

# ΧΕΡΜΠΕΡΤ ΜΑΡΚΟΥΖΕ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Εκδόσεις ΗΡΙΔΑΝΟΣ, Αθήνα 1971 Σειρά: Κριτικές Σπουδές στη  
Φιλοσοφία Τίτλος του πρωτοτύπου: Herbert Marcuse, Psychoanalyse  
und Politik, Europäische Verlagsanstalt Frankfurt Europa Verlag  
Wien Μετάφραση: ΗΡΩΣ ΛΑΜΠΡΟΥ

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

- \* Θεωρία των ορμών και ελευθερία -Σημειώσεις
- \* Η ιδέα της προόδου στο φως της ψυχανάλυσης -Σημειώσεις
- \* Το πρόβλημα της βίας στην αντιπολίτευση -Σημειώσεις
- \* Το τέλος της ουτοπίας -Σημειώσεις

## ΘΕΩΡΙΑ ΤΩΝ ΟΡΜΩΝ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

Κυρίες και Κύριοί μου

Η συζήτηση της φροϋδικής θεωρίας από της σκοπιά της πολιτικής επιστήμης και της κοινωνιολογίας χρειάζεται και τη δικαίωσή της -τόσο μάλλον, που ο Φρόυντ είχε επανειλημμένως τονίσει, ότι η εργασία του στηριζόταν στις φυσικές επιστήμες και στην εμπειρία. Θα πρέπει μάλιστα να την δικαιώσουμε διπλά: πρώτον, θα πρέπει να δείξουμε, ότι η φροϋδική θεωρία είναι από το ίδιο της το νοηματικό περιεχόμενο ανοιχτή και προκαλεί τον πολιτικό προβληματισμό -με άλλα λόγια: ότι η φαινομενικά καθαρώς βιολογική δομή της είναι κατ' ουσίαν κοινωνικο-πολιτική. Αυτό σκοπεύει να διευκρινίσει η διάλεξή μου. Δεύτερον, θα πρέπει επίσης να δείξουμε αφ' ενός, ως ποιο σημείο είναι η ψυχολογία σήμερα τμήμα των Πολιτικών Επιστημών· κι αφ' ετέρου, ως ποιο σημείο η φροϋδική θεωρία των ορμών -κι αυτή μόνον εξετάζουμε εδώ -μας βοηθάει να καταλάβουμε το -κρυμμένο -νόημα ορισμένων αποφασιστικών τάσεων της σημερινής πολιτικής.

Θ' αρχίσουμε με τη δεύτερη αυτή άποψη. Δεν έχουμε την πρόθεση να εισαγάγουμε ψυχολογικές έννοιες στην πολιτική επιστήμη, ή να εξηγήσουμε πολιτικές διαδικασίες ψυχολογικά. Αυτό θα ήταν, σα να εξηγούσαμε τη βάση με εκείνο που βασίζεται πάνω της. Μάλλον, η ίδια η ψυχολογία θα πρέπει να μας

αποκαλύψει την εσωτερική πολιτική δομή της. Η ψυχή φαίνεται όλο και πιο άμεσα σαν μόριο του κοινωνικού συνόλου -έτσι που η απομόνωση να είναι σχεδόν ταυτόσημη με την «ακοινωνησία», ή ακόμη και με την ενοχή -αλλ' επίσης και με το αξίωμα της άρνησης, ή και της πιθανής επανάστασης. Επιπλέον, το σύνολο, που περιέχει σαν μόριό του την ψυχή, είναι όλο και λιγότερο «η κοινωνία» και όλο και περισσότερο «η πολιτική» -που θα πει, ότι η κοινωνία έχει καταντήσει έρμαιο της πολιτικής και ταυτίζεται μαζί της.

Θα πρέπει ευθύς εξαρχής να ορίσουμε εδώ, τι εννοούμε με τον όρο «κυριαρχία», επειδή το περιεχόμενο αυτής της έννοιας βρίσκεται στο κέντρο της φροϋδικής θεωρίας των ορμών. Κυριαρχία ασκείται παντού, όπου οι σκοποί και οι στόχοι του ατόμου, καθώς και οι τρόποι να τους επιδιώξει και να τους πετύχει, του είναι υπαγορευμένοι εξυπαρχής και σαν εξυπαρχής υπαγορευμένους τούς αναλαμβάνει και τους εκτελεί το άτομο. Οι άνθρωποι, η φύση, τα πράγματα, μπορούν να επιβάλλουν την κυριαρχία τους -και μάλιστα, το ίδιο το άτομο μπορεί να την επιβάλλει στον εαυτό του: τότε η κυριαρχία παίρνει τη μορφή της αυτονομίας. Η μορφή αυτή της κυριαρχίας παίζει καίριο ρόλο στη φροϋδική θεωρία των ορμών: το Υπερ-Εγώ αναδέχεται εντός του τα αυταρχικά πρότυπα -τον πατέρα και τους τοποτηρητές του -και κάνει τις εντολές τους και τις απαγορεύσεις τους δικούς του νόμους, ατομική του συνείδηση. Η κυριαρχία των ορμών γίνεται έργο του ατόμου: αυτό θα πει «αυτονομία».

Έτσι, όμως, εξανεμίζεται η έννοια της ελευθερίας, γιατί δεν υπάρχει τίποτε, που να μην είναι, κατά τον ένα ή τον άλλο τρόπο προϋπαγορευμένο στο άτομο. Και πράγματι: μόνο μέσα στα πλαίσια της ανελευθερίας μπορούμε να ορίσουμε τι είναι ελευθερία -αν δηλαδή θέλουμε να μας δώσει η μέχρι τούδε ιστορία τον μίτο για τον ορισμό μας.

Η ελευθερία είναι μια μορφή της κυριαρχίας: εκείνη, δηλαδή, όπου τα παρεχόμενα μέσα εκπληρώνουν τις ανάγκες του ατόμου με την ελάχιστη δυνατή δυσφορία και παραίτηση. Μ' αυτή την έννοια η ελευθερία είναι πέρα ως πέρα ιστορική και ο βαθμός της μόνο ιστορικά μπορεί να προσδιοριστεί: οι ικανότητες και ανάγκες, καθώς και το ελάχιστο όριο της παραίτησης, διαφέρουν ανάλογα με το επίπεδο πολιτιστικής εξέλιξης και καθορίζονται από τις εκάστοτε αντικειμενικές συνθήκες. Αλλά ακριβώς επειδή καθορίζονται αντικειμενικά και ιστορικά, γι' αυτό και η διάκριση μεταξύ ελευθερίας και κυριαρχίας υπερβαίνει τα όρια της οιασδήποτε υποκειμενικής εκτίμησης: τα μέσα της ικανοποίησης των αναγκών, όπως άλλωστε και οι ίδιες οι ανθρώπινες ανάγκες και ικανότητες, είναι κοινωνικά δεδομένα πράγματα, που ενυπάρχουν στις υλικές και πνευματικές δυνάμεις και στις δυνατότητες της χρησιμοποίησής τους.

Ένας ορισμένος πολιτισμός μπορεί να χρησιμοποιήσει αυτές τις

δυνατότητες, για να ικανοποιήσει τις ατομικές ανάγκες των ανθρώπων -και τότε ο πολιτισμός είναι προσανατολισμένος προς την ελευθερία. Κάτω από τις βέλτιστες συνθήκες η κυριαρχία περιορίζεται μόνο στην έλλογη κατανομή εργασίας και εμπειρίας, και τότε ελευθερία και ευτυχία συγκλίνουν. Υπάρχει όμως και η άλλη περίπτωση: η ικανοποίηση των ατομικών αναγκών να υποτάσσεται στις ανάγκες της κοινωνίας, που περιορίζει και παροχετεύει αυτές τις δυνατότητες: τότε διαχωρίζονται οι κοινωνικές και ατομικές ανάγκες: ο πολιτισμός είναι κυριαρχικός.

Ο πολιτισμός μας υπήρξε πάντοτε κυριαρχικός, εφόσον οι κοινωνικές ανάγκες καθορίζονταν πάντοτε από το συμφέρον των εκάστοτε κυρίαρχων ομάδων και το συμφέρον αυτό προσδιόριζε τις ανάγκες των άλλων και τους τρόπους και τα όρια της ικανοποίησής τους. Ο πολιτισμός αυτός έχει αναπτύξει τον κοινωνικό πλούτο σε τέτοιο σημείο, ώστε οι στερήσεις και οι αγγαρείες που φορτώνει στα άτομα να φαίνονται όλο και πιο ανώφελες, όλο και πιο παράλογες. Η αλογία της ανελευθερίας μάς χτυπάει καταπρόσωπο, ιδίως όταν βλέπουμε αυτή την προϊούσα αχαλίνωτη υπόταξη των ατόμων στην τεράστια μηχανή παραγωγής-διανομής, όταν βλέπουμε πώς απαλλοτριώνεται ο ελεύθερος χρόνος -οι ώρες σχολής -και χάνει τον ιδιωτικό χαρακτήρα του· -όταν βλέπουμε να συγχωνεύονται αξεχώριστα σχεδόν η εποικοδομητική και η καταστρεπτική κοινωνική εργασία. Αλλ' ακριβώς αυτή η συγχώνευση είναι ο απαραίτητος όρος, για να συνεχιστεί η διαρκώς αυξανόμενη παραγωγικότητα και η κυρίαρχηση των δυνάμεων της φύσης, κι αυτές πάλι προσπορίζουν όλο και πιο άνετη ζωή στα άτομα -ή τουλάχιστον στην πλειοψηφία εκείνων που ζουν στις προηγμένες χώρες. Έτσι, ο παραλογισμός παίρνει τη μορφή του κοινωνικού Λόγου, της έλλογης καθολικότητας. Από την ψυχολογική σκοπιά όμως -κι αυτή μόνο μας ενδιαφέρει εδώ -συρρικνώνεται η διαφορά μεταξύ κυριαρχίας και ελευθερίας.

Το άτομο αναπαράγει στα μύχια βάθη του, στην ορμέμφυτη δομή του, τις αξιολογήσεις εκείνες και τις συμπεριφορές, που εξυπηρετούν τη διατήρηση της κυριαρχίας. Από την άλλη μεριά, η κυριαρχία χάνει σιγά-σιγά την αυτονομία της, την «προσωπικότητά» της, γίνεται όλο και πιο αντικειμενική, όλο και γενικότερη. Ο πραγματικός κυρίαρχος, ο δεσπότης, είναι αυτή η αδιαίρετη ενότητα: η οικονομική, πολιτική και κοινωνική μηχανή, που οικοδόμησε η κοινωνική εργασία.

Ασφαλώς, το άτομο ξαναγεννούσε, ανέκαθεν από μέσα του την κυριαρχία, και η «αναπαραγωγή» αυτή εξυπηρετούσε την έλλογη αυτοσυντήρηση και αυτεξέλιξή του, εφόσον η κυριαρχία εκπροσωπούσε και ανέπτυσσε το κοινωνικό σύνολο. Το σύνολο υπερίσχυσε πάντοτε, θυσιάζοντας την ελευθερία και την ευτυχία απειράριθμων ανθρώπων: έτσι, όμως, έτρεφε πάντοτε μέσα στους ίδιους τους κόλπους του την αντίφασή του, σωματωμένη σε πολιτικές και

πνευματικές δυνάμεις, που αξίωναν μιαν άλλη μορφή ζωής. Το ιδιαίτερο γνώρισμα της σημερινής βαθμίδας του πολιτισμού είναι, ότι έχει ακινητοποιήσει αυτή την αντίφαση: έχει καταδαμάσει την ένταση εκείνη ανάμεσα στη «θετικότητα» -του δεδομένου τρόπου ζωής -και την άρνηση -την αντίρρηση εναντίον αυτού του τρόπου ζωής εν ονόματι της μεγαλύτερης ελευθερίας, που υποφώσκει σαν δυνατότητα μέσα στην προοπτική της ιστορίας. Όπου η ακινητοποίηση αυτής της αντίφασης έχει πάρει τη μεγαλύτερη έκταση, εκεί δεν γνωρίζουν σχεδόν οι άνθρωποι και δεν θέλουν αυτό το «ιστορικά δυνατόν», αυτή τη μεγαλύτερη ελευθερία -δεν το ξέρουν και δεν το θέλουν ακριβώς εκείνοι, που από τη γνώση τους και τη βούλησή τους μοιάζει να εξαρτάται η πραγμάτωσή του, εκείνοι που θα μπορούσαν να το κάνουν πραγματική ιστορική δυνατότητα.

Στα τεχνικώς προηγμένα κέντρα του σύγχρονου κόσμου η κοινωνία έχει σφυρηλατηθεί σε μιαν αδιάσπαστη ενότητα: οι δυνάμεις, που κατόρθωσαν να χαλκέψουν αυτή την ενότητα, αυτές καθορίζουν και πραγματοποιούν το «δυνατόν γενέσθαι», Το μέλλον οφείλει να μείνει δικό τους, «κτήμα» τους «εσαεί», και τα άτομα οφείλουν να θέλουν «εν πάση ελευθερία» αυτό το μέλλον και να δουλέψουν για να πραγματοποιηθεί.

«Εν πάση ελευθερία»: επειδή ο καταναγκασμός προϋποθέτει την αντίρρηση, που μπορεί να εκδηλωθεί και με αντίσταση. Το ολοκληρωτικό κράτος είναι μια μόνο από τις μορφές -κ' ίσως μια ήδη γερασμένη μορφή -όπου διεξάγεται αυτός ο αγώνας εναντίον της ιστορικά δυνατής απελευθέρωσης. Η άλλη, η δημοκρατική μορφή, απορρίπτει την τρομοκρατία· είναι αρκετά πλούσια και ισχυρή, για να σωθεί και ν' αναπτυχθεί και χωρίς τη βοήθεια του τρόμου: τα περισσότερα άτομα περνάν πράγματι καλύτερα στις δημοκρατικές χώρες. Δεν είναι, όμως, το γεγονός αυτό, που προσδιορίζει την ιστορική τους τάση -αλλ' ο τρόπος, που οργανώνουν και χρησιμοποιούν τις διαθέσιμες τους παραγωγικές δυνάμεις: κ' η δημοκρατική μορφή, λοιπόν, καθλώνει την κοινωνία στη σημερινή της βαθμίδα, παρ' όλη την τεχνική πρόοδο· κι αυτή δουλεύει εναντίον κάθε «δυνάμει» νέων ιστορικών μορφών της ελευθερίας. Απ' αυτή τη σκοπιά, επομένως, είναι οπισθοδρομικός ο «Λόγος» της, παρ' όλο που δουλεύει με ανωδυνότερες μεθόδους και ανετώτερα μέσα. Αλλά το γεγονός ότι έτσι «πράττει», δεν πρέπει να εξοστρακίσει τη συνείδηση, ότι και στις δημοκρατίες η ελευθερία εξαγοράζεται με αντίτιμο την ίδια την τελειώσή της και η πραγματικότητα («το γε νυν έχον») κερδίζει το παιχνίδι απεμπολώντας τις ίδιες τις δυνατότητές της.

Όταν αντιπαρατάσσουμε στη σημερινή μας «πραγματική» ελευθερία μιαν άλλη «δυνάμει» ελευθερία, κι όταν μάλιστα βλέπουμε αυτή την πραγματική, τη δεδομένη ελευθερία μέσα στο φως της άλλης εκείνης, της δυνάμει ελευθερίας,

προϋποτίθεται ότι εδώ που φτάσαμε, στην σημερινή μας πολιτιστική βαθμίδα, δεν μπορεί πια να δικαιολογηθεί ο τόσος μόχθος η παραίτηση, ο έλεγχος που υφίστανται οι άνθρωποι -δεν μπορεί να δικαιολογηθεί πια, ούτε με την ανάγκη, ούτε με τον «αγώνα επιβιώσεως», ούτε με τη φτώχεια και την αδυναμία.

Η κοινωνία μπορούσε να επιτρέψει εις εαυτήν, να ελευθερώσει της ορμές, σε βαθμό μεγάλο, χωρίς να ζημιώσει τα επιτεύγματά της, χωρίς ν' αναχαιτίσει την πρόοδό της. Η κύρια κατεύθυνση μιας τέτοιας απελευθέρωσης -όπως την υποδηλώνει η θεωρία του Φρόυντ -θα ήταν ν' αποδεσμεύσει μέγα μέρος της ορμέμφυτης ενέργειας, της διοχετευμένης σ' αλλοτριωμένη εργασία, και να την αφήσει ελεύθερη να εκπληρώσει τις ανάγκες των ατόμων -ανάγκες που θ' αναπτύσσονται αυτόνομα πια -κι όχι με χειρισμούς. Ασφαλώς, κι αυτό επίσης θα ήταν απ-ιδανίκευση-(1) αλλά, μια απιδανίκευση, που αντί να καταστρέψει τις «πνευματικότητες» εκδηλώσεις της ανθρώπινης ενέργειας, θα της μετουσίωνε μάλλον κι αυτές σε δυνατότητες ευτυχισμένης πλήρωσης. Το αποτέλεσμα θα ήταν: όχι να ξανακυλίσουμε στην προϊστορία του πολιτισμού, αλλά ν' αλλάξουμε βασικά το περιεχόμενο και τους στόχους του πολιτισμού, σύμφωνα με το αξίωμα της προόδου. Θα προσπαθήσω να διασαφήσω την ιδέα αυτή σε άλλη περίπτωση(2)· εδώ θα ήθελα απλώς να υποδείξω, ότι η πραγματοποίηση αυτής της δυνατότητας προϋποθέτει κυρίως αλλαγή των κοινωνικών θεσμών του πολιτισμού. Γι' αυτό και μέσα στον κατεστημένο πολιτισμό κάθε δυνατότητα αλλαγής φαίνεται σαν καταστροφή κι ο αγώνας εναντίον της σαν επιβεβλημένη αναγκαιότητα. Κ' έτσι παραλύονται οι δυνάμεις, που ορμούν ν' αλλάξουν τα πράγματα.

Την καθήλωση αυτής της δυναμικής της ελευθερίας η φροϋδική θεωρία των ορμών την αποκάλυψε από την πλευρά της ψυχολογίας: ο Φρόυντ μας φανέρωσε την αναγκαιότητά της, τις συνέπειές της για το άτομο και τα όριά της. Θα την διατυπώσουμε εδώ θεματικά με τις έννοιες της φροϋδικής θεωρίας των ορμών, αλλά και προχωρώντας πέρ' απ' αυτές.

Μέσα στα πλαίσια του πολιτισμού, όπως αναπτύχθηκε σαν ιστορική πραγματικότητα, η ελευθερία είναι δυνατή μόνο πάνω στη βάση μιας ανελευθερίας -που θα πει πάνω στη βάση, της καταπίεσης των ορμών. Γιατί ο οργανισμός, από την αρχέγονη ορμεμφυτική δομή του, επιθυμεί να προσποριστεί ηδονή, κυριαρχείται από το αξίωμα της ηδονής: οι ορμές ρέπουν προς την ηδονική λύση κάθε έντασης, προς την ανώδυνη ικανοποίηση των αναγκών. Έτσι, όμως, αντιστέκονται, αρχικά, στην αναστολή της ικανοποίησης, στον περιορισμό και την «εξιδανίκευση» της ηδονής, στην ανέραστη εργασία. Αλλ' ο πολιτισμός είναι εξιδανίκευση: απωθημένη, μεθοδικά κυριαρχημένη ικανοποίηση, που προϋποθέτει τη δυσφορία, την «ατερπία»(3). Ο «αγών επιβίωσης», η «βιοτική ανάγκη», η διανθρώπινη συνεργασία εξαναγκάζουν τα

άτομα σε παραίτηση και καταπίεση, για το συμφέρον της ασφάλειας, της τάξης, της συμβίωσης. Η πολιτιστική πρόοδος απαιτεί την όλο και μεγαλύτερη και συνειδητότερη παραγωγή των τεχνικών, υλικών και διανοητικών όρων της προόδου -την αχάριστη δουλειά, που εξασφαλίζει τα μέσα της ευχαρίστησης. Μέσα στο χώρο του πολιτισμού η ελευθερία βρίσκει τον εσωτερικό φραγμό της στην ανάγκη να προσποριστεί εργατική δύναμη από τον οργανισμό και να την συντηρήσει -να τον μεταβάλλει από υποκείμενο-αντικείμενο ηδονής σε υποκείμενο-αντικείμενο εργασίας. Αυτό είναι το κοινωνικό περιεχόμενο της υπερνίκησης του αξιώματος της ηδονής από το αξίωμα της πραγματικότητας, που από τα πρώτα παιδικά χρόνια και εξής γίνεται το κυρίαρχο αξίωμα της ψυχικής ανέλιξης. Μόνο αυτή η μεταβολή, που αφήνει αγιάτρευτη πληγή στον άνθρωπο, τον κάνει κοινωνικό(4) και βιώσιμο ον· γιατί χωρίς εξασφαλισμένη συνεργασία είναι ανεβόλετη η επιβίωσή του μέσα στο πενιχρό κ' εχθρικό περιβάλλον. Μόνο αυτή η τραυματική μεταβολή, που είναι με τη γνήσια σημασία του όρου «αλλοτρίωση» του ανθρώπου από τη φύση, από την ίδια τη φύση του, κάνει επίσης τον άνθρωπο ικανό ν' απολαύσει: μόνο η αναχαιτισμένη, εξουσιασμένη ορμή εξυψώνει την απλώς φυσική ικανοποίηση των αναγκών στο βαθμό της αυτοσυναίσθητης και συνειδητοποιημένης ηδονής -της ευτυχίας.

Αλλ' από δω και μπρος η ευτυχία γίνεται κοινωνικά προσδιορισμένο «αγαθό», και η ελευθερία του ανθρώπου βλασταίνει πάνω στο έδαφος της ανελευθερίας. Αυτή η περίπλεξη είναι, κατά τη θεωρία του Φρόυντ, αναπότρεπτη και αξεδιάλυτη. Για να καταλάβουμε το λόγο, θα πρέπει να παρακολουθήσουμε λίγο ακόμη τη θεωρία των ορμών· ως αφετηρία μας παίρνουμε την τελευταία της διατύπωση, όπως την επεξεργάστηκε ο Φρόυντ μετά το 1920. Είναι η μεταψυχολογική, και μάλιστα μεταφυσική διατύπωση, αλλ' ίσως και για τούτο ακριβώς εκείνη, που περιέχει το βαθύτερο κ' επαναστατικότερο πυρήνα της φροϋδικής θεωρίας.

Στην ανάπτυξη του οργανισμού επενεργούν δυο αρχέγονες βασικές ορμές: οι ορμές της ζωής (η αφροδίσια ορμή, που ο Φρόυντ την ονομάζει τώρα κατά προτίμηση Έρωτα)(5) και το ένστικτο του Θανάτου, η καταστροφική ορμή. Ενώ ο Έρωσ ορμά να συνάξει σε όλο και μεγαλύτερες και μονιμότερες ενότητες τη ζωντανή υπόσταση, το ένστικτο του Θανάτου και της καταστροφής επιζητεί την επιστροφή στην «ανεπιδεή» κ' επομένως ανώδυνη προγενετική κατάσταση: επιδιώκει τον εκμηδενισμό της ζωής, την πτώση της στην ανόργανη ύλη. Ο προικισμένος μ' αυτή την ανταγωνιστική ορμέφυτη δομή οργανισμός βρίσκεται μέσα σ' έναν κόσμο που η φτώχεια του κ' η εχθρότητά του δεν επιτρέπει την άμεση πλήρωση των ορμών της ζωής. Ο Έρωσ ποθεί να ζήσει σύμφωνα με το αξίωμα της ηδονής, ενώ το περιβάλλον εναντιώνεται σ' αυτή του την επιθυμία. Έτσι το περιβάλλον αναγκάζει τις ορμές της ζωής -μόλις αυτές υποτάξουν το

ένστικτο του θανάτου (υποταγή που διαρκεί ολόκληρη τη ζωή) -να υποστούν μια ριζική μετατροπή: αφ' ενός τις απομακρύνει από τον αρχικό σκοπό τους ή τις ανακρατά μεσοδρομίες, αφ' ετέρου τις περιορίζει στον ορμεμφυτικό τους χώρο και τους αλλάζει την κατεύθυνση.(\*). Το αποτέλεσμα αυτής της μετατροπής είναι μια αναχαιτισμένη, καθυστερημένη, υποκατάστατη απόλαυση -αλλά για τούτο εξασφαλισμένη, χρήσιμη και σχετικώς μόνιμη.

Η δυναμική της ψυχικής ζωής φαίνεται έτσι σαν ένας αδιάκοπος αγώνας τριών βασικών δυνάμεων: του Έρωτα, του Θανάτου και του εξωτερικού κόσμου. Σ' αυτές τις δυνάμεις ανταποκρίνονται τρεις βασικές αρχές, τρία βασικά αξιώματα, που κατά τον Φρόυντ προσδιορίζουν τις λειτουργίες του ψυχικού οργάνου: το αξίωμα της ηδονής(6), το αξίωμα της Νιρβάνα και το αξίωμα της πραγματικότητας. Αν το αξίωμα της ηδονής συνηγορεί για την ανεμπόδιστη ανάπτυξη των ορμών της ζωής, και το αξίωμα της Νιρβάνα για την επιστροφή στο μητρικό κόλπο, στην ανώδυνη προγενετική κατάσταση, το αξίωμα της πραγματικότητας σημαίνει τις σύνολες μετατροπές, που επιβάλλει ο έξω κόσμος στις ορμές εκείνες, σημαίνει το «Λόγο», που ταυτίζεται με την ίδια την πραγματικότητα.

Φαίνεται ότι πίσω απ' αυτή την τριχοτόμηση είναι κρυμμένη μια διχοτόμηση: αν το ένστικτο του Θανάτου μάχεται να εκμηδενίσει τη ζωή, επειδή στη ζωή υπερτερεί η ατερπία, η πίκρα, η ένταση, η ανάγκη, τότε και η Νιρβάνα θα ήταν μια μορφή ηδονής, και ο Θάνατος θα πλησίαζε επικίνδυνα τον Έρωτα. Από την άλλη μεριά, ο ίδιος ο Έρωσ μοιάζει να συμμετέχει στη φύση του Θανάτου: ο πόθος του να καθηλώσει, να διαιωνίσει την ηδονή, δείχνει, ότι και ο Έρωσ εναντιώνεται αυθόρμητα στο ανάβρυσμα νέων εντάσεων, δε θέλει να χάσει την κερδισμένη ηδονική εξισορρόπηση, που, αν δεν είναι αφιλόζη, είναι πάντως στατική και «αφιλοπρόοδη». Ο Φρόυντ είδε την αρχέγονη ενότητα των δύο αυτών ορμών· μίλησε για την κοινή τους συντηρητική φύση, για την «εσωτερική βαρύτητα» και «νωθρότητα» κάθε ζωντανού οργανισμού. Αλλ' απόδιωξε, σχεδόν θά 'λεγε κανείς, τρομαγμένος αυτή τη σκέψη, και επέμεινε στο δυαδισμό Έρωτος και Θανάτου, φιληδονίας και Νιρβάνα -παρά τη δυσκολία, που επανειλημμένως ετόνισε, να ανακαλύψει μέσα στον οργανισμό, κι άλλες, εκτός από τις αρχέγονα ερωτικές ορμές. Είναι η δραστήρια «μείξη» των δυο βασικών ορμών, που καθορίζει τη ζωή: τ' ορμέμφυτο του Θανάτου, αν και αναγκασμένο να υπηρετήσει τον Έρωτα, διατηρεί την προσιδιάζουσά του ενέργεια. Μόνο που ο οργανισμός διοχετεύει τη θυμοφθόρο αυτή ενέργεια έξω από τον εαυτό του και την στρέφει, σαν κοινωνικά ωφέλιμη επίθεση, εναντίον του εξωτερικού κόσμου -τη φύση ή τους επιτρεπόμενους εχθρούς -ή πάλι το Υπερ-Εγώ τη χρησιμοποιεί ως κοινωνικά ωφέλιμη κυριάρχηση των ίδιων των ορμών του.

Μ' αυτή τη μορφή μπαίνουν τα καταστρεπτικά ορμέμφυτα στην υπηρεσία των ορμών της ζωής -αλλά, μόνο αφού πρώτα μεταμορφωθούν κι αυτά καίρια. Ο Φρόυντ αφιέρωσε το μεγαλύτερο μέρος του έργου του στην ανάλυση των μεταμορφώσεων του Έρωτα· εδώ θα εξάρουμε μόνο ό,τι θα προσδιορίσει τη μοίρα της ελευθερίας. Ο Έρωτας ως ζωτικό ορμέμφυτο είναι αφροδίσια ορμή και η αφροδίσια ορμή είναι στην αρχική της λειτουργία «ηδονοπορισμός από ζώνες του σώματος» -τίποτε περισσότερο, τίποτε λιγότερο. Ο Φρόυντ προσθέτει εμφατικά: ηδονοπορισμός, που μόνο «εκ των υστέρων τάσσεται στην υπηρεσία της αναπαραγωγής»(7). Έτσι μας δηλώνει «την πολυμορφία των διαστροφών» της αφροδίσιας ορμής: οι ορμές αδιαφορούν, αν αντικείμενό τους είναι το ίδιο τους το σώμα ή το ξένο· προπάντων δεν είναι εντοπισμένες σε ορισμένα μέρη, ούτε περιφραγμένες σε ορισμένες λειτουργίες. Τα πρωτεία της γενετήσιας (συνουσιαστικής) αφροδίσιας ορμής και της αναπαραγωγής -που εξελίσσεται σε μονογαμική συνουσία και αναπαραγωγή -έρχονται τρόπον τινά εκ των υστέρων: όψιμο επίτευγμα του «αξιώματος της πραγματικότητας», που θα πει, ιστορική κατάκτηση της ανθρώπινης κοινωνίας στο σκληρόν αγώνα της εναντίον του ακοινωνήτου «αξιώματος της ηδονής». Αρχέγονα(\*\*), ολόκληρος ο οργανισμός, σ' όλες του τις δραστηριότητες και τις σχέσεις του είναι «δυνάμει» ένα πεδίο αφροδισιασμού, κυριαρχούμενο από το αξίωμα της ηδονής. Κι ακριβώς γι' αυτό πρέπει να «απαφροδισιαστεί» για να μπορέσει ν' ασχοληθεί με «ατερπή» εργασία, και μάλιστα, για να ζει εφεξής εργαζόμενος.

Εδώ θα εξάρουμε μόνο τις δυο σπουδαιότερες στιγμές στη διαδικασία αυτής της «απαφροδισίασης», που περιέγραψε ο Φρόυντ: πρώτον, την απόφραξη, τον αποκλεισμό των λεγόμενων επί μέρους ορμών («Partialtriebe»), δηλαδή της προ -και μη φυλοφιλητικής (προγενετήριας και μη γενετήριας) αφροδίσιας ορμής, που αναδίνεται από το σώμα ολόκληρο σαν από ενιαία ερωτογόνο ζώνη. Οι επί μέρους αυτές ορμές χάνουν την ανεξαρτησία τους, τάσσονται ως προστάδια στην υπηρεσία της γεννητικής λειτουργίας (της εντοπισμένης δηλ. στα γεννητικά όργανα), κι έτσι της αναπαραγωγής, ή «μετουσιώνονται» («εξιδανικεύονται») και, σε περίπτωση αντίστασης, καταπιέζονται και κηρύσσονται «ταμπού» («άθικτες») ως διαστροφές. Δεύτερον: την «εξαύλωση» της αφροδίσιας ορμής και του αφροδισιακού αντικειμένου στην «αγάπη» -την ηθική καταδάμαση και περιχαράκωση του Έρωτα. Αυτή είναι μια από τις μεγαλύτερες κατακτήσεις της πολιτιστικής κοινωνίας -και μια από τις πιο όψιμες. Αυτή πρώτη εγκαθιδρύει την πατριαρχική μονογαμική οικογένεια, σαν εύρωστο «κύτταρο» της κοινωνίας.

Προϋπόθεση είναι η υπερνίκηση του οιδιπόδειου πλέγματος. Σ' αυτή τη διαδικασία, ο αρχέγονος Έρωτας, που αγκάλιαζε τα πάντα(8), υποβιβάζεται στην ειδική λειτουργία της -γενετήσιας -αφροδισιακής ορμής και στα παρεπόμενά της.



Ο ερωτισμός περιορίζεται στο κοινωνικά -υποφερτό ελάχιστο. Τώρα ο Έρως δεν είναι πια η ορμή της ζωής που διαπνέει τον οργανισμό ολόκληρο, η ορμή που βούλεται να γίνει πλαστουργός αρχή του ανθρώπινου και φυσικού περιβάλλοντος -έχει γίνει ιδιωτική υπόθεση· δεν υπάρχει πια γι' αυτή ούτε χρόνος, ούτε χώρος μέσα στις αναγκαίες σχέσεις -στις σχέσεις εργασίας -των ανθρώπων και γίνεται «κοινή» υπόθεση μόνο σαν λειτουργία αναπαραγωγής. Η καταπίεση των ορμών -γιατί και η «εξιδανίκευση» καταπίεση είναι -γίνεται βασικός όρος του βίου μέσα στην πολιτιστική κοινωνία.

Αυτή η βιολογικο-ψυχολογική μεταβολή ορίζει τώρα τη βασική εμπειρία, τη βασική βίωση της ανθρώπινης ύπαρξης και το σκοπό της ανθρώπινης ζωής. Ο άνθρωπος ζει κ' αισθάνεται τη ζωή του σαν αγώνα με τον εαυτό του και το περιβάλλον, την υποφέρει και την κατακτά. «Ατερπία» κι όχι «τέρψις» είναι η ουσία της· η ευτυχία είναι αμοιβή, ξεκούραση, σύμπτωση, στιγμή -όχι πάντως σκοπός της ύπαρξης(9). Σκοπός είναι πολύ μάλλον η εργασία. Και η εργασία είναι ουσιαστικά αλλοτριωμένη εργασία(10). Μόνο σε προνομιακές περιπτώσεις εργάζεται ο άνθρωπος, στο επάγγελμά του, «για τον εαυτό του», ικανοποιεί στο επάγγελμά του τις δικές του εξιδανικευμένες ή ανεξιδανίκευτες ανάγκες. Κανονικά, απασχολείται «πλήρως» με την ενάσκηση μιας υπαγορευμένης κοινωνικής λειτουργίας, ενώ στο μεταξύ η αυτοτελείωσή του -αν δηλαδή υπάρξει καν -περιορίζεται στο γλίσχρο «ελεύθερο χρόνο» του. Η κοινωνική διαμόρφωση του χρόνου ακολουθεί δομικά τη διαμόρφωση των ορμών, που συντελέστηκε στην παιδική ηλικία: μόνο ο περιορισμός του Έρωτα δυνατοποιεί τον περιορισμό του ελεύθερου, δηλαδή του ηδονικού, χρόνου στο ελάχιστο εκείνο όριο που αφήνει η πλήρους απασχόληση. Και η διαίρεση του χρόνου είναι η κατανομή της ίδιας της ύπαρξης στο κύριο περιεχόμενο «αλλοτριωμένη εργασία» και στο δευτερεύον «μη εργασία».

Αλλ' αυτή η διαμόρφωση των ορμών, που εκθρονίζει το «αξίωμα της ηδονής», συντελεί στην εγκαθίδρυση της ηθικής, που προσδιόρισε καίρια την ανάπτυξη του δυτικού πολιτισμού. Το άτομο αναπαράγει αυθόρμητα την πολιτιστική άρνηση του αξιώματος της ηδονής, την παραίτηση και το πάθος της εργασίας: οι καταπιεστικά τροποποιημένες ορμές οικειοποιούνται την κοινωνική νομοθεσία και την μεταβάλλουν σε νομοθεσία του ίδιου του ατόμου· η αναγκαστική ανελευθερία εμφανίζεται σαν πράξη της αυτονομίας του, κι έτσι σαν ελευθερία. Αν η φροϋδική θεωρία των ορμών είχε σταματήσει εδώ, δεν θα ήταν τίποτα περισσότερο, σχεδόν, από την ψυχολογική θεμελίωση της ιδεαλιστικής έννοιας της ελευθερίας, που κι αυτή, από την πλευρά της, είχε θεμελιώσει φιλοσοφικά τα ωμά δεδομένα της πολιτιστικής κυριαρχίας. Η φιλοσοφική αυτή έννοια ορίζει την ελευθερία σε αντίθεση προς την ηδονή, έτσι, ώστε η κυριάρχηση, και μάλιστα η καταπίεση των σαρκικών, των αισθησιακών στόχων

των ορμών, να εμφανίζεται σαν όρος για την κατάκτηση της ελευθερίας. Για τον Καντ η ελευθερία είναι ουσιαστικά ηθική -εσωτερική «νοητή» -ελευθερία, και σαν τέτοια αναγκασμός: «Όσο λιγότερο μπορεί ο άνθρωπος να αναγκαστεί φυσικά, όσο, τουναντίον, περισσότερο μπορεί να αναγκαστεί ηθικά (με μόνη την παράσταση του χρέους), τόσο πιο ελεύθερος είναι»(11). Το βήμα από το «κράτος της ανάγκης» στο «βασιλείο της ελευθερίας» είναι εδώ η πρόσβαση από το φυσικό στον ηθικό αναγκασμό -αλλά το αντικείμενο του αναγκασμού μένει πάντοτε το ίδιο: ο άνθρωπος, ως μόριο του «κόσμου των αισθήσεων». Και ο ηθικός αναγκασμός δεν είναι απλώς ηθικός: έχει τους πολύ φυσικούς θεσμούς του· από την οικογένεια ως το εργοστάσιο και το στρατό, περιστοιχίζουν το άτομο, σαν ενεργές ενσωματώσεις του «αξιώματος της πραγματικότητας». Πάνω σ' αυτή τη διπλή βάση του ηθικού καταναγκασμού αναπτύσσεται η πολιτική ελευθερία: σκληρά κερδισμένη μέσ' από τα νύχια της απολυταρχίας, πληρωμένη με αγώνες κ' αίμα στους δρόμους και στα πεδία των μαχών, θεσπίζεται τώρα, διασφαλίζεται -και καθλώνεται με την αυτοπειθαρχία και την αυταπάρνηση των ατόμων. Τα άτομα έμαθαν, ότι η «αναπαλλοτρίωτη» ελευθερία τους έχει αναλάβει υποχρεώσεις· μια απ' αυτές, κι όχι η μικρότερη, είναι η καταπίεση των ορμών. Ο ηθικός και ο φυσικός καταναγκασμός έχουν ένα κοινό παρονομαστή: την κυριαρχία.

Η κυριαρχία είναι ο «κοινός λόγος» της πολιτιστικής εξέλιξης. Αναγνωρίζοντας την ο Φρόυντ, αποδέχεται την ιδεαλιστική και τη φιλελεύθερη αστική πολιτική. Η ελευθερία πρέπει να ενέχει τον καταναγκασμό: η Ανάγκη, ο «αγών επιβιώσεως» και η ανήθικη φύση των ορμών καθιστούν αμετάκλητη την καταπίεσή τους. Πρόοδος ή βαρβαρότητα -είναι τα δυο σκέλη του διλήμματος. Πάλι θα πρέπει να τονίσουμε, ποιος είναι για τον Φρόυντ ο μύχιος λόγος, που εκβιάζει την καταπίεση των ορμών: είναι η ακέραιη αξίωση της ηδονής, δηλαδή η ιδιοσυστασία, η «φυά»(12) του οργανισμού, που αποζητάει το ξέδωμα, την ηρεμία μέσα στην πλήρωση, στην ευχαρίστηση, στην ειρήνη. Η «συντηρητική φύση» των ορμών τις καθιστά, κυριολεκτικά, άγονες (μη παραγωγικές) -άγονες για την αλλοτριωμένη παραγωγικότητα, που είναι το κίνητρο της πολιτιστικής προόδου: τόσο άγονες, ώστε κι αυτή ακόμη η αυτοσυντήρηση του οργανισμού να μη είναι ορμή αρχέγονη, όταν κ' εφόσον η αυτοσυντήρηση θα πρέπει να πληρωθεί με περίσσια δυσφορία(13).

Στην τελευταία διατύπωση της θεωρίας των ορμών του Φρόυντ, δεν υπάρχει πια καμιά αυτόνομη ορμή αυτοσυντηρησίας: είναι είτε εκδήλωση του Έρωτα, είτε της επιθετικότητας. Γι' αυτό ανάγκη πάσα να υπερνικηθεί η αγωνία (μη παραγωγικότητα) και ο συντηρητισμός των ορμών, αν πρόκειται ν' αναπτυχθεί το ανθρώπινο γένος μέσα στην πολιτιστική συμβίωση: η γαλήνη και η ειρήνη, το αξίωμα της ηδονής, δεν αξίζουν τίποτε στον αγώνα

επιβίωσης: «Το πρόγραμμα, που μας προτείνει το αξίωμα της ηδονής, "το ζην ευδαιμόνως", δεν μπορεί να εκπληρωθεί»(14).

Η καταπιεστική μεταβολή των ορμών γίνεται βιολογική ιδιοσυστασία του οργανισμού: η ιστορία δεσπόζει και μέσα στην ίδια την ορμεμφυτική δομή· ο πολιτισμός γίνεται φύση, μόλις το άτομο διδαχθεί(15), να λέει αυθόρμητα «ναι» στο αξίωμα της πραγματικότητας, και να το ξαναγεννά «εκ βαθέων». Με τον περιορισμό του Έρωτα στην εντοπισμένη, μερική λειτουργία της αφροδίσιας ορμής και με τη χρησιμοποίηση της καταστρεπτικής ορμής γίνεται το άτομο συμφώνως τη φύσει του υποκείμενο-αντικείμενο της κοινωνικά χρήσιμης εργασίας, της κυριάρχησης της φύσης και των ανθρώπων. Και η τεχνική επίσης γεννήθηκε από την καταπίεση· ακόμη και τα μεγαλύτερα κατορθώματα για την ανακούφιση της ανθρώπινης ύπαρξης έχουν αφήσει τα σημάδια της καταγωγής τους στο βιασμό της φύσης και στο κολοβωμένο ανθρώπινο ον. «Η ατομική ελευθερία δεν είναι αγαθό του πολιτισμού»(16).

Η καταπιεστική μεταβολή των ορμών γίνεται η ψυχολογική θεμελίωση μιας τριπλής κυριαρχίας, μόλις στερεωθεί η πολιτιστική κοινωνία: πρώτον, της αυτοκυριάρχησης της ανθρώπινης φύσης, των αισθησιακών της ορμών, που ορέγονται μόνο ν' απολαύσουν και να ευχαριστηθούν· δεύτερον, της κυριαρχίας πάνω στην εργασία, που παράγουν τ' αυτοπειθαρχημένα κι αυτοκυριαρχούμενα άτομα, και, τρίτον, της κυριαρχίας πάνω στην εξωτερική φύση: επιστήμη και τεχνική. Και σ' αυτή την διάρθρωση της κυριαρχίας προσιδιάζει μια τριπλή ελευθερία: πρώτον, ελευθερία από την απλή ανάγκη να ικανοποιήσεις τις ορμές σου: ελευθερία, ν' αυτοπαραιτηθείς, κ' έτσι να ευχαριστιέσαι μέσα στα όρια της κοινωνικά υποφερτής απόλαυσης -ηθική ελευθερία· δεύτερον, ελευθερία από την αυθαίρετη βία και την αναρχία του αγώνα επιβίωσης: ελευθερία μέσα στην εργασιο-καταμεριστική κοινωνία, με νομικά δικαιώματα και καθήκοντα -πολιτική ελευθερία· και, τρίτον: ελευθερία, ν' αλλάξεις τον κόσμο με τον ανθρώπινο Λόγο -πνευματική ελευθερία.

Η κοινή ψυχική υπόσταση της τριπλής αυτής ελευθερίας είναι ανελευθερία: αυτοκυριαρχία των ορμών, που, «φυσιοποιημένη» από την κοινωνία, διαιωνίζει τους θεσμούς της κυριαρχίας. Αλλ' η πολιτιστική ανελευθερία είναι ένα ιδιαίτερο είδος καταπίεσης: είναι λογική ανελευθερία, λογική κυριαρχία. Και είναι λογική, εφόσον καθιστά δυνατή την ανάβαση από το ανθρώπινο ζώο στο ανθρώπινο ον, από τη φύση στον πολιτισμό. Αλλ' όμως, εξακολουθεί τάχα να είναι λογική, όταν έχει αναπτυχθεί πια πλήρως ο πολιτισμός;

Εδώ είναι το σημείο, όπου η φροϋδική θεωρία των ορμών θέτει «εν αμφιβόλω» την εξέλιξη του πολιτισμού. Το ερώτημα ξεπήδησε μέσα στην πορεία της ψυχαναλυτικής πράξης, της κλινικής εμπειρίας, που άνοιξε στον Φρόυντ το δρόμο προς τη θεωρία. Ο πολιτισμός, επομένως, αμφισβητείται μέσα στο άτομο

και από το άτομο -και μάλιστα από το άρρωστο, το νευρωτικό άτομο. Η αρρώστεια είναι ατομικό ριζικό, ιδιωτική ιστορία· αλλά στην ψυχανάλυση αυτή η ιδιωτική υπόθεση αποκαλύπτεται σαν μια ιδιοτυπία της κοινής μοίρας, της τραυματικής πληγής, που επέφερε στον άνθρωπο η καταπιεστική μεταβολή των ορμών. Όταν λοιπόν ο Φρόυντ ρωτά: τι έφτειαξε από τον άνθρωπο ο πολιτισμός; -δεν παραβάλλει τον πολιτισμό με την ιδέα μιας κάποιας «φυσικής» κατάστασης, αλλά με τις ιστορικά αναπτυσσόμενες ανάγκες των ατόμων και με τη δυνατότητα της εκπλήρωσής τους.

Την απάντηση του Φρόυντ την υποδείξαμε ήδη προηγουμένως. Όσο προοδεύει ο πολιτισμός, όσο ισχυρότερος γίνεται ο μηχανισμός του για την ανάπτυξη και την ικανοποίηση των κοινωνικών αναγκών, τόσο βαρύτερες είναι οι θυσίες, που πρέπει να επιβάλλει στα άτομα, για να μπορέσει να διαφυλάξει την απαιτούμενη ορμεμφυτική δομή.

Στη θεωρία των ορμών, όπως τη συνέλαβε ο Φρόυντ, υποστηρίζεται η θέση, ότι η καταπίεση αυξάνει με την πρόοδο του πολιτισμού, επειδή αυξάνει και η καταπιεστέα επιθετικότητα. Ο ισχυρισμός αυτός φαίνεται κάτι παραπάνω από αμφισβητήσιμος, όταν συγκρίνουμε τις σημερινές μας ελευθερίες με τις προηγούμενες. Ασφαλώς είναι πολύ χαλαρότερη σήμερα η αφροδίσια ηθική από το 19ο αιώνα· ασφαλώς έχει εξασθενήσει η πατριαρχική δομή της εξουσίας και μαζί της η οικογένεια ως μορφωτική εστία και συντελεστής του «εκκοινωνισμού» του ατόμου· ασφαλώς είναι πολύ πιο διαδεδομένα στο δυτικό κόσμο τα πολιτικά δικαιώματα της ελευθερίας σήμερα, απ' ό,τι ήταν πριν, παρ' όλο που έχει ξαναζωντανέψει εντός του η υπόσταση της φασιστικής περιόδου, και δε χρειάζεται, βέβαια, ν' αποδειχτεί η αυξανόμενη επιθετικότητα! Εν πάση περιπτώσει, δεν είναι διόλου αυτοφάνερο, όταν παρατηρούμε τη μεγαλύτερη φιλελευθερία της ιδιωτικής και της δημόσιας ηθικής, ότι τα δεδομένα αυτά συνδέονται ουσιαστικά με την δυναμική των ορμών, όπως βεβαίως ο Φρόυντ. Όμως, η σημερινή κατάσταση παρουσιάζεται μέσα σε άλλο φως, όταν της εφαρμόσουμε πιο συγκεκριμένα τις φροϋδικές κατηγορίες.

Κυρίες και Κύριοί μου,

Λέγαμε, ότι, όσο περισσότερο προοδεύει ο πολιτισμός, τόσο βαρύτερες είναι οι θυσίες, που πρέπει να επιβάλλει στα άτομα. Αλλ' αυτό, φαίνεται να βρίσκεται σε αντίφαση με τη μεγαλύτερη φιλελευθερία, που παρατηρούμε στη σύγχρονη κοινωνική κατάσταση. Ας επιχειρήσουμε, λοιπόν, να δούμε τη σημερινή αυτή κατάσταση από την άποψη της φροϋδικής θεωρίας των ορμών.

Θα υποδείξουμε εδώ, εν συντομία μόνο, δυο κατευθύνσεις, πρώτον σχετικά με την αλλοτρίωση(17) και την αυτομάτιση του Εγώ. Κατά τη φροϋδική θεωρία των ορμών, το αξίωμα της πραγματικότητας επικρατεί κυρίως στις διαδικασίες εκείνες, που διαδραματίζονται ανάμεσα στο «Εκείνο», στο «Εγώ» και στο «Υπερ-Εγώ», ανάμεσα στο «ασυνείδητο», στη συνείδηση και στον έξω κόσμο. Το Εγώ, ή μάλλον η συνειδητή πλευρά του Εγώ, αγωνίζεται διμέτωπον αγώνα εναντίον του «Εκείνου» και του έξω κόσμου, με συχνά εναλλασσόμενες συμμαχίες και συνδέσεις. Ο αγώνας διεξάγεται κυρίως γύρω από το επιτρεπόμενο μέτρο ορμέμφυτης ελευθερίας και τις μετατροπές, τις εξιδανικεύσεις, και τις απωθήσεις, που πρέπει να επιδιωχθούν. Στον αγώνα αυτό το Εγώ έχει κορυφαίο ρόλο: η απόφαση, η κρίση, είναι πράγματι δική του· αυτό είναι, στις κανονικές, τουλάχιστον, περιπτώσεις του ώριμου ατόμου, ο υπεύθυνος κύριος των ψυχικών «δρώμενων». Στην κυριαρχία αυτή, όμως, κάτι καίριο έχει τώρα αλλάξει. Ο Φραντς Αλεξάντερ(18) υπέδειξε, ότι το Εγώ γίνεται τρόπον τινά «σωματικό», και οι αντιδράσεις του απέναντι στον έξω κόσμο και απέναντι στις ορμέμφυτες επιθυμίες, που αναβλύζουν από το Εκείνο, γίνονται όλο και πιο «αυτόματες». Οι συνειδητές διαδικασίες της αντιμετώπισης και των εξηγήσεων αντικατασταίνονται όλο και περισσότερο από άμεσες, σχεδόν σωματικές αντιδράσεις, όπου η αντιληπτική συνείδηση, η σκέψη κι ακόμη κι αυτή η αίσθηση του Εγώ παίζουν ελάχιστο ρόλο. Είναι, σαν να συρρικνώθηκε πάρα πολύ ο ελεύθερος χώρος, που έχει στη διάθεσή του το άτομο για τις ψυχικές του διαδικασίες: κάτι σαν μια «ατομική ψυχή», με τις δικές της αξιώσεις και αποφάσεις, δεν μπορεί ν' αναπτυχθεί πια· ο χώρος έχει καταληφθεί από δημόσιες, κοινωνικές δυνάμεις. Η μείωση αυτή του -σχετικώς -αυτόνομου Εγώ είναι ολοφάνερη, εμπειρικά «απτή» στις απολιθωμένες χειρονομίες κ' εκφράσεις, στα «παγωμένα» φερσίματα των ανθρώπων, στην προϊούσα παθητικότητά τους, όταν δεν ξέρουν τι να κάνουν και πώς να περάσουν τον ελεύθερο χρόνο τους -πώς ν' ασχοληθούν ιδιωτικά στις «ώρες σχολής». Έτσι οι ελεύθερες ασχολίες χάνουν αναπότρεπτα τον οικείο χαρακτήρα τους, συγκεντρώνονται και γίνονται συλλογικές -με την κακή σημασία του όρου -και μ' αυτόν τον τρόπο ελέγχονται κι αυτές. Αυτή λοιπόν η μείωση του Εγώ κ' η «απιδιώτευση» της ελεύθερης ασχολίας, αντιστοιχεί, ως ψυχικό ομόλογο, στην κατανίκηση της αντιπολίτευσης, στην αδυναμία της κριτικής, στην τεχνική ευθυγράμμιση, στη μόνιμη επιστράτευση του συλλογικού οργάνου.

Το δεύτερο σημείο είναι η ενίσχυση της εξωοικογενειακής εξουσίας. Η κοινωνική εξέλιξη, που εκθρονίζει το άτομο ως οικονομικό υποκείμενο, μείωσε στο ελάχιστο και την ατομιστική λειτουργία της οικογένειας, προς όφελος άλλων δραστηρότερων δυνάμεων. Το αξίωμα της πραγματικότητας εντυπώνεται στη νέα γενεά λιγότερο από την οικογένεια, και πολύ περισσότερο έξω από την

οικογένεια· μαθαίνει τις κοινωνικά χρήσιμες συμπεριφορές και αντιδράσεις έξω από την προστατευμένη ιδιωτική σφαίρα της οικογένειας. Ο σύγχρονος πατέρας δεν είναι πια και τόσο εντυπωσιακός εκπρόσωπος του αξιώματος της πραγματικότητας, και η χαλάρωση της αφροδίσιας ηθικής διευκολύνει το ξεπέραςμα του οιδιπόδειου πλέγματος: ο αγώνας εναντίον του πατέρα χάνει κατά πολύ την καίρια ψυχολογική σημασία του. Αλλ' ως εκ τούτου ακριβώς η παντοκρατορία της κυριαρχίας ενισχύεται, αντί να εξασθενίζει. Εφόσον ήταν υπόθεση ιδιωτική, η οικογένεια αντιτασσόταν ακριβώς στη δημόσια Δύναμη, ή τουλάχιστον, της ήταν αλλιώτικη· τώρα, όσο περισσότερο εξουσιάζεται η οικογένεια από τη δημόσια Δύναμη -όσο δηλαδή περισσότερο παίρνει τα είδωλα και τα παραδείγματά της απ' έξω -τόσο πιο ενιαίος και αδιάσπαστος προχωρεί ο «εκκοινωνισμός» της νέας γενεάς, ως μορίου, και προς όφελος της δημόσιας Δύναμης. Κ' εδώ επίσης περιχαράκωνεται κ' εκπορθείται ο ψυχικός χώρος, όπου θα μπορούσε ν' αναφανεί η «αλλοσύνη» (η διαφοροποίηση) και η ανεξαρτησία.

Για να φανερώσουμε την ιστορική λειτουργία αυτών των ψυχικών μετασχηματισμών, πρέπει να επιχειρήσουμε να τις δούμε σε συνάφεια με τα σύγχρονα πολιτικά σχήματα. Το κύριο χαρακτηριστικό, που ορίζει αυτά τα σχήματα, το ονόμασαν: δημοκρατία των μαζών. Χωρίς να συζητήσω, αν δικαιολογείται ή όχι ο ορισμός αυτός, θ' αναφέρω συντόμως τα κύρια συστατικά του: στη μαζική δημοκρατία τα πραγματικά στοιχεία της πολιτικής δεν είναι πια άτομα ούτε αναγνωρίσιμες ατομικές ομάδες, αλλά ενοποιημένες ή συντονισμένες ολότητες. Κ' εμφανίζονται σαν δύο κυρίαρχες ενότητες: πρώτον, ως ο γιγάντιος μηχανισμός παραγωγής-διανομής της σύγχρονης βιομηχανίας· δεύτερον, ως η μάζα, που υπηρετεί το μηχανισμό αυτό. Όποιος εξουσιάζει το μηχανισμό, ή ακόμη και τις καίριες θέσεις του, έχει, και στην εξουσία του τη μάζα· και μάλιστα έτσι, σαν η εξουσία αυτή να βγαίνει, τρόπον τινά αυτομάτως από την κατανομή της εργασίας, ως το τεχνικό της αποτέλεσμα, ως ο λόγος της λειτουργίας του μηχανισμού, που περιβάλλει και συντηρεί σύνολη την κοινωνία. Έτσι, η κυριαρχία εμφανίζεται σαν τεχνικο-διοικητική ιδιότητα, και η ιδιότητα αυτή συνδέει τις κλειδοκράτειρες ομάδες του μηχανισμού -οικονομικές, πολιτικές, στρατιωτικές -σ' ένα τεχνικο-διοικητικό συλλογικό σώμα, που εκπροσωπεί το σύνολο.

Απέναντί του, οι ομάδες που υπηρετούν το μηχανισμό, ενοποιοούνται σε «μάζα», σε «λαό» -κι αυτή η μάζα, αυτός ο λαός γίνεται, με τεχνική συνέπεια, αντικείμενο της διοίκησης ακόμη κι εκεί, όπου ως «κυρίαρχος» αναθέτει ελεύθερα σε αντιπροσώπους του την αρχή και την ελέγχει δημοκρατικά. Ο τεχνικο-διοικητικός αυτός συνεταιρισμός, η τεχνικο-διοικητική αυτή συλλογικοποίηση εμφανίζεται σαν έκφραση του αντικειμενικού Λόγου, δηλαδή

σαν η μορφή με την οποία αναπαράγεται και επεκτείνεται το σύνολο. Αυτή προκαθορίζει και προσχεδιάζει όλες τις ελευθερίες -υποταγμένες όχι τόσο στην πολιτική Δύναμη, όσο στις λογικές απαιτήσεις του μηχανισμού. Αυτός περιβάλλει τη δημόσια και την ιδιωτική ζωή των ατόμων, τόσο των εξουσιαστών, όσο και των εξουσιαζομένων, αυτός περιβάλλει τον εργάσιμο και τον ελεύθερο χρόνο, την υπηρεσία και την άδεια, τη φύση και τον πολιτισμό. Έτσι, όμως, ο μηχανισμός επεμβαίνει στα ίδια τα μύχια του ατόμου, στις ορμές του και την νοημοσύνη του -και μάλιστα διαφορετικά απ' ό,τι συνέβη σε προηγούμενες βαθμίδες της εξέλιξης· δηλαδή όχι άξεστα πια, σαν ωμή εξωτερική, προσωπική, ή φυσική βία, ούτε καν πια σαν ελεύθερη ενέργεια του συναγωνισμού, της οικονομίας -αλλά σαν τελείως αντικειμενικευμένος τεχνικός Λόγος, που, καθό τεχνολογικός, ελέγχει δυο φορές λογικότερα και μεθοδικότερα -κι είναι και δικαιολογημένος.

Γι' αυτό κ' οι μάζες δεν είναι απλώς οι κυριαρχούμενοι, αλλ' οι κυριαρχούμενοι που δεν αντιλέγουν πια, η που η αντιλογία τους εντάσσεται κι αυτή μέσα στο θετικό σύνολο, σαν υπολογίσιμο και χειραγωγήσιμο διορθωτικό στοιχείο, που επιβάλλει βελτιώσεις στο μηχανισμό. Αυτό, που ήταν κάποτε πολιτικό υποκείμενο, έγινε αντικείμενο, και τ' αλλοτινά ασυμφιλίωτα ανταγωνιστικά συμφέροντα, μοιάζουν, σαν νά' χουν προσχωρήσει σ' ένα πραγματικό συλλογικό συμφέρον.

Έτσι, όμως, έχει αλλάξει το πολιτικό σχήμα ως σύνολο. Απέναντι στ' αντικείμενα δεν στέκει αντιμέτωπο κανένα αυτόνομο υποκείμενο, που ως κυρίαρχο επιδιώκει δικά του προσδιοριστά συμφέροντα, δικούς του σκοπούς. Η κυριαρχία τείνει να γίνει ουδέτερη, ανταλλάξιμη, χωρίς όμως να μεταβάλλεται και το σύνολο με τέτοιες αλλαγές· η κυριαρχία εξαρτάται πια μόνο από την ικανότητά της και το ενδιαφέρον της, να διατηρήσει το μηχανισμό ως σύνολο και να τον επεκτείνει. Επιτρέψτε μου, να επισημάνω συντόμως τη φανερή πολιτική έκφραση αυτής της ουδετεροποίησης, που ίσως βοηθάει να γίνουν καταληπτότερα, τα όσα είπα. Είναι η προϊούσα εξομοίωση, στις προηγμένες χώρες, των άλλοτε αντίθετων πολιτικών κομμάτων, της στρατηγικής τους και των στόχων τους, η αυξανόμενη ενοποίηση της πολιτικής γλώσσας και των πολιτικών συμβόλων, και η παρ' όλες τις αντιδράσεις συντελουμένη υπερεθνική, και μάλιστα διηπειρωτική ενοποίηση, που δεν σταματά ούτε και μπρος σε χώρες με πολύ διαφορετικά πολιτικά συστήματα. Μήπως τυχόν η εξουδετέρωση των αντιθέσεων και η διεθνής εξομοίωση ορίσει τελικά και τις σχέσεις των δυο αντιμέτωπων οικουμενικών συστημάτων του δυτικού και του ανατολικού κόσμους; Υπάρχουν κάτι τέτοιες ενδείξεις.

Η πολιτική αυτή παρέκβαση ίσως να συμβάλλει, για να διασαφηνιστεί η ιστορική λειτουργία της ψυχικής δυναμικής, που απεκάλυψε ο Φρόυντ. Ο

πολιτικός κολλεκτιβισμός έχει ως ομολογό του το συντονισμό, την ευθυγράμμιση της ψυχικής δομής, που υπέδειξα εν ολίγοις παραπάνω: την ενοποίηση του Εγώ και του Υπερ-Εγώ, που μέσω της το Εγώ αναθέτει απ' ευθείας στον κοινωνικό Λόγο την ελεύθερη αναμέτρηση με την πατρική κυριαρχία· στην τεχνικο-διοικητική ιδιότητα της κυριαρχίας ανταποκρίνεται η αυτομάτιση και η αλλοτρίωση του Εγώ, όπου οι ελεύθερες δράσεις απολιθώνονται σε αντι-δράσεις.

Αλλά το ληλατημένο Εγώ, που έχει χάσει την αυτόνομη διαμόρφωση των ορμών του και παραδοθεί στο Υπερ-Εγώ, είναι τώρα πολύ περισσότερο υποκείμενο της καταστροφής και πολύ λιγότερο υποκείμενο του έρωτα. Γιατί το Υπερ-Εγώ είναι ο κοινωνικός πράκτωρ της καταπίεσης και θησαυροφύλαξ της κοινωνικά χρήσιμης καταστροφής, που συσσωρεύεται μέσα στην ψυχή. Έτσι, φαίνεται, ότι τα ψυχικά άτομα της σύγχρονης κοινωνίας είναι κι αυτά τόσο εκρηκτικά, όσο και η κοινωνική παραγωγικότητα. Πίσω από τον τεχνικο-διοικητικό Λόγο της ενοποίησης προβάλλει ο κίνδυνος της αδάμαστης ακόμη αλο γίας· στη γλώσσα του Φρόυντ: το βάρος της θυσίας, που ο κατεστημένος πολιτισμός πρέπει ν' απαιτεί από τα άτομα.

Τα ταμπού και οι απαγορεύσεις των ορμών, που στηρίζουν την κοινωνική παραγωγικότητα, πρέπει να φυλάγονται με «φόβο και τρόμο», όσο αυξάνει η παραγωγικότητα. Μας επιτρέπεται -προχωρώντας πέρ' από τον Φρόυντ -να πούμε: επειδή γίνεται όλο και πιο μεγάλος όλο και πιο λογικός ο πειρασμός, ν' απολαύσουμε ελεύθεροι κι ευτυχισμένοι αυτή την αυξανόμενη παραγωγικότητα; Όπως και νά 'ναι, ο Φρόυντ μιλάει για μια «δυνάμωση του αισθήματος ενοχής» κατά την περίοδο του πολιτισμού, μια «κορύφωσή του» «ίσως σε ύψη, που δύσκολα μπορεί να υποφέρει το μεμονωμένο άτομο»(19). Και βλέπει σ' αυτό το αίσθημα ενοχής την «έκφραση μιας διαμάχης αμφίτιμης του αιώνιου αγώνα μεταξύ του Έρωτα και της ορμής της καταστροφής ή του Θανάτου»(20). Αυτή είναι η επαναστατική ενόραση του Φρόυντ: ο αγώνας, που θα κρίνει τη μοίρα του πολιτισμού, διαδραματίζεται ανάμεσα στην πραγματικότητα της καταπίεσης και στην σχεδόν εξίσου πραγματική δυνατότητα της άρσης της, ανάμεσα στην αναγκαία για τον πολιτισμό κορύφωση του Έρωτα και την εξίσου αναγκαία καταπίεση των φιλήδωνων πόθων του. Κατά το μέτρο, που, μαζί με τον αυξανόμενο κοινωνικό πλούτο, διαφαίνεται όλο και καθαρότερα η απελευθέρωση του Έρωτα, γίνεται όλο και σκληρότερη η καταπίεσή του. Κ' έτσι, η καταπίεση αυτή, καθώς εξασθενίζει τη δύναμη του Έρωτα να δέσει την ορμή του Θανάτου, αποδεσμεύει την καταστρεπτική ενέργεια, κ' ελευθερώνει τέτοια επιθετικότητα, που δεν είχαμε ποτέ γνωρίσει ως τα σήμερα· κι αυτό πάλι καθιστά πολιτικώς αναγκαίο έναν πολύ εντονότερο έλεγχο και χειρισμό.

Αυτή είναι η μοιραία διαλεκτική του πολιτισμού, που, κατά τον Φρόυντ,



μένει αδιέξοδη -όπως αδιέξοδος μένει κι ο αγώνας Έρωτα και Θανάτου, παραγωγικότητας και καταστροφής. Αν, όμως, έχουμε δίκιο να βλέπουμε στον αγώνα τούτο και την αντίφαση μεταξύ κοινωνικώς αναγκαίας καταπίεσης και της ιστορικής δυνατότητας της άρσης της -τότε και το εντεινόμενο «αίσθημα ενοχής» έχει προσβληθεί κι αυτό από την ίδια αντίφαση: η ενοχή έγκειται τότε όχι μόνο στην επενέργεια απαγορευμένων ορμών -εναντίον του πατέρα και υπέρ της μητέρας -αλλά και στην παραδοχή, και μάλιστα στη σύμπνοια με την καταπίεση, δηλαδή στην παλινόρθωση, την εσωτερίκευση και τη θεοποίηση της παντοκρατορίας, κ' έτσι της κυριαρχίας εν γένει. Ό,τι ήταν σε πιο πρωτόγονες πολιτιστικές βαθμίδες -ίσως -όχι μόνο κοινωνική, αλλά και βιολογική ανάγκη, που εξασφάλιζε την ανάπτυξη του ανθρώπινου γένους, κατάντησε τώρα, στο μεσουράνισμα του πολιτισμού, απλώς και μόνο κοινωνική, πολιτική «ανάγκη», για να διατηρηθούν «όπως έχουν» τα πράγματα. Η απαγόρευση της αιμομιξίας ήταν η ιστορική και δομική πρώτη αιτία για ολόκληρη την αλυσίδα από ταμπού και καταπιέσεις, που χαρακτηρίζουν την πατριαρχική μονογαμική κοινωνία. Διαιωνίζουν την υποταγή της ευχαρίστησης στην αυτοϋπερβατική και καταστρεπτική παραγωγικότητα, τον ακρωτηριασμό του Έρωτα, των ορμών της ζωής. Από δω ξεκινάει και το αίσθημα ενοχής για μια παραμελημένη και προδομένη ελευθερία.

Ο ορισμός του Φρόυντ, ότι η πολιτιστική διαμάχη εκφράζει τον αιώνιο αγώνα του Έρωτα και του Θανάτου, παραπέμπει σε μια εσωτερική αντίφαση μέσα στη φροϋδική θεωρία, που κι αυτή με τη σειρά της, σαν γνήσια αντίφαση, περιέχει τη δυνατότητα της λύσης, τη σχεδόν απωθημένη από την ψυχανάλυση. Ο Φρόυντ τονίζει, ότι ο «πολιτισμός υπακούει σε μια εσωτερική ερωτική παρόρμηση, που καλεί τους ανθρώπους να ενωθούν και να γίνουν μια σφιχταγκαλιασμένη μαζα»(21). Αν όντως έχουν έτσι τα πράγματα -τότε πώς είναι δυνατόν η ανηθική κι ακοινωνήτη, και μάλιστα αντι-ηθική και αντικοινωνική φύση του Έρωτα -, που δεν έπαυε επίσης να την τονίζει ο Φρόυντ -πώς μπορεί η φύση αυτή να είναι ταυτόχρονα και «γεννήτρια του πολιτισμού»; Πώς είναι δυνατόν η ακέραιη αξίωση της ηδονής, που νικάει κι αυτήν ακόμη την αυτοσυντηρητική ορμή, πώς μπορεί ο πολύμορφα διάστροφος χαρακτήρας της αφροδίσιας ορμής, να είναι ερωτική παρόρμηση πολιτισμού; Δεν αρκεί να βάλουμε τα δυο αυτά σκέλη της αντίφασης σε δυο χρονικά αλληπάλληλα σκαλοπάτια της εξέλιξης: ο Φρόυντ αποδίδει και τα δυο σκέλη στην αρχέγονη φύση του Έρωτα. Θα πρέπει λοιπόν να διατηρήσουμε την αντίφαση και ν' αναζητήσουμε εντός της το ξεπέρασμά της.

Όταν ο Φρόυντ αποδίδει στις αφροδίσιες ορμές το «σκοπό», να «συμπεριλάβουν σ' όλο και μεγαλύτερες ενότητες την ενόργανη ύλη»(22), «να δημιουργήσουν μεγαλύτερες ενότητες και να τις συντηρήσουν»(23) τότε η

παρόρμηση αυτή ενεργεί μέσα σε κάθε βιοσωστική διαδικασία, από την πρώτη ένωση των κυττάρων, ως τη διαμόρφωση πολιτιστικών κοινοτήτων: της κοινωνίας και του έθνους. Η παρόρμηση αυτή υπακούει στο αξίωμα της ηδονής: ακριβώς αυτός ο πολύμορφος χαρακτήρας της αφροδίσιας ορμής είναι, που, πέρα από την ειδική περιορισμένη του -φυλοφιλητική -λειτουργία, παρακινεί σ' εντονότερο κ' ευρύτερον ηδονοπορισμό, στη δημιουργία αγαπητικών σχέσεων με τους συνανθρώπους, στη δημιουργία αγαπητικού, δηλαδή ευτυχισμένου περιβάλλοντος. Ο πολιτισμός κατάγεται από την ηδονή: πρέπει να επιμείνουμε, σ' αυτή την πρόταση μ' όλη την πρόκλησή της. Ο Φρόντ γράφει: «Στις κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων, όπως μας δίδαξε η ψυχαναλυτική έρευνα, συμβαίνει ακριβώς ό,τι και στην εξελικτική πορεία της ερωτικής ατομικής ορμής. Η ερωτική ορμή ζητάει να ικανοποιήσει τις μεγάλες ανάγκες της ζωής και διαλέγει ως πρώτα της αντικείμενα τα πρόσωπα, που έχουν σχέση μ' αυτές. Κι όπως στον καθένα μας, έτσι και στην εξέλιξη της ανθρωπότητας, μόνον ο έρως επέδρασε σαν συντελεστής πολιτισμού, με την έννοια της στροφής από τον εγωισμό στη φιλαλληλία»(24). Είναι ο Έρως -όχι η Αγάπη(25) -, η ορμή, που δεν έχει ακόμη διασπαστεί σε «μετουσιωμένη» κι «αμετουσίωτη» ενέργεια -αυτή εκπέμπει την επίδραση εκείνη. Η εργασία, που παίζει τόσο ουσιαστικό ρόλο στον εξανθρωπισμό του ζώου, είναι αρχικά φιλέραστη. Ο Φρόντ λέει emphatically, ότι, τόσο ο φυλόφιλος (γενετήσιος), όσο και ο εξιδανικευμένος έρως «συνδέθηκαν με την κοινή (από κοινού) εργασία»(26). Ο άνθρωπος αρχίζει να εργάζεται επειδή στην εργασία -κι όχι μετά την εργασία -πορίζεται ηδονή: παίζει με τις ικανότητές του, την αξιωσύνη του, κ' εκπληρώνει τις ανάγκες του -δεν είναι βιοποριστικό μέσο η εργασία, αλλά η ίδια η ζωή.

Ο άνθρωπος αρχίζει να καλλιεργεί τη φύση και τον εαυτό του, αρχίζει τη συνεργασία, για να εξασφαλίσει πορισμό ηδονής και να τον διαιωνίσει. Ο Γκέζα Ρόχαιμ ήταν, ίσως, εκείνος, που υποστήριξε, και προσπάθησε, διεισδυτικότητα, ν' αποδείξει αυτή την άποψη.

Αλλ' αν είναι έτσι τα πράγματα, τότε η φροϋδική σύλληψη της σχέσης μεταξύ πολιτισμού και δυναμικής των ορμών, υφίσταται μια σημαντική διόρθωση. Τότε η σύγκρουση του αξιώματος της ηδονής και του αξιώματος της πραγματικότητας ούτε βιολογικά αναγκαία είναι, ούτε ανεπίλυτη, είτε επιλύσιμη μόνο με καταπιεστικές μεταβολές των ορμών. Και η καταπιεστική λύση δεν θα είναι η προέκταση μέσα στην ιστορία μιας φυσικής διαδικασίας, που την επιβάλλει κάποια αμετάκλητη «ανάγκη», αδυναμία και εχθρότητα, αλλά μάλλον μια ιστορικο-κοινωνική διαδικασία, που έχει «φυσιοποιηθεί». Η τραυματική μεταβολή του οργανισμού σε όργανο αλλοτριωμένης εργασίας δεν είναι ο ψυχικός όρος του πολιτισμού αυτού καθαυτού, αλλά του πολιτισμού ως κυριαρχίας, δηλαδή μιας ειδικής μορφής του πολιτισμού. Η ιδιοσυστασιακή

ανελευθερία δεν θα είναι όρος της ελευθερίας μέσα στον πολιτισμό, αλλά όρος ελευθερίας μέσα σ' ένα κυριαρχικό πολιτισμό, όπως είναι πράγματι ο δικός μας.

Ο Φρόντ συνήγαγε τα πεπρωμένα των ορμών από τη μοίρα της κυριαρχίας: ο δεσποτισμός του αρχέγονου πατέρα είναι, που αναγκάζει την εξέλιξη των ορμών να μπει στην τροχιά, κι αυτή θεμελιώνει κατόπι ψυχικά τον λογικο-κυριαρχικό πολιτισμό, χωρίς ωστόσο, να διαψεύδει ποτέ την καταγωγή του από την αρχέγονη κυριαρχία. Από την εποχή της ανταρσίας των γυιών και αδελφών εναντίον του αρχέγονου πατέρα(27) και της παλινόρθωσης κ' εσωτερίκευσης της πατρικής κυριαρχίας, η κυριαρχία, η θρησκεία και η ηθική είναι στενότερα συνυφασμένες, και μάλιστα έτσι, ώστε οι δυο τελευταίες να θεμελιώνουν ψυχολογικά τη διάρκεια και τη νομιμότητα -το «Λόγο» -της κυριαρχίας· ταυτοχρόνως όμως και να καθιστούν την κυριαρχία καθολική. Καθώς όλοι πήραν μέρος στο αμάρτημα -στην ανταρσία -έτσι θα πρέπει όλοι να προσφέρουν εξιλαστήριες θυσίες -κι αυτοί οι τωρινοί κυρίαρχοι. Όπως οι δούλοι, έτσι και οι κύριοι υποτάσσονται στους περιορισμούς της ικανοποίησης των ορμών, της ηδονής. Όμως, όπως η καταπίεση των ορμών κάνει κάθε δούλο «κύριο του οίκου του», έτσι αναπαράγει τους κυρίους όλων των οίκων: στην καταπίεση των ορμών στερεώνεται η κοινωνική κυριαρχία σαν ο κοινός, ο καθολικός λόγος. Αυτό συμβαίνει στην οργάνωση της εργασίας.

Η εξέλιξη της κυριαρχίας μέσω της οργάνωσης της εργασίας είναι μια διαδικασία, που ανήκει στην πολιτική οικονομία, όχι στην ψυχολογία. Αλλά οι σωματικο-ψυχικές προϋποθέσεις αυτής της εξέλιξης, που μας αποκάλυψε ο Φρόντ, καθιστούν δυνατό, να καθορίσουμε την υποθετική στιγμή, όπου ο καταθλιπτικός ορμεμφυτικός πολιτισμός παύει να είναι ιστορικός «λογικός» και ν' αναπαράγει ιστορικό Λόγο. Για να δείξουμε καθαρά αυτή τη δυνατότητα, θα συμπαραθέσουμε άλλη μια φορά τους κυρίους συντελεστές της δυναμικής των ορμών, εφόσον είναι αποφασιστικοί για τη διαδικασία της εργασίας: πρώτον, οι καταπιεστικές μετατροπές της αφροδίσιας ορμής αποδεσμεύουν τον οργανισμό, για να χρησιμοποιηθεί σαν όργανο δυσάρεστης, «ατερπούς», αλλά κοινωνικά ωφέλιμης εργασίας. Δεύτερο, όταν αυτή η εργασία έχει πια γίνει η κυρία απασχόληση μιας ολόκληρης ζωής, δηλαδή καθολικό βιοποριστικό μέσο, τότε είναι τόσο κομματιασμένη-θρύψαλα η κατεύθυνση των ορμών, ώστε περιεχόμενο της ζωής να γίνεται όχι πια η ικανοποίησή τους, αλλ' η κατεργασία της. Τρίτο, κατ' αυτό τον τρόπο ο πολιτισμός αναπαράγεται σε σταθερά ευρυνόμενη κλίμακα. Η μετουσιωμένη ενέργεια, που λαφυραγωγήθηκε από την αφροδίσια ορμή μεγαλώνει διαρκώς το ψυχικό «επενδυτικό κεφάλαιο» για την αυξανόμενη παραγωγικότητα της εργασίας (τεχνική πρόοδος). Τέταρτον, η αυξανόμενη παραγωγικότητα της εργασίας προσπορίζει αυξανόμενες δυνατότητες απόλαυσης, κι έτσι τη δυνατότητα ν' αντιστραφεί η κοινωνικά

θεσπισμένη σχέση εργασίας -απόλαυσης, εργάσιμου και ελεύθερου χρόνου. Όμως, η κυριαρχία, που αναπαράγεται μέσα στις κατεστημένες συνθήκες, αναπαράγει επίσης τη μετουσίωση σ' ευρύτερη κλίμακα: τα παραγόμενα «αγαθά» παραμένουν εμπορεύματα, που η απόλαυσή τους προϋποθέτει περαιτέρω εργασία μέσα στις κατεστημένες συνθήκες. Η ικανοποίηση, η ευχαρίστηση παραμένει δευτερεύον προϊόν της αχάριστης εργασίας. Η αυξανόμενη παραγωγικότητα γίνεται αυτή η ίδια η ανάγκη, που όφειλε να εκτοπίσει. Έτσι, πέμπτον, οι θυσίες, που τα «κοινωνισμένα» άτομα έχουν επιβάλει στον εαυτό τους από την πτώση του αρχέγονου πατέρα και δώθε, γίνονται συνεχώς πιο παράλογες, όσο φανερότερα εκπληρώνει ο Λόγος το νόημά του κ' εκτοπίζεται η αρχική ανάγκη. Και η αμαρτία, που ήθελαν να εξιλεώσουν με την θεοποίηση και την εσωτερίκευση του πατέρα (θρησκεία και ηθικότητα), μένει ανεξιλέωτη. Γιατί, με την παλινόρθωση της πατροκρατορίας -κι ως εμφανίζεται με τη μορφή του κοινού Λόγου -, γρηγορεί ζωηρή η -καταπιεσμένη -επιθυμία της εκμηδένισής της. Μάλιστα, η ενοχή γίνεται όλο και καταθλιπτικότερη, όσο πιο ξεκάθαρα φανερώνεται, μέσα στο φως των ιστορικών δυνατοτήτων της απελευθέρωσης, το αρχαϊκό πρόσωπο της κυριαρχίας.

Σ' αυτό τον αναβαθμό της εξέλιξης η ανελευθερία εμφανίζεται όχι πια σαν βασικός όρος λογικής ελευθερίας αλλά σαν χειροπέδη της ελευθερίας. Οι κατακτήσεις του κυριαρχικού πολιτισμού διέρρηξαν την ανάγκη της ανελευθερίας: η κυριάρχηση των φυσικών δυνάμεων και ο κοινωνικός πλούτος έχουν φτάσει σ' ένα βαθμό, που επιτρέπουν τη μείωση στο ελάχιστο της άχαρης δουλειάς. Η ποσότητα γυρίζει σε ποιότητα, ο ελεύθερος χρόνος μπορεί να γίνει περιεχόμενο της ζωής και η εργασία ελεύθερο παιχνίδι των ικανοτήτων του ανθρώπου. Έτσι, θ' ανατιναζόταν κ' η καταπιεστική δομή των ορμών. Η ορμέμφυτη ενέργεια, που δεν θα ήταν πιασμένη πια στα δίκτυα της άχαρης δουλειάς, θα ελευθερωνόταν και σαν Έρωσ θα παρορμούσε τ' άτομα, να δημιουργήσουν αγαπητικές διανθρώπινες σχέσεις και ν' αναπτύξουν ένα φιλέραστο πολιτισμό. Όμως, παρ' όλο, που στο φως αυτής της δυνατότητας, φαίνεται παράλογη η καταπίεση των ορμών, εξακολουθεί, εν τούτοις, να παραμένει, όχι μόνο κοινωνική, αλλά και βιολογική ανάγκη. Γιατί η καταπίεση των ορμών γεννά μέσα στα ίδια τ' άτομα την αυταπάρνηση, και ο μηχανισμός της πλήρωσης των αναγκών, που στήσανε, αναπαράγει τα ίδια τ' άτομα σαν εργατικές δυνάμεις.

Έχουμε ήδη υποδείξει, ότι η φροϋδική θεωρία των ορμών μοιάζει να εικονίζει, στη βασική της σύλληψη, το ψυχολογικό ομόλογο της ηθικο-ιδεαλιστικής έννοιας της ελευθερίας: παρά τη μηχανιστική-υλιστική ιδέα του Φρόυντ περί ψυχής, η ελευθερία ενέχει τη δική της καταπίεση, την δική της ανελευθερία, επειδή χωρίς αυτή την ανελευθερία ο άνθρωπος θα ξανακυλούσε

στην κατάσταση του ζώου: «η ατομική ελευθερία δεν είναι πολιτιστικό αγαθό». Κι όπως η ιδεαλιστική ηθική ερμηνεύει ως οντολογική δομή την ελευθερία, που καταπιέζει τον αισθησιασμό, και την βλέπει σαν την «ουσία» της ανθρώπινης ελευθερίας, έτσι κι ο Φρόντ αντιλαμβάνεται την καταπίεση των ορμών, σαν πολιτιστική συγχρόνως και φυσική αναγκαιότητα: η ανάγκη, ο αγών επιβιώσεως και ο αναρχικός χαρακτήρας των ορμών βάζουν στην ελευθερία φραγμούς αξεπέραστους. Μπορούμε τώρα να επεκτείνουμε τον παραλληλισμό. Μια δεύτερη ουσιαστική στιγμή της ιδεαλιστικής έννοιας της ελευθερίας, που εκφράζεται καθαρότατα στην υπαρξιακή φιλοσοφία, είναι η υπερβατικότητα: η ανθρώπινη ελευθερία είναι η δυνατότητα και μάλιστα η ανάγκη, να ξεπερνά(28), (να υπερ-βαίνει) η ύπαρξη κάθε δεδομένη κατάσταση, να την αρνιέται· επειδή μπρος στις δυνατότητες του ανθρώπου, αυτή η ίδια η κατάσταση είναι άρνηση, φραγμός, «αλλοσύνη». Η ανθρώπινη ύπαρξη παρουσιάζεται έτσι, για να μεταχειριστώ την έννοια του Σαρτρ, σαν ένα αιώνιο «σχέδιο»(29), που ποτέ δεν φτάνει στην εκπλήρωση, στην πληρότητα, στην ηρεμία: η αντίφαση μεταξύ του «καθ' εαυτό» και του «για τον εαυτό του»(30) δεν μπορεί να λυθεί ποτέ μέσα σ' ένα «καθ' εαυτό -και -για τον εαυτό του». Κι αυτή επίσης η αρνητικότητα της έννοιας της ελευθερίας βρίσκει στη φροϋδική θεωρία των ορμών την ψυχολογική της διατύπωση.

Θα την δούμε καθαρά, όταν θυμηθούμε πάλι τη «συντηρητική φύση» των ορμών, που εξαπολύει την ισόβια διαμάχη του αξιώματος της ηδονής και του αξιώματος της πραγματικότητας: επειδή οι βασικές ορμές επιζητούν ουσιαστικά την ικανοποίηση, την απόλαυση, τη διαιώνιση της ηδονής. Αλλ' η εκπλήρωση αυτής της ορμής θα ήταν ο φυσικός και ο ιστορικο-κοινωνικός θάνατος του ανθρώπου: από την άποψη της φύσης: επάνοδο στην προγενετική κατάσταση· ιστορικά, επάνοδο στην προπολιτιστική κατάσταση. Η μετουσίωση (εξιδανίκευση) είναι η ψυχολογική υπέρβαση· σ' αυτήν συνίσταται η πολιτιστική ελευθερία, η άρνηση της αρνητικότητας, που κι αυτή, όμως, μένει αρνητική -όχι μόνο, επειδή είναι καταπίεση του αισθησιασμού, αλλ' επίσης επειδή η ίδια διαιωνίζει εαυτήν ως υπέρβαση: είναι η αυτοκεντριζόμενη παραγωγικότητα της παραίτησης. Αλλ' αυτό, που στην ιδεαλιστική ηθική μένει σκεπασμένο και περιτυλιγμένο μέσα στην οντολογική δομή, κ' έτσι δοξάζεται σαν στεφάνωμα της ανθρωποσύνης, εμφανίζεται στον Φρόντ σαν τραυματική πληγή, σαν αρρώστια που γυρεύει γιατρεία, αρρώστια, που ο πολιτισμός συνεπέφερε στον άνθρωπο. Όχι η ανάποδη όψη, αλλά, η εσωτερική λογική της πολιτιστικής ανελευθερίας φέρνει την αυτοπολλαπλασιαζόμενη καταστροφή, τη σπασμωδικότητα, τον αυξανόμενο φόβο, το άγχος, τη «δυσφορία μέσα στον πολιτισμό», που γεννιέται από τον καταπιεσμένο πόθο μιας ευτυχισμένης ζωής, από τη θυσία της δυνατότητάς της -και πρέπει να καταπιέζονται και να

ελέγχονται αυστηρότατα οι πόθοι αυτοί, καθώς ο πολιτισμός, στην πρόοδό του, έχει πια φέρει πολύ κοντά μας τις δυνατότητες της ευτυχίας, κ' η πραγματοποίησή τους έχει πια γίνει, από ουτοπία, επιστήμη.

Έτσι ο Φρόντ αποκαλύπτει την πραγματική αρνητικότητα της ελευθερίας, κ' επειδή αρνείται να την εξωραΐσει ιδεαλιστικά, διασώζει την ιδέα μιας άλλης ελευθερίας, που, μαζί με την πολιτική καταπίεση, θα άρει και την καταπίεση των ορμών -θα την άρει με την έννοια, ότι θα διαφυλάξει, όσα κατακτήθηκαν χάρη σ' αυτήν. Δεν υπάρχουν στον Φρόντ επιστροφές στη φύση ή στο φυσικό άνθρωπο· η πρόοδος του πολιτισμού είναι ανεπίστροφη, αμεταγύριστη. Αν όμως είναι δυνατόν να αρθεί τόσο η καταπίεση των ορμών, ώστε ν' αντιστραφεί η σημερινή σχέση εργασίας -απόλαυσης και να καταργηθεί η αρχαϊκή μετουσίωση της ερωτικής ενέργειας -αν επομένως είναι δυνατό να εναρμονιστούν, ή μάλιστα και να μονιάσουν οι αισθήσεις και ο Λόγος, η ευδαιμονία και η ελευθερία -τότε αυτό είναι δυνατόν μόνο στην κορυφή του πολιτισμού και της εξέλιξης, όπου η ανάγκη θα μπορούσε να εκτοπιστεί, τουλάχιστον τεχνικά, όπου ο αγών επιβίωσης δε χρειάζεται να είναι πια αγώνας για τα «προς το ζην αναγκαία». Ο Φρόντ ήταν κάτι παραπάνω από σκεπτικιστής ως προς αυτή τη δυνατότητα. Τόσο μάλλον, γιατί, πολύ πριν από την ατομική και την υδρογονική βόμβα πολύ πριν από την ολοκληρωτική επιστράτευση -που άρχισε με τη φασιστική περίοδο και ασφαλώς δεν έχει φτάσει ακόμη στον κολοφώνα της -ο Φρόντ είχε δει τη βαθύτατη συνάρτηση ανάμεσα στην αυξανόμενη παραγωγικότητα και στην αυξανόμενη επιθετικότητα, ανάμεσα στην αυξανόμενη κυριάρχηση της φύσης και την αυξανόμενη κυριάρχηση του ανθρώπου. Είχε δει, ότι οι άνθρωποι πρέπει να μένουν «ζεμένοι στο μαγγανοπήγαδο», με όλο και καλύτερα, όλο και δραστικότερα μέσα -όσο αυξάνει ο κοινωνικός πλούτος, που θα μπορούσε να ικανοποιήσει τις ελεύθερα αναπτυσσόμενες -κι όχι χειραγωγούμενες -ανάγκες τους. Ίσως αυτός να είναι τελικά ο λόγος της διαπίστωσής του, ότι η πρόοδος του πολιτισμού ενέτεινε το αίσθημα ενοχής σε σημείο σχεδόν ανυπόφορο -το αίσθημα ενοχής εξαιτίας των απαγορευμένων παρορμητικών πόθων, που, παρ' όλη την ισόβια καταπίεση, εξακολουθούν ν' αξιώνουν την πλήρωσή τους. Ο Φρόντ, υπεστήριξε μέχρι τέλους, ότι αυτές οι απαγορευμένες και ζωντανές παρορμήσεις στρέφονται πάντοτε εναντίον του πατέρα και υπέρ της μητέρας· αλλά στα τελευταία του έργα οι παρορμήσεις αυτές έχουν σαφώς ξεφύγει από το πρώτο βιολογικο-ψυχολογικό τους σχήμα. Το αίσθημα ενοχής χαρακτηρίζεται τώρα σαν «η έκφραση της αμφίτιμης διαμάχης, της αιώνιας πάλης του Έρωτα με την ορμή της καταστροφής και του Θανάτου»(31). Και μ' αινιγματική συντομία λέει: «Ό,τι ξεκίνησε απ' τον πατέρα, βρίσκει το τέλος του τώρα στη μάζα»(32). Ο πολιτισμός υπακούει «σε μια εσωτερική ερωτική παρόρμηση», όταν συνάζει τους

ανθρώπους «σε σφιχταγκαλιασμένες» κοινότητες -υπακούει στο αξίωμα της ηδονής. Αλλ' ο Έρωσ είναι συνδεμένος με την ορμή του θανάτου, το αξίωμα της ηδονής με το αξίωμα της Νιρβάνα. Η «έρις» πρέπει να κριθεί, ο αγώνας να διεξαχθεί ως το τέλος -και «εφόσον η κοινότητα αυτή γνωρίζει μόνο τη μορφή της οικογένειας», εκδηλώνεται η διαμάχη στο οιδιπόδειο πλέγμα. Για να καταλάβουμε την πλήρη σημασία αυτής της σύλληψης του Φρόυντ, θα πρέπει να βάλουμε στο νου μας, πώς είναι μοιρασμένες στη μάχη αυτήν οι δυνάμεις. Ο πατέρας, που απαγορεύει στο γιού την ποθητή μητέρα, αντιπροσωπεύει τον Έρωτα, που δαμάζει την παλινδρόμηση της ορμής του Θανάτου -τον καταπιεστικόν Έρωτα, επομένως, που περιορίζει το αξίωμα της ηδονής, ως εκεί, που η ηδονή να είναι, όχι απλώς βιώσιμη, αλλά και κοινωνικώς ανεκτή -κ' έτσι ο περιορισμός αυτός εξαπολύει ακριβώς την καταστρεπτική ενέργεια. Στη διαδικασία αυτή αντιστοιχεί το αμφίρροπο αίσθημα αγάπης και μίσους για τον πατέρα. Η μητέρα είναι ο στόχος του Έρωτα και της ορμής του Θανάτου: πίσω από την αφροδίσια επιθυμία, παραμονεύει η παλινόστηση στην προγενετική κατάσταση (στον κόλπο της μητέρας) -η αδιάζευκτη ενότητα του αξιώματος της ηδονής και του αξιώματος της Νιρβάνα δώθε και πριν από το αξίωμα της πραγματικότητας κ' έτσι, χωρίς αμφιτιμία, ο καθαρός ερωτισμός. Η ερωτική παρόρμηση προς τον πολιτισμό ξερπερνάει την οικογένεια και ενώνει όλο και μεγαλύτερες κοινότητες, η διαμάχη δυναμώνει παίρνοντας διάφορες «μορφές που εξαρτώνται από το παρελθόν»: θριαμβευτικά επεκτείνεται η πατριαρχία κ' εντείνεται ταυτόχρονα η αμφίτιμη διαμάχη. Στην κορυφή του πολιτισμού ο αγώνας διεξάγεται μέσα στη μάζα κ' εναντίον της ίδιας της μάζας, που έχει αναδεχτεί εντός της τον πατέρα. Κι όσο καθολικότερη η κυριαρχία, τόσο καθολικότερη και η καταστροφή, που εξαπολύει. Ο αγώνας του Έρωτα με το Θάνατο ανήκει στη μύχια υφή της πολιτιστικής εξέλιξης, εφόσον αυτή θα εξακολουθεί να εξυφαίνεται με μορφές, που «εξαρτώνται από το παρελθόν».

Τονίζω και πάλι τη σκέψη, που τόσο συχνά διατύπωσε ο Φρόυντ, ότι η ιστορία της ανθρωπότητας δεσπόζεται ακόμη από «αρχαϊκές δυνάμεις», ότι επενεργεί ακόμη εντός μας η προ-και πρωτοϊστορία. Η «επιστροφή της απώθησης», (των εκτοπισμένων ορμών), συμβαίνει στις πιο τρομερές καμπές της ιστορίας, κ' εκδηλώνεται: στο μίσος και στην ανταρσία εναντίον του πατέρα, στη θεοποίηση και στην παλινόρθωση της πατριαρχίας. Οι ερωτικές πολιτιστικές παρορμήσεις, που γυρεύουν την ένωση της ευδαιμονίας και της ελευθερίας, πέφτουν ολοένα στην αρπάγη της κυριαρχίας και η διαμαρτυρία πνίγεται μες στην καταστροφή. Σπάνια πολύ, και δειλά, εξέφρασε ο Φρόυντ την ελπίδα, ότι ο πολιτισμός θα πραγματώσει κάποτε την ελευθερία, που μπορούσε ήδη να είχε πραγματοποιήσει προ πολλού, πως θα νικήσει τελικά τις αρχαϊκές δυνάμεις. «Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό» τελιώνει με τα λόγια:

«Οι άνθρωποι έφτασαν να κυριαρχήσουν τις φυσικές δυνάμεις σε τέτοιο βαθμό, που εύκολα μπορούν πια με τη βοήθειά τους ν' αλληλοεξοντωθούν ως το τελευταίο άτομο. Το ξέρουν, και από δω, κατά μέγα μέρος, η σημερινή τους ανησυχία, η δυστυχία τους, το άγχος κ' η κατασκέπασή τους. Και τώρα θα πρέπει να περιμένουμε, ότι η άλλη εκείνη "ουράνια δύναμη"(33), ο αθάνατος Έρως θα βάλει τα δυνατά του, για να βγει νικητής στον αγώνα με τον εξίσου αθάνατο αδελφό του»(34).

Αυτά γράφτηκαν στα 1930. Στο τέταρτο του αιώνα που κύλησε από τότε, δεν αισθανθήκαμε ίχνος μιας τέτοιας επικείμενης αρωγής, μιας κάποιας προσέγγισης εκείνης της ευδαίμονης ελευθερίας του πολιτισμοπλάστη Έρωτα. Ή μήπως άραγε η προϊούσα καταστροφή με τα πολλά και τόσο «λογικά» της πρόσωπα, να προμηνάει, ότι ο πολιτισμός οδεύει προς έναν όλεθρο, που θα συμπαρασύρει στην κατάρρευση και τις αρχαϊκές δυνάμεις, ανοίγοντας έτσι το δρόμο προς κάποιον υψηλότερο αναβαθμό; (35)

(Τη διάλεξη αυτή την έδωσε ο Χέρμπερτ Μαρκούζε στα πλαίσια ενός κύκλου διαλέξεων των Πανεπιστημίων της Φραγκφούρτης και της Χαϊδελβέργης για τα εκατόχρονα γενέθλια του Σίγκμουντ Φρόυντ το καλοκαίρι του 1956).

Σημειώσεις

(\*) Η «πλαστικότητα», η ευπλασία, των ορμών που προϋποθέτει η θεωρία του Φρόυντ, θά 'πρεπε αυτή και μόνη ν' αντικρούσει την αντίληψη, ότι οι ορμές είναι κατ' ουσία αμετάβλητα βιολογικά υποστρώματα: μόνο η «ενέργεια» των ορμών και ένα μέρος, η «εντόπισή» τους μένουν βασικά αμετάβλητες.

(\*\*) Η έννοια «αρχέγονος» έχει για τον Φρόυντ συγχρόνως δομική-λειτουργική και χρονική, οντογενετική και φυλογενετική σημασία. Η «αρχέγονη» δομή των ορμών ήταν εκείνη που κυριαρχούσε στην προϊστορία του γένους. Στην ιστορία, μεταβάλλεται, μένει όμως ως υπόγεια βάση, ως υπόστρωμα, και προσυνειδητά ή ασυνείδητα ενεργεί στην ιστορία του ατόμου και του γένους -πιο πασίδηλα στην πρώτη παιδική ηλικία. Η ιδέα, ότι η ανθρωπότητα κυριαρχείται πάντοτε, στο σύνολό της και στ' άτομά της, από «αρχαϊκές» δυνάμεις, είναι μια από τις πιο βαθιές επίνοιες του Φρόυντ.

1. Ελληνική απόδοση του γερμανικού όρου EntsUBLimierung.

1 Πρβλ. Χ. Μαρκούζε: «Η ιδέα της προόδου στο φως της ψυχανάλυσης».

2 Ο όρος «ατερπία» παρμένος από το Δημόκριτο: «τέρψις καὶ ἀτερπία οὔρος τῶν συμφόρων καὶ τῶν ἀσυμφόρων» εν Η. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, II, απόσπασμα 4. όπου ο όρος ατερπία μεταφράζεται γερμανικά με τη λέξη Unlust, ακριβώς αυτή που χρησιμοποιεί κι ο Μαρκούζε.



3 Πρβλ. Αριστοτέλους Πολιτικά Α 1253α: «ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν, οὐδὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός».

4 Στο γερμανικό κείμενο εισάγεται η ελληνική λέξη Έρωσ. Πρβλ. Χ. Μαρκούζε, Έρωσ και Πολιτισμός, Κεφ.10, όπου ερμηνεύει διεξοδικά τη «μεταμόρφωση της αφροδισιακής ορμής σε Έρωτα», όπως συντελείται στα έργα της όψιμης περιόδου του Φρόυντ· (Το Εγώ και το Εκείνο. Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμόν. και Επιτομή της Ψυχανάλυσης.)

Ήδη στα 1920, ο ίδιος ο Φρόυντ, προβαίνει στον ταυτισμό των εννοιών Έρωσ -αφροδίσια ορμή -libido, με ρητή μάλιστα αναφορά στον Πλάτωνα. Προλογίζοντας την τέταρτη έκδοση του συγγράμματός του, Τρεις πραγματείες για τη γενετήσια θεωρία. ( Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 1905), -έργο που το χαρακτήριζεν: «τη βάση της πλευράς εκείνης της ψυχανάλυσης της συνορεύουσας με την βιολογία» -ο Φρόυντ καταλήγει: «Όσο για την "επέκταση" της έννοιας της αφροδισιακής ορμής, που μας επιβάλλει η ανάλυση των παιδιών και των λεγόμενων ανωμαλιών (Perversen), ας ευδοκήσουν όλοι, όσοι από την υψηλότερη σκοπιάς τους ρίχνουν περιφρονητικό βλέμμα στην ψυχανάλυση, να θυμηθούν πόσο στενά συγγενεύει η διευρυμένη αφροδισιακή ορμή της ψυχανάλυσης με τον Έρωτα του θείου Πλάτωνος» (βλ. Nachmansohn, η θεωρία της libido -ερωτική επιθυμία -του Φρόυντ, συγκρινόμενη με την περί έρωτος διδασκαλία του Πλάτωνος, Intern. Zeitschr. F. Psychoanalyse, III 1915).

Ο Φρόυντ αναφέρεται προφανώς στο Συμπόσιο και το Φαίδρο. Εκεί κυρίως ο Πλάτων αναπτύσσει διεξοδικά τη φιλοσοφική θεωρία του περί Έρωτος και Ψυχής, και ανάγει τον Έρωτα σε πρωταρχική, γεννητική ορμή της ανθρώπινης φύσης και ύψιστη γνωστική δύναμη, που οδηγεί τον άνθρωπο στη θέα του όντως όντος, της αλήθειας, των ιδεών. Ο έρωσ «ἀεὶ ἐνδεία ξύνοικος... ἐπίβουλος τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς... θηρευτὴς δεινός,... καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου», (Συμποσ. 203d) διατρέχει όλη τη φιλοσοφία του Πλάτωνος, και το όρθως έπί τὰ έρωτικά ίέναι συνοψίζει την ανοδική πορεία, που αντιστοιχεί με την Syblimierung, την εξιδανίκευση των ορμών, που διδάσκει από την ψυχαναλυτική σκοπιά ο Φρόυντ. Ας θυμηθούμε την περίφημη περίπαθη πορεία της ψυχής, προς την αλήθεια, όπως μας την περιγράφει στην Πολιτεία: «... ἄλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ' ἀπολήγει τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιοῦτου -προσῆκει δὲ συγγενεῖ-ᾧ πλησιάσας καὶ μιγεῖς τᾷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῶη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδῖνος, πρὶν δ' οὕ»(490b). (Υπογραμμίζω τους όρους που θυμίζουν συνουσία σαρκική, και τοκετό). Στην Πολιτεία άλλωστε θα βρούμε και άλλα καιρία θέματα, που προαναγγέλλουν τις έρευνες και ανακαλύψεις του Φρόυντ, όπως λ.χ. την τριχοτομία της ψυχής στα εξής «είδη»:

λογιστικόν, θυμοειδές ή θυμικόν, ἐπιθυμητικόν. Το επιθυμητικόν είναι αλόγιστον, ακριβώς όπως το Εκείνο (Es) του Φρόυντ, όπου εδράζουν οι ορμές, οι επιθυμίες (Πρβ. την τριχοτόμηση του «ψυχικού οργάνου» στον Φρόυντ: Επιτομή της Ψυχανάλυσης).

Αλλά και κάτι άλλο, που θα ξενίσει ίσως το σύγχρονο αναγνώστη προαναγγέλλεται στην Πολιτεία: η θεωρία του Ονείρου, που κατέχει κεντρική θέση στην ψυχανάλυση και την θεωρία των ορμών του Φρόυντ. Ο Πλάτων, συμπληρώνοντας την περιγραφή της «τυραννίδος», μας δίνει και την ψυχογραφία του «τυραννικού» ανδρός, στιγματίζοντας τις «παράνομες» επιθυμίες του. «Παράνομες» θεωρεί ο Πλάτων μερικές από τις μη αναγκαίες επιθυμίες: «τῶν μὴ ἀναγκαίων ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν δοκοῦσι τινές μοι εἶναι παράνομοι». Και αναφέρει επεξηγηματικά, σαν πρόδρομος της ψυχανάλυσης: «Τὰς περὶ τὸν ὕπνον... ἐγειρομένας, ὅταν τὸ μὲν ἄλλο τῆς ψυχῆς εὕδῃ, ὅσον λογιστικὸν καὶ ἡμερον καὶ ἄρχον ἐκείνου, τὸ δὲ θηριῶδες τε καὶ ἄγριον, ἢ σίτων ἢ μέθης πλησθέν, σκιρτᾷ τε καὶ ἀπωσάμενον τὸν ὕπνον ζητῆ ἵεναι καὶ ἀποπιμπλάναι τὰ αὐτοῦ ἦθη· οἷσθ' ὅτι πάντα ἐν τῷ τοιούτῳ τολμᾷ ποιεῖν, ὡς πάσης λελυμένον τε καὶ ἀπηλλαγμένον αἰσχύνης καὶ φρονήσεως. μητρὶ τε γὰρ ἐπιχειρεῖν μείγνυσθαι, ὡς οἶεται, οὐδὲν ὀκνεῖ, ἄλλω τε ὀτρωῦν ἀνθρώπων καὶ θεῶν καὶ θηρίων, μαιφονεῖν τε ὅτιοῦν». Αυτό «δεινόν τι καὶ ἄγριον καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος ἐκάστω ἔνεστι, καὶ τοῦτο... ἐν τοῖς ὕπνοις γίνεταί ἔνδηλον» (Πλάτωνος Πολιτεία 571c και 572b).

Τέτοιες παράνομες επιθυμίες, και αισχρές πράξεις επιρρίπτουν και στους ηγέτες τους οι «οργισμένοι» νέοι, οι «αμφισβητησίεις» στις ΗΠΑ. Πρβ. και Χ. Μαρκούζε, An Essay on Liberation, London 1969, όπου εισάγει την νέα κατηγορία της αισχρότητας στην κριτική ανάλυση της «κοινωνίας της αφθονίας».

Αλλά, ας επανέλθουμε στον Έρωτα του Πλάτωνος, που επικαλείται ο Φρόυντ. (Για τη μελέτη και την κατανόηση του Συμποσίου «των ερωτικών λόγων» παραπέμπω στην έξοχη ερμηνεία του αξέχαστου πανεπιστημιακού μου διδασκάλου Ιωάννου Συκουτρή. «Τιμὴν δια την εν Ελλάδι φιλολογικὴν εργασίαν» την χαρακτηρίζει η Ακαδημία Αθηνών, στον πρόλογο της 2ας έκδοσης (1949): Πλάτωνος Συμπόσιον, κείμενον, μετάφρασις και ερμηνεία Ιωάννου Συκουτρή, Ελληνική Βιβλιοθήκη Ι, έκδοση δευτέρα, Βιβλιοπωλείον «ΕΣΤΙΑΣ» 1950). Ο ελληνικός όρος Έρωσ δεν είναι καθόλου λέξη τρέχουσα της γερμανικής γλώσσας· ούτε άλλωστε και ο λατινικός libido, που εισήγαγε στο ψυχαναλυτικό λεξιλόγιο ο Φρόυντ κ' έγινε έκτοτε συνθηματικός όρος της ψυχανάλυσης. Ο ίδιος ο Φρόυντ εξηγεί ως εξής την εκλογή και τη χρήση της libido, στο Τρεις πραγματείες για τη γενετήσια θεωρία: «Το γεγονός ότι άνθρωποι και ζώα έχουν γενετήσιες ανάγκες, εκφράζεται στη βιολογία με την αποδοχή μιας "γενετήσιας

ορμής"· κατ' αναλογία με το θρεπτήριο ορμέμφυτο, την πείνα. Λείπει από τη λαϊκή (τη γερμανική) γλώσσα ένας όρος αντίστοιχος της λέξης "πείνα"· η επιστήμη μεταχειρίζεται ως τέτοιο όρο τη λατινική λέξη "Libido"», και προσθέτει σε υποσημείωση: «η μόνη κατάλληλη λέξη της γερμανικής γλώσσας Lust είναι δυστυχώς πολύσημη και σημαίνει τόσο το αίσθημα της ανάγκης, όσο και την εκπλήρωσή της». (Η λέξη Lust αποδίδεται ελληνικά με: επιθυμία, όρεξη, αλλά και ηδονή, τέρψη, ευθυμία, πρβλ. και ανωτ. υποσημ. (3): ατερπία=unlust). Από έλλειψη άρα μονόσημου εκφραστικού γερμανικού όρου εισάγει ο ακριβολόγος Φρόντ στην ψυχανάλυση τη λέξη libido. «Σύμπασα τη διαθέσιμη ενέργεια του Έρωτος θα ονομάζουμε εφεξής libido» θα πει στο τελευταίο μισοτελειωμένο έργο του, Επιτομή της Ψυχανάλυσης, Werke XVII, όπου και καθιερώνει τον όρο Έρωτα στη σύζευξή του με το θάνατο: «Ύστερ' από πολύ δισταγμό κι αμφιταλάντευση αποφασίσαμε να δεχτούμε μόνο δυο κύριες αρχικές ορμές, τον Έρωτα και την ορμή της καταστροφής. (Η αντίθεση αυτοσυντηρητικής -φιλοσυντηρητικής ορμής, καθώς και της εγωφιλίας (ναρκισισμού) -αντικειμενοφιλίας, εμπίπτει στην περιοχή του Έρωτος» (σελ. 70-71). Με την εκλογή του ελληνικού όρου Έρωτα -αντί του γερμανικού Liebe, που σημαίνει την αγάπη γενικά -ο Φρόντ επιβεβαιώνει emphaticά την αναφορά του στην αρχαία ελληνική γραμματεία, όχι μόνο στο έργο του Πλάτωνος, αλλά και του Εμπεδοκλή, και γενικά της προπλατωνικής φιλοσοφικής κοσμογονίας. Έτσι φωτίζει την πορεία και τη συνοχή μιας σκέψης αρχινισμένης στην αρχαιότητα, απ' όπου άλλωστε ο Φρόντ έχει εμπνευσθή και το οιδιπόδειο πλέγμα, και μας βοηθάει να καταλάβουμε καλύτερα και το έργο του και την αρχαία γραμματεία και ζωή.

Για τον Έρωτα, κοσμογονική δύναμη, πρώτη αιτία της δημιουργίας του σύμπαντος πρβ. Αριστοτέλους «Μετά τα Φυσικά». Οι φιλόσοφοι και ποιητές ζητούσαν μια αρχή «ὅθεν ἢ κίνησις...», «ὡς δέον ἐν τοῖς οὕσιν ὑπάρχειν τὴν αἰτίαν, ἣτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα» και ο Ησίοδος ήταν που «εἴ τις καὶ ἄλλος πρῶτος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὕσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχὴν». Και ο Παρμενίδης «κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν... πρῶτιστον μὲν ἔρωτα θεὸν μητίσατο πάντων». Ο δε Εμπεδοκλής εισάγει δύο δυνάμεις, την Φιλότητα (φιλίαν) και το Νεῖκος, «τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ νεῖκος κακῶν», «φιλία ἔστιν αὕτη τοῦ ἐν εἶναι πᾶσιν... αὕτη τ' ἀρχὴ καὶ ὡς κινουῖσα συνάγει...».

Η «ἡπιόφρων φιλότητος ἀμεμφέος ἄμβροτος ὀρμή» συνάγει τα τέσσερα «ριζώματα», όπως ονόμαζε ο Εμπεδοκλής τα τέσσερα στοιχεία, αέρα, γη, φωτιά και νερό. Και το νεῖκος (έρις, φιλονικία, διχόνοια) τα χωρίζει. Παράθεσα ορισμένες φράσεις αρχαίου κειμένου για να φανεί η ομοιότητα στη φρασεολογία του Φρόντ: «Σκοπός του Έρωτος είναι να συνάξει ὅλο και μεγαλύτερες ενότητες και να τις διατηρήσει, επομένως, μῖξις, δεσμός· σκοπός της άλλης

ορμής αντιθέτως είναι να διαλύσει τα πράγματα... Γι' αυτό την ονομάζουμε ορμή του θανάτου». (αυτόθι σελ. 71). Ο Έρωσ «ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεὺς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην» (Πλατ. Συμπ., λόγος Ἀριστοφάνη 191d και 200a κεξ., όπου ο Σωκράτης ταυτίζει έρωτα και επιθυμία· πρβ. Φαίδρ. 237 d «ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρωσ ἅπασι δῆλου» και παρακάτω: «ἔμφυτος ἐπιθυμία ἡδονῶν».

Για την ακρίβεια, τέλος, των ελληνικών όρων στην απόδοση των φροϋδικών αντιστοιχών παραπέμπω πάλι στην Πλάτωνος Πολιτεία (436ab, κεξ, και 439c), όπου ο Σωκράτης διαχωρίζει τα μέρη της ψυχής και προσδιορίζει εξονυχιστικά τα είδη των επιθυμιών, το φυσικό αντικείμενο της καθεμιάς («ἡ ἐπιθυμία ἐκάστη αὐτοῦ μόνον ἐκάστου οὐ πέφυκεν») π.χ. η δίψα, του πιοτού, η πείνα, της τροφής, (έδωδῆς) ο έρωσ, της γέννησης, επειδή, (Συμπ. 206c): «κουῦσιν... πάντες ἄνθρωποι καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν, καὶ ἐπειδὴν ἓν τινι ἡλικία γένωνται, τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἡ φύσις... ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν («τόκος ἐν τῷ καλῷ») κ.τ.λ. πρβ. Φρόντ, αυτόθι σελ. 75: α) «η γεννητική ζωή δεν αρχίζει με την εφηβεία, αλλά αμέσως μετά τη γέννηση, με σαφείς εκδηλώσεις. β) είναι ανάγκη να διαχωρίσουμε ρητά τις έννοιες γεννητική, αφροδισία ορμή (sexuell) και γεννητικό όργανο. Η πρώτη είναι η ευρύτερα και περιέχει δραστηριότητες, που δεν έχουν καμιά σχέση με τα γεννητικά όργανα. γ) η γεννητική αφροδισία ζωή περιέχει τη λειτουργία του ηδονοπορισμού από σωματικές ζώνες, που εκ των υστέρων μπαίνουν στην υπηρεσία της αναπαραγωγής» και: «η libido έχει σωματικές πηγές, συρρέει προς το Εγώ από διάφορα όργανα και σημεία του σώματος... είναι οι ερωτογόνες ζώνες... αλλά κατ' ουσίαν όλο το σώμα είναι μια τέτοια ερωτογόνος ζώνη». Πρβ. Πλατ. Φαίδων (66c): «τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμῖαι» και (81c 83d) «τὸ σωματοειδὲς ὃ τῆ ψυχῆ ἢ ὁμιλία καὶ ξυνουσία τοῦ σώματος... ἐνεποίησε ζύμφυτον».

Παραθέτω και τα χωρία της Πολιτείας που ανέφερα παραπάνω (436ab): «Τόδε δὲ ἤδη χαλεπὸν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ· μανθάνομεν μὲν ἐτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά, ἢ ὅλη τῆ ψυχῆ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν, ὅταν ὀρμήσωμεν.» και 439b «... τὸ μὲν ὃ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ὃ ἐρᾷ τε καὶ πεινῆ καὶ διψῆ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον».

Έχουμε λοιπόν αφενός το αλόγιστο και επιθυμητικό μέρος της ψυχής -το τόσο συγγενικό με το φροϋδικό Es -, όπου εδράζουν και απ' όπου εκπορεύονται οι ορμές· που όπως ορίζει ο Φρόντ «εκπροσωπούν τις αξιώσεις του σώματος

απέναντι στη ζωή της ψυχής».

Πρώτες και κύριες η πείνα (αυτοσυντήρηση, αυτοφιλία, εγωφιλία) και ο έρωας, η αλληλοφιλία, η φιληδονή, φυλοφιλητική επιθυμία (libido), «τάφροδίσια» όπως ονομάζουν περιληπτικά τις σαρκικές ερωτικές επιθυμίες και ηδονές οι Αρχαίοι: φιλειταιρόφυλες και φιλομόφυλες αδιακρίτως -χωρίς βέβαια ν' αποκλείεται ότι οι «εγώφυλες» και αυτοσυντηρητικές επιθυμίες ενέχουν αφροδίσια ηδονή. Σ' ένα τέτοιο συγκεραστό των ορμών του Έρωτα αναφέρεται και το ειρωνικό εκείνο του Πλάτωνος (Φαίδρος), ότι οι εραστής βλέπουν το αντικείμενο του έρωτά τους, «σιτίου τρόπον χάριν πλησμονής», κι όπως ο λύκος αγαπάει το αρνί, «ὡς παῖδα φιλοῦσιν έρασταί». Η πείνα και ο έρωας, τάφροδίσια καὶ έδωδὴ «Hunger und Liebe», συνέχουν την ταραχή του κόσμου. Είναι η φράση του F. Schiller, που όπως ομολογεί ο Φρόυντ τού έδωσε το πρώτο στήριγμα την επεξεργασία της θεωρίας των ορμών. (Πρβ. «Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό»).

Παράθεσα τ' αρχαία ελληνικά εδάφια, για να εξηγήσω, πούθε ορμώμενη μετάφρασα το μεν λατινικό όρο libido με τα σημασιολογικά αντίστοιχά του ελληνικά: ερωτισμός, φιληδονία, επιθυμία κ.τ.λ. και το εκγερμανισμένο επίθετο: libidinoses με τα ελληνικά φιλητικός, αγαπητικός, και τα σύνθετα με το -φιλος. Άλλωστε το φιλί διατηρεί όλη την αρχαία εξειδικευμένη σημασία τού «φιλεῖν τῷ στόματι» την καθαρώς στοματικοερωτική και φιλήδονη, την αφροδισία. Γι' αυτό το παράγωγο Sexualität, λατινικά sexus, ετυμολογούμενο από το: έξις του σώματος μεταφράζω «αφροδίσια ορμή», και χρησιμοποιώ όπου δει, τα επίθετα αφροδίσιος, αφροδισιαστικός, και τα παράγωγα αφροδισιάζω, αφροδισιασμός, αφροδισιαστής κ.τ.λ. Υπήρχαν άλλωστε και οπαδοί της Αφροδίτης, θιάσοι, που ονομάζονταν «Αφροδισιασταί». Και τους μετάφρασα έτσι, όχι από κάποια ξενηλατική διάθεση, αλλ' επειδή πιστεύω ότι αντί να εισάγουμε λατινικούς όρους εκεί που δεν χρειάζονται, ανάγκη πάσα, αυτή τη στιγμή να διασώσουμε τη γλώσσα μας και τη σωστή της έκφραση, την ενιαία και τόσο πλούσια ελληνική γλώσσα που μας κληροδότησε μια από τις μεγαλύτερες -και η πρώτη συνάμα -γραμματείες του κόσμου. Να την διασώσουμε, γνωρίζοντάς την από τις πηγές της -όταν μάλιστα μας προσφέρει παραστατικούς όρους, που μπορούμε να τους μεταχειριστούμε άριστα, με ολόκληρη την αίσθησή τους, που τους χρησιμοποιούμε άλλωστε, στην καθημερινή μας, φυσική λαλιά.

1 Πρβλ. το «ήδέως ζῆν» των αρχαίων.

2 S. Freud, «Abriss der Psychoanalyse», Werke, Bd XVII, σ. 75.

1 Πρβλ. Πλάτωνος Συμπόσιον 189C κεξ., το λόγο του Αριστοφάνη.

2 Το αντίθετο δηλαδή από το τέλος, το σκοπό της ζωής που αναφέρει ο Αριστοτέλης: «εὐδαιμόνως ζῆν, εἴτ' ἐν τῷ χαίρειν, εἴτ' ἐν ἀρετῇ, εἴτ' ἐν ἀμφοῖν».

3 Πρβλ. τον τρέχοντα νεοελληνικό όρο δουλειά, κατά παρέκταση της σημασίας του αρχαίου ελληνικού όρου δουλεία· ήδη στη Γραφή και στους Βυζαντινούς η λέξη δουλεία σημαίνει εργασία, υπηρεσία. Κατά τον ορισμό του Αριστοτέλη: «ὁ δοῦλος λειτουργεῖ τὰ ἀναγκαῖα ἔργα».

4 Immanuel Kant «Metaphysische Anfangsgründe der Jugendlehre» Einleitung; in «Gesammelte Schriften» Bd. VI, Berlin 1907, σελ. 382, Anm.

5 Ο όρος φυά, δωρ. τύπος του φυή· ποιητική λέξη, που σημαίνει σωματική διάπλαση, ανάστημα, και την από τη φύση δύναμη του ανθρώπου, το φυσικό του. Πρβλ. Πίνδαρο: «σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾶ». Όσο για την «ακέραη αξίωση της ηδονής» του οργανισμού, πρβλ. το «ἔμφυτος ἐπιθυμία ἡδονῶν» Πλάτωνος Φαίδρος 237D.

6 Πρβλ. «τὸ μὲν ἀφόρητον ἐξάγει τὸ δὲ χρονίζον φορητόν» του Μάρκου Αυρήλιου.

14. S. Freud, «Das Unbehagen in der Kultur», Werke, Bd XIV, σελ. 442.

15. Πρβλ. και το απόσπασμα του Δημόκριτου (Diels 33): «ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιός ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ (μετασχηματίζει) τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ» (Η υπογράμμιση του μεταφραστή).

16. Freud, αυτόθι, σελ. 445.

□ 17. Ο Μαρκούζε μεταχειρίζεται εδώ όχι τον όρο Entfremdung, που αποδίδει τον ελληνικόν όρο αλλοτρίωση ή αποξένωση, αλλ' ένα συγγενικόν όρο Verdinglichung, που οι Γάλλοι ονομάζουν réification και οι Αγγλοσάξωνες reification. Δεν υπάρχει, καθόσον ξέρω τουλάχιστον, αντίστοιχος όρος ελληνικός, μ' αυτή τη συγκεκριμένη σημασία, που δηλώνει τη μεταβολή του ανθρώπου ή της εργασίας του σε πράγμα. Θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε τον όρο εμπραγμάτωση κατά παρέκταση, ή και τον ολιγότερο εύηχο εμπραγματοποίηση. Το γερμανικό Φιλοσοφικό Λεξικό Philosophisches Wörterbuch, Klaus und Buhr, Bibliographisches Inst., Leipzig 1966, παραθέτει πλάι στον όρο Entfremdung (αλλοτρίωση) και τους συνώνυμους ή συγγενικούς Entäusserung (εξωτερίκευση και αλλοτρίωση) Selbstentfremdung (αυταλλοτρίωση) Versachlichung, Verdinglichung και τους ερμηνεύει ως εξής: «Η έννοια της "αλλοτρίωσης" αντικαθρεφτίζει ως φιλοσοφική και κοινωνική (κοινωνιολογική) κατηγορία μιαν ιστορικοκοινωνική σύνολη κατάσταση, όπου οι σχέσεις των ανθρώπων εμφανίζονται σαν σχέσεις πραγμάτων· (μια καθολική κατάσταση) όπου τα προϊόντα, που έχει παραγάγει η υλική και πνευματική δραστηριότητα των ανθρώπων, οι κοινωνικές συνθήκες, οι θεσμοί, οι ιδεολογίες, αντιπροβάλλουν απέναντι στους ανθρώπους σαν ξένες κυριαρχικές δυνάμεις».

□ Η συγγενέστερη εκδοχή αυτής της φιλοσοφικής και κοινωνιολογικής αντίληψης βρίσκεται στον Αριστοτέλη. (Πολιτικά 1253b) «ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον... τὸ δὲ κτῆμα ὄργανον πρακτικόν.» Ορίζοντας δε τον δοῦλο λέει: «ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου ἄνθρωπος ὢν οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν, ἄλλου δ' ἐστιν ἄνθρωπος, ὃς ἂν κτῆμα ἦ ἄνθρωπος ὢν». Ο ορισμός αυτός έρχεται σε

άκρα αντίθεση με τον ορισμό του ελεύθερου ανθρώπου: «ἄνθρωπος ἐλεύθερος ὁ ἑαυτοῦ ἔνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν». Μετά τα Φυσικά Α2, 982β25

□ 18. Φραντς Αλεξάντερ. Ο διάσημος ψυχίατρος και ψυχαναλυτής, που εξειδικεύτηκε στην ψυχοσωματική. Διευθυντής του Ινστιτούτου Ψυχανάλυσης του Σικάγου και Κλινικός Καθηγητής της Ψυχιατρικής στο Κολλέγιο Ιατρικής του Πανεπιστημίου του Σικάγου. Γνωστά του έργα είναι η «Δυναμική Ψυχιατρική», η «Ψυχοσωματική Ιατρική, οι Αρχές της και η Εφαρμογή της», Ν. Υόρκη 1950.

1 S. Freud, αυτόθι, σελ. 493

1 αυτόθι, σελ. 497

□ 21. αυτόθι. Πρβλ. και την ευχή του Τρυγαίου στην Ειρήνη του Αριστοφάνη, στ. 996-998: «μείξον δ' ἡμᾶς τοὺς Ἑλληνας-πάλιν ἐξ ἀρχῆς-φιλίας χυλῶ...» Καθώς και τους στίχους του Σίλλερ από τον «Ὑμνο στη Χαρά», που μελοποίησε στην Ενάτη Συμφωνία ο Μπετόβεν: «Seid umschlungen...»

1 S. Freud, «Jenseits des Lustprinzips», Werke, Bd XIII, σελ. 45

1 S. Freud, «Abriss der Psychoanalyse», Werke, Bd XIII, σελ. 21

2 S. Freud, «Massenpsychologie und ichanalyse», Werke, Bd XII σελ. 112/Ψυχολογία των Μαζών και Ανάλυση του Εγώ/

3 Ο Μαρκούζε αντιδιαστέλλει ακριβώς Έρωτα και Χριστιανική Αγάπη χρησιμοποιώντας στο κείμενό του τον όρο «Agape»

26. S. Freud, αυτόθι, σελ. 113

1 Πρβλ. Χ. Μαρκούζε, «Η ιδέα της προόδου στο φως της ψυχανάλυσης»

2 Να «εξ-ίστασαι», να «ξεστέκεται» από...προς... Έτσι ερμηνεύει τον όρο «Existenz» (ύπαρξη) ο Χάιντεγκερ αναλύοντας τον λατινικόν όρο «Ex-sisto» στα δυο συνθετικά του, την πρόθεση ex και το ρήμα sisto -ελληνικά ἐξ-ἵσταμαι.

3 Το γερμανικό κείμενο «Projekt», το γαλλικό «projet» που σημαίνει ελληνικά «σχέδιο» ή και «σκοπός», αλλά που δεν μπορεί ν' αποδοθεί στην αρχική του σημασία, που του αποδίδει ο Σαρτρ, δηλαδή προ-βολή από το ρήμα, projeter (=προβάλλω=ρίχνω προς τα μπρος-και σκοπεύω, σχεδιάζω να... σύνθετο από τη λατινική πρόθεση pro=προ-εμπρός, (projectio-πρότασις [του...]) κ.τ.λ. Και το ex-sisto, και το projet είναι καίριοι όροι της υπαρξιακής φιλοσοφίας, και ο Σαρτρ τούς μεταχειρίζεται για να δηλώσει ότι ο άνθρωπος δεν «είναι κάτι δοσμένο και αποτελειωμένο, όπως ένα πράγμα, αλλά «γίνεται», σύμφωνα με το «σχέδιο» που βάζει μπρος του -εφ' όσον ζει. Είναι γνωστή η συνοπτική φράση τού «l' existence précède l' essence» «Η ύπαρξη προηγείται της ουσίας». Δεν νομίζω ότι η ερμηνεία που δίνει εδώ ο Μαρκούζε είναι δίκαιη απέναντι της φιλοσοφίας του Σαρτρ ούτε της πρώτης φάσης της, όπως εκφράζεται στο «L' être et le Néant» «Το Είναι και το Μηδέν» -αλλά ο χώρος δεν μου επιτρέπει να εξηγήσω γιατί. Άλλωστε ο ίδιος ο Μαρκούζε, σε μια προσθήκη (1965), σε παλιότερη κριτική του για «Το Είναι και το Μηδέν» (1948) γράφει τα εξής για τον Σαρτρ: «Ο υπαρξισμός διδάσκει τους ανθρώπους ότι μόνο η πραγματικότητα

μετράει, ότι τα όνειρα, οι προσδοκίες, οι ελπίδες μάς επιτρέπουν μόνο να

ορίσουμε έναν άνθρωπο ως απογοητευμένο όνειρο, ως λαθεμένη ελπίδα, μάταιη προσδοκία». Οι φράσεις αυτές είναι τρομακτικά αμφίλογες. «...ότι μόνο η πραγματικότητα μετράει» -ως τι; Μια τέτοια απόφαση μπορούσε να είναι το σύνθημα του συμβιβασμού. Κάτι χειρότερο: της υγιούς αυτοδικαιούμενης πραγματικότητας. Μπορεί, όμως, να δείξει το δρόμο, που πήρε έκτοτε η σκέψη του Σαρτρ· το δρόμο της ριζοσπαστικής άρνησης. Σ' αυτό το δρόμο η πραγματικότητα μετράει ως αυτό που πρέπει να ανατραπεί, ώστε να μπορέσει ν' αρχίσει η ανθρώπινη ύπαρξη.

Σε μίαν υποσημείωση στο «Το Είναι και το Μηδέν» ο Σαρτρ λέει ότι μια ηθική της απελευθέρωσης και της σωτηρίας είναι μεν δυνατόν ν' αναπτυχθεί αλλά ότι θα απαιτούσε «μια ριζική μεταστροφή». Τα συγγράμματα του Σαρτρ και η τοποθέτησή του τα τελευταία είκοσι χρόνια είναι μια τέτοια μεταστροφή. Η καθαρή οντολογία και η φαινομενολογία υποχωρούν μπρος στην εισβολή της πραγματικής ιστορίας στις έννοιες του Σαρτρ, το ξεδιάλυμα με τον μαρξισμό, την αναδοχή της διαλεκτικής. Η φιλοσοφία γίνεται πολιτική, επειδή δεν μπορεί πια να νοηθεί ή ν' αναπτυχθεί καμιά φιλοσοφική έννοια, χωρίς ν' αναλάβει εντός της την απανθρωπία που οργανώνουν σήμερα οι εξουσιαστές και δέχονται οι εξουσιαζόμενοι. Στην πολιτευόμενη φιλοσοφία σώζεται η υπαρξιακή βασική ιδέα από τη συνείδηση, που κηρύσσει τον πόλεμο σ' αυτή την πραγματικότητα, από τη γνώση, ότι η πραγματικότητα μένει η νικήτρια. Ως τότε, Το ερώτημα, στο οποίο δεν υπάρχει απάντηση, δεν αλλάζει κατά τίποτα το ορθό της θέσης, που είναι σήμερα η μόνη δυνατή για το σκεπτόμενο άνθρωπο. Στη μεγάλη του εισαγωγή για το βιβλίο του Φανόν «Οι καταδικασμένοι της γης», στις δηλώσεις του εναντίον του αποικιακού πολέμου στο Βιετνάμ και στον Άγιο Δομίνικο ο Σαρτρ εξαργύρωσε την υπόσχεση για μίαν «Ηθική της απελευθέρωσης». Αν, όπως φοβάται, έχει γίνει ο ίδιος θεσμός, «τότε θα είναι ένας θεσμός όπου έχει βρει καταφύγιο η συνείδηση και η αλήθεια».

Παρέθεσα ολόκληρο το απόσπασμα, όχι μόνο επειδή είναι μια θαυμαστή στη γενναιοδωρία και στην τιμιότητά της απονομή δικαιοσύνης από ένα σκεπτόμενο άνθρωπο προς έναν άλλο, αλλ' επειδή φωτίζει και του Μαρκούζε τη σκέψη και τη σταθερή πορεία της. Αλλ' επίσης, επειδή ακριβώς φωτίζει κ' ένα βασικό χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας του Σαρτρ: ότι ο άνθρωπος γίνεται άνθρωπος, ή απάνθρωπος, όσο διαρκεί η ζωή του. Την τελευταία λέξη την έχει ένα αναγκαίο μαζί και τυχαίο γεγονός: ο θάνατος. «Μηδένα πρό τοῦ τέλους μακάριζε». Αν ο Σαρτρ είχε πεθάνει πριν από 20 χρόνια, η δυνατότητα της μεταστροφής, που υπήρχε εν σπέρματι, αμφίλογη, όπως όλες οι δυνατότητες, δεν θα είχε προφτάσει να συντελεστεί και δεν θα ξέραμε ποτέ, και πού θα είχε κλίνει η απόφασή του. Ευτυχώς τώρα ξέρουμε· κ' είναι μια φωτεινή παρηγορία.

30. Οι δυο τροποί του Είναι: το «Το Είναι και το Μηδέν» αρχίζει με τη



διάκρισή τους: Etre pour soi -Etre en-soi. Ο ίδιος ο Μαρκούζε σε μια κριτική του για το έργο του Σαρτρ, γραμμένη στ' αγγλικά (1948) τούς ερμηνεύει ως εξής: «Für-sich-sein -Pour soi συνείδηση, cogito», «An-sich-sein -En-soi», κάτι ταυτόσημο με τον κόσμο των πραγμάτων, την αντικειμενικότητα· χαρακτηριστικό του είναι ότι δεν έχει σχέση με τον εαυτό του, αλλά είναι ό,τι είναι, άμεσα, έξω από κάθε γίνεσθαι, αλλαγή και κάθε χρονικότητα-Είναι, ως έσχατη τυχαιότητα. Οι όροι αυτοί στα ελληνικά είναι δυσκολομετάφραστοι, εννοώ σχετικά με την εκφραστική ακρίβεια και τη συντομία στην απόδοση. Σημαίνουν κατά λέξη είναι (κάτι) καθ' εαυτό και είναι (κάποιος) για τον εαυτό του, δηλαδή περίπου το «res cogitans του Καρτέσιου εν αντιθέσει προς res extensa. Αν τυχόν έχουν αποδοθεί ακριβέστερα ελληνικά και δεν το γνωρίζω είμαι έτοιμη να διδαχθώ.

- 1 S. Freud, «Das Unbehagen in der Kultur», Werke d.B XIV, σελ.
- 2 αυτόθι, σελ. 492
- 3 Αναφορά σ' ένα στίχο από τον «Βίλχελμ Μάινστερ» του Γκαίτε.
- 4 αυτόθι, σελ. 506

35. Στο σημείο αυτό θα ήθελα να θυμίσω, εν παρόδω έστω, συγγενικούς στίχους του μεγάλου μας ποιητή Άγγελου Σικελιανού:

«Ο αρματωμένος Έρωτας, για μαρμαρένιο αλώνι  
την γην ακέρια ως λόγιασε, το Θάνατο πατεί»

Και στο σικελιανό έργο ο Έρωτς είναι κοσμογονική, οντοπλαστική και γνωστική συνάμα δύναμη. Έχει τον «ενιαίο νόμο» του κι αυτός, αποκαλύπτει στον ποιητή το Πιστεύω του.

Οι στίχοι είναι παρμένοι από το «Πέμπτο Ευαγγέλιο» όπως ονομάζει το ποίημά του εκείνο ο Σικελιανός. Ο ποιητής ακούει τις «μυστικές ελληνικές φωνές» που στρέφουν την ψυχή του προς το Παν -κι ανάμεσα σ' αυτές ξεχωρίζει τον «πεσμένο στα σκοτάδια μύθο του Ιησού» και τον ανεβάζει στον Ελικώνα.

Η πνευματική, ποιητική πορεία του Σικελιανού θυμίζει, από άλλους δρόμους και άλλες ιστορικές στιγμές, την πορεία του μεγάλου Γερμανού λυρικού, του Holderlin. Κι οι δυο τους ονειρεύτηκαν, «είδανε» με «πάντ' ανοιχτά, πάντ' άγρυπνα τα μάτια της ψυχής» τους μέσα σε «δεινούς» καιρούς, αυτό που «άκουσε» ο Μπετόβεν, που αποκάλυψε ο Φρόυντ, που βλέπει ο Μαρκούζε, που αισθάνονται και διεκδικούν σήμερα οι επαναστατημένοι νέοι: μια καινούργια κοινωνία, όπου οι άνθρωποι ακούνε και μιλάνε τη γλώσσα του Έρωτα:

Sprache der Liebenden

Sei die Sprache des Landes.

Holderlin

Γλώσσα των εραστών

γενού η γλώσσα του τόπου

Ο τόπος αυτός είναι η γη ολόκληρη σήμερα, η οικουμένη.

Και για να ξαναγυρίσουμε στην ευχή του Φρόυντ από δρόμο της ποίησης:

«Ο αρματωμένος Έρωτας θε νάρτει θα ξανάρτει»

(Σικελιανός)

και

«Τραγούδησε μικρή Αντιγόνη, τραγούδησε, τραγούδησε

δε σου μιλώ για περασμένα, μιλώ για την αγάπη

στόλισε τα μαλλιά σου με τ' αγκάθια του ήλιου

σκοτεινή κοπέλλα·

η καρδιά του σκορπιού βασίλεψε

ο τύραννος μεσ' απ' τον άνθρωπο έχει φύγει».

(Σεφέρης)

Μέσα στον ποιητικό λόγο πάλλεται γυμνή η πρωταρχική νοσταλγία του ανθρώπου.

Νοστ-αλγία, πράγματι: καημός γυρισμού, από την περιπλάνηση αιώνων στην άξενη έρημο της «αλλοτρίωσης», στην οικεία ρίζα μας, στην ορμή της ζωής που της είμαστε υπόχρεοι ως έμβια όντα:

«Δέν τ'όλπιζα ν'άν' ή ζωή μέγα καλό και πρώτο» όπως μας δίδαξε ο Σολωμός.

Η ΙΔΕΑ ΤΗΣ ΠΡΟΟΔΟΥ ΣΤΟ ΦΩΣ ΤΗΣ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗΣ

Κυρίες και Κύριοί μου,

Επιτρέψτε μου ν' αρχίσω με τον ορισμό των δύο κυρίων τύπων της προόδου, που είναι χαρακτηριστικοί στη σύγχρονη περίοδο του δυτικού πολιτισμού. Ο ένας προσδιορίζει την πρόοδο ποσοτικά, και αποφεύγει να συνδέσει με την έννοιά της οποιοσδήποτε θετικές εκτιμήσεις. Πρόοδος από τη σκοπιά αυτή θα πει ότι, μέσα στην εξέλιξη του πολιτισμού, παρ' όλες τις εκάστοτε οπισθοδρομήσεις, οι ανθρώπινες γνώσεις και ικανότητες αυξήθηκαν στο σύνολό τους, και η εφαρμογή τους με σκοπό την κυριάρχηση του ανθρώπινου και του φυσικού περιβάλλοντος πήρε συγχρόνως καθολικότερο χαρακτήρα. Το αποτέλεσμα της προόδου αυτής είναι ο αυξανόμενος κοινωνικός πλούτος. Με το μέτρο που αναπτύσσεται ο πολιτισμός, αυξάνουν και οι ανάγκες των ανθρώπων και συνάμα και τα μέσα της ικανοποίησής τους· αλλ' αυτό αφήνει ανοικτό το ερώτημα: αν μια τέτοια πρόοδος βοηθάει τον άνθρωπο να τελειωθεί και να γίνει πιο ελεύθερος και πιο ευτυχισμένος. Την ποσοτική αυτή έννοια της προόδου μπορούμε να την ονομάσουμε έννοια της τεχνικής προόδου και να της αντιπαρατάξουμε την ποιοτική έννοια της προόδου, όπως την επεξεργάστηκε η ιδεαλιστική φιλοσοφία και, ίσως οξύτερα παντός άλλου, ο Χέγκελ. Σύμφωνα με την εκδοχή αυτή, πρόοδος μέσα στην ιστορία είναι η πραγμάτωση της ανθρώπινης ελευθερίας, της ηθικότητας: όλο και περισσότεροι άνθρωποι απελευθερώνονται, κ' η συνείδηση της ελευθερίας καθαυτή, τους κεντρίζει να ευρύνουν την σφαίρα της ελευθερίας. Αποτέλεσμα της προόδου θεωρείται εδώ, ότι οι άνθρωποι γίνονται όλο και πιο ανθρωπινότεροι, ότι η δουλεία, η αυθαιρεσία, η καταπίεση και τα δεινά ελαττώνονται. Αυτή την ποιοτική έννοια της προόδου μπορούμε να την ονομάσουμε

ιδέα της ανθρωπιστικής προόδου.

Αλλ' υπάρχει μια εσωτερική συνάφεια ανάμεσα στην ποσοτική και την ποιοτική έννοια της προόδου: η τεχνική πρόοδος μοιάζει να είναι ο πρώτος και κύριος όρος της ανθρωπιστικής προόδου. Η ανοδική πορεία της ανθρωπότητας, από τη δουλεία και τη φτώχεια σε υψηλότερους αναβαθμούς ελευθερίας, προϋποθέτει τεχνική πρόοδο· δηλαδή υψηλό βαθμό κυριαρχησης των φυσικών δυνάμεων για τον προσπορισμό κοινωνικού πλούτου, που χάρη σ' αυτόν πάλι μπορούν να πάρουν ανθρωπινότερη μορφή οι ανθρώπινες ανάγκες. Από την άλλη μεριά, όμως, δε σημαίνει καθόλου, ότι η τεχνική πρόοδος συνεπιφέρει αυτόματα και την ανθρωπιστική πρόοδο. Η παρουσία της δεν καθορίζει καθόλου, πώς θα διαμοιραστεί ο κοινωνικός πλούτος, και ποιον θα εξυπηρετήσουν οι αυξανόμενες γνώσεις και ικανότητες των ανθρώπων. Η τεχνική πρόοδος είναι μεν αυτή καθ' αυτή η προϋπόθεση της ελευθερίας, αλλά τούτο δε σημαίνει καθόλου, ότι και πραγματοποιεί περισσότερη ελευθερία. Δεν έχουμε παρά να φανταστούμε ένα ολοκληρωτικό «κράτος ευημερίας», που, έπαψε προ πολλού άλλωστε να είναι τόσο αφηρημένη και θεωρητική ιδέα, για ν' αντιληφθούμε, ότι, ναι μεν εδώ ικανοποιούνται κατά το μάλλον ή ήττον οι ανθρώπινες ανάγκες, αλλά κατά τρόπο, που να διευθύνονται οι άνθρωποι, τόσο στον ιδιωτικό, όσο και στον δημόσιο βίο τους· να διευθύνονται από την κούνια ως τον τάφο τους. Αν είναι δυνατόν λοιπόν, να γίνεται πια λόγος περί ευδαιμονίας, τότε περί διευθυνόμενης ευδαιμονίας και μόνο.

Στη φιλοσοφική διατύπωση της ιδέας της προόδου παρατηρείται μια τάση αποφασιστική, που επιχειρεί να ουδετερώσει την ίδια την πρόοδο. Ενώ ακόμη στο 18ο αιώνα και ως τη Γαλλική Επανάσταση ορίζανε την έννοια της τεχνικής προόδου ποιοτικά και θεωρούσαν την τεχνική τελειοποίηση συνδεδεμένη με τον ανθρωπισμό, ιδίως ο Κοντορσέ -το 19ο αιώνα αλλάζουν τα πράγματα. Αν συγκρίνουμε την έννοια της προόδου του Κοντ και του Μιλλ μ' εκείνη του Κοντορσέ, θα δούμε αμέσως, ότι εδώ πρόκειται για μια συνειδητή ουδετέρωση. Ο Κοντ και ο Μιλλ επιχειρούν να ορίσουν την έννοια της προόδου χωρίς να την αξιολογήσουν: από την τεχνική πρόοδο αυτή καθαυτή δε συνάγεται καθόλου η ανθρώπινη τελείωση. Αυτό θα πει, όμως, ότι το ποιοτικό στοιχείο της προόδου εξοστρακίζεται όλο και πιο πολύ στην ουτοπία. Το βρίσκουμε στα επιστημονικά και κατόπι στα επιστημονικο-κοινωνιστικά (σοσιαλιστικά) συστήματα, όπου το ανθρωπιστικό στοιχείο θριαμβεύει μεν πάνω στο τεχνικό στοιχείο, όχι όμως και μέσα στην ίδια την έννοια της προόδου. Αυτή είναι ουδέτερη, αναξιολόγητη, ή δήθεν αναξιολόγητη.

Η δήθεν αναξιολόγητη έννοια της προόδου, που χαρακτηρίζει από τον 19ο αιώνα την εξέλιξη του δυτικού τεχνικού και πνευματικού πολιτισμού(36/1), περιέχει πράγματι μίαν εντελώς ορισμένη αξιολόγηση και αυτή μας προσφέρει το ενδιαφέρον, το «έμμονο», αξίωμα της προόδου, σύμφωνα με το οποίο αναπτύχθηκε εμπειρικά η σύγχρονη βιομηχανική κοινωνία. Τα καίρια στοιχεία του θα μπορούσαν να ορισθούν ως εξής: η υψηλότερη αξία είναι η παραγωγικότητα, όχι μόνο με την έννοια της αυξημένης κατασκευής περισσότερων υλικών και πνευματικών αγαθών, αλλά και με την έννοια μιας καθολικής κυριαρχησης της φύσης. Και γεννάται το ερώτημα: παραγωγικότητα, για τι πράγμα; Η απάντηση που δίνεται πάντα, είναι

πρόδηλη: μα, για την ικανοποίηση των αναγκών, φυσικά. Η παραγωγικότητα εξυπηρετεί την καλύτερη και την ευρύτερη εκπλήρωση των αναγκών, είναι, στην τελευταία ανάλυση, παραγωγικότητα για την παραγωγή καταναλωτικών αγαθών, προς όφελος των ανθρώπων. Όταν όμως η έννοια της ανάγκης περικλείνει, όχι μόνο τροφή, ρουχισμό, κατοικία, αλλά και βόμβες, μηχανήματα διασκέδασης και την καταστροφή αδιάθετων τροφίμων, τότε μπορούμε να βεβαιώσουμε, χωρίς κανένα κίνδυνο, ότι η έννοια είναι ανέντιμη και ακατάλληλη για τον ορισμό μιας νόμιμης παραγωγικότητας, κ' έχουμε το δικαίωμα ν' αφήσουμε ανοιχτό το ερώτημα: παραγωγικότητα, για τι πράγμα; Φαίνεται, ωσάν η παραγωγικότητα να γίνεται όλο και πιο πολύ «αυταξία», αυτοσκοπός, και το ερώτημα, πώς θα χρησιμοποιηθεί, δε μένει απλώς ανοιχτό, αλλά και εκτοπίζεται ολοένα.

Αν, όμως, η παραγωγικότητα είναι αξεχώριστα συνυφασμένη με την ιδέα της σύγχρονης προόδου, τότε βγαίνει το συμπέρασμα, ότι οι άνθρωποι αισθάνονται και ζουν τη ζωή τους σαν εργασία, ότι η εργασία αυτή καθαυτή γίνεται περιεχόμενο της ζωής. Η εργασία θεωρείται μεν κοινωνικώς χρήσιμη και αναγκαία, αλλ' όχι και για τούτο οπωσδήποτε ικανοποιητική και ατομικά αναγκαία απασχόληση. Η κοινωνική ανάγκη και η ατομική ανάγκη διαχωρίζονται -πιθανόν τόσο μάλλον, όσο περισσότερο αναπτύσσεται σύμφωνα μ' αυτή την έννοια της προόδου η βιομηχανική κοινωνία. Με άλλα λόγια: η εργασία που μεταβάλλεται σε περιεχόμενο της ίδιας της ζωής, είναι αλλοτριωμένη εργασία(37/2). Θα μπορούσαμε να της δώσουμε τον ορισμό, ότι αρνείται να εκπληρώσει τις ανθρώπινες ικανότητες των ατόμων, κι όταν τους παρέχει και κάποιαν ικανοποίηση, τότε αυτό συμβαίνει παρεμπιπτόντως και μετά την εργασία. Αλλ' αυτό θα πει, ότι σύμφωνα με την αξιολόγηση της ιδέας της προόδου, που κατακυρώνει την εξέλιξη της βιομηχανικής κοινωνίας, δεν είναι σκοποί της ζωής η ευχαρίστηση, η πλήρωση, η ησυχία και η ευτυχία, κι ασφαλώς δεν είναι οι υψηλότερες αξίες. Αν θεωρούνται καν αξίες, τότε είναι και μένουν πολύ δευτερώτερες.

Σ' αυτή την αξιολογική κλίμακα, όπου η ατομική ικανοποίηση και η ατομική ευτυχία θεωρούνται στοιχεία κατώτερα, ανταποκρίνεται μια ιεραρχία των δυνάμεων του ανθρώπου, που προσιδιάζει στην ιδέα της προόδου: το ανθρώπινο ον τέμνεται σε υψηλότερες, πνευματικές, και σε χαμηλές, αισθησιακές δυνάμεις, που έχουν την εξής σχέση μεταξύ τους: οι υψηλές, ο Λόγος, καθορίζονται και ορίζονται σε αντίθεση με τις αξιώσεις των αισθήσεων, των ορμών. Ο Λόγος εμφανίζεται ουσιαστικά σαν απάρνηση και σαν η αρχή, που εκβιάζει την απάρνηση -έργο της είναι όχι μόνο να καθοδηγεί τις αισθήσεις, τις κατώτερες δυνάμεις, αλλά και να τις καταδυναστεύει. Επομένως, η ελευθερία ορίζεται μέσα σ' αυτή την ιδέα της προόδου ως ελευθερία από την πίεση των ορμών, από τις αξιώσεις των αισθήσεων, ως υπέρβαση πέρα από την ικανοποίηση και ως η αυτονομία αυτής της υπέρβασης. Η ικανοποίηση, η ευχαρίστηση δεν επιτρέπεται να είναι ποτέ αυτό, που αποτελεί το περιεχόμενο και το χώρο της ελευθερίας. Η ελευθερία υπερβαίνει, ξεπερνάει την ήδη πορισμένη ικανοποίηση και προχωρεί προς κάτι άλλο, «υψηλότερο». Και αυτή η υπέρβαση, η τόσο ουσιαστική για την ελευθερία, παρουσιάζεται τελικά -όπως ακριβώς και η παραγωγικότητα, όπου και ανήκει σαν αυτοσκοπός. Δεν μπορεί πια κανείς να ρωτήσει: υπέρβαση για τι, και προς τι; Η υπέρβαση

αυτή καθαυτή αρκεί, για να προσδιορίσει την ουσία της ελευθερίας -και τα ερωτήματα: γιατί αυτή η υπέρβαση, γιατί αυτή η έξοδος πέρα από μια κατάσταση, όπου έχουμε πια φτάσει; γιατί πρέπει ακριβώς αυτή η δυναμική να ορίζει το είναι του ανθρώπου; -μένουν εξίσου ανοιχτά, όπως και το ερώτημα: γιατί πρέπει τάχα η αυξανόμενη παραγωγικότητα να είναι η υψηλότερη αξία και η κινούσα αρχή; Η ελευθερία, που ορίζεται έτσι σαν αυταξία και χωρίζεται αυστηρά από την ευχαρίστηση, γίνεται κακοδαιμονία. Μοιάζει σα βάρος, σαν άγχος, και όμως εξιδανικεύεται από φιλοσόφους και ποιητές ομοίως, ως ελευθερία της φτώχειας, ως ελευθερία της δουλειάς, ακόμη και ως ελευθερία στα δεσμά της. Κ' εξυμνείται ως το επιστέγασμα της ανθρώπινης ύπαρξης, ως το κατ' εξοχήν γνώρισμα του ανθρώπου. Αυτό το είδος ελευθερία περιέχει μέσα στην έννοιά της μιαν αρνητικότητα, που χωρίς της δε θα ήταν καν προσδιορίσιμη η ελευθερία. Και σ' αυτή την αρνητικότητα συμφωνούν η ιδεαλιστική φιλοσοφία και η φιλοσοφία της ύπαρξης, συμφωνούν ο Καντ και ο Σαρτρ. Ο ορισμός, που δίνει ο Σαρτρ στην ελευθερία: «υπέρβαση για την υπέρβαση», περιέχει ως ουσιαστικό γνώρισμα της ελευθερίας ακριβώς την ίδια αρνητικότητα, που της προσάπτει η ιδεαλιστική φιλοσοφία, όταν ορίζει την ελευθερία ως εσωτερικευμένο ηθικό καταναγκασμό, ως άρνηση της ευχαρίστησης και της ευδαιμονίας, δηλαδή σε αντίρροπη φορά προς την φυσική κλίση.

Για τη σύγχρονη αντίληψη της προόδου ιδιαίτερα χαρακτηριστική είναι η αξιολόγηση του χρόνου. Ο χρόνος νοείται σαν ευθεία γραμμή ή σαν μια επ' άπειρον ανερχόμενη καμπύλη, σαν ένα «γίγνεσθαι», που υποτιμά κι αναξιώνει την ύπαρξη. Το παρόν βιώνεται εν όψει ενός λίγο -πολύ αβέβαιου μέλλοντος. Το μέλλον απειλεί εξαρχής το παρόν· ο άνθρωπος το σκέπτεται και το ζει σαν άγχος. Το παρελθόν μένει πίσω, αδάμαστο κι ανεπανάληπτο· αλλ' ακριβώς για τούτο, επειδή δεν έχει δαμαστεί, εξακολουθεί το παρελθόν να συγκαθορίζει το παρόν. Μέσα σ' αυτόν τον γραμμικά βιωμένο χρόνο, ο εκπληρωμένος χρόνος, η διαιώνιση της ευχαρίστησης, η διάρκεια της προσωπικής ευτυχίας, ο χρόνος ως γαλήνη φαντάζουν σαν υπεράνθρωπη, ή σαν υπάνθρωπη κατάσταση. Υπεράνθρωπη, σαν αιώνια μακαριότητα, που ο άνθρωπος μπορεί να φανταστεί πως θα την κατακτήσει, μόνο όταν πια θα έχει εξαφανιστεί ως ύπαρξη από τον κόσμο τούτο. Και υπάνθρωπη, επειδή ο πόθος του να διαιωνίσει την ευτυχισμένη στιγμή, ξυπνάει ακριβώς το απάνθρωπο, το αντιανθρώπινο δαιμόνιο, που πουλάει την ψυχή του ανθρώπου στο διάβολο.

Συνοψίζοντας, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι εξ αιτίας αυτής της εννοίας 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 Φρόυντ: είναι μήπως η πρόοδος θεμελιωμένη, «ανάγκα», στη δυστυχία, και πρέπει τάχα η πρόοδος να μένει συνυφασμένη με τη δυστυχία και την ανευχαρίστηση; Ο Τζων Στιούαρτ Μιλ λέει κάπου: «Ένα είναι απολύτως βέβαιο, ότι κάθε βελτίωση στις ανθρώπινες υποθέσεις είναι χωρίς εξαίρεση έργο ανικανοποίητων χαρακτήρων». Αν αληθεύει αυτό, τότε μπορεί αντιστρόφως να πει κανείς -και θα ήταν, στην αυστηρή της έννοια, η ανάποδη όψη της ιδέας αυτής της προόδου -, ότι η

ευχαρίστηση, η ικανοποίηση, η ειρήνη μπορούν μεν να προσπορίσουν ευτυχία, αλλ' ότι δεν αξίζουν, ούτε χρησιμεύουν στην πρόοδο· ότι ο πόλεμος, σαν «αγών επιβιώσεως», είναι «πατήρ», κάθε προοδευτικής εφεύρεσης -που δεν μπορεί κατόπι, εντελώς παρεμπιπτόντως, και συχνά πολύ αργά, να συνεισφέρει στην βελτίωση και την ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών· ότι η ανεκπλήρωση, ο πόνος και ο μόχθος ήταν ανέκαθεν η αέναη παρόρμηση κάθε πολιτιστικού έργου.

Εδώ φτάνουμε στο κέντρο του φρουϊδικού προβληματισμού. Η ευτυχία, κατά τον Φρόυντ, δεν είναι έργο του πολιτισμού, ούτε και η ελευθερία. Η ευτυχία και η ελευθερία βρίσκονται σε διχοστασία με την πρόοδο. Η πολιτιστική εξέλιξη είναι θεμελιωμένη στην καταπίεση, στον περιορισμό, στην απώθηση των σαρκικών πόθων και είναι αδιανόητη χωρίς την καταδυναστευτική μετατροπή των ορμών. Για τον πρόδηλο -κατά τον Φρόυντ -και αμετάβλητο λόγο, ότι ο ανθρώπινος οργανισμός διέπεται πρωταρχικά από το «αξίωμα της ηδονής» και δεν επιθυμεί τίποτε άλλον παρά ν' αποφύγει τον πόνο και να ποριστεί ηδονή· ο πολιτισμός δεν μπορεί να επιτρέψει την πολυτέλεια αυτού του αξιώματος· επειδή οι άνθρωποι είναι πολύ αδύναμοι και το ανθρώπινο περιβάλλον πολύ πενιχρό και πάρα πολύ άγριο, γι' αυτό και η απάρνηση και η καταπίεση των ορμών είναι οι «εκ των ων ουκ άνευ» όροι κάθε άχαρης δουλειάς, είναι οι αποστερήσεις και αυτοπαραιτήσεις, που, ως καταπιεστικά μεταλλαγμένη ορμέμφυτη ενέργεια, καθιστούν δυνατή την εξέλιξη του πολιτισμού. Το αξίωμα της ηδονής πρέπει ν' αντικατασταθεί με το «αξίωμα της πραγματικότητας», αν πρόκειται ν' ανέβει η ανθρώπινη κοινωνία από το σκαλοπάτι του ζώου στον αναβαθμό του ανθρώπινου όντος. Τα διετύπωσα όλα αυτά με τόση συντομία και οξύτητα, για να κόψω, άλλη μια φορά έστω και παρεμπιπτόντως, αυτή την πολύ διαδεδομένη παρεξήγηση, ότι ο Φρόυντ είναι, καθ' οιονδήποτε τρόπο, οπαδός της αλογίας, του παραλογισμού. Ίσως δεν υπάρχει, τις τελευταίες δεκαετίες πιο λογοκρατούμενος διανοητής από τον Φρόυντ, που όλες του οι προσπάθειες ήταν να δείξει, ότι οι άλογες δυνάμεις, που δουλεύουν ακόμη μέσα στον άνθρωπο, πρέπει να υποταχθούν στο Λόγο, αν πρόκειται ποτέ να βελτιωθούν οι ανθρώπινες συνθήκες· η φράση του: «όπου ήταν Εκείνο, θα γίνω Εγώ»(37/2) είναι ίσως η πιο ορθολογική διατύπωση, που μπορεί να φαντασθούμε στην ψυχολογία.

Γιατί, όμως, απαιτεί η πολιτιστική εξέλιξη της κατανίκηση του αξιώματος της ηδονής από το αξίωμα της πραγματικότητας; Τι είναι στην ουσία το αξίωμα της πραγματικότητας, ως αξίωμα της προόδου; Σύμφωνα με την όψιμη φρουϊδική θεωρία των ορμών, πάνω στην οποία βασίζομαι αποκλειστικώς, ο οργανισμός με τις δύο κύριες ορμές του, τον Έρωτα και τ' ορμέμφυτο του Θανάτου, παραμένει «ακοινωνήτος», όσο μένουν αχαλιναγώγητες αυτές οι ορμές. Αυτές καθαυτές λοιπόν είναι ακατάλληλες για την ανοικοδόμηση μιας ανθρώπινης κοινωνίας, όπου θα καταστεί δυνατή μιας σχετικώς εξασφαλισμένη ικανοποίηση των αναγκών. Ο Έρωσ -αδέσμευτος -δεν επιδιώκει παρά τον έντονο και διαιωνιζόμενο ηδονοπορισμό του, και η ορμή του Θανάτου -αχαλίωτη -είναι απλώς η επάνοδος στην πριν από τη γέννηση κατάσταση, κ' έτσι, ως ροπή τουλάχιστο, εκμηδένιση κάθε ζωής. Αν πρόκειται λοιπόν να φτάσουμε στον πολιτισμό και στην καλλιέργεια, τότε ανάγκη πάσα να αντικαταστήσουμε το

αξίωμα της ηδονής με κάποιαν άλλη κοινωνιογόνο και κοινωνιο-συντηρητική αρχή: με το αξίωμα της πραγματικότητας. Για τον Φρόυντ δεν είναι άλλο από το αξίωμα της γόνιμης παραίτησης, και αναπτύσσεται ως το σύστημα όλων των ορμεμφυτικών μετασχηματισμών, αποστερήσεων, απαρνήσεων, αντιπερισπασμών, μετουσιώσεων, που είναι υποχρεωμένη η κοινωνία να επιβάλει στα άτομα, για να τα μεταβάλει από φορείς του αξιώματος της ηδονής, σε κοινωνικώς χρήσιμα όργανα εργασίας. Μ' αυτή την έννοια το αξίωμα της πραγματικότητας είναι το αυτό με το αξίωμα της προόδου, επειδή μόνο από το αξίωμα της πραγματικότητας αποδεδεσμεύεται ορμητική ενέργεια για την άχαρη δουλειά, τη δουλειά, που έμαθε να παραιτείται, ν' απαρνιέται τους ορμέμφυτους πόθους -κ' έτσι να γίνεται και να μένει κοινωνικώς παραγωγική.

Ποιο είναι το ψυχικό αποτέλεσμα της κυριαρχίας του αξιώματος της πραγματικότητας; η καταπιεστική μεταμόρφωση του Έρωτα, που αρχίζει με την απαγόρευση της αιμομιξίας, οδηγεί, από την πρώτη κιόλας παιδική ηλικία, στη ριζική υπερνίκηση του οιδιπόδειου πλέγματος, κ' έτσι στην εσωτερίκευση της πατροκρατίας. Σε κείνο το χρονικό σημείο συνέβη η αποφασιστική μετατροπή του Έρωτα κάτω από το αξίωμα της πραγματικότητας: η μεταμόρφωσή του σε αφροδίσια ορμή. Ο Έρωσ είναι αρχέγονα κάτι παραπάνω από αφροδισιασμός, επειδή δεν είναι καμιά επί μέρους ορμή, αλλά μια δύναμη, που διαπνέει ολόκληρο τον οργανισμό· μεταγενέστερα μόνο μπαίνει στην υπηρεσία της αναπαραγωγής και εντοπίζεται ως αφροδίσια ορμή. Αυτό απαιτεί μια «απαφροδισίαση» του οργανισμού, και μόνο αυτή μπορεί να κάνει τον οργανισμό από φορέα του αξιώματος της ηδονής ένα «δυνάμει» όργανο εργασίας. Το σώμα ελευθερώνεται, για να ξοδέψει ενέργεια, που αλλιώς θα ήταν απλώς ερωτική ενέργεια -ελευθερώνεται τρόπον τινά από τον ακέραιο Έρωτα, που τον κυριεύει αρχικά, γίνεται πια «ελεύθερο» να κάνει σκοπό και περιεχόμενο της ζωής του την άχαρη δουλειά. Εφόσον την υφίστανται τα ίδια τα άτομα, η καταδυναστευτική μεταβολή της βασικής ψυχικής δομής είναι η ατομική ψυχολογική βάση της πολιτιστικής εργασίας και της πολιτιστικής προόδου. Το αποτέλεσμά της είναι, όχι μόνο η μεταβολή του οργανισμού σε όργανο αχάριστης δουλειάς, αλλά προ πάντων η υποτίμηση της ευδαιμονίας και της ηδονής ως αυταξίας, η υποταγή της ευτυχίας και της πλήρωσης στην κοινωνική παραγωγικότητα, που χωρίς αυτήν δεν υπάρχει πολιτιστική πρόοδος. Με την υποτίμηση της ευτυχίας και της εκπλήρωσης των ορμών και την υποταγή τους στην κοινωνικώς υποφερτή ικανοποίηση κατορθώνεται, όμως, και η μεταμόρφωση και η πρόοδος από το ανθρώπινο ζώο στο ανθρώπινο ον, από την ανάγκη της απλής ικανοποίησης των ορμών -που δεν είναι κατ' ουσίαν γνήσια απόλαυση -στη χαρακτηριστική και ιδιότυπη στον άνθρωπο συνειδητά βιωμένη ανάσχεση(38/3) και μεσιτευμένη απόλαυση.

Τι είναι το αποτέλεσμα της καταπιεστικής μεταφυσίωσης της ορμής του θανάτου; Και εδώ, το πρώτο βήμα είναι η απαγόρευση της αιμομιξίας. Η τελεσίδικη αποστέρηση της μητέρας, που την επιβάλλει βίαια ο πατέρας, σημαίνει το δαμασμό της ορμής του Θανάτου, του αξιώματος της Νιρβάνα, και την υποταγή του στις ορμές της ζωής. Γιατί μέσα στην αιμομικτική επιθυμία της μητέρας ζει επίσης ο έσχατος σκοπός της ορμής του Θανάτου: το

ξανακύλισμα στην ανώδυνη, «ανενδεή», ανέγνοιαστη και κατά τούτο ηδονική προγενεσιακή κατάσταση· και την κατάσταση αυτή ποθεί αυθόρμητα, όποιος ζει κ' αισθάνεται τη ζωή σαν άχαρο και οδυνηρό βάρος. Η ενέργεια, που φωλιάζει στην ορμή του θανάτου, γίνεται κατόπι διπλά χρήσιμη στην κοινωνία. Κατευθύνεται ως κοινωνικά ωφέλιμη καταστρεπτική ενέργεια προς τα έξω· δηλαδή, σκοπός της ορμής του θανάτου δεν είναι πια η αυτεκμηδένιση της ζωής με την επάνοδο της στη μήτρα, αλλ' η καταστροφή άλλης ξένης ζωής -είναι η καταστροφή της φύσης με τη μορφή της κυριάρχησης των φυσικών δυνάμεων, η εξολόθρευση κοινωνικώς αναγνωρισμένων εχθρών στο εσωτερικό και στο εξωτερικό του έθνους. Αλλά σχεδόν σπουδαιότερη κι απ' αυτή την εξωτερική εξουσιοδότηση της ορμής του θανάτου είναι η εσωτερική: συνίσταται στην χρησιμοποίηση της καταστρεπτικής ενέργειας ως κοινωνικής ηθικής, ως «συνείδησης», που εντοπίζεται στο Υπερ-Εγώ, και αυτό επιβάλλει στο Εγώ τις αξιώσεις και απαιτήσεις του αξιώματος της πραγματικότητας. Το αποτέλεσμα της κοινωνικής μεταφυσίωσης της ορμής του θανάτου είναι, επομένως, μανία καταστροφής: με τη μορφή χρήσιμης επίθεσης, και ως κυριάρχηση της φύσης, είναι μια από τις κύριες πηγές των έργων του τεχνικού και του πνευματικού πολιτισμού. Ως ηθική επίθεση, συγκεντρωμένη στη συνείδηση σαν απάντηση της ηθικότητας απέναντι του Εκείνου, η εξολόθρευση είναι ένας εξίσου αναντικατάστατος πολιτιστικός παράγων.

Αποφασιστικό ρόλο παίζει το γεγονός, ότι με την καταπιεστική μετάπλαση των ορμών -και μόνο μ' αυτήν -όχι μόνο δυνατοποιείται, αλλά και αυτοματίζεται η πολιτιστική πρόοδος. Όταν πια εκείνη έχει επιτυχώς συντελεστεί, τότε η πολιτιστική πρόοδος αναπαράγεται αυθόρμητα από τα ίδια τ' αδιαμόρφωτα άτομα. Αλλ' ακριβώς, όπως με την καταπιεστική μετάπλαση των ορμών γίνεται αυτόματη η πρόοδος, έτσι και αυτοαναιρείται και αυτοδιαφεύδεται: απαγορεύει την απόλαυση των ίδιων των καρπών της και μ' αυτήν ακριβώς την απαγόρευση αυξάνει πάλι την παραγωγικότητα κ' έτσι την πρόοδο. Τούτη η ιδιότυπη ανταγωνιστική δυναμική της προόδου αναφύεται, ακριβέστερα, ως εξής: η πρόοδος είναι δυνατή, μόνο με το μετασχηματισμό της ορμέμφυτης ενέργειας σε κοινωνικώς χρήσιμη εργατική ενέργεια, που θα πει: η πρόοδος είναι δυνατή μόνο με τη μετουσίωση, την «εξιδανίκευση», κ' η μετουσίωση πάλι είναι δυνατή ως επαυξημένη μετουσίωση. Γιατί μια και αρχίσει να ενεργεί, υπακούει στη δική της δυναμική, που επεκτείνει τον κύκλο και την ένταση της ίδιας της μετουσίωσης. Κ' έτσι, κάτω από το αξίωμα της πραγματικότητας, ο ερωτισμός, περισπασμένος από τους αρχικά φιλήδονους, αλλά κοινωνικά ανώφελους, και μάλιστα βλαβερούς ορμέμφυτους σκοπούς του, μετατρέπεται σε κοινωνικά χρήσιμη παραγωγικότητα. Έτσι η παραγωγικότητα βελτιώνει τα υλικά και πνευματικά μέσα για την ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών. Συγχρόνως όμως, αρνιέται στους ανθρώπους την πλήρη απόλαυση αυτών των αγαθών· επειδή είναι καταπιεστική ορμέμφυτη ενέργεια κ' έχει ήδη προδιαμορφώσει έτσι τους ανθρώπους, ώστε να μην μπορούν να εκτιμήσουν διαφορετικά τη ζωή τους, παρά σύμφωνα με την αξιολογική εκείνη κλίμακα, που απορρίπτει την απόλαυση, την ησυχία, την πλήρωση, ως αξίες και σκοπούς ή τις υποτάζει στην παραγωγικότητα. Με την αύξηση του ενεργειακού ποσοστού τού συσσωρευμένου στην απάρνηση και παραίτηση,



επέρχεται μια προσαύξηση της παραγωγικότητας, που δεν οδηγεί στην ατομική ικανοποίηση. Το άτομο αρνιέται στον εαυτό του την απόλαυση της παραγωγικότητας κ' έτσι επενδύει συνεχώς το δυναμικό νέας παραγωγικότητας, εξωθώντας την πρόβαση σε όλο και υψηλότερες βαθμίδες της παραγωγής και της αποστέρησης συνάμα των προϊόντων. Η αυτή ψυχική δομή καθρεφτίζει την ιδιότυπη οργάνωση της προόδου στην εξελιγμένη βιομηχανική κοινωνία. Μπορούμε να πούμε, ότι πρόκειται εδώ για ένα φαύλο κύκλο της προόδου. Η αυξανόμενη παραγωγικότητα της κοινωνικής εργασίας μένει συνυφασμένη με την αυξανόμενη καταπίεση, που κι αυτή με τη σειρά της συνεισφέρει στην άνοδο της παραγωγικότητας. Ή: η πρόοδος πρέπει ν' απαρνιέται ολοένα τον εαυτό της, για να μπορέσει να παραμείνει πρόοδος. Η κλίση πρέπει να θυσιάζεται ολοένα στη φρόνηση, η ευδαιμονία στην υπερβατική ελευθερία, για να μπορέσουν οι άνθρωποι, με την υπόσχεση της ευτυχίας, να μείνουν ζεμένοι στην αλλοτριωμένη εργασία, να παραμείνουν παραγωγικοί, ν' απαγορεύουν στον εαυτό τους την ακέρια απόλαυση της παραγωγικότητάς τους κ' έτσι να διαιωνίζουν την ίδια την παραγωγικότητα.

Ο Φρόντ δεν διατύπωσε βέβαια ακριβώς έτσι την αυταπάρνηση, που ενέχει το αξίωμα της προόδου· αλλ' είμαι βέβαιος, ότι υπάρχει ενδιάθετη στη φροϋδική θεωρία και παρουσιάζεται κατά τον εντυπωσιακότερο, ίσως, τρόπο στη διαλεκτική της πατροκρατίας, όπως την ανέπτυξε ο Φρόντ. Η σημασία της είναι αποφασιστική για την ίδια την έννοια της προόδου. Η φροϋδική υπόθεση για τη γένεση της ανθρώπινης ιστορίας -ανεξάρτητα από την αλήθεια ή μη του εμπειρικού της περιεχομένου -συμπυκνώνει απaráμιλλα σε μια μοναδική εικόνα, τη διαλεκτική της κυριαρχίας, την καταγωγή της, τη μεταμόρφωσή της και την ανάπτυξή της μέσα στην πρόοδο του πολιτισμού. Τα κύρια χαρακτηριστικά της είναι γνωστά: η ανθρώπινη ιστορία αρχίζει έτσι: σε μιαν αρχέγονη ορδή ο δυνατότερος, ο «πρωτοπατέρας» αυτοχρίεται μονοκράτωρ και στερεώνει την κυριαρχία του, μονοπωλώντας για τον εαυτό του τη γυναίκα -τη μητέρα ή τις μητέρες -αποκλείοντας όλα τα υπόλοιπα μέλη της ορδής από την απόλαυσή της. Κι αυτό θα πει, πως ούτε η φύση, ούτε η φτώχεια, ούτε η αδυναμία είναι εκείνες που εξαναγκάζουν στην πρώτη και αποφασιστική για την πολιτιστική εξέλιξη καταπίεση των ορμών -αλλ' ο δεσποτισμός της κυριαρχίας: το γεγονός ότι ένας δεσπότης, ένας τύραννος, κατανέμει άδικα κ' εκμεταλλεύεται την φτώχεια, την έλλειψη, την αδυναμία· ότι κρατάει για τον εαυτό του το προνόμιο της απόλαυσης και φορτώνει στ' άλλα μέλη της ορδής τη δουλειά. Αυτό το πρώτο, προϊστορικό ακόμη, βήμα προς την καταπίεση των ορμών προκαλεί αναγκαστικά το δεύτερο: την ανταρσία των γιων εναντίον του δεσποτισμού του πατέρα. Κατά την υπόθεση του Φρόντ ο πατέρας σφάζεται από τους γιους και καταβροχθίζεται από κοινού σ' ένα νεκρόδειπνο. Η πρώτη απόπειρα για να ελευθερωθούν οι ορμές, για να γενικευτεί η ικανοποίησή τους και να καταργηθεί η ιεραρχική και προνομιακή μοιρασιά της ευτυχίας και της δουλειάς, είναι η απελευθέρωση από την κυριαρχία. Η απόπειρα αυτή τερματίζεται, κατά τον Φρόντ, όταν οι αντάρτες γιοιό βλέπουν ή νομίζουν πως βλέπουν, ότι «δεν πάει» χωρίς κυριαρχία, και δεν ήταν δα πράγματι περιττός ο πατέρας, αδιάφορο πόσο δεσποτικά κυβερνούσε. Ο πατέρας, παλινορθώνεται από τους γιους και αδελφούς, αυτόβουλα τώρα,

και, τρόπον τινά, καθολικεύεται: ως ηθική αρχή που θα πει, ότι οι γιοιό και αδελφοί εφαρμόζουν τώρα στον εαυτό τους ελεύθερα τις ίδιες ορμεμφυτικές στερήσεις και παραιτήσεις, που τους είχε επιβάλλει βίαια ο πατέρας. Μ' αυτή την εσωτερικευση της πατροκρατίας -την πηγή της ηθικότητας και της συνείδησης -αρχίζουν ο τεχνικός πολιτισμός και η πνευματική καλλιέργεια. Από την ανθρωποζωική αρχέγονη ορδή καταστάθηκε η πρώτη κ' η πιο πρωτόγονη ανθρώπινη κοινωνία. Η καταπίεση των ορμών γίνεται εθελούσιο έργο των ατόμων και εσωτερικεύεται. Συγχρόνως εγκαθιδρύεται η πατροκρατία των πολλών πατέρων που -ο καθένας για τον εαυτό του -μεταβιβάζει τον ηθικό νόμο της πατροκρατίας, κ' έτσι και τον περιορισμό των ορμών, στη δική του φράτρα, στο δικό του γένος, κι αυτό πάλι τον μεταφυτεύει στη νέα γενεά.

Αυτή η δυναμική της κυριαρχίας, που αρχίζει με την επιβολή του δεσποτισμού, οδηγεί στην επανάσταση και, μετά την απόπειρα της πρώτης απελευθέρωσης, τερματίζεται με την παλινόρθωση του πατέρα σε εσωτερικευμένη και καθολικευμένη, δηλαδή λογικότερη μορφή, επαναλαμβάνεται, κατά τον Φρόυντ, μέσα στην πορεία σύνολης της ιστορίας του πολιτισμού, αν και σε ηπιότερη μορφή· δηλαδή σαν ανταρσία όλων των γυιών εναντίον όλων των πατέρων στην εφηβεία, σαν άρση αυτής της ανταρσίας μετά το ξεπέρασμα της εφηβείας και τέλος σαν ένταξη των γυιών στο κοινωνικό πλαίσιο με την εκούσια υποταγή τους στην εγκράτεια και στην απόστερξη των ορμών, που απαιτεί η κοινωνία -οπότε πια γίνονται και οι γιοιό πατέρες. Η ψυχολογική αυτή επανάληψη της δυναμικής της κυριαρχίας μέσα στον πολιτισμό βρίσκει την κοσμοϊστορική της έκφραση στη συνεχώς επανερχόμενη δυναμική των επαναστάσεων του παρελθόντος. Οι επαναστάσεις αυτές παρουσιάζουν μια σχεδόν σχηματική εξέλιξη. Η εξέγερση πετυχαίνει, και ορισμένες δυνάμεις επιχειρούν να εξωθήσουν την επανάσταση στο έσχατό της σημείο, εκεί όπου ίσως θα κατορθωνόταν η μετάβαση σε νέες, όχι μόνο ποσοτικά, αλλά και ποιοτικά διαφορετικές συνθήκες -και στο σημείο αυτό νικιέται συνήθως η επανάσταση, και η κυριαρχία εσωτερικεύεται, παλινορθώνεται και συνεχίζεται σε υψηλότερη βαθμίδα. Αν ευσταθεί πράγματι η φροϋδική υπόθεση, τότε μπορούμε να ριψοκινδυνέψουμε το ερώτημα: μήπως, πλάι στον ιστορικοκοινωνικό Τερμιντώρ,(39/4) -που μπορεί ν' αποδειχτεί σ' όλες τις περασμένες επαναστάσεις, υπάρχει επίσης κ' ένας ψυχικός Τερμιντώρ; Μήπως οι επαναστάσεις δεν νικούνται μόνο από εξωτερικές δυνάμεις· μήπως δεν αντιστρέφονται και δεν αίρονται μόνο απ' έξω, αλλ' επενεργεί μέσα στα ίδια τα άτομα μια δυναμική, που αρνιέται εσωτερικάτην απελευθέρωση και την εκπλήρωση και βιάζει τ' άτομα να υποκύψουν, όχι μόνο στις εξωτερικές δυνάμεις αυτής της άρνησης;

Αν, ακόμη και σύμφωνα με την υπόθεση του Φρόυντ, η καταπίεση των ορμών δεν είναι μόνο μια φυσική ανάγκη· αν εκπηγάζει, τουλάχιστον εξίσου και ίσως μάλιστα πρωταρχικά, από τα συμφέροντα της κυριαρχίας και για τη διατήρηση μιας δεσποτικής εξουσίας· και αν το καταπιεστικό αξίωμα της πραγματικότητας δεν είναι μόνο αποτέλεσμα του κοινωνικού Λόγου -που χωρίς αυτόν δε θα είχε συντελεστεί καμιά πρόοδος -, αλλ' είναι το επακόλουθο μιας ορισμένης ιστορικής οργάνωσης της κυριαρχίας -τότε θα πρέπει πράγματι να επιχειρήσουμε

μια αποφασιστική διόρθωση της φρουδικής θεωρίας.

Αν όντως η καταπιεστική μεταβολή των ορμών, που ψυχολογικά συνιστούσε ως τα σήμερα το κύριο περιεχόμενο της ιδέας της προόδου, δεν είναι ούτε φυσικώς αναγκαία, ούτε ιστορικά αμετακίνητη, τότε έχει κι αυτή το εντελώς προδιαγραμμαμένο της όριο. Αυτό το όριο διαφαίνεται, όταν η καταπίεση των ορμών και η πρόοδος έχουν πια εκπληρώσει την ιστορική τους λειτουργία, έχουν υπερνικήσει την ανθρώπινη αδυναμία και την έλλειψη των αγαθών, και η ελεύθερη κοινωνία έχει πια γίνει για όλους μια πραγματική ιστορική δυνατότητα. Το καταπιεστικό αξίωμα της προόδου καταντάει περιττό, όσο πλησιάζει ο πολιτισμός στη βαθμίδα εκείνη, όπου είναι πια ιστορικά δυνατό, -ιστορικά εφικτό -να καταργηθεί εκείνος ο τρόπος ζωής, που εξεβίαζε την καταπίεση των ορμών. Τα επιτεύγματα της καταπιεστικής προόδου αναγγέλλουν την άρση του ίδιου του καταπιεστικού αξιώματος της προόδου. Μπορεί κανείς, να προβλέψει μια κατάσταση, όπου η παραγωγικότητα δε θα είναι πια αποτέλεσμα συνάμα και προϋπόθεση της στέρησης, της απάρνησης και της παραίτησης· όπου δεν θα υπάρχει πια αλλοτριωμένη εργασία -μια κατάσταση, όπου η προϊούσα εκμηχάνιση της εργασίας θα μπορεί ν' αποδώσει προοδευτικά την πρώτη μορφή της στην ορμέφυτη εκείνη ενέργεια, που μέγα της μέρος τής είχε αφαιρεθεί και παροχτευθεί σε αλλοτριωμένη εργασία. Με άλλα λόγια, να την μεταμορφώσει και πάλι σ' ενέργεια των ορμών της ζωής. Τότε ο χρόνος του βίου μας δεν θα ήταν πια ο καιρός που ξοδεύεται σε αλλοτριωμένη εργασία· και ο χρόνος που έχει στη διάθεσή του ο άνθρωπος, για να ικανοποιήσει τις προσωπικές του ανάγκες, δε θα ήταν απλώς «άδεια», καιρός για ξεκούραση -αλλ' αντίθετα: η αλλοτριωμένη δουλειά θα ελαττωνόταν στο ελάχιστο, όχι μόνο, μα και θα εξαφανιζόταν εντελώς, και ο καιρός της ζωής θα ήταν ο ελεύθερος χρόνος.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει ν' αντιληφθούμε σαφώς, ότι μια τέτοια εξέλιξη δεν ταυτίζεται καθόλου με την επέκταση και την ένταση τωρινών καταστάσεων και σχέσεων· απεναντίας, ένα ποιοτικά διάφορο αξίωμα της πραγματικότητας θ' αντικαθιστούσε το καταπιεστικό, οπότε αλλάζει ολόκληρη η ανθρωποψυχική καθώς και η ιστορικο-κοινωνική δομή και το επίπεδό της. Τι συμβαίνει, αλήθεια, όταν η κατάσταση αυτή, που την χλευάζουν και την δυσφημίζουν ως ουτοπία γίνεται όλο και πιο πραγματική; Τι συμβαίνει, όταν μια λίγο-πολύ ολοκληρωτική αυτομάτιση προσδιορίζει τη διοργάνωση της κοινωνίας και φτάνει σ' όλες τις περιοχές της ζωής; Για να περιγράψω αυτές τις συνέπειες, θα στηριχτώ στις ίδιες τις έννοιες του Φρόυντ. Το πρώτο επακόλουθο θα ήταν, ότι η δύναμη της ορμέφυτης ενέργειας, που θα είχαν ελευθερώσει η εκμηχανισμένη εργασία, δε θα χρειαζόταν πια να ξοδευτεί σε δυσάρεστη δουλειά, και θα μπορούσε να μεταμορφωθεί και πάλι σ' ερωτική ενέργεια. Όλες οι ερωτικές δυνάμεις και συμπεριφορές, που είχαν φυλακιστεί και απαφροδισιαστεί από το τυραννικό αξίωμα της πραγματικότητας, θα ήταν δυνατόν να ελευθερωθούν και να ενεργήσουν και πάλι. Η συνέπεια θα ήταν -κι αυτό θέλω να το τονίσω με όλη την προσήκουσα έμφαση, επειδή εδώ ακριβώς παραμονεύει η μεγάλη παρεξήγηση -η συνέπεια θα ήταν, ότι δεν θα σταματούσε η «μετουσίωση», αλλ' αντιθέτως, η ερωτική ενέργεια θα μετουσιωνόταν σε νέες πολιτισμογόνες δυνάμεις. Η συνέπεια δεν θα ήταν «παναφροδισιασμός», που κατ' ουσίαν ανήκει στην εικόνα

της καταπιεστικής κοινωνίας, (τον παναφροδισιασμό μπορεί να τον φανταστεί κανείς μόνο σα μιαν έκρηξη καταπιεστικής ορμής/ενέργειας, αλλά ποτέ σαν εκπλήρωση ακαταπίεστης ερωτικής ενέργειας). Εφόσον θα ελευθερωνόταν πράγματι η ερωτική ενέργεια, θα έπαυε να είναι απλώς αφροδίσια ορμή και θα γινόταν μια δύναμη, που θα όριζε τον οργανισμό σ' όλες τις συμπεριφορές, τις διαστάσεις και τους σκοπούς του. Με άλλα λόγια: Ο οργανισμός θα ομολογούσε αυτό, που δεν του επιτρεπόταν να ομολογήσει κάτω από την πίεση του αξιώματος της πραγματικότητας: τον πόθο του, να εκπληρώσει τις ανάγκες του μέσα σ' έναν κόσμο ευτυχημένο. Αυτό θα ήταν το αξίωμα, που θα πρωτοστατούσε στην ανάπτυξη της ανθρώπινης ύπαρξης.

Η ιεραρχία των αξιών του μη καταπιεστικού αξιώματος της προόδου θα μπορούσε να προσδιοριστεί, σ' όλες σχεδόν τις γραμμές της, σε απόλυτη αντίθεση προς εκείνη του καταπιεστικού αντίστοιχού του: η κύρια εμπειρία, που θα είχε ο άνθρωπος της ζωής, δε θα ήταν ο «αγών επιβίωσης», αλλ' η απόλαυσή της. Η αλλοτριωμένη εργασία θα μετατρέποταν σ' ελεύθερο παιχνίδι των δυνάμεων και της αξιωσύνης του ανθρώπου. Η συνέπεια θα ήταν να σταματήσει κάθε άσκοπο «ξεπέρασμα», η ελευθερία δε θα ήταν πια αιωνίως αποτυχημένο σχέδιο. Η παραγωγικότητα θα προσδιοριζόταν από τη δεκτικότητα, και η ύπαρξη θα βιωνόταν όχι σαν ένα διαρκώς αναπτυσσόμενο κι ανεκπλήρωτο γίνεσθαι, αλλά σαν συνύπαρξη(40/5)-με ό,τι είναι, και ό,τι μπορεί να είναι. Ο χρόνος δε θα φαινόταν πια γραμμικός -μια αιώνια ευθεία ή αιωνίως ανερχόμενη καμπύλη γραμμή -αλλά κυκλικός: η επιστροφή, όπως την ιδεάστηκε τελικά ο Νίτσε, της «αιωνιότητας της ηδονής».

Όπως βλέπετε, το μη καταπιεστικό αξίωμα της προόδου, μαζί με την ιδιάζουσά του ιεραρχία των αξιών, είναι στην ουσία του καθαρά συντηρητικό. Κι ο ίδιος ο Φρόυντ, άλλωστε, ήταν αυτός που τόνισε, ότι οι ορμές είναι, στη μύχια φύση τους, συντηρητικές. Αυτό που πράγματι επιζητούν, δεν είναι η ακατάπαυστη κ' αιωνίως ανικανοποίητη αλλαγή, η ανάταση προς κάτι το διαρκώς «υψηλότερο» και διαρκώς «άφθαστο» -αλλά μια ισορροπία, μια σταθεροποίηση, μια αναπαραγωγή όρων, συνθηκών τέτοιων όπου όλες οι ανάγκες μπορούν να ικανοποιηθούν και μόνο τότε να ανακύπτουν νέες ανάγκες, όταν είναι εξίσου δυνατή η ηδονική τους εκπλήρωση. Αν, όμως, αυτή η ταιριαστή στη συντηρητική φύση των ορμών επιδίωξη της απόλαυσης μπορεί να εκπληρωθεί μέσα σε τούτη τη ζωή και για τούτη την ύπαρξη με την εφαρμογή μιας άλλης αντιδυναστευτικής ιδέας της προόδου, τότε πέφτει μια από τις κυριότερες αντιρρήσεις εναντίον της δυνατότητάς της: δηλαδή ο ισχυρισμός, ότι οι άνθρωποι, ευθύς μόλις επιτευχθεί μια ικανοποιητική κ' ειρηνεμένη κατάσταση, δε θα είχαν πια κανένα λόγο να δουλέψουν, και θα εκφυλίζονταν και θα σαπίζανε μέσα στη νωθρή, βλακώδη και στατική απόλαυση των οποιωνδήποτε πραγμάτων, που θα μπορούσαν ν' αποκτήσουν χωρίς εργασία. Ακριβώς το αντίθετο μοιάζει να είναι η περίπτωση. Βεβαίως δε θα χρειάζεται πια καμιά παρακίνηση για δουλειά. Γιατί, όταν πια γίνει η ίδια η εργασία ελεύθερο παιχνίδι των ανθρώπινων ικανοτήτων, τότε δε θα είναι η ανάγκη και η κακοπάθεια που θα βιάζουν τους ανθρώπους να δουλέψουν. Από μόνοι τους, αυτόβουλα, κ' επειδή θα εκπληρώνουν τις δικές τους ανάγκες, θα εργάζονται για να διαμορφώσουν έναν καλύτερο κόσμο, όπου θα μπορεί να

βρει την πλήρωσή της η ίδια η ύπαρξη.

Την ιδέα ενός πολιτισμού, διεπόμενου από το αντιδυναστευτικό αξίωμα της προόδου, όπου η εργασία θα γινόταν «παιδιά», την καλλιέργησαν, παραδόξως, μέσα στη δυτική παράδοση οι διανοητές εκείνοι, που δεν μπορούν καθόλου να θεωρηθούν εκπρόσωποι ή απολογητές του αισθησιασμού, του παναφροδισιασμού, της ανεπίτρεπτης απελευθέρωσης ριζοσπαστικών ροπών. Θ' αναφέρω μόνο δύο παραδείγματα: Ο Σίλλερ, στα γράμματά του «Για την Αισθητική Παιδεία του Ανθρώπου» ανέπτυξε την ιδέα -που διέγραφα εδώ με φροϋδικές έννοιες -μιας αισθητικής, αισθησιακής καλλιέργειας, όπου θα ήταν συμφιλιωμένες η φρόνηση -ο Λόγος -και οι αισθήσεις. Η καίρια σκέψη είναι, να μεταμορφωθεί η εργασία σ' ελεύθερο παιχνίδι των ανθρώπινων ικανοτήτων, ως αυθεντικός σκοπός της ύπαρξης και ο μόνος άξιος στον άνθρωπο τρόπος ζωής. Ο Σίλλερ τονίζει, ότι η ιδέα αυτή μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο, όταν ο πολιτισμός έχει φτάσει στο επίπεδο εκείνο, όπου η ύψιστη ανάπτυξη των διανοητικών και πνευματικών ικανοτήτων πηγαίνει χέρι-χέρι με την παρουσία των υλικών μέσων και των αγαθών για την εκπλήρωση των αναγκών του ανθρώπου.

Ένας άλλος διανοητής, που, πολύ λιγότερο κι από τον Σίλλερ, μπορεί να γεννήσει την υποψία, ότι συνηγορεί υπέρ του παναφροδισιασμού και της αδικαιολόγητης απελευθέρωσης των ορμών· ένας, ίσως -κατά την παράδοση τουλάχιστο -, από τους καταδυναστευτικότερους διανοητές εξέφρασε ριζοσπαστικότερα αυτή την ιδέα: ο Πλάτων, δηλαδή, στο καταπιεστικότερο όλων των βιβλίων του, όπου η ιδέα του ολοκληρωτικού κράτους περιγράφεται με απaráβγαλη ως τα τώρα λεπτομέρεια... Εκεί, κι ακριβώς στο συγκεκριμένο που αναφέραμε πάρα πάνω, είπε τ' ακόλουθα (πρόκειται για τον ορισμό του «αρίστου βίου» για τον άνθρωπο, και ο Αθηναίος λέει): «Φρονώ, πως χρειάζεται να μελετάμε σοβαρά τα σπουδαία, και ν' αφήνουμε τ' ασήμαντα πράγματα· ο θεός λοιπόν είναι από τη φύση του άξιος κάθε αφοσιωμένης και σπουδαίας μελέτης· ο άνθρωπος πάλι, όπως το είπαμε πριν, είναι ένα καλοφτιαγμένο παιχνίδι του θεού, και τούτη η θεία φτειαξιά του είναι όντως το καλύτερο, που έλαχε στον άνθρωπο. Τούτον το φυσικό μας τρόπο λοιπόν πρέπει ακολουθώντας και παίζοντας ό,τι ωραιότερα παιχνίδια, γυναίκες και άντρες, έτσι να ζούμε τη ζωή μας -αντίθετα ακριβώς απ' την ιδέα πούχουν σήμερα...

»Τώρα νομίζουν δηλαδή πως τα σπουδαία έργα πρέπει να γίνονται για χάρη των παιχνιδιών· και μάλιστα θεωρούν τον πόλεμο σπουδαίο έργο, που πρέπει να διευθετηθεί καλά για χάρη της ειρήνης. 'Αρα, λοιπόν, η εμπόλεμη κατάσταση ούτε παιδιά υπήρξε ποτέ για μας, ούτε πάλι και καμιά παιδεία αξιόλογη, ούτε είναι ούτε και θα γίνει μελλοντικά, αυτό δηλαδή που εμείς λογαριάζουμε το σπουδαιότερο πράγμα.

»Πρέπει επομένως "εν ειρήνη", να περάσει ο καθένας μας τον περισσότερο καιρό της ζωής του και μάλιστα τον άριστο βίο του. Τι, λοιπόν, είναι το σωστό; Να ζούμε τη ζωή μας παίζοντας κάτι τέτοια παιχνίδια: θυσίες και τραγούδια και χορούς, ώστε να δυνηθούμε να κερδίσουμε την ευλογία των θεών, κι αν έρθει η ώρα, ν' αμυνθούμε εναντίον στους εχθρούς μας και να βγούμε στη μάχη νικητές».

Ο σύντροφος του διαλόγου έχει ακριβώς την ίδιαν αντίδραση, όπως και μεις: «Μα εσύ

μας καταεξευτελίζεις ολωσδιόλου το ανθρώπινο γένος...» Και η απάντηση του Αθηναίου είναι: «Μη θαυμάζεις, Μέγилле -μα να με συμπαθάς· έτσι όπως ήμουν αφωσιωμένος να βλέπω το θεό, έπαθα, και είπα ό,τι έλεγα τώρα-δα».(41/6).

Βλέπετε, ο Πλάτων είναι σοβαρότερος, ίσως, παρά ποτέ, όταν ακριβώς σ' αυτό το σημείο ορίζει με συνειδητά προκλητική διατύπωση την εργασία ως παιδιά και την παιδιά, το παιχνίδι, ως το κύριο περιεχόμενο του βίου, ως τον αξιότερο τρόπο ζωής για την ανθρώπινη ύπαρξη.

Θέλω τελειώνοντας να υπερασπιστώ τον εαυτό μου απέναντι στη μομφή, που, ελπίζω, πως μου έχετε προ πολλού ήδη προσάψει: ζούμε σε μια κατάσταση, όπου η πραγματικότητα όχι μόνο δεν έχει καμιά απολύτως σχέση με την εικόνα που σας παρουσίασα εδώ, αλλ' απεναντίας είναι από κάθε της άποψη, και υπόσχεται να μείνει, ακριβώς το αντίθετό της· κ' είναι, επομένως, παρατραβηγμένο κι ανεύθυνο να περιγράφει κανείς μίαν ουτοπία και να ισχυρίζεται, ότι η σύγχρονη βιομηχανική κοινωνία θα μπορούσε να φτάσει πολύ σύντομα σ' ένα σημείο, όπου θ' αποδειχθεί γερασμένο και ξεπερασμένο πια το αξίωμα της καταπίεσης, που ποδηγέτησε την ως τα τώρα εξέλιξή της. Ασφαλώς η αντίθεση ανάμεσα στην ουτοπία αυτή και τη σημερινή πραγματικότητα δε θα μπορούσε ποτέ να είναι μεγαλύτερη. Αλλ' ίσως ακριβώς το χάσμα να είναι και το σημάδι ενός ορίου. Όσο λιγότερο είναι βιολογικά και κοινωνικά αναγκαία η αυταπάτηση και παραίτηση, τόσο περισσότερο χρειάζεται να μεταβληθούν οι άνθρωποι σε όργανα καταπιεστικής πολιτικής· αυτή τους εμποδίζει να συνειδητοποιήσουν τις κοινωνικές δυνατότητες, που θα τις είχαν αλλιώς σκεφθεί από μόνοι τους. Ίσως να είναι σήμερα λιγότερο ανεύθυνο, να ιστορεί κανείς μια θεμελιωμένη ουτοπία, παρά να δυσφημίζει ως ουτοπία καταστάσεις και δυνατότητες, που έχουν προ πολλού γίνει εφικτά και πραγματοποιήσιμα πράγματα.

(Τη διάλεξη αυτή έδωσε ο Χέρμπερτ Μαρκούζε στο πλαίσιο ενός κύκλου διαλέξεων των Πανεπιστημίων της Φραγκφούρτης και Χαϊδελβέργης για τα εκατόχρονα γενέθλια του Σίγκμουντ Φρόυντ το καλοκαίρι του 1956).

Σημειώσεις

1 Ο Μαρκούζε παραθέτει εδώ τους όρους: Zivilisation -Kultur, δηλαδή κατά κυριολεξία στα ελληνικά: πολιτισμός -καλλιέργεια: Στις ευρωπαϊκές γλώσσες έχει επικρατήσει να ονομάζουν civilisation τον υλικό πολιτισμό και culture (από το λατινικό cultura=καλλιέργεια) τον πνευματικό πολιτισμό. Για το δικό μας γλωσσικό αίσθημα ο όρος «πολιτισμός» περιέχει και τις δυο έννοιες, επειδή, προφανώς, η «πόλις», «η πολιτεία»=κοινωνία πολιτική, κατά τον Αριστοτέλη, και ο «πολίτης» εξυπακούεται ότι έχουν την κατάλληλη παιδεία, την καλλιέργεια, για να οικοδομήσουν αυτό που είπαμε νεοελληνικά, κατά προέκταση, πολιτισμό. (Ο «πολίτης» δεν μπορεί να είναι «αγροίκος» ή « βάρβαρος». Είναι ή γίνεται «πολίτης», δια της παιδείας, που τον οδηγεί να μετατρέψει σε υλικό πολιτισμό τα ωμά δεδομένα της φύσης -να επιτύχει το «εὖ ζῆν», υλικό και πνευματικό.

2 S. Freud «Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse», Werke Bd. XV., σελ. 86.

□ 3. Παράβαλε και το ποιητικό βίωμα αυτής της ανάσχεσης, της εγκράτειας όπως μας το παρουσιάζει ο Καβάφης στο ποίημά του: «Ένας γέρος».

□ ...Και συλλογιέται, η Φρόνηση πώς τον εγέλακα πώς την εμπιστεύονταν πάντα -τι τρέλλα!-την ψεύτρα που έλεγε «αύριο, έχεις πολύν καιρό»Θυμάται ορμές που βάσταγε και πόσηχαρά θυσίαζε. Την άμυαλή του γνώσηκάθε ευκαιρία, χαμένη τώρα, την εμπαίζει.

□ 4. Θερμίδωρος (από τα ελληνικά: θερμός και δώρο). Συνθηματικός όρος, ταυτόσημος περίπου με: υπαναχώρηση και συνθηκολόγηση. Είναι παροιμιώδης στα Γαλλικά η φράση: faire son Thermidor, που δηλώνει την ήττα της επανάστασης, ψυχικής ή πολιτικής, και την επάνοδο στο συντηρητισμό ή στην αντίδραση: στην καθεστηκυία τάξη. Θερμίδωρος έχει ονομασθεί ο ενδέκατος μήνας (από τις 20 Ιουλίου έως τις 10 Αυγούστου) του επαναστατικού έτους, κατά το ημερολόγιο, που είχε καθιερώσει η γαλλική επανάσταση. Ιστορική είναι η λεγομένη «ημέρα της

□ 9 Θερμίδωρου, του έτους II της επανάστασης (27 Ιουλίου 1794), όταν ο Ροβεσπιέρος, παρ' όλη την υποστήριξη της Παρισιανής Κομμούνας, ανατρέπεται από τα συντηρητικά στοιχεία της Εθνοσυνέλευσης. Τέλος της Τρομοκρατίας και εγκατάσταση του λεγομένου Διευθυντηρίου.

□ 5. Da-sein, γράφει ο Μαρκούζε. Το ονομαστικό αυτό απαρέμφατο σημαίνει, στην τρέχουσα γερμανική γλώσσα ύπαρξη. Εδώ εισάγεται με απηχήσεις της υπαρξιακής αναλυτικής του Χάιντεγκερ που στο γνωστό του έργο «Είναι και Χρόνος» καθιερώνει τη λέξη Da-sein ως φιλοσοφικό όρο για να δηλώσει την ανθρώπινη ύπαρξη (existentia) σε αντίθεση με τα μη ανθρώπινα όντα. Αυτό είναι άλλωστε το χαρακτηριστικό του ανθρώπινου όντος ότι είναι μια παρουσία, ορισμένη εκάστοτε, ο εκάστοτε παρών και συγκεκριμένος άνθρωπος που έχει την επίγνωση της ύπαρξής του ως παρουσίας ανάμεσα στον κόσμο «των όντων». Η λέξη Dasein είναι σύνθετη από το γερμανικό επίρρημα da=εδώ και το απαρέμφατο sein=είναι, και σημαίνει κατά λέξη το εδώ -είναι την παρουσία, που αποδίδεται από την υπαρξιακή φιλοσοφία μόνο στον άνθρωπο. Ο Μαρκούζε το μεταχειρίζεται εδώ και μάλιστα με το διαλυτικό στη μέση για να δηλώσει ακριβώς το «είναι» σε ένα ορισμένο σημείο σε αντίθεση με το αέναο γίνεσθαι. Η μετάφραση της γερμανικής φράσης κατά λέξη θα ήταν: «Η ύπαρξη [Existenz] θα βιώνονταν... σαν ένα «εδώ -είμαι», σαν μια παρουσία μαζί και πλάι με τα άλλα όντα του κόσμου γύρω, θα συμβίωνε μαζί με αυτά που είναι και μπορούν να είναι» χωρίς να ζητάει το ανέφικτο, υψηλότερο, «επέκεινα» του κόσμου τούτου.

□ Ο Μαρκούζε βάζει την έμφαση σε μια «μονή» -για να μεταχειριστούμε τον όρο του Πρόκλου -σε αντίθεση με την «πρόοδο». Έχουμε πια φτάσει στο σημείο της «επιστροφής», αφού συντελέστηκε η συγκομιδή των πραγμάτων που χρειαζόμαστε, και τώρα μπορούμε να επανέλθουμε στα πράγματα, στα όντα, και να συμβιώσουμε μαζί τους ειρηνικά.

3 Ελεύθερη μετάφραση του Πλατωνικού κειμένου. Πρβ. Πλάτωνος Νόμοι 7.803 κεξ.

«ΑΘ. Φημί χρῆναι τὸ μὲν σπουδαῖον σπουδάζειν, τὸ δὲ μὴ σπουδαῖον μὴ, φύσει δὲ εἶναι θεὸν μὲν πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον, ἄνθρωπον δέ, ὅπερ εἵπομεν ἔμπροσθεν, θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον, καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγονέναι· τούτῳ δὲ δεῖν τῷ τρόπῳ συνεπόμενον καὶ παίζοντα ὅτι καλλίστας παιδιὰς πάντ' ἄνδρα καὶ γυναῖκα οὕτω διαβιώναι, τούναντίον ἢ νῦν διανοηθέντας...

Νῦν μὲν που τὰς σπουδὰς οἴονται δεῖν ἔνεκα τῶν παιδιῶν γίνεσθαι· τὰ γὰρ περὶ τὸν πόλεμον ἡγοῦνται σπουδαῖα ὄντα τῆς εἰρήνης ἔνεκα δεῖν εἶ τίθεσθαι· τὸ δ' ἦν ἐν πολέμῳ μὲν ἄρα οὐτ' οὔν παιδιὰ πεφυκυῖα οὐτ' αἷ παιδεῖα ποτὲ ἡμῖν ἀξιόλογος, οὔτε οὔσα οὐτ' ἔσομένη, ὃ δὴ φαμεν ἡμῖν γε εἶναι σπουδαιότατον· δεῖ δὲ τὸν κατ' εἰρήνην βίον ἕκαστον πλεῖστον τε καὶ ἄριστον διεξελεῖν. τίς οὔν ὀρθότης; παίζοντά ἐστιν διαβιωτέον τινὰς δὲ παιδιὰς, θύοντα καὶ ἄδοντα καὶ ὀρχούμενον, ὥστε τοὺς μὲν θεοὺς ἴλεως

αὐτῷ παρασκευάζειν δυνατὸν εἶναι, τοὺς δ' ἐχθροὺς ἀμύνεσθαι καὶ νικᾶν μαχόμενον...

ΜΕΓ. Παντάπασι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἡμῖν, ὧ̃ ξένε, διαφραυλίζεις.

ΑΘ. Μὴ θαυμάσης, ὧ̃ Μέγιλλε, ἀλλὰ σύγγνωθί μοι: πρὸς γὰρ τὸν θεὸν ἀπιδὼν καὶ παθῶν εἶπον ὅπερ εἶρηκα νῦν». (Πλατ. Νόμοι 803 c κεξ.).

(Όλες οι σημειώσεις ανήκουν στον μεταφραστή) ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΗΣ ΒΙΑΣ ΣΤΗΝ ΑΝΤΙΠΟΛΙΤΕΥΣΗ

Τη ριζοσπαστικήν αντιπολίτευση(42/1) μόνο σαν οικουμενικό φαινόμενο μπορούμε να την εξετάσουμε σήμερα, στο ενιαίο σύνολό της. Σαν απομονωμένο φαινόμενο χάνει εξαρχής το πραγματικό της νόημα. Θα την συζητήσω λοιπόν μαζί σας μέσα σ' αυτό το οικουμενικό της πλαίσιο -και ιδίως με παράδειγμα τις Ηνωμένες Πολιτείες. Ξέρετε, ότι βλέπω στη φοιτητική αντιπολίτευση έναν αποφασιστικό συντελεστή της αλλαγής· δεν την θεωρώ, βέβαια, άμεση επαναστατική δύναμη, όπως μου το καταμαρτυρούν, αλλ' ασφαλώς, έναν από τους ισχυρότερους παράγοντες, που ίσως κάποτε να εξελιχθεί σ' επαναστατική δύναμη. Επομένως, η σύναψη σχέσεων ανάμεσα στα φοιτητικά κινήματα των διαφόρων χωρών είναι, στα χρόνια μας, σοβαρότατη στρατηγική απαίτηση. Οι σχέσεις ανάμεσα στην φοιτητική αντιπολίτευση των Η.Π.Α. και τη δική σας εδώ είναι σχεδόν ανύπαρκτες. Κάτι χειρότερο: δεν υπάρχει καν στις Ηνωμένες Πολιτείες μια δραστήρια κεντρική οργάνωση της φοιτητικής αντιπολίτευσης. Οφείλουμε, λοιπόν, να δουλέψουμε για τη δημιουργία τέτοιων σχέσεων· κι ακριβώς, για να τις προετοιμάσω, θα συζητήσω το θέμα με παράδειγμα κυρίως τις Η.Π.Α. Η φοιτητική αντιπολίτευση στις Ηνωμένες Πολιτείες είναι μέρος μόνο μιας πολύ ευρύτερης αντιπολίτευσης, που την ονομάζουν γενικά: η Νέα Αριστερά, «the new left».

Θα πρέπει κατ' αρχήν, να σας εξηγήσω, έστω και συνθηματικά, τι ξεχωρίζει τη Νέα Αριστερά από την παλιά. Πρώτον -εξαιρέσει ορισμένων ομάδων, δεν είναι ορθόδοξα μαρξιστική, ούτε και σοσιαλιστική. Κύριο γνώρισμά της είναι, μάλλον, η βαθιά δυσπιστία απέναντι σε κάθε ιδεολογία -ακόμη και απέναντι στη σοσιαλιστική. Τα νέα παιδιά αισθάνονται, κατά κάποιον τρόπο, προδωμένα, απογοητευμένα από το σοσιαλισμό. Εξάλλου, η Νέα Αριστερά -εξαιρέσει πάλι ορισμένων ομάδων -δεν είναι καθόλου προσηλωμένη στην εργατική τάξη ως την επαναστατική τάξη. Επιπλέον, δεν θα μπορούσαμε να την προσδιορίσουμε ταξικά. Απαρτίζεται από διανοούμενους, από ομάδες της Κίνησης για τα Δικαιώματα του Πολίτου «Civil Rights Movement», και τη νεολαία· ιδίως τα ριζοσπαστικά στοιχεία της νεολαίας -που εκ πρώτης όψεως δεν μοιάζουν καθόλου να πολιτεύονται -όπως π.χ. οι «Χίππης»· θα ξαναμιλήσω γι' αυτούς. Και το πιο ενδιαφέρον: η κίνηση αυτή δεν παίρνει για εκπροσώπους της κανέναν από τους παραδοσιακούς πολιτικούς -αλλά κάτι τέτοιους «ύποπτους» τύπους, όπως είναι οι ποιητές, οι συγγραφείς, οι διανοούμενοι. Αν θελήσετε να ζωντανέψετε παραστατικά αυτό το σύντομο σκιαγράφημα, θα ομολογήσετε ότι η κατάσταση καταντά σωστός εφιάλης για τους «παλαιομαρξιστές». Βρίσκονται μπρος σε μίαν αντιπολίτευση, που δεν έχει καμιάν απολύτως σχέση με την «κλασική» επαναστατική δύναμη· κι όμως, ο εφιάλης



αυτός ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα. Πιστεύω, πως αυτός ο τόσο ανορθόδοξος αστερισμός της αντιπολίτευσης αντικαθρεφτίζει πιστά την αυταρχικο-δημοκρατική κοινωνία της «αποδοτικής παραγωγής», τη «μονοδιάστατη κοινωνία»,(43/2) όπως προσπάθησα να την περιγράψω. Κύριο χαρακτηριστικό της είναι η «αφομοίωση», η ολοκληρωτική ένταξη της αρχομένης τάξης στο «καθεστώς» -που συντελείται πάνω σ' ένα πολύ υλικό, πολύ πραγματικό έδαφος, το έδαφος του προσανατολισμού και της ικανοποίησης των αναγκών, που κι αυτές πάλι με τη σειρά τους αναπαράγουν το μονοπωλιακό κεφαλαιοκρατισμό -μια κατευθυνόμενη καταπιεσμένη συνείδηση. Αποτέλεσμα: κανείς δεν αισθάνεται την υποκειμενική ανάγκη μιας ριζικής επανάστασης, παρ' όλο που η αντικειμενική της αναγκαιότητα γίνεται όλο και πιο πιεστική. Κάτω απ' αυτές τις συνθήκες, η αντιπολίτευση συγκεντρώνεται και πάλι στους εντός του καθεστώτος «αποσυνάγωγους», στους «αουτσάιντερς», στα γκέπτος, στους «απόκληρους» εκείνους, που ακόμη κι αυτός ο υπεραναπτυγμένος όψιμος κεφαλαιοκρατισμός δεν μπορεί, και δεν θέλει, να ικανοποιήσει τις ανάγκες τους. Δεύτερον, η αντιπολίτευση συγκεντρώνεται στον αντίθετο πόλο της κοινωνίας, στους προνομιούχους εκείνους, που η συνείδησή τους και τα ένστικτά τους εξεγείρονται εναντίον της κοινωνικής καθοδήγησης, ή που μπορούν να της ξεφύγουν. Ενωώ εκείνα τα κοινωνικά στρώματα, που χάρη στη θέση και την παιδεία τους μπορούν ακόμη -όχι χωρίς κόπο και δυσχέρειες -να προσπελάσουν τα δεδομένα και ν' αντιληφθούν τη συνολική συνάρτηση των γεγονότων. Τα στρώματα εκείνα ξέρουν και συναισθάνονται τη συνεχώς οξυνόμενη αντίφαση, που ενυπάρχει μέσα στη λεγόμενη «κοινωνία της αφθονίας», ξέρουν και την τιμή, που η κοινωνία αυτή απαιτεί να της πληρώνουν τα θύματά της. Έτσι λοιπόν η αντιπολίτευση είναι τοποθετημένη στους δυο ακραίους πόλους της κοινωνίας, και θα ήθελα να σας τους περιγράψω εν πάση συντομία.

I. Οι «απόκληροι», τα γκέπτος: στις Η.Π.Α. είναι κυρίως οι εθνικές και φυλετικές μειονότητες -ανοργάνωτες ακόμη πολιτικά και πολύ συχνά αντιμαχόμενες: στις μεγάλες πόλεις, λ.χ., ξεσπών βίαιες συγκρούσεις ανάμεσα στους Νέγρους και τους Πορτορικανούς. Οι ομάδες αυτές δε συμμετέχουν ουσιαστικά στη διαδικασία της παραγωγής· με μαρξιστικά κριτήρια, επομένως, δεν μπορούμε να τις πούμε «δυνάμει» επαναστατικές δυνάμεις, εκτός βέβαια αν συμβληθούν με άλλες μεγαλύτερες ομάδες. Επί οικουμενικού επιπέδου, όμως, οι απόκληροι, που είναι υποχρεωμένοι να βαστάζουν όλο το βάρος του συστήματος, αποτελούν πράγματι τη μαζική βάση, απ' όπου εκπορεύεται ο εθνικός απελευθερωτικός αγώνας εναντίον της νεοαποικιοκρατίας στον Τρίτο Κόσμο και της αποικιοκρατίας στις Η.Π.Α. Αλλά κ' εδώ παρατηρείται το ίδιο φαινόμενο: οι εθνικές και φυλετικές μειονότητες των μητροπόλεων της κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας δεν έχουν ακόμη συνδεθεί ενεργώς με τις μάζες, που μάχονται ήδη εναντίον της κοινωνίας αυτής στο νεοαποικιακό κόσμο. Ίσως αυτές οι μάζες να είναι ήδη το νέο προλεταριάτο κ' επομένως, πραγματικός κίνδυνος σήμερα για το παγκόσμιο σύστημα της κεφαλαιοκρατίας. Κατά πόσο σ' αυτές τις ομάδες των απόκληρων συμπεριλαμβάνεται ακόμη, ή πάλι, και η εργατική τάξη στην Ευρώπη σήμερα -είναι ένα πρόβλημα που πρέπει να συζητήσουμε χωριστά· στο πλαίσιο αυτών, που έχω να σας πω σήμερα, δεν μπορώ να το

κάνω. Θα ήθελα μόνο να επισημάνω, ότι κ' εδώ υπάρχει μια καίρια διαφορά: αυτό που μπορούμε να πούμε για την αμερικανική εργατική τάξη, ότι, δηλαδή, η μεγάλη της πλειοψηφία έχει ενταχθεί στο σύστημα και δεν αισθάνεται την ανάγκη μιας ριζικής αλλαγής, δεν μπορούμε να το πούμε πιθανόν για την ευρωπαϊκή εργατική τάξη, ή τουλάχιστον δεν μπορούμε να το πούμε ακόμη.

II. Οι προνομιούχοι. Τη δεύτερη αυτή ομάδα, που αντιπολιτεύεται σήμερα το όψιμο κεφαλαιοκρατικό σύστημα, θα ήθελα να την υποδιαιρέσω σε δύο κατηγορίες. Ας εξετάσουμε, πρώτον, τη λεγόμενη «νέα εργατική τάξη»(44/3): απαρτίζεται από τεχνικούς, ειδικούς, επιστήμονες, κτλ., που απασχολούνται στην υλική διαδικασία της παραγωγής -έστω κι αν κατέχουν ιδιαίτερη θέση. Χάρη σ' αυτή της τη θέση-κλειδί, η ομάδα τούτη μοιάζει αντικειμενικά, ωσάν ν' αντιπροσωπεύει τον πυρήνα μιας επαναστατικής δύναμης -συγχρόνως, όμως, είναι σήμερα το «χαϊδεμένο παιδί» του συστήματος, και, αν μη τι άλλο, συνειδησιακά συνθηκολογημένη. Επομένως, ο χαρακτηρισμός «νέα εργατική τάξη» είναι, τουλάχιστο, πρόωρος.

Δεύτερον: η φοιτητική αντιπολίτευση. Γι' αυτήν θα μιλήσω αποκλειστικά σχεδόν σήμερα -και μάλιστα στην ευρύτετη εκδοχή της, που περιλαμβάνει και τους λεγόμενους «αποχωρητές» (ντροπ-άουτς). Όσο μπορώ να κρίνω, υπάρχει εδώ μια σπουδαία διαφορά ανάμεσα στην αμερικανική φοιτητική αντιπολίτευση και τη γερμανική. Στις Η.Π.Α., πολλοί από τους ενεργά στρατευμένους φοιτητές, εγκαταλείπουν τις σπουδές τους, παύουν να είναι φοιτητές, κι ασχολούνται αποκλειστικά με την οργάνωση αυτής της αντιπολίτευσης. Υπάρχει εδώ ένας κίνδυνος -αλλ' ίσως όμως κι ένα πλεονέκτημα. Θα εξετάσω τη φοιτητική αντιπολίτευση από τρεις απόψεις. Πρώτον, ερωτάται: εναντίον τίνος στρέφεται η αντιπολίτευση αυτή; Δεύτερον: ποιες μορφές παίρνει; Και τρίτον: ποιες είναι οι προοπτικές της αντιπολίτευσης;

Πρώτον λοιπόν: εναντίον τίνος στρέφεται η αντιπολίτευση; Πρέπει να εξετάσουμε το ερώτημα με απόλυτη σοβαρότητα· επειδή πρόκειται για μιαν αντιπολίτευση, που στρέφεται εναντίον μιας δημοκρατικής, αποτελεσματικά λειτουργούσας, κοινωνίας, που, κατά κανόνα τουλάχιστον, δεν καταφεύγει στην τρομοκρατία. Και -αυτό το έχουμε ξεκαθαρίσει απολύτως στις Η.Π.Α. -είναι μια αντιπολίτευση, που προσκρούει στην πλειοψηφία του πληθυσμού, συμπεριλαμβανομένης και της εργατικής τάξης. Μια αντιπολίτευση, που καταδικάζει συλλήβδην την πίεση, την πανταχού παρούσα πίεση του συστήματος, που με την καταδυναστευτική και καταστρεπτική του παραγωγικότητα υποβιβάζει τα πάντα σ'εμπόρευμα -με τον πιο απάνθρωπο τρόπο. Μια αντιπολίτευση εναντίον ενός συστήματος, όπου η αγοραπωλησία αποτελεί την ουσία και το περιεχόμενο της ζωής· μια αντιπολίτευση, που εγκαλεί τον υποκριτικό ηθικισμό και τις «αξίες» του συστήματος· μια αντιπολίτευση, τέλος, που ορθώνεται εναντίον της τρομοκρατίας, που έχει εξαπολύσει η μητρόπολη έξω από τα σύνορά της. Η αντιπολίτευση που μάχεται αυτό τούτο το σύστημα, ξεπρόβαλε αρχικά με την κίνηση για τα Δικαιώματα του Πολίτου, και φούντωσε κατόπι με τον πόλεμο του Βιετνάμ. Έτσι, κατά τη διάρκεια της εκστρατείας για τα Δικαιώματα του Πολίτου όταν οι φοιτητές του Βορρά

πήγαν στο Νότο, για να βοηθήσουν τους Νέγρους να εγγραφούν στους εκλογικούς καταλόγους, ανακάλυψαν για πρώτη φορά στη ζωή τους, τι όψη έχει εκεί κάτω στο Νότο το ελεύθερο δημοκρατικό σύστημα, τι ακριβώς κάνουν εκεί κάτω οι Σερίφηδες, όταν αφήνουν ατιμώρητες τις δολοφονίες και τους λιθοβολισμούς των Νέγρων, παρ' όλο που οι δράστες είναι πασίγνωστοι. Η εμπειρία αυτή υπήρξε τραυματική και προκάλεσε την πολιτική δράση των φοιτητών, και της διανοήσης εν γένει. Κατόπιν, η αντιπολίτευση δυνάμωσε με τον πόλεμο του Βιετνάμ, που αποκάλυψε στους φοιτητές αυτούς για πρώτη φορά το αληθινό πρόσωπο, τη φύση της καθεστηκυίας κοινωνίας: την έμμονη, εγγενή της ανάγκη για εξάπλωση και επίθεση· την κτηνωδία του ανταγωνισμού της πάνω στη διεθνή σκηνή, τη θηριωδία του αγώνα της εναντίον όλων των απελευθερωτικών κινημάτων.

Δεν έχω, δυστυχώς, τον καιρό να συζητήσω εδώ, αν ο πόλεμος του Βιετνάμ είναι αυτοκρατορικός πόλεμος -θα περιοριστώ απλώς σε μια παρατήρηση, επειδή το ζήτημα ανακύπτει ολοένα: αν με τον πατροπαράδοτο όρο «αυτοκρατορικός» εννοούμε, ότι οι Η.Π.Α. πολεμούν στο Βιετνάμ, για να περισώσουν τις επενδύσεις τους, τότε δεν πρόκειται γι' αυτοκρατορικό πόλεμο -παρ' όλο που κι αυτή ακόμη η στενή έννοια του αυτοκρατορισμού, ξαναβρίσκει σήμερα ίσως την οξύτητά της: μπορείτε να διαβάσετε στο τεύχος του «Νιους Γουήκ» της 7 Ιουλίου 1967, ότι πρόκειται ήδη για μιαν επιχείρηση 20 δισεκατομμυρίων δολλαρίων στο Βιετνάμ, που μεγαλώνει καθημερινά.

Δεν χρειάζεται να πολυσυλλογιστούμε, κατά πόσον εφαρμόζεται εδώ ένας νέος προσδιορισμός της έννοιας «αυτοκρατορία» -αρκεί ν' ακούσουμε τι λένε οι εντεταλμένοι εκπρόσωποι της αμερικανικής κυβέρνησης: πολεμούν στο Βιετνάμ, για να μην αφήσουν να περιπέσει ο έλεγχος μιας από τις οικονομικά και στρατηγικά σπουδαιότερες περιοχές του κόσμου στα χέρια των κομμουνιστών. Πολεμούν στο Βιετνάμ εναντίον κάθε απόπειρας εθνικής απελευθέρωσης σ' όλα τα σημεία της γης. Και είναι ο πόλεμος αυτός κρίσιμος, επιειδή η επιτυχία του Βιετναμικού απελευθερωτικού μετώπου θα έδινε το σύνθημα της αναζωπύρωσης παρόμοιων απελευθερωτικών αγώνων και σ' άλλες περιοχές του κόσμου, πλησιέστερες προς τη μητρόπολη -εκεί όπου πράγματι υπάρχουν τεράστιες επενδύσεις. Αν, λοιπόν, το Βιετνάμ δεν είναι καθόλου ένα οιοδήποτε περιστατικό της εξωτερικής πολιτικής, αλλ' απεναντίας, εκπηγάει από τη φύση του συστήματος -τότε ίσως ν' αποτελεί καμπή στην εξέλιξη του ίδιου του συστήματος, ίσως μάλιστα και την αρχή του τέλους. Γιατί στο Βιετνάμ αποδείχτηκε, ότι το ανθρώπινο σώμα και η θέληση του ανθρώπου μπορούν, ακόμη και με τα πενιχρότερα όπλα, να καταδικάσουν σ' αποτυχία το πιο τελειοποιημένο, το πιο αποδοτικό καταστρεπτικό σύστημα όλων των εποχών. Κι αυτό είναι ένα γεγονός απολύτως ανέκδοτο, απολύτως «νέο» στην ιστορία του κόσμου.

Έρχομαι τώρα στο δεύτερο θέμα, που ήθελα να συζητήσω: τις μορφές της αντιπολίτευσης. Μιλάμε για τη φοιτητική αντιπολίτευση, και θα ήθελα εξ αρχής να πω, ότι δεν πρόκειται να πολιτικοποιήσουμε το Πανεπιστήμιο -γιατί το Πανεπιστήμιο είναι ήδη εντεταγμένο στην πολιτική. Δεν έχετε παρά να συλλογιστήτε τούτο: σε τι βαθμό χρησιμοποιούνται άμεσα στην παραγωγή και στη στρατιωτική στρατηγική π.χ. οι φυσικές

επιστήμες, όχι μόνο, αλλά και αφηρημένες ακόμη επιστήμες, όπως τα μαθηματικά. Να σκεφθίτε επιπροσθέτως, πόσο εξαρτώνται σήμερα από την χρηματοδότηση της κυβέρνησης και των μεγάλων «Ιδρυμάτων» όχι μόνο οι φυσικές επιστήμες, αλλά και η κοινωνιολογία και η ψυχολογία· κι ακόμη, τι μεγάλες και άμεσες υπηρεσίες προσφέρουν σήμερα η κοινωνιολογία και η ψυχολογία στις επιχειρήσεις ελέγχου και χειρισμού του ανθρώπου. Έχοντας όλ' αυτά υπόψι μας, μπορούμε να πούμε, ότι το Πανεπιστήμιο είναι ήδη πολιτικό Ίδρυμα κ' επομένως θα πρόκειται, στην καλύτερη περίπτωση γι' αντι-πολίτευση του Πανεπιστημίου κι όχι για εκ-πολίτευσή του.

Γι' αυτό, πλάι στη θετικιστική ουδετερότητα, που δεν είναι καθόλου ουδέτερη, θα πρέπει να μπορέσει να εκφραστεί και η κριτική της (κριτική της σημερινής λειτουργίας του Πανεπιστημίου)· μέσα στο πλαίσιο του προγράμματος σπουδών, και μέσα στο πλαίσιο της επιστημονικής συζήτησης. Ως εκ τούτου, ένα από τα κύρια αιτήματα της φοιτητικής αντιπολίτευσης στις Η.Π.Α. είναι η μεταρρύθμιση του προγράμματος σπουδών, έτσι ώστε να επιτρέψει σ' αυτά τα κριτικά στοιχεία ν' αξιοποιηθούν πλήρως, όχι μέσα σε ταραχές και προπαγάνδες, αλλά μέσα στα πλαίσια της επιστημονικής συζήτησης. Όπου δεν κατορθώνεται αυτό, εκεί ιδρύονται τα λεγόμενα «ελεύθερα πανεπιστήμια», -τα «κριτικά πανεπιστήμια» εδώ, -έξω από το χώρο του Πανεπιστημίου, όπως λ.χ. στο Μπέρκλεϋ και στο Στάνφορντ, και τελευταία επίσης σε ορισμένες χώρες του ανατολικού συνασπισμού. Στο πλαίσιο αυτών των «ελευθέρων πανεπιστημίων» γίνονται παραδόσεις και σεμινάρια (φροντιστήρια) όπου διδάσκονται θέματα που δεν προβλέπονται, ή που προβλέπονται ανεπαρκώς, μέσα στα επίσημα προγράμματα: π.χ. -ο μαρξισμός, η ψυχανάλυση, ο αυτοκρατορισμός, η εξωτερική πολιτική κατά τη διάρκεια του ψυχρού πολέμου, τα γκέτσος.

Μια άλλη μορφή της φοιτητικής αντιπολίτευσης είναι τα γνωστά «teach-ins», «sit-ins, be-ins, love-ins» (δηλ.: να μπεις και να διδάξεις, να μπεις και να καθίσεις, να είσαι μέσα, να μπεις και να κάνεις έρωτα). Θα ήθελα να επιστήσω την προσοχή σας στην έκταση της αντιπολίτευσης και την ένταση, την πόλωση που επικρατεί εντός της: από τη μια μεριά δραστηριότητα κριτικής διδασκαλίας και μελέτης, προσπάθειες θεωρητικές, κι από την άλλη κάτι φαινόμενα, που μπορούμε να τα χαρακτηρίσουμε μόνο σαν «υπαρξιακή συμβίωση» (existntielles Zusammensein), («seinlassen seiner eigenen Existenz»)· «τα εαυτού πράττειν», «doing one's thing». Θα ήθελα να προσθέσω δυο λόγια αργότερα, για τη σημασία αυτής της έντασης, (της πόλωσης), επειδή, εδώ κατά τη γνώμη μου εκδηλώνεται το συναπάντημα μιας πολιτικής εξέγερσης και μιας «ηθικο-αφροδισιακής», που, στην Αμερική, είναι σημαντικός συντελεστής της αντιπολίτευσης. Η αντιπολίτευση αυτή εκφράζεται εμφανέστατα στη διαδήλωση, στην άοπλη διαδήλωση -(σε κάτι τέτοιες διαδηλώσεις δε χρειάζεται άλλωστε να γυρέψεις την αντιμετώπιση. Να πηγαίνεις γυρεύοντας την αντιμετώπιση, για την αντιμετώπιση, είναι μια στάση όχι μόνο ανώφελη, αλλά και ανεύθυνη. Η αντιμετώπιση είναι στην γωνιά του δρόμου. Δε χρειάζεται να την αναζητήσεις. Αν η αντιπολίτευση πήγαινε γυρεύοντας την αντιμετώπιση, θα νόθευε τους σκοπούς της -και σκοπός της είναι η υπεράσπιση, όχι η επίθεση. Οι ευκαιρίες δεν λείπουν: π.χ. κάθε νέα κλιμάκωση του πολέμου στο Βιετνάμ· οι

επισκέψεις στο κάμπους των εκπροσώπων της φιλοπόλεμης πολιτικής· παρέλαση με μεγάλα πλακάτ μπρος από εργοστάσια ναπάλμ και άλλων χημικών όπλων (κι όπως ξέρετε αυτή είναι μια ιδιάζουσα μορφή της αμερικανικής διαδήλωσης τα λεγόμενα «πίκετινγκ»).

Πρόκειται για διαδηλώσεις οργανωμένες, νόμιμες. Τέτοιες διαδηλώσεις -και ό,τι πω τώρα αναφέρεται μεν στην Αμερική, αλλά θα δείτε, ότι μπορείτε απ' αυτό να συμπεράνετε, τι τυχόν σας περιμένει και σας εδώ -τέτοιες νόμιμες διαδηλώσεις είναι λοιπόν πρόκληση της θεσμοθετημένης βίας, που εξαπολύεται εναντίον της αντιπολίτευσης; Δεν είναι, όταν μένουν στα πλαίσια της νομιμότητας. Αλλά -κι όταν ακόμη μένουν στα πλαίσια της νομιμότητας, είναι και πάλι εκτεθειμένες στη θεσμοθετημένη βία, που καθορίζει αυτόνομα το πλαίσιο της νομιμότητας και μπορεί να το περιορίσει σ' ένα ασφυκτικό ελάχιστο σημείο όπως π.χ. όταν χρησιμοποιεί νόμους ως «απαγορεύεται η καταπάτηση ξένης ιδιοκτησίας» ή «απαγορεύεται η είσοδος εις ιδιοκτησίαν του κράτους», ή «διατάραξη της κυκλοφορίας», της «νυκτερινής ησυχίας» κτλ. Έτσι, από τη μια στιγμή στην άλλη, μπορεί να γίνει παράνομο ό,τι ήταν νόμιμο, όταν μια εντελώς ειρηνική διαδήλωση διαταράσσει τη νυχτερινή ησυχία ή μπαίνει εκούσια ή ακούσια σε ξένη ιδιοκτησία κτλ. Κάτω απ' αυτές τις συνθήκες, οι συγκρούσεις με την θεσμοθετημένη βία μοιάζουν αναπόφευκτες -εκτός αν καταντήσει η αντιπολίτευση αθώα ιεροτελεστία προορισμένη να καθησυχάζει τη συνείδηση, και να μαρτυρεί ότι υπάρχουν τα δικαιώματα και οι ελευθερίες μέσα στο πλαίσιο του καθεστώτος. Αυτή ήταν η εμπειρία της κίνησης για τα Δικαιώματα του Πολίτου, ότι η βία ασκείται από τους άλλους, ότι η βία είναι οι «άλλοι», κι ότι μπρος σ' αυτή τη βία η νομιμότητα καταντά εξαρχής προβληματική· αυτή θα είναι και η εμπειρία της φοιτητικής αντιπολίτευσης, μόλις το σύστημα αισθανθεί ότι απηλείται. Και τότε θα βρεθεί η αντιπολίτευση μπρος στο αναπόφευκτο δίλημμα: συμβολική αντιπολίτευση ως ιεροτελεστία, η αντιπολίτευση ως αντίσταση -που θα πει «civil disobedience» «πολιτική ανυποταγή».

Θα ήθελα να πω δυο λόγια τουλάχιστον για το δικαίωμα της αντίστασης, γιατί ανακαλύπτω με κατάπληξη, πόσο λίγοι έχουν συνειδητοποιήσει, ότι η αναγνώριση αυτού του δικαιώματος -δηλαδή της «πολιτικής ανυποταγής», -ανήκει στα αρχαιότερα και ιερότερα στοιχεία του δυτικού πολιτισμού. Η ιδέα, ότι υπάρχει ένα δίκαιο, που στέκει υψηλότερα από το θετικό δίκαιο, είναι τόσο παλιά, όσο κι ο ίδιος ο πολιτισμός μας. Ίδού λοιπόν η διαμάχη ανάμεσα σε δυο δίκαια: Οιαδήποτε αντιπολίτευση, που ξεπερνά την ιδιωτική σφαίρα, είναι υποχρεωμένη να την αντιμετωπίσει. Γιατί η «καθεστηκυία» τάξη κατέχει το νόμιμο μονοπώλιο της ισχύος, του κράτους, και το θετικό δικαίωμα, το χρέος μάλιστα, να μεταχειριστεί τη βία, για την αυτοάμυνά της. Όποιος της αντιστέκεται, αναγνωρίζει και ασκεί ένα ανώτερο δικαίωμα. Αναγνωρίζει ότι το χρέος της αντίστασης, είναι η κινητήρια δύναμη στην ιστορική ανάπτυξη της ελευθερίας και ασκεί την «πολιτική ανυποταγή» ως «δυνάμει» απελευθερωτική νόμιμη βία. Χωρίς αυτό το δικαίωμα της αντίστασης, χωρίς την επέμβαση αυτού του υψηλότερου δικαίου εναντίον του ισχύοντος δικαίου, θα βρισκόμαστε σήμερα στο επίπεδο της πιο πρωτόγονης βαρβαρότητας. Έτσι, η βία εμφανίζεται με δυο πολύ διαφορετικές μορφές: τη θεσμοθετημένη βία της καθεστηκυίας τάξης και τη βία της αντίστασης, που παραμένει, ανάγκη, παράνομη

απέναντι στο θετικό δίκαιο. Είναι καθαρός παραλογισμός, να μιλάμε για νομιμότητα της αντίστασης: Κανένα κοινωνικό σύστημα, ακόμη και το πιο φιλελεύθερο, δεν μπορεί να νομιμοποιήσει τη βία που στρέφεται εναντίον του. Επομένως οι δύο αυτές μορφές του Δικαίου εκπληρώνουν δύο εντελώς αντίθετες λειτουργίες. Υπάρχει η βία της καταδυνάστευσης και υπάρχει η βία της απελευθέρωσης· υπάρχει η βία της βιοάμυνας και υπάρχει η βία της επίθεσης. Κι οι δυο αυτές μορφές της βίας ήταν και θα παραμένουν ιστορικές δυνάμεις. Έτσι, η αντιπολίτευση είναι τοποθετημένη εξ αρχής στο χώρο της βίας. Το ένα δίκαιο στέκει απέναντι στο άλλο -όχι απλώς σαν αφηρημένη διασφάλιση, αλλά σαν δράση. Κ' επαναλαμβάνω: το καθεστώς έχει το δικαίωμα να προσδιορίσει τα όρια της νομιμότητας. Η διαμάχη αυτών των δύο Δικαίων, του δικαιώματος της αντίστασης και της θεσμοθετημένης βίας, ενέχει τον μόνιμο κίνδυνο της σύγκρουσης με τη βία, την αναμέτρηση των δυνάμεων. Εκτός, αν το δικαίωμα της απελευθέρωσης θυσιαστεί στο δίκαιο της καθεστηκυίας τάξης, οπότε, όπως απέδειξε η ιστορία, ο αριθμός των θυμάτων, που απαιτεί η καθεστηκυία τάξη ξεπερνάει κατά πολύ τον αριθμό όσων έπεσαν για την επανάσταση. Όμως, αυτό σημαίνει ότι το κήρυγμα, το δόγμα της παθητικής αντίστασης παρατείνει επ' άπειρον τη θεσμοθετημένη βία. Στις μονοπωλιακές βιομηχανικές κοινωνίες η βία αυτή είναι συγκεντρωμένη περισσότερο παρά ποτέ, στα χέρια της εξουσίας της κυρίαρχης τάξης, που διακλαδώνει την κυριαρχία της στο κοινωνικό σύνολο. Απέναντι σ' αυτό το σύνολο, το δικαίωμα της απελευθέρωσης παρουσιάζεται, άμεσα, σαν ατομικό δικαίωμα. Γι' αυτό, η βίαιη αναμέτρηση φαίνεται σήμερα σαν σύγκρουση της καθόλου με την επί μέρους βία. Και σ' αυτή τη σύγκρουση, η επί μέρους βία θα ηττηθεί -έως ότου μπορέσει ν' αντιτάξει στην καθεστηκυία ολότητα ένα νέο σύνολο, μια νέα καθολικότητα. Εφόσον η αντιπολίτευση δεν κατορθώνει ν' αναπτύξει την κοινωνική εκείνη δύναμη, που είναι απαραίτητη για τη διαμόρφωση ενός νέου συνόλου, το πρόβλημα της βίας παραμένει πρωτίστως πρόβλημα τακτικής. Και τίθεται το ερώτημα: Σ' ορισμένες περιπτώσεις αναμέτρησης με την κατεστημένη βία της εξουσίας -όπου η προκλητική βία της αντίστασης θα ηττηθεί -είναι δυνατόν, η σύγκρουση να μετατρέψει τη σχέση των δυνάμεων επ' ωφελεία της αντιπολίτευσης; Στη συζήτηση αυτού του θέματος προβάλλεται συχνά ένα επιχείρημα που δεν ευσταθεί: τέτοιου είδους συγκρούσεις -μας λένε -ενισχύουν τον αντίπαλο. Αλλ' αυτό θα συμβεί οπωσδήποτε. Κάθε ενέργεια της αντιπολίτευσης θα δυναμώνει τον αντίπαλο. Γι' αυτό εκείνο που προέχει ακριβώς είναι: να πάρουν τέτοια τροπή τα πράγματα, ώστε το δυνάμωμα αυτό του αντιπάλου, να μην είναι τίποτε άλλο από μια μεταβατική φάση. Τότε όμως η εκτίμηση της κατάστασης εξαρτάται από την αιτία της σύγκρουσης και κυρίως από την επιτυχία μιας συστηματικής διαφώτισης -καθώς επίσης και από την οργάνωση της αλληλεγγύης ανάμεσα στις διάφορες ομάδες της αντιπολίτευσης. Επιτρέψτε μου, να σας δώσω και πάλι ένα παράδειγμα από τις Η.Π.Α.: η αμερικανική αντιπολίτευση ζει και αισθάνεται τον πόλεμο εναντίον του Βιετνάμ σαν επίθεση στρεφόμενη εναντίον της ελευθερίας του συνόλου, και μάλιστα σαν επίθεση εναντίον της ίδιας της ζωής, που ορθώνεται και τότε αντιπαράτασσει το δικαίωμα της ολοκληρωτικής αντίστασης. Αλλά η πλειοψηφία του λαού υποστηρίζει ακόμη την κυβέρνηση και τον πόλεμο, ενώ η αντιπολίτευση εξακολουθεί να είναι σκόρπια και θολή, και

δεν κατορθώνει να οργανωθεί παρά τοπικά μόνο. Υπ' αυτές τις συνθήκες, η αντιπολίτευση που θεωρείται ακόμη νόμιμη, εξελίσσεται αυθόρμητα σε «πολιτική ανυποταγή», αποκρούοντας τη στρατιωτική θητεία και οργανώνοντας αυτή την άρνηση. Αυτό είναι ήδη παράνομο -και οξύνει την κατάσταση. Από την άλλη μεριά, οι διαδηλώσεις συνοδεύονται όλο και πιο συστηματικά από μια σύντομη διαφώτιση του πληθυσμού. Αυτή είναι η λεγομένη «κοινοτική εργασία»: οι φοιτητές πηγαίνουν στις φτωχές, τις φτωχότερες συνοικίες και περιοχές για να ξυπνήσουν τη συνείδηση των κατοίκων, να τους δείξουν ποιες είναι οι επείγουσες ανάγκες τους -ποιες οι ολοφάνερες ελλείψεις, π.χ. η απουσία και της πιο στοιχειώδους υγιεινής κτλ. Προσπαθούν έτσι να οργανώσουν τον πληθυσμό χάριν των ίδιων του των άμεσων συμφερόντων αλλά και για να ξυπνήσουν την πολιτική του συνείδηση. Αλλ' αυτή η διαφωτιστική εργασία δεν περιορίζεται μόνο στα σλαμς, -τις φτωχές συνοικίες των βιομηχανικών πόλεων. Υπάρχει επίσης κι αυτό το «από πόρτα σε πόρτα» η περίφημη «να χτυπάς -το κουδούνι της πόρτας -εκστρατεία», για να συζητήσουν την κατάσταση με τις νοικοκυρές, ή και με τον άντρα τους, αν τύχει να βρίσκεται στο σπίτι. Αυτή η συστηματική πορεία από σπίτι σε σπίτι, έχει μεγάλη σπουδαιότητα σε περιόδους προεκλογικές. Τονίζω τη συζήτηση με τις νοικοκυρές, γιατί έχει πράγματι αποδειχτεί -όπως άλλωστε έπρεπε και να το περιμένει κανείς -ότι οι γυναίκες είναι γενικά πιο ευαίσθητες από τους άντρες, όταν τους προβάλλεις «ανθρώπινα» επιχειρήματα κι ο λόγος: επειδή δεν έχουν ακόμη ενσωματωθεί, ενταχθεί εντελώς, στην καταδυναστευτική διαδικασία της παραγωγής. Αυτή η διαφωτιστική εργασία είναι πάρα πολύ επίμοχθη, πάρα πολύ αργή και δύσκολη. Θα έχει άραγε επιτυχία; Η επιτυχία θα μετρηθεί -π.χ. με τις ψήφους που θα πάρουν οι λεγόμενοι «υποψήφιοι της ειρήνης» στις τοπικές εκλογές, κατόπι στις εκλογές των διαφόρων Πολιτειών, και τέλος στις εθνικές εκλογές. Δεν νομίζω όμως, ότι οι άμεσες προοπτικές είναι ευνοϊκές.

Θα ήθελα επίσης να υποδείξω, ότι παρατηρείται σήμερα στην αντιπολίτευση μια στροφή προς τη θεωρία, και το φαινόμενο αυτό έχει εξαιρετική σημασία, επειδή, όπως ετόνισα, η Νέα Αριστερά έστρεψε στο ξεκίνημά της απόλυτη δυσπιστία για τις ιδεολογίες. Νομίζω, ότι έχουν αρχίσει ν' αντιλαμβάνονται σιγά-σιγά ότι χρειάζεται να δοθεί μια θεωρητική κατεύθυνση, σ' όλες τις προσπάθειες, που στοχάζονται να συμβάλουν στην αλλαγή του συστήματος. Κ' έχουμε τώρα στις Η.Π.Α. και στη φοιτητική αντιπολίτευση όχι μόνο προσπάθειες για να γεφυρωθεί το χάσμα ανάμεσα στην Παλαιά Αριστερά και στη Νέαν Αριστερά, αλλά και για να εκπονηθεί μια κριτική θεωρία. Η SDS (Φοιτητική Κίνηση για μια δημοκρατική κοινωνία) στην Αμερική π.χ. επεξεργάζεται μια θεωρία της κοινωνικής μεταρρύθμισης, που πρόκειται να συζητηθεί ευρύτατα.

Μου μένει τώρα ν' αναφέρω εκείνη τη νέα διάσταση της διαμαρτυρίας, που συνενώνει την πολιτική εξέγερση με την ηθικο-σεξουαλική. Θα σας δώσω ένα παράδειγμα, ένα επεισόδιο που το έζησα σαν αυτόπτης μάρτυς. Δεν είναι καθόλου μεμονωμένο, και θα σας βοηθήσει να δείτε τη διαφορά ανάμεσα σε ό,τι συμβαίνει στις Η.Π.Α. και εδώ στην Ευρώπη. Ήταν σε μian από τις μεγάλες εκείνες διαδηλώσεις εναντίον του πολέμου στο Βιετνάμ, που έγιναν στο Μπέρκλεϋ. Η αστυνομία είχε μεν επιτρέψει τη διαδήλωση, αλλ' είχε περιφράξει τη δίοδο προς

τον στρατιωτικό σταθμό του Όκλαντ, που ήταν ο στόχος της διαδήλωσης. Αυτό θα πει, ότι πέρα από ένα ορισμένο σημείο η διαδήλωση θα γινόταν παράνομη. Καθώς χιλιάδες φοιτητές πλησίαζαν στο σημείο, που άρχιζε η απαγορευμένη ζώνη, πέρασαν απάνω σ' ένα φράγμα από δέκα σειρές αστυνομικούς βαρειά οπλισμένους, με μαύρες στολές και χαλύβδινα κράνη. Η πομπή πλησίασε το αστυνομικό αυτό φράγμα, κι όπως συνήθως, προπορεύονταν μερικοί νέοι που φώναζαν να μη σταματήσουν, να σπάσουν το αστυνομικό κορδόνι -πράγμα που θα στοίχιζε μερικά σπασμένα κεφάλια, χωρίς κανένα θετικό αποτέλεσμα. Η διαδήλωση είχε κι αυτή δημιουργήσει το δικό της φράγμα, που οι αναποκέφαλοι θά 'πρεπε να σπάσουν πρώτα αυτό, για να μπορέσουν να σπάσουν και το αστυνομικό. Αυτό φυσικά δεν έγινε. Ύστερ' από δυο-τρία λεπτά αγωνίας οι χιλιάδες αυτές κάθησαν καταγής, βγήκαν οι κιθάρες, οι φουσαρμόνικες, άρχισαν τα ερωτικά χαϊδολογήματα (petting) κι έτσι πήρε τέρμα η διαδήλωση εκείνη. Ίσως σας φανεί το επεισόδιο κωμικό και γελοίο. Όπως και νάχει το πράγμα, εγώ τουλάχιστον πιστεύω ότι δημιουργήθηκε εδώ, εντελώς αυθόρμητα ακόμη και κάπως αναρχικά, μια καινούρια ενότητα, η συρροή δυο επαναστατημένων ρευμάτων, που ίσως τελικά ν' αφήσει τη σφραγίδα της ακόμη και στους αντίπαλους.

Δυο λόγια τώρα για τις προοπτικές της αντιπολίτευσης. Κ' εν πρώτοις, επιτρέψτε μου να διαλύσω και πάλι την παρεξήγηση εκείνη, τη λαθεμένη αντίληψη, ότι τάχα πιστεύω, πως η αντιπολίτευση των διανοουμένων είναι αυτή καθαυτήν μια επαναστατική δύναμη κ' οι «χίππηδες» οι κληρονόμοι του προλεταριάτου. Μόνο τα εθνικά απελευθερωτικά μέτωπα των υπανάπτυκτων χωρών διεξάγουν σήμερα τον επαναστατικόν αγώνα, αλλ' επίσης κι αυτά δεν μπορούν από μόνα τους ν' αποτελέσουν αποτελεσματική επαναστατική απειλή για το σύστημα του όψιμου κεφαλαιοκρατισμού. Όλες οι αντιπολιτευόμενες δυνάμεις εργάζονται σήμερα για να προετοιμάσουν απλώς τις απαραίτητες προϋποθέσεις μιας μελλοντικής κρίσης του συστήματος. Και στην προετοιμασία αυτής της μελλοντικής κρίσης συμβάλλουν ακριβώς τα εθνικά απελευθερωτικά μέτωπα όχι μόνο σαν στρατιωτικοί αντίπαλοι, αλλά και μειώνοντας τις σφαίρες της οικονομικής και πολιτικής επίδρασης του συστήματος. Συμβάλλουν επίσης, όπως και η εξέγερση των γκέττος, ως πολιτικοί και ηθικοί αντίπαλοι -μια ζωντανή αυθόρμητη άρνηση, έν' ανθρώπινο ΟΧΙ στο σύστημα. Για την προετοιμασία, για το ενδεχόμενο μιας τέτοιας κρίσης, μπορεί πιθανόν, να ριζοσπαστικοποιηθεί ξαφνικά και η εργατική τάξη. Αλλά δεν πρέπει να γελιόμαστε: όπως έχουν σήμερα τα πράγματα, το ερώτημα μένει ανοιχτό: προς ποια κατεύθυνση θα πολιτευθεί ριζοσπαστικά η εργατική τάξη; προς τ' αριστερά; προς τα δεξιά;

Ο κίνδυνος του φασισμού ή του νεοφασισμού -και ο φασισμός είναι από την υφή του κίνημα της Δεξιάς -αυτός ο οξύτατος κίνδυνος, δεν έχει ακόμη, κατά κανένα τρόπο, ξεπεραστεί.

Μίλησα για τη δυνατότητα και το ενδεχόμενο μιας κρίσης του συστήματος. Ποιες είναι οι δυνάμεις, που συμβάλλουν σε μια τέτοια κρίση -είν' ένα θέμα που πρέπει να συζητηθεί διεξοδικά. Την κρίση αυτή, νομίζω, θα πρέπει να την δούμε σαν μια συρροή από διάφορες υποκειμενικές και αντικειμενικές ροπές οικονομικής φύσης, πολιτικής



φύσης και ηθικής φύσης, τόσο στον ανατολικό όσο και στο δυτικό συνασπισμό. Οι δυνάμεις αυτές δεν έχουν ακόμη οργανωθεί αλληλέγγυα· στις εξελιγμένες χώρες του όψιμου κεφαλαιοκρατισμού δεν έχουν την υποστήριξη των μαζών· κι αυτά ακόμη τα γκέπτος στις Η.Π.Α. βρίσκονται στα πρώτα βήματα μιας τυχόν εκπολίτευσής τους, μιας πολιτικής δραστηρίωσης. Υπ' αυτές τις συνθήκες, μου φαίνεται, ότι χρέος της αντιπολίτευσης είναι, να δουλέψει και να μοχθήσει σκληρά πρώτα-πρώτα, και ν' αγωνιστεί για να ελευθερώσει τη συνείδηση των ανθρώπων έξω από το δικό μας στενό κύκλο. Γιατί, στ' αλήθεια, η ζωή όλων μας διακυβεύεται σήμερα, και όλοι μας είμαστε σήμερα αυτό που ο Βεμπλέν ονόμασε «ο υποκείμενος πληθυσμός» (underlying population): καταδυναστευμένοι: πρέπει να ξυπνήσουμε και να συνειδητοποιήσουμε τη φοβερή πολιτική του συστήματος, που η δύναμή του και η πίεσή του εξουθένωσης· αυξάνουν καθώς αυξάνει η απειλή της ολοκληρωτικής που μεταχειρίζεται τις διαθέσιμες του παραγωγικές δυνάμεις για την αναπαραγωγή της εκμετάλλευσης και της καταπίεσης· που για να περιφρουρήσει την αφθονία του, προικίζει τον λεγόμενο «ελεύθερο κόσμο» με στρατιωτικές και αστυνομικές δικτατορίες.

Ο ολοκληρωτισμός του αντίπαλου συνασπισμού δεν μπορεί με κανένα τρόπο να δικαιολογήσει αυτή την πολιτική. Μπορεί κανείς να πει, και πρέπει να πει, πάρα πολλά εναντίον του. Αλλά δεν είναι επεκτατικός, δεν είναι επιθετικός, και του υπαγορεύει ακόμη τη στάση του η έλλειψη και η φτώχεια· όλ' αυτά, βέβαια, δεν αλλάζουν το γεγονός ότι πρέπει κι αυτός να καταπολεμηθεί -αλλά να καταπολεμηθεί από την αριστερά.

Η απελευθέρωση της συνείδησης -αυτό σημαίνει τώρα κάτι πιο πολύ από απλές συζητήσεις. Σημαίνει στ' αλήθεια -και πρέπει να σημαίνει στην κατάσταση που βρισκόμαστε -διαδήλωση, κυριολεκτικά: να δείξεις, να δηλώσεις, ότι εδώ συμπορεύεται ολόκληρος ο άνθρωπος και διακηρύσσει τη βούλησή του να ζήσει σ' έναν κόσμο ειρηνεμένο και ανθρώπινο. Η καθεστηκυία τάξη έχει επιστρατευθεί εναντίον αυτής της πραγματικής δυνατότητας, εναντίον αυτού του ενδεχόμενου.

Κι αν είναι βλαβερό να καλλιεργούμε ψευδαισθήσεις, άλλο τόσο βλαβερό είναι -κ' ίσως ακόμη βλαβερότερο -να κηρύσσουμε την ηττοπάθεια και τον «ησυχασμό» που δεν εξυπηρετούν, παρά μονάχα το σύστημα. Γεγονός είναι, ότι βρισκόμαστε αντιμέτωποι μ' ένα σύστημα, που από την αρχή της φασιστικής περιόδου, και ως τα σήμερα ακόμη, πρόδωσε και προδίδει με τις πράξεις του την ίδια την ιδέα του της ιστορικής προόδου· ένα σύστημα, που οι εσωτερικές του αντιφάσεις εκδηλώνονται συνεχώς σε απάνθρωπους κι ανώφελους πολέμους, κ' η αυξανόμενη παραγωγικότητά του δεν είναι παρά μια αυξανόμενη σπατάλη και εξουθένωση. Ένα τέτοιο σύστημα δεν είναι άτρωτο. Έχει ήδη αρχίσει ν' αμύνεται εναντίον της αντιπολίτευσης, ακόμη κ' εναντίον της αντιπολίτευσης των διανοουμένων -σ' όλες τις γωνιές του κόσμου. Κι αν ακόμη δεν βλέπουμε καμιάν αλλαγή, οφείλουμε να συνεχίσουμε τη δράση μας, οφείλουμε ν' αντισταθούμε, αν θέλουμε να ζήσουμε σαν άνθρωποι, να εργαζόμαστε και να είμαστε ευτυχισμένοι σαν άνθρωποι. Κι αυτό δεν μπορούμε πια να το πετύχουμε, αν μείνουμε δεμένοι με το σύστημα.

(Διάλεξη στο Ελεύθερο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου, τον Ιούλιο του 1967).  
Σημειώσεις

1. Εννοεί την εξωκοινοβουλευτική αντιπολίτευση.
2. «Ο μονοδιάστατος Άνθρωπος».
3. Πρβ. Serge Mallet, *La nouvelle classe ouvriere*, Paris 1965.

## ΤΟ ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΟΥΤΟΠΙΑΣ

Θ' αρχίσω εν πρώτοις με μια κοινοτοπία· εννοώ με τούτη: σήμε ρα, κάθε μορφή του βιόκοσμου, (45/1) κάθε μεταβολή του τεχνικού και του φυσικού περιβάλλοντος, είναι μια πραγματική δυνατότητα, και ο «τόπος» της βρίσκεται μέσα στην ιστορία. Μπορούμε σήμερα να κάνουμε τον κόσμο κόλαση -κατά κει βαδίζουμε άλλωστε, όπως γνωρίζετε. Μπορούμε όμως να τον μεταβάλουμε και στο αντίθετό της. Αυτό το τέλος της ουτοπίας, δηλαδή την αναίρεση των ιδεών και των θεωριών εκείνων, που μεταχειρίστηκαν τη λέξη «ουτοπία», για να καταγγείλουν ορισμένες ιστορικο-κοινωνικές δυνατότητες, μπορούμε σήμερα να το αντιληφθούμε επίσης και σαν «τέλος της ιστορίας· για τον εξής πολύ συγκεκριμένο λόγο, ότι δεν είναι δυνατόν πια σήμερα να φανταστούμε τις νέες δυνατότητες μιας ανθρώπινης κοινωνίας σαν προέκταση των παλιών μέσα στην ίδια ιστορική συνοχή· προϋποθέτουν απεναντίας ρήξη της ιστορικής συνεχείας, δηλαδή την ποιοτική εκείνη διαφορά μεταξύ ελεύθερης κοινωνίας και των ανελεύθερων κοινωνιών, που, κατά τον Μαρξ, μας επιτρέπει πράγματι να θεωρήσουμε την ως τα σήμερα ιστορία σαν «προϊστορία» της ανθρωπότητας.

Πιστεύω, εν τούτοις, ότι κι αυτός ακόμη ο Μαρξ ήταν πάρα πολύ προσκολλημένος στην ιδέα της αδιάκοπης προόδου, ότι κι αυτή του επίσης η ιδέα του σοσιαλισμού ίσως να μην παρουσιάζει ακόμη, ή να μην παρουσιάζει πια εκείνη την «καθορισμένη άρνηση» του κεφαλαιοκρατισμού που έπρεπε να παρουσιάσει. Έτσι, η έννοια «τέλος της ουτοπίας» μάς αναγκάζει να συζητήσουμε, τουλάχιστο, ένα νέον ορισμό του σοσιαλισμού, και μάλιστα ν' αναρωτηθούμε πρώτα, μήπως ορισμένα κρίσιμα σημεία της μαρξικής θεωρίας του σοσιαλισμού αναφέρονται σ' ένα στάδιο της εξέλιξης των παραγωγικών δυνάμεων, που έχει πια ξεπεραστεί. Αυτό, κατά τη γνώμη μου, φαίνεται καθαρότατα σ' εκείνη την περίφημη διάκριση ανάμεσα στο βασίλειο της ελευθερίας αφ' ενός και στο κράτος της ανάγκης αφ' ετέρου. Κατά τη διάκριση αυτή, δεν μπορούμε να διανοηθούμε το βασίλειο της ελευθερίας, παρά μόνο πέρα κι έξω από το κράτος της ανάγκης, και μόνο εκεί μπορεί να υπάρξει. Ο διαχωρισμός όμως αυτός υποδηλώνει, ότι το κράτος της ανάγκης παραμένει πάντοτε κράτος ανάγκης, με την έννοια της αλλοτριωμένης εργασίας. Επομένως, όπως λέει κι ο Μαρξ, το μόνο, που μπορεί να συμβεί σ' αυτό το χώρο, είναι να οργανωθεί όσο το δυνατόν πιο έλλογα και να μειωθεί στο ελάχιστο δυνατό όριο η εργασία αλλά, θα εξακολουθεί να είναι πάντοτε ανελεύθερη εργασία μέσα στο κράτος της ανάγκης και προς όφελός του. Προσωπικά,

πιστεύω, ότι μια από τις νέες δυνατότητες, που δείχνει την ποιοτική διαφορά μεταξύ της ελεύθερης κοινωνίας και της ανελεύθερης, έγκειται ακριβώς σε τούτο: ν' αφήσει ν' αναφανεί το βασίλειο της ελευθερίας μέσα στο κράτος της ανάγκης, να εκδηλωθεί μέσα στην ίδια την εργασία, κι όχι μόνο πέρα από την (αναγκαία) εργασία. Διατυπώνοντας κατά τρόπο προκλητικό αυτή τη θεωρητική ιδέα, θα έλεγα: πρέπει ν' αντιμετωπίσουμε επίσης και τη δυνατότητα μιας πορείας του σοσιαλισμού από την «επιστήμη στην ουτοπία» κι όχι μόνο από την «ουτοπία στην επιστήμη»(46/2).

Η ουτοπία είναι έννοια ιστορική· αναφέρεται σ' ορισμένα σχέδια κοινωνικής αναμόρφωσης, που θεωρούνται απραγματοποίητα. Απραγματοποίητα, για ποιους λόγους; Συνήθως, όταν μιλούν για ουτοπία, εννοούν ότι δεν είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί το σχέδιο μιας νέας κοινωνίας, επειδή οι υποκειμενικοί και αντικειμενικοί παράγοντες μιας δεδομένης κοινωνικής κατάστασης αντιτάσσονται στη μετατροπή της -και λέγεται τότε ότι «η κατάσταση δεν είναι ώριμη». Παράδειγμα: τα κομμουνιστικά σχέδια κατά τη Γαλλική Επανάσταση. Ή, ίσως σήμερα: ο σοσιαλισμός στις προηγμένες κεφαλαιοκρατικές χώρες. Και τα δύο είναι παραδείγματα που αναφέρονται στην πραγματική ή την υποθετική απουσία των υποκειμενικών και αντικειμενικών παραγόντων, που καθιστούν αδύνατη μια πραγματοποίηση.

Μπορεί, όμως, επίσης να θεωρείται απραγματοποίητο το σχέδιο μιας κοινωνικής μεταβολής, επειδή αντίκειται σ' ορισμένους επιστημονικά εδραιωμένους νόμους -βιολογικούς νόμους, φυσικούς νόμους κτλ. όπως, παραδείγματος χάριν, η πανάρχαια ιδέα της αιωνίας νεότητας του ανθρώπου, ή η ιδέα της επιστροφής σε μια υποτιθέμενη χρυσή εποχή. Πιστεύω, ότι μόνο σ' αυτή την περίπτωση μπορούμε να μιλάμε για ουτοπία, όταν δηλαδή ένα σχέδιο κοινωνικής μεταβολής αντίκειται σε πραγματικούς φυσικούς νόμους. Μόνο ένα τέτοιο σχέδιο είναι -με την αυστηρή σημασία του όρου -ουτοπικό, δηλαδή εξωιστορικό -παρ' όλο που κι αυτό το «εξωιστορικό» έχει και το ιστορικό του όριο.

Τα σχέδια της πρώτης ομάδας -τα θεωρούμενα ανέφικτα λόγω απουσίας των υποκειμενικών ή αντικειμενικών συντελεστών -μπορεί κανείς, στην καλύτερη περίπτωση, να τα χαρακτηρίσει μόνο ως «προσωρινώς» απραγματοποίητα. Αλλά, για να αποφανθεί, να σταθμίσει, κατά πόσο είναι τωόντι απραγματοποίητα, δεν επαρκούν παραδείγματος χάριν τα κριτήρια του Καρλ Μαννχάιμ(47/3)· πρώτον, για τον απλούστατο λόγο, επειδή το «απραγματοποίητο» φαίνεται πάντοτε μόνον εκ των υστέρων. Και δεν είναι βέβαια απορίας άξιον, ότι χαρακτηρίζει κανείς ως απραγματοποίητο ένα σχέδιο κοινωνικής μεταβολής, επειδή δεν πραγματοποιήθηκε στην ιστορία. Δεύτερον όμως, τα κριτήρια του ανέφικτου που διατυπώνει ο Καρλ Μαννχάιμ, είναι και κατά τούτο ακατάλληλα, επειδή ενδέχεται, κάλλιστα, να παρεμποδίζεται η πραγμάτωση ενός επαναστατικού σχεδίου, από αντίρροπες δυνάμεις και αντιδραστικά κινήματα, που μπορούν να εξουδετερωθούν -και που εξουδετερώνονται -ακριβώς κατά τη διάρκεια της επανάστασης. Εξ ου και είναι αμφισβητήσιμο, αν μπορεί ν' αντιτάσσει κανείς στην πραγματοποίηση της επανάστασης την απουσία ορισμένων υποκειμενικών και αντικειμενικών συντελεστών. Ιδίως -και αυτό είναι το ζήτημα, που μας

απασχολεί εδώ σήμερα -επειδή η αδυναμία να προσδιορίσουμε, ποια είναι η επαναστατική τάξη στις τεχνικά υπερεξειλιγμένες χώρες, δε σημαίνει ότι ο μαρξισμός είναι πια ουτοπία. Οι κοινωνικοί φορείς της επανάστασης -κι αυτό είναι ορθόδοξος Μαρξ -μορφώνονται πρώτο μέσα στην ίδια την επαναστατική διαδικασία, και δεν μπορείς να υπολογίζεις σε μια κατάσταση, όπου βρίσκονται πρόχειρες «ετοιμοπαράδοτες», τρόπον τινά, οι επαναστατικές δυνάμεις, όταν αρχίζει η επαναστατική κίνηση. Αλλ' υπάρχει ένα κατά τη γνώμη μου ορθό κριτήριο για να σταθμίσουμε, αν είναι δυνατόν να πραγματοποιηθεί η επανάσταση: όταν είναι τεχνικά διαθέσιμες παρούσες οι υλικές και πνευματικές δυνάμεις, που μπορούν να την απεργαστούν, κι αν παρεμποδίζεται η έλλογη χρησιμοποίησή τους από την υφισταμένη οργάνωση των παραγωγικών δυνάμεων. Και απ' αυτή τη σκοπιά, πιστεύω, ότι μπορούμε πράγματι να μιλάμε σήμερα για το τέλος της ουτοπίας.

Όλες οι υλικές και διανοητικές δυνάμεις, που μπορούν να δραστηριοποιηθούν για την πραγμάτωση μιας ελεύθερης κοινωνίας, είναι εδώ, παρούσες. Το γεγονός, ότι δεν δραστηριοποιούνται, οφείλεται στην ολοκληρωτική επιστράτευση της κατεστημένης κοινωνίας εναντίον των ίδιων της των απελευθερωτικών δυνατοτήτων. Αλλ' η κατάσταση αυτή δε μεταβάλλει κατά κανένα τρόπο την ιδέα της επανάστασης σε ουτοπία.

Είναι δυνατόν -από την οπτική γωνία που υπέδειξα -να εξαλειφθεί η φτώχεια και η δυστυχία· είναι δυνατόν, να καταργηθεί η αλλοτριωμένη εργασία· είναι δυνατόν να καταργηθεί αυτό που ονόμασα «υπερ-καταπίεση»(48/4). Πιστεύω, πως στα σημεία αυτά είμαστε σχετικώς σύμφωνοι· κάτι χειρότερο μάλιστα: ακόμη και οι αντίπαλοί μας συμφωνούν επ' αυτών μαζί μας. Δεν υπάρχει σήμερα, ακόμη και στην αστική οικονομία, σοβαρός επιστήμων ή ερευνητής, που ν' αρνηθεί, ότι με τις σύγχρονες τεχνικές παραγωγικές δυνάμεις, τόσο τις υλικές, όσο και τις διανοητικές, είναι δυνατόν να εξαλειφθεί η πείνα και η εξαθλίωση· κι ότι αυτό που συμβαίνει σήμερα, οφείλεται στην οικουμενική πολιτική μιας καταπιεστικής κοινωνίας. Όμως, παρ' όλο που στο σημείο αυτό είμαστε σύμφωνοι, δεν διακρίνουμε ακόμη αρκετά σαφώς, τι ακριβώς υποδηλώνει αυτή η τεχνικώς δυνατή κατάργηση της φτώχειας, της κακομοιριάς, και της αλλοτριωμένης εργασίας. Πράγματι, τις ιστορικές αυτές δυνατότητες θα πρέπει εφεξής να τις συλλογιστούμε σύμφωνα με μορφές που να προοιωνίζουν τη ρήξη μάλλον παρά τη συνέχεια με την περασμένη ιστορία, την άρνηση μάλλον παρά τη θετική όψη, τη διαφορά μάλλον παρά την πρόοδο· με άλλα λόγια: τη μεταμόρφωση, την απελευθέρωση μιας βιολογικής διάστασης της ανθρώπινης ύπαρξης, δώθε από την υλική βάση: τη μεταμόρφωση, το μεταβολισμό των ανθρώπινων αναγκών.

Αυτό που κρίνεται στον αγώνα σήμερα είναι η ιδέα μιας νέας ανθρωπολογίας, όχι μόνο σαν θεωρία, αλλά και σαν υπαρξιακός τρόπος, σαν ύφος ζωής. Σκοπός είναι να βλαστήσει και ν' αναπτυχθεί μια ζωτική ανάγκη, μια ορμή προς ελευθερία· και συγχρόνως ν' αναπτυχθούν και οι ζωτικές ανάγκες της ελευθερίας -μιας ελευθερίας μάλιστα που δε θα βασίζεται στην έλλειψη, τη στέρηση και την αναγκαιότητα της αλλοτριωμένης εργασίας, ούτε θα περιορίζεται απ' αυτές. Έτσι μας παρουσιάζεται σαν βιολογικώς απαραίτητο, να αναπτυχθούν ανθρώπινες ανάγκες ποιοτικά διάφορες, ανάγκες νέες με την αυστηρά βιολογική έννοια. Γιατί σαν ζωτική

αναγκαία ορμή, η ανάγκη της ελευθερίας δεν υπάρχει ή δεν υπάρχει πια σ' ένα μεγάλο μέρος του ισοπεδωμένου πληθυσμού των ανεπτυγμένων χωρών της κεφαλαιοκρατίας.

Γιατί, στις αναπτυγμένες χώρες της κεφαλαιοκρατίας, το μεγάλο μέρος του ισοπεδωμένου πληθυσμού δεν αισθάνεται, ή δεν αισθάνεται πια την ανάγκη της ελευθερίας σαν ζωτική αναγκαία ορμή.

Σε συνάρτηση με τις ζωτικές αυτές ανάγκες η νέα ανθρωπολογία θα πρέπει να συνεπάγεται επίσης και τη γένεση μιας νέας ηθικής, που θα είναι κληρονόμος μαζί και άρνηση της ιουδαιο-χριστιανικής ηθικής, που διέπει κατά μέγα μέρος το δυτικό πολιτισμό. Γιατί, ακριβώς η συνέχεια των αναγκών, που αναπτύχθηκαν και ικανοποιήθηκαν μέσα σε μια καταπιεστική κοινωνία, είναι ακριβώς εκείνη που αναπαράγει ολοένα την καταπιεστική κοινωνία μέσα στα ίδια τα άτομα. Τα άτομα αναπαράγουν στις ίδιες τους τις ανάγκες την καταδυναστευτική κοινωνία, ακόμη και μέσα και πέρα από την επανάσταση, κι αυτή ακριβώς η συνέχεια των καταπιεστικών αναγκών είναι που έχει ως τα τώρα εμποδίζει το άλμα από την ποσότητα στην ποιότητα μιας ελεύθερης κοινωνίας.

Η ιδέα αυτή υποδηλώνει, ότι οι ανθρώπινες ανάγκες έχουν ιστορικό χαρακτήρα. Πέρα από τη ζωικότητα, όλες οι ανθρώπινες ανάγκες -συμπεριλαμβανομένης και της γενετήσιας (της σεξουαλικότητας) είναι ιστορικά καθορισμένες και ιστορικά μετατρέψιμες. Και η ρήξη με τη συνέχεια των αναγκών, που ενέχουν ήδη μέσα τους την καταπίεση, το άλμα στην ποιοτική διαφορά, δεν είναι κανένα μύθευμα, αλλά ενυπάρχει μέσα στην ίδια την εξέλιξη των παραγωγικών δυνάμεων. Η ανάπτυξη αυτή των παραγωγικών δυνάμεων έχει φτάσει σήμερα σ' ένα επίπεδο, που απαιτεί την αφύπνιση νέων ζωτικών αναγκών, για να μπορέσει ν' ανταποκριθεί στις ίδιες της τις δυνατότητες.

Ποιες είναι αυτές οι τάσεις των παραγωγικών δυνάμεων, που καθιστούν δυνατό το πηδημα από την ποσότητα στην ποιότητα; Πριν απ' όλα η τεχνολόγηση της κυριαρχίας. Η προοδευτική μείωση της φυσικής (σωματικής) εργατικής δύναμης μέσα στην διαδικασία της παραγωγής, της υλικής διαδικασίας της παραγωγής. Καθώς η υλική εργασία υποκαθίσταται όλο και περισσότερο από μια εγκεφαλική, νευρική, εργασία -η κοινωνικά απαραίτητη εργασία συγκεντρώνεται στην τάξη των τεχνικών, των επιστημόνων, των μηχανικών -προοιωνίζοντας έτσι τη δυνατότητα απελευθέρωσης από την αλλοτριωμένη εργασία. Βλέπετε, πρόκειται, φυσικά, για τάσεις μόνο· αλλ' οι τάσεις αυτές εκπηγάζουν μέσ' από την ίδια την εξέλιξη της κεφαλαιοκρατικής κοινωνίας και είναι απαραίτητες για τη συντήρησή τους. Αν η κεφαλαιοκρατία δεν κατορθώσει να εκμεταλλευθεί τις νέες αυτές δυνατότητες των παραγωγικών δυνάμεων και της οργάνωσής τους, πέφτει η παραγωγικότητα της εργασίας κάτω από το επίπεδο, που απαιτεί το ποσοστό του κέρδους.

Και αν η κεφαλαιοκρατία ανταποκριθεί σ' αυτή την απαίτηση κ' εξακολουθήσει να οδεύει ανενδοίαστα προς την αυτομάτιση, τότε προσκρούει στα ίδια της τα εσωτερικά όρια: οι πηγές της υπεραξίας, που εξασφαλίζουν τη συντήρηση της εμπορικής κοινωνίας (Tauschgesellschaft: κοινωνία των συναλλαγών) στερεύουν.

Όπως το είχε ήδη εξηγήσει ο Μαρξ στις «Σημειώσεις για την κριτική της πολιτικής

οικονομίας», στα «Σχεδιαγράμματα», η ολοκληρωμένη αυτομάτιση της κοινωνικά απαραίτητης εργασίας δε συμβιβάζεται με τη διατήρηση της κεφαλαιοκρατίας. Ο όρος αυτομάτιση δηλώνει συνθηματικά την τάση εκείνη, που πάει ν' αποδεσμεύσει προοδευτικά την αναγκαία φυσική εργασία -την αλλοτριωμένη εργασία -από την υλική διαδικασία της παραγωγής. Η τάση αυτή οδηγεί πια -και τώρα φτάνω πράγματι, στις «ουτοπικές» δυνατότητες· θα πρέπει να τις αντιμετωπίσουμε, για να δούμε, στ' αλήθεια, «υπέρ τίνος νυν ο αγών» -η τάση αυτή οδηγεί σ' ένα ολικό πείραμα στο επίπεδο της κοινωνίας ολόκληρης. Εξαλείφοντας ριζικά τη φτώχεια, η τάση αυτή θα εξελισσόταν σε παχνίδι, σε «παιδιά»(49/5)· θα κινούσε τον άνθρωπο να παίξει με τις δυνατότητες της ανθρώπινης και της εξωανθρώπινης φύσης, να τις κάνει περιεχόμενο της κοινωνικής εργασίας· και μέσα στην εργασία, η δημιουργική δύναμη της φαντασίας θα μετουσιωνόταν σ' εξασκημένη παραγωγική δύναμη, που αυτοσχεδιάζει ελεύθερα τις δυνατότητες μιας ελεύθερης ανθρώπινης ύπαρξης πάνω στη βάση της ομόλογής της εξέλιξης των παραγωγικών δυνάμεων. Αλλά για να μην καταντήσουν όπλα καταδυνάστευσης οι τεχνικές αυτές δυνατότητες, για να μπορέσουν να επιτελέσουν την απελευθερωτική τους λειτουργία, θα πρέπει να εκμαιεύονται και ν' ανακρατιούνται από ανάγκες απελευθερωτικές και ικανοποιημένες, λυτρωτικές και λυτρωμένες.

Αν δεν υπάρχει στον άνθρωπο η ζωτική ανάγκη, να καταργήσει την (αλλοτριωμένη) εργασία, αν απεναντίας υφίσταται η ανάγκη να εξακολουθεί να εργάζεται, ακόμη κι όταν αυτό δεν είναι κοινωνικά αναγκαίο· αν δεν αισθάνεται ο άνθρωπος τη ζωτική ανάγκη της χαράς, την ανάγκη ν' απολαύσει την ευτυχία του με καθαρή συνείδηση, αλλ' απεναντίας τού χρειάζεται να κερδίζει τα πάντα μέσα σε μια άθλια και κακομοιριασμένη ζωή· όταν αυτές οι ζωτικές ορμές δεν υπάρχουν ή έχουν στραγγαλιστεί από τις καταδυναστευτικές ανάγκες -τότε το μόνο που μπορούμε να περιμένουμε είναι, ότι κι οι νέες τεχνικές δυνατότητες θα γίνουν και πάλι νέες καταπιεστικές δυνατότητες της κυριαρχίας.

Ξέρουμε πια, τι και πόσα μπορούν να προσφέρουν σήμερα η κυβερνητική και οι ηλεκτρονικοί εγκέφαλοι στον ολοκληρωτικό έλεγχο της ανθρώπινης ύπαρξης. Οι νέες ανάγκες, που θα ήταν, αλήθεια, η «καθορισμένη άρνηση» των καταπιεστικών αναγκών, εμφανίζονται στην αρχή σαν άρνηση των αναγκών, που υποβαστάζουν το σημερινό κυριαρχικό σύστημα καθώς και των αξιών, που τις αναβαστάζουν: π.χ. η άρνηση του «αγώνος επιβιώσεως»· ο αγώνας αυτός είναι, υποτίθεται αναγκαίος, κι όλες εκείνες οι ιδέες και φαντασίες, που υποστηρίζουν ότι είναι δυνατόν να καταργηθεί, αντιλέγουν στους υποτιθέμενους φυσικούς και κοινωνικούς νόμους της ανθρώπινης ύπαρξης· άρνηση της ανάγκης να «κερδίσεις τη ζωή σου»· άρνηση του αξιώματος της «αποδοτικής παραγωγής»· άρνηση του ανταγωνισμού· άρνηση της συμβατικότητας, του απιθάνως πανίσχυρου «συμμορφωτισμού» -μην τύχει και διαφέρεις από τους άλλους! -άρνηση της ανάγκης μιας σπάταλης και καταστρεπτικής παραγωγικότητας, αλληλέγγυας με τον εξολοθρεμό. Άρνηση της θεωρίας, ότι είναι ζωτική ανάγκη η απατηλή καταπίεση των ορμών. Όλες οι καταπιεστικές, «κατεστημένες» ανάγκες θα εύρισκαν την άρνησή τους στη ζωτική ορμή, στη βιολογική ανάγκη της ειρήνης,

που, όπως πάρα πολύ καλά γνωρίζετε, δεν είναι καθόλου ζωτική ανάγκη της πλειοψηφίας σήμερα· την ανάγκη ησυχίας, την ανάγκη, να είσαι μόνος -με τον εαυτό σου ή με τον «άλλο» που έχεις διαλέξει αυτόβουλα -την ανάγκη της ομορφιάς, την ανάγκη μιας ευτυχίας «ακέρδιας», χαριστικής.

Όλα τούτα βιωμένα όχι μόνο σαν ατομικές ανάγκες, αλλά σαν κοινωνική παραγωγική δύναμη, σαν ενεργές κοινωνικές ανάγκες, που θα πρέπει να καθορίζουν την οργάνωση και την κατεύθυνση των παραγωγικών δυνάμεων.

Αυτές οι νέες ανάγκες -καθ' ο κοινωνική παραγωγική δύναμη -θα καθιστούσαν δυνατή μια ολική τεχνική μεταμόρφωση του βιοκόσμου, και πιστεύω, πως μόνο μέσα σ' έναν έτσι μεταμορφωμένο βιόκοσμο, θα ήταν δυνατόν να δημιουργηθούν νέες ανθρώπινες συνθήκες, νέες διανθρώπινες σχέσεις. Μια τεχνική μετατροπή -μιλώ και πάλι έχοντας υπόψει τις τεχνικά υπερεξελιγμένες κεφαλαιοκρατικές χώρες, όπου μια τέτοια μεταμόρφωση θα σήμαινε: να εξαφανιστούν τα τερατουργήματα της κεφαλαιοκρατικής εκβιομηχάνισης και εμπορίας, ν' ανοικοδομηθούν εκ βάθρων οι πόλεις και ν' αποκατασταθεί η φύση, αφού αφανιστεί η λέπτρα του κεφαλαιοκρατικού εκβιομηχανισμού. Ελπίζω, δε χρειάζεται να σας πω, ότι, όταν μιλώ για παραμερισμό της τερατουργικής κεφαλαιοκρατικής εκβιομηχάνισης, δε συνηγορώ για μια ρομαντική επιστροφή στην προτεχνολογική κατάσταση, αλλ' αντιθέτως: πιστεύω πως οι απελευθερωτικές δυνατότητες και οι ευλογίες της τεχνικής και του εκβιομηχανισμού, τότε μόνο θα φανούν ολοκάθαρα και χειροπιαστά, όταν θα έχει παραμεριστεί η κεφαλαιοκρατική εκβιομηχάνιση και η κεφαλαιοκρατική τεχνική.

Τα γνωρίσματα της ελευθερίας, που υπεδήλωσα εδώ, δεν έχουν, κατά τη γνώμη μου, εκφραστεί επαρκώς στη σκέψη που απεργάστηκε ως τα τώρα την έννοια του σοσιαλισμού· και επανέρχομαι σ' αυτά, που σας είχα πει στην αρχή της διάλεξής μου. Η ιδέα του σοσιαλισμού έμεινε -και σε μας εδώ -πάρα πολύ εντεταγμένη μέσα στο πλαίσιο της εξέλιξης των παραγωγικών δυνάμεων, μέσα στο πλαίσιο της αύξησης της παραγωγικότητας της εργασίας. Τούτο ήταν όχι μόνο δικαιολογημένο, αλλά και αναγκαίο στη βαθμίδα εκείνη της παραγωγής, όπου αναπτύχθηκε η ιδέα του επιστημονικού σοσιαλισμού, αλλ' αντιθέτως σήμερα χρειάζεται να συζητηθεί τουλάχιστον εκ νέου. Οφείλουμε σήμερα να δοκιμάσουμε, χωρίς ανασχές και χωρίς περιστροφές, να συζητήσουμε και να προσδιορίσουμε την ποιοτική διαφορά, που χωρίζει τη σοσιαλιστική κοινωνία -την ελεύθερη κοινωνία -από τις καθεστηκυίες κοινωνίες, έστω κι αν αυτό φαίνεται γελοίο. Κι ακριβώς εδώ -τη στιγμή που προσπαθούμε να διατυπώσουμε με μια συνοπτική έννοια τις νέες ιδιότητες της σοσιαλιστικής κοινωνίας -μάς έρχεται αυθόρμητα στο νου -έτσι τουλάχιστον το αισθάνομαι εγώ -η αισθητικο-ερωτική διάσταση. Τον όρο «αισθητικός» τον παίρνουμε στην αρχική του διπλή σημασία, δηλαδή σαν μορφή της ευαισθησίας, της «αισθητικότητας» των αισθήσεων και σαν μορφή του βιοκόσμου. Σ' αυτή τη διπλή σημασία του όρου ενυπάρχει, ίσως, η ποιοτική διαφορά, που προσδιορίζει την ελεύθερη κοινωνία και υποβάλλει το συναπάντημα της τεχνικής και της τέχνης, το συναπάντημα της εργασίας και της παιδιάς. Δεν είναι σύμπτωση, ότι το έργο του Φουριέ ξαναπαίρνει μια νέα επικαιρότητα για την πρωτοποριακή αριστερά διάνοηση. Ο Φουριέ και

μόνος -αυτό του το αναγνώρισαν ο Μάρξ και ο Ένγκελς, μας φανέρωσε την ποιοτική διαφορά μεταξύ ελεύθερης και ανελεύθερης κοινωνίας και δεν τρόμαξε, εκεί που τρόμαξε ο Μαρξ, να μιλήσει για μια πιθανή κοινωνία, όπου η εργασία θα γινόταν παιχνίδι, μια κοινωνία, όπου η κοινωνικώς αναγκαία εργασία θα μπορεί να οργανωθεί εναρμονισμένη με τις ελευθερωμένες ανάγκες του ανθρώπου.

Επιτρέψτε μου, τέλος, να κάνω μια ακόμη παρατήρηση. Έχω ήδη υποδείξει, ότι η κριτική θεωρία, που παραμένει πάντοτε υπόχρη στον Μαρξ, ότι ακριβώς αυτή η θεωρία, πρέπει να αναδεχθεί τις ακραίες δυνατότητες της ελευθερίας, να αναδεχθεί το σκάνδαλο της ποιοτικής διαφοράς -αν θέλει να μην σταματήσει στη βελτίωση απλώς των κακώς εχόντων. Ο μαρξισμός πρέπει να τολμήσει να μας δώσει έναν ορισμό της ελευθερίας, που να μας αναγκάσει να την συνειδητοποιήσουμε και να την γνωρίσουμε, τέτοια που ποτέ δεν υπήρξε. Κι ακριβώς επειδή οι λεγόμενες ουτοπικές δυνατότητες, δεν είναι καθόλου ουτοπικές αλλά παρουσιάζουν την καθορισμένη άρνηση του γε νυν έχοντος, η συνειδητοποίηση αυτών των δυνατοτήτων και η συνειδητοποίηση των δυνάμεων που τις παρεμποδίζουν και τις διαβάλλουν, απαιτεί από μας ν' ασκήσουμε μια πολύ εμπράγματη αντιπολίτευση, μιαν αντιπολίτευση ελευθερωμένη απ' όλες τις ψευδαισθήσεις, αλλ' ελευθερωμένη επ ίσης κι από κάθε ηττοπάθεια που με την ύπαρξή της και μόνο προδίδει τη δυνατότητα της ελευθερίας στο γε νυν έχον.

Διάλεξη στο Ελεύθερο Πανεπιστήμιο του Βερολίνου τον Ιούλιο του 1967.  
Σημειώσεις

1. *Lebenwelt*, κατά λέξη βιόκοσμος.

1 Αναφορά στην πραγματεία του Φ. Ένγκελς: «Η εξέλιξη του σοσιαλισμού από ουτοπία σε επιστήμη».

2 Καρλ Μαννχάιμ, συγγραφέας του «Ιδεολογία και Ουτοπία», 1929.

3 Στο «Έρωσ και Πολιτισμός». Υπερ-καταπίεση: Οι περιορισμοί που επιβάλλει η κοινωνική κυριαρχία. Πρέπει να την διακρίνουμε από τη (βασική) καταπίεση: τις «μετατροπές των ενστίκτων που είναι αναγκαίες για την επιβίωση της ανθρώπινης φυλής μέσα στον πολιτισμό».

5. Πλάτων, Νόμος VII, 803D=παίζοντά έστιν διαβιωτέον. (Οι σημειώσεις είναι του μεταφραστή).