξεων: προβάλλοντας επιτακτικά την ανάγκη απελευθέρωσης της επιθυμίας, την ειρωνεία, την γιορτή, το πνεύμα του Μάη οδηγεί σε μια λιβιδινική διάσταση χειραφέτησης. Σ'αυτό το σημείο

εντοπίζεται ένα παράδοξο του κινήματος αμφισβήτησης: κατέστη δυνατό να αναδυθεί, ακόμη και ως προς την ιδιαιτερότητα του, στα όρια της ευφορίας που διακρίνει την εποχή της κατανάλωσης. Ο ηδονισμός της σύγχρονης ατομικιστικής ζωής, οι απολαύσεις, η πολλαπλότητα των επιλογών που δημιουργεί η πλησμονή αγαθών και υπηρεσιών έχουν συνεισφέρει στην ενίσχυση και νομιμοποίηση, όχι μόνον των απαιτήσεων ατομικής ευτυχίας, αλλά επί πλέον και των διεκδικήσεων προσωπικής αυτονομίας. Ο γαλλικός Μάης δεν είναι κατά τον Lipovetsky παρά μόνο φαινομενικά αντινομικός με τον καπιταλισμό των αναγκών, γιατί ο τελευταίος επιτρέπει την πολύμορφη έκρηξη των επιθυμιών ανεξαρτησίας, επιτρέποντας και την ανάδυση μιας ηδονιστικής ουτοπίας, μιας πολιτισμικής εξέγερσης που ζητά αμέσως τα πάντα. Εχουν ήδη αναλυθεί πολλές φορές οι κοινωνιολογικοί, πολιτικοί,θεσμικοί παράγοντες που είναι υπεύθυνοι για την εκτύλιξη των γεγονότων: αρχαϊσμός των εκπαιδευτικών ιδρυμάτων, κρίση της αγοράς, συγκεντρωτικές δομές, αυταρχικές μέθοδοι άσκησης εξουσίας, πολιτική κυριαρχία, κρίση των γενεών. Τα φαινόμενα αυτά βρίσκονται ασφαλώς στις *απαρχές της κρίσης*. Ομως το σύνολο των παραγόντων αυτών δεν θα μπορούσαν να πλαισιώσουν το κίνημα του Μάη χωρίς την καθοριστική συγκλίνουσα δράση των θεμελιωδών αξιών της νεωτερικότητας, των επαναστατικών ιδεών και της σημασίας της ατομικής αυτονομίας. Ομως θα πρέπει να επιμείνουμε και στον ρόλο της κοινωνικής σημασίας της ατομικής ελευθερίας η οποία συνδέεται προς την σύγχρονη ατομικιστική ιδεολογία, η οποία ενισχύθηκε και διευρύνθηκε απο την διάδοση ψυχαναλυτικών ιδεών για την καταστολή της επιθυμίας (Reich, Marcuse, Guattari) αλλ'επίσης και από τον ηδονισμό της κατανάλωσης και την μαζική κουλτούρα. Αυτή η συνεργεία ιδεολογικού πλαισίου και ηδονισμού των μαζών προσδιορίζει κατά τον Lipovetsky τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του πνεύματος του Μάη ως εξέγερσης hic et nunc.

Γι'αυτούς τους λόγους επιβάλλεται η προσεκτική διάκριση του πνεύματος του Μάη από τα επαναστατικά κινήματα που διέπονται από εσχατολογικές επιδιώξεις και πεποιθήσεις και την παντοδυναμία της κοματικής οργάνωσης. Ασφαλώς για τον Lipovetsky η επαναστατική ιδεολογία αποτελεί μορφή της ατομικιστικής ιδεολογίας: δεν είναι

εφικτή παρά μόνο στο φόντο μιας αναπαράστασης του κοινωνικού συγκροτουμένου από ελεύθερες και ίσες ατομικές μονάδες, απώτατη πηγή της εξουσίας και των νόμιμων προσανατολισμών της δράσης, της οποίας η αποστολή είναι η οριστική πραγματοποίηση των μεγάλων ατομικιστικών αξιών, της ισότητας και της ελευθερίας των ατόμων. Αλλά στα γεγονότα, αυτή η προτεραιότητα του ατόμου ανατρέπεται ριζικά από την λογική της επαναστατικής οργάνωσης που απαιτεί την υποταγή και την απάρνηση κάθε ιδιαιτερότητας, την εξάρτηση των ατόμων από το κόμμα, το προλεταριάτο, το φάντασμα της επανάστασης.

Θεωρητικά ο επαναστατικός λόγος βασίζεται στην κατάφαση των καθαρά ατομικιστικών αξιών, πρακτικά όμως καταστρέφει την λειτουργικότητα τους στο όνομα της συλλογικής δράσης, της ιστορίας, της προς οικοδόμηση μελλοντικής κοινωνίας. Αυτός ακριβώς ο δυαλισμός που υπερνικάται στον Μάη που αποτελεί εξέγερση του παρόντος, συμβάλλει στο να δημιουργηθεί μία νέα εκδοχή εξέγερσης που συνδυάζει την γιορτή της επικοινωνίας προς την άρνηση του αυταρχικού και γραφειοκρατικού κράτους. Στον Μάη δεν υπάρχει οπτική του μέλλοντος, ούτε και προκαθορισμένο σχέδιο, μόνη η απαίτηση μιας ζωής χωρίς εμπόδια, η γοητεία του αυθορμητισμού και της πρωτοβουλίας των μαζών, η αμεσότητα των συζητήσεων. Ο χρονικός άξονας του Μάη είναι το παρόν σε αντίθεση προς την επαναστατική λογική η οποία προσανατολίζεται φανερά προς το μέλλον. Υπ'αυτή την έννοια ο Lipovetsky συστήνει την προσέγγιση του Μάη ως διαδικασίας συμβιβασμού ανάμεσα στην επαναστατική ηλικία του ανθρώπου η οποία στρέφεται προς το μέλλον και την ναρκισσιστική ατομικιστική παρούσα εποχή που επικεντρώνεται στο παρόν των ατόμων (λατρεία της ιδιωτικής σφαίρας ανάπτυξης της προσωπικότητας, εγκατάλειψη των μεγάλων εσχατολογιών και των ευρύτατων κοινωνικών κινημάτων). Πρόκειται για μια διαδικασία συμβιβασμού γιατί από τη μία πλευρά ο Μάης συνεχίζει τη λογική της επαναστατικής ρήξης με την πολιτική συμβολική που επικαλείται (οδοφράγματα, γενική απεργία κλπ), ενώ από την άλλη προτάσσονται οι τυπικές επιδιώξεις της σύγχρονης ιδιωτικής αποδέσμευσης από την πολιτική οθόνη: βασίλειο της υποκειμενικότητας, άρνηση της πειθαρχείας και των συλλογικών

πλαισιώσεων της πολιτικής δράσης, φιλελευθεροποίηση των συνηθειών, ηδονισμός ως στάση ζωής.

Μια παρόμοια συμβιβαστική λογική η οποία συνέβαλε κατ'εξοχήν στη διάλυση της δημόσιας δέσμευσης και την προαγωγή της ιδιωτικής τάξης αποτελεί κατά τον Lipovetsky τελική απόληξη του Μάη. Οχι μόνον το πνεύμα του Μάη χαρακτηρίζεται ως ατομικιστικό, αλλά επί πλέον συνεισέφερε με τον τρόπο του στην επιτάχυνση της έλευσης του σύγχρονου ατομικιστικού ηδονισμού: λατρεία της κατανάλωσης, απολιτικοποίηση και ωμός ρεαλισμός, κυνικότητα και απάθεια, αδιαφορία για τα μεγάλα εσχατολογικά οράματα και τους συλλογικούς αγώνες. Οι πλέον άμεσες απηχήσεις του πνεύματος του Μάη παρατηρήθηκαν ήδη στις αρχές της δεκαετίας του '70 με την εμφάνιση ποικίλλων κινημάτων απελευθέρωσης, τα οποία προώθησαν την λογική των επιθυμιών ατομικής αυτονομίας, θέτοντας στο προσκήνιο μια ευρύτατη σειρά προβλημάτων: επιτακτικότητα άμεσης χειραφέτησης, πρόβλημα νομιμοποίησης των υπαρξιακών αναζητήσεων, της κατάκτησης υποκειμενικής ταυτότητας και διαμόρφωσης αυτόνομης προσωπικότητας. Τα κινήματα αυτά αρνούνται να διαχωρίσουν πολιτική και σεξουαλικότητα, συλλογική απελευθέρωση και ατομική χειραφέτηση : παράλληλα, συνδυάζουν ιδεολογικά βιώματα και ατομικές επιθυμίες, πρακτικές αυτοσυνειδησίας και κοινωνικές διεκδικήσεις. Μετά τον Μάη πολλαπλασιάζονται οι διεκδικήσεις των γυναικών, γενικεύεται ένας προσωπικός εσωτερικός λόγος, προβάλλεται η αξία της υποκειμενικής ατομικότητας : ένα νέο "κοσμοπολίτικο" κίνημα αποσταθεροποιεί ρόλους και κοινωνικά καθορισμένες ταυτότητες, επιτρέποντας την μετάθεση εις το μέλλον των επαγγελιών ελευθερίας και πολιτικής χειραφέτησης, προς όφελος των ερωτημάτων υποκειμενικής ταυτότητας. Οφείλουμε ακόμη να προσθέσουμε και τις επιπτώσεις μιας διαδικασίας εγκατάλειψης του πολιτικού, αποστασιοποίησης από την επαναστατική αμφισβήτηση των συλλογικών προταγμάτων, χάριν της αναζήτησης εναλλακτικών τρόπων ζωής και δημιουργίας. Μετά τον Μάη θα εμφανισθούν διάφοροι λόγοι και πρακτικές που συμβάλλουν στην απαξίωση της πολιτικής στράτευσης υπό την στενή της έννοια. Πρόκειται για εγκατάλειψη του στόχου ενός τελικού αγώνα χάριν των μικρότερων, των μοριακών επαναστάσεων, των υποκειμενικών αγώνων

που αποσκοπούν στην δημιουργία αιτιών ρήξης. Ζωή στα όρια των επιθυμητικών εντάσεων, εφεύρεση νέων σχέσεων ανάμεσα στα άτομα, υποχώρηση των κωδικοποιημένων ορίων του Εγώ, αυτά είναι τα θεμελιώδη γνωρίσματα μιας στάσης ζωής που διαδέχεται την προσδοκία της επανάστασης. Η υπόσχεση αυτή πολιτικής χειραφέτησης θα υποχωρήσει για να αναδυθεί μια πρωτόγνωρη ευφορία μικρομοριακής και μειονοτικής ανατροπής: κοινότητες, περιθώριο, επιθυμητικές μοναδικότητες, υπερβατικός διαλογισμός είναι τα νέα χαρακτηριστικά μιας νέας προσέγγισης του πολιτικού, ενώ η ανατροπή γίνεται μια πράξη χωρίς στόχους, ούτε νόημα ενεργειών, αλλά με μοναδικό κριτήριο την αντιπαράθεση προς το σύστημα. Ακολουθώντας τα ίχνη του Μάη, θα ανακύψει μια ευρύτερη αποστροφή προς την κατεστημένη εκδοχή της πολιτικής, μια επιφύλαξη προς τα πολιτικά κόμματα, τα προγράμματα και τις ιδεολογίες, απέχθεια προς τις αρετές της πολιτικής στράτευσης, ενασχόληση με τα προβλήματα της βαθύτερης προσωπικότητας: η ναρκισσική λατρεία του αυτόνομου εγώ διαδέχεται την ανατρεπτική μυθοποίηση των μοναδικοτήτων : υποβαθμίζοντας την πολιτική επανάσταση, η νέα αυτή εκδοχή κοινωνικότητας αγνοεί τον μαρασμό των πολιτικών παθών παράλληλα προς την αποθέωση του ιδιωτικού, την αναφορά στην ατομική διάσταση της ύπαρξης, την απόδοση αξίας στη σφαίρα της υποκειμενικότητας.

Οπωσδήποτε πρέπει να αναγνωρίσουμε μια ουτοπική-κοινωνική διάσταση στον Μάη. Για ένα κοινωνιολόγο όπως ο Alain Touraine ο γαλλικός Μάης βρίσκει την αλήθεια του ως πολιτικό γεγονός στην αποκάλυψη νέων μορφών αμφισβήτησης, στην ανάδυση νέων κοινωνικών δυνάμεων και νέων συγκρούσεων που προέρχονται από τις αντιφάσεις της μεταβιομηχανικής κοινωνίας. Ο Μάης του '68 αποδείχθηκε μια ένδειξη νέων αγώνων οι οποίοι εντάσσονται στη θέληση των νέων κοινωνικών δυνάμεων για χειραφέτηση, άρνηση της ορθολογικής κυριαρχίας, αμφισβήτηση της τεχνο-γραφειοκρατίας, απόκτηση ελέγχου επί των θεμελιωδών επιδιώξεων της κοινωνίας. Ο γαλλικός Μάης εξέφρασε σαφώς τις μελλοντικές διεκδικήσεις της αστικής κοινωνίας ενάντια στην κυριαρχία των ειδημόνων και την πολιτική αλλοτρίωση, συμβάλλοντας στην γένεση νέων κοινωνικών κινημάτων που απαιτούν περισσότερη δημοκρατία και λιγότερη τεχνοκρατική

χειραγώγηση. Αυτή η ερμηνεία των μελλοντικών επιδράσεων του Μάη στα κινήματα συλλογικής αμφισβήτησης είναι εν τούτοις μερική, αν λάβουμε υπ'όψη την μετέπειτα εξέλιξη αυτών των κινημάτων και την σημερινή τους έκβαση. Αντίθετα για τον Lipovetsky ο Μάης δεν είναι η πρωτοπορεία μελλοντικών κοινωνικών κινημάτων και συγκρούσεων, αλλά η απώτατη εισβολή ενός απαρχαιωμένου επαναστατικού φαντασιακού, χωρίς μεταγενέστερη κοινωνική δυναμική. Αλλά αν ο Μάης δεν σημαίνει την αναζοπύρωση νέων κοινωνικών αγώνων, τότε ανάγεται αποκλειστικά στην λογική της θεσμοποίησης των ατομικών διεκδικήσεων: εάν ο στόχος δεν είναι η προσβολή του ορθολογισμού της εξουσίας, τότε η αποτυχία της πολιτικής διαχείρισης του κοινωνικού φαντασιακού έχει το νόημα του *ψυχοδραματικού τέλους* της επαναστατικής εποχής, της υπεροχής των ατομικιστικών απαιτήσεων, της αναπόφευκτης διαδικασίας ιδιωτικοποίησης του κοινωνικού. Εάν αφαιρέσουμε από τον Μάη την επαναστατική του συνείδηση, τότε το μόνο που μας απομένει είναι η οπτική της αποσύνθεσης των κοινωνικών κινημάτων και της προοπτικής κοινωνικού μετασχηματισμού, η αναδίπλωση στην ηδονιστική αυτάρκεια του εγώ, η αποθέωση της ατομικής κατοχύρωσης, χωρίς την διάσταση της αυτονομίας, το κίνημα του Μάη εκφυλίζεται σε στάδιο του σύγχρονου ατομικισμού, ένδειξη της κοινωνικής διασποράς και της ιδιωτικής εκδοχής της χειραφέτησης.

i3) Στα πλαίσια αυτά, οι κριτικές επισημάνσεις του Καστοριάδη συμβάλλουν ατην αποκατάσταση της ορθής διάστασης των γεγονότων.Για τον Καστοριάδη, η ερμηνεία του γαλλικού Μάη του '68 σε όρους προετοιμασίας (ή επιτάχυνσης) του σύγχρονου ατομικισμού συνθέτει μία από τις πλέον ακραίες απόπειρες να ξαναγραφεί, παρά την οποιαδήποτε αληθοφάνεια, μία ιστορία η οποία αποτέλεσε βίωμα και εμπειρία για κάθε μελετητή της, και να αλλοιωθεί το νόημα των γεγονότων και η δυναμική τους. Παράλληλα, οι Ferry και Renaut επιχειρούν για τον Καστοριάδη μία εσφαλμένη ανάλυση του Μάη του '68 τονίζοντας μία εντελώς απατηλή διασύνδεση ανάμεσα στα γεγονότα και ένα ιδεολογικό στερέωμα που τους είναι παντελώς ξένο. Ο Καστοριάδης διερωτάται πώς είναι δυνατόν οι εβδομάδες συναδέλφωσης και ενεργού αλληλεγγύης εκείνης της περιόδου να ανάγονται στην λογική του εγωιστικού ηδονισμού. Αλλά και πώς οι προσωπικές σχέσεις

και ουσιαστικές αναζητήσεις του Μάη να εμπεριέχουν μία αλήθεια που υπερέβαινε τα γεγονότα καθώς και σύμφωνα με την λογική του ατομικισμού οι πρωταγωνιστές αγνοούσαν την σημασία όσων έπρατταν. Αντίθετα ο Μάης κατδεικνύει την αμφισβήτηση των παραδοσιακών δομών και την αναζήτηση των νέων για αλήθεια, ελευθερία, δικαιοσύνη, κοινοτική διάσταση ζωής. Ασφαλώς δεν βρέθηκαν εκείνες οι μορφές θέσμισης που θα μπορούσαν να ενσαρκώσουν σταθερά αυτές τις προοπτικές ή πρακτικές. Η μειονότητα εκείνη που δημιούργησε τον Μάη μπόρεσε να αρθρώση τον λόγο της καθώς η συντηρητική πλειοψηφία δεν τόλμησε κατ'αρχήν να εμφανισθεί δημόσια, φοβούμενη τον κλονισμό της αξιοπιστίας της και την κατάρευση της εγκυρότητας της. Η αποκατάσταση της τάξης είναι γεγονός ότι έχει επανακτηθεί η εμπιστοσύνη στην λειτουργία των μηχανισμών ενσωμάτωσης ή στην λειτουργία των συνηθειών της γαλλικής μεσο-αστικής ζωής.

Ασφαλώς δεν μπορούμε να αγνοήσουμε τα περιεχόμενα των αιτημάτων του κινήματος, δηλαδή την ουσία και την *υπόσταση* των αναγκών που εκφράστηκαν και την *σημασία* των μορφών και των τρόπων δραστηριότητας. Η ιδεολογική ατμόσφαιρα του Μάη όπως και των κινημάτων της δεκαετίας του '60, υπήρξε μίγμα παραδοσιακών επαναστατικών ιδεών και της κριτικής ή της υπέρβασης των παραδοσιακών μορφών και περιεχομένων του "εργατικού" ή "σοσιαλιστικού" κινήματος.Ακόμη και η χειρότερη από τις ιδεολογικές μυθοποιήσεις κατά και μετά τον Μάη εκφράζει την επιθυμία υλοποίησης μιας αυθόρμητης και αυτο-οργανωτικής συλλογικής δραστηριότητας. Παράλληλα μ'αυτή την απελευθέρωση της δημιουργικής δραστηριότητας των ατόμων, ο Μάης συνέβαλε στην κριτική απόρριψη των παραδοσιακών μορφών πολιτικής οργάνωσης και άσκησης της εξουσίας. Γι αυτό δεν θα πρέπει να καταλογίσουμε ως επίτευγμα του σύγχρονου ατομικισμού τις αξιοσημείωτες τροποποιήσεις που εισήχθησαν από τα κινήματα της δεκαετίας του '60 στο επίπεδο της πολιτικής πραγματικότητας και της κοινωνικής θέσμισης και στις οποίες και ο Μάης απέβλεψε με ευκρίνεια. Η κοινωνική επαλήθευση του προτάγματος ατομικής και συλλογικής αυτονομίας πρέπει να αναζητηθεί κατά τον Καστοριάδη στην αμφισβήτηση των παραδοσιακών μορφών και περιεχομένων κοινωνικής θέσμισης και στην εισαγωγή νέων αξιών και νέων δυνατοτήτων διάσωσης της υποκειμενικής

ετερότητας[76].

Είναι οπωσδήποτε παράξενη η επίκληση της λεγόμενης "σκέψης του '68" ως ενός συνόλου συγγραφέων οι οποίοι γνώρισαν ιδιαίτερη καταξίωση μετά την αποτυχία των γεγονότων του Μάη: σύμφωνα με τον Καστοριάδη, οι συγγραφείς αυτοί δεν διαδραμάτισαν κανένα ρόλο στην ευρύτερη κοινωνιολογική προετοιμασία του κινήματος, γιατί οι ιδέες του, ήταν εντελώς "άγνωστες στους προταγωνιστές και του συμμετέχοντες στον Μάη αλλά και γιατί οι ιδέες αυτές ήταν διαμετρικά αντίθετες προς τις αφανείς και έκδηλες επιδιώξεις τους. Για τον Καστοριάδη κανείς στο Παρίσι εκείνης της περιόδου θα μπορούσε να υποπτευθεί ότι ο Lacan θα μπορούσε να έχει κάποια σχέση προς ένα πολιτικό και κοινωνικό κίνημα. Ο Althusser είχε ήδη καταγγελθεί από την συνθηματολογία, δηλ την γλωσσική σημαντική του Μάη (Althusser à rien), ενώ ο Foucault δεν έκρυβε τις αντιδραστικές του θέσεις ως το 1968. Παράλληλα η φιλοσοφική σημαντική της "σκέψης του 68" - εξάλειψη του υποκειμένου, ο θάνατος του ανθρώπου και οι άλλες μορφές της γαλλικής ιδεολογίας - συμβαδίζει με το αναπόφευκτο συμπλήρωμα της στον χώρο της κοινωνικής πρακτικής, τον θάνατο της πολιτικής. Λίγο μετά τον Μάη του '68 ο Foucault χαρακτηρίζει κάθε πολιτική ως στρατηγική η οποία δεν θα μπορούσε να καταλήξει παρά στη σύσταση αντι-εξουσιών, δηλ. εξουσιών: αυτό το πνεύμα είναι αισθητά ασυμβίβαστο προς τις δραστηριότητες στις οποίες επιδόθηκαν οι συμμετέχοντες στα κινήματα της δεκαετίας του '60 και του γαλλικού Μάη του '68.

Ασφαλώς μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι συμμετέχοντες στον Μάη υπέκυψαν σε μία πανουργία του Λόγου, αγνοώντας την σημασία όσων έπραξαν. Ομως οι Ferry και Renaut φαίνεται ότι αγνοούν το γεγονός ότι, τα πρώτα στοιχεία των διαφόρων συμβολικών θανάτων - του υποκειμένου, του ανθρώπου, του νοήματος και της σημασίας, της ιστορίας κλπ - είχαν ήδη εκδηλωθεί αρκετά πριν τον Μάη του '68 από τους αντιπροσώπους μιας ψευδο-επιστημονικής ιδεολογίας, του στρουκτουραλισμού: κατά χρονολογική τάξη, πρόκειται για τους Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Althusser. Αρκετά πριν τον Μάη, ο στρουκτουραλισμός είχε ήδη καταστεί αντικείμενο κριτικής ως

προς το περιεχόμενο του αλλά και ως προς τις πολιτικές του υπονιήσεις. Ο Καστοριάδης επιπλέον θα προσθέσει ότι ο Althusser ήδη από τα 1964 είχε παραδεχθεί ότι τα προγράμματα και οι δομές της εκπαίδευσης ήταν εκ φύσεως υποκείμεναστην πάλη των τάξεων, δηλαδή στο πολιτικό πρόβλημα. Ολοι οι συγγραφείς του στρουκτουραλισμού είχαν διατυπώσει με σαφήνεια τις θέσεις τους πριν τον Μάη, σε τρόπο ώστε να υπάρχει αρκετός διθέσιμος χρόνος για να ασκήσουν κάποιες επιδράσεις στην ιδεολογική εκτύλιξη των γεγονότων. Κάτι τέτοιο όμως είναι για τον Καστοριάδη ανυπόστατο. Αυτό που διαφαίνεται σταθερά είναι η κριτική της κατεστημένης τάξης, οι περίφημες επικλήσεις της δυναμικής του φαντασιακού, οι απολογίες υπέρ της ελευθερίας και της απόλαυσης στα όρια μιας νέας κοινωνικής τάξης: σ'αυτό το σημείο ο Καστοριάδης διερωτάται ποιά θα μπορούσε να είναι η σχέση του Derrida, του Foucault, του Bourdieu ή ακόμη και του Lacan προς τη δυναμική του Μάη. Ο Lacan για παράδειγμα, μιλούσε για την διάσπαση του υποκειμένου πριν και μετά τον Μάη του '68. Χωρίς να είναι επαναστάτης ή ατομικιστής, εξακολουθούσε να υποστηρίζει ότι η σχάση (clivage) του υποκειμένου ισοδυμαμεί προς δομική αποξένωση και ως εκ τούτου δεν θα μπορούσε να αρθεί. Ομως το κεντρικό πρόβλημα κάθε πολιτικής δραστηριότητας, παρόν κατά τον Μάη του '68, είναι το ζήτημα της κοινωνικής θέσμισης. Αυτή η τελευταία μυθοποιείται επιμελώς στον λακανισμό με τις περίφημες φενακίσεις του νόμου και του συμβολικού, οι οποίες εξυπηρέτησαν την αδυναμία άρθρωσης μίας προβληματικής που να προηγείται κάθε πολιτικής δράσης. Κατά συνέπεια, οι συγγραφείς που αναφέρονται από τους Ferry και Renaut, μοιράζονται μαζί με τον Lacan, το ίδιο ιδεολογικό περίγραμμα: στα πλαίσια αυτά, οι συνέπειες του γαλλικού Μάη του '68 αναφορικά προς τους συγγραφείς που σχολιάζονται ήδη ανωτέρω, είναι φαινομενικά παράδοξες και ίσως αντιφατκές· απ'τη μια πλευρά, ο στρουκτουραλισμός καταγγέλλεται και εγκαταλείπεται οριστικά. Από την άλλη πλευρά, αυτοί οι ίδιοι συγγραφείς γνώρισαν μια εξαιρετική απήχηση μετά το '68: τα έργα τους είχαν ευρύτατη κυκλοφορία και οι ιδέες τους απέκτησαν εμβέλεια και κοινωνική δυναμική. Αυτό όμως οφείλεται κατά τον Καστοριάδη κυρίως στην αποτυχία του γαλλικού Μάη. Αυτό που ανακύπτει

μετά το Μάη ερμηνεύεται ως θεωρητική νομιμοποίηση των ορίων, των οριοθετήσεων, των ιστορικών αποτυχιών του κινήματος: νομιμοποίηση της απόσυρσης, της απάρνησης του πολιτικού, της μη δέσμευσης : η ιστορία, το υποκείμενο, η αυτονομία δεν αποτελούν παρά δυτικούς μύθους. πρόκειται για αλήθειες που ενισχύονται και από τις θέσεις των νέων φιλοσόφων της δεκαετίας του '70: η πολιτική στοχεύει στο όλο, ως εκ τούτου είναι ολοκληρωτική. Πριν να αναδιπλωθούν στην ιδιωτική σφαίρα, οι άνθρωποι έχουν ανάγκη ενός μίνιμουμ ιδεολογικής δικαίωσης και θεωρητικής κατοχύρωσης : αυτή η εξασφάλιση παρέχεται από τις νέες φιλοσοφίες. Είναι εκπληκτικό, απορίας άξιο, διερωτάται ο Καστοριάδης πώς οι Ferry και Renaut δεν κατόρθωσαν να διακρίνουν την τελεία συμφωνία ανάμεσα στην ιδεολογία του θανάτου του υποκειμένου, του ανθρώπου, της αλήθειας και της πολιτικής και σε εκείνη τη διάθεση (Stimmung) που ακολούθησε την αποτυχία του Μάη και την αποσύνθεση του κινήματος. Η αντίφαση που υπάρχει στους Ferry και Renaut είναι καθολική : η "σκέψη του '68" είναι η σκέψη αντι-'68, η σκέψη που οφείλει την επιτυχία της και την κοινωνική της δικαίωση μετά την αποτυχία του κινήματος του '68 και σε συνάρτηση προς την ανεπιτυχή έκβαση του. Οι διανοητές που συζητούνται από τους Ferry και Renaut είναι οι στοχαστές της αδυναμίας του ανθρώπου απέναντι στην ίδια του τη δημιουργία : είναι αυτό το αίσθημα αδυναμίας αποθάρρυνσης και κόπωσης που επεδίωξαν να νομιμοποιήσουν μετα το '68.

ii) η σχέση αυτονομίας και πολιτικής

Αυτές οι πρόσφατες ερμηνείες διαβλέπουν στο Μάη μια γόνιμη φάση της έλευσης του συγχρόνου δημοκρατικού ατομικισμού και αναζητούν τις ρίζες του και την έκφραση του στις ιδεολογίες του θανάτου του συμβολικού και του νοήματος: ο Καστοριάδης μας υπενθυμίζει εν προκειμένω ότι, αυτές οι προσεγγίσεις - των οποίων το ακροατήριο ή το αναγνωστικό κοινό διευρύνεται αισθητά μετά τον Μάη και σε συνάρτηση με την αποτυχία του - αντιτίθενται διαμετρικά στο πρόταγμα της αυτονομίας που προέβαλλε ο Μάης όπως και τα υπόλοιπα κινήματα της δεκαετίας του '60, παρά τις αδυναμίες και τους

περιορισμούς τους. Αυτό που ο Μάης κατέδειξε εμφανώς είναι η επιμονή και η προσήλωση στη δυναμική της αυτονομίας ως πολιτικού στόχου. Για τον Καστοριάδη η αυτονομία είναι το πρόταγμα (στα πλαίσια μιας οντολογικής και πολιτικής οπτικής) που στοχεύει σε :
- υπό την ευρεία έννοια στην αποχύμνωση της θεσμίζουσας εξουσίας και στη δυνατότητα να την καταστήσει στοχαστικά σαφή: εγχειρήματα που ασφαλώς είναι μερικά
- υπό την στενή έννοια, στην απορρόφηση του πολιτικού ως σαφούς εξουσίας, σε μία πολιτική ως διαυγή και σκόπιμη δραστηριότητα, το αντικείμενο της οποίας είναι η σαφής θέσμιση της κοινωνίας (και επομένως, και κάθε ρητής εξουσίας) και η λειτουργία της ως *νόμος, δίκη, τέλος* - νομοθεσία, δικαιοσύνη, διακυβέρνηση - ενώπιον των *κοινών στόχων* και των *δημόσιων προσπαθειών* που η κοινωνία εσκεμμένα προτείνει στον εαυτό της[77].

Το αληθές αντικείμενο της πολιτικής είναι "η δημιουργία των θεσμών οι οποίοι εσωτερικευόμενοι υπό τα άτομα, διευκολύνουν κατά πολύ την πρόσβαση τους στην ατομική τους αυτονομία και την αποτελεσματική συμμετοχή τους σε όλες τις μορφές σαφούς εξουσίας που ενυπάρχει στην κοινωνία"[78].

Αυτό το πρόταγμα επαληθεύεται κοινωνικά ως άρνηση του γραφειοκρατικού τρόπου οργάνωσης και λειτουργίας της πολιτικής και ως εφεύρεση νέων ιδεών και πρακτικών που αναδείχθηκαν στο κίνημα του Μάη. Η διάσταση της αποτυχίας του Μάη είναι αδιάσπαστα συνδεδεμένη προς τα σύγχρονα πολιτικά κινήματα : τεράστια δυσχέρεια να συνεχίσουν θετικά την κριτική της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων, αδυναμία αφομοίωσης και πρόσληψης του στόχου της αυτονομίας ως ατομικού και κοινωνικού προτάγματος, αδυνατότητα εγκαθίδρυσης μιας συλλογικής αυτοκυβέρνησης. Γι'αυτό, μετά την κατάπτωση του κινήματος, παρατηρείται αυτή η μεταστροφή προς τον σεκταρισμό, την περιθωριοποίηση και τον ιδεολογικό ψευδο-ανατρεπτικό μηδενισμό. Ομως ο Μάης συνέβαλλε στη διάσωση των αξιών του μέσω της επίσημης θέσμισης συγκεκριμένων δικαιωμάτων, ελευθεριών και εγγυήσεων της ατομικής ελευθερίας. Πρόκειται για κατάσταση που διαπλέκεται προς τον αντινομικό χαρακτήρα του μοντέρνου πολιτικού φαντασιακού: αυτό, αφενός μεν διέπεται από την εκζήτηση της αυτονομίας και την διαδοχική της

επέκταση σε διάφορα πεδία θέσμισης του κοινωνικού. Απ'την άλλη πλευρά όμως, εντελώς σπάνια φθάνει στην απόσπαση του από την αναπαράσταση της πολιτικής και της θέσμισης ως αποκλειστικού χώρου του κράτους (το οποίο συνεχίζει να ενσαρκώνει, ακόμη και στις πλέον σύγχρονες κοινωνίες, την εικόνα μιας εξουσίας θεϊκού δικαίου) που προσιδιάζει σ'αυτό και μόνο. Κατ'αυτόν τον τρόπο, συμπεραίνει ο Καστοριάδης, η πολιτική ως συλλογική δραστηριότητα (στα όρια της νεοτερικότητας) δεν μπορεί να φανερωθεί παρά ως παροξυσμός και ένταση, άνοδος της επαναστατικής θέρμης, ενθουσιασμός και πάθος, αντίδραση στις υπερβολές μιας εξουσίας εχθρικής και αναπόφευκτης ταυτόχρονα, αντιθετικής αλλά και πεπρωμένου των δυτικών κοινωνιών. Για το νόημα του Μάη του '68 είναι η ανάδυση του ως επανάστασης: διαβλέπουμε ασφαλώς τις τεράστιες δυσχέρειες του εγχειρήματος. Αλλωστε οι ευρύτατες επαγγελίες που περιέχει δυνάμει η σύγχρονη εποχή συνδέονται άμεσα με τη δυσχέρεια που δοκιμάζει η μοντέρνα ανθρωπότητα να εξέλθει από το ιδιωτικό και να ασχοληθεί με τις συλλογικές της υποθέσεις με ευθύνη και σοβαρότητα. Η αποτυχία των κινημάτων της δεκαετίας του '60 σημαίνει την έναρξη μιας νέας φάσης υποχώρησης της πολιτικής διάστασης της ζωής στις δυτικές κοινωνίες: τούτο συνδιάζεται προς μια αναβάθμιση της ιδιωτικοποίησης, της διαμεσολάβησης και της γραφειοκρατικοποίησης μαζί με τη νέα στροφή αυταρχικών πολιτικών τάσεων στα φιλελεύθερα/ολιγαρχικά (όπως τα αποκαλεί ο Καστοριάδης) καθεστώτα. Χάρη όμως στην ύπαρξη παρομοίων κινημάτων η δυτική ιστορία είναι συτή που είναι σήμερα και οι δυτικές κοινωνίες αποκρυσταλλώνονται στη σημερινή ποιότητα λειτουργίας δημοκρατικών θεσμών, ακόμα και αν παραδεχθούμε ότι μαζί με τον Μάη αναγγέλεται το τέλος ενός ονείρου ελευθερίας και αυτοκυβέρνησης, πολιτικής αλήθειας του κοινωνείν και συλλογικής υπευθυνότητας. Η συναίνεση ως προς τη μορφή της πολιτικής κοινωνίας δεν αναιρεί την αλήθεια της ανθρώπινης κατάστασης μετά τον Μάη.

iii) η ψυχανάλυση στα όρια του προτάγματος της αυτονομίας

Με το πρόταγμα της αυτονομίας διασυνδέεται άμεσα και η πολιτική διάσταση της ψυχανάλυσης στον Καστοριάδη. Η ψυχαναλυτική θεραπεία επιζητεί να βοηθήσει τους ανθρώπους να γίνουν αυτόνομοι, καταστρέφοντας την απρόσωπη δύναμη της έλξης την ενορμήσεων. Το ασυνείδητο καθίσταται προσιτό δια μέσου μιας εις βάθος επεξεργασίας (Durcharbeitung, perlaboration), προσφεύγοντας στην ανάμνηση (Erinnern, remémoration) με στόχο την διαύγαση των συμπλεγμάτων και τη διασάφηση της δομής των ενορμήσεων, επιθυμιών και αισθημάτων που συνδέονται προς τη σημασία ενός ασύνειδου συμπτώματος. Στα πλαίσια αυτά, η μόνη εύστοχη πολιτική συνεισφορά της ψυχαναλυτικής θεραπείας είναι η συνειδητοποίηση των διαστάσεων του προτάγματος της αυτονομίας. Ο Καστοριάδης δεν πιστεύει "στην πολιτική χρήση της ψυχανάλυσης, εκτός αν εννοούμε το να βοηθάει τα άτομα να αποκτήσουν διαύγεια και αυτονομία, να γίνουν πιο δραστήρια και πιο υπεύθυνα στην κοινωνία. Αυτό σημαίνει να μην θεωρούν τη θέσμιση της κοινωνίας ή τον δεδομένο νόμο κάτι που δεν μπορεί να θιγεί. Οσον αφορά τις συλλογικές στάσεις, αυτό που προσπαθούμε να κάνουμε είναι να δοκιμάζουμε να διαλύσουμε τις ψευδαισθήσεις ..., αυτό συνεπάγεται για παράδειγμα, τόσο την κριτική της ιδεολογίας όσο και την κριτική της έμπρακτης λειτουργίας και συγκρότησης των υπαρκτών μηχανισμών κυριαρχίας..., μία γνήσια επαναστατική οργάνωση θα έπρεπε να είναι και ένα είδος σχολείου συλλογικής αυτοκυβέρνησης". Η συνειδητοποίηση της προσωπικής και συλλογικής αυτονομίας, ως έργο της θεραπείας οδηγεί, τόσο στην δυνατότητα αχρήστευσης παραδοσιακών δομών και πολιτικών χειραγωγήσεων, όσο και την υπέρβαση του προβλήματος της ανομίας και της α-ναρχίας.[79]

γ) Η επαναχωχή της ψυχανάλυσης στην πολυμορφία του φιλοσοφικού στοχασμού: η σύγχρονη διερώτηση για το υποκείμενο, το νόημα και τις δυνατότητες της ψυχανάλυσης

Εάν η προβληματική της αυτονομίας καθίσταται θεμελιώδης για τη σύγχρονη πολιτική διερώτηση, τότε ασφαλώς θα πρέπει να επανεξετάσουμε το θεμελιώδες για την πολιτική ερώτημα της ύπαρξης ενός εμπειρικού αυτόνομου υποκειμένου στην ψυχαναλυτική του διάσταση. Γιατί, αν θέλουμε να αντιτάξουμε στην πολιτική και την ιδεολογική βία το ιδεώδες άλλων κοινωνικών σχέσεων, θα πρέπει να επιστρέψουμε κατ'ανάγκη στην προβληματική του εμπειρικού υποκειμένου της δράσης, το οποίο νοηματοδοτεί τις πράξεις σύμφωνα με ορισμένες μεθοδολογικές και κανονιστικές αρχές. Ασφαλώς δεν θα πρέπει να αγνοούμε το γεγονός ότι όλες οι φιλοσοφίες της ύπαρξης από τον Kierkegaard ως τον Wittgenstein, τον Heidegger και τον Lévinas έχουν υπογραμμίσει το γεγονός ότι η έννοια του υποκειμένου που υπακούει σε κανόνες με υπερβατική θεμελίωση και καθολική εγκυρότητα ταυτίζεται με τον πυρήνα κάθε πολιτικού ολοκληρωτισμού. Στο σημείο αυτό αποκτά ιδιαίτερο ενδιαφέρον η ανάλυση του γάλλου μελετητή του Lacan Alain Juranville ο οποίος, χωρίς να εγκαταλείπει τον προβληματισμό των φιλοσόφων της ύπαρξης επιχειρεί να προσεγγίσει το αυτόνομο υποκείμενο όχι ως θεωρητική αρχή (κατά το πρότυπο της δυτικής μεταφυσικής) αλλά ως αποτέλεσμα του τρόπου οργάνωσης των κοινωνικών πρακτικών. Στο σημείο αυτό θα ακολουθήσουμε προσεκτικά την ανάπτυξη των συλλογισμών του γάλλου διανοουμένου, εκθέτοντας σε γενικές γραμμές την επιχειρηματολογία του[80].

Για την ψυχανάλυση, όπως παραδέχεται ο Juranville, κάθε αναφορά στην ιδέα ενός αυτόνομου εμπειρικού υποκειμένου βρίσκεται έξω από τα όρια της θεραπευτικής σχέσης: όμως δεν μπορεί να αποκλειστεί η έννοια ενός υποκειμένου του ασυνειδήτου, υποκείμενο που διαιρείται ανάμεσα στη σκέψη του ότι αποτελεί υποκείμενο και το γεγονός ότι είναι υποκείμενο. Ο Freud αντιλαμβάνεται κατ'αρχήν το ασυνείδητο κατά εμπειρικό τρόπο, αγνοώντας την έννοια του υποκειμένου και της έλλειψης. Αλλά ο Lacan υπογράμμισε ότι το ασυνείδητο δεν θα μπορούσε να έχει ανακαλυφθεί εάν ο Freud δεν

είχε προσωπική εμπειρία των φαινομένων που απεκάλεσε ασύνειδα : αλλά και το ασυνείδητο όπως ερμηνεύεται τελικά από τον Lacan στο καθαρά λογικό επίπεδο, την γλώσσα, υπονοεί το υποκείμενο ως διχασμένο υποκείμενο που υπόκειται στον νόμο του ασυνειδήτου ως απόλυτου Αλλου. Ομως η ψυχανάλυση καταδεικνύει ότι δεν μπορούμε να φθάσουμε στην εμπειρία του διχασμένου υποκειμένου παρά μόνο με την αποδοχή της περατότητας, της εξάρτησης, της αναφοράς στον Αλλο ως συνθήκης. Η ίδια η αναλυτική εμπειρία καταγγέλει ως ψευδαίσθηση το ιδεώδες ενός πρακτικού υποκειμένου της δράσης και επιτρέπει την ριζική αμφισβήτηση του ιδεώδους της κυριαρχίας ενός αυτόνομου υποκειμένου: παράλληλα, η φιλοσοφία είναι πρωταρχικά διερώτηση, η οποία καλεί σε δυνατότητα σκέψης και γνώσης και μάλιστα διαβεβαιώνει, όπως και ο Heidegger στην φιλοσοφία, την περατότητα στον λόγο, χωρίς να μπορέσει να αμφισβητήσει το ιδεώδεςτης ορθολογικής κυριαρχίας. Η ψυχαναλυτική θεραπεία καταδεικνύει ότι δεν είναι δυνατή η συγκρότηση υποκειμενικού λόγου χωρίς αναφορά ή προσφυγή στον χώρο της μη-σκέψης, δηλ. το πεδίο του ασυνειδήτου. Για τον Juranville η ψυχανάλυση ως ιστορικό φαινόμενο υποθέτει την ύπαρξη ενός απολύτου αυτονόμου υποκειμένου, που παράγεται ως απόλυτο και απελευθερώνεται απο τη συνθήκη της ψυχαναλυτικής εργασίας από το στοιχείο εκείνο που προσδίδει αμεσότητα και εγγύτητα και αποκαλείται από τον Lacan "Πράγμα" (la Chose), καλώντας τον καθένα να προσχωρήσει σ'αυτήν την υποκειμενικότητα. Η ψυχανάλυση αναδύεται σε ένα κοινωνικό ορίζοντα που την απορρίπτει, εγγράφεται σε ένα κόσμο που παραμένει προσηλωμένος στο ιδεώδες της κυριαρχίας και στην ψευδαίσθηση μιας ολοκληρωτικής απαίτησης που επικαλείται την προβληματική της θυσίας. Το ασυνείδητο ως υπέρβαση της ύπαρξης είναι η ίδια η ταυτότητα της στη σχέση της προς τον Αλλο και ακριβέστερα προς το Πράγμα που η ψυχανάλυση θεωρεί κατ'αρχήν ως μύθο, δηλ. το μητρικό αντικείμενο που απαγορεύει το οιδιπόδειο. Αυτό το Πράγμα θέτει τον Αλλο ως φορέα νόμου και παράγοντα που εγκαλεί σε υποταγή. Η φιλοσοφία καταδεικνύει εξ'άλλου ότι η κοινωνική δυναμική αυτού του όρου εξαρτάται από την αποδοχή της περατότητας των διαστάσεων του υποκειμένου και της ριζικής εξαρτησής του από τον άλλο ως αιτίας. Ο φιλόσοφος λό-

γος αρνείται την εξουσιαστική χρήση του Ορθού Λόγου όταν καταγγέλει παράλληλα την ψευδαίσθηση της ανθρώπινης παντοδυναμίας και βεβαιώνει την υπερβατικότητα της εμπειρίας της μετοχής στην αλήθεια του κόσμου. Κατ'αυτό τον τρόπο επιτρέπει στον κοινωνικό λόγο να αντισταθεί στην ψευδαίσθηση ενός απόλυτου αυτόνομου υποκειμένου που θα ήταν η αυτοαιτία της ύπαρξης του, αποκλείοντας κάθε προσπάθεια επιβολής μιας ολοκληρωτικής ιδεολογίας που οδηγεί στον τρόμο του αφανισμού : αλλά μπορεί να νοηματοδοτήσει και τους πολιτικούς θεσμούς με την προβληματική εκείνη που κατ'εξοχήν ενσαρκώνει η ψυχανάλυση ως απάρνηση των ψευδαισθήσεων και πορεία προς μια χειραφετική τελεολογία. Στα πλαίσια αυτά, ο Juranville επιχειρεί να ανιχνεύσει την σημαντική του υποκειμένου στα όρια της αναλυτικής σχέσης και στην προοπτική της ψυχανάλυσης ως ιστορικού φαινομένου που εγγράφεται στην ευρύτερη δυναμική του φιλοσοφικού λόγου. Γιατί τελικά μόνο ο λόγος της φιλοσοφίας μπορεί να θέσει σε αμφισβήτηση αυτό το σύστημα της θυσίας που θεμελιώνει τις προϋποθέσεις του τρόπου οργάνωσης των δυτικών κοινωνιών, αναγορευόμενη η ίδια σε δυνατότητα νοηματοδότησης του κόσμου. Η προβληματική αυτή εμπεριέχεται στα όρια των ακολούθων διαπιστώσεων:

1) Το υποκείμενο είναι αναμφίβολα χώρος μιας συνθετικής δραστηριότητας (Kant): δεν υπάρχει υποκείμενο ως αληθής οντότητα, παρά μόνον εάν υπάρχει η έλλειψη ως ασφαλές οντολογικό υπόβαθρο, ως αν όλη η προσόγγιση προς την γνώση οδηγεί πάντοτε σε μια πρωταρχική βεβαιότητα που είναι αυτή της έλλειψης, της αμφιβολίας (Descartes). Οσον αφορά το φροϋδικό ασυνείδητο, είναι μέσω των πρωταρχικών διαδικασιών του, χώρος μη-σύνθεσης. Αλλά δεν πρόκειται παρά για πραγματικό, εμπειρικό δεδομένο μιας έλλειψης που τείνει να απαλοιφεί στη θεραπεία όταν αίρεται η απώθηση και οι ασύνειδες επιθυμίες καθιστούν συνειδητές.Υπάρχει πάντοτε χώρος για τη συνθετική δραστηριότητα του υποκειμένου χωρίς να αναχθούμε σε ένα αληθές υποκείμενο που να λειτουργεί στα πλαίσια ενός θετικού οντολογικού υπόβαθρου.

2)Αν η κατάσταση του ασυνειδήτου δεν είναι κατ'αρχήν οντολογική ή εμπειρική, αλλά ηθική, η ίδια η υπόθεση του ασυνειδήτου υπονοεί μια υποκειμενικότητα . Για τον Lacan η εξέλιξη της σκέψης

του Freud ξεκινά από την αμφιβολία που αισθάνεται για την λειτουργία του ονείρου, την οποία αναγορεύει όμως σε αρχή βεβαιότητας, κατά τον ίδιο τρόπο που ο Descartes βρίσκει την πρώτη του βεβαιότητα στο ίδιο το γεγονός της αμφιβολίας με την έλλειψη που υπονοεί. Η πρωταρχική αναφορά του Lacan στον Heggel ενάντια σε κάθε εμπειρικιστική ψυχανάλυση, γίνεται για να καταδειχθεί ότι η ψυχαναλυτική εμπειρία δεν είναι αντικειμενικοποίηση συγκεκριμένων ιδιοτήτων των ατόμων, αλλά εξ ολοκλήρου σχέση υποκειμένου προς υποκείμενο, καθώς δεν υπάρχει πρόοδος χωρίς την ενσωμάτωση της σχέσης του υποκειμένου στο καθολικό: τεχνικά με την προβολή του παρελθόντος του σε ένα λόγο εν τω γίγνεσθαι, ο άνθρωπος καθίσταται υπο-κείμενο, εν-θυμείται, ιδιοποιείται το ασύνειδο σύμπτωμα σύμφωνα με μια θεμελιώδη ανάμνηση (Erinnerung, rémemoration). Αν η φύση του ασυνειδήτου είναι ηθική, τότε η ανάλυση διενεργείται πλέον στο πεδίο της λογικής και της γλώσσας. Αλλα για να συλλάβει το α-συνείδητο, χρειάζεται να σκεφτεί σε όρους μιας διαφοράς οντολογικού "καθεστώτος" ανάμεσα στο πεδίο του σημαινομένου, δηλ. του κόσμου και της συνείδησης που χαρακτηρίζονται από τελεολογίες και φαντασιακό χρόνο, και στο πεδίο του σημαίνοντος, της καθαρής διαφορικής διάρθρωσης, του πραγματικού χρόνου. Σ'αυτό το σημείο ο Lacan προσεγγίζει τον Heidegger. Σε σχέση προς το υποκείμενο που επέρχεται, εμφανιζόμενο μαζί με το σημαινόμενο και του οποίου η θέση προσδιορίζεται σαφώς στη μεταφορά ως θεμελιώδης εικόνα του ασυνειδήτου, το σημαίνον είναι το απόλυτο Αλλο, συγκρινόμενο προς το είναι στον Heidegger, χώρος ασύνειδης γνώσης εξωτερικός στο υποκείμενο έδρα του Νόμου που το αποκάπτει από τη φορά της επιθυμίας.

3) Αυτό το υποκείμενο του ασυνειδήτου παράγεται κατ'αρχήν από το σημαίνον, δηλ. εμφανίζεται με αφορμή το σημαίνον όμως δεν παύει να συνιστά διχασμένο υποκείμενο, και σ'αυτό το σημείο ο Lacan αποστασιοποιείται από τον Descartes και την βεβαιότητα της σημαίνουσας απόφανσης (énonciation) και της υποκειμενικής κατοχύρωσης του cogito. Ασφαλώς υπάρχει στο σκεπτόμενο υποκείμενο του Descartes ένας εξωτερικός προσδιορισμός (η ιδέα του Θεού)

σε τρόπο ώστε να μη συνιστά απόλυτο υποκείμενο (πράγμα, που όπως επισημαίνει ο Lévinas, διακρίνει τον Descartes από την φιλοσοφική σκέψη του Spinoza και του Hegel): το υποκείμενο αυτό είναι διαρθρωμένο ως εκτατική υπόσταση, σκεπτόμενη, καθαρή σκέψη και αυτοσυνείδηση. Αντίθετα στον Lacan δεν υπάρχει υποκείμενο χωρίς την παρουσία δυνάμεων αφάνισης του υποκειμένου: στο σημείο αυτό ο Lacan συναντά τις φιλοσοφίες της ύπαρξης π.χ. τον Kierkegaard, για τον οποίο δεν υπάρχει απόλυτη συνέχεια της σκέψης, καθώς η ύπαρξη διαχωρίζει σκέψη και είναι, τα κρατά χωρισμένα μεταξύ τους σε μια διαδικασία διαδοχής.

4) Η διάσταση του Αλλου στον Lacan είναι καθαρά συμβολική: ο πατέρας οφείλει να συστήσει κατάφαση του εαυτού του ως υποκείμενο του νόμου, να αναχθεί, από πραγματικό πρόσωπο στον Αλλο μέσω της αναφοράς στον συμβολικό πατέρα ο οποίος αποτελεί αφαίρεση, καθαρή αναφορά, θεμελίωση του "Ονόματος του Πατρός": αυτή είναι η πατρική μεταφορά στον Lacan, αυτή είναι η διαδρομή της θεμελιώδους δομής της επιθυμίας που προτείνεται στο προς έλευση υποκείμενο (le sujet à venir). Παράλληλα η ίδια η εξιδανίκευση του πατρός αναδεικνύεται τελικά σε συστατικό στοιχείο του Νόμου εφόσον συνοδεύεται από την απουσία αντιστάσεων και την αποδοχή της έλλειψης. Ομως μια παρόμοια άκριτη αποδοχή του νόμου ενδέχεται να οδηγήσει στην ολοκληρωτική του απόρριψη, στην άρνηση υποταγής στον νόμο. Η απαίτηση της επιθυμίας εμφανίζεται αρχικά ως νευρωτική αντίσταση στην απαγόρευση, και υπονοεί μια απειλή βίας. Ακριβέστερα ο νόμος της επιθυμίας εμφανίζεται ως διαστροφικός νόμος απόλαυσης και αποτελεσματική άσκηση της βίας: η ίδια η παρουσία της απαγόρευσης επισείει την απειλή της τιμωρίας στα πλαίσια τιυ οιδιποδείου πλέγματος σχέσεων: αυτή είναι η φύση του νόμου (κατασταλτική και καταπιεστική) όσο κινούμαστε στα όρια της εξιδανίκευσης.

5) Ομως η λειτουργία του υποκειμένου σημαίνει υπέρβαση της εξιδανίκευσης και προσφυγή στην μετουσίωση (sublimation). Η εξειδανίκευση ισοδυναμεί με απαλοιφή του μη-νοήματος και εξαγωγή ενός ήδη υπάρχοντος νοήματος. Αντίθετα η μετουσίωση συνίσταται στην προσφυγή σε ένα νόημα εντελώς νέο, στην αποδοχή του και στην

δημιουργία άλλων νοηματοδοτήσεων της ζωής. Πρόκειται για αντίθεση που την συναντάμε ήδη στον Kierkgaard εφ'όσων προβαίνει στην διάκριση της ηθικής σφαίρας, όπου υποφέρουμε από την αντιφατικότητα της ύπαρξης, αλλά θέλουμε τελικά να την απαλείψουμε και να πραγματώσουμε το ιδεώδες, και της θρησκευτικής σφαίρας όπου θέλουμε την επανάληψη και την αντίφαση με την βεβαίωση ενός νοήματος πέρα από τον λόγο, στην πίστη και την θρησκευτική εμπειρία. Η μετουσίωση επιτρέπει την πρόσβαση στην υποκειμενικότητα, προσδιορίζοντας το μη-νόημα στην γραφή: ανάμεσα στις υπαρξιακές δομές που μπορούμε να καθορίσουμε μαζί με την ψυχανάλυση (όπως οι σφαίρες της ύπαρξης στον Kierkegaard) - ψύχωση, νεύρωση, διαστροφή - το φαινόμενο της μετουσίωσης είναι η εμπειρία της γραφής, όπως στην περίπτωση της νεύρωσης το σύμπτωμα. Δεν πρέπει όμως να μας διαφεύγει ότι συχνά η μετουσίωση υπονοεί μία μη αναγώγιμη νεύρωση και ακόμη μια ανυπέρβλητη διαστροφή.

6) Ασφαλώς δεν αρκεί η βεβσίωση της περατότητας του όντος για την κριτική προσέγγιση του ιδεώδους της κυριαρχίας και της ύπαρξης απολύτου αυτονόμου υποκειμένου. Η ψυχανάλυση διαχωρίζεται εν προκειμένω από την φιλοσοφική θέση του Heidegger. Για τον Heidegger όπως και για την ψυχανάλυση, πέρα από την μετουσίωση και την υποκειμενικότητα, η ηθική οδηγεί την δοκιμασία της περατότητας ως αδυνατότητα διατήρησης αυθεντικής σχέσης προς την ύπαρξη. Ο Heidegger τελικά καταφεύγει στην εξάλειψη του υποκειμένου ως μείζονος σημασίας όρου. Εκείνος που δοκιμάζει την εμπειρία των ορίων της ύπαρξης, χωρίς αυτή η αγωνία του να συνιστά γεγονός προσωπικής σχέσης, εμφανίζεται στον άλλο όπως ο κύριος ο οποίος μπορεί να αναλάβει την επιθυμία του άλλου και την αγωνία που προκαλεί: αυτή είναι η εμπειρία της εγκατάλειψης, της "γαλήνιας άφεσης" (Gelassenheit). Τίποτε δεν υπάρχει στην χαϊντεγγεριανή σύλληψη για να θεμελιώση μια αμφισβήτηση της κυριαρχίας, η οποία δεν μπορεί να σεισθεί με βάση την κατάρευση των εξιδανικεύσεων, γιατί αντίθετα συγκροτείται δι'αυτής. Αν τίποτε δεν είναι δυνατό ενάντια στην εξιδανίκευση του κυρίου στο χαϊντεγγεριανό σύστημα, είναι γιατί η ενθαδική ύπαρξη (Dasein)

δεν περιέχει την δυνατότητα συγκρότησης σχέσης, δηλ. δεν είναι αναφορική, αφού η αναφορικότητα είναι ο τρόπος της ζωής. Αντίθετα η ψυχανάλυση επιτρέπει την αμφισβήτηση του ιδεώδους της κυριαρχίας, γιατίπροϋποθέτει την δυνατότητα υιοθέτησης μιας νέας στάσης, της εφεύρεσης νέων προοπτικών ελευθερίας, της δυναμικής της ύπαρξης.

7) Η φιλοσοφία δεν μπορεί, ως δραστηριότητα του κοινωνικού κόσμου, παρά να καταδείξει την διάσταση της εξιδανίκευσης και των εικόνων του Κυρίου. Η φιλοσοφία είναι ουσιαστικά διερώτηση που θέτει το ερώτημα του είναι και διανοίγει ένα πεδίο αντιστοίχων λόγων. Κατ'αρχήν ο εμπειρικός λόγος, που σχετίζεται με την αμφιβολία και τη ερώτηση, που βεβαιώνει την ανυπαρξία ενότητας του είναι και την απουσία οντολογικής αλήθειας. Επειτα ο μεταφυσικός λόγος, που δεν λαμβάνει υπόψη του παρά μόνο την στόχευση της γνώσης και απαλοίφει την αμφιβολία στα όρια της προσφυγής σε καθολικές κατηγορίες και έγκυρες αλήθειες. Τελικά ο λόγος που προσλαμβάνει την διερώτηση υπό τις δύο αυτές όψεις και τον οποίο μπορούμε να αποκαλέσουμε φιλόσοφο λόγο: γι'αυτόν υπάρχει ασφαλώς απάντηση στο ερώτημα, αλλά επίσης απόλυτη εγκυρότητα του γεγονότος της ερώτησης. Ολική αλήθεια, αλλά και μερική αλήθεια. Ο εμπειρικός λόγος είναι υστερία εν ενεργεία: η κατάφαση της ανεπάρκειας της αλήθειας στην γενική προοπτική αναζήτησης της αλήθειας ισοδυναμεί με αναγνώριση της αγωνίας και με αποδοχή του άλλου ως κυρίου. Ο μεταφυσικός λόγος διατηρεί τη θέση του κυρίου. Οσον αφορά τον φιλόσοφο λόγο, εάν αποδίδει αλήθεια στο ερώτημα και βεβαιώνει την παρουσία της επιθυμίας, εμποδίζει το υποκείμενο στην προσέγγιση αυτής της αλήθειας, δηλ. περισσότερο γενικεύει την υστερική σχέση.

8) Η ψυχανάλυση θέτει αποτελεσματικά σε αμφισβήτηση το ιδεώδες του κυρίου και επιτρέπει την πρόσβαση στην υποκειμενικότητα: αποτελεί κατ'ουσίαν τον τέταρτο λόγο ο οποίος ολοκληρώνει την περιγραφή του πεδίου που διανοίχθηκε από την φιλοσοφική διερώτηση. Ο Lacan έχει σαφώς συνείδηση ότι αυτή η σχέση προς την προβληματική του είναι συνιστά την πρωτοτυπία της ψυχανάλυσης. Αλλά με βάση τον ψυχαναλυτικό λόγο οδηγούμαστε σε πλήρη

αναδιάρθρωση του πεδίου των λόγων. Η μερική αλήθεια που η ίδια βεβαιώνει (αλλά χωρίς δεσμό προς μια καθολική αλήθεια) δεν είναι εκείνη της επιθυμίας για γνώση: το ερώτημα ως τέτοιο δεν είναι παρά ένα σύμπτωμα, και η θέση καθενός εκ των τεσσάρων λόγων δεν αποτελεί παρά στοιχείο μιας γενικής τετραδικής δομής όπου μετατίθεται η τετραμέρεια της επιθυμίας. Κατ'αυτό τον τρόπο απορρέει η δομική θεωρία των τεσσάρων λόγων που διέπουν και ρυθμίζουν το κοινωνικό πεδίο. Ο λόγος του κυρίου αντιστοιχεί στον μεταφυσικό λόγο. Ο λόγος του υστερικού που είναι ο εμπειρικός και σκεπτικός λόγος. Ο πανεπιστημιακός λόγος είναι ο λόγος της φιλοσοφίας. Και τελικά ο ψυχαναλυτικός λόγος. Εαν η ψυχανάλυση μπορεί ακόμα να προσεγγίσει το συνείδητο παρά την ψευδαίσθηση της απόλυτης γνώσης που προσιδιάζει στον λόγο, είναι γιατί εκλαμβάνεται, ως λόγος, από την θέση του αντικειμένου, και παράγει στον άλλο ως υποκείμενο, διά της ερμηνείας, την μη-υποκείμενη σε κυριαρχία αλήθεια της επιθυμίας του. Κατ'αυτόν τον τρόπο λειτουργεί ενεργά στον κοινωνικό κόσμο. Για τον Juranville η ψυχανάλυση ως ιστορικό φαινόμενο συνδέεται με την απαίτηση και την μαρτυρία της δημοκρατίας. Η ίδια η αναλυτική εμπειρία προϋποθέτει την δέσμευση και την ευθύνη, στα όρια μιας ηθικής που εγγράφεται στην ευρύτερη ηθική της δημοκρατίας. Μόνο η κατάργηση των ψευδαισθήσεων συμβάλλει στην συναίσθηση της αξίας της ελευθερίας.

Παρέκβαση (digression) : *Μεταφυσική, υποκειμενικότητα και ασυνείδητο : οι προοπτικές των πολιτικών ψευδαισθήσεων*

9) Αλλά η ψυχανάλυση δεν είναι μόνον ένας από τους τέσσαρες θεμελιώδεις λόγους που διέπουν το κοινωνικό πεδίο όπου λειτουργεί η ψυχαναλυτική εμπειρία ως πρόσβαση στην αλήθεια του καθενός ως διχασμένου υποκειμένου. Οφείλει και να επέλθει ιστορικά, ενάντια σε μια κοινωνική οργάνωση η οποία κατ'αρχήν, ως στοιχείο ενός παραδοσιακού κόσμου, αποκλείει κάθε νεωτεριστική απόπειρα. Στα πλαίσια αυτά η κοινωνική τυποποίηση και η μετουσίωση της επιθυμίας μεταδίδονται από γενεά σε γενεά, συνιστούν συστατικά στοιχεία της κοινωνικής αναπαραγωγής και φαίνεται ότι επιζητούν τη διαιώνιση τους. Το κάθε άτομο υποκύπτει αδιαμαρτύρητα στην

τελεολογία της κοινωνικής ζωής: ένα παρόμοιο υπόδειγμα συγκρότησης του κοινωνικού δεν μπορεί να γίνει αποδεκτό από την ψυχαναλυτική ερμηνευτική. Γιατί αυτή η επίφαση κοινωνικής αρμονίας θεμελιώνεται σε μία ψευδαίσθηση η οποία εγγράφεται στη σχέση γοητείας που προκαλεί η εικόνα του κυρίου, εκείνου που έχει ήδη μετουσιώσει και συγκροτήσει την επιθυμία του: απόδειξη της παρουσίας του φαντάσματος που ενυπάρχει σ'όλες τις ιεραρχήσεις του παραδοσιακού κόσμου. Εάν καθένας σ'ένα παρόμοιο κόσμο μπορεί να καταστεί υποκείμενο, είναι γιατί υφίσταται κάποιος όρος που απόλυτα αποκλείεται από το κοινωνικό, εκτός δικαίου, καθαρό αντικείμενο και ουσιαστικό σύμβολοπου μόνο μπορεί να φέρει τον κοινό νόμο των ανθρώπων καθιστώμενο αντικείμενο εκπεσμού από την πρωτόγονη σκηνή, ενάντια στο οποίο δημιουργείται η ενότητα των γονέων. Η κοσμική ενότητα ενός παραδοσιακού κόσμου στερεώνεται στη βία της θυσίας η οποία επαναλαμβάνει αυτή την αρχική βία, αλλά με την απόκρυψη της αισχύνης και της πρώτης πραγματικότητας η οποία είναι περατότητα.

10) Η ιστορική έλευση της ψυχανάλυσης πρέπει να συλληφθεί παράλληλα με την προϋπαρξη ενός απολύτου αυτονόμου υποκειμένου. Βεβαιώνοντας την περατότητα, την μερική αλήθεια ή ακόμα και το πραγματικό, το μη-αναγώγιμο μη-νόημα, η ψυχανάλυση θέτει σε αμφισβήτηση το θυσιαστικό σύστημα προσβάλλοντας τα ίδια του τα αξιώματα, συνιστώντας την ουσία κάθε χειραφετικής κοινωνικής ρήξης. Αλλά δεν μπορεί να εκφράσει το μη-νόημα παρά μόνο δια του νοήματος, επιβαλόμενη απέναντι σε κάθε μυθολογικό στοιχείο εν γένει, και ενάντια στους άλλους λόγους που συνιστούν εκφάνσεις μερικών αληθειών, επικαλούμενη την καθολική αλήθεια της μετουσίωσης. Ενάντια στις συνέπειες της γοητείας που ασκεί ο παραδοσιακός λόγος, ο Lacan μας προτείνει μια υπέρβαση κάθε απόλυτης σκέψης, θρησκευτικής ή φιλοσοφικής. Αυτή η ολική μετουσίωση δεν διαψεύδει καθόλου την εμπειρία της περατότητας η οποία σημαίνει απλά ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να γίνει πλήρης μετουσίωση. Υποτίθεται ένα σημείο, πέρα από την μη-αναγώγιμη νεύρωση, όπου η ίδια η περατότητα μπορεί να πλαισιωθεί εκ νέου, μια πρωταρχική οντολογική αλήθεια η οποία δεν είναι αυτή του

Αλλου, αλλ'εκείνη που υπονοεί το Πράγμα, απόλυτο μυθικό αντικείμενο της επιθυμίας, Κυρίαρχο Αγαθό, Καθαρή σημασία του μητρικού σώματος, κατ'αρχήν απορριφθέν ως ψευδαίσθηση. Αυτή είναι η θεμελιώδης αλήθεια του ασυνειδήτου, ένα ίδιο που δεν είναι αυτό της μεταφυσικής, αλλά η ταυτότητα μιας καθαρής ετερότητας, ταυτότητα όλων των πρωταρχικών διαφορών που βεβαιώνονται από τις σκέψεις της ύπαρξης : θέτοντας τον Αλλο ως φορέα του Νόμου στον οποίο υπόκειται, αυτή η ετερότητα συνιστά το απόλυτο αυτόνομο υποκείμενο, το Πράγμα που δεν επιδέχεται ιδιοποίηση.

11) Η επιδίωξη της πραγμάτωσης μιας άλλης κοινωνίας επιφέρει μια ρήξη που ενσαρκώνεται από την ψυχανάλυση στο εγχείρημα των λόγων που την χαρακτηρίζουν. Υπάρχει από την μια πλευρά η δυναμική των λόγων εκτός της εξουσίας, δηλ. έξω από τον ιστορικό αγώνα. Ο ψυχαναλυτικός λόγος συνιστά μόνη πραγματική εξουσία, όπου η πλήρης μετουσίωση μπορεί να εκτυλιχθεί με βάση την μερική κοινωνική μετουσίωση. Αλλά οφείλει να αποσιωπήσει την πλήρη μετουσίωση ως τέτοια, να μην μιλήσει παρά μόνο για διχασμένο και προσδιορισμένο υποκείμενο, δεν μπορεί να εκφέρει πρόταση για την δικαιοσύνη ενός νόμου, οπότε αποκλείει την πολιτική άσκηση της εξουσίας της. Ο λόγος του υστερικού είναι λόγος εκείνων οι οποίοι αρνούνται την καθαρή μετουσίωση, μένουν προσδεδεμένοι στην απόλαυση και αρνούνταινα καταβάλουν το τίμημα μιας αυτόνομης υποκειμενικότητας. Είναι ο υποκειμενικός λόγος, όσων αναδιπλώνονται στην ιδιωτική σφαίρα και παράλληλα διεκδικούν δικαιώματα. Υπάρχει και ο λόγος της εξουσίας: ο λόγος του κυρίου, ως παραδοσιακός λόγος, βεβαιώνει την ανάγκη κοινωνικής μετουσίωσης και υπερασπίζεται το θετικό δίκαιο. Χωρίς πραγματική εξουσία, γιατί δεν σχετίζεται με τον άλλον ως αλήθεια, ούτε του μεταδίδει κάποια πρόταση ζωής, ασκεί μία τυπική εξουσία, υπόκειται στον παραδοσιακό νόμο και εγγυάται τη διασφάλιση της κοινωνικής τάξης. Ο πανεπιστημιακός και ο θρησκευτικός λόγος είναι εκείνος που θέτει το ιδεώδες της κοινωνίας και παρέχει κατάφαση και αναγνώριση στην κοινωνική μετουσίωση. Ο επαναστατικός λόγος καλεί τον καθένα να αποτινάξει τα δεσμά, να θραύσει τις κωδικοποιήσεις του κοινωνικού Υπέρ-Εγώ, να συστήσει πρακτικό υποκείμενο της δράσης. Χωρίς αληθινή εξουσία και χωρίς

δυνατότητα πρόσβασης στο ιδεώδες του, ασκεί και, ο ίδιος μία τυπική εξουσία, υποκείμενη στην ιδέα ενός απόλυτα δίκαιου νόμου. Εαν όμως αυτός ο λόγος επιζητεί την απόλυτη αυτοπραγμάτωση και την ενσάρκωση της απόλυτης αυθεντίας, οδηγεί όπως και η ιδεολογία στην κοινωνική βία. Γιατί ως λόγος δεν συνιστά τον χώρο καμμίας μετουσίωσης. Ο νόμος που εκφέρει δεν επαληθεύεται κοινωνικά, είναι τυπικά ορθός και πλαισιώνεται με εξουσιαστική βία. Ετσι προκύπτει η προβληματική της θυσίας χωρίς ιερό ή θρησκευτικό πλαίσιο, αλλά με άξονα την εκμηδένιση των αντιθέτων και τη σύσταση μιας απόλυτης υποκειμενικότητας χωρίς ετερότητα, αποθέωση της ανθρώπινης παντοδυναμίας, θεοποίηση των δυνάμεων του ανθρώπου χάριν ενός φαντάσματος επανάστασης (έτσι θεοποιείται το κράτος στον φασισμό, ο λαός των γερμανών στο ναζισμό. το κόμμα στο σταλινισμό, οι λαϊκές μάζες στον μαοϊσμό). Μερικές φορές μάλιστα φαίνεται ανεπαρκής η κριτική της σχολής της Φραγκφούρτης στο φαινόμενο της ιδεολογίας, εφ'όσον μία παρόμοια κριτική επικαλείται το ιδεώδες του δικαίου και του αυτόνομου υποκειμένου της δυτικής μεταφυσικής για την προετοιμασία της επαναστατικής πρακτικής. Ιδεολογία είναι εν τέλει κάθε επαναστατικός λόγος που επιζητεί την a-priori δικαίωση ενός προτάγματος χωρίς κοινωνική επαλήθευση.

12) Ο ρόλος της φιλοσοφίας στην πολιτική προβληματική είναι κατ'εξοχήν σημαντικός. Η φιλοσοφία αναγγέλεται ήδη στον ακαδημαϊκό λόγο, αλλά αντιτίθεται ριζικά στην ιδεολογία. Απορρίπτοντας την ολοκληρωτική σύλληψη της εξουσίας, η φιλοσοφία κατ'αρχήν οδηγείται στην αναγνώριση της άλλης εξουσίας, του λόγου του κυρίου. Με την αυθεντία που τον χαρακτηρίζει ως εξουσιαστικό λόγο, και την οποία η φιλοσοφία δεν μπορεί να έχει γιατί καλεί σε δυνατότητα αλλαγής των προϋποθέσεων λειτουργίας της κοινωνικής ζωής, αποκαλύπτονται πλέον οι διαστάσεις του προβλήματος νομιμοποίησης, η οποία δεν μπορεί να προέλθει παρά μόνο από τη φιλοσοφία. Η τελευταία, αποδίδοντας εγκυρότητα και περιβάλλοντας με αναγνώριση τις εκφάνσεις της πολιτικής εξουσίας, συνεργεί στην επίτευξη μιας ισορροπίας που εκφράζεται στους πολιτικούς και δικαιακούς θεσμούς. Από παραδοσιακός λόγος, ο λόγος του κυρίου καθίσταται θεσμικός λόγος, που υπερασπίζεται την ατομική ελευθερία και το δικαίωμα πολιτικής διερώ-

τησης. Αν ομως η φιλοσοφία επιθυμεί να υλοποιήσει πραγματικά τη δυνατότητα πολιτικής ελευθερίας,οφείλει να αναγνωρίσει το δικαίωμα ύπαρξης και την αλήθεια του λόγου του υστερικού ως λόγου αμφισβήτησης και σκεπτικισμού για την ορθότητα των πολιτικών επιλογών και της επιθυμητής μορφής κοινωνίας. Παράλληλα, μόνη η προσβολή των θεμελίων της πολιτικής κυριαρχίας μπορεί να απελευθερώσει τη δυναμική της πολιτικής πράξης.

13) Το υποκείμενο στη ψυχανάλυση προέρχεται από την αναγνώριση της επιθυμίας του Αλλου που αναγγέλει τον νόμο και θεσμίζει το υπεύθυνο υποκείμενο των δικών του πράξεων : αυτό ενδέχεται να οδηγήσει στην υπέρβαση κάθε ριζικής ετερονομίας που δεν παύει να χαρακτηρίζει τη ψυχανάλυση (όπως και τις φιλοσοφίες της ύπαρξης). Τούτο προϋποθέτει το υποκείμενο ως πεδίο μιας ηθικής σχέσης, η οποία υπομνηματίζει την ηθική της ψυχανάλυσης : όμως ο όρος αυτός δεν υπηρετεί τη συμβολική του Απολύτου του Αλλου και του Ονόματος του Πατρός, αλλά την έλευση στο χώρο του Πράγματος ως τελικής μεταφυσικής και υπαρκτικής αναζήτησης. Αυτές οι διαπιστώσεις μπορούν να εγγραφούν στην προοπτική της επίλυσης των αντινομιών του υποκειμένου μέσω της συνειδητοποίησης των ασύνειδων διαστάσεων της ύπαρξης και της ανάληψης της ευθύνης των πράξεων του.

και !4) Η φιλοσοφία θέτει σε λειτουργική αμφισβήτηση τα θεμέλια της ορθολογικής κυριαρχίας όταν μαρτυρεί την σημασία των διαστάσεων της υποκειμενικής ετερότητας : αποτελεί την εκζήτηση του Πράγματος και την αναγνώριση των σημαινόντων του στις θεμελιώδεις δομές της κοινωνικής ύπαρξης. Προσβάλλει τις ψευδαισθήσεις πάνω στις οποίες θεμελιώνεται κάθε ορθολογική κυριαρχία και συμβάλλει στην αποδόμηση της σημαντικής της θυσίας. Η ηθική της ψυχανάλυσης, παράλληλα με τη φιλοσοφία, θέτει τις προϋποθέσεις συγκρότησης μιας υπεύθυνης πολιτικής πράξης η οποία στοχεύει στην πραγμάτωση της ατομικής και συλλογικής απελευθέρωσης. Πέρα από τους λόγους του οικονομικού πεδίου σχέσεων (όπου επικρατεί η διαπλοκή του κυρίου με τον λόγο του υστερικού), η φιλοσοφία έχει τη δυνατότητα να συμβάλλει σε μία άλλη νοηματοδότηση της ζωής ως κοινωνίας ελεύθερων προσώπων : κάνοντας αυτό, παρέχει και στη ψυχανάλυση την δικαίωση του δικού της λόγου. Για να υπερβεί τις αντιφάσεις ενός

πολιτικού ακτιβισμού ή μαις αδιάστατης πολιτικά και κοινωνικά ερμηνευτικής, η ψυχανάλυση οφείλει να αντλήσει από τον φιλόσοφο λόγο κάθε περιεχόμενο που υπηρετεί τη δυναμική των στόχων της.Αυτή είναι μία ορθή επιλογή για την υπέρβαση κάθε εργαλειακής εκδοχής του ψυχαναλυτικού λόγου, με θεμελιώδες κριτήριο την πραγμάτωση ενός λόγου της ετερότητας στα όρια των διαστάσεων της πολιτικής αυτονομίας.

Σ Υ Μ Π Ε Ρ Α Σ Μ Α Τ Ι Κ Ε Σ Σ Υ Ν Τ Ε Τ Α Γ Μ Ε Ν Ε Σ

Ελευθερία είναι εκείνη η δυναμική των σχέσεων που διασώζει την ετερότητα του όντος : ο άνθρωπος ως πολιτική οντότητα είναι ελεύθερος όταν πραγματοποιεί την ύπαρξη του ως προσωπικής υπόστασης μέσα στις κοινωνικές του σχέσεις, χωρίς να υποτάσσεται σε προτάγματα ή κανόνες που αναιρούν την δυναμική των σχέσεων και την πραγμάτωση της ζωής ως κοινωνίας ελεύθερων προσώπων. Η σημερινή απρόσωπη δόμηση του κοινωνικού πεδίου συμβάλλει στη εξάλειψη της διαφοράς, στην ένταξη των ατόμων σε σύνολα που ουδετεροποιούν την προσωπική ετερότητα. Ομως κάθε αίτημα πολιτικής ελευθερίας θα πρέπει να συναρτάται προς τις ακόλουθες προτάσεις i) την αναφορά σε πολιτικές μορφές άμεσης δημοκρατίας, καθολικής συμμετοχής στη διαδικασία λήψης των αποφάσεων στα όρια ενός προτάγματος αυτοδιαχείρισης ii) την διατύπωση της υποκειμενικής ετερότητας μέσα στις κοινωνικές σχέσεις και την παραγωγική διαδικασία με υιοθέτηση μορφών συμμετοχικής δημοκρατίας και υπέρβαση των απαιτήσεων ενός απρόσωπου καταναλωτικού ηδονισμού iii) την εκδοχή των θεσμών ως υπηρετικών της ανθρώπινης συμβίωσης και όχι ως αυτονομημένων δομών που υποτάσσουν την κοινωνική δυναμική σε a-priori εξουσιαστικές μεθοδεύσεις : η λειτουργία των θεσμών θα πρέπει να συνδέεται με μία νοηματοδότηση της πολιτικής πράξης και της κοινω-νικής πράξης iv) τον σεβασμό της αποτυχίας του ανθρώπου, όχι ως ατομικής μονάδας, αλλ'ως ανεπανάληπτης ύπαρξης : τούτο είναι ασυμβίβαστο προς τη λογική της κυριαρχίας ή την επιδίωξη οραμάτων γενικής ευτυχίας και v) οι προτάσεις αυτές υπονοούν μία οντολογία της κοινωνικής και πολιτικής πράξης : η ελευθερία ως δυνατότητα επιλογών αντιδιαστέλλεται από τη δυναμική της ελευθερίας που υπερβαίνει χώρο, χρόνο, φθορά και θάνατο. Η πρώτη μεταβάλλεται σε όργανο χειραγώγησης του ανθρώπου, εξυπηρέτησης των αναγκών του συστήματος, εργαλείο καταπιεστικής εξουσίας. Η προσφορά απεριόριστων δυνατοτήτων επιλογών αυτοκατοχύρωσης συνεπάγεται την μετατροπή του ανθρώπου σε ουδέτερη καταναλωτική μονάδα. Ακόμη και τα δυναμικότερα στοιχεία μιας αμφισβήτησης μπορεί να ενταχθούν στην υπηρεσία της λογικής του συστήματος, συμβάλλοντας στη διαδι-

κασία αφομοίωσης των αλλαγών και την έκπτωση των επαναστάσεων. Μόνον η απροϋπόθετη δυναμική του γεγονότος που υπερβαίνει τα σχήματα μπορεί να συστήσει πρόταση και νόημα ζωής. Στα πλαίσια αυτά, η εμπειρία του γαλλικού Μάη του '68 κατέδειξε την ανάγκη μιας άλλης στάσης ζωής που δεν υπόκειται σε εξουσιαστικές σκοπιμότητες. Αλλά αν η δυναμική των γεγονότων του Μάη φαίνεται να έχει εντελώς απορροφηθεί στα όρια της κοινωνικής οργάνωσης, το πρόταγμα του Μάη ως έκρηξη της αυτονομίας και σεβασμός της ετερότητας φαίνεται ότι επαληθεύεται κοινωνικά στην πρόσφατη εμπειρία της κατάρρευσης των καθεστώτων του εξουσιαστικού σοσιαλισμού στην Ανατολική Ευρώπη. Παράλληλα, τα θεωρητικά προτάγματα των φιλοσοφιών της επιθυμίας και ειδικότερα των θέσεων του Lyotard και Deleuzeπου εκφράζουν την προέκταση του ευρύτερου προβληματισμού του γαλλικού Μάη φαίνεται ότι βρίσκουν την κοινωνική τους επαλήθευση στο ζήτημα της άρθρωσης κοινωνικού και πολιτικού λόγου από τις πολύμορφες μειονότητες (εθνικές, φυλετικές, θρησκευτικές, κοινωνικές). Αλλά και οι ίδιοι οι λαοί επιζητούν την ελευθερία, τη δημοκρατία και την αυτοδιάθεση και το αποδεικνύουν έμπρακτα (η μαρτυρία των πρόσφατων εξεγέρσεων στην Ανατ.Ευρώπη). Οι νέοι αμφισβητούν και απομυθοποιούν, έστω και με το τίμημα του αίματος τους, τις αυταρχικές δομές ενός προτύπου εξουσίας στο οποίο είχαν εκδηλώσει τη συμπάθεια τους μερικοί δυτικοευρωπαίοι διανοούμενοι πριν τον γαλλικό Μάη. Ο λόγος της διαφοράς και η μαρτυρία της ετερότητας είναι η συνέχεια και το προϊόν των ευρύτατων κινημάτων αμφισβήτησης των οποίων αποκορύφωμα υπήρξε ο γαλλικός Μάης του 1968. Στα πλαίσια των παραπάνω διαπιστώσεων, ο λόγος μιας ψυχαναλυτικής προσέγγισης του πολιτικού πεδίου οφείλει να συμβάλλει στην προσπάθεια διαύγασης εκείνων των παραμέτρων που προσδιορίζουν την δυναμική των εκφάνσεων του συλλογικού ψυχισμού, όταν αυτός προσλαμβάνει πολιτική διάσταση, αλλά και στην ερμηνεία όσων άλλων ενσωματώνουν την επίδραση συμβόλων και αρχετύπων, διερευνώντας την ενεργοποίηση τους στα όρια της λειτουργίας της πολιτικής.

I) Consequences of the May events in France, 1968 for a psychoanalytical approach of the political

(by G.N. GOTSIS)

The purpose of this study is to demonstrate the existence of the internal and close relation between the logic and the motives of the participants in the movement of May '68 in France and the social dynamics of the philosophical thought in early 1970s which can be given the name "philosophy of desire". In fact, our essential effort is to provide a psychoanalytical explanation to the political phenomenon of May '68, as well as to study the various aspects of the May revolution in a psychoanalytical perspective. In addition to that, we would like to examine the impact of the May events on the psychoanalytic reasoning, as the latter is clearly depicted in the movements of schizoanalysis and interventional analysis. The former presents mainly a theoretical interest and is represented by authors as Gilles Deleuze and Félix Guattari, while the latter has got a empirical caracter and its foundation can be attributed to the relevant work of Gérard Mendel. Appart from these observations, it should be necessary to underline the meaning of the political propositions of May for the constitution of a distinct philosophical approach of desire which appears as a critical analysis of both psychoanalysis and Marxism. Jean-François Lyotard, together with Gilles Deleuze, will endeavour to articulate a critical demarcation of psychoanalytic discourse and provide the means of the political orientation of the action in conformity with the particular logic of the event. Their main effort is to give an alternative way, far from the philosophy of the subject, without adopting the paradigm of a communicative Reason in politics, or referring to the normative validity of the political action. The convergance of the philosophical and psychoanalytical reflexion which is attempted in this study aims to the elucidation of the value of the political project of autonomy in the sens of a violence-free signification of the political praxis as deconstruction of its ideological and

imaginary presuppositions. This study is divided into four parts:

A) The first part is given the name "Rationality and domination" and examines the resistance of the individuals to the contemporary forms of rationally-legitimated domination: we have the intention to investigate the semantics of the problem and its dimension in the psychoanalytical reflexion of Freud, Marcuse and Habermas.

B) The second examines the relation of "Politics and Ethics" as these two concepts have been submitted to a radical transformation in the thought of Michel Foucault, who seems to provide the theoritical back-ground for the emergence of the new streams wich favour desire after Lacan.

C) The third deals with the discourse of schizoanalysis in the social and political field as a tendancy which is influenced directly by the spirit of May '68: this section is called "Utopia and critique" because these are the main constitutive elements of both schizoanalysis and May '68.

D) and the final fourth part (Psychoanalysis and Signification) is on investigation of the political dimension of the imaginary in a psychoanalytic perspective, without ignoring the fate of the Movement and the present state of the May-inspired philosophical and political discourse.

II) Les conséquences des événements de Mai '68 en France pour la formation d'une approche psychanalytique du politique

Le propos du présent travail est de constituer une approche psychanalytique des événements de Mai '68 en France. En fait. nous avons voulu d'abord examiner les explications psychanalytiques du phénomène de Mai '68 comme événement tant sociopolitique que culturel, ainsi que les diverses aspects du phénomène dans une perspective psychanalytique. Par conséquent, il serait tout à fait nécessaire d'examiner l'influence de la problématique de Mai sur le plan de la psychanalyse, à savoir les implications politiques de la pratique psychanalytique après Mai '68. Un tel effort ne peut que renvoyer à la pratique et à l'expérience schizoanalytique et interventionnelle. La première s'associe à la pensée théorique de Gilles Deleuze et de Félix Guattari dans l'Antoedipe, ainsi que dans Mille Plateaux. Quant à la deuxième, nous ne pouvons que nous référer à la pensée théorique et à l'expérience pratique inspirées par les travaux de Gérard Mendel.
En outre, nous voudrions indiquer l'importance particulière des propositions politiques de Mai '68 concernant la constitution d'une certaine approche philosophique du désir, qui apparaît comme une double critique de la herméneutique psychanalytique et du marxisme occidental. Jean-Francois Lyotard, et pour une autre voie Gilles Deleuze ont essayé d'articuler une démarcation critique des limites du discours psychanalytique, ainsi que de fournir les moyens d'une orientation de l'action politique conformément à la logique particulière et au sens de l'événement spécifique .En effet ils esquissent la forme d'une alternative qui constitue une divergence par rapport à la philosophie du sujet autonome, sans toutefois adopter le paradigme de la raison communicationnelle dans la politique et sans référence à la validité normative de la pratique politique. La convergence de le réflexion psychanalytique et philosophique opérée dans ces écrits vise à une élucidation de la valeur du projet d'autonomie politique soulignée par Mai ayant le sens d'une signification de la pratique politique exempte de

domination. Effort qui trouve ses équivalents dans la déconstruction sémantique des présuppositions idéologiques et imaginaires de l'expérience politique. Nous avons divisé ce travail aux quatres parties suivantes :

A) La première partie intitulée "Rationalité et Domination" vise à examiner la résistance individuelle aux formes contemporaines de la domination rationnelle. En effet, elle étudie la sémantique du problème et ses dimensions psychanalytiques dans la pensée de Freud, de Marcuse et de Habermas.
Sur le terrain d'une théorie de la société, nous tenons compte de la domination des institutions sociales, conçues comme une puissance de compulsion interne qui entraîne une déformation de la communication. Cette interprétation, qui se situe au niveau de l'illusion, peut aussi s' effectuer sur l'échelle des institutions politiques qui peuvent, selon le cas, réfléter la logique de la domination ou l'intérêt émancipatoire.

B) La deuxième partie étudie la relation contre Politique et éthique, telle qu'elle apparaît dans la pensée de Michel Foucault, constituant la toile de fond sur laquelle émergent des tendances nouvelles qui favorisent le désir après Lacan. Cette actualité critique après Mai '68 constitue en même temps une critique du lacanisme et une apparence d'une éthique de la subjectivité comme alterité radicale.

C) La troisième partie concerne le discours de la schizoanalyse et ses conséquences dans la pratique politique au niveau de l'action: il s'agit d'une conception du politique largement influencée par l'esprit de Mai '68. Cette unité porte le titre de "Utopie et critique" étant donné que ces deux éléments constituent le noyau théorique et pratique, tant de Mai '68 que de la schizoanalyse de Deleuze et Guattari. En fait, on y étudie l'ambition psychanalytique de briser les anciennes frontières entre le "normal" et le "pathologique" dans une tendance d'un nouveau codage de la sociabilité humaine à partir de la logique de l'émancipation du désir. Ce que nous pouvons appeler l'avènement de l'ère post-psychanalytique et qui peut aussi être interprétée comme une

version élargie de l'effort d'attribuer un sens nouveau aux enjeux sociaux et politiques qui définissent le pouvoir comme porteur de la loi phallocratique du père autoritaire.

D) Enfin, la quatrième partie intitulée "Psychanalyse et Signification" examine la dimension politique de l'imaginaire social, tout en prenant compte de la fatalité des événements de Mai et de la situation présente du discours philosophique et politique inspiré par mai '68. Dans cette perspective, la pensée dite '68 se développe dans un contexte marqué par la crise, les désillusions vis-à-vis des grands mouvements sociaux des décennies précédentes, l'effondrement des réligions laïques, l'altération d'une certaine image de la société. Cependant, la fin des grandes révolutions ne signifie pas un repli sur l'argumentation rationnelle à la sphère publique, fondé sur la promotion de l'éthique de la communication, à mesure que l'héritage de Mai '68 réside dans l'appropriation de la singularité de l'événement dans une multiplicité des possibilités: créer des concepts nouvelles, attribuer aux faits des sens nouveaux. Si la pensée '68 est marquée par la fin de la philosophie en tant que recherche de la vérité et par la dissolution de toute référence à l'universalité, la tâche d'une approche psychanalytique du politique se situe à la reconnaisance de la valeur de l'autonomie individuelle et collective. Il s'agit de la reconnaissance de la valeur de l'alterité personnelle, qui seule peut contribuer à la perpétuation de la problématique soulevée par Mai '68. C'est l'invention de la liberté au sein de la société "sécularisée". C'est l'émergence de la post-modernité au cœur de notre modernité inachevée. C'est l'aventure de la différence, ontologique et politique, au milieu de l'œuvre jamais achevée de la liberté.

III) Die Bedeutung der Ereignisse des französixchen Mai '68 für eine psychoanalytische Auslegung des Politischen

Diese wissenschaftliche Arbeit ist ein Versuch psychoanalytischer. Auslegung der Deutung der Ereignisse in Frankreich während Mai 68, die sich auf die soziale Dynamik des französischen philosophischen Denkens nach 1968 beziehen können. Was unsere Analyse zur Verdeutlichung dieses Problems anbetrifft, wollen wir hinzufügen, dass ein psychoanalytischer Beitrag zu einer Erläuterung des Politischen mit der eigenen Logik des Geschehens dargebracht werdenmuss. In dieser Studie des zeitgenössischen französischen philosophischen Denkens nach Mai 68, gelangt man zu dem Schluss, das 'Denken 68' habe seine historische Verbindung mit der Besonderheit der Ereignisse aufgegeben. Im Gegenteil, Gilles Deleuze verallgemeinert die Beurteilung der Ereignisse und entwickelt eine neue Methode, die als Schizoanalyse beschrieben werden kann. Darüber hinaus führt er zum einen die Idee einer politischen Emanzipation des Wunsches ein, ohne die Kritik der Voraussetzungen die mit dem Code-Modell untrennbar ist zu begründenund zum anderen schlägt er eine revolutionäre Methodenanalyse für die Untersuchung der Beziehungen zwischen Schizoanalyse und Politik vor. Deleuze will eine kritische Abgrenzung der psychoanalytischen Erfahrung artikulieren, die eine Alternative aus der Subjektphilosophie bildet, ohne Bezug auf das Paradigma der kommunikativen Vernunft und seine Konsequenzen für eine normative Gültigkeit des politischen Handelns. Auf die Erwartung einer emanzipatorischen Zukunft folgt die Stimmung einer philosophischen Postmoderne, zusammen mit dem Bedürfnis utopischer Visionen und der Transformation der Vorstellung einer unbestimmten Mannigfaltigkeit. In dieser Hinsicht drücken Lyotard und Deleuze das Konzept von Mai 68 aus, weil sie nach Lacan die Aufgabe einer Dekonstruktion des psychoanalytischen Sinnes vornehmen; aber es wäre auch notwendig, das Schicksal der Mai-Ereignisse zu zeigen in Verbindung mit der Perspektive der

"Wunsch - Philosophie", die heute zu einer radikalen Kritik der Moderne sublimiert worden ist. Es ist daher nicht statthaft von einem Denken '68 zu sprechen, sondern lediglich von einer philosophischen Deutung des Wunsches, die nach 68 hervorkommt und die die lacanischen Vorstellungen des Unbewussten beseitigt und die eine neue Auslegung des Politischen wesentlich und tief beeinflusst.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Α1 : Φαινομενολογία του κοινωνικού γεγονότος

(1) Το περιεχόμενο αυτής της κριτικής, το οποίο συνθέτει κατά κύριο λόγο την πολιτική φιλοσοφία του Μάη, θα παρουσιασθή διεξοδικά σε επόμενα τμήματα αυτής της εργασίας.

(2) Σημαντικά αποσπάσματα του περιοδικού Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα συνιστούν κείμενα του Κορν. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ, τα οποία και αναδημοσιεύονται στις εκδόσεις των έργων του. Τα 12 τεύχη της επιθεώρησης Internationale Situationniste, τα οποία εκτείνονται στο εύρος μιάς χρονικής περιόδου 12 ετών (1958-69), βρίσκονται συγκεντρωμένα σε έναν τόμο ((éd. Champ-Libre), Paris 1975), αποσπάσματα του οποίου έχουν παρουσιασθεί στα ελληνικά ((εκδ. Υφιλον), Αθήνα 1985). Τα πρωτότυπα έργα των Débor και Vaneigem είναι τα ακόλουθα: Guy DEBOR, La société du spectacle, (éd. Champ-Libre), Paris 1971. Raoul VANEIGEM, Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations, Paris, (Gallimard), 1967.

(3) Αυτό καθίσταται σαφές και από το γεγονός ότι, τάσεις του κινήματος των καταστασιακών βρίσκουν πλήρη έκφραση στα αιτήματα τα οποία προέταξε ο γαλλικός Μάης του '68.

(4) Για τη χρήση και το περιεχόμενο του όρου βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική, Αθήνα, (Δόμος), 1984, σελ. 11-14, όπου παρατίθεται και η σχετική βιβλιογραφία.

(5) Για μιά παρουσίαση του ουτοπικού στοιχείου στον Μάη βλ. Bernard LACROIX, L'utopie communautaire. Paris, (P.U.F.), 1981, στο οποίο επιχειρείται συνολική διαπραγμάτευση του κοινοβιακού φαινομένου ως τρόπου ζωής, ιδίως κεφ. 3, La production sociale de l'utopie, σελ. 119-159.

(6) Για την κατανόηση της λογικής του καταστασιακού εγχειρήματος βλ. Καταστασιακή Διεθνής 6, Προοπτικές για συνειδητές αλλαγές μέσα στην καθημερινή ζωή, άρθρο το οποίο αναδημοσιεύεται σε μετάφραση στην ελληνική έκδοση, ο.π., σελ. 200-213 (κείμενο διάλεξης του Guy DEBOR, Παρίσι 1961). Βλ. χαρακτηριστικά σελ. 203. "Σήμερα καθημερινή ζωή χωρίς κριτική σημαίνει επιβίωση των σημερινών, βαθειά παρακμασμένων μορφών της κουλτούρας και της πολιτικής... μόνον η έμπρακτη, ριζική κριτική της καθημερινής ζωής μπορεί να οδηγήση σε ένα ξεπέρασμα της παραδοσιακής κουλτούρας και πολιτικής, δηλαδή σ'ένα ανώτερο επίπεδο επέμβασης στη ζωή". Επίσης σελ. 205. "Αυτή η κοινωνία τείνει να εξατομικεύσει τους ανθρώπους, κάνοντάς τους απομονωμένους καταναλωτές κι απαγορεύοντάς τους την επικοινωνία. Έτσι η καθημερινή ζωή είναι η ιδιωτική ζωή, ο χώρος του διαχωρισμού και του θεάματος". Και συνεχίζει με τη διαπίστωση (σελ. 207): "Από τι είναι στερημένη (privée) η ιδιωτική (privée) ζωή; Απλούστατα από ζωή. Η ζωή λείπει τόσο ωμά από την

ιδιωτική ζωή. Οι άνθρωποι στερούνατι στο έπακρο τη δυνατότητα να κάνουν προσωπικά την ιστορία τους. Έτσι μπορούμε ν'απαντήσουμε θετικά στο ερώτημα για τη φύση της στέρησης, μόνο μέσα από σχέδια εμπλουτισμού της ζωής, σχέδια για ένα άλλο στυλ ζωής... (στην κατεύθυνση) για την οργάνωση καινούριων ευκαιριών".

Δεν είναι ίσως τυχαία η επιλογή της ίδιας λέξης στη γαλλική ως επιθέτου για την απόδοση των καταστάσων της στέρησης και της προσωπικής (ιδιωτικής) ζωής (πρβλ. privation = στέρηση, vie privée = ιδιωτική ζωή, privée = στερημένη, priver = αποστερώ, se priver = στερούμαι). Και καταλήγει (σελ. 213). "Ο επαναστατικός μετασχηματισμός της καθημερινής ζωής δεν τοποθετείται σε κάποιο αόριστο μέλλον... ο επαναστατικός μετασχηματισμός θα σημάνει το τέλος κάθε εξειδικευμένης πολιτικής και κάθε μονόπλευρης και αποθηκευμένης σαν εμπόρευμα καλλιτεχνικής έκφρασης". Πρβλ. επίσης Raoul VANEIGEM, Traité de savoir-vivre..., Première partie, La perspective du pouvoir, και ιδίως τη δεύτερη ενότητα La communication impossible ou le pouvoir comme médiation universelle, σελ. 63-107. Guy DEBOR, La société du spectacle..., ελλ. μτφρ., κεφ. 1, σελ. 24-35, όπου αναλύεται η κοινωνική πραγματικότητα, με χρήση μαρξιστικών αναλυτικών κατηγοριών, ως τόπος ενός γενικευμένου θεάματος.

(7) Για την παρουσίαση των στοιχείων εκείνων τα οποία συνθέτουν την πολιτική πραγματικότητα του Μάη, βλ. Alain DELALE - Gilles RAGACHE, La France de 68, Paris, (Seuil), 1978. Jacques BAYNAC, Mai retrouvé, Paris, (Robert Laffont), 1978, όπου παρατίθεται ολοκληρωμένη παρουσίαση των πηγών και του πρωτοτύπου υλικού, καθώς και λεπτομερής βιβλιογραφική παρουσίαση του θέματος. Επίσης την ιδιότυπη συμβολή του Jean-Marc SALMON, Hôtel de l'avenir, Paris, (Presses d'aujourd'hui), 1978, όπου αναλύεται η υποθετική κληρονομιά του Μάη στη γενιά του 1990.

(8) Για τον ρόλο της νεανικής πρωτοπορείας βλ. Alain DELALE - Gilles RAGACHE, ο.π., σελ. 59-83. Για τη φοιτητική διαμαρτυρία πρίν το Μάη, στο ίδιο, σελ. 39-59. Με γλαφυρότητα οι DELALE και RAGACHE σκιαγραφούν το πολιτικό σκηνικό του Μάη και παρουσιάζουν τους προδρόμους του κινήματος, Μαύροι Πάνθηρες στην Αμερική και Zengakuren στην Ιαπωνία, φοιτητικές διαμαρτυρίες και άνοδος του μαοϊσμού, φοιτητική αμφισβήτηση στο Βερολίνο, κίνημα της 22 του Μάρτη (Nanterre, Γαλλία)· αυτά ακριβώς τα στοιχεία δίνουν τη διάσταση της παγκοσμιότητας στο Μάη ως συνολικού υπερεθνικού προβλήματος. Ανάλογη διαπραγμάτευση του προβλήματος επιχειρεί το βιβλίο Μάης '68, Η παγκόσμια έκρηξη, Αθήνα 1984, συλλογικός τόμος με κείμενα τα οποία διερευνούν την παγκόσμια διάσταση των κινητοποιήσεων. Ειδικώτερα για τη φοιτητική διαμαρτυρία στις Η.Π.Α., η οποία προηγήθηκε των γεγονότων του Μάη, βλ. χαρακτηριστικά Paul BRESLIN, The psycho-political Muse, (University of Chicago Press), 1987, στο οποίο σκιαγραφούνται οι ευρύτερες επιδράσεις των κινημάτων της δεκαετίας του '60 στον χώρο της λογοτεχνίας: επίσης Anders STEPHANSON και Stanley ARONOWITZ (eds), The sixties. Without apology, Minneapolis, (University of Minesota Press), 1984, στο οποίο σκιαγραφούνται πτυχές της ευρύτερης διαμαρτυρίας (επανάσταση των Μαύρων, φεμινισμός, Βιετνάμ, νέες δυνατότητες για αισθητική

έκφραση, ριζοσπαστικά κινήματα στην Ιαπωνία και Γαλλία). Για τη θέση των καταστασιακών στο Μάη, βλ. René VIENET, Enragés et Situationnistes dans le mouvement des occupations, Paris, (Gallimard), 1968, ελλ. μτφρ. αποσπασματική, (εκδ. Διεθνής Βιβλιοθήκη), 1978.

(9) Για τη θέση της υπαλληλικής τάξης (οι ελεύθεροι επαγγελματίες συμπράττουν με τους μισθωτούς στα γεγονότα) βλ. τις θέσεις του A. TOURAINE στο βιβλίο του Le communisme utopique, Le mouvement de Mai 68, Paris, (Seuil), 1969 και 1972. Οι προτάσεις αυτές αναλύονται διεξοδικά στην πορεία της ανάπτυξης του θέματος.

(10) Για τη θέση του εργατικού κινήματος στα γεγονότα, βλ. J.-M. LEUWERS, Un peuple se dresse, Luttes ouvrières, Mai 1968, Paris 1969. Επίσης G. SEGUY, Le Mai de la C.G.T., Paris 1972. Waldeck ROCHER, L'avenir du P.C.F., Paris 1969.

(11) Πρβλ. Κορν. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ, Η γαλλική κοινωνία, ελλ. μτφρ., (εκδ. Υφιλον), Αθήνα 1986, ιδίως τις σελ. 152-163, όπου αναπτύσσεται η ιδιοτυπία της κρίσης του Μάη. Βλ. χαρακτηριστικά σελ. 155. "Κατανόηση της ιδιοτυπίας και πρωτοτυπίας της κρίσης του Μάη του '68 σημαίνει διασάφηση της σημασίας των αντιστοίχων συμπεριφορών των δύο κοινωνικών ομάδων που υπήρξαν οι πρωταγωνιστές της".

(12) Για τον ρόλο της διανόησης στο Μάη πρβλ. μία συνέντευξη του Κορν. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ στο περιοδικό Nouvel Observateur (20 Ιουνίου 1977), αναδημοσιευμένη στο βιβλίο του Η γαλλική κοινωνία, όπου υποστηρίζεται η θέση ότι η γαλλική διανόηση της εποχής των γεγονότων του Μάη δεν συνέλαβε το μήνυμα της εξέγερσης, αλλ' ούτε συνέβαλε θεωρητικά στην προετοιμασία του (βλ. σελ. 168, Η γαλλική κοινωνία, ο.π.).

(13) Βλ. χαρακτηριστικά Daniel COHN-BENDIT, Le gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme, Paris 1968, ελλ. μτφρ. Αριστερισμός, το φάρμακο στη γεροντική αρρώστια του κομμουνισμού, (εκδ. Διεθνής Βιβλιοθήκη), άνευ χρονολογίας έκδοσης του βιβλίου. Επίσης COHN-BENDIT, Le grand bazar, Paris, (Denoël - Gonhtier), 1974, και Rémi HESS, Les maoïstes français, une dérive institutionnelle, Paris, (éd. Anthropos), 1974.

(14) Το θέμα της σχέσης του Μάη με τις μορφές θεσμοθετημένης πολιτικής εκπροσώπησης είναι ευρύτατο. Ενδεικτικά βλ. Edgar MORIN, Claude LEFORT και Jean-Marc COUDRAY (C. CASTORIADIS), Mai 68, La brèche, Premières réflexions sur les événements, Paris, (Fayard), 1968. Επίσης Raymond ARON, La révolution introuvable, réflexions sur les événements de Mai, Paris, (Fayard), 1968. Από το πρωτότυπο υλικό για τον Μάη, όπου διασαφούνται πολλές πτυχές του φαινομένου, βλ. κυρίως Alain SCHNAPP και Pierre VIDAL-NAQUET, Le journal de la commune étudiante, Textes et documents, novembre 1967 - juin 1968, Paris, (Seuil), 1969.

(15) Βλ. Raymond ARON, La révolution..., ο.π., σελ. 97.

(16) Σ'αυτήν την προοπτική ο Μάης ως επαναστατικό γεγονός δεν είναι δυνατόν να συλληφθή στα όρια μιάς παραδοσιακής μαρξιστικής ανάλυσης. Για τη θέση του Κομμουνιστικού Κόμματος στα γεγονότα του Μάη, βλ. Jean FERNIOT, Mort d'une révolution, la gauche de Mai, Paris, (Denoël), 1968.

(17) Πράγματι, μόνο η γαλλική πολιτική πραγματικότητα παρουσίασε την ιδιομορφία της ύπαρξης άμεσης αντιπαράθεσης προς την κυβέρνηση και τους μηχανισμούς του κράτους, θεωρουμένους ως συνόλου (κατασταλτικών και ιδεολογικών). Πρβλ. Κορν. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ, Η γαλλική κοινωνία, ο.π., σελ. 153-154. "Ο κοινός αυτός πόλος, η αντίθεση δηλαδή στην κυβέρνηση, καθιερώνει μιά ομοιότητα ανάμεσα στην κρίση του Μάη του '68 και στις κλασσικές επαναστάσεις των δύο τελευταίων αιώνων. Η ομοιότητα όμως είναι καθαρά επιφανειακή... Σε μιά κλασσική επανάσταση υπάρχει στην αρχή ενότητα των στρωμάτων που μάχονται για την εξόντωση του κατεστημένου. Οι διαφορές τους ανακύπτουν και γίνονται μάλιστα και βίαιες αντιθέσεις, αμέσως μόλις επιτευχθεί ο στόχος, σε σχέση με το ποιό καθεστώς οφείλει να αντικαταστήση το παλιό... Η επίτευξη των πρώτων, των λιγότερο ριζοσπαστικών στόχων, αποκαλύπτει τις λανθάνουσες αντιθέσεις ανάμεσα στα πρωταγωνιστικά στρώματα της επανάστασης, μετατρέπει τα μεν σε συντηρητές της καινούριας τάξης πραγμάτων και υποχρεώνει τα άλλα, τα πιο καταπιεσμένα, να ριζοσπαστικοποιήσουν τις σκέψεις και τη δράση τους.

Τον Μάη του '68 υπήρξε εντελώς διαφορετική κατάσταση. Ανάμεσα στους φοιτητές και τους εργάτες δεν υπάρχει ούτε καν η απλή ενότητα ενός αρνητικού στόχου. Η αντίθεση στην κυβέρνηση έχει διαφορετικό νόημα στους φοιτητές, στην επαναστατική και δρώσα μερίδα τους τουλάχιστον, που αποβλέπει στην ανατροπή της, και διαφορετικό στους εργάτες που, στην μεγάλη τους μάζα, δεν διάκεινται βέβαια ευνοϊκά προς αυτήν, αλλά δεν είναι καθόλου διατεθειμένοι να την ανατρέψουν". Οι διαπιστώσεις αυτές του ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ θέτουν το ευρύτερο πρόβλημα της ενσωμάτωσης της εργατικής τάξης στο κυρίαρχο κοινωνικο-πολιτικό status quo.

(18) Βλ. κυρίως Pierre BOURDIEU και Jean-Claude PASSERON, Les héritiers (les étudiants et la culture), Paris, (Minuit), 1964· των ιδίων, La reproduction, éléments d'une théorie du système d'enseignement, Paris, (Minuit), 1970. Οι δύο Γάλλοι ερευνητές οδηγούνται στη θέση ότι οι δυνατότητες πρόσβασης στη βαθμίδα της ανώτατης εκπαίδευσης παρουσιάζονται όχι μόνο ως συνάρτηση οικονομικών παραμέτρων (ύψος εισοδήματος, οικονομικές ιδιαιτερότητες των κοινωνικών τάξεων), αλλ'επίσης ως συνάρτηση πολιτιστικών προκαθορισμών. Η ιδιαιτερότητα του οικογενειακού περιβάλλοντος, η σχέση του με την κουλτούρα, ο βαθμός μόρφωσης των μελών του, οι πολιτιστικές συνήθειες - διαμορφώνει σε τελευταία ανάλυση την αγωγή του νέου ανθρώπου. Κατ'αυτόν τον τρόπο τα πολιτιστικά εφόδια τα οποία κληροδοτούνται από το συγκεκριμένο κοινωνικό περιβάλλον - πολιτιστική κληρονομικότητα - επιδρούν αποφασιστικά στην εξέλιξη των επιδόσεων του νέου κατά τη διάρκεια της φοίτησής του και

αποτελούν ενισχυντικό παράγοντα της πρόσβασής του σε υψηλότερες μορφωτικές βαθμίδες. Η πανεπιστημιακή εκπαίδευση επομένως, προβάλλοντας τις αρχές της τυπικής ισότητας και της αξιοκρατίας, αγνοεί συστηματικά την πραγματικότητα των άνισων προδιαθέσεων των φοιτητών ως προς τη μόρφωση. Για μιά συστηματική ανάλυση αυτών των θέσεων βλ. Μαρία ΠΕΤΜΕΖΙΔΟΥ-ΤΣΟΥΛΟΥΒΗ, Κοινωνικές τάξεις και μηχανισμοί κοινωνικής αναπαραγωγής, (εκδ. Εξάντας), 1987, ιδίως τις σελ. 84-143. Στο δεύτερο βιβλίο τους οι BOURDIEU και PASSERON υποστηρίζουν τη θέση ότι η αναπαραγωγή του εκπαιδευτικού συστήματος (ως θεσμού που χαρακτηρίζεται από σχετική αυτονομία) επιτρέπει σε τελευταία ανάλυση την αναπαραγωγή της κυρίαρχης κουλτούρας ως συνόλου προτύπων, αξιών και αντιλήψεων. Για τους ίδιους μελετητές αυτή η πολιτιστική αναπαραγωγή ενισχύει, μέσω ενός συστήματος συμβολικού καταναγκασμού, την αναπαραγωγή των σχέσεων δύναμης μέσα στην ίδια την κοινωνία, δηλ. η πολιτιστική αναπαραγωγή τείνει να ταυτισθή με την κοινωνική αναπαραγωγή (πρβλ. Μαρία ΠΕΤΜΕΖΙΔΟΥ-ΤΣΟΥΛΟΥΒΗ, ο.π., σελ. 99). Βεβαίως κεντρική υπόθεση για τους BOURDIEU και PASSERON αποτελεί η δυνατότητα των προνομιούχων τάξεων, οι οποίες είναι και περισσότερο καλλιεργημένες πνευματικά, να αξιοποιούν με τη μέγιστη δυνατή αποτελεσματικότητα τα δικά τους πολιτιστικά πρότυπα. Θα πρέπη ακόμη να αναφερθή και η μελέτη του Γάλλου κοινωνιολόγου Raymond BOUDON, La crise universitaire française: essai de diagnostic sociologique, δημοσιευμένη στις Annales (mai - juin 1969), η οποία θέτει το ευρύτερο πρόβλημα της κοινωνικής υποβάθμισης της φοιτητικής ιδιότητας. Ανασφάλεια και έλλειψη προοπτικών και δυνατοτήτων επαγγελματικής κατοχύρωσης, προβλήματα περιεχομένου σπουδών, αύξηση του αριθμού φοιτητών και η όλη δυσλειτουργικότητα των εκπαιδευτικών θεσμών συνθέτουν μιά εικόνα ανομίας η οποία έχει σημαντικές κοινωνικές προεκτάσεις. Παράλληλα, οι αναλύσεις του BOUDON εισάγουν ένα καινούριο στοιχείο, ενδεικτικό των διαρθρωτικών αλλαγών του πανεπιστημίου: η αύξηση του φοιτητικού πληθυσμού συνεπάγεται αλλαγή της ποσοστιαίας σύνθεσής του, δηλ. ο βαθμός συμμετοχής των διαφόρων κοινωνικών ομάδων στο εσωτερικό του φοιτητικού πληθυσμού διαφοροποιείται υπέρ των μεσαίων στρωμάτων. Το πάλαι ποτέ αστικό Πανεπιστήμιο τροποποιείται, κατά τον BOUDON, σε πανεπιστήμιο κυριαρχούμενο από τις μεσαίες τάξεις· σ'αυτήν την προοπτική η κρίση του θεσμού εκδηλώνεται ως κοινωνική περιθωριοποίηση των φοιτητών, οι οποίοι, λόγω ανεπαρκούς προετοιμασίας από τον κοινωνικό τους περίγυρο, αδυνατούν να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις του εξεταστικού συστήματος. Η εκδοχή του Μάη ως πανεπιστημικής κρίσης επικεντρώνεται γύρω από προβλήματα αυτού του τύπου· ο πολιτικός λόγος του Μάη στρέφεται, κατ'αρχήν, προς την κατεύθυνση της κριτικής του εξεταστικού συστήματος ως τρόπου αναπαραγωγής της κοινωνικής διαφοροποίησης. Αυτό θεμελιώνεται στην ανάλυση των BOURDIEU και PASSERON, σύμφωνα με την οποία ο θεσμός των εξετάσεων, κατ'ουσίαν μη ουδέτερος κοινωνικά, συντελεί στη μεταβίβαση των πολιτιστικών προνομίων σε εκείνους, των οποίων η σχετική θέση εντός του κοινωνικού συστήματος, καθιστά εφικτή μιά τέτοια δυνατότητα, θέση η οποία καθιστά κατανοητή τη λογική του Μάη για μετασχηματισμό του πανεπιστημίου, ο οποίος θα το αναδείξη σε εστία μιάς αντικουλτούρας σε τρόπο ώστε να καταστή δυνατή η συνολική κριτική των σύγχρονων προϋποθέσεων κοινωνικής οργάνωσης.

Στα πλαίσια αυτά το πανεπιστήμιο μετατρέπεται σε "οχυρό της επαναστατικής φαντασίας", πρώτο βήμα προς την κατεύθυνση μιάς πολιτιστικής επανάστασης.

(19) Βλ. κυρίως Jean-Marie DOMENACH, Esprit, juin - juillet 1968, όπου και υπερασπίζεται η θέση ότι το όραμα του Μάη είναι η αντιπαράθεση με τη σύγχρονη καταπιεστική κοινωνία. Αντιπαράθεση επομένως με τον πολιτισμό του έχειν, την κτητική και αλλοτριωτική κοινωνία, επιθυμία για αλλαγή της ζωής και όχι σύγκρουση με ένα συγκεκριμένο πολιτικό καθεστώς. Παρόμοιος προβληματισμός αναπτύσσεται και από τον André MALRAUX στις ποικίλλες ομιλίες του των ετών 1968-69: βαθειά κρίση του πολιτισμού η οποία δεν εξαντλείται στην ανάγκη για μεταρρυθμιστικές προσπάθειες, απαισιοδοξία και έλλειψη εμπιστοσύνης στις δυνατότητες του ανθρώπου. Κατ'ουσίαν όμως το πρόβλημα εντοπίζεται στην κατάρρευση της έννοιας της προόδου, μιάς έννοιας η οποία αποτελεί πολιτιστικό κληροδότημα του αιώνα των Φώτων (le siècle des Lumières)· παράλληλα, τίθεται το ευρύτερο ζήτημα, όχι μόνον των αρνητικών πτυχών της τεχνολογικής προόδου αλλά και της νοηματοδότησης της ίδιας της έννοιας της προόδου. Πρβλ. επίσης την ερμηνεία του Μάη ως ψυχοδράματος στο Raymond ARON, La révolution introuvable, ο.π.

(20) Βλ. Alain TOURAINE, Le Mouvement de Mai 68 ou le communisme utopique, Paris, (Seuil), 1968· επίσης του ιδίου, La société post-industrielle, Paris, (Denoël / Gonthier), 1969. Χαρακτηριστικά πρβλ. TOURAINE (1968), σελ. 14. "Το κίνημα του Μάη δε σημείωσε μιά νίκη θριαμβεύοντας επί του αντιπάλου του. Δεν έκαμε την επανάσταση. Δεν επεδίωξε να καταλάβη την εξουσία. Αλλά κατέστρεφε την ανταπάτη μιάς κοινωνίας συμφιλιωμένης με τον εαυτό της πάνω στις βάσεις της ευημερίας και της ανάπτυξης: αντικατέστησε την φευδαίσθηση του κοινού καλού και της κοινωνικής ορθολογικότητας με την υπόμνηση των αντιθέσεων και των κοινωνικών συγκρούσεων. Έχει εφεύρει εκ νέου, στην καρδιά μιάς κρίσης χαρακτηριζομένης από κοινωνικές μεταλλαγές την πάλη των τάξεων". Για την πανεπιστημιακή κρίση, βλ. ibid., σελ. 69-102. Για τον ρόλο του εργατικού κινήματος στα γεγονότα, σελ. 165-209.

Μιά συστηματική τυπολογία των θέσεων των συνδικαλιστικών εργατικών οργανώσεων για τα γεγονότα του Μάη παρέχεται από τον Denis BARBET στο άρθρο του Les interprétations syndicales de mai - juin 1968, revue Pouvoirs (39), Paris, (P.U.F.), 1986, σελ. 43-59. Στα πλαίσια αυτά υποστηρίζεται η θέση ότι η ετερογένεια των γεγονότων του Μάη έχει ως αποτέλεσμα τη συνύπαρξη διαφορετικών προσεγγίσεων του κοινωνικού φαινομένου εκ μέρους των επισήμων οργάνων εργατικής εκπροσώπησης. Εν τούτοις είναι δυνατόν να δοθή μιά εικόνα της ερμηνευτικής λογικής των εργατικών οργανώσεων - η οποία αντικατοπτρίζει βεβαίως τον τρόπο αξιολόγησης των γεγονότων και την εύρύτερη στάση του εργατικού κινήματος - κατά τον ακόλουθο τρόπο: η C.G.T., η εργατική οργάνωση του P.C.F., προβάλλει την εκδοχή της παραδοσιακής ταξικής σύγκρουσης: η C.F.D.T. δέχεται ότι η τροπή των γεγονότων συνιστά απόκλιση από τις συνήθεις μορφές κοινωνικών συγκρούσεων και τονίζει την πρωτοτυπία του Μάη. Όσον αφορά την F.E.N., αυτή εκλαμβάνει τα γεγονότα του Μάη ως συμπλοκή τυχαίων

περιστάσεων.

(21) Βλ. Alain TOURAIN (1968), σελ. 52. "Η καινούρια κυρίαρχη τάξη εκφράζεται ταυτόχρονα ως κοινωνική δύναμη και παράγων οικονομικού εκσυγχρονισμού. Το κίνημα του Μάη αποτελεί επαναστατική δύναμη και αντι-κοινωνία. Η πολιτιστική επανάσταση συνιστά το θεμέλιο ενός ταξικού αγώνα ο οποίος δεν μπορεί να εξαντληθή στις οικονομικές σχέσεις και ο οποίος εκτείνεται σ'όλη την κοινωνία, εφόσον η καινούρια κοινωνική δύναμη επεκτείνει παντού τη χειραγώγηση (των ατόμων). Αλλά αποτελεί επίσης (η επανάσταση) τον κατακλυσμό ενός κόσμου αστικού, υποτελούς, παραδοσιακού και ιδιαίτερα ενός πανεπιστημίου το οποίο δεν αντιστοιχεί στις απαιτήσεις της εποχής. Αποτελεί τελικά την άλλη πλευρά μιάς αδύνατης πολιτικής επανάστασης, ενός κινήματος το οποίο προσκρούει από τη μία πλευρά στην καταπίεση, από την άλλη πλευρά στην παθητική αντίσταση των δυνάμεων οι οποίες είχαν ενδυναμώσει τις παλαιές ταξικές συγκρούσεις".

(22) Ο Paul BACOT στο άρθρο του Crise salutaire ou divertissement triste: A la recherche d'une certaine idée de Mai 68, δημοσιευμένο στην revue Pouvoirs (39), ο.π., προτείνει μιά λειτουργική τυπολογία των ερμηνευτικών λογικών, των επισήμων κυβερνητικών απόφεων. Διακρίνονται όντως δύο διαφορετικοί ερμηνευτικοί τύποι: ο πρώτος, - η γκωλλική εκδοχή - αναγνωρίζει στο κίνημα έναν κάποιο βαθμό πολιτικής σκοπιμότητας και διεκδικεί την αποκλειστικότητα των διεξόδων από τα προβλήματα μιάς συνολικής κοινωνικο-πολιτικής κρίσης (πρβλ. και την εκδοχή του Raymond ARON στο έργο του Η ανεύρετη επανάσταση, (1968)). Ο δεύτερος ερμηνευτικός τύπος ενοεί τη θεώρηση της κρίσης ως συνόλου αρνητικών και επικίνδυνων για την κοινωνική ομαλότητα ενεργειών. Η μόνη δυνατή απάντηση - στα πλαίσια αυτής της εκδοχής των γεγονότων - είναι η λογική της καταστολής: όχι λοιπόν μεταρρύθμιση, αλλά δυναμική απάντηση στις "ανατρεπτικές" τάσεις, απ'όπου και αν προέρχονται. Ενδεικτικά πρβλ. Raymond MARCELLIN, L'ordre public et les groupes révolutionnaires, Paris 1969.

(23) Βλ. Ph. BENETON και J. TOUCHARD, Les interprétations de la crise de mai - juin 1968, in Revue française de science politique, Ιούνιος 1970.

(24) Βλ. François DUPRAT, Les journées de Mai 1968, les dessous d'une révolution, Paris, (éd. Latines), 1968.

(25) Βλ. χαρακτηριστικά Claude LEFORT, Edgar MORIN et Jean-Marc COUDRAY (C. CASTORIADIS), Mai 68, La brèche, ο.π., σελ. 26.

(26) Βλ. χαρακτηριστικά Raymond ARON (1968), La révolution..., ο.π., καθώς επίσης και το συλλογικό έργο Mai 68, révolution ou psychodrame? textes et documents rassemblés par Claude FOHLEN, Paris, (Poche / Pluriel), 1973.

(27) Πρβλ. χαρακτηριστικά απόσπασμα από το βιβλίο των συνεντεύξεων των SAUVAGEOT, GEISMAR, COHN-BENDIT, DUTEUIL, La ré-

volte étudiante, les animateurs parlent, Paris, (Seuil), 1968, σελ. 52: "Όλος ο κόσμος γνωρίζει ότι ο Mendès-France είναι ο πιο έξυπνος ρεφορμιστής που η Γαλλία έχει ποτέ γνωρίσει, και ότι είναι ικανός να υπερβή ένα συγκεκριμένο αριθμό θεμελιωδών αντιθέσεων: αλλά δεν θέλει, δεν εύχεται, δεν μπορεί ως άνθρωπος - τουλάχιστον όσον αφορά μιά συνολική αλλαγή, και αυτό θα καταδειχθή στην πράξη - να επιχειρήση ποιοτικές αλλαγές των δομών λόγω του πολιτικού περιβάλλοντός του, της αντίληψής του περί της ευρωπαϊκής συνάρθρωσης, της ιδέας της συνέχειας της κοινωνικο-οικονομικής ανάπτυξης, όπως αυτή εκφράζεται σ'όλα τα έργα του. Οριακά, αυτός ο άνθρωπος ο οποίος εδράζεται στην αριστερά... αντιπροσωπεύει πιθανόν την τελευταία ευκαιρία της γαλλικής αστικής τάξης". Αυτό το σημαντικό απόσπασμα θέτει τα ευρύτερα προβλήματα της λειτουργίας της πολιτικής ζωής, των ευρωπαϊκών ιδεοδών για πρόοδο και ενοποίηση, καθώς και των ιδεών για οικονομική ανάπτυξη η οποία λογίζεται ως η σημαντικότερη πτυχή της κοινωνικής προόδου.

(28) Είναι η άποψη του Pierre AVRIL σε μιά συνέντευξή του στο περιοδικό France-Forum. Σ'αυτό το σημείο θα πρέπει να αναφερθή η επίσημη θέση του P.C.F. για τα γεγονότα: το Γαλλικό Κομμουνιστικό Κόμμα έχει αναπτύξει αντιθετικές ερμηνείες αναφορικά με τη σημασία του Μάη. Κατ'αρχήν ασκεί κριτική στο φοιτητικό κίνημα και διαβεβαιώνει τον δευτερεύοντα χαρακτήρα του ως προς το εργατικό ομόλογό του. Εν τούτοις ωρισμένοι διανοούμενοι του χώρου ο οποίος πρόσκειται στο P.C.F., εγκαταλείπουν αυτήν την απλουστευτική θεώρηση του προβλήματος υπερβαίνοντας κατ'αυτόν τον τρόπο τις δεδομένες εκτιμήσεις ενός κόμματος, το οποίο, μετά την εγκατάλειψη της θέσης για τη δικτατορία του προλεταριάτου, προσπαθεί να ερμηνεύση εκ νέου τα γεγονότα του Μάη.

A2 : Οι πολιτικές συνέπειες : κυοφορία μιάς νέας πολιτικής σκέψης

(29) Για το περιχόμενο του όρου βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική, ο.π., σελ. 31-76. Τα αντιπροσωπευτικώτερα δείγματα του λόγου του Μάη στα οποία διαφαίνονται ευκρινώς και οι επιλογές του κινήματος - οι λεκτικές υπερβολές δεν συνιστούν κατάχρηση του λόγου, αλλά επανανοηματοδότηση του περιεχομένου της σύνολης ζωής του ανθρώπου - είναι οπωσδήποτε συνθήματά του.

(30) (Η παράθεση των συνθημάτων γίνεται στο γαλλικό πρωτότυπο).
Βλ. εντελώς ενδεικτικά: La vie contre la survie. Il est interdit à interdire. Créativité, spontanéité, vie. Merde au bonheur; vivez. Celui qui parle de révolution sans changer la vie quotidienne, celui-là a dans la bouche un cadavre. Plutôt la vie!

(31) L'action ne doit pas être une réaction, mais une création.
La révolution ne sert à rien, elle est gratuite, c'est la danse de Dionysos. En l'absence d'une nouvelle pratique pas de savoir nouveau. Quand l'Assemblée nationale devient un théâtre bourgeois, tous les théâtres bourgeois doivent devenir des Assemblées nationales. La révolution n'est pas un bureau de placement. Une révolution camarade ne se vote pas, elle se fait! Ceux qui font

les révolutions à moitié ne font que se creuser un tombeau. La beauté est dans la rue. Nous ne voulons pas d'un monde où la certitude de ne pas mourir de faim s'échange contre le risque de mourir d'ennui. Και τα βιαιότερα συνθήματα όπως: Organisons la chasse aux banquiers, flics, curés, sociologues! Les armes de la critique passent par la critique par les armes. Cours camarade, le viex monde est derrière toi. L'umanité ne pourra être libérée que lorsque le dernier capitaliste / professeur gaulliste / sociologue / ancien combattant / député / aura été pendu avec les tripes du dernier buraucrate / syndicaliste / gauchiste / pacifiste / contribuable militant...

(32) Soyez réalistes, demandez l'impossible. Dessous les pavés c'est la plage. L'imagination prend le pouvoir. Le vent se lève, il faut tenter de vivre. N'allez pas en Grèce cet été, restez à la Sorbonne. Le mouvement populaire n'a pas de temple. Ni maître, ni dieu, Dieu c'est moi! Les motions tuent l'émotion. Je n'ariive pas á déboutonner mon imagination aussi souvent que ma braguette. La forêt précède l'homme, le désert le suit. Les usines nous donnaient des emplois, donnez un emploi aux usines. Nous n'avons fait que l'insurrection de notre révolution. Ne faites plus la bombe: bombez. A bas le crapaud de Nazareth!

Είναι φανερό ότι κάθε προσπάθεια για ταξινόμηση των συνθημάτων του Μάη προσκρούει σε σοβαρές δυσχέρειες· τα συνθήματα διαπλέκονται μεταξύ τους, γιατί πρόκειται για είδος λόγου ανυπόστατου σε αυστηρή τυπολογία. Αυτό οφείλεται στη συνολική αντίληψη για τη ζωή την οποία προβάλλει ο Μάης και η οποία καθιστά σε κάποιο βαθμό ανενεργές τις προσεγγίσεις αυτού του φαινομένου οι οποίες νιοθετούν κριτήρια ενδεικτικά ενός άλλου λόγου, επιστημονικού, πολιτικού, ηθικού.

(33) Βλ. χαρακτηριστικά Alain SCHNAPP et Pierre VIDAL-NAQUET, Le journal de la commune étudiante, Textes et documents, novembre 1967 - juin 1968, Paris, (Seuil), 1969: Julien BECANSON, Les murs ont la parole, (Tchou), juin 1968. Ouvrage collectif, Des tracts en Mai 68, mesures de vocabulaires et de contenu, Paris, (G. Lebovici / Champ libre), 1975.

(34) Εδώ θίγεται το ευρύτατο πρόβλημα της σχέσης μεταξύ ηθικών αξιωμάτων και πολιτικής πράξης, όπως αυτή έχει διαμορφωθεί στη δυτικο-ευρωπαϊκη πολιτισμική παράδοση. Βλ. Jürgen HABERMAS (1983), Morale et communication, conscience morale et activité communicationnelle, Paris, (éd. du Cerf), trad. française, 1986. Επίσης για μιά συνοπτική εισαγωγή στον σχετικό προβληματισμό, βλ. Νίκου ΒΕΝΤΟΥΡΗ, Το πρόβλημα της ηθικής συνείδησης στη σύγχρονη πολιτική φιλοσοφία, στο Θέματα σύγχρονης πολιτικής επιστήμης, (εκδ. Παπαζήση), Αθήνα 1978, σελ. 15-46. Θεοδόσιου ΠΕΛΕΓΡΙΝΗ, Κεφάλαια ηθικής φιλοσοφίας, Αθήναι 1980, όπου έμμεσα θίγεται το πρόβλημα της διαμόρφωσης των προϋποθέσεων ενός συστήματος πολιτικής ηθικής στους Hobbes, Bentham και Mill. Διαπραγμάτευση του ίδιου προβλήματος σ'ευρύτερη προοπτική γίνεται στον συλλογικό τόμο Lives, Liberties and the Public Good, (George Feaver ed.),

London, MacMillan 1986, και ιδίως John FORESTER (ed), Critical theory and public life, Cambridge,Mass., (The MIT Press), 1985,όπου εξετάζονται συνολικά οι προεκτάσεις της κριτικής θεωρίας στην κοινωνικο-πολιτική ζωή, και Michel FOUCAULT, Εξουσία, γνώση και ηθική, ελλ. μεταφραστική παρουσίαση συνεντεύξεων του FOUCAULT, Αθήνα, (Υφιλον), 1987, σελ. 123-131.

(35) Είναι πραγματικά δυνατό να σκιαγραφήση κανείς τις βασικές συνιστώσες της πολιτικής ηθικής του Μάη ως άρνησης των αξιωμάτων του ωφελιμισμού και της λογικής του καταναλωτικού ηδονισμού ως μέσου μεθόδευσης ελέγχου της προσωπικής ζωής. Σ'αυτήν την προοπτική η αναζήτηση του Μάη - σε συνδυασμό με την επανεύρεση της αξίας του προσωπικού στοιχείου στη ζωή - έρχεται σ'αντίθεση με τις επιταγές και τα προστάγματα της καθιερωμένης ηθικής φιλοσοφίας και πολιτικής ηθικής, όπως αυτή διαμορφώθηκε στον 17ο και 18ο αιώνα. Παραθέτουμε εν συνεχεία χαρακτηριστικά δείγματα του πολιτικού λόγου του Μάη (από το βιβλίο La révolte étudiante, les animateurs parlent, ο.π., σελ. 111): "Το κίνημα (του Μάη) έχει επίσης αποκαλύψει και κάτι άλλο, όχι λιγότερο σημαντικό στο πλαίσιο της επικαιρότητας: την αναγκαιότητα και επίσης τη δυνατότητα μορφών πολιτικής έκφρασης οι οποίες θα υλοποιούν την παρέμβαση και συμμετοχή (στα πολιτικά πράγματα) του συνόλου στα πλαίσια συλλογικότητας. Η αναζήτηση μιάς πολιτικής ζωής ελεύθερης και αποτελεσματικής, η οποία θα υπερηδήση τα εμπόδια των απαγορευτικών επιταγών τόσων δογμάτων και παραδόσεων, άσχετα με την προέλευσή τους είτε από συνδικάτα, είτε από πολιτικά κόμματα, είτε απ'αλλού, αποτελεί ένα βασικό χαρακτηριστικό της επαναστατικής διαδικασίας η οποία έχει ως αφετηρία το πανεπιστήμιο". Πρβλ. επίσης σελ. 36: "Όσον αφορά τους μύθους, πολιτικούς, κοινωνικούς, πολιτιστικούς, σκέφτομαι πως κάθε μύθος, εφόσον αποσχηματοποιεί την πραγματικότητα, πρέπει να καταργηθή. Γι'αυτόν τον λόγο, τόσο κατά την ανάπτυξη του κινήματος όσο και μετά, η δύναμη διαμαρτυρίας αναδεικνύεται διαρκής. Η κριτική και η κατάργηση των μύθων συμπορεύονται. Πριν να σκιαγραφήσουμε τις μεθόδους δράσης και οργάνωσης, πρέπει κατ'αρχήν να αναγνωρίσουμε ότι οι νέοι δεν ικανοποιούνται πλέον από το σύστημα παραδοσιακής αντιπροσώπευσης, τόσο στο πολιτικό όσο και στο συνδικαλιστικό επίπεδο".

(36) Η εισαγωγή ενός κριτηρίου το οποίο διευκολύνει την ερμηνευτική προσπάθεια καθίσταται απαραίτητη εάν αναλογισθούμε τη συνθετικότητα του προβλήματος και την ποικιλία των προσεγγίσεών του. Ως τέτοιο εισάγεται από τους Γάλλους μελετητές του Μάη FERRY και RENAUT η αναδρομική διερεύνηση της πιθανής αντιστοιχίας μεταξύ των συνειδητών προθέσεων των πρωταγωνιστών του Μάη προς τα πραγματικά γεγονότα και τις συνέπειές τους. Ο μελετητής επομένως του προβλήματος βρίσκεται αντιμέτωπος τελικά με δύο επιλογές: (α) ή θα πρέπει να υιοθετήση την άποψη των πρωταγωνιστών του Μάη, οπότε το νόημα των πραγματικών γεγονότων θα πρέπει να αναζητηθή στην ανάλυση των βλέψεων και επιδιώξεων των πρωταγωνιστών του, ή (β) υποβάλλοντας σε κριτική διάφευση τις απόψεις αυτές είναι δυνατόν να τις εκλάβη ως ουτοπικές και αναληθείς, υπό την έννοια ότι τα πραγματικά γεγονότα δεν τις επικυρώνουν. Στην περίπτωση αυτή

οδηγείται στο συμπέρασμα ότι οι αγωνιστές του Μάη δημιούργησαν ιστορία, χωρίς όμως να γνωρίζουν το πραγματικό νόημα της δημιουργίας της: υπονοείται πλέον η αντίληψη για μιά εγγενή ορθολογικότητα του ιστορικού προτσές η οποία βεβαιώνεται ως υπέρβαση της βούλησης των ατομικών υποκειμένων. Επομένως διανοίγονται, κατά τους FERRY και BARAULT, δύο ερμηνευτικές δυνατότητες: η πρώτη δυνατότητα θεμελιώνεται στην εκδοχή της ελευθερίας των δρώντων ατομικών υποκειμένων· η δεύτερη, εκείνη η οποία επικαλείται την αναγκαιότητα των ιστορικών διαδικασιών, παραπέμπει σε μιά θεώρηση της ιστορίας ως "διαδικασίας χωρίς υποκείμενα" (Althusser), όπου εν τούτοις ο μελετητής είναι δυνατόν να διακρίνη τα στοιχεία μιάς εσωτερικής λογικής του ιστορικού προτσές.

(37) Σ'αυτό το σημείο πρβλ. C. CASTORIADIS, C. LEFORT και E. MORIN, La brèche, ο.π., σελ. 141.

(38) Régis DEBRAY, Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire, Paris, (éd. La Découverte), 1978.

(39) Βλ. Régis DEBRAY, ο.π., σελ. 13-14.

(40) Είναι σημαντικό να επισημανθή εν προκειμένω ότι για τον DEBRAY η αμφισβήτηση του Μάη δεν συνιστά ουσιαστική άρνηση των εκμεταλλευτικών κοινωνικών σχέσεων· αντίθετα, προβάλλοντας αυτούς ακριβώς τους στόχους οι νέοι εξυπηρετούν μιά αναγκαιότητα της κοινωνικής ζωής την οποία δεν ήταν δυνατό να αντιληφθούν ότι αποτελούν τμήμα της.

(41) Βλ. Régis DEBRAY, ο.π., σελ. 25-26.

(42) Κατ'αυτόν τον τρόπο η λογική του Μάη βασίζεται στην εκδοχή του ανθρώπου θεωρουμένου ως ατομικής μονάδας: οι διεκδικήσεις του Μάη αποτελούν όψη της λογικής των ατομικών απαιτήσεων· το άνοιγμα προς τους άλλους, το οποίο διευκολύνεται από τη μαζικότητα των γεγονότων και κυρίως από τις προσωπικές σχέσεις οι οποίες αναπτύσσονται κατά τη διάρκειά τους, θέτει τα θεμέλια ενός γενικευμένου εγωκεντρισμού ο οποίος απολυτοποιεί την ατομική ανάγκη. Στα πλαίσια αυτά η αναζήτηση δυνατοτήτων για προσωπική δημιουργία περιορίζεται στα στενά πλαίσια του ατόμου ιδιώτη - καταναλωτή - εργαζόμενου από τα οποία αποκλείεται η κοινωνική εμβέλεια. Για τον DEBRAY αυτό ακριβώς το γεγονός προσδίδει στον Μάη την ιδιαιτερότητά του ως επαναστατικοποίησης της μικρο-αστικής τάξης.

(43) Αξίζει να σημειωθή εν προκειμένω ότι η προσέγγιση του DEBRAY εγγράφεται στα ευρύτερα πλαίσια μιάς μαρξιστικής - αλτουσεριανής αποδόμησης της έννοιας της υποκειμενικότητας ως ιδεολογικού εργαλείου της άρχουσας τάξης. Αυτό που παρουσιάζεται ως απελευθερωτικό στοιχείο στον Μάη δεν αποτελεί τίποτε άλλο παρά μιά άλλη δυνατότητα της κυριαρχίας του κεφαλαίου το οποίο αναδεικνύεται σε πραγματικό Υποκείμενο της ιστορίας. Κατά τον DEBRAY η πανουργία του κεφαλαίου παρουσιάζει σημαντική κοινωνική δυναμική:

αυτό διαφαίνεται ακόμη και στον χώρο των προσωπικών σχέσεων όπου η σχετική πρόσφατη φιλολογία για τα δικαιώματα του ανθρώπου αποτελεί, στα όρια αυτής της ερμηνευτικής μεθόδευσης, προέκταση των αναζητήσεων του Μάη, αληθινή κυοφορία μιάς "φευδο-επανάστασης". Καθίσταται σαφές πλέον ότι η εν λόγω προσέγγιση αναλύει τα επί μέρους προβλήματα σε απόλυτους όρους, συνέπεια της επιστημολογικής θεμελίωσης.

(44) Βλ. Gilles LIPOVETSKY, L´ère du vide, Essai sur l´individualisme contemporain, Paris, (Gallimard), 1983.

(45) Βλ. Henri LEFEBVRE, La vie quotidienne dans le monde moderne, Paris, (Gallimard), 1969, ελλ. μτφρ., (εκδ. Ράππα), 1979.

(46) Christopher LASCH, Haven in a Heartless World, New York, (Basic books), 1977, και The Culture of Narcissism, New York, (Warner books), 1979. Daniel BELL, The Cultural contradictions of capitalism, New York, (Basic), 1976, γαλλ. μτφρ. Les contradictions culturelles du capitalisme, Paris, (P.U.F.), 1979, στο οποίο αναφέρονται οι παραπομπές.

(47) Alexis DE TOCQUEVILLE, De la démocratie en Amérique, Paris, (Gallimard), 1961, deux volumes.

(48) Για μιά συνολική ανάλυση του έργου του Tocqueville, βλ. Raymond ARON (1967), Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης, δύο τόμοι, ελλ. μτφρ., (εκδ. Γνώση), 1984, ιδίως τόμος 1, σελ. 313-382.

(49) Στο σημείο αυτό είναι δυνατόν να υποστηριχθή ότι οι θέσεις των Régis Debray και Gilles Lipovetsky, παρά τη διαφορετική αφετηρία τους, τελικά συγκλίνουν.

(50) Για το τεράστιο αυτό θέμα βλ. Michel ISTAS, Les morales selon Max Weber, Paris, (Cerf), 1986, ιδίως σελ. 64-81, και Julien FREUND, Eclaircissements de quelques points de la conception de Max Weber sur les rapports entre religion et économie, άρθρο δημοσιευμένο στην Revue des Sciences religieuses, (Strasbourg), 55, Ιούλιος 1981, No 3, σελ. 189-197. Βεβαίως και Max WEBER, L´éthique protestante et l´esprit du capitalisme, γαλλ. μτφρ., (Plon), 1971. Για μιά εξέταση του προβλήματος στον αντίστοιχο ελλαδικό χώρο βλ. Georges GOTSIS, Relations entre la société et l´économie dans la dernière phase de l´empire byzantin, (mémoire au niveau de D.E.A), 1987.

(51) Για το ευρύτατο θέμα των συζητήσεων σχετικά με τον μεταμοντερνισμό και τις επιπτώσεις του στην πολιτική και φιλοσοφική σκέψη, αναφέρουμε κυρίως τις ακόλουθες εργασίες: Hal FOSTER (ed), The Anti-Aesthetic: Essays on Post-Modern culture, Wash, (Bay Press), 1983. Peter BÜRGER, Das Alten der Moderne, δημοσιευμένο στο Adorno Konferntz 1983, (J. Habermas ed), Frankfurt/M. (Suhrkamp), σελ. 177 κ. επ. Antony GIDDENS, Modernism and Post-

Modernism, in New German Critique (22), 1981, σελ. 14 κ. επ. Jürgen HABERMAS, Modernity versus port-modernity, στο ίδιο, σελ. 3-14. Hassan IHAB, Postfash 1982: Towards a concept of post-modernism, in The Dismemberment of Orphens: Towards a post-modern literature, Madison, (University of Wisconcin Press), 1982, σελ. 259 κ. επ. Andreas HUYSSEN, The search for Tradition: Avant-Garde and Post-modernism, in The 1970s, in New German Critique, no 26 (1982), σελ. 23-40. Του ιδίου, Mapping the Post-modern, in New German Critique (33), 1984, σελ. 5-53. Fredric JAMESON, The polits of theory: Ideological positions in the postmodernism debate, in New German Critique (33), 1984, σελ. 53-65. Του ιδίου, Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism, in New Left Review, (146), 1984, σελ. 53-92. LYOTARD, Jean-François, La condition Postmoderne, Paris, (éd. de Minuit), 1979. RORTY, Richard, Postmodernist Bourgeois Liberalism, in Journal of Philosophy, 80, 1983, σελ. 583-589. SCHULTE-SASSE, Jochen, Theory of Modernism versus theory of avant-garde, in Bürger, Theory of the Avant-Garde, εισαγωγικό δοκίμιο. SPANOS, William, Repetitions. Essays on the postmodern occasion, Baton Rouge, (The Louisiana State University Press), 1988. TORRES, Félix, Déjà vu, post et néo-modernisme, le retour du passé, Paris, (Ramsay), 1986. WALLIS, Brian, Discourses. Conversations about Postmodern Culture, Cambridge, Mass., (The MIT Press), 1988. WELLMER, Albrecht, Zur dialektik von Moderne und Post Moderne, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1985. WOLIN, Richard, Modernism versus Postmodernism, in Telos, 62, 1985, σελ. 9-29. Στην ελληνική βιβλιογραφία παραπέμπουμε ιδίως Γ. ΒΕΛΤΣΟΥ, Η μη κοινωνιολογία, αναλυτική του μεταμοντερνισμού, Αθήνα, (εκδ. Νεφέλη), 1988.

(52) Αυτό άλλωστε αποτελεί και βασικό αξίωμα της νεοκλασσικής οικονομικής θεωρίας ως προς τη συμπεριφορά του καταναλωτή. Για μιά κριτική αυτών των αξιωματικών παραδοχών, βλ. Γιώργου ΣΤΑΜΑΤΗ, Μερικά χαρακτηριστικά της νεοκλασσικής θεωρίας, στο Θέσεις (18), 1987, σελ. 83-93.

(53) Βλ. Daniel BELL, ο.π., σελ. 31: "Au début du capitalisme, le puritanisme et la morale protestante firent échec au libre mouvement de l´économie, on travaillait parce qu´on était créé et mis au monde pour cela et pour accomplir son devoir envers la collectivité. Mais l´éthique protestante fut minée, non par le modernisme, mais par le capitalisme lui-même. Le plus grand instrument de destruction de l´éthique protestante fut l´invention du crédit... La morale puritaine avait limité les dépenses personnelles. Lorsque cette morale fit défaut à la société bourgeoise, il ne resta que l´hédonisme et le système capitaliste perdit son éthique transcendantale".

(54) Μία παρόμοια τοποθέτηση του προβλήματος θα βασιζόταν στη γνωστή θεωρία των συστημάτων. Βλ. κατ´αρχήν François BOURRICAUD, L´individualisme institutionnel, Essais sur la sociologie de Talcot Parsons, Paris, (P.U.F.), 1977. Επίσης Raymond BOUDON, La place du désordre, Paris, (P.U.F.), 1984.

(55) Βλ. Daniel BELL, ο.π., σελ. 81: "Cet abandon du puritanisme et de la morale protestante fait que le capitalisme reste sans morale ni éthique transcendantale. Il témoigne non seulement de la rupture entre les normes de la culture et celles de la structure sociale, mais aussi de l'extra-ordinaire condition inhérente à cette structure sociale. D'une part, la corporation des affaires exige que l'individu travaille énormément, accepte de reporter à plus tard récompenses et satisfactions, en un mot qu'il soit un rouage de l'organisation. Et d'autre part, la corporation encourage le plaisir, la détente, le laisser-aller. Il faut qu'on soit consciencieux le jour et bambocheur la nuit!"

(56) Βλ. Jürgen HABERMAS (1981), Theorie des kommunikativen Handelns, 2bd, Frankfurt/M. (Suhrkamp), ιδίως πρώτος τόμος, Die Entzauberung religiös-metaphysicher Weltbilder und die Enstehung moderner Bewußtseinsstrukturen, σελ. 262-298. Για τον ρόλο της προτεσταντικής ηθικής στη διαδικασία εκκοσμίκευσης, ο.π., Die protestantische Berufsethik und das selbstdestruktive Muster der gesellschaftlichen Rationalisierung, σελ. 200-331.

(57) Βλ. Gilles LIPOVETSKY, L'ère du vide, σελ. 97: "Le modernisme n'est qu'une face du vaste processus séculaire conduisant à l'avènement des sociétés démocratiques, fondées sur la souveraineté de l'individu et du peuple, sociétés libérées de la soumission aux dieux, des hiérarchies héréditaires et de l'emprise de la tradition. Prolongement culturel du processus qui s'est manifesté avec éclat dans l'ordre politique et juridique à la fin du XVIIIe siècle, parachèvement de l'entreprise révolutionnaire démocratique constituant une société sans fondement divin, pure expression de la volonté des hommes reconnus égaux".

(58) Βλ. Gilles LIPOVETSKY, ο.π., σελ. 119: "Fin du modernisme: les années soixante sont l'ultime manifestation de l'offensive lancée contre les valeurs puritaines et utilitaristes, l'ultime mouvement de révolte culturelle, de masse cette fois. Mais aussi bien, commencement d'une culture post-moderne, c'est à dire sans innovation et audace véritable, qui se contente de démocratiser la logique hédoniste..."

(59) Ο.π., σελ. 51.

(60) Βλ. επίσης Gilles LIPOVETSKY, L'empire et l'éphémère, Paris, (Gallimard), 1987, όπου διερευνάται ο ρόλος της μόδας ως έκφρασης των δυνατοτήτων μιάς πλουραλιστικής κοινωνίας.

(61) Ο.π., σελ. 119.

(62) Για την ιδιαιτερότητα του νέου ατομικισμού, βλ. LIPOVETSKY, σελ. 104-105: "Le modernisme n'a pu apparaître que porté par une logique sociale et idéologique à ce point souple qu'elle permit de produire contrastes, divergences et antinomies. On l'a déjà suggéré, c'est la révolution individualiste par laquelle,

pour la première fois dans l'histoire, l'être individuel, égal à tout autre, est perçu et se perçoit comme fin dernière, se conçoit isolément et conquiert le droit de la libre disposition de soi, qui constitue le ferment du modernisme... l'individu tourné sur lui-même et se considérant à part, brise la chaîne des générations, le passé et la tradition perdent leur prestige: l'individu reconnu libre n'est plus tenu à la vénération des anciens qui limitent son droit absolu d'être lui-même, le culte de la novation et de l'actuel est le strict corrélat de cette disqualification individualiste du passé".

(63) Ο.π., σελ. 120.

(64) Gilles LIPOVETSKY, ο.π., σελ. 120-121: "La réalisation définitive de l'individu coïncide avec sa désubstantialisation, avec l'émergence d'atomes flottants évidés par la circulation des modèles et de ce fait recyclables continûment. Tombe ainsi le dernier pan qui échappait encore à la pénétration bureaucratique, à la gestion scientifique et technique des comportements, au contrôle des pouvoirs modernes qui partout abolissent les formes traditionnelles de sociabilité et s'emploient à produire - organiser ce que doit être la vie des groupes et individus, jusque dans leurs désirs et intimités. Contrôle souple, non mécanique ou totalitaire; la consommation est un procès qui fonctionne à la séduction, les individus adoptent sans doute les objets, les modes, les formules de loisirs élaborés par les organismes spécialisées à leur gré, combinant librement les éléments programmés. L'administration généralisée du quotidien ne doit pas faire oublier sa face corrélative, la constitution d'une sphère privée de plus en plus personnalisée et indépendante; l'ère de la consommation s'inscrit dans le vaste dispositif moderne de l'émancipation de l'individu d'une part, de la régulation totale du social d'autre part".

(65) Ο.π., σελ. 144-145.

(66) Luc FERRY et Alain RENAUT, La pensée 68, Essai sur l'anti-humanisme contemporain, Paris, (Gallimard), 1985.

(67) Βλ. G. LIPOVETSKY, σελ. 48: "Loin de représenter une crise majeure du système annonçant à plus ou moins long terme sa faillite, la désertion sociale n'est que son accomplissement extrême, sa logique fondamentale, comme si, le capitalisme se devait de rendre les hommes également indifférents. Il n'y a pas ici échec ou résistance au système, l'apathie n'est pas un défaut de socialisation mais une nouvelle socialisation souple et "économique", une décrispation nécessaire au fonctionnement du capitalisme moderne en tant que système expérimental accéléré et systématique".

(68) Ο.π., σελ. 142.

(69) Ο.π., σελ. 144 κ. επ.

(70) Ο.π., σελ. 164: "Par le désinvestissement généralisé des valeurs sociales qu'elle produit, par son culte de l'acomplissement de soi, la personnalisation postmoderne referme l'individu sur lui-même, fait déserter non seulement la vie publique mais en fin de cycle la sphère privée, livrée qu'elle est aux troubles proliférents de la dépression et des névroses narcissiques; le procès de personnalisation a pour terme l'individu zombiesque, tantôt cool et apathique, tantôt vidé du sentiment d'exister".

(71) Βλ. C. LEFORT, La brèche, σελ. 37.

(72) Ο.π., σελ. 40.

(73) Βλ. Luc FERRY et Alain RENAUT, La pensée 68, σελ. 90-92.

(74) La brèche, σελ. 49: "Dans une société saturée de discours et organisations, où la parole et l'action sont assignées à résidence, où il faut avoir sa place, décliner son identité pour avoir le droit d'agir et de parler, ils créent un nouvel espace. Mieux vaudrait dire qu'ils creusent un non-lieu. Là le possible renaît, un possible indeterminé, un possible qui va se relancer et se modifier d'événement en événement..."

(75) Ο.π., σελ. 50.

(76) Ο.π., σελ. 62.

(77) Στο σημείο αυτό χρειάζεται να τονισθή ότι δεν αρκεί η συνολική σύλληψη του πραγματικού περιεχομένου του κοινωνικού γεγονότος, αλλ'απαιτείται ακόμη η ανεύρεση των επί μέρους γεγονότων των οποίων η συνάρθρωση δημιουργεί το ολικό κοινωνικό γεγονός. Κάθε προσέγγιση του Μάη θα πρέπη να λάβη υπόψη της τα συγκεκριμένα επί μέρους στοιχεία τα οποία συμβάλλουν στη διαμόρφωση της ιδιαιτερότητάς του.

(78) Βλ. ιδίως R. ARON, La révolution introuvable, ο.π., και Mémoires, (éd. Julliard), 1983, σελ. 471-497.

(79) Για τη δυνατότητα ορθολογικής ανακατασκευής της ιστορίας των θετικών επιστημών, βλ. κατ'αρχήν I. LACATOS, (1971α), Η ιστορία της επιστήμης και οι ορθολογικές της ανασυγκροτήσεις, ελλ. μτφρ., (εκδ. Σύγχρονα Θέματα), Θεσσαλονίκη 1986. Είναι φανερό ότι η αυθαίρετη συμπεριφορά αυτών των συμπερασμάτων στον χώρο των κοινωνικών επιστημών καθίσταται παρακινδυνευμένη.

(80) Βλ. Θεόδωρου ΓΕΩΡΓΙΟΥ, Μάης του 68 και δεκαετία του 80, άρθρο δημοσιευμένο στο περιοδικό Τέταρτο, Μάιος 1988, (τεύχος 37), σελ. 42-45. Είναι ενδεικτικό ότι ο Raymond ARON, ήδη από τα 1968, φαίνεται ότι υποφιάζεται τις σοβαρές ανακατατάξεις στον χώρο των νέων, οι οποίες εκδηλώνονται υπό τη μορφή του ατομικισμού της δεκαετίας του 80. Οι εξεγερμένοι του 1968, συμπεραίνει ο ARON, "θα εξέλθουν απ'αυτήν την κατάσταση της κατάπτωσης των πολιτισμικών

προτύπων (τα οποία καθορίζουν ένα συλλογικό ιδεώδες) διά της αυτοπαραίτησης, της αδιαφορίας, της φυγής προς μιά δεύτερη κατοικία". (Raymond ARON, ο.π., σελ. 136-137).

Δεν εντάσσονται επομένως στα πλαίσια ενός ευρυτέρου πολιτικού σχεδίου με σκοπό τον επαναπροσδιορισμό του νοήματος των κοινωνικοπολιτικών πρακτικών: αντίθετα, παρατηρείται εγκατάλειψη των συλλογικών στόχων, αναδίπλωση στην ιδιωτική σφαίρα, ανάπτυξη ενός ατομικιστικού ηδονισμού ο οποίος παραλύει και ουδετεροποιεί αυτομάτως τις συλλογικές πολιτικές αναζητήσεις του 1968.

(81) Βλ. FERRY και RENAUT, La pensée 68, ο.π., σελ. 97.

(82) Για τις βασικές κατευθύνσεις της γαλλικής φιλοσοφικής σκέψης της δεκαετίας του 60, την οποία οι FERRY και RENAUT αποκαλούν "pensée 68" επειδή ο προβληματισμός της συγγενεύει σε κάποιο βαθμό με τις αναζητήσεις του Μάη, θα αναφερθούμε πιό διεξοδικά στα επόμενα. Αυτό το οποίο θα πρέπει να επισημανθή είναι εκείνη η θεωρητική τάση η οποία οδηγεί στον λεγόμενο "θάνατο του υποκειμένου" (mort du sujet). Για μιά εισαγωγή στον σχετικό προβληματισμό, βλ. Herta NAGL-DOCEKAL και Helmuth VETTER, hrsg, Tod des Subjekts? Wiener Reihe, bd2, Wien (R. Oldenbourg Verlag), 1987, ιδίως Luc FERRY και Alain RENAUT, Le sujet en procès, σελ. 108-119.

(83) Αυτό επιβεβαιώνεται από την έκβαση των γεγονότων του Μάη και την απορρόφηση των αιτημάτων του από τις εν ισχύει θεσμικές πραγματικότητες.

(84) Βλ. Gilles LIPOVETSKY, L´ère du vide, ο.π., σελ. 63-64.

(85) Βεβαίως η έννοια πρόσωπο δεν μπορεί να ορισθή με ακρίβεια στη δυτική φιλοσοφική παράδοση. Για τη χρήση του όρου στη φιλοσοφική σκέψη της χριστιανικής Ανατολής, βλ. Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Το πρόσωπο και ο έρως, Αθήνα, (Δόμος), 1987, και Jean ZIZIOULAS (1976), Du personnage à la personne, la notion de la personne et l´"hypostase" ecclésiale, Genève, (Labor et Fides), 1981, σελ. 23-55.

(86) Εδώ παρατηρείται η τραγικότητα της μετάπτωσης από το ανστηρά οριοθετημένο στο ναρκισσιστικό, ρευστοποιημένο εγώ. Αυτή ακριβώς η μεταλλαγή είναι δυνατόν να γίνη κατανοητή κυρίως ως λογική συνέπεια του μη οντολογικού περιεχομένου της έννοιας πρόσωπο στη δυτική φιλοσοφική σκέψη. Για τα τεράστια προβλήματα που ανακύπτουν, βλ. Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Το πρόσωπο..., και J. ZIZIOULAS, Du personnage..., ο.π.

(87) Βλ. LIPOVETSKY, ο.π., σελ. 186-187.

(88) FERRY και RENAUT, La pensée 68, ο.π., σελ. 101.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΠΡΩΤΟΥ ΜΕΡΟΥΣ

(1) Πρβλ. υποσημείωση 17 του εισαγωγικού τμήματος. Επίσης Hanna ARENDT, On revolutions, (The Viking Press), 1963, σελ. 43 κ. επ., όπου υποστηρίζεται η άποφη ότι οι πολιτικές επαναστάσεις του 17ου και 15ου αιώνα, με τις οποίες σημαίνεται το πολιτικό πεδίο της εποχής της νεωτερικότητας, δεν οροθετούν την αρχή μιάς διαδικασίας ρήξης με προγενέστερα πρότυπα· αντίθετα η ARENDT προτείνει ότι η τάση αποκατάστασης (restoration) αφαιρεθεισών ελευθεριών και δικαιωμάτων αποτελεί κεντρικό στοιχείο για την κατανόηση των επαναστάσεων του 18ου αιώνα. Κατά την ARENDT, απαιτείται μιά σημασιολογική ανάλυση της λέξης επανάσταση, γιατί η αντίληφη σύμφωνα με την οποία η επανάσταση εκλαμβάνεται ως ανατροπή ενδέχεται να ήταν εντελώς άγνωστη στους πρωταγωνιστές των επαναστατικών κινημάτων του 18ου αιώνα. Η ARENDT επισημαίνει ότι το εννοιλογικό δυναμικό του όρου επανάσταση αντλείται κατ'αρχήν από τον χώρο των φυσικών επιστημών. Η αληθινή πρωτοπορεία επομένως (υπό την έννοια της καινοτομίας και της προόδου) εντοπίζεται στον χώρο της διανόησης και της επιστήμης (Γαλιλαίος, Hobbes, Descartes) πριν βρη την έκφρασή της στον χώρο της πολιτικής και της ηθικής. Εν τούτοις βασική διαπίστωση της ARENDT αποτελεί ότι η έκφραση των ιδεών αυτών και η υλοποίησή τους στον χώρο της κοινωνικής πρακτικής, κυρίως με τις συλλογικές αναζητήσεις των πολιτικών επαναστάσεων του τέλους του 18ου αιώνα, οροθετούν την έλευση μιάς νέας εποχής. (Πρβλ. επίσης τις διεξοδικές αναλύσεις του Jürgen HABERMAS για τη φύση των αστικών πολιτικών επαναστάσεων, στο Jürgen HABERMAS, (1963), Theorie und Praxis, Frankfurt/M. (Suhrkamp), ^{4}1971, σελ. 89 κ. επ. Για τη δυναμική του όρου επανάσταση στην περιοχή των θετικών επιστημών, βλ. T.S. KUHN, (1962), The Structure of scientific revolutions, Chicago, Ill., (University of Chicago Press), ^{2}1970, γαλλ. μτφρ. La structure des révolutions scientifiques, Paris (Flammarion), 1983).

(2) Louis ALTHUSSER, Idéologie et appareils idéologiques d'Etat, στο La pensée, juin 1970, αναδημοσιευμένο στο Positions, (éd. Sociales), 1976, ελλ. μτφρ. Θέσεις, (εκδ. Θεμέλιο), ^{3}1981.

(3) Βλ. Louis ALTHUSSER, ελλ. μτφρ., ο.π., σελ. 88-96.

(4) Ο.π., σελ. 99-102. Πρβλ. επίσης Κορν. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ, L'institution imaginaire de la société, Paris, (Seuil), 1975, ελλ. μτφρ. Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, Αθήνα, (εκδ. Ράππα), 1981, ιδίως σελ. 150-169.

(5) Βλ. Louis ALTHUSSER, ο.π., σελ. 102-106.

(6) Ο.π., σελ. 100.

(7) Για την ιδιοτυπία της αλτουσεριανής γραφής, βλ. τις αναθεω-

ρήσεις του στα Στοιχεία αυτοκριτικής (Eléments d'autocrotique, (Hachette), 1974), ελλ. μτφρ., (εκδ. Πολύτυπο), Αθήνα 1983, ιδίως σελ. 33-49.

(8) Για τις θέσεις αυτές του ALTHUSSER βλ. το άρθρο του Μάης φοιτητικός ή εργατικός; (La Pensée, no 143, février 1969), ελλ. μτφρ. στον Πολίτη, τεύχος 91, Μάης 1988, σελ. 34-41, όπου χαρακτηριστικά προτείνει ότι απαιτείται να αναγνωρισθεί η σημασία της ιδεολογικής εξέγερσης της νεολαίας η οποία υποβοηθεί την "επαναστατική πάλη της εργατικής τάξης" αλλά και χρειάζεται την πολιτική καθοδήγηση και την εμπειρία του εργατικού κινήματος.

(9) Πρβλ. τη χαρακτηριστική διατύπωση του ALTHUSSER ότι απαιτείται η παροχή "όλων των επιστημονικών εξηγήσεων οι οποίες θα επιτρέφουν σε όλους, ακόμα και στους νέους, να δουν καθαρά τα γεγονότα που έζησαν και να προσανατολιστούν, αν πράγματι το επιθυμούν, στην ταξική πάλη ανοίγοντάς τους πρόσφορες προοπτικές, δίνοντάς τους τα πολιτικά και ιδεολογικά μέσα της ορθής δράσης", ο.π., σελ. 41.

(10) "Le communisme utopique d'aujourd'hui deviendra peut-être ce que fut le mouvement ouvrier et ce qu'il n'est plus. Aujourd'hui il est seulement une révolte révolutionnaire, reflet d'une crise et révélateur des conflits nouveaux. C'est dans ce qu'il révèle et non dans ce qu'il résout qu'est toute sa grandeur", Alain TOURAINE, Le communisme utopique, ο.π., σελ. 64.

(11) "Aucun des aspects du mouvement, lutte de classe, soulèvement populiste, révolte culturelle, n'est par lui-même révolutionnaire. L'action d'un groupe ou même d'une classe n'est par soi réformiste ou révolutionnaire. C'est la situation qui est peut-être révolutionnaire, quand elle unit conflit et crise, quand le conflit ne peut pas être traité par l'appareil institutionnel ou par des négociations. L'action révolutionnaire est la rencontre d'un mouvement social et d'une situation de violence", Alain TOURAINE, ο.π., σελ. 57-58.

(12) Βλ. τον επίλογο (postface 1980) του Le communisme utopique, ιδίως σελ. 292. "Le mouvement de mai est bien un agent de révolution culturelle ... Contre l'industrialisation capitaliste, l'opposition était centrée sur le travail et sur la volonté de collectiviser le pouvoir de décision économique. Contre les nouvelles formes de domination technocratique, l'opposition doit mettre en cause, dans une perspective sociologique beaucoup plus large que l'analyse économique, la détermination sociale des besoins et de la demande, les formes de hiérarchie sociale, le rôle de l'école et de la famille etc. Nous changeons de civilisation ou de société, c'est vrai, mais le mouvement de mai reste dominé par la conscience du conflit des classes. Confusément, contradictoirement même, mais pour la première fois de manière théorique et pratique à la fois, il a fait apparaître de nouveaux conflits, de nouveaux acteurs et de nouveaux enjeux". Στο από-

σπασμα αυτό διακρίνουμε τρεις βασικές θέσεις του TOURAINE:
(α) Ο χώρος της παραγωγής και της οικονομικής υποδομής δεν αποτελεί το μοναδικό πεδίο στο οποίο οφείλει να επικεντρωθή η κοινωνική κριτική. Το πεδίο των οικονομικών σχέσεων στον χώρο της εργασίας απετέλεσε αντικείμενο μιάς ευρύτερης προσπάθειας μεταρρυθμίσεων στην κατεύθυνση άσκησης ενός δημοκρατικού ελέγχου στη λήψη των αποφάσεων.
(β) Η καπιταλιστική χειραγώγηση της ζωής υπερβαίνει τον χώρο των εργασιακών σχέσεων και επεκτείνεται σ'όλο το φάσμα της συλλογικής ζωής. Μιά κοινωνιολογική ανάλυση των μορφών κυριαρχίας στη σύγχρονη ζωή πρέπει να διερευνήση τον κοινωνικό προσδιορισμό των αναγκών, τον ρόλο του σχολείου και της οικογένειας ως κυττάρων αναπαραγωγής πολιτιστικών προτύπων, τον βαθμό κοινωνικής κινητικότητας κλπ. και
(γ) Η πορεία του κοινωνικού μετασχηματισμού αναγκαστικά συνοδεύεται από την πραγματικότητα των ταξικών αντιθέσεων. Το κίνημα του Μάη ως κατ'εξοχήν μορφής πολιτιστικής εξέγερσης απέναντι στις νέες δυνατότητες κυριαρχίας αποκαλύπτει την πραγματικότητα ύπαρξης νέων κοινωνικών αντιθέσεων, ωστόσο όμως εντάσσεται στην παράδοση των παλαιών κοινωνικών ανταγωνισμών. Αυτό ακριβώς το στοιχείο αποτρέπει, κατά τον TOURAINE, την υποβάθμιση της κριτικής σε ένα είδος περιθωριακής αμφισβήτησης.

(13) Αναλύοντας τα γεγονότα του Μάη (R. DEBRAY, Modeste contribution aux discours..., ο.π.), ο DEBRAY διαπιστώνει ότι δεν υπάρχει αντιστοιχία των γεγονότων του Μάη προς μία πολιτική επανάσταση, αλλά περισσότερο προς μία μεταλλαγή της κοινωνίας θεωρουμένης ως συστήματος. Στη συνέχεια επιχειρεί να αναλύση αυτόν τον μετασχηματισμό της κοινωνικής πραγματικότητας με χρησιμοποίηση μεθόδων δανεισμένων από τη θεωρία των συστημάτων. (Régis DEBRAY, ο.π., σελ. 21 κ. επ.)

(14) Είναι προφανές ότι μία λενινιστική εκδοχή του Μάη δεν συντελεί στην ουσιαστικότερη κατανόηση του πολιτικού γεγονότος. Η μη λειτουργικότητά της οφείλεται στην έλλειψη αντιστοιχίας των κυριοτέρων τμημάτων της προς τα γεγονότα του Μάη. Πράγματι, για να χαρακτηρισθή μιά κατάσταση επαναστατική, είναι απαραίτητο να συντρέχουν οι ακόλουθες προϋποθέσεις:
(α) η κρίση ηγεμονίας των κυρίαρχων τάξεων να συνοδεύεται από μιά κρίση του κράτους και μιά ανατροπή των συμμαχιών·
(β) οι καταπιεζόμενες τάξεις να μην επιθυμούν να κυβερνηθούν όπως πρώτα και
(γ) οι μεσαίες τάξεις να κλίνουν προς την πλευρά των καταπιεζομένων.
Επιπλέον είναι απαραίτητη η ύπαρξη ενός κόμματος ικανού να καθοδηγήση τον πολιτικό αγώνα των καταπιεζομένων. Στην περίπτωση του Μάη παρατηρείται πράγματι μιά συνολική κρίση του συστήματος. Όμως η ιδιομορφία του Μάη εντοπίζεται στη διαπίστωση ότι η επιθυμία των καταπιεζομένων κοινωνικών στρωμάτων για κοινωνική αλλαγή διοχετεύεται κύρια στη σφαίρα του συλλογικού φαντασιακού. Πράγματι στη γαλλική κοινωνία της δεκαετίας του 1960 δεν είναι εύκολο να εντοπισθούν αντιστοιχίες με τη ρωσική του 1917. Αξίζει

δε να σημειωθή ότι ο τρόπος με τον οποίο νοηματοδοτείται η λέξη καταπίεση στη Ρωσία των αρχών του αιώνα είναι εντελώς διαφορετικός από εκείνον της γαλλικής κοινωνίας της δεκαετίας του 1960. Τούτο οφείλεται στις διαφορετικές δυνατότητες των δύο κοινωνιών στο να αποτρέφουν μιά ενδεχόμενη κρίση: αυτό ισοδυναμεί με την πρόταση ότι η γαλλική κοινωνία του 1968 ήταν σε θέση να αποφύγη τον μετασχηματισμό της μετασχηματίζοντας η ίδια τη δομή του επαναστατικού προτάγματος. Το αίτημα για ριζική αλλαγή της ζωής υποβαθμίζεται στη διεκδίκηση βελτιώσεων της ζωής σε καθαρά ατομικό επίπεδο.

(15) *Για μιά πληρέστερη διαπραγμάτευση του προβλήματος* βλ. Henri WEBER, Vingt ans après: Que reste-t-il de '68?, Paris, (Seuil), 1988, *ιδίως τις σελίδες 33-52.*

(16) Ο χαρακτηρισμός αυτός υπαινίσσεται τη νιτσεϊκή προέλευση του ευρύτερου πολιτικού λόγου του Μάη, καθώς επίσης και του ειδικώτερου χαρακτήρα του ως έκρηξης του συλλογικού φαντασιακού. Η ατμόσφαιρα της ευφορίας και της γιορτής, ο ποιοτικός χαρακτήρας των επαναστατικών αιτημάτων, η αντίληψη για αλλαγή της ζωής (με την έννοια μιάς άλλης στάσης απέναντι στα καθημερινά προβλήματα) συντελούν ώστε να αναδυθή ένα ιδιόμορφο κοινωνικό γεγονός το οποίο δεν εξαντλείται στα πλαίσια μιάς συνήθους τυποποίησης. Αυτό επιβεβαιώνεται από την ανάγκη αναθεώρησης των αντιλήψεων για τον Μάη, 20 χρόνια μετά την αποτυχία του κινήματος. Για τα θέματα αυτά, τα οποία θα τύχουν διεξοδικώτερης αντιμετώπισης εν συνεχεία, βλ. κατ' αρχήν: αφιέρωμα της revue Pouvoirs (39) 1986: Mai '68, Paris (P.U.F.). Επίσης: CAPDEVIELLE Jacques, MOURIAUX René: Mai '68, l'entre-deux de la modernité, Paris (Presses de la Fondation nationale des sciences politiques), 1988. MARTELLI Roger: Mai '68, Paris, (éd. Sociales), 1988 και HANLEY David and KERR Pat (eds), May '68: Twenty years on, London (Macmillan), 1988.

(17) Για τα χαρακτηριστικά ενός τυπολογικού σχήματος των πολιτικών επαναστάσεων βλ. André-Clément DECOUFLE, Sociologie des Révolutions, Paris (P.U.F.), 1968, σελ.29-60, όπου προτείνεται ότι η καθολικότητα (universalité, totalité) και η ιστορικότητα (historicité) συνιστούν τα δύο κύρια χαρακτηριστικά του επαναστατικού προτάγματος (projet révolutionnaire). Από τις τυποποιήσεις αυτές όμως διαφεύγει κάθε υπόνοια για μιά πιθανή συμμετοχή των νέων ως αυτόνομης κοινωνικής δύναμης στις επαναστατικές διαδικασίες. Ο σχηματισμός αυτού του νέου κοινωνικού παράγοντα καθίσταται δυνατός στο έτερο ήμισυ του 20ού αιώνα ως αποτέλεσμα των ακολούθων διαδικασιών:
(α) η θεσμοποίηση της υποχρεωτικής εκπαίδευσης δημιουργεί μιά πολυάριθμη σπουδάζουσα νεολαία·
(β) παράλληλα, η δημοκρατικοποίηση της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης ενισχύει τη θέση της σπουδάζουσας νεολαίας εντός της νεολαίας ως συνόλου·
(γ) η φιλελευθεροποίηση της οικογένειας και οι τάσεις αποδιάρθρωσης της συνοχής της συντελούν στη διεύρυνση της σφαίρας της κοινωνικής αυτονομίας των εφήβων·

(δ) οι συντελούμενες κοινωνικές,οικονομικές και πολιτισμικές ανακατατάξεις έχουν ως συνέπεια την ενίσχυση της λειτουργικότητας των νέων εντός των κοινωνικών διαδικασιών.
Αυτή η προοδευτική ενδυνάμωση της σημασίας της σπουδαστικής ιδιότητας συνδυάζεται με ευρεία αναθεώρηση των σχετικών απόψεων για τη σπουδαιότητα μιάς επιτυχούς σταδιοδρομίας ως μέσου κοινωνικής ανόδου. Μετά τον Henri WEBER (Vingt ans après,ο.π., σελ. 98), αυτή η κατηγορία ηλικίας δεν εξαντλείται στα όρια μιάς στατιστικής κατηγορίας της πυραμίδας ηλικιών· επιπλέον αντιπροσωπεύει μία κοινωνική κατάσταση (stand, état κατά τη βεμπεριανή ορολογία) η οποία καθορίζεται από τη θέση, νομική και κοινωνική, της νεολαίας. Κατ'αυτόν τον τρόπο σχηματίζεται μία αληθινή κοινωνική ομάδα η οποία προσδιορίζεται σε συνάρτιση με τα ακόλουθα χαρακτηριστικά:
(α) την πρακτική της (μάθηση, σπουδές),
(β) την ένταξή της στον εκπαιδευτικό θεσμό και
(γ) την "εξωτερική" θέση της ως προς την κοινωνία.

(18) Η θεωρητική θέση η οποία εκλαμβάνει τις κοινωνικές τάξεις ως αυστηρά οριοθετημένες εντός του κοινωνικού σχηματισμού τίθεται υπό αμφισβήτηση με τις εργασίες του Νίκου ΠΟΥΛΑΝΤΖΑ, Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις,(1968), ελλ. μτφρ. (εκδ. Θεμέλιο), 1982, Οι κοινωνικές τάξεις στον σύγχρονο καπιταλισμό, (1974), ελλ. μτφρ.,(Θεμέλιο), 1982, και Το κράτος, η εξουσία, ο σοσιαλισμός, (1978), ελλ. μτφρ., (Θεμέλιο), 1982. Ο ΠΟΥΛΑΝΤΖΑΣ υποστηρίζει ότι οι κοινωνικές τάξεις παρουσιάζονται ως αποτέλεσμα των τρόπων κοινωνικής οργάνωσης στις οικονομικές και πολιτικές πρακτικές του κοινωνικού σχηματισμού. Κατά συνέπεια, οι κοινωνικές τάξεις έχουν δυναμικό περιεχόμενο, η ύπαρξή τους προσδιορίζεται εντός του πεδίου των κοινωνικών σχέσεων και όχι κατά ένα τρόπο ανελαστικό σύμφωνα με τον οποίο η ύπαρξη των τάξεων θα προσλάμβανε τη μορφή ενός a priori οντολογικού δεδομένου. Το κράτος για τον ΠΟΥΛΑΝΤΖΑ δεν αποτελεί ένα απλό όργανο καταπίεσης της κυρίαρχης τάξης: αντίθετα (το κράτος) αποτελεί τη δομή εκείνη στην οποία συμπυκνώνονται ποικίλες αντιθέσεις των διαφόρων επιπέδων του κοινωνικού σχηματισμού και ο τόπος ο οποίος καθιστά δυνατή την ανάγνωση ενός καλά διαρθρωμένου συνόλου δομών αυτού του κοινωνικού σχηματισμού. Σύμφωνα με τα ανωτέρω, οι αντιθέσεις διαφορετικών κοινωνικών τάξεων δεν εμφανίζονται υπό τη μορφή άμεσης αντιπαράθεσης δύο συγκεκριμένων κοινωνικών μπλοκ: οι κοινωνικές και οικονομικές ανακατατάξεις του ύστερου καπιταλισμού υπαγορεύουν την ανάγκη περαιτέρω αναλύσεως αυτών των ιδιομορφιών και αναθεώρησης προγενέστερων απόψεων για τη φύση του κοινωνικού δεσμού και την παρουσία του πολιτικού στοιχείου στη σύγχρονη ζωή. Εκείνο το οποίο πρέπει να αναφερθή είναι ότι το κράτος ως σύνθεση κοινωνικών αντιθέσεων και ανταγωνισμών αναπαράγει τις σχέσεις της οικονομικής υποδομής και επομένως συμμετέχει στη διαμόρφωση αυτών των σχέσεων, ενώ παράλληλα καθορίζεται απ'αυτές. Αυτές οι θέσεις αποκλίνουν από τον παραδοσιακό μαρξισμό ο οποίος ενέχει στοιχεία οικονομισμού· αντίθετα, συγγενεύουν με στοιχεία της αλτουσεριανής προσέγγισης, ειδικώτερα με τις διαπιστώσεις περί σχετικής αυτονομίας του νομικού-πολιτικού και ιδεολογικού πεδίου (ας σημειωθεί ότι η κριτική της πολιτικής

στον Μαρξ δεν συνδέεται άμεσα με το πρόβλημα της κριτικής της πολιτικής οικονομίας παρά μόνο στα ύστερα κείμενά του· πρβλ. τη συλλογική εργασία Η κριτική της πολιτικής στον Μαρξ, (1979), ελλ. μτφρ., (εκδ. Πολύτυπο), 1984). Στα πλαίσια αυτά η διαπραγμάτευση του Μάη προσκρούει στις ακόλουθες δυσχέρειες:
(α) η εξέγερση του Μάη λαμβάνει χώρα σε περίοδο (φαινομενικής τουλάχιστον) πολιτικής και κοινωνικής σταθερότητας,
(β) οι βραχυπρόθεσμες επιπτώσεις του στις εργατικές μάζες είναι κύρια οικονομικού χαρακτήρα,
(γ) οι απώτερες όμως επιπτώσεις του Μάη στην κοινωνική ζωή έχουν χαρακτήρα καθαρά πολιτιστικό και ιδεολογικό, δηλ. κατ'εξοχήν μη αναγώγιμο στα στοιχεία του σχήματος του παραδοσιακού Μαρξισμού.
Οι θεωρητικές αναλύσεις όμως του ΠΟΥΛΑΝΤΖΑ θίγουν και άλλα συναφή προβλήματα, όπως:
(α) τη δυσλειτουργικότητα των απλουστευτικών σχηματοποιήσεων του τύπου "αντίθεση υποδομής προς εποικοδόμημα",
(β) οι αναλύσεις του παραδοσιακού Μαρξισμού υπεραπλουστεύουν τη σύνθετη πραγματικότητα εντός της οποίας εντάσσονται οι κοινωνικές τάξεις. Κατά τον ΠΟΥΛΑΝΤΖΑ, η διαίρεση σε τάξεις αποτελεί το πλαίσιο αναφοράς κάθε κοινωνικής διαστρωμάτωσης, με την παράλληλη επισήμανση όμως ότι κάθε κοινωνικός σχηματισμός δεν προκύπτει ως αυτόματη και άκαμπτη έκφραση ενός δεδομένου τρόπου παραγωγής, αλλά μάλλον συνιστά την ιδιαίτερη μορφή υπό την οποία ο εν λόγω τρόπος παραγωγής υπάρχει και αναπαράγεται διαχρονικά. Ως συνέπεια τούτου προκύπτει ότι κάθε άτομο ή επί μέρους ομάδωση ανήκει μεν σε μιά κοινωνική τάξη ή σε καποια άλλη, αλλά αυτή ακριβώς η συμμετοχή δεν καθορίζεται a priori, αλλ'αποτελεί συνάρτηση των σχέσεων παραγωγής και της δυναμικής τους. Ως εκ τούτου ο διαχωρισμός ανάμεσα σε κυρίαρχες και κυριρχούμενες τάξεις καθίσταται περισσότερο σύνθετος, εφόσον ακόμα και οι κυρίαρχες τάξεις δεν συνιστούν μιά εννιαία ολότητα, αλλ'ένα σύνολο που διέπεται από αντιθέσεις και ανταγωνισμούς (θέση ενός ηγεμονικού τμήματος εντός των κυρίαρχων τάξεων). Για την πολυπλοκότητα των μέσων δια των οποίων οι κυρίαρχες τάξεις επιβάλλουν την κυριαρχία τους εντός του κοινωνικού σώματος πρβλ. Pierre BOURDIEU, Les héritiers..., ο.π., και La réproduction, ο.π. Επίσης του ίδιου La distinction, critique sociale du jugement, Paris, (Minuit), 1979.

(19) Σε ένα παλαιότερο άρθρο του με τον τίτλο Capitalisme et religion au XVIe siècle, (Les Temps Modernes, 78 (1952): αναφέρεται από τον Dick HOWARD, The Marxian Legacy, Minneapolis, (The University of Minneapolis Press), 1988), ο LEFORT αναγνωρίζει στη θρησκευτική μεταρρύθμιση μιά επαναστατική διάσταση καθότι εισάγει μιά νέα διάσταση ζωής, αλλάζοντας τη σχέση του ανθρώπου με τους άλλους και τον κόσμο. Η επανάσταση συνίσταται στην αλλαγή κοσμοειδώλου, δηλ. στην αναθεώρηση του τρόπου με τον οποίο ο άνθρωπος των αρχών της Αναγέννησης νοηματοδοτούσε τη σχέση του με τον κόσμο. Επιπλέον, η εποχή αυτή εγκαινιάζει έναν άλλο προβληματισμό για το είδος της κοινωνίας και τη μορφή των ενδοκοσμικών επιδιώξεων, παρέχοντας στο αστικό υποκείμενο τη δυνατότητα ν'αναπτυχθή με τρόπο αυτόνομο. Κατά τον LEFORT η θεσμοποίηση ενός συγκεκριμένου τρόπου του κοινωνείν προσδίδει στην πολιτική δράση την ιδιαι-

τερότητά της και προσδιορίζει τη λογική του πολιτικού στοιχείου. Πρβλ. επίσης Claude LEFORT, Essais sur le politique, XIXe - XXe siècles, Paris, (Seuil), 1986, και τη συνεισφορά του LEFORT στον συλλογικό τόμο Mai '68, la brèche, suivi de vingt ans après, αναθεωρημένη έκδοση, Bruxelles, (éd. Complexe), 1988, ιδίως σελ. 60 - 62.

(20) Κορν. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ, Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, ο.π., σελ. 513.

(21) Ο.π., σελ. 310 - 311.

(22) Ο.π., σελ. 516 - 517.

(23) Ο.π., σελ. 499.

(24) "Η αντίληψη της ιστορίας την οποία προτείνει ο Μαρξ είναι η εφαρμογή της διαλεκτικής δομής του πραγματικού στο ιστορικό γίγνεσθαι. Αντιτίθεται κατ'αυτόν τον τρόπο σ'όλες τις φιλοσοφικές συλλήψεις οι οποίες έχουν αποδώσει στην ιστορία μιά υπερβατική προέλευση, Πρόνοια ή Πνεύμα, ή έχουν επικαλεσθεί ένα πνευματικό *υποκείμενο, δημιουργό ιδεών... Η ανθρώπινη ιστορία δεν μπορεί* ν'αφηγηθή παρά μόνο τη δημιουργική εργασία του ανθρώπου και των κοινωνικών σχέσεων τις οποίες δημιουργεί στην πορεία της αυτο-δημιουργίας του. Κατά συνέπεια, οι επαναστάσεις δεν μπορούν πλέον να εξηγηθούν με τη μόνη πρόοδο των ιδεών· πρέπει παράλληλα να αναχθούν στην υλική και διαλεκτική σημασία τους. Επομένως το επαναστατικό φαινόμενο είναι κοινωνικό και διόλου πολιτικό. Οι επαναστάσεις του παρελθόντος, αποτέλεσμα των ιδεών ή ιδανικών, αποτελούν φευδο-επαναστάσεις, επιφανειακά φαινόμενα, τα οποία δεν έχουν αντιμετωπίσει παρά τον μετασχηματισμό των υποδομών της κοινωνίας. Η μόνη πραγματική επανάσταση δεν εγγράφεται στην ιστορία ως σύγκρουση ιδεών ή θεσμών. Προκειμένου να καταργήση όλες τις μορφές αλλοτρίωσης οι οποίες έχουν διαβρώσει την κοινωνία, η επανάσταση οφείλει να εξαλείψη κάθε ιδιαιτερότητα. Ο παράγοντας αυτής της ριζικής αλλαγής, η οποία κατ'αρχήν θα αποτελέση μαρασμό του ιδιωτικού, δεν είναι άλλος παρά το προλεταριάτο. Ως εκ τούτου η έλευση του κομμουνισμού ως γέννηση του "νέου ανθρώπου" θα αποτελέση *το τέλος του πολιτικού και το τέλος σύνολης της ιστορίας*". Simone GOYARD-FABRE, Philosophie Politique, XVIe - XXe siècle, Paris, (P.U.F.), 1987, σελ. 434.

Για την εσχατολογική διάσταση του μαρξισμού βλ. επίσης Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική, Αθήνα, (εκδ. Δόμος), 1984, σελ. 139 - 140. Επίσης Μάρτιν ΜΠΟΥΜΠΕΡ, (1948), Το πρόβλημα του ανθρώπου, ελλ. μτφρ., Αθήνα, (Γνώση), 1987, ιδίως σελ. 43-50. Καρλ ΛΕΒΙΤ, (1950), Από τον Χέγκελ στον Νίτσε, το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του δέκατου ένατου αιώνα, (τόμος α'), Αθήνα, (εκδ. Γνώση), 1987, σελ. 252-261.

Πρβλ. επίσης τη βασιμότητα των αντιρρήσεων οι οποίες εγείρονται εν αναφορά προς τη δυνατότητα υλοποίησης του ιδεώδους μιάς διαφανούς (self-transparent) κοινωνίας από την οποία θα απουσιάζουν οι αντιθέσεις (self-identical collectivity). Βλ. σχετικά Sheyla

BENHABIB, Critique, norm and utopia. A study of the Foundations of Critical Theory, New York, (Columbia University Press), 1986, σελ. 114-123. Πιο συγκεκριμένα, η έλευση της κομμουνιστικής κοινωνίας, ενέχει, κατά την Αμερικανίδα κριτικό του Μαρξ, μιά ουτοπική διάσταση: σχολιάζοντας τα Grundrisse, η BENHABIB οδηγείται στο συμπέρασμα ότι η φύση του κοινωνικού δεσμού και η μορφή των κοινωνικών σχέσεων (υπέρβαση της αλλοτρίωσης) της μελλοντικής κοινωνίας την οποία επαγγέλεται ο Μαρξ, παραπέμπει σε μιά νέα μορφή διαβίωσης, η οποία συνίσταται σε μιά νέα δυνατότητα του κοινωνείν. Αυτός ο τρόπος υπέρβασης των αντιθέσεων της αστικής κοινωνίας υπενθυμίζει, κατά την ίδια συγγραφέα, τη διάκριση του Γερμανού κοινωνιολόγου F. TÖNNIES σε κοινοτικό (gemeinschaftlich) και εταιρικό (gesellschaftlich) δεσμό, (ο.π., σελ. 121). Για τα χαρακτηριστικά και τις κεντρικές διαστάσεις της μαρξιστικής φιλοσοφίας της ιστορίας βλ. Κορν. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ, Η φαντασιακή θέσμιση..., ο.π., σελ. 63-84. Μία συνολική κριτική παρουσίαση των φιλοσοφικών και επιστημονικών προϋποθέσεων του Μαρξισμού υπάρχει επίσης στον Jürgen HABERMAS, Theorie und Praxis, ο.π., κεφ. 6, (Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik), σελ. 228 κ. επ.

(25) Βλ. Κορν. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ, Η φαντασιακή θέσμιση..., ο.π., σελ. 150-169. Για τις πρακτικές συνέπειες του περιεχομένου της αυτονομίας, βλ. Κορν. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ (1979), Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού, ελλ. μτφρ., Αθήνα, (εκδ. Υφιλον), 1986. Πρβλ. επίσης του ίδιου, Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα, β' έκδοση, (εκδ. Υφιλον), 1984. Σε μεταγενέστερες εργασίες του ο ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ αναπτύσσει διεξοδικά το περιεχόμενο της αυτονομίας ως υλοποίηση του τρόπου λειτουργίας της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας και ως έκφραση των δυνατοτήτων της ελληνικής πολιτικής σκέψης. Γι'αυτά τα θέματα, βλ. Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ, Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα, Αθήνα, (Υφιλον), 1986, και του ίδιου, Domaines de l'homme: Les carrefours du labyrinthe II, Paris, (Seuil), 1986, ιδίως σελ. 261-306: La polis grecque et la création de la démocratie, και 381-418: La logique des magmas et la question de l'autonomie. Πρβλ. επίσης: Valeur, égalité, justice, politique: De Marx à Aristote et d'Aristote à nous, στο C. CASTORIADIS, Les carrefours du labyrinthe, Paris, (Seuil), 1978, σελ. 249-316.

(26) "Στην Μαρξική θεωρία, το προλεταριάτο αντιπροσωπεύει ένα καθολικό ενδιαφέρον (interest) διότι ενεργεί στο όνομα του συλλογικού ενικού υποκειμένου της ιστορίας. Η απελευθέρωση του προλεταριάτου ισοδυναμεί με τη χειραφέτηση της ανθρωπότητας, ακριβώς γιατί τα ειδικά ενδιαφέροντα αυτής της τάξης αντιστοιχούν προς τα καθολικά ενδιαφέροντα της ανθρωπότητας. Αυτή η εξίσωση των ταξικών προς τα παγκόσμια ανθρώπινα ενδιαφέροντα βασίζεται σε δύο υποθέσεις: πρώτον, υποτίθεται η ύπαρξη ενός αληθινού υποκειμένου της ιστορίας στο οποίο μπορούμε να αποδώσουμε ένα καθολικό ενδιαφέρον· κατά δεύτερον, υποστηρίζεται ότι μία κοινωνική ομαδοποίηση ή τάξη πρέπει να είναι ικανή να αντιπροσωπεύει το καθολικό ενδιαφέρον ως τέτοιο". Sheyla BENHABIB, Critique, norm and utopia,

ο.π., σελ. 130. Η ίδια συγγραφέας συνεχίζει υποστηρίζοντας την υπόθεση ότι ο Μαρξ πίπτει κατ'αυτόν τον τρόπο στη φιλοσοφία του υποκειμένου, όχι με την υπερβατική εννοιολογική σημασία της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας των Φίχτε και Χέγκελ, αλλ'ως δέσμιος μιάς οντολογικής προτεραιότητας την οποία δεν υπερβαίνει. Διότι εφόσον (τόσο στα νεανικά έργα όσο και σε μεταγενέστερα) η ανθρωπότητα διαστέλλεται σ'ένα επίπεδο αφαίρεσης από τα δρώντα άτομα, αυτόματα επικαλείται ένας τελικός σκοπός (τέλος, με την αχαιοελληνική σημασία της λέξης) ως κατάληξη της ιστορίας (finalité ontologique). Σ'αυτή την περίπτωση δεν καθορίζουν τα άτομα (κοινωνικώς δρώντα) τους συλλογικούς στόχους ως έκφραση των επιλογών τους (η κοινωνική διάσταση της αυτονομίας), αλλ'αντίθετα ο θεωρητικός στοχαστής προσδιορίζει τους λόγους της κοινωνικής αλλαγής κατά ένα a priori σχέδιο στο οποίο μία κοινωνική ομάδα επιλέγεται ως ο αντιπρόσωπος των καθολικών ενδιαφερόντων. Η BENHABIB υποστηρίζει επιπλέον ότι, παρά τις μεταβολές στον τρόπο ανάλυσης του Μαρξ κατά την πορεία προς τα ώριμα γραπτά του, η ανάλυση υποτάσσεται στα πλαίσια ενός κανονιστικού μοντέλου στο οποίο η φιλοσοφία του υποκειμένου παραμένει κυρίαρχη. Πράγματι εισάγεται από τον Μαρξ μία διαδικασία σύμφωνα με την οποία τα προϊόντα του λανθάνοντος υποκειμένου της ιστορίας - του κεφαλαίου - θα πρέπη να επαναϊδιοποιηθούν από τα συγκεκριμένα άτομα στο όνομα των οποίων η τάξη - προλεταριάτο δρα. Κατά την BENHABIB, ο Μαρξ υποβαθμίζει τις δυνατότητες του επικοινωνιακού λόγου (raison communicationnelle) ως εξόδου από τη φιλοσοφία του υποκειμένου. Για μιά πιο εκτεταμένη παρουσίαση, βλ. Jürgen HABERMAS, Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie - kommunikative vs subjektzentrierte Vernunft, στο: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1985, σελ. 344-379. Μία συστηματική ανάλυση των προϋποθέσεων των ανωτέρω διαπιστώσεων με αφορμή την Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας του Μαρξ παρέχεται στην εργασία του Matthias LUTZ-BACHMANN, Geschichte und Subjekt: Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Kant und Marx, Freiburg, (Verlag Karl Alber), 1988.

(27) Το στοιχείο της ετερονομίας το οποίο διαβλέπει ο Καστοριάδης στη μαρξική ανάλυση της ιστορίας και της κοινωνίας, συνίσταται στις ακόλουθες πιστοποιήσεις: "Ο ιστορικός υλισμός ορίζεται ως γνώση της παγκόσμιας ιστορίας, επιστήμη της εξέλιξης των κοινωνιών εντός του ευρυτέρου πλαισίου το οποίο προϋποθέτει· επιπλέον παραπέμπει σ'ένα αφηγητικό σχήμα, μία a priori εξήγηση κατά την οποία η κίνηση της ιστορίας θα παρήγετο από μία δύναμη η οποία θέτει τα πάντα σε κίνηση και από την οποία κάθε τι θα προήρχετο: η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, η αυτόματη κίνηση της τεχνικής". Αυτό λοιπόν το οποίο ο Κ. Καστοριάδης αμφισβητεί εν προκειμένω, δεν είναι τόσο ο οικονομισμός ως τέτοιος - δηλ. η πραγματικότητα να ανάγεται η αρχή κάθε μορφής της κοινωνικο-ιστορικής ζωής στην οικονομική συγκυρία· είναι κυρίως, κατά ένα ευρύτερο τρόπο, το γεγονός αναγωγής της σημασίας της ύπαρξης κάθε μορφής κοινωνικο-ιστορικής ζωής - η οποία εν τούτοις έχει μία μοναδική και μη αναγώγιμη ταυτότητα - σε μία καθολική και έσχατη εξηγητική αρχή, ταυτόχρονα πραγματική και ορθολογική, μία θεμελιώδη οντότητα, οποιαδήποτε και αν είναι αυτή· κίνηση της ύλης ή κίνηση του πνεύ-

ματος, της εργασίας ή της σκέψης - όλων αυτών τα οποία προϋποθέτουν μιά λογική της ανάπτυξης, όχι μόνο των παραγωγικών δυνάμεων της τεχνικής, αλλ'ακόμη, τελικά χωρίς αμφιβολία, των επίπονων προσπαθειών της κριτικής - ή κάθε άλλου ουσιολογικού προσδιορισμού της κίνησης της ιστορίας. Γιατί, ένας τέτοιος θεμελιώδης προκαθορισμός της κίνησης της ιστορίας παραπέμπει, αναμφίβολα, σ'ένα αιτιοκρατικό καθορισμό (οικονομικό, τεχνικό, ή άλλης μορφής)· κατά δεύτερον, αυτή η "επαρκής αιτία" της ιστορίας είναι επίσης μία τελική αιτία, σε τρόπο ώστε ο ντετερμινισμός επενδύεται μ'έναν φονξιοναλισμό: η ιστορική σημασία των κοινωνικών πρακτικών καλύπτεται και αντικαθίσταται από την ιστορική λειτουργία των κοινωνικών δραστηριοτήτων, στην οποία αυτές οι πρακτικές (κατά τη μαρξική ανάλυση) παραπέμπουν κατ'ανάγκη. Δεν είναι μόνον η πολιτική πράξη η οποία παραθεωρείται· είναι επίσης η αληθινή ιστορική κατανόηση". Jean-Marc FERRY, Habermas, l'éthique de la communication, (thèse de doctorat d'Etat), Paris, (P.U.F.), 1987, σελ. 443 κ. επ.

(28) Πρόκειται για μιά προοδευτική μετατόπιση του προβλήματος (problem shift) στο εσωτερικό της μαρξιστικής πολιτικής θεωρίας ως ερευνητικού προγράμματος (research programme) μελέτης των πολιτικών και κοινωνικών θεωριών. Αυτή η μεταφορά από τον χώρο της σύγχρονης επιστημολογίας ενός σχήματος το οποίο καταδεικνύει την πορεία και την κατεύθυνση των επιστημονικών συζητήσεων στον χώρο της πολιτικής σκέψης δεν νομιμοποιείται εν τούτοις από τον Imre LACATOS ο οποίος θεωρεί τόσο το μαρξιστικό πρόγραμμα όσο και την ψυχανάλυση ως εκφυλισμένα (degenerative) ερευνητικά προγράμματα. < Η λακατοσιανή οριοθέτηση επιστήμης - φενδοεπιστήμης υποβαθμίζει το μαρξιστικό πρόγραμμα, διότι αυτό στην προσπάθειά του να διασώση τη συνεχή απώλεια εξηγητικής ισχύος, προσφεύγει σε συνεχείς αναθεωρήσεις υπό τη μορφή συμπληρωματικών υποθέσεων: βλ. σχετικά περιοδ. Εποπτεία (92) 1984, σελ. 679-686 και Βασίλη ΚΑΛΦΑ, Επιστημονική πρόοδος και ορθολογικότητα, Θεσσαλονίκη, (εκδ. Σύγχρονα Θέματα), 1983, σελ. 207-208. Για την επιστημονική θεμελίωση της ψυχανάλυσης, βλ. Michel LEGRAND, Psychanalyse, science, société, Liège, (Mardage), 1984 >.

(29) Η γενεαλογία είναι "πολιτική ανατομία", η οποία καθορίζει και ανακαλύπτει ένα καινούριο πεδίο μελέτης, το πολιτικό σώμα (corps politique). Ο όρος γενεαλογία παραπέμπει βεβαίως στον Νίτσε, τον οποίο ο Φουκώ μεταφέρει στη γαλλική φιλοσοφική σκέψη με έναν ιδιαίτερο τρόπο (βλ. Luc FERRY, Alain RENAUT, La pensée '68, ο.π., σελ.). Για τις ευρύτατες διαστάσεις της πολιτικής σκέψης του Μισέλ Φουκώ, βλ. Gilles DELEUZE, Foucault, Paris, (Minuit), 1986. John RAJCHMAN, Michel Foucault: The freedom of philosophy, New York, (Columbia University Press), 1985, γαλλ. μτφρ. La liberté de savoir, Paris, (P.U.F.), 1987. DREYFUS, Hubert / RABINOW, Paul, Michel Foucault beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago, (Univ. of Chicago Press), 1982.

(30) Οι θέσεις του Μισέλ Φουκώ για την προβληματική της εξουσίας παρουσιάζονται στα έργα του Surveiller et punir (Επιβλέπειν

και τιμωρείν), Paris, (Gallimard), 1975, και La volonté de savoir (Histoire de la sexualité, première partie), (Gallimard), 1976, (ελλ. μτφρ. Η δίψα της γνώσης, (εκδ. Ράππα), 1982). Πρβλ. επίσης Μισέλ Φουκώ, εξουσία, γνώση, ηθική, ο.π. Μία κριτική παρουσίαση των θέσεων αυτών υπάρχει στο Dictionnaire des oeuvres politiques, François CHATELET, Olivier DUHAMEL, Evelyne PISIER, sous la direction de), Paris, (P.U.F.), 1986, σελ. 236-247. Για μιά περαιτέρω κριτική βλ. Jürgen HABERMAS, Aporien einer Machttheorie, στο Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M., (Suhrkamp), 1985, σελ. 313 κ. επ., και Axel HONNETH, Kritik der Macht, Reflexionen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt/M., (Suhrkamp), 1985, σελ. 168 κ. επ. Στην ελληνική βιβλιογραφία: Γ. ΒΕΛΤΣΟΥ, Κοινωνιολογία των θεσμών ΙΙ, οικογένεια και φαντασιακές σχέσεις, Αθήνα, (εκδ. Παπαζήση), 1979, σελ. 46 κ. επ. Επίσης Γ. ΒΕΛΤΣΟΥ, Αντι-κείμενα, Αθήνα, (Γνώση), 1982, σελ. 113 κ. επ.

(31) "Απέναντι σε μιά εξουσία που είναι νόμος, το υποκείμενο που είναι συγκροτημένο σαν υπήκοος - που είναι υπο-κείμενο - είναι εκείνο που υπακούει. Στην τυπική ομοιγένεια της εξουσίας, και σ'όλη την έκταση αυτών των φορέων, αντιστοιχεί για εκείνον που καταναγκάζει - είτε πρόκειται για τον υπήκοο απέναντι στον μονάρχη, για τον πολίτη απέναντι στο κράτος, για το παιδί απέναντι στους γονείς ή για τον μαθητή απέναντι στον δάσκαλο -, η γενική μορφή υποταγής. Από τη μία μεριά η εξουσία που νομοθετεί, από την άλλη το υποκείμενο που υπακούει... είναι μιά εξουσία που το πρότυπό της είναι βασικά νομικό, κεντροθετημένο μόνο στη διατύπωση του νόμου και στη λειτουργία της απαγόρευσης. Όλοι οι τρόποι δυνάστευσης, καθυπόταξης και υποδούλωσης ανάγονται τελικά στην ενέργεια της υπακοής". Μισέλ ΦΟΥΚΩ, Ιστορία της σεξουαλικότητας, σελ. 106-107 (ελλ. έκδοσης). Στην αρχή του τετάρτου κεφαλαίου του πρώτου τόμου της Ιστορίας της σεξουαλικότητας, ο ΦΟΥΚΩ καθορίζει ορισμένα από τα κύρια χαρακτηριστικά της εξουσίας καθώς αυτά διαφαίνονται στις πολιτικές αναλύσεις της εξουσίας στη Δύση:
(α) αρνητική σχέση εξουσίας και επιθυμίας,
(β) νομοθετική - κανονιστική διάσταση,
(γ) απαγορευτική - αποτρεπτική διάσταση,
(δ) διαμόρφωση μηχανισμών ελέγχου και λογοκρισίας,
(ε) Θεμελίωση ενός συστήματος πειθαρχίας και υποταγής.
Ο ΦΟΥΚΩ διερωτάται για την ευκολία αποδοχής αυτής της νομικής αντίληψης της εξουσίας η οποία υποβαθμίζει τους μηχανισμούς κυριαρχίας στα στενά πλαίσια μιάς λογικής των απαγορεύσεων. Η εξήγηση η οποία παρέχεται από τον ΦΟΥΚΩ στρέφεται στην κατεύθυνση αναγνώρισης μιάς σημαντικής διάστασης της εξουσίας, την οποία παραθεωρούμε· η εξουσία παρουσιάζεται ως η δυνατότητα οργάνωσης του κόσμου και των κοινωνικών σχέσεων, φορέας νοήματος και τάξης, σημαίναι πρότυπα, είναι καθοριστική των διαστάσεων της ζωής, άρα παραγωγική. Αντίθετα, η έννοια της εξουσίας, όπως αυτή προκύπτει από τις καθιερωμένες - συμβατικές πολιτικές αναλύσεις ταυτίζεται με την κανονιστική - νομοθετική - κατασταλτική της διάσταση. Αυτή η νομική εκδοχή της εξουσίας αποτελεί αντικείμενο κριτικής κατά τον ΦΟΥΚΩ (ο.π., σελ. 108-127) ως θεμελιώδους διάστασης της ιστορικής συνέχειας των δυτικών κοινωνιών. Για μιά εισαγωγική δαπραγμάτευση

του προβλήματος στον χώρο της ελληνικής βυζαντινής ανατολής ως πολιτισμικής ενότητας, βλ. Georges GOTSIS, Le concept de l'autorité et l'exercice du pouvoir selon les Pères byzantins ecclésiastiques: le problème de sa légitimation politique, texte inédit, Athènes 1987.

(32) Για τις κοινωνικές συνέπειες των απόφεων του Νίτσε, καθώς και για μιά εισαγωγική παρουσίαση της σκέψης του συγγραφέα, βλ. Gilles DELEUZE, Nietzsche et la philosophie, Paris, (P.U.F.), 1962· Simone GOYARD-FABRE, Nietzsche et la question politique, Paris, (Sirey), 1977· Paul-Laurent ASSOUN, Freud et Nietzsche, Paris, (P.U.F.), 1982· Paul VALADIER, Nietzsche et la critique du christianisme, Paris, (Cerf), 1974. Πρβλ. επίσης Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Χάϊντεγκερ και Αρεοπαγίτης, Αθήνα, (εκδ. Δόμος), 1988, σελ. 17 κ. επ., και Julien FREUND, La décadence, histoire philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine, Paris, (Sirey), 1984, σελ. 152 κ. επ.

(33) Σχολιάζοντας τη νιτσεϊκή "θέληση για δύναμη", (Der Wille zur Macht) το Λεξικό Πολιτικών Έργων (Dictionnaire des oeuvres politiques) των François CHATELET και Olivier DUHAMEL, επισημαίνει: "La volonté de puissance n'est pas la puissance au sens d'un état ou pouvoir de fait, d'une supériorité dont une personne ou un groupe bénéficieraient de façon privilégiée. D'une part, la préposition allemande zur... indique un autodépassement permanent de cette volonté vers plus de puissance, que celui-ci s'effectue dans l'opposition entre deux forces ou à l'intérieur d'une même force. D'autre part la puissance est ce qui veut dans la volonté, l'élément génétique et différentiel de celle-ci. Les termes de l'expression Wille zur Macht définissent un nouveau concept: pas de vouloir qui ne soit vouloir de puissance, pas de puissance qui ne doive être rapportée à la quête incessante et infinie d'un vouloir". Πρβλ. επίσης τον σχολιασμό των Luc FERRY και Alain RENAUT για τα στοιχεία τα οποία συνθέτουν μία νιτσεϊκή θεμελίωση του πολιτικού στοιχείου (Luc FERRY / Alain RENAUT, Itinéraires de l'individu, Paris, (Gallimard), 1987, σελ. 82 κ. επ.):
(α) Την πραγματικότητα εν αναφορά προς την έννοια της ζωής,
(β) *τη ζωή ως έκφραση της θέλησης για δύναμη*,
(γ) την απουσία μιάς σταθεροποίησης αντής της αδιάκοπης διαδικασίας - *ουσιαστικά έλλειψη σύγκλισης των αντιθετικών δυνάμεων για κυριαρχία*.
Κατά τον Νίτσε, η πραγματική ζωή δομείται κατά τέτοιο τρόπο ως πλήθος σχέσεων δύναμης ώστε κάθε επί μέρους δύναμη αγωνίζεται για την ενίσχυση της κυριαρχίας της, δηλ. της εξουσίας της.

(34) Σχολιάζοντας τα βασικά σημεία αναφοράς του έργου του Φουκώ στο πρόβλημα της εξουσίας, ο Gilles DELEUZE (DELEUZE, Foucault, Paris, (éd. de Minuit), 1986, σελ. 32 κ. επ.) παρατηρεί ότι διαφαίνεται μία σειρά αποκλίσεων από τις θέσεις της παραδοσιακής αριστεράς οι οποίες είναι δυνατόν να συμπτυχθούν υπό τη μορφή των ακολούθων προτάσεων:
(α) άρνηση του αξιώματος έκφρασης της εξουσίας ως ιδιοκτησίας της

κυρίαρχης τάξης,
(β) άρνηση της ταύτισης της εξουσίας με το κράτος και τους μηχανισμούς του,
(γ) άρνηση αναγωγής της εξουσίας στις διαδικασίες της οικονομικής υποδομής,
(δ) άρνηση της θέσης η οποία αποδίδει στην εξουσία μιά ουσία ή φύση, και σύμφωνα με την οποία η εξουσία συνιστά κατηγόρημα το οποίο αποδίδεται σ'εκείνους που την κατέχουν - και οι οποίοι διαστέλλονται απ'εκείνους στους οποίους ασκείται εξουσία,
(ε) αμφισβήτηση της παραδοχής σύμφωνα με την οποία η άσκηση της εξουσίας συνοδεύεται κατ'ανάγκη από κατασταλτικές μεθόδους ή επιστρατεύει την πειστικότητα των ιδεολογιών, και
(στ) άρνηση της θέσης στα πλαίσια της οποίας η κρατική εξουσία συνιστά έκφραση των απαιτήσεων του δικαίου.

Η πολιτική ανατομία του κοινωνικού σώματος δεν αποτελεί επομένως ανάλυση του κράτους και των μηχανισμών του· αποτελεί αντίθετα μελέτη των εστιών εξουσίας οι οποίες δεν συνθέτουν μία διαλεκτική ολότητα, αλλά ένα δίκτυο το οποίο διαχέεται σ'όλη την κοινωνία. Οι εστίες εξουσίας πρέπει να αναλυθούν κατά τον Φουκώ όχι ως αυτόνομες οντότητες, αλλά ως διαπλοκή "μικρο-εξουσιών", ως δίκτυο και συνάρθρωση σχέσεων. Στο τελευταίο κεφάλαιο του Επιβλέπειν και τιμωρείν, προτείνεται ένα υπόδειγμα χαρτογραφίας με βάση τους απόλουθους κανόνες:
(α) εγκατάλειψη της έννοιας του κράτους ως αυτόνομης συνολιστικής οντότητας,
(β) αποφυγή μιάς μεθόδου ανάλυσης της εξουσίας η οποία επικαλείται την έννοια ενός υπαρκτού κέντρου - νιοθέτηση ενός νέου σχήματος, διάγραμμα του δικτύου εξουσίας,
(γ) απόρριψη κάθε συνολιστικής λογικής.

(35) Στο τελευταίο καφάλαιο του πρώτου τόμου της Ιστορίας της σεξουαλικότητας, ο ΦΟΥΚΩ περιγράφει τις μεταβολές εκείνες οι οποίες οδηγούν στη σύγχρονη αντίληψη περί της άσκησης εξουσίας. Η πολιτική εξουσία αναλαμβάνει το έργο της διαχείρισης της σύνολης ζωής του ανθρώπου ήδη από την εποχή των μεγάλων απολυταρχιών (17ος - 18ος αιώνας). Ο έλεγχος πάνω στη ζωή εμφανίζεται κατά τον ΦΟΥΚΩ ως σύνθεση δύο διακριτών διαδικασιών:
(α) της ανατομικο-πολιτικής του ανθρωπίνου σώματος,
(β) μιάς βιο-πολιτικής του πληθυσμού.
Κατ'αυτόν τον τρόπο ανοίγει μιά νέα εποχή: εκείνη η οποία χαρακτηρίζεται από μιά τεχνολογία της εξουσίας, μιά βιο-εξουσία, η οποία επινοεί τεχνικές εξουσίες, παρούσες στους κοινωνικούς θεσμούς, απαραίτητες για τη συνέχιση των σχέσεων κυριαρχίας σ'όλα τα επίπεδα. Η ζωή υποτάσσεται στον έλεγχο γενικευμένων μεθοδεύσεων και ευρύτερων σχεδιασμών με αντικειμενικό σκοπό την αποτελεσματικότερη χειραγώγηση όλων των πτυχών της ανθρώπινης ύπαρξης.

(36) Το Λεξικό Φιλοσοφικών Όρων του André LALANDE (Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, (Presses Universitaires de France), 15e édition, 1985) στο τμήμα rationalisme επισημαίνει - μεταξύ άλλων - τα εξής:
(α) Au point de vue de la discipline intellectuelle: foi dans la

raison, dans l'évidence de la démonstration: croyance à l'efficacité de la lumière naturelle. S'oppose en ce sens à irrationalisme, sous toutes ses formes (mysticisme, occultisme, philosophie du sentiment, traditionalisme).
(b) Le terme date au moins du XVIIe siècle: "Empiricos formicce more congecere tantum et uti, Rationales autem aranearum more telas ex se conficere", BACON, Cogitata et visa, III, 616. "Multa sunt in Deo supra rationem tuam posita. Haec ergo ratiocinando assequi despera: ne tamen confundas cum irrationabilibus. - Rationalismus est error omnia in divinis tollens supra rationem errantis posita", BAUMGARTEN, Ethica, § 51 - 52.

Το ίδιο λεξικό ερμηνεύοντας τον όρο raison (ratio, Vernunft, Reason) επισημαίνει: "On discute sur le sens le plus ancien du mot ratio. Il se rattache probablement à ratus, participe du reor (croire, penser) et paraît avoir surtout signifié avant l'époque classique calcul et rapport. Avec Lucrèce et Cicéron, qui le font entrer dans la langue philosophique, il recueille les sens de διάνοια, de νόησις et surtout de λόγος, qui lui-même s'employait dans les acceptions les plus variées... La raison est presque universellement considérée comme le propre de l'homme, ζώον λογικόν... Pour Saint Thomas d'Acquin la ratio s'oppose à l'intellectus, faculté de connaître supérieure et intuitive, bien que toutes deux aient une racine commune dans la nature de l'âme. "Etsi intellectus et ratio non sint diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus. Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione et discursu", Somme théol., II, 2, 49, 5, ad 3.

Sur le sens kantien de Raison (Vernunft):"C'est bien, ce semble, le νους de Platon et l'intellectus de Saint THomas que Kant et ses successeurs ont entendu restaurer sous le nom de Vernunft, mais sous des formes et avec des précisions entièrement nouvelles".

Εκείνο το οποίο πρέπει να αναφερθή είναι η πολυσημία των χρήσεων του όρου raison. "Locke (Essais, livre IV, ch. XVII, De la raison) remarque qu'il désigne: soit l'ensemble des principes clairs et véritables, soit le fait de tirer de ceux-ci des conclusions qui en résultent incontestablement, soit la cause, et spécialement la cause finale, soit enfin la différence spécifique de l'homme qui le sépare des animaux. Leibniz paraît approuver cette classification, et la ramène à deux termes essentiels, l'invention et le jugement... Cournot signale l'ambiguïté de la "raison subjective" (raison de l'homme)... Il ajoute que le mot raison signifie:
(a) le pouvoir de raisonner,
(b) le pouvoir de former des idées générales,
(c) la faculté supérieure qui fait la synthèse des concepts de l'entendement comme celui-ci fait la synthèse des éléments sensibles (Kant),
(d) la faculté de saisir les vérités absolues et nécessaires, l'idée de Dieu, celui du devoir et autres du même genre (Leibniz)".

(37) Για τις διάφορες νοηματοδοτήσεις του όρου ορθολογισμός βλ.

Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική, Αθήνα, (Δόμος), 1984, σελ. 11 κ. επ., όπου διαστέλλεται η χρήση του όρου εντός των πλαισίων της αρχαιοελληνικής γνωσιοθεωρίας από τις ποικίλες χρήσεις του εντός των ορίων της δυτικής (μεσαιωνικής και νεώτερης) φιλοσοφικής παράδοσης. Το φιλοσοφικό λεξικό του André LALANDE ορίζει τον Διαφωτισμό ως "φιλοσοφικό κίνημα του 18ου αιώνα, χαρακτηριζόμενο από την πεποίθηση στην ιδέα της προόδου, την απαξίωση της παράδοσης και των μορφών ανθεντίας, την εμπιστοσύνη στις δυνατότητες του λόγου ως ratio και την πίστη στην ηθική διάσταση της παιδείας, την επίκληση μιάς κριτικής σκέψης ως δυνατότητας αυτο-επιβεβαίωσης του υποκειμένου". Για μιά συστηματική παρουσίαση των ουσιοδών προϋποθέσεων της φιλοσοφίας του Διαφωτισμού, βλ. το ομώνυμο κεφάλαιο του εγχειριδίου Ιστορίας της φιλοσοφίας των WINDELBAND και HEIMSOETH (β' τόμος, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1982, σελ. 217 κ. επ.) και κυρίως τη δίτομη εργασία του Παναγιώτη ΚΟΝΔΥΛΗ (1981) Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός, Αθήνα, (Θεμέλιο), 1987.

(38) Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική, ο.π., σελ. 11 κ. επ., όπου και η σχετική βιβλιογραφία. Βλ. επίσης Max WEBER, L'éthique protestante et l'espoir du capitalisme, trad. française, Paris, (Plon), 1964· του ιδίου Economie et société, γαλλική μτφρ. τμηματική του Wirtschaft und Gesellschaft, Paris, (Plon), 1971· του ιδίου Essais sur la théorie de la science, γαλλ. μτφρ. των Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Paris, (Plon), 1965. Επίσης Jürgen HABERMAS, Theorie des kommunicativen Handelns, ersterteil, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1981· γαλλ. μτφρ. Théorie de l'agir communicationnel, tome I: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société, Paris, (Fayard), 1987. Πρβλ. ακόμη Sam WHIMSTER / Scott LASH, Max Weber, Rationality and modernity, London, (Allen - Unwin), 1987· Philippe RAYNAUD, Max Weber et les dilemmes de la raison moderne, Paris, (P.U.F.), 1987· Wolfang SCHLUCHTER, The rise of Western rationalism, Max Weber's developmental history, Berkeley, (University of California Press), 1981. Axel HONNETH / Hans JOAS (hd), Kommunikatives Handeln, beiträge zur J. Habermas theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1986.

(39) Βλ. Ζαν-Φρανσουά ΛΥΟΤΑΡ, Η μεταμοντέρνα κατάσταση, Αθήνα, (Γνώση), 1988, ελλ. μτφρ. του La condition postmoderne, rapport sur le savoir, Paris, (Minuit), 1979. Βλ. επίσης για τη συζήτηση αναφορικά με το μεταμοντέρνο πρόγραμμα στη φιλοσοφία τις ακόλουθες μελέτες: Jürgen HABERMAS, Der Eintritt in die Postmoderne in Merkur 421 (1983), σελ. 752-761 (Stuttgart, Gotta Verlag). HASSAN, Ihab / HASSAN, Sally (ed), Innovation, Renovation: New perspevtives on the Humanities, Madison, (University of Wisconsin Press), 1983. HONNETH, Axel, Der Affekt gegen das Algemeine. Zu Lyotards konzept der Postmoderne, Merkur 430 (1984), σελ. 893-902 (ελλ. μτφρ. υπό δημοσίευση). HUSSEN, Andreas, Mapping the Postmodern, in New German Critique 33 (Fall 1984), σελ. 5-52. SCHMIDT, Burghart, Postmoderne, Strategien des Vergessens, Darmstad, (Luch-

terhand Verl.), 1986. WELLMER, Albrecht, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, (Suhrkamp), 1985, ελλ. μτφρ. αποσπασματική στο περιοδικό Λεβιάθαν (2), Μάϊος - Ιούλιος 1988, σελ. 31-61. Η αντιπαράθεση μοντερνισμού και μεταμοντερνισμού στον χώρο της φιλοσοφίας εμφανίζεται συνήθως ως κριτική του Λόγου και του προγράμματος του Διαφωτισμού. Βλ. σχετικά Jürgen HABERMAS, Die Moderne - em unvollendetes Projekt, in Kleine politische Schriften I-IV, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1981, 3, σελ. 444-464, ελλ. μτφρ. Το μοντέρνο: ένα ημιτελές έργο, Λεβιάθαν, 1, Ιανουάριος - Μάρτιος 1988, σελ. 83-98. Του ιδίου Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen, (Suhrkamp), 1985, και γαλλ. μτφρ. Le discours philosophique de la modernité, Paris, (Gallimard), 1988, ελλ. μτφρ. των κεφαλαίων XI, XII υπό προετοιμασία. Jörn RÜSEN / Eberhard LÄMMERT / Peter GLOTZ (hg), Die Zukunft der Aufklärung, Frankfurt, (Suhrkamp), 1988. Επίσης Dietmar KAMPER / Willem van REIJEN (hrsg), Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne, Frankfurt, (Suhrkamp), 1987. RAULLT, Gérard, Gehemmte zukunft, zur gegenwärtigen Krise der Emanzipation, Neuwied, (Luchterhand), 1986. BOEDER, Heribert, Das Vernunftgefüge der Moderne, Freiburg, (Alber), 1988. Όμως το μνημειώδες έργο αναφοράς πολλών εκ των ανωτέρω εργασιών και δημοσιευμάτων παραμένει η μελέτη των HORKEIMER, Max / ADORNO, Theodor (1947), Dialektik der Aufklärung, Frankfurt, (Fischer Verl.), 1986 (τελευταία επανέκδοση), ελλ. μτφρ. Η διαλεκτική του Διαφωτισμού, Αθήνα, (Υφιλον), 1986.

(40) Βλ. σχετικά Jürgen HABERMAS, Η διαλεκτική του εξορθολογισμού, στο βιβλίο (συλλογή άρθρων του ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ) με τον τίτλο Αυτονομία και αλληλεγγύη, Αθήνα, (εκδ. Υφιλον), 1987, ιδίως σελ 53 κ. επ. Επίσης Guenther ROTH, Rationalization in Max Weber's Developmental History, στο συλλογικό έργο Max Weber, rationality and modernity, ο.π., και Jeffrey ALEXANDER, The dialectic of individuation and domination: Weber's rationalization theory, ο.π.

(41) Βλ. Jürgen HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns I, σελ. 225 κ. επ. και γαλλ. μτφρ., ο.π., σελ. 172 κ. επ., όπου ο ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ ακολουθεί - για την ταξινόμηση των εκδηλώσεων του δυτικού ορθολογισμού - την αναλυτική διαίρεση του Πάρσονς σε:
(α) κοινωνία,
(β) πολιτισμό και
(γ) προσωπικότητα.

(42) Κατά τις βεμπεριανές αναλύσεις η διάσταση του προβλήματος εξορθολογισμού της κοινωνίας παρουσιάζεται ως:
(α) μετασχηματισμός της καπιταλιστικής επιχείρησης (δηλ. απομάκρυνση από μορφές οικιακής οικονομίας, εσωτερικός προγραμματισμός της επιχείρησης και ορθολογικότητα στη λήψη των αποφάσεων σε συνδυασμό με τις συνθήκες της αγοράς, γνώση των άριστων συνδυασμών κεφαλαίου - εργασίας, χρησιμοποίηση επιστημονικών γνώσεων) και
(β) ορθολογική οργάνωση του κράτους (οργάνωση ενός σταθερού δημοσιονομικού συστήματος, διάθεση μιάς κατασταλτικής δύναμης με σκοπό την επιβολή, αποκλειστική χρησιμοποίηση της δικαστικής

εξουσίας ως νόμιμης μεθόδου καταναγκασμού και κυρίως γραφειοκρατική οργάνωση της διοίκησης, δηλ. κυριαρχία νέας μορφής ασκουμένη από εξειδικευμένους κρατικούς λειτουργούς).

(43) Βλ. Jürgen HABERMAS, Die Moderne - ein unvollendetes Projekt, ελλ. μτφρ. στο περιοδικό Λεβιάθαν, ο.π., σελ. 89.

(44) Βλ. Jürgen HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handels I, σελ. 233-234: "Die kulturelle Rationalisierung, aus der die für moderne Gesellschaften typischen Bewußtseinsstrukturen hervorgehen, erstreckt sich, so kömmen wir zusammenfassen, auf die kognitiven, die ästhetisch expressiven und die moralisch - evaluativen Bestandteile der religiösen überlieferung. Mit wissenschaft und Technik, mit autonomer Kunst und den Werten expressiver selbstdarstellung, mit Universalistischen Rechts - und Moralvorstellungen kommt es zu einer Ausdifferenzierung von drei Wertsphären, die jeweils einer eigenen Logik folgen".

(45) Βλ. ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ, Το μοντέρνο, ένα ημιτελές έργο, ο.π., σελ. 90. "Από την άλλη πλευρά, η απόσταση η οποία χωρίζει την κουλτούρα των ειδικών από την κουλτούρα του ευρύτερου κοινού στην πραγματικότητα μεγαλώνει. Αυτό συμβαίνει γιατί η κουλτούρα, η οποία αναπτύσσεται από τη σκέψη και την επεξεργασία των ειδικών, δεν εμπλουτίζει αυτόματα την καθημερινή πρακτική. Η πολιτισμική ορθολογικοποίηση προκαλεί μάλλον την πτώχευση του βιωμένου κόσμου του οποίου η παραδοσιακή υπόσταση υποτιμήθηκε".

(46) Για περισσότερες επεξηγήσεις σχετικά με τις βεμπεριανές διακρίσεις των ηθικών στάσεων ως προς τον κόσμο, βλ. Michel ISTAS, Les morales selon Max Weber, Paris, (éd. du Cerf), 1986, σελ. 59 κ. επ. Πρβλ. επίσης Max WEBER, Economie et société, tome I, Paris, (Plon), 1971, (γαλλ. μτφρ. του Wirtschaft und Gesellschaft), σελ. 586. "Le devoir religieux systématisé en une éthique de la convinction... fait éclater les normes stéréotypes particulières en orientant la relation totale et significative de la conduite de la vie vers le but du salut religieux. Elle ne connaît pas des lois sacrées mais une disposition intérieure sacrée que diverses maximes de comportement peuvent sanctionner selon la situation. Cette disposition intérieure est donc élastique et susceptible de s´adapter". Κατ'αυτόν τον τρόπο η ελαστική ηθική του καθολικισμού αντιπαραβάλλεται στην αυστηρότητα της προτεσταντικής ηθικής. Πρβλ. ακόμη Max WEBER, L´éthique protestante, ο.π., σελ. 128. "L´élu chrétien est ici-bas pour augmenter, dans la mesure de ses moyens, la gloire de Dieu dans le monde en accomplissant les commandements divins, et pour cela seul. Mais Dieu veut l´efficacité sociale du chrétien, car il entend que la vie sociale soit conforme à ses commandements et qu´elle soit organisée à cette fin. L´acitvité sociale du calviniste se déroule purement in majorem Dei gloriam".

(47) Πρβλ. Max WEBER (1921), Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen, (Mohr Verl.), τόμος Α', σελ. 564 (από-

σπασμα αναφερόμενο σε γαλλ. μτφρ. από τον Michel ISTAS, ο.π., σελ. 122). "Quand la connaissance rationnelle empirique a accompli de manière conséquente le désenchantement du monde et la tranformation de ce monde en un mécanisme causal, le désaccord avec les prétentions des postulats éthiques s´impose définitivement. Ces postulats affirment que le monde est un cosmos organisé par Dieu, et donc que d´une manière ou d´une autre, son orientation recèlerait un sens moral. Mais la réflexion sur le monde, quand elle prend une orientation empirique, et surtout mathématique, développe systématiquement le refus de tout mode de réflexion, qui, d´une façon générale, cherche à trouver un sens à ce qui se produit dans ce monde".

(48) Βλ. κατ'αρχήν Jürgen HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handels I, ο.π., σελ. 234-235. Πρβλ. επίσης Michel ISTAS, Les morales..., ο.π., σελ. 93 κ. επ. Max WEBER, L´éthique protestante..., ο.π., σελ. 145-146. "La politique morale courante, ainsi dépouillée de son absence de plan et de système, se trouvait donc façonnée en une méthode conséquente appliquée à l´ensemble de la conduite. Ce n´est pas par hasard que le nom de méthodistes est resté attaché aux adeptes du dernier grand réveil de la pensée puritaine au XVIIIe siècle... Car seule une transformation radicale du sens de la vie tout entière, à chaque instant, dans chaque action, était à même de confirmer les effets de la grâce, soustrayant l´homme au status natura pour le placer dans le status gratioe. Pour cette raison précisément, (la vie) était totalement rationalisée en ce monde, et dominée entièrement par ce but unique: accroître sur terre la gloire de Dieu". Για μιά συστηματική παρουσίαση των βεμπεριανών θέσεων, βλ. επίσης Ραϋμόν APON (1967), Οι σταθμοί της κοινωνιολογικής σκέψης, 2 τόμοι, Αθήνα, (εκδ. Γνώση), 1984, τόμος β', σελ. 271 κ. επ. Julien FREUND, Sosiologie de Max Weber, Paris, (P.U.F.), 1966, καθώς και Jürgen HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handels I, ο.π., σελ. 207 κ. επ.

(49) Βλ. Jürgen HABERMAS, Theorie..., ο.π., σελ. 262 κ. επ. Ο ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ εισηγείται κατ'ουσίαν ένα ευρύτατο ταξινομικό σχήμα των θρησκευτικών - μεταφυσικών εικόνων του κόσμου (images du monde religieuses - métaphysiques) σύμφωνα
(α) με τη διάρθρωση των τυπικών περιεχομένων τους και
(β) τον μετασχηματισμό των γνωστικών δυνατοτήτων τους.
Εφαρμόζοντας το α' ταξινομικό κριτήριο (στα πλαίσια του οποίου κατατάσσονται τα δυνατά κοσμοείδωλα ως εννοιολογικές στρατηγικές σύλληψης του κόσμου εν σχέσει προς τη συνολική αποτίμηση του κόσμου την οποία αντά τα κοσμοείδωλα καθιστούν δυνατή), παρατηρούμε ότι: η ιουδαιο-χριστιανική παράδοση ως θεοκεντρική εικόνα του κόσμου αποτιμά με αρνητικό τρόπο τον κόσμο, δηλ. την κοινωνία και την περιβάλλουσα φύση. Μιά αρνητική στάση ως προς τον κόσμο εξηγείται, κατά τον ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ, στα πλαίσια ενός οντολογικού δυαλισμού ο οποίος χαρακτηρίζει τις ριζοσπαστικές θρησκείες της λύτρωσης· μιά τέτοια σχέση με το υπαρκτό αντιπαραθέτει το εφήμερο ενός εκπεσόντος κόσμου στην αιωνιότητα ενός υπερβατικού Θεού, κατά τρό-

πον ώστε η λύτρωση του πιστού κατανοείται ως ατομική σωτηρία με αναφορά προς μία εσώτερη οντολογική πραγματικότητα. Εαν θεωρήσουμε ως δεδομένη τη διάσπαση της ενότητας του υπαρκτού, τότε η κατάφαση του κόσμου προκύπτει μόνον ως συνέπεια μιάς ουσιαστικής απομυθοποίησης (désenchantement, Entzauberung) των παραστάσεων που έχουμε για τον κόσμο. Η εφαρμογή του β' ταξινομικού κριτηρίου επιχειρεί την κατάταξη των δυνατών στάσεων ως προς τον κόσμο εν σχέσει με τη συνολική αποτίμησή του, θετική ή αρνητική. Προκύπτει τοιουτοτρόπως ότι η ιουδαιο-χριστιανική παράδοση ως ενεργητική στάση ως προς τον κόσμο (πρακτική διάσταση, vita activa) αλλά αρνητική αξιολόγηση του κόσμου αποτελεί μορφή κυριαρχίας επί του κόσμου (maîtrise du monde, Weltbeherrschung). Κατ'αυτόν τον τρόπο η αρχική αρνητική αποτίμηση του κόσμου εκδηλώνεται στα πλαίσια μιάς ηθικής ορθολογικοποίησης της ανθρώπινης συμπεριφοράς, ως πρακτική δραστηριότητα με στόχο τον μετασχηματισμό του κόσμου. Αντίθετα η αρχαιοελληνική στάση ζωής συνιστά μεν κατάφαση του κόσμου, αλλ'αυτή δεν εκδηλώνεται ως ενεργητική παρέμβαση σ'αυτόν· συνιστά θεωρία του κόσμου, θέαση, vita contemplativa (βίος θεωρητικός). Παράλληλα, η διάσταση ορθολογικοποίησης στον δυτικό χριστιανισμό είναι αποκλειστικά ηθική ανωτέρας μορφής (élevé) ενώ στην περίπτωση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας επικρατεί η γνωστική διάσταση ορθολογικοποίησης των κοσμολογικο-μεταφυσικών εικόνων του κόσμου. Ο ρόλος επομένως της δυτικής χριστιανικής παράδοσης για την εμφάνιση και ανάπτυξη μοντέρνων δομών συνειδησης είναι αδιαμφισβήτητος, εφόσον η ορθολογικοποίηση των εικόνων του κόσμου συνιστά υπέρβαση μιάς μυθοποιητικής αναπαράστασης και οργάνωσης της κοινωνίας. Η διαμόρφωση ενός σύγχρονου τρόπου κατανόησης του κόσμου οφείλεται κατ'αρχήν στη διάχυση μιάς ορθολογικοποιημένης ασκητικής ηθικής (éthique de la convinction) στους χώρους ζωής και δημιουργίας, οι οποίοι, ως καθαρά κοσμικοί, ευρίσκοντο σε αντίθεση με τη συγκεκριμένη έκφραση της χριστιανικής ηθικής. Η αναδιάρθρωση αυτής της τελευταίας σε τρόπον ώστε να προσλάβη και τις ενδοκοσμικές δραστηριότητες δημιουργεί τη λεγόμενη προτεσταντική ηθική (éthique de la vocation). Όμως ο Βέμπερ παραβλέπει τη σημασία της ανάδυσης μιάς νέας επιστήμης ως παράγοντα μετασχηματισμού των κοινωνικών σχέσεων. Συνεχίζοντας την ανάλυσή του για τον σχηματισμό του μοντέρνου κόσμου, ο ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ επισημαίνει δύο διακριτικές διαδικασίες:

(α) τον εξορθολογισμό της ζωής σύμφωνα με τις επιταγές της προτεσταντικής ηθικής ως ορθολογικοποίηση της καθημερινής πρακτικής (συνέπεια του εξορθολογισμού των εικόνων του κόσμου στο επίπεδο της ηθικής) και

(β) η γνωστική διάσταση του εξορθολογισμού των εικόνων του κόσμου βρίσκει την υλοποίησή της στον χώρο της σύγχρονης επιστήμης.

Για μιά συστηματική ανάπτυξη αυτών των θεμάτων, βλ. επίσης Hubertus G. HUBBELING / Hans G. KIPPENBERG (hrsg), Zur symbolischen Repräsentation von Religion, Groninger Abhandlungen zu verschiedenen symboltheorien, Berlin / New York, (Walter de Gruyter), 1986, σελ. 102 κ. επ. Αξίζει να παρατηρήσουμε ότι αντίθετα προς τον δυτικό χριστιανισμό, η παράδοση της ανατολικής ορθοδοξίας συνιστά ταυτόχρονα άρνηση και κατάφαση του κόσμου· η ασκητική ηθική της δεν στρέφεται προς τον ηθικό - πρακτικό μετασχηματισμό του κόσμου,

αλλά υπενθυμίζει την πραγματικότητα της εσχατολογικής διάστασης του υπαρκτού. Οι αντιφάσεις στο σύνολο των δυνατών στάσεων ως προς τον κόσμο εμφανίζονται ως απόρροια αυτής της αντινομίας του ορθόδοξου χριστιανικού ήθους. Αυτό το γεγονός δημιουργεί απροσδιοριστία στα ταξινομικά σχήματα που αναπτύσσει ο ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ· εν τούτοις κατά κανένα τρόπο δεν προκύπτει μιά στάση ζωής ως κυριαρχία επί του κόσμου. Εν προκειμένω προτείνουμε το εξής:
(α) Διακρίνουμε μιά πρώτη περίοδο (βυζαντινή ορθοδοξία) στα πλαίσια της οποίας η κατεύθυνση αναζήτησης της σωτηρίας του πιστού ως δυνατή σχέση με τον κόσμο αντιστοιχεί σε ένα είδος vita contemplativa το οποίο καταφάσκει τον κόσμο στη δυναμική προοπτική μεταμόρφωσής του σε βασιλεία του Θεού. Η δυνατή στάση απέναντι στον κόσμο διαφοροποιείται από την υπόδειξη του χαμπερμασιανού σχήματος, στο βαθμό που δεν συνιστά θεωρία, θέα του κόσμου (ως η αρχαιοελληνική μεταφυσική) αλλά μεταποίηση, μεταμόρφωση του κόσμου, δηλ. πολιτισμικό μετασχηματισμό του.
(β) Η δεύτερη περίοδος (τουρκοκρατούμενη Ελλάδα) χαρακτηρίζεται από μιά θρησκευτική στάση, η οποία ως vita activa (πρακτική διάσταση της καθημερινής ζωής) αποδέχεται τον κόσμο, όχι όμως ως προσαρμογή σ'αντόν, αλλ'εντός των ορίων μιάς σχέσης με σκοπό τον μετασχηματισμό του (transformation du monde) σε χώρο προσωπικών δυνατοτήτων κοινωνίας. Για τις σωτεταγμένες μιάς επικοινωνιακής ηθικής (με την έννοια του ήθους) στους ορθόδοξους κοινωνικούς σχηματισμούς ως υπέρβασης ενός ατομικιστικού προτύπου, βλ. Georges GOTSIS, La morale communicationnelle byzantine, in Georges GOTSIS, Relations entre l'économie et la religion..., ο.π., σελ. 58 κ. επ. και Les valeurs et la morale orthodoxe, travail supplémentaire du Mémoire, Athènes, 1988, σελ. 41 κ. επ.

(50) Βλ. Simone GOYARD-FABRE, Triomphes et avatars du rationalisme politique aux XVIIe et XVIIIe siècles, στο έργο της Philosophie politique, ο.π., σελ. 155 κ. επ. Επίσης Παναγιώτη ΚΟΝΔΥΛΗ, Ο Ευρωπαϊκός Διαφωτισμός, ο.π., τόμος α', σελ. 57 κ. επ. και Luc FERRY / Alain RENAUT, La philosophie politique, τόμος 3, Des droits de l'homme à l'idée républicaine, Paris, (P.U.F.), 1985.

(51) Βλ. Luc FERRY / Alain RENAUT, Penser les droits de l'homme, κριτική επανατοποθέτηση του προβλήματος. Δημοσίευση στο περιοδικό Esprit, Μάρτιος 1983.

(52) Πρόκειται για μιά ολόκληρη παράδοση πολιτικής σκέψης η οποία, ξεκινώντας από τον Μοντεσκιέ κορυφώνεται στους προβληματισμούς του Ρουσσώ. Αντίθετα ο Καντ, διαφοροποιούμενος αισθητά από τις θέσεις του Ρουσσώ, ευρίσκεται πιο κοντά στον Λοκ και τον Pufendorf. Για την καντιανή προβληματική προέχει η ταυτότητα ελευθερίας και νόμου· η ελευθερία αποτελεί την πηγή του νόμου, ο οποίος προσδιορίζει τα πλαίσια άσκησής της εντός μιάς δημοκρατικής πολιτείας. Στα πλαίσια αυτά, τα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη δεν ταυτίζονται. Για εκτενέστερη ανάπτυξη, βλ. A. PHILONENKO, Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte, Paris, (Vrin), 1968 και Reinhard LAUTH, Le système des pensées de Rousseau selon A. Philonenko, Archives de

Philosophie, janvier - mars 1987, tome 50, cahier I, Paris, (Beauchesne), σελ. 23-55.

(53) Βλ. Καρλ ΛΕΒΙΤ, Από τον Χέγκελ στον Νίτσε, Το επαναστατικό ρήγμα στη σκέψη του 19ου αιώνα, ελλ. μτφρ., 2 τόμοι, Αθήνα, (εκδ. Γνώση), 1987, ιδίως τόμος δεύτερος, σελ. 13-54.

(54) Για μιά σύνοφη της παρουσίασης των κριτικών του Λόγου, βλ. το άρθρο του Michel LANDMANN (1976), Κριτικές του Λόγου από τον Μαξ Βέμπερ ως τον Ερνστ Μπλοχ, ελλ. μεταφραστική παρουσίαση στο περιοδικό Λεβιάθαν, 1, 1988, σελ. 7-23. Για τις φιλοσοφικές συνεισφορές προς αυτή την κατεύθυνση, βλ. ΧΟΡΚΧΑΪΜΕΡ / ΑΝΤΟΡΝΟ, Η διαλεκτική του Διαφωτισμού, ο.π. Μαξ ΧΟΡΚΧΑΪΜΕΡ (1947), Η έκλειψη του Λόγου, ελλ. μτφρ., Αθήνα, (εκδ. Κριτική), 1987. ADORNO, Theodor, Negative Dialektik, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1973. Χέρμπερτ ΜΑΡΚΟΥΖΕ (1964), Ο μονοδιάστατος άνθρωπος, ελλ. μτφρ., (εκδ. Παπαζήση), 1971. Πρβλ. ακόμη και την κριτική του ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ σε ορισμένες από τις ανωτέρω θέσεις, καθώς αυτή διαμορφώνεται στο έργο του Ο φιλοσοφικός λόγος του μοντέρνου, ο.π., σελ. 130 κ. επ. (γερμανικής πρωτοτύπου έκδοσης).

(55) Βλ. Μαξ ΧΟΡΚΧΑΪΜΕΡ, Η έκλειψη του Λόγου, ο.π., σελ. 36: "αν (η τυποποίηση) γίνη το χαρακτηριστικό γνώρισμα του νου, αν ο ίδιος ο Λόγος εργαλειοποιηθή, προσλαμβάνει μιά υλικότητα και τύφλωση, γίνεται φετίχ, μιά μαγική οντότητα η οποία μάλλον γίνεται αποδεκτή παρά βιώνεται διανοητικά", και σελ. 161: "Όσο εντονώτερη είναι η φροντίδα ενός ατόμου για την επιβολή του στα πράγματα τόσο περισσότερο θα κυριαρχείται από τα πράγματα, τόσο περισσότερο θα στερείται κάθε γνήσιου ατομικού γνωρίσματος και τόσο περισσότερο ο νους του θα μεταορφώνεται σ'ένα αυτόματο του τυποποιημένου Λόγου". Πρβλ. επίσης ΧΟΡΚΧΑΪΜΕΡ / ΑΝΤΟΡΝΟ, Η διαλεκτική του Διαφωτισμού, ο.π., σελ. 47. "Η τεχνική διαδικασία, στην οποία έχει αναχθεί η υποκειμενικότητα μετά το ξερίζωμά της από τη συνείδηση, είναι άτρωτη από τις αμφισημίες της μυθικής σκέψης και από κάθε νόημα γενικά, γιατί ο ίδιος ο Λόγος δεν είναι πια παρά ένα βοηθητικό όργανο του οικονομικού μηχανισμού που αγκαλιάζει τα πάντα. Λειτουργεί σαν γενικό εργαλείο, κατάλληλο για την κατασκευή όλων των άλλων εργαλείων, αυστηρά ορθολογικό... (σε τελευταία ανάλυση) πραγματοποιεί την παλιά του φιλοδοξία να είναι όργανο της σκοπιμότητας". Και Χέρμπερτ ΜΑΡΚΟΥΖΕ, Ο μονοδιάστατος άνθρωπος, ο.π., σελ. 164-165. "Μπροστά στον εσώτερο εργαλειακό χαρακτήρα της επιστημονικής μεθόδου, η ερμηνεία αυτή (ουδετερότητα της επιστήμης) φαίνεται ακατάλληλη. Οι σχέσεις που υπάρχουν ανάμεσα στην επιστημονική σκέψη και στην εφαρμογή της, ανάμεσα στο σύνολο του επιστημονικού λόγου και στο σύνολο του Λόγου και συμπεριφοράς τρέχουσας χρήσης, φαίνονται πολύ στενές - υπακούουν στην ίδια λογική και στην ίδια ορθολογικότητα της κυριαρχίας... (αυτή) η ορθολογικότητα αποκτά τη μορφή μεθοδικής κατασκευής: οργανώνει και μεταχειρίζεται την ύλη σαν μιά απλή ουσία ελέγχου, σαν ένα εργαλειοποιήσιμο σύνολο που εξυπηρετεί όλους τους σκοπούς και στόχους: ένα εργαλειοποιήσιμο σύνολο per se, καθ'εαυτό".

(56) Βλ. Ζαν-Φρανσουά ΛΥΟΤΑΡ, Η μετα-μοντέρνα κατάσταση, ελλ. μτφρ., Αθήνα, (Γνώση), 1988, σελ. 16 εισαγωγικού τμήματος.

(57) Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Ορθός Λόγος και κοινωνική πρακτική, ο.π., σελ. 279. "Μέσα στα όρια των κτητικών απαιτήσεων του υποκειμένου η ελευθερία δεν μπορεί να νοηθή παρά μόνο ως χρηστική δυνατότητα, και η μόνη χρηστική δυνατότητα που μπορεί να αποδοθή στην ελευθερία είναι μάλλον αυτή των επιλογών. Καταφατικά προσδιορισμένη η ελευθερία, ως υποκειμενικό κτήμα και αντικειμενική δυνατότητα, έχει λοιπόν τον χαρακτήρα μιάς δυνατότητας επιλογών". Πρβλ. επίσης Jean ZIZIOULAS, L´être ecclésial, Genève, (Laber et Fides), 1981, σελ. 35. "L´ultime provocation à la liberté humaine, c´est le "donné" de l´existence. Le sens moral de la liberté auquel la philosophie occidentale nous a habitués se trouve satisfait par la seule possibilité du choix: est libre celui qui peut choisir une des possibilités qui lui sont offertes. Mais cette " liberté" est déjà conditionnée par le donné de ces possibilités et parmi ces donnés, l´ultime et le plus contraignant pour l´homme c´est sa propre existence".

(58) Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, ο.π., σελ. 329-332, όπου και η σχετική βιβλιογραφία. Πρβλ. επίσης και σελ. 289-290. "Στα πλαίσια της κοινωνίας της αφθονίας η εξουσία προσφέρει στο άτομο σχεδόν απεριόριστες δυνατότητες επιλογών αυτοκατοχύρωσης. Αλλ'αυτή η προσφορά, που είναι κεντρική επιδίωξη της κοινωνικής ζωής, συνεπάγεται (αν δεν προϋποθέτει) και τη μέγιστη δυνατή διεύρυνση του ορθολογικού ελέγχου - τουλάχιστον στον προγραμματισμό και τη μεθόδευση της επάρκειας των επιλογών. Πρόκειται για τον ορθολογισμό της αποτελεσματικότητας που προγραμματίζει και μεθοδεύει την επιλογή ως ατομική εξασφάλιση... (επιφέροντας) την έσχατη μορφή αλλοτρίωσης: την ουδετεροποίηση του ανθρώπου σε καταναλωτική μονάδα".

(59) Πρέπει να αναφερθή ότι η εγκατάλειψη θέσεων οι οποίες σχετίζονται με την εγελιανή ολότητα του απολύτου πνεύματος και την διαλεκτική της έκφραση, συνδυάζεται, στα πλάισια των πρόσφατων φιλοσοφικών συζητήσεων για την έκπτωση του Λόγου (και τις δυνατότητες αποκατάστασής του) με μιά κριτική επιστροφή στον Καντ. Βλ. σχετικά εν προκειμένω Luc FERRY / Alain RENAUT, D´un retour à Kant, in Système et critique, essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine, Bruxelles, (Ousia), 1984, σελ. 156-177. Επίσης Γ. ΒΕΛΤΣΟΥ, Η μη-κοινωνιολογία: αναλυτική του μετα-μοντερνισμού, Αθήνα, (εκδ. Νεφέλη), 1988, σελ. 137 κ. επ.

(60) Βλ. APEL, K.O., Transformation der Philosophie, bd 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, bd 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1973, και APEL, K.O., Sprachpragmatik und Philosophie, (Suhrkamp), 1976.

(61) Jürgen HABERMAS, Theorie und Praxis, ο.π., του ίδιου Erkenntnis und Interesse, ο.π. - Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1973. - Technik und

Wissenschaft als Ideologie, (Suhrkamp), 1968. - Strukturwandel der Öffentlichkeit, (Neuwied), 1962.

(62) Πρβλ. Χέρμπερτ ΜΑΡΚΟΥΖΕ, Ο μονοδιάστατος άνθρωπος, ο.π., σελ. 178-203 και Jürgen HABERMAS, Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, in Theorie und Praxis, ο.π., σελ. 336 κ. επ. Ιδίως σελ. 344. "Der technisierten Gesellschaft entspricht ein technischer Staat, der die traditionellen Formen politischer Herrschaftzugunsten einer totalen Verwaltung aufhebt: die Herrschaft über Menschen lost sich, diesen Kunzept zufolge, zwae nicht in liner Verwaltung von Sachen, aber in eine wissenschuftlich angeleitete Administration versachlichter Beziehungen auf", και σελ. 347. "Weil sich heute Herrschaft zu technischer Verfügungsgewalt sublimiert, wird ihr partikularer charakter unkenntlich und zugleich unanfechtbar. Zum ersten Mal in der Geschichte kann ein Herrschaftssystem sich dadurch legitimieren, das es sich auf Maßstäbe technischer Rationalität beruft. Wer unter diesen Umständen noch Revolution machen Will, der darf sich nicht mit Veränderungen im Herrschaftssystem, marxistisch gesprochen: nicht mit der Aufhebung von Produktionsverhältnissen, begnügen". Επίσης του ίδιου, La technique et la science comme idéologie, γαλλ. μτφρ., Paris, (Denoël), 1973, sel. 57-58. "La conscience technocratique ne reflète pas tellement la dissolution de telle ou telle structure morale que le refoulement de la moralité en tant que catégorie dans l´existence en général. La conscience positiviste commune désamorce le système de référence de l´interaction établie dans le langage courant, où prennent naissance la domination de l´idéologie, dans les conditions d´une communication déformée, et où cette domination comme cette idéologie peuvent ainsi être démasquées par une démarche réflexive. La dépolitication de la masse de la population, légitimée par une conscience technocratique, constitue en même temps une auto-objectivation des hommes selon les catégories de l´activité rationnelle par rapport à une fin... Le noyau idéologique de la conscience en question, c´est l´élimination de la différence entre la pratique et la technique - ce qui est un reflet mais non le concept objectif des nouvelles relation établies entre le cadre institutionnel, qui a perdu son pouvoir, et les systèmes d´activité par rapport à une fin, devenus autonomes".

(63) Βλ. σχετικά Jean-Marc FERRY, Vérité humaine et liberté humaine chez Habermas, in Les études philosophiques, Paris, (P.U.F.), avril - juin 1981.

(64) Για μιά διεξοδική ανάλυση της κριτικής του Χάμπερμας στις θέσεις της Χάννα Άρεντ, βλ. σχετικά Jean-Marc FERRY, Habermas: l´éthique de la communication, Paris, (P.U.F.), 1987, σελ. 75-115, ιδίως δε σελ. 91 όπου και το αναλυτικό απόσπασμα από δημοσίευση του Χάμπερμας με τίτλο: Hannah Arendts Begriff der Macht, in Politik, Kunst, Religion, Stuttgart, 1978, σελ. 121. "Für ihre (Arendts) These spricht gewiss der Urnstand, dass politische Herrschaft nur dauern kann, solange sie legitim anerkannt wird; gegen

sie spricht die Erfahrung, dass die Verhältnisse, die durch politische Herrschaft stabilisiert werden, nur in seltenen Fällen *Ausdruck einer Meinung sein dürften, aufdie sich viele öffentlich* geeinigt haben".

(65) Σύμφωνα με την κλασσική πολιτική παράδοση, οι Έλληνες αντελήφθησαν την πολιτική ως μία διδασκαλία η οποία απεκάλυπτε τη ζωή ως αναζήτηση του Αγαθού και της Δικαιοσύνης (πρβλ. Jürgen HABERMAS, Theorie und Praxis, σελ. 48 κ. επ.). Εάν δεχθούμε την πολιτική ως έκφραση ενός ηθικού μοντέλου, τότε οφείλουμε να κατανοήσουμε την πολιτική ως πρακτική υπό την αριστοτελική έννοια του όρου και όχι ως τεχνική. Η έννοια της πολιτικής σχετίζεται επομένως με την κοινή δράση (πράξις) εντός των ορίων ενός διαλόγου ο οποίος προέκυπτε στα πλαίσια της κοινής σύναξης (αγορά) με σκοπό τη συζήτηση και ανεύρεση του συμφέροντος ως κοινού καλού. Η ελληνική πόλις δεν εγνώρισε ποτέ εκείνο το υπόδειγμα άσκησης της πολιτικής, στα όρια του οποίου η επιλογή των απαραιτήτων μέσων προς επίτευξη ενός δεδομένου σκοπού αποτελεί μη συζητήσιμη υπόθεση η οποία διαχωρίζεται από την κοινή έκφραση της βούλησης των πολιτών. Άλλωστε η διάκριση ανάμεσα στις δύο έννοιες, πράξις και τέχνη, έχει θεσμοποιηθεί από τον Αριστοτέλη (πρβλ. Ηθικά Νικομάχεια, VI, 2, 1133α 27, Μετά τα Φυσικά Ε, 1025b 15, Τοπικά, VI, 6, 145α 15). Η μοντέρνα πολιτική αντίληψη, έτσι όπως διαμορφώθηκε κατά την Αναγέννηση, διαφοροποιείται, κατά τον ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ, από την κλασσική πολιτική σκέψη σε τρία σημαία:
(α) η άσκηση πολιτικής εξουσίας αποσυνδέεται από την προσπάθεια για νοηματοδότηση του κοινού τρόπου ύπαρξης και επιχειρεί την εγκαθίδρυση ενός άρτια λειτουργικού θεσμικού πλαισίου. Αυτονομείται δηλαδή η κοινωνική οργάνωση του βίου από τα ερωτήματα της αλήθειας και του αγαθού.
(β) Η επίτευξη μιάς αποδοτικής οργάνωσης του κράτους καθίσταται πλέον τεχνικό πρόβλημα, κατ'αντιστοιχία μιάς τεχνικής η οποία διασφαλίζει την πρόοδο της ανθρωπότητας, θεσμοθετείται η πολιτική τεχνική με σκοπό την ορθή οργάνωση του Κράτους, και
(γ) Ο ρόλος της κοινωνικής φιλοσοφίας συνίσταται στην κατάδειξη των απαραιτήτων συνθηκών τις οποίες πρέπει να πληροί μία ορθή οργάνωση της κοινωνίας ή του Κράτους άσχετα από τόπο, χρόνο και ιδιαιτερότητες του κοινωνείν. Κατ'αυτόν τον τρόπο η πολιτική αυτονομείται από την ηθική, εφόσον το πρόβλημα της κοινωνικής οργάνωσης καθίσταται κυρίως τεχνικής φύσης. Αυτό το οποίο αξίζει να τονισθεί είναι η σημαντική θέση των πολιτικών απόψεων του Θωμά Ακινάτη στη μεταβίβαση από την κλασσική πολιτική σκέψη προς τη μοντέρνα (Hobbes). Για το σκοπό αυτό βλ. σχετικά HABERMAS, Theorie und Praxis, σελ. 53-56.

(66) Βλ. σχετικά Jürgen HABERMAS (1964), Scientificisation de la politique et opinion publique, κείμενο μεταφρασμένο στη γαλλική έκδοση του Επιστήμη και τεχνική ως ιδεολογία, Paris, (Denoël), 21984, σελ. 97-132.

(67) Κατά την Άρεντ, όπως και τον Μαρκούζε, η βία και η κυριαρχία δεν συνδέονται με μιά μορφή φευδαίσθησης αλλ'αντίθετα

προϋποθέτουν μιά μορφή ορθολογικότητας (ορθολογική κυριαρχία). Βλ. και Jean-Marc FERRY, Habermas, l´éthique de la communication, ο.π., σελ. 93 κ. επ.

(68) "Versteht man Vernunft als "die Gewißheit, alle Realität zu sein", so kann sie als Einsicht in die komplexe Einheit von Subject und Object, als Fülle der Wahrheit gedeutet werden. Sie untersheidet sich von der ratio, die sich nur auf das Begreifen einer Sache beschränkt und deren Bestimmung für das Subjekt aus blendet. Das systemdenken habe nach Adorno im Sinne von "esprit systématique" dazu geführt, daß "der Sieg der Gesellschaft über Natur", der früher als zivilisatorischer Fortschritt gefeiert nurde, am Ende "alles in bloße Natur verwandelte". Die Unterwerfung des Menschen unter die Sachzwänge einer technisch - wissenschaftlichen Zivilisation ließ inn unter das Diktat einer totalität gewordenen instumentellen Vernunftigkeit geraten. Die Herrschaft des Systems d.h. - der in Institutionen und Organisationen geistig und handlungsmäßig objektivierten Imperative Instrumenteller Zweckrationalität - führte nicht nur zur Verdinglichung des Bewußtseins, sondern auch zur Manipulation des Unterbewußten". Gaber KISS, Paradigmawechsel in der Kritischen Theorie: Jürgen Habermas´ intersubjektiver Ansatz, Stuttgart, (Enke Verlag), 1987, σελ. 8-9.

(69) Βλ. Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Ορθός Λόγος και κοινωνική πρακτική, ο.π., σελ. 50-55. Πρβλ. επίσης Jürgen HABERMAS, Theorie und Praxis, σελ. 316-321. Στο έργο του Γνώση και ενδιαφέρον, ο ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ επανεισάγει την κριτική του εργαλειακού λόγου ως κριτική του επιστημονισμού. Ο επιστημονισμός συνιστά μιά γνωσιοθεωρητική στάση στα πλαίσια του οποίου η επιστημονική γνώση απολυτοποείται ως μοναδική πηγή έγκυρης γνώσης (Erkenntnis und Interesse, σελ. 13): Η επιστήμη δεν αποτελεί μιά μορφή γνώσης, αλλ´επιπλέον ταυτίζεται με τη γνώση. Ο ΧΑΜΠΕΡΜΑΣ επικεντρώνει την κριτική του στη σχέση επιστημονισμού - θετικισμού, γιατί ο θετικισμός παρέχει το απαραίτητο φιλοσοφικό υπόβαθρο για την αυτοαναγόρευση της επιστημονικής προσέγγισης του κόσμου σε σύνολη στάση ζωής. Παρ´όλο που ο θετικισμός συνετέλεσε στη διαμόρφωση μιάς κριτικής στάσης *απέναντι στην ιδεολογία και τις επί μέρους εκφάνσεις της* (μεταφυσική, θρησκεία, παράδοση), εν τούτοις οδήγησε στην κυριαρχία της *τεχνοκρατικής συνείδησης ως νέας μορφής ιδεολογίας*. Παράλληλα, η άνοδος του επιστημονισμού συνετέλεσε στην εμφάνιση μιάς αυτόνομης μεθοδολογίας των επιστημών η οποία εκτόπισε παραδοσιακά ερωτήματα για τη δυνατότητα έγκυρης γνώσης και τις προοπτικές του σκεπτόμενου υποκειμένου. Κατ´αυτόν τον τρόπο η θέση της φιλοσοφίας ως στοχασμού και διερώτησης εν αναφορά προς τις δυνατότητες γνωσιοθεωρητικής προσέγγισης του κόσμου αμφισβητήθηκε σημαντικά από τους εκπροσώπους του θετικιστικού ρεύματος (ο.π., σελ. 88 κ. επ.).

(70) Βλ. σχετικά Jürgen HABERMAS, Zum Begriff der kommunikativen Rationalität, τμήμα της απάντησής του στις κριτικές που περιέχει ο συλλογικός τόμος υπό την επιμέλεια των Axel HONNETH και Hans JOAS (ο.π., σελ. 328-353). Επίσης Jürgen HABERMAS, Theorie

des kommunikativen Handels I, σελ. 385. Του ίδιου, Morale et communication, (γαλλ. μτφρ.), ο.π., σελ. 63 κ. επ., και Jean-Marc FERRY, Habermas, l'éthique..., ο.π., σελ. 475 κ. επ.

(71) Για μιά πληρέστερη διαπραγμάτευση αυτών των προβλημάτων, παραπέμπουμε στις ακόλουθες εργασίες: Rick RODERICK, Habermas and the foundations of critical theory, London, (Macmillan), 1986. Thomas McCARTHY, The critical theory of Jürgen Habermas, Cambridge, Mass., (The MIT Press), 1978. Jacques RIVELAYGUE, Habermas et le maintien de la philosophie, δημοσίευση στα Archives de Philosophie 45, 2 (1982), σελ.257-298. Jean-Marc FERRY, La philosophie moderne face à la société moderne: reconstruction habermassienne, in Les cahiers de Philosophie, 3, 1986-87, σελ. 15-33. Rüdiger BUBNER, Rationalität als Lebensform zu J. Habermas' Theorie des kommunikativen Handels, in Merkur 36, 4 (1982), σελ. 341-355. Axel HONNETH, Habermas' Theorie der Gesellschaft: Eine kommunikations - theoretische Transformation der Dialektik der Aufklärung, in Kritik der Macht, ο.π., σελ. 307-344.

(72) Αυτό καθίσταται ευκρινές από την επισήμανση βασικών διαστάσεων της σύγχρονης πολιτικής: η άσκηση της πολιτικής στις σύγχρονες κοινωνίες δεν εξαντλείται κατ'ουδένα τρόπο στα πλαίσια του αρχαιοελληνικού υποδείγματος· αντίθετα, αποστασιοποιείται πλήρως από έναν τρόπο λειτουργίας ο οποίος εκδέχεται την πολιτική πράξη ως κοινή ενέργεια, αποτέλεσμα του διαλόγου (λέξις) ο οποίος προκύπτει από την κοινή συνάθροιση (αγορά). Η σύγχρονη άσκηση της πολιτικής πρέπει να κατανοηθή κυρίως ως τέχνη, δηλ. ως ορθολογική δραστηριότητα, η οποία επιδέχεται ως ρυθμιστική αρχή την αντιστοιχία των μέσων προς τον σκοπό - ορθολογική δράση ως προς τον σκοπό (στόχο). Κατ'αυτόν τον τρόπο αναπύπτουν νέα προβλήματα, τα οποία πρέπει να διερευνηθούν σε σχέση με τον ανταγωνισμό διαφορετικών ομάδων για την κατάληψη της εξουσίας - η πολιτική ως επάγγελμα και ως στρατηγική.

(73) Για μιά πληρέστερη διαπραγμάτευση της θέσης της πολιτικής στη σύγχρονη πραγματικότητα, βλ. ενδεικτικά: Jürgen HABERMAS (1973), Raison et légitimité, γαλλ. μτφρ., Paris, (Payot), 1978. Claude LEFORT, L'invention démocratique, Paris, (Fayard), 1981· του ιδίου, Essais sur le politique, Paris, (Seuil), 1986. Julien FREUND, L'essence du politique, Paris, (Sirey), 1965. Carl SCHMITT, La notion du politique, γαλλ. μτφρ., Paris, (Calmann - Lévy), 1972. Claus OFFE, Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1977.

(74) Βλ. σχετικά Paul RICOEUR, Histoire et vérité, Paris, (Seuil), 1955, σελ. 234-35: του ιδίου, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II, Paris, (Seuil), 1986.

(75) Μιά κατατοπιστική εισαγωγή στον προβληματισμό αυτού του ρεύματος, στο οποίο, εκτός των Χορκχάϊμερ και Αντόρνο, κατατάσσονται οι Μπένγιαμιν, Κασσίρερ και Μπλοχ, παρέχεται στο βιβλίο του Jean-Marc FERRY, Habermas, l'éthique..., ο.π., σελ.

223 κ. επ. Πρβλ. επίσης (σε ελληνική μετάφραση): Ernst BLOCH, Ουτοπία και επανάσταση, (συζητήσεις), Αθήνα, (εκδ. Έρασμος), 1985 και Ernst CASSIRER, Η τεχνική των σύγχρονων πολιτικών μύθων, Αθήνα, (εκδ. Έρασμος), 1984.

(76) Βλ. Luc FERRY / Alain RENAUT, Itinéraires de l'individu, ο.π., σελ. 44 κ. επ., όπου μιά "ατομιστική" εκδοχή του Μάη φαίνεται κατ'αρχήν ότι αντιτίθεται σε κάθε ουτοπική, μεσσιανική και κοινοτική διάσταση του φαινομένου. Πρβλ. και τη θέση του Κορν. Καστοριάδη, C. CASTORIADIS, Les mouvements des années soixante, revue Pouvoirs (39) 1986, σελ. 107-116, καθώς και την κριτική του Henri WEBER στο βιβλίο του Vingt ans après, Que reste-t-il de '68?, Paris (Seuil), 1988, σελ. 159 κ. επ.

(77) Βλ. σχετικά: Julien BECANSON, Les murs ont la parole, Paris, (Tchou), 1968. Vladimir-Claude FISERA, Writing on the wall. May 1968, New York, (St Martin Press), 1979. Patrick COMBES, La littérature et le mouvement de Mai 1968, Paris, (Seghers), 1983. Bibliothèque de documentation internationale contemporaine, Mai '68, les mouvements étudiants en France et dans le monde, Paris, (La Découverte), 1988.

(78) Βλ. Κορν. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ, Η φαντασιακή θέσμιση..., ιδίως σελ. 237 κ. επ. Πρβλ. επίσης Martin JAY, The dialectical imagination, Boston, (Little, Brown), 1973. Θάνος ΛΙΠΟΒΑΤΣ, Οι περιπέτειες του Λόγου, Αθήνα, (εκδ. Έρασμος), 1987.

(79) Πρβλ. την ανάλυση του Philippe BRAUD, Bilan critique d'une recherche (largement) refusée, στον συλλογικό τόμο Pouvoirs, revue française d'études constitutionnelles et politiques, (11), (P.U.F.), 2 1981, σελ. 19-32.

(80) Βλ. σχετικά τον συλλογικό τόμο Pouvoirs (11), 1981, ο.π., καθώς και τις εισηγήσεις των σχετικών συνεδρίων Μιλάνου και Νέας Υόρκης, οι οποίες έχουν παρουσιασθή και σε ελληνική μετάφραση στις εκδόσεις Χατζηνικολή. Πρβλ. επίσης και τις πρόσφατες αναλύσεις του Jean-Marc FERRY, De la neutralité dans la politique, και του René MAJOR, Une espèce du genre neutre, στο συνέδριο του Collège de Psychanalystes με θέμα: "Neutralités des psychanalystes", Paris, 21-23 Οκτωβρίου 1988.

(81) Βλ. ενδεικτικά: Serge MOSCOVICI, L'âge des foules, Paris, (Fayard), 1981, δεύτερη έκδοση Bruxelles, (éd. Complexe), 1988, και τα φροϋδικά έργα: S. FREUD (1921), Psychologie collective et analyse du Moi, in Essais de Psychanalyse, Paris, (Payot), 1963, nouvelle traduction (Payot), 1981, και L'homme Moïse et la religion monothéiste (1939), (Gallimard), 1986.

(82) Βλ. Eugène ENRIQUEZ, De la horde à l'Etat, essai de psychanalyse du lien social, (thèse de doctorat d'Etat), Paris, (Gallimard), 1983, σελ. 316 κ. επ.

(83) S. FREUD, Psychologie collective, ο.π., του ιδίου Totem et tabou (1013), Paris, (Payot), 1981. L'avenir d'une illusion (1927), Paris, (P.U.F.), 1971, και Malaise dans la civilisation (1929), Paris, (P.U.F.), 1971.

(84) Eugène ENRIQUEZ, ο.π., σελ. 363-381.

(85) Για τον πραγματικό ή συμβολικό χαρακτήρα αυτής της πρωταρχικής πράξης, βλ. Γ. ΒΕΛΤΣΟΥ, Κοινωνιολογία των θεσμών Ι, Αθήνα, (Παπαζήσης), 1977, σελ. 191, και Κοινωνιολογία των θεσμών ΙΙ, Αθήνα, (Παπαζήσης), 1979, σελ. 223.

(86) Βλ. σχετικά Eugène ENRIQUEZ, De la horde à l'Etat, ο.π. Paul-Laurent ASSOUN, L'entendement freudien. Logos et Ankè, Paris, (Gallimard), 1984. Jacques DERRIDA, La carte postale; de Socrate à Freud et au-delà, Paris, (Flammarion), 1985. Serge MOSCOVICI, L'âge des foules, ο.π.

(87) Eugène ENRIQUEZ, Du crime au groupe, du groupe à l'Etat, συνεισφορά στον συλλογικό τόμο Pouvoirs (11), ο.π., σελ. 41-54, ειδικώτερα σελ. 42-43.

(88) Αναφερόμαστε κυρίως στη θεμελίωση της πρώτης ομάδας, η οποία αποτελεί αντικείμενο της φροϋδικής ανάλυσης στο Τοτέμ και Ταμπού.

(89) Αυτή η τάση των αδελφών για ιδιοποίηση της απόλυτης εξουσίας της πατρικής μορφής συνιστά υπερβατική αναζήτηση, γιατί το πρόσωπο αυτό (le père) δεν είναι ιστορικά υπαρκτό, η προέλευσή του ανάγεται στον μύθο. Σχετικά με την έλλειψη της δυνατότητας ιστορικής τεκμηρίωσης της ύπαρξής του, βλ. Eugène ENRIQUEZ, De la horde à l'Etat, ο.π., σελ. 34-35. "le père n'existe qu'en tant qu'être mythique. Lorsqu'il est réel et incarné, s'il provoque la crainte et l'angoisse, il devient le chef, celui qui transcende les autres, "l'homme en trop"... Le père dans sa fonction mythique, c'est celui qui provoque révérence, frayeur et amour à la fois... le porteur et le dépositaire des prohibitions. Le père est toujours un père mort, le père mort un père mythique... Sans la référence paternelle aucune culture n'est concevable. L'accès à la culture passe par cette référence". Για μιά εμπεριστατωμένη ανάλυση του προβλήματος, βλ. και Hubertus TELLENBACH (sous la direction de), L'image du père dans le mythe et l'histoire, tome 1, Paris, (P.U.F.), 1983.

(90) Βλ. Eugène ENRIQUEZ, Du crime au groupe..., ο.π., σελ. 43, και De la horde à l'Etat, ο.π., σελ. 36.

(91) Το λεξικό των LAPLANCHE - PONTALIS στο λήμμα "Θάνατος" αναφέρει: "On sait que Freud a employé le terme d'Eros dans le cadre de sa théorie des pulsions de vie et des pulsions de mort. Il se réfère alors à la métaphysique et aux mythes antiques pour inscrire ses spéculations psychologiques et biologiques dans une

conception dualiste de plus large portée... l'emploi du terme Thanatos vient accentuer le caractère des principes universelles que prennent, dans la dernière conception freudienne, les deux grandes sortes de pulsions". J. LAPLANCHE & J.-B.PONTALIS, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, (P.U.F.), 1984, σελ. 484.

(92) Το ίδιο λεξικό στο λήμμα Έρως (ο.π. σελ. 143-144) μεταξύ άλλων επισημαίνει: "terme par lequel les Grecs désignaient l'amour et le dieu Amour. Freud l'utilise dans sa dernière théorie des pulsions pour connoter l'ensemble des pulsions de vie par opposition aux pulsions de mort".

(93) S. FREUD, Totem et Tabou, ο.π., σελ. 161-168.

(94) Οι μορφές του Κάϊν και του Άβελ, του Ετεοκλή και του Πολυνείκη ή του Ρέμου και του Ρωμύλου, υπενθυμίζουν τη σκληρότητα της αδελφικής σύγκρουσης. Ο φόνος της πατρικής μορφής εγκαθιδρύει τη συνεχή δυνατότητα για φόνο ως τάση ή ροπή ανυπέρβλητη. Η πατροκτονία εμφανίζεται πλέον ως απαραίτητη προϋπόθεση για τη δημιουργία πολιτισμού: μας εισάγει κατά τρόπο άμεσο στον κόσμο της ενοχής, της απώθησης των ενστίκτων, της πολιτισμικής δημιουργίας. Αυτό επιτυγχάνεται γιατί η θέσμιση της πατρικής ιδιότητας στις στιγμές γέννεσης της ανθρωπότητας παραπέμπει στην αναγκαιότητα αναφοράς σε ένα εξωτερικό νόμο ο οποίος έχει υπερβατικό περιεχόμενο και υλοποιείται ως σύνολο ηθικών περιορισμών, θρησκευτικών επιταγών ή κοινωνικών θεσμών. (Βλ. σχετικά S. FREUD, ο.π., σελ. 163). Για μιά εκτενέστερη αναφορά στη σημαντική της θυσίας η οποία συνοδεύει τον πρωταρχικό φόνο, βλ. Guy ROSOLATO, Le sacrifice. Repères psychanalytiques, Paris, (P.U.F.), 1987. Πρβλ. επίσης Paul DIEL, La divinité. Le symbole et sa signification, Paris, (Payot), 1971.

(95) Μιά κωδικοποίηση του φροϋδικού σχεδίου (projet) οδηγεί στο ακόλουθο διάγραμμα προτάσεων:
(α) Ο θάνατος του αρχηγού της πρωτόγονης ορδής ως αληθινό γεγονός της προϊστορικής ή ιστορικής περιόδου μετατρέπει αυτή τη φυσιογνωμία σε πατέρα, σύμβολο της κοινότητας, ενώ τα μέλη της ομάδας σε γιούς και αδελφούς. Το πρωταρχικό έγκλημα διαδέχεται η γέννεση της ομάδας, η γέννεση της γλώσσας και η απαρχή της ιστορίας.
(β) Οι πρώτοι κοινωνικοί θεσμοί επιτρέπουν τη ρύθμιση του προβλήματος του ανταγωνισμού ανάμεσα στους αδελφούς με τον έλεγχο της σεξουαλικότητας και την απαγόρευση της βίαιης κατοχής των γυναικών. Παράλληλα θεσμοποιείται και επιβάλλεται η απαγόρευση της αιμομιξίας ως απαραίτητο βήμα για την είσοδο στον πολιτισμό.
(γ) Επειδή η ανωτέρω απαγόρευση δεν αρκεί για να μην επαναληφθεί η συγκεντρωποίηση της εξουσίας σ'ένα πρόσωπο, απαιτείται η κατασκευή ιερών συμβόλων και ενός τελετουργικού τμήματος το οποίο τα συνοδεύει. Η δικαίωση αυτών των πρακτικών συνίσταται στην καλλιέργεια αισθημάτων συλλογικής ενοχής τα οποία αποτελούν τη γέννεση της ηθικής συνείδησης ως μορφής εσωτερικού ελέγχου των ατομικών πράξεων.
(δ) Η αδυναμία ιδιοποίησης της πρωταρχικής δύναμης του ενός αρχη-

γού από κάποιο μέλος της ομάδας προσφέρει τη δυνατότητα απόκτησης δύναμης μέσω της παντοδυναμίας της σκέψης. Οι ιδέες υποκαθιστούν τη βία της εξουσίας· η ιδιοποίηση της γλώσσας δεν υπαινίσσεται μόνο την ενοχή, αλλά σημαίνει την πεποίθηση στην παντοδυναμία της σκέψης και των ιδεών στα πλαίσια της ανάδειξης εκείνου του προσώπου το οποίο εκφράζει τη συλλογική θέληση και του οποίου η σκέψη καθίσταται παντοδύναμη. Παράλληλα στοιχεία τα οποία συγκροτούν τη σκέψη αναδύονται με τη μορφή της μαγείας, της τεχνικής, της τέχνης ως αισθητικής έκφρασης, καθώς επίσης και της πολιτικής τέχνης.
(ε) Ο πολιτισμός διαιωνίζει την πρωταρχική απώθηση και ενοχή, την άρνηση ικανοποίησης των ενστικτωδών επιθυμιών, τη θέληση για παράβαση των κανόνων. Ο Οιδίποδας συνιστά δομικό στοιχείο του πολιτισμού: κάθε πολιτισμός προϋποθέτει τη νεύρωση υπό την έννοια ότι μετάβαση στον πολιτισμό δεν νοείται χωρίς εγκατάλειψη ενός κόσμου στον οποίο κυριαρχεί η αρχή της δύναμης χάριν ενός κόσμου στον οποίο επικρατεί η νεύρωση ως απαραίτητη προϋπόθεση για την ύπαρξη και επιβεβαίωση του πολιτισμού.

(96) Ενώ στο Τοτέμ και Ταμπού ο FREUD επιχειρεί να θεμελιώση τη γέννεση της ομάδας στη συμπεριφορά και τις επιλογές των αδελφών, στο Ομαδική ψυχολογία και ανάλυση του εγώ συλλαμβάνει τη θεμελίωση της ομάδας ως συνέπεια της εκδήλωσης ενός ιδιαίτερου τόπου αγάπης από ένα κεντρικό πρόσωπο εντός της ομαδας. Αυτή η πράξη αγάπης παρουσιάζει τα ακόλουθα χαρακτηριστικά:
(α) συνιστά την πρωταρχική πράξη από την οποία πηγάζει η ομάδα,
(β) η ομάδα συγκροτείται από άτομα τα οποία το κεντρικό πρόσωπο αγαπά εξίσου, δηλ. η μετοχή στην ομάδα είναι ισότιμη για όλα τα μέλη της,
(γ) το κέντρο αναφοράς των μελών είναι είτε ένα ιστορικά υπαρκτό πρόσωπο είτε μιά υπερβατική μορφή,
(δ) αυτή η πράξη θεμελιώνεται στις λειτουργίες της ανταπάτης.

(97) Αυτό το οποίο ο FREUD αποκαλεί ταύτιση (identification) μπορεί να συνοφισθή στις ακόλουθες (επιγραμματικά) προτάσεις:
(α) Η φροϋδική συνεισφορά στην εξήγηση της λιβιδινικής δομής της μάζας οδηγεί στη διάκριση ανάμεσα στο εγώ και το ιδεώδες του εγώ (idéal du moi)· δύο δυνατότητες σχέσης ανάμεσα στις δύο έννοιες τίθενται από τον FREUD: η ταύτιση και η υποκατάσταση (substitution). Η ταύτιση επιτρέπει στο άτομο να εξομοιώνεται προς το υπόδειγμα το οποίο σαρκώνει ένα εξειδανικευμένο πρόσωπο· κατά τρόπο ώστε να αφομοιώνη με προσωπικό τρόπο τις αρετές οι οποίες συνθέτουν το υπόδειγμα. Αντίθετα η υποκατάσταση ενός παρόντος αντικειμένου - το οποίο αντιπροσωπεύει ένα ιδεώδες - στον εσωτερικό κόσμο του ατόμου αντί αυτού του ιδεώδους, συνιστά κυρίως μιά μηχανική διαδικασία η οποία αδρανοποιεί τις κριτικές λειτουργίες της συνείδησης.
(β) Η μάζα αποτελείται από ένα σύνολο ατόμων τα οποία έχουν τοποθετήσει ένα και μοναδικό αντικείμενο στη θέση του ιδεώδους του εγώ· κατά συνέπεια αυτά τα άτομα εξομοιώνονται μεταξύ τους στο πεδίο των ατομικών συνειδήσεων.
(γ) Κάθε μεμονωμένο άτομο αποτελεί οργανικό μέλος διαφορετικών

μαζών και έχει διαρθρώσει το ιδεώδες του εγώ σύμφωνα με τα πιο διαφορετικά υποδείγματα· αυτό συμβαίνει γιατί κάθε άτομο συμμετέχει στο κέντρο της ζωής πολλών ομάδων: καταγωγή, κοινωνική τάξη, κοινότητα πίστης, εθνότητα. Εν τούτοις το άτομο είναι δυνατόν να διεκδικήση ένα τμήμα αυτονομίας καθώς συγκροτεί το εγώ του στο οποίο προσδίδει στοιχεία προσωπικής ετερότητας.

(98) Στο επίπεδο της ομάδας δύο προϋποθέσεις παρουσιάζονται ως απαραίτητες για τη συγκρότησή της: η παρουσία ενός κεντρικού προσώπου και η ύπαρξη λιβιδινικής δομής δια της οποίας επιτυγχάνεται η προσήλωση των μελών στον αρχηγό τους. Παρά τις διαφορετικές δυνατότητες δημιουργίας της ομάδας (άρνηση ή προσφορά αγάπης), η προγενέστερη ύπαρξη ενός θεσμοθετημένου και εξειδανικευμένου πόλου αναφοράς είναι απαραίτητη για τη ζωή της ομάδας. Είτε ως πατρική καταπιεστική μορφή είτε ως χαρισματικό πρόσωπο η πατρότητα ως συμβολική λειτουργία κυριαρχεί στη ζωή της ομάδας η οποία υποχρεώνεται να καταβάλη το τίμημα της νομιμοποίησης της ύπαρξής της ως άντληση νοήματος και περιχομένου από τη συνολική αυτή αναφορά στην έννοια πατρότητα.

(99) Για μιά εμπεριστατωμένη εξέταση του προβλήματος της λειτουργίας των υπερβατικών συμβολικών μορφών ως μορφών συμβολικής πατρότητας, παραπέμπουμε στο βιβλίο του Paul DIEL, La divinité: le symbole et sa signification, Paris, (Payot), 1971, ιδίως σελ. 234 κ. επ.

(100) Βλ. S. FREUD, Malaise dans la civilisation, ο.π., σελ. 51. "La civilisation totémique est basée sur les restrictions qu´ils durent s´imposer pour maintenir ce nouvel état de choses. Les règles du Tabou constituèrent le premier code de "droit". La vie en commun des humains avait donc pour fondement: premièrement la contrainte au travail créée par la nécessité extérieure, et secondement la puissance de l´amour, ce dernier exigeant que ne fussent privés ni l´homme de la femme, son objet sexuel, ni la femme de cette partie séparée d´elle même qu´était l´enfant. Eros et Anankè sont ainsi devenus les parents de la civilisation humaine dont le premier succès fut qu´un plus grand nombre d´êtres purent rester et vivre en commun".

(101) Πρόκειται για το ένστικτο της επιθετικότητας το οποίο διαπερνά κάθε είδος ανθρώπινης συμπεριφοράς και εκφράζεται τόσο στις καθαρά συλλογικές πρακτικές (εκμετάλλευση της εργασίας του άλλου) όσο και σε ατομικές στάσεις και εκδηλώσεις (σωματική και φυχική βία κατά του άλλου). Καθώς μάλιστα επισημαίνεται εύστοχα από τον ENRIQUEZ, η εκμετάλλευση της εργασίας του άλλου, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι αποτελεί μορφή φόνου του ατόμου (βλ. σχετικά E. ENRIQUEZ, De la horde..., ο.π., σελ. 124).

(102) Πρβλ. S. FREUD, Malaise dans la civilisation, ο.π., σελ. 66-67. "Les communistes croient avoir découvert la voie de la délivrance du mal. D´après eux, l´homme est uniquement bon, ne veut que le bien de son prochain: mais l´institution de la pro-

priété privée a vicié sa nature. La possession des biens confère la puissance à un seul individu et fait germer en lui la tentation de maltraiter son prochain; celui qui en est dépouillé doit donc devenir hostile à l'oppresseur et se dresser contre lui. Lorsqu'on abolira la propriété privée, qu'on rendra toutes les richesses communes et que chacun pourra participer aux plaisirs qu'elles procurent, la malveillance et l'hostilité qui règnent parmi les hommes disparaîtront... La critique économique du système communiste n'est point mon affaire... En ce qui concerne son postulat psychologique, je me crois toutefois autorisé à y reconnaître une illusion sans consistance aucune. En abolissant la propriété privée, on retire, certes, à l'agressivité humaine et au plaisir qu'elle procure l'un des ses instruments, et sans doute un instrument puissant, mais non pas le plus puissant... Car elle n'a pas été créée par la propriété mais régnait de façon presque illimitée en des temps primitifs où cette dernière était encore bien peu de chose... Abolirait-on le droit individuel aux biens matériels, que subsisterait le privilège sexuel, d'où émane obligatoirement la plus violente jalousie ainsi que l'hostilité la plus vive entre des êtres occupant autrement le même rang".

(103) Πρόκειται για τη φροϋδική sublimation (μετουσίωση), η οποία ορίζεται ως ακολούθως από τους LAPLANCHE - PONTALIS: "processus postulé par Freud pour rendre compte d'activités humaines apparemment sans rapport avec la sexualité, mais qui trouveraient leur ressort dans la force de la pulsion sexuelle. Freud a décrit comme activités de sublimation pricipalement l'activité artistique et l'investigation intellectuelle. La pulsion est dite sublimée dans la mesure où elle est dérivée vers un nouveau but non sexuel et où elle vise des objets socialement favorisés". Μετουσίωση ή επίκληση του νφηλού (sublime) είναι η μεταστροφή της ανθρώπινης σεξουαλικότητας προς στόχους οι οποίοι συνδέονται με την πνευματική και καλλιτεχνική έκφραση, δηλ. η διοχέτευση του ευρύτερου δυναμισμού του ανθρώπου σε δραστηριότητες οι οποίες αποτιμώνται κοινωνικά ως στοιχεία πολιτισμικής δημιουργίας. Πρβλ. S. FREUD, Malaise dans la civilisation, σελ. 47. "D'autres pulsions instinctives seront portées à modifier, en les déplaçant, les conditions nécessaires à leur satisfaction, et à leur assigner d'autres voies, ce qui dans la plupart des cas correspond à un mécanisme bien connu de nous: la sublimation (du but des pulsions)... la sublimation des instincts constitue l'un des traits les plus saillants du développement culturel; c'est elle qui permet aux activités psychiques élevées, scientifiques, artistiques ou idéologiques, de jouer un rôle si important dans la vie des êtres civilisés".

(104) Ο.π., σελ. 46. "Le développement de la civilisation nous apparaît comme un processus d'un genre particulier qui se déroule "au-dessus" de l'humanité, et dont pourtant maintes particularités nous donnent le sentiment de quelque chose qui nous serait familier. Ce processus, il nous est possible de le caractériser au moyen des modifications qu'il fait subir aux éléments

fondamentaux bien connus que sont les instincts des hommes, instincts dont la satisfaction constitue cependant la grande tâche économique de notre vie".

(105) Βλ. N. O. BROWN, Eros et Thanatos, Paris (Julliard), 1960. Herbert MARCUSE, Eros et civilisation, Paris, (Minuit), 1963. Πρβλ. και A. GREEN, Le nouveau malaise dans la civilisation, Critique (348) 1976, σελ. 474 κ. επ.

(106) S. FREUD, ο.π., σελ. 32 κ. επ.

(107) Ο.π., σελ. 91. Πρβλ. επίσης σελ. 107.

(108) Ο.π., σελ. 84 κ. επ.

(109) Ο.π., σελ. 37 κ. επ.

(110) Ο.π., σελ. 39.

(111) Ο.π., σελ. 44. "La puissance de cette communauté en tant que "Droit", s'oppose alors à celle de l'individu, flétrie du nom de force brutale. En opérant cette substitution de la puissance collective à la force individuelle, la civilisation fait un pas décisif... Ainsi donc la prochaine exigence culturelle est celle de la "justice", soit l'assurance que l'ordre légal désormais établi ne sera jamais violé au profit d'un seul".

(112) Ο.π., σελ. 45. "Le résultat final doit être l'édification d'un droit auquel tous - ou du moins tous les membres susceptibles d'adhérer à la communauté - aient contribué en sacrifiant leurs impulsions instinctives personnelles, et qui d'autre part ne laisse aucun d'eux devenir la victime de la force brutale, à l'exception de ceux qui n'y ont point adhéré".

(113) Ο.π., σελ. 45. "La liberté individuelle n'est donc nullement un produit culturel, c'est avant toute civilisation qu'elle était la plus grande, mais aussi sans valeur le plus souvent, car l'individu n'était guère en état de la défendre. Le développement de la civilisation lui impose des restrictions, et la justice exige que ces restrictions ne soient épargnées à personne".

(114) Συνέχεια στην ίδια σελίδα: "Quand une communauté humaine sent s'agiter en elle une poussée de liberté, cela peut répondre à un mouvement de révolte contre une injustice patente, devenir ainsi favorable à un nouveau progrès culturel et demeurer compatible avec lui".

(115) Συνέχεια: "Mais cela peut être aussi l'effet de la persistance d'un reste de l'individualisme indompté et former alors la base des tendances hostiles à la civilisation. La poussée de liberté se dirige de ce fait contre certaines formes ou certaines exigences culturelles, ou bien même contre la civilisa-

tion".

(116) Ο.π., σελ. 47. "il est impossible de ne pas se rendre compte en quelle large mesure l'édifice de la civilisation repose sur le principe du renoncement aux pulsions instinctives, et à quel point elle postule précisément la non-satisfaction (répression, refoulement ou quelque autre mécanisme) de puissants instincts. Ce renoncement culturel régit le vaste domaine des rapports sociaux entre humains; et nous savons déjà qu'en lui réside la cause de l'hostilité contre laquelle toutes les civilisations ont à lutter".

(117) Ο.π., σελ. 45. "trouver un équilibre approprié, donc de nature à assurer le bonheur de tous, entre ces revendications de l'individu et les exigences culturelles de la collectivité.

(118) Ο.π., συνέχεια: "et c'est l'un des problèmes dont dépend le destin de l'humanité que de savoir si cet équilibre est réalisable au moyen d'une certaine forme de civilisation, ou bien si au contraire ce conflit est indissoluble".

(119) Βλ. S. FREUD, L'avenir d'une illusion, ο.π., σελ. 45. "Ainsi nous appelons illusion une croyance quand, dans la motivation de celle-ci la réalisation d'un désir est prévalente,et nous ne tenons pas compte, ce faisant, des rapports de cette croyance à la réalité, tout comme l'illusion elle-même renonce à être confirmée par le réel". Ο FREUD επομένως παρατηρεί ότι η ανταπάτη είναι πρωταρχικά πεποίθηση· ως τέτοια εκπηγάζει από τους λιβιδινικούς δεσμούς και αντιτίθεται στην κριτική λειτουργία της σκέψης. Συνίσταται στην εναπόθεση των προσδοκιών ενός ατόμου στα χέρια μιάς παντοδύναμης μορφής, είτε πρόκειται για μιά πραγματική, είτε για μιά συμβολική μορφή. Πρέπει να τονίσουμε ότι η βασική λειτουργία που επιτελεί μιά παρόμοια μορφή είναι να υποκαθιστά την πραγματική πατρική μορφή· αυτή η υποκατάσταση λαμβάνει χώρα στο συμβολικό επίπεδο και εκδηλώνεται με μιά ποικιλία τρόπων οι οποίοι διαπερνούν όλο το φάσμα των οικονομικών και κοινωνικών σχηματισμών. Επιπλέον η ανταπάτη βρίσκεται σ'αντίθεση με την κριτική σκέψη εφόσον αυτή η τελευταία προϋποθέτει τη διερώτηση, τον στοχασμό και την αμφιβολία ή θεμελιώνεται στα δεδομένα της εμπειρίας. Κάθε κριτική στάση προϋποθέτει διακινδύνευση, αβεβαιότητα και αναζήτηση της αλήθειας με βάση τον διάλογο και τη συζήτηση· αντίθετα κάθε εναπόθεση του σύνολου ανθρώπου στην κυριαρχία των ιδεολογιών ή στην επίδραση ανθεντιών ανοίγει τον δρόμο στον δογματισμό και τον μαρασμό της σκέψης. Ο διανοητικός εφησυχασμός και η συναισθηματική βεβαιότητα συνιστούν δυνατότητες αυτοκατοχύρωσης του ατόμου το οποίο ειδωλοποιεί τις σχέσεις του με τον κόσμο και τα άλλα άτομα. Η ανταπάτη, καθώς τονίζει ο FREUD, θεμελιώνεται στη δυνατότητα πραγματοποίησης της επιθυμίας με τρόπο ανεξάρτητο από κάθε αναφορά σε μιά έλλογη στάση προς τον κόσμο, δηλ. πέρα από τον έλεγχο του γνωστικού υποκειμένου. Η ανταπάτη είναι παρούσα στις περιπτώσεις όπου το σύγχρονο άτομο οχυρώνεται πίσω από μιά ευρύτερη Κοσμοαντίληψη, από την οποία αντλεί το περιεχόμενο μιάς συγκεκρι-

μένης στάσης προς τον κόσμο· ως χαρακτηριστική περίπτωση Weltanschaung ο FREUD εκλαμβάνει τη θρησκεία ως σύνολο προκαθορισμένων δογμάτων και ηθικών εντολών. Το υποκείμενο παγιδεύεται στα όρια μιάς δεδομένης συμβολικής η οποία αναιρεί την νιοθέτηση μιάς δυναμικής σχέσης του ανθρώπου με τον κόσμο, δείγμα της αλλοτρίωσης του ατόμου. Η αλλοτρίωση συνίσταται στην έλευση του ατόμου σε μιά κατάσταση η οποία υπερβαίνει τις εσωτερικές συγκρούσεις ως πραγμάτωση της απόλυτης βεβαιότητας· κάθε προσωπική δημιουργία, κάθε δυνατότητα μετασχηματισμού του κόσμου εκφυλίζεται καθώς η αναζήτηση της βεβαιότητας υποκαθιστά την προσωπική διακινδύνευση. Η θρησκευτική ανταπάτη συνιστά, σε τελευταία ανάλυση, αποφυγή της αναμέτρησης με το έσχατο μυστήριο του κόσμου, τον θάνατο, και συνεπώς φαλκίδευση της προσωπικής ετερότητας.

(120) Για μιά ευρύτερη ανάλυση των σημείων κριτικής του Freud στο θρησκευτικό φαινόμενο, βλ. σχετικά Eugène ENRIQUEZ, ο.π., σελ. 100-109. Πρβλ. επίσης και Alasdair MacINTYRE / Paul RICOEUR, The Religious Significance of Atheism, New York, (Columbia University Press), 1967. Πάντως οι βασικές φροϋδικές θέσεις εν αναφορά προς αυτό το πρόβλημα συνοφίζονται στις ακόλουθες τρεις προτάσεις:
(α) η θρησκεία δεν αποτελεί έμφυτη αναγκαιότητα στον άνθρωπο ούτε αναγκαίο συστατικό στοιχείο του πολιτισμού,
(β) η θρησκεία συνιστά μόνο μία φάση της ανάπτυξης του πολιτισμού, και
(γ) η υπέρβαση του θρησκευτικού φαινομένου καθίσταται δυνατή στα πλαίσια μιάς παιδείας η οποία υπόσχεται την απελευθέρωση του ανθρώπου από τη θρησκευτική ανταπάτη.
Ο FREUD αναγνωρίζει την κοινωνική λειτουργικότητα του θρησκευτικού φαινομένου· εν τούτοις διατείνεται ότι η χειραφέτηση του ανθρώπου αποτελεί συνάρτηση της ανάπτυξης των πνευματικών του δυνατοτήτων ως εμπιστοσύνη στις δυνατότητες του Λόγου, παρ'όλο ότι σε μεταγενέστερο έργο του καταρρέει αυτή η πρωταρχική αισιοδοξία. Κατ'αναλογία θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε την άποφη ότι στον χώρο της πολιτικής η ανταπάτη λειτουργεί ως αναίρεση των δυνατοτήτων μιάς συμμετοχικής μορφής δημοκρατίας λόγω της πολιτικής αδιαφορίας, της απάθειας ή της μυθοποίησης της εξουσίας. Η ανταπάτη παρουσιάζεται ως πολιτική αδρανοποίηση αλλά και ως πολιτική στράτευση, εφόσον αυτή η τελευταία εγγράφεται στους ευρύτερους χώρους των ιδεολογιών. Η ανταπάτη εμφανίζεται ως θεμελιώδες γνώρισμα του πολιτισμού· δεν περιορίζεται μόνο στο πεδίο του θρησκευτικού φαινομένου γιατί, καθώς ισχυρίζεται ο FREUD, και άλλα πολιτισμικά αγαθά τα οποία εκτιμούμε ιδιαίτερα και τα οποία κυριαρχούν στη ζωή μας παρουσιάζουν παρόμοια υφή προς τη θρησκεία. Τα αξιώματα τα οποία διέπουν τη λειτουργία των πολιτικών θεσμών επενδύονται με παρόμοιες ιδιότητες· οι σχέσεις ανάμεσα στα φύλα καθορίζονται από μιά παρόμοια σειρά φευδαισθήσεων. Ακόμη και η πεποίθησή μας για τη δυνατότητα ανακάλυψης της επιστημονικής αλήθειας με την νιοθέτηση εμπειρικών παρατηρήσεων, επιστημονικής μεθοδολογίας και θεωρητικού στοχασμού είναι αβέβαιο ότι στηρίζεται σε βέβαια θεμέλια. (S. FREUD, L'avenir d'une illusion, ο.π., σελ. 49). Τόσο η ανταπάτη όσο και η ακαθόριστη πίστη (croyance) συνθέτουν δύο

έννοιες κατάλληλες για την ερμηνεία φαινομένων της συλλογικής και της ατομικής ψυχολογίας.

(121) Για τη λειτουργία του σύγχρονου κράτους ως συμβολικής υπόστασης, βλ. χαρακτηριστικά René LOURAU, L'Etat - inconscient, Paris, (Minuit), 1978, καθώς και E. ENRIQUEZ, De la horde à l'Etat, ο.π., σελ. 163-180, αναλύσεις με βάση το φροϋδικό έργο, Considérations actuelles sur la guerre et la mort (1914), Paris, XIIIος τόμος των Oeuvres Complètes του FREUD σε γαλλ. μτφρ., (P.U.F.), 1988. Πρβλ. επίσης και Pierre KAUFMANN, L'inconscient du politique, Paris, (P.U.F.), 1979, σελ. 35-47 (2η έκδοση), (éd. Vrin), 1988).

(122) Βλ. Eugène ENRIQUEZ, Du crime au groupe..., ο.π.

(123) Για ένα σχεδιάγραμμα διαπιστώσεων εν αναφορά προς τις πολιτικές απόφεις και θέσεις του Freud, βλ. Paul-Laurent ASSOUN, Freud et la politique, στην revue Pouvoirs, 11, 1981, ο.π., σελ. 155-182. Πρβλ. επίσης P.ROAZEN, La pensée politique et sociale de Freud, trad., (éd. Complexe), 1976.

(124) Βλ. κυρίως René LOURAU, L'Etat - inconscient, ο.π.

(125) Βλ. σχετικά Luc FERRY / Alain RENAUT, De la critique de l'historicisme à la question du droit, in Système et critique, ο.π., σελ. 178-200.

(126) Βλ. σχετικά Serge MOSCOVICI, L'Age des Foules, ο.π., σελ. 245 κ. επ.

(127) Στον χώρο της ιστορίας των πολιτικών θεωριών και της εξέλιξης της πολιτικής σκέψης αυτό αντιπροσωπεύεται από την επικράτηση του πολιτικού ορθολογισμού και των εκπροσώπων του: για μιά έκθεση της σύνολης προβληματικής, βλ. σχετικά S. GOYARD-FABRE, Philosophie politique, ο.π., σελ. 217 κ. επ.

(128) Πρβλ. σχετικά Κορνήλιου ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ, Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα, Αθήνα, (εκδ. Υφιλον), 1986, σελ. 37-40, καθώς επίσης και την κλασσική εργασία του Gustave GLOTZ (1928), La cité grecque, Paris, (éd. Albin Michel), 1953, ελλ. μτφρ. Αγνής Σαχελλαρίου, Αθήνα, (εκδ. Μορφωτικού Ιδρύματος Εθνικής Τραπέζης), ^{2}1981 ως ιστορική επισκόπηση της εξέλιξης του αρχαιοελληνικού πολιτειακού σχήματος. Για μιά ευρύτερη προσέγγιση της αρχαιοελληνικής θεώρησης και άσκησης της πολιτικής, βλ. σχετικά Moses FINLEY (1983), L'invention de la politique, γαλλ. μτφρ., Paris, (Flammarion), 1985. C. CASTORIADIS, La polis grecque et la création de la démocratie, in Domaines de l'homme, ο.π., σελ. 261-306, καθώς επίσης και τα σχετικά κείμενα των Γάλλων ιστορικών και ερευνητών της ελληνικής αρχαιότητας Pierre VIDAL-NAQUET, Jean-Pierre VERNANT και Nicole LORAUX.

(129) Για μιά εμπεριστατωμένη τεκμηρίωση ως προς τα θεμέλια του θεσμού του συγχρόνου κράτους, βλ. σχετικά: Marcel GAUCHET,

La dette du sens et les racines de l'Etat, δημοσίευση στο περιοδικό Libre, 2, (Payot), 1977, σελ. 5-43 σε συσχετισμό με τις ευρύτερες ανθρωπολογικές εργασίες των Georges DUMEZIE, Maurice GODELIER και Pierre CLASTRES.

(130) Για μιά φιλοσοφική - πολιτική προσέγγιση του θεσμού του σύγχρονου κράτους, παραπέμπουμε στις σύγχρονες εργασίες των Gérard MAIRET, Le Dieu mortel, essai de non-philosophie de l'Etat, Paris, (P.U.F.), 1987, Pierre BIRNBAUM, La logique de l'Etat, Paris, (Fayard), 1981. L.-G. SCHWARTZENBERG, L'Etat - spectacle, Paris, (Le livre de poche), 1978, χωρίς να παραλείφουμε τον Λεβιάθαν του HOBBES (ελλ. μτφρ. υπό έκδοση) και το Αυταρχικό κράτος (L'Etat autoriataire, 1942) του Max HORKHEIMER.

(131) Για μιά διαπραγμάτευση της ελευθερίας όχι απλώς ως δυνατότητας, αλλ'ως "συστατικής προϋπόθεσης και ορισμού της ανθρώπινης ύπαρξης", βλ. σχετικά Χρ. ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Σχεδίασμα εισαγωγής στη φιλοσοφία, τεύχος δεύτερο, Αθήνα, (Δόμος), 1981, σελ. 116 κ. επ.

(132) Σ'αυτό ακριβώς το σημείο εντοπίζεται το αδιέξοδο των χειραφετικών ιδεών και προτύπων να προσφέρουν, αν όχι μιά συνολική προσέγγιση των διαστάσεων της απελευθέρωσης του ανθρώπου, τουλάχιστον βάσιμα υποδείγματα μιάς άλλης αντίληψης του τρόπου λειτουργίας της κοινωνικής ζωής: στα πλαίσια αυτά, εκείνο το οποίο κατόρθωσε ο γαλλικός Μάης του 1968 είναι η προσπάθεια υλοποίησης ενός άλλου τρόπου του κοινωνείν, προβάλλοντας αντιστάσεις στη λογική της ορθολογικής κυριαρχίας. Εν τούτοις αυτό το εγχείρημα δεν απετέλεσε παρά ένα προσωρινό επίτευγμα· τα πλέον μακροπρόθεσμα επιτεύγματά του, παρ'όλο ότι σημάδεψαν την ανάπτυξη των δυτικών κοινωνιών, εντάσσονται, σε τελευταία ανάλυση, στην τελική προοπτική κοινωνικού εξορθολογισμού ως εκσυγχρονισμού του περιεχομένου των κοινωνικών σχέσεων.

(133) Πρβλ. σχετικά τις αντιλήψεις του Jean-François LYOTARD για τη δυνατότητα επίτευξης ενός καθολικού consensus στο έργο του Η μετα-μοντέρνα κατάσταση, ο.π., σελ. 143 κ. επ. (η νομιμοποίηση μέσω της παραλογίας), καθώς και για την ευρύτερη προσέγγιση του προβλήματος της εγκυρότητας της κριτικής στο συλλογικό έργο J.-F. LYOTARD et al., La faculté de juger, Le Colloque de Cerisy (1982), Paris, (éd. Minuit), 1985.

(134) "Συνοφίζοντας, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι εξαιτίας αυτής της έννοιας της προόδου, η ίδια η πρόοδος είναι φορτωμένη ανησυχία, ανειρήνευτη "υπέρβαση για την υπέρβαση", δυστυχία, άρνηση. Και προβάλλει αξέφευγο το ερώτημα: μήπως αυτή η αρνητικότητα, η ενυπάρχουσα μέσα στο αξίωμα της προόδου, είναι και η κινητήρια δύναμη της προόδου; Ή, για να το διατυπώσω σε σύνδεση με τη θεωρία του Freud: είναι μήπως η πρόοδος θεμελιωμένη, εξ'ανάγκης, στη δυστυχία και πρέπει τάχα η πρόοδος να μένει συνυφασμένη με τη δυστυχία και την ανευχαρίστηση;", διερωτάται ο MARCUSE στο δοκίμιό του Η ιδέα της προόδου στο φως της ψυχανάλυσης, ελλ. μτφρ. Ηρώς

Λάμπρου, στον τόμο Ψυχανάλυση και πολιτική, Αθήνα, (εκδ. Ηριδανός), 1971, σελ. 67. Η αισιοδοξία του MARCUSE για μιά μη καταπιεστική κοινωνία η οποία καλείται να ενσωματώση τις δυνατότητες της προόδου υποχωρεί σταδιακά προς το τέλος της συγγραφικής του πορείας· αυτό όμως το οποίο αξίζει να υπογραμμίσουμε είναι ότι η πρόοδος στον MARCUSE δεν καθίσταται ποτέ εκείνη η αυτονομημένη οντότητα η οποία διαφεύδει ή επιβεβαιώνει τις προσδοκίες του ανθρώπου: αντίθετα, ως μέτρο αποτίμησης των σύνολων δυνατοτήτων του ανθρώπου παραπέμπει άμεσα στη διάσταση της ζωής του σύγχρονου ανθρώπου η οποία επαληθεύεται ως χειραφέτηση ή υποταγή στη λογική της κυριαρχίας.

(135) Βλ. πιο αναλυτικά Daniel BELL (1976), Les contradictions culturelles du capitalisme, trad. française, Paris, (P.U.F.), 1979, ιδίως σελ. 64 κ. επ.

(136) Για μιά πληρέστερη διαπραγμάτευση του προβλήματος βλ. σχετικά: Gianni VATTIMO (sous la direction de), La sécularisation de la pensée, Paris, (Seuil), 1988.

(137) Στα πλαίσια αυτά το δίλημμα της επιλογής μεταξύ ορθολογικών και ανορθολογικών προσεγγίσεων και νοηματοδοτήσεων του υπαρκτού αντλεί την εγκυρότητά του από μιά δεδομένη πολιτισμική παράδοση η οποία ταυτίζει τον Λόγο με τις διανοητικές ικανότητες του υποκειμένου και αποκλείει τις άλλες ικανότητες του ανθρώπου από μιά ορθολογική σύλληψη του κόσμου. Παράλληλα, αποκόπτει τον Λόγο από την πραγματική ζωή του ανθρώπου, τον εξίσου υπαρκτό βιωμένο κόσμο (monde vécu, Lebenswelt). Η κυριαρχία του σύγχρονου λογοκεντρισμού στον χώρο της φιλοσοφίας αποκαλύπτει αυτήν ακριβώς την επιλογή, η οποία ισοδυναμεί με υποβάθμιση του Λόγου σε όργανο εξυπηρέτησης των αναγκών του αυτο-επιβεβαιώμενου και ταυτόχρονα αυτοδιαφευδόμενου υποκειμένου.

(138) Σε ένα παλαιότερο άρθρο τους (1983) για το θέμα των δικαιωμάτων του ανθρώπου, οι FERRY και RENAUT επισημαίνουν εισαγωγικά τα εξής: "L´importance du déplacement ainsi produit politiquement se mesure aisément par rapport à ce qui, dans les décennies précédentes, dominait les pratiques émancipatrices ou revendicatrices, à savoir une référence à un marxisme dont la démystification du droit comme simple fiction formelle destinée à garantir et à recouvrir les réalités de l´exploitation constituait l´un des moments les plus rituels. Du dépassement du droit vers une société, ou, comme en l´âge d´or chez Ovide, l´homme pratiquerait sans loi l´honnêteté et la justice, à la revalorisation du droit, au retour du juridique comme valeur, la modification du paysage culturel est donc considérable... pour que le droit fonctionne effectivement comme une valeur commune aux divers groupes d´une même société ou aux diverses sociétés, pour que... il puisse être l´occasion d´un sens commun, il faut qu´il apparaisse comme une dimension d´universalité, ou en tout cas comme une figure de l´universel, au-delà du jeu des intérêts particuliers; autrement dit, comme un critère général de référence".

(139) Αυτή ακριβώς η διαμεσολάβηση συνιστά συνθετικό στοιχείο του περιεχομένου της έννοιας "ιδεολογία" όπως ακριβώς αυτή η τελευταία έχει γίνει αντικείμενο ανάλυσης ήδη από τον Feuerbach και τον Marx.

(140) Όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει ο Κορν. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ: "η σύγχρονη φευδο-ορθολογικότητα είναι μιά από τις ιστορικές μορφές του φαντασιακού· είναι αυθαίρετη ως προς τους έσχατους σκοπούς της, καθόσον αυτοί δεν εξαρτώνται από κανέναν ορθό λόγο, και είναι αυθαίρετη όταν τίθεται η ίδια ως σκοπός, σκοπεύοντας απλώς ένα τυπικό και κενό εξορθολογισμό". Κορνήλ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ, Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, ο.π., σελ. 232.

(141) "Αφού η "πραγματικότητα" είναι εκείνη που προσφέρει τις αποδείξεις για της επιστημονική επιχειρηματολογία και τα αποτελέσματα για τις επιταγές και τις υποσχέσεις νομικής, ηθικής και πολιτικής υφής, κυριαρχούμε πάνω στις μεν και στις δε κυριαρχώντας πάνω στην πραγματικότητα, πράγμα που το επιτρέπουν οι τεχνικές. Ενισχύοντας τις τελευταίες, "ενισχύουμε" την πραγματικότητα, συνεπώς τις πιθανότητες να είναι δίκαιη και να έχει δίκιο. Αντίστροφα, ενισχύουμε τόσο περισσότερο τις τεχνικές όσο μπορούμε να διαθέσουμε την επιστημονική γνώση και την εξουσία της λήψης των αποφάσεων. Έτσι η νομιμοποίηση παίρνει μορφή από τη δύναμη. Η τελευταία δεν είναι μόνον η καλή αποδοτικότητα, αλλά επίσης και η καλή επαλήθευση και η καλή ετυμηγορία. Νομιμοποιεί την επιστήμη και το δίκαιο με την αποτελεσματικότητά τους, και την τελευταία μ'εκείνα. Αυτονομιμοποιείται όπως φαίνεται να κάνει ένα σύστημα ρυθμισμένο σύμφωνα με τη μεγιστοποίηση των αποδόσεων". J.-F. LYOTARD, Η μεταμοντέρνα κατάσταση, ο.π., σελ. 117.

(142) Είναι χαρακτηριστικό ότι η θεώρηση του ανθρώπου ως ατομικής μονάδας, δηλ. η θεσμοποίηση και η κοινωνική λειτουργικότητα της έννοιας του ατόμου (individu) αποτελεί ένα κύριο επίτευγμα του δυτικού πολιτισμού: ο σύγχρονος δυτικός άνθρωπος οριοθετεί τις σχέσεις του προς τον κόσμο αλλά και νοηματοδοτεί το περιεχόμενο αυτών των σχέσεων ως ατομοκεντρική οντότητα. Τολμούμε εν προκειμένω να ισχυριστούμε ότι η έννοια του ατόμου αποκαλύπτει μιά δεδομένη παθολογία, η οποία συνίσταται στην αδυναμία του ανθρώπου να λειτουργήση ως ενιαία οντότητα. Πράγματι, η διαίρεση της ανθρώπινης ζωής σε σφαίρες δραστηριοτήτων ερμηνεύεται ως διάσπαση των εσωτερικών δυνάμεων του ανθρώπου: η ύπαρξη ανεξαρτήτων και διακριτών σφαιρών είναι η ουσία του μοντέρνου. Η έξοδος από αυτό το υπόδειγμα συγκρότησης της ζωής δεν είναι δυνατή παρά μόνο εάν επανατοποθετήσουμε το ερώτημα για την εγκυρότητα των a priori της ανθρωπολογικής ανάλυσης ως οριστικής ερμηνείας του ανθρώπου.

(143) Καθώς μάλιστα εύστοχα παρατηρεί ο Ιωάννης ΖΗΖΙΟΥΛΑΣ: "Η ταυτότης, αυτό το καίριο συστατικό της εννοίας του προσώπου, αυτό που κάνει κάποιον άνθρωπο να διαφέρη από τους άλλους, να είναι αυτός που είναι, αυτή η ταυτότης εξασφαλίζεται και χορηγείται από το κράτος ή κάποιο ωργανωμένο σύνολο. Ακόμη και όταν αμφισβητηθή η αυθεντία του κράτους και ο άνθρωπος επαναστατήση κατ'αυτού,

και τότε ακόμη, αν κατορθώση να αποφύγη την τιμωρία δια την "ύβρι" του αυτήν, πάλιν εις κάποια νομική και πολιτική δύναμη, εις κάποιαν έννοια του κράτους θα αποβλέφη δια να του δώση την νέαν του ταυτότητα, την βεβαίωση του εαυτού του. Η πολιτικοποίηση του σύγχρονου ανθρώπου και η άνοδος της κοινωνιολογίας εις τας ημέρας μας δεν μπορούν να κατανοηθούν χωρίς αναφορά εις την ρωμαϊκή persona με το προσωπείον των αρχαίων Ελλήνων". Ιωάννου ΖΗΖΙΟΥΛΑ, Από το προσωπείον εις το πρόσωπον. Η συμβολή της πατερικής θεολογίας εις την έννοια του προσώπου, διορθωμένη αναδημοσίευση στο περιοδικό Εποπτεία, τεύχος 73, Νοέμβριος 1982, σελ. 941-960. Το παρόν απόσπασμα αναφέρεται στη σελ. 943.

(144) Η υπέρβαση αυτού του αδιεξόδου σκιαγραφείται συνοπτικά από τον HABERMAS ως ακολούθως: "Τέτοια παραδείγματα μιάς οικειοποίησης της κουλτούρας των ειδημόνων στην προοπτική του βιωμένου κόσμου θυμίζουν κάτι από τις προθέσεις της μάταιας υπερρεαλιστικής επανάστασης κι ακόμη περισσότερο τις αντιλήψεις τις οποίες ανέπτυξε ο Μπρεχτ ή επίσης ο Βάλτερ Μπένγιαμιν για την υποδοχή των έργων τέχνης τα οποία στερούνται αύρας. Το ίδιο μπορούμε να ισχυριστούμε για τις σφαίρες της επιστήμης και της ηθικής, εάν θεωρήσουμε ότι οι επιστήμες του πνεύματος, οι κοινωνικές επιστήμες και οι επιστήμες της συμπεριφοράς δεν είναι καθόλου απαλλαγμένες από δομές της γνώσης, η οποία προσφέρει προσανατολισμούς για τη δράση κι αν λάβουμε υπόψη ότι η εξειδίκευση των οικουμενικών ηθικών σε προβλήματα δικαιοσύνης συντελέστηκε με το τίμημα μιάς αφαίρεσης, η οποία απαιτεί μιά επιστροφή στο παλιό θέμα, καταρχήν λησμονημένου, του "ευ ζην". Η εσκεμμένη όμως επαναφορά των δεσμών μεταξύ της μοντέρνας κουλτούρας και της βιωμένης πρακτικής, η οποία εξαρτάται από τις ζωτικές παραδόσεις αλλά και αποδυναμώνεται από την απλή παραδοσιαρχία, δεν θα μπορέσει να γίνη επιτυχής παρά μόνον εάν συγχρόνως μπορέσει να προσανατολίση τον κοινωνικό εκσυγχρονισμό σε διαφορετικές κατευθύνσεις όχι καπιταλιστικές· εάν, επίσης, ο βιωμένος κόσμος αποδειχθεί ικανός να επεξεργαστή θεσμούς οι οποίοι θα περιορίσουν τη δυναμική των οικονομικών και διοικητικών συστημάτων". Jürgen HABERMAS, Το μοντέρνο: ένα ημιτελές έργο, ο.π., σελ. 96-97 (ελλ. μτφρ. δημοσίευση Λεβιάθαν (1), 1988).

(145) Βλ. σχετικά: Herbert MARCUSE (1955), Eros et civilisation, (trad. française revue par l'auteur), Paris, (éd. Minuit), 1963· υπάρχει και ελλ. μτφρ. του έργου (μη ικανοποιητική) στις εκδ. Κάλβος, Αθήνα 1981. Παράβαλε επίσης τη συλλογή δοκιμίων του ιδίου συγγραφέα με ελλ. τίτλο Ψυχανάλυση και πολιτική, Αθήνα, (εκδ. Ηριδανός), 1971. Αναφορικά προς τον HABERMAS παραπέμπουμε στη συλλογή δοκιμίων του με τίτλο Erkenntnis und Interesse, ο.π., σελ. 332 κ. επ. (γαλλ. μτφρ. Gérard Clémençon, Paris, (Gallimard), 1976, σελ. 305 κ. επ.).

(146) Για τη σύγχρονη κρίση και τον ευρύτερο αποχρωματισμό της έννοιας "επανάσταση" (révolution) υπενθυμίζουμε τη συνέντευξη του έγκυρου Γάλλου ιστορικού François FURET στο γαλλικό τηλεοτικό πρόγραμμα TV 5 στις 18 Δεκεμβρίου 1988. Βλ. και Χέρμπερτ

MAPKOYZE, Η ιδέα της προόδου υπό το φως της ψυχανάλυσης, ελλ. μτφρ. στον τόμο Ψυχανάλυση και πολιτική, σελ. 77. "στο σημείο αυτό νικιέται συνήθως η επανάσταση, και η κυριαρχία εαυτερικεύεται, πάλιν ανορθώνεται και συνεχίζεται σε υφηλότερη βαθμίδα... Μήπως οι επαναστάσεις δεν νικώνται μόνον από εξωτερικές δυνάμεις· μήπως δεν αντιστρέφονται και δεν αίρονται μόνον απ'έξω, αλλ'επενεργεί μέσα στα ίδια τα άτομα μιά δυναμική, που αρνιέται εσωτερικά την απελευθέρωση και την εκπλήρωση και βιάζει τα άτομα να υποκύφουν, όχι μόνον στις εξωτερικές δυνάμεις αυτής της άρνησης;"

(147) Βλ. σχετικά Herbert MARCUSE, Eros et civilisation, ο.π., σελ. 63-64. "Le père établit la domination dans son propre intérêt mais, ce faisant, il est justifié par son âge, par sa fonction biologique, et (par-dessus tout) par sa réussite. Il crée cet ordre dans lequel le groupe se dissoudrait immédiatement. Dans ce rôle, le père primitif préfigure toutes les images paternelles qui prédomineront dans le futur et à l'ombre desquelles la civilisation progressera. Par sa personne et dans sa fonction, il incorpore la logique interne et la nécessité du principe de réalité lui-même. Il a des "droits historiques"." Και συνέχεια, σελ.65. "la rébellion contre le père est une rébellion contre une autorité biologiquement justifiée;... (cependant) le père survit comme le dieu, dans l'adoration duquel les pécheurs se repentent, de manière à pouvoir continuer à pécher, tandis que les nouveaux pères assurent les suppressions du plaisir qui sont nécessaires pour préserver leur domination et leur organisation du groupe. Le progrès depuis la domination par un seul jusqu'à la domination par plusieurs implique une"extension sociale" du plaisir et transforme la répression en répression auto-imposée à l'intérieur du groupe régnant lui-même. A partir de là, la répression imprègne la vie des oppresseurs eux-mêmes et une partie de leur énergie instinctuelle devient disponible pour être sublimée au travail". Και συνέχεια, σελ. 66. "Dans le développement de la civilisation, la liberté n'apparaît possible que comme libération. Le liberté succède à la domination, et conduit à la réaffirmation de la domination... Sublime et sublimée, la domination originelle devient éternelle, cosmique, elle devient le bien et, sous cette forme, préserve le processus de la civilisation. Les "droits historiques" du père primitif sont restaurés".

(148) Ο.π., σελ. 49-50. "En introduisant le terme de sur-répression, nous avons centré la discussion sur les institutions et les relations qui constituent le corps social du principe de réalité. Elles ne représentent pas les manifestations extérieures variables d'un principe de réalité immuable, mais transforment réellement le principe de réalité lui-même. Par conséquent, dans notre tentative pour élucider l'étendue et les limites de la répression dominante dans la civilisation contemporaine, nous devrons la décrire à l'aide du principe de réalité spécifique qui a régi les origines et le développement de cette civilisation. Nous l'appelons principe de rendement pour insister sur le fait que, sous sa loi, la société est stratifiée d'après le rendement

économique compétitif de ses membres. Apparement ce n'est pas le seul principe de réalité dans l'histoire: d'autres formes d'organisation sociale n'ont pas seulement dominé dans les civilisations primitives, mais survivent même à l'époque moderne. Le principe de rendement, qui est celui d'une société orientée vers le gain et la concurrence dans un processus d'expansion constante, présuppose une longue évolution, au cours de laquelle la domination a été de plus en plus rationalisée".

(149) Σ'αυτό το σημείο υπαινισσόμαστε τις σύγχρονες ανθρωπολογικές έρευνες των Bataille, Clastres, Lizot, Sahlins. Πρβλ. και Κορν. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ, Η φαντασιακή θέσμιση..., ο.π., σελ. 41 κ. επ. (ελλ. μτφρ.).

(150) Πράγματι ο MARCUSE παραδέχεται ότι η απάρνηση της άμεσης ικανοποίησης των επιθυμιών προς όφελος της παραγωγικής εργασίας απαιτείται στα πλαίσια της προόδου. Σ'αυτόν τον βαθμό αληθεύει ο ισχυρισμός ότι το αξίωμα της παντοδυναμίας της πραγματικότητας ταυτίζεται με την έννοια και το περιεχόμενο της προόδου. Αυτή η τοποθέτηση εν τούτοις υποχωρεί σε μεταγενέστερα γραπτά του συγγραφέα.

(151) Ο MARCUSE εξηγεί (Ψυχανάλυση και πολιτική, ο.π., σελ. 68 κ. επ.) ότι κατά τον Freud ούτε η ευτυχία, ούτε η ελευθερία συνιστούν προϊόντα του πολιτισμού. Αντίθετα παρουσιάζονται ασυμβίβαστες με τον πολιτισμό του οποίου, ως γνωστόν, η ανάπτυξη θεμελιώνεται στην καταπίεση, τον περιορισμό, την απώθηση των ενστικτωδών παρορμήσεων. Δεν είναι δυνατόν να νοηθή πολιτισμός χωρίς αναφορά στον καταπιεστικό μετασχηματισμό των ορμών. Στα πλαίσια αυτά η κυριαρχία της αρχής της ηδονής αντικαθίσταται από την αρχή της πραγματικότητας, εάν βέβαια επιδιώκουμε την έξοδο από την κατάσταση της αγριότητας και την έλευση ενός ανθρώπινου πολιτισμού. Ο MARKUSE δικαιολογεί αυτή την αναφορά του στον Freud και τον συγκεκριμένο τρόπο ερμηνείας των φροϋδικών θέσεων στα πλαίσια μιάς απόπειρας να δικαιωθή η φροϋδική συλλογιστική ως ορθολογική και να καταδειχθή το αβάσιμο της θέσης περί υποτιθεμένου ιρασιοναλισμού των φροϋδικών απόφεων. Η φροϋδική φράση "το αυτό οφείλει να αντικατασταθή από το εγώ" (Wo Es war, soll ich werden) ίσως αντιπροσωπεύει την πλέον ορθολογική διατύπωση την οποία μπορούμε να φανταστούμε στην ψυχολογία.

(152) Το έκτο κεφάλαιο του Έρως και πολιτισμός διερευνά τα ιστορικά όρια του αξιώματος της αρχής της πραγματικότητας στη σύγχρονη διαμόρφωσή της. Ο MARCUSE διερωτάται εάν η συνέχιση της κυριαρχίας της αρχής της απόδοσης πρέπει να θεωρείται βεβαία ως μονή μορφή της αρχής της πραγματικότητας και ως μόνη όφη της προόδου του πολιτισμού, ή εάν αντιθέτως, η αρχή της απόδοσης δεν έχει συντελέσει στη δημιουργία των προϋποθέσεων σχηματισμού ενός τύπου αρχής της πραγματικότητας ποιοτικά διαφορετικού. Προς τον σκοπό αυτό κάνει δύο βασικές επισημάνσεις:
(α) Η πρόοδος του πολιτισμού αναιρεί την αδυσώπητη αναγκαιότητα προσφυγής στην αλλοτριωμένη εργασία· είναι επομένως, όχι ο αγώνας

για επιβίωση που απαιτεί τη διατήρηση της καταπιεστικής συγκρότησης της προσωπικότητας, αλλά το ενδιαφέρον για τη συνέχιση αυτού του αγώνα, το ενδιαφέρον της κυριαρχίας.
(β) Η αντιπροσωπευτική φιλοσοφία του δυτικού πολιτισμού έχει διαμορφώσει μιά έννοια λόγου ο οποίος περιέχει όλα τα κυρίαρχα στοιχεία της αρχής της απόδοσης. Εν τούτοις αυτή η ίδια φιλοσοφία καταλήγει στη θέαση ενός άλλου τύπου λόγου ο οποίος αποτελεί την άρνηση αυτών των εξουσιαστικών κριτηρίων εφόσον ορίζεται ως στοχασμός, αναγνωρισιμότητα και αποδοχή· πέρα από τον καθορισμό του υποκειμένου σε όρους της παραγωγικής δραστηριότητας του αυτόνομου εγώ, αναδύεται η εικόνα της λύτρωσης του εγώ ως προσέγγισης ενός είδους υπερβατικότητας στα πλαίσια ενός τρόπου ύπαρξης ο οποίος έχει αφομοιώσει τη δυναμική του ιστορικού γίγνεσθαι, διασώζοντας δι'ενατόν και μετά εαυτού πλήρη την ετερότητα αυτής της ύπαρξης. (Herbert MARCUSE, Eros et civilisation, σελ. 119 κ. επ.).

(153) Στο σημείο αυτό ο Markuse προσφεύγει στην προβληματική του MARX, όπως αυτή αναπτύσσεται στα Θεμέλια της κριτικής της πολιτικής οικονομίας: Ο MARX, στο έργο του αυτό, αναπτύσσει μιά σειρά σκέψεων εν αναφορά προς τις λογικές συνέπειες της αυτοματοποίησης της εργασίας, και τις οποίες σκέψεις δεν φαίνεται να επαναλαμβάνη σε μεταγενέστερα οικονομικά συγγράμματά του. Ο MARX διαπιστώνει πράγματι ότι η παραγωγή η οποία θεμελιώνεται στην ανταλλακτική αξία καταπίπτει ένεκα του γεγονότος της αυτοματοποίησης της παραγωγικής διαδικασίας· παράλληλα, η διαδικασία της υλικής παραγωγής αυτόματα στερείται από την άθλια, ανταγωνιστική, ευτελή μορφή της, παραχωρώντας τη θέση της στην ελεύθερη ανάπτυξη της ατομικότητας. Δεν πρόκειται πλέον για μιά προσπάθεια ελάττωσης του χρόνου αναγκαίας εργασίας στην προοπτική αύξησης της ανεργίας (υπερ-προσφοράς εργασίας), αλλά για μιά ελάττωση της αναγκαίας κοινωνικά εργασίας σε ένα ελάχιστο επίπεδο.

(154) Αυτή άλλωστε είναι και η εσωτερική συνεκτική λογική του τετάρτου κεφαλαίου του βιβλίου Έρως και πολιτισμός με τίτλο Η διαλεκτική του πολιτισμού. Παραθέτουμε χαρακτηριστικά τα ακόλουθα αποσπάσματα:
(a) "A l'intérieur de la structure totale de l'individu réprimé, la sur-répression est cette partie qui résulte des conditions sociales spécifiques et qui est imposée dans l'intérêt spécifique de la domination. La distinction est la même que celle qui existe entre les sources biologiques de la souffrance humaine et ses sources historiques". (Ο.π., σελ. 84).
(b) "Nous avons vu que la théorie freudienne est centrée sur le cycle répétitif ("domination, rébellion, domination"). Mais la seconde domination n'est pas seulement une répétition de la première. Ce mouvement cyclique constitue un progrès dans la domination... la domination devient de plus en plus impersonnelle, objective, universelle, et aussi de plus en plus rationnelle, efficace, productive. A la fin, sous le règne du principe de rendement complètement développé la subordination apparaît comme imposée par l'intermédiaire de la division sociale du travail elle-même... La société apparaît comme un système durable et qui s'épa-

nouit constamment pour permettre des réalisations utiles; la hiérarchie des fonctions et des relations prend la forme de la raison objective: la loi et l'ordre sont identiques à la vie de la société elle-même. Dans le même processus, la répression aussi est dépersonnalisée: la contrainte et la réglementation du plaisir deviennent alors fonction de la division sociale du travail". (O.π., σελ. 85).

(c) "Le développement d'un système hiérarchique de labeur social, ne rationalise pas seulement la domination mais empêche aussi la rébellion contre la domination. Au niveau individuel, la révolte primaire est maintenue dans les cadres du conflit oedipien normal. Au niveau social, les multiples rébellions ont été suivies de contre-révolutions et de restaurations... chaque révolution a aussi libéré des forces qui ont dépassé ce but, qui ont lutté pour abolir la domination et l'exploitation. La facilité avec laquelle elles ont été vaincues exige des explications. Ni le pouvoir des groupes dominants, ni le manque de maturité des forces de production, ni l'absence de conscience de classe, ne fournissent une réponse adéquate. Un élément d'auto-défaite semble être impliqué dans cette dynamique. Dans ce sens, chaque révolution a été aussi une révolution trahie". (O.π., σελ. 86).

(d) "L'hypothèse de Freud concernant l'origine et la survie du sentiment de culpabilité éclaire, en termes psychologiques, cette dynamique sociologique: elle explique l'identification de ceux qui se révoltent, avec le pouvoir contre lequel ils se révoltent. L'incorporation économique et politique des individus dans le système hiérarchique du travail s'accompagne d'un processus instinctuel par lequel les objets humains de la domination reproduisent leur propre répression. Et la rationalisation croissante du pouvoir semble se refléter dans une rationalisation croissante de la répression. En maintenant les individus dans une position d'instrument de travail, en les forçant à la renonciation et au labeur, la domination ne défend plus seulement ou d'abord des privilèges spécifiques, mais elle défend aussi l'ensemble de la société... La révolte contre le père primitif éliminait une personne individuelle qui pouvait être remplacée par d'autres personnes; mais quand la souveraineté du père s'est élargie au point de devenir celle de la société, aucun remplacement de ce genre ne semble possible, et la culpabilité devient irrémédiable. La rationalisation du sentiment de culpabilité a été achevée. Le père, entravé dans le cadre de la famille et dans son autorité individuelle biologique ressuscite, beaucoup plus puissant, dans l'administration qui protège la vie de la société, et dans les lois qui protègent l'administration. Ces incarnations finales et suprêmes du père ne peuvent pas être dépassées "symboliquement" par l'émancipation: il est impossible de se libérer de l'administration et des lois, parce qu'elles apparaissent comme les garants suprêmes de la liberté. La révolte contre elles serait à nouveau le crime suprême, non pas cette fois contre l'ordre sage qui protège les biens et les services nécessaires à la satisfaction progressive des besoins humains. La rébellion apparaît alors comme le crime contre l'ensemble de la société humaine, et, par là, comme au-delà

de la récompense et au-delà du rachat. Cependant, le progrès même de la civilisation tend à rendre cette rationalité illégitime. Les libertés et les satisfactions existantes sont liées aux exigences de la domination; elles deviennent elles-mêmes des instruments de répression". (Ο.π., σελ. 86-87).

(155) Βλ. Herbert MARCUSE, Eros et civilisation, ο.π., σελ. 133. "Les conclusions de Freud excluent la notion d'un état idéal, mais elles hypostasient aussi une forme historique de la civilisation en une nature de la civilisation. Sa propre théorie ne justifie pas cette conclusion. De la nécessité historique du principe de rendement, et de son prolongement au-delà de cette nécessité historique, on ne peut pas conclure qu'une autre forme de civilisation, sous un autre principe de réalité, soit impossible. Dans la théorie freudienne, la liberté par rapport à la répression est du domaine de l'inconscient, du passé sous-historique et même sous-humain, des processus mentaux et biologiques primitifs; par conséquent, l'idée d'un principe de réalité non-répressif implique un retour en arrière. Qu'un tel principe puisse devenir lui-même une réalité historique, l'affaire de la conscience, au cours de son développeemnt, que les représentations imaginaires puissent se référer à l'avenir non-conquis de l'humanité plutôt qu'à son passé, tout cela semblait à Freud, au mieux, une belle utopie".

(156) Ο.π., σελ.183. "La libido ne peut prendre le chemin de l'auto-sublimation que comme phénomène social: comme force non-réprimée elle ne peut mettre en marche la genèse d'une civilisation que dans les conditions qui relient des individus associés en vue d'aménager le menu pour l'épanouissement de leurs facultés et leurs besoins en développement. La réactivation de la sexualité polymorphe et narcissique ne cesse d'être une menace pour la société et ne peut elle-même conduire à la construction de la civilisation que si l'organisme n'existe pas en tant qu'instrument du travail aliéné, mais en tant que sujet d'une auto-réalisation". Αυτή είναι και η κεντρική προβληματική του δεκάτου κεφαλαίου: La transformation de la sexualité en éros, σελ. 173-192.

(157) Ο.π., σελ. 135-136. "Ce Grand-Refus est la protestation contre la répression non-nécessaire, la lutte pour la forme ultime de la liberté, vivre sans angoisse. Mais cette idée ne pouvait être formulée sans sanction que dans le langage de l'art. Dans le contexte plus réaliste de la théorie politique et même de la philosophie, elle fut presque universellement dénoncée comme utopie. La tendance à reléguer les possibilités réelles au no man's land de l'utopie constitue un élément essentiel de l'idéologie du principe de rendement".

(158) Πρβλ. και Ernst BLOCH (1923), L'esprit de l'utopie, trad. française C. Bron-Audard, Paris, (Gallimard), 1977. Το κύριο έργο του BLOCH είναι το τρίτομο Das Prinzip Hoffnung (1959), σε γαλλ. μτφρ. Françoise Wuilmart, Le principe Espérance, Paris, (Gallimard), 1976, 1982, 1988.

(159) Ο.π., σελ. 154-155. "Dans la critique du jugement (βλ. σχετικά Inmanuel KANT, Critique de la faculté de juger (1790), trad. française A. Philonenko, Paris, (Vrin), 1986) le domaine de l'esthétique et la sensation de plaisir dans ce domaine, ne se présente pas seulement comme la troisième dimension et la troisième faculté de l'esprit, mais comme son centre, comme le médiateur grâce auquel la nature devient capable de liberté, la nécessité d'autonomie..." Και σελ. 158-159. "L'effort philosophique pour trouver un médiateur dans le domaine de l'esthétique, entre la sensibilité et la raison apparaît ainsi comme une tentative pour réconcilier les deux sphères de l'existence humaine séparées par un principe de réalité répressif. La fonction de médiation s'accomplit grâce à la faculté esthétique qui est semblable à la sensibilité appartenant aux sens. Par conséquent, la réconciliation esthétique implique le renforcement de la sensibilité puisqu'elle s'oppose à la tyrannie de la raison, et en dernière analyse, elle milite même en faveur de la libération de la sensibilité contre la domination répressive de la raison".

(160) Ο.π., σελ. 140-141. "Les revendications utopiques de l'imagination sont imprégnées de réalité historique. Si les réalisations du principe de rendement dépassent ses institutions, elles militent aussi contre l'orientation de sa productivité, contre la soumission de l'homme au travail. Libérée de cet esclavage, la productivité perd son pouvoir répressif et pousse au libre développement des besoins individuels. Un tel changement dans l'orientation du progrès va au-delà de la réorganisation fondamentale du travail social qu'il présuppose... C'est la sphère en dehors du travail aliéné qui définit la liberté et la satisfaction, et c'est la définition de l'existence humaine d'après les critères de cette sphère qui constitue la négation du principe de rendement. Cette négation annule la rationalité de la domination, "de-réalise" consciemment le monde formé par cette rationalité, le redéfinissant d'après la rationalité de la satisfaction".

(161) Ο.π., σελ. 204. "Dans une civilisation répressive, la mort elle-même devient un instrument de répression... elle étouffe les efforts utopistes. La domination a une profonde affinité avec la mort; la mort est le signe d'absence de liberté, de la défaite. La théologie et la philosophie entrent aujourd'hui en compétition pour célébrer la mort comme catégorie existentielle: dénaturant un fait biologique pour en faire une essence ontologique, elles attribuent une bénédiction transcendentale à la culpabilité de l'humanité qu'elles aident à perpétuer; elles trahissent la promesse de l'utopie. Au contraire, une philosophie qui ne se fait pas la servante de la répression, répond au fait de la mort par le "Grand-Refus", le refus d'Orphée le libérateur. La mort peut devenir un signe de liberté". Αυτές οι θέσεις βρίσκονται σε άμεση συνάφεια με τις αναζητήσεις των ανθρώπων οι οποίοι δημιούργησαν τον γαλλικό Μάη του 1968 στην προοπτική ενός άλλου οράματος ζωής, όχι για μιά αόριστη έλευση του ουτοπικού, αλλά για μιά άμεση υλοποίηση άλλων μορφών κοινωνικών σχέσεων.

(162) Καθώς εύστοχα παρατηρεί ο Jean-Marc FERRY, η σχολή της Φραγκφούρτης από τα τέλη της δεκαετίας του 60 και εντεύθεν, παράλληλα με την επανάγνωση των Zeitschrift für Sozialforschung, ταυτίστηκε πλέον με την κριτική θεωρία του Habermas και το συγγραφικό του έργο: Πρβλ. και το σημαντικό άρθρο των Jean-Marc FERRY / Annie ROUX, Théorie analytique et théorie critique: la référence à la pensée de Freud dans la théorie de la société de Habermas, in Pouvoirs (11), 2 1981, ο.π., σελ. 183-197.

(163) Αυτή η διασύνδεση ψυχανάλυσης και κριτικής θεωρίας της κοινωνίας αποτελεί προσφιλές θέμα της διανοητικής παράδοσης της σχολής της Φραγκφούρτης: αναφέρουμε ενδεικτικά:
(α) ότι η κριτική θεωρία των Habermas και Adorno αναπτύσσει τη θεωρητική κριτική της ιδεολογίας επί τη βάσει του μαρξικού υποδείγματος του φετιχισμού του εμπορεύματος το οποίο ενισχύεται με την προσθήκη ψυχαναλυτικών κατηγοριών·
(β) από τα γραπτά του ADORNO, τα Eingriffe (= παρεμβάσεις· βλ. σχετικά Th. ADORNO, Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1963, καθώς και Negative Dialektik, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1966, και Minima Moralia, (1951), ελλ. μτφρ., (έκδοση εκδ. ομάδα Θεσ/νίκης), 1984) χαρακτηρίζονται ως κείμενα τα οποία καταδείχνουν την αναγκαιότητα του στοχασμού αντί της παγιωμένης θετικιστικά συνείδησης·
(γ) τα γραπτά του MARKUSE και κυρίως το Έρως και πολιτισμός ασχολούνται όπως έχουμε ήδη αναφέρει, με την ερμηνεία της φροϋδικής θεωρίας της κοινωνίας, η οποία όμως δεν έλαβε συγκροτημένη μορφή στον Freud.

(164) Χρησιμοποιούμε εν προκειμένω τη γαλλική μετάφραση του έργου του HABERMAS Γνώση και ενδιαφέρον (Connaissance et intérêt, Paris, (Gallimard), 1976, κεφάλαιο 12: Psychanalyse et théorie de la société, σελ. 304 κ. επ.).

(165) S. FREUD, L´avenir d´une illusion, ο.π., σελ. 8 κ. επ.

(166) Για τον χαμπερμασιανό εννοιολογικό εξοπλισμό και τη διάκριση εργασίας / διαντίδρασης, βλ. σχετικά J. HABERMAS (1967), Travail et interaction, κείμενο δημοσιευμένο στον τόμο La technique et la science comme idéologie, traduction Jean-René Ladmiral, Paris, (Denoël / Médiations), 2 1984. Πρβλ. επίσης και J. HABERMAS (1985), Le discours philosophique de la modernité, traduction Christian Bouchindhomme / Rainer Rochlitz, Paris, (Galiimard), 1988, σελ. 348 κ. επ. (δυνατότητες του επικοινωνιακού λόγου) σε συνδυασμό με ένα παλαιότερο κείμενο του HABERMAS (1970), La prétention à l´universalité de l´herméneutique, δημοσιευμένο στον τόμο J. HABERMAS, La logique des sciences sociales et autres essais, trad. Rainer Rochlitz, Paris, (P.U.F.), 1987, σελ. 239-273.

(167) S. FREUD, L´avenir d´une illusion, ο.π., σελ. 9.

(168) Ο.π., σελ. 15.

(169) Βλ. χαρακτηριστικά J. HABERMAS, La prétention..., ο.π., σελ. 272: "La force émancipatrice de la réflexion, que revendique le psychanalyste, trouve donc sa limite dans la conscience sociale à travers laquelle l'analyste, tout comme son patient, s'entend avec tous les autres. Car la réflexion herméneutique nous enseigne que la communauté sociale, malgré toutes les tensions et toutes les perturbations qui l'affectuent, rétablit toujours un accord social grâce auquel elle existe".

(170) Αυτό επιβεβαιώνεται και από σύγχρονες έρευνες της κοινωνικής ανθρωπολογίας. Για μιά τεκμηριωμένη θεμελίωση του προβλήματος, βλ. σχετικά τις συζητήσεις στο δεύτερο τεύχος του περιοδικού Libre: Guerre, religion, pouvoir: des sociétés primitives à l'Etat, Paris, (Payot), 1977, σελ. 5-145. Πρβλ. επίσης την κριτική του Pierre CLASTRES στα αξιώματα της μαρξιστικής κοινωνικής ανθρωπολογίας στο τελευταίο πριν τον θάνατό του κείμενο, Les marxistes et leur anthropologie, δημοσιευμένο στο τρίτο τεύχος του περιοδικού Libre, (Payot), 1978, σελ. 135-149. Εν τούτοις ο Freud δεν παραγνωρίζει τη δυναμική του προβλήματος. Βλ. σχετικά S. FREUD, L'avenir d'une illusion, ο.π.. σελ. 18.

(171) Βλ. σχετικά J. HABERMAS, Psychanalyse et théorie de la société, ο.π., σελ. 306.

(172) Πρβλ. δύο χαρακτηριστικά κείμενα της σχολής της Φραγκφούρτης για το ίδιο ζήτημα· το πρώτο του Max HORKHEIMER με ελληνικό τίτλο Εξουσία και οικογένεια, μεταφρασμένο στα ελληνικά στον τόμο δοκιμίων του συγγραφέα Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική, Αθήνα, (εκδ. Υφιλον), 1984, σελ. 71-147· το δεύτερο ανήκει στον Herbert MARKUSE, σε μετάφραση Δημ. Κούρτοβικ, Εξουσία και οικογένεια, Αθήνα, (Κάλβος), 1976. Και τα δύο ανήκουν στην ευρύτερη συλλογή δοκιμίων που κυκλοφόρησε στο Παρίσι το 1936 υπό την επιμέλεια του Horkheimer.

(173) Στο σημείο αυτό ο HABERMAS παραπέμπει στον Freud και πιο συγκεκριμένα στη χαρακτηριστική διατύπωση ότι το κίνητρο της ανθρώπινης κοινωνίας είναι, σε τελευταία ανάλυση, οικονομικό (αναγκαιότητα της εργασίας). Βλ. HABERMAS, ο.π., σελ. 307.

(174) Υπό την έννοια ότι οι θεμελιώδεις αντιφάσεις της ζωής του ανθρώπου βρίσκονται σε συσχέτιση με την ποιότητα λειτουργίας των θεσμών του· στο σημείο αυτό υποστηρίζουμε τη θέση για την αδυναμία πλήρους εκκοινώνησης του ατομικού ψυχισμού, γιατί κάτι παρόμοιο θα προϋπέθετε τέλεια διαφάνεια του εσωτερικού κόσμου του ατόμου, κατ'ουσίαν άρνηση της έννοιας άτομο της βασισμένης στη διάκριση και αντιδιαστολή του εγώ προς το αυτό. Εκκοινώνηση της ατομικής ψυχής σημαίνει πλήρη απορρόφηση ή ενσωμάτωση του αυτού στο εγώ (Wo es war, soll ich werden) αλλά και μη αναγνώριση της ριζικής ετερότητας του ανθρώπου (Wo ich bin, soll es auftauchen). Εν τούτοις, αυτή η φαινομενική σχάση ανάμεσα στην ετερότητα και την εκκοινώνηση αίρεται, όταν μονάδα αναφοράς δεν είναι ο άνθρωπος ως ατομική μονάδα, αλλ'ως πρόσωπο: υπενθυμίζουμε

εν προκειμένω ότι το πρόσωπο δεν ανάγεται στους οντολογικούς προκαθορισμούς του, αλλά στον τρόπο του είναι ως ελευθερία, σχέση, υπέρβαση των a priori δεσμεύσεων. Η αναφορά στον άνθρωπο ως πρόσωπο υποδηλώνει μιά οριακή κατάσταση στην οποία το εγώ και το αυτό ταυτίζονται· ετερότητα και εκκοινώνηση συνυπάρχουν ταυτόχρονα χωρίς συγκρούσεις ή αντιφάσεις. Πρέπει να παραδεχθούμε ότι η ελληνική πατερική φιλοσοφική και θεολογική σκέψη προβάλλει ως πλήρη άνθρωπο εκείνον στον οποίο η κοινωνική διάστασή του αποκαλύπτει την υλοποίηση των ενεργημάτων της ατομικής ψυχής στα πλαίσια φανέρωσης και μαρτυρίας των δυνατοτήτων μιάς ανεξάντλητης προσωπικής ετερότητας. Στο σχήμα αυτό, η ετερότητα νοηματοδοτεί το κοινωνικό, αλλά και η ίδια ορίζεται και νοηματοδοτείται ως τέτοια εντός μιάς καινής δυνατότητας του κοινωνείν, της εκκλησίας ως υπέρβασης μιάς σωτηριολογικής κοινότητας ανθρώπων. Αντίθετα η εκκλησία αποκαλύπτεται ως ο χώρος μεταμόρφωσης των δυνατοτήτων της ατομικής ψυχής, δηλ. επίλυσης των ανθρωπολογικών αντιφάσεων σε οντολογικό επίπεδο. Μιά δυνατή συμφιλίωση του αντιθετικού ζεύγους ετερότητα / εκκοινώνηση είναι δυνατή μόνο στο επίπεδο της αλλαγής του τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου. Στο σημείο αυτό η αντιπαράθεση φιλοσοφικών προσεγγίσεων του ατόμου και της κοινωνίας είναι δυνατόν να αναχθή στο κοινό πρόβλημα για μιά επανατοποθέτηση της οντολογίας του ανθρώπου· ισχυριζόμαστε δηλ. ότι οι διαφορετικές εκτιμήσεις των ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ και HABERMAS όπως αυτές διαφαίνονται στον Φιλοσοφικό λόγο του μοντέρνου (ο.π., σελ. 387-396 της γαλλ. μτφρ.) δεν συνιστούν θεμελιώδη διαφορά στον τρόπο κατανόησης της κοινωνίας, αλλά περισσότερο διαφορετική μεθοδολογική προσέγγιση των δυνατοτήτων του κοινωνείν.

(175) Βλ. σχετικά J. HABERMAS, ο.π., σελ. 307: "On est ainsi amené à comparer le processus de socialisation (Vergesellschaftung) au niveau de l´histoire mondiale à celui de l´individu (Sozialisation). Aussi longtemps que la pression de la réalité est toute puissante et l´organisation du moi faible, de sorte que le renoncement pulsionnel ne peut être réalisé que par des forces affectives, l´espèce trouve au problème de la défense des solutions collectives qui ressemblent aux solutions névrotiques sur le plan individuel. Ce sont les mêmes constellations qui poussent l´individu dans la névrose et qui amènent la société à établir des institutions. Ce qui caractérise les institutions constitue en même temps leur ressemblance avec des formes pathologiques".

(176) Ο.π., σελ. 308-309: "Marx conçoit le cadre constitutionnel comme une réglementation des intérêts qui, dans le système même du travail social, sont fixés selon le rapport des dédommagements sociaux et des obligations imposées. Le pouvoir des institutions provient de ce qu´elles rendent permanente une distribution des dédommagements et des obligations fondée sur la violence et déformée selon une spécification de classes. Au contraire Freud conçoit le cadre institutionnel en liaison avec la répression de motions pulsionnelles, qui, dans le système de l´autoconservation, doit être exercée de façon générale, indépendamment d´une distribution des biens et des peines selon une spécification

des classes. Freud définit les institutions dans un contexte différent de celui de l'activité instrumentale. Ce n'est pas le travail mais la contrainte à la répartition sociale du travail qui doit être réglée". Πρβλ. επίσης σελ. 313.

(177) Ο.π., σελ. 310: "La domination des normes sociales repose sur une défense qui, aussi longtemps qu'elle est due à des mécanismes inconscients et non à un contrôle conscient exige de son côté des satisfactions substitutives et produit des symptômes... Du fait que les fantasmes collectifs de désir qui dédommagent des renoncements imposés par la civilisation ne sont pas de nature privée, mais mènent au niveau de la communication publique elle-même une existence isolée, c'est à dire soustraite à la critique, ils sont élargis en interprétations du monde et employés comme rationalisations de la domination... bref: le monde des illusions".

(178) Πρβλ. Άννα ΓΕΩΡΓΙΟΥ, Jürgen Habermas, άρθρο δημοσιευμένο στο περιοδικό Εποπτεία 78, Απρίλιος 1983, σελ. 329-336. "Αυτή η αρκετά μακρά αναφορά στη φροϋδική θεωρία εξηγείται, λοιπόν, από το ότι στη γνωστική δομή της ο Habermas βρίσκει πολλά στοιχεία, τα οποία τον βοηθούν να θεμελιώση τη δική του άποφη για την ενότητα ανάμεσα στη γνώση και το ενδιαφέρον, όπως αυτή αναγνωρίζεται στη δύναμη του αυτοστοχασμού. Ο αυτοστοχασμός ως πυρήνας της κριτικής θεωρίας αποσκοπεί στη διαφώτιση και χειραφέτηση των μελών της κοινωνίας από υποστασιοποιημένες δυνάμεις, προκατασκευασμένα αντικείμενα δυνατής γνώσης, τα οποία μέσα στον κατεστημένο πολιτισμό εμφανίζουν κάθε δυνατότητα αλλαγής σαν καταστροφή και τον αγώνα εναντίον της σαν επιβεβλημένη αναγκαιότητα" (σελ. 332). Η διαφοροποίησή μας από την Άννα ΓΕΩΡΓΙΟΥ συνίσταται στη διαφορετική μας εκτίμηση από τη δική της για το άρθρο του MARCUSE Θεωρία των ορμών και ελευθερία (διάλεξη του MARCUSE στα 1956, δημοσιευμένη σε ελλ. μτφρ. Ηρώς Λάμπρου στον τόμο Ψυχανάλυση και πολιτική. ο.π., σελ. 7-58, στην οποία θα αναφερθούμε εκτενέστερα σε επόμενο κεφάλαιο). Η Άννα ΓΕΩΡΓΙΟΥ θεωρεί ότι οι αναλύσεις του Marcuse και του Habermas εν προκειμένω συγκλίνουν· νομίζουμε ότι θα πρέπη να είμαστε περισσότερο επιφυλακτικοί στην υιοθέτηση μιάς παρόμοιας άποφης.

(179) Jürgen HABERMAS, Connaissance et intérêt, ο.π., σελ. 314-315.

(180) Ο.π., σελ. 312: "Marx n'a pas pu rendre compte du statut de cette science qui devait reconstruire sous forme de critique l'autoconstitution de l'espèce, parce que son concept matéraliste de synthèse de l'homme et de la nature était resté limité au cadre catégorial de l'activité instumentale. Par contre, Freud a dégagé dans la métaphysique un cadre d'activité communicationnelle déformée, qui permet de concevoir la genèse des institutions et la fonction relative des illusions, c'est à dire de la domination et de l'idéologie... Freud conçoit les institutions comme une puissance par laquelle la compulsion interne permanente d'une communication déformée et se limitant elle-même a pris la place d'un pou-

voir externe aigu".

(181) Αυτή είναι η αιτία που ωθεί τον Freud να αποδώση, σ'όλη την ιουδαιο-χριστιανική παράδοση, τον χαρακτήρα της φευδαίσθησης, στον βαθμό που ένα συμβολικό σύστημα εμφανίζεται να προλαμβάνη οντολογικό περιεχόμενο, δηλ. όχι μόνο να δικαιολογή απαιτήσεις καθολικής εγκυρότητας, αλλ'επιπλέον να τις πλαισιώνη με πραγματικό περιχόμενο για τη ζωή των ανθρώπων. Για μιά τεκμηριωμένη διερεύνηση του προβλήματος, βλ. σχετικά Paul DIEL, La divinité. Etude psychanalytique, Paris, (Payot), 1972.

(182) Ο.π., σελ. 317: "Les formes dans lesquelles ce conflit est vidé dépendent par contre des conditions culturelles de notre existence: à savoir du travail, du langage et de la domination. Nous nous sommes assurés des structures du travail, du langage et de la domination, non pas de façon naïve mais grâce à une autoréflexion de la connaissance qui commence par une théorie de la science, acquiert ensuite une dimension transcendentale, et prend finalement conscience de sa cohérence objective".

(183) Μιά συστηματική διερεύνηση του προβλήματος παρέχεται από τον Jacques RIVELAYGUE στο άρθρο του Habermas et le maintien de la philosophie, (Archives de philosophie 45, 2 / Avril - Juin 1982, σελ. 257-298).

(184) Βλ. σχετικά Jürgen HABERMAS, ο.π., σελ. 318-319: "En méditant sur la relativité historique des critères de ce qui passe pour pathologique, Freud est conduit de la compulsion pathologique au niveau individuel à la pathologie de la société dans son ensemble. Il conçoit les institutions de la domination et les traditions culturelles comme des solutions temporaires d'un conflit fondamental entre les potentiels d'impulsions excédentaires et les conditions de l'autoconservation collective... Mais on retrouve dans la société ce qu'on trouve dans la situation clinique... La pathologie des institutions sociales comme celle de la conscience individuelle réside dans le milieu du langage de l'activité communicationnelle, et prend la forme d'une déformation structurelle de la communication".

(185) Ο.π., κεφάλαιο 10: L'autoréflexion comme science, σελ. 260-264: "Enfin les symptômes sont les signes d'une auto-aliénation spécifique du sujet concerné... Parce que les symboles qui interprètent les besoins reprimés sont exclus de la communication publique, la communication avec lui-même du sujet parlant et agissant est interrompue... Les choses se passent ainsi: même dans les conditions de la répression, le névrosé a la souci de maintenir l'intersubjectivité de la compréhension quotidienne et de se comporter conformément aux attentes sanctionnées. Mais pour la communication non perturbée dans ces conditions de frustration, il paye ensuite le prix de la perturbation de la communication en lui-même. Si la limitation de la communication publique, nécessaire dans les relations de domination, ne doit néanmoins pas

affecter l'illusion de l'intersubjectivité d'une activité communicationnelle sans contrainte, les limites de la communication doivent être établies à l'intérieur des sujets".

(186) Ο.π., σελ. 264 κ. επ.

(187) Jacques RIVELAYGUE, *ο.π., σελ. 279:* "Il y a donc contradiction entre l'expérience de la situation analytique, qui suppose nécessairement une instance d'autoréflexion, et le modèle structural exhibé par Freud, où le moi a une fonction de censure et d'adaptation au réel, mais aucunément d'autoréflexion. Le positivisme de Freud lui masque le caractère autoréflexif de la psychanalyse qui, dégagée de cette idéologie, fournirait le modèle d'une autoréflexion se comprenant elle-même, ce qui doit être la philosophie dans la mesure où elle est possible".

(188) Jacques RIVERAYGUE, Habermas et le maintien de la philosophie, ο.π., σελ. 280: "La thèse habermasiène représente une hégélianisation classique de l'analyse, pensée à travers les catégories d'autoréflexion, d' aliénation et d'appropriation: les positions respectives de l'analyste et du patient sont assimilées au pour-nous et au pour-elle (la conscience) de la Phénoménologie de l'Esprit, et le processus d'éclaircissement à la dialectique de ces deux instances. Il est donc logique que la différence et la scission y soient pensées sur le fond de l'identité et de la reconcilistion: aussi le brouillage de la communication qui rend le sujet étranger à lui-même est-il nécessairement référé au modèle d'une communication parfaite qui serait le droit".

(189) Αυτή άλλωστε είναι και η κεντρική θέση του βιβλίου του HABERMAS Δομικός μετασχηματισμός της δημόσιας σφαίρας (1963), στο οποίο έχουμε αναφερθεί και αλλού.

(190) Είναι σκόπιμο να επισημάνουμε ότι ο HABERMAS ορίζει διαφόρους τύπους ορθολογικότητας σε συνάρτηση με τα αντίστοιχα υποδείγματα προσανατολισμού της κοινωνικής δράσης: αυτά τα τέσσερα υποδείγματα δράσης ορίζονται ως το τελεολογικό υπόδειγμα (agir téléologique, teleologisches Handeln) και διερευνόμενο ως στρατηγικό (modèle stratégique, stategisches Handeln), το κανονιστικό υπόδειγμα (agir régulé par des normes, Normenreguliertes Handeln) το δραματουργικό υπόδειγμα (agir dramaturgique, Dramaturgisches Handeln) και τέλος το υπόδειγμα επικοινωνιακής δράσης (agir communicationnel, Kommunikatives Handeln). Βλ. σχετικά Jürgen HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handels I, ο.π., σελ. 126 κ. επ., και γαλλ. μτφρ., Théorie de l'agir communicationnel, ο.π., σελ. 101 κ. επ. Πρβλ. επίσης σελ 246 γερμ. πρωτοτύπου (188 γαλλ. μτφρ.) όπου επιχειρείται η διάκριση τριών τύπων ορθολογικότητας στα πλαίσια μιάς ορθολογικά μεθοδευμένης στάσης ζωής:
(α) η εργαλειακή ορθολογικότητα συνίσταται στην επίλυση τεχνικών προβλημάτων και τη συγκρότηση αποτελεσματικών μέσων παρέμβασης,
(β) η επιλεκτική ορθολογικότητα συνίσταται στη διενέργεια των συνεπών επιλογών ανάμεσα σε δυνατές εναλλακτικές λύσεις (μιλάμε

για στρατηγική ορθολογικότητα όταν πρέπει να ληφθούν υπόψη οι αποφάσεις ορθολογικών ανταγωνιστών), και
(γ) η κανονιστική ορθολογικότητα συνίσταται στην επίλυση ηθικοπρακτικών προβλημάτων στα πλαίσια μιάς αξιακά προσανατολισμένης ηθικής. Είναι χαρακτηριστικό του μοντέρνου, κατά τον HABERMAS, η συνύπαρξη της ορθολογικότητας της θεμελιωμένης στον λειτουργικό Λόγο με την επικοινωνιακή ορθολογικότητα του απαλλαγμένου από κυριαρχία διυποκειμενικού διαλόγου (δεύτερος τόμος, σελ. 582 κ. επ. γερμ. πρωτοτύπου / σελ. 437 γαλλ. μτφρ.).

(191) Βλ. σχετικά Jürgen HABERMAS (1973), Raison et légitimité, trad. française, Paris, (Payot), 1978, σελ. 170 κ. επ.

(192) Βλ. Jürnen HABERMAS, Connaissance et intérêt, σελ. 311: "Les illusions ne sont pas seulement une fausse conscience. Comme dans ce que Marx appelait l'idéologie, il y a aussi en elles de l'utopie. Lorsque le progrès technique ouvre la possibilité objective de réduire la répression socialement nécessaire en dessous du niveau de celle qu'exigent les institutions, ce contenu utopique peut être détaché de son union avec les éléments de la civilisation fictifs, idéologiques et servant à légitimer la domination, et il peut être transformé en critique des formations de domination historiquement dépassés". Για τη νοηματοδότηση της φευδαίσθησης στον FREUD, βλ. σχετικά S. FREUD, L'avenir d'une illusion, ο.π., σελ. 44 κ. επ.

(193) Jürgen HABERMAS, Connaissance et intérêt, ο.π., σελ. 319: "C'est pourquoi, dans le système social aussi, cet intérêt posé avec la pression de la souffrance est immédiatemment un intérêt pour l'éclaircissement - et la réflexion est le seul mouvement possible dans lequel il s'impose. L'intérêt de la raison tend vers la réalisation révolutionnaire - critique progressive, mais à titre d'essai, des grandes illusions dans lesquelles les motifs réprimés sont transformés en fantasmes d'esprit".

(194) Ο.π., σελ. 311.

(195) Ο.π., σελ. 315: "Cette précaution n'empêche pas l'activité révolutionnaire critique, mais elle interdit la certitude totalitaire que l'idée selon laquelle cette activité s'oriente à juste titre est réalisable à toutes circonstances. Freud donne à la domination et à l'idéologie une assise trop profonde pour pouvoir donner une assurance au lieu d'une logique de l'espoir fondé et de l'essai contrôlé". Πρβλ. επίσης S. FREUD, L'avenir..., ο.π., σελ. 12-13.

(196) Ο.π., σελ. 315: "Aussi devons-nous comprendre les actions d'une philosophie des lumières comme la tentative de tester la limite du réalisable en ce qui concerne le contenu utopique du patrimoine culturel dans les circonstances données".

(197) Πρβλ. S. FREUD, L'avenir..., σελ. 65: "Vous remplacez la

base affective de son obéissance à la culture par une base rationnelle".

(198) J. HABERMAS, ο.π., σελ. 314: "Le but est de donner un fondement rationnel aux prescriptions de la civilisation, c'est à dire d'organiser les rapports sociaux d'après le principe que la validité de toute norme impliquant des conséquences d'ordre politique doit dépendre d'un consensus obtenu par une communication exempte de domination". Καθώς επισημαίνεται στο κείμενο, ο FREUD αναπτύσσει αυτήν την ιδέα με βάση την απαγόρευση του φόνου: βλ. σχετικά L'avenir d'une illusion, ο.π., σελ. 57 κ. επ.

(199) Σ'αυτό το σημείο, αξίζει να αναφερθούμε σε ένα στοιχείο ευρύτερης κριτικής στην χαμπερμασιανή προσέγγιση: "La thèse habermasienne identifie, de façon classique aussi au sein de l'école de Francfort, répression et refoulement: la nécessité de refouler l'expression du désir est attribuée à l'obstacle extérieur d'une société répressive, et non à la logique même du désir. Il est certain que les psychanalystes trouveraient beaucoup à redire sur cette interprétation, et notamment ceux de l'école lacanienne pour qui la découverte freudienne signifie justement l'impossibilité de penser le sujet, selon la tradition métaphysique, à travers la catégorie du "propre", et d'établir entre le désir et la loi un rapport de pure extériorité. L'interprétation de Habermas est inévitable sans doute à qui assume l'héritage de la métaphysique de la subjectivité".

(200) Αυτό άλλωστε διαφαίνεται και από το μεταγενέστερο έργο του Ηθική συνείδηση και επικοινωνιακή δράση (1983), ο.π., στο οποίο, εκκινώντας από τη θεωρία της επικοινωνιακής δράσης (1981) και την ηθική της συζήτησης του Karl-Otto Apel, εκθέτει μιά φιλοσοφική θεωρία της δυναμικής των ανθρωπίνων σχέσεων στις σύγχρονες κοινωνίες. Πρόκειται για μιά τυπική θεωρία της διυποκειμενικότητας η οποία εμφανίζεται ως ένα απροϋπόθετο ήθος οι αρχές του οποίου θεμελιώνονται στη δυναμική της διυποκειμενικής κατανόησης: αυτό ακριβώς συνιστά μιά νέα προσέγγιση των δυνατοτήτων του πρακτικού λόγου.

(201) Βλ. σχετικά τη χαρακτηριστική διατύπωση του J.-M. FERRY στο άρθρο του για την ψυχαναλυτική διάσταση της χαμπερμασιανής θεωρίας, ο.π., ιδίως σελ. 196: Η έκφραση απουσία κόσμου (weltlos) αντιδιαστέλλεται προς τον βιωμένο κόσμο (Lebenswelt, monde vécu). Πρβλ. επίσης: J.-M. FERRY, La philosophie moderne face à la société moderne: la reconstruction habermassienne, άρθρο δημοσιευμένο στα Cahiers de philosophie, no 3 / hiver 86 - 87, σελ. 155 κ. επ.

(202) Σ'άλλα σημεία έχουμε εκτενώς αναφερθεί στις πρόσφατες εκτιμήσεις για τα 20 χρόνια από τον γαλλικό Μάη: πρβλ. ακόμα και μιά τελευταία προσέγγιση στα πλαίσια ευρύτερης μελέτης των νεανικών κινημάτων: Wolfang KRAUSHAAR (hrsg), Kritische Theorie und Studentenbewegung, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1989.

(203) Epistemon: Ces idées qui ébranlèrent la France, Paris, (Fayard), 1968.

(204) André STEPHANE, L'univers contestationnaire ou les nouveaux chrétiens. Etude psychanalytique, Paris, (Payot), 1969.

(205) Βλ. σχετικά: Philippe BRAUD, Bilan critique d'une recherche (largement) refusée, in Pouvoirs (11), ο.π.

(206) Gérard MENDREL, La révolte contre le père. Une introduction à la socio-psychanalyse, Paris, (Payot), 1968. Θα αναφερθούμε εν προκειμένω στην πέμπτη έκδοση του έργου στα 1978. Πρόκειται για ευρύτερα γνωστή δημοσίευση του συγγραφέα, μεταφρασμένη σε πλειάδα γλωσσών.

(207) Χαρακτηριστικό αποτελεί για το κίνημα του γαλλικού Μάη η έντονη απαξίωση της θρησκευτικής διάστασης του ανθρώπου· καθώς επισημαίνει ο Olivier CLEMENT, κάθε δυνατότητα αναφοράς στο χώρο του υπερβατικού αποκλείεται, εφόσον η αναγγελία του "θανάτου του Θεού" είναι πλέον οριστική και τελεσίδικη. Καθώς παρατηρεί ο ίδιος συγγραφέας, χαρακτηριστική είναι και η οξύτητα των συνθημάτων τα οποία αποσκοπούν σε μιά ριζοσπαστική απομυθοποίηση του χριστιανισμού ως κυρίαρχης θρησκείας στη ζωή του δυτικού ανθρώπου. Ο χριστιανισμός ως βιο-θεωρία συνιστά την κατ' εξοχή υποταγή στην κυριαρχία του πατέρα - Θεού, ρυθμιστή των αναζητήσεων του ανθρώπου, πρωταρχική πηγή αναφοράς. Ωστόσο, η αντίθεση προς αυτό το πνεύμα δεν είναι απόλυτη, εφόσον οι αναζητήσεις της επανάστασης φαίνεται ότι ανακεφαλαιώνονται στα όρια ενός μυστικιστικού αθεϊσμού, ο οποίος αντικαθιστά τον Θεό με την εξατομικευμένη προσωπικότητα σε μία πραγματική ή συμβολική ταύτιση. "Κάτω οι θεοί, κάτω οι αυθεντίες. Ο Θεός είμαι εγώ" (αντιπροσωπευτικό σύνθημα του Μάη). Παρ'όλα αυτά, το εσχατολογικό όραμα του χριστιανισμού διασώζεται στην προοπτική μιάς αρνητικής πολιτικής θεολογίας της επανάστασης. (Βλ. σχετικά Olivier CLEMENT, Η θεολογία μετά τον "θάνατο του Θεού", ελλ. μτφρ., Αθήνα, (εκδ. Αθηνά / Σύνορο), 1973, σελ. 19 κ. επ.

(208) S. FREUD (1913), Totem und Tabou, Frankfurt/M. (Fisher), 1981, σελ. 144 κ. επ. Πρβλ. και γαλλ. μτφρ., Totem et Tabou, Paris, (Payot), 1981, σελ. 161 κ. επ., και ιδίως σελ. 163: "Le repas totémique, qui est peut-être la première fête de l'humanité, serait la reproduction et comme la fête commémorative de cet acte mémorable et criminel qui a servi de point de départ à tant de choses: organisations sociales, restrictions morales, religions".

(209) Αυτός είναι ο λόγος που ο MENDEL αφιερώνει τέσσερα κεφάλαια του βιβλίου του στον ναζισμό και το ολοκληρωτικό φαινόμενο: Βλ. σχετικά La révolte contre le père, ο.π., σελ. 216-276. Χαρακτηριστικά επισημαίνεται (σελ. 255-56): "Champion du combat de la vie, d'une vie cruelle, impitoyable, contre la Raison, homme-

lige d'une "humanité selon la nature", contre l'humanité selon la raison et le droit. Hitler est, à ce titre, éminement moderne, et un des représentants les plus authentiques d'une maladie infantile de la civilisation contemporaine, liée au développement accéléré de la science et de la technicité".

(210) Ο MENDEL παρουσιάζεται ιδιαίτερα επιφυλακτικός απέναντι στους Foucault και Lacan. Είναι χαρακτηριστικό ότι αφιερώνει στην ανάλυση του έργου του FOUCAULT Οι λέξεις και τα πράγματα τρία ολόκληρα κεφάλαια του βιβλίου του (σελ. 277-322). Ο MENDEL συνδέει τη λογική του έργου του Foucault με την κριτική της ορθολογικότητας του δυτικού πολιτισμού. Όπως διατυπώνει χαρακτηριστικά: "Le livre entier est construit sur la négation de ce développement de la rationalité définie comme maîtrise progressive des forces externes et internes s'exerçant sur l'homme" (σελ. 287). Ο MENDEL πιστοποιεί την ύπαρξη μιάς εσωτερικής έντασης στο έργο του Foucault: αυτό προέρχεται ως συνέπεια της αναγνώρισης από τον Foucault του αδιαμφισβήτου δυναμικού της έννοιας επιστήμη ως μετασχηματισμού του πεδίου και των πρακτικών της γνώσης. Η αλλαγή στον τρόπο σύλληψης και κατανόησης του κόσμου και η δυναμική των τεχνολογικών και κοινωνικο-οικονομικών ανακατατάξεων επαναπροσδιορίζουν τις διαστάσεις της ορθολογικότητας και νοηματοδοτούν εκ νέου τις πρακτικές του ανθρώπου. Η λογική όμως αυτής της εξέλιξης υπερβαίνει τις κανονιστικές αρχές που διέπουν τη μετάβαση σε νέες δυνατότητες πρόσβασης στη γνώση· επομένως δε θα πρέπη να δεχθούμε, σύμφωνα με τον MENDEL, την άποφη του Foucault για διαδοχικές μεταλλαγές στην ανάπτυξη της επιστημονικής γνώσης, καθώς και για ελευθερία στη δυναμική αυτής της εξέλιξης. Είναι επομένως προφανές ότι ο MENDEL συνηγορεί υπέρ μιάς επιταχυμένης συσσώρευσης της γνώσης στα πλαίσια μιάς αιτιακής διαδικασίας. Και συνεχίζοντας (σελ. 295 κ. επ.) καταλογίζει στον Foucault μιά ενδιάθετη αρνητική στάση απέναντι στο γεγονός της προόδου του πολιτισμού ως εξελικτικής πορείας η οποία διέπεται από μιά τελεολογία (finalité). Αντίθετα ο Foucault θέτει υπό αμφισβήτηση την επιστημονική ορθολογικότητα ως δυνατότητα συσσώρευσης έγκυρης γνώσης με στόχο τον μετασχηματισμό του κόσμου· προς το τέλος των αναφορών του στον Foucault (σελ. 320-322) ο MENDEL επισημαίνει πως ο άνθρωπος ο οποίος είναι στερημένος από τις ουσιαστικές διαστάσεις του εγώ (εφόσον πριν το τέλος του 18ου αιώνα ο άνθρωπος δεν υπήρχε) λειτουργεί με βάση τις μητρικές imago. Ως εκ τούτου δεν είναι δυνατόν να επιχειρηθή μιά γνήσια εξέγερση κατά του συμβολικού πατέρα, εφόσον αυτό το υπόδειγμα ανθρώπου αδυναμεί να αντιμετωπίση το πατρικό πρόσωπο και να αυτοχαρακτηρισθή φαντασματικά ως νέος Οιδίποδας, ταυτιζόμενος με την πατρική μορφή. Οι θέσεις του Foucault, συμπεραίνει ο MENDEL, μας οδηγούν στο επίκεντρο της οιδιπόδειας σύγκρουσης, αλλά δεν παρέχουν τη δυνατότητα υπέρβασής της. Το βιβλίο του Foucault συνιστά ένα "απελπισμένο ποίημα" το οποίο, παρά τις συνεχείς του επιθέσεις κατά των πατρικών εικόνων - όπως αυτές κατανοούνται από τα σημαινόμενα ορθολογικότητα, προοδευτική διάχυση του κεκτημένου ασυνειδήτου διαχρονικά, εξουσία του ανθρώπου επί της φύσης - αδυνατεί να απαλλαγή από την κυριαρχία τους. Εάν αυτό το "εγκώμιο στην παρα-λογία" αποκτούσε καθολική ισχύ, διατείνεται ο MENDEL,

τότε η διαμεσολάβηση του συμβολικού πατέρα θα καθίστατο ακόμη μία φορά απαραίτητη για να μεταβληθή η αδυναμία σε δύναμη· η γλωσσολογική ανάλυση σε γλώσσα η οποία ζωογονείται από μιά τελεολογία στην επικοινωνία· οι λέξεις, ως εκ τούτου, θα ετίθεντο στην υπηρεσία του εγώ ώστε η χειραγώγηση των πραγμάτων να καθίστατο δυνατή. Κατ'αυτόν τον τρόπο η απελευθέρωση θα διαδεχόταν την αποξένωση του ανθρώπου στα όρια της προσφυγής στις δυνατότητες της επιστημονικής προόδου. Αυτή η τελευταία θα επανεύρισκε, κατά τον MENDEL, τη σκοπιμότητα του έργου της με απώτερη πρόθεση την προμηθεϊκή απελευθέρωση του ανθρώπου.

Αλλά ο MENDEL δείχνει μεγάλη επιφυλακτικότητα και προς τις λακανικές θέσεις, τις οποίες χαρακτηρίζει ως ασαφείς και δυσανάγνωστες (σελ. 409 κ. επ.), των οποίων η κατανόηση προϋποθέτει ειδική παιδεία, μαθητεία κοντά στον Lacan. Αλλά ο Lacan δεν είναι μόνο ο συγγραφέας ο οποίος καθίσταται δύσκολα προσιτός στις απόπειρες επιστημονικής κατανόησης λόγω της ιδιαιτερότητας του τρόπου έκφρασής του· είναι επιπλέον ο κύριος εκπρόσωπος ενός τόπου πρόσβασης στη γνώση ο οποίος συγχέει το επιστημονικό με το μη επιστημονικά θεμελιωμένο τμήμα της. Παρομοιάζεται ως εκ τούτου με έναν αλχημιστή στον οποίο η μαθητεία προϋποθέτει μιά εξειδικευμένη γλώσσα και προς τον οποίο κάθε σχέση προσλαμβάνει θρησκευτική διάσταση. Κατά τον MENDEL, η λακανική ανάγνωση του Freud, όπως και κάθε "αιρετική" απόκλιση, απολυτοποιεί ωρισμένες φροϋδικές έννοιες εις βάρος άλλων, εξίσου σημαντικών. Πράγματι η λακανική θεώρηση της φυχανάλυσης αναπτύσσεται με βάση τέσσερις θεμελιώδεις έννοιες: τον ρόλο του συμβολικού πατέρα, το ένστικτο του θανάτου, την έννοια της διαστροφής και μιά συγκεκριμένη προσέγγιση της γλώσσας. Σε εντελώς υπερβολικό ύφος, ο MENDEL παρουσιάζει τον Lacan ως έναν νέο Adler, ο οποίος όμως, περισσότερο καλλιεργημένος από τον διαμορφωτή της ατομικής φυχολογίας, προϋπέθετε την αναφορά στη σκέφη των Hegel, Heidegger, Jacobson, Lévi-Strauss και Sade. Η μόνη πραγματικότητα στη λακανική ερμηνεία του Freud, αποτελεί, κατά τον MENDEL, η διαρκής υπόμνηση της παντοδυναμίας του φαλλού ως σημαίνοντος της πρωταρχικής στέρησης, της ματαίωσης της επιθυμίας. Στα πλαίσια αυτά η κοινωνική δυναμική της θεραπευτικής σχέσης εξανεμίζεται, εφόσον ο ασθενής συμφιλιώνεται με την αδιάφευστη πραγματικότητα της αλλοτρίωσής του· η μόνη αλήθεια είναι η στέρηση, η απουσία, το μηδέν ως απαλοιφή του νοήματος, η κυριαρχία του θανάτου. Εάν η λακανική απόκλιση δεν αποτελεί τίποτε άλλο από μιά αλλοτριωτική και μυθοποιητική ιδεολογία η οποία αποσκοπεί στη θεσμοθέτηση της ανευθυνότητας και της αδυναμίας όπως διατείνεται ο MENDEL, τότε ο άνθρωπος καθίσταται μιά ελλιπής οντότητα η οποία διαπερνάται από τη γλώσσα και χειραγωγείται από τις δομές - όπως ακριβώς η μαριονέττα στην άκρη του νήματος η οποία εκτελεί κινήσεις χωρίς να βλέπουμε ποιός κρατά το νήμα. Εάν αυτό αληθεύει, στην περίπτωση του ανθρώπου, τότε ποιός είναι σε θέση να διατείνεται ότι γνωρίζει με βεβαιότητα τις πραγματικές δυνάμεις που κινούν το θέατρο της ιστορίας;

(211) Βλ. σχετικά Gérard MENDEL, La révolte contre le père, ο.π., σελ. 179 κ. επ.

(212) Πρβλ. Paul DIEL, Le symbolisme dans la Bible, Paris, (Payot), 1982.

(213) Ο MENDEL χρησιμοποιεί τον όρο: intériorisation progressive de l'image du Père. Βλ. σχετικά σελ. 13-93 και 382 κ. επ.

(214) Χωρίς να υπεισέλθουμε σ'αυτό το σημείο στη φιλοσοφική νοηματοδότηση του όρου φάντασμα, αναφέρουμε ότι κατά τον MENDEL η λειτουργία του φαντάσματος συνίσταται στην προστασία του ατόμου απέναντι στην αγωνία, ως δυνατότητα αυτο-αναφοράς, δηλ. στα πλαίσια ενός ναρκισσισμού· ήδη από τη στιγμή του σχηματισμού του πυρήνα του ναρκιστικού εγώ και του ασυνειδήτου, η φαντασματική λειτουργία συνίσταται στην αποτελεσματική μη ψυχωτική διαχείρηση της αγωνίας της ανθρώπινης ύπερξης (ο.π., σελ. 62-77).

(215) Η έννοια του συμβολικού πατέρα, κατά τον MENDEL, αναλύεται σε μιά σειρά κατηγορημάτων σε αντίθεση με τα αρχαϊκά μητρικά ισοδύναμα: κατ'αυτόν τον τρόπο ορίζεται ως συγκεκριμένη και ωρισμένη δύναμη σε αντίθεση προς την παντοδυναμία της μητέρας φύσης· ως δίκαιο και δικαιοσύνη στη θέση της αυθαιρεσίας· ως απελευθέρωση αντί της πλήρους αποξένωσης· ως δυνατότητα ταύτισης αντί της σύγχυσης, της αφομοίωσης, της απώλειας της ταυτότητας (ο.π., σελ. 92-102 για τις πατρικές imago και 78-91 για τις αντίστοιχες μητρικές).

(216) Πρβλ. και Marcel MAUSS, Essais sur le don, στον τόμο μελετών του συγγραφέα με τίτλο: Sociologie et anthropologie, Paris, (Presses Universitaires de France), 4 1968. (Ελλ. μτφρ. Το Δώρο: Μορφές και Λειτουργίες της ανταλλαγής στις Αρχαϊκές Κοινωνίες, Αθήνα, (εκδ. Καστανώτη), 1979).

(217) Gérard MENDEL, La révolte contre le père, ο.π., σελ. 189-190: "Dans un premier temps, l'individu a payé le prix de sa culpabilité liée au meurtre fantasmatique du Père en déléguant une partie de sa puissance et de sa gloire au Pouvoir social. Ainsi s'opéra une limitation des avantages de l'identification au Père; avantages consistant dans le rôle médiateur de l'image paternelle entre le Moi et les images maternelles. Mais si le pouvoir social tend à aliéner totalement la liberté de l'individu - c'est à dire à annuler le gain retiré de la création d'un Père, - l'homme se trouve placé devant une alternative:
(a) Soit revenir à l'époque d'avant l'Histoire et d'avant le Père, mythe impossible à réaliser qui sous-tend aussi bien Mein Kampf que "les Mots et les Choses", le mythe d'un retour quasi suicidaire, dans les conditions régnant actuellement, d'un type de relation magique, irrationnel, maternel, à l'environnement: il s'agirait là d'une solution psychotique.
(b) Soit, et il ne peut exister d'autre solution souhaitable, le recouvrement par l'individu de son Pouvoir social jusque là délégué à une Autorité externe. C'est le désir de ce recouvrement par l'individu de sa part de liberté, de sa part de choix et de décision, qui nous paraît s'exprimer par les termes si actuels de

participation, de co-gestion etc. Dans ce dernier cas, la mort de Dieu, puis la mort du Père au sein du Pouvoir social, auraient été les signes précurseurs d'une phase nouvelle de la civilisation où chacun s'identifierait non plus seulement au père individuel (tel est le résultat du conflit oedipien) mais aussi, à un certain niveau, parviendrait à s'identifier au Pouvoir social. Ainsi le fils, ayant accompli sa maturation psycho-affective sur le plan individuel, et, par le dépassement du conflit oedipien, étant devenu lui-même un Père, ne serait plus contraint à une régression sur le plan social; régression au cours de laquelle il redevient, sa vie durant, le Fils d'un Père, que ce dernier soit Dieu ou le Pouvoir social incarné en un homme".

(218) Ορίζεται ως το σύνολο των πιέσεων και των επιρροών οι οποίες απορρέουν από την επιστημονική και τεχνολογική ανάπτυξη και ασκούντο στο επίπεδο των κοινωνικο-πολιτιστικών θεσμών. Αυτοί οι θεσμοί συντελούν στη διαμόρφωση του συνειδητού και ασύνειδου Εγώ σε τρόπο ώστε να ομιλούμε για κοινωνιο-γέννεση του ασυνειδήτου.

(219) Ο.π., σελ. 141-146. Ο συγγραφέας αναφέρεται στον θεσμό της εκπαίδευσης ως παράδειγμα διάχυσης και μεταβίβασης ασυνειδήτου· πρόκειται για μιά πολιτισμικού τύπου εξήγηση η οποία μας υπενθυμίζει τις ανάλογες ερμηνείες των Bourdieu και Passeron.

(220) Οι κοινωνικο-πολιτιστικοί θεσμοί ως σύνολο των εστιών της κοινωνικής εξουσίας δεν πρέπει να συγχέονται με τους αντιστοίχους πολιτικούς θεσμούς· η κοινωνική εξουσία ορίζεται ως η σύνολη κοινωνική πίεση η οποία ασκείται στο άτομο στα όρια μιάς δεδομένης κουλτούρας (ο.π., σελ. 369 κ. επ.).

(221) Για μιά πρώτη προσέγγιση του Jung, βλ. σχετικά: Charles BAUDOUIN, L'oeuvre de Jung, Paris, (Payot), 1963. Για τη μελέτη των αντιστοίχων εννοιών της ψυχολογίας του βάθους, βλ. ενδεικτικά: Cahiers de Psychologie Jungienne (32), 1982: De l'archétype. Πρβλ. επίσης C. JUNG, Psychologie du transfert, Paris, (Albin Michel), (1971), 1980. C. JUNG, Bewußtes und Unbewußtes, Frankfurt, (Fisher), (1957), επανέκδοση 1982.

(222) Ο συγγραφέας χρησιμοποιεί τον όρο laïcisation de l'autorité στον βαθμό που είναι ενδεικτικός μιάς ουσιώδους μεταβολής στη φύση της εξουσίας: η εκκοσμίκευση της σύγχρονης κοινωνίας συντελεί ώστε οι εκδηλώσεις της συμβολικής πατρότητας ως ενσάρκωσης της κοινωνικής εξουσίας να έχουν μη υπερβατικό περιχόμενο: αυτή η μορφή πατρότητας, κατά τον MENDEL, στερείται ένα τμήμα της ταυτότητάς της σε τρόπο ώστε να μην αποτελή πλέον ενσάρκωση του δικαίου και της ελευθερίας ως αντίστασης στην αποπροσωποποίηση (ο.π., σελ. 374 κ. επ.).

(223) Ο.π., σελ. 322: "Le point important est de savoir si la révolte contre le père - contre un Pouvoir social, "Faux-Père", ayant perdu ses caractères spécifiquement paternels pour revêtir

certains attributs maternels - s'effectuera au nom du père (c'est à dire au nom des valeurs méta-naturelles de rationnalité, justification du père) ou elle consistera en une violence aveugle, pandestructrice, irrationnelle, contre toutes les valeurs d'essence paternelles, violence qui ne serait que l'expression d'une régression psychotique devant l'angoisse d'affronter le conflit oedipien". Πρβλ. επίσης σελ. 398-400 του ιδίου κειμένου.

(224) Κλείνοντας το δοκίμιό του, ο MENDEL καταλήγει (σελ. 404-405):

"Le Père est là, présent. Il est là dans chacun des aspects de notre civilisation, et par exemple dans la technique et la science. Et il est là, au coeur de la psyché individuelle. Pour exclure le Père de la civilisation, il faudrait accepter de revenir à la société des premiers temps... Le progrès sensible au delà et non en deça du Père... L'individu (enfin et surtout) se sent au plus haut point coupable et effrayé de son désir de libération: n'a-t-il pas tué le Père, mais refusé, lui, de se repentir en déléguant, comme les générations qui l'ont précédé depuis les débuts de l'Histoire, le pouvoir acquis par ce meurtre à un personnage social de type paternel! Par toutes ces fibres, et ce n'est pas là le moindre paradoxe de la crise actuelle, l'individu aspire à retrouver, au niveau social, le Père éternel, qui le protègerait des terreurs archaïques à la fois en médiatisant les images maternelles et en soulageant sa culpabilité envers le Père". Για μιά διαφορετική προσέγγιση του φαινομένου της πατροκτονικής κοινωνίας (παρ'όλο που ο MENDEL δεν αναγνωρίζει τη ριζοσπαστικότητα του εγχειρήματος στον γαλλικό Μάη), βλ. σχετικά Αμφιλόχιου PANTOBITΣ, Η πατροκτονική κοινωνία, δημοσίευση στην Εποπτεία (73), 1982, σελ. 961-970. Για τη σχέση του φαινομένου του Μάη προς τη θρησκεία και την καθολική εκκλησία, βλ. ιδιαίτερα René REMOND, La révolution de Mai '68, l'évolution des moeurs, l'église et les jeunes, στον τόμο FRANCE - ALLEMAGNE, Eglises et sociétés du Concile Vatican II à nos jours, Paris (Beauchesne) 1988, σελ. 27-36. Επίσης Jean BAUBEROT, Le pouvoir de contester. Contestations politico-religieueses autour de mai '68 et le document "Eglise et pouvoirs", Genève (Labor et Fides) 1983, ιδίως σελ. 59 κ. επ.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΔΕΥΤΕΡΟΥ ΜΕΡΟΥΣ

(1) Σ'αυτό ακριβώς το σημείο έγκειται και η κατανόηση του γαλλικού Μάη του 1968 ως φυχοδράματος. Στην εκδοχή του Μάη ως φυχοδράματος, *η οποία οφείλεται στον Raymond ARON*, θα αναφερθούμε διεξοδικά στο τέταρτο κεφάλαιο της μελέτης μας.

(2) Πρβλ. και Alain RENAUT, L'ère de l'individu, Paris (Gallimard) 1989, σελ. 21-22.

(3) Βλ. Gérard MENDEL, La crise de générations, Paris (Payot) 1969. Στο βιβλίο αυτό αναπτύσσεται μία ανθρωπολογική, κοινωνιολογική και φυχαναλυτική ερμηνεία - για την ακρίβεια κοινωνιοφυχαναλυτική - του παρόντος χάσματος ανάμεσα στη νεότητα και τον "κόσμο των ενηλίκων", το οποίο προσέλαβε τις διαστάσεις μιάς ευρύτερης αντιπαράθεσης με επίκεντρο τον γαλλικό Μάη του '68.

(4) Για την κοινωνική λειτουργικότητα και τις ευρύτερες διαστάσεις του μύθου, βλ. σχετικά : Hans BLUBENBERG, Arbeit um Mythos, Frankfurt (Suhrkamp) 1979. BOHRER Karl Heinz (hrsg) : Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion im 19 und 20 Jahrhundert, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1982. FUHRMANN, Manfred (hrsg), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München (Fink) 1971. Mirca ELIADE, Aspects du mythe, Paris (Gallimard) 1963. Paul DIEL, Le symbolisme dans la Bible, Paris (Payot) ^{3}1982. Jean-Pierre VERNANT, Mythe et pensée chez les Grecs, 2 vol., Paris (Maspero) 1981, του ίδιου, Mythe et société en Grèce ancienne, Paris (Maspero) 1981. Οι πλέον συστηματικές μελέτες του προβλήματος παρέχονται εν τούτοις από τους : Ernst TOPITSCH, Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung, Tübingen (Mohr) ^{2}1988 και Kurt HÜBNER, Die Wahrheit des Mythos, München (Verlag C. H. Beck) 1985. Ειδικώτερα ο TOPITSCH καταδεικνεύει ότι άλλες δυνατότητες κατανόησης του κόσμου, οι οποίες προϋποθέτουν διαφορετικές από τη δική μας δομές σκέφης, δεν πρέπει να εκλαμβάνονται ως στερούμενες νοήματος (sinnloss)· αντίθετα, δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός ότι οι δικές μας, σύγχρονες ερμηνείες για τον κόσμο, το άτομο και τη γνώση δεν θα πρέπει να καθίστανται μοναδικό κριτήριο σύνολης αποτίμησης άλλων συμβολικών συστημάτων. Άλλωστε οι μορφές ερμηνείας του υπαρκτού και τα σύνολα κοσμοαντιλήφεων (Weltauffassung), από τους πρωτόγονους μύθους έως τα απαιτητικώτερα μεταφυσικά συστήματα, εξασφάλισαν τη συνοχή της ανθρώπινης σκέφης επί χιλιετηρίδες. Τα συστήματα αυτά, με τη διαμεσολάβηση της γλώσσας, σχηματίζουν τις συνολικές ερμηνείες του κόσμου και του ατόμου, ενώ παράλληλα οι θεμελιώδεις μορφές κοινωνικής παραγωγής και αναπαραγωγής προσφέρουν τις σημαντικότερες τυπικές παραστάσεις και τα κριτήρια αξιολόγησης της πράξης. Κατ'αυτόν τον τρόπο σημασιοδοτούνται οι κοινωνικές πρακτικές και νοηματοδοτείται η ζωή του ατόμου. Η πολιτική διάσταση του μύθου και της ανάλογης θέασης του κόσμου (vision du monde) είναι εμφανής : Βεβαίως, η αισθητή ανακούφιση που παρέχει, λειτούργησε κυρίως ως νομιμοποίηση

συγκεκριμένων μορφών πολιτικής οργάνωσης με καθαρά εξουσιαστικό περιεχόμενο. Εν τούτοις, τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά : η γενικευμένη προκατάληψη κατά του μύθου και η υπερτόνιση (Überbietung) της έλλειψης βασιμότητας (Unhaltbarkeit) του περιεχομένου της μυθικής διήγησης γενικεύθηκε κυρίως κατά τη διάρκεια της επιστημονικής και βιομηχανικής επανάστασης. Παρ'όλα αυτά, ο TOPITSCH υποδεικνύει ότι η αποπομπή του μύθου από τα ενδιαφέροντα της έρευνας καθιστά δυσκολότερη την κατανόηση της ιδιαιτερότητας, όχι μόνο των προ-επιστημονικών κοσμο-αντιλήψεων, αλλά και αυτής της σύγχρονης θέασης του κόσμου. Η εργασία του Kurt HÜBNER, συγγραφέα του έργου Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, (Freiburg <Alber> 1986), συνιστά μία διεξοδική προσέγγιση των μυθικών αναπαραστάσεων στην τέχνη, τη θρησκεία, την πολιτική, εν αναφορά προς διάφορες σύγχρονες έρευνες για τη σημαντική του μύθου. Ο συγγραφέας διαπιστώνει αρκετούς χώρους εντός των οποίων εμφανίζεται, ακόμη και σήμερα, ο μύθος. Κατ'αυτόν τον τρόπο υιοθετεί τη διάκριση μεταξύ μυθικής έννοιας και απομυθοποιημένης έννοιας του έθνους ή της κοινωνίας, ενώ ταυτόχρονα εκθέτει και ασκεί κριτική στην απομυθοποίηση των θρησκευτικών παραστάσεων που επιχειρεί ο BULTMANN. Η μελέτη των μύθων μπορεί ακόμη και σήμερα να φανεί χρήσιμη, γιατί μας υπενθυμίζει μία άλλη πραγματικότητα, τη δυνατότητα μιάς άλλης σχέσης προς το υπαρκτό, ουσιαστικά την αλήθεια μιάς διαφορετικής εμπειρίας η οποία αποκαλύπτει την προσωπική διάσταση του κόσμου, τη φανέρωση των λόγων των όντων. Η μυθική αφήγηση βρίσκεται στους αντίποδες της απολυτοποίησης εργαλειακών χρήσεων του Λόγου, στους αντίποδες της αυτονόμησης της επιστήμης και της τεχνικής ως οντοτήτων που παρέχουν τα κριτήρια αποτίμησης της κοινωνικής πράξης σύμφωνα με τις επιταγές της Προόδου ως υφίστης ρυθμιστικής αξίας. Δεν έχουμε όμως ασφαλώς συνείδηση του γεγονότος ότι αυτή ακριβώς η επιστήμη συνιστά μία γνωστική διαδικασία η οποία δεν επιδέχεται απόλυτη θεμελίωση, αλλ'αναπτύσσεται πάνω σε μία αβεβαιότητα, καθώς καταδεικνύεται από τη σύγχρονη φιλοσοφία της επιστήμης. Επίσης η αξίωση της επιστήμης για αλήθεια (prétention à la vérité), ο ισχυρισμός ότι η επιστήμη κατέχει την καθολική αλήθεια, κατά τρόπο ανεξάρτητο των συνεπειών της προόδου εντός της οποίας είμαστε δεσμευμένοι, δεν μπορεί να υποστηριχτεί με απόλυτη βεβαιότητα. Εν τέλει, τα αποτελέσματα της έρευνας στον χώρο του μύθου (Mythenforschung) οδηγούν στο συμπέρασμα ότι είναι εντελώς αστήριχτη η θέση σύμφωνα με την οποία οι μύθοι αποτελούν καθαρά δημιουργήματα της φαντασίας· αντίθετα, αμφισβητείται η έκδηδλη πεποίθηση ότι ο μύθος διαφεύδεται αναγκαστικά από την πρόοδο μιάς επιστήμης η οποία συνιστά την έλλογη υπέρβαση του μύθου. Παρ'όλο ότι δεν μπορούμε να αποφανθούμε με βεβαιότητα, "είμαστε ωστόσο σε θέση να συμπεράνουμε ότι η εποχή όπου κυριαρχούσαν αποκλειστικά επιστήμη και τεχνική έχει πλέον παρέλθει. Αλλά, αν οι παρελθούσες εμπειρίες δεν μπορούν να αγνοηθούν παντελώς εκ νέου, μπορούμε να φανταστούμε για το μέλλον μία μορφή πολιτισμού στην οποία επιστήμη και μύθος δεν θα είναι ούτε εχθρικοί μεταξύ τους, ούτε ξένοι ο ένας προς τον άλλο, αλλά θα υπεισέρχονται σε μία αμοιβαία σχέση, παρεχόμενη από τη ζωή και τη σκέψη. Πώς θα καταστεί δυνατό κάτι τέτοιο, δεν το γνωρίζουμε ακόμη" (Kurt HÜBNER, Die Wahrheit des Mythos,ο.π., σελ. 410). Οι μύθοι του παρελθόντος δεν μπο-

ρούν ούτε να επανεμφανισθούν, ούτε να ανασυσταθούν. Ο μύθος, χωρίς να συγχέεται με μυθοποιητικές εκδοχές της θρησκείας ή της πολιτικής (πρβλ. και Ernst CASSIRER, Η τεχνική των σύγχρονων πολιτικών μύθων, μετάφρ. Γερ. Λυκιαρδόπουλου, Αθήνα (Έρασμος) 1984, σελ. 9 κ. επ.), αναδύεται με απλότητα και φυσικότητα, διαθέτοντας μία παιδευτική ικανότητα και χρησιμοποιώντας μιά συμβολική γλώσσα, κατανοητή σε μία διαφορετική προοπτική : η απουσία του μύθου δεν συνεπάγεται και την απουσία μορφών υποκατάστασής του, είτε πρόκειται για τη μυθοποίηση των δυνατοτήτων της επιστήμης και της τεχνικής, είτε για τη θεοποίηση της τεχνικής και της κατανάλωσης, είτε για τη φετιχοποίηση της προόδου και της ανάπτυξης. Είναι δυνατό να μιλήσουμε για την "αλήθεια" του μύθου, υιοθετώντας τον παλαιότερο καθορισμό της αλήθειας ως αντιστοιχίας μεταξύ εμπειρικής πραγματικότητας και συλλογιστικής ικανότητας; Μία παρόμοια παραδοχή, η οποία θα μας οδηγούσε στην κατασκευή προτάσεων δυνάμενων να διαφευσθούν δια της προσφυγής στην εμπειρία, ασφαλώς αποκλείεται. Ο μύθος συνιστά ίσως μία φευδο-επιστήμη, κατά την ποππεριανή ορολογία, στο βαθμό που αποτελεί μία αφήγηση η οποία δεν επιδέχεται διάφευση· ο μύθος αποτελεί ένα σύνολο κλειστό στον εαυτό του, που δε μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση από αντιρρήσεις οι οποίες προέρχονται από το χώρο του Λόγου. Ως αυτο-αναφορική ολότητα, χαρακτηρίζεται από μία απολυτότητα, η οποία του προσδίδει μία ανταξία, όπως και στην περίπτωση του έργου τέχνης το οποίο χαρακτηρίζουμε ως ωραίο, χωρίς να μπορούμε να καταδείξουμε την "ωραιότητά" του στηριζόμενοι σε κάποιες αρχικές προκείμενες. Ο μύθος αποτελεί μία αφήγηση που δένει το θέμα της χωρίς να έχει ανάγκη προσφυγής στο χρόνο που μετράμε με αντικειμενικό τρόπο : ο χρόνος του μύθου είναι κοσμικός, γεγονός που μαρτυρεί μία τάση καθολικότητας. Εάν λοιπόν, κατά τον HÜBNER, η αλήθεια της επιστήμης και η αλήθεια του μυθικού γεγονότος είναι απόλυτα διακριτές, δεν θα πρέπει να λησμονήσουμε το γεγονός ότι ο φιλόσοφος λόγος προσφεύγει συχνά στη σημαντική της μυθικής αφήγησης για να μιλήσει για πραγματικότητες εκφρασμένες μόνο με τη γλώσσα της ποίησης ή της αισθητικής. Αυτή είναι και η κοινωνική διάσταση του μύθου, όχι ως αναίρεσης του Ορθού Λόγου, αλλ'ως δυνατότητας συμπλήρωσής του, με τη δημιουργία μιάς αισθητικής του Λόγου, η οποία θα συνιστά την υπέρβαση κάθε ενδεχόμενης εργαλειακής χρήσης του. Για τη θεολογική διάσταση του μύθου, βλ. σχετικά Hans WLADENFELS, Mythos und christlicher Logos, in Leo SCHEFFEZYK (hrsg), Rationalität, Freiburg (Alber).

(5) Σ'αυτό το σημείο υπονοείται η αρχέγονη ενοχή του πρωταρχικού εγκλήματος, όπως αυτό εξιστορείται στο Τοτέμ και Ταμπού.

(6) Όμως η προσπάθειά τους στρέφεται προς την κατεύθυνση της απαλοιφής της πατρικής εικόνας. Βλ. σχετικά Gérard MENDEL, La crise de générations, Paris (Payot) 1981, σελ. 94, όπου υποστηρίζεται ότι πρόκειται για είδος μυστικής αναζήτησης της Ολότητας και του Απολύτου η οποία σαφώς αντιτίθεται στον Πατέρα και αναπόφευκτα προσβάλλει τις αξίες : το φάντασμα στον REICH, όπως και στον MARCUSE συγκροτείται στη βάση μιάς ταύτισης προς την αρχαϊκή εικόνα της αγαθής Μητέρας, που συνοδεύεται από απάρνηση της θεμελιώδους ανθρώπινης επιθετικότητας και από μία εκμηδένιση του

Πατρός. Όμως αυτή η θέση δεν διαφέρει κατά τον MENDEL από τον φασισμό, γιατί το ασύνδετο φάντασμα αυτών των δύο κινημάτων συγκροτείται στη βάση της ταύτισης προς την απεχθή αρχαϊκή Μητέρα.

(7) Για τη δυναμική των διαδικασιών εκκινώνισης, βλ. σχετικά Dieter GEULEN, Das vergesellschaftete Subjekt. Zur Grundlegung der Sozialisationtheorie, Frankfurt (Suhrkamp) 1989. Πρβλ. επίσης Malek CHEBEL, La formation de l'identité politique, Paris (P.U.F.) 1986, σελ. 50. κ.α. επ. Jean MAISONNEUVE, La psychologie sociale, Paris (P.U.F.) ^{14}1985, σελ. 9 κ. επ. και Jürgen HABERMAS, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt (Suhrkamp) 1985, σελ. 398 κ. επ.

(8) Βλ. σχετικά Franco FORNARI, Pour une psychanalyse des institutions και Paul FORESTIER, L'infrastructure des institutions, στον τόμο υπό την επιμέλεια του René KAËS, L'institution et les institutions. Etudes psychanalytiques, Paris (Dunod) 1987, σελ. 95-130 και 131-156 αντίστοιχα.

(9) Το ψυχαναλυτικό λεξικό των LAPLANCHE και PONTALIS ορίζει την αρχέγονη σκηνή ως σκηνή σεξουαλικής συνεύρεσης ανάμεσα στους γονείς, η οποία παρατηρείται και υποτίθεται κατόπιν συγκεκριμένων ενδείξεων και βιώνεται φαντασματικά από το παιδί. Γενικά ερμηνεύεται απ'αυτό ως πράξη βίας εκ μέρους του πατρός. Ο όρος Urszene αποδίδεται γαλλικά ως scène originaire (ή primitive). Βλ. σχετικά J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris (P.U.F.) ^{8}1984, σελ. 432-433.

(10) Βλ. σχετικά Jean MAISONNEUVE, La dynamique des groupes, Paris (P.U.F.) ^{6}1980, σελ. 27 κ.α. επ. Alain LANCELOT, Les attitudes politiques, Paris (P.U.F.) ^{4}1974, σελ. 26 κ. επ. Πρβλ. και Jean MAISONNEUVE, Introduction à la psychologie, Paris (P.U.F.) ^{5}1985, σελ.150 κ.επ. και ιδίως René KAËS et coll., Crise, rupture ou dépassement, Paris (Dunod) 1979 και Eugène ENRIQUEZ, Structures d'organisation et contrôle social, in Connexions, 40 (1983), σελ. 97-124.

(11) Για τη σημαντική των συμβολικών δυνατοτήτων κοινωνικής ενσωμάτωσης, βλ. σχετικά Manfred OPP de HIPT, Der Staat Schützt die Bürger. Denkbilder und Symbolische Sprache in Parteiprogrammen, στον τόμο Politik der Symbole, Symbole der Politik, hrsg von Rüdiger VOLGT, Opladen (Lekse + Budrich) 1989, σελ. 275-290. Επίσης πρβλ. Murray EDELMAN, Politik als Rituale. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen Handelns, Frankfurt/M. (Campus Verl.) 1976.

(12) Βλ.σχετικά Gérard MENDEL, La crise de générations, ο.π., σελ. 137 κ. επ. Ήδη από το 1968 στο έργο του La révolte contre le Père, ο MENDEL ανέπτυξε το θέμα ότι ο έφηβος δεν μπορούσε παρά να επαναστατήσει απέναντι στην εικόνα που ανέκυπτε, στο ατομικό και συλλογικό ασυνείδητο, από τους θεσμούς και την κοινωνική εξουσία. Η τελευταία διαποτίζεται από το τεχνολογικό ιδεώδες και παύει να ενσαρκώνει τις αξίες (δικαιοσύνη, ελευθερία, αλήθεια κλπ). Αυτή

η εξέγερση κατά του Πατρός, ενάντια στην κοινωνική πραγματικότητα, μπορεί να διενεργηθεί είτε στο όνομα του Πατρός (των αξιών, του μετα-οιδιποδείου ιδεώδους του Εγώ) ενάντια στις ψευδείς πατρότητες (οδηγούς, Führer, "πατέρες του λαού"), είτε στο όνομα της απεχθούς αρχαϊκής Μητέρας. Στην πρώτη περίπτωση πρόκειται για απόπειρα ανάκτησης από το άτομο της εξουσίας εκείνης που άλλοτε αντιπροσωπεύουν οι κοινωνικές, θρησκευτικές ή λαϊκές πατρότητες. Στη δεύτερη πρόκειται για παν-καταστροφική και νιχιλιστική εξέγερση (Foucault, Lacan). Παράλληλα, τον Απρίλιο του 1969 εμφανίζεται το έργο L'Univers Contestationnaire, με το ψευδώνυμο André Stéphane. Το έργο αυτό υποθέτει και περιγράφει ένα μηχανισμό άμυνας που ονομάζει "αποφυγή του Οιδιποδείου". Ο έφηβος, καταφεύγοντας σε μία ανασταλτική θέση, θα επεδίωκε να αποφύγει με τέχνασμα και σοφιστεία τη σύγκρουση προς τον πατέρα παραμένοντας στην άλλη πλευρά του πεδίου όπου διεξάγεται η οιδιπόδεια σύγκρουση. Αυτή η προσπάθεια αποφυγής οφείλεται ταυτόχρονα σε μειονέκτημα της διαδικασίας ενσωμάτωσης και στην παραίτηση των ενηλίκων. Αυτή η αμυντική αποφυγή προσδιορίζει τη δομή του αμφισβητία, η οποία τελικά αφομοιώνεται σε ένα φασισμό που δεν τολμά να αυτοαποκληθεί ως τέτοιος. Συνοπτικά, η άρνηση της σύγκρουσης του πατρός και του πολιτισμικού κληροδοτήματος συνιστά την παλινδρόμηση προς ανασταλτικές θέσεις και βρίσκεται στην απαρχή κάθε κοινωνικής οδύνης. Κατά τη γνώμη του MENDEL, την οποία συμμεριζόμαστε και εμείς, ο έφηβος του γαλλικού Μάη δεν απέφυγε την οιδιπόδεια ρήξη, όπως επισημαίνεται στο L'Univers Contestationnaire. Η αδυναμία υπέρβασης του οιδιποδείου έχει κοινωνική διάσταση. Γιατί, μη μπορώντας να υπερβεί τη σύγκρουση, παρεμβαίνει η παλινδρόμηση η οποία παρουσιάζεται ως συνέπεια. Δηλαδή η άρνηση των θεσμών ή η ριζική κριτική τους είναι μία συνέπεια της διαδικασίας εκκοινώνησης, και όχι ένας αμυντικός μηχανισμός.

(13) Gérard MENDEL, La crise de générations, ο.π., σελ. 144. κ. επ.

(14) Ο.π., σελ. 103 κ. επ. Κατά τον MENDEL, ο Marcuse σε αντίθεση προς τον Freud, θα υποστηρίξει ότι μία ενστικτώδης απελευθέρωση των ορμών καθώς και η διάλυση των οικογενειακών και κοινωνικών θεσμών θα έδιδε γέννεση σε ένα νέο άνθρωπο και ότι αυτός ο άλλος τύπος ανθρώπου θα ενσάρκωνε τις πλέον παραδοσιακές αξίες, αυτές ενός ατομοκεντρικού ουμανισμού : το δίκαιο, την ελευθερία, τη δικαιοσύνη, τον λόγο, την αλήθεια. Με αφορμή τις θέσεις του Schiller, ο Marcuse θα υποστηρίξει την αποδοχή της διακινδύνευσης που συνεπάγεται η καταστροφή και η υποβάθμιση των παραδοσιακών αξιών της καταπιεστικής κουλτούρας, για να οδηγηθούμε σε μία ανώτερη κουλτούρα, η οποία θα καθοδηγούσε τον παλαιότερο πολιτισμό σε ένα νέο. Δεν πρόκειται για καταστροφικές αλλαγές της κοινωνικής δομής, όπως θα μπορούσε να υπονοηθεί, καθώς είναι δυνατόν αυτή η υποβάθμιση των αξιών να οδηγήσει στην οργανική δομή της ανθρώπινης ύπαρξης και στον μετασχηματισμό της διά της ανάδυσης άλλων αξιών.

(15) Ο.π., σελ. 109 κ. επ. Ο MENDEL επισημαίνει ότι ο στοχασμός του προβλήματος σύγκρουσης ατόμου - κοινωνίας στον Marcuse

θα όφειλε να διέλθει από μία εμβάθυνση των θεωρητικών αναζητήσεων για το Ναρκισσισμό. Πράγματι δύο θεμελιώδεις έννοιες της ψυχανάλυσης είναι άγνωστες ή ανανεργές στον Marcuse : αυτή του δευτερεύοντος Ναρκισσισμού ο οποίος έπεται των δευτερευουσών ταυτίσεων, και αυτή του ιδεώδους του Εγώ ως θέσης που κληροδοτεί τον αρχαϊκό Ναρκισσισμό, μετά την υπέρβαση του οιδιποδείου συμπλέγματος. Γιατί αυτή η υπέρβαση θα είχε λίγη αξία αν περιοριζόταν μόνο στην εισαγωγή μιάς καταπιεστικής τάξης στο εσωτερικό του Εγώ. Στην πραγματικότητα, αυτή η υπέρβαση συνίσταται κυρίως σε μία ανάκτηση εκ μέρους του υποκειμένου της αγάπης για τον εαυτό του μετά την τεράστια στροφή προς τον εξωτερικό κόσμο που λαμβάνει χώρα μετά τη σχάση του Όλου Εγώ σε υποκείμενο και αντικείμενο. Αν όμως το αρχαϊκό ιδεώδες του Εγώ ήταν ο αντιπρόσωπος των εκζητήσεων του Όλου-Εγώ στην επιδίωξη μιάς απόλυτης πληρότητας, το μετα-οιδιπόδειο Ιδεώδες του Εγώ είναι ο εκπρόσωπος των ηθικών αξιών. Όμως για τον Marcuse η οιδιπόδεια σύγκρουση απολήγει στη συγκρότηση μιάς άλλης και μόνης τάξης : του Καταπιεστικού Υπερ-Εγώ. Κανένας λόγος δεν γίνεται στο Έρως και Πολιτισμός για Ιδεώδες του Εγώ. Η αιτιολογία του Marcuse είναι η ακόλουθη : αν η οιδιπόδεια ρήξη δεν απολήγει παρά στην ενστικτική καταπίεση, και στην καλύτερη περίπτωση στον σχηματισμό του Υπερ-Εγώ, πρέπει να αρνηθούμε συνολικά και τη σύγκρουση και το όνομα του Πατρός. Πράγματι, κάθε διασάφηση της ρήξης ατόμου - κοινωνίας οφείλει κατά τον MENDEL να διέλθει από μία θεωρητική εμβάθυνση της έννοιας του Ναρκισσισμού. Παράλληλα οφείλουμε να επισημάνουμε τη σημασία που αποδίδεται από τον MENDEL στον τεχνικό παράγοντα, την τεχνικο-οικονομική ανάπτυξη, στη δυνατότητα αλλαγής των κοινωνικών και πολιτικών θεσμών. Διαφοροποιούμενος από τον Marcuse, ο MENDEL διαβλέπει δύο όρους μιάς διαδικασίας ανάπτυξης του πολιτισμού, την ανθρώπινη φύση όπως ακριβώς την προσδιορίζει (σελ. 60. κ. επ.) και την αυτόνομη δύναμη της τεχνικής.

(16) Αυτή είναι άλλωστε και η πολιτική ουσία του ολοκληρωτισμού, *ο οποίος προσφεύγει σε μία παρόμοια επίκληση για να απευθυνθεί στα σύνειδα βιώματα των ατόμων.*

(17) Η άνοδος και η επικράτηση του ναζισμού στη Γερμανία και η κατάρρευση της Δημοκρατίας της Βαϊμάρης έχουν απασχολήσει πολλούς ερευνητές. Ιδιαίτερα τα τελευταία χρόνια έγινε προσπάθεια να ερευνηθεί το γεγονός της απήχησης των ολοκληρωτικών ιδεών στη γερμανική διανόηση και ειδικώτερα στον Heidegger. Από τη σχετική βιβλιογραφία, βλ. Victor FARIAS, Heidegger und der Nationalsozialismus, Frankfurt/M. (Fisher) 21988. Martin HEIDEGGER, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933-34, Frankfurt/M. (Klostermann) 1983. Jürgen HABERMAS, Martin Heidegger : l´oeuvre et l´engagement, Paris (Cerf) 1988. Luc FERRY - Alain RENAUT, Heidegger et les modernes, Paris (Grasset) 1988. A. GETHMANN-SIEFERT - Otto PÖGGELER, Heidegger und die praktische Philosophie, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1988. Forum für Philosophie Bad Homburg (hrsg), Martin Heidegger : Innen - und Außen - Ansichten, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1989.

(18) Βλ. σχετικά J. DERRIDA, V. DESCOMBES, J.-F. LYOTARD et al., La faculté de juger, Paris (Minuit) 1985.

(19) Αυτά τα στοιχεία ερμηνεύονται στα όρια των προσφάτων φιλοσοφικών συζητήσεων ως ενδείξεις της κρίσης του προγράμματος του Διαφωτισμού. Βλ. σχετικά J. RÜSEN - E. LAMBERT - P. GLOTZ, Die Zukunft der Aufklärung, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1988, σελ. 206 κ. επ. και Willem van REIJEN (hrsg), Vierzig jahre Flaschenpost : Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987, Frankfurt/M. (Fisher) 1987, σελ. 154 κ. επ.

(20) Gérard MENDEL, La crise de générations, ο.π., σελ. 234.

(21) Αυτή είναι η γενίκευση της θεωρίας του εσωτερικού εχθρού, όπως αυτή νοηματοδοτείται από τον Karl Schmitt. Βλ. σχετικά Καρλ ΣΜΙΤ, Η έννοια του πολιτικού, ελλ. μετάφρ. Α. Λαβράνου, Αθήνα (εκδ. Κριτική) 1988, ιδίως σελ. 57 κ. επ.

(22) La crise de générations, ο.π., σελ. 231.

(23) La révolte contre le père, ο.π., σελ. 277 κ. επ.

(24) Αυτή η αυτονόμηση της τεχνικής καθίσταται εντονότερη στα όρια της σύγχρονης πολιτισμικής κρίσης, η οποία συνοδεύεται με έκπτωση των αξιών και απώλεια του νοήματος της ζωής. Το θέμα αυτό θα διαπραγματευθούμε διεξοδικότερα στο τέταρτο τμήμα της μελέτης μας.

(25) Ο MENDEL στο σημείο αυτό μας ωθεί στο να ανατρέξουμε στην κοινωνική δυναμική των θέσεων του Karl Otto Apel.

(26) Πρβλ. και Franz NEUMANN, Η έννοια της πολιτικής ελευθερίας, μετάφρ. Τ. Λυκιαρδόπουλου, Αθήνα (Έρασμος) 1989, σελ. 46 κ. επ.

(27) Κριτικές παρουσιάσεις του έργου του Ζακ Λακάν συναντώνται στη διεθνή βιβλιογραφία, ιδιαίτερα μετά το θάνατό του. Βλ. ενδεικτικά : GALLUP, Jane, Reading Lacan, Ithaca (Cornell Univ. Press) 1985. SMITH, Joseph - KERRIGAN, William, Interpreting Lacan, New Haven (Yale Univ. Press) 1983. François ROUSTANG, Lacan. De l´équivoque à l´impasse, Paris (Minuit) 1986.

(28) Βλ. σχετικά Catherine CIEMENT, Λακάν, ο σαμάνος ψυχαναλυτής, ελλ. μετάφρ., Αθήνα (εκδ. Θυμάρι) 1986.

(29) Για μία διεξοδική παρουσίαση του έργου της Melanie KLEIN και των κοινωνικών προεκτάσεών του, βλ. σχετικά Fred ALFORD, Melanie Klein and critical social theory : an account of politics, art and reason based on her psychoanalytic theory, New Haven (Yale Univ. Press) 1990 και Phyllis GROSSKURTH, Melanie Klein, son monde, son oeuvre, trad. française C. Anthony, Paris (P.U.F.) 1990. Υπενθυμίζουμε ότι οι θεωρητικές εργασίες της Melanie KLEIN αφορούν την

περίοδο της παιδικής ηλικίας η οποία τοποθετείται πριν τη συγκρότηση του οιδιποδείου, τη στιγμή της γένεσης της προσωπικότητας. Το μητρικό πρόσωπο κατέχει πρωταρχική θέση, γιατί τελικά η μητέρα βρίσκεται στην απαρχή των εικόνων του Υπερ-Εγώ, οι οποίες ανταποκρίνονται στη μητρική ιδιαιτερότητα. Το παιδί κατέχει κεντρική θέση στη θεωρία της Melanie KLEIN : αυτό πρέπει να συστήσει μία πρώτη επαφή προς την εξωτερική πραγματικότητα από την οποία όμως χωρίζεται και προφυλάσσεται. Παράλληλα, δημιουργείται η διάκριση εσωτερικού και εξωτερικού κόσμου, στην οποία κυρίαρχο ρόλο επιτελεί η διαχείρηση της αγωνίας του παιδιού η οποία προέρχεται από τη σχάση που μοιράζει το αντικείμενο της επιθυμίας σε αγαθό και απεχθές αντικείμενο. Το επιθυμητικό αντικείμενο είναι κατά συνέπεια καλό ή κακό, χωρίς όμως θεωρητική θεμελίωση των αξιών οι οποίες προσδίδονται σε αντικείμενα της επιθυμίας : Οι αναλύσεις αυτές επιτείνουν τη φροϋδική απαισιοδοξία, καθόσον αποδίδουν τη δυσφορία των ατόμων στην επανάληψη εμπειριών της παιδικής ηλικίας.

(30) Βλ. σχετικά François ROUSTANG, Lacan. De l'équivoque à l'impasse, ο.π., σελ. 23 κ. επ. Ο ROUSTANG υποστηρίζει την άποψη ότι ο Lacan αποφεύγει συστηματικά τις διατυπώσεις εκείνες οι οποίες θα επέτρεπαν την αναγωγή της σκέψης του και τη σαφή κατανόηση των συμπερασμάτων στα οποία καταλήγει. Ο Lacan αναπτύσσει τις σκέψεις του με εξαιρετική ακρίβεια, αλλά πρόκειται για μία ακρίβεια η οποία διατηρείται κατά παράδοξο τρόπο χάρη στη συστηματικοποίηση των λογοπαιγνίων. Όμως αυτό το εγχείρημα ενδέχεται τελικά να υποπίπτει σε αντιφάσεις, επιτρέποντας την επισήμανση της έλλειψης συνάφειας και της ματαιότητας των αποδείξεων. Ο ROUSTANG αναγνωρίζει ότι τα λογοπαίγνια καλύπτουν τα άλματα του συλλογισμού του Lacan και αποκρύπτουν κάθε άκαιρη αφομοίωση θεωρητικού υλικού. Όμως η πειστικότητα και η επιρροή του Lacan οφείλονται κατά το σχολιαστή του στην ευρύτητα της δύναμης γοητείας και επιβολής που ασκεί ο συγγραφέας.

(31) Βλ. σχετικά Ζακ ΛΑΚΑΝ, Απαντήσεις, Αθήνα (εκδ. Έρασμος) 1982, σελ. 20. κ. επ.

(32) Βλ. σχετικά Jean GOURNUT, Psy en tous genres, in Revue française de Psychanalyse, tome LII, no 3 (1988) : La pratique fondamentale de la psychanalyse, σελ. 665-675. Ειδικώτερα σελ. 668 : "Si donc le phénomène Lacan ne résume pas le succès de la psychanalyse dans les années 70-80, il faut chercher les éclaircissements en deçà et au delà de ce phénomène. En deçà, ce serait l'évolution des moeurs et l'appétence pour la problématique intime des individus, la libéralisation de la sexualité, le déclin des grandes idéologies engagées, la critique des pouvoirs et des savoirs institués et celle des systèmes hiérarchiques traditionnels (famille, enseignement etc). On reconnaît là l'impact de Mai '68. C'est une date aussi dans le mouvement psychanalytique français et une étape dans le succès de la psychanalyse que Mai '68 n'explique pas totalement, bien sûr, mais qu'il a relevé de façon spectaculaire en lui donnant des formes (universitaires notamment) et une audience élargies. Au delà d'un personnage et d'une date,

il convient de reconnaître que s'est transformée l'image de l'analyste dans la société. La psychanalyse n'est plus seulement une théorie de l'inconscient et un traitement des troubles sexuels, elle est devenue un fait culturel qui dépasse amplement la pratique stricto sensu et les théorisations entre initiés... la psychanalyse apparaît à la fois comme une aventure (elle remplace le monastère ou le militantisme) et comme une méthode scientifique d'exploration et de traitement : une passion à la mode et une praxis rigoureuse".

(33) Ο ίδιος ο Lacan ήταν ιδιαίτερα επιφυλακτικός απέναντι στα γεγονότα του Μάη. Εν τούτοις οι FERRY και RENAUT δεν θα διστάσουν να τον αναγορεύσουν σε τυπικό αντιπρόσωπο της "σκέψης του '68" : Βλ. σχετικά Luc FERRY - Alain RENAUT, La pensée '68, Paris (Gallimard) 1985, σελ. 237 κ. επ.

(34) Πρόκειται για μη δημοσιευμένο σεμινάριο. Αναφέρεται από τους FERRY και RENAUT, ο.π., σελ. 247 κ. επ.

(35) J. DOR, Introduction à la lecture de Lacan, Paris, (Denoël/ espace analytique) 1985, σελ. 111.

(36) Ζακ ΛΑΚΑΝ, Απαντήσεις, ο.π., σελ. 69 : "Η επιθυμία για τη Μητέρα στηρίζεται σε μία ασυνείδητη επιθυμία της επιθυμίας της : Αλλά αφού αυτή η τελευταία επιθυμία είναι άγνωστη για το παιδί (όπως εξάλλου και για την ίδια τη μητέρα), η επιθυμία επιθυμίας εκδηλώνεται στην επιθυμία ζήτησης και το υποκείμενο κινδυνεύει να γίνει η ζωντανή μαριονέτα μιάς επιθυμίας της οποίας υποκείμενο είναι η μητέρα". Επίσης Jacques LACAN, Ecrits, Paris (Seuil) 1966, σελ. 531 κ. επ. Σ'αυτό το σημείο οφείλουμε να επισημάνουμε ότι η forclusion, όρος που χρησιμοποιείται από τον Λακάν, σημαίνει έναν ιδιαίτερο μηχανισμό άμυνας ο οποίος βρίσκεται στην απαρχή κάθε ψυχωτικής πραγματικότητας : συνίσταται σε μία πρωταρχική απόρριψη ενός θεμελιώδους σημαίνοντος (π. χ. του φαλλού ως σημαίνοντος του συμπλέγματος του ευνουχισμού) έξω από το συμβολικό ορίζοντα του υποκειμένου. Η forclusion διαφοροποιείται από την απώθηση (refoulement) κατά δύο έννοιες : τα σημαίνοντα της forclusion δεν εντάσσονται στο ασυνείδητο του υποκειμένου και δεύτερον, δε δημιουργούν επιστροφή εκ των έσω, αλλά στην αρμοδιότητα και το πεδίο του πραγματικού, μόνο στο φαινόμενο της φευδαίσθησης.

(37) Οι FERRY και RENAUT θα μας προτείνουν τρεις ερμηνείες της ψυχαναλυτικής προβληματικής σε σχέση προς το πρόβλημα του υποκειμένου : την ορθολογιστική ερμηνεία ενός απολύτου υποκειμένου, τη νιτσεοχαϊντεγκεριανή ερμηνεία ενός θρανσθέντος υποκειμένου και μία κριτική ερμηνευτική εκδοχή του υποκειμένου ως τάσης ανάμεσα στο πεπερασμένο και το άπειρο.

(38) Βλ. Alain JURANVILLE, Lacan et la philosophie, Paris (P.U.F.) 1984, σελ. 140 κ. επ.

(39) Jacques LACAN, Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud

et dans la technique de la psychanalyse (1954-55), Paris (Seuil) 1978, σελ. 285-286.

(40) Βλ. Anika LEMAIRE, Jacques Lacan, Bruxelles (P. Mardaga, éd.) 1984, σελ. 331 κ. επ., με σημαντική προλογική παρουσίαση του ίδιου του Λακάν.

(41) Βλ. σχετικά Μάριου ΜΑΡΚΙΔΗ, Λόγος περί της επιθυμίας, Αθήνα (εκδ. Έρασμος) 1984, σελ. 35 κ. επ.

(42) Βλ. σχετικά Jean HIPPOLYTE, Χέγκελ και Μαρξ, μετάφρ. Τ. Λυκιαρδόπουλου, Αθήνα (εκδ. Έρασμος) 1979, σελ. 44 κ. επ.

(43) Κατά τη γνώμη μας αυτή η αντινομία θεμελιώνεται, όχι μόνο στο γεγονός της σχέσης προς το ασυνείδητο, αλλά κυρίως στο ίδιο το γεγονός της ύπαρξης του ασυνειδήτου. Συγκεκριμένα το ασυνείδητο αποτελεί το υπόλειμμα εκείνο που δημιουργείται όταν η σχέση προς τη ζωή δεν είναι καθολική, όταν δηλαδή προϋποθέτει άμυνα και αντίσταση. Το ίδιο το γεγονός ύπαρξης αυτών των αντιστάσεων μαρτυρεί την ύπαρξη του ασυνειδήτου το οποίο εκφράζει την ατομική εκδοχή της ζωής που δε μπορεί να λειτουργήσει ως κοινωνία και σχέση. Κατά συνέπεια, το ασυνείδητο είναι επακόλουθο της ατομικής εκδοχής του ανθρώπου, της αδυναμίας του να λειτουργήσει ως πρόσωπο, δηλαδή να δεχθεί τη ζωή ως σχέση και κοινωνία. Αν η ατομική συγκρότηση της ζωής ταυτίζεται τελικά προς τον τρόπο του θανάτου, τότε πρέπει να δεχθούμε ότι η υπέρβαση των προσδιορισμών εκείνων οι οποίοι μαρτυρούν μία ζωή απερίσταλτη και ελεύθερη αν υπάρξει αναφορά και οντολογική θεμελίωση του προσώπου. Οπωσδήποτε όμως παραμένει η διαπίστωση ότι ασυνείδητο και ατομική εκδοχή της ζωής συνιστούν πτυχές της ίδιας ανθρωπολογικής προβληματικής η οποία αντλεί το υλικό της από τη δυτική φιλοσοφική νοηματοδότηση του όντος. Πρβλ. σχετικά Χρήστου ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Προτάσεις κριτικής οντολογίας, Αθήνα (εκδ. Δόμος) 1985, σελ. 18.

(44) Σ'αυτό το σημείο υπαινισσόμαστε την παρουσία του αντικειμένου a μικρό, το οποίο στην ψυχαναλυτική ορολογία αντιπροσωπεύει το χαμένο αντικείμενο, που εδράζεται στη σφαίρα του φαντασιακού. Η σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο $ προς το αντικείμενο a είναι η δομή η οποία βρίσκεται πάντοτε στο φάντασμα το οποίο στηρίζει την επιθυμία, στο βαθμό που η επιθυμία είναι μόνον αυτό που ο Lacan αποκαλεί μετωνυμία κάθε σημασίας.

(45) Ο γερμανικός όρος Verneinung μεταφέρεται στα γαλλικά ως dénégation. Η έννοια της άρνησης είναι πρωταρχική τόσο στον Lacan όσο και στον Hippolyte διότι κατανοείται ως μία διανοητική σύλληψη που αντιτίθεται στην καταπίεση και ως εκ τούτου συνιστά διπλή άρνηση. Στη γαλλική έκδοση των Ecrits, ο Hippolyte παρέχει τη συνεισφορά του σε μία ανάγνωση των εγελιανών δυνατοτήτων της Verneinung, προτείνοντας ότι η άμυνα απέναντι σε ό,τι αποκαλείται αναπόφευκτα κάθε ψυχολογική άμυνα υπόκειται σε μία δευτερογενή άρνηση στην εργασία της ψυχαναλυτικής πρακτικής, καθώς και ότι η επιτυχής μεταβίβαση είναι ο έρως που προκύπτει απ'αυτή τη διπλή

άρνηση. Στην πραγματικότητα, ο Hippolyte διαβλέπει στην πρακτική της ψυχανάλυσης την επιβεβαίωση της διαλεκτικής λογικής. Η διπλή άρνηση που συντελείται στη μεταβίβαση συνιστά την ενότητα η οποία επιτυγχάνεται μέσω της εργασίας του αρνητικού. Αυτή η διαλεκτική ανάγνωση της θεραπείας αίρει την καταπίεση και την απώθηση μέσω της αποκατάστασης της αρχικής ενότητας, δηλαδή μέσω της μετατροπής της Verneinung σε Vereinigung (συνένωση).

(46) Πρβλ. Jean-François LYOTARD, Να ξαναγράφουμε τη νεωτερικότητα, μετάφρ. δική μας, στον τόμο Η διαμάχη : κείμενα για τη νεωτερικότητα, Γ. ΒΕΛΤΣΟΥ (επ.), Αθήνα (εκδ. Πλέθρον) 1990, σελ. 208-209 : "Η επανάληψη, η οποία είναι το έργο της νεύρωσης ή της φύχωσης, απορρέει από ένα μηχανισμό που επιτρέπει στην ασύνειδη επιθυμία να υλοποιείται και οργανώνει όλη την ύπαρξη του υποκειμένου σαν ένα δράμα. Ένα πεπρωμένο, μία μοίρα... η ιστορία του Οιδίποδα προσέφερε στον Freud το υπόδειγμα μιάς τέτοιας περίπτωσης... η ζωή του βασιλιά έχει σχεδόν επισφραγισθεί, το μέλλον του είναι εγγεγραμμένο στο ήδη ειπωμένο παρελθόν του, το fatum το οποίο αγνοεί και άρα επαναλαμβάνει".

(47) Βλ. σχετικά S. FREUD, La vie sexuelle, trad. française Jean Laplanche et al., Paris (P.U.F.) 1977.

(48) Βλ. Γ. ΒΕΛΤΣΟΥ, Οικογένεια και φαντασιακές σχέσεις, Αθήνα (εκδ. Παπαζήση) 1979, σελ. 38.

(49) Για τα προβλήματα των διαδικασιών εκκοινώνησης, βλ. σχετικά Paul FUSTIER, L'infrastructure imaginaire des institutions : à propos de l'enfance inadaptée, στον τόμο L'institution et les institutions, Paris (Dunod) 1987, σελ. 131-156. Ιδιαίτερα σελ. 138-139, όπου τονίζεται ότι οι ιδεολογικές επιδράσεις του γαλλικού Μάη έχουν διεισδύσει στην εκπαίδευση : επισημαίνουμε το θέμα της απελευθέρωσης της επιθυμίας ως δυνατότητας διαφυγής από τη λογική της συμβολικής χειραγώγησης, καθώς και την επίκληση ενός τρόπου ζωής ο οποίος διαφοροποιείται από τις προτάσεις της κοινωνίας της κατανάλωσης. Η φαντασιακή υποδομή των θεσμών αντιμετώπισης των παιδιών με ειδικά προβλήματα παρουσιάζει ορισμένα χαρακτηριστικά που κατά τον συγγραφέα εμπνέονται από τις αναζητήσεις του Μάη : ουτοπική διάσταση, έλλειψη ιεραρχικής οργάνωσης και εξουσιαστικών σχέσεων, απουσία τεχνοκρατικής αντίληψης, προαγωγή του αισθήματος αυτοβεβαίωσης και εμπιστοσύνης στις ατομικές δυνατότητες.

(50) Νομίζουμε ότι η σκέψη των Foucault, Lyotard και Deleuze θα εκφράσει τη λογική του γαλλικού Μάη, τη βεβαίωση της δυναμικής στο επίπεδο του στοχασμού : πρόκειται για ό,τι θα αποκαλέσουμε εμείς σκέψη του '68 σε αντίθεση προς τους διανοητές που θα προτείνουν οι Ferry και Renaut (Bourdieu, Lacan, Derrida). Η ψυχαναλυτική κριτική των Foucault, Lyotard και Deleuze δεν εντάσσεται στα όρια ενός χειραφετικού αξιώματος, γιατί οι φιλοσοφικές προκείμενες του προβληματισμού τους προϋποθέτουν μία κριτική του Λόγου και του Διαφωτισμού η οποία εγκαταλείπει την εμπιστοσύνη της στις καθολικές αξίες των φώτων. Βλ. και Michel FOUCAULT, Τι είναι Διαφωτισμός,

Αθήνα (εκδ. 'Ερασμος) 1988, σελ. 20 κ. επ.

(51) Αυτό μας οδηγεί στην υπόθεση ότι η επιθυμία στον Lacan επιδέχεται μιά υπερβατική νοηματοδότηση.

(52) Κατ'ουσίαν πρόκειται για ό,τι θα ονομάσουμε εκνομίκευση της ηθικής, έκπτωση του χειραφετικού ήθους σε σύστημα κανόνων οι οποίοι προσδιορίζουν την ατομική πράξη και την πολιτική δράση, αναγωγή της πολιτικής σε επιταγές ρυθμιστικές του ατόμου και κοινωνικού πράττειν.

(53) Βλ. Guy ROSOLATO, Le sacrifice : Repères psychanalytiques, Paris (P.U.F.) 1988, σελ. 153 κ. επ.

(54) Αυτή η μεταστρουκτουραλιστική εποχή η οποία υπονοεί τη φιλοσοφική κατανόηση του μετα-μοντερνισμού, θα εκπροσωπηθεί στη γενικότερη συζήτηση από τον J.-F. Lyotard σε αντίθεση προς τις εργασίες του Deleuze οι οποίες δεν έχουν γνωρίσει ανάλογη προβολή και σχολιασμό, με εξαίρεση την ευρύτερη υποδοχή που έτυχαν τα έργα του Ντελέζ μετά το 1983 στις Η.Π.Α.

(55) Εννοούμε ότι η πολιτική επανάσταση στις περιπτώσεις αυτές, δε συνεπάγεται και μετασχηματισμό των αυταρχικών δομών και θεσμών.

(56) Παραπέμπουμε εν προκειμένω στο άρθρο του Reiner SCHURMANN, Se constituer soi-même comme sujet anarchique, in Les Etudes Philosophiques, oct. - déc. 1986, Paris (P.U.F.), σελ. 451-471.

(57) Κατ'αυτό τον τρόπο ο Foucault θα επιδιώξει να υπερβεί την αντινομία ενός υπερβατικού υποκειμένου της αυτοαναφοράς, παρά τα αδιέξοδα που θα του καταλογισθούν από τον Habermas στον Φιλοσοφικό Λόγο του Μοντέρνου.

(58) Για μία πληρέστερη διασάφηση των προϋποθέσεων του διαφωτιστικού εγχειρήματος, βλ. MENDELSSOHN, KANT et al., Τι είναι Διαφωτισμός, μετάφρ. Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, Αθήνα (εκδ. Κριτική) 1989. Πρβλ. επίσης τη διατύπωση του Foucault ότι "δεν είναι η εξουσία, αλλά το υποκείμενο που συνιστά το γενικό θέμα των ερευνών μου", στο Hubert DREYFUS - Paul RABINOW, Michel Foucault, un parcours philosophique, trad. française, Paris (Gallimard) 1984, σελ. 298 και τη θεώρηση του ανθρώπου στις Λέξεις και τα Πράγματα, ελλ. μετάφρ. Κ. Παπαγιώργη, Αθήνα (εκδ. Γνώση) 1986, σελ. 525-528.

(59) Βλ. χαρακτηριστικά τη συνέντευξη του Foucault στον Paul Rabinow πριν το θάνατό του : Πολεμική, πολιτική και προβληματοποιήσεις, στον τόμο Μισέλ ΦΟΥΚΩ, Εξουσία, γνώση και ηθική, συλλογή συνεντεύξεων σε μετάφρ. Ζ. Σαρίκα, Αθήνα (εκδ. 'Υφιλον) 1987, σελ. 131-140.

(60) Βλ. χαρακτηριστικά, M. Foucault, Inteview Actuel XIV (1971), σελ. 43 και Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet, in DREYFUS - RABINOW, Michel Foucault, un parcours philosophique, ο.π., σελ. 301.

(61) Ο.π., σελ. 304.

(62) Ο.π., σελ. 308.

(63) Βλ. Μισέλ ΦΟΥΚΩ, Ιστορία της σεξουαλικότητας 2, Η χρήση των απολαύσεων, ελλ. μετάφρ. Γ. Κωνσταντινίδης, Αθήνα (εκδ. Ράππα) 1989, σελ. 47 κ. επ.

(64) Michel FOUCAULT, Histoire de la sexualité 3, Le souci de soi, Paris (Gallimard) 1984, σελ.53 κ. επ.

(65) Μισέλ ΦΟΥΚΩ, Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης, ελλ. μετάφρ. Γ. Ροζάκη, Αθήνα (εκδ. Ράππα) 1978, σελ. 124-127.

(66) Ο.π., σελ. 117.

(67) Ο.π., σελ. 119.

(68) Ο.π., σελ. 103. Πρβλ. και σελ. 159 κ. επ.

(69) Ο.π., σελ. 112-113.

(70) Judith BUTLER, Subjects of desire, hegelian reflexions in twentieth-century France, New York (Columbia Univ. Press) 1987, σελ. 222.

(71) Ο.π., σελ. 224.

(72) John RAJCHMAN, La liberté de savoir, ο.π., σελ. 147-149.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΡΙΤΟΥ ΜΕΡΟΥΣ

(1) Η έννοια "αποδόμηση" (déconstruction) συνδέεται άμεσα προς τις εργασίες του Jacques DERRIDA δια των οποίων έχει καταστεί ευρύτατα γνωστή ως το κύριο εγχείρημα ενός θεωρητικού λόγου ο οποίος δεν παραπέμπει σε ένα μεταφυσικό στοχασμό. Η αποδόμηση ως τάση έχει παρουσιασθεί κατά ποικίλους τρόπους ως μία φιλοσοφική θέση, μία πολιτική ή διανοητική στρατηγική, καθώς και ως ένας τρόπος ανάγνωσης. Βρίσκοντας πρόσφορο έδαφος στο χώρο της θεωρίας της λογοτεχνίας και της λογοτεχνικής κριτικής (literary criticism, critique littéraire) συνιστά μία μέθοδο ανάγνωσης και ερμηνείας; απαραίτητη προϋπόθεση ωστόσο για την αποτίμηση της λειτουργικότητας αυτής της μεθόδου στο ανωτέρω πεδίο εφαρμογών της, αποτελεί η προσέγγισή της ως φιλοσοφικής στρατηγικής. Ως φιλοσοφική μεθοδολογία, η αποδόμηση στον Derrida σχετίζεται προς την ευρύτερη κατανόηση των Nietzsche, Husserl και Heidegger και συνιστά τόσο μία στρατηγική μέσα στη φιλοσοφική σκέψη όσο και μία στρατηγική προσέγγισης του φιλοσοφικού στοχασμού, γιατί η χρήση αυτής της μεθόδου αποβλέπει στη διατύπωση αυστηρών συλλογισμών καθώς και στη μετατόπιση των φιλοσοφικών κατηγοριών στο πεδίο της δεξιοτεχνίας στη χρήση τους. Καθώς επισημαίνει ο DERRIDA "σε μία παραδοσιακή φιλοσοφική αντίθεση δεν έχουμε μία ειρηνική συνύπαρξη αντιτιθεμένων όρων αλλά μία βίαιη ιεράρχηση. Ένας εκ των όρων κυριαρχεί (αξιολογικά, λογικά κλπ) επί του άλλου, κατέχει τη δεσπόζουσα θέση. Να αποδομήσουμε την αντίθεση είναι, κατ'εξοχήν, σε μία ιδιαίτερη στιγμή, το να αντιστρέφουμε την ιεραρχία" (Jacques DERRIDA, Positions, Paris <Minuit> 1972, σελ. 41, μετάφρ. δική μας). Τούτο καθίσταται δυνατόν εφ'όσον "διά μιάς διπλής χειρονομίας, μιάς διπλής επιστήμης, μιάς διπλής γραφής θέτουμε σ'εφαρμογή μία αντιστροφή της κλασσικής αντίθεσης και μία γενική μετάθεση του συστήματος. Είναι δι' αυτής ακριβώς της συνθήκης που η αποδόμηση θα παράσχει τα μέσα παρέμβασης στο πεδίο των αντιθέσεων επί του οποίου ασκεί κριτική και το οποίο είναι επίσης ένα πεδίο μη διαλογικών δυνάμεων"(Jacques DERRIDA, Marges de la philosophie, Paris <Minuit> 1972, σελ. 392). Επομένως το "να αποδομήσουμε τη φιλοσοφία είναι το να εργαστούμε δια μέσου της δομημένης γενεαλογίας των εννοιών της κατά τον πλέον σχολαστικό (εξαντλητικό) και εγγενή τρόπο· πρέπει όμως την ίδια στιγμή να καθορίσουμε, από μία ωρισμένη εξωτερική προοπτική την οποία δε μπορεί να ονομάσει ή να περιγράφει, το τι αυτή η ιστορία μπορεί να έχει αποκρύψει ή αποκλείσει, καθώς συγκροτεί τον εαυτό της ως ιστορία διά μέσου αυτής της καταπίεσης στην οποία έχει μερίδιο" (Jacques DERRIDA, Positions, ο.π., σελ.6). Κατά συνέπεια, το να αποδομήσουμε ένα λόγο σημαίνει το να δείξουμε πως αυτός υπονομεύει τη φιλοσοφία που υποστηρίζει, ή τις ιεραρχικές αντιθέσεις επί των οποίων στηρίζεται, με το να προσδιορίσουμε στο κείμενο τις ρητορικές λειτουργίες σε σχέση προς τον υποτιθέμενο συλλογισμό, την κύρια έννοια ή προκείμενη. Οι εργασίες του DERRIDA προϋποθέτουν δεσμεύσεις και ενασχολήσεις με μία σειρά κειμένων και αντιστοίχων στοχαστών : ΠΛΑΤΩΝ (La Dissémination), ROUSSEAU (De la grammatologie), HEGEL (Marges, Glas), HUSSERL, HEIDEGGER (Marges), FREUD

(La carte postale), LEVI-STRAUSS (L'écriture et la différence). Καθώς διαπιστώνει ο ίδιος ο DERRIDA (Mémoires pour Paul de Man, Paris <Galilée> 1988, σελ.37 κ. επ.), η εργασία της αποδόμησης συνιστά ένα σύνθετο εγχείρημα, το οποίο αντιπροσωπεύει μία ευρύτερη τάση που προκύπτει από τη διασταύρωση στοιχείων από το χώρο "της ιστορίας της φιλοσοφίας και των φιλοσοφιών, της λογοτεχνίας, των επιστημών, της τεχνικής, των θεσμών (πολιτιστικών και ακαδημαϊκών), της κοινωνικο-πολιτικής ιστορίας, της δομής τόσων γλωσσολογικών ιδιωμάτων (ή, όπως αποκαλούνται, προσωπικών)". Οι αποδομητικοί λόγοι έχουν συντελέσει στην αμφισβήτηση των κλασσικών βεβαιοτήτων της ιστορίας, της γενεαλογικής αφήγησης, των περιοδικών κατατάξεων κάθε μορφής. Παράλληλα, ως κίνημα σκέψης θέτει ερωτήματα γύρω από τα θεμέλια των κοινωνικών επιστημών και την αξιωματική τους βάση (φιλοσοφική, επιστημονική και θεσμική). Ως ευρύτατη τάση, η αποδόμηση παρουσιάζει πολύπλευρες πτυχές : πολιτικές, ηθικές, θρησκευτικές, τεχνολογικές, ακαδημαϊκές. Οι πολιτικές όψεις εμφανίζονται σε σχέση με τον πολιτικό λόγο και την οριοθέτησή του προς την οικονομία και την έρευνα. Οι ηθικές στο όνομα ενός ήθους, ενάντια στην αλλοίωση των ακαδημαϊκών ηθών. Οι θρησκευτικές τελούν σε σχέση προς διάφορες θρησκευτικές παραδόσεις, τους λόγους τους και τις συνέπειές τους, θεσμικές και ακαδημαϊκές· η αντίθεση προς την αποδόμηση διεξάγεται συχνά στο όνομα της θρησκείας, αλλά βλέπουμε ταυτόχρονα να αναπτύσσεται ένα ισχυρό, αυθεντικό και όχι ενιαίο κίνημα που αυτοαποκαλείται "αποδομητική θεολογία". Οι τεχνολογικές όψεις συναρτώνται προς το γεγονός της διερώτησης για την τέχνη (υπό την αριστοτελική έννοια του όρου) και τη θεμελίωση του λόγου της, καθώς η αναδόμηση ως μέθοδος αποτελεί σύνολο τεχνικών και μεθοδικών διαδικασιών. Τέλος οι ακαδημαϊκές όψεις της (υπό την έννοια της πρόσβασης σε καθηγητικές θέσεις) και η ανάπτυξή της δεν είναι απρόβλεπτη ή τυχαία· αντίθετα, συνοδεύει ένα κριτικό μετασχηματισμό στις συνθήκες πρόσβασης στα ακαδημαϊκά επαγγέλματα μεταξύ 1960 και 1980. Κατά συνέπεια η αποδόμηση συνιστά ολοένα και περισσότερο ένα λόγο εν αναφορά προς τον ακαδημαϊκό θεσμό, την καθηγητοποίηση, τις δομές επιστημονικών κλάδων που δεν την περιέχουν.

Από βιβλιογραφικής απόψεως, εκτός από τα έργα του DERRIDA, η πλέον κατατοπιστική προσέγγιση του προβλήματος, η οποία χρησιμεύει και ως εισαγωγή στη σχετική συζήτηση, παρέχεται στο έργο του Jonathan CULLER, On deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism, Ithaca, N.Y. (Cornell Univ. Press) 1982. Μία συστηματική εξέταση των διαφόρων πτυχών του θέματος, προσφέρεται στη συλλογική εργασία υπό την επιμέλεια των Jonathan ARAC - Wlad GODZICH - Wallace MARTIN (eds) : The Yale Critics : Deconstruction in America, Minneapolis (Univ. of Minnesota Press) 1983, όπου και πλήρης βιβλιογραφική παρουσίαση (έως τα 1983). Χρήσιμες είναι και οι μελέτες των Howard FELPERIN, Beyond Deconstruction. The Uses and Abuses of Literary Theory, Oxford (Clarendon Press) 1985. Barbara JOHNSON, The Critical Difference : Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading, Baltimore (John Hopkins Univ. Press) 1980. Vincent LEITCH, Deconstructive Criticism : an advanced introduction, New York (Columbia Univ. Press) 1983. Frank LENTRICHIA, Criticism and social change, Chicago (University of Chicago Press) 1983. Mi-

chel RYAN, Marxism and Deconstruction : a critical articulation, Baltimore (John Hopkins Univ. Press), 1982. Οι τέσσερις πρώτες εντοπίζονται στο χώρο της λογοτεχνικής θεωρίας και κριτικής, ενώ η τελευταία επιχειρεί την εφαρμοσιμότητα της έννοιας στην πολιτική. Πρβλ. επίσης Jonathan CULLER, The pursuit of signs : Semiotics, Literature, Deconstruction, Ithaca (Cornell Univ. Press) 1981. Paul De MAN, Allegories of Reading : Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust, New Haven (Yale Univ. Press) 1979. Christopher NORRIS, Deconstruction, theory and practice, London/New York (Methuen) 1982. Mark KRUPNIC (ed), Displacement, Derrida and after, Bloomington (Indiana Univ. Press) 1983. Manfred FRANK, Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie, Frankfurt/M. (Suhrkamp) ²1989. Marc C. TAYLOR, Erring. A postmodern A/theology, Chicago (The University of Chicago Press) 1984, γαλλ. μετάφρ. Errance. Pour lire Derrida, Paris (Cerf) 1985. Από τις πιό πρόσφατες συμβολές, βλ. ιδίως Lindsay WATERS - Wlad GODZICH (eds), Reading de Man Reading, Minneapolis (Univ. of Minnesota Press) 1988 (όπου και το ενδιαφέρον άρθρο του Bill READINGS, The Deconstruction of politics). Read Way DASENBROCK (ed), Redrawing the Lines. Analytic Philosophy, Deconstruction and Literary theory, Minneapolis (Univ. of Minnesota Press) 1989. Marc TAYLOR, Altarity, Chicago (Univ. of Chicago Press) 1987 (προέκταση του προγενέστερου θεολογικού έργου του Erring και κριτική αναφορά στους Heidegger, Derrida, Levinas, Blanchot, Lacan, Bataille). John ELLIS, Against Deconstruction, Princeton, New Jersey (Princeton Univ. Press) 1989. Jerome McGANN, Social Values and Poetic Acts, Cambridge, Mass. (Harvard Univ. Press) 1988. Στη Γαλλία πρβλ. επίσης τις εργασίες των François LARUELLE, Philippe LACOUE-LABARTH και Jean-Luc NANCY. Βλ. σχετικά : François LARUELLE, Le déclin de l'écriture, Paris (Flammarion) 1977. Jean-Luc NANCY, L'oubli de la philosophie, Paris (Galilée) 1986. Jean-Luc NANCY - Philippe LACOUE-LABARTH (éd), Les fins de l'homme, A partir du travail de J. Derrida, Paris (Galilée) 1981. François LARUELLE, Machines Textuelles. Déconstruction et libido d'écriture, Paris (Seuil) 1976.

(2) Παρ'όλο που ο όρος αυτός δεν υιοθετείται στα πλαίσια της γαλλικής διανόησης, είναι ευρύτατα διαδεδομένος σε αγγλοσαξωνικές και αμερικανικές εργασίες για να καταδείξει τη δυναμική ενός κύκλου στοχαστών (π.χ. Deleuze, Lyotard, Derrida, Foucault), οι οποίοι έπονται του τυπικού γαλλικού στρουκτουραλισμού (με κύριους εκπροσώπους τους Althusser, Lévi-Strauss) ως επιστημολογικού και μεθοδολογικού τρόπου προσέγγισης των κοινωνικών φαινομένων. Βλ. σχετικά : Edith KURZWEIL, The Age of Structuralism : Lévi-Strauss to Foucault, New York (Columbia Univ. Press) 1980. Gilian ROSE, Dialectic of Nihilism : Post-Structuralism and Law, Oxford (Blachwell) 1984. John STURROCK (ed), Structuralism and Since : from Lévi-Strauss to Derrida, Oxford (Oxford Univ. Press) 1979. J. G. MERGUIOR, From Prague to Paris : a critique of post-structuralist thought, London (Verso/NLB) 1985. Peter DEWS, Logics of Disintegration. Post Structuralist thought and the clams of critical theory, London (Verso/NLB) 1987. Στο γερμανόφωνο χώρο χρησιμο-

ποιείται ο όρος νεοστρουκτουραλισμός. Βλ. σχετικά Manfred FRANK, Was ist Neostrukturalismus, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1983, ιδίως σελ. 30-115 (όπου εντοπίζονται και οι διαφορές του με τον παραδοσιακό στρουκτουραλισμό). Πρβλ. επίσης Barbara HERRNSTEIN-SMITH, Contigencies of Value : Alternative Perspectives for critical theory, Cambridge, Mass. (Harvard Univ. Press) 1988. Kenneth BAYNES - Thomas McCARTHY, After Philosophy, End or Transformation, Cambridge, Mass. (MIT Press) 1987. Stephen WHITE, Life World and Politics : Between Modernity and Postmodernity, Notre Dame (Univ. of Notre Dame Press) 1989. Vincent DESCOMBES, Philosophie par gros temps, Paris (Minuit) 1989. Andreas HUYSSEN - David BATHRICK (eds), Modernity and the text, New York (Columbia Univ. Press) 1989. Fred DALLMAYR, Critical Encounters. Between Philosophy and Politics, Notre Dame (Univ. of Notre Dame Press) 1989. Stanley ROSEN, The Ancients and the Moderns. Rethinking Modernity, New Haven (Yale Univ. Press) 1989. Marc POSTER, Critical Theory and Poststructuralism, Ithaca, N.Y. (Cornell Univ. Press) 1989.

(3) Όμως μία νέα φιλοσοφία της επιθυμίας θα αναπτυχθεί εν συνεχεία από τον Lyotard : Βλ. σχετικά J.-F. LYOTARD, Dérive à partir de Marx et Freud, Paris (U.G.E. 10/18) 1973 και Des dispositifs pulsionnels, Paris (10/18) 1973.

(4) Βλ. σχετικά Peter DEWS, Logics of Disintegration, London (Verson) 1987, σελ. 87 κ. επ. Για την προτεραιότητα του κειμένου, βλ. Jacques DERRIDA, La Dissémination, Paris (Seuil) 1972, σελ. 8 κ. επ. Πρβλ. και Jürgen HABERMAS, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1985, σελ. 19 κ. επ. Jules David LAW, Reading with Wittgenstein and Derrida, στον τόμο Redrawing the Lines. Analytic philosophy, Deconstruction and Literary theory, Read Way DASENBROCK (ed), Minneapolis (Univ. of Minnesota Press), 1989, σελ. 140-168. Για τη σχέση του Derrida προς την ψυχανάλυση, βλ. Jonathan CULLER, On Deconstruction, Ithaca (Cornell Univ. Press) 1982, σελ. 206-207 και 261-268. Η κατάπτωση του θετικιστικού στρουκτουραλισμού σημειώνεται με την ταυτόχρονη άνοδο της προβολής των Lacan και Derrida στα τέλη της δεκαετίας του '60, όπου αρκετή θεωρητική εργασία παράγεται συνδυάζοντας στοιχεία και από τους δύο συγγραφείς : Βλ. σχετικά Jean-Luc NANCY - Philippe LACOUE-LABARTHE, Le titre de la lettre, Paris (Galilée) 1973. Αλλά και ο Roland Barthes χρησιμοποιεί στις διαλέξεις του 1968 και 1969 τη λακανική αναφορά στη σχέση συμβολικού και εννουχισμού. Πολλή από την εργασία της ομάδας Tel Quel της ίδιας περιόδου κινείται γύρω από το στοχασμό των δύο συγγραφέων. Αλλά και ο Serge Leclaire, πιστός οπαδός του Lacan, αναφέρεται εννοϊκά στον Derrida, παρ'όλο που οι εντασσόμενοι στον κύκλο του Lacan δε μπορούσαν να ακολουθούν τις διδασκαλίες του Derrida. Βλ. Serge LECLAIRE, Psychanalyser, Paris (Seuil) 1968, σελ. 69.

(5) Για μία κριτική προσέγγιση της σχέσης του Foucault προς την ψυχανάλυση, βλ. και Jacques-Alain MILLER, Michel Foucault et la psychanalyse, στον τόμο Michel Foucault, philosophe, Paris (Seuil) 1989, σελ. 77-84. Για μία εισαγωγή στη φιλοσοφία της επι-

θυμίας στη γαλλική διανόηση, βλ. σχετικά Judith BUTLER, Subjects of Desire. Hegelian Reflexions in Twentieth-Century France, New York (Columbia Univ. Press) 1987, σελ. 175 κ. επ.

(6) Συνήθως παρόμοιες θέσεις υποδηλώνουν την αναγκαιότητα μιάς αριστερής πολιτικής στράτευσης. Ο Foucault, λόγω των προβλημάτων που ανεκινήθησαν από τις εργασίες του και εξ'αιτίας των μετα-ιστορικών υπομνήσεών τους, βρέθηκε μπροστά σε ένα παραδοσιακό δίλημμα αναφορικά προς την πολιτική του δέσμευση. Αρκετοί Γάλλοι διανοούμενοι βρέθηκαν εξ'άλλου μπροστά σε παρόμοιο δίλημμα, το οποίο μπορεί να αποδοθεί σε διαφορετικές αιτίες : τη σχετική απαξίωση της σύγχρονης μαρξιστικής σκέψης, την εξασθένιση του πνεύματος αμφισβήτησης που συνδέθηκε με τους αγώνες του Μάη, το τέλος των ιδεολογιών, τη νέα κατάσταση που εγκαινιάσθηκε στη Γαλλία με τη νίκη των σοσιαλιστών το Μάη του 1981. Κατά συνέπεια, οι ιστορικές προκείμενες μιάς πολιτικής εμπειρίας που συνέδεσε τις θεωρίες απώθησης προς την αριστερή πολιτική στράτευση, φαίνεται ότι μεταβάλλονται πλέον προοδευτικά προς όφελος μιάς άλλης μορφής κριτικού λόγου, όπως αυτός διαφαίνεται στο ύστερο έργο των Foucault, Lyotard και Deleuze.

(7) Ο Habermas καταλογίζει τη διαμόρφωση των γνωστικών ενδιαφερόντων στην ιστορική εξέλιξη της ανθρωπότητας, στην πραγματοποίηση αυτού που ορίζεται ως διαδικασία εκμάθησης (Bildungsprozeß). Όμως, η θεμελιώδης ενότητα η οποία υποτίθεται ότι είναι εκείνη του Λόγου δε μπορεί παρά να μας υπενθυμίσει την έννοια της ενότητας της γνώσης η οποία διατηρείται στα πλαίσια του γερμανικού πανεπιστημίου από τον 19ο αιώνα. Το κάθε τι διαδραματίζεται σαν να ήταν σε θέση η ανθρωπότητα, με ένα είδος εξετάσεων, να υπερβεί κάθε δογματισμό, κάθε μη έννομη και εξουσιαστική αυθεντία και να φθάσει μία συγκεκριμένη ωριμότητα (Mündigkeit), στα όρια ενός φαντασιακού πανεπιστημίου του οποίου οι σχολές δε θα ήσαν άλλες από τα ενδιαφέροντα του ανθρώπου. Σύμφωνα προς αυτή την υπόθεση, η κοινωνική επανάσταση θα αντιπροσώπευε το θρίαμβο του Λόγου στην πρακτική τάξη, την υλοποίηση των επιταγών του, ένα είδος συλλογικής απόκτησης ενός ακαδημαϊκού διπλώματος.

(8) Ο Foucault θέλησε να διερεύνει το πεδίο της προβληματικής της επιθυμίας και να αμφισβητήσει ωρισμένες από τις υποθέσεις που επεκράτησαν υπό την επίδραση του Reich και του Marcuse. Το μεγαλύτερο μέρος των εργασιών που αφιερώθησαν στη μελέτη αυτού του προβλήματος είχαν ως στόχο την καταγγελία της καταπιεστικής λειτουργίας της οικογένειας και ευνόησαν την ανάδυση μιάς νέας φευδαίσθησης : αυτήν μιάς μη καταπιεστικής κοινωνίας, η οποία δε θα συντελούσε στην απώθηση των φυσικών εκδηλώσεων της σεξουαλικότητας και των συνεπειών αυτού του γεγονότος για την αυτονομία του ατόμου. Όχι μόνον η οικογένεια, αλλά και κάθε εξουσιαστικός θεσμός έφερε την ευθύνη αυτής της σεξουαλικής καταπίεσης. Στα πλαίσια αυτής της υπόθεσης, δε θα μπορούσαμε να στοχεύσουμε στην επιθυμητή απελευθέρωση χωρίς εμπόδια, τα οποία θα δυσχέραιναν και τη σύσταση ωρίμων σχέσεων μεταξύ αυτονόμων υποκειμένων. Επιγραμματικά, αυτή η πολιτική της σεξουαλικότητας αποσκοπούσε κατ'ουσίαν στο

να θέσει τέλος στη σεξουαλική καταπίεση που ασκείται στα όρια της οικογένειας, για να μας επιτρέφει να εισέλθουμε απελευθερωμένοι στη δημόσια σφαίρα. Για τον Foucault όμως, μία πολιτική της σεξουαλικότητας οφείλει να είναι περισσότερο ριζική : εγκαταλείποντας την προβληματική της ενστικτικής απώθησης και της αποξένωσης που επιφέρει, ενδιαφέρεται για το υποκείμενο, όπως αυτό συγκροτείται σε σχέση προς τις ιστορικά προσδιορισμένες μορφές της σεξουαλικότητας. Πρωταρχικό είναι το ερώτημα που εξετάζει τους λόγους για τους οποίους τα άτομα υπόκεινται σε κάποιο ιδιαίτερο τύπο εμπειρίας της σεξουαλικότητας, υπό την επίδραση ποικίλλων καταπιεστικών διαδικασιών στα πλαίσια μιάς καθολικής σύλληψης της ανθρώπινης φύσης. Προσανατολίζοντας την ανάλυσή του προς αυτή την προβληματική, ο Foucault διαφοροποιείται αισθητά από την προσέγγιση των Reich και Marcuse. Σύμφωνα με τη δική του υπόθεση, η κυριαρχία δε θεμελιώνεται στις πατρικές εξουσίες ή τις απωθήσεις των ενορμήσεων. Η ανάλυσή του δε φιλοδοξεί να ανακαλύφει απωθημένες επιθυμίες στα όρια της αλήθειας τους : αλλά και η σύλληψη της απελευθέρωσης που επιχειρεί δεν απεικονίζει καθόλου την άρση της απώθησης. Η πρωτότυπη κριτική στην οποία προβαίνει τοποθετείται πέρα κάθε προβληματικής αποξένωσης, φευδαίσθησης ή καταπίεσης.

(9) Βλ. John RAJCHMAN, Michel Foucault, la liberté de savoir, Paris (P.U.F.) 1987, σελ. 63-64 : "Foucault a pu croire à un certain moment que l´art et la littérature moderne présageraient l´avènement d´une ère nouvelle, essentiellement formaliste... Comme le révèlent la psychanalyse ou la philosophie nietzschéenne, la science s´avère impuissante à réaliser le grand dessein d´une rationalité universelle propre à nous affranchir de la superstition; et le sujet se révèle pure fiction philosophique, désormais bien inutile... Foucault semble donc prédire le triomphe d´une culture post-kantienne qui préférera sans doute célébrer plutôt qu´interner sa folie... cette vision est assez étrangère, sinon même contraire, à un idéal de société parfaitement équitable, dans une nouvelle répartition des biens et du travail qui satisferait de la façon la moins aliénante les besoins humains, voire abolirait avec l´Etat tout rapport de pouvoir hiérarchique, ainsi que l´idéal démocratique et rationnel d´une société autogérée".

(10) Βλ. σχετικά John RAJCHMAN, Michel Foucault, la liberté de savoir, ο.π., σελ. 65 κ. επ., όπου υποστηρίζεται η θέση ότι ο νομιναλισμός του Foucault επιτίθεται ιδιαίτερα στο σύνολο των τεχνικών, των όρων, και των κατηγοριών εκείνων οι οποίες αναπτύσσονται γύρω από την έννοια της υποκειμενικότητας, ακολουθώντας και ριζοσπαστικοποιώντας τη χαϊντεγκεριανή φιλοσοφική κριτική του μετακαρτεσιανού υποκειμένου : η έννοια του υποκειμένου και του ατόμου αντιπροσωπεύει ίσως το υπόδειγμα της φευδαίσθησης του σύγχρονου ρεαλισμού. Πρβλ. και σελ. 79 κ. επ., όπου διατυπώνεται η θέση ότι ο ιστορικός νομιναλισμός του Foucault δε μπορεί παρά να ανασυστήσει και τη δομή του επαναστατικού λόγου. Ενώ όμως ο επαναστατικός λόγος προσπαθεί να εγκαινιάσει μία κριτική η οποία στοχεύει στον κοινωνικό μετασχηματισμό, η νομιναλιστική ιστορία

παρουσιάζει μία κριτική ανάλυση η οποία δεν υπονοεί καμία μετασχηματιστική πρόθεση. Αντίθετα, ο επαναστατικός λόγος δεν αποβλέπει παρά στην εγκαθίδρυση ή την έλευση ενός νέου καθεστώτος, το οποίο οφείλει να επέλθει αναπόφευκτα, ως συνέπεια της λειτουργίας αιτιωδών νόμων. Πρόκειται για μία σύλληψη της ιστορίας χωρίς εσχατολογική αναφορά, αφού η νομιναλιστική ανάλυση εκδέχεται την ελευθερία ως δυνατότητα ζωής στο παρόν. Αυτοί είναι οι λόγοι που θα χαρακτηρίσουν τον πολιτικό στοχασμό και την επιστημονική δέσμευση ως ανεπαρκή στοιχεία προσέγγισης των πολιτικο-ιστορικών πραγματικοτήτων της εποχής μας. Βασική προϋπόθεση μιάς μεταεπαναστατικής πολιτικής είναι η υιοθέτηση μιάς φιλοσοφίας της εξουσίας η οποία δεν εντάσσεται στα πλάισια μιάς ευρύτερης πολιτικής θεωρίας.

(11) Jean-François LYOTARD, Discours, figure, Paris (Klincksieck) 1971.

(12) Jean-François LYOTARD, Economie libidinale, Paris (Minuit) 1974.

(13) Discours, figure, ο.π., σελ. 58-59.

(14) "Dans le travail analytique, le renversement doit se continuer en retournement", δηλαδή η απώθηση οφείλει να εκλογικευθεί για να επιτευχθεί στη συνέχεια η επανεισαγωγή στην τάξη. Αντίθετα όμως, "dans le travail de l´oeuvre, on reste dans l´élément sensible, esthétique. Il n´y a pas de retournement stricto sensu, parce qu´on ne cherche pas à dire la matrice profonde... Point de discours théorique d´une part; et de l´autre, pas non plus seulement des opérations subordonnées à la fonction hallucinatoire; mais ces opérations données à sentir : la libre circulation d´énergie, avérée". Discours, figure, ο.π., σελ. 385-386.

(15) Economie libidinale, σελ. 11 : "Pas besoin de faire la critique de la métaphysique (ou de l´économie politique, ce qui est la même chose) puisque la critique suppose et recrée sans cesse cette théâtralité même, plutôt être dedans et l´oublier, c´est la position de la pulsion de mort".

(16) Ο.π., σελ. 13-14 : "Bien loin de prendre le grand Zéro comme l´ontologique motif, imposé au désir, de toujours doit différer, représenter et simuler dans un report sans fin, nous, économistes libidinaux, affirmons que ce zéro est lui-même une figure, la pièce d´un dispositif puissant... qu´on n´a pas affaire avec ce Rien à une nécessité ontologique, mais à une fantaisie religieuse, donc libidinale, non terroriste et déontique. Il nous faut modeler une idée affirmative du Zéro". Σκοπός του LYOTARD είναι η κριτική της θρησκείας, η καταστροφή της ευσέβειας, η επανεισαγωγή του μηδενός, δηλαδή του αρνητικού, στην οικονομία της επιθυμίας, η καταγγελία της θρησκευτικότητας ως δύναμης έλλειψης : πρόκειται για τη θρησκευτικότητα στην ευρεία της έννοια, την προσήλωση στους μηχανισμούς της αυτονομημένης οικονομίας, τη θεοποίηση του χρήματος. Στόχος η δημιουργία μιάς αποδομημένης πο-

λιτικής, ασεβούς για τους πολιτικούς, υπέρβαση μιάς κριτικής που θεμελιώνεται στην έλλειψη, στη συνόλιση του κρινομένου.

(17) Βλ. σχετικά Jean-François LYOTARD, Des dispositifs pulsionnels, Paris (U.G.F., 10/18) 1973, σελ.18 και Economie libidinale, ο.π., σελ. 252 κ. επ.

(18) Στα πλαίσια αυτά παραλύει και η ίδια η επαναστατική φαντασία. Αν και ο Lyotard αντιμετωπίζει τη φαντασία ως δημιουργική δύναμη, η ύπαρξη μιάς πρωταρχικής βίας δε διαγράφει τη διάκριση συνείδησης και ασυνειδήτου, πρωταρχικής και δευτερεύουσας απώθησης, και επομένως αποφεύγεται μία απλή εξίσωση μεταξύ έκφρασης της φαντασίας και απελευθέρωσης από τους διαλογικούς καταναγκασμούς. Σε αρθρογραφία του μετά την περίοδο των γεγονότων του '68, αυτή η στατική ποιότητα της ατομικής φαντασίας και η ικανότητά της να παραλύει την επιθυμία, αρχίζει να προσλαμβάνει για τον Lyotard πολιτική σημασία. Ισχυρίζεται μάλιστα ότι σε πολλές μορφές πολιτισμικής παραγωγής (θρησκεία, διαφήμιση, πολιτικό marketing, τέχνη), οι υπερβάσεις της τάξης του λόγου που απαιτούνται για την υλοποίηση της ακονικής μορφής της φαντασίας υποκαθίστανται στο σκοπό της παραγωγής μιάς αναπαράστασης, στα όρια της οποίας η επιθυμία αιχμαλωτίζεται και παρασύρεται σε μία φευδαίσθηση εκπλήρωσής της. Κατά συνέπεια, η σύμπραξη της αρχής της ηδονής και της αρχής της πραγματικότητατας, του Έρωτα και του Λόγου, αντιπροσωπεύει τη θεμελιώδη λειτουργία της ιδεολογίας, στα πλαίσια της οποίας η επιθυμία παραγνωρίζει τη δύναμή της ως ριζικής εξάρθρωσης της συνέχειας του λόγου.

(19) Des dispositifs pulsionnels, σελ. 308-309. Πρβλ. και Economie libidinale, σελ. 103 κ. επ.

(20) Φρανσουά ΣΑΤΕΛΕ - Εβελίν ΠΙΖΙΕ, Οι πολιτικές αντιλήψεις του 20ού αιώνα. Ιστορία της πολιτικής σκέψης, ελλ. μετάφρ. Σ. Καράς - Μ. Κρητικός, Αθήνα (εκδ. Ράππα) 1988, σελ. 779.

(21) Βλ. σχετικά Jean-François LYOTARD, Dérives à partir de Marx et de Freud, Paris (10/18) 1973, σελ. 12 κ. επ.

(22) Ο.π., σελ. 17.

(23) Ibid. Πρβλ. και σελ. 22-29.

(24) Ο.π., σελ. 16.

(25) Jean BAUDRILLARD, Oublier Foucault, Paris (Galilée) 1977, σελ. 21-22.

(26) Ο.π., σελ. 26-27.

(27) Ο.π., σελ. 63.

(28) Jean BAUDRILLARD, L'échange symbolique et la mort, Paris

(Gallimard) 1976.

(29) Όμως δεν πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός ότι ο Lyotard θα οδηγηθεί προς την κατεύθυνση αποδόμησης της πολιτικής θεωρίας του κράτους, για να αναδυθούν οι εντάσεις και οι επί μέρους αναζητήσεις. Βλ. σχετικά Dérives à partir de Marx et Freud, ο.π., σελ. 30-35. Πρβλ. επίσης σελ. 123 κ. επ.

(30) Παράλληλη είναι και η κριτική που ασκείται στην ψυχανάλυση από τον LYOTARD. Βλ. σχετικά Dérives, ο.π., σελ. 167 κ. επ. Επίσης Economie libidinale, σελ. 151-155. Στα πλαίσια της συμβολικής ανταλλαγής που αναπτύσσεται από τον Baudrillard, ο Lyotard υποθέτει ότι η λακανική ανάγνωση του Freud παραπέμπει σε μία κοινή πηγή του Lacan και του Marcel Mauss, το τέταρτο κεφάλαιο της φαινομενολογίας του πνεύματος. Ο αγώνας για την αναγνώριση που αποτελεί το υπόδειγμα το οποίο επιτρέπει στον Mauss να αποκρυπτογραφήσει το potlatch και να επεκτείνει την κυοφορία του, καταδιώκει και την εικόνα που σχηματίζει ο Lacan για το ασυνείδητο. Σ'αυτή την εικόνα υπάρχει μία πρώτη συμπύκνωση ανάμεσα στο θάνατο στην εγελιανή διαλεκτική και τον ευνουχισμό στο φροϋδικό δράμα. Ο Άλλος στον Lacan παρουσιάζεται ως κύριος που τρομοκρατεί τη συνείδηση για να εγκαταλείψει τη φροντίδα της για αυτοαναγνώριση και να αναδιπλωθεί στο λογοπαίγνιο της υποθετικής ιδιαιτερότητάς της ή της προσδοκώμενης καθολικότητας που πάντοτε θα αποτελεί έλλειψη. Η σχάση του υποκειμένου η οποία οδηγεί στο σχηματισμό του ασυνειδήτου απαιτεί αυτόν τον μετέωρο θάνατο, τον τρόμο απέναντι στον ευνουχισμό, την απειλή του νόμου, σε τρόπο ώστε η παραίτηση και η αποστέρηση είναι συστατικές του υποκειμένου. Το ασυνείδητο κατανοείται και αντιμετωπίζεται, όχι ως το άλλο του λόγου, αλλ'ως λόγος του Άλλου, πράγμα που απορρέει από μία απλή αντιστροφή η οποία διασφαλίζει στο ήδη διχασμένο υποκείμενο μία ενότητα δευτέρου βαθμού, μία μετα-ενότητα, η οποία ασφαλώς δεν είναι αυτή της συνείδησης, αλλ'ασφαλώς αυτή της γλώσσας (δηλαδή του φιλοσόφου ή του στοχαστού). Γιατί αν το υποκείμενο έιναι δομημένο με τον τρόπο της γλώσσας, όταν η ίδια η συνείδηση δε μπορεί να πει τίποτε λόγω της συνακόλουθης σχάσης που επιφέρει ο ευνουχισμός ως συμβολικός θάνατος (το ανείπωτο), το μέρος του υποκειμένου που εγγράφεται σ'αυτό τον πρωτόγονο φόβο μιλά ακόμη : λέει ασφαλώς άλλα πράγματα απ'αυτά που ομολογεί η συνείδηση, χωρίς να γνωρίζει το περιεχόμενό τους, ασύνειδο και εσωτερικευμένο. Εν τούτοις ένας διάλογος ή μία διαλεκτική μεταξύ των δύο τμημάτων μπορεί να αποκατασταθεί, πράγμα που ο Lacan αποκαλεί θεραπεία. Λέγοντας όμως ότι το ασυνείδητο είναι ο λόγος του Άλλου, επανεισάγουμε τον Freud στον Hegel, επανακτούμε την ιουδαϊκή προβληματική, για την οποία ο τελευταίος δοκίμαζε μία τέτοια αντιπάθεια, σε μία ελληνική ή δυτικοχριστιανική συνέχεια. Οι Ιουδαίοι αποτελούν για τον Hegel την αποτυχία της διαλεκτικής, δηλαδή την αποτυχία της αγάπης : είναι η τομή η οποία ενσαρκώνεται στην ιστορία του Αβραάμ προς κάθε δεσμό πατρίδας, συγγένειας η αδυναμία συμφιλίωσης προς την εσώτερη φύση τους, χωρίς να προσκολλώνται προς μία Ιδέα. Εγκαθιδρύουν ένα νομικό υπόδειγμα εξουσίας από το οποίο απουσιάζει ο διάλογος, υπάρχει μόνον η τάση κυριαρχίας και η εκνομίκευση της ηθικής. Όμως η

ύπαρξη πραγματικής διαλεκτικής σ'αυτό το υπόδειγμα εξουσίας απουσιάζει, καθώς οι Εβραίοι δε μπορούν να αποσπασθούν από τη φυσική τους διάσταση της ζωής και να ιδιοποιηθούν τις συνέπειες της εργασίας τους, ούτε και να προσβάλλουν την αυθεντία του κυρίου τους. Σ'αυτή τη σύλληψη της φύσης και της υπόστασης της ζωής των Εβραίων θεμελιώνεται μία από τις κύριες εικόνες του ασυνειδήτου στον Freud, η εικόνα της αδιαφάνειας του σώματος. Η διαλεκτική διάσταση του ασυνειδήτου στον Lacan σημαίνει τη μεταστροφή των Ιουδαίων στη λατρεία του Γιού, τη διάλυση του σώματός τους, την αχρήστευση παραδοσιακών τυπικών, την εγγραφή του πνεύματος στο χώρο των ενορμήσεων. Πρόκειται για καθαρά αντινομικό εγχείρημα, όπως εξ'ίσου αντινομική είναι η θέση του Baudrillard, η οποία στα όρια της συμβολικής ανταλλαγής εκδέχεται ότι οι πρωτόγονοι δεν διέθεταν ασύνειδο κόσμο. Για τον Lyotard δεν υπάρχουν πρωτόγονες κοινωνίες, γιατί ο όρος μπορεί να αποδοθεί με την ίδια ευκολία και στον σημερινό "πολιτισμένο" κόσμο των πραγμοποιημένων καπιταλιστικών σχέσεων.

(31) Economie libidinale, σελ. 287 κ. επ. Εκεί όπου ο Foucault εκλαμβάνει την επιστήμη ως την παραδειγματική σύγχρονη μορφή λόγου η οποία αποκρύπτει τα βαθύτερα κίνητρά της (τη βούληση για αλήθεια), ο Lyotard προσεγγίζει τη θεωρία (υπό τον όρο αυτό αναλύει λιγότερο τις εξειδικευμένες επιστήμες : εννοεί κυρίως τον φιλοσοφικό λόγο) ως σύστημα που αξιώνει μία καθολική, αποδεικτική και συστηματική θεμελίωση για τη γνώση, ως μορφή αφήγησης η οποία αφνείται να αναγνωρισθεί ως τέτοια. Πρωταρχικό καθήκον του Lyotard είναι η αποκάλυψη της δομής της λιβιδινικής επένδυσης η οποία χαρακτηρίζει τη θεωρία, ένα καθήκον το οποίο αποπειράται να διεκπεραιώσει στο καταληκτικό κεφάλαιο της Επιθυμητικής οικονομίας. Ο θεωρητικός λόγος χαρακτηρίζεται από την αξίωση για δυνέπεια και σαφήνεια : αν ένα αντικείμενο υποπίπτει στην αρμοδιότητα μιάς ιδιαίτερης έννοιας, εάν μία κρίση είναι αληθής ή ψευδής, αν είναι έγκυρη μία πρόταση. Για τον Lyotard όμως κάθε ισχυρισμός ή βεβαίωση συνιστά ένα πάθος για να διαχωρισθεί αυτό απ'εκείνο, για να δημιουργηθεί μία αποφάνσιμη τομή (σελ. 289). Εν τούτοις, στο βαθμό που κάθε τμήμα της λιβιδινικής ενότητας είναι απόλυτα ενικό και ιδιαίτερο, η προσπάθεια διαίρεσής της σε εννοιολογικές ταυτότητες υπονοεί την άρνηση κάθε διασποράς, κάθε ετερογένειας, κάθε επί μέρους ενέργειας προκαλώντας την αφάνιση της πολυμορφίας (σελ 294). Κατά συνέπεια, ένα θεωρητικό κείμενο μπορεί να περιγραφεί ως ένα στάσιμο οργανικό σώμα. Ο Lyotard παραδέχεται ότι ο αφηγηματικός λόγος μπορεί να σχηματίσει ενιαίο σώμα, αλλά καταδεικνύει ότι ο θεωρητικός λόγος διακρίνεται από τον αφηγηματικό από το γεγονός ότι η ολότητα που διαμορφώνει δεν αποτελεί πόλο αναφοράς, αλλ' εντάσσεται στο ίδιο το θεωρητικό κείμενο. Ανάμεσα σ'αυτούς τους δύο πόλους, η αφηρημένη ζωγραφική συνιστά μία ενδιάμεση περίπτωση. Αλλ'ενώ η περίπτωση της αφαίρεσης η οποία δεν εκφυλίσθηκε σε απλό σύστημα διαθέτει εγγενή δυναμική, ο θεωρητικός λόγος διέπεται από στατικότητα και επανάληψη, και συμπληρώνεται από την αποσύνδεση και συγκινησιακή ουδετερότητα παραγωγού και καταναλωτού (σελ. 291). Όμως και αυτή η αδιαφορία πρέπει να ερμηνευθεί λιβιδινικά.

(32) Ο.π., σελ. 305.

(33) Jean-François LYOTARD, Futilité en révolution, in Rudiments paiens, Paris (10/18) 1977, σελ. 160.

(34) Βλ. σχετικά Jean-François LYOTARD, Η μεταμοντέρνα κατάσταση, ελλ. μετάφρ. Κ. Παπαγιώργη, Αθήνα (εκδ. Γνώση) 1988 (1979). Για μία κριτική των προϋποθέσεων ύπαρξης μιάς μεταμοντέρνας συνθήκης, βλ. ενδεικτικά Sheyla BENHABIB, Epistemologies of Postmodernism. A Rejoinder to Jean-François Lyotard, New German Critique, 22 (1984), σελ. 103-127 και Axel HONNETH, Το πάθος ενάντια στο καθολικό, ελλ. μετάφρ. δική μας, στον τόμο Η Διαμάχη. Κείμενα για τη νεωτερικότητα, επιμ. Γ. ΒΕΛΤΣΟΥ, Αθήνα (εκδ. Πλέθρον) 1990, σελ. 83-97.

(35) Rudiments paiens, σελ. 116. Πρβλ. και την κριτική του Honneth, ο.π., σελ. 94-97.

(36) Αντίθετα η έλλειψη δημιουργείται και οργανώνεται ως συνέπεια εξουσιαστικής οργάνωσης της ζωής. Το εγχείρημα αυτό υλοποιείται στα έργα του DELEUZE Nietzsche et la philosophie, L'idée d'expression dans la philosophie de Spinoza και κορυφώνεται στον Αντιοιδίποδα.

(37) Ο Lacan αντιπροσωπεύει για τον Deleuze τον προς ανατροπή πλατωνισμό μέσα στην ψυχανάλυση, εάν θέλουμε να εισάγουμε το ασυνείδητο στη φιλοσοφία. Σ'αυτό το σημείο επισημαίνουμε τη διαφορά του μηχανικού από το δομικό ασυνείδητο : θα μπορούσε μάλιστα να αποδοθεί στον Αντιοιδίποδα το σύνολο των χαρακτηρισμών εκείνων που συνθέτουν την αντι-φιλοσοφία κατά τον Lacan.

(38) Βλ. σχετικά Gilles DELEUZE, Logique du sens, Paris (Minuit) 1969, σελ. 152 κ. επ. Πρβλ. επίσης του ίδιου Différence et répétition, Paris (P.U.F.) 1968, σελ. 9, όπου δίδεται και ο ακόλουθος ορισμός της επανάληψης : "Si la répétition est possible, elle est du miracle plutôt que de la loi. Elle est contre la loi : contre la forme semblable et le contenu équivalent de la loi. Si la répétition peut être trouvée, même dans la nature, c'est au nom d'une puissance qui s'affirme contre la loi, qui travaille sous les lois, peut-être supérieure aux lois. Si la répétition existe, elle exprime à la fois une singularité contre le général, une universalité contre le particulier, un remarquable contre l'ordinaire, une instantanéité contre la variation, une éternité contre la permanence. A tous égards, la répétition, c'est la transgression. Elle met en question la loi, elle en dénonce le caractère nominal ou général, au profit d'une réalité plus profonde et plus artiste".

(39) Différence et répétition, ο. π., σελ. 154 : "... la différence soit en elle-même articulation et liaison, qu'elle rapporte le différent au différent, sans aucune médiation par l'identique ou le semblable, l'analogue ou l'opposé. Il faut une

différenciation de la différence, un en-soi comme un différenciant, un Sich-unterscheidende<s>, par quoi le différent se trouve en même temps rassemblé, au lieu d'être représenté sous la condition d'une ressemblance, d'une identité, d'une analogie, d'une opposition préalables".

(40) Αυτήν άλλωστε τη διάκριση δανείζεται και ο Lacan από τον Hegel για να οριοθετήσει ικανοποίηση και απόλαυση.

(41) Ο Deleuze ισχυρίζεται ότι η βούληση για δύναμη ή η παραγωγική επιθυμία συνεπάγεται την πλήρη απαλοιφή της αρνητικότητας, αν και το αρνητικό μπορεί να επανεισαχθεί στην παραγωγική επιθυμία στην υπηρεσία της δικής του λογικής : πρόκειται για τη συνέχεια της ύπαρξης του αρνητικού, τη μετουσίωση ή μεταμφίεσή του, ένα δευτερογενές αρνητικό, το οποίο διαφοροποιείται από την πρωτογενή εγελιανή αρνητικότητα. Ο Deleuze όμως δε μπορεί να απαντήσει ευκρινώς σ'αυτό το ερώτημα.

(42) Για τον ορισμό του ατόμου και τη σχέση του προς το γεγονός, βλ. Logique du sens, σελ. 133 κ. επ.

(43) Το φιλοσοφικό λεξικό του André LALANDE στο λήμμα conation επισημαίνει ότι πρόκειται για όρο αρκετά συνώνυμο προς την προσπάθεια ή την τάση, την απόπειρα. Όμως η προσπάθεια ανήκει περισσότερο στο λεξιλόγιο των φιλοσοφιών της δράσης, ενώ η τάση εφαρμόζεται περισσότερο για τις ενέργειες των παθών της ψυχής. Η conation παρουσιάζει κυρίως την ιδέα της προσπάθειας ως πραγματικότητας η οποία μπορεί να προσλάβει, είτε μία βολονταριστική ερμηνεία, είτε μία διανοητική ερμηνεία, λόγω της συγγένειάς της προς τον όρο conatus ο οποίος χρησιμοποιείται από τον Spinoza. Η conation βρίσκεται εγγύτερα προς την έννοια της δράσης, καταδεικνύοντας εκείνη τη δράση η οποία αποσκοπεί στο να θριαμβεύσει απέναντι σε μία αντίσταση ή αντίδραση. Για τη χρήση του όρου στον Spinoza, βλ. σχετικά SPINOZA, Ethique, III, prop. 7 : "Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam".

(44) Γι'αυτό το λόγο άλλωστε ο Deleuze θα αναζητήσει τις φιλοσοφικές προκείμενες της σύλληψης του προβλήματος της χειραφέτησης στο υπόδειγμα της φιλοσοφικής σκέψης του Leibniz και του Spinoza, διαφοροποιούμενος από τον εγελιανισμό του Lacan.

(45) Τούτο είναι συνεπές προς τις συνιστώσες του κοσμοειδώλου στο οποίο εγγράφεται η σκέψη του Deleuze. Η αφάνεια, το ανεπαίσθητο ή το ανείπωτο κάθε μοναδικότητας δεν ορίζεται ως αυτό που έχει αποκρυβεί, αλλοτριωθεί ή απωθηθεί, καθώς η ανάλυσή του δεν αποτελεί την αναζήτηση μιάς δυνατότητας, μιάς πρώτης αρχής ή μιάς έλλειψης που συγκροτεί το είναι. Είναι μία τέχνη των επιφανειών, των μεταθέσεων από τις οποίες απορρέει και ένας άλλος τύπος ασυνειδήτου, το οποίο μετατίθεται διαρκώς διά μέσου των συνθέτων συγκυριών ή περιστάσεων. Το να σκεφθούμε τις μοναδικότητες, ισοδυναμεί προς την αποδοχή ενός γεγονότος στη σκέψη. Η άσκηση της λογι-

κής του νοήματος στον Deleuze συνδέεται πάντοτε προς μία αισθητική βίωση των γεγονότων.

(46) Η επιθυμία αυτή δε μπορεί να αυτονομηθεί από τις οντολογικές της προϋποθέσεις, γ'αυτό νοηματοδοτείται στά όρια των ντελεζιανών σχηματοποιήσεων, όπου κυριαρχούν έννοιες όπως μοναδικότητες, πολλαπλότητες, γεγονότα. Καθώς διατυπώνεται χαρακτηριστικά στο Logique du sens, σελ. 124-125 : "Une conscience n'est rien sans synthèse d'unification, mais il n'y a pas de synthèse d'unification de conscience sans forme du Je ni point de vue du Moi. Ce qui n'est ni individuel ni personnel, au contraire, ce sont les émissions de singularités en tant qu'elles se font sur une surface inconsciente et qu'elles jouissent d'un principe mobile immanent d'autounification par distribution nomade, qui se distingue radicalement des distributions fixes et sédentaires comme conditions des synthèses de conscience. Les singularités sont les vrais éléments transcendentaux".

(47) Αυτό θα καταδειχθεί ευκρινέστερα στα πλαίσια των τυπολογικών σχηματοποιήσεων τις οποίες θα αναπτύξει από κοινού με τον F. Guattari στον Αντιοιδίποδα και το Mille Plateaux.

(48) Βλ. σχετικά Différence et répétition, ο. π., σελ. 156-157 : "Mais il s'agit de savoir de toute façon comment le précurseur exerce ce rôle. Il n'est pas douteux qu'il y a une identité du précurseur, et une ressemblance des séries qu'il met en communication. Mais cet "il y a" reste parfaitement indéterminé <...> Identité et ressemblance ne seraient plus alors que des illusions inévitables, c'est à dire des concepts de la réflexion qui <rétrospectivement> rendraient compte de notre habitude invétérée de penser la différence à partir des catégories de la représentation, mais cela, parce que l'inévitable précurseur se déroberait, lui-même et son fonctionnement, et déroberait du même coup l'en-soi comme la vraie nature de la différence".

(49) Για μία κριτική προσέγγιση των θέσεων του Deleuze και ιδιαίτερα των φιλοσοφικών υπονοήσεών του, βλ. σχετικά Manfred FRANK, Was ist Neostrukturalismus?, Frnakfurt/M. (Suhrkamp - Verl.) 1984, σελ. 455 κ. επ.

(50) John RAJCHMAN, Logique du sens, éthique de l'événement, in Magazine Littéraire, 257, sept. 1988, σελ. 37-39.

(51) Το έργο του Marcuse είναι πραγματικά ευρύτατο και πολυδιάστατο. Ο Gérard RAULET, στο άρθρο του Raison et fiction : l'émancipation en quête des fondements, Archives de Philosophie, 52, 1989, σελ. 455-480, διακρίνει 10 διακριτά παραδείγματα στον Marcuse, τα οποία δεν είναι ασύμμετρα, αλλ'εντάσσονται στη συνέχεια του έργου του : (i) την αισθητική οντολογία της διδακτορικής του θέσης, (ii) την ιστορικοποίηση της υπερβατικής φαντασίας στα δικίμια των ετών 1928-32, τμηματικά επηρεασμένη από τον Heidegger, (iii) τη φιλοσοφία της ζωής και την υφηγεσία για τον He-

gel, όπου ο Λόγος ή η ζωή παίρνει το προβάδισμα από τη φαντασία ως ικανότητα σύνθεσης της ιστορικότητας, (iv) την ουτοπία του Λόγου ως εξουσίας του αρνητικού, όπου αναπαράγεται η ένταση, η οποία θα εξακολουθήσει να διακρίνει όλη τη σκέψη του Marcuse, ανάμεσα στην κατάφαση των ιδεών οι οποίες υπερβαίνουν την κατεστημένη τάξη και την εγγραφή τους σε μία λογική της ιστορίας η οποία διέπεται από της εξουσία του αρνητικού η οποία τις ερμηνεύει, (v) τη συγχώνευση αυτού του στοχασμού προς αυτή της φαντασίας, η οποία δεν είχε καθόλου θέση στο εγελιανό υπόδειγμα, στη θέση της μοναδιαίας διάστασης : αυτή η θέση μπορεί να καταδείξει τη σύγκρουση ανάμεσα στο παράδειγμα δύο και το παράδειγμα τρία, το οποίο εμπνέει το έργο Έρως και Πολιτισμός και επαληθεύεται στο έργο Προς την απελευθέρωση και εφεξής, (vi) η θέση του μονοδιάστατου ανθρώπου είναι αξεχώριστη από το παράδειγμα της τεχνικής και της τεχνολογίας, το οποίο θεμελιώνεται στα 1941, (vii) το φυχαναλυτικό παράδειγμα είναι χαρακτηριστικό στο έργο Έρως και Πολιτισμός, όπου υφίσταται η αντίθεση ανάμεσα στη νέα σύλληψη της ιδεολογίας η οποία διέπεται από μιά θεωρία της φαντασίας ως οργάνου της ιστορικής συνείδησης, και το βιολογικό θεμέλιο του στοχασμού για τον έρωτα, (viii) αυτό το παράδειγμα προεκτείνεται στο επόμενο μιάς νέας εναισθησίας και ενός μετασχηματισμού των αναγκών : η εναισθησία ταυτίζεται προς τις ανάγκες, τη διάσταση της ιδεολογίας και αυτήν της επιθυμίας και του φαντάσματος, (ix) το πολιτικο-κοινωνικό παράδειγμα της αναζήτησης των φορέων του κοινωνικού μετασχηματισμού, και (x) το παράδειγμα της τέχνης στην Αισθητική Διάσταση.

(52) Βλ. σχετικά J.-P. DOLLE, Le désir de révolution, Paris (Grasset) 1972. Πρβλ. επίσης και ένα σύνολο φυχαναλυτικών εργασιών οι οποίες έχουν σχέση προς την προβληματική του γαλλικού Μάη, στρεφόμενες προς την κοινωνιολογική διάσταση του φροϋδικού έργου, υπό την επήρεια των πολιτικών γεγονότων του '68. Ενδεικτικά αναφέρουμε : F. ROUSTANG, Un destin si funeste, Paris (Seuil) 1976, P. LEGENDRE, L'amour du senceur, Paris (Seuil) 1974, D. SIBONY, Le groupe inconscient. Le lien et la peur, Paris (C. Bourgeois) 1980, καθώς και τα πρώτα νούμερα της Revue Confrontations.

(53) Ένα τέτοιο παράδειγμα (ενός πολιτικού αριστερισμού μετά το '68) αποτελεί το βιβλίο των Guy LARDREAU και Christian JAMBET, L'Ange, Ontologie de la révolution, Paris (Grasset), 1976. Αυτή η εργασία αποπειράται να θεμελιώσει μία οντολογία της επανάστασης μέσω της νομιμοποίησης του ιδεώδους μιάς πολιτισμικής επανάστασης : οι συγγραφείς θα αποστασιοποιηθούν από τους Deleuze και Guattari, γιατί εντάσσονται στη λακανική παράδοση. Αναγνωρίζουν ασφαλώς ότι η εξέγερση ματαιώνεται από την πραγματικότητα ενορμήσεων οι οποίες οριοθετούνται από το νόμο του Άλλου και την εξουσία του Ονόματος του Πατρός. Μόνον ένας τρόπος υφίσταται για να εξέλθουμε από τον κοινωνικό πεσσιμισμό, η δικαίωση της επανάστασης και η συμφιλίωση της σκέψης του Lacan με τη μαοϊκή "πολιτική σοφία" : η ιστορική αλλαγή οφείλει να επέλθει από μία απελευθέρωση από τα δεσμά της επιθυμίας. Σ'αυτό το σημείο υπεισέρχεται η δυτική σύλληψη του αγγέλου ως συμβόλου μιάς ασεξουαλικής υπερβα-

τικότητας. Οι συγγραφείς αισθάνονται συμπάθεια προς τις ασκητικές πρωτοχριστιανικές σέκτες και αιρέσεις οι οποίες προέβαλλαν το ιδανικό και το ήθος μιάς χειραφετικής καθαρότητας, οι οποίες αναβιώνουν στην κινεζική πολιτιστική επανάσταση, θεοποιώντας το ιδανικό μιάς ανέραστης πολιτικής στράτευσης. Στόχος των συγγραφέων είναι η εξαγωγή από τις σκέψεις του Lacan, ενός ιδεώδους επανάστασης χωρίς εσχατολογικές ή ουτοπικές προεκτάσεις.

(54) Η κοινωνιολογική σκέψη έχει θέσει σαφώς το πρόβλημα της απώθησης, αλλά σε όρους οι οποίοι δε διευκολύνουν καθόλου την εξέταση των σχέσεων ανάμεσα στο συμβολικό πολιτισμικό επίπεδο και το πολιτικο-θεσμικό (σχέσεις μεταξύ κοινωνικού ελέγχου, απώθησης και κυριαρχίας). Η σχολή του Durkheim για παράδειγμα, έχει επιμείνει στην επισήμανση των μηχανισμών ελέγχου και της κοινωνικής δυσφορίας αλλά κυρίως για να χαρακτηρίσει εν τέλει την αυτονομία του θεσμικού επιπέδου της κοινωνίας εν σχέσει προς το πεδίο του ατομικού πράττειν. Αυτό οφείλει να τεθεί σε άμεση σχέση προς τη Freudo-Marxistische σύλληψη της αντικειμενικότητας του κοινωνικού και προς την εικόνα που προβάλλεται για τους θεσμούς. Τελικά, κυρίως στο πλαίσιο του συγχρόνου αντιαυταρχικού και αντιθεσμικού κινήματος τίθεται το πρόβλημα της χειραφέτησης με παρόμοιο τρόπο, όπως και στον Αντιοιδίποδα. Στο εννοιολογικό επίπεδο, αυτό το κίνημα διακρίνεται από τη συνάντηση της φυχαναλυτικής θεωρίας προς τη μαρξιστική κριτική : οι απαρχές του εντοπίζονται στον Reich και τον Marcuse, για να νοηματοδοτηθεί εκ νέου στην φυχιατρική κριτική του ασύλου, την αντιφυχιατρική και τις μελέτες της σχολής της Φραγκφούρτης για τις σχέσεις εξουσίας και οικογένειας.

(55) Μία πρώτη προσέγγιση του προβλήματος επιχειρείται από τον Horkheimer στο δοκίμιο με τίτλο Εξουσία και οικογένεια, στον τόμο συλλογής δοκιμίων του συγγραφέα με τίτλο Φιλοσοφία και κοινωνική κριτική, Αθήνα (Εκδ. Ύφιλον) 1984, σελ. 71-147, σε μετάφραση Αντώνη Οικονόμου. Πρβλ. επίσης και Herbert MARCUSE, Εξουσία και οικογένεια, ελλ. μετάφρ. Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα (Κάλβος) 1976. Επίσης τη συλλογική εργασία υπό την επιμέλεια των Bateson και Laing , Σχιζοφρένεια και οικογένεια, Αθήνα (εκδ. Γράμματα) 1978, ελλ. μετάφρ. του Schizophrenie und Familie, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1969. Μία άλλη παρεμφερής εργασία είναι αυτή του Μίχαελ Σνάϊντερ, Νεύρωση και πάλη των τάξεων, Αθήνα (εκδ. Ράππα) 1982, σε μετάφραση Τζένης Μαστοράκη. Για την αντιφυχιατρική υπάρχουν πολλές μεταφράσεις έργων των Laing και Cooper στα ελληνικά. Βλ. σχετικά R. LAING, Η πολιτική της οικογένειας, Αθήνα (εκδ. Καστανιώτη) 1975 και D. COOPER, Ο θάνατος της οικογένειας, Αθήνα (εκδ. Καστανιώτη) 1976 και Ψυχιατρική και Αντιψυχιατρική, Αθήνα (εκδ. Ράππα) 1974.

(56) Οπωσδήποτε έχει προηγηθεί το κίνημα της αντιφυχιατρικής στον αγγλοσαξωνικό χώρο, οι βασικές θέσεις του κινήματος συνοφίζονται στα όρια των ακόλουθων διαπιστώσεων : (i) προτάσσεται μία άλλη θεώρηση της φυχικής ασθένειας, όχι ως ιατρικού, αλλ'ως κοινωνικού γεγονότος το οποίο συνδέεται προς την πραγματικότητα των καταπιεστικών δομών, (ii) η γλώσσα της σχιζοφρένειας είναι αποκα-

λυπτική της παθολογίας των κοινωνικών δομών, (iii) η κύρια αλλοτριωτική δομή είναι η οικογένεια, η οποία συνιστά εργαλείο ιδεολογικού καταναγκασμού και θεσμό που αποσκοπεί στην άσκηση πίεσης στους αδύνατους, ενισχύοντας την εξουσία των κυριάρχων κοινωνικών τάξεων και (iv) η ψυχιατρική επιστήμη επιζητεί τη διατήρηση του ισχύοντος κοινωνικο-πολιτικού πλέγματος, στην υπηρεσία των ισχυουσών αξιών και του ελέγχου του ατομικού φαντασιακού, καταστέλλοντας τη δύναμη του ονείρου και της φαντασίωσης. Το πρόβλημα που έθεσε η αντιψυχιατρική είναι η αμφισβήτηση παραδοσιακών ψυχιατρικών μεθόδων και θεσμών και η διαφορετική μεταχείριση του ασθενούς, με δημιουργία θεραπευτικών κοινοτήτων που αποσκοπούν στην κοινωνική επανένταξη του ασθενούς ατόμου. Παράλληλα, αναγνωρίζεται ότι το άτομο αυτό έχει τη δυνατότητα να εξακολουθήσει να θεωρείται πολίτης με ατομικά δικαιώματα και να μην αντιμετωπίζεται ως ύπαρξη στερημένη δικαιωμάτων και κοινωνικής διάστασης. Οι θέσεις αυτές αποτελούν την έκφραση στο πεδίο της ψυχιατρικής πρακτικής προγενέστερων θεωρητικών τάσεων στο χώρο της σχολής της Φραγκφούρτης. Ο Horkheimer τονίζει τη σπουδαιότητα του οικογενειακού θεσμού για τη διατήρηση του κυρίαρχου θεσμικού πλαισίου. Έργο της οικογένειας είναι η παραγωγή εξουσιαστικών αντιλήψεων : παράλληλα, η διαφύλαξη της εύρυθμης λειτουργίας του θεσμού επιτυγχάνεται και με τη θεσμοποίηση ενός κώδικα κατεστημένης ηθικής. Αλλά ο Αντόρνο θα εγείρει κατηγορητήριο προς την ψυχανάλυση, γιατί η ίδια παραδίδεται στις απαιτήσεις μιάς κυρίαρχης ηθικής και πειθαρχεί στις επιταγές της εξουσίας. Ο Αντόρνο θα καταγγείλει τη νόθευση της ψυχαναλυτικής θεωρίας και τη μετατροπή της σε ομαλοποιητική λειτουργία, ενώ παράλληλα εξετάζει τη συμβολή της ψυχανάλυσης στην ερμηνεία μηχανισμών τους οποίους χρησιμοποίησε ο φασισμός για την εδραίωσή του. Η κριτική του Μαρκούζε στο πρόβλημα δημιουργίας ενός πολιτισμού ο οποίος θα ανταποκρίνεται στην ενστικτική δομή του ανθρώπου συνδέεται προς το ζήτημα της καλλιέργειας μιάς νέας αισθητής αντίληψης η οποία θα προτάσσει την ανάγκη επανάστασης στην αισθητική/λιβιδινική σφαίρα. Αυτές οι τάσεις θα πρέπει να ερμηνευθούν ως οι θεωρητικοί και πρακτικοί πρόδρομοι του σχιζοαναλυτικού εγχειρήματος, του οποίου οι διαστάσεις παραπέμπουν άμεσα στο χώρο των αντιλήψεων εκείνων οι οποίες συνδέονται προς την κριτική αποτίμηση της οικογένειας ως κοινωνικού θεσμού.

(57) Για μία συστηματική διερεύνηση των προϋποθέσεων και της δυναμικής της εκκοινώνησης κατά το ψυχαναλυτικό πρότυπο, βλ. σχετικά Maleck CHEBEL, La formation de l'identité politique, Paris (P.U.F.) 1968, σελ. 43 κ. επ.

(58) Όμως το οιδιπόδειο δεν αποτελεί ανακάλυψη του Freud και της ψυχολογίας του εγώ : σ'αυτό το σημείο ο Manfred FRANK επισημαίνει χαρακτηριστικά : "Freud hat nicht sehen wollen, wie sich die familialen Imagines, sobald man sie fest ins Auge faßt, in ihrer Substanz verflüchtigen und den Durchblick auf jene gasellschaftlichen Bilder freigeben, von denen sie ihre Bedeutung sich vorgeben lassen. Wenn Luther das Wesen der Religion in der Innerlichkeit, Fichte das Wesen des Geistes in der absoluten Subjektivität, Smith und Ricardo das Gesetz des Wertes im abstrakt subjek-

tiven Wesen der produktiven Tätigkeit entdecken, dann kann man Freuds historische Leistung darin sehen, daß er das abstrakte Wesen der libido entdeckt hat. Aber dann hat er den wilden Storm des Wunsches - wie um sich für seine Entdeckung beim "System" zu entschuldigen - als "le sale petit secret" in den pool der Familie, die letzte Zwingburg der Selbstbehauptung des Subjekts in seiner Privatheit, umgeleitet". Manfred FRANK, Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt/M. (Suhrkamp - Verl.) 1984, σελ. 416.

(59) Βλ. σχετικά ΝΤΕΛΕΖ - ΓΚΟΥΑΤΤΑΡΙ, Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια. Ο Αντιοιδίπους, ελλ. μετάφρ. Κ. Χατζηδήμου - Ι. Ράλλη, Αθήνα (εκδ. Ράππα) 1981, σελ. 61 κ. επ.

(60) Ο Αντιοιδίπους, ο.π., σελ. 9 κ. επ.

(61) Βλ. σχετικά Ζωρζ ΜΠΑΤΑΙΓ, Η θεωρία της θρησκείας, ελλ. μετάφρ. Κ. Κουρεμένος, Αθήνα (εκδ. Ύψιλον) 1982, σελ. 89 κ. επ.

(62) Πρβλ. Marcel GAUCHET, Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris (Gallimard) 1985, σελ. 64 κ. επ. Επίσης Patric RILEY, The general will before Rousseau : The transformation of the divine into the civic, Princeton, N.J. (Princeton Univ. Press) 1986, σελ. 138 κ. επ., όπου διερευνάται η εννοιολογική σημαντική και οι διαστάσεις του προβλήματος της εκκοσμίκευσης στο χώρο της πολιτικής σκέψης και διανόησης του 17ου και 18ου αιώνα. Για την προσέγγιση των κοινωνιολογικών πτυχών του πρβλήματος, βλ. Robert WUTHNOW, Meaning and moral order. Explications in cultural analysis, Berkeley/Los Angeles (Univ. of California Press) 1987, σελ. 26 κ. επ. Επίσης Hans BLUMENBERG, Säkularisierung und Selbst Behauptung, Frankfurt/M. (Suhrkamp - Verl.) 1974 και R. M. WALLACE, Progress, Secularization and Modernity, New German Critique, 22 (1981), σελ. 63-77.

(63) Το ζήτημα των σχέσεων πολιτικής και οικονομίας είναι ευρύτατο. Ενδεικτικά παραπέμπουμε στις ακόλουθες εργασίες : Individuelle Freiheit und demokratische Entscheidung. Ethische, ökonomische und politische Theorie der Demokratie, hrsg von Peter KOSLOWSKI, Tübingen (Mohr - Verl.) 1989. Karl HOMANN, Rationalität und Demokratie, Tübingen (Mohr - Verl.) 1988. John BONNER, Politics, Economics and Welfare, London (Harvester Press) 1986. Alan HAMLIN, Ethics, Economics and the State, London (Harvester Press) 1986. A. GUTMANN (ed), Democracy and the Welfare State, Princeton N. J. (Princeton Univ. Press) 1988. David McNALLY, Political Economy and the Rise of Capitalism. A Reinterpretation, Berkeley (Univ. of California Press) 1989. Peter HALL (ed), The political power of economic ideas, Princeton N. J. (Princeton Univ. Press) 1989. John FORESTER (ed), Critical theory and public life, Cambridge, Mass. (MIT Press) 1985.

(64) Η θέση των νομάδων λαών ως φυγόκεντρος δύναμη, τομή και ρήγμα στο περιθώριο των κοινωνικών σχηματισμών οι οποίοι δια-

δέχονται το βαρβαρικό κράτος, αναλύεται εκτενέστερα στο δεύτερο τόμο του Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια, γνωστό ως Mille Plateaux. Ειδικώτερα αυτός ο δεύτερος τόμος θα αφιερώσει δύο από τα δεκατέσσερα συνολικά τμήματα που τον συγκροτούν στο πρόβλημα της σχέσης της πρώτης μορφής κράτους, του Urstaat, προς τις πολεμικές μηχανές των νομαδικών πολιτισμών ως θεμελιώδους αρχής του συγχρόνου κράτους. Βλ. σχετικά Gilles DELEUZE - Félix GUATTARI, Capitalisme et schizophrénie, Mille Plateaux, Paris (Minuit) 1980, σελ. 445-446 και 535-536.

(65) Φρανσουά ΣΑΤΕΛΕ - Εβελίν ΠΙΖΙΕ, Οι πολιτικές αντιλήψεις του 20ού αιώνα. Ιστορία της πολιτικής σκέψης, Αθήνα (εκδ. Ράππα) 1988 (P.U.F. 1981), σελ. 767. Βλ. και ΝΤΕΛΕΖ - ΓΚΟΥΑΤΤΑΡΙ, Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια. Ο Αντιοιδίπους, Αθήνα (εκδ. Ράππα) 1981, (Minuit 1972), σελ. 170.

(66) Βλ. χαρακτηριστικά την κριτική του J.-F. Lyotard στις θέσεις του Baudrillard : J.-F. LYOTARD, Economie libidinale, ο.π., σελ. 148 κ. επ. Πρβλ. και Pierre CLASTRES, La société contre l'état, Paris (Minuit) 1974, σελ. 161 κ. επ. Ζιλ ΝΤΕΛΕΖ - Φελίξ ΓΚΟΥΑΤΤΑΡΙ, Ο Αντιοιδίποδας, ο.π., σελ. 174-175. Οι Ντελέζ και Γκουατταρί αποδίδουν αυτή την άποψη (ότι δεν υπάρχει ιστορική διάσταση στην πρωτόγονη κοινότητα) σε μία συγκεκριμένη ιουδαιο-χριστιανική αντίληψη και κατανόηση της ιστορίας. Οι Ντελέζ και Γκουατταρί επικαλούνται τη δομική ανθρωπολογία του Lévi-Strauss στην οποία και παραπέμπουν. Βλ. σχετικά Claude LEVI-STRAUSS, Anthropologie structuralle, Paris (Plon) 1958, σελ. 132 : "Une véritable société primitive devrait être une société harmonieuse, puisqu'elle serait, en quelque sorte, une société en tête avec soi. Nous avons vu, au contraire, que dans une vaste région du monde, ... celles qui pourraient sembler les plus authentiquement archaïques sont toutes grimaçantes de discordances où se découvre la marque, impossible à méconnaître, de l'événement".

(67) ΝΤΕΛΕΖ - ΓΚΟΥΑΤΤΑΡΙ, Ο Αντιοιδίπους, ο.π., σελ. 221-22.

(68) Ο Αντιοιδίπους, σελ. 223.

(69) Ο Αντιοιδίπους, σελ. 224 κ. επ.

(70) Ο.π., σελ. 229-230.

(71) Ο.π., σελ. 236 κ. επ.

(72) Ο.π., σελ. 245 κ. επ.

(73) Ο.π., σελ. 252.

(74) Ο.π., σελ. 253.

(75) Ο.π., σελ. 252-253.

(76) Ο.π., σελ. 258.

(77) Ο.π., σελ. 270-271.

(78) Ο.π., σελ. 276-277.

(79) Ο.π., σελ. 274-275.

(80) Ο.π., σελ. 301-302.

(81) Ο.π., σελ. 294-285.

(82) Ο.π., σελ. 302.

(83) Ο.π., σελ. 305-306.

(84) Για μία κριτική προσέγγιση της θεωρίας της σχιζοφρένειας που αναπτύσσεται στον Αντιοιδίποδα, βλ. Manfred FRANK, Was ist Neostrukturalismus?, ο.π., σελ. 417-420.

(85) Η φυχανάλυση αντιπροσωπεύει ως εκ τούτου, ένα εκλαϊκευμένο υποκατάστατο της θρησκευτικής κατανόησης και σύλληψης του Θεού, ιδιαίτερα στον δυτικό χριστιανισμό, όπου ο Θεός δεν κρύβεται, αλλά παρακολουθεί και επιτηρεί το κάθε τι ως απόλυτο υπερβατικό Υποκείμενο, καθορίζοντας τη δυναμική της ζωής και επεμβαίνοντας στον ιδιωτικό χώρο του πιστού. Κατά συνέπεια, η φυχανάλυση διαδέχεται και εκκοσμικεύει αυτό το θρησκευτικό υπόδειγμα κοινωνικού ελέγχου και χειραγώγησης της δράσης, δημιουργώντας ένα νέο συμβολικό κώδικα δεοντολογικών επιταγών. Εκτενέστερη ανάλυση επιχειρείται στις εργασίες του Pierre Legendre, τις οποίες μνημονεύουμε στη συνέχεια.

(86) Για μία παρόμοια προσέγγιση της πολιτικής, βλ. Félix GUATTARI, La révolution moléculaire, Paris (Encres/Recherches) 1979.

(87) Ήδη οι Ντελέζ και Γκουατταρί έχουν αμφισβητήσει ριζικά την παραδοσιακή έννοια επανάστασης : βλ. σχετικά Gilles DELEUZE - Claire PARNET, Dialogues, Paris (Flammarion) 1977, σελ. 174-176. Félix GUATTARI, La révolution moléculaire, ο.π., σελ. 44κ.ε. Επίσης πρβλ. J.-P. DOLLE, Le désir de révolution, Paris (Grasset) 1972, σελ. 221 : "La culture, ce n'est pas la superstructure, au contraire elle est le fondamental absolu... éventuellement le superstructurel idéologique, mais aussi le politique et même l'économique. L'existence des forces productives... dépend de ce culturel... Le culturel dont je parle, traite et met en mouvement la révolution culturelle (et il s'agit de la chinoise), n'est rien d'autre que l'instance du symbolique. Et quand le symbolique, par quoi les hommes se meuvent, agissent et se déterminent, est maîtrisé par les masses, au service de leur libération, alors elles peuvent déplacer les montagnes", όπου προβάλλεται μία διαφορετική αντίληψη απελευθέρωσης, παρόμοια προς εκείνη των LARDREAU και

JAMBET.

(88) Για την κατανόηση της αποδόμησης στην πολιτική σκέψη και πράξη, βλ. σχετικά Bill READINGS, The deconstruction of politics, στον τόμο Reading de Man Reading, (eds) L. WATERS - W. GODZICH, Minneapolis (University of Minnesota Press) 1989, σελ. 223-243. Stanley ARONOWITZ, Postmodernism and Politics, στον τόμο Universal Abandon? The politics of post-modernism, Andrew ROSS (ed), Minneapolis (Univ. of Minnesota Press) 1989, σελ. 46-62. Reed Way DASENBROCK (ed), Redrawing the Lines : analytic philosophy, postmodernism and deconstruction, Minneapolis (Univ. of Minnesota Press) 1989, σελ. 217-244.

(89) Για μία ευρύτερη κριτική του συνόλου θεωρητικού εγχειρήματος των Ντελέζ και Γκουατταρί, βλ. σχετικά Manfred FRANK, Was ist Neostrukturalismus?, ο.π., σελ. 400-454.

(90) Πρόκειται για ένα κείμενο του Foucault το οποίο προλογίζει την αμερικανική έκδοση του Αντιοιδίποδα, Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia, Minneapolis (Univ. of Minnesota Press), 1983.

(91) Η eccéité (Diesheit, τόδε τι) αποτελεί όρο δημιουργημένο από τον Duns SCOTUS. Αυτό οδηγεί στη διάκριση ενός ατόμου από κάθε άλλο, καταδεικνύοντας ως ανώνυμο όρο τον έννοια της Ipseitas, η οποία υποδηλεί την ατομικότητα. Όμως αυτή η τελευταία εκλαμβάνεται από λιγότερο περιοριστική έκταση και σημαίνει το σύνολο των ατομικών δυνατοτήτων, ενώ καταχρηστικά εφαρμόζεται και στο ίδιο το άτομο. Πάντως η accéité αποτελεί όρο της σχολαστικής φιλοσοφίας ο οποίος προέρχεται από το επίρρημα ecce (ιδού) και συνιστά χαρακτήρα αυτού που βρίσκεται εδώ ή εκεί : σ'αυτή την περίπτωση υπομνηματίζει, κατά τον Paul Foulquié, το συστατικό μέρος Da του όρου Dasein (= ενθαδικό είναι), σημαίνοντας τις διαστάσεις της ενθαδικής ύπαρξης. Βλ. Paul FOULQUIE, Dictionnaire de la langue philosophique, Paris (P.U.F.) ^{3}1986, σελ. 194. Πρβλ. επίσης Gilles DELEUZE - Félix GUATTARI, Mille Plateaux, Paris (Minuit), 1980, σελ. 318 κ. επ.

(92) Σε αντίθεση προς τη θετικότητα της επιθυμίας, το βιβλίο δε λειτουργεί ως ανακεφαλαίωση της καθολικής εμπειρίας, αλλ'ως κατάδειξη της γραμμικότητας της ιστορικής πορείας των κοινωνιών. Παράλληλα θεσμοθετείται ένα υποκείμενο των αποφάσεων, το οποίο υποδηλεί τη συγκρότηση μιάς κριτικής υποκειμενικότητας η οποία συγκροτείται σε τρεις άξονες : α) την ιουδαϊκή ιστορική εμπειρία ως αντιπαράθεση προς το πολιτικό σχήμα της μεγάλης αυτοκρατορίας, β) τη μοντέρνα ή δυτικοχριστιανική φιλοσοφική παράδοση των στοχαστών της συνείδησης και γ) την ψυχιατρική εκδοχή του ομαλού κατά τον 19ο αιώνα. Στα πλαίσια των διαπιστώσεων αυτών, η αναλυτική σχέση υποβάλλει συνεχώς στον αναλυόμενο τις προτάσεις εκείνες που υπαγορεύει η κανονικότητα της κυρίαρχης άποψης για τη ζωή. Βλ. Mille Plateaux, ο.π., σελ. 160 κ. επ.

(93) Ο.π., σελ. 310 κ. επ. Πρβλ. και σελ. 191 κ. επ., όπου προτείνεται η θέση ότι η προδοσία των προσδοκιών της επιθυμίας, η ίδια η κοινωνική της διάφευση, παραπέμπει σε μία αφανή παρουσία, αυτή του φυχαναλυτή-ιερέα.

(94) Ο.π., σελ. 140 κ. επ.

(95) Το 12ο κεφάλαιο του Mille Plateaux επιγράφεται ως "Traité de nomadologie : la machine de guerre" (πραγματεία περί νομαδολογίας : η μηχανή πολέμου), ο.π., σελ. 434 κ. επ. Η μηχανή πολέμου υπακούει σε σύνολο αξιωμάτων και προτάσεων : Αξίωμα I : Η μηχανή πολέμου είναι εξωτερική ως προς το μηχανισμό του κράτους. Πρόταση I : Αυτή η εξωτερικότητα βεβαιώνεται κατ'αρχήν από τη μυθολογία, το έπος, το δράμα και τα παιγνίδια. Πρόταση II : Η εξωτερικότητα της μηχανής πολέμου βεβαιώνεται εξ'ίσου και από την εθνολογία (από τις έρευνες του Pierre Clastres). Πρόταση III : Η εξωτερική θέση της μηχανής πολέμου βεβαιώνεται και από την επιστημολογία, όπου διαφαίνεται η ύπαρξη και η συνέχιση μιάς νομαδικής ή ελλάσσονος σημασίας επιστήμης. Πρόταση IV : Η εξωτερική θέση της μηχανής πολέμου μαρτυρείται τελικά και από τον ίδιο το στοχασμό.

Αξίωμα II : Η μηχανή πολέμου είναι εφεύρεση των νομάδων (ως εξωτερική προς το μηχανισμό του κράτους και διακριτή από το στρατιωτικό θεσμό. Κατά συνέπεια, η μηχανή πολέμου παρουσιάζει τρεις όφεις, μία όφη χωρική-γεωγραφική, μία όφη αριθμητική ή αλγεβρική και μία όφη συναισθηματική. Πρόταση V : Η νομαδική ύπαρξη υλοποιεί κατ'ανάγκη τις συνθήκες της μηχανής πολέμου στο χώρο. Πρόταση VI : Η νομαδική ύπαρξη υπονοεί κατ'ανάγκη τα αριθμητικά στοιχεία μιάς μηχανής πολέμου. Πρόταση VII : Η νομαδική ύπαρξη έχει ως διαθέσιμα μέσα τα όπλα της μηχανής πολέμου. Πρόταση VIII : Η μεταλλουργία συνιστά η ίδια μία ροή η οποία συμπράττει κατ'ανάγκη προς το νομαδισμό.

Αξίωμα III : Η νομαδική μηχανή πολέμου είναι όπως η μορφή έκφρασης, της οποίας η διαδρομή της μεταλλουργίας θα ήταν η μορφή του συσχετικού περιεχομένου. Πρόταση IX : Ο πόλεμος δεν έχει κατ'ανάγκη ως αντικείμενο τη μάχη, και κυρίως η μηχανή πολέμου δεν έχει κατ'ανάγκη ως αντικείμενο τον πόλεμο, μολονότι ο πόλεμος και η μάχη μπορεί αναγκαία να απορρέουν εξ'αυτής (υπό ωρισμένες συνθήκες). Οι επόμενες προτάσεις αφορούν τη φύση και τη θέση των πόλων του κράτους, την οικονομική λειτουργία και τις πολιτικές μορφές του (ο.π., σελ. 528 κ. επ.).

(96) Οι Deleuze και Guattari θα προσπαθήσουν να θέσουν τα θεμέλια μιάς μετα-μοντέρνας αποδόμησης της σημαντικής της πολιτικής πράξης. Προς τούτο επιχειρούν να αναλύσουν τις διαστάσεις μιάς αρχαιολογικής προσέγγισης του θεσμού του κράτους. Οι αναφορές στο έργο τους Mille Plateaux είναι πολλές : Βλ. ειδικώτερα σελ. 445 κ. επ., όπου επιβεβαιώνεται η δυναμική της ύπαρξης του Urstaat και διαπιστώνεται ότι η μηχανή πολέμου συνιστά οργανωτική μορφή μη αναγώγιμη στο Κράτος, η οποία διαθέτει το δικό της νόμο, άσχετο προς τη νομική εξουσία του Κράτους. Σελ. 465 κ. επ., όπου επισημαίνεται η διαπλοκή λόγου και μύθου στην κλασσική αρχαιοελληνική εκδοχή της πολιτικής, αλλά και η διαφοροποίηση του μεταγενέστε-

ρου δυτικού κράτους (απολυταρχία και επόμενες μορφές) το οποίο θα αυτοπροσδιορισθεί ως η ορθολογική και έλλογη οργάνωση της κοινότητας, η οποία διατηρεί μόνο ηθική και εσωτερικευμένη ιδιαιτερότητα. Παράλληλα, στη σύγχρονη συγκρότηση των δυτικών κρατών, η κοινωνιολογία υποκαθιστά τον φιλόσοφο λόγο και την ποίηση, ενώ η ψυχανάλυση δίδει το μέτρο της καθολικής αυτεπίγνωσης ή αυτοσυνειδησίας του ανθρώπου. Επίσης σελ. 473 κ. επ., όπου παρατηρείται ότι η νομαδική ύπαρξη είναι η κατ'εξοχήν ανεδαφοποίηση των χωρικών προϋποθέσεων της κρατικής διαχείρησης της ζωής. Ο νόμος της νομαδικής ζωής αντιτίθεται στη σύλληψη του νόμου ως ρύθμισης του τρόπου του κοινωνείν στα όρια της πόλης. Σελ. 478 κ. επ., όπου επισημαίνεται η ενότητα σύνθεσης σε όλα τα Κράτη, αλλά παρατηρούνται και οι διαφορές στον τρόπο ανάπτυξης και οργάνωσής τους : η πολιτική εξουσία του κράτους εμφανίζεται ως πόλις - police (λογοπαίγνιο) αλλά και ως gravitas που αποδίδει την ουσία του Κράτους. Πρβλ. και σελ. 560 κ. επ., όπου προτείνεται και μία τυπολογία του Κράτους από την οπτική της καθολικής ιστορίας, όπου διακρίνουμε : α) τα αρχαϊκά αυτοκρατορικά κράτη τα οποία συνιστούν μία μηχανή υποταγής, με επικωδίκωση των ήδη κωδικοποιημένων ροών : πρόκειται για κράτη με ελάχιστη διαφοροποίηση, λόγω ενός συγκεκριμένου και αμετάβλητου χαρακτήρα που ισχύει για όλα. β) Τα πολύ διαφοροποιημένα κράτη ανάμεσά τους συνιστούν εξελιγμένες αυτοκρατορίες, πόλεις, φεουδαρχικά συστήματα, μοναρχίες κλπ. τα οποία εκπηγάζουν ως επί το πλείστον από υποκειμενικοποίηση και καθυποταγή και συνιστούν τοπικές ή προνομιακές ενώσεις αποκωδικοποιημένων ροών, και γ) τα σύγχρονα Εθνικά κράτη τα οποία ωθούν ακόμη περισσότερο την αποκωδικοποίηση και τα οποία είναι ως υποδείγματα υλοποίησης μιάς αξιωματικής ή μιάς γενικής σύγκλησης των ροών : πρόκειται για Κράτη τα οποία συνδυάζουν την κοινωνική καθυποταγή και την καινούρια μηχανική υποδούλωση. Η διαφοροποίηση εντός αυτών αφορά την ενδεχόμενη ισομορφία, την πολυμορφία ή την ετερομορφία υποδειγμάτων εν σχέσει προς την αξιωματική αυτή.

(97) Βλ. σχετικά Félix GUATTARI, La révolution moléculaire, Paris (Encres/Recherches) 1977, σελ. 17 κ. επ. και L'inconscient machinique, Paris (Encres/Recherches) 1979, ιδίως σελ. 155 κ. επ.

(98) La révolution moléculaire, ο.π., σελ. 44 κ. επ., καθώς και σελ. 241 κ. επ.

(99) Στα πλαίσια των διαπιστώσεων του Deleuze, ο Μάης μπορεί να ερμηνευθεί ως μία νέα ενδεχομενικότητα η οποία προσβάλλει τα θεμέλια της ορθολογικής κυριαρχίας των συγχρόνων δημοκρατιών, ως γεγονός ανυπότακτο σε ωφελιμιστικές μεθοδεύσεις και χρηστικές σκοπιμότητες.

(100) Πρβλ. Marcel GAUCHET, Le désenchantement du monde, Paris (Gallimard) 1985, σελ. 47 κ. επ. και Pierre LEGENDRE, Le désir politique de Dieu, Paris (Fayard) 1988, σελ. 271 κ. επ.

(101) Serge LECLAIRE, Démasquer le réel, Essai sur l'objet en psychanalyse, Paris (Seuil) 1971.

(102) Πρβλ. Démasquer le réel, ο.π., σελ. 23 κ. επ.

(103) Βλ. σχετικά Janine CHASSEGUET - S. MIRGEL et al., Les chemins de l'Anti-Oedipe, Toulouse (éd. Privat) 1974, ειδικώτερα σελ. 61 κ. επ. καθώς και σελ. 87 κ. επ.

(104) Βλ. Manfred FRANK, Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt/M. (Suhrkamp - Verl.) 1983, ειδικώτερα τις σελ. 417 κ. επ. και 430 κ. επ., όπου επισημαίνονται δύο συνέπειες : η πρώτη σημαίνει ότι κάθε διαλογικός έλεγχος από επιχειρήματα και κάθε αναφορά από πράξεις προς ένα δεδομένο στόχο (π.χ. την επανάσταση) υπονοεί μία πιθανότητα καταπίεσης, αντίθετη προς την κατεύθυνση της απελευθέρωσης. Η δεύτερη υποστηρίζει ότι κάθε μορφή οριοθέτησης πρέπει να θεωρείται ως αντιπαραγωγή η οποία αντιμάχεται τη ζωή. Αυτές είναι οι δύο κεντρικές παραδοχές του Αντιοιδίποδα σε σχέση προς την εγκυρότητα του κωδικού υποδείγματος.

(105) Ο.π., σελ. 432 κ. επ., όπου διαπιστώνεται ότι η παραδοσιακή ηθική εγκαλεί σε μία θεώρηση της υποκειμενικότητας, όπου υφίστανται αξιοσημείωτες αιτίες για την παροδική αναστολή της λειτουργικότητας όρων όπως "υποκείμενο" και "αυτεπίγνωση" (Selbstverständnis), μέχρις ότου αποκατασταθεί η επανανοηματοδότησή τους στη Φιλοσοφία, την ψυχανάλυση και τις κοινωνικές επιστήμες. Αυτό όμως δε μπορεί να σημάνει τη ρευστοποίηση του υποκειμένου : αντίθετα, πρέπει να γίνει αφορμή για καλύτερη και πιό κατάλληλη εξήγηση της υποκειμενικότητας. Όταν για παράδειγμα ο όρος αυτεπίγνωση της παραδοσιακής ερμηνευτικής παρουσιάζει εννοιολογικές ελλείψεις, μπορούμε δυσκολώτερα να υποθέσουμε ότι πρέπει να προσδοκείται μία επίλυση του προβλήματος από μία εναλλακτική θεωρία, που θα βασίζεται στο αξίωμα της μη αυτοκατανόησης.

(106) Axel HONNETH, Kritik der Macht, Frankfurt/M. (Suhrkamp - Verl.) 1985, σελ. 97-111.

(107) Jessia BENJAMIN, Die Antinomien des patriarchalischen Denkens, in Wolfrang BONSS - Axel HONNETH (hrsg), Sozialforschung als Kritik, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1982, σελ. 426-455. Πρβλ. και Was ist Neostrukturalismus, ο. π., σελ. 410 : "Anders als für Lacan und Derrida gibtes für Deleuze und Guattari ein Urpositives, den Wunsch, der est nach träglich in die Maschen der Symbolischen Ordnung gerät und sich dort dissoziiert. Wer sich auf den Standpunkt der Ordnung der Repräsentation stellt, für den existiert die Wunschproduktion nur als ein der Ordungselbst Fehlendes, oder richiger, als dar opfer, das der Wunsch bringen muß, um Symbol/Repräsentat (von Begehren) zu werden. Das Unbewußte ist also nicht Ursprünliches, sonder der ser Effekt einer Verbannung des Wunsches aus dem Bewußtsein. Daß er in dieser Ordnung mit dem Index eines Mangels erscheint, bedeutet demnach nicht, daß er an sich Mangelist, sondern daß die Ordnung die Fülle seiner Positivität zersetzt und aus höhlt".

(108) Πρβλ. Albrecht WELLUER, Zur Dialektik von Moderne und Post-

moderne, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1985, σελ. 70 κ. επ., όπου γίνεται διάκριση μεταξύ τριών μορφών κριτικής του λόγου και του υποκειμένου και οι οποίες συμβάλλουν στη μετα-μοντέρνα κριτική του Ορθολογισμού : αυτές είναι : α) η ψυχολογική κριτική του υποκειμένου και του λόγου του, β) η φιλοσοφική - ψυχολογική - κοινωνιολογική κριτική της εργαλειακής ή της ταυτότητας λογικής αιτίας και του υποκειμένου της και γ) η γλωσσική - φιλοσοφική κριτική του αυτοδιαφανούς λόγου λαι του εννοιακά συγκροτημένου υποκειμένου.

(109) Τούτο προϋποθέτει τη δυνατότητα διάκρισης της λακανικής ψυχανάλυσης από την εκδοχή της ψυχανάλυσης στον Marcuse ή την αμερικανική πραγματιστική ψυχολογία. Πρβλ. και Was ist Neostrukturalismus, ο.π., σελ. 374 : "Das Subjekt (Sujet), auf das wir das Unbewußte reduzieren oder in das wir das Unbewußte hinüber führen wollen - dieses Subjekt hält Lacan gerade für den Ort der Täuschung und der Symptombildung".

(110) Jürgen HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns, vol. 2, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1985, σελ. 192.

(111) Βλ. Jacques LACAN, Séminaire I, σελ. 264.

(112) Jürgen HABERMAS, Was heißt Universalpragmatik?, στον τόμο Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1983, σελ. 407-408.

(113) Τα προβλήματα αυτά υπερβαίνονται όταν μεταβούμε στο παράδειγμα της δι-υποκειμενικής συνεννόησης. Βλ. και Jürgen HABERMAS, Der philosophische Diskours der Moderne, Frnakfurt/M. (Suhrkamp) 1985, σελ. 347 κ. επ.

(114) Βλ. σχετικά B. H. LEVY, La barbarie à visage humain, Paris (Grasset) 1972. Του ίδιου, L´idéologie française, Paris (Livre de Poche) 1981. Luce IRIGARAY, Ethique de la différence sexuelle, Paris (Minuit) 1984. Της ίδιας, Sexes et parentés, Paris (Minuit) 1987. André GLÜCKSMANN, Les Maîtres penseurs, Paris (Grasset) 1977. André GORZ, Adieux au prolétariat, Paris (Galilée) 1980.

(115) Πρβλ. όμως και τη γερμανική προβληματική, όπως αρθρώνεται στο έργο του Μίκαελ ΣΝΑΙΝΤΕΡ, Νεύρωση και πάλη των τάξεων, Αθήνα (εκδ. Ράππα) 1982 (1974), ειδικώτερα σελ. 175 κ. επ.

(116) Ο.π., σελ. 132 κ. επ., όπου σκιαγραφούνται οι μαρξιστικές επιδράσεις στην ψυχανάλυση προς την κατεύθυνση της πρόσδοσης σ´αυτήν χειραφετικής διάστασης.

(117) Βλ. ειδικώτερα Gilles DELEUZE, Le pli. Leibniz et le baroque, Paris (Minuit) 1988.

ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΤΕΤΑΡΤΟΥ ΜΕΡΟΥΣ

(1) Για τις διαστάσεις αυτού του προβλήματος, βλ. Philippe BESNARD, L´anomie : ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim, Paris (P.U.F.) 1987.

(2) Βλ. Ζαν-Φρανσουά ΛΥΟΤΑΡ, Η μεταμοντέρνα κατάσταση, ελλ. μετάφρ. Κ. Παπαγιώργη, Αθήνα (Γνώση) 1988, σελ. 154.

(3) Για την έκπτωση των αξιών και των παραδόσεων στην εποχή της νεωτερικότητας, πρβλ. R. H. HARDIN, Morality within the Limits of Reason, Chicago, Ill. (Univ. of Chicago Press) 1988 και A. McINTYRE, After Virtue, Notre Dame (Univ. of Notre Dame Press) 1984.

(4) Jürgen HABERMAS, Raison et légitimité, trad. franç., Paris (Payot) 1978, σελ. 22 κ. επ.

(5) Gérard RAULET, L´archipel. Réflexions sur la démocratie postmoderne, in Les Cahiers de Philosophie, no 6 (1988), Lille, σελ. 55-83. Εν προκειμένω αναφερόμαστε στη σελίδα 58.

(6) Για το πρόβλημα της διαμόρφωσης της γενικής θέλησης, βλ. Patric RILEY, The general will before Rousseau, Princeton, N. J. (Princeton Univ. Press) 1986, όπου διερευνώνται οι προϋποθέσεις εκείνες οι οποίες θα συμβάλλουν στην ιδέα του κοινωνικού συμβολαίου.

(7) Jürgen HABERMAS, L´espace public, trad. franç., Paris (Payot) 1978, σελ. 189 κ. επ.

(8) Βλ. Louis QUERE, Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne, Paris (Aubier-Montaigne) 1982, σελ. 155 κ. επ.

(9) Πρβλ. Jürgen HABERMAS, Morale et communication, trad. franç., Paris (Cerf) 1986, σελ.63 κ. επ.

(10) Η προσωπική ετερότητα δεν είναι στοιχείο της κοινής ουσίας που συνιστά την ανθρώπινη υπόσταση, αλλ´εκφράζει τα ιδιαίτερα ιδιώματα τα οποία προσδίδουν στην προσωπικότητα την ανεπανάληπτη ιδιαιτερότητά της.

(11) Morale et communication, ο.π., σελ. 128.

(12) "Aux yeux de celui qui participe à la discussion et qui aborde la morale sans indulgence, une telle totalité (celui du monde vécu) n´a plus sa valeur d´immédiateté, la force de normativité inhérente à la factualité est pour lui percluse et il est désormais possible que des institutions familières soient autant

de cas de justice problématique... Autrement dit, la fusion entretenue dans le monde vécu entre validité et valeur sociale n'existe plus". Morale et communication ο. π., σελ. 129. Πρβλ. και G. RAULET, Gehemmte Zukunft. Zur gegenwärtigen Krise der Emanzipation, Darmstadt/Neuwied (Luchterhand - Verl.) 1986, σελ. 199 κ. επ.

(13) Karl Otto APEL, La question d'une fondation ultime de la raison, in Critique, (1981), no 413, σελ. 925 κ. επ. και Morale et communication, σελ. 117.

(14) Jürgen HABERMAS, Der philosophische Diskours der Moderne, Frankfurt/M. (Suhrkamp - Verl.) 1985, σελ. 347 κ. επ.

(15) Morale et communication, σελ. 84.

(16) Ο.π., σελ. 64.

(17) Ο.π., σελ. 103.

(18) Πρβλ. J.-F. LYOTARD, Le différend, Paris (Minuit) 1983, σελ. 198 και Morale et communication, ο.π., σελ. 121 κ. επ.

(19) Ο.π., σελ. 123.

(20) Ο.π., σελ. 127.

(21) Le différend, ο. π., σελ.190.

(22) Morale et communication, σελ. 128.

(23) Πρβλ. και K. O. APEL, La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale, in Critique, juin - juillet 1988, nos 493 - 494 : La philosophie comme elle continue..., σελ. 579-603.

(24) Jürgen HABERMAS, Der philosophische Diskours der Moderne, ο.π., σελ. 415 κ. επ.

(25) Ο.π., σελ. 403.

(26) Ο.π., σελ. 392.

(27) Ζαν-Φρανσουά ΛΥΟΤΑΡ, Η μεταμοντέρνα κατάσταση, ο.π., σελ. 152 κ. επ.

(28) J.-F. LYOTARD, Le différend, ο.π., σελ. 190.

(29) G. RAULET, L'archipel. Réflexions sur la démocratie postmoderne, ο.π., σελ. 80.

(30) Le différend, σελ. 29.

(31) G. RAULET, Gehemmte Zukunft, ο.π., σελ. 222 κ. επ.

(32) Βλ. σ'αυτό το σημείο τη συνέντευξη που παραχωρήθηκε από τον Jean-François LYOTARD : "A propos du Différend", in Les Cahiers de Philosophie, no 5, 1988, σελ. 35. κ. επ.

(33) Ο.π., σελ. 39.

(34) Βλ. ειδικώτερα την άποφη του Manfred FRANK στον τόμο Η Διαμάχη. Κείμενα για τη νεοτερικότητα, ο.π., σελ. 192 και την ανταπάντηση του Jacob ROGOZINSKI, ο.π., σελ. 202-203.

(35) Πρβλ. εν προκειμένω την πληρέστερη διερεύνηση αυτής της προβληματικής στο βιβλίο του Alain BADIOU, L'être et l'événement, Paris (Seuil) 1988.

(36) Le différend, ο.π., σελ.159 κ. επ.

(37) Ο.π., σελ. 232 κ. επ.

(38) Raymond ARON, La révolution introuvable, ο.π., σελ. 32 κ. επ.

(39) Stanley HOFFMANN, Essais sur la France. Déclin ou renouveau?, Paris (Seuil) 1974, σελ. 165 κ. επ.

(40) Πρβλ. και Gilles LIPOVETSKY, L'Empire de l'éphémère, Paris (Gallimard) 1987, σελ. 288-291.

(41) La révolution introuvable, ο.π., σελ. 39 και 87-88.

(42) B . Didier ANZIEU, Le groupe et l'inconscient. L'imaginaire groupal, Paris (Dunod) ^{2}1981, σελ. 209 κ. επ.

(43) Ο.π., σελ. 212-213.

(44) Janine CHASSEGUET-SMIRGEL, Quelques réflexions d'un psychanalyste sur l'idéologie, in Pouvoirs, 11, (1981), Paris (P.U.F.), σελ. 33-40.

(45) Ο.π., σελ. 34.

(46) Ο.π., σελ. 35.

(47) Ο.π., σελ. 37.

(48) Αυτό καθίσταται προφανές και από τις αναλύσεις του Μάη τις οποίες επεχείρησε η Smirgel σε συνεργασία με την Grunberger στο έργο τους L'univers contestationnaire.

(49) Βλ. σχετικά Robert BARANDE, Psychanalyse et idéologie, στην Revue Pouvoirs, 11, (1981), σελ. 105-114.

(50) Ο.π., σελ. 108.

(51) Ο.π., σελ. 111.

(52) Gérard MENDEL, La crise de la psychanalyse, in Pouvoirs, 11, 1981, σελ. 89-104.

(53) Ο.π., σελ. 91 κ. επ. Πρβλ. και Gérard MENDEL, La psychanalyse revisitée, Paris (La Découverte) 1988, σελ. 147 κ. επ.

(54) Πρβλ. και τις πρόσφατες εκτιμήσεις των Arnold GOLDBERG και Pierre FEDIDA στην Revue française de la psychanalyse, tome LII, no 5, sept. - oct. 1988 : Bases communes de la psychanalyse, με τα άρθρα τους Une vue partagée du monde, σελ. 1069-1076 και De la communauté psychanalytique, σελ. 1107-1113. Επίσης, και τις συνεισφορές των J. McDOUGALL, J. CHASSEGUET-SMIRGEL και S. LEBOVIG στην Revue française de la psychanalyse, tome LII, no 3, mai - juin 1988 : La pratique fondamentale de la psychanalyse, με τα άρθρα : Quelles valeurs pour la psychanalyse, σελ. 595-612, Eléments pour une étude de l'éthique psychanalytique, σελ. 613-631 και L'exercice de la psychanalyse, σελ. 677-685.

(55) Βλ. σχετικά Rémy HESS, L'analyse institutionnelle, Paris (P.U.F.) 1981, σελ. 69 κ. επ.

(56) G. MENDEL, La psychanalyse revisitée, ο.π., ειδικώτερα το πρώτο τμήμα Entreprise de déconstruction.

(57) ARDOINO - GUATTARI - LAPASSADE et coll., L'intervention institutionnelle, Paris (Payot) 1980. Ειδικώτερα βλ. την ανάλυση του Guattari (σελ. 109 κ. επ.) και του Mendel (σελ. 235 κ. επ.) Πρβλ. ακόμη Gérard LEVY - Gérard MENDEL, Sociopsychanalyse dans une institution psychanalytique, στον τόμο Sociopsychanalyse, 4, Paris (Payot) 1974, σελ. 67 κ. επ. και Gérard MENDEL, La sociopsychanalyse institutionnelle, στον τόμο Sociopsychanalyse, 5, Paris (Payot) 1975, σελ. 11 κ. επ.

(58) Βλ. σχετικά René LOURAU, L'état inconscient, Paris (Minuit) 1978, σελ. 42 κ. επ., 104 κ. επ., 195 κ. επ.

(59) Βλ. ενδεικτικά Didier ANDIEU, Le groupe et l'inconscient, Paris (Dunod) ^{2}1981, και René KAES, L'archigroupe, in Nouvelle Revue de Psychanalyse, no 8, Pouvoirs, automne 1973, σελ. 207-211. Ειδικώτερα το τεύχος αυτό επιχειρεί τη διερεύνηση και την προσέγγιση του προβλήματος της μορφής της ψυχαναλυτικής διερώτησης μετά τις επιδράσεις του γαλλικού Μάη του 1968. Πρόκειται για ένα κίνημα κριτικής αμφισβήτησης, χωρίς όμως να θίξει τις βαθύτερες πηγές του εξουσιαστικού φαινομένου. Το πρόβλημα της εξουσίας οφείλει κατά βάθος να αποσπασθεί από τα όρια της παραδοσιακής ερμηνευτικής για να συμπεριλάβει περιπτώσεις όπως την εξουσία της ερμηνείας, της μεταβίβασης και της λιβιδινικής προσήλωσης, της έλξης και της υποβολής, της σιωπής ως μορφών που συνιστούν την ιδιαιτε-

ρότητα της αναλυτικής σχέσης.

(60) Βλ. Alain BESANCON, Vers une histoire psychanalytique, Annales, ESC no 3, (1969) και no 4, σελ. 1011 κ. επ.

(61) Serge VIDERMAN, Le rapport sujet-objet et la problématique du désir, in Revue française de Psychanalyse, 1968, no 4, σελ. 745.

(62) Janine CHASSEGUET-SMIRGEL, Essai sur l'idéal du moi, in Revue française de Psychanalyse, no 5-6 (1973), σελ. 709-930. Ειδικώτερα βλ. σελ. 823-824.

(63) Ο.π., σελ. 830.

(64) Pierre KAUFMAN, L'inconscient du politique, Paris (P.U.F.) 1979, σελ. 91 κ. επ.

(65) C. CLEMENT - P. BRUNO - L. SEVE, Pour une critique marxiste de la théorie psychanalytique, Paris (éd. Sociales) 1977. Επίσης R. CASTEL, Le psychanalysme. L'ordre psychanalytique et le pouvoir, Paris (Christian Bourgeois) 1970.

(66) Serge VIDERMAN, Le rapport sujet - objet, ο.π., σελ. 735-760. Πρβλ. και τις ριζικές αναθεωρήσεις του στο S. VIDERMAN, Le disséminaire, Paris (P.U.F.) 1987. Για μία κριτική προσέγγιση αυτού του εγχειρήματος, βλ. Julien ROUART, Le disséminaire de S. Viderman, in Revue française de psychanalyse, tome LII, no 4, juillet - août 1988 : Destins du transfert, σελ. 1007-1017.

(67) Georges DARCOURT, Définition clinique du masochisme moral, Bulletin de l'Association psychanalytique en France, juin 1968, σελ. 16.

(68) Eugène ENRIQUEZ, De la horde à l'Etat. Essai de psychanalyse du lien social, Paris (Gallimard) 1983, σελ. 211 κ. επ.

(69) Georges BALANDIER, Anthropologie politique, Paris (P.U.F.) 1969, σελ. 117 και Georges DEVEREUX, Essai d'ethnopsychiatrie générale, Paris (Gallimard) 1970, 1977.

(70) Pierre LEGENDRE, L'amour du censeur, Paris (Seuil) 1974 και Jouir du pouvoir, Paris (Minuit) 1976.

(71) Pierre LEGENDRE, Le désir politique de Dieu : Essai sur les montages de l'Etat et du Droit, Paris (Fayard) 1988, σελ. 221 κ. επ.

(72) Ο.π., σελ. 271 κ. επ.

(73) Ο.π., σελ. 289 κ. επ.

(74) Serge MOSCOVICI, L´âge des foules. Un traité historique de psychologie des masses, Paris (Fayard) 1981, σελ. 291 κ. επ.

(75) Serge MOSCOVICI, La machine à faire des dieux, Paris (Fayard) 1988, σελ. 169 κ. επ., 235 κ. επ.

(76) Βλ. Cornélius CASTORIADIS, Les mouvements des années soixante, in Revue Pouvoirs, 39, 1986, Paris (P.U.F.), σελ. 107-116.

(77) Βλ. Cornelius CASTORIADIS, Power, politics, autonomy, στον τόμο Zwischenbetrachtungen, im Prozeß der Aufklärung, hrsg von Axel HONNETH - Claus OFFE - Albrecht WELLMER, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1989, σελ. 453-481. Εν προκειμένω αναφερόμαστε στη σελίδα 481.

(78) Στο ίδιο.

(79) Cornélius CASTORIADIS, Domaines de l´homme, Paris (Seuil) 1986, σελ.35 κ. επ., 91 κ. επ.

(80) Alain JURANVILLE, Le sujet de la psychanalyse, στον τόμο Penser le Sujet Aujourd´hui, sous la direction de E. GUIBERT-SLEDZIENSKI, Paris (Méridiens/Klincksieck) 1988, σελ. 111-126. Για μία φιλοσοφική κατανόηση της ψυχαναλυτικής ερμηνευτικής, βλ. επίσης Francis PASCHE, Le sens de la psychanalyse, Paris (P.U.F.) 1988, ιδίως σελ. 71 κ. επ. Paul-Laurent ASSOUN, Freud et Wittgenstein, Paris (P.U.F.) 1988, ιδίως σελ. 168 κ. επ. Yvon BRES, L´être et la faute, Paris (P.U.F.) 1988, ιδίως σελ. 119 κ. επ.

Γ Ε Ν Ι Κ Η Β Ι Β Λ Ι Ο Γ Ρ Α Φ Ι Α

Α) Γενικη Βιβλιογραφία

Ι) Βιβλιογραφία σχετική με τον Μάη του 1968 ως πολιτικό γεγονός

Εχουμε συγκεντρώσει τις σημαντικότερες κατά την γώμη μας συμβολές της σχετικής φιλολογίας που είναι αφιερωμένη στον Μάη, μαρτυρίες και μελέτες. Παράλληλα, εισάγουμε μία χρονολογική ταξινόμηση: πρώτες δημοσιεύσεις, δημοσιεύσεις γύρω από τα δέκα χρόνια του γεγονότος, δημοσιεύσεις γύρω από τα είκοσι χρόνια. Παρά το ενδιαφέρον τους, δεν μνημονεύουμε τα φιλμ, τα διηγήματα και τις τηλεοπτικές εκπομπές. Η σύνταξη αυτής της βιβλιογραφίας βασίζεται στο ταξινομικό σχήμα που προτείνουν οι Jacques CAPDEVIELLE και Réné MOURIAUX, το οποίο υιοθετούμε εν προκειμένω, προσθέτοντας και άλλα λήμματα, στα πλαίσια της δικής μας ερευνητικής προσπάθειας.

Α) Οι πρώτες δημοσιεύσεις

Α1) Φιλολογία βασισμένη στους άμεσους συντελεστές των γεγονότων

Η δημόσια εξουσία

FAURE, Edgar, *L'education nationale et la participation,* Paris (Plon), 1968.

FAURE, Edgar, *Philosophie d'une réforme,* Paris (Plon), 1968.

GRIMAUD, Maurice, *En Mai, fais ce qu'il te plait,* Paris (Stock), 1977.

JOBERT, Michel, *Memoirs d'avenir,* Paris (Grasset), 1974.

MARCELLIN, Raymond, *L'ordre public et les groupes revolutionnaires* Paris (Plon), 1969.

POMPIDOU, Georges, *Le noeud gordien,* Paris (Plon), 1974.

Κόμματα

Δεξιά

GRIOTTERAY, Alain, *Des barricades ou des réformes?,* Paris (Fayard) 1968.

GUÉNA, Yves, *Maintenir l'etat,* Paris (Fayard), 1970.

SERVAN-SCREIBER, Jean-Jacques, *Le reveil de la France,* Paris (Denoël), 1968.

Ακρα δεξιά

DUPRAT, François, *L'internationale étudiante révolutionnaire,* Paris (Nouvelles éditions latines), 1968.

DUPRAT, François, *Les journées de Mai '68: les dessous d'une revolution,* Paris (Nouvelles éditions latines), 1968.

Αριστερισμός

BENSAÏD, Daniel, WEBER, Henri, *Mai '68: une répétition générale,* Paris (Maspero), 1968.

COPFERMAN, Emile et al., *Ce n'est qu'un début, continuons le combat,* Paris (Maspero), 1968.

COHN-BENDIT, Daniel, *Le gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme,* Paris (Le Seuil), 1968.

GEISMAR, Alain, JULY, Serge, MORANE, Eline, *Vers la guerre civile,* Paris (Éditions et publications premières), 1969.

GLUCKSMANN, André, *Stratégie et révolution en France 1968,* Paris (Bourgois), 1968.

JOYEUX, Maurice, *L'anarchie et la révolte de la jeunesse,* Paris (Casterman), 1972.

JURQUET, Jacques, *Le printemps révolutionnaire de 1968,* Paris (Editions Gît-le-Cœur), 1968.

MASSOT, François, *La grêve générale,* Paris (Informations ouvrières), 1969.

SAUVAGEOT, Jacques, GEISMAR, Alain, COHN-BENDIT, Daniel, DUTEUIL, Jean-Pierre, *La révolte étudiante,* Paris (Le Seuil) 1968.

VANEGEIM, Raoul, *Traité de savoir vivre à l'usage des jeunes générations,* Paris (Gallimard), 1967, ελληνική μετάφραση : Η επανάσταση της καθημερινής ζωής, Αθήνα (Ακμων) 1986.

VIÉNET, Réné, *Enragés et situationnistes dans le mouvement des occupations,* Paris (Gallimard), 1968.

Μη κομμουνιστική αριστερά

CLUB JEAN-MOULIN, *Que faire de la révolution de Mai?,* Paris (Le

Seuil), 1968.
MARTINET, Gilles, *La conquête du pouvoir,* Paris (Le Seuil), 1968.
MENDÈS FRANCE, Pierre, *Pour préparer l'avenir,* Paris (Denoël), 1968.
POPEREN, Jean, *Une stratégie pour la gauche,* Paris (Fayard), 1969.

Γαλλικό κομμουνιστικό κόμμα
ANDRIEU, Réné, *Les communistes et la révolution,* Paris (Juillard), 1968.
PRÉVOST, Claude, *Les étudiants et le gauchisme,* Paris (Les Éditions sociales), 1969.
ROCHET, Waldeck, *Les enseignements de Mai-Juin 1968,* Paris (Les Éditions sociales), 1968.
SALINI, Laurent, *Mai des prolétaires,* Paris (les éditions sociales), 1968.

Συνδικάτα
COHEN, Maurice, "Le bilan social de l'année 1968", *Revue pratique de droit social,* Paris, 1969.
FERNIOT, Jean, *Mort d'une révolution,* Paris (Denoël), 1968.
SÉGUY, G*eorges, Le Mai de la CGT,* Paris (Juillard), 1972, [2]1988.

A2) Μελέτες και σχόλια
Δημοσιογραφικές αναφορές
ALEXANDRE, Philippe, TUBIANA, Raoul, *L'Elysée en péril, 2-30 Mai 1968,* Paris (Fayard), 1969.
ANDRO, Pierre, DAUVERGNE, Alain, LAGOUTTE, Louis-Marie, *Le Mai de la révolution,* Paris (Julliard), 1968.
DURANDEAUX, Jean, *Les journées de Mai '68, rencontres et dialogues,* Paris (Declée de Brower), 1968.
KERBOUCH, Jean-Claude, *Le piéton de Mai,* Paris (Juillard), 1968.
LABRO, Philippe et al., *Ce n'est qu'un début,* Paris (Denoël), (Éditions premières), 1968.
MARNY, Jacques, *L'Eglise contestée, jeunes chrétiens révolutionnaires,* Paris (Centurion), 1968.

PAILLAT, Claude, *Archives secrètes. 1968-1969,* Paris (Denoël), 1969.

PENENT, Jacques-Arnaud, *Un printemps rouge et noir,* Paris (Laffont), 1968.

RIOUX, Lucien, BACKMANN, Réné, *L'explosion de Mai,* Paris (Laffont), 1968.

TOURNOUX, Jean-Raymond, *Le mois de mai du général,* Paris (Laffont), 1969.

Γενικές αφηγήσεις και συλλογές

BÉNÉTON, Philippe, TOUCHARD, Jean, "Les interprétations de la crise de Mai-Juin 1968", *Revue française de science politique,* 20 (3), juin 1970.

DANSETTE, Adrien, *Mai 68,* Paris (Plon), 1971.

FOHLEN, Claude, *Mai 68. Révolution ou psychodrame?* Paris (PUF), 1973.

GRETTON, John, *Students and Workers: an Analytical Accouunt of Dissent in France, May-June 68,* Londres (MacDonald and Co), 1969.

SEALLE, Patrick, MacCONVILLE, Maureen, *Drapeaux rouges sur la France,* Paris (Mercure de France), 1968.

ελλ. μεταφρ: Η γαλλική επανάσταση του 1968, Αθήνα (εκδ. Θεωρία), 1982.

WYLIE, Laurence, CHU, Franklin D., TERRAL, Mary, *France: The Events of May-June 1968. A critical Bibliography,* Pittsbutgh (Center For West European Studies), 1973.

ZEGEL, Sylvain, *Les idées de Mai,* Paris (Gallimard), 1968.

Απόψεις Διανοουμένων

ALTHUSSER, Louis, "À Propos de l'article de Michel Verret sur "Mai Étudiant" ", La pensée, (145, mai-juin 1969).

ARON, Raymond, *La révolution introuvable,* Paris (Fayard) 1968.

BENOIST, Jean-Marie, *Marx est mort,* Paris (Gallimard), 1970.

BLOCH-MICHEL, Jean, *Une révolution du XX^e siècle,* Paris (Laffont), 1968.

BOUDON, Raymond, La crise universitaire française: essai de diagnostic sociologue, *Annales,* 24 (3), mai-juin 1969.
CERTEAU, Michel de, *La prise de parole,* Paris (Desclée de Brouwer), 1968.
CROZIER (Michel), *La société bloquée,* Paris (Le Seuil), 1970.
EPISTÉMON, Didier-Anzieu, *Ces idées qui ont ébranlé la France,* Paris (Fayard), 1968.
GLÜCKSMAN, *Stratégie et révolution en France 1968,* Paris (Christian Bourgeois), 1968.
Le GUILLOU, Mj., CLEMENT, Olivier, BOSE, J., *Evangile et révolution, au cœur de notre crise spirituelle,* Paris (Centurion), 1969.
LEFEBVRE, Henri, *L'irruption de Nanterre au sommet,* Paris (Anthropos), 1968.
MORIN, Edgar, LEFORT, Claude, COUDRAY, Jean-Pierre, *Mai 68: la brèche,* Paris (Fayard), 1968, Bruxelles (éd. Complexe), ^{2}1988.
PHILIP, A., *Mai '68 et la foi démocratique,* Paris (Aubier), 1969.
PIETTRE, André, *La culture en question,* Paris (Desclée de Brower), 1969.
SARTRE, Jean-Paul, *Les communistes ont peur de la révolution,* Paris (Jean Didier), 1968.
SAUVY, Alfred, *La révolte des jeunes,* Paris (Calmann-Lévy), 1970.
STÉPHANE, André, *L'univers contestataire ou les nouveaux chrétiens,* Paris (Payot), 1969.
THIBAUDEAU, Jean, *Mai 68 en France : suivi de printemps rouge par Philippe SOLLERS,* Paris (Le Seuil), 1970.
TOURAINE, Alain, *Le mouvement de Mai ou le communisme utopique,* Paris (Le Seuil), 1968.

Ανθολογίες και μελέτες για το φοιτητικό κίνημα

BESANÇON, Julien, *Les mures ont la parole,* Paris (Tchou), 1968.
CAMILLERI, Carmel, TAPIA, Claude, *Jeunesse francaise et groupes sociaux apres Mai 1968,* Paris (CNRS) 1974.
DEMONET, Michel et al., *Des tracts en Mai 68,* Paris (Presses de la

Fondation nationale des sciences politiques), 1975, (éd. Lebovici/ChampLibre), ^{2}1978.

GOMBIN, Richard, *Le projet révolutionnaire. Eléments d'une sociologie des événements de Mai-Juin 1968,* Paris (Mouton), 1969.

KRAVETZ, Marc, BELLAIR, Raymond, KARSENTZ, Annette, *L'insurrection étudiante, 2-13 mai, ensemble critique et documentaire,* Paris (UGE), 1968.

SCHNAPP, Alain, VIDAL-NAQUET, Pierre, *Journal de la commune étudiante - textes et documents,* Paris (Le Seuil), 1969.

SIMON, Jean-Pierre, *La révolution par elle-même,* Paris (Albin Michel), 1968.

Η άποψη του εργατικού κινήματος

BARJONET, André, *La révolution trahie de 1968,* Paris (Jean Didier), 1968.

CNIPE, *Les éléments de mai-juin 1968 vus a travers cent entreprises,* Paris (CNIPE), 1968.

DUBOIS, Pierre, DULONG, Renaud, DURAND, Claude, ERBES-SEGUIN, Sabine, VIDAL, Daniel, *Grèves revendicatives ou grèves politiques? acteurs , pratiques, sens du mouvement de Mai,* Paris (Anthropos), 1971.

JOHAN, Michel, "La CGT et le mouvement de Mai", *Les Temps modernes,* 264, juillet 1968.

LEFRANC, Georges, *Le mouvement syndical de la libération aux événements de Mai-juin 1968,* Paris (Pavot), 1969.

LEUWERS, Jean-Marie, *Un peuple se lève. Luttes ouvrières. Mai 1968.* Paris (Les éditions ouvrières), 1969.

REYNAUD, Jean-Daniel et al., "les événements de Mai-juin 1968 et le système français de relations professionnelles", *Sociologie du travail,* 1, Janvier 1971.

"Le mouvement ouvrier en Mai 1968", *Sociologie du travail,* numéro spécial XII, juillet-septembre 1970.

Εκλογές του '68 και Μάης

CHAFFARD, Georges, *Les orages de Mai: histoire exemplaire d'une élection,* Paris (Calmann-Lévy), 1968.

GOGUEL, François, "Les élections législatives des 23 et 30 juin 1968", *Revue francaise de science politique,* 18 (5), Octobre 1968.

WILLIAMS, Philip, GOLDEY, David, HARRISON, Martin, *French politicians and elections, 1959-1969,* Cambridge (Cambridge University Press), 1970.

Β) Οι δημοσιεύσεις οι μεταγενέστερες του 1974

Συμβολές των πρωταγωνιστών

COHN-BENDIT, Daniel, *Le grand bazar,* Paris (Belfond), 1975.

DEBRAY, Régis, *Modeste contribution aux cérémonies officielles du dixième anniversaire,* Paris (Maspero), 1978.

SALMON, Jean-Marc, *Hôtel de l'avenir,* Paris (Presses d'Aujourd' hui), 1978.

Μελέτες

BAYNAC, Jacques, *Mai retrouve,* Paris (Robert Laffont), 1978.

FISERA, Vladimir-Claude, *Writing on the wall, May 1968,* New York (St. Martin Press), 1979.

HOFFMAN, Stanley, *Essais sur la France, Déclin ou renouveau,* Paris (Seuil), 1974.

LACROIX, Bernard, *L'utopie communautaire,* Paris (PUF) 1981.

POIVRE d'ARVOR, Patric, *Mai '68, Mai '78,* Paris (Seghers), 1978.

Γ) Οι συμβολές γύρω από τα είκοσι χρόνια του Μάη

Γ1) τα έργα τα προγενέστερα του 1988

BAUBEROT, Jean, *Le pouvoir de contester. Contestations politico-réligieuses autour de "mai 68" et le document "Eglises et pouvoirs"*, Genève (Labor et Fides) 1983.

BERNARD, Jean-Pierre, "Une pensée 68" in Ory (Pascal) dir., *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris Hachette), 1987.

BOURDIEU, Pierre, *Homo academicus*, Paris (Minuit), 1984.

COHN-BENDIT, Daniel, *Nous l'avons tant aime, la révolution*, Paris (Barrault), 1986.

COMBES, Patrick, *La littérature et le mouvement de Mai 1968*, Paris (Seghers), 1983.

FERRY, Luc, RENAUT, Alain, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris (Gallimard), 1985.

FERRY, Luc, RENAUT, Alain, *68-86. Itinéraires de l'individu*, Paris (Gallimard), 1987.

HAMON, Hervé, ROITMAN, Patrick, *Générations;* t.1: *Les années de rêve*, Paris (Le Seuil), 1987; *Les années de poudre*, Paris (Le Seuil), 1988.

HOCQUENGHEM, Guy, *Lettres ouvrières à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary*, Paris (Albin Michel), 1986.

LIPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporaine*, Paris (Gallimard), 1983.

Revue *Pouvoirs* 39 (1986): *mai 68*, Paris (P.U.F.), 1986.

WINOCK, Michel, *Chronique des années 60*, Paris (Le Seuil), 1987, (coll. "20^{e} siècle") και *la fièvre hexagonale*, Paris (Calmann-Lévy), 1986.

Γ2) Τα έργα που εκδόθηκαν το 1988 για τα είκοσι χρόνια του γεγονότος

BIBLIOTHÈQUE DE DOCUMENTATION INTERNATIONALE CONTEMPORAINE (Nanterre): *Mai 68, les mouvements étudiants en France et dans le monde*, Paris (éd. La Découverte: BDIC), 1988.

CAPDEVIELLE, Jacques, MOURIAUX, René, *Mai 68. L'entre-deux de la*

modernite. Histoire de trente ans. Paris (Presse de la fondation nationale des sciences politiques), 1988.

DAUM, Nicolas, *Des révolutionnaires dans un village parisien: mai 68, 20 ans après.* Paris (Londreys), 1988.

DUTEUIL, Jean Pierre, *Nanterre 68: vers le mouvement de 22 mars,* Paris (Acratie), 1988.

GALLANT, Mavis, *Mai 68, chroniques,* Paris (Tierce), 1988.

HANLEY, D.L. and KERR, A.P., *May '68, Comingof Age,* London (Macmillan), 1989.

JOFFRIN, Laurent, *Mai 68: histoire des événements,* Paris (Seuil), 1988.

KASPI, André, *Etats-Unis '68, l'année des contestations,* Bruxelles (Complexe), 1988.

KRIVINE, Alain/ BENSAÏD, Daniel, *Mais si! 1968-1988, rebelles et répentis,* Paris (Brêche/DEC), 1988.

MARTELLI, Roger, *Mai '68,* Paris (Messidor/ éd. Sociales), 1988.

MORIN, Edgar, HALTER, Marek, *Mais,* Paris (Neo), 1988.

MORIN, Edgar, LEFORT, Claude, CASTORIADIS, Cornelius: *Mai 68, la breche: Vingts ans après,* Bruxelles (éd. Complexe),

=== 1988.

RAIMOND-DITYON, Claude, *Mai 68,* Paris (Carrère: C> Klan), 1988.

SALVARESI, Elisabeth: *Mai e.η heritage,* Paris (Syros/ Alternatives), 1988.

SOUCHIER, Emmanuel, *Mai 68,* Paris (Documentation française), 1988.

WEBER, Henri, *Vingt ans après: Que reste-t-il de '68?* Paris (Seuil), 1988.

II) Βιβλιογραφία σχετική με την ψυχανάλυση και την ενδεχόμενη πολιτική της διάσταση

1) ANZIEU, Didier, "La démarche de l'analyse transitionnelle en psychanalyse individuelle", in KAES, René et.al., *Crise, rupture, et dépassement,* Paris (Dunod), 1979, p.p. 184-219.

2) ANZIEU, Didier, *Le groupe et l'inconscient. L'imaginaire groupal,* Paris (Dunod), ^{2}1981.

3) ANZIEU, Didier, *L'autoanalyse de Freud et la découverte de la psychanalyse,* Paris (P.U.F.), ^{3}1988.

4) ARDOINO, J., DUBOST, J., *L'intervention institutionnelle,* Paris (Polyot), 1980.

5) ASSOUN, Paul-Laurent, *Freud. La philosophie et les philosophes,* Paris (PUF), 1976.

6) ASSOUN, Paul-Laurent, *Introduction à l'épistemologie freudienne,* Paris (Payot), 1981.

8) ASSOUN, Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche,* Paris (PUF), 1982.

9) ASSOUN, Paul-Laurent, *L'entendement freudien. Logos et Ananke,* Paris (Gallimard), 1984.

10) ASSOUN, Paul-Laurent, *Freud et Wittgenstein,* Paris (PUF), 1988.

11) BAAS, Bernard, *Descartes et les fondements de la psychanalyse,* Paris (Navarin/ Seuil), 1988.

12) BEIRNDERT, Louis, *Aux frontières de l'acte analytique,* Paris (Seuil), 1987.

13) BERGERET, Jean, *Les interrogations du psychanalyse,* Paris (P.U.F.), 1987.

14) ΒΕΡΓΕΤΗΣ, Δημ., *Το παιχνίδι του σημαίνοντος στον Lacan,* Αθήνα, 1985.

15) BION, Wilfred Rupecht, *Aux sources de l'expérience,* tr fr., Paris (P.U.F.), 1974 (1962).

16) BION, Wilfred Rupecht, *Transformations. Passage de l'apprentissage à la croissance,* tr fr., Paris (PUF), 1982 (1962).

17) BRÈS, Yvon, *Critique des raisons psychanalytiques,* Paris (P.U.F.), 1985.

18) BRÈS, Yvon, *L'être et la faute. Essais psychanalytico-philosophiques,* Paris (PUF), 1988.
19) CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine, *Les chemins de l'anti-oedipe,* Toulouse (Privat), 1974.
20) CLÉMENT, Catherine, *Ζακ Λακάν ο σαμανός ψυχαναλυτής*, Αθήνα (εκδ. Θυμάρι), 1986.
21) Collectif: Sociopsychanalyse 3, *Psychanalyse et sociopsychanalyse* Paris (Payot), 1973.
22) Collectif: Sociopsychanalyse 4, *Sociopsychanalyse dans une institution psychanalytique,* Paris (Payot), 1974.
23) Collectif: Sociopsychanalyse 5, *La psychanalyse institutionnelle. Pour qui et pour quoi?,* Paris (Payot), 1975.
24) Collectif: Sociopsychanalyse 7, *La misère politique actuelle,* Paris (Payot), 1978.
25) Collectif: Sociopsychanalyse 8, *Politiques d'un pouvoir plus collectif aujourd'hui,* Paris (Payot), 1980.
26) Collectif: Sociopsychanalyse: *Psychanalyse, adolescence et psychose,* Paris (Payot), 1986.
27) DADOUN, Roger, *La folie politique,* Paris (Payot), 1977.
28) DAVID, Christian, *L'état amoureux,* Paris (Payot) ^{2}1979.
29) DAVAN, Maurice, *Inconscient et réalité,* Paris (P.U.F.), 1986.
30) DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *L'Anti-Oedipe,* Paris (Minuit), 1972.
31) DONNET, J-L, "Le divan bien tempéré", in *Nouvelle revue de psychanalyse,* 8 (1973), pp. 23-49.
32) DRAÏ, Raphaël, *La politique de l'inconscient,* Paris (Payot), 1979.
33) EAGLE, Morris, *Recent Developments in Psychanalysis. A critical evaluation.* Cambridge Mass (Harvard Univ. Press), 1984.
34) ENRIGUEZ, Eugène, "Imaginaire social, refoulement et répression dans les organisations", in *Connexions 3* (1972), pp. 65-93.
35) ENRIGUEZ, Eugène, "Les institutions: amour et contrainte, consensus et violence", in *Connexions 30* (1980),

pp. 77-102.

36) ENRIGUEZ, Eugène, *De la horde a l'Etat. Essai de psychanalyse du lien social*, Paris (Gallimard), 1983.

37) ENRIGUEZ, Eugène, "Le mythe de la communauté inchangée", in *L'ecrit du temps 11*, (1986), pp.66-79.

38) ENRIGUEZ, Eugène, "Le travail de la mort dans les institutions", in KAES, René et al, *L'institution et les institutions, études psychanalytiques*, Paris (Dunod), 1987.

39) FELMAN, Shoshana, *Jacques Lacan and the adventure of Insight*, Cambridge, Mass. (Harvard Univ. Press), 1987.

40) FENNETAUX, Michel, *La psychanalyse, chemin des lumières?* Paris (Point hors ligne), 1989.

41) FREUD, Anna, *Le moi et les mecanismes de défense*, tr fr., Paris (P.U.F.), 1985.

42) FREUD, Sigmund: (1912), *Totem et Tabou*, trad.fr., Paris (Payot).

43) FREUD, Sigmund: (1914), "Pour introduire le narcissisme", in Freud, S. *La vie sexuelle*, Paris (P.U.F.), ^{5}1977, σελ. 81 κ.επ.

44) FREUD, Sigmund: (1915), "Considérations sur la guerre et la mort", in Freud, S., *Oeuvres Complètes*, tome XII, Paris (P.U.F.), 1988.

45) FREUD, Sigmund: (1920), "Au-delà du principe de plaisir", tr.fr. in *Essais de Psychanalyse*, Paris (Payot), 1981, pp.41-112.

46) FREUD, Sigmund: (1921), "Psychologie des foules et analyse du Moi", tr.fr. in *Essais de Psychanalyse*, Paris (Payot), 1981, pp. 117-205 et aussi dans *Oeuvres Complètes*, tome XVI Paris (PUF), 1989.

47) FREUD, Sigmund: (1927), *L'avenir d'une illusion*, Paris (P.U.F.), ^{5}1980.

48) FREUD, Sigmund: (1929), *Malaise de la civilisation*, Paris (P.U.F.), ^{9}1983. Ces deux dernières œuvres sont réprises à nouveau dans *Oeuvres Complètes*, tome XVIII,

Paris (P.U.F.), 1990.

49) FREUD, Sigmund: (1938), *Abrégé de Psychanalyse*, tr.fr., Paris (P.U.F.), ^{9}1978.

50) FREUD, Sigmund: (1939), *L'homme Moise et la religion monothéiste*, tr.fr., Paris (Gallimard), 1986.

51) GIRARD, R., *La violence et le sacré*, Paris (Grasset), 1972.

52) GIRARD, V., "Le psychanalyste, travailleur social dans les institutions?" in *Connexions (13)*, 1975.

53) GOLDBERG, Jacques, *La culpabilité, axiome de la psychanalyse*, Paris (P.U.F.), 1985.

54) GRANNOF, Wladimir, *Filiations. L'avenir du complexe d'oedipe*, Paris (Minuit), 1975.

55) GREEN, André, *La pulsion de mort*, Paris (P.U.F.), 1986.

56) GRÜNBAUM, Adolf, *Foundations of psychoanalysis. A philosophical critique*. Berkeley (Univ. of California Press), 1984.

57) GUATTARI, Félix, *La révolution moléculaire*, Paris (encres/ recherches), 1977.

58) GUATTARI, Félix, *L'inconscient machinique, essais de schizoanalyse*, Paris (encres/ éd. recherches), 1979.

59) GUATTARI, Félix, *Cartographies schizoanalytiques*, Paris (Galilée), 1989.

60) GUILLAUMIN, Jean, "Pour une méthodologie générale des recherches sur les crises", in Kaës, René et coll., *Crise, rupture et dépassement*, Paris (Dunod), 1979, pp. 232-255.

61) GUILLAUMIN, Jean, *Psyché. Etudes psychoanalytiques sur la realité psychique*, Paris (P.U.F.), 1983.

62) HAYNAL, A., *La technique en question. Controverses en psychanalyse*, Paris (Payot), 1987.

63) JACOBY, Russel, *Κοινωνική αμνησία. Κριτική της κομφορμιστικής ψυχολογίας από τον Αντλερ στον Λαίνγκ*, ελλ. μτφρ., Αθήνα (Υψιλον), 1983.

64) JACOBY, Russel, *Otto Fenichel: destins de la gauche freudienne*, tr.fr., Paris (P.U.F.), 1986.

65) JURANVILLE, Alain, *Lacan et la philosophie,* Paris (P.U.F.), 1984.

66) JURANVILLE, Alain, "Le sujet de la psychanalyse", in *Penser le sujet aujourd'hui,* sous la direction d'Elisabeth Guibert-Sledziewski, Paris (Meridiens- Klincksieck), 1988, pp. 111-126.

67) KAES, René, *L'ideologie. Etudes psychanalytiques,* Paris (Dunod), 1980.

68) KAES, René, *Le travail psychanalytique dans les groupes,* Paris (Dunod), 1982.

69) KAES, René, "Le groupe comme appareil de transformation", *Revue de Psychotherapie psychanalytique de groupe,* 5-6 (1986), pp. 91-103.

70) KAUFMANN, Pierre, *L'inconscient du politique,* Paris (PUF), 1979, (Vrin) ^{2}1988.

71) KESTEMBERG, Evelyne/ JEAMMET,, Philippe, *Le psychodrame psychoanalytique,* Paris (P.U.F.), 1980.

72) KLEIN, Melanie, *L'amour et la haine,* tr.fr., Paris (Payot), ^{8}1982.

73) KLEIN, Melanie et coll, *Dévéloppements de la psychanalyse,* Paris (P.U.F.), 1987.

74) KURZWEIL, Edith, *The freudians. A comparative perspective.* New Haven (Yale Univ. Press), 1990.

75) LACAN, Jacques, Séminaire I (1953-54): *Les écrits techniques de Freud,* Paris (Seuil), 1975.

76) LACAN, Jacques, Séminaire II (1954-55): *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse,* Paris (Seuil), 1978.

77) LACAN, Jacques, Séminaire III (1955-56): *Les psychoses,* Paris (Seuil), 1981.

78) LACAN, Jacques, Séminaire VII (1959-60): *L'éthique de la psychanalyse,* Paris (Seuil), 1986.

79) LACAN, Jacques, Séminaire XI (1964): *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse,* Paris (Seuil), 1973, ελλ.μτφρ. *Οι τέσσερεις θεμελιακές έννοιες της ψυχανά-*

λυσης, Αθήνα (εκδ. Ράππα), 1982.

80) LACAN, Jacques, Séminaire XX, *Encore,* Paris (Seuil), 1975.

81) LAGACHE, Daniel, *La folle du logis. La psychanalyse comme science exacte,* Œuvres, tome VI, (1964-68), Paris (PUF), 1986.

82) LAPASSADE, Georges, *Groupes, organisations et institutions,* Paris (Gauthier-Villars), 1974.

83) LAPLANCHE, Jean, "La situation psychanalytique: le descriptif et le prescriptif", *Psychanalyse à l'Université,* 6, 24 (1981), pp. 557-631.

84) LAPLANCHE, Jean, "Cinq questions sur l'institution", *L'interdit,* 6 (1981), pp. 17-21.

85) LAPLANCHE, Jean, *Problematiques,* tome III: *La sublimation,* Paris (PUF), 1983.

86) LAPLANCHE, Jean, tome IV: *L'inconscient et le ça,* suivi de: *l'inconscient, une étude psychanalytique* par Jean Laplanche et Serge Leclaire, Paris (PUF), 1981.

87) LAPLANCHE, Jean/ PONTALIS, Jean-Bernard, *Vocabulaire de la psychanalyse,* Paris (PUF), ^{9}1988.

88) LECLAIRE, Serge, *Psychanalyser,* Paris (Seuil), 1968.

89) LEFORT, Robert, "Discours de l'institution et sujet de discours", in MANNONI, Maud, *Education Impossible,* Paris (Seuil), 1973, pp. 183-198.

90) LEFORT, Robert, "L'institution éclatée", in MANNON, Maud, *Un lieu pour vivre,* Paris (Seuil), 1976, pp.53-61.

91) LEGENDRE, Pierre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique,* Paris (Seuil), 1974.

92) LEGENDRE, Pierre, *Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote,* Paris (Minuit), 1976.

93) LEGENDRE, Pierre, Leçon IV. *L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident,* Paris (Fayard), 1985.

94) LEGENDRE, Pierre, Leçon IV, suite. *Le dossier occidental de la parenté,* Paris (Fayard), 1988.

95) LEGENDRE, Pierre, Leçon VII. *Le désir politique de Dieu. Etude sur les montages de l'Etat et du droit,* Paris (Fayard), 1988.

96) LEGENDRE, Pierre, Leçon VI. *Expositions de l'amour politique,* Paris (Fayard), à paraître.

97) ΛΙΠΟΒΑΤΣ, Θάνος, *Οι περιπέτειες του Λόγου,* Αθήνα (Ερασμος), 1987.

98) ΛΙΠΟΒΑΤΣ, Θάνος, *Η απάρνηση του πολιτικού,* Αθήνα (Οδυσσέας), 1988.

99) LOUREAU, René, *L'analyse institutionnelle,* Paris (Minuit), 1970.

100) LOUREAU, René, *L'état-inconscient,* Paris (Minuit), 1978.

101) MacGRAWTH, W.J., *Freud's discovery of psychoanalysis. The politics of hysteria.* New York (Cornell Univ. Press), 1986.

102) MacINTYRE, Alasdair, *L'inconscient. Analyse d'un concept,* tr.fr. Paris (P.U.F.), 1984 (1958).

103) MANNONI, Maud, *Le psychiatre, son "fou" et la psychanalyse,* Paris (Seuil), 1970.

104) MANNONI, Maud, *La théorie comme fiction. Freud, Winnicott, Lacan,* Paris (Seuil), 1978.

105) MARCHI, Luigide, *Psycho-politique,* Paris (Payot), 1981.

106) ΜΑΡΚΙΔΗΣ, Μάριος, *Η ψυχάναλυση του διχασμένου υποκειμένου. Εισαγωγή στο έργο του Jacques Lacan,* Αθήνα (εκδ.Ερασμος), ^{2}1980.

107) ΜΑΡΚΙΔΗΣ, Μάριος, *Λόγος περί της επιθυμίας,* Αθήνα (Ερασμος), 1984.

108) MENDELL, Gérard, *La révolte contre le père,* Paris (Payot), 1968, ^{6}1986.

109) MENDELL, Gérard, *La crise de générations,* Paris (Payot), 1969, ^{4}1981.

110) MENDELL, Gérard, "De la régression du politique au psychique..." *Sociopsychanalyse 1,* (1972), pp.11-63.

111) MENDELL, Gérard, *Pour une autre société,* Paris (Payot), 1975.

112) MENDELL, Gérard, *La chasse structurelle,* Paris (Payot), 1977.

113) MENDELL, Gérard, "La sociopsychanalyse institutionnelle", in Ardoino/ Guattari/ Lapassade et al., *L'intervention institutionnelle,* Paris (Payot), 1980, pp. 235-302.

114) MENDELL, Gérard, *L psychanalyse revisitée,* Paris (éd. La Découverte), 1988.

115) MIJOLLA-MELLOR, S., *Psychanalyse et plaisir de pensée: l'évaluation de la notion de sublimation dans l'oeuvre de Freud et travaux annexes,* thèse de Doctorat d'État, Université Paris VII 1987.

116) MORENO, Jacob-lévi, *Psychothérapie de groupe et psychodrame. Introduction theorique et clinique a la socio-analyse,* tr.fr., Paris (P.U.F.), 1987.

117) MOSCOVICI, Serge, *La psychanalyse, son image et son public,* Paris (P.U.F.), 1976.

118) MOSCOVICI, Serge, *L'Age des foules. Un traité historique de psychologie des masses,* Paris (Fayard), 1981, Bruxelles (éd. Complexe), ^{2}1988.

119) MOSCOVICI, Serge, (sous la direction de), *Psychologie Sociale,* Paris (P.U.F.), 1984.

120) MOSCOVICI, Serge, *La machine à faire des dieux. Sociologie et psychologie,* Paris (Fayard), 1988.

121) MOUVEMENT DU COUT FREUDIEN, *Fin d'une analyse, finalité de la psychanalyse,* Paris (Solin), 1989.

122) NASSIO, J-D, (dir.), *Le silence en psychanalyse,* Paris (Rivages), 1987.

123) OGILVIE, Bertrand, *Lacan. Le Sujet. La formation du concept de sujet (1932-49),* Paris (P.U.F.), 1987.

124) OURY, Jean, *Psychiatrie et psychothérapie institutionnelle,* Paris (Payot) ^{2}1977.

125) OUVRAGE Collectif, *Enfances et cultures. Problématiques de la différence et pratique de l'interculturel.* ANPASE, Toulouse (éd. Privat), 1986.

126) PARAT, Catherine, *Dynamique du sacré,* Lyon (éd Césure), 1988.

127) PASCHE, Francis, *Le sens de la psychanalyse,* Paris (P.U.F.), 1988.

128) Psychanalystes, n° 31: *Retour de l'étranger,* Paris (Collège de Psychanalystes), 1989.
129) RACAMIER, Paul-Claude/ LEBOVICI, Serge, *Le psychanalyste sans divan,* Paris (Payot), ^{3}1983.
130) ROAZEN, Paul, *La saga freudienne. La tragédie de l'ingratitude,* tr.fr., Paris (P.U.F.),1986.
131) ROSOLATO, Guy, *Essais sur le symbolique,* Paris (Gallimard), 1970.
132) ROSOLATO, Guy, *Eléments de l'interprétation,* Paris (Gallimard), 1985.
133) ROSOLATO, Guy, *Le Sacrifice. Reperes psychanalytiques,* Paris (P.U.F.), 1987.
134) ROUCHY, J-C, "Vers une psychosociologie psychanalytique", *Connexions* 29 (1982).
135) ROUDINESCO, Elisabeth, "*Pour une politique de la psychanalyse,* Paris (Maspero), 1978.
136) ROUSTANG, François, *Un destin si funeste,* Paris (Minuit), 1977.
137) ROUSTANG, François, *Lacan. De l'équivoque à l'impasse,* Paris (Minuit), 1986.
138) SCHNEIDERMAN, Stuart, *Returning to Freud. Clinical Psychoanalysis in the School of Lacan,* New Haven (Yale Univ. Press), 1980.
139) SCHNEIDERMAN, Stuart, *Jacques Lacan. The death of an intellectual Hero,* Cambridge Mass. (Harvard Univ. Press), 1983.
140) SCHNEIDERMAN, Stuart, *Jacques Lacan, Maître Zen?* Paris (P.U.F.), 1986.
141) SMITH, Joseph/ KERRIGAN, William, *Interpreting Lacan,* New Haven (Yale Univ. Press), 1983.
142) ΤΖΑΒΑΡΑΣ, Θανάσης (επιμέλεια), *Ψυχανάλυση και Ελλάδα. Στοιχεία, θέσεις, ερωτήματα,* Αθήνα (Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού), 1984.
143) VERDIGLIONE, Armando (sous la direction de), *Sexualité et*

pouvoir, Paris (Payot), 1976.

144) VERDIGLIONE, Armando, *La sexualité dans les institutions,* Paris (Payot), 1978.

145) VIDAL, Jean-Pierre, "Le familialisme dans l'approche analytique de l'institution", in Kaës et al., *L'institution et les institutions,* Paris (Dunod), 1987, pp. 179-200.

146) VIDERMAN, Serge, *La construction de l'espace analytique,* Paris (Denoël), 1970.

147) VIDERMAN, Serge, *Le disseminaire,* Paris (P.U.F.), 1987.

148) ZALTZMAN, N., "La pulsion anarchiste", revue *Topique* 24 (1979), pp. 25-64.

Γ) Αλλα συγγράματα εν σχέσει προς την σύνολη προβληματική της εργασίας

Γ1) Συμβουλευτικά εγχειρίδια και γενικώτερα έργα αναφοράς

i) Εργασίες.

ΒΕΛΤΣΟΣ, Γιώργος, *Κοινωνιολογία των θεσμών II*, Αθήνα (Παπαζήσης), 1979.

ΒΕΛΤΣΟΣ, Γιώργος, *Αντι-κείμενα*, Αθήνα (εκδ. Γνώση), 1982.

ΒΕΛΤΣΟΣ, Γιώργος, *Για την επικοινωνία*, Αθήνα (Καστανιώτης), 1985.

ΒΕΛΤΣΟΣ, Γιώργος, *Η μη κοινωνιολογία. Αναλυτική του μεταμοντερνισμού*, Αθήνα (εκδ. Νεφέλη), 1988.

CHEBEL, Maleck, *La formation de l'identité politique*, Paris (P.U.F), 1986.

ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χρήστος, *Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική*, Αθήνα (Δόμος), 1984.

ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, Χρήστος, *Προτάσεις κριτικής οντολογίας*, Αθήνα (Δόμος), 1985.

DENQUIN, Jean-Marie, *Science politique*, Paris (P.U.F.), ^{2}1989.

ELLNEIN, Thomas, *Politische Praxis*, Opladen (Westdeutscher Verlag), 1987.

FERRY, Lw./ RENAUT, Alain, *Philosophie politique*, 1: *Le droit: la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*, Paris (P.U.F.), 1984.

tome 2, *Le système des philosophies de l'histoire*, Paris (P.U.F.), 1984.

tome 3, *Des droits de l'homme a l'idée republicaine*, Paris (P.U.F.), 1985.

FREUND, Julien, *L'essence du politique*, Paris (Sirey), 1965.

GIDDENS, Antony, *Constitution de la société*, Paris (P.U.F.), 1987.

GÖHLER, Gerhard (hrsg), *Grundfragen der theorie politischer institutionen*, Opladen (Westdeutscher Verlag), 1987.

GÖHLER, Gerhard (hrsg), *Politische Institutionen im gesellschaftaf lichen Umbruch*, Opladen (Westdeutscher Verlag), 1988.

GOYARD-FABRE, Simone, *Philosophie politique. XVI^{e}-XX^{e} siècle*, Paris (P.U.F.), 1987.

ΚΑΤΣΟΥΛΗΣ, Ηλίας, *Επιστημολογικά προβλήματα της σύγχρονης πολιτικής επιστήμης*. Αθήνα (Παπαζήσης), 1980.

KÖNIG, Helmut (hrsg), *Politische Psychologie heute*, Opladen (Westdeutscher Verlag), 1988.

KÖNIG, Helmut (hrsg), René zum 80 Geburtstag, *Kultur und gesellschaft*, Opladen (Westdeutscher), 1986.

MARCUS, Judith,/ TAR, Zoltan, *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*, New Brunswick, New Jersey (rutgers Univ. Press), 1984.

NEUSÜSS, Arnheim (hrsg), *Utopie. Begriff und Phanomen des Utopischen*, Frankfurt/ New York (Campus), ^{2}1986.

RAJCHMAN, John/ WEST, Cornell, *Post-analytic philosophy*, New York (Columbia Univ. Press), 1985.

SCHÜLEIN, Johann August, *Theorie der Institution*, Opladen (Westdeutscher Verlag), 1987.

STEINVORTH, Uloich, *Stationen der politishen Theorie*, Stuttgart (Reclan), ^{2}1983.

STRAUSS, Leo/ CROPSEY, Joseph, *History of Political Philosophy*, Chicago (The Univ. of Chicago Press), ^{3}1987.

WETTSTEIN, Howard, (ed), *Contemporary Perspectives on the History of Philosophie*, Minneapolis (The Univ. of Minnesota Press), 1983.

ii) <u>Φιλοσοφικά Λεξικά και πρωτότυπα κείμενα</u>

BOUDON, Raymond/ BOURRICAUD, François, *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris (P.U.F.), 1982.

CHATELET, François/ DUHAMEL, Olivier/ DISIER, Evelyne, *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Paris (P.U.F.), 1986.

FOULQUIE, Paul, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris (P.U.F.), ^{5}1986.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris (P.U.F.), ^{15}1985.

DESCARTES, René, *Oeuvres et lettres*, Paris (Gallimard/ la Pléiade)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

(1801) *La Difference entre les systèmes philo- sophiques de Fichte*

et Schelling, trad. française Paris (Vrin), 1986.

(1802) *L'essence de la critique philosophique,* επίμετρο στο *La Révolution du scepticisme avec la philosophie,* Paris (Vrin), 1986.

(1807) *La Phénoménologie de l'Esprit,* trad. française Jean Hyppolite, Paris (Aubier), 1941.

(1822-31) *Leçons sur la philosophie de la religion* 5 vol., Paris (Vrin) 1954 et 5.

KANT, Immanuel, *Oeuvres philosophiques.*

1. *Des premiers Ecrits à la critique de la raison pure,* Paris (Gallimard/ Pléiade), 1980.
2. *Des Prolegomènes aux Ecrits de 1791,* Paris (Pléiade), 1985.
3. *Les Derniers Ecrits-oeuvres inachevées,* Paris (Pléiade), 1986.

SPINOZA, *Oeuvres complètes,* Paris (Gallimard/ Pléiade).

Γ3) Βιβλιογραφία που ανταποκρίνεται στο φιλοσοφικό τμήμα της εργασίας

Οπως προσπαθήσαμε να κάταδείξουμε στα πλαίσια της προσπάθειας μας, αυτό που οι Ferry και Renaut αποκαλούν "σκέψη του 68" και θεωρούν ότι εκφράζεται από τον προβληματισμό των Lacan, Foucault, Bourdieu και Derrida, αντιπροσωπεύεται, κατά την δική μας γνώμη, από τους Foucault, Deleuze και Lyotard, και ενέχει μία διάσταση κριτική ως προς την ψυχαναλυτική ερμηνευτική. Στα πλαίσια αυτά, παραθέτουμε κατ'αρχήν σχετική βιβλιογραφική ενημέρωση για τα έργα αυτών των στοχαστών.

i) Εργα του Michel Foucault.

Πλήρης βιβλιογραφική καταγραφή του έργου του Foucault βρίσκεται στον τόμο δοκιμίων και συνεντεύξεων του Michel Foucault με τίτλο *Εξουσία, γνώση και ηθική*, Αθήνα (εκδ. Υψιλον), 1987 σε μετάφραση Ζήση Σαρίκα, σελ 141-155.

Εμείς αναφέρουμε ενδεικτικά:

- ***Histoire de la folie à l'âge classique***, Paris (Plon), 1961, ελλ. μτφρ. Φρ. Αμπατζοπούλου, *Ιστορία της τρέλλας*, Αθήνα (Ηριδανός).
- ***Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical***, Paris (P.U.F.), 1963.
- ***Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines***, Paris (Gallimard), 1966, ελλ. μτφρ. Κ. Παπαγιώργη *Οι λέξεις και τα πράγματα*, Αθήνα (εκδ. Γνώση), 1986.
- ***L' archeologie du savoir***, Paris (Gallimard), 1969, ελλ. μτφρ. Κ. Παπαγιώργη, *Η αρχαιολογία της γνώσης*, Αθήνα (Εξάντας), 1987.
- ***L'ordre du discours***, Paris (Gallimrd), 1971, ελλ. μτφρ. *Η τάξη του λόγου*, Αθήνα (Ηριδανός).
- ***Surveiller et punir. Naissance de la prison***, Paris (Gallimard), 1975, ελλ. μτφρ. *Επιτήρηση και τιμωρία*, Αθήνα (εκδ. Ράππα), 1989.
- ***La volonte de savoir. Histoire de la sexualité***, 1, Paris (Gallimard), 1976, ελλ. μτφρ. Γκ, Ροζάκη, *Η δίψα της γνώσης*,

Αθήνα (Ράππας), 1982.
- *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, 2, Paris (Gallimard), 1984, ελλ. μτφρ. Γ. Κωνσταντινίδης, *Η χρήση των απολαύσεων*, Αθήνα (εκδ Ράππα), 1989.
- *Le souci de soi. Histoire de la sexualité*, 3, Paris (Gallimard), 1984.
- *Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité*, 4, Paris, à paraître.

ii) Εργα του Gilles Deleuze

Ο Gilles Deleuze είναι σχεδόν άγνωστος στο Ελληνικό κοινό. Εν τούτοις τα κυριώτερα έργα του είναι τα ακόλουθα:

Nietzche et la philosophie, Paris (P.U.F.), 1962.
La philosophie critique de Kant, Paris (P.U.F.), 1963.
Marcel Proust et les signes, Paris (P.U.F.), ^{2}1970.
Différence te répétition, Paris (P.U.F.), 1968.
Spinoza et le probleme de l'expression, Paris (Minuit),1968.
Logique du sens, Paris (Minuit), 1969.
Spinoza, philosophie pratique, Paris (Minuit) ^{2}1981.
L'Anti-Oedipe (avec F. Guattari), Paris (Minuit), 1972.
Rhizome,(avec F. Guattari), Paris (Minuit), 1972.
Dialogues (avec C. Parnet), Paris (Flammarion), 1977.
Mille Plateaux, (avec F. Guattari), Paris (Minuit), 1980.
Foucault, Paris (Minuit), 1986.
Le pli. Leibniz et le Baroque, Paris (Minuit), 1988.

Οι μελέτες και οι κριτικές αναφορές στον Deleuze είναι εξαιρετικά περιορισμένες, πρβλ. L'Anti-Œdipe. Essai d'explication, *Esprit* (1972), σελ. 817 κ. επ. Επίσης *magazine littéraire* 257, Septembre 1988 και Manfred FRANK, *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt/M (Suhrkamp), 1983, σελ. 400-490.

Εργα για τον Michel Foucault έχουν ήδη εμφανισθεί αρκετά, μεταξύ των οποίων μνημονεύουμε τα εξής:

BOUDRILLARD, Jean, *Oublier Foucault,* Paris (Galilée), 1977.

DELEUZE, Gilles, *Foucault,* Paris (Minuit), 1986.

DREYFUS, Hubert/ RABINOW, Paul, *Michel Foucault. Beyond structuralism and Hermeneutics,* Chicago (Univ. of Chicago Press), 1983.

LEMERT, Charles/ GILLAN, Garth, Michel Foucault. *Social Theory as Transgression,* New York (Columbia Univ. Press), 1983.

MEGRILL, Alan, *Prophets of Extremity: Nietzche, Heidegger, Foucault, Derrida,* Berkeley (Univ. of California Press), 1985.

MINSON, Jeffrey, *Genealogy of Morals: Nietzsche, Foucault, Danzelot, and the eccentricity of ethics,* London (Macmillan), 1985.

RAJCHMAN, John, *Michel Foucault: The freedom of philosophy,* New York (Columbia Univ. Press), 1985.

SHERIDAN, Allan, *Michel Foucault: The will to Truth,* London (Tavistock), 1980.

πρβλ. επίσης *Michel Foucault, philosophe.* Rencontre internationale, Paris 9,10,11 Janvier 1988, Paris (Seuil), 1989, και Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Frankfurt (Suhrkamp), 1985, σελ. 279-343 καθώς και revue *Critique* 471/472, août-septembre 1986, ειδικό αφιέρωμα στον Michel Foucault.

iii) Εργα του Jean-François Lyotard.

Πλήρης βιβλιογραφική καταγραφή των έργων του Lyotard υπάρχει στο περιοδικό *cahiers de philosophie* 5, "Jean-François Lyotard: Reécrire la modernité", 1988. Εμείς θα περιορισθούμε κυρίως στην αναφορά των βασικών εκδόσεων του γάλλου συγγραφέα.

La phénoménologie, Paris (P.U.F.), 1954.

Discours, figure, Paris (Klincksieck), 1971.

"En finir avec l'illusion de la politique", entretien avec Gilbert Lascoult, in: *La quinzaine Littéraire,* 1-55, 1972.

Dérive à partir de Marx et Freud, Paris (U.E.Z.-10/18), 1973.
Des dispositifs pulsionnels, Paris (10/18), 1973.
Economie Libidinale, Paris (Minuit), 1974.
"À propos du departement de psychanalyse à Vincennes", in: *Les Temps Modernes,* 342 (1975).
Instructions païennes, Paris (galilée), 1977.
Rudiments païennes, Paris (10/18), 1977.
"The unconscious as mise-en-scène", in BENAMOU M./ CARAMELLO, C (eds), *Performance in Postmodern culture,* Madison (Univ. of Wisconsin Press), 1977.
avec Jean-Loup THÉBAUD, *Au juste,* Paris (Christian Bourgeois), 1979.
La condition postmoderne, Paris (Minuit), 1979, ελλ. μτφρ. *Η μεταμοντέρνα κατάσταση,* Αθήνα (εκδ. Γνώση), 1988.
"Discussions, ou: phraser après Auschwitz", in LACOUE-LABARTHE, Philippe/ NANCY, Jean Luc (éds): *Les fins de l'homme* (autour du travail de Jacques DERRIDA), Paris (Gallilée), 1981.
"Introduction à une étude du politique selon Kant", in LACOUE-LABARTHE, Philippe/ NANCY, Jean Luc (éds), *Rejouer le politique,* Paris (Galilée), 1981.
"Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne?" in *Critique* 419, repr. in 1986.
Le Différend, Paris (Minuit), 1984.
Tombeau de l'intellectuel et autres papiers, Paris (Galilée), 1984.
"Judicieux dans le différend", in: LYOTARD J-F (éd), *La faculte de Juger,* Paris (Minuit), 1985.
Le postmoderne expliqué aux enfants, Paris (Galilée), 1986.
"Grundlagen Krise", in: *Neue Hefte fur Philosophie,* 26 (1986).
L'enthousiasme, la critique kantienne de l'histoire, Paris (Galilée), 1986.
"Le nom et l'exception", in Herta NAEL-DOCEKAL/VETTER Helmuth (hrsg), Toddes Subjekts?, Wien/München (Oldenbourg),1987
"L'intérêt du sublime", in : Du sublime, DEGUY, M/NANCY, J-Lieds), Paris (E.Belin), 1988

Heidegger et les juifs, Paris (Galilée), 1988

*Peregrinations : Law, Forrm, Event,*New York (Columbia Univ.Press), 1988

L'inhumain, causeries sur le temps, Paris (Galilée), 1988

"Reécrire la modernité", in L'inhumain, p.p 33-44, ελλ. μτφρ. Γ.Ν.Γκότση, στον τόμο Η διαμάχη, δοκίμια για την νεοτερικότητα, επιμ. Γ.ΒΕΛΤΣΟΥ, Αθήνα (εκδ.Πλέθρον), 1990, σελ. 205-219

Κριτικές παρουσιάσεις του έργου ττου J.-F. Lyotard επιχειρούν οι ακόλουθοι συγγραφείς :

BENHABIB, Seyla, Kritik "des postmodernen Wissens", eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard, στον τόμο Postmoderne Zeichen eines Kulturellen Wandels, hrsg. von HUYSSEN Andreas/SCHERPE Klaus, Reinbeck bei Hamburg (rowohlts enzyklopädie) ,1986

FRANK, Manfred, *"Dissension et consensus selon Jean-Francois Lyotard et Jurgen Habermas"*, στο περιοδικό les cahiers de philosophie, [5](1988), σελ. 163-183, ελλ.μτφρ. Γ.Ν.ΓΚΟΤΣΗ, στον τόμο Η διαμάχη, σελ.171-195

HONNETH Axel, *"Der Affekt gegen das Allgemeine zu Lyotards Konzept der Postmoderne"*, Merkur 430, (1984), σελ. 893-902, ελλ. μτφρ. Γ.Ν.ΓΚΟΤΣΗ, στον τόμο Η διαμάχη, ο.π, σελ.83-97

RAULET, Gérard, *"Zur Dialektik der Postmoderne"*, στον τόμο Postmoderne Zeichen... ο.π., σελ.128-150

ROTRY, Richard, *"Habermas and Lyotard on Postmodernity"*, στον τόμο Habermas and Modernity, ed. by BERNSTEIN Richard, London (Polity Press), 1985, σελ. 161-175, ελλ.μτφρ. Γ.ΣΚΑΡΠΕΛΟΥ, στον τόμο Η Διαμάχη, δοκίμια για την νεοτερικότητα, ο.π, σελ.99-117

iv) Περαιτέρω συναφής βιβλιογραφία

Το έργο του Marcuse συναρτάται άμεσα προς τον προβληματισμό του Μάη, ενώ παράλληλα ενέχει μία ψυχαναλυτική προβληματική που υπομνηματίζει πτυχές των αναζητήσεων του γαλλικού Μάη. Τα κυριώτερα έργα του Marcuse είναι τα ακόλουθα :

(1934) Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, ελλ. μτφρ. Η πόλη ενάντια στον φιλελευθερισμό στην ολοκληρωτική αντίληψη για το κράτος, στον τόμο MARCUSE Herbert, *Αρνήσεις*, Αθήνα (εκδ.ύψιλον), 1983, σελ. 19-57

(1936) *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, Paris, σελ. 136-238, ελλ. μτφρ. *Εξουσία και Οικογένεια*, Αθήνα (Κάλβος), 1976

(1937) "Über den affirmativen karakter der Kultur", in : *Zeitschrift fur Sozialforschung*, Max Horkeimer, vol.6, Paris, σελ. 55-94, ελλ.μτφρ. Ο καταφατικός χαρακτήρας της κουλτούρας, στον τόμο *Αρνήσεις*, ο.π., σελ 59-104

(1937) "Philosophie und Kritische Theorie", in *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol.6, Paris, σελ. 625-647, trad. franç."La philosophie et la théorie critique", in MARCUSE, Culture et société, Paris (Minuit), 1970, p.p. 149-172

(1938) "Zur Kritik der Hedonismus", Zeitschrift für Sozialforschung, vol.7, Paris, σελ. 55-89, ελλ.μτφρ. "Για τον ηδονισμό" στον τόμο *Αρνήσεις*, ο.π, σελ. 105-146

(1941) Reason and Revolution, ελλ.μτφρ., *Λόγος και Επανάσταση. Ο Χέγκελ και η γένεση της κοινωνικής θεωρίας*, μτφρ.Γερ.Λυκιαρδόπουλου, Αθήνα, (ύψιλον), 1985

(1955) *Eros and civilisation*, Boston (Beacon Press), trad.franç. *Eros et civilisation*, Paris (Minuit), 1968

(1957) "Fortschritt im Lichte der Psychoanalyse" in "Freud in der Gegenwart", Frankfurter Beiträge zur Soziologie, t.VI, Frankfurt/M., αναδημοσίευση και στον τόμο *Psychoanalyse*

und Politik, Frankfurt/M, (Europäische Verlagsanstalt), 1968, ελλ. μτφρ. "Η ιδέα της προόδου στο φως της ψυχανάλυσης", στον τόμο *Ψυχανάλυση και Πολιτική*, Αθήνα, (Ηριδανός), 1971

(1958) *Le marxisme soviétique : essais d'analyse critique*, trad. française, Paris (Gallimard), 1963

(1964) *One dimensional Man*, Boston, ελλ.μτφρ. Ο μονοδιάστατος άνθρωπος, Αθήνα (Παπαζήση), 1971

(1969) *An Essay on Liberation*, trad. franç. *Vers la liberation*, Paris (Minuit), 1969, ελλ.μτφρ. *Για την απελευθέρωση*, Αθήνα (Διογένης), 1971

(1973) *Counterrevolution and Revolte*, Boston (Beacon Press), ελλ. μτφρ. *Αντεπανάσταση και Εξέγερση*, Αθήνα (εκδ. Παπαζήση), 1974

(1967-1978) *Το τέλος της ουτοπίας*, συλλογή κειμένων σε μετ. Ζήση Σαρίκα, Αθήνα (εκδ.ύψιλον), 1985, πρβλ. και γαλλ.μτφρ. *La fin de l'utopie*, Neuchâtel, Paris (ed. du Seuil), 1968

Από τις κριτικές μελέτες για τις διάφορες πτυχές του έργου του Marcuse, επισημαίνουμε ιδίως "Faut-il oublier Marcuse?"90 anniversaire de Herbert Marcuse (1888-1979), colloque international, Gérard Raulet (sous la direction de), in *Archives de philosophie*, tome 52, cahier 3, Juillet-Septembre 1989. Επίσης *Marcuse: Critical theory and the promise of utopia*, edited by Robert PIPPIN/Charles WEBEL, London (Macmillan), 1988

Η ψυχαναλυτική διάσταση ενυπάρχει στον Jürgen Habermas, ιδίως στα έργα του *Γνώση και ενδιαφέρον*. Ο Habermas ασκεί κριτκή, τόσο στο ψυχαναλυτικό υπόδειγμα του Marcuse, όσο και στις φιλοσοφικές προϋποθέσεις ενός αντι-ψυχαναλυτικού νεοστρουκτουραλισμού. Τα κυριώτερα έργα του Habermas, από τα οποία αντλήσαμε πληροφοριακό υλικό, είναι τα ακόλουθα :

Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied, 1962, γαλλ.μτφρ. *L'espace public*, Paris (Payot), 1978

Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt/M (Surhkamp),

1968, γαλλ. μτφρ. La technique et la science comme idéologie, Paris (Denöel), ^{2}1984

Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M (Suhrkamp), 1968

Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt/M (Surkamp), ^{2}1982 (1970)

Theorie und Praxis, Frankfurt (Surhkamp), ^{2}1971, (1963)

Philosophisch-politische Profile, Frankfurt (Suhrkamp), 1971, ^{2} 1981

Kultur und Kritik, Frankfurt (Suhrkamp), 1973

Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt (Suhrkamp), 1973, γαλλ.μετφρ. *Raison et Legitimité*, Paris (Payot), 1978

Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt/M (Suhrkamp), 1976

Kleine Politische Schriften, I-IV, Frankfurt/M, 1981

Theorie des Kommunikativen Handelns, I, II, Frankfurt/M (Suhrkamp), 1981, γαλλ.μτφρ. *Théorie de l'agir communicationel*,Paris (Fayard), 1987

Moralbewussstein und Kommunikatives Handeln, Frankfurt/M (Suhrkamp), 1983, γαλλ.μτφρ. *Morale et communication*, Paris (Cerf), 1986

Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns, Frankfurt/M (Suhrkamp), 1984 και γαλλ.μτφρ., συλλογή κειμένων, *logique des sciences sociales et autres essais*, Paris (P.U.F), 1987

Der Philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M, (Suhrkamp), 1985, γαλλ.μτφρ. *Le discours philosophique de la modernité*, Paris (Gallimard), 1988

Die neue Unübersicht lichkeit, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 1985

Eine Art Schadensabwicklung, Frankfurt (Suhrkamp), 1987

Nachmetaphysisches Denken Philosophische Aufsätze, Frankfurt (Suhrkamp), 1988

Συστηματική βιβλιογραφία για τις εργασίες που αφορούν τον Habermas βρίσκεται στον τόμο *Jurgen Habermas : Eine Bibliographie seiner*

Schriften und der Sekundär literatur, 1952-1981, συντεταγμένη υπό την επιμέλεια του René Görtzen (Frankfurt, Suhrkamp, 1981). Από τα πρόσφατα έργα για τον Habermas, αναφέρουμε ενδεικτικά :

BENHABIB, Sheyla, *Critique, norm and utopia,* New York (Columbia Univ. Press), 1986

BERNSTEIN, Richard (ed). *Habermas and Modernity,* Cambridge, Mass. (MIt Press), 1985

FERRY, Jean-Marc, Habermas, critique de Hannah Arendt, Esprit, 6, 1980

- Verité humaine et liberté humaine chez Habermas. *Les Etudes Philosophiques,* avril-juin, 1981.
- *Habermas, l'ethique de la communication,* Paris (P.U.F), 1987
- "La philosophie moderne face à la société moderne : la reconstruction habermasienne", in *Cahiers de philosophie, n°3,* hiver 1986-87

HONNETH, Axel/joAS, Hans Chrsg), *Kommunikatives Handeln :Beiträge zu Jurgen Habermas Theorie des kommunikativen Handelns,* Frankfurt (Suhrkamp), 1986

HONNETH, Axel/McCARTHY, Thomas/OFFE, Claus/WELLMER, Albrecht, *Zwischenbetrachtungen Im Prozess der Aufklärung,* Jürgen HABERMAS zu 60. Geburtstag, Frankfurt/M (Suhrkamp), 1989

IMGRAM, David, *Habermas and the Dialectic of Reason,* New Haven (Yale Univ.Press), 1987

JAY, Martin, *Marxism and Totality,* Berkeley (Univ. of California Press), 1984

KISS, Gabor, *Paradigmawechsel in der kritischen Theorie :Jürgen Habermas' intersubjektiver Ansatz,* Stuttgart (Enke Verlag), 1987

KORTIAN, Garbis, *Metacritique : The philosophy of Jürgen Habermas,* Cambridje (Cambridje Univ. Press), 1981

McCARTHY, Thomas, *The critical theory of Jürgen Habermas,* Cambridje, Mass. (MIT Press), 1978

- *Kritik der Verständigungsverhältnisse, Zur Theorie Jürgen Habermas,* Frankfurt (Suhrkamp), 1989

RODERICK, Rick, *Habermas and the foundations of critical theory,* London (Macmillan), 1986

SCHMIDT, James, "Jürgen Habermas and the Difficulties of Enlightment", *Social Inquiry* 49 (1982), p.p 181-208

THOMPSON, John/HELD, David (eds), Jürgen Habermas :Critical Debates, Cambridje, Mass. (MIT press), 1982

NELLMER, Albrecht, *Zur Dialektik von Moderne und Post-Moderne,* Frankfurt (Suhrkamp), 1985

WHITE, Stephen, "On the normative structure of action : Habermas", the *Review of Politics,* 44 (1982), p.p. 282-301

ZIMMERMANN, Rolf, *Utopie-Rationalität- Politik. Zu Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Geselle schaftstheorie bei Marx und Habermas,* Freiburg/ /München (Alber), 1985

Για τη σημασία της επικοινωνιακής κοινότητας και της υπερβατικής διάστασης των αξιών, βλ.σχετικά :

APEL, Karl-Otto, "La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcedantale", in *Critique* 493-494, Juin-Juillet 1988, *La philosophie comme elle continue...*

- *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur Post Konventionellen Moral,* Frankfurt/M (Suhrkamp), 1988

BENHABIB, Seyla/DALLMAYR, Fred (eds), *The communicative Ethics Controversy,* Cambridje, Mass (MIT Press), 1988

BOHLER, Dietrich, *Rekonstruktive Pragmatik,* Frankfurt (Suhrkamp), 1985

DALLMAYR, Fred, *Langage and Politics ; why does Language matter to Political Philosophy?,* Notre Dame (Univ. of Notre Dame Press) 1984

KUHLMANN, Wolfang, *Reflexive Letztbegründung :Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik,* München/Freiburg (Alber), 1985

WELLMER Albrecht, *Ethik und Dialog.. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskurs-Ethik,* Frankfurt

(Suhrkamp), 1986

Χρήσιμη είναι η ακόλουθη βιβλιογραφική τεκμηρίωση για επί μέρους πτυχές του προβλήματος :

ARENDT, Hanna, *On revolution,* New York (Viking Press), 1963

και Collège International de philosophie (éd), *Ontologie et politique : Hanna Arendt,* Paris (Tierce), 1989

ADAMS, Ian, *The logic of political belief,* London (Harvester Press), 1989

AKOUN, André, *L'illusion sociale. Essai sur l'individualisme democratique et son destin,* Paris (P.U.F), 1989

ALFORD, Fred, *Melanie Klein and critical social theory,* New Haven (Yale Univ. Press), 1990

ARAC, Jonathan, *Postmodernism and Politics,* Minneapolis (Univ. of Minnesota Press), 1986

BADIOU, Alain, *L'être et l'événement,* Paris (Seuil), 1988

BARNES, Barry, *The nature of power,* Chicago (Univ. of Illinois Press), 1986

BARNOUW, Dagmar, *Weimar Intellectuals and the threat of Modernity,* Blomington (Indiana Univ. Press), 1988

BARTLEY, W.W, *The retreat to commitment,* La Salle, Illinois (Open Court), ^{2}1984

BAUDRILLARD, Jean, *La société de consommation,* Paris (Gallimard), 1970

- *Sinulaires et simulation,* Paris (Galilée). 1981

BAUMAN, Zugmunt, *Legislators and interpreters,* New York (Cornell Univ. Press), 1987

BEISER, Frederik, *The Fate of Reason,* Cambridje, Mass. (Harvard Univ. Press), 1987

BENEDETTI, Gaetano (hrsg.) *Welt der Symbole. Interdieziplinäre Aspekte des Symbolverständnisses,*Göttingen (Vandenhoeck D Ruprecht), 1988

BIRNBAUM, Pierre, *La fin du politique,* Paris (Seuil), 1975

BIRBAUM, Pierre/LECA, Jean (sous la direction de), *Sur l'idivi-*

dualisme, Paris (Presses de la Fondation nationale des sciences politiques), 1986

BOEDER, Heribert, *Das Vernunft- Gefüge der Moderne,* Freiburg/ München (Alber), 1988

BOUDON, Raymond, *L'ideologie. L'origine des idées reçues,* Paris (Fayard), 1986

BOURDIEU, Pierre, *Ce que parler veut dire,* Paris(Fayard), 1982

Homo Academicus, Paris (Minuit), 1984

Choses dites, Paris (Minuit), 1987

BOUBRICAUD, François, *Le bricolage idéologique,* Paris (P.U.F), 1980

BOUVERESSE, Jacques, *Le philosophe chez les autophages,* Paris (Minuit), 1984

Rationalité et cynisme, Paris (Minuit), 1985

BRENKMAN, John, *Culture and Domination,*
New York (Cornell Univ.Press), 1988

BROWN, Richard harvey, *Society as Text Essays on Rhetoric, Reason and Reality,* Chicago (Univ. of Chicago Press), 1987

BUTLER, Judith, *Subjects of desire. Hegelian Reflections in Twentieth Century France,* New York (Columbia Univ. Press), 1987

CALLINICOS, Alex, *Post-Modernity and Revolution,* London (Polity Press), 1989

CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société,* Paris (Seuil), 1975

Les carrefours du labyrinthe, Paris (Seuil), 1978

Domaines de l'homme, Paris (Seuil), 1986

CHYTRY, Josef, *The Aesthetic State. A Quest in Modern German Thought,* Barkeley (Univers. of Californai Press), 1989

CLASTRES, Pierre, *La société contre l'état,* Paris (Minuit), 1974

CLIFFORD, James, *The predicament of culture,* Cambridje, Mass. (Harvard Univ.Press), 1988

CONNEL, R.W., *Gender and Power. Society, the Person, and Sexual Politics,* Stanford, California (Stanford Univ. Press), 1987

DAHL, Robert, *Democracy and its critics,* New Haven (Yale Univ.Press), 1989

DALLMAYR, Fred, *Polis and Praxis. Exercises in Contemporary Political Theory,* Cambridje, Mass. (MIT Press), 1984

Twilight of Subjectivity : Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics , Amherst (Univ. of Massachussetts Press), 1981

Critical Encounters. Between Philosophy and Politics, Notre Dame (University of Notre Dame Press), 1989

DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence,* Paris (Seuil), 1967

Marges de la philosophie, Paris (Minuit), 1972

DECOMBES, Vincent, *Le meme et l'autre,* Paris (Minuit), 1979

Philosophie par gros temps, Paris (Minuit), 1989

DESMOND, William, *Desire, Dialectic and Otherness,* New Haven (Yale Univ.Press), 1987

DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme,* Paris (Seuil), 1983

DURAND, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'immaginaire,* Paris (Dunöd), 1984

EUBEN, Peter, *Greek tragedy and political Theory,* Berkeley (Univ. of California Press), 1987

FLAX, Jane, *Thinking Fragments. Psychanalysis and Postmodernism in the Contemporary West,* Berkeley (Univ. of California Press), 1989

FORESTER, John (ed), *Critical Theory and Public life,* Cambridje, Mass.(MIT Press), 1985

FORSE, Michel, *L'ordre improbable. Entropie et processus sociaux,* Paris (P.U.F), 1989

FRANK, Manfred, *Was ist Neostrukturalismus,* Frankfurt/M (Suhrkamp), 1983

L'ultime raison du sujet, trad.française, Paris (Actes-Sud), 1987

Das Saghare und das Unsagbare, Frankfurt/M, (Suhrkamp), ^{2}1989

FISBY, David, *Fragments of Modernity,* Cambridje, Mass,(MIT Press), 1986

GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde,* Paris (Gallimard), 1985

GRAHAM, Keith, *The battle of democraty. Conflicts, Consensus and the individual,* London (Harvester), 1986

HAWORTH, Lawrence, *Autonomy. An Essay in Philosophical Psychology,* New Haven (Yale Univ. Press), 1986

HELD, David, *Models of democraty,* Stanford (Stanford Univ. Press), 1987

HOFFE, Otfried, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* Frankfurt/M, (Klostermann), 1989

HOMANN, Karl, *Rationalität und Demokratie,* Tübingen (Mohr), 1988

HONNETH, Axel, *Kritik der Macht,* Frankfurt/M (Suhrkamp), 1985

Die zerrissene Welt des Sozialen, Frankfurt/M (Suhrkamp), 1990

HOWARD, Dick, The Marxian Legacy, Minneapolis (Univ. or Minnesota Press),^{2}1988,

The politics of critique, Minneapolis (Univ. of Minnesota Press), 1989

HÜBNER, Kurt, *Die Wahrheit des Mythos,* München (Beck), 1985

IRIGARAY, Luce, *L'éthique de la différence sexuelle,* Paris (Minuit), 1984

JAMBET, Ch./LARDEAU, G. *L'Ange-Ontologie de la révolution,* Paris (Grasset), 1976

JAMESON, Frederic, *The political unconscious,* Ithaca (Cornell Univ. Press), 1982

JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung,* Frankfurt (Suhrkamp), 1979

KAUPER, Dietmar,/W.V. REIJEN (hrsg), *Die unvollendete Vernunft,* Frankfurt/M (Suhrkamp), 1987

KERTZER, David, *Ritual, Politics and Power.* New Haven (Yale Univ. Press),^{2}1989

KOLB, David, *The Critic of Pure Modernity,* Chicago (Univ. of Chicago Press), 1986

KOSLOWSKI, Peter (hrsg), *Individuelle Freiheit und demokratische*

Entscheidung, Tübingen (Mohr), 1989

KRISTEVA, Julia, *Desire in Langage*, New York (Columbia University Press), 1980

LACAPRA, Dominick, *Soundings in Critical Theory*, Ithaca (Cornell Univ. Press), 1989

LACOUE-LABARTHE, Philippe, *La Fiction du Politique*, Paris (Christian Bourgois), 1988

LAURENT, Alain, *De l'individualisme*, Paris (P.U.F), 1985

LEFEBVRE, Henri, *L'idéologie structuraliste*, Paris (Seuil), 1975

LEFORT,Claude, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris (Fayard), 1981

Essais sur le politique, Paris (Seuil), 1986

LEVI-STRAUSS, Claude, *Séminaire sur l'identité*, Paris (Grasset), 1976

LØESTRUP, Kund, *Norm und Spontaneität*, Tübingen (Mohr), 1989

LOURAU, René, *Le lapsus des intellectuels*, Toulouse (Privat), 1981

Mcintyre, Alasdair, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt/New York (Campus), 1986

Afber Virtue, Notre Dame (Univ. of Notre Dame), ^{2}1984

Whose justice? Which Rationality?, Notre Dame (Univ. Of Notre Dame Press), 1989

MOMMSEN, Wolfong, *Max Weber on Politics and Social Theory*, London (Polity Press), 1989

NANCY, Jean-Luc, *L'Oubli de la philosophie*, Paris (Galilée), 1986

L'expérience de la liberté, Paris (Galilée), 1988

PRADES, Joseph, *Persistances et métamorphoses du sacré*, Paris (P.U.F), 1987

RAULET, Gérard/FRANK, Manfred/W.V.REIJEN, *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M, (Suhrkamp), 1988

RAYNAUD, Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris (P.U.F), 1987

RENAUT, Alain, *L'ère de l'individu*, Paris (Gallimard), 1989

RICŒUR, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York (Columbia Univ. Press), 1986

RILEY, Patric, *The General Will before Rousseau. The transformation of the divine into the civic,* Princeton, N.J. (Princeton Univ. Press), 1986

ROTRY, Richard, *Philosophy and the mirror of nature,* Princeton, N.J. (Princeton Univ. Press), 1979

Consequences of pragmatism, Minneapolis, (Univ. of Minnesota Press), 1982

Solidarität der Objektivität! Stuttgart (Reclam), 1988

ROSS, Andrew (ed), *Universal Abandon. The Politics of postmodernism,* Minneapolis (Univers. of Minnesota Press), 1989

ROSENBERG, S.W., *Reason, Ideology and Politics,* Princeton (Princeton Univ. Press), 1988

ROTH, Günther, *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit,* Frankfurt (Suhrkamp), 1983

ROWLANDS, M. (ed), *Domination and resistance,* London (Allen/Unwin), 1989

RUNDELL, John, *The origins of modernity,* Barkeley (Univ. of California Press), 1984

SALAMUN, Kurt (hrsg), *Aufklärungsperspektiven, Weltanschauungsanalyse und Ideologiekritik,* Tübingen (Mohr), 1989

SCHLUCHTER, Wolfang, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus,* Tübingen (Mohr), 1989

SOMMER, Manfred, *Lebenswelt und Selbstbewusstsein,* Frankfurt (Suhrkamp), 1990

STRONGT, Tracy, *Friedrich Nietzsche and the Politics of transfiguration,* Berkeley (Univ. of California Press), 1988

TOPITSCH, Ernst, *Erkenntnis und Illusion,* Tübingen (Mohr), ^{2}1988

TOURAINE, Alain, *L'après-socialisme,* Paris (Grasset), 1980

VATTIMO, Giani (sous la direction de), *La sécularisation de la pensée,* Paris (Seuil), 1988

VOIGT , Rüdiger (hrsg), *Politik der Symbole, Symbole der Politik,* Opladen (Leske+Budrich), 1989

WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft,* Tübingen (Mohr), ^{5}1985

WEISS, Johanes, *Max Weber Heute,* Frankfurt (Surhkamp), 1989

WEIMSTER, Sam (ed), *Max Weber, Rationality and Modernity,* London (Allen/Unwin), 1987

WHITE, Stephen, *Life-World and Politics,* Notre Dame (Univ. Of Notre Dame Press), 1989

WHITESIDE, Kerry, *Merleau-Ponty and the foundation of an existential politics,* Princeton (Princeton Univ.Press), 1989

Θεματικό ευρετήριο

Α) Ευρετήριο Ονομάτων

Adorno, T.58, 59, 96
Althusser, L. 36, 40, 43 κ.ε. 260, 392, 403, 404
Anzieu, D. 112, 309, 347-349, 376
Apel, K.O, 60, 314, 331, 332, 335
Aron, R. 35 κ.ε, 344-347, 392
Artuad, A. 291
Assoun, P-L, 549, υπ.80

Balandier, G. 387
Barande, R. 360 κ.ε, 366
Baudrillard, J. 230-23
Bataille, G. 272
Bell, D. 20, 21-23, 27, 85
Bénéton, Ph. 9
Benjamin, W. 66, 96
Bentham, J. 253, 438
Besançon, A. 309, 378, 379
Bloch, E. 66, 96, 472 υπ.75
Brown, N.O, 479 υπ.105
Bruno, P. 384
Butler, J. 208

Cassirer, E. 66, 472 υπ.75
Castel, R. 366, 384
Castoriadis, C. 2, 15, 28, 31, 47 κ.ε, 401 κ.ε,
495, 549
Chasseguet-Smigrel, J. 112, 309, 350 κ.ε, 379, 382
Châtelet, F. 228, 231, 274, 277
Clastres, P. 303
Clément, C. 157, 384

Darcourt, G. 385
Debray, R. 17-19, 28, 35, 36, 46, 440
Derrida, J. 167, 211, 212, 404, 520 υπ.1
Descartes, R. 411, 412, 413
Deleuze, G. 40, 182, 188, 204, 207, 208, 213, 224,
227, 228, 229, 230, 232, 238, 239 κ.ε, 261 κ.ε,
305 κ.ε, 381, 423, 531κ.ε

Dollé, J-P. 261, 321, 538 υπ.87
Dumézil, G. 298
Durkheim, E. 315, 378, 390

Engels, F. 52,
Enriquez, E. 72, 81, 386, 474

Ferry, J-M.456 υπ.27, 469 υπ.63
Ferry, L. 28 κ.ε, 32 κ.ε, 39, 67, 120, 160, 165,
167, 344, 391-393, 401, 403, 405

Fichte 466 υπ.52
Foucault, M. 36, 40, 52 κ.ε, 59, 113, 143, 144,
182, 190 κ.ε, 212 κ.ε, 221, 230, 233, 234,
255, 263, 284, 285, 290, 298, 392, 403,
404, 457υπ.31, 458 υπ. 34, 459 υπ. 35
Frank, M. 311, 312, 542 υπ.104 και 105
Freud, S. 57, 72 κ.ε, 79 κ.ε, 89, 90, 92, 96, 97 κ.ε,
113, 114, 148, 149, 157, 201, 202, 217, 220, 221,
222, 229, 254, 260, 263, 264, 290, 303, 320, 322,
351, 360, 364, 374, 409, 412, 475, 476, 477, 480,
481
Freund, J. 458, 472 υπ.73

Gauchet, M. 304, 541
Glucksmann, A. 321
Godelier, M. 483, υπ.129
Grunberger, B. 112, 309, 379
Guattari, F. 40, 208, 213, 224, 227, 228, 229, 232,
238, 261 κ.ε, 299 κ.ε, 371, 381, 397, 540-541

Habermas, J. 54, 57, 60, 61 κ.ε, 96 κ.ε, 215-217, 220,
303, 314, 315, 317, 318, 327, 330, 331, 332, 333,
334 κ.ε, 340, 471 υπ.69
Hegel, G.W.F. 157, 173, 177, 244, 246, 250, 335,412, 413
Heidegger, M. 193, 409, 410, 412, 414, 512 υπ.17
Hobbes 438 υπ.34, 470 υπ.65
Hölderlin 337
Honneth, A. 311
Horkheimer, M. 58, 59, 467 υπ.55
Hübner, K. 508-509
Husserl 520
Hyppolite, J. 148, 172, 516-517

Jambet, C. 533 υπ.53
Juranville, A. 167, 409 κ.ε.

Kaës, R. 376
Kant 64, 96, 336, 411
Kaufmann, P. 383
Kierkergaard, S. 409, 413, 414
Klein, M. 151, 158, 309, 311, 514
Kojève, A. 148, 172,
Kuhn, T.S. 447 υπ.1

Lacan, J. 36, 40, 113, 148 κ.ε, 206, 207, 211, 212,
225, 241, 254, 255, 256, 257, 258, 305, 312,
313 κ.ε, 318, 320, 321, 340, 392, 403, 404, 409,
411, 412, 413, 415, 417, 590
Lacatos, I. 445 υπ.80, 456 υπ.28
Leclaire, S. 305-308, 523 υπ.4
Lefebvre, A. 20
Lefort, C. 9, 15, 31 κ.ε, 34, 47, 303, 452

Legendre, P. 303, 387-389
Leibniz 312, 324, 531 υπ.44
Lévinas, E. 409, 413
Lévi-Strauss, C. 36, 148, 154, 179, 180, 211, 392, 403, 537
Lipovetsky, G. 19 κ.ε, 28-29, 31, 35, 36, 39, 273, 346, 394 κ.ε.
Locke 254, 466 υπ.52
Lourau, R. 371-373
Lucàcs, G. 58, 335
Lyotard, J-F. 58, 60, 182, 188, 208, 213, 221 κ.ε, 230, 233 κ.ε, 333, 336, 337, 339 κ.ε, 423, 517, 528 κ.ε

Marcuse, H. 58, 59, 88 κ.ε, 201, 207, 213, 214, 251, 252, 254, 256, 261, 303, 397, 488, 489 κ.ε, 532 υπ. 51

Marx 52, 57, 96, 97, 103, 220, 221, 223, 229, 264, 290, 322, 335, 353, 382
Mauss, M. 390, 504 υπ.216
Mendel 112 κ.ε, 120 κ.ε, 350, 355, 364 κ.ε, 502-503, 510-512
Merleau-Ponty, M. 221, 223
Morin, E. 9, 15, 31, 47
Moscovici, S. 389-390

Nancy, J-L. 523
Nietzsche, F.W. 53, 57, 229, 241, 243, 247, 248, 249, 251

Pasche, F. 549, υπ.80
Passeron, J.- C. 433-434, υπ.18
Philonenko, A. 466 υπ.52
Pisier-Kouchner, E. 228, 231, 274, 277
Pontalis, J.B. et Laplanche J. 478 υπ.103, 510 υπ.9
Poulantzas, N. 451-452, υπ.18

Rajchman, J. 258, 525
Raulet, G. 328, 330, 532
Reich, W. 213, 261, 262, 284, 397
Renaut, A. 28 κ.ε, 32 κ.ε, 39, 67, 120, 160, 165, 167, 344, 391-393, 401, 403, 405
Ricœur, P. 66, 263, 472 υπ.74
Rivela ygue, J. 498 υπ.187 και 188
Roazen, P. 482 υπ.123
Rossolato, G. 184-187, 475
Rousseau, J.-J. 52, 253, 466 υπ.52
Roustang, F. 514, υπ.30

Sartre, J.P. 148, 161, 162, 392
Saussure, F. 149, 151
Schmitt, C. 472 υπ.73
Sibony, D. 533 υπ.52
Spinoza 229, 250, 312, 324, 413
Strauss, L.

Toqueville, A. 20-21, 392
Topitsch, E. 507 υπ.4
Touchard, J. 9
Touraine, A. 8, 10, 45, 435, 436

Vernant, J.-P. 348
Viderman, S. 381, 548 υπ.66

Weber, M. 54 κ.ε, 326, 327, 335, 390
Wellmer, A. 312, 318, 542
Wittgenstein 317, 409

Β) Ευρετήριο θεμάτων

αισθητική
- της ύπαρξης 258-259
αλήθεια
σημαντική της - 317
- ως τρόπος του κοινωνείν 470
αμφισβήτηση 132κ.ε
αναπαραγωγή
- κοινωνική 433, 434
- συμβολική (του βιωμένου κόσμου) 335
αναπαράσταση 172, 362
ανομία 280, 327, 335
αντικειμενικοποίηση 58
αντικείμενο α μικρό 158, 176
αντινομία, τελεστική 332
αντιψυχιατρική 262, 534
αξίες 135 κ.ε
αποδόμηση 520 υπ.1
- και θεσμοί 521
απόλαυση 171, 256
απομετουσίωση, καταπιεστική 91
απομυθοποίηση των παραδοσιακών κοσμοειδώλων 24, 56, 116, 122, 280, 326, 348
απώθηση 105κ.ε, 214 κ.ε, 262 κ.ε
αρχή
- της απόδοσης 93
- της ηδονής 92
- της πραγματικότητας 488κ.ε
ασυνείδητο 150 κ.ε, 411 κ.ε
- ως λόγος του Αλλου 152 κ.ε
πολιτική διάσταση του - 267κ.ε, 291
- και πολιτική εξουσία 299 κ.ε
ατομικισμός και Μάης '68 20 κ.ε, 393 κ.ε
αυταπάτη → ψευδαίσθηση
αυτοαναφορικότητα (αυτοαναφορά του μοντέρνου υποκειμένου)
αυτοθεματοποίηση 156
αυτονομία 193, 399, 405 κ.ε
αυτοπραγμάτωση 402
αυτοστοχασμός 106 κ.ε
αυτοσυνειδησία 177

βεβαιότητα, υπαρκτική 495
βία
- πειθαρχική και νεωτερικότητα 195-196
- συμβολική 62
βιογραφία, ατομική 216
βούληση
- για δύναμη 241 κ.ε

γεγονός 34, 225, 259, 294, 343
γενεαλογία 191
γλώσσα 172

αναπαραστατική λειτουργία της - 180
σημαίνουσα λειτουργία της - 528
επικοινωνιακή χρήση της - 318
γλωσσικά παιγνίδια 337
γνώση
- και εξουσία 459
γραμματική 333
γραφειοκρατία 449
γραφή 339

δημοκρατία 120
- άμεση 422
- και ολοκληρωτισμός 131, 134 κ.ε
- και φιλοσοφία 330, 342, 419 κ.ε
διαλεκτική
- του Λόγου/του Διαφωτισμού 58, 258
- αρνητική 58, 493
διάλογος 110, 318
ηθική του - 65, 330, 332
διαφορά → ετερότητα
- επιχειρηματολογική 333, 336 κ.ε
- οντολογική 225
Διαφωτισμός 33, 54, 57, 67, 209, 253, 330
κριτική του προγράμματος του - 58, 254
δίκαιο
- ποινικό, μοντέρνο 196
- φυσικό, μοντέρνο 66
δικαιώματα του ανθρώπου 278,301
κριτική του δικαιακού υποδείγματος 52 κ.ε, 184, 206 κ.ε
δικαιοσύνη 470
διϋποκειμενικότητα 40, 65, 248, 311, 313 κ.ε
δράση → επικοινωνία (δραστηριότητα)
- επικοινωνιακή 99, 333
- εργαλειακή 333
- δραματουργική 498
- κανονιστική 498
- προσανατολισμένη προς την αλληλοκατανόηση 319
- ρυθμισμένη από νόρμες 339-340, 498
- στρατηγική 333

εγελιανισμός 243 κ.ε
εγκυρότητα
- των αποφάνσεων 237
- των αξιών 110, 335
αξιώσιες - 315
εικόνα
- αρχαϊκή 130
- θρησκευτική/μεταφυσική του κόσμου → απομυθοποίηση
→ εκλογίκευση των εικόνων του κόσμου
εκκοινώνηση της ψυχής 124 κ.ε, 181
εκκοσμίκευση 25, 116, 184
- και πολιτική 23

εκλογίκευση 240
- του ασυνειδήτου
- των θρησκευτικών εικόνων του κόσμου 121, 464 κ.ε.
εκνομίκευση της ηθικής 457, 528
ελευθερία
- και νόμος 466
- πολιτική 33, 147
εμμένεια 177, 323, 343
εμπειρία
- βιωματική 486
- δια των αισθήσεων
εμπόρευμα 229, 233
ενδεχομενικότητα 36, 302, 335
ενέργημα, γλωσσικό 317
ενοποίηση
- αποκτώμενη δια του Λόγου 100
- δια της βίας 142
ενόρμηση θανάτου 303
απώθηση των - 77 κ.ε
εξέγερση, πολιτική 269, 397
- ενάντια στο συμβολικό 111 κ.ε
εξιδανίκευση 185, 413
→ μετουσίωση
εξουσία 46, 136
βιοεξουσία 51 κ.ε,191
- και οικογένεια 125 κ.ε, 264 κ.ε
- και σεξουαλικότητα 203
μηχανισμοί -286
στρατηγικές - 459
λαϊκισμός της - 139 κ.ε
επανάσταση
- και καθημερινή ζωή 26, 287 κ.ε
- μοριακή 299 κ.ε
- πολιτική 32, 33, 43 κ.ε
επιθυμία 170 κ.ε, 239 κ.ε
φιλοσοφία της - 220 κ.ε
επιθυμητική μηχανή 271
επικοινωνία
- συστηματικά διαταραγμένη 103 κ.ε
- απαλλαγμένη από κυριαρχία 108 κ.ε
επικοινωνιακή κοινότητα 100, 331 κ.ε
ορθολογικότητα της - 329 κ.ε.
καθημερινή επικοινωνιακή πρακτική 334
εργασία
- και διαντίδραση 98
ερμηνευτική 312
κριτική της ψυχαναλυτικής - 249
εσχατολογία, πολιτική 251, 353
εσωτερίκευση 145
- των πατρικών imago 115 κ.ε, 121 κ.ε
→ απώθηση
ετερότητα 66, 174, 197, 246, 250, 270, 338
→ διαφορά, οντολογική

ήθος → διάλογος
- της ετερότητας 194
- καθολικό 65, 332, 340

θέαμα
κοινωνία - 430
θεμελίωση, κανονιστική → εγκυρότητα
Θεός
θάνατος του - 501 κ.ε
θεσμός 128-129
αυτονόμηση -
κοινωνική λειτουργικότητα - 422
- ως εστία εξουσίας 457
- και νεύρωση 102 κ.ε
θεωρία
- κριτική της κοινωνίας 215 κ.ε
θυσιαστική imago 194

ιδεολογία 110
- και ψυχανάλυση 359 κ.ε, 381 κ.ε
- ως ψευδής συνείδηση 43
ιδιοκτησία 253, 277
ιδιοποίηση 106
ιερό 233
ιστορία καθολική 311
ιστοριογραφία, γενεαλογική
σχετι κισμός της - 199κ.ε.

καθολικό, καθόλου 322
κανονιστικότητα (*normativité*)
καπιταλισμός 22 κ.ε, 272 κ.ε
κατανόηση 500
διϋποκειμενική -
καταπίεση 214
αναγκαιότητα της κοινωνικής - 90 κ.ε, 97, 101 κ.ε
- των ενορμήσεων 93, 179
καταστολή 462
κλειστότητα 323
κοινωνία
- και φύση 295
κοινωνικός εξορθολογισμός 240, 326 κ.ε, 335
κόσμος, βιωμένος 204, 213, 315, 330
εξορθολογισμός του - 54 κ.ε, 330 κ.ε, 335
κράτος - *Urstaat* 275 κ.ε
θρησκευτικές καταβολές του - 303-304, 387 κ.ε
ως μονοπώλιο βίας 277
- ορθολογικό 86 κ.ε
- και μηχανισμοί πολέμου 540-541
κριτική
- της ιδεολογίας 350 κ.ε
- αισθητική 532
- ψυχαναλυτική 308
κυριαρχία 59

- ορθολογική 53 κ.ε, 62
- τεχνικές (μεθοσεύσεις) 47
λογική της - 265, 373, 422
→ επανάσταση
→ εξέγερση
κωδικοποίηση 271 κ.ε
→ υπόδειγμα κωδικό

λιβιδώ 230
→ ενόρμηση
Λογοκεντρισμός 88, 98
λόγος
- της ψυχανάλυσης 415-416, 418
Λόγος
- επικεντρωμένος στο υποκείμενο 455
- ως δυνατότητα συμφιλίωσης, ενοποίησης 57
- επικοινωνιακός 60, 333
- εργαλειακός 58, 59, 100
- και διάνοια 334
- και θρησκεία 464 κ.ε
- και ιστορία 467
- και παραλογία 63
άλλο του - 223
ενδιαφέρον του - 62 κ.ε
νιτσεϊκή κριτική του - 253κ.ε.
πανουργία του - 28, 34, 41, 80
ριζική κριτική του - 58
→ Ορθολογικότητα
→ Επικοινωνία
→ Φιλοσοφία

μαρξική θεωρία 453 κ.ε
ματαίωση 175
μετάθεση 106
μειονότητα 347
πολιτική διάσταση - 301
μετακριτική 320
μεταμοντερνισμός 22
- και πολιτική 24, 27
μετανεωτερικότητα 340
→ μεταμοντερνισμός
μεταστρουκτουραλισμός 211 κ.ε
μεταφυσική
- αρχαιοελληνική 192, 348
- δυτική 192
μετουσίωση 94, 413, 414
μηδενισμός 143
μηχανή πολέμου 293, 298, 301
μυθοποίηση 137 κ.ε
μύθος 507-509
- πολιτικός 439, 509

Νέοι Χρόνοι 192

νεωτερικότητα 22 κ.ε
- και θρησκεία 22, 29
- πολιτισμική 21, 30
νόημα 211, 336
- και εγκυρότητα 317
απώλεια - 335
νομαδικότητα → σκέψη, νομαδική
νομιναλισμός 198, 221
Νόμος 134, 181, 255, 378 κ.ε
→ Ονομα του Πατρός
- και ψευδείς ταυτότητες
αυτοθεμελίωση της - 57, 87, 217
κριτική της - 337
λόγος της - 198
παθολογία της - 64 κ.ε
→ Διαφωτισμός
νόρμα
διαντίδραση ρυθμισμένη από - 498

ολοκληρωτισμός → δημοκρατία και ολοκληρωτισμός
ολότητα 450
ομιλία 222, 316
όνομα του Πατρός 179, 183 κ.ε, 252
→ Νόμος
οντολογία της πράξης 232, 267 κ.ε
οιδιπόδεια σύγκρουση και κρίση των γενεών 123 κ.ε
οντολογία 339
ορθολογικότητα
- γνωστική και εργαλειακή 58, 61, 107
- στρατηγική 61
- συστημική 498
- τελεολογική 65
- και κυριαρχία 59
- και πολιτική 59 κ.ε ,65 κ.ε
→ Επικοινωνία
→ Λόγος
Ορθολογισμός
- και εξουσία → κυριαρχία, ορθολογική
Ορθός Λόγος 51, 330, 344
- και κοινωνικές πρακτικές
ορίζοντας, κανονιστικός
→ εγκυρότητα
ουδετερότητα, αξιολογική 64
ουτοπία 45, 395 κ.ε
- αισθητική 357
- πολιτική 66, 347 κ.ε
οικονομία
- των ενορμήσεων 475 κ.ε
- και εξουσία 226 κ.ε
- επιθυμητική 221 κ.ε
- και θρησκεία 21
- και ηθική 26, 55κ.ε
- και επιθυμία 528 κ.ε

παθολογία, κοινωνική 30, 143
παράβαση → βλ.νόμος
→ Νόμος
παραγωγή, επιθυμητική 265
παραλήρημα 282
παρόρμηση 488
περιεχόμενο, κανονιστικό 329, 334
περιθωριοποίηση, κοινωνική 273
περιπλάνηση → νομαδικότητα
πίστη → Λόγος και θρησκεία
πληρότητα, υπαρκτική 158, 176, 183, 256
πολιτική 341 κ.ε, 406
- και αισθητική 88
- και οικονομία 451, 452, 536
- και τεχνολογία 138
→ εξουσία
→ επανάσταση
πολιτισμός 48
φροϋδική κριτική του - 68 κ.ε
μαρκουζιανή κριτική του - 89 κ.ε
πολυείδια 242, 244
πραγματική, καθολική 217
- τυπική 217
- υπερβατική 331
πραγμοποίηση 58, 161 κ.ε
πρακτική
- εξουσίας 459
- επικοινωνιακή → βλ.δράση επικοινωνιακή
πράξη 63, 322
προθεσιακότητα
πρόοδος 115
προσωπικότητα 55
δομές - 462
πρόταγμα
- αυτονομίας 408
- πολιτικό 258

ρητορική
ρίζωμα 323
ροή, επιθυμητική 274 κ.ε

σεξουαλικότητα
- και πολιτική 233
- ως διαλογικός σχηματισμός 199, 206
ιστορία της - 200 κ.ε
σημαίνον 151, 212
σημασία, φαντασιακή 48 κ.ε
σημειολογία
σκέψη
- νομαδική 284 κ.ε
- του '68 38 κ.ε, 391 κ.ε
στέρηση 240, 515, 519
1. privation 217

2. forclusion 281
στρουκτουραλισμός 189, 190, 193
συμβολικό 154, 175, 246, 381
→ συμβολική τάξη 256, 318
συμφιλίωση, διαλεκτική 318
→ ολότητα→ εγελιανισμός
συμφωνία → συνεννόηση, διϋποκειμενική
συναίνεση 62, 327, 328
συνείδηση, → ταυτότητα
συνεννόηση, διϋποκειμενική 315
→ επικοινωνιακή κοινότητα
συνόλιση 330
σύστημα
- πολιτικό 407
συστημική θεωρία 23
σχάση → υποκείμενο
σχηματισμός, διαλογικός
→ ενέργημα, γλωσσικό
σχιζοανάλυση 309-310
- και πολιτική 267 κ.ε
→ ασυνείδητο

ταυτό 58
ταυτότητα 250, 318, 343
τελεολογία 193
τελεστικότητα 333
τέχνη 30, 55
- και επανάσταση → ουτοπία, αισθητική
- και πολιτική 533
και φιλοσοφία 531
- και χειραφέτηση 95 κ.ε
πολιτική - 65, 470, 472
→ αισθητική

υπέρβαση
Aufhebung 172
υπερβατικό
- και εμπειρικό 315, 319, 332
υπερβατικότητα 323
→ μεταφυσική
→ επικοινωνιακή κοινότητα
υπέρ-εγώ 375 κ.ε, 379 κ.ε
→ συμβολικό
υπόδειγμα, κωδικό 311, 542
υποκειμενικότητα 40, 44, 162 κ.ε, 190 κ.ε
Υποκείμενο
- διχασμένο 166
- μοντέρνο 152 κ.ε
- υπερβατικό 339
αυτοθεματοποίηση του - 172
γέννεση του - 165
ετερονομία του - 166, 169
θάνατος του - 87, 113

σχάση του -160 κ.ε, 404

φαινομενονικότητα 242
φαντασία 58, 341
φάντασμα 115, 306
φασισμός 419
→ ολοκληρωτισμός
Φιλοσοφία
- επιθυμητική 211 κ.ε
- της ζωής 459
- της ιστορίας 335
- της πράξης 455, 456
- της συνείδησης 319, 332
- του υποκειμένου 454 κ.ε
- υπερβατική 542
ως λογική των πολλαπλοτήτων 323
φιλοσοφία, πολιτική 357
φιλοσοφία και ψυχανάλυση 409 κ.ε
φιλόσοφος λόγος 410-411

χειραγώγηση, πολιτική 265 κ.ε
→ Ορθολογισμός και εξουσία
χειραφέτηση 215 κ.ε, 339
→ Διαφωτισμός
→ επιθυμία
χώρος, δημόσιος 107, 329
→ επικοινωνία

ψευδαίσθηση 76 κ.ε, 108, 416 κ.ε
ψυχανάλυση 40, 321, 362
- και ιδεολογία 359 κ.ε
- και θρησκεία 481
- και κριτική θεωρία 97 κ.ε, 217 κ.ε
- και πολιτική επιστήμη 69, 423
- και πολιτική 68, 81 κ.ε, 384 κ.ε
κρίση της - 364 κ.ε
πολιτική διάσταση της - 261 κ.ε
κοινωνιοψυχανάλυση 367 κ.ε
ψυχόδραμα 344 κ.ε
ψύχωση 281 κ.ε
→ στέρηση

ωραίο 509
→ και ελευθερία
→ αισθητική
→ τέχνη