

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ  
& ΔΗΜΟΣΙΑΣ ΔΙΟΙΚΗΣΗΣ  
ΠΜΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ  
& ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ  
2018



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ  
Εθνικό και Καποδιστριακό  
Πανεπιστήμιο Αθηνών

Αθηνά Μιχαλακέα, Α.Μ.: 16513

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

## ΤΟ ΓΥΝΑΙΚΕΙΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΣΤΗΝ «ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ ΤΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ»

---

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗ:

Γ. ΚΟΥΖΕΛΗΣ (ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ)  
Α. ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ  
Κ. ΔΟΞΙΑΔΗΣ

## Ευχαριστίες

Η παρούσα εργασία, με την οποία ολοκληρώνεται η διετής πορεία μου στο ΠΜΣ *Πολιτική Επιστήμη & Κοινωνιολογία* του ΕΚΠΑ, συνιστά την κορύφωση μιας απόπειρας κατανόησης από πλευράς μου των πολλαπλών καταπιέσεων που υφίστανται τα υποκείμενα σήμερα, των μηχανισμών και της γενεαλογίας τους, καθώς και της επιθυμίας πιθανού συγκερασμού της Φεμινιστικής και της Κριτικής Θεωρίας -επιθυμία που πηγάζει από την παραδοχή της αναγκαιότητάς τους στον σύγχρονο κόσμο, και για την οποία γίνεται λόγος στο τέλος της εργασίας.

Η προσπάθεια αυτή δε θα ήταν δυνατόν να ολοκληρωθεί χωρίς τη συνεισφορά των καθηγητών μου, για την οποία τους είμαι ευγνώμων. Ευχαριστώ, πρώτα από όλους, τον Γεράσιμο Κουζέλη, που μου έδωσε την ευκαιρία να εμβαθύνω στην Κριτική Θεωρία, αλλά και για τη στήριξη και το προσωπικό ενδιαφέρον που επέδειξε σε όλα τα στάδια της διαμόρφωσης και συγγραφής της εργασίας. Την Αθηνά Αθανασίου για την καθοδήγησή της, τις πάντοτε γόνιμες συζητήσεις μας, καθώς και την πεποίθησή της ότι η θεωρία δεν μπορεί να διαχωρίζεται από την πολιτική δράση, η οποία στάθηκε για εμένα έμπνευση και σημείο αναφοράς. Τον Κύρκο Δοξιάδη, οι διαλέξεις του οποίου αποτέλεσαν έναυσμα για την από πλευράς μου συνδυαστική μελέτη φουκωικών και μαρξιστικών προσεγγίσεων.

Ευχαριστώ ιδιαιτέρως την Μαρίνα Μαροπούλου για την εμπιστοσύνη και τη στήριξη που μου έχει προσφέρει τα τελευταία χρόνια, αλλά και για τις πάντοτε εποικοδομητικές συζητήσεις και διαφωνίες μας, και την Δήμητρα Τζανάκη για την καταλυτική της συμβολή στην έρευνά μου.

Η υλοποίηση της παρούσας διπλωματικής εργασίας θα ήταν αδύνατη χωρίς την υποστήριξη και την φροντίδα των δικών μου ανθρώπων, της οικογένειας και των φίλων μου. Ξεχωριστές ευχαριστίες, και για την θεωρητική τους συνεισφορά, αξίζουν στις Λυδία Κατσούλη-Παντζίδου, Στέλλα Καψαμπέλη Εύη Κανάβα, Ελίζα Γκορόγια, Ελευθερία Παπαδοπούλου και στους Χρήστο Νάτση και Θανάση Τριαρίδη.

*Στον Φ., που με στηρίζει να γίνομαι ο εαυτός μου.*

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

### 1. Εισαγωγή

1.1: Συγκρότηση του υποκειμένου,  
εργαλειακός ορθολογισμός και έμφυλη καταπίεση.....σελ. 5

1.2: Mary VS Eve: χριστιανική ηθική,  
δυτική νεωτερικότητα και ψυχανάλυση.....σελ. 9

1.3: Μύθος, Διαφωτισμός, Κυριαρχία.....σελ. 11

1.4: *Οδύσσεια*: Συγκρότηση της έννοιας του εαυτού  
και αμφισημία της γυναίκας..... σελ. 15

2. Η Κίρκη ως «τελευταία εταίρα» και «πρώτος γυναικείος χαρακτήρας».  
Μηχανισμοί υποταγής της γυναικείας σεξουαλικότητας.....σελ. 19

2.1.1: Το τραγούδι των Σειρήνων και η εδραίωση της αρχής της αυτοσυντήρησης .....σελ. 20

2.2.1: Οι διωγμοί των μαγισσών και η ανάδυση του καπιταλισμού.....σελ. 24

2.2.2: Από τον δαιμονισμό στην υστερία. Η θηλυκότητα ως ηθική απειλή.....σελ. 31

2.2.3: Η πορνεία ως συμπλήρωμα του γάμου –  
βιοπολιτική και νεωτερικός έλεγχος της σεξουαλικότητας.....σελ. 38

3. «Η αγάπη ως ανταλλαγή»: η Πηνελόπη ως σύμβολο του αστικού γάμου..... σελ. 43

4. Καλυψώ: Ο έρωτας ως αυτοθυσία..... σελ. 49

5. Συμπεράσματα --- Ο Φεμινισμός και η Κριτική Θεωρία σήμερα..... σελ. 54

6. Βιβλιογραφία.....σελ. 59

## 1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

### 1.1: Συγκρότηση του υποκειμένου, εργαλειακός ορθολογισμός και έμφυλη καταπίεση

Η *Διαλεκτική του διαφωτισμού (Dialektik der Aufklärung)*, έργο-ορόσημο της Σχολής της Φρανκφούρτης αλλά και του φιλοσοφικού στοχασμού του 20<sup>ου</sup> αιώνα ευρύτερα, αποτέλεσε ένα εγχείρημα για τη μελέτη της έκπτωσης του Ορθού Λόγου σε εργαλειακό, όχημα της κυριαρχίας κι εν τέλει κι αυτό που έθεσε σε λειτουργία τη φονική μηχανή των στρατοπέδων συγκέντρωσης. Γραμμένο προς το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, οι συγγραφείς του Theodor Adorno και Max Horkheimer, έχοντας σαφώς στο επίκεντρο το Ολοκαύτωμα, εκκινούν από τη θέση πως οι κυριαρχικές δομές που γέννησαν τον αντισημιτισμό και οδήγησαν στην άνοδο του Χίτλερ στην εξουσία και τη συστηματική εξολόθρευση του εβραϊκού πληθυσμού είναι άρρηκτα συνυφασμένες με τη νεωτερικότητα, προϋπάρχουν αυτής και θα εξακολουθούν να υφίστανται και μετά το Ολοκαύτωμα. Επιχειρείται έτσι μια κατάδυση στις απαρχές της δυτικής σκέψης, της θεμελίωσης της κυριαρχίας και τις διαδικασίες συγκρότησης του κυρίαρχου δυτικού υποκειμένου, προκειμένου να διερευνηθεί μια πιθανή απάντηση στο κεντρικό ερώτημα του έργου «γιατί η ανθρωπότητα αντί να περάσει σε μια αληθινά ανθρώπινη κατάσταση βουλιάζει σε ένα νέο είδος βαρβαρότητας».

Η σύνδεση της Σχολής της Φρανκφούρτης με τη φεμινιστική θεωρία εκ πρώτης όψεως δεν είναι εμφανής, καθώς οι Benjamin, Adorno και Horkheimer άσκησαν, συγκριτικά με άλλες εκφορές του μαρξισμού κατά τον 20<sup>ο</sup> αιώνα, μικρότερη επιρροή στις φεμινίστριες θεωρητικούς (Αθανασίου, 2006, σ. 42). Ωστόσο, για τους Adorno και Horkheimer ο μισογυνισμός και η πατριαρχία τελούν σε σχέση όχι απλώς συνύπαρξης, αλλά και αλληλεπίδρασης και ενδεχομένως αλληλεξάρτησης με τον εργαλειακό λόγο της νεωτερικότητας, τον καπιταλισμό αλλά και τον αντισημιτισμό, θέση η οποία επεξηγείται εκτενώς στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού*.

Το γεγονός ότι η ανθρώπινη δραστηριότητα οδηγεί σε συνέπειες αντίθετες με την αρχική της στοχοθεσία (επιχειρώντας εδώ μια “ανάποδη” ανάγνωση του Max Weber), καθώς και ότι παρά την φαινομενικά επικρατούσα τάξη, στην πραγματικότητα επικρατεί χάος είναι συνέπειες του ορθού λόγου, τις οποίες, ως εγγενείς σε αυτόν, δεν μπορεί να άρει ο ίδιος. Άμεση επίπτωση αυτών είναι η απαξίωση της ατομικότητας και η αντικειμενοποίηση, αρχικά της φύσης και ακολούθως κάθε οντότητας που απέκλινε από τα όρια της έννοιας του υποκειμένου · αντικειμενοποίηση που εντάθηκε και από τις επιστήμες, οι οποίες παρά τις διακηρύξεις του για την διατήρηση της ζωής έχουν απάνθρωπο χαρακτήρα και,

εναρμονιζόμενες με τη διάσημη ρήση του Francis Bacon «η γνώση είναι δύναμη», μετατρέπονται σε μηχανισμούς γνώσης αλλά και εξουσίας –θέση των συγγραφέων της *Διαλεκτικής* που έρχεται πολύ κοντά με το συνολικό έργο του Michel Foucault, όπως θα δούμε και στη συνέχεια.

Στο *Παράρτημα I* της *Διαλεκτικής*, που φέρει τον τίτλο *Οδυσσέας ή Μύθος και Διαφωτισμός*, αναλύεται, μέσω της διαλεκτικής σχέσης Μύθου και Διαφωτισμού, ο τρόπος με τον οποίο το ορθολογικό υποκείμενο/ homo economicus (Οδυσσέας) κυριαρχεί επί της φύσης, αλλά και της «γυναίκας», προκειμένου να συγκροτηθεί ως υποκείμενο, αλλά και ως ξεχωριστή ταυτότητα, ως εαυτός: το δίπολο πολιτισμός-φύση συγκροτείται παράλληλα με το δίπολο άνδρας – γυναίκα· το ορθολογικό/αστικό/ανδρικό υποκείμενο, προκειμένου να μπορέσει να συγκροτηθεί ως αυτόνομη ύπαρξη, αντικειμενοποιεί κι εκμεταλλεύεται τη θηλυκότητα (τη «γυναίκα» και ευρύτερα ό,τι παρεκκλίνει από την έννοια του «αρρενωπού υποκειμένου»). Γεννάται έτσι εξαρχής το ερώτημα κατά πόσον μπορεί πράγματι να γίνει λόγος για το «γυναικείο υποκείμενο», εφόσον δεν του αναγνωρίζεται συνείδηση εαυτού, ούτε και ικανότητα για αυτόβουλη δράση. Η γυναίκα τοποθετείται μεταξύ του ανδρικού υποκειμένου και της αντικειμενοποιημένης φύσης, ενώ συγχρόνως διχοτομείται προκειμένου να καταστεί ευκολότερος ο έλεγχος της σεξουαλικότητάς της. Η παρούσα εργασία εκκινεί, όπως φαίνεται ήδη από τον τίτλο της, από το παράδοξο αυτό της “γυναικείας υποκειμενικότητας” –η οποία προσομοιάζει μάλλον σε αν-υποκειμενικότητα.

Σε μια θεώρηση που θα διέκρινε τους μηχανισμούς που διασφαλίζουν την κυριαρχία επί της γυναίκας από αυτούς που διασφαλίζουν την κυριαρχία επί της φύσης, «η γυναίκα θα βρισκόταν εκτός της επιστημολογικής διάκρισης υποκειμένου-αντικειμένου, θα παρέμενε εκτός της διαλεκτικής της ιστορίας... αν στη γυναίκα αρνούνταν τόσο η ατομικότητα όσο και η πραγματοποίηση, η σεξουαλική κυριαρχία θα έχανε τη δυναμική της» (Marasco, 2007, σ. 99-100). Ωστόσο, και στο *Παράρτημα II* της *Διαλεκτικής* αναγνωρίζεται ως αιτία της καταπίεσης η ανδρική δύναμη και η ταυτόχρονη κυριαρχία επί της φύσης και της γυναίκας, η οποία διαιωνίζεται και συγχρόνως διαιωνίζει τις σχέσεις ιδιοκτησίας που είναι εγγενείς τόσο στην πατριαρχία όσο και στον καπιταλισμό: «Κοινωνικά η γυναίκα ως άτομο είναι δείγμα του γένους, εκπρόσωπος του φύλου της και έτσι, επειδή η ανδρική λογική την έχει συλλάβει εντελώς, αντιπροσωπεύει τη φύση, το υπόστρωμα της ατέλειωτης υπαγωγής στο επίπεδο της ιδέας, της ατέλειωτης υπαγωγής στο επίπεδο της πραγματικότητας. Η γυναίκα ως δήθεν φυσικό ον είναι προϊόν της ιστορίας που της αλλοιώνει τη φύση» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 187-188).

Πέρα από τις προαναφερθείσες, καρτεσιανής προέλευσης, διχοτομήσεις (Λόγος-Φύση, υποκείμενο-αντικείμενο, άνδρας-γυναίκα), συγκροτείται ακόμα ένα δίπολο, αυτό που αφορά την θηλυκότητα καθαυτή. Στο ένα άκρο τοποθετείται η Κίρκη, η «τελευταία εταίρα» και ο «πρώτος γυναικείος χαρακτήρας», ενσάρκωση της φύσης και της ηδονής -η οποία αποχωρίζει το αρσενικό υποκείμενο από την συνείδηση και τον εαυτό του, γι' αυτό και είναι επικίνδυνη και πρέπει να χειραγωγηθεί. Στον αντίποδα της Κίρκης βρίσκεται η Πηνελόπη· σύμβολο της αστής γυναίκας, του αστικού γάμου και της πυρηνικής οικογένειας, της μονογαμίας και της ετεροκανονικότητας, για τους συγγραφείς της *Διαλεκτικής* ενσαρκώνει την ιδιοκτησιακή και ανταλλακτική μορφή της αγάπης στον καπιταλιστικό κόσμο. Η Κίρκη και η Πηνελόπη αποτελούν σύμβολα δύο διαφορετικών εκφάνσεων της «αστικής ψυχρότητας» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 132-133)<sup>1</sup>.

Ο διαχωρισμός των γυναικών σε πόρνες και αγίες είναι κεντρικός στην ιστορία του δυτικού πολιτισμού: από τη σύνοδο του Τρέντο και την αποκατάσταση της γυναίκας ως απογόνου της Παναγίας και όχι της Εύας, μέχρι τη μελέτη του Freud *Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens* (*On the universal tendency to debasement in the sphere of love* - 1912), όπου εντοπίζεται η αιτία της σεξουαλικής ανικανότητας στο επονομαζόμενο σύμπλεγμα «Παρθένας-Πόρνης» (*“Madonna-whore complex”*) -αντίληψη που κατίσχυσε όχι μόνο στους επιστημονικούς λόγους του 20<sup>ου</sup> αιώνα, αλλά διαπότισε και την ποπ κουλτούρα, η έννοια της θηλυκότητας διασπάται. Η γυναικεία σωματικότητα και σεξουαλικότητα παύει πλέον να αποτελεί κτήμα των γυναικών και καθίσταται αντικείμενο διαχείρισης των πατριαρχικών, εκκλησιαστικών και μετέπειτα κρατικών, θεσμών και επιστημονικών λόγων. Στην παρούσα εργασία θα διερευνηθεί η συγκρότηση της έννοιας της θηλυκότητας επί αυτής της διχοτόμησης -που αποτελεί πυρηνική έκφραση του μισογυνισμού-, και η σύνδεσή της με την εργαλειοποίηση του Ορθού Λόγου και την ηθική της νεωτερικότητας. Διχοτόμηση που συναρτάται με τον -αναγκαίο στον καπιταλισμό- διαχωρισμό σε παραγωγικά και μη παραγωγικά υποκείμενα, καθώς και με την κατασκευή της μονογαμίας και συνακόλουθα της πυρηνικής οικογένειας σε θεμελιακό θεσμό και βασική παραγωγική μονάδα. Και η οποία, περαιτέρω, εδραιώνοντας την έμφυλη διάκριση και κυριαρχία, διασφαλίζει την ανδρική αυτοσυντήρηση.

---

<sup>1</sup> βλ. Αθανασίου, *Ζωή στο Όριο*(2007), «Αναμνήσεις ενός μiasματικού νηπίου: Το αίνιγμα της τερατότητας ή πέρα από τον Οιδίποδα». Για την Σφίγγα ως πεδίο αποδόμησης του έμφυλου συστήματος της αστικής, αποικιακής δυτικής νεωτερικότητας.

Η συμβολική διάσταση του χαρακτήρα της Κίρκης, η οποία καθίσταται συνώνυμη της επικίνδυνης θηλυκότητας, και η προσπάθεια αντίστασης σε αυτή θα αποτελέσει το επίκεντρο της παρούσας ανάλυσης. Η ανδρική αυτοσυντήρηση, η οποία θεμελιώνεται με την αντίσταση του Οδυσσέα στο τραγούδι των Σειρήνων, κορυφώνεται με τον όρκο της Κίρκης και την υποταγή της μέσω αυτού στον Οδυσσέα. Πέραν του συμβολικού, ο φόβος που γεννά η θηλυκότητα και η γυναικεία σεξουαλικότητα, καθώς και η σχέση αυτών με την ηθική, την παραγωγικότητα αλλά και την επιστημονική γνώση αποτυπώνεται και ιστορικά. Από τους διωγμούς των μαγισσών την περίοδο της πρωταρχικής συσσώρευσης του κεφαλαίου στην Ευρώπη και τις αποικίες, όπως μελετήθηκαν και παρουσιάστηκαν από τη Silvia Federici στο έργο της *Caliban and the Witch*, μέχρι τις φουκωικές αναλύσεις για τη ρύθμιση της σεξουαλικότητας μέσω των παραγωγικών λόγων της νεωτερικότητας –όπως φαίνεται και από την αποικιακή ιστορία της σεξουαλικότητας (Αθανασίου, 2016)- και τις μεθόδους επιτήρησης των επικίνδυνων σωμάτων και υποκειμένων, η στάση του δυτικού πολιτισμού και της ηθικής του διαφωτισμού είναι ενιαία απέναντι στα στοιχεία που τον απειλούν και συνίσταται στην προσπάθεια συμμόρφωσης ή και αφανισμού τους. Η σύνδεση της ανηθικότητας με την εκθήλυνση, καθώς και το μίσος απέναντι στην πόρνη –παρόλο που είναι φιγούρα ζωτικής σημασίας για τη δυτική νεωτερικότητα-, θα προσεγγιστούν επίσης μέσω των Λωτοφάγων και της Κίρκης αντίστοιχα.

Η ανταλλακτική μορφή της αγάπης, η εσωτερίκευση του μισογυνισμού από την πλευρά της αστής συζύγου και η συμβολή της στη διαιώνιση της αυταρχικής δομής της οικογένειας (βάση και της αντίστοιχης ανάλυσης του Horkheimer), σε συνάρτηση με την ιδεολογία της ταύτισης της μητρότητας με την θηλυκότητα, συνεπώς και με την Παρθένο εν μέρει, θα είναι οι κύριοι άξονες της ανάγνωσης του χαρακτήρα της Πηνελόπης. Ενσαρκώνοντας το αντίθετο της Κίρκης, επιδρά καταλυτικά στην σχηματοποίηση του διπολικού αρχετύπου της θηλυκότητας, ενισχύοντας έτσι μια ιδεολογία της θηλυκότητας αναγκαία για την παραγωγικότητα, τόσο με μαρξικούς όσο και με φουκωικούς όρους (βλ. και Macherey, 2013).

Παρόλο που στο κείμενο της *Διαλεκτικής* υπάρχει μια μοναδική αναφορά στην Καλυψώ, η οποία την ταυτίζει πλήρως με την Κίρκη, εδώ θα επιχειρηθεί μια διαφορετική προσέγγιση. Η σχέση της Καλυψώς με τον Οδυσσέα, μη εντασσόμενη στο πλαίσιο ούτε της οικογένειας ούτε της πορνείας αντιμετωπίζεται ως ερωτική σχέση που διαφεύγει από το πεδίο της ανταλλαγής. Η Καλυψώ εξετάζεται εδώ ως σύμβολο της θηλυκής εκδοχής του έρωτα, του έρωτα ως υπέρβαση του εαυτού και ως αυτοθυσία.

Τέλος, θα επιχειρηθεί μια συνολική αποτίμηση της στάσης των Adorno και Horkheimer απέναντι στο ζήτημα του φύλου, με βάση όσα θα έχουν παρουσιαστεί παραπάνω, καθώς και της σχέσης της φεμινιστικής και της κριτικής θεωρίας και η σημασία αυτής σήμερα.

## 1.2: Mary VS Eve: χριστιανική ηθική, δυτική νεωτερικότητα και ψυχανάλυση

Η διχοτόμηση της γυναίκας αφενός ως παραδομένη στις ηδονές, πόρνη, μάγισσα και υστερική, εκφυλισμένη, ανήθικη και συνακόλουθα καταστροφική για τους άνδρες που την προσεγγίζουν, και αφετέρου ως σύζυγος και μητέρα, ένα υποκείμενο που στερείται σεξουαλικότητας, ή μάλλον η όποια του σεξουαλικότητα βρίσκεται υπό την ιδιοκτησία και τον έλεγχο του συζύγου της, ένα πλάσμα εξαγνισμένο και άβουλο, αντίληψη η οποία, μετασχηματιζόμενη, επιβιώνει ως σήμερα, έχει τις ρίζες της στην απαρχή της νεωτερικότητας.

Η αποκατάσταση της γυναίκας ως *υποκείμενο με ψυχή* στη Σύνοδο του Τρέντο (1545-53), ως απογόνου της Παναγίας και όχι της Εύας, είχε στόχο όχι τη συγχώρεση και την άφεση των αμαρτιών, αλλά μάλλον την περιθωριοποίηση του ανυπάκουου χαρακτήρα της δεύτερης, την οριστική της ήττα (Τζανάκη, 2016). Η αποκατάσταση αυτή, άλλωστε, ως *«απόπειρα του χριστιανισμού να αντισταθμίσει την καταπίεση του φύλου ιδεολογικά με το σεβασμό προς τη γυναίκα και να εξευγενίσει την ανάμνηση της αρχαϊκής εποχής»* (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 186-187), στην πράξη ενέτεινε τη διάκριση μεταξύ αγνών και αμαρτωλών γυναικών, ενισχύοντας την *«μνησικακία κατά της εξυψωμένης γυναίκας και της θεωρητικά χειραφετημένης απόλαυσης»* (Horkheimer και Adorno, 1996, ο.π.). Όπως χαρακτηριστικά σημειώνεται στο Παράρτημα II της Διαλεκτικής: *«Για τη λατρεία της Παναγίας πλήρωσε με το κυνήγι των μαγισσών, την εκδίκηση για την εικόνα που ζωντάνευε την ανάμνηση της προχριστιανικής προφήτισσας και που κρυφά έθετε υπό αμφισβήτηση το καθαγιασμένο καθεστώς πατριαρχικής κυριαρχίας. Η γυναίκα προκαλεί την άγρια οργή του ημιπροσηλυτισμένου άντρα που οφείλει να τη σέβεται, όπως γενικά ο αδύνατος διεγείρει τη θανάσιμη εχθρότητα του επιφανειακά εκπολιτισμένου δυνατού που οφείλει να τον μεταχειρίζεται με επιείκεια»* (Horkheimer και Adorno, 1996, ο.π.). Η αναγωγή της Παρθένου Μαρίας, πέραν της λατρευτικής της διάστασης, σε κανονιστικό πρότυπο, που συγχρόνως παρέμενε πάντοτε άπιαστο λόγω της υπερβατολογικής του διάστασης, δεν ήταν παρά προκάλυμμα του *“ψυχαναγκαστικού μίσους”*, όπως εύλογα το χαρακτηρίζει ο Horkheimer, απέναντι στην ίδια τη γυναικεία υπόσταση.

Δεχόμενοι πως οι επιστημονικοί λόγοι του 18<sup>ου</sup> και 19<sup>ου</sup> αποτελούν μετεξέλιξη της χριστιανικής ποιμαντορίας, όπως επισημαίνει ο Foucault, αν όντως «η νεωτερική σκέψη δεν αποτελεί μια αθεϊστική και ιερόσυλη κριτική, όπως τόσες φορές έχει κατηγορηθεί και όπως τόσο αυτάρεσκα υπερηφανεύεται δια των επαναστατικότερων εκφάνσεών της, αλλά πρόκειται για μια κρυπτοθεολογική κριτική» (Λάγιος, 2012, σ. 15), τότε είμαστε σε θέση να αναγνωρίσουμε τους τρόπους εδραίωσης της πατριαρχίας και την άρρηκτη σύνδεσή της με τον δυτικό πολιτισμό, να εντοπίσουμε τις ρίζες και τις εκφάνσεις του μισογυνισμού, εν τέλει να κατανοήσουμε την ιστορικότητα και τη στόχευση της προαναφερθείσας διχοτόμησης του γυναικείου υποκειμένου.

Το 1912, ο Sigmund Freud δημοσιεύει το δοκίμιο *Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens*,. Εκκινώντας από την διάκριση ιερής και άσεμνης αγάπης ως διάσπαση της ολότητας του ερωτικού συναισθήματος η οποία συντρέχει σε ορισμένους ανθρώπους, ο Freud επιχειρεί να εξηγήσει τον ρόλο που κατέχει η διαδικασία υποβιβασμού της ερωτικής συντρόφου, προκειμένου να υπερκεραστεί το “εμπόδιο” που προκαλεί σεξουαλική ανικανότητα στον άνδρα· εμπόδιο που δεν είναι παρά η τρυφερή εκδοχή της αγάπης, η οποία ωστόσο είναι ταυτισμένη με την αγάπη προς την μητέρα. Στοχεύοντας στην αποφυγή της αιμομιξίας, έστω και στο επίπεδο του ασυνειδήτου και του συμβολικού, τα υποκείμενα αναζητούν αντικείμενα «που δεν χρειάζεται να αγαπήσουν, έτσι ώστε να κρατήσουν τον αισθησιασμό μακριά από τα αντικείμενα που αγαπούν». Με τον τρόπο αυτό το ερωτικό αντικείμενο χάνει σταδιακά όλα τα στοιχεία που συγκροτούν την προσωπικότητα και την ίδια την ατομικότητά του, αποκτώντας έναν απλώς εργαλειακό ρόλο. Η σημασία του πλέον βρίσκεται μονάχα στον σκοπό που καλείται να επιτελέσει, την σεξουαλική ικανοποίηση του υποκειμένου *per se*. Αντίστροφα, στο αντικείμενο της αιμομιξίας και τις νοηματοδοτήσεις του «αποδίδεται υπέρμετρη αξία». Η ρευστότητα των θέσεων του υποβιβασμού και της λατρείας και η ευκολία της μετακίνησης των αντικειμένων μεταξύ αυτών αποδεικνύεται στην καταληκτική φράση του συγκεκριμένου δοκιμίου: «Μόλις ολοκληρωθεί η διαδικασία του υποβιβασμού, ο αισθησιασμός μπορεί να εκφραστεί ελεύθερα, καθώς και να επιτευχθούν σημαντικές σεξουαλικές δυνατότητες και υψηλό επίπεδο ηδονής» (Freud, 1922).

Η πρακτική αυτή της διχοτόμησης του γυναικείου υποκειμένου για τον Freud αποτελεί σύμπλεγμα. Μπορούμε ωστόσο να υποθέσουμε ότι στην πραγματικότητα είναι η αντανάκλαση στη σφαίρα της οικειότητας του αποτυπωμένου ιστορικά και κοινωνικά διαχωρισμού των γυναικών σε αγίες και πόρνες, ο οποίος ανάγεται άμεσα στη σφαίρα του πολιτικού, αφού συνιστά κυρίαρχη έκφραση του μισογυνισμού. Εν τέλει και η προβολή της πρακτικής αυτής ως σύμπλεγμα, που ανάγεται στο παθολογικό, χρήζει επομένως θεραπείας,

ενισχύει με έμμεσους τρόπους την πρακτική αυτή της διάσπασης, παρά αποκαθιστά τη γυναίκα-σεξουαλικό αντικείμενο ως ενότητα. Επιπλέον καθίσταται απαραίτητη για την υπέρβαση της σεξουαλικής ανικανότητας αλλά και διαφυλάσσει την ενότητα του –πάντοτε ανδρικού- σεξουαλικού υποκειμένου. Η Παναγία είναι συγχρόνως μητέρα και αειπάρθενος, συγκεντρώνοντας έτσι δύο χαρακτηριστικά που δεν συνιστούν απειλή κλονισμού για την πατρική εξουσία: είναι ανα-παραγωγική χωρίς όμως να γεννά τη ζήλεια, επειδή δεν υπάρχει καμία υπόνοια ότι είναι άσεμνη· είναι σύμβολο της μητρότητας και της αγνότητας συγχρόνως. Η Εύα, αντίθετα, εφευρέτης της γυναικείας σεξουαλικότητας και σύμβολο της γυναικείας ανυπακοής, αποτελεί την επιτομή της ανδρικής αβεβαιότητας, γι' αυτό και για τους πατέρες της Εκκλησίας, είναι συγχρόνως ελκυστική και αποκρουστική.

Ο διαχωρισμός σε αγίες και πόρνες που υπαγόρευσε η χριστιανική ηθική κατίσχυσε στον δυτικό πολιτισμό και επιβιώνει ως τις μέρες μας, είτε μέσω φιλοσοφικών ιδεών, είτε πολιτισμικών αναπαραστάσεων, είτε και θεσμικά, επιβιώνοντας ως και σήμερα, λαμβάνοντας ήπιες ή αγριότερες μορφές, που φτάνουν ως και τη γυναικοκτονία. Για τον λόγο αυτό κρίνω πως είναι αναγκαία η γενεαλόγηση του φαινομένου μέσω μιας θεμελιακής, αναπαράστασής του, της *Οδύσσειας*.

### 1.3: Μύθος, Διαφωτισμός, Κυριαρχία

Η επιλογή του ομηρικού έπους από τους συγγραφείς της *Διαλεκτικής* ως αφετηρία της ανάλυσής τους δεν είναι τυχαία, αλλά συνδέεται με την κατ' αυτούς έννοια του διαφωτισμού –η οποία υπέστη κατά τη δεκαετία του '40 έναν βασικό μετασχηματισμό, διευρυνόμενη ώστε να συμπεριλάβει ολόκληρο το φάσμα της δυτικής και της προοδεύουσας σκέψης, και χωρίς να ταυτίζεται μόνο με τον Διαφωτισμό του 18<sup>ου</sup> αιώνα (Jay, 2009). Συγκεκριμένα, η Κριτική Θεωρία, διακρίνει την ύπαρξη ενός «διαφωτισμού προ του Διαφωτισμού», ο οποίος συνίσταται στον σταδιακό περιορισμό της μεταφυσικής ως τρόπου ερμηνείας της φύσης και χρονολογείται από την κλασσική αρχαιότητα (τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ.) μέχρι την ανάπτυξη των επιστημών τον 18<sup>ο</sup> αιώνα. Η διαδικασία αυτή της *απομάγευσης*, σε συνάρτηση με την εμβληματική αναφορά του Immanuel Kant στην φιλοσοφία του Διαφωτισμού ως μέσο που θα διασφάλιζε την αυτονομία του ατόμου συνθέτει τον κατά Adorno και Horkheimer *διαφωτισμό*.

Όπως αναφέρει και ο Martin Jay, κύριο μέλημα της Σχολής της Φραγκφούρτης «ήταν να καταδείξει πόσο ελάχιστα “ορθολογικός” είχε γίνει όντως ο κόσμος... Στην πραγματικότητα,

ο διαφωτισμός, παρά τους ισχυρισμούς του ότι έχει ξεπεράσει τη σύγχυση της μυθοποιίας με την εισαγωγή της ορθολογικής ανάλυσης, είχε πέσει ο ίδιος θύμα ενός νέου μύθου... Στη ρίζα του διαφωτιστικού προγράμματος κυριαρχίας, διατεινόταν ο Χορκχάμερ και ο Αντόρνο, βρισκόταν μια εκκοσμικευμένη εκδοχή της θρησκευτικής πεποίθησης ότι ο Θεός ελέγχει τον κόσμο. Κατά συνέπεια, το ανθρώπινο υποκείμενο αντιμετώπιζε το φυσικό αντικείμενο ως έναν υποδεέστερο εξωτερικό άλλο» (Jay, 2009, σ. 260). Παρά την καντιανή αντίληψη του Ορθού Λόγου ως μέσου απελευθέρωσης από μη ορθολογικές αναπαραστάσεις της κοινωνίας και του κόσμου, η χειραφέτηση (η κατά Kant αυτονομία) επήλθε μόνο φαινομενικά, αφού η εκδοχή του Ορθού Λόγου που επικράτησε χαρακτηρίζεται αφενός από εργαλειακότητα, αφετέρου από εξουσιαστικές τάσεις. Προεκτείνοντας και αντιστρέφοντας την βεμπεριανή σύλληψη του απομαγευμένου κόσμου, ενός κόσμου συνολικά απαλλαγμένου από τους μύθους και την αίσθηση του μυστηρίου, οι Adorno και Horkheimer υποστήριξαν πως ο διαφωτισμός έπλασε τους δικούς του μύθους, τους οποίους έντυσε με έναν μανδύα ορθολογισμού – που και ο ίδιος ακόμα συνιστά έναν διαφωτιστικό μύθο. Η λατρεία στις θεότητες που εξουσίαζαν τις δυνάμεις της φύσης μετασχηματίστηκε σε λατρεία της αλήθειας, και συγκεκριμένα της αλήθειας που αποκαλύπτεται μέσω της επιστημονικής γνώσης: «Οι ίδιοι οι μύθοι όμως, που πέφτουν θύματα του διαφωτισμού, ήταν ήδη δικό του προϊόν. Με τον επιστημονικό υπολογισμό των συμβαινόντων ακυρώνονται οι εξηγήσεις για τα συμβαίνοντα, τις οποίες έδινε κάποτε η σκέψη με τη μορφή των μύθων. Ο μύθος ήθελε να εξιστορήσει, να ονομάσει, να πει την αρχή: έτσι όμως ήθελε και να εκθέσει, να σημειώσει, να εξηγήσει. Με την καταγραφή και τη συλλογή των μύθων αυτό ενισχύθηκε. Από εξιστόρηση έγιναν νωρίς διδασκαλία... Ο μύθος περνάει στον διαφωτισμό και η φύση μετατρέπεται σε απλή αντικειμενικότητα» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ.33-38).

Ο μύθος ήταν αναγκαία συνθήκη για τον χωρισμό υποκειμένου-αντικειμένου, ο οποίος αποτέλεσε –και στις μοντέρνες εκδοχές του εξακολουθεί να αποτελεί– τη βάση του εξουσιασμού και της κυριαρχίας. Τοποθετώντας τη φύση στη θέση του αντικειμένου, το ανθρώπινο υποκείμενο πέτυχε αφενός να οριοθετήσει τον κόσμο που τον περιέβαλλε, αφετέρου να κυριαρχήσει σε αυτόν. Όπως επισημαίνει ο Κουζέλης: «Η ρήξη μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου εμπεριείχε εξαρχής το στοιχείο της κυριαρχίας και οδήγησε σε μια ολοκληρωτικού χαρακτήρα τύφλωση του όλου, το οποίο δεν μπορεί να γίνει πλέον αποδεκτό ως αληθές. Η ένταση μεταξύ ανθρώπου και φύσης που προέκυψε από τη διαφωτιστική αποδέσμευση από το μύθο, κατέληξε, μέσω του εξουσιασμού της φύσης από τον άνθρωπο, στην αναπαραγωγή του μύθου ως επιστήμης και στη μετατροπή του ανθρώπου σε αντικείμενο της τεχνολογικής ορθολογικότητας» (Κουζέλης, 2003, σ. 37). Η κυριαρχία του

ανδρικού υποκειμένου γίνεται έκδηλη αφού, όπως επισημαίνει ο Bourdieu «δεν χρειάζεται δικαιολόγηση: η ανδροκεντρική θεώρηση επιβάλλεται ως ουδέτερη και δεν έχει ανάγκη να δηλωθεί σε λόγους που είχαν στόχο τη νομιμοποίησή της» (Bourdieu, 2007, σ. 43).

Στα παραρτήματα I (*Οδυσσέας ή Μύθος και Διαφωτισμός*) και II (*Ιουλιέττα ή Διαφωτισμός και Ηθική*), αναπτύσσονται αντίστοιχα οι θέσεις «ο μύθος είναι διαφωτισμός» και «ο διαφωτισμός ξαναγίνεται μυθολογία», όπως δηλώνεται και από τους συγγραφείς στον πρόλογο του έργου τους. Η *Οδύσσεια* ως «μια από τις αρχαιότερες αντιπροσωπευτικές μαρτυρίες του αστικού-δυτικού πολιτισμού» συνιστά πρότυπο για την παρακολούθηση της διαλεκτικής μύθου και διαφωτισμού. Στόχος της κριτικής των Adorno και Horkheimer, όπως ήδη αναφέρθηκε, ήταν συνολικά η διαφωτιστική παράδοση και το πρόγραμμά της, αυτό που ο Max Weber ονόμασε *die Entzauberung der Welt* (η απομάγευση του κόσμου). Η κυριαρχία επί της φύσης και ο εργαλειακός ορθολογισμός, η εξολόθρευση του ανιμισμού ως βασικό στοιχείο της απομάγευσης, αποτέλεσαν απαραίτητα συστατικά για την ενοποίηση στην οποία στόχευε ο διαφωτισμός: «Ό,τι δεν θέλει να συμμορφωθεί με το κριτήριο της υπολογισιμότητας και της χρησιμότητας είναι για το διαφωτισμό ύποπτο. Από τη στιγμή που του επιτρέπεται να αναπτυχθεί ανενόχλητος από κάθε εξωτερική καταπίεση τίποτε δεν τον σταματάει... Με κάθε πνευματική αντίσταση που συναντά μεγαλώνει απλώς η δύναμή του. Αυτό γίνεται επειδή ο διαφωτισμός ακόμα και στους μύθους αναγνωρίζει τον εαυτό του. Όποιους μύθους κι αν επικαλείται η αντίσταση, ήδη το γεγονός ότι αυτοί σε μια τέτοια αντιπαράθεση μετατρέπονται σε επιχειρήματα, αποτελεί αναγνώριση της αρχής της διαλυτικής ορθολογικότητας για την οποία κατηγορούν το διαφωτισμό. Ο διαφωτισμός είναι ολοκληρωτικός» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 33-38). Η μη συμμόρφωση στα κριτήρια της ορθολογικότητας και της ενοποίησης, που στην πραγματικότητα αποτελούσε αδυναμία ένταξης στο πλαίσιο της αλήθειας του επιστημονικού “μέσου όρου” και συνακόλουθα και της παραγωγικής χρησιμότητας αποτέλεσε τη βάση της πραγματοποίησης.

Η σύνδεση μύθου και διαφωτισμού και ο παράγωγος αυτού διαχωρισμός υποκειμένου-αντικειμένου με τα προαναφερθέντα κριτήρια αποτέλεσε, εκτός των άλλων, και τη βάση του έμφυλου διαχωρισμού και της έμφυλης καταπίεσης. «Ο μύθος και το έπος», όπως επισημαίνει και η Georgina Paul, «θεωρούνται οι με επίσημους όρους εκπρόσωποι της διαλεκτικής της πολυσχιδούς φύσης από τη μία και του αυτόνομου κι ενιαίου ορθολογικού εαυτού που πρόθεση έχει την κυριαρχία επί της φύσης από την άλλη, στοιχεία που συνιστούν και το αντικείμενο της “Οδύσσειας”» (Paul, 2009, σ. 36). Η υποταγή του απομαγευμένου κόσμου υπό τον ορθό λόγο χαρακτηρίζεται από κατεξοχήν πατριαρχική λογική: «Ο ευτυχής γάμος μεταξύ του ανθρώπινου νου και της φύσης είναι πατριαρχικός: ο νους που υπερνικά

τη δεισιδαιμονία πρέπει να υποτάξει την απομαγικοποιημένη φύση» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ.30). Η υποταγή είναι αποτέλεσμα της κυριαρχίας αλλά και της επιστημονικής γνώσης - «εξουσία και γνώση είναι συνώνυμα»<sup>2</sup> (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 31). Στον ορθολογικό νεωτερικό κόσμο δεν υπάρχει χώρος για τα μη ορθολογικά υποκείμενα. Η μαγεία υποκύπτει κι αυτή στην κυριαρχία ακριβώς επειδή δεν τη συγκαλύπτει.

Για την τοποθέτηση της γυναίκας στον μυθικό κόσμο και της προεκτάσεις της έκανε λόγο και η Simone de Beauvoir. Στο δεύτερο μέρος του βιβλίου της *Το Δεύτερο Φύλο*, έργο-ορόσημο για το φεμινιστικό κίνημα αλλά και για τις σπουδές φύλου μετέπειτα, το οποίο φέρει τον τίτλο *Γυναίκα: Μύθος και Πραγματικότητα*, υποστηρίζει πως μέσω του μύθου, τα ανδρικά υποκείμενα μετέτρεψαν την γυναίκα σε έναν «Άλλο». Μέσω της κριτικής επανεπεξεργασίας της φαινομενολογικής-υπαρξιστικής προβληματικής, της εγκελιανής διαλεκτικής και της καρτεσιανής ιδέας του κυρίαρχου εαυτού, αναπτύσσει μια εξίσου κριτική διαλεκτική που στο επίκεντρο έχει τις έμφυλες σχέσεις. Ο άνδρας ορίζεται ως Εαυτός/κυρίαρχο υποκείμενο του δυτικού πολιτισμού, ενώ η γυναίκα ορίζεται αντιθετικά, ως Άλλος/αντικείμενο. Ο Άλλος εδώ αντιπροσωπεύει την *εμμένεια*, αυτό που είναι περιορισμένο στο σώμα και τη βιολογία, την *έλλειψη*. Αντίθετα, ο ανδρικός Εαυτός «αξιώνει την υπερβατικότητα και την εξιδανικευμένη ανεξαρτησία» (Αθανασίου, 2006, σ. 19), ενώ θεωρείται συνώνυμος της ανθρώπινης ιδιότητας. Για την Beauvoir, οι διχοτομίες Εαυτός/ Άλλος, υποκείμενο/ αντικείμενο, νους/σώμα, άνδρας/ γυναίκα αποτελούν δομικές κατηγοριοποιήσεις του πατριαρχικού πολιτισμού.

Δεδομένης της «ασυμμετρίας της ανδρικής και της γυναικείας κατηγορίας», οι μυθικές κατασκευές, τα σύμβολα και οι νοηματοδοτήσεις τους, ο κόσμος και οι αναπαραστάσεις του, είναι προϊόντα του ανδρικού προσώπου, της ανδρικής συνείδησης. Μιας συνείδησης κυρίαρχης στον βαθμό που εξάλειψε πλήρως την γυναικεία: «οι γυναίκες δεν είναι πρόσωπα κι έτσι δεν δημιούργησαν κάτι που να καθρεφτίζει τα όνειρά τους. Δεν έχουν θρησκεία ούτε ποίηση αποκλειστικά δική τους. Τα όνειρά τους είναι ίδια με τα όνειρα των αντρών. Λατρεύουν λοιπόν τους θεούς που δημιούργησαν οι άντρες... Οι γυναίκες δε φτάνουν στο ύψος του μύθου» (Beauvoir, 1979). Η εντός της πατριαρχίας κοινωνική κατασκευή της γυναίκας ως Άλλου, ενός Άλλου που στον μύθο είναι συχνά συνώνυμος του σεξ, της «σάρκας με τις απολαύσεις και τους κινδύνους της», αποτέλεσε το θεμέλιο της καταπίεσής της.

---

<sup>2</sup> Η φράση περιέχεται στο *Novum Organum* του Francis Bacon, και επισημαίνεται ότι βρίσκεται πολύ κοντά στο φουκωϊκό πνεύμα ιδίως όπως διατυπώνεται στον Α' Τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας*.

Στον λογοθετημένο με ανδρικούς όρους «πολύμορφο και αντιφατικό» μύθο –που ανάγεται σε αντικειμενική αλήθεια- η γυναίκα δεν μπορεί να θεωρηθεί υποκείμενο και πάντοτε βρίσκεται μεταξύ των ρόλων της παρθένας και της πόρνης, της Παναγίας και της Εύας: «η Δαλιδά και η Ιουδήθ, η Ασπασία και η Λουκρητία, η Πανδώρα και η Αθηνά, η γυναίκα είναι ταυτόχρονα η Εύα και η Παρθένος Μαρία. Είναι ένα είδωλο, μια υπηρέτρια, η πηγή της ζωής, μια σκοτεινή δύναμη· είναι η απλή σιωπή της αλήθειας, είναι κόλπο, κουτσομπολιό και ψέμα· είναι η παρουσία που γιατρεύει και η μάγισσα· είναι η προσευχή του άντρα, η καταστροφή του, είναι ό,τι δεν είναι αυτός και ό,τι θα ήθελε να έχει, είναι η άρνηση και ο λόγος της ύπαρξής του... Η γυναίκα συγκεντρώνει τη φύση σαν Μητέρα, Σύζυγος και Ιδέα· αυτές οι φόρμες πότε γίνονται ένα και πότε αντιτίθενται, και καθεμιά από αυτές έχει δύο όψεις» (Beauvoir, 1979, σ. 162-164). Η συγκεκριμένη ανάγνωση της έννοιας του μύθου προσεγγίζει αρκετά αυτή που παρουσιάζεται στην *Διαλεκτική*· απουσιάζει, ωστόσο, από αυτήν η σύνδεση του μύθου με τον διαφωτισμό, καθώς και της σύνδεσης της αντικειμενοποίησης της γυναίκας με αυτήν της φύσης, αν και μπορούν να εντοπιστούν υπαινιγμοί σχετικά με αυτήν.

Η σχέση του διαφωτισμού, του μύθου και της κυριαρχίας και ο εκτοπισμός της γυναικείας προσωπικότητας από την διαδικασία συγκρότησής τους, όπως αναλύθηκαν παραπάνω, αποτελούν τη βάση της ανάγνωσης της *Οδύσσειας* που θα ακολουθήσει.

#### 1.4: *Οδύσσεια*: Συγκρότηση της έννοιας του εαυτού και αμφισημία της γυναίκας

Ο λόγος που επιλέχθηκε το ομηρικό έπος ως αφετηρία της ερευνητικής αναζήτησης που αποσκοπούσε στην διάγνωση «του ανθρωπολογικού τύπου που κυριαρχεί στην σημερινή κοινωνία» δεν ήταν τυχαίος. Η *Οδύσσεια*, όπως αναφέρει και ο M. Jay, «είχε προαναγγείλει ... τα μείζονα θέματα του Διαφωτισμού». Ο πολιτισμός θεμελιώνεται επί της διαρκούς προσπάθειας της αυτονομίας του υποκειμένου μέσω της αυταπάρνης: «η ιστορία του πολιτισμού είναι η ιστορία της εσωστρεφούς άσκησης της θυσίας». Η διασφάλιση της αυτοσυντήρησης επιτυγχάνεται μόνο από τον αποχωρισμό του υποκειμένου από την εσωτερική και εξωτερική του φύση και την κυριαρχία επί αυτών – διαδικασίες που όμως θα αποτελέσουν «την ρίζα όλων των μετέπειτα ανεπαρκειών του πολιτισμού». «Η “Οδύσσεια” είναι γεμάτη από σαφή παραδείγματα της εγγενούς σχέσης μεταξύ αυταπάρνης και αυτοσυντήρησης στη δυτική σκέψη: η άρνηση του Οδυσσέα να γευτεί τον λωτό ή τα βόδια του Υπερίωνα, το γεγονός ότι κοιμήθηκε με την Κίρκη μόνο αφού απέσπασε τον όρκο πως δεν θα τον μεταμορφώσει σε γουρούνι, το οικειοθελές δέσιμο στο κατάρτι του πλοίου για να γλυτώσει από τη σαγήνη του τραγουδιού των Σειρήνων» (Jay, 2009, σ. 263-264).

Η υποταγή της εσωτερικής φύσης ωστόσο συνιστά κατά παράδοξο τρόπο και μορφή αυτοκαταστροφής του υποκειμένου, μια μορφή αυτοακρωτηριασμού: «*Η κυριαρχία του ανθρώπου πάνω στον εαυτό του, η οποία θεμελιώνει τον εαυτό του, είναι δυνητικά πάντοτε εξόντωση του υποκειμένου, στο όνομα του οποίου ασκείται, διότι η κυριαρχούμενη, καταπιεζόμενη και μέσω της αυτοσυντήρησης διαλυόμενη υπόσταση δεν είναι παρά η ζωντανή ύπαρξη, ως συνάρτηση της οποίας αποκλειστικά ορίζονται οι λειτουργίες της αυτοσυντήρησης, δηλαδή ακριβώς αυτό που πρόκειται να συντηρηθεί...* Θύμα είναι και ο Οδυσσέας, ο εαυτός που συνεχώς επιβάλλει αυτοκυριαρχία και αφήνει να του ξεφύγει η ζωή, την οποία σώζει και μόνον ως περιπλάνηση θυμάται πια» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ.106)

Ο Οδυσσέας συνιστά για τους Adorno και Horkheimer αρχέτυπο του διαφωτισμένου υποκειμένου το οποίο βρίσκεται σε διαδικασία συγκρότησης της ταυτότητάς του: «*μέσω της διαλεκτικής προσέγγισης γίνεται ξεκάθαρο πως μόνο μέσω της διαμάχης και μετέπειτα του θριάμβου επί των μυθικών δυνάμεων μπορεί να γεννηθεί ο ενοποιημένος εαυτός. Με τρόπους που δεν είναι πάντοτε εμφανείς, ο εαυτός στην πραγματικότητα εξαρτάται από την αντιστεκόμενη υλικότητα της φύσης*<sup>3</sup> -που οι Horkheimer και Adorno αποκαλούν “υπόστρωμα”-, συμπεριλαμβανομένης κατά βάση και της δικής του, προκειμένου η υπό διαμόρφωση ταυτότητα να είναι συμπαγής κι ενιαία» (Paul, 2009, σ. 36). Συνιστά επίσης αρχέτυπο του αστού άνδρα, επιδιδόμενος μόνο σε δραστηριότητες που θα του αποφέρουν όφελος και δεν θα απειλήσουν την υπόστασή του. Ο γυναικείος χαρακτήρας, κατά τη διαδικασία της συγκρότησης της αρσενικής υποκειμενικότητας καθίσταται ο ίδιος “αντιστεκόμενη υλικότητα”, και ως τέτοια πρέπει να τεθεί υπό έλεγχο, να δαμαστεί. Αν, «*κάθε μνημείο του πολιτισμού συνιστά και τεκμήριο βαρβαρότητας*», όπως υποστήριξε ο Walter Benjamin στις *Θέσεις για τη φιλοσοφία της ιστορίας*, η Οδύσσεια αποτελεί τεκμήριο της ιστορικής διαδρομής του δυτικού πολιτισμού και της εγγενούς βαρβαρότητάς του· της μερικής αυτοκαταστροφής του υποκειμένου μέσω της αυτοσυντήρησής του, κυρίως όμως της βαρβαρότητας επί του πραγματοποιημένου αν-υποκειμένου, ο θρίαμβος της οποίας ήταν η δομική έμφυλη καταπίεση.

Ο κόσμος της Οδύσσειας όμως, σε αντίθεση με τον κόσμο της Ιλιάδας, αποτελείται και προχωράει βασικά από γυναίκες: η προστάτιδα του Οδυσσέα Αθηνά, με τις μεταμορφώσεις της, η πιστή σύζυγος Πηνελόπη, η μάγισσα και εταίρα Κίρκη, η σύντροφος και θεά Καλυψώ - στην οποία ο δυτικός πολιτισμός, συμπεριλαμβανομένης και της *Διαλεκτικής του*

---

<sup>3</sup> Υλικότητα στην οποία έχει ασκηθεί κριτική από την φεμινιστική θεωρία, βλ. και Αθανασίου 2011β

Διαφωτισμού έχει αφιερώσει λιγότερες γραμμές από όσες της άξιζαν, γεγονός στο οποίο θα επανέλθουμε στη συνέχεια-, οι Σειρήνες, η Σκύλλα και η Χάρυβδη, η από μηχανής θεά Ινώ-Λευκοθέα, η παρθένα Ναυσικά, η Ελένη της Τροίας. Όλες συνθέτουν χρονικά και γεωγραφικά το έπος και καθορίζουν, η καθεμιά με τον τρόπο της, την περιπλάνηση του Οδυσσέα.

Αν επιχειρούσαμε μία επαν-ανάγνωση της *Οδύσσειας* σύμφωνα με όρους κυριαρχίας και διπόλων, θα παρατηρούσαμε πως κάθε γυναικείος χαρακτήρας στο έπος είτε επιτελεί έναν βοηθητικό απέναντι στον Οδυσσέα ρόλο, είτε συμβάλλει στον χαμό του. Ο διαχωρισμός αυτός είναι εν γένει στατικός, με εξαίρεση την Κίρκη και την Καλυψώ, οι οποίες αν και αρχικά παρουσιάζονται απειλητικές, εν τέλει βοηθούν τον Οδυσσέα να συνεχίσει το ταξίδι του, μέσω της δικής τους υποταγής και αυταπάρνησης αντίστοιχα. Επιπλέον, οι κύριες γυναικείες φιγούρες του έπους βρίσκονται στο μεταίχμιο μεταξύ του θεϊκού, του τερατώδους και του ανθρώπινου, με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα τις Σειρήνες –χωρίς ωστόσο να βρίσκονται εκτός αυτού του σχήματος ούτε η Κίρκη ούτε η Καλυψώ.

Οι αρχετυπικές αυτές αναπαραστάσεις της θηλυκότητας, μιας θηλυκότητας στην οποία δεν αναγνωρίζεται ανθρώπινη υπόσταση, αλλά τοποθετείται μεταξύ του θεϊκού και του τερατώδους, συνιστούν μια όψη του διπόλου «αγίας-πόρνης». Ο θαυμασμός και το δέος απέναντι στη θεότητα και ο φόβος και η απέχθεια απέναντι στο τερατώδες (πρβλ. Αθανασίου για Σφίγγα) δεν χαρακτηρίζονται από στατικότητα αλλά από ρευστότητα, μπορούν εναλλασσόμενες διαδοχικά να απευθύνονται στα ίδια αντικείμενα, τάση που εντοπίζεται τόσο στο ομηρικό έπος αλλά και διαχρονικά στην δυτική ιστορία –και επιβιώνει ως και σήμερα. Οι γυναικείες φιγούρες και οι αναπαραστάσεις τους –οι οποίες ποτέ δεν αποτελούν ολοκληρωμένες προσωπικότητες- που καθίστανται αρχέτυπα της θηλυκότητας και της σεξουαλικής έκφρασής της είναι πάντοτε αμφιλεγόμενες και οριακές, ικανές να γεννήσουν την μεγαλύτερη απόλαυση αλλά και την καταστροφή. Ο φόβος της καταστροφής εντοπίζεται στην γυναικεία σεξουαλικότητα καθαυτή –και είναι αυτή που ο Οδυσσέας νιώθει ως απειλή. Η επιθυμία -και ως ένα (χρονικό;) σημείο η δυνατότητα- της γυναίκας για αυτενέργεια και αυτοκαθορισμό, για αυτοδιάθεση του κορμιού της και για σεξουαλική ελευθερία είναι ακριβώς αυτό που σημαδεύτηκε ως τρέλα, εκφυλισμός, απουσία αυτοσυγκράτησης, ανηθικότητα, έκπτωση από την ανθρώπινη ιδιότητα, επειδή ήταν μη ελέγξιμη από την, περισσότερο εύθραυστη από όσο επιθυμεί να παρουσιάζεται, αρρενωπότητα, επειδή απειλούσε την πρωτοκαθεδρία της ανδρικής κυριαρχίας.

Με βάση τα παραπάνω, θα επιχειρηθεί μια διερεύνηση της ιδεολογίας της θηλυκότητας στην δυτική νεωτερικότητα, καθώς και των κοινωνικών δομών που συνδέονται με αυτήν. Οι

αντιθετικές εκδοχές της “γυναικείας φύσης”, η υπερσεξουαλικοποιημένη και απειλητική και η αγνή και αφοσιωμένη, θα προσεγγιστούν μέσω των συμβόλων της Κίρκης και των Σειρήνων αφενός και της Πηνελόπης αφετέρου. Στο σχήμα αυτό τοποθετούνται και οι θεσμοί της πορνείας και του γάμου ως αλληλοεξαρτώμενοι και κατασταλτικοί της γυναικείας αυτονομίας. Το ερωτικό συναίσθημα, χαρακτηριζόμενο από εγγενείς αντιφάσεις, θα προσεγγιστεί μέσω του χαρακτήρα της Καλυψώς, στο πρόσωπο τις οποίας συγκεντρώνονται οι ιδιότητες τόσο της απειλής όσο και της φροντίδας.

## 2. Η Κίρκη ως «τελευταία εταίρα» και «πρώτος γυναικείος χαρακτήρας». Μηχανισμοί υποταγής της γυναικείας σεξουαλικότητας

Για τον Adorno, βασικό συγγραφέα της ενότητας *Οδυσσέας ή Μύθος και Διαφωτισμός*, σύμφωνα με τις σημειώσεις της Gretel Adorno, η ταύτιση της φύσης με τη θηλυκότητα, καθώς φέρουν τα χαρακτηριστικά της ομορφιάς, του πάθους, του αυθορμητισμού και του ανορθολογισμού, έλκει την καταγωγή της στην ελληνική μυθολογία. Αν, όπως προαναφέρθηκε, η *Οδύσσεια* είναι το μεγάλο έπος της γέννησης του εαυτού, του ανθρώπου «στον οποίο δεν αποδίδεται πια η μαγική δύναμη της αντιπροσώπευσης» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 100), η Κίρκη είναι ο χαρακτήρας που ωθεί τον εαυτό να παλινδρομήσει σε ένα προ της συγκρότησής του στάδιο: «η μαγική ιστορία της Κίρκης παραπέμπει πάλι στη βαθμίδα της κυρίως μαγείας. Η μαγεία αποδιοργανώνει τον εαυτό που περιπίπτει πάλι στην εξουσία της και έτσι σπρώχνεται πίσω προς ένα παλαιότερο βιολογικό είδος» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 27).

Κόρη του Ήλιου κι εγγονή του Ωκεανού, μάγισσα και θεά, η “καλλιπλόκαμη” Κίρκη κατοικούσε στο νησί της Αιαίας. Σύμφωνα με το ομηρικό έπος, φτάνοντας στην Αιαία ο Οδυσσέας έστειλε 23 συντρόφους του να εξερευνήσουν το νησί, γεμάτο «λύκους ορεσίβιους και λιοντάρια γητεμένα από την ίδια με τα φαρμακερά βοτάνια που τους έδινε». Αυτοί όμως παρασύρθηκαν από τη φωνή και το τραγούδι της που ακουγόταν από το παλάτι της και, εν αγνοία τους, αφέθηκαν στα μάγια της: «να λησμονήσουν την πατρίδα τους για πάντα. Κι όπως τους έδωσε να πιούν... τους χτύπησε με το ραβδί της και τους έκλεισε στο χοιροστάσι. Αλλαλάζοντας, είχαν κεφάλι τώρα γουρουνίσιο, ανάλογη φωνή, σώμα και τρίχες· ο νους τους μόνο έμεινε όπως και πρώτα στέρεος. Αποκλεισμένοι εκεί θρηνούσαν» (Όμηρος, 2006, σ. 147)

Η μεταμόρφωση του ανθρώπου σε ζώο, στην οποία κορυφώνεται η μαγική δύναμη της Κίρκης, είναι ένα είδος τιμωρίας (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 394), μια «δεινή κατακόρυφη πτώση» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 129) Η μεταμόρφωση των συντρόφων του Οδυσσέα σε γουρούνια, αντίθετα με τους λύκους και τα λιοντάρια στα οποία είχε μεταμορφώσει τους παλαιότερους επισκέπτες της, αντανakλά τα χαρακτηριστικά τους. «Η μυθική εντολή στην οποία υποτάσσονται απελευθερώνει ταυτόχρονα ακριβώς την καταπιεσμένη φύση μέσα τους... Η καταπίεση της ορμής τους, που τους κάνει να συνιστούν έναν εαυτό και τους διαχωρίζει από το ζώο, ήταν η εσωστρέφεια της καταπίεσης στον απελπιστικά κλειστό κύκλο της φύσης τον οποίο, σύμφωνα με μια παλαιότερη αντίληψη υπαινίσσεται το όνομα Κίρκη» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 128)

Η απώλεια της αυτοκυριαρχίας αλλά και της ανθρωπίνης/ανθρωπόμορφης ταυτότητας- του εαυτού φαντάζει μια τρομακτική παλινδρόμηση για το αρσενικό υποκείμενο. Η αποταύτισή του από τη φύση, θεμελιακής σημασίας για τη συγκρότησή του, απειλείται από την γυναικεία σεξουαλικότητα και τη θηλυκότητα ευρύτερα. Η μεταμόρφωση των συντρόφων του Οδυσσέα σε γουρούνια, άλλωστε συνιστά αναγωγή στο επίπεδο της προϊστορίας: η ανάμνηση της χθόνιας λατρείας της Δήμητρας, για την οποία το γουρούνι ήταν ιερό, αλλά ακόμα περισσότερο, οι ανατομικές ομοιότητες μεταξύ του γουρουνιού και του ανθρώπου που γεννούν το ταμπού της κατανάλωσης του χοιρινού κρέατος (για τον Adorno αυτό βάραινε τους Έλληνες όπως και τους Εβραίους), ως ανάμειξης με κάτι όμοιο, αλλά κυρίως τα ταμπού της γύμνιας και της απαγόρευσης του κανιβαλισμού, ιδρυτικό στοιχείο του πολιτισμού. Επιπλέον, υπενθυμίζει ο Adorno, *«σε ολόκληρο τον πολιτισμό, γουρούνια αποκαλούσαν κατά προτίμηση εκείνους των οποίων οι ορμές αναπολούν διαφορετικές απολαύσεις από αυτές που η κοινωνία είχε καθιερώσει για τους σκοπούς της»* (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 129).

Η μαγεία που χρησιμοποιεί η Κίρκη μπορεί να μην είναι θανάσιμη, απειλεί όμως, όπως προαναφέρθηκε, την αυτονομία του αρσενικού υποκειμένου, με τρόπο παρόμοιο με την κοινωνία των Λωτοφάγων. Είναι αισθησιοκεντρική, με ιδιαίτερη έμφαση στην όσφρηση *«ως την ολοένα περισσότερο καταπιεσμένη και απωθημένη αίσθηση, η οποία βρίσκεται πιο κοντά τόσο στη σεξουαλικότητα όσο και στην αναθύμηση της προϊστορίας»*, η οποία όμως *«στην εικόνα του γουρουνιού... είναι ήδη παραμορφωμένη σε ανελεύθερο ανιχνευτικό μύρισμα αυτού που έχει τη μύτη κοντά στο έδαφος και εγκαταλείπει το όρθιο βάδισμα»* (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 130). η απουσία της αυτονομημένης νόησης –του αυτόνομου και ανθρωποκεντρικού Λόγου- καθιστά και τις αισθήσεις δέσμιες της μηχανιστικής, εργαλειοποιημένης επανάληψης.

#### 2.1.1: Το τραγούδι των Σειρήνων και η εδραίωση της αρχής της αυτοσυντήρησης

Στο σημείο αυτό είναι αναγκαίο να αναφερθούμε στο επεισόδιο των Σειρήνων, που συνιστά ιδρυτική στιγμή της σεξουαλικής αυταπάρνησης. Παρόλο που ο Οδυσσέας έχει τη δυνατότητα να ακολουθήσει διαφορετική πορεία, επιλέγει να παραπλεύσει μπροστά από τις Σειρήνες, *«(έχοντας) όμως ανακαλύψει ένα κενό στο συμβόλαιο»*, και γι' αυτό ζητά από τους συντρόφους του να τον δέσουν –δεν αφήνεται *«να στηριχθεί στην υπεροχή των γνώσεών του και να ακούσει ελεύθερα τους θηλυκούς πειρασμούς νομίζοντας ότι η ελευθερία του είναι επαρκής προστασία... τηρεί το συμβόλαιο της υποταγής του και σπαρταράει δεμένος στο*

κατάρτι για να πέσει στην αγκαλιά των φθοροποιών θηλυκών» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 112). Αν και το αρσενικό υποκείμενο νοσταλγεί το στάδιο εκείνο της κοινωνικής οργάνωσης όπου υπήρχε ενότητα μεταξύ ανθρώπου και φύσης, το στάδιο της «μυθικής προϊστορίας», επιθυμώντας κατ'ουσίαν να έρθει σε επαφή με τα θηλυκά στοιχεία του τα οποία έχει απωθήσει, οφείλει να επιδείξει αυτοσυγκράτηση, καθώς η παράδοση στη φύση θα σημάνει και το τέλος του πολιτισμού. «Η ανθρωπότητα έπρεπε να προξενήσει στον εαυτό της πολλά δεινά ώπου να δημιουργηθεί ο εαυτός, ο ταυτόσημος ανδρικός χαρακτήρας των ανθρώπων, που προσανατολίζεται προς ταγμένους σκοπούς» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 74), προσπάθεια που η τυφλή παράδοση στο τραγούδι των Σειρήνων, απόλυτο σύμβολο του «πειρασμού να χαθεί κανείς στο παρελθόν», θα κατέστρεφε ολοκληρωτικά. Η τερατική μορφή των Σειρήνων, στην οποία η γυναικεία ομορφιά και σεξουαλικότητα συνυπάρχει με ζώδη χαρακτηριστικά, συνιστά την πλέον χαρακτηριστική αναπαράσταση της θηλυκότητας από πατριαρχική σκοπιά· και είναι αυτή ακριβώς που, διαμεσολαβώντας μεταξύ της φύσης και του ανθρώπου (του άνδρα), μπορεί να βυθίσει στην ανυπαρξία το αναδυόμενο αρσενικό υποκείμενο. Η χαρακτηριστική φράση των Horkheimer και Adorno «μέτρα όπως αυτά που εφαρμόζονται πάνω στο πλοίο του Οδυσσέα ενόψει των Σειρήνων προεικάζουν αλληγορικά τη διαλεκτική του διαφωτισμού» αποκτά ακόμα σαφέστερο νόημα εφόσον αναγνωστεί εντός του πλαισίου της έμφυλης κυριαρχίας. Η αρσενική αρετή της εγκράτειας αντιπαράτίθεται στην ελευθεριότητα και ο εκθηλυσμός ταυτίζεται με τον ηθικό εκφυλισμό (Τζανάκη, 2016).

Το επεισόδιο των Σειρήνων, ωστόσο, αποκτά ακόμα μεγαλύτερη σημασία εντασσόμενο στο πλαίσιο της σχέσης του διαφωτιστικού υποκειμένου με τη γνώση και την τέχνη (πρβλ. Αθανασίου για Σφίγγα). Οι Σειρήνες γνωρίζουν όσα έχουν συμβεί στο παρελθόν της «μυθικής προϊστορίας», και το τραγούδι τους γεννά στον ακροατή την επιθυμία να βυθιστεί και να χαθεί σε αυτό. Η «υπεροχή των γνώσεων» που διαθέτουν οι «θηλυκοί πειρασμοί» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 112), είναι αντίστοιχη με τη γνώση που φέρει ο απαγορευμένος καρπός στον Κήπο της Εδέμ. Η αναλογία μεταξύ της Εύας, υπεύθυνης για την έκπτωση του ανθρώπου από τον παράδεισο εξαιτίας της επιθυμίας της να γευτεί τον καρπό της γνώσης, και των Σειρήνων, των «πανίσχυρων κι επιδέξιων γυναικών<sup>4</sup>» που είναι οι ίδιες φορείς της πραγματικής γνώσης είναι σαφής. Και πέρα από τη σαφήνιά της, επεξηγεί την σύνδεση της τέχνης με την θηλυκότητα και τον φόβο που αυτές γεννούν στην εργαλειακή σκέψη και τους φορείς της.

---

<sup>4</sup> Χαρακτηρισμοί που αποδίδει στις Σειρήνες ο Bertold Brecht στο κείμενό του «Ο Οδυσσέας και οι Σειρήνες - Διόρθωση παλαιών μύθων» (μτφρ: Γ. Κουζέλης). Περιέχεται στον τόμο *Ιστορίες* (1933)

Το παρελθόν διασώζεται ως δυναμικό μόνο μέσω της τέχνης που «παραιτείται από την αξίωση να θεωρείται γνώση» - και τέτοια είναι για τον Adorno το τραγούδι των Σειρήνων. Ζητούν ως αντάλλαγμα το μέλλον, προτάσσοντας την ευτυχία· «... απειλούν, με την ακαταμάχητη υπόσχεση της απόλαυσης που ακούγεται μέσα από το τραγούδι τους, την πρωταρχική τάξη πραγμάτων, η οποία αποδίδει στον καθένα τη ζωή του μόνον έναντι ολόκληρου του χρόνου τους». Η ευτυχία που υπόσχονται –η ευτυχία που υπόσχεται τόσο η ελευθεριακότητα όσο και η τέχνη που διαφεύγει από την τάξη- «απειλούσε κάθε στιγμή τον πολιτισμό» (Horkheimer και Adorno, 1996). Τα μαγικά φίλτρα της Κίρκης και το τραγούδι των Σειρήνων αναπαριστούν μια ακαταμάχητη υπόσχεση λαγνείας, την έκφραση εκείνη της γυναικείας σεξουαλικότητας που είναι ανεξέλεγκτη, συνεπώς και απειλητική. Οι Σειρήνες όμως βυθίζονται στη λήθη μετά τον παράπλου του Οδυσσέα: *«έχουν την αξία τους, η οποία όμως στην αστική προϊστορία έχει ήδη εξουδετερωθεί, παίρνοντας τη μορφή της λαχτάρας εκείνου που την προσπερνάει. Το έπος δεν λέει τι συνέβη με τις Σειρήνες αφότου το πλοίο εξαφανίστηκε στον ορίζοντα»* (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 130). Κι αν ο δυτικός πολιτισμός εξώθησε στο περιθώριο όσα μη-υποκείμενα έφεραν “τερατικά” χαρακτηριστικά –όλους αυτούς με τους οποίους ασχολήθηκε ο Foucault στην *Ιστορία της Τρέλας*-, αντιμετώπισε την γυναίκα-εκπρόσωπο της φύσης ως την αινιγματική εικόνα της ακαταμάχητης γοητείας και της αδυναμίας (Horkheimer και Adorno, 1996). Η ασφάλεια του παράπλου του Οδυσσέα επιτυγχάνεται χάρη σε ένα κενό στους όρους του «πανάρχαιου συμβολαίου». Όπως και στην περίπτωση της Κίρκης, η συμβολαιοποίηση ως έκφραση του ορθολογισμού είναι αυτή που διασώζει την ολότητα του υποκειμένου.

Ο Οδυσσέας κατευθύνεται στο παλάτι της Κίρκης προστατευμένος, ακολουθώντας τις συμβουλές του Ερμή κι έχοντας πιει τον μώλυ που του έχει προσφέρει, ώστε να μην τον πιάνουν τα φίλτρα της. Μετά την αποτυχημένη της απόπειρα να τον μεταμορφώσει σε γουρούνι και την πρό(σ)κληση να κάνουν έρωτα, ο Οδυσσέας την εξαναγκάζει, έχοντας ήδη υψωμένο το ξίφος του, να δώσει τον «μέγα όρκο των θεών». Μόνον αφού τον προφέρει η Κίρκη, εκείνος θα ξαπλώσει τελικά στην «περίκαλλη κλίνη της» (Όμηρος, 2009, σ. 149-151).

Ο όρκος της Κίρκης, σύμφωνα με τον Adorno, *«αποσκοπεί στην προστασία του άντρα από τον ακρωτηριασμό, την εκδίκηση για την απαγόρευση της πολυσυντροφικότητας και την ανδρική κυριαρχία που με τη σειρά της όμως, ως διαρκής ορμική παραίτηση, εκτελεί συμβολικά τον αυτοακρωτηριασμό του άντρα»*. Και αντίστοιχα, *«η Κίρκη θέλει να δοθεί σε αυτόν που της αντιστάθηκε, στον κύριο, στον εαυτό, τον οποίο λόγω της μη μεταμορφωσιμότητάς του κατηγορεί ότι φέρει “αγήτευτη ψυχή στα στήθια μέσα”»* (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 131). Με τον τρόπο αυτό η σχέση του Οδυσσέα και της

Κίρκης συμβολαιοποιείται και παίρνει τη μορφή της ανταλλαγής. Προϋπόθεση της ανταλλαγής είναι, σύμφωνα με τον Adorno, η παραίτηση: «η γυναίκα παραμένει αδύνατη, καθώς η δύναμη περιέρχεται σε αυτήν μόνο διαμεσολαβημένη από τον άντρα. Κάτι από αυτό διακρίνεται στην ήττα της θεάς-εταίρας μέσα στην *Οδύσσεια*» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 131). Ο Οδυσσέας, αντιστεκόμενος στη μαγεία της Κίρκης, «απολαμβάνει ακριβώς ό,τι η μαγεία της μόνο απατηλά υπόσχεται σε εκείνους που δεν της αντιστέκονται», ενώ η Κίρκη γνωρίζει πως η ηδονή που θα του προσφέρει έχει ήδη πέσει σε περιφρόνηση – η οποία επέχει θέση τιμήματος. Η διαχείριση της σεξουαλικότητας από την πλευρά του Οδυσσέα με όρους κυριαρχίας και υποταγής, η υπαγωγή της ηδονής σε ορθολογικούς κανόνες, απελευθερώνει την ανδρική απόλαυση από τον φόβο του ακρωτηριασμού και την αναδιοργανώνει ως ορθολογική διεργασία.

Αν η αντίσταση στο τραγούδι-ερωτικό κάλεσμα των Σειρήνων ήταν απόδειξη της αρσενικής εγκράτειας, ο όρκος της Κίρκης είναι το επισφράγισμα της γυναικείας υποταγής και της ανδρικής κυριαρχίας. Με τον όρκο αυτό η Κίρκη αναγνωρίζει έμμεσα, και μάλιστα επιθυμεί, την σεξουαλική υποταγή της, ως «πηγή παράγωγης και διαμεσολαβημένης εξουσίας, της μόνης εξουσίας που διαθέτει» (Marasco, 2007, σ. 96). Η μεταμόρφωση των ανδρών σε χοίρους ήταν όχι προσπάθεια για αντιστροφή των πατριαρχικών δομών αλλά αναπαραγωγή τους, μια «τελετουργική διαδικασία» όμοια με «εκείνη στην οποία η πατριαρχική κοινωνία υποβάλλει συνεχώς την ίδια (σ.σ.: τη γυναίκα)». Ήταν επίσης και ένδειξη πως «η δυνατή πλανεύτρα είναι ταυτόχρονα αδύνατη, απαρχαιωμένη, τρωτή, και χρειάζεται τα υποτελή ζώα ως ένοπλη συνοδεία» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 130). Η υπακοή στον Οδυσσέα και ο όρκος της συνιστούν παράδοση και ολική παραίτηση σε αυτόν καθώς η δύναμή της «που υποτάσσει τους άντρες κάνοντάς τους υποτελείς της, μετατρέπεται σε υποτέλειά της απέναντι σε εκείνον ο οποίος με την παραίτησή του αρνήθηκε να υποταχθεί σε αυτή» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 132). Ωστόσο στην ενέργεια αυτή της υποτέλειας «δεν υπάρχει η αναμενόμενη κλιμάκωση της διαλεκτικής δούλου-αφέντη, δεν προηγήθηκε μάχη ούτε καν αγώνας. Στην πραγματικότητα, ο πόλεμος κερδήθηκε πριν καν ξεκινήσει. Η Κίρκη δεν ήταν ποτέ τίποτα παραπάνω από μια σκλάβα, υπό τα δεσμά είτε της επιθυμίας για εκδίκηση, είτε της επιθυμίας για ερωτική υποταγή» (Marasco, 2007, σ. 97). Το leitmotiv της γυναικείας υποτέλειας στην ανδρική κυριαρχία που εγκαινιάστηκε με την ανάγνωση του επεισοδίου των Σειρήνων και φτάνει ως τον γάμο του Οδυσσέα με την Πηνελόπη κορυφώνεται στην ιστορία της Κίρκης.

Φτάνουμε έτσι στην ακόλουθη αντορνοϊκή διατύπωση: «η *τελευταία εταίρα αποδείχθηκε ο πρώτος γυναικείος χαρακτήρας*» (Horkheimer και Adorno 1996, σ.131-132). Η Κίρκη είναι η

ίδια σύμβολο της γυναικείας σεξουαλικής επιθυμίας, την οποία ο Adorno αντιλαμβάνεται αρχικά ως εκδίκηση και στη συνέχεια ως υποταγή, νοσταλγώντας πιθανότατα ένα παρελθόν στο οποίο οι δυνάμεις της ήταν ακατανόητες και ακαταμάχητες (Marasco, 2007, σ. 97). Στην μάλλον προβληματική, ως αναπαράγουσα πατριαρχικά στερεότυπα, αντίληψη περί της γυναικείας σεξουαλικότητας που φαίνεται να εκφράζεται στο Παράρτημα Ι θα επανέλθουμε στη συνέχεια. Στο σημείο αυτό θα σταθούμε στον τρόπο με τον οποίο όσα χαρακτηριστικά συνοψίζονται στη φιγούρα της Κίρκης, και τα οποία αποτέλεσαν στοιχεία συγκρότησης της ιδεολογίας της θηλυκότητας στην δυτική νεωτερικότητα, χρησιμοποιήθηκαν από κυρίαρχους εξουσιαστικούς λόγους με στόχο τη διεύρυνση και τη διατήρηση της ανδρικής κυριαρχίας. Στο πρόσωπο της Κίρκης συνυπάρχουν οι ιδιότητες της μάγισσας και της εταίρας, ιδιότητες που στην ιστορία του δυτικού πολιτισμού έχουν συνδεθεί σε βαθμό να θεωρούνται ταυτόσημες. Όπως υπενθυμίζει ο Foucault, από τα τέλη του 18<sup>ου</sup> αιώνα κι έπειτα, η ταύτιση αυτή συμπεριέλαβε και την κατηγορία των “υστερικών”. Καθώς ο απομαγευμένος νεωτερικός κόσμος δεν άφηνε περιθώριο για ό,τι ξέφευγε από το στενό πλαίσιο της λογικής, της υπολογισιμότητας και εν τέλει της παραγωγικότητας, η παρούσα μελέτη για λόγους ιστορικότητας θα ξεκινήσει από τους διωγμούς των μαγισσών. Στη συνέχεια θα αναφερθούμε στην πρόσληψη της γυναικείας φύσης και σεξουαλικότητας από τους κυρίαρχους λόγους της σεξουαλικότητας και την υπαγωγή αυτών σε ελεγκτικούς μηχανισμούς. Τέλος, θα εξετάσουμε την αμφιθυμία των κυρίαρχων αντιλήψεων και πρακτικών γύρω από το φαινόμενο της πορνείας, καθώς και τη σημασία αυτής για τους θεσμούς του φιλελεύθερου δυτικού κράτους.

### 2.2.1: Οι διωγμοί των μαγισσών και η ανάδυση του καπιταλισμού

Οι διωγμοί των μαγισσών τοποθετούνται χρονικά στην πρώιμη νεωτερική εποχή, από το 1450 μέχρι το 1800 περίπου. Από την Αναγέννηση ως και τα χρόνια της Γαλλικής Επανάστασης, στην Ευρώπη και τις Αποικίες (κατά κύριο λόγο στην Βόρεια Αμερική), κατά προσέγγιση 200.000 άτομα εκδιώχθηκαν, βασανίστηκαν κι εν τέλει θανατώθηκαν (περ. 100.000) με την κατηγορία της “μαγείας”. Σε αντίθεση με την διάχυτη αντίληψη σύμφωνα με την οποία οι διωγμοί των μαγισσών –και των μάγων– πραγματοποιήθηκαν κατά τους Μεσαιωνικούς χρόνους, στην πραγματικότητα το Κανονικό Δίκαιο της εποχής<sup>5</sup> τιμωρούσε τους διωγμούς

---

<sup>5</sup> Χαρακτηριστικά είναι τα παραδείγματα του κώδικα της Λομβαρδίας (643), του Συμβουλίου της Φρανκφούρτης (794) –που συγκλήθηκε από τον Καρλομάγνο–, και ο Παπικός Κανόνας του Αλεξάνδρου V (1285), στα οποία προβλεπόταν ρητά πως απαγορεύονταν οι διωγμοί σε βάρος μάγων και μαγισσών και οριζόταν η ποινή του θανάτου για τους παραβάτες.

τους· οι κανόνες αυτοί βέβαια δεν είχαν θεσπιστεί λόγω ανοχής στη μαγεία, αλλά ακριβώς επειδή η Καθολική Εκκλησία επιθυμούσε την πλήρη εξαφάνισή της μέσω της λήθης, καλώντας τους Χριστιανούς να μην πιστεύουν στην ύπαρξή της ή άλλοτε υποβιβάζοντάς την σε αιρετική πρακτική. Κατά τον ύστερο Μεσαίωνα, στο πέρασμα προς την Αναγέννηση, η Καθολική Εκκλησία εξίσωσε τη μαγεία με την λατρεία προς τον διάβολο. Το γεγονός αυτό, σε συνδυασμό με την εξάπλωση του μυστικισμού σε ευκατάστατες και μορφωμένες τάξεις –σε αντίθεση με το παρελθόν, όπου ήταν διαδεδομένος σε αγροτικούς πληθυσμούς– διαμόρφωσε μια νέα θεολογική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία ο Σατανάς θεωρήθηκε η πηγή κάθε κακού (*malleficum*). Στις 5 Δεκεμβρίου 1484, ο Πάπας Ινοκέντιος VIII, υπό την καθοδήγηση του ιεροεξεταστή Heinrich Kramer εξέδωσε την παπική βούλα που τιτλοφορούνταν *Summis desiderantes affectibus*, με την οποία και επιτρεπόταν «η διόρθωση, η φυλάκιση, η τιμωρία και ο εξαγνισμός» όσων «λάτρευαν τον Σατανά». Τρία χρόνια αργότερα, το 1487, ο Kramer, σε συνεργασία με τον επίσης Δομηνικανό μοναχό – ιεροεξεταστή Jacob Sprenger, εξέδωσε το περίφημο βιβλίο *Malleus Maleficarum* (*Σφυρί των Μαγισσών*), όπου περιγράφονταν οι προτεινόμενοι μέθοδοι αναγνώρισης κι εν τέλει εξόντωσης των μαγισσών. Το βιβλίο διαδόθηκε ταχύτατα, εξαιτίας της –νέας τότε– εφεύρεσης της τυπογραφίας και, παρόλο που η Θεολογική Σχολή του Πανεπιστημίου της Κολωνίας και ο επίσημος κλήρος το καταδίκασαν ως «παράνομο και αντιδεοντολογικό» και το Βατικανό το καταχώρησε σύντομα στον κατάλογο των απαγορευμένων βιβλίων (*Index Librorum Prohibitorum*), ως το 1520 είχε εκδοθεί 13 φορές (στις οποίες συμπεριλαμβανόταν και μια πλαστή δήλωση υποστήριξης του βιβλίου από το Πανεπιστήμιο της Κολωνίας) και οι συστηνόμενες «μέθοδοι» εφαρμόζονταν ανεπίσημα σε αρκετές περιοχές της Δυτικής Ευρώπης. Ο Κράμερ καταδικάστηκε εν τέλει το 1490 από την Ιερά Εξέταση ως αιρετικός, και η Καθολική Εκκλησία δεν υιοθέτησε ποτέ ρητά το γράμμα το *Malleus Maleficarum* –άμεση επίκληση σε αυτό καταγράφεται σε ορισμένες δίκες μαγισσών στον προτεσταντικό κόσμο–, η σπορά των ιδεών του όμως σύντομα εξαπλώθηκε στα κοσμικά δικαστήρια.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η σύνδεση του διωγμού των μαγισσών με τη διαδικασία της πρωταρχικής σώρευσης, η οποία μελετήθηκε εκτενώς από τη Silvia Federici στο βιβλίο της *Ο Κάλιμπαν και η Μάγισσα* (*Caliban and the Witch – Women, the Body and Primitive Accumulation*). Η έννοια της “πρωταρχικής σώρευσης” χρησιμοποιήθηκε από τον Μαρξ στον Πρώτο Τόμο του Κεφαλαίου για να περιγράψει την ιστορική διαδικασία εγκαθίδρυσης των καπιταλιστικών σχέσεων. Έχει δε ιδιαίτερη θεωρητική σημασία, καθώς υποδηλώνει όσες αλλαγές επέφερε ο καπιταλισμός στο πεδίο των οικονομικών και κοινωνικών σχέσεων, αλλά κι επιπλέον αποκαλύπτει τις δομικές συνθήκες ύπαρξης του καπιταλιστικού συστήματος

(Federici, 2004, σ. 12). Η ανάλυση της Federici διαφοροποιείται μερικώς από την μαρξιστική, καθώς στο επίκεντρο αυτής τοποθετούνται οι αλλαγές που επέφερε η σώρευση του κεφαλαίου αφενός στο πεδίο των έμφυλων σχέσεων και των σχέσεων εξουσίας μεταξύ παραγωγής και εκμετάλλευσης-εργασίας, αφετέρου υποστηρίζεται πως το κυνήγι των μαγισσών ήταν για τον καπιταλισμό εξίσου ζωτικής σημασίας με την αποικιοκρατία και με τις αναγκαστικές απαλλοτριώσεις των γαιών από τους αγροτικούς πληθυσμούς. Επιπρόσθετα, επισημαίνει πως η ωμή βία της περιόδου της πρωταρχικής σώρευσης είναι παρούσα σε όλες τις φάσεις της ιστορίας του καπιταλισμού, παρά την πίστη του Μαρξ ότι η ωρίμανση των καπιταλιστικών σχέσεων και των “οικονομικών νόμων” θα επέφερε εξάλειψη της βίας κι εν τέλει θα αποτελούσε ένα απαραίτητο στάδιο για τη συλλογική απελευθέρωση. Η κεντρική αντίληψη της Federici ότι ο καπιταλισμός επέδρασε και αναδιαμόρφωσε ριζικά τους έμφυλους και σεξουαλικούς ρόλους και ενίσχυσε ακόμα περισσότερο τις ήδη υφιστάμενες σε προνεωτερικό και προκαπιταλιστικό στάδιο πατριαρχικές δομές είναι, θεωρώ, ιδιαίτερα χρήσιμη στην παρούσα μελέτη.

Όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά ήδη στον πρόλογο του *Κάλιμπαν*, την περίοδο της πρωταρχικής σώρευσης επαναπροσδιορίστηκαν με ιδιαίτερα βίαιο τρόπο οι παραγωγικές και αναπαραγωγικές εργασίες, έτσι ώστε να καθίσταται εμφανές πως το φύλο δεν είναι μόνο πολιτισμικό αλλά και οικονομικό κατασκεύασμα, συνεπώς δεν είναι δυνατό να διαχωριστεί πλήρως από την τάξη, κάνοντας λόγο για έναν έμφυλο καταμερισμό εργασίας. Πιο συγκεκριμένα, η “θηλυκότητα” δομήθηκε στην καπιταλιστική κοινωνία με τρόπο που το πρόσχημα των βιολογικών-σωματικών λειτουργιών και πεπρωμένου δημιουργούσε και συγχρόνως συγκάλυπτε μια αναγκαία για την παραγωγική διαδικασία έμφυλη διχοτόμηση: «Στον πυρήνα του καπιταλισμού δεν βρίσκεται μόνο μια συμβιωτική σχέση μεταξύ παραγωγικής-εξαρτημένης εργασίας και σκλαβιάς αλλά, δίπλα στην διαλεκτική της συσσώρευσης βρίσκεται και η καταστροφή της εργατικής αυτόνομης εξουσίας, για την οποία οι γυναίκες πλήρωσαν το μεγαλύτερο δυνατό κόστος, με τα σώματά τους, τη δουλειά τους, τις ζωές τους» (Federici, 2004, σ. 17).

Το κυνήγι των μαγισσών ήταν ο πλέον αποτελεσματικός τρόπος ελέγχου της γυναικείας σεξουαλικότητας και σωματικότητας. Από το 1550 κι έπειτα, η “μαγεία” άρχισε να θεωρείται γυναικείο έγκλημα, και μάλιστα το πλέον συχνό έγκλημα για το οποίο διώκονταν, μαζί με αυτό της *Malleus Maleficarum* αναφερόταν πως οι γυναίκες ήταν πιο ευεπίφορες στη μαγεία εξαιτίας της “έμφυτης λαγνείας τους”, ενώ ο Λούθηρος και ορισμένοι ουμανιστές συγγραφείς, όπως ο Thomas Moore επεσήμαιναν την ηθική και διανοητική αδυναμία των γυναικών ως τη ρίζα ενδεχόμενων διαστροφών τους, εκ των οποίων ήταν και η μαγεία. Στην

Παπική Βούλα του 1484 εμφανίζεται μια πρώτη σύνδεση μεταξύ της μαγείας αφενός και της αντισύλληψης και της άμβλωσης αφετέρου, με την οποία η αναφορά σε “αναπαραγωγικά εγκλήματα” κατείχε στο εξής πρωταρχικό ρόλο στις δίκες των μαγισσών που θα λάμβαναν χώρα τους αιώνες που ακολούθησαν. Η άμβλωση ταυτίστηκε με την παιδοκτονία και έλαβε μεταφυσική διάσταση: τα νεκρά βρέφη προοριζόνταν για θυσία στον Σατανά. Επιπλέον, γνωρίζουμε πως πολλές “μάγισσες” ήταν μαίες ή οι επονομαζόμενες “σοφές γυναίκες”, οι οποίες είχαν βαθιά γνώση της σεξουαλικότητας και των αναπαραγωγικών λειτουργιών, συνεπώς και έλεγχο επί αυτών (Federici, 2004, σ. 183), στις οποίες μάλιστα αναφερόταν ένα ξεχωριστό κεφάλαιο του *Malleus Maleficarum*, χαρακτηρίζοντάς τις ως τις «πλέον επικίνδυνες από όλες τις γυναίκες, αφού βοηθούσαν τις υπόλοιπες να καταστρέψουν τον καρπό της κοιλιάς τους, διαδικασία που γινόταν ευκολότερη με τον αποκλεισμό των ανδρών από τις κάμαρες του τοκετού» (Federici, 2004, σ. 183). Οι Kramer και Sprenger πρότειναν οι γυναίκες που θα γίνονταν μαίες να είναι αποδεδειγμένα “καλές Καθολικές”, σύσταση η οποία άρχισε να εφαρμόζεται άμεσα στις περισσότερες περιοχές της Δυτικής Ευρώπης. Έτσι, στα τέλη του 16<sup>ου</sup> αιώνα ελάχιστες γυναίκες είχαν τη δυνατότητα να είναι μαίες, στις αρχές του 17<sup>ου</sup> αιώνα άρχισαν να εμφανίζονται οι πρώτοι άντρες γυναικολόγοι και μέσα σε περίπου 100 χρόνια ο τοκετός είχε καταστεί εξολοκλήρου κρατική υπόθεση και η γυναικολογία συγκροτούνταν ως ξεχωριστός κλάδος της ιατρικής επιστήμης.

Η καταστροφή της αναπαραγωγικής γνώσης που οι γυναίκες κατείχαν για αιώνες μέσω των διωγμών, καθώς ταυτίστηκαν με διαβολικές πρακτικές, διευκόλυνε, όπως αναφέρει και η Federici τον έλεγχο της γυναικείας γονιμότητας και συνακόλουθα του γυναικείου σώματος από κρατικούς θεσμούς και την υπαγωγή τους σε παραγωγικούς, ωφέλιμους για την καπιταλιστική οικονομία, σκοπούς. Η μάγισσα δεν ήταν μόνο η μαία, η κατ’ επιλογήν άτεκνη γυναίκα, ή η φτωχή ζητιάνα. Ήταν και η γυναίκα “χαλαρών ηθών”, η μοιχαλίδα, η πόρνη «και γενικώς η γυναίκα που ασκούσε τη σεξουαλικότητά της εκτός των δεσμών του γάμου και του σκοπού της αναπαραγωγής» (Federici, 2004, σ. 138). Η κακή φήμη περί ελευθεριότητας αποτελούσε τεκμήριο ενοχής στις δίκες των μαγισσών. Ελευθεριότητα όχι μόνο σεξουαλική μα και πολιτική, όπως φαίνεται από τις περιγραφές και τις αναπαραστάσεις της εποχής, οι οποίες «θυμίζουν τις γυναίκες που εμφανίζονται σε θεατρικά έργα και *fabliaux* του Μεσαίωνα: έτοιμες να πάρουν πρωτοβουλίες, επιθετικές και λάγνες όσο οι άνδρες, να φορούν ανδρικά ρούχα και να ιππεύουν στις πλάτες των συζύγων τους κρατώντας μαστίγιο» (Federici, 2004, σ. 138). Η ανυπάκουη γυναίκα, η επαναστάτρια που πρωτοστατούσε στα αιρετικά κινήματα της φεουδαρχικής περιόδου και τους αγώνες των χωρικών ενάντια στην

εξουσία του Κλήρου και του Μονάρχη αποτέλεσε το πρότυπο της επικίνδυνης για την ανδρική αυθεντία γυναικείας προσωπικότητας που έπρεπε να υποταχθεί ή να εξοντωθεί.

Είναι χαρακτηριστικό πως το σώμα της γυναίκας μάγισσας θεωρούνταν πάντοτε αυτό που είχε καταληφθεί από τον διάβολο εξαιτίας της αδυναμίας του και όχι με δική της πρωτοβουλία. Διαγράφεται έτσι αδρά η ιδεολογία της γυναικείας υποταγής, μιας υποταγής που ωστόσο ενείχε την απειλή του ανδρικού ευνουχισμού, αλλά και του ξυπνήματος του ανδρικού πόθου, απειλή η οποία εντοπίζεται και στο φροϋδικό σύμπλεγμα πόρνης-αγίας. *«Η ταυτόχρονη πρόκληση σεξουαλικής ανικανότητας κι ερωτικής διέγερσης στους άνδρες είναι μόνο φαινομενικά αντιφατική. Στο νέο πατριαρχικό κώδικα που δημιουργείται ταυτόχρονα με τους διωγμούς των μαγισσών, η φυσική ανικανότητα είναι ταυτόσημη της ηθικής ανικανότητας· ήταν η σωματική εκδήλωση της διάβρωσης της ανδρικής κυριαρχίας επί των γυναικών, εφόσον “λειτουργικά” δεν υπήρχαν διαφορές μεταξύ ενός ευνούχου κι ενός παράφορα ερωτευμένου άνδρα»* (Federici, 2004, σ. 191). Τόσο ο ευνουχισμός όσο και ο παράφορος, παράλογος πόθος συνιστούν απειλές για την ανδρική αυτονομία, τον ίδιο τον ανδρικό εαυτό. Ο βασανισμός και η μαζική γυναικοκτονία υπό το πρόσχημα της δαιμονολογίας, παρότι διέπονταν από συστηματικότητα τέτοια ώστε να καθίστανται περισσότερο ορθολογικές από όσο η κυρίαρχη διαφωτιστική αφήγηση υποστήριζε ήταν αναγκαίες για την αυτοσυντήρηση του ανδρικού εαυτού, του «λογικού υποκειμένου του διαφωτισμού» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 146).

Η αντίσταση του Οδυσσέα στις Σειρήνες και την Κίρκη που στόχευε στην αυτοσυντήρηση μπορεί να ιδωθεί ως εξαγγελία αλλά και συμβολαιοποίηση της αντίστασης απέναντι στη γυναικεία σεξουαλικότητα, που υπαγόρευσε, στην περίπτωση των διωγμών των μαγισσών, τη συντριβή της. Άλλωστε, *«το σεξουαλικό πάθος δεν υποβάθμιζε μόνο την ανδρική κυριαρχία επί των γυναικών... αλλά και την καθαυτή ικανότητα του άντρα για αυτοκυριαρχία, αφού τον οδηγούσε στο να χάσει το πολύτιμο κεφάλι του που για την Καρτεσιανή φιλοσοφία ήταν η πηγή του Ορθού Λόγου. Μια σεξουαλικά δραστήρια γυναίκα ήταν δημόσιος κίνδυνος, απειλή για την κοινωνική τάξη όσο και για το αίσθημα υπευθυνότητας και την ικανότητα αυτοελέγχου αλλά και εργασίας του άνδρα. Η γυναικεία σεξουαλικότητα ήταν ένα κακό που έπρεπε να εξορκιστεί, προκειμένου να μην καταστραφούν ηθικά και οικονομικά οι άνδρες»* (Federici, 2004, σ. 191). Το κυνήγι των μαγισσών ήταν, όπως τονίζει η Federici, *«το πρώτο βήμα προς την επίτευξη του “καθαρού σεξ ανάμεσα σε καθαρά σεντόνια” και τον μετασχηματισμό της γυναικείας σεξουαλικής δραστηριότητας σε δουλειά, μια υπηρεσία προς τους άνδρες που στόχο είχε την τεκνοποίηση... και τη μεταβίβαση της περιουσίας εντός της οικογένειας»* (Federici, 2004, σ. 192,194). Η σύνδεση της γυναικείας σεξουαλικότητας με

το ζώωδες έχει την αφετηρία της στη δαιμονολογία που άναψε τους πυρσούς στην Ευρώπη και τις αποικίες, η οποία έκανε λόγο είτε για συνευρέσεις των μαγισσών με τον Διάβολο υπό τη μορφή τράγου, είτε για ζώομορφες μεταμορφώσεις των γυναικών κατά τη σεξουαλική επαφή ή τον οργανισμό σε ζώα, κατά κύριο λόγο σε φρύνους – σύμβολο του γυναικείου κόλπου, που υπονοούσε τη μιαιρότητα και την εγγενή κακία του· πέρα από την καθαυτή σεξουαλικότητα, όλα τα στοιχεία που συνοψίζονταν στην έννοια της θηλυκότητας τοποθετούνταν στο μεταίχμιο μεταξύ του άνδρα και των ζώων, καθιστώντας τη γυναίκα τον απόλυτο Άλλο (Federici, 2004).

Οι διωγμοί των μαγισσών, τα δικαστήρια, οι θάλαμοι των βασανιστηρίων και οι δημόσιες εκτελέσεις ήταν «ένδειξη ενός πρωτόγνωρου σαδισμού που δεν έχει όμοιο στην ιστορία... Το κυνήγι των μαγισσών ήταν ένας πόλεμος απέναντι στις γυναίκες· ήταν μια ευθεία προσπάθεια υποβιβασμού, δαιμονοποίησης και καταστροφής της κοινωνικής τους δύναμης. Την ίδια στιγμή, στα δωμάτια των βασανιστηρίων και στις πυρρές που καίγονταν οι μάγισσες, τα ιδανικά της θηλυκότητας και της οικογενειακής ζωής που επέβαλε η αστική τάξη αναδύονταν.[...] Σε ιδεολογικό επίπεδο, υπάρχει στενή συνάφεια μεταξύ της υποβαθμισμένης εικόνας της γυναίκας που επέβαλαν οι δαιμονολόγοι και την εικόνα της θηλυκότητας που δομείται από σύγχρονες συζητήσεις περί “φύσης των φύλων”, που συγκροτεί μια στερεοτυπική γυναίκα, αδύναμη στο μυαλό και στο σώμα και με βιολογική ροπή προς το κακό, η οποία χρησιμοποιήθηκε αποτελεσματικά για να δικαιολογήσει την ανδρική κυριαρχία επί των γυναικών και τη νέα πατριαρχική οργάνωση» (Federici, 2004, σ. 185- 186).

Στο Παράρτημα II της Διαλεκτικής, που φέρει τον τίτλο *Ιουλιέττα ή Διαφωτισμός και Ηθική*, ο Max Horkheimer υποστηρίζει πως η ωμή βία και εχθρότητα που εξέφρασε στο έργο του ο Μαρκήσιος Ντε Σαντ δεν έρχεται σε σύγκρουση με τη διαλεκτική του διαφωτισμού, αντίθετα είναι αναπόσπαστο κομμάτι της: «η κυριαρχία φανερώνεται ως αρχαϊκός τρόμος υπό φασιστικά εξορθολογισμένη μορφή» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 152). Παρόλο που ο ίδιος ο Ντε Σαντ αλλά και μεταγενέστεροι μελετητές και θαυμαστές του –ιδιαίτερα οι προερχόμενοι από τον χώρο της υπαρξιστικής φιλοσοφίας, όπως ο Sartre, αλλά και η Beauvoir<sup>6</sup>-, αυτοχαρακτηριζόταν “κήρυκας της ελευθερίας”, στην πραγματικότητα μετέτρεψε τη σεξουαλικότητα, τον ερωτισμό, την ηδονή κι εν τέλει την ίδια την ελευθεριότητα σε μια καλοδουλεμένη μηχανή βασανισμού, που εκκινούσε από τα βάθη της χριστιανικής ρητορικής περί αμαρτίας και τιμωρίας και έφτανε ως τη φασιστική οργάνωση κι

---

<sup>6</sup> Βλ. Simone de Beauvoir, *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο Ντε Σαντ*;; Γλάρος, Αθήνα 1980

αισθητική κι εν τέλει τα ναζιστικά στρατόπεδα του θανάτου. Όπως ορθά επισημαίνει ο Horkheimer, στον Ντε Σαντ είναι πλέον συνειδητός<sup>7</sup> ο μισογυνισμός που εκφράστηκε από τον χριστιανισμό ως «μνησικακία κατά της εξυψωμένης γυναίκας και της θεωρητικά χειραφετημένης απόλαυσης. Το συναισθημα που αντιστοιχεί στην πρακτική της καταπίεσης είναι η περιφρόνηση, όχι ο σεβασμός, και στους χριστιανικούς αιώνες πίσω από την αγάπη του πλησίον παραμόνευε πάντοτε το απαγορευμένο, ψυχαναγκαστικό πια μίσος κατά του αντικειμένου που ανακαλούσε συνεχώς στη μνήμη τη μάταιη προσπάθεια: το θηλυκό. Για τη λατρεία της Παναγίας πλήρωσε με το κυνήγι των μαγισσών, την εκδίκηση για την εικόνα που ζωντάνευε την ανάμνηση της προχριστιανικής προφήτισσας και που κρυφά έθετε υπό αμφισβήτηση το καθαγιασμένο καθεστώς πατριαρχικής κυριαρχίας. Η Γυναίκα προκαλεί την άγρια οργή του ημιπροσλητισμένου άντρα που οφείλει να τη σέβεται, όπως γενικά ο αδύνατος διεγείρει τη θανάσιμη εχθρότητα του επιφανειακά εκπολιτισμένου δυνατού που οφείλει να τον μεταχειρίζεται με επιείκεια. Ο Σαντ κάνει το μίσος συνειδητό» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 186-187). Η ηρωίδα του Σαντ Ιουλιέττα, που ευαγγελίζεται τη βία, τον πόνο και την καταστροφή, ενώ ομνύει μόνο στην αλήθεια της επιστήμης, είναι για τον Horkheimer σύμβολο της διαφωτιστικής ηθικής καθώς «η κοινωνική ιεραρχία στηρίζεται τελικά στη βία, όσο και αν η τελευταία είναι συγκαλυμμένη νομικιστικά» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 185).

Παρόλο που ο Σαντ υπέστη διώξεις, πολυετή φυλάκιση και βασανιστήρια λόγω της δηλωμένης αθεΐας του και των μη συγκαλυμμένων σεξουαλικών περιγραφών και του ελευθεριάζοντος ύφους των κειμένων του, ο συστηματοποιημένος μισογυνισμός που εξέφρασε ήταν απόλυτα χρήσιμος στη νεωτερικότητα. Το κυνήγι των μαγισσών, παρά την θρησκευτική – μεταφυσική βάση του, διεξαγόταν με απόλυτα λογικούς και μηχανιστικούς όρους και στηριζόταν σε θεσπισμένους δικαϊκούς κανόνες, όπως συνέβη μερικούς αιώνες αργότερα με το Ολοκαύτωμα. Πέρα από την ρητή σύνδεση μισογυνισμού – αντισημιτισμού – ρατσισμού η οποία στηρίζεται προσχηματικά στην ιδέα μιας προϋπάρχουσας εγγενούς αδυναμίας<sup>8</sup>, ο Horkheimer αναδεικνύει τη συστηματοποίηση και τον εξορθολογισμό της

---

<sup>7</sup> “Θα είχαμε εξίσου καλούς λόγους να αρνηθούμε στις γυναίκες την αξίωση να αποτελούν ένα μέρος του είδους μας, όπως και στον πίθηκο να είναι αδελφός μας.”, De Sade, Marquis, *Histoire de Juliette*, τόμος V, Ολλανδία 1797, σελ. 188-189

<sup>8</sup> «Η γυναίκα όμως είναι στιγματισμένη από την αδυναμία· βάσει της αδυναμίας βρίσκεται στην μειονότητα, ακόμη και όταν αριθμητικά ανήκει στην πλειονότητα. Όπως στους υποδουλωμένους αυτόχθονες των αρχαίων πολιτειών, όπως στους ιθαγενείς των αποικιών, οι οποίοι υστερούσαν σε οργάνωση και όπλα έναντι των κατακτητών, όπως στους Εβραίους μεταξύ των Αρίων, η ανικανότητά τους να αμυνθούν συνιστά τη νομική βάση της καταπίεσής τους. [...] Η εξήγηση του μίσους κατά της γυναίκας ως πλάσματος με μικρότερη πνευματική και σωματική δύναμη και με σημαδεμένο το μέτωπο από τη σφραγίδα της κυριαρχίας, είναι η ίδια με την εξήγηση του μίσους κατά των Εβραίων.

γυναικείας υποτέλειας αλλά και της σεξουαλικότητας κατά τη μετάβαση στη νεωτερικότητα, μέσω θεσμών, του δικαίου αλλά και της επιστήμης.

### 2.2.2: Από τον δαιμονισμό στην υστερία. Η θηλυκότητα ως ηθική απειλή

Το 1656 ιδρύεται το Γενικό Νοσοκομείο του Παρισιού, γεγονός που αποτέλεσε για τον Φουκώ τη «χρονική στιγμή που θεσμοθετούνταν ένας τεράστιος θεσμός βιοεξουσίας για την κανονικοποίηση του υποκειμένου» (Τζανάκη, 2016, σ. 26).

Είχαν προηγηθεί η απόφαση της Βουλής του Παρισιού το 1532 να συλλαμβάνονται οι ζητιάνοι και να υποχρεώνονται να δουλεύουν στους υπονόμους της πόλης δεμένοι ανά δύο με αλυσίδες, το βασιλικό διάταγμα του 1556 που υποχρέωνε τις γυναίκες να δηλώνουν κάθε εγκυμοσύνη τους και καταδίκασε σε θάνατο εκείνες τα βρέφη των οποίων πέθαιναν αβάφτιστα ή μετά από κρυφό τοκετό ενώ ο βιασμός μιας πόρνης έπαψε να αποτελεί έγκλημα. Ανάλογοι νόμοι ψηφίστηκαν στην Αγγλία το 1624 και στη Σκωτία το 1690. Ποινικοποιήθηκε επίσης η φιλοξενία των ανύπαντρων γυναικών, ενώ στη Μαδρίτη απαγορεύτηκε οι περιπλανώμενες γυναίκες και οι πόρνες να κοιμούνται στους δρόμους και τα στεγαζόμενα πεζοδρόμια της πόλης, και αν συλλαμβάνονταν η τιμωρία ήταν εκατό βουρδουλιές, διωγμός από την πόλη για τουλάχιστον έξι χρόνια και ξύρισμα του κεφαλιού και των φρυδιών. Στην Αγγλία θεσμοθετήθηκε το 1531 ανώτατος μισθός, ενώ με απόφαση του βασιλιά Ερρίκου του Η' εκτελέστηκαν 72.000 άνθρωποι για την άρνησή τους να υπαχθούν στο νέο καθεστώς μισθωτής εργασίας. Το 1570 σε διάφορα μέρη της Ευρώπης περίπου 300 με 400 ζητιάνοι κάθε χρόνο καταδικάζονταν σε απαγχονισμό, ενώ ήδη από τη δεκαετία του 1530-40 εισήχθη σε τουλάχιστον εξήντα πόλεις ένα σύστημα υπηρεσιών πρόνοιας και δημογραφικής καταγραφής του πληθυσμού που κατέστησε την κρατική εξουσία ρυθμιστή της εργασίας αλλά και της ζωής των ανθρώπων, μέσω της καταγραφής και του ελέγχου των γάμων, τον γεννήσεων και των θανάτων (Federici, 2004). Κάθε μη παραγωγική έκφραση της σεξουαλικότητας, όπως η ομοσεξουαλικότητα, η πορνεία, η χρήση μεθόδων αντισύλληψης, η μοιχεία κι εν γένει το σεξ εκτός γάμου περιθωριοποιείται και μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο δίωξης. Η ανεργία, η σκηνική και η ανηθικότητα –που

---

Στις γυναίκες και στους Εβραίους φαίνεται καθαρά ότι εδώ και χιλιάδες χρόνια δεν άσκησαν κυριαρχία. Ζουν, μολονότι θα μπορούσαν να εξοντωθούν, και ο φόβος και η αδυναμία τους, η μεγαλύτερη συγγένειά τους προς τη φύση εξαιτίας της αέναης καταπίεσης, είναι το ζωτικό τους στοιχείο. Αυτό προκαλεί την τυφλή οργή του ισχυρού, ο οποίος πληρώνει την ισχύ του με την τεταμένη αποστασιοποίηση από τη φύση και πρέπει να καταπνίγει συνεχώς τον φόβο του». (Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W., ο.π., σελ. 186 – 188)

εκπορεύονταν από τη λαγνεία του σώματος- θεωρούνταν πηγή της ανωμαλίας, και τρόπος θεραπείας της ήταν η μισθωτή εργασία (Τζανάκη, 2016, σ. 25).

Ο σκοπός του Γενικού Νοσοκομείου, όπως αναφέρει ο Foucault «*δε συγγενεύει με καμία ιατρική ιδέα. Είναι μια αρχή [instance] της τάξεως, της μοναρχικής και αστικής τάξης πραγμάτων, η οποία οργανώνεται στην Γαλλία την ίδια εποχή*» (Foucault, 2007, σ. 79). Η Salpêtrière, ιδρυόμενη ως “νοσοκομείο πτωχών γυναικών”, ήταν ο θεσμός που εγκαθίδρυσε την πρακτική του εγκλεισμού (renfermement/ confinement) στη νεωτερικότητα. «Ο κλασικισμός», τονίζει ο Foucault, «επινόησε τον εγκλεισμό, σχεδόν όπως ο Μεσαίωνας επινόησε την απομόνωση των λεπρών» (Foucault, 2007, σ. 83). Η πρακτική του εγκλεισμού και ο θεσμός του ασύλου αποσκοπούσε σε κάτι πολύ διαφορετικό από το μέλημα της θεραπείας όπως το γνωρίζουμε σήμερα. Συνιστούσε μια “νέα περιπάθεια (pathétique)”, ως αντίδραση στην ένδεια αλλά και τη σχέση του ανθρώπου «με ό,τι απάνθρωπο μπορεί να υπάρχει στην ύπαρξή του» (Foucault, 2007, σ. 94). Η αρχική πρακτική του περιορισμού και εγκλεισμού των “αέργων”, που δεν αποσκοπούσε παρά στην κάθαρση της κοινωνίας από τα παρασιτικά στοιχεία της, επενδύθηκε με τη σημασία της χρησιμότητας της εργασίας –υπό την σαφή επιρροή του Προτεσταντισμού- για την επίτευξη της συλλογικής ευημερίας. Η ρευστότητα της φυσιογνωμίας των δομών αυτών, που τότε επείχαν θέση πτωχοκομείου-κατέργου και φυλακής, τότε νοσοκομείου και γηροκομείου, καθόριζε αντίστοιχα και τα χαρακτηριστικά των –συνήθως μόνιμων- τροφίμων του (Καψαμπέλη, 2016). Η Salpêtrière διατήρησε αυτά τα χαρακτηριστικά, ενώ ως τα τέλη του 17<sup>ο</sup> αιώνα ένα ολόκληρο δίκτυο τέτοιων ιδρυμάτων είχε επεκταθεί στο μεγαλύτερο τμήμα της Ευρώπης.

Η υποτίμηση της γυναικείας εργασίας στο νέο καπιταλιστικό σύστημα, η μετατροπή των γυναικών σε κοινά αγαθά, κυρίως μέσω της υπαγωγής των γεννητικών τους οργάνων και της τεκνοποιίας –που πλέον γίνεται “αναπαραγωγή”- σε δημόσιο έλεγχο και στην υπηρεσία του κράτους, λαμβάνει νέες διαστάσεις στη νέα πραγματικότητα του ασύλου. Η απώλεια του δικαιώματος να μετέχουν ελεύθερα σε οικονομικές δραστηριότητες ως “μόνες γυναίκες” (femmes soles), της δικαιοπρακτικής ικανότητας και της εκπροσώπησης εαυτών στο δικαστήριο -επακόλουθο της ανακήρυξής τους σε “διανοητικά καθυστερημένες”-, πηγάζει από τον φόβο ότι η εργασιακή- οικονομική τους δραστηριότητα θα ήταν αδύνατο να υπαχθεί σε επαρκή έλεγχο (Τζανάκη, 2016, σ. 28). Γύρω από αυτό το παραγωγικό μοντέλο δομήθηκε τόσο ο θεσμός της οικογένειας, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, όσο και ο θεσμός του ασύλου. Πέρα από τα άσυλα που έφεραν τα χαρακτηριστικά της Salpêtrière, τα οποία ήταν συγχρόνως χώροι συγκρότησης των επιστημονικών λόγων αλλά και παράγωγά τους, πρέπει να σημειωθεί ότι λειτουργούσαν και αντίστοιχοι χώροι εγκλεισμού οι οποίοι βρίσκονταν

κατά κύριο λόγο υπό τον έλεγχο της εκκλησίας. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα των επονομαζόμενων «Πλυντηρίων της Μαγδαληνής» (Magdalene laundries/ Magdalene Asylums), άσυλα τα οποία, όπως υποδήλωνε και το όνομά τους, στόχευαν στην «ηθική αναμόρφωση των έκπτωτων γυναικών» μέσω του εγκλεισμού και της υποχρεωτικής εργασίας (Smith, 2007). Το πρώτο ίδρυμα τέτοιου τύπου ιδρύθηκε στο Ανατολικό Λονδίνο το 1758 και σύντομα εξαπλώθηκε στην υπόλοιπη Βρετανία, την Ιρλανδία αλλά και τις αποικίες της Κοινοπολιτείας. Η κυριαρχία της Καθολικής Εκκλησίας στην Ιρλανδία οδήγησε στο να δημιουργηθεί ένα δίκτυο από εκατοντάδες “πλυντήρια” στα οποία οδηγήθηκαν εξαναγκαστικά πάνω από 30.000 γυναίκες μέσα στους δύομιση αιώνες λειτουργίας τους. Το τελευταίο έκλεισε μόλις το 1996, τρία χρόνια μετά την ανακάλυψη ενός ομαδικού τάφου στο Δουβλίνο που περιείχε τις ανώνυμες σωρούς 150 γυναικών και τη συνακόλουθη κατακραυγή<sup>9</sup>. Σε αντίθεση με τα ιδρύματα όπως η Salpêtrière που βρίσκονταν σαφώς υπό κρατική εποπτεία, στην περίπτωση των “πλυντηρίων” το κράτος -τόσο στη Βόρεια όσο και στη Νότια Ιρλανδία αρνούσαν ότι έχει ανάμειξη στη λειτουργία τους. Ωστόσο στην πραγματικότητα, σύμφωνα με τα διασωζόμενα αρχεία, τελούσαν σε καθεστώς ανοχής από πλευράς των διοικητικών αρχών, ενώ σε πολλές περιπτώσεις η απόφαση εγκλεισμού ερχόταν συχνά από τα δικαστήρια. Αυτό οφειλόταν σε μεγάλο βαθμό, πέρα από το ηθικό σκέλος και την ανάγκη διασφάλισης της πατριαρχικής τάξης και του καθολικού δόγματος, στο μεγάλο οικονομικό όφελος που απέδιδε η εργασία των εγκλειστων γυναικών.

Ο διττός χαρακτήρας της γυναικείας αλλοτρίωσης, τόσο στο κομμάτι της σεξουαλικότητας όσο και στο κομμάτι της εργασίας βασίστηκε σε προνεωτερικούς μύθους και εδραιωμένες μέσω της χριστιανικής θρησκείας αντιλήψεις περί κατωτερότητας του γυναικείου φύλου, οι οποίες επικυρώθηκαν και μέσω των νέων, διαφωτιστικών μύθων. Η διακήρυξη του Δαρβίνου στο έργο του *Η καταγωγή των ειδών (On the origin of Species by Means of Natural Selection – 1859)* πως οι γυναίκες δεν τοποθετούνταν στην εξελικτική κλίμακα των ειδών επειδή “δεν είχαν καταφέρει να εξελιχθούν” (Τζανάκη, 2015, σ. 51), απηχούσε μια επιστημονική θέση που υπήρχε και πριν τον 19<sup>ο</sup> αιώνα. Η χρήση των γυναικείων σκελετών στην ανατομία κατά τον 17<sup>ο</sup> αιώνα αποτέλεσε, σύμφωνα με την Londa Schiebinger, τεκμήριο της σωματικής και διανοητικής κατωτερότητας των γυναικών σε σχέση με τους άνδρες (Schiebinger, 2004), προσδίδοντας έτσι επιστημονικό έρεισμα στην έμφυλη ανισότητα. Η μελέτη των σκελετών

---

<sup>9</sup> Μεταξύ άλλων, εκδηλώθηκε και μέσω της ταινίας *The Magdalene Sisters* του Peter Mullan, παρ. Ιρλανδία-Μ.Βρετανία, 2002

αποτελέσει το κυρίαρχο έρεισμα του διαχωρισμού των σωμάτων και της εισαγωγής της ταξινομητικής μεθόδου στην επιστημονική έρευνα.

Η ταξινόμηση, πέραν του ότι αντικατέστησε «την έννοια με τον τύπο, την αιτία με τον κανόνα και τις πιθανότητες» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 32), αναγόμενη σε κοινωνικό επίπεδο, συνέβαλε στην παγίωση των διακρίσεων και εν τέλει του ρατσισμού, καθώς αποδείχθηκε χρήσιμη και στο πλαίσιο της αποικιοκρατίας. Η χρήση του σώματος της Saartje Bartman, της Αφροδίτης των Οττεντότων, από τον διάσημο ζωολόγο, συγκριτικό ανατόμο και προτεστάντη Georges Cuvier αποσκοπούσε στην επαλήθευση της κλίμακας που ο τελευταίος είχε κατασκευάσει, η οποία υποτίθεται ότι μπορούσε να μετρήσει όχι μόνο τη διάνοια αλλά και τον ηθικό πυρήνα του ατόμου, την «ενδοσκοπική ικανότητα του εαυτού» (Comaroff, 2004). Η Saartje Bartman, η οποία καταγόταν από την Αποικία του Ακρωτηρίου, κατά τη διάρκεια της ζωής της είχε μετατραπεί σε ζωντανό έκθεμα στο Picadilly Circus (1810), εξαιτίας της στεατοπυγίας της και του υπερβολικά μεγάλου αιδοίου της. Σύμφωνα με τις ελάχιστες περιγραφές της που διασώζονται, η Bartman έπινε, μασούσε φύλλα καπνού, μιλούσε με σχετική άνεση 4 γλώσσες και είχε υπέρμετρη σεξουαλικότητα. Η “μη πολιτισμένη” συμπεριφορά της ώθησε τον Cuvier να μελετήσει, μετά τον πρόωρο θάνατό της το 1815/6, τις κρυφές αποφύσεις του αιδοίου της, μια μελέτη που επικύρωσε τόσο την έμφυλη όσο και την φυλετική κατωτερότητά της (Fausto-Sterling, 2004). Το σώμα της Bartman συγκέντρωνε όλα τα χαρακτηριστικά που καθιστούσαν ανήθικες και επικίνδυνες τόσο τις γυναίκες, όσο και το αποικιακό υποκείμενο. Το λευκό, αρτιμελές ανδρικό υποκείμενο αναγνωριζόταν πλέον ως ανώτερο τόσο για πολιτισμικούς όσο και για ανατομικούς λόγους.

Η ηθική κατάπτωση του υποκειμένου που συνδέεται τόσο με την σωματική δυσμορφία όσο και με την τρέλα, τοποθετούνται στο επίκεντρο των λόγων τόσο της ανατομίας όσο και της ψυχιατρικής – εν τέλει και της εγκληματολογίας. Συμπεριφορές αποκλίνουσες από το πατριαρχικό πρότυπο, τον θεσμό της οικογένειας και τη νέα εργασιακή πραγματικότητα κρίνονται τόσο αφύσικες όσο και ανήθικες, άρα καταδικαστέες. Ιατρική επιστήμη και ηθική συνδέονται άρρηκτα, γεγονός που πιστοποιείται από την τάση ποινικοποίησης των “αφροδίσιων νοσημάτων” ήδη από το 1679 (Καψαμπέλη, 2016). Άλλωστε, οι περισσότερες τρόφιμοι της Salpêtrière, ήταν πόρνες ή εν γένει προερχόμενες από “χώρους ακολασίας”, πάντως απειλητικές τόσο για την “δημόσια υγεία” όσο και για την δομή της οικογένειας.

Κάθε ηθική-σεξουαλική πρακτική που διέφερε από το σύστημα της νόμιμης επιγαμίας –του “μαλθουσιανού ζεύγους”-, ήταν αναγκαίο να εξαλειφθεί ως “παρά φύσιν”. Όπως αναφέρει ο Foucault, στην έννοια του “παρά φύσιν”, στο νέο σύμπαν των διαστροφών που

εμφυτεύεται από τους επιστημονικούς λόγους της νεωτερικότητας, αποτελούν, μεταξύ άλλων, ο ομοφυλόφιλος άνδρας, τα ερμαφρόδιτα άτομα, τα πολύ ζωηρά παιδιά, μικρά κορίτσια με πρώιμη σωματική ανάπτυξη και η υστερική γυναίκα· όλοι τους έφεραν το στίγμα της “ψυχικής ανισορροπίας”, της “γενετήσιας νεύρωσης”, της “εκτροπής του γενετικού ενστίκτου”, της “ηθικής τρέλας<sup>10</sup>” (Foucault, 2011α). Περί τα τέλη του 17<sup>ου</sup> αιώνα «θα είχε γίνει προφανές –ένα από αυτά τα προφανή που δεν διατυπώνονται- ότι ορισμένες μορφές “ελευθεριάζουσας” σκέψης, όπως εκείνη του Σαντ, έχουν κάποια σχέση με το παραλήρημα και την τρέλα· θα γίνεται το ίδιο εύκολα παραδεκτό ότι η μαγεία, η αλχημεία, ορισμένες βέβηλες πράξεις ή και ορισμένες μορφές σεξουαλικότητας συγγενεύουν ευθέως με την αλογία και τη νοητική ασθένεια. Όλα τούτα θα συγκαταλεγούν στα μείζονα σημεία της τρέλας και θα πάρουν θέση ανάμεσα στις ουσιωδέστερες εκδηλώσεις της» (Foucault, 2011, σ. 121).

Η εκτροπή από την κοινωνική νόρμα γίνεται πλέον συνώνυμη του παραλογισμού και η ηθική του ατόμου που ως τότε απασχολούσε τους εκκλησιαστικούς θεσμούς καθίσταται κύριο αντικείμενο μελέτης των αναδυόμενων επιστημών. Το αδύναμο, πάσχον κι εκφυλισμένο σώμα δεν ήταν πλέον αμαρτωλό, κατελιμμένο από δαίμονες και δε θα εξαγνιζόταν μέσω της φωτιάς. Είχε εκπέσει επειδή ήταν ανήθικο, και η επιστήμη καλούνταν να το λυτρώσει κάνοντάς το ξανά ηθικό. Από τον Pinel ως τον Jean Martin Charcot και τις μεθόδους τους για την θεραπεία της υστερίας, ως την ταξινομητική μέθοδο του Cuvier και την τυπολογία του εγκληματία που διαμορφώθηκε από τον Lombroso, διακηρύχθηκε πως ο στόχος της επιστήμης ήταν πλέον διττός: αφενός να απαλλάξει τους ασθενείς από την πάθηση που τους βασάνιζε, αφετέρου να καθαρίσει την κοινωνία από τα άρρωστα/ανήθικα/επικίνδυνα στοιχεία της.

Ιδιαίτερη σημασία στην ηθική προέκταση και λειτουργία της επιστήμης προσέδωσε η θεωρία του εκφυλισμού. Εμφανιζόμενη πρώτη φορά στα εγχειρίδια ζωολογίας και φυσικής ιστορίας κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, εδραιώνεται κατά τον 19<sup>ο</sup>, χρησιμοποιώντας ως θεωρητικό υπόβαθρο το έργο των Charles Darwin και Herbert Spencer: τόσο το κίνημα του Κοινωνικού Δαρβινισμού (1880-1910), όσο και η αντίληψη του Spencer ότι ο κόσμος χαρακτηρίζεται από την εξελικτική πορεία των πάντων από την απλότητα στη συνθετότητα, κατέληγαν στο συμπέρασμα ότι οι κοινωνικές δομές νομοτελειακά θα απέβαλλαν τις “ατελείς μορφές ζωής” (Λέκκα, 2012). Ο

---

<sup>10</sup> Ο Philippe Pinel το 1809 εισήγαγε τον όρο “ηθική φρενοβλάβεια” προκειμένου να χαρακτηρίσει τους ασθενείς οι οποίοι ενώ δεν έπασχαν από διανοητικές διαταραχές «ήταν φρενοβλαβείς των ενστίκτων και του συναισθήματος. Η παραλλαγή του όρου σε “ηθική παράνοια” (moral insanity) που εισήχθη από τον εθνολόγο James Cole Prichard επιβιώνει στην επιστήμη της ψυχιατρικής ως και σήμερα (Τζανάκη, 2016).

“βιολογικός εκφυλισμός”, ο εκφυλισμός του νευρικού συστήματος που κληρονομούνταν από τον γονέα στο τέκνο, αποκτά πλέον κοινωνική σημασία, χαρακτηρίζοντας και στιγματίζοντας όσους επιδίδονταν σε “άσπρη ζωή” ως έχοντες έμφυτη προδιάθεση στον εκφυλισμό (Καψαμπέλη, 2016). Η λαγνεία αλλά και η αδυναμία του ελέγχου των ορμών, η απουσία εγκράτειας συνθέτουν τα χαρακτηριστικά του έκφυλου σώματος. Το σύνολο των πρακτικών που ψυχιατρικοποιούνται ως έκφυλες, μεταξύ των οποίων ήταν η –γυναικεία και ανδρική– ομοφυλοφιλία, ο αυνανισμός, η νυμφομανία και ο συναισθηματισμός καταγράφηκαν ως “θηλυπρεπείς” (Τζανάκη, 2016). Η θηλυκότητα ταυτίστηκε με τον εκφυλισμό και τα ένστικτα, με τη λαγνεία, και την απουσία της εγκράτειας, αντίληψη στην οποία βασίστηκε και η ψυχανάλυση – ο ίδιος ο Freud άλλωστε είχε μαθητεύσει δίπλα στον Charcot (Τζανάκη, 2016).

Το επεισόδιο των Λωτοφάγων στην *Οδύσσεια*, που για τον Adorno αντιπροσωπεύει μια κατάσταση μακαριότητας η οποία συνδέεται με τη χρήση ναρκωτικών ουσιών, μπορεί να αναγνωστεί και ως μεταφορά της απειλής του εκφυλισμού. Το να γευτεί κανείς τους λωτούς ισοδυναμεί με την υποταγή στη μαγεία του τραγουδιού των Σειρήνων και της ράβδου της Κίρκης. Οι Λωτοφάγοι «δε μελέτησαν ν’ αφανίσουν τους συντρόφους», ωστόσο «όποιος κι αν έφαγε λωτό, τον μελιστάλαχτο καρπό, ξεχνούσε την αποστολή του, δεν ήθελε τον γυρισμό» (Όμηρος, 2009, σ. 127). Όποιος δοκιμάζει τους λωτούς δεν καταδικάζεται «σε τίποτε άλλο παρά μόνο τον κάνει να επιστρέψει στην πρωτογενή κατάσταση, που δεν γνωρίζει εργασία και αγώνα» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 117). Ο «αυτοσυντηρητικός Λόγος» δεν μπορεί να επιτρέψει τη μακαριότητα της λήθης, την «ειδυλλιακή ζωή» που υπόσχεται το άνθος του λωτού, επειδή αυτή οδηγεί στην οκνηρία και την άρνηση του εαυτού (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 118). Η ορθολογικότητα που ενσαρκώνει ο Οδυσσέας δρα προς τη δική της υπεράσπιση: οι σύντροφοι που έχουν δοκιμάσει τον καρπό της λήθης θα συρθούν «με το στανιό... κλαίγοντας πίσω στα πλοία», ενώ και οι υπόλοιποι θα πρέπει πάραυτα να ανέβουν στα πλοία «από φόβο μήπως κάποιος τους γευτεί λωτό, τον νόστο λησμωνόντας» (Όμηρος, 2009, σ. 127). Η «ευτυχία “στις παρυφές του κόσμου”» που «δεν μπορεί να την επιτρέψει ο αυτοσυντηρητικός Λόγος», εγκυμονεί τον κίνδυνο της εγκατάλειψης της εργασίας, «της επαναστροφής στη φάση της συλλογής καρπών της γης και της θάλασσας, ένα στάδιο παλαιότερο από τη γεωργία, την κτηνοτροφία ή και από το κυνήγι, δηλαδή πριν από κάθε παραγωγή» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 118-119). Η απώλεια της μνήμης και της συνείδησης των συντρόφων του Οδυσσέα γεννά τους ίδιους φόβους με τα οκνηρά, εκθηλυμένα υποκείμενα που η νεωτερική εξουσία και επιστήμη καλούνταν να συμμορφώσει. Ο εξαναγκασμός και η βίαιη επιστροφή των πρώτων στα καράβια τους τελεί

σε αναλογία με τα δεσμά που με τη μορφή της ηθικής θεραπείας επιβλήθηκαν στα μη υγιή υποκείμενα, προκειμένου να τα καταστήσουν ξανά ενάρτητα και παραγωγικά. Η ανάμνηση της προϊστορίας που επαναφέρεται τόσο από το άνθος του λωτού όσο και από τα “παράλογα” υποκείμενα, μια ανάμνηση αισθησιοκεντρική, όπως και η μαγεία της Κίρκης, που παραπέμπει ευθέως στη σεξουαλικότητα αλλά και σε μια απωθημένη, «απομακρυσμένη και παλαιά ευτυχία», στον ορθολογικό κόσμο μπορεί να νοηθεί μόνο ως τρέλα. Η απομάκρυνση από τη γη των Λωτοφάγων θα είναι άμεση και οριστική, και η υπόσχεση της ουτοπίας θα συνδεθεί πάλι με την παραγωγικότητα και τον καταμερισμό της εργασίας. Η ευτυχία που «περικλείει μέσα της την αλήθεια» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 119) -όπως και το τραγούδι των Σειρήνων- θα τεθεί και αυτή σε διαδικασία εξορθολογισμού και το υποκείμενο που αναζητώντας την επέδειξε αποκλίνουσα συμπεριφορά θα ξαναγίνει ηθικό.

Όπως είδαμε, οι νεοπαγείς επιστήμες και οι λόγοι που συγκροτούνται γύρω από αυτές στην πρώιμη νεωτερικότητα, αλληλεπιδρούν με τους δικαιοκούς και εκκλησιαστικούς θεσμούς, διαμορφώνοντας με παραγωγικό τρόπο την κυρίαρχη ηθική, συχνά υπό το πρόσχημα της φιλανθρωπίας. Η μετάβαση από τις εκτελέσεις στον εγκλεισμό, ο οποίος στοχεύει στη διατήρηση της ζωής υπό το κράτος της πειθάρχησης και της καταστολής, συνοψίζει τη – νεωτερική - μετάβαση από τη θανατοπολιτική στη βιοπολιτική. «Αν η κυριαρχία χαρακτηρίζεται από το προνόμιο να θανατώνει τους υποτελείς της, θεμελιώδες διακύβευμα της μικροπολιτικής είναι η διατήρηση της ζωή, ο έλεγχος και η κανονικοποίηση της ζωής εν ονόματι της ανθρώπινης ευτυχίας», επισημαίνει η Αθανασίου (Αθανασίου 2007). Το σύστημα κρατικών και μη κρατικών θεσμών, επιστημονικών λόγων που αφορούν το ιδιωτικό και κοινωνικό σώμα, την υγεία, τη φυλή, το φύλο, τη σεξουαλικότητα και την ηθική των υποκειμένων και του πληθυσμού, των υλικών τους παρεμβάσεων και της αλήθειας που παράγουν, συνιστούν τους μηχανισμούς της βιοεξουσίας.

Τα επιστημονικά καθεστώτα αλήθειας, που σε μεγάλο βαθμό αντικατέστησαν ή και συνυπήρχαν με τις πρακτικές της ποιμαντορίας, της εξομολόγησης και της μετάνοιας, αποτέλεσαν τους ορθολογικούς διαφωτιστικούς μύθους που ήταν αναγκαίοι για τη διατήρηση των σχέσεων κυριαρχίας στη νεωτερικότητα. Ο εξουσιασμός επί του αδυνάτου επενδύθηκε από την αλήθεια της επιστήμης. «Η θετικιστική ιατρική του 17<sup>ου</sup> αιώνα κληρονομεί όλην αυτή την προσπάθεια του Aufklärung. Θα δεχθεί σαν ήδη εδραιωμένο και αποδεδειγμένο ότι η αλλοτρίωση του νομικού προσώπου μπορεί και πρέπει να συμπίπτει με την τρέλα του κοινωνικού ανθρώπου, μέσα στην ενότητα μιας παθολογικής πραγματικότητας, που είναι συνάμα αναλυτή με όρους δικαίου και αισθητή στις πιο άμεσες

*μορφές της κοινωνικής ευαισθησίας<sup>11</sup>*». Η τάση παθολογικοποίησης κάθε υποκειμενικότητας που διέφευγε από το πρότυπο της λευκής, υγιούς-αρτιμελούς, παραγωγικής και οικονομικά εύπορης αρρενωπότητας αποδεικνύει πως το υγιές, ηθικό νεωτερικό υποκείμενο και ο homo economicus ταυτίζονται· η αντίσταση του Οδυσσέα στις Σειρήνες, τους Λωτοφάγους και την Κίρκη συνιστά σε συμβολικό επίπεδο θεμελίωση της νίκης του.

### 2.2.3: Η πορνεία ως συμπλήρωμα του γάμου – βιοπολιτική και νεωτερικός έλεγχος της σεξουαλικότητας

Παρά τη συμβολική ταύτιση της πορνείας με τη μαγεία, την ανηθικότητα, τον εκφυλισμό και την υστερία, η ύπαρξη οίκων ανοχής οι οποίοι λειτουργούσαν υπό την ανοχή ή και την εποπτεία του κράτους αποτελούσε πραγματικότητα για δεκαετίες ή και αιώνες στις ευρωπαϊκές κοινωνίες – μετέπειτα και τις αποικίες. Η πορνεία ως ανταλλακτική σχέση στην οποία προσφέρεται σεξ –ιστορικά σχεδόν αποκλειστικά από γυναίκες- έναντι οικονομικού αντιτίμου, χωρίς να εντάσσεται σε θρησκευτικό – τελετουργικό πλαίσιο, είναι χαρακτηριστικό του δυτικού κόσμου και της νεωτερικότητας.

Ήδη από τον πρώιμο Μεσαίωνα, η πορνεία αποτελούσε σημαντικό κομμάτι της καθημερινότητας αλλά και της κουλτούρας –πάντοτε βέβαια υπό το αμφίσημο καθεστώς της ταυτόχρονης περιθωριοποίησης αλλά και ορατότητας. Θεωρούνταν πως αποτελούσε μέσο διοχέτευσης των ανδρικών σεξουαλικών ορμών, η μη ικανοποίηση των οποίων θα οδηγούσε σε χάος –είχε συνεπώς τη λογική του “σπερματοδοχείου”. Ο μεσαιωνικός κόσμος είχε υιοθετήσει ένα “υδραυλικό” μοντέλο της ανδρικής σεξουαλικότητας, σύμφωνα με το οποίο τα υγρά που σωρεύονταν έπρεπε να διοχετεύονται σε μια ασφαλή δεξαμενή (τον γάμο ή την πορνεία), διαφορετικά θα ξεσπούσε, οδηγώντας τους άντρες να διαπράξουν αποπλάνηση, βιασμό, μοιχεία και σοδομία (Karras, 1996). Επιπλέον, η πόρνη συμπύκνωνε όλα τα χαρακτηριστικά που οι κυρίαρχοι εξουσιαστικοί λόγοι απέδιδαν στη γυναικεία σεξουαλικότητα (Karras, 1996). Η πορνεία ήταν ένα «αναγκαίο κακό», που συνέβαλε στην κατασκευή του φύλου στις δυτικές κοινωνίες.

Καθώς η οικονομική δραστηριότητα των γυναικών ασκούσαν κατά κύριο λόγο μέσω των συζύγων τους και δεν υπήρχε δυνατότητα για οικονομική ανεξαρτησία -γεγονός στο οποίο συνέβαλλε και η χαμηλή αμοιβή για την εργασία τους, συνάρτηση της έλλειψης τεχνικής/επαγγελματικής κατάρτισής τους-, η πορνεία αποτελούσε μία από τις ελάχιστες

επαγγελματικές διεξόδους τους· επιπλέον μπορούσαν έστω κατά ένα μικρό μέρος να καθορίζουν οι ίδιες τις εργασιακές συνθήκες σε σχέση με τις εναλλακτικές καριέρες που μπορούσαν να ακολουθήσουν, όπως της οικιακής υπηρέτριας -που παρέμενε εσώκλειστη-, αλλά και της μοδίστρας που θεωρούνταν ανειδίκευτη εργάτρια (Karras, 1996). Αυτό δε σημαίνει σε καμία περίπτωση πως στους οίκους ανοχής και στα *salon* πολυτελείας δεν υπήρχε εκμετάλλευση, εξουσιασμός -τόσο από τους πελάτες όσο και από τη διοίκηση των οίκων-, ψυχολογική και φυσική βία. Ούτε πως μπορούμε να κάνουμε λόγο για “agency”, ότι η ένταξη των γυναικών στην πορνεία ήταν αποτέλεσμα επιλογής, αυτόβουλης σκέψης και δράσης, όπως συμβαίνει σήμερα στις συζητήσεις για την σεξεργασία· η “επιλογή” άλλωστε αποτελούσε συχνά κατηγορία από την πλευρά των μηχανισμών εξουσίας, προκειμένου να τονιστεί η έκφυλη, λάγνα και ασυγκράτητη γυναικεία φύση. Αποτελούσε ωστόσο μια προσωπική στάση που παρότι ενίσχυε τον έλεγχο της σεξουαλικότητας και των σωμάτων, ιδιαίτερα των γυναικείων, στόχευε στην επιβίωση και στην κατάκτηση ενός ελάχιστου χώρου αυτονομίας, παρά τις συνεχείς απειλές και κινδύνους, τις διώξεις, τον εξευτελισμό και τα βασανιστήρια που συχνά οδηγούσαν στον θάνατο. Η πόρνη είναι η κατεξοχήν φιγούρα της νεωτερικότητας, που συγκεντρώνει όλες τις αντιφάσεις της. Η αμφισημία της Κίρκης, η οποία φέρει την απειλή της φθοράς και της απώλειας του εαυτού, ενώ ταυτόχρονα βοηθά τον ανδρικό χαρακτήρα στη διατήρηση της αυτονομίας του, είναι αντίστοιχη με τον ρόλο της πόρνης και τη σχέση της με την ίδια της την υπόσταση αλλά και τα ανδρικά υποκείμενα. Και, αντίστροφα, μπορεί να αναγνωστεί ως μεταφορά της καθαυτής νεωτερικής στάσης απέναντι στην πόρνη: της είναι αναγκαία ενώ συγχρόνως επιθυμεί την καταστροφή της. Οι πόρνες αποτρέπονται συχνά από το να ασκήσουν το επάγγελμά τους, δολοφονούνται και οι δολοφόνοι τους συχνά μένουν ατιμώρητοι, γεγονός που, όπως ήδη το 1963 επισημαίνει ο Adorno, αποδεικνύει πως «η κοινωνική εξουσία, έστω και ασυνείδητα, επιθυμεί τον θάνατο αυτών που ενώπιόν της ενσαρκώνουν μια ηδονή που πρέπει να πάψει να υπάρχει» (Adorno, 2005, σ. 78-79)

Η πορνεία ήταν ένα κατεξοχήν αστικό φαινόμενο, ευνοούμενη από τη σχετική ανωνυμία και τη συγκέντρωση του πληθυσμού και του χρήματος, κύρια χαρακτηριστικά της πόλης και της ζωής σε αυτήν. Η κεντρική στην δυτική κουλτούρα έννοια του χώρου, με τις πολλαπλές και συχνά αλληλοεμπλεκόμενες σημασιοδοτήσεις που του προσδίδονται, στην περίπτωση του πορνείου αποκτά νέες ερμηνείες. Το πορνείο είναι ένας “άλλος” χώρος, στο μεταίχμιο του δημοσίου και του ιδιωτικού ή και του μύχιου, διαφορετικός τόσο από την οικία όσο και από τα κατεξοχήν κρατικά κτίρια. Βρίσκεται στο γεωγραφικό και κοινωνικό περιθώριο ενώ αλληλεπιδρά με αυτό. Ως χώρος ετερότητας που συναρτάται με τους υπάρχοντες κύριους

χώρους, το πορνείο αποτελεί υπόδειγμα ετεροτοπικού χώρου. Η ετεροτοπία, σύμφωνα με τον Φουκώ, διαθέτει τα χαρακτηριστικά της άσκησης αποκλίνουσας συμπεριφοράς (για παράδειγμα στις φυλακές και τα ψυχιατρεία), της καθορισμένης και αμετάβλητης στον χρόνο λειτουργίας, της αντιπαράθεσης σε πραγματικούς τόπους και την ρήξη με τον πραγματικό-παραδοσιακό χρόνο, ενώ, τέλος, είναι ο χώρος της ψευδαίσθησης (Foucault, 2011β). Αν και ο Foucault θεωρούσε πως ο οίκος ανοχής συνιστούσε ετεροτοπία επειδή «αναλάμβανε να δημιουργήσει ένα χώρο ψευδαίσθησης που καταδεικνύει ως ακόμη πιο ψευδαισθητικό ολόκληρο τον πραγματικό χώρο, όλες τις χωροθεσίες στο εσωτερικό των οποίων διαχωρίζεται η ανθρώπινη ζωή» (Foucault, 2011β), και ως αντιπροσωπευτικό δείγμα ετεροτοπικού χώρου θεωρούσε το πλοίο, τα ιστορικά στοιχεία αλλά και η διαχρονικότητα του φαινομένου της πορνείας δείχνουν πως ο οίκος ανοχής διαθέτει όλα τα χαρακτηριστικά της ετεροτοπίας. Είναι δημόσιος, εύκολα προσβάσιμος -έναντι αντιτίμου, ενώ εντός αυτού συντελείται η κατεξοχήν ιδιωτική ανθρώπινη δραστηριότητα, η σεξουαλική επαφή. Το επάγγελμα της πόρνης θεωρείται κατεξοχήν βρώμικο και κίνδυνος για τη δημόσια υγεία, αλλά το πορνείο λειτουργεί υπό κρατική ανοχή ή και επιτήρηση. Διαρρηγνύει την καθημερινότητα της εργασιακής και οικογενειακής ζωής των ανδρών, ενώ η εσωτερική του ζωή παραμένει αμετάβλητη στον ιστορικό χρόνο.

Εκτός όμως από την ετεροτοπία, ο οίκος ανοχής συνιστά χώρο εγκατάστασης πανοπτικών λειτουργιών. Όπως χαρακτηριστικά περιγράφει ο Paul Preciado, σύμφωνα με την πρόταση του *πορνογράφου* Ρετίφ ντε λα Μπρετον (Nicolas Edme Restif de la Bretonne), η οικοδόμηση ενός οίκου ανοχής υπό κρατική επίβλεψη θα διασφάλιζε την «ενάρετη άσκηση του έρωτα στην πόλη του Παρισιού», αφού θα εξέλιπταν πλέον οι «δυστυχίες που προκαλούνταν από τη δημόσια κυκλοφορία των γυναικών του δρόμου» (Preciado, 2017). Επρόκειτο στην πραγματικότητα για ένα σχέδιο απομόνωσης και περιορισμού των «ελευθεριακών γυναικών», σχέδιο που αποτέλεσε την πρώτη αρχιτεκτονική πρόταση μεταρρύθμισης της πορνείας στις πόλεις της Ευρώπης<sup>12</sup>. Το σχέδιο αυτό τελικά θα υλοποιηθεί και θα εφαρμοστεί στα *maisons closes* του 19<sup>ου</sup> αιώνα.

Η ομοιότητα των οίκων ανοχής με τα ιδρύματα εγκλεισμού, όπως το άσυλο, το νοσοκομείο και η φυλακή, και η ανάδειξή τους σε ιδιόμορφους τόπους άσκησης της βιοπολιτικής επισημαίνεται ήδη από τον Anthony Vidler, ο οποίος πρότεινε να αναγνώσουμε τους χώρους αυτούς «ως “άσυλα ελευθεριότητας”, ως αρχιτεκτονικές εγκλεισμού που συνάδουν με ένα

---

<sup>12</sup> Σημειώνεται ότι αντίστοιχο σχέδιο εκπόνησε το 1803 και “ανταγωνιστής” και παρωδός του Μπρετόν, Μαρκήσιος Ντε Σαντ, το οποίο ωστόσο έχει χαθεί. (Preciado, 2017)

πειθαρχικό πρόγραμμα που έχει συλληφθεί όχι για να παραγάγει την ηδονή, αλλά για να προστατεύσει την κοινωνία από τις χαοτικές επιθυμίες του λαού με το να περιορίσει και να ρυθμίσει τις “παρορμήσεις της σάρκας”» (Vidler, 1987/Preciado, 2017). Το σχέδιο του πορνείου, σύμφωνα με τον Preciado, συγκέντρωνε όλους εκείνους τους πανοπτικούς μηχανισμούς επιτήρησης που επινοήθηκαν από τους μηχανισμούς διακυβέρνησης των νεωτερικών δημοκρατικών κρατών. Επιπλέον, αναδείκνυε και την διαδικασία συγκρότησης του δυτικού αποικιακού υποκειμένου μέσω της σεξουαλικότητας και της ιεράρχησης των σωματικών οργάνων και λειτουργιών, καθώς και την περιπλοκότητα των σχέσεων μεταξύ της ελευθερίας, της πειθάρχησης, της βίας, του σεξ, της κυριαρχίας, της ηδονής και της κυριαρχίας (Preciado, 2017).

Υπάρχει όμως και ακόμα ένα στοιχείο καθοριστικό για την οικοδόμηση του πορνείου ως κρατικού ελεγκτικού μηχανισμού, το οποίο σχετίζεται με την πρόληψη γύρω από τη δημόσια υγεία· το σώμα, η σεξουαλικότητα αλλά και ο γεωγραφικός χώρος καθίστανται στη νεωτερικότητα περιοχές πολιτικής κυβερνολογικής – όπως συχνά επεσήμαινε ο Φουκώ. Το σώμα της πόρνης, θεωρούμενο πάντα πάσχον, αρρωστημένο και συνεπώς απειλητικό τόσο για τις ατομικές ανδρικές σωματικότητες, όσο και για το κοινωνικό σώμα, πρέπει να περιοριστεί και να ελεγχθεί και σε χώρους που υπερβαίνουν το άσυλο και την φυλακή, στους χώρους όπου αυτό δραστηριοποιείται. Άλλωστε, όπως τονίζει ο Αντόρνο, «το υγιεινιστικό ιδεώδες είναι πολύ αυστηρότερο του ασκητικού» (Adorno, 2005). Υπό την οπτική αυτή, ο οίκος ανοχής γίνεται αντιληπτός ως ένας νοσο-αρχιτεκτονικός μηχανισμός (Preciado, 2017), ο οποίος επιχειρεί να προλάβει την εκδήλωση του κινδύνου για την δημόσια υγεία, κίνδυνο που κατά κυριολεξία ενσαρκώνει η σωματικότητα της πόρνης ως εν δυνάμει πηγή μόλυνσης. Μια σωματικότητα που, στην πραγματικότητα, συγκεντρώνει όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά της “γυναικείας φύσης” που γεννούν τον φόβο και την οργή των ανδρικών υποκειμένων, που προκαλεί την ηθική του δυτικού πολιτισμού και εγείρει το μίσος.

Η σταδιακή από τον 18<sup>ο</sup> αιώνα ιδιωτικοποίηση της σεξουαλικής εμπειρίας, εκκινώντας κατά κύριο λόγο από εισαγωγή κανόνων υγιεινής στο πλαίσιο της πόλης, του οίκου, του πορνείου κι εν τέλει των σωμάτων, καθάρισε τον χώρο από σωματικά υγρά –παράγωγα είτε της σεξουαλικής πράξης και επιθυμίας, είτε των δημόσιων βασανιστηρίων και εκτελέσεων που εξέλειψαν-, ταξινομώντας παράλληλα στον αστικό χώρο τόπους εκδήλωσης της επιθυμίας και της σεξουαλικής πρακτικής. Αν η πανώλη ενέπνευσε την κατασκευή του Πανοπτικού, η σύφιλη διαμόρφωσε και εδραίωσε τον ετεροτοπικό χώρο του πορνείου. Τοποθετούμενο συγχρόνως μέσα και έξω από την πόλη, στην πραγματικότητα χρησίμευε στον διαχωρισμό των άρρωστων/ανήθικων γυναικών από τις καθωσπρέπει. Περαιτέρω, η νεωτερική

αρχιτεκτονική του οίκου ανοχής και η θέση που αποκτά στο πλαίσιο της πρώιμης αστικής δημοκρατίας, εγκαθίδρυσε κοινωνικές νόρμες για την ανδρική αλλά και τη γυναικεία σεξουαλικότητα. Η ανδρική ήταν μεν κυρίαρχη αλλά μονοσήμαντη, επιθετική, και αναγκαίο να διοχετευτεί –πέραν του γάμου- στο σώμα της πόρνης, ώστε το ανδρικό υποκείμενο, εκπληρώνοντας τη σωματική του αυτή ανάγκη, να ανακουφιστεί και εξακολουθήσει να είναι υπεύθυνο και παραγωγικό. Η γυναίκα-πόρνη, εντασσόμενη σε έναν από τους ελάχιστους χώρους εργασίας στους οποίους μπορούσε να έχει πρόσβαση, μέσω των μηχανισμών επιτήρησης αποστερήθηκε μέρος της εργασιακής της δύναμης αλλά και της σεξουαλικότητάς της, βρισκόμενη συγχρόνως και υπό καθεστώς διαρκούς φόβου και κινδύνου.

Ο χαρακτήρας της Κίρκης-Εύας, της γυναίκας που δεν αποποιείται την σεξουαλικότητά της και που δεν εντάσσεται στη νόρμα του οικογενειακού βίου, είναι το διαχρονικό σύμβολο της θηλυκότητας ως απειλής, της δύναμης εκείνης που ανακινεί την πατριαρχική ηθική. «Η γυναίκα που χρησιμοποιεί ελεύθερα την ελκυστικότητά της, τυχοδιώκτισσα, βαμπ, μοιραία, παραμένει κάτι περίεργο. Η εικόνα της Κίρκης επιζεί στην κακιά γυναίκα των χολιγουντιανών ταινιών. Γυναίκες κάηκαν σαν μάγισσες μόνο και μόνο γιατί ήταν όμορφες. Και στη σεμνότυφη ενόχληση της επαρχιώτικης ηθικής από τις γυναίκες με έκλυτη ζωή, ένας αρχαίος φόβος επιζεί», σημειώνει η Beauvoir (Beauvoir, 1979). Η έκφραση της θηλυκότητας που αντιπροσωπεύει είναι επικίνδυνη και πρέπει να εκλείψει τόσο επειδή είναι μη ορθολογική και μη παραγωγική, όσο και γιατί συγκρούεται με τις κυρίαρχες στη σφαίρα του δυτικού πολιτισμού, του *διαφωτισμού* ανδροκεντρικές λογοθετήσεις και σχηματοποιήσεις του σεξ και της σωματικότητας. Η δυναμική που αναγνωρίζει ο Adorno στην Κίρκη, πριν την υποταγή της στον Οδυσσέα, θεωρώ πως συνδέεται με την αναγνώριση από την πλευρά του της απόπειρας συγκρότησης ταυτότητας και υποκειμενικότητας όλων των “ανήθικων” γυναικών της ιστορίας. Μιας απόπειρας αδύνατο να τελεσφορήσει τουλάχιστον μέχρι την απόκτηση πολιτικών και ατομικών δικαιωμάτων, μιας προσπάθειας απέλπιδης που διαλυόταν μέσω της καταπίεσης, του εξαναγκασμού και συχνά του βασανισμού και θανάτου τους. Η μοίρα που επιφύλαξε το υπολογιστικό *status quo* της Δύσης στις γυναίκες, πέρα από την απόπειρα συμμόρφωσής τους, ήταν ο σκοπούμενος αφανισμός τους.

### 3. «Η αγάπη ως ανταλλαγή»: η Πηνελόπη ως σύμβολο του αστικού γάμου

Αν η εταίρα Κίρκη «κατά τη μετάβαση από το μύθο στην ιστορία συμβάλλει αποφασιστικά στην αστική ψυχρότητα», η σύζυγος Πηνελόπη είναι αυτή που την εγκαθιδρύει και βοηθά στη διαιώνισή της. Μπορεί εκ πρώτης όψεως να φαντάζει υπερβολική η διατύπωση ότι «πόρνη και σύζυγος είναι συμπληρώματα της γυναικείας αυτοαλλοτρίωσης μέσα στον πατριαρχικό κόσμο» (Horkheimer και Adorno, 1996), ωστόσο όπως επισημάνθηκε και προηγουμένως, η πορνεία και ο γάμος στη νεωτερικότητα τελούν σε σχέση αλληλεξάρτησης: *«Ο γάμος είναι η μέση οδός του κοινωνικού συμβιβασμού: η γυναίκα παραμένει αδύνατη, καθώς η δύναμη περιέρχεται σε αυτή μόνο διαμεσολαβημένη από τον άντρα. Κάτι από αυτό διακρίνεται στην ήττα της θεάς-εταίρας μέσα στην Οδύσσεια, ενώ ο ολοκληρωμένος γάμος με την Πηνελόπη, λογοτεχνικά νεότερος, αντιπροσωπεύει ένα μεταγενέστερο στάδιο αντικειμενικότητας της πατριαρχικής τάξης πραγμάτων... η σύζυγος προδίδει την ηδονή υπέρ της σταθερής οργάνωσης της ζωής και της ιδιοκτησίας, ενώ η πόρνη, η κρυφή σύμμαχός της, νέμεται ως νόμιμη κάτοχος ό,τι αφήνουν ακάλυπτο τα ιδιοκτησιακά δικαιώματα της συζύγου και πουλάει την ηδονή»* (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 132). Η Πηνελόπη άλλωστε «εξετάζει τον παλλινოსτούντα με τη δυσπιστία της πόρνης, μήπως στην πραγματικότητα είναι απλώς ένας γέρος ζητιάνος ή και περιπλανώμενος θεός» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 133).

Ο καντιανός ορισμός του γάμου, σύμφωνα με τον οποίο οι –ετερόφυλοι– σύζυγοι προέβαιναν σε αμοιβαία και δια βίου παραχώρηση των “ιδιοτήτων του φύλου τους” –των γεννητικών τους οργάνων (*wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften*), συνοψίζει σε μεγάλο βαθμό την εργαλειακότητα που εισήγαγε η νεωτερική ηθική και στο πεδίο των συναισθημάτων και των διαπροσωπικών σχέσεων. Ο ορισμός αυτός άλλωστε βρίσκεται πολύ κοντά στις σαδικές φαντασιώσεις όπου «ο Άλλος, ο σεξουαλικός σύντροφος του υποκειμένου, ανάγεται σε ένα μερικό υποκείμενο, στο σωματικό του/της όργανο που δίνει απόλαυση αγνοώντας τον/την ως όλο ενός ανθρώπινου προσώπου» (Žižek, 1998). Είναι επίσης ξεκάθαρα πατριαρχικός, αφού δεν αναγνωρίζει δυνατότητα για αυτονομία και αυτόβουλη δράση στη γυναίκα, η οποία ακόμα την εποχή που διατυπώνεται η παραπάνω φράση από τον Καντ είναι μη υποκείμενο τόσο για την φιλοσοφία όσο και για το δίκαιο.

Ο γάμος του Οδυσσέα με την Πηνελόπη στην *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* αποτελεί σύμβολο του αστικού θεσμού του γάμου, της ετεροκανονικής μονογαμίας, της συμβολαιοποίησης του συναισθήματος και της ερωτικής πράξης με καντιανούς όρους. Η συζυγική τους κλίνη άλλωστε είναι κατασκευασμένη γύρω από μια ελιά «σύμβολο ενότητας του σεξουαλικού και

της ιδιοκτησίας» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 134). Η αναμονή της –πάντοτε «συνετούς», «λογικής», «φρόνιμης» και «στοχαστικής»- Πηνελόπης και η εγκράτειά της απέναντι στις ερωτικές προκλήσεις των μνηστήρων, πέρα από την προσμονή της ανταμοιβής της με την επιστροφή του Οδυσσέα συνιστά και μια προσπάθεια εξομοίωσής της με τον άνδρα και τις ποιότητες που τον διακρίνουν. «Αν η εταίρα έχει ενστερνισθεί την πατριαρχική ιεραρχία αξιών, η μονογαμική σύζυγος δεν ικανοποιείται ούτε με αυτό και δεν ησυχάζει ωστόσο εξομοιωθεί με τον ίδιο τον ανδρικό χαρακτήρα. Έτσι συνεννοούνται οι παντρεμένοι» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 134), σημειώνει ο Adorno, επιθυμώντας πιθανώς να επισημάνει την επιθυμία της παντρεμένης γυναίκας να ξεπεράσει την καταπίεσή της, προσπαθώντας να την υποβαθμίσει ή υποκρινόμενη ότι δεν την υφίσταται. Εκεί οφείλεται άλλωστε και η στάση της Πηνελόπης απέναντι στις «δούλες» της, στις οποίες αναφέρεται πάντοτε ως «ξίπασμένες» και «σκύλες» και τις απειλεί με ξύλο· η αστή σύζυγος μεταθέτει την κακοποίηση και τις καταπιέσεις που η ίδια υφίσταται στις άλλες γυναίκες, ιδιαίτερα σε ταξικά/κοινωνικά κατώτερες, έχοντας εσωτερικεύσει τις καταπιέσεις της πατριαρχίας και τον μισογυνισμό στην προσπάθειά της να επιβιώσει μέσα σε έναν ανδροκρατούμενο κόσμο.

Ο γάμος στην *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* περιγράφεται συνοπτικά ως ο θεσμός εκείνος που εγγυάται μια επίφαση ευτυχίας με την κατά Goethe «επικυρωμένη ιδέα της διάρκειας», μέσω της «από κοινού αντίστασης στον θάνατο» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 135). Πρόκειται βέβαια για τον κατεξοχήν μηχανισμό πειθάρχησης της σεξουαλικότητας και αναπαραγωγής των έμφυλων ρόλων, χάριν της κοινωνικής συνοχής, της αύξησης της παραγωγικότητας και του ελέγχου της αναπαραγωγής και του πληθυσμού. «Στον αγώνα της κατά των ελεύθερων παρορμήσεων του έρωτα η οικογένεια είχε επιπλέον με το μέρος της την κοινή γνώμη και την κρατική προστασία» (Horkheimer, 1996, σ. 111). Η παράλληλη με τη βιομηχανική επανάσταση, τη γέννηση του αστικού κράτους και του Διαφωτισμού επένδυσή του με το συναίσθημα της αγάπης και την υπόσχεση της ευτυχίας και ο μετασχηματισμός του από έναν καθαρά θρησκευτικό σε κατά το ήμισυ πολιτειακό θεσμό, συσκότισε σε έναν βαθμό αυτή του την διάσταση, χωρίς όμως να την καταστήσει απαρχαιωμένη. Η μετατροπή του γάμου σε μυστήριο δεν ήταν παρά μια προσπάθεια εξισορρόπησης, μεσολάβησης από την πλευρά της εκκλησίας, μεταξύ φύσης και πολιτισμού, γεγονός το οποίο η αστική κοινωνία αξιοποίησε, καθώς «ο ιντουστριαλισμός τείνει συνεχώς περισσότερο να υποβάλλει τις σχέσεις των φύλων σε κοινωνική κυριαρχία» (Horkheimer, 1987, σ. 138).

Στο σημείο αυτό κρίνεται αναγκαίο να αναφερθούμε στη μεγάλη διεπιστημονική έρευνα που πραγματοποίησαν τα μέλη του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας της Φρανκφούρτης, μέρος της οποίας πρωτοδημοσιεύτηκε το 1936 στα γερμανικά, ενώ η ομάδα του Ινστιτούτου

βρισκόταν ήδη στην εξορία. Η δημοσίευση έφερε τον τίτλο *Σπουδές περί αυθεντίας και οικογένειας* και περιείχε τα τρία βασικά θεωρητικά κείμενα που συνόδευαν τα αποτελέσματα της πενταετούς έρευνας γύρω από τον θεσμό της αστικής οικογένειας και τους τρόπους με τους οποίους αυτή διαιωνίζει τις σχέσεις αυταρχισμού και αυθεντίας. Οι τρόποι με τους οποίους η οικογένεια, ως γέννημα του πολιτισμού, συμβάλλει «στη διαδικασία εκκοινωνισμού και αναδεικνύει την καθοριστική της συμβολή στην αναπαραγωγή και στερέωση σχέσεων αυθεντίας, σχέσεων αποδεκτής εξάρτησης» (Κουζέλης, 1996, σ. 13) αναλύθηκε ιδιαίτερα διεξοδικά από τον Max Horkheimer στο πρώτο κείμενο του Γενικού Μέρους της Έρευνας. Εκκινώντας από την θέση του Ένγκελς για την πατριαρχία, «μία από τις βαθύτερες τομές που έζησαν ποτέ οι άνθρωποι» αλλά και «κοσμοϊστορική ήττα του γυναικείου φύλου» (Engels, 2016, σ. 69), ο Horkheimer αναλύει τους τρόπους μέσω των οποίων η γυναικεία αλλοτρίωση στο πλαίσιο του γάμου και της οικογένειας διαιωνίζει τις σχέσεις υποταγής. Παρότι, όπως αναφέρει, «η αγάπη της γυναίκας ως μητέρας και αδελφής... αποτελεί μια δεξαμενή αντίστασης κατά της πλήρους απώλειας της ψυχής αυτού του κόσμου και εμπεριέχει ένα αντιαυταρχικό στοιχείο», η κρατούσα και στη σφαίρα του μύχιου ανδρική κυριαρχία αλλοιώνει και τα συναισθήματα αλλά και την ίδια τη γυναίκα – ο οικογενειακός της ρόλος, εν τέλει «ενισχύει την αυθεντία του κατεστημένου» (Horkheimer, 1996, σ. 104-105).

Η Πηνελόπη είναι, στο πλαίσιο του έπους, σύμβολο της μονογαμίας, του μόνου αποδεκτού τρόπου ερωτικής ένωσης για την κοινωνική ηθική της δύσης, από την κλασική αρχαιότητα ως τη (μετα)νεωτερικότητα. Η αντίστασή της στους μνηστήρες – αρχικά προφασιζόμενη ότι πρέπει πρώτα να ολοκληρώσει το εργοχείρό της, το οποίο όμως ξήλωνε κάθε νύχτα, υποβιβάζοντας σαφώς τον κόπο και την εργασία της- απορρέει, κατ' αρχάς, από μια ιδέα της εγκράτειας, μια ιδέα υλικής-πρακτικής φύσης, που υπαγορεύεται «από την εξάρτησή της από την οικογένεια και τον σύζυγο», αλλά και δομική, «δεδομένου ότι για να μπορεί μια γυναίκα να είναι εγκρατής οφείλει να εδραιώσει προς τον εαυτό της μια σχέση ανωτερότητας και κυριαρχίας που είναι καθεαυτή αρρενωπού τύπου» (Foucault, 2013α, σ. 107). Σε ένα επόμενο –θεσμικό- επίπεδο, η εγκράτεια ταυτίζεται με την σεξουαλική αποκλειστικότητα που επιβάλλει ο γάμος στη γυναίκα, πρακτική που, όπως αναφέρει ο Foucault, διαφοροποιείται κατά πολύ από την «πίστη» που η ηθική (éthique) του έγγαμου βίου συστήνει στον άνδρα, η οποία συνίσταται «(σ)την διατήρηση της καταστατικής σχέσης της συζύγου, των προνομίων της, της εξέχουσας θέσης της σε σχέση με τις άλλες γυναίκες» (Foucault, 2013α, σ. 204-205) -ηθική που επεξηγεί τη στάση του Οδυσσέα απέναντι στις ερωμένες του και την τελική του επιστροφή στη συζυγική εστία. Η σύζυγος πρέπει να

αποδεικνύει συνεχώς πως είναι «η υπάκουη κυρία του σπιτιού» (Foucault, 2013α, σ. 205). Καθώς ο γάμος σταδιακά παύει να αποτελεί μόνο ιδιωτικό ζήτημα και τοποθετείται εντός της δημόσιας σφαίρας (Foucault, 2013β, σ. 98), η εγκράτεια της συζύγου και η προστασία του οίκου, του ονόματος και της περιουσίας της αποκτά πολιτική διάσταση· η υποταγή της σεξουαλικότητάς της, λιγότερο ή περισσότερο αθέλητη, λειτουργεί καταλυτικά στην υποταγή του φύλου της εγκαθιδρύοντάς την. «Καθώς η γυναίκα υποτάσσεται στο νόμο της πατριαρχικής οικογένειας, γίνεται η ίδια ένας συντελεστής αναπαραγωγής της αυθεντίας σε αυτή την κοινωνία» (Horkheimer, 1996, σ. 107)· η Πηνελόπη –η αστή σύζυγος- καθίσταται θεματοφύλακας των πατριαρχικών αξιών.

Η αναγνώριση του Οδυσσέα από την Πηνελόπη στην ραψωδία ψ' του έπους, πριν να γείρουν «ευτυχισμένοι... στο νόμιμο παλιό κρεβάτι» (Όμηρος, 2009) το οποίο τόσο αναλυτικά περιέγραψε ο Οδυσσέας για να άρει την καχυποψία της συζύγου του, είναι γεμάτη πειράγματα [«Από τις άλλες τις ωραίες γυναίκες μόνο σ' εσένα έβαλαν καρδιά ανελέητη οι Ολύμπιοι»] και κολακείες [«Μη μου θυμώνεις, Οδυσσέα, εσύ έχεις ασυναγώνιστο μυαλό και κατανόηση για τους ανθρώπους»], συμπεριφορές που μάλλον λειτουργούν ως υπαινιγμοί για ένα ερωτικό παιχνίδι μεταξύ τους, παρά ως γνήσια έκφραση δυσπιστίας. Παιχνίδι που στοχεύει στο να ανακινήσει τη νοσταλγία και συνεκδοχικά την πίστη τού επί χρόνια απόντος συζύγου, μια «τέχνη» που σύμφωνα με τον Φουκώ λειτουργώντας «υπό τη μορφή δεσμού και συμμετρίας, παραχωρεί μια σχετικά σπουδαιότερη θέση στα προβλήματα των σεξουαλικών σχέσεων μεταξύ των συζύγων» (Foucault, 2013β, σ. 189). Η σεξουαλικότητα του παντρεμένου ζευγαριού περιβάλλεται με συμβολαιακούς όρους, χάριν της “σωτηρίας” του γαμήλιου δεσμού, αλλά και ανταποκρινόμενη σε ένα αίτημα απαλλαγής από την «οικονομία της ηδονής» (Foucault, 2013β, σ. 230)· και η συμβολαιοποίηση, παρότι ενισχύει την αρχή της αυτοσυντήρησης αλλά και της πραγματοποίησης του Άλλου, ως έκφραση της αστικής ψυχρότητας ενισχύει την αλλοτρίωση και εκτοπίζει το ερωτικό συναίσθημα: *«Μαζί με την κοινωνία αναπαράγεται διευρυνόμενη και η μοναξιά. Αυτός ο μηχανισμός εισχωρεί ως τις τρυφερότατες διακλαδώσεις του συναισθήματος, ώσπου η ίδια η αγάπη, προκειμένου να μπορέσει να βρει το δρόμο προς τον άλλον, εξωθείται τόσο πολύ στην ψυχρότητα ώστε πάνω στην πραγμάτωσή της διαλύεται»* (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 132). Άλλωστε, η σχέση μεταξύ ενός άνδρα και μιας γυναίκας είναι «πολιτική: είναι η σχέση μιας κυβέρνησης κι ενός κυβερνώμενου» (Foucault, 2013α, σ. 108).

Η εκτενής αφήγηση του «ξαναμμένου» Οδυσσέα για την κατασκευή του κρεβατιού τους απέναντι στην επιθυμία της Πηνελόπης να μην κάνει λάθος, «κάτι που δύσκολα θα της επιτρεπόταν υπό την πίεση της τάξης πραγμάτων στην οποία είναι ενταγμένη», αφήγηση η

οποία αντιμετωπίζεται με ελαφριά ειρωνεία, δεν είναι παρά επιβεβαίωση του ότι ο γάμος δεν είναι μονάχα «ανταποδοτική τάξη της ζωής», αλλά κυρίως «από κοινού αντίσταση στον θάνατο»: *«Η συμφιλίωση αναπτύσσεται στη συζυγική ζωή γύρω από την υποταγή, όπως στην ιστορία ως τώρα το ανθρώπινο ευδοκιμεί ακριβώς και μόνο στην επαφή με τη βαρβαρότητα, την οποία η ανθρωπιά σκεπάζει. Ακόμη και αν το συμβόλαιο μεταξύ των συζύγων δεν επιτυγχάνει παρά μόνον επίπονα μια διαπραγματευτική αναστολή της πανάρχαιας έχθρας, οι ειρηνικά πορευόμενοι προς τα γερατειά χάνονται εντούτοις μέσα στην εικόνα του Φιλήμονα και της Βαυκίδας, όπως ο καπνός του θυσιαστηρίου μεταμορφώνεται στον ευεργετικό καπνό της εστίας. Ο γάμος ανήκει ασφαλώς στο πρωταρχικό πέτρωμα του μύθου, στα θεμέλια του πολιτισμού. Όμως η μυθική σκληρότητα και συμπάγεία του ξεπροβάλλει μέσα και πέρα από το μύθο όπως ξεμυτίζει το μικρό νησιωτικό βασίλειο μέσα από την απέραντη θάλασσα»* (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 134- 135).

Η λειτουργία της γυναίκας στο πλαίσιο της αστικής οικογένειας, εντός της οποίας είτε συμβάλλει, μέσω της αντικειμενοποίησής της, στην επίτευξη της πλέον απτής σεξουαλικής ικανοποίησης –χωρίς αυτό να συνεπάγεται απαραίτητα ότι δεν αντλεί και η ίδια ηδονή-, είτε επωμιζόμενη τον ρόλο της μητέρας και προσπαθώντας να ανταποκριθεί στις συνεχώς αυξανόμενες φροντίδες (Horkheimer, 1996, σ. 110), λειτουργία που παραδοσιακά της αποδιδόταν στις πατριαρχικές κοινωνίες, δρούσε σαφώς ανασταλτικά στη διαδικασία της συγκρότησης της υποκειμενικότητάς της. Τοποθετούμενη εξ υπαρχής σε σχέση αντικειμένου απέναντι στον σύζυγό της και με το χρέος της αναπαραγωγής, της διατήρησης της οικονομικής μονάδας του οίκου και της φροντίδας των μελών του, παρά τη σταδιακή της χειραφέτηση και επαν-ένταξη στον χώρο της εργασίας –από τον οποίο αποκόπηκε, όπως είδαμε και σε προηγούμενο κεφάλαιο, κατά την περίοδο της πρωταρχικής σώρευσης-, οδηγείται έτσι σε ταύτιση με το αρχέτυπο της Παρθένου. Σε αντίθεση με την πόρνη, όπως επισημαίνει και ο Adorno, στην προσπάθειά της να εξομοιωθεί με τον άνδρα –με την ουσιαστική κυριαρχία του οποίου μέσα στο σπίτι «έπεσε και ο τελευταίος φραγμός για την απόλυτη κυριαρχία του» (Engels, 2016, σ. 200)-, επιχειρώντας να υιοθετήσει συμπεριφορές που ταυτίζονται με την ιδέα της αρρενωπότητας και προσαρμοζόμενη στην κυρίαρχη ηθική, δεν έχει πλήρη επίγνωση της αυτό-αλλοτρίωσής της. Άλλωστε «όσο υποδεέστερη κι αν είναι η θέση που εξακολουθεί να κατέχει στην οικογένεια ή την κοινωνία, θα υπάρξει επιτονισμός και πρόταξη του “προβλήματος” της γυναίκας. Η φύση της, η διαγωγή της, τα αισθήματα που εμπνέει ή νιώθει, η επιτρεπτή ή απαγορευμένη σχέση που μπορεί κανείς να έχει μαζί της, θα καταστούν θέματα στοχασμού, γνώσης, ανάλυσης και εντολών» (Foucault, 2014, σ. 264).

Η αστή σύζυγος-Πηνελόπη αποκτά αυτή την «ορθολογική, υπολογιστική σχέση προς το φύλο της, η οποία στον πεφωτισμένο κύκλο της Ιουλιέττας είχε ήδη διακηρυχθεί ως παλαιά σοφία» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 180). Η ίδια η απομάκρυνσή της από την ηδονή –που έχει ανατεθεί στην πόρνη– μέσω της πειθάρχησης, απομάκρυνση από τη σεξουαλικότητά της κι εν τέλει από την ουσία της, είναι η πλέον ισχυρή επιβεβαίωση της υποταγής της, της θριαμβευτικής επικράτησης της ανδρικής κυριαρχίας. Η σύντροφος και υπηρέτρια που ενδυναμώνει τον χαρακτήρα του συζύγου της (Beauvoir, 1979, σ. 220), καταπνίγοντας τη σεξουαλικότητά της, συχνά προσπαθώντας να υπερβεί την ίδια της τη σωματικότητα, εναρμονιζόμενη πλήρως με τα προτάγματα και τις σχηματοποιήσεις της αρρενωπής ηθικής, απομακρύνεται τόσο από την διαδικασία συγκρότησης της υποκειμενικότητάς της που η πραγμάτωσή της καθίσταται εξαρχής αδύνατη. Και δεδομένης της αδυναμίας αυτής, η στάση της έγγαμης γυναίκας που ενσαρκώνει κι επιτελεί το πρότυπο της μητέρας-Παρθένας-τροφού, ακόμα και αν δεν είναι προϊόν καταναγκασμού, δεν μπορεί να εκλαμβάνεται ως προϊόν πλήρους ελεύθερης εμπρόθετης δράσης.

#### 4. Καλυψώ: Ο έρωτας ως αυτοθυσία

Αν και, όπως είδαμε προηγουμένως, στην μοναδική αναφορά στην Καλυψώ στην *Διαλεκτική* αυτή ταυτίζεται με την Κίρκη, υπαγόμενη έτσι στο πλαίσιο της πορνείας, στην ενότητα αυτή θα ακολουθηθεί μια διαφορετική προσέγγιση. Η σχέση μεταξύ της Καλυψώς και του Οδυσσέα, από την οποία απουσιάζει το στοιχείο της ανταλλαγής, δεν μπορεί να χωρέσει στον εξορθολογισμένο δυτικό κόσμο. Κι αν η Καλυψώ χάνεται στην ιστορία και στις αναρίθμητες επανεγγραφές του ομηρικού έπους, συνήθως απουσιάζοντας πλήρως από αυτές, αυτό οφείλεται στο ότι η Ωγυγία, ο τόπος που «κι αν ένας θεός ερχόταν εδώ, κοιτάζοντας αυτό της ομορφιάς το θαύμα, θα γέμιζε αγαλλίαση η ψυχή του» (Όμηρος, 2009, σ. 76), δεν επιδέχεται τυπικά ορθολογικές ερμηνείες. Άλλωστε, από τα επτά ολόκληρα χρόνια που παραμένει εκεί ο Οδυσσέας, στον χρόνο του έπους περιλαμβάνεται μονάχα ένα μικρό διάστημα πριν την αναχώρησή του. Πότε όμως ο Οδυσσέας άρχισε να λαχταρά το «νόστιμον ήμαρ» και την συζυγική κλίνη; Πιθανότατα όχι τόσο νωρίς όσο υπαινίσσεται το έπος. Πιθανότατα το εμπόδιο που συνάντησε ο Οδυσσέας δίπλα στη θεά να ήταν κάθε άλλο από την εξαναγκαστική του παραμονή στο νησί της: να ήταν ο ίδιος ο έρωτας. «Είναι πιθανόν», αναφέρει ο Georges Devereux, «η “απαρέσκεια” του Οδυσσέα να εκφράζει μια υποτιθέμενη αδιαφορία έναντι αυτού που επιθυμούμε και στην πραγματικότητα γνωρίζουμε ότι δεν μπορούμε να κατέχουμε για πάντα» (Devereux, 2005, σ. 46).

*«Η αναπόφευκτη συνέπεια, που εμπεριέχεται ήδη στην καρτεσιανή διαίρεση του ανθρώπου σε μια νοούσα και σε μια εκτεταμένη υπόσταση, παρουσιάζεται με όλη τη σαφήνεια ως καταστροφή του ρομαντικού έρωτα, ο οποίος θεωρείται συγκάλυψη, εκλογίκευση της σωματικής ορμής»* (Horkheimer και Adorno, 1996). Αν η λαγνική δύναμη των Σειρήνων και της Κίρκης, ως οδηγούσα στην απώλεια της εγκράτειας, απειλούσε την ανδρική αυτοσυντήρηση και έπρεπε να δαμαστεί, τόσο μέσω συμβολαιοποίησης όσο και μέσω μηχανισμών αυτοπειθάρχησης, η ερωτική δύναμη της Καλυψώς, σωματική και συναισθηματική, ενέχει την απειλή της οριστικής απώλειας του εαυτού· τα «δάκρυα, οι στεναγμοί και οι λύπες» του Οδυσσέα ίσως και να πηγάζουν από τον φόβο αυτό, όχι μονάχα από τον πόθο της επιστροφής. Το ερωτικό συναίσθημα και η ένωση -ή η επιθυμία της- με το ερωτικό αντικείμενο, οδηγούν μέσω της ταύτισης με τον Άλλο, σε απώλεια της ίδιας ταυτότητας. Εφόσον το στοιχείο της ανταλλαγής -που υπάρχει τόσο στη γαμήλια δικαιοπραξία όσο και στο πορνικό συμβόλαιο-, και οι εγγυήσεις που προσφέρει, απουσιάζουν από την ανένταχτη σε θεσμικά και μετρήσιμα σχήματα ερωτική σχέση, μοναδικός τρόπος διασφάλισης της αυτοσυντήρησης είναι η έξοδος από αυτήν και ο τερματισμός της. *«Στον κόσμο της ανταλλαγής έχει άδικο εκείνος που δίνει περισσότερα»*.

αυτός που αγαπά όμως είναι πάντοτε αυτός που αγαπά περισσότερο... στον ίδιο τον έρωτα ακριβώς κρίνεται ότι αυτός που αγαπά έχει άδικο και έτσι τιμωρείται. Η ανικανότητα για κυριαρχία πάνω στον εαυτό του και στους άλλους, την οποία μαρτυρεί η αγάπη του, είναι αρκετός λόγος για να μην του παρασχεθεί η υπόσχεση» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 132), οι ερωτικές σχέσεις επιβιώνουν μόνο ως σχέσεις κυριαρχίας, συνεπώς μόνον εντός του συμβολαίου του γάμου ή της πορνείας. Η ίδια η απόλαυση διατηρεί ακόμα μυθικά κατάλοιπα, πρέπει συνεπώς να εκλείψει και να διατηρηθεί μόνο ένα ίχνος της. Ο έρωτας πρέπει να τεθεί υπό έλεγχο υπαγόμενος σε πειθαρχικούς μηχανισμούς ή να χαθεί. Η οργή της Καλυψώς, όταν ο Ερμής της ανακοινώνει την απόφαση των Ολυμπίων να αφήσει τον Οδυσσέα να φύγει, απευθύνεται στους «άσπλαχνους και ζηλόφθονες θεούς» που δεν ανέχονται «θεές που φανερά πλαγιάζουν με θνητούς, αν κάποια στο κρεβάτι της τον πάρει ταίρι ν' αγαπηθεί μαζί του» (Όμηρος, 2009). παρόλο που για τους άνδρες θεούς η αποπλάνηση και συχνά ο βιασμός θνητών γυναικών και αγοριών ήταν κάτι το σύνηθες, ο Δίας δεν μπορούσε να αποδεχθεί ότι οι θεές έκαναν έρωτα με θνητούς (Devereux, 2005). Πέρα όμως από το μυθολογικό περίβλημά της, μπορεί να αναγνωστεί και ευρύτερα, ως οργή του ερωτευμένου προσώπου απέναντι στην τάση του κοινωνικού status quo να καταπνίγει τις δυναμικές που δεν εντάσσονται στις κυρίαρχες θεσμοθετήσεις του.

Η μη υπαγωγή του ερωτικού συναισθήματος στον κόσμο της ανταλλαγής είναι, όπως προαναφέρθηκε, μια από τις ιδιότητές του που το καθιστούν μη λογικά ερμηνεύσιμο, συνεπώς και κατά μία έννοια μη νεωτερικό: «η ιερότητα του *hic et nunc*, η μοναδικότητα του εκλεκτού στην οποία εντάσσεται το υποκατάστατο, το κάνει ριζικά διαφορετικό, στην ανταλλαγή μη ανταλλάξιμο» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 39). Η συμμόρφωση της Καλυψώς με τις βουλές των Ολυμπίων και η βοήθεια που παρέχει στον Οδυσσέα ώστε να ταξιδέψει ασφαλής δεν είναι παρά μια πράξη *αυτοθυσίας*. Η ανταλλαγή είναι ο μετασχηματισμός της θυσίας στον νεωτερικό κόσμο. Στην περίπτωση της ανταλλακτικής μορφής της αγάπης δεν διασώζεται τίποτα από το μυστήριο, το δέος, την καθαρή επιθυμία αλλά και τον βαθύ άρρητο υπαρξιακό τρόπο αυτής της αρχέγονης λατρευτικής πρακτικής, όπως είδαμε εκτενώς και στις προηγούμενες ενότητες. «Στον έρωτα η απόλαυση συνδεόταν με τη θεοποίηση του ανθρώπου που την παρείχε, ήταν το κυρίως ανθρώπινο πάθος. Τελικά ανακαλείται θεωρούμενη σαν αξιολογική κρίση που οφείλεται στο φύλο... Υπό την κυριαρχία της μεγάλης βιομηχανίας ο έρωτας καθαιρείται» (Horkheimer και Adorno, 1996, σ. 180-183). Η παρομοίωση, ωστόσο, του έρωτα με την αυτοθυσία διατηρεί όλα εκείνα τα «μαγικά» στοιχεία που ο σύγχρονος πολιτισμός απώθησε ως παραφορές, προσθέτοντας επιπλέον τη διάσταση της *απώλειας του εαυτού*: στον βωμό αντί του σφαγίου τοποθετείται η ίδια η ουσία

του ερωτευμένου υποκειμένου, ήδη από την γέννηση του ερωτικού συναισθήματος. Ο ερωτευμένος αποζητά να ενωθεί με τον Άλλο, να *διαλυθεί μέσα σ' αυτόν*, να μην υπάρχει ως ανεξάρτητη από αυτόν οντότητα (Bataille, 1981).

Το ερωτικό συναίσθημα στη (μετα)νεωτερικότητα, παρά τις συστηματικές προσπάθειες για την ταύτισή του είτε με μια αποσωματοποιημένη, αποκαθαρμένη, σχεδόν χριστιανική εκδοχή της αγάπης, είτε με μια ενσώματη και πλήρως καθορισμένη βιολογικά σεξουαλικότητα, τάσεις οι οποίες συστηματικά σχηματοποιούνται είτε από φιλόδοξα ηθικά μα στην πραγματικότητα νεοπουριτανικά σχήματα, είτε από πειθαρχικά συστήματα επιστημονικών λόγων και των τεχνολογιών που συγκροτούν (βιολογία, ιατρική, εξελικτική ψυχολογία), επιβιώνει ως μη εξηγήσιμο με επιστημονικά εργαλεία, εγγενές στην ανθρώπινη κατάσταση φαινόμενο, που φέρει το αποτύπωμα του μύθου (Illouz 2010). Η ταύτιση του έρωτα με την αυτοθυσία και την απώλεια του εαυτού-ταύτιση με τον Άλλο, που εντοπίζεται τόσο στους τροβαδούρους και το ιπποτικό μυθιστόρημα, όσο και στην -λακανική, κατά κύριο λόγο- ψυχανάλυση, αλλά ακόμα και στις σύγχρονες καλλιτεχνικές αναπαραστάσεις του έρωτα, τόσο στον κινηματογράφο όσο και στη λογοτεχνία, ταύτιση διαρκώς επαναλαμβανόμενη ώστε να καθίσταται αφόρητα κοινότοπη, βρισκόμενη μεν στο επίκεντρο των αφηγήσεων αλλά στο περιθώριο του θεσμικού-κοινωνικού γίνεσθαι, φέρει σαφώς έμφυλα χαρακτηριστικά.

Η Καλυψώ, μετωνυμία της παράνομης-εκτός γάμου ερωμένης, γνωρίζει εξαρχής για την Πηνελόπη –σε αντίθεση με την Κίρκη, στην οποία ο Οδυσσέας δεν μίλησε ποτέ για τη σύζυγό του-, γνωρίζει την επιθυμία του Οδυσσέα να επιστρέψει στην Ιθάκη του, παρόλα αυτά τον ερωτεύεται. Η Καλυψώ αγαπά απελπισμένα. Η επιθυμία της ταυτίζεται με την επιθυμία του Οδυσσέα, απορροφάται πλήρως από αυτήν, και η υποκειμενικότητά της καταρρέει προτού καν να συγκροτηθεί ολοκληρωτικά. Ο κατά τον Όμηρο αδάκρυτος και ψυχρός αποχαιρετισμός τους, τελώντας σαν σε αντιθετικό ζεύγος με το θερμό σμίξιμο με την Πηνελόπη, συνιστά μάλλον μια κυνική –ή, για να παραμείνουμε εντός του σχήματος που μελετάμε, *ορθολογική*- αναπαραστάση/αντιμετώπιση του ερωτικού βιώματος, συνακόλουθα και τη λήξης της ερωτικής σχέσης.

Στον πατριαρχικό, εκλογικευμένο κόσμο όπου το συναίσθημα θηλυκοποιείται, θεωρούμενο είτε ως ανήκον σε ένα προγενέστερο εξελικτικό στάδιο-προσκόλληση στη φύση, είτε με την πρόσληψη της αγάπης και της προσφοράς ως γυναικείες ποιότητες, η αυτοθυσία συνιστά τον μοναδικό τρόπο βίωσης του έρωτα, ιδίως από την γυναικεία πλευρά. Η ταυτιζόμενη με τις αρετές της δύναμης αλλά και της δικαιοσύνης αρρενωπότητα αντιπαρατίθεται, τόσο στο

επίπεδο του συμβολικού όσο και αυτό της υλικής αντιμετώπισης, με την συνώνυμη της τρυφερότητας και της δοτικότητας θηλυκότητα. Στη ριζική αυτή διάκριση, που επισημάνθηκε ήδη από τον Hegel<sup>13</sup>, οφείλεται, κατ'αρχάς, ο τρόπος με τον οποίο τα γυναικεία υποκείμενα μαθαίνουν να αγαπούν. Στον αντίποδα του «ανδρικού κυνισμού» απέναντι στον έρωτα, που εκδηλώνεται «με τον διαχωρισμό της άνεσης του οικιακού περιβάλλοντος από την σεξουαλικότητα της ερωμένης ή της πόρνης» (Giddens, 1992, σ. 43), βρίσκεται η ενιαία πρόσληψη έρωτα-αγάπης από την γυναικεία θέση. Η Καλυψώ, που μόνη της έσωσε τον Οδυσσέα «την ώρα που πιασμένος σε καρίνα πάλευε μόνος με τα κύματα» και «τον υποδέχτηκε με αγάπη και τον έθρεψε, λογαριάζοντας να γίνει αθάνατος για πάντα και να μείνει αγέραςτος», βοηθά τον Οδυσσέα να κατασκευάσει τη σχεδία του, του δίνει προμήθειες και τον συμβουλεύει σχετικά με τις δυσκολίες που θα συναντήσει στο ταξίδι του, όπως του είχε υποσχεθεί, τον λούζει και του φορά «ρούχα που μοσχομύριζαν», αφού προηγουμένως «κοιμήθηκαν μαζί και χάρηκαν μαζί φιλή κι αγκάλη» (Όμηρος, 2009, σ. 77-81). Η σύμφυτη με το συναίσθημα της αγάπης προσφορά, που φτάνει στον μέγιστο βαθμό, καθώς υπερβαίνει την επιθυμία της ερωτευμένης γυναίκας, καθίσταται, σύμφωνα και με τη φιλοσοφική πρόσληψη του ερωτικού φαινομένου, ο μοναδικός τρόπος βίωσής του.

Το ενδιαφέρον που παρουσιάζει η συγκεκριμένη ιδεολογία γύρω από τον έρωτα/αγάπη –και η ταύτισή του με την θηλυκότητα– είναι πολλαπλό. Διαιωνίζει στερεότυπα σχετικά με τους έμφυλους ρόλους, αλλά συγχρόνως σε έναν βαθμό τα διαρρηγνύει. Πέραν από τον προφανή υποβιβασμό της θηλυκότητας, μέσω της διαρκούς πρόσδεσής της με τη φύση, την αταξία, το χάος και όσα στοιχεία εν γένει νοηματοδοτούν εντός ορθολογικού πλαισίου τον συναισθηματισμό, υποβιβάζεται συγχρόνως και η αρρενωπότητα, ως αδύναμη να λειτουργήσει πέραν του στενού ορθολογικού πλαισίου, συνεπώς ως εν μέρει ακρωτηριασμένη. Αυτό που έχει όμως ακόμα περισσότερη βαρύτητα είναι η διατάραξη των ισορροπιών μεταξύ γυναικείας σεξουαλικότητας/απειλής και πίστης/καλοσύνης, αμαρτίας και υπακοής. Αν η Καλυψώ τοποθετείται μεταξύ της Κίρκης και της Πηνελόπης, διαθέτοντας την υπερσεξουαλικότητα της πόρνης αλλά και την πίστη της συζύγου, υπερβαίνοντας ωστόσο και τις δύο, τότε το δίπολο Αγίας-Πόρνης, από το οποίο ξεκίνησε η ανάλυσή μας, κλονίζεται ισχυρά. Προφανώς ο κλονισμός αυτός δεν συνίσταται σε ολοκληρωτική απώλεια της σημασίας του, αφού στοιχεία του επιβιώνουν και στο πρότυπο της ερωτευμένης, παύει ωστόσο να γίνεται μονοσήμαντα αντιληπτό σαν σχήμα. Εν τέλει όμως, και η ταύτιση έρωτα-

---

<sup>13</sup> Όπως αναφέρει ο Horkheimer με αφορμή τον μύθο της Αντιγόνης, «ο Hegel πίστευε ότι η αρχή της αγάπης για ολόκληρο τον άνθρωπο, όπως κυριαρχεί στην κοινότητα των φύλων, εκπροσωπείται από τη “θηλυκότητα” και η αρχή της κρατικής υποταγής από τον “ανδρισμό” (Horkheimer, 1996, σ. 103)

αυτοθυσίας-θηλυκότητας συνιστά ανασταλτικό παράγοντα για την συγκρότηση της γυναικείας υποκειμενικότητας· η πορεία των υπό διαμόρφωση γυναικείων υποκειμένων παρουσιάζεται προδιαγεγραμμένη, γεγονός που τα απομακρύνει από τα συναισθήματά τους, την επιθυμία και την απόλαυση, εν τέλει την ίδια τους τη σωματικότητα.

Η απελευθερωτική διάσταση του ερωτικού συναισθήματος είναι υπόρρητα παρούσα στην ιστορία της Καλυψώς. Η ερωτευμένη γυναίκα που εξαναγκάζεται να υπάρχει και να βιώνει κάθε της συναίσθημα εντός του -συμβολικού και πραγματικού- πατριαρχικού πλαισίου, εντός ανδροκεντρικών λογοθετήσεων και νοηματοδοτήσεων, επιχειρώντας να τις υπερβεί κερδίζει την χειραφέτησή της. Η ικανότητα της γυναίκας να αγαπήσει, όπως υποστηρίζει η Beauvoir, «όχι εξαιτίας της αδυναμίας της αλλά της δύναμής της, όχι για να αποδράσει από τον εαυτό της αλλά για να βρει τον εαυτό της, αυτή τη μέρα ο έρωτας θα γίνει για εκείνη - όπως και για τον άνδρα- πηγή ζωής και θα πάψει να αποτελεί θανάσιμο κίνδυνο» (Beauvoir, 1979). Αλλά και ο έρωτας καθαυτός, «ο συνδυασμός της σεξουαλικότητας με την τρυφερότητα, που κατά κανέναν τρόπο δεν είναι δεδομένος από τη φύση, αλλά είναι προϊόν της ιστορίας, η φιλία και η πιστή αφοσίωση, που γίνονται φύση του ανθρώπου» (Horkheimer 1996, σ. 38), αποκομμένος από τη λογική της ανταλλαγής αλλά και της αυτό-θυσίας, μπορεί να είναι ρηξικέλευθος και χειραφετητικός.

## 5. Συμπεράσματα --- Η Φεμινιστική και η Κριτική Θεωρία σήμερα

Η καθυπόταξη των γυναικών αποτέλεσε, σύμφωνα με τους Horkheimer και Adorno, έκφραση της χαρακτηριστικής για τον διαφωτισμό κυριαρχίας πάνω στη φύση (Jay, 1996). Καθυπόταξη η οποία παραμένει ωμή και βίαιη, τόσο σε συμβολικό επίπεδο –μέσω των έμφυλων αναπαραστάσεων τόσο της *Οδύσσειας* όσο και των έργων του Ντε Σαντ-, όσο και σε καθαρά υλικό-σωματικό επίπεδο, όπως αποτυπώνεται διαχρονικά στις διώξεις, τον εγκλεισμό και την προσπάθεια πειθάρχησης-συμμόρφωσης των γυναικών “αμφιβόλου ηθικής”. Αλλά και καθυπόταξη εκφραζόμενη με μορφές υφέρπουσας, αφανούς σχεδόν και πλήρως κανονικοποιημένης βίας, όπως στην περίπτωση της πατριαρχικής οικογένειας, μέσω των ταυτοτήτων της συζύγου αλλά και της μητέρας. Η τάση αφενός εξιδανίκευσης αφετέρου επιθυμίας για καταστροφή της θηλυκότητας, μιας θηλυκότητας η οποία αποστερείται από τη δυνατότητα οικοδόμησης της υποκειμενικότητάς της, παραμένοντας εγκλωβισμένη στον κύκλο της εμμέλειας (βλ. Beauvoir) , είναι κυρίαρχη στον δυτικό πολιτισμό αλλά και στις εκφράσεις του ορθολογισμού και της εξουσίας, καθώς συντελεί στη συγκρότηση παραγωγικών υποκειμένων. Το αρχετυπικό δίπολο Παρθένας-Πόρνης είναι ένας διαφωτιστικός μύθος.

Ποια είναι ωστόσο η στάση των συγγραφέων της *Διαλεκτικής* απέναντι στην έννοια της θηλυκότητας, αλλά και ευρύτερα, στις έμφυλες σχέσεις και στην πατριαρχική συγκρότηση του πολιτισμού; Σαφώς, όπως έχει ήδη επισημανθεί, η ανάλυσή τους εκκινεί από την παραδοχή ότι ο διαφωτιστικός κόσμος συγκροτείται πατριαρχικά, γεγονός που αντανakλάται στη σχέση του ανθρώπου (του ανδρικού υποκειμένου) με τη φύση, σχέση πραγματοποίησης και εργαλειοποίησης. Σαφώς, επίσης, αναγνωρίζεται η κυριαρχία του ανδρικού υποκειμένου επί της “γυναίκας”, και μάλιστα ως διαδικασία που ίχνη της εντοπίζονται ήδη από τις μυθολογικές αφηγήσεις του αρχαίου κόσμου και φτάνει ως τις αλήθειες της μοντέρνας επιστήμης, αφήνοντας στην πορεία αναρίθμητες παραβιασμένες, κακοποιημένες κι εξοντωμένες γυναικείες σωματικότητες. Η προσέγγισή τους, ωστόσο, είναι ατελής, ενώ δεν αποφεύγει την αναπαραγωγή προβληματικών θέσεων.

Η κριτική των Adorno και Horkheimer στην πατριαρχία, όπως έχει επισημάνει ο Jay, δεν καταφέρνει να ξεφύγει από την ανδρική οπτική (Jay, 1996). Πιο συγκεκριμένα, παρά την ρητή εναντίωσή τους στην κληρονομιά του καρτεσιανού δυισμού στη δυτική σκέψη, αλλά και την προσπάθεια υπέρβασής τους του διπόλου Παρθένας-Πόρνης, η ανάλυσή τους παραμένει στενά εντός του έμφυλου διπολισμού. Αναγνωρίζουν μεν ότι το ανδρικό και το γυναικείο φύλο είναι γεννήματα της διαφωτιστικής σκέψης –μερικές δεκαετίες αργότερα ο Thomas

Laquer θα διαπίστωνε πως η κρατούσα στην κλασική εποχή αντίληψη περί ενιαίου σώματος τέθηκε υπό αμφισβήτηση και αναθεώρηση κατά τους 18<sup>ο</sup> και 19<sup>ο</sup> αιώνες, με αποτέλεσμα να εδραιωθεί σταδιακά το δίπολο του φύλου (Laquer, 1992)-, ωστόσο η γραφή τους περιορίζεται εντός αυτών και μόνο. Σαφώς εδώ δεν υπάρχει υπαινιγμός ότι θα ήταν αναμενόμενο οι Horkheimer και Adorno να κάνουν λόγο για ζητήματα που απασχόλησαν –κι εξακολουθούν να απασχολούν- τη φεμινιστική και κουήρ (queer) θεωρία και δράση κατά τις τελευταίες δεκαετίες του 20<sup>ου</sup> αιώνα, περί ρευστότητας των έμφυλων ταυτοτήτων, μη ταύτισης του κοινωνικού με το βιολογικό φύλο, αλλά και της πολλαπλότητας των παραγόντων που συγκροτούν και τα δύο και τη δυνατότητα επαναπροσδιορισμού τους. Κάτι τέτοιο θα ήταν άδικο αλλά και παντελώς άστοχο. Αυτό που θα ήταν αναμενόμενο ωστόσο, θα ήταν η από πλευράς τους αμφισβήτηση, έστω μερική, των οντολογικών κατηγοριών “άνδρας” και “γυναίκα”, ως ενδεχόμενο επακόλουθο της αναγνώρισής τους ως προϊόντα της δυτικής, διαφωτιστικής σκέψης και όχι ως στοιχεία διαχρονικά και ακλόνητα. Στον αντίποδα της αμφισβήτησης, στην *Διαλεκτική του διαφωτισμού* οι έννοιες τόσο της θηλυκότητας όσο και της αρρενωπότητας παραμένουν μονοσήμαντες: η θηλυκότητα κινούμενη μεταξύ της διχοτόμησης σε πόρνη και αγία, χωρίς agency-ικανότητα αυτόβουλης/εμπρόθετης δράσης, και σαφώς χωρίς να ανυψώνεται σε υποκείμενο, και η αρρενωπότητα κυρίαρχη και ορθολογική, καθοδηγούμενη από τον στόχο της επίτευξης της αυτοσυντήρησης, το τίμημα της οποίας είναι ο ασκητισμός.

Η σχέση γυναίκας – φύσης αναγνωρίζεται μεν ως “προϊόν της ιστορίας”, όμως το γυναικείο αν-υποκείμενο παρουσιάζεται ως στατικό κι εν μέρει ανιστορικό (Lüders, 2007)· η ύπαρξη της κατηγορίας της έμφυλης ταυτότητας, και ειδικά της γυναικείας ταυτότητας, αντιμετωπίζεται ως ενιαία, αδιάρρηκτη, άχρονη και πάντοτε παθητική. Πέρα από την αναγνωρισμένη προβληματικότητα των αναπαραστάσεων της στο ομηρικό έπος και την προσπάθεια κριτικής αποδόμησης της μυθολογικής βίας, αυτή εν τέλει αναπαράγεται και από τους συγγραφείς της *Διαλεκτικής*. Η εικόνα της Παρθένου-Μητέρας-Συζύγου που αντιπροσωπεύει η Πηνελόπη είναι για τον Adorno η ενσάρκωση τόσο της γυναικείας υποταγής όσο και της αστικής αντιδραστικότητας, η διαφθορά που επιφέρει ο αστικός κόσμος στη θηλυκότητα (Marasco, 2007). Αντίθετα, είναι σαφής η τάση εξιδανίκευσης του χαρακτήρα της Κίρκης, τάση εγγενώς προβληματική, καθώς η εξιδανίκευση αρχετυπικών θηλυκοτήτων με όσες ποιότητες και σηματοδοτήσεις τους αποδίδονται, είναι στενή αναπαραγωγή πατριαρχικών στερεοτύπων. Η Κίρκη δεν εξυψώνεται επειδή δυνητικά θα μπορούσε να καταστεί επαναστατικό υποκείμενο, ούτε επειδή είναι κυρίαρχη της σεξουαλικότητας, της σωματικότητας κι εν τέλει της ταυτότητάς της. Άλλωστε, η γυναίκα στο

κείμενο αντιμετωπίζεται πολύ λιγότερο ως υποκείμενο χειραφέτησης, και περισσότερο ως μια φιγούρα χωρίς ταυτότητα που χαρακτηρίζεται από αφηρημένη ενδεχομενικότητα (Marasco, 2007). Η Κίρκη εξιδανικεύεται ως αρχέτυπη θηλυκότητα, η οποία ωστόσο είναι ταυτισμένη με προ-ορθολογικές μορφές κοινωνικής ζωής (όπως συμβαίνει άλλωστε και με τις Σειρήνες και σε μικρότερο βαθμό με τους Λωτοφάγους), τις οποίες ο Adorno μοιάζει να νοσταλγεί. Η όποια δυνατότητα χειραφέτησης από την πλευρά του παθητικού θηλυκού βρίσκεται στη σφαίρα της –ανδρικής- νοσταλγίας, καθώς η ίδια η γυναίκα δεν μπορεί να είναι κυρίαρχη της δικής της δύναμης, ούτε προφανώς να εξεγερθεί απέναντι στις συνθήκες που διαμορφώνουν την ύπαρξή της (Marasco, 2007). Αναπαράγεται έτσι μια διαλεκτική σύμφωνα με την οποία οι γυναίκες δεν διαθέτουν τρόπο αντίστασης απέναντι στις σύνθετες σχέσεις κυριαρχίας, δεν διαθέτουν καν δική τους επιθυμία που να μην είναι παράγωγη των σχέσεων αυτών (Marasco, 2007). Η σχέση τους με την ιστορία όχι μόνο δεν είναι σχέση δυναμικής αλληλεπίδρασης, αλλά σχέση πλήρους αποκλεισμού, καθώς εισέρχονται στην ιστορία και τον πολιτισμό μέσω του κυρίου τους μόνο· ο γυναικείος χαρακτήρας είναι το αρνητικό αποτύπωμα της κυριαρχίας εντός της ανδροκρατικής κοινωνίας (Adorno, 2006 και Marasco, 2007).

Η ανάλυση αυτή παρουσιάζει μεν ορισμένα κοινά στοιχεία με αυτή της Beauvoir και της Irigaray για την απώθηση του γυναικείου από τον πατριαρχικό πολιτισμό, τον λόγο και τις αναπαραστάσεις του (Αθανασίου, 2006, σ. 72-73), απουσιάζει όμως παντελώς το κυρίαρχο στη φεμινιστική θεώρηση αίτημα της επανεγγραφής του Άλλου/του γυναικείου σε ένα νέο συμβολικό πεδίο, πέραν του φαλλογοκεντρικού πατριαρχικού κανόνα. Διευρύνοντας την μπωβουαρική θέση ότι το (γυναικείο) σεξ και η σαρκική επιθυμία είναι μια αλήθεια που δεν διακηρύχθηκε ποτέ, γιατί δεν υπήρχε κανείς για τη διακηρύξει (Beauvoir, 1979), η ιστορική γυναικεία εμπειρία είναι μια αλήθεια που παρότι μάλλον αναγνωρίζεται εξακολουθεί να αποσιωπάται από τους Horkheimer και Adorno.

Τέλος, η θέση του Horkheimer, η οποία εντοπίζεται ήδη από τη δεκαετία του 1930 στο εισαγωγικό μέρος του *Αυθεντία και Οικογένεια*, πως ο ισχύον στην πατριαρχική οικογένειας ψυχαναλυτικός Νόμος του Πατέρα είναι αναγκαίος για τη συγκρότηση ισχυρών προσωπικοτήτων, άρα και τη δυνατότητα αντίστασης στην αυθεντία (Horkheimer, 1996) –η έκπτωσή του άλλωστε, οδήγησε στην άνοδο του Ναζισμού (Horkheimer και Adorno, 1996)– έρχεται σε αντίφαση με την διατυπωμένη στα ίδια έργα άποψη σύμφωνα με την οποία η αστική-πυρηνική οικογένεια διαιωνίζει τις σχέσεις κυριαρχίας και υποταγής. Πώς είναι δυνατόν, θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί, τόσο οι πατριαρχικές δομές όσο και η –

υποτιθέμενη- διάβρωσή τους, να συντελούν εξίσου στη στρέβλωση του ορθολογισμού και την εδραίωση του ολοκληρωτισμού και της βαρβαρότητας;

Το ερώτημα που γεννάται με βάση όσα είδαμε παραπάνω είναι διττό: ποια είναι –και ποια θα πρέπει ίσως να είναι- η σχέση της Κριτικής με τη Φεμινιστική Θεωρία σήμερα, και τι ρόλο θα διαδραματίσουν; Είναι σαφές ότι οι Adorno και Horkheimer –αλλά και η πρώτη γενιά της Κριτικής Θεωρίας δεν μπορούν να χαρακτηριστούν φεμινιστές, και επειδή θα ήταν ανακόλουθο με τη στάση τους να μην εντάξουν στην ομάδα τους τα χρόνια του Ινστιτούτου καμία γυναίκα –πέραν της συνεργασίας τους με την ψυχολόγο Else Frenkel – Brunswik στα χρόνια της Αμερικής στην έρευνα για την *Αυταρχική Προσωπικότητα* (1950)-, ενώ συγχρόνως βασίζονταν στην υποστήριξη της Gretel Adorno (η οποία έγινε βοηθός στο Ινστιτούτο μετά την επιστροφή στην Φραγκφούρτη), αλλά κι επειδή ουδέποτε αξίωσαν να χαρακτηριστούν ως φεμινιστές. Παρόλα αυτά όμως, παρά τις ατέλειες και τις ελλείψεις της, η Σχολή της Φραγκφούρτης, επεκτείνοντας τη μαρξιστική ανάλυση στα πεδία της γλώσσας και της επικοινωνίας, της σεξουαλικότητας, της αισθητικής, της ψυχανάλυσης, του ορθού λόγου και της σκέψης καθαυτής, επανέφερε στο προσκήνιο τη σημασία της αντιχειραφετητικής εργαλειοκότητας –και αντίστροφα, του χειραφετητικού ορθολογισμού-, τις αυταρχικές δομές της εξουσίας αλλά και της οικογένειας, αλλά και τη διαλεκτική σχέση μεταξύ της ιστορίας και του κόσμου αφενός και της φιλοσοφικής σκέψης αφετέρου (Brown, 2007). Αναδεικνύοντας τον θετικισμό ως ιδεολογία του καπιταλισμού, οι στοχαστές αυτοί κατέστησαν σαφές πως είναι αδύνατη η υιοθέτηση της “καθαρής σκέψης” στη φιλοσοφία, καθώς όλα διαμορφώνονται μέσω ιστορικών συνθηκών και κοινωνικών δομών και ιεραρχήσεων, θέση που αποτέλεσε και την αφετηρία κάθε φεμινιστικής θεώρησης από την ανάδυση του 2<sup>ο</sup> φεμινιστικού κύματος κι εξής. Η διαμόρφωση του φύλου τόσο μέσω της ιδεολογίας όσο και των ιστορικών και κοινωνικών συμφραζομένων, οι πολλαπλές διαστάσεις της υλικότητας και της εμπειρίας του αποτέλεσαν θεωρητικά ορόσημα στην προσπάθεια κατανόησης της προέλευσης και των διαδικασιών συγκρότησης των πολλαπλών δομικών καταπιέσεων. Η εγκατάλειψη του ριζοσπαστισμού και η στροφή σε μια πολιτική συμβιβασμού και στον λόγο περί νομικής ισότητας από το μεγαλύτερο κομμάτι του “θεσμικού” φεμινισμού οδήγησε εν τέλει στο να λησμονηθούν οι αιτίες που παράγουν όχι απλώς την ανισότητα αλλά και την κυριαρχία.

Κατά τη διάρκεια της έρευνάς μου, ανακάλυψα κατά τύχη πλήθος ακροδεξιών, κυρίως αμερικανικών αλλά και πιο πρόσφατων ελληνικών ιστοσελίδων, σύμφωνα με τις οποίες ο “πολιτιστικός μαρξισμός” και η πρώτη γενιά στοχαστών της Σχολής της Φραγκφούρτης κατονομάζονταν ως οι υπαίτιοι της παρακμής του δυτικού πολιτισμού. Ο αντισημιτισμός, ο

αντιϊσλαμισμός, η άρνηση της ύπαρξης του φυλετικού ρατσισμού, ο χαρακτηρισμός της πολυπολιτισμικότητας αλλά και του φεμινισμού ως “καρκίνου”, η ιδέα της φυλετικής και έμφυλης ανωτερότητας, η απαξίωση και ευθεία στοχοποίηση της αριστερής σκέψης του 20<sup>ου</sup> και του 21<sup>ου</sup> αιώνα –η οποία κατονομάζεται συλλήβδην ως “μεταμοντερνισμός”-, εμπλουτισμένα με στοιχεία μεταφυσικής, συνωμοσιολογίας και νεοναζιστικής μυθολογίας, είναι τα κυρίαρχα χαρακτηριστικά όχι μόνο ορισμένων περιθωριακών blogs, αλλά και ολόκληρης της σύγχρονης ακροδεξιάς συνείδησης. Μιας συνείδησης έτοιμη να καταστρέψει και να δολοφονήσει, προσδίδοντας στους φορείς της το ρόλο ενός φαντασιακού θύματος. Δεν είναι, νομίζω, τυχαίο, πως τα νέα ακροδεξιά υποκείμενα συστρατεύονται και στα πολύ πρόσφατα κινήματα των Men Rights’ Activists αλλά και των Incels<sup>14</sup>, αυτοαποκαλούμενων ακτιβιστών που διακηρύσσουν ευθέως πως ο στόχος τους είναι να δολοφονήσουν θηλυκά υποκείμενα, ως εκδίκηση στην σεξουαλική ανισότητα και στέρηση που υφίστανται.

Ο Φεμινισμός και η Κριτική Θεωρία έχουν βρεθεί στο στόχαστρο επειδή εκλαμβάνονται ως απειλές. Το στοίχημα το οποίο πρέπει να κερδίσουν στο εσωτερικό τους, ώστε να ανταπεξέλθουν στις προκλήσεις του 21<sup>ου</sup> αιώνα, την επικράτηση του νεοφιλελευθερισμού και την άνοδο της ακροδεξιάς, είναι να ανακτήσουν το ριζοσπαστικό και χειραφετητικό τους πνεύμα. Να αναδείξουν τον δυναμικό και μεταβαλλόμενο χαρακτήρα της κυριαρχίας –και αντίστοιχα της σύγκρουσης με αυτήν-, να επαναφέρουν στο πεδίο του δημόσιου λόγου τη σημασία της απομυθοποίησης των παρουσιαζόμενων ως μοναδικών αληθειών και διεξόδων, τη ανάδειξη των δομών καταπίεσης στην καθημερινότητα. Το εγχείρημα, εξάλλου, της υπέρβασης της βάρβαρης εργαλειακότητας και της διεκδίκησης ενός πραγματικά ανθρώπινου διαφωτισμού, δεν μπορεί να αποκόβεται από το αντίστοιχο της επανομηματοδότησης, όχι μόνο των έμφυλων σχέσεων και του θεσμού της οικογένειας, αλλά και της ίδιας της έννοιας του φύλου, πέρα από αρχέτυπα και δίπολα, του σεξ και του έρωτα.

---

<sup>14</sup> <https://www.vox.com/world/2018/4/25/17277496/incel-toronto-attack-alek-minassian>

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Adorno, Theodor W., *Αρνητική Διαλεκτική*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006

\_\_\_\_\_, *Minima Moralia*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2000

Agamben, Giorgio, *Homo sacer: Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, μτφρ. Παναγιώτης Τσιαμούρας, επιμέλεια-επίμετρο Γιάννης Σταυρακάκης, Scripta, Αθήνα 2005

Αθανασίου, Αθηνά, «Γυναίκες και Φύλα: Ανθρωπολογικές και ιστορικές προσεγγίσεις», Β' Εκπόνηση μελέτης – Υποστήριξη του έργου ΕΠΕΑΕΚ «ΠΜΣ – Γυναίκες και Φύλα: Ανθρωπολογικές και ιστορικές προσεγγίσεις», Τμήμα Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Ιστορίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Σεπτέμβριος 2004, διαθέσιμο και στον ιστότοπο <http://www1.aegean.gr/gender-postgraduate/Documents/%CE%9C%CE%B5%CE%BB%CE%AD%CF%84%CE%B7%20%CE%91%CE%B8%CE%B1%CE%BD%CE%B1%CF%83%CE%AF%CE%BF%CF%85.pdf>

\_\_\_\_\_, *Ζωή στο όριο*, Εκκρεμές, Αθήνα 2007

\_\_\_\_\_, «Το φύλο και η σεξουαλικότητα στους λόγους και τις πρακτικές της βιοεπιστήμης: Επιστημολογίες και τεχνολογίες του έμφυλου σώματος» στο Καντσά, Β., Μουτάφη, Β. και Παπαταξιάρχης, Ε.(επιμ.), στο *Μελέτες για το Φύλο στην Ανθρωπολογία και την Ιστορία*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2011

\_\_\_\_\_, «Ιατρική γνώση/εξουσία και η πολιτική του σώματος» στο Α. Αθανασίου (επιμ.) *Βιοκοινωνικότητες – Θεωρήσεις στην Ανθρωπολογία της Υγείας*, Νήσος, Αθήνα 2011

\_\_\_\_\_, «Φύλο, εξουσία και υποκειμενικότητα μετά το “δεύτερο κύμα”», Εισαγωγή στο *Φεμινιστική θεωρία και πολιτισμική κριτική*, Νήσος, Αθήνα 2006

\_\_\_\_\_, «Μετααποικιακή Κριτική και Σπουδές Φύλου: Παρεμβαίνοντας σε αυτό που είναι δυνατό να ακουστεί» στο Καραβαντά, Μίνα, Λαλιώτου, Ιωάννα και Παπαηλία,

- Πηνελόπη, *Αποδομώντας την Αυτοκρατορία. Θεωρία και πολιτική της Μετααποικιακής Κριτικής*, Νήσος, Αθήνα 2016
- Bataille, Georges, *Ο Ερωτισμός*, μτφρ. Μίκα Χουλιαρά, Εντροπία, Αθήνα 1981
- Beauvoir, Simone de, *Το Δεύτερο Φύλο*, μτφρ. Κυριάκος Σιμόπουλος, Γλάρος, Αθήνα 1979
- \_\_\_\_\_, *Μήπως πρέπει να κάψουμε τον Μαρκήσιο Ντε Σαντ;*, μτφρ. Εβελίνα Χατζηδάκη, Γλάρος, Αθήνα 1980
- Bourdieu, Pierre, *Η Ανδρική Κυριαρχία*, μτφρ. Έφη Γιαννοπούλου, Πατάκης, Αθήνα 2007
- Butler, Judith, *Η ψυχική ζωή της εξουσίας*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2009
- \_\_\_\_\_, *Αναταραχή φύλου. Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας, επιμ. Βενετία Καντσά, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009
- \_\_\_\_\_, *Ευάλωτη ζωή. Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*, μτφρ. Μιχάλης Λαλιώτης, Κώστας Αθανασίου, Νήσος, Αθήνα 2009
- Caguilhem, Georges, *Το κανονικό και το παθολογικό*, μτφρ.: Γιώργος Φουρτούνης, Νήσος, Αθήνα 2007
- Carter, Angela, *Η Σαδική Γυναίκα. Μια άσκηση στην ιστορία του πολιτισμού*, μτφρ. Τόνια Κοβαλένκο, Χατζινικολή, Αθήνα 1999
- Comaroff, Jean, «Η πάσχουσα καρδιά της Αφρικής: Ιατρική, αποικιοκρατία και το μαύρο σώμα», στο *Βιοκοινωνικότητες – Θεωρήσεις στην ανθρωπολογία της υγείας*, Νήσος Αθήνα 2011
- Devereux, Georges, *Γυναίκα και Μύθος*, μτφρ. Μαρία Φιλιππακοπούλου, εκδόσεις της Σχολής Ι.Μ. Παναγιωτόπουλου, Αθήνα 2005
- Δοξιάδης, Κύρκος, *Ο Foucault της φιλοσοφίας και της Αριστεράς*, Νήσος, Αθήνα 2016
- Δουζίνας, Κώστας, *Το τέλος των ανθρωπίνων δικαιωμάτων*, Παπαζήσης, Αθήνα 2006
- Dubiel, Helmut, «Η επικαιρότητα της Κριτικής Θεωρίας» στο *Η Κριτική Θεωρία σήμερα*, επιμ. Γεράσιμος Κουζέλης, Νήσος, Αθήνα 2000
- DuBois, Page, *Torture and Truth. The New Ancient World*, Routledge, Λονδίνο-Νέα Υόρκη, 1991

- Ehrenreich, Barbara και English, Deirdre, *Παθήσεις και Διαταραχές – Φύλο, Ιατρική και Ασθένεια*, Αρχείο 71 & Περιοδικό Τεφλόν, Αθήνα 2016
- Engels, Friedrich, *Η καταγωγή της οικογένειας, της ατομικής ιδιοκτησίας και του κράτους*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 2016
- Fausto Sterling, Anne, «Φύλο, φυλή και Έθνος» στο *Βιοκοινωνικότητες – Θεωρήσεις στην ανθρωπολογία της υγείας*, Νήσος, Αθήνα 2011
- Ferry, Luc, *Η επανάσταση της αγάπης*, μτφρ. Λίνα Σιπητάνου, Πλέθρον, Αθήνα 2012
- Foucault, Michel, *Η ιστορία της τρέλας στην κλασική εποχή*, μτφρ. Πάρις Μπουρλάκης, Καλέντης, Αθήνα 2007
- \_\_\_\_\_, *Η ιστορία της σεξουαλικότητας τόμος 1 – Η βούληση για γνώση*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Αθήνα 2011
- \_\_\_\_\_, *Η ιστορία της σεξουαλικότητας τόμος 2 – Η χρήση των ηδονών*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2013
- \_\_\_\_\_, *Η ιστορία της σεξουαλικότητας τόμος 3 – Η επιμέλεια εαυτού*, μτφρ. Βασίλης Πατσογιάννης, Πλέθρον, Αθήνα 2013
- \_\_\_\_\_, *Η γέννηση της κλινικής*, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, Νήσος, Αθήνα 2012
- \_\_\_\_\_, *Ετεροτοπίες και άλλα κείμενα*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2011
- \_\_\_\_\_, *Η γέννηση της βιοπολιτικής – Παραδόσεις στο Κολλέγιο της Γαλλίας (1978-1979)*, μτφρ. Βασίλης Πατσογιάννης, Πλέθρον, Αθήνα 2012
- \_\_\_\_\_, *Οι μη κανονικοί – Παραδόσεις στο Κολέγιο της Γαλλίας 1974-1975*, μτφρ. Σωτήρης Σιαμανδούρας, Εστία, Αθήνα 2010
- \_\_\_\_\_, *Εξουσία, γνώση και ηθική*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Ύψιλον, Αθήνα 1987
- \_\_\_\_\_, *Φυλακή // Κυβερνολογική*, μτφρ. Δημήτρης Κόρος, Ακυβέρνητες Πολιτείες, Θεσσαλονίκη 2017
- Haraway, Donna, *Το μανιφέστο των σάιμποργκ. Επιστήμες, Τεχνολογία και Σοσιαλιστικός Φεμινισμός στα Τέλη του 20<sup>ου</sup> αιώνα*, μτφρ. Γιάννης Πεδιώτης, επιμ. Ευγενία Κουντούρη-Τσιάμη, Γιάννης Πεδιώτης, Τοποβόρος, Αθήνα 2014

Horkheimer, Max και Adorno, Theodor W., *Η διαλεκτική του διαφωτισμού*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, επιμ. Γεράσιμος Κουζέλης, Νήσος, Αθήνα 1996

\_\_\_\_\_, *Από την ταξική πάλη στον πόλεμο των συμμοριών. Δύο κείμενα για την ταξική θεωρία*, μτφρ. Γιώργος Στεφανίδης, Ακυβέρνητες Πολιτείες, Θεσσαλονίκη 2017

Horkheimer, Max, Fromm, Erich και Marcuse, Herbert, *Αυθεντία και Οικογένεια*, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου, επιμ. Γεράσιμος Κουζέλης, Νήσος, Αθήνα 1996

Horkheimer, Max, *Η έκλειψη του Λόγου*, μτφρ. Θέμις Μίνογλου, Κριτική, Αθήνα 1987

Illouz, Eva, *Ψυχρή Τρυφερότητα. Η άνοδος του συναισθηματικού καπιταλισμού*, μτφρ. Μαρία Στασινοπούλου, oposito, Αθήνα 2017

Jay, Martin, *Η διαλεκτική φαντασία. Μια ιστορία της Σχολής της Φρανκφούρτης και του Ινστιτούτου Κοινωνικής Έρευνας 1923-1950*, μτφρ. Φώτης Τερζάκης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009

Καψαμπέλη, Στέλλα, *Η υστερία από την κλασική εποχή ως και τον 19<sup>ο</sup> αιώνα*, πτυχιακή εργασία στο Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών – Σχολή Θετικών Επιστημών, Αθήνα 2016

Κουζέλης, Γεράσιμος, «Αποδεκτή Εξάρτηση», σημείωμα στο *Αυθεντία και οικογένεια*, Νήσος 1996

\_\_\_\_\_, «Για μια κριτική θεωρία της υποκειμενικότητας: ξαναδιαβάζοντας (με) τον Χορκχάιμερ» στο *Κριτική Θεωρία: Παράδοση και Προοπτικές*, επιμ. Κ. Καβουλάκος, Νήσος, Αθήνα 2003

\_\_\_\_\_, «Η κριτική του δεδομένου: Θεωρία της επιστήμης στην Κριτική Θεωρία του Χορκχάιμερ» στο *Η Κριτική Θεωρία σήμερα*, επιμ. Γεράσιμος Κουζέλης, Νήσος, Αθήνα 2000

Λάγιος, Θανάσης, *Stirner – Nietzsche – Foucault: Ο θάνατος του θεού και το τέλος του ανθρώπου*, Futura, Αθήνα 2012

\_\_\_\_\_, «Νόμος και Κανόνας: Επιστήμη και Βιοπολιτική», διαθέσιμο στο <https://kritikistinepistimi.wordpress.com/2013/04/25/%CF%8C-%CF%8C-%CE%AE/>

- Λέκκα, Βάσια, *Ιστορία και Θεωρία της Ψυχιατρικής: Από τον Ιπποκράτη μέχρι το κίνημα της αντιψυχιατρικής και τον Michel Foucault*, Futura, Αθήνα 2012
- Lorau, Nicole, *Τα τέκνα της Αθηνάς*, μτφρ. Γ. Ανδρεάδης, Μ. Ορφανός, Γ. Τσιώμης, Νέα Σύνορα – Α.Α. Λιβάνη, Αθήνα 1992
- Macherey, Pierre, *Φουκώ και Μαρξ: Το παραγωγικό υποκείμενο*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Εκτός Γραμμής, Αθήνα 2013
- Marcuse, Herbert, *Έρως και πολιτισμός*, μτφρ. Ιορδάνης Αρζόγλου, Κάλβος, Αθήνα 1981
- Μαροπούλου, Μαρίνα, *Το φύλο, το σώμα και η έμφυλη διαφορά: η συνάντηση δικαίου και κοινωνικής προβληματικής* (επιμ.), Εκδόσεις του Εθνικού και Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών & του Προγράμματος Σπουδών για Θέματα Φύλου και Ισότητας, Αθήνα 2008
- Μαροπούλου, Μαρίνα, Ρεθυμιωτάκη, Ελένη και Τσακιστράκη, Χριστίνα, *Φεμινισμός και Δίκαιο*, στον ιστότοπο [https://repository.kallipos.gr/bitstream/11419/6177/2/00\\_master\\_document-KOY.pdf](https://repository.kallipos.gr/bitstream/11419/6177/2/00_master_document-KOY.pdf)
- Michel, Andrée, *Κοινωνιολογία της Οικογένειας και του Γάμου*, μτφρ. Λ.Μ. Μουσούρου, Gutenberg, Αθήνα 2000
- Μπέτζελος, Τάσος και Σωτήρης, Παναγιώτης, «Σώματα, Λόγοι, Εξουσίες: Ξαναγυρνώντας στην “Περίπτωση Φουκώ”», στο περιοδικό *Θέσεις* τεύχος 89, Αθήνα, Οκτώβριος – Νοέμβριος 2004
- Όμηρος, *Οδύσσεια*, μτφρ. Δημήτρης Μαρωνίτης, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών, Αθήνα 2015
- Preciado, Paul, «Το κρατικό μπορντέλο του Restif de la Bretonne: Σπέρμα, κυριαρχία και χρέος στην ουτοπική συγκρότηση της Ευρώπης κατά τον 18<sup>ο</sup> αιώνα», μτφρ. Γ.-Ι. Μπαμπασάκης, περιοδικό *South*, έκδοση της documenta 14, Αθήνα 2017, στον ιστότοπο [http://www.documenta14.de/gr/south/45\\_restif\\_de\\_la\\_bretonne](http://www.documenta14.de/gr/south/45_restif_de_la_bretonne)
- Schiebinger, Londa, «“Σκελετοί στη ντουλάπα”: Οι πρώτες απεικονίσεις του γυναικείου σκελετού στην ανατομία του 18<sup>ου</sup> αιώνα» στο *Τα όρια του σώματος - Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, Μαρκυνιώτη Δήμητρα και Κουζέλης Γεράσιμος (επιμ.), Νήσος, Αθήνα 2004

Τζανάκη, Δήμητρα, *Ιστορία της μη κανονικότητας*, Ασίνη, Αθήνα 2016

Wiggershaus, Rolf, «Κοινωνική δομή και σχέση με τη φύση. Η προσπάθεια της Σχολής της Φραγκφούρτης να κατανοήσει τον αιώνα των άκρων», στο *Η Κριτική Θεωρία σήμερα*, επιμ. Γεράσιμος Κουζέλης, Νήσος, Αθήνα 2000

#### ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Adorno, Theodor W., “Sexual Taboos and the Law Today” στο *Interventions and Catchworks: Critical Models*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη, 2009, σελ. 71-88

Aristodemou, Maria, *Law & Literature. Journeys from Her to Eternity*, Oxford University Press, Οξφόρδη - Νέα Υόρκη, 2000

Benjamin, Jessica, “Two-Way Streets: Recognition of Difference and the Intersubjective Third”, στο *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, Volume 17 – Feminist Theory and the Frankfurt School*, Duke University Press, Β. Καρολίνα, Φεβρουάριος 2007

Benjamin, Walter, *On the Concept of History*, μτφρ. Dennis Redmond (2001), ελεύθερο στο διαδίκτυο

Bauman, Zygmunt, *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Polity, Κέμπριτζ 2003

Beauchamp, Zak, “Incel, the misogynist ideology that inspired the deadly Toronto attack explained”, Vox, 25/4/2018, διαθέσιμο εδώ:  
<https://www.vox.com/world/2018/4/25/17277496/incel-toronto-attack-alek-minassian>

Bronfen, Elisabeth, “Reality Check: Image Affects and Cultural Memory”, στο *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, Volume 17 – Feminist Theory and the Frankfurt School*, Duke University Press, Β. Καρολίνα, Φεβρουάριος 2007

Brown, Wendy, “Feminist Theory and the Frankfurt School: Introduction”, στο *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, Volume 17 – Feminist Theory and the Frankfurt School*, Duke University Press, Β. Καρολίνα, Φεβρουάριος 2007

- Buck – Morss, Susan, *The origins of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, The Free Press, Λονδίνο 1977
- Comay, Rebecca, “Adorno avec Sade...”, στο *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Volume 17 – *Feminist Theory and the Frankfurt School*, Duke University Press, Β. Καρολίνα, Φεβρουάριος 2007,
- Federici, Silvia, *Caliban and the Witch – Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, Νέα Υόρκη, 2004
- Finnegan, Frances, *Do Penance or Perish: A study of the Magdalen Asylums in Ireland*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2004
- Freud, Sigmund, “On the universal tendency to debasement in the sphere of love”, στο *Contributions to the Psychology of Love II*, 1922, ελεύθερο στο διαδίκτυο <https://pdfs.semanticscholar.org/a877/7e8b11b8a2969456a24b2c83d929beebd8d2.pdf>
- Gallagher, Catherine και Laquer, Thomas, *The making of the modern body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, University of California Press, Καλιφόρνια 1987
- Giddens, Anthony, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford University Press, Καλιφόρνια, 1992
- Goffman, Erving, *Asylums: Essays on the social situation of mental patients and other inmates*, Anchor Books, Νέα Υόρκη 1961
- Illouz, Eva, “Love and its Discontents: Irony, Reason, Romance”, 2010, ελεύθερο στο διαδίκτυο
- Jeffries, Stuart, “The Effect of the Whip: The Frankfurt School and the Oppression of Women”, Verso Books Blog, 29/9/2017, διαθέσιμο εδώ: <https://www.versobooks.com/blogs/2846-the-effect-of-the-whip-the-frankfurt-school-and-the-oppression-of-women>
- Karras, Ruth Mazo, *Common Women. Prostitution and Sexuality in Medieval England*, Oxford University Press, Οξφόρδη – Νέα Υόρκη, 1996
- Kilday, Anne-Marie και Nash, David (επιμ.), *Law, Crime & Deviance Since 1700 – Micro-Studies in the History of Crime*, Bloomsbury Academic, Λονδίνο 2017

- Laquer, Thomas, *Making Sex. Body and gender from Greeks to Freud*, Harvard University Press, 1992
- Leeb, Claudia, “Desires and Fears: Women, Class and Adorno”, στο *Theory & Event, Volume 11 Issue 1*, JHU Press, 2008
- Lekka, Vassia, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England*, διπλωματική εργασία, University of York, Γιορκ 2005
- Lüders, Sven, *Weiblichkeit und feministische Motive in der Dialektik der Aufklärung*, εργασία, Westfälische Wilhelms – Universität Münster, Μύνστερ 2007
- Marcuse, Herbert, “Marxism and Feminism”, στο *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, Volume 17 – Feminist Theory and the Frankfurt School*, Duke University Press, Β. Καρολίνα, Φεβρουάριος 2007
- Marasco, Robyn, ““Already the Effect of the Whip”: Critical Theory and the Feminine Ideal”, στο *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies, Volume 17 – Feminist Theory and the Frankfurt School*, Duke University Press, Β. Καρολίνα, Φεβρουάριος 2007
- Micale, Mark S., “Charcot and the idea of hysteria in the male: Gender, mental science and medical diagnosis in late nineteenth century France”, στο *Cambridge Journal of Medical History, Volume 34 Issue 04*, Κέμπριτζ 1990, σελ. 363-411
- Paul, Georgina, *Perspectives of Gender in Post -1945 German Literature*, Camden House, Νέα Υόρκη, 2009
- \_\_\_\_\_, *An Odyssey for Our Time. Barbara Köhler’s “Niemand’s Frau”*, Rodopi, Άμστερνταμ – Νέα Υόρκη 2013
- Preciado, Paul, “Ladies, gentlemen and everybody else”, *Texte Zur Kunst*, 16/1/2013, σε αγγλική μετάφραση του Simon Pleasance, διαθέσιμο και εδώ <https://bullybloggers.wordpress.com/2018/01/26/ladies-and-gentlemen-and-everybody-else-by-paul-preciado/>
- Repo, Jemima, *The biopolitics of gender*, Oxford University Press, Οξφόρδη 2015
- Smith, James, *Ireland’s Magdalen Laundries and the Nation’s Architecture of Containment*, Manchester University Press, Μάντσεστερ 2007

Stoezler, Marcel, “When nothing is produced”, *Mute Volume 2 No 13*, 17/9/2009, διαθέσιμο στον ιστότοπο: <http://www.metamute.org/editorial/articles/when-nothing-produced#sdfootnote32sym>

Varikas, Eleni, “‘Choses importantes et accessoires’: Expérience singulière et historicité du genre”, *Tumultes 23*, αφιέρωμα *Adorno critique de la domination. Une lecture féministe*, Sonia Dayan-Herzburn/Nicole Gabriel/ Eleni Varikas (επιμ.), Kimé, Παρίσι 2004, και στον ιστότοπο : <https://www.cairn.info/revue-tumultes-2004-2-page-61.htm>

Vidler, Anthony, “Asylums of Libertinage: De Sade, Fourier, Leque” στο *The Writing on the Walls: Architectural Theory in the Late Enlightenment*, Princeton University Press, Νέα Υόρκη 1987

Warnke, Georgia, “Feminism, the Frankfurt School and Nancy Fraser”, *Los Angeles Review of Books*, Λος Άντζελες, 4/8/2013, διαθέσιμο εδώ: <https://lareviewofbooks.org/article/feminism-the-frankfurt-school-and-nancy-fraser/#!>

Wiesner-Hanks, Merry, *Christianity and Sexuality in the Early Modern World: Regulating Desire, Reforming Practice*, Routledge, Νέα Υόρκη 2000

Ystehede, Jorgen και Skilbrei, May – Len, “Cultural Representations of Nineteenth Century Prostitution”, στο *Oxford Research Encyclopedias – Criminology and Criminal Justice*, Οξφόρδη 2017

Žižek, Slavoj, “Kant with Sade: The Ideal Couple”, *Lacanian ink Vol. 13*, The Wooster Press, Οχάιο 1998