

Η ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΟΥ Μ. FOUCAULT

Πέτρος Μετάφας

Αθήνα 2010

Μέρος 1 ^ο	9
1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ	9
2. ΜΕΛΕΤΕΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΤΡΕΛΑ, ΤΗ ΚΛΙΝΙΚΗ, ΤΙΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ, ΤΗΝ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ	17
2.1 “ΑΡΡΩΣΤΙΕΣ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ” ΚΑΙ “ΑΡΡΩΣΤΙΕΣ ΤΟΥ ΝΟΥ”	18
2.2 ΚΑΤΑΔΥΝΑΣΤΕΥΣΗ ΤΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ ΠΑΝΩ ΣΤΗ ΤΡΕΛΑ	18
2.3 Η ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ	22
2.3.1 Το Σώμα ως Αντικείμενο Ιατρικής Εξέτασης.....	22
2.3.1.1 Η μετάβαση στο ιατρικό νοσοκομείο	24
2.4 ΤΑ ΣΥΣΤΗΜΑΤΑ ΣΚΕΨΗΣ ΣΤΙΣ “ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ” ..	28
2.4.1 Εγκαθίδρυση της Τάξης. Οι Επιστήμες του Ανθρώπου	29
2.4.2 “Επιστήμη” (<i>Episteme</i>).....	33
2.5 ΣΧΗΜΑΤΙΣΜΟΙ ΛΟΓΟΥ, ΑΠΟΦΑΝΣΕΙΣ, ΑΡΧΕΙΑ	35
2.5.1 Σχέσεις Ανάμεσα στα “συμβάντα λόγου”	36
2.5.2 Έλλογες Πρακτικές και Πρακτικές “εκτός λόγου”.....	38
2.6 Η ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΤΗΣ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗ ΔΥΣΗ.....	40
2.6.1 Απελευθέρωση Αποθμεμένων ή Παραγωγή του Εαυτού;.....	40
2.6.2 Η Υπόθεση της Καταστολής.....	40
2.6.3 Πειθαρχική Τεχνολογία της Εξομολόγησης - Γνώση του Υποκειμένου.....	42
2.6.4 Το Σεξ Πολιτικός Στόχος και Αντικείμενο Διαχείρισης.....	44
2.6.5 Η “Προβληματοποίηση” της Σεξουαλικότητας στην Αρχαιότητα.....	46
2.6.5.1 Ιστορία της αλήθειας και γενεαλογία του ανθρώπου του ερωτικού	
πόθου.....	48
2.6.5.2 Τα αφροδίσια ως πεδίο ηθικής έγνοιας.....	49
2.6.6 Εντατικοποίηση της Σχέσης με τον Εαυτό μας	51
2.6.6.1 Ατομικισμός, και “επιμέλεια εαυτού”	52
2.6.6.2 Συγκρότηση του ηθικού υποκειμένου της σεξουαλικής	
συμπεριφοράς	56
3. ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ ΣΤΟ COLLÈGE DE FRANCE	57
3.1 <i>L’ORDRE DU DISCOURS</i> (1970)	57
3.1.1 Διαδικασίες Αποκλεισμού	58
3.1.2 Εσωτερικές Διαδικασίες Ελέγχου: το Σχόλιο, ο Δημιουργός.....	59
3.1.3 Οι “Κλάδοι Γνώσης”.....	60
3.1.4 Οι Όροι Χρήσης του λόγου.....	60
3.2 <i>LA SOCIÉTÉ PUNITIVE</i> (1972-1973)	61
3.3 <i>LE POUVOIR PSYCHIATRIQUE</i> (1973-1974)	64
3.4 <i>LES ANORMAUX</i> (1974-1975)	68
3.5 <i>IL FAUT DÉFENDRE LA SOCIÉTÉ</i> (1975-1976).....	69
3.5.1 Ο ιστορικο-πολιτικός λόγος περί πολέμου	70
3.5.2 Εξέγερση των υποταγμένων γνώσεων.....	71
3.5.3 Εξουσία, οικονομία, πολιτική.....	73
3.5.4 Η θεωρία της κυριαρχίας	75
3.5.5 Ο ιστορικο-πολιτικός λόγος για τον πόλεμο.....	76
3.5.6 Διαλεκτική, φυλετική θεωρία και ταξική πάλη	78
3.5.7 Ο λόγος του φυλετικού πολέμου ως <i>αντι-ιστορία</i>	80
3.5.8 Ο επαναστατικός λόγος	81
3.5.9 Γενεαλογία των γνώσεων και διαφωτισμός.....	83
3.5.10 “Βιοπολιτική” και κοινωνία της τυποποίησης.....	85
3.5.11 Σοσιαλισμός και “ρατσισμός”	87

3.6	<i>SECURITY, TERRITORY, POPULATION (1977-1978)</i>	89
3.6.1	“Κυβερνητικότητα”	89
3.6.2	Μπορούμε να περάσουμε στο “έξω από το κράτος”;	91
3.6.3	“Λόγος του Κράτους” και “Πληθυσμός”	92
3.6.4	Αντιστάσεις στην διαγωγή	94
3.7	<i>NAISSANCE DE LA BIOPOLITIQUE (1978-1979)</i>	98
3.7.1	Γερμανικός και Αμερικανικός Φιλελευθερισμός	98
3.7.2	Ελευθερία και η αλήθεια της αγοράς	101
3.7.3	“Genealogy of regimes of veridiction”	105
	Παρέκβαση 1: Δεν υφίσταται σοσιαλιστική κυβερνητικότητα	106
	Παρέκβαση 2: Το πρόβλημα της “επιβίωσης του καπιταλισμού”	107
3.7.4	“Φοβία του Κράτους”, “Κομματική Κυβερνητικότητα”	107
4.	NIETZSCHE: ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ	110
4.1	ΤΡΕΙΣ ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΚΟΙ ΤΟΜΕΙΣ	110
4.1.1	Ένα Παράδειγμα Γενεαλογικής Έρευνας- Pierre Riviere	110
4.2	Η ΔΙΑΠΑΛΗ ΤΩΝ ΕΡΜΗΝΕΙΩΝ	112
4.3	Ο FOUCAULT ΓΙΑ ΤΟΝ NIETZSCHE: ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ	113
4.3.1	Η Αναζήτηση της Προέλευσης. Ερμηνείες και Συμβάντα	113
4.3.2	Παραδοσιακή και “Εμπράγματη Ιστορία”. Βούληση για Γνώση	116
5.	ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ	118
5.1	ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ “ΚΑΘΕΣΤΩΤΑ ΑΛΗΘΕΙΑΣ”	119
5.2	ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ ΣΤΟΝ NIETZSCHE	121
6.	ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, ΙΣΤΟΡΙΑ, ΓΝΩΣΗ-ΕΞΟΥΣΙΑ	126
6.1	‘ΕΞΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ’ - ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΣ	127
6.2	ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΕΝ ΕΝΕΡΓΕΙΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ	129
6.2.1	“Λόγος” και Μορφές Ορθολογικότητας	131
6.2.2	Αναλύοντας Ένα Καθεστώς Πρακτικών	132
6.2.3	Οι Θεσμοί ως Προγράμματα: Επενέργειες στο Πραγματικό	133
6.2.4	Γιατί μεριμνούμε για την αλήθεια;	134
6.2.5	Ενδεχομενικότητα και Πολυμέρεια των Αιτίων	136
6.2.6	Ιστορία της Σκέψης και “Προβληματοποίηση”	138
7.	ΤΟ ΑΙΝΙΓΜΑ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ	139
7.1	Η ΕΞΟΥΣΙΑ ΕΙΝΑΙ ΣΥΝΕΚΤΑΤΗ ΜΕ ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΩΜΑ	140
7.2	ΤΑ ΠΑΝΤΑ ΕΙΝΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΑ	141
7.3	Η ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΕΞΟΥΣΙΑΣ	143
7.3.1	Το Πλήθος των Σχέσεων Δύναμης	143
7.3.2	Οι Κόμβοι της Ανάλυσης	145
7.3.3	Μέθοδοι Παρατήρησης, Τεχνικές Καταγραφής	147
7.4	ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΜΙΚΡΟΦΥΣΙΚΗ	148
7.5	ΤΟ ΚΕΦΑΛΙ ΤΟΥ ΒΑΣΙΛΙΑ ΔΕΝ ΕΧΕΙ ΑΚΟΜΑ ΚΟΠΕΙ	150
7.6	“ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗ”: Η ΕΞΟΥΣΙΑ ΑΠΛΩΝΕΤΑΙ ΠΑΝΩ ΣΤΗ ΖΩΗ	151
8.	ΠΕΙΘΑΡΧΙΚΗ ΕΞΟΥΣΙΑ – ΕΓΚΛΕΙΣΜΟΣ	153
8.1	ΑΠΟ ΤΟΝ ΛΟΓΟ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ ΣΤΟ ΛΟΓΟ ΤΗΣ ΠΕΙΘΑΡΧΙΑΣ	153
8.1.1	Μετασχηματισμός των Μορφών Τιμωρίας	155
8.1.1.1	Ο ποινικός βασανισμός	155
8.1.1.2	Τιμωρία και μεταρρυθμίσεις	157
8.1.1.3	Η φιγούρα του εγκληματία ήρωα	159
8.2	ΟΡΑΜΑΤΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑ	161
8.2.1	Πανοπτισμός: μια Μόνιμη Κατάσταση Ορατότητας	161
8.2.2	Όχι ‘Κοινωνία του Θεάματος’, αλλά της ‘Επιτήρησης’	162

8.2.3 “Πειθαρχικοποίηση” των Κοινωνιών	163
8.2.4 “Παρακράτηση-Βία”, “Ηπιότητα -Παραγωγή-Κέρδος”	164
8.2.5 Το Στρατιωτικό Μοντέλο για την Κοινωνία.....	165
8.3 “ΠΕΙΘΑΡΧΙΕΣ” – ΣΩΜΑΤΑ ΥΠΑΚΟΥΑ ΚΑΙ ΧΡΗΣΙΜΑ.....	166
8.3.1 Η Πειθαρχική Κατανομή: “κελιά”, “θέσεις”, “σειρές”	167
8.3.2 Ο Πειθαρχικός Χρόνος	168
8.3.3 Αφανής τέχνη του φωτός - γεωμετρία και επιτήρηση	170
8.3.4 Σύνθεση των Δυνάμεων.....	171
8.3.5 Μικροσυστήματα Ποινών: “Κανονικοποίηση”	171
8.3.6 Συνδυασμός Επιτήρησης-Κανονικοποίησης: η Εξέταση	173
8.4 ΚΑΤΙΟΥΣΑ ΕΞΑΤΟΜΙΚΕΥΣΗ	174
8.5 Η ΠΕΙΘΑΡΧΙΑ ΥΠΟΣΤΡΩΜΑ ΚΑΘΕ ΤΥΠΙΚΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ	175
8.6 “ΚΑΘΕΙΡΚΤΙΚΟ ΔΙΚΤΥΟ”	176
8.7 ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΕΙΣ - ΑΝΤΙΠΛΗΡΟΦΟΡΗΣΗ ΓΙΑ ΤΙΣ ΦΥΛΑΚΕΣ.....	177
8.7.1 Ομάδα Αντιπληροφόρησης για τις Φυλακές (G.I.P.)	178
8.7.2 Ποινικοί Κατάδικοι και Προλεταριακά Κινήματα	179
8.7.3 Φυλακή, μια Ιατρο-Δικαστική Επικράτεια.....	180
8.7.4 Ψυχιατρικοποίηση της Καθημερινής Ζωής.....	181
8.7.5 Απόρριψη των Ουτοπιών;.....	183
9. ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ - Ο ΔΙΚΑΣΤΙΚΟΣ ΜΗΧΑΝΙΣΜΟΣ.....	184
9.1 «Πολεμάει κανείς για να νικήσει, όχι επειδή αυτό είναι δίκαιο»	184
9.2 ΚΡΑΤΙΚΑ ΔΙΚΑΣΤΗΡΙΑ ΚΑΙ “ΛΑΪΚΗ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ”	185
9.2.1 Η Μορφή του Δικαστηρίου	187
9.2.2 Ποινικό Σύστημα και Ταξική Πάλη.....	187
9.2.2.1 “Νόμος και τάξη”	189
9.2.3 “Ομολογία” και Θανατική Καταδίκη	189
9.2.4 Ο Δικαστής ως Θεραπευτής.....	191
9.2.5 “Υπόθεση Klaus Croissant”	193
10. ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΚΡΑΤΙΚΗ ΕΞΟΥΣΙΑ	194
10.1 “ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ”, “ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΣΤΥΝΟΜΕΥΣΗΣ”	194
10.2 ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ.....	198
10.3 ΥΛΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ - ΕΜΠΡΑΓΜΑΤΑ ΣΩΜΑΤΑ	201
11. ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ - ΘΕΩΡΙΑ, ΚΟΜΜΑ, “ΤΑΞΙΚΗ ΠΑΛΗ”	204
11.1 Η ΕΠΙΡΡΟΗ ΝΙΕΤΖΣΧΕ ΚΑΙ ΜΑΡΧ.....	204
11.2 ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΔΡΑΣΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ	206
11.2.1 Λαϊκή Μνήμη των Αγώνων	208
11.3 ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ: ΑΘΡΟΙΣΜΑ ΔΥΝΑΜΙΚΩΝ ΕΞΟΥΣΙΑΣ	209
11.3.1 Προφητική Επιστήμη, Κρατική Φιλοσοφία	209
11.4 ΑΠΑΝΤΗΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΚΟΜΜΟΥΝΙΣΤΙΚΗ ΠΟΛΕΜΙΚΗ	212
11.4.1 Άρνηση της Πολιτικής;.....	216
11.5 ΚΟΜΜΟΥΝΙΣΤΙΚΟ “ΚΟΜΜΑ” – Η ΑΡΙΣΤΕΡΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ.....	218
11.5.1 Η Μοναχική Όψη των Αγώνων	220
11.5.2 Πολιτικά Κόμματα και Προβλήματα.....	220
11.6 Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ “ΑΔΥΝΑΜΟΥ ΚΡΙΚΟΥ”.....	222
11.7 ΜΟΡΦΕΣ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ.....	223
11.7.1 Σχολή Φρανκφούρτης: Ανθρωπισμός Μαρξιστικού Τύπου;.....	223
11.7.2 Ιστορική Αναγκαιότητα	224
11.7.3 Ιστορία των Μορφών Ορθολογικότητας	225
11.8 ΟΡΙΑ ΚΑΙ ΚΙΝΔΥΝΟΙ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ	226
11.8.1 Ορθολογικότητα της Βίας.....	227

11.9 ΕΓΚΛΕΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΛΕΓΧΟΣ ΣΤΟ ΣΟΒΙΕΤΙΚΟ ΚΑΘΕΣΤΩΣ.....	227
11.9.1 Πολιτικοί και Ποινικοί Κατάδικοι στην Ε.Σ.Σ.Δ.....	228
11.9.2 Ο Θεσμός του Gulag και η “Ερώτηση για το Gulag”.....	230
11.9.3 Πολωνία: η Περίπτωση της “Αλληλεγγύης”.....	232
12. ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗ: ΕΠΙΛΟΓΗ ΤΩΝ ΛΥΣΕΩΝ ΠΟΥ ΚΕΡΑΙΖΟΥΝ.....	234
12.1 ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗ ΜΗ ΕΧΟΥΣΑ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ.....	235
12.2 ΔΙΑΚΥΒΕΡΝΗΣΗ, ΚΑΘΟΔΗΓΗΣΗ ΤΩΝ ΔΙΑΓΩΓΩΝ.....	235
12.3 ΣΧΕΣΕΙΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΕΣ ΑΓΩΝΑ.....	236
12.4 ΚΑΤΑΣΤΑΣΕΙΣ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ- ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ.....	237
13. ΜΟΡΦΕΣ ΑΝΤΙΣΤΑΣΗΣ ΣΤΗΝ ΕΞΟΥΣΙΑ.....	237
13.1 ΜΟΡΦΕΣ ΚΑΙ ΤΥΠΟΙ ΑΓΩΝΩΝ.....	238
13.1.1 ΥΠΕΡ- ΚΑΙ ΠΕΣΙΜΙΣΤΙΚΟΣ ΑΚΤΙΒΙΣΜΟΣ.....	239
13.2 “ΑΝΑΙΣΘΗΣΙΑ” ΚΑΙ “ΠΑΡΑΛΥΣΗ”.....	240
13.3 “ΠΛΗΒΕΙΑΚΟ ΣΤΟΙΧΕΙΟ”.....	241
13.4 Ο ΔΙΑΧΩΡΙΣΜΟΣ “ΠΕΡΙΘΩΡΙΟΥ” ΚΑΙ ΠΡΟΛΕΤΑΡΙΩΝ.....	241
13.4.1 “Ειδικοί Αγώνες” και Προλεταριακή Πάλη.....	242
13.5 ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ.....	243
13.5.1 Η Ελευθερία Είναι μια Πρακτική.....	245
14. ΔΕΚΑΕΤΙΕΣ ’60, ’70 - ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΚΑ ΚΙΝΗΜΑΤΑ.....	246
14.1 ΤΟ 1968 ΚΑΙ Η ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΤΗΣ ΤΥΝΗΣΙΑΣ.....	246
14.2 ΧΩΡΙΣ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ;.....	249
14.2.1 ‘Κρίση’ στο Πεδίο των Πανεπιστημίων.....	250
15. ΕΡΩΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΕΞΟΥΣΙΑΣ.....	251
15.1 ΕΠΙΤΑΣΗ ΑΠΟΛΑΥΣΕΩΝ, ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΝΕΩΝ ΗΔΟΝΩΝ.....	251
15.2 ΝΑ ΕΦΕΥΡΟΥΜΕ ΕΝΑΝ ΕΡΩΤΙΣΜΟ ΜΗ-ΠΕΙΘΑΡΧΙΚΟ.....	254
15.3 ΥΠΑΡΧΕΙ ΕΠΙΘΥΜΙΑ ΤΩΝ ΜΑΖΩΝ ΓΙΑ ΤΟΝ ΦΑΣΙΣΜΟ;.....	255
15.3.1 Η Διείσδυση του Φασισμού στις Μάζες.....	256
15.3.2 “Αγάπη για τον Κύριο” - “Επιθυμία των μαζών για τον φασισμό”... ..	256
15.3.3 “Αντι-Οιδίπους”: Εισαγωγή στη μη-φασιστική ζωή.....	258
16. IRANIAN REVOLUTION.....	259
16.1 ΟΤΑΝ Η ΜΟΝΑΔΙΚΟΤΗΤΑ ΕΞΕΓΕΙΡΕΤΑΙ.....	260
16.1.1 “Πολιτική Πνευματικότητα”.....	262
16.1.2 Γράμμα στον Ιρανό πρόεδρο.....	263
16.2 ΙΣΛΑΜΙΚΗ ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΣΥΛΛΟΓΙΚΗ ΒΟΥΛΗΣΗ.....	264
16.2.1 Ο Μη-Καπιταλιστικός Πολιτισμός, θα είναι μη-Δυτικός;.....	266
17. Ο “ΕΙΔΙΚΟΣ” ΔΙΑΝΟΟΥΜΕΝΟΣ, Ο ΡΟΛΟΣ, Η ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ.....	267
17.1 Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΤΟΥ ΔΙΑΝΟΟΥΜΕΝΟΥ.....	268
17.2 ΔΙΑΝΟΟΥΜΕΝΟΙ ΚΑΙ ΕΡΓΑΤΙΚΗ ΓΝΩΣΗ.....	269
17.3 ΡΙΖΙΚΗ, ΔΙΑΡΚΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗ – ΚΑΙ ΣΚΕΨΗ.....	271
17.4 ΤΑ ΒΙΒΛΙΑ ΤΟΥ FOUCAULT - ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΤΗΣ ΓΡΑΦΗΣ.....	272
17.5 ΤΟ “ΔΙΚΑΙΩΜΑ ΤΩΝ ΚΥΒΕΡΝΩΜΕΝΩΝ”.....	274
18. ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΣΥΝΑΙΝΕΣΗ, ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ.....	275
18.1 ΣΥΝΑΙΝΕΣΗ.....	276
18.2 ΠΟΛΕΜΙΚΗ.....	276
19. ΓΙΑ ΤΟΝ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟ.....	277
19.1 ΕΞΟΔΟΣ ΑΠΟ ΤΗΝ “ΑΝΩΡΙΜΟΤΗΤΑ”.....	277
19.2 ΤΙ ΣΗΜΑΙΝΕΙ ΜΟΝΤΕΡΝΙΣΜΟΣ;.....	279
19.3 ΚΡΙΤΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ ΜΑΣ.....	280
20. ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΗΘΙΚΗ, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΖΩΗ.....	282
20.1 ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΥΛΛΗΨΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΤΑΣΗ.....	283

20.2 ΤΟ ΕΙΔΟΣ ΣΧΕΣΗΣ ΜΕ ΤΟΝ ΕΑΥΤΟ ΜΑΣ	283
20.3 Ο ΒΙΟΣ ΩΣ ΥΛΙΚΟ ΓΙΑ ΕΝΑ ΕΡΓΟ ΤΕΧΝΗΣ.....	284
20.3.1 Να Αρνηθούμε Αυτό που Είμαστε	285
21. L'HERMENEUTIQUE DU SUJET (1981-1982)	285
22. LE COURAGE DE LA VÉRITÉ (1983-1984)	295
Μέρος 2 ^ο	300
ΣΥΝΗΓΟΡΙΑ, ΚΡΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΧΡΗΣΕΙΣ ΤΟΥ FOUCAULT	300
(1) <i>ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΟΥ NIETZSCHE</i>	300
Κριτική: Όψεις “Ανορθολογισμού”	300
Εξέγερση των υποταγμένων γνώσεων.....	302
Παρέκβαση: για τον Nietzsche	303
(α) Προοπτικισμός	303
(β) Θέληση για δύναμη	305
(γ) Γενεαλογία.....	305
(δ) Το ασκητικό ιδεώδες και η επιστήμη.....	306
Ο “Θετικισμός” του Foucault	308
Σχετικισμός Αναφορικά με την αλήθεια;	309
Αλήθεια και Απελευθέρωση.....	311
Πολιτική Παρρησία και Προσωπική Αυτονομία.....	313
(2) <i>ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΑ ΚΡΙΤΗΡΙΑ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΤΙΣΤΑΣΗ</i>	317
Ερωτήματα: Κανονιστικά Κριτήρια και Αγώνες Αντίστασης.....	318
Η Προβληματική περί “Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων”.....	322
Ο Ακτιβισμός και οι Αξίες του Foucault. “Νέα Δικαιώματα”;	323
Η Έννοια της “μετα-μοντερνιστικής Πολιτικής”	324
“Φιλελεύθεροι Είρωνες”	328
Λειτουργισμός;	329
Παρατήρηση για τα Όρια μεταξύ Ισχύος και Εξουσίας	330
Παρέκβαση: Υλικότητα του Έμφυλου Σώματος.....	331
(3) <i>Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ HABERMAS ΣΤΟΝ FOUCAULT</i>	334
Για την Αντιπαράθεση Foucault - Habermas.....	341
(4) <i>Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΣΤΟΝ FOUCAULT ΑΠΟ ΤΟΝ Ν. Α. ΠΟΥΛΑΝΤΖΑ</i>	345
Για τις Θεωρητικές Σχέσεις Foucault – Πουλαντζά	355
«Διάχυση της Επιστημολογίας στην Πολιτική»	355
Και πάλι: για τις Θεωρητικές Αντιστοιχίες Foucault – Πουλαντζά	357
(5) <i>ΕΞΟΥΣΙΑ/ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ – ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ, ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΗ</i>	360
Η Ελευθερία είναι μια Κατάσταση Σχέσεων	360
Για την έννοια του “πληβειακού” στοιχείου.....	362
Συγκρότηση του Υποκειμένου.....	364
Ανυπακοή και Οριακή Στάση	365
Εξουσία, Αλήθεια και Ιδεολογία	367
Αμφισβήτηση.....	372
Πανοπτικόν	375
Ιδεολογία, Επιστημολογία του Althusser και Πρακτικές λόγου.....	377
Ιδεολογία και Σχηματισμοί λόγου	377
Παρέκβαση: Επιστημονική Πρακτική και Φιλοσοφία κατά τον Althusser... ..	379
(6) <i>(Νεο- ή Μετα-)ΑΝΑΡΧΙΣΜΟΣ; ΦΥΣΗ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ</i>	381
Ενάντια στον “νεο-αναρχικό”, “μηδενιστή” Foucault.....	381
“Ουσιοκρατία” και “Αναγωγισμός”;	385
Πολιτική της Καθημερινής Ζωής. Ριζικός Καταργητισμός;.....	387
Ο Κ. Καστοριάδης αναφέρεται στην Παντοδύναμη Εξουσία	390

Κριτική από την πλευρά του “Κοινωνικού Αναρχισμού”	392
Η Υπόθεση ενός “μετα-δομιστικού αναρχισμού”	395
Κριτική στον ακραίο νομιναλισμό και αναρχισμό του Foucault.....	400
(7) <i>FOUCAULT KAI MARX</i>	403
Σχέσεις Παραγωγής και Πειθαρχική Εξουσία	406
“Κριτικός Ρεαλισμός” και Foucault.....	408
Συνάρθρωση Θετικισμού και Μηδενισμού;	410
Επανάσταση στην ιστοριογραφία	413
Ταλάντευση μεταξύ Μοιρολατρίας και Βολонταρισμού;.....	413
Μινιμαλιστική Επανάσταση Αισθητικής Υφής;.....	418
Υπάρχει τελικά μια πολιτική του Foucault;.....	421
Η Φιλοσοφική-Δημοσιογραφική Κάλυψη της Ιρανικής Επανάστασης	422
1968 - “Προβληματοποίηση” του Μαρξισμού;.....	424
Για την Κοινωνία του Ελέγχου	428
(8) <i>Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ DELEUZE ΓΙΑ ΤΟΝ FOUCAULT</i>	429
α. Για τον “Θάνατο του Ανθρώπου”	429
β. Απόλαυση και Επιθυμία	431
γ. Ο Foucault ως “Χαρτογράφος”	434
δ. Δυνάμεις και Στρατηγικές.....	437
(9) <i>Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ FOUCAULT ΣΤΗΝ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ</i>	443
α’. Μετανεωτερικότητα - Βιο-πολιτική	443
β’. “Αυτοκρατορία” και Κοινωνία Ελέγχου	447
γ’. Ουμανισμός μετά τον “Θάνατο του Ανθρώπου”	449
δ’. Οριζόντια Θέση των Κυκλωμάτων Ελέγχου	450
Παρέκβαση: Foucault, βιο-πολιτική και “Homo Sacer”	452
Αντί Επιλόγου	456
Μέρος 3 ^ο	459
ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ Μ. FOUCAULT	459
ΤΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ MICHEL FOUCAULT 1954-1984	459
A) Οι Δημοσιεύσεις-Εκδόσεις.....	459
B) Άλλα Κείμενα	477
C) Έρευνες που διεξήχθησαν κάτω από την διεύθυνση του Foucault.....	478
Διαλέξεις στο College De France, 1970-1984	479
Ειδικά Αφιερώματα για τον Foucault	479
Βασικές Βιογραφίες (Μ. Foucault).....	479
Μ. Foucault: Συνεντεύξεις και άλλα Κείμενα	480
ΕΠΙΜΕΛΕΙΕΣ- κείμενα για τον Μ. Foucault	480
ΒΙΒΛΙΑ για τον Μ. Foucault	482
JOURNALS – Άρθρα για τον Michel Foucault	488
‘Foucault Studies’ Journal	523
Michel Foucault - Ελληνικές Μεταφράσεις	524

Μέρος 1^ο

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Με δεδομένες κάποιες αμφισημίες αλλά και μετατοπίσεις εστίασης του ενδιαφέροντός του, οι αναγνώσεις και οι ερμηνείες του Michel **Foucault** παρουσιάζουν μεταξύ τους σημαντικές διαφορές. Είναι για παράδειγμα χαρακτηριστική η διαφορεική αντιμετώπιση που του επιφυλάχθηκε σε Αμερική και Ευρώπη: πολλοί αμερικανοί στοχαστές στις μελέτες τους δίνουν περισσότερο βάρος σε μια ενυπάρχουσα “ατομικιστική” διάσταση, σε μια φιλελεύθερη και ριζοσπαστική πτυχή του **Foucault**- την ίδια στιγμή, οι περισσότεροι ευρωπαίοι μελετητές δείχνουν μάλλον επιφυλακτικοί όσον αφορά την ιδιόμορφη “στράτευση”, την πολιτική στάση του **Foucault** και γενικότερα εντοπίζουν το ενδιαφέρον τους πιο συχνά στην επιστημολογική πλευρά των ερευνών του.

Σε συνάρτηση λοιπόν με τις ήδη διαμορφωμένες προσλαμβάνουσες, αλλά και ανάλογα με τις προσδοκίες του καθενός, ανάλογα με το πώς θα ήθελε να κάνει χρήση ο ίδιος του έργου αυτού, οι προσεγγίσεις τελικά του **Foucault** ποικίλουν.¹ Ο ίδιος φαίνεται να δίνει ομολογουμένως πολλές λαβές για μια τέτοια αντιμετώπιση και ίσως δικαιολογημένα έχει επισημανθεί πως αλλάζει συχνά “πρόσωπα”, μοιάζει παρατήρησαν κάποιοι να φοράει “μάσκες” - μια επισημάνση βέβαια που παραπέμπει ευθέως στον Nietzsche.

Είναι γενικώς αποδεκτό πως η συγγραφική και ερευνητική διαδρομή στην πορεία της ζωής του **Foucault** δύναται να χωρισθεί, σχηματικά τουλάχιστον, σε τρεις μεγάλες περιόδους.

Την πρώτη περίοδο που φθάνει μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του '60, συνηθίζεται να την ονομάζουμε “αρχαιολογική”. Εδώ ο στόχος είναι, μέσω της έρευνας των στρωμάτων ή “σχηματισμών του λόγου” να υπονομευθεί η – υποτιθέμενη- αντικειμενικότητα των “επιστημών του ανθρώπου”, η αξίωσή τους να φθάνουν σε ανεξάρτητες από ιστορικούς καθορισμούς, “αληθείς” αποφάνσεις σχετικά με την ανθρώπινη κατάσταση ή σχετικά με μια κληρονομημένη, δήθεν αναλλοίωτη “ανθρώπινη φύση”.

Η δεύτερη, η λεγόμενη “γενεαλογική” περίοδος, περιλαμβάνει τις εμπειρίες από τα τέλη της δεκαετίας '60 και εκτείνεται μέχρι περίπου τα μέσα της δεκαετίας του '70. Τώρα, αυτό που κυριαρχεί είναι μια σημαίνουσα ανάλυση της εξουσίας η οποία φαινομενικά οδηγεί σε ζοφερά συμπεράσματα: η εξουσία δεν χαρακτηρίζεται από μόνη μια αρνητική διάσταση, δεν έχει μόνο ρόλο της την καταπίεση και τον εξαναγκασμό, δεν βαραίνει μόνιμα πάνω μας λέγοντας συνεχώς «όχι», απλώς δηλαδή απαγορεύοντας. Αυτό που κυρίως την καθιστά αόρατη, ύπουλη και εν τέλει ανεκτή είναι το ότι κατορθώνει να *«παράγει πράγματα, επιφέρει ηδονή, μορφές γνώσης, παράγει λόγο»*. Επομένως το ιδιαίτερα σημαντικό στοιχείο είναι η παραγωγική της διάσταση, και το γεγονός ότι διασχίζει ολόκληρο το κοινωνικό σώμα - τα υποκείμενα,

¹ Εξετάζοντας μια σειρά σύγχρονους στοχαστές διαπιστώνουμε πολλαπλές και σημαντικά διαφορετικές οικειοποιήσεις του έργου του **Foucault**. Δυτικότροπος μαρξιστής, όψιμος νισεϊστής, ετερόδοξος χαϊντεγκεριανός, μεταμοντερνιστής, δομιστής ή μεταδομιστής... Ο Henri Lefebvre χαρακτήρισε την σκέψη του **Foucault** «νεο-ελεατισμό» ‘ άλλοι τον χαρακτήρισαν ως “κυνικό” φιλόσοφο... Όλα αυτά είναι μερικοί μόνο από τους χαρακτηρισμούς που κατά καιρούς του αποδόθηκαν (βλπ. για παράδειγμα και Martin Jay: “In the Empire of the Gaze”, **Foucault. A Critical Reader**, Basil Blackwell, Cambridge 1991, σελ. 187).

τα ίδια τα άτομα είναι παράγωγά της. Στην περίοδο αυτή η πολιτική δράση και ο ακτιβισμός του **Foucault** είναι πολύ έντονα και συνεχή.

Στην τρίτη περίοδο που ξεκινά από τα τέλη '70 και φθάνει μέχρι το θάνατό του, ο **Foucault** φαίνεται να στρέφεται με μεγαλύτερη προσοχή στις δυνατότητες που έχει το άτομο να διαμορφώσει τους όρους καλλιέργειας και ανάπτυξης της προσωπικής του ζωής – πρόκειται για την “ηθική” ή αλλιώς “αισθητική” περίοδο: ο “αληθινός”, “βαθύτερος” εαυτός εξακολουθεί να μην υπάρχει, ωστόσο το “εγώ” δεν αποτελεί ούτε ως ή άλλως απλή ψευδαίσθηση. Οι μελέτες αρχαίων ελληνικών και ρωμαϊκών κειμένων καταλήγουν στην κεντρική έννοια της «*επιμέλειας του εαυτού*»: αυτό που έχουμε να κάνουμε δεν είναι να ανακαλύψουμε την υποτιθέμενη πραγματική μας ταυτότητα, να απελευθερώσουμε όσες απωθημένες “φυσικές ανάγκες” ή καταπιεσμένες ορμές, αλλά να επινοήσουμε, να δημιουργήσουμε εκ νέου τον εαυτό μας «*ως ένα έργο τέχνης*».

Η προοπτική θέασης, η οπτική του ίδιου του **Foucault**, ο τρόπος τελικά που ερευνά, παρά τους σημαντικούς διανοητικούς αναπροσανατολισμούς που λαμβάνουν χώρα στην πορεία του χρόνου, έχει κάποια σταθερά “επιστημολογικά” και μεθοδολογικά χαρακτηριστικά.

Θα παρακολουθήσουμε αναλυτικά πιο κάτω την τροχιά του λόγου του, εν τούτοις, εάν επιχειρούσαμε να σχηματίσουμε σε λίγες μόλις γραμμές μια πρώτη εικόνα που θα μπορούσαμε δώσουμε συνοπτικά είναι και αυτή: η στάση του **Foucault** είναι λοιπόν εν πρώτοις “σκεπτικιστική” και “αντι-τελεολογική”, στο βαθμό ακριβώς που δεν διέπεται από καμία πίστη σε κάποιο τελικό αίτιο ή απώτερο σκοπό. Είναι, “αντι-υποκειμενιστική”, “αντι-ανθρωπιστική” και “αντι-νατουραλιστική” διότι τα ανθρώπινα όντα δεν θεωρούνται φορείς μιας αναλλοίωτης “ανθρώπινης φύσης”, φορείς δηλαδή α-ιστορικών, καθολικών “φυσικών” ιδιοτήτων. Η στάση του επομένως είναι “αντι-ουσιακρατική” επειδή ακριβώς δεν υπάρχει κάποια βαθύτερη αληθινή “ουσία” την οποία θα έπρεπε (ιδανικά) οι άνθρωποι να πραγματώσουν.

Είναι επίσης “αντι-ιστορικιστική” και “μη μονιστική” η οπτική του **Foucault**, νομιμοποιούμεστε δε μάλλον να την τοποθετήσουμε στο ρεύμα εκείνο σκέψης που ονομάστηκε “μετα-δομισμός”, με την έννοια ότι δεν διαπιστώνει πολιτισμικές πανανθρώπινες “σταθερές” ούτε αμετάβλητα υπερβατικά θεμέλια. Είναι ακόμη η οπτική του “νομιναλιστική” και “αντι-μεταφυσική”: πίσω από τις λεκτικές μας κατασκευές καθολικών εννοιών δεν διαβλέπει κάποια πραγματική υπόσταση και ουσία. Με μια ευρεία έννοια είναι επίσης “κατασκευασιοκρατική”: το άτομο και οι συμπεριφορές του θεωρούνται ακριβώς κατασκευές του εκάστοτε ιστορικού πολιτισμού και των κοινωνικών σχέσεων που τον διέπουν.

Τέλος, η προσέγγιση του **Foucault** είναι μεν “προοπτικιστική” αλλά όχι “σχετικιστική”: δεν είναι όλες οι θέσεις που θα μπορούσαμε να πάρουμε απέναντι στα πράγματα ισόκυρες και ισάξιες- επιλέγουμε και υιοθετούμε μια στάση συγκεκριμένη έχοντας επίγνωση και δηλώνοντάς το παράλληλα ότι, ακριβώς, είναι μια προοπτική θέασης ανάμεσα σε πολλές άλλες.²

Ο **Foucault** δεν έκρυψε πως ο στοχαστής ο οποίος τον γοήτευσε περισσότερο από όλους ήταν ο Nietzsche. Ασφαλώς επηρεάστηκε σημαντικά από τον Marx, τον Freud και από άλλους στοχαστές, ωστόσο η επιρροή του Nietzsche υπήρξε καταλυτική. Έπειτα από την πρώτη αρχαιολογική περίοδο, η οποία τον έφερε κοντά στον

² “Critical Theory/ Intellectual History”, βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Krizman, Routledge 1988, σελ. 22.

δομισμό,³ και αρνούμενος τη “διαλεκτική” και τις ολιστικές αναφορές, η μεθοδολογική επιλογή που τελικώς θα κάνει ο **Foucault** είναι αυτή της “γενεαλογίας”: η ιστορική έρευνα μας αποκαλύπτει πως οι σύγχρονές μας παγιωμένες αντιλήψεις, οι κατασταλαγμένες πρακτικές και ατομικές στάσεις, οι τετριμμένες και κοινώς αποδεκτές έννοιες, δεν υποκρύπτουν κάποια βαθύτερη αλήθεια - ούτε κάποιου είδους αναγκαιότητα - είναι επομένως δεκτικές σε αλλαγή, σε τροποποίηση.

Η υιοθέτηση από τον **Foucault** της νιτσεικής ριζικής κριτικής έναντι της έννοιας της “αλήθειας” (ηθικής ή άλλης) μας οδηγεί σε διανοητικά μονοπάτια αδιάλειπτης καχυποψίας, ίσως θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ακόμη και λανθάνοντος “μηδενισμού”: εάν οι μάχες δεν δίνονται για να αποκαλυφθεί το πέπλο της “ιδεολογίας” ή της “αποξενωμένης συνείδησης”, αλλά δίνονται για την ίδια την “αλήθεια”. Εάν βέβαια η πολύπαθη αυτή αλήθεια είναι εν τέλει το ίδιο το τρόπαιο για τον νικητή, τότε πιθανές αξιώσεις για μια ίσως όχι γραμμική αλλά πάντως ανέφελη πορεία με οδηγό τον “ορθό Λόγο” προς την “πρόοδο”, το λυτρωτικό φως της επιστήμης κλπ. καθίστανται πράγματι προβληματικές.

Έχοντας ως οδηγό τα βιβλία που εξέδωσε, τις πανεπιστημιακές παραδόσεις, τα κείμενα των διαλέξεων, τις πολυάριθμες συνεντεύξεις καθώς και ορισμένες δημοσιογραφικές ανταποκρίσεις, και επίσης με αδιάψευστα τεκμήρια τις κινήσεις αλληλεγγύης στις οποίες προέβη μαζί με άλλους, τις ακτιβιστικές δράσεις στις οποίες ενεπλάκη κατά καιρούς και τις ομάδες αντιπληροφόρησης όπου συμμετείχε, έχω προσωπικά την γνώμη πως η στάση και πρακτική του **Foucault**, με μεγαλύτερη συνέπεια και εύλογα θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ριζοσπαστική, κριτική, μάχιμη, ακόμη και -με μια ιδιαίτερη έννοια- πολιτικά “στρατευμένη”, και όχι φυσικά μια στάση ουδέτερη ή αποστασιοποιημένη ‘ δεν είναι ούτε ανέλπιδη, ούτε αδιάφορη για την οποιαδήποτε έκβαση ή “ακραία μηδενιστική”. Δίνοντας ασφαλώς προσοχή στις κατά καιρούς μετατοπίσεις ή και σε ορισμένες απορίες που δημιουργεί ενίοτε ο ιδιόμορφος λόγος του, νομίζω τελικά πως μια ανάγνωση που θέλει τον **Foucault** απλώς “πεσιμιστή”, κάποιον που εμπνέει μόνο τη φιλοσοφική απελπισία και την απόγνωση ή την παραίτηση παρά δίνει κίνητρα και εργαλεία για αντίσταση και εναντίωση στο υφιστάμενο κοινωνικο-πολιτικό status quo, είναι εν τέλει “άστοχη”.

Ο ίδιος ο **Foucault** είχε εκφράσει ρητά την ελπίδα το έργο του να αποτελέσει μια «χρήσιμη εργαλειοθήκη». Αφήνοντας κατά μέρος μια συζήτηση η οποία θα περιστρεφόταν αέναα γύρω από τον εαυτό της, μια φιλονικία περί “ορθοδοξίας” για την μια και “μόνη ορθή” ερμηνεία του, πιστεύω πως πιο γόνιμο θα ήταν, εάν πράγματι δυσφορούμε σε έναν πολιτισμό που απαιτεί από εμάς πειθαρχημένα να αναπαράγουμε τις κυρίαρχες νόρμες, να ελέγξουμε προσεκτικά τι πραγματικά μπορούμε να πράξουμε με τη βοήθεια και των εννοιολογικών εργαλείων που μας άφησε ο **Foucault** ως παρακαταθήκη. Ένα εργαλείο δεν μπορεί να κάνει οτιδήποτε θελήσουμε - προορίζεται για κάτι. Ωστόσο, ίσως αυτός ο σκοπός που είναι

³ Ο **Foucault** δεν υπήρξε “δομιστής” με την αυστηρή έννοια του όρου- είναι μάλιστα κάτι το οποίο αρνείται σε πολλές περιστάσεις και ρητά: Έχω αναφέρει πολλές φορές όπως λει την έννοια “δομή” αλλά «δεν την έχω χρησιμοποιήσει ποτέ». Μιλώντας ως «ιστορικός της κουλτούρας», δεν είμαι τονίζω σε καμία περίπτωση “στρουκτουραλιστής” (“An Historian of Culture”, debate published in *Il Bimestre* Sept.-Dec. 1972. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 99). Ο **Foucault**, τοποθετεί τον εαυτό του σε μια διανοητική παράδοση στη Γαλλία η οποία ενδιαφερόταν για την ιστορία της επιστήμης και σχηματίστηκε κυρίως στον περιβάλλοντα χώρο γύρω από τις έρευνες του G.Canguilhem. «Δεν έχω υπάρξει ποτέ φροϋδικός, δεν υπήρξα ποτέ μαρξιστής και δεν υπήρξα ποτέ δομιστής» (“Critical Theory/ Intellectual History”, βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 22).

ενσταλαγμένος μέσα του, να διαθέτει αρκετή πλαστικότητα και ευελιξία ώστε να μας αφήνει για το λόγο αυτό σημαντικά περιθώρια αυτενέργειας, φαντασίας, επινόησης και αυτονομίας.

Θα προσπαθήσω να δείξω πως ο τρόπος ιστορικής έρευνας που πρότεινε, οι γενεαλογίες που κατέγραψε ο ίδιος ο **Foucault**, και αυτές που υπέδειξε και μένει σε εμάς να επωμιστούμε και να ερευνήσουμε περαιτέρω, μπορούν να αποτελέσουν -υπό συνθήκες ασφαλώς πάντα συγκεκριμένες- τη σκαπάνη που θα τραυματίσει τη καταθλιπτική ακινησία όσων δομών μας συνθλίβουν. Με τα εργαλεία που μας παρέδωσε ίσως ακόμη θελήσουμε να αποπειραθούμε να σμιλέψουμε αλλιώς τον ίδιο τον εαυτό μας. Εν τούτοις όπως έλεγε ο ίδιος ο **Foucault** «τα πάντα είναι επικίνδυνα», και έτσι η διαδρομή είναι οτιδήποτε άλλο εκτός από εύκολη. Η προτροπή του σε έναν «υπερ- και πεσιμιστικό ακτιβισμό» είναι πιστεύω δηλωτική αυτής ακριβώς της έντασης, η οποία φαίνεται να τον διατρέχει εσωτερικά: η υποψία να μας καθιστά πιθανόν απαισιόδοξους, εν τούτοις είναι απλώς αδύνατον να μην (αντι-)πράξουμε, να μην αντισταθούμε.

Η “ένταση” αυτή στην οποία αναφέρομαι, είναι με μια έννοια οδυνηρή και αφορά ακριβώς αυτό: οι πολλαπλοί αποκλεισμοί, οι ζοφερές “ετεροτοπίες” των εγκλεισμών, η λεπτομερείς εργασίες της πειθαρχίας επάνω μας, όλα αυτά που μας καταθλίβουν, με μια αντίστροφη κίνηση θα προκαλούν πάντοτε, αναπόφευκτα αντίρροπες δυνάμεις. «Κάτι πάντοτε», όπως επισημαίνει ο **Foucault**, «θα διαφεύγει της εξουσίας»: η καθυπόταξή μας δεν θα είναι ποτέ ολοκληρωτική. Εν τούτοις βέβαια, δεν υφίσταται προδιαγεγραμμένο κανένα “τέλος”, ενώ την ίδια στιγμή караδοκεί ο κίνδυνος της αυτο-παγίδευσης: στην εναντίωσή μας, η επίκληση στόχων, αξιών ή προγραμμάτων τα οποία κατασκευάστηκαν από την μοντέρνα εξουσία μας επιστρέφει ξανά πίσω στην πρόθυμη αγκαλιά του συστήματος που πολεμάμε και το οποίο αποδεικνύει μόνιμα πως κατέχει εγγενώς μια τεράστια αφομοιωτική δυναμική.

Στην εργασία αυτή θα μας απασχολήσει κυρίως αυτή η “μάχη” πλευρά του **Foucault**. Έπειτα από μια σύντομη παρέκβαση στα κυριότερα έργα της πρώτης περιόδου, θα αφήσουμε πίσω την νηφάλια αρχαιολογική εκσκαφή και θα κατευθύνουμε την προσοχή μας στον γενεαλόγο, τον λεγόμενο “πολιτικό” **Foucault**: με βάση το πώς ο ίδιος επεξεργάστηκε τις εμπειρίες που είχε και με θεμέλιο ασφαλώς το δικό του εννοιολογικό οπλοστάσιο και ιδιαίτερα την δική του εννοιολογία της «εξουσίας», μπορεί κάποιος να ανιχνεύσει ιδιότυπες συνάψεις, μπορεί να εικάσει πιθανές τις πούμε “πολιτικές γέφυρες” ή ιδιόμορφες συμμαχίες και εναλλακτικές δυνατότητες αντίστασης. Μπορεί ακόμη κάποιος να διερευνήσει πειραματισμούς, να επινοήσει νέες σχέσεις με τους άλλους και με τον εαυτό του, να φανταστεί καινοφανή “στυλ” ζωής.

Οι απόψεις του **Foucault** (πέραν του Καλού και του Κακού) προκάλεσαν συχνά διαμάχες και ενίοτε σφοδρές επιθέσεις εναντίον του. Μια συνήθης κατηγορία που απευθύνεται στον **Foucault** είναι ότι παρ’ όλο που θεωρούσε οποιοδήποτε “ηθικό σύστημα” παράγωγο της εξουσίας, και μολονότι απέρριπτε υποτίθεται οποιοδήποτε “κανονιστικό”, “δεοντολογικό θεμέλιο” για το πολιτικό πράττειν, ωστόσο ο ίδιος έπραττε, ή παρακινούσε εμάς σε δράσεις οι οποίες επί της ουσίας κινητροδοτούνται και εμπνυχώνονται υπόγεια από τέτοιου είδους ακριβώς αξίες και λανθάνουσες αρχές. Σημαντική μέσα στα πλαίσια αυτά είναι και η διαμάχη γύρω από την έννοια και τη σημασία των “ανθρωπίνων δικαιωμάτων”.⁴ Ένα από τα ζητήματα

⁴ Κάποιοι επικριτές του πιστεύουν ότι ο **Foucault** βρισκόταν σε αυτή την δύσκολη θέση: παρ’ ότι μη αποδεχόμενος κανέναν σαφή «κατάλογο» ρητά εκφρασμένων “ανθρωπίνων δικαιωμάτων”, εν τούτοις σε κρίσιμες πολιτικές καταστάσεις και σημαίνοντα γεγονότα ο ίδιος παραδέχθηκε, έστω έμμεσα, την αναγκαιότητα ορισμένων “θεμελιωδών” δικαιωμάτων.

που θα εξετάσουμε είναι, ανάμεσα σε άλλα, και η μομφή για ηθικό “ντεσιζιονισμό” που του προσάπτεται. Η “θεμελιοκρατική”, όπως έχει επικρατήσει να ονομάζεται, φιλοσοφική παράδοση αντιμετωπίζει με εχθρότητα την στάση του **Foucault**: τη θεωρεί α-μοραλιστική και αυθαίρετη, θεωρεί δηλαδή ότι κατά κάποιον τρόπο ...υπερίπταται, στερείται αρχών ή κανόνων.

Ο **Foucault** δεν θέλησε και δεν διαμόρφωσε μια συμπαγή “ολική” θεωρία, ένα κλειστό θεωρητικό σύστημα που λίγο έως πολύ εξηγεί (“επιστημονικά”) τα πάντα. Εχθρός ο ίδιος οποιασδήποτε τέτοιας δογματικής επιδίωξης αρκέστηκε να αποδομεί, σταθερά και με ακρίβεια, πολλά βολικά θέσφατα ή απόλυτες καθιερωμένες “αλήθειες”. Η αντιμετώπιση βεβαίως εκ μέρους του των διασημότερων θεωριών του 20^{ου} αιώνα - του μαρξισμού, της ψυχανάλυσης, ή της φαινομενολογίας και του υπαρξισμού- δεν υπήρξε ταυτόσημη, ενώ ασφαλώς οι οφειλές του στη σκέψη του Marx ή και του Freud είναι αναντίρρητες και εξαιρετικά σημαντικές. Μπορούμε ωστόσο νομίζω να θεωρήσουμε τελικώς ως ακρογωνιαίο λίθο των αναλύσεων του ακριβώς την βαθμιαία διάλυση της θεμελιώδους έννοιας του “υποκειμένου”.

Με τα λόγια του ίδιου του **Foucault**, σκοπός των ερευνών που ανέπτυξε ήταν να διατυπώσει μια «γενεαλογία του σύγχρονου υποκειμένου ως ιστορικής και πολιτισμικής πραγματικότητας». Πρόκειται λοιπόν για μια προσπάθεια ανάλυσης των «τρόπων αντικειμενοποίησης», των σχέσεων εξουσίας και των μορφών γνώσης μέσω των οποίων οι άνθρωποι «συγκροτούνται ως υποκείμενα». ⁵ Εναλλακτικά: στόχος είναι η ανάδειξη και ανάλυση του τρόπου με τον οποίο οι άνθρωποι μεταχειρίζονται τον εαυτό τους -και διαχειρίζονται τους άλλους- μέσα από την καθιέρωση «καθεστώτων αλήθειας». Ή αλλιώς: στόχος είναι η ανάλυση του τρόπου με τον οποίο ένα συγκεκριμένο «καθεστώς ορθολογισμού» ορίζει ταυτόχρονα κανόνες και διαδικασίες σύμφωνα με τα οποία πρέπει να πραγματοποιείται η δράση, καθώς και «αληθείς λόγους» οι οποίοι νομιμοποιούν τις δραστηριότητες μέσα από την παροχή συγκεκριμένων αιτίων και αρχών. ⁶

Σε ότι αφορά, όχι την επιστημολογική αλλά την πολιτική διάσταση του προβλήματος (χωρίς βέβαια αυτό να σημαίνει πως αυτές οι διαστάσεις δεν σχετίζονται κατά έναν τρόπο), με δεδομένο ότι ως άτομα όλοι μας έχουμε συγκροτηθεί από τις τεχνικές του συμπλέγματος «εξουσία/ γνώση», η προτροπή του **Foucault** είναι ομολογουμένως δύσκολη: να εγκαταλείψουμε αυτό που είμαστε, να αποστασιοποιηθούμε από τον ίδιο τον εαυτό μας -και να τον δημιουργήσουμε ίσως ξανά ως ένα είδος «έργου τέχνης».

Η μοντέρνα μορφή υποκειμενικότητας είναι αποτέλεσμα της άσκησης της «πειθαρχικής εξουσίας» και της «βιοεξουσίας»: παραχθήκαμε ως “πειθήνια και νομοταγή”, “λογικά και υπεύθυνα”, με τάση προς εξομολόγηση ή σεξουαλικά “φυσιολογικά” (“normal”) άτομα... Η αντίσταση υποστηρίζει ο **Foucault**, σε αυτή τη μορφή ατομικότητας που φέρει τη σφραγίδα της εξουσίας, είναι ένας «αγωνισμός», ένας αγώνας δηλαδή του καθενός μας στη διάρκεια του οποίου ταυτοχρόνως αυτο-διαμορφωνόμαστε. Ωστόσο βέβαια θα παρατηρήσουν κάποιοι, ανακλύπουν πολλά ερωτήματα: μπορεί η πάλη αυτή να είναι “άνευ ορίων”; “Νομιμοποιείται” να πάρει οποιαδήποτε μορφή; Θα προσπαθήσω να εξετάσω με λεπτομέρεια πώς εννοεί ο **Foucault** την «αντίσταση». Πρόκειται για μια έννοια η οποία όπως θα δούμε φαίνεται να σημαίνει μάλλον λίγο διαφορετικά πράγματα, σε συνάρτηση πάντα με την “περίοδο” στην οποία βρισκόμαστε. Μιλώντας για «αμφισβήτηση», «υπέρβαση»,

⁵ «υποκείμενα», και με τις δύο έννοιες του όρου: άτομα υπο-κείμενα σε «έλεγχο και εξάρτηση», και δεμένα με μία «ταυτότητα, μέσα από μια συνείδηση αυτογνωσίας».

⁶ Βλπ. Barry Smart, 1984: **Michel Foucault**. Tavistock, London, κεφ. 3: “Subjects of power, objects of knowledge”.

«αντίσταση», «εξέγερση» ή «αγωνισμό», δεν πρόκειται θα λέγαμε για μια γενική, αόριστη ή διάχυτη “αντι-θεσμική” δράση.

Σε μια ανιούσα ανάλυση από τα χαμηλότερα επίπεδα «τριχοειδούς άσκησης της εξουσίας», προς τις υψηλότερες ολοκληρώσεις και στερεοποιήσεις της, ο **Foucault** εξέτασε με εξαιρετική διαύγεια τις εσωτερικές λειτουργίες θεμελιωδών για την κοινωνία μας όπως υφίσταται σήμερα, θεσμών και ιδρυμάτων: το σχολείο, η φυλακή, τα ψυχιατρεία, το ίδιο το δικαστικό σύστημα... Εφόσον η εξουσία γίνεται αποδεκτή στον βαθμό ακριβώς που παραμένει κρυφή, οφείλουμε να την ξεσκεπάσουμε. Και προκύπτει εδώ δικαιολογημένα η ερώτηση: η αποκάλυψη των μηχανισμών της εξουσίας αρκεί; μπορεί από μόνη της να αποτελέσει το έναυσμα για να αγωνιστούμε; Η γενεαλογική μας έρευνα δηλαδή θα αποτελέσει και τον έσχατο λόγο της πάλης μας; Ο ίδιος ο **Foucault** πάντως δεν αρκέστηκε στις εμπειρικές μελέτες: πήρε θέση, εναντιώθηκε έμπρακτα, συγκρούστηκε. Ποιο ήταν λοιπόν τότε, ρωτούν, το κίνητρό του;

Η χαρακτηριστική στάση του **Foucault** να αρνείται να εκθέσει έναν επιδιωκόμενο “ιδανικό στόχο” και μια ιδεατή τελική κατάσταση, η άρνησή του επίσης να υποδείξει τον (“μοναδικό”) “ορθό” κάθε φορά τρόπο να δράσουμε, φαίνεται να μας αφήνει έκθετους ή μετέωρους. Ωστόσο νομίζω ο **Foucault** είναι μέχρι τέλους συνεπής: δεν υπάρχουν ασφαλώς προκαθορισμένες λύσεις εν είδη συνταγών. Όπως τόνισε κάποια στιγμή ο ίδιος καθώς παρουσίαζε τις έρευνές του για την φιλελεύθερη μορφή ορθολογικότητας και τους αντίστοιχους μηχανισμούς (dispositifs) της «βιοπολιτικής» ρύθμισης, στον σύγχρονο κόσμο μας μια ολόκληρη σειρά «κυβερνητικών ορθολογικοτήτων» αλληλεπικαλύπτονται, στηρίζονται η μία πάνω στην άλλη, αμφισβητούνται αμοιβαία, και αντιμάχονται η μια την άλλη: τέχνη διακυβέρνησης σύμφωνα με την αλήθεια, τέχνη διακυβέρνησης σε συμφωνία με την ορθολογικότητα του κυρίαρχου κράτους, τέχνη διακυβέρνησης σύμφωνα με την ορθολογικότητα των οικονομικών παραγόντων, και πιο γενικά σύμφωνα με την ορθολογικότητα των ίδιων των κυβερνώμενων... Όλες αυτές οι διαφορετικές τεχνολογίες, οι διαφορετικοί τύποι υπολογισμού, εξορθολογισμού και ρύθμισης, όλα αυτά συνιστούν το αντικείμενο της πολιτικής διαμάχης. Στο σημείο δηλαδή όπου τέμνονται οι διαφορετικές τεχνικές διακυβέρνησης εκεί γεννιέται η πολιτική.

Οι περισσότεροι όσοι συμφωνούν με την ανατροπή, τη διάλυση των μηχανισμών που αναπαράγουν την εκμετάλλευση και την καταπίεση, και επιδιώκουν έναν συνολικό κοινωνικό μετασχηματισμό, οραματίζονται με γνώμονα κάποιου είδους «ουτοπία»: για τον **Foucault** αυτού του είδους το «τέλος» είναι αν όχι επικίνδυνο τουλάχιστον παραπλανητικό.

Η κοινωνία μας αντιμετωπίζεται από πολλούς ως ένα αφηρημένο «όλον» το οποίο αναζητά (δήθεν) την μέγιστη “αρμονία και συνοχή”, την “ευρύτερη συναίνεση”, την πολυπόθητη “κοινωνική ειρήνη” κ.ο.κ. Εν τούτοις το κοινωνικό έδαφος βρίθει από κατάφορες αδικίες, σχίζεται από αντιθέσεις, σπαράσσεται από ανταγωνισμούς. Η πειθαρχική εξουσία, θέτοντας σε (μερική) αχρηστία το παλαιότερο νομικό οπλοστάσιο προστασίας των ατόμων από τις καταχρήσεις του ηγεμόνα της κλασικής εποχής, είναι στην μοντέρνα εποχή πανταχού παρούσα σε όλο τον κοινωνικό ιστό: παράγει με αμείωτη ένταση υπάκουα, ευάγωγα, παραγωγικά άτομα. Το κράτος, μια στρατηγική κωδίκευση των σχέσεων εξουσίας, μπορεί επί της ουσίας να υπάρξει μόνο επί τη βάση αυτής ακριβώς της μορφής ατομικότητας.

Γύρω από το πρόβλημα του κράτους έχουν γραφεί χιλιάδες σελίδες και έχουν διατυπωθεί πολλών ειδών επιχειρηματολογίες. Τι μένει τελικά που μπορεί να κάνει κανείς; Ποιες είναι οι πολιτικές συνεπαγωγές αυτών των θέσεων του **Foucault** και ποιες πρακτικές “προτάσεις” ανακύπτουν από τις αναλύσεις;

Έπειτα από την κυκλοφορία του πρώτου τόμου της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας* το 1976, διακρίνουμε μια σταδιακή μετακίνηση. Στο έργο του *Τι είναι Διαφωτισμός*, ο **Foucault** υποστηρίζει ότι η «κριτική» απέναντι στον εαυτό μας και στον κόσμο πρέπει να είναι συνεχής, αδιάλειπτη, ωστόσο -το κυριότερο- πρέπει να είναι γενεαλογική: με τον τρόπο αυτό θα επιδιώξει «να δώσει ορμή κατά το μεγαλύτερο δυνατό μήκος και πλάτος στο απροσδιόριστο έργο της ελευθερίας».

Κάθε μορφή εξουσίας λοιπόν, περικλείει τη δυνατότητα της ανατροπής της, και κάθε απαγόρευση δημιουργεί «τον χώρο για μια ενδεχόμενη υπέρβασή της». Το “υποκείμενο” δεν αποτελεί το θεμέλιο της σκέψης και της ιστορίας αλλά το σύνθετο προϊόν τους, ωστόσο δεν αποτελεί και μια απλή μυθοπλασία ‘ δεν είναι “ελεύθερο” αλλά ούτε και απλή μαριονέτα της εξουσίας.

Ας το υπογραμμίσουμε: δεν υπάρχει κάτι όπως ένα “αληθινό εγώ”, μια μόνιμη αρραγής ενότητα. Σε αντίθεση με τον Freud μάλιστα ο **Foucault** δεν πιστεύει καν στην “απόθεση”, ενώ εμφανίζεται δύσπιστος έναντι της χρήσης της έννοιας της “καταπίεσης” από τον V.Reich. Αρνείται την ύπαρξη μόνιμων, φυσικά προσδιορισμένων αναγκών και ηδονών που απωθήθηκαν εξαιτίας κοινωνικών εξαναγκασμών. Η αρχαιοελληνική «επιμέλεια του εαυτού», σε αντίθεση με την ψυχανάλυση, δεν καθοδηγεί μια διαδικασία ανακάλυψης της “πραγματικής” ταυτότητας κάποιου, παρά αποτελεί μια πορεία επινόησης και δημιουργίας του ποιος μπορεί να είναι κανείς. Η μελέτη της πορείας της δικής του ζωής αλλά και των θέσεων που εξέφρασε ο **Foucault** κατά καιρούς (ρητά ή μη) απαντά έμμεσα αλλά όπως είναι εύλογο δημιουργεί και μια σειρά από ερωτηματικά και απορίες. Θα τις διατυπώσω και θα επιχειρήσω μια απάντηση - από τη δική μου σκοπιά.

Θα μπορούσε κάποιος να αναρωτηθεί: μα ποια είναι τέλος πάντων η θέση εκφοράς του ίδιου του δικού του λόγου; Δεν μπορούμε τον **Foucault** να τον τοποθετήσουμε σε κάποια οικεία, γνώριμη θέση στο πολιτικό φάσμα όπως αυτό διαμορφώθηκε κατά την περίοδο της νεωτερικότητας στη Δύση; Η απάντηση είναι πιστεύω πως όχι, όχι ακριβώς, και αυτό παρ’ όλες τις θεωρητικές συγγένειες τις οποίες μπορούμε να διαπιστώσουμε. Η απερίφραστη υιοθέτηση της νιτσεϊκής ριζικής κριτικής της “αλήθειας” και η ανάδειξη μιας άλλης, σκοτεινής και αφανούς λίγο έως πολύ όψης της εποχής του Διαφωτισμού, καθιστά και την αναγνώριση των σημείων εγγύτητας, ή επαφής με το γνώριμο πολιτικό ανάγλυφο της εποχής μας μάλλον δύσκολη.

Κατόπιν της διαγραφής του από το Κομμουνιστικό Κόμμα της Γαλλίας το 1952, και έπειτα από την δριμεία κριτική που άσκησε στον “υπαρκτό σοσιαλισμό”, πολλοί αποκάλεσαν τον **Foucault** ...«αντι-κομμουνιστή». Κατά τη διάρκεια κυρίως της τέταρτης δεκαετίας της ζωής του δεν ήταν λίγοι εκείνοι που χαρακτήρισαν, άλλοι επικριτικά άλλοι με συμπάθεια, την στάση του ως «ακραία αριστερίστικη». Κάποιοι μελετητές επιμένουν να δημιουργούν πολιτικές γέφυρες επικοινωνίας με κάποιου είδους μαρξισμό ή “μετα-μαρξισμό”. Ορισμένοι άλλοι, σε εντελώς διαφορετική κατεύθυνση, ανιχνεύουν την σχέση του έργου του με πολιτικές πρακτικές που ανήκουν θα λέγαμε παραδοσιακά στο χώρο του αμιγούς φιλελευθερισμού, ενώ άλλοι πάλι αναζητούν λανθάνουσες συνάψεις με μια «σοσιαλιστική δημοκρατική πρακτική». Κάποιοι ακόμη έχουν επιχειρήσει να υποδείξουν “ομοιότητες” κάποιων τοποθετήσεων του **Foucault** για την εξουσία και το κράτος με τις φιλο-φασιστικές τοποθετήσεις του Karl Schmit.

Ο ειρωνικός ανατόμος **Foucault** για πολλά συνεχή έτη εξέθεσε την αρνητική πλευρά της Νεωτερικότητας, χωρίς να αναγνωρίζει παρά ελάχιστα θετικά επιτεύγματα. Παρ’ ότι αποδεχόταν πως δεν μπορεί κάποιος να πολεμήσει τον ίδιο τον “Λόγο”, αρνούσαν κατηγορηματικά ότι ο “ορθός Λόγος” μπορεί να μας βγάλει από

το αδιέξοδο - γιατί ο ορθός Λόγος είναι ο ίδιος εργαλείο και μέρος του προγράμματος του Διαφωτισμού. Μέσα τελικά σε αυτό το ζοφερό τοπίο το οποίο ο ίδιος ο **Foucault** φωτίζει προκειμένου να μπορέσουμε να αντιληφθούμε τις υπόγειες αλλά και απολύτως “υλικές” διαδρομές της εξουσίας, εκείνος τάσσεται με τα θύματα των αποκλεισμών, της καταπίεσης και της εκμετάλλευσης.

Με αφορμή τη μελέτη του για την τρέλα, ο Michel Serres θα γράψει κάποτε για τον **Foucault**, πως εκείνο που χαρακτηρίζει την ιστορική του έρευνα είναι «*μια βαθιά αγάπη... γι’ αυτόν τον σκοτεινό πληθυσμό*» στον οποίο καθώς φαίνεται αναγνωρίζει «*τον άλλο μας εαυτό*». Αυτή η παραπάνω παρατήρηση ο Αλέξανδρος Νεχαμάς δηλώνει την άποψη πως «*ισχύει για οτιδήποτε έγραψε ο **Foucault** για τους στερημένους από τα πολιτικά δικαιώματα – για τους φτωχούς, τους εγκληματίες, τους κρατούμενους, τους ερωτικά ανορθόδοξους, τους εργοστασιακούς εργάτες, ακόμη και για τα παιδιά που παρακολουθούσαν το αυστηρό σχολείο του 19^{ου} αιώνα*».⁷

Ωστόσο, παρά τη δριμεία κριτική των θεσμών, στην πράξη η άρνηση να υποδείξει συγκεκριμένες λύσεις οδηγούσε τον **Foucault** κυρίως σε προσπάθειες να ακουστούν οι φωνές, ο λόγος είτε των έγκλειστων είτε των ομάδων που αποκλίνουν από την κοινωνική νόρμα. Η σαφής απόσταση από ορισμένους επαγγελματίες της πολιτικής που μιλούν ακατάπαυστα “εν ονόματι” (των προλετάρων κ.ά.), καθώς και αυτή η άρνηση υπόδειξης μεταρρυθμιστικών βελτιώσεων τον καθιστούσε μονίμως ευάλωτο σε κατηγορίες για κυνισμό, μηδενισμό ή ακόμη και για “ρίζοσπαστικό δανδισμό”.

Στον **Foucault** έχει ασκηθεί λοιπόν (σε πολιτικό με την ευρύτερη έννοια επίπεδο) δριμεία κριτική: είτε για «έλλειψη μιας θεωρίας για το κράτος», είτε για την εγκατάλειψη από μέρους του της διαλεκτικής λογικής, είτε για “κρυποκανονιστικότητα” κλπ. Κυρίως όμως η συνήθης κριτική αφορά την μη περισταλτική σημασιодότηση της “εξουσίας”, αναφέρεται δηλαδή στην “φύση” που της αποδίδεται ως υποτίθεται “πρωταρχικής”, “εγγενούς” και διάχυτης στο κοινωνικό πεδίο. Εάν η εξουσία είναι “παντοδύναμη” και “πανταχού παρούσα” μήπως οδηγούμαστε σε μια νέα μεταφυσική; Θα αναφερθώ παρακάτω αναλυτικά στην κριτική αυτή.

Ο J.Habermas χαρακτήρισε τον **Foucault** ως έναν «*αναρχικό συνεχιστή του Nietzsche*». Για άλλους στοχαστές θεωρείται ως ένας από τους προδρόμους του λεγόμενου “*μετα-μοντερνισμού*”. Ο ίδιος ο **Foucault** σε μια συζήτηση αποκάλυψε τον εαυτό του έναν «*αναρχικό της αριστεράς*».

Οι ιστορικές έρευνές του είναι πιστευώ πραγματικά πολύ ενδιαφέρουσες. Θα μπορούσε ο **Foucault** να “τακτοποιηθεί” χωρίς περαιτέρω προβλήματα σε μια βολική τοποθεσία ενός γνώριμου, και έτσι μη ενοχλητικού, “-ισμού”; Και ακόμη παραπέρα, χρειάζεται να “ταξινομηθεί”; θα έπρεπε να το επιδιώξουμε; Η γενικότερη τοποθέτησή του σε ένα σημείο εποπτείας της ίδιας της “ιστορίας των συστημάτων της σκέψης”, η προοπτική μελέτης σχηματισμών λόγου, έλλογων (discursive) και μη-έλλογων πρακτικών, οι ανασκαφές που φέρνουν στην επιφάνεια την άλλη ζοφερή όψη της εποχής του Διαφωτισμού, όλα αυτά καθιστούν την συνολική τοποθέτησή του μάλλον σύνθετη υπόθεση. Μέσα σε ποια πλαίσια αποκτά ο λόγος του **Foucault** τη μέγιστη δραστηριότητα που δύναται να έχει; Ποια “αποτελέσματα αλήθειας” παρήγαγε και εξακολουθεί να παράγει; Ποιες υπήρξαν ή ποιες είναι δυνατόν να είναι οι πολιτικές χρήσεις των αναλυτικών εργαλείων του;

Είναι βέβαιο: χωρίς προσεκτική οροθέτηση και σαφή διευκρίνιση των εννοιών που εισάγονται διακινδυνεύουμε απλοποιήσεις ή ακόμη και πιθανή στρέβλωση. Ενδεχόμενες δε αναγωγές ή απλουστεύσεις κινδυνεύουν να αποδειχθούν απλώς

⁷ Βλπ. Α. Νεχαμάς: *Η τέχνη του βίου*, εκδ. Νεφέλη 2001, κυρίως σελ. 11-42 και 215-252.

προβολές των δικών μας, ανομολόγητων ίσως, επιθυμιών επάνω στον καμβά των δικών του μελετών.

Η στάση και ο ακτιβισμός που υιοθέτησε ο **Foucault**, τουλάχιστον από τα τέλη της δεκαετίας του '60 έως τα τέλη αυτής του '70, αποτέλεσαν μια αγωνιστική μαχητική και ριζοσπαστική πρακτική. Θα προσπαθήσω να δείξω, ιχνηλατώντας τον δικό του λόγο, πως η πολιτική σημασία των ερευνών και των θέσεων του είναι πράγματι μεγάλη εάν αναφερόμαστε σε μια ριζική κριτική του παρόντος μας. Θα παρουσιάσω εν συντομία και ορισμένες από τις σημαντικότερες κριτικές που του ασκήθηκαν. Ασφαλώς δεν έχουν όλες τις ίδιες αφετηρίες ούτε στοχεύουν στα ίδια πράγματα, αξίζει εν τούτοις να τις παρακολουθήσουμε: κάποιες φωτίζουν ακόμη περισσότερο τα σημεία απόσπασης από την κλασική αριστερή (μαρξιστική) ανάλυση, κάποιες άλλες βοηθούν να δούμε τα σημεία πιθανών παρανοήσεων ή και στρεβλώσεων. Οι απαντήσεις σε κάποιες από τις επικρίσεις ενάντια στον **Foucault** θα αναδυθούν αβίαστα στην πορεία.

2. ΜΕΛΕΤΕΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΤΡΕΛΑ, ΤΗ ΚΛΙΝΙΚΗ, ΤΙΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ, ΤΗΝ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑ

Οι μορφές ορθολογικότητας οι οποίες κατά κύριο λόγο απασχολούν τον **Foucault** είναι εκείνες οι οποίες εφαρμόζονται από το ορθολογικό υποκείμενο στον εαυτό του: σε ποιες ιστορικές συνθήκες και διαμέσου ποιων μορφών ορθολογικότητας κατέστησε το ανθρώπινο υποκείμενο τον εαυτό του αντικείμενο πιθανής γνώσης; «*Και εν τέλει με ποιο τίμημα; Αυτή είναι η ερώτησή μου, τονίζει, με ποιο αντίτιμο τα υποκείμενα μιλούν την αλήθεια του εαυτού τους;*». Η κατασκευή του τρελού ως ολοκληρωτικά “άλλου” έλαβε χώρα στο σύνθετο πεδίο της ψυχιατρικής με την εμπλοκή πολλών παραγόντων: θεσμικά παιχνίδια, ταξικές σχέσεις, επαγγελματικές διαμάχες, τροπικότητες γνώσης... «*Πώς μπορεί ποτέ να ειπωθεί η αλήθεια του αρρώστου υποκειμένου; Αυτή είναι η ουσία των δύο πρώτων μου βιβλίων*». Πώς το υποκείμενο μιλά την αλήθεια του; – με ποιο αντίτιμο; Το ίδιο νήμα ξετυλίγεται στα υπόλοιπα έργα: για το ομιλούν υποκείμενο, το εργαζόμενο, το ζωντανό ον, το εγκληματικό και το υποκείμενο της σεξουαλικής απόλαυσης.

Η ερώτηση λοιπόν διατυπώνεται ως εξής: Ποιοι είναι οι τρόποι αντικειμενοποίησης οι οποίοι μετασχηματίζουν τα ανθρώπινα όντα σε «υποκείμενα»;

Υπάρχουν καταρχήν μέθοδοι έρευνας που επιδιώκουν να καταλήξουν στην καταστατική θέση της επιστήμης: αντικειμενοποίηση του *ομιλούντος* υποκειμένου (γενική γραμματική, φιλολογία, γλωσσολογία), αντικειμενοποίηση του *παραγωγικού* υποκειμένου (οικονομία και ανάλυση του πλούτου), αντικειμενοποίηση που αφορά το ότι βρισκόμαστε *μέσα στη ζωή* (φυσική ιστορία ή βιολογία). Κατά δεύτερον, το υποκείμενο καθίσταται αντικείμενο μέσα από «*διαιρετικές πρακτικές*»: διαιρεμένο μέσα στον ίδιο του τον εαυτό ή από τους άλλους (διαχωρισμός του τρελού από τον “πνευματικά υγιή”, του “αρρώστου” από τον υγιή, του εγκληματία από το “ευάγαγο παιδί”). Τέλος, υπάρχει και μια ακόμη διεργασία: εκείνη με τον οποίο ένα ανθρώπινο ον μετασχηματίζεται σε υποκείμενο: η αναγνώριση, για παράδειγμα, του εαυτού μας ως υποκειμένου μιας “σεξουαλικότητας”.

Ας ξεκινήσουμε λοιπόν τη διαδρομή μας από τις αρχές της δεκαετίας του '60 με τις πρώτες μελέτες του **Foucault** οι οποίες αφορούν τις σχέσεις της ιατρικής με την “ψυχο-παθολογία”.

2.1 “ΑΡΡΩΣΤΙΕΣ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ” ΚΑΙ “ΑΡΡΩΣΤΙΕΣ ΤΟΥ ΝΟΥ”

Κάτω από ποιες συνθήκες μπορούμε να ομιλούμε για “αρρώστια” στον χώρο της ψυχολογίας; Ποιες σχέσεις δύνανται να εγκαθιδρυθούν ανάμεσα σε δεδομένα της “ψυχοπαθολογίας” και σε εκείνα της οργανικής παθολογίας;

Η μελέτη του *Foucault Mental Illness and Psychology*⁸ εμφανίστηκε ως ένα έργο μαρξιστικής επιρροής: σχηματικά, εφόσον ο άνθρωπος είναι ένα αλλοτριωμένο ον, οι λεγόμενες “επιστήμες του ανθρώπου” με αντικείμενό τους αυτόν δεν μπορούν να παράγουν παρά να αποτελούν με ανάλογη έννοια “αλλοτριωμένες γνώσεις”.

Στο πρώτο μέρος ο **Foucault** δείχνει τον σεβασμό του για την φρουδική ψυχαναλυτική θεωρία. Σύμφωνα πάντως με τον ίδιο οι μέθοδοι ανάλυσης που απαιτούνται είναι διαφορετικές: «μόνο χάρη σε ένα τέχνασμα της γλώσσας αποδίδεται το ίδιο νόημα στις “αρρώστιες του σώματος” και τις “αρρώστιες του νου”». ⁹ Η διαλεκτική δηλαδή των σχέσεων του ατόμου με το περιβάλλον δεν λειτουργεί με τον ίδιο τρόπο και στις δύο περιπτώσεις. ¹⁰

Στο δεύτερο μέρος διακρίνουμε μια σημαντική αλλαγή. Εγκαταλείπεται το πλαίσιο της ψυχανάλυσης και η “τρέλα” αντιμετωπίζεται ως κοινωνική και πολιτισμική κατασκευή. Οι σχέσεις τότε, της ψυχικής αρρώστιας προς την ανθρώπινη γένεση, την ατομική ψυχολογική ιστορία και τις μορφές ύπαρξης κλπ. καθιστούν φανερό ότι οι ψυχολογικές διαστάσεις της ψυχικής αρρώστιας δεν μπορούν να θεωρηθούν “αυτόνομες”. Εν τούτοις εάν θέλουμε να αποφύγουμε «μυθολογικές ερμηνείες», όπως μια “εξέλιξη των ψυχολογικών δομών” ή κάποια “θεωρία των ενστίκτων”, πρέπει να θεωρήσουμε αυτές τις διαφορετικές όψεις της ψυχικής αρρώστιας ως «οντολογικές μορφές». Μόνο δηλαδή στην ιστορία θα ανακαλύψουμε το «μοναδικό συμπαγές a priori» από το οποίο αντλεί η ψυχική αρρώστια τα αναγκαία σχήματα και μορφές. ¹¹

Στο συμπέρασμά του ο **Foucault** θα καταλήξει: η ψυχολογία δεν θα μπορέσει ποτέ να κυριαρχήσει πάνω στην τρέλα, ακριβώς επειδή η ψυχολογία πραγματώθηκε στον κόσμο μας μόνον όταν η τρέλα είχε ήδη κυριαρχηθεί και αποκλειστεί από το δράμα ‘ και όταν επανεμφανίζεται (Nerval, Artaud, Nietzsche, Roussel), η ψυχολογία μένει άναυδη και βουβή μπροστά σε αυτή τη γλώσσα. ¹²

2.2 ΚΑΤΑΔΥΝΑΣΤΕΥΣΗ ΤΗΣ ΛΟΓΙΚΗΣ ΠΑΝΩ ΣΤΗ ΤΡΕΛΑ

Για τον “Λόγο” (...ταυτότητα-προς-εαυτόν) η “τρέλα” είναι το αρνητικό του Λόγου (απουσία ή άρνηση). Ο **Foucault** παρατηρεί ωστόσο: ο Λόγος, ο οποίος κατάγεται από μια διαίρεση μεταξύ του εαυτού του και του ετέρου του, δεν μπορεί να ανατρέξει μέχρι αυτήν την καταγωγή. ¹³

⁸ Γράφτηκε το 1954 και αναθεωρήθηκε το 1962. Πρώτη έκδοση του βιβλίου υπό τον τίτλο: *Διανοητική ασθένεια και Προσωπικότητα* (Απρίλιος 1954). Μια συγκριτική αντιπαραβολή των δύο κειμένων γίνεται από τον P. Macherey στο: “Aux sources de l’ Histoire de la Folie: une rectification et ses limites”, *Critique* vol.471-72, pp. 753-774.

⁹ M. **Foucault**: *Mental Illness and Psychology*. Ελ. Έκδοση: *Ψυχική Αρρώστια και Ψυχολογία*, εκδ. Ελεύθερος Τύπος, 1988, σελ. 16.

¹⁰ *Ψυχική Αρρώστια και Ψυχολογία*, εκδ. Ελεύθερος Τύπος, 1988, σελ. 20.

¹¹ *Ψυχική Αρρώστια και Ψυχολογία*, εκδ. Ελεύθερος Τύπος, 1988, σελ. 106.

¹² *Ψυχική Αρρώστια και Ψυχολογία*, εκδ. Ελεύθερος Τύπος, 1988, σελ.108.

¹³ Το άφατο, το ανεπίτατο και ανέκφραστο στις συνθήκες του Λόγου...Το ζήτημα για τους επικριτές του **Foucault** είναι: πώς να αντιμετωπίσουμε το πρόβλημα της “επιτελεστικής αντίφασης”, σύμφωνα με την οποία είναι αδύνατη η κριτική στον Λόγο παρά μόνο με τα μέσα του ίδιου του Λόγου. Σχετικά με τη συζήτηση των **Foucault** και Derrida για το “cogito” και την τρέλα βλπ. *Τρέλα και φιλοσοφία*, εκδ. Ολκός 1998. Επίσης το κείμενο “M. **Foucault**, J. Derrida: cogito και Ιστορία της τρέλας” στο M. Καραχάλιος: *Έριδες μεταφιλοσοφίας*, εκδ. Πλέθρον 2001, σελ. 33 έως 49.

Εάν η ιστορία υποδηλώνει την πραγματοποίηση κάποιου έργου και την μεταβίβαση λόγου φορτισμένου με σημασία, τότε η ιστορία της τρέλας, δηλώνει ο **Foucault**, «είναι η ιστορία της δυνατότητας να υπάρξει ιστορία».

Στην πρώτη του εκτενή μελέτη με τίτλο *Η ιστορία της τρέλας*¹⁴ ο **Foucault** διερευνά τις ιστορικές συνθήκες εμφάνισης της διάκρισης μεταξύ λογικής και μη λογικής (ή τρέλας) ‘ μελετά τις συνθήκες που επέτρεψαν την ανάπτυξη των “επιστημών” της ψυχιατρικής και της ψυχολογίας, και παρουσιάζει την παρακμή του παλαιού καθεστώτος ιδρυματικού εγκλεισμού και την γένεση του ασύλου στα τέλη του 18^{ου} αιώνα.

«Το καθοριστικό, γράφει ο **Foucault**, είναι η χειρονομία που διαχώρισε την τρέλα, κι όχι η επιστήμη που καθιερώθηκε, όταν πια είχε συντελεστεί ο διαχωρισμός κι όταν η τάξη είχε αποκατασταθεί. Και πρώτιστη σε σημασία είναι η τομή που καθιέρωσε την απόσταση ανάμεσα στη λογική και στη μη-λογική, γιατί, ολοφάνερα, από εδώ ξεκινάει η καταδυνάστευση που ασκεί η λογική πάνω στη μη-λογική, και που στόχο της έχει να της στερήσει κάθε αλήθεια που μπορεί να κλείνει σαν τρέλα, σαν παράπτωμα ή σαν αρρώστια».¹⁵

Προς το τέλος του Μεσαίωνα και κατά την περίοδο της Αναγέννησης η τρέλα συνδεόταν με ιερές μορφές γνώσης οι οποίες θεωρείτο πως παρέχουν ενοράσεις γύρω από την ανθρώπινη κατάσταση. Την εποχή του Διαφωτισμού εμφανίζεται η διαφοροποίηση της “τρέλας” από τη λογική και η σύγχρονη συναφής επιστήμη είναι έτοιμη να αναδυθεί.¹⁶ Ο μονόλογος της λογικής θα επιβάλει τη σιωπή.¹⁷ Στόχος του **Foucault**: όπως λει, η επιστροφή στον «βαθμό μηδέν της ιστορίας της τρέλας, τη στιγμή που είναι ακόμη εμπειρία αδιαφοροποίητη».¹⁸

Κατά τον Μεσαίωνα λοιπόν οι λεπροί αποκλείονται από την υπόλοιπη κοινότητα έγκλειστοι μέσα σε ειδικά ιδρύματα (λεπροκομεία).¹⁹ Οι δομές αυτές διαχωρισμού και αποκλεισμού θα διατηρηθούν σε λανθάνουσα κατάσταση μέσα στον δυτικό πολιτισμό για να ενεργοποιηθούν ξανά αργότερα, στην διάρκεια του 17ου και 18ου αιώνα, την “Εποχή της Λογικής”.²⁰ Το 1656 ιδρύεται το Γενικό Νοσοκομείο του Παρισιού ενώ δημιουργούνται παράλληλα και μεγάλοι οίκοι εγκλεισμού.²¹ Τα Γενικά Νοσοκομεία δεν αποτελούν ιατρικά ιδρύματα αλλά τμήμα ενός συστήματος διοικητικής επιτήρησης για την αποκατάσταση της κοινωνικής ευταξίας. Μέσα σε αυτά στοιβάζονται άνεργοι, φτωχοί, εγκληματίες, “οι διεφθαρμένοι, οι έκλυτοι πατέρες, οι άσωτοι υιοί, οι βλάσφημοι, οι ακόλαστοι”, οι “παράφρονες”, οι “φρενοβλαβείς”.

¹⁴ Πρώτη έκδοση το 1961. Επανεκδοση τροποποιημένη το 1972. Ελληνική μετάφραση του γαλλικού πρωτοτύπου *Histoire de la folie, à l'âge classique* (Plon 1964): *Η ιστορία της τρέλας*, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 1975.

¹⁵ Michel **Foucault**: *Η ιστορία της τρέλας*, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 1975, σελ. 5-6.

¹⁶ Από τον Μεσαίωνα μέχρι την Αναγέννηση «η σύγκρουση του ανθρώπου με την τρέλα ήταν μια σύγκρουση δραματική, η οποία τον έφερνε αντιμέτωπο με τις μυστικές δυνάμεις του κόσμου. [...] Στην εποχή μας, η τρέλα φιμώνεται μέσα στη μακαριότητα μιας επιστημονικής γνώσης που την αναλύει τόσο υπερβολικά, ώστε στο τέλος την ξεχνάει». (*Η ιστορία της τρέλας*, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 1975, σελ. 8).

¹⁷ Βλπ. *Η ιστορία της τρέλας*, Εισαγωγή, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 1975, σελ. 5-8.

¹⁸ *Η ιστορία της τρέλας*, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 1975, σελ. 5.

¹⁹ *Η ιστορία της τρέλας*, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 1975, σελ. 9-12.

²⁰ «Ο “λογικευμένος άνθρωπος” σαν τρόπο ύπαρξης υιοθετεί την άρνηση: διαλέγει την δυσπιστία, αναλώνεται στην αμφιβολία, περιφρονεί κάθε υπέρβαση, καταδικάζει το σώμα και τη ζωή γιατί φοβάται τους κραδασιμούς της, κριτικάρει τη λογική – που ωστόσο αυτός επινόησε κι όλα αυτά από φόβο μη δει τον άνθρωπο να ξεπερνά τα όρια του επιτρεπτού» (F. Chatelet) (*Η ιστορία της τρέλας*, σημείωση 1, κεφ. 2^ο).

²¹ Βλπ. *Η ιστορία της τρέλας*, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 1975, κεφ. “Η μεγάλη εγκάθειριξη”, κυρίως σελ. 44-63.

Φαινομενικά, σκοπός των ιδρυμάτων αυτών ήταν να περιορίσουν την επαιτεία και την ανεργία ' οι έγκλειστοι όφειλαν να εργάζονται για να συνεισφέρουν στην ευημερία του συνόλου. Εντούτοις, η πρακτική του εγκλεισμού, υποστηρίζει ο **Foucault**, και η ώθηση στην εργασία δεν είχαν αποκλειστικώς οικονομικά αίτια. Τον εγκλεισμό υποβαστάζει μια ηθική αντίληψη η οποία αντιτίθεται κυρίως στην απειθαρχία, στην "ηθική παραλυσία" ' η εργασία θεωρείται η κατάλληλη πρακτική μέσω της οποίας δύναται να επιτευχθεί μια ηθική αναμόρφωση. Μέσα σε αυτούς τους χώρους καταναγκαστικών έργων, δίπλα στους υπόλοιπους έγκλειστους οι τρελοί θα ξεχωρίσουν ' όντας ανίκανοι να ακολουθήσουν τους εσωτερικούς ρυθμούς ζωής, ανίκανοι να εργαστούν, θα πρέπει να υπαχθούν σε ειδικό καθεστώς.

Στην περίοδο της Αναγέννησης η τρέλα «ήταν πανταχού παρούσα και μέτοχη σε κάθε εμπειρία, με τις εικόνες της ή τους κινδύνους της». Στην κλασική εποχή την δείχνουν, αλλά «πίσω από τα κάγκελα»... φρουρούμενη από μια λογική που δεν έχει πια καμία συγγένεια μαζί της και «που δεν πρέπει να νιώθει διακυβευμένη εξαιτίας της υπερβολικής τους ομοιότητας». ²² Ο εγκλεισμός του 17ου αιώνα θα επιβάλει την "εργατικότητα", μια ηθική ενάρετης διαγωγής και φιλοπονίας, θα επιφέρει την αστυνόμευση της αλητείας, της έκλυσης και της ανεργίας. Σ' αυτό το πλαίσιο οι τρελοί προσβάλουν την δημόσια ευπρέπεια και θα διαχωριστούν από τις άλλες "μη λογικές" ομάδες. Αν και έγκλειστοι οι παράφρονες επιδεικνύονται: θεωρούνται σχεδόν ως μέλη ενός άλλου είδους, ανθρώπινα όντα χωρίς λογική, πλάσματα με αχαλίνωτο ζώδη χαρακτήρα. Η παιδαγωγική λοιπόν που θα εφαρμοστεί πάνω τους, με πειθαρχικά μέτρα θα επιδιώξει να δαμάσει την ελεύθερη ζώδη πλευρά της τρέλας.

Τον 18ο αιώνα, τα ιδρύματα εγκλεισμού αρχίζουν να προκαλούν ανησυχία και φόβο. Η φυλακισμένη στα πρώην λεπροκομεία μη-λογική θα συνδεθεί με ιδέες μόλυνσης και αρρώστιας. Στο όριο μεταξύ ηθικής και ιατρικής, οι πυρετοί, οι αρρώστιες και ο μολυσμένος αέρας των οίκων εγκλεισμού, ο φόβος της διαφθοράς, η αντίληψη που ήθελε τους κατοίκους τους εκτεθειμένους σε αναθυμιάσεις, στη "σήψη και τη μόλυνση" θα σηματοδοτήσει τη σύνδεση των εννοιών της μη-λογικής και της αρρώστιας. «Πολύ πριν ακόμη διατυπωθεί, γράφει ο **Foucault**, το πρόβλημα του να μάθουμε σε ποιόν βαθμό ο παραλογισμός είναι παθολογικός, είχε κιόλας σχηματιστεί, μέσα στον χώρο της εγκάθειρξης [...], ένα κράμα καμωμένο από τη φρίκη του παραλογισμού και από τις παλιές ιδεοληψίες για τη λέπρα». Μέσα στη ζοφερή αυτή ατμόσφαιρα αποσύνθεσης θα κάνει την εμφάνισή της η μορφή του γιατρού. «Ο *homo medicus* δεν κλήθηκε στον κόσμο της εγκάθειρξης για να παίζει το ρόλο διαιτητή, για να κάνει τη μοιρασιά και να διαχωρίσει τι ήταν έγκλημα και τι τρέλα, τι ήταν κακό και τι αρρώστια, αλλά μάλλον σαν φύλακας, για να προστατέψει τους άλλους από τον διάχυτο κίνδυνο που αποπνέανε οι τοίχοι της εγκάθειρξης». ²³

Την «ιατρικοποίηση της τρέλας», δεν θα πρέπει να την εκλάβουμε, υποστηρίζει ο **Foucault**, ως μια ένδειξη "προόδου" στην κατανόηση των συμπτωμάτων ' αντιπροσωπεύει μάλλον μια "παράξενη οπισθοδρόμηση" παρά μια βελτίωση της γνώσης. Δεν έχουμε δηλαδή να κάνουμε εδώ με ένα κίνημα αναμόρφωσης, αλλά με μια προσπάθεια εξαγνισμού των ιδρυμάτων για να αποτραπεί ο κίνδυνος μόλυνσης των πόλεων. Ο μετασχηματισμός της κατανόησης της τρέλας και η απο-ενοχοποίηση των τρελών δεν μπορεί επομένως να αποδοθεί σε ανθρωπισμό. Οι επικρίσεις κατά του εγκλεισμού τον 18ο αιώνα αφορούσαν λιγότερο την ίδια την πρακτική αυτή και περισσότερο τις διαμαρτυρίες των υπόλοιπων

²² *Η ιστορία της τρέλας*, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 1975, σελ. 87.

²³ *Η ιστορία της τρέλας*, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 1975, σελ. 204.

έγκλειστων για τις πιθανές επιδράσεις αυτής της συγκατοίκησης. Ο στόχος δεν ήταν η απελευθέρωση των τρελών ' με μια αντίθετη κίνηση μάλιστα η τρέλα συνδέθηκε ακόμη στενότερα με την εγκάθειρξη.

Η ανάδυση μιας υποτιθέμενης "ανθρωπιστικής φροντίδας" και αγωγής για τους τρελούς έχει παραδοσιακά συνδεθεί με τα ονόματα των Pinel και Tuke.²⁴ Η γένεση του άσυλου την περίοδο αυτή θεωρείται σύμπτωμα ιατρο-επιστημονικής προόδου. Όμως για τον **Foucault** το συμπέρασμα αυτό είναι αβάσιμο: αυτό που στην πραγματικότητα λαμβάνει χώρα την εποχή εκείνη δεν είναι η απελευθέρωση των τρελών από την εξουσία, αλλά μάλλον ο εκ νέου ορισμός τους ως υποκειμένων εξουσίας και αντικειμένων γνώσης μέσα στο άσυλο.

Οι Pinel και Tuke, κατήγγησαν τον κτηνώδη σωματικό περιορισμό, για να εφαρμόσουν στη θέση του μια σειρά μορφών ελέγχου, τιμωριών όπου κρινόταν απαραίτητο, και τυποποιημένων δραστηριοτήτων που στόχο είχαν την επιβολή και εν τέλει εσωτερικευση συγκεκριμένων ηθικών αξιών και κωδίκων συμπεριφοράς. Τα μέτρα αποσκοπούσαν στην αυτοσυγκράτηση μέσω της εργασίας και της παρατήρησης ' στόχευαν στον περιορισμό της τρέλας μέσω ενός συστήματος «ανταμοιβής και τιμωρίας, απαραίτητη προϋπόθεση για τη λειτουργία του οποίου ήταν η συνεργασία και η υποταγή των ψυχοπαθών». Περνάμε, σύμφωνα με τον **Foucault**, από «έναν κόσμο της αποδοκιμασίας σε ένα σύμπαν της Κρίσης» ' μια ψυχολογία της τρέλας αναδύεται μέσα από ένα βλέμμα που την παρατηρεί και την κρίνει από τις πράξεις της. «*Η τρέλα υπάρχει πια μόνο σαν κάτι θεατό*» ' το πλησίασμα που καθιερώνεται μέσα στο άσυλο «*δεν είναι διόλου του είδους που θα επιτρέψει την αμοιβαιότητα: είναι απλά γειτόνεμα με το βλέμμα που επιτηρεί, που κατασκοπεύει, που πλησιάζει για να βλέπει καλύτερα. Η επιστήμη των διανοητικών παθήσεων, έτσι όπως διαμορφωνόταν στα άσυλα, δεν μπορούσε να ανήκει παρά στην τάξη της παρατήρησης και της ταξινόμησης*».²⁵

Μέσα από το δίδυμο επομένως των τεχνολογιών επιτήρησης και κρίσης αναδύεται ανάμεσα στους φύλακες και τους ασθενείς η μορφή ενός φορέα λογικής και όχι σωματικής καταπίεσης: αυτή του "επόπτη" και αργότερα του "ψυχιάτρου". Η παρέμβαση του γιατρού αρχικά δεν προϋπέθετε καν την κατοχή ειδικών ιατρικών ικανοτήτων ή σχετικών αντικειμενικών γνώσεων ' το εξουσιαστικό κύρος του γιατρού απέρρεε μάλλον από χαρακτηριστικά ενός "σοφού" ή "ενάρετου". Δεν πρόκειται λοιπόν για την είσοδο, στο άσυλο, της ιατρικής επιστήμης αλλά μιας συγκεκριμένης προσωπικότητας. Η ψυχιατρική πρακτική του γιατρού δεν οδηγούσε στην θεραπεία μέσα από την ιατρική γνώση - βάση της θεραπευτικής δύναμης ήταν το ηθικό του κύρος: «*Πατέρας και Κριτής, Οικογένεια και Νόμος ' η ιατρική πρακτική του για πολύ καιρό δεν ήταν τίποτε άλλο πέρα από ένα συμπλήρωμα στα παλιά λατρευτικά έθιμα της Τάξης, της Εξουσίας και της Τιμωρίας*».²⁶ Έτσι, η θεραπευτική εξουσία του γιατρού πήγαζε ουσιαστικά από τις δομές και τις αξίες της αστικής εξουσίας.

Ο **Foucault** θεωρεί πως η πηγή και η φύση της ψυχιατρικής εξουσίας του γιατρού έχουν συγκαλυφθεί από τις νόρμες του θετικισμού.²⁷ Η αντικειμενικότητα των γνώσεων και της πρακτικής της ψυχιατρικής, γράφει, "δεν ήταν τίποτε άλλο από μια «αντικειμενοποίηση» μαγικού χαρακτήρα, που μπορούσε να πραγματοποιηθεί μόνο με τη συνενοχή του ίδιου του ασθενούς κι επίσης μόνον εφόσον ξεκινούσε από μια διάφανη και ξεκάθαρη ηθικολογική πρακτική, που όμως βαθμιαία ξεχάστηκε γιατί αντικαταστάθηκε από τον μύθο της επιστημονικής αντικειμενικότητας, που επέβαλε το

²⁴ Βλπ. γενικά *Η ιστορία της τρέλας*, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 1975, σελ. 235-267.

²⁵ *Η ιστορία της τρέλας*, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 1975, σελ. 242-3.

²⁶ *Η ιστορία της τρέλας*, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 1975, σελ. 262.

²⁷ βλπ. και *Η ιστορία της τρέλας*, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 1975, σημείωση 12, κεφ. 3^ο.

θετικιστικό πνεύμα. [...] Αυτό που ονομάζουμε ψυχιατρική πρακτική δεν είναι παρά μια ηθική τακτική, σύγχρονη με το τέλος του 18ου αιώνα, [...]».²⁸

Τη σημασία της ιατρικής θα εξετάσει ο **Foucault** διεξοδικά στη μελέτη του *Naissance de la clinique*. Πρόκειται για μια "αρχαιολογία της ιατρικής αντίληψης", της οποίας η μέθοδος διαφέρει από το έργο για την τρέλα.²⁹

2.3 Η ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ

Ο όρος "αρχαιολογία" που συνοδεύει τις έρευνες του **Foucault** παραπέμπει, όπως θα δούμε και αναλυτικότερα παρακάτω, σε ένα βαθύτερο επίπεδο ανάλυσης από τις συμβατικές ιστορικές έρευνες: εστιάζει όχι στην ιστορία των ιδεών αλλά στις συνθήκες εκείνες μέσα από τις οποίες ένα υποκείμενο (ο τρελός, ο άρρωστος, ο εγκληματίας κλπ.) καθίσταται πιθανό αντικείμενο γνώσης. Στόχος είναι η ανάπτυξη μιας κατανόησης, μιας "ιστορίας του παρόντος", μέσα από την ανάλυση των συνθηκών δυνατότητας που χαρακτηρίζουν ενδογενώς τη διαμόρφωση των "ανθρωπιστικών επιστημών".

Η ιατρική αποτελεί τον "πρώτο επιστημονικό λόγο που αφορά το άτομο" ' στο πλαίσιο του ιατρικού λόγου το άτομο γίνεται για πρώτη φορά ένα "αντικείμενο θετικής γνώσης" ' ο άνθρωπος για πρώτη φορά συλλαμβάνεται ταυτόχρονα ως υποκείμενο και αντικείμενο γνώσης. Ένα πρόσθετο τεκμήριο της σημασίας της ιατρικής και των επιστημών της ζωής για τον σχηματισμό των επιστημών του ανθρώπου, είναι ασφαλώς η εφαρμογή από τις τελευταίες της διάκρισης *φυσιολογικού* – *παθολογικού* στις αναλύσεις τους, η οποία έχει ακριβώς τις ρίζες της στην ιατρική.

2.3.1 Το Σώμα ως Αντικείμενο Ιατρικής Εξέτασης

Στο βιβλίο του *Naissance de la clinique*³⁰ ο **Foucault** αποκαλύπτει τον τρόπο με τον οποίο το σώμα του ατόμου μετατράπηκε σε αντικείμενο επιστημονικής ιατρικής εξέτασης και ανάλυσης. Στις σελίδες του έργου αυτού γίνεται συχνά χρήση του όρου "δομή", αλλά οι δομές τις οποίες επιδιώκει να αποκαλύψει ο **Foucault** δεν είναι καθολικά και άχρονα χαρακτηριστικά, είναι οι "ιστορικές [...] συνθήκες δυνατότητας της ιατρικής εμπειρίας στη σύγχρονη εποχή". Αναλύονται εδώ το πεδίο της ιατρικής εμπειρίας και γνώσης κατά την κλασική εποχή, τα αντικείμενα και οι τρόποι άσκησης της ιατρικής τεχνικής, και περαιτέρω η μεταβολή όλων αυτών στα τέλη του 18ου αιώνα όπου κυριολεκτικά μεταμορφώνονται οι σχέσεις μέσα στο πεδίο της ιατρικής ανάμεσα στο "ορατό και το αόρατο", ανάμεσα "στο τι δηλώνεται και τι παραμένει υπόρρητο".

Στην ιατρική του 18ου αιώνα λοιπόν οι παθήσεις κατατάσσονται σύμφωνα με ένα σύστημα χωρικής ταξινόμησης, σύστημα που είναι εντελώς διαφορετικό από αυτό που διέπει τη σύγχρονη κατανόηση των ασθενειών και των νοσημάτων. Την περίοδο του 18ου αιώνα η ιατρική δίνει στη νόσο "μια οργάνωση, την κατατάσσει ιεραρχικά σε οικογένειες, γένη και είδη". Σε αυτό το σύστημα γνώσης, το ανθρώπινο σώμα αποτελεί τον χώρο μέσα στον οποίο μπορεί να εντοπιστεί η νόσος: Η ταξινομική ιατρική, η ιατρική των ειδών, για να συγκεντρώσει γνώσεις για την

²⁸ *Η ιστορία της τρέλας*, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 1975, σελ. 265. Μετά την αποκρυστάλλωση αυτή της σχέσης γιατρού - ασθενή, ο Freud θα αντικαταστήσει την τεχνική της σιωπής και της παρατήρησης με εκείνη της εξομολόγησης.

²⁹ βλπ. και Barry Smart: *Michel Foucault*. Tavistock, London 1984, κεφ. 1: "Major themes and issues", σελ. 18-46.

³⁰ Πρώτη γαλλική έκδοση 1963. Αγγλική μετάφραση: Michel **Foucault**, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, Routledge 2003.

πάθηση πρέπει να αφαιρέσει από την εικόνα τον ασθενή ' αυτός είναι μόνο ένα εξωτερικό γεγονός, ένας χώρος που καταλαμβάνεται από τη νόσο. «[...] το βλέμμα του γιατρού κατευθύνεται αρχικά όχι προς το απτό σώμα, προς εκείνο το ορατό όλο, τη θετική πληρότητα που έχει απέναντί του - τον ασθενή - αλλά προς [...] τα διαγνωστικά σημεία που διαφοροποιούν μια ασθένεια από μια άλλη, που διαφοροποιούν το αληθές από το εσφαλμένο [...]».³¹ Ο ασθενής εδώ αποτελεί μια "μορφή διαταραχής" στον βαθμό που τα χαρακτηριστικά του (ηλικίας για παράδειγμα, ή τρόπου ζωής κλπ.) θα μπορούσαν να διαστρεβλώσουν τα συμπτώματα που κανονικά συνδέονται με μια συγκεκριμένη νόσο.

Το κεντρικό ζήτημα που απασχολεί τον **Foucault** είναι η μετάλλαξη των μορφών ιατρικής αντίληψης από την "ταξινομική" σε μια "ιατρική των συμπτωμάτων", και τελικά σε μια "ιατρική των ιστών" ή μια "ανατομο-κλινική ιατρική". Ποιες συνθήκες επομένως κατέστησαν δυνατή την ανάδυση στα τέλη του 18ου αιώνα, της σύγχρονης ιατρικής; Η ίδια η ιατρική επιστήμη περιέγραψε την ιστορία της ως μια σταθερή "πρόοδο" προς μια μεγαλύτερη αντικειμενικότητα, κατανόηση και ακρίβεια, ως μια αναζήτηση της "αλήθειας" για τις παθήσεις και τα νοσήματα. Στο πλαίσιο αυτό, η ανάπτυξη της παθολογικής ανατομίας θεωρείται πως κατέστη δυνατή τότε μόλις η ιατρική, αγνοώντας την ηθική και θρησκευτική αντίσταση, προχώρησε στην ανατομία των πτωμάτων. Ο **Foucault** υποστηρίζει πως αυτή η ιστορία είναι ψευδής, αποτελεί απλώς και μόνον "μια εκ των υστέρων δικαίωση". Η ανάδυση της παθολογικής ανατομίας δεν παρεμποδίστηκε από θρησκευτικές ή ηθικές αντιδράσεις, αλλά οφείλεται στο ότι η συνήθης πρακτική της κλινικής ιατρικής ήταν "ξένη προς τη διερεύνηση βουβών, άχρονων σωμάτων", δηλαδή προς την ανατομία. Η επιβράδυνση δηλαδή δεν οφείλεται στην αδράνεια των παλαιών πεποιθήσεων αλλά στην ασυμβατότητα κλινικής και ανατομίας, στο γεγονός ότι «η γνώση (*connaissance*) με τη μορφή της ανατομο-κλινικής ιατρικής δεν διαμορφώνεται με τον ίδιο τρόπο και με τους ίδιους κανόνες όπως στην απλή κλινική».³² Η βασική διαφορά ανάμεσα στις δύο μορφές ιατρικής σκέψης αφορά την ίδια την αντίληψη του θανάτου.

Για την ταξινομική ιατρική του 18ου αιώνα, ο θάνατος αποτελούσε όχι μόνο το τέλος της ζωής αλλά και το τέλος της ασθένειας, το όριο και την αλήθεια της. Αντιθέτως, στην ανατομο-κλινική ιατρική ο θάνατος παρείχε το σημείο εκείνο θεώρησης από το οποίο ήταν δυνατή η εξέταση της ζωής και της αρρώστιας, των οργανικών εξαρτήσεων και των παθολογικών αλληλουχιών. Ο μετασχηματισμός της αντίληψης του θανάτου από ένα όριο σε ένα αναλυτικό σημείο θεώρησης, κατέστησε δυνατή, γράφει ο **Foucault**, "τη μεγάλη τομή στην ιστορία της δυτικής ιατρικής" και την εμφάνιση της ανατομο-κλινικής θεώρησης. Λόγω επομένως μιας μεταβολής στις "μορφές ορατότητας", στις σχέσεις ακριβώς ανάμεσα στη θέαση και τη γνώση, θα καταστεί δυνατό να αναδυθεί μια νέα μορφή ιατρικής γνώσης. Η ορατότητα του θανάτου θα αποτελέσει το θεμέλιο της αναδόμησης της ίδιας της έννοιας της ασθένειας. Ο Bichat θα ελευθερώσει την ιατρική από το φόβο του θανάτου: "ανοίξτε μερικά πτώματα: θα δείτε αμέσως να εξαφανίζεται το σκοτάδι που μόνο η παρατήρηση μπορούσε να διαλύσει" γράφει στη Γενική Ανατομία (προλεγόμενα, σελ. xcix). Η ζωντανή νύχτα διαλύεται με τη λάμψη του θανάτου, παρατηρεί ο **Foucault**.³³

«Ο δυτικός άνθρωπος κατόρθωσε να ορίσει τον εαυτό του στα ίδια του τα μάτια ως ένα αντικείμενο της επιστήμης, [...] έδωσε στον εαυτό του [...] μια έλλογη ύπαρξη, και αυτό κατέστη δυνατόν μόνο μέσα στον χώρο που δημιουργήθηκε από την ίδια την

³¹ *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, Routledge 2003, σελ. 8.

³² *The Birth of the Clinic*, Routledge 2003, σελ. 137.

³³ *The Birth of the Clinic*, Routledge 2003, σελ. 180.

*εξάλειψη του ανθρώπου: από την εμπειρία της μη-Λογικής γεννήθηκε η ψυχολογία, η ίδια η δυνατότητα ύπαρξης της ψυχολογίας ' από την ενσωμάτωση του θανάτου στην ιατρική σκέψη γεννιέται μια ιατρική που ορίζεται ως επιστήμη του ατόμου».*³⁴

Τον 18ο αιώνα με έναν τρόπο η ασθένεια θεωρούνταν ταυτόχρονα "φύση και αντι-φύση" ' η θέση της μέσα στη ζωή δεν είχε εννοιολογηθεί επιστημονικά. Στον 19ο αιώνα η σχέση ασθένειας - ζωής αρχίζει να γίνεται αντιληπτή με βάση τη νέα θεώρηση του θανάτου και από εκείνη τη στιγμή γίνεται δυνατός «ο χωρικός εντοπισμός και η εξατομίκευση της ασθένειας».³⁵ Από τις περιπτώσεις λοιπόν και την ταξινόμηση περνάμε στις ατομικότητες: η νόσος γίνεται αντιληπτή με τη μορφή της ατομικότητας.

2.3.1.1 Η μετάβαση στο ιατρικό νοσοκομείο

Η ιδέα ότι το νοσοκομείο μπορεί και πρέπει να αποτελεί *εργαλείο που αποσκοπεί στην ίαση του αρρώστου* εμφανίζεται, σύμφωνα με τον **Foucault**, γύρω στο 1760, χάρη σε μια νέα πρακτική: την επίσκεψη και τη συστηματική και συγκριτική παρατήρηση των νοσοκομειακών χώρων. Οι εμπειρικές έρευνες που έλαβαν χώρα την περίοδο αυτή είχαν ως στόχο να καταρτίσουν ένα πρόγραμμα μεταρρύθμισης ή ανοικοδόμησης, όμως γενικά το νοσοκομείο δεν αντιμετωπίζεται ως απλή αρχιτεκτονική μορφή, παρά ως ένα σύνθετο σύνολο το οποίο ασκεί δράση πάνω στις ασθένειες και μπορεί να τις επιδεινώνει, να τις πολλαπλασιάζει ή αντιθέτως να τις κάνει να υποχωρούν.³⁶

Οι έρευνες αυτές δεν παρείχαν εν τέλει πολλές λεπτομέρειες γύρω από την εξωτερική όψη του κτιρίου ή τη γενική δομή του. Ήταν περιγραφές λειτουργικές: αριθμός αρρώστων, σχέση αριθμού ασθενών και κλινών, ωφέλιμος χώρος του ιδρύματος, μέγεθος και ύψος θαλάμων, ποσότητα αέρα ανά άρρωστο, ποσοστά θνησιμότητας και ίασης... Έγιναν προσπάθειες να εντοπιστούν σχέσεις ανάμεσα σε παθολογικά φαινόμενα και ιδιαίτερες συνθήκες του κάθε συγκροτήματος. Μελετήθηκαν οι διαδρομές, οι μεταφορές, οι κινήσεις στο εσωτερικό των νοσοκομείων. Υπήρχαν άραγε παράγοντες εσωτερικοί σχετικοί με τη νοσοκομειακή δομή και τον καταμερισμό των αρρώστων, την κατάσταση των θαλάμων, την κατανομή τους, τη μεταφορά των ακαθάρτων που εξηγούσαν την κατάσταση μέσα στα ιδρύματα;

Οι συντάκτες των περιγραφών αυτών δεν ήταν ωστόσο αρχιτέκτονες. Την εποχή εκείνη, παρατηρεί ο **Foucault**, εμφανίζεται ένας νέος τρόπος αντιμετώπισης του νοσοκομείου: θεωρείται πλέον ως ένας μηχανισμός ο οποίος οφείλει να θεραπεύει, και για να το κάνει αυτό πρέπει πρώτα να διορθώσει τα παθολογικά αποτελέσματα που μπορεί να παράγει. Πριν από τον 18^ο αιώνα το νοσοκομείο δεν θεωρούνταν μέσο ίασης, δεν ήταν θεσμός ιατρικός και η ιατρική δεν ήταν νοσοκομειακό επάγγελμα. Το νοσοκομείο, όπως δείχνει η ιστορία της μέριμνας για τον άρρωστο στη Δύση, από τον μεσαίωνα μέχρι τον 18^ο αιώνα ήταν κατά βάση ίδρυμα αρωγής των φτωχών, και ταυτόχρονα θεσμός διαχωρισμού και αποκλεισμού: «ο φτωχός, ως φτωχός, είχε ανάγκη αρωγής ' ως άρρωστος, ήταν φορέας ασθενειών και υπήρχε κίνδυνος να τις μεταδώσει. Με δύο λόγια, ήταν επικίνδυνος». Επομένως,

³⁴ *The Birth of the Clinic*, Routledge 2003, σελ. 197.

³⁵ *The Birth of the Clinic*, Routledge 2003, σελ. 159.

³⁶ Ο **Foucault** έδωσε μια διάλεξη (εκφωνήθηκε στο πλαίσιο του μαθήματος "κοινωνικής ιατρικής") στο Κρατικό Πανεπιστήμιο του Rio de Janeiro τον Οκτώβριο του 1974. Το κείμενο είχε τον τίτλο "L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne" (αφιέρωμα "Masses et Politique" του *Hermes* 2, Paris 1988) - βλπ. *Πειθαρχία και γνώση* (τοπικά α' 1994) εκδ. ΕΜΕΑ [επ.] Ι. Σολομών, Γ. Κουζέλης: "Η ενσωμάτωση του νοσοκομείου στη σύγχρονη τεχνολογία".

έως τον 18^ο αιώνα, «ο ιδεώδης ανθρώπινος τύπος του νοσοκομείου δεν ήταν ο άρρωστος, εκείνος που χρειαζόταν νοσηλεία, μα ο φτωχός, που ήταν ήδη ετοιμοθάνατος». Το νοσοκομείο θεωρούνταν τόπος όπου πήγαινε κανείς για να πεθάνει ‘ το νοσοκομειακό προσωπικό (κληρικοί ή λαϊκοί) «δεν φρόντιζε τον άρρωστο παρά για να πετύχει εντελώς διαφορετικά τη σωτηρία του», επιτελούσε έργο ευσπλαχνίας. Συνεπώς, το ίδρυμα χρησίμευε για την σωτηρία της ψυχής του φτωχού. «Το “Γενικό Νοσοκομείο”, τόπος περιορισμού όπου συνευρίσκονταν και αναμειγνύονταν άρρωστοι, τρελοί, πόρνες κλπ., εξακολουθεί στα μέσα του 17^{ου} αιώνα να είναι είδος μεικτού εργαλείου αποκλεισμού, αρωγής και πνευματικής μεταστροφής, που αγνοεί την ιατρική λειτουργία».

Η ιατρική πρακτική την εποχή εκείνη δεν προοριζόταν να γίνει νοσοκομειακή ιατρική. Η μεσαιωνική ιατρική έως και τον 17ο και 18ο αιώνα ήταν βαθιά ατομικιστική και η νοσοκομειακή εμπειρία δεν αποτελούσε μέρος της κανονικής εκπαίδευσης του γιατρού. Ο γιατρός όφειλε να παρατηρεί τον άρρωστο μόλις εμφανίζονταν τα πρώτα συμπτώματα, ώστε να προσδιορίσει τη στιγμή που έμελλε να συμβεί η κρίση, η στιγμή δηλαδή «κατά την οποία έρχονταν αντιμέτωπες μέσα στο άρρωστο η υγής φύση του και το κακό που τον έπληττε». Η θεραπεία έπαιρνε τη μορφή μάχης, η οποία δεν μπορούσε να διεξαχθεί παρά μόνο μέσα από μίαν ατομική σχέση ανάμεσα στον γιατρό και τον άρρωστο. Δεν υπήρχε λοιπόν την εποχή εκείνη καμία συλλογή παρατηρήσεων μέσα σε ένα νοσοκομείο για την αποτύπωση των γενικών χαρακτηριστικών μιας αρρώστιας.

Η «ιατρικοποίηση» του νοσοκομείου σύμφωνα με τον **Foucault**, ήλθε, όχι μετά από την αναζήτηση μιας θετικής δράσης του νοσοκομείου πάνω στο άρρωστο, αλλά ως εξάλειψη των αρνητικών αποτελεσμάτων του νοσοκομείου ‘ το νοσοκομείο αποτελούσε μόνιμη εστία οικονομικής και κοινωνικής αταξίας. Οι πρώτες λοιπόν «μεταρρυθμίσεις» αφορούν τον έλεγχο λαθρεμπορίου και την οικονομική αταξία καθώς και την καραντίνα επιδημικών ασθενειών σε ναυτικά και στρατιωτικά νοσοκομεία. Την περίοδο εκείνη οι οικονομικοί κανόνες γίνονται αυστηρότεροι και η «αξία» του ατόμου, η εκπαίδευση και οι δεξιότητές του, αποκτούν υψηλότερη τιμή.

Στα στρατιωτικά νοσοκομεία δημιουργούνται συγκεκριμένες ανάγκες: οι άνδρες έπρεπε να επιτηρούνται ώστε να αποτρέπονται από τη λιποταξία γιατί είχαν εκπαιδευτεί με υψηλό κόστος, έπρεπε να περιθάλπονται ώστε να μην πεθαίνουν από αρρώστιες και τέλος έπρεπε να αποφεύγεται το ενδεχόμενο να προσποούνται τους αρρώστους απλώς για να παραμείνουν στο θάλαμο. Ως συνέπεια όλων αυτών εφαρμόζεται μια διοικητική και πολιτική αναδιοργάνωση, ένα νέο είδος ελέγχου. Η αναδιάρθρωση αυτή δεν βασίστηκε σε μια ιατρική τεχνική αλλά στην πειθαρχία.

Τον 17^ο και 18^ο αιώνα η πειθαρχική εξουσία τελειοποιείται και γίνεται νέα τεχνική διαχείρισης/ διακυβέρνησης των ανθρώπων: αναδύεται μια τέχνη ανάλυσης και κατανομής των ανθρώπων μέσα στο χώρο – ο χώρος εξατομικεύεται και επιτρέπει την ταξινόμηση των ατόμων και τους συνδυασμούς ‘ η πειθαρχία θα κατευθύνει τον έλεγχό της όχι στα αποτελέσματα των πράξεων αλλά στον τρόπο με τον οποίο αυτές αναπτύσσονται. Ως τεχνική εξουσίας η πειθαρχία κατ’ αρχή, συνεπάγεται αδιάλειπτη και μόνιμη επιτήρηση ‘ κατά δεύτερον υποθέτει την ύπαρξη μόνιμου αρχείου: λεπτομερείς πληροφορίες, αναφορές γεγονότων, πειθαρχικά παραπτώματα... Η εξουσία της εξατομίκευσης θα έχει θεμελιακό της εργαλείο την εξέταση: μια μόνιμη, ταξινομητική επιτήρηση που επιτρέπει τον καταμερισμό των ατόμων, την αποτίμηση της κατάστασή τους, την οροθέτησή τους, την χρησιμοποίησή τους.

Η εισαγωγή πειθαρχικών μηχανισμών μέσα στο χώρο του νοσοκομείου θα επιτρέψει την *ιατρικοποίησή του*: οικονομικοί λόγοι, η αυξανόμενη αξία του ατόμου, η επιθυμία αποτροπής επιδημιών εξηγούν τον πειθαρχικό έλεγχο στα νοσοκομεία. Το

ότι όμως η ίδια η πειθαρχία αυτή αποκτά ιατρικό χαρακτήρα, το «ότι η πειθαρχική εξουσία ανατίθεται στον γιατρό, οφείλεται πια σε μια μεταβολή της ιατρικής γνώσης».

Στο «επιστημικό-επιστημολογικό σύστημα» του 18^{ου} αιώνα, αναφέρει ο **Foucault**, το πρότυπο κατανόησης των ασθενειών είναι η βοτανική, η ταξινόμηση του Λινναίου. Οι ασθένειες αντιμετωπίζονται ως φυσικά φαινόμενα και υπακούουν στους δικούς τους νόμους: «όπως στα φυτά, έτσι και στις ασθένειες υπάρχουν διάφορα είδη, παρατηρήσιμα χαρακτηριστικά, τύποι εξέλιξης. Η ασθένεια είναι φύση, μια φύση όμως που οφείλεται στην ιδιαίτερη δράση του περιβάλλοντος πάνω στο άτομο». Η θεραπεία δεν στοχεύει να προσβάλει την ασθένεια αυτή καθ' εαυτή, αλλά προσανατολίζεται προς τον περιβάλλοντα χώρο: τον αέρα, το νερό, τη θερμοκρασία, τον τρόπο ζωής, τη διατροφή κλπ. Ωστε λοιπόν «τις απαρχές του ιατρικού νοσοκομείου τις συναντάμε εκεί όπου αρθρώνονται οι δύο αυτές διαδικασίες, δηλαδή η μετατόπιση της ιατρικής παρέμβασης και η εφαρμογή της πειθαρχίας στον νοσοκομειακό χώρο».

Εάν η γέννηση του ιατρικού νοσοκομείου προέκυψε από τις τεχνικές της πειθαρχικής εξουσίας και την ιατρική της παρέμβασης στο περιβάλλον, τα διάφορα χαρακτηριστικά του θεσμού αυτού μπορούν τότε να γίνουν κατανοητά:

- Η τοποθεσία και η εσωτερική κατανομή του χώρου οφείλουν να συμμορφώνονται με τον υγειονομικό έλεγχο της πόλης και να καθορίζονται με μια «ιατρική του αστικού χώρου». Κατά δεύτερον, εφόσον θεωρείτο πως το περιβάλλον επιδρά στους αρρώστους, έπρεπε να δημιουργηθεί γύρω από κάθε ασθενή ένας μικρός εξατομικευμένος, ιδιαίτερος χώρος ο οποίος θα μπορούσε να παραλλάζει ανάλογα με τον έγκλειστο, την αρρώστια και την εξέλιξή της. Για τον λόγο αυτό καταργείται το κρεβάτι-υπνωτήριο στο οποίο καμιά φορά στοιβάζονταν έως και έξι άτομα, και τα κρεβάτια γίνονται ατομικά. Τρίτον, το περιβάλλον γύρω από τον άρρωστο πρέπει να είναι μεταβλητό, έτσι ώστε να επιτρέπεται η αύξηση της θερμοκρασίας, η ανανέωση και διοχέτευση του αέρα σε έναν μόνο ασθενή κλπ.

Από τα προαναφερθέντα στοιχεία συνάγεται πως η δομή του νοσοκομείου, η αρχιτεκτονική του μετατρέπεται την εποχή εκείνη σε εργαλείο νοσοκομειακής θεραπείας.

- Έως τα μέσα του 18^{ου} αιώνα την εξουσία στο εσωτερικό του νοσοκομείου την ασκεί το θρησκευτικό (σπάνια το λαϊκό) προσωπικό το οποίο επιφορτίζεται με την καθημερινή ζωή, την διατροφή και την σωτηρία των εγκλειστών. Από τη στιγμή που το νοσοκομείο γίνεται εργαλείο θεραπείας και η κατανομή του χώρου μέσο ίασης, την κύρια ευθύνη αναλαμβάνει ο γιατρός και η μορφή του μοναστηριού εξοβελίζεται. Οι επισκέψεις στους αρρώστους αυξάνονται και θεσπίζονται νέοι κανονισμοί.³⁷ Θεσμοθετείται με τον τρόπο αυτό ο «νοσοκομειακός γιατρός».

- Οργανώνεται μόνιμο και πλήρες σύστημα κατάστιχων όπου καταχωρούνται όλα τα γεγονότα. Στον καρπό του ασθενή δένεται ένα βραχιόλι ώστε να είναι δυνατή η διάκρισή του. Στο πάνω μέρος του κρεβατιού αναρτιέται κάρτα όπου γράφεται το όνομα και η ασθένεια. Η γραμματεία του νοσοκομείου συγκεντρώνει όλες τις πληροφορίες: κατάστιχο εσόδων-εξόδων, οι διαγνώσεις ανά άρρωστο, οι θεραπείες, τα φάρμακα και οι συνταγές ‘ οι εντολές του γιατρού. Η συλλογή όλων αυτών των εγγράφων σε συνδυασμό με την υποχρέωση των γιατρών σε αντιπαραβολή των εμπειριών τους με τα βιβλία τους ανά τακτά διαστήματα, θα μετατρέψουν το νοσοκομείο σε χώρο παραγωγής ιατρικής γνώσης. Τα μεγάλα κλασικά χειρίδια

³⁷ Θεσμοθετούνται νυχτερινές επισκέψεις, ορίζεται για κάθε μία από αυτές η χρονική διάρκεια, ορίζεται “εφημερεύον γιατρός” που παραμένει ημέρα και νύχτα για να επιληφθεί έκτακτων περιστατικών.

ιατρικής αντικαθίστανται από μια ενεργό καθημερινή γνώση που παράγεται εσωτερικά στο νοσοκομείο.³⁸

Με την εφαρμογή της πειθαρχίας στο νοσοκομειακό χώρο εκκινεί η πορεία προς μια “εξαστομικευτική ιατρική”. Το άτομο, παρατηρούμενο, επιτηρούμενο και νοσηλευόμενο, αναδεικνύεται σε αντικείμενο της ιατρικής γνώσης και πρακτικής.

Δέκα χρόνια έπειτα από την αρχαιολογική έρευνα για την συγκρότηση της κλινικής ιατρικής, στις διαλέξεις του έτους 1973-1974 (“Psychiatric Power”) στο College de France, ο **Foucault**, παράλληλα με την εξέταση της θέσης του τρελού και του ψυχιάτρου στο περιβάλλον του ασύλου, θα περιγράψει τον ρόλο γενικότερα του νοσοκομείου και του γιατρού μέσα σε αυτό.³⁹ Το νοσοκομείο του 18^{ου} αιώνα όπως είδαμε είναι ένας χώρος όπου η «αληθινή ασθένεια ανθίζει», έρχεται στο προσκήνιο, φανερώνεται. Ο άρρωστος, εάν αφεθεί ελεύθερος σπίτι του, στο οικογενειακό περιβάλλον, με τις συνήθειες, τις προκαταλήψεις και τις ψευδαισθήσεις του, είναι μοιραίο να προσβληθεί από ένα είδος ασαφούς “μη φυσικής” αρρώστιας, μια μίξη διαφόρων ασθενειών, ένα κώλυμα επί της ουσίας το οποίο τελικά εμποδίζει την αληθή αρρώστια να παραχθεί στην αυθεντικότητα της φύσης της. Ο ρόλος του νοσοκομείου θα είναι, αποκαθαίροντας τις παρασιτικές και παρεκκλίνουσες αυτές μορφές, όχι απλώς να φέρει στην επιφάνεια την νόσο όπως ήταν, αλλά να την παράγει στην μέχρι τώρα εσώκλειστη και αποκλεισμένη αλήθεια της: η ιδιόμορφη φύση της, τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της, η ειδική εξέλιξή της μέσα από την επίδραση του νοσοκομειακού χώρου θα μπορέσουν να πραγματοποιηθούν.

Επομένως το νοσοκομείο του 18^{ου} αιώνα υποτίθεται πως δημιουργούσε τις συνθήκες που θα επιτρέπανε στην αλήθεια της αρρώστιας να έρθει στο φως. Ένας χώρος παρατήρησης, επίδειξης, αλλά και επίσης κάθαρσης και δοκιμών. Ένας «βοτανικός χώρος για την παρατήρηση των ειδών, ένα ακόμη-αλχημικό μέρος για την επεξεργασία των παθολογικών ουσιών».

Λόγω ακριβώς της αμφισημίας του ρόλου του νοσοκομείου, η πρακτική και η σκέψη των γιατρών διαπερνάται από μια σειρά αμφιβολιών και προβλημάτων: Σε τι συνίσταται τελικά η θεραπεία; Σημαίνει να απωθήσεις, να οδηγήσεις την αρρώστια στην μη-ύπαρξη; Αλλά εάν η θεραπεία θέλει να είναι ορθολογική και να βασίζεται στην αλήθεια δεν θα έπρεπε να αφήσει κανείς την ασθένεια να αναπτυχθεί; Πότε πρέπει κάποιος να επέμβει και με ποιο τρόπο; Πρέπει να παρέμβει εν τέλει; Πρέπει να δράσει έτσι ώστε η αρρώστια να εξελιχθεί ή να σταματήσει; Πρέπει να την ελαττώσει ή να την οδηγήσει στο τέρμα της;

Έπειτα, δεύτερον, υπάρχουν ασθένειες και μεταβολές ασθενειών, αμιγείς και νοθευμένες, απλές και σύνθετες αρρώστιες. Υπάρχει μήπως μόνο μια σε τελική ανάλυση ασθένεια της οποίας όλες οι άλλες αποτελούν ποικίλες μορφές, ή μήπως πρέπει να συλληφθούν ως μη ανάγωγες κατηγορίες;

Τέλος, τι είναι μια φυσιολογική ασθένεια; Τι είναι μια αρρώστια που ακολουθεί την πορεία της; Κάποια που καταλήγει στον θάνατο, ή εκείνη η οποία θεραπεύεται αυθορμήτως όταν πλέον η εξέλιξή της έχει φθάσει στο τέλος της;

Η βιολογία του Pasteur θα απλοποιήσει και θα δώσει απαντήσεις σε πολλά προβλήματα προσδιορίζοντας τον φορέα της νόσου και εντοπίζοντάς τον ως έναν μοναδιαίο οργανισμό. Το νοσοκομείο θα μετατραπεί σε χώρο διάγνωσης, κλινικής ταυτοποίησης, άμεσης επέμβασης ενάντια στις επιθέσεις των μικροβίων. Μια «εθνο-

³⁸ Τα ιδρύματα αυτά μετατρέπονται σταδιακά σε χώρους ιατρικής εκπαίδευσης. Την περίοδο αυτή θα κάνουν την εμφάνισή τους οι “κλινικές”.

³⁹ “Psychiatric Power”, Lectures at College de France 1973-1974, [ed.] A.I. Davidson, Palgrave Macmillan 2006.

επιστημολογία» του ιατρικού προσωπικού θα μας έδειχνε, υποστηρίζει ο **Foucault**, τις σοβαρές μεταβολές στον ρόλο του γιατρού: πλέον, όχι μόνο ο γιατρός δεν χρειάζεται να είναι ο παραγωγός της ασθένειας “στην αλήθεια της”, αλλά αποδεικνύεται ότι μέσα στην γενική άγνοια, είχε καταστήσει χιλιάδες φορές τον εαυτό του ανα-παραγωγό, φορέα της μόλυνσης.

Με μια έννοια λοιπόν ο Pasteur καταφέρει ένα σοβαρό ναρκισσιστικό πλήγμα στους γιατρούς της εποχής: ψηλαφώντας τα κορμιά των ασθενών τα χέρια τους αντί να αποκαλύψουν την αλήθεια της αρρώστιας μεταδίδουν τη νόσο. Τώρα γίνεται φανερό πως το ίδιο το σώμα του γιατρού και το κατακλυσμένο από ασθενείς νοσοκομείο είναι εκείνα που παράγουν την πραγματικότητα της ασθένειας...

Επιστρέφοντας στην μετάβαση από την ταξινομική περιπτωσιολογία στην αντίληψη των ατομικότητων, πρέπει να σημειώσουμε πως για τον **Foucault** η γενική εμπειρία της ατομικότητας στο σύγχρονο δυτικό πολιτισμό συνδέεται αναπόσπαστα με το *πεπερασμένο* (η ιδέα του θανάτου) και αυτό θα παίξει σημαντικό ρόλο στην διαμόρφωση των “ανθρωπιστικών” λεγόμενων επιστημών: η εισαγωγή δηλαδή του ατόμου στην ιατρική γνώση προετοίμασε εν μέρει και το ανθρωπολογικό έδαφος για την εμφάνιση των τελευταίων.

Γενικότερα, συνθήκη ύπαρξης των ανθρωπιστικών επιστημών είναι η συγκρότηση του ανθρώπου σε αντικείμενο (θετικής) γνώσης. Η αρχαιολογική ανάλυση των συνθηκών που κατέστησαν δυνατή την ανάδυση των επιστημών αυτών διενεργείται από τον **Foucault** στο *Le Mots et le Choses (Οι Λέξεις και τα Πράγματα)*.

2.4 ΤΑ ΣΥΣΤΗΜΑΤΑ ΣΚΕΨΗΣ ΣΤΙΣ “ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ”

Όπως είναι γνωστό ο Sartre είχε υποδεχθεί το *Le Mots et le Choses* ως «ομοβροντία της αστικής τάξης εναντίον του Marx»...⁴⁰ Ανεξάρτητα από την άρνηση του **Foucault** να χαρακτηρίσει την έρευνά του ως ανήκουσα στο ρεύμα του δομισμού, για πιο λόγο ο στρουκτουραλισμός προκάλεσε τόσο έντονο θυμό και εχθρότητα;

Ο στρουκτουραλισμός δεν ήταν καν όπως λει ο **Foucault** μια γαλλική επινόηση: οι απαρχές του βρίσκονται στην Σοβιετική Ένωση και την Κεντρική Ευρώπη της δεκαετίας του 1920: γλωσσολογία, μυθολογία, φολκλόρ - όλη αυτή η πολιτισμική έκρηξη θα σαρωθεί από τη σταλινική δύναμη ‘ ο στρουκτουραλισμός, «υπήρξε το μεγάλο πολιτιστικό θύμα του σταλινισμού».⁴¹

Δεν το θεωρώ τόσο παράλογο, λει ο **Foucault** να θεωρήσει κανείς ότι η μαρξική οικονομία – οι θεμελιώδεις έννοιες και οι γενικοί κανόνες αυτού του λόγου – ανήκει σε έναν τύπο “σχηματισμού λόγου” που πρώτη φορά πήρε το περίγραμμά του

⁴⁰ Ο **Foucault** με αφορμή τη δήλωση αυτή του Sartre, θα ειρωνευτεί: η καμμένη η μπουρζουαζία! εάν είχε χρειαστεί εμένα απαντά ο **Foucault**, ως “οχυρό”, θα είχε χάσει την εξουσία πολύ καιρό πριν... Στο κομμουνιστικό κόμμα βέβαια, όπου βρέθηκε για δυο χρόνια σχεδόν ο **Foucault**, όπως θυμάται και ανακαλεί σε συνέντευξή του το 1969, ο Sartre αποκαλούνταν επίσης ως ...ο τελευταίος προμαχόνας του αστικού ιμπεριαλισμού, ο τελευταίος λίθος του οικοδομήματος! (“**Foucault** Responds to Sartre”, Radio interview published in *La Quinzaine Litteraire* 46, March 1-15 1969. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 54).**

⁴¹ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 87. Στην περίοδο της αποσταλινοποίησης, στην ανατολική Ευρώπη πολλοί διανοούμενοι στηρίχθηκαν σε αυτό το επαναστατικό για την εποχή ρεύμα. Στη Γαλλία οι αντηχήσεις μάλλον έμοιαζαν απειλητικές για τον κατεστημένο παραδοσιακό μαρξιστικό πολιτισμό: «μια αριστερή κουλτούρα η οποία δεν ήταν μαρξιστική ήταν έτοιμη να εμφανισθεί». Το ερώτημα εκείνη την εποχή παρέμενε λει ο **Foucault** το εξής: σε ποιο βαθμό είναι δυνατό να συσταθούν τρόποι σκέψης και ανάλυσης οι οποίοι δεν θα ήταν ανορθολογικοί, δεν θα έρχονταν από τη δεξιά και ακόμη δεν θα ήταν αναγώγιμοι στον μαρξιστικό δογματισμό του διαλεκτικού υλισμού; (*Remarks on Marx*, σελ. 90, 94-95. Για τον στρουκτουραλισμό, και τις *Λέξεις και τα Πράγματα*, αναλυτικότερα βλπ. σελίδες 84 έως 113).

στην εποχή του D. Ricardo. Ο **Foucault** παραδέχεται ότι η μικρή σε έκταση αναφορά του στο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* στον Marx, υπήρξε μιας μορφής αντίδραση ενάντια σε μια «αγιογραφική θριαμβολογία» περί της μαρξιστικής πολιτικής οικονομίας: ο μαρξικός οικονομικός λόγος μοιράζεται την *Επιστήμη (episteme)*⁴² των κριτηρίων σχηματισμού επιστημονικού λόγου του 19^{ου} αιώνα ‘ «Το να πεις κάτι τέτοιο, διαμαρτύρεται ο **Foucault**, δεν είναι τερατώδης».⁴³

Όταν οι λεγόμενες “επιστήμες του ανθρώπου” κάνουν την εμφάνισή τους, την επιδίωξη ακριβώς να τεθεί η “γνώση (connaissance) του ανθρώπου” στην υπηρεσία μιας υποτιθέμενης απελευθέρωσής του από τις αλλοτριώσεις και τους καθορισμούς τους οποίους δεν ορίζει ο ίδιος, ο **Foucault** την χαρακτηρίζει «εσχατολογικό μύθο του 19^{ου} αιώνα»: ενώ “ο άνθρωπος” γίνεται πιθανό αντικείμενο της γνώσης (savoir), η “ανθρώπινη φύση”, η “ανθρώπινη ουσία” δεν ανακαλύπτονται ποτέ. Όσο περισσότερο ο άνθρωπος διερευνάται στα βάθη του, τόσο αυτός εξαφανίζεται...

Η «εξαφάνιση του ανθρώπου» δεν σημαίνει ότι οι επιστήμες του ανθρώπου θα εκλείψουν⁴⁴ ‘ σημαίνει πως θα αναπτυχθούν σε έναν ορίζοντα ο οποίος δεν ορίζεται πλέον από τον ανθρωπισμό. «Ο άνθρωπος εξαφανίζεται στην φιλοσοφία, όχι ως αντικείμενο της γνώσης (savoir) αλλά ως υποκείμενο της ελευθερίας και της ύπαρξης». Ο άνθρωπος του 19^{ου} αιώνα, ως υποκείμενο της δικής του συνείδησης και δικής του ελευθερίας, αποτέλεσε ένα είδος αντίστοιχης εικόνας του θεού: ένας θεός ενσαρκωμένος στην ανθρωπότητα. Όταν ο Nietzsche ανακοίνωσε τον θάνατο του θεού, την ίδια στιγμή διακήρυξε τον θάνατο αυτού του θείκου ανθρώπου που ονειρευόταν ο 19^{ος} αιώνας. Η νιτσεϊκή προφητεία της έλευσης του ‘υπεράνθρωπου’, δεν σήμαινε τον ερχομό ενός ανθρώπου όμοιου με τον θεό, αλλά την έλευση ενός ανθρώπου ο οποίος αντιθέτως δεν θα έχει πλέον καμία σχέση με τον θεό την εικόνα του οποίου εξακολουθούσε να φέρει.⁴⁵

Ας δούμε όμως λίγο αναλυτικότερα πώς φθάνουμε στο κύριο επίδικό αυτής της αρχαιολογίας.

2.4.1 Εγκαθίδρυση της Τάξης. Οι Επιστήμες του Ανθρώπου

Τι σημαίνει η δήλωση πως ο άνθρωπος είναι μια «επινοήση», μια εφεύρεση;...

Στο *Le Mots et le Choses*⁴⁶, ο **Foucault** ασχολείται με τους κανόνες οργάνωσης και μορφοποίησης που δομούν και διαφοροποιούν μεταξύ τους τους τρόπους νόησης. Σημασία δίνεται λιγότερη στις θεσμικές ή κοινωνικές σχέσεις, στις σχέσεις εκτός λόγου με τις οποίες μπορούν να συνδεθούν συγκεκριμένες δομές

⁴² Η “episteme” αποτελεί όλες τις σχέσεις εκείνες οι οποίες αναπτύχθηκαν μεταξύ ποικίλων τομέων των επιστημών σε μια δεδομένη εποχή (epoch).

⁴³ Ο ίδιος θυμάται πως το *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, δέχθηκε χιονοστιβάδα επικρίσεων (ο ίδιος έλαβε ακόμη και προσβλητικά γράμματα) μέσα σε ένα γενικό περιβάλλον όπως το χαρακτηρίζει «υπερμαρξιστικό» (generalized “hyper-marxicism”, βλπ. *Remarks on Marx*, σελ.107).

⁴⁴ Σχετικά με την ανακοίνωση της «εξαφάνισης του ανθρώπου», τον θάνατο του Υποκειμένου, ίσως πρέπει να αναγνωρίσουμε την «γέννηση ενός κόσμου όπου το υποκείμενο δεν είναι ένα αλλά διασπασμένο, δεν είναι κυρίαρχο αλλά εξαρτώμενο, δεν αποτελεί απόλυτη αρχική αιτία αλλά λειτουργία ακατάπαυστα μεταβαλλόμενη». (“The Birth of a World”, interview published in *Les Monde des Livres*, May 1969. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 67).

⁴⁵ “**Foucault** Responds to Sartre”, Radio interview published in *La Quinzaine Litteraire* 46, March 1-15 1969. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 52-53.

⁴⁶ Michel **Foucault**: *Οι Λέξεις και τα Πράγματα: Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, (2η εκδ.) Γνώση, Αθήνα 1993, (γαλλική εκδ: *Le Mots et le Choses: Une archeologie des sciences humaines*. Στην αγγλική γλώσσα: *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*).

γνώσης, και περισσότερη στους κανόνες και τις συνάφειες που αποτελούν εσωτερικά στοιχεία του λόγου. Ζητούμενο: είναι οι νόμοι και οι κανόνες σχηματισμού των συστημάτων σκέψης μέσα στις ανθρωπιστικές επιστήμες.

Η κινέζικη εγκυκλοπαίδεια του Borges φαίνεται πως ταράζει όλες τις τακτοποιημένες ήρεμες επιφάνειες και επίπεδα, όλα «όσα σωφρονίζουν για λογαριασμό μας, γράφει ο **Foucault**, την *δαψίλεια των όντων*», κάνοντας έτσι να ταλαντεύεται η «χιλιόχρονη πρακτική μας του *Ίδιου και του Άλλου*». Η συγκεκριμένη ταξινόμηση του Borges μας φανερώνει το όριο της δικής μας σκέψης: αδυνατούμε να σκεφτούμε αυτό το πράγμα! Ο κοινός χώρος των συναντήσεων έχει εδώ καταστραφεί. «*Το ακατόρθωτο δεν είναι η γειτνίαση των πραγμάτων, είναι το ίδιο το έδαφος πάνω στο οποίο θα μπορούσαν να γειτνιάσουν*». Βρισκόμαστε μπροστά σε μια αταξία χειρότερη από εκείνη του *ασυνάρτητου* και του συμπλησιασμού αταίριαστων πραγμάτων – «είναι η αταξία που κάνει να σπινθηροβολούν τα αποσπάσματα πολυάριθμων δυνατών τάξεων μέσα στην χωρίς νόμο και γεωμετρία διάσταση του ετερόκλητου».

Η ουτοπία, μπορεί να μην έχει ίσως πραγματικό τόπο, να είναι χιμαιρική ‘ όμως μας παρηγορεί. Οι “ετεροτοπίες”, αντιθέτως, μας ανησυχούν γράφει ο **Foucault**: «*αναμφίβολα, γιατί υποσκάπτουν κρυφά τη γλώσσα, γιατί εμποδίζουν τον κατονομασμό αυτού ή του άλλου, γιατί σπάζουν τα κοινά ονόματα ή τα περιέχουν, [...] γιατί καταστρέφουν από τα πριν την “σύνταξη” [...] που κάνει τις λέξεις και τα πράγματα [...] να “στέκονται μαζί”*». Οι “ετεροτοπίες” «*εξαντλούν τα λόγια, σταματούν τις λέξεις στον εαυτό τους, αμφισβητούν ριζικά κάθε δυνατότητα μιας γραμματικής ‘ εξαρθρώνουν τους μύθους και καθιστούν στείρο τον λυρισμό των φράσεων*».⁴⁷

Όταν συγκροτούμε μια λελογισμένη κατάταξη, ποιο είναι το έδαφος με βάση το οποίο μπορούμε να την εδραιώσουμε με κάθε βεβαιότητα; Σύμφωνα με ποιον “πίνακα”, σύμφωνα με ποιον χώρο ταυτοτήτων, ομοιοτήτων, αναλογιών, συνηθίσαμε να κατανέμουμε τόσα ανόμοια και όμοια πράγματα; Ποια είναι αυτή η συνάφεια, η οποία ούτε προσδιορίζεται από μια *a priori* και αναγκαία αλληλουχία, αλλά και ούτε επιβάλλεται από περιεχόμενα αμέσως αισθητά; Το ζήτημα λέει ο **Foucault**, δεν είναι να συνδέσουμε συνέπειες, αλλά να συναρμολογήσουμε και να συναρθρώσουμε συγκεκριμένα περιεχόμενα ‘ «*δεν υπάρχει τίποτα πιο ψηλαφητό και εμπειρικό (φαινομενικά τουλάχιστον) από την εγκαθίδρυση μιας τάξης ανάμεσα στα πράγματα ‘ τίποτα που να απαιτεί πιο καθαρή ματιά, μια πιο πιστή και καλοτοπισμένη γλώσσα ‘ [...]*». Απαραίτητο για την εγκαθίδρυση και της απλούστερης τάξης είναι ένα σύστημα στοιχείων- «*ένας καθορισμός των τομέων, στους οποίους θα μπορούσαν να εμφανιστούν οι ομοιότητες και οι διαφορές, [...]*», το σύνορο πάνω από το οποίο θα υπάρχει διαφορά και κάτω από το οποίο θα υπάρχει ομοιότητα. «*Η τάξη είναι αυτό που δίνεται μέσα στα πράγματα ως ο εσωτερικός τους νόμος*», το μυστικό δίκτυο σύμφωνα με το οποίο αλληλοκοιτάζονται, και συγχρόνως εκείνο που υπάρχει μόνο από τη σκοπιά ενός βλέμματος, μιας γλώσσας ‘ «*και μόνο μέσα στα λευκά τετράγωνα αυτής της διατετραγώνισης εκδηλώνεται αυτή η τάξη στο βάθος ως ήδη παρούσα, περιμένοντας σιωπηλά τη στιγμή της εκφοράς της*».⁴⁸

Οι θεμελιώδεις κώδικες ενός πολιτισμού, σύμφωνα με τον **Foucault**, - εκείνοι που διέπουν τη γλώσσα του, τα αντιληπτικά του σχήματα, τις ανταλλαγές του, τις τεχνικές του, τις αξίες του, την ιεραρχία των πρακτικών του - , ορίζουν απαρχής τις “εμπειρικές τάξεις” με τις οποίες θα έχει να κάνει ο κάθε άνθρωπος. Στο «*άλλο άκρο*

⁴⁷ Michel **Foucault**: *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1993, σελ. 14-15.

⁴⁸ *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1993, σελ. 16-17.

της σκέψης», επιστήμονες ή φιλόσοφοι εξηγούν το “γιατί” υπάρχει γενικά μια “τάξη”, σε ποιο γενικό νόμο υπακούει, ποια αρχή την εξηγεί, για ποιο λόγο έχει επιβληθεί αυτή η τάξη και όχι κάποια άλλη. Ανάμεσα στις δύο αυτές περιοχές υπάρχει ένας τόπος πιο δύσκολος μάλλον στην ανάλυση: μέσα εδώ μπορεί ένας πολιτισμός, απομακρυνόμενος από τις εμπειρικές αυτές τάξεις που του έχουν επιβληθεί, να διαπιστώσει ότι αυτές (οι τάξεις) ίσως να μην είναι οι μόνες δυνατές -ούτε οι ‘καλύτερες’. Έτσι βρίσκεται αντιμέτωπος με το γεγονός ότι «κάτω από τις αυθόρμητες τάξεις του υπάρχουν πράγματα που είναι αφ’ εαυτόν τακτοποιήσιμα, που ανήκουν σε μιαν ορισμένη σιωπηρή τάξη, με έναν λόγο ότι υπάρχει τάξη». Με βάση αυτή την τάξη που εκλαμβάνεται ως θετικό έδαφος, θα οικοδομηθούν θεωρίες της διάταξης των πραγμάτων και οι συνεπαγόμενες ερμηνείες.

Έτσι «ανάμεσα στο ήδη κωδικοποιημένο βλέμμα και την στοχαστική γνώση υπάρχει μια διάμεση περιοχή που ελευθερώνει την τάξη στο ίδιο της το είναι» ‘ η «διάμεση» αυτή περιοχή, στο μέτρο που φανερώνει τους τρόπους ύπαρξης της τάξης, μπορεί να παρουσιαστεί ως η πιο θεμελιώδης: ως «προγενέστερη από τις λέξεις, από τις αντιλήψεις και τις χειρονομίες, που τότε λογίζονται ότι την μεταφράζουν λίγο-πολύ πιστά και εύστοχα [...]».⁴⁹ Σε κάθε πολιτισμό επομένως, ανάμεσα στους «διατακτικούς κώδικες» και στους στοχασμούς για την τάξη υπάρχει «η γυμνή εμπειρία της τάξης και των τρόπων ύπαρξής της».

Στις *Λέξεις και τα Πράγματα*, ο **Foucault** επιδιώκει ακριβώς να φανερώσει τις μορφές που πήρε αυτή η εμπειρία στον πολιτισμό μας, από τον 16^ο αιώνα και μετά. Με ποιον τρόπο ο πολιτισμός μας έδειξε ότι «στον τρόπο που μιλιόταν η γλώσσα, στον τρόπο που είχαν γίνει αντιληπτά και περισυλλεγεί τα φυσικά όντα, στον τρόπο που επιτελούνταν οι ανταλλαγές υπήρχε τάξη και ότι στους τρόπους ύπαρξης αυτής της τάξης οι ανταλλαγές όφειλαν τους νόμους τους, τα ζωντανά όντα την κανονικότητά τους, οι λέξεις την αλληλουχία τους και την παραστατική τους αξία»; Ποιες ιδιότητες της τάξης αναγνωρίστηκαν, συνδέθηκαν με το χώρο και το χρόνο, για να σχηματίσουν το βάθος των γνώσεων όπως αυτές εκδιπλώνονται στη γραμματική και στη φιλολογία, στην φυσική ιστορία και στη βιολογία, στη μελέτη του πλούτου και στην πολιτική οικονομία;

Μια παρόμοια ανάλυση, επισημαίνει ο **Foucault**, «δεν απορρέει από την ιστορία των ιδεών ή των επιστημών: είναι μάλλον μια μελέτη που πασχίζει να ξαναβρεί βάσει ποίου πράγματος καθίστανται δυνατές γνώσεις και θεωρίες» ‘ σύμφωνα με ποια τάξη συγκροτήθηκε η γνώση ‘ με κριτήριο ποιο «ιστορικό *a priori*» και μέσα στο στοιχείο ποιας θετικότητας μπόρεσαν να εμφανιστούν ιδέες, να συγκροτηθούν επιστήμες, να σχηματιστούν ορθολογικότητες; Επομένως δεν γίνεται λόγος για γνώσεις που περιγράφονται στην πρόοδό τους προς μιαν αντικειμενικότητα. Εκείνο που θέλει να φανερώσει ο **Foucault** είναι το επιστημολογικό πεδίο, την “επιστήμη”, όπου οι γνώσεις, ιδωμένες έξω από κάθε κριτήριο που αναφέρεται στην ορθολογική τους αξία ή στις αντικειμενικές τους μορφές, «στερεώνουν τη θετικότητά τους και φανερώνουν έτσι μιαν ιστορία, η οποία δεν είναι η ιστορία της αυξανόμενης τελειώσής τους, αλλά μάλλον εκείνη των συνθηκών δυνατότητάς τους [...]».⁵⁰ Επομένως δεν πρόκειται εδώ για μια, συμβατική ιστορική αφήγηση αλλά για μια «αρχαιολογία».

Οι *Λέξεις και τα Πράγματα* λοιπόν, είναι μια αρχαιολογία των ανθρωπιστικών επιστημών. Αποκαλύπτει δύο στιγμές μετασχηματισμού, δύο στιγμές ρήξης, “ασυνέχειας” μέσα στην επιστήμη του δυτικού πολιτισμού: μια στα μέσα του 17ου αιώνα, αρχή της κλασικής εποχής, και μια στις αρχές του 19ου, απαρχή της

⁴⁹ *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1993, σελ. 18.

⁵⁰ *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1993, σελ. 19-20.

σύγχρονης εποχής. Η τάξη με βάση την οποία σκεφτόμαστε δεν έχει τον ίδιο τρόπο ύπαρξης εκείνης των κλασικών. Το σύστημα των θετικοτήτων άλλαξε στις δύο καμπές του 17^{ου} και του 19^{ου} αιώνα. «Όχι πως ο Λόγος προόδευσε ‘ αλλά ο τρόπος ύπαρξης των πραγμάτων και της τάξης, που κατανέμοντάς τα, τα προσφέρει στην γνώση, μεταβλήθηκε βαθύτατα».

Η αρχαιολογία, απευθυνόμενη στον γενικό χώρο της γνώσης, ορίζει συστήματα “ταυτοχρονίας”, καθώς και τη σειρά των αναγκαίων και επαρκών μετατροπών για να περιγραφεί το κατώφλι μιας νέας θετικότητας.⁵¹ Η ανάλυση δείχνει ότι η συνάφεια που υπήρχε κατά την κλασική εποχή, ανάμεσα στη “θεωρία της παράστασης” και τις θεωρίες για τη γλώσσα, τις φυσικές τάξεις και τον πλούτο, μεταβάλλεται θεμελιωδώς με το πέρασμα στον 19^ο αιώνα. Η θεωρία της παράστασης παύει να αποτελεί το γενικό θεμέλιο όλων των δυνατών τάξεων. Η γλώσσα ως αυθόρμητος πίνακας και πρωταρχικός διατετραγωνισμός των πραγμάτων, ως απαραίτητος διασταθμός ανάμεσα στην παράσταση και στα όντα, εξαφανίζεται επίσης. Μια ιστορικότητα εισδύει στην καρδιά των πραγμάτων, τους επιβάλλει μορφές τάξης τις οποίες συνεπάγεται η ακολουθία του χρόνου.

Στο βαθμό που ο χώρος της παράστασης εγκαταλείπεται και τα πράγματα ζητούν αποκλειστικά από το γίνεσθαί τους την αρχή της κατανοησιμότητάς τους, ο άνθρωπος, γράφει ο **Foucault**, εισέρχεται για πρώτη φορά στο πεδίο της δυτικής γνώσης. Κατά παράδοξο τρόπο, ο άνθρωπος δεν είναι παρά «μια κάποια σχισμή στην τάξη των πραγμάτων, μια διαμόρφωση εν πάση περιπτώσει, χαραγμένη από τη νέα διάταξη που πρόσφατα έλαβε μέσα στη γνώση. Από εδώ γεννήθηκαν οι χίμαιρες των νέων ανθρωπισμών, όλες οι ευκολίες μιας “ανθρωπολογίας”, εννοούμενης ως γενικής, ημι-θετικής, ημι-φιλοσοφικής θεώρησης του ανθρώπου». Εντούτοις είναι παραμυθία και βαθιά ανακούφιση, γράφει ο **Foucault**, να σκεφτόμαστε ότι ο άνθρωπος είναι μια πρόσφατη επινόηση, «μια μορφή με ηλικία δύο αιώνων, μια απλή πτυχή στη γνώση μας, η οποία θα εξαφανιστεί από τη στιγμή που η γνώση θα βρει μια νέα μορφή».⁵²

Ενώ λοιπόν στην ιστορία της τρέλας εξετάζεται ο τρόπος με τον οποίο ένας πολιτισμός μπορεί να θέσει με τρόπο γενικό την “διαφορά” που τον οριοθετεί, εδώ στις *Λέξεις και τα Πράγματα*, το ζητούμενο είναι να ανιχνευθεί ο τρόπος με τον οποίο δοκιμάζει την “εγγύτητα” των πραγμάτων, ο τρόπος με τον οποίο αποκαθιστά την τάξη και τον πίνακα των συγγενειών τους.⁵³ Πρόκειται ουσιαστικά, λέει ο **Foucault**,

⁵¹ *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1993, σελ. 21.

⁵² *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, εκδ. Γνώση, Αθήνα 1993, σελ. 22.

⁵³ Κάθε μορφή κουλτούρας, η οποία αναδύθηκε στο έδαφος του δυτικού πολιτισμού, διέθετε το δικό της σύστημα ερμηνείας. Κατά τον 19^ο αιώνα, έδρα της ερμηνείας θα αποτελέσει η ομοιότητα. Η έννοια της *convenientia*, η συμφωνία, αφορά στη συμμόρφωση (για παράδειγμα της ψυχής προς το σώμα, ή της ζωικής τάξης προς τη φυτική) ‘ η έννοια της *sympatheia* «προσδιορίζει την ταυτότητα των ατυχημάτων μέσα σε διακριτές υποστάσεις» ‘ η έννοια της *aemulatio* [άμιλλα], «αφορά έναν παραλληλισμό κατηγορημάτων μέσα σε διακριτές υποστάσεις ή διακριτά όντα, κατά τέτοιον τρόπο ώστε τα κατηγορήματα να αλληλοκατοπτρίζονται τα μεν στα δε εντός της μιας και της άλλης υπόστασης» (για παράδειγμα, το ανθρώπινο πρόσωπο, στο οποίο υποτίθεται ότι μπορούμε να διακρίνουμε επτά μέρη, αμιλλάται τον ουράνιο θόλο με τους επτά πλανήτες του) ‘ η έννοια της *signatura*, το σημειογράφημα, αποτελεί, ανάμεσα στις ορατές ιδιότητες ενός ατόμου, την εικόνα μιας αθέατης και κρυφής ιδιότητας ‘ η έννοια, τέλος, της *analogia* [αναλογία], δηλώνει «την ταυτότητα των σχέσεων μεταξύ δύο ή περισσότερων διακριτών υποστάσεων».

Δύο διαφορετικοί τύποι γνώσης εγκαθιδρύονται την εποχή εκείνη: η *cognitio* [γνώση], ένα έμμεσο πέρασμα από τη μία ομοιότητα στην άλλη, και η *divinatio* [θειασμός, μαντική], η οποία συνιστά την εις βάθος γνώση, μεταβαίνοντας από μια επιφανειακή ομοιότητα σε μια άλλη βαθύτερη. «Τα είδη όλα αυτά της ομοιότητας φέρνουν στην επιφάνεια το *consensus* [ομοφροσύνη, ομόνοια, συναίνεση, συνομολογία] του κόσμου που τα θεμελίωσε, καθώς αντιτίθενται ένα προς ένα στο *simulacrum* [ομοίωμα], στην κακή ομοιότητα, η οποία ερείδεται στην αντίθεση μεταξύ Θεού και Διαβόλου» (“Nietzsche, Freud, Marx” στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, εκδ. Πιλέθρον 2003).

για μια «ιστορία της ομοιότητας»: υπό ποιες συνθήκες μπόρεσε η κλασική σκέψη να σκεφτεί ανάμεσα στα πράγματα σχέσεις ομοιομέρειας ή ισότητας που θεμελιώνουν και δικαιώνουν τις λέξεις, τις ταξινομήσεις, τις ανταλλαγές. Με αφετηρία ποιο ιστορικό a priori θα συγκροτηθεί ο πίνακας των διακεκριμένων ταυτοτήτων.

Εάν η ιστορία της τρέλας είναι η ιστορία του Άλλου – εκείνου που το αποκλείουν φυλακίζοντας το, για να εξουδετερώσουν την ετερότητα – η ιστορία της τάξης των πραγμάτων θα ήταν η ιστορία του Ίδιου – εκείνου που πρέπει να το διακρίνουμε με σημάδια και να το περισυλλέξουμε μέσα σε ταυτότητες. Από την οριακή εμπειρία του Άλλου μέχρι τη σκέψη του Ίδιου, αυτό που παρουσιάζεται μπροστά μας είναι η μοντέρνα εποχή μας. Σ' αυτό το κατώφλι εμφανίζεται η αλλόκοτη μορφή της γνώσης που αποκαλούμε “άνθρωπο” και διανοίγεται ο χώρος των *επιστημών του ανθρώπου*.

2.4.2 “Επιστήμη” (Episteme)

Το έργο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* καλύπτει τρεις ιστορικές περιόδους: Αναγέννηση, κλασική εποχή και σύγχρονη εποχή, όπου η καθεμιά τους αντιπροσωπεύει την ύπαρξη μιας εντελώς διαφορετικής δομής σκέψης ή “επιστημοσύνης” ή “Επιστήμης” (episteme).

Ο όρος *Επιστήμη* αναφέρεται «στο σύνολο των σχέσεων που μπορούν, σε μια δεδομένη εποχή, να ενώσουν τις πρακτικές του λόγου που επιτρέπουν επιστημολογικές μορφές, επιστήμες, ενδεχομένως δε τυποποιημένα συστήματα [...]». Η Επιστήμη δεν είναι μια μορφή γνώσης ή ένας τύπος ορθολογικότητας που, διασχίζοντας τις πιο διαφορετικές επιστήμες, θα εκδήλωνε την κυρίαρχη ενότητα ενός υποκειμένου, ενός πνεύματος ή μιας εποχής, διευκρινίζει σε άλλο σημείο ο **Foucault**. Είναι το σύνολο των σχέσεων που μπορούμε να ανακαλύψουμε, για μια δεδομένη εποχή, ανάμεσα στις επιστήμες, όταν τις αναλύουμε στο επίπεδο των κανονικοτήτων του λόγου. Η ανάλυση της *Επιστήμης* συνεπάγεται «μια ερωτηματοθεσία που αποδέχεται το δεδομένο της επιστήμης μόνο και μόνο για να αναρωτηθεί τι σημαίνει γι' αυτή την επιστήμη το γεγονός ότι είναι δεδομένη [...]. Εκείνο που θέτει σε κίνηση δεν είναι το δικαίωμά της να υπάρχει ως επιστήμη, αλλά το γεγονός ότι υπάρχει».⁵⁴

Στην κλασική εποχή ζητούμενο ήταν να δομηθεί μια καθολική μέθοδος ανάλυσης που θα επιτύγχανε μια ταξινόμηση των απεικονίσεων και των σημείων με τη μορφή ενός πίνακα διαφορών, διατεταγμένου με βάση τους βαθμούς πολυπλοκότητας και ο οποίος θα αντικατόπτριζε την τάξη των πραγμάτων στον κόσμο. Πυρήνας αυτής της αναλυτικής μεθόδου, της διάταξης των πραγμάτων σε πίνακα ήταν “το σύστημα των σημείων”: τα σημεία αποτελούσαν «εργαλεία ανάλυσης, σημάδια της ταυτότητας και της διαφοράς, αρχές τακτοποίησης, κλειδιά για μια ταξινόμηση».⁵⁵ Η κατάταξη αυτή των πραγμάτων σε πίνακα με βάση το σύστημα των σημείων «συγκροτεί όλες τις εμπειρικές γνώσεις ως γνώσεις της ταυτοποίησης και της διαφοράς».⁵⁶ Τα σημεία δεν δεσμεύονται πλέον, όπως γινόταν κατά την περίοδο της Αναγέννησης, από μια σχέση ομοιότητας ανάμεσα στις λέξεις και τα πράγματα - αντιθέτως, η σύνδεση ανάμεσα στο σημείο και σ' εκείνο που σήμαινε το σημείο γίνεται εσωτερική ως προς τη γνώση ' αποτελεί μια σύνδεση ανάμεσα "στην ιδέα ενός πράγματος και στην ιδέα ενός άλλου".⁵⁷

⁵⁴ βλπ. Michel **Foucault**: *Η Αρχαιολογία της γνώσης*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1987, σελ. 289-290.

⁵⁵ *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, εκδ. Γνώση, σελ. 98. Γενικά, για τις έννοιες της «τάξης» και του σημείου βλπ. σελ. 88-99 και 99-123 αντίστοιχα.

⁵⁶ *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, εκδ. Γνώση, σελ. 98.

⁵⁷ *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, εκδ. Γνώση, σελ. 106.

Εξετάζοντας την κλασική *Επιστήμη*, ο **Foucault** μελετά τους λόγους της Γενικής Γραμματικής, της Φυσικής Ιστορίας και της επιστήμης του Πλούτου.⁵⁸ Στο κλασικό πλαίσιο, ο τρόπος ύπαρξης της γλώσσας, της φύσης και του πλούτου ορίζεται με βάση την αναπαράσταση - η γλώσσα ως παράσταση λέξεων, η φύση ως παράσταση όντων και ο πλούτος ως παράσταση αναγκών. Το τέλος της κλασικής *Επιστήμης* συμπίπτει με την «χειραφέτηση της γλώσσας, του έμβριου και της ανάγκης από την αναπαράσταση»⁵⁹ ' η αναπαράσταση θα πάψει δηλαδή να παρέχει τα θεμέλια της γνώσης. Μέσα στην κλασική σκέψη, το άτομο για το οποίο υπήρχε η αναπαράσταση, αυτός ο οποίος δημιουργούσε τον πίνακα δεν είχε θέση μέσα σε αυτό τον πίνακα ' δεν υπήρχε χώρος για τον άνθρωπο ως αντικείμενο γνώσης, «δεν υπήρχε επιστημολογική συνείδηση του ανθρώπου ως τέτοιου».⁶⁰ Επομένως δεν υφίστατο επί της ουσίας δυνατότητα να υπάρξει μια "επιστήμη του ανθρώπου". Με την διάλυση της κλασικής *Επιστήμης*, και μόνο τότε, μπόρεσε ο άνθρωπος να καταλάβει την θέση του υποκειμένου και του αντικειμένου της γνώσης.

Η σύγχρονη λοιπόν Επιστήμη εννοιοποιείται από τον **Foucault** ως μια ενότητα η οποία ορίζεται από τρεις διαστάσεις: (1) τις μαθηματικές και φυσικές επιστήμες, (2) τον φιλοσοφικό στοχασμό, και (3) τις επιστήμες της γλώσσας, της ζωής και της παραγωγής. Οι δυσκολίες και τα προβλήματα των "ανθρωπιστικών επιστημών" γενικά, και της κοινωνιολογίας ειδικότερα, αποτελούν αναγκαία συνέπεια της θέσης τους σε αυτό το επιστημολογικό τρίεδρο.⁶¹

Λόγω των τριών διαστάσεων που αναφέρθηκαν προηγουμένως, οι ανθρωπιστικές επιστήμες μπορούν να εφαρμόζουν μια μαθηματική τυποποίηση, μεθόδους και έννοιες προερχόμενες από την γλωσσολογία, την βιολογία ή τα οικονομικά, και επιπλέον να ασχολούνται με εμπειρικές εκδηλώσεις εκείνου του τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου ο οποίος συνιστά αντικείμενο του φιλοσοφικού στοχασμού. Οι αβεβαιότητες που συνδέονται με τη διαμόρφωση γνώσης στις ανθρωπιστικές επιστήμες δεν οφείλονται σε κάποια "ανωριμότητα": «αυτή η ίδια τους η θέση τις καταδικάζει σε μια ουσιώδη αστάθεια. Πράγμα που εξηγεί τη δυσκολία των "επιστημών του ανθρώπου", την προσωρινότητά τους, την αβεβαιότητά τους ως επιστημών, την επικίνδυνη οικειότητά τους με τη φιλοσοφία, το άσχημα καθορισμένο στήριγμά τους σε άλλους τομείς γνώσης, τον πάντα δευτερεύοντα και παράγωγο χαρακτήρα τους ' αλλά η αξίωσή τους για καθολικότητα δεν είναι, όπως συχνά λέγεται, η άκρα πυκνότητα του αντικειμένου τους ' δεν είναι η μεταφυσική καταστατική θέση ή η ανεξάλειπτη υπέρβαση αυτού του ανθρώπου, για τον οποίο μιλούν, αλλά μάλλον η περιπλοκότητα της επιστημολογικής διαμόρφωσης όπου βρίσκονται τοποθετημένες, η σταθερή σχέση τους με τις τρεις διαστάσεις που τους δίνει ο χώρος τους».⁶²

Εάν η βιολογία, η οικονομία και η φιλολογία έχουν ως αντικείμενα τη ζωή, την εργασία και τη γλώσσα αντίστοιχα, οι ανθρωπιστικές επιστήμες εντούτοις ασχολούνται με το τι σημαίνουν αυτές οι δραστηριότητες, μελετούν τις πολύπλοκες μορφές με τις οποίες αναπαρίστανται. Έτσι λοιπόν, παρ' όλο που οι εμπειρικές επιστήμες της ζωής, της εργασίας και της γλώσσας είναι σωστό να διακρίνονται από τις ανθρωπιστικές επιστήμες, ωστόσο οι δεύτερες έχουν αντλήσει μοντέλα και έννοιες από τις επιστήμες της βιολογίας, των οικονομικών και της φιλολογίας. Η ιστορία των ανθρωπιστικών επιστημών, από τον 19ο αιώνα μέχρι και σήμερα, δείχνει πως ανά περιόδους κυριαρχεί ένα συγκεκριμένο αναλυτικό μοντέλο: το βιολογικό, για

⁵⁸ *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, εκδ. Γνώση, κεφ. IV, V, VI.

⁵⁹ *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, εκδ. Γνώση, σελ. 296.

⁶⁰ *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, εκδ. Γνώση, σελ. 424-5.

⁶¹ *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, εκδ. Γνώση, κεφ. X.

⁶² *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, εκδ. Γνώση, σελ. 477.

παράδειγμα, μοντέλο εισήγαγε αναλύσεις που βασίζονταν στην λειτουργία ' στο οικονομικό μοντέλο που ακολούθησε, η ανάλυση επεξεργαζόταν τις δραστηριότητες και τις σχέσεις με βάση τη σύγκρουση ' τέλος, το φιλολογικό και γλωσσολογικό μοντέλο εστίασε στην αποκάλυψη του κρυφού νοήματος, στη διευκρίνιση του σημασιολογικού συστήματος.

Ο **Foucault** θα εντοπίσει στην πορεία του χρόνου μια σημαντική μεταστροφή: η έμφαση σε διαδικασίες προσπελάσιμες από τη συνείδηση (λειτουργία, σύγκρουση, σημασία) έχει εκτοπιστεί από αναλύσεις που δίνουν έμφαση σε δομές οι οποίες θα μπορούσαν να θεωρηθούν ασυνείδητες ή μη προσπελάσιμες από τη συνείδηση (νόρμα, κανόνας, σύστημα).⁶³ Ωστόσο ανεξάρτητα από τη μεταβολή αυτή, οι ανθρωπιστικές επιστήμες θα εξακολουθήσουν να κυριαρχούνται από την αναπαράσταση. Το αντικείμενο ανάλυσής τους, ο άνθρωπος που δημιουργεί αναπαραστάσεις, είναι επιπλέον και η συνθήκη ύπαρξής τους. Οι ανθρωπιστικές δηλαδή επιστήμες, σε αντίθεση με τις εμπειρικές, δεν ασχολούνται απευθείας με τη ζωή, την εργασία ή τη γλώσσα του ανθρώπου, με αυτό που ο άνθρωπος είναι από τη φύση του, αλλά με τις αναπαραστάσεις μέσα από τις οποίες και με τις οποίες αυτός ζει.

Για τον **Foucault** λοιπόν οι ανθρωπιστικές επιστήμες χαρακτηρίζονται από μια συγκεκριμένη επιστημολογική συγκρότηση από την οποία και αντλούν την θετικότητά τους ως μορφές γνώσης ' αυτό όμως δεν τις καθιστά επιστήμες. Εάν ένα επιστημολογικό σχήμα περιλαμβάνει χαρακτηριστικά αντικειμενικότητας και συστηματικότητας, τότε αυτό μπορεί να οριστεί ως επιστήμη ' εάν τα κριτήρια αυτά λείπουν, όπως συμβαίνει με τις ανθρωπιστικές επιστήμες, τότε μπορούμε να πούμε μόνο ότι υπάρχει μια "θετική συγκρότηση γνώσης". Οι ανθρωπιστικές λοιπόν «δεν είναι καν επιστήμες. [...] καλούν και δέχονται τη μετάθεση μοντέλων που δανείζονται από τις επιστήμες. [...] Με το όνομα άνθρωπος ο δυτικός πολιτισμός συγκρότησε ένα ον που, με ένα και μοναδικό παιχνίδι λόγων, οφείλει να είναι θετικός τομέας της γνώσης και δεν μπορεί να είναι αντικείμενο επιστήμης».⁶⁴

Επομένως λοιπόν, ας το υπογραμμίσουμε εδώ: ο **Foucault** δεν θεωρεί τις ανθρωπιστικές επιστήμες "ψευδαισθήσεις" ή "ψευδο-επιστημονικές φαντασιώσεις" οι οποίες απαρτίζονται απλώς από γνώμες, προσωπικά ενδιαφέροντα ή πεποιθήσεις ' δεν αποτελούν ιδεολογίες, αλλά "θετικά μορφώματα γνώσης".⁶⁵

Έπειτα από τον αντίκτυπο του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, ο **Foucault** επανέρχεται με την *Αρχαιολογία της Γνώσης*, την οποία σε κάποια συνέντευξη θα πει πως έγραψε ακριβώς ως συνέχεια, και επί της ουσίας απάντηση και επεξήγηση για τα ζητήματα που εγέρθηκαν.

2.5 ΣΧΗΜΑΤΙΣΜΟΙ ΛΟΓΟΥ, ΑΠΟΦΑΝΣΕΙΣ, ΑΡΧΕΙΑ

Τους νόμους σχηματισμού, τις κανονικότητες και τους τρόπους οργάνωσης της σκέψης οι οποίοι υποβαστάζουν συγκεκριμένα μορφώματα γνώσης, επιδίωξε όπως είδαμε να φέρει στην επιφάνεια η αρχαιολογική ανάλυση των συνθηκών διαμόρφωσης των ανθρωπιστικών επιστημών ' οι κανόνες αυτοί διαφεύγουν της συνείδησης του επιστήμονα, εντούτοις ασφαλώς είναι θεμελιώδεις για τη συγκρότηση της επιστημονικής γνώσης.

⁶³ Ο γαλλικός όρος *normes* μπορεί να μεταφραστεί και ως "γνώμονες".

⁶⁴ *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, εκδ. Γνώση, σελ. 501.

⁶⁵ Βλπ. και Barry Smart, *Michel Foucault*. London, 1984, κεφ.1, "Major themes and issues".

Ας δούμε εν συντομία τις έννοιες *σχηματισμών λόγου*, των *αποφάνσεων* και του *αρχείου* που εισήγαγε ο **Foucault**.

2.5.1 Σχέσεις Ανάμεσα στα “συμβάντα λόγου”

Το *L’archeologie du savoir* (*Η Αρχαιολογία της Γνώσης*),⁶⁶ παρουσιάζει δύο διακριτούς τρόπους με τους οποίους μπορεί κάποιος να δομήσει μια “ιστορία της σκέψης”: του πρώτου τρόπου γίνεται χρήση σε αναλύσεις οι οποίες διατηρούν «την κυριαρχία του υποκειμένου και τις δίδυμες φιγούρες της ανθρωπολογίας και του ανθρωπισμού».⁶⁷ Εδώ η ιστορία της σκέψης παρουσιάζεται ως έργο μιας κυρίαρχης ανθρώπινης συνείδησης, και χαρακτηρίζεται από μια αδιάλειπτη συνέχεια. Ο **Foucault** θα υποστηρίξει έναν δεύτερο, εντελώς διαφορετικό τρόπο: το κυρίαρχο υποκείμενο αποκεντρώνεται και η έμφαση δίνεται στους κανόνες σχηματισμού μέσα από τους οποίους οι ομάδες αποφάνσεων αποκτούν ενότητα ως επιστήμη ή θεωρία. Η οπτική αυτή θα αποκαλύψει ασυνέχειες, τομές, μεταθέσεις και μετασχηματισμούς.⁶⁸

Η «συνέχεια» μπορεί να θεωρηθεί, ακριβώς ως ένα αποτέλεσμα μιας σειράς κανόνων σχηματισμού οι οποίοι θα πρέπει να αποκαλυφθούν. Έννοιες που υποδηλώνουν συνέχεια όπως “παράδοση”, “επιρροή”, “εξέλιξη” ή “πνεύμα” μιας εποχής, κατηγορίες οι οποίες υποδιαιρούν ομάδες λόγου σε τύπους, όπως *επιστήμη*, *λογοτεχνία*, *ιστορία*, *μυθιστοριογραφία* ‘ τέλος, ενότητες όπως αυτή του *βιβλίου* και του συνολικού *αενρε*, θα πρέπει να παραμεριστούν. Η ανάσχεση της συνέχειας και της ενότητας θα αποκαλύψει ένα ευρύ πεδίο προφορικών και γραπτών «αποφάνσεων», «συμβάντων λόγου».

Η αναστολή των συνεχειών και των ενότητων θα επιτρέψει, πρώτα απ’ όλα να εντοπιστεί “το συμβάν της ιστορικής εισβολής της απόφανσης” ‘ δεύτερον, θα αποκαλύψει ότι το συμβάν αυτό «δεν ανάγεται σε παράγοντες σύνθεσης που είναι καθαρά ψυχολογικοί (η πρόθεση του συγγραφέα, η μορφή του πνεύματός του, η αυστηρότητα της σκέψης του, τα θέματα που τον κατατράχουν, το σχέδιο που διαπερνά την ύπαρξή του και της προσδίδει σημασία) [...]» - αντιθέτως, θα επιτρέψει να γίνουν αντιληπτές άλλες μορφές κανονικότητας ή σχέσεων ανάμεσα σε «αποφάνσεις και σε ομάδες αποφάνσεων και σε συμβάντα ολωσδιόλου διαφορετικής τάξης (τεχνικής, οικονομικής, κοινωνικής, πολιτικής)».⁶⁹ Τρίτον τέλος, μια τέτοια περιγραφή του λόγου θα μας επιτρέψει, ανεξάρτητα από την παραδοσιακή ταξινόμηση να εντοπίσουμε άλλες μορφές ενότητας.

Αυτό λοιπόν που ενδιαφέρει τον **Foucault** στη μελέτη αυτή, είναι να διατυπώσει τις σχέσεις που μπορεί να αναπτυχθούν ανάμεσα στις διάφορες αποφάνσεις. Πριν απ’ όλα, ποια είναι τα κριτήρια με τα οποία θα καθορίσουμε εάν μια ομάδα αποφάνσεων αποτελεί “ενότητα” ή όχι; Τέσσερις δυνατές απαντήσεις μπορούν να προταθούν: ορισμένες αποφάνσεις μπορεί να αποτελούν ενότητα, είτε, πρώτον, επειδή αναφέρονται σε ένα κοινό *αντικείμενο* ανάλυσης ‘ είτε, δεύτερον, επειδή παρουσιάζουν έναν ορισμένο *τρόπο απόφανσης* (ή αναφοράς) ‘ είτε, τρίτον,

⁶⁶ Michel **Foucault**: *Η Αρχαιολογία της γνώσης*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1987.

⁶⁷ *Η Αρχαιολογία της γνώσης*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1987, σελ. 24.

⁶⁸ Στα κύρια ζητήματα που θέτει η αρχαιολογία των επιστημών, ο **Foucault** θα αναφερθεί αναλυτικά και απαντώντας σε, δύο κατά βάση, ερωτήσεις που του έθεσε ο “Επιστημολογικός Κύκλος του Παρισιού” στα τέλη της δεκαετίας του ’60 (A.Badiou, J.Bouveresse, Y.Duroux, A.Grosrichard, T.Herbert, P.Hochart, J.Malthoite, J.-A.Miller, J.C.Milner, J.Mosconi, J.Nassif, B.Pautrat, F.Regnauld, M.Torto). Η απάντηση δημοσιεύθηκε στο *Cahiers pour L’analyse* 9, Summer 1968. Αγγλική μετάφραση βρίσκεται στο *M. Foucault: Aesthetics, Method and Epistemology*, [ed.] J.D. Faubion, The New Press 1998.

⁶⁹ *Η Αρχαιολογία της γνώσης*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1987, σελ. 47.

επειδή χρησιμοποιούν ένα συγκεκριμένο σύστημα μόνιμων και συνεπών εννοιών ‘ είτε τέλος, επειδή παρουσιάζουν ενδείξεις μιας ταυτότητας και επιμονής ως προς το θεωρητικό θέμα.

Ο **Foucault** εν τούτοις υποστηρίζει πως η ενότητα δεν παράγεται από ένα κοινό αντικείμενο, από ένα ανάλογο ύφος, από κοινές έννοιες ή ταυτόσημες θεωρητικές επιλογές - παράγεται από την παρουσία μιας “συστηματικής διασποράς στοιχείων”. Εάν δηλαδή, διαπιστώσουμε ότι ανάμεσα σε κάποια αντικείμενα, τύπους αποφάνσεων, έννοιες και θεματικές επιλογές υπάρχει μια τάξη, ορισμένες συσχετίσεις, «θέσεις μέσα σε έναν κοινό χώρο, μια αμοιβαία λειτουργία» και αντίστοιχοι μετασχηματισμοί, τότε έχουμε εντοπίσει μια κανονικότητα, ένα «σύστημα διασποράς» και έχουμε αναγνωρίσει έναν «σχηματισμό λόγου». Το σύστημα των κανόνων και σχέσεων που διέπουν τον σχηματισμό ενός λόγου και των στοιχείων του («αντικείμενα, αποφάνσεις, έννοιες και θεωρητικές δυνατότητες επιλογής») δεν ανήκουν στην κατηγορία των περιορισμών που πηγάζουν από τη συνείδηση ή τις σκέψεις ενός κυρίαρχου υποκειμένου, ούτε αποτελούν καθοριστικούς παράγοντες που απορρέουν από θεσμούς, κοινωνικές ή οικονομικές σχέσεις. Τα συστήματα σχηματισμού του λόγου εντοπίζονται από τον **Foucault** στο «προ του λόγου» επίπεδο, συνιστούν τις συνθήκες δυνατότητας της ύπαρξης ενός λόγου, αυτές τις συνθήκες που υπαγορεύουν «ό,τι πρέπει να συσχετιστεί, μέσα σε μια πρακτική του λόγου, ώστε η τελευταία να αναφερθεί σε αυτό ή το άλλο αντικείμενο, ώστε να θέσει σε λειτουργία αυτή ή την άλλη εκφορά, ώστε να χρησιμοποιήσει αυτή ή την άλλη έννοια, ώστε να οργανώσει αυτή ή την άλλη στρατηγική». ⁷⁰ Ωστόσο, το ότι οι σχέσεις σχηματισμού περιγράφονται ως «προ του λόγου» κανονικότητες, δεν μας παραπέμπει σε κάποια θεμελιωτική σκέψη ή συνείδηση, εφόσον το «προ του λόγου» παραμένει εντός της διάστασης του λόγου.

Τι είναι όμως μια «απόφανση»; Η απόφανση θεωρείται διαφορετική από «την πρόταση, τη δήλωση ή την πράξη της ομιλίας», δηλαδή δεν αποτελεί δομή αλλά μια «λειτουργία ύπαρξης που ανήκει ιδιαιτέρως στα σημεία [...] η οποία διασταυρώνεται με έναν τομέα δομών και πιθανών ενοτήτων και τις κάνει να εμφανίζονται μέσα στο χώρο και στον χρόνο με συγκεκριμένα περιεχόμενα». ⁷¹ Ο «λόγος» αναφέρεται σε μια ομάδα αποφάνσεων, σε αποφάνσεις που θεωρείται ότι ανήκουν σε ένα μοναδικό έλλογο μόρφωμα. Όσον αφορά δε τη μορφή της ενότητας στην οποία ανήκει μια ομάδα αποφάνσεων, εδώ οι ιδέες οι σχετικές με το νόημα, την πρόθεση και τη στιγμή της προέλευσης δεν έχουν θέση: το ζητούμενο είναι «να καθορίσουμε τον τύπο θετικότητας ενός λόγου». ⁷²

Η έννοια της «θετικότητας ενός λόγου» χαρακτηρίζει την ενότητα μιας ομάδας αποφάνσεων πάνω και πέρα από βιβλία, κείμενα και συγγραφείς, ανεξάρτητα από τον χρόνο και ανεξάρτητα από την επιστημολογική εγκυρότητα, ακρίβεια ή αλήθεια ‘ αποκαλύπτει ότι μέσα σε έναν λόγο γίνεται αναφορά στο ίδιο πράγμα μέσα στο ίδιο εννοιολογικό πεδίο, δηλαδή στο ίδιο επίπεδο.

Μια ακόμη έννοια που επιστρατεύεται στην ανάλυση του πεδίου των αποφάνσεων είναι εκείνη του «αρχείου»: το αρχείο αντιπροσωπεύει τα διάφορα συστήματα αποφάνσεων, και ορίζει τόσο τον τρόπο εμφάνισης της απόφανσης όσο και τη διατυπωσιμότητά της ‘ είναι δηλαδή «το γενικό σύστημα του σχηματισμού και του μετασχηματισμού των αποφάνσεων» ⁷³. Η περιγραφή του αρχείου δεν μπορεί ποτέ να ολοκληρωθεί και γίνεται ιδιαίτερα πολύπλοκη από την ιστορική εγγύτητα. Το δικό

⁷⁰ *Η Αρχαιολογία της γνώσης*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1987, σελ. 115.

⁷¹ *Η Αρχαιολογία της γνώσης*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1987, σελ. 135.

⁷² *Η Αρχαιολογία της γνώσης*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1987, σελ. 193.

⁷³ *Η Αρχαιολογία της γνώσης*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1987, σελ. 200.

μας αρχείο – οι κανόνες μέσα στους οποίους μιλάμε, το αντικείμενο του λόγου μας κλπ. – είναι το πιο περίπλοκο από όλα και ο **Foucault** το θεωρεί «μη προσπελάσιμο».

Ας το διατυπώσουμε και αλλιώς: τα «αρχεία» είναι ο «ρηματικός όγκος των πραγμάτων που έχουν ειπωθεί» σε έναν πολιτισμό, έχουν επαναχρησιμοποιηθεί και έχουν μετασχηματιστεί. Αυτή η ρηματική μάζα έχει κατεργαστεί από τους ανθρώπους, έχει επενδυθεί στις τεχνικές και στους θεσμούς τους. Ένα σημαντικό πρόβλημα που ανακύπτει λοιπόν μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: πώς έγινε και σε μια δεδομένη ιστορική περίοδο κάποια πράγματα ήταν δυνατόν να ειπωθούν ενώ άλλα δεν ειπώθηκαν ποτέ; Ο **Foucault** επιχειρεί την ανάλυση ακριβώς των ιστορικών συνθηκών που εξηγούν αυτά που λέγονται, εκείνα που απορρίπτονται ή εκείνα που μετασχηματίζονται.

Το «αρχείο» είναι μια πρακτική του λόγου, η οποία έχει τους νόμους της, τις συνθήκες της, την λειτουργία και τα αποτελέσματά της. Τα ζητήματα τα οποία αναδύονται από τέτοιου είδους ανάλυση μπορούν να διατυπωθούν και ως εξής: ποιοι είναι οι διαφορετικοί, ιδιαίτεροι τύποι πρακτικών του λόγου που κάποιος μπορεί να εντοπίσει σε μια δεδομένη περίοδο; Ποιες σχέσεις μπορούν να εγκαθιδρυθούν ανάμεσα σε αυτές τις διαφορετικές πρακτικές; Ποιες σχέσεις έχουν με πρακτικές εκτός λόγου (non-discursive) όπως πολιτικές, κοινωνικές ή οικονομικές πρακτικές; Ποιοι είναι οι μετασχηματισμοί στους οποίους είναι επιδεκτικές οι πρακτικές;⁷⁴

2.5.2 Έλλογες Πρακτικές και Πρακτικές “εκτός λόγου”

Είναι νομίζω χρήσιμο να δώσουμε και μια διαφορετική περιγραφή για τις «έλλογες πρακτικές». Στις διαλέξεις του έτους 1970-1971 (“*La Volonté de Savoir*”), ο **Foucault** διευκρινίζει την έννοια των *πρακτικών του λόγου*.⁷⁵

Εδώ λοιπόν συναντάμε έναν τύπο συστηματικότητας ο οποίος δεν είναι ούτε λογικής ούτε γλωσσικής υφής. Αυτό που χαρακτηρίζει τις *πρακτικές λόγου* είναι η δημιουργία ενός πεδίου αντικειμένων, ο καθορισμός της νόμιμης προοπτικής ενός υποκειμένου γνώσης, η θέσμιση των κανόνων για την επεξεργασία εννοιών και θεωριών. Αυτές οι κανονικότητες δεν συμπίπτουν με τις εργασίες των ατόμων, ακόμη και εάν αποκαλύπτονται μέσα από αυτές ‘ τις υπερβαίνουν ενώ συχνά συναθροίζουν σημαντικό αριθμό τέτοιων έργων. Επίσης: οι *έλλογες πρακτικές* δεν συμπίπτουν απαραίτητα με ό,τι αποκαλούμε “επιστήμες” ή “επιστημονικούς κλάδους”, ακόμη και εάν τα όριά τους κάποιες φορές μπορεί προσωρινά να ταυτίζονται. Συμβαίνει κάποτε μια πρακτική λόγου να συνενώσει διαφορετικούς κλάδους μαζί, να διασχίσει έναν αριθμό τέτοιων ή να συμπτύξει κάποιες περιοχές σε ένα ασαφές σύμπλεγμα.

Οι *πρακτικές λόγου* δεν αποτελούν απλώς τροπικότητες παραγωγής λόγου. Λαμβάνουν μορφή στο εσωτερικό τεχνικών συνόλων, σε θεσμούς, σε σχήματα συμπεριφοράς, σε τρόπους μετάδοσης και διασποράς, σε παιδαγωγικές φόρμες οι οποίες τις επιβάλλουν και τις συντηρούν.

Τέλος, οι πρακτικές λόγου έχουν ειδικούς τρόπους μετασχηματισμού, οι οποίοι δεν οφείλονται σε ατομικές ανακαλύψεις ή σε ολικές αλλαγές θέασης (outlook, mentalité), δεν πρόκειται για μια συλλογική στάση ή νοητική κατάσταση. Η μεταβολή των έλλογων πρακτικών συνδέεται με σύνθετες ομάδες τροποποιήσεων που λαμβάνουν χώρα είτε έξω από αυτές (στους τρόπους παραγωγής, στις κοινωνικές

⁷⁴ “The Birth of a World”, interview published in *Les Monde des Livres*, May 1969. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 66.

⁷⁵ “The Will to Knowledge”, 1970–1971, Lectures at The College de France. Σύνοψη των διαλέξεων βρίσκεται στο: **M. Foucault, Essential Works 1, Ethics** [ed.] P. Rabinow, Penguin Press 1997.

σχέσεις, στους πολιτικούς θεσμούς), είτε στο εσωτερικό τους (στις τεχνικές καθορισμού αντικειμένων, σε προσαρμογές των εννοιών ή συσσωρεύσεις δεδομένων), είτε τέλος παράλληλα σε αυτές (σε άλλες πρακτικές λόγου).

Αυτές λοιπόν οι “αρχές αποκλεισμού και επιλογής” δεν αναφέρονται σε κάποιο, ιστορικό ή υπερβατικό, υποκείμενο της γνώσης, παρά καταδεικνύουν μάλλον μια ανώνυμη και πολύμορφη “βούληση για γνώση” [*savoir*].

Επομένως, συγκεφαλαιώνοντας, η *Αρχαιολογία της Γνώσης* εστιάζει κυρίως στον λόγο και στις έλλογες πρακτικές και σχέσεις. Ωστόσο: ο **Foucault** δεν παραμερίζει από την ανάλυση του πεδίου των αποφάνσεων τις σχέσεις και πρακτικές «εκτός λόγου», δηλαδή τους θεσμούς, τις κοινωνικές και οικονομικές διαδικασίες καθώς και τα πρότυπα συμπεριφοράς. Υπάρχουν δηλαδή τρία επίπεδα σχέσεων: (1) «πραγματικές» σχέσεις ανεξάρτητα από κάθε μορφή λόγου, για παράδειγμα ανάμεσα σε θεσμούς, τεχνικές, κοινωνικές μορφές κλπ., (2) «στοχαστικές» σχέσεις που διατυπώνονται μέσα στον ίδιο το λόγο, π.χ. αυτά που μπορεί να ειπωθούν για τις σχέσεις ανάμεσα στην οικογένεια και την εγκληματικότητα, (3) τέλος, σχέσεις «λόγου» που καθιστούν δυνατά και συντηρούν τα αντικείμενα του λόγου. Ο **Foucault** θα επιδιώξει να διερευνήσει τον χαρακτήρα αυτών των σχέσεων «λόγου» και το παιχνίδι τους με τις δύο άλλες.⁷⁶ Το ερώτημα των «σχέσεων ανάμεσα στους σχηματισμούς του λόγου και στους τομείς εκτός λόγου (θεσμούς, πολιτικά γεγονότα, πρακτικές και οικονομικές διαδικασίες)»⁷⁷ θα κατέχει κεντρική θέση στις μετέπειτα «γενεαλογικές» έρευνες.

Τέθηκε κάποτε ρητά το ερώτημα: τι συνδέει τις αρχαιολογικές έρευνες του **Foucault** με μια “προοδευτική πολιτική θέση”; Μια κατηγορία που του απηύθυναν ήταν πως η αρχαιολογική ανάλυση είχε εισάγει την «ασυνέχεια» και τους «περιορισμούς ενός συστήματος» στην ιστορία της σκέψης, υπονομεύοντας έτσι τη βάση για μια προοδευτική πολιτική παρέμβαση. Ο **Foucault** θα απαντήσει σ’ αυτή την κριτική θέτοντας το ερώτημα εάν μια πολιτική που είναι θεμελιωμένη στα θέματα του νοήματος, της προέλευσης και του συστατικού υποκειμένου, η οποία είναι προσδεμένη σε «δυναμικές βιολογικές εξελικτικές μεταφορές» οι οποίες αποκρύπτουν το δύσκολο πρόβλημα της ιστορικής αλλαγής και η οποία τελικά αγνοεί τον λόγο, εάν αυτή μπορεί να θεωρηθεί “προοδευτική”...⁷⁸

Για τον **Foucault**, μια ανάλυση των έλλογων πρακτικών, του κύρους, των συνθηκών ύπαρξης, της λειτουργίας και της θεσμοποίησης του επιστημονικού λόγου είναι απαραίτητη για την κατανόηση της διάρθρωσης ανάμεσα στον επιστημονικό λόγο και την πολιτική πρακτική. Αναφορικά με την αρχαιολογία, αυτό που έχει πολιτική σημασία είναι ακριβώς ότι μέσω αυτής νομιμοποιούνται νέοι τρόποι να κάνει κανείς ιστορία, πολλαπλασιάζονται οι δυνατότητες «συμβάντων».

Εάν, σχηματικά, η αρχαιολογία αποτελεί μια μεθοδολογία των τύπων του σκέπτεσθαι, η «γενεαλογία» μπορεί να νοηθεί ως μεθοδολογία των κοινωνικών πρακτικών της εξουσίας.

Πώς διαπλέκονται οι τύποι γνώσης με τις κοινωνικές πρακτικές της εξουσίας;

⁷⁶ *Η Αρχαιολογία της γνώσης*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1987, σελ. 72.

⁷⁷ *Η Αρχαιολογία της γνώσης*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1987, σελ. 244.

⁷⁸ “Politics and the Study of Discourse”, *Ideology and Consciousness* no.3, 1978 (παρατίθεται από τον Barry Smart, 1984: *Michel Foucault*).

2.6. Η ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΤΗΣ ΣΕΞΟΥΑΛΙΚΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗ ΔΥΣΗ

Ο **Foucault** όπως γνωρίζουμε, εξετάζει το πεδίο της σεξουαλικότητας ως μια από τις σημαντικότερες «συγκεκριμένες διευθετήσεις» μέσω των οποίων ασκείται η εξουσία πάνω στη ζωή στις δυτικές κοινωνίες.

2.6.1 Απελευθέρωση Αποθνημένων ή Παραγωγή του Εαυτού;

Οι τόμοι του **Foucault** για τη σεξουαλικότητα δεν αποτελούν μια πραγματεία για την σεξουαλική συμπεριφορά και διαγωγή, ούτε μια ανάλυση των θρησκευτικών, φιλοσοφικών ή επιστημονικών ιδεών μέσω των οποίων αναπαραστάθηκε η «Σεξουαλικότητα». Αντιθέτως, το ζητούμενο είναι να γίνει κατανοητή η ανάπτυξη της «εμπειρίας της σεξουαλικότητας» στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες, οι διαδικασίες με τις οποίες τα άτομα άρχισαν να αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους ως «σεξουαλικά υποκείμενα».

Το σύνθημα στην σύγχρονες κοινωνίες μας είναι η σεξουαλικότητα να θεωρείται καταπιεσμένη. Μία από τις συνέπειες της ανάλυσης του **Foucault** είναι να ορίζεται ως στόχος των πολιτικών αγώνων όχι η απελευθέρωση κάποιου αποθνημένου, αλλά μια «παραγωγή του εαυτού». Για τον **Foucault**, το πολιτικό πρόβλημα συνίσταται στο να απαλλαγεί το υποκείμενο από τον εγκλεισμό του μέσα στην αλήθεια της επιθυμίας του ‘ το υποκείμενο χρειάζεται να «αποσεξουαλικοποιηθεί», ακολουθώντας μια κατεύθυνση πολλαπλασιασμού και εντατικοποίησης των ηδονών.⁷⁹

Ας παρακολουθήσουμε από την αρχή τα προβλήματα που διατυπώνονται καταρχήν στον πρώτο τόμο - ο οποίος διακρίνεται από τους υπόλοιπους δύο, θεματικά και χρονικά.

2.6.2 Η Υπόθεση της Καταστολής

Η «καταστολή», γενικά ξεχωρίζοντας από τις απαγορεύσεις του απλού ποινικού νόμου, λειτουργεί κυρίως ως καταδίκη σε εξαφάνιση, αλλά και ως προσταγή σιωπής, ως βεβαίωση ανυπαρξίας, ως επίσημη πιστοποίηση ότι για όλα αυτά δεν έχεις τίποτα να πεις, ούτε να δεις, ούτε να μάθεις... Στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας (Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir)*⁸⁰, ο **Foucault**, χωρίς ασφαλώς να αμφισβητεί την ιστορική ύπαρξη συγκεκριμένων μορφών σεξουαλικής καταπίεσης και απαγόρευσης, θέτει μολαταύτα υπό ερώτηση το κατά πόσον η «υπόθεση της καταστολής» είναι επαρκής για την κατανόηση της σύγχρονης ιστορίας της σεξουαλικότητας και των σχέσεων εξουσίας-σεξ.

Γενικά, στο συνολικότερο πλαίσιο των συναφών θεωρήσεων, γίνεται αποδεκτό ότι η «απαγόρευση της σεξουαλικότητας» αποτελεί μια υποπερίπτωση της ευρύτερης καταπίεσης η οποία οφειλόταν στη λειτουργία του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής και των συναφών αναγκαίων ταξικών σχέσεων. Μια κριτική που έχει απευθυνθεί ενάντια στην ανάλυση του **Foucault** είναι πως δεν λαμβάνει υπ’ όψη τα διαφορετικά πρότυπα σεξουαλικής πρακτικής και οικογενειακής ζωής που μπορεί να συνδέονται με τις κοινωνικές τάξεις. Ωστόσο, από την ανάλυση του **Foucault**, δεν προκύπτει από πουθενά ότι η σεξουαλικότητα των εργατών ήταν συνώνυμη με εκείνη της αστικής τάξης. Γράφει ο ίδιος: «Αν αληθεύει ότι η “σεξουαλικότητα” είναι το σύνολο των ενεργειών που παράγονται μέσα στα σώματα, τα φερσίματα, τις κοινωνικές σχέσεις, από κάποιο σύστημα που σχετίζεται με μια πολύπλοκη πολιτική τεχνολογία,

⁷⁹ Michel **Foucault**: *Αυτό δεν είναι πίπα*, εκδ. Πλέθρον, 1998, σελ. 63. (*Ceci n'est pas une pipe*, 1968).

⁸⁰ Michel **Foucault**: *Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τόμος 1^{ος}: *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα, 1982. (*Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1978).

πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι αυτό το σύστημα δεν λειτουργεί με τρόπο συμμετρικό σε σχέση με τις κοινωνικές τάξεις, ότι επομένως δεν παράγει τα ίδια αποτελέσματα σε αυτές [...]. Πρέπει να πούμε ότι υπάρχει μια σεξουαλικότητα αστική, ότι υπάρχουν σεξουαλικότητες ταξικές», ή καλύτερα ότι η σεξουαλικότητα «επιφέρει ορισμένα ειδικά ταξικά αποτελέσματα».

Πρέπει να ρωτήσουμε: η μηχανική της εξουσίας, τουλάχιστον σε μια κοινωνία σαν τη δική μας, οφείλει να ενταχθεί στην κατηγορία της καταστολής; Η απαγόρευση, η λογοκρισία, η αποκλήρυξη, είναι αυτές οι μορφές με τις οποίες ασκείται γενικά η εξουσία; Μπορούμε επίσης να αμφιβάλουμε και για κάτι ακόμη: ο ίδιος «ο κριτικός λόγος που στρέφεται ενάντια στην καταστολή έρχεται ν' αντικρούσει – για να του φράξει το δρόμο – ένα μηχανισμό εξουσίας που είχε λειτουργήσει ως τότε δίχως αμφισβήτηση, ή μήπως αποτελεί μέρος του ίδιου ιστορικού πλέγματος μ' εκείνο που καταγγέλλει (και δίχως άλλο μεταμφιέζει) ονομάζοντάς το “καταστολή”; Υπάρχει άραγε ιστορική ρήξη ανάμεσα στην εποχή της καταστολής και στην κριτική ανάλυση της καταστολής;»⁸¹

Ο **Foucault** θα αναλύσει την «ιστορία των όσων έχουν ειπωθεί σχετικά με το σεξ», και τα τεκμήρια μαρτυρούν, σε αντίθεση με την αντίληψη καταπίεσης-απαγόρευσης, για έναν πολλαπλασιασμό των λόγων γύρω από το σεξ. Αυτό, μας οδηγεί σε μια σειρά ριζικά διαφορετικών ερωτημάτων: Γιατί μιλούσαν για τη σεξουαλικότητα, τι έλεγαν γι' αυτή; Ποιες ήταν οι εκφάνσεις εξουσίας που προέκυπταν απ' όσα σχετικά λέγονταν; Ποιοι ήταν οι δεσμοί ανάμεσα σ' αυτούς τους λόγους, σ' αυτές τις εκφάνσεις εξουσίας και στις ηδονές που επενδύονταν απ' αυτές; Ποια γνώση διαμορφωνόταν πάνω σ' αυτή τη βάση;⁸²

Το ζήτημα επομένως δεν είναι τόσο το εάν λέγεται “ναι ή όχι” στο σεξ, αλλά το γεγονός το ίδιο ότι μιλάνε ακατάπαυστα γι' αυτό: πρέπει να μελετηθούν εκείνοι που μιλάνε γι' αυτό, οι τόποι και οι οπτικές γωνίες από τις οποίες το κάνουν, οι θεσμοί που παροτρύνουν στο να μιλήσεις. Το ζήτημα όπως λει ο **Foucault** είναι ο δια του λόγου έλεγχος του σεξ. Κάτω από ποιες μορφές, «μέσα από ποια κανάλια, γλιστρώντας πλάι σε ποιες θεωρίες, η εξουσία κατορθώνει να φτάσει ως τις πιο λεπτές και τις πιο ατομικές συμπεριφορές», πώς διαπερνά και ελέγχει την καθημερινή ηδονή; Το κύριο θέμα δεν είναι να καθορίσουμε εάν αυτές οι «εκδηλώσεις εξουσίας οδηγούν στη διαμόρφωση της αλήθειας του σεξ, ή αντίθετα ψευδών προορισμένων να την αποκρύψουν, αλλά να ξεχωρίσουμε τη θέληση για γνώση που τους χρησιμεύει και σαν στήριγμα και σαν εργαλείο».⁸³

Η απαγόρευση του σεξ δεν είναι απάτη, αλλά θα πρέπει όντως να την ανάγουμε σε θεμελιακό στοιχείο; «Όλα τούτα τα αρνητικά στοιχεία – απαγορεύσεις, απορρίψεις, λογοκρισίες και αρνήσεις – που η υπόθεση της καταστολής συγκεντρώνει σε έναν μεγάλο κεντρικό μηχανισμό προορισμένο να λέει όχι, δεν είναι ασφαλώς παρά εξαρτήματα που έχουν να παίζουν ένα ρόλο τοπικό και τακτικής σε μια “δια του λόγου εξέταση”, σε μια τεχνική της εξουσίας, σε μια θέληση για γνώση που κάθε άλλο παρά ανάγονται σ' αυτές».⁸⁴

⁸¹ *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα, 1982, σελ. 19-20.

⁸² *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα, 1982, σελ. 20.

⁸³ *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα, 1982, σελ. 21.

⁸⁴ Απέναντι σε αυτή τη γενική θεώρηση αναπτύχθηκε αντίλογος: πιθανόν οι διάφοροι νομικοί, ιατρικοί, ηθικοί και παιδαγωγικοί λόγοι να πρόσφεραν απλώς ένα θεμέλιο υποχρεώσεων για την εξάλειψη των «μη παραγωγικών» μορφών σεξουαλικότητας ‘ δεν θα μπορούσαμε να υποθέσουμε πως στόχο τους είχαν κυρίως την καλλιέργεια ενός ζωτικού πληθυσμού, την αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης και τη διατήρηση των υφιστάμενων κοινωνικών σχέσεων; Ο **Foucault** απαντά στις αντιρρήσεις αυτές λέγοντας πως εάν το πλήθος των λόγων αποσκοπούσε στην εκμηδένιση των μη

Ο **Foucault** θα αναζητήσει τους «φορείς της παραγωγής Λόγων (που ασφαλώς βολεύουν και μερικές σιωπές), παραγωγής εξουσίας (που λειτουργία τους είναι καμιά φορά να απαγορεύουν), παραγωγής γνώσης (που συχνά βάζουν σε κυκλοφορία πλάνες ή συστηματικές παραγνωρίσεις)».⁸⁵

Ενταγμένες στο κορμί, έχοντας γίνει βαθύτερος χαρακτήρας των ατόμων, οι ιδιοτροπίες του σεξ υπάγονται στην αρμοδιότητα μιας τεχνολογίας της υγείας και του παθολογικού. Και αντίστροφα, «αφού είναι ή μπορούν να γίνουν αντικείμενο της ιατρικής, είναι σαν βλάβη, δυσλειτουργία ή σύμπτωμα που πρέπει κανείς να τις αναζητήσει στο βάθος του οργανισμού ή στην επιφάνεια του δέρματος ή ανάμεσα σ' όλα τα σημάδια της συμπεριφοράς». Η εξουσία που επιλαμβάνεται έτσι του προβλήματος της σεξουαλικότητας, «ετοιμάζεται να ψηλαφίσει τα κορμιά ' τα χαϊδεύει με το βλέμμα [...]». Το αποτέλεσμα; Αύξηση ασφαλώς της αποτελεσματικότητας και επέκταση του ελεγχόμενου πεδίου. Αλλά επίσης και αισθησιοποίηση της εξουσίας και κέρδος ηδονής: «μια ώθηση δίνεται στην εξουσία από την ίδια της την άσκηση ' μια αναστάτωση αποζημιώνει τον έλεγχο που επιτηρεί και τον σπρώχνει πιο πέρα [...]». Η ηδονή «διαχέεται πάνω στην εξουσία που την ανιχνεύει ' η εξουσία στεριώνει την ηδονή που μόλις την έχει ξετρυπώσει».⁸⁶

Η ιατρική εξέταση, η ψυχιατρική έρευνα, η παιδαγωγική αναφορά ή οι οικογενειακοί έλεγχοι, στην πραγματικότητα λειτουργούν ως μηχανισμοί διπλής παρόρμησης: ηδονής και εξουσίας. Ηδονή να ασκείς μια εξουσία που ανακρίνει, επιτηρεί, καιροφυλαχτεί, φέρνει στο φως - κι από την άλλη, ηδονή που ερεθίζεται καθώς πρέπει να γλιτώσει από αυτή την εξουσία. Εξουσία που αφήνεται να κυριευτεί από την ηδονή που κυνηγάει - και απέναντί της, εξουσία που αυτοβεβαιώνεται μέσα στην ηδονή του να δείχνεται, να σκανδαλίζει ή ν' αντιστέκεται. «Πανουργία και σαγήνευμα ' αντιπαράθεση και αμοιβαία ενδυνάμωση»... Εδώ δεν πρόκειται, γράφει ο **Foucault**, για σύνορα τα οποία δεν πρέπει να διαβεί κανείς, αλλά για «τις ατέρμονες ελικοειδείς καμπύλες της εξουσίας και της ηδονής».⁸⁷

2.6.3 Πειθαρχική Τεχνολογία της Εξομολόγησης - Γνώση του Υποκειμένου

Κατά τον 19^ο αιώνα η σεξουαλικότητα επιδιώκεται να οριστεί με επιστημονικό τρόπο: αναπτύσσεται μια «*scientia sexualis*», αντικείμενο της οποίας είναι να παράγει αληθείς λόγους για το σεξ. Στο επίκεντρό της βρίσκεται μια τεχνική για την παραγωγή της “αλήθειας του σεξ”, η “εξομολόγηση”. Η πειθαρχική τεχνολογία της εξομολόγησης, η αποτελεσματικότερη ίσως διεργασία εξατομίκευσης, αναφέρεται σε όλες αυτές τις μεθόδους μέσω των οποίων το υποκείμενο παρακινείται να παράγει έναν «λόγο αλήθειας» γύρω από τη σεξουαλικότητά του, ο οποίος είναι ικανός να έχει αποτελέσματα στο ίδιο το υποκείμενο.⁸⁸ Από την χριστιανική μετάνοια μέχρι τον καναπέ του ψυχιάτρου, μέσω της εξομολόγησης και από τον συνδυασμό αλήθειας και σεξ, θα προκύψει μιας μορφής “γνώση” του υποκειμένου.

παραγωγικών απολαύσεων, απλά δεν πέτυχε το στόχο του: τον 19^ο αιώνα παρατηρούμε μια αληθινή διασπορά διαφόρων μορφών σεξουαλικότητας, «μια πολλαπλή εμφύτευση “διαστρωφών”». Η εποχή μας, εγκαινίασε τις σεξουαλικές «ετερογένειες». (*Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα 1982, σελ. 51).

⁸⁵ *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα 1982, σελ. 22.

⁸⁶ *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα 1982, σελ. 60.

⁸⁷ *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα 1982, σελ. 61.

⁸⁸ “Η ομολογία της σάρκας” στο Μισέλ Φουκώ, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, μτφρ. Λ. Τρουλινού, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1991, σελ. 155. (“The Confession of the Flesh” στο C.Gordon (ed.): *Michel Foucault: Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*).

Τουλάχιστον από τον Μεσαίωνα και μετά, οι δυτικές κοινωνίες τοποθέτησαν την *ομολογία* στις μείζονες ιεροτελεστίες από τις οποίες περιμένουν την παραγωγή αλήθειας. Η ομολογία διαχύθηκε παντού: ο άνθρωπος ομολογεί τα εγκλήματά του, ομολογεί τις αμαρτίες, τις σκέψεις και τις επιθυμίες του, ομολογεί το παρελθόν και τα όνειρά του, ομολογεί την παιδική του ηλικία, ομολογεί τις αρρώστιες και τα βάσανά του. Ομολογεί δημόσια ή ιδιωτικά, στους γονείς, τους δασκάλους στον γιατρό του, σ' αυτούς που αγαπά, ομολογεί στον ίδιο του τον εαυτό. «*Όπως και η πιο άοπλη τρυφερότητα, έτσι και οι πιο αιμοσταγείς εξουσίες έχουν την ανάγκη της εξομολόγησης*, γράφει ο **Foucault**. *Ο άνθρωπος στη Δύση κατόντησε ένα ζώον ομολογητικό*».⁸⁹

Η υποχρέωση της *ομολογίας* μας έρχεται από τόσα διαφορετικά σημεία, ενσωματώνεται τόσο βαθιά μέσα μας, που δεν την αντιλαμβανόμαστε πια σαν το αποτέλεσμα μιας εξουσίας που μας καταναγκάζει ' νομίζουμε, αντίθετα, πως η αλήθεια, στα μύχια της ψυχής μας, δεν ζητάει παρά να βγει στο φως ' πως αν δεν τα καταφέρνει επομένως, είναι γιατί την εμποδίζει κάποιος καταναγκασμός, επειδή βαραίνει πάνω της η βία μιας εξουσίας. «*Η ομολογία λυτρώνει, η εξουσία καταδικάζει στη σιωπή ' η αλήθεια δεν ανήκει στο χώρο της εξουσίας, αλλά έχει μια αρχέγονη συγγένεια με την ελευθερία*»: ο **Foucault** θεωρεί πως όλα αυτά τα παραδοσιακά θέματα, μια "πολιτική ιστορία της αλήθειας" θα τα αντέστρεφε ένα προς ένα, δείχνοντας ότι «*η αλήθεια δεν είναι από τη φύση της ελεύθερη, ούτε η πλάνη δούλη, αλλά ότι η ανάδειξή της διατρέχεται ολόκληρη από σχέσεις εξουσίας*».⁹⁰

Η *ομολογία* αποτελεί μια ιεροτελεστία του λόγου όπου το υποκείμενο που μιλάει συμπίπτει με το υποκείμενο του εκφερόμενου ' είναι μια ιεροτελεστία που εκδιπλώνεται μέσα σε μια σχέση εξουσίας, εφόσον δεν ομολογεί κανείς χωρίς έστω την δυννητική παρουσία ενός εταίρου που δεν είναι απλά συνομιλητής, αλλά φορέας που αξιώνει την ομολογία, την επιβάλλει, την αξιολογεί, επεμβαίνει πιθανόν για να τιμωρήσει, ή να συγχωρέσει, να παρηγορήσει, να συμφιλιώσει. Γι' αυτόν που την αρθρώνει, η εκφορά και μόνον (ανεξάρτητα από τις εξωτερικές συνέπειες), επιφέρει ουσιώδη *εσωτερικά* αποτελέσματα: αθώνει, λυτρώνει, εξαγνίζει, απελευθερώνει, υπόσχεται τη σωτηρία.

Ο **Foucault** μας εφιστά την προσοχή στη αλληλεπίδραση της "παραγωγής του αληθινού" μέσω διαδικασιών *ομολογίας* με την *επιστημονική* συλλογιστική: «*Πώς αυτή η θέληση για γνώση σχετικά με το σεξ, έκανε να λειτουργήσουν οι ιεροτελεστίες της ομολογίας μέσα στα σχήματα της επιστημονικής νομοτέλειας*»;». Πώς φτάσαμε να συγκροτήσουμε την απόσπαση της σεξουαλικής ομολογίας με μορφές επιστημονικές;

Πρώτον, λέει ο **Foucault**, «*με μια κλινική κωδικοποίηση του εξαναγκασμού στην ομιλία*»: συνδυάζοντας την εξομολόγηση με την εξέταση, την αφήγηση του εαυτού με το ξεδίπλωμα ενός συνόλου από ευανάγνωστα σημεία και συμπτώματα, την ανάκριση και το ερωτηματολόγιο με το ξύπνημα των αναμνήσεων και τους ελευθέρους συνειρμούς. Δεύτερον, «*με το αίτημα μιας γενικής και διάχυτης αιτιώδους συνάφειας*»: το ότι οφείλεις να λες τα πάντα, το ότι μπορείς να ρωτάς για όλα, θα δικαιωθεί με την αρχή ότι το σεξ είναι προικισμένο με μια ανεξάντλητη και πολύμορφη αιτιακή δύναμη. Το πιο κρυφό περιστατικό της σεξουαλικής συμπεριφοράς θεωρείται ικανό να επιφέρει τις πιο ποικίλες συνέπειες σε όλο το μήκος της ύπαρξης. Τρίτον, «*με τη βασική αρχή μιας ενδογενούς λανθάνουσας κατάστασης της σεξουαλικότητας*»: εάν χρειάζεται η τεχνική αυτή της ομολογίας για την απόσπαση της αλήθειας του σεξ, δεν είναι μόνο επειδή εκφράζεται δύσκολα ή της

⁸⁹ *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα 1982, σελ. 77.

⁹⁰ *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα 1982, σελ. 78.

επιβλήθηκαν απαγορεύσεις ευπρέπειας, αλλά γιατί η λειτουργία του σεξ είναι σκοτεινή, το έχει από τη φύση του να ξεγλιστρά, η αιτιακή του δύναμη είναι εν μέρει υποδόρια. Τέταρτον: «με τη μέθοδο της ερμηνείας»: για να αποκτήσει επιστημονική εγκυρότητα, το έργο της αλήθειας πρέπει να περάσει από τη σχέση με εκείνον στον οποίο ομολογούμε. Η αλήθεια δεν βρίσκεται μόνο στο υποκείμενο που ομολογώντας τη φέρνει στο φως εντελώς έτοιμη. Αντίθετα, συγκροτείται διττά: παρούσα αλλά ατελής, δεν μπορεί να ολοκληρωθεί παρά μόνο σ' εκείνον που την ακούει. Σ' αυτόν εναπόκειται, αποκρυπτογραφώντας, να πει την “αλήθεια” αυτής της αζεδιάλυτης αλήθειας. Πέμπτον, τέλος, «με την ιατροκοποίηση των αποτελεσμάτων της ομολογίας»: η απόσπαση της ομολογίας και τα αποτελέσματα της ανακωδικούνται με τη μορφή θεραπευτικών ενεργειών. Η περιοχή του σεξ δεν καταγράφεται πλέον μονάχα στα κατάστιχα του λάθους ή της αμαρτίας, της υπερβολής ή της παράβασης – υπάγεται στις διατάξεις για “το φυσιολογικό και το παθολογικό”. Για πρώτη φορά προσδιορίζεται μια νοσηρότητα που ανήκει στο σεξουαλικό.

Στη διασταύρωση λοιπόν ομολογίας και επιστημονικής διασκεπτικότητας, η σεξουαλικότητα ορίστηκε πως είναι “φύσει”: χώρος ευάλωτος σε παθολογικές διαδικασίες, και που επομένως απαιτεί παρεμβάσεις θεραπευτικές ή ομαλοποιητικές ‘ ένα πεδίο σημασιοδοτήσεων για αποκρυπτογράφηση ‘ ένας τόπος διεργασιών κρυμμένος από ειδικούς μηχανισμούς ‘ μια εστία απροσδιόριστων αιτιακών σχέσεων, ένας λόγος σκοτεινός τον οποίο πρέπει να αποκαλύψεις και να τον ακούσεις.

Το σεξ μετατράπηκε έτσι σε προνομιούχο στοιχείο ή σε μυστικό της ύπαρξής μας. Του ζητάμε να πει την αλήθεια, αλλά του ζητάμε να μας πει και την αλήθεια την δική μας. «Του λέμε την αλήθεια του, αποκρυπτογραφώντας αυτό που μας λέει γι’ αυτήν ‘ μας λέει τη δική μας ελευθερώνοντας αυτό που της κρύβεται». Από αυτό το παιχνίδι, συγκροτήθηκε αργά μια γνώση του υποκειμένου, υποστηρίζει ο **Foucault**. Γνώση «όχι τόσο της μορφής του όσο εκείνου που το διχάζει, εκείνου που το καθορίζει ίσως, αλλά κυρίως που το κάνει να διαφεύγει από τον ίδιο του τον εαυτό». Μέσω αυτής της μορφής γνώσης-εξουσίας που είναι η ομολογία, το σχέδιο μιας επιστήμης του υποκειμένου αρχίζει να ανακινείται γύρω από το θέμα του σεξ.

*«Η αιτιότητα μέσα στο υποκείμενο, το ασυνείδητο του υποκειμένου, η αλήθεια του υποκειμένου μέσα στον άλλο που ξέρει, η γνώση μέσα του αυτού που το ίδιο δεν ξέρει, όλα τούτα βρήκαν να αναπτυχθούν μέσα στον λόγο του σεξ».*⁹¹

2.6.4 Το Σεξ Πολιτικός Στόχος και Αντικείμενο Διαχείρισης

Στον 18^ο αιώνα λοιπόν, εμφανίζεται αυτή η (πολιτική, οικονομική και τεχνική) παρότρυνση να μιλάς για το σεξ. Κι όχι τόσο με τη μορφή μιας γενικής θεωρίας της σεξουαλικότητας, λει ο **Foucault** «όσο με τη μορφή της ανάλυσης, της λογιστικής, της ταξινόμησης και της κατονόμασης, με τη μορφή ποσοτικών ή αιτιολογικών ερευνών. Το να “υπολογίζεις” το σεξ, το να μιλάς γι’ αυτό σε μια γλώσσα όχι της ηθικής αλλά της λογικής, ήταν μια ανάγκη αρκετά καινούρια».⁹² Τον 18^ο αιώνα το σεξ γίνεται υπόθεση της “αστυνομίας”, «όχι καταστολή της αταξίας, αλλά νοικοκυρεμένη αύξηση των

⁹¹ *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα 1982, σελ. 90. Την εξέταση του status της ομολογίας-εξομολόγησης στην πρώιμη Χριστιανική Δυτική κουλτούρα, μέσα τώρα στα πλαίσια “διακυβέρνησης των ατόμων”, επιχειρεί ο **Foucault** στις διαλέξεις στο College de France (*Du gouvernement des vivants*) το έτος 1979-1980. Πώς συμβαίνει και στην Χριστιανική Δύση η διακυβέρνηση των ατόμων απαιτεί από τους καθοδηγούμενους, όχι μόνο πράξεις υπακοής και υποταγής αλλά επίσης “ενέργειες αλήθειας” (“acts of truth”); («How was a type of government of men formed in which one is required not simply to obey but to reveal what one is by stating it?»), *The Government of Man*. Σύνοψη των διαλέξεων βρίσκεται στο: **Foucault**, *Ethics- The Essential Works* 1, [ed.] P.Rabinow, Penguin).

⁹² *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα 1982, σελ. 35.

συλλογικών και ατομικών δυνάμεων». Αστυνόμευση του σεξ, που σημαίνει «όχι σκληρότητα μιας απαγόρευσης, αλλά ανάγκη να ρυθμίζεται το σεξ με χρήσιμες και δημόσιες λογικές εξηγήσεις».⁹³

Υπόρρητα παρόν με την μορφή του «πληθυσμού», το σεξ μετατρέπεται σε αντικείμενο διαχείρισης, διοίκησης, ρύθμισης. Ο πληθυσμός θα εμφανίσει της δικές του κανονικότητες ενόσω γίνεται αντικείμενο διακυβέρνησης μέσα από την χρήση στατιστικών μεθόδων και τεχνικών ανάλυσης. Μέσα από την πολιτική οικονομία του πληθυσμού -στο μεταίχμιο του βιολογικού και του οικονομικού- γεννιέται η ανάλυση των σεξουαλικών συμπεριφορών.

Μέσα λοιπόν στα γενικότερα οικονομικά, πολιτικά, υγειονομικά και ηθικά προβλήματα που θα απασχολήσουν τις κυβερνήσεις, θα κριθεί αναγκαία η ανάλυση ζητημάτων όπως η γεννητικότητα, η ηλικία του γάμου, η συχνότητα των σεξουαλικών σχέσεων, η γονιμότητα. Το σεξ καθίσταται ένα “κυβερνητικό θέμα”, ένα δημόσιο ζήτημα που περιβάλλεται από ένα δίκτυο λόγων, μορφών γνώσης και ανάλυσης. Οι λόγοι περί σεξουαλικότητας θα αποικήσουν τους τομείς της ιατρικής, της ψυχιατρικής, της παιδαγωγικής, του ποινικού δικαίου και της κοινωνικής εργασίας. Η σεξουαλικότητα, μέσω των διαδικασιών αυτών, θα μετατραπεί εν τέλει σε «μυστικό της ύπαρξής μας».

Η “σεξουαλικότητα” δεν πρέπει να νοηθεί ως ένα δοσμένο και κρυμμένο είδος φύσης που η εξουσία επιδιώκει να δαμάσει και να ξεσκεπάσει ‘ είναι το όνομα ενός ιστορικού συστήματος: «όχι κρυφή πραγματικότητα που δύσκολα επηρεάζουμε, αλλά μεγάλο δίκτυο επιφάνειας, όπου το ερέθισμα των κορμιών, η εντατικοποίηση των ηδονών, η προτροπή στον λόγο, ο σχηματισμός των γνώσεων, η ενίσχυση των ελέγχων και των αντιστάσεων αλυσώνονται μεταξύ τους σύμφωνα με κάποιες μεγάλες στρατηγικές γνώσης και εξουσίας».⁹⁴

Το σεξ επομένως μέσα σε αυτά τα πλαίσια λαμβάνει μια νέα σημασία, ως πολιτικός πλέον στόχος: «βρίσκεται, στην άρθρωση των δύο αξόνων που ακολούθησε η ανάπτυξη όλης της πολιτικής τεχνολογίας της ζωής. Από τη μία μεριά σχετίζεται με τους τομείς της αγωγής του σώματος: εξάσκηση, εντατικοποίηση και κατανομή των δυνάμεων, συναρμογή και οικονομία των ενεργειών». Από την άλλη, συνδέεται με τη ρύθμιση των πληθυσμών: «μπαίνει ταυτόχρονα σε δύο κατάστιχα ‘ δίνει αφορμή σ’ εξονυχιστικές παρακολουθήσεις, σ’ ελέγχους της κάθε στιγμής, σε υπερβολικά σχολαστικές χωροταξικές διευθετήσεις, σε ατελείωτες ιατρικές ή ψυχολογικές εξετάσεις, σε μια ολόκληρη μικρο-εξουσία πάνω στο κορμί ‘ αλλά δίνει αφορμή και σε μαζικά μέτρα, σε στατιστικές εκτιμήσεις, σε παρεμβάσεις που στοχεύουν σ’ ολόκληρο το κοινωνικό σώμα [...]. Το σεξ είναι πρόσβαση τόσο στη ζωή του κορμιού όσο και στη ζωή του είδους».⁹⁵ Αυτός είναι και ο λόγος που κατά τον 19^ο αιώνα η σεξουαλικότητα καταδιώκεται ‘ την ανιχνεύουν, την κυνηγάνε στη συμπεριφορά, στα όνειρα ‘ την υποψιάζονται πίσω από την παραμικρή τρέλα ‘ γίνεται το κλειδί της ατομικότητας.

Συμπερασματικά, σε όλη την πορεία ανάπτυξης του συστήματος σεξουαλικότητας από τον 19^ο αιώνα και μετά «βλέπουμε να πλάθεται, γράφει ο **Foucault**, αυτή η ιδέα ότι υπάρχει κάτι άλλο εκτός από τα σώματα, τα όργανα, τους σωματικούς εντοπισμούς, τις λειτουργίες, τα ανατομο-φυσιολογικά συστήματα, τις αισθήσεις, τις ηδονές ‘ κάτι άλλο και, πρόσθετα, κάτι που έχει τις ενδογενείς του ιδιότητες, τους δικούς του νόμους:

⁹³ *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα 1982, σελ. 36.

⁹⁴ *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα 1982, σελ. 131.

⁹⁵ *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα 1982, σελ. 178.

το σεξ».⁹⁶ Η έννοια του σεξ επέτρεψε να ανασυνταχθούν, «σε μια ενότητα τεχνητή, ανατομικά στοιχεία, βιολογικές λειτουργίες, συμπεριφορές, αισθήσεις, ηδονές», κι ακόμα «έκανε δυνατή τη λειτουργία αυτής της πλασματικής ενότητας σαν αιτιακή αρχή, σαν ένα πανταχού παρόν νόημα, σαν το μυστικό που ανακαλύπτεις παντού: το σεξ μπόρεσε έτσι να λειτουργήσει σαν μοναδικό σημαίνον και σαν καθολικό σημαινόμενο». Και παραπέρα ακόμη: μπόρεσε να χαράξει μια γραμμή επαφής ανάμεσα στη γνώση της ανθρώπινης σεξουαλικότητας και στις βιολογικές επιστήμες: με τον τρόπο αυτό η πρώτη κέρδισε κάποιο εχέγγυο επιστημονικότητας, αλλά ταυτόχρονα, εξαιτίας ακριβώς αυτής της γειτνίασης, ορισμένα από τα θέματα της βιολογίας και της φυσιολογίας μπόρεσαν να χρησιμεύουν ως «αρχή ομαλότητας» για την ανθρώπινη σεξουαλικότητα.

Σκεφτόμαστε λοιπόν πως το σεξ είναι το μυστικό που βρίσκεται πίσω απ' όλα όσα είμαστε, του ζητάμε να μας φανερώσει εκείνο που μας ορίζει - όμως δεν είναι παρά «ένα στίγμα ιδεατό που το σύστημα της σεξουαλικότητας κατέστησε απαραίτητο». Πρόκειται για το πιο θεωρητικό, το πιο ενδόμυχο στοιχείο μέσα στο σύστημα σεξουαλικότητας «που η εξουσία οργανώνει καθώς επηρεάζει τα σώματα, την υλικότητά τους, τις δυνάμεις τους, τις ενέργειές τους, τις αισθήσεις τους, τις ηδονές τους».⁹⁷

Δημιουργώντας αυτό το φανταστικό στοιχείο, «το σεξ», το σύστημα της σεξουαλικότητας, υποκίνησε την επιθυμία του σεξ – επιθυμία να το έχεις, να το ανακαλύψεις, να το ελευθερώσεις, να το αρθρώσεις, συγκρότησε το ίδιο «το σεξ» ως επιθυμητό. Ο **Foucault** μας προτρέπει να μην τοποθετούμε το σεξ ως κάτι “πραγματικό”, ενώ απ’ την άλλη το σύστημα της σεξουαλικότητας ως κάτι “ψευδαισθησιακό”: «η σεξουαλικότητα είναι ένα ιστορικό σχήμα πολύ πραγματικό, και είναι αυτή που υποκίνησε σαν στοιχείο θεωρητικό, απαραίτητο για τη λειτουργία της, την έννοια του σεξ. Ας μη νομίζουμε πως λέγοντας ναι στο σεξ, λέμε όχι στην εξουσία ‘ακολουθούμε, αντίθετα το νήμα του γενικού συστήματος της σεξουαλικότητας. [...] Ενάντια στο σύστημα της σεξουαλικότητας, το έρεισμα της αντεπίθεσης δεν πρέπει να είναι το σεξ-επιθυμία, αλλά τα σώματα και οι απολαύσεις».⁹⁸

Με αμέτρητα τεχνάσματα μας έκαναν να θέλουμε να γνωρίσουμε και να υποβάλλουμε σε έλεγχο το σεξ - ίσως μια μέρα, λέει ο **Foucault**, «μέσα σε μια άλλη διάταξη των σωμάτων και των ηδονών, δεν θα καταλαβαίνουμε πια πώς κατόρθωσαν τα τεχνάσματα της σεξουαλικότητας – και της εξουσίας που στηρίζει το σύστημά της – να μας υποτάζουν σ’ αυτήν την στυφή μοναρχία του σεξ [...]».

Και ιδού λοιπόν ποια είναι η ειρωνεία αυτού του συστήματος: μας κάνει να πιστεύουμε πως απ’ αυτό κρέμεται η “απελευθέρωσή” μας...⁹⁹

2.6.5 Η “Προβληματοποίηση” της Σεξουαλικότητας στην Αρχαιότητα

Ο **Foucault**, έπειτα από μια παύση περίπου τεσσάρων χρόνων και έναν σημαντικό ερευνητικό αναπροσανατολισμό θα επανέλθει στο πρόβλημα της σεξουαλικότητας, έχοντας αλλάξει οπτική γωνία.

Όπως γνωρίζουμε, μελετώντας τον εγκλεισμό σε άσυλα και σε σωφρονιστικά ιδρύματα, ο **Foucault** επικέντρωσε στις «διαχωριστικές» πρακτικές μέσα από τις

⁹⁶ *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα 1982, σελ. 187.

⁹⁷ *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα 1982, σελ. 189-190.

⁹⁸ *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα 1982, σελ. 192-193.

⁹⁹ *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα 1982, σελ. 195.

οποίες ορίζεται το υποκείμενο, οι οποίες όμως είναι εξωτερικές ως προς τα άτομα - εξωτερικές όχι ως προς τις επιδράσεις τους αλλά ως προς το πεδίο λειτουργίας τους. Αυτές οι έρευνες ωστόσο εξετάζουν εν τέλει μόνο μία πλευρά της “τέχνης της διακυβέρνησης” των ανθρώπων μέσα στη κοινωνία μας. Έπρεπε λοιπόν να συμπληρωθούν από μια εξέταση των «τεχνικών του εαυτού» οι οποίες κατέχουν κεντρικό ρόλο στην ηθική συγκρότηση και στον μετασχηματισμό του εαυτού.¹⁰⁰

Οι *τεχνικές του εαυτού* αναφέρονται στα μέσα με τα οποία τα άτομα δύνανται να επηρεάσουν το ίδιο τους το σώμα, την ψυχή, τις σκέψεις, τη συμπεριφορά. Στις χριστιανικές κοινωνίες, οι τεχνικές αυτές είναι συνδεδεμένες με συγκεκριμένες “υποχρεώσεις αλήθειας”: πρόκειται για υποχρεώσεις που αφορούν κυρίως το να θεωρούνται ορισμένα (ιερά) κείμενα ή αποφάσεις συγκεκριμένων αυθεντιών ως αληθή, και το να διερευνά το άτομο στοχαστικά τον εαυτό του, να λέει την αλήθεια γι’ αυτόν (στον εαυτό του και στους άλλους).

Η διατύπωση της “αλήθειας” και η αποκήρυξη της πραγματικότητας για τον εαυτό, στον χριστιανικό πολιτισμό έχει συνδέσει την υποκειμενικότητα με την σεξουαλικότητα. Ο **Foucault**, στα έργα *Η χρήση των απολαύσεων* και η *Μέριμνα για τον εαυτό μας*, θα ερευνήσει αυτήν την «προβληματοποίηση» της σεξουαλικότητας στην κλασική αρχαιότητα τώρα και την πρώτη χριστιανική περίοδο. Γιατί η σεξουαλική συμπεριφορά, οι δραστηριότητες και οι απολαύσεις που ανάγονται σ’ αυτή θα αποτελέσουν αντικείμενο ηθικού προβληματισμού;¹⁰¹

Μπορούμε σύμφωνα με τον **Foucault** να ακολουθήσουμε τρεις τρόπους ιστορικής ανάλυσης ενός ηθικού συστήματος: πρώτον, μια ιστορία «ηθικοτήτων» ‘ τέτοια είναι για παράδειγμα μια μελέτη της σχέσης ανάμεσα στις πράξεις, τους κανόνες και τις αξίες από την άποψη των βαθμών συμμόρφωσης. Δεύτερον, μια ιστορία «κωδίκων»: π.χ. ανάλυση των διαφόρων συστημάτων κανόνων και αξιών, αυθεντιών και μηχανισμών. Τρίτον, υπάρχει η δυνατότητα για μια ιστορία «των μορφών ηθικής υποκειμενοποίησης και πρακτικών του εαυτού». Ασφαλώς, σε κάθε ηθικό σύστημα υπάρχουν πάντοτε και «κώδικες συμπεριφοράς» και «μορφές υποκειμενοποίησης», αλλά η έμφαση που δίνεται στο καθένα ποικίλλει.¹⁰²

¹⁰⁰ Αναφορικά με τις “τεχνολογίες του εαυτού” τα προβλήματα που ανακύπτουν είναι πολύ διαφορετικά από τις θεματικές της παραδοσιακής φιλοσοφίας (τι είναι ο κόσμος, τι είναι αλήθεια, γνώση; κλπ.), η ερώτηση που τίθεται στο προσκήνιο τώρα είναι “τι είμαστε εμείς στην επικαιρότητά μας;”. Τα άλλα ερωτήματα δεν εξαφανίζονται ασφαλώς, σχηματίζουν ένα πεδίο ανάλυσης που μπορεί να ονομαστεί “τυπική (formal) οντολογία της αλήθειας”. Ο άλλος πόλος της δραστηριότητας του φιλοσοφείν χαρακτηρίζεται από την ερώτηση “Τι είμαστε εμείς σήμερα;”- το πεδίο του ιστορικού στοχασμού πάνω στους εαυτούς μας. Ο **Foucault** θα προσπαθήσει να δώσει μια απάντηση σε αυτά «μέσω της ιστορικής ανάλυσης των σχέσεων μεταξύ της σκέψης μας και των πρακτικών μας στη δυτική κοινωνία». Με ποιον τρόπο, ευθέως συγκροτούμε την ταυτότητά μας διαμέσου συγκεκριμένων ηθικών τεχνικών του εαυτού;

¹⁰¹ **Michel Foucault**: *Η ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμος 2^{ος}, *Η χρήση των απολαύσεων*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989 (*Histoire de la sexualité, L’usage de plaisirs*, Editions Gallimard, Paris 1984).

Ο **Foucault** εξηγεί την αιτία λόγω της οποίας προβαίνει στις μελέτες αυτές: «είναι η περιέργεια – [...] όχι η περιέργεια που σε βοηθά να αφομοιώσεις τις αναγκαίες γνώσεις, αλλά εκείνη που σου επιτρέπει την αποστασιοποίηση από τον εαυτό σου». «Ήταν μια φιλοσοφική άσκηση που είχε σαν στόχο να γνωρίσω ως ποιο βαθμό η προσπάθεια να σκεφτεί κανείς την ίδια του την ιστορία είναι δυνατό να λυτρώσει τη σκέψη από αυτό που σιωπηρά σκέφτεται και να της επιτρέψει να σκεφτεί διαφορετικά» (*Η χρήση των απολαύσεων*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989, σελ. 16, 17-18).

¹⁰² Ας σημειώσουμε εδώ: ο **Foucault** ονομάζει “υποκειμενοποίηση” (subjectivization) τη διαδικασία μέσω της οποίας κάποιος πετυχαίνει την κατασκευή μιας υποκειμενικότητας, η οποία και αποτελεί μόνο μια από τις δυνατότητες οργάνωσης μιας αυτο-συνείδησης (“The Return of Morality”, τελευταία συνέντευξη, G. Barbadette & A. Scala, 1984. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 253).

Αυτός καθ' εαυτός ο όρος «σεξουαλικότητα» εμφανίζεται όπως είδαμε στις αρχές του 19^{ου} αιώνα. Η χρήση αυτής της έννοιας εδραιώνεται σε σχέση με μια σειρά άλλων φαινομένων: τη διεύρυνση διαφόρων γνωστικών πεδίων (βιολογικοί μηχανισμοί αναπαραγωγής, ατομικές ή κοινωνικές παραλλαγές της συμπεριφοράς) ‘ την εγκαθίδρυση ενός συνόλου από κανόνες και νόρμες (θρησκευτικοί, νομικοί, παιδαγωγικοί, ιατρικοί θεσμοί) ‘ τέλος, με τις αλλαγές στον τρόπο με τον οποίο ωθούνται τα άτομα να δίνουν αξία και νόημα στη διαγωγή τους, στα καθήκοντά τους, στις απολαύσεις τους, στα συναισθήματα και τις αισθήσεις τους, στα όνειρά τους.

Ο **Foucault**, όπως είδαμε παραπάνω, εξετάζει τη διαμόρφωση στις δυτικές κοινωνίες εκείνης της «εμπειρίας» η οποία υποχρεώνει τα άτομα να αποδεχτούν τον εαυτό τους ως υποκειμένα μιας σεξουαλικότητας, η οποία οδηγεί σε ποικίλα πεδία γνώσης και που διαρθρώνεται πάνω σε ένα σύστημα κανόνων και καταναγκασμών.¹⁰³

2.6.5.1 Ιστορία της αλήθειας και γενεαλογία του ανθρώπου του ερωτικού πόθου

Η διατύπωση μιας “ιστορίας της αλήθειας” κρίνεται απαραίτητη από τον **Foucault** και διευκρινίζει τι εννοεί: *«Ιστορία που δεν θα περιλάμβανε τις τυχόν αλήθειες που περιέχονται στις γνώσεις, αλλά που θα ήταν η ανάλυση των “μηχανισμών αλήθειας”, των μηχανισμών του αληθινού και του ψεύτικου, μέσα από τους οποίους το άτομο συγκροτείται ιστορικά ως εμπειρία – δηλαδή ως αντικείμενο της σκέψης μας. Σύμφωνα με ποιους μηχανισμούς αλήθειας ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται το είναι του, όταν θεωρεί τον εαυτό του τρελό, όταν θεωρεί τον εαυτό του άρρωστο, ή όταν τον θεωρεί ανθρώπινο ον που ζει, που μιλάει και εργάζεται, όταν τον κρίνει ένοχο και αυτοτιμωρείται; Και σύμφωνα με ποιους μηχανισμούς αλήθειας ο άνθρωπος αναγνώρισε τον εαυτό του ως “άνθρωπο ερωτικού πόθου”;»*.¹⁰⁴

Η συγγραφή μιας “ιστορίας της αλήθειας” έχει ως στόχο την *ανάλυση των προβληματοποιήσεων* μέσα από τις οποίες το είναι μπορεί και πρέπει να ερμηνεύεται, και βέβαια τις πρακτικές που επιτρέπουν τη μορφοποίησή τους. Η αρχαιολογική διάσταση της ανάλυσης επιτρέπει και την ανάλυση των μορφών της “προβληματοποίησης” ενώ η γενεαλογική της διάσταση επιτρέπει την ανάλυση του σχηματισμού τους, ξεκινώντας από τις διάφορες πρακτικές.

“Προβληματοποίηση” λοιπόν της τρέλας και της αρρώστιας, με αφετηρία κοινωνικές και ιατρικές πρακτικές, οι οποίες θα καθορίσουν ένα ορισμένο σχήμα “ομαλοποίησης”. “Προβληματοποίηση” της ζωής, της γλώσσας και της εργασίας στα πλαίσια διαλεκτικών πρακτικών, που υπακούουν σε συγκεκριμένους “επιστημικούς” κανόνες. “Προβληματοποίηση” του εγκλήματος και της εγκληματικής συμπεριφοράς, με αφετηρία ορισμένες σωφρονιστικές πρακτικές, που υπακούουν σε ένα “πειθαρχικό” πρότυπο. *«Και τώρα, λει ο **Foucault**, θα ήθελα να δείξω με ποιον τρόπο, στην Αρχαιότητα, οι σεξουαλικές δραστηριότητες και απολαύσεις “προβληματοποιήθηκαν” μέσα από πρακτικές που αναφέρονται στον εαυτό μας, με βάση τα κριτήρια μιας “αισθητικής της ύπαρξης”»*.¹⁰⁵ Πρόκειται για μια γενεαλογία του «ανθρώπου του ερωτικού πόθου». Η ιστορία των συστημάτων ηθικής που βασιζόταν στις απαγορεύσεις, αντικαθίσταται από την ιστορία των «ηθικών προβληματοποιήσεων», την βασισμένη στις πρακτικές του εαυτού μας.¹⁰⁶

¹⁰³ Εδώ, με τον όρο «εμπειρία» νοείται η συσχέτιση, σε οποιαδήποτε κουλτούρα, μεταξύ γνωστικών πεδίων, ειδών κανονικότητας και μορφών υποκειμενικότητας (*Η χρήση των απολαύσεων*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989, σελ. 12).

¹⁰⁴ *Η χρήση των απολαύσεων*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989, σελ. 15.

¹⁰⁵ *Η χρήση των απολαύσεων*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989, σελ. 20.

¹⁰⁶ *Η χρήση των απολαύσεων*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989, σελ. 21.

Κάτω από ποιες συνθήκες, λοιπόν, για ποιο λόγο και με ποια μορφή η σεξουαλική δραστηριότητα αποτέλεσε 'ηθικό' πεδίο; Η προβληματοποίηση της σεξουαλικής συμπεριφοράς κατά την αρχαιότητα – συνδεδεμένη και με τον σχηματισμό μιας «αισθητικής της ύπαρξης» - αποτελεί ίσως ένα από τα πρώτα κεφάλαια μιας γενικής ιστορίας των «τεχνικών του εαυτού» οι οποίες αργότερα «ενσωματώθηκαν – με τον χριστιανισμό – στην άσκηση μιας ποιμαντορικής εξουσίας, και αργότερα σε πρακτικές παιδαγωγικού, ιατρικού ή ψυχολογικού τύπου».¹⁰⁷

Αυτό που μπορούμε να διαπιστώσουμε ανάμεσα στην ηθική φιλοσοφία της αρχαιότητας και σε εκείνη του χριστιανισμού είναι καταρχήν μια 'συνέχεια': τα πρώτα χριστιανικά κείμενα ενσωμάτωσαν συγκεκριμένες αρχές της ελληνικής φιλοσοφίας και κυρίως κάποια συσχέτιση της σεξουαλικής δραστηριότητας και «του κακού, τον κανόνα μιας τεκνοποιητικής μονογαμίας, την καταδίκη των σχέσεων ανάμεσα σε άτομα του ίδιου φύλου, την εξύμνηση της εγκράτειας».¹⁰⁸ Κοινές ανησυχίες και φόβος σε σχέση με ό,τι αφορά τον αυνανισμό και την έλλειψη μετριοπάθειας και αυτοσυγκράτησης 'ένα παρόμοιο πρότυπο συμπεριφοράς σχετικά με την συζυγική «πίστη» και «αρετή» ' μια κοινή εικόνα όπως το αρνητικό στερεότυπο της ομοφυλοφιλίας ' τέλος ένα ανάλογο μοντέλο σεξουαλικής αποχής, όπως η εξύμνηση της αγνότητας η προνομιακή της πρόσβαση στη σοφία και την αλήθεια – όλα αυτά είναι ενδεικτικά ενός στοιχείου 'συνέχειας'.

Ωστόσο, οι αρχές αυτές δεν κατέχουν την ίδια θέση ή την ίδια αξία στις αντίστοιχες έλλογες πρακτικές. Δεν θα πρέπει επομένως να συμπεράνουμε ότι η χριστιανική σεξουαλική ηθική είχε, κατά κάποιον τρόπο, "προσχηματιστεί" στην αρχαία σκέψη: «Θα πρέπει μάλλον να δεχτούμε πως, πολύ νωρίς, στην ηθική σκέψη της αρχαιότητας, διαμορφώθηκε μια θεματική – μια "τετραπλή θεματική" – της σεξουαλικής αυστηρότητας, γύρω από και αναφορικά με τη ζωή του σώματος, με τον θεσμό του γάμου, με τις σχέσεις ανάμεσα σε άντρες, και ενός συνετού τρόπου ζωής. Και η θεματική αυτή, μέσα από θεσμούς, τις πολλαπλές εντολές, τις εξαιρετικά ποικίλες θεωρητικές αναφορές, και σε πείσμα πολυάριθμων ανασχηματισμών, διατήρησε για αιώνες μια κάποια σταθερότητα».¹⁰⁹

Στον δυτικό πολιτισμό συνηθίζουμε να συνδέουμε την σεξουαλική αυτοπειθαρχία με κοινωνικά, πολιτικά ή θρησκευτικά ταμπού και απαγορεύσεις. Ο **Foucault** διαπιστώνει πως στην αρχαιότητα τα πράγματα ήταν πολύ διαφορετικά: πρώτα απ' όλα τις ηθικές παραμέτρους τις χαρακτήριζε μια θεμελιώδης ασυμμετρία ως προς το φύλο - το συγκεκριμένο ηθικό σύστημα, αυτό που παρείχε ήταν μια «επεξεργασία της αντρικής συμπεριφοράς, φτιαγμένη από τη σκοπιά των αντρών, για να μορφοποιήσει τη διαγωγή τους».¹¹⁰ Κατά δεύτερον, δεν θέσπιζε απαγορεύσεις ή ταμπού, μάλλον επιδίωκε να προτείνει «ορθούς» τρόπους συμπεριφοράς για τους άντρες κατά την άσκηση του δικαιώματος, της εξουσίας, του κύρους και της ελευθερίας τους.

2.6.5.2 Τα αφροδίσια ως πεδίο ηθικής έγνοιας

Στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα η σημασία δίνεται περισσότερο στις «πρακτικές του εαυτού» παρά σε κωδικοποιήσεις από την άποψη του επιτρεπόμενου και του απαγορευμένου. Εκείνο που ενδιέφερε ήταν η καλλιέργεια μιας αρμόζουσας στάσης σεβασμού: «εκείνο που τονίζεται είναι η σχέση με τον εαυτό μας, που μας επιτρέπει να μην παρασυρόμαστε από τις ορέξεις μας και από τις απολαύσεις, να δείχνουμε αυτο-

¹⁰⁷ Η χρήση των απολαύσεων, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989, σελ. 19.

¹⁰⁸ Η χρήση των απολαύσεων, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989, σελ. 23.

¹⁰⁹ Η χρήση των απολαύσεων, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989, σελ. 30.

¹¹⁰ Η χρήση των απολαύσεων, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989, σελ. 31.

κυριαρχία και ανωτερότητα χαρακτήρα απέναντί τους, να συγκρατούμε τις ορμές μας ώστε να είμαστε πάντοτε νηφάλιοι, να μην είμαστε σκλάβοι των αισθήσεών μας και να μην ενδίδουμε στα πάθη μας – και έτσι να φτάνουμε σ’ έναν τρόπο ζωής που να ορίζεται από την πλήρη αυτάρκεια και την απόλυτη αυτοκυριαρχία». ¹¹¹

Αυτό που θα παρουσιάσει ο **Foucault** στο συγκεκριμένο έργο, είναι η σύσταση των “αφροδισίων” ως πεδίου ηθικής έγνοιας. Οι τέσσερις βασικές έννοιες που συναντούμε είναι: η έννοια των “αφροδισίων”, μέσω της οποίας μπορούμε να συλλάβουμε αυτό που, στη σεξουαλική συμπεριφορά, αναγνωρίζοταν ως “ηθική ουσία” ‘ η έννοια της “χρήσεως”, που μας επιτρέπει να συλλάβουμε το είδος καθυπόταξης στο οποίο έπρεπε να υποβληθεί η πρακτική αυτών των απολαύσεων για να καταξιωθεί ηθικά ‘ η έννοια της “εγκράτειας”, της αυτοκυριαρχίας που καθορίζει την στάση που πρέπει να τηρούμε απέναντι στον εαυτό μας για να συγκροτηθούμε ως “ηθικό υποκείμενο” ‘ και, τέλος, η έννοια της “μετριοπάθειας”, της σύνεσης και της σωφροσύνης, που χαρακτηρίζει το ηθικό υποκείμενο στην ολοκλήρωσή του πλέον. Με τον τρόπο αυτό ανάλυσης μας δίνεται η δυνατότητα να αντιληφθούμε «στην ολότητά της τη δομή της ηθικής εμπειρίας των σεξουαλικών απολαύσεων – την οντολογία της, τη δεοντολογία της, την ασκητική της και την τελεολογία της». ¹¹²

Η ρύθμιση των αφροδισίων, θα επιτυγχανόταν για τους Έλληνες όχι με καθολική νομοθεσία αλλά με την κυριαρχία του ατόμου πάνω στον ίδιο του τον εαυτό, αυτοπειθαρχία «αδιαχώριστη από τη δομική, την οργανική και την οντολογική σχέση με την αλήθεια». ¹¹³

Συγκεκριμένοι ιατρικοί και φιλοσοφικοί λόγοι διερευνούν την σχηματοποίηση της σεξουαλικής συμπεριφοράς, κυρίως μέσα από τρεις τεχνικές: πρώτον, τη «Διαιτητική» (αφορά τη σχέση του ατόμου με το σώμα του), δεύτερον, την «Οικονομική» (αυτή αφορά την συμπεριφορά του αρχηγού της οικογένειας), και τρίτη τέλος, την «Ερωτική» (η οποία αφορά τη σχέση ανάμεσα σε άντρες και αγόρια). Ο **Foucault** υποστηρίζει πως κάθε μια από αυτές τις τρεις μεγάλες τέχνες της διαγωγής, πρότεινε, αν όχι μια ιδιαίτερη σεξουαλική ηθική, τουλάχιστον μια ιδιότυπη διαμόρφωση της σεξουαλικής διαγωγής. ¹¹⁴ Στόχο τους γενικά δεν είχαν να ορίσουν τη διάκριση φυσιολογικού – παθολογικού, αλλά μάλλον να ορίσουν τη “χρήση των απολαύσεων”: «επειδή τα αφροδίσια είναι η πιο βίαιη απ’ όλες τις απολαύσεις, η πιο “δαπανηρή” απ’ όλες τις σωματικές δραστηριότητες, επειδή ανάγονται στο παιχνίδι της ζωής και του θανάτου, γι’ αυτό αποτελούν ένα προνομιούχο πεδίο για την ηθική διαμόρφωση του υποκειμένου». ¹¹⁵

Κατά τη διάρκεια των δύο πρώτων αιώνων μετά Χριστό, γίνεται εμφανής μια σημαντική μετατόπιση της εστίασης: από την εξέταση της απόλαυσης και την «αισθητική της χρήσης της», περνούμε στην «επιθυμία και την εξαγνιστική ερμηνευτική της». Στο έργο του *Η μέριμνα για τον εαυτό μας (Le souci de soi)* ¹¹⁶, ο **Foucault** παρακολουθεί την εμφάνιση μιας διαρκώς επισωρευόμενης καχυποψίας απέναντι στις απολαύσεις και μιας ανησυχία για τις συνέπειες της κατάχρησής τους για το σώμα και την ψυχή.

¹¹¹ *Η χρήση των απολαύσεων*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989, σελ. 40.

¹¹² *Η χρήση των απολαύσεων*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989, σελ. 49.

¹¹³ *Η χρήση των απολαύσεων*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989, σελ. 106.

¹¹⁴ *Η χρήση των απολαύσεων*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989, σελ. 289.

¹¹⁵ *Η χρήση των απολαύσεων*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989, σελ. 162.

¹¹⁶ Michel **Foucault**: *Η ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμος 3^{ος}, *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993 (*Histoire de la sexualite, Le souci de soi*, Editions Gallimard, Paris 1984).

2.6.6 Εντατικοποίηση της Σχέσης με τον Εαυτό μας

Ας ανοίξουμε εδώ μια σύντομη παρένθεση.

Στις διαλέξεις του έτους **1980-1981** στο *College de France* (*Subjectivité et Vérité*) ο **Foucault** διενεργεί μια έρευνα με άξονα τις “τεχνικές του εαυτού”: Πώς εδραιώθηκε το υποκείμενο, σε διαφορετικές στιγμές και διαφορετικά θεσμικά πλαίσια, ως δυνατό, επιθυμητό ή ακόμη αναπόφευκτο αντικείμενο γνώσης; Πώς οργανώθηκε η εμπειρία και η γνώση που κάποιος έχει του εαυτού του σε συγκεκριμένα σχήματα; Πώς καθορίστηκαν ή επιβλήθηκαν αυτά τα σχήματα; Ο **Foucault** θεωρεί πως προκειμένου να απαντηθούν αυτά τα ερωτήματα δεν ωφελεί μια προσφυγή στην πρωταρχική εμπειρία ούτε σε φιλοσοφικές θεωρίες της ψυχής, των παθών ή του σώματος: εκείνο το νήμα που μπορεί να οδηγήσει μια τέτοια έρευνα είναι οι “τεχνικές του εαυτού”. Η προσταγή «know oneself» τίθεται με αυτό τον τρόπο στα γενικότερα πλαίσια μιας ευρύτερης εξέτασης: Ποια εργασία θα έπρεπε να αναλάβει κάποιος πάνω στον εαυτό του; Πώς θα έπρεπε να κυβερνήσει κάποιος τον εαυτό του, με πράξεις, την στιγμή που ο ίδιος είναι το αντικείμενο αυτών, το εργαλείο που χρησιμοποιούν, το υποκείμενο δηλαδή που δρα;

Οι ιστορίες της ‘επιμέλειας’ και των ‘τεχνικών εαυτού’ αποτελούν έναν τρόπο να γραφτεί η ιστορία της υποκειμενικότητας: όχι πλέον διαμέσου των διαχωρισμών (τρελών-λογικών, παραβατών και μη, κλπ.) αλλά διαμέσου των σχέσεων με τον εαυτό, με τον τεχνικό εξοπλισμό τους και τα συναφή αποτελέσματα γνώσης.

Η έρευνα που παρουσιάζεται στις διαλέξεις του **1980-1981** περιορίζεται στον Ελληνιστικό και Ρωμαϊκό πολιτισμό τους δυο πρώτους αιώνες A.D.¹¹⁷ Αφορά την εμπειρία των απολαύσεων στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα, ενώ οι “τεχνικές ζωής” (techniques of living) εξετάζονται σε σχέση με ό,τι είδαμε παραπάνω πως οι Έλληνες ονόμαζαν “αφροδίσια”. Τέσσερις πτυχές ερευνώνται: η ερμηνεία των ονείρων, οι ιατρικές αγωγές οι οποίες θέτουν όρια στις σεξουαλικές πράξεις, ο περιορισμός της νόμιμης απόλαυσης στο παντρεμένο ζευγάρι, και η συγκρότηση της ετεροσεξουαλικής αγάπης ως του μόνου δυνατού χώρου για αμοιβαία συναίνεση και ως «γαλήνιας αλήθειας της απόλαυσης».

Οι μελέτες αυτές θα λάβουν την τελική γραπτή μορφή τους ακριβώς στον τρίτο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας*: **Le Souci de Soi** (*The Care of the Self*). Αναλυτικότερα ακόμη την συνέχεια των ερευνών πάνω στην “επιμέλεια εαυτού” ο **Foucault** θα τις παρουσιάσει στις διαλέξεις στο *College de France* το έτος **1981-1982**, **Herméneutique du Sujet** (*The Hermeneutics of the Subject*). Εκεί εν τούτοις παρατηρούμε μια ενδιαφέρουσα αλλαγή κατεύθυνσης όπως θα δούμε αργότερα παρακάτω.¹¹⁸

Επιστρέφουμε στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*: περισσότερο από ορισμένες νέες απαγορεύσεις οι οποίες αφορούν τις πράξεις, στα κείμενα των πρώτων μετά Χριστό αιώνων, παρατηρούμε σημειώνει ο **Foucault**, μια έμφαση στην προσοχή που αρμόζει να δίνουμε στον εαυτό μας: «είναι ο τρόπος, το μέγεθος, η μονιμότητα, η ακρίβεια της απαιτούμενης επαγρύπνησης ‘είναι η ανησυχία για όλες τις διαταραχές του σώματος και της ψυχής, που πρέπει να αποφεύγονται με μιαν αυστηρή δίαιτα ‘είναι η σημασία που έχει ο αυτοσεβασμός μας όχι μόνο ως προς την κοινωνική θέση μας, αλλά και ως προς το λογικό είναι μας, υπομένοντας τη στέρηση των απολαύσεων ή περιορίζοντας τη

¹¹⁷ *Subjectivity and Truth, Lectures at The College de France 1980-1981*. Σύνοψη των διαλέξεων βρίσκεται στο: **M. Foucault, Essential Works 1, Ethics** [ed.] P. Rabinow, Penguin Press 1997.

¹¹⁸ “The Hermeneutics of the Subject”, *Lectures at The College de France 1981-1982*, [ed.] F. Gros, General Editors F. Ewald & A. Fontana, English Series Editor: A.I. Davidson, Translation by G. Burchell, Picador New York 2005.

χρήση τους στον γάμο ή στην τεκνοποίηση. Κοντολογίς – και σε μια πρώτη προσέγγιση- η επαύξηση αυτή της σεξουαλικής εγκράτειας στον ηθικό στοχασμό δεν παίρνει τη μορφή μιας περίσφιξης του κώδικα που ορίζει τις απαγορευμένες πράξεις, αλλά τη μορφή μιας εντατικοποίησης της σχέσης με τον εαυτό μας, μέσω της οποίας συγκροτούμαστε ως υποκείμενα των πράξεών μας».¹¹⁹

2.6.6.1 Ατομικισμός, και “επιμέλεια εαυτού”

Στον ελληνιστικό και ρωμαϊκό κόσμο αναπτύσσεται ένα είδος “ατομικισμού” που δίνει προτεραιότητα στις ιδιωτικές πλευρές της ύπαρξης, στις αξίες της προσωπικής διαγωγής, στην μέριμνα που δείχνει κανείς για τον εαυτό του. Η ανάπτυξη αυτής της αυστηρής ηθικής δεν μπορεί με επάρκεια να εξηγηθεί από την ενίσχυση μιας δημόσιας αρχής ή από μια εξασθένηση του κοινωνικού και πολιτικού πλαισίου μέσα στο οποίο εκτυλισσόταν η ζωή των ατόμων.¹²⁰

Ένα ευρύτερο λοιπόν ζήτημα εγείρεται στο σημείο αυτό κατά τον **Foucault**: κάτω από την κατηγορία του “ατομικισμού” αναμιγνύουμε συχνά πραγματικότητες τελείως διαφορετικές. Χρειάζεται επομένως εδώ να διακρίνουμε τρία πράγματα:

α) πρώτον, την ατομικιστική στάση, η οποία χαρακτηρίζεται από την «*απόλυτη αξία που αποδίδεται στο άτομο ως προς την μοναδικότητά του*», και από τον βαθμό «*ανεξαρτησίας*» που του αναγνωρίζεται σε σχέση με την ομάδα στην οποία ανήκει και με τους θεσμούς στους οποίους υπόκειται, β) δεύτερον, την απόδοση αξίας στην ιδιωτική ζωή, δηλαδή τη σπουδαιότητα που αναγνωρίζεται στις οικογενειακές σχέσεις, στην φροντίδα της οικιακής εστίας και στον τομέα των κληροδοτημάτων, γ) τρίτον τέλος, την «*δυναμική των σχέσεων του ατόμου με τον εαυτό του*», δηλαδή των μορφών μέσα στις οποίες καλείται να θεωρήσει τον εαυτό του (ως αντικείμενο γνώσης και τομέα δράσης, με σκοπό να αλλάξει, να διορθωθεί, να εξαγνιστεί, να λυτρωθεί).¹²¹

Οι στάσεις αυτές, γενικά είναι δυνατόν να συνδέονται μεταξύ τους ‘ οι δεσμοί όμως δεν είναι ούτε απαραίτητοι ούτε σταθεροί.¹²²

1) Η «*καλλιέργεια του εαυτού*» μπορεί να χαρακτηριστεί από το γεγονός ότι η «*τέχνη του βίου*» υπό τις διαφορετικές μορφές της, διέπεται από την αρχή ότι το άτομο πρέπει να μεριμνά για τον εαυτό του. Η «*επιμέλεια εαυτού*» (*cura sui*), κατά πρώτον συναντάται σε πολλά φιλοσοφικά δόγματα, ενώ κατά δεύτερον πρόκειται για μια αρχή που ισχύει για όλους, για πάντα, και για όλη τη ζωή.¹²³

2) Εντούτοις, και αυτό είναι ένα δεύτερο σημαντικό σημείο, η επιμέλεια εαυτού δεν απαιτεί απλώς μια γενική στάση, μια διάχυτη επιστασία. Ο όρος «*επιμέλεια*» δεν δηλώνει απλώς μιαν έγνοια, αλλά ένα σύνολο από ενασχολήσεις.

¹¹⁹ Michel **Foucault**: *Η ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμος 3^{ος}, *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993. “*Technai*”: με την απαιτητική ορθολογικότητά τους, θα μπορούσαν δικαιολογημένα να συγκριθούν «*με οποιαδήποτε τεχνική παραγωγής*» παρατηρεί ο **Foucault** (“*Critical Theory/ Intellectual History*”, βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 28).

¹²⁰ Λιγότερο σφιχτά ενταγμένα στην πολιτική και περισσότερο απομονωμένα τα άτομα αναζητούσαν στη φιλοσοφία κανόνες διαγωγής περισσότερο προσωπικούς. Ωστόσο, η πολιτική δραστηριότητα, τουλάχιστον για τις ανώτερες τάξεις, συνέχισε να συνιστά σημαντικό μέρος της ύπαρξης. Γενικά οι αρχαίες κοινωνίες παρέμειναν όπως τις χαρακτηρίζει ο **Foucault** “*κοινωνίες συγχρωτισμού*”, όπου ο βίος διάγει δημόσια και ο καθένας εξακολουθεί να βρίσκεται μέσα σε τοπικά συστήματα στηριγμένα σε οικογενειακούς δεσμούς, οικονομικές εξαρτήσεις, πελατειακές και φιλικές σχέσεις.

¹²¹ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 52.

¹²² Η χριστιανική «*ασκητική*» για παράδειγμα, των πρώτων αιώνων, εμφανίστηκε ως μια εξαιρετικά έντονη υπογράμμιση των σχέσεων του ατόμου με τον εαυτό του, αλλά όμως υπό τη μορφή μιας υποβάθμισης των αξιών της ιδιωτικής ζωής.

¹²³ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 58.

Μιλώντας κάποιος για «επιμέλεια», ονομάζει έτσι τις δραστηριότητες του νοικοκύρη, τα καθήκοντα του ηγεμόνα που μεριμνά για τους υπηκόους του, τις φροντίδες που οφείλουμε να παρέχουμε σε έναν άρρωστο ή πληγωμένο, ή ακόμα τις τιμές που αποδίδουμε στους νεκρούς ή στους θεούς. Ως προς τον εαυτό μας δε, η «επιμέλεια» συνεπάγεται προσπάθεια, μόχθο: ο χρόνος που της αφιερώνεται καθημερινά, είναι γεμάτος από ασκήσεις, πρακτικά καθήκοντα. Δεν πρόκειται για αργομισθία, «υπάρχουν οι φροντίδες του σώματος, οι δίαιτες για την υγεία, οι δίχως υπερβολές σωματικές ασκήσεις, η όσο το δυνατόν μετρημένη ικανοποίηση των αναγκών. Υπάρχουν οι διαλογοισμοί, τα αναγνώσματα, οι σημειώσεις που κρατάμε από τα βιβλία που διαβάσαμε ή από τις συζητήσεις που ακούσαμε, και που ξαναδιαβάζουμε κατόπιν, υπάρχει η ανάκληση στη μνήμη των αληθειών που γνωρίζουμε ήδη, αλλά που πρέπει να τις αφομοιώσουμε ακόμη βαθύτερα».¹²⁴

Η δραστηριότητα επομένως αυτή που αφιερώνουμε στον εαυτό μας «δεν αποτελεί μια άσκηση μοναξιάς, αλλά μια γνήσια κοινωνική πρακτική»,¹²⁵ υπό πολλές έννοιες: καταρχήν η δραστηριότητα αυτή πήρε μορφή συχνά μέσα σε δομές ήδη λίγο ή πολύ θεσμοθετημένες,¹²⁶ όπου μια αναγνωρισμένη ιεραρχία επιφόρτιζε τους πιο προχωρημένους να καθοδηγούν τους άλλους (είτε ατομικά είτε συλλογικότερα). Έπειτα, συναντάμε - ιδιαίτερα στην Ρώμη και ειδικά στους αριστοκρατικούς κύκλους - το επιτήδευμα του ιδιωτικού συμβούλου που υπηρετούσε, σε μίαν οικογένεια ή μίαν ομάδα, ως σύμβουλος σε προβλήματα διαβίωσης, ως πολιτικός εμπνευστής, ως ενδεχόμενος μεσάζων σε μια διαπραγμάτευση.¹²⁷

Η επιμέλεια εαυτού πάντως δεν είχε ως μοναδικό κοινωνικό έρεισμα την ύπαρξη των σχολών, της διδασκαλίας και των επαγγελματιών της καθοδήγησης της ψυχής: έβρισκε συχνά στήριγμα σε μια ολόκληρη δέσμη συνηθισμένων σχέσεων συγγένειας, φιλίας ή υποχρέωσης. Βρίσκεται γενικά, «εγγενώς συνδεδεμένη με μια “υπηρεσία της ψυχής”»: υπάρχει η δυνατότητα μιας σειράς ανταλλαγών με τον άλλον παράλληλα σε ένα σύστημα αμοιβαίων υποχρεώσεων.

3) Τρίτο σημείο: η επιμέλεια εαυτού βρίσκεται σε στενή σχέση με την ιατρική σκέψη και πρακτική. Υπάρχουν σχήματα και έννοιες που μπορούν να χρησιμεύσουν «ως κοινός οδηγός στην ιατρική του σώματος και στη θεραπευτική της ψυχής. Μας επιτρέπουν όχι μόνο να εφαρμόσουμε τον ίδιο τύπο θεωρητικής ανάλυσης στις σωματικές διαταραχές και στις ηθικές αταξίες, αλλά και να κάνουμε χρήση της ίδιας μεθόδου για να επέμβουμε και στις μεν και στις δε [...]».¹²⁸ Το σημείο στο οποίο δίνεται προσοχή στις φροντίδες για τον εαυτό είναι εκείνο «όπου τα δεινά του σώματος και της ψυχής μπορούν να επικοινωνήσουν μεταξύ τους, εκεί όπου οι κακές συνήθειες της ψυχής μπορούν να επιφέρουν σωματικές συμφορές, ενώ οι καταχρήσεις του σώματος φανερώνουν και συντηρούν τα ελαττώματα της ψυχής».¹²⁹

Η έγνοια λοιπόν αφορά την υγεία και το φόβο της κατάχρησης, την οικονομία της διαίτας, την ακρόαση των διαταραχών, τη λεπτομερή παρακολούθηση της δυσλειτουργίας, τον υπολογισμό όλων των στοιχείων (της εποχής, του κλίματος, της τροφής, του τρόπου ζωής) που μπορούν να διαταράξουν το σώμα και, διαμέσου αυτού, την ψυχή. Υπάρχει όμως και κάτι σημαντικότερο ίσως, παρατηρεί ο **Foucault**:

¹²⁴ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 61.

¹²⁵ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 62.

¹²⁶ νεο-πυθαγόρειες κοινότητες, οι επικούρειες ομάδες, οι “μαθητές” του Επίκουρου, κλπ.

¹²⁷ Μπορούμε μάλιστα να παρατηρήσουμε πως οι διαφορετικές αυτές λειτουργίες του δασκάλου, του καθοδηγητή, του συμβούλου και του έμπιστου προσώπου δεν ήταν πάντα διακριτές, οι ρόλοι ήταν δυνατό να εναλλάσσονται και να παίζονται εκ περιτροπής από το ίδιο πρόσωπο.

¹²⁸ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 65.

¹²⁹ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 67.

«με βάση αυτήν τη προσέγγιση (πρακτική και θεωρητική) μεταξύ ιατρικής και ηθικής, καλούμαστε να αναγνωρίσουμε τον εαυτό μας ως ασθενή ή απειλούμενο από την ασθένεια».¹³⁰ Στα ίδια μας τα μάτια μπορεί να παρουσιαζόμαστε όχι απλώς ως άτομα ατελή, αμαθή, αδιάπλαστα, αλλά και ως άτομα που υποφέρουν από ορισμένες «κακίες» που πρέπει να θεραπευτούν είτε από εμάς είτε από κάποιον αρμόδιο.

4) Σημείο τέταρτο: στα πλαίσια της πρακτικής αυτής, ταυτόχρονα προσωπικής και κοινωνικής, η «αυτογνωσία» κατέχει σημαντική θέση. Αναπτύσσεται μια ολόκληρη τέχνη της αυτογνωσίας «με συγκεκριμένες οδηγίες, με εξειδικευμένες μορφές εξέτασης και κωδικοποιημένες ασκήσεις». (α) Πρώτα απ' όλα μπορούμε να απομονώσουμε τις «διαδικασίες δοκιμασίας»: αυτές έχουν διπλό ρόλο: να προωθούν την απόκτηση μιας αρετής, και να υπολογίζουν το σημείο στο οποίο το ενδιαφερόμενο άτομο έχει φτάσει. Σκοπός των δοκιμασιών δεν είναι η απάρνηση για την απάρνηση, «είναι να καταστήσουν το άτομο ικανό να βολεύεται χωρίς το περιττό, διαμορφώνοντας μια αυτοκυριαρχία που να μην εξαρτάται καθόλου από την παρουσία ή την απουσία τους». Δεν πρόκειται για διαδοχικά στάδια στη στέρηση, αλλά για έναν τρόπο «να μετριέται και να επιβεβαιώνεται η ανεξαρτησία για την οποία είναι ικανό απέναντι σε καθετί που δεν είναι απαραίτητο και ουσιώδες».¹³¹ (β) Έπειτα, δεύτερον, πάλι στις πρακτικές δοκιμασίες, σημαντική θεωρείται η υποβολή στον «έλεγχο συνείδησης». Ο πρωινός έλεγχος φαίνεται πως χρησιμεύει για την θεώρηση των καθηκόντων και των υποχρεώσεων της ημέρας ' ο βραδινός έλεγχος αφιερώνεται στην απομνημόνευση της ημέρας που πέρασε. Γενικά, περισσότερο από μια διχοτόμηση του υποκειμένου σε μια δικαστική αρχή που κρίνει και σε έναν κατηγορούμενο, το σύνολο της διαδικασίας θυμίζει μάλλον ένα είδος διοικητικού ελέγχου.¹³² Το σφάλμα δεν ερευνάται με τον έλεγχο που γίνεται για να προσδιοριστεί μια ενοχή ή να διεγερθεί ένα αίσθημα συνειδησιακής τύφνης, «αλλά για να ενισχύσει – με βάση τη διαπίστωση μιας αποτυχίας, που ανασύρεται στη μνήμη και αναλύεται με το λογικό – τον ορθολογικό εξοπλισμό που εξασφαλίζει μια συνετή διαγωγή». (γ) Τρίτον τέλος, σε όλα αυτά προστίθεται η αναγκαιότητα μιας διανοητικής εργασίας πάνω στην ίδια τη νόηση: η νόηση «οφείλει να έχει τη μορφή ενός διαρκούς φιλτραρίσματος των παραστάσεων: να τις εξετάζει, να τις ελέγχει και να τις ξεδιαλέγει».¹³³

Ο έλεγχος είναι δοκιμασία δύναμης και εγγύηση ελευθερίας: ένας τρόπος να βεβαιωνόμαστε διαρκώς ότι δεν θα συνδεθούμε με κάτι που δεν υπόκειται στην εξουσία μας. Το να επιτηρούμε διαρκώς τις παραστάσεις μας ή το να επαληθεύουμε τα σημάδια δεν σημαίνει να αναρωτιόμαστε (όπως θα γίνει αργότερα στη χριστιανική πνευματική ζωή) για τη βαθύτερη αιτία μιας ιδέας που μας έρχεται στο νου ' «δεν σημαίνει να προσπαθούμε να αποκρυπτογραφήσουμε ένα νόημα κρυμμένο κάτω από την εμφανή παράσταση ' σημαίνει να σταθμίζουμε τη σχέση ανάμεσα στον εαυτό μας και σ' αυτό που παρασταίνεται, ώστε να δεχόμαστε στο πλαίσιο της σχέσης με τον εαυτό μόνον εκείνο που μπορεί να εξαρτάται από την ελεύθερη και σώφρονα επιλογή του υποκειμένου».¹³⁴

5) Τέλος, ένα πέμπτο σημείο: ο κοινός στόχος των πρακτικών ασκήσεων του εαυτού, μπορεί γράφει ο **Foucault** να χαρακτηριστεί από την γενικότερη αρχή της «επιστροφής στον εαυτό» (*conversio ad se*): αυτή η αρχή δεν σημαίνει πως πρέπει να διακόψουμε κάθε άλλη ενασχόληση για να αφιερωθούμε αποκλειστικά και

¹³⁰ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 68.

¹³¹ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 69.

¹³² *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 72.

¹³³ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 73.

¹³⁴ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 75.

ολοκληρωτικά στον εαυτό μας, αλλά ότι τον κύριο σκοπό που οφείλουμε να θέτουμε στον εαυτό μας πρέπει να τον αναζητήσουμε μέσα μας, στη σχέση του εαυτού προς εαυτόν. Πρόκειται για μια μεταστροφή, μια τροχιά χάρη στην οποία ξεφεύγοντας από κάθε εξάρτηση και υποταγή, ξαναβρίσκουμε τελικά τον εαυτό μας.

Η *σχέση προς εαυτόν* η οποία είναι το τέρμα της μεταστροφής και ο τελικός σκοπός όλων των πρακτικών ασκήσεων του εαυτού, εξαρτάται από μια ηθική θεώρηση της εξουσίας. Εντούτοις, υποστηρίζει ο **Foucault**, δεν αρκεί εδώ να προσφύγουμε στην αγωνιστική μορφή μιας νίκης και μιας κυριαρχίας επί δυσυπότακτων δυνάμεων. Τη σχέση αυτή την εννοούμε συχνά κατά το νομικό πρόσωπο της κυριότητας: ανήκω μόνο στον εαυτό μου (είμαι αυτόνομος), ασκούμε στον εαυτό μας μια εξουσία που τίποτε δεν την περιορίζει ούτε απειλεί (το αυτεξούσιο). Διαμέσου, ωστόσο, αυτού του μάλλον πολιτικού και νομικού σχήματος, η σχέση προς τον εαυτό ορίζεται επίσης ως κάτι που μας επιτρέπει να χαιρόμαστε, να απολαμβάνουμε τον εαυτό μας. Η πείρα του εαυτού που διαμορφώνεται μέσα σε αυτή την κυριότητα δεν είναι απλώς εκείνη μιας δαμασμένης δύναμης, είναι η πείρα μιας απόλαυσης που αντλούμε από τον εαυτό μας. Εκείνος που τελικά κατόρθωσε να έχει πρόσβαση στον εαυτό του είναι, για τον εαυτό του, ένα αντικείμενο απόλαυσης. «*Όχι μόνο ικανοποιούμαστε μ' αυτό που είμαστε και δεχόμαστε να περιοριστούμε σ' αυτό, αλλά και "μας αρέσει" ο εαυτός μας*». Η ευχαρίστηση αυτή *«ορίζεται από το γεγονός ότι δεν προκαλείται από τίποτα που να είναι ανεξάρτητο από εμάς και που, κατά συνέπεια, ξεφεύγει από την εξουσία μας ' γεννιέται από εμάς και μέσα σε μας τους ίδιους»*.¹³⁵ Χαρακτηρίζεται επίσης από το γεγονός ότι δεν γνωρίζει βαθμίδες ή αλλαγές: κατά τούτο λοιπόν, μπορεί να αντιταχθεί σημείο προς σημείο σ' αυτό που δηλώνεται με τον όρο "voluptas" (ηδονή) και που σημαίνει απόλαυση με προέλευση έξω από εμάς (και μέσα σε αντικείμενα των οποίων η παρουσία δεν είναι εξασφαλισμένη).

Συμπερασματικά λοιπόν, στο πλαίσιο της *"καλλιέργειας του εαυτού"* και κατά τους πρώτους αιώνες μετά Χριστό, η εντονότερη αυστηρότητα, η αυξημένη λιτότητα, δεν πρέπει να ερμηνεύονται ως μια επίταση των απαγορεύσεων: η αλλαγή αφορά, πολύ νωρίτερα, τον τρόπο με τον οποίο το άτομο οφείλει να συγκροτηθεί ως ηθικό υποκείμενο.

Η επίδραση της *καλλιέργειας του εαυτού* πάνω στο ηθικό σύστημα της "απόλαυσης", πήρε τη μορφή μιας τροποποίησης του ηθικού υποκειμένου: η «ηθική ουσία», η δύναμη σε σχέση με την οποία το υποκείμενο πρέπει να επιτύχει κυριαρχία και έλεγχο, εξακολουθεί να είναι η σεξουαλική απόλαυση, αλλά η έμφαση δίνεται όλο και περισσότερο στην αδυναμία του ατόμου στον αγώνα αυτό. Δεύτερον, οι απαιτήσεις για μια "τέχνη της ζωής" που θα ορίζει τα αισθητικά και ηθικά κριτήρια της ύπαρξης, είναι διαφορετικές από τις προτάσεις που απευθύνονται μόνο σε ελεύθερους άντρες, και πλέον έχουν την μορφή καθολικών αρχών που αναφέρονται στη φύση ή στη λογική και στις οποίες όλοι πρέπει να υποτάσσονται ανεξάρτητα από τη κοινωνική θέση τους. Τέλος, και το περιεχόμενο του έργου που το άτομο πρέπει να επιτελέσει πάνω στον εαυτό του, και αυτό επίσης υφίσταται, με την καλλιέργεια εαυτού, μια τροποποίηση: *«με την εκγύμναση στην αποχή και στην αυτοκυριαρχία που συνιστά την αναγκαία "άσκηση", η θέση που καταλαμβάνει η αυτογνωσία γίνεται πιο σημαντική: το καθήκον της αυτοδοκιμασίας, της αυτοεξέτασης, του αυτοελέγχου με μία σειρά καθορισμένων ασκήσεων τοποθετεί το ζήτημα της αλήθειας – της αλήθειας αυτού*

¹³⁵ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 77.

που είμαστε, αυτού που πράττουμε και αυτού που είμαστε ικανοί να πράξουμε – στο κέντρο της διάπλασης του ηθικού υποκειμένου». ¹³⁶

Βρισκόμαστε ακόμα μακριά, σημειώνει ο **Foucault**, από μια εμπειρία των σεξουαλικών ηδονών όπου αυτές θα συνδέονται με το “κακό”, όπου η συμπεριφορά θα οφείλει να υποτάσσεται στην καθολική μορφή του νόμου και όπου η αποκρυπτογράφηση της επιθυμίας θα είναι απαραίτητος όρος για την πρόσβαση σε ένα βίο εξαγνισμένο. Ωστόσο, μπορούμε ήδη να διακρίνουμε «πώς το ζήτημα του κακού αρχίζει να αλλοιώνει την παλιά αντίληψη περί δύναμης, πώς το ζήτημα του νόμου αρχίζει να κάμπει το θέμα της τέχνης και της τεχνικής [...] πώς το ζήτημα της αλήθειας και η αρχή της αυτογνωσίας αναπτύσσονται στις μεθόδους της ασκητείας». ¹³⁷

2.6.6.2 Συγκρότηση του ηθικού υποκειμένου της σεξουαλικής συμπεριφοράς

Τα συμπεράσματα που εξάγουμε από αυτή την ανάλυση είναι σημαντικά: ένας ολόκληρος ηθικο-θεωρητικός στοχασμός γύρω από την σεξουαλική δραστηριότητα και τις ηδονές της σηματοδοτεί μια ενίσχυση των θεμάτων της “εγκράτειας”: οι γιατροί ανησυχούν για τις επιδράσεις της σεξουαλικής δραστηριότητας και συστήνουν πρόθυμα την αποχή ¹³⁸ ‘ οι φιλόσοφοι καταδικάζουν κάθε σχέση που θα μπορούσε να συναφθεί έξω από το γάμο και υποδεικνύουν στους συζύγους αμοιβαία αυστηρή πίστη ¹³⁹ ‘ τέλος μια ορισμένη δογματική φαίνεται να εξοστρακίζει τον έρωτα προς τα αγόρια. ¹⁴⁰ Θα έπρεπε μήπως εδώ να αναγνωρίσουμε το διάγραμμα μιας μελλοντικής ηθικής, αυτής που θα συναντήσουμε στον χριστιανισμό όταν η σεξουαλική πράξη θα θεωρηθεί ως κάτι κακό, όταν θα της παραχωρηθεί η νομιμότητα μόνον μέσα στο συζυγικό δεσμό, και όταν ο έρωτας προς τα αγόρια θα καταδικαστεί ως “παρά φύση”;

Οι αρχές της “σεξουαλικής εγκράτειας” δεν ορίστηκαν, όπως είδαμε, για πρώτη φορά στην φιλοσοφία της εποχής της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας. Η σεξουαλική πράξη είχε από πολύ καιρό πριν θεωρηθεί επικίνδυνη, αδάμαστη, δαπανηρή. Από καιρό πριν επίσης είχε συζητηθεί το ακριβές μέτρο της άσκησής της και η ένταξή της σε μια πολύ προσεκτική αγωγή. Η σεξουαλική εγκράτεια των φιλοσόφων των πρώτων αιώνων φαίνεται πως έχει τις ρίζες της στην αρχαία παράδοση.

Εντούτοις σημειώνονται ορισμένες σημαντικές αλλαγές: από την πλευρά της Διαιτητικής και των προβλημάτων υγείας, σημειώνεται μια πιο έντονη προσοχή στην αμφισημία των επιδράσεων της σεξουαλικής πράξης και των διαταρακτικών συνεπειών της ‘ από την πλευρά των προβλημάτων του γάμου, η εγκράτεια που ο σύζυγος οφείλει να επιβάλλει στον εαυτό του δεν δικαιολογείται απλώς από λόγους θεσμικούς, αλλά από τη φύση του δεσμού, την καθολική μορφή του και τις αμοιβαίες υποχρεώσεις που απορρέουν από αυτόν ‘ τέλος από την πλευρά των αγοριών η ανάγκη της αποχής νοείται όλο και λιγότερο ως ένας τρόπος να δίνονται σε μορφές έρωτα οι υψηλότερες πνευματικές αξίες, και όλο και περισσότερο ως το σημάδι μιας ατέλειας.

Μέσα από τις μεταβολές αυτές λοιπόν, μπορούμε να αναγνωρίσουμε την ανάπτυξη μιας “τέχνης του βίου” όπου δεσπόζει η επιμέλεια εαυτού: αυτή η τέχνη δεν επιμένει πια τόσο στις καταχρήσεις τις οποίες πρέπει κάποιος να δαμάσει για να ασκήσει την κυριαρχία του πάνω στους άλλους: «τονίζει όλο και περισσότερο την ευπάθεια του ατόμου απέναντι στις διάφορες αρρώστιες που μπορεί να προκαλέσει η

¹³⁶ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 78-79.

¹³⁷ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 79.

¹³⁸ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 115-159.

¹³⁹ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 167-206.

¹⁴⁰ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 213-257.

σεξουαλική δραστηριότητα ‘ τονίζει επίσης την ανάγκη να υπαχθεί αυτή η δραστηριότητα σ’ έναν καθολικό τύπο που θα δεσμεύει τα άτομα και που θα είναι θεμελιωμένος, για όλους τους ανθρώπους, τόσο στη φύση όσο και στο λογικό». ¹⁴¹ Αυτή η “τέχνη της ζωής” εξαίρει επίσης τη σημασία που έχουν οι ασκήσεις με τη βοήθεια των οποίων το άτομο μπορεί να διατηρήσει τον αυτοέλεγχο για να φτάσει τελικά σε μια αγνή απόλαυση του εαυτού.

Αιτία των μεταβολών αυτών πάντως στην σεξουαλική ηθική σύμφωνα με τον **Foucault** δεν είναι η όξυνση των μορφών απαγόρευσης, αλλά «η ανάπτυξη μιας τέχνης του βίου που περιστρέφεται γύρω από το ζήτημα του εαυτού, της εξάρτησής του και της ανεξαρτησίας του, της καθολικής μορφής του και του δεσμού που μπορεί και οφείλει να συνάψει με τους άλλους, των διαδικασιών με τις οποίες ασκεί τον αυτοέλεγχό του και τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να θεμελιώσει την πλήρη αυτοκυριαρχία του». ¹⁴²

Μέσα ακριβώς σε αυτά τα πλαίσια λοιπόν συντελείται ένα διπλό φαινόμενο: από τη μια υφίσταται μια πιο ενεργή προσοχή προς τη σεξουαλική δραστηριότητα και τις επιδράσεις της στον οργανισμό, τη θέση της στο γάμο, την αξία της στη σχέση με τα αγόρια. Από την άλλη όμως, όσο το ενδιαφέρον γι’ αυτήν αυξάνει τόσο αυτή παρουσιάζεται πιο “επικίνδυνη” – γεννιέται μια ανάγκη να δυσπιστεί κανείς γι’ αυτήν, να την ελέγχει. Το ύφος επομένως σεξουαλικής διαγωγής που προτείνεται τώρα, είναι διαφορετικό από εκείνο του 4^{ου} αιώνα - αλλά είναι διαφορετικό και από εκείνο που θα βρούμε κατόπιν στον χριστιανισμό. ¹⁴³

Στις κατοπινές ηθικές θεωρίες που θα αναπτυχθούν παρατηρούμε άλλες σχέσεις προς τον εαυτό: η “ηθική υπόσταση” θα χαρακτηριστεί με βάση το πεπερασμένο, την “πτώση” και το κακό ‘ θα οριστεί ένας “τρόπος υποταγής”, με τη μορφή της υπακοής σε έναν γενικό νόμο που είναι συγχρόνως βούληση ενός προσωπικού θεού ‘ θα προσδιοριστεί ένας “τύπος εργασίας του ατόμου πάνω στον εαυτό του” που περιλαμβάνει μίαν αποκρυπτογράφηση της ψυχής και μίαν ερμηνευτική εξαγνιστική των επιθυμιών ‘ τέλος, θα προταθεί μια μέθοδος “ηθικής τελείωσης” που τείνει στην αυταπάρνηση. Τα στοιχεία συνεπώς της ρύθμισης των ηδονών του ατόμου, της συζυγικής πίστης και των σχέσεων μεταξύ ανδρών, θα ανήκουν πλέον σε έναν άλλο τρόπο αυτοσυγκρότησης ως ηθικού υποκειμένου της σεξουαλικής του συμπεριφοράς.

3. ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ ΣΤΟ COLLÈGE DE FRANCE

3.1 L’ORDRE DU DISCOURS (1970)

Το 1970 ο **Foucault** έδωσε την εναρκτήρια ομιλία στο Collège de France. ¹⁴⁴ Στην ομιλία αυτή (*L’ordre du discours*) καθορίζεται, όπως θα δούμε, ένα πρόγραμμα για μια σειρά μελετών πάνω στις μορφές ελέγχου με τις οποίες ρυθμίζεται η παραγωγή του λόγου σε κάθε κοινωνία. Ο “λόγος” δεν αποτελεί για τον **Foucault** απλή αναπαράσταση της επιθυμίας ή της εξουσίας – είναι αντιθέτως, αυτό για το οποίο και μέσω του οποίου αγωνίζεται κανείς, είναι η μορφή της εξουσίας που ζητά κάποιος να ιδιοποιηθεί.

¹⁴¹ *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 266.

¹⁴² *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993, σελ. 267.

¹⁴³ Στον χριστιανισμό, η έμφαση δίνεται λιγότερο στην ανάγκη κυριαρχίας πάνω στον εαυτό και περισσότερο στην ανάγκη ανακάλυψης της “αλήθειας για τον εαυτό” ως σεξουαλικό ον.

¹⁴⁴ **Michel Foucault**: *Η τάξη του λόγου*, εκδ. Ηριδανός, (*l’ordre du discours*, 1970).

3.1.1 Διαδικασίες Αποκλεισμού

«Υποθέτω, λει ο **Foucault**, ότι σε κάθε κοινωνία η παραγωγή του λόγου ελέγχεται, επιλέγεται, οργανώνεται, και αναδιανέμεται ταυτόχρονα, από ένα ορισμένο αριθμό διαδικασιών που έχουν σαν ρόλο να αποτρέψουν τις εξουσίες και τους κινδύνους, να κυριαρχήσουν πάνω στο τυχαίο, να αποφύγουν τη βαριά, την τρομερή υλικότητα». Υφίστανται λοιπόν «διαδικασίες αποκλεισμού», με πιο κοινή “το απαγορευμένο”.¹⁴⁵

Ειδικότερα, σε ό,τι αφορά τα πεδία της σεξουαλικότητας και της πολιτικής «οι απαγορεύσεις που επιβάλλονται στην αγόρευση, που φαινομενικά δεν είναι παρά ασήμαντη, αποκαλύπτουν πολύ γρήγορα, σχεδόν αμέσως, την σχέση της με την επιθυμία και την εξουσία. [...] η αγόρευση- η ψυχανάλυση μας το έχει ήδη δείξει- δεν είναι απλά αυτό που εκδηλώνει (ή καλύπτει) την επιθυμία, αλλά είναι αυτό το ίδιο το αντικείμενο της επιθυμίας» ‘ η αγόρευση δηλαδή δεν είναι απλά εκείνο που μεταφράζει τους αγώνες ή τα συστήματα κυριαρχίας, αλλά αυτό «για το οποίο και μέσω του οποίου αγωνίζεται κανείς, η εξουσία που ζητά να ιδιοποιηθεί».¹⁴⁶

Δεύτερη αρχή αποκλεισμού: η διάκριση και η απόρριψη που βρίσκονται πίσω από την “αντίθεση λογικής και τρέλας”: ο λόγος του τρελού δεν μπορεί να κυκλοφορεί όπως αυτός των άλλων ‘ η κουβέντα του αντιμετωπίζεται σαν μηδαμινή, απραγματοποίητη, χωρίς σημασία ή αλήθεια, χωρίς ισχύ μπροστά στη δικαιοσύνη κλπ.

Τρίτο σύστημα αποκλεισμού: η “αντίθεση του αληθινού στο ψεύτικο”. Μέσα στο εσωτερικό της αγόρευσης αποδεικνύεται πως η διάκριση ανάμεσα σε αληθινό και ψεύτικο δεν είναι ούτε αυθαίρετη, ούτε μετατρέψιμη, ούτε θεσμική, ούτε βίαιη. Όμως σε μια άλλη κλίμακα μπορούμε να διερωτηθούμε: ποια είναι διαρκώς, μέσα στην αγόρευσή μας, η ουσία της “βούλησης αλήθειας”, ή ποιος είναι ο τύπος διάκρισης που διέπει τη “βούληση γνώσης”;

Θα δούμε τότε ισχυρίζεται ο **Foucault** να σχηματίζεται μία διάκριση: στους Έλληνες ποιητές του 6^{ου} αιώνα η αληθινή (κυρίαρχη) αγόρευση, αυτή που προκαλούσε δέος και σεβασμό, ήταν αυτή που μπορούσε να διεξαχθεί σύμφωνα με την αρμόζουσα τελετουργία και από αυτόν που είχε το δικαίωμα να το κάνει. Έναν αιώνα αργότερα ωστόσο, η ύψιστη αλήθεια δεν βρίσκεται πια μέσα σε ό,τι «ήταν» η αγόρευση ή μέσα σ’ αυτό που «δημιουργούσε», παρά σε «ό,τι αποφαινόταν». Έτσι κάποια στιγμή βλέπουμε πως «η αλήθεια μετατοπίζεται από την τελετουργική, αποτελεσματική και ορθή πράξη της απόφασης, προς αυτό το ίδιο το αποφαινόμενο, προς το νόημά του, τη μορφή του, το αντικείμενό του, τη σχέση του με το σημείο αναφοράς του!». Ανάμεσα στον Ησίοδο και τον Πλάτωνα δημιουργείται η διάκριση που ξεχωρίζει την αληθινή από την ψεύτικη αγόρευση. Από κάποια στιγμή και έπειτα η αληθινή αγόρευση δεν αντιμετωπίζεται πλέον σαν πολύτιμη και επιθυμητή, αφού δεν είναι πια συνδεδεμένη με την άσκηση της εξουσίας.

Αυτή η ιστορική διάκριση έδωσε τη γενική της μορφή στη δικιά μας “βούληση γνώσης”. «Οι μεγάλες μεταλλάξεις της επιστήμης λει ο **Foucault**, μπορεί ενδεχόμενα να ερμηνευτούν σαν συνέπειες μιας ανακάλυψης, μπορεί όμως συνάμα να εξηγηθούν σαν εμφάνιση νέων μορφών βούλησης αλήθειας».¹⁴⁷

Αυτή η βούληση αλήθειας βασίζεται, όπως και τα άλλα συστήματα αποκλεισμού, σε ένα θεσμικό υπόβαθρο και τείνει να ασκήσει πάνω στις υπόλοιπες αγορεύσεις ένα είδος πίεσης και εξουσίας καταναγκασμού. Η βούληση αλήθειας

¹⁴⁵ Δεν έχει οποιοσδήποτε το δικαίωμα να μιλήσει, σε οποιαδήποτε περίπτωση, για οτιδήποτε: πρόκειται για το δικαίωμα του υποκειμένου της ομιλίας, το τελετουργικό της περίπτωσης, επίσης το ταμπού του αντικειμένου.

¹⁴⁶ Η τάξη του λόγου, εκδ. Ηριδανός, σελ.7-8.

¹⁴⁷ Η τάξη του λόγου, εκδ. Ηριδανός, σελ.12.

(«τεράστιο μηχανοστάσιο αποκλεισμού») αποτελεί εδώ και αιώνες την αστείρευτη πηγή του απαγορευμένου και της διάκρισης λογικής/ τρέλας.

3.1.2 Εσωτερικές Διαδικασίες Ελέγχου: το Σχόλιο, ο Δημιουργός

Ο **Foucault** θεωρεί πως μπορούμε να απομονώσουμε και μία άλλη ομάδα, εσωτερικών αυτή τη φορά, διαδικασιών ελέγχου και περιορισμού, μια και οι ίδιες οι αγορεύσεις «αυτοελέγχονται». Αυτές οι διαδικασίες χρησιμεύουν σαν αρχές ταξινόμησης, διάταξης, διανομής, «σαν να πρόκειται να κυριαρχήσουν σε μια άλλη διάσταση της αγόρευσης: σ' αυτή του συμβάντος και της τύχης». ¹⁴⁸

Το σχόλιο καταρχήν: «Δεν υπάρχει από τη μία μεριά μια κατηγορία θεμελιωδών και δημιουργικών αγορεύσεων, δοσμένη μία για πάντα και από την άλλη ο σωρός εκείνων που επαναλαμβάνουν, εξηγούν και σχολιάζουν. Πολλά από τα σπουδαία κείμενα επισκιάζονται και εξαφανίζονται και καμιά φορά τα σχόλια είναι εκείνα που διεκδικούν την πρώτη θέση». ¹⁴⁹ Το σχόλιο οφείλει να πρωτοπεί αυτό που εντούτοις έχει ήδη ειπωθεί και να επαναλαμβάνει αδιάκοπα αυτό που ωστόσο ποτέ δεν ειπώθηκε. Επιτρέπει μεν να ειπωθεί κάτι διαφορετικό από αυτό το ίδιο το κείμενο, υπό τον όρο όμως αυτό το ίδιο το κείμενο να αποτελεί τη βάση του σχολίου.

«Πιστεύω ότι υπάρχει ακόμη μία αρχή ακρωτηριασμού της αγόρευσης [...] Πρόκειται για τον δημιουργό». ¹⁵⁰ Πρόκειται όχι γι' αυτόν που συντάσσει προφορικά ή γραπτά ένα κείμενο, αλλά τον δημιουργό σαν αρχή της συγκρότησης της αγόρευσης, σαν «ενότητα και καταγωγή της σημασίας του κειμένου, σαν εστία της συνάφειάς του». Υπάρχουν γύρω μας «αγορεύσεις που κυκλοφορούν και που δεν χρωστούν την αποτελεσματικότητα ή τη σημασία τους στον δημιουργό στον οποίο τις αποδίδουμε: καθημερινές κουβέντες που σβήνονται αμέσως ' διατάγματα ή συμβόλαια που απαιτούν υπογράφοντες και όχι δημιουργούς ' τεχνικές συνταγές που κυκλοφορούν μέσα στην ανωνυμία». ¹⁵¹

Αλλά στους τομείς όπου η απόδοση σε κάποιον δημιουργό είναι ο κανόνας (λογοτεχνία, φιλοσοφία, επιστήμες) αυτή δεν παίζει πάντοτε τον ίδιο ρόλο: η απόδοση του κειμένου σε έναν συγγραφέα, τον Μεσαίωνα, μέσα στην τάξη του επιστημονικού λόγου, λειτουργεί σαν δείκτης αλήθειας, επιστημονικής αξίας. Αργότερα, από τον 17^ο αιώνα δεν λειτουργεί πια παρά για να ονοματίσει ένα θεώρημα, ένα αποτέλεσμα, ένα σύνδρομο. Στη τάξη της φιλολογικής αγόρευσης, αντιθέτως, η λειτουργία του συγγραφέα εντεινόταν αδιάκοπα: από τις αφηγήσεις, τα ποιήματα, τα δράματα ή τις κωμωδίες που παλαιότερα κυκλοφορούσαν σε σχετική ανωνυμία, ζητείται τώρα να πουν από πού κατάγονται και ποιος τα έγραψε.

«Το άτομο που καταπιάνεται να γράψει ένα κείμενο [...] παίρνει για λογαριασμό του τη λειτουργία του δημιουργού. Ό, τι και να γράφει, ό,τι σχεδιάζει σα πρόχειρο, σαν προσχέδιο του έργου ή και ό,τι αφήνει απραγμάτευτο πρόκειται να ξεχαστεί σαν καθημερινή κουβέντα». Το σχόλιο «περιορίζει την απρόβλεπτη έκβαση του λόγου μέσα από μια ταυτότητα που έχει τη μορφή της επανάληψης και του

¹⁴⁸ *Η τάξη του λόγου*, εκδ. Ηριδανός, σελ.16.

¹⁴⁹ *Η τάξη του λόγου*, εκδ. Ηριδανός, σελ.17.

¹⁵⁰ Για τον **Foucault**, ο συγγραφέας είναι μια συγκεκριμένη λειτουργική αρχή με την οποία στην κουλτούρα μας κάποιος οριοθετεί, αποκλείει, επιλέγει. Εν ολίγοις, αρχή με την οποία κανείς εμποδίζει την ελεύθερη κυκλοφορία, την ελεύθερη χειραγώγηση, την ελεύθερη σύνθεση, αποσύνθεση, και ανασύνθεση της μυθοπλασίας. Γι' αυτό ο συγγραφέας είναι η ιδεολογική μορφή με την οποία σημειώνει κανείς τον τρόπο με τον οποίο φοβόμαστε τη διασπορά του νοήματος (M. **Foucault**: *What is an author?*)

¹⁵¹ *Η τάξη του λόγου*, εκδ. Ηριδανός, σελ.20.

ομοιότυπου». Η αρχή του δημιουργού «περιορίζει αυτή την ίδια απρόβλεπτη έκβαση μέσα από μια ταυτότητα που έχει τη μορφή της ατομικότητας και του εγώ».¹⁵²

3.1.3 Οι “Κλάδοι Γνώσης”

Η οργάνωση των κλάδων γνώσης αντιτίθεται τόσο στην αρχή του σχολίου όσο και στην αρχή του δημιουργού, υποστηρίζει ο **Foucault**. Αντιτίθεται σ’ αυτή του δημιουργού, επειδή ο κλάδος γνώσης καθορίζεται από ένα σύνολο αντικειμένων, μεθόδων, προτάσεων, κανόνων, ορισμών, τεχνικών και εργαλείων: όλα αυτά αποτελούν με μια έννοια ένα ανώνυμο σύστημα το οποίο βρίσκεται στη διάθεση του καθένα, και του οποίου το νόημα ή το κύρος δεν εξαρτώνται από κάποιον “εφευρέτη”. Αντιτίθεται, δεύτερον, στην αρχή του σχολίου γιατί, σε αντίθεση με το σχόλιο, μέσα σε έναν κλάδο γνώσης αυτό που συνιστά την αρχική υπόθεση δεν είναι ένα νόημα που πρέπει να επαναανακαλυφθεί, ούτε μια ταυτότητα που οφείλει να επαναλαμβάνεται, αλλά αυτό που απαιτείται για την δημιουργία νέων συμπερασμάτων (πρέπει δηλαδή να υπάρχει η δυνατότητα απεριόριστης διατύπωσης νέων προτάσεων).

Θα πρέπει εν τούτοις εδώ να σημειωθεί: ένας κλάδος γνώσης δεν είναι το σύνολο όλων των αληθινών αποφθεγμάτων πάνω σε κάτι. Κάθε κλάδος γνώσης δημιουργείται «τόσο από αλήθειες όσο και από λάθη ‘ λάθη που δεν αποτελούν υπολείμματα ή ξένα σώματα, μα που έχουν θετικές λειτουργίες, μια ιστορική αποτελεσματικότητα, ένα ρόλο συχνά αδιαχώριστο από το ρόλο των αληθειών».¹⁵³ «Μέσα στα όριά του αναγνωρίζει αληθινές και ψεύτικες προτάσεις αλλά αποπέμπει έξω από τα περιθώριά του μίαν ολόκληρη τερατολογία της γνώσης». Στον έξω από την επιστήμη χώρο, ενδεχόμενα «δεν υπάρχουν λάθη με τη στενή έννοια του όρου, γιατί το λάθος δε μπορεί να γεννηθεί και να γίνει αποδεκτό παρά μόνο στο εσωτερικό μιας πρακτικής ‘ αντίθετα, πλανιούνται τέρατα που η μορφή τους αλλάζει παράλληλα με την ιστορία της γνώσης».¹⁵⁴

Όλα αυτά σημαίνουν τελικά πως μια πρόταση, πριν καν μπορέσει να κριθεί σαν αληθινή ή ψεύτικη πρέπει να βρίσκεται «μέσα στο αληθινό».¹⁵⁵ Δεν μπορεί τελικά να βρεθεί κάποιος μέσα στο αληθινό, παρά «μόνο εάν υπακούει στους νόμους μιας αστυνόμευσης του συλλογισμού, που πρέπει να ασκεί σε κάθε του αγόρευση».¹⁵⁶

Συμπερασματικά, ο κλάδος γνώσης δεν αποτελεί παρά μια αρχή ελέγχου της παραγωγής του λόγου.

3.1.4 Οι Όροι Χρήσης του λόγου

Μια άλλη διαδικασία ελέγχου του λόγου αποτελεί ο καθορισμός των «όρων χρήσης του»: επιβάλλονται κανόνες σε όσους διεξάγουν μια αγόρευση. Δεν μπορεί κάποιος, άνευ προϋποθέσεων, χωρίς να ανταποκρίνεται σε ορισμένες απαιτήσεις ή ενώ δεν έχει τα απαραίτητα προσόντα, να εισέλθει στη τάξη του λόγου: όλες οι περιοχές του λόγου δεν είναι εξίσου ανοιχτές, διαπερατές.

¹⁵² Η τάξη του λόγου, εκδ. Ηριδανός, σελ.22.

¹⁵³ Η τάξη του λόγου, εκδ. Ηριδανός, σελ.23.

¹⁵⁴ Η τάξη του λόγου, εκδ. Ηριδανός, σελ.25.

¹⁵⁵ Παράδειγμα: οι βιολόγοι του 19^{ου} αιώνα δεν μπόρεσαν να δουν την αλήθεια σε αυτά που έλεγε ο Mendel γιατί ο τελευταίος μιλούσε για αντικείμενα, χρησιμοποιούσε μεθόδους, κινιόταν σε έναν θεωρητικό ορίζοντα ολότελα ξένο στη βιολογία της εποχής του. Ένα νέο αντικείμενο χρειαζόταν άλλες προσλαμβάνουσες, άλλα εργαλεία αντίληψης, νέες θεωρητικές βάσεις. Ο Mendel λοιπόν εξέφραζε μίαν αλήθεια, αλλά δεν βρισκόταν «μέσα στο αληθινό της αγόρευσης της βιολογίας» της εποχής του.

¹⁵⁶ Η τάξη του λόγου, εκδ. Ηριδανός, σελ.26.

Η ανταλλαγή επομένως του λόγου και η επικοινωνία της γνώσης λειτουργούν στο εσωτερικό πολύπλοκων «*συστημάτων περιορισμών*» - και δεν θα μπορούσαν ίσως να λειτουργήσουν ανεξάρτητα από αυτά.¹⁵⁷ Μια ορατή μορφή αυτών των συστημάτων είναι η *τελετουργία*: καθορίζει τα προσόντα που οφείλουν να έχουν οι ομιλητές ‘ καθορίζει τις χειρονομίες, τις συμπεριφορές, τις περιστάσεις και όλο το σύνολο των σημείων που οφείλουν να περιβάλλουν την αγόρευση (είτε θρησκευτική είτε νομική, θεραπευτική ή και πολιτική) ‘ καθορίζει τέλος την υποτιθέμενη (ή επιβεβλημένη) αποτελεσματικότητα της κουβέντας, την επιρροή της, τα όρια της καταναγκαστικής της αξίας.

Στο ίδιο πλαίσιο μπορούμε να συμπεριλάβουμε και τις «*φατρίες λόγου*»: αυτές έργο τους έχουν την διαφύλαξη της αγόρευσης με σκοπό τη διακίνησή της μέσα σε ένα κλειστό κύκλωμα και την κατανομή της σύμφωνα με αυστηρούς κανόνες.

Το «*δόγμα*» (θρησκευτικό, πολιτικό, φιλοσοφικό)¹⁵⁸, φαινομενικά μόνο διατηρεί σαν μοναδικό απαιτούμενο όρο την αναγνώριση των ίδιων αληθειών και έναν κανόνα συμμόρφωσης με τον “έγκυρο” λόγο: εάν ίσχυε κάτι τέτοιο δεν θα διέφερε καθόλου από έναν επιστημονικό κλάδο γνώσης και ο έλεγχος της σκέψης θα επιβαλλόταν μόνο στη μορφή ή στο περιεχόμενο του αποφαινόμενου και όχι πάνω στο υποκείμενο της ομιλίας. Η *δογματική ένταξη* όμως αμφισβητεί και το υποκείμενο της ομιλίας και το αποφαινόμενο. Καταρχήν, το υποκείμενο μπορεί να αμφισβητηθεί μέσα από το αποφαινόμενο: το αποδεικνύουν οι διαδικασίες αποκλεισμού και οι μηχανισμοί απόρριψης που τίθενται σε λειτουργία μόλις κάποιος διατυπώσει κάποιο μη αφομοιώσιμο συμπέρασμα. Αντιστρόφως, το δόγμα μπορεί να αμφισβητήσει τα αποφαινόμενα μέσα από το υποκείμενο της ομιλίας, στο μέτρο που αυτό έχει την αξία του σημείου μιας πρότερης τοποθέτησης: ταξικής, κοινωνικού status ή φυλετικής, τοποθέτησης λόγω συμφέροντος ή κάποιας που έχει στόχο τον αγώνα, την αντίσταση, την εξέγερση ή την αποδοχή. Δένει τελικά το δόγμα τα άτομα με μια ορισμένη τυπολογία της έκφρασης και τους απαγορεύει κάθε άλλη. Το αποτέλεσμα όλων αυτών είναι «*μια διπλή υποδούλωση*»: υποδούλωση των υποκειμένων στο λόγο και του λόγου στην ομάδα των δυνατών ομιλητών.

Τέλος, ο **Foucault** μέσα στα ευρύτερα πλαίσια αυτού που ονομάζει «*κοινωνική ιδιοποίηση του λόγου*», θεωρεί το εκπαιδευτικό σύστημα ως έναν πολιτικό τρόπο κατοχύρωσης ή τροποποίησης της ιδιοποίησης του λόγου: η εκπαίδευση ακολουθεί, μέσα στην κατανομή της, μέσα σε ότι επιτρέπει ή απαγορεύει, τις γραμμές που χαράζουν οι αποστάσεις, οι αντιθέσεις και οι κοινωνικοί αγώνες.

Οι τελετουργικοί τύποι λόγου, λοιπόν, οι φατρίες λόγου, οι δογματικές ομάδες και οι κοινωνικές ιδιοποιήσεις, συνήθως δημιουργούν τελικά μεγάλα οικοδομήματα που κάνουν δυνατή την κατανομή των υποκειμένων της αγόρευσης σε διαφορετικούς τύπους ομιλίας και την ιδιοποίηση του λόγου από ορισμένες κατηγορίες ατόμων.¹⁵⁹

3.2 LA SOCIÉTÉ PUNITIVE (1972-1993)

Τη χρονιά 1972–1973 στο *Collège de France* ο **Foucault** θα παρουσιάσει την έρευνά του για την “κοινωνία της τιμωρίας”.¹⁶⁰ Απέλαση, εξαγορά, διαπόμπευση - ο εγκλεισμός στη φυλακή γενικά δεν περιλαμβάνονταν στο ευρωπαϊκό ποινικό σύστημα

¹⁵⁷ *Η τάξη του λόγου*, εκδ. Ηριδανός, σελ.29.

¹⁵⁸ Θα λέγαμε ότι είναι με μια έννοια το αντίθετο μιας φατρίας λόγου: ενώ στη δεύτερη ο αριθμός των ομιλητών τείνει σε ένα όριο, το δόγμα αντιθέτως τείνει να διαδοθεί.

¹⁵⁹ *Η τάξη του λόγου*, εκδ. Ηριδανός, σελ.33.

¹⁶⁰ “La Société Punitiv”, (“The Punitive Society”) 1972-1973. Σύνοψη του σεμιναρίου βρίσκεται στο *M. Foucault, Essential Works I, Ethics* [ed.] P. Rabinow, Penguin Press 1997.

πριν τις μεταρρυθμίσεις των ετών 1780-1820. Στο περιθώριο υφίσταται βέβαια ο “εγγυητικός εγκλεισμός” (surety confinement) και ο “υποκατάστατος εγκλεισμός” (substitute confinement, μάλλον προς συνέτιση παρά ποινικού χαρακτήρα). Πενήντα περίπου έτη όμως αργότερα η φυλακή γενικεύεται ως ποινή. Την ίδια τη στιγμή μιας ευρείας χρήσης, αποτελεί και αντικείμενο σφοδρής κριτικής: ο νόμος δεν διεισδύει στις φυλακές ‘ μέσα εκεί οι κατάδικοι αναμειγνύονται δημιουργώντας μια ομοιογενή αλληλέγγυα κοινότητα, έναν «πραγματικό στρατό εσωτερικών εχθρών» ‘ με τις παροχές στέγης, τροφής, εργασίας, χάνει οποιονδήποτε αποτρεπτικό ρόλο, ωθεί αντιθέτως στην παρανομία ‘ από εκεί εξέρχονται άνθρωποι με συνήθειες που θα τους οδηγήσουν εκ των πραγμάτων και πάλι στο έγκλημα.

Επιχειρούνται απαντήσεις: πρώτον να επινοηθεί μια εναλλακτική που θα διατηρεί τα θετικά χαρακτηριστικά της φυλακής και θα εμποδίζει υποτροπές. Δεύτερον, να μεταρρυθμιστεί το εσωτερικό καθεστώς στις φυλακές ώστε να μην κατασκευάζει εγκληματίες εχθρούς (απομόνωση, θρησκεία, εκπαίδευση, αμοιβές, πρόληψη κλπ.). Τρίτον, ίσως η λύση θα ήταν ένα “ανθρωπολογικό status” στον σωφρονιστικό κύκλο: αντικατάσταση της επιστήμης των φυλακών (αρχιτεκτονικές, διοικητικές, παιδαγωγικές αρχές με στόχο το σωφρονισμό) με μια “επιστήμη των εγκληματιών” όπου θα περιγράφονται τα ιδιάζοντα χαρακτηριστικά τους και θα διατυπώνονται τρόποι κοινωνικής αντίδρασης. Οι κακοποιοί θα εμφανιστούν τώρα ως παθολογικό κοινωνικό φαινόμενο, παρέκκλιση, αντικείμενο ενός “επιστημονικού λόγου” (ψυχιατρικού, κοινωνιολογικού κλπ.).

Καταλήγουμε έτσι, εκείνο το οποίο επικρινόταν στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, τώρα να θεωρείται μοιραίο, πρωταρχική υπόθεση: η “εγκληματικότητα” που κατασκευάζεται στη φυλακή θα θεωρείται πλέον πρόβλημα της ίδιας της παραβατικότητας στο οποίο η φυλακή καλείται να δώσει κατάλληλη απάντηση: πραγματοποιείται παρατηρεί ο **Foucault** μια αναστροφή του σωφρονιστικού κύκλου, πώς έγινε λοιπόν αυτή δυνατή; Πώς οι καταδικαστές παρενέργειες μετατράπηκαν σε θεμελιώδη δεδομένα μιας “επιστημονικής” ανάλυσης; «Δεν μπορούμε να διακρίνουμε καθαρά την “ιδεολογική γέννηση του θεσμού”»...

Από αυτή την οπτική οι ποινικές θεωρίες του 2^{ου} μισού του 18^{ου} αιώνα φαίνονται να έχουν αναπάντεχα αποτελέσματα: κανένας δεν προτείνει την φυλακή ως μείζονα ποινή ‘ πρωτίστως ο εγκληματίας πρέπει να αντιμετωπιστεί ως εχθρός της κοινωνίας. Οι περισσότεροι μεταρρυθμιστές από τον Beccaria και μετά θα προσπαθήσουν να ορίσουν την έννοια του εγκλήματος, τον ρόλο του δημόσιου κατηγορού, την αναγκαιότητα της τιμωρίας με βάση αποκλειστικά το συμφέρον της κοινωνίας. Ο εγκληματίας καταλύοντας το κοινωνικό συμβόλαιο ζημιώνει την κοινωνία. Από αυτά θα προκύψουν πολλαπλές συνέπειες: πρέπει να διαμορφωθεί κλίμακα ποινών. Εφόσον παύει να είναι στόχος η εξιλέωση όπου η αυστηρότητα της ποινής δεν αποτελεί πρόβλημα, τώρα με ζητούμενο την προστασία της κοινωνίας τίθεται ζήτημα πιθανών καταχρήσεων: “η δικαιοσύνη της ποινής έγκειται στην οικονομία της”. Έπειτα, η στροφή είναι προς το μέλλον: να εμποδιστεί η επανάληψη του παραπτώματος.

Ωστόσο υποστηρίζει ο **Foucault**, όλα αυτά δεν οδηγούν κατ’ ανάγκη στη φυλακή ως μοναδική λύση. Αντιθέτως μάλιστα, προκύπτουν διάφορα αποκλίνοντα μοντέλα: ένα στηρίζεται στην ατίμωση, στην κοινή γνώμη ‘ ένα άλλο ήταν η ανταπόδοση των ίσων ‘ ένα τρίτο πρότεινε την μετατροπή του ενόχου σε σκλάβο προς όφελος της κοινωνίας. Η φυλακή λοιπόν δεν τίθεται ως προϋπόθεση ηθικής μεταστροφής του παραβάτη.

Η φυλακή διαμορφώθηκε αλλού, και επιβλήθηκε από τα έξω στην ποινική θεωρία, η οποία θα αναγκαστεί να την δικαιολογήσει εκ των υστέρων. Για να γίνει

κατανοητή η ουσιαστική επιτυχία της φυλακής κάτω από τις φαινομενικές αποτυχίες θα έπρεπε να ανατρέξουμε στους παραποινικούς θεσμούς του 17^{ου} και 18^{ου} των οποίων αποτελούσε μέρος. Στο πλαίσιο αυτών των θεσμών ο εγκλεισμός συμπεριλαμβάνει: χωροταξική κατανομή των ατόμων ‘ τιμωρεί (παραποινικά) συμπεριφορές, τρόπους ζωής, πολιτικά σχέδια, σεξουαλικές προτιμήσεις, περιφρονήσεις της κοινά αποδεκτής νόρμας, κλπ. εν ολίγοις παρεμβαίνει στο όνομα της τάξης και της κανονικότητας. Στόχος είναι το αντικανονικό, το ανήσυχο, το επικίνδυνο και το αισχρό. Τέλος, ο εγκλεισμός τον καιρό εκείνο είναι μεν στα χέρια της πολιτικής εξουσίας αλλά δεν αποτελεί όργανο αυθαιρεσίας και απολυταρχίας: η συντριπτική πλειοψηφία των βασιλικών διαταγών εκδίδεται ύστερα από αιτήματα ατόμων ή κοινοτήτων.

Με το πέρας του 18^{ου} αιώνα το δικαστικό σύστημα προσαρμόζεται σε έναν μηχανισμό επιτήρησης και ελέγχου, οι ποινές αφομοιώνονται σε έναν συγκεντρωτικό κρατικό μηχανισμό, ενώ αναπτύσσεται μια σειρά παραποινικών ή και μη ποινικών θεσμών που χρησιμεύουν στον κυρίως μηχανισμό ως υποστηρίγματα του. «*Ένα γενικό σύστημα επιτήρησης-εγκλεισμού διαπερνά την κοινωνία σε όλο της το βάθος*» παρατηρεί ο **Foucault**. Οι μορφές ποικίλουν από μεγάλες φυλακές με πρότυπο το Πανοπτικό, έως φιλανθρωπικά ιδρύματα... «*Ο 19^{ος} αιώνας θεμελίωσε την εποχή του πανοπτισμού. Σε ποιες ανάγκες ανταποκρινόταν αυτή η μεταμόρφωση;*». Ανάπτυξη της βιομηχανίας, νέο ιδιοκτησιακό καθεστώς και νέοι φόροι, συσσώρευση πρώτων υλών και πλούτου που απειλείται από λουδίτες, φτωχούς και τις λαϊκές εξεγέρσεις. Νέες ανομίες, αλλά κυρίως καινούριες απειλές: η σπουδαιότερη μορφή νέας απειλής δεν αφορά τόσο το μηχανισμό παραγωγής ή την ιδιοκτησία γης, βρίσκεται μέσα στο σώμα του εργάτη. Χαμηλοί μισθοί, υπερβολικές ώρες εργασίας οδηγούν τους εργάτες να απουσιάζουν συστηματικά. Το πρόβλημα που ανακύπτει είναι να προσαρμοστούν στον μηχανισμό παραγωγής, να δεχθούν το ρυθμό, να γίνουν “δυναμικό”. Νέα νομοθεσία, νέα παραπτώματα, διαχωρισμός του καλού από τον κακό εργάτη, ντρεσάρισμα, ηθικοπλαστικές νουθεσίες, φιλανθρωπικά σωματεία, εστίες... Ως “αταξία” ορίζεται ό,τι πρέπει να αποκλειστεί, πομπά είναι η προσαρμογή και αφοσίωση στην παραγωγή.

Τα συμπεράσματα είναι εύλογα: πρώτον, το κύριο ζήτημα είναι το σώμα, η υλικότητα, «ένα θέμα φυσικής»: τα άτομα ως παραγωγικές δυνάμεις ‘ «*η ιστορία των ποινών στις αρχές του 19^{ου} αιώνα επί της ουσίας δεν είναι μια ιστορία ηθικών ιδεών ‘ αποτελεί ένα κεφάλαιο της ιστορίας του σώματος*». Με αφετηρία την ποινική πρακτική, η εξέλιξη της ηθικής είναι πάνω απ’ όλα η ιστορία των σωμάτων. Δεύτερον, ο μετασχηματισμός των ποινών ανήκει στην ιστορία των σχέσεων ανάμεσα στην πολιτική εξουσία και τα σώματα: καταναγκασμός, έλεγχος, υποταγή... μια ολόκληρη καινούρια φυσική της εξουσίας δημιουργείται: καινούρια οπτική, (θεμελιώνεται ο πανοπτισμός) ‘ καινούρια μηχανική (βελτιστοποίηση απόδοσης) ‘ καινούρια φυσιολογία (καθορίζονται προδιαγραφές). Τρίτον, ο θεσμός της δικαιοσύνης, έχοντας στο επίκεντρο την φυλακή, κατασκευάζει μια κατηγορία ατόμων που αποτελούν μαζί της ένα κύκλωμα: η φυλακή δεν σωφρονίζει, συγκροτεί έναν πληθυσμό που αποτελεί “περιθώριο” και χρησιμεύει για να ασκείται πίεση στις “αντι-κανονικότητες”.

Θα παρακολουθήσουμε αναλυτικά παρακάτω τις έρευνες του **Foucault** για την φυλακή έτσι όπως αποκρυσταλλώθηκαν στο ***Surveiller et Punir*** (*Επιτήρηση και Τιμωρία*).

3.3 LE POUVOIR PSYCHIATRIQUE (1973-1974)

Μέχρι τον 18^ο αιώνα η τρέλα δεν φυλακίζεται συστηματικά, γίνεται αντιληπτή περισσότερο ως μια μορφή “λάθους” ή “ψευδαίσθησης”. Στην αρχή της κλασικής περιόδου, όπως έχουμε δει, η τρέλα ανήκει στον περιβάλλοντα κόσμο, ως χίμαιρα δεν διαχωρίζεται πάντως αυστηρά. Ο **Foucault** πραγματεύεται το ζήτημα της ψυχιατρικής εξουσίας αναλυτικά στις διαλέξεις του το έτος **1973–1974** (*Le pouvoir psychiatrique*).¹⁶¹ Τα μέρη με “θεραπευτικές” ιδιότητες έχουν σχέση περισσότερο με τη φύση, την ορατή μορφή της αλήθειας, ή με το θέατρο όπου, ως το αντίθετο της φύσης, θα παρουσίαζε την παραφροσύνη του τρελού πάνω στη σκηνή μπροστά στα μάτια του- μια στιγμιαία πλαστή πραγματικότητα. Η πρακτική του εγκλεισμού στις αρχές του 19^{ου} αιώνα, συμπίπτει με τη στιγμή όπου η τρέλα παύει να θεωρείται μορφή πλάνης και γίνεται πλέον αντιληπτή ως “μη-φυσιολογική”, μη-κανονική συμπεριφορά. Πλέον δεν θα αποτελεί μια διαταραγμένη κρίση αλλά αταξία, διασάλευση του φυσιολογικού τρόπου δράσης, βούλησης, εμπειρίας των παθών, διαμόρφωσης αποφάσεων, του τρόπου να είναι κανείς ελεύθερος.

Η μετατόπιση που συμβαίνει είναι από τον άξονα αλήθεια-σφάλμα-συνείδηση στον άξονα πάθος-βούληση-ελευθερία. Τι θα είναι τότε η αποκατάσταση ενός τρελού; Η διασκόρπιση των παραισθήσεων και η νίκη της αλήθειας επί της πλάνης; Όχι, η “ανάρρωση” αφορά μάλλον την αποκατάσταση των ηθικών συναισθημάτων, την επιστροφή στα επιτρεπτά όρια, στο οικογενειακό περιβάλλον, στην κοινή ευαισθησία και στις οικείες συνήθειες.

Ποιος είναι λοιπόν ο ρόλος του άσυλου σε μια τέτοια κατεύθυνση προς τις ομαλές, συνήθειες συμπεριφορές; Πρωτίστως θα έχει την αποστολή, ως χώρος, που είχε και το νοσοκομείο στα τέλη του 18^{ου} αιώνα: να καταστήσει δυνατή την αποκάλυψη της αλήθειας της διανοητικής ασθένειας, να απομακρύνει όλα τα στοιχεία του οικογενειακού περιβάλλοντος τα οποία την συγκαλύπτουν ή της δίνουν παρεκκλίνουσες μορφές. Ακόμη περισσότερο όμως το άσυλο θα είναι ένας χώρος αντιπαράθεσης, σύγκρουσης της τρέλας, του διαστροφικού πάθους, με την διαυγή θέληση και τις ορθόδοξες επιθυμίες. Η αντίθεση αυτή θα παράγει δύο κύρια αποτελέσματα: η βούληση που ασθενεί, και εφόσον δεν εκδηλώνεται εμφανώς μέσα σε κάποιο παραλήρημα, μέσω της αντίστασης και της αντιπαράστασης με την υγιή θέληση του γιατρού, θα παράγει θα φέρει στο φως την αρρώστια. Επιπρόσθετα, αυτή η σύγκρουση θα επιφέρει νίκη, επικράτηση της σώφρονος βούλησης, την υποταγή επομένως και αποκήρυξη της διαταραγμένης θέλησης. «Μια διαδικασία αντίθεσης δηλαδή, πάλης και κυριαρχίας».

Το ψυχιατρικό νοσοκομείο του 19^{ου} αιώνα είναι χώρος διάγνωσης και ταξινόμησης, ομοιάζει με βοτανικό κήπο όπου τα είδη των ασθενειών κατανέμονται σε τακτοποιημένες αυλές. Εν τούτοις πρόκειται ταυτόχρονα για ένα πεδίο αντιπαράθεσης, το θέατρο ενός αδιάλειπτου αγώνα, θεσμικό πεδίο κυριαρχίας και υποταγής. Ο γιατρός του άσυλου είναι αυτός που ταυτοχρόνως παρουσιάζει την αλήθεια της αρρώστιας μέσω της γνώσης του [savoir], και εκείνος που την εξημερώνει, τη δαμάζει μέσω της εξουσίας που κατέχει πάνω στον ίδιο τον ασθενή. Όλες οι τεχνικές στο εσωτερικό των άσυλων –απομόνωση, ανακρίσεις, τιμωρίες, ηθικοπλαστικές συζητήσεις, πειθαρχικές επιπλήξεις, καταναγκαστική εργασία, αυστηρή πειθαρχία, αμοιβές και προνομιακές σχέσεις, σχέσεις υποτέλειας, ελέγχου,

¹⁶¹ “Psychiatric Power”, Lectures at *College de France* 1973-1974, [ed.] J. Lagrange, General Editors F. Ewald & A. Fontana, English Series Editor: A.I. Davidson, Translation by G. Burchell, Palgrave Macmillan 2006.

υπηρεσίας- όλα αυτά ήταν σχεδιασμένα έτσι ώστε να κάνουν το ιατρικό προσωπικό τον “κύριο (master) της τρέλας”.

Παρατηρούμε στο σημείο αυτό πως ενώ στο νοσοκομείο που εγκαινιάζει ο Pasteur η “παραγωγή-αλήθειας” της ασθένειας εξασθενεί μέσα σε μια νέα δομή γνώσης, στο ψυχιατρικό νοσοκομείο των Esquirol ή Charcot η “παραγωγή-αλήθειας” ως λειτουργία γίνεται αντιθέτως υπερτροφική, εντείνεται γύρω από τη φιγούρα του γιατρού. Στα πλαίσια της εποχής, ο γιατρός είναι κάποιος που διαθέτει τα απαραίτητα προσόντα, κατέχει επιστημονική γνώση των ασθενειών η οποία ανήκει στην τάξη θετικών επιστημών όπως η βιολογία και η χημεία. Στο άσυλο επομένως, η εξουσία που δίνεται στον ψυχίατρο πρέπει να δικαιώσει τον εαυτό της παράγοντας φαινόμενα τα οποία μπορούν να ενσωματωθούν μέσα στην ιατρική επιστήμη. Οι διάφορες τεχνικές που αναπτύσσονται εκείνη την εποχή πρέπει να ενταχθούν σε αυτό το πλαίσιο (ύπνωση, υποβολή κλπ.). Το τέλειο αποτέλεσμα προκύπτει όταν οι ασθενείς του ψυχιατρείου αναπαράγουν, υπό τις προσταγές της ιατρικής γνώσης-εξουσίας, την συμπτωματολογία της “επιληψίας” – μια ασθένεια η οποία είναι δυνατό να αποκωδικοποιηθεί, να γνωσθεί και να αναγνωριστεί με όρους οργανικής αρρώστιας ‘ για τους ίδιους λόγους η “υστερική γυναίκα” υπήρξε η τέλειος ασθενής...

Ο **Foucault** κάνει μια υπόθεση: η κρίση, καθώς και η απροσδιόριστη κατά τα άλλα απαρχή της αντι-ψυχιατρικής, εκκινεί όταν γεννιέται αρχικά η υποψία και έπειτα η βεβαιότητα, πως ο Charcot παρήγαγε στην πραγματικότητα τους παροξυσμούς υστερίας που περιέγραφε. Υπο ερώτηση θα τεθεί τελικά ο τρόπος με τον οποίο η εξουσία του γιατρού εμπλέκεται στην αλήθεια όσων λει, και αντιστρόφως ο τρόπος με τον οποίο η αλήθεια μπορεί να κατασκευαστεί και να διακυβευτεί από την εξουσία του. Όλες οι μεγάλες μεταρρυθμίσεις στοχεύουν αυτήν ακριβώς την σχέση εξουσίας. Ολόκληρη η μοντέρνα ψυχιατρική υποστηρίζει ο **Foucault** είναι διαποτισμένη ουσιωδώς από την “αντι-ψυχιατρική” επερώτηση του ρόλου του ψυχιάτρου.

Υπάρχουν δύο κύριες διαδικασίες, απολύτως διακριτές σύμφωνα με τον **Foucault**. Με την κίνηση “απο-ψυχιατρικοποίησης” (depsychiatrization), δεν έχουμε να κάνουμε τόσο με ουδετεροποίηση της εξουσίας του γιατρού, όσο με τον εκτοπισμό της για λογαριασμό μιας περισσότερο ακριβούς γνώσης, με την αναζήτηση διαφορετικού σημείου εφαρμογής και νέων μεθόδων. Υπάρχουν λοιπόν δύο μορφές απο-ψυχιατρικοποίησης: σύμφωνα με την πρώτη, αντί για μια παραγωγή της αλήθειας της αρρώστιας με τρόπο θεατρικό, θα ήταν καλύτερα να μειωθεί αυτή στην ακριβή της πραγματικότητα, στο minimum δυνατό: τα απαραίτητα σημάδια που επαρκούν προκειμένου να διαγνωσθεί ως διανοητική ασθένεια, οι απολύτως απαραίτητες τεχνικές για την εξάλειψη αυτών των εκδηλώσεων. Ο στόχος είναι το είδος της απλοποίησης που επέφερε ο Pasteur στο νοσοκομείο να εφαρμοστεί στο άσυλο: σύνδεση διάγνωσης και θεραπείας, γνώση της φύσης της αρρώστιας, απώθηση των εκδηλώσεών της. Το νοσοκομείο μπορεί να μετατραπεί σε ένα σιωπηλό μέρος όπου η ιατρική εξουσία ασκείται με τον πιο αυστηρό τρόπο, χωρίς όμως να συγκρούεται με την τρέλα.

Ο **Foucault** αποκαλεί αυτή τη μορφή “ασηπτική” (aseptic) και “asymptomatic” – “zero-production psychiatry”. Οι περισσότερο γνωστοί τύποι αυτής είναι η ψυχοχειρουργική και η φαρμακολογική ψυχιατρική.

Η δεύτερη μορφή απο-ψυχιατρικοποίησης είναι το ακριβώς αντίθετο της πρώτης: εδώ το ζητούμενο είναι να καταστεί η παραγωγή της τρέλας στην αλήθεια της όσο περισσότερο έντονη είναι δυνατόν, με τέτοιο όμως τρόπο ώστε η σχέση εξουσίας γιατρού-ασθενή να επενδύεται επακριβώς και ελεγχόμενα πάνω σε αυτή την παραγωγή. Αυτό που πρέπει να διασφαλιστεί εδώ είναι πως η αφοσίωση στο

νοσοκομείο δεν πρόκειται να αφηγήσει την ιατρική αρχή, η κυρίαρχη επιστήμη του γιατρού δεν θα εμπλακεί σε μηχανισμούς που μπορεί να προκαλέσει ακούσια. Έτσι, οδηγούμαστε στις ιδιωτικές συνεδρίες γιατρού-ασθενή: “σου ζητώ μόνο το εξής: να μιλήσεις αλλά να πεις οτιδήποτε έρχεται στο μυαλό σου” ‘ “δεν θα μπορέσεις να με ξεγελάσεις εφόσον δεν σου ζητώ να απαντήσεις σε δικές μου ερωτήσεις, και ακόμη και εάν παραβείς αυτό τον κανόνα πάλι δεν θα με έχεις εξαπατήσει, θα έχεις πέσει μόνος στη δική σου παγίδα, εφόσον θα έρθεις σε αντίθεση με την παραγωγή της αλήθειας...”. Εδώ, σ’ αυτό τον καναπέ, η πραγματικότητα γίνεται δεκτή μόνο σε ό,τι παράχθηκε σε αυτό το συγκεκριμένο μέρος και στη διάρκεια αυτής της μιας ώρας, όταν ο γιατρός άσκησε την εξουσία του: μια εξουσία ολοκληρωτικά αποσυρμένη στην σιωπή και την μη-ορατότητα.

Η ψυχανάλυση ερμηνεύεται ιστορικά, για τον **Foucault**, ως αυτή η δεύτερη μορφή απο-ψυχιατροποίησης. Απόσυρση εξωτερικά του ασύλου προκειμένου να απαλειφθούν οι ψυχιατρικές υπερεξουσίες- ταυτόχρονα όμως επανασύσταση της ιατρικής εξουσίας ως παραγωγού-αλήθειας, σε ένα χώρο όπου διασφαλίζεται ότι η παραγωγή αυτή παραμένει πάντοτε προσαρμοσμένη σε αυτή την εξουσία.

Και οι δύο τύποι απο-ψυχιατροποίησης συντηρούν την εξουσία, και θα γίνουν στόχοι της αντι-ψυχιατρικής: η υποχώρηση έξω από το χώρο του ασύλου δεν λύνει τα προβλήματα, καθότι χρειάζεται συστηματική προσπάθεια στο εσωτερικό για την τελική καταστροφή του ‘ επίσης, αντί να επιδιώκεται η εκμηδένιση της τρέλας στον ασθενή θα έπρεπε να μεταβιβαστεί η εξουσία να παράγει αυτός ο ίδιος την τρέλα του. Το διακύβευμα στην αντι-ψυχιατρική παρατηρεί ο **Foucault** δεν είναι η αληθινή αξία της με όρους γνώσης, διαγνωστικής ευστοχίας ή θεραπευτικής αποτελεσματικότητας.

Στον πυρήνα της αντι-ψυχιατρικής βρίσκεται η πάλη εντός και ενάντια στον θεσμό. Όταν τα μεγάλα άσυλα τέθηκαν σε λειτουργία αρχές του 19^{ου} αιώνα, αιτιολογήθηκαν ως υπόδειγμα αρμονίας μεταξύ των απαιτήσεων της κοινωνικής τάξης η οποία διασαλευόταν από τους τρελούς, και τις σχετικές θεραπευτικές ανάγκες οι οποίες απαιτούσαν την απομόνωση των ασθενών (Esquirol). Η απομόνωση θα διασφάλιζε την ασφάλεια των ίδιων και των οικογενειών τους, θα τους ελευθέρωνε από εξωτερικές επιρροές, θα καταπράυνε τις προσωπικές αντιστάσεις τους, θα τους τοποθετούσε κάτω από αυστηρή ιατρική αγωγή, θα τους επέβαλε νέες διανοητικές και ηθικές συνήθειες. Τα πάντα λοιπόν είναι ζήτημα εξουσίας: δαμάστε την δύναμη των τρελών, εξουδετερώστε τις έξωθεν επιρροές, ιδρύστε την θεραπεία ως ορθοπεδική πάνω τους.

Η αντι-ψυχιατρική θα πολεμήσει το ίδρυμα, ως χώρο κατανομής και μηχανισμό σχέσεων εξουσίας. Κάτω από την επίσημη αιτιολόγηση του εγκλεισμού και τα υποτιθέμενα πλεονεκτήματά του (ένας δήθεν εξαγνισμένος χώρος όπου εντοπίζεται με ακρίβεια το πρόβλημα και επιλέγεται η κατάλληλη παρέμβαση) σχέσεις κυριαρχίας δημιουργούνται, η αμιγής εξουσία του γιατρού ενισχύεται, ο ασθενής βρίσκεται απογυμνωμένος από όλα τα θεμελιώδη δικαιώματά του (Besaglia).

Ο **Foucault** θα σκιαγραφήσει τους διαφορετικούς τύπους που έλαβε το κίνημα της αντι-ψυχιατρικής αναφορικά με τις στρατηγικές που κατέστρωσαν σχετικά με τα παιχνίδια εξουσίας μέσα στο άσυλο: δραπετεύστε από τα παιχνίδια αυτά μέσω ενός διμερούς συμβολαίου ελεύθερα συμφωνημένου και από τις δυο πλευρές (Szasz¹⁶²) ‘ διαμορφώστε ένα προνομιακό μέρος όπου θα αφεθούν σε διαθεσιμότητα ή θα εξαλειφθούν εφόσον καταφέρουν να ανασυγκροτήσουν τους

¹⁶² Thomas Stephen Szasz: *Ideology and Insanity*, Calder & Boyars, London 1970.

εαυτούς τους (Kingsley Hall¹⁶³) ‘ προσδιόριστε την ταυτότητα του καθενός, έναν προς έναν, και βαθμιαία αφομοιώστε τους στο εσωτερικό ενός ιδρύματος κλασικού τύπου (Cooper¹⁶⁴) ‘ συνδέστε τους με άλλες σχέσεις εξουσίας έξω από το άσυλο οι οποίες ενδεχομένως ήδη έπαιξαν κάποιο ρόλο στον διαχωρισμό τους ως διανοητικά ασθενών (Gorizia¹⁶⁵). Οι σχέσεις εξουσίας συνιστούσαν το *agrifiori* της ψυχιατρικής πρακτικής, συνέθεταν την εσωτερική λειτουργία του ασύλου, διένειμαν τις σχέσεις μεταξύ των ατόμων, ρύθμιζαν τις μορφές της ιατρικής παρέμβασης. Η αντι-ψυχιατρική θα τοποθετήσει αυτές τις σχέσεις αντιθέτως, στο κέντρο ενός προβληματικού πεδίου και θα τις αμφισβητήσει σε πρωτογενές επίπεδο.

Το θεμελιώδες σε αυτές τις σχέσεις εξουσίας σημειώνει ο **Foucault** ήταν το απόλυτο δικαίωμα της μη-τρέλας πάνω στην τρέλα, ένα δικαίωμα μεταγραμμένο σε όρους αρμοδιότητας και επάρκειας, όρους πρόσβασης και καλής αίσθησης της πραγματικότητας, όρους διόρθωσης λαθών, αυταπατών, παραισθήσεων, φαντασιώσεων, όρους μιας κανονικότητας η οποία επιβάλλει τον εαυτό της στην διαταραχή και την απόκλιση. Αυτή η τριμερής εξουσία ήταν που συγκρότησε την τρέλα ως αντικείμενο δυνατής γνώσης για μια ιατρική επιστήμη, που την κατέστησε ασθένεια, την ίδια ακριβώς στιγμή που το προσβεβλημένο από την αρρώστια “υποκείμενο” έβλεπε τον εαυτό του να τίθεται σε αποκλεισμό, ως φρενοβλαβής: “εμείς γνωρίζουμε αρκετά για την ιδιαίτερη κατάστασή σου ώστε συμπεραίνουμε πως πρόκειται για αρρώστια, εσύ δεν μπορείς να ασκήσεις καμία επίδραση πάνω της, η δικής μας επιστήμη μας καθιστά ικανούς να αποκαλέσουμε την τρέλα σου ασθένεια και τελικώς εμείς οι γιατροί έχουμε τα απαραίτητα προσόντα ώστε να διαγνώσουμε και να παρέμβουμε, η τρέλα σου σε εμποδίζει να είσαι σαν τους άλλους, θα είσαι ένας διανοητικά ασθενής”. Αυτό είναι το παιχνίδι της κλασικής ψυχιατρικής: εμπλέκει μια σχέση εξουσίας η οποία επιφέρει μια γνώση, η οποία με τη σειρά της θεμελιώνει τα δικαιώματα αυτής της εξουσίας...

Αυτόν τον κύκλο θέλει να σπάσει η αντι-ψυχιατρική: δίνοντας στο άτομο το δικαίωμα να ωθήσει την τρέλα του στα όριά της ‘ να δει μέσα από αυτήν αλλά μέσω μιας εμπειρίας στην οποία κάποιοι άλλοι μπορεί ενδεχομένως να συνεισφέρουν χωρίς ωστόσο αυτό να γίνεται ποτέ στο όνομα μιας εξουσίας που κατέχουν χάρη στο Λόγο ή την κανονικότητά τους ‘ να αποσυνδέσει την οδύνη του και τις επιθυμίες του από το ιατρικό καθεστώς, να τις ελευθερώσει από την συμπτωματολογία, τις ταξινομήσεις, τις προσταγές ‘ να ανασκευάσει την μεταγραφή της τρέλας σε διανοητική ασθένεια η οποία εκκίνησε τον 17^ο για να ολοκληρωθεί τον 19^ο αιώνα.

Η απο-ιατρικοποίηση της τρέλας σχετίζεται λοιπόν με αυτή την θεμελιώδη επερώτηση της εξουσίας στην αντι-ψυχιατρική πρακτική. Αυτό μας βοηθά να καταλάβουμε την αντίθεση της αντι-ψυχιατρικής στην “απο-ψυχιατρικοποίηση” που φαίνεται να χαρακτηρίζει την ψυχανάλυση και την ψυχο-φαρμακολογία: και οι δύο έλκουν την καταγωγή τους από μια υπερ-ιατρικοποίηση της τρέλας. Τώρα μπορεί πλέον να τεθεί το ερώτημα της οριστικής απελευθέρωσης της τρέλας από την ιδιότυπη μορφή γνώσης-εξουσίας που είναι η εμπειρογνωμοσύνη [expertise, connaissance].

¹⁶³ Reception Center: ένα από τα τρία που ιδρύθηκαν στη δεκαετία του 1960, βρισκόταν σε μια εργατική γειτονιά στο East End του Λονδίνου (βλπ. Barnes & Berke, *Two Accounts of a Journey Through Madness*, MacGibbon & Kee, London 1971).

¹⁶⁴ Η κοινοβιακή εμπειρία της Villa 21, που ξεκίνησε το 1962 σε ένα ψυχιατρικό νοσοκομείο στο Λονδίνο, περιγράφεται στο βιβλίο του D. Cooper, *Psychiatry and Anti-Psychiatry*, Tavistock London 1967.

¹⁶⁵ Ιταλικό δημόσιο ψυχιατρικό νοσοκομείο, στο βόρειο Trieste. Η μεταρρύθμιση του ασύλου περιγράφεται από τον F. Besaglia στο *L’Institution en Negation*, Paris Seuil 1970.

«Είναι δυνατόν η παραγωγή αλήθειας της τρέλας να εκπληρωθεί με μορφές οι οποίες δεν είναι εκείνες της σχέσης γνώσης;(knowledge relation)» - πρόκειται για πλασματικό ερώτημα που ανήκει στη σφαίρα της ουτοπίας; Είναι ένα πραγματικό γεγονός λει ο **Foucault**, το οποίο τίθεται καθημερινά με απτό τρόπο, σε σχέση με το ρόλο του γιατρού ως επίσημου υποκειμένου γνώσης, στην κίνηση απο-ψυχιατρικοποίησης.

3.4 LES ANORMAUX (1974-1975)

Πολύ ενδιαφέρουσες είναι και οι διαλέξεις του έτους **1974-1975** του **Foucault** στο *College de France*, για την ακαθόριστη “οικογένεια των ανώμαλων” (abnormals) που θα στοιχειώσει τη Δύση στα τέλη του 19^{ου} αιώνα.¹⁶⁶ Όπως τονίζει ο **Foucault** εκεί, δεν επρόκειτο για ένα ατυχές επεισόδιο στην ιστορία της ψυχοπαθολογίας ‘ η παράξενη αυτή οικογένεια διαμορφώθηκε σε συσχέτιση με ένα ευρύ δίκτυο από θεσμούς ελέγχου, μηχανισμούς επιτήρησης και κατανομής, και όταν πλέον καλύφθηκε ολοκληρωτικά κάτω από την κατηγορία του “εκφυλισμού”, έδωσε λαβή για την ανάδυση “θεωρητικών κειμένων” απίστευτης μεν γελοιότητας, αλλά με δριμεία πραγματικά αποτελέσματα.

Η κατηγορία των “ανώμαλων”, μη-κανονικών, σχηματίστηκε με βάση τρία κύρια στοιχεία, όχι απολύτως συγχρονικά. Πρώτον, το “ανθρώπινο τέρας”: το πεδίο όπου θα εμφανιστεί αυτή η μορφή είναι μια δικαστική-βιολογική σφαίρα. Οι φιγούρες του μισού-ανθρώπου μισού-ζώου, οι διπλές προσωπικότητες, οι ερμαφρόδιτοι, αντιπροσωπεύουν μια διττή βιαιοπραγία: αυτό που καθιστά κάποιο τέτοιο άτομο “τέρας” δεν είναι απλώς η ιδιαιτερότητά του σχετικά με τις μορφές των ειδών, είναι η διαταραχή που επιφέρει στις δικαστικές κανονικότητες. «*Το ανθρώπινο τέρας συνδυάζει το αδύνατο με το απαγορευμένο*». Στις αμφισημίες και τα διφορούμενα που θα προκαλέσει ανήκουν για παράδειγμα οι αλληλοσχετιζόμενες έννοιες της “αφύσικης πράξης” (unnatural act) και “παράνομης προσβολής” (illegal offense). Η απόκλιση από τη “φύση” προκαλεί μεταβολές στο δικαστικό-νομικό εννοιολογικό οπλοστάσιο, θα αποτελέσει έναυσμα για εκκίνηση μηχανισμών, θα ζητήσει την αρωγή παραδικαστικών και περιθωριακά ιατρικών ιδρυμάτων. Από τις “τερατώδεις πράξεις” με το πέρασμα των χρόνων θα οδηγηθούμε τελικά στην πιο σύγχρονη (ούτε δικαστική αλλά και ούτε ιατρική) έννοια του “επικίνδυνου ατόμου” (dangerous individual). Με την ερώτηση που απευθύνουν οι δικαστές στον γιατρό: “είναι αυτό το άτομο επικίνδυνο;”, απομακρυνόμαστε από το πεδίο του ποινικού νόμου που καταδικάζει πράξεις και μόνο, προβάλλεται η αξίωση μιας φυσικής σύνδεσης μεταξύ αρρώστιας και παράβασης.

Το δεύτερο στοιχείο αφορά το άτομο που οφείλει να “διορθωθεί”, μια περισσότερο σύγχρονη φιγούρα απ’ ότι το “τέρας”... Πρόκειται για το συσχετικό όχι τόσο των υποχρεώσεων του νόμου, όσο των τεχνικών εκπαίδευσης και των συναφών απαιτήσεων. Η εμφάνιση του “αδιόρθωτου” (incorrigible) είναι συγχρονική με την εμφάνιση και λειτουργία των μεγάλων πειθαρχικών τεχνικών του 17^{ου} και 18^{ου} αιώνα στο στρατό, στα σχολεία, στα εργαστήρια και λίγο αργότερα στις ίδιες τις οικογένειες. Οι νέες διεργασίες εκπαίδευσης του σώματος και της συμπεριφοράς

¹⁶⁶ “Abnormal”, Lectures at *College de France* 1973-1974, [eds.] V. Marchetti & A. Salomoni, General Editors F. Ewald & A. Fontana, English Series Editor: A.I. Davidson, Translation by G. Burchell, Picador New York 2003.

δημιούργησαν και τα σχετικά προβλήματα: χρειάζεται τώρα η αντιμετώπιση εκείνων οι οποίοι αντιστέκονται και διαφεύγουν αυτής της κανονικότητας.¹⁶⁷

Τρίτον, ο “αυνανιστής”, (onanist) παρουσιάζεται ως μια εντελώς νέα φιγούρα τον 18^ο αιώνα. Εμφανίζεται στο προσκήνιο το σεξουαλικό σώμα του παιδιού και έπειτα μια ολόκληρη σταυροφορία με στόχο τον παιδικό αυνανισμό. Η συνήθης αντιμετώπιση αυτών των προβλημάτων έχει στο κέντρο της το ζήτημα της καταπίεσης, θέτει το πρόβλημα με αρνητικούς όρους (Reich) και σε συνδυασμό με τις νέες απαιτήσεις της εκβιομηχάνισης: το παραγωγικό σώμα ενάντια στο σώμα της απόλαυσης. Εν τούτοις από μια διαφορετική θέση, διαπιστώνουμε πως από τη στιγμή που τίθενται οι γονείς αυστηροί “επόπτες” της σεξουαλικής συμπεριφοράς και διαγωγής των παιδιών, μια ολόκληρη νέα οικονομία, μια σειρά καινούριων πιο εντατικών ενδο-οικογενειακών σχέσεων αναπτύσσεται: η φορά αλλάζει: η προσοχή κατευθύνεται όχι πλέον τόσο από τα παιδιά προς τους μεγαλύτερους, αλλά αντίστροφα από τους γονείς προς αυτά ‘ η σωματική υγεία θα βρεθεί στο κέντρο της γονικής φροντίδας ‘ μια νέα σώμα-με-σώμα πλέον επαφή και σχέση με τους γονείς δημιουργείται κ.ά. Πολλές ερωτήσεις θα γεννηθούν γύρω από την παιδική σεξουαλικότητα και τις ανωμαλίες για τις οποίες υποτίθεται πως ήταν υπεύθυνη. Τελικώς, «η εκστρατεία ενάντια στον αυνανισμό αντανακλά την θέσπιση της περιορισμένης οικογένειας (γονείς-παιδιά) ως ένα νέο μηχανισμό εξουσίας-γνώσης [...] Η μικρή αιμομικτική οικογένεια, ο μικρός, σεξουαλικά διαποτισμένος γονικός χώρος όπου μεγαλώνουμε και στον οποίο ζούμε, σχηματίστηκε εκεί».

Επομένως λοιπόν, το “μη-φυσιολογικό” (abnormal) άτομο έλκει την καταγωγή του από την δικαστικο-φυσική ιδιαιτερότητα του “τέρατος”, από το πλήθος των “αδιόρθωτων” που γραπώνονται στο μηχανισμό της επανόρθωσης, από την παγκόσμια εχεμύθεια γύρω από την παιδική σεξουαλικότητα. Οι τρεις φιγούρες δεν θα αναμιχθούν για την ακρίβεια μεταξύ τους. Κάθε μια θα εμβαπτιστεί σε αυτόνομα συστήματα επιστημονικής αναφοράς: ο “τερατώδης” ανήκει στην αρμοδιότητα της “τερατολογίας” και μιας εμβρυολογίας ‘ οι “μη επιδεκτικοί διόρθωσης” ανήκουν στο πεδίο της ψυχοφυσιολογίας ‘ ο “αυνανιζόμενος” ανήκει σε μια νέα, υπό διαμόρφωση θεωρία της σεξουαλικότητας (Kaan’s *Psychopathia Sexualis*). Παρ’ όλα αυτά, οι διαφορετικές αναφορές δεν θα πρέπει να μας οδηγήσουν να παραβλέψουμε τρία θεμελιώδη φαινόμενα: πρώτον, την κατασκευή μιας γενικής θεωρίας του “εκφυλισμού” (degeneration) η οποία θα λειτουργήσει ως θεωρητικό πλαίσιο και ως ηθική και κοινωνική δικαίωση, την εγκαθίδρυση ενός σύνθετου δικτύου θεσμών και δομών “υποδοχής” όσων θεωρούνται “ανώμαλοι” προκειμένου να προστατευτεί η κοινωνία, και τέλος την κίνηση που θα θέσει την παιδική σεξουαλικότητα ως αρχή εξήγησης σχεδόν κάθε αντικανονικότητας.

3.5 IL FAUT DÉFENDRE LA SOCIÉTÉ (1975-1976)

Στις διαλέξεις των ετών 1976-1976 (*Il Faut Défendre La Société*)¹⁶⁸ οι οποίες δόθηκαν στο Collège de France, ο Foucault αφηγείται την γέννηση του ιστορικού λόγου, η οποία λαμβάνει χώρα μέσα στον αχό της μάχης και του πολέμου. Πρόκειται για ένα μοναδικό γεγονός το οποίο εισάγει μια ρήξη, μια ασυνέχεια στο ρου της ιστορίας: ο Foucault, την πρώτη αυτή μη-ρωμαϊκή ιστορία της Δύσης την ονομάζει «αντι-ιστορία» ή «αντι-μνήμη». Έως τότε ο ιστορικός λόγος είχε ρόλο απολογητικό

¹⁶⁷ Ο “περιορισμός” (confinement) εμφανίζεται ως μια ενδιάμεση φόρμουλα μεταξύ της νομικής (αρνητικής) έννοιας της “απαγόρευσης” (interdiction) και των (θετικών) μεθόδων “επανόρθωσης” (rectification).

¹⁶⁸ Michel Foucault: *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*, εκδ. Ψυχογιός 2002 (*Il Faut Défendre La Société*, Gallimard 1997).

έναντι της εξουσίας, υμνούσε και εγκωμιάζε τον Ηγεμόνα θεμελιώνοντας την νομιμότητά του (ένα τελετουργικό μνημόνευσης των προβλημάτων του δημόσιου δικαίου). Ο λόγος αυτός διακόπτεται ξαφνικά – εισέρχεται στο προσκήνιο ένας ανατρεπτικός λόγος ο οποίος επινοεί την νομιμότητά του μέσω επαγγελιών και προφητειών για μελλοντικές απελευθερώσεις. Από στασιαστικός λόγος της αριστοκρατίας στην πάλη της ενάντια στην μοναρχία, ο νέος αυτός λόγος θα μετατραπεί σε όπλο για τον αγώνα κατά του εκάστοτε ταξικού, εθνικού ή και φυλετικού εχθρού.

3.5.1 Ο ιστορικο-πολιτικός λόγος περί πολέμου

Πρωτίστως: για να αναλύσουμε συγκεκριμένα τις σχέσεις εξουσίας θα πρέπει μεθοδολογικά, σύμφωνα με τον **Foucault** να εγκαταλείψουμε το νομικό μοντέλο της κυριαρχίας, και να μελετήσουμε την εξουσία *«όχι με βάση τους πρωταρχικούς όρους της σχέσης, αλλά με βάση την ίδια τη σχέση, δεδομένου ότι αυτή προσδιορίζει τα στοιχεία που περιλαμβάνει: αντί να εξετάσουμε ποιες παραχωρήσεις προσωπικές και σε επίπεδο εξουσιών έκαναν ορισμένοι ιδεατοί υπήκοοι και καθυποτάχθηκαν, θα πρέπει να αναζητήσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι σχέσεις καθυπόταξης κατασκευάζουν υπηκόους»*.¹⁶⁹ Επίσης: αντί να αναζητούμε την ενιαία μορφή, το κεντρικό σημείο απ' όπου πηγάζουν όλα αυτά τα σχήματα εξουσίας (υπό μορφή συνεπειών), θα έπρεπε να τα μελετήσουμε ως “συσχετισμούς δυνάμεων” που διασταυρώνονται, συγκλίνουν ή αντιπαρατίθενται.

Πρέπει να θεωρήσουμε λοιπόν την εξουσία με όρους συσχετισμού δυνάμεων - θα πρέπει γι' αυτόν το λόγο να την αποκωδικοποιήσουμε με βάση το γενικό σχήμα του πολέμου; Μπορεί δηλαδή ο πόλεμος - και οι παράγωγες από την στρατηγική και την τακτική έννοιες - να προβληθεί ως αρχή ανάλυσης των σχέσεων εξουσίας; Θα πρέπει να θεωρήσουμε τον πόλεμο ως μια πρωταρχική κατάσταση των πραγμάτων από την οποία εκπορεύονται όλα τα φαινόμενα κοινωνικής επιβολής, διαφοροποίησης ή ιεράρχησης; Οι ανταγωνισμοί, οι συγκρούσεις και οι αγώνες μεταξύ ατόμων, ομάδων ή τάξεων εκπορεύονται εν τέλει από τις γενικές διαδικασίες του πολέμου;... *«Από τότε και πώς αρχίσαμε να θεωρούμε ότι εντός των σχέσεων εξουσίας λειτουργεί ο πόλεμος, ότι μια αδιάλειπτη μάχη απεργάζεται την ειρήνη και ότι η πολιτική τάξη πραγμάτων είναι κατ' ουσία μια τάξη μάχης; [...] Πώς αντιληφθήκαμε ότι ο πόλεμος αποτελεί ίδιον της ειρήνης;»*. Ποιος αναζήτησε μέσα στη βουή του πολέμου την αρχή κατανόησης της τάξης, των θεσμών και της ιστορίας; Ποιος πρώτος έκανε τη σκέψη πως η πολιτική είναι η συνέχιση του πολέμου με άλλα μέσα;¹⁷⁰

Από τις αρχές του Μεσαίωνα και στο εξής, οι πρακτικές και οι θεσμοί του πολέμου, αφενός παρουσιάζουν την τάση να συγκεντρώνονται σε μια κεντρική εξουσία που μόνη αυτή έχει το δικαίωμα και τα μέσα του πολέμου - οπότε και εξαλείφονται σταδιακά από τις σχέσεις ανθρώπων ή ομάδων μεταξύ τους για να καταλήξουν να αποτελούν ένα προνόμιο του κράτους. Αφετέρου, και κατά συνέπεια, ο πόλεμος τείνει να αποτελέσει επαγγελματική και τεχνική ιδιοκτησία ενός στρατιωτικού συστήματος. Έτσι λοιπόν, η κοινωνία που χαρακτηριζόταν εξ ολοκλήρου από πολεμικές σχέσεις αντικαθίσταται σταδιακά από ένα κράτος με στρατιωτικούς θεσμούς στη διάθεσή του.

Παράλληλα με αυτές τις μεταβολές εμφανίζεται ένας λόγος που αναφερόταν στις σχέσεις κοινωνίας-πολέμου. Πρόκειται για έναν ιστορικο-πολιτικό λόγο - πολύ

¹⁶⁹ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 325.

¹⁷⁰ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 326.

διαφορετικό από τον φιλοσοφικο-νομικό λόγο που προσιδίαζε στα προβλήματα της κυριαρχίας- ο οποίος ανάγει τον πόλεμο σε μόνιμο υπόβαθρο όλων των θεσμών της εξουσίας. Σύμφωνα με αυτόν τον λόγο στη γέννηση των κρατών δεσπόζει ο πόλεμος, αλλά όχι ένας πόλεμος ιδεατός (όπως φαντάζονταν κάποιοι φιλόσοφοι της “φυσικής κατάστασης”) παρά «αληθινός με μάχες πραγματικές»: οι νόμοι γεννήθηκαν μέσα από στρατιωτικές επιχειρήσεις, κατακτήσεις και πυρπολημένες πόλεις, αλλά ο πόλεμος εξακολουθεί να μαίνεται μέσα στους μηχανισμούς της εξουσίας ή αποτελεί τη μυστική κινητήρια δύναμη των θεσμών, των νόμων και της τάξης. Κάτω επομένως από τη λήθη, τις ψευδαισθήσεις ή τα ψέματα που προσπαθούν να μας πείσουν για τις φυσικές αναγκαιότητες ή τις λειτουργικές απαιτήσεις της τάξης, θα πρέπει να ανακαλύψουμε τον πόλεμο: «είναι ο κώδικας της ειρήνης». Διχάζει μόνιμως το κοινωνικό σώμα ' τοποθετεί τον καθένα από εμάς στο ένα ή στο άλλο στρατόπεδο...

Το ομιλούν υποκείμενο στο λόγο αυτό, παρατηρεί ο **Foucault**, δεν μπορεί να κατέχει τη θέση του νομομαθούς ή του φιλοσόφου, του καθολικού υποκειμένου δηλαδή. Στην γενικευμένη πάλη στην οποία αναφέρεται, συντάσσεται αναγκαία με την μία ή την άλλη πλευρά ' είναι εντός της μάχης, πολεμά για την νίκη και επιδιώκει να επιβάλλει το δικό του δίκαιο ' η αλήθεια για την οποία κάνει λόγο είναι εκείνη που θα του χαρίσει τη νίκη. Αυτός λοιπόν ο λόγος αυτό-αποκλείεται ρητώς από την καθολικότητα. Δεν διαμεσολαβεί μεταξύ των αντιπάλων, δεν επιβάλλει την εκεχειρία ούτε συγκροτεί μια τάξη συμφιλιοτική: προβάλλει ένα δίκαιο που λειτουργεί ως προνόμιο προς διατήρηση ή απόκτηση, αναδεικνύει μιαν αλήθεια που λειτουργεί ως όπλο ' το υποκείμενο που αρθρώνει αυτόν τον λόγο θεωρεί την καθολική αλήθεια και το γενικό δίκαιο ψευδαισθήσεις ή παγίδες.

Ο λόγος αυτός ουσιαστικά αντιστρέφει τις παραδοσιακές αξίες κατανόησης: ως αρχή αποκωδικοποίησης θα προβάλλεται η σύγχυση της βίας, των παθών, του μίσους και της αντεκδίκησης. Ο ορθολογισμός των υπολογισμών και των στρατηγικών που προκύπτει από εδώ, είναι πολύ διαφορετικός από εκείνον τον θεμελιώδη, διαρκή ορθολογισμό, που εκ φύσεως σχετίζεται με το δίκαιο και το σωστό και τον οποίο ανακαλύπτουν οι παραδοσιακές ερμηνείες κάτω από την κατ' επίφαση συγκυρία ή την εμφανή κτηνωδία των σωμάτων και των παθών.

Ο τύπος αυτός λόγου εν τέλει, εξολοκλήρου ιστορικός, δεν επιχειρεί να κρίνει την ιστορία, τις καταχρήσεις ή τις βιαιότητες με βάση μια ιδεατή αρχή ορθού λόγου ή νόμου, αλλά επιδιώκει να αφυπνίσει κάτω από την επιφάνεια των θεσμών ή των νομοθετικών διαταγμάτων τους περασμένους αληθινούς αγώνες. Πεδίο αναφοράς του είναι η απροσδιόριστη κίνηση της ιστορίας - ενώ την ίδια στιγμή μπορεί να στηρίζεται σε παραδοσιακά μυθολογικά σχήματα.

3.5.2 Εξέγερση των υποταγμένων γνώσεων

Μέσα στη δεκαετία του 1960 ο **Foucault** εντοπίζει την ανάπτυξη (αλλά και την αποτελεσματικότητα), «διάσπαρτων και ασυνεχών επιθέσεων»: “ειδικοί λόγοι”, όπως αυτός για παράδειγμα της “αντι-ψυχιατρικής”, η επίθεση κατά της παραδοσιακής σεξουαλικής ηθικής ή ιεραρχίας ή ακόμη η επίθεση κατά του δικαστικού και ποινικού μηχανισμού, χωρίς να υποστηρίζονται από κάποιο ολοκληρωμένο (θεωρητικό) σύστημα επέτρεψαν μια ευρεία κριτική των θεσμών, των πρακτικών και των κυρίαρχων λόγων. Οι ασυνεχείς, εντοπισμένες και μεμονωμένες αυτές κριτικές θεωρήσεις - μια οιονεί αυτόνομη, μη συγκεντρωτική θεωρητική παραγωγή - έδειξαν, σύμφωνα με τον **Foucault**, το ανασταλτικό αποτέλεσμα των “ολοκληρωτικών”, “καθολικών και σφαιρικών” θεωριών: οι θεωρίες αυτές, όπως είναι ο μαρξισμός ή η ψυχανάλυση, παρείχαν εδώ βέβαια σημαντικά εργαλεία ανάλυσης σε ειδικούς τομείς, όμως αυτό με μια προϋπόθεση: η θεωρητική ενότητα του λόγου να παραμένει

«μετέωρη, κατακερματισμένη, ανεργμάτιστη». «[...] κάθε αναγωγή και στους όρους ακόμα του όλου είχε εκ των πραγμάτων ανασχετικά αποτελέσματα». ¹⁷¹

Η εντοπισμένη αυτή κριτική πραγματοποιήθηκε διαμέσου μιας «επιστροφής των γνώσεων»: πρόκειται για την «εξέγερση των υποταγμένων γνώσεων». Με τον όρο "υποταγμένες γνώσεις" εννοούμε καταρχήν τα ιστορικά εκείνα περιεχόμενα που θάφτηκαν, καλύφθηκαν μέσα σε λειτουργικές συνοχές ή επίσημες συστηματοποιήσεις και που η κριτική κατάφερε να ανασύρει στην επιφάνεια. Κατά δεύτερον, πρόκειται για μια σειρά γνώσεις που «υποτιμούνταν ως μη εννοιολογικές γνώσεις, ως γνώσεις ανεπαρκώς επεξεργασμένες: γνώσεις απλοϊκές, γνώσεις κατώτερες ιεραρχικά, γνώσεις κάτω από το επίπεδο της απαιτούμενης παιδείας και επιστημοσύνης». ¹⁷² Η κριτική διεξήχθη λοιπόν διαμέσου αυτών των δεύτερης κατηγορίας, "μη έγκυρων" και απαξιωμένων γνώσεων: του τροφίμου του ψυχιατρείου, του αρρώστου, του νοσοκόμου, του γιατρού. Αυτή τη γνώση ο **Foucault** την ονομάζει "γνώση των ανθρώπων": δεν έχει σχέση με τον "κοινό νου", αλλά αντίθετα πρόκειται για μια γνώση ειδική, εντοπισμένη, περιφερειακή η οποία αδυνατεί να γίνει ομόφωνα δεκτή.

Οι δύο αυτές μορφές, των θαμμένων γνώσεων της λογιόσύνης και των απαξιωμένων γνώσεων των ανθρώπων, τις οποίες είχε αχρηστεύσει η «ιεραρχία των μαθήσεων και των επιστημών», έθεσαν εν τέλει το ζήτημα της «ιστορικής γνώσης των αγώνων». Αρχίζουν τότε να διαγράφονται πολλαπλές "γενεαλογικές" έρευνες οι οποίες επαν-ανακαλύπτουν τους αγώνες και επαναφέρουν στη μνήμη τις μάχες. Όλα αυτά, γίνονται εφικτά υπό την προϋπόθεση της άρσης της τυραννίας των καθολικών λόγων, με την συνακόλουθη ιεραρχία και τα προνόμια που τους χαρακτήριζαν ως θεωρητικές πρωτοπορίες.

"Γενεαλογία" ονομάζει εδώ ο **Foucault** τη «συναίρεση λόγιων γνώσεων και ειδικών αναμνήσεων» η οποία συμβάλλει στη δημιουργία μιας ιστορικής γνώσης των αγώνων. Στη γενεαλογική δραστηριότητα δεν τίθεται κάποιο ζήτημα αντιπαράθεσης της αφηρημένης ενότητας της θεωρίας προς τη συγκεκριμένη πολλαπλότητα των γεγονότων. Το γενεαλογικό σχέδιο «δεν διέπεται από εμπειρισμό ' ούτε συνοδεύεται από ένα θετικισμό, με τη συνήθη σημασία του όρου. Το ζήτημα είναι να κινητοποιηθούν απλώς οι ειδικές, ασυνεχείς, απαξιωμένες, μη θεσμοθετημένες γνώσεις ενάντια στη συνεκτική θεωρητική αρχή, η οποία προτίθεται να τις φιλτράρει, να τις οργανώσει ιεραρχικά, να τις ταξινομήσει εν ονόματι μιας αληθινής γνώσης, εν ονόματι των δικαιωμάτων της επιστήμης που ορισμένοι κατέχουν». ¹⁷³

Οι γενεαλογίες αποτελούν "αντι-επιστήμες", χωρίς αυτό να σημαίνει πως αρνούνται τη γνώση διακηρύσσοντας ως πούμε την αξία της "άμεσης εμπειρίας". Πρόκειται για την *εξέγερση των γνώσεων*, η οποία δεν στρέφεται τόσο κατά των περιεχομένων, των μεθόδων και των εννοιών μιας επιστήμης, αλλά εναντίον των συνεπειών συγκεντρωτικής εξουσίας που απορρέουν από το θεσμό και τη λειτουργία ενός επιστημονικού λόγου οργανωμένου σε μια κοινωνία σαν τη δικής μας. Το εάν η θεσμοποίηση αυτή συντελείται σε έναν εκπαιδευτικό οργανισμό, σε ένα θεωρητικο-εμπορικό δίκτυο όπως η ψυχανάλυση, ή σε ένα πολιτικό σύστημα όπως στην περίπτωση του μαρξισμού, δεν είναι αυτό το οποίο έχει σημασία. «*Η γενεαλογία οφείλει να δώσει τη μάχη ενάντια στις συνέπειες εξουσίας που χαρακτηρίζουν ένα λόγο θεωρούμενο ως επιστημονικό*». ¹⁷⁴

¹⁷¹ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 20.

¹⁷² Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 22.

¹⁷³ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 23-24.

¹⁷⁴ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 24.

Ο μαρξισμός, η σημειολογία των λογοτεχνικών κειμένων ή η ψυχανάλυση, «είναι ή όχι επιστήμες;». Στο συγκεκριμένο ερώτημα «είναι ή δεν είναι επιστήμη;» ο **Foucault** υποστηρίζει πως πριν ακόμα μάθουμε σε ποιο βαθμό η ανάπτυξη, οι κανόνες συγκρότησής τους ή οι έννοιες που χρησιμοποιούν, προσιδιάζουν στην “επιστημονική πρακτική”, πριν καν θέσουμε το συγκεκριμένο ερώτημα της ομοιότητας, σε επίπεδο μορφής και δομής, του μαρξιστικού ή του ψυχαναλυτικού λόγου με τον επιστημονικό λόγο, θα έπρεπε πρώτα να προβληματιστούμε ως προς «τη φιλοδοξία εξουσίας που συνεπάγεται ο ισχυρισμός τους ότι αποτελούν επιστήμες». Ποιες γνώσεις θέλουν να απαξιώσουν; Ποια θεωρητικο-πολιτική πρωτοπορία θέλουν να ενθρονίσουν για να την αποκόψουν από όλες τις μαζικές, διαδεδομένες, ασυνεχείς μορφές γνώσης; Η «προσπάθεια καθιέρωσης του μαρξισμού ως επιστήμης», δεν αφορά κάποια απόδειξη άπαξ δια παντός «ότι ο μαρξισμός έχει μια λογική δομή και ότι οι προτάσεις του υπόκεινται, ως εκ τούτου, σε διαδικασίες επαλήθευσης»». Πρόκειται μάλλον, λέει ο **Foucault**, για την απόδοση στον μαρξιστικό λόγο και σε όσους τον αρθρώνουν, ορισμένων «συνεπειών εξουσίας».¹⁷⁵

Η γενεαλογία είναι επομένως μια προσπάθεια χειραφέτησης και απελευθέρωσης των ιστορικών γνώσεων, ώστε να αντισταθούν και «να αντιπαλέψουν τον καταναγκασμό του ενιαίου, επίσημου και επιστημονικού θεωρητικού λόγου» ' επανενεργοποίηση των ειδικών γνώσεων ενάντια στην επιστημονική ιεράρχηση της γνώσης και τις εγγενείς συνέπειες εξουσίας της.

Η κατάλληλη μέθοδος για την ανάλυση των εντοπισμένων αυτών φαινομένων λόγου είναι η "αρχαιολογία", ενώ η τακτική ενεργοποίησης των υποταγμένων γνώσεων είναι η "γενεαλογία".

Ποιο είναι λοιπόν το "διακύβευμα" που εμπεριέχεται στην αντίθεση αυτή των "εξεγερμένων γνώσεων" ενάντια στο θεσμό και τις συνέπειες εξουσίας του επιστημονικού λόγου; Το διακύβευμα όλων αυτών των γενεαλογιών είναι υπογραμμίζει ο **Foucault** να προσδιορίσουμε διαμέσου των μηχανισμών, των συνεπειών και των σχέσεών τους, τα ποικίλα συστήματα εξουσίας που λειτουργούν σε διαφορετικά επίπεδα της κοινωνίας.

3.5.3 Εξουσία, οικονομία, πολιτική

Η ανάλυση των εξουσιών μπορεί να διαχωριστεί από το επίπεδο της οικονομίας;

Παρά τις πολυπληθείς διαφορές τους υπάρχει για τον **Foucault**, ένα κοινό σημείο ανάμεσα στη νομική και φιλελεύθερη έννοια της εξουσίας (18ος αιώνας) και στη μαρξιστική έννοια της εξουσίας. Το κοινό αυτό σημείο είναι υποστηρίζει, η "οικονομοκρατία": στην κλασική νομική θεωρία η εξουσία θεωρείται ένα *δικαίωμα* το οποίο κάποιος κατέχει εν είδη αγαθού και το οποίο μπορεί ως εκ τούτου να μεταβιβαστεί ή να απολεσθεί με μια πράξη νομοθετικού περιεχομένου ' εξουσία είναι η *συγκεκριμένη* εξουσία που κατέχει κάθε άτομο και την οποία εκχωρεί, μερικώς ή ολικώς, προκειμένου να δημιουργηθεί μια πολιτική εξουσία, μια πολιτική κυριαρχία ' πρόκειται για μια *νομική* ενέργεια που συνιστά μια συμβατική συναλλαγή. Εδώ λοιπόν ο συσχετισμός εξουσίας και αγαθών, εξουσίας και πλούτου είναι έκδηλος.

Στην μαρξιστική αντίληψη αυτό που συναντάμε λέει ο **Foucault**, είναι αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε "*οικονομική λειτουργικότητα*" της εξουσίας: ο ρόλος της εξουσίας είναι να διατηρήσει τις σχέσεις παραγωγής και να διαιωνίσει την ταξική επιβολή. Γενικά λοιπόν, στη μια περίπτωση έχουμε μια πολιτική εξουσία της οποίας το *πρότυπο* είναι η διαδικασία της ανταλλαγής, η οικονομία της διακίνησης των

¹⁷⁵ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 25.

αγαθών - και στην άλλη περίπτωση η πολιτική βρίσκει στην οικονομία τον ιστορικό λόγο της ύπαρξής της.

Μπορούμε τώρα να ρωτήσουμε: *οι στόχοι και οι λειτουργίες της εξουσίας προσδιορίζονται πάντοτε από την οικονομία;* Ο λόγος ύπαρξης και ο σκοπός της πολιτικής είναι η θεραπεία της οικονομίας; το να εδραιώσει και να διατηρήσει αμετάβλητες τις σχέσεις που χαρακτηρίζουν την οικονομία; Κατά δεύτερον, η εξουσία είναι δομημένη με βάση πρότυπο του εμπορεύματος, οπότε την κατέχουμε και την εκχωρούμε συμβατικά ή δια της βίας; Μήπως, αντίθετα, οφείλουμε να βρούμε διαφορετικά εργαλεία για να αναλύσουμε τις σχέσεις εξουσίας, ασχέτως εάν αυτές όντως είναι οργανικά αλληλένδετες με τις οικονομικές σχέσεις; Στην περίπτωση αυτή το αδιαχώριστο της οικονομίας και της πολιτικής δεν εμπίπτει στην κατηγορία της λειτουργικής υπόταξης ή της μορφικής ισοδυναμίας αλλά είναι διαφορετικής φύσης.

Πώς να αναλύσουμε εκτός οικονομίας, την εξουσία; Κατ' αρχάς θα πρέπει να δεχτούμε ότι η εξουσία δεν μεταβιβάζεται, δεν ανταλλάσσεται, δεν αποκτάται εκ νέου, αλλά «απλώς ασκείται και υπάρχει μόνο εν ενεργεία». Επίσης, η εξουσία, δεν είναι κατά κύριο λόγο διατήρηση και διαιώνιση των οικονομικών σχέσεων, αλλά αποτελεί καταρχήν η ίδια έναν συσχετισμό δυνάμεων. Αν όμως η εξουσία ασκείται, σε τι συνίσταται η άσκησή της, και ποιος είναι ο μηχανισμός της;

Μια απάντηση που δίνουν πολλές σύγχρονες αναλύσεις σ' αυτό το ερώτημα είναι πως η εξουσία είναι επί της ουσίας “όλα όσα καταπιέζει”: η φύση, τα ένστικτα, μια τάξη, τα άτομα - η εξουσία είναι δηλαδή εργαλείο καταπίεσης, επομένως αυτό που θα πρέπει να αναλύσουμε είναι οι “κατασταλτικοί” μηχανισμοί.

Όμως, αν η ίδια η εξουσία αποτελεί ενεργοποίηση και ανάπτυξη ενός συσχετισμού δυνάμεων, αντί να την αναλύσουμε με όρους εκχώρησης, σύμβασης, παραχώρησης (ή με όρους συνέχισης των σχέσεων παραγωγής), δεν θα μπορούσαμε αλλιώς να την αναλύσουμε με όρους μάχης, σύγκρουσης ή πολέμου; Αντί για την υπόθεση δηλαδή ενός μηχανισμού καταστολής, έχουμε εδώ την υπόθεση πως «η εξουσία είναι πόλεμος», «η πολιτική είναι η συνέχιση του πολέμου με άλλα μέσα».

Αυτό σημαίνει πως οι σχέσεις εξουσίας είναι θεμελιωμένες σε έναν συσχετισμό δυνάμεων που διαμορφώθηκε σε μια δεδομένη στιγμή, την οποία μπορούμε να προσδιορίσουμε ιστορικά, στη διάρκεια και διαμέσου του πολέμου. Και τότε, η πολιτική εξουσία δεν εγκαθιδρύει την ειρήνη στην πολιτική κοινωνία για να αναστείλει τα φαινόμενα του πολέμου. Αντιθέτως, με βάση την υπόθεση αυτή, «ο ρόλος της πολιτικής εξουσίας είναι να επανεγγράφει εσαεί τον εν λόγω συσχετισμό δυνάμεων, με ένα σιωπηλό θα λέγαμε πόλεμο, να τον επανεγγράψει στους θεσμούς, στις οικονομικές ανισότητες, στη γλώσσα, ακόμα και στα σώματα των μεν και των δε».¹⁷⁶ Δηλαδή, η αντιστροφή του αφορισμού του Klawsewitz, σημαίνει πως η πολιτική είναι η επικύρωση και η παράταση της ανισοροπίας των δυνάμεων που εκδηλώθηκε στον πόλεμο. Σημαίνει ακόμη πως οι πολιτικοί αγώνες, οι συγκρούσεις με την εξουσία, για την εξουσία, οι μεταβολές στους συσχετισμούς δυνάμεων, όλα αυτά πρέπει να τότε να ερμηνεύονται μέσα σ' ένα πολιτικό σύστημα ως συνέχιση του πολέμου.

Τέλος, σημαίνει κάτι ακόμα: «η τελική απόφαση εκπορεύεται από τον πόλεμο και μόνο, από μίαν αναμέτρηση δυνάμεων όπου τα όπλα θα έχουν την τελευταία λέξη. Το τέλος της πολιτικής θα είναι προφανώς η τελευταία μάχη, η τελευταία μάχη δηλαδή θα αναστείλει στο τέλος, και μόνο στο τέλος, την άσκηση της εξουσίας ως συνεχιζόμενου πολέμου»!¹⁷⁷

¹⁷⁶ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 33.

¹⁷⁷ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 33.

Εγκαταλείποντας λοιπόν τα “οικονομοκρατικά” σχήματα ανάλυσης της εξουσίας, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με δύο υποθέσεις: πρώτον ότι ο μηχανισμός της εξουσίας είναι η καταστολή (“υπόθεση Ράιχ”), και δεύτερον ότι «το θεμέλιο της σχέσης εξουσίας είναι μια πολεμική σύγκρουση δυνάμεων» (“υπόθεση Nietzsche”).

Σύμφωνα με το ένα σχήμα ανάλυσης, η εξουσία είναι πρωταρχικό δικαίωμα το οποίο εκχωρείται ‘ μήτρα της πολιτικής εξουσίας είναι το συμβόλαιο, και η εξουσία όταν εξέρχεται των ιδίων των όρων του συμβολαίου, γίνεται καταπίεση. Εξουσία-συμβόλαιο επομένως, και η υπέρβαση του ορίου είναι η καταπίεση.

Στο σχήμα πόλεμος-καταστολή, η καταστολή δεν είναι το αντίστοιχο της καταπίεσης σε σχέση με το συμβόλαιο, δηλαδή μια κατάχρηση ' είναι αντιθέτως η απλή συνέχιση μιας σχέσης επιβολής. Η καταστολή δεν είναι παρά η εφαρμογή ενός διηνεκούς συσχετισμού δυνάμεων, μέσα στο πλαίσιο «της ψευδο-ειρήνης που απεργάζεται ένα συνεχή πόλεμο».

Στο πρώτο σχήμα επομένως η ειδοποιός αντίθεση είναι αυτή «μεταξύ θεμιτού και αθέμιτου» ' στο δεύτερο σχήμα είναι «η αντίθεση μεταξύ πάλης και υποταγής».¹⁷⁸

3.5.4 Η θεωρία της κυριαρχίας

Η «θεωρία της κυριαρχίας» επιχειρεί σύμφωνα με τον **Foucault**, να καταδείξει (1) πρώτον, πώς ένα υποκείμενο – το οποίο θεωρείται “εκ φύσεως” προικισμένο με δικαιώματα, ικανότητες κλπ. – μπορεί και οφείλει να γίνει υπήκοος, να υποταχθεί δηλαδή σε μια σχέση εξουσίας. (2) Δεύτερον, μια πλειάδα εξουσιών (οι οποίες δεν είναι εξουσίες με την πολιτική έννοια του όρου), αλλά ικανότητες, δυνατότητες, δυνάμεις, τις ανάγει σε εξουσίες με την πολιτική έννοια μόλις θεμελιώσει μια ενότητα της εξουσίας (αδιάφορο αν η ενότητα αυτή ενσαρκώνεται στον μονάρχη ή στο κράτος) ‘ από την ενότητα αυτή θα προκύψουν οι διάφοροι μηχανισμοί και οι θεσμοί της εξουσίας. (3) Τρίτον, τέλος, η θεωρία της κυριαρχίας επιχειρεί να δείξει τον τρόπο με τον οποίο μια εξουσία μπορεί να θεσπιστεί κατά μια θεμελιακή νομιμότητα η οποία υπερβαίνει τον οποιοδήποτε νόμο και διασφαλίζει την λειτουργία των νόμων ως νόμων.

Έχουμε λοιπόν να κάνουμε με μια τριπλή «πρωταρχικότητα»: «του υποκειμένου που πρέπει να καθυποταχθεί, της εξουσίας που πρέπει να θεμελιωθεί, και της νομιμότητας που πρέπει να γίνει σεβαστή. Υποκείμενο, ενότητα της εξουσίας και νόμος [...]».¹⁷⁹ Επιδίωξη του **Foucault** είναι να απελευθερώσει την ανάλυση της εξουσίας από το τριπλό προαπαιτούμενο του υποκειμένου, της ενότητας και του νόμου. Το ζήτημα επομένως δεν είναι να συναγάγουμε τις εξουσίες με βάση την κυριαρχία, αλλά μάλλον (αντιστρόφως) να εξαγάγουμε ιστορικά και εμπειρικά από τις σχέσεις εξουσίας τους φορείς επιβολής. Αυτό σημαίνει πως αντί να εκκινούμε από το υποκείμενο (ή τα υποκείμενα), εκκινούμε από την ίδια τη σχέση της εξουσίας, τη σχέση επιβολής ως συγκεκριμένο γεγονός, και εξετάζουμε πώς η ίδια αυτή σχέση καθορίζει τα στοιχεία που περιλαμβάνει.

«Δεν θέτουμε λοιπόν στα υποκείμενα το ερώτημα, πώς, γιατί, με βάση ποιο δικαίωμα αποδέχονται να καθυποταχθούν ‘ αλλά καταδεικνύουμε πώς οι συγκεκριμένες σχέσεις καθυπόταξης κατασκευάζουν επί της ουσίας υπηκόους».¹⁸⁰ Κατά τον **Foucault**, δεν θα πρέπει να αναζητήσουμε μια “κυριαρχία-πηγή” των εξουσιών, αλλά αντιθέτως να καταδείξουμε πώς οι διάφοροι φορείς επιβολής στηρίζουν ο ένας τον

¹⁷⁸ Ο **Foucault** θα σημειώσει βέβαια στο σημείο αυτό πως οι μηχανισμοί που τίθενται σε λειτουργία κατά την συγκρότηση της εξουσίας είναι οπωσδήποτε κάτι πολύ ευρύτερο της καταστολής. Η έννοια της καταστολής είναι ανεπαρκής για την αποσαφήνιση που χρειαζόμαστε των συνεπειών της εξουσίας.

¹⁷⁹ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 62.

¹⁸⁰ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 63.

άλλο. Μείζονες μηχανισμοί εξουσίας ασφαλώς υπάρχουν - όμως η λειτουργία τους στηρίζεται πάντα στα εν λόγω “*συστήματα επιβολής*”. Οι δομές της εξουσίας εξετάζονται λοιπόν ως «*καθολικές στρατηγικές*» που διέπουν τις εκάστοτε ειδικές τακτικές επιβολής και τις χρησιμοποιούν. Τέλος, οι σχέσεις επιβολής εξετάζονται, όχι από τη σκοπιά της θεμελιακής τους νομιμότητας, αλλά αντίθετα από εκείνη των «*τεχνικών εργαλείων*» που εγγυώνται την συνέχισή τους.

3.5.5 Ο ιστορικο-πολιτικός λόγος για τον πόλεμο

Υπό ποια τώρα έννοια μπορεί μια σχέση επιβολής να καταλήξει στην έννοια του *συσχετισμού δυνάμεων*; Επανερχόμαστε στο ερώτημα: *πώς μπορεί ο συσχετισμός δυνάμεων να αναχθεί σε σχέση πολέμου*; Μπορούμε να προβάλλουμε τον πόλεμο ως αρχή ανάλυσης των σχέσεων εξουσίας και ως μήτρα των τεχνικών επιβολής;

Οι “σχέσεις πολέμου” μπορούν να θεωρηθούν, σύμφωνα με τον **Foucault**, σαν μια ακραία μορφή των σχέσεων εξουσίας, εφόσον ο πόλεμος μπορεί να θεωρηθεί το σημείο της μέγιστης έντασης, το σημείο όπου οι σχέσεις εξουσίας εμφανίζονται πλέον απροκάλυπτες. Κάτω επομένως από την ειρήνη, την τάξη, τον πλούτο, την αυθεντία, κάτω από το κράτος και τους νόμους, θα πρέπει να ανακαλύψουμε εκ νέου έναν οιονεί πρωτόγονο και διαρκή πόλεμο; Το γεγονός του πολέμου πρέπει να κατέχει πρωταρχική θέση συγκριτικά με τις άλλες σχέσεις ανισότητας, εκμετάλλευσης κλπ.; Τα φαινόμενα ανταγωνισμού, αντιζηλίας, σύγκρουσης, πάλης μεταξύ ατόμων ή ομάδων ή τάξεων πρέπει να συγκεντρωθούν υπό το γενικό μηχανισμό του πολέμου; Οι παράγωγες έννοιες από την τέχνη του πολέμου, όπως η στρατηγική και η τακτική μπορούν να αποτελέσουν ικανό εργαλείο ανάλυσης; Οι στρατιωτικοί θεσμοί και όλα τα μέσα που τίθενται σε εφαρμογή κατά την διεξαγωγή του πολέμου αποτελούν τον πυρήνα των πολιτικών θεσμών; Πώς, από πότε και γιατί αρχίσαμε να θεωρούμε ότι κάτω από τις σχέσεις εξουσίας και μέσα σ’ αυτές λειτουργεί ο πόλεμος, ότι μια αδιάλειπτη μάχη κατεργάζεται την ειρήνη, ότι η πολιτική τάξη εν τέλει προσιδιάζει στη μάχη; Ποιος συνέλαβε τον πόλεμο ως ίδιον της ειρήνης;

Ο **Foucault** θεωρεί ότι η αρχή σύμφωνα με την οποία “η πολιτική είναι η συνέχιση του πολέμου με άλλα μέσα” προϋπήρχε του Klawsewitz ο οποίος απλώς την αντέστρεψε! Με την ανάπτυξη των κρατών καθ’ όλο το Μεσαίωνα και ως τη σύγχρονη εποχή, οι πρακτικές και οι θεσμοί του πολέμου υπέστησαν μια σημαντική εξέλιξη: αρχικά μια κεντρική εξουσία συγκεντρώνει και αναδέχεται αυτές τις πρακτικές ‘ εν συνεχεία (θέσει και νόμω), μόνο οι κρατικές εξουσίες μπορούσαν πλέον να διεξάγουν τους πολέμους και να χειρίζονται τα ανάλογα εργαλεία: έχουμε μια «*κρατικοποίηση του πολέμου*». Παράλληλα (και εξαιτίας αυτής της κρατικοποίησης), εξαλείφθηκε από το κοινωνικό σώμα, από τις διαπροσωπικές σχέσεις και τις σχέσεις μεταξύ των ομάδων, ο καθημερινός ο “ιδιωτικός πόλεμος”. Οι πόλεμοι τείνουν να υπάρχουν μόνο ως πραγματική ή επαπειλούμενη σχέση βίας μεταξύ των κρατών, και βαθμιαία το κοινωνικό σώμα αποκαθαίρεται από τις πολεμικές σχέσεις που το διαπερνούσαν καθ’ ολοκληρίαν στη μεσαιωνική εποχή.

Οι στρατιωτικοί θεσμοί του κράτους υποκαθιστούν λοιπόν την καθημερινή, καθολική πρακτική του πολέμου. Την ίδια στιγμή όμως κάνει την εμφάνισή του και ένας νέος λόγος: πρόκειται για τον «*πρώτο ιστορικο-πολιτικό λόγο*» όσον αφορά την κοινωνία, ο οποίος είναι εντελώς διαφορετικός από τον νομικο-φιλοσοφικό λόγο που αρθρωνόταν ως τότε. Ο ιστορικο-πολιτικός αυτός λόγος είναι ένας λόγος περί τον πόλεμο, νοούμενο ως διαρκή κοινωνική σχέση, ως ακατάλυτο υπόβαθρο όλων των σχέσεων

και των θεσμών εξουσίας. Είναι ένας λόγος ειδημόνων - αλλά παράλληλα φορείς του υπήρξαν και πολλοί λαϊκοί και ανώνυμοι άνθρωποι.

Τι λέει λοιπόν αυτός ο λόγος; Λέει πως σε αντίθεση με την νομικο-φιλοσοφική θεωρία, η πολιτική εξουσία δεν αρχίζει εκεί όπου τελειώνει ο πόλεμος ' ο πόλεμος δεν ξορκίζεται. Το δίκαιο, η ειρήνη, οι νόμοι γεννήθηκαν μέσα στο πεδίο των πραγματικών μαχών, των συγκεκριμένων νικών και κατακτήσεων. Αυτό δεν σημαίνει όμως ότι η κοινωνία, ο νόμος και το κράτος συνιστούν κατά κάποιον τρόπο την "εκεχειρία" των πολέμων αυτών, ή ότι κυρώνουν *οριστικά* τις νίκες. Ο νόμος δεν είναι ειρήνευση, διότι από κάτω του εξακολουθεί να μαίνεται ο πόλεμος ο οποίος αποτελεί και την κινητήριο δύναμη των θεσμών και της τάξης. «Ο πόλεμος αποτελεί τον ίδιο τον κώδικα της ειρήνης. Πολεμάμε λοιπόν ο ένας ενάντια στον άλλον ' η κοινωνία ολόκληρη αποτελεί ένα πεδίο συνεχούς και αδιάλειπτης μάχης, στο πλαίσιο της οποίας συντασσόμαστε με τη μία ή την άλλη πλευρά. Ουδέτερο υποκείμενο δεν υπάρχει. Ο καθένας μας είναι αναγκαστικά ο αντίπαλος κάποιου άλλου».¹⁸¹

Η κοινωνία επομένως διέπεται από μια *δυναδική δομή*. Στην φιλοσοφικο-πολιτική θεωρία όπου το κοινωνικό σώμα απεικονίζεται ως πυραμίδα, ως οργανισμός ή ανθρώπινο σώμα (T.Hobbes), αντιπαρατίθεται μια δυναδική αντίληψη της κοινωνίας, όπου υπάρχουν "δύο κατηγορίες ατόμων", *δύο αντιμέτωποι στρατοί*. Κάτω από τις ψευδαισθήσεις που προσπαθούν να μας υποβάλλουν ότι, δήθεν, το κοινωνικό σώμα επιτάσσουν οι φυσικές αναγκαιότητες ή οι λειτουργικές απαιτήσεις, θα πρέπει να ανακαλύψουμε τον πόλεμο που συνεχίζεται. Είναι ένας διαρκής πόλεμος, ο οποίος για να σταματήσει δεν υπάρχει άλλος τρόπος από το να είμαστε εμείς οι νικητές.¹⁸²

Στον συγκεκριμένο λόγο αυτό, το ομιλούν υποκείμενο, δεν επιζητεί να κατέχει τη θέση του νομομαθούς ή του φιλοσόφου, τη θέση δηλαδή του καθολικού ή ουδέτερου υποκειμένου, δεν αποτελεί ένα πρόσωπο της ειρήνης και της εκκεχειρίας που στέκεται υπεράνω των αντιπάλων και θεμελιώνει μια τάξη συμφιλιωτική. Στη γενικευμένη αυτή πάλη ο εκφέρων την αλήθεια, ο αφηγητής της ιστορίας συντάσσεται αναγκαία με την μια ή την άλλη πλευρά, εργάζεται για μια συγκεκριμένη νίκη. Αρθρώνει έναν λόγο δικαίου, αλλά αυτό που απαιτεί είναι τα «δικαιώματά» του/ μας: πρόκειται για το δίκαιο της οικογένειας ή της φυλής του, το δίκαιο της ανωτερότητας ή της αρχαιότητάς του, το δίκαιο των εισβολών ή των κατακτήσεών του. Το υποκείμενο αυτό κάνει λόγο *περί αλήθειας*, αλλά η αλήθεια αυτή δεν έχει καμία σχέση με την καθολική αλήθεια του φιλοσόφου. Χωρίς να είναι ολοκληρωτικού χαρακτήρα ή ουδέτερος, αυτός ο λόγος είναι ένας «λόγος προοπτικός»: δεν στοχεύει στο όλον. Η αλήθεια δηλαδή είναι μια αλήθεια η οποία μπορεί να αναπτυχθεί μόνο βάσει της θέσης στη μάχη, της νίκης που επιζητεί.

Ο λόγος επομένως αυτός, κατά πρώτον, δημιουργεί έναν «*θεμελιώδη δεσμό μεταξύ συσχετισμού δυνάμεων και των σχέσεων αλήθειας*» ' ο δεσμός της αλήθειας με την ειρήνη ή την ουδετερότητα καταλύεται. Το υποκείμενο εκφέρει την αλήθεια ορθότερα όταν ανήκει σε ένα στρατόπεδο ' ανήκοντας εκεί μπορεί να καταγγείλει τα σφάλματα με τα οποία προσπαθούν να μας πείσουν ότι ζούμε σε έναν κόσμο οργανωμένο και ειρηνικό. Αντιστρόφως, εάν ο συσχετισμός δυνάμεων φανερώνει την αλήθεια, η αλήθεια με τη σειρά της θα δράσει ως όπλο: ενδυναμώνει ή αποσταθεροποιεί, επιτείνει τις ασυμμετρίες, είναι μια επιπλέον δύναμη.

¹⁸¹ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 71.

¹⁸² Ποια είναι η πατρότητα αυτού του λόγου; Δεν είναι, τονίζει ο **Foucault**, ούτε ο Hobbes ούτε ο Machiavelli. Ο λόγος αυτός στην πραγματικότητα θεωρεί υποχρεωτικά τον Ηγεμόνα ως ψευδαίσθηση, ως εργαλείο ή ως εχθρό, απορρίπτει τον ανώτατο άρχοντα και τον καταγγέλλει.

Δεύτερον, πρόκειται για ένα λόγο που αντιστρέφει τους παραδοσιακούς άξονες κατανόησης και απαιτεί την ερμηνεία της βάσης: αυτή είναι συγκεχυμένη και ανοργάνωτη, μια και ως αρχή αποκωδικοποίησης της κοινωνίας και της ορατής τάξης της θα πρέπει να προβληθεί η σύγχυση της βίας, των παθών, μια σειρά ανεπεξέργαστων «φυσικο-βιολογικών» γεγονότων όπως η σωματική ρώμη και ενέργεια ή η δύναμη μιας φυλής, ή τέλος η απροσδιοριστία των συγκυριών, όλων των αμελητέων περιστάσεων που προκαλούν την ήττα ή τη νίκη. Διαπλοκή επομένως των σωμάτων, των παθών και των συγκυριών. Πάνω σε αυτή τη μάζα θα οικοδομηθεί κάτι εύθραυστο, «ένας προϊών ορθολογισμός, ίδιον των υπολογισμών, των στρατηγικών, των δόλων» ‘ ο ορθολογισμός των τεχνικών μέσων για τη διατήρηση της νίκης ή την ανατροπή του συσχετισμού δυνάμεων. Αυτός ο ορθολογισμός εμπίπτει περισσότερο στη σφαίρα της “κακίας”, της πονηριάς όσων ευνοούνται στη σχέση επιβολής...

Έχουμε επομένως έναν άξονα, στη βάση του οποίου υπάρχει ένας θεμελιακός, μόνιμος, ωμός ανορθολογισμός, μέσα από τον οποίο όμως ξεπροβάλλει η αλήθεια ‘ και πάνω, στις ανώτερες σφαίρες, έναν ορθολογισμό εύθραυστο, εφήμερο, μονίμως εκτεθειμένο στην ψευτιά και την κακία! Ο “ορθός λόγος” βρίσκεται στην πλευρά της χίμαιρας, της πανουργίας ‘ στο άλλο άκρο συναντούμε μια θεμελιακή κτηνωδία, η οποία συντάσσεται την ίδια στιγμή με την αλήθεια. Η αλήθεια επομένως θα βρίσκεται στη πλευρά του παραλογισμού και της κτηνωδίας, ενώ ο ορθός λόγος, αντιθέτως, στη πλευρά της χίμαιρας και της μοχθηρίας.

Τρίτον, ο ιστορικο-πολιτικός λόγος αυτός, δεν αναδιατάσσει την ιστορία βάσει ορισμένων σταθερών και θεμελιακών αρχών: το ζήτημα δεν είναι να κρίνουμε τις άδικες κυβερνήσεις, τις καταχρήσεις και τις παραβιάσεις, ανάγοντάς τες σε ένα ιδεώδες σχήμα (το φυσικό νόμο, τη θεία βούληση, τις θεμελιακές αρχές κλπ.). Αντιθέτως, το ζητούμενο είναι, κάτω από τις μορφές δικαίου, την τάξη και το θεσμικό πλαίσιο, να ανακαλύψουμε το λησμονημένο παρελθόν με τους πραγματικούς αγώνες.

Τέταρτον τέλος, ο λόγος αυτός, συνεχίζει ο **Foucault**, από την εμφάνισή του αλλά και ως τον 20^ο ακόμα αιώνα, στηρίζεται σε κάποια παραδοσιακά μυθολογικά σχήματα και ενδύεται τη μορφή τους. Εδώ, οι ειδικές γνώσεις ενώνονται με μια ευρεία μυθολογία: η χαμένη εποχή των σπουδαιών προγόνων, η επικείμενη έλευση των νέων καιρών και της εκδίκησης, η έλευση του νέου βασιλείου. «*Συνδεδεμένη με το θέμα του διαρκούς πολέμου, σε όλο το Μεσαίωνα θα αναθερμαίνεται η μεγάλη ελπίδα της ημέρας της ανταπόδοσης*»...

3.5.6 Διαλεκτική, φυλετική θεωρία και ταξική πάλη

Ο πρώτος λοιπόν αμιγώς ιστορικο-πολιτικός λόγος της Δύσης είναι ένας λόγος ξένος, εξωτερικός για τους νομομαθείς ή τους φιλοσόφους: είναι ο υποχρεωτικά απαξιωμένος, μεροληπτικός και φορέας ανεπεξέργαστων διεκδικήσεων, λόγος τον οποίο πρέπει να καταργήσουμε, ως απαραίτητη προϋπόθεση για να αρχίσει να ισχύει, καταμεσής και υπεράνω των αντιπάλων, ως Νόμος ο ορθός και αληθινός λόγος.

Η “διαλεκτική”, σύμφωνα με τον **Foucault**, δεν μπορεί να αφομοιώσει πλήρως το λόγο αυτό. «*Μπορεί η διαλεκτική να εμφανίζεται εκ πρώτης όψεως ως ο λόγος του οικουμενικού και ιστορικού κινήματος της αντίφασης και του πολέμου ‘ στην πραγματικότητα, όμως, δεν αποτελεί επ’ ουδενί τη φιλοσοφική του κύρωση*» ‘ η λειτουργία της διαλεκτικής συνίσταται στην μετατόπισή του στο παλαιό φιλοσοφικο-νομικό σχήμα. «*Κατά βάθος, η διαλεκτική κωδικοποιεί την πάλη, τον πόλεμο και τις συγκρούσεις με μια λογική, ή μια οιονεί λογική αντίφασης ‘ τα ενσωματώνει στη διπλή διαδικασία της ολοκλήρωσης και της πραγμάτωσης ενός ορθολογισμού που είναι*

οριστικός, αλλά και θεμελιώδης και οπωσδήποτε αμετάκλητος. Τέλος, η διαλεκτική διασφαλίζει, διαμέσου της ιστορίας, τη δημιουργία ενός καθολικού υποκειμένου, μιας συμφιλιωμένης αλήθειας, ενός δικαίου όπου όλες οι ιδιαιτερότητες βρίσκουν επιτέλους τη διατεταγμένη τους θέση. Η εγγελιανή διαλεκτική, και όλες οι διαλεκτικές που ακολούθησαν [θα πρέπει να γίνουν κατανοητές] ως η δεσποτική κατάκτηση και ειρήνευση, διαμέσου της φιλοσοφίας και του δικαίου, ενός ιστορικο-πολιτικού λόγου, ο οποίος υπήρξε εκ παραλλήλου διαπίστωση, διακήρυξη και πρακτική του κοινωνικού πολέμου [...] Η διαλεκτική είναι η φιλοσοφικής και ενδεχομένως πολιτικής τάξεως ειρήνευση του πικρού αυτού λόγου, που υποστηρίζει τον θεμελιακό πόλεμο». ¹⁸³

Η ιδέα κατά την οποία ο πόλεμος υφαίνει αδιαλείπτως τον ιστό της ιστορίας, από τον 16^ο αιώνα και μετά αποκτά συγκεκριμένη μορφή: ο πόλεμος που διεξάγεται κάτω από την τάξη και την ειρήνη είναι επί της ουσίας ο «φυλετικός πόλεμος». Εθνικές διαφορές, διαφορές γλώσσας, διαφορές ισχύος, ρώμης, σφοδρότητας, θηριωδίας ή βαρβαρότητας ‘ κατάκτηση και υποδούλωση μιας φυλής από μια άλλη: το κοινωνικό σώμα διαρθρώνεται επί της ουσίας με άξονα δύο φυλές.

Με βάση τη θεωρία του πολέμου των φυλών, η ιστορία θα υποστεί δύο μεταλλαγές. Η πρώτη, κυριολεκτικά “βιολογική”, δανείζεται το λόγο, τις έννοιες, το λεξιλόγιο της από την υλιστική ανατομο-φυσιολογία: από εδώ θα γεννηθεί η *φυλετική θεωρία* υπό την ιστορικο-βιολογική έννοια του όρου. Στη συνέχεια, η δεύτερη μεταλλαγή, θα επιδιώξει να απαλείψει όλα τα ίχνη της φυλετικής διένεξης, για να προσδιοριστεί ως “ταξική πάλη”. Η διακλάδωση τελικά αυτή «θα εντάξει την ανάλυση των αγώνων αυτών στο πλαίσιο της διαλεκτικής, και το θέμα των συγκρούσεων των φυλών στο πλαίσιο της θεωρίας της εξέλιξης και της πάλης για επιβίωση». ¹⁸⁴

Στον ένα κλάδο, της εκτροπής στον “κοινωνικό ρατσισμό”, η άλλη φυλή δεν είναι αυτή που ήρθε από άλλο τόπο, που θριάμβευσε για ένα διάστημα και κυριάρχησε ‘ είναι αντίθετα η φυλή που ακατάπαυστα παρεισφρύνει στο κοινωνικό σώμα. Δεν πρόκειται δηλαδή για σύγκρουση δύο διαφορετικών φυλών, αλλά για τη διαίρεση μιας και μοναδικής σε ανώτερη και κατώτερη φυλή. Η συνέπεια από εδώ είναι ότι ο λόγος της φυλετικής πάλης θα γίνει και ο ίδιος επίσης λόγος μιας συγκεντρωμένης εξουσίας: η μάχη διεξάγεται ανάμεσα σε μια φυλή που προβάλλεται ως η αληθινή, η μόνη και που κατέχει την εξουσία και τον κανόνα, και σε όλους όσους με βάση τον κανόνα αυτόν αποτελούν “κίνδυνο για τη βιολογική της κληρονομιά”. Τη στιγμή αυτή δημιουργούνται οι βιολογικο-ρατσιστικοί λόγοι περί “εκφυλισμού”. Ο λόγος της φυλετικής πάλης θα λειτουργήσει εδώ ως αρχή εξόντωσης, διαχωρισμού και τυποποίησης της κοινωνίας ‘ «είναι ο ρατσισμός της διαρκούς κάθαρσης».

¹⁸³ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 81.

Όπως σημειώνει σε μια διάλεξή του το 1979 ο **Foucault**, η ‘ετερογένεια’ δεν αποτελεί ποτέ αρχή αποκλεισμού, δεν αποκλείει τη συνύπαρξη, τη σύνδεση, τη συνάφεια. Ο **Foucault** υπογραμμίζει την ανάγκη μιας μη-διαλεκτικής λογικής στην ανάλυση προκειμένου να αποφευχθούν απλουστευτικά συμπεράσματα. Τι είναι η διαλεκτική λογική; ρωτά. «Η διαλεκτική λογική θέτει σε λειτουργία αντιθετικούς όρους στο εσωτερικό του ομοιογενούς». Αυτό που προτείνει όπως έχουμε δει ο **Foucault** είναι η αντικατάσταση της διαλεκτικής λογικής από την «στρατηγική λογική»: μια λογική στρατηγικής δεν σημειώνει εμφατικά αντιφατικούς όρους στο εσωτερικό μιας ομογένειας η οποία υπόσχεται την διάλυσή τους μέσα στην ενότητα. Η λειτουργία της στρατηγικής λογικής είναι να εδραιώσει τις πιθανές συνδέσεις μεταξύ ανόμοιων όρων οι οποίοι παραμένουν αταίριαστοι ‘ η λογική της στρατηγικής είναι «η λογική των συνδέσεων μεταξύ των ετερογενών και όχι η λογική της ομοιοποίησης των αντιφατικών» (*The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, [ed.] M. Senellart, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 17/01/1979, σελ. 42.

¹⁸⁴ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 84.

3.5.7 Ο λόγος του φυλετικού πολέμου ως αντι-ιστορία

Ο λόγος του φυλετικού πολέμου, ο **Foucault** θεωρεί πως λειτούργησε ως μια «αντι-ιστορία». Ο λόγος των ιστορικών, η πρακτική που συνίσταται στην αφήγηση της ιστορίας παρέμεινε για πολύ καιρό συναφής με τις τελετουργίες της εξουσίας: καθήκον της γραπτής (ή προφορικής) αυτής τελετουργίας ήταν να δικαιολογεί στον πραγματικό κόσμο την εξουσία και να την ενισχύει ‘ ιστορούσε το μεγαλείο της και επέτεινε την λαμπρότητά της. Πρόκειται για έναν διπλό ρόλο: από τη μια αφηγείται την ιστορία των βασιλέων, των ισχυρών, και κατ’ αυτό τον τρόπο συνδέει νομικά τους ανθρώπους με την εξουσία διαμέσου της “συνέχειας του νόμου” ‘ από την άλλη «οφείλει να τους μαγέψει με την ανυπόφορη ένταση της δόξας, των προτύπων και των κατορθωμάτων της εξουσίας»: «ο ζυγός του νόμου και η λάμψη της δόξας»...

Η διττή αυτή λειτουργία του ιστορικού λόγου βασίστηκε σε τρεις άξονες: ο γενεαλογικός άξονας αφηγείται την προϊστορία των βασιλείων, αναβιώνει τους σπουδαίους προγόνους. Αυτό που οφείλει να σημαίνει είναι η αρχαιότητα του δικαίου, ο αδιάλειπτος χαρακτήρας του δικαίου του ηγεμόνα και η αναπαλλοτρίωτη δύναμη που εξακολουθεί να διαθέτει, ενώ επίσης η φήμη των προγόνων μεγαλώνει το όνομα των τωρινών αρχόντων. Μια άλλη λειτουργία είναι αυτή της μνημόνευσης: η χρονογράφοι καταγράφουν διαρκώς τα γεγονότα της ιστορίας λειτουργώντας επίσης ενισχυτικά για την εξουσία. Μαθαίνουμε πως όλες οι πράξεις των ηγεμόνων δεν είναι ποτέ μάταιες, άωφελες ή ταπεινές ‘ αξίζει να ειπωθούν και οφείλουμε να τις διατηρήσουμε στη μνήμη εσαεί (και τα παραμικρά γεγονότα συγκρατούνται και καθηλώνονται ως μνημεία). Τρίτη λειτουργία είναι αυτή της διάδοσης των προτύπων: το πρότυπο είναι η δόξα που γίνεται νόμος, είναι ο νόμος που λειτουργεί μέσα από τη λάμψη ενός ονόματος ‘ μας επιτρέπει να κρίνουμε το παρόν, να το υποτάξουμε σε ένα νόμο ισχυρότερο από το ίδιο.

Η ιστορία αυτή λοιπόν, δεσμεύει και θαμπώνει, υποδουλώνει αναδεικνύοντας τις υποχρεώσεις και επιτείνοντας τη λάμψη της δύναμης. Στο ινδοευρωπαϊκό σύστημα αναπαράστασης της εξουσίας, λέει ο **Foucault**, υπάρχουν πάντα αυτές οι δύο όψεις. Από τη μια η νομική πλευρά: η εξουσία δεσμεύει με την υποχρέωση, τον όρκο, την υπόσχεση, το νόμο ‘ από την άλλη η εξουσία διαθέτει μια λειτουργία μαγικής υφής: η εξουσία θαμπώνει, απολιθώνει. «Η εξουσία είναι ο λόγος της εξουσίας, ο λόγος των δεσμεύσεων με τις οποίες η εξουσία υποδουλώνει ‘ είναι επίσης ο λόγος της λάμψης, με την οποία η εξουσία μαγεύει, τρομοκρατεί, καθηλώνει».¹⁸⁵ Δεσμεύοντας και καθηλώνοντας η εξουσία εγγυάται την τάξη.

Στον 16^ο-17^ο αιώνα ο ιστορικός λόγος δεν θα είναι πλέον ο λόγος της κυριαρχίας, αλλά αυτός της σύγκρουσης των φυλών. Πρόκειται για «αντι-ιστορία» επειδή τώρα εξαφανίζεται η υπονοούμενη ταύτιση του λαού με τον μονάρχη του, του έθνους με τον ηγεμόνα του. Το αξίωμα ότι η ιστορία των μεγάλων και δυνατών, συμπαρασύρει αυτή των αδυνάτων θα αντικατασταθεί από μια αρχή ετερογένειας: η ιστορία των μεν δεν ταυτίζεται με την ιστορία των δε. Στο νέο λόγο, το δίκαιο, ο νόμος ή η υποχρέωση, θα παρουσιαστούν ως κατάχρηση, παραβίαση, βιαιοπραγία ‘ το σχήμα της γενικής υποχρέωσης αποδομείται και ο νόμος εμφανίζεται ως μια πραγματικότητα με δύο όψεις: ως θρίαμβος των μεν και υποταγή των δε.

Η «αντι-ιστορία» αυτή θα διακόψει επίσης την συνέχεια της δόξας: το θάμβος της εξουσίας δεν έχει τη δύναμη να απολιθώνει ολόκληρο το κοινωνικό σώμα, το φως αυτό φωτίζει μόνο τη μια πλευρά. Η «αντι-ιστορία» θα είναι ο λόγος όσων δεν διαθέτουν δόξα, καταδικασμένοι στο σκοτάδι και τη σιωπή. Ο λόγος αυτός θα

¹⁸⁵ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 90.

προσεγγίσει επικρά, μυθικά ή θρησκευτικά είδη λόγου τα οποία εκφράζουν τη δυστυχία των προγόνων, τις εξορίες και τους καταναγκασμούς της δουλείας. Υπάρχουν λοιπόν ομοιότητες περισσότερες με την μυθική-θρησκευτική ιστορία των Ιουδαίων, παρά με την πολιτική-θρυλική ιστορία των Ρωμαίων. Η Βίβλος υπήρξε, λέει ο **Foucault**, το σπουδαιότερο σχήμα όπου αρθρώθηκαν οι θρησκευτικές, ηθικές, πολιτικές ενστάσεις κατά της βασιλικής εξουσίας και του δεσποτισμού της Εκκλησίας ‘ υπήρξε το όπλο της εξαθλίωσης και της εξέγερσης. *«Η νέα μορφή ιστορίας που εμφανίζεται τον 16^ο αιώνα δομείται πάνω στο θεμελιακό βιβλικό σχήμα της προφητείας και της επαγγελίας».*

Η νέα ιστορία, σε αντίθεση με την ρωμαϊκού τύπου ιστορία όπου η μνήμη όφειλε να διασφαλίσει τη διατήρηση του νόμου και την αύξηση της λάμπης της εξουσίας, θα χρειαστεί να φέρει στην επιφάνεια πράγματα διαστρεβλωμένα και συγκαλυμμένα. Θέλει να καταδείξει το γεγονός ότι η εξουσία, οι ισχυροί απέκρυσαν το γεγονός ότι γεννήθηκαν μέσα στις συγκυρίες και την αδικία των μαχών. Θέλει να δείξει ότι οι νόμοι απατούν, ότι οι ιστορικοί ψεύδονται: δεν θα είναι λοιπόν μια ιστορία της “συνέχειας”, αλλά της αποκρυπτογράφησης, της επανουκείωσης μιας διαστρεβλωμένης (ή καλά κρυμμένης) γνώσης.

Η ιστορία της φυλετικής πάλης συνιστά κριτική της εξουσίας, επίθεση εναντίον της και διεκδίκηση. *«Η εξουσία δεν είναι άδικη επειδή εξέπεσε των υψηλών της προτύπων, αλλά απλώς και μόνο επειδή δεν είναι δική μας».* Δεν επιδιώκει να θεσπίσει ένα μακρόχρονο νομοθετικό υπόβαθρο μιας εξουσίας που κατέχει ανέκαθεν τα δικαιώματά της ‘ αντιθέτως η ιστορία αυτή *«επιδιώκει να διεκδικήσει παραγνωρισμένα δικαιώματα, να κηρύξει δηλαδή τον πόλεμο με μια διακήρυξη δικαιωμάτων».*

Έτσι λοιπόν, ενώ ο ρωμαϊκού τύπου ιστορικός λόγος δικαιολογεί την εξουσία, και θεμελιώνει την τάξη, ο βιβλικού τύπου λόγος του 16^{ου} αιώνα αντίθετα, *«διχάζει την κοινωνία και κάνει λόγο για δίκαιο δικαίωμα προκειμένου να κηρύξει τον πόλεμο στους νόμους και μόνο».*¹⁸⁶

Η αντι-ιστορία πραγματεύεται την υποδούλωση, την προφητεία και την επαγγελία, την απόρρητη γνώση, τη διττή κήρυξη του πολέμου και των δικαιωμάτων. Έχουμε συνεπώς εδώ μια δυαδική αντίληψη και κατανομή της κοινωνίας: οι δίκαιοι και οι άδικοι, οι φτωχοί και οι πλούσιοι, οι αδύνατοι και οι ισχυροί, ο λαός και οι δεσπότες, οι άνθρωποι της μέλλουσας πατρίδας οι άλλοι του παρόντος νόμου...

3.5.8 Ο επαναστατικός λόγος

Ο “επαναστατικός λόγος” συντάχθηκε εν τέλει με τη βιβλική ιστορία, την “ιστορία-διεκδίκηση”.

*«Η ιδέα αυτή της επανάστασης, η οποία διατρέχει ολόκληρη την πολιτική λειτουργία και ολόκληρη την ιστορία της Δύσης εδώ και πάνω από δύο αιώνες και παραμένει, τόσο ως προς την προέλευσή της όσο και ως προς το περιεχόμενό της, εξαιρετικά αινιγματική τελικά, είναι συνυφασμένη, νομίζω λει ο **Foucault**, με την εμφάνιση και την ύπαρξη της πρακτικής της αντι-ιστορίας. Σε τελική ανάλυση, τι νόημα θα είχε, ποιο θα ήταν το περιεχόμενο της επαναστατικής ιδέας και του επαναστατικού προγράμματος, χωρίς την προκαταρκτική αυτή αποκρυπτογράφηση των ασυμμετριών, των ανισορροπιών, των αδικιών και των βιαιοτήτων που λειτουργούν παρά την έννομο τάξη, υπό την έννομο τάξη, διαμέσου και χάρη στην έννομο τάξη; [...] χωρίς τη βούληση ανάδειξης ενός πραγματικού πολέμου, ο οποίος διεξήχθη και συνεχίζει να διεξάγεται, αλλά η σιωπηλή τάξη της εξουσίας έχει καθήκον και όφελος να τον*

¹⁸⁶ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 96.

αποσιωπά και να τον καλύπτει; [...] χωρίς τη βούληση αναβίωσης του πολέμου αυτού, διαμέσου μιας συγκεκριμένης ιστορικής γνώσης, και χωρίς τη χρησιμοποίηση της γνώσης αυτής ως εργαλείου στον εν λόγω πόλεμο και ως στοιχείου τακτικής στον αληθινό πόλεμο που διεξάγουμε; Τι νόημα θα είχαν το πρόγραμμα και ο λόγος της επανάστασης, αν δεν απέβλεπαν σε μια τελική ανατροπή του συσχετισμού δυνάμεων και στην οριστική μετατόπιση όσον αφορά την άσκηση της εξουσίας;».¹⁸⁷

Κατά τον 16^ο –17^ο αιώνα επομένως, μεταβαίνουμε από μια κοινωνία που είναι εστιασμένη στις τελετουργίες και τους μύθους της κυριαρχίας, σε μια σύγχρονου τύπου κοινωνία όπου η ιστορική συνείδηση είναι εστιασμένη στην επανάσταση, τις επαγγελίες και τις προφητείες της για τις μελλοντικές απελευθερώσεις.

Στα μέσα του 19^{ου} αιώνα αυτός ο λόγος θα αποτελέσει ένα νέο διακύβευμα: την στιγμή που είναι έτοιμος να μετατραπεί σε επαναστατικό λόγο, στο πλαίσιο του οποίου η έννοια της “φυλετικής πάλης” επρόκειτο να υποκατασταθεί από την “ταξική πάλη”, τη στιγμή που συγκροτείται δηλαδή μια αντι-ιστορία επαναστατικού τύπου, θα δημιουργηθεί μια άλλη αντι-ιστορία που θα ανατρέπει -σε μια βιολογικο-ιατρική προοπτική- την ιστορική διάσταση του λόγου αυτού: εμφανίζεται ο “ρατσισμός”. Ο ρατσισμός αναδέχεται και μεταβάλλει με τρόπο στρεβλό τη μορφή και τη λειτουργία του λόγου για τη φυλετική πάλη: η θεματική του ιστορικού πολέμου θα αντικατασταθεί από τη βιολογική, μετα-εξελικτική θεματική της πάλης για επιβίωση. Η μάχη δεν έχει πολεμική αλλά βιολογική σημασία: διαφοροποίηση των ειδών, επιλογή του ισχυρότερου, διατήρηση των φυλών με τη μεγαλύτερη προσαρμοστικότητα κλπ. Η θεματική της δυαδικής κοινωνίας υποκαθίσταται από μια κοινωνία βιολογικά μονιστική: η κοινωνία απειλείται από κάποια ετερογενή στοιχεία, παρείσακτους ξένους, αποκλίνοντα άτομα που αποτελούν υποπροϊόντα της. Επίσης, ενώ το κράτος στην φυλετική αντι-ιστορία ήταν υποχρεωτικά άδικο, τώρα οφείλει να είναι ο προστάτης της ακεραιότητας, της ανωτερότητας και της καθαρότητας της φυλής.

Η ιδέα της φυλετικής καθαρότητας συνεπώς θα υποκαταστήσει τη φυλετική πάλη.

Η φυλετική αντι-ιστορία μετατρέπεται τελικά σε βιολογικό ρατσισμό. «Ο ρατσισμός λοιπόν δεν συνδέεται τυχαία με τον επαναστατικό λόγο και την επαναστατική πολιτική της Δύσης ‘ δεν αποτελεί πρόσθετο ιδεολογικό οικοδόμημα που εμφανίζεται κάποια στιγμή στα πλαίσια ενός αντεπαναστατικού σχεδίου». Έχοντας ίδια τη ρίζα της φυλετικής πάλης, ο επαναστατικός λόγος και ο ρατσισμός στρέφονται προς διαφορετικές κατευθύνσεις. «Ο ρατσισμός είναι κυριολεκτικά ο επαναστατικός λόγος από την ανάποδη».¹⁸⁸

Χάρη στη μετάβαση από τη νομική στη βιολογική διάσταση, από τον πληθυντικό των φυλών στον ενικό “της φυλής” ‘ χάρη στη μετατροπή του σχεδίου της απελευθέρωσης σε μέριμνα “καθαρότητας”, η κυριαρχία του κράτους ενσωμάτωσε και χρησιμοποίησε στη δική της στρατηγική το λόγο της φυλετικής πάλης: επιταγή προστασίας της φυλής ως φραγμός στο κάλεσμα της επανάστασης. Ο ρατσισμός ως μεταλλαγή του λόγου της φυλετικής πάλης, εναλλακτική προς τον επαναστατικό λόγο θα υποστεί άλλες δύο αλλαγές: στα τέλη του 19^{ου} αιώνα εμφανίζεται ένας κρατικός, βιολογικός και συγκεντρωτικός ρατσισμός, η θεματική του οποίου θα χρησιμοποιηθεί σε δύο μεγάλες στρατηγικές. Από τη μια έχουμε τη ναζιστική μεταλλαγή, και από την άλλη την σοβιετικού τύπου μεταλλαγή που αποτελεί τρόπον τινά το αντίθετο της προηγούμενης: δεν είναι δραματική ούτε

¹⁸⁷ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 103-104.

¹⁸⁸ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 106-107.

θεατρική, αλλά συγκεχυμένα «επιστημονιστική» και χωρίς μυθολογικές δραματοποιήσεις. «Συνίσταται στην αναδοχή και τον περιορισμό του επαναστατικού λόγου των κοινωνικών αγώνων [...] στη διαχείριση μιας αστυνομίας που εγγυάται τη σιωπηρή υγιεινή μιας εύτακτης κοινωνίας. Ο ταξικός εχθρός, όπως τον προσδιόριζε ο επαναστατικός λόγος, θα μετατραπεί στο ρατσισμό του σοβιετικού κράτους σε έναν οιονεί βιολογικό κίνδυνο. Ποιος είναι ο ταξικός εχθρός τώρα; Είναι ο ασθενής, είναι το άτομο με την αποκλίνουσα συμπεριφορά, είναι ο τρελός. Συνεπώς, το όπλο που κάποτε έπρεπε να αντιπαλέψει τον ταξικό εχθρό [...] γίνεται μοιραία τώρα μια ιατρική αστυνομία που καταργεί, ως φυλετικό εχθρό, τον ταξικό εχθρό. Έχουμε λοιπόν τη ναζιστική επανεγγραφή του κρατικού ρατσισμού στον παλαιό μύθο των συγκρουόμενων φυλών αφενός και την σοβιετική επανεγγραφή της ταξικής πάλης στους βουβούς μηχανισμούς ενός κρατικού ρατσισμού αφετέρου».¹⁸⁹

3.5.9 Γενεαλογία των γνώσεων και διαφωτισμός

Σύμφωνα με τον **Foucault**, όπως είδαμε η συγκρότηση ενός ιστορικο-πολιτικού πεδίου θα αποτυπωθεί στη μετάβαση από μια ιστορία που είχε ως αποστολή την έκφραση του δικαίου αφηγούμενη κατορθώματα ηρώων ή βασιλέων, σε μια ιστορία που εξέφραζε το δίκαιο αφηγούμενη τους πολέμους, «σε μια ιστορία η οποία πλέον διεξάγει πόλεμο, αποκωδικοποιώντας τον πόλεμο και την πάλη που διατρέχουν όλους τους θεσμούς του δικαίου και της ειρήνης. Η ιστορία έχει μετατραπεί πλέον σε γνώση των αγώνων [...] η πολιτική πάλη και η ιστορική γνώση θα είναι στο εξής αλληλένδετες».¹⁹⁰ Η ιστορική γνώση λοιπόν μετατρέπεται από τον 18^ο αιώνα και εφεξής σε στοιχείο πάλης: περιγραφή και όπλο μαζί των αγώνων.

Ο «ιστορισμός», είναι για τον **Foucault**, ακριβώς αυτός ο κόμβος όπου όπως λέει «ο πόλεμος εντάσσεται αναπόδραστα στην ιστορία και το αντίστροφο, η ιστορία εντάσσεται στον πόλεμο». Η ιστορική γνώση δηλαδή δεν συναντά τη φύση, το δίκαιο, την τάξη, την ειρήνη, παρά μόνο την απροσδιοριστία του πολέμου. Ο πόλεμος διεξάγεται διαμέσου της ιστορίας η οποία τον αφηγείται, και «η ιστορία από την πλευρά της απλώς αποκωδικοποιεί έναν πόλεμο που η ίδια διεξάγει ή ο οποίος διεξάγεται δι' αυτής».¹⁹¹ Ο κόμβος αυτός ιστορικής γνώσης και τακτικής του πολέμου, τελεί, σύμφωνα με τον **Foucault**, υπό διωγμό εξαιτίας μιας ιδέας η οποία συνδέεται με ολόκληρη την οργάνωση της δυτικής γνώσης και η οποία λέει ότι η γνώση και η αλήθεια ανήκουν υποχρεωτικά στο πεδίο της τάξης και της ειρήνης και ότι δεν μπορούν να βρίσκονται στο στρατόπεδο της βίας, της αταξίας και του πολέμου. Την ιδέα αυτή το σύγχρονο κράτος θα την αφομοιώσει εκ νέου με την «πειθάρχηση των γνώσεων».

Η ιστορία των επιστημών διαφέρει, σύμφωνα με τον **Foucault**, από την «γενεαλογία των γνώσεων», κατά ένα πολύ σημαντικό παράγοντα: η πρώτη τοποθετείται κατά κύριο λόγο επί του άξονα γνώση-αλήθεια 'η δεύτερη, αντίθετα, τοποθετείται «επί του άξονα λόγος-εξουσία». Η γενεαλογία των γνώσεων «οφείλει πρώτα και κύρια να αναιρέσει την προβληματική του Διαφωτισμού», την πρόοδο του Διαφωτισμού «ως πάλη της γνώσης κατά της άγνοιας, της λογικής κατά της χίμαιρας, του πειράματος κατά των προλήψεων, των συλλογισμών κατά του σφάλματος κλπ. Όλα αυτά περιγράφηκαν ως η πορεία του φωτός που διαλύει το σκότος και από όλα αυτά, νομίζω, πρέπει να απαλλαγούμε» λέει ο **Foucault**. Αντιθέτως: κατά τον 18^ο αιώνα, θα πρέπει να αντιληφθούμε κάτι διαφορετικό, από την σχέση γνώσης-άγνοιας: μια

¹⁸⁹ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 109.

¹⁹⁰ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 213.

¹⁹¹ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 215.

τεράστια και πολλαπλή μάχη, όχι της γνώσης ενάντια στην άγνοια, αλλά μια μάχη των γνώσεων αναμεταξύ τους.

Για παράδειγμα: ο 18^{ος} αιώνας αντιμετωπίζεται συνήθως ως ο αιώνας της ανάδυσης των τεχνικών γνώσεων. Στην πραγματικότητα όμως πολυάριθμες, διάσπαρτες γνώσεις διαφοροποιούνταν με βάση τη γεωγραφική περιοχή, το μέγεθος των επιχειρήσεων, των εργαστηρίων, αναλόγως επίσης με τις κοινωνικές κατηγορίες, την εκπαίδευση, τον πλούτο των κατόχων τους, και οι γνώσεις αυτές έριζαν, συγκρούονταν μεταξύ τους σε μια κοινωνία όπου το μυστικό της τεχνογνωσίας άξιζε χρυσάφι... Με την εξέλιξη των παραγωγικών δυνάμεων και την ανάδυση οικονομικών αιτημάτων η τιμή των γνώσεων αυξήθηκε, η πάλη, ο απαιτήσις του απόρρητου και οι περιορισμοί της ανεξαρτησίας μεταξύ τους ενισχύθηκαν. Παράλληλα, αναπτύσσονται διαδικασίες προσάρτησης, κατάσχεσης των μικρότερων, εντοπισμένων, πιο χειρωνακτικών και πιο ειδικών γνώσεων, από τις πιο βιομηχανικές: πρόκειται για μια τεράστια οικονομικο-πολιτική πάλη γύρω από τις γνώσεις ‘ μια τεράστια πάλη σχετικά με τον οικονομικό αντίκτυπο και τις συνέπειες εξουσίας που συνδέονταν με την αποκλειστική κατοχή μιας γνώσης, με τη διασπορά και το απόρρητό της.

Στους αγώνες αυτούς και στις απόπειρες προσάρτησης και γενίκευσης, το κράτος θα παρέμβει άμεσα ή έμμεσα: πρώτον, με την κατάργηση ή την απαξίωση των ελασσόνων, μη χρηστικών γνώσεων, οι οποίες είναι οικονομικά ασύμφορες ‘ δεύτερον, με την τυποποίηση των γνώσεων αυτών η οποία θα επιτρέψει την μεταξύ τους συναρμογή ‘ τρίτον, με την ιεραρχική ταξινόμηση που επιτρέπει τον εγκιβωτισμό των μεν στις δε, ξεκινώντας από τις πιο ειδικές και υποδεέστερες και φτάνοντας στις πιο γενικές και επίσημες ‘ τέταρτον τέλος, μια πυραμιδική συγκέντρωση των γνώσεων θα εξασφαλίσει τον έλεγχο και τη διαλογή τους.¹⁹²

Τι επιδίωκαν λοιπόν όλες αυτές οι επιχειρήσεις; Τη διαλογή, την τυποποίηση, την ιεράρχηση και το συγκεντρωτισμό, λέει ο **Foucault**. Ο 18^{ος} αιώνας ήταν ο αιώνας της «πειθάρχησης των γνώσεων», της εσωτερικής οργάνωσης της κάθε γνώσης ως χωριστού κλάδου, με συγκεκριμένα κριτήρια επιλογής στο ιδιαίτερο πεδίο του, βάσει των οποίων εξοβελίζεται η ψευδής γνώση, η “μη γνώση”. Συγκρότηση επομένως της κάθε γνώσης ως “κλάδου” αφενός, και αφετέρου διασύνδεση, αμοιβαία ιεράρχηση των (εκ των έσω) πειθαρχημένων γνώσεων «σε ένα οιονεί καθολικό πεδίο ή μια οιονεί καθολική μάθηση», την καλούμενη «Επιστήμη» (στον ενικό). Πριν από τον 18^ο αιώνα, «η επιστήμη δεν υπήρχε. Υπήρχαν οι επιστήμες, υπήρχαν οι γνώσεις, [...] η φιλοσοφία». Με την πειθάρχηση των γνώσεων εμφανίζεται “η” «επιστήμη» ως «η πειθαρχική αστυνομία τους».¹⁹³

Παράλληλα με τις αλλαγές αυτές, επέρχεται και μια αλλαγή στο περιεχόμενο του “δογματισμού”: την παλαιά “ορθοδοξία” που λειτουργούσε ως αρχή ελέγχου επί της γνώσης και όφειλε να καταδικάζει, να αποκλείει ορισμένες προτάσεις (οι οποίες ωστόσο ήταν επιστημονικά αληθείς και γόνιμες), αυτή την ορθοδοξία που έκανε το διαχωρισμό μεταξύ συμβατών και “μη συμβατών” προτάσεων, η εσωτερική πειθάρχηση των γνώσεων, θα την αντικαταστήσει με έναν έλεγχο που δεν θα αφορά πλέον το περιεχόμενο των προτάσεων και τη συμβατότητά τους προς μια

¹⁹² Άλλο παράδειγμα τέτοιας επιχείρησης ομογενοποίησης, τυποποίησης, ταξινόμησης και ταυτοχρόνως συγκέντρωσης είναι αυτό της ιατρικής γνώσης.

¹⁹³ Δημιουργείται το Ναπολεόντειο πανεπιστήμιο: ένα ενιαίο σύστημα γνώσεων με διάφορες βαθμίδες, του οποίου κύριο καθήκον είναι η επιλογή των γνώσεων ‘ η γνώση που δεν έχει γεννηθεί εντός αυτού του θεσμικού πλαισίου, η ανεπεξέργαστη, αυτή που σχηματίζεται αλλού, αυτομάτως, εξ’ υπαρχής αποκλείεται. Οι γνώσεις ομογενοποιούνται με τη δημιουργία μιας επίσημης αναγνωρισμένης οιονεί επιστημονικής κοινότητας.

συγκεκριμένη αλήθεια, αλλά την κανονικότητα της διατύπωσής τους. «*Το πρόβλημα θα είναι στο εξής, ποιος ομιλεί, αν δικαιούται να ομιλεί, σε ποιο επίπεδο τοποθετείται η συγκεκριμένη πρόταση, σε ποιο σύνολο μπορεί να ενταχθεί, ως προς τι και μέχρι ποιου σημείου είναι συμβατή με άλλες μορφές και άλλες τυπολογίες της γνώσης*».¹⁹⁴

Φιλελευθερισμός λοιπόν ως προς το περιεχόμενο των προτάσεων από τη μια - πολύ αυστηρότερος και ευρύτερος ως προς το πεδίο αναφοράς του έλεγχος από την άλλη, σε σχέση με τις διαδικασίες διατύπωσής τους. Ανακύκλωση των σημανόμενων, ταχύτερη αχρήστευση των αληθειών, κατά συνέπεια μια «*επιστημολογική απελευθέρωση*» και μια ταχεία ανανέωση των επιστημονικών γνώσεων μέσω ακριβώς της πειθάρχησης στο επίπεδο της διατύπωσης.

3.5.10 “Βιοπολιτική” και κοινωνία της τυποποίησης

Από τα σημαντικότερα φαινόμενα του 19^{ου} αιώνα ο **Foucault** θεωρεί πως είναι «*η αναδοχή της ζωής από την εξουσία*»: η απόκτηση εξουσίας επί του ανθρώπου ως “έμβιο οντος”, εν τέλει μια «*κρατικοποίηση*» της βιολογικής κατάστασης.

Το “δικαίωμα ζωής και θανάτου” υπήρξε ένα από τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά της κλασικής θεωρίας της κυριαρχίας. Η δικαιοδοσία αυτή του ηγεμόνα σημαίνει ουσιαστικά ότι η ζωή και ο θάνατος δεν αποτελούν φαινόμενα φυσικά, άμεσα, πρωταρχικά ή θεμελιώδη, που δεν υπόκεινται δηλαδή στο πεδίο της πολιτικής εξουσίας. Ο υπήκοος έναντι της εξουσίας δεν είναι αυτοδικαίως ούτε ζωντανός ούτε νεκρός. Το δικαίωμα ζωής και θανάτου του ηγεμόνα ασκείται κατά τρόπο ασύμμετρο, πάντα από την πλευρά του θανάτου: ασκεί το δικαίωμά του επί της ζωής εφόσον μπορεί να θανατώσει ‘ είναι ένα δικαίωμα που οδηγεί κάποιον στο θάνατο ή του επιτρέπει να ζήσει. Μια θεμελιώδης τροποποίηση του πολιτικού δικαίου τον 19^ο αιώνα θα οδηγήσει σε μια εξουσία ακριβώς αντίθετη: η εξουσία του να «χαρίζει» κανείς την ζωή και να «αφήνει» τον άλλο να πεθάνει.

Αυτή την τροποποίηση ο **Foucault** την παρακολουθεί όχι σε επίπεδο πολιτικής θεωρίας τόσο, όσο σε επίπεδο μηχανισμών, τεχνολογιών της εξουσίας. Τον 17^ο-18^ο αιώνα εμφανίζονται τεχνικές της εξουσίας που επικεντρώνουν στο σώμα: χωρική κατανομή των αυτόνομων σωμάτων (διαχωρισμός, ευθυγράμμιση, στοίχιση και επιτήρησή τους), δημιουργία γύρω από τα ατομικά σώματα αυτά ενός τεράστιου πεδίου ορατότητας, επίσης αύξηση της δύναμής τους με την άσκηση: τεχνικές εξορθολογισμού και αυστηρής οικονομίας της εξουσίας. Όλη αυτή την τεχνολογία είναι που ο **Foucault** ονομάζει «*πειθαρχική τεχνολογία της εργασίας*».

Κατά το δεύτερο μισό του 18^{ου} αιώνα εν τούτοις εμφανίζεται μια άλλη τεχνολογία της εξουσίας η οποία δεν είναι “πειθαρχική”. Δεν αποκλείει την προηγούμενη αλλά την ενσωματώνει και την τροποποιεί, έχει διαφορετικό υπόβαθρο και εργαλεία: η νέα αυτή μη-πειθαρχική τεχνική δεν αφορά το σώμα αλλά την ζωή, τον άνθρωπο ως έμβιο ον, τον «*άνθρωπο-είδος*». Η πειθαρχία διευθύνει το πλήθος των ανθρώπων στο βαθμό που αυτό μπορεί να αποδομηθεί σε “σώματα” προς επιτήρηση, εκπαίδευση, χρήση, ενδεχομένως προς τιμωρία. Και η νέα εξουσία αναφέρεται στο “πλήθος”, όχι όμως επειδή αυτό αποδομείται σε σώματα, αλλά αντιθέτως επειδή αυτό σχηματίζει μια συνολική μάζα ευρισκόμενη υπό την επήρεια συνολικών διαδικασιών που χαρακτηρίζουν τη ζωή. Αρχίζει να εφαρμόζεται η στατιστική μέτρηση διαφόρων φαινομένων της ζωής: ποσοστά γέννησης και θανάτου, ρυθμοί αναπαραγωγής, γονιμότητα, μακροβιότητα, θνησιμότητα. Επίσης η νοσηρότητα και οι ασθένειες ενός πληθυσμού θα αντιμετωπίζονται ως μόνιμοι

¹⁹⁴ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 230.

παράγοντες αφαιμάξης δυνάμεων, μείωσης του εργάσιμου χρόνου, εξασθένησης του δυναμικού, ή οικονομικού κόστους κλπ.¹⁹⁵

Η πρώτη συνεπώς εξουσία είχε τη μορφή της εξατομίκευσης ‘ η δεύτερη δεν εξατομικεύει αλλά μαζικοποιεί. Μετά την ανατομο-πολιτική του ανθρώπινου σώματος, περνάμε έτσι στην «βιοπολιτική του ανθρώπινου είδους».

Εκτός από τα προβλήματα αναπαραγωγής, γεννητικότητας, νοσηρότητας, ένα άλλο πεδίο στο οποίο θα παρέμβει η βιοπολιτική θα είναι ένα σύνολο φαινομένων τα οποία επιφέρουν (παρόμοιες) επιπτώσεις ανικανότητας, εξοβελισμού, εξουδετέρωσης των ατόμων κλπ.: είναι τα προβλήματα της γήρανσης, των ατυχημάτων, των αναπηριών και των διαφόρων ανωμαλιών. Η βιοπολιτική θα θεσπίσει σε σχέση με αυτά αφενός κάποιους, νέους, θεσμούς πρόνοιας, αλλά κυρίως πιο ευέλικτους και ορθολογικούς μηχανισμούς ατομικής και συλλογικής αποταμίευσης, κοινωνικής ασφάλισης κλπ.

Άλλο ένα τέλος κύριο πεδίο παρέμβασης της βιοπολιτικής θα αποτελέσουν οι σχέσεις ανάμεσα στα ανθρώπινα πλάσματα ως είδος, ως έμβια, και στο περιβάλλον τους, φυσικό ή τεχνητό.

Συνοψίζοντας λοιπόν, (α) πρώτον, ενώ στην κλασική θεωρία δικαίου αυτό που συναντάμε είναι το άτομο που συνάπτει συμβόλαιο και το κοινωνικό σώμα που συγκροτείται μέσω αυτού, ενώ οι πειθαρχικές πρακτικές από την άλλη επικέντρωναν στο άτομο και το σώμα του, στην βιοπολιτική δεν έχουμε να κάνουμε με την κοινωνία ή το άτομο-σώμα, αλλά με ένα νέο, πολλαπλό και μετρήσιμο σώμα, τον «πληθυσμό». (β) Δεύτερον, η φύση των φαινομένων που λαμβάνονται υπ’ όψιν: καθαυτά, χωριστά το καθένα είναι φαινόμενα τυχαία και απρόβλεπτα ‘ σε συλλογικό επίπεδο όμως παρουσιάζουν ορισμένες σταθερές που μπορούν να επισημανθούν. Είναι επίσης φαινόμενα που αναπτύσσονται σε διάρκεια χρόνου, μαζικά. (γ) Τρίτον, η βιοπολιτική θα δημιουργήσει μηχανισμούς με λειτουργίες πολύ διαφορετικές από αυτές των πειθαρχικών μηχανισμών: κύριος στόχος των μηχανισμών τώρα θα είναι οι προβλέψεις, οι στατιστικές εκτιμήσεις, τα συνολικά μέτρα. Η παρέμβαση γίνεται στα γενικά χαρακτηριστικά, στο επίπεδο των παραγόντων που καθορίζουν τα γενικά φαινόμενα. Το ζητούμενο είναι οι μηχανισμοί αυτοί να επιφέρουν μια ισορροπία στον συνολικό πληθυσμό που χαρακτηρίζεται από το τυχαίο, να διατηρήσουν έναν μέσο όρο, να επιβάλλουν μια ομοιόσταση, να εγγυηθούν μια αντιστάθμιση. Σε όλα αυτά οι μηχανισμοί αυτοί μοιάζουν με τους πειθαρχικούς, αποσκοπούν εν τέλει στην μεγιστοποίηση και την άντληση των δυνάμεων, η πορεία τους όμως είναι τελείως διαφορετική.

Η προσέγγιση επομένως γίνεται τώρα διαμέσου συνολικών μηχανισμών που θα επιφέρουν συνολικές εξισορροπήσεις και συνολικές ρυθμίσεις. Το ζητούμενο είναι να ληφθούν υπ’ όψιν οι βιολογικές διεργασίες του ανθρώπου ως είδους και να διασφαλιστεί όχι η πειθάρχηση αλλά η *ρύθμισή τους*. Η κυριαρχία θανάτωνε και επέτρεπε τη ζωή ‘ τώρα «εμφανίζεται μια εξουσία συνεχής, λόγια, ρυθμιστική που δίνει ζωή και επιτρέπει τον θάνατο».¹⁹⁶

¹⁹⁵ Τα φαινόμενα αυτά οδήγησαν όπως είδαμε και παραπάνω στη θέσπιση μιας ιατρικής της οποίας η σημαντικότερη λειτουργία είναι η “δημόσια υγιεινή”, με οργανισμούς συντονισμού της ιατρικής περίθαλψης, συγκέντρωσης της πληροφόρησης, τυποποίησης της γνώσης κλπ.

¹⁹⁶ Μια συγκεκριμένη εκδήλωση της εν λόγω εξουσίας συναντάμε παρατηρεί ο **Foucault** και στην «σταδιακή απαξίωση του θανάτου». Η μεγαλοπρεπής, τελετουργική δημόσια αναπαράσταση του θανάτου απαλείφεται σταδιακά από τα τέλη του 18^{ου} αιώνα: ο θάνατος παύει να αποτελεί μια περίλαμπρη ιεροτελεστία στην οποία συμμετείχαν η οικογένεια ή ευρύτερες ομάδες. Γίνεται αντιθέτως κάτι το απόκρυφο, πιο ιδιωτικό και ίσως επαίσχυντο πράγμα. Ο θάνατος ήταν παλαιότερα εκδήλωση της μετάβασης από την εξουσία του επίγειου ηγεμόνα, στην άλλη εν τοις ουρανοίς. Τώρα η εξουσία δεν έχει επιρροή στο θάνατο αλλά στη θνησιμότητα, παρεμβαίνει επί του τρόπου της ζωής, και ο

Η εξουσία της οποίας το οργανωτικό σχήμα ήταν η κυριαρχία αποδείχτηκε τελικώς αναποτελεσματική όσον αφορά τη *διοίκηση* μιας κοινωνίας η οποία χαρακτηρίστηκε από την δημογραφική έκρηξη αφενός και από την εκβιομηχάνιση αφετέρου. Με μια πρώτη προσαρμογή, για να μην διαφεύγουν οι λεπτομέρειες οι μηχανισμοί της εξουσίας (τοπικοί και περιορισμένοι σε συγκεκριμένους θεσμούς όπως το σχολείο, το νοσοκομείο, το στρατόπεδο ή το εργαστήριο), προσαρμόζονται στο σώμα του ατόμου με την επιτήρηση και την εκπαίδευση – αυτή ήταν η “πειθαρχία”. Στη συνέχεια, στα τέλη του 18^{ου} αιώνα μια δεύτερη προσαρμογή θα αφορά συνολικά φαινόμενα σχετικά με τον “πληθυσμό”. Διακρίνουμε λοιπόν δύο ακολουθίες λει ο **Foucault**: «*την ακολουθία σώμα – οργανισμός – πειθαρχία – θεσμοί ‘ και την ακολουθία πληθυσμός – βιολογικές διεργασίες – ρυθμιστικοί μηχανισμοί – κράτος*». Τα δύο σύνολα μηχανισμών στα οποία αναφερόμαστε παραπάνω δεν είναι του ίδιου επιπέδου, και δεν αλληλο-αποκλείονται: οι μηχανισμοί πειθαρχησης του σώματος και οι μηχανισμοί ρύθμισης των πληθυσμών διαρθρώνονται, στις περισσότερες περιπτώσεις, από κοινού.¹⁹⁷

Το στοιχείο που μπορεί να εφαρμοστεί κατά τον ίδιο τρόπο στο σώμα που θέλουμε να πειθαρχήσουμε και στον πληθυσμό που θέλουμε να ρυθμίσουμε είναι το “πρότυπο”: η *κοινωνία της τυποποίησης* είναι μια κοινωνία όπου «*διασταυρώνονται το πρότυπο της πειθαρχησης και το πρότυπο της ρύθμισης*».

3.5.11 Σοσιαλισμός και “ρατσιασμός”

Πώς όμως μια εξουσία η οποία είναι προσανατολισμένη στην αύξηση, στη παράταση της διάρκειας της ζωής, μπορεί να σκοτώνει; Πώς ασκείται η εξουσία του θανάτου σε ένα πολιτικό σύστημα επικεντρωμένο στην *βιοεξουσία*;

Εδώ θεωρεί ο **Foucault** πως υπεισέρχεται ο “ρατσιασμός”: ο ρατσιασμός (παρ’ ότι προϋπήρχε ως φαινόμενο), εντάχθηκε στους μηχανισμούς του κράτους με την ανάδυση της *βιοεξουσίας*. Τι είναι ο ρατσιασμός; Είναι ένας τρόπος για να εισαχθεί στο πεδίο της ζωής -την οποία έχει αναδεχθεί η εξουσία- η τομή ανάμεσα στα στοιχεία που πρέπει να ζήσουν και εκείνα που πρέπει να πεθάνουν. Η διάκριση και ιεράρχηση των φυλών είναι ένας τρόπος κατακερματισμού του βιολογικού συνεχούς, «*η δημιουργία μιας διαχωριστικής γραμμής βιολογικού τύπου σε ένα πεδίο που εμφανίζεται ως βιολογικό*». Από την άλλη ο ρατσιασμός θέτει σε λειτουργία, ενεργοποιεί μια σχέση πολεμικού τύπου -“όσο περισσότερους θανατώσεις, τόσο περισσότερο, για το λόγο αυτό, εσύ θα ζήσεις”, “αν θες να ζήσεις πρέπει να μπορείς να σκοτώσεις”- με έναν τρόπο συμβατό προς τη βιοεξουσία. Δημιουργείται μια σχέση «θετική», βιολογικού τύπου, ανάμεσα στη δική μου ζωή και τον θάνατο του άλλου: “όσο τα κατώτερα είδη θα τείνουν να εξαφανιστούν, όσο τα μη φυσιολογικά άτομα θα εξοντώνονται, όσο οι εκφυλισμένοι θα λιγοστεύουν, τόσο εγώ ως είδος θα ζήσω, θα είμαι δυνατός, θα μπορώ να αυξάνομαι”, τόσο η ζωή θα γίνει πιο υγιής και καθαρή...

Η σχέση, ο μηχανισμός αυτός λειτουργεί επειδή ακριβώς οι προς εξολόθρευση εχθροί δεν είναι αντίπαλοι, με την πολιτική έννοια του όρου ‘ είναι οι εξωτερικοί ή εσωτερικοί, βιολογικοί “κίνδυνοι” για τον πληθυσμό. Εδώ δηλαδή η επιταγή του θανάτου είναι αποδεκτή μόνο όταν κατατείνει στην εξόντωση του

θάνατος, ως τέλος του βίου γίνεται το όριο της εξουσίας, είναι η στιγμή όπου το άτομο ξεφεύγει από κάθε εξουσία για να αναδιπλωθεί στην πιο ιδιωτική του πτυχή (*Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 305-306).

¹⁹⁷ Παραδείγματα άρθρωσης αυτών των μηχανισμών μπορούμε να δούμε στο πρόβλημα της πόλης, ή ακόμα στον τομέα της σεξουαλικότητας.

βιολογικού κινδύνου. «Αφ' ης στιγμής το κράτος λειτουργεί βάσει του προτύπου της βιοεξουσίας, η δολοφονική λειτουργία του κράτους δεν μπορεί να διασφαλιστεί παρά μόνο με τον ρατσισμό» - με τον όρο θάνατο εδώ δεν νοείται μόνο η άμεση δολοφονία, αλλά και όλες οι έμμεσες μορφές: ο “πολιτικός θάνατος”, ο εξοστρακισμός, η απόρριψη κλπ.

Με βάση όλα αυτά μπορούμε να κατανοήσουμε το δεσμό που δημιουργήθηκε ανάμεσα στην βιολογική, εξελικτική θεωρία του 19^{ου} αιώνα και τον λόγο της εξουσίας: η δέσμη των εννοιών της (ιεραρχία και πάλη των ειδών, επιλογή που εξολοθρεύει τους λιγότερο προσαρμοσμένους κλπ.) έγινε πολύ γρήγορα, και απολύτως φυσικά, ένας τρόπος μεταγραφής του πολιτικού λόγου με όρους βιολογικούς, τρόπος κάλυψης του πολιτικού λόγου υπό τον μανδύα μιας επιστημονικής επίφασης ‘ και ακόμα «τρόπος αντίληψης των σχέσεων της αποικιοκρατίας, της αναγκαιότητας των πολέμων, της εγκληματικότητας, των φαινομένων της τρέλας και της νοητικής ασθένειας, της ιστορίας των κοινωνιών με τις διάφορες τάξεις τους κλπ. [...]». Έτσι το σχήμα του εξελικτισμού ήταν «ο επιβεβλημένος τρόπος αντίληψης των πραγμάτων, σε όλες τις περιπτώσεις σύγκρουσης, θανάτωσης, πάλης, θανάσιμου κινδύνου».¹⁹⁸ Στο εξής ο πόλεμος θα έχει να κάνει, αφενός με την καταστροφή του πολιτικού αντιπάλου, αλλά αφετέρου και της αντίπαλης φυλής, του βιολογικού κινδύνου. Ο πόλεμος θα εμφανιστεί στα τέλη του 19^{ου} αιώνα ως ένας τρόπος ενίσχυσης της ίδιας φυλής με την εξόντωση του εχθρού.

Αυτός ο ρατσισμός δεν έχει σχέση με την παραδοσιακή περιφρόνηση ή το μίσος των φυλών μεταξύ τους ‘ η ιδιαιτερότητά του δεν αφορά τις νοοτροπίες, τις ιδεολογίες, τα ψέματα της εξουσίας, αφορά την τεχνολογία της εξουσίας αυτής, αφορά τη λειτουργία του κράτους το οποίο είναι υποχρεωμένο να χρησιμοποιεί την εξόντωση των φυλών και την κάθαρση της φυλής για να ασκεί την κυριαρχική του εξουσία. «Τα πιο φονικά κράτη είναι αναγκαστικά και τα πιο ρατσιστικά». Το φαινόμενο του ναζισμού είναι ενδεικτικό για την συμπαράθεση πειθαρχικής εξουσίας, βιοεξουσίας αλλά και της παλαιάς κυριαρχικής εξουσίας της θανάτωσης.¹⁹⁹ Η διαπλοκή πάντως αυτή ο **Foucault** θεωρεί πως είναι εγγεγραμμένη στη λειτουργία όλων των κρατών.

«Ο σοσιαλισμός, εφόσον δεν θέτει καταρχήν τα οικονομικά ή πολιτικά προβλήματα που αφορούν την ιδιοκτησία ή τον τρόπο παραγωγής – εφόσον δεν θέτει και δεν αναλύει συνεπώς το πρόβλημα της μηχανικής της εξουσίας, των μηχανισμών της εξουσίας, αναγκαστικά θα αναδεχτεί, θα επανοικειωθεί τους ίδιους μηχανισμούς εξουσίας που συγκροτήθηκαν μέσα από το καπιταλιστικό ή το βιομηχανικό κράτος.[...] ο σοσιαλισμός δεν κατέκρινε απλώς την θεματική της βιοεξουσίας η οποία αναπτύχθηκε στα τέλη του 18^{ου} και καθ' όλο τον 19^ο αιώνα ‘ αλλά στην πραγματικότητα την αφομοίωσε, την ανέπτυξε, την ενσωμάτωσε, την τροποποίησε σε ορισμένα σημεία, σε καμία όμως περίπτωση δεν την αναθεώρησε εκ βάθρων [...]». Η ιδέα ότι κύρια λειτουργία της κοινωνίας ή του κράτους «είναι να αναδέχεται τη ζωή, να την οργανώνει, να την πολλαπλασιάζει, να αντισταθμίζει τα απρόοπτά της, να εξετάζει και να ορίζει τις βιολογικές ευκαιρίες και τις δυνατότητές της, όλα αυτά νομίζω λέει ο **Foucault** ότι ο σοσιαλισμός τα ενσωμάτωσε αυτούσια».

Με τα συνακόλουθα από εδώ δικαιώματα του σοσιαλιστικού κράτους για θανάτωση, εξόντωση ή απαξίωση, φτάνουμε να συναντήσουμε τον εξελικτικού τύπου, βιολογικό ρατσισμό στην καρδιά λειτουργίας του σοσιαλιστικού κράτους, έναντι των διανοητικά ασθενών, των εγκληματιών, των πολιτικών αντιπάλων, κλπ.

¹⁹⁸ Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 316.

¹⁹⁹ Βλπ. Για την υπεράσπιση της κοινωνίας, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 319-321.

«Στις περιπτώσεις όπου ο σοσιαλισμός ουσιαστικά έριχνε το βάρος στη μεταβολή των οικονομικών συνθηκών, ως αρχή μεταβολής και μετάβασης από το καπιταλιστικό στο σοσιαλιστικό κράτος [...] δεν χρειαζόταν, άμεσα τουλάχιστον, τον ρατσισμό. Αντιθέτως, σε όλες τις περιπτώσεις όπου ο σοσιαλισμός ήταν υποχρεωμένος να ρίξει το βάρος στο πρόβλημα της πάλης, της πάλης κατά του εχθρού, στην εξόντωση του αντιπάλου μέσα στους κόλπους της ίδιας της καπιταλιστικής κοινωνίας ‘όποτε τέθηκε συνεπώς το ζήτημα της εκ του συστάδην σύγκρουσης με τον ταξικό αντίπαλο στο πλαίσιο της καπιταλιστικής κοινωνίας, ο ρατσισμός επανεμφανίστηκε, διότι ήταν ο μόνος τρόπος με τον οποίο η σοσιαλιστική σκέψη, πολύ προσκολλημένη εντούτοις στη θεματική της βιοεξουσίας, μπορούσε να θεωρήσει το λόγο θανάτωσης του αντιπάλου».²⁰⁰

Ο **Foucault** κλείνει με αυτό που θεωρεί πως υπήρξε και παραμένει το πρόβλημα: «Πώς μπορεί να λειτουργεί μια βιοεξουσία και παράλληλα να ασκεί το δικαίωμα του πολέμου, το δικαίωμα της δολοφονίας και της λειτουργίας του θανάτου, αν όχι δια του ρατσισμού;».

3.6 SECURITY, TERRITORY, POPULATION (1977-1978)

Στις διαλέξεις του έτους 1975-1976 (*Il Faut Défendre la Société*) όπως είδαμε αναλυτικά, ο **Foucault** διαπιστώνει πως ο “πόλεμος” βρίσκεται τον 19^ο αιώνα στο κέντρο του ιστορικού λόγου, και η “υπεράσπιση της κοινωνίας” μπορεί να ειπωθεί στα πλαίσια μιας γενικότερης, γενεαλογικής οπτικής: πρόκειται για την «μεγάλη υποχώρηση από το ιστορικό στο βιολογικό» σε συσχέτιση με την «ιδέα του κοινωνικού πολέμου» ‘ ένας “εσωτερικός πόλεμος” ενάντια στους κινδύνους οι οποίοι εκπηγάζουν από το ίδιο το κοινωνικό σώμα.

Έπειτα λοιπόν από την εγκαθίδρυση της ανατομο-πολιτικής στην πορεία του 18^{ου} αιώνα, καταλήγουμε τον 19^ο στην “βιοπολιτική” του ανθρώπινου είδους. Οι διαλέξεις του έτους **1977-1978 (Security, Territory, Population)** επικεντρώνουν αρχικά στη νέα τεχνολογία της εξουσίας η οποία έχει ως αντικείμενό της τον “πληθυσμό” και επιδιώκει “ασφάλεια” σε σχέση με τους εσωτερικούς κινδύνους.²⁰¹ Αυτό που συμβαίνει είναι η εμφάνιση τεχνολογιών “ασφάλειας” στο εσωτερικό των μηχανισμών οι οποίοι αφορούν είτε τον κοινωνικό έλεγχο (η περίπτωση του ποινικού συστήματος) είτε την παρέμβαση στο βιολογικό πεπρωμένο των ειδών. Προκύπτει έτσι το ερώτημα: μπορούμε σήμερα να μιλάμε για μια σύγχρονη «κοινωνία της ασφάλειας»; «Μπορούμε να πούμε ότι η γενική οικονομία της εξουσίας στις κοινωνίες μας καθίσταται μια επικράτεια ασφάλειας;».²⁰²

Θα σταθούμε πολύ σύντομα σε μερικά μόνο σημεία των διαλέξεων αυτών, τα οποία σχετίζονται με την έννοια της «κυβερνητικότητας» και του «πληθυσμού», το πρόβλημα του κράτους και «του κόμματος», και τις αντιστάσεις στην διεύθυνση, διαγωγή των κυβερνώμενων ατόμων.

3.6.1 “Κυβερνητικότητα”

Η πορεία των διαλέξεων θα οδηγήσει σε τέσσερις εβδομάδες σε μια αλλαγή κατεύθυνσης: από την ανάλυση των μηχανισμών ασφάλειας που σχετίζονται με τον

²⁰⁰ Βλπ. γενικά *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 321-324.

²⁰¹ Οι διαφορές των μηχανισμών ασφάλειας από εκείνους της πειθαρχίας περιγράφονται αναλυτικά στη διάλεξη της 18/1/1978 (*Security, Territory, Population*, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 44-47). Ο **Foucault** θα εισάγει παρακάτω και μια διάκριση μεταξύ (disciplinary) “normation” και “normalization”, αλλά δεν θα επεκταθούμε σε αυτό.

²⁰² *Security, Territory, Population*, Lectures at The College de France 1977-1978, [ed.] M. Senellart, translation: G. Burchell, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 10-11.

πληθυσμό περνάμε στην έννοια της “διακυβέρνησης” (government), την «τέχνη άσκησης εξουσίας με την μορφή της οικονομίας». ²⁰³ Ο ίδιος ο **Foucault** θα παραδεχθεί πως το σεμινάριο, περισσότερο εύστοχα, θα έπρεπε να ειπωθεί ως μια ιστορία της “κυβερνητικότητας” (governmentality). ²⁰⁴

Με τον όρο “governmentality” εννοώ λει ο **Foucault** πρώτον: το σύνολο που σχηματίζεται από θεσμούς, διαδικασίες, αναλύσεις, στοχασμούς, υπολογισμούς και τακτικές οι οποίες επιτρέπουν την άσκηση αυτής της ιδιαίτερα σύνθετης εξουσίας η οποία έχει τον πληθυσμό ως στόχο της, την πολιτική οικονομία ως δική της κύρια μορφή γνώσης, και μηχανισμούς ασφάλειας ως το δικό της θεμελιώδες τεχνικό εργαλείο. Δεύτερον, ο όρος “governmentality” αναφέρεται σε μια τάση στη Δύση η οποία για πολύ καιρό έχει οδηγήσει στην υπεροχή του τύπου εξουσίας που ονομάζουμε “διακυβέρνηση” έναντι όλων των άλλων μορφών εξουσίας. Αυτός ο τύπος εξουσίας έχει προκαλέσει την ανάπτυξη μιας σειράς ειδικών κυβερνητικών μηχανισμών (appareils) και μιας σειράς γνώσεων (savoirs). Τρίτον, τέλος, με τον όρο αυτό μπορούμε να κατανοήσουμε το αποτέλεσμα μιας πορείας όπου το κράτος δικαιοσύνης (αρχές του Μεσαίωνα) μετατράπηκε στο διοικητικό κράτος του 15^{ου} και 16^{ου} αιώνα και βαθμιαία “κυβερνητικοποιήθηκε” (governmentalized). ²⁰⁵

Ο **Foucault** σε καμία περίπτωση δεν υποτιμά ασφαλώς τη σημασία των προβλημάτων που αφορούν το κράτος και τον ρόλο του. Εν τούτοις εκτιμά πως υφίσταται ενός είδους “υπερ-εκτίμηση” του προβλήματος: η πρώτη μορφή που παίρνει αυτή η υπερβολή είναι μάλλον “τραγική και συναισθηματική”, αφορά τον λυρισμό του “παγωμένου τέρατος” που μας αντιτίθεται. Η δεύτερη μορφή αφορά την αναγωγή του κράτους σε αριθμό λειτουργιών: ανάπτυξη παραγωγικών δυνάμεων, αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής. Εδώ το κράτος καθίσταται άμεσος προνομιακός στόχος επίθεσης και κατάληψης. Ωστόσο, παρατηρεί ο **Foucault**, το κράτος δεν έχει αυτή την ενότητα, ατομικότητα και αυστηρή λειτουργικότητα, ούτε ίσως και αυτήν τη σημασία. Πιθανόν θα μπορούσα με να πούμε πως το κράτος είναι μια πολύ σύνθετη πραγματικότητα, και μια μυθοποιημένη αφαίρεση της οποίας η σπουδαιότητα είναι πιθανά λιγότερη απ’ όσο συνήθως πιστεύουμε. Αυτό τότε που έχει μεγάλη σημασία δεν είναι τόσο η κατάληψη της κοινωνίας από το κράτος (etatisation), όσο η κυβερνητικοποίηση του κράτους (governmentalization): εάν οι τεχνικές και τα προβλήματα της κυβερνητικότητας αποτελούν το κύριο πολιτικό διακύβευμα και τον μόνο πραγματικό χώρο πολιτικής πάλης, αυτή είναι που του επέτρεψε και να επιβιώσει. ²⁰⁶

Η “governmentality” γράφει ο **Foucault** στις σημειώσεις του, «η ανάλυσή της ως μοναδιαίας γενικότητας, υποδηλώνει πως “τα πάντα είναι πολιτικά”. Αυτή η έκφραση παραδοσιακά έλαβε δύο σημασίες: α) η πολιτική (politics) προσδιορίζεται από

²⁰³ *Security, Territory, Population*, Lecture 1/2/1978, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 95.

²⁰⁴ *Security, Territory, Population*, Lecture 1/2/1978, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 108.

²⁰⁵ Ο όρος “governmentality” σημαίνει «τον τρόπο με τον οποίο κάποιος διαχειρίζεται τη συμπεριφορά των ανθρώπων». Η έννοια της “κυβερνητικότητας” λοιπόν αποτελεί ένα προτεινόμενο αναλυτικό πλέγμα για την κατανόηση των σχέσεων εξουσίας. Πώς μπορεί αυτό το πλέγμα να μας βοηθήσει στην ανάλυση ιδιαίτερα σύνθετων φαινομένων όπως είναι η οικονομική πολιτική ή η διεύθυνση μιας ολόκληρης κοινωνίας; Η προβληματική της “governmentality” είναι συνυφασμένη με το πεδίο ανάλυσης των μικρο-εξουσιών: μεθοδολογικά, οι μικρο-εξουσίες (micro-powers) δεν περιορίζονται σε ένα τμήμα και μόνο της κλίμακας - θα έπρεπε αντιθέτως να θεωρηθούν «ως μια οπτική»: «η ανάλυση των μικρο-εξουσιών δεν αποτελεί μια ερώτηση περί κλίμακας, δεν είναι ζήτημα ενός τομέα, είναι θέμα του σημείου θέασης (point of view)» (*The Birth of Biopolitics*, Lecture 7/3/1979, Palgrave Macmillan 2008, σελ. 186).

²⁰⁶ «ζούμε στην εποχή μιας κυβερνητικότητας η οποία ανακαλύφθηκε τον 18^ο αιώνα» (*Security, Territory, Population*, Lecture 1/2/1978, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 109).

ολόκληρη τη σφαίρα των παρεμβάσεων του κράτους. [...] Το να λες πως οτιδήποτε είναι πολιτικό, ισοδυναμεί με το να λες ότι, ευθέως ή έμμεσα, το κράτος είναι παντού. β) η πολιτική καθορίζεται από την πανταχού παρουσία μιας πάλης μεταξύ δύο αντιπάλων (K. Schmitt). [...] Εν συντομία, δύο τυποποιήσεις: τα πάντα είναι πολιτικά με βάση την φύση των πραγμάτων ‘ τα πάντα είναι πολιτικά λόγω της ύπαρξης των αντιπάλων.

Το ζήτημα είναι μάλλον να πούμε: τίποτα δεν είναι πολιτικό, οτιδήποτε δύναται να πολιτικοποιηθεί, οτιδήποτε μπορεί να μετατραπεί σε πολιτικό. Η πολιτική δεν είναι τίποτα παραπάνω, ή λιγότερο, απ’ ό,τι εκείνο το οποίο γεννιέται με την αντίσταση στην κυβερνητικότητα, η πρώτη εξέγερση, η πρώτη αντιπαράθεση». ²⁰⁷

3.6.2 Μπορούμε να περάσουμε στο “έξω από το κράτος”;

«Τι θα λέγαμε εάν το κράτος δεν ήταν τίποτα περισσότερο από έναν τρόπο διακυβέρνησης;» (a type of governmentality). Οι σχέσεις εξουσίας που βαθμιαία παίρνουν μορφή επί τη βάση πολλαπλών και διακριτών διαδικασιών οι οποίες σταδιακά στερεοποιούνται και σχηματίζουν ένα αποτέλεσμα, αυτές οι πρακτικές διακυβέρνησης αποτελούν το έδαφος πάνω στο οποίο συγκροτήθηκε το κράτος, ισχυρίζεται ο **Foucault**. Το κράτος δεν αποτελεί παρά ένα επεισόδιο στην διακυβέρνηση (government) - δεν είναι η διακυβέρνηση ένα εργαλείο του κράτους. Η αλλιώς «το κράτος είναι ένα επεισόδιο της κυβερνητικότητας (governmentality)». ²⁰⁸

Σε αντίθεση με μια οντολογική τοποθέτηση, δεν μπορούμε να μιλήσουμε για ένα κράτος-πράγμα (state-thing) ωσάν ν αναπτυσσόταν από μόνο του στη βάση του εαυτού του, επιβαλλόμενο στα άτομα σαν από έναν αυθόρμητο αυτόματο μηχανισμό. «Το κράτος είναι μια πρακτική», είναι αδιαχώριστο από το σύνολο των πρακτικών διαμέσου των οποίων πραγματικά μετατράπηκε σε έναν τρόπο διακυβέρνησης. ²⁰⁹

Στις προηγούμενες έρευνές του για τα νοσοκομεία, το στρατό, τα σχολεία κλπ. ο **Foucault** έθεσε το μεθοδολογικό ζήτημα μιας τριπλής μετατόπισης: α) μια κίνηση “έξω από τον θεσμό”: η οπτική θέασης των σχέσεων εξουσίας θα είναι πιο συνολική, αυτή των τεχνολογιών της εξουσίας, β) μια μετατόπιση επίσης προς τα “έξω” μέσω της εγκατάλειψης της εσωτερικής οπτικής των λειτουργιών, χάριν μιας εξωτερικής οπτικής στρατηγικών και τακτικών, γ) τρίτον, οι σχέσεις εξουσίας «αποσυνδέονται από το προνόμιο του αντικειμένου και εισάγονται μέσα σε μια προοπτική πεδίων, περιοχών και αντικειμένων γνώσης».

Όλα αυτά μέχρι τώρα αφορούσαν τις πειθαρχίες. Μπορούμε να περάσουμε στο “έξω από το κράτος”; Υπάρχει ένα συμπεριληπτικό σημείο θέασης σε σχέση με το κράτος, όπως θεωρήθηκε ότι υπάρχει για τοπικούς και καθορισμένους θεσμούς; Οι γενικές τεχνολογίες της εξουσίας που ανακαλύπτουμε κινούμενοι έξω από τοπικούς θεσμούς, τελικώς εμπίπτουν κάτω από ένα σφαιρικό, ολοκληρωτικό θεσμό όπως το κράτος; Πραγματοποιώντας δηλαδή μεθοδολογικά το βήμα εκτός συγκεκριμένων θεσμών δεν εισαγόμαστε μοιραία σε μια “άλλου τύπου θεσμική” ανάλυση, αυτή συνολικά του κράτους; Δεν ευθύνεται συγκεκριμένα το κράτος για τους πειθαρχικούς μηχανισμούς που τίθενται σε λειτουργία στο εσωτερικό των επιμέρους ιδρυμάτων; ²¹⁰

²⁰⁷ Χειρόγραφοι σημειώσεις, διαλέξεις των ημερών 21/2/1979 και 7/3/1979 (*Naissance de la Biopolitique*) (παρατίθεται από τον M. Senellart στο *Security, Territory, Population*, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 390).

²⁰⁸ *Security, Territory, Population*, Lecture 8/3/1978, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 248.

²⁰⁹ *Security, Territory, Population*, Lecture 15/3/1978, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 277.

²¹⁰ «It may be that the extra-institutional, non-functional, and non-objective generality of the analysis [...] confronts us with the totalizing institution of the state» (*Security, Territory, Population*, Lecture 8/2/1978, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 119).

Από εδώ, γράφει στις χειρόγραφες σημειώσεις της διάλεξης ο **Foucault**, προκύπτει και ένας άλλος λόγος για να τεθεί το ερώτημα του κράτους: δεν είναι αυτή η μέθοδος ανάλυσης εντοπισμένων εξουσιών με όρους τεχνολογιών, τακτικών και στρατηγικών απλά ένας δρόμος για να περάσουμε από το ένα επίπεδο στο άλλο, «από το micro- στο macro-»;

Πρόκειται μάλλον περισσότερο για ‘οπτική’, για τη θέση του βλέμματος και λιγότερο για ‘μέθοδο’. Αυτή η μετατόπιση ‘θέσης όρασης’ παράγει αποτελέσματα: πρώτον, “απο-ιδρυματοποιώντας” και “απο-λειτουργικοποιώντας” τις σχέσεις εξουσίας μπορούμε να συλλάβουμε την γενεαλογία τους, το τρόπο μορφοποίησής τους, σύνδεσης μεταξύ τους, ανάπτυξης, πολλαπλασιασμού και μετασχηματισμού τους, επί τη βάση κάποιου άλλου πράγματος από αυτές, στη βάση διαδικασιών που είναι κάτι άλλο και όχι σχέσεις εξουσίας. Δεύτερον, “απο-ιδρυματοποιώντας” και “απο-λειτουργικοποιώντας” τις σχέσεις εξουσίας μπορούμε να διαπιστώσουμε για ποιο λόγο και από ποια άποψη είναι ασταθείς: υπάρχει διαπερατότητα σε ολόκληρη σειρά διαφορετικών διεργασιών, και μεταβλητότητα. Όταν για παράδειγμα ένας θεσμός καταρρέει, αυτό δεν συμβαίνει αναγκαία επειδή η εξουσία που τον υποστηρίζει τίθεται εκτός παιχνιδιού: μπορεί απλώς να έχει καταστεί ασύμβατη με κάποιες θεμελιώδεις μεταλλάξεις συγκεκριμένων τεχνολογιών.

Επίσης: πρόσβαση στους αγώνες που έχουν ως θέατρό τους τον συγκεκριμένο εκάστοτε θεσμό. Αυτό σημαίνει προτείνει ο **Foucault** πως είναι απολύτως δυνατό να οδηγηθούμε σε συνολικά αποτελέσματα (overall effects), όχι μέσω ενορχηστρωμένων (concerted) αντιπαραθέσεων, αλλά επίσης μέσω τοπικών, εγκάρσιων (lateral) ή διαγώνιων (diagonal) προσβολών (attacks) οι οποίες εισάγουν στο παιχνίδι τη γενική οικονομία του όλου.

Είναι δυνατόν λοιπόν να κινηθούμε προς τα έξω; Μπορεί να τοποθετηθεί το μοντέρνο κράτος σε μια “γενική τεχνολογία εξουσίας” η οποία διασφάλισε τις μεταλλάξεις του, την ανάπτυξη και την λειτουργία του; Μπορούμε να μιλήσουμε για κάτι όπως μια “κυβερνητικότητα” η οποία θα ήταν για το κράτος ό,τι υπήρξαν οι τεχνικές διαχωρισμού στην ψυχιατρική, ό,τι υπήρξαν οι τεχνικές πειθαρχίας για το ποινικό σύστημα, και ό,τι ήταν η βιοπολιτική για τους ιατρικούς θεσμούς;²¹¹ Αυτό είναι το είδος των ερωτήσεων που αποτελούν τα διακυβεύματα των διαλέξεων του 1978.

3.6.3 “Λόγος του Κράτους” και “Πληθυσμός”

Οι διαλέξεις λοιπόν του 1977-1978 (*Security, Territory, Population*) στοχεύουν όπως αναφέραμε ήδη την έννοια της “διακυβέρνησης των ανθρώπων” σε μια δεδομένη κοινωνία.

Στην αρχαία Ελλάδα και τον Ρωμαϊκό κόσμο δεν συναντούμε την έννοια της “διακυβέρνησης” ως δραστηριότητα η οποία αποσκοπεί στην διαχείριση των ατόμων διαμέσου της υπαγωγής των ζώων τους κάτω από την δικαιοδοσία ενός καθοδηγητή, υπεύθυνου για το τι κάνουν και για το τι τους συμβαίνει. Την ιδέα του πάστορα (pasteur)-κυρίαρχου, ή ενός βασιλιά ως (shepherd, berger) ποιμένα του ανθρώπινου κοπαδιού τη συναντάμε σε ορισμένα ελληνικά κείμενα ή σε λιγοστούς συγγραφείς της αυτοκρατορικής εποχής. Από την άλλη, αυτή η μεταφορά του ποιμένα είναι αποδεκτή όταν περιγράφει το λειτούργημα του δασκάλου, του γιατρού ή του γυμναστή. Η ανάπτυξη του θέματος της ποιμαντικής εξουσίας (pastoral) λαμβάνει χώρα στην Ανατολή και ειδικότερα στην Εβραϊκή κοινωνία.

²¹¹ *Security, Territory, Population*, Lecture 8/2/1978, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 120.

Η εξουσία του ποιμένα δεν ασκείται πάνω σε μια οριοθετημένη περιοχή αλλά πάνω σε ένα πλήθος (multitude) το οποίο μετακινείται διαρκώς. Ο ρόλος του βοσκού είναι να μεριμνεί καθημερινά για την επιβίωση και τη σωτηρία του ποιμνίου. Παραδόξως, πρόκειται για μια εξουσία η οποία εξατομικεύει (individualize) χορηγώντας την ίδια αξία σε ένα και μόνο πρόβατο όση και σε ολόκληρο το κοπάδι. Ο συγκεκριμένος τύπος εξουσίας εισήχθη από τον Χριστιανισμό στην Δύση και θεσμοθετήθηκε στην εκκλησιαστική ποιμαντική: διακυβέρνηση των ψυχών (“government of souls”).

Μια γενική κρίση της ποιμαντικής θα προκύψει τον 15^ο και 16^ο αιώνα: αναζήτηση νέων μεθόδων πνευματικής καθοδήγησης, αναζήτηση νέων σχέσεων ποιμένα και εκκλησιάσματος. Και επίσης: έρευνες για το πώς πρέπει να κυβερνώνται τα παιδιά, μια οικογένεια, μια περιοχή, ή ένα πριγκιπάτο. Με το τέλος του φεουδαλισμού μια γενική επερώτηση των τρόπων διακυβέρνησης και διεύθυνσης (conduire) του εαυτού και των άλλων συνοδεύει την γέννηση νέων οικονομικών και κοινωνικών σχέσεων καθώς και νέων πολιτικών δομών.

Κατά δεύτερον, στις διαλέξεις ο **Foucault** παρακολουθεί τον σχηματισμό μιας πολιτικής κυβερνητικότητας (governmentality): τον τρόπο δηλαδή με τον οποίο η διαχείριση των ατόμων ενεπλάκη στην άσκηση της κυριαρχίας εξουσίας. Προκύπτουν στα τέλη του 16^{ου} και στον 17^ο αιώνα διαφορετικές τεχνικές, τέχνες διακυβέρνησης. Αναδύεται ο «*Λόγος του Κράτους*» (*raison d'Etat*). Μεταβαίνουμε όπως γράφει ο **Foucault** από μια κυβερνητική τεχνική της οποίας οι αρχές απέρρεαν από παραδοσιακές αρετές (σοφία, δικαιοσύνη, ελευθεροφροσύνη, σεβασμός για τους θείους νόμους ή τα ανθρώπινα έθιμα), ή από κοινές δεξιότητες (σωφροσύνη, συνετές αποφάσεις, μέριμνα για έναν κύκλο ικανών συμβούλων), σε μια τέχνη διακυβέρνησης η οποία βρίσκει τις αρχές της ορθολογικότητάς της και το ειδικό πεδίο εφαρμογής της στο κράτος. Το αυτοκρατορικό μοτίβο σβήνει. Ο *Λόγος του κράτους* είναι η νέα μήτρα ορθολογικότητας σε συμφωνία με την οποία ο πρίγκιπας πρέπει να ασκήσει την κυριαρχία του κατά την διακυβέρνηση των ανθρώπων.²¹²

Καθώς η ρώμη εξαφανίζεται, η φαντασίωση του τέλους του χρόνου και της συνένωσης όλων των διακριτών επικρατειών σε μια αυτοκρατορία ‘τις τελευταίες ημέρες’ εκλείπει και αυτή. Περνάμε σε έναν χρόνο απεριόριστο όπου τα κράτη μάχονται μεταξύ τους προκειμένου να διασφαλίσουν την επιβίωσή τους. Το πρόβλημα τώρα δεν είναι τόσο η νομιμότητα των δικαιωμάτων του άρχοντα πάνω σε μια περιοχή, όσο η γνώση και η ανάπτυξη της δύναμης του κράτους: οι δυνάμεις και οι ορθολογικές τεχνικές επηρεασμού τους.

Ο *Λόγος του Κράτους*, ξεχωριστά από τις θεωρίες που θα θελήσουν να τον δικαιώσουν, λαβαίνει σχήμα μέσω δύο κύριων συναρθρώσεων πολιτικής γνώσης και τεχνολογίας: πρώτον, μια στρατιωτική-διπλωματική τεχνολογία που συνίσταται στην διασφάλιση των δυνάμεων του κράτους διαμέσου ενός συστήματος συμμαχιών και της οργάνωσης ενός στρατιωτικού μηχανισμού.²¹³ Δεύτερον, την “αστυνομία” (police), ένα μέσο ενδυνάμωσης και ανάπτυξης του κράτους από το εσωτερικό του.²¹⁴ Στο σημείο συνάντησης αυτών των τεχνολογιών θα πρέπει να τοποθετήσουμε

²¹² Το δόγμα περί *Λόγου του κράτους* δείχνει πώς οι αρχές και οι μέθοδοι του κράτους διέφεραν από τον τρόπο που ο Θεός κυβερνούσε τον κόσμο ή ο πατέρας την οικογένεια ή ο ηγούμενος την κοινότητα. Ο *Λόγος του κράτους* νοείται ως ένα είδος τεχνικής η οποία υπακούει σε συγκεκριμένους κανόνες, οι οποίοι δεν αφορούν απλώς σε έθιμα και παραδόσεις αλλά σε έλλογη γνώση. Από που αυτή η ειδική τέχνη διακυβέρνησης αντλεί την λογική της; Η απάντηση ήταν απλή: η τέχνη της διακυβέρνησης ήταν ορθολογική εφόσον ο στοχασμός καθίστατο η αιτία προκειμένου να εκφραστεί η φύση αυτού που διοικούνταν, δηλαδή εδώ του ίδιου του κράτους.

²¹³ *Security, Territory, Population*, Lecture 22/3/1978, Palgrave Macmillan 2007.

²¹⁴ *Security, Territory, Population*, Lecture 29/3/1978, Palgrave Macmillan 2007.

επίσης το εμπόριο και την κυκλοφορία των νομισμάτων: αύξηση του πληθυσμού, ευημερία, παραγωγή, εξαγωγές, μεγάλοι στρατοί... Το ζεύγος επομένως πληθυσμός-πλούτος θα αποτελεί το προνομιακό αντικείμενο της νέας κυβερνητικής λογικής. Τρίτον τέλος, έχουμε την επεξεργασία του δίδυμου, “πληθυσμός-υλική ευημερία”, με όλες τις διαφορετικές του όψεις: φορολογία, ελλείψεις, αποπληθυσμός, αεργία-επαιτεία-αλητεία: το δίδυμο αυτό θα αποτελέσει και μια από τις συνθήκες για τον σχηματισμό της πολιτικής οικονομίας.

Η “πολιτική οικονομία” αναπτύσσεται όταν γίνεται αντιληπτό πως η σχέση πληθυσμού και πόρων δεν μπορεί να βασίζεται σε μια εξαντλητική ρύθμιση και ένα εξαναγκαστικό σύστημα που πασχίζει να αυξήσει τον πληθυσμό αυξάνοντας τους πόρους. Για τους “φυσιοκράτες” ο πληθυσμός δεν είναι ένα απλό άθροισμα ατόμων που κατοικεί σε μια περιοχή, δεν είναι αποτέλεσμα μιας νομοθεσίας που ενθαρρύνει απλώς τις γεννήσεις. Ο πληθυσμός είναι μια μεταβλητή η οποία εξαρτάται από έναν αριθμό παραγόντων, οι οποίοι δεν είναι αποκλειστικά “φυσικοί” (το φορολογικό σύστημα και η κυκλοφορία και κατανομή των κερδών είναι εξίσου αποφασιστικοί παράγοντες για τους δείκτες που αφορούν τον πληθυσμό). Η εξάρτηση εν τέλει αυτή του πληθυσμού μπορεί να αναλυθεί ορθολογικά κατά τέτοιον τρόπο ώστε αυτός να εμφανίζεται “φυσιολογικά” εξαρτώμενος από πολλαπλούς και τεχνητά μεταβλητούς παράγοντες.

Με τον τρόπο αυτό το πολιτικό πρόβλημα του πληθυσμού αρχίζει να κάνει την εμφάνισή του, διαχωρισμένο από την τεχνολογία της “αστυνόμευσης” (police) και σε συσχετισμό πλέον με τη γέννηση του οικονομικού στοχασμού. Ο πληθυσμός γίνεται τώρα αντιληπτός όχι ως άθροισμα υποκειμένων δικαίου, ούτε ως μάζα ανθρώπων με ‘εργατική δύναμη’ - αναλύεται ως ομάδα στοιχείων η οποία από τη μια μορφοποιεί μέρος του γενικού συστήματος ζωντανών όντων,²¹⁵ και από την άλλη μπορεί να δώσει λαβή για ενορχηστρωμένες παρεμβάσεις (τόσο διαμέσου νόμων, όσο και μέσω αλλαγών στις συμπεριφορές, τις μορφές δράσης, ή τους τρόπους ζωής, κατά τον τρόπο που προτείνεται από διαφόρων ειδών “εκστρατείες”).

3.6.4 Αντιστάσεις στην διαγωγή

Ποιες κύριες μορφές αντίστασης (“counter-conducts”) στη καθοδήγηση/ διεύθυνση/ διαγωγή των ανθρώπων μπορούμε να διακρίνουμε; Ο **Foucault** αναφέρει πέντε βασικούς τύπους για τον Μεσαίωνα: τον “ασκητισμό”, τον “σχηματισμό κοινοτήτων”, τον “μυστικισμό”, την επιστροφή στα “Ιερά Κείμενα”, και τέλος τις “εσχατολογικές πίστεις”.

Σε σχέση με τις ανταρσίες των διοικούμενων (“revolts of conduct”), καθώς στον 18^ο αιώνα η διακυβέρνηση αναλαμβάνει την ευθύνη διαχείρισης και καθοδήγησης των ανθρώπων, βλέπουμε να αναπτύσσονται αντιστάσεις οι οποίες πηγάζουν περισσότερο από πολιτικούς θεσμούς και λιγότερο από αμιγώς θρησκευτικούς θεσμούς. Ένα παράδειγμα τέτοιου είδους αντίστασης αποτελούν οι “μυστικές κοινωνίες” αντιφρονούντων του 18^{ου} αιώνα οι οποίες συνδέονται ευθέως με πολιτικούς στόχους, υποκινούν πολιτικές ή κοινωνικές επαναστάσεις, και οι οποίες επιδιώκουν μια διαφορετική μορφή διεύθυνσης (conduct).

Μορφές τέτοιων εξεγέρσεων (insurrections of conduct) συναντούμε και στην Ρωσική Επανάσταση του 1917, όπου τα εργατικά συμβούλια θα αποτελέσουν μια μόνο έκφρασή τους. Πώς αυτοί οι ξεσηκωμοί διαχύθηκαν και τις συνέπειες παρήγαγαν στο εσωτερικό των επαναστατικών διαδικασιών, πώς ελέγχθηκαν και ποια είναι η ιδιαιτερότητά τους, ποιος ο εσωτερικός νόμος ανάπτυξής τους; Η μετάβαση

²¹⁵ “the human species”.

από την ποιμαντορική των ψυχών στην πολιτική διακυβέρνηση των ανθρώπων θα έπρεπε σύμφωνα με τον **Foucault** να τοποθετηθεί μέσα σε αυτό το πλαίσιο αντιστάσεων και εξεγέρσεων.²¹⁶

Στις σύγχρονες κοινωνίες μας ο **Foucault** θεωρεί πως υπάρχουν δύο βασικοί τύποι πολιτικών κομμάτων: υπάρχουν εκείνα τα οποία αποτελούν απλώς σκάλες, βαθμίδες στην άσκηση της εξουσίας ή στην πρόσβαση σε θέσεις ευθύνης και σε λειτουργίες- και υπάρχει και εκείνο ...«το πολιτικό κόμμα» το οποίο συνδέεται με ένα πρόγραμμα κατασκευής μιας νέας κοινωνικής τάξης και δημιουργίας ενός νέου ανθρώπου. Με προγραμματικούς στόχους που έρχονται σε αντίθεση με την υπάρχουσα κοινωνία, ακόμη και εάν σε τελευταία ανάλυση απλώς την αναπαράγει, στο εσωτερικό του λειτουργεί «ως μια διαφορετική ποιμαντική (*pastorate*), μια διαφορετική κυβερνητικότητα (*governmentality*), με τους αρχηγούς της, τους κανόνες της και τις δικές της αρχές υπακοής» ‘ αυτά καθιστούν το συγκεκριμένο κόμμα ικανό να παρουσιάζεται από τη μια ως μια διαφορετική κοινωνία (*counter-society*), μια διαφορετική μορφή διοίκησης (*conduct*), και ταυτόχρονα να υποθάλλει και να ελέγχει ανταρσίες (*revolts of conduct*).²¹⁷ Ο **Foucault** ασφαλώς αναφέρεται εδώ έμμεσα στο Κομμουνιστικό Κόμμα.²¹⁸

Ας σημειώσουμε εδώ παρενθετικά πως ο **Foucault** δεν προχώρησε ιδιαίτερα μακριά σε αυτή τη γραμμή ερευνών στις διαλέξεις του αυτές. Εν τούτοις το 1983, στο Berkeley, συγκρότησε μια ομάδα εργασίας για την μελέτη των νέων πολιτικών ορθολογικοτήτων οι οποίες εμφανίστηκαν την περίοδο μεταξύ των δύο παγκόσμιων πολέμων. Πιο συγκεκριμένα, ανάμεσα σε άλλες θεματικές, αντικείμενο έρευνας αποτέλεσε η “πολιτική στράτευση” σε κόμματα της αριστεράς- και ιδιαίτερα στα κομμουνιστικά κόμματα- με όρους “στυλ ζωής” (*styles of life*).²¹⁹

Πώς μπορούμε λοιπόν να ονομάσουμε καλύτερα αυτές τις ανταρσίες, τις εξεγέρσεις, «το ιδιαίτερο δίκτυο αντιστάσεων σε μορφές εξουσίας οι οποίες δεν ασκούν κυριαρχία (*sovereignty*) και δεν εκμεταλλεύονται (*exploit*), παρά “διευθύνουν” (*conduct*);». Ο δυναμικός όρος “*revolt*” δεν είναι ικανοποιητικός σύμφωνα με τον **Foucault** επειδή δεν μπορεί να περιγράψει πολύ περισσότερο διάχυτες και αμβλείες μορφές αντιστάσεων. Κατ’ ανάλογο τρόπο, αντιστρόφως μη ικανοποιητικός είναι και ο αδύναμος μάλλον όρος “*anυπακοή*” (*disobedience*). Επιπλέον στις εν λόγω κινήσεις αντίστασης υφίσταται ενός είδους ‘*παραγωγικότητα*’, μορφές ύπαρξης, οργάνωσης, μια συνοχή και μια σταθερότητα οι οποίες δεν μπορούν να περιγραφούν με έναν όρο καθαρά αρνητικό. Ο **Foucault** προτείνει ως καλύτερο ίσως τον όρο “*ανυποταξία*” (*insubordination, insoumission*) παρ’ όλες τις τοπικές μάλλον και στρατιωτικές συνδηλώσεις. Υπάρχει και ένας άλλος ωστόσο όρος για την εναντίωση στην διεύθυνση της καθημερινής ζωής – ο **Foucault** θα τον προτείνει με επιφύλαξη: “*διαφωνία*” (*dissidence*).

Ο όρος “*dissidence*” εκτός από την ιστορική του χρήση για την περιγραφή θρησκευτικών κινήσεων αντίστασης στην ποιμαντική οργάνωση, στις ημέρες μας χαρακτηρίζει μια σύνθετη μορφή άρνησης, κυρίως διανοούμενων, ενάντια στο Σοβιετικό μπλοκ. Πρόκειται όπως λει ο **Foucault** για μια πολιτική άρνηση σε μια

²¹⁶ *Security, Territory, Population*, Lecture 8/3/1978, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 228.

²¹⁷ *Security, Territory, Population*, Lecture 1/3/1978, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 199.

²¹⁸ Όπως θα δούμε παρακάτω, στις διαλέξεις του 1978-1979 (*Birth of Biopolitics*, Lecture 7/3/1979) ο **Foucault** θα εξετάσει πιο αναλυτικά αυτό που ονόμασε “κομματική κυβερνητικότητα” (*party governmentality*), ως μάλιστα τον ιστορικό πυρήνα των ολοκληρωτικών καθεστώτων.

²¹⁹ Για παράδειγμα, επιμέρους πρόβλημα εδώ είναι μιας μορφής “ασκητική ηθική” πολλών επαναστατών κλπ. Βλπ. *History of the Present* 1, 02/1985 (παρατίθεται από τον M. Senellart: *Security, Territory, Population*, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 220).

κοινωνία όπου το πολιτικό κόμμα που άρχει είναι υπεύθυνο για την οικονομία και τις δομές κυριαρχίας, και ταυτοχρόνως είναι «υπεύθυνο για την καθοδήγηση των ατόμων στην καθημερινή τους ζωή διαμέσου ενός παιχνιδιού γενικευμένης υπακοής η οποία λαμβάνει τη μορφή της τρομοκρατίας, από τη στιγμή που ο τρόμος δεν αφορά κάποιον που διατάζει ή προξενεί φόβο στους άλλους. Υπάρχει τρομοκρατία όταν εκείνοι οι οποίοι προστάζουν ριγούν από φόβο από μόνοι τους, εφόσον γνωρίζουν ότι το γενικό σύστημα υποταγής τους περικλείει και αυτούς ακριβώς στον ίδιο βαθμό όπως και εκείνους πάνω στους οποίους ασκούν την εξουσία τους».²²⁰

Θα μπορούσαμε ακόμη παραπέρα σύμφωνα με τον **Foucault** να μιλήσουμε για μια «ποιμαντικοποίηση (pastoralization) της εξουσίας στην Σοβιετική Ένωση». Γραφειοκρατικοποίηση του Κόμματος, και επίσης ποιμαντικοποίηση του Κόμματος. Ο όρος “dissidents” αντιστοιχεί στον ρωσικό όρο “inakomysliachtchie” που σημαίνει “εκείνοι οι οποίοι σκέφτονται διαφορετικά”. Η “διαφωνία” (dissidence) και πολλές πολιτικές μάχες αποτέλεσαν απάντηση σε αυτή μορφή διεύθυνσης των ατόμων: “δεν θέλουμε να οδηγηθούμε σε μια σωτηρία από αυτούς τους ανθρώπους και με αυτά τα μέσα”. «Ολόκληρη η ποιμαντική πρακτική της σωτηρίας λει ο **Foucault** βρίσκεται εδώ υπό αμφισβήτηση. Είναι ο Solzhenitsyn. “Δεν επιθυμούμε να υπακούσουμε σε αυτούς τους ανθρώπους. [...] Δεν θέλουμε να είμαστε δέσμοι αυτού του συστήματος αλήθειας. Δεν θέλουμε να είμαστε περιορισμένοι σε ένα σύστημα παρατήρησης και διηγετικής εξέτασης που ασταμάτητα μας κρίνει, μας λει ποιοι είμαστε στον πυρήνα του εαυτού μας, άρρωστοι ή όχι, τρελοί ή μη τρελοί [...]”».²²¹

Γιατί ο **Foucault** επιλέγει την συγκεκριμένη οπτική της “ποιμαντικής εξουσίας” στις αναλύσεις του; Πρωτίστως βέβαια για να σκιαγραφήσει τα παρασκήνια, το φόντο της κυβερνητικότητας που αναπτύσσεται τον 16^ο αιώνα. Μεθοδολογικά ωστόσο η επιλογή αυτή έγινε για να δειχθεί πως δεν πρόκειται για μια “ενδογενή ιστορία της εξουσίας” η οποία αναπτύσσεται από μόνη της, στη βάση του εαυτού της. Η οπτική της εξουσίας είναι ένας τρόπος να διαπιστωθούν νοητές σχέσεις μεταξύ στοιχείων τα οποία είναι εξωτερικά το ένα προς το άλλο. Γιατί και πώς πολιτικά ή οικονομικά προβλήματα στον Μεσαίωνα μεταφράστηκαν σε θρησκευτικά θέματα; Εάν δεν λάβουμε τις δομές της ποιμαντικής εξουσίας ως πεδίο νοητότητας και κεντρικό άξονα αυτών των διαφορετικών (εξωτερικών μεταξύ τους) στοιχείων – οικονομικές κρίσεις από τη μια, θρησκευτικά ζητήματα από την άλλη – τότε είμαστε αναγκασμένοι υπογραμμίζει ο **Foucault** να επιστρέψουμε στην παλαιά έννοια της “ιδεολογίας”: και να πούμε ότι οι φιλοδοξίες ορισμένων ομάδων, τάξεων κλπ. μεταφράζονται, αντανακλώνται, εκφράζονται μέσα σε κάτι όπως είναι η θρησκευτική πίστη. Η ανάλυση αντιθέτως των δομών εξουσίας, η οπτική της ποιμαντικής εξουσίας, μας δίνει τη δυνατότητα να αναλύσουμε αυτά τα προβλήματα όχι με όρους αντανάκλασης (reflection) και μεταγραφής (transcription) παρά με τη μορφή στρατηγικών και τακτικών.²²²

Αντί να πούμε πως κάθε τάξη ή κοινωνική δύναμη έχει την ιδεολογία της η οποία της επιτρέπει να μεταφράζει τις βλέψεις της σε θεωρία και ιδεολογία, απ’ όπου αντίστοιχες θεσμικές αναδιοργανώσεις επάγονται, θα έπρεπε σύμφωνα με τον **Foucault** καλύτερα να πούμε το εξής: κάθε μετασχηματισμός ο οποίος μεταβάλλει τις σχέσεις ισχύος μεταξύ κοινοτήτων ή ομάδων, κάθε σύγκρουση που τους φέρνει

²²⁰ *Security, Territory, Population*, Lecture 1/3/1978, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 201. Στην πραγματικότητα το καθεστώς τρόμου δεν είναι η αποκορύφωση της πειθαρχίας, όπως σωστά παρατηρεί αλλού ο **Foucault**, αλλά μάλλον η αποτυχία του...

²²¹ *Security, Territory, Population*, Lecture 1/3/1978, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 201.

²²² *Security, Territory, Population*, Lecture 1/3/1978, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 216.

αντιμέτωπους απαιτεί τη χρήση τακτικών οι οποίες επιτρέπουν την τροποποίηση των σχέσεων εξουσίας και την είσοδο στο παιχνίδι θεωρητικών στοιχείων τα οποία ηθικά δικαιώνουν και προσφέρουν μια βάση γι' αυτές τις τακτικές στην ορθολογικότητα.²²³

Οι διαλέξεις του έτους **1978-1979** (*Naissance de la Biopolitique*) που θα δούμε εν συντομία αμέσως παρακάτω επικεντρώνονται σε αυτή τη θέση: ο φιλελευθερισμός αποτελεί την μορφή ορθολογικότητας η οποία προσιδιάζει στους μηχανισμούς (*apparatuses, dispositifs*) της βιοπολιτικής ρύθμισης.²²⁴ Η “βιοπολιτική” συνιστά όπως είδαμε στις διαλέξεις του 1975-1976 μια «βιο-ρύθμιση» από το κράτος.²²⁵ Το ίδιο το κράτος δεν αποτελεί παρά μια σύνθετη πραγματικότητα ευμετάβλητων αποτελεσμάτων ενός καθεστώτος πολλαπλών κυβερνηκοτήτων (*governmentalities*).²²⁶

Όπως γνωρίζουμε μια από τις κατηγορίες που απευθύνθηκαν στον **Foucault** είναι πως δεν εισάγει και δεν κάνει χρήση μιας “θεωρίας για το κράτος”. Εάν πείτε απαντά ο ίδιος, πως στις αναλύσεις αναιρώ την παρουσία και τα αποτελέσματα των κρατικών μηχανισμών, δεν μπορώ παρά να απαντήσω πως κάνετε λάθος: «πράττω το ακριβώς αντίθετο από αυτό». Είτε πρόκειται για την “διανοητική ασθένεια”, είτε για την “κλινική”, είτε για την ενσωμάτωση των “πειθαρχικών τεχνολογιών” στο εσωτερικό του ποινικού συστήματος, πάντοτε σε όλες τις περιπτώσεις το ζήτημα υπήρξε ο εντοπισμός της βαθμιαίας, τμηματικής, όμως συνεχούς ανάληψης από κράτος ενός αριθμού πρακτικών, τρόπων να πράττεις και “κυβερνηκοτήτων”.

«*Το πρόβλημα της υπαγωγής κάτω από τον κρατικό έλεγχο, της “κρατικοποίησης” (statification, etatisation) υπήρξε στην καρδιά των ερωτημάτων που προσπάθησα να θέσω*» λει ο **Foucault**.

Εν τούτοις από την άλλη μεριά δεν πρόκειται για αναλύσεις όπου η αφετηρία είναι η “φύση”, η δομή, οι λειτουργίες του κράτους μέσα σ’ αυτό και για το ίδιο. Δεν πρόκειται για κάποιο είδος πολιτικής καθολικής σταθεράς στην οποία όλα τα υπόλοιπα πρέπει να αναχθούν. Ο **Foucault** επιμένει: δεν τίθεται ζήτημα συναγωγής μιας ολόκληρης δέσμης πρακτικών από μια υποτιθέμενη ουσία (*essence*) καθεαυτού του κράτους. Πρωτίστως: το κράτος δεν έχει μια ουσία. Το κράτος δεν αποτελεί οικουμενική σταθερά, ούτε αυτόνομη πηγή εξουσίας. Το κράτος δεν είναι τίποτα άλλο από το αποτέλεσμα, το προφίλ, το μεταβλητό σχήμα μιας διηνεκούς “κρατικοποίησης”, με την έννοια ακατάπαυστων συναλλαγών οι οποίες τροποποιούν, μετακινούν ή επίβουλα μεταθέτουν πηγές χρηματοδότησης, τρόπους επένδυσης, κέντρα αποφάσεων, τύπους ελέγχου, σχέσεις μεταξύ τοπικών εξουσιών, κεντρικές αρχές κλπ.

Το κράτος «δεν έχει καρδιά», «δεν έχει εσωτερικό» (*no interior*). «*Το κράτος δεν είναι τίποτα άλλο από το ρευστό αποτέλεσμα ενός καθεστώτος πολλαπλών κυβερνηκοτήτων*».²²⁷ Πρέπει λοιπόν να μετακινηθούμε από μια προβληματική που ανιχνεύει το μυστικό του τι είναι το κράτος, σε μια έρευνα των πρακτικών διακυβέρνησης.

²²³ Χειρόγραφες σημειώσεις. Παρατίθεται από τον M. Senellart: *Security, Territory, Population*, Lecture 1/3/1978, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 216.

²²⁴ *Birth of Biopolitics*, Lecture 10/1/1979, Palgrave Macmillan 2008. «*To study liberalism as the general framework of biopolitics*».

²²⁵ *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, Διάλεξη 17/3/1976, εκδ. Ψυχογιός 2002, σελ. 301-303.

²²⁶ *Security, Territory, Population*, Lecture 1/2/1978, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 109. Επίσης βλ. *Birth of Biopolitics*, Lecture 31/1/1979, Palgrave Macmillan 2008.

²²⁷ *The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, [ed.] M. Senellart, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 31/01/1979, σελ. 77.

3.7 NAISSANCE DE LA BIOPOLITIQUE (1978-1979)

Ο Foucault περιγράφει έτσι τον στόχο των ερευνών του 1978-1979: «[...] μελέτη της ορθολογικοποίησης της κυβερνητικής πρακτικής στην άσκηση της πολιτικής κυριαρχίας».²²⁸

Στο σεμινάριο του έτους 1978-1979 (*The Birth of Biopolitics*) ο Foucault τονίζει πως τα προβλήματα που ανέκυψαν για τις τεχνικές διακυβέρνησης από την εμφάνιση φαινομένων όπως η υγιεινή του πληθυσμού, το προσδόκιμο ζωής ή το ζήτημα της φυλής, αυτά δεν μπορούν να αποσπαστούν από το γενικότερο πλαίσιο πολιτικής ορθολογικότητας εντός του οποίου αναδύονται. Στα παραπάνω προβλήματα πρέπει να προστεθεί ο “φιλελευθερισμός” επειδή μόνο σε σχέση με αυτόν εκείνα αποκτούν χαρακτήρα επιτακτικό. Σε ένα σύστημα λοιπόν το οποίο μεριμνά για το σεβασμό των νομικών του υποκειμένων και την ελευθερία της ατομικής πρωτοβουλίας, στο όνομα τίνος και σύμφωνα με ποιους κανόνες καθίσταται αντικείμενο εξέτασης ο “πληθυσμός”;²²⁹

3.7.1 Γερμανικός και Αμερικανικός Φιλελευθερισμός

Ο Foucault αναφέρει πως η δική του αντιμετώπιση της έννοιας του “φιλελευθερισμού” αντλεί και από τους στοχασμούς του Paul Veyne για τα “ιστορικά καθολικά” (*historical universals*) και την αναγκαιότητα του νομιναλισμού ως μεθόδου για την ιστορική έρευνα.²³⁰

Ο Foucault λοιπόν δεν αναλύει τον φιλελευθερισμό ως ιδεολογία, ως θεωρία ή ως τρόπο με τον οποίο η κοινωνία αναπαριστά τον εαυτό της, αλλά ως πρακτική: ένα τρόπο του πράττειν που έχει συγκεκριμένους στόχους και αυτορυθμίζεται μέσα από τον αναστοχασμό. Ο φιλελευθερισμός αντιμετωπίζεται ως αρχή και μέθοδος ορθολογικοποίησης της άσκησης διακυβέρνησης ‘ιδιάζον χαρακτηριστικό αυτής της ορθολογικοποίησης είναι πως «υπακούει στον εσωτερικό νόμο της μέγιστης οικονομίας». Ενώ δηλαδή κάθε εξορθολογισμός της διακυβέρνησης στοχεύει στην μεγιστοποίηση του αποτελέσματος με παράλληλη ελαχιστοποίηση του κόστους (πολιτικού ή οικονομικού), ο φιλελεύθερος εξορθολογισμός εκκινεί από την παραδοχή ότι η διακυβέρνηση, η διοίκηση των ανθρώπινων συμπεριφορών στα πλαίσια και με τα εργαλεία ενός κράτους, δεν μπορεί να είναι αυτοσκοπός ‘δεν έχει λόγο ύπαρξης καθεαυτή, ενώ η “μεγιστοποίησή της” δεν θα έπρεπε να αποτελεί ρυθμιστική αρχή της.

Από αυτή την άποψη ο φιλελευθερισμός, έρχεται σε ρήξη με τον “Λόγο του Κράτους”: ο τελευταίος, από τα τέλη του 16^{ου} αιώνα αναζητούσε στην ενδυνάμωση του κράτους τον σκοπό εκείνο ο οποίος θα δικαίωνε και θα ρύθμιζε μια διογκούμενη κυβερνητικότητα. Η “*Polizeiwissenschaft*” που εμφανίζεται στην Γερμανία του 18^{ου}

²²⁸ «*The study of the rationalization of governmental practice in the exercise of political sovereignty*», *The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, [ed.] M. Senellart, General Editors: F. Ewald & A. Fontana, translated by G. Burchell, English Series Editor: A.I. Davidson, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 10/01/1979, σελ. 2.

²²⁹ Εκείνο το οποίο χαρακτηρίζει την ορθολογικότητα του φιλελευθερισμού είναι το ερώτημα πώς να διαμορφωθεί ένα κυβερνητικό σχήμα, μια τέχνη διακυβέρνησης, πώς να θεμελιωθεί η αρχή της ορθολογικοποίησης της τέχνης διακυβέρνησης πάνω στην ορθολογική συμπεριφορά εκείνων οι οποίοι κυβερνώνται (*The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 04/04/1979, σελ. 312).

²³⁰ Η θεωρητική και μεθοδολογική επιλογή βρίσκεται όπως πάντοτε στον αντίποδα ενός ιστορικισμού που υποθέτει ως δεδομένες “παγκόσμιες σταθερές” (universals). Η αφετηρία των αναλύσεων είναι οι συγκεκριμένες πρακτικές. Δεν επερωτώνται οι σταθερές αυτές (universals) μέσω μιας κριτικής χρήσης της ιστορικής ανάλυσης, παρά: ξεκινώντας από την υπόθεση πως οι σταθερές δεν υπάρχουν, οδηγούμαστε στο να αποφασίσουμε τι ιστορία μπορούμε τότε να κάνουμε.

αιώνα, πάντοτε ακολουθούσε την αρχή: η προσήλωση στα πράγματα δεν είναι αρκετή, πολλά διαφεύγουν του ελέγχου, πολλές περιοχές στερούνται κανόνων και ρυθμίσεων, υπάρχει έλλειψη τάξης και διεύθυνσης. Κοντολογίς υφίσταται πολύ λίγη κυβέρνηση... Η “*Polizeiwissenschaft*” είναι η μορφή που θα πάρει η τεχνολογία διακυβέρνησης που κυριαρχείται από την αρχή του *Λόγου του Κράτους*, και με “φυσικό τρόπο” θα αναλάβει υπό την επίβλεψή της τα προβλήματα του “πληθυσμού” τα οποία ακριβώς αφορούν τη δύναμη του κράτους (υγιεινή, ποσοστά γεννήσεων, κλπ.).

Ο φιλελευθερισμός αντιθέτως είναι διαποτισμένος από την αρχή: “κάποιοι κυβερνά πάντοτε ήδη πάρα πολύ” (one always governs too much) ‘ η κυβερνητικότητα δεν θα έπρεπε να ασκείται άνευ κριτικής πολύ πιο ριζοσπαστικής από μια απλή βελτιστοποίηση. Υπάρχει μια ερώτηση πίσω από αυτή την υποψία υπερβολικής διακυβέρνησης: γιατί σε τελευταία ανάλυση είναι απαραίτητο να κυβερνάς; Εδώ η φιλελεύθερη κριτική θα συνδεθεί με μια νέα για την εποχή εκείνη προβληματική, εκείνη της “κοινωνίας”, εν ονόματι της οποίας θα επιχειρηθεί να καθοριστεί “γιατί πρέπει να υπάρχει κυβέρνηση”, πότε αυτή καθίσταται περιττή, σε ποιες περιπτώσεις η παρέμβασή της είναι ανώφελη ή και επιζήμια. Η φιλελεύθερη σκέψη δεν ξεκινά από την ύπαρξη του κράτους, αλλά από την κοινωνία η οποία βρίσκεται σε μια σύνθετη σχέση εξωτερικότητας και εσωτερικότητας σχετικά με το κράτος: η κοινωνία ως προαπαιτούμενο και ως τελικός σκοπός. Τώρα η ερώτηση δεν είναι πώς μπορεί κάποιος να κυβερνά όσο περισσότερο είναι δυνατόν, με το μικρότερο κόστος, αλλά αντί αυτού: γιατί πρέπει να υπάρχει κυβέρνηση; Τι είναι αυτό που την καθιστά αναγκαία; Τι πρέπει να επιδιώκει σχετικά με την κοινωνία;

Ο **Foucault** προτείνει: «αντί να μετατρέψουμε την διάκριση κράτους-κοινωνίας πολιτών (*civil society*) σε παγκόσμια ιστορική σταθερά αναγκαία για την εξέταση οποιουδήποτε συγκεκριμένου συστήματος, μπορούμε να προσπαθήσουμε να διακρίνουμε μέσα σε αυτήν μια μορφή σχηματοποίησης χαρακτηριστική μιας ιδιαίτερης τεχνολογίας διακυβέρνησης».²³¹

Ο φιλελευθερισμός δεν αποτέλεσε μια απραγματοποίητη “ουτοπία”: πολύμορφος και συνεχώς επανεμφανιζόμενος, συνιστά ένα εργαλείο κριτικής της πραγματικότητας, κριτικής μιας μορφής κυβερνητικότητας ‘ ένα ρυθμιστικό σχήμα της κυβερνητικής πρακτικής ή, ενίοτε, μια ριζοσπαστική αντίθεση σ’ αυτήν. Η αγορά ο **Foucault**

²³¹ The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979, Palgrave Macmillan 2008, σελ. 319. Η “κοινωνία πολιτών” (*civil society*) αποτελεί μια απάντηση στο ερώτημα: πώς πρέπει κάποιος να κυβερνήσει σύμφωνα με τους κανόνες του δικαίου έναν χώρο κυριαρχίας που πληρούται από οικονομικά υποκείμενα; Η κοινωνία πολιτών είναι σύμφωνα με τον **Foucault** μια έννοια κυβερνητικής τεχνολογίας, είναι το αντίστοιχο μιας τεχνολογίας διακυβέρνησης το ορθολογικό μέτρο της οποίας πρέπει δικανικά να στερεωθεί σε μια οικονομία η οποία γίνεται αντιληπτή ως διαδικασία παραγωγής και ανταλλαγής. «*Το πρόβλημα της κοινωνίας πολιτών είναι η νομική δομή (economie juridique) μιας κυβερνητικότητας στηριγμένης στην οικονομική δομή (economie economique)*».

Η κοινωνία πολιτών δεν αποτελεί ασφαλώς ιστορικό-φυσικό δεδομένο, δεν είναι ένα είδος πρωταρχικής και άμεσης πραγματικότητας, είναι κάτι το οποίο μορφοποιεί μέρος της μοντέρνας κυβερνητικής τεχνολογίας, χωρίς να σημαίνει αυτό πως είναι απλό παράγωγο και δεν έχει καμία πραγματικότητα. «*Η κοινωνία πολιτών είναι όπως η τρέλα και η σεξουαλικότητα, ό,τι αποκαλώ λέει ο Foucault «συναλλασσόμενες πραγματικότητες» (transactional realities, réalités de transaction). [...] Η κοινωνία πολιτών είναι μια τέτοια πραγματικότητα μέσα στην ιστορία των κυβερνητικών τεχνολογιών [...] απολύτως συσχετική με την μορφή κυβερνητικής τεχνολογίας που αποκαλούμε φιλελευθερισμό, που σημαίνει μια τεχνολογία διακυβέρνησης της οποίας αντικειμενικός στόχος είναι ο δικός της αυτοπεριορισμός στο βαθμό που είναι εμβλαπτισμένη στην ιδιαιτερότητα των οικονομικών διαδικασιών*». (The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 04/04/1979, σελ. 297).

θεωρεί πως στην φιλελεύθερη κριτική, έπαιξε τον ρόλο “δοκιμασίας”, ένας προνομιακός τόπος πειραματισμού όπου μπορεί κανείς να εντοπίσει και να επανεκτιμήσει τα αποτελέσματα μιας υπερβολικής διακυβέρνησης. Είτε λοιπόν πρόκειται για μια ανάλυση της διαμόρφωσης των αξιών και της κυκλοφορίας του πλούτου, είτε για μια ανάλυση της σχέσης μεταξύ ατομικής επιδίωξης κέρδους και αύξησης του συλλογικού πλούτου, η οικονομική μελέτη θα δείξει την θεμελιώδη ασυμβατότητα ανάμεσα στη βελτιστοποίηση των οικονομικών διαδικασιών και την επαύξηση των κυβερνητικών διεργασιών.

Για τον **Foucault** επομένως ο φιλελευθερισμός δεν αντλεί από την οικονομική ανάλυση, αλλά ούτε από την δικαϊκή σκέψη: δεν τον γέννησε η ιδέα μιας πολιτικής κοινωνίας θεμελιωμένης σε ένα συμβόλαιο. Αντιθέτως, μάλλον κατά την αναζήτηση μιας φιλελεύθερης τεχνολογίας διακυβέρνησης κατέστη φανερό ότι η δικαϊκή μορφή υπερτερούσε κατά πολύ σε αποτελεσματικότητα ως εργαλείο ρύθμισης, απ’ ότι η σοφία ή η μετριοπάθεια των κυβερνώντων. Ο φιλελευθερισμός αναζήτησε τη ρύθμιση στον “νόμο”, επειδή ο τελευταίος καθορίζει τις μορφές γενικής παρέμβασης αποκλείοντας τη λήψη ειδικών ή έκτακτων μέτρων, και επειδή η συμμετοχή των κυβερνωμένων σε ένα κοινοβουλευτικό σύστημα συνιστά το αποτελεσματικότερο σύστημα κυβερνητικής οικονομίας. Το “κράτος δικαίου” (Rechtsstaat, Rule of Law), η κυριαρχία του δικαίου, ο αντιπροσωπευτικός κοινοβουλευτισμός ήταν κατά τον 19^ο αιώνα συνδεδεμένα άμεσα με τον φιλελευθερισμό, «αλλά μόνον ως πολιτική οικονομία [...] δεν ήταν φιλελεύθερη φύσει ή θέσει [...]». Οι δημοκρατίες επομένως του κράτους δικαίου δεν ήταν αναγκαία φιλελεύθερες, ούτε ήταν ο φιλελευθερισμός απαραίτητα δημοκρατικός ή δεσμευμένος στις μορφές του νόμου.

Ο **Foucault** δεν αντιμετωπίζει λοιπόν τον φιλελευθερισμό ως δόγμα, αλλά ως μια μορφή κριτικού αναστοχασμού πάνω στην πρακτική διακυβέρνησης, μια κριτική στηριζόμενη σε αυτή την οικονομική θεωρία ή εκείνο το δικαϊκό σύστημα, πάντως χωρίς αναγκαία ή ένα-προς-ένα σύνδεση.

Στις διαλέξεις ο **Foucault** μελετά τον “κυβερνητικό Λόγο”, τους τύπους ορθολογικότητας που υπεισέρχονται στις μεθόδους διαγωγής της συμπεριφοράς μέσω της κρατικής διοίκησης. Χρησιμοποιεί δύο σύγχρονα παραδείγματα: τον γερμανικό φιλελευθερισμό της περιόδου 1948-1962, και τον αμερικάνικο φιλελευθερισμό της Σχολής του Σικάγο. Και στις δύο περιπτώσεις ο φιλελευθερισμός παρουσιάστηκε, στα αντίστοιχα πλαίσια, ως κριτική της ανορθολογικότητας που προσιδιάζει στην υπέρμετρη διακυβέρνηση. Στην Γερμανία η υπερβολή αυτή υπήρξε γενικά το καθεστώς πολέμου την περίοδο του ναζισμού (αλλά και ένας οικονομικός σχεδιασμός της περιόδου 1914-1918). Υπερβολή υπήρξε επίσης ο “κρατικός σοσιαλισμός”. «Στο σημείο τομής της νεο-καντιανής φιλοσοφίας, της φαινομενολογίας του Husserl και της κοινωνιολογίας του Weber, [...] άσκησαν τις κριτικές τους σε τρία διαφορετικά πολιτικά μέτωπα: το σοβιετικό σοσιαλισμό, τον εθνικοσοσιαλισμό, και τις κεννσιανές παρεμβατικές πολιτικές. Όμως απευθύνονταν σε αυτό που θεωρούσαν έναν και μοναδικό αντίπαλο: έναν τύπο οικονομικής διακυβέρνησης που αγνοεί συστηματικά τους μηχανισμούς της αγοράς, οι οποίοι από μόνοι τους μπορούν να ρυθμίσουν το σχηματισμό των τιμών»...²³²

Το υπόλοιπο μέρος των διαλέξεων αφιερώνεται από τον **Foucault** στον λεγόμενο “αμερικάνικο φιλελευθερισμό”: η κριτική που άσκησαν στο όνομα του οικονομικού φιλελευθερισμού οι εκπρόσωποι αυτής της Σχολής εξέθετε τους

²³² The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979, Palgrave Macmillan 2008, σελ. 322.

κινδύνους από την εξής ακολουθία: οικονομικός παρεμβατισμός, διόγκωση κρατικών μηχανισμών, υπέρμετρη διοίκηση, γραφειοκρατία, ακαμψία της εξουσίας, νέες οικονομικές αποδιαιθρώσεις, νέες παρεμβάσεις. Εντούτοις ο αμερικάνικος φιλελευθερισμός διαφέρει πολύ σημαντικά από την γερμανική κοινωνική οικονομία της αγοράς: εκεί που η δεύτερη θεωρεί πως η ρύθμιση των τιμών από την αγορά (η μόνη βάση για ορθολογική οικονομία) είναι τόσο εύθραυστη ώστε χρειάζεται να υποστηρίζεται και να διοικείται από μια επαγρυπνούσα εσωτερική πολιτική κοινωνικών παρεμβάσεων (υποστήριξη ανέργων, ασφάλεια υγείας, στεγαστικές πολιτικές κλπ.), ο αμερικάνικος νεο-φιλελευθερισμός επιδιώκει αντιθέτως να επεκτείνει την ορθολογικότητα της αγοράς, τις μελέτες επίσης και τα κριτήρια λήψης αποφάσεων σε περιοχές που δεν είναι αποκλειστικά οικονομικές: οικογενειακή πολιτική, πολιτική γεννήσεων, εγκληματολογική και ποινική πολιτική.

Το πρόβλημα του νεοφιλελευθερισμού είναι το πώς η ολική άσκηση της πολιτικής εξουσίας μπορεί να διαμορφωθεί με πρότυπο τις αρχές μιας οικονομίας της αγοράς, οι τυπικοί κανόνες δηλαδή της οικονομίας της αγοράς προβάλλονται πάνω στην τέχνη της διακυβέρνησης.²³³

Ο **Foucault** θα προτείνει εν κατακλείδι να διερευνηθούν οι τρόποι με τους οποίους ήρθαν στο προσκήνιο τα προβλήματα της ζωής και του πληθυσμού μέσα στο πλαίσιο μιας τεχνολογίας διακυβέρνησης η οποία, χωρίς να είναι ποτέ επί της ουσίας φιλελεύθερη κατατρυχόταν εν τούτοις πάντοτε από το ζήτημα του φιλελευθερισμού.

3.7.2 Ελευθερία και η αλήθεια της αγοράς

Όπως επισημάναμε παραπάνω, πριν φθάσουμε στον 16^ο αιώνα, η κυβερνώσα αρχή θέτει την ερώτηση εάν η διακυβέρνηση είναι συμβατή, εάν σέβεται τους ηθικούς, φυσικούς ή θεϊκούς νόμους. Από τον 16^ο και 17^ο αιώνα όμως, καθώς περνάμε στον “Λόγο του κράτους” το ερώτημα μεταβάλλεται: κυβερνώ πράγματι με την απαιτούμενη αποφασιστικότητα, το αναγκαίο βάθος και την επιβαλλόμενη λεπτομερή προσοχή ώστε να καθίσταται το κράτος όσο το δυνατόν ισχυρότερο;

Έπειτα, περνώντας στον 18^ο αιώνα πλέον το πρόβλημα έχει και πάλι αλλάξει: κυβερνώ πράγματι μεταξύ του ελάχιστου και του μέγιστου βαθμού έτσι όπως αυτά έχουν καθοριστεί από την ίδια τη φύση των πραγμάτων, δηλαδή από τις αναγκαιότητες τις εγγενείς στις λειτουργίες της διακυβέρνησης; Στο σημείο αυτό ο **Foucault** εντοπίζει την ανάδυση ενός “καθεστώτος αλήθειας” ως την “αρχή του αυτο-περιορισμού της κυβέρνησης”.²³⁴

²³³ *The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 14/02/1979, σελ. 131.

²³⁴ Η ερώτηση, όπως διευκρινίζει ο ίδιος στην διάλεξη της 10/01/1979 είναι η ίδια όπως εκείνες που αφορούσαν την τρέλα, την αρρώστια, την παραβατικότητα και την σεξουαλικότητα: το πρόβλημα δεν είναι να δειχθεί πώς αυτά όλα τα αντικείμενα παρέμεναν κρυμμένα μέχρι εντέλει να ανακαλυφθούν, ούτε το πρόβλημα είναι να δειχθεί πως αποτελούν απλώς κακοήθεις φαντασιώσεις ή ιδεολογικά προϊόντα που επιτέλους θα διασκεδαστούν στο φως του Λόγου. Το ζητούμενο είναι αντιθέτως να δειχθεί διαμέσου ποιων συνδέσεων μια ολόκληρη σειρά πρακτικών, από την στιγμή που εναρμονίστηκε με ένα καθεστώς αλήθειας, κατέστη ικανή να κάνει εκείνο το οποίο δεν υπάρχει (τρέλα, αρρώστια, κλπ.) παρ’ όλα αυτά να μετατραπεί σε κάτι, κάτι το οποίο βέβαια εξακολουθεί να μην υπάρχει. Επομένως, το ζήτημα δεν είναι να δειχθεί πώς ένα λάθος (error) ή μια ψευδαίσθηση (illusion) θα μπορούσαν να γεννηθούν, αλλά πώς ένα συγκεκριμένο καθεστώς αλήθειας, κάνει κάτι το οποίο δεν υπάρχει ικανό να καταστεί όντως κάτι. Δεν πρόκειται για αυταπάτη, από τη στιγμή που είναι ακριβώς μια ομάδα πραγματικών πρακτικών που το εγκαθίδρυσαν και επιτακτικά το καθόρισαν ως μέρος της πραγματικότητας. Επομένως το πρόβλημα είναι να δείξει κάποιος πώς ο συντονισμός των πρακτικών με ένα καθεστώς αλήθειας σχηματίζει έναν μηχανισμό (dispositif) γνώσης-εξουσίας που αποτελεσματικά καθορίζει ως πραγματικό εκείνο το οποίο δεν υπάρχει, και νόμιμα το υποβάλλει στον διαχωρισμό μεταξύ αλήθειας και ψεύδους.

“Αυτοπεριορισμός του κυβερνητικού Λόγου” λοιπόν: ένας νέος τύπος ορθολογικότητας στην τέχνη της διακυβέρνησης - είναι εκείνο που ονομάζουμε, με μια ευρύτερη έννοια, “φιλελευθερισμός”. Μόνον ο καθορισμός της “φιλελεύθερης” κυβερνητικότητας μπορεί να διαφωτίσει σύμφωνα με τον **Foucault** το τι είναι η “βιοπολιτική”. Αυτή η νέα, “φιλελεύθερη” τέχνη διακυβέρνησης αποτελεί την οργάνωση μιας σειράς σύνθετων εσωτερικών μηχανισμών των οποίων η λειτουργία δεν είναι τόσο να εξασφαλίσουν την ανάπτυξη της ισχύος και της ευρωστίας του κράτους, όσο να περιορίσουν την άσκηση της εξουσίας διακυβέρνησης εσωτερικά.

Η “αγορά” (market) θα πρέπει πλέον να είναι «*εκείνο το οποίο αποκαλύπτει κάτι όπως είναι μια αλήθεια*». Είναι ο φυσικός μηχανισμός της αγοράς και ο σχηματισμός μιας “φυσιολογικής” (natural) τιμής εκείνα τα οποία μας καθιστούν ικανούς να ανασκευάσουμε ή να επιβεβαιώσουμε την κυβερνητική πρακτική. Με αυτή την έννοια στο βαθμό που η αγορά επιτρέπει στην παραγωγή, την χρεία, την προμήθεια, τη ζήτηση, την αξία, την τιμή κλπ. να συνδεθούν μεταξύ τους μέσω της ανταλλαγής, η αγορά σύμφωνα με τον **Foucault** θα συγκροτήσει έναν “τόπο εκδήλωσης μιας αλήθειας” (a site of veridiction): «*[...] μια τοποθεσία επαλήθευσης-διάψευσης για την κυβερνητική πρακτική*».²³⁵ Μια καλή κυβέρνηση θα είναι εκείνη η οποία λειτουργεί σε συμφωνία με την αλήθεια, και η σημασία της “πολιτικής οικονομίας” θα είναι ακριβώς αυτή: θα υποδείξει στην κυβέρνηση που θα πρέπει να ψάξει προκειμένου να ανακαλύψει την αρχή της αλήθειας της ίδιας της δικής της κυβερνητικής πρακτικής.

Πλέον λοιπόν δεν πρόκειται για ένα ζήτημα “δικαιοσύνης” ‘ η αγορά δεν αποτελεί “τόπο απονομής δικαιοσύνης” (site of jurisdiction) αλλά μάλλον έναν “τόπο εκδήλωσης της αλήθειας” (a site of veridiction). Η αγορά πρέπει να πει την αλήθεια (dire le vrai) σε σχέση με την κυβερνητική πρακτική ‘ αυτός ο ρόλος της θα υπαγορεύσει και την διάρθρωση ή μη μηχανισμών δικαιοδοσίας και τις συναφείς αρμοδιότητες.²³⁶

Η στιγμή όπου εκείνο που δεν υπάρχει, εγγράφεται στην πραγματικότητα και εισέρχεται σε ένα νόμιμο καθεστώς αλήθειας/ ψεύδους, σημειώνει για παράδειγμα και την γέννηση μιας «*ασυμμετρικής διπολικότητας μεταξύ πολιτικής και οικονομίας*». Η πολιτική και η οικονομία δεν είναι πράγματα που υπάρχουν, ούτε λάθη ούτε πλάνες ούτε ιδεολογίες: «*είναι πράγματα τα οποία δεν υπάρχουν, εν τούτοις εγγράφονται στην πραγματικότητα και τίθενται κάτω από ένα καθεστώς αλήθειας το οποίο διαχωρίζει την αλήθεια και το ψεύδος*». (*The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, [ed.] M. Senellart, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 10/01/1979, σελ. 19).

²³⁵ *The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, [ed.] M. Senellart, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 17/01/1979, σελ. 32.

²³⁶ «*exchange value and spontaneous veridiction of economic process, measures of utility and internal jurisdiction of acts of the public authorities*». Ανταλλαγή και ωφελιμότητα: η κοινή κατηγορία που θα καλύψει και τα δυο θα είναι η έννοια του “συμφέροντος” (interest): «*interest is the principle of exchange and interest is the criterion of utility*». Ο Λόγος της διακυβέρνησης (governmental reason) στην μοντέρνα του μορφή όπως καθιερώθηκε στα τέλη του 18^{ου} αιώνα, με το ουσιώδες χαρακτηριστικό ανεύρεσης μιας αρχής αυτο-περιορισμού, είναι ένας Λόγος που λειτουργεί με όρους συμφερόντων (πληθυντικός: interests) ‘ μια σύνθετη αλληλεπίδραση μεταξύ ατομικού και συλλογικών συμφερόντων, μεταξύ κοινωνικής ωφελιμότητας και οικονομικού κέρδους, μεταξύ ισοζυγίου της αγοράς και καθεστώτος δημόσιων αρχών, μεταξύ βασικών δικαιωμάτων και ανεξαρτησίας των κυβερνωμένων. Η εισαγωγή αυτού του “στρώματος” (phenomenal film) συμφερόντων ως της μόνης δυνατής επιφάνειας επέμβασης της διακυβέρνησης είναι σύμφωνα με τον **Foucault** εκείνο το οποίο εξηγεί για παράδειγμα και τις μεταβολές στον τρόπο αντίληψης περί τιμωρίας: «*τι συμφέρον υπάρχει στην τιμωρία;*» ‘ ο υπολογισμός των ωφελειών για την οικογένεια, την κοινωνία κλπ. όλα αυτά θα πρέπει να τοποθετηθούν σε αυτό το πλαίσιο αναδιοργάνωσης του Λόγου διακυβέρνησης (*The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, [ed.] M. Senellart, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 17/01/1979, σελ. 44).

Η θεμελιώδης ερώτηση του φιλελευθερισμού είναι: ποια είναι η αξία χρήσης των πράξεων μιας κυβέρνησης στην κοινωνία όπου η ανταλλαγή καθορίζει την αληθή αξία των αγαθών; “Αλήθεια” της αγοράς, περιορισμός μέσω του υπολογισμού της κυβερνητικής ωφέλειας, η Ευρώπη ως μια επικράτεια απεριόριστης οικονομικής ανάπτυξης σε συσχέτιση με την παγκόσμια αγορά: αυτά τα τρία χαρακτηριστικά αποδίδει στον φιλελευθερισμό ο **Foucault**.²³⁷

Η φιλελεύθερη κυβερνητική πρακτική όπως λει χαρακτηριστικά ο **Foucault** είναι «ένας καταναλωτής της ελευθερίας»,²³⁸ στον βαθμό ακριβώς που μπορεί να λειτουργήσει μόνο εφόσον μια σειρά ελευθεριών πραγματικά ήδη υφίστανται: ελευθερία της αγοράς, ελευθερία να αγοράζεις και να πουλάς, ελευθερία να ασκείς δικαιώματα ιδιοκτησίας, ελευθερία πιθανόν λόγου και έκφρασης κλπ. Την ελευθερία πρέπει δηλαδή το φιλελεύθερο σύστημα και να την παράγει, και με τον τρόπο αυτό η εν λόγω τέχνη διακυβέρνησης εμφανίζεται θα λέγαμε ως «management of freedom»: ο φιλελευθερισμός θα οργανώσει τις συνθήκες όπου κάποιος μπορεί να είναι ελεύθερος, πρέπει να παράγει ελευθερία ωστόσο αυτή ακριβώς η πρακτική επάγεται την εγκαθίδρυση περιορισμών, ελέγχων, μορφών καταπίεσης, υποχρεώσεις οι οποίες στηρίζονται σε απειλές, κλπ.. Η ελευθερία της συμπεριφοράς επομένως στο φιλελεύθερο καθεστώς καθίσταται αναγκαία, είναι αιτούμενο, είναι χρειώδης. λειτουργεί με μια έννοια ως ρυθμιστής, αλλά πρέπει ταυτόχρονα να παραχθεί και να οργανωθεί. Η ελευθερία δηλαδή στον φιλελευθερισμό δεν είναι ένα δεδομένο, μια ήδη έτοιμη σφαίρα η οποία οφείλει να τύχει σεβασμού - ή εάν είναι έτσι είναι μόνο μερικώς, τοπικά. Η ελευθερία είναι κάτι που παράγεται αδιάλειπτα.²³⁹

«Ο φιλελευθερισμός δεν είναι η αποδοχή της ελευθερίας ‘ προτίθεται να την επινοεί ασταμάτητα, να την προκαλεί και να την παράγει, μαζί ασφαλώς με το σύστημα καταναγκασμών και τα προβλήματα κόστους τα οποία προκύπτουν από αυτή την παραγωγή».²⁴⁰ Η αρχή εκτίμησης αυτού του κόστους μπορεί να ονομαστεί “ασφάλεια” (security). Το πρόβλημα της ασφάλειας είναι, με την ευρεία έννοια, η προστασία του συλλογικού συμφέροντος έναντι των ατομικών συμφερόντων, και αντίστροφα. Η ελευθερία της οικονομικής διαδικασίας, οι επιχειρήσεις και οι εργάτες εμπλέκονται σε αυτό το παιχνίδι αποφυγής των “κινδύνων”, παιχνίδι ελευθερίας και ασφάλειας...

Ταυτόχρονα συνεπώς, διευθέτηση των κινδύνων και μηχανισμοί ασφάλειας/ελευθερίας. Αυτό θα έχει τρεις τουλάχιστον συνέπειες σύμφωνα με τον **Foucault**.

²³⁷ “Veridiction of the market, limitation by the calculation of governmental utility, Europe as a region of unlimited economic development in relation to a world market” (*The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, [ed.] M. Senellart, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 24/01/1979, σελ. 61).

²³⁸ *The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, [ed.] M. Senellart, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 24/01/1979, σελ. 63.

²³⁹ Το να συγκρίνουμε τις “ποσότητες ελευθερίας” μεταξύ δύο κοινωνικών συστημάτων ασφαλώς δεν έχει κάποιο νόημα. Τι εν τούτοις εννοούμε με τον όρο “ελευθερία”; Για τον **Foucault** δεν θα έπρεπε να συλλογιστόμαστε την ελευθερία ως μια παγκόσμια σταθερά (universal) η οποία βαθμιαία πραγματώνεται στην πορεία του χρόνου, ή η οποία υφίσταται ποσοτικές διαβαθμίσεις, περισσότερο ή λιγότερο δραστικές μειώσεις. Δεν πρόκειται για μια οικουμενική σταθερά η οποία συγκεκριμενοποιείται στον χρόνο και στον γεωγραφικό τόπο. Η ελευθερία δεν είναι ποτέ τίποτα άλλο από «μια πραγματική σχέση μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων, μια σχέση όπου το μέτρο του “πολύ λίγη” υπαρκτή ελευθερία δίνεται από την “ακόμη περισσότερη” ελευθερία που απαιτείται» (*The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, [ed.] M. Senellart, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 24/01/1979, σελ. 63).

²⁴⁰ *The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, [ed.] M. Senellart, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 24/01/1979, σελ. 65.

Κατά πρώτον, τα άτομα θα αποκτήσουν εμπειρία της κατάστασής τους, της ζωής τους, του παρόντος τους και του μέλλοντός τους ωσάν όλα να περιέχουν “κίνδυνο”. Τον 19^ο αιώνα θα αναπτυχθεί «μια ολόκληρη εκπαίδευση και πολιτική κουλτούρα του κινδύνου». Γύρω από το έγκλημα, γύρω από καμπάνιες για τις αρρώστιες και την υγιεινή, στους φόβους που αφορούν την σεξουαλικότητα ή τον εκφυλισμό, παντού μπορούμε να παρατηρήσουμε μια διέγερση του φόβου του κινδύνου: αυτή αποτέλεσε σύμφωνα με τον **Foucault** «το εσωτερικό ψυχολογικό και πολιτισμικό αντίστοιχο του φιλελευθερισμού. Δεν υπάρχει φιλελευθερισμός χωρίς μια κουλτούρα του κινδύνου»!²⁴¹

Δεύτερη συνέπεια αυτού του φιλελευθερισμού, εκτός από τα παραπάνω είναι η σημαντική επέκταση των διαδικασιών ελέγχου, εξαναγκασμών και καταπίεσης. Η διασπορά των πειθαρχικών τεχνικών σε ολόκληρο το σώμα της κοινωνίας, προκειμένου να υπάρξει αδιάλειπτη εποπτεία της συμπεριφοράς των ατόμων σε όλες της τις λεπτομέρειες, είναι ακριβώς ταυτόχρονη με την εποχή των ελευθεριών όπως έχει τονίσει και αλλού ο **Foucault**: οικονομική ελευθερία, φιλελευθερισμός, πειθαρχικές τεχνικές είναι απολύτως συνδεδεμένα μεταξύ τους. Το μοντέλο του Πανοπτικού που εισήγαγε ο Bentham επιτηρεί την συμπεριφορά ωθώντας ταυτόχρονα σε αύξηση της παραγωγικότητας. «[...] το Πανοπτικό είναι η καθεαυτό φόρμουλα της φιλελεύθερης διακυβέρνησης».²⁴²

Μια τρίτη συνέπεια του φιλελευθερισμού ως διακυβέρνησης είναι η εμφάνιση μηχανισμών με την λειτουργία της παραγωγής περαιτέρω ελευθερίας, διαμέσου μολαταύτα της επίτασης του ελέγχου και των παρεμβάσεων. Από εδώ θα προκύψει η ιδέα πως εν τέλει η φιλελεύθερη τέχνη διακυβέρνησης εισάγει από μόνη της, ή αποτελεί το θύμα ‘από τα μέσα’ εκείνου που μπορεί να ονομαστεί “κρίση της κυβερνητικότητας” (crisis). Ο **Foucault** αναφέρεται στο διαφορούμενο όλων εκείνων των μηχανισμών τους οποίους ονομάζει “liberogenes” και οι οποίοι υποτίθεται αποσκοπούν στο να παράγουν ελευθερία ενώ δυνητικά διακινδυνεύουν να παράγουν το ακριβώς αντίθετο. Αυτή υποστηρίζει ο **Foucault** είναι η σημερινή κρίση του φιλελευθερισμού.

Ωστόσο: η κρίση αυτή δεν μπορεί να θεωρηθεί ως καθαρή, απλή και ευθεία προβολή των κρίσεων του καπιταλισμού πάνω στην πολιτική σφαίρα. «Είναι η κρίση του γενικού μηχανισμού (dispositif) της κυβερνητικότητας [...]».²⁴³

Στον σύγχρονο κόσμο μας μια ολόκληρη σειρά κυβερνητικών ορθολογικοτήτων αλληλεπικαλύπτονται, στηρίζονται η μία πάνω στην άλλη, αμφισβητούνται αμοιβαία, και αντιμάχονται η μια την άλλη: τέχνη διακυβέρνησης σύμφωνα με την αλήθεια, τέχνη διακυβέρνησης σε συμφωνία με την ορθολογικότητα του κυρίαρχου κράτους, τέχνη διακυβέρνησης σύμφωνα με την ορθολογικότητα των οικονομικών παραγόντων και πιο γενικά σύμφωνα με την ορθολογικότητα των ίδιων των κυβερνώμενων. Όλες αυτές οι διαφορετικές τέχνες, οι διαφορετικοί τύποι υπολογισμού, εξορθολογισμού και ρύθμισης, όλα αυτά συνιστούν το αντικείμενο της πολιτικής διαμάχης σημειώνει ο **Foucault**.

«Τι είναι η πολιτική εν τέλει, εάν όχι ταυτοχρόνως η αλληλεπίδραση αυτών των διαφορετικών τεχνών διακυβέρνησης με τα δικά τους αντίστοιχα σημεία αναφοράς και

²⁴¹ *The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, [ed.] M. Senellart, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 24/01/1979, σελ. 67.

²⁴² *The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, [ed.] M. Senellart, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 24/01/1979, σελ. 67.

²⁴³ *The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, [ed.] M. Senellart, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 24/01/1979, σελ. 70.

η διαμάχη την οποία τελικά προκαλούν; Μου φαίνεται πως είναι εδώ που η πολιτική γεννιέται».²⁴⁴

3.7.3 “Genealogy of regimes of veridiction”

Ο **Foucault** δεν πιστεύει πως είναι δυνατό να ανακαλύψουμε “την” αιτία αυτής της συγκρότησης της αγοράς ως συντελεστή επαλήθευσης (agency of veridiction). Εάν θέλουμε να αναλύσουμε αυτό το θεμελιώδες φαινόμενο στην ιστορία της Δυτικής κυβερνητικότητας, θα πρέπει να εδραιώσουμε την καταληπτότητα, την ευκρίνεια (intelligibility) της διαδικασίας: πρέπει να δειχθεί δηλαδή πώς αυτό κατέστη δυνατό – που σημαίνει να δείξει κάποιος όχι πως αυτό ήταν αναγκαίο, (ένα μάταιο σχέδιο ούτως ή άλλως παρατηρεί ο **Foucault**), ούτε να δείξει πως είναι μια πιθανότητα (un possible) μέσα σε ένα καθορισμένο πεδίο δυνατοτήτων. Εκείνο που μας καθιστά ικανούς να καταστήσουμε μια πραγματικότητα καταληπτή είναι απλώς το να δείξουμε πως ήταν δυνατόν: «εδραίωση της καταληπτότητας (intelligibility) της πραγματικότητας συνίσταται στο να δειχθεί η δυνατότητά της (its possibility)».²⁴⁵

Ο **Foucault** λοιπόν θεωρεί ως θεμελιώδες φαινόμενο της μοντέρνας Δύσης τις αναρίθμητες διασταυρώσεις μεταξύ “δικαιοδοσίας” (jurisdiction) και “απόδοσης της αλήθειας” (veridiction).²⁴⁶ Είτε πρόκειται για την τρέλα, είτε για τους ποινικούς θεσμούς, είτε για την σεξουαλικότητα, είτε πρόκειται για την αγορά (όπου τέμνονται το καθεστώς αλήθειας με την κυβερνητική πρακτική), αυτό που εμπλέκεται είναι μια “ιστορία της αλήθειας”, κάτω από διαφορετικές οπτικές γωνίες, συζευγμένη με μια ιστορία του νόμου. Εδώ ασφαλώς δεν αναφερόμαστε σε μια ανακατασκευή της γέννησης της αλήθειας διαμέσου της εξάλειψης των σφαλμάτων, της διάλυσης των ιδεολογιών ή της κατασκευής αυτόνομων συστημάτων αλήθειας. Αυτό στο οποίο αναφέρεται ο **Foucault** είναι η «γενεαλογία των καθεστώτων απόδοσης αλήθειας (regimes of veridiction)».²⁴⁷ Το καθεστώς απονομής της αλήθειας (regimes of veridiction) στην πραγματικότητα δεν είναι ένας ‘νόμος (law, loi) της αλήθειας’, παρά η δέσμη των κανόνων οι οποίοι καθιστούν κάποιον ικανό να επιβάλλει (establish) ποιες δηλώσεις σε έναν δεδομένο λόγο (discourse) μπορούν να περιγραφούν ως αληθείς ή ψευδείς.²⁴⁸

Αυτή η «γενεαλογία των καθεστώτων απόδοσης αλήθειας» (genealogy of regimes of veridiction) σημαίνει σύμφωνα με τον **Foucault** πως εγκαταλείπουμε το είδος κριτικής της ευρωπαϊκής ορθολογικότητας που ασκήθηκε από τον ρομαντισμό μέχρι την Σχολή της Φρανκφούρτης και αμφισβήτησε την ορθολογικότητα λόγω της βαρύτητας της υποτιθέμενης ιδιάζουσας σ’ αυτή εξουσίας.²⁴⁹

²⁴⁴ *The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 04/04/1979, σελ. 313. Ο **Foucault** - ως κάνουμε αυτή την σημείωση- παραλληλίζει εδώ τον μαρξισμό ως την αναζήτηση ενός τύπου κυβερνητικότητας η οποία σε τελική ανάλυση θα στηριχθεί πάνω σε μια ορθολογικότητα η οποία «δεν είναι η ορθολογικότητα των ατομικών συμφερόντων, αλλά η ορθολογικότητα της ιστορίας η οποία προοδευτικά εκδηλώνει τον εαυτό της ως αλήθεια» (*The Birth of Biopolitics, Lecture 04/04/1979*, σελ. 313).

²⁴⁵ *The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, [ed.] M. Senellart, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 17/01/1979, σελ. 34.

²⁴⁶ Κατευθυντήρια αποτελέσματα αναφορικά προς το τι πρόκειται να γίνει (effects of ‘jurisdiction’), και κωδικοποιητικές συνέπειες που αφορούν το τι πρόκειται να γνωσθεί (effects of ‘veridiction’).

²⁴⁷ δηλαδή η συγκρότηση ενός συγκεκριμένου δικαίου (right, droit) της αλήθειας πάνω στη βάση μιας νομικής τοποθέτησης

²⁴⁸ *The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, [ed.] M. Senellart, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 17/01/1979, σελ. 35.

²⁴⁹ Το πρόβλημα της Σχολής της Φρανκφούρτης θα παρατηρήσει σε άλλο σημείο ο **Foucault** υπήρξε η αποκωδικοποίηση της “ανορθολογικής” ορθολογικότητας του καπιταλισμού (irrational rationality) ‘ ποια νέα κοινωνική ορθολογικότητα θα μπορούσε να σχηματιστεί με τέτοιο τρόπο ώστε να

Η «πολιτική κριτική της γνώσης» που προτείνει ο **Foucault** δεν συνίσταται στην καταγγελία εκείνου που θεωρείται καταπιεστικό στην επικράτεια του Λόγου ή στην εξόρυξη ενός τεκμηρίου εξουσίας σε κάθε αλήθεια που επικυρώνεται. Η «πολιτική κριτική της γνώσης» συνίσταται στον καθορισμό των αποτελεσμάτων και των συνθηκών κάτω από τις οποίες η “απονομή” της αλήθειας (veridiction) πραγματώνεται.²⁵⁰ Το πρόβλημα είναι να έρθουν στο φως οι συνθήκες οι οποίες έπρεπε να εκβάλλουν, να συναντηθούν έτσι ώστε να καταστεί δυνατό να εκφερθεί ένας λόγος (discourse) (για την τρέλα, την παραβατικότητα, την σεξουαλικότητα κλπ.) ο οποίος θα θεωρηθεί αληθής ή ψευδής σε συμφωνία με τους κανόνες ενός αντίστοιχου πεδίου γνώσης (ιατρική, ψυχολογία, ψυχανάλυση κλπ.). Δηλαδή: ένα καθεστώς “απονομής” “αλήθειας” (regime of veridiction) επέτρεψε κάποτε σε κάποιους να ισχυριστούν κάποια πράγματα ως αλήθειες, πράγματα για τα οποία εμείς σήμερα γνωρίζουμε πως ήταν εν τέλει καθόλου “αληθή”. Σ’ αυτή τη διαπίστωση ισχυρίζεται ο **Foucault** εκδηλώνεται η πολιτική σημασία της ιστορικής ανάλυσης, ως ιστορίας ακριβώς της απόδοσης αλήθειας (history of veridiction).

Παρέκβαση 1: Δεν υφίσταται σοσιαλιστική κυβερνητικότητα

Στη διάλεξη που έδωσε στις 31 Ιανουαρίου του 1979 ο **Foucault** σημειώνει: εκείνο το οποίο λείπει από τον σοσιαλισμό, δεν είναι τόσο μια θεωρία για το κράτος, όσο μια κυβερνητική λογική (governmental reason), «ο προσδιορισμός του τι θα ήταν μια κυβερνητική ορθολογικότητα στον σοσιαλισμό, δηλαδή ένα έλλογο και υπολογίσιμο μέτρο της έκτασης, των μεθόδων και των αντικειμενικών σκοπών της κυβερνητικής δράσης». Ο σοσιαλισμός προβάλλει για τον εαυτό του μια ιστορική, οικονομική και διοικητική ορθολογικότητα. Στην πράξη έχει αποδείξει πως κατέχει ορθολογικές τεχνικές παρέμβασης και διοίκησης σε διάφορα πεδία όπως η υγεία κλπ. Ωστόσο ο **Foucault** αρνείται πως υπάρχει μια «αυτόνομη σοσιαλιστική κυβερνητικότητα». Αυτό που συμβαίνει είναι πως ο σοσιαλισμός εγκαθίσταται και συνδέεται με διαφορετικούς τύπους κυβερνητικότητας, όπως είναι η φιλελεύθερη.²⁵¹

Ο σοσιαλισμός δεν ‘οφείλει’ να είναι “αληθής”. Το γεγονός πως αυτή την ερώτηση “true or false” επιμένουν να την απευθύνουν στον σοσιαλισμό είναι σύμφωνα με τον **Foucault** ακριβώς επειδή υπάρχει η έλλειψη μιας ενδογενούς, εσωτερικής κυβερνητικής ορθολογικότητας ‘αυτή η έλλειψη καλύπτεται με μια σχέση συμμόρφωσης προς ένα κείμενο. Έτσι, η ανάγνωση και ερμηνεία των κειμένων οι οποίες καλούνται να θεμελιώσουν τον σοσιαλισμό, αντικαθιστούν εκείνο που έχει περισσότερο ανάγκη: να καθορίσει για τον εαυτό του τον τρόπο δράσης και διακυβέρνησης.

Το πρόβλημα επομένως δεν είναι να επιμένουμε στο εάν υπακούει ή όχι στο κείμενο, ή εάν το προδίδει... Θα έπρεπε απλώς και πάντοτε να ρωτάμε: ποια είναι αυτή η αναγκαία εξωτερική κυβερνητικότητα στα πλαίσια της οποίας μπορεί και λειτουργεί; Το κυριότερο: ποια θα ήταν πραγματικά η κυβερνητικότητα η αρμόζουσα στον σοσιαλισμό; Αυτό που γνωρίζουμε πάντως λει ο **Foucault** είναι πως εάν

ακυρώνεται ο οικονομικός ανορθολογισμός; (*The Birth of Biopolitics*, Lectures at *The College de France* 1978-1979, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 07/02/1979, σελ. 106).

²⁵⁰ «a type of formulation falling under particular rules of verification and falsification» (*The Birth of Biopolitics*, Lectures at *The College de France* 1978-1979, [ed.] M. Senellart, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 17/01/1979, σελ. 36).

²⁵¹ *The Birth of Biopolitics*, Lectures at *The College de France* 1978-1979, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 31/01/1979, σελ. 92.

υπάρχει μια πραγματική σοσιαλιστική κυβερνητικότητα, αυτή δεν είναι κρυμμένη στα κείμενά του, δεν μπορεί να εξαχθεί από αυτά, «πρέπει να επινοηθεί».²⁵²

Παρέκβαση 2: Το πρόβλημα της “επιβίωσης του καπιταλισμού”

Ο **Foucault** αναφέρεται στο πρόβλημα της “επιβίωσης του καπιταλισμού”, στο πιθανά ανοιχτό πεδίο δυνατοτήτων του καπιταλισμού ως ένα σημαντικό πολιτικό διακύβευμα.

Σε μια μαρξιστικού τύπου ανάλυση (με την ευρύτερη έννοια) είναι η “οικονομική λογική του κεφαλαίου και της συσσώρευσής του” εκείνη η οποία είναι καθοριστική στην ιστορία του καπιταλισμού. Τότε όμως παρατηρεί ο **Foucault**, στην πραγματικότητα πρέπει να συμπεράνουμε πως υπάρχει «μόνο ένας καπιταλισμός» εφόσον υπάρχει μόνο μία αναγκαία λογική του κεφαλαίου: κάθε ένας θεσμός τότε το μόνο που θα μπορούσαμε να πούμε είναι ότι είτε ευνοεί, προάγει αυτή την λογική είτε την εμποδίζει. Έχουμε επομένως είτε έναν καπιταλισμό ακμάζοντα είτε έναν περιορισμένο με δεσμά καπιταλισμό – «εν τούτοις σε κάθε περίπτωση έχουμε Καπιταλισμό (le Capitalism)».

Εάν παρ’ όλα αυτά εκείνο που οι οικονομολόγοι ονόμασαν “κεφάλαιο” (le capital) είναι ουσιαστικά μόνον μια ‘διαδικασία’ (process) η οποία ανήκει στο εσωτερικό μιας επικράτειας καθαρής ‘οικονομικής θεωρίας’, και η οποία μόνον έχει και μπορεί να έχει ιστορική πραγματικότητα μέσα σε έναν οικονομικό-θεσμικό (economic-institutional) καπιταλισμό, τότε ο ιστορικός καπιταλισμός που γνωρίζουμε δεν συνάγεται ως η μόνη δυνατή και αναγκαία μορφή της λογικής του κεφαλαίου. Στην πραγματικότητα, ιστορικά, έχουμε έναν καπιταλισμό με την μοναδικότητά του, αλλά ο οποίος συνεπεία ακριβώς αυτής της μοναδικότητας, είναι δυνατόν να προκαλέσει θεσμικούς και τελικά οικονομικούς μετασχηματισμούς οι οποίοι διανοίγουν ένα πεδίο δυνατοτήτων γι’ αυτόν.

Στον πρώτο τύπο ανάλυσης επομένως που αναφέρεται αποκλειστικά στην λογική του κεφαλαίου και της συσσώρευσής του υπάρχει ένας μόνον καπιταλισμός, δηλαδή καθόλου πλέον καπιταλισμός. Στον δεύτερο τύπο ανάλυσης έχουμε μια ιστορική μοναδικότητα μιας οικονομικής-θεσμικής μορφής μπροστά στην οποία διανοίγεται ένα πεδίο δυνατοτήτων («εάν, τουλάχιστον, λάβει κανείς μια μικρή ιστορική απόσταση, και χρησιμοποιήσει κάποιου είδους οικονομική, πολιτική και θεσμική φαντασία»)²⁵³.

3.7.4 “Φοβία του Κράτους”, “Κομματική Κυβερνητικότητα”

Τα προβλήματα που αφορούν τον νεοφιλελευθερισμό οδηγούν τον **Foucault** να θέσει για μια ακόμη φορά το μόνιμα εμφανιζόμενο πρόβλημα του κράτους: η απεριόριστη επέκταση του κράτους, η πανταχού παρουσία του, η γραφειοκρατική του ανάπτυξη, το κράτος με τα σπέρματα του φασισμού που εμπεριέχει, η έμφυτη κρατική βία που λανθάνει κάτω από τον κοινωνικό προνοιακό πατερναλισμό κλπ. Αυτή την κριτική στο κράτος ο **Foucault** την ονομάζει «φοβία του κράτους» (*state phobia*).

Το πρώτο στοιχείο που σημειώνει ο **Foucault** είναι η ιδέα πως το κράτος κατέχει για τον εαυτό του και μέσω του δικού του δυναμισμού ένα είδος επεκτατικής δύναμης, μια εγγενή τάση εξάπλωσης, έναν ‘ενδογενή ιμπεριαλισμό’ ο οποίος

²⁵² *The Birth of Biopolitics*, Lectures at *The College de France* 1978-1979, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 31/01/1979, σελ. 94.

²⁵³ *The Birth of Biopolitics*, Lectures at *The College de France* 1978-1979, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 21/02/1979, σελ. 164-165. «*Η ιστορία του καπιταλισμού μπορεί μόνον να είναι μια οικονομική-θεσμική ιστορία*».

διαρκώς το ωθεί εκδιπλώνει την επιφάνειά του και να επαυξάνει σε έκταση, σε βάθος και σε πανουργία μέχρι του σημείου όπου θα καταστεί ικανό να καταλάβει (take over) εξολοκλήρου εκείνο το οποίο το “άλλο” του, το “εξωτερικό” του, ο στόχος του και το αντικείμενό του: δηλαδή την κοινωνία των πολιτών (civil society).

Το δεύτερο στοιχείο της κριτικής αυτής είναι η υπόθεση πως υφίσταται κάποια ‘συγγένεια’, ένα είδος γενετικής συνέχειας ή εξελικτικής συνέπειας μεταξύ διαφορετικών μορφών του κράτους, με το διοικητικό κράτος, το κράτος πρόνοιας, το γραφειοκρατικό κράτος, το φασιστικό κράτος και το ολοκληρωτικό κράτος, όλα αυτά να είναι επάλληλα παρακλάδια ενός και του αυτού μεγάλου δέντρου του κρατικού ελέγχου στην συνεχή και ενιαία του επέκταση.

Αυτές οι δύο ιδέες, πως δηλαδή το κράτος κατέχει μια απεριόριστη δύναμη διαστολής σε σχέση με το αντικείμενο-στόχο, την κοινωνία πολιτών, και έπειτα πως οι μορφές που λαμβάνει το κράτος επιφέρουν η μία την άλλη στη βάση ενός ιδιαίτερου δυναμισμού του κράτους, θέτουν σύμφωνα με τον **Foucault** σε κυκλοφορία ένα είδος «πληθωριστικής κριτικής αξίας» (inflationary critical value).

Στο σημείο αυτό επισημαίνονται τέσσερα σημαντικά στοιχεία: πρώτον, η ανάλυση αυτού του είδους οδηγείται σε μια «δυνατότητα εναλλαγής» (interchangeability). Από την στιγμή που δεχόμαστε δηλαδή την ύπαρξη αυτής της συνέχειας ή γενετικής συγγένειας μεταξύ διαφορετικών μορφών του κράτους, από τη στιγμή που αποδίδουμε έναν σταθερό εξελικτικό δυναμισμό στο κράτος, τότε καθίσταται δυνατό όχι μόνο να χρησιμοποιηθούν διαφορετικές αναλύσεις προκειμένου να ενισχύσουν η μία την άλλη, αλλά επίσης και να παραπέμπονται πίσω η μία στην άλλη έτσι ώστε τελικά να στερούνται της ιδιαιτερότητά τους (deprive them of their specificity).²⁵⁴ Επομένως: αυξάνουσα εναλλακτικότητα και επιπρόσθετα απώλεια της ιδιαιτερότητας.

Δεύτερον, αυτού του είδους η ‘πληθωριστική κριτική’ επιτρέπει σύμφωνα με τον **Foucault** την εξής πρακτική: την γενική διαγραφή μέσω της χειρότερης εκδοχής (general disqualification by the worst): σε αυτή την περίπτωση, οποιοδήποτε και εάν είναι το αντικείμενο της ανάλυσης, οσοδήποτε δυσδιάκριτο ή ισχνό και οποιαδήποτε και εάν είναι η πραγματική λειτουργία του, στον βαθμό που μπορεί πάντοτε να αναφέρεται σε κάτι άλλο το οποίο θα είναι χειρότερο δυνάμει της εγγενούς δυναμικής του κράτους και των τελικών μορφών τις οποίες μπορεί να λάβει, το λιγότερο δύναται πάντα να αποκλειστεί, ως ακατάλληλο, από το περισσότερο.²⁵⁵

Μια τρίτη διάσταση του εν λόγω “πληθωριστικού μηχανισμού”: η έκθλιψη της επικαιρότητας (actuality). Αυτή η πρακτική επιτρέπει σε κάποιον να αποφύγει το “αντίτιμο της πραγματικότητας” και της επικαιρότητας (actuality) εφόσον, στο όνομα αυτού του δυναμισμού του κράτους, κάτι όπως μια συγγένεια ή κίνδυνος, κάτι που μοιάζει με μια μεγάλη φαντασία ενός παρανοϊκού και καταστροφικού κράτους μπορεί πάντοτε τελικά να βρεθεί. Σε αυτή την περίπτωση, σχεδόν δεν ενδιαφέρει τι είναι αυτό που κατανοεί κάποιος από την πραγματικότητα ή ποια όψη της επικαιρότητας η πραγματικότητα παρουσιάζει. Είναι αρκετό, μέσω της υποψίας, να βρεθεί κάτι όπως η φαντασιακή όψη του κράτους, και τότε πλέον δεν υπάρχει ανάγκη να αναλυθεί η επικαιρότητα.

²⁵⁴ Ο **Foucault** θα αναφέρει ως παράδειγμα μιας τέτοιας ολίσησης την μετάβαση στην επιχειρηματολογία από ένα καθεστώς κοινωνικού ελέγχου και διοικητικών μηχανισμών στην ανάλυση των στρατοπέδων συγκέντρωσης, όπου τότε όλη η ιδιαιτερότητα των αντικειμένων χάνεται.

²⁵⁵ Υπάρχουν περιπτώσεις επιχειρηματολογίας όπου για παράδειγμα κάποιες δικαστικές ποινές καταγγέλλονται στη βάση του ότι αποτελούν “δείγμα πως το κράτος μεταβάλλεται σε φασιστικό” – εν τούτοις ασφαλώς υπήρξαν, πριν την εμφάνιση οποιουδήποτε φασισμού, άλλες καταδίκες πολύ χειρότερες...

Τέταρτη διάσταση της κριτικής αυτής για το κράτος: η ίδια δεν φέρνει εις πέρας θα λέγαμε μια ανάλυση και κριτική του εαυτού της. Δεν ερευνά δηλαδή για να γνωρίσει την πραγματική πηγή αυτής της αντι-κρατικής (anti-state) καχυποψίας και φοβίας.²⁵⁶

Ενάντια σε αυτή την «ασαφή» «πληθωριστική κριτική» του κράτους ο **Foucault** θα διατυπώσει μια σειρά από θέσεις: πρώτον, το κράτος πρόνοιας δεν έχει ούτε την ίδια μορφή ασφαλώς, ούτε τις ίδιες ρίζες όπως το ναζιστικό, το φασιστικό ή το σταλινικό κράτος. Το χαρακτηριστικό γνώρισμα του κράτους που αποκαλούμε «ολοκληρωτικό» (totalitarian) απέχει πολύ από το να είναι η ενδογενής επίταση και επέκταση των μηχανισμών του κράτους ‘ δεν είναι η έξαρση αλλά μάλλον ο περιορισμός, η μείωση και η υποταγή της αυτονομίας του κράτους, της ιδιαιτερότητάς του και του ειδικού τρόπου λειτουργίας του – σε σχέση με τι, Σε σχέση με το κόμμα.

Επομένως, η πρόταση είναι πως δεν θα έπρεπε να αναζητούμε την αρχή των ολοκληρωτικών καθεστώτων στην εσωτερική ανάπτυξη των μηχανισμών του κράτους: το ολοκληρωτικό κράτος δεν είναι το διοικητικό (administrative) κράτος του 18^{ου} αιώνα, το αστυνομικό κράτος (Polizeistaat) του 19^{ου} αιώνα ή το γραφειοκρατικό κράτος εξωθημένα στα άκρα τους. Το ολοκληρωτικό κράτος είναι κάτι διαφορετικό: η θεμελιώδης αρχή του δεν είναι η «κρατικοποιημένη» (stratified, etatisante ou etatisée) *κυβερνητικότητα* που αναδύθηκε τον 17^ο και 18^ο αιώνα, παρά μάλλον μια μη-κρατική κυβερνητικότητα. Ο **Foucault** προτείνει την έννοια: «*κυβερνητικότητα του κόμματος*» (governmentality of the party). «*Το κόμμα, ένας εντελώς ιδιόμορφος, πολύ παράξενος και πολύ νέος οργανισμός, αυτή η πολύ καινούρια κυβερνητικότητα του κόμματος που εμφανίστηκε στην Ευρώπη στα τέλη του 19^{ου} αιώνα βρίσκεται πιθανότατα [...] στην ιστορική απαρχή των ολοκληρωτικών καθεστώτων, όπως του ναζισμού, του φασισμού ή του σταλινισμού*».²⁵⁷

Μια δεύτερη θέση: αυτό που στον παρόντα χρόνο είναι υπό συζήτηση στην δική μας πραγματικότητα, αυτό που διαφαίνεται στον 20^ο αιώνα, δεν είναι τόσο η επέκταση του κράτους και του Λόγου του κράτους (raison d’Etat), αλλά πολύ περισσότερο η εξασθένησή του, με δύο μορφές: υποβιβασμός της κρατικής κυβερνητικότητας προς όφελος εκείνης του κόμματος, και δεύτερο εξασθένηση του κράτους μέσω της αναζήτησης μιας «φιλελεύθερης» διακυβέρνησης.²⁵⁸

²⁵⁶ Η μελέτη από τον **Foucault** της εμφάνισης του νεοφιλελευθερισμού την περίοδο 1930-1950, έδειξε πως αυτή η κριτική του κράτους, η κριτική του ενδογενούς και άκρατου δυναμισμού του κράτους, των αλληλεξαρτώμενων και αμοιβαία υποβαταζόμενων μορφών που λαμβάνει, διατυπώθηκε με πολύ καθαρό τρόπο στα χρόνια ακριβώς μεταξύ 1930 και 1945.

²⁵⁷ *The Birth of Biopolitics*, Lectures at *The College de France* 1978-1979, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 07/03/1979, σελ. 191.

²⁵⁸ Ο **Foucault** διευκρινίζει πως ο ίδιος δεν προσδίδει στον όρο «φιλελεύθερη» κυβερνητικότητα κάποιο αξιολογικό θετικό φορτίο, και βέβαια δεν αρνείται πως είναι απολύτως νόμιμο εάν κάποιος θέλει να μισεί το κράτος! Ωστόσο παρατηρεί πως είναι σφάλμα να φανταζόμαστε πως περιγράφουμε με ακρίβεια μια πραγματική και επίκαιρη διαδικασία που αφορά τους εαυτούς μας όταν αποκλειστικά καταγγέλλουμε την ‘επαύξηση’ του κρατικού ελέγχου ή την μετάλλαξη του κράτους σε ‘φασιστικό’ ή την ενίσχυση της κρατικής βίας κλπ.... Αντιθέτως με αυτά, το κράτος βρίσκεται για χρόνια σε μια πορεία αποτελεσματικής ελάττωσης. Αυτό δεν σημαίνει ασφαλώς πως είναι λανθασμένη οποιαδήποτε αντίθεση, απλώς δεν πρέπει υποστηρίζει ο **Foucault** να απατούμε τους εαυτούς μας σχετικά με την φύση της ιστορικής διαδικασίας η οποία καθιστά υπό τις παρούσες συνθήκες το κράτος τόσο αφόρητο και προβληματικό. Αυταπατόμαστε επίσης λει ο **Foucault** όταν αποδίδουμε στο κράτος το ίδιο μια διεργασία μετατροπής του σε ‘φασιστικό’ η οποία είναι στην πράξη “εξωγενής”.

Η τοποθέτηση αυτή του **Foucault** μάλλον απηχεί τους προβληματισμούς και τις διαμάχες που έλαβαν χώρα σχετικά με την Γερμανία και το ζήτημα της τρομοκρατίας. Εκφράστηκαν την εποχή εκείνη των διώξεων ενάντια στην ομάδα RAF, απόψεις οι οποίες καταλόγιζαν στην κυβέρνηση του Helmut Schmidt την ευθύνη για μια μετάλλαξη του Γερμανικού κράτους σε ένα φασιστικό κράτος ‘ ο

4. NIETZSCHE: ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

Στη θεώρηση του **Foucault**, οι αναλύσεις που διατυπώνονται με όρους συμβολικού πεδίου ή της περιοχής των σημαινουσών δομών αφήνονται κατά μέρος. Εκείνο όπως ξέρουμε στο οποίο προσφεύγει είναι αναλύσεις με όρους γενεαλογίας, σχέσεων εξουσίας, στρατηγικών αναπτύξεων και τακτικής.

4.1 ΤΡΕΙΣ ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΚΟΙ ΤΟΜΕΙΣ

Σημείο αναφοράς επομένως δεν πρέπει να είναι το μοντέλο της γλώσσας και των σημείων αλλά αυτό του πολέμου και της μάχης.

Η ιστορία που μας καθορίζει «έχει μορφή πολέμου παρά μορφή γλώσσας: σχέσεις εξουσίας παρά σχέσεις νοήματος». ²⁵⁹ Η ιστορία δεν έχει «νόημα», αν και αυτό δεν σημαίνει πως είναι παράλογη ή ασυνάρτητη ‘ μπορεί να γίνει κατανοητή. Όμως, ούτε η διαλεκτική, ως λογική των αντιφάσεων, ούτε η σημειωτική, ως η δομή της επικοινωνίας, μπορούν να εξηγήσουν την εγγενή καταληπτότητα των συγκρούσεων. «Η «διαλεκτική» είναι ένας τρόπος να αποφεύγεις την πάντα ανοιχτή και επικίνδυνη πραγματικότητα της σύγκρουσης ανάγοντάς την σε έναν εγελιανό σκελετό, και η «σημειολογία» είναι ένας τρόπος να αποφεύγεις τον βίαιο, αιματοβαμμένο και θανατηφόρο χαρακτήρα της ανάγοντάς την στην ήρεμη πλατωνική μορφή της γλώσσας και του διαλόγου». ²⁶⁰

Πρέπει γράφει ο **Foucault** «να απαλλαγούμε από το συγκροτητικό υποκείμενο, από το ίδιο το υποκείμενο, δηλαδή να φτάσουμε σε μια ανάλυση που θα μπορεί να εξηγήσει τη συγκρότηση του υποκειμένου μέσα σε ένα ιστορικό πλαίσιο». ²⁶¹ Αυτή η μορφή ιστορίας είναι η ‘γενεαλογία’.

Είναι δυνατοί τρεις γενεαλογικοί τομείς : (α) Μια ιστορική οντολογία των εαυτών μας σε σχέση με την αλήθεια μέσω της οποίας συγκροτούμαστε ως υποκείμενα γνώσης, ²⁶² (β) Μια ιστορική οντολογία των εαυτών μας σε σχέση με ένα πεδίο εξουσίας μέσω της οποίας συγκροτούμαστε ως υποκείμενα που δρούμε πάνω στους άλλους, ²⁶³ και (γ) Μια ιστορική οντολογία σε σχέση με την ηθική μέσω της οποίας συγκροτούμαστε ως ηθικοί δρώντες. ²⁶⁴

Αυτοί είναι οι τρεις άξονες για την γενεαλογία. Ας δούμε ένα παράδειγμα γενεαλογικής έρευνας που διεξήγε ο **Foucault** μαζί με ορισμένους συναδέλφους του.

4.1.1 Ένα Παράδειγμα Γενεαλογικής Έρευνας- Pierre Riviere

Το 1973 εκδίδεται το βιβλίο του **Foucault**, με τίτλο **Moi, Pierre Riviere**. ²⁶⁵ Αυτό το έργο, παράδειγμα γενεαλογικής έρευνας, αποτελεί μια συνάθροιση εγγράφων και εκθέσεων που αφορούν τους φόνους που διέπραξε ένας εικοσάχρονος χωρικός, ο

Foucault διαφώνησε με τους εκφραστές αυτής της εκτίμησης. Τέτοια ήταν για παράδειγμα η θέση των αριστεριστών της ομάδας *Gauche Proletarienne* (Βλπ. *Les Temps Modernes* no.310, “Nouveau Fascisme, Nouvelle Democratie”, 1972, παρατίθεται από τον M. Senellart, *The Birth of Biopolitics*, Lecture 07/03/1979, υποσημείωση 11, σελ. 208). Θα αναφερθώ εν συντομία σε άλλο σημείο στην “υπόθεση Croissant” η οποία σχετίζεται με αυτά τα προβλήματα.

²⁵⁹ Michel **Foucault**: “Αλήθεια και εξουσία”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, εκδ. ύψιλον, σελ. 17.

²⁶⁰ “Αλήθεια και εξουσία”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, σελ. 17.

²⁶¹ “Αλήθεια και εξουσία”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, σελ. 19.

²⁶² *The Birth of the Clinic*, Οι Λέξεις και τα πράγματα

²⁶³ *Επιτήρηση και Τιμωρία*

²⁶⁴ *Ιστορία της σεξουαλικότητας*

²⁶⁵ Παρουσίαση από τον Michel **Foucault**: *Εγώ ο Πιερ Ριβιέρ, που έσφαξα τη μητέρα μου, την αδερφή μου και τον αδερφό μου...: μια περίπτωση μητροκτονίας-αδελφοκτονίας το 19^ο αιώνα*, εκδ. Κέδρος, 2002. (*I, Pierre Riviere, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and my Brother...*, Michel **Foucault** [ed.], 1978).

Pierre Riviere, το 1835. Την υπόθεση αυτή ανακαλύπτει ο **Foucault** και οι συνεργάτες του ενώ διεξάγουν έρευνα πάνω στις σχέσεις ψυχιατρικής και ποινικού δικαίου. Ορισμένα ασυνήθιστα χαρακτηριστικά της υπόθεσης αυτής προσελκύουν την προσοχή των ερευνητών: ιατρικές αναφορές που καταλήγουν σε διαφορετικά συμπεράσματα, μια ιδιόμορφη και μεγάλη συλλογή μαρτύρων και τεκμηρίων, αλλά πάνω απ' όλα ένα αυτοβιογραφικό κείμενο, γραμμένο από τον ίδιο τον κατηγορούμενο, όπου αφηγείται με λεπτομέρειες και δίνει τις δικές του εξηγήσεις (λόγος ενός εγκληματία ή το παραλήρημα ενός τρελού;). Ο **Foucault** θεωρεί πως αυτό που δίνει αξία στο υλικό αυτό είναι ακριβώς το γεγονός ότι αποκαλύπτει τις συγκρούσεις, τις αντιπαραθέσεις και τις σχέσεις εξουσίας ανάμεσα στους διαφορετικούς λόγους των συμμετεχόντων.

Λόγους δημιουργούμε όχι για να βρούμε την αλήθεια, αλλά για να νικήσουμε ‘ μιλώντας ασκούμε μια εξουσία ή διακινδυνεύουμε την εξουσία μας. Ο **Foucault** διαφοροποιείται κατ' αρχήν από την μορφοσυντακτική (γλωσσολογική) ανάλυση του λόγου: θεωρεί τους λόγους ως «στρατηγικά παίγνια αντιπαραθέσης, δράσης και αντίδρασης, πρόκλησης και απάντησης, κυριαρχίας και διαφυγής». Επιπρόσθετα, όμως η ανάλυση του διαφέρει και από εκείνες της αγγλοσαξονικής φιλοσοφικής σχολής: για τον **Foucault** «η μελέτη της στρατηγικής του λόγου πρέπει να γίνεται σ' ένα πραγματικό ιστορικό πλαίσιο, σε πρακτικά πεδία και όχι στις συνομιλίες των σαλονιών, παραδείγματος χάριν, στην ιστορία των δικαστικών πρακτικών».

Στην υπόθεση Pierre Riviere, ερχόμαστε αντιμέτωποι με ένα γεγονός γύρω από το οποίο θα διασταυρωθούν διάφοροι τύποι λόγων, με προέλευση, μορφή και οργάνωση διαφορετική: ο λόγος του ειρηνοδίκη, του εισαγγελέα, του προέδρου του κακουργιοδικείου, του υπουργού Δικαιοσύνης, ο λόγος ενός επαρχιακού γιατρού, ο λόγος του κοινοτάρχη, του εφημέριου, τέλος ο λόγος του ίδιου του δολοφόνου. Όλοι αυτοί, διαπιστώνει ο **Foucault**, φαίνονται να μιλάνε για το ίδιο πράγμα, το γεγονός της 3^{ης} Ιουνίου, ωστόσο «στο σύνολό τους αυτοί οι ετερογενείς λόγοι δεν αποτελούν ένα έργο ή ένα ενιαίο κείμενο, αλλά μια διαμάχη, μια αντιπαραθέση λόγων. [...] Στην πραγματικότητα, έχουμε να κάνουμε με αγώνες που γίνονται ταυτόχρονα και διαπλέκονται ο ένας με τον άλλον».²⁶⁶

Τα ντοκουμέντα της συγκεκριμένης υπόθεσης επιτρέπουν την ανάλυση της στρατηγικής μιας μάθησης (ιατρικής, ψυχιατρικής, ψυχοπαθολογικής) σε σχέση με τους θεσμούς και τους θεσμικούς ρόλους (τους ρόλους του πραγματογνώμονα ειδικού, του κατηγορούμενου, του τρελού εγκληματία στο δικαστικό θεσμό) ‘ επιτρέπουν τον εντοπισμό και την αποκρυπτογράφηση των σχέσεων εξουσίας, κυριαρχίας και διαπάλης μέσα από τις οποίες παράγονται και λειτουργούν διάφοροι λόγοι.

Όπως ισχυρίζεται ο ίδιος ο **Foucault**, ο στόχος δεν ήταν μια ψυχολογική, ψυχαναλυτική ή γλωσσολογική ανάλυση του λόγου του Riviere αλλά η παρουσίαση του τρόπου λειτουργίας του δικαστικού και ιατρικού μηχανισμού σε αυτή την περίπτωση.²⁶⁷

Σκοπός μας ήταν, θα αναφέρουν και οι μελετητές στην παρουσίαση, «να συντάξουμε ένα χάρτη αυτών των συγκρούσεων, να αναπλάσουμε αυτές τις αντιπαραθέσεις και τις μάχες, να ανακαλύψουμε εκ νέου τη διαντίδραση αυτών των λόγων ως επιθετικών και αμυντικών όπλων στις σχέσεις εξουσίας και γνώσης».²⁶⁸

²⁶⁶ Michel **Foucault**: *Εγώ ο Πιερ Ριβιέρ*, σελ. 20.

²⁶⁷ Michel **Foucault**: *Εγώ ο Πιερ Ριβιέρ*, σελ. 15.

²⁶⁸ Michel **Foucault**: *Εγώ ο Πιερ Ριβιέρ*, σελ. 21.

4.2 Η ΔΙΑΠΑΛΗ ΤΩΝ ΕΡΜΗΝΕΙΩΝ

Οι Nietzsche, Marx, Freud, θα θεμελιώσουν, σύμφωνα με τον **Foucault**, μια νέα δυνατότητα του ερμηνεύειν ‘ θα μεταβάλλουν τη φύση του σημείου, τον τρόπο με τον οποίο αυτό μπορεί να ερμηνευτεί, τον χώρο κατανομής εντός του οποίου τα σημεία μπορούν να υφίστανται ως τέτοια. Στο έργο και των τριών αυτών στοχαστών συναντάμε, γράφει ο **Foucault**, «το ατελές της ερμηνείας», το γεγονός ότι αυτή «*παραμένει πάντοτε κατακερματισμένη και ότι παραμένει μετέωρη στην άκρη του εαυτού της*» υπό τη μορφή «*της άρνησης της πρωταρχής*». ²⁶⁹ Όσο πιο μακριά επομένως προχωράμε στην ερμηνεία, τόσο πλησιάζουμε το σημείο αναστροφής της, είναι εκεί όπου πλέον η ίδια η ερμηνεία αφανίζεται, «*επιφέροντας ίσως και τον αφανισμό του ίδιου του ερμηνευτή*». ²⁷⁰

Η ερμηνεία δεν μπορεί ποτέ να ολοκληρωθεί, γιατί «*πολύ απλά δεν υπάρχει τίποτα να ερμηνεύσουμε. Δεν υπάρχει κάτι το απολύτως πρωταρχικό που να χρήζει ερμηνείας. Και αυτό γιατί, κατά βάθος, ήδη τα πάντα είναι ερμηνεία. Το σημείο δεν είναι το καθαυτό πράγμα που προσφέρεται στην ερμηνεία, αλλά μια ερμηνεία άλλων σημείων*». ²⁷¹ Δεν υπάρχει επομένως ένα ερμηνευόμενο που να μην είναι ήδη ερμηνεύον. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, παρατηρεί ο **Foucault**, «*στους κόλπους της ερμηνείας καθιδρύεται μάλλον μια σχέση βίας παρά διαλεύκανσης*». Στην πραγματικότητα, η ερμηνεία δεν φωτίζει κάποιο πρωταρχικό υλικό προορισμένο να ερμηνευθεί. «*Αντιθέτως, οικειοποιείται και καθυποτάσσει μίαν άλλη, ήδη υπάρχουσα, ερμηνεία, την οποία οφείλει να ανατρέψει, αντιστρέψει, σφυροκοπήσει, έως ότου τη συντρίψει*». ²⁷² Για τον Nietzsche οι ίδιες οι λέξεις δεν είναι τίποτα άλλο από ερμηνείες. Και πριν ακόμα υπάρξουν ως σημεία, οι λέξεις ερμηνεύουν: οι λέξεις επινοούνταν ανέκαθεν από τις κυρίαρχες τάξεις, λέει ο Nietzsche. Οι λέξεις δεν υποδεικνύουν ένα σημαινόμενο, επιβάλλουν μία ερμηνεία. Κάθε αλήθεια λειτουργεί συγκαλύπτοντας.

Όλα αυτά σημαίνουν την «*πρωτοκαθεδρία της ερμηνείας έναντι του σημείου*». Το σημείο δεν είναι μια απλή, καλόβουλη οντότητα όπως τον 16^ο αιώνα, όταν μονάχα ένα διάφανο πέπλο το χώριζε από το σημαινόμενο. Με τους Nietzsche, Freud, και Marx, λέει ο **Foucault**, το σημείο γίνεται κακόβουλο ‘ είναι ήδη μια ερμηνεία η οποία όμως δεν δίδεται ως τέτοια. «*Τα σημεία είναι ερμηνείες που προσπαθούν να δικαιολογήσουν τον εαυτό τους, και όχι το αντίστροφο*». ²⁷³ Τα σημεία συγκαλύπτουν ερμηνεύοντας...

Η ερμηνεία, υποχρεούται με αυτή την έννοια να ερμηνεύει η ίδια τον εαυτό της επ’ άπειρον, να επαναλαμβάνει ατέρμονα τον εαυτό της. Εφεξής δε, αφετηριακό σημείο της ερμηνείας θα είναι πάντα το «*ποιος*» ερμηνεύει: κατά βάθος δεν

²⁶⁹ Στον Nietzsche για παράδειγμα αυτή η άρνηση εμφανίζεται με τη μορφή της διάκρισης μεταξύ της ιστορικής αρχής και της μεταφυσικής καταγωγής. Βλπ. “Nietzsche, Freud, Marx” στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ. 27.

²⁷⁰ Για τον Nietzsche παραδείγματος χάριν, η φιλοσοφία δεν είναι παρά ένα είδος φιλολογίας που παραμένει πάντοτε μετέωρη και δεν αποκρυσταλλώνεται ποτέ οριστικά. Σ’ αυτό το σημείο ρήξης της ερμηνείας, ένα σημείο που την καθιστά ανέφικτη, «*αυτό που διακυβεύεται θα μπορούσε κάλλιστα να είναι κάτι σαν την εμπειρία της τρέλας*».

²⁷¹ “Nietzsche, Freud, Marx”, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ. 30.

²⁷² “Nietzsche, Freud, Marx”, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ. 31. Η αλληγορία και η υπόνοια ενοικούν στον πυρήνα της γλώσσας, όχι ως δυνάμεις που παρεισέφρησαν εκ των υστέρων στις λέξεις για να τις μετατοπίσουν και να τις δονήσουν, αλλά ως δυνάμεις που παράγουν τις λέξεις μεταδίδοντάς τους μια λάμψη που δεν ακινητοποιείται ποτέ. (“Nietzsche, Freud, Marx”, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ. 33).

²⁷³ Με τον τρόπο αυτό λειτουργεί το χρήμα όπως το ορίζει ο Marx. Με παρόμοιο τρόπο λειτουργούν τα συμπτώματα στον Freud. Και στον Nietzsche, οι λέξεις, η δικαιοσύνη, ο δυϊσμός του Καλού και του Κακού, τα σημεία όλα, είναι μάσκες. (“Nietzsche, Freud, Marx”, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ. 34).

ερμηνεύουμε αυτό που υπάρχει εντός του σημαινόμενου, αλλά το ποιος ερμηνεύει ‘ η καταστατική αρχή της είναι ο ερμηνευτής. Ο χρόνος της ερμηνείας είναι κυκλικός: ο θάνατός της θα συνίστατο στο να πιστέψουμε πως υπάρχουν αρχετυπικά, καταγωγικά σημεία που δίδονται ως έγκυρα σημάδια. *«Αντίθετα, η ζωή της ερμηνείας εδράζεται στην πεποίθηση πως υπάρχουν μονάχα ερμηνείες. [...] η ερμηνευτική και η σημειολογία είναι δύο άσπονδοι εχθροί».*²⁷⁴

4.3 Ο FOUCAULT ΓΙΑ ΤΟΝ NIETZSCHE: ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

Μεθοδολογικά, τουλάχιστον, ο **Foucault** υιοθετεί την προοπτική του Nietzsche. Σύμφωνα με τη γενεαλογία του Nietzsche, η *ιστορία* είναι μια σειρά ερμηνειών που επιβάλλονται με τη βία ‘ πίσω από καθολικές έννοιες και αντικειμενικές αλήθειες κρύβονται ‘ιδιοτελείς προθέσεις’, η γλώσσα και οι λέξεις αποτελούν όργανα εξουσίας.

Επειδή ακριβώς η γενεαλογία θα αποτελέσει το κύριο εργαλείο των ερευνών του **Foucault**, παραθέτω αναλυτικά παρακάτω πώς ο ίδιος ερμηνεύει και παρουσιάζει τον Nietzsche.

4.3.1 Η Αναζήτηση της Προέλευσης. Ερμηνείες και Συμβάντα

Τι είναι η νιτσεική γενεαλογία;

Κατά πρώτον, (1) η γενεαλογία, καταγράφει την “ενικότητα των συμβάντων”, πέρα από κάθε τελεολογία, τα παραμονεύει όπως λει ο **Foucault** μέσα «σε αυτό που μοιάζει να μην έχει καθόλου ιστορία – στα συναισθήματα, στον έρωτα, στη συνείδηση, στα ένστικτα». Συλλαμβάνει τα συμβάντα «όχι για να διαγράψει τη βραδεία καμπύλη μιας εξελικτικής πορείας, αλλά για να ξαναβρεί τις διάφορες σκηνές όπου διαδραμάτισαν διαφορετικούς ρόλους». Η γενεαλογία αντιτίθεται «στην μεταϊστορική εκδίπλωση ιδανικών σημασιών και αδιευκρίνιστων τελεολογιών. Αντιτίθεται στην αναζήτηση της “μεταφυσικής καταγωγής”».²⁷⁵

Δεύτερον, (2) τι σημαίνει πως ο Nietzsche απορρίπτει την αναζήτηση της «καταγωγής» (*Ursprung*); Αυτού του είδους η αναζήτηση εξηγεί ο **Foucault** επιχειρεί να αντλήσει την ακριβή ‘ουσία’ του πράγματος, την πλέον καθαρή δυνατότητά του, την ταυτότητα του, την ακίνητη μορφή του η οποία προΐσταται σε οτιδήποτε εξωτερικό, τυχαίο, επιγενόμενο. Αναζήτηση μιας τέτοιας καταγωγής σημαίνει απόπειρα επανεύρεσης αυτού που βρισκόταν ‘ήδη εκεί’ - συνίσταται στην απόπειρα αφαίρεσης όλων των προσωπείων, προκειμένου να αποκαλυφθεί η πρωταρχική ταυτότητα. Ο γενεαλόγος ανακαλύπτει εν τέλει ότι πίσω από τα πράγματα δεν υπάρχει ουσία, αλλά η ουσία τους συγκροτήθηκε βαθμηδόν από ξένα προς αυτήν σχήματα. Ο λόγος; Μα ακριβώς ότι γεννήθηκε με τρόπο εντελώς «λογικό» - δηλαδή τυχαία.²⁷⁶

Τι συμβαίνει με την προσκόλληση στην *αλήθεια*, την ‘αυστηρότητα’ των επιστημονικών μεθόδων; Αυτές γεννήθηκαν από τα πάθη των επιστημόνων, από το αμοιβαίο τους μίσος, από τις φανατικές και αέναα επαναλαμβανόμενες συζητήσεις τους, από την ανάγκη να κατισχύσουν.²⁷⁷ Η *ελευθερία*; Στην πραγματικότητα λέει ο Nietzsche, πρόκειται μονάχα για «επιπόνηση της άρχουσας τάξης».²⁷⁸ Αυτό που βρίσκουμε στην ιστορική *αρχή* των πραγμάτων δεν είναι η διαφυλαγμένη ταυτότητά

²⁷⁴ “Nietzsche, Freud, Marx”, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ. 37.

²⁷⁵ Michel **Foucault**: “Ο Nietzsche, η γενεαλογία, η ιστορία” (Paris 1971) στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ. 39-40.

²⁷⁶ Nietzsche: *Χαραυγή*, §123.

²⁷⁷ Nietzsche: *Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο*, §34.

²⁷⁸ Nietzsche: *Ο Οδοιπόρος και η σκιά του* §9.

τους, αλλά η ασυμφωνία με τα άλλα πράγματα: το ετερόκλητο. Η *υψηλή καταγωγή* είναι ο «*μεταφυσικός βλαστός που αναβιώνει με την αντίληψη ότι στην αρχή όλων των πραγμάτων βρίσκεται ό,τι πολυτιμότερο και ουσιαστικό υπάρχει*». Μπορεί η καταγωγή να αποτελεί τον τόπο της αλήθειας; Υποτίθεται πως η καταγωγή εδράζεται σε εκείνο το σημείο όπου η αλήθεια των πραγμάτων συναρθρώνεται με την αλήθεια του λόγου, ο οποίος όμως την συσκοτίζει και την απαλείφει. Η ιστορία εντούτοις μας αναγκάζει να αντιστρέψουμε τη σχέση γράφει ο **Foucault**: πίσω από την αλήθεια υπάρχει μια πολύχρονη επισώρευση σφαλμάτων. Η αλήθεια δεν είναι παρά ένα είδος σφάλματος.

Το να επιτελείς τη γενεαλογία των αξιών, της ηθικής, των ασκητικών ιδανικών, της γνώσης, δεν σημαίνει να αναζητάς την «καταγωγή τους» παραμελώντας τα επεισόδια της ιστορίας. «*Απεναντίας, σημαίνει να καθυστερείς στη διεξοδική διερεύνηση των λεπτομερειών και των τυχαιοτήτων που διαμορφώνουν την ιστορική αρχή των πραγμάτων*».²⁷⁹ Η ιστορία «*είναι το ίδιο το σώμα του γίνεσθαι*».²⁸⁰

Τρίτον, (3) ο όρος *Herkunft* (σε αντιδιαστολή με την *Ursprung*), σημαίνει την ρίζα, τη γενεαλογική προέλευση (provenance). Δηλώνει την αρχαϊκή υπαγωγή σε μια ομάδα: του αίματος, της παράδοσης. Αν και συχνά συνδέεται με την φυλή ή τον κοινωνικό τύπο, γράφει ο **Foucault**, δεν πρόκειται εντούτοις για την ανακάλυψη σε ένα άτομο, σ' ένα συναίσθημα ή σε μια ορισμένη ιδέα, των ειδολογικών εκείνων χαρακτηριστικών που επιτρέπουν την εξομοίωση με άλλα άτομα, συναισθήματα ή ιδέες. Δεν ομιλούμε δηλαδή εδώ για μια κατηγορία της ομοιότητας. Εκεί όπου το εγώ επινοεί μια ταυτότητα ή μια συνοχή, η ανάλυση της προέλευσης καθιστά δυνατή την «*αποσύνθεση της ενότητας του Εγώ*». Επιτρέπει να επανευρεθεί, κάτω από την μοναδική όψη ενός χαρακτήρα ή μιας έννοιας, η διαστρωμάτωση των συμβάντων μέσω των οποίων διαμορφώθηκε αυτός ο χαρακτήρας ή η έννοια.

Η γενεαλογία δεν ισχυρίζεται ότι ανατρέχει στο χρόνο προκειμένου να αποκαταστήσει μια μεγάλη συνέχεια πέραν της διασποράς που επιβάλλει η λήθη. «*Μέλημά της δεν είναι να δείξει πως το παρελθόν είναι ακόμη εδώ, ζωντανό στο παρόν, [...]. Τίποτα που να μοιάζει με την εξέλιξη ενός είδους, με το πεπρωμένο ενός λαού. Το να διατρέχεις το λαβυρινθώδες δίκτυο της προέλευσης σημαίνει, απεναντίας, να διατηρείς το συμβάν μέσα στη διασπορά που του προσιδιάζει: να επισημαίνεις τα ατυχήματα, τις απειροελάχιστες αποκλίσεις – ή, αντιθέτως, τις πλήρεις αντιστροφές – , τα σφάλματα, τις λαθεμένες εκτιμήσεις, τους κακούς υπολογισμούς που γέννησαν ό,τι υπάρχει και έχει αξία για εμάς ‘ να ανακαλύπτεις ότι στη ρίζα των όσων γνωρίζουμε και των όσων είμαστε δεν βρίσκεται διόλου η αλήθεια και το είναι, αλλά η εξωτερικότητα του ατυχήματος*».²⁸¹

Η αναζήτηση της προέλευσης λοιπόν δεν θεμελιώνει, αλλά ταραξίζει αυτό που αντιλαμβανόμασταν ως ακίνητο, κατακερματίζει αυτό που πιστεύαμε ότι αποτελεί ενότητα, «*καθιστά έκδηλη την ετερογένεια αυτού που φανταζόμασταν σύμμορφο με τον εαυτό του. Ποια πεποίθηση θα αντιστεκόταν σε μια τέτοια αναζήτηση; Ακόμη περισσότερο, ποια γνώση;*».²⁸²

Τέλος, είναι σημαντικό να σημειώσουμε πως για τη νιτσεική αντίληψη περί γενεαλογίας, η προέλευση αυτού του τύπου «*συναρτάται με το σώμα. Εγγράφεται στο νευρικό σύστημα, στη διάθεση, στη λειτουργία της πέψης*». Σωματικές διαταραχές ή ένα εξασθενημένο σώμα είναι η συνέπεια που βαρύνουν εκείνους των οποίων οι πρόγονοι διέπραξαν σφάλματα. Όπως το διατυπώνει ο **Foucault** «*το ίδιο το σώμα είναι αυτό που φέρει κατάσαρκα, καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του, αλλά και τη*

²⁷⁹ «Ο Nietzsche, η γενεαλογία, η ιστορία» στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 49.

²⁸⁰ «Ο Nietzsche, η γενεαλογία, η ιστορία», στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 50.

²⁸¹ «Ο Nietzsche, η γενεαλογία, η ιστορία», στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 53.

²⁸² «Ο Nietzsche, η γενεαλογία, η ιστορία», στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 54.

στιγμή του θανάτου του, μέσα στη δύναμη και την αδυναμία του, το τίμημα κάθε αλήθειας και κάθε πλάνης [...]».²⁸³ Ο τόπος επομένως της *Herkunft* είναι το σώμα και οτιδήποτε συναρτάται με αυτό: η διατροφή, το κλίμα, το έδαφος. Πάνω του βρίσκουμε το στίγμα παρελθόντων συμβάντων ‘ απ’ αυτό γεννιούνται οι επιθυμίες, οι λιποψυχίες και τα σφάλματα. Είναι ο «τόπος διάλυσης του Εγώ».

Η γενεαλογία ως ανάλυση της προέλευσης, «εγκαθίσταται συνεπώς στο σημείο όπου το σώμα και η ιστορία συναρθρώνονται. Αποστολή της είναι να δείξει το κατάστικτο από τα αποτυπώματα της ιστορίας σώμα, να δείξει την ιστορία καθώς συντρίβει το σώμα».²⁸⁴

4) Η *Entstehung* προσδιορίζει την “ανάδυση”, το σημείο προέλευσης στο φαίνεσθαι ‘ συνιστά την καταστατική αρχή και τον ιδιάζοντα νόμο της εμφάνισης. Δεν θα πρέπει όμως να πραγματευτούμε την ανάδυση με αφετηρία τον τελικό όρο. Οι τελικοί σκοποί δεν είναι παρά πρόσφατα επεισόδια μιας σειράς καθυποτάξεων. Η μεταφυσική με το λόγο της περί καταγωγής εδραιώνει μια πίστη στην άδηλη εργασία ενός προορισμού ο οποίος υποτίθεται πως, από την αρχή ακόμα, αναζητά να φανερωθεί. Η γενεαλογία λοιπόν απεναντίας, αποκαθιστά τα συστήματα καθυπόταξης: «όχι την προκαταλαμβάνουσα ισχύ του νοήματος, αλλά το παρακινδυνευμένο παιχνίδι των επικυριαρχιών».²⁸⁵

Η ανάδυση συμβαίνει πάντοτε, λέει ο **Foucault**, υπό ένα ορισμένο καθεστώς δυνάμεων, και η ανάλυση της *Entstehung* οφείλει να δείξει τον τρόπο με τον οποίο μάχονται οι μεν τις δε. Αρκεί μονάχα οι άνθρωποι να κυριαρχούν επί άλλων ανθρώπων, για να γεννηθεί η διαφοροποίηση αξιών.²⁸⁶ Αρκεί ορισμένες τάξεις να κυριαρχούν επί των άλλων τάξεων για να γεννηθεί η ιδέα της ελευθερίας.²⁸⁷ Αρκεί οι άνθρωποι να ιδιοποιηθούν και να καθυποτάξουν τα πράγματα, να τους επιβάλλουν μια διάρκεια που τα ίδια δεν διαθέτουν ή να τα αφομοιώσουν δια της βίας, και «ιδού η γένεση της λογικής».²⁸⁸

Θα ήταν λάθος να πιστέψουμε σύμφωνα με το παραδοσιακό σχήμα, γράφει ο **Foucault**, πως ο γενικευμένος πόλεμος, «εξαντλούμενος στις ίδιες τις αντιφάσεις του, καταλήγει να αποποιηθεί τη βία, αποδεχόμενος να αυτοκαταργηθεί στο πλαίσιο νόμων που θέτει η πολιτική ειρήνη. Ο κανόνας είναι η υπολογισμένη απόλαυση της αγριότητας, η υπεσχημένη αιματοχυσία. [...] Η τάση για ειρήνη, η γλυκύτητα του συμβιβασμού, η σιωπηρή αποδοχή του νόμου, πόρρω απέχουν από εκείνη τη μεγάλη ηθική μεταστροφή ή εκείνο το χρήσιμο υπολογισμό που θα γεννούσε, υποτίθεται, τον κανόνα. Στην πραγματικότητα, είναι απλώς το αποτέλεσμα του κανόνα ή, ακόμη καλύτερα, η διαστροφή του».²⁸⁹

Η ανθρωπότητα επομένως δεν προοδεύει αργά βαίνοντας από μάχη σε μάχη έως ότου καταλήξει σε ένα καθεστώς καθολικής αμοιβαιότητας, αλλά αντιθέτως «εγκαθιστά τις βιαιοπραγίες της σε συστήματα κανόνων βαίνοντας από κυριαρχία σε κυριαρχία». Ο ίδιος ο νόμος είναι που επιτρέπει να ασκηθεί βία επί βίας. Οι κανόνες αυτοί καθαυτοί είναι κενοί, βίαιοι, άνευ στόχου. Το μεγάλο παιχνίδι της ιστορίας συνίσταται στο ποιος θα οικειοποιηθεί τους κανόνες, ποιος θα ανατρέψει την κατεστημένη ερμηνεία τους και θα τους στρέψει εναντίον αυτών που τους είχαν επιβάλλει.

²⁸³ “Ο Nietzsche, η γενεαλογία, η ιστορία”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 56.

²⁸⁴ “Ο Nietzsche, η γενεαλογία, η ιστορία”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 57.

²⁸⁵ “Ο Nietzsche, η γενεαλογία, η ιστορία”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 58.

²⁸⁶ Nietzsche: *Πέρα από το καλό και το κακό*, §260

²⁸⁷ Nietzsche: *Ο Οδοιπόρος και η σκιά του*, §9.

²⁸⁸ Nietzsche: *Η Χαρούμενη Επιστήμη*, §111.

²⁸⁹ “Ο Nietzsche, η γενεαλογία, η ιστορία”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 63.

Οι διαφορετικοί τύποι ανάδυσης δεν αποτελούν διαδοχικές μορφές που προσλαμβάνει η ίδια πάντοτε σημασία, αλλά αποτέλεσμα αλληπάλληλων υποκαταστάσεων. Η ερμηνεία τελικά δεν συνίσταται σε κάποια προοδευτική φανέρωση μιας βαθιά κρυμμένης σημασίας, αλλά αντιθέτως αποτελεί βίαιη ιδιοποίηση, υφαρπαγή ενός συστήματος κανόνων που καθεαυτό δεν έχει καμία ουσιώδη σημασία, και καθυπόταξή του σε μια άλλη βούληση. Το γίνεσθαι της ανθρωπότητας αποτελεί επομένως μια σειρά ερμηνειών και η γενεαλογία είναι ακριβώς η ιστορία αυτής της διαδοχής.

4.3.2 Παραδοσιακή και “Εμπράγματη Ιστορία”. Βούληση για Γνώση

Ποια είναι η σχέση μεταξύ γενεαλογίας και αυτού που αποκαλούμε “ιστορία”; Πέμπτο σημείο: (5) ο Nietzsche δεν παύει να καταγγέλλει εκείνη τη μορφή ιστορίας η οποία τείνει να εισάγει (και προϋποθέτει) ένα “υπεριστορικό” πρίσμα: αυτή η ιστορία -των ιστορικών- ανάγει στηρίζεται τον εαυτό της πέραν της χρονικότητας. Ισχυρίζεται πως κρίνει τα πάντα βάσει μιας αντικειμενικότητας αποκαλυπτικού χαρακτήρα, ενώ στην πραγματικότητα προϋποθέτει την ύπαρξη μιας αιώνιας αλήθειας, μιας συνείδησης πάντα ταυτόσημης με τον εαυτό της. Όμως η «ιστορική αίσθηση»²⁹⁰ οφείλει να πάψει να ερείδεται επί του οποιοδήποτε απόλυτου, οφείλει να εξαλείψει την ενότητα εκείνου του ανθρώπινου όντος «που υποτίθεται ότι ατενίζει κυριαρχικά το παρελθόν του».

Η ιστορική αίσθηση αποκαλύπτει τη πλάνη της αιωνιότητας και επανεισάγει στον άνθρωπο την ιστορικότητα. Ανακαλύπτουμε έτσι ότι η αδιάπτωτη συνέχεια των ενστίκτων δεν υφίσταται στην πραγματικότητα, πως τα συναισθήματα έχουν και αυτά μια ιστορία.²⁹¹ Το ίδιο μας το σώμα υπόκειται σε μια σειρά διαιτητικών μηχανισμών που το διαπλάθουν, έχει εθιστεί σε ρυθμούς εργασίας και παύσεις, έχει εμποτιστεί με αξίες, διατροφικές συνήθειες και ηθικούς νόμους. Έτσι κτίζει το σώμα τις αντιστάσεις του. Η «εμπράγματη ιστορία» διακρίνεται από εκείνη των ιστορικών ως προς το ότι δεν βασίζεται σε καμία σταθερά. Τίποτα δηλαδή στον άνθρωπο δεν είναι τόσο αμετάβλητο ώστε να είμαστε σε θέση ‘να κατανοούμε’ τους άλλους ανθρώπους και να αναγνωρίζουμε τον εαυτό μας σε αυτούς. «Γνώση» μέσα στην ιστορική τάξη δεν σημαίνει «επανεύρεση εαυτού» ‘ η ιστορία θα γίνει «εμπράγματη» στο μέτρο που θα εισάγει το ασυνεχές στο ίδιο μας το είναι. Καμία επανάπαυση επομένως σε κάποια μεταφυσική σταθερότητα της φύσης ή της ζωής παρατηρεί ο **Foucault**.

Η παραδοσιακή ιστορία τείνει να διαλύσει το ενικό συμβάν εντός μιας ιδεώδους συνέχειας – τελεολογικής κίνησης ή φυσικής αλληλουχίας. Λέγοντας «συμβάν», τι πρέπει να εννοήσουμε με αυτό; Δεν πρόκειται λοιπόν για μια απόφαση, μια συνθήκη ή μια μάχη, αλλά για μια σχέση δυνάμεων η οποία ανατρέπεται, μια καταληφθείσα εξουσία, ένα λεξιλόγιο χρησιμοποιούμενο εκ νέου και στραμμένο κατά των πρώην χρηστών του, «μια κυριαρχία που εξασθενεί ή μια άλλη που έρχεται». Οι διακυβευόμενες εντός της ιστορίας δυνάμεις δεν υπακούουν ούτε σε έναν προορισμό ούτε σε κάποια μηχανική αρχή, αλλά αποκλειστικά και μόνο στο τυχαίο της πάλης. Την τυχειότητα αυτή θα πρέπει να την αντιλαμβανόμαστε, όχι απλά ως κλήρο αλλά ως το ρίσκο της “θέλησης για δύναμη”. Πιστεύουμε πως το παρόν μας στηρίζεται σε βαθιές προθέσεις και σε σταθερές αναγκαιότητες - εντούτοις ζούμε χωρίς καταγωγικές συντεταγμένες μέσα σε μυριάδες χαμένων συμβάντων.

Η πίστη στη μεταφυσική ιστορία αρέσκει να ατενίζει το υψηλό: τις ευγενέστερες εποχές, τις εξιδανικευμένες μορφές, τις πλέον αφηρημένες ιδέες. Σε

²⁹⁰ Nietzsche: *Πέρα από το καλό και το κακό*, §224.

²⁹¹ Nietzsche: *Η Χαρούμενη Επιστήμη*, §7.

αντίθεση με αυτά, η εμπράγματη ιστορία επικεντρώνει το βλέμμα της στο εγγύτατο, στο σώμα, στις ενέργειες, με σκοπό πάντως να αποσπαστεί απότομα από εδώ. Το βλέμμα της ομοιάζει σε εκείνο του γιατρού ο οποίος διαγιγνώσκει και εκφέρει τη διαφορά ‘ «η ιστορική αίσθηση προσιδιάζει μάλλον στην ιατρική παρά στη φιλοσοφία». Οι φιλόσοφοι τρέφουν μίσος, λέει ο Nietzsche, για την έννοια του γίνεσθαι, τοποθετούν δε στην αρχή ό,τι έρχεται στο τέλος. «Η ιστορία έχει καλύτερα πράγματα να κάνει από το να υπηρετεί τη φιλοσοφία και να διηγείται την αναγκαία γέννηση της αλήθειας και της αξίας ‘ οφείλει να είναι η διαφορική γνώση των ενεργειών και των πτώσεων, των κορυφώσεων και των καταρρεύσεων, των δηλητηρίων και των αντιδότην. Οφείλει να είναι η επιστήμη των γιατρικών».²⁹²

Αυτά σημαίνουν πως η εμπράγματη ιστορία δέχεται τον “προοπτικισμό” που διέπει τη γνώση της. Οι ιστορικοί προσπαθούν να απαλείψουν οτιδήποτε προδίδει τον τόπο απ’ όπου κοιτάζουν, το στρατόπεδο με το οποίο συντάσσονται. Η ιστορική αίσθηση του Nietzsche αντιθέτως έχει γνώση του προοπτικού χαρακτήρα της, αναγνωρίζει την περιεχόμενη αδικία - κοιτάζει από μια συγκεκριμένη οπτική γωνία και δηλώνει ευθαρσώς ότι πρόθεσή της είναι να αξιολογήσει, να πει ναι ή όχι.²⁹³

Σημείο έκτο, (6) γνώρισμα της ιστορίας είναι και να επιφορτίζεται με το καθήκον να γνωρίσει τα πάντα, αγνοώντας οποιαδήποτε ιεραρχία σημαντικού και ασήμαντου ‘ αποδέχεται τα πάντα δίχως διακρίσεις στο όνομα μιας αντικειμενικότητας η οποία υποτίθεται αποφεύγει την παρείσφρηση μεροληπτικών προτιμήσεων όταν πρόκειται “γι’ αυτό που πραγματικά συνέβη”. Ωστόσο, λέει ο Nietzsche, όλα αυτά δείχνουν απλώς το γεγονός ότι ο ιστορικός προσπαθεί να μην αναγνωρίσει κανένα μεγαλείο και υπάγει τα πάντα στον ελάχιστο κοινό παρονομαστή.

Η ιστορία προέρχεται από τους πληβείους και σ’ αυτούς απευθύνεται. Ο λόγος της μοιάζει με αυτόν του δημαγωγού, η δημαγωγία αυτή ωστόσο πρέπει να κρύψει την ιδιότυπη μνησικακία της κάτω από τη μάσκα της ‘καθολικότητας’. Έτσι όπως ο δημαγωγός επικαλείται την αλήθεια, την ουσία, την αιώνια αναγκαιότητα, ο ιστορικός εξίσου επικαλείται με τη σειρά του την αντικειμενικότητα, την ακρίβεια των γεγονότων, το αναλλοίωτο παρελθόν.

Ο ιστορικός οδηγείται στο να απαρνηθεί την ατομικότητά του ‘ οφείλει να κατασιγάσει τις προτιμήσεις και τις αποστροφές του. Όταν καταφέρει να δαμάσει την ατομική του βούληση θα μπορεί να υποδείξει στους άλλους τον άφευκτο νόμο μιας ανώτερης βούλησης. Για τον ιστορικό η ‘αντικειμενικότητα’ συνιστά μια (ασκητική) ανατροπή της σχέσης της βούλησης με τη γνώση, και ταυτόχρονα την αναγκαία πίστη στη Θεία Πρόνοια, στα τελικά αίτια και στην τελεολογία.

Έβδομον, (7) η ιστορική αίσθηση, γράφει ο **Foucault** επιδέχεται τρεις χρήσεις (οι οποίες αντιτίθενται στους τρεις πλατωνικούς τρόπους της ιστορίας): η πρώτη χρήση η οποία ισοδυναμεί με παρώδηση της πραγματικότητας, αντιτίθεται στην ιστορία ως ανάμνηση ή αναγνώριση ‘ η δεύτερη χρήση αποσκοπεί στη διάλυση της ταυτότητας και αντιτίθεται στην ιστορία ως συνέχεια ή παράδοση ‘ η τρίτη τέλος

²⁹² Nietzsche: *Ο Οδοιπόρος και η σκιά του*, §188.

²⁹³ Η γνώση καθίσταται έτσι δυνατό να επιτελέσει τη γενεαλογία του ίδιου της του εαυτού.

Σημειώνουμε εδώ: “προοπτικισμός” -με διαφορετικούς όρους- είναι η απόρριψη του “πράγματος καθ’ εαυτού” και της “αντιστοιχιστικής” θεωρίας της αλήθειας. Η αλήθεια δεν ανακαλύπτεται αλλά κατασκευάζεται. Οι προοπτικές είναι ασύμμετρες και δεν μπορεί να υπάρξει μια καθολικά καλύτερη. Πάντως δεν ταυτίζεται αυτή η θέση με το *σχετικισμό*, επειδή ο τελευταίος λαμβάνει όλες τις αντιλήψεις ως ισοδύναμες, ισόκυρες ή ισάξιες.

συνίσταται στην καταστροφή της αλήθειας και αντιτίθεται στην ιστορία νοούμενη ως γνώση.

Τι σημαίνουν αυτά; Καταρχήν, η ιστορία οφείλει να απαλλαγεί από κάθε είδους μεταφυσικό αρχετυπικό πρότυπο, μεταφυσικό και ανθρωπολογικό, οφείλει να απαλλαγεί από τη μνήμη και να γίνει αντι-μνήμη εντός μιας διαφορετικής μορφής χρόνου. Ο ιστορικός προσφέρει κούφιας ταυτότητες ‘ ο γενεαλόγος δεν απωθεί τη μασκαράτα για λόγους σοβαρότητας αλλά, απεναντίας, την ωθεί στα άκρα. Ο Nietzsche ονόμαζε «μνημειακή ιστορία» την ιστορία που είχε ως μέλημα να αποκαταστήσει τις υψηλές κορυφές του γίνεσθαι και να διατηρήσει την παρουσία τους στο διηνεκές. Ο Nietzsche τη θεωρεί και την ίδια παρωδία. Παρωδία αποτελεί επίσης και η ανίσχυρη ταυτότητά μας: αναρίθμητες ψυχές ερίζουν εντός της, διατρέχεται από την πολλότητα. Απώτερος στόχος της γενεαλογίας είναι να διαλύσει αυτή την ταυτότητα και να εμφανίσει όλες τις ασυνέχειες που μας συγκροτούν και μας διασχίζουν. Τρίτη χρήση: η θυσία του γινώσκοντος υποκειμένου. Το προσωπείο της ιστορικής συνείδησης δημιουργεί την εντύπωση πως είναι ουδέτερη, αποκαθαρμένη από κάθε πάθος, πεισματικά προσκολλημένη στην αλήθεια. Εξετάζοντας όμως βαθύτερα ανακαλύπτουμε πολλές μεταμορφώσεις από τις οποίες διέρχεται η θέληση για γνώση: ένστικτο, πάθος, εξεταστική μανία, βάνουση εκλέπτυνση, κακία. Ανακαλύπτουμε τη μεροληψία που στρέφεται εναντίον των κραταιών ψευδαισθήσεων που προφυλάσσουν την ανθρωπότητα και υπέρ των κινδύνων που ενέχονται στην έρευνα.²⁹⁴ Η γνώση είναι σύμφυτη με την αδικία: η ίδια η γνώση δεν φέρει εντός της ούτε ένα ορισμένο δικαίωμα στην αλήθεια ούτε κάποιο θεμέλιο του αληθούς ‘ και δεύτερον, το ένστικτο της γνώσης είναι ‘κακό’, δεν θέλει με κανέναν τρόπο να διασφαλίσει την ευτυχία των ανθρώπων.

Η βούληση λοιπόν για γνώση απέχει πολύ από την καθολική αλήθεια. Δεν επιτρέπει όπως σημειώνει ο **Foucault** τον νηφάλιο έλεγχο της φύσης: αυξάνει τους κινδύνους, διαλύει την ενότητα του υποκειμένου.²⁹⁵ Τα δύο μεγάλα προβλήματα, αυτό για το θεμέλιο της αλήθειας και της ελευθερίας, και εκείνο της δυνατότητας μιας απόλυτης γνώσης, θα έπρεπε να αντικατασταθούν από την εξής πρόταση: «μπορεί, πράγματι, να αποτελεί τμήμα της θεμελιώδους φύσης της ύπαρξης το ότι θα καταστρεφόταν εκείνος που θα έφτανε στην πλήρη γνώση της».²⁹⁶

5. ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ

Η “αλήθεια” για τον **Foucault** συνίσταται επί της ουσίας στην συγκεκριμένη σχέση που έχει ο λόγος ή η γνώση με τον εαυτό της, και αυτή η σχέση εμπεριέχει μέσα της την δική της ιστορία. Στον Nietzsche η ορθολογικότητα μιας πρακτικής, μιας επιστήμης ή ενός λόγου δεν μετράται με την “αλήθεια” την οποία είναι σε θέση να παράγει: μάλλον η ίδια η “αλήθεια” κατέχει ένα μερίδιο στην ιστορία αυτού του λόγου, έχει μια εσωτερική επίδραση στο λόγο ή την πρακτική.

Στην επιστημονική πρακτική δεν κατασκευάζεται μόνο το αντικείμενο, συγκροτείται ταυτοχρόνως και το υποκείμενο αυτής της πρακτικής. “*Savoir*” ονομάζει ο **Foucault** τη διαδικασία εκείνη κατά την οποία το υποκείμενο μεταβάλλεται το ίδιο από την εργασία την οποία επιτελεί προκειμένου να γνωρίσει κάποιο αντικείμενο. “*Connaissance*” είναι το προτσές το οποίο επιτρέπει τον

²⁹⁴ Nietzsche: *Η Χαρούμενη Επιστήμη*, §333, *Πέρα από το καλό και το κακό*, §229 και 230, *Χαραυγή*, §429 και 432.

²⁹⁵ Nietzsche: *Χαραυγή*, §429. Το πάθος της γνώσης, για τον Nietzsche, ενδέχεται να καταστρέψει ολόκληρη την ανθρωπότητα: εάν δεν αφανιστεί λόγω του πάθους αυτού, τότε θα αφανιστεί λόγω αδυναμίας. Τι είναι λοιπόν προτιμότερο; Να χαθούμε μέσα στη φωτιά και το φως ή μέσα στη σκόνη;

²⁹⁶ Nietzsche: *Πέρα από το καλό και το κακό*, §39.

πολλαπλασιασμό των γνώσιμων αντικειμένων, την ανάπτυξη της καταληπτότητάς τους, την κατανόηση της ορθολογικότητάς τους. Δεν υπάρχει μία μόνη αλήθεια η οποία είναι “δεδομένη” – εν τούτοις αυτό δεν συνεπάγεται μια “ανορθολογική” ιστορία ή το “μη βάσιμο” μιας επιστήμης.²⁹⁷

Οι σκέψεις, οι λόγοι θα πει σε άλλο σημείο ο **Foucault**, οργανώνονται βάσει συστημάτων, αλλά πρέπει να εννοήσουμε τα συστήματα αυτά «ως εσωτερικά αποτελέσματα εξουσίας. Η αλήθεια ενός λόγου δεν έγκειται στην συστηματικότητά του, αλλά αντιθέτως, στην δυνατότητά του να αποσυνδέεται, να ξαναχρησιμοποιείται, να μεταφυτεύεται αλλού».²⁹⁸

5.1 ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ “ΚΑΘΕΣΤΩΤΑ ΑΛΗΘΕΙΑΣ”

Σε μια διάλεξη του στις 14/01/1976²⁹⁹ ο **Foucault** διατυπώνει το παραδοσιακό ερώτημα της πολιτικής φιλοσοφίας ως εξής: πώς η φιλοσοφία ως εκείνος ο λόγος που κατεξοχήν ασχολείται με την αλήθεια είναι ικανή να θέτει όρια στα δικαιώματα της εξουσίας; Ο **Foucault**, επιλέγει να ασχοληθεί με ένα διαφορετικό πρόβλημα: «ποιοι κανόνες δικαίου έχουν τεθεί σε ισχύ από τις σχέσεις εξουσίας στην παραγωγή των λόγων αλήθειας;». Ή εναλλακτικά «ποιος τύπος εξουσίας είναι επιδεκτικός στο να παράγει λόγους αλήθειας που, σε μια κοινωνία σαν τη δική μας, είναι προικισμένοι με τόσο ισχυρά αποτελέσματα;».

Οι σχέσεις εξουσίας που διαπερνούν το κοινωνικό σώμα, δεν μπορούν να εδραιωθούν και να τεθούν σε ισχύ χωρίς την «παραγωγή, συσσώρευση, κυκλοφορία και λειτουργία ενός λόγου».³⁰⁰ Είμαστε υποταγμένοι στην παραγωγή της αλήθειας μέσω της εξουσίας και «δεν μπορούμε να ασκήσουμε εξουσία παρά μέσω της παραγωγής αλήθειας».³⁰¹

Στη δική μας κοινωνία, εκτιμά ο **Foucault**, η σχέση ανάμεσα σε εξουσία, δίκαιο και αλήθεια είναι οργανωμένη με έναν πολύ ειδικό τρόπο: είμαστε εξαναγκασμένοι να παράγουμε την αλήθεια της εξουσίας που χρειάζεται η κοινωνία μας για να λειτουργήσει: πρέπει να λέμε την αλήθεια. Η εξουσία δεν σταματά ποτέ την ανάκριση, εξέταση, καταγραφή της αλήθειας: θεσμοποιεί, επαγγελματοποιεί, ανταμείβει την επίζητηση της αλήθειας. Από μια άλλη όψη, είμαστε επίσης «υποταγμένοι στην αλήθεια»: αυτή φτιάχνει τους νόμους, παράγει τον αληθινό λόγο.

«Κρινόμαστε, καταδικαζόμαστε, ταξινομούμαστε και καθοριζόμαστε στα εγχειρήματά μας, προοριζόμαστε για έναν ορισμένο τρόπο ζωής ή θανάτου σε συνάρτηση με τους αληθείς λόγους που είναι οι φορείς των ειδικών αποτελεσμάτων εξουσίας».³⁰²

²⁹⁷ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 62. Αντιθέτως μάλλον, επιβεβαιώνεται μπορούμε να πούμε η παρουσία μιας πραγματικής και καταληπτής ιστορίας, μιας σειράς από συλλογικές ορθολογικές εμπειρίες (που ανταποκρίνονται σε επακριβείς και ταυτοποιήσιμους κανόνες) στην πορεία των οποίων το υποκείμενο (connaitre) κατασκευάζεται εξίσου όπως και το αντικείμενο της γνώσης. Για παράδειγμα, την ίδια στιγμή που έπαιρνε σχήμα το αντικείμενο που ονόμασαν “τρέλα”, τότε ακριβώς λάμβανε την μορφή του το υποκείμενο που θα ήταν ικανό να την “καταλάβει”... (*Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 64).

²⁹⁸ *Politique Hebdo*, τεύχος 212, 4-10.03.1976, συζήτηση με τον P. Werner. Ελληνική μετάφραση: “Η Κοινωνική Έκταση του Κανόνα”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 113.

²⁹⁹ “Πειθαρχική εξουσία και υποτέλεια”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, εκδ. ύψιλον.

³⁰⁰ “Πειθαρχική εξουσία και υποτέλεια”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, εκδ. ύψιλον, σελ. 101.

³⁰¹ “Πειθαρχική εξουσία και υποτέλεια”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, εκδ. ύψιλον, σελ. 102.

³⁰² “Πειθαρχική εξουσία και υποτέλεια”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, εκδ. ύψιλον, σελ. 102.

Ο **Foucault** με τον όρο «αλήθεια» προσδιορίζει την διαμόρφωση περιοχών στις οποίες «η εξάσκηση του αληθούς και του ψευδούς μπορεί να καθίσταται έγκυρη» ‘ η ίδια η αλήθεια είναι ένα αποτέλεσμα των κανόνων του λόγου.

Οι “διαδικασίες αποκλεισμού”, οι αρχές της απαγόρευσης, της διαίρεσης και της απόρριψης, ορίζουν τι είναι θεμιτό αντικείμενο σκέψης και τι δεν είναι, και έτσι συμμετέχουν στην οροθέτηση και την κατασκευή των ίδιων των αντικειμένων σκέψης - ορίζουν πότε, πού, πώς και γιατί επιτρέπεται ή δεν επιτρέπεται να μιλάμε και οροθετούν περιοχές λόγου πέρα από τα όρια του θεμιτού. Στο εσωτερικό αυτών των λόγων λειτουργούν αρχές “σπανιότητας” οι οποίες δημιουργούν την εσωτερική τους συνοχή ‘ αποτελέσματά τους είναι η διαμόρφωση “σχέσεων αυθεντίας” αλλά και η ανάπτυξη απρόσωπων καθεστώτων *πειθαρχίας*, τελετουργικών και κοινοτήτων λόγου. Οι σχέσεις που αναπτύσσονται, τόσο στο εσωτερικό των «σηματισμών λόγου» όσο και μεταξύ τους, είναι *σχέσεις εξουσίας*.

Η έννοια της “ιδεολογίας” χρησιμοποιήθηκε για να εξηγηθούν τα σφάλματα, και οι αυταπάτες, οτιδήποτε εμποδίζει το σχηματισμό αληθινών λόγων, για να δειχτεί η σχέση ανάμεσα σε αυτό που συμβαίνει μέσα στο κεφάλι των ανθρώπων και στη θέση τους στις σχέσεις παραγωγής. Σε γενικές γραμμές η “οικονομία του μη αληθινού”. Το πρόβλημα, λέει ο **Foucault**, «είναι η πολιτική του αληθινού».³⁰³

Ο όρος ιδεολογία τοποθετείται συνήθως σε δυνητική αντίθεση με αυτό που λογίζεται σαν *αλήθεια*, αναφέρεται σχεδόν αναγκαία σε κάτι της τάξης ενός υποκειμένου και τέλος βρίσκεται σε δευτερεύουσα θέση σε σχέση με κάτι που λειτουργεί σαν υποδομή της, σαν οικονομικός καθοριστικός παράγοντας κλπ.³⁰⁴ Το πρόβλημα για τον **Foucault** «δεν είναι να χαράξουμε μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε αυτό που μέσα σε ένα λόγο επιπίπτει στην κατηγορία της επιστημονικότητας ή της αλήθειας και σε εκείνο που υπάγεται σε κάποια άλλη κατηγορία, αλλά να δούμε ιστορικά πώς παράγονται αποτελέσματα αλήθειας μέσα σε λόγους που από μόνοι τους δεν είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς».³⁰⁵

Η αλήθεια λοιπόν δεν βρίσκεται έξω από την εξουσία ούτε της λείπει η εξουσία. «...[η αλήθεια] δεν είναι αμοιβή των ελεύθερων πνευμάτων, παιδί της προστατευμένης μοναξιάς ή προνόμιο εκείνων που κατάφεραν να απελευθερωθούν. Η αλήθεια είναι ένα στοιχείο αυτού του κόσμου: παράγεται αποκλειστικά χάρη σε πολλαπλές μορφές καταναγκασμού. Και παράγει κανονικά αποτελέσματα εξουσίας. Κάθε κοινωνία έχει το καθεστώς αλήθειας της, τη «γενική πολιτική» της της αλήθειας: δηλαδή τους τύπους λόγου τους οποίους δέχεται και τους κάνει να λειτουργούν σαν αληθείς ‘ τους μηχανισμούς και τις βαθμίδες που επιτρέπουν σε κάποιον να ξεχωρίσει τις αληθείς από τις ψευδείς αποφάνσεις, τα μέσα με τα οποία καθοσιώνονται ‘ τις τεχνικές και τις μεθόδους που αποδίδουν αξία στην απόκτηση της αλήθειας ‘ τη θέση (*status*) εκείνων που είναι επιφορτισμένοι να λένε τι πρέπει να θεωρείται αληθές».³⁰⁶

Στις δικές μας κοινωνίες η «πολιτική οικονομία» της αλήθειας χαρακτηρίζεται από τα εξής γνωρίσματα: επικεντρώνεται στη μορφή του επιστημονικού λόγου και στους θεσμούς που τον παράγουν ‘ υπόκειται σε συνεχή οικονομική και πολιτική παρακίνηση ‘ είναι το αντικείμενο μιας τεράστιας διάδοσης και ανάλωσης

³⁰³ “Όχι στο βασιλιά σεξ”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, εκδ. ύψιλον.

³⁰⁴ Βλπ. και Κ. Δοξιάδης: “Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική”, εκδ. Πλέθρον 2001, “Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας”, εκδ. Πλέθρον 1992. Επίσης: “**Foucault**, ιδεολογία, επικοινωνία” στην *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*: τόμος 71, 1988, εκδ. Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών.

³⁰⁵ “Αλήθεια και εξουσία”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, εκδ. ύψιλον, σελ. 20-21.

³⁰⁶ “Αλήθεια και εξουσία”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, εκδ. ύψιλον, σελ. 34.

(κυκλοφορία μέσω μηχανισμών εκπαίδευσης και πληροφόρησης) ‘ παράγεται και μεταβιβάζεται κάτω από τον κυρίαρχο (αν όχι αποκλειστικό) έλεγχο λίγων μεγάλων πολιτικών και οικονομικών μηχανισμών (πανεπιστήμιο, στρατός, γραφή, μέσα μαζικής ενημέρωσης) ‘ είναι , τέλος, το θέμα μια μεγάλης πολιτικής διαμάχης και κοινωνικής αντιπαράθεσης (“ιδεολογικοί αγώνες”).³⁰⁷

Υφίσταται, λοιπόν, μια μάχη “για την αλήθεια” ή “γύρω από την αλήθεια”. Με τον όρο “αλήθεια” επομένως δεν εννοείται το σύνολο των αληθειών που ανακαλύπτονται και γίνονται αποδεκτές, αλλά το σύνολο των κανόνων σύμφωνα με τους οποίους χωρίζεται το αληθές από το ψευδές και αποδίδονται ειδικά αποτελέσματα εξουσίας στο αληθές. Δεν πρόκειται για μια μάχη «υπέρ της αλήθειας», αλλά μια μάχη σχετικά με τη θέση (status) της αλήθειας και τον οικονομικό και πολιτικό ρόλο που παίζει.

Η «αλήθεια» για τον **Foucault** πρέπει να νοηθεί επομένως σαν ένα σύστημα διευθετημένων τρόπων ενέργειας για την παραγωγή, ρύθμιση, διανομή, κυκλοφορία και λειτουργία των αποφάνσεων. Η «αλήθεια» συνδέεται με μια κυκλική σχέση με συστήματα εξουσίας που την παράγουν και την υποστηρίζουν, και με αποτελέσματα εξουσίας τα οποία παράγει και επεκτείνει.

Ένα «καθεστώς» δηλαδή αλήθειας. «Αυτό το καθεστώς δεν είναι απλώς ιδεολογικό ή υπερδομικό ‘ ήταν μια συνθήκη για το σχηματισμό και την ανάπτυξη του καπιταλισμού». ³⁰⁸ Το πρόβλημα εν τέλει «δεν είναι να αλλάξουν οι συνειδήσεις των ανθρώπων –ή ό,τι έχουν μέσα στα κεφάλια τους- αλλά το πολιτικό, οικονομικό, θεσμικό καθεστώς της παραγωγής της αλήθειας». ³⁰⁹ Δεν είναι θέμα να απελευθερώσουμε την αλήθεια από κάθε σύστημα εξουσίας («αυτό θα ήταν χίμαιρα γιατί η αλήθεια είναι ήδη εξουσία»), αλλά «να αποσυνδέσουμε την εξουσία της αλήθειας από τις μορφές της κοινωνικής, οικονομικής και πολιτιστικής ηγεμονίας μέσα στις οποίες λειτουργεί την παρούσα στιγμή». Το «πολιτικό ζήτημα, υποστηρίζει ο **Foucault**, δεν είναι η πλάνη, η ψευδαίσθηση, η αλλοτριωμένη συνείδηση ή η ιδεολογία ‘ είναι η ίδια η αλήθεια. Εξ ου και η σπουδαιότητα του Nietzsche». ³¹⁰

5.2 ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ ΣΤΟΝ NIETZSCHE

Με ποιον τρόπο οι κοινωνικές συνθήκες καθορίζουν το σχηματισμό μορφών γνώσης; Ο ακαδημαϊκός μαρξισμός, λέει ο **Foucault**, ζητά να εξακριβώσει με ποιον τρόπο οι οικονομικές συνθήκες της ύπαρξης αντανακλώνονται και βρίσκουν την έκφρασή τους στην ανθρώπινη συνείδηση. Αυτή όμως η μορφή ανάλυσης ερείδεται στην υπόθεση ότι το υποκείμενο-άνθρωπος, δηλαδή το υποκείμενο της γνώσης, αλλά και οι ίδιες οι μορφές της γνώσης, είναι «κατά έναν τρόπο εκ των προτέρων και οριστικά δεδομένες, και ότι οι οικονομικές κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες απλά εναποτίθενται ή εντυπώνονται ετεροχρονισμένα σε αυτό το *a priori* και οριστικά δεδομένο υποκείμενο». ³¹¹

³⁰⁷ “Αλήθεια και εξουσία”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, εκδ. ύψιλον, σελ. 35. Δεν μπορούμε πλέον να θεωρούμε τον διανοούμενο φορέα καθολικών αξιών, αντιθέτως: είναι ένα πρόσωπο που κατέχει μια ειδική θέση που είναι συνδεδεμένη με τον τρόπο λειτουργίας ενός μηχανισμού αλήθειας. Είναι απαραίτητο λέει ο **Foucault** να σκεφτούμε τα πολιτικά προβλήματα των διανοούμενων, όχι με όρους επιστήμης και ιδεολογίας αλλά με όρους αλήθειας και εξουσίας. Το ζητούμενο δεν είναι η κριτική των “ιδεολογικών περιεχομένων” της επιστήμης, αλλά είναι ουσιαστικά η «συγκρότηση μιας νέας πολιτικής της αλήθειας».

³⁰⁸ “Αλήθεια και εξουσία”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, εκδ. ύψιλον, σελ. 36.

³⁰⁹ “Αλήθεια και εξουσία”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, εκδ. ύψιλον, σελ. 36.

³¹⁰ “Αλήθεια και εξουσία”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, εκδ. ύψιλον, σελ. 37.

³¹¹ “Η αλήθεια και οι μορφές του δικαίου”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ.96-97.

Πώς μπορούν οι κοινωνικές πρακτικές να παραγάγουν μορφές γνώσης οι οποίες επιτρέπουν την εμφάνιση νέων αντικειμένων, νέων εννοιών και τεχνικών, αλλά επίσης επιτρέπουν την ανάδυση νέων μορφών υποκειμενοποίησης, δηλαδή καθορίζουν τη συγκρότηση νέων μορφών υποκειμένου της γνώσης; Το ίδιο το υποκείμενο της γνώσης και η σχέση υποκειμένου-αντικειμένου (ή αλλιώς η ίδια η «αλήθεια»), έχουν σύμφωνα με τον **Foucault**, μια ιστορία.

Ένας δεύτερος άξονας έρευνας που ακολουθεί ο **Foucault**, είναι αυτός της «ανάλυσης των λόγων». Συνηθίζουμε να πραγματευόμαστε τον λόγο ως ένα σύνολο γλωσσικών ενεργημάτων τα οποία συνδέονται μεταξύ τους βάσει ορισμένων μορφοσυντακτικών κανόνων. Ο **Foucault** θεωρεί τα ενεργήματα του λόγου όχι απλά γλωσσικά φαινόμενα, αλλά ως “παίγνια” (games), «ως στρατηγικά παίγνια δράσης και αντίδρασης, πρόκλησης και απάντησης, κυριαρχίας και διαφυγής, εν ολίγοις ως πολεμικά μέσα αντιπαράθεσης». Ο λόγος είναι εν τέλει «ένα πολεμικό και στρατηγικό παίγνιο».³¹²

Ο τρίτος άξονας ανάλυσης, αφορά τη θεωρία του υποκειμένου. Η ψυχαναλυτική πρακτική και θεωρία έχει συμβάλλει στην επαναξιολόγηση της πρωτοκαθεδρίας του υποκειμένου, στη διασάλευση της απόλυτης θέσης του ως θεμελίου, ως κεντρικού πυρήνα της γνώσης και τόπου εκροής της αλήθειας και της ελευθερίας.

Μέχρι τώρα η ιστορία εν γένει, συνδεόταν άμεσα με το υποκείμενο της γνώσης, το οποίο αναγνώριζε αφενός ως “καταγωγικό θεμέλιο” της γνώσης, αφετέρου ως σημείο εμφάνισης της αλήθειας. Θα ήταν ενδιαφέρον, προτείνει ο **Foucault**, να δείξουμε πως το υποκείμενο της γνώσης συγκροτείται μέσω του λόγου: να ερευνήσουμε τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται όχι ένα οριστικά δεδομένο υποκείμενο από το οποίο θα εκπορευόταν υποτίθεται η αλήθεια, αλλά ένα υποκείμενο το οποίο «συγκροτείται εντός της ιστορίας και το οποίο δομείται και αποδομείται ακατάπαυστα από την ιστορία. Αυτή είναι η κατεύθυνση προς την οποία πρέπει να κινηθούμε: η ριζοσπαστική κριτική του ανθρώπινου υποκειμένου από την ιστορία».³¹³

Ο **Foucault** υποθέτει την ύπαρξη δύο ειδών ιστορίας της αλήθειας: η πρώτη είναι με μια έννοια «εσωτερική»: «πρόκειται για την ιστορία μιας αλήθειας η οποία ρυθμίζεται από τις ίδιες τις κανονιστικές αρχές που τη διέπουν. Αυτός ο τύπος ιστορίας προσδιιάζει περισσότερο στην ιστορία των επιστημών».³¹⁴ Ωστόσο, στις δικές μας δυτικές κοινωνίες υπάρχουν και άλλες εστίες ανάδυσης ορισμένων κανόνων, από τους οποίους προκύπτουν συγκεκριμένες μορφές υποκειμενικότητας, αντικειμένου και γνώσης, και έτσι νομιμοποιούμε να μιλήσουμε για μια «εξωτερική» ιστορία της αλήθειας.

Οι δικαστικές πρακτικές βάσει των οποίων δικάζεται το δίκαιο και το άδικο, οι μέθοδοι που ανέπτυξε η Δύση για να κρίνει τα σφάλματά μας, τα μέσα που χρησιμοποίησε για να επιβάλλει την επανόρθωση ή τη τιμωρία – όλες αυτές οι κανονιστικές πρακτικές αποτελούν μία από τις μορφές με τις οποίες η κοινωνία μας όρισε συγκεκριμένους τύπους υποκειμενικότητας, γνώσης, σχέσεων μεταξύ ανθρώπου και αλήθειας. Το ζήτημα λοιπόν είναι για τον **Foucault**, ακριβώς ότι η ποινική δικονομία συνιστά τόπο ανάδυσης μορφών αλήθειας, ότι ορισμένες μορφές αλήθειας μπορούν να προσδιοριστούν βάσει της ποινικής πρακτικής.

Η «έρευνα» αποτελεί έναν χαρακτηριστικό τύπο αλήθειας των δυτικών κοινωνιών. Πού μπορούμε να εντοπίσουμε την προέλευσή της; Σε μια ορισμένη

³¹² “Η αλήθεια και οι μορφές του δικαίου”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 99.

³¹³ “Η αλήθεια και οι μορφές του δικαίου”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 100-101.

³¹⁴ “Η αλήθεια και οι μορφές του δικαίου”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 102.

πολιτική και διοικητική πρακτική θεωρεί ο **Foucault**, και στις δικαστικές πρακτικές. Τον Μεσαίωνα αναπτύσσονται πολύπλοκες τεχνικές έρευνας που στόχο έχουν την εξακρίβωση του ποιος έκανε τι, υπό ποιες συνθήκες και σε ποιο χρόνο. Εν συνεχεία, αυτές οι τεχνικές χρησιμοποιήθηκαν τόσο στην επιστημονική τάξη όσο και στην τάξη του φιλοσοφικού στοχασμού.³¹⁵ Με παρόμοιο τρόπο, τον 19^ο αιώνα μια σειρά δικαστικά και ποινικά προβλήματα θα είναι η αφορμή για την επινόηση μορφών ανάλυσης οι οποίες εμπίπτουν πλέον στο πεδίο της εξέτασης, όχι της έρευνας. «Από αυτές τις μορφές ανάλυσης προέκυψαν επιστημονικοί τομείς όπως η κοινωνιολογία, η ψυχολογία, η ψυχοπαθολογία, η εγκληματολογία και η ψυχανάλυση».³¹⁶

Ο Nietzsche, στα 1873, περίοδο κυριαρχίας του καντιανισμού και του νεο-καντιανισμού, θα αποφανθεί με πολεμική πρόθεση πως η γνώση είναι κάτι το οποίο «επινοήθηκε» από νοήμονα ζώα, πάνω σε έναν προσδιορισμένο τόπο του Σύμπαντος και σε μια ορισμένη χρονική στιγμή. Τον όρο «επινοήση» (Erfindung) θα πρέπει να τον εκλάβουμε ως το αντίθετο της «καταγωγής» (Ursprung). Η «καταγωγή» παραπέμπει σε μια μείζονα συνέχεια, ενώ η «επινοήση» χαρακτηρίζεται από τη ρήξη.

Η θρησκεία, για παράδειγμα δεν έχει κάποια «καταγωγή» σε ένα ορισμένο μεταφυσικό αίσθημα κοινό σε όλους τους ανθρώπους. Σε μια δεδομένη στιγμή συνέβη κάτι το οποίο επέτρεψε την εμφάνισή της, δεν υπήρχε πρωύτερα ‘ κατασκευάστηκε.³¹⁷ Στη Γενεαλογία της ηθικής, ο Nietzsche κάνει λόγο για ένα σκοτεινό εργαστήρι όπου κατασκευάζονται ιδανικά.³¹⁸ Τα ιδανικά δεν έχουν ούτε αυτά καταγωγή ‘ επινοήθηκαν, προέκυψαν από μια σειρά μικρο-μηχανισμών. Η επινοήση γενικά στον Nietzsche, συναρτάται με μια ελάσσονα, ποταπή και ανομολόγητη, χαμερπή αφετηριακή αρχή. Ο ιστορικός θα διαπιστώσει πως σε τελική ανάλυση, όλα τα “μεγάλα” πράγματα κτίστηκαν πάνω σε αναρίθμητα μικρά, ποταπά πράγματα.

Η γνώση λοιπόν έχει και αυτή επινοηθεί ‘ δεν είναι a priori εγγεγραμμένη στην ανθρώπινη φύση και δεν συνιστά καθόλου ένα ακόμα, το αρχαιότερο υποτίθεται, ένστικτο του ανθρώπου. Είναι απλώς το αποτέλεσμα του παιχνιδιού, της αντιπαράθεσης, της πάλης και του συμβιβασμού στον οποίο καταλήγουν τα ένστικτα ‘ αυτό που της δίνει υπόσταση είναι αυτή η διένεξη, δεν είναι «ενστικτώδης» ούτε «φυσική».³¹⁹

Εν τούτοις, μια δεύτερη ερμηνεία της ιδέας ότι η γνώση αποτελεί επινοήση, είναι δυνατή: η γνώση, όχι μόνο δεν απορρέει από την ανθρώπινη φύση, αλλά επιπλέον δεν σχετίζεται με καμία σχέση συγγένειας ή ομοιότητας με τα πράγματα και τον κόσμο που δίδεται προς γνώσιν. Με καντιανούς όρους (και ενάντια στην πεποίθηση του Kant), «οι συνθήκες της εμπειρίας, και οι συνθήκες του αντικειμένου της εμπειρίας είναι απόλυτα ετερογενής».³²⁰ Ο κόσμος εναντίον του οποίου αγωνίζεται

³¹⁵ Αναλυτική έρευνα για το ζήτημα αυτό (judicial form of the “inquiry”, “inquisitorial model” and formation of empirical sciences) πραγματοποιείται από τον **Foucault** τη χρονιά 1971–1972. «We belong to an inquisitorial civilization that, for centuries now, practices [...] the extraction, displacement, and accumulation of knowledge. The inquisition: a form of power-knowledge essential to our society. The truth of experience is a daughter of inquisition – of the political, administrative, judicial power to ask questions, extract answers, collect testimonies, verify assertions, establish facts [...] A day came, quite early, when empiricism forgot and covered over its beginning», Να δείξουμε πως το υποκείμενο της γνώσης συγκροτείται μέσω του λόγου. βλπ. “Penal Theories and Institutions”, (Théories et Institutions Pénales), Lectures at The College de France 1971-1972.

³¹⁶ “Η αλήθεια και οι μορφές του δικαίου”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 104.

³¹⁷ Nietzsche: *Η Χαρούμενη Επιστήμη*.

³¹⁸ Nietzsche: *Η γενεαλογία της ηθικής*, 1^η Πραγματεία, § 14.

³¹⁹ “The Will to Knowledge”, Lectures at College de France 1970-1971.

³²⁰ “Η αλήθεια και οι μορφές του δικαίου”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 113.

η γνώση χαρακτηρίζεται από το χάος ‘ όχι με την έννοια της έλλειψης αναγκαιότητας αλλά με την έννοια μιας έλλειψης τάξης, αλληλουχίας, φόρμας, ομορφιάς, σοφίας, αρμονίας, νόμου. Τίποτα δεν δικαιοδοτεί τη γνώση να γνωρίσει τον κόσμο ‘ ούτε η φύση είναι προορισμένη να αποτελέσει αντικείμενο γνώσης. Μεταξύ γνώσης και ‘πραγμάτων προς γνώσιν’ υπάρχει μια σχέση βίας, κυριαρχίας, εξουσίας και ισχύος, μια σχέση παραβίασης.

Πρόκειται, εκτιμά ο **Foucault**, για μια μεγάλης σημασίας ρήξη με τη δυτική φιλοσοφία. Έχουμε τη ρήξη της γνώσης με τα πράγματα και την ταυτοποίησή τους. Ποιος έδωσε πράγματι στη γνώση το δικαίωμα να υφίσταται ως “η αληθινή γνώση τους”, και να αντιτάσσεται στην πλάνη, την ψευδαίσθηση, την αυθαιρεσία; Ποιος άλλος θα μπορούσε να εγγυηθεί κάτι τέτοιο εκτός από τον Θεό; Αυτός συνιστούσε πάντα την καταστατική αρχή που διασφαλίζει την εναρμόνιση γνώσης και πραγμάτων. Εάν λοιπόν η σχέση μεταξύ γνώσης και πραγμάτων που γνωρίζουμε είναι αυθαίρετη, εάν πρόκειται για σχέση βίας και εξουσίας, τότε η ύπαρξη του Θεού στον πυρήνα του συστήματος της γνώσης κρίνεται ως μη αναγκαία.

Στο σημείο αυτό λαβαίνει χώρα η ρήξη της γνωσιοθεωρίας με τη θεολογία. Επιπλέον, σημειώνει ο **Foucault**, εάν όντως οι σχέσεις γνώσης και των ενστίκτων ή ενορμητικών δυνάμεων που συστήνουν το ζώο άνθρωπος, είναι σχέσεις κυριαρχίας και καθυπόταξης, δηλαδή εξουσίας, «τότε δεν αφανίζεται μονάχα ο Θεός, αλλά και η ίδια η ενότητα και η κυριαρχία του υποκειμένου».³²¹ Στην φιλοσοφική παράδοση, η ενότητα του ανθρώπινου υποκειμένου διασφαλιζόταν από μια συνέχεια επιθυμίας – γνώσης, ενστίκτου – μάθησης, σώματος – αλήθειας. Εάν ωστόσο υπάρχουν δύο στρατόπεδα, από τη μια οι ενστικτικοί μηχανισμοί, τα παιχνίδια της επιθυμίας, του σώματος και της βούλησης, και από την άλλη γνώση, τότε η ακεραιότητα του υποκειμένου είναι άχρηστη.

Τι σημαίνει εν τούτοις πως η γνώση ενώ δεν είναι ένστικτο, είναι αποτέλεσμά τους; Σε αντίθεση με τον Spinoza ο οποίος αντέτασσε στην επιθυμία για γέλιο, θρήνο και βδελυγμό, το κατανοείν, ο Nietzsche ισχυρίζεται το ακριβώς αντίθετο: εάν τελικά κατανοούμε είναι επειδή ακριβώς έχει προηγηθεί η σύγκρουση αυτών των ενστίκτων. Εδώ ο **Foucault** παρατηρεί πως εν λόγω οι τρεις ενορμήσεις έχουν ένα κοινό σημείο: στόχος τους δεν είναι να προσεγγίσουν και να ταυτιστούν με το αντικείμενο, αλλά να το απωθήσουν, να το απαξιώσουν, να το καταστρέψουν. Κοινή τους επομένως θέληση είναι να κρατήσουν σε απόσταση το αντικείμενο και εν τέλει να το αφανίσουν. Αυτό λοιπόν που κινεί τη γνώση δεν είναι η επιθυμία να αποδώσει στο πράγμα το καθεαυτό είναι του αλλά να απομακρυνθεί και να το συντρίψει – η γνώση χαρακτηρίζεται από αυτή τη “θεμελιώδη κακία”. Πίσω από τη γνώση, σύμφωνα με τον Nietzsche, δεν βρίσκεται η συμπάθεια, ελλοχεύει το μίσος, η περιφρόνηση και ο φόβος, όπως όταν αντιμετωπίζουμε πράγματα που φαντάζουν απειλητικά ή υψηλά.

Η γνώση λοιπόν, συμπεραίνει ο **Foucault**, «δεν συνεπάγεται ούτε ένα είδος αντιστοίχισης με το προς γνώσιν αντικείμενο, ούτε μια σχέση εξομοίωσης, «αλλά μάλλον μια σχέση απόστασης και κυριαρχίας».³²² Πρόκειται για ένα «άκρως επισφαλές σύστημα εξουσίας. [...] το κείμενο του Nietzsche θέτει υπό εξέταση όλα τα μείζονα θέματα που διατρέχουν τη δυτική φιλοσοφία»: ο λογοκεντρισμός, η ομοιότητα, η αντιστοίχιση, η ενότητα - ενάντια σε όλα αυτά ο Nietzsche θέτει στην ίδια τη ρίζα της σκέψης, το μίσος, την πάλη, τις σχέσεις εξουσίας.³²³ Για να συλλάβουμε το τι πραγματικά είναι η γνώση θα πρέπει να κατανοήσουμε τις σχέσεις πάλης, σύγκρουσης: η γνώση είναι το αποτέλεσμα των σχέσεων εξουσίας. Εισαγόμαστε με

³²¹ “Η αλήθεια και οι μορφές του δικαίου”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 116.

³²² “Η αλήθεια και οι μορφές του δικαίου”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 120.

³²³ “Η αλήθεια και οι μορφές του δικαίου”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 121.

τον τρόπο αυτό, συνεχίζει ο **Foucault**, στο πεδίο μιας «πολιτικής ιστορίας της γνώσης». Το έργο του Nietzsche προσφέρει στοιχεία που μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την ιστορική ανάλυση της «πολιτικής της αλήθειας».

Σε αντίθεση με τον Kant, ο Nietzsche βεβαιώνει πως δεν υπάρχει ούτε καθεαυτό είναι, ούτε γνώση καθεαυτή.³²⁴ Η γνώση δηλαδή αφενός στερείται φύσης και ουσίας, αφετέρου δεν υπάρχουν καθολικές συνθήκες της γνώσης: η γνώση είναι πάντοτε το ιστορικά προσδιοριζόμενο αποτέλεσμα συνθηκών οι οποίες δεν ανήκουν στην τάξη της γνώσης. Η γνώση δεν συνιστά δεξιότητα ούτε καθολική δομή ‘ ανήκει στη τάξη του αποτελέσματος, του συμβάντος, του αιτιατού.

Όταν ο Nietzsche λέει πως η γνώση είναι πάντοτε μια “προοπτική”, ουσιαστικά εννοεί, παρατηρεί ο **Foucault**, πως δεν είναι δυνατόν να υπάρξει παρά μόνο υπό τη μορφή ενός αριθμού «ενεργημάτων, δια των οποίων το ανθρώπινο ον ιδιοποιείται και καθυποτάσσει τα πράγματα, αντιδρά σε έναν ορισμένο αριθμό καταστάσεων, επιβάλλοντας σχέσεις ισχύος. Πράγμα που σημαίνει ότι η γνώση συνιστά πάντοτε μια ορισμένη στρατηγική σχέση, υπό το καθεστώς της οποίας τελεί ο άνθρωπος».³²⁵ Η γνώση είναι από τη φύσης της μεροληπτική, έμμεση, προοπτική: ο προοπτικός χαρακτήρας της όμως δεν απορρέει από την ανθρώπινη φύση αλλά από τον πάντα πολεμικό και στρατηγικό χαρακτήρα της. Η λειτουργία της γνώσης είναι «εκείνη της σχηματοποίησης, της άμβλυνσης διαφορών, της εξομοίωσης πραγμάτων, δίχως να θεμελιώνεται ποτέ σε κάποια αρχέγονη αλήθεια. Ως εκ τούτου η γνώση ισοδυναμεί πάντα με παραγνώριση. Από την άλλη πλευρά, η γνώση επιζητά, με ύπουλο και επιθετικό τρόπο, να χειραγωγήσει άτομα, πράγματα και καταστάσεις. [...] εμπεριέχει πάντοτε ένα στοιχείο σύγκρουσης, [...]».³²⁶

Ο τρόπος με τον οποίο ο ίδιος ο μαρξισμός, γράφει ο **Foucault**, «επιβλήθηκε στον ακαδημαϊκό χώρο, είναι σύμφυτος με την ιδέα ότι οι συσχετισμοί δυνάμεων, οι οικονομικές συνθήκες και οι κοινωνικές σχέσεις προϋπάρχουν του ατόμου, ενώ ταυτόχρονα επιβάλλονται σε ένα υποκείμενο της γνώσης το οποίο παραμένει αναλλοίωτο, [...]». Στις παραδοσιακές μαρξιστικές αναλύσεις, η ιδεολογία συνιστά ένα είδος αρνητικού στοιχείου, το οποίο υποθέτει πως οι συνθήκες ύπαρξης, οι κοινωνικές σχέσεις ή οι πολιτικές μορφές – οι οποίες επιβάλλονται εκ των έξω στο υποκείμενο της γνώσης – διαταράσσουν, συσκοτίζουν και αποκρύπτουν τη σχέση του υποκειμένου με την αλήθεια, με άλλα λόγια την ίδια τη γνωστική σχέση. Η ιδεολογία είναι απλώς το σημάδι, το στίγμα που οι πολιτικο-οικονομικές συνθήκες της ύπαρξης αφήνουν σε ένα ορισμένο υποκείμενο της γνώσης, το οποίο όφειλε, υποτίθεται να είναι ανοικτό στην αλήθεια». Ο **Foucault** θεωρεί αντιθέτως πως «στην πραγματικότητα, οι πολιτικο-οικονομικές συνθήκες της ύπαρξης όχι μόνο δεν συσκοτίζουν ή παρεμποδίζουν το υποκείμενο της γνώσης, αλλά επικαθορίζουν τον ίδιο το σχηματισμό του, άρα και τη σχέση του με την αλήθεια. Οι πολιτικές συνθήκες, συστήνουν το έδαφος επί του οποίου αναφύονται ορισμένοι τύποι υποκειμένου, συγκεκριμένες τάξεις της αλήθειας καθώς και ορισμένοι τομείς της γνώσης, [...]».³²⁷ Η ίδια η τάξη του επιστημονικού λόγου «εμπεριέχει ορισμένα υποδείγματα αλήθειας, των οποίων ο σχηματισμός ανάγεται σε μια σειρά από πολιτικές δομές που όχι μονάχα δεν επιβάλλονται εκ των έξω στο υποκείμενο της γνώσης, αλλά επιπλέον συνιστούν παράγοντες, οι οποίοι συγκροτούν το ίδιο το υποκείμενο της γνώσης».³²⁸

³²⁴ Nietzsche: *Η γενεαλογία της ηθικής*, 3^η Πραγματεία, §12, *Θέληση για δύναμη*, Βιβλίο II, §175.

³²⁵ “Η αλήθεια και οι μορφές του δικαίου”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 125.

³²⁶ “Η αλήθεια και οι μορφές του δικαίου”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 126.

³²⁷ “Η αλήθεια και οι μορφές του δικαίου”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 127-128.

³²⁸ “Η αλήθεια και οι μορφές του δικαίου”, στο *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, σελ. 129.

6. ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, ΙΣΤΟΡΙΑ, ΓΝΩΣΗ-ΕΞΟΥΣΙΑ

Ο **Foucault** με μια έννοια επιχείρησε αυτό: μια γενεαλογία της κριτικής στάσης της δυτικής φιλοσοφίας. Πώς περιγράφει εν τούτοις ο ίδιος την δική του σχέση με την φιλοσοφία και τις επιστήμες;

Όπως λει ο **Foucault**, μια «*αυτόνομη φιλοσοφική δραστηριότητα*», δεν έχει σχέση με ολοποιοτικά (totalizing) θεωρητικά εγχειρήματα, παρά ως «*διαγνωστική ενέργεια*» στόχο έχει τη διάγνωση του παρόντος. Τη δική του έρευνα ο **Foucault** την περιγράφει εν τέλει ως προσπάθεια ανακάλυψης στο εσωτερικό της ιστορίας της επιστήμης και ανθρώπινης γνώσης κάποιου πράγματος το οποίο θα έμοιαζε με «*το ασυνείδητό τους*». Η ιστορία της επιστήμης και της γνώσης «*δεν υπακούει σε κάποιον γενικό νόμο προόδου του Λόγου*». Δεν είναι μάλιστα η ανθρώπινη συνείδηση ή ο ανθρώπινος Λόγος που κατέχουν με κάποιον τρόπο τους νόμους της ιστορίας τους. Κάτω από αυτά που γνωρίζει η επιστήμη υπάρχει κάτι το οποίο δεν ξέρει, και η ιστορία της, οι αναπτύξεις οι περίοδοι και τα ατυχήματά της υπακούουν σε έναν αριθμό από νόμους και καθορισμούς: αυτούς τους τελευταίους επιχειρεί να ερευνήσει ο **Foucault**. Το «*ασυνείδητο*» επομένως της επιστήμης και της γνώσης είναι ένα αυτόνομο πεδίο το οποίο θα υπάκουε στους δικούς του νόμους.³²⁹

Παρά το γεγονός ότι οι διανοούμενοι συνηθίζουν να δικαιώνουν την ταυτότητά τους τραβώντας μια σχεδόν αδιαπέραστη διαχωριστική γραμμή μεταξύ του πεδίου της γνώσης- ιδωμένο ως το πεδίο της αλήθειας και της ελευθερίας- και εκείνο της άσκησης της εξουσίας, οι λεγόμενες “επιστήμες του ανθρώπου” δεν μπορούν να απομονωθούν από την άσκηση της εξουσίας. Αυτό δεν αφορά τις χαρακτηριζόμενες ως “ακριβείς επιστήμες”.³³⁰ Αυτό πάντως που είναι περισσότερο ενδιαφέρον λει ο **Foucault**, είναι να αναλύσουμε το «*πώς η επιστήμη, στην Ευρώπη, θεσμοποιήθηκε ως εξουσία. Δεν αρκεί να λέμε πως η επιστήμη είναι μια δέσμη κανόνων με βάση τους οποίους οι αποφάνσεις μπορεί να διαψευστούν, τα σφάλματα να καταδειχθούν, οι μύθοι να αποκαλυφθούν, κλπ. Η επιστήμη επίσης ασκεί εξουσία: είναι, κυριολεκτικά, μια εξουσία που σε ωθεί να λες συγκεκριμένα πράγματα, εάν πρόκειται έτσι να μην κριθείς ακατάλληλος όχι μόνο επειδή υπέπεσες σε λάθος, αλλά, πιο σοβαρό από αυτό, ως απατεώνας. Η επιστήμη έχει θεσμοποιηθεί ως εξουσία διαμέσου ενός πανεπιστημιακού συστήματος και μέσα από τους δικούς του περιοριστικούς μηχανισμούς των εργαστηρίων και των πειραμάτων*».

Η επιστήμη λοιπόν παράγει “αλήθειες” στις οποίες εμείς συναινούμε. «*Η αλήθεια είναι χωρίς αμφιβολία μια μορφή εξουσίας. [...] Γιατί, στην πραγματικότητα, προσκολλούμαστε στην αλήθεια; Γιατί η αλήθεια αντί για τα ψεύδη; Γιατί η αλήθεια αντί για τον μύθο; Γιατί η αλήθεια αντί για την ψευδαίσθηση;*». Περισσότερο από την προσπάθεια εύρεσης του ποια είναι, ως αντίθετη στο λάθος, η αλήθεια, πιο σημαντικό

³²⁹ “**Foucault** Responds to Sartre”, Radio interview published in *La Quinzaine Litteraire* 46, March 1-15 1969. Βρίσκεται στο **Foucault** *Live, Collected Interviews, 1961-1984*, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 54. Από τον Max Weber, στην Σχολή της Φρανκφούρτης και για πολλούς ιστορικούς της επιστήμης όπως ο Canguilhem, επρόκειτο για ένα πρόβλημα απομόνωσης της μορφής της ορθολογικότητας η οποία παρουσιαζόταν ως κυρίαρχη (dominant), και προικισμένη με το status του ‘ένος-και-μοναδικού’ Λόγου, προκειμένου να δείξουν ότι είναι μόνον ‘μία’ δυνατή (possible) μορφή ανάμεσα σε άλλες. Σε αυτή την γαλλική εκδοχή ιστορίας της επιστήμης, ασφαλώς ο ρόλος του Bachelard υπήρξε αποφασιστικός. (“Critical Theory/ Intellectual History”, βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 27-28).

³³⁰ «*είμαι εμπειριστής, δηλώνει ο Foucault, δεν προσπαθώ να προάγω πράγματα χωρίς να εξετάζω εάν είναι εφαρμόσιμα*». Η ανάπτυξη κάποιων επιστημών, όπως η χημεία για παράδειγμα, δεν θα μπορούσε να γίνει κατανοητή χωρίς την εξέταση συγκεκριμένων βιομηχανικών αναγκών.

είναι το πρόβλημα που έθεσε ο Nietzsche: πώς συμβαίνει και στις κοινωνίες μας “η αλήθεια” έχει αποκτήσει αυτή την αξία.³³¹

6.1 ‘ΕΞΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ’ - ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΣ

Η γνώση και η εξουσία δεν αποτελούν ένα και το αυτό πράγμα. Ο **Foucault** τονίζει: η ερμηνεία που τον ήθελε ως εκείνον ο οποίος ‘ταύτισε’ δήθεν γνώση και εξουσία, με την πρώτη να αποτελεί υποτίθεται απλό προκάλυμμα της δεύτερης, είναι παντελώς λανθασμένη: το ζητούμενο υπήρξε αντιθέτως να δειχθούν οι «διαφορετικές σχέσεις» που ιστορικά αναπτύχθηκαν μεταξύ των δύο. Πώς συγκεκριμένες μορφές εξουσίας ίδιου τύπου, κατέστη δυνατό να επιφέρουν σώματα γνώσης τα οποία ήταν εντελώς διαφορετικά και στο αντικείμενό τους όπως και στη δομή τους;

Ένα παράδειγμα: σχετικά “κοντινές” δομές εξουσίας και θεσμικές φόρμες όπως ο ψυχιατρικός εγκλεισμός και η νοσοκομειακή ιατρική παρακολούθηση, σχετίστηκαν με διαφορετικές μεταξύ τους μορφές γνώσης: από τη μια η ψυχιατρική με την επιστημολογική της δομή θα εγείρει σοβαρές ενστάσεις, και από την άλλη η ανατομο-παθολογική ιατρική γνώση θα θεμελιωθεί σε εντελώς διαφορετικό δυναμικό επιστημονικής ανάπτυξης.

Η γνώση λοιπόν δεν αποτελεί απλά “προσωπείο της εξουσίας”.³³²

Η σχέση μεταξύ εξουσίας και γνώσης, η άρθρωση της μιας πάνω στην άλλη πρέπει να τύχει ενδελεχούς μελέτης: έχει αποτελέσει στοιχείο της παράδοσης του ανθρωπισμού λειο **Foucault** «το να υποθέτει ότι από τη στιγμή που κάποιος κατέχει εξουσία πάυει να γνωρίζει. Η εξουσία μετατρέπει τους ανθρώπους σε τρελούς, και εκείνοι οι οποίοι κυβερνούν είναι τυφλοί ‘μόνον εκείνοι οι οποίοι κρατούν τις αποστάσεις τους από την εξουσία, οι οποίοι δεν εμπλέκονται κατά κανέναν τρόπο με την τυραννία, κλεισμένοι μέσα στο Καρτεσιανό τους () δωμάτιο, στους στοχασμούς τους, μόνο εκείνοι μπορούν να ανακαλύψουν την αλήθεια».³³³

Η ίδια η άσκηση της εξουσίας δημιουργεί και προξενεί την εμφάνιση νέων αντικειμένων γνώσης και συσσωρεύει νέες πληροφορίες. «Δεν μπορεί κανείς να καταλάβει τίποτα γύρω από την οικονομική επιστήμη εάν δεν γνωρίζει πώς η εξουσία και η οικονομική εξουσία ασκούνται στη καθημερινή ζωή. Η άσκηση της εξουσίας δημιουργεί αέναα γνώση και, αντιστρόφως, η γνώση σταθερά επάγει αποτελέσματα εξουσίας».³³⁴ Ο «μοντέρνος ανθρωπισμός» λοιπόν έχει λάθος όταν σχηματίζει αυτή τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ γνώσης και εξουσίας: το ένα είναι ενσωματωμένο μέσα στο άλλο. Δεν έχει νόημα να ονειρευόμαστε εκείνη τη στιγμή όπου η γνώση θα πάψει να εξαρτάται από την εξουσία: «δεν είναι δυνατόν για την εξουσία να ασκείται χωρίς γνώση, είναι αδύνατον για την γνώση να μην επιφέρει αποτελέσματα εξουσίας».³³⁵

Με τον όρο “ανθρωπισμό” όπως διευκρινίζει σε άλλο σημείο ο **Foucault** κατονομάζει την αλυσίδα λόγων η οποία οδηγεί τον δυτικό άνθρωπο στην αξίωση για

³³¹ “On Power”, Interview with P. Boncenne, 1978. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture-Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 106-107.

³³² “The Concern for Truth”. Interview by F. Ewald. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture-Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 264.

³³³ “Prison Talk”, interview, στο *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings*, editor C. Gordon, The Harvester Press 1980, σελ.37 έως 54.

³³⁴ Η ακαδημαϊκή ιεραρχία είναι βέβαια απλώς η πιο εμφανής -και ίσως η λιγότερο επικίνδυνη -μορφή αυτού του φαινομένου. Τα αποτελέσματα της εξουσίας, «διάχυτα, εδραιωμένα και επικίνδυνα λειτουργούν σε άλλα σημεία απ’ ότι είναι η έδρα του παλαιού καθηγητή».

³³⁵ «“Ελευθερώστε την επιστημονική έρευνα από τις απαιτήσεις του μονοπωλιακού καπιταλισμού”: μπορεί να είναι ένα καλό σλόγκαν, αλλά δεν θα είναι ποτέ κάτι περισσότερο από σλόγκαν»...

κτήση και άσκηση εξουσίας. Καθήκον του διανοούμενου είναι η προσπάθεια εκθεμελίωσης των θεσμών και της συνείδησης οι οποίες συντείνουν στην υπερδιόγκωση ενός εγώ που δεν παύει να επιθυμεί αδιάλειπτα να αποκτήσει εξουσία. Ο ουμανισμός δίχως να εξασφαλίζει τις αναγκαίες προϋποθέσεις για την υπόσκαψη των θεμελιών του συστήματος, αναλώνεται σε μια ατελεύτητη παραγωγή λόγων (discours) που μετασχηματίζει το ιδεολογικό σύστημα αφήνοντας ωστόσο αλώβητους τους θεσμούς.³³⁶

Τα επίσημα εκπαιδευτικά προγράμματα εξακολουθούν σύμφωνα με τον **Foucault**, να συντηρούν την παραδοσιακή τους στήριξη στον “ανθρωπισμό”, ενώ αυτός με τη σειρά του ενισχύει τη δομή της κοινωνικής οργάνωσης. «*Με τον όρο ανθρωπισμό, εννοώ την ολότητα του λόγου μέσω του οποίου λένε στον άνθρωπο της Δύσης: “ακόμη και εάν δεν ασκείς εξουσία, μπορείς παρ’ όλα αυτά να είσαι αυτός που κυβερνά. Καλύτερα ακόμη: όσο περισσότερο αρνείσαι στον εαυτό σου την άσκηση της εξουσίας, όσο περισσότερο υποτάσσεσαι σε αυτούς που ασκούν εξουσία, τόσο αυτό αυξάνει την κυριαρχία σου”*».

Ο ανθρωπισμός επινόησε μια σειρά από υποκείμενες αρχές (subjected sovereignties): την ψυχή (η οποία κυβερνά το σώμα, αλλά είναι υποτελής στον Θεό), την συνείδηση (κυρίαρχη σε ένα πλαίσιο κρίσεων, αλλά εξαρτημένη από τις αναγκαιότητες της αλήθειας), το άτομο (ένας κατ’ όνομα έλεγχος των προσωπικών δικαιωμάτων, υποταγμένος στους νόμους της φύσης και της κοινωνίας), τη θεμελιώδη ελευθερία (κυρίαρχη εσωτερικά, αλλά σύμφωνα με τις απαιτήσεις του εξωτερικού κόσμου και “σύμμαχη με το πεπρωμένο”). Εν ολίγοις ο ανθρωπισμός είναι οτιδήποτε στον Δυτικό πολιτισμό περιστέλλει την επιθυμία (desire) για εξουσία.

Η θεωρία του “υποκειμένου” (με τη διττή έννοια) είναι στην καρδιά του ανθρωπισμού. Εν τούτοις σύμφωνα με τον **Foucault** μπορεί να προσβληθεί με δύο τρόπους: είτε με μια “απο-υποκειμενοποίηση” της θέλησης για εξουσία (που σημαίνει, μέσω πολιτικού αγώνα στο πλαίσιο της ταξικής σύγκρουσης) ή μέσω της καταστροφής του υποκειμένου ως ψευδο-κυρίαρχου - που σημαίνει αυτή τη φορά μέσω μιας επίθεσης στην “κουλτούρα”: απώθηση των ταμπού και των ορίων και διαχωρισμών που επιβάλλονται πάνω στα φύλα ‘ οργάνωση κομμούνων ‘ χαλάρωση των αναστολών που σχετίζονται με τα ναρκωτικά³³⁷ ‘ θραύση όλων των απαγορεύσεων που μορφοποιούν και κατευθύνουν την ανάπτυξη ενός φυσιολογικού

³³⁶ “Jeuseits von Gut und Bose”, συνομιλία του **Foucault** με φοιτητές του: βρίσκεται στο *Von de Subversion de Wissens*, του Walter Seiter: Ullstein Materialien, Berlin 1978 - παρατίθεται από τον Ν. Τσίρο στο Βήμα των Κοινωνικών Επιστημών: τόμος Ε΄, τεύχ.19, 1996, σελ. 51-52.

³³⁷ Η παραδοσιακή συγκρότηση της ηδονής περιορίζεται επί της ουσίας στην τροφή, την πόση και το σεξ. Το πρόβλημα των ναρκωτικών για παράδειγμα εξετάζεται πάντοτε με όρους ελευθερίας και απαγόρευσης. «*Πιστεύω ότι τα ναρκωτικά πρέπει να γίνουν κομμάτι του πολιτισμού μας*» λέει ο **Foucault**, «*ως ηδονή*». Σε αντίθεση με τον διάχυτο σχετικό πουριτανισμό, θα έπρεπε να φτιάξουμε καλά ναρκωτικά «*ικανά να προσφέρουν πολύ έντονη ηδονή*» ‘ είναι λάθος να μιλάμε με γενικότητες, «*τα ναρκωτικά αποτελούν πλέον κομμάτι του πολιτισμού μας. Όπως υπάρχει καλή και κακή μουσική, έτσι υπάρχουν καλά και κακά ναρκωτικά*» (“**Michel Foucault**, an interview: Sex, Power and the Politics of Identity”. *The Advocate*, vol.400, 7-8-1984. Συνέντευξη 06-1982. Ελληνική μετάφραση, “Σεξ, Εξουσία και Πολιτικές της Ταυτότητας”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 394). Η εκστρατεία ενάντια στα ναρκωτικά αποτελεί σύμφωνα με τον **Foucault** πρόσχημα για την περαιτέρω ενίσχυση της κοινωνικής καταπίεσης, όχι μονάχα μέσω των επιδρομών της αστυνομίας αλλά επίσης και διαμέσου της έμμεσης εξύψωσης του “φυσιολογικού”, “ορθολογικού”, “ευσυνειδητού” και “καλά-προσαρμοσμένου” ατόμου... (Revolutionary Action: “Until Now”. Discussion with **Foucault**, *Actuel* no.14, Nov. 1971. Βρίσκεται στο *Language, Counter-Memory, Practice*. [ed.] D.F. Bouchard. Cornell University Press, 1977, σελ. 226).

(normal) ατόμου. Πρόκειται για εμπειρίες οι οποίες έχουν απορριφθεί από τον πολιτισμό μας ή γίνονται δεκτές αποκλειστικά στο εσωτερικό της λογοτεχνίας...³³⁸

6.2 ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΕΝ ΕΝΕΡΓΕΙΑ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

«Ίσως η φιλοσοφία μπορεί ακόμη να παίξει έναν ρόλο στην πλευρά της αντι-εξουσίας, υπό τον όρο ότι, αντιμετωπίζοντας την εξουσία, ο ρόλος αυτός δεν θα συνίσταται πλέον στο να καταστρώνει τον νόμο της φιλοσοφίας, υπό τον όρο ότι η φιλοσοφία σταματά να θεωρεί τον εαυτό της προφητεία, παιδαγωγία ή νομοθεσία, και δίνει στον εαυτό της το καθήκον της ανάλυσης, της διασάφησης και της ανάδυσης στο φως, και επομένως ενίσχυσης των αγώνων που λαμβάνουν χώρα γύρω από την εξουσία, τις στρατηγικές των αντίπαλων στο εσωτερικό των σχέσεων εξουσίας, τις τακτικές που εφαρμόζονται, και τις πηγές της αντίστασης, κοντολογίς υπό τον όρο ότι η φιλοσοφία σταματά να θέτει την ερώτηση της εξουσίας με όρους καλού και κακού, παρά την διατυπώνει με όρους ύπαρξης (existence)».³³⁹

Για τον **Foucault** η φιλοσοφία δεν είναι τόσο ένας στοχασμός πάνω στο τι είναι αλήθεια και τι ψέμα, αλλά πάνω στην σχέση μας με την αλήθεια, ένας τρόπος να θέσουμε τους εαυτούς μας υπό ερώτηση, να μεταβάλουμε τη συμπεριφορά μας.³⁴⁰ Δεν υπάρχει “κυρίαρχη φιλοσοφία” αλλά φιλοσοφία εν ενεργεία - η κίνηση με την οποία, όχι χωρίς προσπάθεια ή και ψευδαισθήσεις, κάποιος αποσυνδέει τον εαυτό του από ό,τι είναι αποδεκτό ως αληθές και ερευνά νέους κανόνες. Πρόκειται για την μετατόπιση και τον μετασχηματισμό των πλαισίων της σκέψης, την αλλαγή των αποδεκτών αξιών, την εργασία η οποία απαιτείται προκειμένου να στοχαστούμε με διαφορετικό τρόπο, να πράξουμε αλλιώς, να γίνουμε κάτι άλλο από αυτό που είμαστε.³⁴¹

Η φιλοσοφία ως «διαγνωστικό εγχείρημα» σημαίνει «μια μορφή γνώσης η οποία προσδιορίζει και καθορίζει διαφορές». Η διάγνωση είναι δυνατόν να επιτρέψει την εμφάνιση ενός νέου αντικειμενικού πεδίου έναν τομέα δυνητικών μελλοντικών ερευνών ο οποίος δεν υπήρχε πριν.³⁴²

«Πιστεύω ότι οι σχέσεις φιλοσοφίας και πολιτικής είναι αδιάλειπτες και θεμελιώδεις».³⁴³ Στην κριτική της εκδοχή, η φιλοσοφία είναι ακριβώς αυτό που θέτει υπό αίρεση όλα τα φαινόμενα κυριαρχίας σε όποιο επίπεδο και με όποια μορφή και εάν εμφανίζονται (πολιτική, οικονομική, σεξουαλική, θεσμική).³⁴⁴ Για τους

³³⁸ Revolutionary Action: “Until Now”. Discussion with **Foucault**, *Actuel* no.14, Nov.1971. Βρίσκεται στο *Language, Counter-Memory, Practice*. [ed.] D.F. Bouchard. Cornell University Press, 1977, σελ. 222.

³³⁹ “La Philosophie Analytique du Pouvoir”, April 1978, *Dits et Ecrits* 3, σελ. 540.

³⁴⁰ Ο **Foucault** ρωτούσε: «τι είναι η φιλοσοφία σήμερα,... σε τι συνίσταται, αν όχι στην προσπάθεια να μάθει κανείς πώς και σε ποια έκταση θα ήταν δυνατό να σκεφτεί διαφορετικά και να μην νομιμοποιήσει ό,τι είναι ήδη γνωστό;».

³⁴¹ “The Masked Philosopher”, Interview, *Le Monde*, April 1980. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 330.

³⁴² “An Historian of Culture”, debate published in *Il Bimestre* Sept.-Dec. 1972. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 96.

³⁴³ *Concordia. Revista internacional de filosofia*. Τεύχος 6, 07-12.1984. Συζήτηση 20-01-1984. Ελληνική μετάφραση “Η Ηθική της Επιμέλειας του Εαυτού ως Πρακτική της Ελευθερίας”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 374.

³⁴⁴ «Τούτη η κριτική λειτουργία της φιλοσοφίας απορρέει, μέχρι ενός σημείου, από την σοκρατική προσαγή: “εαυτού επιμελείσθαι”, που σημαίνει “Εδραίωσε την ελευθερία σου μέσω της αυτοκυριαρχίας”». (*Concordia. Revista internacional de filosofia*. Τεύχος 6, 07-12.1984. Συζήτηση 20-

φιλόσοφους, η ιστορία είναι ένα είδος μεγαλοπρεπούς και εκτεταμένης συνέχειας όπου η ελευθερία των ατόμων και οι κοινωνικο-οικονομικοί καθορισμοί συνυφαίνονται. «Εάν πειράξεις ένα από αυτά τα θέματα – συνέχεια, αποτελεσματική άσκηση της ανθρώπινης ελευθερίας, άρθρωση ατομικής ελευθερίας και κοινωνικών προσδιορισμών – τότε αυτοί οι αυστηροί κύριοι κραυγάζουν [...] η ιστορία δολοφονήθηκε». Ο φιλοσοφικός μύθος της ιστορίας, η ιστορία για την φιλοσοφία, αυτό είναι εκείνο το οποίο οφείλει να εξαλειφθεί λει ο **Foucault**.³⁴⁵

Η ιστορία δεν αποτελεί μια μεγαλειώδη συνεχή και ομοιογενή εξέλιξη. Τα ιστορικά ντοκουμέντα μπορούν να συνδυαστούν με διαφορετικούς τρόπους, οι οποίοι δεν έχουν τα ίδια χαρακτηριστικά ούτε το ίδιο είδος εξέλιξης. Η ιστορία του υλικού πολιτισμού (τεχνικές, κατοικίες, οικιακά εργαλεία, μέσα μεταφοράς κλπ.) δεν εκτυλίσσεται με τον ίδιο τρόπο όπως π.χ. η ιστορία των πολιτικών θεσμών. Εκείνο που οι εκπρόσωποι της σχολής των Annales έδειξαν για την ιστορία ο **Foucault** σημειώνει πως «μπορεί να δειχθεί και για την ιστορία των ιδεών, της γνώσης και της σκέψης γενικά».³⁴⁶

Σε τι ακριβώς συνίστανται οι «αλλαγές» στην ιστορία; Δεν υπάρχουν, ανάμεσα σε πολλαπλά επίπεδα αλλαγών συγκεκριμένες μεταβολές οι οποίες είναι απευθείας ορατές ως εξατομικευμένα γεγονότα, και άλλες οι οποίες είναι θαμμένες και πολύ λιγότερο εμφανείς; Επομένως το πρώτο έργο που αναλαμβάνουμε είναι να διακρίνουμε τους διαφορετικούς τύπους γεγονότων. Η δεύτερη ενέργεια είναι να προσδιορίσουμε τις μεταβολές που έχουν λάβει χώρα, «το σύστημα σύμφωνα με το οποίο συγκεκριμένες μεταβλητές παρέμειναν αμετάβλητες ενώ άλλες τροποποιήθηκαν». Τύποι γεγονότων, συστήματα μετασχηματισμών, εγκαθίδρυση αλληλουχιών, και σειρών από αλληλουχίες.³⁴⁷

Η ιστορική ανάλυση, το τονίζει ο **Foucault**, αποτελεί εργαλείο μέσα στο πολιτικό πεδίο, «είναι ένα μέσο για την αποφυγή της θεωρητικής ιεροποίησης: μας επιτρέπει να εξαλείψουμε το κατώφλι του επιστημονικά ανέγγιχτου». Θα πρέπει να χρησιμοποιηθεί «στον αντίποδα της επιστημολογίας που αναζητούσε τον μη αναγώγιμο επιστημονικό πυρήνα της επιστήμης. Οφείλει να καταδείξει τη μη επιστημονικότητα της επιστήμης, ή μάλλον, επειδή το πρόβλημα του επιστημονικού/ μη επιστημονικού δεν είναι το μείζον, οφείλει να αναρωτηθεί ποια είναι η ισχύς μιας επιστήμης, με ποιον τρόπο, στην κοινωνία μας, τα αποτελέσματα αλήθειας μιας επιστήμης συνιστούν ταυτοχρόνως αποτελέσματα εξουσίας».³⁴⁸

Ο **Foucault** διευκρινίζει την απόστασή του και από την φαινομενολογία: «Δεν πιστεύω σε ένα είδος ιδρυτικής πράξης δια της οποίας ο Λόγος, στην ουσία του, ανακαλύφθηκε ή εγκαθιδρύθηκε και από εκεί, μεταγενέστερα, εκτράπηκε της πορείας του από ετούτο ή εκείνο το γεγονός. Νομίζω ότι στην πραγματικότητα, ο Λόγος είναι

01-1984. “Η Ηθική της Επιμέλειας του Εαυτού ως Πρακτική της Ελευθερίας”, στο *To Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 388).

³⁴⁵ “**Foucault** Responds to Sartre”, Radio interview published in *La Quinzaine Litteraire* 46, March 1-15 1969. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 55.

³⁴⁶ Στην ιστορία της επιστήμης, για παράδειγμα στην ανάλυση του ιατρικού λόγου του 19^{ου} αιώνα, ο **Foucault** δεν ασχολείται με τις ανακαλύψεις και τα σφάλματα, τις επιρροές και τις πρωτοτυπίες, παρά με την ιστορία των συνθηκών οι οποίες κατέστησαν δυνατή την εμφάνιση, τη λειτουργία και τον μετασχηματισμό του ίδιου του ιατρικού λόγου.

³⁴⁷ “The Birth of a World”, interview published in *Les Monde des Livres*, May 1969. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 67.

³⁴⁸ *Politique Hebdo*, τεύχος 212, 4-10.03.1976, συζήτηση με τον P. Werner. Ελληνική μετάφραση “Η Κοινωνική Έκταση του Κανόνα”, στο *To Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 112-113.

αυτο-δημιουργούμενος, πράγμα το οποίο είναι η αιτία για την οποία προσπάθησα να αναλύσω τις μορφές ορθολογικότητας: διαφορετικές θεμελιώσεις, διαφορετικές δημιουργίες, διαφορετικές μεταβολές στις οποίες οι ορθολογικότητες επιφέρουν (*engender*) η μια την άλλη, αντιτίθενται και ακολουθούν η μια την άλλη. Ακόμη και έτσι, δεν μπορείς να καθορίσεις ένα σημείο στο οποίο ο Λόγος θα είχε χάσει μια όψη του θεμελιώδους προγράμματός του, ή ένα σημείο όπου το ορθολογικό μετατρέπεται σε ανορθολογικό».

Μια μαρξιστική εκδοχή της “εκτροπής του Λόγου”³⁴⁹ επίσης δεν ικανοποιεί τον **Foucault**: η ορθολογικότητα, θα λέγαμε τότε, υπήρξε και ήταν η μορφή *par excellence* του ίδιου του Λόγου, αλλά μια σειρά συγκεκριμένων κοινωνικών συνθηκών (ο καπιταλισμός, ή η μετατόπιση από έναν τύπο καπιταλισμού στον άλλον) κατακρήμνισε αυτή την ορθολογικότητα σε κρίση... Σύμφωνα με μια ορισμένη ταξική ανάλυση, η πορεία διαμέσου της ιστορίας προς την ανθρώπινη χειραφέτηση δεν περιλαμβάνει μόνο την επανοικειοποίηση του Λόγου αλλά και την μεταβίβαση πίσω ξανά σε αυτόν της αλήθειας του, αλώβητης και ενδεδυμένης με το status μια απόλυτης παγκόσμιας επιστήμης. Ο **Foucault** αρνείται κατηγορηματικά αυτή την εκδοχή μιας “νέας ευρύτερης επιστήμης”.³⁵⁰

6.2.1 “Λόγος” και Μορφές Ορθολογικότητας

Δεν καταλαβαίνω ποιο είδος προβλήματος είναι κοινό στους ανθρώπους που αποκαλούμε “μεταμοντέρνους”, παρατηρεί ο **Foucault**.

Για κάποιους το ζήτημα της μετα-μοντερνικότητας σχετίζεται με το “τέλος των μεγάλων αφηγήσεων”: ο ίδιος ο Λόγος δεν αποτελεί παρά μια μορφή βούλησης για γνώση, μια μεγάλη αφήγηση, αλλά όντως μια ανάμεσα σε άλλες δυνατές. Ο **Foucault** θεωρεί ότι αυτή η γραμμή σκέψης δεν σχετίζεται με τις δικές του έρευνες: «[...] δεν προτίθεμαι να ταυτίσω ολοκληρωτικά τον Λόγο με την ολότητα των ορθολογικών μορφών οι οποίες έγινε δυνατό να δεσπόσουν – σε κάποια στιγμή [...] – σε ‘τύπους γνώσης’, ‘μορφές τεχνικής’ και ‘τροπικότητες διακυβέρνησης ή κυριαρχίας’ [...]. Για εμένα, καμία δεδομένη μορφή ορθολογικότητας δεν είναι στην πράξη ο Λόγος. Επομένως πώς θα μπορούσαμε να πούμε, ότι οι μορφές αυτές ορθολογικότητας οι οποίες επικράτησαν στους τρεις προαναφερθέντες τομείς, βρίσκονται υπό κατάρρευση και εξαφάνιση; [...] Μπορώ να διαπιστώσω πολλαπλούς μετασχηματισμούς, αλλά δεν μπορώ να δω γιατί θα έπρεπε να χαρακτηρίσουμε αυτή την μεταβολή ως κατάρρευση του Λόγου. Άλλες μορφές ορθολογικότητας δημιουργούνται αενάως. Επομένως δεν υπάρχει κανένα νόημα στην υπόθεση ότι ο Λόγος είναι μια μεγάλη αφήγηση που τώρα τελείωσε, και ότι μια άλλη αφήγηση είναι σε κίνηση».³⁵¹

Θα πρέπει να έχουμε επισημάνει ο **Foucault** τη σεμνότητα να παραδεχθούμε ότι η εποχή μας δεν είναι ‘το’ μοναδικό ή θεμελιώδες ή το σημείο εισβολής στην ιστορία όπου όλα ολοκληρώθηκαν και εκκινεί ξανά. Από την άλλη ασφαλώς θα έπρεπε να ρωτήσουμε: “ποια είναι η φύση του παρόντος μας”;

Η διάγνωση που αφορά την “φύση του παρόντος” συνίσταται κυρίως στην κατανόηση του «γιατί και πώς αυτό-που-είναι θα μπορούσε να πάψει να είναι αυτό-που-είναι». Με αυτή την έννοια κάθε περιγραφή θα πρέπει να βρίσκεται σε συμφωνία με εκείνα τα είδη «ουσιαστικής θραύσης τα οποία διανοίγουν το χώρο της ελευθερίας» εκλαμβάνόμενο ως ένα χώρο «συγκεκριμένης» ελευθερίας, όπως για παράδειγμα ενός

³⁴⁹ G. Lukacs, για παράδειγμα.

³⁵⁰ “Critical Theory/ Intellectual History”, βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 28-29.

³⁵¹ “Critical Theory/ Intellectual History”, βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 35.

δυνατού μετασχηματισμού. Αυτό σημαίνει πως ο χαρακτηρισμός, η περιγραφή του πραγματικού δεν έχει κάποια κεκτημένη αξία του τύπου “επειδή αυτό είναι, έτσι και θα είναι”. Η προσφυγή στην ιστορία έχει σημασία ακριβώς και γι’ αυτό το λόγο, στο βαθμό δηλαδή που η ιστορία δείχνει πώς αυτό-που-είναι ‘δεν υπήρξε πάντοτε έτσι’ - και τα πιο προφανή για εμάς πράγματα διαμορφώθηκαν στην συμβολή συγκρούσεων και συμπτώσεων, κατά τη διάρκεια μιας ασταθούς και εύθραυστης ιστορίας.

Εκείνο που ο Λόγος εκλαμβάνει ως δική του αναγκαιότητα, ή εκείνο το οποίο διαφορετικές μορφές ορθολογικότητας προσφέρουν ως το αναγκαίο είναι τους, μπορεί πολύ καλά ναδειχθεί ότι έχει μια ιστορία ‘το δίκτυο των ενδεχομενικότητων από το οποίο αναδύεται μπορεί να ανιχνευθεί. Όλα αυτά δεν σημαίνουν ασφαλώς ότι οι εν λόγω μορφές ορθολογικότητας ήταν “ανορθολογικές”: σημαίνει ότι εδρεύουν πάνω σε μια βάση ανθρώπινης πρακτικής και ανθρώπινης ιστορίας, και ότι από τη στιγμή που αυτά τα πράγματα γίνανε, μπορούν να διαλυθούν, εφόσον γνωρίζουμε πώς έγινε και κατασκευάστηκαν έτσι.

Οι μορφές ορθολογικότητας που τίθενται σε λειτουργία στην διαδικασία κυριαρχίας δεν είναι ξένες προς άλλες μορφές εξουσίας που αφορούν τη γνώση ή την τεχνική. Οι διαφορετικές μορφές ορθολογικότητας δηλαδή οι οποίες αντιστοιχούν στις σφαίρες της γνώσης, της τεχνικής και της κυριαρχίας, βρίσκονται σε συσχέτιση: υπάρχουν μεταβιβάσεις και παρεμβάσεις μεταξύ τους, ωστόσο «δεν υπάρχει ένα μοναδικό σχήμα ορθολογικότητας στις τρεις αυτές σφαίρες», βρίσκουμε όμοιους τύπους αλλά μετατοπισμένους. Υπάρχει «πολλαπλή, πυκνή αλληλοσύνδεση, αλλά όχι ισομορφισμός». Δεν υπάρχει γενικός νόμος ο οποίος να υποδεικνύει τους τύπους των σχέσεων μεταξύ των ορθολογικότητων και των διαδικασιών κυριαρχίας που τίθενται σε λειτουργία.

Μελετώντας την «ορθολογικότητα των κυριαρχιών» ο **Foucault** θα διαπιστώσει α) πως καθιερώνει συνδέσεις οι οποίες δεν αποτελούν ισομορφισμούς β) τονίζει πως οι σχέσεις εξουσίας τίθενται σε λειτουργία σε πολλαπλά κοινωνικά πεδία ενώ μπορεί να έχουν διαφορετικές μορφές ορθολογικότητας που τις ρυθμίζουν και γ) ότι όλα αυτά δεν θα μπορούσαν να αποτελέσουν μια “θεωρία της Εξουσίας”.³⁵²

6.2.2 Αναλύοντας Ένα Καθεστώς Πρακτικών

Το να αναφερόμαστε λοιπόν σε μια ενδογενή “ορθολογικότητα” ως αμετάβλητη ανθρωπολογική σταθερά, σημαίνει: πρώτον ότι αποδίδουμε μια απόλυτη αξία ενυπάρχουσα στον Λόγο, και δεύτερον ότι κάνουμε χρήση του όρου εμπειρικά με εντελώς αυθαίρετο τρόπο. Αυτό που προτείνει ο **Foucault** είναι μια χρήση του όρου με εργαλειακή και σχετική έννοια.³⁵³ Τότε τα πράγματα δεν αποτιμώνται με όρους ενός απόλυτου απέναντι στο οποίο τα υπόλοιπα συνιστούν απλώς, περισσότερο ή λιγότερο τέλειες μορφές ορθολογικότητας. Αντιθέτως, είναι πολύ περισσότερο γόνιμο να εξετάσουμε πώς οι μορφές ορθολογικότητας εγγράφουν τον εαυτό τους σε “πρακτικές” (ή συστήματα πρακτικών) και ποιον ρόλο κατέχουν μέσα σε αυτές.

Είναι αλήθεια πως οι “πρακτικές” δεν υφίστανται χωρίς ένα συγκεκριμένο καθεστώς ορθολογικότητας. Αλλά αντί να κρίνουμε αυτό το καθεστώς έναντι μιας αξίας-του-Λόγου, θα ήταν προτιμότερο να το αναλύσουμε με βάση δύο άξονες: από

³⁵² “Critical Theory/ Intellectual History”, βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 37. Το ζητούμενο είναι εν τέλει να διασαφηνιστεί «πώς μπορεί το υποκείμενο να λείπει την αλήθεια για τον εαυτό του».

³⁵³ Η τελετή του δημόσιου βασανισμού δεν είναι από μόνη της περισσότερο “ανορθολογική” απ’ ότι η φυλάκιση σε ένα κελί ‘είναι ωστόσο “ανορθολογική” με όρους ενός τύπου ποινικής πρακτικής η οποία εμπλέκει νέους τρόπους θεώρησης των συνεπειών που παράγονται από την ποινή, νέους τρόπους υπολογισμού της ωφελιμότητάς της, αιτιολόγησής της, διαβάθμισής της κλπ.

τη μια αυτόν της «κωδικοποίησης/ οδηγίας» (codification/ prescription, πώς σχηματίζεται ένα σύνολο κανόνων, τεχνικών, μέσων για ένα σκοπό κλπ.), και από την άλλη εκείνον της «αληθούς ή ψευδούς τυποποίησης» (formulation, πώς καθορίζεται ένα πεδίο αντικειμένων για τα οποία είναι δυνατόν να αρθρώσουμε αληθείς ή ψευδείς αποφάνσεις).

Η ανάλυση των πρακτικών³⁵⁴ μας επιτρέπει να μελετήσουμε την αλληλεπίδραση μεταξύ ενός “κώδικα” ο οποίος διευθύνει τους τρόπους που κάνουμε τα πράγματα, και της παραγωγής αληθών λόγων που προορίζονται να θεμελιώσουν, δικαιώσουν ή να προβάλλουν αιτίες και αρχές γι’ αυτούς τους τρόπους του πράττειν.³⁵⁵

Ένα παράδειγμα: όπως γνωρίζουμε, πέρα από μια κοινωνιολογία των “εγκληματικών πληθυσμών” ή τα δικανικά προβλήματα “θεμελίωσης” του ποινικού συστήματος, ο **Foucault** ισχυρίζεται πως εκείνο που χρειαζόταν να αναλυθεί ήταν αντιθέτως η ίδια, η «πραγματική πρακτική της τιμωρίας»: για να κατανοήσει δηλαδή κάποιος το τι και γιατί τιμωρείται έπρεπε να στραφεί στο πώς ένας τιμωρεί; Ποιες συνθήκες καθιστούν τις πρακτικές αυτές αποδεκτές, “φυσιολογικές”, “αυτονόητες” ή “αναπόφευκτες” κάποια ιστορική στιγμή;

Οι πρακτικές δεν διοικούνται απλώς από θεσμούς, δεν περιγράφονται απλά από ιδεολογίες ή καθοδηγούνται από πραγματικές περιστάσεις ‘ οι πρακτικές κατέχουν μια δική τους λογική, ιδιαίτερες ρυθμίσεις, στρατηγική, δικό τους “αποχρών λόγο” (rationale). Το καθεστώς (regime) των πρακτικών περιλαμβάνει τους «χώρους όπου εκείνα που έχουν ειπωθεί και εκείνα που έχουν γίνει, οι κανόνες που επιβλήθηκαν και οι αιτίες που δόθηκαν, όσα σχεδιάστηκαν και όσα ελήφθησαν δεδομένα συναντιούνται και αλληλοσυνδέονται».

Το να αναλύεις “καθεστώτα πρακτικών” σημαίνει σύμφωνα με τον **Foucault** να αναλύσεις προγράμματα διαχείρισης τα οποία έχουν ταυτόχρονα κατευθυντήρια αποτελέσματα αναφορικά προς το τι πρόκειται να γίνει (effects of ‘jurisdiction’), και κωδικοποιητικές συνέπειες που αφορούν το τι πρόκειται να γνωσθεί (effects of ‘veridiction’).³⁵⁶

6.2.3 Οι Θεσμοί ως Προγράμματα: Επενέργειες στο Πραγματικό

Ο **Foucault** θα τονίσει πως οι θεσμοί (η φυλακή, το νοσοκομείο ή το άσυλο) δεν έχουν ως λειτουργία τους την εκτύλιξη ενός ορθολογικού σχήματος στην “καθαρή του μορφή” (ideal type)³⁵⁷ ‘ τα ορθολογικά αυτά σχήματα δεν αποτελούν “γενικές αρχές” αλλά σαφή “προγράμματα”, «έχουμε να κάνουμε με ομάδες υπολογισμένων, αιτιολογημένων οδηγιών με τους όρους των οποίων οι θεσμοί προορίζονται να οργανωθούν, οι χώροι να διευθετηθούν, οι συμπεριφορές να ρυθμιστούν».

Αυτός ο προγραμματισμός σημειώνει ο **Foucault**, εξαρτάται πράγματι από μορφές ορθολογικότητας πολύ γενικότερες απ’ ό,τι άμεσα εφαρμόζεται: για παράδειγμα η ορθολογικότητα που αφορά την περίπτωση του ποινικού εγκλεισμού,

³⁵⁴ Απομόνωση των τρελών, διαμόρφωση της κλινικής ιατρικής, οργάνωση των εμπειρικών επιστημών, νομικές τιμωρίες...

³⁵⁵ Ο **Foucault** το θέτει και αλλιώς: «το πρόβλημα είναι να διαπιστώσουμε πώς οι άνθρωποι κυβερνούν (τους εαυτούς τους και τους άλλους) μέσω της παραγωγής αλήθειας». Δεν πρόκειται για αληθείς εκφράσεις (utterance) αλλά για επικράτειες όπου η πρακτική αλήθειας και ψεύδους καθίσταται συναφής και νόμιμη (pertinent and ordered). (“The Impossible Prison”, panel May 20 1978, published in M.Perrot’s *L’ Impossible Prison*, Seuil 1980. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 280).

³⁵⁶ “The Impossible Prison”, panel May 20 1978, **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 276-277.

³⁵⁷ Ο **Foucault** θεωρεί άστοχο τον παραλληλισμό της μεθόδου του με εκείνη του M.Weber.

δεν αποτελεί την έκβαση ενός ευθύ υπολογισμού άμεσων συμφερόντων (η φυλάκιση ως η απλούστερη και φθηνότερη λύση), παρά προέκυψε από μια ολόκληρη τεχνολογία εκπαίδευσης, επιτήρησης, εξατομίκευσης κλπ. Η “πειθαρχία” με αυτή την έννοια, δεν αποτελεί έκφραση ενός “ιδεοτύπου” (disciplined man) αλλά τη γενίκευση και σύνδεση διαφορετικών τεχνικών, σχεδιασμένων σε απόκριση τοπικών απαιτήσεων.

Τα εν λόγω προγράμματα ασφαλώς δεν λειτουργούν πάντοτε όπως έχει σχεδιαστεί, ενώ άλλα επιλέγονται και άλλα απορρίπτονται. Αυτό που συμβαίνει είναι πως διαφορετικές στρατηγικές συγκρούονται και αντιτίθενται αμοιβαία, συνθέτονται ή επιθέτονται, παράγοντας στέρεα αποτελέσματα τα οποία μπορούν να κατανοηθούν με όρους της ορθολογικότητάς τους ακόμη και εάν δεν συμφωνούν επακριβώς με το αρχικό πρόγραμμα: *«αυτό είναι που δίνει στον απορρέοντα μηχανισμό (dispositif) την στερεότητα και την ευλυγισία του»*.

Όλα αυτά τα προγράμματα, οι τεχνολογίες, οι μηχανισμοί, για τον **Foucault** αποτελούν εξίσου πραγματικότητες όπως οι θεσμοί που τα ενσωματώνουν ή οι συμπεριφορές που συμμορφώνονται περισσότερο ή λιγότερο σ’ αυτά. Εν τούτοις μπορεί κάποιος να ρωτήσει, δεν αποτελούν τελικά απλές ουτοπίες και φαντασιώσεις; Το Πανοπτικό του Bentham για παράδειγμα δεν περιγράφει την πραγματική ζωή στις φυλακές του 19^{ου} αιώνα. Ο **Foucault** αντιπαρέρχεται μια τέτοια κριτική: το γεγονός πως η πραγματική ζωή δεν ταυτίζεται με τα θεωρητικά σχήματα, δεν σημαίνει πως τα τελευταία αποτελούν απλές φαντασιώσεις, *«θα σήμαινε τελικά πως υιοθετούμε μια πολύ φτωχή έννοια της πραγματικότητας»*.

Αυτά τα προγράμματα προκαλούν μια σειρά από «επενέργειες στο πραγματικό»: αποκρυσταλλώνονται μέσα σε ιδρύματα, εμψυχώνουν ανθρώπινες συμπεριφορές, λειτουργούν ως πλέγματα για την αντίληψη και αξιολόγηση των πραγμάτων. Με αυτή την έννοια, οι επίμονες αντιστάσεις των κρατουμένων στους πειθαρχικούς μηχανισμούς των φυλακών, οι κριτικές και η αποτίμηση εν τέλει των φυλακών ως αποτυχημένων, η εμφάνιση των υποτροπών κλπ., όλα αυτά σημαίνουν πως αυτού του τύπου ο “προγραμματισμός” δεν παρέμεινε “ουτοπία” στα μυαλά κάποιων εμπνευστών.

Επομένως, αυτοί οι προγραμματισμοί της συμπεριφοράς (regimes of jurisdiction and veridiction) δεν αποτελούν θνησιγενή “σχήματα” για την παραγωγή μιας πραγματικότητας: *είναι θραύσματα πραγματικότητας τα οποία επάγουν συγκεκριμένα αποτελέσματα στο πραγματικό, όπως είναι ο διαχωρισμός ορθού και εσφαλμένου υπονοούμενος στους τρόπους που κυβερνούμε τους εαυτούς μας και τους άλλους*. Το ζητούμενο για τον **Foucault** είναι ακριβώς να συλλάβει αυτά τα αποτελέσματα ως ιστορικά συμβάντα.

6.2.4 Γιατί μεριμνούμε για την αλήθεια;

Γιατί μεριμνούμε για την αλήθεια; Και μάλιστα περισσότερο απ’ όσο μεριμνούμε για τον εαυτό μας; Και γιατί μεριμνούμε για τον εαυτό μας μόνο μέσω της έρευνας για την αλήθεια; Ρωτά ο **Foucault**: *«γιατί ολόκληρος ο δυτικός πολιτισμός άρχισε να περιστρέφεται γύρω από αυτήν την υποχρέωση για αλήθεια, η οποία εξέλαβε τόσο διαφορετικές μορφές;»*.³⁵⁸

Δεν μπορεί να οριστεί μια στρατηγική εξωτερική προς αυτόν τον άξονα; Στην σφαίρα της πολιτικής μέχρι σήμερα ασκεί κανείς κριτική στο πολιτικό στοιχείο *«αλλά*

³⁵⁸ *Concordia. Revista internacional de filosofía*. Τεύχος 6, 07-12.1984. Συζήτηση 20-01-1984. Ελληνική μετάφραση “Η Ηθική της Επιμέλειας του Εαυτού ως Πρακτική της Ελευθερίας”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 377.

δεν μπορεί να το κάνει αλλιώς παρά παίζοντας ένα ορισμένο παιχνίδι της αλήθειας, επισημαίνοντας τις συνέπειές του, επισημαίνοντας ότι υπάρχουν και άλλες έλλογες δυνατότητες, δείχνοντας στους ανθρώπους αυτό που δεν γνωρίζουν σε σχέση με την κατάσταση τους, τις συνθήκες εργασίας τους, την εκμετάλλευσή τους».³⁵⁹

Δεν υπονοώ διευκρινίζει ο **Foucault** «από καμία άποψη ότι τα παιχνίδια αλήθειας δεν είναι παρά συγκαλυμμένες σχέσεις εξουσίας» ‘ το πρόβλημα είναι: με ποιο τρόπο συγκροτούνται και συνδέονται με τις σχέσεις εξουσίας τα παιχνίδια αυτά. Για παράδειγμα: η ιατροκοποίηση της τρέλας, δηλαδή η συγκρότηση της ιατρικής γύρω από άτομα που θεωρήθηκαν “τρέλα”, υπήρξε συνυφασμένη με μια σειρά κοινωνικές διαδικασίες (π.χ. οικονομικής τάξης) σε μια δεδομένη χρονική στιγμή, αλλά επίσης συνδέθηκε με θεσμούς και πρακτικές εξουσίας. Αυτή η διαπίστωση σημειώνει ο **Foucault** δεν θίγει την “επιστημονική εγκυρότητα” ή την θεραπευτική “αποτελεσματικότητα” της ψυχιατρικής: «δεν την εγγυάται μεν, αλλά και δεν την ακυρώνει». Άλλο παράδειγμα: τα μαθηματικά συνδέονται επίσης με δομές εξουσίας, «με βάση τον τρόπο που οργανώνεται η συναίνεση των μαθηματικών και λειτουργεί ως κλειστό κύκλωμα, διαθέτει της δικές της αξίες, προσδιορίζει αυτό που είναι καλό (αληθές) ή κακό (εσφαλμένο) στα μαθηματικά κλπ. Αυτό δεν σημαίνει από καμία άποψη ότι τα μαθηματικά δεν είναι παρά ένα παιχνίδι εξουσίας, αλλά ότι το παιχνίδι αλήθειας των μαθηματικών συνδέεται με έναν ορισμένο τρόπο, και χωρίς αυτό να θίγει καθόλου την εγκυρότητά του, με παιχνίδια και θεσμούς εξουσίας».

Με τον όρο “παιχνίδι” αναφερόμαστε «σε ένα σύνολο προτύπων παραγωγής της αλήθειας. [...] Είναι ένα σύνολο διαδικασιών που οδηγούν σε κάποιο αποτέλεσμα, το οποίο μπορεί να θεωρηθεί, συναρτήσει των καταστατικών και κατευθυντήριων αρχών που διέπουν τις διαδικασίες του, έγκυρο ή μη, τελεσφόρο ή ατελέσφορο».³⁶⁰

Όσον αφορά τα πολλαπλά παιχνίδια αλήθειας στις κοινωνίες μας αυτό που μπορούμε να παρατηρήσουμε είναι πως δεν υπάρχει ένας κλειστός και κατηγορηματικός ορισμός των επιτρεπτών παιχνιδιών αλήθειας, εν αντιθέσει με τα υπόλοιπα που αποκλείονται. Υπάρχει πάντοτε η δυνατότητα να ανακαλυφθεί κάτι άλλο, να αλλάξουν κάποιοι κανονισμοί ή το σύνολο του παιχνιδιού. Αυτό το χαρακτηριστικό θεωρεί ο **Foucault** πως προσέφερε στη Δύση ορισμένες «δυνατότητες ανάπτυξης που δεν συναντώνται αλλού. Ποιος λειο την αλήθεια; Άτομα τα οποία είναι ελεύθερα, που οργανώνουν μια ορισμένη συναίνεση και τα οποία είναι ενταγμένα σε κάποιο δίκτυο πρακτικών εξουσίας και δεσμευτικών θεσμών».³⁶¹

Κάποιοι, παρατηρεί ο **Foucault** συμπεράναν από την κριτική στην αλήθεια, πως ισχυρίζεται ότι ‘δεν υπάρχει τίποτε’ - του απέδωσαν τη θέση παράδειγμα ότι “δεν υπάρχει τρέλα” ενώ, σημειώνει ο **Foucault**, το πρόβλημα είναι εντελώς αντίστροφο: το ζητούμενο είναι να μάθουμε με ποιον τρόπο εντάχθηκε η τρέλα (με τις διάφορες μορφές που τις προσέδωσαν) σε ένα θεσμικό πεδίο που τη μορφοποιούσε ως διανοητική ασθένεια η οποία έχει τη δική της θέση δίπλα σε άλλες ασθένειες κλπ...

Κάποιοι υποστηρίζουν, λειο ο **Foucault**, πως έχω παραμελήσει το ρόλο του Κράτους, άλλοι πως το βλέπω παντού, πως το φαντάζομαι να ελέγχει λεπτομερώς την καθημερινή ζωή τω ατόμων ‘ κάποιοι μου καταλογίζουν πως οι αναλύσεις αφήνουν έξω την οποιαδήποτε υπο-δομή, ενώ άλλοι θεωρούν πως κατασκεύασα μία μέσω της

³⁵⁹ *Concordia. Revista internacional de filosofia*. Τεύχος 6, 07-12.1984. *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 378.

³⁶⁰ *Concordia. Revista internacional de filosofia*. Τεύχος 6, 07-12.1984. *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 379-380.

³⁶¹ *Concordia. Revista internacional de filosofia*. Τεύχος 6, 07-12.1984. *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 381.

σεξουαλικότητας. Οι εργασίες μου απαντά ο **Foucault** δεν ανταποκρίνονται σε κανένα από τα παραπάνω σχήματα: δεν παρήγαγα κάποιο νέο σχήμα, ούτε προτείνω κάποια καθολική αρχή για την ανάλυση της κοινωνίας. Οι ιστορικοί λαμβάνουν ως γενικό ορίζοντα την “κοινωνία”.³⁶² «*Το δικό μου θέμα δεν είναι η κοινωνία αλλά ο λόγος αλήθειας/ ψεύδους, δηλαδή η συσχετική διαμόρφωση περιοχών και αντικειμένων και οι επαληθευτικοί, ανασκευαστικοί λόγοι που φέρουν πάνω τους [...] και τα αποτελέσματα στο πραγματικό με το οποίο συνδέονται*».

Ο **Foucault** διατυπώνει αλλιώς το ενδιαφέρον του: η ιστορία της αντικειμενοποίησης εκείνων των στοιχείων τα οποία οι ιστορικοί θεωρούν ως αντικειμενικά δεδομένα («*the objectification of objectivities*»)³⁶³.

6.2.5 Ενδεχομενικότητα και Πολυμέρεια των Αιτίων

Ο **Foucault** περιγράφει με τον όρο “eventualization” την επιδίωξή του να καταστήσει πράγματα που συνήθως θεωρούμε αυτονόητα, ως ιστορικές σταθερές ή αδιαμεσολάβητα ανθρωπολογικά γνωρίσματα, λιγότερο προφανή: «*το να δείξεις ότι τα πράγματα “δεν ήταν τόσο αναγκαία όσο φαίνεται”*». Αυτή η μέθοδος (eventualization) σημαίνει πως επαναανακαλύπτεις τις συνδέσεις, τις συμπλοκές, τα παιχνίδια δύναμης και τις στρατηγικές οι οποίες κάποια δεδομένη στιγμή εδραίωσαν ό,τι μεταγενέστερα θεωρείται αυταπόδεικτο, παγκόσμιο και αναγκαίο. Με αυτή την έννοια μπορούμε να μιλήσουμε για ένα είδος πολλαπλασιασμού ή *πλουραλισμού (pluralisation) των αιτίων*.³⁶⁴

Σημαίνει αυτό πως παρατηρούμε τη μοναδικότητα (singularity) ως ένα αναίτιο (reasonless) ρήγμα σε μια αδρανή συνέχεια; Όχι, θα υπογραμμίσει ο **Foucault**, γιατί κάτι τέτοιο θα ισοδυναμούσε με το να αντιμετωπίζεις την συνέχεια ως αυτάρκη πραγματικότητα η οποία φέρει τον δικό της λόγο ύπαρξης (raison d’être) στο εσωτερικό της. Ο πολλαπλασιασμός των αιτίων (*causal multiplication*) συνίσταται στην ανάλυση ενός “γεγονότος” (event) σύμφωνα με τις πολλαπλές διαδικασίες οι οποίες το συγκροτούν. Επομένως, η ανάλυση για παράδειγμα της πρακτικής της ποινικής κάθειρξης ως “γεγονότος” (event) (και όχι ως θεσμικού περιστατικού (fact) ή ιδεολογικής επενέργειας (effect)) σημαίνει να προσδιορίσεις τις διαδικασίες “ποινικοποίησης” (δηλαδή την προοδευτική εισαγωγή μέσα σε τύπους νομικής

³⁶² Για τον **Foucault** η έννοια της “ολότητας της κοινωνίας” (whole of society) προέρχεται από παρελθόντα ουτοπικά πλαίσια. Αναδύθηκε στον Δυτικό κόσμο σε μια ιστορική διαδικασία η οποία κορυφώθηκε στον καπιταλισμό. Η ιδέα του να λαμβάνουν υπόψη οι στρατηγικές οι εμπειρίες και οι δράσεις μας την “ολότητα” της κοινωνίας σημαίνει σύμφωνα με τον **Foucault** πως επιβάλλουμε αδύνατες συνθήκες πάνω στις πράξεις μας ‘ η έννοια αυτή λειτουργεί με τρόπο που εμποδίζει την ενεργοποίηση και την επιτυχία των διαδικασιών. “Το όλον” της κοινωνίας είναι ακριβώς εκείνο το θα έπρεπε να εξαλείψουμε... «*και έπειτα δεν μπορούμε παρά να ελπίζουμε ότι δεν πρόκειται να υπάρξει ποτέ ξανά*». (Revolutionary Action: “Until Now”. Discussion with **Foucault**, *Actuel* no.14, Nov. 1971. Βρίσκεται στο *Language, Counter-Memory, Practice*. [ed.] D.F. Bouchard. Cornell University Press, 1977, σελ. 233).

³⁶³ “The Impossible Prison”, panel May 20 1978, published in M.Perrot’s *L’ Impossible Prison*, Seuil 1980. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 285-286. Ο **Foucault** παραδέχεται πως ο Paul Veyne αντιλήφθηκε όλο αυτό πολύ καθαρά: το θέμα είναι το αποτέλεσμα πάνω στη ιστορική γνώση μιας νομναλιστικής κριτικής διατυπωμένης αλλού, αλλά με τον τρόπο της ιστορικής ανάλυσης (“**Foucault** révolutionne l’histoire”, in Paul Veyne *Comment on écrit l’histoire*, Paris Seuil 1978).

³⁶⁴ «...*Eventualizing singular ensembles of practices, so as to make them graspable as different regimes of “jurisdiction” and “veridiction”, [...] to resituate the production of true and false at the heart of historical analysis and political critique*» (“The Impossible Prison”, panel May 20 1978, published in M.Perrot’s *L’ Impossible Prison*, Seuil 1980. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 280).

τιμωρίας) ήδη υφιστάμενων πρακτικών εγκλεισμού ‘ τις διαδικασίες μετατροπής των πρακτικών της ποινικής δικαιοσύνης σε “δεσμοτηριακές” (carceralisation) (η φυλάκιση ως μορφή τιμωρίας ή επανόρθωσης, μετατρέπεται σε κεντρικό συστατικό της ποινικής τάξης). Οι διαδικασίες πάλι αυτές χρίζουν περαιτέρω διαίρεσης: η ποινικοποίηση του εγκλεισμού (penalisation of internment) περικλείει μια πολλαπλότητα άλλων διαδικασιών (όπως ο σχηματισμός κλειστών παιδαγωγικών χώρων που λειτουργούν διαμέσου αμοιβών και τιμωριών κλπ.).

Ο **Foucault** εξηγεί (σε αντιδιαστολή με την “αιτιότητα”, causality), την ιδιαιτερότητα της “eventualization”: κατασκευάζει γύρω από το μοναδικό συμβάν (αναλυμένο ως διαδικασία), ένα “πολύγωνο” ή “πολύεδρο” καταληπτότητας, ο αριθμός των επιφανειών του οποίου δεν είναι εκ των προτέρων δεδομένος, και δεν μπορεί να ληφθεί ως καθορισμένος (finite). Μάλιστα, όσο περισσότερο κάποιος διαλύει στα συνθετικά τους τις διαδικασίες τόσο περισσότερο είναι υποχρεωμένος να συναρμολογεί τις εξωτερικές σχέσεις τους νοητότητας (intelligibility).³⁶⁵

Η επιχείρηση αυτή οδηγεί σε έναν αυξανόμενο πολυμορφισμό: πρώτον, έναν πολυμορφισμό των στοιχείων που έρχονται να συσχετιστούν³⁶⁶ ‘ δεύτερον, πολυμορφισμό των σχέσεων που περιγράφονται³⁶⁷ ‘ τρίτον, έναν πολυμορφισμό των πεδίων αναφοράς.³⁶⁸

Η τακτική των περισσότερων ιστορικών, παρατηρεί ο **Foucault**, είναι απομακρυσμένη από το “συμβάν”: αποδίδουν το αντικείμενο που μελετούν στον πιο ενιαίο, αναγκαίο, αναπόφευκτο και τελικώς εξω-ιστορικό μηχανισμό ή δομή που είναι διαθέσιμα – οικονομικός μηχανισμός, ανθρωπολογική δομή ή δημογραφική διεργασία...κλπ., «αυτοί είναι οι στόχοι της “de-eventualized” history». Ενώ υπάρχουν πολλές γραμμές ανάλυσης και πληθώρα διαφορετικών ειδών σχέσεων, υπάρχει αντιθέτως πολύ λίγη “αναγκαία ενότητα (unity)” («*plethora of intelligibilities, a deficit of necessities*»). Για τον **Foucault** αυτό είναι ακριβώς το θέμα υπό συζήτηση: «και στην ιστορική ανάλυση και στην πολιτική κριτική. Δεν είμαστε, και δεν οφείλουμε να θέσουμε τους εαυτούς μας κάτω από την ταμπέλα μιας μοναδιαίας (unitary) αναγκαιότητας».³⁶⁹

Με την ευρύτερη έννοια, η φύση των γεγονότων και η πραγματικότητα της εξουσίας αποκλείονται από τη γνώση όπως αυτή διαμορφώνεται σήμερα στον πολιτισμό μας. Αυτό είναι μάλλον κάτι το οποίο θα έπρεπε να περιμένουμε: η κυρίαρχη τάξη η οποία ρυθμίζει αυτή τη γνώση πρέπει να εμφανίζεται απρόσιτη στα γεγονότα. Το συμβάν, στην επικίνδυνη όψη του, πρέπει να κυριαρχηθεί και να διαλυθεί στο συνεχές της εξουσίας αυτής της τάξης, μέσω μιας εξουσίας που ποτέ δεν θα προσδιοριστεί με σαφήνεια. Από την άλλη πλευρά, το προλεταριάτο, αναπτύσσει τη δική του μορφή

³⁶⁵ Αναλύοντας την διαδικασία ‘carceralisation’ στις πιο μικρές της λεπτομέρειες, οδηγούμαστε να τις συσχετίζουμε με πρακτικές μέσα στα σχολεία, με την στρατιωτική πειθαρχία κλπ.

³⁶⁶ Ξεκινώντας από τη φυλακή, καταλήγουμε στην πειθαρχία της εκπαίδευσης, στο επαγγελματικό στρατό ή τη διαίρεση των εργασιών στα εργοστάσια...

³⁶⁷ Πιθανή μεταβολή των τεχνικών μοντέλων (π.χ. αρχιτεκτονική της επιτήρησης), η αλλαγή των τακτικών προσέγγισης συγκεκριμένων προβλημάτων (π.χ. λαϊκή αποδοκιμασία των δημόσιων βασανισμών), η εφαρμογή θεωρητικών σχημάτων (π.χ. η ωφελμιστική θεώρηση της συμπεριφοράς).

³⁶⁸ Αυτό μπορεί να ποικίλει από τεχνικές μεταβολές σε λεπτομέρειες, έως την προσπάθεια εγκατάστασης στο εσωτερικό της καπιταλιστικής οικονομίας νέων αποτελεσματικότερων τεχνικών της εξουσίας.

³⁶⁹ “The Impossible Prison”, panel May 20 1978, published in M.Perrot’s *L’Impossible Prison*, Seuil 1980. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 279.

γνώσης που αφορά τον αγώνα για εξουσία, αφορά γεγονότα, τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να αποκριθούμε σ' αυτά κλπ.

«Το σύστημα σου λει στην πραγματικότητα: “εάν θέλεις να καταλάβεις, να αντιληφθείς τα γεγονότα του παρόντος, μπορείς να το κάνεις αυτό μόνο διαμέσου του παρελθόντος” [...]. Έχουμε θέσει σε χρήση μια μεγάλη γκάμα κατηγοριών- αλήθεια, άνθρωπος, κουλτούρα, συγγραφή κλπ.- προκειμένου να διασκεδάσουμε το σοκ των καθημερινών συμβάντων, προκειμένου να διαλύσουμε το συμβάν. Η φανερή πρόθεση όλων αυτών των ιστορικών συνεχειών είναι να εξηγήσουν – η αέναη επιστροφή στον Marx στον Freud και σε άλλους είναι πασιφανώς να θέσουν ένα θεμέλιο. Ωστόσο και τα δυο λειτουργούν έτσι ώστε να αποκλείσουν το ριζικό ρήγμα το οποίο εισάγεται με τα συμβάντα».³⁷⁰

6.2.6 Ιστορία της Σκέψης και “Προβληματοποίηση”

“Ιστορία της σκέψης” δεν σημαίνει απλά “ιστορία των ιδεών” ή “ιστορία των αναπαραστάσεων”: υποδεικνύει μάλλον την προσπάθεια να απαντήσουμε στο ερώτημα πώς γίνεται δυνατό, με ποιον τρόπο ένα σώμα γνώσης συγκροτείται; Η πώς η “σκέψη”, ένα ιστορικό γεγονός, στο βαθμό ακριβώς που είναι συναρτημένη με την αλήθεια, έχει μια ιστορία;

Το ζητούμενο επομένως είναι η “προβληματοποίηση” (problematization) - η ιστορία των σχέσεων μεταξύ σκέψης και αλήθειας, η «ιστορία της σκέψης ως στοχασμού πάνω στην αλήθεια». Η “προβληματοποίηση” δεν σημαίνει την αναπαράσταση ενός προϋπάρχοντος αντικειμένου, ούτε τη δημιουργία μέσω του λόγου ενός αντικειμένου το οποίο δεν υπάρχει ‘ αποτελεί την ολότητα των πρακτικών λόγου ή μη (discursive or non-discursive) οι οποίες εισάγουν κάτι μέσα στο παιχνίδι αλήθειας και ψεύδους και το καθιστούν αντικείμενο της σκέψης, είτε με τη μορφή ηθικού στοχασμού, είτε επιστημονικής γνώσης είτε πολιτικής ανάλυσης κλπ.³⁷¹

Ο Foucault λει σε κάποιο σημείο: αναρωτήθηκα κάποτε εάν θα μπορούσα να περιγράψω την ιστορία της σκέψης, ως διακριτή από την ιστορία των ιδεών (ideas-systems of representation) και από την ιστορία των νοοτροπιών (mentalities- attitudes and types of action and behavior). Το στοιχείο το οποίο οδηγεί σε μια “ιστορία της σκέψης” είναι οι προβληματοποιήσεις. Ό, τι διαφοροποιεί την σκέψη είναι πως αποτελεί κάτι διαφορετικό από μια ομάδα παραστάσεων που υπόκειται μιας συμπεριφοράς, ή από μια διάθεση που καθορίζει αυτή τη συμπεριφορά. Η σκέψη δεν είναι κάτι που ενοικεί σε έναν συγκεκριμένο χειρισμό – είναι εκείνο που επιτρέπει σε κάποιον να σταθεί ένα βήμα πίσω από μια πράξη ή αντίδραση, να την παρουσιάσει στον εαυτό του ως αντικείμενο σκέψης και να την επερωτήσει όσον αφορά το νόημά της, τις συνθήκες της και τους σκοπούς της. «Η σκέψη είναι ελευθερία σε σχέση με ό,τι πράττει κάποιος, η κίνηση με την οποία κάποιος αποσυνδέει τον εαυτό του από αυτό, το αναγνωρίζει ως αντικείμενο, και στοχάζεται πάνω σε αυτό ως πρόβλημα».

Για ένα πεδίο δράσης, συμπεριφοράς, προκειμένου να εισαχθεί κάποιος στην επικράτεια της σκέψης είναι απαραίτητο να το έχει καταστήσει αβέβαιο, να το έχει κάνει να χάσει την οικειότητά του ή να έχει προκαλέσει έναν αριθμό προβλημάτων γύρω απ' αυτό. Αυτά τα στοιχεία προκύπτουν από κοινωνικές, οικονομικές ή πολιτικές διεργασίες, αλλά είναι πιθανό να περάσει μεγάλο χρονικό διάστημα προτού υπάρξει δραστική προβληματοποίηση από τη σκέψη. Και όταν η σκέψη παρεμβαίνει,

³⁷⁰ Revolutionary Action: “Until Now”. Discussion with Foucault, *Actuel* no.14, Nov.1971. Βρίσκεται στο *Language, Counter-Memory, Practice*. [ed.] D.F. Bouchard. Cornell University Press, 1977, σελ. 220.

³⁷¹ “The Concern for Truth”. Interview by F. Ewald. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture-Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 256-257.

αυτό δεν προσλαμβάνει μια μοναδική μορφή η οποία είναι η ευθεία κατάληξη ή η αναγκαία έκφραση αυτών των δυσκολιών ‘ πρόκειται για πρωτογενή (original) ή ιδιάζουσα απόκριση – που συχνά παίρνει διαφορετικές, ακόμη και αντιφατικές μορφές – στις δυσκολίες.

Σε μια μοναδική σειρά δυσχερειών, διάφορες ανταποκρίσεις μπορούν να δημιουργηθούν. Το ερώτημα λει ο **Foucault** είναι «τι τις κάνει ταυτόχρονα δυνατές». Το έργο μιας ιστορίας της σκέψης θα ήταν να επανανακαλύψει στη ρίζα αυτών των ανόμοιων λύσεων το “γενικό τύπο της προβληματοποίησης” που τις κατέστησε δυνατές – ακόμη και στην αντίθεσή τους. Η προβληματοποίηση δεν τις “εκφράζει” απλά: σε συνδυασμό με τις συγκεκριμένες δυσκολίες, αναπτύσσει τις συνθήκες στις οποίες οι πιθανές αποκρίσεις είναι δυνατό να δοθούν.

Αυτή επομένως η μετατροπή ενός δεδομένου σε ερώτηση, ο μετασχηματισμός κωλυμάτων και δυσκολιών σε προβλήματα έναντι των οποίων ποικίλες λύσεις θα επιχειρήσουν να παράγουν μια απόκριση- αυτά συνιστούν το στίγμα της προβληματοποίησης και την ιδιαίτερη εργασία της σκέψης.³⁷²

Όπως την προσδιορίζει και πάλι σε άλλο σημείο ο **Foucault**, “προβληματοποίηση” σημαίνει: πώς και γιατί συγκεκριμένα πράγματα (συμπεριφορές, κοινωνικά φαινόμενα και διαδικασίες) μετατράπηκαν σε προβλήματα - γιατί αυτά αποτέλεσαν πρόβλημα ενώ άλλα, παρόμοια ίσως, φαινόμενα την ίδια ιστορική περίοδο αμελήθηκαν εντελώς; Αυτά ασφαλώς δεν αποτελούν έναν τρόπο να αρνηθεί κανείς την πραγματικότητα αυτών των φαινομένων (τρέλα, έγκλημα, σεξουαλικότητα)- δεν ευσταθεί επομένως η κριτική περί “ιδεαλισμού”. Η προβληματοποίηση αποτελεί «μια “απάντηση” σε μια συγκεκριμένη κατάσταση που είναι πραγματική». Οι προβληματοποιήσεις συνδέονται αμφίδρομα με συγκεκριμένες κοινωνικές πρακτικές και διαδικασίες.³⁷³

7. ΤΟ ΑΙΝΙΓΜΑ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ

«Η ουσία της ζωής μας, υποστηρίζει ο **Foucault**, συνίσταται σε τελική ανάλυση, στην πολιτική λειτουργία της κοινωνίας στην οποία βρισκόμαστε».³⁷⁴

Εάν σήμερα ζούμε κάτω από ένα καθεστώς δικτατορίας και εξουσίας της τάξης, το οποίο επιβάλλεται με την βία - ακόμη και όταν τα όργανα αυτής της βίας είναι θεσμικά και συνταγματικά - εμείς πως μπορούμε να αντισταθούμε σε αυτό; Και

³⁷² “Problematics”, interview 1983, published in *Crash: nostalgia for the absence of cyberspace*, [eds.] Reynolds & Zimmer, New York 1994. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 421-422. Είμαστε μακριά σημειώνει ο **Foucault**, από μια ανάλυση με όρους αποδόμησης (deconstruction): πρόκειται για κριτική ανάλυση όπου ανιχνεύεται το πώς διαφορετικές λύσεις σε ένα πρόβλημα έχουν κατασκευαστεί, και επίσης πώς αυτές οι διαφορετικές λύσεις απορρέουν από μια ιδιαίτερη μορφή προβληματοποίησης.

³⁷³ Ωστόσο μια δοσμένη προβληματοποίηση δεν αποτελεί γενικώς αποτέλεσμα ενός ιστορικού πλαισίου ή κατάστασης – «είναι μια απάντηση που δίνεται από ορισμένα άτομα», ακόμη και εάν μπορούμε να βρούμε την ίδια απάντηση σε διαφορετικές ομάδες κειμένων, οπότε με μια έννοια η απάντηση είναι τόσο γενική ώστε μετατρέπεται σε κάτι ανώνυμο. Και το γεγονός επίσης ότι η απάντηση δεν αποτελεί έκφραση ή αποτέλεσμα μιας κατάστασης «δεν σημαίνει, παρατηρεί ο **Foucault**, ότι απαντά στο τίποτα, ότι είναι καθαρό όνειρο ή “αντι-δημιουργία” (anti-creation). Μια προβληματοποίηση είναι πάντοτε ένα είδος δημιουργίας ‘ αλλά δημιουργία με την έννοια ότι, με δοσμένη μια συγκεκριμένη κατάσταση, δεν μπορείς να συμπεράνεις ότι αυτό το είδος προβληματοποίησης θα ακολουθήσει. Με δεδομένη μια προβληματοποίηση, μπορείς μόνο να καταλάβεις γιατί αυτό το είδος απάντησης εμφανίζεται ως απόκριση σε κάποια απτή και συγκεκριμένη όψη του κόσμου. Υπάρχει η σχέση σκέψης και πραγματικότητας στην προβληματοποίηση». (M. **Foucault**. *Fearless Speech, Six Lectures at University of California Berkeley* in 1983, [ed.] J. Pearson, editions Semiotext(e) 2001, σελ. 172-173).

³⁷⁴ “Ανθρώπινη φύση: δικαιοσύνη εναντίον εξουσίας”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, εκδ. ύψιλον, σελ. 36.

πρώτα απ' όλα, πώς να κατανοήσουμε και να αναλύσουμε την «φύση» της εξουσίας και της καταπίεσης;

7.1 Η ΕΞΟΥΣΙΑ ΕΙΝΑΙ ΣΥΝΕΚΤΑΤΗ ΜΕ ΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΣΩΜΑ

«Το θέμα της εξουσίας παραμένει ένα ολοκληρωτικό αίνιγμα», παρατηρούσε ο **Foucault** σε μια συζήτηση με τον Gilles Deleuze το 1972. «Ποιος ασκεί εξουσία; Και σε ποια σφαίρα; Γνωρίζουμε με λογική βεβαιότητα ποιος εκμεταλλεύεται τους άλλους, ποιος εισπράττει τα κέρδη, ποια άτομα αναμειγνύονται σε αυτή τη διαδικασία [...]. Όσον αφορά την εξουσία όμως [...] θα έπρεπε [...] να διερευνήσουμε τα όρια που επιβάλλονται στην άσκηση της εξουσίας – τους ενδιάμεσους σταθμούς μέσα από τους οποίους λειτουργεί και την έκταση της επιρροής της πάνω στις συχνά ασήμαντες πλευρές της ιεραρχίας και τις μορφές ελέγχου, επιτήρησης, απαγόρευσης και περιορισμού. Όπου υπάρχει εξουσία, υπάρχει και άσκηση εξουσίας. Στην πραγματικότητα, κανείς δεν έχει επίσημο δικαίωμα εξουσίας ‘ και όμως υπάρχει άσκησή της προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση, με μερικά άτομα από την μία πλευρά και μερικά από την άλλη»³⁷⁵.

Η εξουσία είναι «πάντοτε ήδη εκεί», δεν βρισκόμαστε ποτέ “έξω” από αυτήν. Ωστόσο για τον **Foucault** αυτό δεν συνεπάγεται την αναγκαιότητα αποδοχής μιας αναπόδραστης μορφής κυριαρχίας ή κάποιου απόλυτου προνομίου στην πλευρά του νόμου. Το να λες ότι κάποιος “δεν μπορεί να είναι ποτέ έξω από την εξουσία” δεν σημαίνει ότι είναι παγιδευμένος και καταδικασμένος.³⁷⁶

Ο **Foucault** προτείνει τα εξής: Η εξουσία είναι συνεκτατή με το κοινωνικό σώμα, δεν υπάρχουν τόποι πρωτογενούς ελευθερίας μεταξύ των διάκενων του δικτύου της. Οι σχέσεις εξουσίας συνυφαίνονται με άλλα είδη σχέσεων (παραγωγής, συγγένειας, οικογένειας, σεξουαλικότητας) για τις οποίες έχουν έναν ρόλο ταυτόχρονα καταστατικό και ρυθμιστικό. Οι σχέσεις εξουσίας δεν αναλαμβάνουν ένα ρόλο αποκλειστικά απαγόρευσης και τιμωρίας αλλά έχουν διάφορες μορφές.

Οι συνδέσεις τους σκιαγραφούν μια γενική συνθήκη κυριαρχίας η οποία οργανώνεται σε έναν περισσότερο ή λιγότερο συνεκτικό και ενιαίο στρατηγικό τύπο. Αυτές οι διεσπαρμένες, ετερόμορφες και εντοπισμένες διεργασίες της εξουσίας προσαρμόζονται, ενισχύονται και μετασχηματίζονται από αυτές τις καθολικές στρατηγικές, ενώ όλα αυτά συνοδεύονται από απειράριθμα φαινόμενα αδράνειας, μετατόπισης και αντίστασης. Εν τούτοις δεν θα πρέπει κανείς να υποθέσει μια συμπαγή και πρωτογενή κατάσταση κυριαρχίας, μια δυαδική συγκρότηση με «κυρίαρχους» και «κυριαρχούμενους», παρά μάλλον μια πολύμορφη παραγωγή σχέσεων κυριαρχίας οι οποίες είναι μερικώς επιδεκτικές ολοκλήρωσης μέσα σε ολικές στρατηγικές. Οι σχέσεις εξουσίας εξυπηρετούν πράγματι, ωστόσο όχι επειδή βρίσκονται «στην υπηρεσία» οικονομικών συμφερόντων τα οποία πρέπει να θεωρήσουμε ως πρωταρχικά, αλλά επειδή είναι ικανές να χρησιμοποιηθούν σε στρατηγικές.

Τέλος: δεν υπάρχουν σχέσεις εξουσίας χωρίς αντιστάσεις. Οι αντιστάσεις είναι αληθινές και αποτελεσματικές επειδή αναπτύσσονται ακριβώς στα σημεία όπου ασκούνται οι σχέσεις εξουσίας. Ως εκ τούτου, όπως και η εξουσία, η αντίσταση είναι πολυσχιδής και μπορεί να ενταχθεί μέσα σε συνολικές στρατηγικές.

³⁷⁵ Σε συζήτηση με τον Gilles Deleuze (1972), “Intellectuals and power”, στο D.F. Bouchard [ed.], *Language, Counter – Memory, Practice: selected essays and interviews by Michel Foucault*, Cornell University Press 1977, σελ. 213.

³⁷⁶ “Powers and Strategies”, *Power/Knowledge*, [ed.] C. Gordon.

Η “ταξική πάλη” παρατηρεί ο **Foucault** μπορεί να μην αποτελεί τη “ratio” της άσκησης της εξουσίας, ωστόσο μπορεί να αποτελεί την «εγγύηση της νοητότητας» καθορισμένων μεγάλων στρατηγικών.

Οι σχέσεις εξουσίας όπως τις αντιλαμβάνεται ο **Foucault**, είναι πολύ βαθύτερα χαραγμένες απ’ ό,τι στο επίπεδο των “υπερ-δομών”. Υπάρχουν δε εξουσίες που δεν είναι θεμελιωμένες αλλά παρ’ όλα αυτά λειτουργούν πολύ αποτελεσματικά, και άλλες που επιδίωξαν να εδραιώσουν τον εαυτό τους, το κατόρθωσαν αλλά δεν λειτούργησαν εν τέλει ποτέ... Πολλοί συμπεράναν από τις αναλύσεις του **Foucault** πως είμαστε φυλακισμένοι στο σύστημα, με αμέτρητα σχοινιά να μας δένουν, ωστόσο λει ο **Foucault** «έπραξα το ακριβώς αντίθετο όταν μελετούσα την τρέλα ή τις φυλακές...». Το ζήτημα είναι πως τα πράγματα γίνονται πολύ πιο εύθραυστα με την ιστορική ανάλυση, την έρευνα που δείχνει πώς και γιατί εδραιώθηκαν μέσα από μια πολύ συγκεκριμένη ιστορία. Τοποθετώντας τη στρατηγική λογική μέσα εκεί απ’ όπου προήλθαν, δείχνοντας πως πρόκειται για στρατηγικές καταλήγουμε να διαπιστώσουμε πως ό,τι φαινόταν ολοφάνερο δεν είναι τόσο αυτονόητο. Το γεγονός για παράδειγμα πως η τρέλα καθιερώθηκε ιστορικά ως σχέση, επειδή ακριβώς «συγκροτήθηκε ιστορικά, σημαίνει πως μπορεί να καταστραφεί πολιτικά».³⁷⁷

7.2 ΤΑ ΠΑΝΤΑ ΕΙΝΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΑ

Ο **Foucault** δεν ορίζει (ακόμη περισσότερο δεν προτείνει), ένα ιδανικό κοινωνικό μοντέλο για την λειτουργία της επιστημονικής ή τεχνολογικής μας κοινωνίας. Θα πρέπει όμως, κατ’ αυτόν, να δείξουμε, να αποκαλύψουμε όλες τις σχέσεις της πολιτικής εξουσίας οι οποίες ελέγχουν στην πραγματικότητα το κοινωνικό σώμα και το καταπιέζουν ή το καταστέλλουν.

Συνηθίζουμε να πιστεύουμε ότι η εξουσία βρίσκεται στα χέρια της κυβέρνησης και ασκείται μέσω ενός αριθμού ιδιαίτερων θεσμών, όπως η διοίκηση, η αστυνομία, ο στρατός και ο κρατικός μηχανισμός. Όλοι αυτοί οι θεσμοί δημιουργήθηκαν για να «επεξεργάζονται και να μεταβιβάζουν έναν ορισμένο αριθμό αποφάσεων, στο όνομα του έθνους ή του κράτους, ώστε να εφαρμόζονται και να τιμωρούν όσους δεν υπακούουν». Η πολιτική εξουσία, όμως, «ασκείται επίσης με τη μεσολάβηση ενός αριθμού θεσμών που, φαινομενικά και μόνο, μοιάζουν να μην έχουν τίποτε κοινό με την πολιτική εξουσία και να είναι ανεξάρτητοι απ’ αυτήν ενώ στην πραγματικότητα δεν είναι».³⁷⁸ Ο σκοπός είναι να διατηρηθεί «στην εξουσία μια ορισμένη κοινωνική τάξη και ν’ αποκλείσουν απ’ τα όργανα της εξουσίας μια άλλη κοινωνική τάξη».³⁷⁹

Τίθεται επομένως ένα «πολιτικό καθήκον» υποστηρίζει ο **Foucault**: οφείλουμε να ασκήσουμε κριτική στη λειτουργία των θεσμών που μοιάζουν να είναι ‘ουδέτεροι’ και ανεξάρτητοι, με τρόπο ώστε η πολιτική βία, η οποία πάντοτε ασκούσαν συγκαλυμμένα μέσω αυτών, να έρθει στο φως.

Η πολιτική εξουσία πηγαινει πολύ βαθύτερα απ’ όσο υποψιαζόμαστε ‘ υπάρχουν κέντρα και αόρατα, ελάχιστα γνωστά σημεία υποστήριξης ‘ η αληθινή της στερεότητα ίσως να βρίσκεται εκεί που δεν το περιμένουμε. Δεν αρκεί να λέμε δηλαδή πως πίσω απ’ τις κυβερνήσεις και τον κρατικό μηχανισμό βρίσκεται η κυρίαρχη τάξη ‘ πρέπει να εντοπίσουμε το σημείο δράσης, τις θέσεις και τις μορφές

³⁷⁷ “What Our present is”, University of Louvain 1983, published in Cahiers du Griffon no.37-38 1988. Βρίσκεται στο *Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984*, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 413.

³⁷⁸ “Ανθρώπινη φύση: δικαιοσύνη εναντίον εξουσίας”, εκδ. ύψιλον, σελ. 43.

³⁷⁹ Συστήματα διδασκαλίας, θεσμοί γνώσης, ακόμη και πρόνοιας ή μέριμνας (ψυχιατρική κλπ.), συνδράμουν με τον τρόπο τους στη στήριξη της πολιτικής εξουσίας.

με τις οποίες ασκείται η κυριαρχία της. Και επειδή «η κυριαρχία αυτή δεν είναι απλά η έκφραση με πολιτικούς όρους της οικονομικής εκμετάλλευσης, αλλά το όργανό της και, κατ' επέκταση, η συνθήκη που την καθιστά δυνατή», η κατάργηση της μιας πετυχαίνεται μέσω της πλήρους σύλληψης της άλλης. Επομένως εάν δεν αναγνωρίσουμε τα σημεία στήριξης της ταξικής εξουσίας, «κινδυνεύουμε να τ' αφήσουμε να συνεχίσουν να υπάρχουν ' και να δούμε την ταξική εξουσία να ανασυγκροτείται ακόμα και ύστερα από μια εμφανώς επαναστατική πορεία».³⁸⁰

Για τον **Foucault**, το πρόβλημα της “Υπέρτατης εξουσίας” (τι είναι ο Υπέρτατος Άρχων; πώς συστήνεται ως τέτοιος; ποιοι δεσμοί υπακοής συνδέουν τα άτομα μ' αυτόν;) παρεμποδίζει την ανάλυση. «*Ανάμεσα σε κάθε σημείο του κοινωνικού σώματος, ανάμεσα σ' έναν άνδρα και σε μια γυναίκα, ανάμεσα στα μέλη μιας οικογένειας, ανάμεσα στον καθηγητή και τον μαθητή, ανάμεσα σ' αυτόν που ξέρει και σ' αυτόν που δεν ξέρει, υπάρχουν σχέσεις εξουσίας που δεν είναι απλά και μόνο η προβολή της μεγάλης εξουσίας του Υπέρτατου Άρχοντα στο άτομο*» ' είναι μάλλον το συγκεκριμένο, μεταβαλλόμενο έδαφος όπου θεμελιώνεται η εξουσία του Υπέρτατου Άρχοντα, οι συνθήκες που της επιτρέπουν να λειτουργεί. Η οικογένεια «δεν είναι η απλή αντανάκλαση ή η επέκταση της εξουσίας του κράτους ' δεν ενεργεί ως αντιπρόσωπος του κράτους σε σχέση με τα παιδιά, όπως και το αρσενικό δεν ενεργεί έτσι απέναντι στο θηλυκό. Για να λειτουργήσει το κράτος με τον τρόπο που λειτουργεί, πρέπει να υπάρχουν ανάμεσα σε αρσενικό και θηλυκό ή σε ενήλικο και παιδί πολύ ειδικές σχέσεις κυριαρχίας που έχουν την δική τους μορφή και σχετική αυτονομία».³⁸¹

Η θεματική επομένως η οποία υποστηρίζει πως οι πατέρες, οι σύζυγοι, οι εργοδότες, οι δάσκαλοι, όλοι αντιπροσωπεύουν μια κρατική εξουσία, που η ίδια “αντιπροσωπεύει” τα συμφέροντα μιας τάξης, δεν λαμβάνει υπόψη την συνθετότητα των δρώντων μηχανισμών, την ειδικότητά τους, ούτε τα αποτελέσματα της αλληλεξάρτησης, της συμπληρωματικότητας και καμιά φορά της ανάσχεσης, τα οποία παράγει αυτή ακριβώς η ποικιλία. «*Η εξουσία δεν οικοδομείται από τις “θελήσεις” (ατομικές ή συλλογικές) ούτε απορρέει από συμφέροντα. Η εξουσία κατασκευάζεται και λειτουργεί στη βάση ιδιαίτερων εξουσιών, μυριάδων εκροών, μυριάδων αποτελεσμάτων εξουσίας*».³⁸² Αυτό το σύνθετο πεδίο, σημειώνει ο **Foucault**, δεν είναι ανεξάρτητο από τις οικονομικές διαδικασίες και τις παραγωγικές σχέσεις, ούτε μπορεί να έχει νόημα έξω απ' αυτές.

Το σύνολο των «σχέσεων δύναμης» σε μια δεδομένη κοινωνία αποτελεί το πεδίο του πολιτικού και μια “πολιτική” είναι μια λίγο πολύ σφαιρική στρατηγική για το συντονισμό και τη διεύθυνση αυτών των σχέσεων. Αυτό σημαίνει ότι το πολιτικό δεν είναι κάτι που “καθορίζει σε τελική ανάλυση”, ή “επικαθορίζει”, σχέσεις που είναι στοιχειώδεις και από την φύση τους “ουδέτερες”. Κάθε σχέση δύναμης συνεπάγεται κάθε στιγμή μια σχέση εξουσίας, και «*κάθε σχέση εξουσίας κάνει μια αναφορά, ως αποτέλεσμά της αλλά επίσης και ως συνθήκη δυνατότητάς της, σ' ένα πολιτικό πεδίο του οποίου αποτελεί μέρος. Όταν λέμε ότι “τα πάντα είναι πολιτικά”, επιβεβαιώνουμε αυτή την πανταχού παρουσία των σχέσεων δύναμης και την εμμένειά τους σ' ένα πολιτικό πεδίο*».³⁸³

Μια τέτοια ανάλυση υποστηρίζει ο **Foucault**, δεν πρέπει να συμπύσσεται μέσω μιας παραπομπής των πάντων στην ατομική ευθύνη («*υπαρξισμός της αυτο-*

³⁸⁰ “Ανθρώπινη φύση: δικαιοσύνη εναντίον εξουσίας”, εκδ. ύψιλον, σελ. 44.

³⁸¹ “*Η ιστορία της σεξουαλικότητας*”, στο “*η μικροφυσική της εξουσίας*”, εκδ. ύψιλον, σελ. 123.

³⁸² “*Η ιστορία της σεξουαλικότητας*”, στο “*η μικροφυσική της εξουσίας*”, εκδ. ύψιλον, σελ. 124.

³⁸³ “*Η ιστορία της σεξουαλικότητας*”, στο “*η μικροφυσική της εξουσίας*”, εκδ. ύψιλον, σελ. 125.

μαστίγωσης») ούτε πρέπει να παρακάμπτεται από βολικές μετατοπίσεις: “όλα προέρχονται απ’ την οικονομία της αγοράς, ή απ’ την καπιταλιστική εκμετάλλευση” κλπ.³⁸⁴ Οι στρατηγικές πάντως, που θα καταστήσουν δυνατή την τροποποίηση των σχέσεων δύναμης «μένει να επινοηθούν». Το πρόβλημα δεν είναι τόσο να ορίσουμε μια πολιτική “τοποθέτηση” (την οποία διαλέγουμε από ένα προϋπάρχον σύνολο δυνατοτήτων) αλλά να φανταστούμε και να δημιουργήσουμε «*νέα σχήματα πολιτικοποίησης*». «*Στις ευρείες νέες τεχνικές της εξουσίας που συσχετίζονται με τις πολυεθνικές οικονομίες και τα γραφειοκρατικά κράτη να αντιτάξουμε νέες μορφές πολιτικοποίησης*».³⁸⁵

Υπάρχει κάποια «πολιτική» που περιέχει την ορθή και οριστική λύση σε σχέση με την τρέλα, τα προβλήματα συμπεριφοράς, το έγκλημα και την τιμωρία ή την σεξουαλικότητα; Ο **Foucault** είναι αρνητικός: αυτά είναι που θέτουν ερωτήματα στην πολιτική ‘ η πολιτική οφείλει «*αλλά ποτέ δεν απαντάει πλήρως*».³⁸⁶ Σκεφτόμενοι το θέμα των σχέσεων αυτών των εμπειριών με την πολιτική, δεν είμαστε υποχρεωμένοι να αναζητήσουμε “την” πολιτική τη λύση που θα καθόριζε οριστικά τη μοίρα τους.³⁸⁷

Οι σχέσεις εξουσίας υπογραμμίζει ο **Foucault** «*μπορούν να εισχωρήσουν, από υλικής απόψεως, βαθιά στο σώμα χωρίς να χρειάζεται να περάσουν από τις παραστάσεις των υποκειμένων*». Αν επομένως η εξουσία φθάνει στο σώμα αυτό δεν σημαίνει πως έχει πρώτα εσωτερικευθεί στη συνείδηση των ανθρώπων.

Μπροστά στον κίνδυνο «*ζωοποίησης του ανθρώπου*»³⁸⁸, αυτό που προτείνει εν τέλει ο **Foucault** είναι τοπικοί, αποκεντρωμένοι, επί μέρους αγώνες και μέτωπα ενάντια στην μικροφυσική της εξουσίας.

7.3 Η ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΕΞΟΥΣΙΑΣ

Χρειάζεται υποστηρίξει ο **Foucault**, να «διευρύνουμε» τον ‘ορισμό’ της εξουσίας.³⁸⁹

7.3.1 Το Πλήθος των Σχέσεων Δύναμης

Με τον όρο εξουσία, δεν εννοούμε “Την” ‘Εξουσία ως σύνολο θεσμών και μηχανισμών που εξασφαλίζουν την υποταγή των πολιτών ενός κράτους, ούτε έναν τρόπο καθυπόταξης που σε αντιδιαστολή με τη βία έχει τη μορφή του κανόνα. Δεν εννοούμε τέλος, ένα γενικό σύστημα κυριαρχίας που ασκείται από ένα στοιχείο ή ομάδα πάνω σε μια άλλη και που οι επενέργειές του διατρέχουν ολόκληρο το κοινωνικό σώμα. Λέγοντας εξουσία εννοούμε «*το πλήθος των σχέσεων δύναμης που ενυπάρχουν στο χώρο όπου ασκούνται και είναι συστατικές της οργάνωσής του* ‘ το

³⁸⁴ Με τον τρόπο αυτό τα σεξουαλικά προβλήματα ή αυτά της εγκληματικότητας ή της τρέλας αναβάλλονται έως ότου υπάρξει μια “διαφορετική” κοινωνία.

³⁸⁵ “*Η ιστορία της σεξουαλικότητας*”, στο “*η μικροφυσική της εξουσίας*”, εκδ. ύψιλον, σελ. 126.

³⁸⁶ Ο Μάης του 1968 υποστηρίζει ο **Foucault**, από τη μια έθεσε ερωτήματα στην πολιτική που άλλοτε δεν ανήκαν στην αρμοδιότητά της (για τις γυναίκες, το περιβάλλον, τη πνευματική ασθένεια και την ιατρική, τις μειοψηφίες, την εγκληματικότητα κλπ.) και από την άλλη φάνηκε η επιθυμία να ξαναγραφτούν όλα αυτά με το *λεξιλόγιο* μιας θεωρίας προερχόμενης περισσότερο ή λιγότερο από τον μαρξισμό. (“*Πολεμική, πολιτική και ηθική*”, στο “*Εξουσία, γνώση και ηθική*”, εκδ. ύψιλον).

³⁸⁷ Ρωτάμε ωστόσο: Ποιοι συσπειρώνονται; «*το “εμείς”*», λέει ο **Foucault**, *δεν πρέπει να προηγείται του ερωτήματος*», μπορεί να είναι μόνο το (κατ’ ανάγκη προσωρινό) αποτέλεσμα του ερωτήματος.

³⁸⁸ *Επιτήρηση και Τιμωρία*.

³⁸⁹ Πώς να εννοιοποιήσουμε («*εννοιακές ανάγκες*») τα σχετικά προβλήματα; Οφείλουμε, πρώτον να γνωρίσουμε τις ιστορικές συνθήκες που παράγουν τον ένα ή τον άλλο τύπο εννοιοποίησης και, δεύτερον, να βεβαιωθούμε για τον «*τύπο της πραγματικότητας*» με τον οποίο είμαστε αντιμέτωποι. (“*Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία*”, στο “*η μικροφυσική της εξουσίας*”, εκδ. ύψιλον, σελ. 76).

παιχνίδι που μέσα από αδιάκοπους αγώνες και συγκρούσεις τις μεταμορφώνει, τις ενδυναμώνει, τις αντιστρέφει [...]».³⁹⁰ Η θεσμική αποκρυστάλλωση των στρατηγικών μέσα στις οποίες ενεργοποιούνται υλοποιείται στους κρατικούς μηχανισμούς, στη διατύπωση του νόμου, στις κοινωνικές ηγεμονίες.

Την προϋπόθεση του δυνατού της εξουσίας, τη σκοπιά που επιτρέπει να γίνεται κατανοητή η άσκησή της, «δεν πρέπει να τα αναζητούμε στην πρωταρχική ύπαρξη ενός κεντρικού σημείου, σε μια ενιαία εστία κυριαρχίας απ' όπου εκπέμπονται διάφορες παράγωγες και κατιούσες μορφές 'είναι το κινούμενο υπόβαθρο των σχέσεων δύναμης που οδηγούν αδιάκοπα, με την ανισότητά τους, σε καταστάσεις εξουσίας, πάντοτε όμως τοπικές και ασταθείς».³⁹¹ Η εξουσία είναι 'πανταχού παρούσα' επειδή εμφανίζεται κάθε στιγμή, σε κάθε σχέση ενός σημείου με ένα άλλο - είναι παντού «όχι επειδή συμπεριλαμβάνει τα πάντα, αλλά επειδή έρχεται από παντού». Και «η» εξουσία σε ό,τι διαθέτει το σταθερό, το επαναληπτικό, το αδρανές, το αυτό-αναπαραγωγικό, δεν είναι παρά το συνολικό αποτέλεσμα που διαγράφεται με βάση όλες αυτές τις κινητικότητες.

Πρέπει επομένως να είμαστε "νομιναλιστές": η εξουσία δεν είναι θεσμός, ούτε δομή, δεν είναι μια συγκεκριμένη δύναμη που κατέχουν μερικοί: είναι το όνομα που δίνουμε σε μια πολυσύνθετη κατάσταση. Μπορούμε να πούμε ότι η πολιτική είναι ο πόλεμος που συνεχίζεται με άλλα μέσα: αυτό το ευμετάβλητο και ετερογενές πλήθος των σχέσεων δύναμης είναι δυνατόν να κωδικοθεί³⁹² είτε με τη μορφή του "πολέμου" είτε με τη μορφή της "πολιτικής".

Θα θεωρήσουμε λοιπόν ότι:

(1) η εξουσία «δεν είναι κάτι που αποκτιέται, αποσπάται ή μοιράζεται» 'ασκείται από αμέτρητα σημεία σε ένα παιχνίδι άνισων και κινητών σχέσεων»,

(2) οι σχέσεις εξουσίας δεν βρίσκονται σε εξωτερική θέση αναφορικά με άλλους τύπους σχέσεων (οικονομικές, σεξουαλικές ή σχέσεις γνώσης) αλλά «είναι ενύπαρκτες σε αυτές» (είναι το άμεσο αποτέλεσμα των κατανομών, των ανισοτήτων και των ανισορροπιών που εμφανίζονται σε αυτές ενώ ταυτόχρονα αποτελούν και τις εσωτερικές προϋποθέσεις αυτών των διαφοροποιήσεων). Οι σχέσεις εξουσίας «δεν βρίσκονται σε θέσεις υπερδομής, με ένα σκέτο ρόλο απαγόρευσης ή επανεπικύρωσης 'εκεί όπου λειτουργούν παίζουν έναν άμεσα παραγωγικό ρόλο»,

(3) η εξουσία «έρχεται από κάτω» 'δεν υφίσταται δηλαδή στη βάση των σχέσεων εξουσίας, και σαν γενική μήτρα, «κάποια δυαδική και καθολική αντίθεση ανάμεσα στους εξουσιαστές και τους εξουσιαζόμενους, που οι συνέπειές της προχωρούν από τα πάνω προς τα κάτω, αγγίζοντας ολοένα και πιο περιορισμένες ομάδες, μέχρι τα έγκατα του κοινωνικού σώματος».³⁹³ Ο **Foucault** παρατηρεί ότι «πολλαπλές σχέσεις δύναμης που διαμορφώνονται και λειτουργούν μέσα στους μηχανισμούς παραγωγής, στις οικογένειες, στις ομάδες, στους θεσμούς, χρησιμεύουν σαν υπόβαθρο σε πλατιές διασπαστικές ενέργειες που διατρέχουν το σύνολο του κοινωνικού σώματος». Αυτές σχηματίζουν τότε μια «γενική γραμμή δύναμης» που διαπερνά τις τοπικές συγκρούσεις, τις συνδέει, τις ανακατατάσσει,

(4) οι σχέσεις εξουσίας «είναι ταυτόχρονα σκόπιμες και όχι υποκειμενικές» '«τις διαπερνά από άκρη σε άκρη μια πρόθεση: δεν υπάρχει εξουσία που να ασκείται χωρίς μια σειρά βλέψεις και στόχους. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι απορρέει από την εκλογή ή την απόφαση ενός ατομικού υποκειμένου ' [...] ' ούτε η κάστα που κυβερνάει, ούτε οι ομάδες που ελέγχουν τους κρατικούς μηχανισμούς, ούτε εκείνοι που παίρνουν τις πιο

³⁹⁰ Ιστορία της σεξουαλικότητας, τόμος 1, "Η δίψα της γνώσης", σελ. 115.

³⁹¹ Ιστορία της σεξουαλικότητας, τόμος 1, "Η δίψα της γνώσης", σελ. 116.

³⁹² «εν μέρει, ποτέ ολοκληρωτικά» [...]

³⁹³ Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, "η δίψα της γνώσης", σελ. 117.

σημαντικές οικονομικές αποφάσεις διαχειρίζονται ολόκληρο το δίκτυο εξουσίας που λειτουργεί μέσα σε μια κοινωνία (και που την κάνει να λειτουργεί)». ³⁹⁴ Η λογικότητα της εξουσίας είναι η «λογικότητα τακτικών» που είναι σαφέστατες στο επίπεδο που ανήκουν (τοπικός κυνισμός της εξουσίας) και που καθώς αλυσώνονται αναμεταξύ τους, βρίσκοντας τα στηρίγματα και τις προϋποθέσεις τους αλλού, φτάνουν τελικά να σχηματίσουν τους γενικότερους μηχανισμούς: εκεί η λογική είναι επίσης απόλυτα σαφής, οι επιδιώξεις κατανοητές και ωστόσο συμβαίνει να μην υπάρχει πια κανείς για να τις συλλάβει και σχεδόν κανείς για να τις διατυπώσει. ³⁹⁵

(5) εκεί όπου υπάρχει εξουσία, υπάρχει αντίσταση ‘ ωστόσο, από αυτό το ίδιο το γεγονός η αντίσταση αυτή δεν βρίσκεται σε σχέση εξωτερική προς την εξουσία. Να υποθέσουμε λοιπόν ότι βρισκόμαστε αναγκαστικά «μέσα» στην εξουσία, ότι δεν της «ξεφεύγουμε», ότι δεν υπάρχει σε σχέση μ’ αυτήν απόλυτο εξωτερικό, αφού είμαστε οπωσδήποτε υποταγμένοι στο νόμο; Όχι, απαντά ο **Foucault**: «οι σχέσεις εξουσίας δεν μπορούν να υπάρξουν παρά μόνο σε συνάρτηση με μια πολλαπλότητα σημείων αντίστασης» ‘ μέσα στις σχέσεις εξουσίας τα σημεία αντίστασης παίζουν το ρόλο του αντίπαλου, του στηρίγματος, και είναι παρόντα παντού μέσα στο δίκτυο. «Δεν υπάρχει επομένως, σε σχέση με την εξουσία, ένας τόπος μεγάλης Άρνησης – ψυχή της εξέγερσης, εστία όλων των ανταρσιών, καθαρός νόμος της επανάστασης. Αλλά, απλά, αντιστάσεις που αποτελούν περιπτώσεις σε επίπεδο του είδους: δυνατές, αναγκαίες, απίθανες, αυθόρμητες, άγριες, μοναχικές, προσχεδιασμένες, χαμερπείς, βίαιες, αδιάλλακτες, πρόθυμες για συνδιαλλαγή, ιδιοτελείς, ή γεμάτες αυταπάτηση ‘ εξ ορισμού δεν μπορούν να υπάρχουν παρά μόνο μέσα στο στρατηγικό πεδίο των σχέσεων εξουσίας. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι είναι μόνο ο αντίκτυπός τους [...]» ³⁹⁶, ένας αντίποδας πάντα παθητικός και καταδικασμένος σε ήττα.

Τα σημεία, οι εστίες αντίστασης είναι και αυτά μοιρασμένα με τρόπο ακανόνιστο, σκορπισμένα στο χώρο και το χρόνο. «[...] εκείνο που κάνει δυνατή μια επανάσταση, είναι ακριβώς η στρατηγική κωδίκωση αυτών των σημείων αντίστασης, περίπου με τον ίδιο τρόπο που το Κράτος στηρίζεται στη θεσμική συνένωση των σχέσεων εξουσίας».

7.3.2 Οι Κόμβοι της Ανάλυσης

Τις σχέσεις εξουσίας μπορούμε μεν να τις αναλύσουμε μέσα σε κλειστούς θεσμικούς χώρους, όμως αυτό ενέχει κινδύνους: τον κίνδυνο, καταρχήν, να αποκρυπτογραφήσουμε λειτουργίες ουσιαστικά αναπαραγωγικές (μέρος των μηχανισμών που τίθενται σε λειτουργία είναι προορισμένοι να διασφαλίσουν την ίδια τη διατήρηση του θεσμού) ‘ τον κίνδυνο, αν λάβουμε ως αφετηρία τους θεσμούς, να αναζητήσουμε σ’ αυτούς την εξήγηση και την προέλευση των σχέσεων αυτών, (δηλαδή εν τέλει να εξηγήσουμε την εξουσία με την εξουσία) και, τέλος, κινδυνεύουμε να «βλέπουμε τους θεσμούς ως μετατονίσεις του νόμου και του καταναγκασμού». ³⁹⁷ Θα πρέπει μάλλον, υποστηρίζει ο **Foucault**, «να αναλύσουμε τους θεσμούς ξεκινώντας από τις σχέσεις εξουσίας, και όχι το αντίστροφο». ³⁹⁸

Εάν ίδιον μιας σχέσης εξουσίας είναι, όπως αναφέραμε, ότι αποτελεί τρόπο δράσης πάνω σε δράσεις, αυτό σημαίνει τελικά πως έχουν μακριές ρίζες στο κοινωνικό σύμπλεγμα ‘ κι ότι δεν ανασυστήνουν πάνω από την «κοινωνία» μια

³⁹⁴ *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1*, “η δίψα της γνώσης”, σελ. 118.

³⁹⁵ μεγάλες ανώνυμες, βουβές στρατηγικές συντονίζουν φλύαρες τακτικές, των οποίων οι «επινοητές» ή οι υπεύθυνοι είναι συχνά “ανυπόκριτοι”.

³⁹⁶ *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1*, “η δίψα της γνώσης”, σελ. 119.

³⁹⁷ “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, σελ. 94.

³⁹⁸ “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, σελ. 95.

συμπληρωματική δομή της οποίας τη ριζική εξάλειψη θα μπορούσαμε ίσως να την ονειρευτούμε. «*Το να ζούμε εν κοινωνία σημαίνει οπωσδήποτε να ζούμε με τρόπο τέτοιο που να είναι δυνατό να δρουν οι μεν πάνω στη δράση των δε. Μια «κοινωνία χωρίς σχέσεις εξουσίας» δεν μπορεί να είναι παρά αφαίρεση»*». Αυτό εντούτοις, «*δεν σημαίνει ότι οι σχέσεις που είναι δεδομένες είναι και αναγκαίες, ούτε βέβαια ότι η «Εξουσία» αποτελεί ένα άφευκτο πεπρωμένο στην καρδιά των κοινωνιών ‘ αλλά ότι η ανάλυση, η επεξεργασία , η εκ νέου αμφισβήτηση των σχέσεων εξουσίας και ο «αγωνισμός»³⁹⁹ ανάμεσα σε σχέσεις εξουσίας και αμεταβατότητα της ελευθερίας είναι ένα αδιάκοπο πολιτικό καθήκον»⁴⁰⁰.*

Η ανάλυση των σχέσεων εξουσίας θα πρέπει, σύμφωνα με τον **Foucault**, να σταθεί σε κάποια κομβικά σημεία:

(1) Το «*σύστημα των διαφοροποιήσεων που επιτρέπουν να δρούμε πάνω στη δράση των άλλων*»: διαφορές νομικές ή παραδοσιακές καταστατικής θέσης και προνομίων, οικονομικές στην οικειοποίηση του πλούτου ή διαφορές στη θέση στις διαδικασίες παραγωγής, διαφορές γλωσσικές ή πολιτισμικές, ή στην τεχνογνωσία και στην αρμοδιότητα κλπ. Οι διαφοροποιήσεις είναι ταυτόχρονα συνθήκες και αποτελέσματα για κάθε σχέση εξουσίας.

(2) Τον «*τύπο των αντικειμενικών σκοπών*» που επιδιώκονται από αυτούς που δρουν πάνω στη δράση των άλλων: διατήρηση προνομίων, συσσώρευση κερδών, χρησιμοποίηση της καταστατικής αυθεντίας/ εξουσίας, άσκηση ενός λειτουργήματος ή επαγγέλματος.

(3) Τις «*εργαλειακές τροπικότητες*»: ανάλογα με το αν η εξουσία ασκείται με την απειλή των όπλων, με τα αποτελέσματα της ομιλίας, μέσω οικονομικών ανισοτήτων, με μηχανισμούς ελέγχου και συστήματα επιτήρησης, με ή χωρίς αρχαία, σύμφωνα με ρητούς ή άρρητους κανόνες κλπ.

(4) Τις «*μορφές θεσμοποίησης*»: οικογένεια, σχολείο, στρατός, ή το κράτος «*του οποίου η λειτουργία είναι να αποτελεί το γενικό περίβλημα, τη βαθμίδα σφαιρικού ελέγχου, την αρχή ρύθμισης και επίσης, σε έναν ορισμένο βαθμό, διανομής όλων των σχέσεων εξουσίας σ’ ένα δεδομένο κοινωνικό σύνολο*».

(5) Τους «*βαθμούς εξορθολογισμού*» μια και η ενεργοποίηση των σχέσεων εξουσίας μπορεί να είναι περισσότερο ή λιγότερο επεξεργασμένη σε συνάρτηση με την αποτελεσματικότητα των εργαλείων, τη βεβαιότητα του αποτελέσματος ή και το ενδεχόμενο «κόστος».

Δεν μπορούμε επομένως να περιοριστούμε στην ανάλυση κάποιων θεσμών μόνο. Οι σχέσεις εξουσίας ριζώνουν στο σύνολο του κοινωνικού δικτύου. Αυτό δεν σημαίνει ωστόσο ότι υπάρχει μια θεμελιώδης “αρχή” (*principle*) Εξουσίας, που κυριαρχεί μέχρι και στο πιο μικρό στοιχείο της κοινωνίας ‘ σημαίνει πως, πολλαπλές μορφές ατομικής ανομοιότητας, αντικειμενικοί σκοποί, εργαλειοποιήσεις, θεσμοποιήσεις και μια οργάνωση περισσότερο ή λιγότερο μελετημένη, ορίζουν διαφορετικές μορφές εξουσίας.

Οι μορφές και οι τύποι της «*διακυβέρνησης*» των ανθρώπων είναι πολλαπλοί σε μια κοινωνία. Το ίδιο το κράτος δεν είναι απλά ένας από αυτούς τους τύπους, αλλά μάλλον όλοι οι άλλοι τύποι σχέσης εξουσίας αναφέρονται με έναν ορισμένο τρόπο στο κράτος ‘ όχι επειδή «*το καθετί πηγάζει από το κράτος ‘ αλλά μάλλον επειδή έχει παραχθεί μια συνεχής κρατικοποίηση των σχέσεων εξουσίας*» ‘ οι τελευταίες έχουν προοδευτικά «*κυβερνητικοποιηθεί*»...

³⁹⁹ Ταυτοχρόνως: αμοιβαία παρότρυνση και αγώνας...

⁴⁰⁰ καθήκον το οποίο είναι «*συμφυές στην κάθε κοινωνική ύπαρξη*» (“*Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία*”, σελ. 95).

7.3.3 Μέθοδοι Παρατήρησης, Τεχνικές Καταγραφής

Χρειαζόμαστε μεθόδους παρατήρησης, τεχνικές καταγραφής, τρόπους διερεύνησης. Ο Foucault υποκαθιστά το πρόβλημα της “Υπέρτατης Εξουσίας” και υπακοής με το πρόβλημα της κυριαρχίας και της καθυπόταξης.

Μεθοδολογικά αυτό σημαίνει πως θα πρέπει:

(1) η ανάλυση αυτή να μην ασχολείται με ρυθμισμένες και νόμιμες μορφές εξουσίας στις κεντρικές τους θέσεις αλλά αντιθέτως μελετά την εξουσία «στα άκρα της, στους τελικούς προορισμούς της, σε εκείνα τα σημεία όπου γίνεται τριχοειδής, δηλαδή στις πιο περιοχικές και τοπικές μορφές και θεσμούς της», εκεί όπου υπερπηδά τους κανόνες δικαίου (που την οργανώνουν και την περιορίζουν), και επεκτείνεται πέρα από αυτούς, επενδύει τον αυτό της σε θεσμούς, ενσαρκώνεται σε τεχνικές και εξοπλίζεται με εργαλεία και ενδεχομένως και με βίαια μέσα υλικής παρέμβασης.⁴⁰¹

(2) Η εξουσία δεν θα αναλύεται στο επίπεδο της συνειδητής πρόθεσης ή απόφασης (από την «εσωτερική της σκοπιά»). Το ερώτημα: Ποιος έχει την εξουσία; ή Ποιος είναι ο σκοπός κάποιου που κατέχει την εξουσία; Αφήνεται στην άκρη και αντιθέτως, η εξουσία μελετάται ως προς το εξωτερικό της πρόσωπο, «στο σημείο όπου η πρόθεσή της, αν έχει κάποια, είναι ολοκληρωτικά επενδυμένη στις πραγματικές και αποτελεσματικές πρακτικές της». Δεν χρησιμεύει επομένως να ρωτάμε ‘γιατί’ ορισμένοι άνθρωποι θέλουν να κυριαρχούν, τι επιζητούν, ποια είναι η συνολική τους στρατηγική. Αντιθέτως πρέπει να αναρωτιόμαστε ‘πώς’ λειτουργούν τα πράγματα στο επίπεδο μιας συνεχιζόμενης καθυπόταξης, στο επίπεδο των αδιάκοπων διεργασιών που υποτάσσουν τα σώματά μας, κυβερνούν τις χειρονομίες/ κινήσεις μας, υπαγορεύουν τη συμπεριφορά μας κλπ. «[...] θα έπρεπε να προσπαθήσουμε να ανακαλύψουμε πώς γίνεται και τα υποκείμενα συγκροτούνται βαθμιαία, προοδευτικά, πραγματικά και υλικά μέσω μιας πολλαπλότητας οργανισμών, δυνάμεων, ενεργειών, υλικών, επιθυμιών, σκέψεων κλπ. Θα έπρεπε να συλλάβουμε την καθυπόταξη στην υλική της βαθμίδα ως σύσταση υποκειμένων».⁴⁰²

(3) Η εξουσία «δεν πρέπει να θεωρείται ένα φαινόμενο συμπαγούς και ομοιογενούς κυριαρχίας ενός ατόμου πάνω σε άλλα, ή μιας ομάδας ή τάξης πάνω σε άλλες», δεν είναι αυτό που δημιουργεί τη διαφορά ανάμεσα σε αυτούς που την κατέχουν αποκλειστικά και τη διατηρούν και σε εκείνους που δεν την έχουν και υποτάσσονται σε αυτή. Η εξουσία πρέπει να αναλυθεί ως κάτι που κυκλοφορεί, που λειτουργεί με τη μορφή μιας «αλυσίδας». «Δεν εντοπίζεται ποτέ στο ένα ή στο άλλο μέρος, ποτέ στα χέρια κάποιου ‘ κανένας δεν την ιδιοποιείται ποτέ ως εμπόρευμα ή κομμάτι πλούτου», ασκείται «μέσω μιας οργάνωσης που μοιάζει με δίχτυ». Τα ίδια τα άτομα είναι πάντα στη θέση όπου συγχρόνως υφίστανται και ασκούν την εξουσία αυτή. «Τα άτομα δεν είναι μόνο ο αδρανής ή ο συναινών στόχος της ‘ είναι πάντοτε και τα στοιχεία άρθρωσής της. Με άλλα λόγια, τα άτομα είναι οι φορείς της εξουσίας, όχι τα σημεία εφαρμογής της». Το άτομο (individual) δεν αποτελεί ένα αδρανές υλικό πάνω στο οποίο στερεώνεται ή εναντίον του οποίου στρέφεται η εξουσία για να το συντρίψει, είναι ένα από τα πρώτιστα αποτελέσματά της, και ταυτόχρονα και στοιχείο της άρθρωσής της. Το κυριότερο δηλαδή από τα αποτελέσματα της εξουσίας είναι ήδη ότι «ορισμένα σώματα, ορισμένες χειρονομίες/ κινήσεις, ορισμένοι λόγοι, ορισμένες επιθυμίες έρχονται και ταυτίζονται και συγκροτούνται ως άτομα».⁴⁰³

⁴⁰¹ Η εξουσία εντοπίζεται έτσι στα ακραία σημεία άσκησης της, όπου είναι πάντοτε λιγότερο νόμιμη όσον αφορά τον χαρακτήρα της.

⁴⁰² “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, σελ. 106.

⁴⁰³ “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, σελ. 107.

(4) Θα πρέπει, τέταρτον, να αποφύγουμε μια (καθοδική) ανάλυση της εξουσίας εκκινώντας από το κέντρο της με στόχο να ανακαλύψουμε το βαθμό στον οποίο διεισδύει στη βάση ή αναπαράγει τον εαυτό της χαμηλά στην κοινωνία. Αντιθέτως, θα πρέπει «να διεξάγουμε μια ανοδική ανάλυση» της εξουσίας, ξεκινώντας από τους απειροελάχιστους μηχανισμούς της, που ο καθένας τους έχει την δική του ιστορία, τις δικές του τεχνικές και τακτικές, και μετά να δούμε πώς αυτοί οι μηχανισμοί είναι επενδυμένοι, αποικισμένοι, χρησιμοποιημένοι, μετασχηματισμένοι από ολοένα και πιο γενικούς μηχανισμούς και από μορφές σφαιρικής κυριαρχίας. Με ποιόν τρόπο πιο γενικές εξουσίες ή οικονομικά συμφέροντα «είναι σε θέση να συνδεθούν με αυτές τις τεχνολογίες που είναι σχετικά αυτόνομες από την εξουσία και συγχρόνως ενεργούν σαν τα απειροελάχιστα στοιχεία της;».⁴⁰⁴

Για παράδειγμα, ένας καθοδικός τρόπος ανάλυσης, θα ξεκινήσει από την προκείμενη της κυριαρχίας της αστικής τάξης για να παράγει έπειτα λογικά τον εγκλεισμό του τρελού ή την καταστολή της σεξουαλικότητας κλπ. Αυτό είναι «σωστό και συγχρόνως ...λάθος»: «Νομίζω ότι στιδήποτε μπορεί να παραχθεί λογικά από το γενικό φαινόμενο της κυριαρχίας της αστικής τάξης». Εμείς, αντίθετα, θα πρέπει «να ερευνήσουμε ιστορικά και ξεκινώντας από το χαμηλότερο επίπεδο πώς μπόρεσαν να λειτουργήσουν οι μηχανισμοί της εξουσίας».⁴⁰⁵ Να ερευνήσουμε τους υπεύθυνους, τους πραγματικούς συντελεστές αυτών των φαινομένων (τον άμεσο κοινωνικό περίγυρο, τους γιατρούς, την οικογένεια κλπ) και «να μην αρκεστούμε να τους στοιβάξουμε κάτω από τη φόρμουλα μιας γενικευμένης αστικής τάξης». Να δούμε πώς αυτοί οι μηχανισμοί, σε μια συγκεκριμένη συγκυρία, άρχισαν να γίνονται οικονομικά επωφελείς και πολιτικά χρήσιμοι. Αυτό που χρειαζόταν η αστική τάξη δεν ήταν ο αποκλεισμός του τρελού ή η επιτήρηση του ανυπαντισμού (ένα τέτοιο σύστημα μπορεί, κάλλιστα να ανεχθεί εντελώς αντίθετες πρακτικές), «αλλά μάλλον οι ίδιες οι τεχνικές και οι διαδικασίες ενός τέτοιου αποκλεισμού».⁴⁰⁶ Απαραίτητοι είναι οι μηχανισμοί του αποκλεισμού, τα συστήματα επιτήρησης, η ιατρικοποίηση (της σεξουαλικότητας, της τρέλας, της εγκληματικότητας). Δεν ήταν η αστική τάξη εκείνη που σκέφτηκε ότι η τρέλα έπρεπε να αποκλειστεί ή η βρεφονηπιακή σεξουαλικότητα να κατασταλεί. Αντίθετα, αυτό που συνέβη ήταν ότι οι μηχανισμοί αποκλεισμού, επιτήρησης κλπ. άρχισαν, από ένα σημείο και μετά, να αποκαλύπτουν την πολιτική τους χρησιμότητα και να συμβάλλουν στο οικονομικό κέρδος και κατά συνέπεια κατέληξαν εντελώς ξαφνικά να διατηρηθούν από ολόκληρο το κρατικό σύστημα.

7.4 ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΣΩΜΑΤΟΣ ΚΑΙ ΜΙΚΡΟΦΥΣΙΚΗ

Το σώμα ο **Foucault** θεωρεί πως υπάγεται άμεσα σε ένα πολιτικό πεδίο: «οι συσχετισμοί εξουσίας ασκούν πάνω του άμεσο έλεγχο ' το επενδύουν, το σημαδεύουν, το δαμάζουν, το βασανίζουν, το υποβάλλουν σε αναγκαστική εργασία, το υποχρεώνουν σε συμμετοχή σε τελετουργίες, απαιτούν από αυτό σήματα».⁴⁰⁷ Η πολιτική επένδυση του σώματος συνδέεται με την οικονομική του χρησιμοποίηση: το σώμα μετατρέπεται σε χρήσιμη δύναμη μόνο αν γίνει σώμα παραγωγικό και σώμα καθυποταγμένο. Η καθυπόταξη αυτή δεν αποκτάται με μόνα εργαλεία τη βία ή την ιδεολογία ' μπορεί κάλλιστα να είναι άμεση, σωματική, να χρησιμοποιεί τη δύναμη ενάντια στη δύναμη και εντούτοις να μην είναι βίαιη ' μπορεί να είναι υπολογισμένη, οργανωμένη, να μην χρησιμοποιεί όπλα ή τρομοκρατία και εντούτοις να παραμένει σωματική. "Μπορεί, δηλαδή, υποστηρίζει ο **Foucault**, να υπάρξει εκεί μια ορισμένη

⁴⁰⁴ «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία», σελ. 108.

⁴⁰⁵ «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία», σελ. 109.

⁴⁰⁶ «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία», σελ. 110.

⁴⁰⁷ Michel **Foucault**: «Επιτήρηση και τιμωρία: η γέννηση της φυλακής», εκδ. Ράππα, σελ. 38.

"γνώση" του σώματος που δεν είναι ακριβώς η επιστήμη της λειτουργίας του, και μια κυριαρχία πάνω στις δυνάμεις του που είναι κάτι περισσότερο από την δυνατότητα να υπερνικηθούν: η γνώση αυτή και η κυριαρχία αποτελούν εκείνο που θα μπορούσε να ονομαστεί πολιτική τεχνολογία του σώματος".⁴⁰⁸

Αυτή την τεχνολογία δύσκολα θα μπορούσε κανείς να την εντοπίσει σε έναν καθορισμένο θεσμικό τύπο ή σε έναν κρατικό μηχανισμό. Αυτοί είναι εκείνοι που προσφεύγουν σε αυτήν: χρησιμοποιούν ορισμένες από τις μεθόδους της ενώ αυτή με τους μηχανισμούς και τις ενέργειές της βρίσκεται σε ένα ολόκληρο «διαφορετικό επίπεδο». Πρόκειται για μια «μικροφυσική της εξουσίας» που ενεργοποιείται από τα συστήματα και τους θεσμούς, αλλά που η εγκυρότητά της τοποθετείται ανάμεσα στις τεράστιες αυτές λειτουργίες και στα ίδια τα σώματα με την υλικότητά τους και τις δυνάμεις τους.

Η μελέτη της μικροφυσικής αυτής προϋποθέτει ότι η εξουσία "δεν εκλαμβάνεται ως ιδιοποίηση αλλά σαν στρατηγική, πως οι κυριαρχικές της ενέργειες δεν αποδίδονται σε έναν "σφετερισμό", αλλά σε μέτρα, σε ελιγμούς, σε τακτικές, σε τεχνικές, σε λειτουργίες ' πως αποκρυπτογραφείται σ' αυτήν μάλλον κάποιο πλέγμα από σχέσεις πάντοτε τεταμένες, πάντοτε σε δραστηριότητα, παρά σε κάποιο προνόμιο που κάποιος το κατέχει ' πως της δίνεται για πρότυπο μάλλον η αδιάκοπη διαμάχη, παρά το συμβόλαιο που διενεργεί μια παραχώρηση ή μια κατάκτηση που σφετερίζεται κάποιο πεδίο. Πρέπει, κοντολογίς, να δεχτούμε πως η εξουσία αυτή ασκείται, δεν κατέχεται, πως δεν είναι το αποκτημένο ή το διατηρημένο "προνόμιο" της κυρίαρχης τάξης, αλλά «το συνολικό αποτέλεσμα των στρατηγικών της θέσεων - αποτέλεσμα που φανερώνει, και μάλιστα κάποτε ανανεώνει τη θέση εκείνων που κυριαρχούνται».⁴⁰⁹

Από την άλλη μεριά η εξουσία αυτή δεν επιβάλλεται απλώς και μόνο σαν υποχρέωση ή σαν απαγόρευση σ' αυτούς που δεν την κατέχουν ' τους περιβάλλει, τους χρησιμοποιεί σαν διάμεσο, στηρίζεται πάνω τους ακριβώς όπως αυτοί, στον αγώνα τους εναντίον της, στηρίζονται με τη σειρά τους στη λαβή που ασκεί πάνω τους. Οι σχέσεις λοιπόν αυτές έχουν βαθιές ρίζες στα στρώματα της κοινωνίας, δεν εντοπίζονται στις σχέσεις Κράτους- πολίτη ή στα όρια των τάξεων, δεν αντιγράφουν στο επίπεδο των ατόμων, των σωμάτων, της συμπεριφοράς, τη γενικότερη μορφή του Νόμου ή της Κυβέρνησης. Τέλος, δεν είναι μονοσήμαντες: προσδιορίζουν αναρίθμητα σημεία αναμέτρησης, εστίες αστάθειας, που η καθεμιά τους ενέχει κινδύνους σύγκρουσης, πάλης ή τουλάχιστον αναστροφής των συσχετισμών δυνάμεων.

Η ανατροπή των "μικροεξουσιών" αυτών «δεν υπακούει λοιπόν στο νόμο του όλα ή τίποτα» ' δεν είναι κεκτημένη μια για πάντα από έναν καινούριο έλεγχο των μηχανισμών, ούτε και από μια νέα λειτουργία ή κατάλυση των θεσμών ' αντίθετα τα εντοπισμένα επεισόδιά της εγγράφονται στην ιστορία μονάχα εξαιτίας των αποτελεσμάτων που η ανατροπή αυτή επιφέρει σε ολόκληρο το πλέγμα όπου έχει παγιδευτεί.

Θα πρέπει επίσης σύμφωνα με τον **Foucault**, να απαρνηθούμε εκείνη την παράδοση που θέλει τη γνώση να υπάρχει μονάχα εκεί όπου αναστέλλονται οι σχέσεις εξουσίας. Θα πρέπει αντί αυτού να δεχτούμε πως «η εξουσία παράγει γνώση» (και όχι μόνο ευνοώντας την επειδή την εξυπηρετεί, ή εφαρμόζοντάς την επειδή της είναι χρήσιμη) ' «εξουσία και γνώση άμεσα αλληλοεξαρτιώνται ' δεν υπάρχει σχέση εξουσίας χωρίς

⁴⁰⁸ Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής, σελ. 39.

⁴⁰⁹ Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής, σελ. 39.

συσχετισμένη σύσταση ενός πεδίου γνώσης, ούτε και γνώση που να μην προϋποθέτει και να μην αποτελεί ταυτόχρονα σχέσεις εξουσίας». ⁴¹⁰ Οι σχέσεις λοιπόν εξουσίας-γνώσης δεν θα πρέπει να έχουν ως αφετηρία ανάλυσης ένα υποκείμενο γνώσης ελεύθερο ή μη σε σχέση με το σύστημα εξουσίας ' αντιθέτως, το υποκείμενο που κατέχει τη γνώση, τα αντικείμενα της γνώσης και οι διάφοροι τρόποι της είναι αποτελέσματα των αλληλεξαρτήσεων της εξουσίας-γνώσης και των ιστορικών τους μεταλλαγών. Οι σχέσεις εξουσίας και γνώσης τυλίγουν τα ανθρώπινα σώματα και τα καθυποτάσσουν μετατρέποντάς τα σε αντικείμενα γνώσης.

Η ανάλυση τελικά για την μικροφυσική της εξουσίας προϋποθέτει την απάρνηση της αντίθεσης "βία-ιδεολογία", της έννοιας της ιδιοκτησίας, του πρότυπου του συμβολαίου ή εκείνου της κατάκτησης, ενώ επίσης, όσον αφορά τη γνώση, μεταβαίνουμε στο ζεύγος γνώση-εξουσία που προϋποθέτει την απάρνηση της προτεραιότητας του κυρίαρχου υποκειμένου.

7.5 ΤΟ ΚΕΦΑΛΙ ΤΟΥ ΒΑΣΙΛΙΑ ΔΕΝ ΕΧΕΙ ΑΚΟΜΑ ΚΟΠΕΙ

Διαπιστώσαμε ήδη, πως δεν χρειάζεται να φανταζόμαστε μια πρωτόγονη ενέργεια που ανεβαίνει από τα κάτω, και μια τάξη επιβεβλημένη από πάνω που προσπαθεί να της αντισταθεί. Δεν χρειάζεται να φανταζόμαστε ότι η επιθυμία είναι καταπιεσμένη, για τον λόγο ακριβώς ότι «ο νόμος είναι εκείνος που συγκροτεί την επιθυμία και τη στέρηση που την καθιερώνει. Η σχέση εξουσίας βρίσκεται κιόλας εκεί όπου είναι η επιθυμία: αποτελεί επομένως ψευδαίσθηση να θέλουμε να την επισημάνουμε μέσα σε μια καταστολή που ασκείται εκ των υστέρων ' όπως είναι μάταιο και να εξορμήσουμε σε αναζήτηση μιας επιθυμίας εκτός εξουσίας». ⁴¹¹

Το ζητούμενο για τον **Foucault** είναι όχι τόσο μια «θεωρία», όσο μια «αναλυτική» της εξουσίας: «μ' αυτό εννοώ, γράφει, την περιχάραξη του ιδιαίτερου χώρου που σχηματίζουν οι σχέσεις εξουσίας και τον προσδιορισμό των οργάνων που επιτρέπουν να την αναλύσουμε». ⁴¹²

Γιατί θα έπρεπε να συνεχίσουμε να δεχόμαστε μια «νομική ιδέα της εξουσίας», και να παραγνωρίζουμε οτιδήποτε θα μπορούσε να την κάνει παραγωγική δραστηριότητα, θετικότητα; «Γιατί αυτή η τάση να μη την αναγνωρίζουμε παρά μονάχα κάτω από την αρνητική και άσαρκη μορφή του απαγορευμένου; Γιατί να υποβιβάζουμε τους μηχανισμούς κυριαρχίας αποκλειστικά στη διαδικασία του νόμου της απαγόρευσης;». Ο λόγος είναι γενικός και τακτικός: η εξουσία είναι ανεκτή με τον όρο ακριβώς να αποκρύβει ένα σημαντικό μέρος του εαυτού της, η επιτυχία της είναι ανάλογη με το τι μπορεί να κρύψει από τους μηχανισμούς της. «Θα ήταν άραγε η εξουσία αποδεκτή εάν ήταν ολότελα κυνική;».

«Ένα σκέτο όριο που χαράζεται στην ελευθερία, αυτή είναι η γενική μορφή με την οποία η εξουσία, στην κοινωνία μας τουλάχιστον, είναι αποδεκτή». ⁴¹³

Ο **Foucault** θα προτείνει μια πιθανή ιστορική εξήγηση γι' αυτό: οι μεγάλοι θεσμοί της εξουσίας, όπως η μοναρχία ή το Κράτος και οι μηχανισμοί του, ευδοκίμησαν πάνω σε ένα πλήθος προγενέστερων αλληλοσυγκρουόμενων εξουσιών. Εάν μπόρεσαν να εδραιωθούν και να γίνουν αποδεκτοί, «είναι γιατί παρουσιάστηκαν σαν φορείς ρύθμισης, διαιτησίας, οριοθέτησης, σαν ένας τρόπος για να εισαχθεί άμεσα

⁴¹⁰ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 41.

⁴¹¹ *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης*, σελ. 103.

⁴¹² *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης*, σελ. 104.

⁴¹³ *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης*, σελ. 108.

σε αυτές τις εξουσίες κάποια τάξη, για να εδραιωθεί μια αρχή που να τις μετριάξει και να τις διανέμει στη βάση συνόρων και μιας κατεστημένης ιεραρχίας». ⁴¹⁴

Από τον Μεσαίωνα και μετά, η άσκηση της εξουσίας στις δυτικές κοινωνίες εκφράζεται πάντα μέσα από το δίκαιο. Μια παράδοση που ανάγεται στον 17^ο ή στον 19^ο αιώνα, «μας έχει συνηθίσει να τοποθετούμε την απόλυτη μοναρχική εξουσία από τη μεριά του μη-δίκαιου: αυθαιρεσία, καταχρήσεις, καπρίτσιο, καλή θέληση, προνόμια και εξαιρέσεις, παραδοσιακή συνέχιση των πραγματικών καταστάσεων». ⁴¹⁵ Τον 19^ο αιώνα, μια ριζοσπαστική κριτική θα θελήσει να αποδείξει όχι μόνο ότι η αληθινή εξουσία ξεφεύγει από τους κανόνες του δικαίου, «αλλά ότι το ίδιο το σύστημα του δικαίου δεν ήταν παρά ένας τρόπος άσκησης της βίας, προσάρτησής της προς όφελος ορισμένων και για να μπαίνουν σε λειτουργία, κάτω από το κάλυμμα του γενικού νόμου, οι ασυμμετρίες και οι αδικίες μιας δυνάστευσης». Αλλά και τούτη η κριτική του δικαίου, παρατηρεί ο **Foucault**, γίνεται στη βάση του αξιώματος ότι η εξουσία πρέπει να ασκείται, «εξ ορισμού και ιδεατά, σύμφωνα με κάποιο θεμελιώδες δίκαιο». ⁴¹⁶

Η εικόνα της εξουσίας εξακολούθησε για πολύ καιρό να εμφορείται από τη μοναρχία. Το κεφάλι του βασιλιά, λέει ο **Foucault**, δεν έχει ακόμα κοπεί στην πολιτική σκέψη και ανάλυση. Το νομικό στοιχείο δεν μπορεί να μας βοηθήσει στην ανάλυση των καινούριων μεθόδων της εξουσίας που λειτουργούν με βάση «όχι το δίκαιο αλλά την τεχνική, όχι τον νόμο αλλά την ομαλοποίηση, όχι τον κολασμό αλλά τον έλεγχο», ⁴¹⁷ και οι οποίες ασκούνται σε επίπεδα που υπερβαίνουν το Κράτος και τους μηχανισμούς του.

7.6 “ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗ”: Η ΕΞΟΥΣΙΑ ΑΠΛΩΝΕΤΑΙ ΠΑΝΩ ΣΤΗ ΖΩΗ

Για καιρό, ο ηγεμόνας δεν μπορούσε να σφραγίσει την εξουσία του πάνω στη ζωή παρά μόνο με τον θάνατο που ήταν σε θέση να απαιτήσει – πρόκειται για «το δικαίωμα να κάνεις να πεθάνουν ή να αφήνεις να ζουν», παρατηρεί ο **Foucault**. Αυτή η δικαυκή μορφή αντιστοιχεί σε ένα τύπο κοινωνίας όπου η εξουσία λειτουργεί ουσιαστικά «ως όργανο παρακράτησης, μηχανισμός σφετερισμού, δικαίωμα ιδιοποίησης μέρους από τα πλούτη, ως υφαρπαγή προϊόντων, αγαθών, υπηρεσιών, δουλειάς και αίματος από τους υπηκόους. Η εξουσία εκεί ήταν πριν απ’ όλα δικαίωμα της λείας [...]». Από την κλασική εποχή και μετά, η «παρακράτηση» τείνει να μην είναι το μείζον σχήμα της εξουσίας, αλλά μονάχα ένα κομμάτι «ανάμεσα σε άλλα που λειτουργούν σαν προτροπή, ενίσχυση, έλεγχος, επιτήρηση, επαύξηση και οργάνωση των δυνάμεων που είναι υποταγμένες σ’ αυτήν», ⁴¹⁸ η εξουσία τώρα περισσότερο παράγει και οργανώνει δυνάμεις παρά αναχαιτίζει ή καταστρέφει. Σταδιακά, το παλαιό δικαίωμα να κάνεις να πεθάνουν ή να αφήνεις να ζουν, αφήνει τη θέση του στο δικαίωμα του να κάνεις να ζουν ή να ξαποστέλνεις στο θάνατο. «Τώρα η εξουσία ρίχνει τα πλοκάμια της μέσα στη ζωή και σ’ όλη τη διάρκεια της ανάπτυξής της ‘ ο θάνατος είναι το όριό της, η στιγμή που της ξεφεύγει». ⁴¹⁹

Η «εξουσία πάνω στη ζωή» η οποία αναπτύσσεται από τον 17^ο αιώνα και μετά, εκδηλώνεται με δύο βασικές μορφές: ο ένας πόλος ανάπτυξης της κεντρώθηκε πάνω «στο σώμα ως μηχανή: το ντρεσάρισμά του, την αύξηση των ικανοτήτων του, την απόσπαση των δυνάμεων του, την παράλληλη ανάπτυξη της χρησιμότητας και της υπακοής του, την ένταξή του μέσα σε αποτελεσματικά και οικονομικά συστήματα

⁴¹⁴ *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης*, σελ. 109.

⁴¹⁵ *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης*, σελ. 110.

⁴¹⁶ *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης*, σελ. 111.

⁴¹⁷ *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης*, σελ. 112.

⁴¹⁸ *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης*, σελ. 167.

⁴¹⁹ *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης*, σελ. 169.

ελέγχου [...]». Όλα αυτά εξασφάλισαν διαδικασίες εξουσίας οι οποίες χαρακτηρίζουν τους επιστημονικούς κλάδους: ανατομο-πολιτική του ανθρώπινου σώματος. Ο δεύτερος πόλος κεντροθετείται πάνω «στο σώμα-είδος, το σώμα που διασχίζεται από τη μηχανική του ζώντος και που χρησιμεύει σαν στήριγμα στις βιολογικές διαδικασίες: πολλαπλασιασμός, γεννήσεις και θνησιμότητα, επίπεδο υγείας, διάρκεια ζωής, μακροβιότητα [...]» κλπ.⁴²⁰ Μια σειρά επεμβάσεων και ρυθμιστικών ελέγχων θα οδηγήσει στην «βιοπολιτική του πληθυσμού». Η παλαιά δύναμη του θανάτου της κυρίαρχης εξουσίας καλύπτεται πλέον από τη χειραγώγηση των σωμάτων και την υπολογιστική διαχείριση της ζωής. Ραγδαία ανάπτυξη συναφών θεσμών: σχολεία, κολέγια, στρατώνες, εργαστήρια. Παράλληλη εμφάνιση των προβλημάτων γεννητικότητας, υγείας, κατοικίας, μετανάστευσης κλπ. «Ανοίγει έτσι η εποχή μιας “βιοεξουσίας”».

Οι δύο κατευθύνσεις που ακολουθεί η ανάπτυξη της βιοεξουσίας κατά τον 18^ο αιώνα είναι σαφώς διαχωρισμένες: από την πλευρά της πειθαρχίας έχουμε θεσμούς όπως ο στρατός και το σχολείο, και προβληματισμούς σχετικά με την τακτική, τη μαθητεία, την ανατροφή, το καθεστώς των κοινωνιών. Από την πλευρά των πληθυσμιακών ρυθμίσεων έχουμε τη δημογραφία, το ισοζύγιο πλουτοπαραγωγικών πηγών και κατοίκων, την καταγραφή σε πίνακες του πλούτου και της κυκλοφορίας του, των ανθρώπινων ζώων και της πιθανής διάρκειάς τους.

Η βιοεξουσία υπήρξε στοιχείο απαραίτητο για την ανάπτυξη του καπιταλισμού: ελεγχόμενη είσοδος των σωμάτων στον παραγωγικό μηχανισμό, προσαρμογή των πληθυσμιακών φαινομένων στις οικονομικές διαδικασίες, επαύξηση των δυνάμεων και των ικανοτήτων, ευχρηστία, υπακοή. Παράλληλα με την ανάπτυξη των μεγάλων μηχανισμών του Κράτους (ως θεσμών εξουσίας), η ανατομο- και βιοπολιτική (ως τεχνικές της εξουσίας), είναι παρούσες σε όλα τα κοινωνικά επίπεδα (οικογένεια, στρατός, σχολείο, αστυνομία, ατομική ιατρική, διοίκηση κλπ.), ενώ συγχρόνως δρουν και στο επίπεδο των οικονομικών διαδικασιών. Δρουν επίσης και σαν παράγοντες κοινωνικής ‘διάκρισης’ εξασφαλίζοντας σχέσεις κυριαρχίας και εκδηλώσεις ηγεμονίας. Η προσαρμογή, γράφει ο **Foucault**, της «συσσώρευσης των ανθρώπων στη συσσώρευση του κεφαλαίου, η συνάρθρωση της ανάπτυξης των ανθρώπινων ομάδων με την επέκταση των παραγωγικών δυνάμεων και τη διαφορετική κατανομή του κέρδους, έγιναν δυνατά, ως ένα βαθμό, χάρη στην άσκηση της βιοεξουσίας»⁴²¹: επένδυση του ζωντανού σώματος, αξιοποίηση και διανεμητική διαχείριση των δυνάμεων του.

Η «βιοπολιτική» «κάνει την εξουσία-γνώση όργανο μεταμόρφωσης της ανθρώπινης ζωής ‘ τούτο δεν σημαίνει ότι η ζωή ενσωματώθηκε ολοκληρωτικά μέσα σε τεχνικές που την εξουσιάζουν και την διευθύνουν ‘ τους ξεγλιστράει συνέχεια». Το «κατώφλι της βιολογικής νεωτερικότητας» τοποθετείται στη «στιγμή όπου το είδος υπεισέρχεται ως ζητούμενο μέσα στις ίδιες τις πολιτικές στρατηγικές. Για χιλιετηρίδες, ο άνθρωπος παρέμεινε αυτό που ήταν για τον Αριστοτέλη: ένα “ζώον”, που ήταν και “πολιτικόν” ‘ ο νεότερος άνθρωπος είναι ένα ζώο που στην πολιτική του η ζωή του ως έμβιου όντος γίνεται συζητήσιμη».⁴²² Καινούριος τρόπος συσχετισμού της ιστορίας και της ζωής: η διττή θέση της ζωής, την κάνει να βρίσκεται «ταυτόχρονα έξω από την ιστορία, σαν βιολογικός της περίγυρος, και μέσα στην ανθρώπινη ιστορικότητα, που διαποτίζεται από τις τεχνικές της γνώσης και της εξουσίας».⁴²³

⁴²⁰ *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης*, σελ. 170-171.

⁴²¹ *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης*, σελ. 173

⁴²² *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης*, σελ. 175.

⁴²³ *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης*, σελ. 176.

Άλλη συνέπεια της ανάπτυξης της βιοεξουσίας: αύξουσα σπουδαιότητα της λειτουργίας του κανόνα εις βάρος του δικαιοκτικού συστήματος, του νόμου: ο νόμος δεν μπορεί παρά να είναι οπλισμένος ‘ αλλά μια εξουσία που έχει για έργο της τη μέριμνα για τη ζωή, χρειάζεται μηχανισμούς συνεχείς, ρυθμιστικούς και διορθωτικούς: χαρακτηρίζει, μετράει, εκτιμάει, ιεραρχεί.

«Μια ομαλοποιητική κοινωνία είναι το ιστορικό αποτέλεσμα μιας τεχνολογίας της εξουσίας που έχει σαν επίκεντρο τη ζωή». Ενάντια σ’ αυτή την ομαλοποιητική εξουσία, οι δυνάμεις που της αντιστέκονται στηρίχθηκαν ακριβώς πάνω σε αυτό που εκείνη περιβάλλει – πάνω δηλαδή στη ζωή και στον άνθρωπο ως έμβιο ον: εκείνο που διεκδικούν «είναι η ζωή, νοούμενη ως θεμελιακές ανάγκες, συγκεκριμένη ουσία του ανθρώπου, ολοκλήρωση των δυνατοτήτων του, πληρότητα του δυνατού». ⁴²⁴ Η ζωή, πολύ περισσότερο από το δίκαιο, μετατρέπεται σε πολιτικό αντικείμενο, σε επίδικο μιας πάλης πραγματικής: το «δικαίωμα» στη ζωή, στο σώμα, στην υγεία, στην ευτυχία, στην ικανοποίηση των αναγκών, το «δικαίωμα» πέρα από κάθε καταπίεση ή «αλλοτρίωση», «να ζαναβρείς αυτό που είσαι και αυτό που μπορείς να είσαι, αυτό το “δικαίωμα”, το τόσο ακατανόητο για το κλασικό δικαιοκτικό σύστημα, ήταν η πολιτική απάντηση σε όλες ετούτες τις καινούριες διαδικασίες της εξουσίας, που κι αυτές άλλωστε είναι άσχετες προς το παραδοσιακό δίκαιο της κυριαρχίας». ⁴²⁵

8. ΠΕΙΘΑΡΧΙΚΗ ΕΞΟΥΣΙΑ – ΕΓΚΛΕΙΣΜΟΣ

Η εξουσία είναι επομένως το πρόβλημα το οποίο πρέπει να λυθεί.

Οι εξηγήσεις που δόθηκαν κατά καιρούς από Γερμανούς κοινωνιολόγους και κάποια μέλη της Σχολής της Φρανκφούρτης ήταν ισχυρίζεται ο **Foucault** «οικονομιστικού τύπου»: η τιμωρία σε εξαναγκαστική εργασία μέσα στις φυλακές ποτέ δεν απέδωσε σοβαρά αποτελέσματα ‘ η “παραγωγή” εκεί μέσα υπήρξε πάντοτε αμελητέα: ήταν επομένως με μια έννοια «εργασία για χάριν της εργασίας». Η επιλογή στην πραγματικότητα του εγκλεισμού ως μορφής τιμωρίας επήλθε έπειτα από την επεξεργασία ποικίλων πειθαρχικών τεχνικών, «μια μορφή ειδικής εκγύμνασης (dressage)». Εντοπισμός, περιορισμός, επιτήρηση: μια ολόκληρη τεχνική «διαχείρισης» της ποινής η φυλακή αποτελεί μόνο μια μορφή έκφρασης, ή μετάθεσης στο ποινικό πεδίο. ⁴²⁶

8.1 ΑΠΟ ΤΟΝ ΛΟΓΟ ΤΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ ΣΤΟ ΛΟΓΟ ΤΗΣ ΠΕΙΘΑΡΧΙΑΣ

Στις δυτικές κοινωνίες όπως είδαμε από τον καιρό του Μεσαίωνα, το νομικό οικοδόμημα αναπτύχθηκε για να χρησιμεύσει ως όργανο ή δικαιολόγηση της βασιλικής εξουσίας, το δίκαιο ήταν το δίκαιο του βασιλιά. Ο μονάρχης αποτελεί την πραγματική ενσάρκωση της αυταρχικής «Υπέρτατης Εξουσίας». Ο ρόλος της θεωρίας του δικαίου θα είναι από τότε να παγιώσει τη νομιμότητα της εξουσίας. Ουσιαστική λειτουργία του λόγου του δικαίου θα είναι να εξαλείψει την εγγενή στην εξουσία κυριαρχία, για να παρουσιάσει την εξουσία με δύο όψεις: ως τα νόμιμα δικαιώματα της Υπέρτατης Εξουσίας και ως τη νομική υποχρέωση να την υπακούουν.

⁴²⁴ *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης*, σελ. 177.

⁴²⁵ *Ιστορία της σεξουαλικότητας 1, Η δίψα της γνώσης*, σελ. 178.

⁴²⁶ Ανεξάρτητα από τις οικονομικές ή πολιτικές αφετηρίες (origin), οι μέθοδοι ρύθμισης της ατομικής συμπεριφοράς σύμφωνα με τον **Foucault** έχουν κάποια λογική (logic), υπακούουν σε κάποιο τύπο ορθολογικότητας, και βασίζονται η μία πάνω στην άλλη για να σχηματίσουν τελικά ένα «είδος ειδικού στρώματος (stratum)». (“On Power”, Interview with P. Boncenne, 1978. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 104-105).

Ο Foucault, θα αντιστρέψει τον τρόπο ανάλυσης που ακολούθησε ο λόγος του δικαίου για να φέρει στην επιφάνεια ξανά το γεγονός της κυριαρχίας και να εκθέσει τη «λανθάνουσα φύση» της.

Το δίκαιο όντας το όργανο αυτής της κυριαρχίας, μεταβιβάζει και θέτει σε κίνηση σχέσεις που είναι σχέσεις κυριαρχίας. Με τον όρο *κυριαρχία* δεν εννοούμε εδώ «την κυριαρχία των υποκειμένων στις αμοιβαίες τους σχέσεις: όχι το ενιαίο οικοδόμημα της Υπέρτατης εξουσίας, αλλά τις πολλαπλές μορφές καθυπόταξης που έχουν μια θέση και λειτουργία μέσα στον κοινωνικό οργανισμό».⁴²⁷ Το δίκαιο «πρέπει να ιδωθεί όχι με όρους μιας νομιμότητας η οποία πρέπει να εδραιωθεί αλλά με όρους των μεθόδων καθυπόταξης τις οποίες υποκινεί».⁴²⁸

Μέχρι το 17^ο αιώνα λοιπόν ο τρόπος με τον οποίο ασκούνταν η εξουσία μπορούσε να οριστεί με όρους της *σχέσης Υπέρτατου Αρχοντος – υπηκόου*. Από 17^ο-18^ο και μετά έχουμε την επινόηση ενός νέου μηχανισμού εξουσίας, προικισμένου με νέες τεχνικές, εξοπλισμούς και όργανα, ο οποίος είναι απολύτως ασυμβίβαστος με τις σχέσεις Υπέρτατης Εξουσίας. Ο νέος αυτός μηχανισμός εξαρτάται περισσότερο από τα σώματα και απ' αυτό που κάνουν, παρά από τη γη και τα προϊόντα της, επιτρέπει να αποσπαστούν από τα σώματα χρόνος και εργασία παρά πλούτος και εμπορεύματα ' ασκείται σταθερά μέσω της επιτήρησης παρά με έναν ασυνεχή τρόπο μέσω ενός συστήματος φόρων ή υποχρεώσεων ' προϋποθέτει ένα πλέγμα υλικών καταναγκασμών παρά τη φυσική ύπαρξη του Υπέρτατου Αρχοντα. Τώρα, σε πλήρη αντίθεση με τη θεωρία της Υπέρτατης Εξουσίας, εισάγεται μια νέα οικονομία της εξουσίας: «πρέπει κανείς να είναι ικανός να αυξάνει τις υποταγμένες δυνάμεις και συγχρόνως να βελτιώνει τη δύναμη και την αποτελεσματικότητα εκείνου που τις υποτάσσει».⁴²⁹ Τώρα πλέον ενθαρρύνεται ένας υπολογισμός της εξουσίας με όρους ελάχιστης δαπάνης για τη μέγιστη απόδοση.

Πρόκειται «για μια από τις μεγάλες επινοήσεις της αστικής τάξης» που αποτέλεσε βασικό εργαλείο στην σύσταση του βιομηχανικού καπιταλισμού και του τύπου κοινωνίας που τον συνόδευσε: πρόκειται για την «πειθαρχική» εξουσία. Παράλληλα όμως, η θεωρία της Υπέρτατης Εξουσίας συνέχισε να υπάρχει ως «ιδεολογία του δικαίου» και να παρέχει την οργανωτική αρχή των νομικών κωδίκων της Ευρώπης του 19^{ου} αιώνα. Αυτό επέτρεψε στο σύστημα δικαίου να υπερτεθεί των μηχανισμών πειθαρχίας με τέτοιο τρόπο ώστε να αποκρύψει τις πραγματικές διαδικασίες της, το στοιχείο κυριαρχίας το εγγενές στις τεχνικές της και να εγγυηθεί στον καθένα, την άσκηση των δικών του υπέρτατων δικαιωμάτων. Ο εκδημοκρατισμός της Υπέρτατης Εξουσίας «καθοριζόταν ουσιαστικά από τους μηχανισμούς του πειθαρχικού καταναγκασμού και θεμελιωνόταν σ' αυτούς».⁴³⁰ Παρ' όλα αυτά μια θεωρία δικαίου δεν μπορεί να παράσχει τους όρους έγκρισης ενός τέτοιου πλέγματος πειθαρχικών καταναγκασμών. Το ένα δεν ανάγεται στο άλλο. «Δεν υπονοούμε ότι υπάρχει από τη μια μεριά ένα ρητό και εμβριθές σύστημα δικαίου, αυτό της Υπέρτατης Εξουσίας, και από την άλλη μεριά σκοτεινές και σιωπηρές πειθαρχίες που πραγματοποιούν τις σκιώδεις ενέργειές τους στα έγκατα αποτελώντας έτσι το βραχώδες υπόστρωμα του μεγάλου μηχανισμού της εξουσίας. Στην πραγματικότητα οι πειθαρχίες έχουν το δικό τους λόγο (*discourse*). Γεννούν [...] Συστήματα γνώσης και μια πολλαπλότητα νέων πεδίων κατανόησης».⁴³¹

⁴²⁷ «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία», στο «η μικροφυσική της εξουσίας», σελ. 104.

⁴²⁸ «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία», στο «η μικροφυσική της εξουσίας», σελ. 105.

⁴²⁹ «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία», στο «η μικροφυσική της εξουσίας», σελ. 113.

⁴³⁰ «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία», στο «η μικροφυσική της εξουσίας», σελ. 115.

⁴³¹ «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία», στο «η μικροφυσική της εξουσίας», σελ. 116.

Ο λόγος επομένως της πειθαρχίας, δεν έχει τίποτα κοινό με το λόγο του νόμου, του κανόνα ή της υπέρτατης θέλησης. Οι πειθαρχίες μπορεί να αποτελούν φορείς ενός λόγου που μιλάει για έναν κανόνα, αλλά αυτός είναι φυσικός κανόνας, «μια νόρμα». Ο κώδικας που πάνε να ορίσουν «δεν είναι ο κώδικας του νόμου αλλά της νορμοποίησης (*normalization*). [...] Η ανθρώπινη επιστήμη συνιστά το πεδίο τους και η κλινική γνώση τη νομολογία τους». Οι επιστήμες του ανθρώπου δεν συγκροτήθηκαν βαθμιαία μέσω κάποιου προχωρήματος στην ορθολογικότητα των ακριβών επιστημών. Αυτό που κατέστησε δυνατό το λόγο των επιστημών του ανθρώπου ήταν η αντιπαράθεση και συμπλοκή μεταξύ αυτών των δύο ετερογενών τύπων λόγου: του δικαίου και των πειθαρχικών τεχνικών.⁴³²

Πώς μπορούμε να αντισταθούμε στους σφετερισμούς των πειθαρχικών μηχανισμών, να εναντιωθούμε στην άνοδο μιας εξουσίας που είναι σφιχτά δεμένη με την εξουσία; Στην πραγματική ζωή δεν κάνουμε τίποτα άλλο από το να επικαλούμαστε ακριβώς αυτό το τυπικό δίκαιο, αυτό που θεωρούμε «αστικό» αλλά είναι στην πραγματικότητα το δίκαιο της Υπέρτατης Εξουσίας. Εντούτοις, σύμφωνα με τον **Foucault**, αυτό μας οδηγεί σε αδιέξοδο, γιατί «η Υπέρτατη Εξουσία και οι πειθαρχικοί μηχανισμοί είναι δύο εντελώς αναπόσπαστα συστατικά του γενικού μηχανισμού της εξουσίας στην κοινωνία μας».⁴³³

Αν επιζητούμε μια «μη-πειθαρχική μορφή εξουσίας», αν θέλουμε να αγωνιστούμε εναντίον των πειθαρχιών δεν θα πρέπει να στραφούμε στο παλαιό δίκαιο αλλά προς τη διαμόρφωση μιας νέας «αντι-πειθαρχικής» μορφής δικαίου απαλλαγμένης από την αρχή της Υπέρτατης Εξουσίας. Σε αυτό το πλαίσιο η έννοια της «καταστολής» είναι «διπλά ατυχής»: αφενός παραπέμπει σε μια Υπέρτατη Εξουσία των υπέρτατων δικαιωμάτων του ατόμου ‘αφετέρου δε εισάγει ένα σύστημα ψυχολογικών σημείων αναφοράς δανεισμένων από τις επιστήμες του ανθρώπου, οι οποίες αποτελούν «λόγους και πρακτικές που ανήκουν στο βασίλειο της πειθαρχίας».

Η έννοια της καταστολής «παραμένει μια δικαιο-πειθαρχική έννοια».⁴³⁴

8.1.1 Μετασηματισμός των Μορφών Τιμωρίας

Σχετικά με το *Surveiller et Punir* (Επιτήρηση και Τιμωρία), ο **Foucault** παρατηρεί: «αυτό που ήθελα να γράψω ήταν ένα βιβλίο ιστορίας το οποίο θα μπορούσε να καταστήσει την τωρινή κατάσταση κατανοητή και, πιθανόν, να οδηγήσει σε δράση» - το να καταστεί το σωφρονιστικό σύστημα “καταληπτό” σημαίνει ότι μπορεί τότε να του ασκηθεί κριτική.⁴³⁵

8.1.1.1 Ο ποινικός βασανισμός

Όπως έχουμε ήδη επισημάνει, ο **Foucault**, στα έργα του μέχρι και την *Αρχαιολογία της Γνώσης* δίνει την κύρια έμφαση στον ίδιο το λόγο ‘στις μετέπειτα μελέτες αυτό που εξετάζεται είναι οι σχέσεις εξουσίας και γνώσης, η διαπλοκή των σχηματισμών του λόγου με τα πεδία εκτός λόγου. Η μεταστροφή της προσοχής στην “θέληση για γνώση” είναι που θα σηματοδοτήσει ακριβώς τη μετάβαση από την *Αρχαιολογία της Γνώσης στην Επιτήρηση και Τιμωρία*. Οι πολύπλοκες διασυνδέσεις που υπάρχουν ανάμεσα στις πρακτικές του λόγου και αυτές εκτός λόγου (μορφές παραγωγής,

⁴³² Οι εξελίξεις για παράδειγμα της ιατρικής, η γενική ιατροκοποίηση των συμπεριφορών, διαγωγών, λόγων, επιθυμιών κλπ. συμβαίνουν στο σημείο τομής των επιπέδων της πειθαρχίας και της Υπέρτατης Εξουσίας.

⁴³³ “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, σελ. 117.

⁴³⁴ “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, σελ. 118.

⁴³⁵ “On Power”, Interview with P. Boncenne, 1978. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture-Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 101.

κοινωνικές σχέσεις, πολιτικοί θεσμοί) περιγράφονται από τον **Foucault** ως ανώνυμες, ως εκδηλώσεις μιας “θέλησης για γνώση”. Ο ίδιος θα χαρακτηρίσει την γνώση ως «ένα “επινόημα” πίσω από το οποίο βρίσκεται κάτι διαφορετικό από την ίδια: η δράση των ενστίκτων, παρορμήσεων, πόθων, φόβων και της επιθυμίας της οικειοποίησης. Η γνώση παράγεται στη σκηνή όπου αυτά τα στοιχεία παλεύουν το ένα ενάντια στο άλλο».⁴³⁶

Η πρώτη επί της ουσίας γενεαλογική ανάλυση του **Foucault** εμφανίζεται στο έργο *Επιτήρηση και Τιμωρία*.⁴³⁷ Εδώ εξετάζεται ο μετασχηματισμός των μορφών τιμωρίας που συνδέεται με τη γέννηση της φυλακής, η διάκριση μεταξύ εγκληματιών και ευαγώνων παιδιών ‘ αναλύονται οι σχέσεις ανάμεσα στην εξουσία, τη γνώση και το σώμα. Το σώμα προσδιορίζεται πλέον ρητά ως το άμεσο αντικείμενο της λειτουργίας των σχέσεων εξουσίας στη σύγχρονη κοινωνία: η προσοχή εστιάζεται «στις σχέσεις εξουσίας και γνώσης που περιβάλλουν τα ανθρώπινα σώματα και τα καθυποτάσσουν μετατρέποντάς τα σε αντικείμενα γνώσης».⁴³⁸ Στη συγκεκριμένη μελέτη, ο **Foucault** θα διατυπώσει μια γενεαλογική ιστορία του σύγχρονου επιστημονικο-δικαστικού συμπλέγματος, στο οποίο στηρίζεται η κολαστική εξουσία, από όπου αντλεί τη δικαιολόγησή της και τους κανόνες της, με στόχο τελικά να γίνει κατανοητό με ποιον τρόπο «μια εξειδικευμένη μέθοδος καθυπόταξης κατόρθωσε να δημιουργήσει τον άνθρωπο ως αντικείμενο γνώσης, κατάλληλο για μια πραγματεία με “επιστημονικό” χαρακτήρα».⁴³⁹

Το έργο ξεκινάει με δύο περιγραφές: η μια αφορά τον δημόσιο βασανισμό και την εκτέλεση ενός «βασιλοκτόνου», του Damiens, το 1757 ‘ η δεύτερη αφορά τους κανόνες και το ημερήσιο πρόγραμμα δραστηριοτήτων (κανόνες πρωινής έγερσης, προσευχής, εργασίας, γευμάτων, μόρφωσης, ψυχαγωγίας, προσωπικής υγιεινής κλπ.) που ίσχυσαν στον «Οίκο νέων φυλακισμένων του Παρισιού». Τα δύο στιγμιότυπα έχουν απόσταση περίπου 80 χρόνων. Η έντονη αντίθεσή τους σημειοδοτεί έναν θεμελιώδη μετασχηματισμό στις ποινικές πρακτικές: το δημόσιο θέαμα ενός πληθωρικού σωματικού βασανισμού θα δώσει τη θέση του σε μια λεπτολόγο μορφή σωφρονισμού. Τώρα, ο κύριος στόχος της τιμωρίας έχει μετατεθεί από το σώμα στην «ψυχή». Ωστόσο το σώμα, αν και δεν αποτελεί πλέον το άμεσο αντικείμενο των ποινικών πρακτικών, εξακολουθεί να υπόκειται στην ποινική δικαιοδοσία: εγκλείεται στη φυλακή, εξαναγκάζεται να εργαστεί, υποβάλλεται σε σεξουαλική στέρηση και σε μια σειρά άλλους περιορισμούς.

Η μελετητές της ποινικής ιστορίας δίνουν συνήθως ιδιαίτερη έμφαση στην βαθμιαία ελάττωση της σοβαρότητας των ποινών τα τελευταία 200 χρόνια. Ο **Foucault**, δεν διαφωνεί, θεωρεί όμως πως οι βασικοί μετασχηματισμοί δεν ήταν ποσοτικής φύσης – λιγότερη αυστηρότητα, πόνος ή σκληρότητα κλπ. – αλλά ποιοτικής: «μετατόπιση του ίδιου του αντικειμένου της κολαστικής πράξης» από το σώμα του παραβάτη στην «ψυχή» του ατόμου ‘ οι δικαστές δεν δικάζουν τα

⁴³⁶ D.F. Bouchard (ed.), *Language, Counter – Memory, Practice: selected essays and interviews by Michel Foucault*, “History of Systems of Thought”, σελ. 202.

⁴³⁷ Michel **Foucault**: *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989, (*Discipline and Punish: The Birth of the Prison*).

⁴³⁸ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, εκδ. Ράππα, σελ. 41.

Ενώ στην *Επιτήρηση και Τιμωρία* το αντικείμενο της έρευνας είναι η αντικειμενοποίηση των ατομικών υποκειμένων μέσω των πειθαρχικών τεχνολογιών της εξουσίας, στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας* στην οποία θα αναφερθούμε παρακάτω, η ανάλυση επικεντρώνεται στις μορφές εξουσίας και τις τελετουργίες γνώσης μέσα από τις οποίες «ένα ανθρώπινο ον μετατρέπεται τον εαυτό του σε υποκείμενο». (βλ. και “The Subject and Power” στο *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, H.L. Dreyfus and P. Rabinow, Harvester Press, Brighton 1982, σελ. 208).

⁴³⁹ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, εκδ. Ράππα, σελ. 35-36.

εγκλήματα αλλά το άτομο, το τι είναι και το τι μπορεί να είναι, πρόσθετοι φορείς εξουσίας έχουν αποκτήσει το δικαίωμα της κρίσης (γιατροί, κοινωνικοί λειτουργοί), ενώ πλέον μια ποινή στοχεύει τώρα περισσότερο στην «αγωγή» του εγκληματία.

Ο **Foucault** θεώρησε την τιμωρία και την φυλακή ως ανήκουσες σε μια «πολιτική τεχνολογία του σώματος». Η εξέτασή του έλαβε ως αφετηρία της όχι κάποια ιστορία του θεσμού αλλά τις εξεγέρσεις που έλαβαν χώρα σε διάφορες φυλακές από τα τέλη της δεκαετίας του 1960. Αυτές υπήρξαν αντιστάσεις ενάντια στην ίδια την υλικότητα της φυλακής και την τιμωρία των οργάνων εξουσίας. Σε μια πορεία, το σώμα δεν απελευθερώθηκε από τα δεσμά του, αλλά μάλλον εκτοπίστηκε σε δευτερεύουσα θέση από την εμφάνιση της νέας τεχνολογίας της εξουσίας, της πειθαρχίας.

Οι τρεις γενικά κύριοι ιστορικοί τρόποι οργάνωσης της εξουσίας για τιμωρία, υπήρξαν, ο ποινικός βασανισμός, η ανθρωπιστική αναμόρφωση και η ποινική εγκάθειρξη. Ο *βασανισμός*, ένα λεπτομερώς διαβαθμισμένο και διαφοροποιημένο σύνολο τεχνικών για πρόκληση πόνου, συνδέεται με την μοναρχικό νόμο και την ηγεμονική εξουσία: καταπάτηση του νόμου σήμαινε παραβίαση της θέλησης του ηγεμόνα. Πρόκειται για μια τιμωρία υπερβολικά βίαιη, δημόσια, τελετουργική, θεαματική. Η τεχνική αυτή συσχετίζει «το είδος του σωματικού πλήγματος, την ποιότητα, την ένταση, τη διάρκεια της οδύνης με τη σοβαρότητα του εγκλήματος, την προσωπικότητα του εγκληματία, την κοινωνική τάξη των θυμάτων».⁴⁴⁰ Ο βασανισμός αποτελούσε επίσης μέσο απόσπασης ομολογίας ενοχής, η οποία επικύρωνε και την αλήθεια της «μυστικής προκαταρκτικής εξέτασης» του αδικήματος. Οι σχέσεις εξουσίας και αλήθειας θα συναρθρωθούν όπως γράφει ο **Foucault**, πάνω στο σώμα.

Ο τελετουργικός χαρακτήρας των βασανιστηρίων αποτελούσε ένδειξη ηγεμονικής δύναμης, αποκάλυπτε «δημόσια τη σχέση εξουσίας από την οποία ο νόμος αντλούσε τη δύναμή του».⁴⁴¹ Ο στόχος εντούτοις του παραδειγματισμού μπορούσε να αντιστραφεί: το θέαμα, ειδικά στην οριακή μορφή της εκτέλεσης, ενδογενώς ασταθές μπορούσε να προκαλέσει εξέγερση των μαζών, λόγω της συμπάθειάς τους στον παραβάτη. Λόγω συχνών κοινωνικών ταραχών ο δημόσιος βασανισμός συνδέθηκε με πολιτικούς κινδύνους. Οι ενδείξεις αλληλεγγύης σε μικροπαραβάτες («αλήτες, ψευδο-επαίτες, απόρους, πορτοφολάδες, κλεπταποδόχους και μεταπωλητές») και η διέγερση όχι φόβου αλλά αντίστασης από τον πληθυσμό, ανάγκασαν τους μεταρρυθμιστές τον 18^ο αιώνα να επικρίνουν την υπερβολική βία και σταδιακά να καταργήσουν τις τελετουργίες αυτές.⁴⁴²

8.1.1.2 Τιμωρία και μεταρρυθμίσεις

«Πρέπει να απαλλαγούμε από την ψευδαίσθηση ότι η επιβολή των ποινών γίνεται με σκοπό να κατασταλούν τα εγκλήματα. Τα σωφρονιστικά μέτρα δεν παίζουν μόνο τον αρνητικό ρόλο της καταστολής, αλλά επίσης το “θετικό” ρόλο της νομιμοποίησης της εξουσίας η οποία επιβάλλει τους κανόνες».⁴⁴³

Οι μεταρρυθμίσεις οι οποίες κρίνονται συνήθως ως ενδείξεις επιείκειας, ανθρωπισμού και «προοδευτικότητας», για τον **Foucault** αποτελούν μέρος μιας γενικής «τάσης για μια δικαιοσύνη πιο ευέλικτη και πιο επιδέξια, για μια πιο αυστηρή

⁴⁴⁰ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 49.

⁴⁴¹ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 50.

⁴⁴² «Torture has moved elsewhere now: the police. [...] there has been a functional displacement of torture but not a disappearance of torture in our society». (“Talk Show”, radio- interview Oct.3 1975. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 141).

⁴⁴³ Michel **Foucault**: *Ο μεγάλος εγκλεισμός*, εκδ. Μαύρη Λίστα, Αθήνα 1999, σελ. 93.

ποινική αστυνόμευση του κοινωνικού σώματος». ⁴⁴⁴ Ο στόχος τους ήταν μια αποτελεσματικότερη, σταθερότερη, λεπτομερέστερη οικονομία της τιμωρίας. Τώρα η παράβαση δεν θα θεωρείται πλέον πως στρέφεται ενάντια στη θέληση του ηγεμόνα αλλά ενάντια στην ίδια την κοινωνία, ενάντια στο κοινωνικό συμβόλαιο των ανθρώπων. Λεπτοί υπολογισμοί θα πρέπει να προσδιορίσουν την κατάλληλη, ελάχιστη απαραίτητη τιμωρία για την αποτροπή της επανάληψης της παράβασης. Οι ποινές πρέπει να επιλέγονται με κριτήριο την επίδραση που ασκούν στη σκέψη εκείνων οι οποίοι δεν έχουν διαπράξει κάτι αξιόποιο ‘ η «οικονομικά ιδανική ποινή είναι ελάχιστη γι’ αυτόν που την υφίσταται [...] και υπέρμετρη γι’ αυτόν που την φαντάζεται». ⁴⁴⁵ Η δικαστική και ποινική διαδικασία πρέπει να χαρακτηρίζεται από διαύγεια και βεβαιότητα. Τέλος, η σωφρονιστική πρακτική, εγκαταλείποντας το «ιεροεξεταστικό» μοντέλο, υπόκειται πλέον σε «ένα περίπλοκο σύστημα όπου συμπλέκονται, για να σχηματίσουν την “εσωτερική” πεποίθηση του δικαστή, ετερογενή στοιχεία επιστημονικής απόδειξης, αισθητής σαφήνειας και κοινού νου». ⁴⁴⁶

Είναι η στιγμή κατά την οποία πλήθος επιστημονικών μορφών λόγου θα αρχίσουν να διεισδύουν στην ποινική διαδικασία. Απαιτείται τώρα η ταξινόμηση και η κατηγοριοποίηση των παρανομιών και των τιμωριών. Η εξέταση των συγκεκριμένων χαρακτηριστικών του εγκληματία θα έχει στόχο την ολοκληρωτική σύμπτωση ανάμεσα στις παραβάσεις και τις επιδράσεις της τιμωρίας. Πρόκειται για μια διαδικασία εξατομίκευσης των ποινών: εμφανίζεται ένα ενδιαφέρον για τον κατηγορούμενο, την φύση του, τον τρόπο ζωής του, τη βιογραφία του. Η εξατομίκευση αυτή θα οδηγήσει σε δύο ειδών αντικειμενοποιήσεις: σε αυτή του εγκλήματος (σύστημα κοινών κανόνων) και σ’ αυτή του εγκληματία (ως άτομο «για το οποίο πρέπει να επιτευχθεί μια ορισμένη γνώση σύμφωνα με συγκεκριμένα κριτήρια»). ⁴⁴⁷

Πολλοί από τους μεταρρυθμιστές έκριναν πως η ποινική φυλάκιση δεν μπορούσε να αντιστοιχιστεί στο έγκλημα ‘ δεν είχε επίδραση στο κοινό ‘ ήταν πολυδάπανη ή και επιβλαβής για την κοινωνία ‘ προκαλούσε την αύξηση της εγκληματικότητας των κρατουμένων. Δεδομένων όλων αυτών των αντιλήψεων, πώς ο ποινικός εγκλεισμός κατέληξε, μέσα σε ένα εξαιρετικά βραχύ χρονικό διάστημα, να αποτελέσει την κύρια, παραδειγματική μορφή τιμωρίας; Για τον **Foucault**, η εντυπωσιακή αυτή ανάδυση του θεσμού της φυλακής συνδέεται αναπόσπαστα με την *ανάπτυξη της «πειθαρχικής τεχνολογίας της εξουσίας»* και με τις σχετικές μορφές γνώσης για το άτομο. Οι πειθαρχικές μέθοδοι, πρακτικές από καιρό καθιερωμένες σε μοναστήρια, στρατούς και εργαστήρια, σε έναν επόμενο χρόνο θα μετατραπούν σε «γενικές φόρμουλες κυριαρχίας».

⁴⁴⁴ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 105.

Σε συζήτησή του με τον F. Scianna το 1975 ο **Foucault** αναφέρει: «Στην αρχή πίστευα ότι για όλα έφταιγε ο Beccaria, οι μεταρρυθμιστές, με μια λέξη ο Διαφωτισμός. Μετά, παρατηρώντας τα πράγματα από πιο κοντά κατάλαβα ότι δεν είναι έτσι. Οι μεταρρυθμιστές, και ιδιαίτερα ο Beccaria, που όρθωναν το ανάστημά τους εναντίον των βασανιστηρίων και των ποινικών καταχρήσεων του μοναρχικού δεσποτισμού, δεν πρότειναν σε καμία περίπτωση τη φυλακή ως εναλλακτική λύση. Τα σχέδιά τους, και κυρίως του Beccaria, βασίζονταν σε μια καινούρια ποινική οργάνωση που προσπαθούσε να προσαρμόσει τις ποινές στη φύση του κάθε εγκλήματος [...]». (*Μισέλ Φουκώ: Ο μεγάλος εγκλεισμός*, εκδ. Μαύρη Λίστα, σελ. 91-92. “Il carcere visto da un filosofo francese”, συζήτηση με τον F. Scianna, 1975, στο *Dits et écrits 1954-1988*, τομ. II: 1970-1975, σ. 725-731).

Γενικά, την κοινωνία μας ο **Foucault** τη θεωρεί «συγγενική» του Bentham και όχι του Beccaria (...)

⁴⁴⁵ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 126.

⁴⁴⁶ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 129.

⁴⁴⁷ Ο τύπος της αντικειμενοποίησης που αφορά τον εγκληματία για να εξελιχθεί περαιτέρω έπρεπε να περιμένει την εμφάνιση του πεδίου γνώσης των λεγόμενων ανθρωπιστικών επιστημών.

Ο **Foucault** απέναντι σε κατηγορίες για “μη εξελικτικότητα” και “μηδενισμό” απαντά σε μια συζήτησή του: «Κάτι τέτοια με κάνουν να γελάω. Αντίθετα θέλησα να δείξω ότι η συστηματική χρήση της φυλακής ως βασικής μορφής τιμωρίας δεν αποτελεί παρά ένα ιστορικό επεισόδιο, και ότι, κατά συνέπεια, θα μπορούσαμε να φανταστούμε άλλα συστήματα τιμωρίας. Προσπαθώ να αναλύσω τις πρακτικές, τη λογική που ενυπάρχει σε μια πρακτική, τις στρατηγικές που υποστηρίζουν τη λογική αυτών των πρακτικών και, κατά συνέπεια, τον τρόπο με τον οποίο τα άτομα – στους αγώνες τους, στις αντιπαραθέσεις τους, στα σχέδιά τους – γίνονται, με ελεύθερη βούληση, υποκείμενα των πρακτικών τους ή αντίθετα αρνούνται τις πρακτικές που τους προτείνονται.

Πιστεύω ακράδαντα στην ανθρώπινη ελευθερία. Μήπως ερευνώντας τους ψυχιατρικούς και σωφρονιστικούς θεσμούς, δεν προϋπέθεσα και υποστήριξα ότι ήταν δυνατό να ξεφύγουμε απ’ αυτούς, αποδεικνύοντας ότι επρόκειτο για μορφώματα που ιστορικά συγκροτήθηκαν λόγω των συνθηκών που υπήρχαν σε μια ορισμένη στιγμή; Δεν αποδεικνυόταν έτσι ότι αυτές οι πρακτικές, σε μια άλλη συγκυρία, θα έπρεπε να μπορούν να καταργηθούν ως αυθαίρετες και αναποτελεσματικές;

Μια ανάλυση αυτού του είδους μιλάει για την αβεβαιότητα, τη μη αναγκαιότητα και την κινητικότητα των πραγμάτων. Και όλα αυτά συνδέονται απολύτως με μια πρακτική και με στρατηγικές που είναι ευμετάβλητες και μεταμορφώνονται. Μένω κατάπληκτος όταν διαπιστώνω πως ορισμένοι μπόρεσαν να διακρίνουν στις ιστορικές μου μελέτες την διατύπωση ενός ντετερμινισμού από τον οποίο δεν μπορεί να υπάρξει διαφυγή».⁴⁴⁸

Λίγο παρακάτω ο **Foucault** βεβαιώνει: «Τίποτα δεν μένει σταθερό. Από τη στιγμή που πρόκειται για ένα θεσμό εξουσίας, στο εσωτερικό μιας κοινωνίας, όλα γίνονται επικίνδυνα. Η εξουσία από μόνη της δεν είναι ούτε καλή ούτε κακή. Είναι επικίνδυνη. Με την άσκηση της εξουσίας δεν αγγίζουμε κάτι το κακό, αλλά ένα επικίνδυνο υλικό, η κακή χρήση του οποίου μπορεί να έχει, λιγότερο ή περισσότερο σοβαρές, αρνητικές συνέπειες».⁴⁴⁹

Θα αναφερθούμε αμέσως παρακάτω πιο συγκεκριμένα στην πειθάρχηση, καθώς και στους στόχους του Πανοπτικού σχήματος του Bentham: «ταυτόχρονη επιτήρηση και παρατήρηση, βεβαιότητα και γνώση, ατομικοποίηση και συνολικό άθροισμα, απομόνωση και διαφάνεια».⁴⁵⁰ Οι στόχοι αυτοί όπως είδαμε, βρήκαν στο ίδρυμα της φυλακής τη βέλτιστη υλοποίησή τους. Εκτός από χώρο κράτησης και στέρησης της ατομικής ελευθερίας, η φυλακή αποτέλεσε και ένα μέρος όπου η γνώση συγκεντρώνεται και εφαρμόζεται με επιδίωξη την αναμόρφωση και την “ομαλοποίηση”.

8.1.1.3 Η φιγούρα του εγκληματία ήρωα

Ο **Foucault** εντοπίζει χρονικά γύρω στο 1840 την απαρχή της «μακράς συμβίωσης της αστυνομίας με την εγκληματικότητα».⁴⁵¹

Έχοντας αποτύχει η φυλακή να αναμορφώσει τους έγκλειστους, πλέον γίνεται φανερό σε όλους ότι στην πραγματικότητα κατασκευάζει εγκληματίες. Οι εγκληματίες αυτοί τίθενται στην υπηρεσία του συστήματος, χρησιμοποιούνται και αφομοιώνονται από αυτό. Γύρω στο 1840 εμφανίζεται «η φιγούρα του εγκληματία ήρωα, ο οποίος είναι ήρωας επειδή είναι εγκληματίας, και δεν είναι ούτε αριστοκράτης

⁴⁴⁸ Michel **Foucault**: *Ο μεγάλος εγκλεισμός*, εκδ. Μαύρη Λίστα, Αθήνα 1999, σελ. 129-130.

⁴⁴⁹ Michel **Foucault**: *Ο μεγάλος εγκλεισμός*, εκδ. Μαύρη Λίστα, Αθήνα 1999, σελ. 130.

⁴⁵⁰ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 325.

⁴⁵¹ M. **Foucault**: *Prison Talk*, συνέντευξη: στο *Power/ Knowledge, Selected Interviews and Other Writings*, editor C. Gordon, The Harvester Press 1980, σελ.37 έως 54.

ούτε πληβείος. Η αστική τάξη αρχίζει να παράγει τους δικούς της εγκληματίες ήρωες». «[...] ο εγκληματίας δεν μπορεί να αφηθεί να γίνει ένας λαϊκός ήρωας, πρέπει να είναι ένας εχθρός των φτωχών. Η μπουρζουαζία συστήνει για τον εαυτό της μια αισθητική στην οποία το έγκλημα πλέον δεν ανήκει στον λαό, αλλά είναι μια από εκείνες τις καλές τέχνες για τις οποίες μόνο η αστική τάξη είναι ικανή». Στα αστυνομικά μυθιστορήματα της εποχής λοιπόν, ο εγκληματίας έχει πάντοτε αστικές καταβολές. «Δεν βρίσκεις ποτέ στις αστυνομικές νουβέλες του 19^{ου} αιώνα έναν ήρωα από την αστική τάξη». Οι κοινοί κακούργοι έχουν βάνανυση, κτηνώδη συμπεριφορά, είναι δειλοί και ανίκανοι ‘ οι ήρωες των αστικών μυθιστορημάτων είναι αντιθέτως, ψυχροί και ευφυείς, παίζουν δε με την αστυνομία ένα είδος παιχνιδιού με ισότιμους όρους.

Ο **Foucault** παρατηρεί πως η αστική τάξη δεν είναι καθόλου «ανόητη ή σεμνότυφη» – αντιθέτως είναι «ευφυής και κυνική». Χρειάζεται μόνο να διαβάσει κανείς τι λει η ίδια για τον εαυτό της και, καλύτερα ακόμη, τι λει για τους άλλους. Το έγκλημα για τους αστούς είναι ιδιαίτερα επωφελές: «καμία εγκληματικότητα σημαίνει καμία αστυνομία. Τι είναι αυτό που καθιστά την παρουσία και τον έλεγχο της αστυνομίας ανεκτό από τον πληθυσμό, εάν όχι ο φόβος για τον εγκληματία; Αυτός ο θεσμός της αστυνομίας, ο οποίος είναι τόσο πρόσφατος και τόσο καταπιεστικός, δικαιώνεται μόνο λόγω αυτού του φόβου. Εάν αποδεχόμαστε την παρουσία ανάμεσά μας αυτών των ανδρών με τις στολές, οι οποίοι έχουν το αποκλειστικό δικαίωμα να φέρουν όπλα, οι οποίοι απαιτούν τα χαρτιά μας, οι οποίοι έρχονται προς αναζήτηση λείας έξω από τις πόρτες μας, πώς θα μπορούσε οτιδήποτε από αυτά να είναι δυνατό εάν εν υπήρχαν εγκληματίες; Και εάν δεν υπήρχαν άρθρα καθημερινά στις εφημερίδες τα οποία να μας λένε πόσο πολυάριθμοι και επικίνδυνοι είναι οι εγκληματίες μας;».

Τα ίδια τα «εγκληματολογικά» κείμενα είναι εντυπωσιακά: ο εγκληματολογικός λόγος, «έχει κάποιος την εντύπωση ότι είναι τέτοιας χρησιμότητας, ότι χρειάζεται κατά τόσο επείγοντα τρόπο και ότι είναι τέτοιας ζωτικής σημασίας για τη λειτουργία του συστήματος, που δεν χρειάζεται καν να αναζητήσει κανείς μια θεωρητική δικαιολόγηση, ή έστω απλώς ένα συνεπές πλαίσιο». Είναι εντελώς θέμα χρηστικότητας. Αυτό το οποίο φαίνεται πως έχει καταστήσει αυτό τον λόγο τόσο επιτακτικό για ίδιο το ποινικό σύστημα, είναι σύμφωνα με τον **Foucault** το άλλοθι πως «η ποινή σε κάποιον δεν επιβάλλεται προκειμένου να τιμωρήσει αυτό το οποίο έπραξε, αλλά με στόχο να μετασχηματίσει αυτό το οποίο ο ίδιος είναι».

«Υιοθετώ την μεθοδική πρόνοια και τον ριζικό αλλά όχι επιθετικό σκεπτικισμό ο οποίος το καθιστά ως αρχή να μην θεωρούμε το σημείο στο χρόνο στο οποίο τώρα στεκόμαστε ως το αποτέλεσμα μιας τελεολογικής προοδευτικής εξέλιξης την οποία θα ήταν κάποιου η ευθύνη να ανασυγκροτήσει ιστορικά: πρόκειται γι’ αυτόν τον σκεπτικισμό σχετικά με εμάς και το ποιο είμαστε, το δικό μας εδώ και τώρα, ο οποίος εμποδίζει κάποιον να υποθέσει ότι αυτό το οποίο κατέχουμε είναι καλύτερο –ή περισσότερο- απ’ ότι στο παρελθόν. Αυτό δεν σημαίνει να μην προσπαθείς να επανασυστήσεις γενεσιουργές διαδικασίες, αλλά ότι οφείλουμε να το κάνουμε αυτό χωρίς να επιβάλλουμε επάνω τους μια θετικότητα ή μια διατίμηση». Αυτά τα οφείλει, παραδέχεται ο **Foucault**, στους ιστορικούς της επιστήμης.

Δεν υποστηρίζω, λει ο **Foucault**, «ότι η ανθρωπότητα δεν προοδεύει. Αυτό που λεω είναι ότι είναι κακή μέθοδος να θέτεις το πρόβλημα ως εξής: “πώς φθάσαμε να έχουμε προοδεύσει;”. Το πρόβλημα είναι: πώς συμβαίνουν τα πράγματα; Και αυτό που συμβαίνει τώρα δεν είναι απαραίτητα καλύτερο ή περισσότερο εξελιγμένο, ή καλύτερα κατανοητό, από ότι συνέβαινε στο παρελθόν».

8.2 ΟΡΑΜΑΤΑ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑ

8.2.1 Πανοπτισμός: μια Μόνιμη Κατάσταση Ορατότητας

Στην αρχιτεκτονική μορφή που ονομάστηκε "Πανοπτικόν" από τον Bentham, ο κάθε έγκλειστος (άρρωστος, τρελός, μαθητής, εργάτης ή κατάδικος) είναι αντικείμενο μιας πληροφόρησης και ποτέ υποκείμενο μιας επικοινωνίας, τον βλέπουν αλλά δεν βλέπει ' μια αξονική ορατότητα διασφαλίζει την τάξη. Το κυριότερο αποτέλεσμα του "Πανοπτικού" είναι ακριβώς να επιβάλλει στον κρατούμενο μια συνειδητή και μόνιμη σε βάρος του κατάσταση ορατότητας που εξασφαλίζει την αυτόματη λειτουργία της εξουσίας ' μονιμοποιεί τα αποτελέσματα της επιτήρησης ακόμη και αν αυτή είναι ασυνεχής στην άσκησή της. Το αρχιτεκτονικό τούτο συγκρότημα είναι μια μηχανή για την εγκαθίδρυση και τη στήριξη ενός είδους εξουσίας ανεξάρτητης από εκείνον που την ασκεί, οι κρατούμενοι παγιδεύονται και υφίστανται μια εξουσία της οποίας οι ίδιοι είναι οι φορείς. Ο κρατούμενος, το ουσιαστικό είναι να ξέρει ότι παρακολουθείται, ενώ στην πραγματικότητα δεν υπάρχει ανάγκη να παρακολουθείται πραγματικά: εξουσία ορατή και ανεξέλεγκτη. *«Το "Πανοπτικόν" είναι μια μηχανή διαχωρισμού ζεύγματος "βλέπω - με βλέπουν"»* γράφει ο **Foucault**.

Το σημαντικό σε όλα αυτά είναι ότι επιτρέπεται η αυτοματοποίηση και η απο-ατομίκευση της εξουσίας η οποία τώρα, αντιθέτως, στηρίζεται πολύ περισσότερο σε μια προσχεδιασμένη κατανομή των σωμάτων, των επιφανειών, των φώτων, των βλεμμάτων. Ελάχιστα ενδιαφέρει πλέον ποιος ασκεί την εξουσία, όπως αδιάφορο είναι και το αίτιο που την κινεί. *"Μια πραγματική καθυπόταξη γεννιέται μηχανικά από μια πλασματική σχέση"*. Η αποτελεσματικότητα και η καταναγκαστική δύναμη της εξουσίας περνάει τώρα από την μεριά της επιφάνειας όπου ασκείται: *«το άτομο που καθυποβάλλεται σ' ένα πεδίο ορατότητας, και που το ξέρει, επωμίζεται το ίδιο τους καταναγκασμούς της εξουσίας ' τους προσαρμόζει αυθόρμητα στον εαυτό του ' δέχεται μέσα του τη σχέση εξουσίας όπου παίζει ταυτόχρονα και τους δύο ρόλους ' γίνεται η βάση της ίδιας του της καθυπόταξης. Έτσι, η εξωτερική εξουσία ξαλαφρώνει από τα υλικά της βάρη ' τείνει στο ασώματο [...] ατελεύτητη νίκη που αποφεύγει κάθε φυσική αναμέτρηση»*.⁴⁵²

Το Πανοπτικόν, εργαστήριο της εξουσίας, είναι προνομιούχος τόπος για την εφαρμογή πειραμάτων πάνω στους ανθρώπους και την ανάλυση των μεταβολών που θα μπορούσε κανείς να επιφέρει σ' αυτούς. Θα πρέπει να νοείται *«ως ένα γενικεύσιμο πρότυπο λειτουργίας ' ως ένας τρόπος καθορισμού των σχέσεων της εξουσίας με την καθημερινή ζωή των ανθρώπων»*. Το Πανοπτικό είναι το διάγραμμα ενός μηχανισμού εξουσίας στην πιο ιδανική του μορφή ' είναι ένας τύπος πολιτικής τεχνολογίας που πρέπει να διαχωρίζεται από κάθε εξειδικευμένη χρήση, είναι πολυσήμαντο στις εφαρμογές του: μπορεί να σωφρονίζει, να περιθάλπει, να διδάσκει, να φυλάει, να επιτηρεί... Μπορεί να χρησιμοποιηθεί κάθε φορά που μπαίνει το πρόβλημα να επιβληθεί σε ένα πλήθος ατόμων κάποιο καθήκον ή κάποια συμπεριφορά ' το Πανοπτικό σχήμα ενσωματώνεται σε οποιαδήποτε λειτουργία, εκπαίδευσης, θεραπευτικής, παραγωγής, κολασμού.

Και κάτι ακόμα: με βάση την πανοπτική μηχανή ο καθένας, οποιοδήποτε μέλος της κοινωνίας, μπορεί να ασκεί επιτήρηση, να ελέγχει πως λειτουργούν τα σχολεία, τα εργοστάσια, τα νοσοκομεία, οι φυλακές, και όχι μόνο διορισμένοι ελεγκτές.

Ο ρόλος του Πανοπτικού είναι μεγεθυντικός: ενισχυτής της εξουσίας, είναι ταυτόχρονα και πολλαπλασιαστής της παραγωγής και των κοινωνικών δυνάμεων. Η

⁴⁵² *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 268.

παραγωγική επαύξηση της εξουσίας δεν μπορεί να εξασφαλιστεί παρά μόνο αν υπάρχει, αφενός η δυνατότητα να ασκείται συνεχώς στο υπόβαθρο και στα πιο μικρά μέρη της κοινωνίας, και αφετέρου αν λειτουργεί χωρίς εκείνες τις αιφνίδιες, βίαιες, ασυνεχής μορφές που συνδέονται με την άσκηση της κυριαρχίας.

Ο πανοπτισμός είναι επομένως η γενική αρχή μιας νέας "πολιτικής ανατομίας", που αντικείμενο και σκοπός της δεν είναι οι σχέσεις κυριαρχίας αλλά οι σχέσεις πειθαρχίας.

8.2.2 Όχι 'Κοινωνία του Θεάματος', αλλά της 'Επιτήρησης'

Στη διάρκεια λοιπόν του 17ου και 18ου αιώνα, οι πειθαρχικοί θεσμοί πολλαπλασιάζονται και επεκτείνονται σε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα, διαμορφώνεται η "πειθαρχική κοινωνία". Παράλληλα με αυτή όμως την επέκταση λαμβάνουν χώρα και άλλες, βαθύτερες διαδικασίες.

Καταρχήν, τα πειθαρχικά συστήματα υφίστανται μια *λειτουργική αντιστροφή*. Ενώ αρχικός προορισμός των πειθαρχικών συστημάτων ήταν να εξουδετερώνουν τους κινδύνους, από εδώ και στο εξής έχουν να παίξουν ένα θετικό ρόλο αυξάνοντας την χρησιμότητα του ατόμου.

Δεύτερον, οι *πειθαρχικοί μηχανισμοί μετακινούνται*: δείχνουν μια τάση να "απο-ιδρυματοποιούνται", να βγαίνουν από τα κλειστά φρούρια όπου ως τότε λειτουργούσαν ' τα μαζικά και συμπαγή πειθαρχικά συστήματα αποσυνθέτονται σε ευέλικτες μεθόδους ελέγχου που μπορούν να μετατεθούν και να προσαρμοστούν ' παρατηρείται μια διασπορά των κέντρων ελέγχου και θρησκευτικές ομάδες ή φιλανθρωπικοί σύλλογοι θα παίξουν για ένα διάστημα αυτό τον ρόλο της "πειθάρχησης" του πληθυσμού (προσηλυτίζουν και ηθικολογούν, δίνουν οικονομικά βοηθήματα και προτρέπουν στην εργασία, ή έχουν πολιτικό στόχο την καταπολέμηση της δυσαρέσκειας και της αναταραχής).

Τρίτον, οι πειθαρχικοί μηχανισμοί «*κρατικοποιούνται*». Οργανώνεται ως θεσμός μια συγκεντρωτική αστυνομία με τη μορφή κρατικού οργάνου: αυτή συνδέεται άμεσα με το κέντρο της πολιτικής κυριαρχίας αλλά το είδος της εξουσίας που ασκεί και ο μηχανισμός που θέτει σε ενέργεια είναι συνεκτατά με ολόκληρο το κοινωνικό σώμα μια και καταπιάνεται με όλες, και τις παραμικρές, λεπτομέρειες. Η αστυνομική εξουσία πρέπει να έχει ως αντικείμενο "τα πάντα", όλο τον κονιορτό των γεγονότων, των πράξεων, των συμπεριφορών, των γνωμών. Η επιτήρηση πρέπει να είναι μόνιμη, εξαντλητική, πανταχού παρούσα: χιλιάδες μάτια τοποθετημένα παντού, ένα ευρύτατο ιεραρχημένο δίκτυο που περιλαμβάνει αξιωματικούς, επιθεωρητές, "παρατηρητές", χαφιέδες, καταδότες.

Η "πειθαρχία" δεν μπορεί να ταυτίζεται ούτε με έναν θεσμό ούτε με ένα μηχανισμό ' είναι ένας τύπος εξουσίας, ένας τρόπος άσκησης της που περιλαμβάνει όργανα, τεχνικές μεθόδους, επίπεδα εφαρμογής, στόχους ' «είναι μια "φυσική" ή μια "ανατομία" της εξουσίας, μια τεχνολογία». Εξασφαλίζει την απειροελάχιστη κατανομή της δύναμης της εξουσίας.

Από την μοναρχική και τελετουργική άσκηση της κυριαρχίας περάσαμε στην ιεραρχική και διαρκή άσκηση της απεριόριστης πειθαρχίας. Η κοινωνία μας διαφωνεί ο **Foucault**, δεν είναι η 'κοινωνία του θεάματος', αλλά 'της επιτήρησης: «*κάτω από την επιφάνεια των εικόνων, τα σώματα πολιορκούνται σε βάθος ' πίσω από τη μεγάλη αφαίρεση της ανταλλαγής συνεχίζεται το εξονυχιστικό και συγκεκριμένο ντρεσάρισμα των χρήσιμων δυνάμεων ' [...] η θαυμαστή ολότητα του ατόμου δεν ακρωτηριάζεται, δεν καταστέλλεται, δεν αλλοιώνεται από το κοινωνικό μας σύστημα, αλλά το άτομο*

"κατασκευάζεται" εκεί φροντισμένα, σύμφωνα με μια ολόκληρη τακτική που αφορά τις δυνάμεις και τα σώματα». ⁴⁵³

8.2.3 “Πειθαρχικοποίηση” των Κοινωνιών

Ο **Foucault** όπως έχουμε δει, παραμερίζει τη διπλή ερώτηση: «Τι είναι η Εξουσία; Από πού έρχεται;» και ερευνά το «πώς» της εξουσίας. «Πώς», όχι με την έννοια του «Πώς εκδηλώνεται;» αλλά του «Πώς ασκείται;», «Πώς γίνεται όταν τα άτομα ασκούν, όπως λέγεται, την εξουσία τους στους άλλους;».

Καταρχήν πρέπει να διακρίνουμε αυτή την εξουσία από εκείνη που ασκείται στα πράγματα και μας επιτρέπει να τα χρησιμοποιήσουμε, παραπέμποντας έτσι σε δεξιότητα ή «ικανότητα». Αντιθέτως, η πρώτη «εξουσία», στην οποία και αναφερόμαστε, «ενεργοποιεί σχέσεις ανάμεσα σε άτομα» (ή ανάμεσα σε ομάδες): «όταν μιλάμε για εξουσία των νόμων, των θεσμών ή των ιδεολογιών, όταν μιλάμε για δομές ή μηχανισμούς της εξουσίας, το κάνουμε μόνο στο βαθμό που υποθέτουμε ότι «κάποιοι» ασκούν εξουσία σε άλλους. Ο όρος «εξουσία» κατονομάζει σχέσεις ανάμεσα σε «συμπαίκτες». Πρόκειται για ένα «σύνολο δράσεων που επάγουν η μία την άλλη και απαντούν η μία στην άλλη». ⁴⁵⁴

Οφείλουμε επίσης κατά τον **Foucault**, να διακρίνουμε «τις σχέσεις εξουσίας από τις σχέσεις επικοινωνίας» που μεταβιβάζουν μια πληροφορία διαμέσου ενός οποιουδήποτε συμβολικού μέσου. Πιθανόν το να επικοινωνείς να είναι πάντα ένας τρόπος να ενεργείς στον άλλο/ άλλους, όμως, αν και η παραγωγή και η θέση σε κυκλοφορία σημαινόντων στοιχείων μπορεί να έχει αντικειμενικό σκοπό ή συνέπειες αποτελέσματα εξουσίας, τα τελευταία πάντως δεν είναι απλά μια όψη των πρώτων.

Παρ’ ότι, επομένως, δεν πρέπει να συγχέονται μεταξύ τους οι σχέσεις εξουσίας, οι σχέσεις επικοινωνίας και οι αντικειμενικές ικανότητες, δεν θα πρέπει εν τούτοις να συμπεράνουμε πως πρόκειται για τρία εντελώς χωριστά πεδία: αυτό των πραγμάτων, της ένσκηπτης τεχνικής, της εργασίας και του μετασχηματισμού του πραγματικού ‘ το πεδίο των σημείων, της επικοινωνίας, της αμοιβαιότητας και της κατασκευής νοήματος ‘ και τέλος αυτό της κυριαρχίας των μέσων εξαναγκασμού, της ανισότητας και της δράσης των ανθρώπων πάνω στους ανθρώπους. Αυτοί οι τύποι σχέσεων «πάντοτε αλληλεπικαλύπτονται προσφέροντας αμοιβαίο στήριγμα και χρησιμεύοντας η μία στην άλλη αμοιβαία σαν εργαλείο». ⁴⁵⁵

Ο συντονισμός των τριών τύπων σχέσεων δεν είναι ούτε ομοίομορφος ούτε σταθερός», δεν υπάρχει γενικός τύπος ισορροπίας ανάμεσά τους, αλλά υπάρχουν «μπλοκ» (για παράδειγμα, τα σχολικά ιδρύματα) μέσα στα οποία «η συναρμογή των ικανοτήτων, τα δίκτυα επικοινωνίας και οι σχέσεις εξουσίας συνιστούν συστήματα ρυθμισμένα και ενορχηστρωμένα». ⁴⁵⁶ Αυτά τα «μπλοκ» ο **Foucault** τα ονομάζει «πειθαρχίες». ⁴⁵⁷

⁴⁵³ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 285.

⁴⁵⁴ “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, σελ. 88.

⁴⁵⁵ Για παράδειγμα, οι ίδιες οι σχέσεις εξουσίας ασκούνται κατά μεγάλο μέρος διαμέσου της παραγωγής και της ανταλλαγής σημείων, ενώ βέβαια δεν είναι αποσυνδεδεμένες από ένσκοπες δραστηριότητες, «είτε πρόκειται για εκείνες που επιτρέπουν την άσκηση της εξουσίας αυτής (όπως οι τεχνικές εκγύμνασης, οι μέθοδοι κυριαρχίας, οι τρόποι εκμάθησης της υπακοής) είτε για εκείνες που επικαλούνται τις σχέσεις εξουσίας για να ξεδιπλωθούν (αυτό συμβαίνει στη διαίρεση της εργασίας και στην ιεραρχία των καθηκόντων)». (“Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, σελ. 88-89).

⁴⁵⁶ “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, σελ. 89.

⁴⁵⁷ Η εμπειρική ανάλυση ορισμένων ‘πειθαρχιών’ φέρνει στο φως διαφορετικούς τρόπους, μοντέλα άρθρωσης των εν λόγω τριών συστημάτων: μια υπεροχή των σχέσεων εξουσίας μπορεί να εντοπιστεί στις πειθαρχίες μοναστικού ή σωφρονιστικού τύπου ‘ υπεροχή των ένσκοπων δραστηριοτήτων έχουμε

Με τον όρο «πειθαρχικοποίηση των κοινωνιών» ο **Foucault** προσδιορίζει την αναζήτηση από τον 18^ο αιώνα και έπειτα μιας συναρμογής όλο και καλύτερα ελεγχόμενης, περισσότερο ορθολογικής και οικονομικής, ανάμεσα στις παραγωγικές δραστηριότητες, στα δίκτυα επικοινωνίας και στο παιχνίδι των σχέσεων εξουσίας.

Έχουμε ήδη επισημάνει αυτή την δίδυμη ανάπτυξη: τα ιδρύματα του ασύλου, του νοσοκομείου, της φυλακής, ο ψυχιατρικός καναπές αποτέλεσαν «εργαστήρια» παρατήρησης και τεκμηρίωσης απ' όπου σχηματίστηκαν σύνολα γνώσης για τον τρελό, τον ασθενή, τον εγκληματία και το σεξουαλικό υποκείμενο. Η διάχυση των τεχνολογιών εξουσίας πάνω στη ζωή, των τεχνολογιών πειθαρχίας και εξομολόγησης, οι σχετιζόμενες με αυτές μέθοδοι εξέτασης, οι τεχνικές υποταγής και αντικειμενοποίησης, οι διεργασίες τέλος εξατομίκευσης, παρείχαν τις κατάλληλες συνθήκες για την ανάδυση των «ανθρωπιστικών επιστημών». Αυτές με τη σειρά τους, μέσω της αντίληψης περί «ομαλότητας» που προερχόταν από τις βιολογικές και ιατρικές επιστήμες, συνετέλεσαν στην ενίσχυση και εκλέπτυνση των τεχνολογιών της εξουσίας. Μέσα από τη δίδυμη αυτή εκδίπλωση, τα κοινωνικά και πολιτικά προβλήματα υποβλήθηκαν σε ταξινόμηση, μετασχηματίστηκαν σε τεχνικά προβλήματα τα οποία υπόσχονταν να λύσουν μια λεπτομερέστερη γνώση και πιο εξελιγμένες τεχνικές παρέμβασης.

Οι παραπάνω θέσεις δεν σημαίνουν πως οι *ανθρωπιστικές επιστήμες* σε όλες τις περιπτώσεις παράγουν ή διευκολύνουν την πειθάρχηση και ρύθμιση της συμπεριφοράς, αλλά ότι υπάρχει μια σχέση αμοιβαίας ενίσχυσης αυτών των επιστημών με τις *ομαλοποιητικές τεχνολογίες* εξουσίας. Ο **Foucault** δεν υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη ύπαρξη αγκαλιάστηκε ολοκληρωτικά από τεχνικές εξουσίας μέσα από τις οποίες ρυθμίζεται και ελέγχεται. Μπορεί να περιγράψει τις σύγχρονες κοινωνίες ως “πειθαρχικές”, αλλά αυτές απέχουν πολύ από το να είναι “πειθαρχημένες”.

Το σύστημα των φυλακών, για να αναφέρουμε ένα παράδειγμα, δεν εκπλήρωσε ποτέ τις υποσχέσεις του: «*Ευτυχώς, η ανθρώπινη ύπαρξη δεν έχει υποκύψει στο “σιδερένιο κλουβί” που είχε προβλέψει ο Weber, αλλά έχει διαφύγει την ολοκληρωτική υποταγή και υποτέλεια μέσα από μορφές αντίστασης στην άσκηση της εξουσίας. Ωστόσο, η σχετική αποτυχία των τεχνολογιών εξουσίας που αποσκοπούν στην ομαλοποίηση των πληθυσμών μπορεί με τη σειρά της να θεωρηθεί ένα λειτουργικό συστατικό της διάχυσης και εξάπλωσής τους*».⁴⁵⁸

8.2.4 “Παρακράτηση-Βία”, “Ηπιότητα -Παραγωγή-Κέρδος”

Το 18ο αιώνα λοιπόν σημειώνεται μια μεγάλη δημογραφική έκρηξη, ενώ η άλλη όψη αυτής της ιστορικής συγκυρίας είναι η ανάπτυξη ενός παραγωγικού μηχανισμού που γίνεται όλο και πιο εκτεταμένος, σύνθετος, όλο και πιο δαπανηρός και που πρέπει απαραίτητα να αυξηθεί η απόδοσή του. Η ανάπτυξη των πειθαρχικών μεθόδων θα ανταποκριθεί στις δύο αυτές εξελίξεις. Την παλιότερη αρχή “*παρακράτηση-βία*” (παρακράτηση χρημάτων ή προϊόντων με τη μοναρχική, αρχοντική, εκκλησιαστική φορολογία, επιστρατεύσεις, εγκλεισμοί των αλητών, εξορίες) της οικονομίας της

στις πειθαρχίες των εργαστηρίων ή των νοσοκομείων, ενώ διαφαίνεται υπεροχή των σχέσεων επικοινωνίας στις πειθαρχίες εκμάθησης. Στην στρατιωτική πειθαρχία μπορούμε να παρατηρήσουμε έναν κορεσμό και των τριών τύπων σχέσεων.

⁴⁵⁸ Barry Smart, “Subjects of power, objects of knowledge” στο *Michel Foucault*. Tavistock, London 1984. Όσο περισσότερες οι παρεκκλίσεις, τόσο μεγαλύτερη η ανάγκη για επέκταση των τεχνικών ομαλοποίησης και αύξηση της γνώσης (...)

εξουσίας, τα πειθαρχικά συστήματα θα την αντικαταστήσουν τώρα με την αρχή "ηπιότητα- παραγωγή-κέρδος".⁴⁵⁹ Η άσκηση της εξουσίας πρέπει να γίνει το δυνατόν λιγότερο δαπανηρή (οικονομικά πρώτον, αλλά και πολιτικά: πιο διακριτική, με χαλαρή εξωτερικήυση, αθεατότητα, προκαλώντας τις λιγότερες αντιδράσεις) ' πρέπει τα αποτελέσματα της εξουσίας αυτής να φτάνουν στον ανώτατο βαθμό έντασης αλλά και επέκτασης ' πρέπει τέλος να αυξάνεται ταυτόχρονα η υπακοή και η χρησιμότητα όλων των στοιχείων του συστήματος.

Αυτό που τα πειθαρχικά συστήματα μπορούν να εξασφαλίσουν είναι η ρύθμιση της ανθρώπινης πολλαπλότητας: η πειθαρχία μπορεί να μειώσει την "μη-χρησιμότητα" των μαζικών φαινομένων, παγιώνει, ακινητοποιεί ή ρυθμίζει τις κινήσεις ' οφείλει να εξουδετερώνει τα φαινόμενα αντι-εξουσίας που γεννά η ίδια η πολλαπλότητα και που συνιστούν αντίσταση στην εξουσία: ζυμώσεις, εξεγέρσεις, αυθόρμητες οργανώσεις, συνασπισμοί - κάθε τι που μπορεί να υπάγεται στις οριζόντιες συζεύξεις. Τα πειθαρχικά συστήματα χρησιμοποιούν διαδικασίες κάθετου διαχωρισμού, καταρτίζουν πυκνά ιεραρχημένα δίκτυα - «αντιτάσσουν στην εγγενή και αντίπαλη δύναμη της πολλαπλότητας τη μέθοδο της σταθερής και εξατομικευτικής πυραμίδας». Επίσης οι πειθαρχικοί μηχανισμοί οφείλουν να αυξάνουν την ιδιαίτερη χρησιμότητα του κάθε στοιχείου, να αποσπούν από τα σώματα το μέγιστο του χρόνου και της δύναμης: για το λόγο αυτό χρησιμοποιούν την προγραμματισμένη απασχόληση, την ομαδική εκγύμναση, τις ασκήσεις, την καθολική και ταυτόχρονα λεπτομερειακή επιτήρηση.

Παράλληλα λοιπόν με τις διαδικασίες που επέτρεψαν την συσσώρευση του κεφαλαίου και επακόλουθα την οικονομική ευρωστία της Δύσης, ο **Foucault** εντοπίζει και ορισμένες μεθόδους διαχείρισης της συσσώρευσης των ανθρώπων που επέτρεψαν την αντικατάσταση της τελετουργικής και βίαιης εξουσίας από μια εκλεπτυσμένη και σταθμισμένη τεχνική της καθυπόταξης. «Στην πραγματικότητα, γράφει ο **Foucault**, οι δύο αυτές διαδικασίες - συσσώρευση των ανθρώπων και συσσώρευση του κεφαλαίου - δεν είναι δυνατόν να διαχωριστούν»⁴⁶⁰ ' το νέο σύστημα παραγωγής θα είναι ικανό να συντηρεί και να χρησιμοποιεί τους ανθρώπους, και αντίστροφα οι τεχνικές που καθιστούν χρήσιμη την πολλαπλότητα των ανθρώπων θα επιταχύνουν την κίνηση συσσώρευσης του κεφαλαίου. Οι τεχνολογικές δε μεταβολές του συστήματος παραγωγής, ο καταμερισμός της εργασίας και η εκπόνηση πειθαρχικών μεθόδων διατήρησαν πάντα μια πολύ στενή σχέση.

Η πειθαρχία εν τέλει είναι μια τεχνική μέθοδος η οποία με πολύ μικρή δαπάνη περιορίζει την δύναμη του σώματος ως "πολιτικής" δύναμης, και τη μεγιστοποιεί ως ωφέλιμη δύναμη.

8.2.5 Το Στρατιωτικό Μοντέλο για την Κοινωνία

Η πειθαρχία, με βάση τα σώματα που ελέγχει, κατασκευάζει μια ατομικότητα προικισμένη με τέσσερα χαρακτηριστικά: «είναι κυψελική (λόγω της χωρικής κατανομής), είναι οργανική (χάρη στην κωδικοποίηση των δραστηριοτήτων), είναι γενετική (χάρη στη συσσώρευση του χρόνου), είναι συνδυαστική (χάρη στη σύνθεση των δυνάμεων)». Για να τα πετύχει αυτά η πειθαρχία χρησιμοποιεί τέσσερις τεχνικές: φτιάχνει πίνακες, εντέλλεται γυμνάσια, επιβάλλει ασκήσεις, και για να εξασφαλίσει τέλος των συνδυασμό των δυνάμεων, σχεδιάζει "τακτικές".

⁴⁵⁹ με τον όρο 'παραγωγή' εννοείται όχι μόνο η "καθεαυτό παραγωγή" αλλά και η παραγωγή γνώσης και ταλέντων, η παραγωγή υγείας ή καταστροφικής δύναμης.

⁴⁶⁰ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 290.

«Η πολιτική ως τεχνική της εσωτερικής ειρήνης και τάξης, επιδίωξε να χρησιμοποιήσει το σύστημα του τέλειου στρατού, της πειθαρχημένης μάζας, της υπάκουης και χρήσιμης στρατιωτικής μονάδας, του συντάγματος στο στρατόπεδο ή στα πεδία, στα γυμνάσια και στις ασκήσεις». Οι ιστορικοί των ιδεών αποδίδουν αβασάνιστα το όραμα μιας ιδανικής κοινωνίας στους φιλοσόφους και στους νομομαθείς του 18ου αιώνα. Ωστόσο, λειο **Foucault** «υπήρξε και ένα στρατιωτικό όραμα της κοινωνίας, το οποίο είχε σαν πλαίσιο αναφοράς όχι την φυσική κατάσταση του ανθρώπου αλλά τα επιμελώς υποταγμένα γρανάζια μιας μηχανής, όχι το πρωταρχικό συμβόλαιο αλλά τους μόνιμους καταναγκασμούς, όχι τα θεμελιακά δικαιώματα αλλά τα όλο και πιο προχωρημένα ατέλειωτα ντρεσσαρίσματα, όχι τη θέληση του συνόλου αλλά την αυτόματη υπακοή».⁴⁶¹

Η πειθαρχική εξουσία, επομένως, δεν αλυσοδένει τις δυνάμεις για να τις καθυποτάξει ' με την εκγύμναση προσπαθεί να τις συνάψει με τέτοιο τρόπο ώστε να τις πολλαπλασιάσει και να τις χρησιμοποιήσει. Η πειθαρχία κατασκευάζει άτομα, «...είναι η ειδική τεχνική μιας εξουσίας που πορίζεται τα άτομα και ως αντικείμενα και ως όργανα για την άσκησή της. Δεν πρόκειται για μια θριαμβευτική εξουσία που, βασιζόμενη στην ίδια την υπερβολή της, μπορεί να έχει εμπιστοσύνη στην ανώτερη δύναμή της ' αλλά για μιαν εξουσία σώφρονα, καχύποπτη, που λειτουργεί σύμφωνα με μιαν υπολογισμένη αλλά μόνιμη οικονομία»⁴⁶²: τρόποι σεμνοί και μέθοδοι ελάχιστονες αν συγκριθούν με τις μεγαλόπρεπες τελετουργίες της βασιλείας ή με τους εντυπωσιακούς μηχανισμούς του Κράτους.

Αυτοί οι τρόποι, υποστηρίζει ο **Foucault**, θα εισβάλουν βαθμιαία στις ανώτερες μορφές και τελικά θα επιβληθούν ' η επιτυχία της πειθαρχικής εξουσίας οφείλεται μάλλον στην χρήση απλών οργάνων: το ιεραρχικό βλέμμα, την κανονιστική κύρωση και το συνδυασμό τους - την εξέταση.

8.3 “ΠΕΙΘΑΡΧΙΕΣ” – ΣΩΜΑΤΑ ΥΠΑΚΟΥΑ ΚΑΙ ΧΡΗΣΙΜΑ

Στην κλασική εποχή επομένως, το σώμα γίνεται αντικείμενο και πρωταρχικός στόχος της εξουσίας. Πάνω του ασκείται ένας πολύ λεπτομερής καταναγκασμός που εξασφαλίζει τον επιθυμητό έλεγχο στο ίδιο το επίπεδο της μηχανικής - κινήσεις, χειρονομίες, στάσεις, ταχύτητα: "εξουσία απειροελάχιστη πάνω στο ενεργό σώμα". Το αντικείμενο του ελέγχου δεν είναι πλέον τα σημαίνοντα στοιχεία της συμπεριφοράς αλλά η οικονομία, η αποτελεσματικότητα των κινήσεων: ο καταναγκασμός επιδρά περισσότερο πάνω στις δυνάμεις παρά στα σήματα ' η πιο σημαντική τελετή είναι η άσκηση. Ο τρόπος τέλος, του ελέγχου ενέχει έναν αδιάλειπτο καταναγκασμό που δίνει περισσότερο βάρος στην ίδια τη διαδικασία παρά στα αποτελέσματά της και που αστυνομεύει το χώρο, τον χρόνο και τις κινήσεις. Τις μεθόδους αυτές, οι οποίες επιτρέπουν το σχολαστικό έλεγχο των δραστηριοτήτων του σώματος, εξασφαλίζουν την σταθερή καθυπόταξη των δυνάμεών του και επιβάλλουν μια σχέση υπακοής-χρησιμότητας, τις ονομάζει ο **Foucault** "πειθαρχίες".

Οι πειθαρχίες εξελίχτηκαν τον 18ο αιώνα σε 'γενικούς τύπους κυριαρχίας'. Είναι διαφορετικές από τη δουλεία μια και δεν βασίζονται σε μια σχέση ιδιοποίησης των σωμάτων ' είναι διαφορετικές επίσης από την υπηρετικότητα που είναι μια σχέση κυριαρχίας σταθερής, μαζικής, ολικής, μη-αναλυτικής, απεριόριστης και θεσπισμένης με την μορφή της βούλησης του αφέντη ' διαφορετικές ακόμη από την υποτέλεια που αποτελεί μια σχέση υποταγής κωδικοποιημένης στον μέγιστο βαθμό, αλλά απόμακρης και που αφορά όχι τόσο τις δραστηριότητες του σώματος όσο τα προϊόντα

⁴⁶¹ Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής, σελ. 220-221.

⁴⁶² Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής, σελ. 227.

της εργασίας και τα τελετουργικά σημάδια της υποταγής στον ηγεμόνα ' είναι τέλος, διαφορετικές από τον *ασκητισμό* και τις "πειθαρχίες" *μοναστικού* τύπου που εξασφαλίζουν την εγκατάλειψη μάλλον παρά την αύξηση της χρησιμότητας.

Η ιστορική στιγμή της *πειθαρχίας* λέει ο **Foucault** είναι εκείνη όπου γεννιέται μια τέχνη του ανθρώπινου σώματος που το καθιστά τόσο πιο υπάκουο όσο είναι πιο χρήσιμο και αντιστρόφως. Γεννιέται μια "πολιτική ανατομία της λεπτομέρειας" που είναι συγχρόνως μια "μηχανική της εξουσίας": η πειθαρχία κατασκευάζει σώματα και εξασκημένα, *σώματα "πειθήνια"* ' διασπά τη δύναμη του σώματος και από τη μια τη μετατρέπει σε "επιδεξιότητα", σε "ικανότητα", ενώ από την άλλη αντιστρέφει την δύναμη και τη μετατρέπει σε σχέση αυστηρής υποταγής. «*Αν η οικονομική εκμετάλλευση διαχωρίζει την εργασιακή δύναμη από το προϊόν της εργασίας, ο πειθαρχικός καταναγκασμός στερεώνει μέσα στο σώμα τον τυραννικό δεσμό ανάμεσα σε μια αυξημένη επιδεξιότητα και σε μια μεγαλύτερη δυνάστευση*».⁴⁶³

Ο **Foucault** θα επιδιώξει να γράψει αυτή την «*ιστορία της ωφελιμιστικής εκλογίκευσης της λεπτομέρειας στην ηθική λογιστική και στον πολιτικό έλεγχο*».⁴⁶⁴

8.3.1 Η Πειθαρχική Κατανομή: “κελιά”, “θέσεις”, “σειρές”

Η πειθαρχία στηρίζεται πρώτα απ' όλα σε μια κατανομή των ατόμων στο χώρο. Για το λόγο αυτό εφαρμόζει διάφορες τεχνικές:

(α) Απαιτεί πολλές φορές την *περίφραξη*, τον καθορισμό ενός χώρου διαφορετικού από τους άλλους, ενός χώρου περιχαρακωμένου ' εδώ συμπεριλαμβάνονται τα κολέγια, οι στρατώνες, τα εργοστάσια...

(β) Τα πειθαρχικά συστήματα παρ' όλα αυτά χρησιμοποιούν τον χώρο με τρόπο πιο επιτήδειο: σύμφωνα με την αρχή της στοιχειώδους εντόπισης ή "δικτύωσης" το κάθε άτομο τοποθετείται σε μια *θέση* ' αποφεύγονται οι ομαδοποιήσεις και ο πειθαρχικός χώρος τείνει να διαιρείται σε τόσα τεμάχια όσα είναι και τα σώματα που πρέπει να κατανεμηθούν ' απαγορεύεται η ανεξέλεγκτη εξαφάνιση των ατόμων, οι άτακτες μετακινήσεις τους, η μη-χρησιμοποίησιμη και επικίνδυνη συναδέλφωσή τους ' τακτική λοιπόν αντι-λιποταξίας, αντι-περιπλάνησης, αντι-συσπείρωσης. Κάθε στιγμή οφείλουν να επισημαίνονται οι απουσίες, να διακόπτονται οι άχρηστες επικοινωνίες, κάθε στιγμή η συμπεριφορά του καθενός πρέπει να αξιολογείται, να κυρώνεται. Κοντολογίς, η πειθαρχία οργανώνει ένα χώρο απομονωτικό και *αναλυτικό*,

(γ) Ο *κανόνας των λειτουργικών θέσεων* θα αρχίσει να κωδικοποιεί στα πειθαρχικά ιδρύματα επιπρόσθετα και έναν χώρο χρήσιμο: για παράδειγμα, τέλη του 18ου αιώνα, στα εργοστάσια, η αρχή της εξατομικιστικής αστυνόμευσης γίνεται περισσότερο περίπλοκη: η κατανομή των σωμάτων, η χωρική τακτοποίηση του συστήματος παραγωγής πρέπει να συνδέονται με τις διάφορες μορφές δραστηριότητας στην κατανομή των "θέσεων" ' η ταξινόμηση των εργατών σε σειρές για παράδειγμα θα σχηματίσει ένα μόνιμο αστυνομευτικό δίκτυο: η παραγωγή διαιρείται και η εργασιακή διαδικασία διαρθρώνεται από τη μια σύμφωνα με τις φάσεις και τα στάδια της και από την άλλη σύμφωνα με τα άτομα που την εκτελούν: κάθε μεταβλητή - ταχύτητα, επιδεξιότητα, σταθερότητα, σθένος - μπορεί έτσι να παρατηρείται, να εκτιμάται και να καταγράφεται,

(δ) Στην πειθαρχία, «*τα στοιχεία είναι εναλλάξιμα μεταξύ τους, αφού το καθένα τους καθορίζεται από τη θέση που κατέχει σε μια σειρά, και από την απόσταση που το χωρίζει από τα άλλα*».⁴⁶⁵ Μονάδα εδώ δεν αποτελεί το έδαφος ούτε ο τόπος, αλλά η

⁴⁶³ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 185.

⁴⁶⁴ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 186.

⁴⁶⁵ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 193.

θέση στη σειρά: η θέση που κατέχει κανείς σε μια ταξινόμηση, το σημείο όπου διασταυρώνονται μια γραμμή και μια στήλη. Η πειθαρχία «εξατομικεύει τα σώματα, ορίζοντας τον τόπο τους χωρίς να τα ριζώνει σ' αυτόν, αλλά τα κατανέμει και τα κάνει να κυκλοφορούν μέσα σε ένα δίκτυο σχέσεων».⁴⁶⁶ Στη σχολική διάταξη, για παράδειγμα, ο "στοίχος" θα προσδιορίσει τη βασική μορφή κατανομής των ατόμων: κάθε μαθητής ανάλογα με την ηλικία του, τις επιδόσεις, τη διαγωγή, μετατοπίζεται αδιάκοπα σε σειρές κυψελοειδών κουτιών που άλλες είναι ιδεατές και δηλώνουν μια ιεραρχία γνώσης ή ικανοτήτων, και άλλες ερμηνεύουν με τρόπο υλικό την κατανομή αυτή των αξιών και των ικανοτήτων: κίνηση διηλεκτικής, όπου τα άτομα υποκαθιστούν το ένα το άλλο. Η οργάνωση ενός σειραίου χώρου κατέστησε εφικτό, ορίζοντας ατομικές θέσεις, να ελέγχεται ο καθένας και η ταυτόχρονη εργασία όλων ' έκανε να λειτουργεί ο σχολικός χώρος σαν μηχανή μάθησης, αλλά και επιτήρησης, ιεράρχησης και ανταμοιβής.

Οργανώνοντας λοιπόν η πειθαρχία "κελιά", "θέσεις", "σειρές", διαμορφώνει χώρους ταυτόχρονα αρχιτεκτονικούς, λειτουργικούς και ιεραρχικούς ' είναι χώροι που εξασφαλίζουν την παγίωση και επιτρέπουν την κυκλοφορία ' ορίζουν θέσεις και καταδεικνύουν αξίες ' εγγυώνται την υπακοή των ατόμων, αλλά και μια μεγαλύτερη οικονομία χρόνου και κινήσεων ' είναι χώροι πραγματικοί, αλλά και ιδεατοί αφού πάνω σε αυτή τη διευθέτηση προβάλλονται χαρακτηρισμοί, αξιολογήσεις και ιεραρχίες. «Η πρώτη μεγάλη επιχείρηση της πειθαρχίας είναι, επομένως, η σύνθεση "πλαστικών εικόνων" (*tableaux vivants*) που μετατρέπουν τις συγκεχυμένες, ανώφελες ή επικίνδυνες μάζες σε φρόνιμες και τακτικές πολλαπλότητες».⁴⁶⁷ Η σύνθεση "εικόνων": κατάρτιση ορθολογικών ταξινομήσεων των έμβιων, παρατήρηση και ρύθμιση της κυκλοφορίας εμπορευμάτων και χρήματος, επόπτευση των ατόμων, καταγραφή των ενόπλων δυνάμεων, κατανομή των αρρώστων και διαχωρισμός τους, συστηματική ταξινόμηση των ασθενειών - πρόκειται λέει ο **Foucault** για ζευγαρωτές ενέργειες: κατανομή και ανάλυση, έλεγχος και σαφήνεια. Ο πίνακας τον 18ο αιώνα είναι τόσο μια τεχνική της εξουσίας όσο και μια διαδικασία γνώσης. Το ζητούμενο εδώ είναι η οργάνωση του πολλαπλού, η απόκτηση ενός μέσου για την επισκόπησή του και την εξουσίασή του ' το ζητούμενο είναι η επιβολή σ' αυτό μιας "τάξης". Ο πίνακας, με την μορφή της πειθαρχικής κατανομής, θα αποτελέσει τη βάση για τη "μικροφυσική" της εξουσίας των "κελιών"...

8.3.2 Ο Πειθαρχικός Χρόνος

Στις πειθαρχίες συναντάμε κατ' αρχήν μια απασχόληση η οποία είναι προγραμματισμένη λεπτομερώς: στα κολέγια, στα εργαστήρια, στα νοσοκομεία, στο στρατό, οι μέθοδοι που ακολουθούνται γι' αυτό είναι ο ακριβής καθορισμός του ρυθμού απασχόλησης, ο εξαναγκασμός σε καθορισμένες εργασίες, η ρύθμιση των κύκλων επανάληψης, η αυστηρή τελικά αστυνόμευση του χρόνου. Η ακρίβεια, η επιμέλεια, η τακτικότητα, είναι οι θεμελιακές αρετές του πειθαρχικού χρόνου.

Κατά δεύτερον, έχουμε μια χρονική ρύθμιση των πράξεων που ξεπερνάει έναν απλό αναγκαστικό ρυθμό που επιβάλλεται από τα έξω: είναι ένα "πρόγραμμα" ' εξασφαλίζει τη διαμόρφωση της ίδιας της πράξης ' ελέγχει από τα μέσα την ίδια την εκτύλιξή της και τις φάσεις της. Καθορίζεται σταδιακά ένα είδος "ανατομολογικού σχήματος της συμπεριφοράς". Η πράξη αποσυντίθεται στα στοιχεία της ' καθορίζεται η στάση του σώματος, των μελών και των αρθρώσεων ' για κάθε κίνηση δίνεται μια κατεύθυνση, μια κλίμακα, μια διάρκεια και ορίζεται η σειρά διαδοχής

⁴⁶⁶ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 194.

⁴⁶⁷ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 196.

τους. «Ο χρόνος εισχωρεί στο σώμα και μαζί με αυτόν όλοι οι εξονυχιστικοί έλεγχοι της εξουσίας».⁴⁶⁸

Από εδώ, τρίτον, προκύπτει η συσχέτιση του σώματος και της χειρονομίας: ο πειθαρχικός έλεγχος δεν διδάσκει απλώς μια σειρά χειρονομιών ' επιβάλλει την καλύτερη δυνατή σχέση ανάμεσα σε μια χειρονομία και στην ολική στάση του σώματος, όρος απαραίτητος για αποτελεσματικότητα και ταχύτητα. «Ένα καλά πειθαρχημένο σώμα αποτελεί το λειτουργικό πλαίσιο και της παραμικρής ακόμα κίνησης».⁴⁶⁹

Τέταρτον, η πειθαρχία καθορίζει την *σπονδύλωση σώματος και αντικειμένου*: πρόκειται, λέει ο **Foucault** για μια "ενόργανη κωδικοποίηση του σώματος" η οποία συνίσταται στην ανάλυση της ολικής κίνησης σε δύο παράλληλες σειρές: σειρά των στοιχείων του σώματος που πρόκειται να ενεργοποιηθούν και σειρά των στοιχείων του αντικειμένου του οποίου γίνεται ο χειρισμός ' προσδιορίζεται η κανονική σειρά όπου ο καθένας από τους συσχετισμούς αυτούς κατέχει μια καθορισμένη θέση. Η εξουσία διεισδύει σε όλη την έκταση επαφής ανάμεσα στο αντικείμενο και στο σώμα ' δημιουργεί ένα σύμπλεγμα σώμα-όπλο, σώμα-εργαλείο, σώμα-μηχανή. «Η ρύθμιση που επιβάλλει η εξουσία είναι ταυτόχρονα και ο νόμος της δόμησης του εγχειρήματος». Η πειθαρχική εξουσία λειτουργεί «περισσότερο σαν σύνθεση παρά σαν παρακράτηση, περισσότερο σαν αναγκαστικός δεσμός με το μηχανισμό παραγωγής, παρά σαν βίαιη απόσπαση του προϊόντος».⁴⁷⁰

Πέμπτον, η πειθαρχία οργανώνει μια όχι αρνητική αλλά θετική οικονομία γύρω από την προγραμματισμένη απασχόληση ' σε αντίθεση με μια αρχή μηχανηρίας, προβάλλει την αρχή μιας αυξανόμενης χρησιμοποίησης του χρόνου: εξαντλητική χρήση λοιπόν παρά απασχόληση. Ο χρόνος κατακερματίζεται ' εντατικοποίηση της χρήσης και της παραμικρής στιγμής ως εάν να ήταν δυνατόν να πλησιάσουμε σε ένα ιδανικό σημείο όπου το ανώτατο όριο ταχύτητας φτάνει το ανώτατο όριο αποτελεσματικότητας. Ωστόσο με αυτή την τεχνική καθυπόταξης αρχίζει να διαμορφώνεται ένα νέο αντικείμενο: το στέρεο, μηχανικό σώμα αντικαθίσταται από το φυσικό σώμα που είναι φορέας φυσικών απαιτήσεων και λειτουργικών πιέσεων. Η συμπεριφορά και οι οργανικές απαιτήσεις της υποκαθιστούν την απλή φυσική της κίνησης.

Οι πειθαρχίες, επομένως, «που αναλύουν το χώρο, που αποσυνθέτουν και ανασυνθέτουν τις δραστηριότητες, πρέπει να νοούνται και σαν μηχανισμοί που αθροίζουν και κεφαλαιοποιούν τον χρόνο». Η κατάταξη των διαδοχικών δραστηριοτήτων σε "σειρές" θα επιτρέψει στην εξουσία να περιζώσει την διάρκεια: δίνεται με αυτόν τον τρόπο η δυνατότητα ενός εξονυχιστικού ελέγχου και μιας τακτικής παρέμβασης (για διαφοροποίηση, διόρθωση, τιμωρία, διαγραφή) σε κάθε χρονική στιγμή ' η δυνατότητα χαρακτηρισμού και χρήσης των ατόμων ανάλογα με το επίπεδό τους στις σειρές που διανύουν ' δυνατότητα συσσώρευσης του χρόνου και των δραστηριοτήτων και επανεμφάνισή τους σε ένα τελικό αποτέλεσμα που αντιπροσωπεύει την τελειωτική ικανότητα ενός ατόμου. «Η εξουσία σπονδύλωνεται άμεσα με το χρόνο ' εξασφαλίζει τον έλεγχό του και εγγυάται τη χρήση του».

Οι πειθαρχικές μέθοδοι αποκαλύπτουν έναν γραμμικό χρόνο που οι στιγμές του εντάσσονται η μια στην άλλη, και που προσανατολίζεται σ' ένα τερματικό και σταθερό σημείο ' πρόκειται για έναν "εξελικτικό" χρόνο. Στο κέντρο της διάταξης του χρόνου σε σειρές ανακαλύπτουμε την "άσκηση". Πρόκειται για μια τεχνική με την οποία επιβάλλονται στα σώματα καθήκοντα ταυτόχρονα επαναληπτικά και

⁴⁶⁸ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 201.

⁴⁶⁹ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 201.

⁴⁷⁰ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 203.

διαφορετικά, αλλά πάντα κλιμακωτά. Κατευθύνοντας την συμπεριφορά προς μια τερματική κατάσταση, η άσκηση επιτρέπει τον διηλεκτικό χαρακτηρισμό του ατόμου, εξασφαλίζει μιαν ανάπτυξη, μια παρατήρηση, μιαν αξιολόγηση ' στοιχείο μια πολιτικής τεχνολογίας του σώματος και της διάρκειας, η άσκηση «*τείνει σε μιαν ατέρμονη εξαρτοποίηση του ανθρώπου*».

8.3.3 Αφανής τέχνη του φωτός - γεωμετρία και επιτήρηση

Η άσκηση της πειθαρχίας προϋποθέτει έναν μηχανισμό που εξαναγκάζει, όπου οι τεχνικές οπτικής παρακολούθησης απολήγουν στην επιβολή εξουσίας και όπου τα μέσα καταναγκασμού καθιστούν απόλυτα ορατούς εκείνους που επιτηρούνται. Βλέμματα που παρατηρούν χωρίς να γίνονται αντιληπτά: «*μια αφανής τέχνη του φωτός και του ορατού, γράφει ο Foucault, προετοίμασε μια καινούρια γνώση του ανθρώπου, μέσα από τεχνικές για την καθυπόταξη και την εκμετάλλευσή του*».⁴⁷¹

Σχεδόν ιδανικό πρότυπο των "παρατηρητηρίων" αυτών θα αποτελέσει το στρατόπεδο: το διάγραμμα μιας εξουσίας που ασκείται χάρη σε μια γενική ορατότητα. Στην πολεοδομία, στην οικοδόμηση των εργατικών οικισμών, των νοσοκομείων, των ασύλων, των φυλακών, των παιδαγωγικών ιδρυμάτων θα συναντάμε την αρχή στην οποία στηρίζεται αυτό το πρότυπο: μια χωροταξική διάρθρωση των ιεραρχημένων επιτηρήσεων. Αναπτύσσεται μια νέα προβληματική: αυτή μιας αρχιτεκτονικής που σκοπός της δεν είναι μονάχα η επίδειξη (πολυτέλεια των ανακτόρων) ή η επιτήρηση του εξωτερικού χώρου (γεωμετρία των οχυρών), αλλά η διευκόλυνση ενός εσωτερικού, σπονδυλωτού και λεπτομερειακού ελέγχου - με το να είναι ορατοί όσοι διαμένουν εκεί. Η αρχιτεκτονική αυτή θα συντελέσει στην μεταμόρφωση των ατόμων: επιδρώντας στους στεγασμένους, ελέγχοντας τη συμπεριφορά τους, επιτρέποντας τη γνώση της προσωπικότητάς τους, αναμορφώνοντάς τους. Το παλιό σχήμα του εγκλεισμού και της περίφραξης - του αδιαπέραστου τοίχου, της ανθεκτικής ύλης, που εμποδίζει την είσοδο και την έξοδο - αρχίζει τώρα να το αντικαθιστά ο υπολογισμός των ανοιγμάτων, των περασμάτων και των διαφανειών.

«*Άπειρες οι υποψίες της επιτήρησης και η αρχιτεκτονική ανταποκρίνεται*»: διευκολύνεται μια προοδευτική αντικειμενοποίηση και μια ολοένα πιο διακριτική αστυνόμευση της ατομικής συμπεριφοράς. Από τα πειθαρχικά ιδρύματα θα εκπηγάσει μια μηχανοδομή ελέγχου που λειτουργεί ως μικροσκόπιο της διαγωγής.⁴⁷² Το τέλειο πειθαρχικό σύστημα θα επέτρεπε με μια μόνη ματιά τη διαρκή παρακολούθηση των πάντων - όλα βασισμένα στη *σωστή γεωμετρία*...

Χάρη στην ύπουλη επέκταση της ιεραρχημένης, συνεχούς και λειτουργικής επιτήρησης, η πειθαρχική εξουσία γίνεται ένα σύστημα ολοκληρωμένο, εσωτερικά συνδεδεμένο με την οικονομία και τους στόχους του μηχανισμού όπου η εξουσία αυτή ασκείται ' ακόμα, οργανώνεται ως εξουσία πολλαπλή, αυτενεργή, ανώνυμη - η λειτουργία της επιτήρησης είναι λειτουργία ενός δικτύου σχέσεων: επιτηρητές

⁴⁷¹ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 228.

⁴⁷² Το νοσοκομείο-οικοδόμημα οργανώνεται σιγά σιγά ως όργανο ιατρικής δράσης για να αποτελέσει στην ίδια την υλικότητά του θεραπευτικό παράγοντα ' στο στρατόνα, η γεωμετρία των διαδρόμων, η κατανομή και ο αριθμός των σκηνών, ο προσανατολισμός των εισόδων τους, η διάταξη των ζυγών και των στοίχων θα καθοριστούν τώρα με ακρίβεια για να ασκηθεί σωστά η επιτήρηση ' στον εκπαιδευτικό μηχανισμό μια ολόκληρη σειρά από "αξιωματικούς", επόπτες, παρατηρητές, επιμελητές, προγυμναστές, απαγγελλείς προσευχών, γραφιάδες, ιερείς και επισκέπτες-επιθεωρητές θα παρελάσει από το σχολείο ' στο εργοστάσιο η επιτήρηση θα ασκείται από υπαλλήλους, επιστάτες, ελεγκτές, εργοδηγούς, ώστε να υπολογίζεται και να αξιολογείται η δραστηριότητα στην παραγωγή αλλά και η επιδεξιότητα, ο ζήλος των εργατών, η ετοιμότητά τους, η διαγωγή τους.

αδιάκοπα επιτηρούμενοι. Η εξουσία, στην ιεραρχημένη πειθαρχική επιτήρηση, δεν κατέχεται σαν ένα πράγμα, ούτε και μεταβιβάζεται σαν ιδιοκτησία ' λειτουργεί σαν «μηχανοδομή». Η πυραμιδική οργάνωσή της μπορεί μεν να της δίνει κάποιον "αρχηγό", αλλά ολόκληρο το σύστημα είναι εκείνο που παράγει εξουσία και κατανέμει τα άτομα. Η πειθαρχική εξουσία είναι απόλυτα αδιάκριτη αφού ελέγχει αδιάκοπα τα πάντα, αλλά και απόλυτα διακριτική διότι λειτουργεί κατά μεγάλο μέρος βουβά, σιωπηρά.

*«Χάρη στις τεχνικές της επιτήρησης, η "φυσική" της εξουσίας, η επίδραση στο σώμα, πραγματοποιούνται σύμφωνα με τους νόμους της οπτικής και της μηχανικής, σύμφωνα με ένα ολοκληρωμένο σύστημα από χώρους, γραμμές, οθόνες, δέσμες, βαθμίδες, και χωρίς να καταφεύγει, θεωρητικά τουλάχιστον, στην υπέρβαση, στον καταναγκασμό ή στη βία».*⁴⁷³

8.3.4 Σύνθεση των Δυνάμεων

Η πειθαρχία εντούτοις, δεν είναι απλώς μια τέχνη κατανομής των σωμάτων, απόσπασης και σώρευσης του χρόνου, αλλά και σύνθεσης των δυνάμεων για την απόκτηση ενός μηχανισμού που τα αποτελέσματά του θα μεγιστοποιούνται χάρη στη μελετημένη συναρμογή των στοιχειωδών κομματιών που τον αποτελούν. Έτσι, κατά πρώτον, κάθε μεμονωμένο σώμα γίνεται στοιχείο που μπορούμε να το κινήσουμε, να το συναρμόσουμε σε άλλα. Η ανδρεία ή η δύναμή του παύουν να είναι οι κυριότερες μεταβλητές ' περισσότερο μετράει η θέση που κατέχει, η τακτικότητα, η σωστή σειρά. Το σώμα αρχίζει να αποτελεί εξάρτημα μιας πολυτμηματικής μηχανής.

Εξαρτήματα όμως, δεύτερον, είναι και οι διάφορες χρονολογικές σειρές που η πειθαρχία πρέπει να συνδυάζει για να σχηματίζει έναν σύνθετο χρόνο: ο χρόνος των μεν πρέπει να προσαρμόζεται στο χρόνο των άλλων, ώστε να αποσπάται από τον καθένα το ανώτατο ποσό δύναμης, και από όλους μαζί το βέλτιστο αποτέλεσμα.

Τρίτον, για τον υπολογισμένο αυτό συνδυασμό των δυνάμεων χρειάζεται ένα ακριβολόγο σύστημα διοίκησης: όλη η δραστηριότητα του πειθαρχημένου ατόμου πρέπει να ρυθμίζεται και να ενισχύεται με εντολές, διαταγές σύντομες και σαφείς. Η σχέση ανάμεσα σε αυτόν που επιβάλλει την πειθαρχία και σε εκείνον που υποβάλλεται σε αυτήν, είναι σχέση σηματοδότησης: δεν χρειάζεται να κατανοήσει κανείς την εντολή, αλλά να αντιληφθεί το σήμα και να ανταποκριθεί αμέσως σ' αυτό. Τα σώματα πρέπει να είναι τοποθετημένα μέσα σε έναν κόσμο από σήματα, και στο κάθε σήμα να αντιστοιχεί μια και μόνη υποχρεωτική απάντηση.

8.3.5 Μικροσυστήματα Ποινών: "Κανονικοποίηση"

Στο εργαστήριο, στο σχολείο, στο στρατό υφίσταται "ένα ολόκληρο "μικροσύστημα ποινών" για το χρόνο (καθυστερήσεις, απουσίες, διακοπές της εργασίας), τη δραστηριότητα (απροσεξία, αμέλεια, έλλειψη ζήλου), τη συμπεριφορά (αγένεια, ανυπακοή), τον λόγο (φλυαρία, αυθάδεια), το σώμα ("επιλήψιμη" στάση, άτοπες χειρονομίες, ακαθαρσία), τη σεξουαλικότητα (απρέπεια, άσεμνη στάση)".⁴⁷⁴ Ταυτόχρονα χρησιμοποιούνται ως τιμωρίες μια σειρά μέθοδοι από την ελαφριά σωματική τιμωρία μέχρι ορισμένες ελάχισσες στερήσεις και ταπεινώσεις. Στόχος είναι η ποινικοποίηση και των πιο δυσδιάκριτων μερών της διαγωγής.

Εκείνο που εμπίπτει στην αρμοδιότητα του πειθαρχικού ποινικού συστήματος είναι η μη-τήρηση ή η παράβλεψη του κανόνα, η εκτροπή από αυτόν. Κατά δεύτερον λοιπόν, στην πειθαρχία κολάσιμο είναι το ακαθόριστο πεδίο της μη- συμμόρφωσης. Η

⁴⁷³ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 236.

⁴⁷⁴ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 237.

εντολή που οι πειθαρχικές ποινές οφείλουν να κάνουν σεβαστή είναι μικτού χαρακτήρα: είναι μια "τεχνητή" εντολή σαφώς προσδιορισμένη από έναν νόμο, αλλά και μια "φυσική" που καθορίζεται από παρατηρήσιμες διαδικασίες: τη διάρκεια μιας μαθητείας, το χρόνο μιας άσκησης κλπ. ' τα τελευταία αναφέρονται σε μια τακτικότητα που έχει ταυτόχρονα το χαρακτήρα ενός κανόνα. Η τιμωρία εδώ λοιπόν περιλαμβάνει ένα διπλό νομικό-φυσικό στοιχείο.

Τρίτον, εφόσον ο ρόλος της πειθαρχικής τιμωρίας είναι να περιορίζει τις παρεκτροπές, οφείλει επομένως να είναι *επανορθωτική*. Εκτός από τιμωρίες δανεισμένες από το δικαστικό πρότυπο (πρόστιμα, μαστιγώσεις, απομόνωση) τα πειθαρχικά συστήματα δίνουν σημασία κυρίως στην άσκηση - την εντατική, επαναλαμβανόμενη μαθητεία. Η πειθαρχική τιμωρία είναι, κατά μεγάλο μέρος, ισόμορφη προς την ίδια την υποχρέωση ' δεν είναι τόσο εκδίκηση του νόμου που παραβιάστηκε, όσο η επανάληψη ή ο επαυξημένος τονισμός της παρανομίας. Τιμωρία, ίσον άσκηση.

Τέταρτον, στην πειθαρχία η τιμωρία είναι ένα κομμάτι του διττού συστήματος ανταμοιβή- κύρωση. Οι συμπεριφορές και οι επιδόσεις εκτιμώνται με βάση δύο αντίθετες αξίες του καλού και του κακού ' μια ποινική λογιστική που ενημερώνεται αδιάκοπα, επιτρέπει τον κολαστικό απολογισμό του καθενός. Διαμέσου αυτής της μικροοικονομίας γίνεται εφικτή μια διαφοροποίηση όχι των πράξεων, αλλά των ίδιων των ατόμων, της φύσης τους, των δυνατοτήτων, του επιπέδου ή της αξίας τους: η πειθαρχία, δηλαδή, κυρώνοντας τις πράξεις με ακρίβεια, σταθμίζει την "αληθινή" ποιότητα των ατόμων ' "*το ποινικό της σύστημα εντάσσεται στον κύκλο της γνώσης της ανθρώπινης προσωπικότητας*".⁴⁷⁵

Πέμπτον τέλος, ο ρόλος της κατανομής σύμφωνα με τη θέση ή με τον βαθμό είναι διπλός: καταγράφει εκτροπές, ιεραρχεί προσόντα ή αρμοδιότητες, αλλά και τιμωρεί ή ανταμείβει. Η πειθαρχία ανταμείβει με μόνο το σύστημα της προαγωγής σε βαθμό, ενώ τιμωρεί με την υποβίβαση και την καθαίρεση - ο βαθμός καθ' εαυτός σημαίνει και ανταμοιβή ή τιμωρία.

Η τέχνη λοιπόν της τιμωρίας στο καθεστώς της πειθαρχικής εξουσίας δεν στοχεύει στον εξιλασμό ούτε ακριβώς στην καταστολή: αντιθέτως, ανάγει τις πράξεις, τις επιδόσεις, τις συμπεριφορές σε ένα σύνολο που αποτελεί πεδίο σύγκρισης και χώρος διαφοροποίησης ' διαφορίζει τα άτομα μεταξύ τους και σε συνάρτηση με έναν γενικό κανόνα ' μετράει με όρους ποσοτικούς και ταξινομεί με όρους αξίας τις ικανότητες, τη "φύση" των ατόμων ' διαμέσου του "αξιολογικού" αυτού μέτρου εξαναγκάζει σε συμμόρφωση ' τέλος, χαράζει το εξωτερικό σύνορο του μη-κανονικού. Εν κατακλείδι, η διηνεκής απειλή της ποινής συγκρίνει, διαφορίζει, ιεραρχεί, εξομοιώνει, αποκλείει. «*Με μια λέξη: κανονικοποιεί*».

Όλα αυτά βρίσκονται σε ευθεία αντίθεση με το *δικαστικό* ποινικό σύστημα, το οποίο δεν αναφέρεται σε παρατηρήσιμα φαινόμενα αλλά σε ένα corpus νόμων και κειμένων, δεν διαφορίζει άτομα αλλά χαρακτηρίζει πράξεις κατατάσσοντάς τες σε γενικές κατηγορίες, δεν τοποθετεί σε ιεραρχική κλίμακα αλλά χρησιμοποιεί μόνο την δυαδική αντίθεση επιτρεπτό-απαγορευμένο, δεν ομογενοποιεί αλλά καταδικάζει... Η πειθαρχία κατασκεύασε μια ολόκληρη καινούρια κολαστική λειτουργία που αυτή ακριβώς εισέβαλε λίγο λίγο στο μεγάλο δικαστικό σύστημα το οποίο φαινόταν πως αντέγραφε. Μέσα από τα διάφορα πειθαρχικά συστήματα αναδύεται η δύναμη του Κανόνα. Το Κανονικό καθιερώνεται ως αρχή καταναγκασμού στην εκπαίδευση, καθιερώνεται στην προσπάθεια για λειτουργία γενικών κανόνων υγείας, καθιερώνεται

⁴⁷⁵ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 240.

ακόμα στη ρύθμιση των βιομηχανικών μεθόδων και προϊόντων. Η "κανονικοποίηση" μετατρέπεται σε ένα από τα βασικά όργανα εξουσίας. Η δύναμη της κανονικοποίησης από μια άποψη εξαναγκάζει στην ομοιογένεια ' αλλά και συνάμα εξατομικεύει, επιτρέποντας να μετριούνται οι εκτροπές, να καθορίζονται τα επίπεδα, να ορίζονται οι ειδικότητες...

8.3.6 Συνδυασμός Επιτήρησης-Κανονικοποίησης: η Εξέταση

Η εξέταση συνδυάζει τις τεχνικές της ιεραρχίας που επιτηρεί και εκείνες της κύρωσης που "κανονικοποιεί" ' πρόκειται για μια "κανονιστική επιστασία", μια επιτήρηση που επιτρέπει τον χαρακτηρισμό, την ταξινόμηση και την τιμωρία ' τελετή άσκησης εξουσίας, επίδειξη ισχύος, ανεύρεση της αλήθειας. Η εξέταση, γράφει ο **Foucault**, φανερώνει την καθυπόταξη εκείνων που θεωρούνται ως αντικείμενα και την αντικειμενοποίηση εκείνων που καθυποτάσσονται. «Στην εξέταση αναφαίνεται περίτρανα η επιπρόσθεση των σχέσεων εξουσίας και γνώσης» ' εδώ βρίσκονται μπερδεμένα ένα ολόκληρο πεδίο γνώσης και ένα πρότυπο εξουσίας. Γίνεται λέει ο **Foucault** συχνά λόγος για την ιδεολογία που φέρουν μαζί τους οι επιστήμες του ανθρώπου. «Μήπως όμως η ίδια τους η τεχνολογία, το μικρό τούτο λειτουργικό σχήμα, το τόσο πλατιά διαδεδομένο (από την ψυχιατρική ως την παιδαγωγική, από την διάγνωση των ασθενειών ως την μίσθωση των εργατικών χεριών), η τόσο οικεία αυτή μέθοδος της εξέτασης δεν ενεργοποιεί - στο εσωτερικό ενός και μόνο μηχανισμού - σχέσεις εξουσίας που επιτρέπουν την λήψη και τη σύσταση γνώσεων; Η πολιτική περίζωση δεν γίνεται απλά και μόνο στο επίπεδο της συνείδησης, των παραστάσεων και των υποθετικών μας γνώσεων, αλλά στο επίπεδο αυτού που καθιστά μια γνώση εφικτή».⁴⁷⁶

Η εξέταση λοιπόν περιλαμβάνει έναν μηχανισμό που συνδέει μια μορφή άσκησης εξουσίας με έναν ορισμένο τύπο διαμόρφωσης γνώσεων:

(1) Η εξέταση αναστρέφει την οικονομία της ορατότητας στην άσκηση της εξουσίας. Η παράδοση θέλει την εξουσία να είναι αυτό που φαίνεται, διατρανώνεται και που αντλεί την δύναμή του από την ίδια την επίδειξή του ' αντίθετα εκείνοι στους οποίους ασκείται μένουν στην αφάνεια. Η πειθαρχική εξουσία αντιθέτως από τη μια ασκείται γινόμενη αόρατη, από την άλλη επιβάλλει σε όσους καθυποτάσσει την αρχή μιας αναγκαστικής ορατότητας που τους διατηρεί στην κατάσταση υποταγής, τους "τακτοποιεί" και τους παγιδεύει σε έναν μηχανισμό αντικειμενοποίησης. Ο τελετουργικός τύπος της πειθαρχίας δεν είναι η μεγαλόπρεπη, πανηγυρική, θριαμβευτική πομπή, αλλά η στρατιωτική επιθεώρηση, η "παρέλαση". «Η εκθαμβωτική θεατότητα του μονάρχη αντιστρέφεται σε αναπόδραστη ορατότητα των υπηκόων».

(2) Η εξέταση, εισάγει την ατομικότητα σε ένα πεδίο καταγραφής ' κατασκευάζει ένα ολόκληρο λεπτομερειακό αρχείο που καταρτίζεται πάνω στο κάθε σώμα και στην κάθε μέρα. Εκτός από ένα πεδίο παρατήρησης τα άτομα εγκαθίστανται ταυτόχρονα σε ένα δίκτυο εγγράφων, εισάγονται σε μια στοίβα από ντοκουμέντα που τα εντοπίζουν και τα προσδιορίζουν. Συγκροτείται μια "εξουσία εγγράφων". Προέκυψε από εδώ μια ολόκληρη σειρά κωδικών της πειθαρχικής ατομικότητας που "τυποποιούν": φυσικός κώδικας της περιγραφής του ατόμου, ιατρικός κώδικας των συμπτωμάτων που παρουσιάζει, σχολικός ή στρατιωτικός κώδικας της διαγωγής και των επιδόσεών του. Στα πειθαρχικά έγγραφα όλα αυτά τα στοιχεία συσχετίζονται, τα τεκμήρια σωρεύονται και ταξινομούνται, σχηματίζονται κατηγορίες, υπολογίζονται

⁴⁷⁶ Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής, σελ. 245.

μέσοι όροι, καθορίζονται κανόνες. Η εξέταση, χάρη στο σύστημα αυτό γραπτής κατάταξης επιτρέπει την συγκρότηση του ατόμου ως αντικειμένου που μπορεί να περιγραφεί και να αναλυθεί, και από την άλλη την συγκρότηση ενός συγκριτικού συστήματος που επιτρέπει την μέτρηση ολικών φαινομένων, την περιγραφή ομάδων, τον χαρακτηρισμό συλλογικών γεγονότων, την αξιολόγηση των εκτροπών των ατόμων μεταξύ τους, την κατανομή τους σε έναν "πληθυσμό".

Τεχνικές μέθοδοι λοιπόν σημείωσης, εγγραφής, σχηματισμού φακέλων, ταξινόμησης σε στήλες και πίνακες: όλα αυτά, γράφει ο **Foucault**, επέτρεψαν το «επιστημολογικό "ζέφραγμα" των επιστημών του ανθρώπου». Με την ιστορική εμφάνιση των "κλινικών" επιστημών το άτομο (όχι το είδος) εισάγεται στο πεδίο της γνώσης. Δεν έχουμε παρά να κοιτάξουμε όλα αυτά τα συστήματα σημειώσεων και καταγραφής, «τους μηχανισμούς της εξέτασης, της διαμόρφωσης των πειθαρχικών μέσων και σχηματισμού ενός νέου είδους εξουσίας πάνω στα σώματα. Για τη γέννηση των επιστημών του ανθρώπου, πρέπει ίσως να ερευνήσουμε τα άδοξα εκείνα αρχεία, όπου εκπονήθηκε το σύγχρονο σύστημα καταναγκασμών πάνω στα σώματα, τις χειρονομίες, τις συμπεριφορές».⁴⁷⁷

(3) "Η εξέταση, μαζί με όλες τις τεχνικές της καταγραφής, μετατρέπει κάθε άτομο σε "περίπτωση": μια περίπτωση που αποτελεί αντικείμενο γνώσης και συνάμα λαβή για μια εξουσία. Η περίπτωση δεν είναι πλέον ένα σύνολο περιστάσεων που χαρακτηρίζουν μια πράξη ' είναι το άτομο όπως μπορεί κανείς να το μετρήσει και συγκρίνει, είναι αυτό που πρέπει να μορφωθεί ή αναμορφωθεί, να ταξινομηθεί, να συμμορφωθεί με τους κανόνες, να αποκλειστεί κλπ... Με την πειθαρχία, η πολιτική λειτουργία της γραπτής αφήγησης αλλάζει: το άτομο πλέον δεν αποτελεί μνημείο για μελλοντική μνήμη αλλά ένα ντοκουμέντο για ενδεχόμενη χρησιμοποίηση.

8.4 ΚΑΤΙΟΥΣΑ ΕΞΑΤΟΜΙΚΕΥΣΗ

Τα πειθαρχικά συστήματα επομένως προσδιορίζουν τη στιγμή όπου συντελείται μια "αναστροφή του πολιτικού άξονα της εξατομίκευσης". Σε προηγούμενες κοινωνίες, όσο περισσότερο είναι κανείς κάτοχος ισχύος ή προνομίων, τόσο περισσότερο ξεχωρίζει εκεί ως άτομο, με τελετουργίες, λόγους, εικονιστικές παραστάσεις: το "όνωμα" και η γενεαλογία, η εκτέλεση άθλων, οι τελετές, τα μνημεία ή οι δωρεές, η πολυτέλεια και τα υπερβολικά έξοδα, οι πολλαπλοί δεσμοί υποταγής και κυριαρχίας, όλα αυτά αποτελούν ισάριθμες διαδικασίες μιας "ανιούσας" εξατομίκευσης. Αντίθετα, σε ένα πειθαρχικό καθεστώς η εξατομίκευση είναι "κατιούσα": όσο η εξουσία γίνεται πιο ανώνυμη και πιο λειτουργική, τόσο εκείνοι πάνω στους οποίους ασκείται τείνουν να εξατομικεύονται εντονότερα ' με την επιτήρηση, την παρατήρηση, με συγκριτικά μέτρα και αποκλίσεις που αναφέρονται στον κανόνα. Το κανονικό αντικατέστησε το προγονικό στοιχείο, και η μέτρηση την κοινωνική θέση, υποκαθιστώντας έτσι την ατομικότητα του "αξιωματημένου" ανθρώπου με την ατομικότητα του "υπολογίσιμου" ανθρώπου.

«Λέγεται συχνά, γράφει ο **Foucault**, πως το πρότυπο μιας κοινωνίας που συστατικά της στοιχεία είναι άτομα, έχει παρθεί από τους αφηρημένους νομικούς τύπους του Συμβολαίου και της Ανταλλαγής. Η εμπορική κοινωνία παριστάνεται ως μια συμβατική ένωση μεμονωμένων νομικών προσώπων. Ίσως. [...] Δεν πρέπει όμως να ξεχνάμε πως, την ίδια εποχή υπήρξε μια ορισμένη τεχνική για την πραγματική σύσταση των ατόμων σε αντίστοιχα στοιχεία μιας εξουσίας και μιας γνώσης. Το άτομο είναι, χωρίς αμφιβολία, η πλασματική στοιχειώδης μονάδα μιας "ιδεολογικής" παράστασης της

⁴⁷⁷ Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής, σελ. 252.

κοινωνίας 'είναι όμως και μια πραγματικότητα κατασκευασμένη από την ειδική εκείνη τεχνολογία της εξουσίας που λέγεται "πειθαρχία". Καιρός πια να πάσουμε να περιγράψουμε πάντα τα αποτελέσματα της εξουσίας με αρνητικούς όρους: η εξουσία "αποκλείει", "καταστέλλει", "απωθεί", "λογοκρίνει", "βασίζεται σε αφαιρέσεις", "συγκαλύπτει". "αποκρύπτει". Στην πραγματικότητα η εξουσία παράγει: παράγει κάτι το πραγματικό ' παράγει τομείς αντικειμένων και τελετουργίες αλήθειας. Το άτομο και η γνώση που μπορεί να αποκομίσει κανείς γι' αυτό οφείλονται και τα δύο σ' αυτή την παραγωγή».⁴⁷⁸

8.5 Η ΠΕΙΘΑΡΧΙΑ ΥΠΟΣΤΡΩΜΑ ΚΑΘΕ ΤΥΠΙΚΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

Η αστική τάξη έγινε τον 18ο αιώνα η κυρίαρχη τάξη διαμέσου της καθιέρωσης ενός νομικού πλαισίου τυπικά εξισωτικού και παγίωσε τη θέση της με την οργάνωση ενός καθεστώτος κοινοβουλευτικού. Όμως, λέει ο **Foucault**, η γενίκευση των πειθαρχικών συστημάτων αποτέλεσε την άλλη, ζοφερή όψη των διαδικασιών αυτών: «*Η γενική νομική μορφή που διασφάλιζε ένα σύστημα δικαιωμάτων καταρχήν ισωτικών είχε σαν υπόβαθρο τους καθημερινούς και φυσικούς μικρομηχανισμούς, καθώς και όλα εκείνα τα συστήματα μικροεξουσίας, τα ανισωτικά και ασύμμετρα στην ουσία, που είναι οι πειθαρχικές μέθοδοι. Και αν τυπικά το αντιπροσωπευτικό καθεστώς επιτρέπει στη βούληση όλων να διαμορφώνει [...] τη θεμελιακή αρχή της κυριαρχίας, τα πειθαρχικά συστήματα εξασφαλίζουν, στη βάση, την υποταγή των δυνάμεων και των σωμάτων. Η πραγματική και σωματική πειθαρχία αποτέλεσε το υπόστρωμα κάθε τυπικής και νομικής ελευθερίας. [...] Ο "Διαφωτισμός" που ανακάλυψε τις ελευθερίες, εφεύρε και τις πειθαρχίες*».⁴⁷⁹

Φαινομενικά, οι πειθαρχίες μοιάζουν να προεκτείνουν ως το απειροελάχιστο επίπεδο των μεμονωμένων υπάρξεων τις γενικές μορφές που προσδιορίζονται από το δίκαιο, ή ακόμη παρουσιάζονται ως τρόποι μαθητείας για την ένταξη των ατόμων σ' αυτές τις γενικές απαιτήσεις. Αποτελούν λοιπόν ένα "υπο-δίκαιο"; Ο **Foucault** απαντά αρνητικά: τα πειθαρχικά συστήματα θα πρέπει μάλλον να θεωρηθούν ως ένα είδος "αντι-δικαίου" ' ρόλος τους είναι να παρεμβάλλουν ανυπέρβλητες ασυμμετρίες και να αποκλείουν τις αμοιβαιότητες. Η πειθαρχία δημιουργεί ανάμεσα στα άτομα έναν δεσμό που είναι μια σχέση καταναγκασμών διαφορετική από τη συμβατική υποχρέωση. Επιπλέον, ενώ τα νομικά συστήματα προσδιορίζουν τα υποκείμενα δικαίου σύμφωνα με παγκόσμιους κανόνες, τα πειθαρχικά συστήματα χαρακτηρίζουν, ταξινομούν, εξειδικεύουν, κατανέμουν, κατατάσσουν ιεραρχικά και στη χειρότερη περίπτωση αποκλείουν και αχρηστεύουν ' στο χώρο όπου ασκούν τον έλεγχό τους προχωρούν ουσιαστικά σε μian αναστολή του δικαίου.

«*Ακόμα και αν το παγκόσμιο σύστημα δικαίου της σύγχρονης κοινωνίας φαίνεται να θεσπίζει συγκεκριμένα όρια στην άσκηση των εξουσιών, ο παντού διαδομένος πανοπτισμός κινητοποιεί - αντίθετα προς το δίκαιο - έναν τεράστιο και ταυτόχρονα μικροσκοπικό μηχανισμό που στηρίζει, ενισχύει, πολλαπλασιάζει την ασυμμετρία των εξουσιών και κάνει άχρηστα τα όρια που του έχουν χαράξει. Οι χαμηλόβαθμες πειθαρχίες, οι καθημερινοί πανοπτισμοί, μπορεί ίσως να βρίσκονται σε πολύ κατώτερο επίπεδο από τους μεγάλους μηχανισμούς και τους μεγάλους πολιτικούς αγώνες ' όμως στη γενεαλογία της σύγχρονης κοινωνίας, με την ταξική κυριαρχία που τη διαπερνά, υπήρξαν το πολιτικό αντίστοιχο των νομικών κανόνων, σύμφωνα με τους οποίους ανακατανεμόταν η εξουσία*».⁴⁸⁰

⁴⁷⁸ Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής, σελ. 256.

⁴⁷⁹ Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής, σελ. 291.

⁴⁸⁰ Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής, σελ. 292-293.

8.6 “ΚΑΘΕΙΡΚΤΙΚΟ ΔΙΚΤΥΟ”

Οι πειθαρχικές τεχνικές, της εξουσίας ωστόσο, δεν περιορίζονταν μόνο στις δικαστικές ποινές και στην ποινική κάθειρξη, αλλά υφίσταντο σε μια «ολόκληρη σειρά ιδρυμάτων, πολύ πέρα από τα σύνορα του ποινικού δικαίου».⁴⁸¹ Αυτή τη σειρά ιδρυμάτων και οργανώσεων οι οποίες εφαρμόζουν πειθαρχικές τεχνικές ομαλοποίησης, ο Foucault την ονομάζει «καθειρκτικό δίκτυο». Σ' αυτό το δίκτυο ανήκουν ιδρύματα ποινικού χαρακτήρα όπως ορισμένα πτωχοκομεία, αποικίες για άστεγα παιδιά και ανηλίκους, ή ακόμη φιλανθρωπικές οργανώσεις, σύνδεσμοι ηθικής βελτίωσης και διάφοροι οργανισμοί αρωγής. Με τον τρόπο αυτό δημιουργείται ένας σύνδεσμος ανάμεσα σε νομικές μορφές τιμωρίας και σε άλλες, πιο λεπτολόγες μορφές σφραγισμού: το δίκτυο αυτό «"φυσικοποιεί" τη νόμιμη εξουσία του κολασμού, ακριβώς όπως "νομιμοποιεί" την τεχνική εξουσία του πειθαναγκασμού».⁴⁸²

Η διάχυση των πειθαρχικών τεχνολογιών και ο σχηματισμός του καθειρκτικού δικτύου συνέβαλαν στο να εξαπλωθεί μια ομαλοποιητική εξουσία σε όλο το κοινωνικό σώμα. Εγγενές χαρακτηριστικό αυτής της μορφής εξουσίας ήταν κάποιες συγκεκριμένες σχέσεις γνώσης, κυρίως η κρίση και η εξέταση, οι οποίες επέφεραν μια αντικειμενοποίηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς και αποτέλεσαν το αναγκαίο έδαφος για την ανάδυση των ανθρωπιστικών επιστημών. Το καθειρκτικό δίκτυο «αποτελεί, λέει ο Foucault, ένα από τα πλαίσια αυτής της εξουσίας-γνώσης που κατέστησε δυνατή τη δημιουργία των επιστημών του ανθρώπου. Ο προσιτός στη γνώση άνθρωπος (ψυχή, ατομικότητα, συνείδηση, συμπεριφορά, δεν έχει εδώ καμία σημασία) είναι το αποτέλεσμα-αντικείμενο αυτής της αναλυτικής περιζώωσης, αυτής της κυριαρχίας-παρατήρησης».⁴⁸³

Τα νοσοκομεία, τα σχολεία, τα εργαστήρια, χάρη στην πειθαρχία έγιναν "συσκευές" όπου ο κάθε μηχανισμός αντικειμενοποίησης μπορεί να έχει την αξία ενός οργάνου καθυπόταξης, και όπου κάθε επαύξηση εξουσίας οδηγεί στην απόκτηση νέων γνώσεων. Με βάση αυτό το δεσμό ανάμεσα στα διάφορα τεχνολογικά συστήματα, έγινε δυνατό να διαμορφωθούν, μέσα στο πειθαρχικό πεδίο, η κλινική ιατρική, η ψυχιατρική, η παιδική ψυχολογία, η ψυχοπαιδαγωγική, η ορθολογική οργάνωση της εργασίας. Επομένως διαπιστώνουμε εδώ μια διπλή διαδικασία: «επιστημολογική ελευθέρωση με αφετηρία μια εκλέπτυνση των σχέσεων εξουσίας ' πολλαπλασιασμό των ενεργειών της εξουσίας χάρη στην απόκτηση και τη συσσώρευση νέων γνώσεων».⁴⁸⁴

Η ανάκριση στάθηκε το πρωτόγονο, ίσως, αλλά θεμελιακό στοιχείο για τη σύσταση των εμπειρικών επιστημών ' υπήρξε η «νομικο-πολιτική μήτρα της εμπειρικής γνώσης».

«Η μεγάλη εμπειρική γνώση που αναφέρεται σε όλα τα πράγματα του κόσμου και που τα εγγράφει στην κανονική διάταξη ενός ατελεύτητου λόγου - ο οποίος διαπιστώνει, περιγράφει και αποδείχνει τα "γεγονότα" [...] έχει αναμφίβολα το πρακτικό πρότυπό του στην Ιερά Εξέταση [...] Ωστόσο, το ρόλο που η πολιτικο-νομική αυτή ανάκριση, η διοικητική και ποινική, η θρησκευτική και κοσμική έπαιξε για τις φυσικές επιστήμες, η πειθαρχική ανάλυση τον έπαιξε για τις επιστήμες του ανθρώπου. Οι επιστήμες αυτές, που ο "ανθρωπισμός" μας τις εγκωμιάζει πάνω από έναν αιώνα τώρα, έχουν ως τεχνικό πρότυπο την εξονυχιστική και σατανική ερευνητικότητα των πειθαρχικών συστημάτων και των ανιχνεύσεών τους. Τα συστήματα αυτά υπήρξαν ίσως

⁴⁸¹ Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής, σελ. 395.

⁴⁸² Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής, σελ. 403.

⁴⁸³ Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής, σελ. 406.

⁴⁸⁴ Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής, σελ. 294.

για την ψυχολογία, την ψυχιατρική, την παιδαγωγική, την εγκληματολογία, και για τόσες άλλες παράδοξες γνώσεις, ό,τι η τρομαχτική ανακριτική εξουσία υπήρξε για την ήρεμη γνώση των ζώων, των φυτών ή της γης. Άλλη εξουσία, άλλη γνώση».⁴⁸⁵

Η εξέταση φαίνεται να έχει υποστεί έναν θεωρητικό εξαγνισμό, εντασσόμενη σε επιστήμες όπως η ψυχιατρική και η ψυχολογία ' τη βλέπουμε με την μορφή ψυχολογικών τεστ, συνδιαλέξεων, ερωτηματολογίων, γνωματεύσεων, να διορθώνει φαινομενικά τους μηχανισμούς της πειθαρχίας: η σχολική ψυχολογία έρχεται να απαλύνει τις σκληρότητες του σχολείου, η ψυχιατρική συνδιάλεξη επιδιώκει να διορθώσει τα αποτελέσματα της εργασιακής πειθαρχίας... «Δεν πρέπει όμως να γελιόμαστε, λέει ο **Foucault**: οι τεχνικές αυτές δεν κάνουν τίποτα άλλο παρά να παραπέμπουν τα άτομα από τη μια πειθαρχική βαθμίδα στην άλλη, και αναπαράγουν, σε συμπτυκνωμένη ή τυποποιημένη μορφή το σχήμα εξουσία-γνώση που είναι το ιδιαίτερο γνώρισμα κάθε πειθαρχίας».⁴⁸⁶

8.7 ΜΕΤΑΡΡΥΘΜΙΣΕΙΣ - ΑΝΤΙΠΛΗΡΟΦΟΡΗΣΗ ΓΙΑ ΤΙΣ ΦΥΛΑΚΕΣ

Σε μια συνέντευξη του ο **Foucault** μιλά για το *Επιτήρηση και Τιμωρία*: σκοπός ήταν να αποκαλυφθεί «ένα ολόκληρο σύστημα σκέψης», ένα ορθολογικό σχήμα το οποίο υπόκειται σε μια αντίληψη ότι η φυλακή είναι το αποτελεσματικότερο και “λογικότερο” μέσο για να τιμωρηθεί το έγκλημα.

Μου φαινόταν, λει ο **Foucault**, πως θέτοντας όπως συνηθίζεται να γίνεται, τη μεταρρύθμιση έναντι της επανάστασης, αυτό δεν μας προμήθευε με τα μέσα ώστε να φανταστούμε τι θα ήταν αυτό το οποίο θα έφερνε έναν αληθινό, βαθύ και ριζοσπαστικό μετασχηματισμό. Όταν δηλαδή ετίθετο το πρόβλημα της αναθεώρησης του ποινικού συστήματος, οι μεταρρυθμιστές πολύ συχνά δεχόντουσαν, έμμεσα, ή και άμεσα, το σύστημα της ορθολογικότητας το οποίο είχε οριστικοποιηθεί πολύ καιρό πριν ‘ το ζήτημα ήταν να μάθουμε ποιοι θεσμοί και πρακτικές θα επέτρεπαν να πραγματοποιηθούν τα σχέδια....

Αυτό λοιπόν το οποίο έπρεπε να γίνει, εάν θέλουμε να μετασχηματιστεί αυτό το σύστημα, ήταν να έρθουν στην επιφάνεια, να υποδειχθούν οι προϋποθέσεις στη σκέψη που γίνονται αποδεκτές αξιωματικά. «Δεν υποστηρίζω ότι θα έπρεπε υποχρεωτικά να απορριφθούν’ αλλά πιστεύω πως όταν κάποιος εμπλέκεται σε ένα πρόγραμμα μετασχηματισμού και αναμόρφωσης, είναι πολύ σημαντικό να γνωρίζει όχι μόνο τι είναι οι θεσμοί και ποια τα πραγματικά τους αποτελέσματα, αλλά επίσης ποιος τύπος σκέψης τους στηρίζει. Ποια στοιχεία αυτού του συστήματος ορθολογικότητας μπορούν να γίνουν ακόμη δεκτά; Ποιο είναι το τμήμα, από την άλλη, το οποίο, αντιθέτως, πρέπει να παραμεριστεί, εγκαταλειφθεί ή να τροποποιηθεί κλπ.»⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 295-296.

⁴⁸⁶ *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, σελ. 296.

⁴⁸⁷ What is Called “Punishing”? Συνέντευξη με τον F. Ringelheim, 1983. Δημοσιεύθηκε στο *University of Brussels Review* το 1984. (Στο **M. Foucault: Essential Works 1954-1984**, vol.3 *Power*, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002). Ελληνική μετάφραση: Θεόδωρος Π. Παπαθεοδώρου: *Η Έννοια της Τιμωρίας –Μια Συνέντευξη του Μ. Foucault*, εκδ. Α.Ν. Σάκκουλα 1990, σελ. 30-31. Με αφορμή το ζήτημα της φυλακής ο **Foucault** διαχωρίζει ορισμένες διαστάσεις γενικότερα της “ανάλυσης των θεσμών” που προτείνει: Το πρώτο επίπεδο αφορά αυτό που ονομάζουμε “ορθολογικότητα” ή “τέλος”. Το δεύτερο επίπεδο αφορά τα πραγματικά αποτελέσματα που παράγονται. Συχνά τα αποτελέσματα δεν ανταποκρίνονται στους στόχους. Τότε είτε αναθεωρείται ο θεσμός είτε χρησιμοποιούνται αυτά τα μη προβλεπόμενα αποτελέσματα σε κάποια άλλη κατεύθυνση: αυτό, τρίτον, μπορεί να ονομαστεί “χρήση”. Τέταρτο επίπεδο ανάλυσης: οι στρατηγικές σχέσεις.

8.7.1 Ομάδα Αντιπληροφόρησης για τις Φυλακές (G.I.P.)

Δίνουμε έμφαση συχνά στον φόβο των εγκληματιών: επισείουμε την απειλή του τερατώδους, με τέτοιο τρόπο ώστε να ενισχύεται η ιδεολογία του καλού και του κακού. Σε τι είδους ενέργειες έχει νόημα να προβούμε σε σχέση με τις φυλακές;

Τοπικές καλά συγχρονισμένες δράσεις μπορούν να είναι άκρως αποτελεσματικές υποστηρίζει ο **Foucault**. Οι ενέργειες της G.I.P.,⁴⁸⁸ δεν στόχευαν σε πολύ επιμέρους αιτήματα για την καθημερινή ζωή των κρατούμενων - επιδίωκαν να θέσουν ρητά υπό ερώτηση τον ίδιο τον διαχωρισμό, κοινωνικό και ηθικό, μεταξύ “αθώου” και “ενόχου”. Αυτός ο σκοπός εν τούτοις για να είναι κάτι παραπάνω από φιλοσοφική θέση ή ‘ανθρωπιστική’ επιθυμία έπρεπε, μακριά από μια ενασχόληση με την “ψυχή” και τον “άνθρωπο” πίσω από την καταδίκη, να επιδιωχθεί στο πεδίο των πρακτικών δράσεων και σε σχέση με συγκεκριμένες ιδιαίτερες συνθήκες. Ο στόχος παραμένει η απαλοιφή της βαθιάς διαίρεσης αθωότητας και ενοχής.⁴⁸⁹

Επιθυμούμε έλεγε ο **Foucault** να αλλάξουμε αυτή την ιδεολογία η οποία βιώνεται μέσω αυτών των πυκνών θεσμικών στρωμάτων όπου έχει επενδυθεί, κρυσταλλωθεί και αναπαραχθεί. Ο ‘ανθρωπισμός’ βασίστηκε σε μια επιθυμία να αλλάξει το ιδεολογικό σύστημα χωρίς να μεταβληθούν οι θεσμοί ‘ οι μεταρρυθμιστές απο την πλευρά τους επιθυμούν να αλλάξουν το θεσμό χωρίς να αγγίξουν το ιδεολογικό σύστημα. Αντιθέτως: η επαναστατική πράξη προσδιορίζεται ως η «*ταυτόχρονη αναστάτωση (agitation) της συνείδησης και των θεσμών*» ‘ αυτό συνεπάγεται πως οφείλουμε να προσβάλλουμε τις σχέσεις εξουσίας διαμέσου των εννοιών και των θεσμών που λειτουργούν ως τα εργαλεία τους, ως οπλισμός και ως θωράκιση.⁴⁹⁰

Το ποινικό σύστημα είναι η μορφή εκείνη όπου η εξουσία εμφανίζεται με τον πλέον ωμό τρόπο, «*η πιο φρενιασμένη, κυνική, αρχαϊκή και εν τέλει παιδαριώδης*» μορφή εξουσίας λει ο **Foucault**, μια τυραννία χωρίς μέτρο και απογυμνωμένη, όπου θέλει όμως συνάμα να δικαιολογείται ως “ηθική εξουσία”. Δίνοντας το λόγο στους ίδιους τους φυλακισμένους η ομάδα αντι-πληροφόρησης (G.I.P.) θα ανακάλυπτε πως «*οι ίδιοι είχαν μια θεωρία για τις φυλακές για τη δικαιοσύνη για το ποινικό σύστημα*», ένα είδος «αντί-λόγου» ενάντια στην εξουσία.

Εάν επιτύχω λει ο **Foucault** την εργασία μου πάνω στη γνώση της ιστορίας αυτό θα έχει πραγματικά αποτελέσματα στο παρόν μας. «*Ελπίδα μου είναι τα βιβλία μου να γίνουν αληθή αφότου έχουν γραφτεί- όχι πριν. [...] Σε δύο φυλακές, οι κρατούμενοι στα κελιά τους διάβασαν το βιβλίο μου. Το φώναζαν το κείμενο σε άλλους κατάδικους. Το*

⁴⁸⁸ Βλπ. αναλυτικά για την ομάδα GIP στο: Μισέλ Φουκώ: *Ο μεγάλος εγκλεισμός - Το πείραμα της ομάδας πληροφόρησης για τις φυλακές*, εκδ. Μαύρη Λίστα, Αθήνα 1999, “Για τον σωφρονιστικό εγκλεισμό” (“A propos de l'enfermement pénitentiaire”, συζήτηση με τους A. Krywain και F. Ringelheim, στο Dits et écrits 1954-1988, τομ. II: 1970-1975, σ. 435-445), “Φυλακές και εξεγέρσεις στις φυλακές” (“Gefangnisse und Gefangnisrevolten” συζήτηση με τον B. Morawe, στο Dits et écrits 1954-1988, τομ. II: 1970-1975, σ. 425-432), “Ο μεγάλος εγκλεισμός” (“Die grosse Einsperrung” συζήτηση με τον N. Meienberg, 1972, στο Dits et écrits 1954-1988, τομ. II: 1970-1975, σ. 296-306), “Η φυλακή όπως τη βλέπει ένας γάλλος φιλόσοφος” (“Il carcere visto da un filosofo francese” συζήτηση με τον F. Scianna, 1975, στο Dits et écrits 1954-1988, τομ. II: 1970-1975, σ. 725-731), “Συνέντευξη του Μισέλ Φουκώ” (“Interview de Michel Foucault” συζήτηση με τον C. Baker, Απρίλιος 1984, στο Dits et écrits 1954-1988, τομ. IV: 1980-1988, σ. 688-696).

⁴⁸⁹ Revolutionary Action: “Until Now”. Discussion with **Foucault**, *Actuel* no.14, Nov. 1971. Βρίσκεται στο *Language, Counter-Memory, Practice*. [ed.] D.F. Bouchard. Cornell University Press, 1977, σελ. 227.

⁴⁹⁰ Revolutionary Action: “Until Now”. Discussion with **Foucault**, *Actuel* no.14, Nov. 1971. Βρίσκεται στο *Language, Counter-Memory, Practice*. [ed.] D.F. Bouchard. Cornell University Press, 1977, σελ. 228.

ξέρω είναι εξεζητημένο να το λες, αλλά αυτό αποτελεί την απόδειξη μιας αλήθειας – μια πολιτική και παρούσα αλήθεια- η οποία ξεκίνησε έπειτα, αφότου το βιβλίο γράφτηκε. Ελπίζω ότι η αλήθεια των βιβλίων μου βρίσκεται στο μέλλον».⁴⁹¹

8.7.2 Ποινικοί Κατάδικοι και Προλεταριακά Κινήματα

Ο Foucault επισκέφθηκε τις φυλακές Attica το 1972. Σε συνέντευξη που θα δώσει καιρό αργότερα, θα χαρακτηρίσει την εν λόγω φυλακή ως μια γιγαντιαία μηχανή, «μηχανισμό κυκλικής εξόντωσης»: η κοινωνία απομονώνει και οδηγεί στη φυλακή παραβάτες ‘ στο εσωτερικό της οι κατάδικοι θα συνθλιβούν ‘ έπειτα θα “ελευθερωθούν”, ωστόσο ο τρόπος με τον οποίο επιβίωσαν στη φυλακή διασφαλίζει και την επιστροφή τους πάλι σ’ αυτήν. «*Η Attica είναι ένα είδος υπερφυούς στομάχου, ένας νεφρός ο οποίος καταβροχθίζει, καταστρέφει, διαλύει και έπειτα αποβάλλει, και ο οποίος κατατρώγει προκειμένου να εξοντώσει ό,τι έχει ήδη εξοντώσει*».⁴⁹²

Το διττό παιχνίδι των κάγκελων: εκείνα που διαχωρίζουν το χώρο της φυλακής από τον έξω κόσμο, και εκείνα που μέσα της απομονώνουν τους κατάδικους μεταξύ τους ‘ «ένα τρομακτικό κλουβί για άγρια ζώα. Και εκεί βρίσκεται όλη η υποκρισία της φυλακής» ‘ ο αποκλεισμός διπλασιάζεται, αναπαράγεται στο εσωτερικό της. «*Σε εμάς δώσατε το σήμα πως πρόκειται για άγρια κτήνη ‘ εμείς μεταβιβάζουμε το σήμα με τη σειρά μας προς αυτούς. [...] Ο μόνος τρόπος για τους έγκλειστους να δραπετεύσουν από αυτό το σύστημα εκπαίδευσης είναι μέσω συλλογικής δράσης, πολιτικής οργάνωσης, εξέγερσης*».⁴⁹³

Η συνήθης αντιμετώπιση από τις πολιτικές οργανώσεις είναι γνωστή: το πρόβλημα των φυλακών “δεν αποτελεί μέρος της προλεταριακής σύγκρουσης”: πρώτον, οι παρυφές της κατώτερης τάξης, σε μόνιμη αντιπαράθεση με τον νόμο και την αστυνομία, είναι άνθρωποι που βρίσκονται εκτός εργοστασίων, η αντίστασή τους στο σύστημα δεν εκφράζεται οργανωμένα με τα μέσα της εργατικής τάξης, απεργίες κλπ. Δεύτερον, συχνά η μπουρζουαζία χρησιμοποιεί τον πληθυσμό αυτό ενάντια στους εργάτες. Τρίτος λόγος για τον οποίο δεν έρχονται σε επαφή τα δύο αυτά στρώματα, είναι η διαπότιση του προλεταριάτου με αξίες, γύρω κυρίως από την ηθικότητα και την νομιμότητα, οι οποίες ανήκουν στην αστική τάξη.⁴⁹⁴

Εν τούτοις, υπογραμμίζει ο Foucault μιλώντας για την G.I.P., βρισκόμαστε σε μια κατάσταση όπου οι μάχες στα εργοστάσια συνδέονται περισσότερο πια με εκείνες εκτός εργοστασίων, και η γενική ιδεολογική πάλη αναγνωρίζεται καθαρότερα ως μέρος εσωτερικό της πολιτικής πάλης. Αμβλύνεται λοιπόν η απομόνωση του

⁴⁹¹ “Truth is in the Future”, published in *Three Penny Review* vol.1 no.1 1980. Βρίσκεται στο *Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984*, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 301.

⁴⁹² “On Attica”, published in *Telos* 19 1974. Βρίσκεται στο *Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984*, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 114. Η «μηχανή της μηχανής», η εξάλειψη σε δεύτερο βαθμό, διάδρομος στον οποίο ποτέ κανείς δεν αναφέρεται είναι ο “corridor E”, η ψυχιατρική πτέρυγα...

⁴⁹³ “On Attica”, published in *Telos* 19 1974. Βρίσκεται στο *Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984*, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 116.

⁴⁹⁴ Ο διαχωρισμός μέσα στους κόλπους των κινήματων ενάντια στις φυλακές, μεταξύ “εγκληματιών κοινού ποινικού δικαίου” και “πολιτικών κρατουμένων” σύμφωνα με τον Foucault αποτελεί «ένα είδος πολιτικού λάθους». Οι μαοϊκοί γρήγορα αντιλήφθηκαν πως τελικά η εξαθλίωση των κατάδικων του κοινού νόμου που λαμβάνει χώρα στη φυλακή αποτελεί μέρος ίδιου συστήματος πολιτικής εξόντωσης του οποίου θύματα ήταν και οι ίδιοι (“On Attica”, *Foucault Live*, σελ. 118-119). Η ψυχολογική ή εξατομικευμένη αντιμετώπιση των προβλημάτων αυτών, λει αλλού ο Foucault «*αποκρύβει τον βαθιά πολιτικό χαρακτήρα τόσο της κοινωνικής αποβολής αυτών των ανθρώπων, όσο της επίθεσης εκείνων εναντίον της κοινωνίας. Όλη αυτή η σύγκρουση είναι πιστεύω πολιτική*» (“On Attica”, *Foucault Live*, σελ. 121). “*Crime is a ‘coup d’état from below’ (Les Misérables)*”.

“περιθωρίου” της κατώτερης τάξης ‘ «η επανένταξή του στο εσωτερικό των πολιτικών συγκρούσεων είναι ο πρωταρχικός σκοπός της ομάδας».

Ήδη από τον 19^ο αιώνα, πολλά εργατικά κινήματα, προκειμένου να αμυνθούν ενάντια στην αστυνομική καταστολή, και για να αντιμετωπίσουν τις κατηγορίες που τους απηύθυναν πως πρόκειται για “εγκληματίες”, πληρωμένους “δολοφόνους”, κλέφτες, αλκοολικούς κ.ά., οδηγήθηκαν στο να υιοθετήσουν εν τέλει την αστική διάκριση “αρετής και φαυλότητας”, αναπαρήγαγαν ένα είδος ηθικού πουριτανισμού ο οποίος προέκυπτε τελικά ως όρος επιβίωσης αλλά και ως χρήσιμο εργαλείο στην πάλη τους.⁴⁹⁵

«Αυτό το είδος ηθικής αδιαλλαξίας εν τέλει παρέμεινε μαζί τους ως μέρος της προλεταριακής καθημερινής ιδεολογίας».⁴⁹⁶

Στο σχολιαστικό του υπόμνημα για την υπόθεση δύο κρατούμενων οι οποίοι εκτελέστηκαν τον Δεκέμβριο του 1971, ο **Foucault** υπογράμμισε τον τρόπο με τον οποίο ολόκληρο το ποινικό σύστημα στρέφεται προς τον θάνατο και κυβερνάται τελικά από αυτόν. «*Η φυλακή δεν είναι μια εναλλακτική στον θάνατο: φέρει τον θάνατο μέσα της*». Ο θεσμός της φυλακής δεν “εφαρμόζει” τον νόμο, στην πραγματικότητα τον αναστέλλει: ένα πεδίο εχθροπραξιών, εκβιασμών, απειλών και αυθαιρεσίας. «*Ενάντια στη βία των δεσμοφυλάκων οι καταδικασμένοι δεν έχουν τίποτα άλλο παρά τα σώματά τους ως μέσο για να υπερασπίσουν τους εαυτούς τους και τίποτα άλλο να διαφυλάξουν από τα ίδια τους τα σώματα. Είναι η ζωή ή ο θάνατος αυτό γύρω από το οποίο περιστρέφεται η φυλακή, και όχι η “αναμόρφωση”*». [...] *Η φυλακή είναι μια μηχανή θανάτου*».⁴⁹⁷

8.7.3 Φυλακή, μια Ιατρο-Δικαστική Επικράτεια

Η φυλακή- επιπόνη μιας ολόκληρης τεχνικής επιτήρησης, ελέγχου κλπ.- αποτελεί εργαλείο για την στρατολόγηση εγκληματιών τονίζει ο **Foucault**: «*αυτός είναι ο σκοπός που υπηρετεί. Για δύο αιώνες λέγεται πως η φυλακή αποτυγχάνει επειδή παράγει παραβάτες του νόμου. Θα έλεγα μάλλον, ότι επιτυγχάνει επειδή αυτό είναι ό,τι απαιτείται από αυτήν*». Η ‘εγκληματολογική ψυχολογία’ και ψυχιατρική «*ρискάρουν να είναι το μεγάλο άλλοθι πίσω από το οποίο το ίδιο σύστημα θα μεταρρυθμιστεί. Δεν θα μπορούσαν να κατασκευάσουν μια σοβαρή εναλλακτική στο καθεστώς της φυλακής,*

⁴⁹⁵ Θεμελίωση εργατικών σωματείων, απομάκρυνση από στασιαστικές, δημεγερτικές ομάδες και αρνητές του νομικού συστήματος- η παρεμπόδιση της παραγωγικής μηχανής έχει να κάνει με πολύ “συγκεκριμένα πολιτικά αιτήματα”... «*Popular virtue, good worker, good father, good husband respectful of the legal system* [...]»: είναι η εικόνα που η μπουρζουαζία τον 19^ο αιώνα σχεδίασε και επέβαλλε στο προλεταριάτο προκειμένου να το απομακρύνει από κάθε μορφή βίαιης αναταραχής (“*On Attica*”, **Foucault Live**, σελ. 120).

⁴⁹⁶ “*On Attica*”, published in *Telos* 19 1974. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 118. Υφίστανται λει ο **Foucault** σήμερα «*αληθινά επαναστατικές δυνάμεις αποτελούμενες από εκείνα τα στρώματα τα οποία είναι ελάχιστα ενσωματωμένα στην κοινωνία, τα οποία διαρκώς απορρίπτονται και τα οποία με τη σειρά τους απορρίπτονται το αστικό ηθικό (moral) σύστημα. Πώς μπορείς να εργαστείς μαζί τους μέσα στην πολιτική μάχη εάν δεν αποβάλλεις τις ηθικές προκαταλήψεις που έχουμε;*». Εάν υπολογίσει κανείς τους αρνητές της εργασίας, «*εάν λάβει υπόψη του ορισμένες γυναίκες, πόρνες, ομοφυλόφιλους, τοξικο-εξαρτημένους κ.ά., υπάρχει ένα δυναμικό επερώτησης της κοινωνίας το οποίο κάποιος δεν έχει δίκαιο, νομίζω, να το παραβλέψει στην πολιτική μάχη*» (“*On Attica*”, **Foucault Live**, σελ. 120).

⁴⁹⁷ “*Pompidou’s Two Deaths*”, *Le Nouvel Observateur* 12-1972. Βρίσκεται στο **M. Foucault: Essential Works 1954-1984, vol.3 Power**, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002, σελ. 418-422.

για τον απλό λόγο ότι γεννήθηκαν μαζί του». Η φυλακή «αποτελεί ήδη μια ιατροδικαστική επικράτεια».⁴⁹⁸

Ποιο είναι το κέρδος της κυρίαρχης τάξης από αυτή τη μηχανή; Σύμφωνα με τον **Foucault**, απομονώνοντας ένα μικρό μέρος το οποίο τίθεται υπό επιτήρηση (γνωστοί μέσα και έξω από τα τείχη) αυτό που καταφέρνει είναι να σπάσει το συνεχές της λαϊκής παραβατικότητας- ελάσσων καθημερινή παρανομία που προέρχεται από τα φτωχά στρώματα. Εκτός από προφανή οικονομικά οφέλη, το πολιτικό όφελος για τη διευθύνουσα τάξη είναι πως «όσοι περισσότεροι παράνομοι υπάρχουν τόσο ευκολότερα ο πληθυσμός αποδέχεται πολιτικό έλεγχο». Η καταγγελία επομένως της φυλακής αφορά όχι το 'πόσο ανθρώπινο χαρακτήρα' έχει, αλλά την πραγματική κοινωνική της λειτουργία. Το πρόβλημα είναι «εάν θα παραμείνει αυτό το "περιβάλλον παρανόμων" (*delinquent milieu*) απομονωμένο από τις λαϊκές μάζες».

Ο **Foucault** επιμένει: ο στόχος είναι ο τρόπος με τον οποίο λειτουργούν στην κοινωνία το ποινικό σύστημα και ο δικαστικός μηχανισμός. «Μόνο μια φανταστική μυθιστορία», θα πει, «μπορεί να μας κάνει να πιστέψουμε ότι οι νόμοι είναι δημιουργημένοι για να γίνονται σεβαστοί», ότι η αστυνομία και οι δικαστικοί προορίζονταν να διασφαλίσουν ότι θα γίνονταν σεβαστοί. «Μόνο ένα θεωρητικό αποκύημα φαντασίας μπορεί να μας κάνει να πιστέψουμε ότι έχουμε μια και δια παντός συγκατατεθεί στους νόμους της κοινωνίας στην οποία ανήκουμε. Όλοι επίσης γνωρίζουν πως οι νόμοι κατασκευάζονται από κάποιους και επιβάλλονται σε άλλους».

Ακόμη παραπέρα: η παρανομία (*illegality*) δεν αποτελεί 'ατύχημα', μια περισσότερο ή λιγότερο αναπόφευκτη 'ατέλεια'. «Είναι ένα απολύτως θετικό στοιχείο της κοινωνικής λειτουργίας, του οποίου ο ρόλος είναι ανατεθειμένος (*allocated*) στη γενική στρατηγική της κοινωνίας». Κάθε νομική διάταξη φέρει σημεία όπου ο νόμος μπορεί να παραβιασθεί, άλλα όπου μπορεί να αγνοηθεί, άλλα όπου η καταπάτηση δικαιώνεται.

«Εάν με πιέζατε περαιτέρω, θα έλεγα ότι ο νόμος δεν είναι κατασκευασμένος να αποτρέπει οποιαδήποτε ιδιαίτερη συμπεριφορά, παρά να διακρίνει ανάμεσα σε τρόπους εύρεσης μέσων υπεκφυγής στο εσωτερικό του ίδιου του νόμου».⁴⁹⁹

8.7.4 Ψυχιατρικοποίηση της Καθημερινής Ζωής

Η πρακτική απομόνωσης, ανάκρισης και στιγματισμού κάποιων ανθρώπων ως "μάγων", μια τεχνική εξουσίας που εφαρμόστηκε σε συνθήκες Ιεράς Εξέτασης «επανακάμπτει λειο **Foucault**, μετασηματισμένη, με την ψυχιατρική πρακτική. Όχι γιατί ο τρελός είναι γιος του μάγου, αλλά γιατί ο ψυχίατρος είναι απόγονος του ιεροεξεταστή».⁵⁰⁰

Σύμφωνα με τον **Foucault** έχουμε εισέλθει σε μια κοινωνία όπου η εξουσία του νόμου «ενσωματώνεται σε μια πολύ ευρύτερη εξουσία: σχηματικά, εκείνη του κανόνα». Ο εγκληματίας για παράδειγμα αντιμετωπίζεται ως άρρωστος και η καταδίκη παίρνει χαρακτηριστικά "θεραπείας". Αυτά προϋποθέτουν ωστόσο και ένα διαφορετικό σύστημα επιτήρησης και ελέγχου: «μια ακατάπαυστη ορατότητα, μια

⁴⁹⁸ "From Torture to Cellblock", conversation published in *Le Monde* Feb.21 1975. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 147.

⁴⁹⁹ "From Torture to Cellblock", conversation published in *Le Monde* Feb.21 1975. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 148.

⁵⁰⁰ *Politique Hebdo*, τεύχος 212, 4-10.03.1976, συζήτηση με τον P. Werner. Ελληνική μετάφραση "Η Κοινωνική Έκταση του Κανόνα", στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 108.

συνεχή ταξινόμηση των ατόμων, μια ιεράρχηση, [...] μια απόφαση διαγνωστικού τύπου. Ο κανόνας μετατρέπεται σε κριτήριο διαχωρισμού των ατόμων». Σε μια τέτοια κοινωνία η ιατρική («κατεξοχήν η επιστήμη του κανονικού και του παθολογικού») καθίσταται «βασιλίτσα επιστήμη». Αυτό που διαπιστώνει πάντως ο **Foucault** σε σχέση με την πορεία από το Μεσαίωνα και μετά, είναι «όχι μια διαδοχή θρησκεία-ιατρική» αλλά περισσότερο «μια διαδοχή δίκαιο-κανόνας».⁵⁰¹

Η «ιατρική εξουσία βρίσκεται στην καρδιά της κοινωνίας της κανονικοποίησης». Η ιατρική «μετατρέπεται σε γενική κοινωνική λειτουργία: επενδύει το δίκαιο, τυλίγεται επάνω του, το θέτει σε λειτουργία» ‘ το αποτέλεσμα είναι ο σχηματισμός ενός «νομικού-ιατρικού πλέγματος». Αυτό που προσδίδει στην ιατρική τόση ισχύ είναι το ότι (σε αντίθεση με την θρησκεία για παράδειγμα) εγγράφεται στον επιστημονικό θεσμό. Η ιατρική μπορεί να λειτουργήσει σαφώς ως μηχανισμός κοινωνικού ελέγχου, αλλά έχει και άλλους τρόπους λειτουργίας τεχνικού και επιστημονικού χαρακτήρα και γι’ αυτό δεν μπορεί να ταυτιστεί με την ψυχιατρική: η τελευταία «λειτουργεί χωρίς καμία σχέση με κάποιον τύπο επιστημονικής γνώσης» ‘ επομένως η κριτική δεν τοποθετείται στο ίδιο επίπεδο.⁵⁰²

Η αντι-ψυχιατρική «γκρεμίζει την ιατροποίηση της τρέλας, στο επίπεδο του θεσμού και της συνείδησης των γιατρών». Ωστόσο οι «επιπόλαια αριστερίστικοι λόγιοι, λυρικά αντι-ψυχιατρικοί ή σχολαστικά ιστορικοί δεν είναι παρά ατελείς τρόποι προσέγγισης αυτής της διάπυρης εστίας»: πώς να αντιμετωπίσουμε την τρέλα;⁵⁰³ Είναι αυταπάτη να νομίζουμε ότι η τρέλα (ή η εγκληματικότητα) μας μιλούν από μια απόλυτη εξωτερικότητα ‘ τίποτε δεν είναι πιο εσωτερικό στην κοινωνία μας, στα φαινόμενα εξουσίας της από τη δυστυχία ενός τρελού ή τη βία ενός εγκληματία. «Με άλλα λόγια, βρισκόμαστε πάντα στο εσωτερικό. Το περιθώριο είναι ένας μύθος. Ο λόγος του έξω είναι μια φαντασιοκοπία που δεν παύουμε να ανανεώνουμε».⁵⁰⁴

Η ψυχανάλυση λειτουργεί «ως ιατρική πρακτική», ως θεραπευτική παρέμβαση. «Από αυτή την άποψη, αποτελεί πράγματι στοιχείο αυτού του δικτύου ιατρικού “ελέγχου” που έχει αρχίσει να εγκαθίσταται παντού. Παρότι έπαιξε ένα κριτικό ρόλο, η ψυχανάλυση λειτουργεί σε ένα άλλο επίπεδο σε συνεργασία με την ψυχιατρική».⁵⁰⁵

Ο φανακισμός της ψυχιατρικής έγκειται στο ότι «μας κάνει να πιστεύουμε πως η τρέλα, η οδύνη του τρελού είναι η αρρώστια», συνεπώς πείθει έτσι πως αυτό που χρειάζεται είναι ένας γιατρός...⁵⁰⁶

⁵⁰¹ *Politique Hebdo*, τεύχος 212, 4-10.03.1976, “Η Κοινωνική Έκταση του Κανόνα”, στο *To Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 109.

⁵⁰² *Politique Hebdo*, τεύχος 212, 4-10.03.1976, “Η Κοινωνική Έκταση του Κανόνα”, στο *To Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 110.

⁵⁰³ Δεν συμπεριφέρθηκα ποτέ ως προφήτης είχε τονίσει επανειλημμένα ο **Foucault** σε συνεντεύξεις του: «τα βιβλία μου δεν λένε στον κόσμο τι πρέπει να κάνει». Έγραψα λει ο **Foucault** για την ιστορία της ψυχιατρικής από τον 17^ο έως τον 19^ο αιώνα, λέγοντας πολύ λίγα πράγματα για τη σημερινή κατάσταση «αλλά οι άνθρωποι το διάβασαν ως μια αντι-ψυχιατρική θέση». Γιατί με θεώρησαν τόσο πολλοί ως “αντι-ψυχίατρο”; «Είναι επειδή δεν έχουν καταφέρει να αποδεχθούν την αληθινή ιστορία των θεσμών τους, κάτι που είναι ασφαλώς σημείο που δείχνει ότι η ψυχιατρική είναι ψευδο-επιστήμη». (“The Minimalist Self”, *Ethos* Autumn 1983. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 15).

⁵⁰⁴ *Politique Hebdo*, τεύχος 212, 4-10.03.1976, “Η Κοινωνική Έκταση του Κανόνα”, στο *To Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 111.

⁵⁰⁵ *Politique Hebdo*, τεύχος 212, 4-10.03.1976, “Η Κοινωνική Έκταση του Κανόνα”, στο *To Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 112.

⁵⁰⁶ *Politique Hebdo*, τεύχος 212, 4-10.03.1976, “Η Κοινωνική Έκταση του Κανόνα”, στο *To Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 114.

Ο **Foucault** αναφερόμενος στα άσυλα και στους ψυχιάτρους, τονίζει πως οι κραυγές των τρελών μέσα στα ιδρύματα αυτά απλά δεν ακούγονται: «...δεν μπορούν πλέον να ακούσουν τίποτα άλλο από το καταληπτό ή μη-καταληπτό μέρος του λόγου (*discourse*). Η ομιωγή έχει καταστεί απρόσιτη σε αυτούς ακριβώς επειδή η εδραιωμένη γνώση και πληροφόρησή τους λειτουργεί ως ένα φίλτρο». Έτσι, «[...] η φαινομενικά γαλήνια και θεωρητική γνώση του ψυχιάτρου, είναι απολύτως αναπόσπαστη από μια εξαιρετικά σχολαστική, καλυμμένη ιεραρχική εξουσία η οποία αναπτύσσεται μέσα στο άσυλο, η οποία είναι το άσυλο».⁵⁰⁷

Η ‘ψυχοπαθολογία της καθημερινής ζωής’ είναι δυνατόν να φέρει στην επιφάνεια υποσυνείδητες όψεις της επιθυμίας - η «*ψυχιατρικοποίηση (psychiatrization) της καθημερινής ζωής εάν εξεταστεί ενδελεχώς, μπορεί να αποκαλύψει το αόρατο χέρι της εξουσίας*».⁵⁰⁸

Οι διαχωρισμοί μεταξύ “φυσιολογικού”, “παθολογικού” και “αθωότητας” “ενοχής” ενισχύουν ο ένας τον άλλον: όταν μια κρίση δεν μπορεί να διατυπωθεί με όρους καλού και κακού, τότε διατυπώνεται με όρους φυσιολογικού και παθολογικού ‘ και όταν κρίνεται απαραίτητο να δικαιολογηθεί ο τελευταίος διαχωρισμός τότε αυτό γίνεται με όρους του τι είναι καλό ή κακό για το άτομο... «*Πρόκειται για τη θεμελιώδη διπλή υπόσταση (duality) της δυτικής συνείδησης*» λει ο **Foucault**.

Ο **Foucault** συμμετείχε σε πολλές συνεδριάσεις της Ομάδας Πληροφόρησης για την Υγεία (Information Group for Health, G.I.S.) η οποία δημιουργήθηκε από γιατρούς με βάση το μοντέλο της ομάδας G.I.P. για τις φυλακές. Στις συναντήσεις τα θέματα αφορούσαν την βιομηχανική ιατρική, την υγεία των μεταναστών, τις εκτρώσεις, την ιατρική εξουσία.⁵⁰⁹

8.7.5 Απόρριψη των Ουτοπιών;

Πώς να δράσουμε; Σύμφωνα με τον **Foucault** δεν μπορούμε να νικήσουμε το υπάρχον σύστημα μέσω απομονωμένων, μεμονωμένων δράσεων: «*πρέπει να συγκρουστούμε σε όλα τα μέτωπα – πανεπιστήμιο, φυλακές, πεδίο της ψυχιατρικής – το ένα μετά το άλλο, από τη στιγμή που οι δυνάμεις μας δεν επαρκούν για μια ταυτόχρονη επίθεση*». Πλήττουμε τα πιο συμπαγή εμπόδια ‘ το σύστημα ραγίζει σε κάποιο άλλο σημείο ‘ επιμένουμε. Φαίνεται πως κερδίζουμε, αλλά έπειτα ο θεσμός επανακατασκευάζεται ‘ πρέπει να ξεκινήσουμε από την αρχή. Είναι μια μακρά μάχη, επαναληπτική και φαινομενικά ασύνδετη. Το σύστημα ωστόσο στο οποίο αντιτίθεται, όπως ακριβώς και η εξουσία που ασκείται διαμέσου αυτού, τροφοδοτεί την ενότητά της.⁵¹⁰

Τι θα αντικαθιστά τελικά το σύστημα;, το να φανταστούμε (*imagine*) ένα άλλο σύστημα σημαίνει πως επεκτείνουμε την συμμετοχή μας στο ήδη υπάρχον σύστημα. Στην Σοβιετική Ένωση πιθανότατα συνέβη κάτι τέτοιο: φαινομενικά νέοι θεσμοί θεμελιώθηκαν σε στοιχεία του προηγούμενου συστήματος ‘ κόκκινος στρατός, “σοσιαλιστικός ρεαλισμός”, παραδοσιακή οικογενειακή ηθική... Η Ε.Σ.Σ.Δ. επέστρεψε στις σταθερές της αστικής κοινωνίας του 19⁰⁰ αιώνα, και αυτό

⁵⁰⁷ “Talk Show”, radio- interview Oct. 3 1975. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 138. Η ψυχιατρική ως γενικό εργαλείο υπόταξης και κανονικοποίησης... (“Talk Show”, **Foucault Live**, σελ. 140).

⁵⁰⁸ Revolutionary Action: “Until Now”, *Actuel* no.14, Nov. 1971. Βρίσκεται στο *Language, Counter-Memory, Practice*. [ed.] D.F. Bouchard. Cornell University Press, 1977, σελ. 229.

⁵⁰⁹ “Summoned to Court”, *Le Nouvel Observateur* 11-1973. Βρίσκεται στο **M. Foucault: Essential Works 1954-1984**, vol.3 *Power*, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002, σελ.423-425.

⁵¹⁰ Revolutionary Action: “Until Now”. *Actuel* no.14, Nov. 1971. Βρίσκεται στο *Language, Counter-Memory, Practice*. [ed.] D.F. Bouchard. Cornell University Press, 1977, σελ. 230.

«πιθανότατα περισσότερο ως αποτέλεσμα των ουτοπικών τάσεων παρά από ενδιαφέρον για πραγματικότητες»...

Δεν χρειάζομαστε λοιπόν ένα ουτοπικό μοντέλο και θεωρητικές αναλύσεις οι οποίες πάνε πέρα από τη σφαίρα επί μέρους εμπειριών καταπίεσης; Για τον **Foucault** θα έπρεπε ίσως να σκεφθούμε ακριβώς το αντίθετο: απόρριψη της θεωρίας και όλων των μορφών γενικού λόγου (general discourse). «Αυτή η ανάγκη για θεωρία αποτελεί ακόμη τμήμα του συστήματος το οποίο απορρίπτουμε». Αυτό που θα έπρεπε να αντιπαραβάλλουμε είναι μάλλον οι πραγματικές εμπειρίες μας παρά η πιθανότητα μιας ουτοπίας.

Είναι πιθανό, ισχυρίζεται ο **Foucault**, πως ένα αδρό σχέδιο μιας μελλοντικής κοινωνίας μας παρέχεται από τις εμπειρίες που βιώθηκαν στα τέλη της δεκαετίας του '60, και σχετίζονταν με τα ναρκωτικά, το σεξ, τις κομμούνες, άλλες μορφές συνείδησης και διαφορετικές μορφές ατομικότητας. Εάν ο 'επιστημονικός' λεγόμενος σοσιαλισμός αναδύθηκε από τις Ουτοπίες του 19^{ου} αιώνα, ίσως μια πραγματική κοινωνικοποίηση να αναδυθεί στον 20^ο αιώνα, μέσα από τις εμπειρίες.⁵¹¹

9. ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ - Ο ΔΙΚΑΣΤΙΚΟΣ ΜΗΧΑΝΙΣΜΟΣ

Πώς δικαιολογούμε μια παράνομη πράξη που κάνουμε; Με όρους δικαιοσύνης, όρους "ανώτερης νομιμότητας", με όρους "αναγκαιότητας της ταξικής πάλης"; Στο όνομα τίνος δηλαδή; Μιας "ιδανικής δικαιοσύνης" ή επειδή η ταξική πάλη την καθιστά χρήσιμη και αναγκαία; Μπορούμε να αναφερόμαστε σε μια ιδανική δικαιοσύνη;

9.1 «Πολεμάει κανείς για να νικήσει, όχι επειδή αυτό είναι δίκαιο»

Ο αγώνας ενάντια στην ταξική δικαιοσύνη, ενάντια στην αδικία της, αποτελεί πράγματι πάντοτε μέρος της κοινωνικής πάλης. Αλλά, παρατηρεί ο **Foucault**, αν η δικαιοσύνη διακυβεύεται σε μια πάλη, τότε είναι ένα όργανο εξουσίας.

«Αντί να σκεφτόμαστε τον κοινωνικό αγώνα με όρους "δικαιοσύνης", θα πρέπει μάλλον να δώσουμε έμφαση στη δικαιοσύνη με όρους κοινωνικού αγώνα».⁵¹² Η άποψη του **Foucault** είναι πως «πολεμάει κανείς για να νικήσει και όχι επειδή αυτό είναι δίκαιο».⁵¹³ Το "προλεταριάτο" διεξάγει πόλεμο εναντίον της κυρίαρχης τάξης ακριβώς επειδή για πρώτη φορά στην ιστορία θέλει να την ανατρέψει, και να πάρει το ίδιο την εξουσία και αυτός είναι ο λόγος που θεωρεί έναν τέτοιο πόλεμο δίκαιο. Η μεταβίβαση της εξουσίας στα χέρια του, δεν μπορεί να αποκλείσει μια επικράτηση βίαιη, μια δικτατορική, ακόμη και αιματηρή εξουσία. Αλλά η άσκηση μιας τέτοιας εξουσίας, τυραννικής και άδικης, στον ίδιο του τον εαυτό, θα μπορούσε να συμβεί μόνο εάν η εξουσία δεν βρισκόταν πραγματικά στα χέρια του προλεταριάτου αλλά σε μια τάξη έξω από αυτό.

Ο **Foucault** υποστηρίζει πως «η ιδέα της δικαιοσύνης καθεαυτή είναι μια ιδέα που ουσιαστικά επινοήθηκε και μπήκε σε λειτουργία σε διάφορους τύπους κοινωνίας σαν όργανο μιας συγκεκριμένης πολιτικής και οικονομικής εξουσίας ή σαν όπλο εναντίον αυτής της εξουσίας».⁵¹⁴ Οπωσδήποτε όμως η ιδέα αυτή λειτουργεί σε μια κοινωνία τάξεων σαν αξίωση που προβάλλεται από την καταπιεσμένη τάξη και σαν

⁵¹¹ Revolutionary Action: "Until Now". *Actuel* no.14, Nov. 1971. Βρίσκεται στο *Language, Counter-Memory, Practice*. [ed.] D.F. Bouchard. Cornell University Press, 1977, σελ. 231.

⁵¹² "Ανθρώπινη φύση: δικαιοσύνη εναντίον εξουσίας", στο "η μικροφυσική της εξουσίας", εκδ. ύψιλον, σελ. 52.

⁵¹³ "Ανθρώπινη φύση: δικαιοσύνη εναντίον εξουσίας", στο "η μικροφυσική της εξουσίας", εκδ. ύψιλον, σελ. 53.

⁵¹⁴ "Ανθρώπινη φύση: δικαιοσύνη εναντίον εξουσίας", στο "η μικροφυσική της εξουσίας", εκδ. ύψιλον, σελ. 55.

δικαιολόγηση γι' αυτήν. Επομένως, σε μια αταξική κοινωνία ίσως η γενική ιδέα της δικαιοσύνης να είναι πλέον άχρηστη.

Μπορούμε μήπως, να λάβουμε ως αφετηρία την υπόθεση ότι ένα *θεμελιώδες* στοιχείο της «ανθρώπινης φύσης» είναι η ανάγκη για δημιουργική εργασία, για δημιουργική έρευνα, για ελεύθερη δημιουργία χωρίς τις αυθαίρετες περιοριστικές επιδράσεις των καταναγκαστικών θεσμών; Μιλώντας όμως, λει ο **Foucault**, για κάποια ανθρώπινη φύση - που είναι ιδανική και ταυτόχρονα πραγματική και που ως τώρα ήταν κρυμμένη και καταπιεσμένη από μια κοινωνία που της αρνείται τα δικαιώματα και τις δυνατότητες που θα της επέτρεπαν να πραγματωθεί...- δεν κινδυνεύουμε να την ορίσουμε «με όρους δανεισμένους από την κοινωνία μας, απ' την κουλτούρα μας»,⁵¹⁵

Σύμφωνα με τον **Foucault**, η ιδέα της “ανθρώπινης φύσης”, δεν είναι καν μια επιστημονική έννοια.⁵¹⁶ Οι γενικές ιδέες της ανθρώπινης φύσης, της δικαιοσύνης, της “πραγμάτωσης της ουσίας των ανθρωπίνων όντων” κλπ. ...είναι όλες έννοιες που σχηματίστηκαν «μέσα στον πολιτισμό μας, μέσα στον τύπο γνώσης μας και μέσα στη μορφή της φιλοσοφίας μας, και συνεπώς αποτελούν μέρος του ταξικού μας συστήματος»⁵¹⁷ και επομένως δεν μπορούμε να προτάσσουμε αυτές τις γενικές ιδέες για να περιγράψουμε ή να δικαιολογήσουμε έναν αγώνα που θα κατέλυε τα ίδια τα θεμέλια της κοινωνίας μας.

9.2 ΚΡΑΤΙΚΑ ΔΙΚΑΣΤΗΡΙΑ ΚΑΙ “ΛΑΪΚΗ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ”

Για τον **Foucault** «το μίσος του λαού για τη δικαιοσύνη, τους δικαστές, τα δικαστήρια και τις φυλακές δεν υποβαστάζεται απλώς από την ιδέα μιας άλλης καλύτερης δικαιοσύνης» αλλά πρωτίστως από το γεγονός ότι η εξουσία ασκείται πάντοτε εις βάρος του λαού. «Ο αντιδικαστικός αγώνας είναι αγώνας ενάντια στην εξουσία», και όχι ενάντια στις αδικίες της δικαιοσύνης ή μια μάχη υπέρ μιας αποτελεσματικότερης λειτουργίας των δικαστικών θεσμών. Τα “λαϊκά δικαστήρια” υπήρξαν ένα μέσο για την μικροαστική τάξη, στο πλαίσιο των συμμαχιών της με τις μάζες, προκειμένου να ελέγξει και να εκμεταλλευτεί το κίνημα που αγωνιζόταν κατά της δικαιοσύνης. «Η ίδια η μορφή του δικαστηρίου ανήκει ακριβώς στην αστική ιδεολογία της δικαιοσύνης».⁵¹⁸

Θα μπορούσαν πράξεις δικαίου που προέρχονται από το λαό να οργανωθούν με τη μορφή ενός δικαστηρίου;

Για τον **Foucault** «το δικαστήριο», ορατή, συμβολική μορφή του αστικού δικαστικού μηχανισμού, «δεν είναι η φυσική έκφραση της λαϊκής δικαιοσύνης, αλλά

⁵¹⁵ Σύμφωνα με τον **Foucault**, ο σοσιαλισμός της περιόδου τέλη 19ου και αρχές 20ού αιώνα, ονειρευόταν μια ανθρώπινη φύση που θα αναπτυσσόταν και θα αυτο-πραγματωνόταν, ελευθερωμένη από την αλλοτρίωση που υπέστη στο καπιταλιστικό σύστημα. Όμως: το μοντέλο που χρησιμοποίησε για να συλλάβει, προβάλλει και ενδεχομένως πραγματοποιήσει αυτήν την ανθρώπινη φύση ήταν το *αστικό μοντέλο*, μια σεξουαλικότητα, μια οικογένεια, μια αισθητική αστικού τύπου.

⁵¹⁶ «Οι γλωσσολόγοι, δεν ανακάλυψαν με την μελέτη της ανθρώπινης φύσης τους νόμους της μετακίνησης των συμφώνων ή ο Φρόνιτ τις αρχές της ανάλυσης των ονείρων, ή οι πολιτισμικοί ανθρωπολόγοι τη δομή των μύθων». Οι έννοιες ή οι γενικές ιδέες που μπορεί να χρησιμοποιεί μια επιστήμη δεν έχουν όλες τον ίδιο βαθμό επεξεργασίας και γενικά δεν έχουν ούτε την ίδια λειτουργία ούτε τον ίδιο τύπο δυνατής χρήσης στον επιστημονικό λόγο. Στην ιστορία της γνώσης, η γενική ιδέα της ανθρώπινης φύσης έχει επί της ουσίας παίξει κυρίως «τον ρόλο ενός επιστημολογικού ενδείκτη για να κατονομαστούν ορισμένοι τύποι λόγου σε σχέση ή σε αντίθεση με τη θεολογία ή την βιολογία ή την ιστορία». («Ανθρώπινη φύση: δικαιοσύνη εναντίον εξουσίας», σελ. 14-15).

⁵¹⁷ «Ανθρώπινη φύση: δικαιοσύνη εναντίον εξουσίας», στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, εκδ. ύψιλον, σελ. 58.

⁵¹⁸ “Intellectuals and Power”, with Deleuze, δημοσιεύθηκε στο *L' Arc* no.49, 03/1972. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews 1961-1984**, S. Lotringer (ed.) Semiotext(e) 1996, σελ. 78.

ιστορική λειτουργία του είναι μάλλον να την παγιδεύει, να την ελέγχει και να την αναστέλλει, επανεγγράφοντάς την σε θεσμούς που είναι τυπικοί ενός κρατικού μηχανισμού».⁵¹⁹

Δεν θα ήταν παρ' όλα αυτά αναγκαία, μπορούμε να αναρωτηθούμε, κάποια δικαστική εξουσία η οποία θα εξασφάλιζε πως οι διάφορες πράξεις εκδίκησης θα είναι σύμφωνες με ένα δίκαιο, με ένα *λαϊκό δίκαιο*.⁵²⁰

Σύμφωνα με τον **Foucault** ο *δικαστικός μηχανισμός του κράτους* έχει τη δική του ιστορία: Στο Μεσαίωνα, υπήρξε μια αλλαγή, από το δικαστήριο της “διαιτησίας” (που δεν αποτελούσε μόνιμο στήριγμα εξουσίας), σε ένα σύνολο σταθερών, ειδικών θεσμών, που είχαν την εξουσία να παρεμβαίνουν και που εξαρτώνταν ή σε κάθε περίπτωση βρίσκονταν κάτω από τον έλεγχο της πολιτικής εξουσίας. Η αλλαγή λοιπόν αυτή στηρίχτηκε σε δύο διαδικασίες:

Η πρώτη, ήταν η φορολογία από το δικαστικό σύστημα: με τη θέσπιση προστίμων, δημεύσεων, κατασχέσεων, με την πληρωμή εξόδων και κάθε λογής επιδομάτων, η απονομή δικαιοσύνης έγινε *προσοδοφόρα* στη λειτουργία της. Στα χέρια των ευγενών, μετατρέπεται όχι μόνο σε όργανο σφετερισμού - ένα μέσο καταναγκασμού - αλλά και σε μια άμεση πηγή εσόδων. Τα δικαστικά αξιώματα γίνανε μορφή πλούτου που μπορούσε να ανταλλαχτεί, να κυκλοφορήσει, που πουλιόταν ή κληροδοτούνταν. «*Η αρχαϊκή λειτουργία του δικαστικού συστήματος είχε αντιστραφεί*»: εάν παλαιότερα η δικαιοσύνη ήταν δικαίωμα για όσους επρόκειτο να απονεμηθεί, και καθήκον για όσους δικάζανε (η υποχρέωση να χρησιμοποιούν το κύρος τους, τη σοφία τους, την πολιτικο-θρησκευτική εξουσία τους), ύστερα επρόκειτο να γίνει ένα προσοδοφόρο δικαίωμα για 'αυτούς που βρίσκονταν στην εξουσία και μια (πολυέξοδη) υποχρέωση για τους υπηκόους τους.

Η δεύτερη διαδικασία αφορά τον, όλο και ισχυρότερο, δεσμό ανάμεσα στη δικαιοσύνη και τις ένοπλες δυνάμεις. Για να αντικατασταθούν οι ιδιωτικοί πόλεμοι από ένα καταναγκαστικό και προσοδοφόρο δικαστικό σύστημα χρειαζόταν ο ένοπλος καταναγκασμός: όποτε ένας φεουδάρχης διέθετε επαρκή στρατιωτική δύναμη για να επιβάλει την “ειρήνη” του, ήταν επίσης δυνατόν να επιβάλει δικαστικούς και δημοσιονομικούς φόρους. Καθώς γίνανε πηγή εσόδων, τα δικαστικά αξιώματα αναπτύχθηκαν στη κατεύθυνση του διαφορισμού της ατομικής ιδιοκτησίας. Επειδή όμως στηρίζονταν στη δύναμη των όπλων, αναπτύχθηκαν στη κατεύθυνση της ακόμα μεγαλύτερης συγκέντρωσής της. Αποτέλεσμα αυτής της διπλής ανάπτυξης, στον 14ο αιώνα, για την αντιμετώπιση των εξεγέρσεων της υπαίθρου και των πόλεων που απειλούσαν άμεσα τους φεουδάρχες, σαν μέτρα έκτακτης ανάγκης άρχισαν να ξεπροβάλουν, μαζί με το Ανώτατο Δικαστήριο, οι Βασιλικοί Επίτροποι, οι διοικητικές διώξεις, η νομοθεσία κατά των ζητιάνων, των αλητών, των άεργων και, όχι πολύ αργότερα, οι πρώτες υποτυπώδεις μορφές αστυνομίας και ένα συγκεντροποιημένο δικαστικό σύστημα. Αναδύθηκε έτσι μια “δικαστική” τάξη που εμφανιζόταν ότι εξέφραζε τη δημόσια εξουσία: Ένας κριτής που ήταν ταυτόχρονα ουδέτερος και με κύρος, που είχε καθήκον να λύνει διαφορές “δίκαια” και ταυτόχρονα να διαθέτει “κύρος” για τη διατήρηση της δημόσιας τάξης. «*Πάνω σ'*

⁵¹⁹ “Για τη λαϊκή δικαιοσύνη και τα δικαστήρια”, εκδ. Ερατώ, σελ. 9.

⁵²⁰ «*Νομίζω, λέει ο Foucault σε μια συζήτησή του, ότι η ‘λαϊκή δικαιοσύνη’ είναι ένα μόρφωμα λιγάκι λυρικό, λιγάκι ουτοπικό, όπου γίνεται προσπάθεια να συνδυαστούν μερικά στοιχεία του δικαστικού συστήματος με μερικά άλλα που χαρακτηρίζουν τη λεγόμενη λαϊκή συνείδηση, η οποία τις περισσότερες φορές είναι μάλλον συνείδηση πολέμου, παρά συνείδηση δικαιοσύνης*» (στο *Ο μεγάλος εγκλεισμός - Το πείραμα της ομάδας πληροφόρησης για τις φυλακές*, εκδ. Μαύρη Λίστα, Αθήνα 1999, σελ. 133).

αυτά τα θεμέλια στήθηκε ο δικαστικός μηχανισμός, πάνω στους κοινωνικούς αγώνες, την είσπραξη των φόρων και τη συγκέντρωση των ενόπλων δυνάμεων».⁵²¹

Επομένως, γράφει ο **Foucault**, η πράξη της λαϊκής δικαιοσύνης είναι ανοιχτά αντι-δικαστική και αντιτίθεται στην ίδια τη μορφή του δικαστηρίου ‘ αναγνωρίζει στο δικαστικό σύστημα (και τη συνδεόμενη μ’ αυτό ηθική ιδεολογία) ένα μηχανισμό του κράτους, εκπρόσωπο του κύρους του δημοσίου και όργανο ταξικής εξουσίας.

«[...] κάθε φορά που η αστική τάξη έχει επιθυμήσει να υποτάξει μια λαϊκή εξέγερση στον καταναγκασμό ενός μηχανισμού του κράτους, στηνόταν ένα δικαστήριο: Ένα τραπέζι, ένας πρόεδρος, δικαστές αντιμέτωποι στους δύο αντιπάλους, και το δικαστικό σύστημα ξαναγεννιόταν».⁵²²

9.2.1 Η Μορφή του Δικαστηρίου

Η ίδια η διάταξη του δικαστηρίου στο χώρο, η διάταξη του κόσμου που το απαρτίζει ή το αντιμετωπίζει, για τον **Foucault** συνεπάγεται μια ιδεολογία. Ποια είναι αυτή η διάταξη;

«Ένα τραπέζι, και ένα "τρίτο μέρος", δηλαδή οι δικαστές, απομακρυσμένοι από τους δύο αντιδίκους πίσω από αυτό το τραπέζι. Η θέση τους καταρχήν υποδηλώνει ότι είναι ουδέτεροι σε σχέση με τον κάθε αντίδικο, δεύτερον, αυτό συνεπάγεται ότι η απόφασή τους δεν είναι από τα πριν δοσμένη, ότι θα βγει μετά από μια προφορική εξέταση και των δύο μερών, στη βάση μιας ορισμένης αντίληψης για την αλήθεια και ένα ορισμένο αριθμό ιδεών γύρω από το τι είναι δίκαιο και τι άδικο» (αναφορά σε έναν καθολικό κανόνα δικαιοσύνης), και, τρίτον, «πως έχουν την εξουσία να επιβάλουν την απόφασή τους». Αυτή είναι η σημασία της διάταξης αυτής.⁵²³

Η ιδέα όμως ότι μπορεί να υπάρχουν άνθρωποι που είναι ουδέτεροι σε σχέση με τα δύο μέρη, που μπορούν να κρίνουν στη βάση των ιδεών του δικαίου, που έχουν απόλυτη εγκυρότητα, και που οι αποφάσεις τους πρέπει να εκτελεσθούν, όλα αυτά είναι πολύ απομακρυσμένα από την ιδέα της λαϊκής δικαιοσύνης, όπου δεν υπάρχουν τρία στοιχεία, αλλά μόνο οι μάζες και οι εχθροί τους. Αυτές οι μάζες, όταν αποφασίζουν να τιμωρήσουν ή να αναμορφώσουν αυτό τον εχθρό, «δεν επαφίενται σε μια αφηρημένη παγκόσμια ιδέα του δικαίου, στηρίζονται μόνο στη δική τους πείρα, στις προσβολές που έχουν υποστεί, στον τρόπο με τον οποίο έχουν αδικηθεί, με τον οποίο έχουν καταπιεστεί. Και τελικά, η απόφασή τους δεν είναι αυταρχική, δεν στηρίζεται δηλαδή σε έναν κρατικό μηχανισμό που έχει την εξουσία να επιβάλει τις αποφάσεις του, πολύ απλά τις εκτελούν οι ίδιοι».⁵²⁴

9.2.2 Ποινικό Σύστημα και Ταξική Πάλη

Το ποινικό σύστημα σύμφωνα με την ανάλυση του **Foucault** έχει σαν λειτουργία να εισάγει έναν ορισμένο αριθμό αντιφάσεων μέσα στις μάζες, με μείζονα την εξής: «να δημιουργεί αμοιβαίο ανταγωνισμό ανάμεσα στον προλεταριοποιημένο απλό λαό και τον μη προλεταριοποιημένο απλό λαό».⁵²⁵ Μέχρι το Μεσαίωνα, η δουλειά της καταστολής των λαϊκών εξεγέρσεων ήταν πρωταρχικά στρατιωτική. Από τότε και στο εξής την εξασφαλίζει - ή την προλαβαίνει - ένα σύνθετο σύστημα δικαιοσύνης- αστυνομίας-φυλακής. Αυτό το σύστημα είχε να παίζει ένα τριπλό ρόλο:

⁵²¹ “Για τη λαϊκή δικαιοσύνη και τα δικαστήρια”, εκδ. Ερατώ, σελ. 21.

⁵²² “Για τη λαϊκή δικαιοσύνη και τα δικαστήρια”, εκδ. Ερατώ, σελ. 22.

⁵²³ “Για τη λαϊκή δικαιοσύνη και τα δικαστήρια”, εκδ. Ερατώ, σελ. 25.

⁵²⁴ “Για τη λαϊκή δικαιοσύνη και τα δικαστήρια”, εκδ. Ερατώ, σελ. 26.

⁵²⁵ “Για τη λαϊκή δικαιοσύνη και τα δικαστήρια”, εκδ. Ερατώ, σελ. 36.

Από τη μια είναι παράγοντας “προλεταριοποίησης” ‘ εξαναγκάζει το λαό να αποδέχεται την κατάστασή του σαν προλεταριάτο και τους όρους για την εκμετάλλευσή του.

Από την άλλη, δεύτερον, αυτό το ποινικό σύστημα στόχευε πολύ συγκεκριμένα ενάντια στα πιο ανήσυχα, τα “βίαια” στοιχεία ανάμεσα στον απλό λαό, τα πιο έτοιμα να στραφούν στην άμεση ένοπλη δράση. Οι πιο επικίνδυνοι (σύμφωνα με την αστική αντίληψη) έπρεπε να απομονωθούν (στη φυλακή, στο Γενικό Νοσοκομείο, στα κάτεργα, στις αποικίες) ώστε να μην μπορούν να δράσουν σαν αιχμή της λαϊκής αντίστασης.

Ο τρίτος ρόλος του ποινικού συστήματος: «*Να κάνει το προλεταριάτο να βλέπει όλο τον μη προλεταριοποιημένο λαό σαν περιθωριακό, επικίνδυνο, ανήθικο, απειλή για ολόκληρη την κοινωνία, σαν τα αποβράσματα της κοινωνίας, σαν σκουπίδια, σαν όχλο. Για τον αστισμό, το θέμα ήταν να επιβάλει στο προλεταριάτο, μέσω της ποινικής νομοθεσίας, των φυλακών αλλά και των εφημερίδων, της “λογοτεχνίας”, ορισμένες δήθεν “καθολικές” ηθικές κατηγορίες που λειτουργούσαν σαν ιδεολογικός φραγμός ανάμεσα σ’ αυτό και τον μη προλεταριοποιημένο λαό. Όλη η λογοτεχνική, δημοσιογραφική, ιατρική, κοινωνιολογική και ανθρωπολογική ρητορική για τους εγκληματίες παίζει αυτόν τον ρόλο.*»⁵²⁶

Τελικά, η απόσταση που δημιουργεί και διατηρεί το ποινικό σύστημα ανάμεσα στον προλεταριοποιημένο και μη λαό, οι πιέσεις που ασκούνται πάνω στον τελευταίο, επιτρέπουν στον αστισμό να χρησιμοποιεί ορισμένα από αυτά τα πληβειακά στοιχεία ενάντια στο προλεταριάτο» τα κινητοποιούν σαν στρατιώτες, αστυνόμους, απατεώνες και μαχαιροβγάλτες για την επιτήρηση και την καταστολή του.⁵²⁷

Το δικαστήριο εν κατακλείδι, είναι ουσιαστικά ένα μέρος όπου η πάλη μεταξύ των αντιμαχόμενων δυνάμεων *αναστέλλεται* θέλοντας και μη ‘ όπου η απόφαση στην οποία καταλήγουν, δεν είναι το εξαγόμενο αυτής της πάλης αλλά της *παρέμβασης* μιας εξουσίας που αναγκαστικά βρίσκεται υπεράνω και είναι ξένη προς τις αντιμαχόμενες δυνάμεις, μιας εξουσίας που βρίσκεται σε μια θέση ουδετερότητας μεταξύ τους και που πρέπει συνεπώς και μπορεί να αποφασίζει σε κάθε περίπτωση ποια πλευρά έχει το δίκιο με το μέρος της. Υποδηλώνει επομένως το δικαστήριο, ότι «*υπάρχουν κατηγορίες κοινές για τα μέρη που παρουσιάζονται σ’ αυτό (ποινικές κατηγορίες σαν την κλοπή, την απάτη ‘ ηθικές κατηγορίες σαν την τιμιότητα ή την ατιμία) και ότι τα αντίδικα μέρη συμφωνούν να υποταχθούν σ’ αυτές.*»⁵²⁸ Όλες αυτές οι ιδέες «*είναι όπλα που έχει χρησιμοποιήσει ο αστισμός κατά την άσκηση της εξουσίας του.*»

Για τον **Foucault**, η γραφειοκρατία και ο δικαστικός μηχανισμός είναι δύο μορφές, που σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να υιοθετήσει ένας επαναστατικός

⁵²⁶ “Για τη λαϊκή δικαιοσύνη και τα δικαστήρια”, εκδ. Ερατώ, σελ. 38.

⁵²⁷ Ο στρατός (με το σύστημα των “αναπληρωτών”), τον οποίο ο αστισμός προσπάθησε να διατηρήσει σε ανταγωνισμό με το προλεταριάτο ‘ ο *αποικισμός*, ο οποίος αποτέλεσε άλλο τρόπο απορρόφησης των πληβείων στοιχείων χρησιμοποιώντας τους ανθρώπους αυτούς σαν στελέχη, διοικητικούς λειτουργούς, όργανα για την επιτήρηση και τον έλεγχο πάνω στους λαούς των αποικιών (με την απαραίτητη συμπλήρωση μιας άκαμπτης ρατσιστικής ιδεολογίας) ‘ η *φυλακή* - όλα αυτά αποτέλεσαν πρόσφορες μεθόδους απομάκρυνσης του προλεταριοποιημένου λαού από τον μη προλεταριοποιημένο.

Στις σύγχρονες κοινωνίες, αυτό που έχουμε είναι ενίσχυση της αστυνομίας και διόγκωση του ποινικού συστήματος. Οι τεχνικές που εφαρμόστηκαν μέχρι το 1940 βασίζονταν πρωταρχικά στην πολιτική του ιμπεριαλισμού (στρατός / αποικίες) ενώ αυτές που εφαρμόστηκαν από τότε βρίσκονται κοντύτερα σ’ ένα φασιστικό πρότυπο (αστυνομία / εσωτερική επιτήρηση / κράτηση) (“Για τη λαϊκή δικαιοσύνη και τα δικαστήρια”, εκδ. Ερατώ, σελ. 43).

⁵²⁸ “Για τη λαϊκή δικαιοσύνη και τα δικαστήρια”, σελ. 61.

μηχανισμός. «Το δικαστήριο είναι η γραφειοκρατία του νόμου». ⁵²⁹ Ο τρόπος εν τέλει μεθόδευσης μιας λαϊκής δικαιοσύνης, «μένει να ανακαλυφθεί από τον ίδιο το λαό».

9.2.2.1 “Νόμος και τάξη”

Οι “διαταραχές” στον δικαστικό εξοπλισμό λει σε κάποιο σημείο ο **Foucault** δεν αποτελούν ατυχήματα, ούτε προσκόμματα ούτε όρια: δεν είναι ανωμαλίες αλλά οργανικοί μηχανισμοί. «Ο νόμος εφαρμόζεται από και διαμέσου της ανεπάρκειας ενός προέδρου, από τις απαιτήσεις ενός συμφέροντος, από τις παρεκτροπές μιας φιλοδοξίας». ⁵³⁰ Η “αταξία” επομένως στο δικαστικό σύστημα που μας επιβλέπει, παράγει “τάξη”. Και μάλιστα με τρεις τρόπους: παράγει “αποδεκτές παρατυπίες”, παράγει χρήσιμες “ασυμμετρίες”, και «πάνω απ’ όλα παράγει εκείνο που έχει την υψηλότερη αξία σε πολιτισμούς όπως ο δικός μας: κοινωνική τάξη».

Ο μόνος ρόλος τον οποίο υποτίθεται πως έχει το δικαστικό σύστημα είναι να “εφαρμόζει το νόμο”. Κάτι το οποίο γίνεται με ιδιαίτερα ‘ελλιπή’ τρόπο βέβαια εάν σκεφθεί κανείς όλες τις εξαιρέσεις που ανέχεται και όλες τις νομικές διαστροφές τις οποίες καταφέρει. Εάν όμως «κοιτάξεις τον μηχανισμό σε κίνηση, [...] παρατηρείς ότι η κακοποίηση η οποία επιβάλλεται στον νόμο υπακούει στην αρχή της προστασίας της τάξης». Είναι για χάριν της τάξης που η απόφαση παίρνεται για να εκκινήσει μια ποινική δίωξη ‘ είναι χάριν της τάξης που η αστυνομία αφήνεται ανεξέλεγκτη ‘ είναι χάριν της τάξης που εκείνοι οι οποίοι δεν είναι τέλεια “επιθυμητοί” εκδιώκονται.

Αυτή η προτεραιότητα της “τάξης” έχει τουλάχιστον δύο σημαντικές επιπτώσεις: το δικαστικό σύστημα «βαθμιαία όλο και περισσότερο υποκαθιστά την φροντίδα για τη νόρμα αντί του σεβασμού για τον νόμο ‘ και τείνει λιγότερο να τιμωρεί παραβάσεις και περισσότερο ποινικοποιεί συμπεριφορές».

Ο “νόμος και η τάξη” λει ο **Foucault** δεν είναι απλώς το ρητό του αμερικάνικου συντηρητισμού, είναι «ένα υβριδοποιημένο τέρας. Εκείνοι οι οποίοι μάχονται για τα ανθρώπινα δικαιώματα το γνωρίζουν πολύ καλά αυτό». Είναι στο χέρι μας ασφαλώς «να αντλήσουμε διδάγματα από αυτή την ασυμβατότητα».

9.2.3 “Ομολογία” και Θανατική Καταδίκη

Στο κείμενό του “The Proper Use of Criminals” ο **Foucault** επικρίνει την ευκολία αποδοχής μιας “ομολογίας” και στρέφει τα πυρά του ενάντια στην θανατική ποινή.

Είναι γύρω από την “ομολογία”, που όλα περιστρέφονται: «ο κόσμος είναι ικανοποιημένος, το μυστικό έχει αποκαλυφθεί [...] αλλά ποιος δεν βλέπει την “οικονομία” που καθιστά την ομολογία δυνατή;». Οι εξεταστές, οι δικαστές, οι δικηγόροι όλοι προσβλέπουν στην ομολογία ‘ ακόμη και οι συνήγοροι... γιατί είναι ευκολότερο να καταφύγεις στην συνήθη ρητορική άμβλυνσης των συνθηκών, στην δυστυχημένη παιδική ηλικία, στην παραφροσύνη της στιγμής, αντί να δώσεις τη μάχη και να ερευνήσεις σε βάθος, να επαληθεύσεις – «η ομολογία αποτελεί έναν τόπο ήπιας συνεργίας για όλες τις δημόσιες λειτουργίες της ποινικής δικαιοσύνης».

Η ομολογία ισχυρίζεται ο **Foucault** αποτελεί περισσότερο πρόβλημα παρά λύση ‘ δεν μπορείς, χωρίς πλήρη γνώση όλων των στοιχείων μιας υπόθεσης, να αντικαταστήσεις ό,τι διαφεύγει από την έρευνα με έναν “εγκληματία που δηλώνει τον εαυτό του ένοχο”, γιατί τότε «ένας φανερός εγκληματίας παίρνει τη θέση ενός ασαφούς εγκλήματος». Η ενοχή θα έπρεπε σαφώς να μπορεί να θεμελιωθεί με πιο σταθερό τρόπο αφού μια ομολογία είναι πάντοτε δυνατό να ανακληθεί. Ελλείπει ακλόνητων

⁵²⁹ “Για τη λαϊκή δικαιοσύνη και τα δικαστήρια”, σελ. 62.

⁵³⁰ “Lemon and Milk”, *Le Monde* 10-1978. Βρίσκεται στο *M. Foucault: Essential Works 1954-1984*, vol.3 *Power*, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002, σελ. 435-438.

στοιχείων, έπειτα από μια “ομολογία” αυτό που ακολουθεί είναι η αρωγή ενός ψυχιάτρου: αυτός θα κατασκευάσει την εγκληματική προσωπικότητα που χρειάζεται η υπόθεση για να κλείσει. Το έγκλημα εύκολα θα συναχθεί από αυτή την ψυχολογία ως αναγκαία συνέπεια.⁵³¹

Είναι εν τέλει ο εγκληματίας αυτό που χρειάζονται όλοι.⁵³² Από την ενδελεχή έρευνα για το έγκλημα έχουμε μεταβεί στον ίδιο τον εγκληματία. Αυτός είναι που δικάζεται, δεν κρίνεται η πράξη. Πρόκειται όπως λει ο **Foucault** για ένα παράδοξο: μια από τις πιο «ισχυρές ρίζες της θανατικής ποινής είναι η μοντέρνα, ανθρωπιστική, επιστημονική αρχή ότι αυτά τα οποία πρέπει να δικάζονται δεν είναι τα εγκλήματα αλλά οι εγκληματίες. Είναι οικονομικά λιγότερο δαπανηρό, διανοητικά λιγότερο απαιτητικό, περισσότερο ικανοποιητικό για τους δικαστές, περισσότερο εύλογο από τη σκοπιά των πιο νηφάλιων, και περισσότερο ευχάριστο για εκείνους τους φανατικούς στην “κατανόηση του ανθρώπου”, από ότι είναι να εδραιώνεις τα γεγονότα».

Χρειάζεται πλήρης αναθεώρηση του τρόπου με τον οποίο τιμωρούμε, καταλήγει ο **Foucault**. «Η μέθοδος τιμωρίας αποτελούσε πάντοτε ένα από τα πιο θεμελιώδη χαρακτηριστικά κάθε κοινωνίας. Καμία σημαντική μεταλλαγή δεν παράγεται σε μια κοινωνία χωρίς παράλληλα μια μετατόπιση στο πεδίο αυτό. Το ισχύον σύστημα κολασμού είναι φθαρμένο πέρα από δυνατότητες διόρθωσης. Οι “ανθρωπιστικές επιστήμες” δεν πρέπει να προσπαθήσουν να του προσθέσουν νέα αίγλη. Θα χρειαστούν χρόνια, και πολλές ψηλαφητές προσπάθειες, πολλές αναδιοργανώσεις, προκειμένου να καθοριστεί τι θα έπρεπε να τιμωρείται, και πώς, και κατά πόσον η τιμωρία έχει νόημα και εάν η τιμωρία είναι δυνατή».⁵³³

Το να απορριφθεί η θανατική καταδίκη επειδή η θέα του αίματος και ο κίνδυνος να αποκεφαλιστεί ένας αθώος είναι πράγματα τα οποία δεν μπορούν να γίνουν αποδεκτά από ανθρώπους που θεωρούνται πολιτισμένοι, είναι παρατηρεί ο **Foucault** κάτι σχετικά εύκολο. Όμως, το να εγκαταλειφθεί η ποινή του θανάτου, θέτοντας ταυτόχρονα την αρχή ότι καμία δημόσια αρχή δεν έχει το δικαίωμα να αφαιρέσει τη ζωή κάποιου (καθόλου περισσότερο απ’ ότι μπορεί κάποιο άτομο), σημαίνει την εμπλοκή σε μια σημαντική και δύσκολη αντιπαράθεση. «Η ερώτηση τότε του πολέμου, του στρατού, της υποχρεωτικής στρατιωτικής θητείας, και ούτω καθεξής, παίρνει μορφή άμεσα».⁵³⁴

“Ποιος έχει το δικαίωμα να σκοτώνει”; Θα εισαχθούμε σε μια κοινότοπη συζήτηση για τις “καλύτερες πρακτικές κολασμού”, ή θα στοχαστούμε τις σχέσεις της ελευθερίας του ατόμου και του θανάτου τους; Το κύριο πρόβλημα σχετικά με την θανατική καταδίκη αφορά σύμφωνα με τον **Foucault** τον διαχωρισμό που επιχειρούν τα ποινικά συστήματα, αναφορικά με τους εγκληματίες: υποτίθεται πως υπάρχουν εκείνοι που μπορούν να “διορθωθούν” μέσω της τιμωρίας, και εκείνοι οι οποίοι “δεν θα μπορούσαν ποτέ να αναμορφωθούν”.⁵³⁵ Ο **Foucault** διερωτάται: θα υπάρξει εν

⁵³¹ “The Proper Use of Criminals”. Βρίσκεται στο *M. Foucault: Essential Works 1954-1984*, vol.3 *Power*, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002, σελ.429-434.

⁵³² η κοινή γνώμη, ο τύπος, και οι δικαστές: από τη μια η σκόνη των αρχείων, τα ίχνη, τα γεγονότα, αμέτρητα στοιχεία ‘ από την άλλη ζωντανός, μπροστά σε όλους ο εγκληματίας – οι κινήσεις του, το πρόσωπό του, οι εκφράσεις του, το χαμόγελο και ο πανικός του, όλα αυτά τα οποία “δεν παραπλανούν”. Με μια μηχανική χειρονομία θα αφαιρεθεί η ζωή ενός “εγκληματία” του οποίου εν τούτοις το έγκλημα δεν έχει αποδειχθεί.

⁵³³ “The Proper Use of Criminals”. Βρίσκεται στο *M. Foucault: Essential Works 1954-1984*, vol.3 *Power*, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002.

⁵³⁴ “Against Replacement Penalties”, *Liberation*, 09-1981. Βρίσκεται στο *M. Foucault: Essential Works 1954-1984*, vol.3 *Power*, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002, σελ. 459-461.

⁵³⁵ Τι θα συνέβαινε εάν (στη σημερινή εποχή) οι τιμωρίες επιβάλλονταν άμεσα από το πλήθος; «Είναι απολύτως βέβαιο, λει ο **Foucault**, ότι με δεδομένα τα πράγματα όπως είναι σήμερα, με την κοινωνία

τέλει μια ριζική απομάκρυνση από μια ποινική πρακτική η οποία ισχυρίζεται πως υφίσταται για τους σκοπούς της επανόρθωσης, αλλά ταυτόχρονα διατείνεται πως ορισμένα άτομα δεν πρόκειται ποτέ να διορθωθούν εξαιτίας της φύσης τους, του χαρακτήρα τους, λόγω βιο-ψυχολογικών ελαττωμάτων ή επειδή είναι, εν κατακλείδι, εγγενώς επικίνδυνοι;

Το να καταδικάσεις κάποιον με κυνισμό σε ισόβια κάθειρξη σημαίνει ότι μεταθέτεις μια ιατρική ή ψυχολογική διάγνωση σε δικαστική καταδίκη. Λες τότε “αυτός είναι αδιόρθωτος”, με βάση μια πολύ αβέβαιη γνώση. Το σημερινό ποινικό σύστημα επιδιώκει την ίδια στιγμή να τιμωρεί και επίσης να αναμορφώνει ‘ συνδυάζει έτσι δικαστικές με ανθρωπολογικές πρακτικές. Καμία κοινωνία όπως είναι η δική μας, δεν θα δεχόταν να επιστρέψει στο “καθαρά δικαστικό”, το οποίο θα καταδίκασε την πράξη χωρίς να λαβαίνει υπόψη τον πρωτεργάτη της – ή δεν θα δεχόταν να ολισθήσει στο “καθαρά ανθρωπολογικό” όπου μόνο ο εγκληματίας (ή ο δυνάμει εγκληματίας) θα ενδιέφερε και όχι η πράξη του.

Το να τιμωρείς λειο **Foucault** είναι «το πιο δύσκολο πράγμα που υπάρχει». Η κοινωνία μας πρέπει να επερωτήσει κάθε στοιχείο της τιμωρητικής της πρακτικής, οπουδήποτε αυτή ασκείται: στο στρατό, στα σχολεία, στα εργοστάσια.⁵³⁶ Πρόκειται για μια συνεχή αλληλόδραση μεταξύ διανοητικής εργασίας και συλλογικών κινήσεων. «Πολλά πράγματα λειο **Foucault** άλλαξαν τα τελευταία είκοσι χρόνια, και μάλιστα εκεί όπου είναι θεμελιώδες για τα πράγματα να αλλάζουν: στη σκέψη, η οποία είναι και το μέσο με το οποίο οι άνθρωποι αντικρίζουν την πραγματικότητα».⁵³⁷

9.2.4 Ο Δικαστής ως Θεραπευτής

Ο **Foucault** αναφέρεται σε κάποιο άλλο σημείο στους δικαστές: εάν τους ρωτούσαμε γιατί τιμωρούν, πώς δικαιολογούν την ενέργεια αυτή, η απάντηση δεν θα δινόταν με όρους κολασμού ή εξιλέωσης - θα έλεγαν πως τιμωρούν για παραδειγματισμό, αλλά κυρίως προκειμένου να “διορθώσουν”, να “βελτιώσουν”. «Βλέπουν τους εαυτούς τους ως τεχνικούς της συμπεριφοράς», ένα είδος γιατρού.

Ο δικαστής αντιλαμβάνεται τον εαυτό του ως ένα θεραπευτή του κοινωνικού σώματος, ως εργάτη στο πεδίο της “δημόσιας υγείας”.⁵³⁸ Ποιο είναι το περίεργο αξίωμα σύμφωνα με το οποίο από τη στιγμή που κάποιος προβεί σε κάποιους είδους έγκλημα, αυτό υποδηλώνει πως είναι άρρωστος; «Αυτή η συμπτωματολογία (*symptomatisation*) του εγκλήματος είναι το πρόβλημα...» θα υπογραμμίσει ο **Foucault**. «Έχουμε μια δικαιοσύνη η οποία επιβεβαιώνει τον εαυτό της αθώο από τις τιμωρίες, με το να προσποιείται ότι θεραπεύει τον εγκληματία».⁵³⁹ Ο πρόεδρος με την

όπως είναι αυτή, εάν οι τιμωρίες αφήνονταν στην ελεύθερη επιλογή, στην ελεύθερη βούληση αυτού που αποκαλούμε κοινή γνώμη, θα ήταν τρομακτικό»...

⁵³⁶ Το ποινικό σύστημα κάνει χρήση επί της ουσίας μόνο των ποινών της φυλάκισης και των προστίμων. «Θα μπορούσαν να υπάρχουν και άλλοι τρόποι, με προσφυγή σε άλλες παραμέτρους: δημόσιες υπηρεσίες, πρόσθετη εργασία, στέρηση συγκεκριμένων δικαιωμάτων». Ο εξαναγκασμός πιθανόν θα μπορούσε να ρυθμιστεί από διάφορα συστήματα υποχρεώσεων και συμβάσεων.

⁵³⁷ “To Punish is the Most Difficult Thing there is”, *Temoignage Chretien* 09-1981. Στο **Foucault: Essential Works 1954-1984**, vol.3 Power, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002, σελ.462-464. «Πιστεύω λειο σε μια άλλη περίπτωση ο **Foucault** πως, πολύ βαθιά, το ποινικό σύστημα όπως λειτουργεί είναι απολύτως μη αποδεκτό. [...] από κανέναν μας [...]», αποτελεί μηχανισμό ο οποίος εμφανίστηκε πολύ πρόσφατα στην ιστορία και δεν είναι ενσωματωμένος ή αφομοιωμένος.

⁵³⁸ “Anxiety of Judging”, debate published in *Le Nouvel Observateur* 655, May 30 1977. Ενδιαφέρουσα διαμάχη γύρω από τη δικαστική κρίση-απόφαση. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 245.

⁵³⁹ “Anxiety of Judging”, **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 248.

ερμίνα και το καπέλο του, μαθαίνει από τον κατηγορούμενο για τα τραύματα της παιδικής του ηλικίας ‘ οι ψυχίατροι θα συνδράμουν εκφέροντας τον δυσνόητο λόγο των “ειδικών”.⁵⁴⁰ Στο τέλος της «δικαστικο-ψυχολογικής τελετής» οι κριτές νιώθουν ικανοποιημένοι έχοντας περατώσει μια πράξη κοινωνικής ασφάλειας και δημόσιας υγιεινής. Το “κακό” έχει εξορκιστεί, ο “κίνδυνος” έχει αποσοβηθεί...: «η απίστευτη δυσκολία του να τιμωρήσεις κάποιον έχει διαλυθεί μέσα στην θεατρικότητα. Δεν λειτουργεί εν τέλει καθόλου αναποτελεσματικά».⁵⁴¹

Η εισδοχή της ψυχιατρικής στο πεδίο του νόμου, η “ψυχιατροποίηση του εγκλήματος” (psychiatrization of criminal danger) θα επέλθει βεβαίως με την εστίαση στον χαρακτήρα, την προσωπικότητα του εγκληματία, την δυνητική επομένως επικινδυνότητά του για την κοινωνία, παρά στην ίδια την παράβαση. Η ψυχιατρική τον 19^ο αιώνα εισήγαγε όπως είδαμε μια ολόκληρη “θεραπευτική ιατρική τεχνολογία” στην αντιμετώπιση των διανοητικών διαταραχών, ως μέσο για την ενεργοποίηση της δικαστικής μηχανής στην επίβλεψη, αστυνόμευση της “δημόσιας υγιεινής”.⁵⁴²

Ο **Foucault** γενικώς καταγγέλλει και την εισδοχή “ειδικευμένων-ψυχιάτρων” στα ποινικά δικαστήρια: ο ρόλος τους δεν είναι καν μια ιατρική εργασία, «ο νομικο-ιατρικός λόγος δεν είναι καθόλου ιατρικός, αλλά ολοκληρωτικά νομικός».⁵⁴³ Επικινδυνότητα, προσιτότητα της ποινής, πιθανότητα αποκατάστασης ή προσαρμοστικότητας: αυτές οι τρεις έννοιες δεν είναι ούτε ψυχιατρικές ούτε νομικές, αλλά ασφαλώς τα αποτελέσματά τους στο εσωτερικό του δικαστικού συστήματος είναι τεράστια.⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ Στην πραγματικότητα βέβαια, οι ψυχιατρικές γνωματεύσεις συνιστούν επί της ουσίας ταυτολογίες – “γνωματεύσεις” που αφορούν όχι τόσο τον κατηγορούμενο αλλά περισσότερο την συνείδηση των δικαστών, οι οποίοι έτσι επιβεβαιώνονται...

⁵⁴¹ “Anxiety of Judging”, **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 251. *Punishment...without scandal and prison... without fear: «psychiatric tartufferie at the feet of the court of justice. Nothing works better against the anxiety of judging».* «[...] Στο όνομα τίνος πράγματος οι δικαστές κρίνουν; Με ποιο δικαίωμα; Με ποιες πράξεις; Και ποιοι είναι αυτοί, εκείνοι δηλαδή που δικάζουν; Let them become anxious [...]». (**Foucault Live**, σελ. 254).

⁵⁴² “The Dangerous Individual”, Law and Psychiatry Symposium at York University, Toronto 1978. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 123-151.

⁵⁴³ Ένας νέος χαρακτήρας βρίσκεται σταθερά παρόν στο τελετουργικό του βασανισμού: ο γιατρός. «Έχετε δει ποτέ παρατηρεί ο **Foucault** αυτούς τους ιατρικούς συλλόγους οι οποίοι εξανίστανται σχετικά με τις αμβλώσεις, να καταγγέλλουν τον πολιτικό ρόλο της ιατρικής στις φυλακές, στα αστυνομικά τμήματα, στις αίθουσες βασανισμού; Υπάρχει κάποια ομάδα ή σωματείο το οποίο απαιτεί την αποβολή των ιατρών που υπηρετούν αυτού του είδους λειτουργίες από το ιατρικό επάγγελμα;». Ο **Foucault** θα προτείνει παρακάτω την ίδρυση μιας ένωσης (ιατρών, νοσοκόμων ή άλλων σχετιζόμενων προσώπων) η οποία θα παρακολουθούσε και θα κατήγγειλε την συνεργασία ιατρών με αστυνομικές πρακτικές. (“Schizo-Culture: On Prisons and Psychiatry”, panel Columbia University 1975. Στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 173). Οι “νομικές κατηγορίες αποκλεισμού”, όπως σημειώνει αλλού ο **Foucault** έχουν συνήθως το ιατρικό ή κλινικό αντίστοιχό τους. Αποτελεί φενάκη πως οι νομικοί όροι παραμένουν συμπαγείς και σταθεροί στο χρόνο ‘ αυτό γίνεται φανερό από την εξέταση της αλληλόδρασης μεταξύ ποινικού συστήματος και ψυχιατρικής: και τα δύο αναδύθηκαν μέσα από κοινωνικές πρακτικές επιλογής, αποκλεισμού, αστυνόμευσης. «*Doctor-police communication is long standing*» (“Confining Societies”, panel, published in *Esprit* 413 April-May 1972. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ.83-84). Ο όρος “police” εδώ παραπέμπει σε μια ολόκληρη σειρά πρακτικών επιτήρησης, αποκλεισμού, εγκλεισμού κλπ., επάνω στην οποία νομικοί, ψυχολογικοί κ.ά. λόγοι και πρακτικές θα οικοδομηθούν.

⁵⁴⁴ “White Magic and Black Gown”, published in *Actes* 1978. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996.

9.2.5 “Υπόθεση Klaus Croissant”

Έχει ενδιαφέρον πιστεύω να δούμε πολύ σύντομα δύο ζητήματα που αφορούν την υπόθεση έκδοσης από τη Γαλλία του δικηγόρου Klaus Croissant στα τέλη του 1977.

Στην “υπόθεση Klaus Croissant”, ο δικηγόρος Croissant, συνήγορος μελών της ομάδας RAF κατηγορήθηκε ως ύποπτος για ενθάρρυνση της δράσης των κατηγορούμενων για “τρομοκρατία”. Του αφαιρέθηκε η άδεια ασκήσεως του επαγγέλματός του και ζήτησε πολιτικό άσυλο στην Γαλλία. Αντί αυτού συνελήφθη και οδηγήθηκε κρατούμενος πίσω στη Δυτική Γερμανία για να δικάσσει. Πολλοί διανοούμενοι, συγγραφείς, καλλιτέχνες και άλλοι εξέφρασαν τη διαμαρτυρία τους για την άρνηση χορήγησης ασύλου. Ανάμεσα σε αυτούς και ο **Foucault**, ο οποίος απηύθυνε και ένα ανοιχτό γράμμα στους ηγέτες της αριστεράς.

Στο κείμενο αυτό ο **Foucault** αναφέρεται και στις κατηγορίες που αντιμετώπισαν δικαστικά δύο γυναίκες επειδή πρόσφεραν φιλοξενία στη στέγη τους στον δικηγόρο Croissant. Ο **Foucault** θα παρατηρήσει «σε θέματα πολιτικού ήθους [...] το μάθημα συνήθως έρχεται από τα κάτω». Για χιλιάδες χρόνια «η ιδιωτική πρακτική του ασύλου έχει υπάρξει ένα από εκείνα τα μαθήματα που έχουν δώσει οι καρδιές των ατόμων στα κράτη»...

Το μοντέρνο κράτος τονίζει ο **Foucault** επιτίεται για την “ασφάλεια” που προσφέρει στους πληθυσμούς του: «αποσόβηση και αποκατάσταση κινδύνων, ατυχημάτων, απρόοπτων, επιδημιών κλπ. Αυτό το ‘σύμφωνο ασφάλειας’ έχει ως επακόλουθο επικίνδυνες επεκτάσεις της εξουσίας και διαστρεβλώσεις στο πεδίο των αναγνωρισμένων δικαιωμάτων. Και επίσης οδηγεί σε αντιδράσεις οι οποίες στοχεύουν στην αμφισβήτηση αυτής της λειτουργίας “ασφάλειας” του κράτους. Κοντολογίς, ρισκάρουμε την είσοδο σε ένα καθεστώς στο οποίο η ασφάλεια και ο φόβος θα προκαλούν και θα ενισχύουν το ένα το άλλο».⁵⁴⁵

Ο **Foucault** ενεπλάκη προσωπικά στα γεγονότα αυτά και η αρθρογραφία των μηνών αυτών είναι σαφώς χαρακτηριστική των διλημάτων που ταλάνισαν τότε συνολικά την αριστερά στη Γαλλία. Είναι χαρακτηριστική η αναφορά του σε ένα “σύμφωνο ασφάλειας” (pact of security) ως την σύγχρονη μορφή που λαμβάνει η σχέση του πληθυσμού με το κράτος.⁵⁴⁶ Ποιες μορφές αγώνα είναι οι ενδεδειγμένες αναφορικά με τις “κοινωνίες της ασφάλειας”;

Θα ήταν λάθος να περιστείλουμε τον νέο αυτό τύπο εξουσίας σε τετριμμένες κατηγορίες της πολιτικής σκέψης, ούτε και θα έπρεπε μάλλον να επιτεθούμε σ’ αυτόν με οδηγό μια παραδοσιακή ανάλυση του “φασισμού” ή του “ολοκληρωτισμού”. Η κριτική αυτή του **Foucault** εξηγεί ίσως εν μέρει και την απόρριψη από μέρος του της τρομοκρατίας μικρών πολιτικών ομάδων ως μέσου δράσης το οποίο υποτίθεται αντλεί την νομιμοποίησή του από την αντιφασιστική πάλη. Με βάση όπως λει της σχετικές εμπειρίες στη Δύση, η τρομοκρατία πετυχαίνει τα αντίθετα αποτελέσματα από εκείνα τα οποία επιδιώκει: «ο τρόμος προξενεί την τυφλή υπακοή και μόνο. Το να χρησιμοποιείς τον τρόπο για την επανάσταση είναι καθεαυτή μια αντιφατική ιδέα».⁵⁴⁷

Είναι πιθανό πως σε σχέση με αυτά τα ζητήματα ήταν που προέκυψε εν τέλει και μια ρήξη στις σχέσεις του **Foucault** και του Deleuze.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ “Letter to Certain Leaders of the Left”, *Le Nouvel Observateur* 12-1977. Στο **M. Foucault: Essential Works 1954-1984**, vol.3 *Power*, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002, σελ. 426-428.

⁵⁴⁶ “**M. Foucault**: la securite et l’Etat”, *Tribune Socialiste* 24-30/11/1977, Dits et Ecrits 3 p.385. Βλπ. “Letter to Certain Leaders of the Left”, *Essential Works 3, Power* [ed.] J.-D. Faubion, New Press 2000.

⁵⁴⁷ “Le Savoir Comme Crime”, *Jyokyo* April 1976, Dits et Ecrits 3, p. 83.

⁵⁴⁸ Μαζί με τον Guattari ο Deleuze έκδωσε ένα άρθρο για τον Croissant και την ομάδα Baader στις 2/11/1977 στη *Le Monde* όπου καταδίκασαν και εξέφραζαν τους φόβους τους για μια εξαγωγή των δικαστικών και πολιτικών καταπιεστικών μεθόδων της Γερμανίας και στην υπόλοιπη Ευρώπη. Στο ίδιο

10. ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΚΡΑΤΙΚΗ ΕΞΟΥΣΙΑ

Με ποιον τρόπο μέσω ορισμένων “πολιτικών τεχνολογιών των ατόμων”, έχουμε οδηγηθεί να αναγνωρίζουμε τους εαυτούς μας ως μέρος ενός έθνους ή ενός κράτους;⁵⁴⁹

Ο **Foucault** σε δυο διαλέξεις που θα δώσει στο Stanford θα παρουσιάσει συνοπτικά την ανάπτυξη της ποιμενικής τροπικότητας της εξουσίας (“pastoral technology in the management of men”) και στην πορεία της ιστορίας, τον συνδυασμό αυτής της “εξατομικεύουσας” εξουσίας (“individualizing pastoralship”), με την κεντρομόλο και “συγκεντρωτική” εξουσία του κράτους.⁵⁵⁰ Οι κοινωνίες μας αποδείχθηκαν λειο **Foucault** «αληθινά δαιμονικές» από τη στιγμή που συνένωσαν τα δύο παιχνίδια, αυτό του ‘πολίτη με την πόλη’ και εκείνο του ‘ποιμένα με το κοπάδι’, στο πλαίσιο των σύγχρονων κρατών.

Ο **Foucault** προτείνει να εγκαταλείψουμε να διερωτόμαστε εάν η “παρεκκλίνουσα” εξουσία του κράτους οφείλεται σε κάποιον “υπέρμετρο ορθολογισμό” ή “ανορθολογισμό” ‘ αυτό που είναι αναγκαίο είναι μάλλον να διαπιστώσουμε τον ειδικό τύπο πολιτικής ορθολογικότητας την οποία παρήγαγε το ίδιο το κράτος. Οι πολιτικές πρακτικές έχουν ορισμένα κοινά γνωρίσματα με τις επιστημονικές πρακτικές: δεν πρόκειται για τον ορθό Λόγο γενικώς ο οποίος εφαρμόζεται, αλλά πάντοτε για πολύ συγκεκριμένους τύπους ορθολογικότητας.⁵⁵¹

Όπως έχουμε δει παραπάνω, η ορθολογικότητα της κρατικής εξουσίας μορφοποιήθηκε σε δύο δόγματα: τον Λόγο του Κράτους (reason of State) και “την θεωρία της αστυνόμευσης” (theory of Police).

10.1 “ΛΟΓΟΣ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ”, “ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΣΤΥΝΟΜΕΥΣΗΣ”

Από τη στιγμή της Γαλλικής Επανάστασης μέχρι και στη διάρκεια του Δευτέρου Παγκοσμίου Πολέμου, στην περίοδο ακριβώς των μεγάλων εθνικών πολέμων του καιρού μας και των μεγάλων μαζικών σφαγών, τότε εμφανίζονται μεγάλα προγράμματα πρόνοιας, δημόσιας υγείας, ιατρικής φροντίδας. Ο **Foucault** διαπιστώνει ακριβώς την συνύπαρξη στις πολιτικές δομές της Δύσης, μεγάλων καταστροφικών μηχανισμών και θεσμών προσανατολισμένων στην φροντίδα της ατομικής ζωής. Αυτή η συνύπαρξη λειο **Foucault** είναι κάτι εντυπωσιακό που χρειάζεται περαιτέρω έρευνα: αποτελεί μια από τις κεντρικές αντινομίες του πολιτικού μας ορθού Λόγου.⁵⁵²

άρθρο μιλούν για το πρόβλημα της βίας σε σχέση με το επαναστατικό κίνημα. Ο **Foucault** εν τέλει θα αρνηθεί να υπογράψει μια σχετική αίτηση που διακινήθηκε από τον Guattari. (Βλπ. και D. Macey: *M. Foucault*). Ο J. Genet, σε άρθρο του στην *Le Monde* στις 2/9/1977, εξέφρασε με ευθύ τρόπο την συμπαράστασή του στην ομάδα RAF: «violence and life are roughly synonymous [...] putting violence on trial is brutality» θα γράψει μεταξύ άλλων. Ο **Foucault** υπήρξε αντίθετος στις τρομοκρατικές πράξεις: ο Claude Mauriac στο *Les Temps Immobile* (Grasset, Paris 1986) αναφέρει την άρνηση του **Foucault**: «I did not accept the terrorism and the blood, I did not approve of Baader and his gang» (παρατίθεται και από τον D. Eribon: *M. Foucault*).

⁵⁴⁹ “The Political Technology of Individuals”: Lecture at the University of Vermont, έτος 1982.

⁵⁵⁰ Μεταφορά του ποιμένα (shepherd) και του κοπαδιού (flock). “Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of political Reason”. Tanner Lectures on Human Values, Stanford University 10, 16/10/1979. Βλπ. Γενικά *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 60-73.

⁵⁵¹ “Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of political Reason”. *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 73.

⁵⁵² “The Political Technology of Individuals”, Lecture at the University of Vermont in 1982. Στο *M. Foucault: Essential Works 1954-1984*, vol.3 *Power*, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002, σελ. 405.

Ως σκεπτόμενα όντα πράττουμε όχι μόνο στο έδαφος “παγκόσμιων κανόνων της συμπεριφοράς” αλλά επίσης «πάνω στο συγκεκριμένο έδαφος μιας ιστορικής ορθολογικότητας». Αυτήν ακριβώς την ορθολογικότητα και το παιχνίδι ζωής και θανάτου που λαβαίνει χώρα στο εσωτερικό της είναι που θα ερευνήσει ο **Foucault**. Αυτός ο τύπος ορθολογικότητας, όπως αναφέραμε παραπάνω, αναπτύχθηκε τον 17^ο και 18^ο αιώνα μέσα από τη γενική ιδέα του «*Λόγου του κράτους*» (“reason of State”) και διαμέσου ορισμένων πολύ συγκεκριμένων τεχνικών διακυβέρνησης οι οποίες ονομάστηκαν εκείνη την εποχή με αυτό το ειδικό νόημα: «*αστυνομία*» (“the Police”).

Τον 17^ο αιώνα, όπως διαπιστώνουμε από τους λόγους της εποχής, ο “Λόγος του κράτους” έχει το νόημα μιας “τέχνης” η οποία συμμορφώνεται σε συγκεκριμένους κανόνες. Αυτοί οι κανόνες αρμόζουν όχι απλώς σε έθιμα και παραδόσεις, αλλά σε μια συγκεκριμένη ορθολογική γνώση. Πρόκειται για μια ορθολογικότητα ειδική στην “τέχνη της διακυβέρνησης των κρατών”. Από που αντλεί αυτή η ειδική τέχνη της διακυβέρνησης την ορθολογικότητά της; Είναι ορθολογική υπό την προϋπόθεση ότι συμμορφώνεται με τη φύση αυτού το οποίο κυβερνάται, δηλαδή το ίδιο το κράτος. Αυτή η κοινοτοπία, παρατηρεί ο **Foucault**, για να σχηματισθεί, σημαίνει πως αποσυνδέομαστε ταυτοχρόνως από δύο αντιτιθέμενες παραδόσεις: την χριστιανική και εκείνη του Machiavelli.

Η χριστιανική παράδοση, όπως εκφράζεται για παράδειγμα από τον Aquinas, αξιώνει πως εάν μια διακυβέρνηση ήθελε να είναι ουσιωδώς δίκαιη, θα έπρεπε να σέβεται ένα ολόκληρο σύστημα από νόμους – ανθρώπινους, φυσικούς και θεϊκούς. Η διακυβέρνηση του βασιλιά θα πρέπει να ομοιάζει με αυτή του Θεού πάνω στη φύση.

Όσον αφορά την ανάλυση του Machiavelli (*The Prince*), εδώ το πρόβλημα είναι να αποφασιστεί πώς μια διοικητική περιφέρεια ή μια περιοχή που κληρονομήθηκε, μπορεί να διατηρηθεί ακέραια ενάντια στους εσωτερικούς και εξωτερικούς αντίπαλους. Η ανάλυση του Machiavelli στρέφεται κυρίως στο ερώτημα τι είναι εκείνο που ενισχύει το δεσμό μεταξύ πρίγκιπα και κράτους. Σε αντίθεση με αυτό λοιπόν, εμφανίζεται ένας τύπος ορθολογικότητας ο οποίος έχει κεντρικό πρόβλημα την ίδια τη φύση και την ύπαρξη του κράτους καθεαυτού. Ο στόχος της νέας τέχνης διακυβέρνησης είναι ακριβώς να μην ενισχύεται η εξουσία του πρίγκιπα ‘ σκοπός είναι η ενίσχυση του ίδιου του κράτους.

Με λίγα λόγια, ο “Λόγος του κράτους” δεν αναφέρεται ούτε στη σοφία του Θεού ούτε στις στρατηγικές του πρίγκιπα: αναφέρεται στο ίδιο το κράτος, στη φύση του και στη δική του ορθολογικότητα. Από εδώ συνεπάγονται μια σειρά διαφορετικές ιδέες. Πρώτη είναι αυτή της καινούριας σύνδεσης της πολιτικής ως πρακτικής και ως γνώσης. Αυτό αφορά σημειώνει ο **Foucault** την δυνατότητα μια συγκεκριμένης πολιτικής γνώσης. Σύμφωνα με τον Aquinas ο βασιλιάς υποχρεούταν μόνο να είναι ηθικά άμεμπτος. Στην Πλατωνική πολιτεία ο ηγέτης έπρεπε να είναι φιλόσοφος. Για πρώτη λοιπόν φορά, αυτός που πρόκειται να διοικεί του άλλους στα πλαίσια του κράτους, πρέπει να είναι “πολιτικός”, πρέπει να έχει ειδική πολιτική επάρκεια και γνώση.

Το κράτος υποτίθεται εδώ είναι κάτι το υπάρχει αφ’ εαυτού – ένα είδος φυσικού αντικειμένου, μια τάξη πραγμάτων, και η “πολιτική γνώση” το διαχωρίζει από τους δικανικούς στοχασμούς. Η πολιτική γνώση δηλαδή δεν έχει να κάνει με τα δικαιώματα των ανθρώπων ή τους θεϊκούς νόμους, αλλά με τη φύση του κράτους που πρέπει να κυβερνηθεί: η διακυβέρνηση είναι δυνατή μόνο εάν είναι γνωστά η ισχύς του κράτους, το πώς αυτό θα αντισταθεί σε όσους το επιβουλεύονται, και το πώς με ποια μέσα οι ικανότητες του θα μπορέσουν να ισχυροποιηθούν κι άλλο. Προκειμένου επομένως για την διακυβέρνηση δεν αρκεί η εφαρμογή κάποιων αρχών λογικής, σοφίας και σύνεσης. Μια συγκεκριμένη ειδική γνώση απαιτείται: απτή, ακριβής και

μελετημένη γνώση όσον αφορά την κρατική ισχύ. Πρόκειται για αυτό που ονομαζόταν “πολιτική αριθμητική”: ένα διαφορετικό όνομα για την “στατιστική”, μια γνώση των ιδιαίτερων δυνάμεων του κράτους.

Ένα δεύτερο στοιχείο που αντλείται από το “Λόγο του κράτους”, είναι η ανάδυση νέων σχέσεων μεταξύ πολιτικής και ιστορίας. Η αληθινή φύση του κράτους γίνεται αντιληπτή ως μια δέσμη δυνάμεων και ισχύος, στοιχεία τα οποία μπορούν να ελαττωθούν ή να αυξηθούν ανάλογα με την πολιτική που ακολουθούν οι κυβερνήσεις. Η ιδέα που κυριαρχούσε την περίοδο του Μεσαίωνα πως όλα τα βασίλεια πάνω στη Γη θα ενωνόντουσαν μια ημέρα σε μια τελευταία ενιαία αυτοκρατορία αμέσως πριν την επιστροφή του Χριστού στη Γη, έχει σβήσει. Τώρα η πολιτική έχει να κάνει με μια αμείωτη πολλαπλότητα ανταγωνιστικών και αντιπαρατιθέμενων κρατών σε μια περιορισμένη ιστορία.

Μια τρίτη ιδέα που αντλείται από τον “Λόγο του κράτους” είναι η εξής: δημιουργείται ένα είδος “πολιτικής περιθωριακότητας”, από τη στιγμή που εκείνο το οποίο έχει την πρωτεύουσα σημασία είναι η “πολιτική χρησιμότητα”. Από τη σκοπιά του κράτους το άτομο υφίσταται μόνο στο βαθμό που είναι ικανό να επάγει κάποια αλλαγή, έστω και μικρή, στην κρατική ισχύ - είτε σε θετική είτε σε αρνητική κατεύθυνση. Και «κάποιες φορές αυτό που πρέπει να κάνει το άτομο για το κράτος είναι να ζει, να εργάζεται, να παράγει, να καταναλώνει ‘ και κάποιες φορές ό,τι πρέπει να κάνει είναι να πεθάνει».⁵⁵³

Τις περισσότερες φορές, όταν αναλύει κάποιος τον ρόλο του κράτους στην κοινωνία μας, επικεντρώνει την προσοχή του είτε σε θεσμούς όπως ο στρατός ή η γραφειοκρατία, είτε σε θεωρίες ή στις ιδεολογίες που αναπτύχθηκαν προκειμένου να δικαιώσουν ή να νομιμοποιήσουν την ύπαρξη του κράτους. Αυτό το οποίο ο **Foucault** επιχειρεί, αντιθέτως, είναι η ανάλυση των τεχνικών και των πρακτικών οι οποίες δίνουν σε αυτή τη πολιτική ορθολογικότητα μια συγκεκριμένη μορφή, καθώς και η ανάλυση των σχέσεων μεταξύ της κοινωνίας και του ατόμου.

Κάποιοι αναγνώρισαν μια αναγκαιότητα προσδιορισμού αυτών των νέων τεχνολογιών της εξουσίας, τεχνικών ένταξης του ατόμου στο κοινωνικό σύνολο: έδωσαν σε αυτό το στοιχείο το όνομα αστυνομία, “Police” (“Polizei”). Ανεξάρτητα από την κακή φήμη που έχει αυτός ο θεσμός σήμερα, τον 16^ο αιώνα μέχρι και τον 18^ο, ο όρος police είχε διαφορετικό νόημα: σήμαινε τις συγκεκριμένες τεχνικές με τις οποίες μια κυβέρνηση κατόρθωνε να διοικήσει έναν πληθυσμό που αποτελείτο από άτομα χρήσιμα για το σύνολο.

Από την ιδέα ενός κράτους που έχει την δική του φύση και σκοπό, περνάμε σταδιακά στην ιδέα του ανθρώπου ως ζώντος ατόμου, μέρους ενός “πληθυσμού” που βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με ένα περιβάλλον. Η έννοια της “αστυνομίας” (police) μεταλλάσσεται παράλληλα: στο τέλος του 18^{ου} αιώνα πια, η αστυνομία έχει ως αντικείμενο τον “πληθυσμό” – η πολιτική του κράτους μετατρέπεται σε βιοπολιτική. Στην πορεία λοιπόν αυτή το κράτος αυξάνει την παρεμβατικότητά του στη ζωή των ατόμων, και η σημασία των προβλημάτων της ζωής μεγαλώνει. Αυτά θα έχουν ως αποτέλεσμα την ανάπτυξη πιθανών πεδίων για τις λεγόμενες “επιστήμες του ανθρώπου”.

Το δόγμα που αφορά την “αστυνομία” (“police”) όπως αυτή γίνεται κατανοητή τον 16^ο και 17^ο αιώνα, δεν αφορά έναν μηχανισμό εσωτερικό του κράτους, αλλά μια κυβερνητική τεχνική που αφορά πεδία όπου το κράτος παρεμβαίνει. Σύμφωνα με κείμενα της εποχής η “αστυνομία” έχει κυρίως “ηθικό”

⁵⁵³ “The Political Technology of Individuals”, Lecture at the University of Vermont in 1982. Στο *M. Foucault: Essential Works 1954-1984*, vol.3 *Power*, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002, σελ. 409.

(moral) ρόλο: καλλιέργεια της αγνότητας, της αγαθοεργίας, της αφοσίωσης, της εργατικότητας, του φιλικού συνεργατισμού, της ειλικρίνειας. Αναγνωρίζουμε εδώ την παλαιά ιδέα ότι η αρετή του υποκειμένου διασφαλίζει την καλή διοίκηση του βασιλείου. Εάν παρατηρήσουμε τις λεπτομέρειες αυτής της αντίληψης διαπιστώνουμε δύο διαστάσεις: η μία αφορά τις θετικές, ενεργητικές και παραγωγικές πτυχές της ζωής: εκπαίδευση, δεξιότητες, χρήσιμη εργασία. Η άλλη διάσταση αφορά τις αρνητικές πλευρές: οι φτωχοί ή ηλικιωμένοι που χρειάζονται βοήθεια, οι άνεργοι, η δημόσια υγεία (επιδημίες, ατυχήματα).⁵⁵⁴

Η αστυνόμευση κατέχει μια θέση δίπλα στην Δικαιοσύνη, τα Οικονομικά, τον Στρατό, ωστόσο με μια έννοια εμπεριέχει και οτιδήποτε άλλο: όλες τις συνθήκες και τις δραστηριότητες των ανθρώπων. Πιο συγκεκριμένα, η αστυνομία επιλαμβάνεται του ανθρώπου ενταγμένου μέσα σε ένα πλαίσιο σχέσεων με το περιβάλλον του: περιοχή, ιδιοκτησία, προϊόντα, αγορά. Ένας ζωντανός, ενεργός και παραγωγικός άνθρωπος. Η αστυνομία τέλος ενδιαφέρεται για την ακμή, το σθένος του κράτους, ενώ επίσης παρεμβαίνει στις εργασιακές και εμπορικές σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων.

Σε άλλο κείμενο της εποχής (αρχές 18ου αιώνα), ο συγγραφέας αναφέρεται στις έντεκα αναγκαίες λειτουργίες της αστυνομίας: θρησκεία, ηθική, υγεία, επιδόματα, δρόμοι και κτίρια, δημόσια ασφάλεια, τέχνες και επιστήμη, εμπόριο, εργοστάσια, υπηρέτες και εργάτες, οι φτωχοί. Η αστυνομία επιλαμβάνεται εν τέλει της ίδιας της ζωής.⁵⁵⁵ Σε ορισμένα γερμανικά κείμενα προορισμένα να διδάξουν την επιστήμη της διοίκησης (Polizeiwissenschaft)⁵⁵⁶ συναντάμε και πάλι ανάλογες αντιλήψεις: δημογραφικά στοιχεία του κράτους, θρησκεία και ήθη, υγεία, τρόφιμα, ασφάλεια, δικαιοσύνη, ανέσεις, αγροτικό περιβάλλον, βιομηχανία, εμπόριο (...).

Πιο σημαντικό από όλα αυτά θεωρεί ο **Foucault** ένα κείμενο του Von Justi: "Elements of Police". Τα ζωντανά άτομα που ζουν μέσα στην κοινωνία είναι το αντικείμενο της αστυνομίας, ο «πληθυσμός». Ο Von Justi μελετά κατά πρώτον τις εκτάσεις γης που αποτελούν ιδιοκτησία του κράτους ' πώς και ποιοι τις κατοικούν; Ο αριθμός, η υγεία, η θνητότητα των κατοίκων. Τα αγαθά που παράγονται και η κυκλοφορία τους. Η διαχείριση των ατόμων: τα ήθη τους, οι δεξιότητές τους, η εντιμότητά τους, το πόσο σέβονται τον Νόμο. Η αστυνομία (Polizei) όπως παρουσιάζεται ο ρόλος της από τον Von Justi, αναπτύσσει τα απαραίτητα εκείνα στοιχεία στη ζωή των ατόμων, τα οποία τελικά επιτρέπουν και στο κράτος να αυξήσει τη δύναμή του. Στο σημείο αυτό σημειώνεται και μια διάκριση: η "Polizei" διακρίνεται από τη "Die Politik": η πρώτη όπως είδαμε αναφέρεται σε θετικές διεργασίες, ευνοεί την ανάπτυξη της ζωής των πολιτών και την ενδυνάμωση του κράτους ' η δεύτερη αφορά αρνητικές ενέργειες: την μάχη του κράτους ενάντια στους εχθρούς του, εσωτερικούς ή εξωτερικούς.⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ Όλα αυτά τα δεδομένα ασφαλώς όφειλαν να εξειδικευθούν και σε αγαθά και εμπορεύματα ' έπρεπε να αποφασιστεί τι είδους, πώς και πόσα υλικά θα παραχθούν, σε ποιες αγορές θα διοχετευθούν κ.ο.κ. Μια τέταρτη διάσταση αφορά την ιδιωτική ιδιοκτησία, κληροδοτήματα, δημόσιες εκτάσεις ("Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of political Reason". *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 78).

⁵⁵⁵ Moral quality of life, preservation of life, conveniences of life, life's pleasures... Η ζωή είναι το αντικείμενο της αστυνομίας (το απαραίτητο, το χρήσιμο, το πλεονάζον). Η αστυνομία ενδιαφέρεται για το "καλό της ψυχής", για το καλό του σώματος, για τον πλούτο.

⁵⁵⁶ *Polizeiwissenschaft: art of government and method for analysis of population living in a territory.*

⁵⁵⁷ "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of political Reason". *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 81-82.

Συμπερασματικά: κατά πρώτον, είναι δυνατόν να αναλυθεί η πολιτική ορθολογικότητα, όπως είναι δυνατό να αναλύσουμε οποιαδήποτε επιστημονική ορθολογικότητα. Η ανάπτυξή της είναι σε μεγάλο βαθμό εξαρτώμενη από οικονομικές, κοινωνικές, πολιτισμικές και τεχνολογικές διαδικασίες. Είναι πάντοτε ενσωματωμένη σε θεσμούς και στρατηγικές και έχει τη δική της ιδιαιτερότητα. Από τη στιγμή που η πολιτική ορθολογικότητα είναι η ρίζα μιας σειράς αποδεκτών αξιωμάτων, “κοινών τόπων” και ανεπερώτητων δεδομένων κάθε λογής, είναι σημαντικό να προχωρήσουμε σε αυτή την ιστορική κριτική, την ιστορική ανάλυση της πολιτικής μας ορθολογικότητας – κάτι που είναι πολύ διαφορετικό από την απλή συζήτηση περί πολιτικών θεωριών και διαφορετικό από την απόκλιση μεταξύ κάποιων πολιτικών επιλογών. «*Η αποτυχία των κυριότερων πολιτικών θεωριών των ημερών μας, θα πρέπει να οδηγήσει όχι σε έναν μη-πολιτικό τρόπο σκέψης, αλλά μάλλον σε μια εξέταση του ποιος υπήρξε ο δικός μας πολιτικός τρόπος σκέψης στη διάρκεια του αιώνα αυτού*». Στην καθημερινή πολιτική ορθολογικότητα, η αποτυχία των πολιτικών θεωριών οφείλεται μάλλον στον τύπο ορθολογικότητας στον οποίο είναι θεμελιωμένες οι θεωρίες και οι πολιτικές.

Σε αυτή την οπτική, το σημαντικότερο χαρακτηριστικό της μοντέρνας πολιτικής ορθολογικότητας δεν είναι η σύσταση του κράτους ούτε η άνοδος του αστικού ατομικισμού. Το κυριότερο στοιχείο είναι ίσως το «*ότι η ένταξη των ατόμων στην κοινότητα ή σε μια ολότητα προκύπτει από μια σταθερή συσχέτιση μεταξύ αυξανόμενης εξατομίκευσης και ενίσχυσης αυτής της ολότητας*». Από αυτή την άποψη «μπορούμε να καταλάβουμε γιατί η μοντέρνα πολιτική ορθολογικότητα καθίσταται δυνατή από την αντινομία μεταξύ νόμου και τάξης». Ο “νόμος” εξ ορισμού αναφέρεται σε ένα δικαιοσύνη σύστημα, ενώ η “τάξη” αναφέρεται σε ένα (κρατικό) σύστημα διοίκησης. Η συνδιαλλαγή μεταξύ νόμου και τάξης, που υπήρξε το όνειρο των διοικούντων του 18^{ου} αιώνα, «*θα πρέπει να παραμείνει όνειρο*» λει ο **Foucault**. Είναι αδύνατο να συμφιλιώσεις νόμο και τάξη διότι όταν το προσπαθείς, μπορεί να επιτευχθεί μόνο με τη μορφή μιας ενσωμάτωσης του νόμου μέσα στην τάξη του κράτους.⁵⁵⁸

10.2 ΚΡΑΤΟΣ ΚΑΙ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ

Η εξουσία του κράτους είναι μια μορφή εξουσίας σφαιρικοποιούσα και ολοποιητική. Το νεωτερικό δυτικό κράτος ενσωμάτωσε, όπως είδαμε κάτω από μια καινούρια πολιτική μορφή, μια παλιά τεχνική εξουσίας την ποιμαντική. Η τελευταία είναι μια μορφή εξουσίας της οποίας τελικός αντικειμενικός σκοπός είναι να εξασφαλίσει τη σωτηρία στον άλλο κόσμο ‘ δεν διατάζει απλώς αλλά οφείλει να είναι έτοιμη να θυσιαστεί για τη ζωή του ποιμνίου ‘ δεν μεριμνά μόνο για την κοινότητα αλλά και το κάθε άτομο χωριστά ‘ τέλος, «*δεν μπορεί να ασκείται χωρίς να γνωρίζει τι συμβαίνει μέσα στο κεφάλι των ανθρώπων, χωρίς να εξερευνά τις ψυχές τους, χωρίς να τους εξαναγκάζει να αποκαλύπτουν τα πιο ενδόμυχα μυστικά τους. Συνεπάγεται μια γνώση της συνείδησης και μια ικανότητα να την διευθύνει*». ⁵⁵⁹ Το νεωτερικό κράτος

⁵⁵⁸ “The Political Technology of Individuals”, *M. Foucault: Essential Works 1954-1984, vol.3 Power*, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002. Κάτι ακόμη: η εμφάνιση των κοινωνικών επιστημών δεν μπορεί να απομονωθεί από την άνοδο αυτής της πολιτικής ορθολογικότητας και της νέας πολιτικής τεχνολογίας. Η εθνολογία, για παράδειγμα, αναδύθηκε μέσα από την διαδικασία της αποικιοκρατίας (πράγμα ασφαλώς που δεν σημαίνει πως είναι μια ιμπεριαλιστική επιστήμη). Με τον ίδιο τρόπο, εάν ο άνθρωπος ως εν ζωή, ομιλούν, εργαζόμενο ον έγινε αντικείμενο των ανθρωπιστικών επιστημών, ο λόγος γι’ αυτό θα έπρεπε να αναζητηθεί όχι σε κάποια ιδεολογία, αλλά στην ύπαρξη αυτής της πολιτικής τεχνολογίας που κατασκευάσαμε στην κοινωνία μας.

⁵⁵⁹ “*Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία*”, εκδ. ύψιλον, σελ. 83.

μπορούμε να το δούμε όπως ο **Foucault** ως μια μήτρα της εξατομίκευσης ή μια νέα μορφή ποιμαντικής εξουσίας.

Αυτό που ονομάζουμε “πολιτική ζωή” είναι ο τρόπος με τον οποίο η εξουσία δίνεται σε αναπαράσταση - οι σχέσεις εξουσίας όμως, υποστηρίζει ο **Foucault**, «είναι ίσως ένα από τα πιο κρυμμένα πράγματα μέσα στο κοινωνικό σώμα». Από τον 19^ο αιώνα και μετά, η κριτική της εξουσίας έγινε με αφετηρία τον πραγματικά καθοριστικό χαρακτήρα της οικονομίας. «Πρόκειται βέβαια για μια υγιή αναγωγή του «πολιτικού» αλλά και για μια τάση αγνόησης των στοιχειωδών σχέσεων εξουσίας που μπορούν να συγκροτούν τις οικονομικές σχέσεις». ⁵⁶⁰

Μια κοινή τάση σε ρεύματα της επαναστατικής σκέψης είναι να βλέπουν την εξουσία αποκλειστικά και μόνο στη μορφή και στους μηχανισμούς του κράτους. «Όταν ύστερα στραφούμε στα άτομα, αυτό μας οδηγεί στο να μη βρίσκουμε την εξουσία παρά μόνο μέσα στα κεφάλια τους (σε μορφή αναπαράστασης, αποδοχής ή εσωτερίκευσης)». ⁵⁶¹ Εάν το πρόβλημα τεθεί μόνο με όρους “Κράτους” (όλα απορρέουν από τον κρατικό μηχανισμό) είναι πρακτικά σαν να συνεχίζει να τίθεται με όρους του ανώτατου άρχοντα, με όρους του νόμου. Όμως το κράτος, πρώτον δεν μπορεί να καταλάβει απολύτως ολόκληρο το πεδίο των σχέσεων εξουσίας, και, δεύτερον, δεν μπορεί να λειτουργήσει παρά μόνο στη βάση άλλων, ήδη υπαρχουσών σχέσεων εξουσίας.

Το κράτος συνίσταται ουσιαστικά στην κωδικοποίηση ενός αριθμού σχέσεων εξουσίας ‘ «η επανάσταση είναι ένας διαφορετικός τύπος κωδικοποίησης των ιδίων σχέσεων. Αυτό συνεπάγεται ότι υπάρχουν πολλά διαφορετικά είδη επανάστασης, τόσο πολλά όσο πολλές είναι οι πιθανές ανατρεπτικές επανακωδικοποιήσεις των σχέσεων εξουσίας» ‘ συνεπάγεται επίσης ότι μπορούμε έτσι να φανταστούμε επαναστάσεις που αφήνουν άθικτες τις σχέσεις εξουσίας που υποβαστώνουν τη λειτουργία του κράτους. ⁵⁶²

Η σκέψη των πρώτων χριστιανικών αιώνων είχε να απαντήσει, ανάμεσα σε άλλα, στο ερώτημα: Πώς και πότε θα γίνει αυτή η επιστροφή του Θεού την οποία μας υποσχέθηκε; Σ’ αυτή την καμπή της ιστορίας, «όπου η επανάσταση πρέπει να ξανάρθει και δεν έχει έρθει ακόμη, θέτουμε το ίδιο ερώτημα: “Τι είμαστε εμείς και τι είναι αυτός ο χρόνος στον οποίο δεν συμβαίνει αυτό που θα έπρεπε να συμβεί;”. Όλη η σύγχρονη σκέψη, όπως και όλη η πολιτική, κυβερνήθηκε από το ερώτημα της επανάστασης». Η επανάσταση «δεν είναι ένα είδος, μια περιοχή της πολιτικής. Πάντα η πολιτική είναι εκείνη που τοποθετείται σε σχέση με την επανάσταση».

Σύμφωνα με τον **Foucault** μπορούμε να κάνουμε αλλιώς πολιτική, όχι με ‘πολιτικά μέσα’: δηλαδή να προσπαθήσουμε καταρχήν «να μάθουμε με όσο το δυνατόν περισσότερη εντιμότητα αν η επανάσταση είναι επιθυμητή. Πρέπει να εξερευνήσουμε αυτό το φοβερό λόφο από τον οποίο κινδυνεύει να γκρεμιστεί η πολιτική». «Ζούμε ίσως το τέλος της πολιτικής. Γιατί, αν είναι αλήθεια ότι η πολιτική είναι ένα πεδίο που ανοίχτηκε από την ύπαρξη της επανάστασης και αν το ερώτημα της

⁵⁶⁰ Αποκαλώ “πολιτικό” οτιδήποτε έχει να κάνει με την πάλη των τάξεων, διευκρινίζει σε κάποιο σημείο ο **Foucault**, ενώ “κοινωνικό” οτιδήποτε προέρχεται από και είναι συνέπεια της ταξικής πάλης, εκφρασμένο στις ανθρώπινες σχέσεις και στους θεσμούς (“An Historian of Culture”, debate published in II Bimestre Sept.-Dec. 1972. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 104).

⁵⁶¹ “Όχι στο βασιλιά σεξ”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, εκδ. ύψιλον, σελ. 79-80.

⁵⁶² “Αλήθεια και εξουσία”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, εκδ. ύψιλον, σελ. 24-25.

επανάστασης δεν μπορεί να τεθεί πια με αυτούς τους όρους, τότε η πολιτική κινδυνεύει να εξαφανιστεί».⁵⁶³

«Από την στιγμή που υπάρχει μια σχέση εξουσίας, υπάρχει μια δυνατότητα αντίστασης». Η αντίσταση ενάντια στην εξουσία συνυπάρχει με αυτήν, δεν είναι παλαιότερη της, είναι σύγχρονή της. Για να αντισταθεί πρέπει να είναι σαν την εξουσία, εξίσου επινοητική, κινητική, παραγωγική ‘ να οργανώνεται να πηζει και να σταθεροποιείται σαν την εξουσία. Πρέπει να έρχεται σαν την εξουσία, “από κάτω” και «να διανέμεται με στρατηγικό τρόπο». Η έννοια της “καταπίεσης” είναι «ύπουλη»: δεν μας βοηθάει να αντιληφθούμε τι είναι η παραγωγική πλευρά της εξουσίας. Η εξουσία, σε αντιπαράθεση με μια νομική αντίληψη που ορίζει τα αποτελέσματά της ως καταπίεση, που της προσδίδει τη δύναμη μιας απαγόρευσης και την ταυτίζει με ένα νόμο που λέει «όχι», έχει μια παραγωγική πλευρά: «[...] διασχίζει τα πράγματα, παράγει πράγματα, επιφέρει ηδονή, μορφές γνώσης, παράγει λόγο».⁵⁶⁴

Μήπως λοιπόν η εξουσία είναι μια μορφή πολεμικής κυριαρχίας, ένα είδος γενικευμένου πολέμου που παίρνει σε συγκεκριμένες στιγμές τις μορφές της ειρήνης και του κράτους; «Τότε η ειρήνη θα ήταν μια μορφή πολέμου, και το κράτος ένα μέσο για τη διεξαγωγή του». Ποιος κάνει πόλεμο εναντίον ποιου τότε; Ποιος ο ρόλος των στρατιωτικών θεσμών σ’ αυτή την κοινωνία- των- ιδιωτών όπου διεξάγεται μόνιμος πόλεμος; Όταν μιλάμε για «ταξική πάλη» εννοούμε κάποια μορφή (ποια;) πολέμου;⁵⁶⁵

Η ταξική πάλη μπορεί να μην αποτελεί τη “ratio” της άσκησης της εξουσίας, ωστόσο μπορεί να αποτελεί την «εγγύηση της νοητότητας» καθορισμένων μεγάλων στρατηγικών.

Για τον **Foucault** το ίδιο το ζήτημα της “βούλησης” μπορεί να τεθεί με όρους πάλης, «δηλαδή από μια στρατηγική οπτική γωνία προκειμένου να αναλυθεί μια σύγκρουση όταν αναπτύσσονται διαφόρων ειδών ανταγωνισμοί». Όταν κάτι συμβαίνει στη σφαίρα της φύσης «δεν μπορούμε να πούμε ούτε ότι τα πάντα παράγονται άνευ λόγου, ούτε επίσης ότι τα πάντα παράγονται βάσει κάποιας αιτιότητας». Αλλά δηλώνοντας ότι «οι ανθρώπινες πράξεις είναι δυνατόν να αποκρυπτογραφηθούν από μια στρατηγική οπτική γωνία, ως καταστατική αρχή σύγκρουσης και πάλης, μπορούμε να αντιμετωπίσουμε την ορθολογική οπτική γωνία με βάση ένα τύπο που δεν έχει οριστεί ακόμη. Όταν θα καταφέρουμε να εδραιώσουμε αυτή την οπτική γωνία, οι θεμελιώδεις έννοιες που θα χρησιμοποιούμε θα είναι η στρατηγική, η σύγκρουση, η πάλη, τα

⁵⁶³ “Όχι στο βασιλιά σεξ”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, εκδ. ύψιλον, σελ. 83-84.

«Ονειρεύομαι τον διανοούμενο που καταστρέφει τις προδηλότητες και τις καθολικότητες, εκείνον που εντοπίζει και υποδεικνύει μέσα στις αδράνειες και στους καταναγκασμούς του παρόντος τα αδύνατα σημεία, τα ανοίγματα, τις δυνατές γραμμές, εκείνον που συνεχώς αλλάζει θέση, που δεν ξέρει πού θα βρίσκεται ούτε τι θα σκέφτεται αύριο, γιατί προσέχει πολύ το παρόν ‘ εκείνον που συμβάλλει στο να τεθεί το ερώτημα σχετικά με το αν αξίζει τον κόπο η επανάσταση (και ποια επανάσταση και ποιος κόπος), ενώ είναι αυτονόητο ότι μπορούν να απαντήσουν μόνο όσοι δέχονται να βάλουν σε κίνδυνο της ζωής τους για να την κάνουν». (“Όχι στο βασιλιά σεξ”, εκδ. ύψιλον, σελ. 86).

⁵⁶⁴ “Αλήθεια και εξουσία”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, εκδ. ύψιλον, σελ. 21. Πρόκειται για ένα παραγωγικό πλέγμα που καλύπτει ολόκληρο το κοινωνικό σώμα και όχι για μια αρνητική βαθμίδα που έχει σαν ρόλο της την καταπίεση. Γιατί η Δύση επέμενε να θεωρεί την εξουσία την οποία ασκεί, νομική/ αρνητική και όχι τεχνική/ θετική; Πρόκειται ίσως για κάτι που επιβλήθηκε από το μεσαιωνικό θεσμό της μοναρχίας: η τελευταία παρουσιάζεται σαν δύναμη ικανή να δώσει τέλος στους πολέμους και στην βία, να πει “όχι” στις διαμάχες και έτσι ως «ανώτατη αρχή» αναθέτει στον εαυτό της μια νομική και αρνητική λειτουργία.

⁵⁶⁵ “Αλήθεια και εξουσία”, εκδ. ύψιλον, σελ. 21-26.

επεισόδια». Όλα αυτό το εγχείρημα αποτελεί με μια έννοια μέρος της “νιτσεικής γενεαλογίας”.⁵⁶⁶

Στο φως των παραπάνω ο **Foucault** προτείνει να στοχαστούμε ξανά τον όρο “ταξική πάλη” του Marx (κινητήρια δύναμη της ιστορίας). Πρέπει δηλαδή να αποσαφηνιστεί «τι σημαίνει πάλη»; Πρόκειται, το λει η λέξη “πάλη”, για σύγκρουση και πόλεμο ‘ πώς διεξάγεται και αναπτύσσεται αυτός ο πόλεμος, με ποιους στόχους, ποια μέσα, «σε ποιες ορθολογικές ιδιότητες στηρίζεται»;

Το ενδιαφέρον μου σε σχέση με τον Marx, λει ο **Foucault**, εντοπίζεται «όχι στο πρόβλημα της κοινωνιολογίας των τάξεων, αλλά της στρατηγικής μεθόδου που αφορά την πάλη».

Γύρω μας οι αγώνες αναπτύσσονται με τη μορφή πολλαπλών κινημάτων. Αυτοί οι αγώνες, «στο βαθμό που συνιστούν μάχες εντάσσονται στην προοπτική ανάλυσης που προτείνω. Για παράδειγμα όταν το Κομμουνιστικό Κόμμα εξετάζει τα προβλήματα που θέτουν αυτοί οι αγώνες δεν ασχολείται με την ίδια την πάλη. Το μόνο ερώτημα που το απασχολεί είναι: “σε ποια τάξη ανήκете; Διεξάγετε αυτόν τον αγώνα εκπροσωπώντας το προλεταριάτο;” Δεν υπάρχει καμία αναφορά στην στρατηγική πλευρά, δηλαδή στο τι σημαίνει πάλη [...]». Ο **Foucault** ρωτά: Ποιος μετέχει στην πάλη; Με τι μέσα και με ποιον τρόπο; Γιατί υπάρχει αυτή η πάλη; Που εδράζεται;⁵⁶⁷

Όπως έχουμε δει δεν υπάρχουν σχέσεις εξουσίας χωρίς αντιστάσεις: οι αντιστάσεις είναι αποτελεσματικές επειδή ακριβώς αναπτύσσονται στα σημεία όπου ασκούνται οι σχέσεις εξουσίας ‘ επομένως όπως και η εξουσία, η αντίσταση είναι πολύπτυχη, μπορεί δε να ενταχθεί μέσα σε συνολικές στρατηγικές.

Με δεδομένες τις σχέσεις δυνάμεων και τους αγώνες που λαμβάνουν χώρα, ποιος τελικά κάνει τον αγώνα και εναντίον ποιου; Όταν οι μαρξιστές κάνουν λόγο για την «ταξική πάλη», πώς θα πρέπει να εννοήσουμε τον όρο “πάλη”; Υπάρχουν υποκείμενα που αντιτίθενται το ένα στο άλλο; Για τον **Foucault** με μια έννοια, «όλοι είναι εναντίον όλων. Δεν υπάρχουν άμεσα δεδομένα υποκείμενα του αγώνα, το ένα το προλεταριάτο, το άλλο η αστική τάξη. Ποιος πολεμά εναντίον ποιου; Όλοι πολεμούμε ο ένας εναντίον του άλλου. Και μέσα μας πάντα υπάρχει κάτι που πολεμά κάτι άλλο»...⁵⁶⁸

10.3 ΥΛΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ - ΕΜΠΡΑΓΜΑΤΑ ΣΩΜΑΤΑ

Σε μια συνέντευξη του το 1975, με θέμα το σώμα και την εξουσία, γίνεται μια σύντομη αναδρομή: τον 19^ο αιώνα κάνει την εμφάνισή της μια νέα αρχή, το «κοινωνικό σώμα», το οποίο θεωρείται πως πρέπει να «προστατευθεί», με μια ιατρική έννοια του όρου, πρέπει να διαχωριστούν οι άρρωστοι, να καταγραφούν οι λοιμώδης ασθένειες, να αποκλειστούν οι εγκληματίες. Στο «αντισηπτικό» αυτό έργο τον βασικό ρόλο θα παίξουν η εγκληματολογία, η ευγονική, η απομόνωση των εκφυλιστικών περιπτώσεων. Το “κοινωνικό σώμα” δεν συνίσταται από μια φανταστική «καθολικότητα βουλήσεων». Αυτό που συγκεκριμένα υφίσταται είναι η υλικότητα της εξουσίας που λειτουργεί πάνω στα πραγματικά σώματα των ατόμων.⁵⁶⁹

Όσων αφορά τις σχέσεις εξουσίας, έχουμε να κάνουμε με σύνθετα φαινόμενα τα οποία «δεν υπακούουν σε μια Χεγκελιανή διαλεκτική» όπως παρατηρεί ο

⁵⁶⁶ Για την έννοια της “βούλησης” βλπ. “Μεθοδολογία για την Γνώση του Κόσμου: Πώς να απαλλαχτούμε από τον μαρξισμό”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, σελ. 196-200.

⁵⁶⁷ *Umi*, 07-1978. Συζήτηση με τον R. Yoshimoto. “Μεθοδολογία για την Γνώση του Κόσμου: Πώς να απαλλαχτούμε από τον μαρξισμό”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, σελ. 200-201.

⁵⁶⁸ “Η ομολογία της σάρκας”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, εκδ. ύψιλον, σελ. 147.

⁵⁶⁹ M. **Foucault**: *Body/ Power*, συνέντευξη: στο *Power/ Knowledge Selected Interviews and Other Writings*, editor C. Gordon, The Harvester Press 1980, σελ.55 έως 62.

Foucault. Η κυριότητα και η κατανόηση του σώματος μπορεί να αποκτηθεί μόνο διαμέσου των αποτελεσμάτων που παράγει η επένδυση του ίδιου αυτού σώματος από την εξουσία. Ωστόσο τότε, αναπόφευκτα, εμφανίζονται αντιθετικές αξιώσεις: απέναντι στην επίμονη, λεπτομερή εργασία της εξουσίας πάνω του, το σώμα αντιδρά – η υγεία του αντιστέκεται στην χρήση του από το οικονομικό σύστημα, η ηδονή αντιτίθεται στις ηθικές νόρμες της κατεστημένης σεξουαλικότητας, του γάμου, της ευπρέπειας. Οπότε, αυτό που διαπιστώνουμε εδώ είναι ότι η εξουσία η οποία ασκήθηκε πάνω στο σώμα ενδυναμώνοντάς το, βρίσκεται εκ των υστέρων εκτεθειμένη στην δική του «αντεπίθεση». Οι πιέσεις από τα σώματα ενάντια στις ιατρικές και πολιτικές παρεμβάσεις, τα αιτήματα που θα εγείρουν, θα οδηγήσουν την εξουσία να αναπροσαρμόσει την τακτική της, να αναδιοργανώσει τις δυνάμεις της: *«εν μέσω υποχωρήσεων και επανατοποθετήσεων η μάχη θα συνεχιστεί»*. Ο στρατηγικός χαρακτήρας ανάπτυξης αυτής της διαπάλης, δεν μας επιτρέπει να μιλήσουμε -με την έννοια που η αριστερά της απέδωσε- για μια «επανάκτηση» του σώματος διαμέσου της «πορνογραφίας» ή της διαφήμισης.

Η σεξουαλικότητα, διαμέσου των διαδικασιών αντικειμενοποίησης, επιτήρησης και ελέγχου, επιφέρει την ίδια στιγμή την εντατικοποίηση της επιθυμίας του ατόμου για το ίδιο το σώμα του. Το σεξουαλικό σώμα ξεγεύεται, αλλά η εξουσία ανταπαντά με μια άλλη οικειοποίηση: με έναν οικονομικό, ή ακόμη και ιδεολογικό, σφετερισμό της ερωτικοποίησης του σώματος. Τώρα ο έλεγχος δεν θα έχει τη μορφή της καταπίεσης ή της καταστολής, αλλά θα είναι έλεγχος διαμέσου της διέγερσης, του ερεθισμού, της παρόρμησης. Σε όλα αυτά, αυτό που μπορούμε να αναγνωρίσουμε είναι ακριβώς *«το απεριόριστο της πάλης»*.

Μια «επαναστατική στρατηγική» κατάληψης της εξουσίας θα πρέπει να προχωρήσει διαμέσου ενός νέου προσδιορισμού μιας «πολιτικής του σώματος»; Ο **Foucault** ισχυρίζεται ότι η επείγουσα εμφάνιση της προβληματοποίησης για το σώμα προέκυψε μέσα από την εκτύλιξη μιας πολιτικής μάχης. Αυτό που συνέβη το 1968, και *«το οποίο μάλιστα κατέστησε το '68 δυνατό»*, είναι κάτι «εμφανώς αντιμαρξιστικό». *«Πώς μπορούν τα ευρωπαϊκά επαναστατικά κινήματα να ελευθερώσουν τον εαυτό τους από την “επήρεια του Μαχ”, από τους θεσμούς που είναι τυπικοί του μαρξισμού του 19^{ου} και 20^{ου} αιώνα; Αυτή ήταν η κατεύθυνση των ερωτήσεων που τέθηκαν το '68. Σε αυτή την επερώτηση της ισοδυναμίας: μαρξισμός = η επαναστατική διαδικασία, μια εξίσωση η οποία καθιστούσε μιας μορφής δόγμα, η σημασία που δόθηκε στο σώμα είναι ένα από τα σημαντικά, εάν όχι θεμελιώδη στοιχεία»*.

Αυτό που σύμφωνα με τον **Foucault** πρέπει απαραίτητα να αφήσουμε κατά μέρος είναι η διαδεδομένη αντίληψη ότι η αστική τάξη ή ο καπιταλισμός αρνείται την πραγματικότητα του σώματος προς χάριν μιας ιδεατής ψυχής ή της συνείδησης. Στην πραγματικότητα, υποστηρίζει ο **Foucault**, *«τίποτα δεν είναι περισσότερο υλικό, φυσικό, σωματικό από την άσκηση της εξουσίας»*. Η ερώτηση λοιπόν θα πρέπει να είναι: *«ποιος τρόπος επένδυσης του σώματος είναι απαραίτητος και κατάλληλος για την λειτουργία μιας καπιταλιστικής κοινωνίας όπως είναι η δική μας»; Τι είδους σώμα χρειάζεται η εκάστοτε κοινωνία;*

*«Νομίζω, θα διαχώριζα τον εαυτό μου, λειο ο **Foucault**, τόσο από τις μαρξιστικές όσο και τις παρα-μαρξιστικές προοπτικές. Όσον αφορά τον μαρξισμό, δεν είμαι από εκείνους που προσπαθούν να εξάγουν τα αποτελέσματα της εξουσίας στο επίπεδο της ιδεολογίας. Πραγματικά αναρωτιέμαι μήπως, προτού κάποιος θέσει το πρόβλημα της ιδεολογίας, δεν θα ήταν περισσότερο υλιστικό να μελετήσει πρώτα την ερώτηση του σώματος και των αποτελεσμάτων της εξουσίας επάνω του. Γιατί αυτό που με προβληματίζει σε σχέση με αυτές τις αναλύσεις οι οποίες θέτουν σε προτεραιότητα την*

ιδεολογία, είναι ότι πάντοτε προϋποθέτουν ένα ανθρώπινο υποκείμενο, στην γραμμή επάνω ενός μοντέλου το οποίο μας προμήθευσε η κλασική φιλοσοφία, προικισμένο με μια συνείδηση την οποία υποτίθεται η εξουσία έπειτα θα κυριεύσει».

Ενώ υπάρχουν πολύ ενδιαφέροντα πράγματα «αναφορικά με το σώμα στα γραπτά του Marx, ο μαρξισμός θεωρούμενος ως μια ιστορική πραγματικότητα έχει επιδείξει μια τρομερή τάση να αποφεύγει την ερώτηση του σώματος, για χάρη της συνείδησης και της ιδεολογίας».

«Θα ξεχώριζα επίσης, λει ο **Foucault**, τον εαυτό μου από παρα-μαρξιστές όπως ο Marcuse, οι οποίοι δίνουν στην έννοια της καταπίεσης έναν υπερβολικό ρόλο – γιατί η εξουσία θα ήταν ένα εύθραυστο πράγμα εάν η μόνη της λειτουργία ήταν να καταστέλλει, εάν λειτουργούσε μόνον μέσα από τη μορφή της λογοκρισίας, της εξαιρέσης, του αποκλεισμού και της καταπίεσης, με τον τρόπο ενός μεγάλου Υπερ-εγώ που ασκεί τον εαυτό του μόνον αρνητικά. Εάν, αντιθέτως η εξουσία είναι ανθεκτική αυτό είναι λόγω του ότι [...] παράγει αποτελέσματα στο επίπεδο της επιθυμίας – και επιπροσθέτως στο επίπεδο της γνώσης. Μακράν απέχοντας από το να εμποδίζει τη γνώση, η εξουσία την παράγει». Είναι στη βάση της εξουσίας πάνω στο σώμα που η φυσιολογία και η γνώση του οργανισμού μας έγινε δυνατή. «Το γεγονός ότι η εξουσία είναι τόσο βαθιά ριζωμένη και η δυσκολία να αποφύγουμε τον εναγκαλισμό της είναι αποτελέσματα αυτών των συνδέσεων». Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η έννοια της καταπίεσης φαίνεται στον **Foucault**, τόσο «ακατάλληλη και πιθανώς επικίνδυνη».

Τα μαρξιστικά επαναστατικά κινήματα, υποστηρίζει ο **Foucault**, έχουν δώσει ιδιαίτερη σημασία στο Κράτος και τους μηχανισμούς του, ως το διακύβευμα της πάλης τους. Το αποτέλεσμα ήταν, καταρχήν, ότι «για να μπορέσουν να πολεμήσουν το Κράτος το οποίο είναι περισσότερο από μια κυβέρνηση» τα κινήματα έπρεπε να κατέχουν ισάξιες πολιτικο-στρατιωτικές δυνάμεις επομένως «έπρεπε να συστήσουν τον εαυτό τους ως κόμμα», οργανωμένο εσωτερικά με τον ίδιο ιεραρχικό τρόπο όπως ο μηχανισμός του Κράτους.

Έπειτα, κατά δεύτερον, ετίθετο το πρόβλημα της κατάληψης του κρατικού μηχανισμού: θα ήταν μια απευθείας οικειοποίηση συνοδευόμενη από μεταρρυθμίσεις ή μια ευκαιρία για την ολοκληρωτική καταστροφή του; Η απάντηση που δόθηκε, σύμφωνα με τον **Foucault**, ήταν υπονόμευση μεν του κράτους, αλλά όχι πλήρης, εφόσον η ταξική πάλη δεν επρόκειτο να φθάσει σε έναν άμεσο τερματισμό με την ίδρυση της δικτατορίας του προλεταριάτου. Επομένως το Κράτος έπρεπε να συντηρηθεί και να παραμείνει επαρκώς λειτουργικό ώστε να χρησιμοποιηθεί για την καταπολέμηση του ταξικού εχθρού.

Τρίτη συνέπεια τέλος, για να λειτουργήσει ο Κρατικός μηχανισμός ο οποίος καταλήφθηκε και δεν καταστράφηκε ολοσχερώς, απαιτείτο η προσφυγή τεχνικούς και ειδικούς που ανήκαν στην αστική τάξη. Αυτά συνέβησαν στην Σοβιετική Ένωση. «Δεν ισχυρίζομαι, λει ο **Foucault**, ότι ο Κρατικός μηχανισμός είναι ασήμαντος» αλλά, ανάμεσα σε όλες τις απαραίτητες συνθήκες για την αποφυγή της σοβιετικής εμπειρίας, ένα από τα πρώτα πράγματα που πρέπει να γίνουν κατανοητά είναι ότι «η εξουσία δεν είναι εντοπισμένη στον Κρατικό μηχανισμό και ότι τίποτα στην κοινωνία δεν πρόκειται να αλλάξει εάν οι μηχανισμοί οι οποίοι λειτουργούν έξω, βαθύτερα και παραπλεύρως των Κρατικών μηχανισμών, σε ένα πιο μικροσκοπικό και καθημερινό επίπεδο, δεν αλλάξουν και αυτοί επίσης».

«Εάν κάποιος μπορεί να επιτύχει στην τροποποίηση αυτών των σχέσεων εξουσίας μέσα στις οποίες εισδύει η ψυχανάλυση, και στην καθιέρωση ως ανεπιθύμητων των αποτελεσμάτων τα οποία διασπείρουν, αυτό θα καταστήσει τη λειτουργία του Κρατικού μηχανισμού πολύ πιο δύσκολη». Μια άλλη ωφέλεια από την κριτική που εντοπίζεται στο μικροσκοπικό επίπεδο των σχέσεων θα ήταν το ότι «θα

καθιστούσε αδύνατη την αναπαραγωγή της μορφής του Κρατικού μηχανισμού στο εσωτερικό των επαναστατικών κινήσεων». ⁵⁷⁰

11. ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ - ΘΕΩΡΙΑ, ΚΟΜΜΑ, “ΤΑΞΙΚΗ ΠΑΛΗ”

Όπως σωστά το θέτει ο **Foucault**, ο Marx αντικατέστησε την απλή καταγγελία της κλοπής με την ανάλυση της παραγωγής: με δεδομένη δηλαδή τη φύση της καπιταλιστικής παραγωγής, τους θεμελιώδεις νόμους της, αυτή δεν μπορεί παρά να παράγει δυστυχία. “Raison d’être” του καπιταλισμού δεν είναι να λιμοκτονούν οι εργάτες, αλλά δεν μπορεί να αναπτυχθεί χωρίς να τους καταδικάζει στη φτώχεια. ⁵⁷¹

Αυτό το οποίο επιθυμώ, παραδέχεται ο **Foucault** είναι όχι μια “αποκατάσταση” μια επανόρθωση ενός “αληθινού Marx”, αλλά η απαλλαγή και η απελευθέρωση του Marx από το κομματικό δόγμα το οποίο τον περιόρισε ενώ τον κράδαινε απειλητικά για τόσο πολύ καιρό. ⁵⁷²

11.1 Η ΕΠΙΡΡΟΗ NIETZSCHE ΚΑΙ MARX

Σε μια (ανέκδοτη) ομιλία του στο Πανεπιστήμιο της Μπάιας, το 1976 ⁵⁷³, ο **Foucault** αναφέρεται στον δεύτερο τόμο του Κεφαλαίου του Marx. Εκεί αποδίδει και την ανακάλυψη ότι η κρατική εξουσία είναι δευτερεύουσα σε σχέση με τις περιφερειακές (τοπικές) και ειδικές εξουσίες, των οποίων η κύρια λειτουργία δεν είναι τόσο η παραγωγή απαγορεύσεων όσο προϊόντων. Στον Marx επίσης αποδίδει ο **Foucault** και την ιδέα ότι οι μηχανισμοί και οι μέθοδοι εξουσίας βρίσκονται υπό συνεχή διαμόρφωση και τελειοποίηση. «Υπάρχει μια αληθινή τεχνολογία της εξουσίας, ή καλύτερα των εξουσιών που έχουν τη δική τους ιστορία [...]. Μέσα στις γραμμές του δεύτερου τόμου του Κεφαλαίου, μπορεί κανείς να βρει μιαν ανάλυση ή τουλάχιστον το σκιαγράφημα μιας ανάλυσης της τεχνολογίας της εξουσίας όπως ασκούνταν στα εργαστήρια και στα εργοστάσια [...]».

Ο **Foucault** είναι πεπεισμένος πως κάτω από τη “γενική διαπίστωση” πως η αστική τάξη ασκεί την κυριαρχία της πάνω στις σύγχρονες δυτικές κοινωνίες μας, τα πράγματα είναι «απέιρως πιο περίπλοκα». «Δεν πιστεύω πως η ερώτηση του “ποιος ασκεί εξουσία” μπορεί να απαντηθεί, εκτός εάν η άλλη ερώτηση: “με ποιο τρόπο αυτό συμβαίνει” αναλυθεί την ίδια στιγμή». Ακόμη και εάν αναγνωρίσουμε με ακρίβεια εκείνους οι οποίοι είναι οι υπεύθυνοι των αποφάσεων που λαμβάνονται, θα εξακολουθούμε να μην γνωρίζουμε με σαφήνεια «γιατί και πώς η απόφαση πάρθηκε, για ποιο έγινε αποδεκτή από όλους, και πώς γίνεται να θίγει μια συγκεκριμένη κατηγορία ανθρώπων κλπ.». ⁵⁷⁴ Μας χρειάζεται λοιπόν η κατανόηση των “στρατηγικών” των δικτύων, των μηχανισμών, των τεχνικών.

⁵⁷⁰ Όσον αφορά την ψυχανάλυση, ο **Foucault** θεωρεί πως «πολλές από τις ενέργειές της υποπίπτουν στην λειτουργία του ελέγχου και της ομαλοποίησης». Η έρευνα αποκαλύπτει μια από τις προϋποθέσεις της ανάδυσης των επιστημών του ανθρώπου: την μεγάλη προσπάθεια του 19^{ου} αιώνα για την πειθάρχηση και την ομαλοποίηση. «Ο Freud ήταν γνώστης όλων αυτών. Είχε συνείδηση της ανώτερης ισχύος της θέσης του στην υπόθεση της κανονικοποίησης. Επομένως ποιος ο λόγος ύπαρξης αυτής της ιεροποιητικής σεμνότητας η οποία επιμένει να αρνείται ότι η ψυχανάλυση έχει οτιδήποτε να κάνει με ομαλοποίηση»;

⁵⁷¹ “Power and Sex”, with B.-H. Levy, *Le Nouvel Observateur* 1977. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988.

⁵⁷² “Critical Theory/ Intellectual History”, βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 45.

⁵⁷³ η ομιλία αυτή δημοσιεύθηκε στην εφημερίδα *Ελευθεροτυπία* της 2/10/1994.

⁵⁷⁴ “On Power”, Interview with P. Boncenne, 1978. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 103.

Υπάρχει μια τάση παρατηρεί ο **Foucault** η ανάλυση των ιστορικών κειμένων να στρέφεται σε εκείνο που δεν εκφράζεται ρητά (“non-spoken”), το καταπιεσμένο ή το ασυνείδητο ενός συστήματος. Εν τούτοις, τα ιστορικά στοιχεία δείχνουν πως με χαρακτηριστικό κυνισμό η μπουρζουαζία του 19^{ου} αιώνα είτε ακριβώς τι έκανε, τι θα έκανε και γιατί: «η αστική τάξη, εκτός στα μάτια των αφελών, δεν είναι ούτε ανόητη ούτε δειλή. Είναι έξυπνη και θρασύς. Δήλωσε επακριβώς τι ήθελε». Για να επαναανακαλύψουμε αυτό τον ρητό λόγο, «ευνόητα προϋποθέτει να αφήσουμε πίσω το ακαδημαϊκό και λόγιο υλικό των “σπουδαιών κειμένων”. Δεν είναι ούτε στον Hegel ούτε στον A.Comte όπου η μπουρζουαζία μιλάει ευθέως. Παράλληλα σε αυτά τα καθιερωμένα κείμενα, μια στρατηγική η οποία είναι απολύτως συνειδητή, οργανωμένη και προμελετημένη είναι καθαρά εγχαραγμένη σε ένα πλήθος ανώνυμων ντοκουμέντων τα οποία συνιστούν τον ενεργό λόγο μιας πολιτικής πράξης. Τη λογική του ασυνείδητου επομένως πρέπει να την αντικαταστήσουμε με τη λογική της στρατηγικής». ⁵⁷⁵

Είναι δύσκολο στον παρόντα χρόνο να γράψει κάποιος ιστορία, χωρίς να χρησιμοποιήσει μια ολόκληρη σειρά από έννοιες ευθέως ή έμμεσα συσχετιζόμενες με την σκέψη του Marx - ή χωρίς να θέσει λει ο **Foucault** τον εαυτό του «εντός του ορίζοντα σκέψης ο οποίος ορίστηκε και περιγράφηκε από τον Marx. Κάποιος θα μπορούσε ακόμη και να αναρωτηθεί ποια διαφορά σε τελική ανάλυση υπάρχει μεταξύ του να είσαι ιστορικός και του να είσαι μαρξιστής». ⁵⁷⁶ Μέσα και με αφετηρία τον ορίζοντα αυτό που κωδικοποίησε ο Marx, πρέπει να εκκινήσει η συζήτηση με αυτούς που αποκαλούν τους εαυτούς τους μαρξιστές, «διότι παίζουν ένα παιχνίδι του οποίου οι κανόνες δεν είναι μαρξικοί αλλά “κομμουνιστολογικοί”, με άλλα λόγια καθορισμένοι από τα κομμουνιστικά κόμματα τα οποία και αποφασίζουν πώς θα χρησιμοποιήσεις τον Marx ώστε αυτά να σε ανακηρύξουν μαρξιστή»... ⁵⁷⁷

Ο **Foucault** χαρακτηρίζει γενικά τις δικές του έρευνες και ως μια «γενεαλογία της ηθικής». «Ήταν ο Nietzsche αυτός που προσδιόρισε την σχέση εξουσίας ως το γενικό επίκεντρο, θα λέγαμε, του φιλοσοφικού λόγου – όπως στον Marx ήταν η σχέση παραγωγής. Ο Nietzsche είναι ο φιλόσοφος της εξουσίας, ένας φιλόσοφος ο οποίος κατάφερε να σκεφθεί την εξουσία χωρίς γι’ αυτόν τον λόγο να αναγκαστεί να περιορίσει τον εαυτό του μέσα σε μια πολιτική θεωρία». Η σύγχρονη παρουσία του Nietzsche είναι, υποστηρίζει ο **Foucault**, «αυξανόμενα σημαντική. Αλλά έχω κουραστεί, από τους ανθρώπους εκείνους οι οποίοι τον μελετούν με μόνη κατάληξη το ίδιο είδος σχολίων που γράφονται για τον Hegel ή τον Mallarmé. Για εμένα, προτιμώ να χρησιμοποιώ τους συγγραφείς που μου αρέσουν. Η μόνη βάσιμη έκφραση εκτίμησης σε μια σκέψη όπως αυτή του Nietzsche είναι ακριβώς να την χρησιμοποιήσεις, να της αλλάξεις την μορφή, να την κάνεις να γογγύξει και να διαμαρτυρηθεί. Και εάν έπειτα οι σχολιαστές λένε ότι είμαι πιστός ή μη πιστός στον Nietzsche, αυτό είναι κάτι το οποίο δεν έχει κανένα απολύτως ενδιαφέρον». ⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ “From Torture to Cellblock”, conversation published in *Le Monde* Feb.21 1975. Στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 149.

⁵⁷⁶ M. **Foucault**: *Prison Talk*, συνέντευξη: στο *Power/ Knowledge, Selected Interviews and Other Writings*, editor C. Gordon, The Harvester Press 1980, σελ.37 έως 54.

⁵⁷⁷ Σύμφωνα με τον **Foucault** το “μοντέλο του πολέμου” στις πολιτικές συζητήσεις οδηγεί στην απόρριψη του αντιπάλου ως “ταξικού εχθρού” - ωστόσο αυτός ο ιδεολογικός αγώνας ενάντια στον υποτιθέμενο ταξικό εχθρό «δεν είναι κατά βάθος ένας τρόπος να προσδίδουμε σοβαρότητα σε μικρές διενέξεις χωρίς μεγάλη σημασία; [...] Δεν θα ήταν ωφελιμότερο να διεξάγουν έρευνες οι μεν παράλληλα με τους δε, έστω και αποκλίνουσες;» (M. **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 181).

⁵⁷⁸ M. **Foucault**: *Prison Talk*, συνέντευξη: στο *Power/ Knowledge, Selected Interviews and Other Writings*, editor C. Gordon, The Harvester Press 1980.

Για πολλούς νέους διανοούμενους την εποχή εκείνη, όπως και για τον νεαρό **Foucault**, οι Nietzsche και Bataille αποτελούσαν ίσως τον μοναδικό δρόμο που θα οδηγούσε σε αυτό που ίδιοι θεωρούσαν κομμουνισμό ‘ μια ανάγκη ολοκληρωτικής απόρριψης του υφιστάμενου κόσμου δεν μπορούσε να ικανοποιηθεί από τον χεγγελιανισμό.

Ο **Foucault** μπήκε στις γραμμές του γαλλικού κομμουνιστικού κόμματος (P.C.F.), υπό την επιρροή του Althusser, το 1950 - «ένας νιτσειϊκός κομμουνιστής» όπως λει ο ίδιος. Το 1952, ο **Foucault** θα αποχωρήσει από το κόμμα. Είναι η χρονιά που θα εξυφανθεί στη σοβιετική ένωση το σενάριο της «πλεκτάνης των γιατρών» εναντίον του Stalin. Ως μέλη του κόμματος, θυμάται ο **Foucault**, ανεξάρτητα από αντιρρήσεις και αμφιβολίες, επέβαλαν οι ίδιοι στους εαυτούς τους να πιστέψουν αυτά τα οποία τους έλεγαν οι καθοδηγητές – μια παράδοξη άσκηση, μια προσπάθεια να αλλάξουν τους εαυτούς τους.⁵⁷⁹ Τρεις μήνες μετά το θάνατο του Stalin, η “πλεκτάνη” αποδεικνύεται μια επινόηση. Από εκείνο το σημείο και έπειτα ο **Foucault** θα συντηρήσει αποστάσεις από το κομμουνιστικό κόμμα.⁵⁸⁰

Ο **Foucault** θεωρεί πως (ο ίδιος και) οι Lacan και Althusser δεν υπήρξαν «δομιστές», το κοινό τους σημείο ήταν το ότι έθεσαν υπό ερώτηση το ίδιο το “υποκείμενο”. Αναφορικά με τον μαρξισμό, αυτός κατείχε έναν σημαντικό ρόλο που ήταν όχι μόνο θεωρητικός, αλλά αποτελούσε μέρος της καθημερινής ζωής των νέων φοιτητών ή διανοούμενων. Ο μαρξισμός βέβαια αξίωνε μια θέση επιστήμης, ή τουλάχιστον μιας «γενικής θεωρίας της “επιστημονικότητας” της επιστήμης: ένα είδος δικαστηρίου του Λόγου το οποίο θα μας επέτρεπε να διακρίνουμε αυτό που είναι επιστήμη από εκείνο που ήταν ιδεολογία. Δηλαδή, ένα γενικό κριτήριο ορθολογικότητας για κάθε μορφή γνώσης».⁵⁸¹

11.2 ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΔΡΑΣΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ

*«Ο σχηματισμός των λόγων και η γενεαλογία της γνώσης πρέπει να αναλυθούν, όχι με όρους τύπων συνείδησης, τρόπων πρόσληψης και μορφών ιδεολογίας, αλλά με όρους τακτικών και στρατηγικών της εξουσίας».*⁵⁸²

Εάν κάποιος, υποστηρίζει ο **Foucault**, ενδιαφέρεται να κάνει ιστορική δουλειά «η οποία έχει πολιτική σημασία, χρησιμότητα και αποτελεσματικότητα, τότε αυτό είναι δυνατό μόνο εφόσον αυτός έχει κάποιου είδους εμπλοκή με τις διαμάχες οι οποίες λαμβάνουν χώρα στην εν λόγω περιοχή. Προσπάθησα να πραγματοποιήσω μια γενεαλογία της ψυχιατρικής, επειδή είχα ενός συγκεκριμένου είδους πρακτική εμπειρία

⁵⁷⁹ Μια σύντομη στράτευση αλλά μια «χρήσιμη εμπειρία» παραδέχεται ο **Foucault** - αλλά ταυτόχρονα και ένα είδος “προσηλυτισμού”, ασκητισμού και “αυτο-μαστιγώσης.

⁵⁸⁰ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 53.

⁵⁸¹ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 59-60. Σε ποιο βαθμό, ήταν το ερώτημα, μπορεί ο μαρξισμός να επιληφθεί των ζητημάτων της ιστορίας της επιστήμης, ανακατασκευάζοντας της ιστορία της κοινωνίας σύμφωνα με τα μαρξιστικά σχήματα;

Μπορεί η πολιτική σκέψη να είναι πολιτικώς ορθή εάν δεν είναι επιστημονικά αυστηρή; Η επανεκτίμηση στη Γαλλία των εννοιών που εισήγαγε ο Marx, η κατανόηση του βάθους τους προκειμένου να αναλυθούν και να προσδιοριστούν οι δυνατές χρήσεις τους, είναι μια εργασία ταυτόχρονα πολιτική και επιστημονική. Για τον **Foucault**, έρευνα σε θεωρητικά προβλήματα δεν σημαίνει κατ’ ανάγκην απομάκρυνση από την πολιτική: «[...] διαπιστώνουμε πως κάθε μορφή πολιτικής πράξης είναι δυνατό να συναρθρωθεί με τον πιο ακριβή τρόπο με ένα αυστηρό θεωρητικό στοχασμό». “**Foucault** Responds to Sartre”, Radio interview published in *La Quinzaine Litteraire* 46, March 1-15 1969. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996.**

⁵⁸² M. **Foucault**: *Questions on Geography*, συνέντευξη: στο *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings*, editor C. Gordon, The Harvester Press 1980.

σε ψυχιατρικά νοσοκομεία και ήμουν γνώστης των αγώνων, των γραμμών δύναμης, των εντάσεων και των σημείων σύγκρουσης που υπήρχαν εκεί. [...] Το πρόβλημα και το διακύβευμα εκεί ήταν η δυνατότητα ενός λόγου που θα ήταν ταυτοχρόνως αληθής αλλά και στρατηγικά δραστικός, η δυνατότητα μιας ιστορικής αλήθειας η οποία θα μπορούσε να έχει πολιτικό αποτέλεσμα».

Και λίγο παρακάτω συνεχίζει ο **Foucault** «δεν είμαι καθόλου εκείνο το είδος φιλόσοφου ο οποίος διαχειρίζεται ή θα ήθελε να διαχειριστεί έναν λόγο αλήθειας μιας επιστήμης», το να επιδιώκεις τη θέσπιση «του νόμου της κάθε μίας και όλων των επιστημών αποτελεί τον προγραμματικό στόχο του θετικισμού. Δεν είμαι βέβαιος εάν κάποιος δεν βρίσκει και μια παρόμοια σε λειτουργία όσον αφορά σε συγκεκριμένα είδη “ανανεωμένου” μαρξισμού, εκείνου ο οποίος συνίσταται στο να υποστηρίξεις ότι “ο «Μαρξισμός», ως η Επιστήμη των επιστημών, είναι σε θέση να παρέχει την θεωρία της επιστήμης και να σχεδιάσει το όριο μεταξύ επιστήμης και ιδεολογίας”. Αυτός ο ρόλος διαιτησίας, (δικαστικής) απόφασης και καθολικού μάρτυρα είναι ένας ρόλος τον οποίο αρνούμαι κατηγορηματικά να υιοθετήσω, διότι μου φαίνεται πως είναι στενά συνυφασμένος με μια φιλοσοφία ως πανεπιστημιακό θεσμό. Εάν πραγματοποιώ την ανάλυση αυτή που κάνω, δεν είναι εξαιτίας μιας πολεμικής την οποία θέλω να διαιτητεύσω αλλά επειδή έχω προσωπικά αναμιχθεί σε συγκεκριμένες συγκρούσεις που σχετίζονται με την ιατρική, την ψυχιατρική και το ποινικό σύστημα».⁵⁸³

Μετά τον Nietzsche η ερώτηση δεν είναι πλέον: “ποιο είναι το πιο σίγουρο μονοπάτι προς την αλήθεια;”, αλλά “ποια ήταν η ριψοκίνδυνη πορεία που η αλήθεια ακολούθησε;”, αυτή είναι η ερώτηση του Nietzsche. Η επιστήμη, ο εξαναγκασμός και η δέσμευση στην αλήθεια, οι τελετουργικές διεργασίες για την παραγωγή της έχουν διασχίσει για χιλιετίες ολόκληρη τη Δυτική κοινωνία και «είναι τόσο καθολικευμένα ώστε έχουν περιέλθει σε κατάσταση γενικού νόμου για όλους τους πολιτισμούς. Ποια είναι η ιστορία αυτής της “θέλησης για αλήθεια”; Ποια είναι τα αποτελέσματά της; Πώς είναι όλα αυτά συνυφασμένα με τις σχέσεις εξουσίας;».

Ο “πανοπτισμός” υποστηρίζει ο **Foucault** υπήρξε «μια τεχνολογική επινόηση στην τάξη της εξουσίας συγκρίσιμη με την μηχανή ατμού στο καθεστώς της παραγωγής». Εκκινώντας ως μια τοπική εφαρμογή σε σχολεία, σε στρατώνες και σε νοσοκομεία, τα επιτυχή αποτελέσματα εσωτερικής και διαρκούς επιτήρησης οδήγησαν με τη βοήθεια του μηχανισμού της αστυνομίας στη σταδιακή γενίκευσή του. Το “Πανοπτικό σύστημα” δεν «κατασχέθηκε» από τους Κρατικούς μηχανισμούς, μάλλον το αντίστροφο: «ήταν αυτοί οι μηχανισμοί οι οποίοι τέθηκαν σε ισχύ στηριζόμενοι σε μια βάση από μικρής κλίμακας, τοπικούς και διάχυτους πανοπτισμούς. Συμπερασματικά, δεν μπορεί κάποιος να περιορίσει τον εαυτό του στην ανάλυση του Κρατικού μηχανισμού από μόνου του εάν θέλει να συλλάβει τους μηχανισμούς της εξουσίας σε όλη τους την λεπτομέρεια και πολυπλοκότητα. Υπάρχει ενός είδους σχηματοποίηση εδώ την οποία θα πρέπει να αποφύγουμε – και η οποία παρεμπιπτόντως δεν βρίσκεται στον ίδιο τον Marx – η οποία συνίσταται στο να εντοπίζεται η εξουσία στον Κρατικό μηχανισμό, καθιστώντας αυτόν το σπουδαιότερο, προνομιούχο, κεφαλαιώδες και σχεδόν μοναδικό εργαλείο της εξουσίας της μιας τάξης επάνω στην άλλη. Στην πραγματικότητα η εξουσία στην άσκησή της εκτείνεται πολύ ευρύτερα, διέρχεται μέσα από πολύ περισσότερο εκλεπτυσμένα κανάλια, και είναι πολύ περισσότερο διφορούμενη, από τη στιγμή που το κάθε άτομο έχει στη διάθεσή του μια συγκεκριμένη εξουσία και γι’ αυτόν ακριβώς το λόγο μπορεί επίσης να δράσει ως το όχημα για την μεταβίβαση μιας ευρύτερης εξουσίας. Η αναπαραγωγή των σχέσεων

⁵⁸³ M. **Foucault**: *Questions on Geography*, συνέντευξη: στο *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings*, editor C. Gordon, The Harvester Press 1980, βλπ. γενικά σελ.63 έως 77.

παραγωγής δεν είναι η μόνη λειτουργία η οποία υπηρετείται από την εξουσία. Τα συστήματα κυριαρχίας και τα κυκλώματα της εκμετάλλευσης σίγουρα αλληλεπιδρούν, αλληλο-διασταυρώνονται και υποβοηθούν το ένα το άλλο, ωστόσο δεν συμπίπτουν».

«Δεν επιδιώκω» σε καμία περίπτωση, διευκρινίζει ο **Foucault**, «να μειώσω την σημασία και την αποτελεσματικότητα της Κρατικής εξουσίας. Απλώς αισθάνομαι ότι η υπερβολική επιμονή στη κατοχή από αυτήν ενός αποκλειστικού ρόλου ενέχει τον κίνδυνο παράβλεψης όλων εκείνων των μηχανισμών και των αποτελεσμάτων της εξουσίας τα οποία ενώ δεν διέρχονται απευθείας διαμέσου του Κρατικού μηχανισμού, εν τούτοις συχνά ενισχύουν το Κράτος πιο αποτελεσματικά από ότι οι δικοί του θεσμοί, διευρύνοντας και μεγιστοποιώντας την δραστηριότητά του. Στη Σοβιετική κοινωνία έχουμε το παράδειγμα ενός Κράτους το οποίο άλλαξε χέρια, ωστόσο άφησε να υπάρχουν οι κοινωνικές ιεραρχίες, η οικογενειακή ζωή, η σεξουαλικότητα και το σώμα λίγο έως πολύ όπως ήταν στην καπιταλιστική κοινωνία».⁵⁸⁴

Υπόθεσή μου είναι, επισημαίνει ο **Foucault**, ότι «το άτομο δεν είναι μια δοσμένη από τα πριν οντότητα η οποία κυριεύεται από την εξουσία. Το άτομο, με την ταυτότητα και τα χαρακτηριστικά του, είναι το αποτέλεσμα μιας σχέσης εξουσίας η οποία ασκείται πάνω στα σώματα, στις πολλαπλότητες, στις κινήσεις, στις επιθυμίες, στις δυνάμεις».

Σύμφωνα με τον **Foucault** η ανάλυση του Marx «δεν ξεφεύγει από το επιστημολογικό έδαφος που διαμορφώθηκε από τον Ricardo». Η μετατροπή του Marx σε «συγγραφέα», η υπαγωγή του σε «μια ανάλυση με όρους καινοτομίας ή εσωτερικής συνοχής» οδηγεί κάποιες φορές σε μια «ακαδημαϊκοποίηση» του Marx, ωστόσο αυτό «σημαίνει παρανόηση του είδους της τομής την οποία επέφερε» ο ίδιος. Υπάρχουν στον Marx αξιοσημείωτα αποσπάσματα και υλικό ανεκμετάλλευτο, όπως για παράδειγμα «οτιδήποτε έγραψε αναφορικά με τον στρατό και το ρόλο του στην ανάπτυξη της πολιτικής εξουσίας», τα οποία έμειναν «ακαλλιέργητα προς χάριν ατελείωτων σχολιασμών πάνω στην υπεραξία».

11.2.1 Λαϊκή Μνήμη των Αγώνων

Ο **Foucault** στη συνέντευξη για το περιοδικό *Cahiers du Cinema* αναφέρεται σε μια «πραγματική μάχη»: ένας αγώνας σε σχέση με αυτό που μπορούμε να ονομάσουμε «λαϊκή μνήμη», δηλαδή όλα αυτά που οι άνθρωποι κατορθώνουν εν τέλει να καταγράψουν και να θυμούνται από μια ολόκληρη παράδοση λαϊκών αγώνων. Σήμερα, διαπιστώνει ο **Foucault** τίθεται σε ενέργεια ένας αριθμός συγκεκριμένων μηχανισμών (“λαϊκή λογοτεχνία”, φθηνά βιβλία ή και σχολικά βιβλία, τηλεοπτικές εκπομπές ή κινηματογραφικές ταινίες) «προκειμένου να εμποδιστεί η ροή αυτής της μνήμης. [...] Η ιστορική γνώση που έχει η εργατική τάξη για τον εαυτό της συνεχώς συρρικνώνεται». Πιστεύω λει ο **Foucault** ότι «αυτός είναι ένας τρόπος επαναπρογραμματισμού της λαϊκής μνήμης [...]. Έτσι οι άνθρωποι δεν εμφανίζονται ως αυτό που ήταν, αλλά ως αυτό που θυμούνται πως ήταν». Η μνήμη είναι εξαιρετικά σημαντική για την πάλη, (στην πραγματικότητα «οι αγώνες εξελίσσονται με ενός είδους συνειδητή κίνηση της ιστορίας προς τα μπροστά») ‘ «εάν κάποιος ελέγχει τη μνήμη των ανθρώπων, ελέγχει τη δυναμική τους. Και ελέγχει επίσης την εμπειρία τους, τη γνώση τους των προηγούμενων αγώνων».⁵⁸⁵

⁵⁸⁴ *Questions on Geography*, στο *Power/ Knowledge, Selected Interviews and Other Writings*.

⁵⁸⁵ “Film and Popular Memory”, *Cahiers du Cinema* vol.251-2, 7-8/1974. Βρίσκεται στο **Foucault Live**, *Collected Interviews 1961-1984*, S. Lotringer (ed.) *Semiotext(e)* 1996. Ελληνική μετάφραση “Κινηματογράφος και Λαϊκή Μνήμη”, εκδ. Εργαστήρι Ελευθεριακής Κουλτούρας 2006 σελ. 8.

Είναι επομένως ζωτικής σημασίας να ελέγχεις αυτή τη μνήμη να καθορίζεις τι πρέπει να περιλαμβάνει, τι πρέπει να θυμόμαστε.

Η επίσημη γνώση πάντοτε επικεντρωνόταν σε διαμάχες “εσωτερικές” στις κοινωνικές τάξεις, ενώ παρουσίαζε τα λαϊκά κινήματα να προκύπτουν από αιτήματα για την ανεργία ή τους φόρους, αλλά ποτέ ως απότοκο της πάλης για εξουσία: «η ιστορία αυτής της μάχης για εξουσία, καθώς και ο τρόπος με τον οποίο η εξουσία ασκείται και συντηρείται παρέμενε πάντοτε ολοκληρωτικά αθέατη. Η γνώση κρατά τις αποστάσεις της: αυτά δεν θα έπρεπε να γίνουν γνωστά!». Οι εργάτες στον 19^ο αιώνα πραγματοποίησαν λεπτομερείς έρευνες που αφορούσαν τις υλικές συνθήκες διαβίωσής τους και αυτή μάλιστα η εργασία προσέφερε υλικό το οποίο ο Marx το χρησιμοποίησε στην επιχειρηματολογία του ‘ αυτή λοιπόν η γνώση αποκλείστηκε, δεν επιτράπηκε ποτέ να λειτουργήσει ως “επίσημη”.⁵⁸⁶

11.3 ΜΑΡΞΙΣΜΟΣ: ΑΘΡΟΙΣΜΑ ΔΥΝΑΜΙΚΩΝ ΕΞΟΥΣΙΑΣ

Ο **Foucault** παρατηρεί πως με αφετηρία ζητήματα όπως αυτά της ψυχιατρικής ή των φυλακών, «με βάση τέτοια συγκεκριμένα προβλήματα μπορούμε επιτέλους να υποκινήσουμε κάτι». Τι πρέπει λοιπόν να αναδειξουμε μέσα από αυτά; «Αυτό ακριβώς που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε “νέο πολιτικό φαντασιακό”. Με ενδιαφέρει να υποκινηθεί μια νέα πολιτική φαντασία».

11.3.1 Προφητική Επιστήμη, Κρατική Φιλοσοφία

Όταν αναζητούμε την προέλευση αυτής της έλλειψης φαντασίας, ισχυρίζεται ο **Foucault**, σε κοινωνικο-πολιτικό επίπεδο κατά τον 20^ο αιώνα, «μου φαίνεται πως ο μαρξισμός παίζει ένα σημαντικό ρόλο». Το ερώτημα επομένως “πώς να τελειώνουμε με τον μαρξισμό”, είναι με αυτή την έννοια λει ο **Foucault**, θεμελιώδης: «ένα πράγμα είναι καθοριστικό: ότι ο μαρξισμός συνέβαλε και εξακολουθεί να συμβάλλει στην πτώχευση της πολιτικής φαντασίας». Δεν θεωρώ διευκρινίζει ο **Foucault** ότι πρέπει να τελειώνουμε με τον ίδιο τον Marx. «Το άτομο Marx ανήκει στην τάξη του μη αναστρέψιμου, είναι ένα πρόσωπο που εξέφρασε αλάνθαστα ορισμένα πράγματα, ένα άτομο που δεν μπορεί να τεθεί υπό αίρεση ως ιστορικό συμβάν [...]. Όμως η κατάσταση είναι τελείως διαφορετική σε σχέση με τον μαρξισμό. [...] ο μαρξισμός δεν είναι παρά μια τροπικότητα της εξουσίας, με τη στοιχειώδη έννοια του όρου. [...] ο μαρξισμός είναι ένα άθροισμα σχέσεων εξουσίας, ένα άθροισμα μηχανισμών και δυναμικών εξουσίας».⁵⁸⁷ Είναι λοιπόν επιτακτική ανάγκη να αναλύσουμε τον τρόπο με τον οποίο ο μαρξισμός λειτουργεί μέσα στο πλαίσιο των σύγχρονων κοινωνικών ανταγωνισμών.

Δεν αρκεί, σημειώνει ο **Foucault**, να πούμε πως μια επιστήμη λειτουργεί “ως άθροισμα προτάσεων που εκλαμβάνονται ως αληθείς”. Πρέπει παράλληλα να

⁵⁸⁶ Revolutionary Action: “Until Now”. *Actuel* no.14, Nov. 1971. Βρίσκεται στο *Language, Counter-Memory, Practice*. [ed.] D.F. Bouchard. Cornell University Press, 1977, σελ. 219. Ο, τι ξεφεύγει από τη θεσμοποιημένη γραφή (όπως είναι η μορφή της λογοτεχνίας) ο **Foucault** δηλώνει πως τον ενδιαφέρει ιδιαίτερα: «ο ανώνυμος λόγος, ο λόγος της καθημερινότητας», όλα τα καταπιγμένα λόγια που τα αρνήθηκε ο θεσμός, «αυτά που λένε οι τρελοί από τα βάθη των ασύλων, αυτά που δεν σταμάτησαν να λένε οι εργάτες, να φωνάζουν, να κραυγάζουν, από τότε που υπάρχει το προλεταριάτο ως τάξη», όλη αυτή η πρόσκαιρη γλώσσα που δεν διάβηκε ποτέ τα όρια του λογοτεχνικού θεσμού, του θεσμού της γραφής (“Archaeologie kara dynastique he”, *Umi*, Μάρτιος 1973, συζήτηση με τον S. Hasumi 27-09-1972. Ελληνική μετάφραση: “Από την αρχαιολογία στη δυναστική”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 57).

⁵⁸⁷ *Umi*, 07-1978. Συζήτηση με τον R. Yoshimoto. Ελληνική μετάφραση: “Μεθοδολογία για την Γνώση του Κόσμου: Πώς να απαλλαχτούμε από τον μαρξισμό”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 191.

λάβουμε υπόψη μας ότι «η επιστήμη είναι εγγενώς συνυφασμένη με μια σειρά εξαναγκαστικών προτάσεων. Αυτό σημαίνει ότι ο μαρξισμός ως επιστήμη (στο βαθμό που πρόκειται για επιστήμη της ιστορίας της ανθρωπότητας) συνιστά μια δυναμική που λειτουργεί εξαναγκαστικά, σε συνάρτηση με μια ορισμένη αλήθεια. Ο λόγος του μαρξισμού συνιστά μια προφητική επιστήμη η οποία διαχέει μια δύναμη εξαναγκασμού με βάση μια ορισμένη αλήθεια, αναφορικά με το παρελθόν αλλά και το μέλλον της ανθρωπότητας». Δηλαδή η ιστορικότητα και ο προφητικός χαρακτήρας λειτουργούν ως εξαναγκαστικές δυνάμεις αναφορικά με την αλήθεια.⁵⁸⁸

Ο μαρξισμός, συνεχίζει ο **Foucault**, δεν θα μπορούσε να υπάρξει χωρίς την ύπαρξη ενός πολιτικού κόμματος: «Το γεγονός ότι ο μαρξισμός δεν θα μπορούσε να λειτουργήσει χωρίς την ύπαρξη ενός κράτους που τον έχει ανάγκη ως φιλοσοφία, είναι ένα σπάνιο φαινόμενο, που δεν έχει εμφανιστεί προηγουμένως στον κόσμο ή την δυτική κοινωνία. Σήμερα, ορισμένες χώρες δεν λειτουργούν ως κράτη παρά καθόσον επικαλούνται αυτή τη φιλοσοφία [...]». Συμπερασματικά, καταλήγει ο **Foucault** «οι τρεις πλευρές του μαρξισμού, δηλαδή ο μαρξισμός ως επιστημονικός λόγος, ο μαρξισμός ως προφητεία και ο μαρξισμός ως κρατική φιλοσοφία ή ταξική ιδεολογία, είναι αναπόφευκτα συνδεδεμένες άρρηκτα με το σύνολο των σχέσεων εξουσίας». Με την έννοια αυτή ο μαρξισμός θα έπρεπε «σήμερα τα τεθεί υπό αίρεση».

Οι δύο παραδοσιακές απαντήσεις σε αυτά τα προβλήματα υπήρξαν οι εξής: είτε επικρίνονταν οι προτάσεις του ίδιου του Marx (σωστή πρόταση ή λάθος, αντιφατική ή μη;), είτε η κριτική έλεγε: “με ποιον τρόπο ο μαρξισμός σήμερα προδίδει αυτό που θα έπρεπε να είναι πραγματικότητα κατά τον Marx”; Πρόκειται επί της ουσίας για το ερώτημα: “ποιος είναι ο αυθεντικός Marx;”. Ο Marx σημειώνει ο **Foucault** ανήκει καθαρά στον 19^ο αιώνα και έπαιξε τότε καθοριστικό ρόλο ‘ δεν λειτουργεί ωστόσο παρά σε αυτό το πεδίο του 19^{ου}. Επομένως πρέπει να περιοριστούν οι σχέσεις εξουσίας που είναι συνυφασμένες με τον προφητικό χαρακτήρα του Marx. Ταυτόχρονα ο Marx διέτύπωσε έναν ορισμένο τύπο αλήθειας. «Αναρωτιούνται κάποιοι, εξαιτίας αυτού, εάν οι λέξεις του είναι καθολικά σωστές ή όχι, ποιου τύπου αλήθειας ήταν κάτοχος και εάν έθεσε τις βάσεις μιας ντετερμινιστικής ιστοριολογίας επειδή προσέδωσε απόλυτη ισχύ σε αυτή την αλήθεια: θα ήταν καλύτερα να σταματήσουμε αυτό το είδος συζήτησης. Η διαπίστωση ότι ο Marx δεν μπορεί να θεωρείται οριστικός κάτοχος μιας αλήθειας σημαίνει ότι θα πρέπει να περιοριστεί ή να μειωθεί η επίδραση που έχει ο μαρξισμός ως τροπικότητα εξουσίας».⁵⁸⁹

Επίσης, προσθέτει ο **Foucault**: θα πρέπει να περιορίσουμε τις σχέσεις εξουσίας που εκδηλώνει ο μαρξισμός σε σύνδεση με ένα κόμμα, δηλαδή ως έκφραση μιας πολιτικής τοποθέτησης. «Εφόσον ο μαρξισμός δεν λειτούργησε παρά ως έκφραση ενός πολιτικού κόμματος, συνάγεται ότι διάφορα σημαντικά προβλήματα που ανακύπτουν στην πραγματική κοινωνία χάνονται από τον πολιτικό ορίζοντα» (προβλήματα ιατρικής, της σεξουαλικότητας, του ορθού λόγου και της τρέλας). Όλα αυτά τα νέα προβλήματα πρέπει να συνδεθούν επισημαίνει ο **Foucault** με τα κοινωνικά κινήματα – «είτε έχουν χαρακτήρα αμφισβήτησης είτε εξέγερσης. Τα πολιτικά κόμματα έχουν την τάση να αγνοούν αυτά τα κοινωνικά κινήματα, ή μάλλον να τα αποδυναμώνουν». Τα κινήματα αυτά (είτε γεννιούνται από φοιτητές είτε από φυλακισμένους) έχουν για τον ίδιο λει ο **Foucault** μεγάλη σημασία: προέρχονται από αυτό που ονομάζουμε “λούμπεν προλεταριάτο”. «Δεν θεωρώ βέβαια ότι το κίνημά τους έχει μια απόλυτη αξία, αλλά εκτιμώ ότι είναι δυνατόν, τόσο από λογικής

⁵⁸⁸ Umi, 07-1978. “Μεθοδολογία για την Γνώση του Κόσμου: Πώς να απαλλαγούμε από τον μαρξισμό”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 191-192.

⁵⁸⁹ Umi, 07-1978. “Μεθοδολογία για την Γνώση του Κόσμου”, σελ. 194.

όσο και από πολιτικής απόψεως, να ανακτήσουμε ό,τι έχει μονοπωληθεί από τον μαρξισμό και τα μαρξιστικά κόμματα». ⁵⁹⁰

Για να καταστήσουμε ‘ελεύθεροι σε σχέση με τον μαρξισμό’ δεν χρειάζεται να ερευνήσουμε “τι αληθινά είπε ο Marx” ώστε να έχουμε τον λόγο του σε αυθεντική κατάσταση «εκλαμβάνοντάς τον ως μοναδικό νόμο». «Ούτε χρειάζεται επίσης να ανακαλύψεις, λόγου χάρη με βάση την αλτουσεριανή μέθοδο, με ποιον τρόπο παρερμηνεύθηκε ο αληθινός λόγος του προφήτη Marx. Το ουσιώδες δεν βρίσκεται σε αυτό τον τύπο ερωτήματος που αφορά τη μορφή». Πρέπει να ανιχνεύσουμε τις λειτουργίες των τρόπων εκδήλωσης της εξουσίας που συνδέονται με τον λόγο του ίδιου του Marx ‘ *«προσωπικά, λειο ο Foucault εκείνο που με ελκύει στο έργο του Marx είναι οι ιστορικές εργασίες [...]*», η οξυδέρκεια και διορατικότητα, η αποτελεσματικότητα και οι αναλυτικές αρετές τους... Όμως *«αυτές οι αναλύσεις [...] τελειώνουν πάντοτε με προφητικές διατυπώσεις. [...] Αλλά μπορούμε να πούμε ότι οι προφητείες του Marx αποδείχθηκαν σχεδόν όλες λαθεμένες [...]*». Τα γεγονότα τα οποία αναγγέλλουν διαψεύδονται από την πραγματικότητα. Γιατί, ⁵⁹¹

Σύμφωνα με τον **Foucault** αυτό το οποίο παράγεται στο έργο του Marx είναι με μια έννοια ένα «παιχνίδι ανάμεσα στη διατύπωση μιας προφητείας και στον προσδιορισμό ενός στόχου». Ο σοσιαλιστικός λόγος της εποχής εκείνης απαρτιζόταν από δύο ιδέες: πρώτον, συνείδηση μιας “ιστορικής αναγκαιότητας” (το ‘x’ πράγμα θα έπρεπε να συμβεί υποχρεωτικά στο μέλλον) και δεύτερον έναν λόγο “αγωνιστικού χαρακτήρα” ο οποίος προσδιόριζε στόχους προς επίτευξη. Οι δύο λόγοι δεν μπόρεσαν να φθάσουν ως το τέλος. «Για παράδειγμα, λειο ο **Foucault**, η έννοια της εξαφάνισης του κράτους είναι μια λαθεμένη προφητεία». Αλλά «από τη στιγμή που εκλαμβάνεται ως στόχος η εξαφάνιση του κράτους, ο λόγος του Marx προσλαμβάνει μια πραγματικότητα άνευ προηγούμενου».

Παρατηρείται επισημαίνει εδώ ο **Foucault** μια «υπερτροφία εξουσίας ή ένα πλεόνασμα εξουσίας τόσο στις σοσιαλιστικές όσο και στις καπιταλιστικές χώρες. Και θεωρώ ότι η πραγματικότητα αυτών των μηχανισμών εξουσίας, η γιγαντιαία πολυπλοκότητά τους, δικαιολογεί, από τη στρατηγική σκοπιά ενός αγώνα αντίστασης, την εξαφάνιση του κράτους ως στόχο». ⁵⁹²

Ο **Foucault** σε μια συζήτησή του αναφέρεται σε αυτούς που αποκαλεί «εμπειριστές» και «μαλθακούς μαρξιστές»: η πρώτη μομφή που τους απευθύνει αφορά τη «δυσπιστία τους απέναντι στο ιστορικό υλικό, στην ιστορική πραγματικότητα» και «ο υπέρμετρος σεβασμός τους απέναντι στο κείμενο», «[...] εγκλωβίζονται στον ακαδημαϊσμό λόγω του σεβασμού τους προς το κείμενο του Marx».

Δεύτερον, ορισμένοι μαρξιστές είναι τόσο απορροφημένοι στον “κανόνα” και στις κατευθυντήριες που πιστεύουν ότι αντλούν από τα κείμενα του Marx ώστε «αδυνατούν να διεξάγουν μια πραγματική ιστορική ανάλυση». Ο **Foucault** επικρίνει εδώ τον στείρο σχολιασμό, τον ακαδημαϊσμό και την «έλλειψη επινοητικότητας». Δεν χρειάζεται, θα παρατηρήσει, «να είμαι βέβαιος ότι ο Marx προέβλεψε» την εξέλιξη κάποιων πραγμάτων (π.χ. το μετασχηματισμό του κρατικού μηχανισμού στην διάρκεια του επαναστατικού προτσές), δεν χρειάζεται να είμαι βέβαιος ότι “το είπε” «για να πειστώ ότι είναι πράγματι αναγκαίο»...

«Φυλάκισαν τη χρήση του Marx» στο «εσωτερικό μιας κυριολεκτικά ακαδημαϊκής παράδοσης» καταλήγει ο **Foucault**. Εν τούτοις ολισθαίνουν έτσι σε μια

⁵⁹⁰ Umi, 07-1978. “Μεθοδολογία για την Γνώση του Κόσμου”, σελ. 195.

⁵⁹¹ Umi, 07-1978. “Μεθοδολογία για την Γνώση του Κόσμου”, σελ. 210-211.

⁵⁹² Umi, 07-1978. “Μεθοδολογία για την Γνώση του Κόσμου”, σελ. 212.

αντίφαση: από τη μια υποστηρίζουν ότι “ο μαρξισμός είναι επιστήμη”. Πιθανόν «επειδή είμαι ως έναν βαθμό ιστορικός των επιστημών», λει ο **Foucault** «δεν θεωρώ μεγάλη φιλοφρόνηση για έναν τύπο λόγου να λες ότι είναι επιστήμη. Δεν θεωρώ ότι αποδίδουμε αληθινά ιερές διαστάσεις σε έναν τύπο λόγου ή ότι τον αναβαθμίζουμε πραγματικά λέγοντας ότι είναι επιστημονικός λόγος». Η ιστορική ανάπτυξη μιας επιστήμης δεν μπορεί να συνίσταται αποκλειστικά στον σχολιασμό των κειμένων του ιδρυτή της. Όσοι θεωρούν τον μαρξισμό ως επιστήμη, θα πρέπει να γνωρίζουν με τη βοήθεια αυτής της επιστήμης «σε ποια σημεία έσφαλλε ο Marx». ⁵⁹³

11.4 ΑΠΑΝΤΗΣΕΙΣ ΣΤΗΝ ΚΟΜΜΟΥΝΙΣΤΙΚΗ ΠΟΛΕΜΙΚΗ

Ο **Foucault** σε μια συνέντευξή του ⁵⁹⁴ αναφέρεται στο πώς ο ίδιος κρίνει τις αντηχήσεις των αναλύσεών του στο διανοητικό πεδίο και τις πολιτικές επιπτώσεις των ιδεών του. Μέρος της επιχείρησης (“κομμουνιστικής”) πολεμικής, αναδεικνύει το πρόβλημα του “συμφύρματος” (amalgam) θα παρατηρήσει ο **Foucault**, μπορεί δε να συνοψισθεί ως εξής: δεν υπάρχει καμία διαφορά μεταξύ όσων λει ο Deleuze, όσων λει ο **Foucault**, οι “νέοι φιλόσοφοι” ή ακόμη οι εκφραστές της “θεωρίας των ριζικών αναγκών”.

Πρόκειται επί της ουσίας για μια «παλαιά τακτική, πολιτική και ιδεολογική, του Σταλινισμού, η οποία συνίσταται στο να έχεις όλες τις φορές μόνο έναν αντίπαλο». Οι μάχες σε διαφορετικά μέτωπα πρέπει να δίνονται έτσι ώστε να φαίνεται πως η πάλη είναι μία και μόνη ενάντια στον ίδιο εχθρό. «Υπάρχουν χιλιάδες δαίμονες, συνήθιζε να λει η Εκκλησία, αλλά υπάρχει μόνο ένας Πρίγκιπας του Σκότους...». ⁵⁹⁵ Δεύτερον, αυτή η τακτική έχει να κάνει και με μια δικαστική μέθοδο που ακολουθήθηκε και στις δίκες της Μόσχας: εφόσον δεν είστε παρά ο ένας και μοναδικός εχθρός, θα λογοδοτήσετε όχι μόνο για ό,τι έχετε πει αλλά και για όλα όσα δεν έχετε πει. Τρίτον, η πράξη εξομοίωσης του εχθρού και του κινδύνου: κάθε φορά που εμφανίζεται κάτι ως “κίνδυνος”, ένα ενοχλητικό νέο πρόβλημα ή κάτι που χρειάζεται να αλλάξει στην ανάλυση, δεν εκλαμβάνεται ως γεγονός ή ως ρίσκο – αυτό που χρειάζεται είναι να καταγγελλεί πάραυτα ως εχθρός. Τέταρτο χαρακτηριστικό αυτού του είδους πολεμικής, το σχέδιο “αναγωγή στο σύστημα”: το εγχείρημα κάποιου να θέσει ερωτήματα ή να προτείνει νέες αναλύσεις, θα οδηγήσει όσο αυθαίρετο κι εάν είναι αυτό, στην εξαγωγή “συγκεκριμένων θέσεων” οι οποίες θα επιτρέψουν και την καταγγελία τους – η καταδίκη προκύπτει και μόνο από το γεγονός ότι δεν εντάσσονται στα πλαίσια του (ορθόδοξου) μαρξισμού ή σε κάθε περίπτωση επειδή διαφέρουν από τις “ορθές” θέσεις...

«Πιστεύω πως όλες αυτές οι μέθοδοι μπορούν να βρεθούν στο τεράστιο δίκτυο αποκνημάτων φαντασίας το οποίο κάποιοι κομμουνιστές έχουν κατασκευάσει γύρω από το τι εγώ έκανα. Σχεδόν δεν υπάρχει σχέση μεταξύ αυτών τα οποία είπα και των πραγμάτων που μου αποδίδουν» υπογραμμίζει ο **Foucault**. ⁵⁹⁶ Το πρόβλημα πρέπει να εντοπιστεί «στο επίπεδο του κνιισμού τους» τονίζει ‘ «Εννοώ ότι είναι καλά ειδικευμένοι στο να λένε ψέματα [...] Αλλά το πρόβλημά τους, όπως και η δύναμή τους,

⁵⁹³ “Archaeologie kara dynastique he”, *Umi*, Μάρτιος 1973. “Από την αρχαιολογία στη δυναστική”, στο Το Μάτι της Εξουσίας, σελ. 49-51. Και κάτι ακόμη: «...εάν θέλουμε να γράψουμε την ιστορία ορισμένων τύπων λόγου ως φορέων γνώσης δεν μπορούμε να μην συνυπολογίσουμε τις σχέσεις εξουσίας που υπάρχουν στην κοινωνία εντός της οποίας λειτουργεί αυτός ο λόγος».

⁵⁹⁴ “Clarifications on the Question of Power”, interview published in *Aut Aut* 167-68, 1978. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996.

⁵⁹⁵ Αυτή η τακτική παρήγαγε και την έννοια του “σοσιαλφασισμού” ενώ γέννησε επίσης κατηγορίες όπως του “χιτλερικού-τροτσκιισμού” ή του “τιτοϊσμού” κλπ.

⁵⁹⁶ Ο **Foucault** αναφέρει ως (ατυχές) παράδειγμα μια «νατουραλιστική σύλληψη της επιθυμίας» που του καταλογίστηκε.

βρίσκεται στο γεγονός πως εκείνο που τους ενδιαφέρει δεν είναι εκείνα τα οποία λένε, παρά το τι κάνουν όταν λένε κάτι. Και αυτό που κάνουν είναι ακριβώς αυτό: κατασκευάζουν έναν ενικό εχθρό, κάνουν χρήση μιας δικαστικής προσφυγής, εγκαινιάζουν μια διαδικασία καταδίκης, με την πολιτικο-δικανική έννοια [...]».⁵⁹⁷

Ο **Foucault** απαντά στην τάση αναγωγής των αναλύσεών του σε μια υπερ-απλουστευμένη παράσταση που είναι η μεταφορά του Πανοπτικού: οι αναλύσεις του της εξουσίας (*Discipline and Punish*) δεν μπορούν με κανένα τρόπο να περισταλλούν σε αυτή τη μορφή. Το Πανοπτικό δεν λειτούργησε ποτέ όπως σκόπευαν - υπήρξε ουτοπία, ένα καθαρό διάγραμμα προορισμένο να αποτελέσει υπόδειγμα σταθερής, άμεσης και καθολικής άσκησης της εξουσίας. Η πραγματικότητα της φυλακής πάντοτε δρᾶντονταν ανάμεσα σε διαφορετικές στρατηγικές και τακτικές συνδέσεις μέσα σε μια πυκνή, σκοτεινή πραγματικότητα. «Πρέπει επομένως, διαμαρτύρεται ο **Foucault**, να είναι κανείς απολύτως κακόπιστος για να ισχυριστεί πως παρουσίασα μια λειτουργιστική (*functionalist*) αντίληψη μιας διαφάνειας της εξουσίας».⁵⁹⁸

Όσον αφορά την κριτική που δέχθηκε το η *Θέληση για Γνώση*, ο **Foucault** διευκρινίζει: το θέμα της εξουσίας αναλύθηκε ως μια σειρά πολύπλοκων, ποτέ απολύτως λειτουργικών σχέσεων: «η εξουσία δεν είναι παντοδύναμη ή παντογνώστρια – το ακριβώς αντίθετο! Εάν οι σχέσεις εξουσίας έχουν παράγει τύπους έρευνας, ανάλυσης, μοντέλα γνώσης κλπ., είναι ακριβώς όχι επειδή η εξουσία είναι παντογνώστρια, αλλά επειδή ήταν τυφλή, επειδή βρισκόταν σε κατάσταση αδιεξόδου». Εάν είναι αλήθεια λοιπόν πως υπάρχουν τόσα συστήματα ελέγχου και επιτήρησης είναι ακριβώς επειδή η εξουσία ήταν πάντοτε ανίσχυρη. Επομένως, συμπεραίνει ο **Foucault**, αυτά που μου αποδίδονται αποτελούν καθαρά ψέματα ‘ αυτό που πρέπει να γίνει, σε άλλο επίπεδο, είναι να κατανοήσουμε «τι πράττουν όταν λένε ένα ψέμα το οποίο μπορεί τόσο εύκολα να αποκαλυφθεί – και εδώ πιστεύω πως κάνουν χρήση της τεχνικής της αντιστροφής της κατηγορίας».

Είναι αλήθεια, παραδέχεται ο **Foucault**, η ερώτηση τέθηκε σε σχέση με τον μαρξισμό: δεν είναι δυνατόν, για παράδειγμα σε συσχέτιση με την παραγωγή, οι σχέσεις εξουσίας να μην αντιπροσωπεύουν ένα επίπεδο της πραγματικότητας το οποίο είναι ταυτοχρόνως πολύπλοκο και σχετικώς, αλλά μόνο σχετικώς, ανεξάρτητο; Πρόκειται για την υπόθεση που κάνει ο **Foucault** σχετικά με μια ιδιαιτερότητα των σχέσεων εξουσίας, «μια πυκνότητα, μια αδράνεια, ένα ιζώδες, μια πορεία ανάπτυξης και μια επινοητικότητα η οποία ανήκει σ’ αυτές τις σχέσεις και ήταν απαραίτητο να αναλυθεί».

Ίσως λοιπόν τα πράγματα να μην είναι τόσο απλά όσο εύκολα κάποιιοι πιστεύουν: η ιστορική εμπειρία της Σοβιετικής Ένωσης και αυτή των Κομμουνιστικών Κομμάτων έδειξε σύμφωνα με τον **Foucault** πως η ιδέα της κατάληψης του μηχανισμού του Κράτους και του εκφυλισμού του, του δημοκρατικού συγκεντρωτισμού κλπ., όλα αυτά υπήρξαν «τίποτα περισσότερο από θαυμαστά απλή συλλογή συνταγών, αλλά τέτοιες που δεν ελάμβαναν καθόλου υπόψη το τι συνέβαινε στο επίπεδο της εξουσίας».⁵⁹⁹

Άλλο σημείο της πολεμικής εναντίον του στο οποίο θα σταθεί ο **Foucault**, είναι η αναγωγή της ανάλυσης των τεχνολογιών της εξουσίας σε ένα είδος μεταφυσικής της “Ε”ξουσίας: με τον τρόπο αυτό «η τεχνολογία οδηγείται πίσω σε έναν διϊσμό στον οποίο τα πράγματα που συγκρούονται είναι αυτή η Εξουσία και η σιωπηλή, αδιάφορη (*deaf*) αντίσταση σε αυτή, για την οποία κανείς δεν θα έλεγε ποτέ τίποτα». Ο **Foucault**

⁵⁹⁷ “Clarifications on the Question of Power”, *Foucault Live*, σελ. 257.

⁵⁹⁸ “Clarifications on the Question of Power”, *Foucault Live*, σελ. 257.

⁵⁹⁹ “Clarifications on the Question of Power”, *Foucault Live*, σελ. 258.

απαντά με σαφήνεια για άλλη μια φορά: «ποτέ δεν χρησιμοποιώ τον όρο εξουσία με κεφαλαίο “E” ‘εκείνοι είναι που το κάνουν αυτό». Ορισμένοι γάλλοι μαρξιστές κατηγόρησαν τον **Foucault** πως θέτει την εξουσία ως “ένδογενή” και πως τελικά οδηγείται να κατασκευάσει έναν αληθινό οντολογικό κύκλο, συνάγοντας την εξουσία από την εξουσία... Αυτό αποτελεί γελοία κατηγορία, απαντά ο **Foucault**: «πάντοτε προσπάθησα να κάνω ακριβώς στο αντίθετο». Παράδειγμα: *Madness and Civilization* ‘εάν το ζητούμενο ήταν μια οντολογία της Εξουσίας, θα έπρεπε να εγκαθιδρύσουμε την αρχή (origin) αυτών των θεσμών. Αντιθέτως, ο **Foucault** δείχνει πώς αυτές οι σχέσεις δύναμης, οι θεσμοί και ολόκληρο το δίκτυο εξουσίας κατόρθωσαν να εδραιώσουν τον εαυτό τους σε μια δεδομένη στιγμή. Η ιστορική ανάλυση έχει αφετηρία τις δημογραφικές και οικονομικές διεργασίες στα τέλη του 16^{ου} αιώνα, όταν οι φτωχοί, οι άστεγοι κ.ά. εμφανίζονται ως πολιτικό και οικονομικό πρόβλημα – νέοι νόμοι, εξαναγκαστική απομόνωση, εγκλεισμός... Παρίσι 1660-61. Αυτή η δέσμη σχέσεων εξουσίας η οποία περιζώσε την τρέλα και την όρισε ως διανοητική ασθένεια, ήταν κάτι πολύ διαφορετικό από μια απλή καθαρή “εξουσία”, από μια ταυτολογική επιβεβαίωση του τύπου: “εγώ ο Λόγος ασκώ εξουσία πάνω σε εσένα τρέλα”. Αντιθέτως: μια σχέση εξουσίας προέκυψε μέσα από έναν πολύ διαφορετικό μετασχηματισμό, ο οποίος υπήρξε την ίδια στιγμή η συνθήκη για την ρύθμιση και τον έλεγχο αυτών των σχέσεων, των οικονομικών διαδικασιών κλπ. «Είναι ακριβώς η ετερογένεια της εξουσίας αυτό που ήθελα να καταδείξω, πώς γεννιέται πάντοτε από κάτι άλλο από τον εαυτό της».⁶⁰⁰

Τα ίδια ισχύουν και για τη μελέτη των φυλακών. Μια οντολογική επικύρωση θα σήμαινε πως ρωτάμε: τι είναι ο ποινικός νόμος, και πως εξάγουμε τη φυλακή από την ουσία του ίδιου του νόμου ο οποίος καταδικάζει το έγκλημα. Αντίθετα ο **Foucault** επανεισάγει την φυλακή στο εσωτερικό μιας τεχνολογίας της εξουσίας η οποία εμφανίζεται τον 17^ο και 18^ο αιώνα, όταν μια ολόκληρη σειρά οικονομικών και δημογραφικών προβλημάτων θέτει ξανά το πρόβλημα της “οικονομίας των σχέσεων εξουσίας”. Μπορούσαν τα φεουδαρχικά συστήματα ή οι μοναρχίες να ανταποκριθούν στις απαιτήσεις της καλλιέργειας των σχέσεων εξουσίας (συνθήκη και αποτέλεσμα ταυτόχρονα) στο εσωτερικό των πληθυσμών, του κοινωνικού σώματος;

Το πρόβλημα έπειτα της ‘αντίστασης’. Μια οντολογική σύλληψη θα έθετε από τη μια πλευρά την Εξουσία⁶⁰¹ και από την άλλη την αντίσταση των δυστυχημένων οι οποίοι υποχρεώνονται να υποκλίνονται σ’ αυτήν. Μια τέτοια προσέγγιση είναι λανθασμένη: γιατί η εξουσία αναδύεται από μια πολλαπλότητα σχέσεων οι οποίες συναρμολογούνται πάνω σε κάτι διαφορετικό, γεννιούνται από κάτι άλλο, επιτρέπουν την ανάπτυξη άλλου πράγματος. Από τη μια, «οι σχέσεις εξουσίας εισχωρούν στην καρδιά των αγώνων», οικονομικών θρησκευτικών ή άλλων - επομένως «δεν είναι εναντίον της εξουσίας που οι αγώνες κατά βάση γεννιούνται». Από την άλλη, οι σχέσεις εξουσίας «διανοίγουν ένα χώρο στο μέσον του οποίου οι μάχες αναπτύσσονται».⁶⁰²

Οι ταξικές συγκρούσεις καλύπτουν, υποστηρίζει ο **Foucault** αυτό το πεδίο, το διαμερίζουν, το αυλακώνουν, το οργανώνουν. «Αλλά πρέπει να επανατοποθετήσουμε τις σχέσεις εξουσίας στο εσωτερικό των συγκρούσεων και όχι να υποθέτουμε πως η εξουσία μπορεί να υπάρχει στη μια πλευρά, και ότι στην άλλη πλευρά στέκεται αυτό στο

⁶⁰⁰ “Clarifications on the Question of Power”, *Foucault Live*, σελ. 259.

⁶⁰¹ «ένα σεληνιακό (lunar) συμβάν, έξω-γήινο (extra-terrestrial)» (...)

⁶⁰² Τα παραδείγματα της εγκληματικότητας, του ποινικού συστήματος και της δικαστικής γραφειοκρατίας είναι χαρακτηριστικά: αγώνες του λαού ενάντια στα ανώτερα κλιμάκια, συγκρούσεις των διανοούμενων με τους παλαιούς γραφειοκράτες, συμπλοκή της δικαστικής γραφειοκρατίας ενάντια στις νέες πολιτικές και τεχνοκρατικές τάξεις...

οποίο η εξουσία θα ασκήσει τον εαυτό της ‘ ούτε μπορούμε να υποθέτουμε ότι η μάχη αναπτύσσεται μεταξύ εξουσίας και μη-εξουσίας».

Αντί λοιπόν αυτής της οντολογικής αντιπαράθεσης μεταξύ Εξουσίας και αντίστασης, ο **Foucault** προτείνει πως η εξουσία δεν είναι τίποτα άλλο από μια συγκεκριμένη τροποποίηση, ή αλλιώς η μορφή, διαφορετική από καιρό εις καιρό, μιας σειράς συγκρούσεων «οι οποίες συγκροτούν το κοινωνικό σώμα, συγκρούσεις πολιτικού, οικονομικού τύπου κλπ.». Επομένως η (συγκεκριμένη) άσκηση εξουσίας μοιάζει με μια στρωματοποίηση, μια θεσμοποίηση, τον καθορισμό των τακτικών, των εργαλείων, των όπλων τα οποία είναι χρήσιμα σε μια δεδομένη στιγμή σε αυτές τις μάχες. Η (καθορισμένη) άσκηση εξουσίας δηλαδή αποτελεί μια στιγμιαία φωτογράφιση των πολλαπλών αγώνων οι οποίοι βρίσκονται σε συνεχή μετασχηματισμό- «η εξουσία μεταπλάθει ακατάπαυστα τον εαυτό της».⁶⁰³

Έπειτα, επικριτές του **Foucault** τον ψέγουν για την εγκατάλειψη της έννοιας της ‘ιδεολογίας’ η οποία, όπως λει ο ίδιος, «επέτρεπε το παιχνίδι της πραγματικότητας ενάντια στις απατηλές ερμηνείες της πραγματικότητας, η οποία καθιστούσε δυνατή τη λειτουργία πάνω στη βάση του στρατηγήματος της απομυστικοποίησης (demystification) - τα πράγματα δεν είναι όπως παρουσιάζονται, παρά υπάρχουν με έναν διαφορετικό τρόπο [...]».⁶⁰⁴ Έτσι, μια αποδέσμευση από την έννοια της ιδεολογίας υποτίθεται πως θα σήμαινε «απλή αναπαραγωγή της πραγματικότητας», μια αντιδραστική ηχώ η οποία απλώς θα επιβεβαίωνε τα πράγματα όπως ακριβώς είναι... Ο **Foucault** στέκεται στην κριτική αυτή: τι κάνουν όταν λένε κάτι τέτοιο; Τι σημαίνει όταν δηλώνουν: δεν κάνεις τίποτα άλλο από το να επαναλαμβάνεις την πραγματικότητα;

Στην πραγματικότητα, θα πει, αυτό που θέλω είναι να λύσω το εξής πρόβλημα: να δοκιμάσω μια ερμηνεία, ανάγνωση μιας συγκεκριμένης πραγματικότητας, το οποίο θα σήμαινε αφενός ότι αυτή η ερμηνεία θα μπορούσε να παράγει κάποια από τα αποτελέσματα της αλήθειας ‘ και αφετέρου, αυτά τα αποτελέσματα της αλήθειας θα μπορούσαν να καταστούν εργαλεία στο εσωτερικό πιθανών αγώνων. Αποκωδικοποιώντας μια στιβάδα της πραγματικότητας με τέτοιο τρόπο ώστε «οι γραμμές της δύναμης και οι γραμμές ευθραυστότητας έρχονται μπροστά μας ‘ τα σημεία της αντίστασης και τα δυνατά σημεία προσβολής (attack) ‘ τα μονοπάτια που χαράσσονται και οι συντομεύσεις. Είναι η πραγματικότητα των δυνατών (possible) αγώνων που επιθυμώ να φέρω στο φως» τονίζει ο **Foucault**.

Οι πολεμικές γύρω από την πραγματικότητα αποτελούν και το αποτέλεσμα αλήθειας το οποίο επιδιώκω να παράγω ομολογεί ο **Foucault**. Το παράδειγμα της ανάλυσης για τις φυλακές: «δεν μιλώ για την τρέχουσα κατάσταση. Επιχειρώ μια ερμηνεία της ιστορίας, και το πρόβλημα είναι αυτό του να γνωρίσουμε [...] πώς αυτές οι αναλύσεις μπορούν πιθανόν να χρησιμοποιηθούν στην παρούσα κατάσταση».⁶⁰⁵

Για τη λειτουργία του ‘διανοούμενου’ ο **Foucault** αρνείται οποιαδήποτε “προφητική στάση”, λέει για τον εαυτό του: ολοκληρώνοντας ένα βιβλίο, εκφέρω την άποψη πως τα πράγματα έχουν πάει- κατά τη γνώμη μου- σ’ αυτό το δρόμο, «αλλά, περιγράψω τα πράγματα αυτά με τέτοιο τρόπο ώστε τα δυνατά (possible) μονοπάτια πρόσβασης (attack) σκιαγραφούνται. Ωστόσο ακόμη και με αυτή την προσέγγιση δεν πιέζω ή εξαναγκάζω κανέναν να αναλάβει δράση (to attack)». Εν τούτοις η πολιτική δράση

⁶⁰³ Πρέπει να μην συγχέουμε μια δεδομένη κατανομή και οικονομία της εξουσίας κάποια χρονική στιγμή, με τους απλούς θεσμούς της αστυνομίας, του στρατού, ή της κυβέρνησης κλπ....

⁶⁰⁴ “Clarifications on the Question of Power”, *Foucault Live*, σελ. 260.

⁶⁰⁵ “Clarifications on the Question of Power”, *Foucault Live*, σελ. 261.

ανήκει σε μια κατηγορία της συμμετοχής εντελώς διαφορετική από την συγγραφή βιβλίων. Είναι πρόβλημα ομάδων, «προσωπικής και φυσικής διάπραξης (*commitment*). Κάποιος δεν είναι ριζοσπαστικός επειδή εκφέρει μερικά λόγια ‘όχι, η ουσία του να είσαι ριζοσπάστης είναι φυσική (*physical*) ‘η αληθινή φύση του να είσαι ριζοσπάστης είναι η ριζοσπαστικότητα της ίδιας της ύπαρξης».⁶⁰⁶

Τα μέλη του Κομμουνιστικού Κόμματος (Κ.Κ.), αυτή η ριζοσπαστικότητα είναι εκείνο ακριβώς το οποίο δεν έχουν, λει ο **Foucault**: επειδή για εκείνους το πρόβλημα του διανοούμενου δεν είναι εκείνο το να λες την αλήθεια, γιατί οι διανοούμενοι του Κ.Κ. δεν τους ζητήθηκε ποτέ να πουν την αλήθεια. Τους ζητήθηκε να πάρουν μια προφητική στάση, να πουν: αυτό είναι εκείνο το οποίο πρέπει να γίνει, «το οποίο απλά υποδηλώνει ότι αυτό που πρέπει να γίνει πρέπει να υποστηρίξει το Κ.Κ., πρέπει να πράττει όπως πράττει το Κ.Κ., πρέπει να συμπλέει με το Κ.Κ. ή να ψηφίζει το Κ.Κ. Με άλλα λόγια, ό,τι το Κ.Κ. απαιτεί είναι ότι ο διανοούμενος θα αποτελεί μεσάζοντα ο οποίος θα μεταδίδει τα διανοητικά, ηθικά και πολιτικά επιβεβλημένα καθήκοντα των οποίων το κόμμα θα κάνει ευθεία χρήση».

Η στάση του διανοούμενου που εγκρίνει ο **Foucault** είναι εκείνη που συνίσταται στην πρόκληση συνεπειών αλήθειας οι οποίες θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν σε μια πιθανή μάχη, η οποία θα διεξαγόταν από εκείνους οι οποίοι θα ήθελαν να την εξαπολύσουν, με μορφές που μένει να βρεθούν και με οργανώσεις που πρέπει να προσδιοριστούν. «Οι άνθρωποι του Κ.Κ. σαφώς δεν μιλούν γι’ αυτή την ελευθερία [...]».

Για το Κ.Κ. ο αληθινός διανοούμενος είναι εκείνος που καθησυχάζει την πραγματικότητα, εξηγώντας πώς θα έπρεπε να είναι, αυτός που λει πώς θα πρέπει να είναι η κατάσταση την ημέρα που όλοι θα συμπεριφέρονται όπως το Κ.Κ. κάνει. «Είναι μια θέση ακριβώς αντίθετη της δικής μου, τονίζει ο **Foucault** ‘και είναι με αυτή την έννοια που δεν με συγχωρούν». Καταλαβαίνουν πραγματικά τι είναι αυτό που κάνω, αλλά δεν κατανοούν αυτά που λεω, παρατηρεί ο **Foucault**. Το πρόβλημά τους είναι να αποκρύψουν αυτό που κάνω, να το καταδικάσουν και ως εκ τούτου να εμποδίσουν τους ανθρώπους να το αποδεχθούν ή να κάνουν κάτι ανάλογο ‘«αποστολή τους είναι να καταστήσουν ό,τι κάνω μη-αποδεκτό», γι’ αυτό εφόσον δεν μπορούν να πουν “αυτό που κάνει είναι απορριπτέο” λένε: “ό,τι λει είναι εσφαλμένο (*false*)”. Αλλά προκειμένου να πουν κάτι τέτοιο είναι υποχρεωμένοι τονίζει ο **Foucault** να πουν ψέματα «και να με κάνουν να “λεω” ό,τι στην πραγματικότητα δεν λεω...».

11.4.1 Άρνηση της Πολιτικής;

Μια κατηγορία που έχει απευθυνθεί στον **Foucault** είναι, όπως είδαμε ήδη, πως αφήνει την εξουσία “αδιαφοροποίητη” και “πανταχού παρούσα”. Απαντά λοιπόν: «αναλύω πάντοτε φαινόμενα επακριβώς προσδιορισμένα και τοπικού χαρακτήρα». Για παράδειγμα, σχηματισμός των πειθαρχικών Συστημάτων στην Ευρώπη του 18^{ου} αιώνα, ανάμεσα στο 1760 και το 1840 (Επιτήρηση και Τιμωρία) – δεν σημαίνει αυτό ότι ο δυτικός πολιτισμός είναι στο σύνολό του “πειθαρχικός”... «Προσπαθώ να εξηγήσω γιατί και πώς αυτά τα Συστήματα γεννήθηκαν αυτή την εποχή σε εκείνη τη χώρα ως απάντηση σε αυτές τις ανάγκες. Δεν μιλάω για κοινωνίες που δεν έχουν χρονικό προσδιορισμό και γεωγραφική τοποθέτηση».⁶⁰⁷ Στον 18^ο αιώνα δεν υπάρχουν ασφαλώς “ολοκληρωτικά” καθεστώτα με τη σύγχρονη έννοια του όρου. Οι μελέτες του θεωρήθηκαν ενίοτε ως κατά βάθος “επίκαιρες”, εν τούτοις πρόκειται για

⁶⁰⁶ “Clarifications on the Question of Power”, *Foucault Live*, σελ. 262.

⁶⁰⁷ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 168.

«ιστορικά προβλήματα που αφορούν μια καθορισμένη εποχή».⁶⁰⁸ Από την άλλη πλευρά οι τεχνικές εξουσίας δύνανται να μεταφερθούν στην πορεία της ιστορίας, «η ιστορία τους είναι σχετικά αυτόνομη σε σχέση με τις οικονομικές διαδικασίες που αναπτύσσονται».⁶⁰⁹

Με δεδομένο ότι δεν είναι δυνατόν να δίνουμε “άφεση αμαρτιών” σε ένα πολιτικό καθεστώς για ό,τι στην πραγματικότητα κάνει, εν ονόματι των αρχών που υποτίθεται ότι το διαπνέουν, δεν θα έπρεπε να ερευνήσουμε και να εξηγήσουμε γιατί η δημοκρατία, ή ένας ορισμένος φιλελευθερισμός, τελειοποίησε κάποιες συγκεκριμένες τελειώς καταναγκαστικές τεχνικές; Το ότι τις τεχνικές αυτές οικειοποιήθηκαν καθεστώτα ολοκληρωτικού τύπου για να τις χρησιμοποιήσουν με το δικό τους τρόπο ασφαλώς «δεν μας οδηγεί στο να απαλείψουμε τις μεταξύ τους διαφορές». Ως διανοούμενος λει ο **Foucault** «δεν θέλω να προφητεύω ή να παριστάνω τον ηθικολόγο λέγοντας ότι οι δυτικές χώρες είναι “καλύτερες” από τις ανατολικές» κλπ. Εμείς πρέπει να περιγράψουμε τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί ένα καθεστώς, σε τι πραγματικά συνίσταται, έτσι ώστε να αποφευχθούν μια σειρά χειρισμών και εξαπατήσεων. Όντας ‘ενήλικοι’ πλέον, πολιτικά και ηθικά, οι άνθρωποι θα διαλέξουν, ατομικά και συλλογικά, την επιλογή θα πρέπει να την κάνουν αυτοί.⁶¹⁰

Σύμφωνα με κάποιους επικριτές ο φουκωικός ριζοσπαστισμός αποτυγχάνει να υποδείξει έναν άλλο δρόμο πέρα από την καθαρή “άρνηση της πολιτικής” ‘ εάν υπάρχει ένας σχετικός (ηθικός) υπαινιγμός, αυτός είναι μια “προτροπή να μην μπούμε στο παιχνίδι”, ασκώντας παράλληλα οξεία κριτική η οποία εν τούτοις φαίνεται καταδικασμένη να παραμένει (λένε) “περιθωριακή”. Η έλλειψη κάποιου συγκεκριμένου σχεδίου και μιας τεχνικής για τον ανταγωνισμό δείχνει να είναι το αντίτιμο για τη “ριζική άρνηση των κανόνων του παιχνιδιού”.⁶¹¹

Στους λεγόμενους “Νέους Φιλοσόφους” αποδίδεται επίσης “άρνηση της πολιτικής”. Ο **Foucault** αρνείται πως δική του θέση είναι «ότι τα πράγματα δεν πρόκειται ποτέ να αλλάζουν», ότι «είμαστε παγιδευμένοι»: αντιθέτως, διευκρινίζει ο ίδιος, «προσπαθώ να κάνω τις πιο ακριβείς και διαφορικές αναλύσεις προκειμένου να δείξω πώς τα πράγματα αλλάζουν, μετασχηματίζονται, μετατοπίζονται κλπ.». «Τίποτε δεν μου είναι πιο ξένο από την ιδέα ενός “Κυρίου” που επιβάλλει τον δικό του Νόμο», αντίθετα «εντοπίζω τους μηχανισμούς πραγματικής άσκησης εξουσίας. Και το κάνω, συνεχίζει ο **Foucault**, επειδή αυτοί που ενέχονται σε αυτές τις σχέσεις εξουσίας μπορούν με τη δράση τους την αντίσταση και την ανυπακοή τους, να τους ξεφύγουν, να τις μετασχηματίσουν, με δυο λόγια να πάψουν να είναι υποταγμένοι. Το γεγονός ότι δεν λρω τι πρέπει να κάνει ο καθένας δεν σημαίνει ότι πιστεύω πως δεν είναι δυνατό να γίνει τίποτα. Τουναντίον, πιστεύω ότι υπάρχουν χιλιάδες πράγματα να γίνουν, να επινοηθούν, να σφυρηλατηθούν από εκείνους που αναγνωρίζοντας τις σχέσεις εξουσίας στις οποίες εμπλέκονται πήραν την απόφαση να τους αντισταθούν ή να διαφύγουν». Από αυτή την άποψη συμπεραίνει ο **Foucault** «όλες μου οι έρευνες εδράζονται σε μια προκείμενη απόλυτου οπτιμισμού». Δεν πραγματοποιώ τις αναλύσεις μου για να πω “είστε παγιδευμένοι” διευκρινίζει ‘ «λεω συγκεκριμένα πράγματα και μόνο στο βαθμό

⁶⁰⁸ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 169.

⁶⁰⁹ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 170.

⁶¹⁰ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 172.

⁶¹¹ Κάτι τέτοιο σημαίνει πως το ζήτημα της “απελευθέρωσης” ανάγεται σε κριτήρια οριοθέτησης τοπικών ζωνών αυτονομίας;

που πιστεύω ότι είναι ικανά να επιτρέψουν τον μετασχηματισμό της πραγματικότητας». ⁶¹²

Ο οπτιμισμός μου, λει αλλού ο **Foucault**, συνίσταται μάλλον στο ότι πιστεύω πως «πολλά πράγματα μπορούν να αλλάξουν, εύθραυστα όπως είναι, περισσότερο συνδεδεμένα με συνθήκες παρά αναγκαιότητες, περισσότερο αυθαίρετα παρά αυτονόητα, περισσότερο θέμα περίπλοκων, αλλά πάντως πρόσκαιρων, ιστορικών περιστάσεων παρά συνδεδεμένα με αναπόφευκτες ανθρωπολογικές σταθερές...». ⁶¹³

11.5 ΚΟΜΜΟΥΝΙΣΤΙΚΟ “ΚΟΜΜΑ” – Η ΑΡΙΣΤΕΡΗ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ

Η οργάνωση που ονομάστηκε “Κομμουνιστικό Κόμμα” υπήρξε σύμφωνα με τον **Foucault** ένα καθοριστικό γεγονός, πρόκειται για μια οργάνωση χωρίς ιστορικό προηγούμενο η οποία «δεν μπορεί να συγκριθεί με τίποτα παρεμφερές». Δεν πρόκειται απλώς για μια ομάδα ατόμων τα οποία συμερίζονται την ίδια άποψη και μετέχουν στον ίδιο αγώνα για έναν κοινό σκοπό, πρόκειται για μια περισσότερο σύνθετη οργάνωση: μας φέρνει στο μυαλό «μια μοναστική τάξη». Οι συζητήσεις για τη φύση και το ρόλο του Κομμουνιστικού Κόμματος δεν σταμάτησαν ποτέ ‘ η πολεμική βασίζεται σε αυτό που διαφοροποιεί τη Rosa Luxemburg από τον Lenin. Εάν ακολουθήσουμε την έννοια του λενινιστικού κόμματος, τότε το κόμμα είναι μια οργάνωση χάρη στην οποία το προλεταριάτο αποκτά ταξική συνείδηση. Μέσα από το Κ. Κόμμα οι ατομικές βουλήσεις μετατρέπονται σε, μία ενιαία μονολιθική, συλλογική βούληση. Με τον μετασχηματισμό αυτό το Κ. Κόμμα συγκροτεί εν τέλει μια τάξη σε υποκειμένο, τη μετατρέπει σε ένα είδος ατομικού υποκειμένου. Το προλεταριάτο υπάρχει επομένως επειδή υπάρχει το Κόμμα, με τη μεσολάβησή του. Δηλαδή, το Κόμμα είναι η συνείδηση του προλεταριάτου και ταυτόχρονα η συνθήκη ύπαρξής του. ⁶¹⁴

Το Κόμμα όπως είναι γνωστό λειτουργεί με βάση μια διαστρωματωμένη ιεραρχία ‘ είναι μια σταθερή ιεραρχημένη τάξη που αποκλείει οτιδήποτε αιρετικό αποκλίνει. Με την αποπομπή των “αιρετικών” το Κόμμα επιδιώκει να “ενώσει” τις ατομικές βουλήσεις σε μια μονολιθική βούληση – «η τελευταία ήταν ακριβώς η γραφειοκρατική βούληση των καθοδηγητών» λει ο **Foucault**. Το Κόμμα θα μπορεί πάντα να δικαιολογεί τις πράξεις του, όποια και εάν είναι η κατάσταση θα επικαλεστεί «την θεωρία του Marx δίκην μοναδικής αλήθειας». Ως μοναδική αυθεντία ο Marx επιτρέπει έτσι στο Κόμμα να αντλεί το ορθολογικό θεμέλιο των ενεργειών του από αυτόν. Οι πολλαπλές βουλήσεις αφομοιώνονται λοιπόν στη βούληση του Κόμματος και αυτή με τη σειρά της φορά τη μάσκα ενός ορθολογικού υπολογισμού σύμφωνου με μια θεωρία η οποία επέχει θέσης αλήθειας. ⁶¹⁵ Σήμερα αυτές οι πολλαπλές βουλήσεις αρχίζουν να αναβλύζουν στη ρωγμή της ηγεμονίας που είχε εξασφαλίσει η παραδοσιακή αριστερά.

Στην περίοδο μετά τον δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, η ιδέα μιας αριστεράς που χαρακτηρίζεται από μια ελεύθερη ηθική αποδοχή επρόκειτο να περάσει δύσκολες στιγμές, παρατηρεί ο **Foucault**. Έχοντας ως διαπιστευτήρια τις εμπειρίες της Αντίστασης, υποστηριζόμενο από την Σοβιετική Ένωση και το “σοσιαλιστικό στρατόπεδο” και διατηρώντας το δόγμα του, το Κομμουνιστικό Κόμμα πάσχιζε για

⁶¹² Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 174.

⁶¹³ “Practicing Criticism”. Interview with D. Eribon, *Liberation* 1981. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 156. (...είμαστε πολύ πιο πρόσφατοι (recent) απ’ ότι νομίζουμε).

⁶¹⁴ *Umi*, 07-1978. “Μεθοδολογία για την Γνώση του Κόσμου”, σελ. 214.

⁶¹⁵ *Umi*, 07-1978. “Μεθοδολογία για την Γνώση του Κόσμου”, σελ. 215.

μια τριπλή νομιμοποίηση: ιστορική, πολιτική και θεωρητική. «*Το Κόμμα θέσπισε τον νόμο για οτιδήποτε αξίωνε να ανήκει στα αριστερά, είτε υποτάσσοντάς το στο δικό του νόμο, είτε θέτοντάς το εκτός νόμου. Το Κόμμα μαγνήτισε το πολιτικό πεδίο, προσανατολίζοντας τα ρινίσματα που βρίσκονταν τοποθετημένα στην δική του γειτονιά, επιβάλλοντας μια κατεύθυνση πάνω τους ‘ κάποιος ήταν είτε υπέρ είτε κατά, ένας σύμμαχος ή ένας εχθρός*».⁶¹⁶ Khrushchev, Βουδαπέστη: οι πολιτικές δικαιολογίες θρυμματίζονται. Απο-σταλινοποίηση, “κρίση του μαρξισμού”: η θεωρητική νομιμοποίηση εξασθενίζει. Η αντίθεση στον πόλεμο στην Αλγερία θα αποτελέσει ιστορικό σημείο συνάντησης απ’ όπου το Κόμμα θα είναι αξιοπρόσεκτα απόν. «*Όχι πια νόμος στην Αριστερά: η αριστερά μπορούσε να αναδυθεί*», λειο ο **Foucault**.

Είναι η εποχή που ο κόσμος της αριστεράς θα περάσει μια σημαντική κρίση ανίχνευσης μιας “ταυτότητας” εκ νέου. «*Τα άτομα όλο και λιγότερο θα τοποθετούν τον εαυτό τους σε συσχέτιση με τις μεγάλες γαιωδαισιακές της ιστορίας: καπιταλισμός, μπουρζουαζία, ιμπεριαλισμός, σοσιαλισμός, προλεταριάτο. Βαθμιαία σταματούν να ακολουθούν τις “λογικές” και “ιστορικές” συνέπειες των επιλογών στα όρια του απαράδεκτου και ανυπόφορου. Ο ηρωισμός της πολιτικής ταυτότητας βρισκόταν στη δόξα του. Ο καθένας ρωτά ποιος είναι, στιγμή τη στιγμή, σε σχέση με τα προβλήματα με τα οποία καταπιάνεται: πώς να λάβει μέρος και να πάρει θέση χωρίς να εξαπατηθεί. Εμπειρία μάλλον παρά δέσμευση*».

Κατά δεύτερον, την εποχή αυτή αυτά που προβληματίζουν την αριστερά στη Γαλλία είναι τα επαναστατικά κινήματα στον Τρίτο κόσμο, η Μέση Ανατολή, τα στρατόπεδα συγκέντρωσης της Σοβιετικής Ένωσης, η αποαποικιοποίηση. Τρίτο σημείο: λίγοι ήταν εκείνοι που μπορούσαν να ευθυγραμμιστούν με τον ίδιο τον εαυτό τους, να ισχυριστούν χωρίς δισταγμό “αυτό ήταν κάτι το οποίο επιδίωκα” ‘ οι ταυτότητες δηλαδή οροθετούνταν από τροχιές. Τέταρτον: από αυτές τις διεσπαρμένες εμπειρίες, οι οποίες φαίνονταν να επισυμβαίνουν στο όνομα ιδεωδών λίγο έως πολύ κοινών, εργαζόμενοι σε παρόμοιου τύπου οργανισμούς και με κοινό διαπολιτισμικό λεξιλόγιο, «*κανένας παγκόσμιος τρόπος σκέψης δεν έλαβε σχήμα*». Βιώνουμε μια παγκοσμιοποίηση των οικονομικών ή πολιτικών χειρισμών, «*αλλά όχι μια παγκοσμιοποίηση της πολιτικής συνείδησης*».

Μέχρι τα χρόνια αυτά η συνείδηση της αριστεράς δομείται με βάση το ερώτημα της “επανάστασης” – η ιστορία κυριαρχείται από την επανάσταση. Εν τέλει, «*από τον τρίτο κόσμο όπου δεν είχε λάβει χώρα, κατέστη αναγκαία για αυτή την επανάσταση να επιστρέψει σε εμάς στην ισχνή μορφή της καθαρής βίας, προκειμένου γι’ αυτήν να χάσει το βουβό αυταπόδεικτο το οποίο πάντοτε την έθετε υπεράνω της ιστορίας*».

Ο **Foucault** επισημαίνει αυτό το οποίο θεωρεί ότι φέρνει στο φως το βιβλίο του Jean Daniel: «*δεκαετίες εμπειρίας μας οδήγησαν “να μην έχουμε εμπιστοσύνη σε καμία επανάσταση” ακόμη και εάν κάποιος μπορεί “να καταλάβει κάθε εξέγερση”*»». Εγκαταλείποντας ωστόσο την κενή μορφή μιας παγκόσμιας επανάστασης πρέπει εάν θέλουμε να αποφύγουμε μια ολοκληρωτική καθήλωση, να επιδιώξουμε τη ρήξη με τον συντηρητισμό. Τα δύο πράγματα τα οποία δείχνει το βιβλίο είναι καταρχήν ότι μια “φανερή αλήθεια” εξαφανίζεται από τον ορίζοντα, όχι όταν αντικαθίσταται από κάποια άλλη περισσότερο ακμαία, αλλά όταν κάποιος αρχίζει να διερευνά εις βάθος τις ιδιαίτερες συνθήκες που την έκαναν να φαίνεται προφανής: οι οικειότητες που της χρησίμευσαν ως στήριγμα, οι σκοτεινές ζώνες που προκάλεσαν την διαύγειά της, και

⁶¹⁶ “For an Ethic of Discomfort”, βρίσκεται στο *M. Foucault: Essential Works 1954-1984*, vol.3 *Power*, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002.

όλα εκείνα τα μακρινά πράγματα που υπόγεια την υποστήριζαν και την καθιστούσαν “αυτονόητη”.

Και έπειτα, δεύτερον, η νέα φανερή αλήθεια είναι πάντοτε μέρος μιας ιδέας που βρισκόταν στο πίσω μέρος του μυαλού μας ‘ σου επιτρέπει να δεις ξανά κάτι το οποίο δεν έχασες ποτέ ολοκληρωτικά από τη θέασή σου.⁶¹⁷ Πρέπει να είμαστε επομένως ιδιαίτερα προσεκτικοί στο ότι οτιδήποτε εκλαμβάνεται από κάποιον ως προφανές: κάθε βεβαιότητα καθίσταται ασφαλής μόνο μέσω της αρωγής ενός εδάφους το οποίο είναι πάντοτε ανεξερεύνητο.

Πρόκειται για μια “ηθική της άγρυπνης μαρτυρίας” που δεν αποκλείει μια αυστηρή οικονομία του Σωστού και του Λάθους.⁶¹⁸

11.5.1 Η Μοναχική Όψη των Αγώνων

Δεν μπορεί κάποιος να μην συμφωνήσει με τα λόγια του **Foucault**: υπάρχει μια ιδιαίτερα «σκοτεινή και μοναχική χροιά την οποία κατ’ ανάγκην έχουν οι αγώνες». Για ποιο λόγο αυτή έχει θιχτεί ελάχιστα στις αναλύσεις μας; Ο πρώτος λόγος, είναι ότι ο στόχος των αγώνων επισκιάζεται πάντοτε από την «προφητεία», οι μοναχικές πλευρές ενταφιάζονται κάτω από το βάρος της τελευταίας. Ο δεύτερος λόγος είναι ότι το Κόμμα, αυθεντικός κάτοχος της αλήθειας και του αγώνα, επισκίαζε την ζοφερή «ομιχλώδη πλευρά των ανθρώπινων δράσεων» ή τις «ζώνες της σκοτεινής θλίψης». Ίσως τα μόνα έργα που αναφέρθηκαν σε όλα αυτά τα σκιάδια, ήταν λογοτεχνικά και όχι θεωρητικά κείμενα. «[...] στο επίπεδο της θεωρίας, δεν έχουμε καταφέρει να εξηγήσουμε αυτή τη ζοφερή και μοναχική πλευρά των αγώνων».

Ανεξάρτητα από το θέμα για τις διαφορές φιλοσοφίας και λογοτεχνίας, «πρέπει να γκρεμίσουμε την ιδέα ότι η φιλοσοφία είναι η μόνη κανονιστική σκέψη. Πρέπει να αντηχήσουν οι φωνές ενός ανυπολόγιστου αριθμού ομιλούντων υποκειμένων, πρέπει να δοθεί ο λόγος σε μια απειράριθμη εμπειρία. Δεν πρέπει το ομιλούν υποκείμενο να είναι πάντα το ίδιο. Δεν πρέπει να αντηχούν μόνο οι κανονιστικές λέξεις της φιλοσοφίας. Πρέπει να ακουστούν όλων των ειδών οι εμπειρίες, να ακούσουμε με προσοχή τους αφασικούς, τους αποκλεισμένους, τους ετοιμοθάνατους. Γιατί εμείς είμαστε απ’ έξω, ενώ αυτοί έρχονται αντιμέτωποι με την ζοφερή και μοναχική όψη των αγώνων».⁶¹⁹

11.5.2 Πολιτικά Κόμματα και Προβλήματα...

Δεν είναι λοιπόν η εξουσία είναι κάτι το οποίο μπορεί να εξηγήσει τα πάντα - η εξουσία είναι αυτό που πρέπει να εξηγηθεί. Ποιος όμως είναι σε θέση να το κάνει αυτό; Κανένα θεωρητικό Σύστημα (είτε φιλοσοφία της ιστορίας, είτε γενική θεωρία της κοινωνίας) δεν εξηγεί επαρκώς τα γεγονότα εξουσίας, τους μηχανισμούς τους, την κατηγορία εμπειρικών πραγμάτων που είναι οι σχέσεις εξουσίας.

Ο **Foucault** δέχεται ότι τα προβλήματα που θέτει «αφορούν πάντα ζητήματα ειδικά και τοπικής εμβέλειας». Για να τεθούν τα προβλήματα με αυστηρό τρόπο πρέπει να τα αναζητήσουμε στις πιο ιδιότυπες και πλέον συγκεκριμένες μορφές τους. «Καμία από τις μεγάλες θεωρίες που έχουν ως αντικείμενο την κοινωνία δεν είναι αρκετά πειστική»⁶²⁰ ‘ ο διανοούμενος δεν μπορεί με βάση μόνο τις θεωρητικές,

⁶¹⁷ Αδύνατον, παρατηρεί ο **Foucault** να μην σκεφθεί κανείς διαβάζοντας αυτές τις σελίδες, τον Merleau-Ponty: ποτέ να μην συγκατατεθεί να αισθάνεται πλήρως άνετος με τις ίδιες τις προϋποθέσεις σου. Μπορούμε πάνω σ’ αυτό να θυμηθούμε και μια ανάλογη παρατήρηση που έκανε κάποια στιγμή ο P. Bourdieu.

⁶¹⁸ “For an Ethic of Discomfort”, στο **M. Foucault: Essential Works 1954-1984**, vol.3 Power, 2002.

⁶¹⁹ *Umi*, 07-1978. “Μεθοδολογία για την Γνώση του Κόσμου”, σελ. 216-217.

⁶²⁰ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 151.

ακαδημαϊκές του μελέτες να προσεγγίσει τα προβλήματα που αφορούν την κοινωνία – πρέπει να ακούσει τα προβλήματα των άμεσα εμπλεκόμενων και να εργαστεί μαζί τους.

Τα προβλήματα είναι απαραίτητο να τίθενται με όρους τοπικούς «για θεωρητικούς και πολιτικούς λόγους» ωστόσο επιμένει ο **Foucault** αυτό δεν σημαίνει πως δεν είναι “γενικά” προβλήματα: με ποιον τρόπο η κοινωνία ορίζει τη σχέση της με την τρέλα και πώς στοχάζεται τον εαυτό της ως λελογισμένη οντότητα; Πώς συγκροτεί την ορθολογικότητά της; Πώς διαχωρίζει το νόμιμο από το μη νόμιμο; Με ποιον τρόπο παραχωρεί εξουσία στον “ορθό λόγο”; «*Εν τέλει, η κυριαρχία του ορθού λόγου δεν είναι εξίσου γενική ως ερώτηση όπως αυτή για την κυριαρχία της αστικής τάξης*»;.⁶²¹ Πώς να αναλύσουμε την εξουσία που ασκεί ο “ορθός λόγος” επί του “μη-ορθού λόγου”; «*Τα προβλήματα που θέτω δεν είναι λιγότερο γενικά από εκείνα που θέτουν συνήθως τα πολιτικά κόμματα [...]*».⁶²² Ωστόσο, οι μεγάλοι θεωρητικο-πολιτικοί μηχανισμοί που καθορίζουν τα κριτήρια συναίνεσης στην κοινωνία υπογραμμίζει ο **Foucault**, είτε σιώπησαν είτε τα αποκήρυξαν ιδεολογικά...⁶²³

Τι απαντά ο **Foucault** στην παρατήρηση πως δεν λέει ποιες μπορεί να είναι οι συγκεκριμένες λύσεις - πως ο ίδιος, σε αντίθεση με τα πολιτικά κόμματα, “δεν έχει προτάσεις”; «*Απαντώ ως εξής: για λόγους οι οποίοι άπτονται ουσιωδώς των πολιτικών μου επιλογών, με την ευρεία έννοια, δεν πρόκειται σε καμία περίπτωση να παίξω το ρόλο εκείνου ο οποίος υπαγορεύει λύσεις. Θεωρώ ότι ο ρόλος του διανοούμενου σήμερα δεν είναι να εκδίδει διατάγματα, να προτείνει λύσεις ή να λει προφητείες*», τονίζει ο **Foucault**, διότι έτσι συμβάλει στην εδραίωση μιας κατάστασης εξουσίας η οποία θα έπρεπε να υποβληθεί σε κριτική. Πολλοί διανοούμενοι αντιθέτως, παίζουν το ρόλο ενός «*alter ego, αντίγραφου και ταυτόχρονα ενός άλλοθι του πολιτικού κόμματος*».⁶²⁴

Ρόλος μου λει ο **Foucault** «είναι να θέτω τα προβλήματα με τρόπο αποτελεσματικό», με τη μεγαλύτερη δυνατή αυστηρότητα, συνθετότητα και δυσκολία ‘ για να “λυθούν” προβλήματα τόσο περίπλοκα όπως το έγκλημα, η τρέλα ή το σεξ χρειάζεται εργασία «σε επίπεδο βάσης» μαζί με τα εμπλεκόμενα πρόσωπα, «*αποκαθιστώντας το δικαίωμά τους στο λόγο*». «*Προσέχω πολύ να μην δίνω διαταγές*», παρουσιάζονται τα προβλήματα μέσα σε όλη τους την πολυπλοκότητα έτσι ώστε να αναγκάζονται οι «*προφήτες και νομοθέτες*» όλοι αυτοί που «*μιλούν εν*

⁶²¹ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 153.

⁶²² Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 154. Η παραγωγή, άσκηση και συσσώρευση της γνώσης δεν μπορεί να διαχωριστεί από μηχανισμούς εξουσίας. Ένα από τα ουσιώδη (οικουμενικά) αξιώματα του πολιτισμού μας υπήρξε η παραδοχή ότι η ανάπτυξη της γνώσης αποτελεί “εγγύηση απελευθέρωσης της ανθρωπότητας”. Όπως ωστόσο επεσήμανε και η Σχολή της Φρανκφούρτης ο σχηματισμός μεγάλων Συστημάτων γνώσης έχει επίσης λειτουργίες και αποτελέσματα υποδούλωσης και κυριαρχίας. Πρόκειται για γενικά προβλήματα εξαιρετικής σημασίας τα οποία δεν είναι δυνατόν βέβαια να θεωρηθούν περιθωριακά, τοπικά ή “αιτίες αντιπερισπασμού” επειδή απλώς δεν περνούν από το φίλτρο γενικότητων τις οποίες αποδέχονται και κωδικοποιούν τα πολιτικά κόμματα. (*Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 166).

⁶²³ Η αντίδραση του Κ.Κ.Γ. (P.C.F.) στην έρευνα για τις φυλακές; Μια τοπική εφημερίδα των προαστίων λει ο **Foucault** «[...] αναρωτήθηκε γιατί εμείς που ερευνούσαμε δεν είχαμε ακόμη μπει στη φυλακή», και μάλιστα ρωτούσε «τι σχέση μπορεί να είχαμε με την αστυνομία, δεδομένου ότι μας ανεχόταν»;...! (*Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 155).

⁶²⁴ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 157-158. Αναφέρει ο **Foucault** σε μια άλλη συζήτηση: «*Τα πολιτικά κόμματα δεν δημιούργησαν τίποτε το ενδιαφέρον [...] Μπορούμε μάλιστα να αναρωτηθούμε μήπως τα κόμματα αποτελούν την πιο σειρωτική πολιτική εφεύρεση από τον 19^ο αιώνα και μετά*». Michel **Foucault**: *Ο μεγάλος εγκλεισμός -Το πείραμα της ομάδας πληροφόρησης για τις φυλακές*, εκδ. Μαύρη Λίστα, Αθήνα 1999, σελ. 126. (“Interview de Michel **Foucault**”, Απρίλιος 1984, *Dits et écrits 1954-1988*, τομ. IV: 1980-1988, βλπ. σελ. 688-696).

ονόματι των άλλων και επάνω από τους άλλους» να σιωπήσουν...Ζητούμενο είναι να βρεθούν, αν όχι λύσεις έστω να τροποποιηθούν τα δεδομένα του εκάστοτε προβλήματος. Επιθυμία: να συμμετάσχει κανείς σε αυτό το «κοινωνικό εγχείρημα» χωρίς να εξουσιοδοτείται κάποιος ειδικός.

«Κοντολογίς, είναι αναγκαίο να τελειώνουμε με τους εκπροσώπους». ⁶²⁵

11.6 Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΟΥ “ΑΔΥΝΑΜΟΥ ΚΡΙΚΟΥ”

Για τον **Foucault**, είναι απαραίτητο να διακρίνουμε, μεταξύ της κριτικής του ρεφορμισμού ως πολιτικής πράξης, και της κριτικής μιας πολιτικής πράξης επί τη βάση της πιθανότητας να επιφέρει μεταρρυθμιστικά αποτελέσματα. Η δεύτερη μορφή κριτικής ισοδυναμεί με το εξής εγχείρημα: οσοδήποτε ριζοσπαστικές και εάν είναι οι προθέσεις, εάν η πράξη είναι περιορισμένη τοπικά και ο αντικειμενικός σκοπός απομονωμένος, τότε σε αυτό το συγκεκριμένο σημείο ο εχθρός θα αποδειχθεί ικανός να επιληφθεί της κατάστασης, ακόμη και να υποχωρήσει εάν είναι απαραίτητο, χωρίς σε καμία περίπτωση να διακινδυνεύσει τη συνολική του θέση-ακόμη καλύτερα, αυτό θα του επιτρέψει να εντοπίσει τις θέσεις που χρίζουν μετασχηματισμού. ⁶²⁶

Ο **Foucault** υποστηρίζει ότι αυτού του είδους η κριτική στηρίζεται πάνω σε δύο λάθη: Πρώτον, υφίσταται μια παρανόηση σχετικά με την στρατηγική μορφή την οποία παίρνει η εξέλιξη της μάχης. Εάν κάποιος δεχθεί ότι ο τύπος – ταυτόχρονα γενικός και συγκεκριμένος - της πάλης είναι η αντίφαση, τότε οτιδήποτε επιτρέπει στην αντίφαση να εντοπισθεί ή/ και περιοριστεί θα λάβει το χαρακτήρα τροχοπέδης. Ωστόσο το πρόβλημα, σύμφωνα με τον **Foucault**, είναι ακριβώς εάν η λογική της αντίφασης μπορεί στην πραγματικότητα να εξυπηρετήσει ωςάν αρχή καταληπτότητας και κανόνας της πράξης στον πολιτικό αγώνα.

Εδώ συναντάμε μια βαρυσήμαντη πολιτική ερώτηση: πώς οδηγηθήκαμε, ήδη από τον 19^ο αιώνα, να διαλύουμε τα ιδιαίτερα προβλήματα πάλης και στρατηγικής μέσα στη λογική της αντίφασης; Για τον **Foucault** οφείλουμε να σκεφθούμε την πάλη και τις μορφές της, τους στόχους, τα μέσα και τις διεργασίες με όρους μια λογικής ελεύθερης από τους στείρους περιορισμούς της διαλεκτικής. Προκειμένου να σκεφθεί τον κοινωνικό δεσμό, αστική πολιτική σκέψη του 18^{ου} αιώνα υιοθέτησε τον νομικό τύπο του συμβολαίου. Προκειμένου να αντιληφθεί η «επαναστατική» σκέψη του 19^{ου} αιώνα την πάλη, ενστερνίστηκε τη λογική μορφή της αντίφασης. «*Η τελευταία, χωρίς αμφιβολία, δεν είναι περισσότερο έγκυρη από την προηγούμενη*».

Η φοβία με την μεταρρυθμιστική απάντηση του αντίπαλου συνδέεται και με ένα δεύτερο λάθος στη συλλογιστική αυτή το οποίο αφορά το προνόμιο που έχει αποδοθεί σε αυτό που χαρακτηρίζεται επισήμως ως «θεωρία» του αδύναμου κρίκου: μια τοπική επίθεση νομιμοποιείται και έχει σημασία μόνο στην περίπτωση που κατευθύνεται σε ένα στοιχείο το οποίο, εάν σπάσει, θα επιτρέψει την ολική ρήξη της αλυσίδας. Δηλαδή η τοπική πράξη πρέπει να επιλεγεί να είναι τέτοια που θα δράσει ριζοσπαστικά στην ολότητα.

⁶²⁵ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 159-160. Ας σημειώσουμε εδώ: ο **Foucault** συμμετείχε το 1977 σε ένα forum για “την αριστερά, τον πειραματισμό και την κοινωνική αλλαγή” το οποίο οργανώθηκε από το *Faire* και το *Le Nouvel Observateur*. Εκεί, σε ένα πλαίσιο συζητήσεων γύρω από ζητήματα της καθημερινής ζωής κλπ., απορρίπτοντας τη στρατηγική των κομμάτων, εξέφρασε ρητά το ενδιαφέρον του για τους ανθρώπους «που εγείρουν νέα ερωτήματα». Ο **Foucault** έλαβε μέρος πιο συγκεκριμένα στο workshop: “*medicine de quartier*”. (“*Une mobilisation culturelle*”, *Le Nouvel Observateur* 12-18/09/1977, *Dits et Ecrits* 3, pp.329-330).

⁶²⁶ M. **Foucault**: *Power and Strategies*, στο *Power/ Knowledge Selected Interviews and Other Writings*, editor C. Gordon, The Harvester Press 1980, βλπ. γενικά σελ.134 έως 145.

Γιατί αυτή η λενινιστική θέση είχε τόσο μεγάλη επιτυχία στον 20^ο αιώνα; Γιατί ανεγέρθηκε σε θεωρία;

Για τον **Foucault** δεν πρόκειται στην πραγματικότητα για μια καθαρά διαλεκτική, αλλά για μια στρατηγική εισήγηση. Η τελευταία συνδέθηκε με τη διαλεκτική διότι εξέφραζε την πιθανότητα για μια τοπική κατάσταση να εκληφθεί ως η αντίφαση του όλου. Και είναι στο όνομα αυτής της θέσης που κάθε τοπική πράξη τρομοκρατείται με το ακόλουθο δίλημμα: ή επιτίθεσαι σε τοπικό επίπεδο, αλλά όντας σίγουρος ότι πρόκειται για τον πιο αδύναμο κρίκο, αυτόν του οποίου η ρήξη θα προκαλέσει την κατεδάφιση ολόκληρης της δομής, ή αλλιώς, εφόσον το οικοδόμημα δεν καταρρέει, τότε ο κρίκος δεν ήταν ο σωστός, ο αντίπαλος χρειαζόταν απλώς να επανασυνταχθεί και η μεταρρύθμιση θα επαν-απορροφήσει την επίθεσή σου.

Ο **Foucault** αποδίδει αυτόν τον εκφοβισμό με το φόβητρο της μεταρρύθμισης στην έλλειψη κατάλληλης στρατηγικής ανάλυσης της πολιτικής πάλης.

Ο ρόλος της θεωρίας σήμερα δεν είναι να δώσει σχήμα σε μια καθολική συστηματική θεωρία η οποία θα επιλαμβάνεται των πάντων, αλλά να αναλύσει την «ιδιαιτερότητα» των μηχανισμών της εξουσίας, να εντοπίσει τις συνδέσεις και τις προεκτάσεις, να οικοδομήσει μια «στρατηγική γνώση» (savoir). Η έννοια της θεωρίας ως εργαλείου σημαίνει, πρώτον, μια θεωρία δομημένη όχι ως «σύστημα» αλλά ως όργανο, ως μια λογική της ιδιαιτερότητας των σχέσεων εξουσίας και των αγώνων γύρω από αυτές, και δεύτερον, ότι αυτή η έρευνα μπορεί να διεξαχθεί μόνο στη βάση ενός (αναγκαία ιστορικού σε πλευρές του) στοχασμού πάνω στις δεδομένες καταστάσεις.

11.7 ΜΟΡΦΕΣ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ

11.7.1 Σχολή Φρανκφούρτης: Ανθρωπισμός Μαρξιστικού Τύπου;

Έπειτα από την αποπομπή των μελών της σχολής της Φρανκφούρτης από τα γερμανικά Πανεπιστήμια από τους Ναζί, κάποιοι από αυτούς εργάστηκαν στο Παρίσι, ωστόσο οι μελέτες τους πέρασαν μάλλον απαρατήρητες για ένα μεγάλο διάστημα στη Γαλλία: «[...] *ήξερα πολύ λίγα πράγματα για τη Σχολή της Φρανκφούρτης*» παρατηρεί ο **Foucault**. Εν τούτοις, με αφορμή ορισμένα ποινικά προβλήματα και τους μηχανισμούς τιμωρίας ο **Foucault** θα διαπιστώσει κάποια στιγμή πως τα ενδιαφέροντά του βρίσκονταν πολύ κοντά σε αυτά της Σχολής:⁶²⁷ ανάμεσα σε άλλα, τα αποτελέσματα εξουσίας που συνυφαίνονται με μια ορθολογικότητα ιστορικά και γεωγραφικά προσδιορισμένη στα όρια του “Δυτικού” κόσμου και με χρονική αφετηρία τον 16^ο αιώνα. Τα οικονομικά και πολιτισμικά αποτελέσματα που χαρακτηρίζουν τη Δύση δεν θα ήταν δυνατά δίχως την άσκηση αυτής της ιδιαίτερης μορφής ορθολογικότητας, ωστόσο πώς μπορούμε να διαχωρίσουμε αυτή την ορθολογικότητα από τους μηχανισμούς, τις τεχνικές, τα αποτελέσματα εξουσίας που την καθορίζουν και τα οποία δεν αποδεχόμαστε

⁶²⁷ Εάν είχα γνωρίσει τη Σχολή της Φρανκφούρτης νωρίτερα, παραδέχεται ο **Foucault** δεν θα είχα πει ορισμένα λανθασμένα πράγματα, και θα είχα αποφύγει πολλές από τις λοξοδρομήσεις τις οποίες έκανα προσπαθώντας να βρω το δικό μου μονοπάτι – την ίδια στιγμή που η Σχολή είχε ήδη διανοίξει δρόμους έρευνας. Δεν μπόρεσε λοιπόν να υπάρξει ώσμωση ανάμεσα σε δύο «παραπλήσιους» τρόπους σκέψης. (“Critical Theory/ Intellectual History”, στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 26). Ο **Foucault** παραδέχεται πως θα ήθελε να είχε μελετήσει και κατανοήσει νωρίτερα τους φιλοσόφους της Σχολής αυτής ‘ θα υπήρχαν τότε πράγματα τα οποία δεν θα χρειαζόταν να πει ο ίδιος και αποτήματα τα οποία θα είχε αποφύγει. «Πιθανόν εάν είχα γνωρίσει τη Σχολή της Φρανκφούρτης όταν ήμουν νέος θα με είχαν σε τέτοιο βαθμό γοητεύσει ώστε θα είχα αρκεστεί στο να τους σχολιάζω». (*Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 119-120).

θεωρώντας ότι αποτελούν τυπικές μορφές καταπίεσης στις καπιταλιστικές αλλά και τις σοσιαλιστικές κοινωνίες; Δεν θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι η υπόσχεση του Διαφωτισμού για κατάκτηση της ελευθερίας διαμέσου της άσκησης του ορθού λόγου, έχει τουναντίον αντιστραφεί σε μια κυριαρχία του ίδιου του ορθού λόγου; Με βάση αυτούς του προβληματισμούς η Σχολή της Φρανκφούρτης εξέτασε κριτικά της σχέση της με τον Marx.

Σύμφωνα με τον **Foucault**, η αντίληψη της Σχολής για το υποκείμενο υπήρξε “παραδοσιακή”, “φιλοσοφικού χαρακτήρα” και εμπνευσμένη από έναν ανθρωπισμό μαρξιστικού τύπου. Με βάση αυτά εξηγείται και η προσήλωσή της σε ορισμένες φρουδικές έννοιες, όπως η σχέση αλλοτρίωσης και καταστολής, ή απελευθέρωσης και τέλους της εκμετάλλευσης. Με δεδομένα αυτά λοιπόν η Σχολή δεν μπορεί να αποδεχτεί ως ζητούμενο κάτι άλλο από την ανάκτηση της χαμένης ταυτότητας ή την απελευθέρωση της φυλακισμένης φύσης μας και την ανάδυση της θεμελιώδους αλήθειας μας. Ρόλο κλειδί στην προβληματική αυτή αποτελεί η φράση του Marx: “ο άνθρωπος παράγει τον άνθρωπο”. Για τον **Foucault** αυτό το οποίο πρέπει να παραχθεί δεν είναι ο άνθρωπος “ταυτόσημος με τον εαυτό του”, όπως θα τον είχε σχεδιάσει η φύση ή όπως το υπαγορεύει η ουσία του - «αντιθέτως, πρέπει να παράγουμε κάτι το οποίο δεν υπάρχει ακόμη και για το οποίο δεν μπορούμε να ξέρουμε πώς και τι ακριβώς θα είναι».⁶²⁸

Όσον αφορά ειδικά την φράση «να παράγουμε», ο **Foucault** τη διαχωρίζει πλήρως από την “παραγωγή αξίας”: αναφέρεται τουναντίον στην καταστροφή αυτού που είμαστε και τη δημιουργία ενός εντελώς διαφορετικού πράγματος, μιας «πλήρους επινόησης». Οι εν λόγω φιλόσοφοι θεώρησαν την παραγωγή του ανθρώπου από τον άνθρωπο ως κάλεσμα για απελευθέρωση από κάθε τι που μέσα σε ένα κατασταλτικό ταξικό σύστημα κράτησε τον άνθρωπο μακριά από την θεμελιώδη ουσία του. Οι άνθρωποι στην ιστορία τους παράγουν και συγκροτούν αδιαλείπτως τον εαυτό τους, μετατοπίζουν την συνεχώς υποκειμενικότητά τους και δεν αναμένεται ποτέ αυτή η ατέρμονη σειρά διαφορετικών υποκειμενικότητων να λάβει ένα τέλος, να μας θέσει ενώπιον ενός πράγματος που θα αποτελούσε ‘τον’ “άνθρωπο”.

11.7.2 Ιστορική Αναγκαιότητα

Ο **Foucault** “αρνείται την ιστορία”; Όχι ασφαλώς. Για τον ίδιο, όπως παρατηρεί τα μέλη της Σχολής της Φρανκφούρτης έχουν μια λανθασμένη αντίληψη αναφορικά με την ιστορία: αντιμετωπίζουν την έρευνα του επαγγελματία ιστορικού ως ένα είδος υλικού θεμελίου το οποίο έχει εξηγητική ισχύ σε σχέση με φαινόμενα άλλου τύπου (ας πούμε κοινωνιολογικά ή ψυχολογικά). Αυτή η αντίληψη ωστόσο προϋποθέτει: πρώτον, ότι αυτό για το οποίο μιλούν οι φιλόσοφοι ανήκει σε άλλη τάξη από αυτή της «επικείμενης» ιστορίας, και δεύτερον ότι μια ιστορία που μιλά για την οικονομία και τη δεχόμαστε ως “επαρκώς θεμελιωμένη”, κατέχει η αυτή η ίδια επεξηγηματική αξία.

Εν τούτοις με αυτό ο **Foucault** διαφωνεί: σε τελική ανάλυση αυτό που συμβαίνει στο κεφάλι ορισμένων ατόμων ή ο λόγος τον οποίο εκφέρουν, αποτελεί πραγματικά μέρος της ιστορίας: «η λεκτική εκφορά ενός πράγματος συνιστά συμβάν», ο λόγος δεν τοποθετείται πέραν ή πάνω από την ιστορία, αποτελεί κομμάτι της, με τον ίδιο τρόπο που αποτελεί ιστορικό συμβάν (αν και άλλου τύπου) μια μάχη ή μια επιδημία. Επιπρόσθετα, και ανεξάρτητα από τη σημασία της, «το να θεωρείς μια ανάλυση των μετασχηματισμών της οικονομικής δομής ότι έχει καθεαυτή επεξηγητική αξία αποτελεί μάλλον αφέλεια, τυπικό χαρακτηριστικό όσων δεν είναι εξ επαγγέλματος ιστορικοί» ‘ δεν αποτελεί “αναγκαιότητα” καθόλου. Όταν πρόκειται για τόσο σύνθετα

⁶²⁸ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 121.

φαινόμενα όπως η παραγωγή ενός τύπου γνώσης [savoir] ή ενός λόγου με τους εσωτερικούς του μηχανισμούς και τις κατευθυντήριες αρχές του, η κατανόηση είναι σαφώς πιο περίπλοκη και μάλιστα είναι «πιθανό να μην φθάσουμε σε μια μοναδική λύση ή σε μια εξήγηση με όρους αναγκαιότητας».⁶²⁹

Ο “τύπος κατανοησιμότητας” τον οποίο συγκροτεί ο **Foucault**, δεν ανάγεται στην προβολή μιας ιστορίας, οικονομικο-κοινωνικής για παράδειγμα, πάνω σε ένα πολιτισμικό φαινόμενο προκειμένου να το παρουσιάσει ως αναγκαίο και εξωτερικό παράγωγο αυτής της αιτίας: «δεν υφίσταται σαφώς διαγραμμαμένη αναγκαιότητα: το πολιτισμικό προϊόν είναι επίσης μέρος της ιστορικής διάρθρωσης». Είναι «αστείο να με θεωρούν αρνητή της ιστορίας, λειο **Foucault**. Δεν κάνω τίποτε άλλο παρά ιστορία». Δεν πρόκειται εν τούτοις για μια «ακατάληπτη, καθοσιωμένη και εξηγητική των πάντων ιστορία»...⁶³⁰

11.7.3 Ιστορία των Μορφών Ορθολογικότητας

Η ιστορία των διαφόρων μορφών ορθολογικότητας είναι αποτελεσματικότερη στο να διαταράσσει τις βεβαιότητες και τον δογματισμό μας, απ’ ότι είναι η αφηρημένη κριτική λειο **Foucault**. «Για αιώνες, η θρησκεία δεν μπορούσε να υποφέρει να εκφέρεται η ίδια της η ιστορία. Σήμερα οι σχολές της ορθολογικότητας αποφεύγουν να γράψουν την δική τους ιστορία [...]».⁶³¹

Οι υποθέσεις στις οποίες στηρίζεται η ανάλυσή του **Foucault** για την “τέχνη της διακυβέρνησης” συνοψίζονται ως εξής: η εξουσία δεν είναι μια ουσία ούτε ιδιοκτησία κάποιου ‘ είναι σχέσεις μεταξύ ατόμων, καθοδήγηση της συμπεριφοράς του άλλου- αλλά πάντοτε εμπεριέχει δύναμη την αντίστασή του. Η διακυβέρνηση των ατόμων από άλλους εμπλέκει έναν ιδιαίτερο τύπο ορθολογικότητας και όχι οργανικής βίας. Έπειτα, εκείνοι οι οποίοι αντιστέκονται ή εξεγείρονται δεν μπορούν να μένουν ικανοποιημένοι από μια απλή καταγγελία της βίας ή μια κριτική των θεσμών ‘ ούτε είναι αρκετό να απευθύνεις τις κατηγορίες προς τον Λόγο γενικώς. Αυτό που πρέπει να τίθεται στο φως της κριτικής είναι «η συγκεκριμένη μορφή ορθολογικότητας» υπό διακύβευση.⁶³² Τέλος, το κράτος είναι ταυτόχρονα εξατομικευτικό και ολοκληρωτικό. Το να του αντιτίθεται κανείς προτάσσοντας το άτομο και τα συμφέροντά του είναι τόσο ριψοκίνδυνο όσο μάλλον και το να το αντιμετωπίζεις με αιχμή την κοινότητα και τις ανάγκες της.

Η πολιτική ορθολογικότητα όπως έχει αναπτυχθεί στις δυτικές κοινωνίες στηρίχθηκε πρώτα στην ποιμενική εξουσία και έπειτα στον Λόγο του κράτους, ενώ τα αναπόφευκτα αποτελέσματά της είναι ταυτόχρονα η εξατομίκευση και η ολοκλήρωση. «Η απελευθέρωση μπορεί να έρθει μόνο από την επίθεση, όχι εναντίον ενός από αυτά τα δύο αποτελέσματα, αλλά ενάντια στις ίδιες τις ρίζες της πολιτικής ορθολογικότητας».⁶³³

Μια από τις λειτουργίες του Διαφωτισμού, υποστηρίζει ο **Foucault**, υπήρξε ο «πολλαπλασιασμός των πολιτικών εξουσιών του Λόγου».

Η σχέση ορθολογικής οργάνωσης και «υπερβολών» της πολιτικής εξουσίας είναι κάτι βέβαιο το οποίο μπορούμε εύκολα να διαπιστώσουμε, ακόμη και χωρίς να

⁶²⁹ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 127-128.

⁶³⁰ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 129.

⁶³¹ “Omnes et Singulatim”, στο *Politics, Philosophy, Culture*, σελ. 83.

⁶³² Στα ψυχιατρεία ή στις φυλακές, η ερώτηση είναι: πώς οι σχέσεις εξουσίας εκεί ορθολογικοποιούνται; Με τον τρόπο αυτό μπορούμε να αποφύγουμε μελλοντικά ανάλογα ιδρύματα με όμοιους στόχους και αποτελέσματα.

⁶³³ “Omnes et Singulatim”, στο *Politics, Philosophy, Culture*, σελ. 85.

εστιάζουμε στην γραφειοκρατία ή τα στρατόπεδα συγκέντρωσης. Πώς πρέπει να αντιμετωπιστεί επομένως αυτή η σχέση; Κατά πρώτον πρέπει να παρατηρήσουμε ότι στο πεδίο αυτό δεν προσιδιάζει μια καταδίκη με όρους ενοχής ή αθωότητας. Δεύτερον, δεν έχει νόημα ένας προσδιορισμός του Λόγου ως της “αντίθετης οντότητας” του μη-Λόγου (non-reason). Και τέλος, μια τέτοια “δίκη” θα μας ενέπλεκε σίγουρα σε ένα παιχνίδι με αυθαίρετους ρόλους: είτε “ορθολογιστής”, είτε “μη ορθολογιστής”.

Σε σύγκριση με κάποια μέλη της Σχολής της Φρανκφούρτης που εξέτασαν το “ιδιαιτερό” είδος ορθολογισμού το οποίο φαίνεται να αντιστοιχεί στην μοντέρνα κοινωνία μας, ο **Foucault** προτείνει έναν άλλο δρόμο έρευνας: (1) Θα έπρεπε μάλλον να μην αντιμετωπίσουμε με τρόπο “ολικό” μια ορθολογικοποίηση της κουλτούρας ή της κοινωνίας συνολικά, αλλά να αναλύσουμε τη διαδικασία αυτή σε διαφορετικά πεδία, καθένα από τα οποία θεμελιώνεται στο έδαφος μιας ουσιώδους εμπειρίας: τρέλα, αρρώστια, θάνατος, έγκλημα, σεξουαλικότητα κλπ. (2) Ο ίδιος ο όρος “ορθολογικοποίηση” είναι «επικίνδυνος» παρατηρεί ο **Foucault**: το κύριο πρόβλημα όταν οι άνθρωποι επιδιώκουν να “ορθολογικοποιήσουν” κάτι δεν είναι να ερευνήσουμε κατά πόσον συμμορφώνονται με αρχές της ορθολογικότητας, παρά να ανακαλύψουμε ποιο είδος ορθολογικότητας χρησιμοποιούν. (3) Ακόμη και εάν ο Διαφωτισμός έπαιξε πολύ σημαντικό ρόλο στην ανάπτυξη της πολιτικής τεχνολογίας, θα έπρεπε μάλλον λέει ο **Foucault** να αναφερθούμε σε άλλες πιο απόμακρες διαδικασίες εάν θέλουμε να κατανοήσουμε πώς παγιδευτήκαμε στην δική μας ιστορία.⁶³⁴

11.8 ΟΡΙΑ ΚΑΙ ΚΙΝΔΥΝΟΙ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ

Οι δύο «παθολογικές» μορφές της εξουσίας («*αρρώστιες της εξουσίας*»), ο φασισμός και ο σταλινισμός, παρ’ όλη την ιστορική μοναδικότητά τους, δεν είναι πρωτότυπες υποστηρίζει ο **Foucault**: χρησιμοποίησαν και επέκτειναν μηχανισμούς ήδη παρόντες στην πλειονότητα άλλων κοινωνιών και παρ’ όλη την εσωτερική τρέλα τους εφάρμοσαν εν τέλει τις ιδέες και τις μεθόδους της πολιτικής μας ορθολογικότητας. Η γραφειοκρατία ή τα στρατόπεδα συγκέντρωσης μας βοηθάνε λοιπόν να ανιχνεύσουμε τη σχέση ανάμεσα στον «εξορθολογισμό» και στις ‘υπερβάσεις’ της πολιτικής εξουσίας. Για να αναλύσουμε τις σχέσεις ανάμεσα στον εξορθολογισμό και στην εξουσία, θα πρέπει μάλλον να αναλύσουμε τις «ειδικές ορθολογικότητες» παρά να επικαλούμαστε τις προόδους του εξορθολογισμού γενικά.

Θα έπρεπε επομένως «να περάσουμε από δίκη τον Λόγο»; Κάτι τέτοιο θα μας οδηγούσε να παραπέμψουμε στο Λόγο ως την αντίθετη οντότητα του μη-Λόγου, ή να επωμιστούμε τον ρόλο του ορθολογιστή ή του ανορθολογιστή;...⁶³⁵

«[...] υπάρχει το πρόβλημα που έθεσε ο Habermas: αν εγκαταλείψουμε το έργο του Kant ή του Weber λ.χ., διατρέχουμε τον κίνδυνο να κυλήσουμε στον ανορθολογισμό». «Συμφωνώ απόλυτα μ’ αυτό», λέει ο **Foucault**, αλλά το ερώτημά μας είναι εντελώς διαφορετικό: το κεντρικό θέμα της φιλοσοφίας και της κριτικής σκέψης «εξακολουθεί να είναι και ελπίζω να μείνει το ερώτημα: Τι είναι αυτός ο Λόγος που χρησιμοποιούμε; Ποια είναι τα ιστορικά αποτελέσματά του; Ποια είναι τα όριά του; Ποιοι οι κίνδυνοί του; Πως μπορούμε να υπάρχουμε ως έλλογα όντα, που ευτυχώς έχουμε αναλάβει να εφαρμόζουμε στην πράξη μια ορθολογικότητα που δυστυχώς διασχίζεται από εγγενείς κινδύνους; [...] αν είναι εξαιρετικά επικίνδυνο να λέμε ότι ο Λόγος είναι ο εχθρός που πρέπει να εξοντωθεί, εξίσου επικίνδυνο είναι να λέμε ότι κάθε κριτική επερώτηση αυτής

⁶³⁴ “Omnes et Singulatim”, στο *Politics, Philosophy, Culture*, σελ. 58-59.

⁶³⁵ “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, σελ. 77.

της ορθολογικότητας μπορεί να μας στείλει στον ανορθολογισμό. Δεν πρέπει να ξεχνάμε [...] ο ρατσισμός διατυπώθηκε στη βάση της φανταχτερής ορθολογικότητας του κοινωνικού δαρβινισμού και έγινε ένα από τα πιο ισχυρά και διαρκή συστατικά του ναζισμού. Αυτό ήταν φυσικά ένας ανορθολογισμός, αλλά ένας ανορθολογισμός που ήταν την ίδια στιγμή μια ορισμένη μορφή ορθολογικότητας».⁶³⁶

Η ορθολογικότητα επομένως είναι με μια έννοια “αναγκαία και αναπόφευκτη” αλλά κρύβει εγγενείς κινδύνους.⁶³⁷

11.8.1 Ορθολογικότητα της Βίας

Ορισμένοι μελετητές συνέκριναν τις έρευνες του **Foucault** με τη μελέτη του E. Goffman για τα ‘ολοπαγή’ ιδρύματα. Εν τούτοις, ο **Foucault** θεωρεί τον παραλληλισμό ατυχή: ο Goffman ενδιαφέρεται για το ίδιο το άσυλο, ενώ για εκείνον ζητούμενο είναι η ανάδειξη των τρόπων με τους οποίους τεχνικές της εξουσίας σχετίζονται με πολιτικές ή κοινωνικές φόρμες: «το πρόβλημά μου είναι η ορθολογικοποίηση της διαχείρισης του ατόμου [...] η ιστορία της ορθολογικότητας όπως αυτή λειτουργεί στους θεσμούς και την συμπεριφορά [...]».

Υπάρχει μια λογική στους θεσμούς, στην συμπεριφορά, στις πολιτικές σχέσεις: «ακόμη και στις πιο βίαιες υπάρχει μια ορθολογικότητα. Ό, τι είναι πιο επικίνδυνο στη βία είναι η ορθολογικότητά της. Ασφαλώς η βία από μόνη της είναι τρομακτική. Αλλά η βαθύτερη ρίζα της βίας και της σταθερότητάς της προέρχεται από το είδος της ορθολογικότητας που χρησιμοποιούμε. Η ιδέα που υπήρξε ήταν πως εάν ζήσουμε στον κόσμο του Λόγου (reason), θα μπορέσουμε να απαλλαγούμε από τη βία. Αυτό είναι εντελώς λανθασμένο. Μεταξύ βίας και ορθολογικότητας δεν υπάρχει ασυμβατότητα. Το πρόβλημά μου δεν είναι να θέσω τον Λόγο σε δίκη, αλλά να γνωρίσω τι είναι αυτή η τόσο συμβατή με τη βία ορθολογικότητα.

Δεν είναι ο Λόγος γενικώς που αντιμάχομαι. Δεν θα μπορούσα να πολεμήσω τον Λόγο».⁶³⁸

11.9 ΕΓΚΛΕΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΕΛΕΓΧΟΣ ΣΤΟ ΣΟΒΙΕΤΙΚΟ ΚΑΘΕΣΤΩΣ

Αναφερόμενος ο **Foucault** στη Σοβιετική Ένωση των δεκαετιών 1930 και 1940, θα παρατηρήσει πως ανάμεσα σε άλλες ιδέες εκείνες που φαίνεται πως κυριάρχησαν ήταν α) η αντίληψη πως η φύση είναι καλή από μόνη της, και οτιδήποτε την “διαστρέφει” είναι το αποτέλεσμα ιστορικής, οικονομικής και κοινωνικής αλλοτρίωσης, β) είναι ευθύνη του ανθρώπου να μετασχηματίσει τη φύση και μπορεί να το κάνει. «Η απέραντη γενναιοδωρία της φύσης, η βαθμιαία μετασχηματιστική ικανότητα της φύσης: αυτό ήταν το ιδεολογικό φόντο ολόκληρου του λόγου, συμπεριλαμβανοντας επί παραδείγματι αυτόν του *Lysenko*».⁶³⁹

⁶³⁶ Ο εκβιασμός, λει αλλού ο **Foucault**, ο οποίος τίθεται σε λειτουργία σε κάθε κριτική του Λόγου ή σε κάθε κριτική έρευνα της ιστορίας της ορθολογικότητας (δηλαδή, είτε αποδέχεσαι την ορθολογικότητα είτε πέφτεις θύμα του ανορθολογισμού) ενεργεί «ωσάν μια ορθολογική κριτική της ορθολογικότητας να μην ήταν δυνατή», ή σαν «μια ορθολογική ιστορία όλων των περιπλοκών και όλων των υποδιαίρεσεων, μια ενδεχομενική (contingent) ιστορία του Λόγου να ήταν αδύνατη...». (“Critical Theory/ Intellectual History”, βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988).

⁶³⁷ “Χώρος, γνώση και εξουσία”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, εκδ. ύψιλον, σελ. 61-62.

⁶³⁸ “Truth is in the Future”, published in *Three Penny Review* vol.1 no.1 1980. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 299. «Δεν υπάρχει αντινομία μεταξύ βίας και Λόγου, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά το κράτος» παρατηρεί ο **Foucault** αλλού (Security, Territory, Population, Lecture 15/3/1978, Palgrave Macmillan 2007, σελ. 264).

⁶³⁹ “Confinement, Psychiatry, Prison”, *Change* 32-33, 1977. Στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 184. Σε αυτό τον

11.9.1 Πολιτικοί και Ποινικοί Κατάδικοι στην Ε.Σ.Σ.Δ.

Ο **Foucault** σε συνέντευξή του το 1976 θα παρατηρήσει: στην Ε.Σ.Σ.Δ., το στρατόπεδο συγκέντρωσης, τα αγκαθωτά σύρματα, οι διασταυρούμενοι προβολείς, τα βήματα των φρουρών αποτελούν ξεκάθαρα μια συγκεκριμένη πολιτική.⁶⁴⁰ Ταυτόχρονα, οι πράξεις οι χαρακτηριζόμενες ως “προδοσία”, “κατασκοπία”, “τρομοκρατία” ή “συκοφαντία” θεωρούνται “ποινικά” αδικήματα – στη Δύση τα ίδια αδικήματα χαρακτηρίζονται ακριβώς ως πολιτικά.⁶⁴¹ Κάθε επίθεση εναντίον της νομιμότητας θεωρείται ότι στρέφεται εναντίον όλης της κοινωνίας, της σοσιαλιστικής παραγωγής κλπ. Η διάκριση “πολιτικού” και “κοινού ποινικού δικαίου” πρέπει να καταργηθεί, «*μου φαίνεται όμως, λει ο Foucault, πως αυτό γίνεται προς όφελος του πολιτικού*».⁶⁴²

Μια “πολιτική επεξεργασία” της ποινικότητας θα απαιτούσε μια αντίδραση στο αδίκημα εξίσου πολιτική όπως ο χαρακτηρισμός που του αποδίδεται. Ωστόσο, παρότι η καταστολή στοχεύει συγκεκριμένα τους “εσωτερικούς εχθρούς του συστήματος”, οι τεχνικές κολασμού παρατηρεί ο **Foucault** (εγκλεισμός, καταναγκαστική εργασία, βία) ομοιάζουν με τον παλαιό σωφρονιστικό μηχανισμό του 18^{ου} αιώνα: «*η Ε.Σ.Σ.Δ. τιμωρεί σύμφωνα με τη μέθοδο της αστικής τάξης πραγμάτων*» - ανάμεσα στα αναστημένα φαντάσματα του Dahau εμφανίζεται το «*δίχως χρόνο και τόπο θέαμα*» της φρίκης, η αλυσίδα των καταδίκων του κάτεργου.

Οι Σοβιετικοί τροποποίησαν το καθεστώς ιδιοκτησίας και το ρόλο του κράτους στον έλεγχο της παραγωγής, εν τούτοις για όλα τα υπόλοιπα «*απλώς μετέφεραν στη χώρα τους τις τεχνικές διαχείρισης και εξουσίας που είχαν επινοηθεί στην καπιταλιστική Ευρώπη του 19^{ου} αιώνα*»: οι τύποι ηθικότητας, οι μορφές αισθητικής, οι πειθαρχικοί μέθοδοι, «*οτιδήποτε λειτουργούσε αποτελεσματικά στην αστική κοινωνία από το 1850 ήδη πέρασε αναλλοίωτο στο Σοβιετικό καθεστώς*». Οι Σοβιετικοί, δίπλα στη τεύλορική γραμμή παραγωγής και την πειθαρχία στα εργαστήρια, το στρατό ή τα σχολεία, προσέθεσαν στο οπλοστάσιό τους και μια ακόμη πειθαρχία: την κομματική.⁶⁴³

Η διατήρηση ενός συστήματος κολασμού το οποίο αποδεδειγμένα έχει ως κύριο αποτέλεσμα την υποτροπή, δείχνει εν τέλει πως η “εγκληματικότητα” ήταν με κάποιο τρόπο χρήσιμη. Η επαγγελματοποίηση του παραβάτη επέτρεψε να δημιουργηθεί μια ολόκληρη «*εφεδρική στρατιά εξουσίας*»: προαγωγοί πορνείας, πληροφοριοδότες, απεργοσπάστες, προβοκάτορες, ακόμη και σωματοφύλακες. Αυτό δεν σημαίνει ότι όλοι οι ποινικοί υπήρξαν πιστοί συνεργάτες της εξουσίας, εν τούτοις καθίσταται κατανοητή η προσπάθεια των “πολιτικών κρατουμένων” να διαχωρίσουν

διάλογο ο **Foucault** αναφέρεται με συντομία στον εγκλεισμό και τη λειτουργία της ψυχιατρικής εντός της κοινωνικής τάξης (social order), στην Ε.Σ.Σ.Δ. και αλλού.

⁶⁴⁰ “Εγκλήματα και τιμωρίες στην Ε.Σ.Σ.Δ. και αλλού” στο *Εξουσία, γνώση και ηθική*, σελ. 40. Ο έλεγχος πάνω στην ατομική ζωή υπήρξε ασφυκτικός στην Ε.Σ.Σ.Δ., η συμπεριφορά των ανθρώπων διαπλαθόταν όλο και περισσότερο: «*προφανώς, τίποτα στην ζωή των ατόμων δεν είναι αδιάφορο για την κυβέρνηση. Οι Σοβιετικοί σκότωσαν 16 εκατομμύρια ανθρώπους για να οικοδομήσουν τον σοσιαλισμό. Μαζικές σφαγές και ατομικός έλεγχος είναι δύο βαθιά χαρακτηριστικά όλων των μοντέρνων κοινωνιών*». (“Truth is in the Future”, published in *Three Penny Review* vol.1 no.1 1980. Στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 299).

⁶⁴¹ Αναφορικά με τα καθεστώτα της ανατολικής Ευρώπης, ο **Foucault** έλεγε πως δεν πρέπει να αποδεχθούμε την υποδούλωση της μισής Ευρώπης: εάν μπορεί κάτι να γίνει από εμάς είναι ουσιαστικά να υποστηρίξουμε αποτελεσματικά εκείνους οι οποίοι μέσα σε αυτά τα κράτη αντιστέκονται. (“An Aesthetics of Existence”, 25/04/1984, *Panorama*. Στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 51).

⁶⁴² “Εγκλήματα και τιμωρίες στην Ε.Σ.Σ.Δ. και αλλού” στο *Εξουσία, γνώση και ηθική*, σελ. 41.

⁶⁴³ “Εγκλήματα και τιμωρίες στην Ε.Σ.Σ.Δ. και αλλού” στο *Εξουσία, γνώση και ηθική*, σελ. 42.

τον αγώνα τους και να αποφύγουν την εξομοίωση: «αυτό όμως δεν μπορεί, υποστηρίζει ο **Foucault**, να είναι παρά μία τακτική». Όπως και να έχει, η στάση διαχωρισμού των σοβιετικών διαφωνούντων δεν μπορεί να καταδικαστεί.

Αναφορικά με τη μεγάλη διαβάθμιση των παράνομων συμπεριφορών σε μια δυτική χώρα, αυτό που πρέπει να αναδειχθεί σύμφωνα με τον **Foucault**, δεν είναι τόσο η διαφορά ανάμεσα σε “ποινικούς” και “πολιτικούς”, όσο η ίδια η χρήση του νόμου: κάποιοι χρησιμοποιούν προς όφελός τους τη νομοθεσία για κερδοφόρες και ανεκτές παρανομίες, και κάποιοι μικροπαραβάτες παγιδεύονται από υποτυπώδεις παρανομίες δίνοντας στον ποινικό μηχανισμό την ευκαιρία να κατασκευάσει μόνιμους εγκληματίες.

Η ρήξη «ανάμεσα στην κοινή γνώμη και τους εγκληματίες έχει την ίδια ιστορική προέλευση με το σύστημα της φυλακής», είναι «ένα από τα σημαντικά οφέλη που αποκόμισε η εξουσία από αυτό το σύστημα». Μέχρι τον 18^ο αιώνα, το χάσμα πλούσιων και φτωχών ήταν πολύ βαθύ και δεν υπήρχε ανάμεσα στα πλατιά στρώματα του πληθυσμού και τους παραβάτες, η σχέση εχθρότητας που υπάρχει σήμερα. Οι ληστές μπορούσαν να μετατραπούν ενίοτε σε ηρωικά πρόσωπα. Όταν η κλοπή κατέστη πολύ δαπανηρή για την βιομηχανική εργασία και στην αστική ζωή, τότε επιβλήθηκε μια «νέα πειθαρχία σε όλες τις κοινωνικές τάξεις (εντιμότητα, ακρίβεια, αποταμίευση, απόλυτος σεβασμός της ιδιοκτησίας)».⁶⁴⁴

Τι μπορούμε να πούμε για τον αυταρχικό εγκλεισμό των αντιφρονούντων σε σοβιετικά ψυχιατρικά ιδρύματα; Πρόκειται για κάτι απολύτως παράδοξο λει ο **Foucault** για μια χώρα λει ότι είναι “σοσιαλιστική”. Ο πολιτικώς αντιφρονών, εκείνος που αρνείται το σύστημα, που δεν το καταλαβαίνει, είναι από όλους τους πολίτες εκείνος που δεν θα έπρεπε σε καμία περίπτωση να θεωρηθεί “άρρωστος”, παρά να αντιμετωπισθεί με “παρέμβαση” αποκλειστικά πολιτική: πρέπει να ανέβει το επίπεδο συνείδησής του... να πεισθεί ότι η σοβιετική πραγματικότητα είναι και αναγκαία, και επιθυμητή, και εν τέλει αξιαγάπητη. Μήπως ο τρόπος για αποδοχή του καθεστώτος ήταν εν τέλει η φαρμακευτική αγωγή, τα ηρεμιστικά; Μήπως η μόνη φροντίδα των σοβιετικών ηγετών ήταν η διατήρηση των μηχανισμών ευπείθειας; Σε τελευταία ανάλυση λει ο **Foucault**, οι κολαστήριες τεχνικές στην Ε.Σ.Σ.Δ. αποκαλύπτουν τη «θεμελιώδη άρνηση όλων των στοιχείων που χαρακτηρίζουν το σοσιαλιστικό σχέδιο».⁶⁴⁵

Ο τρόμος, σε ένα σύστημα που φοβάται την αλλαγή και τους κλονισμούς, μπορούμε να διαπιστώσουμε πως δεν είναι το αποκορύφωμα της πειθαρχίας αλλά η αποτυχία της. Ο τρόμος είναι «πάντοτε αντιστρεπτός ‘ στρέφεται εναντίον αυτών που τον ασκούν. Ο φόβος είναι κυκλικός». Όταν τα υψηλά στελέχη του καθεστώτος, υπουργοί, αστυνόμοι, ακαδημαϊκοί και κομματάρχες έχουν εξασφαλίσει τη μονιμότητά τους και δεν φοβούνται ανατροπές, τότε η πειθαρχία βασιλεύει στα κάτω στρώματα της κοινωνίας.⁶⁴⁶

Μέχρι τον 18^ο αιώνα ο μεγάλος αλλά δαπανηρός μηχανισμός του τρόμου ήταν ο στρατός του βασιλιά: στις λεηλασίες του στρατού παραδίνονταν ολόκληροι

⁶⁴⁴ “Εγκλήματα και τιμωρίες στην Ε.Σ.Σ.Δ. και αλλού” στο *Εξουσία, γνώση και ηθική*, σελ. 44-45.

⁶⁴⁵ “Εγκλήματα και τιμωρίες στην Ε.Σ.Σ.Δ. και αλλού” στο *Εξουσία, γνώση και ηθική*, σελ. 46. Η Σοβιετική Ένωση, θα γενικεύσει «το ψυχιατρικό νοσοκομείο, το διαμορφώνει έτσι ώστε προσλαμβάνει τον ρόλο των φυλακών». (“Confining Societies”, *Foucault Live*, σελ. 85).

⁶⁴⁶ Εάν κάποιος ήθελε να ταξινομήσει τις κοινωνίες σε σχέση με το τρόπο με τον οποίο απαλλάσσονται (όχι από τους νεκρούς τους αλλά) από τους ..ζωντανούς και ανεπιθύμητους, ο **Foucault** προτείνει μια κατάταξη τύπων: «*massacre ή murder ritual societies, exile societies, reparation societies, confinement societies*». Οι κοινωνίες του “υπαρκτού” ανήκουν στις “κοινωνίες εγκλεισμού” (“Confining Societies”, panel, published in *Esprit* 413 April-May 1972. Στο *Foucault Live*, σελ. 85).

πληθυσμοί. Εν τούτοις η αναδυόμενη και προσεκτικά σχεδιασμένη οικονομία δεν μπορούσε να θυσιάζει για πάντα τα παραγωγικά μέσα και τα κέρδη της ‘ήταν ανάγκη να εφευρεθεί κάτι άλλο: από εδώ προέκυψαν «οι συνεχείς και σιωπηρές πειθαρχίες». «Το στρατόπεδο συγκέντρωσης ήταν μια ενδιάμεση φόρμουλα ανάμεσα στον μεγάλο τρόπο και στην πειθαρχία», εκφοβισμός και εγκλεισμός, καταναγκαστική εργασία. Παράξενη πολυσθένεια της εργασίας παρατηρεί ο **Foucault**: τιμωρία, αρχή ηθικής μεταστροφής, τεχνική επαναπροσαρμογής, κριτήριο βελτίωσης και τελικός σκοπός.⁶⁴⁷

Πρέπει να τιμωρούμε; Παρατηρήστε προτείνει ο **Foucault** τη φαύλη ανακούφιση όλων – δικαστών, δικηγόρων, κοινής γνώμης, δημοσιογράφων – όταν φθάνει εκείνο το καθαγιασμένο από το νόμο και την αλήθεια πρόσωπο, ο γιατρός, ο ψυχίατρος ή η ψυχολόγος, που λέει: μην ντρέπεστε, δεν τιμωρείτε ‘θα θεραπεύσετε!

Το να προτείνουμε ισχυρίζεται ο **Foucault** μια “άλλη λύση” για την τιμωρία «δεν είναι παρά μια αποφυγή του αληθινού προβλήματος, που δεν είναι το πρόβλημα του νομικού πλαισίου του κολασμού ούτε της τεχνικής του, αλλά το πρόβλημα της εξουσίας που τιμωρεί». Τα συστήματα ελέγχου και κολασμού της Ε.Σ.Σ.Δ. είναι η μηχανική της εξουσίας που είχε κάποτε ανάγκη για την εδραίωσή της η αστική τάξη. Οι σοσιαλισμοί δεν χρειάζονται θα παρατηρήσει ο **Foucault** μια νέα “διακήρυξη των δικαιωμάτων του ανθρώπου” - αυτό είναι κάτι εύκολο, άρα ανώφελο: εάν θέλουν να μην αποθαρρύνουν πια, και να γίνουν επιθυμητοί, «πρέπει να απαντήσουν στο ερώτημα της εξουσίας και της άσκησής της. Πρέπει να επινοήσουν μια άσκηση της εξουσίας που να μην προκαλεί φόβο. Αυτό θα ήταν η καινοτομία τους».⁶⁴⁸

11.9.2 Ο Θεσμός του Gulag και η “Ερώτηση για το Gulag”

Υπάρχει σύμφωνα με τον **Foucault** μια συγκεκριμένη χρήση του παραλληλισμού «Gulag – Εγκλεισμός» η οποία συνίσταται στο να λει κανείς: «όλοι έχουν το δικό τους Gulag, το Gulag είναι εδώ στην πόρτα μας, στις πόλεις μας, στα νοσοκομεία μας, στις φυλακές μας, είναι εδώ στα κεφάλια μας».⁶⁴⁹ Κάτω από το πρόσχημα μιας συστηματικής καταγγελίας, ένα είδος ανοιχτού εκλεκτικισμού θα εξυπηρετήσει ως κάλυμμα σε διαφόρων ειδών χειρισμούς. Με τεράστια αγανάκτηση, με μεγάλο φιλανθρωπικό αναστεναγμό, εναγκαλιζόμαστε όλου του κόσμου τους πολιτικούς διωγμούς.

Για τον **Foucault** θα πρέπει να προβούμε σε μια διάκριση μεταξύ του Gulag-θεσμού και της «ερώτησης για το Gulag». Όπως όλες οι πολιτικές τεχνολογίες, ο θεσμός του Gulag έχει την ιστορία του, τους μετασχηματισμούς και τις μετατοπίσεις του, τις λειτουργίες και τα αποτελέσματά του. Η ερώτηση για το Gulag από την άλλη, ενέχει μια πολιτική επιλογή: υπάρχουν αυτοί οι οποίοι την θέτουν και εκείνοι δεν το κάνουν.

Το να θέσεις την ερώτηση αυτή σημαίνει τέσσερα πράγματα:

(α) άρνηση να ερωτήσεις το Gulag επί τη βάση των κειμένων του Marx ή του Lenin ή να ρωτήσεις πώς, δια μέσου ποίου λάθους, παρέκκλισης, παρανόησης ή διαστρέβλωσης της θεωρίας ή της πρακτικής, εκείνων η θεωρία θα μπορούσε να έχει προδοθεί σε έναν τέτοιο βαθμό. Αντιθέτως, σημαίνει να θέσεις υπό ερώτηση όλα αυτά τα θεωρητικά κείμενα, οσοδήποτε παλαιά, από την σκοπιά της πραγματικότητας

⁶⁴⁷ “Εγκλήματα και τιμωρίες στην Ε.Σ.Σ.Δ. και αλλού” στο *Εξουσία, γνώση και ηθική*, σελ. 48.

⁶⁴⁸ “Εγκλήματα και τιμωρίες στην Ε.Σ.Σ.Δ. και αλλού” στο *Εξουσία, γνώση και ηθική*, σελ. 49-50.

⁶⁴⁹ *Power and Strategies*, στο *Power/ Knowledge, Selected Interviews and Other Writings*, editor C. Gordon, The Harvester Press 1980.

του Gulag. Αντί για ανίχνευση αυτών των κειμένων προκειμένου να βρεθεί προκαταβολικά μια καταδίκη του Gulag, το ζήτημα είναι να ρωτήσει κανείς τι μέσα στα κείμενα αυτά θα μπορούσε να έχει καταστήσει δυνατό το Gulag, τι ακόμη και τώρα συνεχίζει να το δικαιώνει, και τι καθιστά την αφόρητη αλήθεια του ακόμη και σήμερα αποδεκτή. Η ερώτηση για το Gulag πρέπει να τεθεί όχι με όρους λάθους (αναγωγή του προβλήματος σε ζήτημα θεωρίας) αλλά με όρους πραγματικότητας.

(β) άρνηση να περιοριστεί η ερωτηματοθεσία στο επίπεδο των αιτιών. Αν κάποιος ξεκινήσει με το να ρωτάει για την «αιτία» του Gulag (η καθυστερημένη ανάπτυξη της Ρωσίας, ο μετασχηματισμός του κόμματος σε γραφειοκρατία, οι ειδικές οικονομικές δυσκολίες στη Σοβιετική Ένωση), τότε κάνει το Gulag να φαίνεται σαν ένα είδος αρρώστιας ή αποστήματος, σαν μόλυνση, εκφυλισμό ή υποστροφή. Αυτό σημαίνει να σκέφτεσαι το Gulag αποκλειστικά αρνητικά, σαν ένα είδος κωλύματος το οποίο πρέπει να παραμερισθεί, μια δυσλειτουργία που πρέπει να ρυθμιστεί – μια αρρώστια κατά τον τοκετό της χώρας η οποία επώδυνα γεννά τον σοσιαλισμό... Η ερώτηση για το Gulag οφείλει να τεθεί με θετικούς όρους. Το πρόβλημα των αιτιών δεν πρέπει να αποσυνδεθεί από αυτό της λειτουργίας: ποια είναι η χρήση του Gulag, ποιες λειτουργίες διασφαλίζει, σε ποιες στρατηγικές ενσωματώνεται; Το Gulag πρέπει να αναλυθεί ως ένας πολιτικο-οικονομικός τελεστής σε ένα σοσιαλιστικό κράτος. Πρέπει να αποφύγουμε τον ιστορικιστικό αναγωγισμό. Το Gulag δεν είναι ένα κατάλοιπο ή ένα παρεπόμενο του παρελθόντος: είναι ένα θετικό παρόν.

(γ) άρνηση να υιοθετήσουμε για τη κριτική στο Gulag έναν νόμο ή μια αρχή επιλογής εσωτερική στο δικό μας λόγο ή όνειρο. Με αυτό ο **Foucault** εννοεί πως πρέπει να εγκαταλείψουμε την πολιτική των «εισαγωγικών», να μην προσπαθήσουμε να αποφύγουμε το πρόβλημα θέτοντας εισαγωγικά, είτε ενοχοποιητικά είτε ειρωνικά γύρω από τον Σοβιετικό σοσιαλισμό προκειμένου να προστατεύσουμε τον καλό, αληθινό σοσιαλισμό – χωρίς εισαγωγικά – ο οποίος από μόνος του μπορεί να μας προμηθεύσει μια νόμιμη σκοπιά για πολιτικά έγκυρη κριτική του Gulag. Στην πραγματικότητα ο μόνος σοσιαλισμός ο οποίος αξίζει αυτά τα περιφρονητικά εισαγωγικά είναι αυτός ο οποίος καθοδηγεί την ονειρική ζωή της ιδεατότητας μέσα στα κεφάλια μας. Οφείλουμε, αντιθέτως, να ανοίξουμε τα μάτια μας σε αυτό που καθιστά ικανούς τους ανθρώπους εκεί, σε εκείνο το σημείο, να αντιστέκονται στο Gulag, σε εκείνο που το κάνει ανυπόφορο για αυτούς, και σε εκείνο που μπορεί να δώσει στους ανθρώπους αυτούς το κουράγιο να ορθωθούν και να πεθάνουν προκειμένου να μπορούν να εκστομίσουν μια λέξη ή ένα ποίημα. Πρέπει να ακούσουμε αυτούς και όχι το εκατοντάχρονο μικρό τραγούδι αγάπης για τον «σοσιαλισμό». Τι είναι αυτό που τους στηρίζει, τι τους δίνει αυτή την ενέργειά τους, ποια είναι η δύναμη που ενεργεί στην αντίστασή τους, τι τους κάνει να στέκονται και να μάχονται; Και περισσότερο απ' όλα, αφήστε μας να μην τους ρωτήσουμε εάν είναι πραγματικά, ακόμη και εις πείσμα όλων, «κομμουνιστές», ωσάν να ήταν αυτή η συνθήκη για την συγκατάθεσή μας να τους ακούσουμε. Η δύναμη εναντίωσης στα Gulag, δεν βρίσκεται μέσα στο μυαλό μας, αλλά μέσα στα σώματά τους, στην ενέργειά τους, σε αυτά που λένε, σκέφτονται και κάνουν.

(δ) απόρριψη της καθολικευτικής διάλυσης του προβλήματος μέσα σε μια δημόσια καταγγελία κάθε πιθανής μορφής εγκλεισμού. Το Gulag δεν είναι μια ερώτηση η οποία πρέπει να τεθεί σε οποιαδήποτε ή σε κάθε χώρα. Πρέπει να τεθεί για κάθε σοσιαλιστική χώρα, στον βαθμό που καμία από αυτές από το 1917 δεν μπόρεσε να λειτουργήσει χωρίς ένα περισσότερο ή λιγότερο ανεπτυγμένο σύστημα Gulag.

Πρέπει λοιπόν, σύμφωνα με τον **Foucault**, να επιμείνουμε στην ιδιαιτερότητα του Gulag ενάντια σε όλους τους θεωρητικούς αναγωγισμούς (αυτούς που το καθιστούν ένα λάθος, ήδη έτοιμο να διαβάσουμε γι' αυτό σε κείμενα), ενάντια σε κάθε ιστορικιστικό αναγωγισμό (ο οποίος μετατρέπει το Gulag σε περιστασιακό αποτέλεσμα το οποίο μπορεί να απομονωθεί με όρους των αιτιών του), ενάντια σε όλες τις ουτοπικές αποσπάσεις (οι οποίες θα το έθεταν μαζί με τον «ψευδο-σοσιαλισμό» σε αντίθεση με τον σοσιαλισμό «καθ' εαυτό»), ενάντια σε όλες τις καθολικευτικές διαλύσεις μέσα σε γενικές φόρμες εγκλεισμού. Όλες αυτές οι λειτουργίες εξυπηρετούν τον ίδιο ρόλο: να διαφυλάξουν την κυκλοφορία μεταξύ μας ενός λόγου του οποίου οι οργανωτικές αρχές παραμένουν απαράλλακτες.

11.9.3 Πολωνία: η Περίπτωση της “Αλληλεγγύης”

Ο **Foucault** έχει μόλις επιστρέψει από ταξίδι στην Πολωνία (1982) όπου η *Αλληλεγγύη* έχει κηρυχθεί εκτός νόμου. Το 1980, έπειτα από ορισμένες διαπραγματεύσεις στο Gdansk, όλα τα ανεξάρτητα εργατικά συνδικάτα τέθηκαν εκτός νόμου. Σύμφωνα με τις νέες νομικές διατάξεις η “ελεύθερη” δραστηριότητα των σωματείων περιορίζεται με τέτοιο τρόπο ώστε θα δίνεται συνεχώς η αφορμή για καταδίκες, απαγορεύσεις, φυλακίσεις. Σε μια συνέντευξη θα πει: ίσως κάθε Γάλλο πολίτη –εκτός εάν είναι αξιωματούχος του Κομμουνιστικού Κόμματος- να τον καταπλήσσουν όλα αυτά – όμως αυτά «*δύσκολα εκπλήσσουν τους Πολωνούς, οι οποίοι γνωρίζουν τον σοσιαλισμό τους από εμπειρία*».

Αυτό το οποίο είναι αξιοσημείωτο όσον αφορά το κίνημα της *Αλληλεγγύης*, λει ο **Foucault**, είναι ότι ο κόσμος δεν έχει παλέψει μόνο για ελευθερία, δημοκρατία και την άσκηση των βασικών δικαιωμάτων του, αλλά ότι το έχει κάνει αυτό κάνοντας χρήση των δικαιωμάτων του, των ελευθεριών και της δημοκρατίας. «*Η μορφή του κινήματος και ο σκοπός του βρίσκονται σε συμφωνία*».

Ο **Foucault** αναφέρεται στη διαμονή του στην Πολωνία, πριν είκοσι χρόνια περίπου (δεκαετία '60): Για τους Πολωνούς, παρατηρεί, «*το καθεστώς ήταν κάτι εξωτερικό το οποίο τους είχε επιβληθεί, έπειτα από έναν πόλεμο, μια κατοχή, και ως αποτέλεσμα της στρατοκρατίας και των διπλωματικών δυνάμεων στην Ευρώπη. Το Κομμουνιστικό Κόμμα, η κυβέρνηση (και οι Ρώσοι πίσω από αυτούς) συγκροτούσαν ένα ξένο μπλοκ στο οποίο αυτοί ήταν υποχρεωμένοι να υποκύψουν*». Επομένως ίσως η ανάλυση «*με όρους ολοκληρωτικού κράτους*» ίσως να μην είναι η κατάλληλη.⁶⁵⁰

Η κατάσταση στην Πολωνία βιώθηκε μάλλον ως επώδυνο και διαρκές επακόλουθο του πολέμου- ανοιχτές πληγές και μια ατμόσφαιρα μετάβασης. Το 1960 η Βαρσοβία βρισκόταν ανάμεσα σε ερείπια. Είκοσι χρόνια αργότερα λει ο **Foucault** η επανοικοδόμηση ήταν πλήρης, μια νέα γενιά έχει έρθει στο προσκήνιο, ωστόσο «*η κατάσταση στην οποία βρίσκονται (το κομμουνιστικό καθεστώς και η Σοβιετική κυριαρχία) ομοιάζουν με ιστορικό πεπρωμένο στους Πολωνούς. Χειρότερα- σαν μέλλον. Οι ίδιες καταστάσεις οι οποίες το 1958-60 ανακαλούσαν τους χειρότερους φόβους τους τώρα καθορίζουν το μέλλον τους. Αυτό δίνει μια εξήγηση για ένα είδος ιστορικής θλίψης που υπάρχει στην Πολωνία*».

Τον Αύγουστο του 1980 υπήρξαν δύο ασυνήθιστοι μήνες ελπίδας και γιορτής. Αιφνίδια, «*η πολιτική, ενώ ήταν κάτι ανησυχητικό, μπορούσε επίσης να είναι χαροποιός. [...] μια θετική, ζωντανή και έντονη εμπειρία για τον καθένα*». Οι Πολωνοί «*άρχισαν να πλάθουν ένα μέλλον για τους ίδιους*». Κανείς δεν μπορούσε να σκεφθεί

⁶⁵⁰ “The Moral and Social Experience of the Poles Can no Longer be Obliterated”, *Le Nouvelle Littéraires* 10-1982. Βρίσκεται στο *M. Foucault: Essential Works 1954-1984*, vol.3 *Power*, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002, σελ. 465-473.

εκείνες τις στιγμές την ολοκληρωτική άρνηση, την κατάσταση πολέμου και την έκτακτη νομοθεσία που θα συναντούσε ως απάντηση το κίνημα. Το γεγονός παραμένει πως «20 ή και 30 εκατομμύρια άνθρωποι είχαν αρνηθεί την τάξη που τους επιβαλλόταν».

Στην συμπεριφορά των Πολωνών λει ο **Foucault** «υπήρχε μια εμπειρία η οποία δεν μπορεί πλέον να εξαλειφθεί». Πρώτον, «η συνείδηση ότι είχαν πορευθεί μαζί σε όλα αυτά, ενωμένοι. Αυτό είναι ύψιστο γεγονός. Τριάντα πέντε χρόνια υπό το προηγούμενο καθεστώς τους είχαν πείσει εν τέλει πως η δημιουργία νέων κοινωνικών σχέσεων ήταν αδύνατη. Σε ένα κράτος σαν και αυτό, κάθε άτομο μπορεί να φθαρεί ολοκληρωτικά από τις δυσκολίες της δικής του ύπαρξης. Ο καθένας είναι, με κάθε έννοια της λέξης, “απορροφημένος” (occurred). Αυτή η “κατάληψη” είναι επίσης η ερήμωση, η παράλυση μιας κοινωνίας... Έτσι οι Πολωνοί ανακάλυψαν κάτι το οποίο γνώριζαν αλλά δεν είχαν καταφέρει ποτέ να φέρουν στο φως της μέρας – το κοινό μίσος τους για το καθεστώς». Αυτή η έχθρα με καθαρότητα μορφοποιήθηκε τώρα σε λόγους, κείμενα, και μεταστράφηκε στη δημιουργία νέων οραμάτων.

Επρόκειτο λοιπόν για ενός είδους “ηθική αφύπνιση” ολόκληρης κοινωνίας; Ναι, και αυτό είναι πολύ σημαντικό λει ο **Foucault**. Συνήθως κάποιος φαντάζεται για τις “σοσιαλιστικές” χώρες ότι λειτουργούν πάνω στη βάση του φόβου, της τρομοκρατίας και της καταπίεσης. Ωστόσο αυτές είναι εξίσου χώρες που συντηρούνται στο χρόνο με διαγράμματα, με εκδουλεύσεις και ανταμοιβές. Γιατί τελικά, όταν πέντε άνθρωποι ζουν σε δύο δωμάτια, το να αποκτήσουν ένα τρίτο μπορεί να αποτελέσει και πρωταρχική έγνοια, παρατηρεί ο **Foucault**. Με τέτοια σημαντικά προβλήματα της καθημερινότητας λοιπόν, η παραχώρηση, το προνόμιο, ο διακανονισμός αποτελούν πολλές φορές διέξοδο. «Σε αυτά τα καθεστώτα τα οποία λειτουργούν τόσο στη βάση της ανταμοιβής όσο και στη βάση της τιμωρίας, η αμοιβή είναι ακόμη πιο ταπεινωτική από την τιμωρία, γιατί κάνει κάποιον συνένοχο». Τώρα λει ο **Foucault** μετά την Αλληλεγγύη πολλές από αυτές τις συμπεριφορές θα καταστούν πολύ πιο δύσκολες. «Οι άνθρωποι θα γίνουν πολύ δυνατότεροι για να αντιστέκονται σε όλους αυτούς τους ευτελής μηχανισμούς διαμέσου των οποίων κατασκευάζονταν, εάν όχι για να επιδοκιμάζουν, τότε τουλάχιστον για να αποδέχονται το χειρότερο. Αυτή η ηθικοποίηση (moralization) μου φαίνεται πως είναι στην πραγματικότητα μια διαδικασία η οποία έχει ενσωματωθεί στην συμπεριφορά του κόσμου και δεν θα εξαλειφθεί τόσο σύντομα».

Ο χωρισμός της Ευρώπης στα δύο, λει ο **Foucault** έχει καταστεί μια de facto κατάσταση, μια οικεία εικόνα, ατελείωτα επαναλαμβανόμενες ιστορίες. Ούτε τα πολιτικά κόμματα, ούτε οι περισσότεροι θεωρητικοί, ούτε και οι περισσότεροι Ευρωπαίοι πολίτες το αναδεικνύουν ως ένα ανησυχητικό και ανυπόφορο πρόβλημα, το ότι στην Ευρώπη υπάρχουν δύο καθεστώτα, «δύο πολιτικές μορφές οι οποίες δεν είναι μόνο ασύμβατες αλλά η μία από αυτές έχει καταστεί τελείως αφόρητη. Εκατοντάδες εκατομμύρια Ευρωπαίων έχουν χωριστεί από εμάς με μια γραμμή η ύπαρξη της οποίας είναι ταυτόχρονα αυθαίρετη στην αιτιολόγησή της, και αδιαπέραστη στην πραγματικότητά της: ζουν σε ένα καθεστώς ολοκληρωτικά περιορισμένων ελευθεριών (state of sub-right). Αυτή η ιστορική θραύση της Ευρώπης είναι κάτι στο οποίο δεν πρέπει να ενδώσουμε».

Δεν πρέπει άλλο πια λει ο **Foucault** να ενταφιάζουμε το πρόβλημα της Ευρώπης σε μια πολιτική σιωπή η οποία μια ημέρα θα επιφέρει πολιτική έκρηξη. «Η ρωσική αυτοκρατορία, όπως όλες οι αυτοκρατορίες, είναι προορισμένη να μην ζήσει απερίοριστα». Οι πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές δυσκολίες στον σοβιετικού τύπου σοσιαλισμό είναι ανυπέβλητες. Γιατί θα έπρεπε να μην θίξουμε τα

προβλήματα που αναδύθηκαν και να προικίσουμε μια τέτοια κατάφωρη αποτυχία με το status ενός ιστορικού πεπρωμένου;

Εάν οι κυβερνήσεις καταστήσουν τα ανθρώπινα δικαιώματα ως τη δομή και το βασικό πλαίσιο της πολιτικής τους πρακτικής, τότε εντάξει αυτό είναι καλό. Αλλά τα ατομικά δικαιώματα είναι, πάνω απ' όλα αυτό με τη βοήθεια του οποίου κάποιος αντιμετωπίζει μια διακυβέρνηση. Είναι τα όρια που ένας θέτει σε όλες τις πιθανές κυβερνήσεις.

Η αναγνώριση ενός συγκεκριμένου νομικού-δικαιικού ορθολογισμού δεν καθιστά δυνατό να οριστεί “το καλό και το κακό” σε κάθε δυνατή κατάσταση. Πολλές φορές στην πολιτική σκηνή το αφόρητο γεγονός μιας γενοκτονίας, μιας σφαγής άμαχου πληθυσμού, έχει φέρει στην επιφάνεια, όχι μια κυρίαρχη σκέψη, αλλά ένα εργαστήρι σκέψεων, μια ηθική εργασία εν εξελίξει.

*«Υπάρχει, μια αναμφισβήτητη ηθικοποίηση της πολιτικής και μια πολιτικοποίηση της ύπαρξης οι οποίες αναπτύσσονται όχι διαμέσου μιας υποχρεωτικής αναφοράς σε μια ιδεολογία ή στην συμμετοχή σε ένα κόμμα, αλλά μέσω μιας περισσότερο άμεσης επαφής των ανθρώπων με γεγονότα και με τις δικές τους επιλογές ύπαρξης».*⁶⁵¹

Η αντίθεση ‘κοινωνίας πολιτών-κράτους’ δεν είναι λειτουργική για μια ανάλυση των γεγονότων: το κοινωνικό κίνημα της “Αλληλεγγύης” στην Πολωνία δεν μπορεί να ταυτίζεται με μια “εξέγερση της κοινωνίας πολιτών ενάντια στο κράτος” γιατί έτσι χάνεται όλη η συνθετότητα των αντιπαραθέσεων.⁶⁵² Η αναφορά λειο ο **Foucault** σε αυτό το ανταγωνιστικό δίπολο «συνδυάζεται πάντα με έναν μανιχαϊσμό που προσδίδει στην έννοια του κράτους μια υποτιμητική χροιά ενώ εξιδανικεύει την κοινωνία ως ένα αρμονικό, ακμαίο και σφύζον σύνολο». Όμως «κάθε ανθρώπινη σχέση είναι ως ένα βαθμό σχέση εξουσίας. Ζούμε επομένως σε έναν κόσμο διηνεκών στρατηγικών σχέσεων. Κάθε σχέση εξουσίας δεν είναι καθεαυτή κακή, αλλά συνιστά πάντα ένα γεγονός που ενέχει κινδύνους».

Σχηματίζεται πολλές φορές, σε αντίθεση με ένα κράτος που έχει σφετεριστεί τις λήψεις αποφάσεων με αυταρχικό τρόπο, μια «πολύ αισιόδοξη εικόνα για την κοινωνία, όταν την θεωρούμε ικανή να διευθετεί, μέσω εσωτερικής ρύθμισης, τα προβλήματα με τα οποία έρχεται αντιμέτωπη [...]». Όποιο σενάριο ωστόσο και εάν δεχθούμε, θα καθιερώνταν μια σχέση εξουσίας, καθεαυτή ούτε καλή ούτε κακή, αλλά «ρισοκίνδυνη» ‘ αυτό θα μας υποχρέωνε να σκεφθούμε πώς μπορούμε «να διοχετεύσουμε την αποτελεσματικότητά της στην καλύτερη δυνατή κατεύθυνση».⁶⁵³

12. ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗ: ΕΠΙΛΟΓΗ ΤΩΝ ΛΥΣΕΩΝ ΠΟΥ ΚΕΡΑΙΖΟΥΝ

Οι σχέσεις εξουσίας είναι όπως έχουμε δει στρατηγικές, μόνιμα ρευστές, και απολύτως θεμελιώδεις - δομούν τις ζωές μας. Αυτό το οποίο δεν πρέπει να κάνουμε είναι ακριβώς να τις αγνοήσουμε, να τις αφήσουμε «ανεξέλεγκτες» ή να επιτρέψουμε να τις σφετεριστούν κράτος ή ταξική εξουσία.

⁶⁵¹ Θα πρέπει να είμαστε σε επαγρύπνηση, «ενάντια σε μια επανεισαγωγή μιας ηγεμονικής σκέψης με το πρόσημα της προσφοράς μιας θεωρίας ή πολιτικής των ανθρωπίνων δικαιωμάτων [...]».

⁶⁵² Μια παρόμοια παρατήρηση κάνει ο **Foucault** και άλλου: «η θεωρητική αντίθεση μεταξύ κράτους και κοινωνίας πολιτών δεν είναι πολύ παραγωγική»: δεν υφίσταται αντίθεση ανάμεσα σε κάποιο υποτιθέμενο “κράτος-κάτοχο της εξουσίας” και μια κοινωνία-των-πολιτών “αμέτοχη” σε τέτοιες διαδικασίες εξουσίας. (*Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 163-164).

⁶⁵³ “Ένα πεπερασμένο σύστημα αντιμετώπισης με ένα αίτημα που δεν γνωρίζει όρια”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 334-335.

«Το να αποκαλύψεις τις σχέσεις εξουσίας σημαίνει [...] να τις θέσεις πίσω στα χέρια αυτών που τις ασκούν».⁶⁵⁴ Οι στρατηγικές σχέσεις, δεν είναι σταθερές, «μπορούμε να τις αλλάξουμε. Υπό τον όρο φυσικά ότι οι φορείς αυτής της διεργασίας έχουν το πολιτικό θάρρος να αλλάξουν τα πράγματα».⁶⁵⁵

12.1 ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΗ ΜΗ ΕΧΟΥΣΑ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ

Ας δούμε από πιο κοντά τις συγκεκριμένες έννοιες που θέτει σε λειτουργία ο **Foucault**. Τι πρέπει να εννοήσουμε με τη λέξη «στρατηγική»; Συνήθως, ο όρος αυτός κατονομάζει μια επιλογή μέσων, την ορθολογικότητα που τίθεται σε λειτουργία για την επίτευξη ενός αντικειμενικού σκοπού, τον τρόπο με τον οποίο προσπαθεί κανείς να ασκήσει επιρροή στον άλλο, ή τέλος το σύνολο των μεθόδων για να αναγκαστεί ο αντίπαλος σε παραίτηση. Πρόκειται επομένως για μέσα που αποβλέπουν στην κατάκτηση της νίκης. Όταν ο σκοπός είναι ο αγώνας για τον αντίπαλο να γίνει αδύνατος, οι τρεις αυτές σημασίες συνενώνονται. «*Η στρατηγική ορίζεται από την επιλογή των λύσεων “που κερδίζουν”*».⁶⁵⁶

Είναι σημαντικό να τονίσουμε εδώ πως πρόκειται για μια στρατηγική που θεωρείται ως μη έχουσα υποκείμενο, κάποιο πρόσωπο που να τη συλλαμβάνει και να την επιβάλλει: υπάρχει ένας αντικειμενικός σκοπός που καταλήγει να επιβάλλεται, υπάρχει πιθανώς “αναγκαιότητα” αλλά «δεν μπορούμε να μιλάμε εδώ για συμφέροντα» λειο **Foucault**.

12.2 ΔΙΑΚΥΒΕΡΝΗΣΗ, ΚΑΘΟΔΗΓΗΣΗ ΤΩΝ ΔΙΑΓΩΓΩΝ

Η άσκηση εξουσίας είναι ένας τρόπος δράσης κάποιων πάνω σε κάποιους άλλους, δεν υπάρχει κάτι όπως ‘η’ ‘Ε’ξουσία που θα υπήρχε σφαιρικά, μαζικά ή σε διάχυτη κατάσταση δεν υπάρχει εξουσία παρά ασκούμενη από κάποιους σε άλλους ‘ η εξουσία δεν υπάρχει παρά εν ενεργεία, ακόμη και αν εγγράφεται σε ένα πεδίο δυνατότητας που στηρίζεται σε μόνιμες δομές.

Η εξουσία δεν είναι της τάξης της συγκατάθεσης: «δεν υπάρχει σ’ αυτήν αποποίηση μιας ελευθερίας, μεταβίβαση δικαιώματος, εξουσία όλων και του καθενός εκχωρούμενη σε μερικούς (πράγμα που δεν εμποδίζει τη συγκατάθεση να είναι η συνθήκη για την ύπαρξη και τη διατήρηση της σχέσης εξουσίας) [...] ‘ δεν είναι στην ιδία της φύση η εκδήλωση μιας συναίνεσης». Αυτό που ορίζει μια σχέση εξουσίας, σύμφωνα με τον **Foucault**, είναι «έναν τρόπο δράσης που δεν ενεργεί ευθέως και άμεσα στους άλλους, αλλά ενεργεί στην ίδια τους τη δράση».⁶⁵⁷

Πρόκειται συνεπώς για μια δράση πάνω στη δράση, πάνω «σε ενδεχόμενες ή πραγματικές δράσεις, μελλοντικές ή παρούσες». Ενώ μια σχέση βίας ενεργεί σε ένα σώμα, σε πράγματα, και αν συναντήσει αντίσταση δεν έχει άλλη επιλογή από το να την περιστείλει, αντίθετα, μια σχέση εξουσίας καταρχήν αρθρώνεται πάνω στον άλλο ο οποίος αναγνωρίζεται και παραμένει υποκείμενο δράσης, και, δεύτερον, έχει μπροστά της ένα ολόκληρο «πεδίο απαντήσεων, αντιδράσεων», δυνατών επινοήσεων.

Αν η χρήση της βίας ή η απόκτηση συγκαταθέσεων αποτελούν τα εργαλεία ή τα αποτελέσματά της εξουσίας, δεν αποτελούν παρ’ όλα αυτά την αρχή ή τη φύση της. «*Η άσκηση της εξουσίας μπορεί να προκαλέσει όση αποδοχή θελήσουμε [...] Δεν είναι καθεαυτή μια βία, που θα ήξερε ενίοτε να κρυφτεί, ή μια συναίνεση, που θα ανανεωνόταν σιωπηρά. Είναι ένα σύνολο δράσεων πάνω σε δυνατές δράσεις [...]*

⁶⁵⁴ “Talk Show”, radio- interview Oct. 3 1975. Βρίσκεται στο *Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984*, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 144.

⁶⁵⁵ *Ο μεγάλος εγκλεισμός*, εκδ. Μαύρη Λίστα, Αθήνα 1999, σελ. 126.

⁶⁵⁶ “*Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία*”, στο “*η μικροφυσική της εξουσίας*”, σελ. 98.

⁶⁵⁷ “*Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία*”, στο “*η μικροφυσική της εξουσίας*”, σελ. 91.

παρακινεί, επάγει, εκτρέπει, διευκολύνει ή κάνει κάτι πιο δύσκολο, διευρύνει ή περιορίζει, καθιστά κάτι περισσότερο ή λιγότερο πιθανό ‘ οριακά, εξαναγκάζει ή εμποδίζει απόλυτα ‘ αλλά είναι πάντα ένας τρόπος δραση πάνω σε ένα ή πολλά δρώντα υποκείμενα, κι αυτό στο βαθμό που αυτά δρουν ή είναι επιδεκτικά δράσης». ⁶⁵⁸

Αν εννοήσουμε την διαγωγή ως τον τρόπο του να «άγεις», να οδηγείς τους άλλους (σύμφωνα με κάποιους μηχανισμούς καταναγκασμού) μέσα σε ένα πεδίο ανοιχτό, λίγο ή πολύ, δυνατοτήτων, τότε μπορούμε σύμφωνα με τον **Foucault** να πούμε ότι η άσκηση της εξουσίας συνίσταται στην «καθοδήγηση των διαγωγών» και στη διευθέτηση της πιθανότητας. «*Η εξουσία είναι λιγότερο της τάξης της κατά μέτωπο αντιπαράθεσης δύο αντιπάλων, ή της δέσμευσης του ενός έναντι του άλλου, απ’ ότι της τάξης της “διακυβέρνησης”*».

Η έννοια “διακυβέρνηση” θα πρέπει εδώ, όπως το είδαμε και παραπάνω, να εννοηθεί με την ευρεία σημασία του τρόπου ‘διεύθυνσης της διαγωγής ατόμων’ ή ομάδων, δεν καλύπτει απλά θεσμισμένες και νόμιμες μορφές της πολιτικής ή οικονομικής υποτέλειας, δεν είναι ένας τρόπος δράσης ούτε πολεμικός ούτε νομικός. Το να κυβερνάς, με αυτή την έννοια, σημαίνει να δομείς το ενδεχόμενο πεδίο δράσης των άλλων.

12.3 ΣΧΕΣΕΙΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΕΣ ΑΓΩΝΑ

Ποια είναι η σχέση ανάμεσα σε σχέσεις εξουσίας και στρατηγικές αντιμετώπισης; «*[...] αν είναι αλήθεια ότι στην καρδιά των σχέσεων εξουσίας και ως μόνιμη συνθήκη ύπαρξής τους υπάρχει μια “ανυποταξία” και ελευθερίες ουσιαστικά δυσπειθείς, δεν υπάρχει σχέση εξουσίας χωρίς αντίσταση, χωρίς υπεκφυγή ή διαφυγή, χωρίς ενδεχόμενη αντιστροφή ‘ κάθε σχέση εξουσίας συνεπάγεται λοιπόν, τουλάχιστον δύναμη, μια στρατηγική αγώνα, χωρίς όμως γι’ αυτόν το λόγο να αλληλεπικαλύπτονται [...]*». ⁶⁵⁹ Μια σχέση αντιμετώπισης στόχο της έχει την παγίωση μιας σχέσης εξουσίας ‘ φτάνει στην τελική στιγμή της και στη νίκη ενός από τους δύο αντιπάλους, «*όταν πάγοι μηχανισμοί μέσω των οποίων μπορούμε να καθοδηγήσουμε με σταθερότητα και αρκετή βεβαιότητα την διαγωγή των άλλων, υποκαθιστούν το παιχνίδι των ανταγωνιστικών αντιδράσεων*».

Όπως δεν μπορούν «να υπάρξουν σχέσεις εξουσίας χωρίς σημεία ανυποταξίας που εξορισμού τής διαφεύγουν, έτσι και κάθε εντατικοποίηση, κάθε επέκταση των σχέσεων εξουσίας με σκοπό την υποταγή των σημείων αυτών δεν μπορεί παρά να οδηγήσει στα όρια της άσκησης της εξουσίας [...] Γενικά, κάθε στρατηγική αντιμετώπισης ονειρεύεται να γίνει σχέση εξουσίας – και κάθε σχέση εξουσίας [...] κλίνει στο να γίνει στρατηγική που κερδίζει». Ανάμεσα στην σχέση εξουσίας και στην στρατηγική αγώνα υπάρχει αμοιβαίο κάλεσμα, απροσδιόριστη αλύτωση και διηνεκής ανατροπή. Κάθε στιγμή η σχέση εξουσίας μπορεί να γίνει αντιμετώπιση ανάμεσα σε δύο αντιπάλους, και κάθε στιγμή επίσης οι σχέσεις αντιπαλότητας προκαλούν την κινητοποίηση των μηχανισμών εξουσίας.

Ίδια συμβάντα και μετασχηματισμοί μπορούν τελικά να εντοπιστούν «*τόσο στο εσωτερικό μιας ιστορίας αγώνων όσο και μέσα στις σχέσεις και τα Συστήματα εξουσίας*». ⁶⁶⁰ Η κυριαρχία (μια στρατηγική κατάσταση) μιας ομάδας, κάστας ή μιας τάξης και οι αντιστάσεις στις οποίες προσκρούει, εκφράζουν εν τέλει τη σύμπλεξη των σχέσεων εξουσίας με τις στρατηγικές σχέσεις.

⁶⁵⁸ “*Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία*”, στο “*η μικροφυσική της εξουσίας*”, σελ. 92.

⁶⁵⁹ “*Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία*”, στο “*η μικροφυσική της εξουσίας*”, σελ. 98.

⁶⁶⁰ “*Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία*”, στο “*η μικροφυσική της εξουσίας*”, σελ. 99.

12.4 ΚΑΤΑΣΤΑΣΕΙΣ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ- ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

Το πολύπλοκο πεδίο των σχέσεων εξουσίας τέμνεται από καταστάσεις κυριαρχίας. Τι συμβαίνει σε αυτές τις περιπτώσεις; Εκεί οι σχέσεις εξουσίας παύουν να είναι ευμετάβλητες, ρευστές, σταματούν να επιτρέπουν στους συμμετέχοντες να υιοθετήσουν μια στρατηγική τροποποίησής τους – παγιώνονται και ακινητοποιούνται. Η αντιστρεψιμότητα μπορεί τότε να εμποδίζεται με πολιτικά ή οικονομικά εργαλεία ή ακόμη και με στρατιωτικά μέσα. Σε μια τέτοια κατάσταση «*οι πρακτικές της ελευθερίας δεν υπάρχουν καθόλου ή υπάρχουν μονομερώς, εξαιρετικά οριοθετημένες και περιορισμένες*». Τότε λοιπόν μπορούμε να πούμε ότι η ‘απελευθέρωση’ αποτελεί «*πολιτική ή ιστορική προϋπόθεση για μια πρακτική ελευθερίας*». Η απελευθέρωση «*διανοίγει ένα πεδίο για νέες σχέσεις εξουσίας, οι οποίες πρόκειται να ελεγχθούν μέσα από πρακτικές ελευθερίας*».⁶⁶¹

Υπάρχουν συνεπώς τρία επίπεδα: στρατηγικές σχέσεις, οι τεχνικές διακυβέρνησης και οι καταστάσεις κυριαρχίας. Οι σχέσεις εξουσίας δεν μπορούν να υπάρχουν παρά στον βαθμό που τα υποκείμενα είναι ελεύθερα. Στις σχέσεις εξουσίας υπάρχει κατ’ ανάγκην δυνατότητα αντίστασης, (βίαιης αντίστασης, διαφυγής, πανουργίας, στρατηγικών αντιστροφής της κατάστασης), γιατί εάν δεν υπήρχε τέτοια δυνατότητα, δεν θα υπήρχαν καν σχέσεις εξουσίας. Στο ερώτημα λει ο **Foucault** “εάν η εξουσία βρίσκεται παντού, τότε δεν υπάρχει ελευθερία”, «*απαντώ: εάν υπάρχουν σχέσεις εξουσίας οι οποίες διασχίζουν κάθε κοινωνικό πεδίο, ο λόγος είναι ότι υπάρχει παντού ελευθερία*». Από την άλλη υπάρχουν καταστάσεις κυριαρχίας, παγιωμένες σχέσεις και μονίμως ασύμμετρες: εκεί δεν αφήνουν παρά εξαιρετικά περιορισμένα περιθώρια ελευθερίας.

Σε τέτοιες περιπτώσεις κυριαρχίας (οικονομικής, κοινωνικής ή σεξουαλικής) «*ζητούμενο είναι να μάθουμε που θα αναπτυχθεί η αντίσταση*», από ποιον (από την εργατική τάξη που θα αντισταθεί στην πολιτική κυριαρχία;), πώς (μέσω συνδικάτων, μέσω του κόμματος;), με ποιες μορφές (απεργία, γενική απεργία, επανάσταση, κοινοβουλευτική πάλη;). Σε μια κατάσταση κυριαρχίας πρέπει να απαντήσουμε σε όλα αυτά τα ερωτήματα με έναν ιδιαίτερο τρόπο, σε συνάρτηση με τον τύπο και τη συγκεκριμένη μορφή κυριαρχίας.⁶⁶²

13. ΜΟΡΦΕΣ ΑΝΤΙΣΤΑΣΗΣ ΣΤΗΝ ΕΞΟΥΣΙΑ

Στην αναμέτρησή μας με μια κυβέρνηση, ο αγώνας δεν είναι βέβαια συμμετρικός, ωστόσο όπως τονίζει ο **Foucault** και σε αυτή την στρατηγική κατάσταση «*δεν είμαστε παγιδευμένοι*», έχουμε πάντοτε δυνατότητες να καταφέρουμε αλλαγή του σκηνικού. Δεν μπορούμε να πηδήξουμε έξω, να “βγούμε” από αυτή την κατάσταση, «*δεν υπάρχει κανένα σημείο όπου να είμαστε ελεύθεροι από κάθε σχέση εξουσίας*» - αλλά μπορούμε να την μετασηματίσουμε.

Αν δεν υπήρχε αντίσταση δεν θα υπήρχαν σχέσεις εξουσίας και τα πάντα θα ήταν θέμα υπακοής. Η αντίσταση μάλιστα «*έρχεται πρώτη και ταυτόχρονα υπερτερεί σε σχέση με τις συστατικές δυνάμεις της διαδικασίας*. Οι σχέσεις εξουσίας είναι υποχρεωμένες να αλλάζουν λόγω της αντίστασης» ‘ η λέξη-κλειδί συνεπώς αυτής της δυναμικής είναι ο όρος “αντίσταση”. Στην πραγματικότητα σημειώνει ο **Foucault** ως

⁶⁶¹ *Concordia. Revista internacional de filosofia*. Τεύχος 6, 07-12.1984. Συζήτηση 20-01-1984. “Η Ηθική της Επιμέλειας του Εαυτού ως Πρακτική της Ελευθερίας”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 356.

⁶⁶² *Concordia. Revista internacional de filosofia. Το Μάτι της Εξουσίας*, σελ. 373.

μέρος μιας στρατηγικής σχέσης, «η αντίσταση στηρίζεται πάντοτε στην κατάσταση την οποία αντιπαλεύει».⁶⁶³

Συνήθως όταν σκεφτόμαστε την εξουσία στηρίζομαστε είτε σε νομικά μοντέλα (τι καθιστά νόμιμη την εξουσία;) είτε σε θεσμικά (τι είναι το Κράτος;). Χρειαζόμαστε μια νέα οικονομία των σχέσεων εξουσίας, πιο εμπειρική, πιο άμεσα συνδεδεμένη με την παρούσα κατάστασή μας: πρέπει δε να λάβουμε σαν αφετηρία μας τις μορφές αντίστασης.⁶⁶⁴ Η αντίσταση θα μας βοηθήσει να φέρουμε στην επιφάνεια το πού εγγράφονται, τα σημεία εφαρμογής και τις μεθόδους που χρησιμοποιούν οι σχέσεις εξουσίας.

13.1 ΜΟΡΦΕΣ ΚΑΙ ΤΥΠΟΙ ΑΓΩΝΩΝ

Ποιες εναντιώσεις λοιπόν μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι έχουν αναπτυχθεί; Είναι, για παράδειγμα, η «εναντίωση στην εξουσία των ανδρών πάνω στις γυναίκες, των γονιών πάνω στα παιδιά τους, της ψυχιατρικής πάνω στους ψυχικά ασθενείς, της ιατρικής πάνω στον πληθυσμό, της διοίκησης πάνω στον τρόπο με τον οποίο ζουν οι άνθρωποι».⁶⁶⁵ Δεν αρκεί όμως να λέμε ότι αυτές οι εναντιώσεις είναι αγώνες ενάντια στην αυθεντία/ εξουσία ‘ πρέπει να προσδιορίσουμε «ό,τι κοινό» έχουν αυτοί οι αγώνες μεταξύ τους:

Είναι λοιπόν (1) αγώνες- «διατέμνουσες», δηλαδή δεν περιορίζονται σε μια ιδιαίτερη χώρα, σε έναν ιδιαίτερο τύπο πολιτικής ή οικονομικής διακυβέρνησης, (2) ο σκοπός των αγώνων αυτών «είναι τα αποτελέσματα εξουσίας ως τέτοια» (η άσκηση ανεξέλεγκτης εξουσίας, για παράδειγμα, στο σώμα ή στην υγεία, στη ζωή και στο θάνατο των ατόμων), (3) είναι «άμεσοι» αγώνες γιατί, πρώτον, οι άνθρωποι ασκούν κριτική στους φορείς εξουσίας εκείνους που είναι πιο κοντά τους και ασκούν τη δράση τους πάνω τους, δεύτερον δεν θεωρούν ότι η λύση του προβλήματος βρίσκεται σε μια υπόσχεση απελευθέρωσης, επανάστασης, στο τέλος της ταξικής σύγκρουσης ‘ «...σε σχέση με μια θεωρητική κλίμακα εξήγησης ή με την επαναστατική διάταξη που πολώνει τον ιστορικό, είναι αναρχικοί αγώνες [...]»⁶⁶⁶, (4) πρόκειται για αγώνες που «αμφισβητούν την καταστατική θέση του ατόμου» και αντιτίθενται σε μια «διακυβέρνηση μέσω της εξατομίκευσης»: επιβεβαιώνουν μεν το δικαίωμα στη διαφορά αλλά και επιτίθενται σε ό,τι αποκόβει, απομονώνει και εξαναγκάζει το άτομο να αναδιπλώνεται στον εαυτό του, (5) χωρίς κάποια δογματική πίστη στην αξία της επιστημονικής γνώσης αλλά και μακριά από μια σκεπτικιστική ή σχετικιστική απόρριψη κάθε διαπιστωμένης αλήθειας, αντιτίθενται στα «αποτελέσματα εξουσίας που είναι συνδεδεμένα με τη γνώση, την αρμοδιότητα, τα τυπικά προσόντα», ενάντια στα προνόμια της γνώσης, τίθενται υπό αμφισβήτηση ο τρόπος που αυτή κυκλοφορεί και λειτουργεί, οι σχέσεις της με την εξουσία, το καθεστώς της γνώσης, (6) επιδιώκοντας μια απάντηση στο ερώτημα “ποιοι είμαστε” απορρίπτουν τις αφαιρέσεις, τη βία που ασκείται από το οικονομικό και ιδεολογικό κράτος -το οποίο αγνοεί ποιοι είμαστε ως άτομα, και την επιστημονική ή διοικητική έρευνα που καθορίζει την ταυτότητά μας.

Στόχος λοιπόν των αγώνων αυτών δεν είναι τόσο αυτός ή ο άλλος θεσμός εξουσίας, ομάδα, τάξη ή ελίτ, όσο μια ιδιαίτερη τεχνική, μια μορφή εξουσίας. Αυτή η μορφή εξουσίας «ασκείται στην άμεση καθημερινή ζωή», κατονομάζει και ταξινομεί

⁶⁶³ “Michel Foucault, an interview: Sex, Power and the Politics of Identity”. The Advocate, vol.400, 7-8-1984. Συνέντευξη 06-1982. “Σεξ, Εξουσία και Πολιτικές της Ταυτότητας”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 398-399.

⁶⁶⁴ “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, σελ. 79.

⁶⁶⁵ “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, σελ. 79.

⁶⁶⁶ “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, σελ. 80.

τα άτομα δια της ίδιας τους της ατομικότητας, τους «επιβάλλει ένα νόμο αλήθειας» ‘
«μετασηματίζει τα άτομα σε υποκείμενα».⁶⁶⁷

Ο **Foucault** εντοπίζει γενικά τρεις «τύπους» αγώνων:

(α) είναι αυτοί που «αντιτίθενται στις μορφές κυριαρχίας (εθνικές, κοινωνικές και θρησκευτικές)», (β) αυτοί που «καταγγέλλουν τις μορφές εκμετάλλευσης οι οποίες χωρίζουν το άτομο από αυτό που παράγει», (γ) αυτοί τέλος, που «πολεμούν καθετί που δένει το άτομο με τον εαυτό του και εξασφαλίζει μ’ αυτό τον τρόπο την υποταγή του στους άλλους» (αγώνες ενάντια στην υποτέλεια, ενάντια στις διαφορετικές μορφές υποκειμενικότητας και υποταγής).⁶⁶⁸

Δεν θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί, ότι όλοι οι τύποι υποτέλειας δεν είναι παρά παράγωγα φαινόμενα και συνέπειες άλλων κοινωνικών και οικονομικών διαδικασιών, ότι τελικά οι παραγωγικές δυνάμεις, οι ταξικές συγκρούσεις και οι ιδεολογικές δομές είναι αυτές που καθορίζουν τον τύπο υποκειμενικότητας στον οποίο προσφεύγουμε; Ο **Foucault** παραδέχεται πως «δεν μπορούμε να μελετήσουμε τους μηχανισμούς υποτέλειας χωρίς να λάβουμε υπόψη τις σχέσεις τους με τους μηχανισμούς εκμετάλλευσης και κυριαρχίας». Αυτοί όμως οι μηχανισμοί υποτέλειας «δεν αποτελούν απλά το “τερματικό” άλλων μηχανισμών, πιο θεμελιωδών».⁶⁶⁹

13.1.1 ΥΠΕΡ- ΚΑΙ ΠΕΣΙΜΙΣΤΙΚΟΣ ΑΚΤΙΒΙΣΜΟΣ

«Τα σύγχρονα απελευθερωτικά κινήματα πάσχουν από το ότι δεν μπορούν να βρουν καμία αρχή στην οποία θα στηρίζουν την επεξεργασία μιας νέας ηθικής» ισχυρίζεται ο **Foucault**. Χρειάζονται μια ηθική αλλά δεν μπορούν να εντοπίσουν άλλη από μια ηθική θεμελιωμένη στην επιστημονική γνώση του εαυτού, της επιθυμίας, του ασυνειδήτου κλπ.⁶⁷⁰

Εάν τα πάντα είναι «επικίνδυνα», όπως ισχυρίζεται, αυτό πάντως «δεν οδηγεί στην απάθεια αλλά σε έναν υπερ- και πεσιμιστικό ακτιβισμό». Η ηθικοπολιτική επιλογή που έχουμε να κάνουμε κάθε μέρα είναι να προσδιορίσουμε ποιος είναι ο κυριότερος κίνδυνος.

Σε ένα κείμενο-πρόλογο για την έκδοση ενός βιβλίου, τον Δεκέμβριο του 1977, έλεγε ο **Foucault**: «Το ζήτημα αφορά τον πολλαπλασιασμό των σημείων απόκρουσης (*points de repulsion*) μέσα στο πολιτικό οικοδόμημα και επέκτασης της επιφάνειας των πιθανών διαφωνιών».⁶⁷¹

⁶⁶⁷ “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, σελ. 81. “υποκείμενο” υποταγμένο στον άλλο μέσω του ελέγχου και της εξάρτησης, και “υποκείμενο” προσκολλημένο στην ίδια του την ταυτότητα μέσω της συνείδησης ή της αυτογνωσίας. Και στις δύο περιπτώσεις η λέξη υποδηλώνει μια μορφή εξουσίας που καθιστά κάποιον υποτελή.

⁶⁶⁸ Παράγονται είτε μεμονωμένα είτε σε συνδυασμό, αλλά και όταν ακόμα αναμειγνύονται οι αγώνες αυτοί, υπάρχει σχεδόν πάντα ένας που κυριαρχεί ανάμεσά τους. Σήμερα, υποστηρίζει ο **Foucault**, αυτός που επικρατεί όλο και περισσότερο είναι, κυρίως, ο αγώνας ενάντια στις μορφές υποτέλειας – ενάντια στην υποταγή της υποκειμενικότητας. Ο λόγος για τον οποίο αυτός ο τύπος αγώνα τείνει σήμερα να υπερισχύει οφείλεται στη νέα δομή πολιτικής εξουσίας που αναπτύχθηκε από τον 16ο αιώνα και μετά, το κράτος.

⁶⁶⁹ “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, στο “η μικροφυσική της εξουσίας”, σελ. 82.

⁶⁷⁰ Η ελληνική ηθική παρ’ όλα αυτά δεν θα αποτελούσε εναλλακτική λύση. “Για τη γενεαλογία της ηθικής”, σελ. 90-91.

⁶⁷¹ *Le Monde* 1-2/12/1977, *Dits et Ecrits* 3, Preface, σελ. 140.

13.2 “ΑΝΑΙΣΘΗΣΙΑ” ΚΑΙ “ΠΑΡΑΛΥΣΗ”

Η δριμεία κριτική που άσκησε ο **Foucault** στις κυρίαρχες αντιλήψεις για την εξουσία, την τιμωρία, τους πιθανούς αγώνες, προκάλεσε, μεταξύ άλλων και επικρίσεις για “αναισθητικά” (*anaesthesia*) ή “παραλυτικά” (*paralysis*) αποτελέσματα. Ο ίδιος θα απαντήσει: δεν αισθάνομαι τον εαυτό μου ικανό να προκαλέσει κάποια “υπονόμευση των κωδίκων”, μια “επαναστατική επιβεβαίωση της βίας” ή μια ανατροπή της σύγχρονης κουλτούρας. Στόχος - για άλλη μια φορά - είναι η εξάλειψη ορισμένων αυτονόητων και κοινών τόπων, η συνεισφορά στην αλλαγή των τρόπων με τους οποίους αντιλαμβανόμαστε και κάνουμε ορισμένα πράγματα, η συμμετοχή στη «*δύσκολη μετατόπιση μορφών αισθαντικότητας και κατοφλίων ανοχής*».

Μερικά από τα γραπτά του (όπως το *Επιτήρηση και Τιμωρία*), ο **Foucault** δέχεται πως μπορεί να προξένησαν κάποιου είδους έντονες συνέπειες: όμως πρέπει να διακρίνουμε, πάνω σε ποιους; Οι δικαστές, κουστωδίες της Δεξιάς, ορισμένοι υπαρξιστές, κάποιοι “ορθόδοξοι” κύριοι της αριστεράς, ορισμένοι επαγγελματίες ψυχαναλυτές... πολλοί ενοχλήθηκαν ή καταδίκασαν ρητά τα κείμενά του.⁶⁷² Ποιος λοιπόν έχει τελικά υποστεί “παράλυση”; Για παράδειγμα, πολλοί κατάδικοι στη Γαλλία έδειξαν ενδιαφέρον και κινητοποιήθηκαν, αντιστάθηκαν, απαίτησαν πράγματα. Εκείνοι οι οποίοι εργάζονται ως δεσμοφύλακες... ασφαλώς δεν βρήκαν χρήσιμες οδηγίες στις αναλύσεις του **Foucault**: αλλά το σχέδιό μου, θα πει, ήταν ακριβώς να προκαλέσω αυτή την αντίδραση: “δεν γνωρίζω πλέον τι να κάνω” - έτσι ώστε πράξεις, χειρονομίες, λόγοι, όλα όσα μέχρι τότε συνέβαιναν χωρίς κανείς να αναρωτιέται ποτέ μετατράπηκαν σε προβλήματα, έγιναν δύσκολα, επικίνδυνα. «*Αυτό το αποτέλεσμα είναι εσκεμμένο. [...] Το πρόβλημα των φυλακών για εμένα δεν αφορά τους “κοινωνικούς λειτουργούς” αλλά τους φυλακισμένους*».⁶⁷³

Εν τούτοις η “αναισθησία” (*anaesthesia*) είναι κάτι διαφορετικό: είναι στο βαθμό που έχει προκληθεί μια αφύπνιση για μια σειρά προβλημάτων που η δυσκολία να πράξουμε έρχεται και κάνει την εμφάνισή της. Η αίσθηση αυτής της δυστοκίας δεν αποτελεί αυτοσκοπό ασφαλώς. Ωστόσο, το “τι πρέπει να γίνει” σύμφωνα με τον **Foucault** δεν πρέπει να αφήνεται να καθορίζεται από ψηλά, από τους (προφητικούς ή νομικούς) μεταρρυθμιστές, παρά μέσα από μια μακρά εργασία, με παλινωδίες ίσως, με συγκρουόμενες αναλύσεις, με διαφορετικές σκέψεις...

«*Η αναγκαιότητα μεταρρύθμισης δεν πρέπει να επιτραπεί να μεταβληθεί σε εκβιασμό ο οποίος θα περιορίσει, θα μειώσει ή θα παύσει την άσκηση κριτικής*». Η κριτική (*critique*) δεν οφείλει να είναι η υπόσχεση ενός πορίσματος το οποίο θα συμπεραίνει: “αυτό λοιπόν είναι αναγκαίο να γίνει”. Η κριτική για τον **Foucault** είναι εργαλείο για εκείνους που μάχονται, εκείνους που αντιστέκονται και αρνούνται την κατάσταση όπως έχει ‘ η χρήση της πρέπει να γίνεται στο μέσον της διαδικασίας των συγκρούσεων και αντιπαραθέσεων. Η κριτική δεν αποτελεί ένα στάδιο σε έναν προγραμματισμό -είναι μια αμφισβήτηση, πρόκληση που κατευθύνεται στο υπάρχον status.⁶⁷⁴

⁶⁷² Ο ίδιος δεικτικά παρατηρεί: όλα αυτά δείχνουν μάλλον κάποια ιδιαίτερα ...ερεθιστικά αποτελέσματα παρά, κάθε άλλο, “αναισθητικά”!

⁶⁷³ “The Impossible Prison”, panel May 20 1978, *Foucault Live*, editions Semiotext(e) 1996.

⁶⁷⁴ Δεν μπορώ να μην ονειρεύομαι θα πει κάποια άλλη στιγμή ο **Foucault**, ένα είδος κριτικής το οποίο δεν θα προσπαθούσε να δικάσει, παρά να φέρει ένα βιβλίο, μια ιδέα στη ζωή. Θα πολλαπλασίαζε τότε όχι τις επικρίσεις αλλά τα σημεία ύπαρξης. Μια τέτοια κριτική «*δεν θα ήταν κυρίαρχη ή ντυμένη στα κόκκινα*»... “The Masked Philosopher”. Interview, *Le Monde*, April 1980. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 326.

Οι αλλαγές στους τιμωρητικούς μηχανισμούς δεν προκύπτουν ασφαλώς όταν οι κοινωνικοί λειτουργοί και οι μεταρρυθμιστές με απλότητα πραγματώνουν τις ιδέες τους ‘ μεταβολές στο σύστημα προκύπτουν όταν όλοι εκείνοι τους οποίους αφορά το πρόβλημα έρχονται σε σύγκρουση μεταξύ τους και με τους εαυτούς τους, όταν φθάνουν σε αδιέξοδα, σε προβλήματα άλυτα και αδυνατότητες, «διαμέσου αντιπαραθέσεων και αγώνων, όταν η κριτική έχει εξαντληθεί (*played out*) μέσα στο πραγματικό [...]».⁶⁷⁵

13.3 “ΠΛΗΒΕΙΑΚΟ ΣΤΟΙΧΕΙΟ”

Παραμένει προς διερεύνηση η ύπαρξη όπως ισχυρίζεται στην ανάλυσή του ο **Foucault**, ενός «πληβειακού» στοιχείου (a “plebs”), ο σταθερός, πάντα σιωπηλός στόχος για τους μηχανισμούς της εξουσίας.⁶⁷⁶

Χωρίς αμφιβολία, υποστηρίζει ο **Foucault**, θα ήταν λάθος να αντιληφθούμε τους πληβείους (the plebs) σαν να ήταν το σταθερό έδαφος της ιστορίας, ο τελικός αντικειμενικός σκοπός όλων των υποτάξεων, το πάντοτε υποβόσκων κέντρο όλων των εξεγέρσεων. Οι πληβείοι δεν είναι μια πραγματική κοινωνιολογική οντότητα. Αλλά ωστόσο υπάρχει πράγματι πάντοτε κάτι μέσα στο κοινωνικό σώμα, στις τάξεις, στις ομάδες και στα άτομα το οποίο με μία έννοια ξεφεύγει από τις σχέσεις εξουσίας, κάτι το οποίο δεν είναι με κανέναν τρόπο ένα περισσότερο ή λιγότερο πειθήνιο ή αντιδραστικό πρωτογενές υλικό, αλλά μάλλον μια φυγόκεντρο κίνηση, μια ανάστροφη ενέργεια, μια εκφόρτιση. Δεν υπάρχει, με βεβαιότητα, ένα τέτοιο πράγμα όπως είναι «οι» πληβείοι (“the” plebs) ‘ μάλλον υπάρχει, όπως υπήρχε, μια συγκεκριμένη πληβειακή ποιότητα ή άποψη (“de la” plebe) (“plebeian aspect-plebeian quality”). Υπάρχει πληβειακό στοιχείο (plebs) στα σώματα, στις ψυχές, στα άτομα, στο προλεταριάτο, στην μπουρζουαζία, αλλά παντού με έναν διαφορισμό τύπων, επεκτάσεων, ενεργειών. Όπως το θέτει ο Foucault πρόκειται για κάτι μη-αναγώγιμο, μη επιδεκτικό απλοποίησης (“irreducibilities”). Αυτό το μέτρο του πληβειακού δεν είναι τόσο αυτό που στέκεται έξω από τις σχέσεις εξουσίας όσο το όριο τους, η άλλη τους πλευρά (underside), το αντι-πλήγμα τους (counter-stroke), αυτό που ανταποκρίνεται σε κάθε προώθηση της εξουσίας με μία κίνηση αποδέσμευσης. Ως εκ τούτου σχηματοποιεί το κίνητρο για κάθε νέα ανάπτυξη των δικτύων της εξουσίας. Ο περιορισμός (reduction) του πληβειακού μπορεί να γίνει κατορθωτός με τρεις τρόπους, ή με αποτελεσματική υπόταξη, ή με την αξιοποίηση ως πληβείων (όπως δείχνει το παράδειγμα της εγκληματικότητας στον 19^ο αιώνα), ή εναλλακτικά με την σταθεροποίησή του δια μέσου μιας στρατηγικής αντίστασης.

Αυτή η σκοπιά για το πληβείο ως όριο της εξουσίας είναι ως εκ τούτου ουσιώδης για μια ανάλυση των μηχανισμών της -αυτό είναι το αφετηριακό σημείο για την κατανόηση της λειτουργίας και των αναπτύξεών της.⁶⁷⁷

13.4 Ο ΔΙΑΧΩΡΙΣΜΟΣ “ΠΕΡΙΘΩΡΙΟΥ” ΚΑΙ ΠΡΟΛΕΤΑΡΙΩΝ

Ο **Foucault** είναι ασφαλώς κατηγορηματικά αντίθετος με έναν διαχωρισμό ο οποίος θέτει από τη μια μεριά το προλεταριάτο και από την άλλη το “περιθώριο” (marginal, και κάτω από τον χαρακτηρισμό αυτό όλους: κατάδικους, διανοητικά ασθενείς, παραβάτες κ.ά.). Είναι ορθότερο να πούμε: υπάρχει η συνολική μάζα των ‘πληβείων’,

⁶⁷⁵ “The Impossible Prison”, *Foucault Live*, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 285.

⁶⁷⁶ M. **Foucault**: *Power and Strategies*, στο *Power/ Knowledge, Selected Interviews and Other Writings*, editor C. Gordon, The Harvester Press 1980, βλπ. γενικά σελ.134 έως 145.

⁶⁷⁷ Για τον **Foucault** όλο αυτό δεν μπορεί να μπερδευτεί καθ’ οιονδήποτε τρόπο με έναν νέο-λαϊκισμό (neo-populism) ο οποίος υποστασιοποιεί το πληβείο σαν μια οντότητα, ή έναν νέο-φιλελευθερισμό οποίος καθαγιάζει τα θεμελιώδη του δικαιώματα.

και στο εσωτερικό αυτής ένα ρήγμα, ένας διαχωρισμός μεταξύ προλεταρίων και ‘μη-προλεταριοποιημένων πληβείων’. Θεσμοί όπως η αστυνομία (police), τα δικαστήρια, το ποινικό σύστημα, είναι ορισμένοι από τα μέσα τα οποία ιστορικά χρησιμοποιήθηκαν προκειμένου να βαθύνει αυτό το χάσμα, το οποίο το χρειάζεται ο καπιταλισμός. Επειδή αυτό που κυρίως φοβάται ο καπιταλισμός είναι «η εξέγερση, η ανταρσία: τα άτομα που κατεβαίνουν στους δρόμους με όπλα και είναι έτοιμοι για ευθεία και βίαιη δράση. Η μπουρζουαζία κατατρυχόταν από αυτό το όραμα και ήθελε το προλεταριάτο να γνωρίζει πως αυτό δεν είναι πλέον δυνατό: δεν είναι προς το συμφέρον σας να συμμαχείτε με άτομα έτοιμα να τεθούν επικεφαλής των ξεσηκωμών σας». Το μίγμα θα ήταν λοιπόν εκρηκτικό, επικίνδυνο για την άρχουσα τάξη. Οι εξεγερμένοι που κατέβηκαν στους δρόμους θα απαξιωθούν ως αρνητικά παραδείγματα ‘ η βία, η ληστείες κλπ. θα καταδικαστούν ηθικά και νομικά και το προλεταριάτο θα απομακρυνθεί από τις κακές επιρροές των υπόλοιπων πληβείων.⁶⁷⁸

Ο ένας τρόπος, παρατηρεί ο **Foucault**, για να εξαλειφθεί το ρήγμα μεταξύ των δύο ομάδων, είναι να ενσταλαχθούν στον μη-προλεταριοποιημένο πληθυσμό πληβείων μια σειρά από αξίες, αρχές, νόρμες οι οποίες θα τον οδηγήσουν στο να υιοθετεί άνευ αντίρρησης ιδανικά τα οποία ανήκουν στην αστική τάξη και πολλά από τα οποία έχει γίνει δυνατό να καλλιεργηθούν και στο προλεταριάτο. Η διαχωριστική σβήνει, η συμμαχία αποσοβείται και ο καταλύτης εκρηκτικών ζυμώσεων απενεργοποιείται.

Ο άλλος τρόπος για να παρακαμφθεί η διαίρεση οδηγεί αλλού: την ίδια στιγμή απευθύνεται κάποιος στους πληβείους και τους προλεταρίους και τους επισημαίνει πως οι αξίες οι οποίες έχουν καλλιεργηθεί στο εσωτερικό τους είναι ακριβώς ένα σύστημα εξουσίας, ένα εργαλείο εξουσίας που έχει στα χέρια της η μπουρζουαζία. “Η κλοπή είναι κακή”, είναι μια δήλωση, λει ο **Foucault** που υπονοεί ένα συγκεκριμένο προσδιορισμό της “ατομικής ιδιοκτησίας” ο οποίος αντιστοιχεί σε συγκεκριμένη αξία της αστικής τάξης.

«Όταν σου διδάσκουν πως δεν πρέπει να σου αρέσει η βία, να είσαι ειρηνικός, να μην επιδιώκεις την εκδίκηση, να προτιμάς την δικαιοσύνη από τον αγώνα, τι σου μαθαίνουν;» ρωτά ο **Foucault**, «εκπαιδέσαι να προτιμάς την αστική δικαιοσύνη από την κοινωνική πάλη». Αυτή υπήρξε για πολύ καιρό η εργασία πολλών διανοούμενων και σχολικών δασκάλων- με σημαντικά αποτελέσματα- και αυτή την αποστολή θα εκπληρώνουν εν συνεχεία οι κοινωνικοί λειτουργοί, στο δικό τους επίπεδο (...).⁶⁷⁹

13.4.1 “Ειδικοί Αγώνες” και Προλεταριακή Πάλη

Κάθε αγώνας ενάντια στην εξουσία εκδιπλώνεται γύρω από κάποια ιδιαίτερη μικρο-εστία εξουσίας, σε μια απο τις αναρίθμητες που υπάρχουν γύρω μας. Όταν καταδεικνύουμε, μιλούμε δημοσίως και καταγγέλλουμε αυτές τις εστίες διεξάγουμε ήδη έναν αγώνα ασκώντας πιέσεις στο θεσμικό δίκτυο ενημέρωσης και υποδεικνύουμε στόχους διευκολύνοντας την διεξαγωγή άλλων αγώνων στη συνέχεια. «Ο λόγος του αγώνα δεν αντιτίθεται στο ασυνείδητο αλλά στο μυστικό» λει ο **Foucault**- το δεύτερο είναι περισσότερο δύσκολο ίσως να βγει στην επιφάνεια, απ’ ότι το πρώτο.

Σύμφωνα με τον Deleuze πρέπει να διδαχτούμε από την κραυγή του V. Reich: όχι, οι μάζες δεν εξαπατήθηκαν, επιθύμησαν πραγματικά τον φασισμό την

⁶⁷⁸ “Confining Societies”, panel, published in *Esprit* 413 April-May 1972. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 90-91.

⁶⁷⁹ “Confining Societies”, **Foucault Live**, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 92.

συγκεκριμένη χρονική στιγμή.⁶⁸⁰ «Υπάρχουν επενδύσεις επιθυμίας, λει ο Deleuze, οι οποίες διαμορφώνουν και διαχέουν την εξουσία [...]». Ο **Foucault** συμφωνεί με αυτό: η επιθυμία για εξουσία εγκαθιδρύει μια ιδιότυπη σχέση μεταξύ εξουσίας και συμφέροντος. Συμβαίνει πράγματι οι μάζες, σε περιόδους φασισμού, να επιθυμούν να ασκήσουν κάποιος την εξουσία, κάποιος με τους οποίους ωστόσο δεν ταυτίζονται, εφόσον τελικά η εξουσία θα ασκηθεί εις βάρος των μαζών μέχρι τη θυσία, μέχρι τον θάνατο και τη σφαγή τους.

Ίσως οι αγώνες και οι τοπικές θεωρίες, περιορισμένης κλίμακας και ασυνεχούς τύπου, που αναδύονται μέσα από αυτούς, ίσως να είναι το πρώτο βήμα για την κατανόηση του τρόπου άσκησης της εξουσίας.

Εφόσον αγωνιζόμαστε κατά της εκμετάλλευσης, το προλεταριάτο θα ορίσει τους στόχους, τις μεθόδους, τους τόπους και εργαλεία της αντιπαράθεσης – συμμαχία μαζί του σημαίνει αποδοχή των θέσεων του, της ιδεολογίας και των κινήτρων του, δηλαδή ταύτιση μαζί του. Εάν ωστόσο ο αγώνας διεξάγεται εναντίον της εξουσίας, «τότε όλοι εκείνοι επάνω στους οποίους ασκείται εξουσία προς ζημία τους, όλοι εκείνοι οι οποίοι την βρίσκουν αφόρητη, μπορούν να ξεκινήσουν την πάλη στο δικό τους πεδίο και στη βάση της δικής τους κατάλληλης δραστηριότητας (ή παθητικότητας). Αναλαμβάνοντας έναν αγώνα ο οποίος αφορά τα δικά τους συμφέροντα, του οποίου γνωρίζουν τους στόχους και καθορίζουν εκείνοι τις μεθόδους του, τότε εισάγονται σε μια επαναστατική διαδικασία. Φυσιολογικά μετέχουν ως σύμμαχοι του προλεταριάτου, επειδή η εξουσία ασκείται με τέτοιο τρόπο ώστε να συντηρεί την καπιταλιστική εκμετάλλευση. Υπηρετούν γνήσια την υπόθεση του προλεταριάτου με το να μάχονται σε εκείνους τους τόπους όπου αυτοί υφίστανται καταπίεση».

Γυναίκες, φυλακισμένοι, κληρωτοί στρατιώτες, άρρωστοι στα νοσοκομεία και ομόφυλοι διεξάγουν «“ειδικούς” αγώνες οι οποίοι στην πραγματικότητα εμπλέκονται με το επαναστατικό κίνημα στο βαθμό που είναι ριζοσπαστικοί, ασυμβίβαστοι και μη ρεφορμιστικοί, και αρνούνται κάθε κατάληξη σε μια νέα διαρρύθμιση της ίδιας εξουσίας με νέους, στην καλύτερη, κυρίως».⁶⁸¹

Αυτά τα κινήματα συνδέονται με την επαναστατική πάλη του προλεταριάτου στο βαθμό που αντιπαλεύουν τις μορφές ελέγχου και καταναγκασμού οι οποίες αναπαράγουν το ίδιο σύστημα εξουσίας. Εδώ, η “γενικότητα” του αγώνα δεν είναι μια θεωρητική ολοποίηση κάτω από το προσωπείο της “αλήθειας” - η γενικότητα του αγώνα απορρέει από το ίδιο το σύστημα της εξουσίας.

13.5 ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΚΑΙ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ

Ο **Foucault** αρνείται, όπως ο Nietzsche, την ταύτιση υποκειμένου και συνείδησης: «αρνούμαι, μια εξομοίωση στο υπερβατικό (*transcendental*) επίπεδο του υποκειμένου με το σκεπτόμενο “Εγώ”. Είμαι πεπεισμένος πως υπάρχουν, αν όχι ακριβώς δομές, πάντως τουλάχιστον κανόνες για την λειτουργία της γνώσης οι οποίοι έχουν αναδυθεί στην πορεία της ιστορίας και στο εσωτερικό των οποίων δύναται να τοποθετηθούν τα ποικίλα υποκείμενα».

Ενάντια συνεπώς στο υπερβατικό ως προϋπόθεση της γνώσης. Η απομάκρυνση αυτή είναι απαραίτητη έτσι ώστε να προσδιοριστούν οι ιστορικές

⁶⁸⁰ Ενώ βέβαια για τον Deleuze το πρόβλημα ήταν η “επιθυμία”, το πρόβλημα για τον **Foucault** ήταν πάντοτε το πρόβλημα της “αλήθειας”: τι είναι το να λες την αλήθεια; και ποια η σχέση αυτού με μορφές αυτοπάθειας, του εαυτού πάνω στον εαυτό;

⁶⁸¹ “Intellectuals and Power”, Conversation with Deleuze, *L' Arc* no. 49, 03-1972. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews 1961-1984**, S. Lotringer (ed.) Semiotext(e) 1996, σελ. 81.

συνθήκες και μετασχηματισμοί της γνώσης: «προσπαθώ να ιστορικοποιήσω στο μέγιστο βαθμό προκειμένου να αφήσω όσο λιγότερο είναι δυνατόν στο υπερβατικό». ⁶⁸²

Το υποκείμενο, υπογραμμίζει ο **Foucault**, δεν είναι μια υπόσταση, είναι μια μορφή, και «αυτή η μορφή δεν είναι πάντα ταυτόσημη με τον εαυτό της»: «Δεν έχετε τον ίδιο τύπο σχέσης με τον εαυτό σας όταν συγκροτείστε ως πολιτικό υποκείμενο που πρόκειται να ψηφίσει ή που παίρνει το λόγο σε μια συνέλευση και όταν προσπαθείτε να εκπληρώσετε την επιθυμία σας σε μια σεξουαλική σχέση». Υπάρχουν συνάψεις και συνδέσεις ανάμεσα στις διαφορετικές μορφές υποκειμένου, αλλά δεν πρόκειται για τον ίδιο τύπο. «Σε κάθε επιμέρους περίπτωση παίζουμε, αποκαθιστούμε μια διαφορετική σχέση με τον εαυτό μας». ⁶⁸³

Το υποκείμενο λοιπόν συγκροτείται κατά τρόπο ενεργό χάρη στις πρακτικές του εαυτού. Τούτες οι πρακτικές παρατηρεί ο **Foucault** «δεν είναι κάτι που το άτομο επινοεί από μόνο του. Πρόκειται για σχήματα που βρίσκει στον πολιτισμό του και που του προτείνονται, του υποδεικνύονται, του επιβάλλονται από τον πολιτισμό του, από την κοινωνία του και από την κοινωνική του ομάδα». ⁶⁸⁴

Στις παραδόσεις του για την ‘ερμηνευτική του υποκειμένου’ ο **Foucault** αναφέρεται στη σχέση ‘εαυτού προς εαυτό’ ως το “πρωτογενές” σημείο αντίστασης. «Δεν θεωρώ ότι το μοναδικό εφικτό σημείο αντίστασης στην πολιτική εξουσία (με την έννοια της κατάστασης κυριαρχίας) βρίσκεται στη σχέση εαυτού προς εαυτόν. Υποστηρίζω πως η διακυβερνησιμότητα συνεπάγεται τη σχέση εαυτού προς εαυτό [...]». Η “διακυβερνησιμότητα” (ή διακυβερνητικότητα) αναφέρεται στο σύνολο των πρακτικών μέσω των οποίων εργαλειοποιούνται οι στρατηγικές που υιοθετούν τα άτομα, τα μεν έναντι των δε, στο πλαίσιο της ελευθερίας τους. Πρόκειται για ελεύθερα άτομα τα οποία προσπαθούν να ελέγξουν και να οριοθετήσουν την ελευθερία των άλλων μέσω των εργαλείων που διαθέτουν για να κυβερνούν τους άλλους. Βάση όλου αυτού είναι η ελευθερία, οι σχέσεις, «το ίδιο το υλικό της ηθικής». Ενώ, εάν προσπαθήσουμε να αναλύσουμε την εξουσία με βάση όχι αυτές τις στρατηγικές και την διακυβερνησιμότητα αλλά με βάση τον πολιτικό θεσμό, δεν θα συλλάβουμε το υποκείμενο παρά μόνο νομικά, ως υποκείμενο δικαίου, «υποκείμενο που εξασφάλισε ή απώλεσε δικαιώματα». ⁶⁸⁵

Ο τρόπος καθορισμού της συμπεριφοράς των άλλων προσλαμβάνει πολύ διαφορετικές μορφές, δημιουργεί επιθυμίες των οποίων η ένταση ποικίλει σε μεγάλο βαθμό από πολιτισμό σε πολιτισμό. Σε κάποιες κοινωνίες είναι τόσο σφιχτά διευθετημένος εξ αρχής ώστε θα λέγαμε το παιχνίδι έχει ήδη λήξει. Σε μια κοινωνία όπως η δυτική, τα παιχνίδια μπορούν να είναι «εξαιρετικά πολυάριθμα και κατά συνέπεια η διάθεση καθορισμού της συμπεριφορά των άλλων αντιστοίχως εντονότερη».

⁶⁸² “An Historian of Culture”, debate published in *Il Bimestre* Sept.-Dec. 1972. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 98-99.

⁶⁸³ *Concordia. Revista internacional de filosofia*. Τεύχος 6, 07-12.1984. Συζήτηση 20-01-1984. Ελληνική μετάφραση Γ. Μπέτζελος, “Η Ηθική της Επιμέλειας του Εαυτού ως Πρακτική της Ελευθερίας”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 369.

⁶⁸⁴ *Concordia. Revista internacional de filosofia. Το Μάτι της Εξουσίας*, σελ. 370. Ο **Foucault** το διατυπώνει πολύ καθαρά: είναι «επικίνδυνο» το να συλλαμβάνουμε την ατομικότητα και υποκειμενικότητα ως απολύτως βαθιές και φυσικές και όχι καθορισμένες από πολιτικούς και κοινωνικούς παράγοντες: «Είμαστε αιχμάλωτοι συγκεκριμένων αντιλήψεων για τον εαυτό μας και την συμπεριφορά μας. Πρέπει να ελευθερώσουμε την υποκειμενικότητά μας, την σχέση με τον εαυτό μας» (“Truth is in the Future”, published in *Three Penny Review* vol.1 no.1 1980. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 298).

⁶⁸⁵ *Concordia. Revista internacional de filosofia. Το Μάτι της Εξουσίας*, σελ. 387.

Όσο περισσότερο ελεύθεροι είναι οι άνθρωποι, «οι μεν σε σχέση με τους δε, τόσο μεγαλύτερη είναι η διάθεση αμφοτέρων να καθορίσουν τη συμπεριφορά των άλλων. Όσο πιο ανοιχτό είναι το παιχνίδι, τόσο περισσότερο ελκυστικό και συναρπαστικό γίνεται».⁶⁸⁶

13.5.1 Η Ελευθερία Είναι μια Πρακτική

Συνέπεια του ορισμού της εξουσίας ως τρόπου δράσης πάνω στις δράσεις των άλλων, είναι ότι η εξουσία δεν μπορεί να ασκείται παρά μόνο σε «ελεύθερα υποκείμενα»: ατομικά ή συλλογικά υποκείμενα που έχουν μπροστά τους ένα πεδίο δυνατότητας όπου μπορούν να λάβουν χώρα πολλές διαγωγές, πολλές αντιδράσεις. «Εκεί όπου οι καθορισμοί έχουν κορεστεί δεν υπάρχει σχέση εξουσίας». Δεν υφίσταται κάποια σχέση αποκλεισμού ανάμεσα σε ελευθερία και εξουσία (παντού όπου ασκείται η εξουσία, η ελευθερία εξαφανίζεται) ‘ αντιθέτως, «η ελευθερία τείνει να εμφανιστεί ως συνθήκη ύπαρξης της εξουσίας» (ως προϋπόθεσή της και ταυτόχρονα ως μόνιμο υποστήριγμά της) αλλά και σαν αυτό που «δεν μπορεί παρά να εναντιώνεται σε μια άσκηση της εξουσίας, η οποία τείνει τελικά να την καθορίσει ολοκληρωτικά».⁶⁸⁷ Η σχέση συνεπώς εξουσίας και η ανυποταξία της ελευθερίας δεν μπορούν να διαχωριστούν, στο κέντρο της σχέσης εξουσίας υπάρχουν, «προκαλώντας» την αδιάκοπα, η δυσπείθεια της θέλησης και η αμεταβατότητα της ελευθερίας».⁶⁸⁸

«Δεν νομίζω, γράφει αλλού ο **Foucault**, πως είναι δυνατόν να πούμε ότι ένα πράγμα ανήκει στην τάξη της «απελευθέρωσης» και ένα άλλο στην τάξη της «καταπίεσης». [...] εκτός από τα βασανιστήρια και τις εκτελέσεις, που αποκλείουν κάθε αντίσταση, πάντα υπάρχουν δυνατότητες για αντίσταση, ανυπακοή και αντιπολιτευτικές ομαδοποιήσεις, ανεξάρτητα από το πόσο τρομακτικό μπορεί να είναι ένα σύστημα. [...] Από την άλλη μεριά, δεν νομίζω ότι υπάρχει κάτι που είναι λειτουργικά –χάρη στην ίδια του τη φύση- απόλυτα απελευθερωτικό».

Η ελευθερία είναι μια πρακτική. Έτσι, πάντα μπορεί να υπάρχουν κάποια σχέδια που στοχεύουν να μετριάσουν κάποιους καταναγκασμούς ή να τους καταργήσουν, «κανένα όμως από αυτά τα σχέδια δεν μπορεί, απλώς λόγω της φύσης του, να εγγηθηθεί ότι οι άνθρωποι θα αποκτήσουν ελευθερία αυτομάτως, μια ελευθερία που θα εγκαθιδρυθεί από το ίδιο το σχέδιο. Η ελευθερία των ανθρώπων δεν εξασφαλίζεται ποτέ από θεσμούς και νόμους που έχουν πρόθεση να την εγγηθούν. Γι’ αυτόν τον λόγο ακριβώς όλοι αυτοί οι νόμοι και οι θεσμοί μπορεί να μεταστραφούν εντελώς. Όχι επειδή είναι αμφίλογοι, αλλά επειδή η «ελευθερία» είναι κάτι που πρέπει να ασκηθεί».

«[...] νομίζω πως στη δομή των πραγμάτων δεν ενυπάρχει καμία εγγύηση για την άσκηση της ελευθερίας. Η εγγύηση της ελευθερίας είναι η ελευθερία».⁶⁸⁹

Πώς εντάσσεται το ανθρώπινο υποκείμενο μέσα σε παιχνίδια αλήθειας, είτε πρόκειται για το επιστημονικό μοντέλο είτε για θεσμούς εγκλεισμού ή ελέγχου; Στα τελευταία χρόνια των παραδόσεων στο College de France ο **Foucault** προσεγγίζει το θέμα των “πρακτικών εαυτού”. Πρόκειται όπως γνωρίζουμε για “ασκητική” πρακτική όχι με την έννοια μιας “ηθικής της παραίτησης”, αλλά ως “άσκηση εαυτού επί του εαυτού”.

Τι σχέση έχει αυτή η αυτο-διαμορφωτική πρακτική με μια διαδικασία “απελευθέρωσης”; Ο **Foucault** είναι προσεκτικός σε αυτό: αντιμετωπίζει με

⁶⁸⁶ *Concordia. Revista internacional de filosofía. Το Μάτι της Εξουσίας*, σελ. 388.

⁶⁸⁷ “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, εκδ. ύψιλον, σελ. 93.

⁶⁸⁸ Δεν πρόκειται για κάποιον ουσιώδη ανταγωνισμό αλλά για «αγωνισμό»: μια «σχέση αμοιβαίας παρότρυνσης και συγχρόνως αγώνα».

⁶⁸⁹ “Χώρος, γνώση και εξουσία”, στο “Εξουσία, γνώση και ηθική”, εκδ. ύψιλον, σελ. 57-58.

δυσπιστία την θεματική της απελευθέρωσης στο βαθμό που μπορεί να οδηγήσει σε μια «ιδέα ότι υπάρχει μια ανθρώπινη φύση ή ένα ανθρώπινο θεμέλιο» το οποίο «συγκαλύφθηκε, αλλοτριώθηκε ή αιχμαλωτίστηκε» διαμέσου κατασταλτικών μηχανισμών.

Υπάρχουν ασφαλώς ποικίλες μορφές απελευθέρωσης: παράδειγμα, ένας λαός που παλεύει ενάντια στους αποικιοκράτες εισβολείς στον τόπο του. Ωστόσο, ακόμη και σε αυτή την συγκεκριμένη περίπτωση αυτή η πρακτική απελευθέρωσης «δεν μπορεί να ορίσει τις πρακτικές ελευθερίας που απαιτούνται εν συνεχεία» ώστε αυτός ο λαός να μπορεί να ορίσει από μόνος του τις αποδεκτές μορφές ύπαρξής του. Γι' αυτό λει ο **Foucault** «επιμένω περισσότερο στις πρακτικές ελευθερίας παρά στις διαδικασίες απελευθέρωσης».⁶⁹⁰

Το 'ηθικό' πρόβλημα, επισημαίνει ο **Foucault** είναι: πώς μπορούμε να ασκήσουμε την ελευθερία; Η ελευθερία εν τέλει «είναι η οντολογική προϋπόθεση της ηθικής. Αλλά η ηθική είναι η αναστοχαστική μορφή που παίρνει η ελευθερία».⁶⁹¹

14. ΔΕΚΑΕΤΙΕΣ '60, '70 - ΡΙΖΟΣΠΑΣΤΙΚΑ ΚΙΝΗΜΑΤΑ

Οι περιπτώσεις στην ιστορία, όπως στον Μάη του '68, όπου χιλιάδες άνθρωποι άσκησαν εξουσία «χωρίς αυτή να προσλάβει τη μορφή ιεραρχικής οργάνωσης», είναι πολύ μεγάλης σημασίας υποστηρίζει ο **Foucault**.⁶⁹²

14.1 ΤΟ 1968 ΚΑΙ Η ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΤΗΣ ΤΥΝΗΣΙΑΣ

Ο **Foucault** υπερασπίζεται θερμά την εξέγερση του Μάη του '68: ανταρσία ενάντια σε συγκεκριμένους τύπους γνώσης και συναφείς αποκλεισμούς, θρυμμάτισμα των τοίχων, καταστροφή των απαγορεύσεων, παραμέρισμα των συνόρων, εισαγωγή μιας νέας μορφής και καινούριου περιεχομένου γνώσης. Αισθάνομαι πολύ οικεία όλη αυτή την αναταραχή θα πει: «[...] με ενδιέφεραν πάντοτε τα χαμηλότερα ...υπόγεια βάθη», η τρέλα όχι τόσο στη μεγαλειώδη ευγενή μάχη της με τον Λόγο, όσο η «κοινή, καθημερινή τρέλα καθώς αυτή εξημερώνεται, απαξιώνεται, περιφράσσεται, περιφρονείται και δυσφημείται».⁶⁹³

Έπειτα από τον Μάη του 1968 είναι ενδεικτικό πως πειθαρχίες όπως αυτή της ψυχιατρικής ή η ιστορία της ιατρικής, αντίθετα με την προηγούμενη έλλειψη ενδιαφέροντος, απέκτησαν μια θέση μέσα στο πολιτικό πεδίο. Έπειτα απο το '68 «ο μαρξισμός ως δογματικό πλαίσιο εργασίας άρχισε να εξασθενεί» και «νέα πολιτικά, νέα πολιτισμικά ενδιαφέροντα που αφορούν την προσωπική ζωή έκαναν την εμφάνισή τους».⁶⁹⁴

Όσον αφορά την “άκρα αριστερά” ο **Foucault** εκτιμά πως οφείλουμε να εξάγουμε συμπεράσματα για το τι ήταν αυτή μετά το 1968. Αυτή η αριστερά υπήρξε το μέσο για τη διάδοση μιας σειράς σημαντικών ιδεών αλλά και μεθόδων δράσης: «για τη σεξουαλικότητα, τις γυναίκες, την ομοφυλοφιλία, την ψυχιατρική, τη στέγαση,

⁶⁹⁰ *Concordia. Revista internacional de filosofia. Το Μάτι της Εξουσίας*, σελ. 354.

⁶⁹¹ *Concordia. Revista internacional de filosofia. Το Μάτι της Εξουσίας*, σελ. 357.

⁶⁹² Revolutionary Action: “Until Now”. *Actuel* no. 14, Nov. 1971. Βρίσκεται στο *Language, Counter-Memory, Practice*. [ed.] D.F. Bouchard. Cornell University Press, 1977, σελ. 232.

⁶⁹³ «the underside, the ‘lower depths’», “Talk Show”, interview Oct. 3 1975. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 134.

⁶⁹⁴ “The Minimalist Self”, *Ethos* Autumn 1983. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture-Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 8.

την ιατρική». Σημαντικός ρόλος και για τη θεματολογία των κινητοποιήσεων και για τις μορφές δράσης.⁶⁹⁵

Ο **Foucault** κάποια στιγμή σημειώνει τη σύνδεση της φερεαλιστικής κουλτούρας, τέχνης και σκέψης με αριστερά πολιτικά κινήματα ή επαναστατικά ρεύματα. «Ο μαρξισμός τα συγκάλυψε όλα αυτά. Υπήρξε με σφοδρότητα κριτικός του φερεαλισμού στην τέχνη και στην θεωρία, πιο καθαρά μετά από τη δεκαετία του '30».

Ο, τι συνέβη στη Γαλλία το 1968 «υπήρξε εξαιρετικά ενδιαφέρον και σε μεγάλο βαθμό διφορούμενο [...]». Επρόκειτο για κινήματα τα οποία, ενώ είχαν ισχυρές αναφορές στον μαρξισμό, «ταυτόχρονα, επέμεναν σε μια βίαιη κριτική vis-à-vis του δογματικού μαρξισμού των κομμάτων και των θεσμών». Ο επαναστατικός μαρξιστικός λόγος εξωθούνταν στο άκρο της υπερβολής, και την ίδια στιγμή αναπτυσσόταν μια αντι-δογματική βία ενάντια σε αυτό τον τύπο λόγου.⁶⁹⁶

“Που ήταν ο **Foucault** στον καιρό των οδοφραγμάτων του Μάη του '68;” θα ρωτήσει κάποτε ο Marcuse...

Ο **Foucault** εκείνους του μήνες βρισκόταν ως καθηγητής στην Τυνησία ‘ είναι η περίοδος του Αλγερινού πολέμου. «Ήταν μια συνταρακτική εμπειρία» θα πει. Δύο μήνες πριν τον Μάη, η Τυνησία παλλόταν από μαχητικές φοιτητικές διαδηλώσεις, συλλήψεις, σοβαρούς τραυματισμούς, γενικές απεργίες, πολύχρονες καταδίκες στις φυλακές. «Εντυπωσιάστηκα βαθιά από τις κοπέλες εκείνες και τους νεαρούς άντρες οι οποίοι εκτίθονταν σε τρομερούς κινδύνους μόνο και μόνο επειδή συνέτασσαν φυλλάδια προπαγάνδας και τα μοίραζαν καλώντας σε απεργία. Τέτοιες πράξεις ήταν αρκετές για να θέσουν σε κίνδυνο τη ζωή κάποιου, την ελευθερία του, το ίδιο του το σώμα. Μου έκανε πολύ μεγάλη εντύπωση όλο αυτό: στάθηκε για εμένα μια αληθινή πολιτική εμπειρία».⁶⁹⁷

Από τον καιρό της προσχώρησης στο Κομμουνιστικό Κόμμα Γαλλίας (P.C.F.) η πολιτική εμπειρία είχε αφήσει άσχημες εντυπώσεις στον **Foucault**: «είχα απομονώσει τον εαυτό μου σε ένα είδος θεωρησιακού σκεπτικισμού» θα παραδεχθεί. Στην Τυνησία όλα αυτά άλλαξαν: ο **Foucault** επισημαίνει την επιτακτική ανάγκη που ένιωσε για να βοηθήσει προσωπικά τους φοιτητές στον αγώνα τους ‘ αυτό ήταν «κάτι ολοκληρωτικά διαφορετικό από το συνεχές βουητό των δημόσιων αντεγκλήσεων και πολιτικών ομιλιών της Ευρώπης». Σκέφτομαι, λει κάποιια στιγμή «πώς λειτούργησε και τι υπήρξε ο μαρξισμός για εμάς όταν ήμασταν φοιτητές το 1950-52» ‘ τι αντιπροσώπευε για μια χώρα όπως η Πολωνία, «όπου μετατράπηκε σε αντικείμενο αποστροφής για τους περισσότερους νέους και όπου η διδασκαλία του ομοιάζε σε κατήχηση» ‘ ακόμη όλες εκείνες οι «ψυχρές ακαδημαϊκές λογομαχίες πάνω στον μαρξισμό (...)».

⁶⁹⁵ Εν τούτοις, λει ο **Foucault** «υπάρχει και ένα αρνητικό συμπέρασμα, που έχει να κάνει με συγκεκριμένες σταλινικές και τρομοκρατικές οργανωτικές πρακτικές. Και την παρανόηση, επίσης, συγκεκριμένων ευρύτερων και βαθιά ριζωμένων διαδικασιών (οι οποίες κατέληξαν στο να υποστηρίζουν τον *Mitterrand* ...13 εκατομμύρια άνθρωποι), οι οποίες πάντοτε υποτιμούνταν με το επιχείρημα ότι έχουν να κάνουν με την πολιτική των πολιτικών, τις μίζνες των κομμάτων». Στη Γαλλία, στις ευρύτερες μάζες η επιθυμία ήττας της δεξιάς ήταν δεδομένη. «Η άκρα αριστερά δεν κατάλαβε αυτή την επιθυμία, λόγω ενός λανθασμένου ορισμού των μαζών, μιας λανθασμένης εκτίμησης για το τι ήταν στην πραγματικότητα αυτή η θέληση για νίκη. Μπροστά στους κινδύνους που ενέχει μια επαναφομοιώσιμη νίκη, προτιμά να μην παίρνει το ρίσκο της επίτευξής της. Η ήττα, τουλάχιστον, δεν μπορεί να επαναφομοιωθεί. Προσωπικά δεν είμαι και τόσο σίγουρος» παρατηρεί ο **Foucault**... (“Κινηματογράφος και Λαϊκή Μνήμη”, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2006, σελ. 20).

⁶⁹⁶ “Critical Theory/ Intellectual History”, published as “Structuralism and Post-Structuralism: An interview with M. **Foucault**” in *Telos* 55 Spring 1983. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture-Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 19.

⁶⁹⁷ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 133.

Στην Τυνησία αντιθέτως «όλοι φαίνονταν να προσεγγίζουν τον μαρξισμό με μια ριζική βιαιότητα και ένταση και με μια καταπληκτική σε δύναμη ορμή». Γι' αυτούς τους νέους ανθρώπους «ο μαρξισμός δεν αντιπροσώπευε απλώς έναν τρόπο ανάλυσης της πραγματικότητας, αλλά ένα είδος ηθικής δύναμης, υπαρξιακής πράξης που σε άφηνε εμβρόντητο». Υπήρχε συνεπώς μεγάλη απόσταση όσον αφορά τον τρόπο με τον οποίο ήταν μαρξιστές οι τυνήσιοι φοιτητές και σε ότι γνώριζε για τη λειτουργία του μαρξισμού στην Ευρώπη. Η Τυνησία αποτελούσε την ευκαιρία που δινόταν στον **Foucault** για να εντάξει ξανά τον εαυτό του στην πολιτική διαμάχη- και έτσι θα συμπεράνει: «δεν ήταν ο Μάης '68 που με άλλαξε ' ήταν ο Μάρτιος του '68 σε μια τριτοκοσμική χώρα».⁶⁹⁸

Τι είναι αυτό που μπορεί να υποκινήσει σε ένα άτομο την επιθυμία, την ικανότητα μιας απόλυτης θυσίας, χωρίς την παραμικρή υποψία φιλοδοξίας ή επιθυμίας για εξουσία ή ιδιοτελή οφέλη; Αυτό ήταν που είδε ο **Foucault** στην Τυνησία, την αναγκαιότητα για μάχη έναντι των αφόρητων συνθηκών που παρήγαγε ο καπιταλισμός και η νεο-αποικιοκρατία. Σε ένα αγώνα τέτοιου είδους, το ζήτημα της άμεσης, υπαρξιακής, εν τέλει φυσικής/ σωματικής στράτευσης ετίθετο αναπόδραστα. Η θεωρητική αναφορά των αγώνων αυτών στον μαρξισμό ήταν μάλλον δευτερεύουσας σημασίας: η διαμάχη για την τακτική και την στρατηγική διέσχιζε διαφορετικές ερμηνείες του μαρξισμού ' ωστόσο στο βάθος, ενώ ο ρόλος της πολιτικής ιδεολογίας ήταν αναντίρρητα απαραίτητος, από την άλλη ο επιστημονικός χαρακτήρας και η ακρίβεια της θεωρίας δεν ήταν το πρωτεύον επίδικο: «λειτουργούσαν περισσότερο παραπλανητικά στις διαμάχες παρά ως θεμέλια ορθής, κατάλληλης καθοδήγησης».⁶⁹⁹

Με την επιστροφή στην Γαλλία τον Νοέμβριο του '68 ο **Foucault** δηλώνει αιφνιδιασμό (ακόμη και απογοήτευση): οι αγώνες στο Παρίσι παρ' ότι βίαιοι και παθιασμένοι δεν είχαν εν τέλει το ίδιο τίμημα, τις ίδιες θυσίες, τους ίδιους κινδύνους. Στη Γαλλία γίνεται λόγος για ένα είδος "υπερ-μαρξισμού", για παροξυσμό θεωριών και αναθεμάτων, για σχίσματα ανάμεσα σε πολιτικές ομάδες. Η Τυνησία βρισκόταν στους αντίποδες αυτής της κατάστασης. Με την επιστροφή του ο **Foucault** θα επιλέξει να κρατήσει απόσταση από αυτές τις ατέρμονες συζητήσεις και θα προσπαθήσει να πράξει μέσα από μια προσωπική, σωματική εμπλοκή που ήταν πραγματική και έθετε τα προβλήματα με ακριβείς όρους στο εσωτερικό μιας συγκεκριμένης κατάστασης ' μόνο με μια τέτοια αφετηρία μπορούσαν να αναπτυχθούν οι απαραίτητες αναλύσεις. Η συμμετοχή στη G.I.P. αποτελεί επίδιωξη μιας τέτοιας ριζικής εμπειρίας.

Ασφαλώς ο Μάης του '68 ήταν εξαιρετικής σημασίας: δίχως αυτόν τίποτα απ' ό,τι έπραξε ο **Foucault** σχετικά με τις φυλακές, την εγκληματικότητα ή την σεξουαλικότητα δεν θα είχε πραγματοποιηθεί. Τίποτα όπως λει από αυτά δεν ήταν εφικτό πριν το '68. Απλώς, ορισμένες (επιφανειακές) πλευρές του τέλους του 1968 ήταν για εκείνον ξένες. Το ουσιαστικό διακύβευμα δεν ήταν διαφορετικής φύσης στη Γαλλία και στην Τυνησία – εν τούτοις στη Γαλλία από ένα είδος «παρανόησης του Μάη» για «τον ίδιο του τον εαυτό» κατέληξε να συσκοτισθεί από την «διαμόρφωση γκρουπούσκουλων και από τον θρυμματισμό του μαρξισμού σε μικρά σώματα δογμάτων που απάγγελναν αφορισμούς το ένα στο άλλο». Τα θέματα πάντως που απασχολούσαν τον **Foucault** ενώ παλιά δεν είχαν απήχηση, φαινόταν τώρα να αποκτούν ευρύ ακροατήριο. Αυτό που χρειαζόταν ήταν να διαπεραστεί η

⁶⁹⁸ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 136.

⁶⁹⁹ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 137.

κατακερματισμένη επιφάνεια των ατέρμωνων θεωρητικών συζητήσεων και να αναπτυχθεί «ένας νέος τύπος σχέσεων και κοινής εργασίας ανάμεσα σε διανοούμενους και μη διανοούμενους».⁷⁰⁰

Τι ήταν εν τέλει αυτό που κατάρτυχε τον **Foucault** σε όλη τη διάρκεια της ζωής του; Υπήρχε διαπιστώνει ο ίδιος ένα κοινό ερώτημα - στην επίσκεψή στη Σουηδία, στην Πολωνία, στην Τυνησία: ο τρόπος με τον οποίο ασκούνταν η εξουσία, όχι η κρατική εξουσία αλλά αυτή «η διαρκής καταπίεση της καθημερινής ζωής». Αυτό που ήταν ανυπόφορο και ετίθετο συνεχώς υπό αμφισβήτηση ήταν η εξουσία- εκείνη που διαχεόταν στους κόλπους του κοινωνικού σώματος μέσα ασφαλώς από θεσμούς και δίκτυα απολύτως ετερογενή. «Δεν δεχόμασταν πλέον να κυβερνόμαστε με αυτό τον τρόπο [...]».⁷⁰¹

14.2 ΧΩΡΙΣ ΠΟΛΙΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ;

Μια από τις σημαντικότερες εμπειρίες έπειτα από τον 2^ο παγκόσμιο πόλεμο υποστηρίζει ο **Foucault** «είναι η χρεοκοπία όλων των κοινωνικών και πολιτικών προγραμμάτων. Καταλάβαμε πως τα πράγματα δεν προχωρούν ποτέ έτσι όπως περιμένουμε με βάση τα πολιτικά προγράμματα». Τα προγράμματα αυτά οδηγούσαν σχεδόν πάντα «είτε σε υπερβολές είτε σε μια πολιτική κυριαρχία ενός συνασπισμού είτε τεχνικών είτε γραφειοκρατών είτε οποιωνδήποτε άλλων». Μια σημαντική θετική παρακαταθήκη των δεκαετιών '60 και '70 συνίσταται στο ότι ορισμένα θεσμικά μοντέλα προέκυψαν από πειραματισμούς χωρίς πρόγραμμα. «Χωρίς πρόγραμμα δεν σημαίνει στα τυφλά, χωρίς ίχνος σκέψης».

Αντίθετα με τις κατηγορίες που απευθύνουν πολλοί ενάντια σε διάφορα πολιτικά και κοινωνικά κινήματα (σεξουαλικότητα, φυλακές, οικολογία κλπ.) «η απουσία προγράμματος μπορεί, επίσης, να είναι κάτι πολύ επωφελές, πολύ πρωτότυπο και δημιουργικό, εάν δεν σημαίνει απουσία πραγματικού στοχασμού σε σχέση με ό,τι συμβαίνει ή έλλειψη σύνεσης σε σχέση με ό,τι είναι δυνατό». Από τον 19^ο αιώνα και έπειτα τα μεγάλα πολιτικά κόμματα θέλησαν να προσδώσουν στην πολιτική δημιουργία τη μορφή πολιτικού προγράμματος προκειμένου να καταλάβουν την εξουσία.

Θα πρέπει από τα τέλη του '60 να διαφυλάξουμε τη διάσταση πολιτικής επινοητικότητας, πολιτικής δημιουργίας και πολιτικού πειραματισμού που αναδύθηκε έξω από τα μεγάλα κόμματα. Το γεγονός ότι η καθημερινή μας ζωή αλλάζει, δεν οφείλεται τόσο στα κόμματα όσο σε πολυάριθμα κινήματα. «Τα εν λόγω κοινωνικά κινήματα άλλαξαν πραγματικά τη ζωή μας, τη νοστροπία και τη συμπεριφορά μας [...]. αυτή η διεργασία δεν οφείλεται στις συμβατικές και γερασμένες παραδοσιακές πολιτικές οργανώσεις».⁷⁰²

⁷⁰⁰ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 142.

⁷⁰¹ Στη Σουηδία λειο ο **Foucault** απέκτησε μια σημαντική εμπειρία, πως δηλαδή «ένα συγκεκριμένο είδος ελευθερίας μπορεί να έχει, όχι ακριβώς τα ίδια αποτελέσματα, όμως τόσα περιοριστικά αποτελέσματα όσα μια ευθέως περιοριστική κοινωνία» (“The Minimalist Self”, *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, σελ. 5). Με την ευρεία έννοια του όρου “διακυβέρνηση”: άνθρωποι που κατευθύνουν με προσταγές άμεσες ή έμμεσες την καθημερινή μας ζωή. Ο Μάης του '68 υπήρξε εξέγερση ενάντια σε ένα ολόκληρο δίκτυο διαφορετικών μορφών εξουσίας.

⁷⁰² “Michel **Foucault**, an interview: Sex, Power and the Politics of Identity”. *The Advocate*, vol.400, 7-8-1984. Συνέντευξη 06-1982. “Σεξ, Εξουσία και Πολιτικές της Ταυτότητας”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 407-408.

14.2.1 ‘Κρίση’ στο Πεδίο των Πανεπιστημίων

Ο Μάης του '68 δημιούργησε μια βαθιά κρίση στο “πεδίο της διανόησης”. Ο **Foucault**, με κύρια ασχολία του τη διδασκαλία, παραδέχεται πως είχε τον προβληματισμό εάν θα έπρεπε να δράσει εντός ή εκτός του πανεπιστημίου. Ο ίδιος εργάστηκε και στο εσωτερικό κάποιων ομάδων μαχόμενος ενάντια στην καταπίεση στο εσωτερικό των ψυχιατρικών νοσοκομείων, εναντίον του ποινικού συστήματος, ενάντια στην αστυνομία και το δικαστικό σύστημα. Ωστόσο το ερώτημα εξακολουθούσε να φέρνει κάποιον σε αμηχανία: δεν θα έπρεπε η μάχη να εξακολουθήσει να δίνεται και στην αρένα των Πανεπιστημίων παρ’ ότι η δομή τους φαίνεται να διατηρείται πάντοτε αλώβητη;

Το Πανεπιστήμιο, υποστηρίζει ο **Foucault**, «αντιπροσωπεύει τον θεσμικό εκείνο μηχανισμό διαμέσου του οποίου η κοινωνία διασφαλίζει την αδιατάρακτη αναπαραγωγή της, με το μικρότερο γι’ αυτήν κόστος». Η διασάλευση της τάξης στο εσωτερικό των θεσμών ανώτερης εκπαίδευσης, ένας επικείμενος “θάνατός τους”, απαντά στο πρόβλημα;

Προκειμένου εν τέλει να διακοπεί ο συστημικός κύκλος της κοινωνικής αναπαραγωγής, δεν αποτελεί λύση, δεν είναι αρκετή η ανατροπή του πανεπιστημίου: «άλλες μορφές καταστολής (*repression*) πρέπει επίσης να καταστούν στόχος της επίθεσης».⁷⁰³

Σε μια άλλη συνέντευξή του με θέμα τα «τελετουργικά αποκλεισμού», ο **Foucault** αναφέρεται στην κριτική του πανεπιστημιακού συστήματος από το εσωτερικό του. Για τους φοιτητές, ο βρόγχος είναι διττός. Πρώτα, η λειτουργία του αποκλεισμού – ο μαθητής περιορίζεται εκτός κοινωνίας σε *campus* ‘ γνώση συνήθως ξεπερασμένη, “ακαδημαϊκή”, απομακρυσμένη από τις ανάγκες και προβλήματα του παρόντος. Γύρω από τον μαθητή οργανώνονται «κοινωνικοί μηχανισμοί εικονικοί (*fictitious*), τεχνητοί, οιονεί-θεατρικοί (ιεραρχικές σχέσεις, ακαδημαϊκές ασκήσεις, το “δικαστήριο” της εξέτασης, αξιολόγησης)». Τέλος, του προσφέρεται μια παιγνιώδης (*gamelike*) ζωή: διασκέδαση και ελευθερία που δεν σχετίζεται στο ελάχιστο με την πραγματική ζωή. Μια χάρτινη, θεατρική και τεχνητή κοινωνία κατασκευάζεται γύρω του: χάρη σε αυτό το περιβάλλον οι νέοι έχουν καταστεί πλέον ουδετεροποιημένοι, «ασφαλείς, αναποτελεσματικοί, κοινωνικά και πολιτικά ενουχιτισμένοι (*political castrated*)[...]».

Η δεύτερη λειτουργία αφορά ενός είδους ενσωμάτωση: έπειτα από 6 ή 7 έτη σε ένα ψεύτικο περιβάλλον, καθίσταται «απορροφήσιμος (*absorbable*): η κοινωνία μπορεί να τον καταναλώσει. Με ύπουλο τρόπο, θα έχει πλέον αυτός αποδεχθεί τις αξίες αυτής της κοινωνίας. Θα έχει δεχθεί κοινωνικά επιθυμητά μοντέλα συμπεριφοράς, έτσι ώστε αυτό το τελετουργικό αποκλεισμού εν τέλει θα πάρει την αξία της συμπερίληψης και ανάρρωσης (*recuperation*) ή επαναπορρόφησης».⁷⁰⁴

Οι τρόποι αποκλεισμού των μαθητών υπήρξαν βεβαίως διαφορετικοί στην πορεία του χρόνου, από τον 19^ο στον 20^ο αιώνα. Η μεσο-αστική τάξη, ωφελημένη από την τεχνολογία και τις επιστήμες, αντιλαμβάνεται πως τα πανεπιστήμια παραμένουν περιβάλλοντα αποκλεισμού από ένα πραγματικό περιβάλλον το οποίο

⁷⁰³ Revolutionary Action: “Until Now”. *Actuel* no.14, Nov.1971. Βρίσκεται στο *Language, Counter-Memory, Practice*. [ed.] D.F. Bouchard. Cornell University Press, 1977, σελ. 224. Υφίσταται υπογραμμίζει ο **Foucault** ένα ολόκληρο φάσμα συγκαλυμμένων μηχανισμών μέσω των οποίων η κοινωνία διαβιβάζει τη γνώση της και εξασφαλίζει την επιβίωσή της «κάτω από τη μάσκα της γνώσης»: εφημερίδες, τηλεόραση, τεχνικές σχολές, δημόσια σχολεία (ακόμη και περισσότερο ίσως απ’ ότι το πανεπιστήμιο)... (Revolutionary Action: “Until Now”, σελ. 225).

⁷⁰⁴ “Rituals of Exclusion”, interview published in *Partisan Review* 38, 1971. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 69-70.

υφίσταται προλεταριακή αλλαγή: «συνακόλουθα τα πανεπιστήμια πρέπει όλο και περισσότερο να προμηθεύουν τελετουργικά ενσωμάτωσης μέσα σε ένα σύστημα καπιταλιστικών νορμών».⁷⁰⁵

Ο **Foucault** ως το σημειώσουμε, αναφέρεται σε ένα άλλο σημείο, σε ένα «δικαίωμα στη γνώση», το οποίο δεν θα πρέπει να αφορά αποκλειστικά κάποιες συγκεκριμένες ηλικιακές ομάδες ή κατηγορίες του πληθυσμού – οποιοσδήποτε θα πρέπει να μπορεί να το ασκήσει, όπως και την συμμετοχή του γενικότερα στην κουλτούρα της κοινωνίας όπου ανήκει, σε σταθερή βάση και με πολλαπλούς τρόπους.

Τα μυαλά των ανθρώπων «δεν είναι φτιαγμένα από μαλακό κερί», είναι ένα «υλικό που αντιδρά» λει ο **Foucault** που φαίνεται να δείχνει ιδιαίτερη εκτίμηση στην “περιέργεια” (curiosity) την οποία έχουμε έμφυτη. Η *περιέργεια* προκαλεί μια ιδιαίτερη ανησυχία, προσοχή για ό,τι υπάρχει ή θα μπορούσε να υπάρξει, μια οξυμένη αντίληψη της πραγματικότητας, μια προθυμία να ερευνήσουμε τα παράξενα που μας περιβάλλουν, μια αποφασιστικότητα να απαλλαγούμε από οικείους τρόπους σκέψης και να κοιτάξουμε τα ίδια πράγματα με έναν διαφορετικό τρόπο, ένα πάθος να κατανοήσουμε τι συμβαίνει τώρα, μια έλλειψη σεβασμού για τις καθιερωμένες ιεραρχίες του τι είναι σημαντικό και θεμελιώδες.⁷⁰⁶

15. ΕΡΩΤΙΚΟΠΟΙΗΣΗ ΤΩΝ ΣΧΕΣΕΩΝ ΕΞΟΥΣΙΑΣ

«Πρέπει [ο άνθρωπος] να καταστεί ικανός να γίνει ευτυχέστερος. Πρέπει να κατορθώσει να αυξήσει το ‘ποσόν απόλαυσης’ για το οποίο είναι ικανός στην ζωή του»...⁷⁰⁷ Ο **Foucault** την αναζήτησε με επιμονή, έδωσε μεγάλη σημασία στην πλήρη, την «ολοκληρωτική απόλαυση»- την πραγματική, βαθιά και έντονη απόλαυση η οποία δεν ανήκει στη σφαίρα μιας συμβατικής καθημερινής ζωής και της οποίας είναι δύσκολο να έχει κάποιος συχνά την εμπειρία.⁷⁰⁸

15.1 ΕΠΙΤΑΣΗ ΑΠΟΛΑΥΣΕΩΝ, ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΝΕΩΝ ΗΔΟΝΩΝ

Ο **Foucault** προτρέπει σε «μια ηθική της απόλαυσης, επίτασης της απόλαυσης».⁷⁰⁹ Αυτό στο οποίο πρέπει να εργαστούμε, δεν είναι τόσο το να ελευθερώσουμε τις

⁷⁰⁵ Ο **Foucault** κάνει αναφορά παρακάτω στις αντιμαχόμενες κοινωνικές τάξεις στο εσωτερικό των ιδρυμάτων και τις εκρηκτικές συγκρούσεις μεταξύ τους, στο “επαναστατικό δυναμικό” που φέρουν και στις αντιστάσεις μερίδας των φοιτητών. Στις μάχες που έδωσαν οι γάλλοι μαθητές ο **Foucault** θα σημειώσει βέβαια πως είχαν να αντιμετωπίσουν και την «συντηρητική επιρροή του Κομμουνιστικού Κόμματος και της ένωσης C.G.T.» (“Rituals of Exclusion”, **Foucault Live**, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 72).

⁷⁰⁶ “The Masked Philosopher”. Interview, *Le Monde*, April 1980. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 328. «...learning can be made an erotic, highly pleasurable activity. [...] We need to know why our society considers it so important to show that learning is something sad [...] there is an intrinsic pleasure in learning, a libido sciendi as it is called...» (“Talk Show”, Oct. 3 1975. Βρίσκεται στο **Foucault Live**, *Collected Interviews, 1961-1984*, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 136).

⁷⁰⁷ “Talk Show”, **Foucault Live**, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 144.

⁷⁰⁸ “The Minimalist Self”, *Ethos* Autumn 1983. *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, Routledge 1988, σελ. 12-13. Λει αλλού ο **Foucault**: «...when you’re making love, relations of power become charged with eroticism. [...] There’s so much pleasure in giving orders, and there’s also much pleasure in taking orders. So this pleasure in power should be examined» (“Talk Show”, **Foucault Live**, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 145).

⁷⁰⁹ “The Minimalist Self”, *Politics, Philosophy, Culture*, Routledge 1988, σελ. 15.

επιθυμίες μας, «αλλά να καταστήσουμε τους εαυτούς μας απείρως περισσότερο ευαίσθητους στην απόλαυση».⁷¹⁰

Όσον αφορά τη σεξουαλικότητα, δεν πρόκειται για την άρνηση της ύπαρξης της καταπίεσης. Το ζήτημα είναι να δείχθει ότι «η καταπίεση είναι πάντοτε μέρος μιας πολύ πιο σύνθετης πολιτικής στρατηγικής αναφορικά με την σεξουαλικότητα». Με μια έννοια τα αρνητικά αποτελέσματα της απαγόρευσης «αντισταθμίζονται από τις θετικές συνέπειες της διέγερσης».⁷¹¹

«Η εξουσία δεν είναι το κακό, η εξουσία είναι παιχνίδια στρατηγικής» λει για άλλη μια φορά ο **Foucault**: στις σεξουαλικές ή ερωτικές σχέσεις «η άσκηση εξουσίας πάνω στον άλλο, σε έναν χώρο ανοιχτού στρατηγικού παιχνιδιού, όπου ενδέχεται να αντιστραφούν οι ρόλοι, δεν μπορεί να ταυτιστεί με το κακό. Είναι μέρος του έρωτα, του πάθους, της σεξουαλικής ηδονής».⁷¹²

Πιστεύω λει ο **Foucault** ότι το πρόβλημα πρέπει γενικά να τεθεί με όρους «κατευθυντήριων αρχών δικαίου, ορθολογικών τεχνικών διακυβέρνησης και ήθους, πρακτικών εαυτού και ελευθερίας».⁷¹³ Το να επιδιώξουμε “τον ελάχιστο βαθμό κυριαρχίας” αποτελεί με μια έννοια σημείο συνάρθρωσης της ηθικής ενασχόλησης και του πολιτικού αγώνα «για τον σεβασμό των δικαιωμάτων, του κριτικού στοχασμού που αντιτίθεται στις καταχρηστικές τεχνικές διακυβέρνησης και της ηθικής έρευνας που μας επιτρέπει να θεμελιώσουμε την ατομική ελευθερία».⁷¹⁴

Σε μια κατάσταση ‘πάθους’ δεν είναι κανείς τυφλός, απλά δεν είναι ο εαυτός του, και αυτό είναι κάτι σημαντικό, έχει νόημα γιατί βλέπεις τα πράγματα διαφορετικά. «Σε μια κατάσταση πάθους υπάρχει μια ποιότητα απόλαυσης-πόνου η οποία είναι πολύ διαφορετική απ’ ό,τι ένας μπορεί να βρει στην επιθυμία ή σε ό,τι καλείται σαδισμός και μαζοχισμός. [...] Στην αγάπη υπάρχει, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, κάποιος αγαπημένος, ενώ το πάθος κυκλοφορεί μεταξύ των συντρόφων». Στην αγάπη πολλές φορές τα αισθήματα δεν βρίσκουν ανταπόκριση, αγαπής αλλά δεν αγαπιέσαι - υπάρχει μοναξιά, ικεσίες, πάντοτε κάτι ζητάς από τον άλλο, και αυτό πιστεύει ο **Foucault** είναι η αδυναμία της ‘σε μια κατάσταση πάθους, αντίθετα, καθίσταται δυνατή μια έντονη επικοινωνία».⁷¹⁵

Το κίνημα σεξουαλικών πρακτικών που ονομάστηκε S/M ο **Foucault** δεν θεωρεί πως έχει κάποια σχέση με την αποκάλυψη ή εκδήλωση σαδομαζοχιστικών τάσεων βαθιά κρυμμένων στο ασυνείδητο. Πιστεύω, λει ο ίδιος, «πως είναι κάτι πολύ παραπάνω: είναι η πραγματική δημιουργία νέων δυνατοτήτων ηδονής, που δεν τις είχαμε φανταστεί προηγουμένως. Η ιδέα ότι το S/M είναι συνυφασμένο με μια βαθιά βιαιότητα, ότι η πρακτική του είναι ένα μέσο για την έκλυση αυτής της βίας, αυτής της επιθετικότητας, είναι μια ανόητη ιδέα». Πρόκειται για νέες δυνατότητες ηδονής «μέσω της ερωτικοποίησης του σώματος», πρόκειται για μια «απο-σεξουαλικοποίηση της

⁷¹⁰ “Friendship as a Way of Life”, published in *Le Gai Pied* 25, April 1981. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 310.

⁷¹¹ “The Minimalist Self”, *Politics, Philosophy, Culture*, Routledge 1988, σελ. 9.

⁷¹² Άλλο παράδειγμα, ο παιδαγωγικός θεσμός: κάποιος γνωρίζει αντικειμενικά περισσότερα πράγματα, δίνει κατευθύνσεις, μεταδίδει γνώσεις, διδάσκει τεχνικές – δεν υπάρχει κάτι μεμπτό σε αυτό. Το ζήτημα είναι να αποφευχθούν φαινόμενα κυριαρχίας και υποταγής σε αυθαίρετη και αχρείαστη εξουσία ενός αυταρχικού δασκάλου.

⁷¹³ *Concordia. Revista internacional de filosofía. Το Μάτι της Εξουσίας*, σελ. 384.

⁷¹⁴ *Concordia. Revista internacional de filosofía. Το Μάτι της Εξουσίας*, σελ. 385.

⁷¹⁵ “Passion according to Werner Schroeter”, discussion Dec.1981, published in G.Courant: *W.Schroeter Paris 1982*. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 314.

ηδονής». Η ιδέα εν τέλει ότι η σεξουαλική ηδονή είναι η βάση όλων των πιθανών σωματικών ηδονών είναι λανθασμένη.

Το S/M αποτελεί μιας μορφής ερωτικοποίηση των στρατηγικών σχέσεων εξουσίας, χρησιμοποίησή τους ως πηγή ηδονής ‘ εν τούτοις διαφέρει από την κοινωνική εξουσία: στην κοινωνία η εξουσία, οι στρατηγικές σχέσεις εδραιώνονται και σταθεροποιούνται μέσω της θεσμοποίησής τους, η κινητικότητά τους περιορίζεται, γίνονται άκαμπτες. Το παιχνίδι S/M αντιθέτως είναι πάντα ρευστό, υπάρχουν ρόλοι αλλά «είναι σε όλους γνωστό ότι αυτοί οι ρόλοι μπορεί να αντιστραφούν», ή και όταν ακόμη είναι αμετάβλητοι οι ρόλοι, και πάλι όλοι γνωρίζουν ότι πρόκειται για παιχνίδι δημιουργίας ηδονής, με κανονισμούς, συναίνεση, όρια.⁷¹⁶

Σύμφωνα με τον **Foucault**, ένα κίνημα με «anti-sex» προσανατολισμό έχει αρχίσει να μορφοποιείται: μια κίνηση επινόησης άλλων μορφών απόλαυσης, άλλων σχέσεων, συνυπάρξεων, ανθρώπινων δεσμών.⁷¹⁷

Το κίνημα των gay χρειάζεται, σύμφωνα με τον **Foucault**, περισσότερο μια ‘τέχνη του ζην’ παρά μια επιστημονική (ή ψευδο-επιστημονική) γνώση με αντικείμενο την σεξουαλικότητα. Πρέπει να δημιουργήσει έναν τρόπο ζωής, «ένα γίνεσθαι-gay». Η σεξουαλικότητα είναι μέρος της ελευθερίας μας που έχουμε μέσα στον κόσμο, «είναι κάτι που εμείς δημιουργούμε». Μέσω των επιθυμιών μας εμφανίζονται νέες μορφές σχέσεων και φιλικών δεσμών, νέες μορφές ζωής - το σεξ δεν συνιστά πεπρωμένο αλλά «δυνατότητα για δημιουργική ζωή». Θα έπρεπε τελικά να δημιουργήσουμε μια νέα πολιτισμική ζωή στο έδαφος των σεξουαλικών μας επιθυμιών - δεν αρκεί να επιβεβαιώνει κάποιος τον εαυτό του απλώς ως ταυτότητα.⁷¹⁸

Τα κινήματα απελευθέρωσης παρατηρεί ο **Foucault** μιλούσαν πάντοτε για επιθυμία και ποτέ για ηδονή, ζητούσαν “να απελευθερώσουμε την επιθυμία μας” ‘ όχι λει ο **Foucault**, «πρέπει να δημιουργήσουμε νέες ηδονές. Τότε ίσως ακολουθήσει η επιθυμία».

Εάν η ταυτότητα αποτελεί ένα ρευστό παιχνίδι που επιτρέπει τη δημιουργία νέων σχέσεων, τότε είναι χρήσιμη. Εάν όμως πρέπει να γίνει νόμος, αρχή και κώδικας της ύπαρξής μας τότε καθίσταται πρόβλημα. Οι σχέσεις που πρέπει να διατηρούμε με τον εαυτό μας δεν είναι σχέσεις ταυτότητας, «πρέπει μάλλον να είναι σχέσεις διαφοροποίησης, δημιουργίας, επινόησης. Είναι πολύ βαρετό να μένεις πάντα ίδιος» λει ο **Foucault**. Δεν μπορούμε να αποκλείσουμε αυτή την ταυτότητα εάν οι άνθρωποι βρίσκουν την ηδονή τους μέσω αυτής, αλλά δεν μπορούμε να την θεωρήσουμε καθολικό ηθικό πρότυπο.⁷¹⁹

⁷¹⁶ “Michel **Foucault**, an interview: Sex, Power and the Politics of Identity”. The Advocate, vol.400, 7-8-1984. Συνέντευξη 06-1982. “Σεξ, Εξουσία και Πολιτικές της Ταυτότητας”, *To Μάτι της Εξουσίας*, σελ. 402. Ο **Foucault** αναφέρεται στον ερωτικό πειραματισμό, τις σχέσεις μεταξύ gay ατόμων και στο S&M φαινόμενο: “Sexual Choice, Sexual Act: **Foucault** and Homosexuality”. Interview, Salmagundi Fall 1982-Winter 1983. Βρίσκεται στο Politics, Philosophy, Culture, βλπ. σελ.: 298 έως 300.

⁷¹⁷ “Power and Sex”, with Bernard-Henri Levy, Le Nouvel Observateur 1977. *Politics, Philosophy, Culture*, βλπ. σελ.: 115-117.

⁷¹⁸ “Michel **Foucault**, an interview: Sex, Power and the Politics of Identity”. “Σεξ, Εξουσία και Πολιτικές της Ταυτότητας”, στο *To Μάτι της Εξουσίας*, σελ. 390-391.

⁷¹⁹ “Michel **Foucault**, an interview: Sex, Power and the Politics of Identity”, *To Μάτι της Εξουσίας*, σελ. 395-396.

«Τι είδους σχέσεις, διαμέσου της ομοφυλοφιλίας, μπορούν να ιδρυθούν, να επινοηθούν, πολλαπλασιαστούν και ρυθμιστούν; [...] Η ανάπτυξη προς την οποία τείνει το πρόβλημα της ομοφυλοφιλίας είναι εκείνη της φιλίας».⁷²⁰

Τον 16^ο και 17^ο αιώνα τα υπάρχοντα είδη φιλίας στο πλαίσιο της ανδρικής κοινωνίας αρχίζουν να απαλείφονται, η φιλία αρχίζει να γίνεται κάτι διαφορετικό ‘ βρίσκουμε κείμενα όπου επικρίνουν τη φιλία ως επικίνδυνη. Στις σημερινές συνθήκες, η γραφειοκρατία, η δημόσια διοίκηση, τα πανεπιστήμια, ο στρατός «δεν μπορούν να λειτουργήσουν με τόσο έντονες φιλίες», γίνεται προσπάθεια μάλιστα (κυρίως στα σχολεία) να ελαχιστοποιηθεί το βάρος των συναισθηματικών σχέσεων. «Αυτό που συμπεραίνω λέει ο **Foucault** από τη μελέτη της ιστορίας της σεξουαλικότητας, είναι ότι πρέπει να εμβαθύνουμε στην ιστορία της φιλίας, ή των φιλικών δεσμών. Είναι μια πάρα πολύ ενδιαφέρουσα ιστορία».⁷²¹

Η ομοφυλοφιλία κατέστη πρόβλημα κατά τον 18^ο αιώνα ‘ αναδύεται ως πρόβλημα σε σχέση με την αστυνόμευση, το νομικό σύστημα κλπ. Έχω τη γνώμη ισχυρίζεται ο **Foucault** ότι εάν καθίσταται κοινωνικό ζήτημα και πρόβλημα εκείνη την εποχή «ο λόγος είναι ότι έχει εξαφανιστεί η φιλία». Όσο η φιλία εξέφραζε κάτι σημαντικό και ήταν αποδεκτή, κανείς δεν είχε αντιληφθεί ότι οι άνδρες είχαν μεταξύ τους σεξουαλικές σχέσεις. Η εξαφάνιση της φιλίας ως κοινωνικής σχέσης και η ανάδυση της ομοφυλοφιλίας ως κοινωνικού, πολιτικού και ιατρικού προβλήματος αποτελούν δύο όψεις της ίδιας διαδικασίας.⁷²²

15.2 ΝΑ ΕΦΕΥΡΟΥΜΕ ΕΝΑΝ ΕΡΩΤΙΣΜΟ ΜΗ-ΠΕΙΘΑΡΧΙΚΟ

Ο **Foucault** σε κάποια συνομιλία κάνει αναφορά στον πειραματισμό του Sade (libertinism) ως μια κίνηση η οποία εισάγει την ταραχή της επιθυμίας μέσα σε ένα κόσμο κυριαρχούμενο από την τάξη, την ομαλότητα: ο Sade είναι σύμπτωμα μιας αλλόκοτης κίνησης που εμφανίζεται στην κουλτούρα μας τη στιγμή εκείνη την οποία «μια σκέψη η οποία βασικά κυριαρχούνταν από την αναπαράσταση, τον υπολογισμό, την ευρυθμία και την ταξινόμηση, παραδίδεται, ταυτόχρονα με την Γαλλική Επανάσταση, σε ένα στοιχείο το οποίο μέχρι τότε δεν είχε ποτέ συλληφθεί κατ’ αυτόν τον τρόπο, η επιθυμία ή φιληδονία...».⁷²³

Σε άλλη μια συνέντευξη που περιστρέφεται γύρω από τον Sade, ο **Foucault** αναφέρεται στον ναζισμό: «ο ναζισμός δεν επινοήθηκε από τους σημαίνοντες τρελούς του έρωτα του 20^{ου} αιώνα αλλά από τον πλέον δόλιο, βαρετό και αηδιαστικό μικροαστισμό που μπορούμε να φανταστούμε. Ο Himmler ήταν ένας αόριστα γεωργικός τύπος ο οποίος παντρεύτηκε μια νοσοκόμα. Πρέπει να καταλάβουμε ότι τα στρατόπεδα συγκέντρωσης γεννήθηκαν από την συνδυασμένη φαντασία μιας νοσοκόμας και ενός chicken farmer. [...] Εκατομμύρια ανθρώπων δολοφονήθηκαν εκεί, δεν το λεω λοιπόν

⁷²⁰ “Friendship as a Way of Life”, **Foucault Live**, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 308. «To be “gay”». Ένας τρόπος ζωής είναι δυνατό να επιφέρει μια ηθική και μια κουλτούρα. (Βλπ. επίσης “History and Homosexuality”, published in *Masques* 13, Spring 1982).

⁷²¹ “Michel **Foucault**, an interview: Sex, Power and the Politics of Identity”. *Το Μάτι της Εξουσίας*, σελ. 404.

⁷²² “Michel **Foucault**, an interview: Sex, Power and the Politics of Identity”. *Το Μάτι της Εξουσίας*, σελ. 405.

⁷²³ “An Historian of Culture”, debate published in *Il Bimestre* Sept.-Dec. 1972. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 100. Anarchistic Juliette vs conformist Justine. Το ζήτημα που θέτει ο Sade με την Juliette είναι: «no part of you will escape my desire, but the same goes for me». Επομένως κανείς από τους δύο δεν ελέγχει το σώμα του πλέον. Πρόκειται ακριβώς για εκείνη την οργανιστική ποιότητα της σύγχρονης σεξουαλικότητας η οποία ανέδειξε την ερώτηση της θέσης του υποκειμένου. («dissociation of the ego»).

για να μειώσω τη μομφή ενάντια στους υπεύθυνους γι' αυτό, παρά ακριβώς για να εξάγω από την πλάνη εκείνους οι οποίοι επιδιώκουν να υπερθέσουν ερωτικές αξίες πάνω του».

Οι Ναζί είχαν βέβαια την φαντασίωση να αποκαθάρουν την κοινωνία από ό,τι θεωρούσαν ρυπαρό και ανθυγιεινό: ομοφυλόφιλους, εβραίους, μιγάδες, μαύρους, παράφρονες. «Είναι το απεχθές μικρο-αστικό όνειρο της φυλετικής υγιεινής που αποτελεί τη βάση του ναζιστικού ονείρου. Ο Έρωτας είναι απόν». Το πρόβλημα που προκύπτει είναι, όπως το τονίζει ο **Foucault**, γιατί φανταζόμαστε σήμερα να έχουμε πρόσβαση σε συγκεκριμένα ερωτικά φαντάσματα μέσω του ναζισμού; Γιατί επιμένουν πολλοί σε αυτή την στρατιωτική ένδυση και τα φασιστικά σύμβολα; «Αποτελεί το μοναδικό λεξιλόγιο που κατέχουμε, προκειμένου να ξαναγράψουμε αυτή τη σφοδρή απόλαυση του σώματος που εκρήγνυται, αυτό το θλιβερό διήγημα μιας πρόσφατης πολιτικής αποκάλυψης; Είμαστε ανίκανοι να σκεφθούμε την ένταση του παρόντος, εκτός ως του τέλους του κόσμου μέσα σε ένα στρατόπεδο συγκέντρωσης; Βλέπετε πόσο φτωχός είναι στην πραγματικότητα ο θησαυρός μας από εικόνες! Και πόσο επείγον είναι να επινοήσουμε άλλες αντί να κλαυθμηρίζουμε για την “αποξένωση” και να διαβάλλουμε το “θέαμα”». ⁷²⁴

Ο Sade έδωσε μορφή σε έναν ερωτισμό αρμόζων σε μια πειθαρχική κοινωνία: μια ρυθμισμένη, ανατομική, ιεραρχική κοινωνία της οποίας ο χρόνος είναι προσεκτικά κατανεμημένος, οι χώροι της διαμερισμένοι, κοινωνία που χαρακτηρίζεται από ευπείθεια και επιτήρηση. Είναι καιρός λει ο **Foucault** να τα αφήσουμε πίσω όλα αυτά. Πρέπει να εφεύρουμε με το σώμα και τις δυνάμεις του, έναν «ερωτισμό μη-πειθαρχικό: αυτόν ενός σώματος σε ασταθή και διάχυτη κατάσταση, με τις τυχαίες συναντήσεις του και ασχεδιάστες απολαύσεις». ⁷²⁵

Ο **Foucault** αντιμετωπίζει τον έρωτα ως μορφή εξουσίας. Υπάρχει, ένα ιστορικό λοιπόν πρόβλημα: πώς κατάφερε ο ναζισμός -ο οποίος αντιπροσωπεύεται από ξεπεσμένους, παθητικούς, πουριτανικούς ή και πρόστυχους χαρακτήρες- πώς έφτασε σε ολόκληρη την πορνογραφική λογοτεχνία να αποτελεί σύμβολο του ερωτισμού; «Κάθε φθηνή ερωτική φαντασίωση αποδίδεται τώρα στον ναζισμό». Κάτι που επαναφέρει ένα θεμελιακό ερώτημα: «πώς ερωτεύεσαι την εξουσία;»

Αυτό το είδος στοργικής, ερωτικής προσκόλλησης, αυτή η επιθυμία της εξουσίας, η επιθυμία για εξουσία που ασκείται πάνω σου δεν υπάρχει πλέον σε τέτοιο βαθμό διαπιστώνει ο **Foucault**. «Η μοναρχία και τα τελετουργικά της δημιουργήθηκαν για να διεγείρουν αυτού του είδους τη ερωτική σχέση με την εξουσία. Ο ογκώδης σταλινικός μηχανισμός, ακόμη και αυτός του Hitler, φτιάχτηκαν για τον ίδιο σκοπό. Αλλά όλα αυτά σήμερα καταρρέουν σε ερείπια...» ⁷²⁶

15.3 ΥΠΑΡΧΕΙ ΕΠΙΘΥΜΙΑ ΤΩΝ ΜΑΖΩΝ ΓΙΑ ΤΟΝ ΦΑΣΙΣΜΟ;

Ο ρόλος του διανοούμενου έπειτα από τη δεκαετία 1960 είναι να τοποθετηθεί, με όρους της δικής του εμπειρίας και αρμοδιότητας, με τέτοιο τρόπο απέναντι στο φαινόμενο έτσι ώστε «να καταστούν φανερές οι μορφές του φασισμού οι οποίες δυστυχώς δεν αναγνωρίζονται», ή καθίστανται πολύ εύκολα ανεκτές, να τις

⁷²⁴ “Sade: Sargeant of Sex”, *Cinematographe* 16, Dec.1975- Jan.1976. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 188.

⁷²⁵ “Sade: Sargeant of Sex”, **Foucault Live**, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 189.

⁷²⁶ “Κινηματογράφος και Λαϊκή Μνήμη”, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2006, σελ. 13.

περιγράφει, το προσπαθήσει να τις καταστήσει ανυπόφορες, και να προσδιορίσει την ειδική μορφή πάλης που μπορεί να αναληφθεί ενάντια στο φασισμό.⁷²⁷

15.3.1 Η Διείσδυση του Φασισμού στις Μάζες

Ο μαρξισμός έδωσε έναν ορισμό για τον φασισμό: “Μια απροκάλυπτη τρομοκρατική δικτατορία της πιο αντιδραστικής φράξιας της μπουρζουαζίας”. Ωστόσο σύμφωνα με τον **Foucault** ο ορισμός αυτός αφήνει έξω το γεγονός ότι ο ναζισμός και ο φασισμός κατέστησαν δυνατοί ακριβώς στον βαθμό που κατάφεραν να υπάρξουν μαζικά στο εσωτερικό ενός μεγάλου τομέα ο οποίος ανέλαβε την ευθύνη των κρατικών λειτουργιών της αστυνόμευσης, του ελέγχου, της καταστολής κλπ. Πρόκειται για κρίσιμο χαρακτηριστικό του ναζισμού: η «βαθιά του διείσδυση στις μάζες και το ότι ένα μέρος της εξουσίας πραγματικά δόθηκε σε ένα συγκεκριμένο τμήμα των μαζών. Εδώ είναι που η λέξη “δικτατορία” είναι σωστή γενικά και λάθος ειδικά». Η εξουσία που κατείχε ένα μέλος του κόμματος ή των SS ήταν πολύ μεγάλη. Το «πιο απεχθές (αλλά με μια έννοια το πιο μεθυστικό) μέρος της εξουσίας δόθηκε σε έναν σημαντικό αριθμό ανθρώπων... Τα SS είχαν την εξουσία να σκοτώνουν, να βιάζουν...».⁷²⁸

Είναι σημαντικό να σημειώσουμε αυτό: στο ναζισμό η εξουσία αναλαμβάνεται και ασκείται από πολλούς και καθημερινούς ανθρώπους, ανατίθεται και κατανέμεται μέσα στον πληθυσμό της γερμανικής κοινωνίας. «Είναι λάθος να πούμε πως ο ναζισμός υπήρξε η εξουσία των μεγαλοβιομηχάνων με διαφορετική μορφή», όπως επίσης δεν επρόκειτο απλώς για τη διευρυμένη εξουσία του στρατού. Ο ναζισμός «δεν έδωσε ποτέ στους ανθρώπους υλικά οφέλη, δεν τους έδωσε τίποτα άλλο πέρα από εξουσία». Εάν λοιπόν δεν ήταν παρά μια αιματοβαμμένη δικτατορία γιατί τόσοι πολλοί γερμανοί το 1945 πολέμησαν μέχρι το τέλος τους με τέτοιο πάθος; Πρέπει να διερωτηθούμε εάν δεν είχαν «κάποια μορφή συναισθηματική προσκόλληση στην εξουσία».

Τι είναι αυτό που κάνει την εξουσία επιθυμητή; Μπορούμε να διακρίνουμε τις διαδικασίες μετάδοσης ή ενίσχυσης της ερωτικοποίησης, αλλά «για να λειτουργήσει η ερωτικοποίηση είναι αναγκαίο η προσκόλληση στην εξουσία, η αποδοχή της εξουσίας από αυτούς στους οποίους ασκείται να είναι ήδη ερωτική».⁷²⁹

Διερωτώμαι, λει ο **Foucault** εάν οι μαρξιστικές αναλύσεις «δεν έχουν πέσει σε έναν βαθμό θύμα του αφαιρετικού χαρακτήρα της έννοιας της ελευθερίας. Σε ένα καθεστώς όπως το ναζιστικό, είναι γεγονός ότι δεν υπάρχει ελευθερία. Αλλά το να μην έχεις ελευθερία δεν σημαίνει να μην έχεις εξουσία...».⁷³⁰

15.3.2 “Αγάπη για τον Κύριο” - “Επιθυμία των μαζών για τον φασισμό”

Δεν είναι δυνατό, σύμφωνα με τον **Foucault**, να πραγματευτούμε την «αγάπη για τον Κύριο» και την «επιθυμία των μαζών για τον φασισμό» με τους ίδιους όρους.

⁷²⁷ “Schizo-Culture: On Prisons and Psychiatry”, panel Columbia University 1975. **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 179.

⁷²⁸ “Κινηματογράφος και Λαϊκή Μνήμη”, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2006, σελ. 14-15.

⁷²⁹ “Κινηματογράφος και Λαϊκή Μνήμη”, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2006, σελ. 16.

⁷³⁰ “Κινηματογράφος και Λαϊκή Μνήμη”, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2006, σελ. 17. Αναφορά στο ναζιστικό καθεστώς και την πρόσληψη αυτής της ιστορικής εμπειρίας από τους φιλελεύθερους της οικονομικής σχολής “Freiburg School” (ordoliberal) γίνεται από τον **Foucault** στην διάλεξη της 07/02/1979 (*The Birth of Biopolitics, Lectures at The College de France 1978-1979*, Palgrave Macmillan 2008, Lecture 07/02/1979, σελ. 106-114).

Υπάρχει και στις δύο περιπτώσεις μια συγκεκριμένη «υποκειμενοποίηση» των σχέσεων εξουσίας, ωστόσο αυτή δεν παράγεται με τον ίδιο τρόπο.⁷³¹

Η «επιβεβαίωση» μιας «επιθυμίας των μαζών για τον φασισμό» καλύπτει απλώς την έλλειψη ακριβούς ιστορικής ανάλυσης. Διαπιστώνουμε εδώ άρνηση για μια αποκρυπτογράφηση του τι πραγματικά ήταν ο φασισμός (άρνηση που εκδηλώνεται είτε στην γενίκευση - ο φασισμός βρίσκεται παντού, και πάνω απ' όλα μέσα στο μυαλό μας - ή μέσα στη μαρξιστική σχηματοποίηση). Η μη-ανάλυση του φασισμού αποτελεί ένα πολύ σημαντικό πολιτικό γεγονός. Επέτρεψε στον φασισμό να χρησιμοποιηθεί ως ένα περιπλανώμενο σημαίνον, του οποίου η λειτουργία υπήρξε αυτή της δημόσιας καταγγελίας. Οι διαδικασίες οποιασδήποτε μορφής εξουσίας διεγείρουν υποψίες ότι είναι φασιστικές.

Η «αγάπη για τον Κύριο» θέτει άλλα προβλήματα. Αποτελεί ένα συγκεκριμένο τρόπο ώστε να μην τεθεί το πρόβλημα της εξουσίας. Αυτό επιτυγχάνεται χάριν στο ανυπόστατο της έννοιας του κυρίου, μια κενή μορφή στοιχειωμένη από ποικίλα φαντάσματα: ο κύριος και ο δούλος του, ο κύριος και ο απόστολος, ο κύριος και ο τεχνίτης του, ο κύριος ο οποίος απαγγέλλει τον νόμο και μιλάει την αλήθεια, ο κύριος που λογοκρίνει και απαγορεύει. Το κλειδί εδώ είναι ότι στην περιστολή της εξουσίας στην φιγούρα του κυρίου έρχεται να προστεθεί μια ακόμη αναγωγή, αυτή των διεργασιών της εξουσίας στον νόμο της απαγόρευσης. Αυτή η αναγωγή της εξουσίας στον νόμο έχει τρεις βασικούς ρόλους:

Πρώτον, εγγυάται ένα σχήμα για την εξουσία το οποίο είναι ομοιογενές για κάθε επίπεδο και σφαίρα αρμοδιότητας - οικογένεια ή Κράτος, σχέσεις εκπαίδευσης ή παραγωγής. Δεύτερον, επιτρέπει να σκεφτόμαστε την εξουσία μόνο με αρνητικούς όρους: άρνηση, περιορισμός, πρόσκομμα, λογοκρισία. Εξουσία είναι αυτό που λει οχι και η αμφισβήτησή της μπορεί να εμφανιστεί μόνο ως υπέρβαση. Τέλος, μας οδηγεί να σκεφτούμε ως θεμελιώδη λειτουργία της εξουσίας αυτήν της πράξης της αγόρευσης: αναγγελία του νόμου, λόγος της απαγόρευσης.

Υπάρχουν σε αυτή την αντίληψη μια σειρά επιστημολογικά οφέλη: δίνεται η δυνατότητα σύνδεσης με μια εθνολογία κεντραρισμένη στην ανάλυση των μεγάλων συγγενικών απαγορεύσεων και με μια ψυχανάλυση επικεντρωμένη στους μηχανισμούς απώθησης. Με τον τρόπο αυτό οδηγούμαστε σε μια διπλή υποκειμενοποίηση: Όσον αφορά τον τρόπο άσκησης, η εξουσία παρουσιάζεται σαν ένα είδος μεγάλου απόλυτου Υποκειμένου το οποίο αναγγέλλει τον απαγορευτικό νόμο (αδιάφορο εάν αυτό το Υποκείμενο εκλαμβάνεται ως αληθινό, φανταστικό ή καθαρά νομικό): η κυριαρχία του Πατέρα, του Μονάρχη ή της γενικής βούλησης. Από την πλευρά της υποταγής στην εξουσία, υφίσταται μια ανάλογη τάση υποκειμενοποίησης με την εξειδίκευση του σημείου όπου η απαγόρευση γίνεται αποδεκτή, το σημείο όπου ένας λει ναι ή όχι στην εξουσία. Το πρόβλημα φαίνεται έτσι να τίθεται πάντα με τους ίδιους όρους: μια ουσιαδώς αρνητική εξουσία, η οποία προϋποθέτει από τη μια ένα κυρίαρχο του οποίου ο ρόλος είναι να απαγορεύει και από την άλλη ένα υποκείμενο που πρέπει να πει ναι. Η σύγχρονη ανάλυση με όρους της libido, υποστηρίζει ο **Foucault**, εξακολουθεί να αρθρώνεται με βάση αυτή την παλιά νομική σύλληψη.

Γιατί η εξουσία τόσο αμετάβλητα ερμηνεύεται με καθαρά αρνητικούς όρους νόμου και απαγόρευσης; “ο νόμος υπήρξε πάντοτε στη Δύση η μάσκα της εξουσίας”, είναι αυτή η εξήγηση επαρκής; Ο νόμος αποτελούσε ένα αποτελεσματικό εργαλείο για

⁷³¹ M. Foucault: *Power and Strategies*, συνέντευξη: στο *Power/ Knowledge, Selected Interviews and Other Writings*, editor C. Gordon, The Harvester Press 1980, σελ.134 έως 145.

τους μοναρχικούς σχηματισμούς εξουσίας στην Ευρώπη. Υπήρξε επίσης ένα όπλο το οποίο χρησιμοποιήθηκε στην πάλη ενάντια στην ίδια την μοναρχική εξουσία η οποία τον είχε αρχικά χρησιμοποιήσει για να επιβληθεί, ενώ, τέλος, ο νόμος ήταν ο κύριος τρόπος αναπαράστασης της εξουσίας.

Ο νόμος δεν αποτελεί ούτε την αλήθεια της εξουσίας ούτε το άλλοθι της - είναι ένα εργαλείο της. Ο τύπος του νόμου με τα αποτελέσματα απαγόρευσης πρέπει να επαναποθετηθεί παράλληλα σε έναν αριθμό διαφορετικών, μη-νομικών μηχανισμών. Κατά συνέπεια, το ποινικό σύστημα, δεν θα έπρεπε να αναλύεται απλώς σαν ένας μηχανισμός απαγόρευσης και καταπίεσης της μιας τάξης πάνω στην άλλη, ούτε ως ένα άλλοθι για την άνομη βία της κυρίαρχης τάξης. Το ποινικό σύστημα καθιστά δυνατό έναν τρόπο πολιτικής και οικονομικής διαχείρισης ο οποίος εκμεταλλεύεται τη διαφορά μεταξύ νομιμότητας και παρανομίας.

15.3.3 “Αντι-Οιδίπους”: Εισαγωγή στη μη-φασιστική ζωή

Ανάμεσα στα χρόνια 1945-1965, σύμφωνα με τον **Foucault** υπήρχε ένας ορισμένος τρόπος να “σκέφτεσαι σωστά”, ένα ορισμένο στυλ πολιτικού λόγου και μια συγκεκριμένη ηθική για τον διανοούμενο: έπρεπε να βρίσκεσαι σε συμφωνία με τον Marx, και ακόμη να μην παρεκκλίνεις πολύ μακριά από τον Freud. Τι συνέβη στα τέλη της δεκαετίας του '60; Μια έκρηξη επαναστατική ενάντια στην καταπίεση της πολιτικής; Μια επιστροφή του ουτοπικού οράματος του '30 ή αντιθέτως μια κίνηση προς πολιτικούς αγώνες οι οποίοι δεν ήταν συμβατοί πλέον με την μαρξιστική παράδοση και προς μια εμπειρία και τεχνολογία της επιθυμίας που δεν ήταν πλέον φρουδική; «Είναι αλήθεια λειο **Foucault** πως οι παλαιές σημαίες ανυψώθηκαν, αλλά η συμπλοκή μετατοπίστηκε και διαχύθηκε σε καινούριες ζώνες». Ο “Αντι-Οιδίπους” των Deleuze και Guattari δείχνει ακριβώς πόσο μεγάλη απόσταση καλύφθηκε – μας παρακινεί να προχωρήσουμε παραπέρα.

Ο Αντι-Οιδίπους δεν αποτελεί μια θεωρία που περιλαμβάνει τα πάντα, πρόκειται για μια ανάλυση που προσιδιάζει σε ενός είδους “ερωτική τέχνη”. Το κείμενο αφορά την σχέση της επιθυμίας με την πραγματικότητα και την καπιταλιστική “μηχανή”. Πώς μπορεί κάποιος να εισάγει την επιθυμία στη σκέψη, στο λόγο, στην δράση; Πώς μπορεί να ξετυλίξει τις δυνάμεις της η επιθυμία μέσα στο πολιτικό πεδίο προσφέροντας περισσότερη ένταση στην διαδικασία ανατροπής της κατεστημένης τάξης; «*Ars erotica, ars theoretica, ars politica*». ⁷³²

Σε αντιστοιχία με τις παραπάνω διαστάσεις βρίσκονται και οι τρεις αντίπαλοι με τους οποίους συμπλέκεται ο Αντι-Οιδίπους: Κατά πρώτον, η “πολιτική ασκητική”, οι θλιμμένοι μαχητές, οι τρομοκράτες της θεωρίας, εκείνοι που θα διαφύλατταν την καθαρή τάξη της πολιτικής και του πολιτικού λόγου ‘ γραφειοκράτες της επανάστασης και ευγενείς υπηρέτες της Αλήθειας. Δεύτερος αντίπαλος, οι φτωχοί τεχνικοί της επιθυμίας – ψυχαναλυτές και σημειολόγοι κάθε σημείου και συμπτώματος – οι οποίοι θα περιέστελλαν την πολλαπλότητα της επιθυμίας στον δυαδικό νόμο της δομής και της έλλειψης. Τρίτος, στρατηγικός εχθρός του Αντι-Οιδίποδα, ο σημαντικότερος, είναι ο φασισμός: όχι μόνο ο ιστορικός φασισμός των Hitler και Mussolini ο οποίος υπήρξε ικανός να κινητοποιήσει και να χρησιμοποιήσει την επιθυμία των μαζών τόσο αποτελεσματικά: ο **Foucault** αναφέρεται «*επίσης στον φασισμό μέσα σε όλους εμάς, μέσα στα κεφάλια μας και μέσα στην καθημερινή μας συμπεριφορά, ο φασισμός που γίνεται η αιτία για να αγαπάμε την εξουσία, για να*

⁷³² “Preface to Anti-Oedipus”, First appeared in French 1976. Βρίσκεται στο *M. Foucault: Essential Works 1954-1984, vol.3 Power*, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002, σελ. 106-110.

επιθυμούμε εκείνο ακριβώς το πράγμα το οποίο κυριαρχεί πάνω μας και μας εκμεταλλεύεται».

Το Αντι-Οιδίπους είναι ένα βιβλίο για την ηθική ‘ στη Γαλλία τουλάχιστον δημιούργησε ένα στυλ ζωής, έναν τρόπο σκέψης. Πώς θα αποφύγουμε τον εκφασισμό ειδικά όταν πιστεύουμε για τον εαυτό μας ότι είναι επαναστάτης μαχητής; Πώς θα απαλλάξουμε το λόγο μας και τις πράξεις μας, τις καρδιές μας και τις απολαύσεις μας από τον φασισμό που είναι βαθιά ριζωμένος στη συμπεριφορά μας;

Ο Αντι-Οιδίπους λει ο **Foucault** είναι μια τέχνη ζωής, μια «Εισαγωγή στη Μη-Φασιστική Ζωή». Φέρει δε κάποιες θεμελιώδεις αρχές, «οδηγίες για την καθημερινή ζωή» του καθενός μας, που θα μπορούσαν να συνοψιστούν ως εξής:

(1) ελευθερώστε την πολιτική πράξη από όλα την συγκεντρωτική και ολοκληρωτική παράνοια,

(2) αναπτύξτε τη δράση, τη σκέψη και τις επιθυμίες μέσα από τον πολλαπλασιασμό, την αντιπαράθεση και τη διάζευξη, και όχι μέσω της υποδιαίρεσης και της πυραμιδικής ιεράρχησης,

(3) αποσύρετε την αφοσίωση από τις παλαιές κατηγορίες του Αρνητικού (νόμος, όριο, ευνουχισμός, έλλειψη, χάσμα) τις οποίες για τόσο καιρό η Δυτική σκέψη είχε καταστήσει ιερές, ως μορφές εξουσίας και τρόπους επαφής με την πραγματικότητα. Προτιμήστε ό,τι είναι θετικό και πολλαπλό, τη διαφορά έναντι της ομοιομορφίας, τις ροές έναντι των ενοτήτων, τις ευμετάβλητες διευθετήσεις έναντι των συστημάτων. Πιστέψτε το πως ό,τι είναι παραγωγικό δεν είναι στατικό αλλά νομαδικό,

(4) μην σκέφτεστε πως κάποιος πρέπει να είναι θλιμμένος προκειμένου να είναι μαχητής, ακόμη και εάν εκείνο το οποίο κάποιος αντιπαλεύει είναι απεχθές. Είναι η σύνδεση της επιθυμίας με την πραγματικότητα (και όχι η υποχώρησή της στις μορφές της αντιπροσώπευσης) που κατέχει επαναστατική δύναμη,

(5) μην χρησιμοποιείται τη σκέψη προκειμένου να θεμελιώσετε μια πολιτική πρακτική στην Αλήθεια, ούτε την πολιτική δράση προκειμένου να αμφισβητήσετε, ως απλή εικασία, μια γραμμική σκέψης. Χρησιμοποιήστε την πολιτική πρακτική ως έναν ενισχυτή της σκέψης, και την ανάλυση ως έναν πολλαπλασιαστή των μορφών και των περιοχών για την παρέμβαση της πολιτικής δράσης,

(6) μην απαιτείτε από την πολιτική να αποκαταστήσει τα “δικαιώματα” του ατόμου, όπως αυτά τα όρισε η φιλοσοφία. Το άτομο είναι το προϊόν της εξουσίας. Αυτό το οποίο χρειάζεται είναι η “απο-εξατομίκευση” μέσω του πολλαπλασιασμού και της μετατόπισης, μέσω ποικίλων συνδυασμών. Η ομάδα δεν πρέπει να είναι ο οργανικός δεσμός που ενοποιεί ιεραρχημένα άτομα, παρά μια σταθερή γεννήτρια “απο-εξατομίκευσης”,

(7) μην καταστείτε ερωτευμένοι με την εξουσία.

16. IRANIAN REVOLUTION

Ο **Foucault** εισηγήθηκε κάποια στιγμή την πρόταση για ένα πρόγραμμα μετάδοσης ιδεών (program of “reporting ideas”) το οποίο θα έφερνε σε επαφή δημοσιογράφους και διανοούμενους πάνω σε πεδία συγκεκριμένων λεπτομερών ερευνών. «Πρέπει να είμαστε παρόντες κατά τη γέννηση των ιδεών και την έκρηξη της ισχύος τους, όχι στα βιβλία που τις εκθέτουν, αλλά μέσα στα γεγονότα στα οποία εκδηλώνουν την δύναμή τους, μέσα στους αγώνες οι οποίοι διεξάγονται προς υπεράσπιση ή ενάντια στις ιδέες».⁷³³

Η πρώτη ανταπόκριση από τον **Foucault**, στα πλαίσια αυτού του προγράμματος αφορά το Ιράν και θα εμφανιστεί στην Corriere della Sera μεταξύ 16

⁷³³ “Les Reportages d’idees”, Corriere della Sera, 12/11/1978, Dits et Ecrits 3.

και 24 Σεπτεμβρίου του 1978 ‘ η επόμενη καλύπτει τα γεγονότα μεταξύ 9 και 15 Νοεμβρίου 1978 κατά την διάρκεια των μεγάλων διαδηλώσεων.

Ο **Foucault** λαβαίνει αφορμή από δύο φράσεις: “είμαστε έτοιμοι να πεθάνουμε κατά χιλιάδες προκειμένου να εξαναγκάσουμε τον Σάχη να φύγει” έλεγαν οι Ιρανοί πριν την έκρηξη της Ιρανικής επανάστασης. Η άλλη φράση ανήκει στον Ayatollah: “αφήστε το Ιράν να ματώσει, προκειμένου να γίνει η επανάσταση ισχυρή”.

«Αποτελεί ο τρόμος της δεύτερης καταδίκη της μέθης της πρώτης;»

16.1 ΟΤΑΝ Η ΜΟΝΑΔΙΚΟΤΗΤΑ ΕΞΕΓΕΙΡΕΤΑΙ

Οι εξεγέρσεις ανήκουν στην ιστορία, εν τούτοις κατά κάποιο τρόπο δραπετεύουν από αυτήν. «*Η ορμή με την οποία ένα άτομο μόνο του, μια ομάδα, μια μειονότητα ή ένας ολόκληρος λαός λέει “δεν θα υπακούσω άλλο”, και προτάσσει το ρίσκο για την ίδια του τη ζωή μπροστά σε μια εξουσία την οποία θεωρεί άδικη, μου φαίνεται λειο **Foucault** κάτι μη αναγώγιμο, (μη μειώσιμο, *irreducible*)*». Γιατί καμία αρχή δεν είναι ικανή να το καταστήσει εντελώς αδύνατο. Και ακόμη «γιατί ο άνθρωπος που εξεγείρεται είναι σε ύστατη ανάλυση μη εξηγήσιμος (*inexplicable*)». Μια βίαια εξάρθρωση «που διακόπτει την ομαλή ροή της ιστορίας, και τη μακριά αλυσίδα των αιτίων» καθιστά τον άνθρωπο «ικανό “πραγματικά” να προτιμήσει το ρίσκο του θανάτου αντί της βεβαιότητας της υποταγής».⁷³⁴

Όλες οι μορφές εγκαθιδρυμένων ή απαιτούμενων ελευθεριών, όλα τα δικαιώματα τα οποία κάποιος διεκδικεί, ισχυρίζεται ο **Foucault**, ακόμη και σε σχέση με φαινομενικά λιγότερο σημαντικά πράγματα, «χωρίς αμφιβολία έχουν ένα τελευταίο σημείο στήριξης εκεί, ένα σημείο περισσότερο συμπαγές και κοντινότερο στην εμπειρία παρά στα “φυσικά δικαιώματα”». Εάν λοιπόν οι κοινωνίες μας εξακολουθούν να ζουν, εάν οι υπάρχουσες εξουσίες δεν είναι “εντελώς απόλυτες”, «είναι επειδή, πίσω από όλες τις υποταγές και τους καταναγκασμούς, πέρα από τις απειλές, τη βία, και τους εκφοβισμούς, υπάρχει η δυνατότητα αυτή της στιγμής όταν η ζωή δεν μπορεί πλέον να εξαγοράζεται, όταν οι αρχές δεν μπορούν πλέον να κάνουν τίποτα, και όταν, αντιμετωπίζοντας τις αγχόνες και τα πυροβόλα όπλα, ο λαός επαναστατεί».

Επειδή επομένως είναι κατά αυτό τον τρόπο “έξω από την ιστορία” και μέσα ταυτοχρόνως, επειδή του καθενός διακυβεύεται τότε η ζωή και ο θάνατος, μπορεί κανείς να καταλάβει γιατί οι εξεγέρσεις έχουν κατά καιρούς βρει την έκφρασή τους και το δράμα τους μέσω θρησκευτικών μορφών. Υποσχέσεις μετά θάνατον ζωής, η έλευση του Σωτήρα ή μιας τελευταίας αυτοκρατορίας, όλα αυτά δε αποτελούσαν ιδεολογικό μανδύα αλλά τον καθεαυτό τρόπο εμπειρίας των ξεσηκωμών.

Έπειτα θα έρθει ο καιρός της “επανάστασης”. Για διάστημα διακοσίων χρόνων αυτή η ιδέα «*δέσποζε στην ιστορία, οργάνωση την πρόσληψή μας του χρόνου, και πόλωσε τις ελπίδες του κόσμου. Αποτέλεσε μια γιγαντιαία προσπάθεια να εξημερωθούν οι εξεγέρσεις στο εσωτερικό μιας ορθολογικής και ελεγχόμενης ιστορίας: τους έδωσε νομιμοποίηση, διαχώρισε τις καλές μορφές τους από τις κακές, και όρισε τους νόμους της εκτύλιξής τους ‘ έθεσε τις πρότερες συνθήκες τους, τους αντικειμενικούς σκοπούς, και τρόπους ώστε να πραγματοποιούν*».

Ακόμη και το καθεστώς του επαγγελματία επαναστάτη προσδιορίστηκε λειο **Foucault**. Με αυτό τον τρόπο παλιννόστησης της εξέγερσης, ο λαός φιλοδόχησε να καταστήσει την αλήθεια της ολοφάνερη και να την φέρει στο αληθινό της πέρας. Μια

⁷³⁴ “Useless to Revolt?”, *Le Monde*, May 1979. Βρίσκεται στο *M. Foucault: Essential Works 1954-1984*, vol.3 *Power*, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002, βλπ. σελ.449-453. Πρόκειται για την “μοναδικότητα” η οποία επιβεβαιώνεται μέσα από την αντίσταση στην εξουσία.

θαυμαστή και πολύ δύσκολη υπόσχεση. Κάποιοι, θα πουν πως η επανάσταση αποίκισε την Realpolitik. Άλλοι ότι ανοίχτηκε προς αυτήν η διάσταση της ορθολογικής ιστορίας. «*Προτιμώ, την ανεπιτήδευτη και μάλλον ανήσυχη ερώτηση που έθεσε κάποια στιγμή ο Max Horkheimer: “Όμως, είναι πραγματικά αυτή η επανάσταση ένα τόσο επιθυμητό πράγμα;”*».

Αυτό είναι το αίνιγμα των εξεγέρσεων. Για όποιον δεν έψαχνε τις “αιτίες” που υπήρξαν το “υπόστρωμα” του κινήματος στο Ιράν, αλλά ήταν προσηλωμένος στον τρόπο με τον οποίο αυτό αποτέλεσε εμπειρία, για όποιον προσπάθησε να καταλάβει τι συνέβαινε στα κεφάλια των ανδρών και γυναικών όταν εκείνοι ρίσκαραν τις ζωές τους, ένα πράγμα ήταν εντυπωσιακό τονίζει ο **Foucault**. Αυτοί οι άνθρωποι εγγράψανε τις ταπεινώσεις που υπέστησαν, το μίσος τους για το καθεστώς, και την αποφασιστικότητά τους να το ανατρέψουν, σε ένα όραμα το οποίο ήταν θρησκευτικό στον ίδιο βαθμό που υπήρξε και πολιτικό. Οι διάσημες διαδηλώσεις, μπορούσαν την ίδια στιγμή να ανταποκρίνονται με αποτελεσματικό τρόπο στην απειλή του στρατού, να ακολουθούν τον ρυθμό των θρησκευτικών τελετών, και να κάνουν έκκληση σε ένα α-χρονικό δράμα στο οποίο η κοσμική εξουσία είναι πάντοτε κατηγορούμενη.

Αυτή η εκπληκτική υπέρθεση παρήγαγε ένα κίνημα ικανό να αποτινάξει ένα ισχυρό στρατιωτικοποιημένο καθεστώς, ενώ βρισκόταν «*κοντά σε παλαιά όνειρα τα οποία η Δύση είχε γνωρίσει σε εποχές περασμένες, όταν οι άνθρωποι επιχειρούσαν να εγγράψουν τις φιγούρες της πνευματικότητας στο πολιτικό έδαφος*».

Χρόνια λογοκρισίας και διωγμών, κόμματα εκτός νόμου και επαναστατικές ομάδες αποδεκατισμένες; που αλλού εκτός από την θρησκεία μπορούσε να βρεθεί βοήθεια για την αναστάτωση, έπειτα την εξέγερση, ενός λαού τραυματισμένου από τις αποτυχίες του καθεστώτος; Αυτό είναι αλήθεια, σημειώνει ο **Foucault**, εν τούτοις έπρεπε κανείς να το περιμένει πως το θρησκευτικό στοιχείο θα κινούνταν τόσο γρήγορα παράλληλα, και προς ενίσχυση δυνάμεων που ήταν περισσότερο πραγματικές και ιδεολογίες που ήσαν λιγότερο “αρχαϊκές”; Σίγουρα όχι, και για αρκετούς λόγους. Η καταστατική θέση του κλήρου, τα περιεχόμενα του ίδιου του Ισλαμικού κινήματος και η στρατηγική του θέση, η οικονομική σημασία και ο ρόλος των μουσουλμανικών κρατών, όλα αυτά έπαιξαν σημαντικό ρόλο. Το αποτέλεσμα ήταν τα φαντασιακά περιεχόμενα της εξέγερσης να μην διαλυθούν στο άπλετο φως της επανάστασης. Άμεσα μετατοπίστηκαν σε μια πολιτική σκηνή, έτοιμη να τα υποδεχθεί αν και εντελώς διαφορετικής φύσης η ίδια. Η σκηνή αυτή περιείχε τα πιο σημαντικά και τα πιο αποτρόπαια στοιχεία: την τρομερή ελπίδα να καταστεί και πάλι το Ισλάμ ένας σπουδαίος πολιτισμός, και μορφές κακοήθους ξενοφοβίας ‘ συνολικά συμφέροντα και τοπικούς ανταγωνισμούς. Μαζί με αυτά, τα προβλήματα των μπερλιαλισμών, η καταπίεση των γυναικών και τόσα άλλα...

Το ιρανικό κίνημα, υπογραμμίζει ο **Foucault**, δεν υπάχθηκε σε εκείνο τον “νόμο” των επαναστάσεων ο οποίος καθιστά ορατή, φαινομενικά, την τυραννία η οποία λανθάνει στο εσωτερικό τους, κάτω από τον τυφλό ενθουσιασμό. Η πνευματικότητα η οποία είχε νόημα για εκείνους οι οποίοι όδευαν στο θάνατό τους δεν έχει κανένα κοινό μέτρο με την αιματοβαμμένη διακυβέρνηση του ιερατείου. Οι ιρανοί κληρικοί ήθελαν να επικυρώσουν το καθεστώς τους χρησιμοποιώντας σημασίες που ανήκαν στην εξέγερση.

Υφίσταται λοιπόν ακριβώς η ανάγκη να κατανοήσουμε εκείνο το οποίο είναι ανεπίδεκτο μείωσης ή απλοποίησης σε ένα τέτοιο κίνημα – και ταυτόχρονα βαθιά απειλητικό για κάθε δεσποτισμό.

Κανένας δεν έχει το δικαίωμα να λει: “εξεγερθείτε για μένα ‘ η τελική απελευθέρωση όλων των ανθρώπων εξαρτάται από αυτό”. Αλλά δεν μπορώ να

συμφωνήσω, λει ο **Foucault**, με κάποιον ο οποίος ισχυρίζεται: “Είναι ανώφελο για σένα να εξεγείρεσαι ‘ πρόκειται πάντοτε να συμβαίνει το ίδιο πράγμα”. Δεν μπορεί κάποιος να υπαγορεύει σε αυτούς που ρισκάρουν τη ζωής τους αντιμετωπίζοντας μια εξουσία. Είναι κάποιος ορθό να εξεγείρεται ή όχι; Ας αφήσουμε προτείνει ο **Foucault** την ερώτηση ανοιχτή. Ο λαός πράγματι επαναστατεί ‘ αυτό είναι ένα γεγονός. Και αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο η υποκειμενικότητα (όχι των σπουδαίων ανδρών, αλλά του καθενός) εισέρχεται στην ιστορία.

Ένας κατάδικος ρισκάρει τη ζωή του προκειμένου να διαμαρτυρηθεί για άδικες τιμωρίες ‘ ένας τρελός δεν υποφέρει άλλο να τον εγκλεισμό και τους εξευτελισμούς ‘ ένας λαός αρνείται το καθεστώς που τον καταπιέζει. Αυτό, δεν καθιστά τον πρώτο αθώο, δεν θεραπεύει τον δεύτερο, και δεν διασφαλίζει για τον τρίτο το μέλλον που ονειρευόταν. Ακόμη περισσότερο, κανείς δεν είναι υποχρεωμένος να τους στηρίζει. Κανείς δεν είναι υποχρεωμένος να διαπιστώσει πως αυτές οι συγκεκριμένες φωνές ηχούν καλύτερα από άλλες, και ότι μιλούν την ίδια την αλήθεια. Είναι αρκετό το ότι υπάρχουν, και το ότι έχουν στραμμένο εναντίον τους οτιδήποτε είναι αποφασισμένο να τους εξαναγκάσει σε σιωπή, για να υπάρχει η θέληση να τους ακούσουμε και να δούμε τι είναι αυτό που προσπαθούν να πουν; Μια ερώτηση ηθικής τάξης; Ίσως, λει ο **Foucault**, σίγουρα πάντως και μια ερώτηση της πραγματικότητας. Όλες οι απογοητεύσεις της ζωής δεν θα μεταβάλλουν την πραγματικότητα: είναι επειδή υπάρχουν τέτοιες φωνές που ο χρόνος των ανθρώπινων όντων δεν έχει τη μορφή της εξέλιξης αλλά αυτή της “ιστορίας” επακριβώς.

Αυτό είναι αδιαχώριστο από μια άλλη αρχή: η εξουσία την οποία ασκεί κάποιος πάνω σε κάποιον άλλο «είναι πάντοτε επικίνδυνη. Δεν λει ότι η εξουσία είναι από τη φύση της κακή ‘ λει ότι η εξουσία με τους μηχανισμούς της, είναι απεριόριστη (πράγμα το οποίο δεν σημαίνει ότι είναι παντοδύναμη, ακριβώς το αντίθετο)». Οι κανόνες που υπάρχουν για να την περιορίσουν δεν μπορούν ποτέ να είναι αρκετά αυστηροί ‘ οι παγκόσμιες αρχές για να την εκδιώξουν από όλες τις περιστάσεις τις οποίες κατέχει δεν είναι ποτέ αρκετά άτεγκτες. Έναντι της εξουσίας κάποιος πρέπει πάντα να θέτει απαράβατους νόμους και απερίσταλτα δικαιώματα.

Εάν κάποιος κινούμενος στρατηγικά λει «τι διαφορά κάνει ένας συγκεκριμένος θάνατος, μια συγκεκριμένη κραυγή, μια ιδιαίτερη εξέγερση σε σύγκριση με την μεγάλη γενική αναγκαιότητα», λοιπόν λει ο **Foucault** «θα έλεγα ότι μου είναι αδιάφορο εάν ο εν λόγω στρατηγός είναι ένας πολιτικός, ένας ιστορικός, ένας επαναστάτης, ένας ακόλουθος του *Shah* ή του *Ayatollah* ‘ η θεωρητική μου ηθική είναι αντίθετη από τη δική τους. Είναι “αντι-στρατηγική”: να σταθείς πλήρης σεβασμού όταν μια μοναδικότητα εξεγείρεται, αδιάλλακτος όσο η εξουσία βεβηλώνει το παγκόσμιο. Μια απλή επιλογή, μια δύσκολη δουλειά: γιατί κάποιος τότε πρέπει την ίδια στιγμή να κοιτά προσεκτικά, με μια έννοια κάτω από την ιστορία σε ότι την διασχίζει και την διεγείρει, και ταυτόχρονα πρέπει να προσέχει, κατά κάποιο τρόπο πίσω από την πολιτική, τι είναι αυτό το οποίο πρέπει άνευ όρων να την περιορίζει».⁷³⁵

16.1.1 “Πολιτική Πνευματικότητα”

Πρέπει εδώ να ανοίξουμε μια παρένθεση προκειμένου να δειχθεί τι εννοεί ο **Foucault** μιλώντας για «πολιτική πνευματικότητα» (political spirituality).

«Τι είναι η ιστορία με δεδομένο ότι στο εσωτερικό της αδιάκοπα παράγεται ένας διαχωρισμός αλήθειας και ψεύδους;». Δηλαδή με ποια έννοια η διαίρεση αλήθεια / ψεύδος (true/ false) είναι αποφασιστική για την ιστορικότητά μας; Με ποιους

⁷³⁵ Τελικά, αυτή είναι η δουλειά μου λει ο **Foucault**, «αυτό είναι εκείνο που επιλέγω». “Useless to Revolt?”, *M. Foucault: Essential Works 1954-1984*, vol.3 *Power*, Penguin Books 2002.

συγκεκριμένους τρόπους λειτούργησε αυτή η σχέση στις Δυτικές κοινωνίες οι οποίες παράγουν επιστημονική γνώση που έχει μορφές αέναα μεταβαλλόμενες και των οποίων οι αξίες θεωρούνται παγκόσμιες; Τι είδους ιστορική γνώση είναι δυνατή από μια ιστορία η οποία η ίδια παράγει τον διαχωρισμό αλήθειας/ ψεύδους από τον οποίο αυτή η γνώση εξαρτάται; Δεν είναι το γενικότερο ίσως από τα πολιτικά προβλήματα, το πρόβλημα της αλήθειας; Πώς να αναλύσουμε τη σύνδεση της διαίρεσης αλήθεια/ ψεύδος με τους τρόπους διακυβέρνησης του εαυτού και άλλων;

«*Η έρευνα για μια νέα θεμελίωση, για κάθε μια από αυτές τις πρακτικές, από μόνη της ή σε συσχέτιση με άλλες, η θέληση να ανακαλυφθεί ένας διαφορετικός τρόπος διακυβέρνησης του εαυτού διαμέσου ενός διαφορετικού τρόπου διαίρεσης αλήθειας/ ψεύδους – αυτό είναι λέει ο Foucault ό,τι θα αποκαλούσα “πολιτική πνευματικότητα” (political spirituality)*».⁷³⁶

Τον όρο “political spirituality” όπως είδαμε ο **Foucault** τον χρησιμοποίησε σε συσχετισμό με τα γεγονότα στο Ιράν το 1978: «*Ποιο είναι το νόημα, για τους Ιρανούς, να αναζητούν ακόμη και με κόστος την ίδια τους τη ζωή, εκείνο το πράγμα τη δυνατότητα του οποίου εμείς οι υπόλοιποι έχουμε ξεχάσει ήδη από την Αναγέννηση και την μεγάλη κρίση του Χριστιανισμού: μια ‘πολιτική πνευματικότητα’*».

Ο ayatollah είχε διακηρύξει την ιδέα μιας “καλής διακυβέρνησης” και η προσδοκία πολλών υποστηρικτών της ανατροπής του Σάχη, ήταν μια ισλαμική κυβέρνηση η οποία δεν θα εγκαθίδρυε ένα καταπιεστικό καθεστώς επιτήρησης από τον κλήρο, αλλά η οποία θα πολιτικοποιούσε κάποιες παραδοσιακές κοινωνικές δομές και θα διάνοιγε «μια “πνευματική διάσταση” (spiritual dimension) μέσα στην πολιτική ζωή».⁷³⁷

16.1.2 Γράμμα στον Ιρανό πρόεδρο

Έπειτα από την αλλαγή του καθεστώτος πολλές προσδοκίες σύντομα φαίνεται πως κινδυνεύουν να διαψευστούν.

Η δικαιοσύνη και η αδικία είναι το ευαίσθητο σημείο κάθε επανάστασης, σημειώνει στο γράμμα του στον M. Bazargan το 1979 ο **Foucault**: «*εκεί είναι που γεννιούνται, και συχνά εκεί είναι επίσης όπου χάνουν τον δρόμο τους και πεθαίνουν*».⁷³⁸ Ο **Foucault** υπενθυμίζει την προηγούμενη δέσμευση του Ιρανού προέδρου για τον σεβασμό και την εγγύηση των ανθρωπίνων δικαιωμάτων από τη νέα Ιρανική κυβέρνηση. Καμία διοίκηση –δημοκρατική, σοσιαλιστική, φιλελεύθερη ή λαϊκή- δεν μπορεί να διαφύγει από αυτά τα καθήκοντά της.

«*Τίποτα δεν είναι περισσότερο σημαντικό στην ιστορία ενός λαού από εκείνες τις σπάνιες στιγμές όπου ξεσηκώνεται ως ένα σώμα για να χτυπήσει ένα καθεστώς το οποίο δεν μπορεί άλλο να υποφέρει*». Και τίποτα επίσης δεν είναι περισσότερο σημαντικό για τις καθημερινές ζωές των ανθρώπων από τις, συχνές μάλλον, στιγμές

⁷³⁶ “The Impossible Prison”, panel May 20 1978, **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 282.

⁷³⁷ “A quoi revent les Iraniens?”, *Le Nouvel Observateur* 16-22/10/1978, Dits et Ecrits 3. Όπως έχουμε δει ο **Foucault** αναφέρεται στην «αναγκαιότητα ενός μύθου» και μιας “πνευματικότητας” (spirituality) όταν περιγράφει τις συγκρούσεις των φοιτητών με την κυβέρνηση στην Τυνησία το 1968. Έπειτα από τις τραγικές διαψεύσεις και την κατάπιξη των διαφωνούντων από τον νέο ιρανικό καθεστώς, ο **Foucault** σε κάποιο σημείο θα αντιπαραβάλλει την πνευματικότητα εκείνων οι οποίοι οδεύουν αντιστεκόμενοι προς τον θάνατό τους, με την «*αιματοβαμμένη διακυβέρνηση ενός φονταμενταλιστικού κλήρου*» (“Useless to Revolt?”).

⁷³⁸ “Open Letter to Mehdi Bazargan”, Letter to the Iranian Prime Minister, *Le Nouvel Observateur* 04-1979. Βρίσκεται στο **M. Foucault: Essential Works 1954-1984**, vol.3 *Power*, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002, σελ. 439-442).

όπου η δημόσια αρχή στέφεται ενάντια στα άτομα, τα αναγορεύει σε εχθρούς της και αποφασίζει να τα εκδιώξει. Οι ευθύνες και τα καθήκοντα που πρέπει να γίνουν σεβαστά τότε είναι θεμελιώδη: «οι πολιτικές δίκες αποτελούν πάντοτε λύδια λίθο» γιατί τότε η δημόσια αρχή δείχνει το αληθινό της πρόσωπο χωρίς μάσκες. Είναι ανάγκη, επιτακτική μάλιστα παρατηρεί ο **Foucault**, να δοθούν στα πρόσωπα που διώκονται όλα τα απαραίτητα μέσα για να αμυνθούν και όλα τα συναφή δικαιώματα.

Είναι εξίσου απαραίτητο καθήκον της κάθε κυβέρνησης να δείξει σε όλους – ακόμη και στους ταπεινούς, τους πιο ισχυρογνώμονες και τους πιο προκατειλημμένους από αυτούς που κυβερνά – κάτω από ποιες συνθήκες, με ποιον τρόπο, με βάση ποιες αρχές, η επίσημη εξουσία αξιώνει το δικαίωμα να τιμωρήσει στο όνομά της. Μια τιμωρία για την οποία δεν υπήρξε λογοδοσία μπορεί μεν να αιτιολογηθεί ‘ εν τούτοις θα παραμείνει μια αδικία.

Υποθέτω υπογραμμίζει ο **Foucault** απευθυνόμενος στον πρόεδρο, ότι δεν παρέχετε σε εσάς ως ανωτάτη αρχή μια υποχρέωση να δίνετε λόγο στον εαυτό σας και μόνο. Μια διακυβέρνηση δεν μπορεί να υφίσταται χωρίς αντίλογο. Είναι θετικό όταν ένα πρόσωπο, δεν έχει σημασία ποιος και από πόσο μακριά στη Γη, μπορεί να διαμαρτυρηθεί επειδή δεν μπορεί να υποφέρει να βλέπει ανθρώπους να καταδικάζονται και να βασανίζονται. Αυτό δεν αποτελεί παρέμβαση στις εσωτερικές υποθέσεις ενός κράτους. Εκείνοι οι οποίοι εξεγέρθηκαν στο όνομα ενός μοναδικού Ιρανού βασανιζόμενου στα βάθη μιας φυλακής της Savak, τότε παρενέβαιναν στην πιο παγκόσμια υπόθεση που υπάρχει.

Μια πιθανή αντίρρηση είναι πως η πλειοψηφία των Ιρανών έχει εκδηλώσει την εμπιστοσύνη της στο καθεστώς που εγκαθιδρύεται, και επομένως πρέπει να επιδοκιμάσει τις δικαστικές πρακτικές του. Ωστόσο λει ο **Foucault** το γεγονός της αποδοχής και της εκλογής δεν μειώνει στο ελάχιστο τις υποχρεώσεις των κυβερνήσεων – αντιθέτως επιβάλλει ακόμη αυστηρότερες. Θα πρέπει, καταλήγει ο **Foucault** να καταστήσετε βέβαιο πως αυτός ο λαός δεν θα μετανιώσει ποτέ για την άκαμπτη δύναμη με την οποία μόλις απελευθέρωσε τον εαυτό του...

16.2 ΙΣΛΑΜΙΚΗ ΘΡΗΣΚΕΙΑ ΚΑΙ ΣΥΛΛΟΓΙΚΗ ΒΟΥΛΗΣΗ

Το ζήτημα της Ιρανικής επανάστασης ενάντια στον Σάχη, αποτελεί ένα φαινόμενο το οποίο, ίσως ο **Foucault** έχει δίκιο σ’ αυτό, είναι παράδοξο για τις δικές μας πολιτικές διανοητικές προσλαμβάνουσες. Με την ευρεία έννοια επρόκειτο για πράγματι για μια “επανάσταση”. Ωστόσο στα συγκρουσιακά φαινόμενα αυτού του είδους, εμείς προκειμένου να μιλήσουμε για “επαναστατική” διαδικασία πρέπει πρώτα να μπορούμε να αναγνωρίσουμε δύο ειδών πολιτικές δυναμικές: η μία αφορά τις εσωτερικές αντιθέσεις μέσα στη συγκεκριμένη κοινωνία, την ταξική πάλη και τις κοινωνικές συγκρούσεις, και η άλλη αφορά την παρουσία μιας “πρωτοπορίας”, τάξης, κόμματος, ή πολιτικής ιδεολογίας, μιας «προφυλακής η οποία άγει ολόκληρο το έθνος». Στην υπόθεση του Ιράν ο **Foucault** δεν αναγνωρίζει κανένα από αυτά τα δύο στοιχεία.

Ο **Foucault** επιχειρεί να διαχωρίσει τις διαδικασίες κοινωνικού και οικονομικού μετασχηματισμού από την «ιδιαιτερότητα του επαναστατικού γεγονότος»: την ιδιόζουσα εμπειρία που είχαν εσωτερικά μέσα τους οι συμμετέχοντες στο θέατρο των συγκρούσεων. Η Ιρανική κοινωνία και αυτή προφανώς διασχίζεται από αντιθέσεις, εν τούτοις το ίδιο το επαναστατικό γεγονός ως τέτοιο, ως εσωτερική εμπειρία, ως μια επαναλαμβανόμενη τελετουργία, μια εμπειρία ανθρώπινης επικοινωνίας, όλα αυτά αρθρώνονται είναι βέβαιο, πάνω στην ταξική πάλη: «ωστόσο αυτό δεν βρίσκει έκφραση με έναν άμεσο, διάφανο τρόπο» παρατηρεί ο **Foucault**. Ποιος είναι λοιπόν ο ρόλος της θρησκείας σε αυτά; «Δεν είναι αυτός μιας ιδεολογίας η

οποία θα βοηθούσε στην συγκάλυψη των αντιθέσεων ή θα έδινε μορφή σε μια ιερή ενότητα μεταξύ πολλών διακριτών συμφερόντων. Έχει πραγματικά καταστεί το λεξιλόγιο, το τελετουργικό, το άχρονο δράμα μέσα στο οποίο κάποιος θα μπορούσε να προσαρμόσει το ιστορικό δράμα των ανθρώπων οι οποίοι σημάδεψαν την ύπαρξή τους ενάντια σε αυτή του κυρίαρχου». ⁷³⁹

Αυτό στο οποίο αναφέρεται ο **Foucault** είναι μια «απολύτως συλλογική βούληση» όπως την ονομάζει. Η “συλλογική θέληση” είναι ενός είδους «πολιτικός μύθος» με τη βοήθεια του οποίου οι φιλόσοφοι αναλύουν ή αιτιολογούν θεσμούς κλπ., ένα «θεωρητικό εργαλείο»: στην Τεχεράνη αυτή η συλλογική βούληση απέκτησε ένα συγκεκριμένο αντικείμενο, έναν και μόνο, καθαρό στόχο, την εκδίωξη του Σάχη. Ασφαλώς, σε όλους τους αντι-αποικιακούς ανεξαρτησιακούς πολέμους συναντάμε παρόμοια φαινόμενα ‘ έτσι και στο Ιράν η απόρριψη των ξένων που λυμαίνονταν τους εγχώριους πόρους και η απαίτηση για ανεξάρτητη εθνική πολιτική ήταν πολύ έντονα. Εν τούτοις αυτό το εθνικό αίσθημα υπήρξε μάλλον μόνο ένας από τους παράγοντες μιας πολύ ριζικότερης αποβολής: αναφερόμαστε στην απόρριψη από τον κόσμο, όχι μόνο των ξένων παραγόντων, αλλά και «οτιδήποτε πράγματος είχε κατασκευάσει για αιώνες ολόκληρους το πολιτικό τους πεπρωμένο». ⁷⁴⁰

Στο Ιράν ο **Foucault** υπογραμμίζει πως δεν υπήρξε σύγκρουση μεταξύ διαφορετικών παραγόντων: «αυτό που προσέδωσε τέτοια ομορφιά και την ίδια στιγμή τέτοια πυκνότητα, είναι το ότι υπάρχει μόνο μία αντιπαράθεση: μεταξύ ολόκληρου του πληθυσμού και του κράτους το οποίο τους εκφοβίζει με τα όπλα του και την αστυνομία». Οι συγκρούσεις ήταν συνεχείς και οι διαδηλώσεις διατήρησαν την ίδια μορφή ή φύση: κατείχαν μια ισχυρή πολιτική σημασία, «ο όρος διαδήλωση (*demonstration*) πρέπει να εκληφθεί κυριολεκτικά: ο λαός διαδήλωνε ακούραστα τη θέλησή του». Υπήρξε μέσα σε αυτές τις διαδηλώσεις ένας δεσμός μεταξύ συλλογικής δράσης, θρησκευτικής τελετουργίας, και μιας έκφρασης ενός δημόσιου δικαίου. Στους δρόμους της Τεχεράνης συναντάμε μια πράξη, «πολιτική και δικανική πράξη, που διεκπεραιώνεται συλλογικά στο εσωτερικό θρησκευτικών ιεροτελεστιών – μια πράξη εκθρόνισης του κυρίαρχου». ⁷⁴¹

Από μόνες τους οι οικονομικές δυσκολίες δεν αρκούν για να εξηγήσουν την αυτοθυσία των εξεγερμένων ιρανών. Γιατί ξεσηκώθηκαν και δήλωσαν: φτάνει, δεν ανεχόμαστε την κατάσταση άλλο; Σύμφωνα με τον **Foucault** οι ιρανοί διαδηλωτές είπαν στον εαυτό τους: πρέπει ασφαλώς να απαλλαχτούμε από αυτόν τον άνθρωπο, πρέπει να αντικαταστήσουμε αυτή τη διεφθαρμένη διοίκηση, να αλλάξουμε όλη τη χώρα, το πολιτικό και οικονομικό σύστημα, την εξωτερική πολιτική. Αλλά “πάνω από όλα πρέπει να αλλάξουμε τους εαυτούς μας. Τον τρόπο ύπαρξής μας, τη σχέση μας με τους άλλους, με τα πράγματα, με την αιωνιότητα, με τον Θεό” ‘ η μόνη περίπτωση να υπάρξει αληθινή επανάσταση, είναι εάν πρώτα λάβει χώρα αυτή η ριζική αλλαγή στην εμπειρία μας. Σε αυτό το σημείο ο **Foucault** σημειώνει την επίδραση του Ισλάμ. Εκτός από την ένθερμη υιοθέτηση ορισμένων θρησκευτικών υποχρεώσεων, «πάνω απ’ όλα η θρησκεία για τους ιρανοί, σε σχέση με τη δική τους πάντα ζωή, υπήρξε σαν μια υπόσχεση και εγγύηση για μια ριζική αλλαγή της υποκειμενικότητάς τους». Η θρησκεία τους, με το απόκρυφο περιεχόμενό της και την

⁷³⁹ “Iran: The Spirit of a World without Spirit”. Interview with C. Briere & P. Blanchet, 1979. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 214.

⁷⁴⁰ “Iran: The Spirit of a World without Spirit”. *Politics, Philosophy, Culture*, σελ. 215.

⁷⁴¹ “Iran: The Spirit of a World without Spirit”. *Politics, Philosophy, Culture*, σελ. 216.

διδασκαλία της, διαχωρίζει μεταξύ απλής λατρευτικής υπακοής στον κώδικα, και εκείνου που αποτελεί τη βαθιά πνευματική ζωή.⁷⁴²

Η Ισλαμική θρησκεία λειτούργησε λοιπόν ως επαναστατική δύναμη, δεν επρόκειτο για επιφανειακή υπακοή στους νόμους της, το ουσιώδες ήταν η επιθυμία να ανανεώσουν ολόκληρη την ύπαρξή τους με την επιστροφή στην πνευματική εμπειρία στο εσωτερικό του Ισλάμ.⁷⁴³ Οι περισσότεροι συνήθως παραθέτουν το σχόλιο του Marx για τη “θρησκεία ως το όπιο του λαού” ‘ όμως, αμέσως πριν από αυτή την πρόταση υπήρχε η παρατήρηση ότι «η θρησκεία είναι το πνεύμα ενός κόσμου χωρίς πνεύμα» – αυτό ακριβώς φαίνεται πως υπήρξε, το 1978, το Ισλάμ για τους Ιρανοί...

Την στιγμή της επαναστατικής καθεαυτό εμπειρίας ένα φως είναι σαν να άναψε την ίδια στιγμή στο εσωτερικό όλων των εξεγερμένων του Ιράν⁷⁴⁴ ‘ αυτό θα σβήσει κάποια στιγμή, και τότε θα εμφανιστούν στο προσκήνιο όλες οι πολιτικές δυνάμεις, οι διαφορετικές τάσεις, οι συμβιβασμοί. Θα υπάρξουν τότε διαδικασίες σε ένα διαφορετικό επίπεδο, μια διαφορετική εν εξελίξει πραγματικότητα. Αυτό του οποίου υπήρξαμε μάρτυρες δεν ήταν το αποτέλεσμα συμμαχιών μεταξύ πολιτικών ομάδων, ούτε το αποτέλεσμα ενός συμβιβασμού μεταξύ των κοινωνικών τάξεων. Αντιθέτως, «κάτι εντελώς διαφορετικό», επιμένει ο **Foucault**: «ένα φαινόμενο το οποίο διέσχισε ολόκληρο το λαό και μια ημέρα θα σταματήσει». Εκείνο που θα μείνει τότε θα είναι οι διαφορετικοί πολιτικοί υπολογισμοί που είχαν όλοι στο μυαλό τους. Όμως την ώρα που ένα άτομο διαδήλωνε ξεπερνώντας με κουράγιο όλους τους φόβους του, ήταν διττό: είχε μεν ένα πολιτικό σχέδιο στο μυαλό του, αλλά την ίδια στιγμή συμπαρασυρόταν στο ρεύμα της επαναστατικής κίνησης. Ο Ιρανόσ «[...] δεν εξεγέρθηκε ενάντια στο βασιλιά επειδή το κόμμα του είχε πραγματοποιήσει αυτόν ή εκείνον τον υπολογισμό».⁷⁴⁵

Μια συλλογική βούληση λοιπόν ισχυρά εκφρασμένη πολιτικά, και ταυτόχρονα επιθυμία αλλαγής της καθημερινής ζωής. Αυτή η διττή επιβεβαίωση σύμφωνα με τον **Foucault** «μπορεί μόνο να βασιστεί σε παραδόσεις, θεσμούς οι οποίοι φέρουν ένα φορτίο σωβινισμού, εθνικισμού, αποκλειστικότητας, τα οποία ασκούν πολλή ισχυρή έλξη στα άτομα. Προκειμένου να αντιμετωπίσει άφοβα μια στρατιωτική δύναμη, κάποιος δεν πρέπει να αισθάνεται μόνος, ούτε να ξεκινήσει από το τίποτα».⁷⁴⁶

16.2.1 Ο Μη-Καπιταλιστικός Πολιτισμός, θα είναι μη-Δυτικός;

«Όλη η δυτική φιλοσοφία παρουσιάζει ή επανεγγράφει αυτή τη γνώση σε μια ιδεατή σφαίρα, ώστε να μην την επηρεάζουν ποτέ οι ιστορικές μεταπτώσεις της εξουσίας»: η μεγαλύτερη δυνατή επομένως απόσταση ανάμεσα σε γνώση και εξουσία. Το πρόσωπο παρατηρεί ο **Foucault** του σοφού και επιστήμονα που πρέπει να παρατηρηθεί

⁷⁴² Στον πολιτισμό του Ιράν δεν υφίσταται το ίδιο καθεστώς αλήθειας (regime of truth) όπως είναι το δικό μας στη Δύση. Η ισλαμική θρησκεία έχει μια εξωτερική (λαϊκή) μορφή και ένα απόκρυφο εσωτερικό περιεχόμενο. Οτιδήποτε το οποίο αναφέρεται στη ρητή μορφή ενός νόμου, έχει ταυτόχρονα, σε ένα διαφορετικό επίπεδο, και ένα άλλο βαθύτερο νόημα.

⁷⁴³ Η [σιιτική] θρησκεία λει σε ένα άλλο κείμενο ο **Foucault**, «από χιλιάδες δυσαρέσκεις, μίση και βία μορφοποιεί μια δύναμη» (“Teheran: la foi contre le chah”, *Dits et Ecrits* 3, p.688).

⁷⁴⁴ «a single beam of light» (“Iran: The Spirit of a World without Spirit”. *Politics, Philosophy, Culture*, σελ. 220).

⁷⁴⁵ “Iran: The Spirit of a World without Spirit”, *Politics, Philosophy, Culture*, σελ. 219.

⁷⁴⁶ Οι περισσότεροι ανέμεναν τη στιγμή της επιστροφής στα οικεία κοσμικά μονοπάτια, την ανάδυση του παλαιού, γνώριμου σε όλους, τύπου επανάστασης... Ο **Foucault** διατύπωσε τότε το ερώτημα, θα μπορέσει το ενιαίο αυτό κίνημα το οποίο αντιμετώπισε τα όπλα του κράτους, να ξεπεράσει τα ίδια του τα όρια και να πάει πέρα από εκείνα τα πράγματα στα οποία κάποτε βασίστηκε, προς κάτι εντελώς διαφορετικό; (“Iran: The Spirit of a World without Spirit”, *Politics, Philosophy, Culture*, σελ. 224).

από κάθε εξουσία και συμμετοχή στην πολιτεία προκειμένου να φτάσει στην αλήθεια, όλα αυτά «είναι ο μύθος που εξιστορεί η Δύση στον εαυτό της για να κρύψει τη δίψα της, την τεράστια όρεξή της για εξουσία μέσω της γνώσης».

Ο **Foucault** αναφέρεται κάποια στιγμή στην επιδίωξή του να γράψει μια ιστορία των επιστημών, όχι συσχετίζοντάς την με την καθολικότητα των γνώσεων [cannaissances] αλλά αντιθέτως με την ιστορική και γεωγραφική ενικότητα της γνώσης [savoir]. Η Δύση, «μια χούφτα άνθρωποι στα τέλη του Μεσαίωνα», έχει σήμερα σχεδόν καταβροχθίσει τα πάντα...! Μοιάζει ο κόσμος σαν να έχει αποδεχτεί, αλλού μέσω της υποταγής, αλλού μέσω ιδιοποίησης ή και συγκρούσεων, τις δυτικές μορφές γνώσης.

Ο μαρξισμός είναι ένα «κομμάτι, αναπόσπαστο αυτής της γνώσης που επινοήθηκε στη Δύση. Πώς θα μπορούσε άραγε να γίνει εργαλείο ανάλυσης και πρωτίστως εργαλείο αγώνα και μάλιστα αγώνα κατά της Δύσης;».⁷⁴⁷

Τι σημαίνουν αυτά για πολιτισμούς που δεν ανήκουν στη Δύση; Ο εκδυτικισμός (ή για παράδειγμα η ιδιοποίηση του μαρξισμού) από ορισμένους λαούς θα μπορούσε να αποτελεί πολύ σύντομο επιφανειακό επεισόδιο στην ιστορία τους. Οι δρόμοι μέσω των οποίων απαλλάσσεται σήμερα ο μη δυτικός κόσμος από την απαίσια οικονομική εκμετάλλευση που υπέστη λόγω της Δύσης κατά τον τελευταίο αιώνα, είναι δανεισμένοι από τη Δύση. «Θα υπάρξει άραγε, με αφετηρία αυτή την ελευθερία που επιτεύχθηκε με εργαλεία δυτικής καταγωγής, κάτι εντελώς διαφορετικό [...]»;». Εύχομαι πάντως, λειο **Foucault**, να είναι εφικτό και να απαλλαγεί ο κόσμος από τον δυτικό πολιτισμό που είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με τις μορφές πολιτικής εξουσίας που χαρακτηρίζουν τη διαμόρφωση του καπιταλισμού.

Ίσως «ένας μη καπιταλιστικός πολιτισμός να μην μπορεί να γεννηθεί τώρα παρά μόνο έξω από τη Δύση. Στη Δύση, η δυτική γνώση, ο δυτικός πολιτισμός έχουν καμφθεί από το σιδερένιο χέρι του καπιταλισμού. Ίσως εμείς να έχουμε πλέον φθαρεί πάρα πολύ για να μπορούμε να δημιουργήσουμε έναν μη καπιταλιστικό πολιτισμό. Ο μη καπιταλιστικός πολιτισμός θα είναι μη δυτικός, και συνεπώς η επινοήσή του εναπόκειται σε εκείνους που βρίσκονται έξω από τη Δύση».⁷⁴⁸

Προς το παρόν, οι δυτικοί παγιδεύτηκαν από τον δικό τους αποικισμό, από τον εκδυτικισμό ολόκληρου του κόσμου, αφού ο μη δυτικός κόσμος απαλλάχτηκε από την επιβολή της Δύσης με εργαλεία που γεννήθηκαν σε αυτήν.

«Τώρα ξεκινά η εποχή ενός μη δυτικού πολιτισμού του καπιταλιστικού κόσμου».⁷⁴⁹

17. Ο “ΕΙΔΙΚΟΣ” ΔΙΑΝΟΟΥΜΕΝΟΣ, Ο ΡΟΛΟΣ, Η ΗΘΙΚΗ ΤΟΥ

Είμαι πολύ δύσπιστος τόνιζε ο **Foucault** απέναντι σε δύο νοοτροπίες: η μία θεωρεί δεδομένη την επανάληψη και εξάπλωση των ίδιων πάντοτε μηχανισμών στην ιστορία των κοινωνιών. Συνάγει έτσι την αντίληψη ότι «ένα είδος καρκίνου που δήθεν κατατρώγει το κοινωνικό σώμα». Η άλλη νοοτροπία συντηρεί τη μυθοπλασία ενός «παλιού καλού καιρού» όπου το κοινωνικό σώμα ήταν δήθεν σφύζον, οι οικογένειες

⁷⁴⁷ “Archaeologie kara dynastique he”, *Umi*, Μάρτιος 1973, “Από την αρχαιολογία στη δυναστική”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 60-61.

⁷⁴⁸ Ο **Foucault** ούτως ή άλλως είναι σαφώς ενάντια στον πολιτισμικό σωβινισμό. Το πρόβλημα, είναι ακριβώς ο προσδιορισμός των υπόγειων συστημάτων στα οποία υποκείμεθα εμείς οι ίδιοι: συστήματα αποκλεισμών, περιορισμών κλπ. των οποίων κάνουμε χρήση και χωρίς να το συνειδητοποιούμε ‘ όπως έλεγε θα έπρεπε να καταστήσουμε το πολιτισμικό ασυνείδητο εμφανές (“Rituals of Exclusion”, **Foucault** Live, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 73).

⁷⁴⁹ “Archaeologie kara dynastique he”, “Από την αρχαιολογία στη δυναστική”, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 63.

ενωμένες και τα άτομα αυτόνομα. Υποτίθεται ότι όλα αυτά έλαβαν απότομα τέλος με την έλευση του καπιταλισμού και της αστικής βιομηχανικής κοινωνίας. «Πρόκειται για ιστορικό παραλογισμό». Η ανάγνωση της ιστορίας «με βάση μια λογική αδιατάρακτης συνέχειας και η νοσταλγική αναφορά σε έναν χρυσό αιώνα της κοινωνικής ζωής» εξακολουθούν να επηρεάζουν πολιτικές και κοινωνιολογικές αναλύσεις, «πρέπει να υποβάλλονται σε κριτική».

17.1 Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΤΟΥ ΔΙΑΝΟΟΥΜΕΝΟΥ

Όπως το θέτει ο Deleuze, ο **Foucault** μας έμαθε κάτι θεμελιώδες: πως είναι πραγματικά προσβλητικό να μιλάμε εκ μέρους των άλλων.⁷⁵⁰

Ο ρόλος του διανοούμενου, υποστήριξε ο **Foucault** «δεν είναι να λει στους άλλους τι πρέπει να κάνουν – τι δικαίωμα θα είχε για να κάνει κάτι τέτοιο;»⁷⁵¹ Η εργασία του δεν είναι να μορφοποιεί την πολιτική θέληση των άλλων. Μέσα από τις αναλύσεις του οφείλει να επερωτά όλα όσα αυταπόδεικτα θεωρούνται δεδομένα, να διαταράσσει διανοητικές συνήθειες, να διαλύει τα οικεία και αυτονόητα, να επανεξετάζει κανόνες και θεσμούς, και μέσα από μια τέτοια επαναπροβληματοποίηση να συμμετέχει στη διαμόρφωση μιας πολιτικής βούλησης.⁷⁵²

Είναι δυνατό να εργάζεται κάποιος διανοητικά μέσα σε συγκεκριμένα πλαίσια και ταυτόχρονα να διεκπεραιώνει μια θεμελιωδώς “κριτική δουλειά”; Είναι εφικτό σύμφωνα με τον **Foucault** επειδή η “κριτική” έχει να κάνει όχι με μια απλή άρνηση ή καθολική απόρριψη, αλλά με την εργασία εξέτασης η οποία θέτει, όσο αυτό είναι δυνατό, υπό αναστολή το σύστημα αξιών στο οποίο αναφερόμαστε, αποτιμώντας το εκ νέου: «τι είναι αυτό που κάνω τι στιγμή αυτή που το κάνω;». Μια κριτική επερώτηση της ίδιας της εργασίας μας. Ο ίδιος δέχεται για τον εαυτό του τον χαρακτηρισμό του «ειδικού διανοούμενου»: «εργάζομαι σε ένα ειδικό πεδίο και δεν παράγω μια θεωρία για τον κόσμο».⁷⁵³

Προσπάθησα πάντοτε, λει ο **Foucault**, να μην παίζω τον ρόλο του προφητικού διανοούμενου ο οποίος δίνει υποδείξεις και προδιαγράφει τα εννοιολογικά πλαίσια για εκείνους, τους αντικειμενικούς σκοπούς και τα μέσα εκείνα τα οποία έχει ο ίδιος σχεδιάσει στο κεφάλι του δουλεύοντας στο γραφείο του ανάμεσα στα βιβλία του. Η δουλειά ενός “εξειδικευμένου διανοούμενου” είναι να επιχειρήσει να απομονώσει και να αποκαλύψει, μέσα στην συγκεκριμένη ιστορική συγκυρία, εκείνα τα συστήματα σκέψης τα οποία μας έχουν γίνει οικεία, τα οποία φαίνονται αυτονόητα και τα οποία είναι πλέον αναπόσπαστα από τις αντιλήψεις, τις διαθέσεις και τις συμπεριφορές μας. Έπειτα, πρέπει να συνεργαστεί με τους πρακτικά εμπλεκόμενους, όχι μόνο για να τροποποιήσει τους θεσμούς και τις πρακτικές αλλά και να επαναδιαμορφώσει τις εν λόγω μορφές σκέψης.⁷⁵⁴

Ο διανοούμενος επομένως δεν πρέπει να παίζει το ρόλο του συμβούλου. «Το πρόγραμμα, οι τακτικές και οι στόχοι που πρέπει να υιοθετηθούν είναι υπόθεση αυτών οι οποίοι διεξάγουν τον αγώνα. Αυτό που μπορεί να κάνει ο διανοούμενος είναι να

⁷⁵⁰ “Intellectuals and Power”, Conversation with Deleuze.

⁷⁵¹ *L'Espresso*, 15 July 1984.

⁷⁵² “The Concern for Truth”. Interview by F. Ewald. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture-Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 265. Σε κάποιο άλλο σημείο ο **Foucault** απεικονίζει αυτό το οποίο θεωρεί μια καλή περιγραφή του “διανοούμενου” όπως θα έπρεπε μάλλον να είναι: ένα ...«εγκεφαλο-νωτιαίο» άτομο – ένας εγκέφαλος τόσο εύκαμπτος όσο γίνεται, και μια σπονδυλική στήλη η οποία είναι τόσο ευθυτενής όσο είναι αναγκαίο...

⁷⁵³ “On Power”, Interview 1978. *Politics, Philosophy, Culture-Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 107-108.

⁷⁵⁴ What is Called “Punishing”? Συνέντευξη με τον F. Ringelheim, 1983. *Η Έννοια της Τιμωρίας – Μια Συνέντευξη του M. Foucault*, εκδ. Α.Ν. Σάκκουλα 1990.

προμηθεύσει εργαλεία για την ανάλυση». Αυτός είναι ο θεμελιώδης ρόλος των ιστορικών, αυτό που χρειάζεται στην ανάλυση της εξουσίας είναι «μια περιπλεγμένη, διεισδυτική σύλληψη του παρόντος, τέτοια που καθιστά δυνατό να εντοπιστούν οι γραμμές αδυναμίας, τα δυνατά σημεία [...]».⁷⁵⁵

Αυτό δηλαδή που χρειαζόμαστε είναι μια «τοπολογική και γεωλογική επισκόπηση του πεδίου της μάχης», αυτός είναι ο ρόλος του διανοούμενου: να χαρτογραφήσει αυτό το εξαιρετικά «πολύπλοκο μωσαϊκό» μηχανισμών, αμοιβαίων ελέγχων, συναρμογών. Αυτό που πρέπει να εξακριβώσουμε είναι όχι ποιο ολικό σχέδιο προΐσταται όλων των αναπτύξεων της εξουσίας, αλλά, «πώς, με όρους στρατηγικής, τα διαφορετικά κομμάτια τέθηκαν στη θέση τους».

Τι μπορεί άλλο να είναι η ηθική ενός διανοούμενου, εάν όχι αυτό: το να καθιστάς τον εαυτό σου μόνιμα ικανό να αποσυνδέει τον εαυτό από τον ίδιο τον εαυτό του; «*Η εργασία τροποποίησης της δικής του σκέψης και εκείνης των άλλων μου φαίνεται, λει ο Foucault πως αποτελεί το *raison d'être* του διανοούμενου*». Η εν λόγω αλλαγή δεν έχει τη μορφή μιας ξαφνικής έκλαμψης, αλλά αποτελεί αργή επιμελή και επίπονη εργασία του εαυτού πάνω στον εαυτό.

17.2 ΔΙΑΝΟΟΥΜΕΝΟΙ ΚΑΙ ΕΡΓΑΤΙΚΗ ΓΝΩΣΗ

Η “πολιτικοποίηση” ενός διανοούμενου προέκυπτε μέχρι τη δεκαετία του ’60 με βάση, πρώτον τη θέση του στην αστική κοινωνία (στο καπιταλιστικό σύστημα παραγωγής) και δεύτερον από τον ίδιο του τον λόγο, στο βαθμό που έφερνε στο φως κάποιο είδος αλήθειας. Οι δύο αυτές μορφές πολιτικοποίησης δεν απέκλειαν η μια την άλλη αλλά και δεν ταυτίζονταν αναγκαίως: «*υπήρχε ο τύπος του “καταραμένου” και ο τύπος του “σοσιαλιστή”*». Έπειτα από κορυφαίες στιγμές σύγκρουσης (1848, Κομμούνια 1871, μετά το 1940 κλπ.) οι δύο μορφές «συγχωνεύτηκαν»: η απόρριψη και οι διώξεις έρχονταν ως αποτέλεσμα της αποκάλυψης της “αλήθειας” ‘ «*ο διανοούμενος αποκάλυπτε την αλήθεια σε όσους δεν μπορούσαν ακόμη να την δουν και εν ονόματι εκείνων που τους απαγορευόταν να την πουν*», συνείδηση και ευφράδεια.

Εν τούτοις μετά και τα γεγονότα των τελευταίων ετών της δεκαετίας του ’60 (Μάης ’68) οι διανοούμενοι αντιλήφθηκαν, υπογραμμίζει ο **Foucault** σε μια συζήτηση, πως οι “μάζες” «*δεν έχουν ανάγκη την βοήθειά τους για να μάθουν, ότι γνωρίζουν ήδη πολύ καλά, χωρίς αυταπάτες*» και μάλιστα καλύτερα από εκείνους, και ότι «*μπορούν να μιλήσουν γι’ αυτά από μόνες τους*». Όμως, υπάρχει ένα σύστημα εξουσίας το οποίο αποκλείει, απαγορεύει και ακυρώνει τον λόγο και τη γνώση των μαζών ‘ και αυτή η εξουσία δεν εδρεύει μόνο στις ανώτερες βαθμίδες λογοκρισίας αλλά διεισδύει επιδέξια σε ολόκληρο το κοινωνικό δίκτυο. Οι ίδιοι λοιπόν οι διανοούμενοι είναι τμήμα αυτού του συστήματος εξουσίας, και η ιδέα ότι αποτελούν υπεύθυνους φορείς συνείδησης και λόγου ανήκει στο σύστημα αυτό.

Ρόλος πλέον του διανοούμενου δεν είναι να στέκεται “πιο μπροστά και δίπλα” προκειμένου να αρθρώσει την κατασταλασμένη αλήθεια της συλλογικότητας ‘ είναι μάλλον να αγωνίζεται ενάντια στις μορφές εξουσίας οι οποίες τον μετατρέπουν σε αντικείμενο και εργαλείο τους: στις σφαίρες της “γνώσης”, της “αλήθειας”, της “συνείδησης” και του “λόγου”. Με αυτή την έννοια, η θεωρία δεν εκφράζει ή μεταφράζει μια πρακτική: είναι πρακτική. Αλλά είναι τοπική και περιορισμένη, και όχι ολοποιητική. Πρόκειται λει ο **Foucault** για μια μάχη για την αποκάλυψη και την υπονόμηση της εξουσίας «*εκεί ακριβώς όπου είναι περισσότερο αδιόρατη και ύπουλη*». Δεν πρόκειται για “αφύπνιση της συνείδησης” («*η συνείδηση ως γνώση έχει*

⁷⁵⁵ *Body/ Power*, στο *Power/ Knowledge*, The Harvester Press 1980, σελ.55 έως 62.

ήδη κατακτηθεί από τις μάζες», ενώ «η συνείδηση ως η βάση της υποκειμενικότητας είναι ένα προνόμιο της μπουρζουαζίας»), αλλά για υπόσκαψη, για κατάληψη της εξουσίας ‘ μια «δράση δίπλα σε αυτούς που αγωνίζονται και όχι από ασφαλή απόσταση με στόχο την διαφώτισή τους». Έτσι, η θεωρία αποτελεί «το τοπικό σύστημα αυτού του αγώνα».⁷⁵⁶

Οι διανοούμενοι συνδέονται όχι με τον μηχανισμό παραγωγής αλλά με τον μηχανισμό πληροφόρησης, η φωνή τους μπορεί να ακουστεί. Ο ρόλος του διανοούμενου «δεν είναι να διαμορφώσει την εργατική συνείδηση, η οποία υπάρχει ούτως ή άλλως», αλλά να «επιτρέψει σε αυτή την εργατική γνώση να εισχωρήσει στο σύστημα πληροφόρησης, να διαδοθεί και να βοηθήσει έτσι άλλους, εργάτες ή μη [...]». Κάποιοι εργαζόμενοι θεωρούν ότι η μόνη γνώση που έχει σημασία είναι αυτή ενός συγκεκριμένου κοινωνικού στρώματος, δηλαδή των επιστημόνων, και ότι οι εργάτες δεν γνωρίζουν ούτως ή άλλως τίποτα ‘ όμως, υπογραμμίζει ο **Foucault**, όχι μόνο η γνώση των εργατών υπάρχει «αλλά αξίζει και περισσότερο από τις άλλες μορφές γνώσης». Ασφαλώς πρέπει να διαμορφωθεί κατάλληλα, να μετασηματιστεί – οι εργαζόμενοι δεν γνωρίζουν εκ των προτέρων και αυτοδίκαια, χάρη σε κάποιο φυσικό δικαίωμα. Εν τούτοις «η γνώση ενός διανοούμενου είναι πάντοτε μερική σε σχέση με την εργατική γνώση». Η εργατική τάξη κατέχει μια «σφαιρική εμπειρία» για τα γεγονότα της ιστορίας ‘ η «ουσιαστική γνώση» δεν βρίσκεται στο κεφάλι του διανοούμενου αλλά σε εκείνα των εργατών, ενώ επίσης «υπάρχει μια ορθολογικότητα στη συμπεριφορά τους».

Από τον 19^ο αιώνα, λει ο **Foucault** διαδίδεται η ιδέα (εμφανές στα κείμενα των αστών της εποχής) ότι οι εργάτες, “παρ’ ότι τίμιοι άνθρωποι, είναι ωστόσο παρορμητικοί”. Η συνδικαλιστική γραφειοκρατία προβάλλει το σκεπτικό πως δεν θα πρέπει να αφήνονται οι εργάτες να κάνουν ό,τι θέλουν ‘ έχουν καλά αισθήματα μεν και αυθορμητισμό, αλλά δεν μπορούν να σκεφθούν από μόνοι τους. «Όμως λει ο **Foucault**, οι εργάτες σκέφτονται, γνωρίζουν, συλλογίζονται, υπολογίζουν». Η συνδικαλιστική γραφειοκρατία, θεωρώντας πως είναι η μόνη αρμόδια να σκεφτεί και να αποφασίσει «μετατράπηκε μοιραία σε εμπόδιο για την εργατική δράση που μπορεί να είναι συγχρόνως αυθόρμητη και ενστόχαστη. Από τη στιγμή που διχάζεται αυτή η εμπειρία, παίζεται ένα παιχνίδι που ευνοεί την εργοδοσία».

Στο εσωτερικό των εργατικών αγώνων ανέκαθεν αναδύονταν αξίες διαφορετικές από έναν “εγωισμό” που διακρίνει την αστική σκέψη, παρατηρεί ο συντάκτης της *Liberation* κατά την συζήτηση: ανακαλύπτουμε εκεί μορφές αλληλοβοήθειας και αληθινής αδελφοσύνης. Ο **Foucault** συμφωνεί και παρατηρεί πως «εφόσον τα μέσα ενημέρωσης βρίσκονται στα χέρια της αστικής τάξης, αυτές οι αξίες και αυτή η αυτόνομη σκέψη δεν μπορούν να εκφραστούν. [...] Οι διανοούμενοι σχηματίζουν ενίοτε για την εργατική τάξη μια εικόνα με βάση τις ανθρωπιστικές αξίες της αστικής τάξης. Όμως δεν είναι έτσι». Εάν το εξετάσουμε προσεκτικότερα «θα διαπιστώσουμε τελικώς ότι [η εργατική τάξη] τάσσεται με την παρανομία. Είναι ενάντια στον νόμο, αφού ο νόμος φτιαχτόταν πάντα εναντίον της».

Τι μπορούμε εν τούτοις να πούμε για την “αίσθηση πειθαρχίας” που φαίνεται να υιοθετούν πολλοί εργάτες στις δουλειές τους; Εκεί όσοι παρεκκλίνουν ή σφάλουν επικρίνονται όχι μόνο από τους εργοδότες αλλά και από τους συναδέλφους τους... Για τον **Foucault** το ζήτημα είναι «πώς αντιλαμβανόμαστε αυτή την πειθαρχία»: είναι αποτέλεσμα πίεσης δεκαετιών πάνω στην εργατική τάξη; Έχει χαρακτηριστικά “συλλογικής αλληλεγγύης”; Όπως και να έχει, στις συγκρούσεις αξιών και

⁷⁵⁶ “Intellectuals and Power”, Conversation with Deleuze, δημοσιεύθηκε στο *L’ Arc* no.49, 03-1972. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews 1961-1984**, S. Lotringer (ed.) Semiotext(e) 1996, σελ. 75-76.

συμπεριφορών στο εσωτερικό της τάξης μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι άλλες «έρχονται από έξω, έχουν επιβληθεί» ενώ άλλες «χαρακτηρίζουν την εργατική συνείδηση και αποτελούν εργαλεία αγώνα».⁷⁵⁷

17.3 ΡΙΖΙΚΗ, ΔΙΑΡΚΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗ – ΚΑΙ ΣΚΕΨΗ

Ο **Foucault** σε συνέντευξή του στον Didier Eribon το 1981, λίγο μετά την εκλογή του σοσιαλιστή προέδρου Mitterrand αναφέρεται σε μια πιθανή σχέση μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων η οποία «δεν είναι αυτή της υποταγής».⁷⁵⁸

Πιστεύω λέει ο **Foucault**, πως μια αντίθεση μπορεί να χαραχθεί μεταξύ “ιδεατής κριτικής” και “πραγματικού μετασχηματισμού”. «*Η κριτική δεν αφορά το να πεις ότι τα πράγματα δεν είναι σωστά έτσι όπως είναι. Είναι ένα ζήτημα επισημάνσης, πάνω σε ποιου είδους προϋποθέσεις, πάνω σε τι είδους οικείους, ανεπερώτητους, ανεξέταστους τρόπους σκέψης, οι πράξεις τις οποίες αποδεχόμαστε στηρίζονται*».⁷⁵⁹

Πρέπει, σημειώνει ο **Foucault** να ελευθερώσουμε τους εαυτούς μας από την “ιεροποίηση του κοινωνικού” (“sacrilization of the social”) «*ως την μόνη πραγματικότητα και να σταματήσουμε να θεωρούμε ως περιττό (superfluous) κάτι τόσο ουσιώδες στην ανθρώπινη ζωή και τις ανθρώπινες σχέσεις όπως είναι η σκέψη (thought). Η σκέψη υπάρχει ανεξάρτητα από συστήματα και δομές του λόγου (discourse)*». Πρόκειται για κάτι το οποίο είναι συχνά κρυμμένο, αλλά το οποίο πάντοτε εμπνέει την καθημερινή συμπεριφορά. «*Υπάρχει πάντοτε κάποια σκέψη ακόμη και στους πιο ανόητους θεσμούς ‘ υπάρχει πάντοτε σκέψη ακόμη και στις σιωπηλές συνήθειες*». Η κριτική είναι ακριβώς το να φέρεις στο φως αυτή τη σκέψη «*και να προσπαθήσεις να την αλλάξεις: το να δείξεις ότι τα πράγματα δεν είναι τόσο αυτονόητα όπως κάποιος μπορεί να πιστεύει, το να δεις ότι αυτό το οποίο γίνεται δεκτό ως αυταπόδεικτο δεν μπορεί πλέον να γίνεται αποδεκτό ως τέτοιο. Το να ασκείς κριτική σημαίνει να κάνεις τις επιπόλαιες χειρονομίες δύσκολες*».

Υπό αυτές τις συνθήκες, η ριζική και διαρκής κριτική είναι απολύτως απαραίτητη για οποιαδήποτε μεταβολή. Ένας μετασχηματισμός ο οποίος παραμένει «στο εσωτερικό του ίδιου τρόπου σκέψης» και αποτελεί απλώς έναν τρόπο προσαρμογής της ίδιας σκέψης κοντύτερα στην πραγματικότητα, μπορεί να είναι μόνο επιφανειακός μετασχηματισμός. Από τη στιγμή που κάποιος «δεν μπορεί πλέον να σκεφθεί τα πράγματα με τον τρόπο που γινόταν αυτό πριν», τότε η αλλαγή γίνεται ταυτόχρονα επιτακτική, πολύ δύσκολη, και απολύτως δυνατή.

Ο ρόλος ενός διανοούμενου σε όλα αυτά είναι, ουσιαστικά να διαπιστώσει κατά πόσο μπορεί η απελευθέρωση της σκέψης να καταστήσει τις αλλαγές αυτές επαρκώς επείγουσες για τους ανθρώπους ώστε να θέλουν να τις φέρουν εις πέρας... Πρόκειται για το πρόβλημα του «να καταστούν περισσότερο εμφανείς οι συγκρούσεις», να καταστούν επομένως περισσότερο ουσιώδεις από απλές αντιπαραθέσεις συμφερόντων ή απλή θεσμική ακινησία. Μέσα από αυτή τη διαπάλη μια νέα σχέση εξουσίας θα αναδυθεί, της οποίας η πρώτη προσωρινή μορφή θα είναι μια αναμόρφωση (reform). Εάν «οι τρόποι σκέψης, δηλαδή οι τρόποι δράσης», τονίζει ο

⁷⁵⁷ *Liberation* 26-05-1973, συζήτηση με τους Jose και Barrou. “Ο διανοούμενος πρέπει να συλλέγει ιδέες”, στο Το Μάτι της Εξουσίας, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 65-69.

⁷⁵⁸ «*Το να εργαστείς με μια κυβέρνηση δεν υπονοεί απαραίτητα ούτε υποτέλεια ούτε ολοκληρωτική αποδοχή*».

⁷⁵⁹ “Practicing Criticism”. Interview with D. Eribon, *Liberation* 1981. *Politics, Philosophy, Culture-Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 154.

Foucault, δεν μεταβληθούν, όποιο και εάν είναι το σχέδιο αλλαγών θα απορροφηθεί από τρόπους συμπεριφοράς και θεσμούς οι οποίοι θα παραμένουν πάντοτε οι ίδιοι.⁷⁶⁰

17.4 ΤΑ ΒΙΒΛΙΑ ΤΟΥ FOUCAULT - ΕΜΠΕΙΡΙΑ ΤΗΣ ΓΡΑΦΗΣ

Ποιες μάχες μπορούν να υπηρετήσουν τα βιβλία του **Foucault**; Όλα μου τα βιβλία απαντά ο ίδιος «είναι μικρές εργαλειοθήκες». Εάν οι άνθρωποι επιθυμούν να τα ανοίξουν και να χρησιμοποιήσουν ιδέες ή αναλύσεις ως «σύνεργα προκειμένου να βραχυκυκλώσουν, να καταστήσουν ανίκανα ή να αποσυνθέσουν τα συστήματα εξουσίας, συμπεριλαμβανομένων τελικά εκείνων απ' όπου έχουν απορρεύσει τα δικά μου βιβλία..., τότε τόσο το καλύτερο».⁷⁶¹

Τα βιβλία τα οποία γράφω, έλεγε ο **Foucault**, συνιστούν «μια εμπειρία για εμένα», και μια εμπειρία «είναι κάτι από το οποίο βγαίνεις αλλαγμένος». Με αυτή την έννοια θεωρούσε τον εαυτό του περισσότερο ως ένα πειραματιστή παρά ως έναν θεωρητικό. «Όταν γράφω το κάνω πάνω απ' όλα προκειμένου να αλλάξω τον εαυτό μου και να μην σκέφτομαι με τον τρόπο με τον οποίο το έκανα πριν»,⁷⁶² δεν κατασκευάζω μια γενική μέθοδο “οριστικής” αξίας ‘ αυτά που γράφω έχουν, το πολύ, έναν χαρακτήρα εργαλειώδη.

Οποτεδήποτε καταπιάστηκα με κάποια θεωρητική δουλειά, παρατηρεί αλλού ο **Foucault** αυτό έγινε «στη βάση της δικής μου εμπειρίας, πάντα σε σχέση με διαδικασίες τις οποίες παρακολουθούσα να λαμβάνουν χώρα γύρω μου».⁷⁶³

Οι συγγραφείς οι οποίοι κατέστησαν δυνατή για τον **Foucault** την απομάκρυνση από την γνήσια ακαδημαϊκή ανατροφή ήταν οι Nietzsche, Bataille, Blanchot, Klossowsky. «Αυτό το οποίο με γοήτευσε σε αυτούς είναι το γεγονός ότι το πρόβλημά τους δεν ήταν να κατασκευάσουν συστήματα, αλλά να έχουν άμεσες, προσωπικές εμπειρίες».⁷⁶⁴

Σε αντίθεση με την φαινομενολογική εμπειρία η οποία αποτελεί περισσότερο ένα τρόπο οργάνωσης της συνειδητής πρόσληψης οποιασδήποτε πτυχής της καθημερινής, βιωμένης εμπειρίας, σε μια μορφή μεταβατική προκειμένου να συλληφθεί το νόημά της, οι Nietzsche, Bataille, και Blanchot αντιθέτως προσπαθούν μέσω της εμπειρίας να φθάσουν σε εκείνο το σημείο της ζωής το οποίο όσο κοντύτερα είναι δυνατόν στην «αδυνατότητα της ζωής», στο «όριο», στο έσχατο άκρο – προσπαθούν να συνάγουν το μέγιστο της έντασης και της αδυνατότητας την ίδια στιγμή. Η φαινομενολογία, παρατηρεί ο **Foucault**, εκδιπλώνει το όλο πεδίο των δυνατοτήτων ‘ προσπαθεί να συλλάβει τη σημασία της καθημερινής εμπειρίας προκειμένου να επαναβεβαιώσει το θεμελιώδη χαρακτήρα του υποκειμένου, του εαυτού, των υπερβατικών του λειτουργιών. Αντίθετα, οι Nietzsche, Bataille, και

⁷⁶⁰ “Practicing Criticism”, with D. Eribon, *Liberation* 1981. Βρίσκεται στο *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 155.

⁷⁶¹ “From Torture to Cellblock”, published in *Le Monde* Feb.21 1975. Βρίσκεται στο **Foucault Live**, *Collected Interviews, 1961-1984*, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 149. Έπειτα από την τρέλα, την ασθένεια, το έγκλημα, την σεξουαλικότητα, το τελευταίο που θα ήθελα να μελετήσω έλεγε ο **Foucault**, είναι το πρόβλημα του πολέμου και της θεσμοποίησής του, «η στρατιωτική διάσταση της κοινωνίας» - «τι επιτρέπει σε ένα έθνος να ζητά από κάποιον να πεθάνει γι' αυτό;» (“What Our present is”, University of Louvain 1983, published in *Cahiers du Griffé* no.37-38 1988. **Foucault Live**, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 415).

⁷⁶² Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 27.

⁷⁶³ “Practicing Criticism”. Interview with D. Eribon, *Liberation* 1981. *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 156.

⁷⁶⁴ «Για εμένα, οι Nietzsche, Bataille, Blanchot, Klossowsky ήταν τρόποι για να ξεφύγεις από την φιλοσοφία» (“The Functions of Literature”. Interview to R-P.Droit, 1975. *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, [ed.] L.D. Kritzman, Routledge 1988, σελ. 312).

Blanchot «αποσπούν βίαια το υποκείμενο από τον εαυτό του», με τέτοιο τρόπο ώστε αυτό, εντελώς “άλλο” από τον “εαυτό του”, να μπορεί να κατορθώσει την ίδια του την διάσπαση και εκμηδένιση - είναι αυτή επομένως η «απο-υποκειμενοποίηση», η ιδέα της «οριακής εμπειρίας» η οποία “σχίζει” το υποκείμενο από τον εαυτό του.⁷⁶⁵ Αυτό το μάθημα οδηγεί τον **Foucault** να εκλαμβάνει τα ίδια τα βιβλία του ως εμπειρίες οι οποίες τον αποτρέπουν από το να είναι «πάντοτε ο ίδιος».⁷⁶⁶

Υπάρχει μια ιδιαίζουσα σχέση όπως έχουμε δει παραπάνω μεταξύ των πραγμάτων που έχει γράψει ο **Foucault** και των αποτελεσμάτων τα οποία έχουν αυτά παράγει: το βιβλίο για την Ιστορία της Τρέλας για παράδειγμα «θεωρήθηκε ως μια ευθεία επίθεση στην μοντέρνα ψυχιατρική και ως ένα μανιφέστο της αντι-ψυχιατρικής. Αυτή δεν ήταν καθόλου η πρόθεσή μου» λει ο **Foucault**: καταρχήν η “αντι-ψυχιατρική” το 1958, όταν γράφτηκε, δεν υπήρχε καν και κατά δεύτερον, δεν θα μπορούσε να αποτελεί ευθεία επίθεση στη σύγχρονη ψυχιατρική απλούστατα γιατί σταματούσε στην ανάλυση γεγονότων τα οποία έλαβαν χώρα όχι αργότερα από την αρχή του 19^{ου} αιώνα.⁷⁶⁷

Επομένως, γιατί τότε ο κόσμος επέμενε να το θεωρεί μια τέτοια επίθεση; Ο λόγος ισχυρίζεται ο **Foucault** ήταν ο εξής: το βιβλίο αποτελούσε -και για εκείνον και για αυτούς οι οποίοι του έκαναν χρήση- έναν μετασχηματισμό της σχέσης (από μια οπτική ιστορική, θεωρητική αλλά και ηθική) την οποία έχουμε εμείς οι ίδιοι με την τρέλα, το θεσμό της ψυχιατρικής και την “αλήθεια” αυτού του λόγου. Αυτά δείχνουν πως αυτό το βιβλίο «λειτουργεί ως “εμπειρία” περισσότερο απ’ ό τι ως διατύπωση μιας ιστορικής αλήθειας». Είναι βέβαιο πως προϋπόθεση για να υπάρξει αυτή η εμπειρία του βιβλίου, είναι, σαφώς, αυτά που ισχυρίζεται να είναι “αληθή” με την έννοια μιας ιστορικά ελέγξιμης αλήθειας -ωστόσο το ουσιώδες δεν βρίσκεται εκεί: βρίσκεται στην εμπειρία που μας επιτρέπει το βιβλίο να έχουμε. Και «μια εμπειρία δεν είναι ούτε αληθής ούτε ψευδής: είναι πάντοτε ένα αποκύημα της φαντασίας, ένα κατασκευάσμα, το οποίο υπάρχει μόνο έπειτα απ’ όταν έχει φτιαχτεί, όχι νωρίτερα ‘ δεν είναι κάτι το οποίο είναι “αληθινό”, αλλά έχει μετατραπεί σε πραγματικότητα».⁷⁶⁸

Ανάλογα πράγματα θα μπορούσαν να ειπωθούν και για το *Επιτήρηση και Τιμωρία*. Οι αναγνώστες το εξέλαβαν ως περιγραφή της μοντέρνας κοινωνίας, εν τούτοις δεν υπάρχει μέσα στο βιβλίο μια ανάλυση λει ο **Foucault** του παρόντος - παρότι για τον ίδιο επρόκειτο για μια εμπειρία συσχετισμένη με την σύγχρονη ζωή. Όσοι το διάβασαν είχαν την αίσθηση ότι επρόκειτο για αυτούς, για το σημερινό κόσμο - νιώθαμε όλοι πως κάτι σύγχρονο είχε έλθει στο φως της συζήτησης. Ο ίδιος ο **Foucault** ξεκίνησε να γράφει για την γέννηση της φυλακής έπειτα από τη συμμετοχή του σε ομάδες που δραστηριοποιούνταν ενάντια στους ποινικούς θεσμούς. Οι αντιδράσεις των δεσμοφυλάκων και των κοινωνικών λειτουργών ήταν αρνητικές: “το βιβλίο λειτουργεί παραλυτικά”, “μας μπλοκάρει, μας αποτρέπει από το να συνεχίσουμε τις δραστηριότητές μας”! Ωστόσο αυτό ακριβώς, αποδεικνύει και την επιτυχία του, δείχνει ότι λειτούργησε όπως εκείνος το ήθελε: μια εμπειρία η οποία μας αλλάζει.

⁷⁶⁵ Το υποκείμενο είναι η μόνη δυνατή μορφή ύπαρξης; «Δεν μπορούν να υπάρξουν εμπειρίες στις οποίες το υποκείμενο, στις καταστατικές του σχέσεις, στην ταυτότητά του, δεν θα είναι πλέον δεδομένο;», δεν ήταν κάτι τέτοιο η εμπειρία του Nietzsche, με την μεταφορά της Αιώνιας Επιστροφής; (*Remarks on Marx*, σελ. 49).

⁷⁶⁶ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 31-32. Το πρόβλημα είναι η σχέση μεταξύ «οριακών-εμπειριών» και της ιστορίας της αλήθειας (*Remarks on Marx*, σελ. 71).

⁷⁶⁷ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 72. Για την “αντι-ψυχιατρική” βλπ. σελίδες 76-82. Ο Laing ήταν περισσότερο «ένας οπαδός του Sartre» ενώ αντιθέτως ο **Foucault** συμφωνούσε πιο πολύ με τον Heidegger.

⁷⁶⁸ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 35-36.

Ο **Foucault** τονίζει πως δεν υπάρχει ένα συνεχές και συστηματικό θεωρητικό υπόβαθρο στη δουλειά του. Δεν υπάρχει κανένα βιβλίο το οποίο να έχει γράψει χωρίς να έχει, τουλάχιστον εν μέρει, μια ευθεία προσωπική εμπειρία. Ακόμη, ο **Foucault** υπογραμμίζει πως όσον αφορά την εν λόγω εμπειρία, είναι απαραίτητο να δημιουργηθεί το έδαφος για μια μεταμόρφωση η οποία δεν είναι απλώς ατομική, παρά έχει χαρακτήρα προσιτό στους άλλους: η εμπειρία αυτή πρέπει να είναι δυνατό να συνδεθεί με μια συλλογική πρακτική και με έναν ορισμένο τρόπο σκέψης. Κάτι τέτοιο συνέβη με τα κινήματα της αντι-ψυχιατρικής και εκείνα των φυλακισμένων.⁷⁶⁹

Ο μετασχηματισμός του σύγχρονου ανθρώπου έχει άμεση σχέση με την αίσθηση του εαυτού του. Ένα βιβλίο όπως το *Επιτήρηση και Τιμωρία* μπορεί να συμβάλει σε αυτή τη μεταμόρφωση – ένα «βιβλίο-εμπειρία» (an “experience-book”) ως αντιτιθέμενο σε ένα «βιβλίο-αλήθειας» (“truth-book”, “demonstration-book”).⁷⁷⁰

Λοιπόν, έλεγε ο **Foucault** κάποια στιγμή, «για εμένα η διανοητική εργασία είναι συνυφασμένη με αυτό που μπορούμε να αποκαλέσουμε “αισθητισμό”, που σημαίνει να μετασχηματίζεις τον εαυτό σου. Πιστεύω πως το πρόβλημά μου είναι αυτή η περίεργη σχέση μεταξύ γνώσης, επιστημοσύνης, θεωρίας και πραγματικής ιστορίας». «Από την προσωπική δική μου εμπειρία, έχω την αίσθηση ότι η γνώση δεν μπορεί να κάνει τίποτα για εμάς και ότι η πολιτική εξουσία μπορεί να μας καταστρέψει. Όλη η γνώση του κόσμου δεν μπορεί να κάνει κάτι ενάντια σε αυτό».

Όλα αυτά δεν έχουν σχέση με αυτά που σκέφτεται θεωρητικά παρά με την προσωπικές του εμπειρίες: «Ξέρω ότι η γνώση μπορεί να μας μετασχηματίσει, ότι η αλήθεια δεν είναι μόνο ένας τρόπος αποκωδικοποίησης του κόσμου [...] αλλά ότι εάν γνωρίζω την αλήθεια αυτό θα με κάνει να αλλάξω». Αυτή «η μεταμόρφωση του εαυτού κάποιου από την δική του γνώση είναι κάτι μάλλον πολύ κοντινό στην αισθητική εμπειρία». «[...] Γιατί θα έπρεπε ένας ζωγράφος να δουλεύει εάν δεν μεταμορφώνεται από το ίδιο του το έργο;».⁷⁷¹

17.5 ΤΟ “ΔΙΚΑΙΩΜΑ ΤΩΝ ΚΥΒΕΡΝΩΜΕΝΩΝ”

Τον Ιούνιο του 1977 ο **Foucault** συμμετείχε στην οργάνωση μιας συζήτησης με σοβιετικούς αντιφρονούντες με στόχο τη διαμαρτυρία ενάντια στην επίσκεψη του Leonid Brezhnev στην Γαλλία.⁷⁷² ‘ σε σχέση με το ευρύ αυτό κίνημα διαφωνούντων, μερικούς μήνες αργότερα θα αναφερθεί με σαφήνεια για πρώτη φορά στο «δικαίωμα των κυβερνώμενων» το οποίο θεωρεί «περισσότερο συγκεκριμένο, περισσότερο ιστορικά καθορισμένο απ’ ότι τα δικαιώματα του ανθρώπου»: οι κυβερνώμενοι έχουν το δικαίωμα της «νόμιμης άμυνας απέναντι στις κυβερνήσεις τους».⁷⁷³

Είναι πάντως ενδιαφέροντα και τα όσα ο **Foucault** επισημαίνει σε μια επίσημη έκθεση, σχετικά με τρεις θεμελιώδεις αρχές:⁷⁷⁴

1) Υπάρχει μια παγκόσμια υπηκοότητα (ιδιότητα, citizenship) η οποία έχει τα δικαιώματά της και τα καθήκοντά της, και η οποία υποχρεώνει κάποιον να μιλήσει καθαρά ενάντια σε οποιαδήποτε κατάχρηση εξουσίας, όποιος και εάν είναι ο πρωτεργάτης, όποια και εάν είναι τα θύματά της. Σε τελευταία ανάλυση είμαστε όλοι

⁷⁶⁹ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 38-39.

⁷⁷⁰ Michel **Foucault**: *Remarks on Marx*, editions Semiotext(e) 1991, σελ. 41-42.

⁷⁷¹ Δεν με ενδιαφέρει τόσο το ακαδημαϊκό status όσων κάνω λει ο **Foucault** «γιατί το πρόβλημά μου είναι η δική μου μετάπλαση». (“The Minimalist Self”, *Politics, Philosophy, Culture*, σελ. 14).

⁷⁷² D. Macey, *The Lives of M. Foucault*, Pantheon Books 1993, σελ. 379-381.

⁷⁷³ “Va-t-on extrader K. Croissant?”, *Le Nouvel Observateur* 14/11/1977, *Dits et Ecrits* 3, p.362, 364.

⁷⁷⁴ “Confronting Governments: Human Rights”, *Liberation* 06-1984. M. **Foucault**: *Essential Works* 1954-1984, vol.3 Power, J.D. Faubion [ed.], Penguin Books 2002, σελ. 474-475).

μέλη της κοινότητας των κυβερνώμενων, και ως εκ τούτου οφείλουμε να δείχνουμε αμοιβαία αλληλεγγύη.

2) Επειδή αξιώνουν να ασχολούνται με την ευημερία των κοινωνιών, οι κυβερνήσεις σφετερίζονται για τον εαυτό τους το δικαίωμα να προβάλλουν ως κέρδος ή απώλεια την ανθρώπινη δυστυχία την οποία οι αποφάσεις τους προκαλούν ή επιτρέπει η oligωρία τους. Είναι καθήκον αυτής της παγκόσμιας ιδιότητας (citizenship) του πολίτη να φέρνει πάντοτε την μαρτυρία των ανθρώπων που υποφέρουν στα μάτια και τα αυτιά των κυβερνήσεων, δυστυχίες για τις οποίες είναι ψευδές ότι αυτοί δεν ευθύνονται. Τα βάσανα των ανθρώπων δεν πρέπει ποτέ να αποτελούν σιωπηλό κατάλοιπο της πολιτικής. Θεμελιώνουν ένα απόλυτο δικαίωμα να ορθώσουν το ανάστημά τους και να μιλήσουν σε εκείνους που κατέχουν εξουσία.

3) Πρέπει να απορρίψουμε το διαχωρισμό της εργασίας που τόσο συχνά μας προσφέρουν: οι διανοούμενοι μπορούν να αγανακτήσουν και να μιλήσουν ‘ οι κυβερνήσεις θα στοχαστούν και θα δράσουν. Είναι αλήθεια πως οι καλές κυβερνήσεις αναγνωρίζουν την ιερή αγανάκτηση των κυβερνώμενων, υπό τον όρο ότι παραμένει λυρική. *«Πιστεύω ότι χρειάζεται να έχουμε πλήρη επίγνωση ότι πολύ συχνά είναι εκείνοι που κυβερνούν που μιλούν, που έχουν την δυνατότητα να μιλήσουν, και που θέλουν μόνο να μιλούν. Η εμπειρία δείχνει ότι κάποιος μπορεί και πρέπει να αρνηθεί το θεατρικό ρόλο της αφηρημένης και απλής αγανάκτησης που μας προτείνεται»*⁷⁷⁵

18. ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ, ΣΥΝΑΙΝΕΣΗ, ΚΥΡΙΑΡΧΙΑ

Όπως έχουμε δει, η κυριαρχία (domination) είναι μια κρυστάλλωση, μια ειδική περίπτωση ανάμεσα στις διαφορετικές δυνατότητες που αφορούν τις σχέσεις εξουσίας. Ο Habermas, λει ο **Foucault**, όταν μιλά για “εξουσία” πάντοτε την αντιλαμβάνεται ως “κυριαρχία”. Ωστόσο: από μόνες τους οι σχέσεις παραγωγής, οι επικοινωνιακές σχέσεις ή οι σχέσεις εξουσίας, δεν είναι ούτε κακές ούτε καλές, *«υπάρχουν, και δεν μπορείς να ζήσεις σε κανενός είδους κοινωνία χωρίς αυτά τα τρία διαφορετικά είδη σχέσεων»*. Δεν είναι ανεξάρτητα μεταξύ τους, αλλά και ούτε ισομορφικά, *«έχουν τη δική τους διάρθρωση, τη δική τους μορφή και τους δικούς τους κανόνες»*.⁷⁷⁶

Για τον **Foucault** ο Habermas δίνει υπερβολικά σημαντική θέση στις “σχέσεις επικοινωνίας” και μάλιστα μια λειτουργία «ουτοπική»: *«Η ιδέα πως θα μπορέσει να υπάρξει μια κατάσταση επικοινωνίας όπου τα παιχνίδια αλήθειας θα κυκλοφορούν ανεμπόδιστα, χωρίς περιορισμούς και χωρίς φαινόμενα καταπίεσης νομίζω ότι παραπέμπει στην τάξη της ουτοπίας. Διότι τότε δεν γίνεται αντιληπτό ότι οι σχέσεις εξουσίας δεν είναι κάτι καθεαυτό κακό, από το οποίο πρέπει να απαλλαχτούμε. Θεωρώ ότι δεν μπορεί να υπάρχει κοινωνία χωρίς σχέσεις εξουσίας, εάν τις εννοούμε ως στρατηγικές μέσω των οποίων τα άτομα προσπαθούν να καθοδηγήσουν, να καθορίσουν την συμπεριφορά των άλλων»*. Επομένως ζητούμενο δεν είναι να προσπαθούμε να τις διαλύσουμε στο πλαίσιο μιας ολοκληρωτικά διάφανης επικοινωνίας, αλλά *«να επινοήσουμε τις κατευθυντήριες αρχές δικαίου, τις τεχνικές διαχείρισης και επίσης την*

⁷⁷⁵ Η Amnesty International, η Terre des Hommes, και η Médecins du monde κ.ά. λει ο **Foucault**, αποτελούν πρωτοβουλίες οι οποίες έχουν δημιουργήσει αυτό το νέο δικαίωμα: *«το δικαίωμα των ιδιωτικών ατόμων να επεμβαίνουν αποτελεσματικά στη σφαίρα της διεθνούς πολιτικής και στρατηγικής»*.

⁷⁷⁶ “Problematics”, interview 1983, published in *Crash: nostalgia for the absence of cyberspace*, [eds.] Reynolds & Zimmer, New York 1994. Βρίσκεται στο **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, [ed.] S. Lotringer, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 416.

ηθική, το ήθος, την πρακτική εαυτού, που θα μας επιτρέψουν, μέσα σε αυτά τα παιχνίδια εξουσίας, να παίζουμε με τον ελάχιστο δυνατό βαθμό κυριαρχίας». ⁷⁷⁷

Θα μπορούσαμε εν τέλει να δούμε την εξουσία ως δραμ-από-κοινού, ως δραμ-μαζί, ως μια συναίνεση και μια 'περιοχή δι-υποκειμενικότητας' (J. Habermas), παρά ως σχέση κυριαρχίας;

18.1 ΣΥΝΑΙΝΕΣΗ

«[...] η ιδέα μιας συναινετικής πολιτικής μπορεί πράγματι σε μια δεδομένη στιγμή να χρησιμεύει είτε σαν ρυθμιστική αρχή (principle) ή καλύτερα σαν κριτική αρχή σε σχέση με άλλες πολιτικές μορφές 'δεν πιστεύω όμως ότι αυτό σβήνει το πρόβλημα των σχέσεων εξουσίας» λειο ο **Foucault**.

Μπορούμε να υποθέσουμε ότι οι άνθρωποι είναι συνδεδεμένοι με σχέσεις εξουσίας με την έννοια ότι μαζί έχουν μια ικανότητα που δεν θα την είχαν αλλιώς (και αυτό προϋποθέτει μια ορισμένη κοινή κατανόηση κ.ο.κ.), που μπορεί επίσης να περικλείει σχέσης υπαγωγής (μια και μπορεί ένας από τους αναγκαίους όρους αυτής της κοινής δράσης να είναι το να έχεις κάποιους επικεφαλής, αρχηγούς...), είναι, όμως, όλες αυτές οι σχέσεις, σχέσεις κυριαρχίας;

Η διάκριση των σχέσεων κυριαρχίας από τις σχέσεις εξουσίας είναι μάλλον απλώς λεκτική: ορισμένες σχέσεις εξουσίας λειτουργούν έτσι ώστε να προκαλούν αποτελέσματα κυριαρχίας, σπάνια το πλέγμα των σχέσεων εξουσίας μας επιτρέπει μια τέτοια διάκριση.

Ακόμη και αν το μοντέλο της συναίνεσης είναι μια φανταστική, ουτοπική δυνατότητα, δεν φαίνεται οι άνθρωποι πως μπορούν παρ' όλα αυτά να δρουν σύμφωνα με αυτό και να έχουν αποτελέσματα; Δεν θα μπορούσαμε να δεχτούμε τη συναίνεση ως ένα σκοπό που αξίζει να επιδιώκουμε; Ο **Foucault** θεωρεί πως αποτελεί μια κριτική ιδέα (όχι ρυθμιστική αρχή) την οποία οφείλουμε συνεχώς να διατηρούμε: «να αναρωτιόμαστε τι ποσοστό μη συναινεσιακότητας εμπεριέχεται σε μια τέτοια σχέση εξουσίας, κι αν είναι αναγκαίος ή όχι αυτός ο βαθμός μη συναινεσιακότητας [...]». ⁷⁷⁸

18.2 ΠΟΛΕΜΙΚΗ

Σε αντίθεση με όλα αυτά, αυτός που ασκεί *πολεμική* υποστηρίζει ο **Foucault**, είναι εκ των προτέρων εφοδιασμένος με προνόμια τα οποία δεν συζητάει ' κηρύττει πόλεμο σε ένα πρόσωπο που δεν είναι συνέταιρος στην αναζήτηση της αλήθειας, αλλά αντίπαλος, εχθρός που έχει άδικο και που είναι επιζήμιος ' το παιχνίδι συνίσταται τώρα στο να τον καταργήσει ως συνομιλητή, να τον αποκλείσει από κάθε πιθανό διάλογο και ο τελικός σκοπός του είναι να προκαλέσει το θρίαμβο της δίκαιης υπόθεσης που υποστηρίζει εξ αρχής. «Αυτός που ασκεί *πολεμική* στηρίζεται σε μια νομιμότητα την οποία στερείται εξ ορισμού ο αντίπαλός του». ⁷⁷⁹

Διακρίνουμε λοιπόν τρία μοντέλα στην πολεμική:

⁷⁷⁷ *Concordia. Revista internacional de filosofia*. "Η Ηθική της Επιμέλειας του Εαυτού ως Πρακτική της Ελευθερίας", στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 383. Στην κατάσταση του 'διαλόγου', στο παιχνίδι των ερωτήσεων-απαντήσεων τα συμμετέχοντα πρόσωπα ασκούν τα ανάλογα "δικαιώματά" τους: το ένα να μην έχει πειστεί ακόμη, να συλλαμβάνει μια αντίφαση, να ζητάει περισσότερες πληροφορίες, να δίνει έμφαση σε διαφορετικά αιτήματα, να επιστημαίνει λανθασμένους συλλογισμούς κλπ. ' το άλλο που απαντά, επίσης, χάρη στη λογική του ίδιου του λόγου (discourse), συνδέεται στενά με αυτό που έχει πει παλαιότερα κ.ο.κ.

⁷⁷⁸ "Πολιτική και ηθική", σελ. 129. «Δεν πρέπει να είμαστε υπέρ της συναινεσιακότητας αλλά κατά της μη συναινεσιακότητας» (...)

⁷⁷⁹ "Πολεμική, πολιτική και προβληματοποιήσεις", στο "Εξουσία, γνώση και ηθική", εκδ. ύψιλον, σελ. 132.

-Στο θρησκευτικό μοντέλο η πολεμική βάζει ως καθήκον να καθορίσει την αναγκαία αρχή του δόγματος την οποία παραμέλησε ο αντίπαλος και καταγγέλλει αυτή την αμέλεια ως ηθικό ελάττωμα ‘ στις ρίζες του λάθους βρίσκει πάθος, επιθυμία, συμφέρον, μια ολόκληρη σειρά αδυναμίες και απαράδεκτες προσηλώσεις που το ενοχοποιούν.

-Στο δικαστικό μοντέλο, η πολεμική ως δικαστική πρακτική, δεν αφήνει κανένα περιθώριο για συζήτηση με ίσους όρους: εξετάζει μια περίπτωση δεν συνομιλεί ‘ ενάγει έναν ύποπτο, συγκεντρώνει αποδείξεις, προσδιορίζει την παράβαση, αναγγέλλει τελικά την αλήθεια με την μορφή της απόφασης και την καταδίκη του.

-Τέλος, στο πολιτικό μοντέλο, η πολεμική «καθορίζει συμμαχίες, στρατολογεί οπαδούς, ενώνει συμφέροντα ή γνώμες, αντιπροσωπεύει ένα κόμμα ‘ μετατρέπει τον άλλο σε εχθρό, σε υποστηρικτή αντίθετων συμφερόντων, με τον οποίο πρέπει κανείς να παλέψει ως τη στιγμή που θα νικηθεί» ή θα παραδοθεί ή θα εξαιρεθεί.⁷⁸⁰

Στην πολεμική η επαναδραστηριοποίηση όλων αυτών των πρακτικών είναι ένα θέατρο: βλέπουμε μόνο χειρονομίες ‘ τα αναθέματα, οι αφορισμοί, οι καταδίκες, οι μάχες δεν είναι παρά τρόποι ομιλίας. Μολαταύτα, στην τάξη του λόγου είναι και τρόποι δράσης που έχουν φυσικά συνέπειες: στερωτικά αποτελέσματα μια και καμία καινούρια ιδέα δεν μπορεί να προκύψει από εδώ. Οι συνομιλητές δεν ριψοκινδυνεύουν αλλά επιστρέφουν συνεχώς στα δικαιώματα που διεκδικούν, στη νομιμότητά τους.

Και κάτι άλλο πιο σοβαρό ίσως: «σ’ αυτήν την κωμωδία μιμείται κανείς τον πόλεμο, τις μάχες, τις εκμηδενίσεις ή τις παραδόσεις άνευ όρων, προωθώντας όσο το δυνατόν περισσότερο το δολοφονικό του ένστικτο».⁷⁸¹

19. ΓΙΑ ΤΟΝ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟ

«Ο Διαφωτισμός δεν αντιπροσωπεύει βέβαια το απόλυτο κακό, κάθε άλλο, δεν αντιπροσωπεύει όμως ούτε το απόλυτο καλό, ούτε, κυρίως, το οριστικό καλό».⁷⁸²

Ο διαφωτισμός στα τέλη του 18^{ου} αιώνα υπήρξε όχι μια επινόηση ή μια επανάσταση, αλλά κάτι οικείο και διάχυτο, παρατηρεί ο **Foucault**, κάτι το οποίο συνέβαινε ήδη. “Τι είμαστε εμείς σήμερα;” Τι είναι αυτή η τόσο εύθραυστη στιγμή από την οποία δεν μπορούμε να απαγκιστρώσουμε την ταυτότητά μας, και η οποία θα παρέλθει ανεπιστρεπτί;

19.1 ΕΞΟΔΟΣ ΑΠΟ ΤΗΝ “ΑΝΩΡΙΜΟΤΗΤΑ”

Η “ουτοπία του Διαφωτισμού”, για πολλούς στοχαστές αποτέλεσε επί της ουσίας και εκ των πραγμάτων ένα προσχέδιο του ολοκληρωτισμού: ποινικές τεχνολογίες, ηθικές τεχνολογίες, καθεστώτα κολασμού, υποταγή των σωμάτων μέσω του έλεγχου των ιδεών.

Ας παρακολουθήσουμε αναλυτικά την ερμηνεία και τις θέσεις που διατυπώνει ο **Foucault** στο κείμενό του *What is Enlightenment?*⁷⁸³

Το ερώτημα για τον Διαφωτισμό, σύμφωνα με τον **Foucault**, έθεσε τα προβλήματα της σχέσης του ανθρώπου με το παρόν, του ιστορικού τρόπου ύπαρξης του ανθρώπου, της θεσμοθέτησης του εγώ ως αυτόνομου υποκειμένου.

⁷⁸⁰ “Πολεμική, πολιτική και προβληματοποιήσεις”, σελ. 133.

⁷⁸¹ “Πολεμική, πολιτική και προβληματοποιήσεις”, σελ. 133. Είναι επικίνδυνο να κάνουμε κάποιον να πιστέψει ότι μπορεί έτσι να έχει πρόσβαση σε κάποια αλήθεια, γιατί με αυτό τον τρόπο επικυρώνονται πραγματικές πολιτικές πρακτικές.

⁷⁸² Ο μεγάλος εγκλεισμός, εκδ. Μαύρη Λίστα, Αθήνα 1999, σελ. 129. (“Interview de Michel **Foucault**”, *Dits et écrits 1954-1988*, том. IV: 1980-1988, σ. 688-696)

⁷⁸³ Michel **Foucault**: *Τι είναι Διαφωτισμός; (What is Enlightenment?)*, εκδ. Έρασμος.

Το “παρόν” μπορεί γενικά να αναπαρασταθεί ως ανήκον σε μια ορισμένη περίοδο του κόσμου, διακρινόμενη από τις άλλες μέσω κάποιων εγγενών χαρακτηριστικών, ή μέσω κάποιου δραματικού γεγονότος ‘ το παρόν μπορεί επίσης να μελετάται ώστε να αποκρυπτογραφηθούν μέσα σ’ αυτό προδρομικά σημάδια ενός επερχόμενου γεγονότος ‘ μπορεί τέλος, να αναλυθεί ως σημείο μετάβασης προς την ανατολή ενός καινούριου κόσμου. Ο τρόπος ωστόσο, με τον οποίο ο Kant θέτει το ερώτημα για τον Διαφωτισμό (*Aufklärung*) είναι διαφορετικός: ο Διαφωτισμός ορίζεται από τον Kant «με έναν απολύτως σχεδόν αρνητικό τρόπο, ως “έξοδος”»: ο Kant «αναζητά μια διαφορά: ποια διαφορά εισάγει το σήμερα σε σχέση με το χθες;».⁷⁸⁴

Η «έξοδος» για τον Kant είναι μια διαδικασία η οποία λυτρώνει την ανθρωπότητα από την κατάσταση της «ανωριμότητας».⁷⁸⁵ Με τον όρο «ανωριμότητα» ο Kant εννοεί μια ορισμένη κατάσταση της θελήσεώς μας που μας κάνει να αποδεχόμαστε την εξουσία κάποιου άλλου ‘ ο Διαφωτισμός ορίζεται επί της ουσίας με την τροποποίηση αυτής της σχέσης που συνδέει τη βούληση, την εξουσία και τη χρήση του Λόγου. Η «έξοδος» πάντως, με αμφίσημο τρόπο, εκτός από φαινόμενο και διαδικασία εν εξελίξει, παρουσιάζεται επίσης και ως καθήκον και υποχρέωση: ο άνθρωπος είναι ο ίδιος υπεύθυνος για την ανωριμότητά του, και επομένως μπορούμε να υποθέσουμε πως θα καταστεί ικανός να ξεφύγει από την κατάσταση αυτή μόνο με μια αλλαγή που αυτός ο ίδιος θα δημιουργήσει μέσα του. «Να έχεις το θάρρος, την τόλμη, να γνωρίσεις»: ο Διαφωτισμός είναι μια διαδικασία στην οποία οι άνθρωποι μετέχουν συλλογικά, αλλά ταυτόχρονα και μια πράξη θάρρους την οποία οφείλει κανείς να επιτελέσει προσωπικά.

Ο Kant, γράφει ο **Foucault**, εντοπίζει δύο θεμελιώδεις προϋποθέσεις, συγχρόνως πνευματικές και θεσμικές, κάτω από τις οποίες μπορεί η ανθρωπότητα να ξεφύγει από την ανωριμότητά της. Η πρώτη είναι ότι η περιοχή της υπακοής και η περιοχή της χρήσης του Λόγου πρέπει να διακρίνονται πλήρως. Χαρακτηρίζοντας εν συντομία ο Kant την «ανωριμότητα» λέει: «μη συλλογίζεστε, μόνο να ακολουθείτε τις εντολές».⁷⁸⁶ Η ανθρωπότητα θα φτάσει στην ωριμότητα όταν δεν θα χρειάζεται πλέον να υπακούει και όταν ειπωθεί στους ανθρώπους: «Υπακούετε, και θα είστε ικανοί να συλλογίζεστε».

Και πάλι, τι εννοεί ο Kant εδώ; Μιλάει για την παλαιά «ελευθερία της συνείδησης», το δικαίωμα να συλλογίζεται κανείς όπως θέλει από τη στιγμή που υπακούει όπως οφείλει; Κατά τον **Foucault**, ο Kant εισάγει στο σημείο αυτό μια άλλη διάκριση: αυτή μεταξύ της ιδιωτικής και της δημόσιας χρήσης του Λόγου. Ο Λόγος πρέπει να είναι ελεύθερος κατά τη δημόσια χρήση του, και οφείλει να είναι πειθήνιος κατά την ιδιωτική χρήση του. Αυτό όμως, παρατηρεί ο **Foucault**, είναι επί της ουσίας «το αντίθετο απ’ ό,τι συνήθως ονομάζεται ελευθερία της συνείδησης». Τι συνιστά για τον Kant ιδιωτική χρήση του Λόγου; Ο άνθρωπος κάνει μια τέτοια χρήση του Λόγου όταν είναι «μέρος ενός μηχανισμού», δηλαδή όταν έχει κάποιο λειτουργήμα να επιτελέσει στην κοινωνία: τοποθετημένος σε μια προκαθορισμένη θέση, οφείλει να εφαρμόσει συγκεκριμένους κανόνες και να εξυπηρετήσει συγκεκριμένους σκοπούς.

⁷⁸⁴ Michel **Foucault**: *Τι είναι Διαφωτισμός*, σελ. 9.

⁷⁸⁵ Τι εννοεί ο Kant με τον όρο «ανθρωπότητα» (*Menschheit*); Θα πρέπει να εννοήσουμε εδώ ότι ολόκληρο το ανθρώπινο γένος εμπλέκεται στη διαδικασία του Διαφωτισμού; Αποτελεί δηλαδή ο Διαφωτισμός μια ιστορική μεταβολή η οποία επηρεάζει την πολιτική και κοινωνική ύπαρξη όλων των ανθρώπων, ή μήπως ο Διαφωτισμός συνεπάγεται μια μεταβολή η οποία επηρεάζει ό,τι συνιστά την ανθρωπότητα των ανθρώπινων όντων; Τι είναι αυτή η μεταβολή τότε;

⁷⁸⁶ Αυτή είναι για τον Kant η μορφή με την οποία ασκούνται συνήθως η στρατιωτική πειθαρχία, η πολιτική εξουσία και η θρησκευτική αυθεντία.

«Ο Kant δεν ζητά από τους ανθρώπους να έχουν μια τυφλή και ανόητη υπακοή, αλλά να προσαρμόζουν τη χρήση που κάνουν του λόγου τους σ' αυτές τις καθορισμένες συνθήκες ' και κατά συνέπεια ο Λόγος πρέπει να υπόκειται στους εν λόγω ιδιαίτερους σκοπούς. Κατ' αυτόν τον τρόπο δεν μπορεί να υπάρξει εδώ οποιαδήποτε ελεύθερη χρήση του Λόγου». ⁷⁸⁷ Όταν κάποιος συλλογίζεται ως έλλογο ον και όχι ως μέρος ενός μηχανισμού, όταν συλλογίζεται ως μέλος της έλλογης ανθρωπότητας, τότε η χρήση του λόγου πρέπει να είναι δημόσια και ελεύθερη. «Έτσι, γράφει ο **Foucault**, ο Διαφωτισμός δεν είναι απλώς η διαδικασία μέσω της οποίας τα άτομα θα έβλεπαν να εξασφαλίζεται η δική τους προσωπική ελευθερία της σκέψης. Υπάρχει Διαφωτισμός όταν η καθολική, η ελεύθερη, και η δημόσια χρήση του Λόγου υπερτίθενται η μία της άλλης». ⁷⁸⁸

Με ποιον τρόπο μπορεί να διασφαλιστεί η δημόσια χρήση αυτού του Λόγου; Εφόσον ο Διαφωτισμός θεωρείται ως υποχρέωση η οποία τίθεται στα άτομα, το πρόβλημα είναι ουσιαστικά πολιτικό. «Πώς η τόλμη να γνωρίσουμε μπορεί να υπάρξει ολοφάνερα, τη στιγμή που τα άτομα υπακούουν όσο το δυνατόν πιο πειθήνια;». Ο Kant θα προτείνει στον Φρειδερίκο II ένα είδος συμβολαίου: ένα «συμβόλαιο του έλλογου δεσποτισμού με τον ελεύθερο Λόγο: η δημόσια και ελεύθερη χρήση του αυτόνομου Λόγου θα είναι η καλύτερη εγγύηση, οπωσδήποτε υπό την προϋπόθεση ότι η πολιτική αρχή στην οποία οφείλει κανείς να υπακούει βρίσκεται η ίδια σε συμφωνία με τον καθολικό Λόγο». ⁷⁸⁹

Για τον Kant ο Διαφωτισμός είναι η στιγμή εκείνη κατά την οποία η ανθρωπότητα εμφανίζεται να θέτει σε χρήση τον δικό της Λόγο, χωρίς να υπόκειται η ίδια σε καμία εξουσία. Είναι ακριβώς τη στιγμή αυτή παρατηρεί ο **Foucault** «που είναι αναγκαία η κριτική, αφού ο ρόλος της είναι να καθορίσει τους όρους κάτω από τους οποίους νομιμοποιείται η χρήση του Λόγου ώστε να προσδιορίσει τι μπορεί να γνωσθεί, τι πρέπει να γίνει, και τι πρέπει να ελπίζεται. Οι αθέμιτες χρήσεις του Λόγου είναι εκείνες που γεννούν τον δογματισμό και την ετερονομία, μαζί με την αυταπάτη ' από την άλλη μεριά, όταν η νόμιμη χρήση του Λόγου έχει πλήρως καθοριστεί στο επίπεδο των αρχών που την διέπουν, τότε μπορεί να εξασφαλιστεί η αυτονομία». ⁷⁹⁰

19.2 ΤΙ ΣΗΜΑΙΝΕΙ ΜΟΝΤΕΡΝΙΣΜΟΣ;

Τι κατονομάζει ο όρος «μοντερνισμός»; Μπορούμε να πούμε πως δεν αποτελεί τόσο μια ιστορική περίοδο, όσο μια «στάση»: έναν τρόπο αναφοράς στη σύγχρονη πραγματικότητα, μια εκούσια επιλογή, ένα τρόπο του σκέπτεσθαι, του συναισθάνεσθαι, του πράττειν, του συμπεριφέρεσθαι - κάτι που πάντως αυτοπροβάλλεται ως καθήκον. Χωρίς αμφιβολία, σημειώνει ο **Foucault**, «κάτι περίπου ανάλογο με αυτό που οι Έλληνες αποκαλούσαν ήθος».

Συχνά, ο μοντερνισμός χαρακτηρίζεται ως συνείδηση της ασυνέχειας του χρόνου: ρήξη με την παράδοση, μια αίσθηση νεωτερικότητας. Ο Baudelaire παρατηρεί ο **Foucault** θα ορίσει τη μοντερνικότητα ως «το εφήμερο, το φευγαλέο, το τυχαίο». «Ο μοντερνισμός δεν είναι ένα φαινόμενο ευαισθησίας στο φευγαλέο παρόν ' είναι η βούληση να "ηρωοποιήσουμε" το παρόν». ⁷⁹¹ Η ηρωοποίηση βέβαια εδώ είναι ειρωνική: η μοντερνική στάση δεν θεωρεί την παρερχόμενη στιγμή ως ιερή με σκοπό να την διατηρήσει ή να την διαιωνίσει. Η υψηλή αξία του παρόντος είναι δεμένη με την προθυμία να το φανταστούμε διαφορετικά απ' ό,τι είναι και να το

⁷⁸⁷ Michel **Foucault**: *Τι είναι Διαφωτισμός*, σελ. 12.

⁷⁸⁸ Michel **Foucault**: *Τι είναι Διαφωτισμός*, σελ. 13.

⁷⁸⁹ Michel **Foucault**: *Τι είναι Διαφωτισμός*, σελ. 14.

⁷⁹⁰ Michel **Foucault**: *Τι είναι Διαφωτισμός*, σελ. 14.

⁷⁹¹ Michel **Foucault**: *Τι είναι Διαφωτισμός*, σελ. 17.

μεταμορφώσουμε όχι καταστρέφοντάς το αλλά συλλαμβάνοντας μέσα του αυτό που πραγματικά είναι.

Η μοντερνικότητα για τον Baudelaire είναι επιπρόσθετα λειο **Foucault** και ένα είδος σχέσης το οποίο πρέπει κανείς να υιοθετήσει ως προς τον εαυτό του: ο μοντέρνος θεωρεί τον εαυτό του ως αντικείμενο μιας επίπονης επεξεργασίας. Είναι αυτό που ο Baudelaire αποκαλεί «δανδισμό»: ο «δανδής», μέσω ενός ιδιαίτερου ασκητισμού, με το σώμα του, τη συμπεριφορά του, τα συναισθήματα και τα πάθη του, αυτή την ίδια την ύπαρξή του, δημιουργεί ένα έργο τέχνης. Ο μοντέρνος άνθρωπος έχει το καθήκον να παραγάγει τον εαυτό του ‘ δεν επιδιώκει να ανακαλύψει την κρυμμένη αλήθεια του, αλλά να επινοήσει τον εαυτό του.⁷⁹²

19.3 ΚΡΙΤΙΚΗ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΕΑΥΤΟΥ ΜΑΣ

Το νήμα που μας συνδέει με τον Διαφωτισμό, είναι για τον **Foucault** η διαρκής επανενεργοποίηση ενός «φιλοσοφικού ήθους το οποίο θα μπορούσε να περιγραφεί ως διαρκής κριτική της ιστορικής μας εποχής».⁷⁹³

Κατά πρώτον, το ήθος αυτό συνεπάγεται την άρνηση αυτού που ο **Foucault** αποκαλεί «εκβιασμό» του Διαφωτισμού. Ο Διαφωτισμός μπορεί να θεωρηθεί ως ένα εγχείρημα να συνδεθεί η πρόοδος της αλήθειας και η ιστορία της ελευθερίας με έναν δεσμό άμεσης σχέσης, και καθόρισε έναν συγκεκριμένο τρόπο του φιλοσοφείν. «Αλλά αυτό δεν σημαίνει, γράφει ο **Foucault**, ότι πρέπει κανείς να είναι “υπέρ” ή “εναντίον” του Διαφωτισμού. Σημαίνει ακριβώς ότι πρέπει κανείς να αρνείται οτιδήποτε θα μπορούσε να εμφανιστεί με τη μορφή μιας απλουστευτικής και απολυταρχικής επιλογής: είτε αποδεχόμαστε τον Διαφωτισμό και παραμένουμε μέσα στην παράδοση του ορθολογισμού του [...] ‘ είτε αλλιώς ασκούμε κριτική στον Διαφωτισμό και εν συνεχεία προσπαθούμε να αποσπασθούμε από τις ορθολογικές αρχές του [...]. Και δεν απελευθερωνόμαστε από αυτόν τον εκβιασμό εισάγοντας “διαλεκτικές” αποχρώσεις επιχειρώντας να καθορίσουμε ποια καλά και κακά στοιχεία υπάρχουν μέσα στο Διαφωτισμό». Οι έρευνές μας «θα πρέπει να “προσανατολίζονται προς τα σύγχρονα όρια του αναγκαίου”, δηλαδή προς το τι είναι ή δεν είναι πλέον απαραίτητο για την θέσμιση του εαυτού μας ως αυτόνομου υποκειμένου».⁷⁹⁴

Δεύτερο σημείο: Για τον **Foucault**, ο Διαφωτισμός δεν θα πρέπει να συγχέεται με τον “ουμανισμό” - βρίσκονται μάλλον σε μια σχέση έντασης παρά ταυτότητας. Τα θέματα του ουμανισμού, τα οποία συνδέθηκαν με διάφορες αξιολογικές κρίσεις, παρουσίασαν ιστορικά μια μεγάλη ποικιλία ως προς το περιεχόμενο και ως προς τις αξίες που συντήρησαν.⁷⁹⁵ Η ουμανιστική θεματική είναι καθεαυτή παραλλάσσουσα, εύκαμπτη και «εξαιρετικά ασυνεπής για να χρησιμεύσει σαν άξονας στοχασμού». «[...] αυτό που ονομάστηκε ουμανισμός χρειάστηκε πάντα να στηρίζεται σε ορισμένες συλλήψεις για τον άνθρωπο τις οποίες δανειζόταν από τη θρησκεία, την επιστήμη ή την πολιτική. Ο ουμανισμός χρησιμεύει για να χρωματίσει και να δικαιώσει τις συλλήψεις εκείνες για τον άνθρωπο στις οποίες, στο κάτω κάτω, ήταν αναγκασμένος να προσφεύγει». Η θεματική αυτή «μπορεί να αντικρουστεί από την

⁷⁹² Η αισθητική επεξεργασία του εγώ πάντως στον Baudelaire, δεν έχει κάποια θέση στην κοινωνία καθ’ εαυτή ή στο πολιτικό σώμα, παράγεται στον χώρο που ονομάζει «τέχνη».

⁷⁹³ Michel **Foucault**: *Τι είναι Διαφωτισμός*, σελ. 20.

⁷⁹⁴ Michel **Foucault**: *Τι είναι Διαφωτισμός*, σελ. 21.

⁷⁹⁵ Υπήρξαν στον 17^ο αιώνα ένας ουμανισμός εναντίον του χριστιανισμού και της θρησκείας, και ένα άλλος, χριστιανικός, εναντίον του ασκητισμού ‘ υπήρξε ένας ουμανισμός καχύποπτος και εχθρικός στην επιστήμη και ένας άλλος που ήλπιζε σ’ αυτήν - «ο μαρξισμός, ο υπαρξισμός, ο περσοναλισμός ήταν και αυτοί ουμανισμοί».

αρχή μιας κριτικής και διαρκούς δημιουργίας του εαυτού μας μέσα στην αυτονομία μας».⁷⁹⁶

Το φιλοσοφικό ήθος το οποίο αναφέρει ο **Foucault**, το χαρακτηρίζει ο ίδιος ως «οριακή- στάση». Η κριτική, συνίσταται στο αναλύειν και σκέπτεσθαι στα όρια. Το ερώτημα είναι τελικά: «σε ότι μας έχει δοθεί ως καθολικό, αναγκαίο, υποχρεωτικό, ποια θέση καταλαμβάνει το μοναδικό, το τυχαίο και το προϊόν αυθαίρετων καταναγκασμών;». Η άμεση συνέπεια αυτού είναι ότι η κριτική δεν μπορεί πλέον να ασκείται «για την έρευνα τυπικών δομών με καθολική αξία, αλλά ως ιστορική διερεύνηση των γεγονότων τα οποία μας έχουν οδηγήσει στο να θεσμοθετήσουμε τον εαυτό μας και να αναγνωρίσουμε τον εαυτό μας ως υποκείμενο αυτού που πράττουμε, σκεπτόμαστε, λέμε». Με αυτή την έννοια η κριτική αυτή επίσης δεν είναι υπερβατική ‘ «είναι γενεαλογική στον σχεδιασμό της και αρχαιολογική στη μέθοδό της». Είναι αρχαιολογική με την έννοια ότι «δεν θα αναζητήσει την εξακρίβωση των καθολικών δομών κάθε γνώσης ή κάθε πιθανής ηθικής δράσης, αλλά θα επιδιώξει να χειριστεί τις στιγμές του λόγου (discourse) οι οποίες αρθρώνουν αυτό που σκεπτόμαστε, λέμε και πράττουμε, ως πολλαπλότητα ιστορικών γεγονότων». Και θα είναι γενεαλογική με την έννοια ότι «δεν θα συναγάγει από τη μορφή αυτού που είμαστε εκείνο το οποίο είναι αδύνατο να πράξουμε και να γνωρίσουμε ‘ αλλά θα διαχωρίζει, από την ενδεχομενικότητα που μας έχει κάνει αυτό που είμαστε, την πιθανότητα να μην είμαστε, πράττουμε ή σκεπτόμαστε πλέον αυτό που είμαστε, πράττουμε ή σκεπτόμαστε».⁷⁹⁷

Η ιστορικο-κριτική αυτή στάση ο **Foucault** θεωρεί πως πρέπει να είναι και «πειραματική»: θα πρέπει να ελεγχθεί από την σύγχρονη πραγματικότητα, για να συλλάβει τα σημεία εκείνα όπου η αλλαγή είναι δυνατή και να καθορίσει και την ακριβή μορφή που η αλλαγή αυτή θα πρέπει να πάρει. «Αυτό σημαίνει, γράφει ο **Foucault**, ότι η ιστορική οντολογία του εαυτού μας πρέπει να απομακρυνθεί από όλα τα σχέδια που ισχυρίζονται ότι είναι καθολικά ή ριζοσπαστικά. Πράγματι, γνωρίζουμε από την εμπειρία μας ότι η προσπάθεια να ξεφύγουμε από το σύστημα της σύγχρονης πραγματικότητας έτσι ώστε να παραγάγουμε τα ολικά προγράμματα μιας άλλης κοινωνίας, ενός άλλου τρόπου σκέπτεσθαι, μιας άλλης κουλτούρας, μιας άλλης θέασης του κόσμου, έχει οδηγήσει μόνο στην επαναφορά των πλέον επικίνδυνων παραδόσεων». Προτιμώ λει ο **Foucault** τους πολύ συγκεκριμένους μετασχηματισμούς που αποδείχθηκαν δυνατοί κατά τα είκοσι τελευταία χρόνια σε έναν ορισμένο αριθμό περιοχών που αφορούν τους τρόπους μας να υπάρχουμε και να σκεπτόμαστε, τις σχέσεις προς την εξουσία, τις σχέσεις μεταξύ των φύλων, τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την τρέλα ή την αρρώστια ‘ «προτιμώ ακόμα αυτούς τους μερικούς μετασχηματισμούς που έχουν γίνει στο συσχετισμό της ιστορικής ανάλυσης και της πρακτικής στάσης, από τα προγράμματα για έναν καινούριο άνθρωπο που έχουν διατυπώσει τα χειρότερα πολιτικά συστήματα καθ’ όλη τη διάρκεια του 20^{ου} αιώνα».⁷⁹⁸

Ωστόσο, νομιμοποιούμε να ρωτήσουμε: εάν περιοριστούμε σ’ αυτό τον τύπο της πάντοτε μερικής και τοπικής έρευνας, δεν διατρέχουμε το κίνδυνο να αφεθούμε να μας καθορίζουν γενικότερες δομές των οποίων δεν έχουμε συνείδηση και πάνω στις οποίες δεν μπορούμε να ασκήσουμε έλεγχο; Ο **Foucault** δεν πιστεύει πως μπορούμε να γνωρίσουμε τι μπορεί να συνιστά τα ιστορικά μας όρια.

Το φιλοσοφικό ήθος που αντιστοιχεί στην κριτική οντολογία του εαυτού μας είναι «μια ιστορικο-πρακτική δοκιμασία των ορίων τα οποία μπορούμε να υπερβούμε», «ένα έργο το οποίο εμείς οι ίδιοι εκτελούμε πάνω στους εαυτούς μας ως ελεύθερα

⁷⁹⁶ Michel **Foucault**: *Τι είναι Διαφωτισμός*, σελ. 22-23.

⁷⁹⁷ Michel **Foucault**: *Τι είναι Διαφωτισμός*, σελ. 24-25.

⁷⁹⁸ Michel **Foucault**: *Τι είναι Διαφωτισμός*, σελ. 25.

όντα». ⁷⁹⁹ Το εν λόγω έργο ενέχει «κινδύνους», ομοιογένεια, συστηματικότητα αλλά και γενικότητα.

Στην ιστορία των δυτικών κοινωνιών η απόκτηση ικανοτήτων και ο αγώνας για ελευθερία αποτελούν μόνιμες παραμέτρους. Εντούτοις, και αυτό είναι ένα πρώτο σημείο, οι σχέσεις ανάμεσα στην ανάπτυξη ικανοτήτων και την ανάπτυξη της αυτονομίας δεν είναι απλές ‘ κατόρθωσαν να διαδώσουν σχέσεις εξουσίας σε μια σειρά από τεχνολογίες: πειθαρχικά συστήματα, διαδικασίες «εξομάλυνσης» (normalization) που ασκούνται εν ονόματι της κρατικής εξουσίας, απαιτήσεις των πληθυσμιακών στρωμάτων κλπ. «*Πώς μπορεί, ρωτάει ο Foucault, η ανάπτυξη των ικανοτήτων να αποσυνδεθεί από την ενίσχυση των σχέσεων εξουσίας;*».⁸⁰⁰

Δεύτερο σημείο: Οι εν λόγω ιστορικο-κριτικές αναλύσεις που προτείνει ο **Foucault** εμπεριέχουν τη μελέτη αυτών που ονομάζει «πρακτικά συστήματα»: το, ομοιογενές, πεδίο αναφοράς εδώ, είναι οι μορφές της ορθολογικότητας που οργανώνουν τους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι δημιουργούν πράγματα, και η ελευθερία με την οποία οι άνθρωποι ενεργούν μέσα στα πρακτικά συστήματα αντιδρώντας σε εκείνα που οι άλλοι πράττουν.

Τρίτον, τα «πρακτικά συστήματα» προέρχονται από τρεις περιοχές: σχέσεις ελέγχου πάνω στα πράγματα, σχέσεις δράσεως επί των άλλων, σχέσεις με τον εαυτό μας. Οι άξονες της ανάλυσης είναι αυτός της γνώσης, ο άξονας της εξουσίας και ο άξονας της ηθικής, ενώ τα ερωτήματα συστηματοποιούνται ως εξής: «*Πώς απαρτιζόμαστε ως υποκείμενα της ίδιας μας της γνώσης; Πώς απαρτιζόμαστε ως άτομα τα οποία ασκούν ή υπόκεινται σε σχέσεις εξουσίας; Πώς απαρτιζόμαστε ως ηθικά υποκείμενα των ίδιων μας των πράξεων;*».⁸⁰¹

Τέλος, οι ιστορικο-κριτικές αναλύσεις στις οποίες αναφερόμαστε, ενώ στηρίζονται πάντα σε μια εποχή, σε ένα σώμα καθορισμένων πρακτικών και λόγων (discourses), έχουν ωστόσο τη γενικότητά τους με την έννοια ότι συνεχίζουν να επαναλαμβάνονται μέχρι σήμερα: σχέση πνευματικής ισορροπίας και τρέλας, αρρώστιας και υγείας, εγκλήματος και νόμου, σχέση των φύλων κλπ. Η μελέτη των τρόπων προβληματισμού, δηλαδή αυτού που δεν αποτελεί ούτε μια ανθρωπολογική σταθερά ούτε μια χρονολογική παραλλαγή αλλά ταυτόχρονα καθορίζει τα αντικείμενα, τους κανόνες δράσης και τους τρόπους σχέσης με τον εαυτό μας, «είναι κατ’ αυτή την έννοια ο δρόμος προκειμένου να αναλυθούν ερωτήματα γενικής σημασίας στην ιστορική τους μοναδική μορφή».

Εν κατακλείδι, η κριτική οντολογία του εαυτού μας θα πρέπει να συλληφθεί ως «ένας φιλοσοφικός βίος στον οποίο η κριτική αυτού που είμαστε είναι συγχρόνως η ιστορική ανάλυση των ορίων που έχουν επιβληθεί πάνω μας και ένας πειραματισμός με την πιθανότητα να τα υπερβούμε».⁸⁰²

20. ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΩΣ ΗΘΙΚΗ, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΖΩΗ

Η ηθική είναι μια πρακτική, ενώ το ήθος είναι ένας τρόπος ύπαρξης. Ο **Foucault** στην τελευταία συνέντευξή του το 1984, αποδέχεται πως στις παλαιότερες αναλύσεις του υπήρξε μια έλλειψη: στο πρόβλημα της αλήθειας και το πρόβλημα της εξουσίας, έπρεπε να προστεθεί μια τρίτη επικράτεια της εμπειρίας, το πρόβλημα δηλαδή ατομικής διαγωγής (individual conduct).⁸⁰³

⁷⁹⁹ Michel Foucault: *Τι είναι Διαφωτισμός*, σελ. 26.

⁸⁰⁰ Michel Foucault: *Τι είναι Διαφωτισμός*, σελ. 27.

⁸⁰¹ Michel Foucault: *Τι είναι Διαφωτισμός*, σελ. 28.

⁸⁰² Michel Foucault: *Τι είναι Διαφωτισμός*, σελ. 29.

⁸⁰³ “The Return of Morality”. Last interview, 1984. *Politics, Philosophy, Culture*, σελ. 243.

20.1 ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΥΛΛΗΨΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΣΤΑΣΗ

«[...] Υπάρχει ένας πολύ λεπτός “αναλυτικός” δεσμός ανάμεσα σε μια φιλοσοφική σύλληψη και στη συγκεκριμένη πολιτική στάση κάποιου που την επικαλείται ‘ακόμη και οι «καλύτερες» θεωρίες δεν αποτελούν σπουδαία προστασία απέναντι σε καταστρεπτικές πολιτικές επιλογές ‘ορισμένα μεγάλα θέματα όπως ο «ανθρωπισμός» μπορούν να χρησιμοποιηθούν για οποιοδήποτε σκοπό [...]». Αυτό ασφαλώς δεν σημαίνει ότι μπορούμε να λέμε οτιδήποτε μέσα στην τάξη της θεωρίας ‘αντίθετα, σημαίνει ότι χρειάζεται μια απαιτητική, συνετή, πειραματική στάση. Κάθε στιγμή, βήμα βήμα, πρέπει να αντιπαραβάλλουμε αυτό που σκεπτόμαστε και λέμε μ’ αυτό που κάνουμε και μ’ αυτό που είμαστε.

Το κλειδί για την προσωπική ποιητική στάση ενός φιλοσόφου, «δεν πρέπει να αναζητείται στις ιδέες του, σαν να ήταν δυνατό να παραχθεί ο φιλόσοφος λογικά από αυτές, αλλά στη φιλοσοφία-ως-ζωή του, στη φιλοσοφική ζωή του, στο ήθος του». ⁸⁰⁴ Αυτό που ενδιαφέρει ιδιαίτερα είναι, με μια έννοια, «η πολιτική ως ηθική». ⁸⁰⁵

Τα ζητήματα, οι ερωτήσεις που υποβάλει στην πολιτική ο **Foucault** δεν είναι καθορισμένα από μια προκαθορισμένη πολιτική οπτική, «δεν τείνουν προς την πραγματοποίηση κάποιου ορισμένου πολιτικού σχεδίου. [...] οι μορφές ολοποίησης τις οποίες προσφέρει η πολιτική είναι πάντα πολύ περιορισμένες. Αντίθετα, εγώ προσπαθώ, μακριά από κάθε ολοποίηση, δηλαδή από κάθε αφαίρεση και περιορισμό παράλληλα, να ανοίξω καινούρια προβλήματα που είναι όσο το δυνατόν πιο συγκεκριμένα και γενικά, προβλήματα που προσεγγίζουν την πολιτική από πίσω και διασχίζουν διαγωνίως τις κοινωνίες, προβλήματα που συγκροτούν την ιστορία μας και ταυτόχρονα συγκροτούνται από αυτήν [...]» ‘τα προβλήματα τίθενται ως σημερινά και ως ιστορικά, ως ηθικά, επιστημολογικά και πολιτικά και δεν μπορούν εύκολα να τοποθετηθούν σε έναν προσωπικό πολιτικό χώρο: «[...] όταν υποβάλλεις τέτοιου είδους ηθικο-επιστημολογικο-πολιτικά ερωτήματα, δεν παίρνεις μια θέση σε μια σκακιέρα». ⁸⁰⁶

20.2 ΤΟ ΕΙΔΟΣ ΣΧΕΣΗΣ ΜΕ ΤΟΝ ΕΑΥΤΟ ΜΑΣ

Όσον αφορά την ιστορία της ηθικής, πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ «πράξεων» και «ηθικού κώδικα». «Οι πράξεις (*conduites*) είναι η πραγματική συμπεριφορά των ανθρώπων σε σχέση με τον ηθικό κώδικα (*prescriptions*) που τους επιβάλλεται» ⁸⁰⁷.

Μια άλλη διάκριση επίσης είναι απαραίτητη: αυτή ανάμεσα στον κώδικα που καθορίζει ποιες πράξεις «επιτρέπονται» ή απαγορεύονται, και τον κώδικα που καθορίζει τη θετική ή αρνητική αξία των διαφόρων πιθανών συμπεριφορών.

Ακόμη, υπάρχει και μια άλλη σημαντική πλευρά στις ηθικές εντολές: «το είδος σχέσης που πρέπει να έχεις με τον εαυτό σου» (*rapport a soi*) ‘αυτό το τελευταίο είναι που ο **Foucault** ονομάζει ‘ηθική’, και καθορίζει «πώς το υποκείμενο υποτίθεται ότι συγκροτεί τον εαυτό του ως ηθικό υποκείμενο των ιδίων του των πράξεων».

Αυτή τώρα η σχέση με τον εαυτό έχει τέσσερις κύριες πλευρές:

(1) Η πρώτη απαντάει στο ερώτημα: ποια είναι η πλευρά ή το μέρος του εαυτού μου ή της συμπεριφοράς μου που έχει σχέση με την ηθική διαγωγή; Στην κοινωνία μας, για παράδειγμα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το κυριότερο πεδίο ηθικότητας (το μέρος των εαυτών μας που είναι σημαντικότερο για την ηθικότητα) είναι τα αισθήματά μας. Από την καντιανή, για παράδειγμα, οπτική γωνία, η πρόθεση είναι

⁸⁰⁴ “Πολιτική και ηθική”, στο *Εξουσία, γνώση και ηθική*, εκδ. ύψιλον, σελ. 124.

⁸⁰⁵ “Πολιτική και ηθική”, στο *Εξουσία, γνώση και ηθική*, εκδ. ύψιλον, σελ. 125.

⁸⁰⁶ “Πολιτική και ηθική”, στο *Εξουσία, γνώση και ηθική*, εκδ. ύψιλον, σελ. 126.

⁸⁰⁷ “Για τη γενεαλογία της ηθικής”, στο *Εξουσία, Γνώση, και Ηθική*, εκδ. ύψιλον, σελ. 99.

πολύ πιο σημαντική από τα αισθήματα, από την χριστιανική οπτική γωνία είναι η *επιθυμία*, ενώ για την ελληνική ηθική το μέρος της σεξουαλικής συμπεριφοράς που είναι ουσιαστικό δεν είναι η λαγνεία ή η σάρκα αλλά ηθική ουσία αποτελεί η “σεξουαλικότητα” ως πράξεις συνδεδεμένες με την ηδονή και την επιθυμία. Επομένως δεν είναι πάντα το ίδιο μέρος των εαυτών μας ή της συμπεριφοράς μας αυτό που είναι ουσιαστικό για την ηθική κρίση. Αυτή την πλευρά ο **Foucault** την ονομάζει «*ηθική ουσία*» (*substance ethique*). Είναι κάτι σαν “υλικό” που δουλεύεται από την ηθική.

(2) Η δεύτερη πλευρά είναι ο «τρόπος υποταγής» (*mode d'assujettissement*), δηλαδή ο τρόπος με τον οποίο οι άνθρωποι καλούνται ή παροτρύνονται να αναγνωρίσουν τις ηθικές υποχρεώσεις τους. Είναι, για παράδειγμα ο θεϊκός νόμος που αποκαλύφθηκε σε ένα κείμενο; Ο φυσικός νόμος, μια κοσμολογική τάξη ίδια για κάθε ον; Ένας ορθολογικός (καντιανός, καθολικός) κανόνας; Η προσπάθεια να δώσεις στην ύπαρξή σου την ωραιότερη δυνατή μορφή;.

(3) Την τρίτη πλευρά την ονομάζει ο **Foucault** «*αυτο-διαμορφωτική δραστηριότητα*» (*pratique de soi* ή *ascetisme* – «ασκητισμός» με μια πολύ ευρεία έννοια). *Ποια είναι τα μέσα με τα οποία μπορούμε να αλλάξουμε τους εαυτούς μας προκειμένου να γίνουμε ηθικά υποκείμενα; Πώς δουλεύουμε πάνω σ' αυτήν την ηθική ουσία; (Τι πρέπει να κάνουμε: Να μετριάσουμε τις πράξεις μας; Να αποκρυπτογραφήσουμε τι είμαστε; Να ξεριζώσουμε τις επιθυμίες μας; Να χρησιμοποιήσουμε τη σεξουαλική επιθυμία μας για να πετύχουμε κάποιους σκοπούς όπως το να αποκτήσουμε παιδιά;).*

(4) Η τέταρτη πλευρά είναι: Ποιο είδος τού είναι επιδιώκουμε *όταν συμπεριφερόμαστε με ηθικό τρόπο;* (Θέλουμε να γίνουμε αγνοί, ή αθάνατοι ή ελεύθεροι ή κύριοι του εαυτού μας κ.ο.κ.;). Αυτό είναι εκείνο που ονομάζει *τέλος* (*teleologie*).

Σ' αυτό λοιπόν που ονομάζεται ηθική: «*υπάρχει μια πραγματική συμπεριφορά των ανθρώπων, υπάρχουν οι κώδικες και υπάρχει αυτό το είδος σχέσης με τον εαυτό*» με τις τέσσερις πλευρές.⁸⁰⁸

20.3 Ο ΒΙΟΣ ΩΣ ΥΛΙΚΟ ΓΙΑ ΕΝΑ ΕΡΓΟ ΤΕΧΝΗΣ

Η ηθική προσταγή για την οποία οι Έλληνες χρησιμοποιούσαν τον όρο “*επιμέλεια εαυτού*” σημαίνει να “φροντίζεις” τον εαυτό σου. Αυτό δεν σημαίνει απλώς να ενδιαφέρεσαι για τον εαυτό σου, «*να έχεις μια τάση για αυτοπροσήλωση ή για αυτοσαγήνευση*». Σημαίνει ότι επεξεργάζεσαι κάτι ή ασχολείσαι μ' αυτό ' «*περιγράφει ένα είδος εργασίας ' υπονοεί προσοχή, γνώση, τεχνική*». ⁸⁰⁹ Αυτή η δουλειά πάνω στον εαυτό δεν επιβάλλεται στο άτομο μέσω του αστικού δικαίου ή της θρησκευτικής υποχρέωσης. Είναι μια επιλογή που κάνει το ίδιο το άτομο. ⁸¹⁰

Έχουμε εδώ την ιδέα ότι το κυριότερο “*έργο τέχνης*” για το οποίο πρέπει κανείς να μεριμνήσει, η κυριότερη περιοχή στην οποία πρέπει κανείς να εφαρμόσει αισθητικές αξίες είναι η ζωή του, η ύπαρξή του. Ο **Foucault** θα δώσει ιδιαίτερη βαρύτητα στην ιδέα του «*βίου ως υλικού για ένα αισθητικό έργο τέχνης*», στην ιδέα

⁸⁰⁸ Ανάμεσα σ' αυτές τις πλευρές υπάρχουν *σχέσεις* μεταξύ τους αλλά και ένα είδος ανεξαρτησίας. Έτσι, εάν, για παράδειγμα, ο σκοπός είναι μια απόλυτη αγνότητα του είναι, τότε ο κατάλληλος τύπος τεχνικών αυτο-διαμορφωτικής δραστηριότητας (ένα είδος αποκρυπτογράφησης ή κάθαρσης), οι τεχνικές του ασκητισμού, δεν θα είναι οι ίδιες με εκείνες που απαιτούνται για να γίνει κανείς κύριος της δικής του συμπεριφοράς.

⁸⁰⁹ “*Για τη γενεαλογία της ηθικής*”, στο *Εξουσία, Γνώση, και Ηθική*, εκδ. ύψιλον, σελ. 108.

⁸¹⁰ «*The art of living is to eliminate psychology, to create, with oneself and others, individualities, beings, relations, unnameable qualities. [...] An existence can be a perfect and sublime work*». (“*Passion according to Werner Schroeter*”, discussion Dec.1981, published in G.Courant: *W.Schroeter* Paris 1982. Βρίσκεται στο **Foucault Live**, editions Semiotext(e) 1996, σελ. 317).

«ότι η ηθική μπορεί να είναι μια πολύ δυνατή δομή της ύπαρξης, χωρίς καμία σχέση με το νομικό *per se*, με ένα εξουσιαστικό σύστημα, με μια πειθαρχική δομή».⁸¹¹

Για αιώνες, λειο **Foucault**, είχαμε πειστεί ότι ανάμεσα στην προσωπική μας ηθική, την καθημερινή ζωή μας, και στις μεγάλες πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές δομές υπήρχαν αναλυτικές σχέσεις και ότι δεν θα μπορούσαμε να αλλάξουμε τίποτα στη σεξουαλική ή την οικογενειακή ζωή μας λόγω χάρη χωρίς να καταστρέψουμε την οικονομία μας, τη δημοκρατία μας κ.ο.κ. «*Νομίζω πως πρέπει να ξεφορτωθούμε αυτή την ιδέα της ύπαρξης ενός αναλυτικού ή αναγκαίου δεσμού ανάμεσα στην ηθική και στις άλλες κοινωνικές ή οικονομικές ή πολιτικές δομές*».⁸¹²

20.3.1 Να Αρνηθούμε Αυτό που Είμαστε

Σύμφωνα με τον **Foucault**, θα πρέπει σήμερα «να αρνηθούμε αυτό που είμαστε», να φανταστούμε και «να κατασκευάσουμε αυτό που θα μπορούσαμε να είμαστε για να απαλλαχτούμε από αυτό το είδος «διπλού» πολιτικού «εξαναγκασμού», που είναι η ταυτόχρονη εξατομίκευση και ολοποίηση, των δομών της νεωτερικής εξουσίας». Το πρόβλημα δεν είναι να προσπαθήσουμε να ελευθερώσουμε το άτομο από το κράτος, αλλά «να ελευθερωθούμε εμείς από το κράτος και από τον τύπο εξατομίκευσης που συνδέεται με αυτό», να προωθήσουμε «νέες μορφές υποκειμενικότητας απορρίπτοντας τον τύπο ατομικότητας που μας επιβλήθηκε εδώ και πολλούς αιώνες».⁸¹³

“Τεχνική της ζωής”, “τέχνη της ύπαρξης”: πώς να κυβερνήσει κανείς τη ζωή του έτσι ώστε να της δώσει την ομορφότερη δυνατή μορφή – εργάτης του κάλλους της ίδιας του της ζωής. «Δεν πιστεύω πως μπορεί να υπάρξει ηθικότητα (*morality*), υπογραμμίζει ο **Foucault**, χωρίς έναν αριθμό πρακτικών του εαυτού». Αυτές ασφαλώς οι πρακτικές είναι δυνατό να συνδυαστούν με συστηματικές, δομές κωδίκων, ωστόσο παραμένουν το πιο σημαντικό ίσως και ενεργό κομμάτι, ο πυρήνας της ηθικότητας – «μια τέχνη του εαυτού σχετικά ανεξάρτητη από ηθικές νομοθεσίες».⁸¹⁴

21. L'HERMENEUTIQUE DU SUJET (1981-1982)

Όπως έχουμε διαπιστώσει, υπάρχει ένα σημαντικό “παράδοξο” στην διανοητική πορεία του **Foucault** από τα μέσα της δεκαετίας του ’70.

Έπειτα από την έκδοση του *La Volonté de Savoir* το 1976, ενώ είχαν επί της ουσίας προαναγγελθεί οι επόμενοι 5 τόμοι⁸¹⁵ και ενώ το υλικό υπήρχε και δουλευόταν παράλληλα με τις διαλέξεις στο College de France (έτη από 1973 έως 1976), τίποτα από αυτά δεν εκδόθηκε. Πρόκειται για μια εκδοτική “σιωπή” 8 χρόνων. Οι τόμοι *The Use of Pleasures* και *The Care of the Self* θα εκδοθούν σχεδόν ταυτόχρονα το 1984, και όλα φαίνεται να έχουν αλλάξει ‘ έχει εγκαταλειφθεί η δυτική μοντερνικότητα (από 16^ο έως 19^ο αιώνα) και έχουμε φθάσει στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα. Δεν πρόκειται πλέον για μια πολιτική ανάγνωση των

⁸¹¹ “Για τη γενεαλογία της ηθικής”, στο *Εξουσία, Γνώση, και Ηθική*, εκδ. ύψιλον, σελ. 96.

⁸¹² “Για τη γενεαλογία της ηθικής”, στο *Εξουσία, Γνώση, και Ηθική*, εκδ. ύψιλον, σελ. 97.

⁸¹³ “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”, σελ. 86.

⁸¹⁴ “The Concern for Truth”. Interview by F. Ewald. *Politics, Philosophy, Culture- Interviews & Other Writings 1977-1984*, Routledge 1988, σελ. 260. Ας σημειώσουμε και αυτό: ο **Foucault** αναφέρεται σε κάποια συνέντευξή του στην αυτοκτονία: μια εξαιρετικά μοναδική εμπειρία που απαιτεί αληθινά την προσοχή και την φροντίδα μας: «[...] you can make of it a fathomless pleasure whose patient and relentless preparation will enlighten all of your life» (“Simplest of Pleasures”, published in *Le Gai Pied* 1, April 1979. **Foucault Live**, editions Semiotext(e) 1996). Και αλλού: «...there is no conduct more beautiful, that merits more reflection with as much attention, than suicide. One should work on one’s suicide all one’s life» (“Passion according to Werner Schroeter”, Dec.1981, published in G.Courant: *W.Schroeter* Paris 1982. **Foucault Live**, Semiotext(e) 1996, σελ. 318).

⁸¹⁵ ‘Body and Flesh’, ‘Children’s Crusade’, ‘Wife Mother Hysteric’, ‘Perverts’, ‘Populations Races’.

μηχανισμών εξουσίας αλλά για μια ηθική ανάγνωση με όρους πρακτικών εαυτού.⁸¹⁶ Για την κατανόηση ακριβώς του τι άλλαξε στο διάστημα 1976 και 1984, η σημασία του *The Hermeneutics of the Subject* αποδεικνύεται κρίσιμη.

Οι διαλέξεις του **Foucault** το έτος **1981-1982** (*“The Hermeneutics of the Subject”*) έχουν ένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον: σε συσχέτιση με εκείνες του προηγούμενου έτους **1980-1981** (*“Subjectivity and Truth”*), ενώ η υπό εξέταση χρονική περίοδος παραμένει η ίδια, το θεωρητικό πλαίσιο αλλάζει: από τις ερμηνείες των ονείρων, τις ιατρικές αγωγές, το παντρεμένο ζευγάρι και τη συγκρότηση της ετεροσεξουαλικής αγάπης, ο άξονας μετατοπίζεται τώρα στις “πρακτικές του εαυτού”.⁸¹⁷

Το **1980** στις διαλέξεις με γενικό τίτλο *On the Government of the Living*, το ενδιαφέρον του **Foucault** στρέφεται στις “δραστηριότητες αλήθειας” (truth activities). Το επίκεντρο εδώ είναι η εμφάνιση στα μοναστικά ιδρύματα ορισμένων νέων τεχνικών, άγνωστων στην πρώιμη περίοδο του Χριστιανισμού: διάφορες απαιτήσεις εγείρονται προκειμένου να δοθεί χάρη στο υποκείμενο για τις αμαρτίες του: ενδεδειγμένη ανάλυση των αναπαραστάσεων του υποκειμένου προκειμένου να εκδιωχθεί η παρουσία του Κακού, ρητή έκφραση ασφαλώς των παραπτωμάτων σε κάποιον ανώτερο, και κυρίως εξαντλητική εξομολόγηση (ομολογία, *aveu*) των κακόβουλων σκέψεων. Αυτό που ο **Foucault** λοιπόν επιδιώκει να δείξει είναι το πώς σε συγκεκριμένες μοναστικές κοινότητες τους πρώτους αιώνες εδραιώνεται η υποχρέωση να λει κάποιος την αλήθεια για τον εαυτό του: η παραγωγή από το ίδιο το δυτικό υποκείμενο ενός λόγου (discourse) στον οποίο η δική του αλήθεια θα μπορεί να αναγνωριστεί, η αναζήτηση της ενδόμυχης αλήθειας του, αποτελεί και την βασική μορφή της υποταγής μας. «*Άνευ όρων υπακοή, αδιάλειπτη εξέταση, εξαντλητική ομολογία αποτελούν ένα σύνολο, με το κάθε στοιχείο να προϋποθέτει τα άλλα δύο*».⁸¹⁸

Ο **Foucault** ήδη εντοπίζει κείμενα της αρχαιότητας όπου αυτό το οποίο περισσότερο διακυβεύεται στις πρακτικές του εαυτού δεν είναι μια πρόσδεση στην εσωτερική αλήθεια αλλά η απελευθέρωση του υποκειμένου.⁸¹⁹ Ένα εντελώς διαφορετικό καθεστώς σχέσεων υποκειμένου και αλήθειας εμφανίζεται, ένα διαφορετικό καθεστώς λόγου και σιωπής, διαφορετικό status γραφής και ανάγνωσης. Το υποκείμενο και η αλήθεια δεν είναι δεμένα μεταξύ τους υπό τον έλεγχο μιας ανώτερης δύναμης όπως στον Χριστιανισμό, αλλά συνιστούν το αποτέλεσμα μιας αμείωτης επιλογής ύπαρξης (choice of existence). Ένα νέο “υποκείμενο” επομένως είναι δυνατό, όχι με την έννοια της υποταγής (subjection) παρά με την έννοια της “υποκειμενοποίησης” (subjectivation).

Αυτές οι αναφορές και τα κείμενα θα αναλυθούν λεπτομερώς στο σεμινάριο του **1982** (*The Hermeneutics of the Subject*).

Από το 1976 όπου η πειθαρχική εξουσία διαμορφώνει πλήρως τα άτομα και τους προσάπτει ταυτότητες, ενώ η σεξουαλικότητα ερευνάται σε σχέση με την ευρύτερη κανονικοποίηση (και τον αυξανόμενο ρόλο της ιατρικής) στη μοντέρνα Δύση, τώρα το πλαίσιο εργασίας αλλάζει. Πάντως ας το τονίσουμε άλλη μια φορά, η πολιτική και η εξουσία δεν αποτελούν το “άλλο”, δεν “εγκαταλείπονται για χάρη” της ηθικής και του εαυτού. Το ενδιαφέρον στρέφεται πράγματι στην σχέση του

⁸¹⁶ Ακόμη και το στυλ γραφής έχει πλέον αλλάξει.

⁸¹⁷ Ορισμένοι μελετητές μάλιστα θεωρούν τις μελέτες του 1982 ως μια εκτενή ανάπτυξη και ‘προέκταση’ του κεφαλαίου “The Culture of the Self” του 3^{ου} τόμου (*The Care of the Self*).

⁸¹⁸ *On the Government of the Living*, Σύνοψη του σεμιναρίου βρίσκεται στο *M. Foucault, Essential Works I, Ethics* [ed.] P. Rabinow, Penguin Press 1997, βλπ. σελ. 84.

⁸¹⁹ Seneca, Marcus Aurelius, Epictetus...

υποκειμένου προς την αλήθεια, με την σεξουαλικότητα να αποτελεί ένα από τα πεδία αποκρυστάλλωσης αυτής της σχέσης. Ο **Foucault** όμως παρατηρεί πως «το πρόβλημα του υποκειμένου» υπήρξε ούτως ή άλλως πάντοτε η βασική έγνοια: η ανάδυσή του μέσα από κοινωνικές πρακτικές διαχωρισμού (*techniques of domination, Madness and Civilization, Discipline and Punish*), η εμφάνιση του υποκειμένου μέσα από θεωρητικές προβολές (*discursive techniques, Order of Things*), η ανάδυση τώρα του υποκειμένου μέσα στις πρακτικές του εαυτού (*techniques of the self, History of Sexuality 2,3*).

Το υποκείμενο ασφαλώς, στις μελέτες που αναφέρονται στον 18^ο και 19^ο αιώνα, γίνεται αντιληπτό ως το αντικειμενικό προϊόν συστημάτων γνώσης-εξουσίας. Την δεκαετία του '80 ο **Foucault** αφήνει να διαφανεί μια διαφορετική φιγούρα για το υποκείμενο, όχι πλέον 'κατασκευασμένη' αλλά μια μορφή που συνθέτει η ίδια τον εαυτό της διαμέσου πρακτικών. Η σεξουαλικότητα η οποία μέχρι τώρα αποκάλυπτε την επιβεβλημένη παγίωση ταυτοτήτων διαμέσου περιοχών γνώσης και τακτικών της εξουσίας, πλέον φανερώνει "τεχνικές της ύπαρξης" και "πρακτικές του εαυτού"..

Το σεμινάριο του **1982** (*The Hermeneutics of the Subject*), αφιερώνεται ολοκληρωτικά στις "τεχνικές του εαυτού", τις οποίες ο **Foucault** με μια έννοια φαίνεται ότι θεωρεί πως αποτελούν όχι μόνο το επιστέγασμα αλλά και την οργανωτική αρχή των ερευνών του.⁸²⁰ Οι διαλέξεις αποκτούν έναν περισσότερο ερευνητικό χαρακτήρα και εγκαινιάζεται μάλιστα ένα νέο 'στυλ διδασκαλίας'. Ανάγνωση επιλεγμένων κειμένων, σχολιασμός λέξη την λέξη, ταυτόχρονη βήμα το βήμα προσπάθεια συστηματοποίησης... – ο **Foucault** δεν επιδιώκει να "εξηγήσει" τα κείμενα, αλλά να τα εντάξει σε μια συνολικότερη οπτική ' η επιλογή καθοδηγείται από κάποιες αρχές, ωστόσο η ανάγνωση ενδεχομένως αλλάζει τις αρχικές υποθέσεις. Το σεμινάριο θα πάρει τελικά την μορφή ενός ζωντανού εργαστηρίου.

Η αντιμετώπιση από τον **Foucault** του στωικισμού, του επικουριανισμού, του σκεπτικισμού θα άφηνε μάλλον έκπληκτους ή και ενοχλημένους τους ειδικευμένους μελετητές της ελληνιστικής και ρωμαϊκής φιλοσοφίας. Εξηγώντας ο **Foucault** αναλυτικά τις δομές της υποκειμενοποίησης (*subjectivation*) (ιατρική κατεύθυνση της φροντίδας για τον εαυτό, εξέταση της συνείδησης, η οικειοποίηση των λόγων, η ομιλία του καθοδηγητή, ο αναχωρητισμός κλπ.) διασχίζει όλες αυτές τις φιλοσοφίες, ανακαλύπτοντας ιστορικές πραγματώσεις αυτών των δομών στις διαφορετικές σχολές. Εν τούτοις η παρουσίαση δεν είναι δογματική, και το κυριότερο ο **Foucault** δεν εργάζεται ως κλασικός ιστορικός: παράγει μια γενεαλογία: «*Γενεαλογία σημαίνει πως εκκινώ την ανάλυσή μου από μια ερώτηση η οποία τίθεται στο παρόν*».⁸²¹

Σύμφωνα με τον **Foucault** όπως γνωρίζουμε, η φιλοσοφία έπειτα από τον Descartes αναπτύσσει μια μορφή του υποκειμένου η οποία είναι εγγενώς, a priori ικανή για την αλήθεια, και μόνο δευτερευόντως δίνεται σχήμα σε ένα "ηθικό" υποκείμενο του ορθού πράττειν: «*μπορώ να είμαι ανήθικος και παρ' όλα αυτά να γνωρίζω την αλήθεια*».⁸²² Αυτό σημαίνει πως για το μοντέρνο υποκείμενο, σε αντίθεση με τις συναφείς ιδέες στην αρχαιότητα, η πρόσβαση στην αλήθεια δεν εξαρτάται από τις συνέπειες μιας, ηθικής τάξεως, εσωτερικής επεξεργασίας και αλλαγής της ανθρώπινης ύπαρξης (άσκηση, εξαγνισμός κλπ.) ' αντιστρόφως: στο

⁸²⁰ Η αρχική θέληση του **Foucault** ήταν να μεταγραφούν οι εν λόγω διαλέξεις σε ένα βιβλίο για τον εαυτό.

⁸²¹ "The Concern for Truth", παρατίθεται από τον Frederic Gros: "The Hermeneutics of the Subject", Lectures at *College de France* 1981-1982, [ed.] F. Gros, Translation by G. Burchell, Picador New York 2005, σελ. 521.

⁸²² "On the Genealogy of Ethics: An overview of work in progress".

βαθμό που το (μοντέρνο) υποκείμενο είναι διαφωτισμένο από την αλήθεια, μπορεί τότε να αξιώσει μια αλλαγή της διαγωγής του.

Ο **Foucault** υπογραμμίζει στις σημειώσεις του για το σεμινάριο, δύο σημεία:⁸²³ πρώτον, μπορεί να έχει το υποκείμενο πρόσβαση στην αλήθεια χωρίς το αντίτιμο της προσωπικής θυσίας, χωρίς άσκηση, χωρίς (αυτο)κάθαρση; Δεύτερον, ποια είναι η σχέση μεταξύ γνώσης του εαυτού (knowledge of the self) και επιμέλειας του εαυτού (care of the self);

Από τις επισημάνσεις του **Foucault** προκύπτει εν τέλει ότι η αντίθεση μεταξύ “αρχαίου” και “μοντέρνου” υποκειμένου αποτελεί εδράζεται στην αντίθετη σχέση υπαγωγής μεταξύ επιμέλειας και γνώσης εαυτού. Στην αρχαιότητα την κύρια σημασία έχει η χρηστή σχέση πράξεων και σκέψεων: ο σώφρων άνθρωπος είναι κάποιος ο οποίος καθιστά την ακεραιότητα της φιλοσοφίας του ευανάγνωστη στις πράξεις του. Εάν ένα στοιχείο γνώσης εισδύει σ’ αυτή την μέριμνα, είναι στο βαθμό που πρέπει να έχει κάποιος μια εκτίμηση της προόδου αυτής της κατασκευής ενός εαυτού της ηθικά σωστής πράξης. Στην μοντέρνα εκδοχή υποκειμενοποίησης, η σύσταση του εαυτού ως υποκειμένου εξαρτάται από μια συνεχή προσπάθεια αυτογνωσίας, η οποία έχει ως στόχο να γεφυρώσει το χάσμα μεταξύ του τι αληθινά είμαι και του τι σκέφτομαι για εμένα πως είμαι ‘ οι πράξεις στις οποίες προβαίνω έχουν αξία μόνο στο βαθμό που με βοηθούν να γνωρίσω τον εαυτό μου καλύτερα.

Με μια έννοια λοιπόν το υποκείμενο της ορθής πράξης της αρχαιότητας, αντικαθίσταται από το υποκείμενο της αληθούς γνώσης στη μοντέρνα Δύση.

Σε μια προπαρασκευαστική εκδοχή της διάλεξης που θα δώσει το 1981 στην Νέα Υόρκη, ο **Foucault** σημειώνει: «Για τον Heidegger ήταν στη βάση της Δυτικής τέχνης (tekhnē) που η γνώση του αντικειμένου επισφράγισε την λήθη του Είναι. Ας αντιστρέψουμε την ερώτηση και ας αναρωτηθούμε, στη βάση ποιών τεχνών (tekhnai) διαμορφώθηκε το δυτικό υποκείμενο και διανοίχτηκαν τα παιχνίδια αλήθειας και λάθους, ελευθερίας και εξαναγκασμού που χαρακτηρίζουν αυτό το υποκείμενο;».⁸²⁴ Η προβληματική του **Foucault** για τις τεχνικές (techniques) του εαυτού, η σχέση τους με την επιμέλεια (care) εαυτού, την αλήθεια, το υποκείμενο, θα πρέπει λοιπόν να ενταχθούν σε αυτά τα πλαίσια.

Στην (αδημοσίευτη) version της διάλεξης του 1981 ο **Foucault** το εκφράζει πολύ καθαρά: υπάρχουν, γράφει, τρεις κατευθύνσεις: μια θεωρία της αντικειμενικής γνώσης (analytical philosophy, positivism) ‘ μια ανάλυση των συμβολικών συστημάτων (linguistics, sociology, psychoanalysis, structuralism) ‘ τέλος υπάρχει μια τρίτη οδός: «να προσπαθήσουμε να τοποθετήσουμε το υποκείμενο πίσω στο εσωτερικό της ιστορικής επικράτειας των πρακτικών και διαδικασιών μέσα στις οποίες έχει σε σταθερή βάση υποστεί μετασχηματισμούς. Προσωπικά έχω ακολουθήσει αυτή την τελευταία κατεύθυνση [...] προσπάθησα να διερευνήσω τις δυνατότητες μιας γενεαλογίας του υποκειμένου».⁸²⁵

Το 1980 λοιπόν διαπιστώνουμε αυτή τη στροφή, από ένα υποκείμενο ‘παθητικό’ και παράγωγο των τεχνικών κυριαρχίας, σε ένα υποκείμενο που κατέχει μια “σχετική αυτονομία”. Η αυτονομία πάντως του υποκειμένου πρέπει να θεωρείται “σχετική”: δεν ανακάλυψε προφανώς ο **Foucault** ξαφνικά στις αρχές δεκαετίας του

⁸²³ Βρίσκονται στο (αδημοσίευτο) χειρόγραφο που χρησιμοποιήθηκε για το σεμινάριο του 1982. Παρατίθενται από τον Frederic Gros (*The Hermeneutics of the Subject, Lectures at College de France 1981-1982*, [ed.] F. Gros, Picador New York 2005, σελ. 522).

⁸²⁴ “Sexuality and Solitude”, βρέθηκε στο dossier: “Government of the self and others” (παρατίθεται από τον Frederic Gros: *The Hermeneutics of the Subject*, Picador New York 2005, σελ. 523).

⁸²⁵ Παρατίθενται από τον Frederic Gros (*The Hermeneutics of the Subject*, Picador New York 2005, σελ. 525).

’80 μια παραμελημένη αλλά εγγενή ελευθερία του υποκειμένου, δεν μπορούμε να υποστηρίξουμε πως ο **Foucault** εγκατέλειψε τις διαδικασίες κανονικοποίησης για να αποκαλυφθεί ένα ελεύθερο υποκείμενο το οποίο κατασκευάζει τον εαυτό του μέσα σε ένα α-ιστορικό περιβάλλον ανόθευτης αυτο-δημιουργίας... Αυτό το οποίο συγκροτεί το υποκείμενο σε μια καθορισμένη σχέση με τον εαυτό του είναι ιστορικά προσδιορίσιμες τεχνικές του εαυτού, οι οποίες συνδυάζονται με ιστορικά χρονολογήσιμες τεχνικές κυριαρχίας.⁸²⁶

Το άτομο-υποκείμενο αναδύεται λοιπόν στο σημείο τομής των τεχνικών κυριαρχίας και των τεχνικών εαυτού. Ο **Foucault** μάλιστα θα ορίσει την “κυβερνητικότητα” (governmentality) ως ακριβώς την επιφάνεια όπου συναντώνται και συμπλέκονται οι τρόποι διαχείρισης των ατόμων και οι τρόποι διεύθυνσης του εαυτού τους.⁸²⁷ Υπάρχει η δυνατότητα λειο **Foucault** «να γραφτεί μια ιστορία του έχουμε πράξει η οποία θα μπορούσε να είναι την ίδια στιγμή μια ανάλυση του ποιο είμαστε ‘ μια θεωρητική ανάλυση που έχει πολιτική σημασία – δηλαδή μια ανάλυση για το τι έχει νόημα να αποδεχθούμε, να αρνηθούμε και να αλλάζουμε στους εαυτούς μας, στην δική μας πραγματικότητα. Πρέπει να ερευνηθεί η πιθανότητα μιας διαφορετικής κριτικής φιλοσοφίας: μια φιλοσοφία η οποία δεν καθορίζει τις συνθήκες και τα όρια μιας γνώσης του αντικειμένου, αλλά τις συνθήκες και τις απροσδιόριστες δυνατότητες μετασχηματισμού του υποκειμένου».⁸²⁸

Η ηθικότητα (morality) ως υπακοή στον Νόμο, αποτελεί μόνο μια ηθική (ethical) δυνατότητα ανάμεσα σε άλλες. Αυτά που περιγράφει ο **Foucault** ως κυριαρχία επί των άλλων και επί του εαυτού (κλασική Ελληνική φιλοσοφία), ως μέριμνα του εαυτού (Ελληνιστική και Ρωμαϊκή φιλοσοφία), ή ως εσωτερίκευση του Νόμου και του κανόνα (norm) (Χριστιανισμός), αποτελούν διαφορετικές ηθικές δυνατότητες του υποκειμένου. Εάν εγκαταλείψουμε το δικαιο-ηθικό (juridico-moral) υποκείμενο που δομήθηκε μέσω της υποταγής στον Νόμο, δύναται τότε να αποκαλυφθεί η ιστορική του αστάθεια. Για τον **Foucault** οι τεχνικές του εαυτού αντιστοιχούν εν κατακλείδι σε μια ιδέα για το υποκείμενο η οποία δεν έχει σχέση με υπερβατικές (transcendental) συνθέσεις ή ηθικές (moral) θεμελιώσεις.

Το σεμινάριο του 1982 περιέχει μια καινούρια αντιμετώπιση της αλήθειας, του αληθούς λόγου (discourse), ή logos. Στους Σενέκα και Επίκτητο, ο **Foucault** συναντά την ιδέα πως μια δήλωση δεν αντλεί την αξία της από το θεωρητικό της περιεχόμενο: στις πρακτικές που συναντάμε εδώ, το πρόβλημα δεν είναι να μάθει κανείς την αλήθεια για τον κόσμο ή για τον εαυτό του, αλλά αφορά την “αφομοίωση” αληθών λόγων οι οποίοι αποτελούν βοηθήματα για να αντιμετωπιστούν εξωτερικά γεγονότα ή εσωτερικά πάθη. Ο logos εμφανίζεται έτσι ως θωράκιση και αρωγή. Η έννοια της “παρασκευής” (paraskeue, equipment) είναι ένα πρώτο παράδειγμα που διασαφηνίζει αυτό το σημείο: κάποιος δεν αποκτά λόγους (discourses) με σκοπό να βελτιώσει το νου του, αλλά προκειμένου να ετοιμάσει τον εαυτό του για γεγονότα της ζωής ‘ η γνώση που απαιτείται δεν αφορά το να μας καταστήσει ικανούς να γνωρίσουμε τον εαυτό μας, παρά είναι αυτό που μας βοηθά να δράσουμε σωστά σε σχέση με τις συγκεκριμένες συνθήκες. Η γνώση έχει την έννοια μάλλον μιας

⁸²⁶ Οι τεχνικές του εαυτού θεωρούνται μη αναγώγιμες στις τεχνικές παραγωγής, τις τεχνικές κυριαρχίας ή τις συμβολικές τεχνικές.

⁸²⁷ Μη δημοσιευμένη version της διάλεξης του 1981. Παρατίθεται στην υποσημείωση 30 από τον Frederic Gros, *The Hermeneutics of the Subject*, Picador New York 2005, σελ. 548.

⁸²⁸ Μη δημοσιευμένη version της διάλεξης του 1981. Παρατίθεται από τον Frederic Gros, *The Hermeneutics of the Subject*, Picador New York 2005, σελ. 526. Οι ταυτότητες, όπως πολύ σωστά παρατηρεί ο Gros, στερεοποιούνται στην ιστορία, και εκεί μέσα διαλύονται επίσης. Υπάρχει ελευθερία μόνο μέσα και διαμέσου της ιστορίας.

προετοιμασίας για τη ζωή. Το υποκείμενο της επιμέλειας του εαυτού τελικά είναι θεμελιωδώς ένα υποκείμενο της ορθής δράσης περισσότερο παρά ένα υποκείμενο της αληθούς γνώσης.⁸²⁹

Ένα δεύτερο παράδειγμα είναι η εξέταση της συνείδησης: ο **Foucault** γράφει στις σημειώσεις του: το πρόβλημα δεν είναι να ανακαλύψει κανείς την αλήθεια του εαυτού του αλλά να γνωρίσει «*με ποιες αληθινές αρχές είναι κάποιος εξοπλισμένος, σε ποιο βαθμό είναι κάποιος σε θέση να τις έχει διαθέσιμες όταν κριθεί αναγκαίο*». Ο έλεγχος της συνείδησης δεν αφορά λανθάνουσες αλήθειες και κρυμμένα μυστικά, βοηθά στην εκτίμηση του πόσο έχει προχωρήσει «*η οικειοποίηση της αλήθειας ως αρχή της συμπεριφοράς*». Το υποκείμενο της επιμέλειας εαυτού λοιπόν, σε αντίθεση με την περίπτωση του Χριστιανισμού, δεν εξαναγκάζεται να λει την αλήθεια για τον εαυτό του.

Ο **Foucault** θεώρησε πως «*το πρόβλημα μιας ηθικής ως μορφής που πρέπει να δοθεί στη συμπεριφορά και τη ζωή κάποιου έχει ανακύψει και πάλι*».⁸³⁰ Του απηύθυναν όπως γνωρίζουμε κατηγορίες για “ατομικισμό” και στροφή σε ενός είδους “ναρκισσισμό”: “αισθητική της ύπαρξης”, στυλιζάρισμα της προσωπικής ζωής κάποιου, ατομική “πληρότητα”. Άλλοι τον επέκριναν πως η ηθικότητα που εισήγαγε δεν ήταν άλλο παρά μια προτροπή σε συστηματική “υπέρβαση” ή μια λατρεία της περιθωριακότητας. Ωστόσο όλες αυτές οι παρατηρήσεις δεν είναι απλώς επιπόλαιες αλλά και ουσιωδώς λανθασμένες. Το σεμινάριο του 1982 κινείται με μια έννοια σε αντίθετη ακριβώς κατεύθυνση έναντι όλων αυτών.⁸³¹

Αυτό το οποίο ανιχνεύει ο **Foucault** στα κείμενα που μελετά, είναι κατ’ αρχήν η ιδέα εισαγωγής ενός είδους “τάξης” μέσα στην προσωπική ζωή κάποιου, αλλά πρόκειται για τάξη “εμμενή” (immanent), που ούτε στηρίζεται σε υπερβατικές αξίες, ούτε και εξαρτάται εξωτερικά από κοινωνικές νόρμες. Μια προσωπική επιλογή (aesthetics of existence) η οποία απαιτεί τακτικές ασκήσεις, ακρίβεια. Η «*ιδέα του “βίου” ως υλικού για ένα αισθητικό έργο τέχνης είναι εκείνη η οποία με συναρπάζει, λει ο Foucault. Η ιδέα πως η ηθική μπορεί να αποτελέσει μια πολύ ισχυρή δομή της ύπαρξης*», χωρίς καμία σχέση με αυταρχικά συστήματα ή πειθαρχικές δομές.⁸³² Η διακυβέρνηση του εαυτού μέσω των συναφών τεχνικών «*βρίσκει τη θέση της “ανάμεσα” στους παιδαγωγικούς θεσμούς και στις θρησκείες της λύτρωσης*».⁸³³

Ο **Foucault** εν τούτοις κάποια στιγμή εξέφρασε όπως έχουμε δει μια βαθιά απογοήτευση: «*όλη η αρχαιότητα μου φαίνεται πως έχει υπάρξει ως ένα “βαθυστόχαστο σφάλμα” (profound error)*».⁸³⁴ Στην κλασική Ελλάδα η ηθική ως στυλ της ύπαρξης σχετιζόταν και με την επιβεβαίωση της θεσμισμένης υπεροχής μιας κοινωνικής ελίτ. Για τα κοινωνικά στρώματα με μόρφωση και για την ισχυρή αριστοκρατία, η σεξουαλική αυστηρότητα ήταν περισσότερο ένα «*είδος μόδας*» το

⁸²⁹ Η “άσκηση” (ascesis), όπως την προσδιορίζει σε άλλο σημείο των σημειώσεών του ο **Foucault** συνιστά «*μορφοποίηση αποδεκτών λόγων, αναγνωρισμένων ως αληθών, σε ορθολογικές αρχές της δράσης*». Παρατίθεται από τον Frederic Gros, *The Hermeneutics of the Subject*, Picador New York 2005, σελ. 529. Όπως λει ο Gros, για τον **Foucault** η αλήθεια δεν αποτελεί ένα είδος ορθής αντίληψης του πραγματικού: «*it is [...] a reason for living: a logos actualized in existence, which sustains, intensifies, and tests it: which verifies it*» (*The Hermeneutics of the Subject*, σελ. 529).

⁸³⁰ “The Concern for Truth”.

⁸³¹ Ο F.Gros έχει τη γνώμη πως δεν πρόκειται «*ούτε για έναν δανδισμό της μοναδικότητας*», ούτε για κάποιον «*λνρισμό της υπέρβασης*», όσον αφορά τα τελευταία κείμενα.

⁸³² “On the Genealogy of Ethics”. Αυτή η προσωπική επιλογή ύπαρξης εμπλέκει εν τούτοις και την παρουσία του Άλλου.

⁸³³ “Subjectivity and Truth”.

⁸³⁴ “The Return of Morality”.

οποίο τους επέτρεπε να εκδηλώνουν τον σνομπισμό τους.⁸³⁵ Στον ρωμαϊκό Στωικισμό, υφίσταται μια “απελευθέρωση” της ηθικής από τις κοινωνικές συνθήκες (ακόμη και ένας σκλάβος μπορεί να είναι ηθικός) από τη στιγμή που ο άνθρωπος δύναται να αξιώσει το καλό ως ακριβώς “ορθολογική ύπαρξη”, και με τον τρόπο αυτό η ηθική τείνει να λάβει μια παγκόσμια μορφή: «δεν είναι ζήτημα επιλογής ‘ οφείλεις να το κάνεις επειδή είσαι ένα ορθολογικό ον».⁸³⁶ Εάν λοιπόν δεν πρόκειται για προνόμιο μιας κοινωνικής κάστας, σε μια παγκοσμιοποιημένη μορφή η ηθικότητα τείνει να λάβει υποχρεωτική μορφή για όλους: αυτή είναι η «ατυχία της φιλοσοφίας της αρχαιότητας» λει ο **Foucault**.⁸³⁷

Είναι λανθασμένη λοιπόν η άποψη πως ο **Foucault** υπήρξε “ενθουσιώδης” αναφορικά με την Ελληνική ή Ρωμαϊκή αρχαιότητα. Στα κείμενα των Στωικών ανακαλύπτει σημεία όπου διαφαίνεται η προπαρασκευή μιας κωδικοποίησης της ηθικότητας ως τυραννικής μάλλον και ομαλοποιητικής υποχρέωσης, ενώ στην περίπτωση των ελλήνων θα υπογραμμίσει την ανυπαρξία αμοιβαιότητας και την κοινωνική ασυμμετρία: «όλα αυτά είναι εντελώς απωθητικά».⁸³⁸

Κάποια στιγμή ο **Foucault** φαίνεται να παραμερίζει τον ελληνικό ελιτισμό, και την στωική αυστηρότητα: η ιδέα μιας μόνης ηθικότητας (morality) στην οποία «όλοι θα έπρεπε να υποταχθούν μου φαίνεται καταστροφική» θα πει.⁸³⁹ Τότε στρέφεται στην σκέψη των Κυνικών: ποια άλλη θεμιτή ηθική θα μπορούσε εν τέλει να υπάρξει πέρα από μια ηθική της πρόκλησης και του πολιτικού σκανδάλου; Η σαρκαστική προκλητικότητα των Κυνικών προκαλεί ανησυχία και κλονίζει τις αξιώσεις της ηθικότητας...

Στις ανέκδοτες σημειώσεις του **Foucault** που αφορούν το σεμινάριο αυτό, βρίσκουμε διευκρινήσεις για την “επιμέλεια εαυτού” - πρόκειται για μακρά εργασία του εαυτού πάνω στον εαυτό η οποία τους δένει μαζί: «*bind him to himself, to nothing else, to no one but to himself, in a form in which the unconditional character and self-finality of the relationship of the self to the self is affirmed*» γράφει ο **Foucault**. Και παρακάτω: «[...] ο εαυτός με τον οποίο κάποιος έχει αυτή τη σχέση δεν είναι τίποτα άλλο παρά η ίδια η σχέση... πρόκειται κοντολογίς για την εμμένεια (immanence) ή καλύτερα την οντολογική επάρκεια (ontological adequacy) του εαυτού προς την σχέση».⁸⁴⁰

Η “μέριμνα για τον εαυτό”, όπως προκύπτει από τις αναλύσεις που κάνει των κειμένων ο **Foucault**, δεν αναφέρεται εν τέλει σε κάποια ικανοποιημένη, απολαυστική θέαση του εαυτού. Όπως γνωρίζουμε ο ίδιος είχε την εμπειρία, στην Δυτική Ακτή των Ηνωμένων Πολιτειών, μιας έντονης αναζήτησης: το συμπέρασμά του θα είναι πως όχι μόνο δεν ταυτίζονται η αρχαία κουλτούρα του εαυτού και ό,τι ονομάστηκε “Californian cult of the self” αλλά μάλλον είναι και «διαμετρικά

⁸³⁵ “On the Genealogy of Ethics”.

⁸³⁶ “On the Genealogy of Ethics”.

⁸³⁷ “The Return of Morality”.

⁸³⁸ “On the Genealogy of Ethics”.

⁸³⁹ “The Return of Morality”.

⁸⁴⁰ Dossier “culture of the self”, παρατίθεται από τον F. Gros. Η αυθεντική υπερβατικότητα κατοικοεδρεύει στο εσωτερικό της εμμένειας και πληρότητας του εαυτού. Αυτή η εμμένεια (immanence) διαχωρίζεται από την έννοια μιας μεταστροφής στον εαυτό (“επιστροφή εις εαυτόν”, “conversion ad se”) ή την χριστιανική έννοια της μετάνοιας. Ο **Foucault** αναφέρεται στην “πληρότητα μιας τέλει σχέσης προς τον εαυτό”, παραπέμποντας στον όρο “παλαιά εποχή” (old age): πρόκειται όχι απλώς για κάποιο χρονολογικό στάδιο της ζωής, αλλά για μια «ηθική μορφή η οποία χαρακτηρίζεται ταυτόχρονα από ανεξαρτησία από οτιδήποτε δεν εξαρτάται από εμάς, και από την πληρότητα μιας σχέσης προς τον εαυτό στην οποία η κυριαρχία (sovereignty) δεν ασκείται ως πάλη, αλλά ως τέρψη (enjoyment, jouissance)».

αντίθετες». ⁸⁴¹ Αντί για κάποια ηδονοθηρική, ενθουσιώδη αναζήτηση ενός χαμένου αυθεντικού εαυτού, η “επιμέλεια (care) εαυτού” υποδεικνύει μιαν άγρυπνη ενδοσκοπική τάση (vigilance) και αγωνία του εαυτού προκειμένου να μην χάσει τον έλεγχο των παραστάσεων του ή να μην υπερνικηθεί είτε από τον πόνο είτε από τις απολαύσεις. ⁸⁴²

Ακόμη παραπέρα, σε αυτές τις πρακτικές εαυτού, κατά την Ελληνιστική και Ρωμαϊκή εποχή, γράφει ο **Foucault** στις σημειώσεις, η προσοχή στρέφεται στο σημείο όπου σώμα και ψυχή επικοινωνούν τις αδυναμίες τους, «όπου οι κακές συνήθειες της ψυχής ενδέχεται να προξενήσουν φυσικές αρρώστιες, ενώ οι καταχρήσεις του σώματος εκθέτουν και υποθάλπουν τα ελαττώματα της ψυχής». Από το νεανικό σώμα που εκπαιδεύεται με την γυμναστική, περνάμε σε ένα φοβισμένο εξασθενημένο σώμα που τρομάζει την ψυχή όχι με τις υπερβολές του αλλά με την αδυναμία του. Γεννιέται ένα νέο στυλ αυστηρής εποπτείας, όπου το υποκείμενο δεν μεταφέρει πλέον τα κοινωνικά σχήματα κυριαρχίας μέσα στη σχέση του με τον εαυτό του- ελέγχοντάς τον όπως επιτηρεί τους σκλάβους ή τη γυναίκα- παρά επαγρυπνεί υποπευδόμενος τις δικές του συγκινήσεις. Ο αγώνας (agonism) που χαρακτήριζε την αρχαία ηθική «δεν εξαφανίζεται, αλλά η μορφή της πάλης, τα εργαλεία της νίκης και οι μορφές κυριαρχίας μεταβάλλονται».

Οι παραπάνω παρατηρήσεις του **Foucault** μας βοηθούν να κατανοήσουμε και τον τίτλο του σεμιναρίου, “Hermeneutics of the Subject”: στην ελληνιστική και ρωμαϊκή περίοδο οι πρακτικές του εαυτού μορφοποιούν μια εμπειρία του υποκειμένου το οποίο «διερευνά λεπτομερώς τα ανεπαίσθητα επεισόδια της ύπαρξης». Ο καχύποπτος εαυτός ανιχνεύει τις δικές του αισθηματικές αναταράξεις, προβάλλει στο προσκήνιο τις θεμελιακές αδυναμίες, ενδυναμώνει την πάλη ενάντια στον εαυτό, εγκαθιδρύει βαθμιαία συνδέσεις μεταξύ απολαύσεων και διαφθοράς. Ο Στωικισμός φαίνεται να προετοιμάζει τον δρόμο για τον Χριστιανισμό: ο **Foucault** οδηγείται στο συμπέρασμα πως ό,τι ονομάσαμε ηθικότητα του τελευταίου μπορεί να ανιχνευθεί ήδη στην πορεία από την αρχαιότητα. ⁸⁴³

Τέλος, η “επιμέλεια εαυτού” με την ελληνιστική και ρωμαϊκή σημασία, δεν αποτελεί μια μονήρη άσκηση, πρόκειται μάλλον για μια κοινωνική πρακτική εντός περισσότερο ή λιγότερο οργανωμένων θεσμισμένων πλαισίων. Η μέριμνα εαυτού γράφει στις σημειώσεις ο **Foucault** δεν υποθέτει την επιστροφή σε κάποια χαμένη προέλευση, αλλά πάντως προϋποθέτει μια διακριτή “φύση”: «αντικειμενικός σκοπός της επιμέλειας εαυτού είναι να απελευθερώσει τον εαυτό, κάνοντάς τον να συμπίπτει με μια φύση η οποία δεν είχε ποτέ την ευκαιρία να εκδηλώσει τον εαυτό της». Υπάρχει επομένως εδώ η παρουσία του Άλλου: ο άλλος ως οδηγός της ζωής κάποιου, ο άλλος ως συνεργός προς τον οποίο κάποιος απευθύνεται όταν γράφει, ο άλλος ως φίλος που βοηθά: δεν είναι μια απαίτηση μοναξιάς, γράφει ο **Foucault**, «αλλά μια πραγματική κοινωνική πρακτική», «ένας ενισχυτής των κοινωνικών σχέσεων». Αυτό σημαίνει πως η επιμέλεια εαυτού δεν μας χωρίζει από τον κόσμο, ούτε μας απενεργοποιεί από τις δραστηριότητές μας. Για τον σόφρονα πολίτη, αυτό που ονομάζουμε εμείς “υποχώρηση” ή “αποστράτευση” (withdrawal, retirement) ή “αναχώρηση” (anakhoresis), δεν σημαίνει αποτράβηγμα από την κοινωνία προκειμένου να εδραιώσει κάποιος τον εαυτό του σε μια κυρίαρχη απομόνωση. ⁸⁴⁴ Το κυριότερο: η “αποχώρηση” δεν σημαίνει ολοκληρωτική παύση δραστηριοτήτων. Σύμφωνα με τους

⁸⁴¹ “On the Genealogy of Ethics”.

⁸⁴² «Pure possession and enjoyment of oneself, which tends to eliminate every other form of pleasure».

⁸⁴³ “The Return of Morality”.

⁸⁴⁴ Ο **Foucault** σημειώνει ορισμένες διαχωριστικές γραμμές: “retirement of fulfillment”, “strategic withdrawal”, “critical break”, “temporary and healthy training period”.

Στωικούς, η αυθεντική “αναχώρηση” που αξιόνεται από την επιμέλεια εαυτού σημαίνει πως αποστασιοποιείσαι, στέκεσαι πίσω από τις δράσεις συντηρώντας μια απόσταση (distance) μεταξύ του εαυτού και των πράξεών του ‘ με τον τρόπο αυτό κάποιο άτομο καθίσταται *«ορθολογικό υποκείμενο της πράξης, της ορθολογικά και ηθικά αποδεκτής πράξης»*. Έτσι, η σχέση εαυτού προς εαυτόν γίνεται *«αρχή, κανόνας της σχέσης προς τα πράγματα, τα συμβάντα και τον κόσμο»*, αντί να μας απομονώνει μας καθιστά ικανούς να τοποθετούμε τους εαυτούς μας σωστά μέσα σ’ αυτόν.

Επομένως η επιμέλεια εαυτού εμφανίζεται ως ρυθμιστική και καταστατική αρχή των πράξεών ας, και επίσης: *«καθιστά ικανό το υποκείμενο να ανακαλύψει τον εαυτό του ως μέλος μιας ανθρώπινης κοινότητας»*. Άρα λοιπόν πρόκειται για το αντίθετο του απομονωμένου ατόμου. *«Θα έπρεπε να κατανοήσουμε την κουλτούρα του εαυτού λιγότερο ως επιλογή που αντιτίθεται στην πολιτική, κοινοτική, οικονομική και οικογενειακή δραστηριότητα, και περισσότερο ως έναν τρόπο να διατηρείται αυτή η δράση εντός των ορίων και των μορφών που θεωρούνται κατάλληλα»*.

Ποια μπορούν να θεωρηθούν ως τα πολιτικά διακυβεύματα σε ότι αφορά την μέριμνα εαυτού;

Είδαμε πως εκτός από την εμμένεια (immanence) και την επαγρύπνηση (vigilance) το τρίτο στοιχείο αυτής της ηθικής που αφορά την επιμέλεια εαυτού είναι η απόσταση (distance) από την πράξη, η οποία δεν ακυρώνει την τελευταία αλλά την ρυθμίζει. Εκείνο το οποίο πρέπει να υπογραμμισθεί εδώ είναι ότι η καλλιέργεια του εαυτού θέτει την προτεραιότητα της σχέσης προς τον εαυτό έναντι οποιασδήποτε άλλης σχέσης. Αυτό αποτελεί ομολογία μιας μη αναγώγιμης ανεξαρτησίας. Σε σχέση με τους Στωικούς ή τους Επικούρειους για παράδειγμα ο **Foucault** δείχνει πως ζητούμενο δεν είναι να απαρνηθεί κανείς συστηματικά όλα τα υλικά αγαθά, αλλά: να διασφαλίσει πως δεν θα ενοχληθεί σφοδρά εάν μια μέρα όλα αυτά χαθούν. Η μόνη γνήσια δηλαδή κατοχή είναι του εαυτού από τον εαυτό- η ιδιοκτησία αγαθών αποτελεί ασθενικό αντίγραφο αυτής της σχέσης.

Η διακυβέρνηση των άλλων θα πρέπει να γίνει κατανοητή κατά τον ίδιο τρόπο: ο **Foucault** θέτει την αρχή μιας νέας κυβερνητικότητας, εκείνης της “ηθικής απόστασης”: η ηθική αυτή προτρέπει να μην προσπαθείς να αναγνωρίσεις ποιος είσαι πάνω στη βάση ενός συστήματος δικαιωμάτων και υποχρεώσεων τα οποία σε διαφοροποιούν και σε τοποθετούν σε σχέση με τους άλλους, *«παρά να επερωτάς τον εαυτό σου γύρω από το τι είσαι προκειμένου να συνάγεις από αυτό τι είναι το αρμόζον να κάνεις [...]»*. “Consider who you are”. Είναι η διασάφηση του ρόλου που διαμορφώνει και το κριτήριο του τι πρέπει κάποιος να κάνει. Η σχέση προς τον εαυτό δεν αποσυνδέει κάποιον από τη δράση στην πόλη ‘ ανοίγει ένα *«διάκενο μεταξύ αυτών των δραστηριοτήτων και εκείνου που τον καθιστά υποκείμενο αυτών των δράσεων»*: αυτή η «ηθική απόσταση» (ethical distance) οδηγεί κάποιον να μην πράττει εκτός των ορίων της συναφούς λειτουργίας (function).

Η καλλιέργεια του εαυτού όπως είδαμε δίνει σχήμα σε μια ηθική η οποία *«παραμένει ηθική της κυριαρχίας, της κυριότητας και ανωτερότητας του εαυτού πάνω στον εαυτό»*. Η σχέση εξουσίας που ασκείται πάνω στον εαυτό θα πρέπει να γίνει κατανοητή ως διακριτή και απομονωμένη από το πεδίο των υπόλοιπων σχέσεων εξουσίας ‘ η καλλιέργεια του εαυτού δεν δίνει καμία άλλη στήριξη και κανέναν άλλο σκοπό εκτός της κυριαρχίας που πρέπει να ασκηθεί πάνω στον εαυτό. Επίσης: αυτή η ηθική της νίκης πάνω στον εαυτό λει ο **Foucault** συνδυάζεται με μια αρχή η οποία καθιστά τη σχέση με τον εαυτό πιο σύνθετη: *«ο σεβασμός, η εκτίμηση και η αφοσίωση που κάποιος πρέπει να αφιερώσει στον εαυτό του αποτελούν το άλλο πρόσωπο της κυριαρχίας που αυτός ασκεί»*. Επομένως αντικειμενικός στόχος είναι μια σχέση με τον

εαυτό ταυτόχρονα ως σχέση κυριαρχίας και σχέση σεβασμού, κυριότητας και σεμνότητας, νίκης αλλά και δέους...

Τα παραπάνω μπορούμε να πούμε πως συνοψίζουν την πολιτική διάσταση της ηθικής του εαυτού που εντοπίζει ο **Foucault** στην ρωμαϊκή φιλοσοφία. Το πρόβλημα ασφαλώς είναι αυτό της συμμετοχής στην δημόσια και πολιτική ζωή. Η πρωτοκαθεδρία της μέριμνας προς εαυτό δεν σημαίνει άρνηση των δημόσιων υποθέσεων αλλά αποδοχή τους και την ίδια στιγμή ακριβής καθορισμός αυτής της αποδοχής. Πρόσκαιρα αναλαμβάνω την εκπλήρωση ενός ρόλου, μιας λειτουργίας εντολών, ενώ ταυτοχρόνως γνωρίζω πως το μόνο πράγμα το οποίο πρέπει και μπορώ αληθινά να εξουσιάσω είναι ο εαυτός μου. Και εάν ακόμη στερηθώ του ελέγχου των άλλων, δεν θα αποστερηθώ της ισχύος έναντι του εαυτού μου. Οι αθηναίοι αριστοκράτες δεχόμενοι μια θέση εξουσίας έναντι των υπόλοιπων πολιτών, ταυτίζονταν με ένα status που δικαιοματικά κατείχαν και το οποίο τους καθόριζε ολοκληρωτικά. Οι Στωικοί δέχονται τα καθήκοντα που τους ανατίθενται από τον αυτοκράτορα ως έναν ρόλο στον οποίο θα ανταποκριθούν κατά τον καλύτερο τρόπο αλλά εκκινώντας από την αμείωτη διαφύλαξη μιας αναφαίρετης σχέσης με τον εαυτό. *«Το προσωπικό status και το δημόσιο λειτούργημα, χωρίς να έχουν αποσυνδεθεί μεταξύ τους, δεν συμπίπτουν πλέον κατά κανόνα».*

Έτσι λοιπόν η επιμέλεια εαυτού, κατ' αρχήν *«προσφέρει στον ενεργό άνδρα έναν κανόνα ποσοτικής οριοθέτησης»* (μην επιτρέποντας σε πολιτικές, οικονομικές κ.ά. υποχρεώσεις να εισβάλουν στη ζωή του σε βαθμό ώστε να κινδυνεύει να παραμελήσει τον εαυτό του) ' έπειτα, δεύτερον, *«το πρωτείο της σχέσης προς εαυτό»* καθιστά ικανό το υποκείμενο να διατηρήσει την ανεξαρτησία του από όλες τις υπόλοιπες σχέσεις. Επομένως το ηθικό υποκείμενο ποτέ δεν συμπίπτει ολοκληρωτικά με τον ρόλο του. Αυτή η απόσταση καθίσταται δυνατή γιατί η μόνη κυριαρχία που μπορεί και πρέπει να ασκήσει κάποιος είναι απέναντι στον εαυτό του.

Εδώ έχουμε μια αντιστροφή του αρχαιοελληνικού "ήθους" (ethos): δεν πρόκειται για τη διακυβέρνηση του εαυτού με πρότυπο την διακυβέρνηση των άλλων, με μοντέλα στρατιωτικά ή κατίσχυσης για παράδειγμα επί των σκλάβων ' το ζήτημα είναι ότι όταν οφείλω να κυβερνήσω τους άλλους, μπορώ αυτό να το κάνω μόνο με μοντέλο τη πρώτη, την μόνη αποφασιστική, ουσιώδη και αποτελεσματική διακυβέρνηση: τη διακυβέρνηση του εαυτού μου.

Ο **Foucault**, όπως πολύ σωστά παρατηρεί και ο F.Gros, διαμέσου των ερευνών για την επιμέλεια εαυτού δεν αναζητούσε μια φόρμουλα την απεμπλοκή από την πολιτική δέσμευση, αλλά μάλλον αναζητούσε τις αρχές που θα συνέδεαν την ηθική με την πολιτική. Στις σημειώσεις του ο **Foucault** το υπογραμμίζει: *στην Στωική συμπεριφορά η επιμέλεια εαυτού «μακριά από το να βιώνεται ως η μεγάλη εναλλακτική της πολιτικής δράσης, αποτελούσε μάλλον ένα ρυθμιστικό συστατικό αυτής».*

Πώς, με ποιον τρόπο η επιμέλεια, οι πρακτικές εαυτού και η αισθητική της ύπαρξης, θα μπορούσαν να επηρεάσουν τους πραγματικούς αγώνες;

Όπως ξέρουμε στα τέλη πια της δεκαετίας του '70 έπειτα από έρευνες τεσσάρων χρόνων περίπου, ο **Foucault** έχει καταλήξει σε ορισμένα συμπεράσματα για τον ρόλο του μοντέρνου Κράτους: η γενεαλογία του έδειξε πως επιτελεί λειτουργία ταυτόχρονα ολοκληρωτική και εξατομικευτική. Η εναντίωση στο Κράτος φαίνεται μάταια εάν απλώς αντιπαρατίθεται σε αυτό το άτομο με τα συμφέροντά του ή η κοινότητα με τις απαιτήσεις της, διότι και στις δύο περιπτώσεις έχουμε να

κάνουμε με ένα παράγωγο, κάτι που το Κράτος έχει ρυθμίσει και κατισχύσει πάνω του.⁸⁴⁵ Το Κράτος είναι ακριβώς η μήτρα της εξατομίκευσης (individualization).

Πώς να αντισταθούμε; Μπορούμε να διακρίνουμε όπως έχουμε δει, μεταξύ διαφορετικών τύπων αγώνων: ενάντια στην πολιτική κυριαρχία, ενάντια στην οικονομική εκμετάλλευση, ενάντια στην ηθική υποταγή. Σε σχέση με τον τρίτο τύπο αγώνα, η πάλη στρέφεται όχι προς μια τάξη ή έναν θεσμό εξουσίας, αλλά προς μια ιδιαίτερη τεχνική, μια μορφή εξουσίας που «ασκείται στο επίπεδο της καθημερινής ζωής», κατηγοριοποιεί τα άτομα, τα συνδέει με ταυτότητες, τους επιβάλλει έναν νόμο αλήθειας τον οποίο πρέπει να αναγνωρίσουν μέσα τους: αυτή η εξουσία «καθιστά τα άτομα υποκείμενα».

Στόχος μας έλεγε ο **Foucault** πρέπει να είναι να απελευθερωθούμε ταυτοχρόνως από το Κράτος και από τον τύπο εξατομίκευσης που συνδέεται μαζί του. «Πρέπει να προωθήσουμε νέες μορφές υποκειμενικότητας».⁸⁴⁶ Οι πρακτικές του εαυτού θα εξυπηρετήσουν ακριβώς σ' αυτή την κατεύθυνση.⁸⁴⁷

22. LE COURAGE DE LA VÉRITÉ (1983-1984)

Αναφορικά με την έννοια της «παρρησίας» (“free speech”) την οποία θα μελετήσει στις τελευταίες έρευνές του ο **Foucault** (*Fearless Speech*, 1983-1984), παρατηρεί σε κάποιο σημείο: τίποτα δεν είναι περισσότερο ανάρμοστο (inconsistent) από ένα πολιτικό καθεστώς αδιάφορο (indifferent) για την αλήθεια, αλλά και τίποτα δεν είναι περισσότερο επικίνδυνο από ένα πολιτικό σύστημα το οποίο αξιώνει να επιβάλλει την αλήθεια... Η λειτουργία «έκφρασης της αλήθειας» (telling the truth) δεν πρέπει να πάρει τη μορφή νόμου, με τον ίδιο τρόπο όπως θα ήταν άτοπο να υποθέτει κάποιος ότι αυτή εδρεύει δικαιωματικά στην αυθόρμητη αλληλεπίδραση της επικοινωνίας. Το «καθήκον έκφρασης της αλήθειας» είναι μια ακατάπαυστη εργασία: το να το σέβασαι σε όλη του την πολυπλοκότητα αποτελεί μια υποχρέωση χωρίς την οποία καμία εξουσία δεν μπορεί να λειτουργήσει – εκτός, με το να επιβάλλει τη σιωπή της δουλείας.⁸⁴⁸

Εκείνο σύμφωνα με τον **Foucault** το οποίο πρέπει χωρίς αμφιβολία να απαιτούν οι “κυβερνώμενοι” από τις κυβερνήσεις τους είναι όλη την “αλήθεια” όσον αφορά τους τελικούς σκοπούς, τις γενικές στρατηγικές επιλογές και τακτικές, όλα όσα αφορούν το “πρόγραμμα διακυβέρνησης”: αυτό αποτελεί την “παρρησία” (parrhesia, free speech) αυτών που κυβερνώνται- πρέπει να ρωτούν για τις αποφάσεις που λαμβάνονται, στο όνομα της εμπειρίας που έχουν, επειδή ακριβώς είναι “πολίτες”. Εδώ θα πρέπει να αποφευχθεί μια παγίδα: το ερώτημα “βάλτε τον εαυτό σας στη θέση μας, τι θα κάνατε εσείς;” είναι κάτι στο οποίο επί της ουσίας δεν υποχρεούται κάποιος να απαντήσει: για να πάρεις μια απόφαση απαιτείται ένα είδος “γνώσης των συνθηκών”, μια ανάλυση των στοιχείων της κατάστασης, η οποία δεν δίνεται και δεν επιτρέπεται στους άλλους να την έχουν.⁸⁴⁹

⁸⁴⁵ “Omnes et Singulatum: Toward a Critique of Political Reason”.

⁸⁴⁶ “The Subject and Power”.

⁸⁴⁷ Όπως είδαμε παραπάνω, ο **Foucault** με αφετηρία το κίνημα των ομοφυλόφιλων, κατέθεσε μια διαφορετική άποψη και για την πολιτική: δεν αρκεί να απαιτείς μια “νομική ισότητα”, ενώ πολύ περισσότερο το να μάχεται κάποιος για την αναγνώριση μιας “αληθούς ταυτότητας” τον εγκλωβίζει στην ίδια παγίδα ομαλοποίησης. Η αντίσταση θα όφειλε να λαμβάνει τη μορφή επινόησης νέων τρόπων ζωής και νέων σχέσεων με τον εαυτό.

⁸⁴⁸ “The Concern for Truth”, interview by F. Ewald. Στο *Politics, Philosophy, Culture*, σελ. 267.

⁸⁴⁹ “An Aesthetics of Existence”, 25/04/1984, *Panorama*. Στο *Politics, Philosophy, Culture*, σελ. 52.

Ο όρος “παρρησία” (parrhesia) εμφανίζεται για πρώτη φορά στον Ευριπίδη. Ο parrhesiastes είναι αυτός⁸⁵⁰ που μιλά την αλήθεια ‘ είναι αυτός που δεν κρύβει τίποτα, παρά ανοίγει την καρδιά του και το μυαλό του ολοκληρωτικά, διαμέσου του λόγου του, προς τους άλλους. Η parrhesia αναφέρεται επομένως σε έναν τύπο σχέσης μεταξύ του ομιλητή και των πραγμάτων που λει: αυτός που μιλά το καθιστά σαφές σε όλους πως αυτά που λει είναι ακριβώς η δική του γνώμη. Αυτό το πετυχαίνει αποφεύγοντας οποιαδήποτε ρητορική φόρμα η οποία θα μπορούσε να συγκαλύψει εκείνα που σκέφτεται. Αντιθέτως, ο parrhesiastes χρησιμοποιεί τις πιο ευθείες μορφές έκφρασης: ενώ στην “ρητορική” ο αγορητής χρησιμοποιεί τεχνάσματα που τον βοηθούν να επικρατήσει στο ακροατήριο (ανεξάρτητα από τη δική του προσωπική γνώμη γι’ αυτά που λει), κατά τη χρήση της parrhesia ο ομιλητής δείχνει στους άλλους/ στον άλλο ακριβώς ό,τι αληθινά πιστεύει.⁸⁵¹

Στην αρχαία ελληνική γραμματεία συναντάμε δυο τύπους της parrhesia: ο πρώτος, αναφέρεται σε μια μάλλον μειωτική σημασία της λέξης, πρόκειται για κάτι πλησίον της φλυαρίας όπου κάποιος λει οτιδήποτε έχει στο μυαλό του χωρίς καμία απολύτως επιφύλαξη. Ο δεύτερος, “θετικός” τύπος της παρρησία σημαίνει “να λες την αλήθεια”: εν τούτοις ο parrhesiastes λει ό,τι νομίζει εκείνος πως είναι αλήθεια, ή λει αυτά που είναι πράγματι αληθή; Σύμφωνα με τον **Foucault** ο parrhesiastes λει αυτό που είναι αλήθεια, επειδή γνωρίζει ο ίδιος ότι είναι αληθές: ο parrhesiastes δεν είναι απλώς ειλικρινής λέγοντας την γνώμη του, αλλά η γνώμη του είναι επίσης όντως η αλήθεια ‘ λει εκείνο που γνωρίζει ότι είναι αληθές. Υπάρχει επομένως στην parrhesia απόλυτη σύμπτωση μεταξύ πεποίθησης και αλήθειας.⁸⁵²

Έπειτα από τον Descartes, η σύμπτωση μεταξύ πεποίθησης και αλήθειας τίθεται σε ισχύ μέσω μιας αναμφισβήτητης διανοητικής αποδεικτικής εμπειρίας. Για τους Έλληνες η απόκτηση της αλήθειας αποτελεί άλλης τάξης πρόβλημα: το να κατέχει κάποιος την αλήθεια αποτελεί συνάρτηση αδιαμφισβήτητων ηθικών (moral) ποιότητων: όταν κάποιος έχει αυτή την “ηθική ποιότητα” αυτό αποτελεί και την απόδειξη πως έχει πρόσβαση στην αλήθεια, και αντιστρόφως. Το παιχνίδι της παρρησίας λοιπόν (“parrhesiastic game”) προϋποθέτει πως ο parrhesiastes είναι κάποιος ο οποίος έχει τα ηθικά προτερήματα που απαιτούνται, πρώτον προκειμένου να γνωρίζει την αλήθεια, και δεύτερον προκειμένου να μεταβιβάσει μια τέτοια αλήθεια σε άλλους.

Εάν υπάρχει κάποιου είδους “απόδειξη” της ειλικρίνειας του parrhesiastes, αυτή είναι το θάρρος του (courage). Το γεγονός πως ο ομιλητής λει κάτι επικίνδυνο, κάτι διαφορετικό από εκείνο που πιστεύει η πλειοψηφία, είναι σοβαρή ένδειξη ότι είναι parrhesiastes. Εμείς λοιπόν, κατά πρώτον, πώς μπορούμε να γνωρίζουμε εάν κάποιο άτομο είναι όντως “ομιλητής-της-αλήθειας” (truth-teller); Και δεύτερον, πώς γίνεται και ο δήθεν parrhesiastes είναι βέβαιος πως αυτό που πιστεύει είναι πράγματι

⁸⁵⁰ Η κοινωνική θέση των γυναικών στην αρχαία ελληνική κοινωνία τις αποστερεί γενικά από την χρήση της παρρησίας, και αυτό ισχύει επίσης για τους δούλους, τα παιδιά και τους ξένους.

⁸⁵¹ M. **Foucault**. *Fearless Speech*, Six Lectures at University of California Berkeley in 1983, [ed.] J. Pearson, editions Semiotext(e) 2001, σελ. 12. “franc-parler”. Ο parrhesiastes δίνει έμφαση στο ότι είναι αυτός το υποκείμενο της άποψης στην οποία αναφέρεται ‘ επομένως, η πράξη του (speech activity) παίρνει τη μορφή: “εγώ είμαι αυτός που σκέφτεται εκείνο και το άλλο”...

⁸⁵² M. **Foucault**. *Fearless Speech*, editions Semiotext(e) 2001, σελ. 14. Ο **Foucault** επιχειρεί μια σύγκριση μεταξύ της ελληνικής παρρησία και της μοντέρνας, καρτεσιανής έννοιας της μαρτυρίας (evidence). Ο Descartes είναι βέβαιος πως ό,τι πιστεύει είναι πράγματι αλήθεια μόνο έπειτα από αναμφιβόλως ευκρινείς ενδείξεις. Για τους Έλληνες ωστόσο αυτή η σύμπτωση πεποίθησης και αλήθειας πραγματοποιείται σε μια νοητική εμπειρία, παρά σε μια ρηματική δραστηριότητα (verbal activity), δηλαδή την παρρησία. Αυτά σημαίνουν πως με την ελληνική σημασία της, η παρρησία δεν απαντάται στο μοντέρνο επιστημολογικό πλαίσιο.

η αλήθεια; Το πρώτο ερώτημα σύμφωνα με τον **Foucault** ήταν μεγάλης σημασίας για την ελληνική κοινωνία, το να αναγνωρίσεις δηλαδή κάποιον ως *parrhesiastes* ‘ το δεύτερο, σκεπτικιστικό ερώτημα είναι ιδιαιτέρως μοντέρνο, και ξένο στους Έλληνες.

Κάποιος κάνει χρήση της παρρησίας (*parrhesiastes*) εάν, και μόνο εάν, υπάρχει κάποιο ρίσκο ή κίνδυνος γι’ αυτόν από την έκφραση της αλήθειας. Για παράδειγμα, όταν ένας φιλόσοφος απευθύνεται στον ανώτατο άρχοντα, στον τύραννο, και του λέει πως η τυραννία προκαλεί αναστάτωση και ενόχληση γιατί είναι ασύμβατη με τη δικαιοσύνη, τότε ο φιλόσοφος μιλά την αλήθεια, πιστεύει ότι λειπει την αλήθεια, και επιπρόσθετα αναλαμβάνει ένα ρίσκο διότι ο μονάρχης ενδέχεται να προσβληθεί και να τον εξορίσει ή να τον σκοτώσει... Η παρρησία λοιπόν συνδέεται με την γενναιότητα ενώπιον μιας διακινδύνευσης: απαιτεί την ανδρεία να μιλήσεις την αλήθεια παρά τον όποιο κίνδυνο.⁸⁵³

Όταν αποδέχεσαι συνεπώς το παιχνίδι της παρρησίας (όπου διακυβεύεται πιθανόν η ίδια σου η ζωή), λαμβάνεις μια συγκεκριμένη θέση, έχεις μια ιδιαίτερη σχέση με τον εαυτό σου: διακινδυνεύεις τον θάνατό σου αντί μιας ασφαλούς ζωής ‘ ο *parrhesiastes* προτιμά για τον εαυτό του να είναι ομιλητής της αλήθειας, παρά να είναι ανειλικρινής απέναντι στον ίδιο τον εαυτό του.

Στην παρρησία, ο κίνδυνος προέρχεται από το γεγονός ότι η εκφερόμενη αλήθεια είναι πιθανό να θίξει ή να βλάψει τον *συνομιλητή*. Η λειτουργία της παρρησίας είναι *κριτική*: δεν πρόκειται απλώς για τη δήλωση μιας αλήθειας σε κάποιον άλλο, παρά για κριτική που ασκείται είτε στον συνομιλητή είτε στον ίδιο τον ομιλητή. Είναι λοιπόν μια μορφή κριτικής. Μάλιστα, όπως υπογραμμίζει ο **Foucault**, ο *parrhesiastes* είναι πάντοτε λιγότερο ισχυρός από τον συνομιλητή, βρίσκεται σε μειονεκτική θέση. Η παρρησία επομένως “έρχεται από τα κάτω” και απευθύνεται προς “τα πάνω”.

Τα παραπάνω ωστόσο δεν σημαίνουν πως μπορεί ο καθένας να κάνει χρήση της παρρησίας. Το να ενεργήσει κάποιος σύμφωνα με αυτήν, *προαπαιτεί* αυτός να γνωρίζει την ίδια του τη γενεαλογία, το δικό του status. Στην περίπτωση της “δημοκρατικής παρρησίας”,⁸⁵⁴ όπου κάποιος τώρα απευθύνεται στην εκκλησία του δήμου, αυτός πρέπει να είναι πολίτης ‘ και μάλιστα οφείλει να είναι ένας από τους καλύτερους ανάμεσα στους πολίτες, κατέχοντας όλα εκείνα τα ιδιαίτερα προσωπικά χαρακτηριστικά, όλα τα κοινωνικά και ηθικά προτερήματα τα οποία παρέχουν σε κάποιον το προνόμιο να μιλά.

Όσον αφορά αυτή την ομιλία προς τα μέλη της συνέλευσης, ο *parrhesiastes* διακινδυνεύει το δικαίωμά του να μιλάει δημόσια και ελεύθερα, στην περίπτωση που μιλώντας αποκαλύπτει αλήθειες οι οποίες απειλούν την πλειοψηφία.⁸⁵⁵

Ένα ακόμη χαρακτηριστικό της παρρησίας είναι πως εδώ το να πεις την αλήθεια θεωρείται ως *καθήκον*. Ο αγορητής που μιλά την αλήθεια σε εκείνους για παράδειγμα οι οποίοι δεν μπορούν να την ανεχθούν (και ο οποίος είναι πιθανό να τιμωρηθεί) είναι *ελεύθερος* να παραμείνει σιωπηλός, κανείς δεν τον εξαναγκάζει να μιλήσει, ωστόσο εκείνος αισθάνεται πως είναι καθήκον του να το κάνει.⁸⁵⁶

⁸⁵³ Ο κίνδυνος δεν είναι απαραίτητα ένα ρίσκο για την ίδια τη ζωή.

⁸⁵⁴ Η περίπτωση της “μοναρχικής παρρησίας” είναι διαφορετική: ο ομιλητής βοηθά τον μονάρχη και τον συμβουλεύει με ειλικρίνεια.

⁸⁵⁵ Στην Αθήνα ένας ηγέτης ήταν δυνατό να εξοριστεί απλώς γιατί η πλειοψηφία του δήμου διαφωνούσε μαζί του, ή επειδή η συνέλευση θεωρούσε πως η ισχυρή του επιρροή περιόριζε την ελευθερία της.

⁸⁵⁶ Στην περίπτωση για παράδειγμα του μονάρχη, αποτελεί καθήκον απέναντι στην πόλη να συμβουλεύει κάποιος τον άρχοντα έτσι ώστε να βελτιώσει τον εαυτό του ως κυρίαρχος.

Επομένως, η παρρησία συνδέεται κατ' αυτό τον τρόπο με την ελευθερία και το καθήκον.

Η παρρησία αποτελεί ένα είδος ρηματικής ενέργειας (verbal activity) όπου ο ομιλητής έχει μια ιδιαίτερη σχέση με την αλήθεια μέσω της ειλικρίνειας, μια συγκεκριμένη σχέση με την ίδια του τη ζωή μέσω του κινδύνου, μια καθορισμένη σχέση προς τον εαυτό του ή τους άλλους μέσω της κριτικής, και μια ιδιαίτερη σχέση προς τον ηθικό νόμο μέσω της αλήθειας και του καθήκοντος. Αλλιώς: η παρρησία είναι εκείνη η ρηματική δραστηριότητα όπου ο αγορητής εκφράζει την προσωπική του σχέση με την αλήθεια, και διακινδυνεύει να τιμωρηθεί επειδή αναγνωρίζει την δήλωση- της- αλήθειας ως ένα καθήκον προκειμένου να βελτιωθούν ή να βοηθηθούν άλλοι (ή και ίδιος).

Εδώ λοιπόν ο ομιλών κάνει χρήση της ελευθερίας του και επιλέγει την ευθύτητα αντί της πειθούς, επιλέγει την αλήθεια έναντι της ψευδολογίας ή της σιωπής, το ρίσκο της τιμωρίας αντί για την ασφάλεια, επιλέγει την κριτική αντί της κολακείας, και το ηθικό καθήκον έναντι της ιδιοτέλειας και της ηθικής απάθειας.⁸⁵⁷

Μια πρώτη διάσταση και σημείο θέασης αυτής της εξέλιξης του παιχνιδιού της παρρησίας στον αρχαίο πολιτισμό, μέχρι της αρχής της κυριαρχίας του χριστιανισμού αποτελεί η σχέση της παρρησίας με την ρητορική (rhetoric). Στην Σωκρατική-Πλατωνική παράδοση αυτές οι δύο είναι ισχυρά αντιτιθέμενες. Συνήθως ο συνεχής επί μακρόν μονόλογος (χαρακτηριστικό ρητορικό ή σοφιστικό στρατήγημα) αντιτίθεται στον διάλογο των συνεχών ερωτήσεων και απαντήσεων (κάτι που είναι τυπικό της παρρησίας). Η αντίθεση ρητορικής και φιλοσοφίας θα διατηρήσει για αιώνες την καθαρότητα και την σημασία της. Η παρρησία σε ορισμένα άλλα κείμενα φαίνεται να εισδύει στο πεδίο της ρητορικής. Αποτελεί μέρος των “ρητορικών σχημάτων του λόγου” (figures), αλλά με το εξής χαρακτηριστικό: ότι δεν περιέχει τεχνάσματα ακριβώς επειδή είναι απολύτως “φυσική” (natural). Αποτελεί δηλαδή τον «βαθμό μηδέν εκείνων των ρητορικών σχημάτων τα οποία επιτείνουν τα συναισθήματα του ακροατηρίου».⁸⁵⁸

Μια δεύτερη όψη της εξέλιξης της έννοιας σχετίζεται με το πολιτικό πεδίο. Στην περίοδο του 4^{ου} αιώνα προ χριστού η παρρησία αποτελεί θεμελιώδες χαρακτηριστικό της αθηναϊκής δημοκρατίας, «οδηγητικό νήμα» την χαρακτηρίζει ο **Foucault**, όπως επίσης είναι και ένα ηθικό προσωπικό χαρακτηριστικό του “καλού πολίτη”. Η “δημοκρατία της Αθήνας” οριζόταν ρητά ως μια δομή (πολιτεία) στην οποία οι άνθρωποι απολάμβαναν δημοκρατία, ισηγορία, ισονομία και παρρησία: η παρρησία, αναγκαίος όρος για την δημόσια ομιλία, λαμβάνει χώρα μεταξύ πολιτών, όπως και μεταξύ πολίτη και συνέλευσης στον χώρο της αγοράς.

Στην ελληνιστική περίοδο το πολιτική σημασία της παρρησίας μεταβάλλεται καθώς το κέντρο βάρους μετατοπίζεται στη σχέση του μονάρχη και των συμβούλων του, και στο χώρο πλέον της βασιλικής αυλής.

Τέλος η εξέλιξη της έννοιας της παρρησίας μπορεί να ανιχνευθεί μέσω της σχέσης της με το πεδίο της φιλοσοφίας, εκλαμβάνόμενο ως “τέχνη του βίου”. Ο ηγέτης στην Αθήνα προτού να καταστεί ικανός να αναλάβει την φροντίδα των αθηναίων πολιτών και να γίνει ο πρώτος ανάμεσά τους, οφείλει πρωτίστως να μάθει να επιμελείται τον ίδιο του τον εαυτό. Η φιλοσοφική παρρησία σχετίζεται με το θέμα

⁸⁵⁷ M. Foucault. *Fearless Speech*, editions Semiotext(e) 2001, σελ. 19-20.

⁸⁵⁸ M. Foucault. *Fearless Speech*, editions Semiotext(e) 2001, σελ. 21.

της “επιμέλειας του εαυτού”. Στην εποχή των Επικούρειων, η παρρησία θεωρούνταν κυρίως ως μια τέχνη πνευματικής καθοδήγησης για την “αγωγή της ψυχής”.

Στα πλαίσια της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας αναδύονται ερωτήματα όπως τα εξής: Ποιος είναι ικανός να πει την αλήθεια; Ποιες είναι οι ηθικές και πνευματικές συνθήκες οι οποίες δίνουν το δικαίωμα σε κάποιον να παρουσιάσει τον εαυτό του ως ομιλητή της αλήθειας; Γύρω από ποια θέματα είναι σημαντικό να λέγεται η αλήθεια; (γύρω από τον κόσμο; την φύση; γύρω από την πόλη; γύρω από την συμπεριφορά; τον άνθρωπο;) Ποιες είναι οι συνέπειες του να λες την αλήθεια; Ποια είναι τα προσδοκώμενα αποτελέσματα για την πόλη, τους ηγέτες της, για τα άτομα; Τέλος, ποια είναι η σχέση της πρακτικής του να λες την αλήθεια και της άσκησης της εξουσίας; Θα έπρεπε να είναι διαχωρισμένες και ανεξάρτητες δραστηριότητες ή σχετίζονται μεταξύ τους;⁸⁵⁹

Ο **Foucault** στο συγκεκριμένο σεμινάριο ασχολείται με το πώς ο ρόλος του ομιλητή της αλήθειας προβληματοποιήθηκε με ποικίλους τρόπους στην ελληνική φιλοσοφία. Η προβληματοποίηση της αλήθειας αυτή την περίοδο έχει δύο όψεις: πρώτον, την διασφάλιση ότι ο συλλογισμός για τον χαρακτηρισμό μιας πρότασης ως αληθούς είναι σωστός (ή ο προβληματισμός αφορά την δυνατότητά μας να έχουμε πρόσβαση στην αλήθεια). Η δεύτερη οπτική σχετίζεται με την ερώτηση: ποια είναι η σημασία (για το άτομο ή την πόλη) του να λες την αλήθεια και πώς αναγνωρίζουμε τα άτομα που είναι ικανά γι’ αυτό;

Η πρώτη διάσταση (επιβεβαίωση μιας δήλωσης ως αληθούς) μας οδηγεί στα θεμέλια εκείνης της παράδοσης της Δύσης που ο **Foucault** ονομάζει “αναλυτική της αλήθειας” (analytics of truth).

Η δεύτερη διάσταση που αφορά την σημασία του να λες την αλήθεια, του να ξέρεις ποιος είναι ικανός, και γιατί θα έπρεπε τελικά να λέμε την αλήθεια, μας οδηγεί στις ρίζες της “κριτικής παράδοσης” (critical) στη Δύση.

⁸⁵⁹ Αυτές οι ερωτήσεις - για το ποιος είναι ικανός να πει την αλήθεια, γύρω από τι, με τι συνέπειες, και με ποια συσχέτιση με την εξουσία - εμφανίζονται ως προβλήματα ιδιαίτερα μέσα από τις αντιπαραθέσεις του Σωκράτη με τους Σοφιστές.

Μέρος 2^ο

ΣΥΝΗΓΟΡΙΑ, ΚΡΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΧΡΗΣΕΙΣ ΤΟΥ FOUCAULT

Κάποιες από τις κατηγορίες οι οποίες έχουν απευθυνθεί ενάντια στον **Foucault** εστιάζουν σε «ανακρίβειες» των αναλύσεων - ακόμη και «προκαταλήψεις» όσον αφορά τις ιστορικές του αφηγήσεις. Ορισμένοι άλλοι μελετητές επισημαίνουν «διφορούμενα» στον λόγο του **Foucault** – λόγος «διαφεύγον» ή ακόμη και «παιγνιώδης», μια ρητορική «ελλειπτική». Το ύφος, το στυλ της γραφής,⁸⁶⁰ οι πολεμικές και στρατιωτικές μεταφορές, οι καταθλιπτικοί (μη)τόποι εγκλεισμού, τα βασανιστήρια και οι εικόνες μάχης, όλα αυτά υπήρξαν αντικείμενο κριτικής. Κάποιοι άλλοι επικριτές του τον ψέγουν για «ατομιστικό αισθητισμό». «Ανορθολογισμός», «σχετικισμός», «μηδενισμός» - σοβαρότερες από πλευράς δριμύτητας υπήρξαν οι ενστάσεις για «αισθητικοποίηση της πολιτικής».

Όπως αναφέραμε και στο πρώτο μέρος αυτής της εργασίας, η απομάκρυνση του **Foucault** από μια πειθαρχημένη -και καθοδηγούμενη από μια “πρωτοπορία”- επαναστατική διαδικασία, η τοποθέτηση του πλησίον μιας περισσότερο “μοναχικής” στάσης ανυποταξίας ή ατομικής εξέγερσης, το κατέστησε και πάλι στόχο της κριτικής. Ο **Foucault** είδαμε υποστήριξε κάποια στιγμή: «δεν υπάρχει κάποια εξήγηση για τον άνθρωπο που εξεγείρεται. Η πράξη του είναι αναγκαία μια ρήξη που σπάει το νήμα της ιστορίας και τη μακριά αιτιακή της αλυσίδα, έτσι που ο άνθρωπος μπορεί ειλικρινά να προτιμήσει το ρίσκο του θανάτου αντί της σιγουριάς της υποταγής».⁸⁶¹ Θα πρέπει να εξετάσουμε τις πολιτικές συνέπειες και αυτής της θέσης.

Ξεκινώ τη σύντομη αυτή επισκόπηση και αναδρομή στην κριτική που απευθύνθηκε στον **Foucault**, με την επίδραση του Nietzsche και τις – χαρακτηριστικές του είδους- κατηγορίες για «αντιανθρωπιστικό ανορθολογισμό» και «σχετικισμό».

(1) ΕΠΙΔΡΑΣΗ ΤΟΥ NIETZSCHE

Η νιτσεική γενεαλογία λαμβάνει από τον **Foucault** όπως έχουμε δει μια ιδιαίτερα σημαντική κριτική και πολιτική σημασία.⁸⁶²

Κριτική: Όψεις “Ανορθολογισμού”

Εκτός από τον σχετικισμό αναφορικά με την αλήθεια που θα εξετάσουμε σύντομα παρακάτω, ορισμένοι επικριτές του **Foucault** επισημαίνουν μια, υποτιθέμενη,

⁸⁶⁰ Βλπ. παράδειγμα: J. W. Bernauer: *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought*, Humanities Press 1990, σελ. 1-23.

⁸⁶¹ “Is it Useless to Revolt?”, Faubion James D. (ed.), *Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984*, Volume 3, New Press 2001.

⁸⁶² α) Η γενεαλογία δεν είναι “αναζήτηση των απαρχών”, β) Η γενεαλογία είναι ανάλυση της “καταγωγής” και ως τέτοια τοποθετείται στη διάρθρωση σώματος και ιστορίας, γ) Η γενεαλογία κατανοεί την εμφάνιση μιας ιστορικής ανάπτυξης όχι ως την παρουσία ενός σκοπού που πραγματοποιείται στο τέλος μιας διαδικασίας (τελεολογία) αλλά ως μια διαδοχή συστημάτων ερμηνείας- καθυπόταξης (“η γενεσιουργός αιτία ενός πράγματος και η τελική του χρησιμότητα, η πραγματική του χρήση και τοποθέτηση σε ένα σύστημα σκοπών, είναι δύο πράγματα εντελώς ξεχωριστά”(Nietzsche)). δ) Η γενεαλογία συλλαμβάνεται ως “ενεργός ιστορία” ή ως “ιστορικό νόημα” ή “ιστορική αίσθηση”, ε) Η γενεαλογία αντιτίθεται στην “ιστορία-ως-γνώση” και στρέφεται εναντίον της “αλήθειας” (Fr. Nietzsche: *Γενεαλογία της ηθικής*, “Εισαγωγή: Τέσσερις ερμηνείες της γενεαλογίας του Nietzsche” από την Λ. Τρουλινού, σελ. 5-43, Εκδοτική Θεσ/νίκης).

υπόγεια “συγγένεια” με ρεύματα ανορθολογισμού που εγγίζουν ακόμη και φασιστικές πολιτικές ενοράσεις.⁸⁶³

Την “γοητεία του ανορθολογισμού”, όπως την ονομάζει, εξετάζει για παράδειγμα ο Richard Wolin, σε σχέση με στοχαστές όπως ο Heidegger, ο Nietzsche, ο G.Bataille. Αναφερόμενος ειδικότερα στη Γαλλία της δεκαετίας του ’60, ο Wolin παρατηρεί: πολλοί διανοούμενοι τότε πρόκριναν «τον πολιτισμικό σχετικισμό έναντι της φιλελεύθερης αξίας της “ανεκτικότητας”». Σε συνδυασμό με ένα «αντιανθρωπιστικό μίσος της Δύσης για τον εαυτό της, ο ηθικός σχετικισμός οδήγησε σε άκριτη εξύμνηση του Τρίτου Κόσμου», μια τάση που κορυφώθηκε υποστηρίζει ο Wolin με την ενθουσιώδη υποδοχή της Ισλαμικής Επανάστασης στο Ιράν από τον **Foucault**. Εφόσον η “δικτατορία των μουλάδων” ήταν αντινεωτερική, αντιδυτική και αντιφιλελεύθερη, «ικανοποιούσε *ex negativo* πολλά από τα πολιτικά κριτήρια που θεωρούνταν “προοδευτικά” από τους τριτοκομιστές».⁸⁶⁴

Ο **Foucault** στην *Ιστορία της Τρέλας*, σύμφωνα με τον Wolin «εξήρθε το κυρίαρχο εγχείρημα του ανορθολογισμού», αντιδιαστέλλοντας της πρακτικές αποκλεισμού της σύγχρονης επιστημονικής κοσμοθεωρίας προς την αντικομορμιστική δύναμη της “τρέλας” ως έτερον του ορθού λόγου: ο τελευταίος δεν αποτελεί παρά μηχανισμό καταπίεσης.⁸⁶⁵

Γράφει σε άλλο σημείο Wolin: ο **Foucault** «ισχυριζόταν ότι η ιδέα της χειραφέτησης δεν είναι παρά μια παγίδα που έχουν στήσει οι δυνάμεις της “κυβερνητικότητας” για να πιάσουν το “υποκείμενο” στα δίχτυα της “εξουσίας-γνώσης”. Άλλωστε εάν η εξουσία βρίσκεται παντού, τότε η αντίσταση σε αυτήν είναι μάταια. Αντί να αμφισβητούν έμπρακτα την κυριαρχία, οι μεταμοντέρνοι προτιμούν να παραμένουν στο σχετικά ασφαλές πεδίο της “μεταπολιτικής” [...]». Οι “πολιτισμικές” προσεγγίσεις της εξουσίας λοιπόν αφήνουν άθικτα τα δομικά στοιχεία της κυριαρχίας. «Το συγκαταβατικό χαρακτήρα αυτής της θεώρησης αποκαλύπτει χαρακτηριστικά η πρόταση του **Foucault** στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, να αντικαταστήσουμε τα παραδοσιακά αριστερά παραδείγματα της κοινωνικής αλλαγής,

⁸⁶³ Υπάρχουν μελετητές οι οποίοι επιχειρούν να σκιαγραφήσουν ομοιότητες των θέσεων του **Foucault** με εκείνες του Carl Schmitt. Παράδειγμα: “Perpetual war, or 'war and war again': Schmitt, **Foucault**, fascism”, Mark Neocleous στο *Philosophy Social Criticism* 1996; 22; 47. Επίσης για την συνάντηση με τον Schmitt: “Sovereign and Plebs: Michel **Foucault** Meets Carl Schmitt”, Mika Ojakangas στο *Telos*, Spring 2001 p.32. Βλπ. σε ελληνική μετάφραση: Carl Schmitt: *Πολιτική Θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία της κυριαρχίας*, [επιμέλεια-μετάφραση Παν. Κονδύλης] Λεβιάθαν 1994. Στο Carl Schmitt: *Η Έννοια του Πολιτικού*, παρατηρούμε το εξής ενδιαφέρον σημείο: ο Schmitt υπογραμμίζει το «ασυμβίβαστο» του ατομικιστικού φιλελευθερισμού και της ίδιας της έννοιας του “πολιτικού”: ο «συνελής ατομικισμός» οδηγεί στην άρνηση του πολιτικού και τη δυσπιστία απέναντι στο κράτος. Ο φιλελεύθερος ατομικισμός λει ο Schmitt «ηθικολογεί», παραχαράσσει το συγκρουσιακό περιεχόμενο της πολιτικής και οδηγεί την “αυτονομία” των σφαιρών της ανθρώπινης ζωής «στα άκρα» στην απόλυτη απομόνωση και εξειδίκευση. (Carl Schmitt: *Η Έννοια του Πολιτικού*, εκδ. Κριτική 1988, σελ. 106-109).

⁸⁶⁴ Richard Wolin: *Η Γοητεία του Ανορθολογισμού*, εκδ. Πόλις 2007, σελ. 36. Επίσης ενδεικτικό είναι το άρθρο του Wolin “**Foucault's** Aesthetic Decisionism”, *Telos* 67 (1986), 71-86. Η συμπάθεια του **Foucault** για την Ιρανική επανάσταση είναι δεδομένη. Όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε και από το κείμενο της συνέντευξης “La Securite et l’Etat”, (interview) *Tribune Socialiste* 24/11/1977, ο **Foucault** παίρνει αποστάσεις από την «τρομοκρατία» μικρών (ακρο-αριστερών) πολιτικών ομάδων, αλλά βλέπει με συμπάθεια την πολιτική αντι-βία του πλήθους των ανθρώπων που αγωνίζονται- για παράδειγμα για ανεξαρτησία.

⁸⁶⁵ Richard Wolin: *Η Γοητεία του Ανορθολογισμού*, σελ. 37. (Βλπ. επίσης σελ. 86-88). Πιο αναλυτικά στο R. Wolin: *The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism*, New York: Columbia University Press, 1992. Από μια διαφορετική σκοπιά: D. Carroll: *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*, Routledge 1987, βλπ. σελ. 1-22, 53-80, 107-130.

που έχουν κατ' αυτόν απαξιωθεί, με μια “διαφορετική οικονομία των σωμάτων και των ηδονών”».⁸⁶⁶

Σύμφωνα με αυτή τη γραμμή κριτικής ο **Foucault** υποτίθεται εξίσωσε τους ‘κανόνες’ με την “κανονικοποίηση”, την παραγωγή πειθήνιων μυαλών και υπάκουων σωμάτων: «οι κανόνες για τον **Foucault** αποτελούν απλά γρανάζια στο μηχανισμό του πειθαρχικού καθεστώτος της σύγχρονης κοινωνίας. [...] Η διάσταση της “αρχής” εξαφανίζεται και γίνεται νερό στο μύλο της νεωτερικότητας ως “κοινωνίας του εγκλεισμού”». Οι κανόνες λοιπόν έχουν κάποια αξία μόνον ως αντικείμενα «παράβασης» ή «αυθυπέρβασης».⁸⁶⁷ Ό, τι θεωρούσαμε λοιπόν “ως ελευθερία” – «το σύνταγμα, οι πολιτικές ελευθερίες, η ήπια τιμωρία και τα ανθρώπινα δικαιώματα» – αποτελούν απλώς μια «εξελιγμένη και δόλια διαδικασία κοινωνικού ελέγχου».⁸⁶⁸

Στον **Foucault** λει ο Wolin η εξουσία «αναγορεύεται σε ακατανίκητη κινητήρια δύναμη των πάντων. Η λειτουργία της δεν κλονίζεται από καμία προσπάθεια ανατροπής της, όσο καλές προθέσεις και εάν έχει. Η λαϊκή κυριαρχία και οι αρετές του δημόσιου λόγου ελάχιστα επηρεάζουν την ικανότητα της εξουσίας να αναπαράγεται και να επεκτείνεται».⁸⁶⁹ Έτσι, ο λόγος που ο **Foucault**, στα ύστερα γραπτά του, καταφεύγει στο σχήμα της “αισθητικής της ύπαρξης” είναι για «να βγάλει τη θεωρία του από το κανονιστικό αδιέξοδο της φαινομενικά παντοδύναμης “βιοεξουσίας”».⁸⁷⁰

Εξέγερση των υποταγμένων γνώσεων

Τι σημαίνει «εξέγερση των υποταγμένων γνώσεων»;

Όπως έχουμε δει, σύμφωνα με τον **Foucault** μπορούμε και πρέπει να μάθουμε από αυτούς οι οποίοι αποκλείστηκαν: φέρουν γνώσεις μέσα από την ιστορία και τη μνήμη τους. Οι διάφορες θεωρητικές πρωτοπορίες επιδίωξαν ιστορικά, μέσα από την ίδρυση της δικής τους “επιστήμης”, να αποκλείσουν λόγους και υποκείμενα εμπειρίας και γνώσης. Θα πρέπει να διερευνήσουμε ποιου είδους κυριαρχία θέλουν με τον τρόπο αυτό να εγκαθιδρύσουν.⁸⁷¹

Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η γενεαλογία αποτελεί την προσπάθεια να χειραφετηθούν οι ιστορικές γνώσεις από την υποδούλωση στον επιστημονικό λόγο; Ο γενεαλόγος καταρρίπτει τον ανθρωπισμό – δεν αναζητεί τις ρίζες, τις σταθερές βάσεις μιας ταυτότητας - αντιθέτως διαλύει την ταυτότητα, δείχνει ότι μια συνεπής και συμπαγής ταυτότητα είναι φενάκη.⁸⁷²

Η γενεαλογία αποτελεί ακόμη μια “μεγάλη αφήγηση”; Όχι - η γενεαλογία δεν δημιουργεί απλώς νέες αφηγήσεις διότι επιβεβαιώνει την προοπτικότητα της γνώσης και ρητά δέχεται την θέασή της ως μερική ‘ δείχνει καθαρά την προοπτική της.

Οι καθολικές θεωρίες έχουν απαξιώσει στο διάβα του χρόνου αναρίθμητες λαϊκές, τοπικές, ασυνεχείς και “μη-λόγιες” “αποκλίνουσες” γνώσεις καθώς και αφηγήσεις εγκλειστων και τροφίμων ιδρυμάτων. Πώς μπορούν αυτές οι τόσο διαφορετικές γνώσεις να συντεθούν, να συνενωθούν; Υπάρχει σε όλα αυτά μια εν δυνάμει κατάφαση κάποιου άλλου τύπου κοινωνικού σχηματισμού;

⁸⁶⁶ Richard Wolin: *Η Γοητεία του Ανορθολογισμού*, σελ. 45.

⁸⁶⁷ Richard Wolin: *Η Γοητεία του Ανορθολογισμού*, σελ. 274.

⁸⁶⁸ Richard Wolin: *Η Γοητεία του Ανορθολογισμού*, σελ. 433-434.

⁸⁶⁹ Richard Wolin: *Η Γοητεία του Ανορθολογισμού*, σελ. 309 και 311.

⁸⁷⁰ Richard Wolin: *Η Γοητεία του Ανορθολογισμού*, υποσημείωση 1 σελ. 544.

⁸⁷¹ Βλπ. και Allan Megill: *Prophets of Extremity, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press 1985, Part III, “M. Foucault and the Activism of Discourse”, σελ. 183-256.

⁸⁷² Ανάλυση της μεθοδολογίας του **Foucault** και στο: David Owen: *Maturity & Modernity, Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, Routledge 1994, κυρίως κεφ.: 8, 9, 10, σελ. 140-213.

Στον Nietzsche η τολμηρότητα και η αυτο-θυσία αποκτούν μεγάλη σημασία. Καταδικάζονται δε η δουλικότητα, η άθλια και «αξιοθρήνητη ευδαιμονία», τα πειθήνια υποκείμενα χωρίς εσωτερική ώθηση για αγώνα - εισάγεται η έννοια του «Υπερ-άνθρωπου». Κάποιοι ρωτούν: μήπως εν τέλει μας παραπέμπουν ευθέως όλα αυτά σε κάποιου είδους φιλοπόλεμα ένστικτα και σε έναν «κοινωνικό δαρβινισμό»; Μήπως, εφόσον δεν υπάρχουν κανονιστικά κριτήρια και η αλήθεια και η ηθικότητα είναι παράγωγα μιας εξουσίας με συνεκτική στρατηγική μορφή, τότε η κατάληξη είναι απλά ένας απόλυτος «αμοραλισμός»;⁸⁷³

Παρέκβαση: για τον Nietzsche

(α) Προοπτικισμός

Ο Nietzsche αντιπαλεύει την δογματικότητα με την οποία εμφανίζεται εν γένει κάθε εδραιωμένη και κυρίαρχη άποψη. *Δογματισμός*, γι' αυτόν, σημαίνει *επικυριαρχία*, επιβολή μιας άποψης στον τρόπο ζωής και θέασης του κόσμου άλλων ανθρώπων. Αυτό επιτυγχάνεται με την *αποσιώπηση της δεδομένης μερικότητας* της άποψης (δεν υπάρχει μία μοναδική αληθής άποψη). Οι δογματικοί αυταπατώνται με το να χρεώνουν στην ουσία του κόσμου την επαλήθευση της άποψής τους που προκύπτει όταν, σε δεύτερο χρόνο, ερμηνεύουν την πραγματικότητα, «ξεχνώντας» την πρότερη διαδικασία προβολής...

Σαν αντίδραση στην παραδοσιακή μεταφυσική, ο Nietzsche εισάγει την έννοια του «προοπτικισμού» ως *απόρριψη της έννοιας του πράγματος καθεαυτού, της αντιστοιχιστικής θεωρίας της αλήθειας και κατ' επέκταση της θεμελιοκρατικής αντίληψης για τη γνώση*.⁸⁷⁴

Η φιλοσοφία και οι επιστήμες κατασκευάζουν για τον κόσμο εικόνες, για τις οποίες δεν μπορούμε να πούμε εάν είναι αληθείς ή ψευδείς διότι η πραγματικότητα δεν έχει κάποια δομή που να αντιστοιχίζεται με οποιαδήποτε από τις εικόνες αυτές. *Δεν υπάρχει το πράγμα καθεαυτό πίσω από τη φαινόμενη πραγματικότητα*.⁸⁷⁵ Ο Nietzsche, προχωρώντας ακόμη παραπέρα δεν δέχεται ούτε την *πραγματιστική* θεωρία, αφού η ίδια η ζωή δεν μπορεί να είναι επιχείρημα υπέρ κάποιας άποψης, διότι η ζωή συγκροτείται από το ψεύδος...

Οι προοπτικές θα μπορούσαν να θεωρηθούν ψευδείς υπό την προϋπόθεση μόνο της ύπαρξης μιας ερμηνείας για τον κόσμο που δεν θα απαιτούσε υποκειμενικούς χειρισμούς και θα εκλαμβανόταν τότε ως *μέτρο* της αλήθειας για τις

⁸⁷³ Δεν μπορεί να γίνει εδώ, ωστόσο είναι ίσως διαφωτιστικός ένας παραλληλισμός με τη σκέψη του G. Bataille. Βλπ. και το: Φώτης Τερζάκης: *Νιτσεϊκές Μεταμορφώσεις- Για την πρόσληψη του Nietzsche στην εποχή του τεχνικοποιημένου καπιταλισμού*, εκδ. Futura 2004.

⁸⁷⁴ Βλπ. Α. Νεχαμάς: *Nietzsche: Η ζωή σαν λογοτεχνία*, εκδ. Αλεξάνδρεια, π.χ., σελ.19-26, 71-75, 106-112, και αλλού.

⁸⁷⁵ Ο Nietzsche εναντιώνεται στη διάσπαση του γεγονότος σε αιτία και αποτέλεσμα, σε δρών υποκείμενο και τις πράξεις του. Το είναι δεν προϋπάρχει, είναι ένα διαρκές γίγνεσθαι που δεν έχει τέλος. Η ζωή, ο κόσμος είναι γεγονότα και όχι υποστάσεις και ουσίες. Οι πράξεις είναι αυτές που συνιστούν τον κόσμο, και όχι τα υποκείμενα. Το αντικείμενο δεν προϋπάρχει αλλά δημιουργείται από μία ερμηνευτική υπόθεση που «συσσωματώνει» κάποια γεγονότα και τα διαχωρίζει από άλλα. Το γεγονός δηλαδή είναι παράγωγο κατά κάποιον τρόπο των γεγονότων και όχι αιτία τους. Ο κόσμος λοιπόν, αποτελεί ένα όλον με μέρη που δεν υπάρχουν αυθύπαρκτα έξω από αυτόν. Νόημα και υπόσταση παίρνουν τα μέρη από τη συμμετοχή τους στο όλον. Υπάρχουν μόνο σχέσεις και οι διαφορές και όχι τα αντικείμενα τα οποία απλώς απορρέουν. Οι σχέσεις αυτές είναι μεταβλητές στο χρόνο και στις προοπτικές και το μόνο που δεν αλλάζει είναι ο κόσμος ως όλον. Με αυτόν τον τρόπο, η αποδοχή ή όχι μιας αλληλοσυσχέτισης σε ένα σύνολο γεγονότων, μια νέα ερμηνεία ή αναδιάταξη, αλλάζει εντελώς το συγκροτούμενο αντικείμενο ή την εικόνα του κόσμου.

υπόλοιπες. Ο νιτσεικός προοπτικισμός δεν αφήνει δυνατότητα ύπαρξης ερμηνείας έξω από κάποια οπτική γωνία.⁸⁷⁶

Οντολογικά, το πράγμα καθεαυτό δεν υπάρχει, και γνωσιακά η αλήθεια αποσυνδέεται από την απόδοσή της σε μια μερική εικόνα. Αυτό δεν συνεπάγεται, αναγκαία, σχετικισμό, μια και η αλήθεια μπορεί να αποδοθεί σε διάφορες ερμηνείες μας, αλλά θα σημαίνει κάτι διαφορετικό από τη μία απόλυτη έννοια της αλήθειας. Μπορεί, για παράδειγμα, η αλήθεια να αποδίδεται στην «καλύτερη» ερμηνεία, με βάση κάποια δικά μας κριτήρια, η οποία πετυχαίνει κάποιο σκοπό που εμείς πάλι επιλέγουμε, ενώ όλο το πλαίσιο είναι (χρονικά) μεταβαλλόμενο. Η υιοθέτηση και αποδοχή κάποιας προοπτικής συνδέεται με την απόφαση να συμμορφωθούμε με ένα σύνολο αξιών, με ένα τρόπο ζωής και, έτσι, δεν πρόκειται για μια ανάλαφρη επιλογή που εξαρτάται απλά από τις διαθέσεις μας κάθε φορά. Ελλείψει εξωτερικών κριτών και κριτηρίων, αποτελεί απόφαση ζωής. Πρόκειται μάλιστα, για αναγκαία διαδικασία που συμβαίνει ούτως ή άλλως, είτε αναλαμβάνοντας την ευθύνη της μόνοι ως ελεύθεροι και αυτόνομοι άνθρωποι, είτε αποδεχόμενοι τυφλά την κυρίαρχη ερμηνεία.

Έχουμε προοπτικές «ασύμμετρες» μεταξύ τους, αφού αφορούν διαφορετικά ενδιαφέροντα ή σκοπούς. Επιπλέον, σε επιμέρους τομείς μπορούν να υπάρξουν διαφορετικές προοπτικές, μεταξύ των οποίων μπορεί να αναπτυχθεί μια διαδικασία αξιολόγησης με βάση μια συγκεκριμένη αντίληψη. Αυτό όμως που δεν μπορεί να υπάρξει είναι μία καθολικά καλύτερη προοπτική.⁸⁷⁷

Η αλήθεια για τον Nietzsche δεν ανακαλύπτεται αλλά δημιουργείται, κατασκευάζεται. Ο άνθρωπος έχει ανάγκη να πιστεύει ότι ακολουθεί διαδικασίες ανακάλυψης και όχι δημιουργίας. Το «ψέμα», η «πλάνη», η αυτοεξαπάτηση αποτελούν συνθήκες απαραίτητες για τη ζωή. Η βεβαιότητα της απόλυτης ύπαρξης και του ακλόνητου θεμελίου είναι αναγκαία για να αποδυθεί ο άνθρωπος στην δημιουργία του δικού του κόσμου. Η επιστήμη εμφανίζει τις μεθόδους της και τα αντικείμενα μελέτης ως πιο αληθή και πραγματικά από οτιδήποτε άλλο. Αποκρύπτει τη μερικότητά της και την αυτοανακύρηξή της ως ανώτερη μορφή κατανόησης του κόσμου. Ο Nietzsche αρνείται ότι η ποσοτική και μαθηματική φύση της αποτελεί προνομιακή οδό προς την ορθότητα και την αλήθεια.

Αν υποθέσουμε ότι ισχύει ο προοπτικισμός, με βάση αυτήν του ακριβώς τη θέση, αφού και αυτή δεν είναι παρά μόνο μια προοπτική και αφού είναι πιθανό υπό μία άλλη (που ο ίδιος ο προοπτικισμός τη νομιμοποιεί) να μην ισχύει, δεν αυτουπονομεύεται η νιτσεική θέση; Πώς μπορεί να πείσει ο Nietzsche για την ορθότητα της θέσης του, αν δεν υποστηρίζει (δογματικά) ότι είναι η καλύτερη έναντι των υπολοίπων; Αυτό το παράδοξο για τον Νεχαμά είναι επιφανειακό.⁸⁷⁸ Δημιουργείται υπό την άρρητη προκείμενη ότι μια οποιαδήποτε προοπτική είναι όντως λανθασμένη, εάν θέτει ένα πλαίσιο μέσα στο οποίο και μόνο αληθεύει. Εκλαμβάνουμε (πρόκειται για διαστρέβλωση λόγω δογματισμού) ως λανθασμένη κάθε άποψη ή ερμηνεία που δεν κηρύττει την απόλυτη αλήθεια της και δεν αποκλείει την περίπτωση να είναι μερική. Η ταύτιση, έτσι, της μερικότητας με το λάθος και ο αποκλεισμός του ενδεχομένου της μερικής ισχύος, αποτελούν το μόνο μέσο στήριξης της εκάστοτε άποψης. Ο Nietzsche, χωρίς να απαξιώνει ή να μειώνει την σημασία της «προσγειωμένης» αλήθειας τους, διδάσκει τη μερικότητα των απόψεων, το ενδεχόμενο του λάθους.

⁸⁷⁶ Δεν υπάρχει η «ματιά του Θεού», ένα αρχιμήδειο σημείο που θα έπαιζε το ρόλο ενός γνωσιακού θεμελίου.

⁸⁷⁷ Στον Nietzsche υφίσταται παρ' όλα αυτά ένας αξιολογικός διαχωρισμός των πεποιθήσεων, μια και προκρίνονται αυτές που είναι καταφατικές ως προς τη ζωή.

⁸⁷⁸ Α. Νεχαμάς: *Nietzsche: Η ζωή σαν λογοτεχνία*, σελ. 65-68.

Τελικά, οφείλουμε να συνεχίζουμε να ψάχνουμε για την «αλήθεια», έχοντας όμως επίγνωση ότι κινούμαστε μέσα στην «ψευδαισθήση» της προοπτικής μας. Ένα «ελεύθερο πνεύμα» πρέπει να επερωτά τις θεμελιακές άρρητες ερμηνείες που δέχεται λόγω συνθηκών και εποχής (κοινωνικό- πολιτικό- πολιτιστικό πλαίσιο), γιατί αυτές δεν είναι παρά ακριβώς ερμηνείες. Κατά δεύτερο λόγο, πρέπει να υπάρχει συνείδηση του γεγονότος ότι η προοπτική που είναι για μένα σήμερα η καλύτερη, μπορεί να μην είναι τέτοια για πολλούς άλλους (είναι δε κατασκευή μου, δεν μπορώ να την επιβάλλω σε κανέναν). Αυτή η πεποίθηση *διαχωρίζεται από την σχετικιστική* θέση η οποία εκλαμβάνει όλες τις αντιλήψεις ως *ισοδύναμες*. Αυτή η σχετικιστική ισοδυναμία-εξίσωση σημαίνει ουσιαστικά ότι υπάρχει και ένα (μοναδικό, προνομιακό) σημείο θέασης έξω από τις δυνατές προοπτικές, από το οποίο όλες οι προοπτικές εμφανίζονται ως ισοδύναμες.

(β) Θέληση για δύναμη

Ως *θέληση* ορίζεται η *τάση για διαιώνιση* ‘ σκοπός της, δηλαδή, είναι η διαιώνιση μιας δραστηριότητας. Η *θέληση για δύναμη* μπορεί να εννοηθεί ως δραστηριότητα επέκτασης μιας, φυσικής ή πνευματικής, σφαίρας επιρροής. Αυτή η θέληση για δύναμη εναντιώνεται σε οποιαδήποτε μορφή διατήρησης μιας κατάστασης. Διαιώνιση σημαίνει *εξάπλωση* ‘ όμως πρόκειται για *εξάπλωση που αποδυναμώνει*. Η δημιουργία γεγονότων και η ανάπτυξη συσχετίσεων (φορείς της *εξάπλωσης*) διαλύουν και αποδιοργανώνουν την σφαίρα επιρροής. Μοιάζει σαν να αποτελεί, η θέληση για δύναμη, επέκταση και επιβολή μιας αντίληψης η οποία είναι άρρηκτα δεμένη με τον ίδιο της τον θάνατο. Η θέληση για δύναμη συνυφαίνεται με την αλλαγή. Η ζωή συνίσταται στην «ανάλωσή» της, μια *ανάλωση που προκύπτει από έναν εσωτερικό πλούτο, μια αφθονία που ξεχειλίζει και θέλει να επεκταθεί*. Πρόκειται, σύμφωνα με τον Nietzsche, για τον *ιδεατό τρόπο ζωής*.

Τα ίδια τα υποκείμενα είναι απλώς ένα σύνολο γεγονότων που υπό μία ερμηνευτική μπορούν να συσχετιστούν ισχυρά και να δημιουργήσουν μια τοπική υπόσταση, μία εστία θέλησης για δύναμη. Η τελευταία *εξαπλώνει, αναγκαία, την επιρροή της μέσω νέων γεγονότων ή ερμηνειών που προκαλεί και που οδηγούν στην αναπόφευκτη αλλαγή της αρχικής υπόστασης*. Ο κόσμος είναι, συγκροτητικά, *απροσδιόριστος: μορφές και οντότητες διαρκώς αναδύονται μέσω μιας ερμηνευτικής προοπτικής, για να διαχυθούν και να χαθούν μέσω της θέλησης για δύναμη*.

(γ) Γενεαλογία

Βασική αρχή του Nietzsche στη μάχη του ενάντια για την αποκάλυψη της μερικότητας των δήθεν απόλυτων οντολογικών υποθέσεων είναι η επερώτηση των κατεστημένων δομών (άρρητες παραδοχές και αποκρυσταλλώσεις) και η επανερμηνεία τους. Εργαλείο επανεξέτασης αποτελεί η *γενεαλογική έρευνα*. Ζητούμενο είναι η γνώση του τρόπου με τον οποίο διαμορφώθηκε μια αντίληψη και η επανένταξή της στην ιστορική της διάσταση, η εμφάνιση της μερικότητάς της. Η γενεαλογία επιτρέπει πολλές εναλλακτικές ιστορικές ανασυγκροτήσεις και δεν καταλήγει ποτέ σε μία απόλυτη άποψη. Η επίφαση αντικειμενικότητας καταργείται. Ξεκαθαρίζεται ότι *η αιτία γέννησης ενός πράγματος είναι άλλο πράγμα από την χρησιμότητά του, την τελική εφαρμογή και την κατάταξή του σε ένα σύστημα σκοπών* (Νεχαμάς). Γενικά κάθε φαινόμενο του κόσμου δεν είναι κάτι άλλο από την επικράτηση μιας δύναμης πάνω σε μια άλλη, έχει δηλαδή τα χαρακτηριστικά της κυριαρχίας και της υποταγής. Κυριαρχία και υποταγή, όμως, συνεπάγεται μία νέα ερμηνεία, οπότε η προηγούμενη αποσιωπάται και εγκαθιδρύεται η νικήτρια. Η ιστορία των πραγμάτων αποτελείται τελικά από τέτοιες αλυσίδες ερμηνειών και

εφαρμογών, που διαδέχονται η μία την άλλη «συμπτωματικά» ανάλογα με το ποιος κυριαρχεί κάθε φορά.

Η γενεαλογική μελέτη οδηγεί στο συμπέρασμα ότι *το ηθικό ιδεώδες αποτελεί το αρχέτυπο και την πηγή κάθε ιδεώδους*. Η ανάγκη να μάθουμε τι πρέπει να είναι (ηθική) γέννησε την ανάγκη να μάθουμε τι είναι (ιδεώδες της γνώσης και της αλήθειας).⁸⁷⁹

(δ) Το ασκητικό ιδεώδες και η επιστήμη

Το πέρας του ανθρώπου από την ζώδη κατάσταση στην οργανωμένη κοινωνία βιώθηκε, κατά τον Nietzsche, ως βίαιος αποχωρισμός, άλμα, πτώση. Όλα τα ένστικτα εκείνα που του εξασφάλιζαν την επιβίωση, που ήταν η δύναμη και η ευχαρίστησή του, αχρηστεύτηκαν. Αυτό που του απέμεινε ήταν η συνείδηση. Τα ένστικτα λοιπόν, δεν παραιτήθηκαν από τις αξιώσεις τους ‘ αδυνατώντας να ικανοποιηθούν προς τα έξω λόγω των καταπιεστικών κοινωνικών δομών, όρμησαν προς το εσωτερικό των ίδιων των ανθρώπων, διαμορφώνοντας ταυτόχρονα αυτό που ονομάζουμε σήμερα «ψυχή». Η στροφή προς το εσωτερικό ενστίκτων όπως η έχθρα, η σκληρότητα, η δίψα για επίθεση και καταστροφή οδήγησαν στην δημιουργία της «κακής συνείδησης». Το ζώο που δεν δικαιούται να έχει εξωτερικούς εχθρούς εκτονώνεται στον ίδιο τον εαυτό του. Γεννιέται έτσι μια απειλητική για το ανθρώπινο γένος αρρώστια, ο πόνος που προκαλεί ο ίδιος στον εαυτό του. Η ζωή μεταβλήθηκε από σκοπό σε μέσο, και επικράτησε η κυριαρχία του ανθρώπου από την θρησκευτική πίστη. Η ίδια βέβαια η εσωτερική σύγκρουση μπορεί να παράγει όμορφα πράγματα που εξυψώνουν τον άνθρωπο, όπως η αυταπάρνηση και η ανιδιοτέλεια.

Το ασκητικό ιδεώδες έρχεται να καλύψει την απορία του ανθρώπου για το γεγονός ότι υποφέρει. Παρουσιάζει ως αιτία της ανθρώπινης μιζέριας τον ίδιο τον άνθρωπο. Ανακουφίζει επειδή δίνει ένα νόημα σε όλα αυτά. Δέχεται τότε ο άνθρωπος τον πόνο ως δεδομένο και για να τον δικαιολογήσει αναπτύσσει την έννοια της τιμωρίας (ποινικοποίηση προθέσεων και κινήτρων). Κακό γίνεται κάθε τι που ανήκει στη φυσική ζωή, και τα πάθη, τα έντονα συναισθήματα, η ικανοποίηση των αισθήσεων απαξιώνονται. Η ζωή βιώνεται ως σφάλμα..., γέφυρα για μια άλλη μεταθανάτια ζωή. Οι άνθρωποι καταντούν να αποστρέφονται τον εαυτό τους και να ευχαριστιούνται με το να υποφέρουν. Ο πόνος τελικά, καταλήγει να δίνει, εκτός από νόημα, και ηδονή.

Η ασκητική ζωή συνιστά αντίφαση διότι εκεί κυριαρχεί η μνησικακία του ανικανοποίητου ενστίκτου ή της θέλησης για δύναμη που δεν μπορεί να εξουσιάσει την ίδια τη ζωή. Ο ασκητής μοναχός είναι ο μεγαλύτερος εχθρός της ζωής. Το κήρυγμα του ασκητή κατευθύνει τη μνησικακία προς ένα μοναδικό πρόσωπο. Προσωποποιεί την αιτία της λύπης. Αυτή την ένοχη ύπαρξη την αναζητά εκείνος που υποφέρει για να εκφορτίσει πάνω της τα πάθη του, αποτελεί τονωτικό και ναρκωτικό. Το πρόσωπο που δείχνει ο ασκητής είναι ο ίδιος μας ο εαυτός, «αυτός φταίει για όλα»... Η πραγματική αιτία της δυστυχίας και του πόνου αποκρύπτεται και η κυριαρχία της υπεύθυνης θέλησης για δύναμη διαιωνίζεται. Οι ίδιοι οι άνθρωποι γίνονται επιτηρητές των εαυτών τους, πειθήνιοι, άβουλοι, έρμαιοι της τύχης, αυτοπειθαρχούν και μετατρέπονται σε ακίνδυνα πλάσματα για τους κυρίαρχους.

⁸⁷⁹ Δεν υπάρχουν έννοιες «καλές» ή «κακές», αλλά κάθε έννοια περικλείει τουλάχιστον δύο αντίθετες μεταξύ τους σημασίες. Η θεμελιώδης αντίθεση δυνατός- αδύνατος που προκύπτει από τη θέληση για δύναμη, συγκροτεί τη βασική διάκριση ανάμεσα στους ανθρώπινους τύπους: αγελαίος (παθητικός, αμυντικός, χυδαίος) και μοναχικός (ενεργητικός, επιθετικός, ευγενικός). Η έκβαση της σύγκρουσης αυτών των τύπων συνιστά τη διαμορφούμενη κάθε φορά ηθική (για παράδειγμα *Γενεαλογία της ηθικής*, σελ. 78-84 και αλλού).

Η επιστήμη (η οποία θα ήταν πιθανό να θεωρήσει κανείς ότι μπορεί να προβάλει ένα εναλλακτικό ιδεώδες ενάντια στην ασκητική ζωή), για τον Nietzsche δεν είναι αντίθετη με το *ασκητικό ιδανικό*, αλλά η πιο πρόσφατη και εξυψωμένη μορφή του!⁸⁸⁰ Αντιτίθεται μόνο στην θρησκευτική του μορφή. Η έλλειψη δύναμης, η αγωνιώδης προσπάθεια συντήρησης της μίζερης «γενικής ευτυχίας» υπηρετούνται από το πρόγραμμα της επιστήμης για την υποταγή και τον έλεγχο της φύσης. Τώρα, το ασκητικό ιδεώδες αντί για μεταφυσικές-θρησκευτικές «λύσεις», προσφέρει στον μέσο άνθρωπο που υποτάσσει, υλικά-τεχνολογικά πλεονεκτήματα.⁸⁸¹

Το κομβικό σημείο σε όλα αυτά αποτελεί για τον Nietzsche η υπερεκτίμηση, η *θεοποίηση της έννοιας της αλήθειας*.⁸⁸² Η επιστήμη, λόγω της θρησκευτικής αφοσίωσης στην απόλυτη έννοια της αλήθειας, *κατασκευάζει έναν άλλο κόσμο από αυτόν της πραγματικής ζωής*. Πρόκειται για ένα κόσμο ο οποίος βασίζεται στις ψευδείς προκείμενες της ταυτότητας, της ύπαρξης υποκειμένων και σήμερα, της ανακάλυψης καθολικών μαθηματικών νόμων. Έτσι όμως αρνείται η επιστήμη την χαοτική, προοπτικού χαρακτήρα φύση του κόσμου. Τελικά πρόκειται για ανάγνωση των μεταφυσικών απόψεων των οπαδών του ασκητικού ιδεώδους πάνω στον κόσμο, η οποία προκύπτει αφού έχει προηγηθεί η προβολή τους σ' αυτόν. Στην πραγματική ζωή η ψευδαίσθηση και το λάθος είναι απαραίτητα.

Η *επιστήμη* αποκρύβει το γεγονός ότι αποτελεί *ερμηνεία, άρα μια ψευδαίσθηση που προκύπτει από την τυφλή πίστη σε μια αλήθεια αυτονόητη, λογική, φυσική...* Η επιστημονικότητα αναγορεύεται σε απόλυτο κριτή των πάντων. Το πρόβλημα είναι: γιατί έχουμε μια οπτική γωνία πρόσληψης του κόσμου με τις μεθόδους και τις αρχές του αριθμητικού υπολογισμού και των γενικών νόμων, της λογικής, της ύπαρξης ουσιών, αιτιών και αποτελεσμάτων, μορφής και περιεχομένου κλπ.; Ο Nietzsche θεωρεί ότι αυτός ο τρόπος είναι ο καλύτερος για την επιβίωση του ανθρώπου. Η πηγή αυτών των θεμελιακών γνωσιακών και λογικών αρχών δεν είναι θείκη ή μεταφυσική, είναι η ίδια η αποτελεσματικότητά τους και η χρησιμότητά τους στη ζωή. Οι λογικές αλήθειες έχουν το θεμέλιό τους στη φυσιολογία. Η γνώση λοιπόν δεν έχει την έννοια μιας αλήθειας ουδέτερης ή υπερβατολογικής που αντανακλά την πραγματικότητα ανεξάρτητα από τις επιδιώξεις μας. Γνώση αποτελεί κάθε τι που τίθεται στην υπηρεσία διατήρησης της ζωής ' την «αντικειμενικότητα» την αποδίδουμε εμείς αυθαίρετα εκ των υστέρων. Η επιστημονική γνώση προκύπτει από μια ερμηνεία που βοηθά την επιβίωση, αλλά αρνείται την πολυπλοκότητα και την αβεβαιότητα. Οργανώνει και απλοποιεί τον κόσμο ώστε να είναι συμβατός με το είδος μας.

Η ασκητική ηθική ανυψώθηκε σε επιστημονική γνώση, αλλά ταυτόχρονα, αποτινάσσοντας την προστασία του θεού το ασκητικό ιδανικό έφτασε ακριβώς στο όριο της αυτοαναίρεσής του.

«Τι σημαίνει κάθε θέληση για αλήθεια; [...] τι νόημα θα είχε όλη η ύπαρξή μας αν όχι αυτό, ότι μέσα μας η θέληση για αλήθεια συνειδητοποιεί τον εαυτό της ως πρόβλημα; Αναμφίβολα από την στιγμή που η θέληση για αλήθεια αποκτά συνείδηση του εαυτού της η ηθική πάει κατά διαόλου [...]».⁸⁸³

⁸⁸⁰ Α. Νεχαμάς: *Nitzsche: Η ζωή σαν λογοτεχνία*, σελ. π.χ. 201-206 κ.α.

⁸⁸¹ Η *επιστήμη* αποδεικνύεται αποτελεσματική στο να προσφέρει μια μέτρια, άνετη και αβασάνιστη ζωή, με τελική συνέπεια ακόμη έναν ασκητικό-«ορθολογικό» περιορισμό των ανθρώπινων απαιτήσεων: κάποιος πρέπει να επιθυμεί μόνο ό,τι η επιστήμη και η τεχνολογία προσφέρουν... Η επιβολή του προτύπου μια άνετης και ασφαλούς ζωής μέσω της τεχνολογίας (και αυτή ακόμα η μηχανοποίηση των δραστηριοτήτων μέσα από τον καταμερισμό και την μηχανική επανάληψη) διαιώνίζει την αδυναμία στο φυσιολογικό και διανοητικό επίπεδο. Το βάρος της «παντοδύναμης» επιστήμης μας αδρανοποιεί...

⁸⁸² βλπ. και Nietzsche: *Περί αλήθειας και ψεύδους υπό εξωθητική έννοια*.

⁸⁸³ Nietzsche: *Γενεαλογία της ηθικής*, εκδ. Θεσσαλονίκης, σελ. 251

Ο “Θετικισμός” του Foucault

Κατά τον Sartre ο **Foucault** υπήρξε ένας «απελπισμένος θετικιστής»,⁸⁸⁴ κυρίως με την έννοια της απόρριψης μιας οντολογίας της ελευθερίας. Ωστόσο όταν ο Deleuze αναφέρεται στον «αραιό θετικισμό» του **Foucault** το κάνει όπως παρατηρεί ο P. Macherey με μια διαφορετική έννοια: εννοεί την αλλαγή εκείνη στην επιστημολογία η οποία μας οδηγεί να λαμβάνουμε υπόψη μας αποκλειστικά και μόνο τις αποφάνσεις χωρίς να τις συνδέουμε με κάποιο αναφερόμενο, είτε από την πλευρά ενός υποκειμένου είτε από εκείνη του αντικειμένου.⁸⁸⁵ Με τον τρόπο αυτό το πρόβλημα της γνώσης τίθεται με όρους καταγραφής του λεχθέντος – ο “αρχαιοθέτης” αποκαθιστά επιγραφές ανεξάρτητα από τα αποτελέσματα αλήθειας που μπορούν αυτές να παράγουν και μοιάζουν φαινομενικά να κρύβουν.⁸⁸⁶ Η τάξη της γνώσης ανάγεται σε καθαρές σχέσεις αποφάνσεων. Υπό το πρίσμα των “επιγραφών”, οι αποφάνσεις δίνονται απλώς ως τέτοιες ‘ δεν υπάρχει κάτι από πίσω, ή πριν από αυτές: μόνο το «ιστορικό *a priori*» του συνόλου των διατυπώσεων που συνιστά το “γνωστικό corpus” μιας εποχής. Στα πλαίσια αυτού του θετικισμού, η αλήθεια συνιστά απλά το αποτέλεσμα που απορρέει από τη λειτουργία των αποφάνσεων.⁸⁸⁷

Εν τούτοις ο θετικισμός του **Foucault** δεν ταυτίζει απλώς τη γνώση με τα λεχθέντα μιας εποχής, επανατοποθετεί τις αποφάνσεις στο δίκτυο των σχέσεων με τις “ορατότητες”, δηλαδή τους θεσμούς. Οι θεσμοί δεν αποτελούν όμως απλή συγκεκριμενοποίηση, εφαρμογή ενός προϋπάρχοντος συστήματος σκέψης και μορφών λόγου: οι διάφορες θεωρίες αποτελούν επίσης και αποτέλεσμα της λειτουργίας αυτών των θεσμών από τους οποίους δεν μπορούν να διαχωριστούν. Εδώ ο Deleuze θεωρεί πως ο θετικισμός του **Foucault** γίνεται «πραγματισμός».⁸⁸⁸

Η γνώση συντίθεται από πρακτικές οι οποίες επιτελούνται τόσο στην τάξη του λόγου όσο και στην τάξη των πραγμάτων. Σε αυτό το σημείο ο Deleuze μιλά για «νεο-καντιανισμό» του **Foucault**: η ομιλία και η όραση, οι αποφάνσεις και οι ορατότητες αποτελούν τις *a priori* προϋποθέσεις για την διατύπωση όλων των ιδεών και την εκδήλωση όλων των συμπεριφορών. Η αλήθεια, δεν προϋπάρχει της εμφάνισής της ‘ προκύπτει από την σύμπλεξη αυτών των δύο ετερογενών μορφών.⁸⁸⁹

Αυτός λοιπόν είναι ο «θετικισμός» του **Foucault** σημειώνει ο Macherey:⁸⁹⁰ η γνώση εξαρτάται (ιστορικά) από τον συνδυασμό θεωριών και μηχανισμών, χωρίς να μπορεί να εξηγηθεί με “αιτίες” της τάξης της αμιγούς εμπειρίας ή αμιγούς σκέψης, εφόσον και η εμπειρία και η σκέψη υπάρχουν ακριβώς στον ορίζοντα αυτού του συνδυασμού.

Υπό ποιες προϋποθέσεις όμως πραγματοποιείται αυτή η σύνθεση; Εδώ παρεμβαίνει η «σκέψη του έξω». Οι θεσμοί και οι λόγοι κάθε εποχής διαχέονται στο εσωτερικό ενός «διαγράμματος» (δικτύου) το οποίο υπακούει στη λογική της διασκόρπισης των δυνάμεων, δηλαδή σε μια «ανώνυμη, «βουβή», «τυφλή»

⁸⁸⁴ Αναφορά του Cohen-Solal στο *Sartre*, Gallimard 1985, p. 575. Για τη σχέση **Foucault** και Sartre αναλυτικά στο: Mark Poster: *Foucault, Marxism & History*, Polity 1984, σελ. 1-43. Επίσης για τον Sartre: Mark Poster: *Critical Theory and Poststructuralism, In search of a context*, Cornell University 1989, κεφάλαιο “Sartre’s Concept of the Intellectual” σελ. 34-52. Ακόμη: Thomas R. Flynn: *Sartre, Foucault and Historical Reason, Volume Two: A post-structuralist mapping of history*, University of Chicago Press, 2005.

⁸⁸⁵ Pierre Macherey, *Revue de synthèse*, no.2, 1987, pp. 276-285. Ελληνική μετάφραση: *Ο Foucault με τον Deleuze*, από τον Τ. Μπέτζελο, στο Deleuze: *Foucault*, εκδ. Πλέθρον 2005.

⁸⁸⁶ Deleuze: *Foucault*, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 39-41.

⁸⁸⁷ Deleuze: *Foucault*, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 97-99.

⁸⁸⁸ Deleuze: *Foucault*, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 93.

⁸⁸⁹ Deleuze: *Foucault*, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 107-108, 118.

⁸⁹⁰ *Foucault Avec Deleuze. Le Retour Eternel du Vrai*, 1987.

στρατηγική εξουσίας, η οποία προηγείται της γνώσης και μένει εξωτερική ως προς αυτήν. Η γνώση οικοδομείται στο έδαφος «μιας πρόσκαιρης και αμορφικής δυναμικής των σχέσεων δύναμης», αποτελεί μια προσωρινή απόπειρα σταθεροποίησης.

Η αλήθεια τελικά δεν βρίσκεται «μέσα» στη γνώση: κυκλοφορεί μεταξύ εξουσίας και γνώσης, ως αυτό που παράγεται από την αμοιβαία προσαρμογή μιας ύλης και μιας μορφής. Η αλήθεια βρίσκεται «έξω» από τη γνώση, ως απαίτηση συσχέτισης με μια ύλη: δίχως αυτή τη συσχέτιση η οργάνωση της γνώσης θα ήταν μια κούφια δομή ανίκανη να δημιουργήσει με τη δική της αυθόρμητη κίνηση τα κριτήρια νομιμότητάς της.

Η εξουσία δεν αποτελεί θεμέλιο ή εγγύηση νομιμότητας της γνώσης. Η εξουσία είναι «το έξω» της γνώσης, και ταυτόχρονα βρίσκεται ολοκληρωτικά εκτός του εαυτού της, δίχως «μέσα», ως απόλυτη διασκόρπιση δυνάμεων τις οποίες δεν κατορθώνει να συγκρατήσει σε ένα σταθερό σχήμα. Ο ρόλος της γνώσης είναι να παρέχει περιστασιακά στην εξουσία (μια αδιάκοπη ροή ρευστών σχέσεων) την οργάνωση που της λείπει.

*«Μια γνώση χωρίς εξουσία θα ήταν κενή, ενώ μια εξουσία δίχως γνώση θα ήταν τυφλή».*⁸⁹¹

Η έννοια του υποκειμένου πηγάζει, σύμφωνα με τον Deleuze, άμεσα από τις έννοιες της γνώσης και της εξουσίας, συνιστά το αποτέλεσμά τους. «Το μέσα ως διεργασία του έξω»: σε όλο του το έργο «ο **Foucault** μοιάζει να καταδιώκεται από αυτό το θέμα, ενός μέσα που θα ήταν μόνο πτυχή του έξω [...]».⁸⁹²

Ο **Foucault** απαρνήθηκε κάθε ενοποιητική προβληματική που θα ανήγαγε την αλήθεια σε ομοιογενείς και ομοιόμορφες προϋποθέσεις, στα πλαίσια μιας τάξης με οριστικά καθορισμένο χαρακτήρα. Αλλά αυτό, σημειώνει ο Macherey «δεν σημαίνει ότι μετατοπίζοντας το πεδίο εφαρμογής της έννοιας της αλήθειας παραιτήθηκε από αυτήν και από έναν ορισμένο τρόπο του φιλοσοφείν»: διότι το εγχείρημά του έτεινε στην αναζήτηση μιας άλλης αλήθειας «που οι κανόνες της δεν θα ήταν απλώς μορφικοί και το σχήμα της δεν θα μπορούσε να παγιωθεί οριστικά». Ο **Foucault** ακολούθησε τις μεταμορφώσεις της αλήθειας στερώντας της κάθε δυνατότητα να ορισθεί με βάση ένα δια παντός καθορισμένο σχήμα - ωστόσο αυτό δεν τον οδήγησε όπως λέγεται σε «γενικευμένο σκεπτικισμό» ή σε μια «βίαη απάρνηση κάθε έννοιας»: προσπάθησε να διαμορφώσει τις συνθήκες για έναν «νέο τρόπο σκέψης» και κράτησε απόσταση από αρχέτυπα όπως «ο» άνθρωπος «το» πραγματικό «η» επιστήμη...

Σχετικισμός Αναφορικά με την αλήθεια;

Η αλήθεια στον **Foucault** είναι με μια έννοια απορροφημένη από την εξουσία. Το κρίσιμο ερώτημα όπως είδαμε παραπάνω, δεν αφορά το λάθος ή την ψευδαίσθηση, την αποξενωμένη συνείδηση ή την ιδεολογία, αλλά «την ίδια την αλήθεια». Στο σημείο αυτό ρωτούν κάποιοι: τότε λοιπόν ποιο είναι το status των λόγων του ίδιου του **Foucault**;

Οι σχετικιστικές θέσεις όσον αφορά το ζήτημα της αλήθειας μπορούν συνοπτικά να κωδικοποιηθούν και ως εξής:

(1) Υπάρχουν πλήθος λόγων που είναι όλοι «αληθείς», ο καθένας με τον τρόπο του, αλλά δεν υπάρχει μια μοναδική αλήθεια προς την οποία θα μπορούσαν να

⁸⁹¹ Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 255.

⁸⁹² Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 164. Ο **Foucault**, για αυτό το θέμα της «πτυχής» και της «αναδίπλωσης» άντλησε από το έργο των Heidegger και Merlau-Ponty. (Ο Deleuze προχωρά και σε μια σύγκριση των **Foucault**, Heidegger, Merlau-Ponty. Deleuze: **Foucault**, σελ. 184-191).

συγκλίνουν. (2) Ο ισχυρισμός κάποιου λόγου ότι ενσαρκώνει την αλήθεια φανερώνει μια θέληση για αλήθεια και γνώση, η οποία στην πραγματικότητα συγκαλύπτει θελήσεις για δύναμη και κυριαρχία. (3) Η ίδια η λέξη «αληθές» δεν δηλώνει τίποτα και δεν έχει κανένα νόημα στην επιστημονική, ηθική ή και την καθημερινή απλή γλώσσα. (4) Η λέξη «αληθές» έχει σημασία και αναφορά, αλλά αυτά ακριβώς είναι σχετικά ως προς ορισμένα άτομα, ως προς το πλαίσιο αναφοράς, ή ως προς κάποιες πρακτικές. (5) Η ίδια η έννοια της αλήθειας αποτελεί αντικείμενο έρευνας μόνο και μόνο για να μελετήσουμε τα αποτελέσματα της χρήσης αυτής της έννοιας τα οποία παραγάγουν αυτοί που την διεκδικούν. Αυτά συνιστούν ρητορικά αποτελέσματα και, ταυτόχρονα, είναι αποτελέσματα δύναμης. Αυτό που μένει σε εμάς να κάνουμε είναι να μελετήσουμε τους τρόπους με τους οποίους άτομα ή ομάδες αναλαμβάνουν τον ρόλο, σε συγκεκριμένες ιστορικές περιόδους, «διδασκάλων της αλήθειας». (5) Δεν υπάρχει μέθοδος καθολικής και αντικειμενικής επικύρωσης του αληθούς, παρά μόνο ποικίλα «συστήματα αληθολογίας» μέσω των οποίων διάφορες εξουσίες οικειοποιούνται το δικαίωμα να μιλούν αληθινά και προωθούν τους ισχυρισμούς τους μέσω διαφόρων μορφών αφηγήσεων. Ο λόγος αμφισβήτησης ενός άλλου λόγου (στο όνομα, για παράδειγμα, μιας καλύτερης επικύρωσης) δεν αποτελεί παρά μία ακόμα αφήγηση, εξίσου έγκυρη αλλά και εξίσου αυθαίρετη.

Για κάποιον “σχετικιστή”, η ύπαρξη πρακτικών κριτηρίων επαλήθευσης (ή και ενός ιδεώδους αλήθειας σε κάποιο λόγο) δεν αποδεικνύουν ότι αυτά τα κριτήρια θεμελιώνονται πραγματικά σε κάποια ουσία ή σε μια υποκείμενη δομή της πραγματικότητας κοινή σε αυτές τις πρακτικές (ή σε αυτούς τους λόγους), την οποία «αντανακλούν».

Τι συμβαίνει με τον Nietzsche; Σύμφωνα με τον νιτσεικό προοπτικισμό, δεχόμαστε κάποιες προτάσεις ως αληθείς, επειδή έχουμε ορισμένες αξίες οι οποίες καθορίζουν ορισμένες ερμηνείες που δίνουμε στα φαινόμενα,⁸⁹³ δεν υπάρχει ‘ή’ “αντικειμενική πραγματικότητα” πέρα από τις ερμηνείες μας ‘ η αλήθεια είναι απλώς αντικείμενο της θέλησής μας για δύναμη και οφείλουμε να πάμε πέρα από το ‘Αληθές’ και το ‘Ψευδές’. Η ‘θέληση για δύναμη’ υποκαθιστά την αλήθεια.

«Ο σχετικισμός όσον αφορά την αλήθεια δέχεται πως δύο θέσεις μπορούν να αντιφάσκουν μεταξύ τους αλλά μπορούν να είναι ταυτόχρονα αληθείς. [...] επειδή είναι σχετικές ως προς μια προοπτική [...] και οι δύο είναι αληθείς, η καθεμιά σύμφωνα με τη δική της προοπτική. Αυτό αποτελεί απλώς έναν τρόπο να πούμε ότι ορισμένοι πιστεύουν ένα πράγμα και άλλοι κάτι άλλο. Αλλά εάν αυτό που πιστεύω εγώ αντιφάσκει με αυτό που πιστεύετε εσείς, πώς μπορεί να πει κανείς ότι οι δύο πεποιθήσεις μας είναι ταυτόχρονα αληθείς; Ο σχετικιστής θα πει ότι πρόκειται επίσης για μια «προοπτική». Αλλά εάν μπορεί να υπάρξει μια προοπτική κατά την οποία δύο αντιφατικές θέσεις μπορούν να είναι αληθείς, πρέπει να μπορεί να υπάρξει τουλάχιστον άλλη μία προοπτική, ο ρεαλισμός, σύμφωνα με τον οποίο δύο αντιφατικές θέσεις δεν μπορούν να είναι αληθείς». Ο σχετικιστής, λοιπόν, «δεν μπορεί να παραδεχτεί αυτό το γεγονός [...] επειδή το εξεταζόμενο παράδειγμα υποτίθεται πως δείχνει ακριβώς ότι υπάρχει μια εξαίρεση του ρεαλισμού».⁸⁹⁴

Σχετικά με το πρόβλημα της δικαιολόγησης δύο θέσεων, ο σχετικιστής «θα πει ότι και οι δύο θεωρίες είναι εξίσου δικαιολογημένες από τα διαθέσιμα δεδομένα. Εδώ δεν υπάρχει πρόβλημα λογικής συνοχής [...]. Για να υποστηρίξει κανείς το σχετικισμό ως προς τη δικαιολόγηση, πρέπει να ισχυριστεί ότι οι κανόνες δικαιολόγησης εκείνων που πιστεύουν την πρώτη θεωρία και εκείνων που πιστεύουν

⁸⁹³ Fr. Nietzsche: *Περί αλήθειας και ψεύδους υπό εξω-ηθική έννοια*, στο *Η αλήθεια και η ερμηνεία*, εκδ. Βάνιας, Θεσ/νίκη 1991.

⁸⁹⁴ P. Engel: *Η αλήθεια*, εκδ. Scripta, σελ. 112.

τη δεύτερη είναι εξίσου δικαιολογημένες. Και εδώ ο σχετικιστής θα χρειαστεί να εφαρμόσει αυτή την άποψη στην ίδια του τη θέση και να παραδεχτεί ότι οι κανόνες δικαιολόγησης που υιοθετεί είναι εξίσου καλοί όσο και εκείνοι του αντιπάλου του». *Αλλά δεν μπορεί να παραδεχτεί κάτι τέτοιο* «εκτός αν προϋποθέσει την εγκυρότητα της άποψης σύμφωνα κατά την οποία ορισμένοι κανόνες είναι καλύτεροι από άλλους». ⁸⁹⁵

Σύμφωνα με την κριτική αυτή, ένας σχετικισμός αναφορικά με τους σκοπούς των θεωριών καταλήγει στην πραγματιστική «σύγχυση» της χρησιμότητας μιας θέσης με την αλήθεια της. Η συσταλτική δηλαδή προσέγγιση σφάλει όταν υποστηρίζει ότι το να αποδίδουμε αξία στην αλήθεια σημαίνει ουσιαστικά να αποδίδουμε αξία στις συνέπειες των αληθών πεποιθήσεων.

Πάντοτε, υποστηρίζει ο P.Engel, έχει κανείς την αίσθηση ότι το να αναγνωρίσει τον πολλαπλό και σχετικό χαρακτήρα της αλήθειας αποτελεί μια *μορφή απελευθέρωσης απέναντι στην τυραννία της μιας και μοναδικής αλήθειας*. Αλλά «αυτή η ιδέα στερείται λογικής συνοχής». Το ότι η αλήθεια διαθέτει ισχύ και ότι μπορεί να αποτελεί καταναγκασμό «δεν αποτελεί μεγαλύτερη απειλή από το γεγονός ότι ένα πιστόλι κολλημένο στον κρόταφό μας έχει ισχύ καταναγκασμού.[...] Μπορώ να ασκήσω ισχύ πάνω σας υποστηρίζοντας ότι κατέχω την αλήθεια, ή να σας την επιβάλω ως κανονιστική αρχή αντίθετα προς τη θέλησή σας. Αλλά αυτός ο καταναγκασμός δεν μπορεί να λειτουργήσει απλώς επειδή υποστηρίζω ότι κατέχω την αλήθεια. Γιατί θα αρκούσε να υποστηρίζετε και εσείς κάτι τέτοιο για να μου ασκήσετε καταναγκασμό».

Με βάση αυτή τη συλλογιστική, συμπεραίνουμε ότι η αλήθεια από μόνη της δεν έχει καμία σχέση με τον καταναγκασμό ή την κυριαρχία. Ο πραγματικός ένοχος δεν είναι η αλήθεια, αλλά καθαυτό το γεγονός του καταναγκασμού, και μπορεί πάντοτε να συμβεί: «*Στην πραγματικότητα, ο διανοητικός καταναγκασμός ασκείται με τελείως διαφορετικά μέσα: ασκείται μέσω της αυθεντίας [...]* Αλλά το καλύτερο μέσο για να αντισταθεί κανείς στην εξουσία, στην αυθεντία, όταν είναι παράνομη, είναι η αλήθεια». Η αλήθεια, λοιπόν, κατά τον Engel έχει πολλές και καλές χρήσεις και η ιδέα ενός «αληθαιακού αφοπλισμού» αποτελεί «μεγαλύτερο κίνδυνο από αυτόν που καταγγέλλει». ⁸⁹⁶

Αλήθεια και Απελευθέρωση

Σύμφωνα με τον Ian Hacking ο **Foucault** δεν υπερασπίζεται μια ανορθολογική θεωρία της αλήθειας: εξετάζει τις εμπειρικές συνθήκες κάτω από τις οποίες επιστημονικές δηλώσεις συμβαίνει και αποτιμούνται ως δυνάμει αληθινές ή ψευδείς. ⁸⁹⁷ Για την “επιφανειακή” (surface) γνώση ο γαλλικός όρος που χρησιμοποίησε ο **Foucault** ήταν “*connaissance*”. Ο όρος “*savoir*” σημαίνει κάτι “παραπάνω” από επιστήμη: είναι το πλαίσιο μέσα στο οποίο οι “υποθέσεις επιφάνειας” παίρνουν το νόημά τους, δεν πρόκειται για ένα σώμα συμπαγών προτάσεων ‘ ως “γνώση βάθους” όπως την αποκαλεί ο Hacking, η *savoir*, αποτελεί έναν αριθμό (αξιωματικά) «*αποδεκτών κανόνων οι οποίοι καθορίζουν ποιου είδους*

⁸⁹⁵ P. Engel: *Η αλήθεια*, εκδ. Scripta, σελ. 113. Τα θέματα των «αληθών πεποιθήσεων», των συναφών “θεωριών δικαιολόγησης”, οι διαμάχες γύρω από τον νατουραλισμό και τον ρεαλισμό - ευρύτερα τα συναφή προβλήματα γνωσιολογίας, μεταφυσικής, του σκεπτικισμού κλπ. είναι μεγάλης σημασίας αλλά δεν μπορούμε να τα πραγματευθούμε στην εργασία αυτή.

⁸⁹⁶ P. Engel: *Η αλήθεια*, εκδ. Scripta, σελ. 114-115.

⁸⁹⁷ Αναλυτικά για την ιστορία και φιλοσοφία των επιστημών σύμφωνα με τον Hacking βλπ.: Ian Hacking: *Αναπαριστώντας και Παρεμβαίνοντας*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Ε.Μ.Π., 2002. (Επίσης, Ian Hacking: *The Emergence of Probability: A philosophical study of early ideas about probability, induction and statistical inference*, Cambridge University Press 1975).

προτάσεις πρόκειται να εκτιμηθούν ως αληθείς ή ψευδείς μέσα σε κάποιο πεδίο». Η γνώση της εξουσίας/ γνώσης είναι λοιπόν η *savoir*.⁸⁹⁸

Σύμφωνα με τον Hacking είναι σαφές πως ο **Foucault** δεν συζήτησε και αποδοκίμασε την πειθαρχία όσον αφορά μόνο την αστική κοινωνία, «θα υπάρξει και μια αρχαιολογία των *Gulags* εξίσου». ⁸⁹⁹ Τι πρέπει να κάνουμε; Είναι εφικτό να προχωρήσουμε χωρίς την προσφυγή σε «ρομαντικές αριστερές ψευδαισθήσεις», γιατί παραμένει η “πράξη” (praxis). Διαχωρίζοντας τον θεσμό του Gulag από την ερώτηση για τα Gulags, τι πρέπει να κάνουμε γι’ αυτά σ’ αυτή την τωρινή στιγμή; Εκτός από «ιστορικό αντικείμενο είναι επίσης ένα θετικό παρόν». Το ίδιο όσον αφορά τις φυλακές. Εάν εγκαταλειφθεί η ρομαντική ιδέα της “επαναστατικής απελευθέρωσης” με τι θα έπρεπε να αντικατασταθεί; Σύμφωνα με τον **Foucault** το ζητούμενο δεν είναι η «απελευθέρωση της αλήθειας από κάθε σύστημα εξουσίας» αλλά η αποσύνδεσή της από τις μορφές της ηγεμονίας, κοινωνικής, οικονομικής και πολιτισμικής, εντός των οποίων λειτουργεί σήμερα. Τι σημαίνει αυτή η «αποσύνδεση» της αλήθειας; Στη συζήτηση του **Foucault** με τον Chomsky, ο δεύτερος εμφανίζεται ως «εξόχως εχέφρων φιλελεύθερος μεταρρυθμιστής»: ας κάνουμε την δικαιοσύνη να λειτουργήσει σωστά... «Ο **Foucault** ακούγεται περισσότερο σαν αναρχικός: καταστρέψτε το δικαστικό σύστημα». ⁹⁰⁰ Στη συζήτηση με τους γάλλους μαοϊκούς ο **Foucault** προτρέπει στη μη δημιουργία δικαστηρίων: ο ρόλος τους είναι να διαχωρίζουν και να ελέγχουν τις μάζες. Σύμφωνα με τον Hacking ο **Foucault** «δεν είναι αναρχικός, μερικώς επειδή η αναρχία είναι αδύνατη». Το να ενστερνισθούμε ένα καθεστώς όπου θα λέμε αληθινά ή λανθασμένα πράγματα για τον εαυτό μας, είναι ισοδύναμο με το να εισαχθούμε σε ένα καθεστώς εξουσίας και δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι μπορούμε να αποσυνδεθούμε από μια τέτοια εξουσία. ⁹⁰¹

Η αντικατάσταση των σημερινών μορφών ηγεμονίας από άλλες ήταν μια ψευδαισθήση που είχαμε παράλληλα με τις ιδέες για μια “αληθινή ανθρωπότητα” ή έναν “αληθινό εαυτό”. Ο **Foucault** μας αποτρέπει από τη βολή μιας τέτοιας αυταπάτης. Οι μικρές ριζοσπαστικές πράξεις αντίστασης και μετασχηματισμού δεν αποκτούν το νόημά τους μπροστά σε ένα φόντο προόδου και ελπίδας με την έννοια της παραδοσιακής αριστεράς. Ο **Foucault** βρίσκεται σε ένα συνεχή διάλογο με τον Kant: «κάθε ερώτηση του Kant αντιστρέφεται προσεκτικά και εξουδετερώνεται. “Τι είναι ο άνθρωπος;”, ρώτησε ο Kant. Τίποτα λει ο **Foucault**. “Σε τι μπορούμε να ελπίζουμε;”, ρωτούσε ο Kant. Την ίδια απάντηση “σε τίποτα” δίνει και πάλι ο **Foucault**;». ⁹⁰² Το να νομίσουμε κάτι τέτοιο για τον Hacking σημαίνει πως έχουμε παρανοήσει το νόημα που έδωσε ο **Foucault** στην ερώτηση για τον άνθρωπο: η έννοια “άνθρωπος” είναι μια απάτη, όχι ότι εσείς και εγώ είμαστε ένα τίποτα. Τα ίδια ισχύουν για την έννοια της «ελπίδας»: οι ελπίδες που αποδίδονται στον Marx ή στον Rousseau είναι πιθανότατα μέρος αυτής της έννοιας του “ανθρώπου”, και αποτελούν σαθρή βάση για έναν τέτοιο οπτιμισμό. «Οπτιμισμός, πεσιμισμός, μηδενισμός και οι άλλες συναφείς έννοιες, έχουν νόημα μόνο στο εσωτερικό της ιδέας ενός υπερβατικού και διαρκούς υποκειμένου. Ο **Foucault** δεν είναι καθόλου ασυνάρτητος σε σχέση με

⁸⁹⁸ Βλπ. το Ian Hacking: “The Archaeology of **Foucault**”, στο D. Couzens Hoy: **Foucault: A Critical Reader**, Blackwell 1986.

⁸⁹⁹ Βλπ. και στο Ian Hacking: *Historical Ontology*, Harvard University Press 2002, σελ. 83-86 (αναλυτικότερα: *Historical Ontology*, σελ. 73-120).

⁹⁰⁰ “The Archaeology of **Foucault**”, στο **Foucault: A Critical Reader**, Blackwell 1986, σελ. 39.

⁹⁰¹ Ας σημειώσουμε: σύμφωνα με τον James Miller η αντιμετώπιση από τον **Foucault** των “εγκληματιών” τον θέτει σε μια ξεχωριστή γαλλική παράδοση που περιλαμβάνει οπαδούς του Fourier, αναρχικούς, σουρεαλιστές «και φυσικά τον *Jean Genet*» (James Miller: *The Passion of Michel Foucault*, 1993 υποσημείωση 75, σελ. 434).

⁹⁰² “The Archaeology of **Foucault**”, στο **Foucault: A Critical Reader**, Blackwell 1986, σελ. 39.

όλα αυτά. Εάν είμαστε δυσαρεστημένοι, αυτό δεν θα έπρεπε να οφείλεται στο ότι είναι απαισιόδοξος. Είναι επειδή δεν έχει δώσει κάποιο υποκατάστατο για ό,τι είναι αυτό το οποίο αναβλύζει αδιάλειπτα από την ανθρώπινη καρδιά». ⁹⁰³

Όπως το θέτει ο Charles Taylor οι αναλύσεις του **Foucault** συνιστούν «ένα ξεσκέπασμα»: μια αποκάλυψη των σύγχρονων περισσότερο ύπουλων μορφών της εξουσίας η οποία δεν γίνεται αντιληπτή ως τέτοια αλλά ως “επιστήμη” ή “ολοκλήρωση” ή ακόμη και ως “απελευθέρωση”. Ωστόσο ο **Foucault** μας αποθαρρύνει: δεν υπάρχει κάτι όπως “το καλό” το οποίο θα μπορούσαμε να επιβεβαιώσουμε ως αποτέλεσμα της κατανόησης των αναλύσεών του. Αυτό αποτελεί για πολλούς ένα παράδοξο μια και οι έρευνές του φέρνουν «τα κακά» (*evils*) στο φως ‘ ο **Foucault** παίρνει αποστάσεις από την υπόθεση ότι η υπέρβαση αυτών των κακών προωθεί κάτι καλό. Η ιδέα μιας “απελευθερωτικής αλήθειας” αποτελεί ψευδαίσθηση, και δεν υπάρχει διαφυγή στην ελευθερία, εφόσον τα συστήματα εξουσίας είναι συνεκτατά (co-extensive) με την ανθρώπινη κοινωνία. «Αυτό τουλάχιστον φαίνεται να ισχυρίζεται ο **Foucault**». ⁹⁰⁴

Είναι η στάση του η “ουδετερότητα”; Στις αναλύσεις του **Foucault** φαίνεται να υφίσταται σοβαρός λόγος για να αρνηθούμε τις διαφωτιστικές αξιολογήσεις. Η ανάγνωση του μοντέρνου ανθρωπισμού είναι σαφής: πρόκειται για την αντανάκλαση ενός νέου συστήματος κυριαρχίας προσανατολισμένου στην συντήρηση και επαύξηση της “βιο-μάζας” (biomass) λειο ο Taylor.

Η επισήμανση του **Foucault** πως δεν έχουμε κάνει ακόμη την απαραίτητη μετατόπιση από το δίπολο “ανώτατη αρχή/ υπακοή” στους σύγχρονους όρους “κυριαρχία/ υποταγή” μας φέρνει κοντά στις αναλύσεις της Σχολής της Φρανκφούρτης: εργαλειακός Λόγος, εργαλειακή στάση απέναντι στη φύση και κυριαρχία. Το να αντικειμενοποιούμε τη φύση μας και να προσπαθούμε να την θέσουμε κάτω από τον έλεγχο του Λόγου σημαίνει πως διαχωρίζουμε κάτι το οποίο θα έπρεπε να είναι μια ζώσα ενότητα.

Για τον **Foucault**, σημειώνει ο Taylor, η αντικειμενοποίηση και κυριαρχία επί της “εσώτερης φύσης” (inner nature) πραγματοποιείται με συγκεκριμένο τρόπο μέσω της εξάσκησης και της εσωτερίκευσης συγκεκριμένων πειθαρχιών: οργάνωση των σωματικών κινήσεων, οργάνωση του χρόνου, οργάνωση του χώρου – όλα αυτά στο εσωτερικό κοινωνικών θεσμών όπως το σχολείο ή το εργοστάσιο. Η εγγάραξη των έξεων της αυτο-πειθαρχίας είναι συχνά η επιβολή της πειθαρχίας από κάποιους σε κάποιους άλλους. Αυτοί είναι οι τόποι όπου οι μορφές κυριαρχίας εδραιώνονται μέσω της εσωτερίκευσής τους.

Σύμφωνα με τον Taylor ο **Foucault** εν τέλει πρόσφερε στη Σχολή της Φρανκφούρτης μια πιο λεπτομερή εξήγηση της εσωτερικής σύνδεσης μεταξύ κυριαρχίας επί της φύσης και κυριαρχίας επί του ανθρώπου. Αντιθέτως όμως ο **Foucault** δεν θα υιοθετήσει κάποια ρομαντικών καταβολών έννοια “καταπίεσης” της φύσης ή “απελευθέρωσης” και “αυθεντικής έκφρασης”.

Πολιτική Παρρησία και Προσωπική Αυτονομία

Τα τελευταία δύο χρόνια της ζωής του ο **Foucault** όπως είδαμε στο τέλος του πρώτου μέρους αυτής της εργασίας, ασχολήθηκε διεξοδικά με την αρχαιοελληνική έννοια της «παρρησίας», όρος ο οποίος στην κυριολεξία του σημαίνει «να λέει κανείς τα πάντα».

⁹⁰³ “The Archaeology of **Foucault**”, στο **Foucault: A Critical Reader**, Blackwell 1986, σελ. 40.

⁹⁰⁴ Charles Taylor: “**Foucault** on Freedom and Truth”, στο D. Couzens Hoy: **Foucault, A Critical Reader**, Blackwell 1986, σελ. 69-70.

Ο **Foucault** την ορίζει ως «το θάρρος να λει κανείς την αλήθεια» και πιστεύει ότι έχει έναν συγκεκριμένο στόχο: ο Σωκράτης θέλει να συμπαρασταθεί στους συμπολίτες του σαν πατέρας τους προκειμένου να τους δείξει ότι το σημαντικό στη ζωή δεν είναι τα χρήματα ή η υπόληψη αλλά το «επιμελείσθαι εαυτού», η φροντίδα για την δική τους ψυχή (ποιος είμαι και πώς μπορώ να γίνω καλύτερος).

Η ίδια η φιλοσοφία για τον **Foucault**, από την πρώτη της εμφάνιση, δεν αποτελούσε τόσο μια έκθεση δογματικών αρχών για τον κόσμο, όσο μάλλον μια προσπάθεια να αλλάξει η ζωή των ανθρώπων σε ατομικό επίπεδο.

Η θεϊκή φωνή που εμπόδιζε τον Σωκράτη να προχωρήσει σε πολιτική δράση σηματοδοτεί μια εξαιρετικά σημαντική διάκριση: από τη μία πλευρά τίθεται η “παραδοσιακή” “πολιτική παρρησία”, η δημόσια πρακτική του να λες στους ηγέτες ή στους συμπολίτες την αλήθεια που ίσως να μην ήθελαν να ακούσουν και για την οποία ενδέχεται και να σε τιμωρήσουν ‘ από την άλλη πλευρά εισάγεται μια πιο ιδιωτική πρακτική κατάθεσης της αλήθειας.

Σε αντίθεση με τον προφήτη ή τον μάντη ή έναν καθημερινό άνθρωπο που ακούει έναν χρησμό, ο Σωκράτης δεν θεωρεί δεδομένα όσα του αποκαλύπτει ο θεός. Σε αντίθεση με τον σοφό, που παρεμβαίνει μόνο όταν το κρίνει απαραίτητο, ο Σωκράτης παραμένει πάντοτε στο πόστο του. Τέλος, σε αντίθεση με τον ειδικό, ο Σωκράτης δεν μεταδίδει στους άλλους γνώσεις ή ό,τι πιστεύει ότι ξέρει. Σύμφωνα με τον **Foucault**, δείχνει με θάρρος στους άλλους ότι δεν ξέρουν και ότι πρέπει να δώσουν προσοχή στον εαυτό τους. «*Απευθύνομαι σε εσάς, λέει ο **Foucault** στις διαλέξεις του, όχι για να σας μεταδώσω τη γνώση που σας λείπει, αλλά, αφού έχετε συνειδητοποιήσει ότι δεν γνωρίζετε τίποτα, θα μάθετε με τα όσα σας λω να φροντίζετε τον εαυτό σας*».

Η σωκρατική παρρησία λοιπόν, η άμεση δήλωση της αλήθειας, είναι ένας τρόπος να βρει κανείς ποιος είναι, και ο **Foucault** υποστηρίζει ότι αυτός είναι ο στόχος της επιμέλειας εαυτού. Σύμφωνα με την ερμηνεία του Νεχαμά, η επιμέλεια εαυτού «*προηγείται, ή ίσως συνιστά την φροντίδα για τον άλλο*».⁹⁰⁵

Ο **Foucault**, στην ερμηνεία του για τον Σωκράτη, δίνει έμφαση, εκτός από την επιμέλεια εαυτού, σε δύο ακόμη σημαντικά στοιχεία: το ένα είναι το θάρρος το οποίο απαιτείται προκειμένου να πει κανείς στους άλλους μια δυσάρεστη αλήθεια που τους αφορά, και το άλλο στοιχείο είναι η “χρησιμότητα” που είχε ο ίδιος ο Σωκράτης για την πόλη του, το πόσο ωφέλιμος ήταν για τους συμπολίτες του. Ο Σωκράτης χρειαζόταν θάρρος επειδή ζητούσε να του προσφέρουν οι συνομιλητές τον εαυτό τους και στη συνέχεια του γνωστοποιούσε ότι δεν του άρεσε αυτό που έβλεπε, τους απέρριπτε. Ο **Foucault** χρειαζόταν θάρρος διαφορετικού τύπου: προσπάθησε να αποκαλύψει τη σκοτεινή πλευρά των ατόμων και των θεσμών, για να φανερώσει πίσω από την “πρόοδο” και τον “ανθρωπισμό” τις νέες μορφές σκληρότητας που επινοούνταν. Αποκηρύσσοντας ανοιχτά τα “επιτεύγματα” της εποχής του προσπάθησε βρει τη δική του αλήθεια και καλοσύνη. «*Ο Nietzsche και ο **Foucault** λει ο Νεχαμάς, ήταν πολεμικοί στοχαστές*».

Για τον Νεχαμά δύο είναι οι βασικές προκείμενες που διέπουν τη σκέψη του **Foucault**: η πρώτη, σε συμφωνία με τον Nietzsche, είναι ότι οι περισσότερες καταστάσεις στις οποίες βρισκόμαστε αποτελούν προϊόντα της ιστορίας παρ’ ότι εμείς μπορεί να πιστεύουμε ότι πρόκειται για φυσικά και αναγκαία γεγονότα. Οι συγκεκριμένες απόψεις μας, οι συνήθειές μας, οι θεσμοί μας έχουν επομένως ενδεχομενικό χαρακτήρα. Η δεύτερη, είναι η βαθιά καχυποψία για την «πρόοδο». Κεντρική ιδέα αυτών των δύο προκείμενων ήταν «*ότι άτομα και ομάδες αποτελούν*

⁹⁰⁵ Αλέξανδρος Νεχαμάς: *Η τέχνη του βίου*, εκδ. Νεφέλη 2001, σελ. 227.

τμήματα ενός τεράστιου δικτύου πάνω στο οποίο έχουν μερικό ή και καθόλου έλεγχο».⁹⁰⁶ Ο **Foucault** επεδίωξε να περιγράψει αυτό το δίκτυο, ανάλυσε την ιστορική του βάση και άφησε να υπονοηθεί η απαισιόδοξη εκτίμησή του ότι διαιωνίζει τον εαυτό του.

Τα υποκείμενα δεν είναι ελεύθερα “δράντα”, είναι δημιουργήματα της ίδιας τους της ιστορίας, προϊόντα ιστορικών δυνάμεων πέραν του συνειδητού ελέγχου, ενώ διαφορετικές συνθήκες παράγουν διαφορετικά είδη υποκειμένων.

Όπως και τον Nietzsche ή τον Bataille έτσι και τον **Foucault** τον γοήτευε πάντοτε αυτό που ένα άτομο ή μια κοινωνική ομάδα πρέπει να αποκλείσει και να καθυποτάξει προκειμένου να σχηματίσει μια θετική εικόνα για τον εαυτό της. Ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τι είδους άτομα είμαστε εξαρτάται από τον αποκλεισμό και τον έλεγχο ολόκληρων ομάδων ανθρώπων οι οποίες δεν ταιριάζουν με τις κατηγορίες που ανέπτυξε ο Διαφωτισμός με σκοπό να εδραιώσει ό,τι θα θεωρούνταν έκτοτε «κανονικό».

Ο **Foucault** δεν φαίνεται να πιστεύει σε οποιαδήποτε αλλαγή: το πολιτικό σύστημα είναι τόσο διεφθαρμένο που δεν επιδέχεται βελτιώσεις, ενώ η σύγχρονη εξουσία καλυμμένη με τον μανδύα του ουμανιστικού λεξιλογίου αποκρύβει καλύτερα τις συνθήκες καταπίεσης οι οποίες αντιθέτως χειροτερεύουν: η φιλάνθρωπη όψη της σύγχρονης εξουσίας κάνει πολύ πιο δύσκολη την αντίσταση. Οι γενεαλογικές έρευνες φαίνεται να δείχνουν πως όλα όσα θεωρούμε τακτικά και ορθολογικά είναι προϊόντα κυριαρχίας και υποταγής, προϊόντα της εξουσίας και δεν υπάρχει πιθανότητα να λείπουν από κανένα σύστημα, έστω εν μέρει, η κυριαρχία και η υποταγή.

Νέες μορφές γνώσης συνοδοιπορούν με νέες μορφές ελέγχου, εξουσίας. Ο ίδιος ο Λόγος είναι όργανο και μέρος του προγράμματος του Διαφωτισμού, επομένως δεν μπορεί να μας βγάλει από το αδιέξοδο. Ο **Foucault**, απόμακρος, ειρωνικός ανατόμος έμοιαζε να αποσύρεται όλο και περισσότερο σε ένα είδος μοναχικής φιλοσοφικής απελπισίας. Το αποτέλεσμα ήταν να δεχτεί τα πυρά της κριτικής που τον χαρακτήριζε «μηδενιστή». Αυτό που θεωρείται σύμπτωμα “μηδενισμού” στον **Foucault** είναι παρόμοιας φύσης με τον νιτσεϊκό προοπτικισμό: μπορεί να λυθεί «εάν θεωρήσουμε ότι ο **Foucault** τοποθέτησε τον εαυτό του μέσα στο πεδίο που ερευνούσε. Το ζήτημα δεν είναι εάν υπάρχει ένα γενικό κριτήριο διαχωρισμού του αληθούς από το ψευδές σε όλες τις περιπτώσεις, αλλά εάν μία συγκεκριμένη θεωρία ή ερμηνεία είναι καλύτερη ή όχι από τις αντίστοιχες εναλλακτικές». Πρόκειται εδώ για λήψη του ζητούμενου; Πώς να αποφασίσουμε εάν μια ερμηνεία είναι καλύτερη από μια άλλη; Ο Νεχαμάς απαντά: και πάλι «δεν υπάρχουν τέτοια γενικά κριτήρια. Τα κριτήρια αξιολόγησης δεν τίθενται στο απυρόβλητο. [...] Ο **Foucault** προσέφερε τις απόψεις του για αξιολόγηση και κριτική. [...] είναι δε λίγοι οι συγγραφείς που θα ήταν τόσο πρόθυμοι να συζητήσουν τις απόψεις τους και να ξανασκεφτούν τις θέσεις τους όσο εκείνος».⁹⁰⁷

Στα τελευταία έργα, την απόρριψη του Διαφωτισμού την αντικαθιστά ένας σοβαρός αν και μετρημένος σεβασμός... Στο *Τι είναι Διαφωτισμός* όπως είδαμε εμφανίζεται το «απροσδιόριστο έργο της ελευθερίας», μια εντυπωσιακή μάλλον μεταστροφή. Για τον Νεχαμά ο προηγούμενος “πεσιμισμός” του **Foucault** «οφειλόταν κατά ένα μέρος στο γεγονός ότι δεν μπορούσε να φανταστεί ποιος θα μπορούσε να επωφεληθεί από τους νέους κοινωνικούς και ατομικούς σχηματισμούς. Κατά διαστήματα έγραφε σαν να μην υπήρχε αυτός ο “κάποιος”, αντιμετωπίζοντας πιθανόν τη δική του “διάλυση” του υποκειμένου υπερβολικά κυριολεκτικά: εάν τα

⁹⁰⁶ Αλέξανδρος Νεχαμάς: *Η τέχνη του βίου*, εκδ. Νεφέλη 2001, σελ. 230.

⁹⁰⁷ Αλέξανδρος Νεχαμάς: *Η τέχνη του βίου*, εκδ. Νεφέλη 2001, υποσημείωση 41, σελ. 332.

άτομα είναι απλά παιχνιδάκια της εξουσίας, τίποτα από όσα κάνουν δεν μπορεί να παραγάγει μια πραγματική μεταβολή που να έχει διάρκεια σε ένα συνεχή πόλεμο δυνάμεων που διεξάγεται πέρα από τον συνειδητό έλεγχό τους». ⁹⁰⁸ Όμως ο **Foucault**, άρχισε να βλέπει ότι η κατάσταση ήταν πιο σύνθετη και αυτό το αποδίδει στα όλο και συχνότερα ταξίδια του **Foucault** στις Ηνωμένες Πολιτείες. Εκεί συνέλαβε την διπλή συνεπαγωγή του νιτσεικού *Πέραν του Καλού και του Κακού*: καθετί καλό έχει την κακή πλευρά του πράγματι, ωστόσο ισχύει και το αντίστροφο...

“Επιστροφή” στο υποκείμενο; Ο Blanchot ίσως δίνει τη σωστή ερμηνεία: «[...] θεωρείται βέβαιο ότι ο **Foucault** ξεφορτώθηκε την έννοια του υποκειμένου, [...]. Ωστόσο [...] το υποκείμενο δεν εξαφανίζεται ‘ εκείνο που τίθεται σε αμφισβήτηση είναι η υπερβολικά καθορισμένη ενότητα του υποκειμένου». ⁹⁰⁹ Ένας “αληθινός εαυτός” για τον **Foucault** παραμένει χίμαιρα. Μερικές φορές λειο Νεχαμάς ο **Foucault** «έγραφε για τον εαυτό του σαν να ήταν προϊόν μυθοπλασίας, ωστόσο στην πραγματικότητα ποτέ δεν αρνήθηκε την ύπαρξη του υποκειμένου». Εκείνο που προσπάθησε να δείξει ήταν ότι διαφορετικές ιστορικές περιόδους συνθέτουν με διαφορετικό κάθε φορά τρόπο τα υποκείμενα. Ο εαυτός λοιπόν δεν αποτελεί την τελική πραγματικότητα, το τελικό υπόβαθρο της ιστορίας και της σκέψης, εν τούτοις δεν είναι φενάκη, ένα δημιούργημα της φαντασίας ‘ και παρ’ όλο που δεν είναι απόλυτα (μεταφυσικά) ελεύθερος, δεν είναι απλώς μαριονέτα. Στη νέα αντίληψη του **Foucault** η εξουσία εμπεριέχει το ενδεχόμενο της ακύρωσής της.

Ο **Foucault** λοιπόν θα δείξει ενδιαφέρον για μια “ορθή” διαχείριση των ηδονών, αλλά σε σαφή διάσταση από την φροϋδική ψυχανάλυση, δεν υιοθετεί την έννοια της απώθησης, την έννοια της καταπίεσης φυσικών ή ιστορικά σταθερών αναγκών από κοινωνικούς περιορισμούς ή λόγω ατομικής παθολογίας. Η επιμέλεια του εαυτού δεν μας οδηγεί να ανακαλύψουμε ποιοι πραγματικά είμαστε, μας βοηθά να επινοήσουμε, πάντοτε μέσα στα ιστορικά πλαίσια, το ποιοι μπορούμε να είμαστε – όπως ο Nietzsche ήθελε να γίνουμε «ποιητές της ζωής μας», έτσι και εδώ το πρότυπο είναι η καλλιτεχνική δημιουργία. Το ζητούμενο είναι να γίνουμε εμείς κυρίαρχοι των απολαύσεών μας ‘ ο στόχος δεν είναι η άρνηση αλλά η ρύθμιση της απόλαυσης, η ικανοποίηση. Η ηθική εν τέλει δεν αφορά μόνο τις σχέσεις με τους άλλους – αποτελεί και τρόπο αυτο-διακυβέρνησης.

Σύμφωνα με τον James Miller ο **Foucault** προσπάθησε να συνδυάσει τις ιδέες του, την ομοφυλοφιλία του, τις πολιτικές του δεσμεύσεις, την έλξη που αισθανόταν για την τρέλα και τον θάνατο, σε ένα συνεκτικό όλον. ⁹¹⁰ Ο σαδομαζοχισμός του έδωσε την ευκαιρία να βιώσει τις σχέσεις εξουσίας ως πηγή ηδονής: ένα θέατρο για το παιχνίδι της εξουσίας όπου η ίδια η κυριαρχία μπορεί με τη σειρά της να κυριαρχηθεί, όπου η πειθαρχία μπορεί να έχει αποτελέσματα απόλαυσης, με την

⁹⁰⁸ Αλέξανδρος Νεχαμάς: *Η τέχνη του βίου*, εκδ. Νεφέλη 2001, σελ. 238.

⁹⁰⁹ Maurice Blanchot, “**Foucault** as I Imagine Him”, στο J. Mehlman and B. Massumi: *Foucault/Blanchot*, editions Zone Books, New York 1987, σελ. 74, (παρατίθεται από τον Νεχαμά).

⁹¹⁰ James Miller: *The Passion of Michel Foucault*, Simon & Schuster New York 1993. Για τις “σαδομαζοχιστικές” ερωτικές πρακτικές (S/M) (“limit experiences”) βλπ. *The Passion of Michel Foucault*, σελ. 87-92, 259-284 κ.α. Ο Miller δέχθηκε επικρίσεις για το βιβλίο του *The Passion of Michel Foucault* λόγω της επικέντρωσής του σε προσωπικές πλευρές, “ιδιωτικές” στιγμές και γεγονότα της ζωής του **Foucault**, αναμειγνύοντας (υποτίθεται) το δημόσιο με το ιδιωτικό χωρίς ακριβώς να αιτιολογεί τις επιλογές του. (Για τη χρήση των στρατηγικών αντίστασης του **Foucault** από τα queer και gay κινήματα βλπ. και: D. M. Halperin: *Saint Foucault, Towards a gay hagiography*, Oxford University Press 1995, κυρίως σελ. 15-125).

ηθελημένη παράδοση στον πόνο, με τον έλεγχο της έντασής του, με την ανταλλαγή των ρόλων.⁹¹¹

Για ορισμένους, παρατηρεί ο Νεχαμάς, η προσωπική και αισθητικιστική στροφή του **Foucault** «πιθανόν να μοιάζει με αποποίηση ευθυνών, με παραχωρήσεις χάριν της προσωπικής ευτυχίας, με εγκατάλειψη της πολιτικής. Δεν είναι όμως έτσι τα πράγματα». Για κάποιες σημαντικές προσωπικότητες «το ιδιωτικό και το δημόσιο, η αισθητική και η πολιτική είναι συνυφασμένα όπως η “ζωή” και το “έργο”». Με το μετασχηματισμό του εαυτού τους τέτοιοι φιλόσοφοι όπως ο Σωκράτης, ο Nietzsche και ο **Foucault** προκάλεσαν σημαντικές αλλαγές και στη ζωή των άλλων. Οι φιλόσοφοι που ασχολούνται με τη διάπλαση του εαυτού τους μπορούν να είναι ιδιαίτερα χρήσιμοι στις αποκλεισμένες και καταπιεσμένες ομάδες του πληθυσμού οι οποίες δεν έχουν αρθρώσει τον δικό τους λόγο με τη δική τους φωνή μέχρι σήμερα.

Ο **Foucault** όπως σωστά υπογραμμίζει και ο Νεχαμάς έκανε τον εαυτό του πρότυπο αυτονομίας, ενώ ταυτόχρονα το ιδιωτικό του σχέδιο είχε μεγάλη δημόσια σημασία.⁹¹²

(2) ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΑ ΚΡΙΤΗΡΙΑ, ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΑΝΤΙΣΤΑΣΗ

Ποιος χώρος υπάρχει στην αντίληψη του **Foucault** για συλλογικούς πολιτικούς στόχους βασισμένους σε αμοιβαία αποδεκτές ηθικές αρχές, “κοινές αξίες”;⁹¹³ Οι αρχές της άμεσης δημοκρατίας είναι αποδεκτές σε ένα τέτοιο πλαίσιο;⁹¹⁴

Πρέπει εν τούτοις να είναι σαφές: κεντρικός άξονας των προβληματοποιήσεων και της δράσης του **Foucault** παρέμεινε η άρνηση κάθε εκμεταλλευτικού και καταπιεστικού συστήματος. Ωστόσο, ρωτούν οι επικριτές του, δίχως κάποια “κανονιστικά κριτήρια”, πώς μπορούν να απαντηθούν ερωτήσεις όπως: γιατί είναι προτιμότερος ο αγώνας κατά της εξουσίας αντί της υποταγής σ’ αυτήν, ή

⁹¹¹ “Sex, Power and the Politics of Identity” στο Silvere Lotringer: **Foucault Live, Collected Interviews, 1961-1984**, editions Semiotext(e) New York 1989, σελ. 27.

⁹¹² Αλέξανδρος Νεχαμάς: *Η τέχνη του βίου*, εκδ. Νεφέλη 2001, κεφάλαιο “Ο **Foucault** για την «επιμέλεια εαυτού»”, σελ. 243.

⁹¹³ Μικρή σύνοψη της συμβολής του **Foucault** στην σύγχρονη κατανόηση της πολιτικής: J. W. Bernauer: *Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought*, Humanities Press 1990, κεφ.5^ο “Dissident Thinking”, σελ. 121-157. Ενδιαφέρουσα είναι και η ανάλυση του Jon Simons στο: **Foucault & the Political**, Routledge 1995, για την πολιτική του **Foucault**: «**Foucault implies that political systems change when people do. [...] He leaves us with no prescriptions or formulae to transgress our limits. [...] Foucault's passion is for a politics that embraces what cannot be finalized and what cannot be solved [...] encompass the two poles to which he was tempted: unbearable lightness and unbearable heaviness [...] agonal politics**». Και παρακάτω: «[...] *agonism of open strategic games in which everything remains to be done. Love your liberty, which you have when you can act and do so. Take care of yourself; know 'yourself' by transgressing your limits; practice liberty*» (Jon Simons: **Foucault & the Political**, σελ. 124-125). Βλπ. ακόμη: Tony O'Connor: “**Foucault** and the transgression of limits”, στο *Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty*, H.J. Silverman (ed.), Routledge 1988, σελ. 136-151.

⁹¹⁴ Σύντομη αναδρομή στις αναλύσεις του **Foucault** για την εξουσία γίνεται και στο: Francois Chatelet, E. P. Kouchner: *Οι Πολιτικές Αντιλήψεις του 20^{ου} αιώνα*, εκδ. Ράππα 1982. κυρίως υποκεφάλαιο “Το υποκείμενο μετέωρο”, και αναλυτικά στο “Η εξουσία ως άσκηση – η γνώση ως ρύθμιση: Michel Foucault”, σελίδες 750 έως 763. Συνολικότερα για τα ζητήματα του ολοκληρωτισμού, της ιστορίας και της εξουσίας: “Το Κράτος υπό Αμφισβήτηση” σελίδες 615 έως 843. Επίσης επισκόπηση του γενικού μαρξιστικού ρεύματος γίνεται στο: Fr. Chatelet, E. P. Kouchner, J. M. Vincent: *Οι Μαρξιστές και η Πολιτική 1- Οι μεταμορφώσεις της επανάστασης*, εκδ. Εξάντας 1975.

γιατί θα πρέπει να αντιστεκόμαστε στην καταπίεση;⁹¹⁵ Εάν, ρωτούν πολλοί, η αντίθεση στον υφιστάμενο νόμο, για χάρη μιας “νέας αλήθειας”, μιας “καλύτερης” τάξης ή ενός νέου («ορθολογικότερου», «ανθρωπιστικότερου») κράτους, δεν μπορεί παρά να επιφέρει μια νέα αστυνομία και μια εξίσου καταπιεστική τάξη ‘ εάν τελικά η ιδέα της “δικαιοσύνης” είναι μια αυθαίρετη ιστορική κατασκευή, μια επινόηση, άλλοτε εργαλείο κάποιας εξουσίας και άλλοτε όπλο εναντίον της, τότε τι κίνητρα και ποιοι λόγοι μας απομένουν για να αντισταθούμε;

Ερωτήματα: Κανονιστικά Κριτήρια και Αγώνες Αντίστασης

Στην περίπτωση που δεν θέσουμε κάποιου είδους “ηθικούς φραγμούς” στις πρακτικές αντίστασης οδηγούμαστε σε ενός είδους “άκρο”; Ένα δίλημμα δηλαδή που διαμορφώνεται είναι και το εξής: είτε παγίδευση στην μοντέρνα εξουσία είτε αντίσταση χωρίς όρια;

Στον **Foucault** καταλογίζουν πολλοί επικριτές της λεγόμενης “θεμελιοκρατικής” σχολής σκέψης πως ενώ κάνει χρήση ενός δεοντολογικού και κανονιστικού εδάφους, ταυτόχρονα το αρνείται. Οι φιλοσοφικές του επομένως δεσμεύσεις πρέπει να συμπεράνουμε ότι καθιστούν προβληματική την πολιτική του στάση;⁹¹⁶

Ποιες δράσεις εν τέλει θα πρέπει να διαφυλάξουμε και με ποιο κριτήριο ή ποια σταθερά θα αποφασίσουμε;

Η κατάφαση του «Άλλο», μπορεί να θεωρηθεί εμπνεόμενη από φιλελεύθερες ή αναρχικές εννοήσεις. Εάν εν τούτοις ερμηνεύσουμε τον **Foucault** ως υποκινητή μιας “άνευ ορίων” αντίστασης και αυτο-δημιουργίας, συμπεραίνουμε πως θα πρέπει να παράγουμε κάτι ριζικά «Άλλο», διαφορετικό από αυτό που είμαστε, αλλά το οποίο όμως δεν γνωρίζουμε τι ακριβώς μπορεί να είναι. Η καταστροφή αυτού που είμαστε, με άγνωστο προορισμό, χωρίς οριοθετήσεις, δεν θα μπορούσε να οδηγήσει σε ένα αποτέλεσμα τελείως αντίθετο με οποιαδήποτε φιλελεύθερη αρχή και πρακτική; Εκείνες οι μορφές διαφορετικότητας που αντιμάχονται την ατομική αυτονομία ή τον εξισωτισμό μπορούν “νόμιμα” να κατασταλούν;

Και άλλα ερωτήματα: στον **Foucault** δεν υπάρχει μάλλον -όσον αφορά την “ελεύθερη αυτο-δημιουργία”- η επιδίωξη κάποιας «υπαρξιστικής αυθεντικότητας». Εν τούτοις, σε ένα άλλο επίπεδο, η επιμέλεια και αυτο-δημιουργία του εαυτού μας δεν απαιτεί και μια αλλαγή των κοινωνικών μας σχέσεων; Πώς, με βάση ποια

⁹¹⁵ Παράδειγμα: Nancy Fraser, “**Foucault** on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, *Praxis International*, Volume 1, no.3, 1981. Επίσης, ενδεικτικό γι’ αυτού του είδους την κριτική, άρθρο της ίδιας: “From Discipline to Flexibilization? Rereading **Foucault** in the Shadow of Globalization”, Nancy Fraser, *Constellations*, Volume 10, no.2, 2003. Ακόμη: Michel **Foucault**: A “Young Conservative”?, Nancy Fraser, *Ethics*, Vol. 96, No. 1. (Oct., 1985), pp. 165-184. Και: Fraser, Nancy, “**Foucault**’s Body Language: A Posthumanist Political Rhetoric?” *Salmagundi* 61 (Fall 1983), pp. 55-70. Στην προβληματική περί φύλου εντάσσεται το: Nancy Fraser: *Unruly Practice: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989). (Τέλος: Lemke: Comment on Nancy Fraser: “Rereading **Foucault** in the Shadow of Globalization”, στο Thomas Lemke, *Constellations* 2003).

⁹¹⁶ Η βιβλιογραφία για τους “δεσμούς” πολιτικής και ηθικής είναι ασφαλώς τεράστια. Δύο μόνο παραδείγματα: με την ερώτηση «εάν είναι εφικτό να δικαιολογηθεί η κανονιστική σχέση ηθικής και πολιτικής», με ποιες προϋποθέσεις και ποια κριτήρια, ασχολείται στο βιβλίο του ο Στέφανος Δημητρίου: *Ηθική και Πολιτική – Δικαιολόγηση των πεποιθήσεων και πολιτική φιλοσοφία*, εκδ. Πόλις 2008. Από διαφορετική οπτική εξετάζει τη δυνατότητα ηθικής θεμελίωσης της πολιτικής ο Γιώργος Μανιάτης στο: *Πολιτική και Ηθική – Η κρίση της πολιτικής και η δυνατότητα ηθικής θεμελίωσης του πολιτικού πράττειν*, εκδ. Στάχυ 1995.

“αξιακά” κριτήρια διαχωρίζεται μια “αξιοσέβαστη” “ευγενής” άξια να βιωθεί ζωή, από μια ανέντιμη, χαμερπή, ποταπή, αναξιοπρεπή ζωή;⁹¹⁷

Ας υποθέσουμε πως τίθεται το δίλημμα: με βάση ποια συλλογιστική θα διακρίνουμε μεταξύ τύπων “περιθωριακότητας”; Πώς θα αποφασίσουμε ποιοι τρόποι ζωής ενσαρκώνουν την αντίσταση στην εξουσία και πλουτίζουν την αισθητική της ύπαρξης; Τι είναι οι «οριακές καταστάσεις»; Στον **Foucault** το πεδίο της σεξουαλικότητας κατέχει μια προνομιακή θέση για την (ανα)δημιουργία του εαυτού. Με δεδομένο ότι το “ομαλό” και “φυσιολογικό” υποκείμενο του ανθρωπισμού (η νόρμα) είναι μια κατασκευή των «επιστημών του ανθρώπου», φαίνεται πως μια λύση είναι να σπάσουν όλα τα σχετικά ταμπού – από εδώ προκύπτουν εύλογα οι πειραματισμοί με «καλά» ναρκωτικά, καθώς και η συμβίωση σε ελευθεριακές κοινότητες. Οι σεξουαλικές σχέσεις (ομοφυλοφιλία, σαδομαζοχισμός S./M. και άλλες πρακτικές) μπορούν να είναι ο χώρος όπου, κατ’ εξοχήν, θα αμφισβητηθεί η κανονικοποίηση;

Ακόμη: στις περιπτώσεις διλήμματος, ή και σύγκρουσης δικαιωμάτων για παράδειγμα, ρωτούν κάποιοι εάν δεν μπορούμε να προσφύγουμε σε κάποια “ηθική επιχειρηματολογία”, θα πρέπει τότε να καταφύγουμε σε αισθητικά κριτήρια; Με ποιον ορθολογικό τρόπο θα αποκλειστούν στα πλαίσια αυτά (νεο)φασιστικές συμπεριφορές; Κάποιοι τύποι αυτο-δημιουργίας και διαφορετικότητας δεν αποτελούν, δεν φανερώνουν κάποια αντίσταση στην εξουσία ούτε εμπλουτίζουν μια «τέχνη του εαυτού»: οπότε θα πρέπει (πώς;) να θέσουμε όρια; Μας προμηθεύει αυτό με την αναγκαία και ικανή συνθήκη η οποία θα καθιστούσε τη στράτευση και πρακτική των νεο-ναζί φασιστών μη αξιόπαινη και κατακριτέα;

Γιατί “πρέπει” τελικά να αντισταθούμε; Γιατί είναι προτιμότερη η αντίσταση από την υποταγή; Μήπως όλα αυτά αποδειχθούν ακριβώς πως είναι απαραίτητο ένα κανονιστικό θεμέλιο για τον ‘αγωνισμό’ του **Foucault**; Σε τελική ανάλυση, «τι κινητροδοτούσε τον ίδιο»;

Ποιες μορφές και ποιους στόχους έδωσε ο ίδιος ο **Foucault** στην αντίσταση; “Όρια” στην αντίσταση θα αντλούνταν μέσα από ιδανικά και ιδεώδη εσωτερικά στο μοντέρνο σύστημα εξουσίας; Και τελικά όταν μιλούμε για “αντίσταση” εννοούμε αγώνα εναντίον τίνος; Μήπως τα όρια υπάρχουν, λανθάνουν υπονοούμενα μέσα στους στόχους της πάλης; Μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι επιδίωξη άμετρης εξουσίας ή/ και πλούτου είναι μη επιθυμητή (αβάσιμη) για το λόγο ότι εμποδίζει την δράση (αντίσταση) των άλλων;

Πώς θα διακρίνουμε μεταξύ ωφέλιμης και απορριπτέας μορφής αντίστασης; Οι “τοπικές” αντιστάσεις, ρωτούν κάποιοι έχουν σαν τελικό στόχο να δημιουργηθούν μερικές και αποκεντρωμένες μάχες από εκείνους που άμεσα υφίστανται τη βία; Αυτοί υποθέτουμε πως θα πρέπει και να καθορίσουν τα μέσα και τις μεθόδους της πάλης τους. Θα μπορούσε μια απάντηση να είναι πως ο αγώνας και η αντίσταση δικαιολογούνται από το γεγονός ότι η ενεργός πολιτική συμμετοχή στην πάλη είναι μέρος της και προάγει την αυτο-δημιουργία. Η εξέγερση είναι δηλαδή επιβεβλημένη γιατί ακριβώς ένα (θετικό) αποτέλεσμα της αντίστασης μπορεί να είναι η “βελτίωση” των κεντρικών πολιτικών ή η άμβλυση των “ανυπόφορων” (“intolerable”) καταστάσεων.

⁹¹⁷ Pickett, Brent: *On the Use and Abuse of Foucault for Politics*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2005. Επίσης άρθρο του ίδιου: “**Foucaultian** Masks and Contested Interpretations”, Brent Pickett, *Political Research Quarterly* 1997; 50; 919. Και: Pickett, Brent: “**Foucault** and the Politics of Resistance”, *Polity* 28 (Summer 1996), 445-466.

Με όρους ας πούμε μιας κατεστημένης πολιτικής ορολογίας, αυτά μας οδηγούν σε κάποια εκδοχή προοδευτικού “ρεφορμισμού” και μια πολιτική δράση με στόχο (ήπιες ή δραστικές) “μεταρρυθμίσεις”;

Για τον **Foucault** φαίνεται πως το να οραματιστείς ένα άλλο σύστημα να είναι συνώνυμο με το να επεκτείνεις την εμπλοκή σου στο κυρίαρχο status: εν ολίγοις δηλαδή τα ιδανικά μας αντλούνται από το υπάρχον. Όμως τότε τι είναι η “ριζοσπαστική πράξη”; ρωτούν κάποιοι.

Αυτό που φαίνεται να προτείνει ο **Foucault** είναι να «επανακατασκευάσεις τον εαυτό σου» μέσα από την πρακτική και τη συμμετοχή σε ριζοσπαστικές ομάδες δράσης. Είναι πιθανό τότε, ποικίλες αναρχικές δράσεις, ακόμη και χωρίς “ολική θεωρία”, να μαζικοποιηθούν, να κωδικοθούν σε συνολικότερες στρατηγικές, αλλάζοντας στην πορεία και τις εμπλεκόμενες ατομικότητες. Ωστόσο, παραμένει πρόβλημα: υπό ποιες συνθήκες είναι εφικτή η σύγκλιση στις δράσεις, η σύνθεση, η ολοκλήρωση; Πόσο αποτελεσματική είναι, ρωτούν μάλιστα ορισμένοι, η ριζική κριτική των υφιστάμενων κοινωνικών πρακτικών και θεσμών όταν γίνεται χωρίς κοινό έδαφος, στο όνομα “εξωτερικών” προς την υπόλοιπη κοινωνία αρχών, ακόμη ίσως και “μη καταληπτών”, ή κατανοητών καν από τους άλλους;

Τίθεται με τον τρόπο αυτό έμμεσα το ζήτημα της πιθανής άρνησης μιας ηθικής επιχειρηματολογίας: τι συμβαίνει όταν μη κοινές αξίες και τρόποι ζωής ασύμβατοι έρχονται σε σύγκρουση; Πρέπει να συμπεράνουμε το αναπόφευκτο της αδυναμίας επικοινωνίας; Τελική κατάληξη θα είναι αναγκαία η πολιτική αναποτελεσματικότητα; Μπορεί, σε συμφωνία με τις αντιλήψεις του Habermas, κάποια “ηθική της επικοινωνίας” και μια ορθολογική επιχειρηματολογία να δώσει λύση; Διάλογος, συναίνεση ή πολιτικός “ντεσιζιονισμός” και κυνισμός; ρωτούν - πολλοί στοχαστές, ας σημειώσουμε πως σε αυτά τα διλήμματα διείδαν τον κίνδυνο της υποκρισίας, του έμμεσου εξαναγκασμού, ή ακόμη και της αυταρχικής επιβολής.

Τι είναι λοιπόν τελικά σύμφωνα με τον **Foucault** η αντίσταση; Είναι μονοσήμαντη, απλώς αυτό που εξουδετερώνει, η «αντι-ύλη» της εξουσίας; Απειθεία; Μια “καθαρή άρνηση”; Η αντίσταση λέει ο **Foucault** είναι αυτό που σταθερά “διαφεύγει” της εξουσίας. Παρ’ όλο που δυνάμει η αντίσταση μπορεί να αποτελεί πηγή εξουσίας, το υλικό πάνω στο οποίο η εξουσία ασκείται δεν είναι ποτέ απολύτως πειθήνιο και ευάγωγο - πάντοτε κάτι της ξεφεύγει (“plebs”). Επομένως η εξουσία παράγει και αυτό που θα της αντισταθεί, οργανώνει πολλαπλότητες: σε ατομικό επίπεδο (ορμές, συναισθήματα, επιθυμίες) ‘ σε συλλογικό επίπεδο εντάσσοντας το άτομο σε δομημένες ιεραρχίες και χώρους (παράδειγμα, το εργοστάσιο). Η δύναμη κατ’ αυτό τον τρόπο μεγεθύνεται αλλά αυξάνεται ταυτόχρονα και η δυσκολία καθυπόταξής της. Προκειμένου να μειώνει τους κινδύνους από αντιστάσεις η εξουσία οφείλει συνεχώς να εξατομικεύει και να διαχωρίζει τις δυνάμεις μέσα στους θεσμούς/ ιδρύματα που δημιουργεί. Απέναντι στις οργανωμένες πολλαπλότητες, στις οριζόντιες ισότητες συμπράξεις και ενώσεις αντιτάσσονται ιεραρχικές, αντι-εξισωτικές πυραμίδες.

Η έννοια μιας δήθεν αρμονικής “ολότητας” της κοινωνίας πρέπει να εγκαταλειφθεί. Η απάντηση στις στρατηγικές μεθοδεύσεις της εξουσίας φαίνεται να είναι ένας ριζικός πλουραλισμός, ενός είδους (φιλελεύθερη αναρχική) “αντι-εξουσία”, μια “αντι-ιεραρχία”, η εναντίωση ασφαλώς στους ταξικούς διαχωρισμούς.

Η αντίσταση ωστόσο δεν μπορεί να είναι απλώς άρνηση: και αυτή παράγει, καταφάσκει- ακόμη και χρησιμοποιεί τεχνικές της εξουσίας. Ο **Foucault** προσπαθεί να οικοδομήσει μια “στρατηγική γνώση” η οποία θα διανοίξει νέες πιθανότητες για αντίσταση. Μέρος αυτού του έργου αφορά την πολιτική ιστορία του σώματος (μια γενεαλογία). Στόχος των αφηγήσεων αυτών είναι εν τέλει να αποκαλύψουν τους

ελέγχους που περισφίγγουν τα σώματα και έτσι οι κοινές εμπειρίες των καταναγκασμών θα μπορούσαν να οδηγήσουν σε συλλογικές δράσεις.⁹¹⁸ Οι ιστορίες της πάλης γύρω από το σώμα μπορούν ενδεχομένως να αποτελέσουν κίνητρο για αντίσταση και ίσως ένα μέσο για την αποκάλυψη των αδύνατων σημείων του δικτύου των εξαναγκασμών της εξουσίας. Εν τέλει η ίδια η αντίσταση λαβαίνει χώρα και (εάν όχι κυρίως) σε αυτό το επίπεδο του σώματος: τα σώματα και οι απολαύσεις τους μπορούν γι' αυτό τον λόγο να αποτελέσουν σημείο ανασύνταξης για αντεπίθεση.

Αυτό που φαίνεται να έχουμε εδώ είναι αλληλεγγύη εν τέλει στη βάση αυτών των κοινών εμπειριών -και όχι στο όνομα μιας ιδεολογίας ή θεωρίας. Επομένως η εξέγερση αφορά και στρέφεται ενάντια σε κοινά «αφόρητα».

Εάν λοιπόν η αντίσταση αξίζει να γίνει πράξη, τότε, εύλογα, οι συνθήκες που την καθιστούν πιθανή θα έπρεπε να υποθαλφθούν. Υπάρχει μια καθημερινή ηθικο-πολιτική επιλογή που πρέπει να κάνουμε. Θα πρέπει να αποφασίσουμε τι αποτελεί τον σημαντικότερο κίνδυνο και να παλέψουμε.

Η κατηγορία επομένως ενάντια στον **Foucault** ότι οδηγεί σε παράλυση ή σε ακραίο ανέλπιδο πεσιμισμό είναι άτοπη: εφόσον όλα είναι επικίνδυνα υπάρχουν άπειρες ευκαιρίες, στιγμές, σημεία αντίστασης προκειμένου να καταργήσουμε ή να μεταβάλλουμε τις αφόρητες πρακτικές. Τοπικές, μερικές (όχι απαραίτητα 'ταξικές') μάχες: η πιθανή κωδίκωση ωστόσο αυτών των αγώνων και η στρατηγική ολοκλήρωσή τους κάνει με μια ευρεία έννοια και την "επανάσταση" δυνατή. Η ανάλυση, κριτική και καταστροφή των μηχανισμών της εξουσίας είναι δυνατή. Επομένως η έλλειψη μιας περιγραφής μιας νέας τάξης δεν αποτελεί απουσία ελπίδας αλλαγής.

Η κύρια κριτική στον **Foucault** σχετικά με όλα αυτά, είναι ότι η επιθυμία του έχει πρόσημο, είναι εξαρτώμενη και φέρει αξιακό βάρος - ωστόσο την ίδια στιγμή η φιλοσοφία του **Foucault** βεβαιώνει ότι οι αρχές και αξίες είναι παράγωγα της εξουσίας. Δηλαδή, οι αξίες που διαφαίνεται ότι υιοθετεί και στηρίζει είναι φιλελεύθερες, (άμεσο)δημοκρατικές, εμπεριέχουν έννοιες όπως ο αυτο-καθορισμός, η αυτονομία και η ισότητα, ωστόσο την ίδια στιγμή ο ίδιος υποστηρίζει ότι οι "φιλελεύθερες νόρμες" είναι οι ίδιες «κανονικοποιητικές», «εργαλεία κυριαρχίας».

Ο **Foucault** αρνείται να δώσει κανονιστικούς λόγους σχετικά με το γιατί να εμπλακούμε στη μάχη. Με μια έννοια ο ίδιος θεωρεί τον εαυτό του δεσμευμένο σε αυτόν τον αγώνα, αλλά όχι "ηθικό νομοθέτη". Θέλει δηλαδή να ανοίξει δυνατότητες, χώρο ώστε οι ίδιοι οι εμπλεκόμενοι να πάρουν τις δικές τους αποφάσεις, να σχηματίσουν τα δικά τους κινήματα, να θέσουν μόνοι τους στόχους τους.

Κατηγορούν τον **Foucault** ότι αρνείται να δώσει το κίνητρο, ότι απλώς περιγράφει τον μηχανισμό ενός απόλυτου εγκλεισμού. Ωστόσο όπως λει και όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε ο ίδιος δεν αντιμετωπίζει την μοντέρνα εξουσία ως απόλυτο αδιέξοδο. Στηρίζει τα σύγχρονα ακτιβιστικά και κοινωνικά κινήματα στο βαθμό ακριβώς που επερωτούν τους "επιστημονικούς λόγους" που δικαιολογούν διχασμούς και αποκλεισμούς ή εγκλεισμούς και έτσι επιδιώκουν να αλλάξουν παγιωμένες νοοτροπίες. Ο «αγωνισμός» μπορεί επομένως, όπως φαίνεται να πιστεύει

⁹¹⁸ Για την "πολιτική σημασία", και τη χρήση της γενεαλογίας του **Foucault** βλπ. και Jeffrey Minson: *Genealogies of Morals: Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics*, MacMillan Press 1985, κυρίως Part I σελ. 16-141. Με το (γενεαλογικό) ερώτημα «πώς σχηματίζονται τα πολιτικά υποκείμενα,» ασχολείται και ο Michael Clifford στο: *Political Genealogy after Foucault-Savage Identities*, Routledge 2001. Στο δεύτερο μέρος, "Against Identity", ο Clifford παρουσιάζει την κατασκευή των πολιτικών υποκειμένων «μέσα σε μια πολύπλοκη μήτρα εμπειρίας» (matrix of experience, σελ. 96-103) δομημένη και καθορισμένη από την αλληλεπίδραση λόγων, σχέσεων εξουσίας και τρόπων αυτο-διαμόρφωσης.

ο **Foucault**, να επιφέρει αποτελέσματα στα χαμηλότερα επίπεδα; Μπορεί ίσως να προκαλέσει σημαντικές αλλαγές σε ιδρύματα, μέσα σε θεσμούς, μπορεί να επηρεάσει τον τρόπο με τον οποίο κυκλοφορεί, λειτουργεί και έχει αποτελέσματα εξουσίας ο επιστημονικός λόγος. Ο αγωνισμός εν τέλει είναι και μέρος της αυτο-δημιουργίας μας.

Πότε επέρχεται «δικαιολογημένα» η εξέγερση;⁹¹⁹ Η ίδια η φωνή των αποκλεισμένων φαίνεται πως μπορεί για τον **Foucault** να αποτελέσει κίνητρο για αγώνα. Ο πολιτισμός είναι μέρος της γενικής μάχης, ενώ όλα δείχνουν υπέρ ενός εξισωτικού κόσμου, χωρίς αποκλεισμούς. Οι άνθρωποι που υποφέρουν δεν μπορεί να αποτελούν σκιές στο πολιτικό πεδίο: αυτό θεμελιώνει και ένα απόλυτο δικαίωμα να εξεγερθείς απευθυνόμενος σε αυτούς που διοικούν και κατέχουν θέσεις κλειδιά.

Η ελευθερία εν τέλει («μια πρακτική») συνίσταται και στη διάνοιξη και διεύρυνση προοπτικών καινούριων τρόπων ζωής.⁹²⁰

Η Προβληματική περί “Ανθρωπίνων Δικαιωμάτων”

Ένα ερώτημα που τίθεται από κάποιους μελετητές είναι: υφίσταται κάποια έννοια (νέων) ‘δικαιωμάτων’ στην ανάλυση του **Foucault**; Ποια είναι η θέση των νομικών υποχρεώσεων και των ηθικών δεσμεύσεων του ατόμου για το κοινωνικό σύνολο; Και ακόμη, υπάρχει κάποια «πρόοδος» στην “ηθική”;

Εφόσον ο εαυτός (τα μέρη που τον απαρτίζουν) δεν συνιστά τελεολογικά ένα σκοπό ή ένα φυσικό δεδομένο, τότε ποια είναι η θέση των ατομικών δικαιωμάτων; Εάν η έννοια των δικαιωμάτων είναι ρευστή, διφορούμενη ή και ανοικτή, τι συνέπειες έχει αυτή η ρευστότητα σε ένα εκμεταλλευτικό σύστημα όπως το δικό μας; Τι πρέπει να εννοήσουμε με τον όρο «δικαίωμα»; Δικαίωμα να θέλουμε να είμαστε διαφορετικοί; Σε ποιο επίπεδο πρέπει να γίνει η ανάλυση;

Η διασάλευση από τον **Foucault** των κατεστημένων φιλοσοφικών αντιλήψεων περί υποκειμένου και η πολιτική τακτική κλωνισμού των μοντέρνων πεποιθήσεων περί «ανθρωπιστικής προόδου της Δύσης» έχει ασφαλώς σοβαρές συνέπειες για τη συζήτηση περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων: επέκταση βασικών δικαιωμάτων σε μειονότητες, βελτίωση της ποιότητας ζωής κλπ. Η ερώτηση που θα έθετε ο **Foucault** είναι πιθανόν η εξής: ποιες είναι οι αληθινές προϋποθέσεις και τα πραγματικά αποτελέσματα αυτών των προοδευτικών αλλαγών; Εάν το πραγματικό έδαφος παραμένει ένα αρχιπέλαγος εγκλεισμών και πειθαρχιών το οποίο και κατασκευάζει τους “φορείς των ελευθεριών”, τότε τα νομικά δικαιώματα δεν αποτελούν απλώς προσωπεία των πειθαρχικών πρακτικών της εξουσίας;

Η ίδια η ανάπτυξη του καπιταλισμού απαιτούσε υγιείς παραγωγικές δυνάμεις, στην πραγματικότητα την επέκταση της βιοεξουσίας. Η οικονομία θα αναπτυχθεί στη βάση μιας διευρυμένης ιατροκοποίησης της καθημερινής ζωής, και η εξουσία θα οικειοποιηθεί σταδιακά ολόκληρη τη ζωή. Ο **Foucault** δεν παραγνώρισε τις βελτιώσεις που επέφερε ο πολιτισμός της Δύσης ‘ αυτό που ήθελε κατά βάθος όμως ήταν να καταστήσει σαφείς τους κινδύνους και ακριβώς την σκοτεινή πλευρά και το αντίτιμο των “προόδων”. Την ίδια στιγμή που τα δικαιώματα εξαπλώνονταν σε μεγαλύτερες πληθυσμιακές ομάδες, ταυτόχρονα οι πειθαρχίες και οι ιεραρχίες, μέσα στους κυριότερους κρατικούς ή μη θεσμούς, λειτουργούσαν ενισχυτικά προς την εξουσία. Τα υφιστάμενα δικαιώματα πρέπει να καταλήξουμε πως δεν επαρκούν; Η

⁹¹⁹ Παράδειγμα: Deborah Cook: *The Subject Finds a Voice: Foucault's turn toward subjectivity*, Peter Lang 1993, κεφ. IX: “M. **Foucault**: Rebel with a Cause”, σελ. 109-120.

⁹²⁰ Αναφέρουμε εδώ και το *Freedom's Moment* του P.M. Cohen: *An essay on the French idea of liberty from Rousseau to Foucault*, University of Chicago Press 1997. Επίσης και το T.L.Dumm: *Michel Foucault and the Politics of Freedom*, Sage Publications 1996 (κυρίως σελ.1-28, 69-122, κ.α).

ακόμη περισσότερο, ότι παραπλανούν; Μας προστατεύουν ή απλώς θα αποκρύψουν την πραγματική άσκηση της μοντέρνας κυριαρχίας;

Οι νόμοι και οι θεσμοί όπως η αστυνομία, στρατός, δικαστήρια, φυλακές είναι υποτίθεται εντεταλμένοι ‘να προστατέψουν τα δικαιώματα’ των πολιτών... – την ίδια στιγμή λειτουργούν βάνουσα ως ένα σύστημα επιτήρησης, καθυπόταξης, καταστολής και κυριαρχίας. Οι θεσμοί αυτοί στηρίζονται και ταυτόχρονα ενισχύουν τις πειθαρχίες. Η νομική τάξη που στηρίζεται στο λόγο περί δικαιωμάτων επεκτείνει τελικά το δίκτυο εξουσίας. Επομένως συμπεραίνουμε πως τα δικαιώματα υποβοηθούν την μοντέρνα εξουσία; Εφόσον η μοντέρνα εξουσία έχει παράγει τις ίδιες τις δεοντολογικές και κανονιστικές ενοράσεις μας και τα ατομικά δικαιώματα, είναι εν τέλει απλώς ανώφελο να τα επικαλείται κανείς για να της αντισταθεί;

Το “φέρων εκ φύσεως” δικαιώματα (ορθολογικό, κοινωνικό κλπ.) άτομο είναι ένα υποκείμενο το οποίο παρήγαγε η ίδια η εξουσία. Για τον **Foucault** οποιαδήποτε έννοια «ανθρώπινης φύσης» είναι άστοχη: δεν είμαστε τίποτε «εκ φύσεως». Οι ιδιότητες οι οποίες υποτίθεται ότι μας χαρακτηρίζουν (Λόγος, έμφυτη ηθικότητα κλπ.) μας έχουν στην πραγματικότητα επιβληθεί διαμέσου ειδικών τελετουργιών εξουσίας.⁹²¹ Η πειθαρχική εξουσία, διαχυμένη σε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα, λειτουργώντας σε χαμηλότερα του κράτους επίπεδα, υπερβαίνει τα όρια που θέτουν τα παραδοσιακά φιλελεύθερα δικαιώματα και εκτείνεται πολύ πέρα από αυτά. Έτσι, οι θεωρίες των κοινωνικών συμβολαίων που υποστηρίζουν αυτά τα δικαιώματα αποτυγχάνουν να εντοπίσουν τα πραγματικά σημεία άσκησης της εξουσίας.

Ωστόσο, τα δικαιώματα για πολλούς επικριτές του **Foucault**, προσφέρουν αληθινή και σημαντική προστασία στα άτομα: ελευθερία λόγου, κίνησης, προσωπικής ανάπτυξης κλπ. Μπορούμε εν τέλει να χρησιμοποιήσουμε τα δικαιώματα ώστε να επιτεθούμε στις πειθαρχίες; Η απλώς αυτο-παγιδευόμαστε σε φαύλο κύκλο;

Ο Ακτιβισμός και οι Αξίες του Foucault. “Νέα Δικαιώματα”;

Παρά το ότι ο **Foucault** δεν προχώρησε στην επεξεργασία μιας συγκεκριμένης θεωρητικής βάσης, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε τη χρησιμότητα μιας μορφής “νέων δικαιωμάτων” βασισμένων όχι σε μια φυσικοποιημένη ταυτότητα αλλά στην ‘διαφορετικότητα’;

Από την “δυνατότητα αυτο-δημιουργίας” θα μπορούσαμε να περάσουμε στο «δικαίωμα να είσαι διαφορετικός»; Ο **Foucault** υποστήριξε το δικαίωμα στην φροντίδα της υγείας, το δικαίωμα της έκτρωσης, το δικαίωμα να ορίζεις το σώμα σου, το δικαίωμα στην αυτοκτονία, δικαίωμα για πολιτικό άσυλο, τα δικαιώματα των κρατούμενων και των ποινικά διωκόμενων κλπ. Συνεπείς στο πλαίσιο που έθεσε ο ίδιος, έχοντας υπόψη τους και τους αγώνες και τις ομάδες όπου συμμετείχε μπορούμε να μιλήσουμε για προστασία της σωματικής ακεραιότητας, για προστασία των θεωρούμενων «μη-φυσιολογικών σχέσεων», για διαφύλαξη της ιδιωτικής σφαίρας ή ακόμη και για δικαίωμα προσφυγής στα δικαστήρια.

Επιπρόσθετα, ο **Foucault** φαίνεται σαφώς ότι αποδέχεται και προωθεί την “μη-ιεραρχία” και την “αμοιβαιότητα” ‘ το δικαίωμα να επιλέξεις τη δική σου σεξουαλικότητα, το δικαίωμα στην επιλογή θρησκευματος, το δικαίωμα στον ελεύθερο λόγο και στην ελεύθερη συνάντηση. Όλα αυτά τελικά κρίνονται θετικά διότι (εκτός του ότι επιτρέπουν την γενεαλογική έρευνα) “επεκτείνουν” το χώρο της διαφορετικών ταυτοτήτων και διευρύνουν την αυτο-δημιουργία.

⁹²¹ Τα αποκλίνοντα άτομα ή τα μέρη του εαυτού (νευρώσεις, πάθη, μανίες) που δεν ανταποκρίνονται στη νόρμα του “φυσιολογικού” θα περιθωριοποιηθούν, θα πειθαρχηθούν.

Ένα ακόμη συναφές με αυτά ερώτημα: εάν δεχθούμε πράγματι τη μη ύπαρξη σταθερής «ανθρώπινης φύσης», την πλαστικότητα και την παραγωγικότητα της εξουσίας, αυτό μας οδηγεί και σε κάποια απαίτηση για ευελιξία των δικαιωμάτων; Εάν είναι αδύνατη μια εξαντλητική περιγραφή, ένας κατάλογος, αυτό σημαίνει αέναο πολλαπλασιασμό τους; Μειώνει την ισχύ τους και εξασθενίζει η ρητορική δύναμη υπεράσπισής τους;

Ο **Foucault** μίλησε για «δικαιώματα των κυβερνώμενων» ‘ φαίνεται να θεωρεί ως δικαιώματα, πάνω απ’ όλα τα όρια που κάποιος θέτει απέναντι στις κυβερνήσεις, το θεμικό της ανατροπής της κρατικής εξουσίας, ακόμη τη σύγκρουση του πλήθους με τις αρχές. Το ελάχιστο που μπορεί κάποιος ίσως εδώ να υπογραμμίσει αφορά την καλλιέργεια των συνθηκών που ευνοούν την αντίσταση.

Όλα αυτά καθιστούν απίθανη μια στήριξη του κράτους ως «εγγυητή» των δικαιωμάτων, επομένως στη μάχη και την εξέγερση φαίνεται πως βρίσκεται το τελικό σημείο όπου θα στηριχτούν. Ρωτούν κάποιοι: μπορούμε τότε να αποκλείσουμε εντελώς το νομικό σύστημα, τις συναφείς ατομικές υποχρεώσεις, μπορούμε να καταργήσουμε τελείως το κράτος; Είναι, σε οποιοδήποτε βαθμό, χρήσιμη η παρέμβαση του κράτους στην περιοχή εκείνη και τη στιγμή όπου οι νόμοι σιγούν;

Το κράτος όπως είδαμε δεν αποτελεί τον μόνο κίνδυνο. Ο **Foucault** αναφερόταν σε μια “φοβία του κράτους”. Εν τούτοις, ανεξάρτητα από τη συνθετότητα των συναφών προβλημάτων που αφορούν την ιστορία του, τις δομές και το ρόλο του ο **Foucault** καθαρά περιγράφει το κράτος ως επικίνδυνο.

Ο **Foucault** δεν ισχυρίζεται ότι υπάρχει αποκλειστικά και μόνο η σκοτεινή πλευρά του “Διαφωτισμού”. Υπάρχουν στοιχεία “προόδου” που μπορούμε να διαπιστώσουμε; Λανθάνει εδώ μια βαθύτερη ηθική στράτευση; Υιοθετεί εν τέλει ο **Foucault** αξίες εσωτερικές της μοντέρνας παράδοσης; Μοιράζεται με τον Διαφωτισμό τους στόχους της αυτονομίας και της ελευθερίας;

Από συνεντεύξεις, τα κείμενα και τις ακτιβιστικές ενέργειες του **Foucault** μπορούμε σαφώς να συμπεράνουμε πως θεωρούσε με μια έννοια κάποιες ‘ηθικές στάσεις’ προτιμότερες από άλλες. Ο **Foucault** υποστηρίζει την προσωπική αυτονομία και αξιοπρέπεια, την ανεκτικότητα στο διαφορετικό, την «αυθεντικότητα», την αυτοδιεύθυνση. Στήριξε τον εξισωτισμό, την αμοιβαιότητα, τη μη-αντιπροσώπηση «αρμόδιων» στο όνομα (υπεράνω) του πλήθους ‘ πρότεινε τη συμμετοχή: θεωρούσε σημαντικό να έχουμε λόγο στη διαμόρφωση των νόμων που μας κυβερνούν. Επίσης: διαφαίνεται και μια εναντίωση του **Foucault** στις γκριζες ζώνες ανομίας οι οποίες καταλαμβάνονται από πειθαρχικούς καταναγκασμούς και τιμωρίες.

Η Έννοια της “μετα-μοντερνιστικής Πολιτικής”

Όπως γνωρίζουμε το «νέο είδος διανοούμενου», το οποίο ο ίδιος ο **Foucault** υποστηρίζει σε αντίθεση με τον παλιό «κάτοχο ολικών θεωριών», δεν φιλοδοξεί να κατευθύνει τις “μάζες”, δεν επιδιώκει να “εισάγει από έξω” αληθή συνείδηση, δεν τους παρέχει γνώση και αλήθεια - μαθαίνει από αυτούς που υφίστανται την καταπίεση και τους πειθαρχικούς εξαναγκασμούς. Οι παραμελημένες και αποκλεισμένες γνώσεις από τις μνήμες των μαχών των εργατών, τις αφηγήσεις των έγκλειστων ή των τροφίμων ιδρυμάτων, είναι τοπικές και “μερικές”, αποτελούν εργαλεία.

Όπως είναι γνωστό για πολλούς στοχαστές έχει επέλθει πλέον το τέλος των διαφορών μεταξύ “δεξιάς” και “αριστεράς”, πρόκειται δηλαδή για ανεπαρκείς στο να περιγράψουν την πραγματικότητα κατηγορίες. Κάποιου είδους “σχετικοποίηση”, ουδετερότητα και μερικότητα έρχεται να αντικαταστήσει αξιώσεις “καθολικότητας”

και “μεγάλες θεωρίες”. Ιστορικότητα, α-συνέχεια, σημαίνει σ’ αυτό το πλαίσιο μη αναγκαιότητα, μη φυσικότητα.⁹²² Ποια είναι πραγματικά η σχέση του Michel **Foucault** με το ρεύμα του μεταμοντερνισμού; Στην πραγματικότητα, πιστεύω ο **Foucault** δεν μπορεί να χαρακτηριστεί “μεταμοντέρνος” με το νόημα που δόθηκε στον όρο και ευρύτερα εν τέλει καθιερώθηκε.⁹²³

Όσον αφορά την «μεταμοντέρνα κατάσταση» όπως γνωρίζουμε η κύρια διαπίστωση είναι πως οι «Μεγάλες Αφηγήσεις» του διαφωτιστικού μοντερνισμού έχουν καταρρεύσει.⁹²⁴ Ενάντια σε κάθε “θεμελιοκρατία”, με την “κριτική του Λόγου” ο μεταμοντερνισμός τείνει γενικά να υποστηρίζει την εγκατάλειψη όλων των μετα-αφηγήσεων που θα μπορούσαν να νομιμοποιήσουν τη θεμελίωση κάποιας καθολικής αλήθειας. Σύμφωνα με πολλούς στοχαστές αυτού του ρεύματος, η γνώση δεν αποτελεί αντανάκλαση της “αλήθειας”, και βέβαια δεν μπορούμε να ανακαλύψουμε τα σταθερά της θεμέλια στον Θεό, την Ιστορία ή τον Λόγο. Οι “αφηγήσεις” αποτελούν πολλαπλότητες «νησίδων λόγου». Το “νόημα” θεωρείται γενικά ακαθόριστο, πάντοτε διαφεύγον αφήνοντας μονάχα «ίχνη» στη γλώσσα. Όλα τα κείμενα είναι αλυσωμένα σε μια ατέρμονη διακειμενικότητα, έτσι που τελικά δεν υφίσταται χώρος εκτός κειμένου. Η ιστορία είναι ένα πλέγμα ανταγωνιστικών «γλωσσικών παιγνίων» όπου τον τελευταίο λόγο τον έχει η ρητορική, η μυθοπλασία και όχι η αλήθεια. Η αισθητική διεισδύει σχεδόν στα πάντα. Οι ολιστικές θεωρίες οι οποίες διεκδικούν οικουμενική ισχύ είναι συγγενείς με τον “ολοκληρωτισμό”, ή και με την “τρομοκρατία”...⁹²⁵

Γράφει ο Jameson: Όσο πιο έντονα επιβάλλεται η οπτική ενός ολοένα και πιο ολοκληρωμένου συστήματος ή της λογικής του – προφανές παράδειγμα ο **Foucault** του συγγράμματός για τις φυλακές – τόσο πιο αδύναμος αισθάνεται ο αναγνώστης λει ο Jameson. Στο βαθμό δηλαδή, που ο θεωρητικός κερδίζει με την ανακατασκευή μιας τρομακτικής μηχανής ολοένα και πιο κλειστής, «στο βαθμό αυτόν ακριβώς χάνει, εφόσον η κριτική διάσταση του έργου του παραλύει κάτω από το βάρος της ανάλυσης

⁹²² Ο Nietzsche θεωρήθηκε από πολλούς ως πρόδρομος ανάλογων θέσεων τις οποίες υιοθέτησαν πολλοί μεταμοντέρνοι στοχαστές. Παράδειγμα: Koelb, C.: *Nietzsche as postmodernist: essays pro and contra*, Albany, State University of New York Press 1990. Μια ακόμη ανάλυση για τον μοντερνισμό και τον μεταμοντερνισμό βρίσκεται στο: Gilles Lipovetsky: *Η Εποχή του Κενού – Δοκίμια για τον Σύγχρονο Ατομικισμό*, εκδ. Νησίδες (σελίδες 69 έως 115). Ακόμη ενδεικτικά: Φώτης Τερζάκης: *Οι Αντίποδες του '60 – πίσω από τη διφορούμενη έννοια του μεταμοντερνισμού και μέσα από τα “νέα” κοινωνικά κινήματα*, εκδ. Πρίσμα 1992 (κυρίως σελ. 61-81 και 99-180). Και: Χρύσης Α.: “Μεταμοντέρνα κατάσταση και απελευθερωτική προοπτική”, στο περιοδικό Ουτοπία αρ.22. Σχετικά με αυτά βλπ. και D.C. Hoy: “**Foucault**: Modern or Post-modern?” στο J. Arac (ed.): *After Foucault- Humanistic Knowledge*, Postmodern Challenges, Rutgers University Press 1991, σελ. 12-41.

⁹²³ Την απόρριψη του χαρακτηρισμού του έργου του **Foucault** ως «μεταμοντέρνου» υποστηρίζει και η Ferda Kemal Keskin: *Problematization and Games of Truth: Michel Foucault's Analytics of the Constitution of the Subject in Political Modernity*, Columbia University 2002. Επίσης: Smart B.: *Modern Conditions, Postmodern Controversies*, in eBook electronic medium, Taylor and Francis eBookstore 2002. Ακόμη: Symposiums Papers: “**Foucault** and the Politics of Postmodernity”, Thomas R. Flynn, *Noûs*, Vol. 23, No. 2, 1989, A.P.A. Central Division Meetings, (Apr., 1989), pp. 187-198. Και ακόμη: “Agonistic Peace: A Postmodern Reading”, Rosemary E. Shinko: *Millennium - Journal of International Studies*, Sage 2008; 36; 473.

⁹²⁴ J-Francois Lyotard: *Η μεταμοντέρνα κατάσταση*, εκδ. Γνώση 1993. Σχετικά με τον Lyotard βλπ. και: Honi Fern Haber: *Beyond Postmodern Politics- Lyotard, Rorty, Foucault*, Routledge 1994, κεφ.1^ο σελ. 9-42.

⁹²⁵ Βλπ. σχετικά και: Levy N. - *Being Up-To-Date: Foucault, Sartre, and Postmodernity*. New York: Peter Lang 2001.

και οι διαθέσεις άρνησης και εξέγερσης [...], φαντάζονται ολόένα και πιο μάταιες ή κοινότοπες μπροστά στο φάσμα του ίδιου του μοντέλου». ⁹²⁶

Οι Habermas, Eagleton, Jameson και άλλοι κριτικοί του μεταμοντερνισμού ρωτούν: πώς θα αντιμετωπίσουμε σε ένα τέτοιο πλαίσιο τα ζητήματα της ηθικής και της δικαιοσύνης; Ο Lyotard απαντά πως «δεν τα αντιμετωπίζεις» ‘ τα αφήνεις ανοιχτά ενώ συνεχίζεις να τα σκέφτεσαι. Στο τελικό συμπέρασμα κάθε διαμάχης ενυπάρχει το λάθος ‘ η αδικία είναι ακριβώς η επιβολή πάνω σε ένα συμβάν ενός και μόνου νοήματος: όποιο νόημα και αν κυριαρχήσει, θα υπονομεύσει εν τέλει το ίδιο το συμβάν. Ακόμη και αν πρόκειται για κάτι αποτρόπαιο, στη ρίζα του αποτρόπαιου βρίσκεται το ακατονόμαστο ‘ υπάρχουν πράγματα τα οποία δεν μπορούμε να καθόλου να ονομάσουμε, μπορούμε μόνο να αρνηθούμε να τα αναπαραστήσουμε, γι’ αυτά μπορούμε μόνο να σιωπήσουμε. ⁹²⁷ Ο Habermas επιμένει στις βασικές διαφωτιστικές αρχές: είναι επιθυμητό αλλά και αναγκαίο να οργανώσουμε *ορθολογικά* την κοινωνία στη βάση ενός *ευρέως αποδεκτού «consensus»*. Ο Lyotard θεωρεί ανάλογες «συναινέσεις» ως φορμαλιστικές και θεωρεί ότι καλύπτουν την αδικία κάτω από μια επίφαση δικαιοσύνης ‘ μόνο ο σεβασμός της ετερογένειας των «*γλωσσικών παιγνίων*» και η αναζήτηση της διαφοράς μπορούν να διαφυλάξουν την ίδια τη δυνατότητα της σκέψης. ⁹²⁸ Οι σχετικές αντιπαραθέσεις μας απομακρύνουν από το κύριο θέμα και δεν μπορούμε να τις πραγματευτούμε εδώ. ⁹²⁹

⁹²⁶ Βλπ. F. Jameson: *Το μεταμοντέρνο (ή η πολιτισμική λογική του ύστερου καπιταλισμού)*, εκδ. Νεφέλη 1999, σελ. 39-40. Ο χώρος του κλασικού καπιταλισμού της αγοράς, με την έννοια μια λογικής ενός συστήματος συντεταγμένων, μιας αναδιοργάνωσης του παλαιότερου ιερού και ετερογενούς χώρου σε καρτεσιανή γεωμετρική ομοιογένεια, χώρος απεριόριστης ισοδυναμίας και έκτασης βρίσκει ίσως την εμβληματική του αναπαράσταση γράφει ο Jameson στις φυλακές του **Foucault**. Ωστόσο η μαρξιστική οπτική βλέπει τον αντίστοιχο χώρο «*θεμελιωμένο μάλλον στη διαδικασία τεύλοροποίησης εργασιακών σχέσεων παρά στη σκοτεινή και μυθική οντότητα που ο Foucault αποκαλεί “εξουσία”*» (F. Jameson: *Το Μεταμοντέρνο*, σελ. 253).

⁹²⁷ Επισκόπηση της αντιπαραθέσης και στο: “Modernity-Postmodernity Controversies: Habermas and **Foucault**”, Annemiek Richters, *Theory Culture Society* 1988; 5; 611. Επίσης άρθρο: “Performing Politics: **Foucault**, Habermas and Postmodern Participation”, Jessica J. Kulynych, *Polity* Volume 30, no.2 1987.

⁹²⁸ Εν συντομία, αυτές που έχουν κατασταλάξει ως οι βασικές ιδέες του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, είναι όπως γνωρίζουμε εν συντομία οι εξής: υπάρχει ένας σταθερός, ικανός για γνώση ‘εαυτός’ - συνειδητός, ορθολογικός, αυτόνομος και παγκόσμιος. Αυτός ο εαυτός γνωρίζει τον εαυτό του και τον κόσμο διαμέσου της λογικής που διαθέτει. Η κατάσταση γνώσης που παράγεται από τον αντικειμενικό ορθολογικό εαυτό είναι η “*Επιστήμη*”, η οποία μπορεί να εξασφαλίσει παγκόσμιες αλήθειες για τον κόσμο, άσχετα από το ατομικό status του γνώστη. Η γνώση που παράγεται από την επιστήμη είναι “*αλήθεια*”, είναι αιώνια, και θα οδηγεί συνεχώς προς την πρόοδο. Οι ανθρωπίνι κανόνες μπορούν να αναλυθούν από την επιστήμη και να βελτιωθούν. Η λογική είναι ο τελικός κριτής για το τι είναι αλήθεια και συνεπώς για το τι είναι σωστό ή καλό ή ωραίο. Η ελευθερία συνίσταται στην υπακοή στους νόμους που διαμορφώνονται από τη γνώση που βασίζεται στη λογική. Η επιστήμη είναι ουδέτερη και αντικειμενική. Οι επιστήμονες πρέπει να είναι ελεύθεροι, να ακολουθούν τους νόμους της λογικής και να μην έχουν άλλα κίνητρα. Η γλώσσα πρέπει λογικά να αναπαριστά τον αληθινό κόσμο. (...)

⁹²⁹ Εάν θα θέλαμε σχηματοποιώντας να περιγράψουμε αδρά μερικά κύρια χαρακτηριστικά που αποδίδονται στον λεγόμενο «μεταμοντερνισμό» είναι κατά βάση τα εξής: σχετικισμός: δεν υφίστανται απόλυτες αλήθειες ή καθολικές ηθικές αξίες, ενώ “αλήθεια” και “ηθική” είναι τοπικές, ιστορικές, κοινωνικές κατασκευές, προϊόντα συσχετισμών δύναμης ‘ αντι-ορθολογισμός: δεν υφίσταται “ορθός λόγος”, προτάσεις αδιαμφισβήτητες οι οποίες θα μας έδιναν υποτίθεται μια “αντικειμενικά” “ορθή” ερμηνεία των φαινομένων του κόσμου ‘ αντι-ρεαλισμός: δεν υπάρχει ο “πραγματικός” κόσμος - ο κόσμος είναι ένας κόσμος σημείων, εικόνες εικόνων οι οποίες έχουν χάσει τη σύνδεσή τους με τα αρχικά αντικείμενα στα οποία αναφέρονται, και έχουν αποκτήσει μια δική τους πραγματικότητα ‘ ‘*πλουραλισμός*’: δεν υπάρχει μία, αλλά πολλαπλές “αλήθειες” ‘ τα άτομα που ζουν σε διαφορετικές κουλτούρες παράγουν και διαφορετικές ερμηνείες για τον κόσμο ‘ *δυσπιστία στις «μεγάλες αφηγήσεις*»: οι «μεγάλοι μύθοι» οι οποίοι παρείχαν “ολικές” λύσεις στα κοινωνικά φαινόμενα, δεν

Υπάρχει μια μαχητική πολιτική εκδοχή του “μεταμοντερνισμού” η οποία κατά κύριο λόγο αμφισβητεί το φιλελεύθερο ανθρωπιστικό υποκείμενο του Διαφωτισμού, νοούμενο ως λευκό, άρρεν, ετεροφυλόφιλο, ορθολογικό και ανήκον στην μεσαία τάξη.⁹³⁰ Ο μετα-αποικιοκρατικός (“postcolonial”) μεταμοντερνισμός αντλεί και από τον **Foucault**: αμφισβητεί τον κυρίαρχο λόγο της ηγεμονίας και εξετάζει την παραγωγή, τον έλεγχο, την νομιμοποίηση των κυρίαρχων αναπαραστάσεων.

Αυτο-προσδιοριζόμενοι ως “μεταμοντέρνοι” κάποιοι δηλώνουν πως αυτό που θέλουν να αλλάξουν με τη δράση τους είναι ό,τι οι ίδιοι ονομάζουν “αφόρητες καταστάσεις”. Οι αντίπαλοί τους όπως αναφέραμε και παραπάνω εγείρουν ερωτήματα: με ποιον τρόπο θα αποφασίζουμε ποιοι στόχοι πάλης είναι οι σημαντικότεροι; ‘ τι είναι αυτό που κάνει εν τέλει μια κατάσταση “μη-αποδεκτή”, “μη-υποφερτή” κλπ; ‘ με τι κριτήρια τις αξιολογούμε; ‘ μπορεί να γίνει δεκτή μια απάντηση του τύπου «δεν υπάρχει κάποια αλήθεια των καταστάσεων ή των ηθικών εννοήσεων - το τι είναι αφόρητο είναι αυτονόητο, πρόδηλο»; ‘ αλλά τι το κάνει ακριβώς “προφανές”; Που θα στηριχθούμε; Σε κάποια θεμέλια; Θα βασιστούμε σε κάποιου είδους “ομοφωνία” (μεταξύ ποιών;) για το πόσο αφόρητα είναι ορισμένα πράγματα που συμβαίνουν; Η διαπίστωση θα είναι μιας ομάδας ή θα προβάλλει αξιώσεις παγκοσμιότητας;

Η ένσταση που διατυπώνεται εδώ είναι γνωστή: χωρίς θεμελίωση η κατάληξη αναπόφευκτα είναι ο “ντεσιζιονισμός” και ο καθαρός συσχετισμός δυνάμεων... Εάν η κοινωνική πλειοψηφία υιοθετεί μια “αντιδραστική” θέση ή και πρακτική (ρατσιστική ή άλλου είδους), αρκεί σε όλα αυτά να παρουσιάσουμε μια γενεαλογική έρευνα η οποία θα έδειχνε πως σχετικά με την καθιερωμένη κοινή πρακτική δεν υπάρχει κάποια βαθύτερη αλήθεια που να την καθιστά αναγκαία; Η σειρά αυτών των αντιρρήσεων είναι γνώριμη: Πώς θα αλλάξουμε τα πράγματα προς το καλύτερο, χωρίς κάποια έννοια του “καλού”; Δεδομένων πολλών εναλλακτικών, ποιοι λόγοι θα μας οδηγήσουν στην επιλογή ενός σχεδίου έναντι ενός άλλου; Πότε η δράση “επαναστατικών ομάδων” ή κινημάτων γίνεται η ίδια “αφόρητη”; Το αφόρητο υπονοεί την ύπαρξη του αποδεκτού – αλλά εάν το καλό/ κακό, σωστό/ λάθος είναι εμβληματικά στην εξουσία, η αντίθεση “ανεκτό/ αφόρητο” γιατί εξαιρείται από τα δίχτυα της; Μήπως και αυτή η αντίθεση ανεκτό/ αφόρητο είναι εξαρτώμενη και ενδεχόμενη, επομένως αυθαίρετη; Με ποιον τρόπο με ποια δύναμη θυσιάζεται

μπορούν να θεωρούνται πλέον αξιόπιστοι ‘ «γλωσσικά παίγνια»: η ανεύρεση της αλήθειας, η απονομή της δικαιοσύνης, η πολιτική ελευθερία και παρόμοιες έννοιες αποτελούν μορφές γλωσσικών παιχνιδιών με τους δικούς τους εξ αρχής συμφωνημένους κανόνες, και η επιθυμητή έκβαση, δεν είναι η ομοφωνία αλλά η διαφωνία ‘ “ερμηνευτική απροσδιοριστία”: το νόημα των φαινομένων είναι ασταθές και απροσδιόριστο, κάθε έννοια ορίζεται από άλλες έννοιες, οι οποίες με τη σειρά τους ορίζονται από άλλες κ.ο.κ. ‘ “αποκέντρωση του υποκειμένου”: το υποκείμενο δεν αποτελεί κέντρο αυτόνομης και ελεύθερης δράσης αλλά σημείο διασταύρωσης απρόσωπων δυνάμεων οι οποίες εκφράζονται μέσα από αυτό (υποσυνείδητο, γλώσσα, κ.ά.) ‘ “αντι-ανθρωπισμός”: ο «άνθρωπος», μια «επινόηση» της ευρωπαϊκής κουλτούρας, ορίζεται και περιορίζεται από τις κοινωνικο-οικονομικές, γλωσσικές και ψυχολογικές συνθήκες της ύπαρξής του, δεν υπάρχει καθολική ανθρώπινη φύση ‘ “πολιτικές ταυτότητας”: την ταξική πάλη έχει μια νέα πολιτική εκείνων όλων οι οποίοι καταπιέζονται, με βάση το φύλο τους, τη φυλή τους, την εθνικότητά τους ή τις σεξουαλικές τους προτιμήσεις.

Ας σημειώσουμε εδώ: ο μεταμοντερνισμός (ασφαλώς δεν εννοούν όλοι ένα μόνο και συγκεκριμένο ρεύμα με τον όρο αυτό) θεωρείται πως αρνούμενος την δυνατότητα “αντικειμενικής περιγραφής” διααμφισβήτητων γεγονότων, δεν μας επιτρέπει και να πάροουμε οποιαδήποτε “θέση” απέναντι σ’ αυτά. Ωστόσο βέβαια, αυτό που στην πραγματικότητα ο μεταμοντερνισμός φαίνεται να αρνείται, είναι μάλλον ότι μπορεί να υπάρξει κάποιο ανεξάρτητο κριτήριο με βάση το οποίο θα αποφασίζαμε για το ποια από τις αντίπαλες ερμηνείες ενός γεγονότος είναι η “ορθή” - αυτό που αντιστρατεύεται είναι μια ρητορική οικουμενικών απόλυτων και αφηρημένων ιδεών.

⁹³⁰ Haber H. F.: *Beyond Postmodern Politics: Lyotard, Rorty, Foucault*, Routledge 1994.

κάποιος σε έναν στόχο που επιλέγεται “αυθαίρετα”; Πώς στρατεύεσαι, με τι σχέδιο, επιδιώκοντας τι, επιλέγοντας πώς;

Η πιο κοινή στάση απέναντι στις δεσμεύσεις μας, σημειώνουν οι επικριτές ενός τέτοιου “σχετικισμού”, είναι να πιστεύουμε πως «η στάση μας είναι σωστή και δίκαιη με μια βαθύτερη έννοια». Απέναντι σε μια τέτοια αντιμετώπιση κάποιιοι “μεταμοντέρνοι” θεωρούν ότι πρέπει να υιοθετήσουμε μια στάση «ειρωνική» απέναντι κατ’ αρχή στους ίδιους τους εαυτούς μας: περισσότερο από επερώτηση, η “ειρωνεία” είναι στάση ζωής, διαφορετική αυτο-κατανόηση: ο είρων είναι επιρρεπής στο γέλιο, ποτέ δεν αντιμετωπίζει ακριβώς τον εαυτό του σοβαρά, ότι δηλαδή εκφράζει κάποια αλήθεια- αυτό, υποστηρίζουν, λειτουργεί υπονομευτικά για πολλές επικίνδυνες κοινοτυπίες ή αυτονόητα.

Και πάλι βέβαια θα μπορούσαμε να διερωτηθούμε για τους λόγους: γιατί εν τέλει θα έπρεπε κάποιος να είναι –πάντοτε- ειρωνικός;

“Φιλελεύθεροι Είρωνες”

Ο Richard Rorty συγκρίνει τους «φιλελεύθερους είρωνες» της δικής του ουτοπίας με την οπτική του «είρωνα μεν αλλά όχι φιλελεύθερου» **Foucault**.⁹³¹

Ο Habermas σύμφωνα με τον Rorty, προσπαθεί να ερμηνεύσει τον Λόγο ως εσωτερίκευση κοινωνικών κανόνων και όχι ως έμφυτο συστατικό του ανθρώπινου εαυτού. Η αντίδραση του **Foucault** λειο ο Rorty στην προσπάθεια του Habermas για μια φιλοσοφία των αναγκών μιας δημοκρατικής κοινωνίας, είναι να επισημάνει τα ελαττώματα: οι “εαυτοί” που διαμορφώνονται στις νεωτερικές φιλελεύθερες κοινωνίες, δεν είναι “καλύτεροι” από αυτούς που δημιούργησαν οι προγενέστερες κοινωνίες. Για τον Rorty ο Habermas έχει σ’ αυτό δίκιο: ο **Foucault** εξαλείφει όλες τις όψεις εκείνες υπό τις οποίες «η ερωτικοποίηση και εσωτερίκευση της υποκειμενικής φύσης αποτέλεσαν κέρδος ως προς την ελευθερία και τη δυνατότητα έκφρασης». Μάλιστα θεωρώ λειο ο Rorty «ότι η σύγχρονη φιλελεύθερη κοινωνία περιέχει ήδη τους θεσμούς της αυτο-βελτίωσής της». ..Ίσως η δυτική πολιτική σκέψη έχει ήδη γνωρίσει την τελευταία εννοιολογική επανάσταση που της χρειάζεται. Η άποψη του J.S.Mill ότι οι κυβερνήσεις πρέπει να αφοσιώνονται στην βελτιστοποίηση της ισορροπίας μεταξύ προστασίας της ιδιωτικής ζωής και αποτροπής του πόνου «είναι μάλλον η τελευταία λέξη».⁹³²

Για τον **Foucault** υποστηρίζει ο Rorty η κοινωνικοποίηση που έχουμε δεχθεί μας έχει στερήσει και τη θέληση και την φαντασία για μια εναλλακτική λύση. Ο **Foucault** δεν είναι διατεθειμένος να μιλήσει ως μέλος οποιουδήποτε “εμείς”.

Ο **Foucault** δεν θα εκτιμούσε λειο ο Rorty, «την άποψή μου ότι τα βιβλία του μπορούν να ενσωματωθούν σε μια φιλελεύθερη, μεταρρυθμιστική πολιτική κουλτούρα». Η σκέψη του **Foucault** εξακολουθεί να παραπέμπει σε κάτι βαθύτερο μέσα στους ανθρώπους, το οποίο παραμορφώνεται από την πολιτισμική αφομοίωση: ο **Foucault** αποφεύγει χαρακτηριστικά να δεχθεί ότι δεν υπάρχει καμία “γλώσσα των καταπιεσμένων”. Πολλά εδάφια στο έργο του **Foucault** λειο ο Rorty είναι χαρακτηριστικά ενός «πόθου για ολική επανάσταση», ενός αιτήματος «να ενσαρκωθεί η αυτονομία μας στους θεσμούς μας». Το είδος ωστόσο της αυτονομίας που αναζητούν αυτοδημιουργούμενοι είρωνες όπως ο Nietzsche ή ο **Foucault** δεν είναι

⁹³¹ Βλπ. και “**Foucault** and Rorty on Truth and Ideology: A Pragmatist View from the Left”, Chandra Kumar, *Contemporary Pragmatism* Vol. 2, No. 1 (June 2005), 35–93 Editions Rodopi 2005. Σχετικά με την «ειρωνεία» στον Rorty, κεφάλαιο: “Irony and Redescription as challenges to Ousia” στο J. McCumber: *Philosophy and Freedom- Derrida, Rorty, Habermas, Foucault*, Indiana University Press 2000 (σελ. 61-74).

⁹³² Richard Rorty: *Τυχαιότητα, Ειρωνεία, Αλληλεγγύη*, εκδ. Αλεξάνδρεια 2002, σελ. 115-116.

εκείνο που θα μπορούσε να ενσαρκωθεί σε κοινωνικούς θεσμούς. Η επιθυμία να είναι κανείς αυτόνομος «δεν έχει σχέση με την επιθυμία του φιλελεύθερου να αποφύγει την σκληρότητα και τον πόνο – μια επιθυμία που συμμεριζόταν ο **Foucault** έστω και εάν δεν ήθελε να την εκφράσει με αυτούς τους όρους». ⁹³³ Οι περισσότεροι είρωνες περιορίζουν αυτόν τον πόθο στην ιδιωτική σφαίρα, «στον **Foucault** δεν ακούσε αυτή η σφαίρα». ⁹³⁴

Λειτουργισμός;

Ο **Foucault** δεν κατασκεύασε μια συμπαγή θεωρία. Η κριτική σε όλα αυτά τα ζητήματα είναι μάλλον αναμενόμενη. Για παράδειγμα: ο Ν. Μουζέλης θεωρεί πως παρ' ότι φαίνεται ο **Foucault** να υπερασπίζεται τους περιφερειακούς μάλλον παρά τους καθολικούς τύπους γνώσης, αυτά αποτελούν «επίπλαστη μετριοφροσύνη». Οι ρητορικές και προγραμματικές του δηλώσεις «σταθερά αντιφάσκουν με το στυλ υπεργενίκευσης στην κατασκευή θεωρίας που υιοθετεί». ⁹³⁵ Παραμέληση σημαντικών ιστορικών αναφορών, έλλειψη σαφών μεθοδολογικών σηματοδοτήσεων, εκλεκτικισμός...

Όσον αφορά την έννοια της «βιοεξουσίας» ο Μουζέλης ισχυρίζεται πως κατασκευάστηκε «με τόσο ασαφή τρόπο, ώστε ουδέποτε δείχνει με σαφήνεια πώς η διάταξη των μικρο-διαδικασιών εξουσίας που εξετάζει ο **Foucault** συνδέεται με άλλους τύπους εξουσίας, π.χ. με το κράτος [...]» ή τους διοικητικούς και στρατιωτικούς μηχανισμούς κ.ά. Ο **Foucault** δεν κάνει καμία αναφορά στην αγγλοσαξονική φιλολογία, μα ούτε και στον Weber για παράδειγμα, τη στιγμή που ο τελευταίος ανέλυσε με λεπτομέρειες τις γραφειοκρατικές μορφές οργάνωσης και μελέτησε τους ανθρώπους ως εξαρτήματα αυτών των τεράστιων μηχανών, ως «ακρωτηριασμένες προσωπικότητες» - θέματα κοινά τα οποία κατέχουν κεντρική θέση και στον **Foucault**, περί μικρο-τεχνολογιών πειθάρχησης και επιτήρησης. ⁹³⁶

Πώς πραγματοποιούνται οι μικρο-μακρο-διασυνδέσεις; Θα πρέπει, με αναγωγιστικό τρόπο να θεωρήσουμε ότι οι μακρο-δομές προκύπτουν από τη μελέτη των μικρο-τεχνολογιών;

Οι αναλύσεις του **Foucault** «δεν είναι αντι-θεμελιακές»: με «άκρως στρυφνό στυλ» και παραμελώντας τον «φορέα» ο **Foucault** δεν έρχεται σε ρήξη με τον «ολοποιούντα αποκαλυπτικού τύπου Λόγο» ο οποίος διεκδικεί την υπέρβαση όλων των ορίων, αμφισβητεί όλα όσα έχουν λεχθεί επί του θέματος... Τελικά οι όσες χρήσιμες ιδέες του **Foucault** δεν μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως εργαλεία για τη μελέτη του «πώς οι κοινωνίες συγκροτούνται, αναπαράγονται και μεταβάλλονται».

Προς το τέλος της ζωής του ο **Foucault** «συνειδητοποίησε το μονόπλευρο χαρακτήρα της έννοιάς του περί ατομικών υποκειμενοτήτων ως παθητικό προϊόν μικρο-τεχνολογιών της εξουσίας». Από τις πρακτικές καθυπόταξης περνάμε στις «πρακτικές απελευθέρωσης»: εννοώντας με αυτές τις «αυτο-ενεργές πρακτικές αυτο-επικοινωνίας και αυτοσυγκρότησης». «Δυστυχώς ο **Foucault** δεν επέκτεινε την έμφαση αυτή που έδωσε στη σχετική αυτονομία του υποκειμένου στο επίπεδο της συλλογικής

⁹³³ Richard Rorty: *Τυχαιότητα, ειρωνεία, αλληλεγγύη*, σελ. 117.

⁹³⁴ Γενικότερα, σύντομη κριτική του Rorty στην επιστημολογία του **Foucault**: “**Foucault** and Epistemology”, στο D. Couzens Hoy: *Foucault, A Critical Reader*, Blackwell 1986.

⁹³⁵ Νίκος Μουζέλης: *Η Κρίση της Κοινωνιολογικής Θεωρίας – τι πήγε λάθος;*, εκδ. Θεμέλιο 2000.

⁹³⁶ Max Weber: *Κοινωνιολογία του Κράτους*, εκδ. Κένταυρος 1996. Επίσης: Πανταζής Τερλεξής: *Max Weber και το Φάντασμα του Marx*, εκδ. Παπαζήση 1988. Και: Randall Collins: *Max Weber*, εκδ. Πατάκη 2002. Γενικότερα οι θέσεις του Μουζέλη για τον μετα-στρουκτουραλισμό (αντι-θεμελιωτισμός, απο-κέντρωση του υποκειμένου, αναπαράσταση) σελίδες 82 έως 125. Πιο συγκεκριμένα για την ερμηνεία του **Foucault** από τον Μουζέλη: σελίδες 86-96, 100-102, 108-113.

δράσης. Συνέχισε να παρουσιάζει τις κοινωνικές πρακτικές με έναν τρόπο αποεστιασμένο, “άνευ-υποκειμένου”». Με την έννοια αυτή ο Μουζέλης κατατάσσει τη σκέψη του **Foucault** στη “λειτουργιστικό” ρεύμα των Parsons και Althusser. Εάν οι φορείς δράσης δεν είναι οι δημιουργοί του κόσμου τους, για να εξηγήσουμε λει ο Μουζέλης την κοινωνική συνέχεια ή αλλαγή μένουν μόνο οι τελεολογικές αναφορές σε συστημικές ή “κοινωνικές ανάγκες” ή “κρυμμένους κώδικες”. Ο **Foucault** επιμένει στο ότι οι πρακτικές καθυπόταξης εκπληρώνουν συγκεκριμένους αντικειμενικούς στόχους κατά τρόπο «εξαυλωμένο», μη συνεκτικό και χωρίς υποκείμενο – σε αυτό προσεγγίζει τις συστημικές αναλύσεις του T.Parsons.

Η αποκέντρωση του υποκειμένου εμποδίζει επίσης τον **Foucault** να σταθμίσει και την ειδοποιό διαφορά στην βαρύτητα και την επίδραση διαφόρων πρακτικών – κάποιες συμβάλλουν περισσότερο απο κάποιες άλλες.

Ο **Foucault** συμφύρει την καθ’ όλα αποδεκτή έννοια πως η ιστορία δεν έχει κυρίαρχο υποκείμενο, με την εντελώς απαράδεκτη έννοια πως η ιστορία δεν έχει ανθρώπινα υποκείμενα προικισμένα με γνώση. Τίποτε τέλος, στην έννοια εξουσία-γνώση δεν οδηγεί στην εξέταση του πώς διαδικασίες καθυποταγής σχετίζονται με μικρο- και μακρο-φορείς. Οι μικρο-τεχνολογίες κατασκευάζουν υποκειμενικότητες, ωστόσο πώς αυτές οι ίδιες μικρο-τεχνολογίες της εξουσίας κατασκευάζονται; Και αν ακόμη δεν υπάρχει “ένας” κυρίαρχος κατασκευαστής, δεν μπορούμε να υποθέσουμε συγκεκριμένες ομάδες συμφερόντων;

Οι διάφοροι τύποι κοινωνικής κατασκευής στους οποίους αναφέρεται ο **Foucault** προκύπτουν ως αθέλητα αποτελέσματα αναρίθμητων έλλογων πρακτικών οι οποίες εντοπίζονται σε διαφορετικές κοινωνικές σφαίρες: ποιες όμως ασκούν μεγαλύτερη επιρροή και ποιες λιγότερη; Ο **Foucault** λοιπόν συμπεραίνει ο Μουζέλης δεν μπορεί να απαντήσει σε τέτοια ερωτήματα διότι η περιθωριοποίηση του φορέα αποτρέπει και τη διερεύνηση του πώς πρακτικές ή λόγοι αρθρώνονται για να σχηματίσουν πολύπλοκα σύνολα.

Παρατήρηση για τα Όρια μεταξύ Ισχύος και Εξουσίας

Έχει ενδιαφέρον νομίζω και αυτή η παρατήρηση: ο Π. Κονδύλης αναφέρεται σε κάποιο σημείο στο εννοιολογικό όριο μεταξύ ισχύος και εξουσίας: «ο **Foucault** έχει αναμφίβολα δίκιο όταν ξεκινά από την αντίληψη ότι η ισχύς ούτε αυτοτελή και χειροπιαστή οντότητα αποτελεί, ούτε εντοπίζεται αποκλειστικά σε ορισμένους πολιτικούς φορείς, παρά διαποτίζει ολόκληρη την κοινωνία και συνιστά ένα δίκτυο σχέσεων ή έναν συσχετισμό δυνάμεων. Όμως αυτό δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά μόνον ότι η ισχύς καθεαυτή είναι άμορφη και πρέπει να κρυσταλλωθεί σε απειράριθμες διαφορετικές μορφές. Αν δεν κρυσταλλωθεί έτσι, τότε μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο ανθρωπολογικών και ψυχολογικών, όχι όμως ιστορικών διερευνήσεων [...]». Ο **Foucault** λοιπόν διερευνώντας τον μικρόκοσμο της ισχύος «δεν μπορεί να ανακαλύψει μικρότερα μέρη από θεσμούς όπως η κλινική ή η φυλακή».

Ωστόσο υπάρχουν μεγαλύτεροι και μικρότεροι, περιπλοκότεροι και απλούστεροι κρύσταλλοι ισχύος και οι διαφορές ή οι μεταβάσεις ανάμεσά τους «χρειάζονται (και) τη μακροσκοπική ανάλυση προκειμένου να εξηγηθούν». Ο τρόπος με τον οποίο ο **Foucault** ορίζει το κράτος «ως θεσμική ενοποίηση των σχέσεων ισχύος, μας δείχνει ότι έχει κατά νου μια προσθετική και ποσοτική σχέση ‘ πάντως δεν εξηγεί ούτε την κοινωνική ιεράρχηση των σχέσεων ισχύος και των θεσμών ούτε την ύπαρξη σχέσεων ισχύος έξω από τον θεσμικό έλεγχο του κράτους – πράγμα που οφείλεται βέβαια στην άκριτη απάλειψη του εννοιολογικού ορίου μεταξύ ισχύος και εξουσίας».

Επιπλέον, ισχυρίζεται ο Κονδύλης, η μικροφυσική θεώρηση της ισχύος διόλου δεν προσφέρεται για την ανάλυση της γένεσης, του χαρακτήρα και της παρακμής κοινωνικών σχηματισμών, και μάλιστα αποκτά η ίδια νόημα μόνο με την ένταξη των ευρημάτων της σε ένα ευρύτερο πλαίσιο, όπως άλλωστε μαρτυρούν έμμεσα οι συνεχείς και καθαυτές πολύ σχηματικές παρεκβάσεις του **Foucault** πάνω στις γενικές τάσεις τούτης ή εκείνης της εποχής. Η φουκωϊκή λοιπόν μικροφυσική της ισχύος «λιγότερο αποτελεί μια πρόοδο στην κατανόηση των πραγμάτων και περισσότερο έναν ιδεολογικό αντικατοπτρισμό των συνθηκών της δυτικής μαζικής δημοκρατίας, οι οποίες χαρακτηρίζονται από τη συνύφανση δημόσιου και ιδιωτικού χώρου και την αποσύνθεση των παραδοσιακών ιδεών περί εξουσίας». Η σύλληψη των σχέσεων ισχύος ως διακεκομμένης σειράς σποραδικών σημείων εκπροσωπεί, πάνω στο επίπεδο της θεωρίας, την εξασθένηση των παλαιών σεβάσμιων θεσμών και την κατάλυση των μεγάλων συλλογικών υποκειμένων, ήτοι την κατάτμηση του συλλογικού σώματος σε άτομα, πάνω στο επίπεδο της κοινωνικής πράξης.

«Η ισχύς ως πρόβλημα μετατοπίζεται στο πεδίο της καθημερινής ζωής και δίκτυο των ενδοανθρώπινων σχέσεων στον βαθμό που ο πολιτικός αγώνας μεγάλης κλίμακας απαρχαιώνεται και στη θέση του μπαίνει η αυτοπραγμάτωση σε στενό κύκλο. Εμπόδια ή απαγορεύσεις, που φράζουν τον δρόμο της αυτοπραγμάτωσης, αναφέρονται επίσης μέσα στο στενό εκείνο κύκλο, τον οποίο σκοπούσε να συλλάβει η μικροφυσική της ισχύος. Έτσι βιώνεται η καταπίεση μέσα στην κοινωνία της ευημερίας [...]».⁹³⁷

Παρέκβαση: Υλικότητα του Έμφυλου Σώματος

Σε τι είδους συμπεράσματα οδηγούμαστε εάν θεωρήσουμε το προσωπικό ως πολιτικό; Τι σημαίνει εν τέλει ο ισχυρισμός ότι η σεξουαλικότητα δεν αποτελεί φυσικό δεδομένο αλλά κοινωνική κατασκευή;⁹³⁸

Η J. Butler ασχολείται αναλυτικά με την «υλικότητα του έμφυλου σώματος»: το φύλο ως «σωματικό τεχνούργημα».⁹³⁹ Για την φεμινιστική θεωρία ευρύτερα, το ζήτημα της υλικής σωματικότητας του έμφυλου υποκειμένου υπήρξε ιστορικά θεωρητικό αλλά και πολιτικό επίδικο: “φυσικές” ή βιολογικές προσεγγίσεις κατέληξαν σε πολλές περιπτώσεις σε μια υποτιθέμενη θεμελίωση και δικαιολόγηση των έμφυλων σχέσεων καταπίεσης, κυριαρχίας και ανισότητας. Η Butler στα πλαίσια μιας μεταδομιστικής αναθεώρησης του υποκειμένου, αντλώντας από τις αναλύσεις του **Foucault**, αντιμετώπισε το “φυσικό” σώμα ως φυσικοποιημένο προϊόν σχηματισμών λόγου και σχέσεων εξουσίας. Οι έμφυλες κατηγορίες αντιμετωπίζονται ως “κανονιστικές μυθοπλασίες” παραγόμενες μέσα από επαναλαμβανόμενα κοινωνικά τελετουργικά εξιδανικευμένης “κανονικότητας”.⁹⁴⁰ Εν τούτοις υπήρξαν διαμαρτυρίες από την πλευρά κάποιων φεμινιστριών: η εμπειρία του σώματος υποτιμάται ‘είναι δυνατόν να μην “υπάρχει” σώμα πριν από την πειθαρχική επιβολή του “κανονικού” και “φυσιολογικού”; Κάποιες όψεις των αναλύσεων του ίδιου του

⁹³⁷ Παναγιώτης Κονδύλης: *Η Ηδονή, η Ισχύς, η Ουτοπία*, εκδ. Στιγμή 1992, σελ. 97-99. Για τις θέσεις του Κονδύλη περί ουτοπίας, οικουμενισμού, σχετικισμού, για τα «ανθρώπινα δικαιώματα»: Π. Κονδύλης: *Από τον 20^ο στον 21^ο αιώνα*, εκδ. Θεμέλιο 1998. (Επίσης, για τον “μαρξιστικό εγελιανισμό της αριστεράς”, τις διαφορετικές ερμηνείες του Διαφωτισμού κ.ά., βλπ. συλλογή δοκιμίων Π. Κονδύλης: *Μελαγχολία και Πολεμική*, εκδ. Θεμέλιο 2002).

⁹³⁸ Γενικά για τη σχέση του **Foucault** με τα φεμινιστικά ρεύματα βλπ. αναλυτικά στην γενική βιβλιογραφία.

⁹³⁹ Butler, J.: *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge 2nd edition 1999.

⁹⁴⁰ Βλπ. εισαγωγή της Α. Αθανασίου στο J. Butler: *Σώματα με Σημασία, Οριοθετήσεις του φύλου στο λόγο*, εκδ. Εκκρεμές 2008 (*Bodies That Matter*, 1993).

Foucault φαίνεται να στηρίζονται στην αποδοχή ενός “προ-πολιτισμικού” σώματος, μιας υλικότητας η οποία προηγείται της σημασιοδότησης και της μορφοποίησης.⁹⁴¹

Επανεξετάζοντας ορισμένα σημεία του Gender Trouble, σε αυτά επανέρχεται η Butler στα *Σώματα με Σημασία*. Δεν μπορούμε να θεωρήσουμε αυτονόητη μια οντολογία της σεξουαλικής διαφοράς. Η αναγνώριση της υλικής αναγκαιότητας των σωμάτων είναι αδιαμφισβήτητη, ωστόσο δεν αρκεί: τα σώματα κυκλοφορούν μέσα σε παραγωγικούς περιορισμούς τους οποίους θέτουν πειθαρχικά καθεστώτα λόγου και έμφυλοι ρυθμιστικοί μηχανισμοί. Πώς και γιατί κάποια σώματα γίνονται δέκτες κοινωνικής νομιμοποίησης και αποδοχής ενώ κάποια άλλα όχι; Όπως επισημαίνει η Butler, τα σώματα πονούν, νιώθουν απόλαυση, δέχονται βία ή υποκύπτουν σε αρρώστιες: η αναγκαιότητα πρωτογενών εμπειριών δεν τίθεται υπό αμφισβήτηση. Εν τούτοις αυτό «δεν συνεπάγεται το νόημα της εκφοράς τους ούτε τα λογοθετικά μέσα που χρησιμοποιούνται γι’ αυτήν. Κι επίσης, γιατί το κατασκευασμένο να κατανοείται ως τεχνητό και προαιρετικό;». Ακόμη και εάν ορισμένες κατασκευές του σώματος είναι αναπόφευκτό να θεωρηθούν “καταστατικές”, ως εκείνες δηλαδή “χωρίς τις οποίες” δεν θα μπορούσαμε καν να σκεφθούμε, και πάλι: θα πρέπει αναρωτηθούμε, ποιο είναι το νόημα που έχει η ίδια η κατασκευή.⁹⁴²

Η κατηγορία “φύλο” είναι κανονιστική ευθύς εξαρχής, «είναι αυτό που ο **Foucault** ονόμασε “ρυθμιστικό ιδεώδες”». Με την έννοια αυτή το “φύλο” δεν λειτουργεί μόνο ως νόρμα αλλά αποτελεί μέρος μιας ρυθμιστικής πρακτικής η οποία παράγει τα σώματα που κυβερνά και ελέγχει. Επομένως το “φύλο” είναι ένα ρυθμιστικό ιδεώδες η υλοποίηση του οποίου είναι επιβεβλημένη.⁹⁴³ Το “φύλο” με άλλα λόγια λει η Butler είναι «μια ιδεώδης κατασκευή η οποία υλοποιείται δια της ισχύος μέσα στο χρόνο» ‘ δεν είναι απλό πραγματολογικό δεδομένο ή μια στατική κατάσταση κάποιου σώματος – είναι η διαδικασία δια μέσου της οποίας οι ρυθμιστικοί κανόνες υλοποιούν το “φύλο”, και αυτό το κάνουν μέσω της επιβεβλημένης επανάληψής τους.⁹⁴⁴

⁹⁴¹ Επίσης Butler, Judith, “**Foucault** and the Paradox of Bodily Inscriptions”, *Journal of Philosophy* 86:11 (November 1989), 601-607. Ακόμη βλπ. Nealon, Jeffrey T., “Between Emergence and Possibility: **Foucault**, Derrida, and Judith Butler on Performative Identity”, *Philosophy Today* 40 (Fall 1996), 430-439. Άλλο σχετικό άρθρο της Butler: “Sexual Inversions” στο J. Caputo & M. Yount: *Foucault and the Critique of Institutions*, Pennsylvania State University Press, σελ. 81-98.

⁹⁴² J. Butler, *Σώματα με Σημασία, Οριοθετήσεις του φύλου στο λόγο*, εκδ. Εκκρεμές 2008, σελ. 38. Η ίδια η έννοια της “κατασκευής” παραπέμπει σύμφωνα με μια εκδοχή, σε “δομές” και απρόσωπες δυνάμεις (Πολιτισμός ή Εξουσία) οι οποίες κατασκευάζουν το υποκείμενο: πρόκειται τότε για μονομερή διαδικασία που εισάγεται από ένα “προϋπάρχον υποκείμενο”: ο λόγος ή η γλώσσα ή το κοινωνικό προσωποποιούνται και μοιραία οδηγούμαστε σε μια νέα μεταφυσική του υποκειμένου. Σύμφωνα με μια άλλη έννοια, η κατασκευή είναι πράξη, συμβαίνει άπαξ και τα αποτελέσματά της είναι αμετάβλητα - τότε ο κονστρουκτιβισμός ανάγεται σε ντετερμινισμό και η ανθρώπινη εμπρόθετη δράση εκκενώνεται. Στον **Foucault**, παρατηρεί η Butler στα συμφοραζόμενα της “κατασκευής” έχουμε έννοιες όπως «αύξηση», «πολλαπλασιασμός» ή «σύγκλιση»: οι όροι παραπέμπουν σε μια χρονική επικράτεια η οποία όμως δεν θεωρητικοποιήθηκε ρητά. (βλπ. *Σώματα με Σημασία*, σελ. 59).

⁹⁴³ Η Butler διαφωνεί με τον **Foucault** όσον αφορά τη διάκριση νομικών και παραγωγικών μοντέλων ‘ θεωρεί ότι το ένα προϋποθέτει το άλλο. (βλπ. *Σώματα με Σημασία*, σημείωση 7, σελ. 55). Σε άλλο σημείο η Butler σημειώνει τη διαφωνία της με τον **Foucault** σε σχέση με την “καταστολή” ως μια εκδοχή της νομικής εξουσίας: «μια τέτοια ερμηνεία δεν συζητά τους τρόπους με τους οποίους η “καταστολή” ενεργεί ως τροπισμός παραγωγικής εξουσίας» (*Σώματα με Σημασία*, σελ. 79). Αυτή η παρατήρηση μας οδηγεί και στην φουκωϊκή αντίληψη περί ψυχανάλυσης και καταστολής της επιθυμίας από τον νόμο...

⁹⁴⁴ J. Butler, *Σώματα με Σημασία, Οριοθετήσεις του φύλου στο λόγο*, εκδ. Εκκρεμές 2008, σελ. 42. Πολλές φεμινίστριες προέτρεψαν σε συνολική επανεξέταση της ίδιας της έννοιας της “φύσης”: η φύση δεν είναι κάτι αδρανές, κάτι “πάντοτε ήδη νεκρό”, αντιθέτως διαθέτει δική της ιστορία και ίσως θα έπρεπε να νοηθεί ως σύνολο δυναμικών αμοιβαίων συσχετίσεων. Η εκδοχή του φεμινισμού η οποία τόνισε την ριζική διάκριση βιολογικού και κοινωνικού φύλου, δέχθηκε και αυτή με τη σειρά της

Ενώ σε άλλα σημεία του έργου του **Foucault**, το σώμα φαίνεται να διαθέτει μια υλικότητα οντολογικά διακριτή από τις σχέσεις εξουσίας οι οποίες το καταλαμβάνουν ως τόπο επένδυσης, στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*, παρατηρεί η Butler έχουμε μια διαφορετική διάρθρωση της σχέσης υλικότητας και επένδυσης: η «ψυχή» εκλαμβάνεται ως εργαλείο εξουσίας με το οποίο σχηματίζεται το σώμα, εκλαμβάνεται ως «κανονιστικό και ομαλοποιητικό ιδεώδες» σύμφωνα με το οποίο το σώμα εκγυμνάζεται και καλλιεργείται.⁹⁴⁵ Η ψυχή ως όργανο εξουσίας δίνει μορφή στο σώμα και το εισάγει στο «είναι»: το οντολογικό βάρος εδώ, δεν προϋποτίθεται αξιωματικά, αλλά απονέμεται και η απονομή αυτή μπορεί να λάβει χώρα μόνο στο πλαίσιο της επενέργειας της εξουσίας και από αυτήν. Αυτή η επιχείρηση παράγει τα υποκείμενα, δηλαδή τα υπάγει στις σχέσεις εξουσίας που τελούν ως διαμορφωτική αρχή τους. Όμως, σημειώνει η Butler η εξουσία δίνει μορφή στα σώματα, τα διατηρεί και τα ρυθμίζει, ούτως ώστε «δεν είναι ένα υποκείμενο που δρα πάνω στα σώματα ως διακριτά αντικείμενά της. Υποχρεωνόμαστε να μιλάμε έτσι από μια γραμματική που επιβάλλει μια μεταφυσική εξωτερικών σχέσεων, σύμφωνα με την οποία η εξουσία δρα πάνω στα σώματα αλλά δεν κατανοείται ως εκείνη που τα σχηματίζει. Τούτη την άποψη περί εξουσίας ως εξωτερικής σχέσης την αμφισβήτησε ο ίδιος ο **Foucault**».

Άρα λοιπόν η εξουσία λειτουργεί κατά την καταστατική συγκρότηση της ίδιας της υλικότητας του υποκειμένου, «μέσα στην αρχή που σχηματίζει το “υποκείμενο” της υποκειμενοποίησης και ταυτόχρονα το ρυθμίζει σύμφωνα με ορισμένους κανόνες». Σύμφωνα με τον **Foucault**, η ίδια η υλικότητα του σώματος της φυλακής εγκαθιδρύεται στο μέτρο που «είναι φορέας και όργανο εξουσίας».⁹⁴⁶ Με την έννοια αυτή η φυλακή υλοποιείται στο βαθμό ακριβώς που επενδύεται με εξουσία, δηλαδή «δεν υπάρχει φυλακή πριν από την υλοποίησή της» παρατηρεί η Butler. Η υλοποίησή της συμπίπτει με την επένδυσή της με σχέσεις εξουσίας, και η υλικότητα είναι το αποτέλεσμα και ο γνώμονας της επένδυσης – η διαπότιση και επένδυση με σχέσεις

έντονη κριτική: έμμεσα τουλάχιστον, απαξιωνόταν το φυσικό σε κάτι το οποίο για να αποκτήσει σημασία και αξία έπρεπε να χαραχθεί από το κοινωνικό.

Γενικότερα, σε ένα διαφορετικό μήκος κύματος τα προβλήματα της σχέσης “βιολογίας-κοινωνίας”, της ιδεολογικοποίησης της βιολογίας, του “βιολογικού ντετερμινισμού”, του ανθρωπομορφισμού και εν τέλει ίσως μιας έμμεσης δικαίωσης (ανθρώπινων) σχέσεων ιεραρχίας και κυριαρχίας διαμέσου μιας συγκεκριμένης ερμηνείας και “εξήγησης” της συμπεριφοράς των ζώων (ηθολογία), τέθηκαν με σφοδρότητα μετά το 1975 με την εμφάνιση της λεγόμενης «κοινωνιο-βιολογίας». Εμπνευστής της θεωρίας αυτής υπήρξε ο βιολόγος E.O. Wilson. Η θεωρία επικρίθηκε για βιολογικό αναγωγισμό και επί της ουσίας για «φυσικο-ποίηση» της καπιταλιστικής τάξης πραγμάτων. Ο M. Sahlins αναφέρεται χαρακτηριστικά σε ένα εκκρεμές: κίνηση από μια “καπιταλιστική φύση” σε έναν “φυσικό καπιταλισμό” και πίσω... Ενδεικτικά μόνο ας αναφέρουμε: Philip Kitcher: *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*. MIT Press, 1985. Ορισμένες ελληνικές μεταφράσεις είναι: R.C. Lewontin: *Η βιολογία ως ιδεολογία*, εκδ. Σύναλμα. Peter Singer: *Μια δαρβινική Αριστερά*, εκδ. Σύναλμα. Richard Dawkins: *Το εγωιστικό γονίδιο*, εκδ. Κάτοπτρο. E.O. Wilson: *Για την Ανθρώπινη Φύση*, εκδ. Λέξημα. E.O. Wilson: *Σύναλμα*, εκδ. Σύναλμα. E.O. Wilson: *Κοινωνιοβιολογία*, εκδ. Σύναλμα. Marcel Blanc: *Οι κληρονόμοι του Δαρβίνου*, εκδ. Στάχυ. Κώστας Κριμπάς: *Δαρβινικά*, εκδ. Ερμής. Albert Jacquard: *Η κληρονομιά της ελευθερίας*, εκδ. Ράππα. Marshall Sahlins: *Χρήσεις και καταχρήσεις της βιολογίας*, εκδ. Αλεξάνδρεια. Matt Ridley: *Οι ρίζες της αρετής*, εκδ. Καστανιώτη. Robert Frank: *Τα πάθη της λογικής*, εκδ. Καστανιώτη. Jeffrie G. Murphy: *Ηθική, Εξέλιξη και το νόημα της Ζωής*, εκδ. Λέξημα, κ.ά.

⁹⁴⁵ J. Butler, *Σώματα με Σημασία*, εκδ. Εκκρεμές 2008, σελ. 95-103. Επίσης (εισαγωγικά): κεφ.6^ο, “Discourse, Power, Bodies”, στο Karlis Racevskis: *Michel Foucault and the Subversion of Intellect*, Cornell University Press 1983, σελ. 90-102.

⁹⁴⁶ *Επιτήρηση και Τιμωρία*, σελ. 44. (Ας σημειώσουμε: εκτενής περιγραφή για τα ιδρύματα εγκλεισμού κατά **Foucault**: M. Cousins & A. Hussain: *Michel Foucault* St. Martins Press 1984, part II: “The Asylum, the Clinic, and the Prison”, σελ. 99-198).

εξουσίας σχηματίζει το ίδιο της το είναι. Εδώ λοιπόν το σώμα είναι εκείνο στο οποίο υλοποίηση και επένδυση συμπίπτουν.

Η «υλικότητα» επομένως, είναι εξουσία στα διαμορφωτικά ή συγκροτητικά αποτελέσματά της. Εφόσον η εξουσία ενεργεί επιτυχώς συγκροτώντας ως αυτονόητη οντολογία μια επικράτεια αντικειμένων της, ένα πεδίο διανοητότητας, τα υλικά αποτελέσματά της εκλαμβάνονται ως υλικά πληροφοριακά στοιχεία ή ως πρωτογενή δεδομένα. «*Τούτες οι υλικές θετικότητες φαίνονται σαν να βρίσκονται εκτός λόγου και εξουσίας, σαν να είναι τα αδιαμφισβήτητα αναφερόμενά τους, τα υπερβατολογικά σημαινόμενά τους. Το να φαίνονται όμως έτσι συνιστά ακριβώς τη στιγμή κατά την οποία το καθεστώς λόγου και εξουσίας αποκρύπτεται ολότελα και καθίσταται με τον πιο ύπουλο τρόπο αποτελεσματικό. Όταν το υλικό αποτέλεσμα εκλαμβάνεται ως επιστημολογική αφετηρία, ως εκ των ων ουκ άνευ όρος κάποιου είδους πολιτικής επιχειρηματολογίας, πρόκειται για μια κίνηση εμπειριστικής θεμελιοκρατίας η οποία, καθώς αποδέχεται ως πρωτογενές δεδομένο το συγκροτημένο αποτέλεσμα, επιτυγχάνει να καταχωριάσει και να συγκαλύψει τη γενεαλογία των εξουσιαστικών σχέσεων που το συγκροτεί*».⁹⁴⁷

Με την έννοια αυτή, ο λόγος δεν είναι η «αιτία» της υλικότητας ‘ η συνήθης «αιτιακή σχέση» εκτοπίζεται από τη συλλογιστική αυτή καθώς επανεξετάζεται η έννοια του «αποτελέσματος». Η εξουσία δεν είναι ένα ουσιαστικό, με γνώρισμα την απόκρυψη. Η απόκρυψη λειτουργεί μέσα από τη συγκρότηση ενός επιστημικού πεδίου και της συναφούς ομάδας ειδημόνων: όταν το πεδίο και τα υποκείμενα αυτά θεωρούνται αυτονόητα προ-λογοθετικά δεδομένα, έχει επιτύχει η απόκρυψη ως αποτέλεσμα της εξουσίας.

Η υλικότητα είναι το αποκρυμμένο αποτέλεσμα της εξουσίας.⁹⁴⁸

(3) Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ HABERMAS ΣΤΟΝ FOUCAULT

Ο J.Habermas μπορεί να θεωρηθεί ως ένας από τους κυριότερους θεωρητικούς αντιπάλους του Michel **Foucault**. Ας δούμε συνοπτικά πώς αντιμετωπίζει την φουκωϊκή «θεωρία της εξουσίας», όπως την ονομάζει, και την πολιτική στάση του **Foucault**.⁹⁴⁹

Ο Habermas θεωρεί πως ο **Foucault** βίωσε την...«*ξαφνική απογοήτευση της πολιτικής στράτευσης*». Στις αρχές της δεκαετίας του '70 λοιπόν ήρθε με σφοδρότητα σε ρήξη με τις προηγούμενες πεποιθήσεις του: έτσι, «*εντάσσεται στη χορεία των απογοητευμένων μαοϊστών του '68*».⁹⁵⁰ Πάντως, υποστηρίζει ο Habermas, οι έξωθεν

⁹⁴⁷ J. Butler, *Σώματα με Σημασία*, εκδ. Εκκρεμές 2008, σελ. 100.

⁹⁴⁸ Αρχή της καθυπόταξης/ υποκειμενοποίησης του σώματος είναι η “ψυχή”: μορφοποιητική αρχή και ομαλοποιητικό ιδεώδες, η ψυχή καθιστά το σώμα ‘ομοιόμορφο’. Τα πειθαρχικά καθεστάτα το εκπαιδεύουν μέσα από επαναλαμβανόμενα τελετουργικά τα οποία θα παράγουν την υφολογία όλων των κινήσεων των σωμάτων.

⁹⁴⁹ Habermas, Jurgen, *The Genealogical Writing of History: On Some Aporias in Foucault's Theory of Power*, Translated by Gregory Ostrander. *Canadian Journal of Political and Social Theory* 10:1-2 (1986). Επίσης: Kelly M. (ed.) - *Critique and Power: recasting the Foucault/ Habermas debate*, Cambridge Mass, MIT Press 1994. Ashenden S., Owen D. – *Foucault Contra Habermas: Recasting the dialogue between Genealogy and Critical Theory*, London, SAGE Publications 1999. Best S. - *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, Guilford Press 1995. Yoon P. J. – *Rationality and Social Criticism: Habermas, Foucault and Beyond*, Chuncheon, Korea: Kangweon National University Press, 1989.

⁹⁵⁰ J. Habermas: *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, εκδ. Αλεξάνδρεια 1993, σελ. 318. Ο Habermas παραθέτει στην υποσημείωση 26 του κεφαλαίου, ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα από βιβλιοκριτική του **Foucault** για το *Maitres penseurs* του Andre Glucksmann: «*Αυτό που είδαμε με το*

πολιτικές ωθήσεις δεν θα μπορούσαν να θέσουν σε κίνηση τίποτε μέσα στον πυρήνα της θεωρίας, εάν η ίδια η δυναμική της τελευταίας δεν είχε από προηγούμενα προωθήσει την ιδέα «ότι στους μηχανισμούς αποκλεισμού του λόγου δεν καθρεφτίζονται μόνον αντάρχεις δομές του λόγου, αλλά και επικρατούν επιταγές για αύξηση της εξουσίας».⁹⁵¹

Οι θεωρίες της εξουσίας που έπλασε η «αστική απαισιοδοξία, από τον *Hobbes* μέχρι τον *Nietzsche*, ισχυρίζεται ο *Habermas*, *χρησίμευαν ανέκαθεν ως καταφύγιο για απογοητευμένους αποστάτες [...]»!* Και αν ακόμη το 1968 υπήρξε εξέγερση και όχι επανάσταση όπως το 1789 ή το 1917, «τα σύνδρομα της αριστερής αυτομολίας μοιάζουν μεταξύ τους και εξηγούν ίσως το εκπληκτικό γεγονός ότι οι Νέοι Φιλόσοφοι στη Γαλλία πραγματοποιήθηκαν παρόμοιους κοινούς τόπους με εκείνους που την ίδια εποχή πραγματοποιούνταν οι νεοσυντηρητικοί οπαδοί μιας παλαιότερης γενιάς απογοητευμένων κομμουνιστών»: αντιδιαφωτισμός, κριτική των τρομοκρατικών συνεπειών των σφαιρικών ερμηνειών της ιστορίας, κριτική του ρόλου του γενικού διανοούμενου που μιλάει στο όνομα του ανθρώπινου Λόγου, κριτική των νέων κυνικών κοινωνικο-τεχνικών θεραπευτικών πρακτικών. Το σχήμα σκέψης λειο *Habermas* είναι πάντα το ίδιο: «στην οικουμενικότητα του Διαφωτισμού, στον ανθρωπισμό των ιδεωδών της απελευθέρωσης, στην ίδια την ορθολογική αξίωση της σκέψης που στηρίζεται σε ένα σύστημα ενυπάρχει μια στενοκέφαλη θέληση για εξουσία, η οποία, από τη στιγμή που η θεωρία ετοιμάζεται να γίνει πράξη, πετάει το προσωπίο ‘πίσω του εμφανίζεται η θέληση για εξουσία των αρχι-διανοητών της φιλοσοφίας, των διανοούμενων, των διαμεσολαβητών του νοήματος, κοντολογίς: η νέα κοινωνική τάξη».

Ο **Foucault** λοιπόν σύμφωνα με τον *Habermas* «δεν εμφανίζεται απλώς ως υπερασπιστής αυτών των πολύ γνωστών μοτίβων του αντιδιαφωτισμού, αλλά στην πραγματικότητα τα οξύνει σε κριτική του Λόγου και τα γενικεύει σε θεωρία της εξουσίας. Πίσω από την χειραφετησιακή αυτοαντίληψη των λόγων των επιστημών του ανθρώπου ενεδρεύει η τακτική και η τεχνολογία μιας καθαρής θέλησης για αυτοεπικράτηση που ο γενεαλόγος ανασύρει κάτω από το ανασκαμμένο νοηματικό θεμέλιο των λόγων που εξαπατούν τον εαυτό τους, όπως ο *Σολζενίτσιν* ανακαλύπτει το γκουλάγκ κάτω από την υποκριτική ρητορική του σοβιετικού μαρξισμού».⁹⁵²

γκουλάγκ δεν είναι οι συνέπειες μιας άθλιας πλάνης, αλλά τα αποτελέσματα “της πιο αληθινής” ανάμεσα στις πολιτικές θεωρίες. Αυτοί που προσπάθησαν να γλιτώσουν αντικαθιστώντας την αληθινή γενειάδα του *Μαρξ* με την ψεύτικη μύτη του *Στάλιν* δεν ήταν ενθουσιασμένοι», (Μ. **Foucault**, “La grande colere de faits – Sur *Glucksmann*”, *Nouvel Observateur* 09/05/1077). Άρθρο για την αντιπαράθεση των δύο: Power and civil society: **Foucault** vs. *Habermas*, *Yves Sintomer*, *Philosophy Social Criticism* 1992; 18; 357. Επίσης: *Habermas* on **Foucault** Critical Remarks *Bo Isenberg*, *Acta Sociologica* 1991; 34; 299. *Habermas* and **Foucault**: thinkers for civil society?, *Bent Flyvbjerg*, *British Journal of Sociology*, vol.47, issue2, 1998 LSE. Και: *Owen, David*, “**Foucault**, *Habermas* and the Claims of Reason.” *History of the Human Sciences* 9:2 (1996), 119-138.

⁹⁵¹ *J. Habermas*: *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, σελ. 318. Επίσης, για τον *Habermas*: *Benhabib S., Passerin d'Entreves M. (ed.) - Habermas and the Unfinished Project of Modernity: critical essays on the philosophical discourse of modernity*, Cambridge MIT Press 1996. Επίσης: *Freundlieb, Dieter*, Rationalism v. Irrationalism?: *Habermas's Response to Foucault*, *Inquiry* 31 (June 1988), 171-192. Ακόμη, για την Κριτική Θεωρία: *Axel Honneth: The Critique of Power- Reflective stages in a critical social theory*, MIT Press 1991 Part I. Για τη σχέση των αναλύσεων *Habermas* και **Foucault**: Part II: “The Rediscovery of the Social”. Επίσης σχετικά: *D.C. Hoy: Foucault and Critical Theory*, στο *Jeremy Moss (ed.): The Later Foucault*, Sage Publications 1998, σελ. 18-32.

⁹⁵² *J. Habermas*: *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, σελ. 502-503. Για το ζήτημα της αντίληψης περί ιστορίας βλπ. και: *St. Best: The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, The Guilford Press 1995 (κεφ. “Between the Modern and the Post-modern: **Foucault's** Analytics of History” σελ. 85-144).

Στην κριτική που διατυπώνει ενάντια στην φουκωική γενεαλογική ιστοριογραφία, ο Habermas θα επιμείνει πως η στάση του **Foucault** είναι «κρυπτοκανονιστική»: η γενεαλογία οφείλει, όντας αυστηρά περιγραφική, να ανατρέξει «πίσω από τους κόσμους των λόγων μέσα στους οποίους διεξάγεται η έριδα για νόρμες και αξίες»⁹⁵³. Θέτει επομένως κατά μέρος της αξιώσεις εγκυρότητας ή προτασιακής αλήθειας και «αποφεύγει το ερώτημα εάν ορισμένοι σχηματισμοί εξουσίας και λόγου μπορούν να είναι περισσότερο δικαιολογημένοι από άλλους». Ο **Foucault**, λει ο Habermas «εναντιώνεται στην πρόκληση να πάρει θέση, χλευάζει το “αριστεριστικό δόγμα” που θεωρεί την εξουσία ως το κακό, το άσχημο, το στείρο και νεκρό» – και αυτό πάνω στο οποίο ασκείται η εξουσία, «ως το καλό, το γνήσιο το μεγαλοπρεπές».⁹⁵⁴ Γι’ αυτόν δεν υπάρχει “σωστή πλευρά”. Πίσω από αυτή τη στάση βρίσκεται η πεποίθηση «ότι η πολιτική, που ασκήθηκε από το 1789 υπό τον αστερισμό της Επανάστασης, έχει φθάσει στο τέλος της και ότι οι θεωρίες, που μελέτησαν τη σχέση θεωρίας και πράξης, είναι ξεπερασμένες». Αλλά και αυτή ακόμη η θεμελίωση μιας «αξιολογικής ουδετερότητας δευτέρου βαθμού» δεν είναι απαλλαγμένη από αξιολογικές κρίσεις: «Ο **Foucault** θεωρεί τον εαυτό του έναν αντιφρονούντα, που αντιστέκεται στη νεωτερική σκέψη και στην πειθαρχική εξουσία, η οποία φοράει τη μάσκα του ανθρωπισμού». Η στρατευση χαρακτηρίζει τα έργα του «ακόμη και στο ύφος και την επιλογή των λέξεων».⁹⁵⁵ Έτσι λοιπόν ο **Foucault** διακρίνεται: αφενός από τον στρατευμένο θετικισμό ενός Max Weber ο οποίος διαχωρίζει την διακηρυγμένη και επιλεγμένη αξιολογική βάση από τις ουδέτερες αναλύσεις, και αφετέρου από την κριτική της ιδεολογίας «ενός Marx που αφαιρεί το προσωπείο από την ανθρωπιστική αυτο-κατανόηση της νεώτερης εποχής διεκδικώντας το κανονιστικό περιεχόμενο των αστικών ιδεωδών».⁹⁵⁶

Ο **Foucault** δεν θέλει ισχυρίζεται ο Habermas, να παραμείνει στο νεωτερικό γλωσσικό παιχνίδι των εννοιών της αυτονομίας, της ηθικότητας, της νομιμότητας, της χειραφέτησης και της καταπίεσης, στρέφοντάς το ενάντια στις παθολογίες της νεωτερικότητας – «θέλει να ξεφύγει από την νεωτερικότητα και τα γλωσσικά της

⁹⁵³ Η γενεαλογική ιστοριογραφία η οποία θα θεμελιωθεί με την θεωρία της εξουσίας, καλείται σύμφωνα με τον Habermas να πραγματοποιήσει «τρεις αντικαταστάσεις: στη θέση της ερμηνευτικής διαλεύκανσης νοηματικών συσχετισμών εμφανίζεται η ανάλυση δομών, που καθ’ εαυτές στερούνται νοήματος ‘ οι αξιώσεις εγκυρότητας δεν αποτελούν αντικείμενο ενδιαφέροντος παρά μόνον ως λειτουργίες συμπλεγμάτων εξουσίας ‘ τέλος οι αξιολογικές κρίσεις, και εν γένει η προβληματική της δικαιολόγησης της κριτικής, εξοβελίζονται υπέρ αξιολογικά ουδέτερων ιστορικών εξηγήσεων». Τρεις επομένως «περισταλτικές αναγωγές» θεωρεί ο Habermas ότι προτείνονται από τον **Foucault**, και είναι, υποτίθεται, αυτές που κάνουν τον **Foucault** να θεωρεί τον εαυτό του «χαρούμενο θετικιστή»: «η κατανόηση του νοήματος από τον ερμηνευτή που συμμετέχει στους λόγους ανάγεται, από τη σκοπιά του εθνολόγου παρατηρητή, σε εξήγηση των λόγων ‘ οι αξιώσεις εγκυρότητας περιστέλλονται λειτουργιστικά σε επιδράσεις της εξουσίας ‘ το “δέον είναι” ανάγεται με τρόπο νατουραλιστικό στο “είναι”».

Ο Habermas θεωρεί πως η γενεαλογική ιστοριογραφία «αποκαλύπτεται ακριβώς ως η ενεστωκεντρική σχετικιστική και κρυπτοκανονιστική εκείνη ψευδοεπιστήμη που δεν θέλει να είναι». (Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας, σελ. 340-341). Ενδιαφέρουσα παρέμβαση σχετικά με το ζήτημα του “σχετικισμού” και τη «γενεαλογία ως κριτική», είναι και εκείνη του Rudi Visker: *Michel Foucault: Genealogy as Critique*, Verso 1995. Για παράδειγμα σχετικά με τα παραπάνω: (“crypto-normativism”, “foundations” κλπ.), βλπ. σελ. 99-105, επίσης σελ. 127-135.

⁹⁵⁴ M. **Foucault**: “Non au sexe roi”, συζήτηση με τον B.-H. Levy, *Le Nouvel Observateur*, no.644, 03/1977.

⁹⁵⁵ J. Habermas: *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, σελ. 348.

⁹⁵⁶ Βλπ. και: **Foucault's Lecture On Kant**, Juergen Habermas, *Thesis Eleven* 1986; 14; 4. Αναλυτικά για τη σχέση του Weber με τη θεώρηση του **Foucault**: Arpad Szakolczai: *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works*, Routledge 1998. Του ίδιου: Arpad Szakolczai: *The Genesis of Modernity*, σχετικά με την «παρρησία» και την «επιμέλεια εαυτού» στον **Foucault**, βλπ. Part III, σελ. 139-240.

παιχνίδια υπονομεύοντάς την». ⁹⁵⁷ Εάν η αντίσταση του **Foucault** δικαιολογούνταν απλώς ως το αντεστραμμένο είδωλο της ήδη υπάρχουσας εξουσίας «τότε δεν θα υπήρχε αντίσταση. Διότι η αντίσταση πρέπει να είναι όμοια με την εξουσία. Το ίδιο επινοητική, ευκίνητη και παραγωγική με αυτήν. Πρέπει, όπως η εξουσία, να οργανώνεται και να αποκτά σταθερότητα. Πρέπει, όπως αυτή, να έρχεται “από κάτω” και να κατανέμεται στρατηγικά». ⁹⁵⁸

Η στάση του αντιφρονούντος επομένως, συμπεραίνει ο Habermas, αντλεί τον μόνο λόγο ύπαρξής της από το γεγονός ότι, χωρίς να εμπλέκεται στον ανθρωπιστικό λόγο, «του στήνει παγίδες». Η στρατηγική αυτή αυτο-αντίληψη του **Foucault** κατά την εκτίμηση του Habermas προέρχεται από τις ιδιότητες της ίδιας της νεωτερικής πειθαρχικής εξουσίας: τοπική, διαρκής, παντού διεισδύουσα, τριχοειδώς δικτυωμένη εγκαθίσταται ως “βιο-εξουσία” στα σώματα (και όχι στα πνεύματα) τα οποία κανονικοποιεί χωρίς να χρειάζεται γι’ αυτό κάποια “κανονιστικά βάση”. Η πειθαρχική εξουσία δηλαδή δεν χρειάζεται να μεσολαβηθεί από μια “ψευδή συνείδηση” η οποία θα είχε διαμορφωθεί από ανθρωπιστικούς λόγους και άρα θα εξετίθετο στην κριτική αντίπαλων λόγων. Οι λόγοι των επιστημών του ανθρώπου και οι πρακτικές εφαρμογής τους δημιουργούν ένα αδιαφανές σύμπλεγμα εξουσίας πάνω στο οποίο αναπόφευκτα «εξοστρακίζεται κάθε κριτική της ιδεολογίας». Η ανθρωπιστική κριτική όπως αυτή του Marx ή του Freud η οποία βασίζεται σε ξεπερασμένες αντιθέσεις (νόμιμη-παράνομη εξουσία, συνειδητά-ασυνείδητα κίνητρα κλπ.) και επιστρατεύει έννοιες όπως εκμετάλλευση, απώθηση κ.ά., στην πραγματικότητα ενδυναμώνει τον κίβδηλο “ανθρωπισμό” μιας ομαλοποιητικής εξουσίας. ⁹⁵⁹

⁹⁵⁷ J. Habermas: *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, σελ. 349.

⁹⁵⁸ M. **Foucault**: “Non au sexe roi”, συζήτηση με τον B.-H. Levy, *Le Nouvel Observateur*, no.644, 03/1977.

⁹⁵⁹ Όπως το θέτει η Α. Δελιγιώργη, ο **Foucault** αντί να ασκήσει κριτική στη θεωρία της Ιστορίας του Marx προκειμένου να αποκοπεί από αυτόν, αποσιωπεί τον «ανομολόγητο διάλογο» που διατηρεί με τη σκέψη του Marx και μετατοπίζει το βάρος της έρευνας από τη μελέτη των τρόπων παραγωγής εμπορευσίμων αγαθών, ο οποίος καθορίζει την εδραίωση μιας κοινωνικής τάξης πραγμάτων, στον τρόπο εκφοράς λόγου (discours) που καθορίζει την εδραίωση μιας τάξης λόγου. Το αποτέλεσμα είναι πως οι ιστορικο-κοινωνικές δομές (συστήματα οικονομίας, δικαίου, διοίκησης, εκπαίδευσης κ.λπ.) δεν καθορίζουν τον τρόπο σκέψης και ύπαρξης των κοινωνικών τάξεων μέσα από τη δράση και τη λειτουργία τους, αλλά μέσα από το λόγο που αρθρώνουν για να νομιμοποιήσουν αυτό που κάνουν ‘ αυτό μετατρέπει τις δομές αυτές σε εξουσιαστικές. Η μετατόπιση αυτή θα πραγματοποιηθεί με τη βοήθεια του Nietzsche, ο οποίος θα θεωρήσει τον τρόπο με τον οποίο βίωσε η συνείδηση της εποχής του τη θέλησή της για γνώση, ως “διεστραμμένη θέληση για δύναμη” (Αλεξάνδρα Δελιγιώργη: *Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία*, εκδ. Αλεξάνδρεια 1996, σελ. 285-287). Επίσης της ίδιας συγγραφέως, σύντομο άρθρο: “Τεχνικές πειθάρχησης και στρατηγικές ανάγκης στον τεχνικό πολιτισμό” στο περιοδικό *Ο Πολίτης*: (δεκαπενθήμερος) τεύχος 56, Σεπτέμβριος 1998.

Με τον ίδιο τρόπο που το “κεφάλαιο” ήταν αποτέλεσμα μιας υπερ-υποκειμενικής δραστηριότητας του κεφαλαιοκρατικά δομημένου συστήματος, έτσι και η εξουσία είναι το αποτέλεσμα μιας “άκεντρης ή πολυκετευθυντήριας” λειτουργίας των διατεταγμένων στοιχείων αυτού του ίδιου συστήματος, η οποία ρυθμίζεται από κανόνες. Ως τέτοια, η εξουσία δεν περιορίζεται στους πολιτικούς θεσμούς της υπερ-δομής: η κρυφή ορθολογικότητά της είναι αυτή μιας διάχυτης στην κοινωνία βιο-εξουσίας. Η ουσία της δεν είναι η κυριάρχηση, όσο ο αυτο-σηματισμός και η αυτο-αποικιοποίηση της κοινωνίας - κανένας δε κοινωνικός σχηματισμός δεν θα μπορούσε να ανατρέψει το καθεστώς της χωρίς να καταλυθεί ο ίδιος (*Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία*, σελ. 290).

Εφόσον τελικά ο **Foucault**, μάλλον υπό το βάρος της ιστορικής εμπειρίας του σταλινισμού, αποφεύγει να αναθέσει σε μια συγκεκριμένη κοινωνική τάξη τον κοινωνικό μετασχηματισμό, μένει η προσφυγή στα άτομα – άτομα τα οποία έχουν συνείδηση των κοινωνικών τους καθορισμών και τα οποία ταυτίζουν την ατομικότητά τους με την άσκηση της ελευθερίας και την παρέμβασή τους (στα όρια των ιστορικών δυνατοτήτων) μέσα στα εκάστοτε συστήματα πρακτικής (*Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία*, σελ. 300).

Τα παραπάνω, εν τούτοις, σύμφωνα με τον Habermas αρκούν ώστε να πάψει η γενεαλογία να συλλαμβάνεται ως “κριτική” – θα έπρεπε μάλλον να τη θεωρήσουμε ως τακτική, ως «μέσον διεξαγωγής πολέμου εναντίον ενός κανονιστικά απρόσβλητου σχηματισμού εξουσίας». Εάν όμως πρόκειται μόνο για αγώνες και αντιπαραθέσεις με πολλά τεχνάσματα, «τίθεται το ερώτημα, γράφει ο Habermas, γιατί άραγε πρέπει εν γένει να αντισταθούμε εναντίον της πανταχού παρούσας εξουσίας, που κυκλοφορεί σαν το αίμα μέσα στο σώμα της νεωτερικής κοινωνίας, αντί να την αποδεχθούμε»,⁹⁶⁰ Η ουδέτερη ανάλυση των τρωτών σημείων του αντιπάλου είναι χρήσιμη- ωστόσο γιατί εν γένει να αγωνιζόμαστε; «Γιατί ο αγώνας είναι προτιμότερος από την υποταγή; Γιατί πρέπει να αντισταθούμε στην κυριαρχία; Μόνον εισάγοντας κάποιου είδους κανονιστικές έννοιες, θα μπορούσε ο **Foucault** να αρχίσει να απαντά σ’ αυτό το ερώτημα. Μόνον εισάγοντας κανονιστικές έννοιες θα μπορούσε να αρχίσει να μας λειπι δεν πάει καλά με το νεωτερικό καθεστώς εξουσίας-γνώσης και γιατί πρέπει να το πολεμήσουμε».⁹⁶¹

Σε μια συνέντευξη του βέβαια ο **Foucault** έκανε νύξη για ένα νέο δίκαιο «το οποίο δεν θα είναι μόνον απαλλαγμένο από τους πειθαναγκασμούς, αλλά ταυτόχρονα και από την αρχή της κυριαρχικότητας».⁹⁶² Ο Habermas πάντως θεωρεί πως εάν θελήσουμε να εξάγουμε μέσα από τις φουκωϊκές καταγγελίες της πειθαρχικής εξουσίας «τα κριτήρια που σιωπηρά εφαρμόζονται», συναντάμε τους κοινούς καθορισμούς από το (απορριπτόμενο) κανονιστικό γλωσσικό παιχνίδι.

Συμφωνώντας με τις εκτιμήσεις της N.Fraser, ο Habermas θα παρατηρήσει πως στον **Foucault** η εξουσία έχει μια «κυριολεκτικά αισθητική σχέση προς την σωματική αισθητήρια αντίληψη, προς την οδυνηρή εμπειρία της τυραννισμένης σάρκας». Η “βιο-εξουσία”, μέσα από την επιστημονική αντικειμενοποίηση και μια υποκειμενικότητα που αποτελεί παράγωγο των τεχνικών αλήθειας, διεισδύει και κυριεύει ολόκληρο τον οργανισμό. «Η γεμάτη κανονιστικό περιεχόμενο ασυμμετρία, [...] δεν υφίσταται στην πραγματικότητα μεταξύ της εξουσιαστικής θέλησης και της αναγκαστικής υποταγής, αλλά μεταξύ των διαδικασιών της εξουσίας και των σωμάτων που αυτές συνθλίβουν». Πρόκειται πάντοτε για το σώμα: αυτό σπαράσσεται από τα βασανιστήρια ‘ αυτό εκγυμνάζεται και αναλύεται σε πεδίο μηχανικών δυνάμεων ‘ το σώμα αντικειμενοποιείται και ελέγχεται από τις επιστήμες του ανθρώπου, την ίδια στιγμή που απογυμνώνεται και διεγείρεται ως προς τις επιθυμίες του. Η εναλλακτική «οικονομία του σώματος και των ηδονών» απελευθερωμένη από τη «φειδωλή μονοκρατορία της γενετήσιας ορμής» (**Foucault**), θα ήταν μια “μετα-νεωτερική” θεωρία «η οποία θα έδινε λειπι ο Habermas, λόγο για τα μέχρι τώρα υπόρρητα χρησιμοποιούμενα κριτήρια της κριτικής». Μέχρι τότε και όσον αφορά την αντίσταση στην εξουσία, ίσως θα έπρεπε τελικά να μιλάμε για μια «μη ρητορική γλώσσα του ταλαιπωρημένου σώματος, η οποία αρνείται να ξεπεράσει τον εαυτό της μέσα στο λόγο».⁹⁶³

Ωστόσο ο **Foucault** δεν θα μπορούσε να ενστερνισθεί ένα τέτοιο status για το “άλλο του Λόγου”: Αντίσταται λοιπόν συμπεραίνει ο Habermas, σε μια νατουραλιστική μεταφυσική, που αποθεώνει την αντίπαλη εξουσία υψώνοντάς την σε «προσυλλογιστικό αντικείμενο αναφοράς». Όπως εξηγεί ο ίδιος ο **Foucault** στον B.-H. Levy ο εν λόγω “νατουραλισμός” εκφράζει την ιδέα ότι κάτω από τις βιαιότητες και τα στρατηγήματα της εξουσίας βρίσκει κανείς «τα πράγματα στην πρωτογενή

⁹⁶⁰ J. Habermas: *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, σελ. 350.

⁹⁶¹ N. Fraser: “**Foucault** on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, *Praxis International*, Volume 1, no.3, 1981, σελ. 283.

⁹⁶² M. **Foucault**: 1978.

⁹⁶³ J. Habermas: *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, σελ. 352-353.

ζωντανία τους: πίσω από τα τείχη ου ασύλου την αυθορμησία της τρέλας, διαμέσου του ποινικού συστήματος τη γόνιμη ανησυχία της παραβατικής στάσης, κάτω από τη σεξουαλική απαγόρευση την καθαρότητα της επιθυμίας». ⁹⁶⁴ Η μη αποδοχή αυτής της «φιλοσοφίας της ζωής» οδηγεί ισχυρίζεται ο Habermas τον **Foucault** να μην μπορεί να απαντήσει στο ερώτημα για τα κανονιστικά θεμέλια της κριτικής του.

Συμπερασματικά λοιπόν, ο **Foucault** κατηγορείται πως δεν μπορεί να απαντήσει στα προβλήματα τα σχετικά πρώτον, με την πρόσβαση στο πεδίο των αντικειμένων μέσω της κατανόησης του νοήματος, δεύτερον, με την αυτο-αναφορική άρνηση καθολικών αξιώσεων εγκυρότητας και τρίτον, τα σχετικά με την κανονιστική δικαιολόγηση της κριτικής (σημασία, εγκυρότητα, αξίες).

Ακόμη παραπέρα, όταν το μόνο μοντέλο που δέχεται κάποιος, υποστηρίζει ο Habermas, είναι μόνον εκείνο των διαδικασιών καθυπόταξης σωματικά διαμεσολαβημένων αντιπαραθέσεων, ένα μοντέλο διασταυρούμενων στρατηγικών, όταν κανείς αποκλείει ότι «αξίες, νόρμες και διαδικασίες συνεννόησης μπορούν να σταθεροποιήσουν τομείς δράσης [...], τότε δεν μπορεί να εξηγηθεί πώς οι συνεχείς τοπικοί αγώνες θα μπορούσαν να παγιωθούν σε θεσμοθετημένη εξουσία». ⁹⁶⁵ Το ίδιο πρόβλημα περιγράφει και ο Axel Honneth: ο **Foucault** δεν μπορεί να εξηγήσει «πώς από την κοινωνική κατάσταση ενός αδιάκοπου αγώνα μπορεί κανείς να συμπεράνει τη δομική κατάσταση ενός συμπλέγματος εξουσίας, όσο στιγμιαία και αν τη φανταστούμε». ⁹⁶⁶

Κάνοντας αναφορά στο έργο *Επιτήρηση και Τιμωρία*, ο Habermas υποστηρίζει πως εάν ο **Foucault** θέτει τον πανοπτισμό ως γενικό χαρακτηριστικό της δομής του κοινωνικού εκσυγχρονισμού, αυτό μπορεί να το κάνει επειδή η θεωρία του της εξουσίας δεν μπορεί να συλλάβει τις «κανονιστικές δομές εξέλιξης του δικαίου. Οι ηθικοπρακτικές διαδικασίες μάθησης του φαίνονται αναγκαστικά ως εντατικοποίηση των διαδικασιών ανάπτυξης της εξουσίας». ⁹⁶⁷

Τι κάνει λοιπόν ο **Foucault** στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*; Ακολουθεί λει ο Habermas τα εξής τρία βήματα: πρώτα αναλύει τα κανονιστικά γλωσσικά παιχνίδια του ορθολογικού φυσικού δικαίου με βάση λανθάνουσες λειτουργίες του λόγου της κυριαρχίας στην κλασική εποχή προς επιβολή απολυταρχικής κρατικής εξουσίας.

Έπειτα, δεύτερον, περιγράφει τις προεκτάσεις του κλασικού γλωσσικού παιχνιδιού στις μεταρρυθμίσεις του Διαφωτισμού: καντιανή θεωρία ηθικής και δικαίου, και ωφελιμοκρατία. Δεν ξετάζεται ωστόσο το γεγονός ότι οι δύο αυτές θεωρίες υπηρετούσαν την «επαναστατική επιβολή μιας συνταγματικά κατοχυρωμένης κρατικής εξουσίας, δηλαδή μιας πολιτικής τάξης πραγμάτων, που ιδεολογικά μετατίθεται από την κυριαρχικότητα των ηγεμόνων στη λαϊκή κυριαρχία».

⁹⁶⁴ M. **Foucault**: “Non au sexe roi”, συζήτηση με τον B.-H. Levy, *Le Nouvel Observateur*, no.644, 03/1977.

⁹⁶⁵ J. Habermas: *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, σελ. 354.

⁹⁶⁶ Παρατίθεται από τον Habermas: A. Honneth: *Kritik der Macht*, Frankfurt 1985, σελ. 182.

Στο σημείο αυτό ο Habermas θα ισχυριστεί πως οι εν λόγω δυσκολίες γύρω από την σταθεροποίηση των σχηματισμών λόγου και εξουσίας, παραπέμπουν στην έννοια του «θεσμοθετημένου ατομισμού» που εισήγαγε ο Durkheim: με μόνο εργαλείο το συγκεκριμένο μοντέλο εξουσίας, η κοινωνικοποίηση των νέων γενεών υποκειμένων δεν μπορεί να βοηθεί και ως “ατομοποίηση” παρά μόνον ως προϊούσα υποταγή ζωντανών σωμάτων στις τεχνολογίες της εξουσίας. Λείπει δηλαδή ένας μηχανισμός κοινωνικής ενσωμάτωσης, όπως η γλώσσα. Ο **Foucault** αναγκάζεται τελικά να απογυμνώσει την έννοια της ατομικότητας από τις «συνδηλώσεις του αυτο-καθορισμού και της αυτο-πραγματοποίησης» υποβιβάζοντάς την σε έναν «εσωτερικό κόσμο» ο οποίος παράγεται από «εξωτερικά ερεθίσματα και καταλαμβάνεται με περιεχόμενα παραστάσεων που επιτρέπουν χειρισμούς κατά βούληση».

⁹⁶⁷ J. Habermas: *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, σελ. 356. Μια «περισταλτική αναγωγή», με τα λόγια του Habermas.

Ο **Foucault**, έχοντας εξοβελίσει τα εσωτερικά στοιχεία εξέλιξης του δικαίου, μπορεί να κάνει το τρίτο βήμα: Ενώ η κυριαρχική εξουσία του κλασικού σχηματισμού συγκροτείται πάνω στις έννοιες του δικαίου και του νόμου, το κανονιστικό γλωσσικό παιχνίδι υποτίθεται δεν μπορεί να εφαρμοσθεί στην νεωτερική πειθαρχική εξουσία. Στην τελευταία αρμόζουν οι εμπειρικές μη νομικές έννοιες της διεύθυνσης και οργάνωσης των συμπεριφορών και των κινήτρων ενός πληθυσμού που ολοένα και περισσότερο ελέγχεται επιστημονικά: πρόκειται για την «κοινωνία της κανονικοποίησης».⁹⁶⁸ Από τη στιγμή που ο **Foucault** «ακολουθεί το νήμα της βιοπολιτικής επιβολής της πειθαρχικής εξουσίας, εγκαταλείπει το νήμα της νομικής οργάνωσης της άσκησης της κυριαρχίας και της νομιμοποίησης της τάξης της. Αυτό δημιουργεί την αβάσιμη εντύπωση ότι το αστικό συνταγματικό κράτος αποτελεί ένα λείψανο από την εποχή του απολυταρχισμού, που έχει χάσει κάθε λειτουργία».

«Απερίφραστη ισοπέδωση κουλτούρας και πολιτικής σε άμεσα υποστρώματα της άσκησης εξουσίας» διαμαρτύρεται ο Habermas. Στο έργο του **Foucault**, «η ιστορία της νεότερης ποινικής δικαιοσύνης απομονώνεται από την εξέλιξη του κράτους δικαίου». Ακόμη περισσότερο, υφίσταται ένας περιορισμός στο σύστημα εκτέλεσης των ποινών – ο **Foucault** «δεν αφιερώνει την παραμικρή προσοχή ούτε στο ποινικό δίκαιο ούτε στην ποινική δικονομία. Στην περίπτωση αυτή θα ήταν υποχρεωμένος να ερμηνεύσει ακριβέστερα με βάση τις έννοιες της θεωρίας της εξουσίας τις αναμφισβήτητες βελτιώσεις προς την κατεύθυνση της φιλελευθεροποίησης και της μεγαλύτερης νομικής ασφάλειας, την επέκταση των εγγυήσεων που προσφέρει το κράτος δικαίου και σε αυτόν τον τομέα». Οι καταστάσεις βίας στα σχολεία, στα στρατόπεδα, στις κλινικές, στις φυλακές, δεν μένουν άθικτες από μια διεύρυνση του κράτους δικαίου – «ο ίδιος ο **Foucault** στρατεύθηκε πολιτικά προς αυτή τη κατεύθυνση».⁹⁶⁹

Ο Habermas καταλήγει συμπερασματικά για την αντιπαράθεση του **Foucault** στις «επιστήμες του ανθρώπου»: «Η θεωρία του θέλει να αρθεί υπεράνω αυτών των ψευδοεπιστημών επιτυγχάνοντας αυστηρή αντικειμενικότητα και πιάνεται όλο και πιο απελπιστικά στις παγίδες μιας ενεστωτικής ιστοριογραφίας, που είναι αναγκασμένη να σχετικοποιείται διαψεύδοντας τον εαυτό της και επιπλέον δεν μπορεί να δώσει την παραμικρή πληροφορία σχετικά με τα κανονιστικά θεμέλια της ρητορικής της». Έτσι λοιπόν «ενεστωτισμός, σχετικισμός και κρυπτοκανονιστικός χαρακτήρας» είναι οι συνέπειες «της προσπάθειας να διατηρηθεί μέσα στη βασική έννοια της εξουσίας το υπερβασιακό στοιχείο των λειτουργιών παραγωγής και ωστόσο να εκδιωχθεί από αυτήν κάθε υποκειμενικότητα».⁹⁷⁰

Με αφορμή τις αναφορές στον Lacan που κάνει ο Habermas στο *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, ο Slavoj Zizek, προχωρά στην εξής θέση: η μεγάλη αντιπαράθεση που καταλαμβάνει το προσκήνιο του σημερινού διανοητικού τοπίου, η αντιπαράθεση Habermas – **Foucault**, συγκάλυπτε μια άλλη «πολύ μεγαλύτερης θεωρητικής εμβέλειας: την αντιπαράθεση μεταξύ *Althusser* και *Lacan*». Μοιάζει ισχυρίζεται ο Zizek με περίπτωση «θεωρητικής αμνησίας», ως εάν να υπήρχε στην αλτουσεριανή θεωρία ένας τραυματικός πυρήνας που όφειλε να ξεχαστεί, «να απωθηθεί». Γιατί λοιπόν έλαβε χώρα αυτή η μεταφορική υποκατάσταση στις δύο αντιθέσεις; Εδώ λει ο Zizek διακυβεύονται τέσσερις διαφορετικές ηθικές θέσεις και ταυτόχρονα έννοιες του υποκειμένου.

Στον Habermas συναντάμε την ηθική της αδιάρρηκτης επικοινωνίας, το Ιδεώδες της καθολικής, διαφανούς δυποκειμενικής κοινότητας: η έννοια του

⁹⁶⁸ J. Habermas: *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, σελ. 357.

⁹⁶⁹ J. Habermas: *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, σελ. 358.

⁹⁷⁰ J. Habermas: *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, σελ. 363.

υποκειμένου που της αντιστοιχεί είναι το υποκείμενο του υπερβατολογικού αναστοχασμού της παλαιάς φιλοσοφίας της γλώσσας. Με τον **Foucault** έχουμε στροφή «ενάντια στην ηθική του καθολικού η οποία καταλήγει σε ένα είδος αισθητικοποίησης της ηθικής: κάθε υποκείμενο οφείλει, δίχως την υποστήριξη καθολικών κανόνων, να κτίσει τον δικό του τρόπο αυτο-κυριαρχίας ‘ οφείλει να εναρμονίσει τον ανταγωνισμό των δυνάμεων εντός του εαυτού του – να επινοήσει, ούτως ειπείν, τον εαυτό του, να τον παραγάγει ως υποκείμενο, να βρει τη δική του, ιδιαίτερη τέχνη του ζην. Έτσι εξηγείται γιατί τον **Foucault** τον συνάρπαζαν τόσο οι περιθωριακές μορφές ζωής [...]». Ο Zizek θεωρεί πως αυτή η έννοια του υποκειμένου (**Foucault**) εντάσσεται στην «ανθρωπιστική-ελιτιστική παράδοση: η πιστότερη πραγμάτωσή του θα ήταν το αναγεννησιακό ιδεώδες της “ολοκληρωμένης προσωπικότητας” που δαμάζει τα πάθη της και παράγει από την ίδια της τη ζωή ένα έργο τέχνης». Η έννοια του υποκειμένου όπως την εννοεί ο **Foucault** λοιπόν είναι «μάλλον κλασική»: το υποκείμενο ως δύναμη αυτο-διαμεσολάβησης και εναρμόνισης ανταγωνιστικών τάσεων, ως ένας τρόπος ελέγχου της χρήσης των απολαύσεων μέσω της αποκατάστασης της εικόνας του εαυτού. Εδώ ο Habermas και ο **Foucault** αποτελούν τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος λειο ο Zizek – την αληθινή ρήξη την εκπροσωπεί ο Althusser, με την επιμονή του στο γεγονός ότι μια ορισμένη σχισμή, μια ρωγμή, μια παραγνώριση, χαρακτηρίζει την ανθρώπινη κατάσταση ως τέτοια ‘ με τη θέση ότι «η ιδέα του πιθανού τέλους της ιδεολογίας είναι η κατεξοχήν ιδεολογική ιδέα».⁹⁷¹

Για την Αντιπαράθεση Foucault - Habermas

Οι H.L. Dreyfus και P. Rabinow σε ένα αφιέρωμα στον Michel **Foucault** του περιοδικού *Critique*⁹⁷² προχωρούν σε μια επισκόπηση της διαμάχης και παρατηρούν πως γενικά ο **Foucault** και ο Habermas αντιλαμβάνονται με εντελώς διαφορετικό τρόπο το ίδιο το ζήτημα του τι είναι μια “μοντέρνα” κοινωνία - ή τι θα μπορούσε να είναι. Αντιλαμβάνονται διαφορετικά τον “κριτικό Λόγο” καθώς επίσης και τις έννοιες της “νεωτερικότητας” και της κατάστασης “ωριμότητας”.

Ο **Foucault** και ο Habermas συμφωνούν με τον Kant αναγνωρίζοντας στην αρχή του κριτικού Λόγου την εγκατάλειψη του σχεδίου να καθιερωθεί μια θεωρία η οποία θα ήταν η αντανάκλαση αιώνιων αληθειών σε ό,τι αφορά την ανθρώπινη φύση. Συμφωνούν ακόμη με τον Kant στην εκτίμηση πως το πρόβλημα της ηθικής πράξης, εφόσον η εξ αποκαλύψεως θρησκεία και η μεταφυσική απώλεσαν την αυθεντία τους, θα πρέπει να τεθεί εκ νέου. Τόσο ο **Foucault** όσο και ο Habermas θεωρούν πως η ενηλικίωση για τον άνθρωπο συνίσταται στο να αναλαμβάνει την ευθύνη να χρησιμοποιεί την ικανότητα του κριτικού Λόγου, και ότι η κριτική ορθολογικότητα ασκείται μέσα από τον αδιάλλακτο έλεγχο των προϋποτιθέμενων.⁹⁷³

Εντούτοις, για τον Habermas, η νεωτερικότητα του Kant στηρίζεται στην αναγνώριση των ορίων του Λόγου, στο γεγονός δηλαδή ότι απέρριψε τη δογματική

⁹⁷¹ Οι θέσεις του Althusser σύμφωνα με τον Zizek ενσαρκώνουν μια ριζοσπαστική ηθική στάση την οποία αποκαλεί «ηρωισμό της αλλοτρίωσης ή της υποκειμενικής καθάρσεως» ακριβώς επειδή ο Althusser αρνείται ως ιδεολογικό το ίδιο τον όρο “αλλοτρίωση”. Το ζήτημα, δεν είναι μόνο ότι οφείλουμε να αποκαλύψουμε το δομικό μηχανισμό που παράγει το υποκείμενο ως «ιδεολογική παραγνώριση», αλλά ότι οφείλουμε ταυτόχρονα να αναγνωρίσουμε ως αναπόφευκτη αυτή τη παραγνώριση – δηλαδή να αποδεχτούμε μια κάποια πλάνη ως όρο της ιστορικής δραστηριότητάς μας, όρο για να αναλάβουμε έναν ρόλο ως δρώντες μέσα στην ιστορική διαδικασία. (Slavoj Zizek: *To Υψηλό Αντικείμενο της Ιδεολογίας*, εκδ. Scripta, σελ. 25-35).

⁹⁷² H.L. Dreyfus – P. Rabinow: “Habermas και **Foucault** – Τι είναι η ηλικία της ωριμότητας;”, *Η διαμάχη – Κείμενα για τη νεωτερικότητα*, (επιμέλεια Γ. Βέλτσος) εκδ. Πλέθρον 2000.

⁹⁷³ Immanuel Kant: *Απάντηση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός*.

αξίωση του Λόγου να παρέχει αλήθειες σχετικά με το τι είναι υπερβατική πραγματικότητα. Η έννοια της “ωριμότητας” στον Kant είναι συνδεδεμένη με τον θρίαμβο της λογικής πάνω στις δεισιδαιμονίες, στη συνήθεια και στο δεσποτισμό.⁹⁷⁴

Σύμφωνα με τον Habermas πρέπει να είμαστε σε θέση να φθάσουμε σε μια συναίνεση σε ό,τι αφορά την εγκυρότητα μιας απόφασης, στη βάση των λόγων που προβάλλονται για τη δικαιολόγηση του προτασιακού περιεχομένου, της φιλαλήθειας ή της ειλικρίνειας των προθεσιακών εκφράσεων, και της ορθότητας ή του προσφυούς χαρακτήρα του γλωσσικού ενεργήματος. Η ανάλυση αυτών των οικουμενικών κοινωνικών συνθηκών οι οποίες είναι απαραίτητες για μια μη παραποιημένη χρήση της γλώσσας, παρέχει τα κανονιστικά κριτήρια που επιτρέπουν την αξιολόγηση των μορφών της κοινωνικής οργάνωσης. Η κατάσταση της ανωριμότητας λοιπόν όπως την εννοεί ο Habermas, είναι ακριβώς η ανικανότητα να λάβουμε υπόψη μας και να προωθήσουμε την διασάφηση των “προκείμενων” που υποβασιάζουν την επικοινωνιακή πρακτική. Στην κατάσταση της ανωριμότητας παρασυρόμαστε από την *φρόνηση* (*phronesis*), την *τέχνη* και την *ρητορική* – δηλαδή από τρόπους επικοινωνίας που ο πολιτισμός μας έχει ξεπεράσει. Η ωριμότητα είναι διευκρίνιση των εκάστοτε μορφών που παίρνουν σε μια εποχή οι κοινωνικές δομές, είναι αξιολόγηση της ικανότητάς τους να προάγουν την ανθρώπινη κοινότητα.

Το πρόβλημα επομένως της νεωτερικότητας για τον Habermas, συνίσταται στη διαφύλαξη της πρωτοκαθεδρίας του Λόγου. Ο **Foucault** και αυτός θεωρεί πως στην αρχή της νεωτερικότητάς μας βρίσκεται το καντιανό κριτικό εγχείρημα που στοχεύει να οριοθετήσει το Λόγο και να καθορίσει τη νόμιμη χρήση του. Αυτό ωστόσο που θεωρεί σημαντικό ο **Foucault** στο κείμενο του Kant για τον Διαφωτισμό, είναι πως για πρώτη φορά ένας φιλόσοφος συνειδητοποιεί ως φιλόσοφος ότι ο στοχασμός του είναι απόρροια -και προσπάθεια απάντησης στην δική του ιστορική κατάσταση.⁹⁷⁵

Επανεξετάζοντας τη σχέση ιστορικής στιγμής, κριτικού Λόγου και κοινωνίας ο **Foucault** μας προκαλεί να σκεφτούμε τι σημαίνει να διάγουμε φιλοσοφικό βίο⁹⁷⁶: η

⁹⁷⁴ Βλπ. και το: Immanuel Kant: *Για την Αιώνια Ειρήνη*, εκδ. Αλεξάνδρεια 1992. Αναλυτικά: Ernst Cassirer: *Kant – Η ζωή και το έργο του*, εκδ. Ίνδικτος 2001. (σύντομο ενδιαφέρον κείμενο: Γιάννης Ιμβριώτης: *Η Φιλοσοφία του Kant – Μαρξιστική θεώρηση*, εκδ. Διογένης 1974).

⁹⁷⁵ Ο **Foucault**, όπως υποστηρίζει σε κάποιο σημείο η Α. Δεληγιώργη, ενώ γνωρίζει ότι η κριτική του παρόντος σημαίνει μεταξύ άλλων και τον εντοπισμό των στοιχείων που το διαφοροποιούν από το παρελθόν, αντιμετωπίζει το παρόν της σύγχρονης πραγματικότητας και σύγχρονης ορθολογικότητας ως να ήταν εκείνα του τέλους του 18^{ου} αιώνα. Όμως χρειάζεται να κάνουμε σαφείς αναγνώσεις των όρων κάτω από τους οποίους ο Διαφωτισμός του τέλους του 20^{ου} αιώνα δεν είναι εκείνος του 18^{ου} αιώνα. «Χωρίς αυτές τις αναγνώσεις, υποθηκεύουμε την ελευθερία μας απολυτοποιώντας την τεχνολογική πλευρά των συστημάτων πρακτικής του σύγχρονου κόσμου. Γιατί από που θα αντλήσουμε τη βεβαιότητα ότι η ελευθερία μας αποτελεί όντως μιαν αξία για εμάς αν όχι από όσα έως τώρα σκεφτήκαμε, είπαμε και διαπράξαμε, διεκδικώντας την;» (Α. Δεληγιώργη: *Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία*, εκδ. Αλεξάνδρεια 1996, σελ. 311).

⁹⁷⁶ Το σχέδιο της ιστορικής οντολογίας που καταστρώνει ο **Foucault** στο δοκίμιο *Τι είναι Διαφωτισμός*, αφορά τη σχέση μας με το παρόν, αφορά το ζήτημα του ιστορικού τρόπου ύπαρξής μας, καθώς επίσης και το ζήτημα της συγκρότησής μας ως αυτόνομα υποκείμενα: εδώ ο **Foucault** προτείνει μια ιστορικο-κριτική οντολογία στο πλαίσιο της οποίας το γνωστικό, ηθικό, πολιτικό υποκείμενο θα διαγνώσει τα πραγματικά όριά του και τις δυνατότητες υπέρβασης που διαθέτει. Αυτό δημιουργεί εκ των πραγμάτων ένα ρήγμα αποκοπής από τη μαρξιστική θεωρία και ορισμένους ηθικούς και πολιτικούς (μοντερνιστικούς) προβληματισμούς που είχαν άξονες τις έννοιες της υπέρβασης και της τομής. Όπως το γράφει η Α. Δεληγιώργη, «προστατευμένος μέσα σε αυτό το ρήγμα, αντισταθμίζει το πνεύμα της υπέρβασης με ένα πνεύμα σύνεσης και με μιαν αισθητική στάση που την υπαγορεύει ένα κράμα ηρωικής και ειρωνικής διάθεσης». (Αλεξάνδρα Δεληγιώργη: *Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία*, σελ. 301-302. Γενικά, κεφ. V, “Το πέρασμα από την επιστήμη της Ιστορίας στην ιστορικο-κριτική οντολογία ως στρατηγική της ελευθερίας”, σελ. 251-312).

κριτική οντολογία του εαυτού μας θα πρέπει να συλληφθεί ως ένα «ήθος», μια στάση όπου η κριτική αυτού που είμαστε είναι συγχρόνως «ιστορική ανάλυση των ορίων που μας έχουν επιβληθεί και πειραματισμός με τη δυνατότητα να τα υπερβούμε».

Η “κριτική” αυτή “οντολογία” έχει δύο συνιστώσες: την “επιμέλεια του εαυτού” και την “ανταπόκριση στην επικαιρότητα”.⁹⁷⁷ Κατά το παράδειγμα του δανδή, παρατηρούν οι Dreyfus και Rabinow, ο **Foucault** ανάγει το εγχείρημά του σε ένα ήθος [ethos] που αρνείται την κηδεμονία των στερεοτύπων της θρησκείας, του δικαίου και της επιστήμης, εξαρνούμενος επιπλέον και την ίδια τη φιλοδοξία πραγμάτωσης της βαθύτερης αλήθειας του εαυτού.⁹⁷⁸ Σύμφωνα με τον Sartre δεν μπορούμε να αλλάξουμε την κοινωνία με την εφεύρεση του εαυτού. Όμως ο **Foucault** δεν αποζητά να σκανδαλίσει ή να παραδειγματίσει. Αυτό που τον ενδιαφέρει είναι να δείξει πως υπάρχουν τρόποι ανθρώπινης ύπαρξης στους οποίους αξίζει να εναντιωθούμε και άλλοι που αξίζει να ενισχύσουμε.⁹⁷⁹

Εδώ ο Habermas εκφράζει έντονα την αντίρρησή του: πώς μπορεί νόμιμα ο **Foucault** να διατυπώνει κανονιστικές κρίσεις τη στιγμή που προσδιορίζει την ηλικία ωρίμανσης ως απάρνηση της κηδεμονίας και της αυθεντίας του δικαίου, της θρησκείας και της επιστήμης, καθώς και των οικουμενικών διεκδικήσεων της φιλοσοφίας; Το ότι ο **Foucault** προβάλλει μια πολιτική θεωρία χωρίς να προτείνει καμία δικαιολόγηση, αυτό συνιστά για τον Habermas καθαρό «ντεσιζιονισμό». Αρκετοί Γερμανοί φιλόσοφοι αντιτάσσουν στον **Foucault** την “αυθαιρεσία” του και το “αθεμελίωτο” του εγχειρήματός του: πρόκειται για την γνωστή μομφή σύμφωνα με την οποία ο **Foucault** προωθεί κανονιστικές θέσεις δίχως να τις δικαιολογεί θεωρητικά και που συνδέονται επιπλέον, με τοποθετήσεις οι οποίες δεν υποβαστάζονται από καμία επιχειρηματολογία.

Ωστόσο επισημαίνουν σωστά οι Dreyfus και Rabinow ο **Foucault**, δεν αποβλέπει στην κατασκευή μιας γενικής θεωρίας ή στην αποδόμηση. Τα κείμενα τα χρησιμοποιεί ως ενδείξεις άλλων κοινωνικών πρακτικών. Στην πράξη «χρησιμοποιεί τη γλώσσα για να αρθρώσει μια κατανόηση της κατάστασής μας, ικανή να μας ωθήσει στη δράση». Αυτό που μας προτείνει είναι μάλλον μια αναλυτική του σημερινού status quo. Η ερμηνευτική αναλυτική δείχνει πως αυτός που την ασκεί είναι ο ίδιος παράγωγο του αντικειμένου της μελέτης του, και επομένως δεν θα μπορούσε ποτέ να στέκεται έξω από αυτό. «Ο γενεαλόγος αντιλαμβάνεται ότι οι πολιτισμικές πρακτικές είναι πιο θεμελιώδεις από οποιαδήποτε θεωρία [...]». Από τη στιγμή δε που οι κοινωνικές πρακτικές είναι πρακτικές που μοιραζόμαστε με τον άλλο και στο μέτρο που έχουν διαμορφώσει αυτό που είμαστε, τότε εκ των πραγμάτων έχουμε μια κοινή

⁹⁷⁷ Ο **Foucault** θεωρεί όπως είδαμε μέσα στη νεωτερικότητα ως παράδειγμα “επιμέλειας εαυτού” τον Baudelaire: την υπεράσπιση από αυτόν του «ασκητισμού του δανδή» και την μετατροπή της ύπαρξής του σε έργο τέχνης.

⁹⁷⁸ Ο Baudelaire διακρίνει, τον τύπο του δανδή ο οποίος στο όνομα του ποιητικού, του ωραίου και του αιώνιου που κρύβει μέσα του το τυχαίο και εφήμερο παρόν, γίνεται ο ίδιος ένας ασκητής που (ασκούμενος στην ελευθερία του) φέρνει το ωραίο στο φως για να μεταμορφώσει την εποχή του. Αυτή η μεταμόρφωση δεν προϋποθέτει τόσο την καταστροφή της πραγματικότητας όσο τη συνεχή διαπλοκή της αλήθειας που κρύβει, με την ελευθερία. Αυτή η διαπλοκή λοιπόν αναγκαιότητας και ελευθερίας, η ίδια διαπλοκή της οποίας το πρόσωπο στην καπιταλιστική κοινωνία αποκάλυψε ο Marx, μετατοπίζεται τώρα με τον Baudelaire στην τέχνη. Όση ελευθερία υπονομεύει η πραγματικότητα, τη διασώζει η τέχνη, υπονομεύοντας με τη σειρά της την πραγματικότητα που ενεργεί με αυτό τον τρόπο. (Η επιχειρούμενη εν τούτοις αυτή αντιστροφή από την πλευρά της τέχνης μπορεί να είναι μια “φυγή”; Α. Δεληγιώργη: *Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία*, σελ. 297). Η Δεληγιώργη παρατηρεί αλλού: η ζωή του «κατ’ εξοχήν ενοχικού» φιλοσόφου **Foucault** σημαδεύεται από «ηδονοθηρικό ασκητισμό»... (*Ο μοντερνισμός στη σύγχρονη φιλοσοφία*, σελ. 262).

⁹⁷⁹ H.L. Dreyfus – P. Rabinow: “Habermas και **Foucault** – Τι είναι η ηλικία της ωριμότητας;” στο *Η διαμάχη – Κείμενα για τη νεωτερικότητα*, σελ. 156.

αφετηρία για να κατανοήσουμε, για να δράσουμε. «Όμως μια τέτοια αφετηρία δεν θα μπορούσε πια να είναι οικουμενική, εγγυημένη, επαληθευμένη, ούτε θεμελιωμένη προϋπόθεση».⁹⁸⁰ Αν ο **Foucault** δεν προτείνει μια κανονιστική θεωρία, υποστηρίζουν οι Dreyfus και Rabinow, «αυτό δεν σημαίνει ότι το έργο του στερείται κανονιστικής σημασίας, όπως τουλάχιστον ο Habermas το προβάλλει».⁹⁸¹ Ο **Foucault** αρνήθηκε να νομιμοποιήσει την κοινωνική οργάνωση με προσφυγή σε μια φιλοσοφική θεμελίωση ‘ ακόμη περισσότερο αρνήθηκε να κατασκευάσει κανονιστικές αρχές.

Ο **Foucault**, ως γενεαλόγος, «δεν είναι κενικός» ‘ θα ήταν τέτοιος εάν απλώς διέβαλε κάθε μορφή εξουσίας και υπέσκαπτε κάθε αξίωση για αλήθεια. Όμως, θεωρούσε πολύ σημαντικό το να διαφοροποιείται από εκείνους οι οποίοι κηρύττουν την αλήθεια ενάντια στην εξουσία ως εάν αλήθεια και εξουσία να ήταν ξένες μεταξύ τους. Διαχώριζε επίσης τη θέση του από εκείνους οι οποίοι θεωρούσαν ότι η κοινωνία έχει έναν και μοναδικό σκοπό (telos) που είναι μάλιστα πρόδηλος πλέον λόγω της αυξημένης ορθολογικοποίησης του κόσμου μας.

Για τον **Foucault** το καθήκον του διανοούμενου είναι να εντοπίζει τις ειδικές μορφές των αμοιβαίων σχέσεων υπό τις οποίες εμφανίστηκαν η αλήθεια και η εξουσία στην ιστορία μας. «Σκοπός του δεν υπήρξε ποτέ να καταγγείλει αυτή καθ’ εαυτή την εξουσία, ούτε να εγκωμιάσει την αλήθεια, αλλά να εφαρμόσει την αναλυτική του μέθοδο για να φωτίσει τους ιδιαίτερους κινδύνους που παράγει κάθε ειδικός τύπος συνάρθρωσης της γνώσης και της εξουσίας».⁹⁸² Σύμφωνα με τη διάγνωση του **Foucault**, η “βιο-εξουσία” είναι η ιδιαίτερη μορφή εξουσίας-γνώσης της εποχής μας: μπορεί να οριστεί ως «τρόπος συναρμογής των σύγχρονων πρακτικών μας που τείνει σε μια τάξη όπου οι άνθρωποι στη Δύση θα ανταποκρίνονται σε κριτήρια υγείας, ασφάλειας και παραγωγικότητας». Εξετάζοντας το «πώς ασκείται η βιο-εξουσία μπορούμε λοιπόν να εννοήσουμε τι τύπος ανθρώπου είμαστε σήμερα»⁹⁸³ (χωρίς αυτό να σημαίνει πως η βιο-εξουσία επικαλύπτει όλη μας την ύπαρξη).

Σύμφωνα με τον **Foucault** η “ωριμότητα” συνίσταται τελικά σε μια τοποθέτηση η οποία δεν είναι μόνο “ηρωική” αλλά και “ειρωνική” απέναντι στη σημερινή κατάσταση: πρόκειται για μια «απάρνηση της παραδοσιακής σοβαρότητας που ωστόσο δεν θίγει την ικανότητα να βρισκόμαστε σε άμεση επαφή με ό,τι προβληματίζει το παρόν. Αποφεύγεται εδώ και η απόδοση ενός ειδικού status στην αλήθεια – πράγμα που θεμελιώνει τη σοβαρή στράτευση – και η ελαφρότητα [frivolite] που εκδηλώνεται όταν αποκηρύσσουμε κάθε σοβαρότητα για να χορέψουμε πάνω στον τάφο του Θεού, του Λόγου, του φαλλοκεντρισμού κλπ». Η «ειρωνική στάση» ενέχει την αναζήτηση στο παρόν των πρακτικών εκείνων που διανοίγουν τη δυνατότητα νέων τρόπων δράσης. Εάν ο Baudelaire θεωρούσε ως “μοντέρνα” στάση την απελευθέρωση των στιγμών του ποιητικού μέσα στο ιστορικό, ο **Foucault** εντούτοις δεν αντιλαμβάνεται το εγχείρημά του ως ποιητικό, δεν μας προτείνει μια μετατροπή αισθητικού τύπου της αντίληψής μας για τον κόσμο ‘ «ο **Foucault** εννοεί να αλλάξει τον κόσμο μας [...] δεν έκλαψε ποτέ για την απουσία του θεού, ούτε νοιάστηκε για την ανακάλυψη ενός άλλου. [...] ποτέ δεν αντιμετώπισε ως κύριο μέλημά του την υπόδειξη νέων τρόπων δράσης. Ζήτησε μονάχα να διαγνώσει τον κίνδυνο των καιρών και θέλησε να παρουσιάσει, στα τελευταία έργα του, τα στοιχεία μιας νεωτερικής ηθικής».⁹⁸⁴

⁹⁸⁰ Dreyfus – Rabinow: “Habermas και **Foucault** – Τι είναι η ηλικία της ωριμότητας;”, σελ. 158-160.

⁹⁸¹ Dreyfus – Rabinow: “Habermas και **Foucault** – Τι είναι η ηλικία της ωριμότητας;”, σελ. 160.

⁹⁸² Dreyfus – Rabinow: “Habermas και **Foucault** – Τι είναι η ηλικία της ωριμότητας;”, σελ. 161.

⁹⁸³ Dreyfus – Rabinow: “Habermas και **Foucault** – Τι είναι η ηλικία της ωριμότητας;”, σελ. 161-162.

⁹⁸⁴ Dreyfus – Rabinow: “Habermas και **Foucault** – Τι είναι η ηλικία της ωριμότητας;”, σελ. 163.

(4) Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΣΤΟΝ FOUCAULT ΑΠΟ ΤΟΝ Ν. Α. ΠΟΥΛΑΝΤΖΑ

Όπως έχουμε ήδη δει, τον **Foucault**, μεταξύ άλλων τον κατηγόρησαν για έλλειψη μιας λεπτομερούς ανάλυσης του ρόλου του κράτους και των μηχανισμών του.⁹⁸⁵ Είναι “υπερδομικό” σε σχέση με κάποιου είδους “βάση” πειθαρχικών μηχανισμών και τεχνικών κυριαρχίας; Ποια ακριβώς σχέση εξάρτησης υπάρχει σε σχέση με τον τύπο ατομικότητας/ υποκειμενικότητας τον οποίο παράγει και στον οποίο στηρίζεται; Λείπει, υποστηρίζουν κάποιοι άλλοι μια ανάλυση του ολοκληρωτικού και του φασιστικού φαινομένου.

«Οι σχέσεις εξουσίας, αναφέρει ο Πουλαντζάς, δεν είναι, για τον μαρξισμό-όπως υποστηρίζουν λόγω χάρη ο **Foucault** και ο Deleuze, “σε θέση εξωτερικότητας έναντι άλλων τύπων σχέσεων: οικονομικών διαδικασιών...”. Η οικονομική διαδικασία είναι ταξικός αγώνας, επομένως και σχέσεις εξουσίας (και όχι μόνο οικονομικής εξουσίας): με τη διευκρίνιση ότι οι εξουσίες αυτές είναι ιδιότυπες, καθόσον συνδέονται με την εκμετάλλευση (πράγμα για το οποίο – το σημειώνουμε παρενθετικά – σπάνια κάνουν λόγο ο **Foucault** και ο Deleuze). Η εξουσία, που, στην περίπτωση των τάξεων, συναρτάται με αντικειμενικές θέσεις, ριζωμένες μέσα στον καταμερισμό της εργασίας, και που ορίζει την ικανότητα της κάθε τάξης να πραγματώνει τα ιδιαίτερα συμφέροντά της, σε αντιθετική σχέση με την ικανότητα άλλων τάξεων να πραγματώνουν τα δικά τους, δεν μπορεί να ξεφύγει από τις οικονομικές σχέσεις. Αυτές οι σχέσεις εξουσίας, που είναι ριζωμένες στην παραγωγή της υπεραξίας και στη σύνδεσή τους με τις πολιτικο-ιδεολογικές εξουσίες, υλοποιούνται εξάλλου σε ειδικά ιδρύματα και μηχανισμούς: τις επιχειρήσεις-εργοστάσια-παραγωγικές μονάδες [...]».

Δεύτερον, συνεχίζει ο Πουλαντζάς, «η εξουσία καθόλου δεν ανάγεται στο Κράτος ούτε ταυτίζεται με αυτό, άποψη που πάλι ο **Foucault** και ο Deleuze αποδίδουν στον μαρξισμό, κατά τον οποίο τάχα “η εξουσία είναι κρατική εξουσία, που με τη σειρά της εντοπίζεται σ’ έναν κρατικό μηχανισμό” και “ταυτίζεται με το Κράτος”. Οι σχέσεις, όπως συμβαίνει και με τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας και την πάλη των τάξεων», υπερφαλαγγίζουν σημαντικά το Κράτος.

Υπερφαλαγγίζουν το Κράτος, ακόμη και αν εγκαταλείψουμε έναν νομικό, και στενό ορισμό του Κράτους που παραδόξως παραμένει παρών στις εργασίες του **Foucault** και του Deleuze. «Το σύνολο των μηχανισμών ηγεμονίας, ακόμη και όταν είναι νομικά ιδιωτικοί, αποτελούν μέρος του Κράτους (ιδεολογικοί, πολιτιστικοί μηχανισμοί, εκκλησία κλπ.) ενώ για τον **Foucault** και τον Deleuze το Κράτος εξακολουθεί να περιορίζεται μόνο στον δημόσιο πυρήνα του (στρατό, αστυνομία, φυλακές, δικαστήρια κλπ.). Πράγμα που τους επιτρέπει να λένε ότι η εξουσία υπάρχει και έξω από το Κράτος, όπως το εννοούν οι ίδιοι: μια σειρά από τόπους, που υποτίθεται ότι βρίσκονται έξω από το Κράτος (μηχανισμός για την υγεία – άσυλα, νοσοκομεία - μηχανισμός για τον αθλητισμό κλπ.), και που συνιστούν ωστόσο τόπους εξουσίας, είναι τόσο περισσότερο τόποι εξουσίας, καθόσον περιλαμβάνονται στο στρατηγικό πεδίο του Κράτους. [...] οι εξουσίες που αναφέρονται στις κοινωνικές τάξεις και στην πάλη των τάξεων δεν περιορίζονται στο Κράτος».⁹⁸⁶

Η προβληματική του **Foucault**, υποστηρίζει ο Πουλαντζάς, «συνίσταται κυρίως στην αναγωγή της σχέσης του Κράτους και των σχέσεων παραγωγής, των

⁹⁸⁵ Βλπ. και το κεφ. “The State, resistance and rationality”, στο Barry Smart: *Michel Foucault*, Routledge 1985, σελ. 121-144.

⁹⁸⁶ Νίκος Α. Πουλαντζάς: *Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, εκδ. Θεμέλιο, 3^η έκδοση 1991, σελ. 50-52 (*L’Etat, le Pouvoir, le Socialisme*, Paris 1978).

οικονομικών και των πολιτικών εξουσιών, σε μια Τρίτη αρχή, σε ένα “διάγραμμα” Εξουσίας κοινό για τις διάφορες εξουσίες σε μιαν ορισμένη εποχή». ⁹⁸⁷

Ο μαρξισμός, διατυπώνει τις παρακάτω θέσεις: «(α) η ταξική εξουσία είναι το θεμελιακό βήμα της εξουσίας σ’ έναν κοινωνικό σχηματισμό διαιρεμένο σε τάξεις, που κινητήρια δύναμή του είναι η πάλη των τάξεων ‘ (β) η πολιτική εξουσία, αν και θεμελιωμένη στην οικονομική εξουσία και στις σχέσεις εκμετάλλευσης, είναι πρωταρχική με την έννοια ότι η αλλαγή της καθορίζει κάθε ουσιαστική μεταβολή των άλλων πεδίων της εξουσίας, δίχως εννοείται να αρκεί μόνη της γι’ αυτό ‘ (γ) η πολιτική εξουσία στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, κατέχει ένα πεδίο και μια ειδική θέση απέναντι στα άλλα πεδία εξουσίας, κι αυτό παρά τις μεταξύ τους διασταυρώσεις ‘ (δ) η εξουσία αυτή είναι συγκεντρωμένη και υλοποιημένη κυρίως στο Κράτος, κεντρικό τόπο άσκησης της πολιτικής εξουσίας».

Το σύνολο αυτών των θέσεων, συνεχίζει ο Πουλαντζάς, «το αρνούνται ιδιαίτερα ο **Foucault** και ο *Deleuze*. Και οι δύο προτιμούν μια θεωρία που διαλύει και σκορπίζει την εξουσία σε αναρίθμητες μικροκαταστάσεις, υποτιμά πολύ τη σημασία των τάξεων και της πάλης των τάξεων και αγνοεί τον κεντρικό ρόλο του Κράτους. [...] στα σημεία τούτα οι δύο αυτοί συγγραφείς συναντιούνται με μια παλιά αγγλο-σαξωνική παράδοση της κοινωνιολογίας και της πολιτικής επιστήμης που μετατοπίζει το κέντρο ανάλυσης του Κράτους προς τον “πλουραλισμό των μικροεξουσιών”, του λειτουργισμού και της θεσμοκρατίας, από τον *Parsons* έως τους *Merton*, *Dahl*, *Laswell* και *Etzioni* [...]». Για τον Πουλαντζά λοιπόν αυτές οι αναλύσεις παρουσιάστηκαν στη Γαλλία ως νεωτερισμοί λόγω μια ουσιώδους παραγνώρισης. «Οι αναμφισβήτητες αρετές του **Foucault**, συνεχίζει, «βρίσκονται αλλού. Αξιοσημείωτο παραμένει ωστόσο το ότι η επιχειρηματολογία αυτή, που τείνει να κάνει την εξουσία αόρατη διασκορπίζοντάς την στα τριχοειδή μοριακά μικροδίκτυα, γνωρίζει την επιτυχία που ξέρουμε σε μια περίοδο όπου η εξάπλωση και το βάρος του Κράτους φθάνουν ένα βαθμό απaráβλητο μέχρι τώρα». ⁹⁸⁸

Το Κράτος παράγει διαρκώς κοινωνικό κερματισμό και εξατομίκευση. Το Κράτος συμβάλει στο πλάσιμο της “ατομικότητας” «με ένα σύνολο τεχνικών της γνώσης (επιστήμη) και πρακτικών εξουσίας που ο **Foucault** ονόμασε πειθαρχίες (*disciplines*) [...], προσπάθεια που ορίζεται με τη λέξη κανονικοποίηση (*normalization*)». Σύμφωνα με την ανάλυση του **Foucault**, ⁹⁸⁹ τα σύμβολα τα οποία εκφράζανε κοινωνικά προνόμια και εξαρτήσεις, μετά το τέλος της κλασικής εποχής τείνουν να αντικαθίστανται με μια σειρά αναβαθμούς κανονικότητας οι οποίοι αποτελούν σημεία συμμετοχής σε ένα ομοιογενές κοινωνικό σώμα – τα σημεία αυτά καθαυτά θα έχουν ένα ρόλο ταξινόμησης/ ιεράρχησης/ κατανομής κοινωνικών θέσεων. Η κανονικοποιητική εξουσία, λέει ο **Foucault**, εξαναγκάζει σε ομοιογένεια αλλά και εξατομικεύει «επιτρέποντας την εκτίμηση των αποστάσεων, τον προσδιορισμό των επιπέδων, τον καθορισμό των ειδικοτήτων και την αξιοποίηση των διαφορών [...]». ⁹⁹⁰ Ο **Foucault** υποστηρίζει πως στη φάση αυτή της κανονικοποίησης ενεργοποιήθηκαν μια νέα τεχνολογία της εξουσίας και μια άλλη πολιτική ανατομία του σώματος, με αποτέλεσμα αυτό που ονόμασε “πανοπτισμό”.

Σ’ αυτή τη διαδικασία, υποστηρίζει ο Πουλαντζάς, «επεμβαίνουν οι πρωταρχικές μορφές κυρίαρχης ιδεολογίας που είναι ήδη υλοποιημένες σε κρατικές πρακτικές: και αυτό σε αντίθεση με ότι πιστεύει ο **Foucault**, που κάνει ριζική διάκριση μεταξύ ιδεολογικής ενστάλαξης και κανονικοποίησης, θεωρώντας κατά κάποιο τρόπο

⁹⁸⁷ Ν. Πουλαντζάς: *Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, εκδ. Θεμέλιο, 3^η έκδοση 1991, σελ. 57.

⁹⁸⁸ Ν. Πουλαντζάς: *Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, εκδ. Θεμέλιο, 3^η έκδοση 1991, σελ. 63.

⁹⁸⁹ Michel **Foucault**: *Επιτήρηση και Τιμωρία*.

⁹⁹⁰ Michel **Foucault**: *Επιτήρηση και Τιμωρία*.

ότι η ιδεολογία έγκειται μόνο στις ιδέες και ότι κάθε φορά που πρόκειται για πρακτικές ή τεχνικές δεν μπορεί να γίνεται λόγος για ιδεολογία». Μηχανισμός ωστόσο «που ξεπερνά πολύ την ιδεολογική ενστάλαξη καθώς, άλλωστε, και τη σκέτη φυσική καταστολή». Οι σχέσεις ανάμεσα στο Κράτος-εξουσία και στο σώμα – πολιτικό οργανισμό που περιζώνεται από την εξουσία – καλύπτουν ένα πολύ πιο εκτεταμένο πεδίο.⁹⁹¹

Οι συστατικές σχέσεις πάντως, «ανάμεσα στο Κράτος και στις συγκεκριμένες μορφές καπιταλιστικής σωματότητας», δεν είναι θεμελιωμένες καταρχήν στις εμπορικές σχέσεις, στον εμπορικό φετιχισμό του σώματος, στο σώμα-εμπόρευμα ή το σώμα-θέαμα της καταναλωτικής κοινωνίας. «Η πολιτική τεχνολογία του σώματος έχει το πρώτο βάθρο της μέσα στο πλαίσιο αναφοράς των σχέσεων παραγωγής και του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας». Πώς πρέπει λοιπόν να χειριστούμε το πρόβλημα της εξατομίκευσης του κοινωνικού σώματος; Αυτή η εξατομίκευση, υποστηρίζει ο Πουλαντζάς, «δεν είναι η πραγματικότητα ενός “συγκεκριμένου ατόμου”, που εμφανίζεται μέσα στην κοινωνία των ιδιωτών του γενικευμένου εμπορεύματος, και που γίνεται αιτία της σύστασης ενός Κράτους πάνω στη βάση αυτών των ατόμων, Κράτους εθνικού-λαϊκού που γίνεται τάχα κατόπιν ταξικό Κράτος ‘ δεν είναι ούτε η διαγενική πραγματικότητα ενός βιολογικού ατόμου, φυσικού κέντρου των αναγκών και αλλοτριωμένου-εκπραγματωμένου μέσα στο Κράτος. Αυτή η εξατομίκευση αποτελεί το υλικό μόρφωμα των σχέσεων παραγωγής και του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας μέσα στα καπιταλιστικά σώματα, καθώς και το υλικό αποτέλεσμα των πρακτικών και τεχνικών του Κράτους που διαπλάθει και καθυποτάσσει τούτο το (πολιτικό) σώμα».

Στο σημείο αυτό οι αναλύσεις του **Foucault**, έχουν μεγάλη σημασία, διότι αποτελούν μια υλιστική ανάλυση ορισμένων θεσμών της εξουσίας. «Όχι μόνο συμπίπτουν μερικές φορές με τις μαρξιστικές αναλύσεις – πράγμα που ο **Foucault** αποφεύγει να δει ή να εκφράσει – αλλά μπορούν σε πολλά σημεία να τις πλουτίσουν». Βέβαια, «ξέρουμε πως ο **Foucault**, αποκρούει μια ερμηνεία που τείνει να θεμελιώσει αυτή την υλικότητα της εξουσίας, και συνακόλουθα του Κράτους, στις σχέσεις παραγωγής και στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας. Ο **Deleuze** είναι κυρίως εκείνος που ανέλαβε να εξηγήσει τη διαφορά ανάμεσα στη σκέψη του **Foucault** και στον μαρξισμό: το πλαίσιο αναφοράς της εξουσίας είναι προγενέστερο του κάθε ιδιαίτερου πεδίου που το συγκεκριμενοποιεί, αποτελεί ένα “διάγραμμα” (τον “πανοπτισμό” στην προκειμένη περίπτωση), μια “μηχανή αφηρημένη”, ενύπαρκτη στο κάθε ιδιαίτερο πεδίο. Δεν είναι θεμελιωμένο στο “οικονομικό”, διότι “ολόκληρη η οικονομία, λόγω χάρη το εργαστήρι ή το εργοστάσιο, προϋποθέτει αυτούς τους μηχανισμούς της εξουσίας”. Παρατηρήσεις, που και ο ίδιος ο **Foucault** έχει τώρα υιοθετήσει στη *Θέληση για Γνώση*».

Φυσικά, συνεχίζει ο Πουλαντζάς, «δεν πρέπει να αποδίδουμε μεγάλη σημασία σε τούτη την πλευρά της σκέψης του **Foucault**. Οι εξηγήσεις αυτές παρουσιάζουν τούτη τη σκέψη να γέρνει προς τη μεριά του ιδεαλισμού. Θα ήταν εύκολο να αντιτείνει κανείς ότι αυτά τα διαγράμματα ή μηχανές (από πού έρχονται και πώς;) μοιάζουν παραδόξως με τις διάφορες νοητικές δομές και άλλες κατηγορίες του ίδιου είδους και πως αυτή η “ενύπαρκτη κοινή αιτία”, το διάγραμμα, [...] είναι απλώς η παλαιά δομική ομο-λογία του στρουκτουραλισμού: ο **Derrida** την είχε επισημάνει ήδη από καιρό». Θα μπορούσαμε επίσης, «και πιο δικαιολογημένα ακόμη, να ψέξουμε τον **Foucault**, για το γεγονός ότι με τη θέση που παίρνει καταλήγει συχνά σε αναλύσεις καθαρά περιγραφικές

⁹⁹¹ Για την έννοια της «ιδεολογίας» και την κριτική του **Foucault** από μια άλλη σκοπιά: Michele Barrett: *The Politics of Truth, From Marx to Foucault*, Stanford University Press 1991 (κυρίως Part III: “The politics of truth” σελ. 121-168).

και, ακόμα συχνότερα, σε ένα νέο-λειτουργισμό που επαναλαμβάνει τις επιστημολογικές αφετηρίες του πιο παραδοσιακού λειτουργισμού: “η πανοπτική συσκευή [...] είναι ένας τρόπος να ενεργοποιούμε σχέσεις εξουσίας σε μια λειτουργία, και μια λειτουργία διαμέσου αυτών των σχέσεων εξουσίας”». Οι Malinowski και Parsons, καταλήγει ο Πουλαντζάς, δεν έλεγαν τίποτε το διαφορετικό.

Τονίζει εντούτοις ξανά ο Πουλαντζάς, πως δεν πρέπει «να αποδίδεται υπερβολική σημασία στη δευτεροβάθμια επιστημολογική θεωρία του **Foucault**. Πολλές από τις αναλύσεις του όχι μόνο συμβιβάζονται με τον μαρξισμό, αλλά και ούτε μπορούν να κατανοηθούν παρά με βάση τον μαρξισμό. Αυτό όμως υπό δύο όρους: Ο πρώτος: να έχουμε μια σωστή αντίληψη για το “οικονομικό” στοιχείο που θεμελιώνει τη θεσμική ιδιοτυπία της σύγχρονης εξουσίας. Αυτό σημαίνει να εγκαταλείψουμε την άποψη του **Foucault**, άποψη που του χρησιμεύει για να συσχετίζει [...] αυτή την ιδιοτυπία με την οικονομία είτε, τις περισσότερες φορές, για να απορρίψει τον μαρξισμό και την υλική βάση των θεσμών στη σφαίρα της οικονομίας. Και στις δύο περιπτώσεις, δεν πρόκειται ποτέ για τις σχέσεις παραγωγής και για τον απότοκό τους κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας. Στην πρώτη περίπτωση (αναφορά στην οικονομία για την θεμελίωση των θεσμών), ο **Foucault** παραπέμπει βασικά σε δεδομένα όπως η δημογραφική αύξηση του 18^{ου} αιώνα ή οι κερδοσκοπικές αναγκαιότητες της “σύγχρονης παραγωγής” για τη “μεγιστοποίηση της απόδοσης”. Στη δεύτερη περίπτωση (αναφορά στην οικονομία για την ανασκευή του μαρξισμού), ο **Foucault** παραπέμπει ακριβώς – κι αυτό είναι ενδιαφέρον – στην εμπορική κοινωνία των σχέσεων ανταλλαγής και κυκλοφορίας. [...] Ωστόσο είναι κατάδηλο ότι δεν μπορούμε καθόλου να συσχετίσουμε την υλικότητα των κρατικών μηχανισμών και το “οικονομικό”, και ο **Foucault** σφάλει όταν επιχειρεί να το κάνει με αυτό τον τρόπο, εάν με τα παραπάνω εννοούμε τη δημογραφία ή την απλή βιομηχανική επανάσταση, δηλαδή την παραγωγική τεχνική. Ούτε μπορεί να το κάνει κανείς, και εδώ ο **Foucault** έχει απόλυτο δίκιο, εάν εννοούμε μόνο ή κυρίως τη σφαίρα της κυκλοφορίας και τις εμπορικές ανταλλαγές, [...]».

Ο δεύτερος όρος: «να συλλάβουμε τη σύνδεση του Κράτους με τις σχέσεις παραγωγής και τον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας σε όλη την πολυπλοκότητά της, δηλαδή με το βασικό μέσο που είναι οι χωροχρονικές μήτρες [...]. Οι αρχικές αυτές μήτρες, που είναι παρούσες στην υλική οργάνωση και στις τεχνικές άσκησης της εξουσίας, θα ερμηνευθούν διαφορετικά απ’ ότι με το μυστηριακό και περίπου μεταφυσικό διάγραμμα του **Foucault**, κυρίως στην εκδοχή που μας δίνουν γι’ αυτό οι *Deleuze – Guattari*: την εκδοχή μιας αρχικής μηχανής, ενός *Urstaat* (Πρωτο-κράτους), Κράτους-Δεσπότη, ιδεατού-αφηρημένου που κατατρώχει την ιστορία των διαφόρων Κρατών και εξουσιών αναζητώντας την τέλεια σάρκωσή του, σύμφωνα με την πιο άκρατη σπιριτουαλιστική παράδοση».⁹⁹²

⁹⁹² Ν. Πουλαντζάς: *Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, εκδ. Θεμέλιο, 3^η έκδοση 1991, σελ. 93-98. Σε άλλο σημείο του βιβλίου του ο Πουλαντζάς αναφέρεται στη σημασία των «χωρο-χρονικών μητρών»: πολλοί ιστορικοί, τοποθετημένοι στη γραμμή της λεγόμενης “ιστορίας των νοοτροπιών”, αναλύουν την κοινωνική παραγωγή του χώρου και του χρόνου ως μεταβολή των “διανοητικών πλαισίων”, της “κοσμοθεωρίας”, των “ψυχικών δομών”, τα οποία τοποθετούνται στο ίδιο επίπεδο με τις πολιτιστικές συντεταγμένες. Οι μεταβολές των χωρο-χρονικών μητρών αφορούν, υποστηρίζει ο Πουλαντζάς, «την υλικότητα του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας, της διάρθρωσης του Κράτους», των πρακτικών και τεχνικών της εξουσίας – αποτελούν το «πραγματικό υπόστρωμα των παραστάσεων» του χώρου και του χρόνου. Ωστόσο οι χωρο-χρονικές αυτές μήτρες, «πρωταρχικό υλικό πλαίσιο των θεσμών και πρακτικών της εξουσίας, διαφέρουν από το “διάγραμμα” του **Foucault**, διάγραμμα που συγγενεύει, ως προς την επιστημολογική λειτουργία του, με την έννοια της δομής την οποία χρησιμοποιεί ο δομισμός (διάγραμμα ενόπιατο σε κάθε κατάσταση εξουσίας)». Διαφέρουν διότι έχουν τη βάση τους στις σχέσεις παραγωγής και στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας: απότοκες αυτών, είναι ταυτόχρονα και προϋποθέσεις τους, με την έννοια του (Μαρξικού) “λογικού πρότερου” σε

Ο Πουλαντζάς ισχυρίζεται πως η εικαζόμενη αντίθεση ανάμεσα στην αυθαιρεσία του ηγεμόνα και το κράτος του νόμου είναι λανθασμένη – αντιστοιχεί δε στη δικαϊκή-νομικιστική αντίληψη για το Κράτος. «*Το υποτιθέμενο τούτο σχίσμα μεταξύ νόμου και βίας είναι οπωσδήποτε πλαστό [...]*». Τουναντίον, αυτό ακριβώς που ονομάστηκε Κράτος δικαίου, «*το κατεξοχήν Κράτος του νόμου, αντίθετα από τα προ-καπιταλιστικά κράτη, κατέχει το μονοπώλιο της βίας και της ύψιστης τρομοκρατίας, το μονοπώλιο του πολέμου*». Επομένως, ο νόμος είναι «*συστατικό μέρος του κατασταλτικού συστήματος και της οργάνωσης της ασκούμενης από κάθε Κράτος βίας*». Το Κράτος εκδίδει τον κανονισμό, εγκαθιδρύοντας «*ένα πεδίο επιταγών, απαγορεύσεων και λογοκρισίας καθιερώνοντας το έδαφος εφαρμογής και το αντικείμενο της βίας. [...] ο νόμος οργανώνει τις συνθήκες λειτουργίας της φυσικής καταστολής, προσδιορίζει και διακοινώνει τους τρόπους διεξαγωγής της, πλαισιώνει τους μηχανισμούς που την ασκούν. Ο νόμος είναι, από ετούτη την άποψη, ο κώδικας της οργανωμένης δημόσιας βίας*». Η αγνόηση αυτού του ρόλου του νόμου στην οργάνωση της εξουσίας, παρατηρεί ο Πουλαντζάς, οφείλεται «*σ’ εκείνους που παραβλέπουν το ρόλο της φυσικής καταστολής στη λειτουργία του Κράτους, ο Foucault συγκεκριμένα, όπως το βλέπουμε στο βιβλίο του η Θέληση για Γνώση, λογικό ακολούθημα των πλανών του στο Επιτήρηση και Τιμωρία*». Έτσι λοιπόν, «*σχηματοποιώντας, λέει ο Πουλαντζάς, μπορούμε να ορίσουμε την αλυσίδα των συλλογισμών του Foucault*»: πρώτον, «*το διώνυμο νομιμότητα-τρομοκρατία είναι πλαστό, διότι ο νόμος πάντοτε συνόδεψε την άσκηση της βίας και της φυσικής καταστολής*» ‘ δεύτερον, «*η άσκηση της εξουσίας στις σύγχρονες κοινωνίες βασίζεται πολύ λιγότερο στη βία-ανοιχτή καταστολή παρά στους πιο λεπτούς, και θεωρούμενους “ετερογενείς” προς τη βία, μηχανισμούς της πειθαρχίας*».

Οι νέες μέθοδοι της εξουσίας, υποστηρίζει ο **Foucault**, «*λειτουργούν όχι με το δίκαιο αλλά με την τεχνική, όχι με τον νόμο αλλά με την κανονικοποίηση, όχι με τον κολασμό αλλά με τον έλεγχο*» και εφαρμόζονται «*σε επίπεδα και με μορφές που ξεπερνούν το Κράτος και τους μηχανισμούς του*».⁹⁹³ Αυτή η άσκηση της εξουσίας συνεπάγεται το «*πέραςμα από την επιβολή-καταναγκασμό στη χειραγώγηση-πειθώ*» (R.Castel) - έχει δηλαδή ως επακόλουθο την “εσωτερικήυση” της καταστολής στις δυναστευμένες μάζες. «*Αναπόφευκτη συνέπεια είναι, λέει ο Πουλαντζάς, ότι ο Foucault υποτιμά τον ρόλο του νόμου, τουλάχιστον στην άσκηση της εξουσίας μέσα στις σύγχρονες κοινωνίες, αλλά εκδηλώνει επίσης μια υποτίμηση για το ρόλο του Κράτους, υποτίμηση που συνοδεύεται από μια παραγνώριση της θέσης που κατέχουν μέσα στο σύγχρονο Κράτος οι κατασταλτικοί μηχανισμοί (στρατός, αστυνομία, δικαιοσύνη κλπ.) ως όργανα άσκησης της φυσικής βίας. Αυτά τα θεωρεί μόνο ως τμήματα του πειθαρχικού μηχανισμού που plάθουν την εσωτερικήυση της καταστολής με την κανονικοποίηση*».⁹⁹⁴

Εν τούτοις, εάν ο «*πρώτος συλλογισμός που αφορά την οργανική σχέση μεταξύ του νόμου και της άσκησης της βίας είναι σωστός, ο δεύτερος είναι πέρα για πέρα λαθεμένος*», αφορά δε ένα ολόκληρο ρεύμα σκέψης. Ο συλλογισμός αυτός «*έχει*

αντιδιαστολή με τις “ιστορικές συνθήκες”. Οι μεταβολές των μητρών αυτών ρυθμοποιούν τις μεταβολές των τρόπων παραγωγής. (*Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, σελ. 140-142).

⁹⁹³ Παρατίθεται από τον Πουλαντζά, Michel **Foucault**: *Η Δίψα της Γνώσης*.

⁹⁹⁴ Σχετικές με αυτά είναι οι παρατηρήσεις των P. Pasquino: “Theatrum Poiliticum: The genealogy of capital- Police and the state of prosperity”, *Ideology and Consciousness* no.4, 1978. Και: J. Donzelot: *The Policing of Families: Welfare versus the state*, Hutchinson London 1980. Επίσης βλπ. J. Donzelot: “The promotion of the social”, στο M. Gane & T. Johnson (eds.): **Foucault’s New Domains**, σελ. 106-138.

αποκρυσταλλωθεί στο ζεύγμα βία-συναίνεση, καταστολή-ιδεολογία [...]. Το λαϊμοτίβ είναι απλό: η σύγχρονη εξουσία δεν είναι θεμελιωμένη πάνω στην οργανωμένη φυσική βία, αλλά στην ιδεολογικο-συμβολική χειραγώγηση, στην οργάνωση της συναίνεσης, στην εσωτερίκευση της καταστολής («ο χωροφύλακας μέσα στα μυαλά»)). Την προέλευση αυτής της αντίληψης λέει ο Πουλαντζάς τη βρίσκουμε στις πρώτες αναλύσεις της αστικής πολιτικο-νομικής φιλοσοφίας, όπου ακριβώς αντιπαρατίθεται η βία στο νόμο, όπου το Κράτος δικαίου και ο νόμος περιορίζουν τη βία. Σύγχρονες προεκτάσεις της αντίληψης αυτής αποτελούν οι αναλύσεις της Σχολής της Φρανκφούρτης («υποκατάσταση της αστυνομίας ως δεσποτικής αρχής με την οικογένεια»), ή οι αναλύσεις του Bourdieu για τη συμβολική βία. Αυτό λοιπόν που κυριαρχεί εδώ είναι ταυτόχρονα, η υποτίμηση του «ένοπλου και θανατηφόρου καταναγκασμού πάνω στα σώματα, και η αντίληψη για την εξουσία ως διώνυμο καταστολή-ιδεολογία, όπου οι δύο όροι του αποτελούν συνιστώσες-ποσότητες με άθροισμα μηδέν. Μείωση ή απομάκρυνση της φυσικής βίας δεν μπορεί να αντιστοιχεί, [...] παρά σε μια ένταση ή αύξηση της ιδεολογικής ενστάλαξης (συμβολική βία – εσωτερίκευση της καταστολής)».

Αυτή η αντίληψη, παρατηρεί ο Πουλαντζάς, είναι πολύ κοντά σε εκείνες τις αναλύσεις οι οποίες «θεμελιώνουν τη συναίνεση στην επιθυμία των μαζών (οι μάζες επιθύμησαν τάχα τον φασισμό) ή στην αγάπη στον Αφέντη».⁹⁹⁵ Το κοινό αυτών των αναλύσεων με την παραπάνω αντίληψη είναι λοιπόν πως παραβλέπουν το ρόλο της οργανωμένης φυσικής βίας. «Έχουμε έτσι μιαν υποκειμενοποίηση της άσκησης της εξουσίας με τη μορφή μιας αναζήτησης των “λόγων της υπακοής” στην επιθυμία ή στην αγάπη προς την εξουσία» - η επιθυμία αυτή έρχεται να αντικαταστήσει το ρόλο της ιδεολογίας ως παράγοντα εσωτερίκευσης της καταστολής. «Αν ο νόμος επεμβαίνει εδώ, αυτό δεν γίνεται ποτέ με τη μορφή κωδίκευσης της φυσικής βίας, αλλά ως πρόσωπο του Αφέντη που, με μόνη την παρουσία του, την απόφαση ή τον λόγο του, προκαλεί την επιθυμία και την αγάπη των υπηκόων. Στο ζεύγμα καταστολή-ιδεολογία υποκαθίσταται το ζεύγμα νόμος-αγάπη, απαγόρευση-επιθυμία, αλλά ο ρόλος της βίας στη θεμελίωση της εξουσίας εξακολουθεί να υποτιμάται: δεν πρόκειται ποτέ παρά για τους λόγους της συναίνεσης».

Το ανησυχητικό σε όλα αυτά, σύμφωνα πάντα με τον Πουλαντζά, δεν είναι η επικέντρωση στη συναίνεση, αλλά η αναγωγή της εξουσίας στην συμβολική ή εσωτερικευμένη καταστολή/ απαγόρευση. «Αδυνατούν έτσι να συλλάβουν τους θετικούς υλικούς λόγους (ανάμεσα σε άλλα, παραχωρήσεις της εξουσίας στις μάζες) αυτής της συναίνεσης και τη θεμελιώνουν στην αγάπη-επιθυμία της καταστολής, ενώ οι λόγοι αυτοί, πέρα πάντοτε από την κυρίαρχη ιδεολογία, παίζουν αποφασιστικό ρόλο. Το ότι τονίζουμε όμως τη θετικότητα της εξουσίας δεν σημαίνει, από την άλλη μεριά, ότι αποκρύπτουμε και το ζήτημα της καταστολής και τον ρόλο της ιδεολογίας που επεμβαίνει και αυτή στη συναίνεση. Κι όμως αυτό ακριβώς συμβαίνει με τον **Foucault**: αν και ο ίδιος διαφέρει από τα προηγούμενα ρεύματα διότι αποδείχνει – κι εδώ είναι η αξία του – μιαν από τις πλευρές των τεχνικών μέσων της εξουσίας που οργανώνουν υλικά την υποταγή των δυναστευομένων (η πειθαρχία με την κανονικοποίηση), οι αναλύσεις του ωστόσο χαρακτηρίζονται και αυτές από τη σταθερή υποτίμηση του ρόλου της ανοιχτής φυσικής βίας, ενώ η υποτίμηση του ρόλου του νόμου (όχι ως επαγωγού αγάπης-επιθυμίας αλλά ως κωδίκευσης ακριβώς αυτής της βίας) είναι εδώ απλώς ένα σύμπτωμά της». «Παλλειουργικότητα» λοιπόν «των τεχνικών της εξουσίας» η οποία απορροφά και το ζήτημα της φυσικής βίας και αυτό της συναίνεσης που «γίνεται ένα μη-πρόβλημα». Ποιοι είναι «πέρα από την κανονικοποιητική πειθαρχία, οι “λόγοι” της

⁹⁹⁵ Ο Πουλαντζάς παραπέμπει στο σημείο αυτό στους Lyotard, Legendre, Scherer...

συναίνεσης που ωστόσο δεν εμποδίζουν να εξακολουθούν να υπάρχουν αγώνες; Εάν αυτή η πειθαρχία αρκούσε για να εξηγήσει την υποταγή, γιατί θα επέτρεπε την ύπαρξη των αγώνων;».

Φθάνουμε εδώ, υποστηρίζει ο Πουλαντζάς σε μια κομβική απορία των αναλύσεων του Foucault: «στο αθεμελίωτο των περιφημών “αντιστάσεων” στην εξουσία». Στην πραγματικότητα «αν πρέπει να υπάρχει οργανωμένη φυσική βία, είναι για τον ίδιο λόγο που πρέπει να υπάρχει συναίνεση: ακριβώς επειδή υπάρχουν πρώτα και πάντοτε αγώνες που αιτία τους έχουν πριν απ’ όλα την εκμετάλλευση. Αν αυτή η πρωταρχική και απaráκαμπτη πραγματικότητα, που κάνει ώστε οι αγώνες να είναι πάντα η βασική αιτία της εξουσίας, ξεχαστεί υπέρ μιας θεωρίας που βλέπει την εξουσία (το Νόμο, τον Αφέντη) σαν τη βασική αιτία των αγώνων, ή μιας σχέσης μεταξύ καθαρά ισοδύναμων όρων “εξουσία-αντιστάσεις”, τότε οδηγούμαστε είτε στο να θεωρούμε τη συναίνεση παράγωγο της αγάπης ή της επιθυμίας της εξουσίας, είτε να κουκουλώσουμε αυτήν τη συναίνεση ως πρόβλημα. Και στις δύο περιπτώσεις καταχωνιάζουμε τον ρόλο της βίας».⁹⁹⁶

Σε μια μικρή παρένθεση που θα ανοίξει, σχετικά με την «υλική μήτρα του καπιταλιστικού χρόνου», θα αναφερθεί ο Πουλαντζάς, στις διάφορες ιδεολογικές παραστάσεις της Ιστορίας που γεννήθηκαν από την χρονική μήτρα του καπιταλισμού: «η μονογραμμική, εξελικτική, προοδευτική και τελεολογική ιστορικότητα της αστικής φιλοσοφίας της Ιστορίας» έκανε δυνατή για πρώτη φορά «την κατασκευή μιας επιστημονικής έννοιας της ιστορίας, πράγμα που χαρακτηρίζει τη σκέψη του Marx [...]».⁹⁹⁷

Ερχόμαστε λοιπόν εδώ αντιμέτωποι με το «γνωστό πρόβλημα: ένα επιστημολογικό πεδίο θεμελιωμένο σε μια ορισμένη ιστορικο-κοινωνική υλικότητα – εδώ η υλική μήτρα που προκύπτει από τις καπιταλιστικές σχέσεις παραγωγής – κάνει δυνατή την εμφάνιση επιστημονικών στοιχείων γνώσης που, σαν τέτοια, υπερβαίνουν τούτο το πεδίο. Ο καπιταλισμός έκανε δυνατή τη συγκρότηση μιας επιστήμης της ιστορίας που δεν περιορίζεται μόνο στη γνώση του καπιταλισμού. [...] τα στοιχεία και το αντικείμενο της επιστήμης δεν ανάγονται στις συνθήκες τους – όποιες και εάν είναι – δυνατότητας και συγκρότησης». Εάν λοιπόν «η έννοια και το αντικείμενο της ιστορίας ως επιστήμης, επομένως του μαρξισμού, δεν έχουν, όπως και όποια άλλη επιστήμη, ένα πεδίο ισχύος αυστηρά περιγεγραμμένο από τις ιστορικές συνθήκες εμφάνισής τους, αυτό οφείλεται στο ότι δεν ανάγονται στις περιρρέουσες ιδεολογικές παραστάσεις [...]».

Ωστόσο, παρατηρεί ο Πουλαντζάς, είναι γνωστό ότι «η τομή επιστήμη-ιδεολογία δεν έχει το ριζικό χαρακτήρα που της είχαμε αποδώσει πριν μερικά χρόνια.

⁹⁹⁶ Νίκος Α. Πουλαντζάς: *Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, εκδ. Θεμέλιο, 3^η έκδοση 1991, σελ. 109-113.

⁹⁹⁷ Ας αναφέρουμε εδώ: ο Eric Hobsbawm παρατήρησε πως η τεράστια δύναμη του Marx εντοπίζεται ακριβώς στην εμμονή του στην εσωτερική δυναμική που μεταβάλλει τη δομή. Για τον Hobsbawm «τίποτα από την θεωρία των σταδίων του Marx δεν μας εξουσιοδοτεί να αναζητούμε ένα γενικό νόμο της εξέλιξης». Επίσης (στο *Για την Ιστορία*, στις σελ. 181-182), ο Hobsbawm συνοψίζει αυτά που θεωρεί βασικά χαρακτηριστικά του «αγοραίου μαρξισμού»: Ανάμεσα σε άλλα, ο «αγοραίος μαρξισμός» περιλαμβάνει την οικονομική ερμηνεία της ιστορίας (ότι δηλαδή, ο οικονομικός παράγων είναι ο θεμελιακός και από αυτόν εξαρτώνται όλοι οι άλλοι), ένα απλοϊκό μοντέλο «βάσης και οικοδομήματος» το οποίο ερμηνεύτηκε ως μια απλή σχέση κυριαρχίας και εξάρτησης, κάποιους άτεγκτους «ιστορικούς νόμους» και την «ιστορική αναγκαιότητα». Η επιμονή του Marx γράφει ο Hobsbawm, στον συστηματικό και αναγκαίο χαρακτήρα της κοινωνικής εξέλιξης από την οποία αποκλειόταν σε μεγάλο βαθμό το τυχαίο- τουλάχιστον στο επίπεδο των γενικεύσεων για τις μακροπρόθεσμες αλλαγές- ερμηνεύτηκε συχνά «σαν μια δύσκαμπτη και επιβεβλημένη κανονικότητα [...] ή, ακόμα, σαν ένας μηχανικός ντετερμινισμός που μερικές φορές φθάνει σχεδόν στο σημείο να πει ότι δεν υπήρχαν εναλλακτικές προοπτικές στην ιστορία» (*Για την Ιστορία*, εκδ. Θεμέλιο 1998, κυρίως κεφ. 10-11).

[...] Η επένδυση της καπιταλιστικής χρονικής μήτρας με τον εσχατολογικό εξελικτισμό, με τον ορθολογίζοντα προοδευτισμό, με τη μονοσήμαντη γραμμικότητα, με τον ανθρωπιστικό ανθρωπισμό» δεν αποτελεί απλή απόκλιση και διαστρέβλωση από τους επιγόνους: «είναι παρούσα μέσα στη θεωρία του Marx». Πώς λοιπόν να ξεχωρίσουμε μέσα στην ίδια τη θεωρία τη διάρθρωση της επιστήμης της ιστορίας και τις ιδεολογικές παραστάσεις; «Διότι πρόβλημα υπάρχει και μάλιστα μεγάλο», παραδέχεται ο Πουλαντζάς: «ενάντια στη σημερινή τάση, που είτε (οι “νέοι φιλόσοφοι” δεν βλέπει στον Marx παρά μια επανάληψη του ορθολογισμού και του θετικισμού του Διαφωτισμού, είτε αντίθετα, με τον **Foucault**, ανάγει την εγκυρότητα, το αντικείμενο και το πεδίο κάθε επιστήμης στις συνθήκες – όποιες και αν είναι – εμφάνισής της, και στην περίπτωση του μαρξισμού στους συγκεκριμένους τρόπους άσκησης της εξουσίας, τους πειθαρχικούς κανονισμούς, που για τον **Foucault** επέχουν θέση “συνθηκών”».⁹⁹⁸

Όταν ο **Foucault** διατυπώνει τη δική του αντίληψη της εξουσίας, σημειώνει ο Πουλαντζάς, «παίρνει για στόχο είτε έναν ορισμένο μαρξισμό που τον κόβει και ράβει με τον δικό του τρόπο, παραμορφώνοντάς τον, είτε τον ιδιότυπο μαρξισμό της 3^{ης} Διεθνούς και τη σταλινική αντίληψη [...]».⁹⁹⁹ Αυτό λοιπόν που προτείνει ο **Foucault**, γράφει ο Πουλαντζάς, είναι μια αντίληψη της εξουσίας «ως στρατηγικής κατάστασης του συσχετισμού των δυνάμεων μέσα σε μια κοινωνία». Η εξουσία δεν είναι κάτι που αποκτάται, αποσπάται ή μοιράζεται ‘ οφείλουμε να είμαστε νομιναλιστές: η εξουσία δεν είναι θεσμός ή δομή: πρόκειται, λέει ο **Foucault**, για μια σύνθετη στρατηγική κατάσταση. Εκεί μάλιστα όπου υπάρχει εξουσία υπάρχει αντίσταση - η αντίσταση εν τούτοις δεν βρίσκεται ποτέ σε θέση εξωτερικότητας έναντι της εξουσίας.

Οι απόψεις αυτές λέει ο Πουλαντζάς είναι «σωστές εν μέρει»: η εξουσία δεν είναι ποσότητα που κατέχεται ούτε ποιότητα προσδεμένη σε μια ταξική οντότητα, σε μια τάξη-υποκείμενο.¹⁰⁰⁰ Σε σχέση λοιπόν με τις κοινωνικές τάξεις, με τον όρο εξουσία «πρέπει να εννοούμε την ικανότητα μιας ή μερικών τάξεων να πραγματοποιούν τα ειδικά τους συμφέροντα». Η εξουσία υποστηρίζει ο Πουλαντζάς, ως έννοια δηλώνει «το πεδίο του αγώνα τους, το πεδίο του συσχετισμού των δυνάμεων και των σχέσεων της μιας τάξης με την άλλη [...]. Η ικανότητα μιας τάξης να πραγματοποιεί τα συμφέροντά της βρίσκεται σε αντίθεση με την ικανότητα (και τα συμφέροντα) άλλων τάξεων: το πεδίο της εξουσίας είναι επομένως αυστηρά σχεσιακό». Η εξουσία λοιπόν, δεν είναι μέγεθος που μοιράζεται ή ανταλλάσσεται, δεν είναι “εξουσία-μηδενικό άθροισμα”. «Η εξουσία μιας τάξης συνδέεται πριν απ’ όλα με την αντικειμενική θέση της μέσα στις οικονομικές, πολιτικές και ιδεολογικές σχέσεις, θέση που καλύπτει τις πρακτικές των αντιμαχόμενων τάξεων, δηλαδή τις ανισωτικές σχέσεις κυριαρχίας/υποταγής των τάξεων, σχέσεις ριζωμένες στον κοινωνικό καταμερισμό της εργασίας, και που συνίσταται ήδη σε σχέσεις εξουσίας». Η θέση ωστόσο της κάθε τάξης οριοθετείται από τη θέση των άλλων τάξεων. Η εξουσία επομένως δεν είναι μια ποιότητα προσδεμένη «σε μια τάξη “καθ’ εαυτήν” με την έννοια μιας συγκέντρωσης φορέων, αλλά εξαρτάται και απορρέει από ένα σχεσιακό σύστημα υλικών θέσεων που καταλαμβάνουν ορισμένοι φορείς».

Ειδικότερα, η πολιτική εξουσία, εκείνη που αναφέρεται κατεξοχήν στο Κράτος, συνδέεται επιπλέον, «με την εξουσιαστική οργάνωση μιας τάξης και με την

⁹⁹⁸ Ν. Πουλαντζάς: *Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, εκδ. Θεμέλιο, 3^η έκδοση 1991, σελ. 159-161.

⁹⁹⁹ Ν. Πουλαντζάς: *Το Κράτος, η Εξουσία, ο Σοσιαλισμός*, εκδ. Θεμέλιο, 3^η έκδοση 1991, σελ. 209-218.

¹⁰⁰⁰ (Σχετικά με την εξουσία και την πάλη των τάξεων: κεφάλαιο “η έννοια της εξουσίας”, στο Ν. Πουλαντζάς: *Πολιτική Εξουσία και Κοινωνικές Τάξεις*, τόμος Α, 3^η έκδοση, εκδ. Θεμέλιο 1985, σελ. 135-166. Βλπ. επίσης: Ν. Πουλαντζάς: *Για τον Gramsci – Μεταξύ Sartre και Althusser*, εκδ. Πολύτυπο 1984).

ταξική θέση μέσα στη συγκυρία», με τις σχέσεις των τάξεων, «επομένως με ένα καθαυτό στρατηγικό πεδίο».

«Ενάντια στην άποψη που ο **Foucault** και ο *Deleuze* αποδίδουν στον μαρξισμό» ο Πουλαντζάς ισχυρίζεται πως «το Κράτος δεν είναι ένα πράγμα ή μια οντότητα με ενδογενή εργαλειακή ουσία που κατέχει τάχα μια εξουσία-ποσοποιήσιμο μέγεθος, αλλά ότι ανάγεται στις σχέσεις των τάξεων και των κοινωνικών δυνάμεων». Επομένως “κρατική εξουσία” είναι η εξουσία των κυρίαρχων τάξεων, δηλαδή η θέση αυτών των τάξεων έναντι των δυναστευόμενων – ο στρατηγικός συσχετισμός δυνάμεων ανάμεσα στις τάξεις, ανάμεσα στις θέσεις τους. «*Το Κράτος δεν είναι ο εργαλειακός μεσεγγυητής (αντικείμενο) μιας εξουσίας-ουσίας που η κυρίαρχη τάξη λατρεύει τάχα, ούτε ένα υποκείμενο που διαθέτει τόση ποσότητα εξουσίας όση αφαιρεί τάχα, σε μian αναμέτρηση, από τις τάξεις: το Κράτος είναι ο τόπος στρατηγικής οργάνωσης της κυρίαρχης τάξης στη σχέση της με τις δυναστευόμενες τάξεις*». Είναι λοιπόν το Κράτος «ένas τόπος και ένα κέντρο» άσκησης της εξουσίας «*αλλά που δεν κατέχει δική του εξουσία*». Οι πολιτικοί αγώνες που έχουν στόχο το Κράτος δεν είναι εξωτερικοί προς αυτό, «*αλλά ενταγμένοι μέσα στο πλαίσió του*».

Παρότι η εξουσία έχει ως πεδίο σχηματισμού της μια ανισωτική σχέση στον συσχετισμό δυνάμεων, «*η υλικότητά της, σημειώνει ο Πουλαντζάς, δεν εξαντλείται στους τρόπους άσκησης της. Η εξουσία έχει πάντοτε ένα συγκεκριμένο θεμέλιο ‘ στην περίπτωση μιας διαίρεσης σε τάξεις και ως προς την πάλη τους: α) την εκμετάλλευση, την απόσπαση υπεραξίας στον καπιταλισμό ‘ β) τη θέση των τάξεων στους διάφορους μηχανισμούς και όργανα της εξουσίας, και όχι μόνο μέσα στο Κράτος [...] ‘ γ) τον κρατικό μηχανισμό [...]*». Το σχεσιακό πεδίο της εξουσίας που αφορά τις τάξεις συνδέεται έτσι με ένα υλικό σύστημα κατανομής θέσεων μέσα στο σύνολο του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας και καθορίζεται θεμελιακά (αν και όχι αποκλειστικά) από την εκμετάλλευση. Απ’ όπου και η διαίρεση σε τάξεις, και, συνακόλουθα, η πάλη των τάξεων και οι λαϊκοί αγώνες». Εξ αυτών συνάγεται επίσης, σύμφωνα με την ανάλυση του Πουλαντζά, ότι «*κάθε αγώνας ακόμη και αν είναι ετερογενής προς τους καθαυτό αγώνες (ο αγώνας ανδρών-γυναικών λόγου χάρη), δεν αποκτά ασφαλώς το δικό του νόημα σε μια κοινωνία όπου το Κράτος χρησιμοποιεί την κάθε εξουσία (τη φαλλοκρατία ή την οικογένεια στην περίπτωση μας) ως διασταθμό ταξικής εξουσίας, παρά μόνο εφόσον οι ταξικοί αγώνες υπάρχουν και επιτρέπουν έτσι στους άλλους αγώνες να διεξάγονται (πράγμα που αφήνει ακέραιο το ζήτημα της σπονδύλωσης, πραγματικής ή όχι, επιθυμητής ή όχι, αυτών των αγώνων με τους ταξικούς αγώνες*».

Για τον **Foucault** όμως, «*η σχέση της εξουσίας δεν έχει ποτέ άλλη βάση παρά τον ίδιο τον εαυτό της, γίνεται σκέτη “κατάσταση” όπου η εξουσία είναι πάντοτε ενύπαρκτη και το ζήτημα ποια εξουσία και για να κάνει τι του φαίνεται εντελώς κωλυσιεργικό. Πράγμα που στον Foucault έχει ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα, λογικό αδιέξοδο άλυτο και απόλυτα απaráκαμπτο του έργου του: οι περίφημες αντιστάσεις, αναγκαίο στοιχείο κάθε εξουσιαστικής κατάστασης, παραμένουν σ’ αυτόν ισχυρισμός εντελώς αναιτιολόγητος, με την έννοια ότι δεν έχουν καμία βάση ‘ είναι καθαρή βεβαίωση αρχής*». Όχι μόνο λοιπόν «*δεν μπορεί κανείς να συναγάγει, από τις θέσεις του Foucault, παρά έναν κλεφτοπόλεμο και σποραδικά παρενοχλητικά εγχειρήματα απέναντι στην εξουσία, αλλά και δεν υπάρχει, με βάση τις θέσεις του, καμία δυνατή αντίσταση. Αν η εξουσία προϋπάρχει ήδη, αν η κάθε εξουσιαστική κατάσταση είναι αυθύπαρκτη, γιατί να υπάρχει αντίσταση; Από πού θα ερχόταν αυτή η αντίσταση και πώς θα ήταν καν δυνατή;*». Η παραδοσιακή φιλοσοφία απαντούσε σε αυτά με προσφυγή στο “φυσικό δίκαιο” ή στην “κοινωνική συνθήκη” ‘ «*πιο κοντά μας, ο*

Deleuze, στην επιθυμία-θεμελιωτή, πράγμα που δεν είναι βέβαια η σωστή απάντηση, αλλά τουλάχιστον είναι μια απάντηση. Στον Foucault, το ερώτημα μένει αναπάντητο».

«[...] Αυτή η απολυτοποίηση της εξουσίας, που ανάγεται πάντοτε στον εαυτό της, συνεχίζει ο Πουλαντζάς, σπρώχνει ακαταμάχητα στην ιδέα μιας Εξουσίας-Αυθέντη, πρωτο-θεμελιωτή της κάθε πάλης-αντίστασης. Έτσι, οι αγώνες είναι απαρχής και συστατικά διεστραμμένοι από την εξουσία, της οποίας δεν είναι παρά μια σκέτη εσωτερική επένδυση, αν όχι μια νομιμοποίηση. Ανάμεσα στην αδύνατη φυσικότητα των αντιστάσεων κατά τον Foucault και τη σημερινή αντίληψη για μια εξουσία (Κράτος) ως παντοεινότητα του ριζικού Κακού, η απόσταση είναι μικρότερη απ' ό τι φαίνεται. Έτσι, κάθε αγώνας δεν μπορεί παρά να υποθάλλει την εξουσία δίχως ποτέ να την ανατρέψει, διότι ο αγώνας αυτός δεν έχει ποτέ άλλη βάση από την ίδια τη σχέση του προς την εξουσία, μάλιστα καμία άλλη βάση από την ίδια την εξουσία».

Οι αγώνες, υποστηρίζει ο Πουλαντζάς, έχουν ως προς την υλική τους βάση πάντοτε το προβάδισμα έναντι των θεσμών-μηχανισμών της εξουσίας. Εν τούτοις πρέπει να προσέχουμε ώστε να μην ολισθήσουμε «σε μια ουσιαρχική αντίληψη της εξουσίας» απέναντι στην οποία υπάρχουν αγώνες (το κοινωνικό στοιχείο) οι οποίοι δεν μπορούν υποτίθεται να την ανατρέψουν παρά μόνο εφόσον είναι εξωτερικοί προς αυτήν.¹⁰⁰¹

Παρά το ότι λοιπόν οι αγώνες δεν είναι ποτέ πραγματικοί της εξουσίας, μπορούν εν τούτοις να την ανατρέψουν. «Αν η άποψη του Foucault, θεωρεί αδύνατη αυτή την ανατροπή» τούτο δεν οφείλεται, λέει ο Πουλαντζάς, στο ότι ο Foucault υποστηρίζει, μαζί με τον μαρξισμό, ότι η φύση της εξουσίας είναι σχεσιακή ή ότι οι αντιστάσεις της δεν βρίσκονται ποτέ σε απόλυτη εξωτερικότητα προς αυτήν. Άλλος είναι ο λόγος. Οι εξουσίες και οι αντιστάσεις εμφανίζονται στον Foucault «ως δύο πόλοι της σχέσης απόλυτα ισοδύναμοι: οι αντιστάσεις δεν έχουν βάση. Έτσι ο πόλος εξουσία γίνεται τελικά πρωτεύων. Αυτό σπρώχνει τον Foucault να γλωστράει συνεχώς από τη μία έννοια του όρου εξουσία στην άλλη, χάρη στην υποβλητική, επομένως όχι ακριβόλογη, αναλογική γλώσσα που χρησιμοποιεί: ο όρος δηλώνει τότε μια σχέση, τη σχέση εξουσίας, τότε, και συχνά ταυτόχρονα έναν από τους πόλους της σχέσης εξουσία-αντιστάσεις. Βλέπετε, αφού λείπει η βάση από τις αντιστάσεις, η εξουσία τελικά ουσιοποιείται και απολυτοποιείται κι έτσι γίνεται ένας “πόλος” “έναντι” των αντιστάσεων, μια υπόσταση που τις μολύνει με την εξάπλωσή της, ένας πόλος πρωταρχικός και καθοριστικός έναντι των αντιστάσεων. Απ' όπου το πρόβλημα του Foucault: πώς να αποφύγουμε, στην περίπτωση αυτή, να πέσουμε στην παγίδα μιας κυριαρχίας που μένει πάντοτε απaráκαμπτη, μιας εξουσίας που έχει ένα απόλυτο προνόμιο έναντι των αντιστάσεων, αντιστάσεων πάντοτε παγιδευμένων από την εξουσία;».

Έτσι λοιπόν, συνεχίζει το συλλογισμό του ο Πουλαντζάς, «μια μόνη απάντηση είναι δυνατή: πρέπει να βγούμε έξω από τούτη την εξουσία που ξανάγινε υπόσταση, να ανακαλύψουμε με κάθε τρόπο κάτι το διαφορετικό από αυτές τις ενταγμένες μέσα στην εξουσία αντιστάσεις, κάτι που να είναι επιτέλους εκτός εξουσίας, ριζικά εξωτερικό προς την εξουσία η οποία έχει γίνει ουσιοποιημένος και απολυτοποιημένος πόλος της σχέσης, έστω και αν αυτή η έξοδος μας απειλεί να θέσει σε ολοκληρωτική αμφισβήτηση τα κεκτημένα από την ανάλυση της εξουσίας ως σχέσης ακριβώς. Τούτο το κάτι, ο Foucault το ανακάλυψε σε αυτό που ονομάζει “πλέμπα”».

Σύμφωνα με τον Foucault, η “πλέμπα” είναι εκείνο “το κάτι” μέσα στο κοινωνικό σώμα, μέσα στις τάξεις ή τα ίδια τα άτομα, το οποίο ξεφεύγει με κάποιον

¹⁰⁰¹ Οι υποστηρικτές της ιδέας για το “θεσμίζον κοινωνικό φαντασιακό” που βρίσκεται σε ριζική εξωτερικότητα προς τη θεσμισμένη εξουσία (όπως ο C.Lefort) υποπίπτουν σε αυτό το λάθος σύμφωνα με τον Πουλαντζά.

τρόπο από τις σχέσεις εξουσίας ‘ είναι το όριό τους, η αντίκρουσή τους – είναι εκείνο που «απαντά σε κάθε προώθηση της εξουσίας με μια κίνηση για να απαλλαγεί από αυτήν». Ο Πουλαντζάς θα θεωρήσει πως «η “πλέμπα” είναι, φυσικά, ένας ισχυρισμός εξίσου αβάσιμος όσο και οι αντιστάσεις. Αν όμως ο **Foucault** προσφεύγει σε αυτόν σαν σε κάτι που μπορεί να περιορίσει την εξουσία μόνο εφόσον της “ξεφεύγει” και “απαλλάσσεται” από αυτήν, μόνο εφόσον είναι εκτός σχέσης εξουσίας, το κάνει γιατί στο μεταξύ η εξουσία, από σχέση που ήταν, έχει γίνει ένας από τους πόλους – ουσιοποιημένος μάλιστα – της σχέσης ‘ μια υπόσταση που παγιδεύει, και που δεν μπορείς επομένως να την περιορίσεις παρά μόνο ξεφεύγοντάς της, μια μηχανή που αυτοαναπαράγεται και καταβροχθίζει τα πάντα και που δεν μπορείς να της φράξεις το δρόμο παρά απέξω από το πεδίο της. Έπεται φυσικότητα, για τον **Foucault**, ότι οι πλέμπες-αντιστάσεις μπορούν αμέσως να “ενσωματωθούν” στην εξουσία και να εκμηδενιστούν “αν ορίσουν για τον εαυτό τους μια στρατηγική”». Αυτό το κάτι υποστηρίζει ο Πουλαντζάς που υποτίθεται ότι βάζει τέλος στην παντοδυναμία της εξουσίας, τελικά δεν συναντά παρά το κενό. «Με τις δίχως βάση αντιστάσεις και την υποστασιωμένη εξουσία, ο **Foucault**, καταλήγει να δημιουργήσει το κενό μπροστά σε μια εξουσία που δεν είναι πια μια αναφορά, μια σχέση, αλλά μια κυτταροφαγική ουσία».

Για τις Θεωρητικές Σχέσεις Foucault – Πουλαντζά

Ο Ν. Πουλαντζάς, στο βιβλίο *Το Κράτος, Η Εξουσία, Ο Σοσιαλισμός*,¹⁰⁰² οικειοποιείται εκλεκτικά ορισμένες πτυχές των λόγων του **Foucault**, εν τούτοις επιχειρηματολογώντας ενάντια στον «πλουραλισμό των μικροεξουσιών», προτάσσοντας τις σχέσεις παραγωγής και τον κοινωνικό καταμερισμό εργασίας, έρχεται εν τέλει σε αντιπαράθεση μαζί του.

«Διάχυση της Επιστημολογίας στην Πολιτική»

Τι μας δείχνει η επισκόπηση της θεωρητικής συνάντησης Πουλαντζά και **Foucault**;

Για τον Πουλαντζά, η διάχυση της εξουσίας από τους **Foucault** και Deleuze σε αναρίθμητες ετερογενείς “τοπικές εστίες” δεν είναι παρά υπό νέο ένδυμα η παλαιά άποψη του λειτουργισμού και της θεσμοκρατίας που μετατοπίζει το κέντρο ανάλυσης από το κράτος στις μικροεξουσίες. Ο Πουλαντζάς, υποστηρίζει η Β. Τσινόρεμα «βλέπει σωστά αυτή τη θέση του **Foucault** να παρέχει το θεωρητικό προκάλυμμα στους νέους φιλοσόφους, για μια στροφή από τον αριστερό αντι-εξουσιαστικό λόγο του ’68 σε ένα λόγο “αντικρατικού δεξιού φιλελευθερισμού” της δεκαετίας του ’70».¹⁰⁰³ Εάν η εξουσία είναι ενύπαρκτη σε όλο το κοινωνικό σώμα και κάθε υπονόμευσή της προϋποθέτει επί της ουσίας τους μηχανισμούς της «τότε αυτή η θέση μόνο ένα βήμα απέχει από το συμπέρασμα που σύρει ο Β.-Η. Levy ότι δηλαδή και τα ίδια τα αριστερά κόμματα και το προλεταριάτο είναι στυλοβάτες της ισχύουσας τάξης πραγμάτων».¹⁰⁰⁴

Τελικώς, ποιες γενικές συγκλίσεις μπορούμε να διαπιστώσουμε στους δύο στοχαστές; κατά πρώτον, και οι δύο υποστηρίζουν την εμμένεια της εξουσίας στις

¹⁰⁰² Ν. Πουλαντζάς, *Το Κράτος, Η Εξουσία, Ο Σοσιαλισμός*, εκδ. Θεμέλιο, 3^η εκδ., 1991, κυρίως σελ. 49-53, 61-64, 93-98, 109-113, 141, 160-161, 209-216,

¹⁰⁰³ Για τη “κριτική συνάντηση” Πουλαντζά – **Foucault**, βλπ. περιοδικό *Ο Πολίτης*: τεύχος 96 (12/ 1988) άρθρο Β. Τσινόρεμα: “Πουλαντζάς και **Foucault**: όψεις μιας κριτικής συνάντησης”, σελ. 35-40. Επίσης: Β. Τσινόρεμα: “Δομή, αποδόμηση και εξουσία. Από το στρουκτουραλισμό στο μεταστρουκτουραλισμό”, στο *Η Πολιτική Σήμερα – Ο Ν. Πουλαντζάς και η Επικαιρότητα του Έργου του*, εκδ. Θεμέλιο 2001, σελ. 152-172.

¹⁰⁰⁴ Β. Τσινόρεμα, *Ο Πολίτης*: τεύχος 96 (12/ 1988) σελ. 36. (Παρατίθεται στο σημείο αυτό: Β.-Η. Levy: “La Preuve du Pudding”, *Tel Quel*, 77).

κοινωνικές σχέσεις. Ωστόσο, ενώ στον Πουλαντζά η εξουσία είναι κοινωνική σχέση με ταξικό χαρακτήρα, στον **Foucault** «η εμμeneιά της παραμένει ανεξήγητη, a priori και σχεδόν μεταφυσική».¹⁰⁰⁵ Κατά δεύτερον και οι δύο έχουν σχεσιακή αντίληψη για την εξουσία, και τρίτον: και στους δύο η εξουσία προσεγγίζεται ως θετικότητα και όχι απλώς ως κατασταλτική αρνητικότητα.

Σε επιστημολογικό επίπεδο, ο Πουλαντζάς επιχειρεί μια διάκριση ανάμεσα στις γενικές θεωρητικές και επιστημολογικές θέσεις του **Foucault** και στις θέσεις του ως συγκεκριμένου θεωρητικού των τεχνικών της εξουσίας και πτυχών του κράτους.

Σύμφωνα με την Τσινόρεμα η διάκριση είναι θεμιτή και «εδράζεται σε πραγματικές εντάσεις μέσα στο ίδιο το έργο του **Foucault**, η αχίλλεια πτέρνα του οποίου εντοπίζεται ακριβώς στις επιστημολογικές του θέσεις». Οι τελευταίες λοιπόν (εκτός από το ότι οδηγούν σε ορισμένα αδιέξοδα άλυτα μέσα στο φουκωικό Παράδειγμα) εν τέλει «συγκρούονται με τις ίδιες τις επιμέρους ιστορικές και πολιτικές συζητήσεις του, που, ας σημειωθεί, βρίσκονται σε πλήρη αντιστοιχία με τις θέσεις του για την ύπαρξη πολλαπλών και ετερογενών μικρο-επιπέδων εξουσιών και αντιστάσεων στα πλαίσια πολλαπλών “μικρο-πολιτικών”».

Ο **Foucault** λοιπόν διαπνέεται από «έντονο αντι-επιστημολογικό πνεύμα», από επιστημολογικό προοπτικισμό: κάθε είδος λόγου ή κλάδος γνώσης, μέσα από την συγκεκριμένη μορφή του διαγράμματος “εξουσίας-γνώσης” που τον συγκροτεί, δημιουργεί το αντικείμενό του ως πραγματικό αντικείμενο, έτσι που τρόπος σύγκρισης ή επιστημολογικής αξιολόγησης των λόγων μεταξύ τους δεν υπάρχει. Από αυτό συμπεραίνουμε ότι μόνο μέσα σε μια δεδομένη μορφή “εξουσίας-γνώσης” μπορεί οι προτάσεις να είναι υποψήφιος για “αλήθεια” ή “ψεύδος” (εφόσον ανεξάρτητο από αυτές επιστημολογικό κριτήριο δεν υπάρχει). Αυτό όμως έχει την «παράδοξη συνέπεια του αυτο-προσδιορισμού»: δηλαδή, κάθε κριτική μιας μορφής “εξουσίας-γνώσης” πρέπει εκ των προτέρων να αποδέχεται τις θεμελιώδεις προϋποθέσεις αυτής της μορφής “εξουσίας-γνώσης”, αλλιώς δεν νομιμοποιείται επιστημολογικά να γίνεται καθόλου.

Επιπλέον «ο προοπτικισμός του **Foucault** συγκρούεται με την ίδια τη δυνατότητα ύπαρξης πολιτικής κριτικής, η οποία όμως οδήγησε και τον ίδιο, στις αρχές της δεκαετίας του '70, στο πεζοδρόμιο με πλακάτ υπέρ των δικαιωμάτων των φυλακισμένων». Διότι «εάν αρνηθεί κανείς μια επιστημολογική διάσταση στην πολιτική κριτική, όπως κάνει ο **Foucault**, τότε είτε ολισθαίνει σε μια αυτο-αναιρούμενη αποδοχή της εγκυρότητας κάθε αντιτιθέμενης οπτικής/ κριτικής – οπότε και ο ίδιος ο **Foucault** πρέπει να δεχθεί ότι, με βάση τη γενική επιστημολογική του θέση, η δική του πολιτική κριτική υπέρ των δικαιωμάτων των φυλακισμένων έχει νόημα μόνο μέσα στο πλαίσιο ενός συγκεκριμένου πολιτικού λόγου, του λόγου των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και των ατομικών ελευθεριών, υπό το πρίσμα του οποίου και μόνον η μεταχείριση των φυλακισμένων μπορεί να θεωρηθεί ως καταπίεση, ενώ υπό το πρίσμα κάποιου άλλου λόγου δεν υπάρχει καν καταπίεση (αυτο-αναιρούμενος προοπτικισμός) ‘ είτε, προκειμένου να αποφύγει το τελευταίο, θα αναγκαστεί να προσφύγει στην αυθαίρετη επίκληση μιας κάποιας “καθαρής εμπειρίας” ή “πραγματικότητας” πέρα και έξω από κάθε λόγο, πράγμα όμως που θα ήταν αντιφατικό με την αρχική επιστημολογική του θέση ότι δεν υπάρχει τίποτα έξω από τα διάφορα είδη λόγου, που συγκροτούν τα αντικείμενά τους μέσα από τα ενύπαρκτα σ’ αυτά διαγράμματα “εξουσίας-γνώσης”».

Τελικά, υποστηρίζει η Τσινόρεμα, ο **Foucault** «ολισθαίνει προς το δεύτερο όταν στην Ιστορία της Σεξουαλικότητας ισχυρίζεται ότι η έννοια της σεξουαλικότητας «μασκαρεύει στην πραγματικότητα του σώματος και των ηδονών του», την ίδια στιγμή

¹⁰⁰⁵ Β. Τσινόρεμα, *Ο Πολίτης*: τεύχος 96 (12/ 1988) σελ. 39.

που έχει ήδη απορρίψει τη δυνατότητα ύπαρξης μιας τέτοιας πραγματικότητας έξω από το *dispositif* της σεξουαλικότητας (το σύνολο δηλαδή των λόγων, θεσμών και πρακτικών της σεξουαλικότητας)».

Οι γενικές λοιπόν επιστημολογικές θέσεις του **Foucault**, με το να «διαχέουν την επιστημολογία στην πολιτική (τεχνικές της εξουσίας) καθιστούν κοινότοπη την ίδια την πολιτική κριτική, δεδομένου ότι αναγνωρίζουν ισότιμο επιστημολογικό *status* σε κάθε πολιτική κριτική!».¹⁰⁰⁶

Και πάλι: για τις Θεωρητικές Αντιστοιχίες Foucault – Πουλαντζά

Έχει ενδιαφέρον η εκτίμηση των θεωρητικών αντιστοιχιών μεταξύ **Foucault** και Πουλαντζά που δίνεται από τον Γ. Βέλτσο, στο βιβλίο του *Αντι-κείμενα*.¹⁰⁰⁷ Ο Βέλτσος επισημαίνει τα εξής κοινά σημεία: μια «σύμπτωση» μεθοδολογική η οποία προκύπτει από τη («σιωπηρή») κοινή αποδοχή της στρουκτουραλιστικής “δυναμικής” αρχής. Η αρχή αυτή θεωρεί την «Εξουσία και το Κράτος ως εσωτερικές-κρυμμένες δομές, θεμελιωμένες μέσα σε άλλες κατά τη γέννησή τους, πέρα από χρονολογικές προτεραιότητες, που αφορούν στο πρόβλημα της θεμελίωσής τους και όχι της καταγωγής τους»¹⁰⁰⁸. Δεύτερο κοινό, υπάρχει μια σύμπτωση ως προς τον τρόπο δράσης (Εξουσίας και Κράτους αντίστοιχα) η οποία χαρακτηρίζεται ως “θετική” - “παραγωγική”. Τρίτο κοινό, η σύμπτωση ως προς τον τόπο εμφάνισης των αποτελεσμάτων της δράσης (Εξουσίας και Κράτους) που είναι «ολόκληρο το κοινωνικό πεδίο» (**Foucault**) ή «όλες οι σφαίρες της κοινωνικής πραγματικότητας» (Πουλαντζά).

Κατά πρώτον λοιπόν, η εκτίμηση εδώ είναι πως πρέπει να «αναζητήσουμε το στρουκτουραλισμό πίσω από τη “γενεαλογική” προβληματική του **Foucault**» παρά τις περί του αντιθέτου διακηρύξεις στο εναρκτήριο μάθημα του 1970 στο *College de France*.¹⁰⁰⁹ Ο **Foucault**, υποστηρίζει ο Γ. Βέλτσος, δυσπιστεί απέναντι στο μονιστικό ιστορικισμό και σε κάθε προβληματική “χρονολογικής καταγωγής” και αντιλαμβάνεται την Εξουσία ως δομή, θεμελιωμένη μέσα σε μια άλλη και συγχρόνως διάφορη από αυτήν. Αυτή την άλλη την εξωτερική δομή την ονομάζει “μηχανισμό” (*dispositif*). Ενώ για τον Πουλαντζά το μοντέλο στο οποίο αναφέρονται οι “δομές-διαδικασίες” είναι η κατηγορία του «τρόπου παραγωγής», για τον **Foucault** το μοντέλο είναι «ένα διάγραμμα» που «οργανώνει σε μια δεδομένη στιγμή τις συγκεκριμένες κοινωνικές μηχανές»¹⁰¹⁰. Η Εξουσία λοιπόν, (όπως και το Κράτος) λειτουργούν εντός άλλων εξωτερικών δομών, θεμελιώνονται στο εσωτερικό τους αλλά δεν εξαντλούνται σε αυτές, τις ξεπερνούν: επομένως εδώ έχουμε παρουσία “συγχρονική” (γένεση μέσα σε ευρύτερες δομές) και “διαχρονική” (διάχυση και ξεπέρασμα δομών που προϋποτίθενται αλλά δε προϋπάρχουν χρονικά). Πώς όμως η Εξουσία (και το Κράτος αντίστοιχα στον Πουλαντζά) «λειτουργούν συγχρόνως ως έργον και ως ενέργεια», πώς προσδιορίζουν ενώ έπονται;¹⁰¹¹ Η «κρυμμένη δομή» (Εξουσία) είναι εσωτερική (στους “μηχανισμούς” – το Κράτος στις σχέσεις παραγωγής), αλλά ο κινητήρας εξέλιξης ολόκληρου του συστήματος παραμένει εξωτερικός: η δυναμική του εξέλιξη δεν προέρχεται από το εσωτερικό της πρώτης

¹⁰⁰⁶ Β. Τσινόρεμα, *Ο Πολίτης*: τεύχος 96 (12/ 1988) σελ. 40.

¹⁰⁰⁷ Γ. Βέλτσο: *Αντι-κείμενα*, εκδ. Γνώση 1982, “Θεωρητικές αντιστοιχίες στη σκέψη του Μ. **Foucault** και του Ν. Πουλαντζά”, σελ. 113 έως 135.

¹⁰⁰⁸ Γ. Βέλτσο: *Αντι-κείμενα*, εκδ. Γνώση 1982, σελ. 114.

¹⁰⁰⁹ Γ. Βέλτσο: *Αντι-κείμενα*, εκδ. Γνώση 1982, σελ. 116.

¹⁰¹⁰ G. Deleuze: “Ecrivain non: un nouveau cartographe”, περιοδικό *Critique*, vol. 343, σελ. 1221 - παρατίθεται από τον Γ. Βέλτσο. (Gilles Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2005).

¹⁰¹¹ Γ. Βέλτσο: *Αντι-κείμενα*, εκδ. Γνώση 1982, σελ. 119.

δομής αλλά από την αντιπαράθεσή της προς τις εξωτερικές δομές (πρόκειται για μια δομική, εγγενή στην Ιστορία αντίθεση μεταξύ “συγχρονικού-αμετάβλητου” και “διαχρονικού-μεταβλητού”). Ο **Foucault** λοιπόν, εμφανίζει την Εξουσία συγχρονικά ως «κατάσταση», εν τούτοις εξηγεί πως η Εξουσία λειτουργεί ταυτόχρονα και δυναμικά, διαχρονικά ως «πολλαπλότητα σχέσεων δύναμης που ενυπάρχουν στο χώρο στον οποίο ασκούνται τα αποτελέσματά της».

Δεύτερον, όσον αφορά τον τρόπο δράσης της, όπως θα δούμε και παρακάτω αναλυτικά, η Εξουσία είναι «σύνθετη στρατηγική κατάσταση» ‘ υπάρχει πίσω και μέσα σε κάθε μηχανισμό που οργανώνει ‘ δεν κατέχεται αλλά ασκείται, δεν καταλύεται ή ανατρέπεται, παρά μονίμως αναβαθμίζεται, μετατοπίζεται ή μετατίθεται. Οι σχέσεις εξουσίας «δεν είναι σε εξωτερική θέση ως προς άλλους τύπους σχέσεων». Δεν υπάρχει ένας «τόπος της μεγάλης “Άρνησης” , αλλά πολλές αποσπασματικές “αντιστάσεις”»: “πόλεμος θέσεων” και “τακτική ρήξεων” στο εσωτερικό των θεσμών μάλλον παρά η μεγάλη κατά μέτωπο αντιπαράθεση. Η Εξουσία, διαχυμένη παντού δεν εξαρτάται από καμία “υποδομή” δεν υπόκειται σε κανένα “τρόπο παραγωγής”: ασκείται διαρκώς με αποτελέσματα επιδεικτικά όχι κατοχής/ κυριότητας αλλά ελιγμών και τακτικών. Οι τακτικές των σχέσεων Εξουσίας φαίνεται να συνδέονται με μίαν αιτιότητα «μετωνυμική» (η αλτουσσεριανή «δραστικότητα μιας απόυσας αιτίας») με τέτοιον τρόπο ώστε «να μην υπάρχει συγκεκριμένο πρόσωπο που τις επινοεί, αλλά ανώνυμες μεγάλες στρατηγικές» που συντονίζουν τις τοπικές τακτικές τους. Ανάλογες ιδιότητες αποδίδονται και από τον Πουλαντζά στο Κράτος: και αυτό «διαχέεται», «οργανώνει», «κατασκευάζει ατομικότητα», «ομαλοποιεί», «παράγει λόγους», «συμπυκνώνει, υλοποιεί και ενσαρκώνει τις πολιτικο-ιδεολογικές σχέσεις μέσα στις σχέσεις παραγωγής και την αναπαραγωγή τους». Η Εξουσία λοιπόν (και το Κράτος αντίστοιχα), δεν καταστέλλουν απλώς, «διαδραματίζουν άμεσα παραγωγικό ρόλο». Παράγοντας το πραγματικό, αναπαράγονται και αυτά ως πραγματικά (ένα είδος «αντεστραμμένης μεταφυσικής» κατά τον Βέλτσο). Δεν εισέρχονται μέσα στην “τάξη” τη μόνη που μπορεί να τα ανατρέψει: τη συμβολική. Η Εξουσία και το Κράτος είναι «της τάξεως του πραγματικού» το οποίο σύμφωνα με τον J. Lacan αντιστέκεται μόνιμα στην συμβολοποίησή του. Όσο εξαυλώνονται ή διαχέονται, «τόσο περισσότερο ενισχύουν το “πραγματικό”, που θεμελιώνεται έτσι στο κενό τους. Δηλαδή, τελικά, σε μια φαντασίωση, ένα “ανικανοποίητο” με τη φροϋδική έννοια, που παράγει η συνεχής υποκατάσταση που επιχειρούν». Στον **Foucault** έγραφε ο Baudrillard «δεν υπάρχει κρίση ή περιπέτεια της Εξουσίας, υπάρχει μόνο μετατονισμός»¹⁰¹², μια συνεχής εναλλαγή «εμφάνισης – εξαφάνισης», όπως στο φροϋδικό παιχνίδι της «παρουσίας-απουσίας» (fort-da) της «μητέρας-πηγής εξουσίας για το παιδί. Μητέρας φαλλικής, γιατί τι άλλο είναι η Εξουσία;».¹⁰¹³

Τρίτον, τα αποτελέσματα δράσης Εξουσίας (και Κράτους), εμφανίζονται και διαχέονται μέσα σε κάθε “μηχανισμό” (ή “διαδικασία”). Το Κράτος λει και ο Πουλαντζάς «διαχέεται στα πιο λεπτά δίκτυα». Η Εξουσία στον **Foucault**, σύμφωνα με τη διατύπωση του Baudrillard, είναι «ροή που πλημμυρίζει τα πορώδη αγγεία του κοινωνικού».

Στον **Foucault** η εξουσία απλώς παίρνει τη θέση της επιθυμίας (desire) του Deleuze λει ο Baudrillard. Για τον **Foucault** η εξουσία λειτουργεί όπως ο γενετικός

¹⁰¹² Jean Baudrillard, *Oublier Foucault*, Paris Editions Galilee 1977 (*Forget Foucault*, Semiotext(e) 1987).

¹⁰¹³ Γ. Βέλτσος: *Αντι-κείμενα*, εκδ. Γνώση 1982, σελ. 132. Μια προσέγγιση ειδικά των σχέσεων Lacan και **Foucault** γίνεται από τον Δ. Βεργέτη: *Lacan και Foucault – για την Αντινομία Ασυνείδητο-Σεξουαλικότητα*, εκδ. Κωπηλάτες 1992.

κώδικας του Monod: σύμφωνα με ένα διάγραμμα διασποράς και εντολής (DNA) και σύμφωνα με μια «τελεονομική τάξη» (teleonomical order).¹⁰¹⁴

Παραθέτω εδώ την τελευταία παρατήρηση του Γ. Βέλτσου: το Κράτος στον Πουλαντζά μεταμορφώνεται από “Κράτος-πράγμα” ή “υποκείμενο”, σε “Κράτος-σχέση”: εφόσον “θέτει” και “αίρει” ταυτόχρονα αποτελεί ένα είδος εγγελιανού “τρίτου όρου” πάνω από το “είναι” και το “μηδέν” (άρχουσα και αρχόμενη τάξη) τα οποία αλληλοαναιρούνται κατά τη σύγκρουσή τους. Η θεώρηση του Κράτους ως “σχέσης” (άρα ως “γίνεσθαι”) αποκλείει και οποιαδήποτε εργαλειακή αντιμετώπιση (χρήση του από την άρχουσα τάξη) ή θεώρηση ως υποκειμένου που αντιστέκεται στην άρχουσα τάξη, ασκώντας εξουσία προς όφελός του. Ως “σχέση”, διαπερνάται από ταξικές αντιθέσεις (μοιάζει μάλιστα να έχει απολύτως «αντι-σημειακό» ρόλο, ως σημαίνουν που παραπέμπει σε δύο αντίθετα μεταξύ τους σημασιόμενα). Αυτό σύμφωνα με τον Βέλτσο αποτελεί ίσως μια θεωρητική πρόταση η οποία θεμελιώνει μια πολιτική επιλογή: «την πιθανότητα ενός δημοκρατικού σοσιαλισμού που το έργο του Ν. Πουλαντζά ευαγγελίζεται [...]».¹⁰¹⁵

Ο Βέλτσος σε ένα άλλο βιβλίο του αποδέχεται την θέση του **Foucault** για την εξουσία ως «στρατηγική κατάσταση», ωστόσο παρατηρεί «θα ήταν υπεραπλούστευση να μην τονίζαμε ότι η “κατάσταση” αυτή εμφανίζεται κυρίως εκεί όπου ο ταξικός ανταγωνισμός είναι οξύτερος». Η εξουσία «είναι πανταχού παρούσα αλλά είναι παρούσα κυρίως εκεί όπου οι σχέσεις δύναμης προσδιορίζονται από τον ταξικό τους χαρακτήρα. Γι’ αυτό το λόγο, η εξουσία είναι δυνατό να εξαφανιστεί, όταν εκλείψει η ταξική πάλη. Αλλιώς, αν δεχόμαστε αδιαφοροποίητα “τον μύθο της πανταχού παρούσας και παντοδύναμης εξουσίας” θα συναινούσαμε σ’ εκείνη την εξουσία “που

¹⁰¹⁴ Power does not exist: is «only a perspectival space of simulation», it «undergoes a metamorphosis into signs» λει ο Baudrillard: *Oublier Foucault*, Paris Editions Galilee 1977 (σελ. 58, *Forget Foucault*, Semiotext(e) 1987). (*Forget Foucault*, σελ. 33-34).

Ο Jean Baudrillard ως σημειώσουμε εδώ παρενθετικά, δέχεται πως ζούμε σε μια μεταμοντέρνα κοινωνία της πληροφορίας όπου την κυριαρχία την έχουν τα σύγχρονα μέσα μαζικής ενημέρωσης. Το πραγματικό έχει αφανιστεί, η αλήθεια και η αντικειμενικότητα έχουν πάψει να «υπάρχουν», ομοιώματα αντικαθιστούν και ορίζουν το πραγματικό. Η εξουσία σε αυτή την κοινωνία είναι ουσιαστικά «προσομοίωση» (simulation), ένα είδος «κενού» το οποίο δεν αντιστοιχεί σε κάποια μορφή του πολιτικού ή του κοινωνικού λόγω της αδυναμίας εξασφάλισης ουσιαστικής επικοινωνίας. Η εξουσία, πολύ περισσότερο από μια πρακτική είναι μια “ψευδαισθηση”. Η “προσποιητή”, “υποκριτική” εξουσία των μαζικών μέσων ενημέρωσης ισοδυναμεί με μια «νεκρή» εξουσία που τελικά «δεν υφίσταται»: η δύναμή της έγκειται στο γεγονός ότι κατορθώνει να συντηρείται μέσα από την παραγωγή και αναπαραγωγή ατελείωτων τηλεοπτικών λόγων άνευ επί της ουσίας νοήματος. (Σύντομη κριτική παρουσίαση: Douglas Kellner, *Jean Baudrillard – Πρόκληση και αμφισβήτηση*, εκδ. Πανοπτικών 2007).

Τη δεκαετία του 1980, ο Baudrillard έθεσε μια «εμμενή αντιστροφή»: σύμφωνα με αυτόν η κοινωνία της παραγωγής πέρασε στην προσομοίωση και τη σαγήνη ‘ η πανοπτική και κατασταλτική δύναμη την οποία θεωρητικοποίησε ο **Foucault**, μετατράπηκε σε μια κυνική και σαηνηντική δύναμη της κοινωνίας των μέσων μαζικής επικοινωνίας και πληροφόρησης ‘ η απελευθέρωση, η οποία υποστηριζόταν τη δεκαετία του 1960, έγινε μια μορφή εθελούσιας δουλείας ‘ η κυριαρχία πέρασε από την πλευρά του υποκειμένου σε εκείνη του αντικειμένου ‘ και «η επανάσταση και η χειραφέτηση μετατράπηκαν στα αντίθετά τους, παρασύροντας τον καθένα ολοένα περισσότερο στη λογική του συστήματος και, συνεπώς, παγιδεύοντας τα άτομα σε μια τάξη προσομοίωσης και εικονικότητας». (*Πρόκληση και αμφισβήτηση*, σελ. 42). (Γενικά: Jean Baudrillard: *Η Διαφάνεια του Κακού*, εκδ. Εξάντας 1996. Jean Baudrillard: *Ο Καθρέφτης της Παραγωγής*, εκδ. Αλεξάνδρεια 1990. Jean Baudrillard: *Η Καταναλωτική Κοινωνία*, εκδ. Νησίδες 2000).

¹⁰¹⁵ Γ. Βέλτσος: *Αντι-κείμενα*, εκδ. Γνώση 1982, σελ. 134.

θα ήθελε αυτόν ακριβώς τον μύθο να πιστεύουν οι σκλάβοι της” (Κ. Καστοριάδης).¹⁰¹⁶

Ο Βέλτσος διαφωνεί με την αντίθεση του **Foucault** ενάντια στην διαλεκτική ως «πονηρή» προσωπίδα της εξουσίας: «πιστεύουμε αντίθετα πως η διαλεκτική ως αναγωγική διαδικασία, ζητά ακριβώς να ξεπεράσει την εξουσία, συνθέτοντας και εξαφανίζοντας τα αντιτιθέμενα στοιχεία που την παράγουν».¹⁰¹⁷

Ο **Foucault** αρνείται οποιαδήποτε εσχατολογική προοπτική για την ιστορία του κόσμου και «αρνείται να δεχτεί, λει ο Βέλτσος, την υπόσχεση ενός καλύτερου μέλλοντος». Ενδιαφέρεται αποκλειστικά για το παρόν το οποίο είναι πλήρες εξουσίας: είναι η εξουσία “κατάσταση”, κατάσταση που τίθεται και δεν αναιρείται. Δεν υπάρχει λοιπόν υπόσχεση, ούτε αλλαγή ούτε κρίση εξουσίας. Παράλληλα ο **Foucault** αρνείται «κάθε συμβολική μετάσταση της εξουσίας, συνεπώς και κάθε υποκατάστασή της», δεν δέχεται τον συμβολικό χώρο «γιατί γνωρίζει ότι εκεί η εξουσία μπορεί και να αχρηστεύεται». Η θεωρία του «ασφυκτικά κλειστή και σφριγηλή αλλά και βαθύτατα απελπισμένη αρνείται να δεχθεί τον μαρξικό οπτιμισμό σύμφωνα με τον οποίο η εξουσία θα πρέπει κάποτε να εξαφανιστεί από μια τάξη-μεσοία: το προλεταριάτο. Υπάρχει λοιπόν μιαν άλλη μη-πολιτική φυσιογνωμία της εξουσίας, που δεν παύει να έχει πολιτικά αποτελέσματα».

Αν ο **Foucault** «συγχέει (ηθελημένα) εξουσία και επιθυμία», αν δηλαδή η εξουσία παίζει τον ρόλο της επιθυμίας στον **Foucault**, είναι ισχυρίζεται ο Βέλτσος επειδή δεν μπορεί να ικανοποιηθεί μέσα στη μη-εξουσία «ή – και το χειρότερο- γιατί δεν μπορεί να επιθυμεί την επανάσταση ως μέγιστη ιστορική στιγμή επιθυμίας και μέθεξης. Όταν η εξουσία υποκαθιστά την επιθυμία ή η επιθυμία υποκαθιστά την εξουσία, δεν υπάρχει ούτε το ένα ούτε το άλλο». Δέχεται λοιπόν ο Βέλτσος το διάγραμμα του **Foucault** ή την ανατομο-πολιτική του σώματος, αλλά «δεν δεχόμαστε», τονίζει, ότι η εξουσία «δεν καταστρέφεται, δεν αδρανεύει, δεν διαλύεται ή ότι αντικαθιστά την επιθυμία, εκμηδενίζει τα σύμβολα, αποκλείει την επανάσταση, απελπίζει την υπόσχεση». «Δεν δεχόμαστε ότι η θεωρία του **Foucault** υποκαθιστά τη διαλεκτική [...]». Η λειτουργία της εξουσίας είναι πάντοτε διπλή, προς την ολοκλήρωση αλλά και την εξαφάνισή της. Η τεχνολογία της εξουσίας εμφανίζεται και σε πραγματικό και σε συμβολικό επίπεδο.¹⁰¹⁸

(5) ΕΞΟΥΣΙΑ/ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ – ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ, ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΗ

Η Ελευθερία είναι μια Κατάσταση Σχέσεων

Με δεδομένη τη διάκριση που κάνει ο **Foucault** μεταξύ ‘σχέσης κυριαρχίας’, ‘σχέσης εξουσίας’ και “αντιπαράθεσης”¹⁰¹⁹, ένα ερώτημα που θέτει ο Κύρκος Δοξιάδης είναι: «ποια είναι η φύση αυτής της παράξενης σχέσης κυριαρχίας, από την οποία απουσιάζει

¹⁰¹⁶ Γιώργος Βέλτσος: *Κοινωνιολογία των Θεσμών 1- Ο θεσμικός λόγος και η Εξουσία*, εκδ. Παπαζήση 1977, σελ. 20.

¹⁰¹⁷ Γ. Βέλτσος: *Κοινωνιολογία των Θεσμών 1- Ο θεσμικός λόγος και η Εξουσία*, σελ. 33.

¹⁰¹⁸ Γ. Βέλτσος: *Κοινωνιολογία των Θεσμών 1- Ο θεσμικός λόγος και η Εξουσία*, σελ. 58-60.

Επίσης στα εξής: Γ. Βέλτσος: *Κοινωνία και Γλώσσα -για την αμίλητη και τη μιλημένη γλώσσα*, εκδ. Παπαζήση 1976, κυρίως σελίδες 22 έως 99. Γ. Βέλτσος: *Οι Απροσδιόριστοι Παράγοντες*, εκδ. Παπαζήση 1981. Γ. Βέλτσος (επ.): *Η διαμάχη – Κείμενα για τη νεωτερικότητα*, εκδ. Πλέθρον 2000. Ο Βέλτσος αναφέρεται στην κριτική του Habermas στον **Foucault** στο: “**Foucault** και Habermas”, *Η Μη-Κοινωνιολογία*, εκδ. Νεφέλη 1988, (σελ. 183-189).

¹⁰¹⁹ “Confrontation strategy”. Κ. Δοξιάδης: “**Foucault**, ιδεολογία, επικοινωνία” στην *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*: τόμος 71, 1988, εκδ. Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών, σελ. 18-19.

εντελώς το στοιχείο της αντιπαράθεσης;».¹⁰²⁰ Για τον **Foucault**, ως “κυριαρχία” ορίζεται η κατάσταση στην οποία συνυπάρχουν εξουσία και αντιπαράθεση, ενώ η σχέση εξουσίας είναι ένας τρόπος δράσης πάνω στις πιθανές δράσεις των άλλων - αναγκαίος δε όρος ύπαρξης της τελευταίας είναι τα υποκείμενα να είναι ελεύθερα.¹⁰²¹

Ο Κ. Δοξιάδης υποστηρίζει ότι η «ιδεολογική έγκληση» (κατά Althusser) είναι μια άσκηση εξουσίας (κατά **Foucault**) δια μέσου του λόγου.¹⁰²² Τι είναι η ελευθερία στον **Foucault**; «είναι αυτό ακριβώς που μπορεί δυνάμει να οδηγήσει την οποιαδήποτε σχέση εξουσίας σε σχέση αντιπαράθεσης»:¹⁰²³ μέσα στις σχέσεις εξουσίας ενυπάρχει κάποια ανυποταξία και μια επιμονή των αρχών της ελευθερίας, ένας τρόπος δραπέτευσης - επομένως τουλάχιστον δυνάμει μια στρατηγική πάλης, αγώνα.¹⁰²⁴ Με δεδομένο λοιπόν ότι εξουσία και αντιπαράθεση συνυπάρχουν στην κατάσταση κυριαρχίας,¹⁰²⁵ συμπεραίνουμε τελικά πως η ελευθερία αποτελεί προϋπόθεση όχι μόνο της εξουσίας αλλά και της κυριαρχίας. Εφόσον λοιπόν η εξουσία είναι η μια από τις δύο συνιστώσες της κυριαρχίας, και μια σχέση εξουσίας μπορεί να οδηγήσει σε σχέση αντιπαράθεσης, αυτό υποδηλώνει ότι με τη σειρά της η αντιπαράθεση μπορεί ανατρέψει τη σχέση εξουσίας, άρα και τη σχέση κυριαρχίας. Επομένως: στην κυριαρχία, υπάρχει μεν αντιπαράθεση αλλά η κατάσταση εξουσίας «είναι αρκετά παγιωμένη ώστε να μην μπορεί – ακόμη – να αντιστραφεί ή να ανατραπεί».¹⁰²⁶

Η ιδεολογία σύμφωνα με τον Δοξιάδη εκτός από εξουσία διαμέσου του λόγου είναι ταυτόχρονα και αντιπαράθεση μέσα στο λόγο. Όταν λοιπόν πραγματοποιούμε την ανάλυση της συγκρότησης του υποκειμένου δια της ιδεολογίας, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη και τις δύο αυτές «πολιτικές διαστάσεις». Η ιδεολογική έγκληση είναι μια διαδικασία «κατά βάση αφηγηματική», όπου «η σχέση εξουσίας συνίσταται στην ταύτιση με το αφηγηματικό υποκείμενο ή υποκείμενα, ενώ η σχέση αντιπαράθεσης συνίσταται στις (ιδεολογικές) αντιπαραθέσεις που ορίζουν την ίδια τη δυναμική της αφήγησης». Η διαπλοκή των δύο αυτών επιπέδων της αφήγησης ορίζει και το «καθεστώς» κυριαρχίας της αφήγησης, που αποτελεί και το «τελικό προϊόν» - πάντοτε δυνάμει ανατρέψιμο – της ιδεολογικής έγκλησης και της συγκρότησης του υποκειμένου.¹⁰²⁷

¹⁰²⁰ Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, εκδ. Πλέθρον 1992, σελ. 55.

¹⁰²¹ H.L. Dreyfus and P. Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press 1983, σελ. 208-226.

¹⁰²² Κ. Δοξιάδης: “**Foucault**, ιδεολογία, επικοινωνία”, *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 71, 1988.

¹⁰²³ Κύρκος Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 56.

¹⁰²⁴ «Every power relationship implies, at least in potentia, a strategy of struggle [...]». H.L. Dreyfus and P. Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, σελ. 225.

¹⁰²⁵ H.L. Dreyfus and P. Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, σελ. 226.

¹⁰²⁶ Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 57.

¹⁰²⁷ Το υποκείμενο στον **Foucault**, όπως είδαμε αντίθετα με τον δομισμό, δεν είναι “οποιοδήποτε” ανθρώπινο υποκείμενο, αλλά πρωτίστως το αυτό της δυτικής σκέψης- εμείς ως υποκείμενα του επιστημονικού ή θεωρητικού λόγου τον οποίο αρθρώνουμε και ο οποίος μας συγκροτεί. (Michel **Foucault**: *Η Αρχαιολογία της γνώσης*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1987, κεφ.V, σελ. 297-317). Στο σημείο αυτό εντοπίζει ο Δοξιάδης τις σημαντικότερες ίσως διαφορές μεταξύ Althusser και **Foucault** όσον αφορά την συγκρότηση του υποκειμένου: «η ελευθερία του συγκροτούμενου υποκειμένου κατά τον Althusser είναι η ελευθερία ενός αυτόματου μηχανήματος». Δεν υπάρχουν υποκείμενα παρά μόνο δια και ένεκα της υποκειμενοποίησής τους. Γι’ αυτό “λειτουργούν” από μόνα τους. «Δεν υπάρχει υποκείμενο παρά μόνο χάρη στην υποταγή του». Το άτομο τελικά «συγκατατίθεται», «βαδίζει από μόνο του»: αυτά ισχύουν για την «τεράστια πλειοψηφία» των υποκειμένων η οποία πορεύεται «οικειοθελώς», δηλαδή εν ιδεολογία - με την εξαίρεση ορισμένων «πονηρών υποκειμένων» για τα οποία χρειάζεται η παρέμβαση κάποιου τμήματος του Κατασταλτικού Μηχανισμού του Κράτους. Ο Althusser επομένως, «συλλαμβάνει το ελεύθερο υποκείμενο ως ένα αυτόματο μηχανήμα, το οποίο τίθεται

Σε απόσταση τελικά από την αντίληψη ότι η ελευθερία είναι κάτι που το άτομο κατέχει – είτε πραγματικά (κατά την φιλελεύθερη αντίληψη) είτε φανταστικά (κατά Althusser) – για τον **Foucault** η ελευθερία δεν είναι πράγμα (το οποίο κατέχεις ή δεν κατέχεις, αποκτάς ή αφαιρείς) αλλά σχέση: αλλιώς, μια *κατάσταση σχέσεων* – των ίδιων σχέσεων που συγκροτούν το υποκείμενο. Μέσα σε αυτές τις σχέσεις συγκρότησης του υποκειμένου όπως έχουμε δει υφίσταται εγγενώς (όχι ως αίτημα) η δυνατότητα αντίστασης, φυγής.¹⁰²⁸ Αυτή η κατάσταση δεν είναι “φυσική”, βιολογικά δεδομένη, αλλά υφίσταται στη σφαίρα του λόγου. Επομένως με αυτή την έννοια δεν τίθεται θέμα “απόκτησης περισσότερης ελευθερίας” αλλά για ρύθμιση διαφορετική από αυτή που υφίσταται των σχέσεων που ορίζονται από την κατάσταση ελευθερίας – δηλαδή των σχέσεων εξουσίας, αντιπαράθεσης και κυριαρχίας: πρόκειται όπως λειο **Foucault** για μια «*νέα οικονομία*» των σχέσεων αυτών.¹⁰²⁹

Όταν ο **Foucault** αναφέρεται κάποια στιγμή όπως είδαμε στην «πλέμπα» (plebe) η οποία υπάρχει σε όλες τις τάξεις και όλα τα άτομα. Διευκρινίζει πως δεν πρόκειται για μια πρωταρχική ύλη αλλά μάλλον για μια φυγόκεντρη αντίστροφη κίνηση, μια «εκροή» – δεν υπάρχει «η» πλέμπα αλλά μια ορισμένη «*πληβειακή ιδιότητα*» (“*de la plebe*”). Αυτός λοιπόν ο πληβειακός παράγοντας δεν είναι κάτι που υφίσταται έξω από τις σχέσεις εξουσίας, αλλά μάλλον αποτελεί «*το όριό τους*», μια αντίρροπη κίνηση που ανταποκρίνεται σε κάθε βήμα της εξουσίας με μια κίνηση απεμπλοκής.

Για την έννοια του “πληβειακού” στοιχείου

Θα πρέπει να σταθούμε εδώ για λίγο στην έννοια του “πληβειακού” στοιχείου την οποία ο Foucault δεν την διευκρίνισε με αναλυτικό τρόπο. Ποια είναι η πηγή αυτού του στοιχείου; Μια πιθανή ανάγνωση μπορεί ίσως να γίνει μέσα από το πρίσμα της αντίληψης του Nietzsche: οι κοινωνικές διευθετήσεις δεν εκφράζουν κάποια

σε λειτουργία μέσω της κατοπτρικής του σχέσης με το κεντρικό, Απόλυτο Υποκείμενο, στο οποίο υποτάσσεται». Το υποκείμενο είναι ελεύθερο μόνο στο βαθμό που το ίδιο συγκροτείται ως ελεύθερο εξ ολοκλήρου στο χώρο του φανταστικού, «*παραγνωρίζοντας*» τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής του. Αντιστρέφοντας την κλασική φιλελεύθερη αντίληψη περί εγγενούς αυθύπαρκτης ελευθερίας και με κοινή την παραδοχή ότι η ελευθερία είναι κάτι που το άτομο “κατέχει”, ο Althusser θεωρεί ότι η κατοχή της είναι “φανταστική” – το υποκείμενο την κατέχει φανταστικά προκειμένου να μπορέσει να λειτουργήσει ως το αυτόματο (υπόδουλο) μηχανήμα που εκτελεί από μόνο του τις εντολές του Υποκειμένου. (βλπ. Luis Althusser: *Θέσεις*, σελ. 116-117. Και: Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 58-59). Γενικότερα: Luis Althusser: *Θέσεις*, εκδ. Θεμέλιο, 5η έκδοση 1994.

Επίσης: Montag, Warren, “The Soul is the Prison of the Body”: Althusser and **Foucault**, 1970-1975. *Yale French Studies* 88 (1995), 53-77. Σύμφωνα με τον Warren Montag το έργο *Επιτήρηση και Τιμωρία* και το κείμενο του Althusser για τους *Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους* προωθούν τον παραγκωνισμό της συνείδησης και την αποκατάσταση του σώματος ως αντικείμενου ανάλυσης, μπορούν δε να διαβαστούν ως σχολιασμός πάνω στο Σχόλιο του Θεωρήματος II του 3^{ου} μέρους της *Ηθικής* του Spinoza: «*το σώμα δεν κινείται από τον νου αλλά από άλλα σώματα*».

¹⁰²⁸ Ενδιαφέρουσα είναι η ανάλυση στο: Κύρκος Δοξιάδης: *Ανάλυση λόγου: Κοινωνικο-φιλοσοφική θεμελίωση*, εκδ. Πλέθρον 2008. Η «αντίσταση» για την οποία μιλάει ο **Foucault** δεν θα έπρεπε να νοείται ως “αντίθεση” (μια και κάτι τέτοιο θα μας έφερνε κοντά στον Hegel). Ο Δοξιάδης προτείνει τον όρο “μετωνυμία” για την περιγραφή της υποκειμενικής πλευράς τόσο της επιθυμίας εν γένει όσο και της αντίστασης στην εξουσία. Η επιθυμία ως τάση για υπέρβαση των ορίων σε σχέση με την εξουσία μπορεί να γίνει νοητή ως “αντίσταση” στην εξουσία με την έννοια της υπέρβασης μιας κοινωνικής οριοθέτησης. Εδώ πάντως πρόκειται όχι για μια “αντίθεση” αλλά για μια τάση για συμβίωση, συνεργασία ή και συναναστροφή κατά τρόπο εναλλακτικό, διαφορετικό από υπάρχουσα κοινωνική οριοθέτηση. (*Ανάλυση λόγου*, εκδ. Πλέθρον 2008, σελ. 248-249).

¹⁰²⁹ H.L. Dreyfus and P. Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, (“The Subject and power”) σελ. 210.

θεμελιώδη υποτιθέμενη αλήθεια για την ανθρώπινη φύση - αποτελούν μάλλον τρόπους βελτιστοποίησης των δυνατοτήτων επιβίωσης. Οι κοινωνίες δεν μπορούν να ελέγξουν και δεν καθόρισαν ποτέ ολοκληρωτικά το σύνολο των ορμών, επιθυμιών ή αναγκών των μελών τους. Σε αυτό το πλαίσιο μπορεί να γίνει κατανοητή πληρέστερα και η τοποθέτηση του Foucault: δεν πρόκειται τόσο για μια ουσιώδη ανθρώπινη φύση η οποία καταπνίγεται από άτεγκτους κοινωνικούς περιορισμούς, όσο για μια εξουσία η οποία παράγει τα είδη εκείνα ατόμων τα οποία πληρούν τους κοινωνικούς ρόλους και φέρνουν ακριβώς εις πέρας τις λειτουργίες της κοινωνίας.

Υπάρχει εδώ κάποιος πεσιμιστικός και απόλυτος ντετερμινισμός; Αυτό που μπορούμε να δεχθούμε είναι νομίζω ότι “κατασκευασμένα” άτομα δεν σημαίνει “απολύτως καθορισμένα”. Σε μια νιτσεική προοπτική τα άτομα παράγονται μεν από καθορισμένες κοινωνικές σχέσεις, αλλά αυτή η παραγωγή δεν είναι εξαντλητική, ολοκληρωτική, ενέχει μια διαδικασία ‘επιλογής’. Το άτομο λαμβάνει μια παραγωγική και χρήσιμη μορφή μέσα από μια πολλαπλότητα ορμών, τάσεων, ενστίκτων, ικανοτήτων. Σε αυτή τη μορφοποίηση κάποια στοιχεία του ατόμου παραμένουν ανενεργά στο περιθώριο, ή αποκτούν δευτερεύοντα ρόλο. Αυτό σημαίνει πως ενώ πράγματι κατασκευάστηκε το άτομο, από αυτό δεν προκύπτει ότι είναι ανεπανόρθωτα το τελικό δημιούργημα των κυρίαρχων δυνάμεων – η κοινωνία έδωσε σχήμα προσαρμόζοντας με μια έννοια το άτομο στις ανάγκες της, ωστόσο μεγάλο μέρος του δυναμικού του παραμένει σε λανθάνουσα κατάσταση. Όπως το θέτει ο Foucault, η διαδικασία ‘υποκειμενοποίησης’ είναι υπό αίρεση, ποτέ απολύτως ολοκληρωμένη.

Το υποκείμενο δεν είναι μια ουσία, είναι μια μορφή, μορφή όχι πάντοτε ταυτόσημη με τον εαυτό της: δεν έχουμε απέναντι στον εαυτό μας πάντοτε το ίδιο είδος σχέσης, όταν συγκροτούμε τον εαυτό μας ως ένα πολιτικό υποκείμενο το οποίο ψηφίζει ή το οποίο μιλά σε μια συγκέντρωση ή ικανοποιεί τις επιθυμίες του σε μια ερωτική σχέση. Υπάρχει επομένως σύμφωνα με τον Foucault ένα πλήθος υποκειμενικών μορφών οι οποίες είναι παρούσες μέσα σε οποιοδήποτε άτομο. Αυτό μπορεί να έχει ως πιθανό αποτέλεσμα η εμπειρία σε μια σφαίρα υποκειμενικής ζωής να στοχάζεται κριτικά πάνω στις αξιολογήσεις και τα γεγονότα που λαμβάνουν χώρα σε μια άλλη σφαίρα. Επομένως η συσχέτιση μεταξύ διαφορετικών υποκειμενικών σφαιρών είναι δυνατό να είναι κριτική.

Το αποτέλεσμα όλων αυτών είναι πως με τον τρόπο αυτό ο Foucault μας προμηθεύει με δυνατότητες να φανταστούμε αποτελεσματικούς τρόπους αντίστασης στα κυρίαρχα κοινωνικά πρότυπα, παρότι οι υποκειμενικές καταστάσεις είναι κατασκευασμένες: κατά πρώτον είναι αδύνατο να καθοριστεί ολόκληρο το φάσμα των ανθρωπίνων ικανοτήτων σε συμφωνία με μια μόνη ‘χρησιμότητα’, και δεύτερον το υποκείμενο είναι μια πολλαπλότητα υποκειμενικών μορφών, κάθε μία προσαρμοσμένη σε μια ειδική σφαίρα, ενώ ταυτόχρονα όλες αυτές οι σφαίρες αλληλοεπηρεάζονται. Για παράδειγμα: εάν δεχθούμε ότι το υποκείμενο διαμορφώνεται κατά αποκλειστικότητα στην σφαίρα της εργασίας, οι δυνατότητες αντίστασης θα έχουν αυτή τη μοναδική αναφορά. Εάν εν τούτοις, σε συμφωνία με την υπόθεση των Nietzsche και Foucault, έχουμε να κάνουμε με αυτό το πλήθος ειδικών σφαιρών που περιγράψαμε παραπάνω, τότε και οι αντικειμενικές δυνατότητες αντίστασης και επερώτησης των υποκειμενικών μορφών και των θεσμών και πρακτικών που τις διαμορφώνουν πολλαπλασιάζονται αντίστοιχα.

Έτσι λοιπόν, το βασικότερο σημείο που μπορούμε να υπογραμμίσουμε αναφορικά με το “πληθειακό στοιχείο” σχετίζεται με την επιστημολογική θέση που απορρέει από τον Nietzsche: τα άτομα και οι κοινωνικές δομές παράγονται ιστορικά από καθορισμένα συστήματα εξουσίας, εν τούτοις η κατασκευή αυτή δεν είναι “εξαντλητική”, ολοκληρωτική – τα άτομα πλάθονται “επιλεκτικά” προκειμένου να

σχηματιστεί ένα ανθρώπινο υλικό κατάλληλο για το συγκεκριμένο κοινωνικό πολιτικό περιβάλλον. Άλλα στοιχεία, ούτε περισσότερο αληθινά ούτε περισσότερο ανθρώπινα, υποτάσσονται ή απωθούνται, όμως αυτές οι παρορμήσεις, τα ένστικτα και οι εντάσεις δεν εξαφανίζονται και μπορούν να αποτελέσουν μια βάση για αντίσταση στον κυρίαρχο σχηματισμό εξουσίας. Επιπρόσθετα, οι αποτιμήσεις που αφορούν τις σχέσεις εξουσίας είναι πάντοτε δυνάμει αντιστρεπτές, υπάρχει πάντοτε η δυνατότητα αμφισβήτησης της σημασίας ή της λειτουργίας μιας δεδομένης συγκρότησης της υποκειμενικότητας: το γεγονός ότι η υποκειμενικότητα είναι πληθυντική, πολυμερής και όχι ενιαία, ενοποιημένη, αποτελεί και μια εγγύηση πως μια μοναδική συγκεκριμένη σχέση εξουσίας δεν πρόκειται ποτέ να μπορέσει να καθορίσει ολοκληρωτικά ένα άτομο.

Εκτός από την συγκρότηση του ατόμου και την λειτουργικότητα μιας σχέσης εξουσίας η ελευθερία στην οποία αναφέρθηκε ο Foucault αφορά και κάτι ακόμη. Η σκέψη είναι ελευθερία σε σχέση με αυτό που κάνει κάποιος - εάν η σκέψη αλλάξει τότε η σχέση εξουσίας και το συγκεκριμένο είδος ελευθερίας που σχετίζεται με αυτήν θα μπορέσουν να αλλάξουν επίσης. Όλα τα είδη πρακτικών κατοικούνται από την σκέψη. Εάν λοιπόν η εξουσία, σε αντίθεση με την ωμή φυσική βία ή τον εξαναγκασμό, ανήκει στην σφαίρα της “διακυβέρνησης” τότε ίσως ο καλύτερος τρόπος προκειμένου να ελέγξει κάποιος τις επιλογές των συμμετεχόντων στη σχέση εξουσίας είναι μάλλον να μετατρέψει τις κύριες προϋποθέσεις σε αποδεκτούς και ανεπερώτητους τρόπους σκέψης. Ούτε η βία ούτε η συναίνεση βρίσκονται στο κέντρο εκείνου που καθιστά μια δομή εξουσίας αποδεκτή.

Ο Foucault πρότεινε πως είναι απαραίτητη η εργασία της σκέψης πάνω στον ίδιο τον εαυτό της. Τρόποι σκέψης παράγουν πρακτικές, συνήθειες, χειρονομίες ‘ δεν υπάρχει εμπειρία που δεν είναι ένας τρόπος σκέψης. Η κριτική όπως είδαμε είναι και ένας τρόπος να δειχθεί πως ό,τι νομίζαμε αυτονόητο δεν είναι εν τέλει έτσι. Από τη στιγμή θα πει ο Foucault που κάποιος σταματά να σκέφτεται τα πράγματα με το τρόπο που το έκανε προηγουμένως, τότε ο μετασχηματισμός καθίσταται επιτακτικός, δύσκολος αλλά και απολύτως δυνατός.

Συμπερασματικά, μπορούμε να θεωρήσουμε πως το πληβιακό στοιχείο έχει τρεις βασικές διαστάσεις: πρώτον, μπορούμε να συγκροτηθούμε μόνον επιλεκτικά, ενώ άλλες κατασκευές παραμένουν πάντοτε δυνατές. Δεύτερον, η μοντέρνα εξουσία δεν στηρίζεται στον απόλυτο εξαναγκασμό, το παιχνίδι εξουσίας εμπεριέχει επιλογές, αντιδράσεις, πιθανές στρατηγικές αντίστασης. Τρίτον, η σκέψη αποτελεί τον αναντικατάστατο αγωγό της εξουσίας, επομένως οι παλαιές κατασκευές είναι δυνατό να απορριφθούν και να αντικατασταθούν από άλλες.¹⁰³⁰

Συγκρότηση του Υποκειμένου

Όπως έχουμε επισημάνει, η θεμελιώδης με μια έννοια διαφορά μεταξύ Althusser και **Foucault**, σε ότι αφορά την συγκρότηση του υποκειμένου είναι η «ιστορικοποίηση» αυτής της διαδικασίας από τον **Foucault**. Ο άνθρωπος «μετατρέπει τον εαυτό του σε υποκείμενο»: σε τι συνίσταται η διαφορά αυτής της “αυτο-συγκρότησης” από την “συγκρότηση” η οποία πραγματοποιείται ερήμην του ίδιου του υποκειμένου; Αυτό που μπορούμε να συμπεράνουμε είναι ότι δεν πρόκειται ούτε για το απλώς συγκροτητικό (υπερβατικό καντιανό) υποκείμενο, ούτε όμως και για κάποια εντελώς «παθητική» κατάσταση - έχουμε να κάνουμε μάλλον με μια «παιδαγωγική»

¹⁰³⁰ Μια τέτοια προσέγγιση γίνεται για παράδειγμα από τον J.S. Ransom: *Foucault's Discipline – The politics of subjectivity*, Duke University Press, 1997.

διαδικασία: οι άνθρωποι μετατρέπονται σε υποκείμενα της γνώσης συμμετέχοντας οι ίδιοι ενεργά και με δική τους βούληση. «Ποιοι είναι αυτοί οι άνθρωποι; Μα φυσικά οι διανοούμενοι».¹⁰³¹

Στην περίπτωση του Πανοπτικού του Bentham αυτό που παρακολουθούμε είναι η κατάργηση της ίδιας της αναπαράστασης: η αναπαράσταση προκαθορίζεται ως απλή σχέση θέασης μεταξύ οποιουδήποτε υποκειμένου (αλλά μόνο υποκειμένου) και του οποιουδήποτε αντικειμένου (αλλά μόνο αντικειμένου) – πρόκειται για τον απόλυτο διαχωρισμό μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Ωστόσο οποιοσδήποτε θα μπορούσε να κατέχει μια από τις δύο θέσεις (αλλά μόνον αυτή), τη θέση στον πύργο ή την θέση στο κελί. Τα “αντικείμενα” κάτω από την διαρκή επίβλεψη, οι άνθρωποι στο κελί, τείνουν εν τέλει να εσωτερικεύσουν αυτό το βλέμμα, μετατρέπομενοι έτσι σε επιτηρητές – δηλαδή “υποκείμενα”- του εαυτού τους. Το “υποκείμενο” επιτηρητής μπορεί να είναι οποιοσδήποτε – εκείνοι δε τους οποίους παρακολουθεί δεν είναι παρά όμοιοι του άνθρωποι και θα μπορούσε να είναι αυτός στη θέση τους. Ό, τι γνωρίζει λοιπόν γι’ αυτούς προσδιορίζει ταυτόχρονα και τον εαυτό του: καθίσταται εν ολίγοις και αυτός “αντικείμενο”.

Πρόκειται για την τάξη της αναπαράστασης η οποία αυτο-ανατρέπεται. Δεν είναι καθόλου δύσκολο να το δεχθούμε αυτό, παρατηρεί ο Δοξιάδης, εάν «απαλλαγούμε οριστικά από το σχήμα που διαχωρίζει τις κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες από το χώρο από το χώρο της σκέψης και της γνώσης, προσπαθώντας κατόπιν να ανακαλύψει κάποια μεταξύ τους μυστηριακή Σχέση, και αν αναλογιστούμε ταυτόχρονα το ρόλο που έπαιζαν οι στοχαστές του Διαφωτισμού του 18^{ου} αιώνα».¹⁰³² Τον 17^ο και 18^ο αιώνα οι διανοούμενοι παρέμειναν «νομοθέτες» υποστηρίζει ο Bauman.¹⁰³³ αρχικά του βασιλιά, έπειτα της δημοκρατίας. Κοινή βάση της σχέσης τους με την εξουσία και στις δύο περιπτώσεις η διαπλοκή γνώσης-πειθαρχίας: πειθαρχία για χάρη του βασιλιά, επομένως δομημένη σε μια τάξη εκ των προτέρων δεδομένη, πειθαρχία για χάρη της δημοκρατίας έπειτα, άρα δομημένη μόνο στην αναγκαιότητα διαχωρισμού αλλά και αλληλο-προσδιορισμού μεταξύ υποκειμένου-αντικειμένου, δηλαδή τώρα «πειθαρχία προς χάριν του εαυτού της».

Τι σημαίνει πειθαρχία προς χάριν του εαυτού της; Σημαίνει πως η πειθαρχία απογυμνώνεται από την διατήρηση μιας εκ των προτέρων δεδομένης σχέσης εξουσίας και παραμένει μόνο με την επιτήρηση. Η επιτήρηση ωστόσο, ως πειθαρχική σχέση αυτή καθαυτή, δεν μπορεί να έχει άλλο στόχο από την ανατροπή του εαυτού της, εφόσον, επιτυχημένη επιτήρηση σημαίνει ο επιτηρούμενος να μην έχει πια ανάγκη τον επιτηρητή προκειμένου να πειθαρχήσει!

Ανυπακοή και Οριακή Στάση

Το σχήμα του Kant επιδιώκει να εξισορροπήσει δύο παροτρύνσεις αντίθετων κατευθύνσεων: η πρώτη είναι μια παρότρυνση ελευθερίας και αφορά τη δημόσια ελεύθερη χρήση του νου, και η δεύτερη είναι παρότρυνση υπακοής και αφορά την υπακοή των ατόμων ως προς την εκτέλεση των καθηκόντων τους στην υπηρεσία του κοινωνικού συνόλου: «Να χρησιμοποιείτε το λογικό σας όσο θέλετε και για οτιδήποτε θέλετε ‘ αρκεί μόνο να πειθαρχείτε!».¹⁰³⁴ Αυτή η προτροπή απαντά στο ζήτημα της εναλλαξιμότητας των θέσεων του Πανοπτικού: ο ίδιος άνθρωπος, ο οποιοσδήποτε,

¹⁰³¹ Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 148-149.

¹⁰³² Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 163.

¹⁰³³ Zygmunt Bauman: *Legislators and Interpreters, On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Polity Press, Cambridge 1987, κυρίως σελ.68-80 (παρατίθεται από τον Κ. Δοξιάδη).

¹⁰³⁴ Im. Kant: *Απάντηση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός* (παρατίθεται από τον Δοξιάδη, *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 168).

μπορεί να βρίσκεται είτε στη θέση του κελιού εκτελώντας το καθήκον του «ως μέρος μιας μηχανής», είτε στη θέση του πύργου την ίδια στιγμή ελέγχοντας το μηχανισμό μέσα στον οποίο ο ίδιος λειτουργεί (ή την κοινωνία) και διατυπώνοντας ελεύθερα (ως «διανοούμενος-συγγραφέας») τη γνώμη του επ' αυτού. Με τον τρόπο αυτό όμως το Πανοπτικό ως αναπαράσταση μιας εκ των προτέρων δεδομένης πειθαρχικής-παιδαγωγικής τάξης (η οποία είναι αυτή που οδηγεί από την ανωριμότητα στην ωριμότητα) ανατρέπεται και μετατίθεται μέσα στον ίδιο τον άνθρωπο: ο άνθρωπος θα πειθαρχεί πλέον όχι εσωτερικεύοντας το βλέμμα κάποιου επιτηρητή/ καθοδηγητή αλλά του ίδιου του εαυτού του.

Ο **Foucault** όπως έχουμε δει προβαίνει σε μια σημαντική διάκριση: αυτή μεταξύ «καθολικού» και «ειδικού» διανοούμενου. Στο κείμενό του “Αλήθεια και Εξουσία”¹⁰³⁵ παρ’ ότι φαίνεται πως κρατά μια στάση μάλλον απαισιόδοξη όσον αφορά την τεχνοκρατικοποίηση της γνώσης, στην πραγματικότητα καταδεικνύει τις μεγάλες δυνατότητες των «ειδικών διανοούμενων» για αντίσταση και «αντι-εξουσιαστική» δραστηριοποίηση. Εάν προβούμε σε μια σύγκριση αυτής της διάκρισης με εκείνη του Kant μεταξύ ελεύθερα σκεπτόμενου και δημόσια εκφραζόμενου υποκειμένου-συγγραφέα, και του ατόμου που αποτελεί υπάκουο εξάρτημα μιας (κοινωνικής) μηχανής, τότε διαπιστώνουμε ότι επί της ουσίας διενεργείται μια αντιστροφή. Έχει παύσει να έχει την πολιτική σημασία που είχε ο «καθολικός» διανοούμενος-συγγραφέας και έχει επικρατήσει η πολιτική σημασία του «ειδικού» διανοούμενου, του «ειδήμονα»: η σημασία του υποκειμένου δηλαδή που λειτουργεί πολιτικά με την ίδια του τη σκέψη εντοπίζεται ακριβώς στο ρόλο του ως εξαρτήματος μιας μηχανής.

Εκεί λοιπόν που ο Kant προτρέπει σε ελεύθερη δημόσια έκφραση ο **Foucault** δίνει μικρή σημασία σε αυτό, ενώ εκεί όπου ο Kant προτρέπει στην υπακοή και στην ένταξη στον μηχανισμό προκειμένου αυτός να λειτουργήσει, ο **Foucault** «διακηρύσσει» την “ανυπακοή”.¹⁰³⁶

Το Πανοπτικό μπορεί να ειδωθεί ως αναπαράσταση του νεωτερικού πλέγματος εξουσίας-γνώσης με δύο τρόπους. Στην πρώτη περίπτωση η σχέση του ειδικού διανοούμενου-επιτηρητή με την εξουσία στηρίζεται σε μια αρμονική αναπαραστασιακή σχέση συνύπαρξης με τον καθολικό διανοούμενο ο οποίος δεν είναι παρά η αναπαράσταση-αντιπροσώπευση κάποιας παγιωμένης κυριαρχικής εξουσίας. Υπάρχει και μια δεύτερη περίπτωση: εδώ ο ειδικός διανοούμενος μπορεί να ειδωθεί ως η ριζική άρνηση της ίδιας της έννοιας του καθολικού διανοούμενου. Απαραίτητη προϋπόθεση για να συμβεί αυτό είναι η ριζική δημοκρατικοποίηση της έννοιας: η πεποίθηση ότι κάθε άτομο – δύναμι- μπορεί να είναι καθολικός διανοούμενος. Η έννοια έτσι του ειδικού διανοούμενου αρνείται την ίδια τη διάκριση μεταξύ καθολικού διανοούμενου αφενός και πειθήνιου οργάνου του κοινωνικού σώματος αφ’ ετέρου, μεταθέτοντας την δραστηριότητα του νου δηλαδή την ιδιότητα του διανοούμενου στην περιφέρεια αντί για το κέντρο της επιτηρητικής σχέσης εξουσίας.¹⁰³⁷

¹⁰³⁵ **Foucault**: *Εξουσία, γνώση και ηθική*, εκδ. Ύψιλον 1987.

¹⁰³⁶ Το «διακηρύσσει» δεν θα πρέπει να εκληφθεί ως προτροπή παρατηρεί ο Δοξιάδης: «*πουθενά άλλωστε ο Foucault δεν προτρέπει. [...] Ο Foucault εδώ και πάλι διαπιστώνει*». Πρόκειται όμως για μια διαπίστωση που έχει κριτική σημασία: «*μια επισήμανση της πολιτικής ευθύνης που έχουν οι διανοούμενοι, ακριβώς στο συγκεκριμένο επίπεδο της επαγγελματικής τους ενσωμάτωσης, και όχι στο αφηρημένο επίπεδο του εκφραστή κάποιας “γενικής βούλησης” ή “κοινής γνώμης”*». (*Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 172).

¹⁰³⁷ Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 175-176.

Η προβληματική του Habermas περί «επικοινωνιακού ορθού λόγου» αφορά επί της ουσίας την δυνατότητα μιας απόλυτα δημόσιας επικοινωνιακής διαδικασίας η οποία καταλήγει σε ορθολογική συναίνεση κατόπιν ισότιμης προβολής και συζήτησης όλων των διαφορετικών επί μέρους απόψεων. Πρόκειται για μια νεωτεριστική προοδευτική κριτική στάση ενός διανοούμενου ο οποίος δεν αξιώνει για τον εαυτό του το αποκλειστικό δικαίωμα άσκησης ορθού λόγου αλλά και ούτε προβάλλει τον εαυτό του ως καθολικό πρότυπο σκέψης – αντιθέτως επιδιώκει να συμβάλει στη διαμόρφωση μιας ορθολογικής συναίνεσης όχι προσαρμοζόμενος εργαλειακά στην κοινότητα αλλά κοινοποιώντας την διαφορετικότητα της δικής του σκέψης και πράξης προς την κατεύθυνση μιας επικοινωνιακής νοηματικής ολοκλήρωσης.¹⁰³⁸ Εδώ ακριβώς συναντάμε το διαφωτιστικό όραμα της δυνατότητας “ολοκλήρωσης της επικοινωνιακής διαδικασίας”: αυτή η θέση στηρίζεται με τη σειρά της στην (προερχόμενη επίσης από τον Διαφωτισμό) πεποίθηση ότι η εξουσία και η επικοινωνία, δηλαδή η “ιδεολογία” και η “ορθολογική συναίνεση”, είναι δύο έννοιες εκ φύσεως ανταγωνιστικές και αλληλοαναιρούμενες ‘ επομένως μια μη διαστρεβλωμένη επικοινωνιακή διαδικασία είναι εφικτή στο βαθμό που δεν θα συμμετέχουν σε αυτή εξουσιαστικοί παράγοντες.¹⁰³⁹

Η «οριακή στάση» που θα χαρακτήριζε μια «κριτική και ιστορική οντολογία του εαυτού μας» αναφέρεται στην αμφισβήτηση των ορίων του παρόντος: δηλαδή στην «συνεχή διερεύνηση του ποιοι από τους περιορισμούς που θέτουν η γνώση και η εξουσία είναι όντως απαραίτητοι και αναπόφευκτοι και ποιοι ανάγονται σε ιστορικές διαδικασίες οι οποίες, αν και κυρίαρχες ως προς τα αποτελέσματά τους στο παρόν, δεν ήταν και εντελώς αναπότρεπτες – επομένως ούτε και τα αποτελέσματά τους μη αναστρέψιμα».¹⁰⁴⁰

Εξουσία, Αλήθεια και Ιδεολογία

Ο **Foucault** σε δύο τουλάχιστον (ίσως οι μοναδικές) περιπτώσεις δίνει παραδείγματα «θετικών» -κατ’ αρχήν -σχέσεων εξουσίας, όπου ο προσδιορισμός «θετικές» δεν αναφέρεται απλώς στην έννοια «παραγωγικές» (κάτι που χαρακτηρίζει ούτως ή άλλως όλες τις σχέσεις εξουσίας) αλλά στο ότι πρόκειται για σχέσεις οι οποίες εξ ορισμού δεν μπορούν να αμφισβητηθούν: πρόκειται πρώτον για την ερωτική σχέση και δεύτερον, την παιδαγωγική σχέση. Η εξουσία λει ο **Foucault** δεν είναι κάτι κακό, η εξουσία είναι παιχνίδια στρατηγικής. «Ξέρουμε πολύ καλά μάλιστα ότι η εξουσία δεν είναι κάτι κακό. Ας πάρουμε για παράδειγμα την σεξουαλική σχέση ή τις ερωτικές σχέσεις. Το να ασκεί κανείς εξουσία πάνω σε κάποιον άλλο, μέσα σε κάποιο είδος ανοιχτού παιχνιδιού στρατηγικής, όπου τα πράγματα θα μπορούσαν να αντιστραφούν, αυτό δεν είναι κακό. Αυτό είναι μέρος του έρωτα, του πάθους, της σεξουαλικής ηδονής. Ας πάρουμε επίσης κάτι το οποίο έχει αποτελέσει αντικείμενο κριτικής, συχνά δικαιολογημένης: τον παιδαγωγικό θεσμό. Δεν βρίσκω που είναι το κακό στην πρακτική κάποιου ο οποίος, σε ένα δεδομένο παιχνίδι αλήθειας, γνωρίζοντας περισσότερα από κάποιον άλλο, του λει τι πρέπει να κάνει, τον διδάσκει, του μεταδίδει γνώσεις, του μεταβιβάζει ικανότητες. Το πρόβλημα είναι μάλλον να γνωρίζεις πώς θα αποφύγεις σε αυτές τις πρακτικές [...] τα αποτελέσματα κυριαρχίας τα

¹⁰³⁸ Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 191.

¹⁰³⁹ Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 192.

¹⁰⁴⁰ Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 196.

οποία θα καταστήσουν ένα μαθητή υποκείμενο στην αυθαίρετη και άχρηστη αυθεντία του καθηγητή [...]».¹⁰⁴¹

Επίσης, στη σειρά συζητήσεων οι οποίες πραγματοποιήθηκαν στο Berkeley τον Απρίλιο του 1983, σε ερώτηση η οποία θέτει ένα ζήτημα διαφοροποίησης μεταξύ σχέσεων «υπαγωγής» και σχέσεων κυριαρχίας, ο **Foucault** θα απαντήσει πως οφείλουμε να εξετάσουμε μήπως η διάκριση σχέσεων εξουσίας και σχέσεων κυριαρχίας δεν είναι παρά απλώς λεκτική, μια και ορισμένες σχέσεις εξουσίας λειτουργούν έτσι ώστε να προκαλούν αποτελέσματα κυριαρχίας: Θα πρέπει λεί ο **Foucault** να είμαστε εξαιρετικά εμπειρικοί: «Για παράδειγμα, σε σχέση με την παιδαγωγική σχέση – εννοώ τη σχέση διδασκαλίας, δηλαδή το πέρασμα από εκείνον που ξέρει τα περισσότερα σε εκείνον που ξέρει τα λιγότερα – δεν είναι σίγουρο ότι η αυτο-διαχείριση παράγει τα καλύτερα αποτελέσματα ‘ αντίθετα, τίποτε δεν αποδεικνύει ότι η προσέγγιση δεν είναι ένα εμπόδιο».¹⁰⁴²

Το 1973 στην Βραζιλία, δόθηκαν όπως έχουμε δει παραπάνω από τον **Foucault** μια σειρά διαλέξεις πάνω στο πρόβλημα της “αλήθειας και τις μορφές δικαίου”. Σε συζήτηση που ακολούθησε¹⁰⁴³ ο **Foucault** διευκρινίζει πως το υποκείμενο δεν «διαμορφώνεται από την ιδεολογία». Ανατρέχοντας στην εμπειριστική φιλοσοφική παράδοση και στην πρακτική της επιστήμης της παρατήρησης βρίσκουμε ένα «κενό» υποκείμενο, «ουδέτερο, δίχως προκαταλήψεις, το οποίο ερχόμενο αντιμέτωπο με τον εξωτερικό κόσμο, είναι ικανό να δει τι συμβαίνει, να κατανοήσει, να συγκρίνει». Αυτός ο τύπος υποκειμένου πως διαμορφώθηκε; ρωτάει ο **Foucault**. Πρόκειται για ένα φυσικό υποκείμενο, θα μπορούσε ο οποιοσδήποτε άνθρωπος να είναι ένα τέτοιο υποκείμενο; Μέχρι πριν τον 16^ο αιώνα «ήταν τα πέπλα της ιδεολογίας που εμπόδιζαν τον άνθρωπο να κοιτάξει με αυτό το ουδέτερο και καταδεκτικό βλέμμα τον κόσμο;». Πιστεύω πως αυτή είναι και η ερμηνεία, λεί ο **Foucault**, που δόθηκε από «τους μαρξιστές όταν διατείνονται ότι: τα ιδεολογικά δεσμά μιας συγκεκριμένης περιόδου αποτελούσαν εμπόδιο [...]». «Απεναντίας, αυτό το υποκείμενο που υποτίθεται ότι είναι ουδέτερο, είναι το ίδιο ένα ιστορικό προϊόν. Χρειάστηκε ένα ολόκληρο δίκτυο από θεσμούς και πρακτικές για να καταλήξουμε σε αυτό που αποτελεί αυτό το είδος της ιδανικής θέσης, του μέρους από όπου οι άνθρωποι επρόκειτο να στρέψουν προς τον κόσμο ένα βλέμμα ανόθευτης παρατήρησης».

Όπως παρατηρεί ο Δοξιάδης, η εγγελιανή «αντινομιακή παλινδρόμηση ανάμεσα στη μυθολογία και τον Διαφωτισμό» (κεντρικό θέμα της Διαλεκτικής του Διαφωτισμού των Adorno και Horkheimer) διαμόρφωσε επί της ουσίας τον πυρήνα όλης της κριτικής της ιδεολογίας, όπου η “κριτική” ή ο “ορθός λόγος” συντάσσεται κατά κανόνα με το μέρος του Διαφωτισμού και η “ιδεολογία” παραπέμπει στην “μυθολογία” ή αποτελεί έναν ενδιάμεσο κατά κάποιον τρόπο όρο.¹⁰⁴⁴ Η ιδεολογία υπήρξε «ανεστραμμένο είδωλο της πραγματικότητας», «ψευδής συνείδηση», «διαστρεβλωμένη επικοινωνία», «αναπαράσταση της φανταστικής σχέσης με την πραγματικότητα», ή και το «Άλλο»: διαστρεβλωτικός ή αλλοτριωτικός ή παραγνωρίζων καθρέφτης αυτού που γίνεται αποδεκτό ως “πραγματικότητα”, της

¹⁰⁴¹ J. Bernauer and D. Rasmussen [ed.], *The Final Foucault*, Massachusetts MIT Press 1988, “The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom” (σελ. 1-20), σελ. 18. (ελλην. Μετφρ. Τ. Μπέτζελος, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 351-388).

¹⁰⁴² M. **Foucault**, *Εξουσία, γνώση και ηθική*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Ύψιλον 1987, “Πολιτική και Ηθική”, σελ. 128-129.

¹⁰⁴³ Michel **Foucault**, *Dits et écrits II: 1954-1988*, Gallimard, Paris 1994.

¹⁰⁴⁴ Κύρκος Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, “Ο **Foucault** και η Ιδεολογία”, σελ. 15.

“αλήθειας”, του “ορθού λόγου”, της “επιστήμης” ή του “εαυτού”.¹⁰⁴⁵ Ο **Foucault** λοιπόν απομακρύνεται ακριβώς από αυτή την έννοια της ιδεολογίας η οποία καταδεικνύει υποτίθεται την πραγματικότητα διαστρεβλώνοντάς την – δεν την υποβιβάζει την ιδεολογία σε δευτερεύουσα θέση, την εγκαταλείπει εντελώς.¹⁰⁴⁶

Τον **Foucault** τον απασχολεί η πολιτική όψη της ίδιας της αλήθειας. Η εμπνευσμένη από τον Hegel κριτική της ιδεολογίας, υποστηρίζει ο Δοξιάδης, «κατά κανόνα περιλαμβάνει τον εαυτό της μέσα στη διαλεκτική κίνηση της ιδεολογίας και του ορθού λόγου. Κατά την άποψή μου, είναι ακριβώς αυτή η κίνηση από την οποία ο **Foucault** κυρίως ενδιαφέρεται να απομακρυνθεί [...]. Πιθανόν ο βαθύτερος μη εγγελημένος όλων των σύγχρονων κριτικών κοινωνικών στοχαστών».¹⁰⁴⁷

Στο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, ο αναπαραστασιακός κλασικός λόγος στο σύνολό του αποκαλύπτεται πως θα μπορούσε να χαρακτηριστεί με τον όρο «ιδεολογία», με την αρχική σημασία όμως της λέξης, όταν κατασκευάστηκε από τον Destutt de Tracy: «επιστήμη, ή λόγος, των ιδεών».¹⁰⁴⁸ Αναλύοντας ο **Foucault** την κλασική αναπαράσταση στην ουσία αναλύει την «ιδεολογία» με αυτή την αρχική έννοια.¹⁰⁴⁹ Με εξαίρεση τους τόμους II και III της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας* ο Δοξιάδης υποστηρίζει ότι η βασική μέριμνα του **Foucault** «στο σύνολο της δουλειάς του» ήταν να εκθέσει κριτικά όλα όσα θεωρούσε ότι αποτελούν κατάλοιπα «ή μνημεία» της κλασικής σκέψης στην νεότερη εποχή και κοινωνία και υπό αυτή την έννοια θα μπορούσε ίσως να θεωρηθεί ο ίδιος ένας «κριτικός της ιδεολογίας».¹⁰⁵⁰

Για πολλούς μαρξιστές το περισσότερο ίσως ενοχλητικό στοιχείο στο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* ήταν το ότι μετατόπιζε την «επιστημολογική τομή» στην πολιτική οικονομία από τον Marx στον Ricardo. Ωστόσο ο **Foucault** υπήρξε υπό μια έννοια σύμμαχος ενός ρεύματος μαρξιστών, εκείνων που ακολούθησαν θεωρητικά τον Althusser.¹⁰⁵¹

Πολλές αναγνώσεις του σχετικά δυσνόητου *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, το κατέτασσαν τον καιρό που εκδόθηκε στις πλέον “μηδενιστικές” “καταδίκες της νεωτερικότητας”, ενώ η σύνδεση με τον λεγόμενο «μετα-μοντερνισμό» γινόταν αυτόματα και αβασάνιστα. Σύμφωνα με τον Δοξιάδη ο κύριος φιλοσοφικός στόχος του **Foucault** στο έργο αυτό ήταν «να καταστρέψει την ιστορική και δομική συνέχεια που είχε εδραιωθεί – κατά κύριο λόγο, αλλά όχι αποκλειστικά, από την φαινομενολογία – ανάμεσα στην προ-καντιανή και την καντιανή φιλοσοφία». Ο βασικός πολιτικός στόχος ήταν «να υπονομεύσει την κυρίαρχη ιδεολογία» της εποχής εκείνης «τον ανθρωπισμό».¹⁰⁵² Είναι πολιτικό έργο και χρέος μας έλεγε ο **Foucault** «να

¹⁰⁴⁵ Κ. Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, σελ. 16.

¹⁰⁴⁶ Στον πρώτο τόμο για παράδειγμα της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας* ο **Foucault** αναφέρεται στην ιδεολογία ως «τον αφηρημένο λόγο μέσα στον οποίο επιδιωκόταν ο συντονισμός» των δύο μεγάλων τεχνικών της νεωτερικής «βιο-εξουσίας»: της «ανατομο-πολιτικής του ανθρώπινου σώματος» και της «βιο-πολιτικής του πληθυσμού».

¹⁰⁴⁷ Κατά την εκτίμηση του Δοξιάδη, η θυσία της έννοιας της “ιδεολογίας” αδικεί τον όρο και στρέφεται εν τέλει ενάντια στον ίδιο τον **Foucault**, εις βάρος των αρχαιολογικών του αναλύσεων του κλασικού λόγου.

¹⁰⁴⁸ Michel **Foucault**, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα: Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, (2η εκδ.) εκδ. Γνώση, Αθήνα 1993.

¹⁰⁴⁹ Ας σημειώσουμε εδώ παρενθετικά πως ο **Foucault** δεν θεωρεί ότι το κλασικό σύστημα σκέψης εξαφανίστηκε από το δυτικό πολιτισμό με το θάνατο του τελευταίου του εκπροσώπου.

¹⁰⁵⁰ Κ. Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, σελ. 22.

¹⁰⁵¹ Βλπ. για τη προσωπική σχέση με τον Althusser στο D. Macey: *The Lives of Michel Foucault* 1993, σελ. 23-27, 170-172, 195-198.

¹⁰⁵² Για τη σχέση με το φαινομενολογικό εγχείρημα βλπ. και Dreyfus H. & Rabinow P.: *Michel Foucault- Un parcours philosophique*, Gallimard Paris 1988. Σχετικά με **Foucault** και φαινομενολογία: βλπ.: Rudi Visker: *Truth and Singularity: Taking Foucault into Phenomenology*,

απελευθερωθούμε οριστικά από τον ανθρωπισμό» στο βαθμό που τα δυτικά και ανατολικά καθεστώτα πουλάνε τα «βρωμερά προϊόντα τους κάτω από τη σημαία του ανθρωπισμού». Πρέπει «να καταγγείλουμε όλες αυτές τις μυθοποιήσεις, όπως [συμβαίνει] αυτή την εποχή στο εσωτερικό του Κομμουνιστικού Κόμματος [από τον] Althusser και τους θαρραλέους του συντρόφους».¹⁰⁵³

Με μια έννοια ο **Foucault** θεωρεί τον “ανθρωπισμό” μια ιδεολογία αλλά όχι απλά με την έννοια της “μυθοποίησης”. Η επικείμενη «εξαφάνιση» (το τέλος) του «ανθρώπου» από τον δυτικό πολιτισμό συνδέεται με την ανθρώπινη περατότητα (finitude) η οποία θεμελιώθηκε από την εποχή του Kant. Ο νεωτερικός ανθρωπισμός, μολονότι η εμφάνισή του κατέστη δυνατή μετά την καντιανή «σκέψη της περατότητας» συνίσταται σε μεγάλο βαθμό στο ότι ο «άνθρωπος» καταλαμβάνει τη θέση του Θεού τον οποίο φόνευσε. Επειδή ακριβώς εμφανίστηκε αφού θεμελιώθηκε η περατότητα, ο ίδιος ο «άνθρωπος» είχε καταδικαστεί να πεθάνει από την ίδια τη στιγμή της γέννησής του.¹⁰⁵⁴

Στην νεωτερικότητα υφίστανται διάφορες μεταμορφώσεις του απείρου (άπειρο Πνεύμα του Hegel, διάφορες μορφές «ολότητας» στον μαρξιστικό ιστορικισμό). Ο **Foucault** μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ενεργεί ως μη εγγεγραμμένος «κριτικός της ιδεολογίας» ακριβώς στο βαθμό που εκθέτει αυτές τις μεταμορφώσεις οι οποίες επιβιώνουν σε πρακτικές του λόγου και σε μη λογικές (non-discursive) πρακτικές που διασχίζουν την νεωτερικότητα.¹⁰⁵⁵

Ο **Foucault** δεν εγκατέλειψε την αρχαιολογία ούτε ως όρο ούτε ως μέθοδο. Η μετατόπιση σε μια «αρχαιολογία της ηθικής», η μετάβαση στην γενεαλογία και στις θεματικές της εγκληματικότητας και της σεξουαλικότητας ήταν σύμφωνα με τον Δοξιάδη μια συνεπής εξέλιξη του ως κριτικού της ιδεολογίας. Επειδή ακριβώς ο **Foucault** είχε αντιληφθεί το λόγο ως μια «πρακτική» ανάμεσα σε άλλες (όχι ταυτόσημη βέβαια με κάθε άλλη), αυτό είχε ως λογική συνέπεια (α) ότι θα έπρεπε να μελετήσει τις σχέσεις του λόγου με τις άλλες πρακτικές και (β) ότι, όπως και με κάθε πρακτική, το ζήτημα της κριτικής και της νομιμοποίησης έπαυε να είναι θεωρητικό ή τυπικό και μετατρέπονταν σε ηθικό. Μια ηθική κριτική στάση επομένως, υποστηρίζει ο Κ. Δοξιάδης, θεμελιωμένη στην περατότητα, συνίσταται σε μια μετάβαση από μια θεωρητική (speculative) κριτική της ιδεολογίας (βασισμένη στην τυπική ή υπερβατική περατότητα της γνώσης) σε μια πρακτική ή ηθική κριτική της ιδεολογίας που βασίζεται στην ιστορική ή κοινωνική περατότητα του λόγου και της πρακτικής (εν γένει). Η έμφαση λοιπόν στην ιστορική και κοινωνική (αντί για τον περιορισμό στην αμιγώς επιστημολογική) ύπαρξη του λόγου ήταν μια αναπόφευκτη εξέλιξη της διανοητικής διαδρομής του **Foucault**.

Σε ποιο είδος των μορφών του υποστασιοποιημένου απείρου στοχεύει μια τέτοια ηθική κριτική της ιδεολογίας; Πρώτα απ’ όλα θα έπρεπε να διαφοροποιηθεί: (1) από την εγγεγραμμένη κριτική κατά το ότι δεν επιδιώκει να ξεσκεπάσει μια κρυμμένη ή διαστρεβλωμένη ή αλλοτριωμένη καταπιεστική πραγματικότητα, η οποία άπαξ και φανερωνόταν θα σταματούσε να γίνεται αποδεκτή από τους εμπλεκόμενους, (2) από μια (υπερβατικού) καντιανού τύπου έκθεση όλων όσων θεωρεί «αναπόφευκτες πλάνες» (ιδέες δηλαδή τις οποίες θα έχουμε ούτως ή άλλως). Μια τέτοια ηθική

Kluwer Academic Publishers 1999. (Επίσης, κεφ. 5, 6, 7 (σελ. 142-232), στο Tilottama Rajan: *Deconstruction & the Remains of Phenomenology- Sartre, Derrida, Foucault, Baudrillard*, Stanford University Press, California 2002).

¹⁰⁵³ Michel **Foucault**, *Dits et écrits I: 1954-1988*, Gallimard, Paris 1994.

¹⁰⁵⁴ Κ. Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, σελ. 29.

¹⁰⁵⁵ Πρόκειται για μια κριτική του απείρου που βασίζεται στην θεμελιώδη περατότητα. Κ. Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, σελ. 30.

κριτική θα αποδεχόταν τονίζει ο Κ. Δοξιάδης πρώτον, ότι δεν έχουμε να κάνουμε με ιδέες οι οποίες συγκαλύπτουν ή διαστρεβλώνουν την πραγματικότητα, «καθ' ό τι η σχέση τους με την πραγματικότητα δεν είναι γνωστική σχέση, ούτως ή άλλως. Ο ρόλος τους δεν είναι να συνιστούν είτε αληθείς είτε ψευδείς γνώσεις ή καταδηλώσεις της πραγματικότητας, αλλά, έχοντας συναρθρωθεί με (και παραχθεί από) ένα ολόκληρο σύμπλεγμα πρακτικών λόγου και μη λογικών (non-discursive) πρακτικών, να συντελέσουν στον διακανονισμό και τον έλεγχο της πραγματικότητας». Και δεύτερον, σε αντίθεση με τον Kant αυτή η κριτική «δεν θα αποδεχόταν αυτές τις “κανονιστικές αρχές” σκέψης και πράξης ως αναπόφευκτες, παρ' όλο που συνιστούν πλάνες, αλλά θα έθετε υπό αμφισβήτηση ακριβώς τις βάσεις που τις καθιστούν αναπόφευκτες». Με διαφορετικά λόγια, μια φουκωική κριτική της ιδεολογίας σύμφωνα με την άποψη του Δοξιάδη, «δεν υποθέτει ότι τα άτομα αποδέχονται να κυριαρχούνται ή να γίνονται αντικείμενα εκμετάλλευσης επειδή δεν γνωρίζουν ότι συμβαίνει αυτό ‘ απεναντίας, υποθέτει ότι ως επί το πλείστον το γνωρίζουν, αλλά ότι παρ' όλα αυτά αποδέχονται την κυριαρχία τους, εν μέρει διότι πιστεύουν σε ορισμένες ιδέες που τους εξαναγκάζουν να την αποδέχονται. Και είναι το χρέος μιας ηθικής κριτικής της ιδεολογίας να αμφισβητήσει τέτοιες ιδέες».¹⁰⁵⁶

Μιλώντας ο **Foucault** για την αναγκαιότητα, στην πολιτική σκέψη και πράξη, «να κοπεί το κεφάλι του βασιλιά», δεν αναφέρεται σύμφωνα με τον Δοξιάδη, απλώς σε μια μεθοδολογία της πολιτικής επιστήμης αλλά γενικότερα στην «ιδεολογία της εξουσίας», στο «πώς οι άνθρωποι στις νεωτερικές κοινωνίες αποδέχονται την εξουσία, πρακτικά». Η εκτίμηση του **Foucault** είναι ότι ακόμη και στις μέρες μας ο λόγος για την εξουσία παραμένει κοντά στην κλασική αναπαράσταση: οι άνθρωποι επιμένουν να βλέπουν την εξουσία με όρους νόμου, με όρους δικαιωμάτων ή και ηγεμονίας. Αυτή την τοποθέτηση του **Foucault**, ο Δοξιάδης την ερμηνεύει ως εξής: αφορά το ότι η πολιτική πρακτική γενικά στις νεωτερικές κοινωνίες έτεινε πάντοτε «να βασίζεται στην αποδοχή του εξής διπολικού σχήματος: η εξουσία θα πρέπει να γίνεται αποδεκτή είτε αδιαμφισβήτητα, είτε καθόλου. Η πολιτική πρακτική αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως αποτελούμενο από δύο επικράτειες: μία της απόλυτης ελευθερίας και μία της απόλυτης ανελευθερίας. Ό, τι κάνουμε, πολιτικά μιλώντας, είναι είτε μια πράξη απόλυτης ελευθερίας είτε κάτι που πραγματοποιείται ως αποτέλεσμα αδιαμφισβήτητης υπακοής. Η εξουσία ως το αντίθετο της απόλυτης ελευθερίας συνεπώς γίνεται η ίδια μια απόλυτη ή άπειρη, με τη φιλοσοφική έννοια, αρχή, παρόμοια με τον κλασικό ηγεμόνα. Επί πλέον, η απόλυτη ελευθερία υποστασιοποιείται και εκείνη ως ένα είδος απελευθερωτικού ηγεμόνα, υπό την έννοια ότι χρειάζεται μια άλλη απόλυτη ή ηγεμονική εξουσία προκειμένου να αντιμετωπισθεί και να ανατραπεί η ήδη υπάρχουσα». Το ότι η μορφή αυτή (είτε καταπιεστική είτε απελευθερωτική) απόλυτης αρχής ή ιδεολογικού ηγεμόνα δεν είναι πάντοτε ορατή αυτή καθεαυτή, δεν έχει μεγάλη σημασία εφόσον οι άνθρωποι την αποδέχονται ακόμη και όταν συνειδητοποιούν την ύπαρξή της (ακριβώς υπό την έννοια αυτή λέει ο Δοξιάδης, αποτελεί «ηθική πλάνη»)).¹⁰⁵⁷

Έχει ενδιαφέρον η εξής παρατήρηση του Δοξιάδη: είναι γνωστή η αρχική ενθουσιώδης υποστήριξη από τον **Foucault** της Ιρανικής «Επανάστασης» του 1978-79 ως μιας αντι-ιμπεριαλιστικής απελευθερωτικής δύναμης που εισήγαγε ένα νέο είδος «πνευματικότητας» στην πολιτική. Ωστόσο εδώ ο **Foucault** φαίνεται πως πέφτει ο ίδιος στην παγίδα της διπολικότητας της νεωτερικής ιδεολογίας της εξουσίας, μια και η θρησκεία στην περίπτωση αυτή αναλαμβάνει τον ρόλο ενός

¹⁰⁵⁶ Κ. Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, σελ. 34-36.

¹⁰⁵⁷ Κ. Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, σελ. 37.

«απόλυτου απελευθερωτή».¹⁰⁵⁸ Η εκτίμηση του Δοξιάδη είναι ότι, σε αντίθεση με τον όρο ιδεολογία, πιθανότατα οι ίδιοι οι όροι «εξουσία-γνώση» και «καθεστώδες αλήθειας» παραπέμπουν αποκλειστικά στην πολιτική πλευρά της νεωτερικής δυτικής ευρωπαϊκής επιστημονικής ορθολογικότητας, συσκοτίζοντας όμως έτσι το γεγονός ότι υπάρχει και μια «πολύ σημαντική και αρκετά επικίνδυνη πολιτική πλευρά των μη επιστημονικών λόγων», των οποίων η δομή μοιάζει πολύ με την κλασική αναπαράσταση, δηλαδή την ιδεολογία υπό την αρχική της έννοια: πρώτον, οι λόγοι αυτοί επίσης εξαρτώνται από μια ηγεμονική υποκειμενικότητα, και δεύτερον, η εσωτερική λογική τους είναι μια λογική ταξινόμιας και ονοματοθεσίας. Εδώ ο Δοξιάδης αναφέρεται όπως δηλώνει κυρίως στις «πολιτικοποιημένες εκδοχές της μονοθεϊστικής θρησκείας, στον ρατσισμό και, ιδίως, στον εθνικισμό».¹⁰⁵⁹

Ο Δοξιάδης υποστηρίζει ότι το ενδιαφέρον του **Foucault** για τις «πρακτικές του εαυτού» της αρχαίας περιόδου, σχετίζεται με μια έμμεση αναζήτησή του για μια ηθική στάση βασισμένη στην περατότητα. Το ότι η πρόσβαση στην αλήθεια δεν αποτελεί απλώς ζήτημα υιοθέτησης μιας υποτιθέμενα «αντικειμενικής και ουδέτερης» στάσης απέναντι στην πραγματικότητα, αλλά μάλλον σχετίζεται με πρακτικές που αφορούν τον εαυτό ως υποκείμενο της γνώσης και της ηθικής, αυτά καταδεικνύουν για τον Δοξιάδη μια μετατόπιση: πρώτον «από μια ηγεμονική ορθολογική υποκειμενικότητα που είναι υπεράνω αμφισβήτησης επί ηθικών βάσεων, στο βαθμό που μπορεί να αναγνωρίσει και να διατυπώσει την αλήθεια, προς μια προβληματική του περατού ανθρώπινου ατόμου, το οποίο έρχεται αντιμέτωπο με το πρόβλημα της γνώσης της αλήθειας, σε συνεχή συσχετισμό με εκείνο της πρέπουσας συμπεριφοράς»⁶ και δεύτερον μια μετατόπιση «από μια ιδεολογία της ηγεμονίας, η οποία αενάως ταλαντεύεται ανάμεσα στην απόλυτη υπακοή σε μια παντογνώστικη αρχή και τον ισχυρισμό μιας εξίσου απόλυτης ελευθερίας, προς μια ηθική στάση, η οποία στηρίζεται στην υπόθεση ότι είμαστε θεμελιωδώς περιορισμένοι ή περατοί, σωματικά αλλά και διανοητικά, όχι σε αντίθεση προς ένα αντικειμενικά υπαρκτό άπειρο, αλλά ακριβώς επειδή το άπειρο ως υπόσταση δεν υπάρχει, και ότι μια διερεύνηση και ενδεχόμενη παράβαση των ορίων μας δεν ισοδυναμεί επ' ουδενί λόγω με, ούτε οδηγεί προς, μια συνολική κατάργηση των ορίων εν γένει».

Η «οριακή στάση» που προτείνει ο **Foucault** στο κείμενο Τι είναι Διαφωτισμός, περιγράφει αυτήν ακριβώς την ηθική κριτική σκοπιά: πρόκειται για το πρόγραμμα της «ιστορικής και κριτικής οντολογίας των εαυτών μας», για την φουκωϊκή «εργασία επί των ορίων μας».

Αμφισβήτηση

Οι ταξικές σχέσεις επομένως και η πάλη των τάξεων είναι σχέσεις εξουσίας και εκτός από την προφανή ουσιώδη υλική τους ύπαρξη διέπονται και από ένα βαθιά υποκειμενικό στοιχείο: εκείνο της αμφισβήτησής τους ή μη. Η αντίθεση στον καπιταλισμό, η κατάργησή της δεν αποτελεί υποστηρίζει ο Κ. Δοξιάδης τόσο (αναπόφευκτη) «αναγκαιότητα», «όσο ηθικό, δηλαδή ιδεολογικό, καθήκον».¹⁰⁶⁰

Η συγκρότηση της ατομικής υποκειμενικότητας μέσα σε μια ιδεολογία συνίσταται σε δύο θεμελιώδεις –και, τουλάχιστον εν μέρει, ασυνείδητες– αυτενέργειες («αυτενέργειες» όχι κατ' ανάγκην υπό την έννοια της αυτοβουλίας,

¹⁰⁵⁸ Βλπ. και Michiel Leezenberg: “Power and Political Spirituality: Michel **Foucault** on the Islamic Revolution in Iran”, στο *Michel Foucault and Theology- The politics of religious experience*, J. Bernauer & J. Carrette (eds.) Ashgate 2004, σελ. 99-115.

¹⁰⁵⁹ Κ. Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, σελ. 38-39.

¹⁰⁶⁰ Κύρκος Δοξιάδης: “Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία”, *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, εκδ. Θεμέλιο, τεύχος 8, 11/ 1996, σελ. 53.

αλλά υπό την έννοια πράξεων που συμβαίνουν εντός της σφαίρας του εαυτού, και που κατά βάση αφορούν τον εαυτό): (α) σύλληψη της ιδέας του εαυτού, και (β) διαμόρφωση της βούλησης.

Εάν πρόκειται για την ανατροπή κάποιων δεδομένων σχέσεων εξουσίας, ένα ριζικό στοιχείο υποκειμενικής συγκρότησης, όσον αφορά την διαμόρφωση της βούλησης, είναι το αίτημα της απελευθέρωσης. Όσον αφορά την σύλληψη της ιδέας του εαυτού, εάν αναφερόμαστε στους σοσιαλιστές εργαζόμενους, (με την ταξική έννοια των “προλετάρων”) αυτοί δεν μπορεί παρά να αποσκοπούν στην αυτοκατάργησή τους. Περίπου το αντίθετο ισχύει όσον αφορά τα υπόλοιπα απελευθερωτικά κοινωνικά κινήματα που αναφέρονται στην καταπίεση των “αλλοφύλων”, στις διακρίσεις εις βάρος των ομοφυλοφίλων ή την πατριαρχική δομή της κοινωνίας. Τα κινήματα αυτά εκφράζουν στην πραγματικότητα την αντίθεση ενάντια σε μια προ-νεωτερική ταξινομική κοινωνική λογική. Εκεί η θετική σημασία του εαυτού ως μαύρου, ομοφυλόφιλου ή γυναίκας είναι απόλυτα συνυφασμένη με τον απελευθερωτικό χαρακτήρα του κινήματος.¹⁰⁶¹

Χωρίς να υφίσταται αντίφαση μεταξύ των μεν και των δε το σοσιαλιστικό αίτημα είναι κατά βάση αίτημα κοινωνικο-οικονομικής εξομοίωσης, ενώ στα υπόλοιπα το κύριο αίτημα είναι η κοινωνική αποδοχή των διαφορών (η αρνητική έκφραση του οποίου είναι η κατάργηση των κοινωνικών ταξινομιών). Το αίτημα ακριβώς της κατάργησης όλων των κοινωνικών ταξινομιών διευρύνει τον αντι-εξουσιαστικό χαρακτήρα του σοσιαλισμού: σε συμφωνία και με την κομμουνιστική προοπτική, η μόνη δίκαιη κοινωνία δεν μπορεί να είναι παρά εκείνη στην οποία απουσιάζει ο οποιοσδήποτε διαχωρισμός σε κοινωνικές τάξεις – και όχι μόνο ο κοινωνικο-οικονομικός. Η κατάργηση όλων των κοινωνικών ταξινομιών πρέπει να συμπεριλαμβάνει και *«την ανατροπή ενός πανίσχυρου – ιδεολογικά αλλά και πραγματικά – κοινωνικο-ταξινομικού συστήματος, [...] μήτρα όλων των υπόλοιπων: του έθνους-κράτους»*. Επομένως ο σοσιαλισμός και τα υπόλοιπα κοινωνικο-απελευθερωτικά κινήματα συγκλίνουν, όσον αφορά την υποκειμενική, δηλαδή την ιδεολογική τους διάσταση, *«στο όραμα της αταξικής, δηλαδή μη ταξινομικής, δηλαδή αναρχικής κοινωνίας»*, στην *«αναρχική ουτοπία»*.¹⁰⁶²

Οι άνθρωποι δεν υποτάσσονται γράφει ο Κ. Δοξιάδης, επειδή “δεν ξέρουν” ότι τους εκμεταλλεύονται ή τους καταπιέζουν, αλλά επειδή πιστεύουν κάποιες ιδέες που “τους επιβάλλουν” να υποτάσσονται, έστω και εάν “έχουν επίγνωση” της υποταγής τους. Αυτό που προσπαθεί λοιπόν η σύγχρονη κριτική ανάλυση της ιδεολογίας είναι να καταδείξει ακριβώς την αντιστρεψιμότητα της ίδιας της ιδεολογίας: ποιες από τις αποδεκτές ιδέες, έννοιες θα μπορούν να σταματήσουν να είναι αποδεκτές εάν ειδωθούν από κριτική σκοπιά.¹⁰⁶³

Πολλά από τα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα ανέπτυξαν τον πολιτικό τους λόγο γύρω από μια έννοια της «διαφορετικότητας». Ωστόσο υποστηρίζει ο Δοξιάδης η διαφορετικότητα ως αίτημα, δικαίωμα ή όραμα *«προϋποθέτει το να είναι πρώτα κανείς στοιχειωδώς ίδιος ‘ δηλαδή, άνθρωπος, να ανήκει στο ανθρώπινο βιολογικό είδος, πράγμα το οποίο ηθικά και πολιτικά μεταφράζεται: να είναι περατό και ορθολογικό ον, η ορθολογικότητα του οποίου προϋποθέτει ελευθερία της βούλησης, δηλαδή του ίδιου του ορθού λόγου»*. Το *«οικουμενικό και – φαινομενικά μόνο-αφηρημένο ιδεώδες της ελευθερίας της βούλησης, θα μπορούσε να αποτελέσει θεμέλιο για την αναρχική ουτοπία, προς την οποία θα έπρεπε [...] να συγκλίνουν όλα τα απελευθερωτικά κοινωνικά κινήματα»*. Αρνητικά οριζόμενη αυτή η ουτοπία

¹⁰⁶¹ Κ. Δοξιάδης: “Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία”, σελ. 58.

¹⁰⁶² Κ. Δοξιάδης: “Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία”, σελ. 59-60.

¹⁰⁶³ Κ. Δοξιάδης: “Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία”, σελ. 61.

προϋποθέτει ανατροπή όχι μόνο των πάσης φύσεως τυραννιών (από τις δικτατορίες και την κυβερνητική, γραφειοκρατική και αστυνομική αυθαιρεσία στα κοινοβουλευτικά καθεστώτα, έως τις κάθε είδους καθημερινές τυραννίες στο “μικροκοινωνικό” επίπεδο των ανθρώπινων σχέσεων), όχι μόνο της οικονομικής εκμετάλλευσης, αλλά και ολόκληρου εκείνου του σύγχρονου πολιτιστικού πλέγματος το οποίο καθιστά αδρανή την ελευθερία της βούλησης.¹⁰⁶⁴

Σύμφωνα με τον Δοξιάδη το μοναδικό ίσως σημείο στο έργο του **Foucault** όπου συναντάμε κάτι που προσεγγίζει την έννοια της ουτοπίας, είναι η εξής φράση από την Ιστορία της Σεξουαλικότητας: «...μια ημέρα, ίσως, σε μια άλλη οικονομία των σωμάτων και των ηδονών».¹⁰⁶⁵ Βέβαια, πουθενά ο **Foucault** δεν περιγράφει σε τι θα συνίσταται μια τέτοια νέα οικονομία ούτε πως φθάνουμε εκεί.

Έχει ενδιαφέρον το ότι αυτή η «ουτοπία» του **Foucault** ορίζεται επί της ουσίας σε αντιδιαστολή με το σύστημα της «σεξουαλικότητας» και κατ’ επέκταση σε αντιδιαστολή με το τότε “κίνημα της σεξουαλικής απελευθέρωσης”, το οποίο όσον αφορά την ιδεολογία εφάπτεται στο φεμινιστικό και το κίνημα των ομοφυλόφιλων. Ο **Foucault** όπως έχουμε δει άσκησε δριμεία κριτική στην ιδέα της σεξουαλικής απελευθέρωσης η οποία αυτοπροβαλλόταν μάλιστα ως το θεμέλιο της κοινωνικής απελευθέρωσης εν γένει.¹⁰⁶⁶ Παρά την τεράστια σημασία της κριτικής του, ο **Foucault** μάλλον, με το να εξομοιώνει απολύτως τις εξουσιαστικές πλευρές του σεξουαλικού λόγου με το εν λόγω κίνημα, εν μέρει τουλάχιστον το αδικεί. Η άποψη του Δοξιάδη είναι πως ο σεξουαλικός αυτός λόγος δεν έχει κάποια εγγενώς συντηρητική φύση (να αυτοπροβάλλεται δηλαδή ως απελευθερωτικός αλλά να επιτελεί εξουσιαστικές λειτουργίες): απλώς ο τρόπος με τον οποίο έχει εκφερθεί και συναρθρωθεί ο λόγος αυτός συνδέεται απευθείας με την ωφελμιστική ιδεολογία. Η μεταφορική σχέση απελευθερωμένης κοινωνίας και ατέρμονος οργίου παραπέμπει ακριβώς στο ιδεώδες της ωφελμιστικής «άπειρης ευτυχίας».¹⁰⁶⁷ Η ελευθερία των σεξουαλικών σχέσεων αποτελεί θεμελιώδες ηθικό δικαίωμα που δεν σχετίζεται με την ευτυχία, την ηδονή ή των ωφέλεια και την βλάβη: έχει να κάνει μόνο με την ελευθερία της βούλησης ως τον μόνο γενικό αυτοσκοπό. Η έμπρακτη απόρριψη του θεμελιώδους ιδεολογήματος της καταναγκαστικής μονογαμίας, όχι ως περιορισμού επί της ηδονής μας, όχι επίσης ως συνέπειας της εισβολής μιας καταναγκαστικής ηθικής σε ένα χώρο ατομικής ελευθερίας όπου δεν έχει θέση καμία ηθική, αλλά αντιθέτως ως μιας βαθιά ανήθικης ιδέας που στηρίζεται στην αντιμετώπιση των ελευθέρως βουλομένων ανθρωπίνων ατόμων ως μέσων – πολιτιστικής, κοινωνικής, οικονομικής σταθερότητας – και όχι ως αυτοσκοπών.¹⁰⁶⁸

«Η αθεϊστική (δηλαδή η αναρχική) ουτοπία, μακράν του να “προσφέρει παρηγοριά” και να υπόσχεται “εύκολη ζωή”, όπως είχε πει για τις ουτοπίες ο **Foucault**,¹⁰⁶⁹ είναι μια κοινωνία όπου όλοι κάνουν στους άλλους ό,τι θα ήθελαν και οι άλλοι να τους κάνουν (αν βρίσκονταν οι μεν στη θέση των δε και αντιστρόφως), παρ’

¹⁰⁶⁴ Κ. Δοξιάδης: “Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία”, σελ. 76-77.

¹⁰⁶⁵ Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας, τόμος 1^{ος}: Η δίψα της γνώσης, μτφρ. Γκ. Ροζάκη, εκδ. Ράππα, 1982, σελ. 195. Άλλη οικονομία εννοείται από αυτή της σεξουαλικότητας.

¹⁰⁶⁶ Κύριος εκφραστής τότε της αντίληψης για την “απόθνηση” της σεξουαλικότητας ήταν ο Η. Marcuse (*Ερως και Πολιτισμός*, εκδ. Κάλβος 1981) αλλά και άλλοι στοχαστές του ρεύματος του “φρουδομαρξισμού”. Ο **Foucault** ήρθε σε ρήξη με την ψυχανάλυση, εντούτοις οι θέσεις του τον φέρνουν κοντά στην ανάλυση του Lacan: ο Νόμος προηγείται της “επιθυμίας” - η επιθυμία προϋποθέτει το Συμβολικό επίπεδο και του κανόνες του για να συγκροτηθεί (δεν υπάρχει δηλαδή αυτοτελώς).

¹⁰⁶⁷ Κ. Δοξιάδης: “Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία”, σελ. 79.

¹⁰⁶⁸ Κ. Δοξιάδης: “Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία”, σελ. 80.

¹⁰⁶⁹ Michel **Foucault**, *Οι Λέξεις και Πράγματα*.

όλο που ξέρουν ότι αν δεν τους το κάνουν οι άλλοι δεν πρόκειται να τους το κάνει ούτε ο Θεός, ούτε κάποιο υποκατάστατό του (Κοινωνία, Ιστορία, Άνθρωπος, κ.ο.κ)». ¹⁰⁷⁰

Πανοπτικόν

Όσον αφορά την «ιδεολογία», τη σφαίρα όπου συναντώνται λόγος και πολιτική, εγκαταλείποντας μια εννοιολογία που την θεωρεί τμήμα του εποικοδομήματος ή αντίθετη και ασύμβατη με την “επιστημονικότητα”, μπορούμε βασιζόμενοι στις αναλύσεις του **Foucault**, να την θεωρήσουμε, όπως παρατηρεί ο Κ. Δοξιάδης, ως την εξουσιαστική και ανταγωνιστική πλευρά της διαδικασίας συγκρότησης των ατόμων ως υποκειμένων. Με αυτό τον τρόπο οδηγούμαστε σε μια «πολιτική γενεαλογία της νεωτερικής υποκειμενικότητας» ή «γενεαλογία της νεωτερικής ιδεολογίας» όπου η «ιδεολογία» νοείται ως «η πολιτική πλευρά του λόγου» ή του «θετικού πολιτικού ασυνειδήτου του λόγου». ¹⁰⁷¹

Τι συμβαίνει όταν τα άτομα που συγκροτούνται ως υποκείμενα μιας (της εθνικής για παράδειγμα) ιδεολογίας θεωρούν ότι ελεύθερα πιστεύουν σ’ αυτήν, δηλαδή ότι ελεύθερα επιλέγουν την υποταγή τους (στο έθνος-κράτος επί παραδείγματι); Πώς μπορούμε να εξηγήσουμε αυτή την αντίφαση που αποτελεί η «οικειοθελής υποταγή»; Αυτό που μπορούμε να επισημάνουμε είναι ότι, πριν ακόμη από αυτή την ατομική πεποίθηση, έχει προϋπάρξει μια άλλου είδους ιδεολογική συγκρότηση: εκείνη ακριβώς η οποία τους επιτρέπει να λειτουργούν ως “ελεύθερα-ορθολογικά υποκείμενα”, ως υποκείμενα δηλαδή προικισμένα με τη δυνατότητα ελεύθερης ορθολογικής επιλογής. Πρόκειται εδώ για την (νεωτερική) φιλελεύθερη αρχή του ατομικού αυτο-προσδιορισμού.

Στο βάθος, αυτή η αρχή του αυτο-προσδιορισμού στηρίζεται στην οντότητα που ο **Foucault** ονόμασε «παράξενο εμπειρικό-υπερβατικό δίδυμο που λέγεται άνθρωπος». Αυτός ο άνθρωπος που είναι ταυτόχρονα υπερβατικό υποκείμενο και εμπειρικό αντικείμενο της γνώσης, ανατρέπει την αναπαραστασιακή γνώση ενός υποκειμένου-παντογνώστη επειδή ακριβώς ο τόπος άσκησης του ορθού λόγου, πλέον βρίσκεται μέσα στον ίδιο τον άνθρωπο, τον οποιοδήποτε άνθρωπο, ο οποίος προσδιορίζεται από μια διπλή περατότητα: ως προς τις συνθήκες και τα όρια της γνώσης, και ως προς την εμπειρική του υπόσταση ως αντικείμενο. Αυτή τη νεωτερική αντίληψη ονόμασε ο **Foucault** «αναλυτική της περατότητας».

Ο νεωτερικός λοιπόν άνθρωπος προκύπτει ως ένα ελεύθερο και ορθολογικό ον, με την ελευθερία και τον ορθό λόγο του να προσδιορίζονται με αναφορά αποκλειστικά στον ίδιο και τους εγγενείς περιορισμούς του. Η ελεύθερη ατομική υποκειμενικότητα κατοχυρώνεται ως καθολική, δηλαδή οικουμενική αρχή με τον Kant. ¹⁰⁷² Συναντάμε εδώ την καντιανή κατηγορική προσταγή: να πράττει κανείς μόνο σύμφωνα με γνώμονες που ο ίδιος πιστεύει ότι θα έπρεπε να έχουν την ισχύ καθολικού νόμου. Η έννοια επομένως της «τυφλής υποταγής» στην οποιαδήποτε ιδέα, στον οποιοδήποτε ηγεμόνα ή νόμο, είναι ασυμβίβαστη με την νεωτερική ατομική υποκειμενικότητα: σε μια ιδανική φιλελεύθερη-ορθολογική κοινωνία, για να υπακούει κανείς σε κάποιον νόμο, σύμφωνα με την παραπάνω αρχή θα πρέπει ο ίδιος ως ορθολογικό ον να συμφωνεί κατ’ αρχήν με την καθολική ισχύ του. ¹⁰⁷³

¹⁰⁷⁰ Κ. Δοξιάδης: “Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία”, σελ. 82.

¹⁰⁷¹ Κ. Δοξιάδης: *Εθνικισμός, Ιδεολογία, Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας*, εκδ. Πλέθρον 1995, σελ. 25. (Βλπ. επίσης Κ. Δοξιάδης: “Η Αυτοκτονία της Θεωρίας”, στο *Η Πολιτική Σήμερα– Ο Ν. Πουλαντζάς και η Επικαιρότητα του Έργου του*, εκδ. Θεμέλιο 2001).

¹⁰⁷² Κ. Δοξιάδης: *Εθνικισμός, Ιδεολογία, Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας*, εκδ. Πλέθρον 1995, σελ. 36.

¹⁰⁷³ Κ. Δοξιάδης: *Εθνικισμός, Ιδεολογία, Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας*, εκδ. Πλέθρον 1995, σελ. 37.

Τι προκύπτει λοιπόν εδώ; Μια σχέση ταύτισης: ο νεωτερικός άνθρωπος, ακριβώς επειδή είναι καθολικά ελεύθερος και ορθολογικός, οφείλει να είναι ελεύθερος και ορθολογικός... Σε αντίθεση με κάποια ιδεολογία στην οποία κάποιος υπακούει και συγκροτείται ως υποκειμένο μέσω της ταύτισής του με το σχετικό συλλογικό ιδεώδες, μοναδική σχέση ταύτισης και υπακοής των φιλελεύθερων-ορθολογικών υποκειμένων είναι με τον (φιλελεύθερο-ορθολογικό) εαυτό τους.

Εδώ πρέπει λοιπόν να δείξουμε προσοχή: ο νεωτερικός «άνθρωπος» συγκροτείται ως υποκειμένο, ταυτιζόμενος όχι απλώς με το ιδεώδες της Ελευθερίας και του Ορθού Λόγου, αλλά συγκεκριμένα με το ιδεώδες «φιλελεύθερος-ορθολογικός άνθρωπος»: αυτό το ιδεώδες (ακριβώς ως ιδεώδες) υπονοεί τον «άνθρωπο» ως μια οντότητα η οποία είναι ορθολογική μόνο στον βαθμό που αποδέχεται την καθολικότητά της, μόνο δηλαδή στο βαθμό που ο «άνθρωπος» αναγνωρίζει ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι και ορθολογικοί!¹⁰⁷⁴

Αυτό που ο **Foucault** περιγράφει στο *Επιτήρηση και Τιμωρία* ως «πειθαρχική συγκρότηση του νεωτερικού υποκειμένου», είναι εκείνη ακριβώς η διαδικασία κατά την οποία οι άνθρωποι ταυτίζονται με τον εαυτό τους όπως αυτός θα έπρεπε να είναι. Οι άνθρωποι αναγνωρίζονται ως ελεύθεροι μόνο στο βαθμό που πειθαρχούν, μόνο δηλαδή στο βαθμό που “γίνονται” ελεύθεροι και ορθολογικοί, μόνο στο βαθμό που είναι σε θέση δυνάμει να ασκούν οι ίδιοι τη λειτουργία του “επιτηρητή”, του «οποιοδήποτε μέλους της δημοκρατικής κοινωνίας» που ασκεί την επιτήρηση σύμφωνα με το Πανοπτικό σχήμα (ο καθένας επιτηρεί τους άλλους όπως επιτηρεί τον εαυτό του, και αντιστρόφως). Το Πανοπτικό λοιπόν θα μπορούσε να αποτελεί το αναπαραστασιακό σχεδιάγραμμα της καντιανής προσταγής.¹⁰⁷⁵

Η «επικράτεια» του φιλελευθερισμού-ορθολογισμού, υποστηρίζει ο Δοξιάδης δεν είναι «πραγματολογική», αφού υπάρχει το στοιχείο της «αντιστρεψιμότητας», αλλά «λειτουργική»: η αντιστροφή καθίσταται εφικτή μόνο στο βαθμό που οι επιτηρούμενοι πειθαρχούν, δηλαδή *λειτουργούν* ως φιλελεύθεροι-ορθολογικοί άνθρωποι. Τα όριά της επεκτείνονται μέχρι εκεί όπου οι άνθρωποι *λειτουργούν* ως φιλελεύθερα-ορθολογικά υποκείμενα. «*Εξ ου και ο εκ φύσεως ιμπεριαλιστικός – και δυνάμει ρατσιστικός- χαρακτήρας του νεωτερικού δυτικού πολιτισμού, όχι μόνο στο πολιτικο-οικονομικό επίπεδο, αλλά και στο ιδεολογικό*». Από εδώ και η σημασία της διατύπωσης “*ο Διαφωτισμός είναι ολοκληρωτικός*” που συναντάμε στη Διαλεκτική του Διαφωτισμού των Adorno και Horkheimer: όλοι οι άνθρωποι πρέπει οφείλουν να απελευθερωθούν και να εξορθολογισθούν.

«*Ο Διαφωτισμός, ακριβώς επειδή είναι καθολικός, αποτελεί ταυτόχρονα και το διηνεκές άλλοθι της νεωτερικής εξουσίας*».¹⁰⁷⁶

Ο Δοξιάδης παρατηρεί εδώ πως μέσα σε αυτά τα πλαίσια γίνεται κατανοητή και η διατύπωση του E. Hobsbawm, ότι ανεξάρτητα από τα (διαφορετικά) μέσα που προτείνονται, ο κοινός στόχος των ιδεολογιών που απορρέουν από τον Διαφωτισμό είναι το όραμα μιας «ήπιας αναρχίας» (gentle anarchy) – αναρχίας απόλυτης μεν αλλά «ήπιας» με την έννοια ότι οι ελεύθεροι και ορθολογικοί άνθρωποι που την συναποτελούν δεν αλληλοεξοντώνονται, δηλαδή εξακολουθούν να υφίστανται ως τέτοιοι...

¹⁰⁷⁴ Κ. Δοξιάδης: *Εθνικισμός, Ιδεολογία, Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας*, εκδ. Πλέθρον 1995, σελ. 38.

¹⁰⁷⁵ Κ. Δοξιάδης: *Εθνικισμός, Ιδεολογία, Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας*, εκδ. Πλέθρον 1995, σελ. 39.

¹⁰⁷⁶ Κ. Δοξιάδης: *Εθνικισμός, Ιδεολογία, Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας*, εκδ. Πλέθρον 1995, σελ. 40.

Ιδεολογία, Επιστημολογία του Althusser και Πρακτικές Λόγου

Αφετηριακή θέση του Luis Althusser όπως γνωρίζουμε είναι η εξής:¹⁰⁷⁷ ο ιστορικός υλισμός συνιστά τη νέα επιστημονική ήπειρο της Ιστορίας και του κοινωνικού που ιδρύθηκε με το *Κεφάλαιο* του Μαρξ, δεν υπάρχει δε εσαεί αλλά συνιστά πάντοτε συγκεκριμένο ιστορικό αποτέλεσμα και κοινωνικό προϊόν. Το επιστημονικό φαινόμενο επομένως (ιστορικό και κοινωνικό) υπάγεται στη γνωστική δικαιοδοσία του ιστορικού υλισμού αφού μόνον αυτός νομιμοποιείται να πραγματεύεται κάθε ιστορικό και κοινωνικό φαινόμενο.¹⁰⁷⁸ Έπειτα από τη σύσταση μιας επιστήμης, η κίνησή της δεν τελείται εν κενώ, αλλά συνιστά κίνηση κοινωνική, είναι η *ιστορία* της επιστήμης αυτής. Η αυτονομία της κίνησης μιας επιστήμης είναι αυτονομία σχετική και όχι απόλυτη, σχετική ως προς την υπόλοιπη κοινωνική κίνηση. Γενικά, για την “γαλλική επιστημολογική σχολή”, επιστημολογία και ιστορία των επιστημών δεν μπορούν να νοηθούν χωριστά.¹⁰⁷⁹

Ο «χώρος της θεωρίας», στον Althusser συνίσταται από τις επιστήμες, τη φιλοσοφία και τις θεωρητικές ιδεολογίες.

Ιδεολογία και Σχηματισμοί λόγου

Το κυριότερο, ας το ονομάσουμε “σημείο σύγκλισης” των Althusser και Foucault είναι ίσως εκείνο που ο πρώτος όρισε ως «θεωρητικό αντι-ανθρωπισμό».¹⁰⁸⁰

Ο Althusser επιτέθηκε με δριμύτητα εναντίον κάθε αναγωγιστικής τάσης θεώρησης των υπερδομών ως απλών επιφαινόμενων της βάσης, ως απλών εκφράσεων μιας κεντρικής αντίφασης που χαρακτηρίζει την οικονομική σφαίρα. Σε αυτές τις προσεγγίσεις/ εκδοχές του μαρξισμού η ιδεολογία στερείται οποιασδήποτε μορφής υλικής ύπαρξης. Τα σφάλματα της χωρικής μεταφοράς «βάσης-υπερδομής» επιχειρεί να ξεπεράσει ο Althusser μέσω των εννοιών του «υπερ-καθορισμού» (over-determination) και του «καθορισμού σε τελευταία ανάλυση» (determination in the last instance). Με τον τρόπο αυτό επιδιώκεται η κατανόηση των συναρθρώσεων ανάμεσα στην οικονομική, την πολιτική και ιδεολογική βαθμίδα, καθώς και της ιδιαίτερης αποτελεσματικότητας των “υπερ-δομών”.¹⁰⁸¹

Ας δούμε όμως από κοντά, τι είναι η “ιδεολογία” σύμφωνα με τον Althusser; Όπως το θέτει ο Α. Μπαλτάς:¹⁰⁸²

- Η ιδεολογία είναι πάντοτε διαμορφωμένη σε ανταγωνιστικές ιδεολογικές τάσεις και η αναπαραγωγή του κοινωνικού όλου διεξάγεται πάντοτε υπό την κυριαρχία μιας από αυτές και την υποταγή των άλλων τάσεων σε αυτήν. Αυτά είναι στιγμές της συνεχούς ιδεολογικής πάλης, αναπόσπαστου μέρους της ταξικής, γενικά, πάλης.

- Η ιδεολογία διαποτίζει κάθε στοιχείο του κοινωνικού όλου και διασφαλίζει τη συνοχή του. Υπάρχει δηλαδή εσαεί και παντού, και δεν είναι παθητική αλλά δράσα. Διαμορφώνει τις ιδέες (έννοιες-εικόνες-αναπαραστάσεις) μέσω των οποίων τα

¹⁰⁷⁷ Luis Althusser: *Για τον Μαρξ*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα 1978. (Επίσης: Luis Althusser: *Για την Κρίση του Μαρξισμού*, εκδ. Αγώνας 1980. Luis Althusser: *Στοιχεία Αυτοκριτικής*, εκδ. Πολύτυπο 1983. Luis Althusser: *Το Μέλλον Διαρκεί Πολύ. Τα Γεγονότα*, εκδ. Ο Πολίτης 1992. Luis Althusser: *Φιλοσοφικά*, εκδ. Ο Πολίτης 1994).

¹⁰⁷⁸ Γενικά: Α. Μπαλτάς, Γ. Φουρτούνης: *Ο Λουί Αλτουσέρ και το τέλος του κλασικού μαρξισμού*, εκδ. Ο Πολίτης 1994. Εδώ, για την επιστημολογία του Althusser αντλούμε από το: Αριστείδης Μπαλτάς: *Για την επιστημολογία του Λουί Αλτουσέρ*, εκδ. Νήσος 2002.

¹⁰⁷⁹ Α. Μπαλτάς: “Η «ιστορία και η Φιλοσοφία της Επιστήμης» απέναντι στις «Σπουδές Επιστήμης και Τεχνολογίας»”, στο περιοδικό *ο Πολίτης* τευχ.107, 01/2003.

¹⁰⁸⁰ Βλπ. γενικότερα Luis Althusser: *Για τον Μαρξ*, εκδ. Γράμματα 1978, σελ. 219-248.

¹⁰⁸¹ Luis Althusser: *Για τον Μαρξ*, εκδ. Γράμματα 1978, σελ. 118-128, 200-219 και αλλού.

¹⁰⁸² Α. Μπαλτάς: *Για την επιστημολογία του Λουί Αλτουσέρ*, εκδ. Νήσος.

άτομα αποδέχονται ή αμφισβητούν τη συγκεκριμένη θέση τους, και διαμορφώνει τις ιδέες μέσω των οποίων η πραγματικότητα δίδεται στα άτομα.

- Διακρίνουμε τις *πρακτικές* και τις *θεωρητικές* ιδεολογίες. Οι πρακτικές ιδεολογίες διαμορφώνουν γενικά *ανταγωνιστικές* κοσμοαντιλήψεις.

- Μια *ιδεολογική απόφαση*, είναι μια απόφαση η οποία, συνιστώντας πάντοτε σύμπτωμα μιας πραγματικότητας διαφορετικής από αυτήν την οποία η ίδια σκοπεύει, είναι απόφαση *λανθασμένη* όσο αναφέρεται στο αντικείμενο που σκοπεύει. Μια ιδεολογική απόφαση *αναγνωρίζει* μεν μια *πραγματικότητα* αλλά την *αναγνωρίζει* μόνο *παραγνωρίζοντάς* την.

- Ο *ιδεολογικός λόγος* είναι *ταυτολογικός* (το συμπέρασμα ήδη προϋπάρχει στην αφετηρία του).

- Η *ιδεολογία* έχει *υλική υπόσταση* (κάθε κοινωνική πρακτική διαμορφώνει μια και υπόκειται σε μια υλικά δραστική ιδεολογία, και επίσης οι πρακτικές ιδεολογίες διαμορφώνονται, γενικά, στο εσωτερικό των ιδεολογικών μηχανισμών του κράτους οι οποίοι συναρθρώνουν υλικά το ιδεολογικό με το πολιτικό επίπεδο του κοινωνικού όλου).

Σύμφωνα με τον D. Lecourt, υπάρχει ισοδυναμία μεταξύ του διαχωρισμού πρακτικών του λόγου (*discursive*) και πρακτικών εκτός λόγου (*non-discursive*) του **Foucault**, και της μαρξιστικής διάκρισης “ιδεολογικών υπερ-δομών” και του επιπέδου της βάσης. Η πολεμική του **Foucault** ενάντια στην έννοια της “ιδεολογίας” είναι επί της ουσίας κριτική ενάντια σε μια σειρά “αποκλίσεων” οι οποίες έγιναν στο όνομα του Marx.¹⁰⁸³

Η διανοητική εξέλιξη του **Foucault** είναι γενικότερα βαθιά επηρεασμένη από το έργο του George Canguilhem. Τις οφειλές του σε αυτό περιγράφει ο ίδιος ο **Foucault** στον πρόλογο του βιβλίου του Canguilhem: *Le Normal et le Pathologique*.¹⁰⁸⁴ Ο ίδιος ο **Foucault** όπως είδαμε τοποθετεί ευρύτερα και τον εαυτό του πλησίον του ευρύτερου ρεύματος σκέψης της περιόδου αυτής που είναι η “γαλλική επιστημολογική σχολή”.¹⁰⁸⁵

Ο **Foucault** όπως έχουμε δει πρότεινε να παραμερίσουμε τους αμιγώς φιλοσοφικούς όρους και να επικεντρώσουμε την προσοχή μας στους ιστορικά προσδιορισμένους «σηματισμούς λόγου» και τα “πρότυπα ορθολογικότητας και επιστήμης”. Ο D.Lecourt θα επιδιώξει να ενσωματώσει τις επιστημολογικές θέσεις του **Foucault** μέσα σε ένα πλαίσιο αλτουσεριανό, προσθέτοντας, ως κάτι το οποίο έλειπε από τον **Foucault**, την οπτική της ταξικής πάλης- αναγκαίου παράγοντα κατά την εναλλαγή των σηματισμών λόγου.¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸³ Lecourt D.: *Ετεροδοξία ή Επανάσταση*, εκδ. Αγώνας, Αθήνα 1978. Επίσης: Fine B., "Struggles Against Discipline: The Theory and Politics of Michel Foucault." *Capital and Class* 9 (1979), 75-96. (Ακόμη: J. Lea: Discipline and Capitalist Development, στο B. Fine et al (eds.): *Capitalism and the Rule of Law: From deviancy theory to marxism*, Hutchinson London 1979).

¹⁰⁸⁴ Εισαγωγή του **Foucault** στο: *On the Normal and the Pathological, Studies in the history of modern sciences*, Boston 1978. (Στα ελληνικά: *Το Κανονικό και το Παθολογικό*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2007).

¹⁰⁸⁵ Βλπ. Canguilhem: “The death of man, or exhaustion of the cogito?”, στο G. Gutting (ed.): *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press 1994, σελ. 71-91. (Ο Canguilhem μιλά αλλού σχετικά με την τρέλα: A.I. Davidson (ed.): *Foucault and his Interlocutors*, University of Chicago Press 1997, σελ. 23-27, 28-32, 33-35).

¹⁰⁸⁶ Lecourt D.: *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, editions NLB, London 1975 (σελ. 187 έως 213). (Για την “ιστορική επιστημολογία” του Bachelard και τη σχέση του με την μέθοδο του **Foucault** βλπ. και στο Walter Privitera: *Problems of Style: Michel Foucault's Epistemology*, State University of New York 1995: “Bachelard's Historical Epistemology” κεφ.1ο σελ. 1-27). Επίσης, για τη σημασία των Bachelard και Canguilhem για τη σκέψη του **Foucault** βλπ.: G. Gutting: *Michel Foucault's archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press 1989, κεφ. 1ο, σελ. 9-54.

Μπορεί να εγγραφεί η επιστημολογία, ολοκληρωτικά, στο έδαφος του ιστορικού υλισμού;

Παρέκβαση: Επιστημονική Πρακτική και Φιλοσοφία κατά τον Althusser

Οι θέσεις του Althusser για την επιστημολογία, την επιστημονική πρακτική και την φιλοσοφία συνοψίζονται πολύ καθαρά από τον Α. Μπαλτά:¹⁰⁸⁷

- Η *επιστημολογική τομή* συνιστά τη διαδικασία *γέννησης μιας επιστήμης*.

- Η *επιστημονική πρακτική* (όπως κάθε άλλη κοινωνική πρακτική) ασκείται *μέσα και δια της ιδεολογίας*, υπόκειται σε αυτή, συνέχεια και σημασιοδοτείται από αυτήν. Στα προϊόντα της η ιδεολογία ενυπάρχει εσαεί σ' αυτά. Η κίνηση της επιστημονικής πρακτικής είναι κοινωνική...

- Η *φιλοσοφία* είναι ο *κόμβος που συναρθρώνει στο χώρο της θεωρίας την ταξική πάλη με τις επιστήμες*. Μόνο αυτή (*πεδίο μάχης*) εκπροσωπεί την *ταξική πάλη μέσα στο χώρο της θεωρίας* (συνιστώντας τη θεωρητική στήριξη των ταξικά προσδιοριζόμενων, γενικά ανταγωνιζόμενων κοσμοαντιλήψεων). Οι επιστήμες δεν εκπροσωπούν, *μετέχουν* στην ταξική πάλη μέσω των κοινωνικών σχέσεων που προσδιορίζουν τον τόπο τους, τις διαδικασίες γέννησης, τις μορφές κίνησης, τις πρακτικές, τις λειτουργίες, το ρόλο των αποτελεσμάτων και τις επιπτώσεις τους.

- *Χωρίς την ύπαρξη επιστημών δεν υπάρχει φιλοσοφία αλλά μόνον κοσμοαντιλήψεις*. Αντικείμενο διακύβευσης αποτελεί η φιλοσοφική *χρήση* (εκμετάλλευση, παραγωγική ή δυναστευτική) των επιστημών και η φιλοσοφική *στάση* απέναντί τους (φιλοσοφική εγγύηση περί της αλήθειας, της αντικειμενικότητας, της εγκυρότητας της επιστημονικής γνώσης ή αντίθετα φιλοσοφική οροθέτηση της σχετικής αυτονομίας των προϊόντων μιας επιστήμης).

- Η *επιστημονική πρακτική* διαμορφώνει μια *«αυθόρμητη φιλοσοφία των επιστημόνων»* η οποία είναι *εσωτερικά αντιθετική*. Η προέλευση του ενός πόλου της αντίθεσης είναι *«εσωεπιστημονική»* και ανάγεται σε *υλιστικές* φιλοσοφικές θέσεις (υπάρχει πραγματικά, υλικά, εξωτερικά ως προς την πρακτική που το γνωρίζει, το αντικείμενο της επιστημονικής γνώσης, οι διαδικασίες πειραματισμού είναι ορθές και αποτελεσματικές...). Εδώ, δεν επιτρέπεται η φιλοσοφική αμφιβολία ως προς την αλήθεια, αντικειμενικότητα, εγκυρότητα κλπ... Ο άλλος πόλος έχει προέλευση *εξωεπιστημονική* και προέρχεται από την προβολή πάνω στην επιστημονική πρακτική φιλοσοφικών θέσεων που έχουν διαμορφωθεί στο εξωτερικό των επιστημών. Εδώ αναγόμαστε γενικά σε *ιδεαλιστικές* θέσεις οι οποίες επιδιώκουν να υποτάξουν την εμπειρία σε *«αξίες»* και *«δικαιοδοσίες»* εξωεπιστημονικές που *«εγγυώνται»* ή *«αμφισβητούν»* την αλήθεια κλπ.

- Η φιλοσοφία, μέσα στο χώρο της θεωρίας, *οικειοποιείται πολιτικά το επιστημονικό*, συνιστώντας έτσι εκεί μια ιδιότυπη πολιτική παρέμβαση -και *στηρίζει θεωρητικά το πολιτικό*, συνιστώντας έτσι μια ιδιότυπη θεωρητική παρέμβαση στο πεδίο της ταξικής πάλης.

- Η φιλοσοφία, σε αντιδιαστολή με τις επιστήμες *δεν έχει κάποιο (πραγματικό, εξωτερικό ως προς την ίδια) αντικείμενο*.

- Η *φιλοσοφική πρακτική* (παρέμβαση) παραμένει πάντα στο *εσωτερικό* της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία μιλάει για άλλα και για όλα, μιλώντας πάντοτε μόνο για τον εαυτό της. Η *διάκριση ανάμεσα στο επιστημονικό και το ιδεολογικό* είναι αυτό που καθορίζει τους όρους της πολιτικής *οικειοποίησης του επιστημονικού από τη φιλοσοφία*, και αυτό που *στηρίζει θεωρητικά τον πολιτικό ρόλο της φιλοσοφίας*.

¹⁰⁸⁷ Α. Μπαλτάς: *Για την επιστημολογία του Λουί Αλτουσέρ*, εκδ. Νήσος 2002.

- Η *πραγματικότητα* γνωρίζεται *εμπειρικά*, δηλαδή *δίδεται*, μέσω των *πρακτικών ιδεολογιών*, ενώ γνωρίζεται *επιστημονικά* μέσω των *επιστημών*. Η εμπειρική γνώση δεν συνιστά κανένα συγκεκριμένο επιστημονικό αντικείμενο, παρουσιάζει στοιχεία μόνο αντικειμενικότητας, ενώ *αντικειμενική* γνώση είναι η *επιστημονική*.

- Το *επιστημονικό αντικείμενο* *εμπεριέχεται ολόκληρο* μέσα στη *σκέψη*, είναι *αντικείμενο ιδεατό*, συνιστά δε την *επιστημονική γνώση του πραγματικού* αντικειμένου. Τα *πραγματικά φαινόμενα* επιλέγονται από την *επιστήμη*, *ανασκευάζονται* εννοιολογικά και *εντάσσονται* έτσι στο *επιστημονικό* της αντικείμενο. Το *επιστημονικό αντικείμενο* γεννιέται ως *νέο αντικείμενο* μαζί με την *εν λόγω επιστήμη*, μέσα από τη *καταστροφή* και το *ριζικό μετασχηματισμό* του *δεδομένου* των *πρακτικών* και *θεωρητικών ιδεολογιών* που *σκοπεύουν* το *πραγματικό* αντικείμενο. Η *επιστημονική γνώση* του *πραγματικού αντικειμένου* είναι *πάντοτε* γνώση *επιστημονικά ατελής*. Το *δεδομένο της ιδεολογίας* δεν *καταστρέφεται* ποτέ *ολοκληρωτικά*.

- Το *επιστημονικό αντικείμενο* δεν συνιστά *αποτέλεσμα κάποιας διαδικασίας «αφαίρεσης»* που *αποφλοιώνει* το *πραγματικό αντικείμενο* από τα *«επουσιώδη»* *γνωρίσματά του* για να *«αναδείξει»* τον *πυρήνα* του και να *απομονώσει* την *«ουσία»* του. Το *επιστημονικό αντικείμενο* δεν συνιστά την *«ουσία»* του *πραγματικού*. Η *πρακτική* (ακόμα και οι *υλικές επεμβάσεις* πάνω στην *πραγματικότητα*) που *συγκροτεί* το *επιστημονικό αντικείμενο* δεν *επηρεάζει* το *αντίστοιχο* του *πραγματικό* το οποίο *μένει* ως *έχει*. Η *σχέση επιστημονικού και πραγματικού* αντικειμένου δεν είναι *σχέση αφαίρεσης* αλλά *πρόσθεσης*: το *νέο επιστημονικό* *προστίθεται* στο *πραγματικό* ως η *γνώση* του και *απορροφάται* από το *τελευταίο*. *Τελικά ταυτίζονται* (αναιρείται η *διάκριση*, μέσα στη *σκέψη*), το *πραγματικό* *νοείται* πλέον ως το *επιστημονικό αντικείμενο*.

- Τα *συστατικά* στοιχεία μιας *επιστήμης* (το *αντικείμενό της*, το *εννοιολογικό* της *σύστημα* και οι *διαδικασίες επιστημονικού πειραματισμού*) όλα *αλληλοπροσδιορίζονται* και *αλληλοελέγχονται* μέσω ενός *πλέγματος* *αλληλοπροσδιορισμών* και *αλληλοελέγχου*, δεν είναι δε ποτέ *τελειωτικά* *διαμορφωμένα*. Το *επιστημονικό εννοιολογικό σύστημα* είναι *εκείνο* το οποίο *πρωταρχικά* *υποδεικνύει* και *περι-γράφει* το *αντίστοιχο* του *πραγματικό* αντικείμενο.

- Η *επιστημονική πρακτική* (θεωρητική, *διεξάγεται* μέσα στη *σκέψη*) *έχει* σαν *ιδιαίτερο στόχο* την *γνωστική ιδιοποίηση* του *πραγματικού αντικειμένου*, την *επιστημονική γνώση* του. Είναι *πρακτική μετασχηματισμού* (πάντοτε μέσα στη *σκέψη*) ενός *πραγματικού αντικειμένου* που τη *δεσμεύει*, συνιστά *εν τέλει διαδικασία παραγωγής*: *πρώτη ύλη* είναι οι *ιδέες* τις οποίες *διαμορφώνουν* οι *πρακτικές* και *θεωρητικές ιδεολογίες*, ή μια *κατάσταση* της *ήδη συγκροτημένης επιστήμης*. *Μέσα παραγωγής* είναι το *ήδη συγκροτημένο εννοιολογικό σύστημα* και οι *διαδικασίες πειραματισμού*, και το *προϊόν* είναι μια *νέα κατάσταση* της *επιστήμης* η οποία *συνιστά* μια *νέα γνώση* του *πραγματικού αντικειμένου*. *Άμεσοι παραγωγοί* είναι οι *επιστήμονες*, οι *σχέσεις παραγωγής* είναι οι *σχέσεις* που *συνιστούν* την *«αυθόρμητη φιλοσοφία των επιστημόνων»*.

- Το *ίδιο* το *γεγονός* της *γέννησης* μιας *επιστήμης* (μέσα από την *επιστημολογική τομή*) *θεμελιώνει* τόσο την *απαίτηση* όσο και την *δυνατότητα* της *μετέπειτα κίνησής* της. Η *γέννηση* αυτή *συνιστά* σημείο *«μη επιστροφής»*. Η *μετά* τη *γέννησή* της *κίνηση* μιας *επιστήμης* *συνιστά* *δομή*. Το *αίτημα* της *μετάβασης* από μια *κατάσταση* (ένα, *μη τελειωτικά διαμορφωμένο, «σχηματισμό»* των *συστατικών* της *στοιχείων*) στη *διάδοχό* της, *παρουσιάζεται* πάντα με τη *μορφή* ενός *επιστημονικού προβλήματος*. *Ανάδειξη* ενός *επιστημονικού προβλήματος* είναι η *επισήμανση* μιας

συγκεκριμένης ανάγκης τελείωσης. *Ρητή τοποθέτηση* ενός επιστημονικού προβλήματος που έχει ήδη αναδειχθεί είναι ο εντοπισμός της *συγκεκριμένης θέσης* (των *ρητών σχέσεων*) αυτού του προβλήματος ως προς τα συστατικά στοιχεία της επιστήμης αυτής και το πλέγμα αλληλοπροσδιορισμών και αλληλοελέγχου. Η *συγκεκριμένη διατύπωσή* του είναι τέτοια ώστε να υποδεικνύονται συγκεκριμένα τα μέσα για την επίλυσή του. Οι όροι ανάδειξης, ρητής τοποθέτησης και διατύπωσης του συνόλου των διατυπώσιμων προβλημάτων συνιστούν την *προβληματική* της επιστήμης αυτής. Η *λύση* του επιστημονικού προβλήματος διαμορφώνει ένα νέο «*σχηματισμό*» των συστατικών στοιχείων, μια νέα κατάσταση της επιστήμης. Οι όροι που συνιστούν τη δομή της (επ' άπειρον) κίνησης μιας επιστήμης είναι οι όροι που συνιστούν την *προβληματική* και οι όροι που εξασφαλίζουν την επίλυση των προβλημάτων.

- Η *κίνηση* μιας επιστήμης αυτονομοθετείται: η αλληλουχία των διαδοχικών καταστάσεων καθορίζεται από μόνες τις σχέσεις ανάμεσα στους όρους που συνιστούν τη δομή της. Η σύστασή της σε *δομή* αποδίδει σε αυτή την κίνηση ένα *ιδιάζων* καθεστώς αυτονομίας (πρόκειται για *σχετική μόνο αυτονομία ως προς την υπόλοιπη κοινωνική κίνηση*). Καθώς είναι αποκλειστικά και μόνον η κίνηση μιας επιστήμης αυτή που συγκροτεί (με τη γέννηση) και εμπλουτίζει την επιστημονική γνώση του πραγματικού της αντικειμένου, το καθεστώς *αυτονομίας* που διέπει αυτή την κίνηση ανάγει σε *αποκλειστικά «εσωτερική υπόθεση»* της επιστήμης αυτής τον *προσδιορισμό και τον έλεγχο της επιστημονικότητας της γνώσης που παράγει*. Είναι τα συστατικά της επιστήμης αυτής, μόνον, κατ' αποκλειστικότητα, που μπορούν να κρίνουν, να προσδιορίσουν και να ελέγξουν την αλήθεια, την αντικειμενικότητα και την εγκυρότητα..., δεν υπάρχει η ανάγκη καμιάς «*εξωτερικής*» *θεμελίωσης* και κανενός «*εξωτερικού*» εγγυητή. *Ωστόσο οι συνθήκες και προϋποθέσεις αυτής της κίνησης δεν παύουν να είναι κοινωνικές: η ιδεολογία ενυπάρχει εσαεί στα συστατικά στοιχεία και στο πλέγμα αλληλοπροσδιορισμών και αλληλοελέγχου*. Η επιστημονική πρακτική (διαδικασία παραγωγής) πρώτον, κυβερνάται από τις σχέσεις παραγωγής που συνιστά η αντίστοιχη αυθόρμητη φιλοσοφία των επιστημόνων, όπως αυτή λειτουργεί μέσα στις ιδεολογικές και ευρύτερα κοινωνικές σχέσεις που καθορίζουν κάθε στιγμή συνολικά το επιστημονικό φαινόμενο, και κατά δεύτερον, ασκείται από «*άμεσους παραγωγούς*» όπως αυτοί προσδιορίζονται ιδεολογικά και κοινωνικά.

(6) (Νεο- ή Μετα-)ΑΝΑΡΧΙΣΜΟΣ; ΦΥΣΗ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Ενάντια στον “νεο-αναρχικό”, “μηδενιστή” Foucault

Ο J.G. Merquior, στο βιβλίο του *Foucault*, ασκεί έντονη κριτική: σημεία αυτών των επικρίσεων θα τα παρουσιάσω εδώ επειδή ακριβώς είναι χαρακτηριστικά ενός συγκεκριμένου τρόπου ερμηνείας και υποδοχής των αναλύσεων του *Foucault*.¹⁰⁸⁸

Ο *Foucault*, «*δηλώνει ότι η άσκηση της εξουσίας, εφόσον δεν ταυτίζεται ούτε με τη βία ούτε με τη συναίνεση, ισοδυναμεί με μια “ολική δομή δράσεων οι οποίες ασκούν επιρροή πάνω σε άλλες πιθανές δράσεις”, παροτρύνουν, δελεάζουν ή “σε ακραίες περιπτώσεις” εξαναγκάζουν και απαγορεύουν*». Πώς είναι δυνατόν «*να εξισώνουμε την εξουσία με μια “ολική δομή δράσεων”*»; «*Αντιλαμβανόμαστε που το πάει ο Foucault: έχουμε να κάνουμε με μια αναβίωση του παλαιού μαρξιστικού*

¹⁰⁸⁸ Η κριτική ιστορία του *Foucault* επισημαίνει ο Merquior, μπορεί μεν να διανοίγει νέες προοπτικές για τη μελέτη πολλών αντικειμένων, διαθέτει επομένως «*ευρετικές [heuristic] αρετές*», απέχει ωστόσο από το να είναι «*πάντοτε βάσιμη και έγκυρη*». (J.G. Merquior: *Foucault*, Σ. Πατάκης 2000).

φάσματος μιας “εξουσιαστικής δομής” την οποία τροφοδοτεί ένα υποστασιοποιημένο σύνολο ταξικών συμφερόντων. Σε αυτή την περίπτωση όμως θα πρέπει να επιλέξει: γιατί είτε αναλύει κανείς την εξουσία με όρους δράσης είτε επικαλείται τέτοιες ολότητες».¹⁰⁸⁹

Η πολιτική φιλοσοφία του **Foucault** υποστηρίζει ο Merquior «αντικατοπτρίζει την αποφυγή του της ανθρώπινης προθετικής δράσης, συνακόλουθη της γενικότερης δομιστικής απόρριψης του υποκειμένου». Όπως γράφει ο Peter Dews, ο **Foucault** φιλοδοξεί “να διαλύσει το φιλοσοφικό σύνδεσμο -[...] - μεταξύ ενσυνειδησίας, αναστοχασμού και ελευθερίας και να αρνηθεί ότι το ιδεώδες του αυτόνομου υποκειμένου διατηρεί έστω και κάποιο ίχνος προοδευτικού πολιτικού δυναμικού”. Ο **Foucault** αντικαθιστά το σύνδεσμο υποκειμένου/ ελευθερίας με “μιαν άμεση, πέραν πάσης αμφιβολίας σχέση μεταξύ υποκειμενοποίησης και υποταγής”. Σε κάθε περίπτωση, εκείνος ήταν που δήλωσε ότι “η συνειδητότητα ως βάση της υποκειμενικότητας αποτελεί προνόμιο της αστικής τάξης”. «Κατά την άποψή του η πολιτική της ταξικής πάλης μπορεί και θα έπρεπε να υποστηρίζει σθεναρά “μια απο-υποκειμενοποίηση” της βούλησης-για-δύναμη».

Εν τέλει λοιπόν «η δογματική έκθλιψη του υποκειμένου αποστερεί τον καταναγκασμό από το αντικείμενό του εξαυλώνοντας την έννοια της κυριαρχίας»...

«Ο Nietzsche ήταν νευρικός αλλά χαρούμενος στοχαστής. Κάτι ανάλογο δεν ισχύει για τον **Foucault**. Ακόμη και ο Ian Hacking [...] παραδέχεται ότι, [...] ο **Foucault** δεν μας προσφέρει “κάποιο υποκατάστατο για ότι και αν είναι εκείνο που αιώνια δονείται στην ανθρώπινη καρδιά”. Ο Nietzsche, αντιθέτως, επικαλέστηκε τον Υπεράνθρωπο και τη χαρούμενη υπέρβασή του του μηδενισμού, ψυχής της παρακμής». Η σκέψη του «σκεπτικιστή» **Foucault** λοιπόν βρίσκεται κάπου μεταξύ του «δυναμικού νιτσεικού ήθους και της σύγχρονης ηθικής επιφυλακτικότητας».¹⁰⁹⁰

Ένα σημάδι της απομάκρυνσης του **Foucault** από τη στάση που τηρούσε ο Nietzsche απέναντι στη σύγχρονη ιστορία βρίσκεται, σύμφωνα με τον Merquior «στη συστηματική δυσφήμιση του Διαφωτισμού στην οποία επιδίδεται». Ο **Foucault** λοιπόν «[...] συνέγραψε μια προκρούστεια ιστορία όπου η κληρονομιά της αστικής προόδου στην καλύτερη περίπτωση παραμορφώνεται κατάφωρα και στη χειρότερη δεν αναγνωρίζεται καθόλου. Κάνοντας κάτι τέτοιο, ο **Foucault** αποδείχθηκε εξαιρετικά ικανός σε ένα παιχνίδι που χαρακτηρίζει την πιο αμφισβητήσιμη ιδεολογία της αντικουλτούρας: την επανακατασκευή του νοήματος της σύγχρονης ιστορίας κατά τέτοιο τρόπο ώστε να εξυπηρετεί τις προκαταλήψεις της συνεχιζόμενης – και βαθιά εσφαλμένης – εξέγερσης κατά του Διαφωτισμού ως κύριας πηγής και προτύπου του σύγχρονου, ορθολογικο-φιλελεύθερου πολιτισμού».

Σύμφωνα με τον Merquior, το έργο του **Foucault** αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα ενός τύπου φιλοσοφείν «ο οποίος χωρίς κανέναν ενδοιασμό αποβάλλει την εσωτερική αυστηρότητα της κριτικής σκέψης» προκειμένου να επιδοθεί σε «νέες θεαματικές θεματολογίες, εύκολα ερμηνεύσιμες υπό το πρίσμα ιδεολογικών προκαταλήψεων». Και δεν πρόκειται για μεμονωμένη περίπτωση: «Η αδιαφορία για την πραγματική συλλογιστική και αποδεικτική ορθότητα έχει μετατραπεί με αργό αλλά σταθερό τρόπο σε σήμα κατατεθέν μεγάλου μέρους της σύγχρονης ελευθεριακής

¹⁰⁸⁹ J.G. Merquior: **Foucault**, Σ. Πατάκης 2000, “Κρατολογία: η φουκοϊκή θεωρία της εξουσίας”, σελ. 185-205. (J.G. Merquior: **Foucault**, Fontana Press 1985).

¹⁰⁹⁰ «Ο **Foucault** χρησιμοποιεί τα ιστορικά τεκμήρια με υπερβολικά επιλεκτικό και διαστρεβλωτικό τρόπο και οι ερμηνείες του είναι υπερβολικά ευρείες και υπερβολικά προκατειλημμένες», (J.G. Merquior:.. Στην ελληνική έκδοση: **Foucault**, Σ. Πατάκης 2000, σελ. 248. Οι παραθέσεις είναι από τα γενικά συμπεράσματα της μελέτης του Merquior στο κεφάλαιο “Η προσωπογραφία του νέο-αναρχικού”, σελ. 243-276).

σκέψης. Και, πράγματι, δεν υπάρχει καλύτερη περιγραφή από τον όρο “ελευθεριακός” [libertarian] για τον τρόπο που βλέπει τα πράγματα ο **Foucault** ως θεωρητικός της κοινωνίας. Πιο συγκεκριμένα θα μπορούσαμε να πούμε ότι ήταν (παρόλο που ο ίδιος δε χρησιμοποίησε αυτή τη λέξη) ένας σύγχρονος αναρχικός». Άλλωστε από όλους τους “δομιστές” στοχαστές «ο **Foucault** ήταν εκείνος που παρέμεινε πιο κοντά στο πνεύμα του Μάη του ’68». ¹⁰⁹¹

Σε τουλάχιστον τρία λοιπόν σημεία ο **Foucault** βρισκόταν «σε πλήρη συμφωνία με το φλογερό αναρχικό πνεύμα που ενέπνευσε την εξέγερση των φοιτητών [...]»: Πρώτον, ο **Foucault** «ενέκρινε τα αποκεντρωμένα παρά τα ενοποιημένα (πόσο μάλλον τα πειθαρχημένα) επαναστατικά κινήματα. Όχι μόνο ήταν οπαδός του αυθορμητισμού περισσότερο συγγενής με τη Rosa Luxemburg παρά με τον Lenin ή τον Trotsky, αλλά και δεν πίστευε στα σοσιαλιστικά προγράμματα ή στην οικοδόμηση του σοσιαλισμού γενικότερα. “Είναι πιθανόν” υποστήριξε “το περίγραμμα μιας μελλοντικής κοινωνίας να εντοπίζεται σε γενικές γραμμές στις πρόσφατες εμπειρίες μας με τα ναρκωτικά, το σεξ, τα κοινόβια, άλλες μορφές συνείδησης και άλλες μορφές ατομικότητας. Αν ο επιστημονικός σοσιαλισμός προέκυψε από τις ουτοπίες του 19^{ου} αιώνα, δεν αποκλείεται τον 20^ο αιώνα μια πραγματική σοσιαλιστική οργάνωση να αναδυθεί μέσα από τις εμπειρίες”». Δεύτερον, «[...] ο **Foucault** εκτιμούσε περισσότερο τις εξειδικευμένες μάχες παρά την ταξική πάλη με την κλασική οικονομική έννοια. [...] ο **Foucault** εκθείαζε τον αγώνα των “γυναικών, των φυλακισμένων, των κληρωτών στρατιωτών, των νοσοκομειακών ασθενών και των ομοφυλόφιλων” ως ριζοσπαστικό και επαναστατικό επί ίσοις όροις με “το επαναστατικό κίνημα του προλεταριάτου”. Αν και θεωρούσε ότι και τα δύο αυτά φαινόμενα εναντιώνονταν “στο ίδιο σύστημα εξουσίας” δεν ήταν δύσκολο να αντιληφθεί κανείς σε ποιο από τα δύο επικεντρωνόταν η συμπάθειά του». ¹⁰⁹² Τρίτον, «σε ακόμη μεγαλύτερη συμφωνία με την πιο καθαρή αναρχική παράδοση», ο **Foucault** «ήταν ανυποχώρητος όσον αφορά τη δυσπιστία του προς τους θεσμούς, όσο επαναστατικοί και αν προορίζονταν αυτοί να είναι. Η διαμάχη του με τους Γάλλους μαοϊκούς σχετικά με το ζήτημα της “λαϊκής δικαιοσύνης” [...] είναι χαρακτηριστική όσον αφορά το θέμα αυτό». Η δικαιοσύνη θα έπρεπε να απαλλαγεί εντελώς από τα δικαστήρια γιατί αποτελούν «αστικό θεσμό ή, μάλλον, είναι αστικά ακριβώς επειδή συνιστούν ένα θεσμό».

Ωστόσο, συνεχίζει τις παρατηρήσεις του ο Merquior, ο **Foucault** «δεν ήταν ένας απλός οπαδός του αναρχικού κινήματος. Στην ουσία, το γεγονός που τον καθιστά νεο-αναρχικό ήταν η προσθήκη δύο νέων πλευρών στην κλασική αναρχική θεωρία. Η πρώτη από αυτές έχει να κάνει με τον αυστηρό αντι-ουτοπισμό του. Οι κυριότεροι αναρχικοί στοχαστές του 19^{ου} αιώνα ήταν επίσης και μεγάλοι ουτοπιστές. Αν και βαθύτατα επιφυλακτικοί απέναντι στους απρόσωπους θεσμούς, θεωρούσαν απαραίτητο να προτείνουν νέες μορφές οικονομικής και κοινωνικής ζωής, όπως η αμοιβαιότητα του Proudhon ή οι κοοπερατίβες του Kropotkin. Ο σημερινός νέο-αναρχισμός, αντιθέτως, δίνει την εντύπωση πως είναι ολοκληρωτικά αρνητικός. [...] οι πεποιθήσεις του συνίστανται εξολοκλήρου σε ό,τι αρνείται και όχι σε κάποια θετικά ιδεώδη». Δεύτερον, «στην κλασική του μορφή ο αναρχισμός σε καμία περίπτωση δεν ήταν

¹⁰⁹¹ Όσον αφορά την άνοιξη του 1968, για την στάση των διανοούμενων και ειδικότερα του Γαλλικού Κομμουνιστικού Κόμματος έναντι της εξέγερσης στο Παρίσι, ενδιαφέρον είναι το βιβλίο R. Johnson: *The French Communist Party versus the Students- Revolutionary politics in May-June 1968*, Yale University Press 1972. (Για την περίοδο αυτή καθώς και για την ίδρυση της ομάδας αντι-πληροφόρησης για τις φυλακές (GIP), βλπ. και James Miller: *The Passion of Michel Foucault*, 1993, σελ. 165-207).

¹⁰⁹² Πρόκειται -όπως την ονόμασαν- για την φουκοϊκή “μη πολιτική” [unpolitics], ένας «μετα-επαναστατικός ριζοσπαστικός ακτιβισμός».

προσηλωμένος στον ανορθολογισμό, όπως δείχνει να είναι τώρα (τουλάχιστον από τον καιρό του Marcuse)».

Η στάση λοιπόν του **Foucault**, υποστηρίζει ο Merquior, είναι αντιπροσωπευτική των δύο «προσδιοριστικών στοιχείων του νέο-αναρχισμού: του αρνητισμού και του ανορθολογισμού». «Είναι άραγε ο σύγχρονος μηδενισμός υπεύθυνος για το γεγονός ότι αυτή η αφελής αλλά ευγενής παράδοση κοινωνικής σκέψης προσεβλήθη από αυτά τα νέα χαρακτηριστικά; Επικράτησε τελικά το φάντασμα του Bakunin, του ρομαντικού υποδαυλιστή ο οποίος κατά βάθος ήταν ένας ηδονοθήρας της καταστροφής, επί της σωφροσύνης και του ανθρωπιστικού πνεύματος του Kropotkin;».

Κατά την άποψη του λοιπόν όπως το θέτει ο Merquior, «κυριότερο θύμα της νέο-αναρχικής καταβύθισης στον ανορθολογισμό υπήρξε η ίδια η κριτική της εξουσίας [...]. Το κυριότερο ατού του κλασικού αναρχισμού, παρά τις όποιες κοινωνιολογικές του αδυναμίες, ήταν η διορατική αναγνώριση εκ μέρους του της κοινωνικής ισχύος της εξουσίας, με άλλα λόγια η αναγνώριση του γεγονότος ότι και οι ίδιες οι σχέσεις εξουσίας διαμορφώνουν σε μεγάλο βαθμό την ιστορία αντί να αποτελούν απλώς ένα επιφανόμενο των τεχνολογικών και οικονομικών παραγόντων. Εξαρχής ο αναρχισμός αντιμετώπισε με επιφύλαξη τη μαρξική ιδέα ότι η εξουσία θα μπορούσε να καταστεί αθώα και αβλαβής από τη στιγμή που θα έπαυε να στηρίζεται στις ταξικές δομές και στην κοινωνική εκμετάλλευση». Και συνεχίζει αμέσως μετά: «Οι εννοιολογικοί ακκισμοί της φουκωικής “κρατολογίας” δεν φαίνεται να έχουν διδαχθεί τίποτε από τον ρεαλισμό διορατικών παρατηρήσεων αυτού του είδους. Αντιθέτως, βλέποντας παντού εξουσία και εξισώνοντας (στο μεγαλύτερο μέρος του έργου του) τον πολιτισμό με την κυριαρχία» ο **Foucault** «μείωσε σε μεγάλο βαθμό την εξηγητική δύναμη όσων εννοιών του σχετίζονται με την εξουσία. Οι αριστεροί συχνά εκθειάζουν τη φουκωική ανάλυση για την ικανότητά της να εντοπίζει μορφές και επίπεδα εξουσίας που παρέβλεψε ο μαρξισμός ‘ η αλήθεια ωστόσο είναι ότι, σε γενικές γραμμές, η μονομανία του **Foucault** με την εξουσία δεν επέτεινε ιδιαίτερα την αντικειμενική μας κατανόηση των μηχανισμών εξουσίας του παρελθόντος ή του παρόντος». Πολλοί ισχυρισμοί λέει ο Merquior, «ελάχιστες αποδείξεις. Με το να συνταχθεί με την αντι-κουλτούρα ο αναρχισμός οπωσδήποτε απέκτησε μεγαλύτερη αίγλη – αυτό όμως δεν σημαίνει ότι οξύνθηκε και η αντιληπτική του ικανότητα. Και μετά τον Marcuse ο **Foucault** ήταν εκείνος που πήρε τη θέση του αρχιερέα που χοροστάτησε στο γάμο του αναρχισμού με το κίνημα κατά του κυρίαρχου πολιτισμικού ρεύματος».

Στον **Foucault** λοιπόν οφείλουμε υποτίθεται την ολοκλήρωση της «κατεδάφισης» της πολιτιστικής κληρονομιάς του Διαφωτισμού που εμφανίζεται αρχικά στη Γαλλία με το ρεύμα του δομισμού.¹⁰⁹³

¹⁰⁹³ Ας σημειώσουμε στο σημείο αυτό μια χαρακτηριστική αντίρρηση η οποία όμως νομίζω αδικεί τον **Foucault** και φαίνεται να αγνοεί την συνθετότητα των αναλύσεών του: ο Διαφωτισμός, όπως το θέτει για παράδειγμα ο G. Iggers, είχε με μια έννοια διπλή όψη: «υποστηρίχθηκε ότι ο οικουμενισμός του και η πίστη του στον ορθολογικό σχεδιασμό και έλεγχο περιείχε τα σπέρματα του ουτοπισμού και του ολοκληρωτισμού των ριζοσπαστών από τον Ροβεσπιέρο έως τον Lenin. Ωστόσο, η έμφαση στην αυτονομία του διαφωτισμένου ατόμου προϋπέθετε την αποφασιστική αντίθεση σε κάθε μορφή αυταρχικής εξουσίας και ολοκληρωτικού ελέγχου. Ο δρόμος που οδηγεί από το Διαφωτισμό στο Αουσβιτς υπήρξε απείρως πιο σύνθετος από όσο τον παρέστησαν ο Adorno και ο **Foucault** [...]» (Georg G. Iggers: *Η ιστοριογραφία στον 20ο αιώνα*, εκδ. Νεφέλη 1999, σελ. 191-192). Επίσης βλπ.: Georg G. Iggers: *Νέες κατευθύνσεις στην ευρωπαϊκή ιστοριογραφία*, εκδ. Γνώση 1995. Αναλυτικά για την υλιστική ιστορική προσέγγιση του Marx στο G. Iggers: *Νέες κατευθύνσεις στην ευρωπαϊκή ιστοριογραφία*, σελ. 53-57, αλλά κυρίως 185-197. Για τις διάφορες μαρξιστικές τάσεις σε Πολωνία, Γαλλία και Αγγλία κυρίως (W. Kula, J. Topolski, A. Wyczanski, P. Vilar, C. Hill, E. Thompson κ.ά.), στο ίδιο σελ. 197-252 και για τη σχολή της Φρανκφούρτης σελ. 136-137.

Στον **Foucault** επίσης ο Merquior εντοπίζει ένα «κρυπτο-σαρτρικό ήθος», μια «κοινότητα διανοητικού ύφους με τον Sartre». Αυτό το ύφος¹⁰⁹⁴ «συνίσταται στο γεγονός ότι η επιχειρηματολογία κάποιου δεν αντλεί τη δύναμή της από τη λογική της ποιότητα αλλά από την ακλόνητη αυτοπεποίθησή. [...] Το ζητούμενο δεν είναι η λογική ορθότητα αλλά η επιβλητικότητα». Εκτός αυτών, οι δύο Γάλλοι στοχαστές μοιράζονταν, εκτιμά ο Merquior και την «ίδια διανοητική στάση. Όπως ο Sartre έτσι και ο **Foucault** «ήταν ένας ευφυής απόστολος της φιλοσοφίας ως μιας *art pour l' art* της εξέγερσης. [...] η σκέψη ήταν για τον **Foucault** πρωτίστως μια επανάσταση χωρίς αιτία». Ένας περίεργος συνδυασμός σκοτεινής απαισιοδοξίας και στάσης υποκίνησης πολιτικής αναταραχής: «δεν υπάρχει αμφιβολία ότι από τα μέσα της δεκαετίας του '70 ο ρόλος του Sartre ανήκε στον **Foucault**».¹⁰⁹⁵

Αυτή η «σαρτρική πόζα του φιλοσόφου που αν και μη ουτοπιστής δίνει τις ευλογίες του στη ριζοσπαστική εξέγερση» είναι λέει ο Merquior ακριβώς το σημείο εκείνο που διαφοροποιεί τον **Foucault** από τον «κυριότερο μετα-δομιστή ανταγωνιστή του» Derrida. Στον Derrida «δεν γίνεται λόγος περί εξουσίας, δεν απαντάται καμία ρητορική της εξέγερσης. Πίσω από τον αρνητισμό του **Foucault** – αυτή την ιδιόρρυθμη απουσία θετικών οριζόντων» η οποία τον διαχωρίζει από τον ίδιο τον Nietzsche αλλά και από άλλους «διονυσιακούς φιλόσοφους της επιθυμίας», ελλοχεύει «το ζοφερό υλικό από το οποίο είναι φτιαγμένη η άποψη του Sartre για τον άνθρωπο και την ιστορία».¹⁰⁹⁶

Ο «μηδενιστής **Foucault**», θα καταλήξει ο Merquior, υπήρξε δάσκαλος ενός νέου τρόπου σκέψης, «ανατρεπτικά κυνικού»¹⁰⁹⁷ κατά τον οποίο, υποβιβάζεται η ορθολογικότητα «με σχετικιστικό τρόπο σε ένα απλό παρασκεύασμα ενός δεδομένου ιστορικού πολιτισμού»¹⁰⁹⁸ - αυτό ωστόσο «είναι τόσο αφελώς αναγωγικό όσο και η αναγωγή της ικανότητας του διαλογίζεσθαι από τους λογικούς θετικιστές σε έναν επιστημονικό λογισμό [*calculus*]».

“Ουσιοκρατία” και “Αναγωγισμός”;

Όπως έχουμε ήδη επισημάνει και αλλού τα περισσότερα ερωτήματα που απευθύνονται στον **Foucault** σχετικά με την εξουσία, κινούνται σε τρεις ή τέσσερις κύριους άξονες.

Με δεδομένη την απομάκρυνση από το υποκείμενο, “από πού” είναι δυνατόν να προέλθει μια εστία αντίστασης ενάντια στην (πειθαρχική) εξουσία;¹⁰⁹⁹ Μήπως η θεώρηση ότι οι σχέσεις εξουσίας ενσωματώνονται σε σφαιρικότερες μορφές αποκρυστάλλωσης (λόγου χάριν κάποιους θεσμούς), μας οδηγεί τελικά σε μια

¹⁰⁹⁴ Ο Merquior μας παραπέμπει εδώ στο βιβλίο του Ernest Gellner: *Spectacles and Predicaments*, όπου σε κείμενο για τον Sartre γίνεται χρήση του όρου: *intellectual machismo*...

¹⁰⁹⁵ Ας αναφέρουμε εδώ ενδεικτικά: Jean Paul Sartre: *Ο Υπαρξισμός είναι ένας Ανθρωπισμός*, εκδ. Αρσενίδη. Και Bernard- Henry Levy: *Ο Αιώνας του Sartre*, εκδ. Scripta 2004. Επίσης: Jean Wahl: *Εισαγωγή στις Φιλοσοφίες του Υπαρξισμού* (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre), Δωδώνη 1988. Για την “πολιτική της εξέγερσης” στον **Foucault** επίσης: John Rajchman: *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, Columbia University Press 1985, κυρίως κεφ. 2^ο: “The Politics of Revolt”, σελ. 43-76.

¹⁰⁹⁶ «η ευτυχία δεν υπάρχει»... (συνέντευξη του **Foucault** στον Paolo Caruso, 1967).

¹⁰⁹⁷ J. Bouveresse: *Le Philosophie chez les Autophages*, 1984.

¹⁰⁹⁸ Hilary Putnam, 1981.

¹⁰⁹⁹ Τέτοια ερωτήματα για τη φύση της εξουσίας και την αρχική της προέλευση θέτει για παράδειγμα ο Hinrich Fink-Eitel: βλπ. στο Fink-Eitel H.: *Foucault: an introduction*, Philadelphia, Pennbridge Books 1992. Επίσης: Axel Honneth: βλπ. Honneth A.: *The Critique of Power: reflective stages in a critical social theory*, Cambridge MIT Press 1993. Του ίδιου, άρθρο: “**Foucault** and Adorno: Two forms of the critique of modernity”, Axel Honneth and David Roberts, *Thesis Eleven* 1986; 15; 48.

ανάλυση της εξουσίας «ουσιοκρατική», όπου οι «σφαιρικές στρατηγικές» αποτελούν με μια έννοια τις νέες “ουσίες”; Εάν η εξουσία νοηθεί με χαρακτηριστικά “ουσίας”, εάν είναι “αδιαφοροποίητη” και πρωτογενής, τότε δεν υπονομεύεται με τον τρόπο αυτό η δυνατότητα αντίστασης εφόσον την τελευταία μπορούμε να την διανοηθούμε μόνο αναφορικά με μια συγκεκριμένη κατεύθυνσή της ενάντια σε εξειδικευμένες μορφές της εξουσίας;¹¹⁰⁰

Παράλληλα με αυτά, υπάρχει η κατηγορία που απευθύνθηκε στον **Foucault** για διολίσθηση σε έναν ιδιότυπο “αναγωγισμό” στην εξουσία, καθώς επίσης και η μομφή για την κατασκευή μιας νέας “μεταφυσικής”. Ποια είναι η κυκλοφορία της έννοιας της «δύναμης» μέσα στην φουκωϊκή φιλοσοφική αντίληψη; Αποτελεί μιας μορφής «τελικό αίτιο»; Μήπως οδηγούμαστε με μια «μεταφυσική της εξουσίας»;¹¹⁰¹

Ποιος είναι αυτός που αναπαράγει την, ενιαία και ομοιόμορφη, «πειθαρχία» και γιατί αυτή παραμένει σταθεροποιημένη και διαρκώς ενύπαρκτη στον κοινωνικό ιστό; Διατυπώθηκε αναφορικά με τις αναλύσεις του **Foucault** η ένσταση πως επί της ουσίας αυτός μελέτησε αποκλειστικά το “φορντικό” μοντέλο κοινωνίας, και επομένως τα συμπεράσματα των μελετών του παραμένουν περιορισμένα εντός αυτού και μόνο του πλαισίου. Το μοντέρνο σύστημα εξουσίας είναι «ένα», μια δηλαδή ενοποιημένη στρατηγική μορφή;

Ένα ακόμη ερώτημα: πώς μετασχηματίζονται οι δομές; Πώς κατορθώνει τελικά να ελευθερωθεί η σκέψη και να σκεφθεί διαφορετικά; Ποια είναι η πραγματική σχέση των διάχυτων τριχοειδών μικρο-ροών εξουσίας στον κοινωνικό ιστό και των δομικών κρυσταλλώσεων, των θεσμών; Πώς πραγματοποιείται η μετάγγιση, η κίνηση κάποιων πειθαρχικών μηχανισμών από έναν θεσμό σε άλλο; Τα άτομα αναπαράγουν με ακρίβεια τις τελετουργίες και πρακτικές που τους διαμόρφωσαν;¹¹⁰²

Κεντράροντας στο μικρο-επίπεδο σε καθημερινές πειθαρχικές κανονικοποιητικές πρακτικές, πώς θα διακρίνουμε για παράδειγμα αυταρχικά από φιλελεύθερα καθεστώτα; Ποιες υπήρξαν τελικά οι διαφορές σε επίπεδο στρατηγικών της εξουσίας μεταξύ δυτικών κρατών και ολοκληρωτικών ανατολικών του «υπαρκτού σοσιαλισμού»;

Εφόσον εν τέλει η εξουσία είναι παρούσα παντού, πώς μπόρεσε ο **Foucault** να διαφύγει για λίγο από τον ασφυκτικό εναγκαλισμό της και να γράψει γι’ αυτήν;¹¹⁰³

Η εξουσία ως παρούσα παντού, αποτρέπει εν τέλει την πιθανότητα μιας κοινωνικής χειραφέτησης/ απελευθέρωσης; Εάν δηλαδή δεν πιστεύουμε στην κατοχή της εξουσίας από συγκεκριμένα άτομα ή κοινωνικές τάξεις, εάν ακόμη δεν

¹¹⁰⁰ Παράδειγμα: Gary Wickham, Jeff Minson, στο *Towards a Critique of Foucault*, Mike Gane (ed.) 1986. Επίσης του ίδιου: Kendal G., Wickham G.: *Using Foucault's methods*, London Sage 1999. Και Hunt A., Wickham G.: *Foucault and the Law: towards a sociology of law as governance*, Pluto Press, London 1994. The social must be limited: Some problems with **Foucault's** approach to modern positive power. Gary Wickham, *Journal of Sociology* 2008; 44; 29. Και Wickham, Gary, "Power and Power Analysis: Beyond **Foucault**?" *Economy and Society* 12:4 (November 1983), 468-498.

¹¹⁰¹ Στα νέα πλαίσια που διαμόρφωσαν οι αναλύσεις του **Foucault**, η παγιωμένη νοηματοδότηση φαίνεται να μετατοπίζεται: θα έπρεπε ίσως να ρωτήσουμε λοιπόν, ποιες είναι οι διαφορές όσον αφορά την αντίληψη των κοινωνικών σχέσεων, την κατανόηση της ιεραρχίας, της αλληλεγγύης, της αυτοθυσίας;

¹¹⁰² Και ακόμη: ποιες είναι οι αιτίες λόγω των οποίων γεννιούνται καινούριες μορφές «σεξουαλικότητας» και γιατί αυτές καθίστανται κοινωνικά αναγκαίες; Βλπ. Michael Donnelly στο *Towards a Critique of Foucault*, Mike Gane (ed.) 1986. Του ίδιου: Donnelly, Michael, "Foucault's Genealogy of the Human Sciences." *Economy and Society* 11:4 (November 1982), 363-380.

¹¹⁰³ Για παράδειγμα: Alex Callinicos, *Against Postmodernism. A Marxist Critique*, Polity Press, Great Britain, 1989. Επίσης άλλα ερωτήματα θέτει ο Callinicos στο άρθρο “Foucault's Third Theoretical Displacement: Technology of the Self”, Alex Callinicos, *Theory Culture Society* 1986; 3; 171.

αναγνωρίζουμε τον ρόλο του κυρίαρχου κράτους, τότε δεν απομακρυνόμαστε από την προοπτική μιας δυνατότητας κατάληψης της εξουσίας από άλλες κοινωνικές τάξεις με άλλους στόχους; Πώς και πότε λαμβάνει χώρα η ολοκλήρωση των τοπικών μερικών τακτικών σε συνολικότερες στρατηγικές; Τι σημαίνει η αφηρημένη (μη) προθετικότητα και το ένσικοπο στρατηγικών χωρίς υποκείμενο;

Πολιτική της Καθημερινής Ζωής. Ριζικός Καταργητισμός;

Ο Michael Walzer χαρακτηρίζει τις θέσεις του **Foucault** ως «*παιδαριώδη αριστερισμό*» (*infantile leftism*)(!).¹¹⁰⁴ Ο Walzer επιμένει: ο **Foucault** είναι ένας-ακαδημαϊκός- συγγραφέας/ υποκείμενο που έχει επιχειρήματα, κάποιο στόχο και αυτό που κατασκεύασε είναι μια “πολιτική θεωρία”. Ενάντια σε μια καθολική συστηματική θεωρία η πρόταση του **Foucault** είναι μια “στρατηγική γνώση”. Αλλά, μια στρατηγική γνώση προϋποθέτει μια συνεκτική αντίληψη της πραγματικότητας και την έννοια ενός σκοπού. Τα βιβλία του **Foucault** βρίθουν δηλώσεων οι οποίες αξιώνουν αληθοφάνεια εδώ και τώρα. Η θεώρησή του της πολιτικής της καθημερινής ζωής είναι «*σοβαρά εσφαλμένη*»...

Οι εκλογές, τα κόμματα, οι πολιτικές συναθροίσεις απουσιάζουν, εύγλωττα, από το λόγο του **Foucault** για την εξουσία. Πρέπει να αποφύγουμε το μοντέλο του Λεβιάθαν. Και αλλού: «*Η εξουσία δεν κτίζεται από “θελήσεις” (ατομικές ή συλλογικές), ούτε μπορεί να εξαχθεί από συμφέροντα*».¹¹⁰⁵ Ο Walzer αποδίδει στον **Foucault** μια αντίληψη όμοια με εκείνη των «πλουραλιστών» κοινωνιολόγων: δεν υπάρχει “κέντρο εξουσίας”, δεν υπάρχει «δυναδική» («καθολικά περικλείουσα») αντίθεση, η εξουσία δεν είναι κάτι που «κατέχουμε» ενώ ασκείται (ταυτόχρονα) από αναρίθμητα σημεία – το μοντέλο είναι αυτό ενός απέραντου δικτύου σχέσεων εξουσίας. Οι επιπτώσεις αυτής της ανάλυσης είναι για τον Walzer «*συντηρητικές*», ακόμη και αντι-Λενινιστικές: δεν υπάρχει σημείο εστίασης, κεντρική εξουσία να καταληφθεί, η αντίσταση πρέπει να ασκείται σε απειράριθμα σημεία: «*μια πολλαπλότητα αντιστάσεων κάθε μία εκ των οποίων μια ειδική περίπτωση*».¹¹⁰⁶ Αυτές οι θέσεις καθιστούν τον **Foucault** «*ρεφορμιστή*»: «*Δεν είναι καλός επαναστάτης*» εφόσον δεν πιστεύει στην κατάληψη του κράτους από τις καταπιεζόμενες τάξεις ‘ δεν πιστεύει σε μια «δημοκρατική επανάσταση» εφόσον ο “δήμος” λείπει από τον πολιτικό του κόσμο ‘ δεν πιστεύει στην επανάσταση από κάποια «πρωτοπορία». Η θεωρία του λοιπόν είναι «*εργαλείο μόνο για τοπική αντίσταση*».

Ο **Foucault** λει ο Walzer δεν είναι ένας Kafka των φυλακών, αναφέρεται στην πειθαρχική κοινωνία: κοινωνία σημαίνει ένα «κοινωνικό όλον» και ο τρόπος με τον οποίο το πραγματεύεται κάνει τον **Foucault** «*λειτουργιστή*»: ένα εξαιρετικά πολύπλοκο σύστημα σχέσεων, τόσο επιδέξιο στην κατανομή, στους μηχανισμούς του, στους αμοιβαίους ελέγχους, στις συναρμογές.¹¹⁰⁷ Τι σημαίνει στρατηγική ανάλυση; Ο **Foucault** επιχειρηματολογεί «*από τα κάτω προς τα πάνω*», αυτό υπονοεί ότι ο κόσμος δεν είναι όλος κάτω, ο **Foucault** ελπίζει να εντοπίσει κάπως κάπου ένα σαφές ανταγωνιστή της μοντέρνας (καπιταλιστικής) κοινωνίας.

Ο **Foucault** είναι περισσότερο «*ένας θεωρητικός παρά ένας ιστορικός*». Στο σύγχρονο κόσμο της πειθαρχίας, υποκείμενοι συνεχώς στην εξέταση και την

¹¹⁰⁴ Michael Walzer: “The politics of Michel **Foucault**”, στο Hoy Couzens (ed.): *Foucault, A Critical Reader*, Basil Blackwell Ltd, New York, 1986, σελ. 51.

¹¹⁰⁵ M. **Foucault**: *Power/ Knowledge*, Pantheon 1980, σελ. 188.

¹¹⁰⁶ M. **Foucault**: *History of Sexuality*, vol.1, σελ. 96. Σε μια συνέντευξη του ο **Foucault** αναφέρεται στην «ταξική πάλη»: αυτή στέκεται ως προς τους τοπικούς αγώνες εξουσίας ως η «συνθήκη της καταληπτότητάς τους» (M. **Foucault**: *Power/ Knowledge*, Pantheon 1980, σελ. 142).

¹¹⁰⁷ M. **Foucault**: *Power/ Knowledge*, Pantheon 1980, σελ.62, 143.

επιτήρηση, κανένας δεν είναι ελεύθερος από τον κοινωνικό έλεγχο: ωστόσο, αυτή η υποταγή «δεν είναι το ίδιο πράγμα όπως το να βρίσκεσαι στη φυλακή» ‘ ο **Foucault** «τείνει συστηματικά να υποτιμά τη διαφορά», και αυτή ακριβώς η κριτική μας οδηγεί στη καρδιά της πολιτικής του. Το κυριότερο σημείο στην πολιτική θεωρία του **Foucault** είναι ακριβώς ότι η πειθαρχία διαφεύγει από τον κόσμο του νόμου και του δικαίου και έπειτα τον αποικίζει με αρχές φυσικής, ψυχολογικής και ηθικής κανονικότητας. «*Θρίαμβος των επιστημονικών νορμών έναντι των νομικών δικαιωμάτων*», και της πειθαρχίας έναντι του καταστατικού νόμου.

Πώς μπορεί ο **Foucault**, με δεδομένη την αντίληψή του για τη διασπορά των πειθαρχικών μηχανισμών και το “αρχιπέλαγος των εγκλεισμών”, να αναμένει οτιδήποτε περισσότερο από μικρές μεταρρυθμίσεις εδώ ή εκεί, μια χαλάρωση το πολύ, της πειθαρχικής αυστηρότητας; «*Τι άλλο είναι δυνατόν;*». Στις συνεντεύξεις του στις αρχές της δεκαετίας του 1970, οι οποίες μάλλον αντανακλούν και την επίδραση του Μάη του ’68, ο **Foucault** φαίνεται να διακρίνει μια μεγάλη εναλλακτική: «*τη διάλυση όλου του πράγματος, την πτώση της πειθαρχικής πόλης, όχι επανάσταση αλλά κατάργηση. Είναι γι’ αυτό το λόγο που η πολιτική του Foucault συνήθως αποκαλείται αναρχική, και ο αναρχισμός με βεβαιότητα έχει τις στιγμές του στη σκέψη του*». ¹¹⁰⁸ Εν τούτοις, ο **Foucault** δεν οραματιζόταν ένα κοινωνικό σύστημα διαφορετικό: «*το να φανταστείς ένα διαφορετικό σύστημα έλεγε, είναι να επεκτείνεις τη συμμετοχή σου στο υπάρχον σύστημα*». ¹¹⁰⁹ Ίσως, αναφέρει σε μια συνέντευξή του ο **Foucault**, το σχήμα μιας μελλοντικής κοινωνίας να μας δίνεται μέσα από τις πρόσφατες εμπειρίες των ναρκωτικών, του σεξ και των κομμούνων, «*άλλες μορφές συνείδησης άλλες μορφές ατομικότητας*». ¹¹¹⁰

Σχετικά με τις έρευνες για τις φυλακές, είχε εξηγήσει ο **Foucault** σε συνέντευξη πως το ζητούμενο δεν ήταν κάποιες μικρο-μεταρρυθμίσεις στο πρόγραμμα των κρατουμένων ή στο χώρο εγκλεισμού, αλλά «η επερώτηση της κοινωνικής και ηθικής διάκρισης μεταξύ του αθώου και του ενόχου». ¹¹¹¹ Όταν ο **Foucault** είναι ένας αναρχικός, είναι ένας ηθικός όπως και πολιτικός αναρχικός: γι’ αυτόν πολιτική και ηθική πάνε μαζί, η κανονικότητα και η ανωμαλία είναι προϊόντα της πειθαρχίας. Το να καταργήσεις τα συστήματα εξουσίας σημαίνει να καταργήσεις ταυτόχρονα τις ηθικές και τις επιστημονικές κατηγορίες: αλλά τι θα μείνει μετά; «*Ο Foucault δεν πιστεύει όπως έκαναν οι προηγούμενοι αναρχικοί, ότι το ελεύθερο ανθρώπινο υποκείμενο είναι ένα υποκείμενο συγκεκριμένου είδους, φυσικά καλό, ένθερμο κοινωνικά, αγαθό και στοργικό*». Μάλλον γι’ αυτόν δεν υπάρχει κάτι τέτοιο όπως ένα ελεύθερο υποκείμενο, κανένας φυσιολογικός άνδρας ή γυναίκα, είμαστε όλοι κοινωνικές κατασκευές, προϊόντα κωδίκων και πειθαρχιών. «*Και έτσι, συμπεραίνει ο Walzer, ο ριζικός καταργητισμός του Foucault, εάν είναι σοβαρός, δεν είναι τόσο αναρχικός όσο μηδενιστικός*»: αυτό γιατί σύμφωνα με τα επιχειρήματα του **Foucault**, είτε δεν θα μείνει απολύτως τίποτα, τίποτα εμφανώς ανθρώπινο, είτε νέες πειθαρχίες θα γεννηθούν και ο **Foucault** δεν μας προμηθεύει με λόγους να περιμένουμε ότι αυτές θα είναι σε κάτι καλύτερες από τις σύγχρονές μας. Ούτε επίσης μας δίνει κάποιο τρόπο να γνωρίσουμε το “καλύτερο” θα μπορούσε να σημαίνει.

Έχει ο **Foucault** επωμισθεί τον αναρχισμό/ μηδενισμό του; Σύμφωνα με τον Walzer φαίνεται αυτή η τοποθέτηση να έχει περισσότερο περιγραφική και όχι

¹¹⁰⁸ Michael Walzer: “The politics of Michel **Foucault**”, στο Hoy Couzens (ed.): *Foucault, A Critical Reader*, 1986, σελ. 60.

¹¹⁰⁹ M. **Foucault**: *Language, Counter-Memory, Practice*, 1977, σελ. 230.

¹¹¹⁰ M. **Foucault**: *Language, Counter-Memory, Practice*, 1977, σελ. 231.

¹¹¹¹ M. **Foucault**: *Language, Counter-Memory, Practice*, 1977, σελ. 227.

κανονιστική δύναμη. Ο **Foucault** κατέκρινε τους ηθικούς διαχωρισμούς, εν τούτοις φαίνεται να προτείνει ότι κάθε πράξη αντίστασης σε μια μικρο-διάταξη του σωφρονιστικού συνεχούς, όποιο και εάν είναι το κίνητρό της είναι μια «ανόθευτη εξέγερση» ενάντια στο συνεχές ως όλο. Υπάρχει εδώ το πρόβλημα της διάκρισης. Για τον **Foucault** για παράδειγμα η ταύτιση ενός εγκληματία με “αθώο θύμα” ή “άδολο εξεγερμένο” είναι προβληματική. Το ίδιο πρόβλημα διαφοροποίησης: δεν μπορούμε να συγγέουμε το αρχιπέλαγος Gulag με το σωφρονιστικό εγκαθαιρητικό συνεχές, είναι λανθασμένη η καθολίκευση του προβλήματος του Gulag προκειμένου να καταγγελλεί κάθε είδους περιορισμός. Ωστόσο ο **Foucault** δεν μας προμηθεύει με μια κατ’ αρχήν διάκριση, γιατί δεν μπορεί να το κάνει, πόσο μάλλον εφόσον «*απορρίπτει οποιοδήποτε είδος φιλελευθερισμού που “καθοσιώνει βασικά δικαιώματα” [...]*». Γιατί η δική μας κοινωνία δεν έχει Gulags; Ο **Foucault** δεν απαντά διότι αυτό θα απαιτούσε κάτι το οποίο πάντοτε αρνείται: «*κάποια θετική αποτίμηση του φιλελεύθερου κράτους*». Για τον Hobbes η πολιτική κυριαρχία αποτελεί μιας μορφής αναγκαιότητα για τη συνέχιση της ζωής. Για τον **Foucault** η πειθαρχία είναι απαραίτητη για την μοντέρνα καπιταλιστική κοινωνία ‘ απεχθάνεται όλες τις μορφές της, κάθε είδος εγκλεισμού ή ελέγχου και επομένως «*γι’ αυτόν ο φιλελευθερισμός είναι τίποτα περισσότερο από συγκαλυμμένη πειθαρχία*». ¹¹¹²

Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η Ρωσική Επανάσταση απέτυχε επειδή άφησε ανέπαφες τις κοινωνικές ιεραρχίες και δεν εμπόδισε τη λειτουργία των πειθαρχικών μηχανισμών; ¹¹¹³ Αυτό είναι απολύτως λανθασμένο συμπέρασμα σύμφωνα με τον Walzer: οι μπολσεβίκοι κυρίευσαν τις παλιές ιεραρχίες και ενέτειναν τη χρήση πειθαρχικών τεχνικών. Αυτά τα έκαναν μέσα από τη καρδιά του συστήματος και όχι από τις τριχοειδείς περιφέρειες: «*ο Foucault απευαισθητοποιεί τους αναγνώστες του όσον αφορά τη σημασία της πολιτικής ‘ αλλά η πολιτική ενδιαφέρει*».

Για τον **Foucault** οι στρατηγικές συνάψεις, ο βαθύς λειτουργισμός της εξουσίας δεν έχει υποκείμενο, δεν είναι προϊόν κανενός σχεδίου: κανένας ενορχηστρωτής, κανένα κράτος, κανένα κόμμα δεν μορφοποιεί το χαρακτήρα των πειθαρχικών θεσμών. «*Είναι αντίθετα επικεντρωμένος σε αυτό που σκέφτεται ως “μικρο-φασισμό” της καθημερινής ζωής, και έχει λίγα να πει σχετικά με αυταρχικές ή ολοκληρωτικές πολιτικές [...]*».

Για τον Walzer ο **Foucault** επιλαμβάνεται μιας «πολιτικής επιστημολογίας» η οποία αποτελεί και την «ύστατη πηγή του αναρχισμού/ μηδενισμού του». Η πειθαρχία κάνει την πειθαρχία δυνατή, η γνώση απορρέει και προμηθεύει τα θεμέλια για τον κοινωνικό έλεγχο: κάθε ειδική μορφή κοινωνικού ελέγχου βασίζεται πάνω σε, και καθιστά δυνατή, μια συγκεκριμένη μορφή γνώσης. «*Η αλήθεια είναι ένα πράγμα αυτού του κόσμου*», επάγει αποτελέσματα εξουσίας, ενώ κάθε κοινωνία διαθέτει ένα «καθεστώς αλήθειας». Ποια είναι η θέση από την οποία μιλά ο **Foucault**; Σε ποιες σχέσεις εξουσίας είναι αναμειγμένη η γενεαλογική αντι-πειθαρχία; Καθιερωμένες ερωτήσεις «*για κάθε σχετικισμό*». Ο **Foucault** απαντά: οι γενεαλογίες του είναι μυθιστορίες που περιμένουν τις πολιτικές πραγματικότητες που θα τις επαληθεύσουν ‘ κάθε παρόν επινοεί το παρελθόν του, «*αλλά ο Foucault έχει επινοήσει ένα παρελθόν για κάποιο μελλοντικό παρόν*». Κάποιες άλλες φορές ο **Foucault** υποστηρίζει ότι η δουλειά του κατέστη δυνατή λόγω των γεγονότων του ’68 και κάποιων επόμενων τοπικών εξεγέρσεων. Ο Walzer θεωρεί την αντι-πειθαρχική πολιτική του **Foucault** «*περισσότερο ρητορεία και επιτήδευση*», και τη θέση του «*απλώς μη συνεκτική*».

¹¹¹² Σχετικά με το θέμα αυτό, κείμενα των: Burchell, Rose, Hindess, Bell κ.ά., στο *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*, A. Barry, T. Osborne, N. Rose (eds.) University of Chicago Press 1996.

¹¹¹³ Paul Patton στο: *Power, Truth, Strategy*, σελ. 126.

Ο Walzer υπογραμμίζει το εξής: στις περισσότερες εξεγέρσεις σε φυλακές οι κρατούμενοι δεν θέτουν υπό πρίσμα κριτικής τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ ενοχής και αθωότητας ή την αξίωση αλήθειας της εγκληματολογίας ‘ ζητούν βελτίωση των συνθηκών κράτησης, καταγγέλλουν τη βαναυσότητα ορισμένων αρχών κλπ., απαιτούν κατά βάση να εφαρμοσθούν οι κανόνες και οι νόμοι. Ο **Foucault** έχει δίκιο να συνδέει τετριμμένες “αλήθειες” της ηθικής, του νόμου ή της ψυχιατρικής με την άσκηση εξουσίας, αλλά ωστόσο «*αυτές οι ίδιες αλήθειες επίσης ρυθμίζουν την άσκηση εξουσίας. Θέτουν όρια στο τι μπορεί δίκαια να γίνει, και δίνουν σχήμα και πειστικότητα στα επιχειρήματα των κρατουμένων. Τα όρια είναι σημαντικά ακόμη και αν είναι με κάποια έννοια αυθαίρετα. Δεν είναι τελείως αυθαίρετα [...]*».

Ένα φιλελεύθερο κράτος διαφυλάττει τα όρια των πειθαρχικών του θεσμών και ισχυροποιεί τις εσώτερες αρχές τους. Τα αυταρχικά ή ολοκληρωτικά κράτη υπερβαίνουν αυτά τα όρια «*μετατρέποντας την εκπαίδευση σε κατήχηση, την τιμωρία σε καταπίεση, τα άσυλα σε φυλακές και τις φυλακές σε στρατόπεδα συγκέντρωσης*». Το πολιτικό καθεστώς, το κυρίαρχο κράτος για τον Walzer είναι το σημαντικότερο: εγκαθιδρύει το πλαίσιο λειτουργίας όλων των άλλων θεσμών. «*Κάθε πράξη τοπικής αντίστασης είναι μια έκκληση για πολιτική ή νομική παρέμβαση από το κέντρο*». Όποια και εάν είναι η αξία λεπτομερών αναλύσεων και κριτικών των τοπικών πειθαρχιών, «*χρειαζόμαστε αυτό που ο **Foucault** αποκαλεί “γενικούς διανοούμενους”*».

Κάποιος δεν μπορεί να είναι οργισμένος ή απογοητευμένος «έλλογα» (with reason) παρά μόνο εάν αποδέχεται κάποιες κοινωνικές ρυθμίσεις και εάν υιοθετεί (όσο κριτικά) κοινωνικούς κώδικες και κατηγορίες. «*Η διαφορετικά, και αυτό είναι δυσκολότερο, κάποιος κατασκευάζει νέες διευθετήσεις και προτείνει νέους κώδικες και κατηγορίες. Ο **Foucault** αρνείται και δεν κάνει τίποτε από αυτά [...] και αυτή η άρνηση είναι και η καταστροφική αδυναμία της πολιτικής του θεωρίας*».

Ο Κ. Καστοριάδης αναφέρεται στην Παντοδύναμη Εξουσία

Εξετάζοντας την ερμηνεία του κινήματος του Μάη του '68 από τους Luc Ferry και Allain Renault (*La Pensee* '68, Gallimard 1983) γράφει ο Καστοριάδης: «*ο **Foucault** δεν έκρυβε τις αντιδραστικές του απόψεις έως το 1968 [...]. Η εξέλιξη του υποκειμένου, ο θάνατος του ανθρώπου [...] κυκλοφορούσαν ήδη από χρόνια. Εύκολα μπορούσε επίσης να διακρίνει κανείς το αναπόφευκτο συμπέρασμά τους, τον θάνατο της πολιτικής (όπως και έγινε από τον **Foucault**, λίγο μετά τον Μάη του '68: δεδομένου ότι κάθε πολιτική είναι μια “στρατηγική”, δεν μπορεί παρά να εγκαθιδρύσει αντιεξουσίες, άρα εξουσίες). Το συμπέρασμα αυτό είναι καταφανώς ασυμβίβαστο με τις ίδιες τις δραστηριότητες στις οποίες αποδύθηκαν όσοι πήραν μέρος στα κινήματα της δεκαετίας του '60, συμπεριλαμβανομένου του Μάη του '68*».¹¹⁴

¹¹⁴ “Τα κινήματα της δεκαετίας του '60”, στο Κορνήλιος Καστοριάδης: *Η Άνοδος της Ασημαντότητας*, σελ. 40, εκδ. Ύψιλον 2000. (Πρώτη δημοσίευση: *Pouvoirs*, vol. 39, 1986. Αναδημοσιεύτηκε στο E. Morin, Cl. Lefort, C. Castoriadis, *Mai '68: la breche, suivie de Vingt ans après*, ed. Complexe 1988). Άλλο κείμενο στο οποίο ο Καστοριάδης ασκεί κριτική στον «δομισμό» (πιο συγκεκριμένα στην ψυχανάλυση του Lacan) είναι το κείμενο “Η Ψυχανάλυση: πρόταγμα και διαύγηση” που βρίσκεται στα *Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου*, 1991 (σελ. 79-151). (Ψυχαναλυτική διερεύνηση σχετικά με το νόημα της αυτονομίας/ ξένωσης και το άτομο, κεφάλαιο “Αυτονομία και Ξένωση”, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, εκδ. Ράππα, σελ. 150-169).

Ένα άλλο κείμενο όπου γίνεται έμμεσα αναφορά στους Γάλλους (μετα-)δομιστές και την αντίληψή τους περί “υποκειμένου”, είναι αυτό της διάλεξης που δόθηκε στο Παρίσι στις 15-05-1986, στη σειρά «Κριτικές Αντιπαραθέσεις» της 4^{ης} ομάδας OPLF (δημοσιεύθηκε στο *Topique*, vol. 38, 1986) – ελληνική έκδοση: “Η Κατάσταση του Υποκειμένου Σήμερα”, στο Κορνήλιος Καστοριάδης: *Ο Θρυμματισμένος Κόσμος*, εκδ. Ύψιλον, σελ. 171-213.

«Προξενεί εντύπωση πώς οι *Ferry* και *Renault* δεν είδαν την απόλυτη συμφωνία ανάμεσα στην ιδεολογία του θανάτου του υποκειμένου, του ανθρώπου, της αλήθειας, της πολιτικής κλπ., και στο πνευματικό κλίμα, τις διαθέσεις, τη *mood*, τη *Stimmung* που ακολούθησε την αποτυχία (και μάλιστα την περιεργη αποτυχία) του Μάη και την αποσύνθεση του κινήματος».¹¹¹⁵

Στο βιβλίο του *Η Γαλλική Κοινωνία* γράφει ο Καστοριάδης: «ο **Foucault** [...], παρουσιάζει ολόκληρη την κοινωνία, εγκλωβισμένη στα βρόχια της εξουσίας, να σβήνει με γομολάστιχα τους αγώνες και την αμφισβήτηση που θέτουν την εξουσία αυτή σε αμφισβήτηση [...]. (...) ανακάλυψε και αυτός μια “πλέμπα” – που “παραμειώνεται” όμως “αφότου σταθεροποιηθεί η ίδια σύμφωνα με μια στρατηγική αντίστασης”. Αντισταθείτε, εάν αυτό σας ψυχαγωγεί, αλλά χωρίς στρατηγική, γιατί τότε δεν είστε πια πλέμπα, αλλά εξουσία».¹¹¹⁶

Αναφερόμενος ο Καστοριάδης στο ρεύμα των «Νέων Φιλοσόφων», υποστηρίζει: «Δεν θέτει το ερώτημα: ποια πολιτική; Βεβαιώνει ότι η πολιτική είναι το Κακό. [...] Δεν ρωτά: ποια γνώση, από ποιον, για ποιον, προς τι; Λέει: η γνώση είναι η εξουσία. Καταδικάζει την ιδέα μιας απόλυτης γνώσης – και την επαναζιώνει δύο φορές, όχι μία. Γιατί κατέχει τουλάχιστον μια απόλυτη γνώση: την αιωνιότητα της αλλοτρίωσης, της καταπίεσης, του κράτους. (Από πού και πώς το ξέρει; Δεν το ξέρει ‘ το αποφάσισε). Και την καταλογίζει, με χίλιους τρόπους, στον “Αφέντη”: «όποιος λέει απόλυτη εξουσία ... λείπει απόλυτη γνώση» (Bernard-Henri Levy). Δεν αναρωτιέται αν μια απόλυτη εξουσία και γνώση υπήρξαν ποτέ τίποτα άλλο από πλάσμα της φαντασίας. Επικυρώνει έτσι ξανά το μύθο (καθαρός **Foucault** εδώ) μιας παντογνώστριας και παντοδύναμης εξουσίας»...

Ο μύθος όμως αυτός είναι ολοφάνερα αυτό που θα ήθελε η εξουσία να πιστεύουν οι υποδουλωμένοι σε αυτήν. (Παντογνωσία και παντοδυναμία που ο **Foucault** δεν τοποθετεί στα άτομα αλλά στη μυστηριώδη τούτη οντότητα: την “εξουσία” – ή τις “εξουσίες” ή τα “δίκτυα εξουσιών”. Υπάρχει λοιπόν, για τον **Foucault**, στην ιστορία ένα απρόσωπο στοιχείο απόλυτης λογικότητας. Ο Hegel ξεπερασμένος; Ας γελάσουμε). Παίρνει μια ηγεμονική οπτική γωνία απ’ όπου φέρνει γύρα μερικές χιλιετηρίδες ιστορίας και βγάζει το εξής εύρημα: η ιστορία ήταν πάντα εξουσία της εξουσίας, κυριότητα του κυρίου, επικράτηση του Κράτους. Παραμερίζεται η ενεργός σύγκρουση που διχάζει τις “ιστορικές” κοινωνίες, [...] παραμερίζεται η εσωτερική τους αμφισβήτηση, η αμφισβήτηση του θεσμισμένου φαντασιακού, οι κοινωνίες χωρίς κράτος και η γένεση του κράτους μέσα στην ιστορία».¹¹¹⁷

Στο κείμενο μιας διάλεξης που δόθηκε κατά τη διάρκεια του συμποσίου *A Metaphor For Our Times* (Boston University, 19-09-1989) παρατηρεί ο Καστοριάδης: «Ο **Foucault** διαβεβαιώνει ότι η μοντέρνα εποχή αρχίζει με τον Kant [...], διότι με τον Kant, για πρώτη φορά ο φιλόσοφος ενδιαφέρεται για το πραγματικό ιστορικό παρόν. [...] Το μοντέρνο είναι λοιπόν, κατά την άποψη αυτή, η συνείδηση της ιστορικότητας της εποχής που ζούμε. Πρόκειται καταφανώς για μια τελείως απρόσφορη αντίληψη. Η ιστορικότητα της εποχής τους ήταν σαφής για τον Περικλή [...] και για τον Πλάτωνα [...]. Για τον **Foucault** η νεωτερικότητα συνίσταται δήθεν εις το ότι, από τον Kant και μετά, η σχέση προς το παρόν δεν συλλαμβάνεται ως σύγκριση αξιών («βρισκόμαστε στην παρακμή», «ποιο μοντέλο πρέπει να ακολουθήσουμε;»), όχι “κατά

¹¹¹⁵ “Τα κινήματα της δεκαετίας του ’60”, στο Κορνήλιος Καστοριάδης: *Η Άνοδος της Ασημαντότητας*, σελ. 44, εκδ. Ύψιλον 2000. (αφιέρωμα στον Καστοριάδη, στο περιοδικό *Ελευθεριακή Κίνηση*: αρ τεύχους 14, Φεβρουάριος 2002, εκδ. Άρδην).

¹¹¹⁶ Κορνήλιος Καστοριάδης: *Η Γαλλική Κοινωνία*, εκδ. Ύψιλον 1986, σελ. 168. (*La societe francaise*, 1979).

¹¹¹⁷ *Η Γαλλική Κοινωνία*, εκδ. Ύψιλον 1986, σελ. 169-170.

μήκος”, αλλά σε μια “βελοειδή σχέση” προς την επικαιρότητα καθ’ εαυτήν. Ωστόσο, οι συγκρίσεις αξίας είναι βαρύτερα παρούσες στον Kant, για τον οποίο η Ιστορία δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο σκέψεως ειμή ως πρόοδος, της οποίας ο Διαφωτισμός αποτελεί κεντρική στιγμή. Εάν δε η “βελοειδής σχέση” αντιτίθεται στην αποτίμηση, τούτο σημαίνει αυτό και μόνον: η σκέψη, εγκαταλείποντας την κριτική της λειτουργία, τείνει να δανειστεί τα κριτήριά της από την ιστορική πραγματικότητα όπως αυτή είναι. Είναι βέβαιο ότι μια τέτοια τάση καθίσταται εντονότερη στον 19^ο και 20^ο αιώνα (Hegel, Marx, Nietzsche – έστω και αν οι δύο τελευταίοι αντιτίθενται στην πραγματικότητα της σήμερον εν ονόματι μιας πραγματικότητας πιο πραγματικής, της πραγματικότητας της αύριον: κομμουνισμός ή υπεράνθρωπος). Αυτή όμως η τάση συνιστά η ίδια πρόβλημα μέσα στο μοντέρνο και ούτε για μια στιγμή δεν μπορούσαμε να την θεωρήσουμε ότι εξαντλεί την σκέψη του Διαφωτισμού [...].¹¹¹⁸

Κριτική από την πλευρά του “Κοινωνικού Αναρχισμού”

Ο Murray Bookchin¹¹¹⁹ θα ασκήσει σφοδρή κριτική στον Michel **Foucault**- τον κατηγορεί λοιπόν ότι, με το έργο του συνολικά ως «χρονικογράφου της κυριαρχίας», καταφέρθηκε εν τέλει «εναντίον των θεσμών εν γένει».

Αναφερόμενος ειδικότερα στις απόψεις που εξέφρασε ο **Foucault** στον διάλογό του με τον μαοϊκό Pierre Victor¹¹²⁰ σχετικά με την λαϊκή δικαιοσύνη και το θεσμό των δικαστηρίων, ο Bookchin θεωρεί πως η τοποθέτηση του **Foucault** υπέρ της λαϊκής αυτοδικίας του πλήθους εναντίον εκείνων που θεωρούσαν εσωτερικούς εχθρούς της Επανάστασης, εάν οδηγηθεί στην λογική της κατάληξη επί της ουσίας αποκλείει τη δυνατότητα υπάρξεως κάποιου είδους κοινωνίας χωρίς κυριαρχία, «εκτός εάν πρόκειται για μια αυθόρμητη μάζα ατόμων, τα οποία πηγνύονται, τρόπον τινά, σε “λειτουργικά” σώματα». Η αυθαιρεσία των ενεργειών του πλήθους είναι δυνατόν «να υπονομεύσει τις επιταγές της οργανωμένης και ορθολογικής ανθρώπινης συμπεριφοράς».

Ο Bookchin θεωρεί πως η προσπάθεια του **Foucault** να δείξει «ότι η εξουσία είναι απανταχού παρούσα την καθιστά υπερβολικά απέραντη και ασύλληπτη». Γνωρίζουμε τις λεπτομέρειες της εξουσίας –«συχνά πολύ ασήμαντες»- ωστόσο «δεν γνωρίζουμε τις προϋποθέσεις και τη δομή της εξουσίας» και κυρίως «δεν γνωρίζουμε τις κοινωνικές σχέσεις που την υποβαστάζουν». Εννοώντας την μόνον ως «άσκηση καταναγκασμού» την διαχέουμε παντού, την καθιστούμε μη αντιληπτή από εμάς και εξ αυτού άτρωτη. Ο Bookchin θα υποστηρίξει πως η εξουσία «αυτή καθ’ εαυτήν, δεν είναι κάτι το οποίο είναι δυνατόν να αφανισθεί». Η κυριαρχία, η ιεραρχία και οι τάξεις «μπορούν και πρέπει να αφανισθούν», εν τούτοις η «απελευθερωτική χρήση της

¹¹¹⁸ “Η Εποχή του Γενικευμένου Κομφορμισμού”, στο Κορνήλιος Καστοριάδης: *Ο Θρυμματισμένος Κόσμος*, εκδ. Ύψιλον, σελ. 14.

¹¹¹⁹ Για παράδειγμα: Murray Bookchin: *Re-enchanting Humanity- A defense of the human spirit against anti-humanism, misanthropy, mysticism and primitivism*, chapter 7th: “postmodernist nihilism”, editions Cassel 1995.

¹¹²⁰ Ο διάλογος με τους μαοϊκούς έλαβε χώρα την 05-02-1972. Τίτλος πρωτοτύπου: “Sur la justice populaire – debat avec les maos”, *Temps Modern* 310. (“On popular Justice”, pages 1-36, [ed.] Colin Gordon). Ελληνική έκδοση: *Για τη λαϊκή δικαιοσύνη και τα δικαστήρια*, εκδ. Ερατώ 1987. Όπως έχουμε αναφέρει στο 1^ο μέρος της εργασίας αυτής, ο **Foucault** στη συζήτηση αυτή υπερασπίστηκε την αυθόρμητη μανία του πλήθους, υπό το φόβο μιας “εσωτερικής υπονόμησης” της Επανάστασης, εναντίον χιλιάδων έγκλειστων στις φυλακές του Παρισιού: επρόκειτο, θα υποστηρίξει ο **Foucault**, για «μια πράξη εκδίκησης εναντίον των καταπιεστικών τάξεων», για μια μορφή «λαϊκής δικαιοσύνης» του πλήθους. Ενάντια σε αυτή την πράξη, η Παρισινή Κομμούνια του 1792 θα αρχίσει να οργανώνει τη σκηνή ενός δικαστηρίου, μια «εμβρυώδη, αν και εύθραυστη, μορφή ενός κρατικού μηχανισμού»... (*Για τη λαϊκή δικαιοσύνη και τα δικαστήρια*, εκδ. Ερατώ 1987, σελ. 10-11).

εξουσίας, δηλαδή η άσκησή της από αυτούς που είναι αποκλεισμένοι από αυτήν, είναι αναπόφευκτη όταν πρόκειται για τη δημιουργία μιας κοινωνίας θεμελιωμένης στην αυτοδιεύθυνση». Σύμφωνα με τον Bookchin είναι αδύνατον οι άνθρωποι «να δημιουργήσουν μια ελεύθερη κοινωνία, χωρίς να διεκδικήσουν την εξουσία, θεσμιζοντάς την με τέτοιο τρόπο ώστε να υπηρετεί κοινούς και ορθολογικούς στόχους και να επεμβαίνει στον φυσικό κόσμο προκειμένου για την ικανοποίηση ορθολογικών αναγκών». Η αντίθεση λοιπόν του **Foucault** «στους θεσμούς αυτούς καθ' εαυτούς» καθιστά την κριτική του «κενή», «αφηρημένη», διότι η δημιουργία οποιουδήποτε είδους θεσμών είναι αδιάρρηκτα συνδεδεμένη με την άσκηση εξουσίας. Οι θεσμοί αποτελούν αδιάσπαστο μέρος ακόμη και των απλούστερων ανθρώπινων σχέσεων. Συνεπώς, συμπεραίνει ο Bookchin, ο **Foucault** «επιδεικνύει ελάχιστο ενδιαφέρον για την φύση της εξουσίας. Η ψευδο-ελευθεριακή προσέγγισή του είναι τόσο αδιαφοροποίητα σαρωτική που προσεγγίζει τα όρια του ακραίου ατομικισμού. Δεν γίνεται καμία διάκριση μεταξύ εξουσίας που κατέχεται από θεσμούς του κράτους και εκείνης η οποία κατέχεται από λαϊκούς θεσμούς, ή μεταξύ θεσμών οι οποίοι έχουν ως αποτέλεσμα την τυραννία και θεσμών οι οποίοι οδηγούν στην ελευθερία».

Ο Bookchin κατηγορεί τον **Foucault** ότι η δράση του ως πολιτικού ακτιβιστή αφορούσε περιστασιακά συμβάντα και εφήμερες, τοπικές καταστάσεις οι οποίες δεν μπορούν ποτέ να οδηγήσουν στην διαμόρφωση ευρέων κοινωνικών κινημάτων. Ελλείπει δε μιας «εποικοδομητικής δομικής ανάλυσης της εξουσίας» ο **Foucault** αδυνατεί να μας προσφέρει «μια πρόταση προς την κατεύθυνση του κοινωνικού μετασχηματισμού».

Αναγγέλλοντας ο **Foucault** το «τέλος του ανθρώπου» στο έργο του *The Order of Things*, είναι στην πραγματικότητα σύμφωνα με τον Bookchin, σαν να αναγγέλλει, με αντιδραστικό τρόπο και απορρίπτοντας συλλήβδην τον Διαφωτισμό, τον «ενταφιασμό της ανθρωπότητας».

Σχετικά με την γνωστή τοποθέτηση του **Foucault** αναφορικά με την αλήθεια¹¹²¹, ο Bookchin θεωρεί πως στην πραγματικότητα πρόκειται απλώς για μια επίταση του Νιτσεϊκού σχετικισμού, χωρίς επεξεργασία κάποιας «διαλεκτικής της αλήθειας, της γνώσης και της σκέψης». Εφόσον, όπως υποστηρίζει ο **Foucault**, «κάθε κοινωνία έχει το καθεστώς αλήθειας της, τη γενική “πολιτική αλήθειας” της»¹¹²², η «κοινωνική ελευθερία» είναι τότε αδύνατη διότι η εξουσία που ασκείται μέσα από αυτά τα καθεστώτα αλήθειας είναι ολοκληρωτική μέσα στην κοινωνική ζωή καθ' εαυτήν, η ιστορία αποκαλύπτεται ασυνεχής και η σχέση των καθεστώτων αυτών δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση ένα εξελισσόμενο ή και οικουμενικό συνεχές.

Υπάρχουν λοιπόν, σύμφωνα με τον Bookchin, πολλά στοιχεία στα γραπτά του **Foucault**, τα οποία υποδηλώνουν πως αυτός «αρνείται τη δυνατότητα ότι μπορούμε πραγματικά να επιτύχουμε την κοινωνική απελευθέρωση. Μπορούμε ίσως να αντισταθούμε στην κοινωνική τάξη, αλλά μόνο με αμυντικές δράσεις “τοπικών ανταρσιών”». Μπορούμε ίσως να καταφέρουμε ορισμένα ρήγματα στην εξουσία των καθεστώτων αλήθειας, ωστόσο η ολοκληρωτική ρήξη με την καταπιεστική θεσμισμένη τάξη και η εγκαθίδρυση μιας απελευθερωτικής νέας τάξης αποκλείονται. Παρά τις οποιεσδήποτε προσπάθειες αντικατάστασης, τα συστήματα κυριαρχίας απλώς εναλλάσσονται.

Ο **Foucault**, ανεξάρτητα από τις ευγενείς προθέσεις και το ενδιαφέρον του και τις κοινωνικές αδικίες, «ως κριτικός της εξουσίας μας εγκαταλείπει, στην πραγματικότητα, εντελώς ανίσχυρους να αλλάξουμε τη μοίρα μας [...]». Η μελέτη των

¹¹²¹ «η αλήθεια δεν βρίσκεται εκτός εξουσίας, δεν της λείπει η εξουσία» (**Foucault**, *Power/ Knowledge- Selected Interviews and Other Writings*, “Truth and Power”, σελ. 131).

¹¹²² **Foucault**: *Power/ Knowledge*, “Truth and Power”, σελ. 131.

τρόπων αντικειμενοποίησης του υποκειμένου και η προτροπή του **Foucault** «να προωθήσουμε νέες μορφές υποκειμενικότητας», αρνούμενοι αυτό που είμαστε, «απορρίπτοντας αυτό τον τύπο υποκειμενικότητας που μας έχει επιβληθεί για πολλούς αιώνες»¹¹²³, ανεξάρτητα από την πιθανή πρόθεση χειραφέτησης ο Bookchin υποστηρίζει πως αφομοιώθηκε μέσα στην κυρίαρχη τάξη πραγμάτων ως απλώς άλλη μια λατρεία του ναρκισσισμού. «Από εδώ απορρέει και η κρίσιμη ανάγκη για κοινωνική αλλαγή και όχι μόνο για μια αλλαγή των εαυτών μας».¹¹²⁴

Είτε το συνειδητοποιούν είτε όχι, υποστηρίζει ο Bookchin, πολλοί αναρχικοί-ατομικιστές¹¹²⁵ εκφράζουν μάλλον την προσέγγιση του **Foucault** περί «προσωπικής ανταρσίας», παρά την κοινωνική επανάσταση – ασκούν μια αντιφατική κριτική στην εξουσία ως τέτοια, και ενδιαφέρονται λιγότερο να διατυπώσουν ένα σαφές αίτημα για μια «θεσμισμένη ενδυνάμωση των καταπιεσμένων μέσα από λαϊκές συνελεύσεις, συμβούλια ή /και συνομοσπονδίες».¹¹²⁶ Αυτή η τάση, αποκλείοντας την δυνατότητα μιας κοινωνικής επανάστασης, αποδυναμώνει κατά μια θεμελιώδη έννοια τον (σοσιαλιστικό ή κομμουνιστικό) αναρχισμό. Εφόσον, σύμφωνα με τον **Foucault** «η αντίσταση δεν βρίσκεται ποτέ σε μια θέση εξωτερικότητας σε σχέση με την εξουσία» και από τη στιγμή που δεν υφίσταται «ένας μόνο τρόπος της Μεγάλης Άρνησης, ούτε η ψυχή της εξέγερσης, μια πηγή όλων των στάσεων ή ένας απόλυτος νόμος της επανάστασης»¹¹²⁷, τότε, κατά συνέπεια, είμαστε «εγκλωβισμένοι στον εναγκαλισμό της απανταχού παρούσας εξουσίας» και με την αντίστασή μας «πολυδιασπασμένη» οδηγούμαστε στην «απομόνωση» και το «ανεξέλεγκτο». Οι ιδέες του **Foucault**, συμπεραίνει ο Bookchin, απολήγουν στην εκτίμηση ότι η αντίσταση οφείλει «απαραιτήτως να αποτελεί έναν αντάρτικο πόλεμο ο οποίος είναι πάντοτε παρών αλλά αναπόφευκτα ηττάται».

Ο Bookchin κατηγορεί τον **Foucault** πως «αρνείται την ανάγκη για την ίδρυση διακριτών θεσμών αυτό-διαχείρισης με την δική τους εξουσία ενάντια στην πραγματική εξουσία των καπιταλιστικών και ιεραρχικών θεσμών»- για την κατασκευή εκείνης της κοινωνίας «όπου η επιθυμία και η έκσταση θα μπορούν να βρουν την αυθεντική τους πραγμάτωση, σε έναν αληθινά ελευθεριακό κομμουνισμό».¹¹²⁸

¹¹²³ Hubert L. Dreyfus- Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, page 216, editions Chicago University Press 1983.

¹¹²⁴ Σε κάποιο άλλο σημείο ο Bookchin παρατηρεί: «η **φουκωϊκή** υποστασιοποίηση του σώματος ως μιας “αρένας” σαδομαζοχιστικής ηδονής είναι δυνατόν εύκολα να μετεξελιχθεί σε μια μεταφυσική δικαίωση της βίας, σε εξάρτηση βέβαια με το τι προκαλεί “ηδονή” σε ένα ιδιαίτερο, βίαιο “εγώ”» (Murray Bookchin: *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, 2nd revised edition: Black Rose Books, Montreal 1996).

¹¹²⁵ Ο Bookchin τους ονομάζει επικριτικά “life-style” αναρχικούς... Murray Bookchin: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Chasm*, AK Press Distribution, Oakland 1995. (Ελληνική έκδοση: *Κοινωνικός Αναρχισμός ή Lifestyle Αναρχισμός*, εκδ. Ισνάφι, Ιωάννινα 2005).

¹¹²⁶ Murray Bookchin: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Chasm*, AK Press Distribution, Oakland 1995. (*Κοινωνικός Αναρχισμός ή Lifestyle Αναρχισμός*, εκδ. Ισνάφι, σελ. 16).

¹¹²⁷ Michel **Foucault**: *History of Sexuality*, τόμος 1.

¹¹²⁸ Murray Bookchin: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Chasm*, AK Press Distribution, Oakland 1995. (Ελληνική έκδοση: *Κοινωνικός Αναρχισμός ή Lifestyle Αναρχισμός*, σελ. 40, εκδ. Ισνάφι, Ιωάννινα 2005). Ενδεικτικά για τις θέσεις του Bookchin αναφέρω τα παρακάτω: Murray Bookchin: *Remaking Society*, Black Rose Books, Montreal 1989. (*Ξαναφτιάχνοντας την Κοινωνία*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1993). Επίσης: Murray Bookchin: *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books 1982. (2nd edition: Black Rose Books, Montreal 1991). Murray Bookchin: *Toward an Ecological Society*, Black Rose Books, Montreal 1981. (*Για μια Οικολογική Κοινωνία*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1994). Murray Bookchin: *Modern Crisis*, Black Rose Books, Montreal 1987. (*Η Σύγχρονη Οικολογική Κρίση*, εκδ. Βιβλιόπολις, Αθήνα 1993). Murray Bookchin: “The Communalist Project”, Harbinger, A Journal of Social Ecology, Volume 3, No.1, Spring 2003. (*Το Πρόταγμα του Κομμουνισμού*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006).

Η Υπόθεση ενός “μετα-δομιστικού αναρχισμού”

Ο Todd May χαρακτηρίζει εύστοχα τον **Foucault** έναν «πολιτικό συγγραφέα γύρω από τη γνώση».¹¹²⁹ Η έννοια της «μικροπολιτικής» στον **Foucault**, σύμφωνα με τον May, όπως και τα “γλωσσικά παίγνια” στον Wittgenstein, αναφέρεται όχι σε κάποιο αντικείμενο αξιολόγησης, αλλά σε μια «εικόνα των πραγμάτων»: μέσα σε αυτήν κάποια θέματα θα τα αποδεχθούμε και κάποια θα τα απορρίψουμε - αυτό που είναι χρήσιμο στην κατάστροψη μικροπολιτικών στρατηγικών αντίστασης δεν είναι η ίδια η εικόνα καθεαυτή αλλά τα πράγματα που φέρνει στην επιφάνεια, οι αναλύσεις που προσφέρει, τα συμπεράσματα που προκύπτουν από μια τέτοια προοπτική.¹¹³⁰

Η γενεαλογία είναι «η μικροπολιτική επιστήμη» είναι το επιστημολογικό εργαλείο που μας επιτρέπει να έχουμε πρόσβαση στον μικροπολιτικό μας κόσμο. Σε αυτό το επίπεδο η γνώση είναι ένα πολιτικό όπλο, παράγει κατανόηση και αυτοκατανόηση.¹¹³¹ Το γενεαλογικό σχέδιο είναι η πολιτική κριτική των μικροπολιτικών πρακτικών.¹¹³²

Η μεταδομιστική σκέψη (**Foucault**, Deleuze, Lyotard κ.ά.) μπορεί να λειτουργήσει ως πλαίσιο για την άρθρωση μιας εναλλακτικής πολιτικής φιλοσοφίας; Η μεταδομιστική σκέψη, από τη φύση της, δεν προβάλλει έναν καθολικό πολιτικό λόγο: επιλέγει συγκεκριμένες, οριοθετημένες αναλύσεις. Περνάμε από την μακροστην μικρο-πολιτική. Τι συμπεράσματα μπορούν να εξαχθούν από μια εμβάπτιση του μεταδομισμού μέσα στην αναρχική παράδοση;

Ο May διακρίνει μεταξύ τριών τύπων πολιτικής φιλοσοφίας: τυπική/ τυπολογική/ συμβατική, στρατηγική και τακτική.¹¹³³ Η «τυπική» πολιτική φιλοσοφία θέτει το εξής ερώτημα: ποια θα ήταν η φύση, ή τουλάχιστον τα βασικά χαρακτηριστικά, μιας δίκαιης κοινωνίας;¹¹³⁴ Σε ρεύματα της μαρξιστικής φιλοσοφίας, χωρίς να λείπει το στοιχείο της ηθικότητας, η έμφαση δίνεται στην «ιστορική αναγκαιότητα». Το ουσιαστικό εδώ ζήτημα είναι η ιστορική αναγκαιότητα της απόκτησης ταξικής συνείδησης από το προλεταριάτο. Η αστική κοινωνία κατορθώνει να αναπαράγει τον εαυτό της μετατρέποντας τα πάντα σε εμπόρευμα. Το αποξενωμένο από το προϊόν της εργασίας του και από τον ίδιο τον εαυτό του προλεταριάτο, είναι σε θέση να αποκτήσει συνείδηση του κοινωνικού χαρακτήρα της εργασίας. Σχηματικά μιλώντας, με την ανάπτυξη του καπιταλισμού αναπτύσσεται και η συνείδηση του προλεταριάτου, για να οδηγηθούμε αναγκαία στην κομμουνιστική κοινωνία όπου το ηθικό και το ιστορικό ενοποιούνται διαλεκτικά σε μια ολότητα.

Τι συνεπάγεται από αυτά για την «υπευθυνότητα του ατόμου» εάν η ιστορία είναι με αυτή την έννοια «αναγκαία»; Η ιστορική ενδεχομενικότητα, η δυνατότητα, το απρόοπτο, η τυχαιότητα στην ιστορία, πώς επηρεάζουν το χώρο της ηθικής;

Murray Bookchin: *Anarchism, Marxism and the Future of the Left: Interviews and Essays 1993-1998*, AK Press, Edinburgh – San Francisco 1999.

¹¹²⁹ Todd May: *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, politics and knowledge in the thought of Michel Foucault*, Pennsylvania State University Press 1993.

¹¹³⁰ Todd May: *Between Genealogy and Epistemology*, σελ. 6.

¹¹³¹ Todd May: *Between Genealogy and Epistemology*, σελ. 112.

¹¹³² Todd May: *Between Genealogy and Epistemology*, σελ. 114.

¹¹³³ Todd May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1994. (Βλπ. κυρίως σελίδες 67 έως 155: Positivity of power, End of humanism, Post-structural anarchism, Question of ethics).

¹¹³⁴ Ο John Rawls στο βιβλίο του *A Theory of Justice*, επιδιώκει να εντοπίσει τις αρχές τις οποίες όλα τα ορθολογικά (με προσωπικό συμφέρον) όντα θα επέλεγαν ως θεμελιώδεις για την κοινωνία τους. Οι αρχές στις οποίες καταλήγει είναι η αρχή της ελευθερίας, η αρχή των ίσων ευκαιριών και η αρχή της διαφοράς - αυτά χαρακτηρίζουν εκείνο που αποκαλεί «δίκαιη κοινωνία».

Στην «στρατηγική πολιτική φιλοσοφία», η ιστορία και οι κοινωνικές συνθήκες δεν εκτυλίσσονται από αναγκαιότητα αλλά είναι ευμετάβλητες, μερικές φορές κινούνται ακόμη και οπισθοδρομικά. Όπως και να έχει, σε αυτές τις συνθήκες προστρέχουμε είτε για να καταστρώσουμε ένα ηθικό πρόγραμμα είτε ακόμη για να προσδιορίσουμε ποιες συγκεκριμένες πιθανότητες υπάρχουν για παρέμβαση. Εδώ επομένως το ιστορικό-κοινωνικό ερμηνεύεται με όρους ηθικών επιταγών, και παράλληλα το ηθικό πρόγραμμα περιορίζεται ή ακόμη (μερικώς) καθορίζεται από τις υφιστάμενες ιστορικές συνθήκες. Στην στρατηγική πολιτική φιλοσοφία λοιπόν υφίσταται αυτή η αλληλοδιαπλοκή, «ένταση» μεταξύ «δέοντος» και «είναι».¹¹³⁵

Χαρακτηριστικό παράδειγμα στρατηγικής διαλεκτικής σκέψης είναι αυτή του Lenin.

Ενώ η ερώτηση «τι είναι δικαιοσύνη» φαίνεται να διαθέτει μια αυτάρκεια, η σχετική ερώτηση που τίθεται παράλληλα: «τι είδους κοινωνία θα έπρεπε να προσπαθήσουμε να δημιουργήσουμε» σαφώς δεν αποκλείει, ή και προαπαιτεί, μια μελέτη των ειδικών ιστορικών πολιτικών κοινωνικών συνθηκών μέσα στις οποίες διατυπώνεται: είναι μάλιστα μέσα ακριβώς από αυτές τις συγκεκριμένες συνθήκες που αποκτά και νόημα οποιαδήποτε απάντηση στο ερώτημα για τη δικαιοσύνη.

Μια στρατηγική πολιτική φιλοσοφία λοιπόν εμπεριέχει μια ενοποιημένη ανάλυση της πραγματικότητας και προσβλέπει σε έναν μοναδικό στόχο. Η στρατηγική σκέψη μπορεί ίσως να εικονογραφηθεί ως μια σειρά ομόκεντρων κύκλων: η εξουσία εκπηγάει, τουλάχιστον κατά κύριο λόγο, από το κέντρο όπου εστιάζεται η κύρια προβληματική: εάν η ανάλυση της οικονομίας είναι η κεντρική προβληματική, τότε η οικονομική δομή θα πρέπει να είναι η θεμελιώδης πτυχή της εξουσίας. Από αυτά προκύπτει η αναγωγιμότητα της στρατηγικής σκέψης: όλα τα (περιφερειακά) προβλήματα μπορούν να αναχθούν στο κεντρικό.

Στην «τακτική» πολιτική φιλοσοφία η απεικόνιση του κοινωνικού-πολιτικού κόσμου ως ομόκεντρων κύκλων, θα πρέπει να αντικατασταθεί από ένα δίκτυο διατέμνουσων γραμμών. Δεν υπάρχει κάποιο κέντρο όπου πρέπει να τοποθετηθεί η εξουσία. Η πολιτική είναι μη αναγώγιμη και αναδύεται από πολλά και διάσπαρτα σημεία του κοινωνικού χώρου. Αυτά δεν σημαίνουν ότι δεν υπάρχουν πυκνότερες, σε ορισμένους κόμβους, συγκεντρώσεις της εξουσίας: οι γραμμές για να σχηματίσουν το δίχτυ διασταυρώνονται, ενώ την ίδια στιγμή μάλιστα δεν είναι όλες το ίδιο έντονες. Αυτό που πρέπει να τονίσουμε είναι πως η εξουσία συμπυκνώνεται μεν στους κόμβους αυτούς αλλά δεν πηγάζει από εκεί.

Στην περίπτωση της στρατηγικής πολιτικής φιλοσοφίας, μπορούμε να υποθέσουμε ότι κάποιοι είναι ιδιαίτερα εύστοχα τοποθετημένοι στο χώρο ώστε να μπορούν να αναλύσουν «σωστότερα» την κατάσταση και να οδηγήσουν την αντίσταση στη νίκη: η καλή τοποθέτηση μπορεί να πηγάζει πιθανόν από την γνώση του συγκεκριμένου πεδίου, από άμεση εμπλοκή σε αυτό ή από μια θέση στην κοινωνική ιεραρχία η οποία επιτρέπει αποτελεσματική πρόσβαση στα απαιτούμενα μέσα για έναν αγώνα ενάντια στην εξουσία. Μια απόρροια όλων αυτών είναι και η σύνδεση στρατηγικής φιλοσοφίας με ένα κόμμα υπεύθυνο για την καθοδήγηση της πάλης.

Η τακτική πολιτική φιλοσοφία με δεδομένη μια αντίληψη της εξουσίας ως αποκεντρωμένης και διάχυτης στο κοινωνικό ιστό, απορρίπτει την ιδέα μιας απελευθέρωσης με τη αρωγή κάποιου είδους «πρωτοπορίας». Η μεταδομιστική κριτική της αναπαράστασης και αντιπροσώπευσης σημαίνει ακριβώς αυτό. Οι

¹¹³⁵ Ένταση, διότι η αλληλόδραση των δύο πόλων δεν είναι απαραίτητα «διαλεκτική» - δεν σημαίνει δηλαδή ότι υπάρχει αναγκαία «σύνθεση» των δύο.

Foucault, Deleuze και Lyotard ανήκουν σύμφωνα με την τοποθέτηση του May σε αυτή την παράδοση «τακτικής αντίληψης του πολιτικού».

Η παράδοση εκείνη στην πολιτική φιλοσοφία η οποία, παρ' ότι διαμέσου πολλών εκπροσώπων της προσεγγίζει ενίοτε μια στρατηγική αντίληψη της πολιτικής, ωστόσο βρίσκεται κοντύτερα σε μια τακτική σκέψη και έχει πολλά κοινά στοιχεία με την μεταδομιστική προσέγγιση, είναι ο κλασικός αναρχισμός. Σύμφωνα μάλιστα με τον May ο αναρχισμός προσφέρει το γενικό πλαίσιο μέσα στο οποίο μπορούμε να εντάξουμε και να καταλάβουμε καλύτερα τη μεταδομιστική πολιτική.

Όπως και ο μεταδομισμός, ο αναρχισμός απορρίπτει οποιαδήποτε αντιπροσωπευτική πολιτική παρέμβαση. Η συγκέντρωση της εξουσίας αποτελεί προοίμιο κατάχρησής της. Οι αναρχικοί επιζητούν την πολιτική δράση σε μια πολλαπλότητα μη αναγώγιμων (μερικών και τοπικών) αγώνων: αποκέντρωση τοπική και λειτουργική.

Υπάρχουν πολλοί αναρχικοί οι οποίοι θεωρούν πως υφίσταται συμμετρία μεταξύ εξουσίας και αντίστασης: ο λόγος δηλαδή για τον οποίο πρέπει η πάλη να είναι αποκεντρωμένη είναι ακριβώς επειδή η εξουσία είναι διασπαρμένη και ασκείται σε απειράριθμα σημεία του κοινωνικού σώματος. Ωστόσο, ορισμένοι άλλοι αναρχικοί, περισσότερο κοντά στην στρατηγική παράδοση, αντιμετωπίζουν την αποκέντρωση ως μια εναλλακτική λύση στην υφιστάμενη συγκεντροποίηση της εξουσίας.

Ακόμη, οι περισσότεροι αναρχικοί στηρίζουν την πολιτική τους παρέμβαση σε μια ενιαία κατανόηση και αντίληψη της “ανθρώπινης φύσης”: η “ανθρώπινη φύση” είναι (εγγενώς) καλή και γι' αυτό δεν είναι στην πραγματικότητα καν αναγκαία η άσκηση της εξουσίας. Οι μεταδομιστές ασκούν ασφαλώς οξεία κριτική στην ίδια την υιοθέτηση μιας έννοιας «ανθρώπινης φύσης», επειδή κάτι τέτοιο μας επαναφέρει μοιραία σε εξουσιαστικές πρακτικές.

Πολλοί αναρχικοί υποδεικνύουν ως λύση για το πρόβλημα του κοινωνικού μετασχηματισμού την διάλυση της συγκέντρωσης στην κορφή της κοινωνικής πυραμίδας και την διανομή της εξουσίας στη βάση. Εν τούτοις αυτή η αντίληψη στηρίζεται στην υπόθεση ότι η εξουσία ασκείται (από ψηλά) «επί» της βάσης και όχι χαμηλά «στο επίπεδο» της βάσης. Ποιες συνέπειες προκύπτουν εάν δεχθούμε πως η εξουσία δεν καταπιέζει απλώς, ή καταπνίγει τα «νόμιμα αιτήματα» όσων βρίσκονται στα χαμηλά στρώματα της κοινωνικής ιεραρχίας, αλλά ‘συμμετέχει ενεργά’ στην ίδια την κατάστροφη και διατύπωσή τους;

Είδαμε στο πρώτο μέρος της εργασίας αυτής σε τι είδους συμπεράσματα μπορούμε να καταλήξουμε εάν υποθέσουμε ότι η εξουσία δεν ασκείται απλώς ως άρνηση και καταπιεστική δύναμη -από τα πάνω προς τα κάτω- αλλά λειτουργεί χαμηλά και οριζόντια. Δεν θα έπρεπε τότε, εκτός από το σχήμα των ομόκεντρων κύκλων να εγκαταλείψουμε και αυτό της κορυφής και βάσης;¹¹³⁶

Ο Lewis Call στο βιβλίο του *Postmodern Anarchism* αναφέρεται στον «μεταμοντέρνο αναρχισμό» του **Foucault** ως «πολύ διαφορετικό από τον καθαρά μοντέρνο αναρχισμό των Bakunin και Kropotkin».¹¹³⁷ Έχει ήδη επισημανθεί ένα «πρόβλημα» της “μετα-αναρχικής θεωρίας”: ο **Foucault** δεν πήρε ποτέ σαφή θέση υπέρ κάποιου συγκεκριμένου “-ισμού” (θεωρώντας τέτοιες κατηγορίες ως εργαλεία

¹¹³⁶ Ο May αυτό που προτείνει είναι η επανεξέταση της ίδιας της εικόνας της ηθικής, μια προσέγγιση «μετα-ηθική». Υποστηρίζει το ηθικά εύλογο της πολιτικής φιλοσοφίας των μεταδομιστών. Αυτή η άποψη παρουσιάζει την ηθική ζωή όχι ως ένα ζήτημα θεμελίων πάνω στα οποία πρέπει να οικοδομείται η πολιτική ανάλυση, αλλά ως μια πρακτική - αυτό που ο Wittgenstein αποκάλεσε «μορφή ζωής».

¹¹³⁷ Lewis Call: *Postmodern Anarchism*, Lexington Books 2002, σελ. 65.

πολιτικής αστυνόμευσης) οπότε πρέπει να είμαστε προσεκτικοί όταν τον ονομάζουμε με τέτοιο τρόπο. Σε ανάλογο μήκος κύματος ο Saul Newman αρνείται να νομιμοποιήσει τη χρήση μεταδομιστικών ιδεών προς επίρρωση κάποιας μορφής αναρχικής επιχειρηματολογίας.¹¹³⁸

Ο Richard Day στη μελέτη του για τις αναρχικές τάσεις στα νέα κοινωνικά κινήματα, παρατηρεί πως υπάρχουν κοινές ηθικοπολιτικές δεσμεύσεις μεταξύ αναρχισμού και μεταδομισμού: εντοπίζει «αναρχικά στοιχεία» στους συγγραφείς αυτούς που επεξεργάστηκαν και βάθυναν την κριτική του Nietzsche στον δυτικό ανθρωπισμό και τον Διαφωτισμό.

Εκτός από τις οφειλές του μεταδομισμού στον μαρξισμό, υπάρχει μια πιο υπόγεια σχέση με θέματα που προέρχονται από την αναρχική παράδοση: οι αναλύσεις του **Foucault** για την βιο-εξουσία, για την κυβερνητικότητα, οι νύξεις για την κοινωνία του ελέγχου δείχνουν μια τέτοια συγγένεια. Η αναλύσεις του **Foucault** για τον κοινωνικό έλεγχο και την επιτήρηση «*συμβάλλουν στο πρόγραμμα που εγκαινίασε ο Kropotkin στην Αλληλοβοήθεια [mutual aid] και συνέχισε ο Landauer δείχνοντας πως οι αυτόνομες κοινότητες και τα άτομα γοητεύονται/ πειθαναγκάζονται σε κρατιστικές σχέσεις [...]. Αν και σαφώς δεν αυτο-προσδιορίζεται ως αναρχικός με την πολιτική έννοια του όρου*», ο **Foucault** αναφέρει σε κάποιο σημείο: «*Δεν λρω ότι όλες οι μορφές εξουσίας είναι απαράδεκτες, αλλά ότι καμία εξουσία δεν είναι αναγκαστικά παραδεκτή ή απαράδεκτη. Αυτό είναι αναρχισμός*». Εδώ ο **Foucault** αναφέρεται στην αντίληψη αυτή ως «αναρχαιολογία», η «μέθοδος δηλαδή η οποία δεν θεωρεί ότι υπάρχει κάποια εξουσία αναγκαστικά παραδεκτή». Αυτά ο Day θεωρεί ότι τοποθετούν τον **Foucault** μέσα αλλά και πέρα από τις κλασικές θεωρίες για το κράτος. «*Είναι μέσα στην αναρχική παράδοση με την έννοια ότι βλέπει τη ζωή χωρίς τη μορφή κράτος ως μια εν δυνάμει πραγματικότητα παρά σαν κάτι αδύνατο (όπως ο φιλελευθερισμός) ή το ουτοπικό σημείο στο οποίο θα φθάσουμε σε κάποιο μακρινό μέλλον (όπως οι περισσότεροι μαρξισμοί). Αυτό που τον πάει πέρα από τον κλασικό αναρχισμό είναι η απάρνηση της δυνατότητας να ζήσουμε μια ζωή απολύτως χωρίς κυριαρχικές σχέσεις εξουσίας. Ο **Foucault** μάλλον βλέπει ότι μέσα στον καθένα μας ως άτομο, αλλά και μέσα σε κάθε ομάδα, υπάρχει μια δυναμική να πάρουν τα πράγματα έναν από τους δύο δρόμους, ή και τους δύο μαζί. Ακριβώς όπως δεν υπάρχει καθαρή ελευθερία, δεν υπάρχει καθαρή κυριαρχία*».¹¹³⁹

Ο Day σημειώνει την αντίρρησή του σχετικά με την ανάγνωση της ηθικής του **Foucault** από τον Todd May: το λάθος σύμφωνα με τον May που έκαναν οι Deleuze **Foucault** είναι ότι αποφεύγοντας κάθε είδους ηθικές αρχές, αυτή καθεαυτή η αποφυγή έχει ηθικά κίνητρα. Ο Day διαφωνεί με αυτή την ανάγνωση διότι αποτυγχάνει να διακρίνει μεταξύ 'ηθικής' και 'ηθικότητας'. Ο **Foucault** επεξεργάζεται μια πρακτική αυτο-διαμόρφωσης και πιθανούς τρόπους ύπαρξης, ενώ ο May με τον όρο "ηθική" αναφέρεται σε δεσμευτικές αρχές της συμπεριφοράς.¹¹⁴⁰

Ο **Foucault** όπως και οι Deleuze και Guattari, πραγματικά δεν πέφτουν στην παγίδα ενός ηθικού απόλυτου ούτε ενός ηθικού σχετικισμού. Επωμίζονται εν τούτοις μια σειρά από ηθικο-πολιτικές δεσμεύσεις. Η ελαχιστοποίηση της 'κυριαρχίας' στην

¹¹³⁸ Saul Newman: *From Bakunin to Lacan*, Lexington Books 2001, σελ. 7.

¹¹³⁹ Richard J.F. Day: *Gramsci is Dead- Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Pluto Press/ Between the Lines 2005 (*Το Τέλος της Ηγεμονίας*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2008, σελ. 179-180).

¹¹⁴⁰ Ο **Foucault** παρατηρεί ο Day προχωρεί σε μια αντιστροφή του χριστιανικού παραδείγματος: «*δίνει κανείς στον εαυτό του μια ηθική, ώστε να μην αναγκαστεί να υποκύψει στον πειρασμό της ηθικότητας*» (*Το Τέλος της Ηγεμονίας*, σελ. 218-219). Το προσωπικό «ήθος» που θα δημιουργήσει ο καθένας μας θα πρέπει να επιτρέπει στα παιχνίδια εξουσίας να παίζονται με την ελάχιστη παρουσία της κυριαρχίας (**Foucault**, *The ethic of care for the self as a practice of freedom*).

πρακτική μας (ατομική ή συλλογική) μπορεί να επιτευχθεί μέσω μιας «μικρο-πολιτικής» μάλλον παρά μέσω μιας πολιτικής βασισμένης στην κοινωνική πλειοψηφία και στην ηγεμονία. Ο «μετα-αναρχισμός» αποφεύγει την «ηγεμονία της ηγεμονίας» παρατηρεί ο Day αλλά με ένα αντίτιμο: δείχνει υπερβολική ίσως εμπιστοσύνη στην «νομαδική» αντίληψη της υποκειμενικότητας, απορρίπτοντας όχι μόνο την καταναγκαστική ηθικότητα, αλλά και τις βασισμένες στην «συγγένεια» ηθικοπολιτικές δεσμεύσεις. Ο Day υποστηρίζει πως το κατάλληλο συμπλήρωμα του (μετα)μαρξιστικού και (νεο)φιλελεύθερου πολίτη, και του (μετα)αναρχικού νομάδα είναι η μορφή του «σιδηρουργού» (“smith”) όπως την θεωρητικοποίησαν οι Deleuze και Guattari: «[...] προσφέρει τη μεγαλύτερη δυνατότητα για μια βασισμένη στην κοινότητα ριζοσπαστική κοινωνική αλλαγή στον 21^ο αιώνα».¹¹⁴¹

Τα διάφορα αναρχικά ρεύματα έχουν με σαφήνεια υποστηρίξει αυτό που αποκαλούν «κοινωνική» παρά πολιτική επανάσταση. Σύμφωνα με τον Day μπορούμε να ισχυριστούμε ότι στην πορεία του χρόνου ο κλασικός αναρχισμός προσέγγισε εν τέλει μια θεωρία «δομικής ανανέωσης» (“structural renewal”, Gramsci is Dead, σελ. 16). Μικρής κλίμακας πειράματα οικοδόμησης εναλλακτικών τρόπων οικονομικής, κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης. Αυτό σημαίνει πρώτον, ότι καμία ιδιαίτερη

¹¹⁴¹ Richard J.F. Day: *Gramsci is Dead*, σελ. 17 (*Το Τέλος της Ηγεμονίας*, σελ. 28). Ο σιδηρουργός αποτελεί ένα είδος «κοινοτιστικού νομάδα» (communitarian nomad, *Gramsci is Dead*, σελ. 176). Το πρόβλημα της «ηγεμονίας», όπως αυτό τέθηκε από τον Gramsci αναφέρεται στον ανταγωνισμό των κοινωνικών ομάδων για το νόημα, για την ταυτότητα, για την πολιτική εξουσία. Πρόκειται για διαδικασία και όχι για σταθεροποιημένη κατάσταση: ένας αγώνας κυριαρχίας ο οποίος εμπεριέχει ταυτοχρόνως εξαναγκασμό, συναίνεση, συνεχής αμφισβητήσεις, ανατροπές (Antonio Gramsci: *Τα τετράδια της Φυλακής*, εκδ. εκδόσεις Ηριδανός). Οι περισσότεροι κοινωνικοί επαναστάτες υιοθέτησαν την λογική της ηγεμονίας: στράφηκαν στην εγκαθίδρυση μιας «αντι-ηγεμονίας», μια αντιστροφή προς όφελος των καταπιεσμένων, ένα διαφορετικό είδος ηγεμονίας. Αυτό που διαφοροποιεί πολλά σύγχρονα κοινωνικά κινήματα από την παραπάνω λογική, είναι ότι ομάδες ακτιβιστών επιλέγουν να δρουν “μη-ηγεμονικά”, και όχι “αντι-ηγεμονικά”. Μέσα στα κινήματα αυτά μπορούμε να εντοπίσουμε ορισμένες τάσεις, αναρχικών κυρίως καταβολών, οι οποίες εκδηλώνουν αυτό που ο Day ονομάζει «συγγένεια για την συγγένεια»: σχέσεις απαλλαγμένες από την καθολικότητα, μη εξαναγκαστικές, μη ιεραρχικές και βασιζόμενες στην αλληλοβοήθεια και σε «κοινές ηθικές δεσμεύσεις» (“affinity for affinity”, R. Day: *Gramsci is Dead*, Pluto Press 2005, σελ. 9). Το επιχείρημα του Day είναι πως όλες αυτές οι ομάδες και τάσεις στα σύγχρονα κινήματα μας βοηθούν να κατανοήσουμε την σταδιακή αντικατάσταση της «ηγεμονίας της ηγεμονίας» από την «συγγένεια για την συγγένεια». Ο Day προσεγγίζει την «ηγεμονία της ηγεμονίας» “γενεαλογικά”: ως λόγο ο οποίος έχει τη δύναμη να επηρεάζει σε μεγάλο βαθμό τις σημερινές αντιλήψεις μας.

Ένα από τα χαρακτηριστικά των νέων κοινωνικών κινήματων και δικτύων είναι η αμφισβήτηση μιας προκαθορισμένης ανάθεσης ιδιαίτερων ιστορικών καθηκόντων σε συγκεκριμένες τάξεις και η επερώτηση της πρωτοκαθεδρίας των αγώνων της εργατικής τάξης σε σχέση με όλους τους υπόλοιπους αγώνες. Στα πλαίσια του σύγχρονου μας «φιλελεύθερου πολυ-πολιτισμού» ένα κυρίαρχο έθνος-κράτος οφείλει να πεισθεί να προχωρήσει στην “αναγνώριση” και να οδηγήσει στην “ενσωμάτωση” όλων των «υποτελών» ταυτοτήτων και κοινοτήτων. Πολλοί συγγραφείς θεώρησαν τα παραπάνω ενδιαφέροντα της συναφούς «πολιτικής της ταυτότητας» ως «απλώς πολιτιστικά». (J. Butler 1998, N. Fraser 1997). Ο Day ισχυρίζεται πως η ανεπάρκεια της «πολιτικής της ταυτότητας» δεν οφείλεται στο ότι βασίζεται σε “συμβολικές κατασκευές” αλλά μάλλον αντιμετωπίζει προβλήματα εγγενή στην «πολιτική του αιτήματος»: η μέθοδος αυτού του τρόπου δράσης μπορεί να ενταχθεί σε αυτό που η λακανική θεωρία αποκαλεί “ηθική της επιθυμίας”: μια ατελείωτη επανάληψη μιας πράξης αυτοαναίρεσης με μόνο αποτέλεσμα την διαιώνιση των συνθηκών που συνιστούν την κινητήρια δύναμή της. Εντούτοις οι ταυτότητες οι οποίες έφθασαν την πολιτική του αιτήματος στα όριά της, φαίνεται πως μπορούν να την υπερπηδήσουν μέσω μιας «πολιτικής της δράσης» καθοδηγούμενης από μια «ηθική του πραγματικού»: «Αυτό το ηθικο-πολιτικό ζευγάρι βασίζεται και προκύπτει από την απάρνηση της ελπίδας ότι οι κρατικές και οι εταιρικές μορφές, ως δομές κυριαρχίας, εκμετάλλευσης και διαίρεσης, μπορούν να επιφέρουν κάποιας μορφής χειραφέτηση» (*Το Τέλος της Ηγεμονίας*, σελ. 26). Το πρόβλημα λοιπόν είναι να σπάσει ο φαύλος κύκλος όπου αιτήματα για “ελευθερίες” ή “δικαιώματα” χρησιμοποιούνται για την εντατικοποίηση της πειθαρχίας και του κοινωνικού ελέγχου.

μορφή ανισότητας ή καταπίεσης (ταξική, φυλετική, σεξουαλική ή ως προς τις ικανότητες) δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ο κεντρικός άξονας του αγώνα ‘ δεύτερον, σημαίνει ότι είμαστε ανοιχτοί πάντοτε στην πρό(σ)κληση ενός Άλλου. Αυτή είναι συνοπτικά η πρόταση του Day: «πολιτική της δράσης», κριτική ανάγνωση της αναρχικής παράδοσης, υπό το φως της μεταδομιστικής, φεμινιστικής, μετα-αποικιακής, queer και αυτόχθονης κριτικής. Αντικατάσταση της λογικής της ηγεμονίας από μια λογική της συγγένειας η οποία εμπνέεται από την “χωρίς έδαφος αλληλεγγύη” και τη “διαρκή ευθύνη”.

Κριτική στον ακραίο νομιναλισμό και αναρχισμό του Foucault

Ενδεικτική και χαρακτηριστική μιας ευρύτερης τάσης είναι η κριτική που ασκεί στον **Foucault** ο T.Eagleton. Ο μαρξισμός παρείχε βέβαια στον **Foucault** έναν σιωπηλό συνομιλητή, και αυτόν ακριβώς τον ορίζοντα του μαρξισμού επεδίωκε και να ξεπεράσει. Ο **Foucault** εν τούτοις σύμφωνα με τον Eagleton «εγκατέλειψε κάθε φιλοδοξία για μια καινούρια κοινωνική οργάνωση». ¹¹⁴² Αποδοκιμάζει συγκεκριμένα «καθεστώτα εξουσίας όχι για ηθικούς λόγους – από που, άλλωστε, θα προέρχονταν ηθικά κριτήρια αυτού του είδους στη θεωρία του **Foucault**; - αλλά απλά επειδή πρόκειται για καθεστώτα κι επομένως, από κάποια αόριστα ελευθεριακή άποψη, εκ φύσεως καταπιεστικά». ¹¹⁴³

Το ύφος του **Foucault** γράφει ο Eagleton «αποφεύγει επιμελώς τις αξιολογικές κρίσεις, τα σχόλιά του είναι απαλλαγμένα από το παραμικρό ίχνος κανονιστικής πρόθεσης». Ο **Foucault** γράφει με μια προσεκτικά υπολογισμένη κλινική ουδετερότητα ‘ αυτή η υφολογική μέθοδος ενίοτε δεν απέχει από έναν «διεστραμμένο ερωτισμό»: τα βασανιστήρια περιγράφονται σε τόνο απόμακρο, σε μετρημένα γαλλικά που μένουν απαθή μπρος στο συγκλονιστικό περιεχόμενο των λόγων τους. Σε μια ακραία εκδοχή αυτός ο «συγκερασμός κλινικού και αισθησιοκρατικού ύφους παραπέμπει ουσιαστικά στην πορνογραφία», χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η ίδια η γραφή του **Foucault** είναι πορνογραφική. Αυτό το ύφος μπορεί να εμπεριέχει στοιχεία «ύπουλης παρωδίας», μια παγίδευση των λογίων στο δικό τους πλαίσιο συμφραζομένων: μια ψύχραιμη διασκευή της άψυχης πραγματείας τους προς επίτευξη εντελώς αντίθετων πολιτικών σκοπών.

Όλα αυτά πάντως σύμφωνα με την άποψη του Eagleton αποτελούν πιθανότατα την «υφολογική ένδειξη μιας γνήσιας αντίφασης στην καρδιά της μεταδομοκρατικής σκέψης»: Η απάντηση του **Foucault** στα τυραννικά καθεστώτα που περιγράφει είναι η ριζική και αδιάλλακτη άρνηση – εν τούτοις από ποια θέση προωθείται αυτή η άρνηση; «Ο νιτσεισμός του **Foucault** του απαγορεύει οποιαδήποτε καθολική ή υπερβατική θεώρηση της ηθικο-πολιτικής κρίσης σχετικά με την ιστορία που εξετάζει ‘ ως ριζοσπαστικός πολιτικός ακτιβιστής όμως, δεν είναι προφανώς σε θέση να εγκαταλείψει την κριτική συλλήβδην». Το ύφος απέχει από την απερίφραστη

¹¹⁴² Εικονοκλάστες συγγραφείς όπως ο Barthes, ο **Foucault**, η Kristeva ή ο Derrida, λει ο Eagleton, «ήταν στην πραγματικότητα ύστεροι μοντερνιστές καλλιτέχνες που καταπιάστηκαν με τη φιλοσοφία [...]» (βλπ. T. Eagleton: *Μετά τη Θεωρία*, εκδ. Μεταίχμιο 2007, σελ. 49-51, 54, 93). Θα μπορούσαμε, προτείνει ο Eagleton, να αντιμετωπίσουμε την «λογοτεχνία» ως το όνομα εκείνο που οι άνθρωποι δίνουν κατά καιρούς για διαφορετικούς λόγους, σε ορισμένα είδη γραφής που ανήκουν στο ευρύτερο πεδίο των «πρακτικών του λόγου» (**Foucault**). Ο τρόπος εξέτασης τότε δεν θα είναι άλλη μία λογοτεχνική θεωρία, αλλά ένα είδος λόγου περί «πολιτισμού» ή περί «σημασιοδοτικών πρακτικών». Βλπ.: T. Eagleton: *Εισαγωγή στη Θεωρία της Λογοτεχνίας*, εκδ. Οδυσσέας, 4η έκδοση 1996 -κυρίως 4ο κεφ. “Μετα-δομισμός”, σελ. 193- 225, και το “Συμπέρασμα: πολιτική κριτική”, σελ. 286-318. Στα επόμενα έργα του ο Eagleton είναι λιγότερο θετικός στην κρίση του για τον **Foucault**. (Βλπ. επίσης και το Terry Eagleton: *Marx*, εκδ. Ενάλιος 2002).

¹¹⁴³ T. Eagleton: *Οι Αυταπάτες της Μετανεωτερικότητας*, εκδ. Καστανιώτη 2003, σελ. 63-64.

κριτική αλλά μιλά η ίδια η σιωπή του ‘ η απουσία ηθικού σχολίου γίνεται έτσι η ίδια σχόλιο: αυτό εκφράζει εν τέλει την προσπάθεια διαπραγμάτευσης αυτού του διλήμματος. Οποιαδήποτε μεταδομιστική θεωρία η οποία επιθυμεί να είναι πολιτική, αναγκαία θα εμπλακεί σε αυτό το εκκρεμές μεταξύ κανονιστικότητας και πολιτισμικού σχετικισμού.¹¹⁴⁴

Ο **Foucault** παρατηρεί ο Eagleton προτείνει μια απάντηση στο πρόβλημα του πολιτιστικού σχετικισμού: δεν είναι λοιπόν ότι το Α ιστορικό καθεστώς είναι “καλύτερο” από το Β (αν και ενίοτε «υπονοεί» κάτι τέτοιο σύμφωνα με τον Eagleton) ‘ εκείνο που είναι απολύτως απαράδεκτο είναι το καθεστώς αυτό καθεαυτό: η ίδια η αντίληψη ότι η ανθρώπινη ζωή πρέπει να είναι κανονικοποιημένη, ρυθμισμένη, “θεσμοθετημένη”. Αυτή η απάντηση μας οδηγεί στον ακραίο νομιναλισμό του **Foucault**. Ωστόσο όπως οποιοσδήποτε και ο **Foucault** δεν πιστεύει ότι μπορεί να είναι η ζωή μας “μη θεσμοθετημένη”, χωρίς κανόνες ή τεχνικές. «*Εάν είναι κατά μία έννοια φιλελεύθερος, κατά μια άλλη είναι το εντελώς αντίθετο*» παρατηρεί ο Eagleton.

Όπως και πολλοί άλλοι μεταδομιστές ο **Foucault** δυσπιστεί έντονα ως προς το ουτοπιστικό όνειρο, σύμφωνα με το οποίο η ετερογένεια θα μπορούσε κάποτε να απελευθερωθεί εντελώς από τις κατηγορίες, τους θεσμούς, την ορθολογική πολιτογράφηση – δεν μπορούμε να δραπετεύσουμε από τον νόμο, το σύστημα, ακόμη και από την φυλακή του μεταφυσικού, εν τούτοις αυτό δεν μας εμποδίζει να ονειρευόμαστε. «*Ο Foucault είναι υπό μια έννοια ένα είδος αναρχικού, αλλά δεν πιστεύει ούτε για μια στιγμή σε εκείνον τον αναρχισμό, γιατί δεν θα μπορούσε ποτέ να υλοποιηθεί και θα ήταν το αποκορύφωμα της ρομαντικής ελευθερόφρονος τρέλας, να φανταστεί κανείς ότι θα μπορούσε*». Αυτή η αμφιθυμία υποστηρίζει ο Eagleton, του επιτρέπει να συνδυάσει «ένα είδος μυστικού αποκαλυπτικού υπερ-αριστερισμού» με ένα «*στυγνό ρεαλιστικό πολιτικό ρεφορμισμό*». Αυτή η αμφιθυμία τον προστατεύει επομένως από μια αντιδραστικότητα και από τον ρομαντισμό.

Το να φανταστούμε ένα άλλο σύστημα σημαίνει να διευρύνουμε την συμμετοχή μας στο υπάρχον; Εάν ωστόσο θεωρήσουμε ως εχθρό μας το ίδιο το σύστημα δεν οδηγούμαστε σε μια επικίνδυνη απάλειψη των διαχωριστικών ορίων φασιστικών και φιλελεύθερων κεφαλαιοκρατικών καθεστώτων;

Το έργο του **Foucault** «*αντιπροσωπεύει ένα είδος αρνητικού ή αντεστραμμένου αριστερισμού, ο οποίος σφιχταγκαλιάζει και την επόμενη στιγμή αποκηρύσσει την αποφασιστική, επαναστατική ανατροπή*». Ο **Foucault** ανήκει σε ένα ρεύμα της δυτικής ριζοσπαστικής διάνοησης το οποίο προτάσσει έναν «*αναρχικό πεσιμισμό*»: Αυτό το οξύμωρο λει ο Eagleton είναι διδακτικό: ελευθερόφρονη και αναρχική διάνοηση, επειδή τα ίχνη του παλαιού προτύπου “έκφρασης/ καταστολής” έχουν παραμείνει στο όνειρο για μια ύπαρξη απαλλαγμένη από τα δεσμά της αλήθειας, του νοήματος και της κοινωνικότητας. Πεσιμιστική, επειδή οτιδήποτε εμποδίζει μια τέτοια ελεύθερη δημιουργικότητα – ο νόμος η εξουσία κλπ. – αναγνωρίζεται ως ενσωματωμένο σε αυτή στα πλαίσια μιας σκεπτικιστικής αναγνώρισης της αλληλοεπικάλυψης αρχής και επιθυμίας, τρέλας και μεταφυσικής κλπ.¹¹⁴⁵

Η ενασχόληση του **Foucault** με την εξουσία τον κατατάσσει είναι η άποψη του Eagleton, στην «*αισθητικιστική παράδοση*»: «*Γιατί η εξουσία στο έργο του Foucault έχει πολλά κοινά με το κλασικό αισθητικό έργο τέχνης: θεμελιώνει, παράγει και απολαμβάνει τον εαυτό της, χωρίς αρχή και τέλος, είναι ένας αδιόρατος συνδυασμός διακυβέρνησης και ευχαρίστησης [...]*». Ο **Foucault** φαίνεται να θαυμάζει

¹¹⁴⁴ T. Eagleton: *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, εκδ. Πολύτροπον 2006, σελ. 465-466.

¹¹⁴⁵ T. Eagleton: *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, σελ. 468. Ο Eagleton προτείνει πως μπορούμε να ανιχνεύσουμε αυτές τις απορίες της μεταδομιστικής σκέψης σε ένα είδος «*διαρκούς σύγκρουσης μεταξύ της “επιστημολογίας” και της “ηθικής” της*».

τον «οργανικισμό» αυτού του αισθητικού τεχνήματος που αποτελεί το σύνθετο σύστημα σχέσεων δύναμης. Ο Eagleton χαρακτηρίζει αυτού του είδους την «αισθητική ικανοποίηση για τους μηχανισμούς της εξουσίας» ως μια ενοχλητική πλευρά του έργου του – θεωρεί ότι ο **Foucault** υπαινίσσεται, πως η ωμή βία της «παλαιάς φρουράς» είναι με μια έννοια «ηθικά προτιμότερη από το κατευνασμένο, ταξινομημένο, διαφανές υποκείμενο της ανθρωπιστικής εποχής». Ένας ιδιότυπος ρομαντικός πρωτογονισμός έρχεται να συνδυαστεί με μια επικίνδυνη τάση του **Foucault** «προς τον απολυταρχικό καταναγκασμό, σε αντιπαράθεση με την ηγεμονία του Διαφωτισμού». Ο **Foucault** εκδηλώνει μια «σχεδόν παθολογική αποστροφή» για την έννοια του υποκειμένου ‘ τα επιτεύγματα εκπολιτισμού δεν αποτελούν παρά δόλιες τεχνικές υποταγής.

Ο **Foucault** λοιπόν φαίνεται σταδιακά να μετατοπίζεται από μια εν μέρει ρομαντική εκδοχή περί καταστολής σε έναν τονισμό της παραγωγικότητας της εξουσίας στα ώριμα πλέον έργα. Είναι τελικά σαν να δείχνει μια «λανθάνουσα προτίμηση» για μια εξουσία που είναι προφανής παρά συγκαλυμμένη.¹¹⁴⁶ Η απολυταρχική δύναμη πολεμάται για τον δεσποτικό συγκεντρωτισμό της αλλά υπόρρητα μερικές φορές προάγεται για την αμεσότητά της. Η «αυθεντική» εξουσία δεν είναι συγκεντρωτική ούτε ηγεμονική. «Όπως το αισθητικό τεχνούργημα, έτσι και η εξουσία είναι μη οργανική, μη τελεολογική, αυτόνομη και αυτοαναφερόμενη».

Παρ’ όλα αυτά αυτή η αισθητική της εξουσίας έρχεται σε αντίθεση με τη ριζοσπαστική πολιτική του **Foucault**: σε έργα όπως το *Επιτήρηση και Τιμωρία*, η εξουσία, ενώ ως πολιτικά καταπιεστική πρέπει να προκαλεί άρνηση και αντίσταση, από την άλλη εφόσον αισθητικοποιηθεί λειτουργεί ως φορέας ευχάριστης διεύρυνσης και παραγωγικότητας των ικανοτήτων. Η έννοια της «παραγωγικότητας» της εξουσίας είναι για τον Eagleton προβληματική: το διαφορούμενο έγκειται στο ότι ενώ η παραγωγικότητα νοείται ως καταπιεστική, ως εκλέπτυνση τεχνικών καθυπόταξης και επιτήρησης, από την άλλη πλευρά υπονοείται μια πιο δημιουργική έννοια νιτσεικής ανάπτυξης, εξέλιξης. Με τον τρόπο αυτό η πρόταση ότι η εξουσία διαπερνά τα πάντα είναι «πολύ πιο πεσιμιστική από πολιτικής παρά από αισθητικής πλευράς». Πρόκειται για μια έντονη αμφιθυμία η οποία αντανάκλα την προσπάθεια του **Foucault** «να συνδυάσει τον Nietzsche με μια ριζοσπαστική ή και επαναστατική πολιτική».¹¹⁴⁷ Η πολιτικά καταπιεστική δύναμη «δεν παύει να είναι κατά βάση και “αισθητική”, εντελώς απορροφημένη από τη δική της απόλαυση και επεκτατικότητα».

Το παραπάνω αισθητικοποιημένο μοντέλο δύναμης, σύμφωνα με αυτή την κριτική τοποθέτηση, επιτρέπει στον **Foucault** να αποστασιοποιηθεί ταυτόχρονα από τον εξαναγκασμό και την ηγεμονία: οι αυτογενώμενες χαρές της δύναμης αντιτίθενται στην ηγεμονική ενδοβολή του νόμου. «Η αυθαιρεσία της απολυταρχικής εξουσίας διατηρείται, αλλά τώρα μετατοπίζεται από τα εκάστοτε διατάγματα του μονάρχη στις αδικαιολόγητες διακυμάνσεις ενός μη υποκειμενικού πεδίου δύναμης».¹¹⁴⁸

Το αίτημα αισθητικοποίησης θα πάρει καθαρή μορφή στα τελευταία έργα του **Foucault**. Το καθήκον να δημιουργήσουμε τους εαυτούς μας προβάλλει ως είδος «αυτο-ηγεμονίας», καταργεί την ετερόνομη πειθάρχηση και δίνει το νόμο στα χέρια μας. Το ηθικώς ιδεώδες στις πρακτικές του εαυτού συνίσταται στην ασκητική κυριαρχία πάνω στις δικές μας δυνάμεις. Πρόκειται για τον συνδυασμό λει ο Eagleton, καταναγκασμού (αυτοπειθάρχηση, με δοκιμασίες και ποινές) και αυτονομίας του ηγεμονικού υποκειμένου. Έτσι, η αισθητική αυτο-παραγωγή λοιπόν

¹¹⁴⁶ T. Eagleton: *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, σελ. 470.

¹¹⁴⁷ T. Eagleton: *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, σελ. 471.

¹¹⁴⁸ T. Eagleton: *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, σελ. 472.

είναι ζήτημα «καθαρής εξουσίας». Η ιδέα της ηγεμονίας παραμένει αλλά μετατρέπεται σε εσωτερική σχέση ανάμεσα σε μέρη του εαυτού: επιβολή και ευπειθεία. Ο **Foucault** καταφέρνει με τον τρόπο αυτό να συνδυάσει την ατομική αυτονομία «με τις απολαύσεις της σαδομαζοχιστικής εξουσίας». ¹¹⁴⁹

Η στέρηση της υποκειμενικότητας την οποία ενίοτε κάποτε αντιλαμβάνεται και ως αυτο-φυλάκιση, στερεί τελικά από τον **Foucault** «κάθε υπόβαθρο για μια ηθική ή μια πολιτική, μετατρέποντας την επανάστασή του σε άχρηστο πάθος». Αντί για υποκείμενο και επιθυμίες, έχουμε σώμα και ηδονές – η αγάπη έχει το χαρακτήρα τεχνικής ή συμπεριφοράς μάλλον παρά τρυφερότητας και στοργής, πράξη παρά εσωτερικότητα. ¹¹⁵⁰

Από την δική του πλευρά ο David Harvey συνδέει τον **Foucault** ευθέως με έναν μεταμοντερνισμό που αποδέχεται το εφήμερο, την αποσπασματικότητα, την ασυνέχεια, την «χαώδη κατάσταση» που φαίνεται όπως λει οί χαρακτηρίζει και την σκέψη του Baudelaire. Ο **Foucault** προκρίνει το πολύμορφο, τη ροή, τις πρόσκαιρες διευθετήσεις - «[...] ό,τι είναι παραγωγικό δεν είναι σταθερό αλλά νομαδικό» ¹¹⁵¹ - καταδικάζει τις “μετα-αφηγήσεις” ή “μετα-θεωρίες” μέσα στις οποίες όλα μπορούν να συνδεθούν ή να αναπαρασταθούν. Οι τοπικές διάσπαρτες οργανώσεις της εξουσίας, ανεξάρτητες από οποιαδήποτε συστηματική στρατηγική ταξικής κυριαρχίας, απλώς δεν μπορούν να κατανοηθούν με την επίκληση “συνολικών” γενικών θεωριών. Μοναδικό πράγμα ανεπίδεκτο περαιτέρω αναγωγής: το σώμα.

Απηχώντας μια βεμπεριανή απαισιοδοξία, η σοβιετική καταπίεση ερμηνεύεται ως το αναπόφευκτο αποτέλεσμα μιας ουτοπικής επαναστατικής θεωρίας (μαρξισμός), που επικαλέστηκε τις ίδιες τεχνικές και τα ίδια συστήματα γνώσης. Μόνος ανοιχτός δρόμος για την «εξουδετέρωση του φασισμού στη σκέψη μας» είναι η έρευνα και στήριξη των ελεύθερων ιδιοτήτων του ανθρώπινου λόγου, έτσι ώστε να παρεμβαίνουμε στον τρόπο παραγωγής και συγκρότησης της γνώσης, στους τόπους επικράτησης συγκεκριμένων τοπικών λόγων της εξουσίας. ¹¹⁵²

Πλουραλιστική πολυμέτωπη επίθεση ενάντια στις τοπικές πρακτικές καταπίεσης λοιπόν. Και ο Harvey εν τούτοις επισημαίνει το ανοιχτό ερώτημα «του δρόμου μέσω του οποίου αυτοί οι τοπικές υφής αγώνες θα μπορούσαν να συναθροιστούν σε μια προοδευτική, αντί για οπισθοδρομική, επίθεση ενάντια στις κεντρικές μορφές καπιταλιστικής εκμετάλλευσης και καταπίεσης». ¹¹⁵³

(7) FOUCAULT ΚΑΙ MARX

Οι γενεαλογικές έρευνες του **Foucault** συναντούν σε έναν βαθμό εκείνες του Marx. ¹¹⁵⁴ Πρόκειται για μια γενεαλογία της καπιταλιστικής κοινωνίας μέσα από δύο

¹¹⁴⁹ T. Eagleton: *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, σελ. 474.

¹¹⁵⁰ T. Eagleton: *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, σελ. 477.

¹¹⁵¹ [Ed.] Paul Rabinow: *The Foucault Reader*, Penguin Books, London 1991, Εισαγωγή.

¹¹⁵² St. Hall – D. Held – A. Mc Grew: *Η νεωτερικότητα σήμερα*, εκδ. Σαββάλας 2003, αναλυτικά στις σελ. 377-383. (Γενικά για τον μεταμοντερνισμό, κείμενα των: Kenneth Thompson “Κοινωνικός Πλουραλισμός και Μετανεωτερικότητα”, σελ. 325-399, Stuart Hall “Το Ζήτημα της Πολιτιστικής Ταυτότητας”, σελ. 401-476, και Gregor McLennan “Το Πρόταγμα του Διαφωτισμού υπό Επανεξέταση”, σελ. 477-549 - σχετικές παραπομπές σε κείμενα των Fr. Lyotard, J. Habermas, P. Dews, Z. Bauman, A. Giddens, M. Hallberg).

¹¹⁵³ St. Hall – D. Held – A. Mc Grew: *Η νεωτερικότητα σήμερα*, σελ. 380.

¹¹⁵⁴ Συνολικότερα, μια παρουσίαση των σχέσεων του **Foucault** με ρεύματα του μαρξισμού γίνεται στο M. Poster: *Foucault, Marxism & History*, Polity Press 1984. Βλπ. Για τις σύγχρονες “μεταμοντέρνες” δυνατότητες ελέγχου βλπ.: M. Poster: *The Mode of Information*, University of Chicago Press 1990, κυρίως κεφάλαιο: “Foucault and Databases”, σελ. 69-98. Για τη σχέση του **Foucault** με την

οπτικές που με μια έννοια αλληλοσυμπληρώνονται: οι περιγραφές αφορούν συγκεκριμένες διαδικασίες συσσώρευσης των παραγωγικών δυνάμεων στον (βιομηχανικό) καπιταλισμό.¹¹⁵⁵

Ο **Foucault** βεβαίως δεν αντιμετωπίζει, όπως ο Althusser, τον Marx ως υπεύθυνο μιας «επιστημονικής επανάστασης» και ιστορικής τομής ‘περισσότερο όπως είδαμε, στο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, θεωρεί την μαρξική ανάλυση ως μια ακόμη πρακτική του λόγου, εντός των επιστημολογικών πλαισίων της εποχής (Ricardo) - και βέβαια αντιμετωπίζει τον Nietzsche ως έχοντα ίση εάν όχι μεγαλύτερη σημασία για την κριτική ιστορική ανάλυση.¹¹⁵⁶

Όσον αφορά τη σχέση θεωρίας και πράξης, αντίθετα με μια συμβατική μαρξιστική θεώρηση που υποθέτει ανάμεσά τους μια σχέση “αντιστοιχίας”, για τον **Foucault** δεν υπάρχει αναγκαία συμφωνία μεταξύ της τάξης του λόγου, των πρακτικών και των αποτελεσμάτων τους. Αυτό σημαίνει ότι τα “προγράμματα” για τον κοινωνικό μετασχηματισμό δεν μεταφράζονται αναγκαία σε “κατάλληλες τεχνικές” και πρακτικές. Ο κόσμος μας, δεν ακολουθεί ένα πρόγραμμα αλλά διασχίζεται από τα αποτελέσματα λόγων των οποίων το αντικείμενο είναι να καταστήσουν την πραγματικότητα “ορθολογικοποιήσιμη” (rationalisable), “ευδιάγνωστη” και επιδεκτική προγραμματισμού.¹¹⁵⁷ Με αυτή λοιπόν την έννοια ο μαρξισμός είναι ένας λόγος του οποίου τα πολλαπλά αποτελέσματα ενδιαφέρουν πράγματι τον **Foucault**. Ο **Foucault** ενδιαφέρεται όπως αναφέραμε αναλυτικά παραπάνω πάνω από όλα για την «πολιτική της αλήθειας»: πώς κυβερνάμε τον εαυτό μας και τους άλλους μέσα από την παραγωγή “αλήθειας”. Το κύριο πρόβλημα είναι επί της ουσίας το πώς οι σχέσεις εξουσίας “ορθολογικοποιούνται”.¹¹⁵⁸

Μια διαδεδομένη άποψη σχετικά με τα γεγονότα έπειτα από την κατάρρευση του «υπαρκτού σοσιαλισμού», είναι πως οι ίδιες οι έννοιες που χρησιμοποιούμε για να περιγράψουμε τον κοινωνικό κόσμο είναι πλέον ακατάλληλες: η άποψη πως ο Marx είχε “λάθος” και ότι ο σοσιαλισμός “δεν δουλεύει”, γι’ αυτή τη γραμμή επιχειρημάτων σημειώνει το τέλος της “μοντερνικότητας” και την έλευση της “μεταμοντέρνας” κοινωνίας. Η “μετα-αφήγηση” του μαρξισμού θεωρείται μάλλον πολύ «αυταρχική» για να αντιληφθεί τους νέους διαφορισμούς. Αυτό που χρειάζεται

κοινωνιολογική θεωρία: C.C. Lemert & G. Gillan: *Michel Foucault- Social Theory and Transgression*, Columbia University Press 1982, σελ. 7-14. (Επίσης: “Marxist Critique of Foucauldian Power”, “Ideology and Discourse” στο Lois McNay: *Foucault, a critical introduction*, Polity Press 1994, σελ. 104-110).

¹¹⁵⁵ Το σημείο αυτό σύγκλισης έχει επισημάνει και ο R. Nigro στο “**Foucault** lecteur et critique de Marx” (2001).

¹¹⁵⁶ Η ανάλυση του **Foucault** έχει χαρακτήρα περισσότερο κριτικής παρά “θεωρίας”. Βλπ. και A. Sheridan: *M. Foucault: The Will to Truth*, Tavistock London 1980 (σχετικά με τον μαρξισμό, σελ. 211-218). Ο Sheridan χαρακτηρίζει τις έρευνες του **Foucault** ως μια «πολιτική ανατομία»: του αποδίδει μια ρηξικέλευθη, «νέα πολιτική θεωρία και πρακτική» (*The Will to Truth*, σελ. 221. Αναλυτικότερα: κεφ. “Society, Power, and Knowledge” σελ. 135-163). Ο C.Gordon από την άλλη παρατηρεί πως από τον **Foucault** απουσιάζει ουσιαστικά η έννοια της «πολιτικής πρακτικής» (C.Gordon: *Other Inquisitions, Ideology and Consciousness* no.6, 1979).

¹¹⁵⁷ M. **Foucault**: *Power/ Knowledge*, C. Gordon (ed.)

¹¹⁵⁸ Βλπ. και: B. Smart: *Foucault, Marxism and Critique*, Routledge 1983 (σελ. 137). Τα σχόλια του **Foucault** πάνω στο “ερώτημα για τα Gulag” για παράδειγμα δεν υποδηλώνει μια σχέση ‘αντιστοιχίας’ μεταξύ της μαρξικής θεωρίας και του εν λόγω θεσμού ‘ μάλλον ο αντικειμενικός τους σκοπός είναι να διαρρήξουν την «πολιτική της αλήθειας» του λόγου της επίσημης αριστεράς: ενάντια στην “ουδετεροποίηση” και τον ανώδuno αναγωγισμό. (Ο Barry Smart έχει επιμεληθεί μεγάλη συλλογή κειμένων για τον **Foucault**: *Michel Foucault, Critical Assessments*, Routledge 1995).

είναι ένας περισσότερο εικονοκλαστικός- μεταμοντέρνος- λόγος που θα είναι ικανός να αποδεχθεί την αυθεντικότητα της διαφοράς.¹¹⁵⁹

Ο **Foucault** τοποθέτησε τον μαρξισμό όπως έχουμε δει μέσα στο διανοητικό περιβάλλον του 19^{ου} αιώνα: «ο μαρξισμός υπάρχει στη σκέψη του 19^{ου} αιώνα με τον ίδιο τρόπο που το ψάρι υπάρχει μέσα στο νερό ‘ αυτό σημαίνει ότι παύει να αναπνέει οπουδήποτε αλλού». Οι αντιπαλότητες μεταξύ του μαρξισμού και των αστικών οικονομικών προκάλεσαν κύματα μεν, ωστόσο είναι για τον **Foucault** επιφανειακές.¹¹⁶⁰ Οι μαρξιστές όπως γνωρίζουμε πέρασαν στην απειρία και αναθεμάτισαν το βιβλίο του **Foucault** ως άρνηση της ίδιας της “πράξης”, και της “ιστορίας” (Sartre).

Ο **Foucault** σε αντίθεση με τους μαρξιστές, όπως είδαμε επικεντρώνεται όχι στον προσδιορισμό και την εξέταση των κοινωνικών τάξεων, αλλά στη φύση της “πάλης”, μετατοπίζεται από το “γιατί” στο “πώς” της άσκησης της εξουσίας. Στη θέση μιας πολιτικής με στόχο την κατάληψη του κράτους, ο **Foucault** συνηγορεί υπέρ της καλλιέργειας και της επαύξησης των τοπικών αντιστάσεων ενάντια στους μηχανισμούς της εξουσίας που δρουν «έξω, κάτω και παραπλεύρως του κράτους». Δεν φαίνεται φυσικά εδώ πουθενά να δικαιώνεται η κατηγορία ενάντια στον **Foucault** ότι υπήρξε «βίαιος αντι-κομμουνιστής».¹¹⁶¹ Παρότι υπάρχουν πολύ σημαντικές διαφοροποιήσεις ανάμεσα στα διάφορα ρεύματα, η κριτική των περισσότερων μαρξιστών θεωρητικών στρέφεται ενάντια στον **Foucault** λόγω της εγγυητάς του με το ρεύμα εκείνο στις κοινωνικές επιστήμες το οποίο πρεσβεύει την έλευση ενός μετα-καπιταλιστικού σταδίου το οποίο χρίζει μιας διαφορετικής, “μετα-μαρξιστικής” ανάλυσης και πολιτικής. Πρώτον, η επερώτηση της ίδιας της έννοιας της “τάξης” είναι απαράδεκτη για τους επικριτές αυτού του ρεύματος.¹¹⁶² Δεύτερον, η μεταδομιστική προσέγγιση, κατ’ αυτούς είναι «ιδεαλιστική»: επιφυλάσσει για τη γλώσσα μια «καθοριστική υλικότητα», και η πολιτική «αποσυνδέεται από την ιστορία».

Μέσα στα φουκωικά πλαίσια λένε κάποιοι επικριτικά η εξουσία «δεν μπορεί ποτέ να εντοπιστεί, και πάντοτε κατοικεί σε έναν λόγο ο οποίος περιδινεί σε μια ατελείωτη και αναλυτικά και πολιτικά αδιαπέραστη Λακανική κυκλικότητα».¹¹⁶³

¹¹⁵⁹ Μια αντίστροφη αντίδραση στην κατάρρευση του “υπαρκτού” ήταν βέβαια η σθεναρή υπεράσπιση του Marx. Κλασική εδώ είναι για παράδειγμα η επιχειρηματολογία του Callinicos: *Against Postmodernism: A Marxist critique* (1989). Για τον Callinico γενικά η μαρξική κοινωνική θεωρία και αυτή του **Foucault** είναι πλήρως ασυμβίβαστες (Callinicos 1989, σελ. 85).

¹¹⁶⁰ M. **Foucault**: *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*.

¹¹⁶¹ D. Eribon (1991) σελ. 136.

¹¹⁶² Παράδειγμα, βλπ.: B. D. Palmer στο “The Eclipse of Materialism: Marxism and the writing of social history in the ‘80s” (βρίσκεται στο Miliband R. & Panitch L. (eds.): *The Retreat of the Intellectuals*, Merlin London 1990). Η αμφισβήτηση της έννοιας της “τάξης”, αποτελούσε απόδειξη, όσον αφορά τους ακαδημαϊκούς, έλλειψης θάρρους και αλληλεγγύης απέναντι στην εργατική τάξη. Ο D. Harvey προσφέρει μια εναλλακτική λύση στην αντιπαράθεση “μεταμοντερνισμού” και μαρξισμού: οι εμπειρίες του χώρου και του χρόνου έχουν πράγματι αλλάξει, εντούτοις η θεμελιώδης λογική της καπιταλιστικής συσσώρευσης και οι τάσεις προς κρίσεις δεν έχουν αλλάξει (D. Harvey: *The Condition of Postmodernity* 1989 σελ. 189). Μακριά από το να αποτελεί το τέλος της μαρξιστικής ανάλυσης, η “μεταμοντερνικότητα” αποτελεί έναν νέο τρόπο εμπορευματοποίησης και υπερ-κινητικότητας της καθαρότερης μορφής κεφαλαίου: του χρηματοπιστωτικού κεφαλαίου. Όλα αυτά μπορούν να γίνουν κατανοητά, σύμφωνα με τον Harvey, χωρίς να εγκαταλειφθεί η μαρξική προσέγγιση της κίνησης της κοινωνίας: εάν αναπτύξουμε την «γεωγραφική διάσταση» της μαρξικής θεωρίας, με όρους μιας «ρευστής» (flexible) συσσώρευσης κεφαλαίου (*The Condition of Postmodernity* 1989 σελ. 32).

¹¹⁶³ Ο μεταδομισμός του **Foucault** θεωρούν μάλιστα οι μαρξιστές αυτής της σχολής πως αποτελεί “κληρονόμο” του ...«ιδεαλισμού» και του «θεωρητικού ακαδημαϊσμού» του Althusser. Βλπ.: B. D. Palmer, “The Eclipse of Materialism: Marxism and the writing of social history in the ‘80s”, 1990, σελ. 131. Ο Palmer, σε μια “ορθόδοξη” μαρξιστική γραμμή αποδέχεται τις κλασικές κατηγορίες του

Σχέσεις Παραγωγής και Πειθαρχική Εξουσία

Ας παραθέσουμε εδώ λίγο αναλυτικότερα μια συγκεκριμένη προσέγγιση που αφορά τις θεωρητικές συγγένειες και σχέσεις των **Foucault** και **Marx**.

Σύμφωνα με μια ορισμένη αντίληψη, ίσως το σημαντικότερο στοιχείο που υιοθέτησε από την προσέγγιση του Althusser ο **Foucault** είναι μια «μη φετιχιστική έννοια των παραγωγικών “δυνάμεων”» (forces), που σημαίνει ότι ερμηνεύονται ως συλλογικές δυνάμεις (powers) μάλλον παρά ως πράγματα. Ο R. Marsden προχωρά στην υπόθεση ότι υπάρχουν ίχνη μιας «ρεαλιστικής οντολογίας» στον **Foucault** όταν για παράδειγμα αναφέρεται σε μηχανισμούς της εξουσίας που «πραγματικά υπάρχουν»¹¹⁶⁴, ή όταν επισυνάπτει την “πειθαρχική εξουσία” στη μαρξική έννοια των παραγωγικών δυνάμεων.

Ο Marsden θεωρεί πως οι **Foucault** και **Marx** ερευνούν επί της ουσίας ένα κοινό πρόβλημα, αν και με διαφορετικούς τρόπους ο καθένας. «Υπήρχε ένας ανέκφραστος διάλογος μεταξύ τους». Ο **Marx** εξηγεί το “γιατί” της εξουσίας και τον νόμο κίνησης της κοινωνίας, και ο **Foucault** εξηγεί το “πώς” της εξουσίας και τη μικροφυσική της κοινωνίας. Ο Marsden χρησιμοποιεί τον «κριτικό ρεαλισμό» για μια μεσολάβηση μεταξύ των δύο. Το να παντρέψουμε το γιατί και το πώς της εξουσίας ήταν απαραίτητο για να επεξηγήσουμε το «τι».¹¹⁶⁵

Για τον **Foucault** «το σώμα γίνεται χρήσιμο μόνο εάν είναι ταυτόχρονα ένα παραγωγικό και ένα υποταγμένο σώμα» (subjected body). Για τον **Marx** η αντίθεση δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής αποτελεί κινητήριο δύναμη του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Ποια είναι η σχέση «παραγωγικών δυνάμεων» και «πειθαρχικής εξουσίας»; Τα απαιτούμενα ποσοτικά standards της εργασίας, οι βιομηχανικές σχέσεις και οι σχέσεις διαχείρισης ανθρώπινων πόρων με στόχο τη παρατήρηση, εξέταση και κανονικοποίηση της συμπεριφοράς των εργαζομένων συναποτελούν αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε ‘πολιτική τεχνολογία του σώματος’.¹¹⁶⁶

Ο **Foucault** μας βοηθά να συλλάβουμε τον διπλό χαρακτήρα της παραγωγής: τη συνύπαρξη επαύξεσης και καταπίεσης, “δημιουργίας και αποξένωσης”.¹¹⁶⁷ Η εργασία δεν είναι απλώς ελεγχόμενη, είναι «οργανωμένη» σε παραγωγική δύναμη. Η κύρια δυναμική (primum mobile) της καπιταλιστικής παραγωγής δεν είναι ο έλεγχος per se: είναι η δημιουργία υπεραξίας μέσω της ανάπτυξης των παραγωγικών

ιστορικού υλισμού (κράτος, τάξη, πάλη, συνείδηση) και το μοντέλο “βάση-εποικοδόμημα”, ενώ πιο συγκεκριμένα, μπορεί να θεωρηθεί ότι ακολουθεί τις θέσεις του E. P. Thompson, θεωρητικού αντίπαλου του Althusser. Ο Thompson, παραδόξως ίσως, μοιράζεται με τον **Foucault** μια αντίθεση στον παραδοσιακό μαρξισμό, στην έννοια για παράδειγμα της “τάξης”: «η τάξη καθεαυτή δεν είναι ένα πράγμα» το οποίο μπορεί να εκτιμηθεί, αλλά ένα γεγονός, ο τρόπος με τον οποίο η μηχανή δουλεύει, η σύγκρουση των συμφερόντων, η ίδια η κίνηση (E. P. Thompson: *The Poverty of Theory and other Essays*, 1978, σελ. 295).

¹¹⁶⁴ M. **Foucault**: *Power/ Knowledge* 1980 σελ. 164.

¹¹⁶⁵ R. Marsden: *The Nature of Capital- Marx after Foucault*, Routledge 1999, σελ. 26. Το ζητούμενο εδώ είναι η ‘σύνθεση’ των δύο αντικειμένων ανάλυσης: “σχέσεις παραγωγής” και “πειθαρχική εξουσία”. Μαζί αυτά μορφοποιούν το κεφάλαιο, το «γενετικό κώδικα της κοινωνίας μας». Η σχέση των **Marx** και **Foucault** εμποδίζεται στο να γίνει φανερή λόγω της «μικροφυσικής» ανάλυσης του **Foucault**, λόγω της πολιτικής οικονομίας της λεπτομέρειας. (Η αναλογία των δύο γράφει ο Marsden ομοιάζει με εκείνη μεταξύ κβαντικής μηχανικής και γενικής θεωρίας της σχετικότητας) (*The Nature of Capital* 1999, σελ. 149-150).

¹¹⁶⁶ M. **Foucault**: *Επιτήρηση και Τιμωρία*. Οι σύγχρονες εταιρικές σχέσεις και τακτικές που περιγράφει ο Marsden, αποτελούν μια μοντέρνα εκδοχή των πειθαρχικών τεχνικών που περιέγραφε ο **Foucault** (*The Nature of Capital* 1999, σελ. 158).

¹¹⁶⁷ Ας σημειώσουμε εδώ για την έννοια της «αποξένωσης», ένα μόνο παράδειγμα: E.L. Mowatt: “Marx, Marxism and Alienation in History”, στο P. Windsor (ed.): *Reason and History or only a History of Reason?*, University of Michigan Press 1990, σελ. 43-55.

δυνάμεων της κοινωνικής εργασίας – αυτό είναι σύμφωνα με τον Marx και το απόλυτο κίνητρο (motive) και περιεχόμενο (content) της καπιταλιστικής δραστηριότητας. Αυτά θέτουν τις τεχνικές οργάνωσης της εργασίας οι οποίες ομαδοποιούνται κάτω από την υπόδειξη του “ελέγχου”, κάτω από καινούριο φως. Η οργάνωση του παραγωγικού προτσές με αυτή την έννοια δεν έχει τόσο να κάνει με «έλεγχο» (με την έννοια μιας πάλης εξουσίας, power struggle), όσο με την έννοια της «αποδοτικότητας» (efficiency: παραγωγή με το ελάχιστο κόστος ή προσπάθεια).¹¹⁶⁸

Σύμφωνα με τον Marx, εάν ο χρόνος-εργασίας του εργάτη είναι να δημιουργήσει αξία σε αναλογία με την διάρκειά της, αυτό θα πρέπει είναι «κοινωνικά χρήσιμος χρόνος-εργασίας». Αυτό σημαίνει: ο εργάτης θα πρέπει να επιτελέσει τη φυσιολογική κοινωνική ποσότητα χρήσιμης εργασίας μέσα σε κάποιο χρόνο. Ο καπιταλιστής τον εξαναγκάζει να εργάζεται στο φυσιολογικό μέσο ρυθμό έντασης ενώ θα προσπαθήσει να εξάγει από αυτόν όση περισσότερη εργασία γίνεται. Για κάθε αύξηση της έντασης της εργασίας πάνω από τον μέσο ρυθμό, δημιουργεί υπερ-αξία γι’ αυτόν. Ο καπιταλιστής πιέζει τον εργάτη όπου είναι δυνατόν, ώστε να υπερβεί τον φυσιολογικό ρυθμό έντασης.¹¹⁶⁹

Αυτή η δομική αναγκαιότητα (imperative) δίνει στην ανάλυση του **Foucault** ένα σημείο εστίασης και έναν σκοπό, που φαίνεται διαφορετικά σαν να λείπουν. Με ποιον τρόπο η αφηρημένη εργασία τελικά υπολογίζεται; Πώς η ποσοτική νόρμα της παραγωγής ενσωματώνεται σε κανόνες εργασιακής συμπεριφοράς και εκτέλεσης; Πώς αυτοί οι κανόνες καθορίζουν έναν μέσο (ή “φυσιολογικό”) όρο έντασης ή ποιότητας εργασίας, και πώς οι εργάτες εκπαιδεύονται για κάτι τέτοιο; Αλλιώς: ποιου είδους τεχνικές και τι είδους γνώσεις είναι απαραίτητες προκειμένου να οργανωθεί η εργασία σε μια παραγωγική δύναμη; Με ποιον τρόπο καθίσταται ο εργαζόμενος αντικείμενο γνώσης και στόχος της εξουσίας;

Η σύνθεση μεταξύ του μαρξικού νόμου κίνησης και της φουκωικής λογικής της εξουσίας δεν είναι ‘απλώς εννοιολογική’ υποστηρίζει ο Marsden. Οι σχέσεις παραγωγής και οι πειθαρχικές τεχνικές αναφέρονται σε ένα κοινό πραγματικό αντικείμενο: το κεφάλαιο – αυτό είναι η «*κυτταρική μορφή της εξουσίας*» η οποία περιέχει τον γενετικό κώδικα του πολιτικού σώματος. Η ανάλυσις λοιπόν του **Foucault** μπορούν να μας προμηθεύσουν με τα μέσα ώστε να απαντήσουμε στα παραπάνω ερωτήματα.¹¹⁷⁰ Οι πειθαρχικές πρακτικές με επίκεντρο το νόμο της αξίας είναι η μέθοδος οργάνωσης της παραγωγής.

¹¹⁶⁸ Cohen Sheila: “A Labour Process to Nowhere?”, *New Left Review* 165, 1987 (παρατίθεται από τον Marsden).

¹¹⁶⁹ K. Marx: *Το Κεφάλαιο*, τόμος 1^{ος}.

¹¹⁷⁰ *The Nature of Capital* 1999, σελ. 177. Ο Marsden παράλληλα με την ανάγνωση του πρώτου τόμου του Κεφαλαίου του Marx, επικεντρώνεται στις τεχνικές της ιεραρχικής επιτήρησης, της κανονικοποίησης και της εξέτασης: η οργάνωση των ατόμων στον χώρο, η οργάνωση των κινήσεων στον χρόνο κλπ. Το *Επιτήρηση και Τιμωρία* μας προμηθεύει όπως είδαμε την εικόνα ενός μοντέλου εξουσίας, δεν αποτελεί βέβαια απλή “ιστορία της φυλακής”. Ο «πανοπτισμός», το «διάγραμμα» αυτό, για τον Marsden δεν αποτελεί ένα “ουτοπικό σχήμα”, αλλά ένα μοντέλο με μια «ρεαλιστική έννοια»: μια προσπάθεια να αναπαρασταθεί η ουσιώδης φύση των μηχανισμών της εξουσίας, το DNA του πολιτικού σώματος. (Αναλυτικά: *The Nature of Capital* 1999, σελ. 149-170).

(Η Barbara Townley έχει κάνει χρήση του **Foucault** προκειμένου να γίνει καθαρότερο το σύγχρονο management των ανθρώπινων πόρων, η οργάνωση των ατομικών εργατών σε συλλογική παραγωγική δύναμη: “Power and Postmodernity: Reflections on the Pleasure Dome”, R. Marsden and B. Townley, *Journal of Radical Organizational* 1995. Επίσης: B. Townley: “Accounting in Detail: Accounting for individual performance”, *Critical Perspectives on Accounting* 7(5) 1996).

“Κριτικός Ρεαλισμός” και Foucault

Έχουμε συναντήσει και αλλού την άποψη που θέλει την έννοια της εξουσίας στον **Foucault** να αφαιρεί οποιαδήποτε δυνατότητα αντίστασης, ένας «ιστός χωρίς αράχνη», μια έννοια που «παραγνωρίζει τους σκοπούς για τους οποίους τα πειθήνια σώματα παράγονται». ¹¹⁷¹ Εν τούτοις αυτή η κριτική παρανοεί την φουκωϊκή έννοια της εξουσίας συγχωνεύοντας τριών ειδών “αιτίες”. Η εξουσία είναι δυνατότητα να δράσεις, δυνατότητα που εξαρτάται από κοινωνικές δομές και μηχανισμούς, ασκείται από ανθρώπους με διαφορετικά πολιτικά κίνητρα, ικανότητες και συνθήκες.

Σύμφωνα με τον Marsden «δεν είναι η συμπεριφορά του A που προκαλεί αυτή του B»: είναι η σχέση ‘Rab’ η υλική (material) αιτία (cause) και των δυο A και B ‘ ο τρόπος με τον οποίο ενεργοποιούν αυτή τη σχέση είναι το επαρκές αίτιο (efficient cause) ‘ τέλος, τα υποκειμενικά νοήματα μέσω των οποίων ο καθένας ενεργητικά κατασκευάζει, ερμηνεύει και αποτιμά αυτή την πράξη είναι το «τελικό αίτιο» (final cause). Για να καταλάβουμε επομένως ποιος δρα και γιατί (efficient & final causes) πρέπει πρώτα να καταλάβουμε τον κοινωνικό μηχανισμό ο οποίος δομεί τη δυνατότητα τους να δρουν (material causes). Η πειθαρχική εξουσία του **Foucault** με αυτή την έννοια είναι ένα μοντέλο υλικών (material) αιτιών, μηχανισμών που «πραγματικά υπάρχουν». Το ίδιο ισχύει μπορούμε να πούμε και για το «κεφάλαιο» του Marx.

Η επικέντρωση του **Foucault** στις “υλικές αιτίες” δεν σημαίνει ασφαλώς πως δεν αφήνει χώρο για την αντίσταση: οι δυνατότητες να πράξεις είναι ένα θέμα ‘ το πώς πραγματικά δρουν οι άνθρωποι είναι κάτι άλλο. Η άσκηση της εξουσίας είναι πάντοτε εξαρτώμενη από ανθρώπινα κίνητρα, ικανότητες και συνθήκες ανάπτυξης. Όπως και ο Marx ο **Foucault** μας προμηθεύει με έναν προσανατολισμό για εμπειρική έρευνα, όχι με κάποιο υποκατάστατό της. Ο ‘σκοπός’ για τον οποίο τα σώματα καθίστανται πειθήνια είναι, υποστηρίζει ο Marsden, η οργάνωσή τους σε παραγωγική δύναμη σε συμφωνία με τα συμφέροντα της συσσώρευσης κεφαλαίου. Η κριτική που γίνεται από πολλούς μαρξιστές στον **Foucault** ότι “δεν μπορεί να εξηγήσει την αντίσταση”, αποσπά την προσοχή μας από μια σοβαρή αδυναμία της συνήθους ανάλυσης της παραγωγικής διαδικασίας: της ανικανότητά της να εξηγήσει την “διπλή φύση της παραγωγής”, τη «συνύπαρξη δημιουργίας και αλλοτρίωσης, ενδυνάμωσης και καταστολής, συνεργασίας και αντίστασης». Η διπλής όψης πειθαρχική εξουσία του **Foucault** δίνει σύμφωνα με τον Marsden μια εξήγηση ακριβώς γι’ αυτό. ¹¹⁷²

Ο Marsden αμφισβητεί την ανάγνωση του **Foucault** ως “σχετικιστή ιδεαλιστή” εχθρού των “μετα-αφηγήσεων” και του υλισμού: επιδιώκει να αναδείξει τη σχέση μεταξύ «κριτικού ρεαλισμού» και **Foucault**. ¹¹⁷³ Ο **Foucault** χαρακτήρισε

¹¹⁷¹ Armstrong P.: “The Influence of Michel **Foucault** on Accounting Research”, *Critical Perspectives on Accounting* 5 1994, σελ. 32. (Βλπ. επίσης: Neimark M.: “Regicide Revisited: Marx, **Foucault** and Accounting”, *Critical Perspectives on Accounting* 5 1994, σελ. 107).

¹¹⁷² Η προσέγγιση του **Foucault** δεν είναι θα λέγαμε περισσότερο “πεσιμιστική” απ’ ότι είναι οι μαρξικοί “φυσικοί νόμοι” της καπιταλιστικής παραγωγής (*The Nature of Capital* 1999, σελ. 179). Ο Marsden προχωρά με βάση τη θέση του **Foucault** για τις «δυνάμεις» και σε μια επανεξέταση της ‘αντίθεσης’ παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων (*The Nature of Capital* 1999, σελ. 180).

¹¹⁷³ Ο **Foucault** δεν είναι μεταμοντέρνος υποστηρίζει ο Marsden ‘ αντιτίθεται στην θετικιστική επιστήμη, και απορρίπτει τη γενίκευση σχετικά ειδικών και τοπικών εμπειρικών δεδομένων σε μεγάλης κλίμακας γενικούς νόμους ανάπτυξης - αποφεύγει δηλαδή την εξήγηση τοπικών συμβάντων με προσφυγή σε γενικές, ολιστικές θεωρίες. Ο **Foucault** δεν αρνείται την ύπαρξη μιας γενικής λογικής των σχέσεων εξουσίας, αποκρούει όμως την αντίληψη ότι αυτή η λογική μπορεί να εξαχθεί από γενικούς νόμους έπειτα από εμπειρικές γενικεύσεις. Με αυτή την έννοια επομένως αντιτίθεται στη “γενική θεωρία”. (Σύμφωνα με το παράδειγμα του D. Harvey: οι νόμοι της μικροφυσικής των σχέσεων

τον εαυτό του ως έναν «εμπειριστή». ¹¹⁷⁴ ‘έδωσε παρατηρούν ορισμένοι μελετητές προτεραιότητα στις εμπειρικές συγκεκριμένες ιστορικές μελέτες παρά στην εννοιολογική ακρίβεια και θεωρητική συνοχή. ¹¹⁷⁵ Η αποσπασματικότητα των παρατηρήσεών του είναι μάλλον κάτι το οποίο δέχεται έμμεσα και ο ίδιος: «δεν είναι παρά θραύσματα», είναι στο χέρι μας «να δούμε τι μπορούμε να κάνουμε με αυτά». ¹¹⁷⁶ Ορισμένοι ιστορικοί εγκαλούν τον **Foucault** επειδή δεν ακολουθεί τα αναγκαία standards στα οποία πρέπει να συμμορφώνονται οι εμπειρικές μαρτυρίες. ¹¹⁷⁷ Κάποιοι μεταμοντέρνοι συγγραφείς καλωσορίζουν την “ανομοιογένεια” και “αποσπασματικότητα” και “απροσδιοριστία” (υποτίθεται) του **Foucault** ως μια εναλλακτική στον καθολικό λόγο ή τη “μετα-αφήγηση της επιστήμης”. ¹¹⁷⁸ Ο Marsden επιχειρεί μια διαφορετική ανάγνωση από αυτές τις δύο, βασισμένη στον «κριτικό ρεαλισμό»: υποστηρίζει συμπερασματικά ότι ο **Foucault** επιδιώκει «να εγκαθιδρύσει τα οντολογικά θεμέλια των μοντέρνων θεσμών». ¹¹⁷⁹

Εάν η εξουσία θεωρηθεί ως η βάση του δικαίου, έγραφε ο Marx, τότε οι νόμοι, το δίκαιο κλπ. είναι απλώς συμπτώματα, η έκφραση άλλων σχέσεων πάνω στις οποίες η κρατική εξουσία στηρίζεται. Η υλική ζωή των ατόμων είναι η πραγματική βάση του κράτους. Αυτές οι ενεργές σχέσεις δεν δημιουργούνται κατά κανένα τρόπο από τη κρατική εξουσία, αντιθέτως αυτές είναι η δύναμη που την δημιουργεί. ¹¹⁸⁰ Το κράτος τελικά μετατρέπεται σε μια διαχωρισμένη οντότητα, παράπλευρα και έξω από την αστική κοινωνία. Για τον **Foucault** όπως έχουμε δει, το κράτος «μπορεί να λειτουργήσει μόνο στη βάση άλλων, ήδη υπάρχόντων σχέσεων εξουσίας», στη βάση ενός (μικρής-κλίμακας) τοπικού και διάχυτου “πανοπτισμού”. ¹¹⁸¹ Η πειθαρχική εξουσία είναι το διαρκές υπόστρωμα για το προσωρινό ιστορικό οικοδόμημα του κράτους. Στην κοινωνία δεν πρόκειται να αλλάξει τίποτε εάν οι μηχανισμοί της εξουσίας που λειτουργούν «έξω, κάτω από και παράπλευρα του κρατικού

εξουσίας είναι ανάλογοι με τους νόμους της ρευστο-δυναμικής: αναλλοίωτοι σε κάθε ποτάμι, ωστόσο το κάθε ένα ποτάμι είναι διαφορετικό. D. Harvey: *The Condition of Postmodernity* 1989 σελ. 343-344).

¹¹⁷⁴ M. **Foucault**: *Politics, Philosophy, Culture*, Routledge 1988, σελ. 106.

¹¹⁷⁵ Cussins & Hussain: *Michel Foucault*, St. Martins Press New York 1984, σελ. 226.

¹¹⁷⁶ Παράδειγμα: M. **Foucault**: *Power/ Knowledge* 1980, σελ. 79.

¹¹⁷⁷ Giddens A. & Turner J. H. (eds.): *Social Theory Today*, Polity oxford 1987, σελ. 213.

¹¹⁷⁸ Ένα παράδειγμα: Gibson Burrell: “Modernism, Post Modernism and Organizational Analysis 2: The Contribution of Michel **Foucault**”, *Organization Studies* 1988, 9.

¹¹⁷⁹ Ο Marsden διακρίνει τις εξής ομοιότητες ανάμεσα στον **Foucault** και τον ρεαλισμό: μοιράζονται και οι δύο τη μεταφορά και την ορολογία του (οντολογικού) “βάθους” (depth) ‘ και οι δύο ενδιαφέρονται για την “αντικειμενική σύσταση” (object constitution) ‘ αμφότεροι στέκονται κριτικά έναντι του θετικισμού και του εμπειρισμού ‘ μοιράζονται μια μη-εμπειρική έννοια αιτιότητας και μια ανάλογη προσέγγιση στο χρόνο και τον χώρο ‘ προβάλλουν συμβατές εναλλακτικές απέναντι στη διχοτομία πρακτικής-θεωρίας ‘ προμηθεύουν συμβατές κριτικές και εναλλακτικές στις συμβατικές (πλουραλιστικές και ριζοσπαστικές) προσεγγίσεις της “εξουσίας” (*The Nature of Capital* 1999, αναλυτικά: σελ. 182-190). Κοινός στόχος είναι να συλλάβουν τους αιτιακούς μηχανισμούς των κοινωνικών μορφών εμπειρίας - τα εργαλεία τους: η κριτική και η γενεαλογία.

Εκτός από το προηγούμενο σημείο επαφής των Marx και **Foucault**, εκείνο δηλαδή μεταξύ πολιτικής τεχνολογίας του σώματος και παραγωγικών δυνάμεων, ο Marsden εντοπίζει και κάποιες άλλες συνδέσεις. Πρώτον, όσον αφορά την αστική κοινωνία (civil society) και το Κράτος: για τον Marx η δημιουργία του “πολιτικού κράτους” και η διάλυση της “αστικής κοινωνίας” σε ανεξάρτητα άτομα επιτυγχάνονται με την ίδια ακριβώς κίνηση ‘ πρόκειται δηλαδή για δίδυμες αυταπάτες (K. Marx: “On the Jewish Question”, 1843). Για τον **Foucault** επίσης, όπως σημειώσαμε στο πρώτο μέρος αυτό το «ανταγωνιστικό δίδυμο» είναι προβληματικό: η αναφορά σε αυτό δεν είναι απαλλαγμένη από ένα «είδος μανιχαϊσμού που πλήττει την έννοια του κράτους με ένα μειωτικό υπονοούμενο ενώ εξιδανικεύει την κοινωνία ως ένα καλό, ζωντανό, ένθερμο όλο». (**Foucault**: *Politics, Philosophy, Culture* 1988, σελ. 167-168).

¹¹⁸⁰ Marx-Engels: *The German Ideology*.

¹¹⁸¹ M. **Foucault**: *Power/ Knowledge* 1980.

μηχανισμού», σε ένα πολύ περισσότερο μικροσκοπικό και καθημερινό επίπεδο, δεν αλλάζουν επίσης.

Έπειτα: όσον αφορά το δίκαιο και την εξουσία, για τον Marx δεν θα πρέπει να εκκινούμε από το τι οι άνθρωποι φαντάζονται, σκέπτονται ή λένε προκειμένου να φθάσουμε στην πραγματική τους κατάσταση. Οι πολίτες του κράτους φαντάζονται τους εαυτούς τους πως είναι “ελεύθεροι” και “ίσοι”. Η αφετηρία ωστόσο για τον Marx είναι οι άνθρωποι όχι στην φανταστική τους απομόνωση και σταθερότητα, αλλά στις ενεργές τους σχέσεις, στη διαδικασία ανάπτυξης κάτω από καθορισμένες συνθήκες. Τα άτομα επομένως σφάλουν όταν αντιμετωπίζουν την πολιτική ζωή του κράτους ως μια αρένα πέρα από την πραγματική τους ατομικότητα, σαν να ήταν η αληθινή τους ζωή.¹¹⁸²

Σύμφωνα με τον **Foucault** ο μονάρχης είναι η κεφαλή του κράτους: στην πολιτική ανάλυση οφείλουμε «να κόψουμε το κεφάλι του», πρέπει να απαλλαγούμε από την αναπαράσταση της εξουσίας με όρους “νόμου”, “δικαίου” ή κράτους. Η «δικαιικο-νομική» έννοια της εξουσίας ή η «ιδεολογία του δικαίου» που αναφέρει ο **Foucault** τον φέρνει κοντά στις παρατηρήσεις του Marx για την “νομική” κατανόηση που έχουν η άνθρωποι σχετικά με τους εαυτούς τους. Και οι δύο θα αναφερθούν εκτενώς στο “νομικό υποκείμενο”: το άτομο που εμπλέκεται στις ανταλλαγές σύμφωνα με τον Marx, ή εκείνο το οποίο γίνεται στόχος της τιμωρίας του εγκλεισμού, κατά τον **Foucault**.

Σύμφωνα με την άποψη του Marsden ο **Foucault** μας προμήθευσε εν τέλει με μια κριτική του νόμου και του κράτους, την οποία ο Marx ξεκίνησε αλλά δεν ολοκλήρωσε.

Συνάρθρωση Θετικισμού και Μηδενισμού;

Ο **Foucault** όπως είδαμε ένιωθε σφοδρή εχθρότητα για την κυριαρχία του σταλινισμού και την ίδια όμως στιγμή βρισκόταν σε συνεχή διάλογο και σε μια σχέση έντασης με το έργο του Marx.¹¹⁸³ Σύμφωνα με τον E.Balibar, ο **Foucault**, απορρίπτοντας αρχικά έναν μαρξισμό που είχε ταυτίσει με την κριτική της αλλοτριώσεως, οδηγήθηκε έπειτα στην απόρριψη συνολικά της διαλεκτικής και του μαρξισμού.¹¹⁸⁴ Ωστόσο ποια υπήρξε η συγκεκριμένη υποδοχή του Hegel στη Γαλλία; Ο Hegel εισέρχεται στη χώρα μέσω του Kojeve. Ο Vincent Descombes περιγράφει με πολύ ωραίο τρόπο την συγκεκριμένη ερμηνεία του Hegel στο *La Meme et l' Autre* (1980).¹¹⁸⁵

Ο Sartre όπως έχουμε αναφέρει θεώρησε πως η αληθινή πρόθεση του **Foucault** με το *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* ήταν να καταδειχθεί ότι ο ιστορικός στοχασμός είναι αδύνατος – πίσω από όλα αυτά υποτίθεται πραγματικός στόχος ήταν

¹¹⁸² K. Marx: *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, 1843.

¹¹⁸³ Βλπ. τον σχολιασμό στον 2^ο τόμο του *Κεφαλαίου* του Marx.

¹¹⁸⁴ E. Balibar: *Foucault et Marx*.

¹¹⁸⁵ Vincent Descombes: *Το ίδιο και το άλλο*, εκδ. Praxis 1984. Ο Kojeve σε αντίθεση με τον Hegel, εισήγαγε έναν ριζικό οντολογικό δυισμό ανάμεσα στη Φύση και την Ιστορία, ανάμεσα στο ‘ον καθεαυτό’ και το ‘ον δι’ εαυτόν’, ανάμεσα στο Είναι και το Μηδέν. Το ον καθεαυτό με τον τρόπο αυτό ανάγεται τελικά σε μια μη διαλεκτική ταυτότητα. Ο απόλυτος διαχωρισμός του Είναι και του Μηδενός καθηλώνει το αρνητικό, συγχωνεύοντας την απόλυτη αρνητικότητα με την τυπική άρνηση, και με το τρόπο αυτό στρεβλώνει την διαλεκτική της άρνησης. Όπως το θέτει σε κάποιο σημείο ο Σ. Μιχαήλ: «η απολυτοποίηση της διαλεκτικής του Αφέντη και του Δούλου ως της αποκλειστικής – και μάλιστα φονικής – μορφής αναγνώρισης του Άλλου και του Εαυτού παγιδεύει και εκτρέπει τη διαλεκτική αυτο-κατάφαση σε μια νιτσεικού τύπου κατεύθυνση προς έναν ηρωικό ατομικισμό».

ο μαρξισμός: «η τελευταία ομοβροντία που η αστική τάξη μπορεί ακόμη να κατευθύνει εναντίον του Marx είναι η σύσταση αυτής της ιδεολογίας».¹¹⁸⁶

Όπως έχουμε παρατηρήσει και αλλού, η «ταυτότητα», το «εμείς» μέσα σε μια κοινή για πολλούς ανθρώπους κουλτούρα, εγκαθιδρύεται μέσα από μια σειρά αποκλεισμούς: κάθε κουλτούρα απορρίπτει έναν ορισμένο αριθμό δυνατοτήτων. Ο **Foucault** στο έργο του περί της ιστορίας της τρέλας, ανέφερε ότι ήθελε να γράψει την «αρχαιολογία μιας σιωπής». Αυτό που τον ενδιαφέρει είναι οι «διαιρέσεις» εκείνες που έδωσαν στη δυτική ratio, στο δυτικό Λόγο την ταυτότητά του: όνειρο και πραγματικότητα, τραγικό και διαλεκτικό – κυρίως, η μεγάλη αντίθεση: μεταξύ Λόγου και ‘παραλογισμού’. Ο **Foucault** δήλωσε πως «η ιστορία της τρέλας είναι η ιστορία της δυνατότητας να υπάρξει ιστορία»: λέγοντας ιστορία εννοούμε έργα, λόγια με σημασία, ωστόσο η τρέλα ορίζεται από τον **Foucault** ως ακριβώς «απουσία έργου»: καμία σκοπιμότητα, καμία αναφορικότητα, καμία λειτουργικότητα. Η δυνατότητα λοιπόν να υπάρξει ιστορία στηρίζεται στον αποκλεισμό και την απόρριψη των κινήσεων και των λόγων οι οποίοι δεν προτείνουν καμία “θετική σημασία”.

Η τρέλα δεν βρίσκει κάποιο ρόλο μέσα στο ιστορικό δράμα, δεν μπορεί να συνεισφέρει στο “τέλος της ιστορίας”. Στην χεγκελιανή διαλεκτική παράδοση “ιστορία” σημαίνει πως ο άνθρωπος, οι πράξεις του ορίζουν την πραγματικότητα, το δε “τέλος” της ιστορίας είναι ο θρίαμβος της σημασίας: τελική συμφιλίωση, η ανώτερη σύνθεση, αναίρεση του αρνητικού μέσα σε μια νικηφόρα άρνηση της άρνησης. Εν τούτοις, με μία άλλη έννοια το τέλος της ιστορίας αποτελεί και την κορωνίδα της μη-σημασίας: τίποτε πια δεν μένει να κάνουμε (μη-δράση) και τίποτε να πούμε (μη-σημασία). Κατά το τέλος της ιστορίας λοιπόν το ανθρώπινο είδος εισέρχεται σε μια άσκοπη περιπλάνηση, παρατηρεί ο Vincent Descombes.¹¹⁸⁷

Επομένως τρέλα υπάρχει μετά την απόφαση υπέρ του λόγου (raison) και της ιστορίας (έργου). Μετά τη διαίρεση προκύπτει το αντικείμενο της ψυχιατρικής γνώσης. Πώς παράγεται λοιπόν το φαινόμενο του παραλογισμού; Η ψυχιατρική

¹¹⁸⁶ “Jean Paul Sartre repond”, *L’Arc* 1966 no.30, σελ. 87-88.

Ο Balibar επεσήμανε ότι η μεθοδολογική διαφορά ανάμεσα στον **Foucault** και τον Marx, είναι η διαφορά ανάμεσα αντίστοιχα σε μια λογική συσχετισμού δυνάμεων όπου η αντίφαση είναι απλώς μια ιδιαίτερη διαμόρφωσή της, και σε μια λογική της αντίφασης όπου ο συσχετισμός δυνάμεων δεν είναι άλλο από τη στρατηγική στιγμή. Η αντίφαση, είναι αρνητική αυτο-σχέση: στην πολικότητα αυτή οι αντίθετοι όροι αποκλείουν και ταυτόχρονα εμπεριέχουν ο ένας τον άλλο. Κάθε αντίθετος όρος εσωτερικεύει την αντίθεση: αποκλείει αλλά και ταυτόχρονα εμπεριέχει το άλλο του – σχετίζεται μαζί του. Οι δύο όροι δεν είναι ούτε αντιπαρατιθέμενες πλευρές μιας οντότητας, ούτε δύο διαδοχικές στιγμές μέσα στο χρόνο ανάπτυξης της ίδιας οντότητας. Είναι η ίδια η κίνηση ως η υπάρχουσα αντίφαση. Υπάρχει μια αλληλοδιείσδυση των αντιθέτων μέσω της οποίας γίνεται δυνατή η ριζική τους μεταμόρφωση καθώς και η καταστροφή της παλαιάς σχέσης. Στην νομιναλιστική προσέγγιση του **Foucault**, παρατηρεί ο Μιχαήλ, οι όροι μιας ανταγωνιστικής σχέσης εξουσίας «βρίσκονται αντιμέτωποι εξωτερικά ο ένας στον άλλο παρόλο που και οι δύο είναι αλληλένδετοι στο ίδιο δίκτυο»: όπου υπάρχει καταπίεση λέει ο **Foucault** υπάρχει και αντίσταση. Αλλά «η αλληλοσύνδεση δεν είναι αλληλοδιείσδυση[...]. Ο ριζικός νομιναλισμός του **Foucault**, η απόρριψη κάθε έννοιας και διαδικασίας καθολικότητας, είναι φραγμός σε κάθε έννοια αλληλοδιείσδυσης αντιθέτων». Στον Marx υπάρχει αλληλοδιείσδυση των σχέσεων παραγωγής και των σχέσεων εξουσίας, ταυτόχρονα όμως υπάρχει και «διαλεκτική ασυμμετρία», μια καθορίζουσα στιγμή: «η ιδιαίτερη οικονομική μορφή με την οποία αντλείται απλήρωτη υπερ-εργασία από τους άμεσους παραγωγούς καθορίζει τη σχέση κυρίαρχων και κυριαρχούμενων». Εάν εδώ εγκαταλειφθεί ο διαλεκτικός καθορισμός, «τότε μπορεί να αλλάξει η σχέση κυριαρχίας αλλά η ίδια η κυριαρχία καθαυτή ποτέ δεν ξεπερνιέται». (Ουτοπία: τεύχος 72, Σ. Μιχαήλ: “Michel Foucault και Μαρξική Διαλεκτική”, σελ. 48).

¹¹⁸⁷ Vincent Descombes: *Το ίδιο και το άλλο*, εκδ. Praxis 1984, σελ. 141. Ο Nietzsche είχε αναφερθεί σε αυτή τη σύγχρονη ουτοπία αναγγέλλοντας τον «θάνατο του θεού» και την «περιπλάνηση του τελευταίου ανθρώπου»... (Αναλυτικά για τις παραδόσεις του Alexandre Kojève στην Ανώτατη Σχολή Θετικών Επιστημών (Ecole Pratique des Hautes Etudes) την περίοδο 1933-1939 και την επίδρασή τους στη λεγόμενη γενιά των τριών Η, βλπ. σελ. 27-77).

πραγματεύεται λογικά το ζήτημα της τρέλας, δεν μπορεί να μεταφερθεί από την άλλη πλευρά της διαίρεσης. Για το λόγο αυτό μιας ιστορία της ψυχιατρικής το μόνο που θα έκανε είναι να επανευρίσκει την ίδια αρχική προκατάληψη παντού – δεν μπορεί να βρει το δρόμο διαμέσου του οποίου η τρέλα έγινε «ψυχική ασθένεια». Οι πανηγυρισμοί της ψυχιατρικής για τις διαδοχικές νίκες της επιστήμης πάνω στο “κακό” και τη “διαταραχή” είναι αναπόφευκτοι. Εν τούτοις η πραγματικότητα είναι αντίστροφη: η “ανακάλυψη” της “ψυχασθένειας” δεν οφείλεται σε κάποια “πρόοδο” της επιστήμης – είναι η εμφάνιση του τρελού με τη νέα παθολογική όψη του (ψυχικά)ασθενούς που προκαλεί την δημιουργία μιας επιστημονικής θεωρίας για την “θεραπεία” του. Σε αντίθεση λοιπόν με μια αναδρομική ιστορία των προόδων του Λόγου, η φουκωική αρχαιολογία εκκινεί αγνοώντας τι είναι παραλογισμός: δείχνει πώς η παραγωγή της ταυτότητας-προς-εαυτόν που ονομάζουμε «Λόγο» επιβάλει την αποπομπή (και τελικά τον εγκλεισμό) αυτού του διαφορετικού, του ασυνάρτητου που δεν υποτάσσεται σε μια τέτοια ταυτότητα. Για τον Λόγο, η τρέλα είναι το αρνητικό του Λόγου: είτε απουσία Λόγου (ανεπάρκεια) είτε άρνηση του Λόγου (εισβολή άλλων δυνάμεων).

Η “διαλεκτική” είναι μια θεωρία της διαλεκτικής ταυτότητας, η οποία υποτίθεται ότι τα έχει όλα περιλάβει μέσα στην έννοια της ολότητας, όλα συμπεριλαμβανομένου και του τίποτα (υπό μορφή αρνητικότητας, δηλαδή κατά τους γάλλους χεγγελιανούς, υπό τη μορφή της ανθρώπινης ελευθερίας). Ο Λόγος, διευρυμένος από την διαλεκτική λογική βιάζεται να “κατανοήσει” αυτό το αρνητικό. Ο **Foucault** αντιθέτως υποστηρίζει ότι ο Λόγος, ο οποίος κατάγεται από μια διαίρεση μεταξύ του εαυτού του και του ετέρου του, δεν μπορεί να ανατρέξει μέχρις αυτή την καταγωγή. Πρόκειται για μια μη-διαλεκτική φιλοσοφία της ιστορίας η οποία απαιτεί επανεξέταση όλων των θεμελιωδών διακρίσεων της σκέψης: Είναι και μη-Είναι, ίδιο και άλλο, πεπερασμένο και άπειρο κλπ.

Ιστορία της τρέλας, αρχαιολογία του ιατρικού βλέμματος, αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου. Νομιμοποιούμαστε κατ’ αρχήν να ρωτήσουμε: με ποιον τρόπο ο “Λόγος” είναι αποτέλεσμα ενός γεγονότος (μιας διαίρεσης) θεμελιωδέστερου από την ιστορική πορεία των πραγμάτων και προσιτού σε μια “αρχαιολογία”; Τι είναι μια ιστορία, που δεν είναι ιστορία της σημασίας και του Λόγου; Η φουκωική σύλληψη του γίνεσθαι είναι μη-διαλεκτική – ο **Foucault** με τις έρευνές του μας προτείνει εν τέλει μια καινούρια μορφή “ιστορικής” αφήγησης;

Η φιλοσοφία οδηγεί στην ιστορία ή το αντίστροφο; Η ιστορική έκθεση πρέπει να θεωρηθεί ως ένα πεδίο επαλήθευσης μιας υπόθεσης περί της μη-διαλεκτικής ουσίας της ιστορίας, ή μήπως, αντίστροφα, η έκθεση αυτή βρίσκει την απώτερη δικαίωση της στην φιλοσοφική θέση;¹¹⁸⁸ Κανείς λει ο Descombes δεν μπορεί να αποφασίσει εάν αυτές οι φουκωικές διηγήσεις είναι αληθείς ή ψευδείς. Από τη μια μεριά ο **Foucault** έχει ένα θετικιστικό συγγραφικό ύφος: αναζητά την εξέλιξη των εννοιών και της σκέψης μέσα σε ποικίλα ντοκουμέντα τα οποία αποτελούν στάδια διαφόρων γνώσεων. Κρίνεται λοιπόν απαραίτητη η μελέτη αρχείων, ντοκουμέντων, μνημείων. Από την άλλη μεριά, ακολουθώντας τη δυσπιστία του Nietzsche ο **Foucault** δεν αποδέχεται το γεγονός των θετικιστών: θεωρεί και αυτός ότι κάθε ερμηνεία είναι πολεμική, μέσα σε έναν αδιάκοπο πόλεμο η μία κατισχύει της άλλης.

Κάθε ερμηνεία ενός γεγονότος διατείνεται ότι αποδίδει τη σημασία αυτού του γεγονότος ‘ επειδή όμως τα γεγονότα δεν έχουν από μόνα τους καμία σημασία, η ερμηνεία βρίσκει μια σημασία σε αυτά μόνο κάνοντάς τα να μιλήσουν, έτσι ώστε η ερμηνεία ενός γεγονότος είναι πάντοτε, στην πραγματικότητα, ερμηνεία μιας πρώτης

¹¹⁸⁸ Vincent Descombes: *Το ίδιο και το άλλο*, εκδ. Praxis 1984, σελ. 146.

ερμηνείας μεταμφιεσμένης σε ακατέργαστο και βέβαιο γεγονός. Αυτή η πεποίθηση, παρατηρεί ο Descombes, «ότι τα γεγονότα δεν σημαίνουν τίποτε, ορίζει τον μηδενισμό της γενιάς του **Foucault**» - μηδενισμός με τη έννοια του Nietzsche: «δεν έχουμε γεγονότα, έχουμε μόνον ερμηνείες». Όπως είδαμε το διατύπωσε ο **Foucault** κάποια στιγμή: «εάν η ερμηνεία δεν μπορεί ποτέ να ολοκληρωθεί, αυτό συμβαίνει επειδή απλούστατα δεν υπάρχει τίποτα προς ερμηνεία [...] όλα είναι ήδη ερμηνείες, κάθε σημείο είναι το ίδιο μια ερμηνεία άλλων σημείων, και όχι αντικείμενο που προσφέρεται προς ερμηνεία».

Ο Descombes θα παρατηρήσει τα εκπληκτικά αποτελέσματα που παράγει αυτή η «συνάρθρωση θετικισμού και μηδενισμού» στον **Foucault**: ένα εντυπωσιακής ευρύτητας αρχαικό υλικό υποστήριξης και ταυτόχρονα η δυνατότητα όλα αυτά τα δεδομένα να παράγουν ποικίλες διαφορετικές αφηγήσεις. «Οι ιστορίες του είναι μυθιστορήματα».

Επανάσταση στην ιστοριογραφία

Ο Paul Veyne στο εξαιρετικό κείμενο (Απρίλιος 1978) για την «επανάσταση στην ιστοριογραφία» που κόμισε ο **Foucault**, γράφει μεταξύ άλλων: ο **Foucault** είναι ο πρώτος πλήρως θετικιστής ιστορικός.¹¹⁸⁹ Η μέθοδος συνίσταται στο να κατανοήσουμε πως τα πράγματα δεν είναι παρά αντικειμενοποιήσεις συγκεκριμένων πρακτικών, των οποίων τους προσδιορισμούς πρέπει να φέρουμε στο φως διότι η συνείδηση δεν τους βλέπει. Από τη στιγμή που έχουμε ιστοριοποιήσει το φυσικό ψευδο-αντικείμενο, αυτό γίνεται αντικείμενο μόνο σε σχέση με την συγκεκριμένη πρακτική που το αντικειμενοποιεί.¹¹⁹⁰

Συνηθίζαμε να εκλαμβάνουμε τα αντικείμενα της πρακτικής ως φυσικά, γνωστά, πάντα τα ίδια, σχεδόν υλικά (το Κράτος, η Κοινότητα, η Τρέλα)· όμως τα πράγματα, τα αντικείμενα δεν είναι παρά συναρτήσεις των πρακτικών. Κεντρική, και η πλέον πρωτότυπη θέση του **Foucault** σύμφωνα με τον Veyne: αυτό που γίνεται, το αντικείμενο, εξηγείται από αυτό που ήταν το πράττειν σε κάθε στιγμή της ιστορίας. «Είναι σφάλμα να φανταζόμαστε πως το πράττειν, η πρακτική μπορεί να εξηγηθεί εκκινώντας από αυτό που γίνεται». Το λάθος είναι πως μετατρέπουμε τις αντικειμενοποιήσεις σε φυσικά αντικείμενα, «εκλαμβάνουμε την κατάληξη ως στόχο».¹¹⁹¹ Ο **Foucault** είναι καθαρώς ιστορικός: όλα είναι ιστορία, η ιστορία είναι πλήρως εξηγήσιμη και όλες οι λέξεις που τελειώνουν σε -ισμός πρέπει να εξοβελιστούν.¹¹⁹² Η συνείδηση δεν μπορεί να απειθεί στις ιστορικές συνθήκες γιατί δεν είναι συντακτική αλλά συντεταγμένη.¹¹⁹³

Ταλάντευση μεταξύ Μοιρολατρίας και Βολонταρισμού;

Αναφερόμενος στη διάλεξη που έδωσε ο **Foucault** το 1982 στην Αμερική με τίτλο «*Το Υποκείμενο και η Εξουσία*», ο E. Balibar παρατηρεί πως δίδεται μεν εκεί κεντρική θέση στις έννοιες των «συνθηκών» και του «μετασχηματισμού» αλλά θεωρεί ότι ο **Foucault** επιχειρεί μια «αναστροφή της μαρξικής οντολογίας, τόσο σε ό,τι αφορά την αναπαράσταση των συσχετισμών ή των σχέσεων, όσο και σε ό,τι αφορά τις σχέσεις

¹¹⁸⁹ «Ο **Foucault** φέρνει την επανάσταση στην ιστοριογραφία», στο *O Michel Foucault και οι Ιστορικοί*, [επ.] Θ. Νικολαΐδης, εκδ. Νήσος 2008, σελ. 60.

¹¹⁹⁰ «Ο **Foucault** φέρνει την επανάσταση στην ιστοριογραφία», εκδ. Νήσος 2008, σελ. 80-81.

¹¹⁹¹ «Ο **Foucault** φέρνει την επανάσταση στην ιστοριογραφία», εκδ. Νήσος 2008, σελ. 82-83.

¹¹⁹² «Ο **Foucault** φέρνει την επανάσταση στην ιστοριογραφία», εκδ. Νήσος 2008, σελ. 100.

¹¹⁹³ «Ο **Foucault** φέρνει την επανάσταση στην ιστοριογραφία», εκδ. Νήσος 2008, σελ. 106.

μεταξύ πρακτικής, αναγκαιότητας και ενδεχομενικότητας». ¹¹⁹⁴ Η απόσταση «ανάμεσα στις συνθήκες και τον μετασχηματισμό μειώνεται στο ελάχιστο»: οι συνθήκες γίνονται σύγχρονες του μετασχηματισμού, σε ένα παρόν «ταυτοχρόνως οντολογικό, ηθικό και πολιτικό, που η ανάλυσή του αποτελεί αντικείμενο αυτής της κριτικής σκέψης [...]».

Αλλά, το γεγονός ότι η πρακτική απόσταση εξαφανίζεται, δηλαδή ότι οι συνθήκες της ύπαρξης, που πρέπει να μετασχηματιστούν, «είναι φτιαγμένες από το ίδιο υλικό που είναι φτιαγμένη και η πρακτική του μετασχηματισμού», είναι δηλαδή της τάξης “δράση πάνω σε μια δράση”, αποτελώντας μέρος ενός απείρου δικτύου “ασύμμετρων σχέσεων” ανάμεσα στη δύναμη των μεν και των δε, τις κυριαρχίες και τις αντιστάσεις, «το γεγονός αυτό δεν σημαίνει καθόλου ότι η εννοιολογική διαφορά είναι άνευ αντικειμένου». Αυτός είναι και ο λόγος πιστεύει ο Balibar που ο **Foucault** επαναφέρει την πολιτική παντού σε επίπεδο ατόμων, επιχειρώντας να αποστερήσει τους μεγάλους θεσμούς και μηχανισμούς (κράτη, τάξεις, κόμματα) από το μονοπώλιό τους. Η κοινωνία επομένως είναι ένα μόρφωμα δράσεων που προσδιορίζονται και μετασχηματίζονται αμοιβαία. ¹¹⁹⁵

Εφεξής, καθίσταται άνευ αντικειμένου η ιδέα μιας διαλεκτικής «μεσολαβήσεων» μέσω της οποίας θα σκεφτόμασταν τη σύζευξη συνθηκών και μετασχηματιστικής πρακτικής διότι η ιστορική σύγκρουση είναι πάντοτε ήδη εγγενής στις σχέσεις εξουσίας και παραμένει πάντοτε ενεργός κατά τη θεσμοθέτησή τους. Ο τρόπος με τον οποίο ο **Foucault** συγκροτεί την πολιτική δεν

έχει συνεπώς καμία σχέση με μια ανασυγκρότηση της αυτονομίας της. «Στην πραγματικότητα η σχέση εξουσίας είναι σαφώς “συντακτική”, ενώ οι περισσότεροι ή λιγότερο παγιωμένες κοινωνικές μορφές, οι νόρμες συμπεριφοράς είναι συνταγμένες. Αλλά η σχέση εξουσίας δεν νοείται ποτέ ως βούληση ή αντιπαράθεση βουλήσεων, συνειδητών ή ασυνειδητών». Αυτό οφείλεται υποστηρίζει ο Balibar στον τρόπο με τον οποίο ο **Foucault** αναφέρεται στο σώμα ως ύστατο σημείο αναφοράς για την ατομικότητα, δηλαδή οφείλεται στο ότι «οι σχέσεις εξουσίας, η καθυπόταξη, ερμηνεύονται όχι με όρους κατίσχυσης και σκλαβιάς (επιβολής ενός νόμου, δίκαιου ή άδικου), αλλά ως υλικές και πνευματικές τεχνολογίες που “διαμορφώνουν” τα σώματα και τα οδηγούν σε ορισμένες δράσεις, οι οποίες μπορεί να ενισχύονται ή να εξουδετερώνονται μεταξύ τους». ¹¹⁹⁶

Η πολιτική δράση στον **Foucault** νοείται με όρους «στρατηγικών». Τι σημαίνει όμως ο όρος «στρατηγική»; Ο Balibar εξηγεί: συνιστά ένα γενικό (ή γενικεύσιμο) σχήμα πρόληψης και ελέγχου των αντιδράσεων της αντίπαλης ατομικότητας, ή διαφορετικά, μετασχηματισμού των σωματικών της προδιαθέσεων ούτως ώστε οι αντιδράσεις της να καθίστανται προβλέψιμες και ελεγχόμενες. Ένα τέτοιο σχήμα μπορεί να τεθεί σε λειτουργία από θεσμούς, ομάδες ή άτομα ή μπορεί ακόμη να ενσωματωθεί σε μια ευρεία κοινωνική δομή μακράς διάρκειας (ή και τοπική, μεταβατική) - εν τούτοις «η αρχή της αποτελεσματικότητάς του είναι πάντοτε “μικρο-πολιτική”» εφόσον εδράζεται στον τρόπο με τον οποίο οι τεχνολογίες εξουσίας ασκούνται «μέχρι και στην πιο λεπτή ίνα της κοινωνίας». Ο **Foucault** δεν πιστεύει πως οι στρατηγικές εξουσίας εφαρμόζονται με αυτόματο τρόπο- οπότε η

¹¹⁹⁴ Etienne Balibar: *Πολιτική και Αλήθεια*, εκδ. Νήσος 2005, σελ. 33. Για τις σχέσεις Marx-**Foucault**: Etienne Balibar: *Foucault et Marx: L'enjeu du nominalisme* (1989). (Ειδικότερα για τη διαλεκτική: Ευτύχης Μπιτσάκης (επ.): *Διαλεκτική – προβλήματα και διερευνήσεις*, κείμενα των Seve, Balibar, Althusser, Vigier, Hoffman, Sipos, Scheptulin, Cursanov, Kunnigam, Goldstick, Schaff, Cornforth, εκδ. Gutenberg).

¹¹⁹⁵ Για τη προβληματική περί Κράτους βλπ. και: Althusser, Balibar, Πουλαντζάς, Edelman: *Συζήτηση για το Κράτος*, εκδ. 1980.

¹¹⁹⁶ Etienne Balibar: *Πολιτική και Αλήθεια*, σελ. 34-35.

θεωρία της πολιτικής θα μετασχηματιζόταν σε τυπική “στρατηγική ανάλυση”. «Αντιθέτως, ενδιαφέρεται για την απόκλιση μεταξύ στρατηγικής πρόληψης και πραγματικών συμπεριφορών ή μεθόδων διακυβέρνησης», τις οποίες αποκαλεί «χρήση». Με παρόμοιο τρόπο ο **Foucault** προσπαθεί να συγκεράσει «στρατηγικές ατομικοποίησης» και «μαζοποίησης».

Η έννοια της «αντίστασης» στον **Foucault** είναι κομβικής σημασίας αλλά προκαλεί ερωτήματα: από το γεγονός ότι κάθε εξουσία προϋποθέτει μιαν αντίσταση (και στηρίζεται λει ο Balibar, στην αβεβαιότητα ως προς το ακριβές σημείο των ορίων της) «δεν συνάγεται καθαρά η μορφή που μπορεί να πάρει η “απελευθέρωση της ελευθερίας” όταν η σχέση εξουσίας συνιστά επίσης σχέση κυριαρχίας. Το ερώτημα που τίθεται εδώ, συνεχίζει ο Balibar, δεν έχει μόνο πραγμα(ολογική) διάσταση αλλά είναι κατά βάθος μεταφυσικό». Όπως υπήρχε στον Marx η «προβληματική του αναγκαίου γίνεσθαι της ελευθερίας» θα μπορούσαμε ίσως να σκεφτούμε εδώ ένα «ενδεχομενικό γίνεσθαι των αντιστάσεων». ¹¹⁹⁷

Ίσως, μπορεί κανείς να σκεφθεί, η φουκωική αναλυτική των σχέσεων εξουσίας προσκρούει σε μια μη αντιστρέψιμη, απόλυτη «ασυμμετρία» τους; Υπάρχει, παρατηρεί ο Balibar, «το πρόβλημα των ακραίων καταστάσεων, στις οποίες οι τεχνολογίες της εξουσίας, ως ατομικοποίηση των υποκειμένων [...] παραχωρούν τη θέση τους όχι απλώς σε έναν σφαιρικό ανταγωνισμό, αλλά σε μια γυμνή δύναμη που ασκείται στην τάξη της καταστροφής και του θανάτου για τον θάνατο. Μόνο η ζωή μπορεί να είναι αντικείμενο “διακυβέρνησης”, μόνο ένα έμβιο ον μπορεί να πειθαρχήσει ούτως ώστε να γίνει παραγωγικό». ¹¹⁹⁸ Το ζήτημα λει ο Balibar είναι εν προκειμένω «οι πρακτικές εξολόθρευσης υπό τις διάφορες μορφές τους». Ωστόσο υπάρχει και το γενικότερο πρόβλημα των ριζωμένων δομών κυριαρχίας. Όπως εξηγούσε ο **Foucault**: «όταν ένα άτομο ή μια κοινωνική ομάδα καταφέρνουν να καθηλώσουν ένα πεδίο σχέσεων εξουσίας, να τις καταστήσουν ακίνητες και σταθερές και να εμποδίσουν κάθε αναστρεψιμότητα της κίνησης [...], τότε βρισκόμαστε ενώπιον αυτού που μπορούμε να αποκαλέσουμε κατάσταση κυριαρχίας. Είναι προφανές ότι σε μια τέτοια κατάσταση οι πρακτικές ελευθερίες δεν υπάρχουν ή δεν μπορούν να υπάρχουν παρά μονόπλευρα, ή δεν είναι παρά εξαιρετικά οριοθετημένες και περιορισμένες. [...] η απελευθέρωση συνιστά ενίοτε την ιστορική ή πολιτική συνθήκη για μια πρακτική ελευθερίας. [...] Η απελευθέρωση ανοίγει ένα πεδίο για νέες σχέσεις εξουσίας, ο έλεγχος των οποίων θα είναι το αντικείμενο των πρακτικών ελευθερίας. [...]». ¹¹⁹⁹ Σε πολλές περιπτώσεις λει ο **Foucault**, οι σχέσεις εξουσίας είναι «με τέτοιο τρόπο παγιωμένες, ώστε να χαρακτηρίζονται από διηλεκτή ασυμμετρία και ώστε το περιθώριο ελευθερίας να είναι εξαιρετικά περιορισμένο. [...] Σε αυτές τις περιπτώσεις κυριαρχίας – οικονομικής, κοινωνικής, θεσμικής ή σεξουαλικής – το ζήτημα είναι πράγματι να μάθουμε πού θα σχηματιστεί η αντίσταση». ¹²⁰⁰

Στα παραπάνω που διατυπώνει ο **Foucault**, ο Balibar παρατηρεί: ο **Foucault** αναγκάζεται να διευρύνει το χρόνο του στρατηγικού παρόντος, στο πλαίσιο του οποίου η ασυμμετρία των σχέσεων εξουσίας παρέπεμπε πάντοτε σε μια άμεση δυνατότητα αναστροφής ή μετατόπισης: κάνουν την εμφάνισή τους δομές (είτε είναι της τάξης του καταναγκασμού, είτε του νόμου, είτε της νόρμας), τα υποκείμενα των οποίων είναι κατά κάποιον τρόπο διαχωρισμένα από αυτές, και οι οποίες “παγιώνουν” την εξουσία έως τα μύχια των σωμάτων με τρόπο που ξεπερνά την εμπέλεια των υποκειμένων. Στο πρόβλημα λοιπόν που θέτουν αυτές οι δομές

¹¹⁹⁷ Συνολικότερα, Etienne Balibar: *Η Φιλοσοφία του Marx*, εκδ. Νήσος 1996.

¹¹⁹⁸ Etienne Balibar: *Πολιτική και Αλήθεια*, σελ. 36-37.

¹¹⁹⁹ Michel **Foucault**: *Dits et écrits*, IV, σελ. 710-711 (παρατίθεται από τον Balibar).

¹²⁰⁰ Michel **Foucault**: *Dits et écrits*, IV, σελ. 720-721.

ισχυρίζεται ο Balibar, «ο **Foucault** δεν μπορεί να απαντήσει [...] παρά με την κλασική προσφυγή στα “κοινωνικά κινήματα”. Η μόνη πρωτοτυπία που κομίζει έγκειται στον ισχυρισμό ότι τα κοινωνικά κινήματα χαρακτηρίζονται από μια κλίμακα επάλληλη προς αυτήν όλων των σχέσεων κυριαρχίας που μπορούν να σχηματιστούν στην κοινωνία, και συνακόλουθα δεν συνιστούν φορείς καμίας προδιαγεγραμμένης οργανωτικής μορφής».¹²⁰¹

Η ένδειξη ότι οι πρακτικές ελευθερίας δεν αποτελούν τόσο προκαταρκτική συνθήκη απελευθέρωσης όσο μια «αναγκαιότητα που αναδύεται εκ των υστέρων» μας οδηγεί στο ενδιαφέρον του **Foucault** για τις «τεχνικές εαυτού». Στο σημείο όμως αυτό «ανακλύπει, λέει ο Balibar, μια δυσκολία, διότι η ιδέα της αντίστασης παραπέμπει αυτή τη φορά στο ζήτημα της εξέλιξης της “σχέσης εαυτού προς εαυτόν” των ατόμων και της δυνατότητας να αλλάξει πρόσημο ή καθεστώς, με αποτέλεσμα να κινδυνεύουμε να εμπλακούμε σε επ’άπειρον αναγωγή». Θέλοντας λοιπόν ο **Foucault** να μετατρέψει αυτή την αδυναμία σε δύναμη, στρέφεται στον τρόπο δημιουργίας και την «αισθητική του εαυτού». Σκοπός του να δειχθεί όχι κάποια απόλυτη διαχωριστική γραμμή, αλλά ο τρόπος με τον οποίο αυτό που δεν εξαρτάται από εμάς (η κυριαρχία) προσδιορίζεται επίσης απ’ ότι εξαρτάται από εμάς. Υπό την έννοια αυτή, η μελέτη των τεχνικών εαυτού «δεν συνιστά τόσο διαφυγή ενώπιον του ζητήματος των μαζικών δομών κυριαρχίας, όσο αναζήτηση ενός περισσότερο πρωταρχικού επιπέδου καθορισμού, και συνακόλουθα ενός σημείου δόμησης ή αποδόμησης της πολιτικής».¹²⁰²

Ο **Foucault** μετατοπίζει το θέμα του «εαυτού» και της συγκρότησής του από το πεδίο της συνείδησης και της «υπόστασης» σε εκείνο της «σωματικότητας» και άρα της ασκητικής πρακτικής: εξηγεί «ότι η παραγωγή της εσωτερικότητας εντοπίζεται καθ’ ολοκληρίαν στο “έξω”, η συγκρότηση του υποκειμένου εντοπίζεται στην αντικειμενικότητα».

Εδώ παρατηρεί ο Balibar ελλοχεύει ένας «παραλογισμός της προσωπικότητας» και ενδεχομένως μπορούμε να πούμε ότι ο **Foucault** δεν μπόρεσε να διαφύγει τον κίνδυνο αυτό: το γεγονός ότι η εργασία του εαυτού πάνω στον εαυτό έχει τόσο μια παθητική πλευρά (ιστορικότητα των τρόπων αντικειμενοποίησης) όσο και μια ενεργητική πλευρά (δημιουργία του ύφους ζωής και σκέψης του καθενός μας), παραπέμπει όπως είναι φανερό, τόσο σε μια πολιτισμική κανονικότητα όσο και στην σκόπιμη διακινδύνευση να γίνει κάποιος κάτι άλλο από που είναι. Το αποτέλεσμα όλων αυτών ο Balibar ισχυρίζεται ότι είναι «η λανθάνουσα ταλάντευση ανάμεσα σε μια μοιρολατρία (που περιοδικώς αποκηρύσσει ο **Foucault**) και σε έναν *de facto* βολонταρισμό (στον οποίο δεν επιδρά διορθωτικά η νιτσεική αναφορά)».¹²⁰³

Μια διάσταση της κριτικής που απήθυναν στον **Foucault** ορισμένοι μαρξιστές αφορά την ανάλυση των ίδιων των “σχηματισμών λόγου”¹²⁰⁴: θεωρείται πως υπάρχει αδυναμία ανάλυσής τους με ταξικούς όρους. Ενώ αναλύονται δηλαδή οι διασπορά και η διαφοροποίηση των λόγων, δεν εξετάζονται οι ταξικοί ιδεολογικοί όροι αυτής της διαφοροποίησης. Θα έπρεπε επομένως, να αναλυθούν οι λόγοι σε αναφορά με ό,τι

¹²⁰¹ Μια άλλης μορφής κριτική γίνεται επίσης στον **Foucault**, έχει την εξής όψη: ενώ ο ίδιος επεξεργάζεται και αναλύει τις “νόρμες”, τις διαδικασίες υποκειμενοποίησης, εντούτοις δεν αναφέρεται επί της ουσίας σε κάποια δυνατότητα “παραγωγής” και επινόησης νέων νορμών.

¹²⁰² Etienne Balibar: *Πολιτική και Αλήθεια*, σελ. 38. Ο Balibar βέβαια θεωρεί πως η κίνηση αυτή παραμένει ημιτελής: η απορία σχετίζεται ακριβώς με τις έννοιες του «εαυτού» και της «ατομικότητας», τις οποίες ο **Foucault** «δεν επεξεργάζεται κριτικά».

¹²⁰³ Etienne Balibar: *Πολιτική και Αλήθεια*, σελ. 40.

¹²⁰⁴ οι θεσμοί, ή «θεωρητικές μορφές» σύμφωνα με την ορολογία του Althusser.

τους οργανώνει “από έξω”, τους “ταξικούς ιδεολογικούς σχηματισμούς”.¹²⁰⁵ Πώς εξηγείται το γεγονός ότι οι άνθρωποι αναπαράγουν τις κοινωνικές σχέσεις (και την καθυπόταξή τους) με τη θέλησή τους; Σύμφωνα με αυτή τη γραμμή κριτικής, το πρόβλημα της (ιδεολογικής) «εσωτερικεύσης των γνωμών» (έγκληση των ατόμων ως υποκειμένων) δεν τίθεται με σαφήνεια - δεν αναγνωρίζεται από τον **Foucault** η κεντρικότητα της ιδεολογίας ως μηχανισμού συγκρότησης των κοινωνικών υποκειμένων.¹²⁰⁶

Ακόμη παραπέρα: ο **Foucault** υποτίθεται πως δεν επεξεργάζεται αναλυτικά την «θετική, παραγωγική πλευρά των αντιστάσεων», τη δυνατότητα να (ανα)παράγουν αντίπαλες ιδεολογικές πρακτικές ή αντίπαλους λόγους. Πώς παράγονται εναλλακτικές κοινωνικές πρακτικές και τρόποι παραγωγής; Ενώ ο **Foucault** επικαλείται την αντίσταση, «εντούτοις τα πραγματικά περιθώρια που της αφήνει ως μηχανισμού παραγωγής εναλλακτικών σχηματισμών λόγου και ανταγωνιστικών “γνωμών” είναι πολύ μικρά».¹²⁰⁷

Ο **Foucault** γενικότερα όπως είδαμε παραπάνω δεν προχώρησε στην εξέταση της παραγωγής ευρύτερων κοινωνικών υποκειμένων, και δεν διετύπωσε ασφαλώς μια “θεωρία των τάξεων”. Ο **Foucault** αναγνωρίζει τη σημασία των εργατικών αγώνων, διαπιστώνει τη βανασότητα της εργασίας στον καπιταλισμό, εντοπίζει την σημασία της αύξησης της παραγωγικότητας ως απαίτησης της αστικής τάξης, ωστόσο σύμφωνα με αυτή τη σειρά ενστάσεων παραγνωρίζει τη σημασία της εκμεταλλευτικής σχέσης ως ειδικά καπιταλιστικής.¹²⁰⁸

Ποιες είναι οι συνέπειες μιας αντίληψης των σωμάτων ως «ύστατων» σημείων ανάλυσης της κοινωνικής πραγματικότητας; Ως προς αυτό ο E. Balibar υποστηρίζει ότι ο Marx προχώρησε πιο μακριά: αντιλήφθηκε τα ίδια τα σώματα ως «σχέσεις» και όχι ως ύστατα αντικείμενα ανάλυσης. Πρόκειται εδώ για μια κρίσιμη διαφορά ανάμεσα σε **Foucault** και Marx: ο **Foucault** κατανοεί το κοινωνικό πεδίο με όρους κοινωνικών πρακτικών, με όρους σχέσεων μεταξύ δυνάμεων ‘ ο Marx το

¹²⁰⁵ Pecheux M.: “Remontons de **Foucault** a Spinoza”, (*L'inquiétude du discours*) Editions de Cendres 1990. Η επισήμανση της αλτουσεριανής κριτικής προσέγγισης του Pecheux γίνεται από τους: Τ. Μπέτζελο & Π. Σωτήρη στο “Σώματα, Λόγοι, Εξουσίες: Ξαναγυρνώντας στην «Περίπτωση Φουκώ»”, περιοδικό *Θέσεις*, τεύχος 89, 2004.

¹²⁰⁶ «Η ιδεολογία δεν είναι το “όπλο” της κυρίαρχης τάξης απέναντι στους κυριαρχούμενους, αλλά το πεδίο όπου συγκροτείται και η ίδια η κυρίαρχη τάξη ως τέτοια, ως υποκείμενο», όχι με όρους συνείδησής της αλλά με όρους των κοινωνικά αναγκαίων παραγνωρίσεων, ώστε να μπορεί να αναπαράγεται η σχέση ταξικής κυριαρχίας. Έτσι, ενώ ο **Foucault**, σωστά, δίνει έμφαση στις πρακτικές σε σχέση με την ανάδυση των γνωμών, «εντούτοις δεν το ολοκληρώνει σε ένα σχήμα αναπαραγωγής των πρακτικών». (“Σώματα, Λόγοι, Εξουσίες: Ξαναγυρνώντας στην «Περίπτωση Φουκώ»”, περιοδικό *Θέσεις*, τεύχος 89, 2004, σελ. 100-101).

¹²⁰⁷ Κατά τον Balibar ενώ στους Spinoza, Hegel, Marx υπάρχει μια φιλοσοφική και πολιτική γραμμή ενός «αναγκαίου γίνεσθαι της ελευθερίας», στον **Foucault** βρίσκουμε αντίθετα ένα «ενδεχομενικό γίνεσθαι αντιστάσεων» (Balibar, *La crainte des masses*, Galilee 1997).

¹²⁰⁸ Ο **Foucault**, σύμφωνα με αυτή την οπτική δεν κατορθώνει να διαμορφώσει μια «θεωρία του πολιτικού»: παρά την τυπολογία των εξουσιαστικών πρακτικών και την εμμενή μη-οντολογία του εξουσιαστικού φαινομένου, παρ’ όλα αυτά δεν συγκροτείται μια «θεωρία της πολιτικής πρακτικής, ως εκείνης της συμπίκνωσης πρακτικών που αφορούν τη διαχείριση αντιφάσεων και κοινωνικών συμμαχιών, και η οποία είναι πάντοτε ένας συνδυασμός ανάμεσα στην πειθαρχία και την παραγνώριση». «Αυτή τη συγκροτητική, ενοποιητική λειτουργία, η οποία περιλαμβάνει ιδεολογικές πρακτικές, πολιτικά προτάγματα, υλικές παραχωρήσεις και συμβιβασμούς, παραβλέπει ο **Foucault**, κάτι που εκτός των άλλων οδηγεί και στην υποτίμηση της δυνατότητας μιας ανοιχτής διαδικασίας κοινωνικού και πολιτικού πειραματισμού, η οποία θα μπορούσε να διαμορφώσει ένα συνολικό αντικαπιταλιστικό πολιτικό πρόταγμα». (“Σώματα, Λόγοι, Εξουσίες: Ξαναγυρνώντας στην «Περίπτωση Φουκώ»”, σελ. 102-103). Ο **Foucault**, θεωρείται πως υποτιμά γενικότερα και την σημασία της «καπιταλιστικής αγοράς» ως μηχανισμού που παράγει πραγματικές πιέσεις για παραγωγικότητα και ένταση της εκμετάλλευσης.

αντιλαμβάνεται με όρους κοινωνικών σχέσεων. Αλλά κοινωνικές σχέσεις, σημαίνει «*ανάλυση με βάση μια λογική της αντίθεσης*» επισημαίνει ο Balibar, «*μια λογική εσωτερίκευσης της ίδιας της σχέσης, έτσι ώστε οι ανταγωνιστικοί όροι να γίνουν λειτουργίες ή φορείς αυτής της σχέσης*». Με τον τρόπο αυτό οι ταξικές σχέσεις γίνονται νοητές ως σχέσεις «*από τις οποίες δεν μπορούν να ξεφύγουν οι κυριαρχούμενοι παρά καταστρέφοντας την ίδια τη σχέση της καθυπόταξης*».¹²⁰⁹

Μινιμαλιστική Επανάσταση Αισθητικής Υφής;

Οι Deleuze και **Foucault** έφεραν στο φως με το έργο τους την συνολική κρίση του πολιτικού παραδείγματος της νεωτερικότητας: κρίση της νεωτερικής ιστορικότητας, όπως επισημαίνει ο Daniel Bensaid, κρίση των στρατηγικών χειραφέτησης, κρίση και των κριτικών θεωριών.¹²¹⁰

Ο **Foucault** δήλωσε το ενδιαφέρον του για «το συμβάν». Τι είναι ωστόσο ένα συμβάν «χωρίς ιστορία», ξεριζωμένο από τις συνθήκες δυνατότητάς του; Δεν είναι εύλογος ο μετασχηματισμός του σε απλή υποκειμενική επιθυμία, ή σε αμιγώς αφηρημένη ενδεχομενικότητα; Τι συνιστά εν τέλει την «ενικότητά του»; Ο Daniel Bensaid θεωρεί ατυχή την άποψη που εξέφρασε ο **Foucault** σχετικά με το «*κατά πόσο είναι επιθυμητή η επανάσταση*»: η επανάσταση ανάγεται με τον τρόπο αυτό λειο ο Bensaid σε «υπόθεση επιθυμητικής υποκειμενικότητας». Ο **Foucault** θεωρούσε πως δεν υπήρχε στον ορίζοντα η δυνατότητα για «*μια προσημολογία*», «*δεν υπάρχει πλέον προσανατολισμός*», δεν υπάρχει πλέον ούτε μια χώρα για να «*επικαλεστούμε*» και «*να πούμε: να τι πρέπει να γίνει*» είχε πει κάποια στιγμή. Για τον Bensaid η «*απομαύγηση*» αυτή ήταν γενικά λογικό επακόλουθο μιας «*ψευδαισθητικής επένδυσης στις κρατικές περιπέτειες της επαναστατικής προσδοκίας*» όπως λειο. Αντί η επαναστατική σκέψη να υπερβεί την κρίση της μέσα από την εξάπλωση της διαρκούς επανάστασης, έτεινε να συρρικνώνεται και να ανάγεται «*στις μοριακές επαναστάσεις των τεχνικών και της καθημερινής ζωής*». Ο **Foucault** στρέφεται σε μια επανάσταση «*όχι απλώς ως ένα πολιτικό σχέδιο, αλλά ως ύφος, ως τρόπο ύπαρξης, με την αισθητική του, τον ασκητισμό του, τις ιδιαίτερες μορφές σχέσης με τον εαυτό και με τους άλλους*». Πρόκειται, για μια «*μινιμαλιστική επανάσταση, που παραπέμπει σε ένα ύφος και μια αισθητική, και δεν έχει καμία πολιτική φιλοδοξία. Ο δρόμος είχε ανοίξει κατά το ήμισυ για τις εξεγέρσεις μικρής κλίμακας και τις λεπτές μεταμοντέρνες ηδονές*».¹²¹¹

Για τον **Foucault** η εποχή της ‘Επανάστασης’ επισκίασε τα πάντα, μια τεράστια προσπάθεια να «*εισαχθεί η εξέγερση στο εσωτερικό μιας ορθολογικής και*

¹²⁰⁹ Balibar, *La crainte des masses*, Galilee 1997. Επίσης βλπ. E. Balibar: “**Foucault** and Marx: The question of nominalism”, στο T.J. Armstrong (ed.): *Michel Foucault- Philosopher*, Routledge 1992, σελ. 38-57. Αυτό το σημείο λοιπόν ‘σχεσιακής ανάλυσης’ και σύλληψης υποτίθεται πως απουσιάζει από τον **Foucault**: αυτό τον αναγκάζει και να παρακάμψει την ειδικότητα της εκμεταλλευτικής σχέσης που είναι η κεφαλαιακή σχέση, αντιλαμβάνεται τη σχέση αστικής τάξης και προλεταριάτου ως εξωτερική σχέση μεταξύ ανεξάρτητων δυνάμεων, εκ των οποίων η μία κυριαρχεί επί της άλλης ‘αντίθετα, για τον Marx υπάρχει ένα πρωτείο της ίδιας της σχέσης πάνω στους (ανταγωνιστικούς) όρους της, οι οποίοι δεν μπορούν να νοηθούν ανεξάρτητοι ο ένας του άλλου, αλλά μόνο μέσω της εσωτερίκευσης της σχέσης που τους συνδέει χωρίζοντάς τους.

¹²¹⁰ Daniel Bensaid: “(Α)πολιτικές του **Foucault**”, Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72 (11-12/ 2006). Ενάντια σε μια γραμμική εκδοχή ιστορίας η οποία απολιθώνεται στην εύτακτη σειρά της προοδευτικής τελεολογίας, ο Deleuze αντέταξε το “γίγνεσθαι”: «*το γίγνεσθαι είναι ρίζωμα, δεν είναι ταξινομητικό ή γενεαλογικό δέντρο*» (Gilles Deleuze, Felix Guattari: *Mille Plateaux*, Minit Paris 1980, σελ. 291). Το γίγνεσθαι παραμένει ανοιχτό την πληθυντικότητα των δυνατοτήτων. Ενάντια στο δοθέν άπαξ «νόημα της ιστορίας» και την τυραννία των βουβών δομών αυτό που προτάσσεται είναι η «παραγωγή συμβάντων».

¹²¹¹ D. Bensaid: “(Α)πολιτικές του **Foucault**”, Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72, σελ. 22.

ελέγξιμης ιστορίας». Πρέπει μάλλον να εγκαταλείψουμε την «κενή μορφή μιας οικουμενικής Επανάστασης» ώστε να αντιληφθούμε με μεγαλύτερη διαύγεια την πληθυντικότητα των εξεγέρσεων, καθότι «τα φαντασιακά περιεχόμενα της εξέγερσης δεν αφανίστηκαν τη μεγάλη μέρα της Επανάστασης». Ελλείπει πολιτικής επανάστασης μπορούμε επομένως, συμπεραίνει ο Bensaid να επιστρέψουμε στις μεγάλες πληβειακές και θεολογικές ετεροδοξίες, στις υπόγειες αιρέσεις, στις πεισματικές αντιστάσεις, «στην αυθεντικότητα των μουζίκων την οποία εξυμνούσε ο Solzhenitsyn. Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο, η ιρανική επανάσταση επρόκειτο να αποτελέσει για τον **Foucault** το κίνητρο για μια αντιστροφή της συλλογιστικής και την ένδειξη μιας νέας σημασιολογίας των ιστορικών χρόνων». Για τον **Foucault** επρόκειτο για την έλευση ενός νέου είδους επαναστάσεων την οποία δεν μπορούσαν να καταστήσουν κατανοητή παρωχημένα μαρξιστικά στερεότυπα. Το Ισλάμ υπογράμμισε, δεν είναι απλώς μια θρησκεία, αλλά «τρόπος ζωής, ένας τρόπος ένταξης σε μια ιστορία και σε έναν πολιτισμό που κινδυνεύει να αποτελέσει μια τεράστια πυριτιδαποθήκη». Η ιρανική επανάσταση αποτελούσε έκφραση μιας «τέλεια ενοποιημένης συλλογικής βούλησης». Ο **Foucault** είχε αρχικά την πεποίθηση ότι, (όπως έγραφε στην *Corriere della Sera*) δεν θα υπάρξει κόμμα ή κυβέρνηση του Khomeini. Επρόκειτο, δηλαδή για μια πρώτη εκδοχή αυτού που άλλοι θα ονόμαζαν “αντι-εξουσία”: το «τεράστιο αυτό κίνημα από τα κάτω», «στα όρια μεταξύ ουρανού και γης» υποτίθεται ότι ξέφυγε από τις δυαδικές λογικές της νεωτερικότητας και τη δυτική ορθολογικότητα ‘ το Ισλάμ δεν αποτελούσε απλώς «όπιο του λαού», επρόκειτο αληθινά για ένα «πνεύμα ενός κόσμου δίχως πνεύμα», σύζευξη ανάμεσα σε μια επιθυμία για ριζική αλλαγή και σε μια συλλογική βούληση.

Με δεδομένη τη διάχυση στο σώμα της Δύσης των πειθαρχιών που ο ίδιος ο Διαφωτισμός επινόησε, το ενδιαφέρον του **Foucault** που στρεφόταν στην σιτική πνευματικότητα και τη μαρτυρολογική μυθολογία, ενύπαρκτη στην ιρανική επανάσταση, «αντηχούσε τις έρευνές του για τη μέριμνα και τις τεχνικές του εαυτού». Αντηχούσε επίσης «την αναβίωση του παπικού ακτιβισμού υπό τον πάπα Ιωάννη-Πάυλο τον 2^ο, τον ρόλο της εκκλησίας στο πολωνικό λαϊκό κίνημα, αλλά και την επιρροή της θεολογίας της απελευθέρωσης στη Λατινική Αμερική».¹²¹²

Ο **Foucault** όπως είδαμε εξέλαβε με μια έννοια τον σιτισμό ως μια γλώσσα της λαϊκής ανταρσίας, η οποία «μετασχηματίζει έναν τεράστιο αριθμό από δυσaréσκειες, μίσση, δυστυχία και απελπισία σε μια δύναμη» - επρόκειτο για μια αυθόρμητη προσπάθεια «να πολιτικοποιηθούν δομές που είναι άρρηκτα κοινωνικές και θρησκευτικές». Στον Claude Mauriac ο οποίος ανησυχούσε για τις παράπλευρες ζημίες μιας συγχώνευσης (θρησκευτικής) πνευματικότητας και πολιτικής, ο **Foucault** απαντούσε: «και η πολιτική χωρίς πνευματικότητα, αγαπητέ μου Claude;».

Ο **Foucault** παρέβλεψε μάλλον τον κίνδυνο απορρόφησης του κοινωνικού και πολιτικού μέσα σε ένα θεοκρατικό κράτος ολοκληρωτικού χαρακτήρα. Γοητευμένος από μια επανάσταση χωρίς καθοδήγηση από κάποιο «κόμμα της πρωτοπορίας» ο **Foucault** ήθελε να βλέπει στον σιτικό κλήρο μόνο την αδιαμεσολάβητη ενσάρκωση μιας γενικής βούλησης του ενωμένου πλήθους. Για τον Bensaid «αυτή η μονόφθαλμη αν όχι τυφλή λατρεία εδραζόταν στην ιδέα μιας μη αναγώγιμης διαφοράς ανάμεσα σε δύο μορφές λόγου και σε δύο τύπους κοινωνιών, ανάμεσα σε Ανατολή και σε Δύση. Ο αντι-οικουμενισμός του **Foucault** έβρισκε στο Ιράν την πρακτική του εφαρμογή». Το ίδιο και η «αντι-ολοκληρωτική ρητορική των τελών της δεκαετίας του '70, η οποία έβρισκε τον “τρίτο δρόμο” της μεταξύ ναζιστικού ολοκληρωτισμού και “κομμουνιστικού” ολοκληρωτισμού».

¹²¹² D. Bensaid: “(Α)πολιτικές του **Foucault**”, Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72, σελ. 24.

Είχε βρεθεί λοιπόν επιτέλους η ζητούμενη πνευματική μορφή της χειραφέτησης; Το 1978 επιστρέψαμε στο «σημείο μηδέν»; «Μέσα από ένα είδος ανεστραμμένου ανατολισμού, η σωτηρία βρισκόταν εφεξής σε μια μη αναγώγιμη ιρανική ετερότητα»: οι ιρανοί «δεν έχουν το ίδιο καθεστώς με εμάς». Ο πολιτισμικός σχετικισμός ωστόσο μπορεί να δικαιολογήσει τον αξιολογικό σχετικισμό; Ο **Foucault** είχε επικρίνει την αξίωση μετατροπής του Sartre σε εκπρόσωπο του οικουμενικού στοιχείου, εν τούτοις «το να γίνεσαι εκπρόσωπος των ενικοτήτων που δεν διαθέτουν ορίζοντα οικουμενικότητας δεν είναι λιγότερο επικίνδυνο», υποστηρίζει ο Bensaïd.¹²¹³

Ο Maxim Rodenson με άρθρα του στη Le Monde έμμεσα απαντούσε στον **Foucault**: ο Rodenson θεωρούσε ότι η «αφύπνιση του ισλαμικού φονταμενταλισμού» απηχούσε μια τάση προς έναν τύπο «αρχαϊκού φασισμού». Εν τούτοις βέβαια μια αναγωγή του πρωτότυπου φαινομένου της «κληρικής δικτατορίας» στο παλιό σχήμα του ευρωπαϊκού «φασισμού», καθώς και οι συνδηλώσεις μιας αξιακής κλίμακας που υπονοούνται στον όρο «αρχαϊκός» δεν αποτελούσαν πειστική κριτική.

Ο Bensaïd τονίζει την αξία των άρθρων του **Foucault** για το Ιράν, ωστόσο ισχυρίζεται πως «όσο συγκυριακά και εάν είναι, δεν συνιστούν μια εξολίσθηση της σκέψης του, αλλά εκφράζουν ακριβώς τη δοκιμασία στην οποία υποβλήθηκε μια υπό διαμόρφωση συλλογιστική».¹²¹⁴

Ο **Foucault** είχε σε μια συνέντευξή του δηλώσει κατηγορηματικά: δεν ήθελε να παίξει «το ρόλο εκείνου που επιβάλλει λύσεις. [...] Αρνούμαι το ρόλο του διανοούμενου ως αντίγραφου και ταυτόχρονα ως άλλοθι του πολιτικού κόμματος». Στόχος του ήταν «να καταστρέφει προδηλότητες». «Κυριευμένος από την οργή των γεγονότων» όπως λει, ο **Foucault** αφήνεται στον κουρνιαχτό των συγκεκριμένων των πραγματικών γεγονότων. Ο Bensaïd πιστεύει αντιθέτως πως «η αναδίπλωση στην δημοσιογραφική καθημερινότητα αποτελεί ομολογία στρατηγικής αδυναμίας».

«Οφείλουμε, γράφει ο Bensaïd, στον **Foucault**, την ουσιαστική διάκριση ανάμεσα στο κράτος και την εξουσία. Το 1975, γράφαμε έτσι επηρεασμένοι από αυτόν, ότι το κράτος πρέπει να τσακιστεί και η εξουσία να εξασθενήσει. Αλλά αυτή η άποψη δεν λει τίποτα για την ειδική θέση του κράτους στους μηχανισμούς και στα αποτελέσματα της εξουσίας. Καθίσταται έτσι δυνατό να διαλυθεί η εξουσία στις σχέσεις εξουσίας, και η επαναστατική στρατηγική στο σύνολο των μοριακών αντιστάσεων». Εάν κοινωνία χωρίς σχέσεις εξουσίας δεν υπάρχει, τι συμβαίνει με το κράτος ως ειδική ιστορική μορφή κυριαρχίας; «Μπορεί το ζήτημα του κράτος να διαλυθεί στη διασπορά των εξουσιών; Το ίδιο και η καπιταλιστική εκμετάλλευση στον βιοπολιτικό έλεγχο;».¹²¹⁵

Οι αναλύσεις του **Foucault** οδηγούν όπως έλεγε στην απαλλαγή από «κάθε ενοποιητική και ολοποιητική παράνοια», το μεγάλο προλεταριακό Υποκείμενο διαλύεται, και οι κοινωνιολογικές κατηγορίες περί τάξεων έρχονται σε δεύτερη μοίρα – αυτό που ενδιαφέρει τον **Foucault** δεν είναι μια (μαρξίζουσα) κοινωνιολογία των τάξεων αλλά η στρατηγική μέθοδος που αφορά την ίδια την πάλη.

Εάν οι ιστορικές (στρατηγικές) αναλύσεις εκμηδενισθούν σε «προφητείες», τι απομένει από «μια πολιτική δίχως πρόγραμμα, αναρωτιέται ο Bensaïd, από ένα κίνημα

¹²¹³ «η άρνηση της σκλαβιάς ή της καταπίεσης των γυναικών δεν είναι υπόθεση κλίματος, καιαιοθησίας, ή ηθών και εθμών, λει ο Bensaïd. Οι πολιτικές, θρησκευτικές και ατομικές ελευθερίες δεν είναι λιγότερο σημαντικές στην Τεχεράνη απ' όσο είναι στο Λονδίνο».

¹²¹⁴ Ένα ακόμη άρθρο για την πρόσληψη από τον **Foucault** της Ιρανικής Επανάστασης: Michiel Leezenberg: "Power and political Spirituality: Michel **Foucault** on the Islamic Revolution in Iran", στο J. Neubauer (ed.): *Cultural History after Foucault*, Aldine de Gruyter 1999, σελ. 63-80.

¹²¹⁵ D. Bensaïd: "(Α)πολιτικές του **Foucault**", Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72, σελ. 26.

δίχως σκοπό, από ένα τεντωμένο τόξο και από ένα βέλος που δεν σημαδεύουν πλέον κανένα στόχο;». Η έκλειψη της στρατηγικής σκέψης συνοδεύεται από μια επιστροφή σε κλασικά φιλοσοφικά σχήματα όπου αναλαμβάνουμε να επιτηρούμε «τις καταχρήσεις της εξουσίας εν ονόματι της πολιτικής ορθολογικότητας». Ο **Foucault** στα τελευταία έργα επιστρέφει σε έναν μετασχηματισμένο Διαφωτισμό όπου το ζήτημα δεν είναι να προσαχθεί σε δίκη η ορθολογικότητα αλλά περισσότερο να ερευνηθεί η συμβατότητά της με τη βία. «Ετούτη η ύστατη επιστροφή στον Kant δεν μπορούσε λείπει ο Bensaïd να περατωθεί παρά μόνο πάνω στις στάχτες του Marx ή τουλάχιστον ενός ορισμένου μαρξισμού [...]». Η ταύτιση του μαρξισμού με ένα «είδος δικαστηρίου του ορθού λόγου» είναι σύμφωνα με τον Bensaïd αναίρεσιμη. Ο **Foucault** είχε ευχηθεί όπως είδαμε να απελευθερωθεί ο Marx από την δογματική του κόμματος που τον φυλάκιζε, να εφευρεθούν νέες μορφές στοχασμού χωρίς υποταγή σε εφήμερες μόδες. Ζητούμενο επίσης είναι καταλήγει ο Bensaïd να κατανοηθεί ότι «ένα μέλλον χωρίς Marx είναι αδύνατο» (Derrida), «όχι να επιλεγεί η επιστροφή στον καντιανό καθαρό λόγο ή στην αγγλοσαξονική φιλελεύθερη φιλοσοφία». ¹²¹⁶

Υπάρχει τελικά μια πολιτική του Foucault;

Εν τέλει υπάρχει μια πολιτική του **Foucault**; ¹²¹⁷ Το ερώτημα τίθεται με τις εξής τρεις έννοιες: πρώτα απ' όλα μπορούμε να αναρωτηθούμε εάν συγκροτείται μέσα από τα βιβλία του μια «θεωρία της εξουσίας», εάν μέσα από τις επιστημολογικές μήτρες των ερευνών φωτίζονται και αναδεικνύονται οι νομικο-πολιτικές μήτρες της γνώσης, οι αρθρώσεις εξουσίας και γνώσης. Δεύτερον, μπορεί κανείς να ερευνησει τις πράξεις του «ενταγμένου» **Foucault** και να αναζητήσει εάν συνιστούν αυτό που κοινότητα αποκαλούμε «μια πολιτική», το επαρκές, δικαιολογημένο σύνολο θέσεων όπου διατυπώνει κανείς ό,τι θα έπρεπε να κάνουμε για να γίνει δυνατό «το ευ ζην». Τέλος, τρίτον, μπορεί κάποιος να υποθέσει μια άμεση ή έμμεση «πολιτική φιλοσοφία» του **Foucault**, στοχασμοί για κάποιους έσχατους σκοπούς.

Ο Guy Lardrau υποστηρίζει ότι υπάρχει «μια λαϊκή εικόνα για τον **Foucault**» σύμφωνα με την οποία η πολιτική του υπό την δεύτερη έννοια (θέσεις και πολιτική ένταξη) απορρέει από την πολιτική του υπό την πρώτη έννοια (μια θεωρία της εξουσίας που πηγάζει από τα βιβλία του), ενώ και οι δύο μαζί απαιτούν την βουβή παρουσία μιας πολιτικής υπό την τρίτη έννοια (πολιτική φιλοσοφία) ως απύσχα αιτία. «Μια εικόνα που τον θεωρεί [...] ως το φιλόσοφο αυτών που κάποια στιγμή μπόρεσαν να αναγνωριστούν κάτω από τις σημαίες του “αριστερισμού”». Για τον Lardrau: δεν υπάρχει μια θεωρία της εξουσίας, αλλά των εξουσιών ‘ δεν συνάγεται από αυτήν αναγκαστικά μια αγωνιστική πρακτική (στην καλύτερη περίπτωση μπορούμε να πούμε ότι η θεωρία εξουσιοδοτεί μια πρακτική) ‘ και τέλος, η πρώτη νομιμοποιεί τη δεύτερη μόνο στο βαθμό που μαζί αποκλείουν κάθε σχέδιο μιας πολιτικής φιλοσοφίας.

Ο **Foucault** σύμφωνα με αυτή τη συλλογιστική, είναι ένας φιλόσοφος «που δεν προτείνει απολύτως καμία λύση, που δεν λείπει απολύτως τίποτε που να μας υπόσχεται ότι θα ζήσουμε καλύτερα». Γι' αυτόν η αντίσταση έπαιρνε τη σημασία της απόρριψης κάθε τελεολογίας.

Ο **Foucault** παρατηρεί σε κάποιο σημείο ο Edward Said, έστρεψε την προσοχή του, από τις δυνάμεις που αντιστέκονται στον αποκλεισμό και την απομόνωση –

¹²¹⁶ D. Bensaïd: “(Α)πολιτικές του **Foucault**”, Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72, σελ. 27-28.

¹²¹⁷ Guy Lardrau: “Μια πολιτική μορφή” στο περιοδικό *Διαβάζω*: αριθ. τεύχους 125, αφιέρωμα *Μισέλ Φουκώ*, 08/ 1985, σελ. 34.

εγκληματίες, ποιητές, απόβλητους κ.ά. – και εφόσον η εξουσία βρίσκεται παντού, στους τοπικούς νόμους της μικροφυσικής της δύναμης που περιβάλλουν το άτομο. Το εγώ συνεπώς έπρεπε να μελετηθεί, να καλλιεργηθεί και να αναδιαμορφωθεί, να συγκροτηθεί. Το έργο του **Foucault**, απομακρύνεται από την ενδελεχή εξέταση των κοινωνικών συνόλων, επικεντρώνοντας στο άτομο ως οντότητα μέσω μιας μικροφυσικής της ισχύος στην οποία «είναι μάταιο να αντισταθεί». Σε αντίθεση με τον Frantz Fanon ο οποίος ωθεί το διανοητικό οπλοστάσιό του σε αντιεξουσιαστική κατεύθυνση λειο ο Said, ο **Foucault** «ίσως εξαιτίας της απογοήτευσής του τόσο από τις εξεγέρσεις της δεκαετίας του '60 όσο και από την Ιρανική Επανάσταση, παρεκκλίνει τελείως από την πολιτική».¹²¹⁸

Η Φιλοσοφική-Δημοσιογραφική Κάλυψη της Ιρανικής Επανάστασης

Η διερεύνηση της διακυβέρνησης όπως είδαμε από τον **Foucault**, προσφέρει μια σημαντική οπτική για την ανάλυση του νεο-φιλελευθερισμού ως πολιτικής στρατηγικής και κυρίως, φωτίζει και την παρούσα κρίση του, τη κρίση της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης. Έλεγε ο **Foucault**: «[...] μέσα από την παρούσα οικονομική κρίση και τις μεγάλες αντιθέσεις και συγκρούσεις που διαγράφονται ανάμεσα σε πλούσια και φτωχά έθνη μπορούμε να δούμε μια κρίση διακυβέρνησης. Ως διακυβέρνηση εννοώ το σύνολο θεσμών και πρακτικών μέσω των οποίων καθοδηγούν τους ανθρώπους από την διοίκηση έως την εκπαίδευση. Είναι αυτό το σύνολο διαδικασιών, τεχνικών, μεθόδων που εξασφαλίζουν την καθοδήγηση των ανθρώπων από ανθρώπους που μου φαίνεται ότι βρίσκεται σε κρίση σήμερα.[...]. Βρισκόμαστε ίσως μπροστά σε μια μεγάλη κρίση επανεκτίμησης του προβλήματος της κυβέρνησης».

Ο **Foucault** βρέθηκε πάντα στο πλευρό των καταπιεσμένων κι εξεγερμένων, των φυλακισμένων, των ομοφυλοφίλων, των αποκλεισμένων, των “μυσταζαφίν”, των απόκληρων της Ιρανικής Επανάστασης. Όσον αφορά το τελευταίο, ακόμα και σήμερα από κάποιους κατηγορείται λίγο-πολύ σαν ένας διανοητικός σύμμαχος και «συνένοχος» του ισλαμισμού στη Δύση.¹²¹⁹ Κι όμως: σε εκείνα τα άρθρα “φιλοσοφικής δημοσιογραφίας” ο **Foucault** πήρε ενεργητική θέση στο πλευρό μιας εν εξελίξει επανάστασης, ενάντια στην τυραννία του Σάχη και τον αμερικανικό ιμπεριαλισμό. Ο αρχικός πραγματικός ενθουσιασμός του **Foucault** για την Ιρανική Επανάσταση¹²²⁰ έχει δεχθεί έντονη κριτική από μερίδα της αριστεράς στην Ευρώπη. Αυτό ωστόσο που επεδίωξε ο **Foucault** τότε δεν ήταν άλλο από το να κατανοήσει την ιδιαιτερότητα της ανάδυσης του ριζοσπαστικού πολιτικού Ισλάμ και να επανεκτιμήσει τη σημασία μιας “πολιτικής πνευματικότητας”.

Όπως γράφει σε κάποιο σημείο ο Bernard H.-Levy ο **Foucault** υπήρξε «νομάδας φιλόσοφος», στρατευμένος, ακτιβιστής, αριστεριστής - δεν θα έπρεπε να κατηγορείται με τόσο μένος για το “λάθος” της υποστήριξης της Ιρανικής Επανάστασης.¹²²¹ Τα κείμενα-άρθρα (έντεκα ανταποκρίσεις και όχι τρεις όπως πιστεύουν οι περισσότεροι) δείχνουν πως επρόκειτο για μια έντονη και σύνθετη διανοητική πορεία γεμάτη ερωτηματικά και αμφιβολίες, πολλές συναντήσεις, πολλές

¹²¹⁸ Edward W. Said: *Κουλτούρα και Ιμπεριαλισμός*, εκδ. Νεφέλη 1996, σελ. 315. Ο Said σημειώνει αλλού πως παρ’ ότι οι γενεαλογικές ανακαλύψεις υπήρξαν ιδιαίτερα χρήσιμες, η «ιμπεριαλιστική εμπειρία» είναι κάτι το οποίο δεν απασχόλησε τον **Foucault** (E.W. Said: *Κουλτούρα και Ιμπεριαλισμός*, εκδ. Νεφέλη 1996, σελ. 68).

¹²¹⁹ Janet Afary- Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution Gender and the Seductions of Islamism* University of Chicago Press 2005.

¹²²⁰ Οι ανταποκρίσεις στην ιταλική *Corriere della Sera*.

¹²²¹ Bernard H. Levy: *Σκέψεις για τον Πόλεμο*, βλπ. κεφάλαια “Ο **Foucault** Δημοσιογράφος” και “Ο **Foucault** και το Ιράν” σελίδες 275-286.

εμπειρίες. Εκεί ο **Foucault** αφηγείται μέρα με την ημέρα και ώρα προς ώρα, με υποδειγματικό και λεπτομερή τρόπο τους ελιγμούς των βιομηχάνων, τους δισταγμούς των στρατηγών, τις διαδηλώσεις, την δυστυχία της καθημερινής ζωής των κατοίκων...¹²²² «Σε κάθε περίπτωση, δεν υπάρχει καμία σχέση με το κλισέ του αστόχαστου διανοούμενου που, μέσα στον πυρετό της στράτευσης, κάνει μια βόλτα στον τόπο των τεκταινόμενων και ευλογεί, από το ύψος της αυθεντίας του, τους τρελούς του Θεού».

Οι δημοσιογραφικές ανταποκρίσεις του **Foucault**, η πρώτη “Ο στρατός όταν τρέμει η γη” και η τελευταία “Μια μπαρουταποθήκη που λέγεται Ισλάμ” κάλυπταν όπως έχουμε δει παραπάνω μια χρονική περίοδο από τον Σεπτέμβρη του 1978 έως τον Φλεβάρη του 1979 – δηλαδή από το φθινόπωρο, οπότε λαμβάνουν χώρα οι πρώτες απαγορευμένες διαδηλώσεις με τις 3 έως 4 χιλιάδες νεκρούς αντιφρονούντες, μέχρι μερικές ημέρες μετά την επιστροφή του Χομεϊνί. Σχεδόν όλα δηλαδή τα ρεπορτάζ συμπυκνώνονται επί της ουσίας σε ένα μικρό χρονικό διάστημα πριν την εγκαθίδρυση της Ισλαμικής Δημοκρατίας. «Απέχουμε πολύ από την συμβατική εικόνα του φιλοσόφου με την μπότα της ισλαμικής δικτατορίας» υπογραμμίζει ο Levy.

Τα κείμενα αυτά είναι γεμάτα συμπάθεια πράγματι, «αλλά συμπάθεια προς τι ακριβώς;». Στο “Τι ονειρεύονται οι Ιρανοί”, ο **Foucault** παραδέχεται ότι δεν μπορεί να μιλήσει για την ισλαμική κυβέρνηση ως ένα «ιδανικό», όμως έγραφε «με έχει εντυπωσιάσει ως “πολιτική βούληση”». Ο **Foucault** θυμίζει στους δύσπιστους γάλλους πως «δεν είναι οι πιο αρμόδιοι» για να δίνουν επαναστατικές συμβουλές: το ζήτημα δεν ήταν το κατά πόσον η επανάσταση συμβάδιζε με τα δυτικά μοντέλα εγκαθίδρυσης μιας εξουσίας, αλλά «το ίδιο το αίτημα του ξεσηκωμού», η παύση της «εκούσιας υποδούλωσης», το μυστήριο της «γυμνής βούλησης που λέει “όχι” σε έναν ηγεμόνα». Αυτή λοιπόν η περιέργη οντότητα που ονομάζουμε «συλλογική βούληση» ήταν το θέμα: «δεν το συναντάς κάθε μέρα» εξομολογούνταν ο **Foucault**, είναι κάτι που το δέχεσαι, το χαιρετίζεις.

Τα ίδια τα άρθρα πρέπει να πούμε υπογραμμίζουν με σαφήνεια όλα τα ανησυχητικά σημάδια του νέου κινήματος, την «ξενοφοβία», την «υποδούλωση των γυναικών». Πάνω στην ιρανική σκηνή, γράφει ο **Foucault** στο τελευταίο κείμενο της *Monde*, «αναμειγνύονται το πιο σπουδαίο και το πιο αποτρόπαιο». Στην ανοιχτή επιστολή του στον Mehdi Bazargan όπως είδαμε στο πρώτο μέρος της εργασίας αυτής εκφράζει καθαρά την ανησυχία του για τις εκτελέσεις από οπαδούς του Χομεϊνί αντιφρονούντων, και για τις πρώτες δίκες. Τον Οκτώβριο επεσήμαινε τον «κίνδυνο ενός λουτρού αίματος» καθώς και την «ανησυχητική καθαρότητα» της προαναγγελλόμενης ισλαμικής κυβέρνησης. Ακόμη νωρίτερα ο **Foucault** είχε ήδη θέσει το πρόβλημα της μεγάλης σαγήνης που ασκούσε ο θάνατος σε μια θρησκεία που «την ενδιέφερε περισσότερο ο μάρτυρας παρά η νίκη».

Όλα αυτά δείχνουν λοιπόν πως δεν επρόκειτο για τυφλό ενθουσιασμό, μακαριότητα ή προσχώρηση άνευ όρων. Δεν θα έπρεπε, αντί να τον δικάζουμε μετά θάνατον, να του αναγνωρίσουμε ότι αντιθέτως ήταν από τους πρώτους που διέκριναν «αυτή τη μακάβρια, μαρτυρολογική, θυσιαστική διάσταση, που είναι το γνώρισμα του ριζοσπαστικού Ισλάμ;» ρωτά ο Levy.

¹²²² Ενδιαφέρουσα είναι η περιγραφή αυτού του θέματος από τον D. Eribon: *Michel Foucault*, 1991, σελ. 281-295. (Επίσης για την Ιρανική Επανάσταση βλπ. J. Miller: *The Passion of Michel Foucault*, 1993, σελ. 306-315).

1968 - “Προβληματοποίηση” του Μαρξισμού;

«Δεν είμαι ούτε αντίπαλος ούτε οπαδός του μαρξισμού» έλεγε ο Foucault: του θέτω ερωτήσεις: τι έχει να πει σε σχέση με εμπειρίες που του βάζουν ερωτήματα; Ο Μάης του 1968 επέτρεψε να αναδυθούν πολύ σημαντικά ερωτήματα προς την πολιτική.

Όπως το έθεσε με τους δικούς του όρους ο F. Guattari: τα γεγονότα του 1968 αποκάλυψαν τη δυνατότητα μιας νέου τύπου «μοριακής σύστασης του κοινωνικού πεδίου». Οι μάντες μεταβίβασης των εξουσιών από τις μάζες στο κόμμα αμφισβητήθηκαν, εν τούτοις πολλές προκαταλήψεις της αστικής ηθικής και κατασταλτικές συμπεριφορές ενάντια στην επιθυμία διατηρήθηκαν. Η πραγματική ρήξη λοιπόν θα επέλθει σύμφωνα με τον Guattari όταν όλα αυτά τα προβλήματα (γραφειοκρατίας, καταπίεσης κλπ.) θεωρηθούν «εξίσου σημαντικά με οποιοδήποτε οργανωτικό καθήκον [...]». Ο αγώνας «πρέπει να διεξαχθεί μέσα στις ίδιες τις γραμμές μας, ενάντια στην ίδια την εσωτερική μας αστυνομία. Δεν πρόκειται καθόλου για ένα δευτερεύον μέτωπο [...]. Όσο θα διατηρούμε τη διχοτομία ανάμεσα στον αγώνα στο ταξικό πεδίο και τον αγώνα στο πεδίο της επιθυμίας, κάθε είδους αφομοίωση θα παραμένει δυνατή».¹²²³

Υπάρχουν σύμφωνα με τον Guattari, τρεις τρόποι αντιμετώπισης των θεμάτων που σχετίζονται με τους μηχανισμούς της εξουσίας (εξουσία του αστικού κράτους, των γραφειοκρατών, εξουσία στο σχολείο, την οικογένεια, κατασταλτική εξουσία του υπερ-εγώ πάνω στο άτομο). Η πρώτη (κοινωνιολογική) προσέγγιση, η «αναλυτικο-φορμαλιστική», επιχειρεί να ανακαλύψει κοινά χαρακτηριστικά, να κατατάξει σε κατηγορίες και να κάνει διαχωρισμούς κατά είδη. Η δεύτερη, η «νεο-μαρξιστική», «συνθετικο-δυναμική» προσέγγιση, δεν διαχωρίζει ποτέ την θεωρητική περιγραφή από την αγωνιστική κοινωνική πρακτική. Συγκροτείται ωστόσο η ίδια σε συλλογικό σύστημα εκπροσώπησης της επιθυμίας των μαζών, και δεν αναγνωρίζει την ύπαρξη επαναστατικής επιθυμίας παρά μόνο στο βαθμό που κατορθώνει να της επιβάλλει τη θεωρητική διαμεσολάβηση του μαρξισμού και την πρακτική εκπροσώπηση του κόμματος. Η τρίτη προσέγγιση στηρίζεται στην έννοια της «επιθυμίας».

Μια «μικρο-πολιτική της επιθυμίας» δεν εμφανίζεται ποτέ ως “εκπρόσωπος” των μαζών και ερμηνευτής των αγώνων τους, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι καταδικάζεται από θέση αρχής οποιαδήποτε κομματική πρακτική, κάθε ιδέα προγράμματος. Εν τούτοις η «μικρο-πολιτική της επιθυμίας» θα αντιπαρατίθεται αδιάκοπα στις κατασταλτικές συνήθειες, τη γραφειοκρατία και τον ηθικολογικό

¹²²³ F. Guattari: *Η μοριακή επανάσταση*, εκδ. Κομμούνια 1984, σελ. 35. Όπως διευκρινίζει σε ένα κεφάλαιο για την «μικρο-πολιτική του φασισμού» ο Guattari, «δεν υφίσταται επιθυμία ή καταστολή καθεαυτή», και οι δύο λειτουργούν (ιστορικά) μέσα σε μια πραγματική κοινωνία – δεν πρόκειται δηλαδή για γενικές κατηγορίες, μεταθέσιμες.

Ειδικά όσον αφορά τον ολοκληρωτισμό και τον φασισμό, είμαστε αναγκασμένοι υποστηρίξει ο Guattari, να παραδεχθούμε την «μόνιμη παρουσία ενός ίδιου πάντα ολοκληρωτικού μηχανισμού που επιδιώκει να βρει το δρόμο του μέσα από όλων των ειδών τις δομές, φασιστικο-σταλινικές, αστικο-δημοκρατικές κλπ.». Τα διάφορα ολοκληρωτικά μοντέλα δημιούργησαν «μοντέλα για τον έλεγχο της επιθυμίας των μαζών» ανάλογα με τις μεταβολές των παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων. Πρέπει να ανακαλύψουμε τη μηχανική τους σύνθεση, υποστηρίζει ο Guattari. Η ανάλυση του φασισμού δεν μπορεί να είναι απλά και μόνο έργο ενός ιστορικού: εκείνο που ο φασισμός έβαλε σε κίνηση συνεχίζει να αναπαράγεται κάτω από άλλες μορφές – η χημεία του ολοκληρωτισμού δουλεύει ακατάπαστα μέσα στις κρατικές δομές, τις πολιτικές, τις οικογενειακές ακόμη και μέσα τις ατομικές δομές «στο βαθμό που μπορούμε να μιλάμε για ένα είδος φασισμού του υπερ-εγώ στην ενοχή και τη νευρώση» (F. Guattari: *Η μοριακή επανάσταση*, σελ. 47-48). Ο φασισμός περνά μέσα από τους πιο αδύναμους κρίκους και βρίσκεται σε σταθερή εξέλιξη ‘ «φαίνεται να έρχεται από τα έξω, ωστόσο όμως αντλεί τη δύναμή του μέσα από τις πιο μύχιες επιθυμίες του καθένα μας» (F. Guattari: *Η μοριακή επανάσταση*, σελ. 59).

μανιχαϊσμό –αυτό συνεπάγεται και ριζική αμφισβήτηση των μαζικών κινημάτων που αποφασίζονται από τα πάνω, από τυποποιημένα άτομα.¹²²⁴

Το πρόβλημα λοιπόν που θέτει τελικά η επερώτηση που απευθύνει ο **Foucault** προς στον μαρξισμό δεν είναι άλλο από την ίδια την «προβληματοποίησή» του (problématisation): την διαμόρφωση ενός πεδίου γεγονότων, πρακτικών και σκέψεων που συγκροτούν προβλήματα ακόμα άλτα για το μαρξισμό, ένα πρόγραμμα αναπάντητων ερωτημάτων. Όπως το έθετε ο **Foucault**: «Ποια είναι η απάντηση στο ερώτημα; Το πρόβλημα. Πώς θα λύσουμε το πρόβλημα; Μετατοπίζοντας το ερώτημα. Το πρόβλημα διαφεύγει από τη λογική της μη αντίφασης, μια και είναι μια διάσπαρτη πολλαπλότητα...».

«Προβληματοποίηση του μαρξισμού» δεν σημαίνει κάποιου είδους καχυποψία και σκεπτικισμό, σημαίνει άνοιγμα στα προβλήματα που θέτουν οι ιστορικές ρήξεις, εστίαση στο συμβάν που διακόπτει την ιστορική συνέχεια ‘ σημαίνει και να αντιμετωπίσει τις επερωτήσεις του **Foucault** σχετικά με τα προβλήματα του εγκλεισμού, της τρέλας, των τεχνικών της πειθάρχησης, της βιο-εξουσίας, των τεχνικών του εαυτού, της τέχνης της διακυβέρνησης, της “υποκειμενοποίησης”. Όπως το θέτει ο Σ. Μιχαήλ: προβληματοποίηση του μαρξισμού «σημαίνει να προχωρήσει στις “οδούς επίθεσης” (voies d’ attaque) που άνοιξε ο **Foucault**: την αποδέσμευση από κάθε εγκλωβισμό στην φιλελεύθερη θεωρία του κράτους και του δικαίου, την επεξεργασία μιας “κριτικής οντολογίας του παρόντος”, την ανάπτυξη μιας νέας πολιτικής πνευματικότητας στην επαναστατική δράση για την αλλαγή του κόσμου», σημαίνει ν’ αποκτήσουν ξανά οι επαναστάτες αυτό που ο **Foucault** ονόμαζε «το θάρρος της αλήθειας».¹²²⁵

Ο **Foucault** στις αλληπάλληλες ρήξεις του με τον δογματισμό των σταλινικών Κ.Κ.,¹²²⁶ καντηριάζει τα χαρακτηριστικά του «μαρξισμού» τους: υποτίμηση του πραγματικού ιστορικού υλικού, απολυτοποίηση των τσιτάτων, φόβος και εχθρότητα απέναντι σε οτιδήποτε καινούριο, ακαδημαϊσμός, υποταγή στον φιλελευθερισμό και τον εθνικισμό, έλλειψη ριζοσπαστισμού.¹²²⁷ Σε αντίθεση με τους γραφειοκράτες, για τον μαχητή διανοούμενο **Foucault** η «ριζοσπαστικότητα» όπως είδαμε στο πρώτο

¹²²⁴ Πώς όμως γίνεται η σύνδεση των πολλαπλών μοριακών επιθυμιών; Σε γεγονότα όπως του Μάη του '68, δεν έχουμε, λειο Guattari, να κάνουμε με μια ιδεατή ενότητα-εκπρόσωπο και διαμεσολαβητή πολλαπλών ιδιαίτερων συμφερόντων ‘ έχουμε αντιθέτως μια πολλαπλότητα επιθυμιών που δεν απαρτίζεται από τυποποιημένα και ταξινομημένα συστήματα, πειθαρχημένα και ιεραρχημένα γύρω από έναν κεντρικό στόχο. Η ενότητα προκύπτει από τη σύγκλιση των επιθυμιών και των συναισθημάτων, και όχι από τη συσπείρωση γύρω από τυποποιημένους στόχους. Στα πλαίσια τέτοιων κοινωνικών διεργασιών, ο οποιοσδήποτε πρέπει να μπορεί να εκφράζεται από τη δική του θέση επιθυμίας ‘ η επιθυμία έχει την τάση μάλιστα να «ξεφεύγει από το θέμα» και να οδηγείται στην παρεκτροπή. Η ανάλυση σε αυτές τις συνθήκες δεν τοποθετείται «πάνω από» τους συσχετισμούς δυνάμεων, και «μετά» την αποκρυστάλλωση του κοινωνικού στους διάφορους μηχανισμούς: αντίθετα συμμετέχει η ίδια σ’ αυτή την αποκρυστάλλωση, γίνεται δηλαδή άμεσα πολιτική καταργώντας τη διάκριση «ειδικών του λόγου» και «ειδικών της δράσης». (F. Guattari: *Η μοριακή επανάσταση*, εκδ. Κομμούνια 1984, σελ. 43).

¹²²⁵ Σάββας Μιχαήλ: “**Foucault**/ Marx: Το Ανοιχτό Ερώτημα”, Εισήγηση στο *Συμπόσιο για τον Foucault* που οργάνωσαν το περιοδικό *Ουτοπία* και το *Γαλλικό Ινστιτούτο της Αθήνας*, στο Γαλλικό Ινστιτούτο στις 12 και 13 Φεβρουαρίου 2007. Όλη η προσπάθεια του **Foucault** ξεπερνά τα όρια μιας αισθητικής της ύπαρξης κι επανα-διατυπώνει με παρρησία το ανοικτό ερώτημα της σχέσης του υποκειμένου με την αλήθεια, το ερώτημα μιας νέας πολιτικής πνευματικότητας, μιας νέας πολιτικής φαντασίας, μιας νέας πολιτικής υποκειμενικότητας.

¹²²⁶ Ο **Foucault** δέχθηκε επίθεση από το Κ.Κ. Ιταλίας: πρόκειται για συκοφαντικά άρθρα του Cacciari όπου τον κατηγορεί σαν ‘εμπνευστή’ του «*Κόμματος-Στρατού*».

¹²²⁷ *Dits et Ecrits II, 1976-1988*, Gallimard 2001, σελ. 141-142, 634.

μέρος είναι με μια έννοια “φυσική”, σωματική, και αφορά την ίδια την ύπαρξη.¹²²⁸ Επειδή ακριβώς ο **Foucault** δεν βλέπει στον σταλινισμό απλώς ένα λάθος στη θεωρία, αλλά (όπως και στον φασισμό) μια «παθολογία της εξουσίας», ζητά όχι μια επιστροφή στα πρώτα κείμενα, μια ιδεατή αποκατάσταση του “αληθινού Μαρξ”, αλλά τελικά την απελευθέρωση του Μαρξ από την κομματική γραφειοκρατική δογματική αγκύλωση, την επανεμφάνισή του ως ιστορικού συμβάντος.

Ο Μαρξ, κατά τον **Foucault**, ανοίγει ένα ρήγμα στην ιστορία και την πολιτική, εν τούτοις εντάσσεται μέσα στα πλαίσια κριτικής της πολιτικής οικονομίας κατά Ricardo. Εδώ σύμφωνα με πολλούς μαρξιστές βρίσκεται το τρωτό σημείο της ανάλυσης του **Foucault**: χωρίς την μαρξική θεωρία της αξίας και της κοινωνικής μορφής που παίρνει η απόσπασση του πλεονάσματος, «το “εσώτατο μυστικό” της σχέσης ανάμεσα σε εξουσιαστές κι εξουσιαζόμενους παραμένει στο σκοτάδι».¹²²⁹

Η ιδιαίτερη ωστόσο οπτική του **Foucault** φωτίζει πολλά σκοτεινά σημεία που συνήθως μένουν κρυμμένα. Με την αποκλειστική εντόπιση της εξουσίας στο επίπεδο του κράτους και του νομικού εποικοδομήματος ο μαρξισμός προσεγγίζει και συγχέεται με την αστική δημοκρατική και φιλελεύθερη θεωρία του κράτους και του δικαίου. Ο Μαρξ παύει τότε να αποτελεί ρήξη και γίνεται δέσμιος μιας παράδοσης που βλέπει την κοινωνία να δομείται σε σώμα από ένα κεντρικό σημείο κυριαρχίας, από το κράτος από το οποίο απορρέουν, σε μια κατιούσα οδό όλες οι εξουσιαστικές σχέσεις.¹²³⁰ Στον δεύτερο τόμο του *Κεφαλαίου*, αναπτύσσεται από τον Μαρξ μια ιστορία της τεχνολογίας της εξουσίας στα εργαστήρια και στα εργοστάσια. Ο **Foucault** όπως είδαμε παραπάνω το εντοπίζει και το τονίζει: ο Μαρξ (αντιθέτως) ακολουθεί ανιούσα τροχιά: από τις τοπικές περιοχές εξουσίας (στο εργαστήριο, στο εργοστάσιο, στο στρατό κλπ.), έως τους μεγάλης κλίμακας κρατικούς μηχανισμούς.¹²³¹

Το 1971 ο **Foucault** αναφέρεται στο συμβάν, στην ρήξη: «...το συμβάν και η εξουσία είναι αυτό που αποκλείεται από την γνώση όπως είναι οργανωμένη στη κοινωνία μας. Πράγμα που δεν προκαλεί έκπληξη: η ταξική εξουσία (που καθορίζει αυτή την γνώση) πρέπει να φανεί άθικτη από το συμβάν ' και το συμβάν με ό,τι επικίνδυνο περιέχει πρέπει να υποταχτεί και να διαλυθεί στη συνέχεια μιας ταξικής εξουσίας που δεν κατονομάζεται. Αντιθέτως, το προλεταριάτο αναπτύσσει μια γνώση

¹²²⁸ Ο **Foucault** γράφει ο Νεχαμάς, συνεργάστηκε με διάφορες μαοϊκές ομάδες, αλλά ο ριζοσπαστισμός του άφηνε κάποτε άναυδους ακόμη και τους ίδιους τους μαοϊκούς. Βλπ. άρθρο του Α. Νεχαμά: “Η Ανατομία της Ζωής του **Foucault**”, περιοδικό *Αντί* 3-09-1993 (μετάφραση από το *The New Republic* της 15-02-1993), σελ. 47-57.

¹²²⁹ Ο **Foucault**, γράφει ο Μιχαήλ, υπήρξε θαρραλέος κοινωνικός αγωνιστής στην υπόθεση όλων των καταπιεσμένων και κοινωνικά αποκλεισμένων, με ενεργό άμεση πολιτική δράση στην αρένα της επαναστατικής αναμέτρησης. Οι αναλύσεις του **Foucault** περί βιο-εξουσίας και βιο-πολιτικής «δεν μπορούν να παρακαμφθούν από οποιαδήποτε σοβαρή μαρξιστική θεώρηση του σύγχρονου καπιταλισμού». Εν τούτοις: «η αδυναμία της φουκωϊκής θεώρησης εκδηλώνεται στο αδιέξοδο που συναντά μπροστά στο αδιαπέραστο, πανταχού παρόν δίκτυο εξουσιαστικών σχέσεων. Τελικά η αδυναμία εκλογικεύεται με μια θετικιστική και θετική προσέγγιση στην ίδια την εξουσιαστική σχέση, καθιστώντας όχι μόνο αδύνατο αλλά και μη επιθυμητό το ρήγμα εκείνο που θα επέτρεπε τη ριζική χειραφέτηση – τη μεσσιανική Στιγμή της παγκόσμιας σοσιαλιστικής επανάστασης που προσδοκά λόγω χάριν ένας *Walter Benjamin*». (Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72 (11-12/ 2006), Σάββας Μιχαήλ: “Michel **Foucault** και Μαρξική Διαλεκτική”, σελ. 46-47).

¹²³⁰ βλπ. και την διάλεξη του **Foucault** στο Πανεπιστήμιο της Bahia, στη Βραζιλία το 1976.

¹²³¹ Με αυτή την έννοια το να δίνει κανείς την προνομιακή θέση στο μηχανισμό του Κράτους, στη λειτουργία της διατήρησης, στο νομικό εποικοδόμημα «σημαίνει, κατά βάθος να “ρουσσοποιεί τον Μαρξ” [rousseauiser Marx]». Σημαίνει να τον επανεγγράφεις στην αστική και νομική θεωρία της εξουσίας. (Σ. Μιχαήλ: “Ο Μαρξ πέραν του Ρουσσώ”, εισήγηση στο Συνέδριο για τα 100 τεύχη του περιοδικού *Θέσεις* με τίτλο: *Ο Μαρξ σήμερα, 150 χρόνια μετά τα Grundrisse*, Ε.Μ.Π., 21-23 Σεπτεμβρίου 2007).

που βάζει ζήτημα για την πάλη για εξουσία, βάζει ζήτημα για το πώς θα προκληθεί το συμβάν, πώς θα ανταποκριθούμε σ' αυτό, πώς θα το αποφύγουμε κλπ. ' μια γνώση που δεν μοιάζει καθόλου με την άλλη γιατί επικεντρώνεται πάνω στην εξουσία και στο συμβάν».¹²³²

Υπάρχει όπως υποστηρίζουν κάποιοι εν τέλει ταλάντευση στον **Foucault** ανάμεσα σε ενός είδους “μαχητικό ρεφορμισμό” του κινηματισμού των μικρο-αντιστάσεων και στην κοινωνική επανάσταση; «Ενάντια στις απλουστεύσεις φίλων και τις στρεβλώσεις εχθρών, ο **Foucault** δεν αγνοεί το πρόβλημα του κράτους» και μια φράση υποστηρίζει ο Μιχαήλ όπως το “να αλλάξουμε τον κόσμο χωρίς να πάρουμε την εξουσία” του John Holloway «στερείται νοήματος, στη προβληματική του Γάλλου στοχαστή τόσο γιατί, σύμφωνα μ' αυτήν, πάντα είμαστε εντός μιας σχέσης εξουσίας και δεύτερο γιατί το ζήτημα της κρατικής εξουσίας όντως μας αφορά στη πάλη για χειραφέτηση».¹²³³

Πρέπει να σημειώσουμε εδώ: ο John Holloway συμφωνεί πως η προοπτική του **Foucault** του επιτρέπει τελικά να αναδείξει τη σύνθετη φύση των σχέσεων εξουσίας και ολόκληρο ίσως τον πλούτο της αντίστασης, ωστόσο σημειώνει ο Holloway: «πρόκειται για τον πλούτο και την πολυπλοκότητα μιας ακίνητης φωτογραφίας ή ενός πίνακα. Δεν υπάρχει κίνηση στην κοινωνία που αναλύει ο **Foucault**, υπάρχει εναλλαγή από μια ακίνητη φωτογραφία στην άλλη αλλά όχι κίνηση. [...] υπάρχει ένα πλήθος αντιστάσεων αναπόσπαστων από την εξουσία αλλά δεν υπάρχει δυνατότητα χειραφέτησης. Η μόνη δυνατότητα είναι ένα σύμπλεγμα εξουσίας και αντίστασης που μετατοπίζεται συνεχώς».¹²³⁴

Με μια έννοια μπορούμε ίσως να ισχυριστούμε πως αυτό που ο Marx ανέλυε ως “*τοπική υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο*” αντιστοιχεί με τους όρους του **Foucault** στην “*τεχνολογία του εγκλεισμού*”, ενώ η μαρξική “*πραγματική υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο*” αντιστοιχεί στις φουκωικές τεχνολογίες “*ελέγχου της ζωής*” και βιο-εξουσίας. Ο εγκλεισμός, με διαφορετικούς όρους, αντιστοιχεί στην επέκταση του ‘*παραγωγικού κεφαλαίου*’ ενώ ο έλεγχος στην ‘*κρίση υπερ-παραγωγής του κεφαλαίου*’ και στην αναζήτηση διεξόδων στη χρηματιστηριακή σφαίρα.¹²³⁵ Τι συμβαίνει λοιπόν όταν το εργοστάσιο εκτοπίζεται από τα mutual funds, όταν το άσυλο εγκλεισμού των μη παραγωγικών ατόμων απο-ιδρυματοποιείται, όταν το στρατόπεδο εργασίας (lager) το διαδέχεται η ηλεκτρονική δικτατορία;

Σύμφωνα με τον Gilles Deleuze οι κοινωνίες πειθαρχίας, εγκλεισμού και επιτήρησης αντιστοιχούν σε έναν «*καπιταλισμό της παραγωγής*», ενώ αντίθετα η «*κοινωνία του ελέγχου*» αντιστοιχεί στον «*καπιταλισμό της υπερ-παραγωγής*».¹²³⁶

¹²³² Αυτή είναι η αληθινή φωνή του Μάη, λει ο Μιχαήλ - πιθανόν το ‘Συμβάν’ είναι η κεντρική φιλοσοφική κατηγορία που ανέδειξε ο Μάης του ’68.

¹²³³ Σάββας Μιχαήλ: “**Foucault/ Marx: Το Ανοικτό Ερώτημα**”.

¹²³⁴ John Holloway: *Ας Αλλάξουμε τον Κόσμο Χωρίς να Καταλάβουμε την Εξουσία – Το νόημα της επανάστασης σήμερα*, εκδ. Σαββάλας 2006, σελ. 94. Γενικότερα όσον αφορά τα λεγόμενα “Σύγχρονα Κοινωνικά Κινήματα”, ο Μιχάλης Ψημίτης στο *Εισαγωγή στα Σύγχρονα Κοινωνικά Κινήματα*, εκδ. Ατραπός 2006, στο κεφάλαιο “Δομικές Συνθήκες και Σύγχρονα Κοινωνικά Κινήματα”, αναφέρεται αναλυτικά στην ταξική ανάλυση των Negri και Hardt περί *Αυτοκρατορίας* και στην επιρροή **Foucault** (σελ. 200-217). (Επίσης, περισσότερο εισαγωγικά: Philip Smith: *Πολιτισμική Θεωρία*, εκδ. Κριτική 2006, κυρίως σελ. 129-235).

¹²³⁵ Κυριαρχία του πλασματικού πάνω στο παραγωγικό κεφάλαιο - μια «δικτατορία των αφαιρέσεων» (Σάββας Μιχαήλ: “Εγκλεισμός και Έλεγχος”, στην *Επαναστατική Μαρξιστική Επιθεώρηση*, τεύχος 3, 07/ 1998).

¹²³⁶ Gilles Deleuze: *Pourparlers*, Minuit 1990, σελ. 236-247.

Για την Κοινωνία του Ελέγχου

Ο Deleuze στο κείμενό του “*Μετάβαση στην κοινωνία του ελέγχου*” το οποίο δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *L'autre Journal* το Μάιο του 1990, αναφέρεται στην υπόθεση του **Foucault** για το πέρασμα από την κοινωνία της πειθαρχίας στην κοινωνία του ελέγχου.¹²³⁷ Ο **Foucault** όπως είδαμε τοποθέτησε τις πειθαρχικές κοινωνίες ανάμεσα στον 18^ο και μέχρι τέλος του 19ου αιώνα: οργάνωση μεγάλων χώρων εγκλεισμού όπου το άτομο δεν σταματά να περνά από τον ένα κλειστό χώρο στον άλλο: οικογένεια, σχολείο, στρατόναυς, εργοστάσιο, ενίοτε το νοσοκομείο και τέλος η φυλακή - ο κατεξοχήν χώρος εγκλεισμού. Ιδανικό πρότυπο το εργοστάσιο: συγκέντρωση, καταμερισμός στο χώρο, οργάνωση του χρόνου, συγκρότηση μέσα στο χώρο-χρόνο μιας παραγωγικής δύναμης της οποίας το συνολικό αποτέλεσμα οφείλει να υπερτερεί του αθροίσματος των επιμέρους δυνάμεων.

Σήμερα βρισκόμαστε σε μια γενικευμένη “κρίση” όλων των χώρων εγκλεισμού. Μέσα στην κοινωνία του ελέγχου, η επιχείρηση έρχεται να υποκαταστήσει το εργοστάσιο: επιβάλλει επίμονα τη ρύθμιση κάθε μισθού, σε καταστάσεις αδιάκοπης αστάθειας (προκλήσεις, διαγωνισμοί κλπ.). Το εργοστάσιο συγκροτούσε μ' έναν τρόπο τα άτομα σε σώμα - η επιχείρηση δεν σταματά να εισάγει μια ανελέητη αντιπαλότητα σαν ‘θεραπευτική άμιλλα’, κάτι που αντιπαραθέτει τα άτομα μεταξύ τους και διαπερνά το καθένα χωριστά, κατακερματίζοντάς το. Η δε ρυθμιστική αρχή του “μισθός ανάλογα με την αξία” διαπερνά και την εκπαίδευση - η διαρκής εκπαίδευση αντικαθιστά το παλιό σχολείο. Ο τόπος εργασίας και ο τόπος της εκπαίδευσης, γράφει ο Deleuze, παύουν σιγά σιγά να διαχωρίζονται: εργασία και εκπαίδευση, αμφοτέρως εξαφανίζονται και δίνουν τη θέση τους «σε μια τρομακτική συνεχή εξάσκηση, σε μια συνεχή διαδικασία αξιολόγησης εργαζομένων-μαθητών ή γραφειοκρατών-φοιτητών».¹²³⁸

Στις πειθαρχικές κοινωνίες υπάρχουν δύο πόλοι: η ‘υπογραφή’ που υποδηλώνει το άτομο και ο ‘αριθμός μητρώου’ που υποδηλώνει τη θέση του σε μια μάζα. Η εξουσία, ταυτοχρόνως, είναι μαζοποιητική και εξατομικευτική (ο **Foucault** είδε τις απαρχές αυτής της διπλής μέριμνας στην ποιμαντική εξουσία). Στις κοινωνίες του ελέγχου, την υπογραφή και τον αριθμό έρχεται να υποκαταστήσει ένα ‘ψηφίο’ (με την έννοια του *pass-word*, του κωδικού πρόσβασης, σύνολο ψηφίων που σηματοδοτούν τη πρόσβαση ή την απόρριψη στην πληροφόρηση). Στις νέες μηχανές πληροφορικής και τους υπολογιστές, ο νέος, ενεργητικός κίνδυνος είναι εκείνος της πειρατείας και της εισδοχής των ιδεών. Στην καινούρια του μορφή, υπερ-παραγωγικός πλέον, ο καπιταλισμός πουλά υπηρεσίες και ζητά να αποκτήσει μετοχές. Το marketing είναι τώρα το εργαλείο του κοινωνικού ελέγχου και «*σχηματίζει την αναίσχυντη ράτσα των κυρίων μας*» λέει ο Deleuze. Ο άνθρωπος εν τέλει δεν είναι πια ο έγκλειστος αλλά ο «*άνθρωπος-χρεώστης*».

Ο «*σκληρότερος εγκλεισμός*» του παρελθόντος φαντάζει «*ως κομμάτι ενός πανέμορφου και ευτυχισμένου*» κόσμου συγκρινόμενος με τις «*μορφές αδιάκοπου ελέγχου στους ανοιχτούς χώρους*», γράφει ο Deleuze. «*Η αναζήτηση των “καθολικών αρχών” της επικοινωνίας θα έπρεπε να μας κάνει να ανατριχιάζουμε*». Ποιες είναι οι μορφές παραβατικότητας ή αντίστασης μετά την απόλυτη εγκαθίδρυση των κοινωνιών του ελέγχου; «*Η πειρατεία των ηλεκτρονικών υπολογιστών ή οι ιοί επί παραδείγματι θα αντικαταστήσουν τις απεργίες ή αυτό που ο 19^{ος} αιώνας ονόμασε “σαμποτάζ”*». Στις σημερινές συνθήκες κάθε άνθρωπος ή μειοψηφία φαίνεται πως

¹²³⁷ Περιλαμβάνεται στο *Pourparlers 1972-1990*, editions Minit Paris 1990. (Το κείμενο έχει μεταφραστεί και εκδοθεί από τον Π. Καλαμαρά, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2001).

¹²³⁸ Συνέντευξη του G. Deleuze στον A. Negri: *Negotiations*, Columbia University Press 1995.

έχει τη δυνατότητα, περισσότερο από ποτέ άλλοτε, να μιλήσει ανοιχτά και να επανακτήσει βαθμούς ελευθερίας. Ωστόσο, «ίσως η ομιλία και η επικοινωνία έχουν διαφθαρεί. Έχουν διαβρωθεί εξ ολοκλήρου από το χρήμα – όχι κατά λάθος αλλά από την ίδια τους τη φύση. Πρέπει να κάνουμε πειρατεία στην ομιλία. Η δημιουργία ήταν πάντοτε κάτι διαφορετικό από την επικοινωνία. Ίσως η λύση για να μπορέσουμε να διαφύγουμε του ελέγχου είναι να δημιουργούμε «κενοτόπια» μη-επικοινωνίας, να εφευρίσκουμε διακόπτες του επικοινωνιακού κυκλώματος».¹²³⁹

(8) Η ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΟΥ DELEUZE ΓΙΑ ΤΟΝ FOUCAULT

Το ερώτημα έχει τεθεί πολλάκις: υπάρχει ‘ενότητα’ στη σκέψη του **Foucault**;

Το πέρασμα, στο έργο του **Foucault**, από την εμπειρία στη γνώση και διαδοχικά από εκεί στην εξουσία και το υποκείμενο ο Deleuze προτείνει πως υπακούει σε μια ενδογενή λογική: η μια μετατόπιση επιφέρει την άλλη, αλλά αυτό συμβαίνει επειδή τον **Foucault** τον απασχολούσε ένα κυρίως πράγμα: η «εξαφάνιση του ανθρώπου».

α. Για τον “Θάνατο του Ανθρώπου”

Σύμφωνα με τον Deleuze, η γενική αρχή του **Foucault** είναι πως *κάθε μορφή συντίθεται από συσχετισμούς δυνάμεων*.¹²⁴⁰ Εάν ωστόσο, δυνάμεις όπως της φαντασίας, της ανάμνησης, της σύλληψης ή της θέλησης, ενυπάρχουν στον άνθρωπο, αυτό δεν σημαίνει τελικά πως τον προϋποθέτουν; Από άποψη μορφής, υποστηρίζει ο Deleuze, αυτό δεν αληθεύει: «οι ενυπάρχουσες στον άνθρωπο δυνάμεις προϋποθέτουν μόνο τόπους, σημεία εφαρμογής, μια ορισμένη περιοχή του υπάρχοντος» και όχι μια προσδιορισμένη μορφή. Το ζήτημα λοιπόν είναι να μάθουμε με ποιες άλλες δυνάμεις του έξω πρόκειται να σχετιστούν οι ενυπάρχουσες στον άνθρωπο δυνάμεις, σε ποιον ιστορικό σχηματισμό, και ποια μορφή θα προκύψει από αυτή τη σύνθεση. Δεν είναι αναγκαίο επομένως να συμβάλλουν στη σύνθεση της μορφής- Άνθρωπος: «Για να εμφανιστεί ή να σκιαγραφηθεί η μορφή-Άνθρωπος, πρέπει πρώτα οι ενυπάρχουσες στον άνθρωπο δυνάμεις να σχετιστούν με κάποιες πολύ ειδικές δυνάμεις του έξω».¹²⁴¹

Στον κλασικό ιστορικό σχηματισμό, η (κλασική) σκέψη μπορεί να αναγνωριστεί από τον τρόπο με τον οποίο στοχάζεται το άπειρο: για τη σκέψη αυτή, κάθε πραγματικότητα μέσα σε μια δύναμη «εξισώνεται» με την τελειότητα και επομένως δύναται να υψωθεί στο απείρως τέλει ‘ ό,τι απομένει είναι μόνο περιορισμός.¹²⁴² Στην κλασική γραμματεία του 17^{ου} αιώνα θα δοθεί γενικά σημασία στη διάκριση των τάξεων απειρίας και θα γίνει προσπάθεια για την παγίωση μιας θέσης του πεπερασμένου ανάμεσα σε όλους αυτούς τους τύπους του απείρου. Οι ενυπάρχουσες λοιπόν στον άνθρωπο δυνάμεις, καθιdrύουν σχέσεις με εκείνες τις δυνάμεις που ανυψώνουν τα πράγματα στο άπειρο. Η μορφή που θα προκύψει από

¹²³⁹ Όπως πάντως σημειώνει και ο Deleuze ο έλεγχος, εκτός από την κατάργηση των συνόρων, θα πρέπει να αντιμετωπίσει και την έκρηξη των φτωχογειτονιών και των γκέτο.

¹²⁴⁰ Παράρτημα στην μονογραφία: Gilles Deleuze: **Foucault**, University of Minnesota Press, Appendix: “On the Death of Man and superman”, σελ. 124-132 (*Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ.133-155).

¹²⁴¹ Παράρτημα στην μονογραφία: Gilles Deleuze: **Foucault**, (*Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ. 133-134).

¹²⁴² Για παράδειγμα, η δύναμη της σύλληψης δύναται να υψωθεί στο άπειρο κατά τρόπον ώστε η ανθρώπινη νόηση να είναι απλά ο περιορισμός μιας άπειρης νόησης ‘ η δύναμη όμως της φαντασίας είναι ικανή μόνο για την επίτευξη μιας υποδεέστερης τάξης.

τον συνδυασμό των δυνάμεων αυτών, δεν είναι η μορφή-Άνθρωπος αλλά η μορφή – Θεός. Αυτός είναι ο κόσμος της *απεριόριστης αναπαράστασης*.

Ποιο είναι το στοιχείο εκείνο το οποίο χωρίς να είναι αφ' εαυτού άπειρο, δύναται ωστόσο να εκτυλιχθεί στο άπειρο, και επομένως να εισέλθει σε έναν ταξιδετικό πίνακα, σε μια απεριόριστη σειρά ή σε ένα επεκτάσιμο συνεχές; Αυτή είναι η λειτουργία του σημείου των κλασικών μορφών επιστημονικότητας: ο «χαρακτήρας» για τα έμβια όντα ‘ η «ρίζα» για τις γλώσσες, το «χρήμα» (ή η γή) για τον πλούτο.¹²⁴³ Οι συναφείς επιστήμες είναι γενικές ακριβώς με την έννοια ότι υποδεικνύουν μια τάξη απειρίας: φυσική ιστορία, όχι βιολογία ‘ ανάλυση του πλούτου, όχι πολιτική οικονομία ‘ μια γενική γραμματική και όχι φιλολογία ή γλωσσολογία. Ο **Foucault** με τις αρχαιολογικές έρευνές του αποκαλύπτει πως ο παράγοντας που συστήνει την οικογένεια των λεγόμενων κλασικών αποφάνσεων είναι μια ορισμένη διαδικασία σχηματισμού συνεχιών και εκδίπλωσης πινάκων: η ακατάσβεστη δίψα για εκδίπλωση («εκπτώχωση») και «εξήγηση».¹²⁴⁴

Στον ιστορικό σχηματισμό του 19^{ου} αιώνα, οι ενυπάρχουσες στον άνθρωπο δυνάμεις καθιερώνουν ένα πλέγμα σχέσεων με ορισμένες νέες δυνάμεις του έξω, τις δυνάμεις της περατότητας: οι δυνάμεις αυτές είναι η Ζωή, η Εργασία και η Γλώσσα. Ωστόσο, για να προσκρούσει στην περατότητα, αυτή η ενυπάρχουσα στον άνθρωπο δύναμη πρέπει να τεθεί πρώτα εκτός εαυτού. Μετά μόνο, σε δεύτερο δηλαδή χρόνο, μπορεί η ενδογενής δύναμη του ανθρώπου να οικειοποιηθεί αυτή την περατότητα, να τη συνειδητοποιήσει ως δικής της. Η μορφή που θα προκύψει τώρα από τη νέα αυτή σύνθεση, είναι η μορφή-Άνθρωπος και όχι η μορφή-Θεός.

Η κλασική εποχή δεν αγνοούσε την οργάνωση, την κλίση ή την εργασία, όμως αυτές οι δυνάμεις λειτουργούσαν περιοριστικά εμποδίζοντας τις αντίστοιχες ποιότητες να εκδιπλωθούν στο άπειρο. Τώρα αντιθέτως, οι δυνάμεις αυτές θα φέρουν στην επιφάνεια κάτι που δεν είναι δυνατόν να χαρακτηριστεί ή να αναπαρασταθεί: τον θάνατο μέσα στη ζωή, τον μόχθο μέσα στην εργασία, την αφασία μέσα στη γλώσσα. Τα πράγματα, τα έμβια όντα, οι λέξεις οφείλουν να αναδιπλωθούν, να περιοριστούν στις δυνάμεις της περατότητας. Η *πτώχωση* είναι αυτή που κυριαρχεί τώρα παντού. Οι δυνάμεις του ανθρώπου συστρέφονται ή πτυχώνονται σύμφωνα με τη διάσταση της περατότητας, η οποία μετατρέπεται σε περατότητα του ίδιου του ανθρώπου.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, κάθε μορφή είναι εφήμερη, επειδή ακριβώς εξαρτάται από σχέσεις δυνάμεων και από τις μεταλλαγές που αυτές υφίστανται.¹²⁴⁵ Ο **Foucault** μας παροτρύνει να πάψουμε να θρηνούμε για τον θάνατο του ανθρώπου. Μπορούμε να αποφανθούμε πως η μορφή αυτή υπήρξε καλή; Συνέβαλε στη διατήρηση των δυνάμεων της ζωής, της ομιλίας ή της εργασίας; Μας προφύλαξε από το βίαιο θάνατο; Το ερώτημα που τίθεται ουσιαστικά είναι με ποιες νέες δυνάμεις θα

¹²⁴³ Michel **Foucault**: *Οι Λέξεις και τα Πράγματα (Le Mots et les Choses)*, εκδ. Γνώση, κεφ. IV, V, VI.

¹²⁴⁴ Έτσι, η κλινική ιατρική, για παράδειγμα, αναφέρει ο Deleuze, ανήκει στον κλασικό σχηματισμό διότι εκδιπλώνει τους ιστούς σε «επιφάνειες δύο διαστάσεων» και αναπτύσσει εν σειρά τα συμπτώματα, των οποίων οι συνθέσεις είναι άπειρες. Βλπ. Michel **Foucault**: *Naissance de la clinique (The Birth of the Clinic)*, σελ 119, 138).

¹²⁴⁵ Η εμφάνιση της *μορφής-Άνθρωπος*, εμπεριέχει ήδη τον θάνατο του ανθρώπου: κατά πρώτον, ο άνθρωπος δεν μπορεί να βρει έναν εγγυητή της ταυτότητάς του όταν απουσιάζει ο Θεός. Κατά δεύτερον, οι δυνάμεις της περατότητας επιτρέπουν στον άνθρωπο να υπάρχει μόνο μέσω της διασποράς των επιπέδων που οργανώνουν τη ζωή, μέσω του διαμερισμού των γλωσσών, της διαφοροποίησης των τρόπων παραγωγής. «Όλα αυτά, γράφει ο Deleuze, υποδεικνύουν ότι μπορεί να υπάρξει “κριτική της γνώσης” μονάχα υπό τη μορφή μιας “οντολογίας του αφανισμού των όντων” (σ’ αυτό το είδος οντολογίας εντάσσονται η παλαιοντολογία αλλά και η εθνολογία)». (Παράρτημα, Gilles Deleuze: **Foucault**) (*Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ. 150).

σχετιστούν τώρα οι δυνάμεις του ανθρώπου και ποια νέα μορφή μπορεί να προκύψει από αυτό τον συσχετισμό που να μην είναι ούτε Άνθρωπος ούτε Θεός; Σύμφωνα με τον Deleuze, «αυτή είναι η σωστή τοποθέτηση του προβλήματος, που ο Nietzsche ονόμασε “υπεράνθρωπο”».¹²⁴⁶

Αυτό που υποδεικνύει ο **Foucault** δεν έχει καταστεί ακόμη λειτουργικό.¹²⁴⁷ Η ζωή και η εργασία κατόρθωσαν να περισυλλέξουν το είναι τους μόνο όταν απαγκιστρώθηκαν από τη βιολογία και την οικονομία. Η βιολογία είδαμε πως οδηγήθηκε στην μοριακή βιολογία, ή αλλιώς η διεσπαρμένη ζωή περισυλλέχθηκε μέσα στο γενετικό κώδικα. Η διεσπαρμένη εργασία ανασυγκροτήθηκε μέσα στις μηχανές τρίτης γενιάς της κυβερνητικής ή της πληροφορικής. Η γλώσσα κατάφερε να περισυλλέξει το είναι της μόνο όταν η λογοτεχνία αποσπάστηκε από τη γλωσσολογία. Τώρα πια, με ποιες δυνάμεις θα συνάψουν σχέσεις οι ενυπάρχουσες στον άνθρωπο δυνάμεις; «*Το ζήτημα, γράφει ο Deleuze, δεν είναι πλέον ούτε η υπερύψωση στο άπειρο ούτε η περατότητα αλλά ένα απεριόριστο-περατό, - αποκαλώντας εφεξής έτσι κάθε δυναμική κατάσταση στην οποία ένας πεπερασμένος αριθμός συστατικών στοιχείων δίνει μια πρακτικά απεριόριστη ποικιλία συνδυασμών. Εφεξής, ο τελεστικός μηχανισμός δεν συγκροτείται βάσει της πύχωσης ή της εκπτώχωσης, αλλά βάσει μιας Υπερπτώχωσης, την οποία καταμαρτυρούν οι περιελίξεις του γενετικού κώδικα, οι χρήσεις του πυριτίου στις μηχανές τρίτης γενιάς, αλλά και τα περιγράμματα της φράσης στη μοντέρνα λογοτεχνία, όπου η γλώσσα είναι καταδικασμένη “να αναδιπλώνεται αέναα στον ίδιο της τον εαυτό”*».¹²⁴⁸

Οι ενυπάρχουσες στον άνθρωπο δυνάμεις σχετίζονται και πάλι με κάποιες δυνάμεις του έξω: «*είναι οι δυνάμεις του πυριτίου που εκτοπίζουν τον άνθρακα, των γενετικών συστατικών στοιχείων που εκτοπίζουν τον οργανισμό, των α-γραμματισμών που εκτοπίζουν το σημαίνον*».¹²⁴⁹ Τι είναι ο υπεράνθρωπος; Είναι η μορφή που απορρέει από μια καινούρια σχέση δυνάμεων. «*Ο υπεράνθρωπος, όπως θα έλεγε ο Foucault, δεν σηματοδοτεί ούτε τον αφανισμό των ζώντων ανθρώπων ούτε απλά και μόνο την αλλαγή μιας έννοιας, αλλά την έλευση μιας νέας μορφής, που δεν είναι ούτε Θεός ούτε άνθρωπος, και η οποία ελπίζουμε πως δεν θα αποδειχθεί χειρότερη από τις δύο προηγούμενες*».¹²⁵⁰

β. Απόλαυση και Επιθυμία

Ο Deleuze, σε μια επιστολή γραμμένη το 1977, διατύπωσε ως εξής ένα βασικό σημείο όπου διαφέρει από τον **Foucault**: ο Deleuze επιλέγει τον όρο «επιθυμία» (desire, desir) από την «απόλαυση» (pleasure, plaisir) που προτίμησε ο **Foucault**. Η επιθυμία συλλαμβάνει την πραγματική και ενεργό δυναμική της παραγωγής της κοινωνικής πραγματικότητας, ενώ η απόλαυση είναι αδρανής και αντιδραστική: «*η απόλαυση διακόπτει τη θετικότητα της επιθυμίας και τη συγκρότηση του επιπέδου της εμμένειας αυτής της επιθυμίας*».¹²⁵¹

Μήπως, ρωτά ο Deleuze, η σύγχρονη υποκειμενικότητα ανακαλύπτει εκ νέου το σώμα και τις ηδονές του, ενάντια σε μια επιθυμία η οποία έχει, σε μεγάλο βαθμό,

¹²⁴⁶ *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ. 151.

¹²⁴⁷ Michel **Foucault**: *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, κεφ. X.

¹²⁴⁸ Παράρτημα: Gilles Deleuze: **Foucault** (*Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ. 153). Αυτό το απεριόριστο-περατό ουσιαστικά σκιαγραφήθηκε, παρατηρεί ο Deleuze, από τον Nietzsche υπό τον τίτλο της «αιώνιας επιστροφής». (*Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ. 156).

¹²⁴⁹ *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ. 154.

¹²⁵⁰ *Τρία κείμενα για τον Nietzsche*, εκδ. Πλέθρον 2003, σελ. 155.

¹²⁵¹ Βλπ. Gilles Deleuze: “Desir et Plaisir”, *Magazine Litteraire* no.325, 1994, p. 64.

καθυποταχθεί στο Νόμο; Εν τούτοις δεν τίθεται θέμα επιστροφής στους Αρχαίους Έλληνες. «Ο Αγώνας για μια σύγχρονη υποκειμενικότητα περνά από την αντίσταση στις δύο σημερινές μορφές καθυπόταξης: στην εξατομίκευση που ικανοποιεί τις απαιτήσεις της εξουσίας, και στην προσκόλληση κάθε ατόμου σε μια γνωστή, δεδομένη και διαπαντός προσδιορισμένη ταυτότητα. Άρα, ο αγώνας για την υποκειμενικότητα εμφανίζεται ως δικαίωμα στη διαφορά, τη μεταβολή και τη μεταμόρφωση».¹²⁵²

Η έννοια της «επιθυμητικής συναρμογής» στον Deleuze δείχνει ακριβώς πως δεν υπάρχει “φυσική” ή “αυθόρμητη” επιθυμία. Ένας συγκεκριμένος κοινωνικός σχηματισμός αποτελεί μια συναρμογή η οποία ενεργοποιεί συγκεκριμένες ιστορικά σχέσεις με τις γυναίκες, με τη γη, με την απεδαφικοποίηση κλπ. Η επιθυμία κυκλοφορεί μέσα σε αυτές τις ετερογενείς συναρμογές. Μια επιθυμητική συναρμογή εμπεριέχει, παράγει συστήματα εξουσίας στις συνιστώσες, στις διαστάσεις της.

Στα πλαίσια των επιθυμητικών συναρμογών διακρίνουμε «εδαφικότητες» (ή «επανεδαφικοποιήσεις») και κινήσεις «απεδαφικοποίησης» που παρασύρουν μια συναρμογή. Τα συστήματα εξουσίας αναδύονται εκεί όπου επιχειρούνται επανεδαφικοποιήσεις (έστω και αφηρημένες).

Πώς μπορεί να είναι επιθυμητή η εξουσία; Η εξουσία είναι ένας τρόπος ύπαρξης της επιθυμίας, η επιθυμία δεν συνιστά φυσική πραγματικότητα, εν τούτοις είναι πρωταρχική και θεμέλιο της οποίας μικρο-ανάλυσης.

Για τον **Foucault** τα συστήματα εξουσίας όπως τα περιγράφει στο Επιτήρηση και Τιμωρία έχουν κανονιστικό και πειθαρχικό χαρακτήρα ‘ ο Deleuze μιλά αντίστοιχα για «κωδίκωση» και «επανεδαφικοποίηση». Πάντως και ο Deleuze αρνείται τις έννοιες τις καταστολής και της ιδεολογίας. Με μια διαφορά: εφόσον ο Deleuze θεωρεί ότι η επιθυμία έχει τα πρωτεία σε σχέση με την εξουσία, τότε έπεται ότι οι διεργασίες των συστημάτων εξουσίας εξακολουθούν να έχουν και μια κατασταλτική πλευρά «διότι, όπως λει ο ίδιος, συμπίεζον όχι την επιθυμία ως φυσικό δεδομένο αλλά τις αιχμές των επιθυμητικών συναρμογών».¹²⁵³

Ένα κοινωνικό πεδίο γράφει ο Deleuze «δεν ορίζεται από τις αντιφάσεις του». Η έννοια της αντίφασης «σφαιρική και ανεπαρκής έννοια», προϋποθέτει ήδη μια ισχυρή συνέργεια “αντιφατικών στοιχείων” εντός ενός συστήματος εξουσίας (παράδειγμα, δύο τάξεις, αστική και προλεταριάτο). Σύμφωνα με τον Deleuze μια καινοτομία της θεωρίας του διατυπώνεται ως εξής: «μια κοινωνία δεν αντιφάσκει καθόλου ή σχεδόν καθόλου. Αλλά η απάντησή του είναι: στρατηγικοποιείται και στρατηγικοποιεί». Η διαφορά αντίφασης-στρατηγικής είναι μεγάλου βάρους ωστόσο ο Deleuze προτείνει κάτι άλλο: ένα κοινωνικό πεδίο δεν αντιφάσκει, αλλά πρωτίστως διαφεύγει: «διαφεύγει από παντού», «οι γραμμές διαφυγής είναι πρωταρχικές», όχι μόνο δεν βρίσκονται έξω από το κοινωνικό πεδίο, αλλά συγκροτούν το ρίζωμα ή τη χαρτογραφία του. «Οι γραμμές διαφυγής είναι σχεδόν το ίδιο πράγμα με τις κινήσεις επεδαφικοποίησης», δεν ενέχουν καμία επιστροφή στη φύση. Οι γραμμές διαφυγής «δεν είναι κατ’ ανάγκην επαναστατικές, το αντίθετο. Αλλά τα συστήματα εξουσίας θα επιδιώξουν να τις φράξουν και να τις συνθλίψουν». Η στρατηγική είναι δευτερεύουσα σε σχέση με τις γραμμές διαφυγής. Η επιθυμία βρίσκεται λει ο Deleuze στις γραμμές αυτές «ως σύζευξη και διαχωρισμός ροών».

Τι συμβαίνει με τα “φαινόμενα αντίστασης”; Σύμφωνα με τη θεώρηση του Deleuze, διακρίνουμε στον **Foucault** διάφορες κατευθύνσεις: στη *Δίγμα της Γνώσης* τα φαινόμενα αντίστασης μοιάζουν με αντεστραμμένη εικόνα των συστημάτων εξουσίας, έχουν τα ίδια χαρακτηριστικά διάχυσης, ετερογένειας κλπ. Μια δεύτερη

¹²⁵² Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ.179-180.

¹²⁵³ Βλπ. G.Deleuze: “Επιθυμία και Ηδονή”, μετάφραση από το *Magazine littéraire*, τευχ.325, 10/1994, σελ. 59-65, προσθήκη στο Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005.

κατεύθυνση δίνεται στο πρόβλημα της αλήθειας: αν τα συστήματα εξουσίας είναι συστατικοί παράγοντες της αλήθειας, ωστόσο μας παρέχει αυτή η διαπίστωση με μια ύλη ικανή να στραφεί ενάντια στην εξουσία; Τρίτη κατεύθυνση: το σώμα και οι ηδονές του: «με ποιον τρόπο θα μπορούσαν οι ηδονές να σχηματίσουν αντι-εξουσίες, και πώς πρέπει να γίνει αντιληπτή αυτή η έννοια της ηδονής»; Στον Deleuze εφόσον, ως πρωταρχικό δεδομένο μιας κοινωνίας, «τα πάντα διαφεύγουν», όλα απεδαφικοποιούνται, στα φαινόμενα αντίστασης δεν χρειάζεται να αποδοθεί κάποιος ιδιαίτερος χαρακτήρας.

Για τον **Foucault** η “επιθυμία” ήταν μια έννοια που τον παρέπεμπε σε “έλλειψη”, ή καταστολή. Ο Deleuze διευκρινίζει από την πλευρά του: η επιθυμία σ’ αυτόν δεν έχει να κάνει με έλλειψη, ούτε εκφράζει κάποιο φυσικό δεδομένο ‘ συγχωνεύεται με μια συναρμογή, είναι διαδικασία, όχι δομή ή γένεση ‘ είναι συναίσθημα [affect] και όχι αίσθημα [sentiment], είναι συμβάν και όχι πράγμα ή πρόσωπο. «Και ασφαλώς ενέχει τη συγκρότηση ενός πεδίου εμμένειας ή ενός “δίχως όργανα σώματος”, που ορίζεται αποκλειστικά και μόνο από ζώνες έντασης, κατώφλια, βαθμίδες και ροές. Αυτό το σώμα είναι τόσο βιολογικό, όσο και συλλογικό-πολιτικό», φέρει τις αιχμές απεδαφικοποίησης ή γραμμές διαφυγής, αντιτίθεται σε όλα τα στρώματα οργάνωσης (είτε του οργανισμού είτε της εξουσίας), ενώ επίσης το σώμα αυτό μεταβάλλεται.

Δεν μπορώ λει ο Deleuze «να προσδώσω καμία θετική αξία στην ηδονή», γιατί «διακόπτει την εμμενή διαδικασία της επιθυμίας», είναι στην ίδια πλευρά με την οργάνωση και τα στρώματα. Η επιθυμία στα πλαίσια αυτά παρουσιάζεται εσωτερικά υποταγμένη στο νόμο και εξωτερικά διαιρεμένη από τις ηδονές. Η ηδονή διακόπτει τη θετικότητα της επιθυμίας και τη συγκρότηση του αντίστοιχου πεδίου εμμένειας. Η ηδονή είναι ο μόνος τρόπος που διαθέτει ένα άτομο να ξαναβρεί τον εαυτό του στα πλαίσια μιας διαδικασίας που το υπερφαλαγγίζει: είναι μια επανεδαφικοποίηση.

Τα συστήματα εξουσίας επιβάλλουν οργάνωση στα σώματα. Ενώ το δίχως όργανα σώμα συνιστά τόπο απεδαφικοποίησης, το σύνολο των οργανισμών, ολόκληρο το σύστημα βιο-εξουσίας, επιχειρεί εναδεδαφικοποιήσεις του σώματος.

Η ζωή λει ο Deleuze «δεν ταυτίζεται καθόλου με τη Φύση: είναι το μεταβλητό επίπεδο εμμένειας της επιθυμίας, που διασχίζει όλες τις συγκεκριμένες συναρμογές».

Ερώτημα: πώς θα διατηρήσουμε την μικροανάλυση (διάχυση, ετερογένεια, τμηματικός χαρακτήρας) συνδυάζοντάς τη με μια αρχή ενοποίησης που δεν θα είναι το Κράτος ή το Κόμμα, η “ολοποίηση” ή η αντιπροσώπευση; Σύμφωνα με τον Deleuze στο *Επιτήρηση και Τιμωρία* έχουμε διάχυτα μικροσυστήματα και μια αφηρημένη μηχανή (διάγραμμα) που καλύπτει όλο το κοινωνικό πεδίο – η σχέση των δύο παρέμενε πρόβλημα. Το διάγραμμα (μη αναγώγιμο στη σφαιρική βαθμίδα του Κράτους) επιχειρούσε ενοποίηση των μικρών συστημάτων. Στην *Δίψα για Γνώση*, υπάρχει μια αλλαγή: έχουμε αφενός μικρο-πειθαρχίες και αφετέρου βιο-πολιτικές διαδικασίες. Πρέπει να συμπεράνουμε ότι τη λειτουργία του διαγράμματος επωμίζεται η βιοπολιτική;

Από τη πλευρά των γραμμών αντίστασης (διαφυγής) πώς να αντιληφθούμε τις διαδικασίες ενοποίησης; Πώς πραγματοποιείται η σύζευξη των αιχμών απεδαφικοποίησης; Ο Deleuze κάνει λόγο για μια «πολεμική μηχανή» εντελώς διαφορετική τόσο από τον κρατικό μηχανισμό όσο και από τους στρατιωτικούς θεσμούς και από τα συστήματα εξουσίας. Από τη μια πλευρά είναι το κράτος-διάγραμμα της εξουσίας, και από την άλλη η πολεμική μηχανή-διάγραμμα των γραμμών διαφυγής: «πολεμική μηχανή» θα ήταν «η συναρμογή που θα πραγμάτωνε τα μικρο-δεδομένα του διαγράμματος ως επιπέδου εμμένειας».

γ. Ο Foucault ως “Χαρτογράφος”

Το 1975 ο **Foucault** όλα δείχνουν ότι είναι ο πρώτος που καταφέρνει να επεξεργαστεί αυτή τη νέα σύλληψη για την εξουσία, την οποία όλοι αναζητούσαμε... Σε σχέση με τον «αριστερισμό» αυτή η αντίληψη για τον Deleuze ενέχει «μια βαθιά πολιτική καινοτομία, σε αντίθεση με κάθε θεωρία για το κράτος».¹²⁵⁴

Στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*, χωρίς να διατυπώνει “θέσεις”, προτείνει την απάρνηση των “αξιωμάτων” που «καθόρισαν την παραδοσιακή τοποθέτηση της αριστεράς»:¹²⁵⁵ Επομένως: (α) Η εξουσία δεν είναι ιδιοκτησία μιας τάξης, δεν είναι κτήση αλλά στρατηγική. Διατάξεις, τεχνικές, χειρισμοί, τακτικές και στρατηγικές θέσεις, αναρίθμητα σημεία αντιπαράθεσης και εστίες αστάθειας... Ο «λειτουργισμός» που προκύπτει εδώ δεν αμφισβητεί την ύπαρξη των τάξεων και της πάλης τους: τις περιγράφει μέσω ενός διαφορετικού πίνακα. (β) Η εξουσία δεν ταυτίζεται με την κρατική εξουσία ‘ το κράτος είναι «συνισταμένη». Οι κοινωνίες μας ορίζονται ως «πειθαρχικές». Ο λειτουργισμός του **Foucault** συμπληρώνεται παρατηρεί ο Deleuze, από μια «σύγχρονη τοπολογία»: η εξουσία είναι τοπική διότι δεν είναι ποτέ σφαιρική, αλλά δεν είναι τοπική ή εντοπίσιμη διότι είναι διάχυτη. (γ) Η εξουσία του κρατικού μηχανισμού δεν υποτάσσεται σε ένα τρόπο παραγωγής που λειτουργεί ως «υποδομή»: παρά τη σχέση που υπάρχει μεταξύ καθεστώτων τιμωρίας και συστημάτων παραγωγής, δεν υφίσταται ένας «σε τελική ανάλυση» οικονομικός καθορισμός. Η οικονομία, το εργοστάσιο, «προϋποθέτουν ήδη αυτούς τους μηχανισμούς εξουσίας που ασκούνται ήδη εκ των έσω στα σώματα και στις ψυχές», που ασκούνται ήδη επί παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων. Η «λειτουργική μικροανάλυση» λει ο Deleuze, παραμερίζει κάθε στοιχείο «πυραμιδοειδούς λογικής που εξακολουθούσε να εμπεριέχει η μαρξιστική απεικόνιση, προς όφελος μιας αυστηρής εμμένειας στα πλαίσια της οποίας οι εστίες εξουσίας και οι πειθαρχικές τεχνικές σχηματίζουν συνυφασμένα τμήματα από τα οποία περνούν ή στα οποία διαμένουν, ως ψυχές και ως σώματα, τα άτομα [...]». “Η” εξουσία λοιπόν χαρακτηρίζεται: από «εμμένεια» του πεδίου της χωρίς υπερβατική ενοποίηση, από συνέχεια των γραμμών της δίχως σφαιρική συγκεντροποίηση, από συνάφεια των τμημάτων της δίχως διακριτή ολοποίηση: είναι ένας «σειριακός χώρος». (δ) Η εξουσία δεν έχει «ουσία» γιατί είναι τελεστικής φύσεως ‘ και δεν συνιστά «κατηγορημα» αλλά σχέση. (ε) Η εξουσία δεν ενεργεί δια της ιδεολογίας ακόμη και όταν ασκείται στις ψυχές ‘ όταν ασκείται στα σώματα αυτό δεν γίνεται κατ’ ανάγκην δια της βίας ή της καταστολής. Η εξουσία παράγει πραγματικότητα, πριν να καταστείλει ‘ παράγει αλήθεια πριν να ιδεολογικοποιήσει ή να συγκαλύψει. (στ) Η αντίθεση «νόμου-παρανομίας» οφείλει να αντικατασταθεί από τον συσχετισμό «ανομιών και νόμων»: ο νόμος διαχειρίζεται τις ανομίες, συνιστά πάντοτε «*σύνθεση ανομιών τις οποίες τυποποιεί και ως εκ τούτου διαφοροποιεί*». Ο νόμος δεν συνιστά “κατάσταση ειρήνης” ή “αποτέλεσμα ενός κερδισμένου πολέμου”: είναι ο ίδιος ο πόλεμος, η στρατηγική του διεξαγόμενου πολέμου.

Όλα δείχνουν λοιπόν ότι κάτι νέο προέκυψε μετά τον Marx. Φαίνεται ότι «*διαλύθηκε ένα είδος συνεργίας γύρω από το ζήτημα του κράτους*». Η μάχη χαρακτηρίζεται από τοπικές τακτικές και στρατηγικές συνόλου. Και το ερώτημα «*είναι πάντα το ίδιο: Τι να κάνουμε;*». Το θεωρητικό προνόμιο που δίνεται στο κράτος συνεπιφέρει την αντίληψη περί καθοδηγητικού συγκεντροποιητικού κόμματος

¹²⁵⁴ Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 229.

¹²⁵⁵ Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 53. Ο αριστερισμός λει ο Deleuze, διατήρησε κάποιες πλευρές του μαρξισμού που τον οδήγησαν στην επαναφορά παλαιών μορφών πολιτικής πρακτικής, ...«του σταλινισμού συμπεριλαμβανομένου».

που καταλαμβάνει την κρατική εξουσία. Αντιστρόφως, η οργανωτική λογική του κόμματος θεμελιώνεται βάσει αυτής της θεωρίας της εξουσίας. «Αυτό είναι, γράφει ο Deleuze το επίδικο αντικείμενο του βιβλίου του **Foucault**: μια διαφορετική θεωρία, μια διαφορετική πρακτική αγώνων, μια διαφορετική στρατηγική οργάνωση». ¹²⁵⁶

Υπάρχουν σύμφωνα με την ανάλυση του **Foucault**, δύο είδη σχηματισμών: σχηματισμοί λόγου και «σχηματισμοί εκτός λόγου, ή περιβάλλοντος». Μεταξύ των δύο δεν υπάρχει αντιστοιχία ή ισομορφισμός, ούτε σχέση άμεσης αιτιότητας, ούτε σχέση συμβολοποίησης. Τι είναι λοιπόν η φυλακή; Ένας σχηματισμός περιβάλλοντος (σωφρονιστικό περιβάλλον) και μια «μορφή περιεχομένου» (περιεχόμενο είναι ο φυλακισμένος), τα οποία δεν παραπέμπουν ωστόσο σε ένα σημαίνον του οποίου θα αποτελούσαν σημαινόμενα: παραπέμπουν σε διαφορετικές έννοιες όπως παραβατικότητα ή παραβάτης, οι οποίες εκφράζουν έναν νέο τρόπο να δηλωθούν τα αδικήματα, ή οι ποινές και τα υποκειμένα τους. Αυτόν τον σχηματισμό αποφάνσεων θα ονομάσει ο Deleuze «μορφή έκφρασης».

Μολονότι λοιπόν αυτές οι μορφές εμφανίστηκαν ταυτόχρονα τον 18^ο αιώνα είναι εν τούτοις ετερογενείς. Το ποινικό δίκαιο ιστορικά θα καταλήξει να αποφαινεται για τα εγκλήματα και τις τιμωρίες με όρους υπεράσπισης της κοινωνίας: ένα «γλωσσικό σύστημα» που ταξινομεί, μεταφράζει, υπολογίζει ποινές ‘ η φυλακή θα εκφράσει έναν νέο τρόπο δράσης επί των σωμάτων εκπορευόμενη από έναν ορίζοντα που δεν έχει καμία σχέση με το ποινικό δίκαιο ‘ σχετίζεται με το ορατό, είναι η ίδια μια ορατότητα: η φυλακή πριν ακόμη γίνει κτίσμα συνιστά έναν «τρόπο φωτισμού» που ορίζεται από τον «πανοπτισμό».

Μορφή του αποφάνσιμου λοιπόν εν αντιθέσει με τη μορφή του ορατού. Ως «μορφή περιεχομένου» η φυλακή διαθέτει βέβαια και δικές της αποφάνσεις, και όμοια το ποινικό δίκαιο ως μορφή έκφρασης έχει τα δικά του περιεχόμενα. Οι δύο μορφές μέσα από μια συνεχή ώσμωση εισχωρούν και ανταλλάσσουν συνεχώς τμήματα: το ποινικό δίκαιο οδηγεί στη φυλακή και η τελευταία αναπαράγει την παραβατικότητα, την κτιστά αντικείμενο, υλοποιεί στόχους (υπεράσπιση της κοινωνίας, μετασχηματισμός του κατάδικου κλπ.). Η μία μορφή προϋποθέτει την άλλη.

Υπάρχει εδώ εν γένει κάποια κοινή αιτία, εμμενής στο κοινωνικό πεδίο; Πώς διασφαλίζεται η συναρμογή των δύο σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση; Η μορφή λειο ο Deleuze έχει εν προκειμένω δύο σημασίες: διαμορφώνει ή οργανώνει υλικές πραγματικότητες και διαμορφώνει ή στοχοθετεί λειτουργίες, τους παρέχει στόχους. Η φυλακή, όπως το εργοστάσιο ή το νοσοκομείο, το σχολείο, ο στρατώνας, αποτελούν «έμμορφες υλικές πραγματικότητες». Η τιμωρία συνιστά «μορφοποιημένη ή τυποποιημένη λειτουργία», όπως η περίθαλψη η εκπαίδευση ή ο εξαναγκασμός στην εργασία.

Το αφηρημένο σχήμα που αντιστοιχεί στον «πανοπτισμό» δεν είναι «βλέπω όντας αθέατος» αλλά επιβάλλω μια συμπεριφορά σε μια ανθρώπινη πολλαπλότητα: προϋπόθεση, πρώτον η πολλαπλότητα να έχει περισταλθεί σε περιορισμένο χώρο, και δεύτερον η επιβολή της συμπεριφοράς γίνεται μέσω κατανομής στο χώρο και διευθέτησης του χρόνου κλπ. Οι μεταβλητές εδώ είναι: (1) άμορφες ανοργάνωτες υλικές πραγματικότητες και (2) μη-τυποποιημένες μη-στοχοθετημένες λειτουργίες.

Πώς να αποκαλέσουμε αυτή τη νέα «αμορφική διάσταση»; Σε μία περίπτωση ο **Foucault** την κατονομάζει με το ακριβές της όνομα: είναι ένα «διάγραμμα»: μια λειτουργία που «πρέπει να διαχωρίζεται από κάθε εξειδικευμένη χρήση». ¹²⁵⁷ Το «διάγραμμα» είναι μια χωροχρονική πολλαπλότητα ‘ ο χάρτης, μια χαρτογραφία

¹²⁵⁶ Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 63.

¹²⁵⁷ *Επιτήρηση και Τιμωρία*, σελ. 271.

συνεκτατή με ολόκληρο το κοινωνικό πεδίο, «είναι μια αφηρημένη μηχανή», μια «σχεδόν βουβή και τυφλή μηχανή» μολονότι κάνει τους άλλους να μιλούν και να βλέπουν.

Στην ιστορία υπάρχουν τόσα διαγράμματα όσα και κοινωνικά πεδία. Το διάγραμμα για παράδειγμα και η μηχανή που αντιστοιχούν στην παλαιά κυριαρχική εξουσία βρίσκονται πιο κοντά στο θέατρο παρά στο εργοστάσιο.¹²⁵⁸ Υπάρχουν ενδιάμεσα διαγράμματα καθώς μεταβαίνουμε από μια κοινωνία σε άλλη. Το διάγραμμα είναι ρευστό και ασταθές: είναι εν τέλει «δια-κοινωνικό» και «εν τω γίνεσθαι». Δεν λειτουργεί για να αναπαραστήσει έναν προϋπάρχοντα κόσμο αλλά για να παράγει έναν νέο τύπο πραγματικότητας, ένα νέο μοντέλο αλήθειας ‘ «πλάθει την ιστορία».

Το «διάγραμμα» είναι η έκθεση των σχέσεων δύναμης που συγκροτούν την εξουσία. Οι σχέσεις εξουσίας είναι μικροφυσικές, στρατηγικές, πολυσημιακές, διάχυτες ‘ καθορίζουν ενικότητες, σχηματίζουν λειτουργίες. Το διάγραμμα, η αφηρημένη μηχανή, είναι «ο χάρτης των σχέσεων δύναμης, χάρτης πυκνότητας και έντασης». Δεν υπάρχει εδώ καμία ομοιότητα με ιδεολογική υπερδομή ή οικονομική υποδομή - το διάγραμμα λει ο Deleuze «επενεργεί ως εμμενής μη-ενοποιητική αιτία» συνεκτατή με το κοινωνικό πεδίο. Τι σημαίνει εδώ, «εμμενής αιτία»; «*Εμμενής είναι η αιτία που ενεργοποιείται, ενσωματώνεται και διαφοροποιείται στο αποτέλεσμά της*» ή, αλλιώς, «*εκείνη η αιτία που την ενεργοποιεί, την ενσωματώνει και τη διαφοροποιεί το αποτέλεσμά της*». Αυτό σημαίνει ότι η αιτία και το αποτέλεσμα, η αφηρημένη μηχανή και οι συγκεκριμένες συναρμογές («συστήματα») συσχετίζονται και προϋποτίθενται αμοιβαία.

Οι σχέσεις εξουσίας (μόνο δυναμικές, δυναμικές, μοριακές, ρευστές) ορίζουν μόνο δυνατότητες (πιθανότητες διάδρασης), εκτός και εάν ενταχθούν σε ένα μακροσκοπικό σύνολο που θα μορφοποιήσει τη ρέουσα ύλη τους. Η ενεργοποίηση συνιστά επιπρόσθετα σταδιακές ολοκληρώσεις, αρχικά τοπικές εν συνεχεία σφαιρικές. Οι συγκεκριμένες συναρμογές (σχολείο, εργοστάσιο, στρατός κλπ.) επιχειρούν να ενσωματώσουν υποστάσεις (παιδιά, εργαζόμενους, στρατιώτες κλπ.) και στοχοθετημένες λειτουργίες (εκπαίδευση κλπ.) ενώ το κράτος προωθεί μια σφαιρική ενσωμάτωση. Τέλος, η ενεργοποίηση-ενσωμάτωση είναι ταυτόχρονα και διαφοροποίηση.

Για να ενεργοποιηθεί ένα στοιχείο είναι αναγκαίο να διασπαστεί δημιουργώντας αποκλίνουσες μορφές. «*Εκεί ακριβώς, λει ο Deleuze εμφανίζονται οι μεγάλες δυαδικότητες των τάξεων, των κυβερνώντων και των κυβερνώμενων, του ιδιωτικού και του δημόσιου*». Αλλά επιπλέον εκεί αποκλίνουν δύο διακριτές μορφές ενεργοποίησης: η μορφή έκφρασης και η μορφή περιεχομένου, η μορφή του λόγου και πέραν του λόγου μορφή, η μορφή του ορατού και η μορφή του αποφάνσιμου.

Κάθε “σύστημα” τελικά, είναι «*ένας πολύς ορατού και αποφάνσιμου*» (το σωφρονιστικό σύστημα συνενώνει λει ο **Foucault** λόγους και αρχιτεκτονικές, προγράμματα και μηχανισμούς).

Συγκεκριμένες λοιπόν «μηχανές» είναι οι συναρμογές, τα δίμορφα συστήματα – αφηρημένη μηχανή είναι το αμορφικό διάγραμμα. Οι μηχανές είναι κοινωνικές πριν λάβουν τεχνικό χαρακτήρα ‘ υπάρχει δηλαδή μια ανθρώπινη τεχνολογία πριν να υπάρξει υλική τεχνολογία: η τελευταία για να υπάρξει πρέπει πρώτα τα εργαλεία, οι

¹²⁵⁸ Διάγραμμα υπάρχει και στις παλαιές κυριαρχικές κοινωνίες: εκεί οι διαγραμματικές κατηγορίες είναι “παρακράτηση” και “απόφαση για το θάνατο”. Μπορούμε ακόμη να αναζητήσουμε τις κατηγορίες και άλλων διαγραμμάτων: του ποιμαντικού, του αρχαιοελληνικού ή του ρωμαϊκού κλπ. Το πειθαρχικό διάγραμμα ασφαλώς δεν αποτελεί το τέλος του καταλόγου (Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 145).

υλικές μηχανές να επιλεγούν από ένα διάγραμμα και να ενταχθούν σε συναρμογές. Η τεχνολογία είναι πρώτα κοινωνική και εν συνεχεία γίνεται τεχνική.¹²⁵⁹ Παράδειγμα: η φυλακή κατέχει περιθωριακή θέση στις κυριαρχικές κοινωνίες ‘ δεν υφίσταται ως σύστημα παρά μόνο όταν ένα νέο διάγραμμα (το πειθαρχικό) θα την ωθήσει να περάσει το «τεχνολογικό κατώφλι».¹²⁶⁰

Άλλοτε οι συναρμογές αποτελούν άκαμπτα τμήματα διαχωρισμένα από στεγανά ή μορφικές ασυνέχειες, άλλοτε αντιθέτως επικοινωνούν: η αφηρημένη μηχανή τους δίνει μια εύκαμπτη υφή, και μοιάζουν η μια με την άλλη σαν να πρόκειται για μεταβλητές μιας συνεχούς συνάρτησης δίχως τύπο (το εργοστάσιο ή το σχολείο είναι ήδη φυλακές...). Κάθε συναρμογή πραγματώνει σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό την αφηρημένη μηχανή: οι συναρμογές ως «συντελεστές πραγμάτωσης του διαγράμματος» – όσο μεγαλύτερος είναι ο βαθμός πραγμάτωσης τόσο περισσότερο η αντίστοιχη συναρμογή διαχέεται στις υπόλοιπες και αναλογεί σε ολόκληρο το κοινωνικό πεδίο.

Οι συντελεστές ποικίλουν από τη μια συναρμογή στην άλλη, ενώ επίσης ο συντελεστής μιας μόνης συναρμογής μεταβάλλεται περνώντας από το ένα κοινωνικό πεδίο σε άλλο ή και στα πλαίσια του ίδιου πεδίου. (Η φυλακή για παράδειγμα είχε τουλάχιστον τρία στάδια εξέλιξης). Υπάρχει μια ιστορία των συναρμογών, όπως υπάρχουν μεταλλαγές και γίνεσθαι των διαγραμμάτων.

Ο **Foucault** σύμφωνα με τον Deleuze δεν είναι «ο στοχαστής του εγκλεισμού», «αυτό είναι εντελώς λάθος», παρανόηση που μας εμποδίζει να συλλάβουμε το σφαιρικό του σχέδιο. Στην πραγματικότητα ο εγκλεισμός υπήρξε δευτερεύον δεδομένο. Η φυλακή παραπέμπει μέσω της άκαμπτης τμηματικής υφής της, σε μια ευκίνητη λειτουργία, μια ελεγχόμενη κυκλοφορία, ένα ολόκληρο δίκτυο. Οι συναρμογές εγκλείουν «στο έξω», ή μέσω αποκλεισμού, και επιπλέον ό,τι ισχύει για τον σωματικό εγκλεισμό ισχύει επίσης και για την ψυχική εσωτερικότητα.

Το ζήτημα είναι μεθοδολογικό για τον Deleuze: αντί να κατευθυνθούμε προς έναν «πυρήνα εσωτερικότητας» που θα ήταν «ουσιώδης» πρέπει να αποδιώξουμε την απατηλή εσωτερικότητα για να αποδώσουμε τις λέξεις και τα πράγματα την συστατική τους εξωτερικότητα. Υπάρχουν τουλάχιστον τρεις βαθμίδες: υπάρχει το έξω ως άμορφο στοιχείο δυνάμεων ‘ υπάρχει το εξωτερικό ως περιβάλλον συγκεκριμένων συναρμογών, όπου ενεργοποιούνται οι σχέσεις δυνάμεων ‘ υπάρχουν τέλος οι μορφές εξωτερικότητας. Όλα αυτά συναποτελούν αυτό που παρουσιάζεται ως «σκέψη του έξω».

Δυνάμεις εμφανίζονται σε κάθε σχέση ενός σημείου με ένα άλλο. Το διάγραμμα είναι ένα γίνεσθαι δυνάμεων, είναι μια υπέρθεση χαρτών. Από το ένα διάγραμμα στο άλλο εμφανίζονται νέοι χάρτες. Γι’ αυτό υπογραμμίζει ο Deleuze, κάθε διάγραμμα περιέχει, παραπλεύρως των σημείων που διασυνδέει, σημεία τα οποία είναι σχετικώς ελεύθερα ή αποδεσμευμένα, «σημεία δημιουργικότητας, μεταλλαγής και αντίστασης. Και ίσως από αυτά θα έπρεπε να ξεκινήσουμε για να κατανοήσουμε μετά το σύνολο».¹²⁶¹ Μόνο «με βάση τους αγώνες της κάθε εποχής» μπορούμε να κατανοήσουμε τη διαδοχή των διαγραμμάτων.

δ. Δυνάμεις και Στρατηγικές

Η εξουσία όπως είδαμε δεν ταυτίζεται με μια μορφή (για παράδειγμα το κράτος) και δεν συνάπτεται μεταξύ δύο μορφών – είναι «σχέση δυνάμεων».

¹²⁵⁹ «το εργαλείο είναι συνέπεια, όχι πια αιτία» (F. Braudel).

¹²⁶⁰ *Επιτήρηση και Τιμωρία*, σελ. 293.

¹²⁶¹ Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 83.

Η δύναμη είναι κάτι το οποίο δεν υφίσταται στον ενικό: σχετίζεται με άλλες δυνάμεις. Δεν υπάρχει άλλο αντικείμενο ή υποκείμενο για τη δύναμη πέραν της ίδιας της δύναμης. Αυτές οι θέσεις που απορρέουν από τις αναλύσεις του **Foucault**, σύμφωνα με τον Deleuze «δεν μας οδηγούν πίσω στις θεωρίες του φυσικού δικαίου» διότι το “δίκαιο” συνιστά μορφή έκφρασης, η Φύση μια μορφή ορατότητας, ενώ η βία συνιστά «συνεπακόλουθο, αλλά όχι συστατικό στοιχείο της δύναμης». Με αυτή την έννοια ο **Foucault** βρίσκεται πιο κοντά στους Nietzsche και Marx: η σχέση δυνάμεων υπερβαίνει κατά πολύ τη βία και δεν μπορεί να οριστεί μέσω αυτής. Και αυτό γιατί η βία ασκείται σε σώματα, σε καθορισμένα όντα και επιδιώκει να αλλοιώσει τη μορφή τους ‘ αντιθέτως η δύναμη έχει ως μόνο αντικείμενο άλλες δυνάμεις και υπάρχει μόνο ως σχέση («δράση επί δράσεων»).

Επομένως μια σχέση δυνάμεων (ή σχέση εξουσίας) προτρέπει, εξωθεί, εκτρέπει, δυσχεραίνει ή διευκολύνει, επεκτείνει ή περιορίζει κλπ.¹²⁶² Στο *Επιτήρηση και Τιμωρία* ο **Foucault** περιέγραψε τις σημασίες που προσέλαβε η σχέση δυνάμεων στον 18^ο αιώνα: κατανομή στο χώρο, διευθέτηση στο χρόνο, σύνθεση στο χωρόχρονο.¹²⁶³

Η εξουσία λοιπόν σύμφωνα με τον **Foucault** διαπερνά και τους κυριαρχούμενους και τους κυρίαρχους (διαπερνά όλες τις σχετιζόμενες δυνάμεις). Πώς ασκείται; Ως ενεργός επήρεια (υποκίνηση, παραγωγή κλπ.) ή αντενεργός επήρεια (όταν κάποιος αναγκάζεται να επιφέρει κάποιο αποτέλεσμα κλπ.). Η δύναμη η οποία επηρεάζεται από τις άλλες, διαθέτει πάντοτε μια ικανότητα αντίστασης.¹²⁶⁴ Τόσο η “αυθορμησία” όσο και η “προσληπτικότητα” παρατηρεί ο Deleuze προσλαμβάνουν πλέον μια νέα σημασία: «επηρεάζει και επηρεάζεται». Η “ικανότητα του επηρεάζεσθαι” μοιάζει με “ύλη” της δύναμης και η “ικανότητα του επηρεάζειν” με “λειτουργία” της. Πρόκειται πάντως για λειτουργία μη-τυποποιημένη η οποία νοείται ανεξάρτητα από συγκεκριμένες μορφές που μπορεί να προσλάβει, από στόχους που υπηρετεί ή από τα μέσα που χρησιμοποιεί: η δράση της είναι όπως γράφει ο Deleuze «μια φυσική της αφηρημένης δράσης». Από την άλλη πλευρά, η “ύλη” είναι άμορφη, νοείται ανεξάρτητα από τις έμμορφες υποστάσεις, τα όντα ή τα αντικείμενα στα οποία θα εισχωρήσει – πρόκειται για μια «φυσική της πρώτης ή της γυμνής ύλης». Οι κατηγορίες με αυτή την έννοια της εξουσίας, συνιστούν καθορισμούς που αντιστοιχούν «σε οποιεσδήποτε δράσεις» και σε «οποιαδήποτε στηρίγματα».¹²⁶⁵ Σε αυτά τα πλαίσια γίνεται κατανοητός ο ορισμός του «Πανοπτικού»: αμιγής λειτουργία επιβολής κάποιας συμπεριφοράς,¹²⁶⁶ χωρίς αναφορά ούτε σε μορφές που παρέχουν στόχους (κολασμός, παραγωγή, περίθαλψη ή εκπαίδευση) ούτε σε έμμορφες υποστάσεις στις οποίες ασκείται η λειτουργία (φυλακισμένοι κλπ.). Το Πανοπτικό διαπερνά όλες αυτές τις μορφές και εφαρμόζεται σε όλες αυτές τις υποστάσεις: είναι ένα «διάγραμμα».¹²⁶⁷

Στην ίδια εποχή εμφανίζεται μια άλλη λειτουργία: διαχείριση και έλεγχος της ζωής.¹²⁶⁸ Αποκτά σημασία (ως κατηγορία της εξουσίας) να «καθίσταται κάτι πιθανό».

¹²⁶² Βλπ. “Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”.

¹²⁶³ *Επιτήρηση και Τιμωρία*, κεφ. Γ’.

¹²⁶⁴ *Η Δίψα της Γνώσης*.

¹²⁶⁵ Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 125-126.

¹²⁶⁶ Πολλαπλότητα ατόμων ολιγάριθμη και χώρος περιορισμένος και όχι ευρύς.

¹²⁶⁷ *Επιτήρηση και Τιμωρία*, σελ. 271-275.

¹²⁶⁸ Πολλαπλότητα πολυάριθμη και χώρος ευρύς και ανοιχτός.

Έτσι λοιπόν έχουμε δύο αμιγείς λειτουργίες: «ανατομοπολιτική» και «βιοπολιτική» - οι δύο γυμνές υλικές πραγματικότητες είναι «οποιοδήποτε σώμα» και «οποιοσδήποτε πληθυσμός».

Την “Εξουσία” συγκροτούν σχέσεις δύναμης ‘ την “Γνώση” συγκροτούν σχέσεις μορφών. Εξουσία και Γνώση διαφέρουν «εκ φύσεως», είναι ετερογενείς, ωστόσο η μία προϋποθέτει την άλλη και ταυτόχρονα η μία έχει τα πρωτεία επί της άλλης. Διαφορά φύσεως: η εξουσία διαπερνά δυνάμεις όχι μορφές. Η γνώση σχετίζεται με έμμορφες υλικές πραγματικότητες (υποστάσεις) και τυποποιημένες λειτουργίες, οι οποίες διαμοιράζονται τμηματικά με βάση τις δύο μείζονες μορφικές προϋποθέσεις: της όρασης και της ομιλίας, του φωτός και της “γλώσσας”. Επομένως η γνώση είναι «διαστρωματική», αρχαιοθετημένη, έχει σχετικά «άκαμπτη τμηματική υφή». Η εξουσία αντιθέτως είναι «διαγραμματική»: κινητοποιεί «μη-διαστρωματικές» υλικές πραγματικότητες και λειτουργίες, βασίζεται σε μια «εύκαμπτη τμηματική υφή» ‘ δεν περνά από μορφές αλλά από σημεία, από ενικά σημεία που εκφράζουν κάθε φορά την επενέργεια, την «επήρεια» μιας δύναμης (δράση ή αντίδραση).¹²⁶⁹

Οι σχέσεις εξουσίας (ταυτόχρονα: τοπικές, ασταθείς, διάχυτες) δεν εκπορεύονται από μια κεντρική εστία κυριαρχίας: βρίσκονται σε ένα πεδίο δυνάμεων, μετακινούμενες από ένα σημείο σε άλλο, σηματοδοτώντας αναστροφές, αντιστροφές, μεταβολές κατεύθυνσης, αντιστάσεις. Για το λόγο αυτό δεν είναι «εντοπίσιμες» σε καμία συγκεκριμένη βαθμίδα παρά συγκροτούν μια στρατηγική ή «μια πρακτική του μη-διαστρωματικού στοιχείου». Ως «ανώνυμες στρατηγικές» είναι «*σχεδόν βουβές και τυφλές, και ξεφεύγουν από τις στέρεες μορφές του ορατού και του αποφάνσιμου*». Η διαφορά ανάμεσα σε στρατηγικές και διαστρωματώσεις «είναι ίδια με τη διαφορά ανάμεσα σε «διαγράμματα» και «αρχεία».¹²⁷⁰

Η αστάθεια των σχέσεων εξουσίας ορίζει εν τέλει ένα στρατηγικό ή μη-διαστρωματικό περιβάλλον, και υπό αυτή την έννοια οι σχέσεις εξουσίας «δεν είναι γνωστές»: εδώ ο **Foucault** πλησιάζει τον Kant λέει ο Deleuze, «*αφού ο αμιγώς πρακτικός καθορισμός δεν μπορεί να αναχθεί σε κανένα θεωρητικό ή γνωστικό καθορισμό*». Τα πάντα βέβαια για τον **Foucault** είναι «πρακτικές», αλλά η πρακτική της εξουσίας «δεν ανάγεται κατά κανένα τρόπο σε οποιαδήποτε πρακτική της γνώσης». Για να τονίσει αυτή τη διαφορά ο **Foucault** υπογραμμίζει ο Deleuze, «*παραπέμπει σε μια “μικροφυσική”*»: αρκεί βέβαια να αντιληφθούμε αυτή τη “μικρο-διάσταση” «*όχι ως απλή σμίκρυνση των ορατών ή αποφάνσιμων μορφών, αλλά ως ένα διαφορετικό τομέα, ως ένα νέο τύπο σχέσεων, ως μια διάσταση της σκέψης που δεν ανάγεται στη γνώση: ως ασταθείς και μη-εντοπίσιμους συνδέσμους*».¹²⁷¹

¹²⁶⁹ Η εξουσία είναι ένας... «*τυφλοπόντικας* λει ο Deleuze, που μπορεί να αναγνωρισθεί από το δίκτυο των στοών που διασχίζει και από τα υπόγεια καταφύγια που χρησιμοποιεί [...]» (Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 141).

¹²⁷⁰ Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 128.

¹²⁷¹ Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 129. Βλπ. υποσημείωση 6. (Επιτήρηση και Τιμωρία - μικροφυσική και μη-αναγωγιμότητα της μικρο-διάστασης). Εδώ μπορούμε να συγκρίνουμε την ανάλυση του **Foucault** με την «κοινωνιολογία των στρατηγικών» του Pierre Bourdieu. Μπορούμε να μιλήσουμε για «μικρο-κοινωνιολογία»; Τι θα εννοούσαμε με αυτό; Διάχυτες, απειροελάχιστες σχέσεις; Ο Deleuze επισημαίνει πως δεν πρόκειται για διαφορά “μεγέθους” ανάμεσα στις (ετερογενείς) μικρο-και μακρο-διαστάσεις, αλλά ούτε για “εξωγενή διίσμο” αφού υπάρχει πλήρης εμμένεια των δύο διαστάσεων: μικροσυστήματα εμμενή στον κρατικό μηχανισμό, και αντίστροφα. Στο *Δίψα της Γνώσης* (σελ. 124) φαίνεται να ανάγεται η μακρο-διάσταση στο στρατηγικό μοντέλο και μικρο-διάσταση στο τακτικό μοντέλο, ωστόσο για τον Deleuze εδώ δημιουργείται πρόβλημα διότι και τα μικρο-συστήματα έχουν επίσης μια ολόκληρη στρατηγική διάσταση... (βλπ. G.Deleuze: “Επιθυμία και Ηδονή”, μετάφραση από το *Magazine littéraire*, τευχ.325, 10/1994, σελ. 59-65, προσθήκη στο Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005).

Οι σχέσεις εξουσίας καθιστούν δυνατές και τις “Επιστήμες του ανθρώπου”: προκαλούν την εμφάνιση γνώσεων, κάποιες από τις οποίες αποδεικνύονται ικανές να περάσουν το επιστημολογικό κατώφλι συγκρότησης επιστημονικής γνώσης (“scientia sexualis” κλπ.). Αυτά σημαίνουν ότι οι επιστήμες του ανθρώπου προϋποθέτουν το διάγραμμα δυνάμεων. Και αντίστροφα: οι σχέσεις δυνάμεων θα παρέμεναν πρόσκαιρες, ασταθείς, “δυνητικές”, εάν δεν πραγματώνονταν από τις έμμορφες διαστρωματικές σχέσεις που συνθέτουν τις γνώσεις. Η υπέρβαση του κατωφλίου “επιστημονικότητας” παραπέμπει σε σχέσεις δυνάμεων μεταξύ των ανθρώπων, οι οποίες όμως ενεργοποιούνται υπό αυτή τη μορφή: η επιστημονική γνώση δεν παραπέμπει σε ένα υποκείμενο “ελεύθερο” από το διάγραμμα εξουσίας, και από την άλλη το διάγραμμα εξουσίας δεν είναι ποτέ ανεξάρτητο σε σχέση με τις γνώσεις που το ενεργοποιούν. Αυτό είναι το «σύμπλεγμα Εξουσίας-Γνώσης».

Οι σχέσεις εξουσίας λοιπόν καθορίζουν όπως είδαμε ενικότητες («επήρειες»). Η ενεργοποίηση που τις σταθεροποιεί και τις διαστρωματώνει συνιστά «ολοκλήρωση»: μια διεργασία που χαράσσει μια «γενική γραμμή ισχύος» και η οποία συνδέει τις ενικότητες, τις ομογενοποιεί, τις καθιστά συγκλίνουσες. Δεν αναφερόμαστε εδώ σε κάποια “άμεση και σφαιρική” ολοκλήρωση αλλά σε μια πολλαπλότητα επιμέρους, σχετιζόμενων μεταξύ τους τοπικών ολοκληρώσεων. Οι παράγοντες της ολοκλήρωσης συγκροτούν τους θεσμούς: Κράτος, Οικογένεια, Θρησκεία, Παραγωγή, Αγορά, Τέχνη ή Ηθική κλπ.

«Οι θεσμοί δεν αποτελούν αιτίες ούτε ουσίες»: δεν διαθέτουν ούτε ουσία ούτε εσωτερικότητα, είναι πρακτικές, τελεστικοί μηχανισμοί, που δεν εξηγούν την εξουσία, δεδομένου ότι προϋποθέτουν και απλώς παγιώνουν τις σχέσεις της «ακολουθώντας μια λειτουργία αναπαραγωγικού και όχι παραγωγικού χαρακτήρα. Δεν υπάρχει Κράτος αλλά μόνον κρατικοποίηση» (το ίδιο για τις υπόλοιπες περιπτώσεις). Το γεγονός λει ο Deleuze ότι στη σύγχρονη εποχή τόσες πολλές σχέσεις εξουσίας έχουν υπαχθεί κάτω από τη μορφή Κράτος δεν σημαίνει ότι απορρέουν από αυτή αλλά ότι βρισκόμαστε εν μέσω μιας «πολύμορφης επιχείρησης συνεχούς κρατικοποίησης» στις παιδαγωγικές, δικαστικές, οικονομικές κ.ά. διαδικασίες, η οποία αποβλέπει σε μια σφαιρική ολοκλήρωση.¹²⁷²

Επομένως, κάθε θεσμός οργανώνει τις μοριακές σχέσεις εξουσίας και διακυβέρνησης γύρω από μια «γραμμομοριακή βαθμίδα»: “τον” Άρχοντα, ή “τον” Νόμο για το κράτος, ή τον Πατέρα, το Χρήμα, τον Θεό, το Σεξ... Οι γνώσεις σχηματίζονται από αυτές τις ολοκληρώσεις. Κάθε θεσμός εμπεριέχει δύο πόλους: “μηχανισμούς” και “κανόνες” ‘ οργανώνει δε ορατότητες και πεδία ορατότητας, όπως και αποφανσιμότητες και αποφαντικά καθεστώτα. Κάθε σχηματισμός έχει μια μορφή προσληπτικότητας (η οποία συνιστά το ορατό) και μια μορφή αυθορμησίας (η οποία συνιστά το αποφάνσιμο).

Οι σχέσεις γνώσης συνδέονται με έμμορφες υποστάσεις και με τυποποιημένες λειτουργίες: άλλοτε βάσει της προσληπτικότητας (ορατό) άλλοτε βάσει της αυθορμησίας (αποφάνσιμο). Οι έμμορφες υποστάσεις διακρίνονται μέσω της ορατότητας, ενώ οι τυποποιημένες, στοχοθετημένες λειτουργίες διακρίνονται μέσω της απόφανσης. Οι σχέσεις εξουσίας (δεν διαθέτουν μορφή) φέρνουν σε επαφή άμορφες υλικές πραγματικότητες και μη-τυποποιημένες λειτουργίες. Έτσι, οι κατηγορίες της εξουσίας («επηρεάζειν» ή «επηρεάζεσθαι» - του τύπου προτρέπω, υποκινώ κλπ.) δεν ταυτίζονται με τις μορφικές κατηγορίες της γνώσης (διδάσκω,

¹²⁷² Η «διακυβέρνηση» έρχεται πρώτη σε σχέση με το κράτος (“Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία”).

τιμωρώ, περιθάλλω κλπ.) οι οποίες περνούν μέσα από την ομιλία και την όραση προκειμένου να ενεργοποιήσουν τις προαναφερθείσες κατηγορίες της εξουσίας.

Οι ορατότητες και αποφάνσεις κάθε θεσμού θα φθάσουν, ανάλογα με τη φύση αυτού του θεσμού, σε ένα κατώφλι οπότε και θα προσλάβουν πολιτικό, ή ηθικό ή οικονομικό ή αισθητικό κλπ. χαρακτήρα.¹²⁷³

Τι είναι ο «θάνατος του ανθρώπου»; Στην πραγματικότητα υποστηρίζει ο Deleuze το γίνεσθαι και οι μεταλλαγές αφορούν στις συνιστώσες δυνάμεις και όχι στις σύνθετες μορφές. Το θέμα λοιπόν δεν σχετίζεται με το «ανθρώπινο σύνθεμα» (το οποίο μπορεί να υπάγεται στη τάξη των εννοιών ή της πραγματικότητας, της αντίληψης ή της απόφανσης) αλλά με τις «συνιστώσες δυνάμεις του ανθρώπου». Κατά την κλασική εποχή οι δυνάμεις του ανθρώπου σχετίζονται με μια δύναμη «αναπαράστασης» η οποία διατείνεται ότι μπορεί να αποσπάσει από τις άλλες δυνάμεις κάθε “θετικό” στοιχείο που μπορεί να ανυψωθεί στο άπειρο: το αποτέλεσμα είναι ότι οι δυνάμεις συνθέτουν τελικά το Θεό και όχι τον άνθρωπο. Ο άνθρωπος ως ιδιαίτερο σύνθεμα εμφανίστηκε μόνο όταν οι συνιστώσες δυνάμεις του σχετίστηκαν με νέες δυνάμεις που είχαν ξεφύγει από τη δύναμη της αναπαράστασης. Οι νέες αυτές δυνάμεις ήταν η ζωή, η εργασία, η γλώσσα. *«Αυτές οι σκοτεινές δυνάμεις της περατότητας δεν ήταν αρχικά ανθρώπινες αλλά σχετίστηκαν με τις δυνάμεις του ανθρώπου για να τον “κατεβάσουν” στο επίπεδο της περατότητας που του αναλογεί [...]»*.¹²⁷⁴

Θα μπορούσαμε λοιπόν να φανταστούμε μια άλλη διαφορετική συσχέτιση των δυνάμεων του ανθρώπου, με άλλες δυνάμεις, οπότε και η σύνθεση θα διέφερε και από τον Θεό και από τον άνθρωπο. Δεν υπάρχει λόγος ούτε να χαρούμε ούτε να θρηνήσουμε λει ο Deleuze: εξάλλου, δεν ακούγεται από παντού ότι οι δυνάμεις του ανθρώπου συνδυάζονται ήδη με άλλες δυνάμεις, με τις δυνάμεις της πληροφορικής, για να συνθέσουν από κοινού κάτι διαφορετικό από τον άνθρωπο, *«τα αόρατα “ανθρωπο-μηχανικά” συστήματα. Αυτή ακριβώς δεν είναι η ένωση με το πυρίτιο που αντικαθιστά την ένωση με τον άνθρακα»*;

Η εξουσία ασκείται με διάφορους τρόπους ανάλογα με τις σχετιζόμενες δυνάμεις. Το διάγραμμα δεν εξαντλεί τη δύναμη, η οποία μπορεί να υπαχθεί σε νέες σχέσεις και συνθέσεις. Το διάγραμμα *«πηγάζει από το έξω, αλλά το έξω δεν ταυτίζεται με κανένα διάγραμμα»*. Με την έννοια αυτή, το “έξω” συνιστά πάντοτε διάνοιξη σε ένα μέλλον: *«τίποτε δεν τελειώνει, γιατί τίποτε δεν ξεκίνησε, και τα πάντα μεταμορφώνονται»*.¹²⁷⁵ Κατ’ αυτή την έννοια η δύναμη διαθέτει μια δυνατότητα που εμφανίζεται ως «ικανότητα αντίστασης».

Το διάγραμμα δυνάμεων παρουσιάζει, απέναντι από τις ενικότητες της εξουσίας, ενικότητες αντίστασης: “κόμβους”, “εστίες” που με τη σειρά τους πραγματώνονται στα στρώματα και ανοίγουν δρόμο για πιθανές αλλαγές. Μάλιστα, η αντίσταση προηγείται, εφόσον *«οι σχέσεις εξουσίες εντάσσονται ολοκληρωτικά στο διάγραμμα, ενώ οι αντιστάσεις βρίσκονται κατ’ ανάγκη σε άμεση σχέση με το έξω, από το οποίο προέκυψαν τα διαγράμματα. Ως εκ τούτου, ένα κοινωνικό πεδίο επενεργεί*

¹²⁷³ Ένα πιθανό πρόβλημα, παρατηρεί ο Deleuze: μπορεί μια απόφαση να αγγίζει ένα κατώφλι π.χ. επιστημονικότητας μολονότι η αντίστοιχη ορατότητα εξακολουθεί να βρίσκεται σε κατώτερο επίπεδο; (ή αντιστρόφως). *«Αλλά αυτό ακριβώς καθιστά πρόβλημα την ίδια την αλήθεια»* (Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 134-135).

¹²⁷⁴ Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 150-151. Η ζωή η γλώσσα και η εργασία δεν είναι «ανθρώπινες δυνάμεις» μέσω των οποίων ο άνθρωπος συνειδητοποιεί την περατότητά του. Πεπερασμένες και εξωτερικές προς αυτόν αρχικά του επιβάλλουν μια ιστορία που δεν του ανήκει. Μόνο σε μια δεύτερη χρονική στιγμή ο άνθρωπος θα ιδιοποιηθεί αυτή την ιστορία και θα ανάγει την περατότητά του σε θεμέλιο (ό.π., υποσημείωση 23). (βλπ. *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, σελ. 504-505).

¹²⁷⁵ Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 152.

περισσότερο μέσω αντιστάσεων παρά μέσω στρατηγικών, και υπό αυτή την έννοια η σκέψη του έξω είναι μια σκέψη αντίστασης». ¹²⁷⁶ Κάποιοι λει ο Deleuze «εκπλήσσονται διότι ο **Foucault**, που ανήγγειλε τον θάνατο του ανθρώπου, πήρε μέρος σε πολιτικούς αγώνες. Και επικαλούνται μια καθολική και αιώνια συνείδηση των δικαιωμάτων του ανθρώπου, η οποία κατ' αυτούς πρέπει να μείνει έξω από κάθε ανάλυση». Ο **Foucault** δεν έδωσε ιδιαίτερη σημασία στο καθολικό και το αιώνιο – και τα δύο αποτελούν σφαιρικά στοιχεία που εκπορεύονται από κατανομές ενικότητων, στα πλαίσια ενός συγκεκριμένου ιστορικού σχηματισμού και βάσει μιας ιδιαίτερης τυποποίησης. ¹²⁷⁷

Το υποκείμενο του δικαίου, στο βαθμό που συγκροτείται είναι «η ζωή ως φορέας ενικότητων, “ως πληρότητα του εφικτού”, και όχι ο άνθρωπος ως μορφή της αιωνιότητας». Ο άνθρωπος υπήρξε το “υποκείμενο του δικαίου” ‘ σήμερα τα πράγματα άλλαξαν: «αυτό που διεκδικείται και τίθεται ως στόχος είναι η ίδια η ζωή [...] [η ζωή] έγινε το διακύβευμα των πολιτικών αγώνων, έστω και εάν αυτοί εκφράζονται μέσω διακηρύξεων δικαίου. Το δικαίωμα, στη ζωή, στο σώμα, στην υγεία, στην ευτυχία, στην ικανοποίηση των αναγκών [...]» ¹²⁷⁸ Την ίδια μεταλλαγή επισημαίνει ο Deleuze υφίσταται και η θέση του διανοούμενου: η ενικότητα του συγγραφέα που συνέπιπτε με τη θέση του “έγκριτου νομομαθούς” παρήγαγε φαινόμενα καθολικότητας. Σήμερα ο ειδικευμένος επιστήμονας παράγει φαινόμενα “εγκαρσιότητας” όχι καθολικότητας, λειτουργώντας περισσότερο ως σημείο διασταύρωσης.

Όταν το διάγραμμα εξουσίας εγκαταλείπει το κυριαρχικό μοντέλο μετατοπιζόμενο στο πειθαρχικό και γίνεται «βιοπολιτική των πληθυσμών», τότε ακριβώς αναδύεται η ζωή ως νέο αντικείμενο της εξουσίας. Το δικαίωμα θανάτωσης που ανήκε στον άρχοντα εγκαταλείπεται, αλλά μόνο για να δώσει τη θέση του στις γενοκτονίες που προκύπτουν όταν ο εχθρός αντιμετωπίζεται ως τοξικός, μολυσματικός παράγοντας και «βιολογικός κίνδυνος».

Εν τούτοις και η αντίσταση στην εξουσία επικαλείται πλέον τη “ζωή” και θα τη στρέψει ενάντια στο σύστημα που επιχειρεί να την ελέγξει. Ο Deleuze συμπεραίνει λοιπόν πως «δεν υπάρχει καμία ανάγκη να επικαλεστεί κανείς τον άνθρωπο ως αιτία αντίστασης». Η αντίσταση αποσπά από τον παλαιό άνθρωπο τις δυνάμεις μιας πιο ευρείας καταφατικής ζωής, ζωής που ενέχει περισσότερες δυνατότητες. Αυτή «ήταν η σημασία του υπερ-ανθρώπου: η ζωή πρέπει να απελευθερωθεί μέσα στον άνθρωπο, αφού ο ίδιος ο άνθρωπος φυλακίζει κατά κάποιον τρόπο τη ζωή. Η ζωή γίνεται αντίσταση στην εξουσία, όταν η εξουσία εκλαμβάνει τη ζωή ως αντικείμενο». ¹²⁷⁹

Η δύναμη που έρχεται από έξω «δεν εκφράζει ακριβώς μια ιδέα της Ζωής, έναν βιταλισμό ο οποίος ωθεί τη σκέψη του **Foucault** στο απόγειό της;» ρωτά ο Deleuze. Η ζωή δεν είναι αυτή η ικανότητα αντίστασης που χαρακτηρίζει τη δύναμη;

«Τόσο ο **Foucault** όσο και ο **Nietzsche** θεωρούν ότι οι δυνάμεις και οι λειτουργίες που αντιστέκονται στο θάνατο του ανθρώπου πρέπει να αναζητηθούν στον ίδιο τον ... άνθρωπο». ¹²⁸⁰

¹²⁷⁶ Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 153.

¹²⁷⁷ «Δεν είναι η πρώτη φορά που η επίκληση της αιωνιότητας χρησιμεύει ως προκάλυμμα για μια αδύναμη και επιπόλαιη σκέψη [...]».

¹²⁷⁸ Η δίγα της Γνώσης, σελ. 177-178.

¹²⁷⁹ Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 157.

¹²⁸⁰ Deleuze: **Foucault**, εκδ. Πλέθρον 2005, σελ. 158.

(9) Η ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΟΥ FOUCAULT ΣΤΗΝ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΙΑ

Στα πλαίσια της αντίληψης του **Foucault**, υποστηρίζει ο A.Negri, «ο μαρξισμός έχει κατεδαφισθεί ολοκληρωτικά, είτε από την οπτική γωνία της ανάλυσης των σχέσεων εξουσίας, είτε από την οπτική γωνία της ιστορικής τελεολογίας, με την άρνηση του ιστορικισμού ή ενός ορισμένου θετικισμού». Αλλά την ίδια στιγμή, ο μαρξισμός επινοείται εκ νέου και αναπλάθεται από τη σκοπιά των κινημάτων και των αγώνων, δηλαδή των υποκειμένων αυτών των κινημάτων και αυτών των αγώνων. Διότι η γνώση είναι ένα και το αυτό με την παραγωγή της υποκειμενικότητας.¹²⁸¹

α'. Μετανεωτερικότητα - Βιο-πολιτική

Ο καπιταλισμός λει ο Negri απαιτεί την πλήρη πολιορκία της ζωής προκειμένου να συγκροτηθεί μια εργασιακή δύναμη και να ικανοποιηθούν οι απαιτήσεις αποδοτικότητας της παραγωγής. «Η εξουσία γίνεται βιο-εξουσία». Με βάση τον ορισμό του περάσματος από το καθεστώς πειθαρχίας στο καθεστώς ελέγχου, «μπορούμε ήδη να συμπεράνουμε ότι το μεταμοντέρνο δεν εκφράζει μια υποχώρηση του κράτους από την κυριαρχία που ασκεί στην κοινωνική εργασία αλλά μια βελτίωση του ελέγχου που ασκεί επί της ζωής». Στην πραγματικότητα λοιπόν, «ο **Foucault** αναπτύσσει αυτή τη διαίσθηση παντού, ως εάν το πέρασμα στη μετα-βιομηχανική εποχή να αποτελεί κεντρικό στοιχείο της σκέψης του μολονότι δεν μιλά ποτέ ευθέως γι' αυτό». Έχουμε να κάνουμε επομένως με το πέρασμα από το νεωτερικό πολιτικό στο μετανεωτερικό βιο-πολιτικό στοιχείο.¹²⁸²

Για όσους από εμάς χρησιμοποιούμε λοιπόν τον **Foucault** δεν υπάρχει τίποτα να διορθώσουμε στις θεωρητικοποιήσεις του: «αρκεί να επεκτείνουμε τις διαισθήσεις του σε σχέση με την παραγωγή της υποκειμενικότητας και τις συνεπαγωγές της».

Οι αγώνες για το σωφρονιστικό σύστημα τους οποίους στήριζαν οι **Foucault**, Deleuze και Guattari συγκροτούν συνολικά παρατηρεί ο Negri μια νέα σχέση ανάμεσα στη γνώση και την εξουσία: αυτή αφορά «το σύνολο των καταστάσεων όπου μπορούν να αναπτυχθούν, [...] χώροι ελευθερίας, μικρές στρατηγικές συστροφής της εξουσίας εκ των έσω, και όπου μπορεί να προωθηθεί η επανάκτηση της ατομικής και της συλλογικής ταυτότητας, η επινόηση νέων κοινοτικών μορφών ζωής και αγώνα, κοντολογίς ό,τι ακριβώς ονομάζουμε απ' την πλευρά μας ανατροπή».¹²⁸³ Ο **Foucault** όρισε εκ νέου σε σχέση με τον κλασικό μαρξισμό, τον χώρο των πολιτικών και κοινωνικών αγώνων και την μορφή των επαναστατικών υποκειμένων: η επανάσταση δεν είναι μόνο προοπτική απελευθέρωσης, είναι μια πρακτική ελευθερίας, είναι «παραγωγή του εαυτού μαζί με άλλους μέσα σε αγώνες, είναι καινοτομία, επινόηση

¹²⁸¹ Toni Negri: «Ο **Foucault** μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος», Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72 (11-12/ 2006), σελ. 170. Ας σημειώσουμε εδώ: σύμφωνα με τον Γ. Φαράκλα, ο Negri «ριζοσπαστικοποιεί τον ντισεϊσμό του Deleuze και του **Foucault**, κι έτσι καταργεί δυστυχώς κάθε έννοια έλλογου δέοντος, άρα και κάθε φιλοσοφική προετοιμασία της επανάστασης» (Γιώργος Φαράκλας: *Νόημα και Κυριαρχία*, εκδ. Εστία 2007, σελ. 41).

¹²⁸² Πολύ σημαντικές είναι πιστεύω οι παρατηρήσεις του **Foucault** σχετικά με την διευρυνόμενη «ιατρικοποίηση» στην κοινωνία μας. «Δεν υπάρχει πλέον εξωτερικό ως προς την ιατρική πεδίο» είχε επισημάνει. Με δεδομένο πως οι «νόρμες» λειτουργούν κυρίως με βάση κριτήρια βιολογικά, η κοινωνική μας ζωή δομείται τελικά με άξονα τη διάκριση «φυσιολογικού» (normal) και «παθολογικού». Η ιατρική εξουσία εμφανίζεται έτσι παντού και έχει μετατραπεί σε μια «γενική κοινωνική λειτουργία» (**Foucault**, *Dits et Ecrits II*, Gallimard Paris 2001).

¹²⁸³ Toni Negri: «Ο **Foucault** μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος», Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72 (11-12/ 2006), σελ. 171.

γλωσσών και δικτύων, είναι παραγωγή και ανάκτηση της αξίας της ζωντανής εργασίας. Είναι παγίδευση του καπιταλισμού εκ των έσω».¹²⁸⁴

Ο «κοινωνιολογικός θετικισμός *ala* Bourdieu» ήταν ασφαλώς ιδιαίτερα γόνιμος αλλά δεν μπόρεσε να συναντηθεί με τη σκέψη του **Foucault** και κατήγγειλε μάλιστα τον υποκειμενισμό της, λειο ο Negri. «Είναι όμως πασιφανές ότι δεν υπάρχει υποκειμενισμός στην περίπτωση του **Foucault**. [...] Αυτό που συνεχώς αρνείται ο **Foucault** [...] είναι ο υπερβατολογισμός, δηλαδή οι φιλοσοφίες της ιστορίας που δεν δέχονται να συνυπολογίσουν όλους τους καθορισμούς του πραγματικού όταν έρχονται αντιμέτωπες με τη δικτύωση και τη συγκρότηση των υποκειμενικών δυνάμεων». Αυτές οι θεωρίες διατείνονται πως μπορούν να αξιολογήσουν και να ελέγξουν την κοινωνία από μια εξωτερική οπτική γωνία και με ανταρχικό τρόπο. «Η μόνη μέθοδος που μας παρέχει πρόσβαση στο πραγματικό είναι η μέθοδος της απόλυτης εμμένειας, της ατελεύτητης επινόησης της παραγωγής νοήματος και των μηχανισμών δράσης».

Ας ανοίξουμε μια μικρή παρένθεση στο σημείο αυτό: ο Bourdieu εκφράζει σε ένα σημείο την αποδοκιμασία του για την “υποτίμηση” των κοινωνικών επιστημών: «κατά νου έχω τον *Althusser*, που αναφερόταν στις “λεγόμενες κοινωνικές επιστήμες”, και τον **Foucault** που κατέτασσε τις κοινωνικές επιστήμες στις κατώτερες τάξεις των “γνώσεων”». Οι φιλόσοφοι λοιπόν, «ιδιοποιούνταν το αντικείμενο των κοινωνικών επιστημών, υπονομεύοντας ταυτόχρονα τις βάσεις του».¹²⁸⁵ Το δίκαιο φτιάχνει τον

¹²⁸⁴ Για τον **Foucault** όπως είδαμε τα σημεία αντίστασης είναι μεταβλητά, μεταβατικά, εισάγουν δε μέσα στην κοινωνία σχέσεις οι οποίες και αυτές με τη σειρά τους μετατοπίζονται. Ο Deleuze έδωσε μεγάλη σημασία στην έννοια της «περιπλάνησης» την οποία τη συναντάμε και στον Nietzsche: αυτή την γεμάτη ένταση θέληση για περιπλάνηση, είναι που ο Deleuze ονόμασε «νομαδιισμό». Η «νομαδική διανομή» είναι αυτή η οποία μπορεί να μας απαλλάξει από τον καθορισμό των θέσεων, την κατάταξη των πραγμάτων, την κατανομή των ιδιοτήτων, την εγκαθίδρυση ιεραρχίας, βάσεις μιας Αρχής (G. Deleuze: *Différence et répétition*, Paris: P.U.F., 1968). Ο **Foucault** χρησιμοποιεί τον όρο «διασπορά» για να περιγράψει αυτή τη μη ρυθμισμένη βάση κεντρικής αρχής παρουσία και δράση των αντιστάσεων. (M. **Foucault**: *Η Δίνα της Γνώσης*, σελ.120). Στον Nietzsche η θέληση για δύναμη ταυτίζεται με τις δυνάμεις «καθυπόταξης» αλλά και με τις «αντιστάσεις»: η γνώση μπορεί να λειτουργεί άλλοτε για την ενίσχυση της εξουσίας, άλλοτε πάλι για την αποδυνάμωσή της ‘ τα σημεία αντίστασης μπορούν να αποτελούν «στήριγμα» ή «λαβή» για την εξουσία αλλά μπορούν επίσης να λάβουν τον ρόλο του «αντίπαλου» (**Foucault**). Με αυτή την έννοια, εάν το υποκείμενο-σημείο αντίστασης υπερβεί την «καθυπόταξη» του (Nietzsche) τότε δύναται με τη σειρά του να καθυποτάσσει τα σημεία (τα οποία το καθυπέτασαν), για τους δικούς του σκοπούς (Δ. Ν. Λαμπρέλλη: *Το υποκείμενο της δύναμης. Καλλικλής, Nietzsche, Negri*, εκδ. Καρδαμίτσα 2003, σελ. 87-97).

¹²⁸⁵ P. Bourdieu: *Επιστήμη της Επιστήμης και Αναστοχασμός* (εκδ. Πατάκη 2005, σελ. 230-231: πρόκειται για κύκλο μαθημάτων στο College de France το 2000-2001). Ο Bourdieu αναφέρεται στη σημασία των ερευνών του **Foucault** περί σχηματισμών λόγου στην ανάλυση των πολιτισμικών έργων, σε μια διάλεξη που έδωσε στο πανεπιστήμιο Princeton το 1986. (Pierre Bourdieu: *Πρακτικοί Λόγοι – για τη θεωρία της δράσης*, εκδ. Πλέθρον 2000, “Για μια επιστήμη των έργων”, σελ. 55-73).

Αν η κοινωνική πραγματικότητα είναι ένα σύνολο σχέσεων δυνάμεως μεταξύ τάξεων που ιστορικά αντιμάχονται οι μεν τις δε (Marx), η κοινωνική πραγματικότητα είναι επίσης ένα σύνολο σχέσεων, νοημάτων (Weber), και κάθε κοινωνική κυριαρχία (ενός ατόμου, μιας ομάδας, μιας τάξης, ενός έθνους κλπ...), αν δεν προσφεύγει καθαρά και συνεχώς στην ένοπλη βία, *πρέπει να αναγνωρίζεται*, να γίνεται αποδεκτή ως νόμιμη, δηλαδή να λαμβάνει ένα θετικό, κατά προτίμηση, νόημα, κατά τέτοιο τρόπο, ώστε οι ίδιοι οι εξουσιαζόμενοι να προσχωρούν στην αρχή της κυριαρχίας τους από τους εξουσιαστές και να αισθάνονται *αλληλέγγυοι* με αυτούς. Το να νομιμοποιούμε μια κυριαρχία ισοδυναμεί με το να δίνουμε όλη την δύναμη του λόγου στο λόγο (στο συμφέρον) του ισχυρότερου. Αυτό προϋποθέτει την *άσκηση συμβολικής βίας*, βίας που εκφράζεται με ευφημισμούς και, εξ αυτού, είναι κοινωνικώς αποδεκτή, που συνίσταται στην *εξουσία επιβολής σημασιών*, στο «να κάνει να πιστεύουν και να κάνουν να βλέπουν», ώστε να κινητοποιεί (Pierre Bourdieu & J.-Cl. Passeron, *Οι Κληρονόμοι*, εκδ. Καρδαμίτσα, σελ. 23). Από τη φύση του ίδιου της του αντικειμένου, η κοινωνιολογία δεν μπορεί να είναι ουδέτερη, αποστασιοποιημένη, απολιτική. Η κοινωνιολογική γνώση ασκεί από μόνη της μια απελευθερωτική επίδραση, κάθε φορά που οι μηχανισμοί, των οποίων τους νόμους του τρόπου λειτουργίας τους φανερώνει, οφείλουν ένα μέρος της αποτελεσματικότητάς τους στην παραγνώριση,

κοινωνικό κόσμο και φτιάχεται από αυτόν. Πρέπει να αναρωτηθούμε λει ο P. Bourdieu για τις κοινωνικές συνθήκες και τα όρια αυτής της «*σχεδόν μαγικής αποτελεσματικότητας*» για να μην πέσουμε «στον ριζοσπαστικό νομιναλισμό» τον οποίο υποδηλώνει σε ορισμένες αναλύσεις του ο **Foucault** - έτσι, παράγουμε τις κατηγορίες βάσει των οποίων κατασκευάζουμε τον κοινωνικό κόσμο και αυτές οι κατηγορίες παράγουν αυτόν τον κόσμο.¹²⁸⁶ Αποφεύγοντας τον δομισμό ο Bourdieu επιδιώκει, χωρίς προσφυγή σε μια φιλοσοφία του υποκειμένου, να μην αντιμετωπίσει τα κοινωνικά υποκείμενα ως «αντιστηρίγματα της δομής» αλλά να τα επαναφέρει μέσα στο κοινωνικό γίνεσθαι με την τοποθέτηση «μέσα στην πρακτική σχέση με το κόσμο». Θέλει να αποφύγει τον «ρεαλισμό της δομής» και τις «υποστασιοποιήσεις» στις οποίες οδηγεί ο «αντικειμενισμός», χωρίς παράλληλα να καταφύγει σε έναν υποκειμενισμό που υπερίπταται οποιονδήποτε αναγκαιοτήτων: «*Γι' αυτό, λει ο Bourdieu πρέπει να επιστρέψουμε στην πρακτική, χώρο της διαλεκτικής μεταξύ του *opus operatum* και του *modus operandi*, των αντικειμενοποιημένων προϊόντων και των ενσωματωμένων προϊόντων της ιστορικής πρακτικής, των δομών και των έξεων (*habitus*)*». Το κοινωνιολογικό «Παράδειγμα» (με την έννοια του Kuhn) που όρισε ο Bourdieu το ονόμασε «*κατασκευαστικό δομισμό*».¹²⁸⁷

Κανείς ισχυρίζεται ο Negri δεν έχει απομακρυνθεί περισσότερο από τον **Foucault** μακριά από τον κυριαρχισμό ακόμα και γιακωβίνικου τύπου, από την λαϊκότητα ακόμη και εξισωτικού χαρακτήρα, από την παραδοσιακή αντίληψη της οικογένειας, της πατριωτικής δημογραφίας κλπ.: Αλλά τότε «*η μεθοδολογία του Foucault δεν ανάγεται σε μια σχετικιστική ή σκεπτικιστική θέση, και συνεπώς σε μια αποδυναμωμένη εκδοχή της ιδεαλιστικής θεώρησης της ιστορίας; Όχι, για μια ακόμη φορά όχι. Η σκέψη του Foucault μας προτρέπει να θεμελιώσουμε τη δυνατότητα μιας ανατροπής ([...] ο Foucault μιλούσε για "αντίσταση") που θα μας βοηθήσει να απαλλαγούμε ολοκληρωτικά από τη νεωτερική παράδοση του έθνους-κράτους και του σοσιαλισμού*». Αυτή η συλλογιστική λοιπόν δεν μπορεί να θεωρηθεί σχετικιστική ή σκεπτικιστική επειδή βασίζεται πρωτίστως στην «*εξύμνηση του Aufklärung, της επανεπινόησης του ανθρώπου και της δημοκρατικής του δύναμης, τη στιγμή που όλες οι αυταπάτες της προόδου και της κοινής ανασυγκρότησης έχουν προδοθεί από την ολοκληρωτική διαλεκτική του νεωτερικού*».

δηλαδή κάθε φορά που θίγει τα θεμέλια της συμβολικής βίας: αυτή η ιδιαίτερη μορφή βίας δεν μπορεί να ασκηθεί παρά σε άτομα των οποίων «*τα ενεργήματα γνώσης εμπεριέχουν τη σιωπηρή αναγνώριση της κυριαρχίας που συνεπάγεται η παραγνώριση των αληθινών θεμελίων της κυριαρχίας*».

Η αποστολή του κοινωνιολόγου, λέει ο Bourdieu, είναι να «αναγκαιοποιεί» τις συμπεριφορές, να εκριζώνει την αυθαίρετη ρίζα τους, χωρίς, αντίθετα, να τις δικαιολογεί, συγκροτώντας, με τον τρόπο αυτό, την σφαίρα των καταναγκασμών που τις καθορίζει. Ο κοινωνιολόγος απο-φυσιοποιεί και απο-μοιραίνει τον κοινωνικό κόσμο, δηλαδή καταστρέφει τους μύθους που επενδύουν την άσκηση της εξουσίας και διαιώνίζουν την κυριαρχία. Έτσι, η κοινωνιολογία είναι ένα «μάθημα ελευθερίας». Το να βεβαιώνει ο κοινωνιολόγος την αντικειμενική ύπαρξη των δομών και την αναγκαιότητα της επιστημονικής μελέτης του τρόπου λειτουργίας τους δεν συνεπάγεται τον περιορισμό, και ακόμη περισσότερο, την κατάργηση της ελευθερίας των κοινωνικών υποκειμένων.

Ο Bourdieu δεν δέχεται την άποψη ότι ο κόσμος εξελίσσεται «σύμφωνα με αμετάβλητους νόμους που οι ανθρώπινες δράσεις δεν μπορούν να αλλάξουν» ' δεν πιστεύει πως οι κοινωνικοί νόμοι εκφράζουν «*αναπόφευκτες αναγκαιότητες*». Αντίθετα, η ανάπτυξη μιας επιστημονικής γνώσης των δομών δίνει στο άτομο ένα επιπλέον μέσο για να δράσει πάνω στις δομές μέσω των δομών, άρα για να άγεται λιγότερο από τις δομές και συνεπώς να συγκροτείται περισσότερο ως πιο υπεύθυνο, πιο απελευθερωμένο υποκείμενο. (Pierre Bourdieu & J.-Cl. Passeron, *Οι Κληρονόμοι*, εκδ. Καρδαμίτσα, σελ. 40-42).

¹²⁸⁶ Pierre Bourdieu: *Μικρόκοσμοι – Τρεις μελέτες πεδίου*, εκδ. Δελφίνι 1992, σελ. 191-192.

¹²⁸⁷ Pierre Bourdieu: *Les Sens Pratique*, Minuit 1980, σελ. 87.

Ο εθνικοσοσιαλισμός είναι «αμιγές προϊόν του νεωτερικού». Ο *Aufklärung* όπως μας θυμίζει ο **Foucault** «δεν είναι η ουτοπική εξύμνηση των φώτων του ορθού λόγου. Τουναντίον, είναι η απ-ουτοπία, η καθημερινή πάλη που στρέφεται γύρω από το συμβάν, η συγκρότηση της πολιτικής με βάση την προβληματοποίηση του “εδώ και τώρα”, με βάση τις θεματικές της χειραφέτησης και τις ελευθερίες».

Ο **Foucault** σύμφωνα με τον Negri έχει πέσει σε πολλές περιπτώσεις θύμα του τρόπου ανάγνωσης που του επεφύλασσαν πολλοί στη Γαλλία: «παρουσίασαν τη μεθοδολογική ρήξη με τον υλισμό και τον κολεκτιβισμό ως προσχώρηση σε έναν νεοφιλελεύθερο ατομικισμό. Ο **Foucault** ήταν πολύτιμος όταν αποδομούσε τις κατηγορίες του διαλεκτικού υλισμού. Αλλά αναδομούσε επίσης τις κατηγορίες του ιστορικού υλισμού και αυτό δεν ήταν αποδεκτό».¹²⁸⁸

Σύμφωνα με τον Negri, οι ίδιοι οι πολιτικοί θεσμοί και οι μορφές εξουσίας του κεφαλαίου μετασηματίζονται από τους αγώνες των εργαζομένων. Μετά την εξέγερση του 1968 και με τους αντι-αποικιοκρατικούς αγώνες το κεφάλαιο έχει περιέλθει σε μια θέση όπου δεν μπορεί πλέον να ελέγχει και να συγκρατεί τις ροές της εργασιακής δύναμης στα σύνορα του έθνους-κράτους ‘ η νέα παγκόσμια τάξη απαιτεί μια νέα τάξη στον κόσμο της εργασίας. Αυτό με το οποίο είμαστε αντιμέτωποι είναι η αυτοματοποίηση της βιομηχανίας και πληροφορικοποίηση της κοινωνίας: διανοητική, άυλη εργασία, χωρική κινητικότητα, χρονική ευλυγισία. «*Η κοινωνία στο σύνολό της και η ζωή των ανθρώπων προσλαμβάνουν μια νέα σημασία για την εξουσία*» ‘ πρόκειται για την «πραγματική υπαγωγή της κοινωνίας στο κεφάλαιο» την οποία είχε προβλέψει ο Marx. Ο **Foucault**, αναγνώρισε αυτό το ιστορικό πέρασμα, δεδομένου ότι περιέγραψε τη γενεαλογία της πολιορκίας της ζωής, ατομικής και κοινωνικής, από την εξουσία. «*Αλλά η υπαγωγή της κοινωνίας στο κεφάλαιο (το ίδιο όπως και η εμφάνιση των βιοεξουσιών) είναι πολύ περισσότερο εύθραυστη απ’ όσο νομίζουμε – και κυρίως από όσο νομίζει το ίδιο το κεφάλαιο, ή απ’ όσο αναγνωρίζει ο αντικειμενισμός των μαρξιστών επιγόνων (όπως για παράδειγμα η Σχολή της Φρανκφούρτης)*».¹²⁸⁹ Η γενική υπαγωγή στο κεφάλαιο γενικεύει τις αντιφάσεις της εκμετάλλευσης – το ίδιο η επέκταση των βιοεξουσιών δημιουργεί τους όρους για μια βιοπολιτική απάντηση από την πλευρά της κοινωνίας με την έννοια της δύναμης της ζωής. «*Ανοίγει, υποστηρίζει ο Negri, ο δρόμος για την ανταρσία και την εξάπλωση της ελευθερίας, για την παραγωγή υποκειμενικότητας και για την επινόηση νέων μορφών αγώνα. Όταν το κεφάλαιο πολιορκεί ολόκληρη τη ζωή, η ζωή αποκαλύπτεται ως αντίσταση*».¹²⁹⁰

Οι αναλύσεις λοιπόν του **Foucault** για τη μεταστροφή των βιοεξουσιών σε βιοπολιτική επηρέασαν την εργασία των Hardt και Negri για την Αυτοκρατορία: «σε σχέση με τον τρόπο με τον οποίο οι νέες μορφές της εργασίας και των αγώνων, που παρήχθησαν από τον μετασηματισμό της υλικής εργασίας σε άυλη, αποκαλύπτονται ως διαδικασίες που παράγουν υποκειμενικότητα». Η παραγωγή υποκειμενικότητας για τους Hardt και Negri «εντάσσεται σε μια βιοπολιτική μεταμόρφωση που εισάγει στον κομμουνισμό». Η νέα αυτοκρατορικές συνθήκες μέσα στις οποίες κατασκευάζουμε τον εαυτό μας, θέτουν ως κέντρο βάρους του βιοπολιτικού περιβάλλοντος ό,τι θα

¹²⁸⁸ Toni Negri: “Ο **Foucault** μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος”, Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72 (11-12/ 2006), σελ. 173.

¹²⁸⁹ Toni Negri: “Ο **Foucault** μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος”, Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72 (11-12/ 2006), σελ. 174-175.

¹²⁹⁰ Έχει επισημανθεί πως η έννοια της «βιοπολιτικής» στον Negri διευρύνεται τόσο ώστε μας απομακρύνει από την αρχική σημασία που είχε στον **Foucault**: λέει ο Negri «κάθε τι που είναι πολιτικό είναι βιο-πολιτικό» (Toni Negri: *Βιοπολιτική και Αντι-εξουσία*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2001). Με μια έννοια “η ζωή” αντιτίθεται στην βιοεξουσία. Αυτό μας οδηγεί σε ένα είδος «πολιτικού βιταλισμού».

μπορούσαμε να ονομάσουμε «κοινό»: αυτό που κατασκευάζουμε όλοι μαζί για να διασφαλιστεί η δυνατότητα ο άνθρωπος να παράγει και να αναπαράγεται. Τα περιεχόμενα των ενικοτήτων μας δεν εξαλείφονται στα πλαίσια του «κοινού»: λαμβάνει χώρα μια «συναρμογή» (Deleuze) όπου κάθε δύναμη πολλαπλασιάζεται από τη δύναμη των άλλων.

Στα χρόνια της δεκαετίας του '70, μέσα σε συνθήκες σφοδρής καταστολής ορισμένα μέρη των κοινωνικών κινήσεων αμφισβήτησης διέτρεξαν τον κίνδυνο της τρομοκρατικής παρέκκλισης. Πίσω ωστόσο από αυτόν τον εξτρεμισμό παραδέχεται ο Negri *«υπήρχε πάντοτε η πεποίθηση ότι η εξουσία είναι μία και μόνον μία, ότι η βιοεξουσία καθιστούσε ταυτόσημες τη δεξιά και την αριστερά»*, ότι μόνον το κόμμα ή οι ένοπλες πρωτοπορίες που δομούνταν ως μικρά κόμματα με στρατιωτική μορφή θα μπορούσαν να μας σώσουν. *«Αντιληφθήκαμε ότι αυτή η παρέκκλιση δεν αφορούσε τα κινήματα. Ο Foucault, και μαζί με αυτόν ο Deleuze και ο Guattari μας προειδοποίησαν σε σχέση με αυτή την παρέκκλιση. Επρόκειτο από αυτή την άποψη για πραγματικούς επαναστάτες: όταν ασκούσαν κριτική στον σταλινισμό ή στις πρακτικές του “υπαρκτού σοσιαλισμού” δεν υιοθετούσαν μια υποκριτική και φαρισαϊκή στάση, σαν τους «νέους φιλοσόφους» του φιλελευθερισμού»*.

Στην Αυτοκρατορία ο «νέος αγωνιστής κομμουνιστής» δεν έρχεται ως δάνειο από τα παλιά: είναι ο νέος τύπος πολιτικής υποκειμενικότητας που παράγεται *«με βάση την (οντολογική και υποκειμενική) παραγωγή των αγώνων για την απελευθέρωση της εργασίας και για μια πιο δίκαιη κοινωνία»*. Η σημασία του Foucault είναι εξαιρετική λέει ο Negri: η γενεαλογία ως κριτική οντολογία του εαυτού μας καθίσταται πολιτική ‘ η επιστημολογία αποκτά «συγκροτησιακό» χαρακτήρα ‘ η ηθική αναδέχεται «μετασχηματιστικές» διαστάσεις. Ζητούμενο είναι να επινοηθεί εκ νέου ο «άνθρωπος» στους κόλπους μιας νέας οντολογίας: *«στα χαλάσματα ακριβώς της νεωτερικής τελεολογίας θα ανακτήσουμε ένα υλιστικό “τέλος”»*.¹²⁹¹

β'. “Αυτοκρατορία” και Κοινωνία Ελέγχου

Ο Negri, όπως το εκθέτει στο κεφάλαιο για την “Βιοπολιτική Παραγωγή” στην *Αυτοκρατορία*,¹²⁹² θεωρεί πως ο Foucault με τις αναλύσεις του μας βοηθά να διαγνώσουμε το ιστορικό πέρασμα από την πειθαρχική στην κοινωνία του ελέγχου. Στην πειθαρχική κοινωνία ένα διάχυτο δίκτυο “dispositifs” (μηχανισμών) παράγει και ρυθμίζει ήθη, έθη και παραγωγικές πρακτικές. Η διασφάλιση της υπακοής στην εξουσία επιτυγχάνεται κυρίως μέσω πειθαρχικών θεσμών όπως οι φυλακές, τα άσυλα, τα νοσοκομεία, τα εργοστάσια, οι θεσμοί εκπαίδευσης κλπ. οι οποίοι δομούν τον κοινωνικό χώρο και προωθούν έναν τρόπο σκέψης ο οποίος συνάδει προς την λογική της πειθαρχίας. Αντιθέτως, στην κοινωνία του ελέγχου (η οποία *«ανοίγεται προς το μετανεωτερικό»*) οι μηχανισμοί οικοδόμησης του κοινωνικού προστάγματος γίνονται περισσότερο «δημοκρατικοί», ολοένα και *«πιο εμμενείς στο κοινωνικό πεδίο»*, καθώς κατανέμονται στο νου και το σώμα όλων των πολιτών. Ως αποτέλεσμα αυτού οι συμπεριφορές κοινωνικής ένταξης και αποκλεισμού όλο και περισσότερο εσωτερικεύονται από τα ίδια τα υποκείμενα. Η εξουσία πλέον, υποστηρίζει ο Negri, ασκείται μέσω μηχανισμών οι οποίοι *«οργανώνουν με άμεσο τρόπο τους νόες»* (σε επικοινωνιακά συστήματα, πληροφορικά δίκτυα κλπ.) και τα σώματα (συστήματα κρατικής πρόνοιας, επιτηρούμενες δραστηριότητες κλπ.) *«ωθώντας σε μια κατάσταση αυτόβουλης αλλοτρίωσης από την αίσθηση της ζωής και την επιθυμία για*

¹²⁹¹ Toni Negri: “Ο Foucault μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος”, Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72 (11-12/2006), σελ. 176.

¹²⁹² M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002.

δημιουργικότητα». Επομένως η κοινωνία του ελέγχου χαρακτηρίζεται από μια επίταση και γενίκευση των σωφρονιστικών μηχανισμών της πειθαρχικότητας, ο έλεγχος ωστόσο εκτείνεται πολύ πέραν των δομημένων θεσμικών εστιών και μέσα από ευέλικτα δίκτυα.

Δεύτερον, ο **Foucault** λει ο Negri μας επιτρέπει να αντιληφθούμε τη βιοπολιτική φύση του νέου εξουσιαστικού παραδείγματος: η βιοεξουσία «*ρυθμίζει τον κοινωνικό βίο εκ των έσω, παρακολουθώντας τον, ερμηνεύοντάς τον, απορροφώντας τον και αναδιαρθρώνοντάς τον*». Η εξουσία μπορεί να διοικήσει αποτελεσματικά ολόκληρο τον πληθυσμό «μόνον όταν καθίσταται μια αναπόσπαστη, ζωτική λειτουργία την οποία κάθε άτομο ενστερνίζεται και επανενεργοποιεί εκουσίως». Όπως ακριβώς το έθετε ο **Foucault**, αντικείμενο της εξουσίας γίνεται πλέον η ζωή. Άμεσο ζητούμενο της βιοεξουσίας δηλαδή είναι η διεύθυνση, η παραγωγή και αναπαραγωγή της ίδιας της ζωής.

Σύμφωνα με τον Negri, μόνο η κοινωνία του ελέγχου είναι σε θέση να υιοθετήσει το βιοπολιτικό πλαίσιο ως αποκλειστικό πεδίο αναφοράς της. Στην πειθαρχική κοινωνία η πειθάρχηση αναπτυσσόταν παρατηρεί ο Negri σύμφωνα με μια «*σχετικώς κλειστή, γεωμετρική και ποσοτική λογική*» («κοινωνία εργοστάσιο»). Καθήλωνε τα άτομα μέσα σε θεσμούς αλλά δεν τα απορροφούσε πλήρως στο ρυθμό της παραγωγικής κοινωνικοποίησης ‘ δεν διαπότηζε τις συνειδήσεις και τα σώματα μέχρι του σημείου απόλυτου χειρισμού. Η σχέση δηλαδή εξουσίας ατόμου «*παρέμενε στατική: η πειθαρχική εισβολή της εξουσίας ήταν ανάλογη της αντίστασης του ατόμου*». Με το πέρασμα στην βιοπολιτική εξουσία, ολόκληρο το κοινωνικό σώμα περιλαμβάνεται στον εξουσιαστικό μηχανισμό ‘ η σχέση εξουσίας ατόμου γίνεται «*ανοιχτή, ποιοτική και συναισθηματική*». Η εξουσία τώρα με τη μορφή του ελέγχου «*εισχωρεί έως τα γάγγλια της κοινωνικής δομής*» ως τα βάθη των συνειδήσεων, εκτείνεται στο σύνολο των κοινωνικών σχέσεων, ενώ «*η κοινωνία αντιδρά ως ένα σώμα*».

Οι συλλήψεις αυτές της κοινωνίας του ελέγχου και της βιοεξουσίας αποτελούν για τον Negri δύο κεντρικές πτυχές της έννοιας της Αυτοκρατορίας, η οποία αποτελεί και «*το τέλος προς το οποίο κατατείνει το νέο εξουσιαστικό παράδειγμα*». ¹²⁹³ Υπάρχει εδώ, σ’ αυτό το πέρασμα, κάποια αναλογία με την μετάβαση από την “τυπική” στην “πραγματική υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο” που περιέγραψε ο Marx; Το πέρασμα είναι «*θεμελιωδώς διαφορετικό, κατά το ότι αντί να επικεντρώνεται στο μονοδιάστατο της διαδικασίας την οποία περιέγραψε ο Marx και αναδιατύπωσε και επεξέτεινε η Σχολή της Φρανκφούρτης, το φουκωικό πέρασμα πραγματεύεται κυρίως την πληθυντικότητα και την πολλαπλότητα – και οι Deleuze και Guattari αναπτύσσουν αυτή τη θεώρηση με ακόμη μεγαλύτερη ενάργεια*». Η ανάλυση της “πραγματικής υπαγωγής”, όταν νοείται ως επενδύουσα όχι μόνο την οικονομική ή πολιτισμική διάσταση αλλά αυτόν καθαυτό τον κοινωνικό “βίο”, «*διασπά τη γραμμική και ολοκληρωτική μορφή της κεφαλαιοκρατικής ανάπτυξης*». Οι αντιστάσεις «*παύουν να είναι περιθωριακές και ενεργοποιούνται στο κέντρο μιας κοινωνίας η οποία διανοίγεται σε δίκτυα ‘ τα ατομικά σημεία μοναδικοποιούνται σε χίλια διαφορετικά επίπεδα*». ¹²⁹⁴ Αυτό που «*σιωπηρά οικοδόμησε ο Foucault (και που οι Deleuze και*

¹²⁹³ Ίσως, ισχυρίζεται ο Negri, όπως ο **Foucault** αντιλήφθηκε το Πανοπτικόν ως το διάγραμμα της νεωτερικής εξουσίας, η παγκόσμια αγορά θα μπορούσε να χρησιμεύσει ως το διάγραμμα της αυτοκρατορικής εξουσίας. Στον εξομαλυσμένο χώρο της Αυτοκρατορίας δεν υπάρχει κανένας “τόπος” εξουσίας – η εξουσία είναι παντού και πουθενά. Η Αυτοκρατορία «είναι μια ου-τοπία, ή ορθότερα ένας μη-τόπος». (M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002, σελ. 260).

¹²⁹⁴ Ενώ στην πειθαρχική εποχή το σαμποτάζ ήταν η θεμελιακή μορφή αντίστασης παρατηρεί ο Negri, στην εποχή του αυτοκρατορικού ελέγχου ίσως είναι η αποσκίρτηση («*έξοδος*», «*νομαδισμός*»). Αυτή η

Guattari κατέστησαν σαφές) είναι συνεπώς το παράδοξο μιας εξουσίας που, ενώ συνενώνει και εγκολπώνεται κάθε στοιχείο του κοινωνικού βίου [...], αφήνει ταυτόχρονα να διαφανεί ένα νέο πλαίσιο, ένα νέο περιβάλλον μέγιστης πολλαπλότητας και ανεπίσχετης μοναδικοποίησης – ένα περιβάλλον του συμβάντος». ¹²⁹⁵

Ο **Foucault** είχε τονίσει σε αρκετά σημεία των ερευνών του, πως η μετάβαση από το κυρίαρχο Παλαιό Καθεστώς στο πειθαρχικό νεωτερικό κράτος θα έπρεπε απαραίτητα να λάβει υπόψη ότι ο έλεγχος δεν διεξάγεται αποκλειστικά και μόνο διαμέσου της συνείδησης και της ιδεολογίας: «για την κεφαλαιοκρατική κοινωνία η βιοπολιτική είναι αυτό που έχει τη μέγιστη σπουδαιότητα, το βιολογικό, το σωματικό, το υλικό». ¹²⁹⁶ Ο **Foucault** σύμφωνα με την άποψη του Negri προσπάθησε να «επαναφέρει το πρόβλημα της κοινωνικής αναπαραγωγής και όλα τα στοιχεία του αποκαλούμενου εποικοδομήματος στο εσωτερικό της υλικής, θεμελιακής δομής και να ορίσει αυτό το πεδίο όχι μόνο με οικονομικούς αλλά και με πολιτισμικούς, σωματικούς και υποκειμενικούς όρους». Εντούτοις, παρ' ότι ο **Foucault** διείδε τον βιοπολιτικό ορίζοντα της σύγχρονης κοινωνίας και τον όρισε ως ένα πεδίο εμμένειας – «δεν κατόρθωσε ποτέ να απεγκλωβιστεί από την στρουκτουραλιστική επιστημολογία η οποία κατηύθυνε εξ αρχής τις έρευνές του». Στην πραγματικότητα εάν ρωτούσαμε τον **Foucault** ποιος ή τι κατευθύνει το σύστημα, ή ποιος είναι ο “βίος” «η απάντησή του θα ήταν μια αμήχανη σιωπή. Αυτό που τελικά αποτυγχάνει να συλλάβει ο **Foucault** είναι η πραγματική δυναμική της παραγωγής μέσα στην βιοπολιτική κοινωνία». Αντιθέτως οι Deleuze και Guattari παρουσιάζουν «μια κυριολεκτικά μετα-στρουκτουραλιστική αντίληψη της βιοεξουσίας, η οποία ανανεώνει την υλιστική σκέψη και ερείδεται σταθερά στο ερώτημα της παραγωγής του κοινωνικού Είναι». Η συνεχής λειτουργία των κοινωνικών μηχανών στις ποικίλες διατάξεις και συναρμογές τους παράγει τον κόσμο και τα υποκείμενά του – παραγωγή αξιών, κοινωνικών σχέσεων, συναισθημάτων ‘ ωστόσο οι Deleuze και Guattari αρθρώνουν την κοινωνική αναπαραγωγή «μόνο επιφανειακά και εφήμερα, ως έναν χαοτικό, απροσδιόριστο ορίζοντα που χαρακτηρίζεται από το ασύλληπτο συμβάν». Η σύλληψη της σχέσης κοινωνικής παραγωγής και βιοεξουσίας λει ο Negri μπορεί να γίνει καλύτερα με τη βοήθεια όρων όπως «μαζική διανοητικότητα», «άυλη εργασία» ή την μαρξική «γενική διάνοια» (general intellect). ¹²⁹⁷

γ'. Ουμανισμός μετά τον “Θάνατο του Ανθρώπου”

Αναφερόμενος στις τελευταίες μελέτες του **Foucault** για την *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, ο Negri παρατηρεί πως «αναβιώνει η ίδια επαναστατική ορμή που ζωογόνησε τον αναγεννησιακό ουμανισμό. Η ηθική μέριμνα του εαυτού επανεμφανίζεται ως συντακτική δύναμη αυτοδημιουργίας». Εντούτοις αυτό δεν αποτελεί αντίφαση ή υπαναχώρηση: αυτό που θέτει ο **Foucault** είναι ένα φαινομενικά παράδοξο, αλλά και επείγον ερώτημα: τι σημαίνει ο ουμανισμός μετά τον θάνατο του Ανθρώπου; Αλλιώς, τι μπορεί να σημαίνει ένας αντιουμανιστικός (ή μετα-ανθρώπινος) ουμανισμός;

Ο αντιουμανισμός των Althusser, **Foucault** κ.ά. της δεκαετίας του '60, συνδέεται με μια έννοια με την άρνηση του Spinoza να αναγνωρίσει στην ανθρώπινη φύση νόμους διαφορετικούς από τους νόμους της φύσης ως όλου. Εάν ο Άνθρωπος

αποσκίρτηση δεν έχει ορισμένο τόπο, είναι η «εκκένωση των τόπων εξουσίας». (M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002, σελ. 289).

¹²⁹⁵ M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002, σελ. 48-52.

¹²⁹⁶ M. **Foucault**: “La naissance de la medicine sociale”, *Dits et Ecrits III*.

¹²⁹⁷ M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002, σελ. 54-56.

εννοηθεί ξεχωριστά από την φύση, τότε ο Άνθρωπος δεν υπάρχει. «Αυτή ακριβώς η παραδοχή είναι ο θάνατος του Ανθρώπου» σημειώνει ο Negri.

Εντούτοις ο αντιουμανισμός «δεν έρχεται κατ' ανάγκην σε αντίθεση με το επαναστατικό πνεύμα του αναγεννησιακού ουμανισμού [...]». Το κοινό στοιχείο είναι επί της ουσίας, σύμφωνα με τον Negri «μια επίθεση εναντίον της υπερβατικότητας»: υπάρχει μια συνέχεια μεταξύ της θρησκευτικής σκέψης που εκχωρεί εξουσία επί της φύσεως στον Θεό, και της νεωτερικής σκέψης που εκχωρεί την ίδια εξουσία στον Άνθρωπο. Η υπερβατικότητα του θεού απλώς μεταβιβάζεται στον Άνθρωπο. Ωστόσο ένας τέτοιος Άνθρωπος που στέκεται χωριστά και πάνω από τη φύση «δεν έχει θέση σε μια φιλοσοφία της εμμέλειας». Όπως ο Θεός, «ετούτη η υπερβατική μορφή Ανθρώπου οδηγεί γρήγορα στην επιβολή κοινωνικής ιεραρχίας και κυριαρχησης». Ο αντιουμανισμός επομένως ως άρνηση κάθε υπερβατικότητας δεν πρέπει να συγχέεται με την άρνηση της δημιουργικής ζωντανής δύναμης που ζωογονεί το επαναστατικό ρεύμα της νεωτερικής παράδοσης. «Απεναντίας, η άρνηση της υπερβατικότητας είναι η συνθήκη που καθιστά δυνατό να συλλογίζομαστε αυτήν την εμμενή εξουσία, μια αναρχική βάση φιλοσοφίας: “Ni Dieu, ni maitre, ni l’homme”».

Επομένως ο ουμανισμός των τελευταίων έργων του **Foucault** δεν αντιφάσκει ή παρεκκλίνει. Μόλις αναγνωρίσουμε τα μετα-ανθρώπινα σώματα και νόες μας, μόλις αναγνωρίσουμε τους εαυτούς μας ως «τα πιθηκοειδή και τα cyborgs που είμαστε» χρειάζεται έπειτα να ερευνησουμε τις δημιουργικές δυνάμεις μας. Αυτός είναι ο ουμανισμός μετά το θάνατο του Άνθρώπου: «ό,τι ο **Foucault** ονομάζει “le travail de soi sur soi”, το διαρκές συντακτικό σχέδιο δημιουργίας ημών αυτών και του κόσμου».¹²⁹⁸

δ'. Οριζόντια Θέση των Κυκλωμάτων Ελέγχου

Το κεφάλαιο σύμφωνα με τον Negri, δεν έχει ανάγκη από μια υπερβατική εξουσία αλλά από «έναν μηχανισμό ελέγχου, ο οποίος θα εδρεύει στο επίπεδο της εμμέλειας».¹²⁹⁹ Καθώς τα τείχη των θεσμών της πειθαρχικής κοινωνίας καταρρέουν η λογική της υποκειμενοποίησης (subjectification) διαχέεται σε όλο το κοινωνικό πεδίο. Που ακριβώς εδραζόταν όμως η υπερβατικότητα της πειθαρχικής κοινωνίας; Για τον **Foucault** παρατηρεί ο Negri η άσκηση της πειθαρχίας είναι «απολύτως εμμενής στις υποκειμενικότητες που εξουσιάζει»: η πειθαρχία δηλαδή δεν είναι μια έξωθεν φωνή που υπαγορεύει αφ' υψηλού, αλλά μάλλον κάτι που μοιάζει με «εσώτερο ψυχαναγκασμό» και που δεν διακρίνεται από τη βούλησή μας. Εντούτοις, οι θεσμοί οι οποίοι αποτελούν αναγκαίες συνθήκες και καθορίζουν χωρικά την εμβέλεια άσκησης της εξουσίας, διατηρούν μια απόσταση από τις κοινωνικές δυνάμεις τις οποίες παράγουν: τα τείχη της φυλακής ή του ασύλου για παράδειγμα, περιορίζουν την εφαρμογή της λογικής του εγκλεισμού.

Ο **Foucault**, υπογραμμίζει ο Negri γεφυρώνει την απόσταση που χωρίζει τα υπερβατικά τείχη των θεσμών από την εμμενή άσκηση της πειθαρχίας, θέτοντας σε λειτουργία τις έννοιες “dispositif” και “διάγραμμα”. Ο “dispositif” (μηχανισμός, μηχανή ή εκδίπλωση) είναι η γενική στρατηγική πίσω από την εμμενή και πραγματική άσκηση της πειθαρχίας (η “λογική του εγκλεισμού” για παράδειγμα, που επιβλέπει τις σωφρονιστικές πρακτικές). Το “διάγραμμα” καθιστά δυνατές τις εκδιπλώσεις του πειθαρχικού dispositif (η αρχιτεκτονική για παράδειγμα του Πανοπτικού, αποτελεί το διάγραμμα ή το δυναμικό σχέδιο που πραγματώνεται στους

¹²⁹⁸ M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002, σελ. 133-134.

¹²⁹⁹ M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002, σελ. 436.

ποικίλους πειθαρχικούς dispositifs). Οι ίδιοι οι θεσμοί πραγματώνουν το διάγραμμα σε συγκεκριμένες κοινωνικές μορφές.

Η φυλακή πρέπει να παρατηρήσουμε εδώ, δεν εξουσιάζει, δεν “κυριαρχεί” επί των τροφίμων της με τον τρόπο ενός ηγεμόνα ‘ δημιουργεί τον χώρο όπου οι έγκλειστοι μέσω των πειθαρχικών dispositifs αυτο-πειθαρχούν. Με αυτή την έννοια ο πειθαρχικός θεσμός δεν είναι “αφ’ εαυτού κυρίαρχος” – η αφαίρεσή του ή η υπερβατικότητα του επί του κοινωνικού πεδίου παραγωγής της υποκειμενικότητας είναι που αποτελεί το καίριο στοιχείο στις πειθαρχικές κοινωνίες. Η κυριαρχία δηλαδή έχει γίνει δυνητική (και παράλληλα βέβαια απολύτως πραγματική) και πραγματώνεται παντού μέσω της πειθαρχίας. Η πτώση των κάθετων θεσμικών τειχών στην σημερινή εποχή, αφήνει να φανεί η «οριζόντια θέση των κυκλωμάτων του ελέγχου». Η μετάβαση από την πειθαρχία στον έλεγχο δεν σημαίνει το τέλος της πειθαρχίας: αντιθέτως, η εμμενής άσκηση της τελευταίας, η αυτο-πειθαρχηση των υποκειμένων, επεκτείνεται σε πολύ γενικότερο επίπεδο στην κοινωνία του ελέγχου. Αυτό που άλλαξε είναι ότι οι πειθαρχικοί dispositifs είναι λιγότερο περιορισμένοι και χωρικά συνδεδεμένοι με το κοινωνικό πεδίο. Οι πειθαρχίες (σωφρονιστική, σχολική, νοσοκομειακή, εργοστασιακή κλπ.) συνυφαίνονται στην υβριδική παραγωγή της υποκειμενικότητας. Κατά τη μετάβαση λοιπόν, τα υπερβατικά στοιχεία φθίνουν και οι εμμενείς πλευρές επιτείνονται και γενικεύονται.

Ο Negri υποστηρίζει ότι η εμμενής παραγωγή της υποκειμενικότητας στην κοινωνία του ελέγχου «συμφωνεί με την αξιωματική λογική του κεφαλαίου», πρόκειται για μια νέα, πιο πολύπλοκη συμβατότητα κυριαρχίας και κεφαλαίου. Οι υποκειμενικότητες που παρήγαγε η πειθαρχική κοινωνία «έμοιαζαν με τα τυποποιημένα μηχανικά εξαρτήματα που παράγονταν μαζικά στο εργοστάσιο: ο τρόφιμος, η μητέρα, ο εργάτης, ο φοιτητής κ.ο.κ». Κάθε εξάρτημα επιτελούσε μια συγκεκριμένη λειτουργία στη συναρμολογημένη μηχανή και μπορούσε να αντικατασταθεί από άλλο ίδιου τύπου. Ωστόσο οι ταυτότητες που παρήγαγαν οι πειθαρχικοί θεσμοί δεν ήταν ευέλικτες – η κοινωνία του ελέγχου προϋποθέτει υποκειμενικότητες που δεν είναι καθηλωμένες σε ορισμένη ταυτότητα, αλλά είναι υβριδικές, ευπροσάρμοστες. Καθώς τα περιοριστικά τείχη πέφτουν οι υποκειμενικότητες τείνουν να παράγονται ταυτόχρονα από περισσότερους θεσμούς, σε διάφορους συνδυασμούς. Οι υποκειμενικότητες της κοινωνίας του ελέγχου «συγκροτούνται ως κράματα».¹³⁰⁰

Ο Negri σε κείμενό του που δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *Multitudes* no.9 2002,¹³⁰¹ αναφέρεται σε ορισμένες επισημάνσεις που έγιναν από κάποιους κριτικούς σχετικά με την έννοια του “πλήθους” και την ενδεχόμενη, λανθασμένη, ταύτισή του με την κλασική έννοια του προλεταριάτου. Μια ταύτιση αυτού του είδους θα έθετε το “πλήθος” σε διαλεκτική αντιπαράθεση με την εξουσία;

Σύμφωνα με τον Negri η αντίληψη του **Foucault** για την εξουσία δεν αποκλείει τον ανταγωνισμό. «Αντιθέτως, αυτή του η αντίληψη δεν υπήρξε ποτέ κυκλική και ποτέ οι προσδιορισμοί της εξουσίας στην ανάλυσή του δεν θεωρήθηκε ότι εντάσσονταν σε ένα παιχνίδι ουδετεροποίησης. Δεν αληθεύει ότι η σχέση μεταξύ μικροεξουσιών αναπτύσσεται σ’ όλα τα επίπεδα της κοινωνίας χωρίς μια θεσμική ρήξη μεταξύ κυρίαρχων και κυριαρχούμενων. Στον **Foucault** υπάρχουν πάντοτε υλικοί προσδιορισμοί, συγκεκριμένες έννοιες: δεν υπάρχει μια εξέλιξη που ισοπεδώνεται σε μια ισορροπία, συνεπώς δεν υπάρχει ένα ιδεαλιστικό σχήμα της ιστορικής εξέλιξης». Η

¹³⁰⁰ M. Hardt – A. Negri: *Αυτοκρατορία*, εκδ. Scripta 2002, σελ. 435-443.

¹³⁰¹ Ελληνική μετάφραση: “Για έναν οντολογικό ορισμό του πλήθους”, στο *Το Πλήθος και η Μητρόπολη*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2003.

παραγωγή της υποκειμενικότητας αναπτύσσει πάντοτε αντιστάσεις – οι αγώνες καθορίζουν το είναι, το συγκροτούν και είναι πάντοτε ανοιχτοί: μόνο η βιοεξουσία αναζητεί την άθροισή τους. Ταυτοχρόνως, δεν πρόκειται να επιστρέψουμε όπως παρατηρεί ο Negri σε μια αντίθεση (με τη μορφή καθαρής εξωτερικότητας) μεταξύ εξουσίας και πλήθους.

Ο **Foucault** αρνείται την άθροιση της εξουσίας, «*αλλά σίγουρα όχι τη δυνατότητα εκ μέρους των ανυπότακτων υποκειμένων να πολλαπλασιάζουν χωρίς τέλος τα “foyers του αγώνα” και της παραγωγής του είναι. Ο Foucault είναι ένας επαναστάτης στοχαστής ‘ δεν υπάρχει περίπτωση να ανάγει το σύστημά του σε μια χομπσιανή μηχανική των ισοδύναμων σχέσεων*».¹³⁰²

Παρέκβαση: Foucault, βιο-πολιτική και “Homo Sacer”

Όπως έχουμε δει, ο **Foucault** περιέγραψε τη διαδικασία υπαγωγής, στις απαρχές της νεωτερικής εποχής, της φυσικής ζωής στους μηχανισμούς και τις διευθετήσεις της κρατικής εξουσίας, οπότε και η πολιτική μετασχηματίζεται σε «βιο-πολιτική». Το βιολογικό είδος, το ζωντανό σώμα, εν τέλει η υγεία του έθνους αποκτούν τεράστια σημασία και η κυρίαρχη εξουσία μετατρέπεται σε δια-κυβέρνηση των ανθρώπων. «*Ό, τι προκύπτει, λει ο Foucault, είναι ένα είδος αποκτήνωσης του ανθρώπου*» μέσω των πιο «*εξεζητημένων πολιτικών τεχνικών*». Ενώ επιδιώκεται η «*προστασία της ζωής*» ταυτόχρονα «*νομιμοποιείται το ολοκαύτωμα*». Η επικράτηση του ίδιου του καπιταλισμού δεν θα ήταν εφικτή χωρίς την πειθάρχηση των σωμάτων και την άσκηση της νέας βιοεξουσίας.¹³⁰³

Ο Giorgio Agamben επισημαίνει σωστά το γεγονός πως ο **Foucault** δεν προχώρησε τις έρευνές του στα κατεξοχήν πεδία μοντέρνας βιο-πολιτικής: το στρατόπεδο συγκέντρωσης και τη δομή των μεγάλων ολοκληρωτικών κρατών του 20^{ου} αιώνα.¹³⁰⁴ Το αποφασιστικό στοιχείο εδώ σχετικά με την νεωτερικότητα είναι όπως το υπογραμμίζει ο Agamben ακριβώς η είσοδος της ζωής στην σφαίρα της πόλεως, η πολιτικοποίηση της “γυμνής ζωής” ως τέτοιας.¹³⁰⁵ Ο ολοκληρωτισμός, ο ναζισμός και τα συναφή «*αινίγματα*» του 20^{ου} αιώνα θα μπορούσαν να επιλυθούν «*αποκλειστικά στο έδαφος πάνω στο οποίο διαμορφώθηκαν και εγέρθηκαν ‘ εκείνο της βιοπολιτικής*»:¹³⁰⁶ μόνο σε έναν βιοπολιτικό ορίζοντα θα μπορούσαμε να αποφασίσουμε, εάν οι κατηγορίες πάνω στην αντίθεση των οποίων θεμελιώθηκε η νεωτερική πολιτική (Δεξιά/ Αριστερά, ιδιωτικό/ δημόσιο, απολυταρχία/ δημοκρατία κλπ.), οι οποίες «*προοδευτικώς ξεθώριασαν*», θα πρέπει να εγκαταλειφθούν οριστικά ή ενδεχομένως να αποκτήσουν εκ νέου το περιεχόμενο και τη σημασία που απώλεσαν σε εκείνον ακριβώς τον ορίζοντα. «*Μόνον ένας στοχασμός, ο οποίος αποδεχόμενος τις υποδείξεις του Foucault και του Benjamin, θα προχωρήσει στη θεματική διερεύνηση της σχέσης μεταξύ γυμνής ζωής και πολιτικής, που εξουσιάζει υπογείως τις ιδεολογίες*

¹³⁰² A. Negri: *Το Πλήθος και η Μητρόπολη*, Ελευθεριακή Κουλτούρα 2003, σελ. 35-36.

¹³⁰³ Ο Agamben προεκτείνει τις έρευνες του **Foucault** και η έννοια της «βιο-πολιτικής» καθίσταται μια σταθερά της ανθρώπινης ιστορίας: «*[...] η παραγωγή ενός βιοπολιτικού σώματος είναι η πρωταρχική δραστηριότητα της κυρίαρχης εξουσίας*» (G. Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 25).

¹³⁰⁴ Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005 (πρώτη έκδοση 1995).

¹³⁰⁵ Το “καθαρό είναι”.

¹³⁰⁶ Ο ολοκληρωτισμός του καιρού μας θεμελιώνεται υποστηρίζει ο Agamben, στην δυναμική ταυτότητα ζωής και πολιτικής και δίχως αυτή παραμένει ακατανόητος. Η μυστηριώδης συγγένεια του ναζισμού με τον σταλινισμό φωτίζεται μόνο στον ορίζοντα της βιοπολιτικής. (Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 231).

της νεωτερικότητας, οι οποίες φαινομενικώς απέχουν παρασάγγας μεταξύ τους, θα υποχρεώσει το πολιτικό στοιχείο να βγει από την αφάνεια [...].¹³⁰⁷

Οι μελέτες του **Foucault** στα τελευταία χρόνια της ζωής του,¹³⁰⁸ μπορούμε να διαπιστώσουμε με πώς ακολούθησαν δύο διακριτές κατευθύνσεις: η μια οδήγησε στη μελέτη των πολιτικών τεχνικών (για παράδειγμα η “επιστήμη της αστυνομίας”) με τις οποίες το κράτος εγκολλώνεται τη μέριμνα της φυσικής ζωής των ατόμων ‘ η άλλη κατεύθυνση οδηγεί στις «τεχνολογίες του εαυτού» διαμέσου των οποίων λαμβάνει χώρα η «υποκειμενοποίηση» του ατόμου, η αγκύρωση στην ταυτότητα και συνείδησή του και ταυτόχρονα σε μια εξουσία ελέγχου από έξω. Οι δύο αυτές κατευθυντήριες συμπλέκονται σε πολλά σημεία: ο **Foucault** μιλάει για έναν «διπλό πολιτικό δεσμό, ο οποίος συγκροτείται από την εξατομίκευση και από την ταυτόχρονη ολοποίηση των δομών της νεωτερικής εξουσίας».¹³⁰⁹ Το σημείο σύγκλισης των δύο αυτών γραμμών παρέμεινε στην έρευνα του **Foucault** παρατηρεί ο Agamben «*παραδόξως αδιευκρίνιστο*». Υφίσταται ένα ενιαίο κέντρο στο οποίο ο πολιτικός αυτός διπλός δεσμός, εξατομίκευσης και ολοποίησης, βρίσκει τον λόγο ύπαρξής του; Υπάρχει ένα σημείο στο οποίο η «εθελοδοουλία» των ατόμων συναντιέται με την αντικειμενική εξουσία; Νομιμοποιούμαστε στις μέρες μας, με δεδομένη μια διαβρωτική εξουσία της “κοινωνίας του θεάματος” να διατηρούμε σε απόσταση τις υποκειμενικές τεχνολογίες από τις πολιτικές τεχνικές;

Ο Agamben δηλώνει την πρόθεσή του να ερευνήσει ακριβώς αυτό το σημείο τομής μεταξύ δικαιο-θεσμικού μοντέλου και βιοπολιτικού μοντέλου εξουσίας. Θεωρεί ότι οι δύο αναλύσεις δεν μπορούν να απομονωθούν η μία από την άλλη. Η ένταξη της γυμνής ζωής στην πολιτική σφαίρα «*συνιστά τον αρχέγονο πυρήνα –παρ’ ότι παραμένει κρυφός- της κυρίαρχης εξουσίας*». Η «*παραγωγή ενός βιοπολιτικού σώματος είναι η πρωταρχική δραστηριότητα της κυρίαρχης εξουσίας. Υπό αυτή την έννοια, η βιοπολιτική είναι αρχαία όσο τουλάχιστον είναι και η κυρίαρχη εξαίρεση*». Επαναφέροντας στο κέντρο των υπολογισμών του τη βιολογική ζωή, το νεωτερικό κράτος απλώς «*επαναφέρει στο φως το μυστικό δεσμό που ενώνει την εξουσία με τη γυμνή ζωή, επαναβεβαιώνοντας έτσι τον άρρηκτο δεσμό [...] μεταξύ της μοντέρνας εξουσίας και του πλέον μακρινού και αμνημόνευτου των *arcana imperii**».¹³¹⁰

Ο Agamben επιστρέφει στον Αριστοτέλη και τον ορισμό της πόλης ως αντίθεσης μεταξύ “ζην” και “εϋ ζην”, για να διαπιστώσει εν τέλει πως η δυτική πολιτική συγκροτείται κυρίως διαμέσου ενός αποκλεισμού (που είναι ταυτόχρονα και μια περίληψη, *inclusionne*) της γυμνής ζωής. Ο **Foucault** είχε το είχε επισημάνει ως εξής: για τον Αριστοτέλη ο άνθρωπος ήταν ένα «“ζών” ‘ και πέραν τούτου ένα “ζών” ικανό να έχει και πολιτική υπόσταση». Για τον Agamben το κρίσιμο σημείο είναι αυτό το «*πέραν τούτου*»: ο Αριστοτέλης φαίνεται πως τοποθετεί τον ακριβή τόπο της πόλης στο πέρασμα από την φωνή στην γλώσσα ‘ ο δεσμός γυμνής ζωής και πολιτικής είναι ακριβώς εκείνος, «*που ο μεταφυσικός ορισμός του ανθρώπου “ως όντος που διαθέτει τη γλώσσα” αναζητά στην άρθρωση μεταξύ φωνής και λόγου*». Η πολιτική λοιπόν εμφανίζεται ως η θεμελιώδης δομή της δυτικής μεταφυσικής στο βαθμό που καταλαμβάνει το κατώφλι όπου υλοποιείται η άρθρωση έμβιου όντος και

¹³⁰⁷ Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 22.

¹³⁰⁸ Ομιλίες στο Πανεπιστήμιο του Vermont (1982).

¹³⁰⁹ Michel **Foucault**, *Dits et Ecrits, IV*, Gallimard Paris 1994, σελίδες 229-232. Ο Agamben παρατηρεί σε ένα άλλο του κείμενο: στον **Foucault** το να δημιουργήσεις την ζωή σου ως ένα έργο τέχνης είναι ταυτόσημο με ένα είδος “*απάρνησης*” του εαυτού: όταν η ζωή σου γίνεται έργο τέχνης δεν είσαι εσύ η αιτία του, το να φτιάχνεις την ζωή σου συμπίπτει με το να αποσπάζεις από τον εαυτό σου - και αυτό το συναντάμε επίσης στην ιδέα του Nietzsche για το «*έργο τέχνης χωρίς καλλιτέχνη*». (Giorgio Agamben: *Η Εξαίρεση και οι Κανόνες*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2005, σελ. 10).

¹³¹⁰ Μυστηρίων της εξουσίας (μετάφραση του Π. Τσιαμούρα).

λόγου. «Το θεμελιώδες κατηγορικό ζεύγος της δυτικής πολιτικής δεν είναι το φίλος-εχθρός, αλλά εκείνο μεταξύ γυμνής ζωής-πολιτικής ύπαρξης, ζωής-βίου, αποκλεισμού-περίληψης. Η πολιτική υφίσταται γιατί ο άνθρωπος είναι το έμβιο ον που στον λόγο, στη “γλώσσα”, διαχωρίζει και αντιτάσσει στον ίδιο τον εαυτό του τη γυμνή ζωή του και, ταυτοχρόνως, βρίσκεται σε μια διαρκή σχέση μαζί της, σε έναν περιληπτικό αποκλεισμό».¹³¹¹

Η «γυμνή ζωή» λοιπόν του homo sacer, είναι η «φονεύσιμη και άθυτη ζωή» (εκείνη που μπορεί να θανατωθεί ατιμωρητί, χωρίς ωστόσο να αποτελεί άξια θυσιαστήρια προσφορά. Μια «σκοτεινή φιγούρα του ρωμαϊκού κόσμου, όπου η ανθρώπινη ζωή περιλαμβάνεται στην τάξη (ordinamento) μονάχα στη μορφή του αποκλεισμού της (δηλαδή της απόλυτης φονευσιμότητά της [...])». Η θέση επομένως του Foucault εκτιμά ο Agamben θα πρέπει να ολοκληρωθεί υπό την έννοια ότι αυτό που κυρίως χαρακτηρίζει την νεωτερική πολιτική δεν είναι τόσο “η περίληψη της ζωής στην πόλη” («καθεαυτή αρχαιότατη») ούτε το ότι η ζωή ως τέτοια καθίσταται αντικείμενο των υπολογισμών της κρατικής εξουσίας – αντιθέτως, το σημαντικό είναι ότι όσο προχωρά η διαδικασία ανάδειξης πανταχού της εξαίρεσης σε κανόνα, η σφαίρα της γυμνής ζωής, τοποθετούμενης αρχικά στο περιθώριο της τάξης, ταυτίζεται προοδευτικά με την πολιτική σφαίρα, έτσι ώστε αποκλεισμός (enclusion) και περίληψη (inclusion), εξωτερικό και εσωτερικό, “βίος” και “ζωή”, δίκαιο και γεγονός εισέρχονται σε μια ζώνη «μη αναγώγιμης αδιακρίσιμης (irriducibile indistinzione)». Η «κατάσταση εξαίρεσης» (stato di eccezione) στο πλαίσιο της οποίας η γυμνή ζωή αποκλειόταν και αιχμαλωτιζόταν από την τάξη, συνιστούσε ουσιαστικά το θεμέλιο του πολιτικού συστήματος. Όταν τα όριά της καθίστανται δυσδιάκριτα, απροσδιόριστα, η γυμνή ζωή απελευθερώνεται στην πόλη και καθίσταται το υποκείμενο και το αντικείμενο της πολιτικής τάξης και των συγκρούσεών της, ο μόνος τόπος τόσο της οργάνωσης της πολιτικής εξουσίας όσο και της χειραφέτησης από αυτήν.

Από τη μια λοιπόν μέσω πειθαρχικών τεχνικών ο άνθρωπος ως έμβιο ον καθίσταται το ειδικό αντικείμενο της κρατικής εξουσίας. Από την άλλη, στα πλαίσια της νεωτερικής δημοκρατίας ο άνθρωπος ως έμβιο ον παρουσιάζεται όχι πλέον ως αντικείμενο αλλά ως υποκείμενο της πολιτικής εξουσίας. Οι δύο αυτές διαδικασίες συγκλίνουν στο ότι και στις δύο αυτό που τίθεται υπό ερώτηση είναι η γυμνή ζωή του πολίτη, το βιοπολιτικό σώμα της ανθρωπότητας. Έτσι λοιπόν στην νεωτερική δημοκρατία (εν σχέσει προς την κλασική) υφίσταται ένα αίτημα «απελευθέρωσης της ζωής», μετατροπής της γυμνής ζωής σε «μορφή ζωής».¹³¹² Ο Agamben θα υπογραμμίσει: πίσω από την διαδικασία που οδηγεί στα δικαιώματα και τις ελευθερίες συναντάμε το σώμα του ιερού ανθρώπου με τον «διττό κυρίαρχό του», την άθυτη αλλά φονεύσιμη ζωή του. Δεν σημαίνει αυτό πως πρέπει να υποτιμηθούν οι κατακτήσεις της δημοκρατίας, ωστόσο οφείλουμε να κατανοήσουμε ότι η δημοκρατία μας αποδείχθηκε απρόσμενα ανίκανη να διαφυλάξει από την συντριβή εκείνη τη ζωή στην απελευθέρωση και στην ευτυχία της οποίας είχε αφιερώσει όλες τις προσπάθειές της. «Η παρακμή της νεωτερικής δημοκρατίας και η προοδευτική σύγκλισή της με τα ολοκληρωτικά κράτη στις μεταδημοκρατικές κοινωνίες του θεάματος [...], έχουν ίσως τις ρίζες τους σε αυτή την απορία» η οποία ωθεί την δημοκρατία μας σε «σφικτό μυστικό εναγκαλισμό με τον πιο λυσσαλέο εχθρό της». Η πολιτική μας «δεν γνωρίζει σήμερα άλλη αξία (και κατά συνέπεια, άλλη απαξία) παρά

¹³¹¹ Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 26-27.

¹³¹² Με τον όρο «μορφή-της-ζωής» εννοείται μια ζωή που δεν μπορεί πλέον να διαχωριστεί από τη μορφή της, μια ζωή στην οποία δεν είναι δυνατόν να απομονωθεί κάτι σαν και αυτό που είναι η «γυμνή ζωή» (Giorgio Agamben: *Η Μορφή-της-Ζωής*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2002-03, σελ. 5).

μόνο τη ζωή, και όσο δεν λύνονται οι αντιθέσεις που αυτό συνεπάγεται, ο ναζισμός και ο φασισμός, οι οποίοι κατέστησαν την απόφαση περί γυμνής ζωής το υπέρτατο πολιτικό κριτήριο, θα εξακολουθούν δυστυχώς να είναι επίκαιροι». ¹³¹³ Ένας επιζήσας έγκλειστος σε στρατόπεδο συγκέντρωσης το διετύπωσε ως εξής: «η αμφισβήτηση της ιδιότητας του ανθρώπου προκαλεί μια σχεδόν βιολογική διεκδίκηση του ανήκειν (*appartenenza*) στο ανθρώπινο είδος». ¹³¹⁴ Η θέση περί στενής και βαθιάς αλληλεγγύης μεταξύ δημοκρατίας και ολοκληρωτισμού δεν αποτελεί μια ιστοριογραφική παρατήρηση που θα δικαιολογούσε την ισοπέδωση των τεράστιων διαφορών ‘ *παρ’ όλα αυτά στο ιστορικο-φιλοσοφικό επίπεδο που της προσιδιάζει θα πρέπει να διατηρηθεί σθεναρά προκειμένου να οδηγηθούμε στην επινόηση μιας νέας πολιτικής*».

Πώς είναι δυνατόν να «πολιτικοποιήσουμε» την «φυσική ηδύτητα της ζωής»; Και είναι αυτό κάτι το οποίο το έχει η ίδια η ζωή “ανάγκη”; Η βιοπολιτική του νεωτερικού ολοκληρωτισμού και η καταναλωτική κοινωνία με τον μαζικό ηδονισμό, υποστηρίζει ο Agamben έδωσαν μια απάντηση σε αυτά, ωστόσο «μέχρι να εμφανιστεί μια πολιτική εξ ολοκλήρου νέα, δηλαδή όχι πια θεμελιωμένη στην *excerptio* της γυμνής ζωής, κάθε θεωρία και κάθε πράξη θα παραμένουν αιχμάλωτες σε μια απουσία ζωής, και η “ενημερία” της ζωής θα αποκτά πολιτική ιθαγένεια μόνο δια του αίματος και του θανάτου ή στον απόλυτο παραλογισμό στον οποίο την καταδικάζει η κοινωνία του θεάματος». ¹³¹⁵

Ο Carl Schmitt είχε ορίσει την κυριαρχία ως εξής: «*κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση εξαίρεσης*» (κατάσταση εκτάκτου ανάγκης). Ο κυρίαρχος παρατηρούσε ο Schmitt «*βρίσκεται την ίδια στιγμή εντός και εκτός της έννομης τάξης*». ¹³¹⁶ Ο Walter Benjamin προέβλεψε σωστά πως στην σημερινή εποχή η κατάσταση εκτάκτου ανάγκης έχει γίνει ο κανόνας. Ο Agamben θέτει εκ νέου το πρόβλημα των ορίων και της «*αρχέγονης δομής της κρατικότητας*». Η «*ανεπάρκεια της αναρχικής και της μαρξικής κριτικής του κράτους συνίστατο ακριβώς στο γεγονός ότι δεν είχε ούτε καν διαβλέψει αυτή τη δομή [...]*». ¹³¹⁷

Στον Schmitt ο κυρίαρχος Νόμος συνίσταται στην «*τακτοποίηση του χώρου*» ‘ η «*τακτοποίηση*» αυτή δεν είναι μόνο «*πάρσιμο της γης*», παγίωση μια δικαϊκής τάξης (ταξι-θέτηση) και εδαφικής τάξης (τοπο-θέτηση), αλλά πρωτίστως «*πάρσιμο του έξω*», εξαίρεση. Προϋπόθεση για να μιλήσουμε για την εφαρμογή του κανόνα, είναι η δημιουργία μια «*ζώνης αδιαφορίας*» μεταξύ χάους και φυσιολογικής κατάστασης: της κατάστασης εξαίρεσης. Ένας κανόνας για να αναφέρεται σε κάτι πρέπει να προϋποθέτει αυτό που βρίσκεται έξω από τη σχέση, και παρ’ όλα αυτά να οικοδομεί μια συσχέτιση μαζί του. Κατ’ αυτό τον τρόπο η σχέση εξαίρεσης εκφράζει σύμφωνα με τον Agamben «*την αρχέγονη τυπική δομή της δικαϊκής σχέσης*». Η κυρίαρχη απόφαση επομένως περί εξαίρεσης είναι η αρχέγονη πολιτικο-δικαϊκή δομή: μόνο εκκινώντας από αυτήν, ότι περιλαμβάνεται στην τάξη και ότι αποκλείεται από αυτήν αποκτούν το νόημά τους.

Στην εποχή μας η ‘κατάσταση εξαίρεσης’, ως θεμελιώδης πολιτική δομή, τείνει να καταστεί ο κανόνας. Το «*στρατόπεδο συγκέντρωσης και όχι η φυλακή, είναι ο χώρος που αντιστοιχεί σε αυτή την αρχέγονη δομή του νόμου*»: το σωφρονιστικό

¹³¹³ Ο φασισμός και ο ναζισμός αποτελούν δύο κινήματα “βιοπολιτικά” με την κυριολεκτική σημασία του όρου.

¹³¹⁴ Robert Antelme, 1947 (παρατίθεται από τον Agamben, σελ. 30).

¹³¹⁵ Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 31.

¹³¹⁶ Βλπ. Carl Schmitt: *Πολιτική Θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία της κυριαρχίας*, επιμέλεια-μετάφραση Παν. Κονδύλης, Λεβιάθαν 1994.

¹³¹⁷ Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 32.

δίκαιο δεν βρίσκεται έξω από την κανονική τάξη, συνιστά απλώς μια ιδιαίτερη σφαίρα του ποινικού δικαίου ‘ αντίθετα, το στρατόπεδο συγκέντρωσης κατευθύνεται από τον λεγόμενο “στρατιωτικό νόμο”, ή την “κατάσταση πολιορκίας”. Αυτό είναι ο λόγος σύμφωνα με τον Agamben για τον οποίο δεν μπορούμε να ακολουθήσουμε κατά γράμμα τις αναλύσεις του **Foucault** προκειμένου να μελετήσουμε το στρατόπεδο συγκέντρωσης. «Ως απόλυτος χώρος εξαίρεσης, το στρατόπεδο είναι τοπολογικώς διαφορετικό από μίαν απλή ειρκτή».¹³¹⁸

Ο **Foucault** στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας* αναφέρεται όπως έχουμε δει σε μια «άλλη οικονομία των σωμάτων και των ηδονών» ως δυνατό ορίζοντα μιας διαφορετικής πολιτικής. Ο Agamben μας εφιστά την προσοχή: όπως συμβαίνει με την έννοια της σεξουαλικότητας, έτσι και η έννοια του «σώματος» «εγκλείεται πάντοτε σε έναν μηχανισμό της εξουσίας. Είναι, μάλλον, πάντοτε βιοπολιτικό σώμα και γυμνή ζωή, και τίποτα σε αυτό και στην οικονομία της απόλαυσής του δεν φαίνεται να μας προσφέρει ένα σταθερό έδαφος ενάντια στις αξιώσεις της κυρίαρχης εξουσίας». Απεναντίας, στην ακραία μορφή του το βιοπολιτικό σώμα της Δύσης (η πιο πρόσφατη ενσάρκωση της ζωής του homo sacer) παρουσιάζεται ως ένα κατώφλι απόλυτης αδιακρισίας μεταξύ δικαίου και γεγονότος, κανόνα και βιολογικής ζωής.¹³¹⁹

Αντί Επιλόγου

Παρουσιάσαμε στο 1^ο μέρος αναλυτικά τις θέσεις του Foucault. Το δεύτερο μέρος επιχειρεί να καλύψει μερικές μόνο όψεις της κριτικής που ασκήθηκε. Κλείνοντας αυτή την έρευνα για την πολιτική σημασία των γενεαλογιών του, θα σταθούμε μόνο σε ένα σημείο: στο καίριας σημασίας ζήτημα της Επανάστασης και της ανθρώπινης χειραφέτησης. Η επερώτηση της πρώτης δημιουργεί ένα νέο πλαίσιο πολιτικής ανάλυσης και στοχασμού της δεύτερης. Ο Foucault έθεσε εκ νέου το πρόβλημα της ελευθερίας και των μέσων με τα οποία επιδιώκουμε να την κατακτήσουμε ‘ με μια έννοια δρομολογεί την ανάπτυξη ενός “μετα-επαναστατικού” ήθους το οποίο δεν οδηγεί ασφαλώς σε πολιτική αδράνεια ή σε έναν πεσιμιστικό συμβιβασμό.

Κομβικό σημείο αποτελεί η έννοια του κοινωνικού κόσμου ως “ολότητας”. Ένας χλιαστικός οπτιμισμός σχετικά με τον επαναστατικό μετασχηματισμό ολόκληρου του κοινωνικού κόσμου μας οδηγεί σε μια υποτίμηση του παρόντος που έχει σοβαρές συνέπειες, εφόσον παρόλη τη συνθετότητά του αντιμετωπίζεται απλώς ως προθάλαμος του νέου επερχόμενου κόσμου. Από την άλλη, η παραίτηση και η μοιρολατρία ευδοκιμούν όταν το παρόν αντιμετωπίζεται ως απλή επανάληψη των γνώριμων κυρίαρχων κοινωνικών μορφών. Αυτές οι δύο στάσεις εν τούτοις είναι απολήξεις μιας ολιστικής οπτικής: η μοντέρνα κοινωνία μας ως ολότητα. Είναι όμως έτσι; Ο Foucault εκτυλίσσοντας τις πτυχές των σχηματισμών της εξουσίας που συνήθως παραμένουν στην αφάνεια, θα μπορούσαμε να πούμε πως στέκεται κάπου ενδιάμεσα: προφυλάσσει με μια έννοια την κοινωνική κριτική από μια ταλάντευση μεταξύ απόλυτης αισιοδοξίας ή ελπιδοφόρας προσμονής, και απόλυτης παραίτησης ή συντηρητικής αναδίπλωσης. Η στρατηγική οπτική έναντι των κοινωνικών φαινομένων έχει σημασία για την θεώρησή μας των πιθανοτήτων αλλαγής: εφόσον δεν υπάρχει αυτό το υποτιθέμενο κεντρικό επιτελείο απ’ όπου απορρέουν όλα τα τεχνάσματα της εξουσίας, εφόσον τα τοπικά κυκλώματα γνώσης-εξουσίας κατέχουν

¹³¹⁸ Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 44. (Αναλυτικά για το στρατόπεδο ως βιοπολιτικό παράδειγμα της νεωτερικότητας: 3^ο μέρος, σελίδες 189 έως 275).

¹³¹⁹ Giorgio Agamben: *Homo Sacer*, εκδ. Scripta 2005, σελ. 284.

την δική τους ορθολογικότητα και τα δικά τους μέσα και σκοπούς, οι τοπικές επί μέρους αντιστάσεις δεν έχουν την ανάγκη ολικών δομικών Επαναστάσεων προκειμένου να αποκτήσουν το νόημά τους ως φορείς μετασχηματισμών. Το ότι δεν αλλάζει ολόκληρο το σύστημα δεν σημαίνει πως κανένα από τα μέρη του δεν μπορεί να υποστεί καίριες αλλαγές ‘ ταυτοχρόνως, τα αποτελέσματα των τοπικών αγώνων ή κινήσεων μπορούν να έχουν σημαντικά αποτελέσματα στις ευρύτερες κοινωνικο-πολιτικές δομές οι οποίες ούτως ή άλλως στηρίζονται σε όλα αυτά τα τοπικά κέντρα.

Σύμφωνα με τον Foucault όπως είδαμε οι εξεγέρσεις, ατόμων ή ομάδων, εισβάλουν απότομα και διακόπτουν το ρου της ιστορίας μας. Αυτό στο οποίο ασκεί κριτική ο Foucault είναι πως “η Επανάσταση” αποτελεί το μόνο κριτήριο, την μοναδική αξιολογική βάση πάνω στην οποία οφείλει να αποτιμηθεί η σημασία των εξεγέρσεων. Είναι μάταιο, ανώφελο να εξεγείρεται κανείς; Συνήθως η εκτίμηση της αξίας μιας εξέγερσης γίνεται σε συσχέτιση με το πόσο κοντύτερα στην ανθρωπότητα έρχεται η καθολική απελευθέρωση. Εν τούτοις, για τον Foucault τα αποτελέσματα των εξεγέρσεων δεν αποτελούν μάλλον το κατάλληλο κριτήριο για την δικαίωσή τους.

Η ερώτηση που τίθεται είναι: υπάρχει ή όχι αιτία να εξεγερθείς; Ο Foucault υπογραμμίζει την εξής εμπειρική παρατήρηση: υπάρχουν εξεγέρσεις και αυτό είναι δεδομένο, είναι ένα γεγονός. Δεν είναι αναγκαίο να αποτιμηθούν όλα αυτά επί τη βάση μιας έσχατης, ύστατης αλήθειας. Δεν αποτελούν οι συνέπειες των επαναστάσεων ό,τι πρέπει να εξεταστεί προκειμένου να υπολογιστεί η αξία τους. Θα καταδικάζαμε μια εξέγερση ως “άσκοπη” μόνο από το γεγονός ότι για παράδειγμα μπορεί να ακολουθήθηκε τελικά από την άνοδο ενός καταπιεστικού καθεστώτος;

Ο Foucault κατηγορήθηκε πως δεν προσφέρει κανονιστικά κριτήρια για την αξιολόγηση της πολιτικής δράσης. Στην πραγματικότητα όμως όλες οι ελευθερίες και τα δικαιώματα που υπερασπιζόμαστε έχουν με μια έννοια το έσχατο στήριγμά τους στις ίδιες αυτές τις εξεγέρσεις. Πρόκειται εδώ για μια σημαντική αναστροφή: δεν είναι η εξέγερση που οφείλει, δεοντολογικά, να αναφέρεται σε κανονιστικούς στόχους προκειμένου να αποκτήσει τη δικαιολόγησή της – είναι τα ίδια τα δικαιώματα, οι ελευθερίες, οι νόρμες που αποκτούν με μια έννοια την “θεμελίωσή τους” στην εξέγερση.

Ασφαλώς οι εξεγέρσεις στην ιστορία ποτέ δεν σταμάτησαν εξηγώντας τους στόχους τους να αναφέρονται στα μεγάλα θέματα του ανθρωπισμού, των φυσικών δικαιωμάτων κλπ. Οι συναφείς ουσιοκρατικές αντιλήψεις για την ανθρώπινη φύση δεν μπορούν να αποτελέσουν βάση για την κριτική δραστηριότητα, ωστόσο όπως παραδέχεται κάποια στιγμή ο ίδιος ο Foucault δεν είναι αναγκαίο να απορριφθεί οτιδήποτε συνδέθηκε κάποτε με τον ανθρωπισμό.

Οι τοπικοί αγώνες σύμφωνα με μια λενινιστική αντίληψη έχουν σημασία στην περίπτωση που, είτε εκφράζουν και συμβολίζουν με κάποιο τρόπο την γενική αντίθεση που διασχίζει όλη την κοινωνία ως σύνολο, είτε εάν μπορούν να αποτελέσουν τον “αδύναμο κρίκο” ο οποίος θα επιτρέψει την θραύση τελικά ολόκληρης της αλυσίδας της καπιταλιστικής εκμετάλλευσης. Για τον Foucault αυτή η θέση καθίσταται πειστική μόνο στην περίπτωση που κάποιος δεχθεί την προϋπόθεση πάνω στην οποία στηρίζεται: ότι δηλαδή οι κοινωνίες χαρακτηρίζονται από “μία θεμελιώδη” αντίθεση γύρω από την οποία όλες οι “επιμέρους” εκτυλίσσονται και έναντι της οποίας όλα οφείλουν να αποτιμηθούν για την αξία τους.

Για τον Foucault οι τοπικές δράσεις μπορούν και πρέπει να κάνουν αναφορά στις γενικότερες κοινωνικο-πολιτικές συνθήκες όπου λαμβάνουν χώρα. Ο ίδιος θα δώσει ξεκάθαρα προτεραιότητα και έμφαση στην επιμέρους ειδικά προσανατολισμένη αντίσταση: πρώτα απ’ όλα διότι είναι ακριβώς σε συγκεκριμένους

και προσδιορισμένους τόπους όπου οι μορφές της εξουσίας επενδύονται, εφαρμόζονται ή αναθεωρούνται ‘ κατά δεύτερον, η εξουσία έρχεται από παντού οπότε εύλογα στόχους μιας αποτελεσματικής αντίστασης αποτελούν όλοι εκείνοι οι σχετικά αυτόνομοι τόποι οι οποίοι δίνουν στήριγμα, λαβή και αποτελούν «*συνθήκες δυνατότητας*» της εξουσίας. Έπειτα, το πολυσύνθετο της εξουσίας δεν αφορά μόνον τα διακριτά κέντρα, αλλά και την ποικιλία των τεχνολογιών και τη διαφορικότητα των γνώσεων που συντίθεται σε μεγαλύτερα συστήματα εξουσίας-γνώσης. Η τοπική επομένως αντίσταση είναι προτιμότερη ακριβώς επειδή επικεντρώνεται στις επιμέρους ορθολογικότητες και προσβάλλει με μια έννοια τα δομικά συστατικά των ευρύτερων συστημάτων.

Ο Foucault μας αποτρέπει από το να υιοθετήσουμε “καθολικά επαναστατικά” προτάγματα: στο όνομα της λύσης της θεμελιώδους αντίφασης τα ολικά προγράμματα για κοινωνική αλλαγή υποσκελίζουν όλες τις πραγματικές πηγές εκροής της εξουσίας, και η υπέρτατη αξία του τελικού στόχου ενίοτε λειτουργεί ως δικαίωση για την υιοθέτηση καταπιεστικών πρακτικών. Δεν πρόκειται επομένως για μια μη επιθυμητή αλλά αναγκαία υποχώρηση -από τις σημαντικές λύσεις και τα μεγάλα προγράμματα για έναν “νέο άνθρωπο”, στις επιμέρους και τοπικές παρεμβάσεις - οι τελευταίες αποτελούν πράγματι τον καλύτερο τρόπο για να δημιουργηθούν ρωγμές και να κλονιστούν οι μεγάλες δομές της εξουσίας.

Ας σημειώσουμε τελειώνοντας ένα σημαντικό συμπέρασμα που προκύπτει από την έννοια της επιμέλειας του εαυτού με τον τρόπο που την αντιλαμβάνεται ο Foucault: σε αντίθεση με μια ανάγνωση η οποία την ερμηνεύει ως απαξίωση της κοινωνικής διάστασης και υποχώρηση σε έναν ναρκισσιστικό ατομικισμό, η μετατροπή των ζώων μας σε έργα τέχνης δεν υπονοεί φιλαυτία και αδιαφορία για τις ευρύτερες συνθήκες, ενώ επίσης δεν παραπέμπει μελλοντικά σε μια κοινωνία όπου κάποια λίγα άτομα θα έχουν την τύχη να αναπτύξουν μια μοναδική, αισθητική σχέση με τον εαυτό τους. Αντί όλων αυτών, ο Foucault αναφέρεται σε μια (καλλιτεχνική) εργασία η οποία είναι εμβαπτισμένη μέσα στον κοινωνικό κόσμο, ο τεχνίτης δεν αποζητά να ξεφύγει από την πραγματικότητα αλλά επιδιώκει να την μεταμορφώσει. Πρόκειται όπως γράφει ο Foucault για τη «*δύσκολη αλληλεπίδραση μεταξύ της αλήθειας εκείνου που είναι πραγματικό και της άσκησης της ελευθερίας*».

Το έργο της διαμόρφωσης από εμάς τους ίδιους της υποκειμενικότητάς μας, δυνάμει μας προμηθεύει και με τις δυνατότητες να αμφισβητήσουμε τους τρόπους με τους οποίους σχηματιστήκαμε ως άτομα. Η πολιτική σημασία μιας τέτοιας εργασίας βρίσκεται ακριβώς στο ότι η διάχυση στην κοινωνία αυτών των τεχνολογιών εαυτού απολήγει σε πολλαπλά σημεία δυνατής αντίστασης. Σε αντίθεση με έναν άτεγκτο ντετερμινισμό δεν είμαστε συγκροτημένοι με έναν τελικό και απόλυτο τρόπο ‘ το πολυσχιδές των υποκειμενικών σφαιρών, η ρευστότητα των δυνάμεων, η μεταβλητότητα των πεδίων, η διαμεσολάβηση της σκέψης, όλα αυτά μας δίνουν τη δυνατότητα να ανακατασκευάσουμε τους εαυτούς μας. Όντας μερικώς προϊόντα των εξωτερικών δυνάμεων χρειάζεται να κάνουμε ένα βήμα, να αμφισβητήσουμε, να παρέμβουμε. Η ‘μέριμνα για τον εαυτό’ μας εντάσσει σε αυτό το παιχνίδι αμφισβήτησης, αγωνισμού, οικοδόμησης νέων σχέσεων με τον εαυτό μας αλλά και με τους άλλους στο βαθμό που μοιραζόμαστε κοινούς στόχους.

Μέρος 3^ο

ΓΕΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ Μ. FOUCAULT

ΤΑ ΕΡΓΑ ΤΟΥ MICHEL FOUCAULT 1954-1984 ¹³²⁰

A) Οι Δημοσιεύσεις-Εκδόσεις

- 1) *Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954. (Cf. #9 below).
- 2) «Introduction» To Ludwig Binswanger, *Le rêve et l'existence* («Traum und Existenz»), Paris: Desclée de Brouwer, 1954, 9-128.
2ET) «Dream, Imagination, and Existence», *Review of Existential Psychology and Psychiatry* XIX, 1 (1984-1985) 29-78.
- 3) «La recherche scientifique et la psychologie», In *Des chercheurs Français s'interrogent*. Edited by Jean-Edouard Morere. Paris: Presses Universitaires de France, 1957, 171-201.
- 4) Translation into French with Daniel Rocher of Viktor von Weizsaecker, *Le cycle de la structure (Der Gestaltkreis)*. Paris: Desclée de Brouwer, 1958.
- 5) These complémentaire for the *doctorat es lettres*, University of Paris, Faculty of Letters and the Human Sciences, 1961. The Director of Studies: Jean Hyppolite. A typescript in two volumes that is available at the Bibliothèque Sorbonne, Paris. This thesis is an introduction to and translation, with notes, of Immanuel Kant, *Anthropologie (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht)*. Vol. I: *Introduction*, 128 pp. Vol. II: *Translation and Notes*, 347 pp. This volume was later published as *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Vrin, 1964.
- 6) *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'Age classique*. Paris: Pion, 1961. Reissued in an abridged form in 1964, Paris: Union Générale d'Éditions. Reissued in original complete form as *Histoire de la folie à l'Age classique* (Paris: Gallimard, 1972) with different preface and two appendices: «La folie, l'absence d'oeuvre» (La Table Ronde, May, 1964) and «Mon corps, ce papier, ce feu» (Paideia, September, 1971). Reissued in the TEL collection without the appendices, Paris: Gallimard, 1978.
- 6ET) *Madness and Civilization*. New York: Pantheon, 1965. The English version is a translation of the drastically abridged edition of 1964 with some slight additions from the original édition.
- 7) «La folie n'existe que dans une société», *Le Monde* 5135 (July 22, 1961) 9.
- 8) Review of Alexander Koyre, *La révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli*. *La Nouvelle Revue Française* 108 (December, 1961) 1123-1124.
- 9) *Maladie mentale et psychologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, 1966. This is the revised edition of #1 above with a totally different second part and conclusion.
- 9ET) *Mental Illness and Psychology*. New York: Harper and Row, 1976.
- 10) «Introduction», To Rousseau juge de Jean-Jaques: *Dialogues*. Paris: Librairie Armand Colin, 1962, vii-xxiv.

¹³²⁰ Για τα κεφάλαια A, B, C, (πρωτογενής) βασιζόμαστε στη βιβλιογραφική έρευνα των James Bernauer and Thomas Keenan (*Philosophy Social Criticism* 1987; 12; 230).

- 11) «Le 'non' du père», *Critique* 178 (March, 1962) 195-209. An essay on Jean Laplanche's *Heiderlin et la question du père*.
- 11ET) «The Father's 'No'», In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Edited by Donald Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1977, 68-86.
- 12) «Les déviations religieuses et le savoir médical», *Hérésies et sociétés dans l'Europe pre-industrielle 11 e-18e siècles*. Communications et débats du Colloque de Royaumont présentes par Jacques LeGoff. Paris: Mouton, 1968, 19- 29. **Foucault's** presentation and the discussion which followed took place at a conference from May 27-30, 1962.
- 13) «Le cycle des grenouilles», *La Nouvelle Revue Française* 114 (June, 1962) 1159-1160. Presentation of a text by Jean- Pierre Brisset.
- 14) «Un si cruel savoir», *Critique* 182 (July, 1962) 597-611. An essay on Claude Crebillon's *Les égarements du cœur et de l'esprit* and J.A. Reveroni de Saint-Cyr, *Pauliska ou la perversité moderne*.
- 15) «Dire et voir chez Raymond Roussel», *Lettre Ouverte* 4 (Summer, 1962) 38-51. In a modified version much of this essay was later published as the first chapter of his volume on Raymond Roussel. Cf. #18 below.
- 16) Translation into French of Leo Spitzer, «Art du langage et linguistique», *Etudes de style*. Paris: Gallimard, 1962, 45-78. Original English: «Linguistics and Literary History» in Spitzer's *Linguistics and Literary History*. Princeton: Princeton University Press, 1948, 1-39.
- 17) *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. Revised edition published in 1972; cf. #87 below.
- 17ET) *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. New York: Pantheon, 1973 (A translation of revised edition with some exceptions).
- 18) *Raymond Roussel*. Paris: Gallimard, 1963.
- 18ET) *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*. New York: Doubleday and Company, 1986.
- 18A) «Le métamorphose et le labyrinthe», *La Nouvelle Revue Française* 124 (April, 1963) 638-661. This is chapter 5 of *Raymond Roussel*.
- 19) «Wachter Ober die Nacht der Menschen», In Hans Ludwig Spegg, ed., *Unterwegs mit Rolf Italiaander: Begegnungen, Betrachtungen, Bibliographie*. Hamburg: Freie Akademie der Kunst, 1963, 46-49.
- 20) «Préface e la transgression», *Critique* 195-196 (August- September, 1963) 751-769.
- 20ET) «A Preface to Transgression», In *Language, Counter-Memory, Practice*, 29-52.
- 21) «Un' Fantastique de bibliothèque'», *Cahiers Renaud- Barrault* 59 (March 1967) 7-30. Republished as the introduction to G. Flaubert, *La tentation de Saint Antoine* with the title «La bibliothèque fantastique» Paris: Le Livre de Poche, 1971, 7-33. This essay, written in 1964, was originally published in a German translation and used as the afterword to Flaubert, *Die Versuchung Des Heiligen Antonius*. Frankfurt: Insel, 1964, 217-251.
- 21ET) «Fantasia of the Library», In *Language, Counter-Memory, Practice*, 87-109.
- 22) «Débat sur le roman», *Tel Quel* 17 (Spring, 1964) 12-54. A discussion, held at Cerisy la Salle in September, 1963, directed by MF.
- 23) «Débat sur la poésie», *Tel Quel* 17 (Spring, 1964) 69- 82. A discussion, held at Cerisy la Salle in September, 1963, in which MF participated.
- 24) «Le langage a l'infini», *Tel Quel* 15 (Autumn, 1963) 44-53.
- 24ET) «Language to Infinity», In *Language, Counter-Memory, Practice*, 53-67.

- 25) «Guetter le jour qui vient», *La Nouvelle Revue Française* 130 (October, 1963) 709-716. On Roger Laporte, *La Vielle*.
- 26) «Distance, aspect, origine», *Critique* 198 (November, 1963) 931-945.
- 27) «La prose d'Actéon», *La Nouvelle Revue Française* 135 (March, 1964) 444-459. On Pierre Klossowski.
- 28) «Le langage de l'espace», *Critique* 203 (April, 1964) 378-382.
- 29) «La folie, l'absence d'oeuvre», *La Table Ronde* 196 (May, 1964) 11-21. Republished as appendix to 1972 edition of *Histoire de la folie*, 575-582.
- 30) «Nietzsche, Freud, Marx», *Cahiers de Royaumont* 6: Nietzsche. Paris: Editions de Minuit, 1967, 183-200. Conference, at which this paper was first delivered, took place in July, 1964.
- 30ET) «Nietzsche, Freud, Marx», *Critical Texts* 111, 2 (Winter, 1986) 1-5. The discussion which followed **Foucault's** paper is not included in this version.
- 31) «Pourquoi reedite-t-on l'oeuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne», *Le Monde* 6097 (August 22, 1964) 9.
- 32) «Les mots qui saignent», *L'Express* 688 (Aug. 29, 1964) 21- 22. Review of Pierre Klossowski's translation of Virgil's *Aeneid*.
- 33) «Le Mallarme de J.-P. Richard», *Annales* 19, No. 5 (Sept.-Oct., 1964) 996-1004. A review of Richard's *L'univers imaginaire de Mallarme*.
- 34) «L'obligation d'écrire», *Arts* 980 (Nov. 11-17, 1964) 7. On Gérard de Nerval.
- 35) «Philosophie et psychologie», *Dossiers pédagogiques de la radio-télévision scolaire* 10 (February 15-27, 1965) 61-67. An interview conducted by A. Badiou.
- 36) *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- 36ET) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Unidentified collective translation. New York: Pantheon, 1971.
- 36A) «Les suivants», *Mercure de France* 1221-1222 (July-August 1965) 366-384, Identical to first chapter in LMC.
- 36B) «La prose du monde», *Diogenes* 53 (Jan.-March, 1966) 20-41, a shortened version of the second chapter of LMC, in which it bears the same title. This was also published as «The Prose of the World», *Diogenes* 53 (Spring, 1966) 17-37.
- 37) «L'arrière-fable», *L'arc* 29 (1966) 5-12. On Jules Verne.
- 38) «Entretien: Michel **Foucault**, 'Les mots et les choses'», *Les Lettres Françaises* 1125 (March 31, 1966) 3-4. An interview with R. Bellour. Republished in Bellour's *Le livre des autres*. Paris: Editions de l'Herne, 1971, 135-144.
- 39) «Entretien», *La Quinzaine Littéraire* 5 (May 16, 1966) 14- 15. An interview with Madeleine Chapsal.
- 40) Excerpt of a letter from MF to Rene Magritte, dated June 4, 1966, published in *Rene Magritte, Ecrits complets*, ed. by Andre Blavier. Paris: Flammarion, 1979, 521. Responds to letter from Magritte of May 23, 1966 which is included in *Ceci n'est pas une pipe* (cf. #53 below).
- 41) «L'homme, est-il mort: Un entretien avec Michel **Foucault**», *Arts et loisirs* 38 (June 15, 1966) 8-9. An interview with Claude Bonnefoy.
- 42) «La pensée du dehors», *Critique* 229 (June, 1966) 523-546. On Maurice Blanchot. Reprinted in book form: *La pensée du dehors*. Montpellier: Editions Fata Morgana, 1986.
- 43) «Une histoire restée muette», *La Quinzaine Littéraire* 8 (July 1, 1966) 3-4. Review of Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*.
- 44) «C'était un nageur entre deux mots», *Arts-loisirs* 54 (Oct.5, 1966) 8-9. An interview with Claude Bonnefoy on Andre Breton.

- 45) «La pensée médicale», *Le concours médical* 88 (October 22, 1966) 6285-6286.
- 46) «Un archéologue des idées: Michel **Foucault**», *Synthèses* 245 (October, 1966) 45-49. An article on LMC by Jean-Michel Minon, with quotations from an interview with MF.
- 47) «Introduction générale», To Friedrich Nietzsche, *Œuvres Philosophiques Vol. 5: Le gai savoir*. Texts and variations established by G. Colli and M. Montinari. Translated from the German by Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1967, i-iv.
- 48) «Des espaces autres», *Architecture-Mouvement-Continuité* 5 (October 1984) 46-49. A lecture delivered on March 14, 1967.
- 48ET) «Of Other Spaces», *Diacritics* 16, 1 (Spring, 1986) 22-27.
- 49) «Deuxième entretien: Sur les façons d'écrire l'histoire», *Les Lettres Françaises* 1187 (June 15, 1967) 6-9. Second interview with Raymond Bellour. Republished in R. Bellour, *Le Livre des autres*. Paris: Editions de l'Herne, 1971, 189-207.
- 50) «Conversazione con Michel **Foucault**», *La Fiera Letteraria* 39 (Sept. 28, 1967). An interview conducted by P. Caruso and published in Italian. Republished in Caruso's *Conversazione con Levi-Strauss, Foucault, Lacan*. Milano: U. Mursia and Co., 1969, 91-131. There is a German translation published as «Gesprach mit Michel **Foucault**» in the collection of MF's writings: *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt: Ullstein, 1978, 7-31.
- 51) «Preface», To Antoine Arnaud and Pierre Nicolle, *Grammaire générale et raisonnée*. Paris: Paulet, 1969, iii-xxvii.
- 51 A) «La grammaire générale de Port Royal», *Langages* 7 (September, 1967) 7-15. An extract from #51.
- 52) «Les mots et les images», *Le Nouvel Observateur* 154 (Oct. 25, 1967) 49-50. A review of Irwin Panofsky's *Essais d'iconologie and Architecture Gothique et Pensée Scolastique*.
- 53) «Ceci n'est pas une pipe», *Les cahiers du chemin* 2 (Jan.15, 1968) 79-105. This essay on the painter Rene Magritte was reissued in an enlarged version as *Ceci n'est pas une pipe*. Montpellier: Scholies, Fata Morgana, 1973.
- 53ET) «Ceci n'est pas une pipe», *October* 1 (Spring, 1976) 6-21. This translation was of the first edition but included some material from the enlarged version which was edited by James Harkness, *This Is Not A Pipe* (Berkeley: University of California Press, 1982).
- 54) «**Foucault** répond a Sartre», *La Quinzaine Littéraire* 46 (March 1-15, 1968) 20-22. A radio interview with Jean-Pierre El Kabbach. The publication of this unedited transcript provoked a sharp reply from MF in the journal's following issue (March 15-31), 21: «Une mise au point de Michel **Foucault**», 55) «Réponse a une question», *Esprit* 371 (May, 1968) 850-874.
- 55ET) «History, Discourse and Discontinuity», in *Salmagundi* 20 (Summer-Fall 1972) 225-248, reissued in *Psychological Man*, edited by Robert Boyers. Harper: Colophon, 1975, 208-231. A revised translation by Colin Gordon was published as «Politics and the Study of Discourse», *Ideology and Consciousness* 3 (Spring, 1978) 7-26.
- 56) «Lettre de Michel **Foucault** ~ Jacques Proust», *La Pensée* 139 (May-June, 1968) 114-117. This comments on the discussion which the same journal published as «Entretiens sur Michel **Foucault**», *La Pensée* 137 (Feb., 1968) 3-37.
- 57) «Réponse au Cercle d'épistémologie», *Cahiers pour L'analyse* 9: *Généalogie des sciences* (Summer, 1968) 9-40. Excerpted as «Réponse au Cercle d'épistémologie», *Les Lettres Françaises* 1240 (July 10, 1968) 3-6.

- 57ET) «On the Archaeology of the Sciences», *Theoretical Practice* 3-4 (Autumn, 1971) 108-127.
- 58) *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- 58ET) *The Archaeology of Knowledge*. New York: Harper Colophon, 1976.
- 59) «Médecins, juges et sorciers au XVI le siècle», *Médecine de France* 200 (1969) 121-128.
- 60) «Jean Hyppolite (1907-1968)», *Revue de Métaphysique et de Morale* 74, 2 (April-June, 1969) 131-136. Originally presented at the memorial session for Hyppolite on Jan. 19, 1969, at the Ecole Normale Supérieure.
- 61) «Ariane s'est pendue», *Le Nouvel Observateur* 229 (March 31, 1969) 36-37. A review of G. Deleuze's *Différence et répétition*.
- 62) «En bref: Précision», *Le Nouvel Observateur* 229 (March 31, 1969) 39. Correction to «Une petite histoire» *Le Nouvel Observateur* 227 (March 17, 1969) 43. On MF's being prevented from speaking in London.
- 63) «La naissance du monde», *Le Monde des livres* 7558 (May 3, 1969) viii. A conversation with Jean-Michel Palmier.
- 64) «Michel **Foucault** explique son dernier livre», *Magazine littéraire* 28 (April-May, 1969) 23-25. An interview on AS conducted by J.J. Brochier.
- 65) «Qu'est-ce qu'un auteur?» *Bulletin de la Société française de Philosophie* 63 (July-September 1969) 73-104. First presented as a lecture on Feb. 22, 1969. **Foucault's** remarks are followed by a discussion in which the following participated: Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann, Jacques Lacan, Jean d'Ormesson, J. Ullmo, Jean Wahl.
- 65ET) «What Is An Author?» in *Language, Counter-Memory, Practice*, 113-138. Translation is slightly abridged and the discussion is omitted.
- 66) «La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie II», *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications* XXIII, 1 (Jan.-March, 1970) 63-92. This presentation was made at a conference held May 30-31, 1969 and was followed by a discussion. **Foucault** also made comments on another paper delivered at the conference, that of Francois Dagonet, «La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie I» (presentation is on pp. 49-60 in the same issue of the journal with **Foucault's** comments on pp. 61-62).
- 66ET) «Cuvier's Position in the History of Biology», *Critique of Anthropology* IV, 13-14 (Summer, 1979) 125-130.
- 67) Two letters from MF to Pierre Klossowski, dated July 3, 1969, and Winter, 1970-71, reproduced in *Cahiers pour un temps: Pierre Klossowski*. Paris: Centre Georges Pompidou, 1985, 85-88 and 89-90.
- 68) *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971. MF's inaugural lecture at the College of France, Dec. 2, 1970.
- 68ET) «Orders of Discourse», *Social Science Information* (April, 1971). Republished as «The Discourse on Language» an Appendix to ET of *L'archéologie du savoir* (cf. #58 above), 215-237.
- 69) «Presentation», *To Georges Bataille, Oeuvres Complètes I : Premiers écrits 1922-1940*. Paris: Gallimard, 1970, 5-6.
- 70) «Sept propos sur le 7e ange», A preface to Jean-Pierre Brisset, *La grammaire logique*. Paris: Tchou, 1970, vii-xix. Republished in book form as *Sept propos sur le septième ange*. Montpellier: Editions Fata Morgana, 1986.
- 71) «Le piège de Vincennes», *Le Nouvel Observateur* 274 (Feb. 9, 1970) 33-35. An interview with Patrick Lorient.

- 72) «Il y aura scandale, mais ...», Le Nouvel Observateur 304 (Sept. 7, 1970) 40. A note on Pierre Guyotat's Eden, Eden, Eden.
- 72ET) «Open Letter to Pierre Guyotat», Paris Exiles 2 (1985) 25.
- 73) «Croitre et multiplier», Le Monde 8037 (Nov. 15-16,1970) 13. A review of François Jacob, La logique du vivant.
- 74) «Theatrum Philosophicum», Critique 282 (November, 1970) 885- 908. This is a reflection on two books of Gilles Deleuze, Différence et répétition and Logique du sens.
- 74ET) «Theatrum Philosophicum», In Language, Counter-Memory, Practice, 165-196.
- 75) «Foreword», to the 1971 English edition of LMC. In The Order of Things, ix-xiv. Cf. #36 above.
- 76) «Entrevista com Michel **Foucault**», In O homem e o discurso. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971, 17-42. An interview conducted by Sergio P. Rouanet and J.G. Merquior. In Portuguese.
- 77) «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», In Hommage a Jean Hyppolite. Paris: Presses Universitaires de France, 1971,145-172.
- 77ET) «Nietzsche, Genealogy, History», In Language, Counter-Memory, Practice, 139-164.
- 78) «A Conversation with Michel **Foucault**», Partisan Review 38 (1971) 192-201. An interview by John Simon.
- 79) «Mon corps, ce papier, ce feu», Paideia (Sept., 1971). Reissued as Appendix to 1972 edition of *Histoire de la folie*, 583-603. Cf. #6 above.
- 79ET) «My Body, this Paper, this Fire», Translated, with an introduction, by Geoff Bennington. Oxford Literary Review IV, 1 (Autumn, 1979) 5-28.
- 80) «Lettre», In La Pensée 159 (Sept.-Oct., 1971) 141-144. **Foucault** wrote in criticism of an article by Jean-Marc Pelorson, «Michel **Foucault** et l' Espagne» La Pensée 152 (August, 1970) 88-99.
- 81) «Human Nature: Justice versus Power», Published in Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind, edited by Fons Elders. London: Souvenir Press, 1974, 134-197. A discussion between MF and Noam Chomsky. Televised in November, 1971 by the Dutch Broadcasting Company and moderated by Fons Elders.
- 82) «Par delà le bien et le mal», Actuel 14 (Nov., 1971) 42-47. Interview with M.A. Burnier and P. Graine. Republished with slight modifications as «Entretien» C'est demain la veille. Paris: Seuil, 1973, 19-43.
- 82ET) «Revolutionary Action: 'Until Now'», In Language, Counter-Memory, Practice, 218-233.
- 83) «Monstrosities in Criticism», Translated by Robert J. Matthews. Diacritics I, 1 (Fall, 1971) 57-60. This was written as a reply to a review of *The Order of Things* by George Steiner: «The mandarin of the hour-Michel **Foucault**», The New York Times Book Review (Feb. 28, 1971) 8, 23-31.
- 84) «**Foucault** responds 2», Diacritics 1, 2 (Winter, 1971) 60. **Foucault's** response to Steiner's own reply to the preceding entry. Steiner's piece was published as «Steiner Responds to **Foucault**» Diacritics 1, 2 (Winter, 1971) 59.
- 85) «Le discours de Toul», Le Nouvel Observateur 372 (December 27, 1971) 15.
- 86) «Histoire des systèmes de pensée», Annuaire du Collège de France 71 (1971). Summary of the course given at the Collège de France in 1971. Lecture: «La volonté de savoir» Seminar: «Le fonctionnement du système pénal en France à partir du XIXe siècle» Republished as Appendix in Angèle Kremer-Marietti, Michel **Foucault**. (Paris: Seghers, 1974) 195-200.

- 86ET) «History of Systems of Thought», In *Language, Counter-Memory, Practice*, 199-204.
- 87) *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*. Revised, second edition. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- 87ET) Cf. #17 above.
- 88) «Preface», to new edition of *Histoire de la folie à l'âge Classique*. Paris: Gallimard, 1972, 7-9.
- 89) «Sur la justice populaire: Débat avec les maos», *Les Temps Modernes* 310 (1972) 335-366. A discussion with Philippe Gavi and Pierre Victor.
- 89ET) «On Popular Justice: A Discussion with Maoists», In *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, edited by Colin Gordon. New York: Pantheon, 1980, 1-36.
- 90) «Les intellectuels et le pouvoir», *L'arc* 49 (1972) 3-10. A conversation between MF and Gilles Deleuze which took place on March 4, 1972.
- 90ET) «Intellectuals and Power», In *Language, Counter-Memory, Practice*, 205-217.
- 91) «Michel **Foucault** on Attica», *Telos* 19 (1974) 154-161. An interview with John Simon in 1972.
- 92) «Table ronde», *Esprit* 413 (April-May, 1972) 678-703. A discussion, in which MF participated, on questions relating to social work and its clients. Other participants were: Jean-Marie Domenach, Jacques Donzelot, Jacques Julliard, Philippe Meyer, René Pucheu, Paul Thibaud, Jean-René Treanton, Paul Virilio.
- 93) «Gaston Bachelard, le philosophe et son ombre: Pieger sa propre culture», *Le Figaro* 1376 (Sept. 30, 1972) Litt. 16.
- 94) «Un dibattito **Foucault**-Preti», *Bimestre* 22-23 (Sept.-Dec. 1972) 1-4. A debate in Italian conducted by Michele Dzeduszycki.
- 95) «Médecine et lutte de classes», *La Nef* 49 (Oct.-Dec. 1972) 67-73. An edited round-table discussion between MF and members of the Health Information Group (Groupe Information Santé).
- 96) «Les deux morts de Pompidou», *Le Nouvel Observateur* 421 (Dec. 4, 1972) 56-57. Excerpts reprinted as «Deux calculs», *Le Monde* 8676 (Dec. 6, 1972) 20.
- 96ET) «The Guillotine Lives», *The New York Times* (April 8, 1973) section 4, p. 15.
- 97) «Histoire des systèmes de pensée», *Annuaire du Collège de France* 72 (1972) 283-286. A summary of the course given at the Collège de France in 1972. Lecture: «Théories et institutions pénales» Seminar: «Psychiatrie et pénalité au XIXe siècle», Reprinted as appendix in *Kremer-Marietti, Michel Foucault*, 201-205.
- 98) «Préface», To Serge Livrozet, *De la prison à la révolte*. Paris: Mercure de France, 1973, 7-14.
- 99) «Présentation», To *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*. Edited by Michel **Foucault**. Paris: Gallimard, Julliard, 1973, 9-15.
- 99ET) «Foreword», To *I, Pierre Rivière, having slaughtered my mother, my sister and my brother*. Edited by Michel **Foucault**. Translated by Frank Jellinek. New York: Pantheon, 1975, vii-xiv.
- 99A) «Une crime fait pour être raconté», *Le Nouvel Observateur* 464 (October 1, 1973) 80-112. This article is an abbreviated version of his «Presentation» to MPR with excerpts from the memoir itself.
- 100) «Les meurtres qu'on raconte», *MPR*, 265-275.
- 100ET) «Tales of Murder», In *I, Pierre Rivière ...*, 199-212.
- 101) «Pour une chronique de la mémoire ouvrière», *Libération* (Feb. 22, 1973) 6. A brief conversation with MF, a journalist and a worker named Jose.

- 102) «En guise de conclusion», *Le Nouvel Observateur* 435 (March 13, 1973) 92. A commentary on David Rosenhan, «Je me suis fait passer pour fou,» 72-93.
- 103) «La force de fuir», *Derrière le Miroir* 202 (March, 1973) 1-8. On the artist Rebeyrolle.
- 104) «L'intellectuel sert à rassembler les idées, mais ... son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier», *Liberation* 16 (May 26, 1973) 2-3. A conversation between MF and a worker named Jose.
- 105) «Un nouveau journal?» *Zone des tempêtes* 2 (May- June, 1973) 3.
- 106) «A verdade e as formas jurídicas», *Cadernos do P.U.C.*, 1974, 5-102. Five conferences by **Foucault** at the Catholic University of Rio de Janeiro on May 21-25, 1973. A discussion with MF is on 103-133.
- 107) «Entretien avec Michel **Foucault**: a propos de l'enfermement pénitentiaire», *Pro Justicia: Revue politique du droit* 3-4 (October, 1973) 5-14. An interview conducted by A. Krywin and F. Ringelheim.
- 108) «Gefangnisse und Gefangnisrevolten», *Dokumente: Zeitschrift für internationale Zusammenarbeit* 29 (June 1973) 133-137. An interview conducted by Bodo Morawe.
- 109) «Convoques a la P.J.», *Le Nouvel Observateur* 468 (Oct. 29, 1973) 53. Written in collaboration with Alain Landau and Jean-Yves Petit.
- 110) «Entretien avec Gilles Deleuze, Felix Guattari», *Recherches* 13 (December, 1973) 27-31, 183-186.
- 111) «Histoire des systèmes de pensée», *Annuaire du Collège de France* 73 (1973) 255-267. A summary of the course given at the Collège de France in 1973. Lecture: «La société punitive» Seminar: «Pierre Rivière et ses œuvres», Reprinted as appendix in Kremer-Marietti, Michel **Foucault**, 206-221.
- 112) «Les rayons noirs de Byzantios», *Le Nouvel Observateur* 483 (Feb. 11, 1974) 56-57. A review of *Trente dessins de Byzantios*.
- 113) «Sexualité et politique», *Combat* 9274 (April 27-28, 1974) 16.
- 114) «Entretien», *Cahiers du Cinéma* 251-252 (July-August, 1974) 5-15. An interview with Pascal Bonitzer and Serge Toubiana.
- 114ET) «Film and Popular Memory», *Radical Philosophy* 111 (Summer, 1975) 24-29.
- 115) Three lectures on the history of medicine delivered at the Instituto de Medicina Social. Centro Biomedico, Universidad Estatal de Rio de Janeiro, Brazil, in October, 1974. «Crisis de un Modelo en la medicina?» *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud* 3 (Jan.-April, 1976) 197-210; «El nacimiento de la medicina social» *Ibid.* 6 (Jan.-April, 1977) 89-108; «Incorporacion del hospital en la tecnologia moderna» *Ibid.* 10 (May-August, 1978) 93-104.
- 116) «Table ronde sur l'expertise psychiatrique», *Actes: Cahiers d'action juridique* 5-6 (Dec.1974-Jan.1975). Reprinted in *Actes: Délinquances et ordre* (Paris: Maspéro, 1978) 213-228. Other participants were Y. Bastie, A. Bompard, Diederichs, F. Domenach, P. Gay, J. Hassoun, J. Lafon, C. Marechal, P. Sphyras, F. Tirlocq. MF's interventions collected and republished as «L'expertise psychiatrique» *Actes* 54: *La gouvernementalite* (Summer, 1986) 68.
- 117) «Histoire des systèmes de pensée», *Annuaire du Collège de France* 74 (1974) 293-300. A summary of the course given at the Collège de France in 1974. Lecture: «Le pouvoir psychiatrique», Seminar: «Explication des textes médicaux et juridiques du XIX siècle».
- 117A) A longer version of this text was later published as «La casa della follia», In Franco Basaglia and Franca Basaglia-Ongaro, ed., *Crimini di Pace*. Torino: Einaudi,

1975, 151-169. The original complete French text was then published in Basaglia and Basaglia-Ongaro, ed., *Les Criminels de paix: Recherches sur les intellectuels et leurs techniques comme proposes a l'oppression*. Paris: Presses Universitaires de France, 1980, 145- 160.

118) *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

118ET) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon, 1977.

118A) «La naissance des prisons», *Le Nouvel Observateur* 536 (Feb. 17, 1975) 69-86. This article is made up of excerpts from SP.

119) «La peinture photogénique», An introduction to an exhibition of paintings by Fromanger: *Fromanger: Le desir est partout*. Paris: Galerie Jeanne Bucher, 1975. (10 pages, no pagination).

120) «Préface», To Bruce Jackson, *Leurs Prisons*. Paris: Plon, 1975, i-vi.

121) «Un pompier vend la mèche», *Le Nouvel Observateur* 531 (Jan. 13, 1975) 56-57. A review of Jean-Jacques Lubrina, *Enfer des Pompiers*.

122) «Des supplices aux cellules», *Le Monde* 9363 (Feb. 21, 1975) 16. An interview with MF conducted by Roger Pol Droit.

122ET) «Michel **Foucault** on the Role of Prisons», *The New York Times* (Aug. 5, 1975) 31.

123) «Sur la sellette», *Les nouvelles littéraires* 2477 (March 17, 1975) 3. An interview conducted by Jean-Louis Ezine.

123ET) «An Interview with Michel **Foucault**», *History of the Present* 1 (Feb., 1985) 2-3, 14.

124) «Entretien sur la prison», *Magazine littéraire* 101 (June, 1975) 27-33. An interview conducted by J.J. Brochier.

124ET) «Prison Talk: an interview with Michel **Foucault**», *Radical Philosophy* 16 (Spring, 1977) 10-15. Republished in *Power/Knowledge*, 37-54.

125) «Pouvoir et corps», A June interview with MF in *Quel corps?* 2 (1975). Reissued in a collection of texts from the review and published as *Quel corps?* Paris: François Maspero, 1978, 27-35.

125ET) «Body/Power», In *Power/Knowledge*, 55-62.

126) «**Foucault**, passe-frontières de la philosophie», *Le Monde* (Sept. 6, 1986). An interview conducted by Roger-Pol Droit on June 20, 1975.

127) «La machine a penser s'est-elle detraquee?», *Le Monde Diplomatique* 256 (July, 1975) 18-21. Quotes MF, among others, in an inquiry into «a crisis of thought?», conducted by Maurice Maschino.

128) «Aller A Madrid», *Liberation* 538 (Sept. 24, 1975) 1, 7. An interview conducted by Pierre Benoit concerning a delegation of seven French intellectuals, including MF, expelled from Madrid while denouncing death sentences imposed on anti-Franco militants.

129) «Faire les fous: Reflexions sur Histoire de Paul», *Le Monde* 9559 (Oct. 16, 1975) 17. On the film by Rene Feret.

130) «A propos de Marguerite Duras», *Cahiers Renaud Barrault* 89 (October, 1975) 8-22. A conversation between MF and Helene Cixous.

131) «Sade, sergent du sexe», *Cinématographie* 16 (Dec. 1975- Jan. 1976) 3-5. Interview conducted by Gerard Dupont.

132) «Histoire des syst6mes de pens6e», *Annuaire du College de France* 75 (1975) 335-339. A summary of the course given at the College de France in 1975. Lecture: «Les anormaux», Seminar: «L'expertise medico-legale en mati6re psychiatrique».

133) *Histoire de la sexualite I: La volonte de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

- 133ET) *The History of Sexuality I: An Introduction*. New York: Pantheon Books, 1978.
- 134) «Les têtes de la politique», A preface to *En attendant le grand soir*, a book of sketches by Wiaz. Paris: Denoel, 1976, 7- 12.
- 135) «Un mort inacceptable», A preface to Bernard Cuau, *L'affaire Mirval ou Comment le recit abolit le crime*. Paris: Les presses d'aujourd'hui, 1976, vii-xi.
- 136) «La politique de la santé au XVIIIe siècle», The introduction to Part I, «L'Institution hospitalière au XVIIIe siècle», of a three part study done under the direction of MF and published as *Généalogie des équipements de normalisation: Les équipements sanitaires*. Fontenay-sur-Bois: Centre d'Etudes, de Recherches et de Formation Institutionnelles (CERFI), 1976, 1-11.
- 136ET) «The Politics of Health in the Eighteenth Century», In *Power/Knowledge*, 166-182.
- 137) «La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina», *Education medica y salud* 10, 2 (1976) 152-170.
- 138) «Sur Histoire de Paul», *Cahiers du Cinéma* 262-263 (January, 1976) 63-65. A conversation between MF and Rene Feret.
- 139) «Questions a Michel **Foucault** sur la géographie», *Hérodote* 1 (Jan.-March, 1976) 71-85.
- 139ET) «Questions on Geography», In *Power/Knowledge*, 63-77.
- 140) «Crimes et châtements en U.R.S.S. et ailleurs», *Le Nouvel Observateur* 585 (Jan. 26, 1976) 34-37. An interview with K.S. Karol.
- 140ET) «The Politics of Crime», *Partisan Review* 43 (1976) 453-459.
- 141) «Corso del 7 gennaio 1976», and «Corso del 14 gennaio 1976», In *Microfisica del Potere*. Edited by Alessandro Fontana and Pasquale Pasquino. Torino: Einaudi, 1977, 163-177, 179-194. Italian translation of two lectures, unpublished in France, which were delivered in January, 1976 at the College de France.
- 141 ET) «Two Lectures», In *Power/Knowledge*, 78-108.
- 142) «L'extension sociale de la norme», *Politique hebdo* 212 (March, 1976) 14-16. An interview, with P. Werner, on Szasz's *Fabriquer la folie*.
- 143) «Sorcellerie et folie», *Le Monde* 9720 (April 23, 1976) 18. A conversation with MF conducted by Roland Jaccard on Thomas Szasz's *Fabriquer la folie*.
- 144) «Intervista a Michel **Foucault**», An interview in June, 1976, conducted by Alessandro Fontana and Pasquale Pasquino. It serves as an introduction to their *Microfisica del Potere*, 3-28. Cf. #141 above for full entry.
- 144ET) «Truth and Power», In *Power/Knowledge*, 109-133.
- 144A) This interview was released in French as «Vérité et pouvoir», *L'Arc* 70 (1977) 16-26. Excerpts had appeared earlier as «La fonction politique de l'intellectuel», *Politique hebdo* 247 (Nov. 29, 1976) 31-33. An English translation of the latter was made by Colin Gordon and published as «The Political Function of the Intellectual», *Radical Philosophy* 17 (Summer, 1977) 12-14.
- 145) «Des questions de Michel **Foucault** a Hérodote», *Hérodote* 3 (July-Sept., 1976) 9-10. **Foucault's** questions were replied to in the same journal, issue #6 (April-June, 1977) 7-30.
- 146) «Bio-histoire et bio-politique», *Le Monde* 9869 (Oct. 17-18, 1976) 5. Remarks on J. Ruffie's *De la biologie a la culture*.
- 147) «L'Occident et la vérité du sexe», *Le Monde* 9885 (Nov.5, 1976) 24.
- 147ET) «The West and the Truth of Sex», *Sub-Stance* 20 (1978) 5-8.
- 148) «Entretien avec Michel **Foucault**», *Cahiers du Cinéma* 271 (Nov. 1976) 52-53. An interview conducted by Pascal Kane on the Rene Allio film of *Moi, Pierre Rivière*.

- 149) «Malraux», *Le Nouvel Observateur* 629 (Nov. 29, 1976) 83.
- 150) «Histoire des systèmes de pensée», *Annuaire du Collège de France* 76 (1976) 361-366. A summary of the course given at the Collège de France in 1976. Lecture: «il faut défendre la société», Seminar: «L'utilisation des techniques psychiatriques en matière pénale».
- 150ET) «War in the Filigree of Peace. Course Summary», *Oxford Literary Review* IV, 2 (1980) 15-19.
- 150A) *Vom Licht des Krieges zur Geburt der Geschichte*. Edited by Walter Seitter. Berlin: Merve Verlag, 1986. This volume is made up of German translations of two of the lectures from this course (Jan. 21 and Jan. 28).
- 151) «Preface», To the English translation of Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking, 1977, xi-xiv.
- 152) «Vorwort zu deutschen Ausgabe», An introduction to the German edition of *VS: Sexualität und Wahrheit: I: Die Wille zum Wissen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977, 7-8.
- 153) «Avant-propos», Foreword to *Politiques de l'habitat 1800-1850*, a study done under the direction of MF. Paris: CORDA, 1977, 3-4.
- 154) «L'oeil du pouvoir», Introduction to Jeremy Betham's *Le panoptique*. Paris: Pierre Belfond, 1977, 7-31. A conversation with Jean-Pierre Barou and Michelle Perrot.
- 154ET) «The Eye of Power», In *Power/Knowledge*, 146-165.
- 155) «Le supplice de la verité», *Chemin de Ronde* 1 (1977) 162-163.
- 156) «Die Folter, das ist die Vernunft», *Literaturmagazin* 8 (1977) 60-68. A conversation with Kurt Boesers.
- 157) «Preface», To Mireille Debard and Jean-Luc Hennig, *Les juges kaki*. Paris: Editions Alain Moreau, 1977, 7-10. Also published as «Les juges kaki», *Le Monde* 10214 (Dec. 1-2, 1977) 15.
- 158) «Historia de la medicalizacion», *Education medica y salud* 11, 1 (1977) 3-25.
- 159) «Les rapports de pouvoir passent a l'intérieur des corps», An interview conducted by Lucette Finas. *La quinzaine littéraire* 247 (Jan. 1-15, 1977) 4-6.
- 159ET) «The History of Sexuality», In *Power/Knowledge*, 183-193.
- 160) «La vie des hommes infâmes», *Les Cahiers du Chemin* 29 (Jan. 15, 1977) 12-29. This piece was to serve as the introduction to a volume to be edited by **Foucault** and published under the same title by Gallimard.
- 160ET) «The Life of Infamous Men», In the collection of essays they edited, *Power, Truth, Strategy*, (Sydney, Australia: Feral, 1979) 76-91.
- 161) «Michel **Foucault**: à bas la dictature du sexe!», *L'Express* 1333 (Jan. 24, 1977) 56-57. A review of *VS* by Madeleine Chapsal, with extensive quotations from an interview with MF.
- 162) «Pouvoirs et stratégies», *Les révoltes logiques* 4 (Winter, 1977) 89-97.
- 162ET) «Powers and Strategies», In *Power/Knowledge*, 134-145.
- 163) «Non au sexe roi», *Le Nouvel Observateur* 644 (March 12, 1977) 92-130. An interview conducted by Bernard-Henri Levy.
- 163ET) «Power and Sex: An Interview with Michel **Foucault**», *Telos* 32 (Summer, 1977) 152-161.
- 164) «Les matins gris de la tolérance», *Le Monde* 9998 (March 23, 1977) 24. A review of a film by P. Pasolini, *Enquête sur la sexualité (Comizi d'Amore)*.
- 165) «L'asile illimité», *Le Nouvel Observateur* 646 (March 28, 1977) 66-67. A review of Robert Castel's *L'ordre psychiatrique*.

- 166) «La géométrie de Maxime Defert», *Les Nouvelles Littéraires* 2582 (April 28 1977) 13. Review of an art exhibit.
- 167) «La grande col6re des faits», *Le Nouvel Observateur* 652 (May 9, 1977) 84-86. Reissued in *Faut-il broler les nouveaux philosophes?*, edited by Sylvie Bouscasse and Denis Bourgeois. Paris: Nouvelles Editions Oswald, 1978, 63-70. A reflection on André Glucksmann's *Les maîtres penseurs*.
- 168) «L'angoisse de juger», *Le Nouvel Observateur* 655 (May 30, 1977) 92-126. A debate on capital punishment with Robert Badinter and Jean Laplanche, edited by Catherine David.
- 169) «Le jeu de Michel **Foucault**», *Ornicar?* 10 (July, 1977) 62- 93. A discussion with MF. Participants were: Alain Grosrichard, Gérard Wajeman, Jacques-Alain Miller, Guy Le Gaufey, Catherine Millot, Dominique Colas, Jocelyne Livi, Judith Miller.
- 169ET) «The Confession of the Flesh», in *Power/Knowledge*, 194-228.
- 170) «Une mobilisation culturelle», *Le Nouvel Observateur* 670 (Sept. 12, 1977) 49.
- 171) «Enfermement, Psychiatrie, Prison», *Change: La folie encercide* 32-33 (Oct., 1977) 76-110. A dialogue between MF, David Cooper, Victor Fainberg, and Jean-Pierre Faye.
- 172) «About the Concept of the 'Dangerous Individual' in 19th-Century Legal Psychiatry», *International Journal of Law and Psychiatry* I (1978) 1-18. Originally delivered in English at a symposium in Toronto, October 24- 26, 1977.
- 172A) This was later issued in French as «L'évolution de la notion d' 'individu dangereux' dans la psychiatrie legale», *Revue déviance et société* V (1981) 403-422.
- 173) «Va-t-on extradier Kaus Croissant?», *Le Nouvel Observateur* 679 (Nov. 14, 1977) 62-63.
- 174) «Desmormais, la sécurité est au-dessus des lois» *Le Matin* 225 (Nov.18, 1977) 15. An interview conducted by Jean-Paul Kauffman.
- 175) «Lettre a quelques leaders de la gauche», *Le Nouvel Observateur* 681 (Nov. 28, 1977) 59.
- 176) «Wir fcjhlten uns als schmutzige Spezies», *Der Spiegel* 31 (Dec. 19, 1977) 77-78.
- 177) «Preface», *To My Secret Life*, Paris: Editions les Formes du Secret, 1978, 5-7.
- 178) «Introduction», *To Georges Canguilhem's On the Normal and the Pathological*. This is the English translation of *Le normal et le pathologique*. Boston: D. Reidel, 1978, ix-xx.
- 178A) This was later issued in French as «La vie: l'expérience et la science» in *Revue de métaphysique et de morale* 90 (January-March, 1985) 3-14.
- 179) «Note», *To Herculine Barbin dite Alexina B.* Presented by MF. Paris: Gallimard, 1978, 131-132.
- 179A) «Introduction», *To the English translation: Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*. New York: Pantheon Books, 1980, vii-xvii. This introduction is a totally new work dated January, 1980. The original brief note to the French edition is on pages 119-120 of the translation.
- 180) «La grille politique traditionnelle», *Politique-Hebdo* 303 (1978) 20.
- 181) «M. **Foucault**. Conversazione senza complessi con il filosofo che analizza le strutture del potere», *A discussion with J. Bauer. Playmen* 12, 10 (1978) 21-30.
- 182) «Incorporacion del hospital en la tecnologia moderna», *Educacion medica y salud* 12, 1 (1978) 20-35.
- 183) «Un jour dans une classe s'est fait une film», *L'Éducateur* 51, 12 (1978) 21-25.

- 184) «Eugene Sue que j'aime», Les nouvelles littéraires 2618 (Jan. 12-19, 1978) 3. A reflection on the reissued *Les mystères du peuple* by Sue.
- 185) «Une erudition étourdissante», *Le Matin* 278 (January 20, 1978) 25. A review of Philippe Aries' *L'Homme devant la mort*.
- 186) «Alain Peyrefitte s'explique ... et Michel **Foucault** lui répond», *Le Nouvel Observateur* 689 (Jan. 23, 1978) 25.
- 187) «Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici», *Aut Aut* 167-168 (Sept.-Dec., 1978) 3-11. Response to written questions from Pasquale Pasquino in February, 1978.
- 188) «La governamentalità», *Aut Aut* 167-168 (Sept.-Dec., 1978) 12-29. The Italian transcript of a lecture given at the Collège de France in February, 1978.
- 188ET) «Governmentality», Translated by Rosi Braidotti. *Ideology and Consciousness* 6 (Autumn, 1979) 5-21.
- 188A) This lecture was released in a French translation by Jean-Claude Oswald as «La gouvernamentalité», *Actes* 54 (Summer, 1986) 7-15.
- 189) «Attention: danger», *Libération* 1286 (March 22, 1978) 9.
- 190) «Le poussière et le nuage», *L'impossible prison: Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*. Edited by Michelle Perrot. Paris: Seuil, 1980, 29-39. Although not published until May, 1980, this was written in 1978 as a reply to a text by Jacques Leonard which appears in the same volume: «L'historien et le philosophe: A propos de: *Surveiller et punir; naissance de la prison*», Both papers served as the basis for a discussion with MF which was published as the following entry.
- 191) «Table ronde du 20 mai 1978», In *L'impossible prison*, 40-56 (cf. #190 for full details). While specific interventions were not cited by name with the exception of those from MF, participants in this discussion were: Maurice Agulhon, Nicole Caston, Catherine Duprat, François Ewald, Arlette Farge, Alexandre Fontana, Carlo Ginzburg, Rémi Gossez, Jacques Leonard, Pascal Pasquino, Michelle Perrot, Jacques Revel.
- 191 ET) «Questions of Method», *Ideology and Consciousness* 8 (Spring, 1981) 3-14.
- 192) «Post-face», To *L'impossible prison* (cf. #190), 316-318.
- 193) «Vijftien vragen van homoseksuele zijde van Michel **Foucault**», *Interviews met Michel Foucault*, ed. by M. Duyves and T. Maasen. Utrecht: De Woelrat, 1982, 13-23.
- 194) «Du pouvoir», *L'Express* 1722 (July 13, 1984) 56-62. An interview with MF, conducted by Pierre Boncenne in July, 1978 but not published until after **Foucault's** death.
- 195) «Du bon usage du criminel», *Le Nouvel Observateur* 722 (Sept. 11, 1978) 40-42.
- 196) «Taccuino Persiano: L'esercito, quando la terra trema», *Corriere della Sera* 103, No. 228 (Sept. 28, 1978) 1-2. The first of a series of articles in Italian on the revolution in Iran.
- 197) «Teheran: la fede contro lo Scia», *Corriere della Sera* 103, No.237 (Oct. 8, 1978) 11.
- 198) «A quoi revent les Iraniens?», *Le Nouvel Observateur* 726 (Oct. 9-16, 1978) 48-49.
- 199) «Le citron et le lait», *Le Monde* 10, 490 (Oct. 21, 1978) 14. A review of Philippe Boucher's *Le ghetto judiciaire*.
- 200) «Ein gewaltiges Erstaunen», An interview on the exposition «Paris-Berlin» which took place in Paris in 1978. *Der Spiegel* 32 (Oct. 30, 1978) 264.
- 200ET) «Interview with Michel **Foucault**», *New German Critique* 16 (Winter, 1979) 155-156.
- 201) «Une rivolta con le mani nude», *Corriere della Sera*, 103, No.261 (Nov.5, 1978) 1-2.

- 202) «Sfida all'opposizione», Corriere della Sera, 103, No.262 (Nov. 7, 1978) 1-2.
- 203) «L' reportages di idee», Corriere della Sera, 103, No.267 (Nov. 12, 1978) 1.
- 204) «Reponse de Michel **Foucault** a une lectrice iranienne», Le Nouvel Observateur 731 (Nov. 13, 1978) 26.
- 205) «La rivolta dell'iran corre sui nastri delli minicassette», Corriere della Sera, 103 No. 273 (Nov. 19, 1978) 1-2.
- 206) «Il mitico capo della rivolta nell'Iran», Corriere della Sera, 103, No. 279 (Nov. 26, 1978) 1-2.
- 207) Colloqui con **Foucault**. Salerno: 10/17 Cooperative editrice, 1981. A series of 1978 interviews between MF and Duccio Trombadori.
- 208) «Lettera di **Foucault** all'Unita», L'Unita 55, no.285 (December 1, 1978) 1.
- 209) «Histoire des syst6mes de pens6e», Annuaire du College de France 78 (1978) 445-449. A summary of the course given at the College de France in 1978. Lecture: «S6curit6, territoire, et population», Seminar: «La M6dicalisation en France depuis le XIXe si6cle»,
- 209ET) «**Foucault** at the College de France I: A Course Summary», with an introduction, by James Bernauer. Philosophy and Social Criticism VIII, 2 (Summer, 1981) 235-242.
- 209A) An edited version of this course's lectures has been translated into German and published as «Vorlesungen zur Analyse der Macht-Mechanismen 1978: Das Denken des Staates», In MF, Der Staub und die Wolke (Bremen: Verlag Impuls, 1982) 1-44.
- 210) «L'esprit d'un monde sans esprit», A conversation with MF conducted by Claire Briere and Pierre Blanchet. Published as an appendix to their Iran: la r6volution au nom de Dieu. Paris: Seuil, 1979, 225-241.
- 211) «Preface», To Peter Bruckner and Alfred Krovvoza, Ennemi de l'ttat. Claix: La pens6e sauvage, 1979, 4-5.
- 212) «La phobie d'6tat», Lib6ration 967 (June 30-July 1,1984) 21. An excerpt from a lecture by **Foucault** on Jan. 31, 1979 at the College.
- 213) «Manieres de justice», Le Nouvel Observateur 743 (Feb. 5, 1979) 20-21.
- 214) «Una polveriera chiamata Islam», Corriere della Sera 104, No. 36 (Feb. 13, 1979) 1.
- 215) «Michel **Foucault** et l'Iran», Le Matin 647 (March 26, 1979) 15. A short reply to an article which had attacked his position on Iran's r6volution. Cf. Claudie and Jacques Broyelle, «A quoi r6vent les philosophes?» Le Matin 646 (March 24, 1979) 13.
- 216) «La loi de la pudeur», Recherches 37 (April, 1979) 69-82. A transcript of radio discussion on April 4, 1978 with Guy Hocquenghem and Jean Danet.
- 216ET) Excerpts from **Foucault**'s remarks were translated by Daniel Moshenberg and published in Semiotext(e) (Summer, 1980) 44, 40- 42.
- 217) «Une plaisir si simple», Le Gai Pied 1 (April, 1979) 1, 10.
- 217ET) «The Simplest of Pleasures», Translated by Mike Riegle and Gilles Barbedette. Fag Rag 29, p. 3.
- 218) «Lettre ouverte 6 Mehdi Bazargan», Le Nouvel Observateur 753 (April 14, 1979) 46.
- 219) «Pour une morale de l'inconfort», Le Nouvel Observateur 754 (April 23, 1979) 82-83. A review of Jean Daniel's L'bre des ruptures.
- 220) «Le moment de v6rit6», Le Matin 673 (April 25, 1979) 20. On the death of Maurice Clavel.
- 221) «Vivre autrement le temps», Le Nouvel Observateur 755 (April 30, 1979) 88. A testimony to Maurice Clavel.

- 222) «Inutile de se soulever?» *Le Monde* 10, 661 (May 11, 1979) 1-2.
 222ET) «Is it useless to revolt?» with an introduction, by James Bernauer. *Philosophy and Social Criticism* VIII, 1 (Spring, 1981) 1-9.
- 223) «La stratégie du pourtour», *Le Nouvel Observateur* 759 (May 28, 1979) 57.
- 224) «Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'», Lectures delivered at Stanford University on Oct. 10 and 16, 1979. In Sterling McMurrin, ed., *The Tanner Lectures on Human Values II* (1981). Salt Lake City: University of Utah Press, 1981, 225-254.
- 224A) «Omnes et Singulatim: Vers une critique de la raison politique», *Le debat* 41 (Sept.-Nov., 1986) 5- 35.
- 225) «Luttes autour des prisons», *Esprit* 35 (Nov., 1979) 102-111. A discussion between MF (under the pseudonym of «Louis Appert»), Anotoine Lazarus, and Francois Colcombet, on the prison movements of the 1970s.
- 226) «Histoire des systèmes de pensée», *Annuaire du Collège de France* 79 (1979) 367-372. A summary of the course given at the Collège de France, in 1979. Lecture: «Naissance de la biopolitique», Seminar: «Problèmes de méthode en histoire des idées»,
- 226ET) «**Foucault** at the Collège de France II: A Course Summary», with an introduction, by James Bernauer. *Philosophy and Social Criticism* VIII, 3 (Fall, 1981) 349-359.
- 227) «Les quatre cavaliers de l'Apocalypse», *Cahiers du cinéma* 6 (1980) 95-96.
- 228) «Lie Nouvel Observateur' e l'unione della sinistra», *Spirali* 15 (Jan., 1980) 53-55. Excerpts from a conversation between MF and Jean Daniel, first broadcast on a France-Culture radio program conducted by Denis Richet.
- 229) «Lettre», *Le Nouvel Observateur* (Jan. 14, 1980).
- 230) «Preface», To Roger Knobelspiess, *Q.H.S.: Quartier de haute sécurité*. Paris: Stock, 1980, 11-16 (March 31, 1980).
- 231) «Le philosophe masque», *Le Monde Dimanche* 10, 945 (April 6, 1980) I and XVII. An interview conducted by Christian Delacampagne and originally published without identifying **Foucault**.
- 232) «Conversation with Michel **Foucault**», *The Threepenny Review* I, (Winter-Spring, 1980) 4-5. An interview conducted by Millicent Dillon.
- 233) «Sexuality and Solitude», *London Review of Books* (May 21- June 3, 1981) 3, 5-6. The text of **Foucault**'s James Lecture, delivered Nov. 20, 1980 at the New York Institute for the Humanities. This was later published in *Humanities in Review* I (1982), edited by David Rieff. New York: Cambridge University Press, 1982, 3-21.
- 234) «Le vrai sexe», *Arcadie* 27 (November, 1980) 617-625.
- 235) «Roland Barthes», *Annuaire du Collège de France* 80 (1980) 61-62.
- 236) «Histoire des systèmes de pensée», *Annuaire du Collège de France* 80 (1980) 449-452. A summary of the course given at the Collège de France in 1980. Lecture: «Du gouvernement des vivants», Seminar: «Libéralisme et Etatisme A la fin du fin du XIXe siècle»,
- 237) «De l'amitié comme mode de vie», *Le Gai Pied* 25 (April, 1981) 38-39.
- 237ET) «Friendship as a Lifestyle: An Interview with Michel **Foucault**», *Gay Information* 7 (Spring, 1981) 4-6.
- 238) «L'intellectuel et les pouvoirs», *La Revue Nouvelle* 80 (1984) 338-345. Interview conducted on May 14, 1981 by Christian Panier and Pierre Watte.
- 239) «Est-il donc important de penser?» *Liberation* (May 30-31, 1981) 21. An interview with MF conducted by Didier Eribon.

- 239ET) «is it really important to think?» with an afterword, by Thomas Keenan. *Philosophy and Social Criticism* 9, 1 (Spring 1982) 29-40.
- 240) «Face aux gouvernements, les droits de l'Homme», *Libération* 967 (June 30-July 1, 1984) 22. A statement by **Foucault** in June, 1981, but published only after his death. It concerned Southeast Asian «boat people»,
- 241) «il faut tout repenser la loi et la prison», *Libération* 45 (July 6, 1981) 2. On hunger strikes by prison inmates.
- 242) «Lacan, il 'liberatore' della psicanalisi», *Corriere Della Sera* 106, No. 212 (Sept. 11, 1981) 1. An interview with MF conducted by Jacques Nobecourt after the death of Jacques Lacan.
- 243) «De la nécessité de mettre un terme a toute peine», *Libération* 108 (Sept. 18, 1981) 5.
- 244) «Les réponses de Pierre Vidal-Naquet et de Michel **Foucault**», *Libération* 185 (Dec.18,1981) 12. Concerns the French governments's reaction to the imposition of martial law in Poland.
- 245) «Conversation», In Gerard Courant (ed.), Werner Schroeter. Paris: Cinémathèque Française et Goethe Institute, 1982, 38-47. A discussion between MF and Werner Schroeter as recorded by Courant on December 3, 1981.
- 246) «Notes sur ce qu'on lit et entend», *Le Nouvel Observateur* 893 (Dec. 19, 1981) 21. On the imposition of martial law in Poland.
- 247) «Histoire des systèmes de pensée», *Annuaire du Collège de France* 81 (1981) 385-389. A summary of the course given at the Collège de France in 1981. Lecture: «Subjectivité et vérité», Seminar: «Problèmes du libéralisme au XIXe siècle».
- 248) *Le désordre des familiers: Lettres de cachet des Archives de la Bastille*. A collection of police documents, edited with introductions by MF and Arlette Farge. Paris: Gallimard/ Julliard, 1982.
- 249) «Nineteenth Century Imaginations», *Semiotext(e)* IV, 2 (1982)182-190.
- 250) «The Subject and Power», An afterword to Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, Michel **Foucault**: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982,214-32. Part I was written in English by **Foucault**; Republished in *Critical Inquiry* 8 (Summer, 1982).
- 251) «Non aux compromis», *Gai Pied* 43 (1982) 9. A conversation with R. Surzur.
- 252) Response to speech by Susan Sontag. *The Soho News* (March 2, 1982) 13.
- 253) «Space, Knowledge, and Power», *Skyline* (March, 1982) 16-20. An interview with P. Rabinow.
- 254) «Histoire et Homosexualité: Entretien avec M. **Foucault**», *Masques* 13 (Spring, 1982) 14-24. An interview conducted by J.P. Joecker, M. Ouerd and A. Sanzio.
- 255) «Sexual Choice, Sexual Act: An Interview with Michel **Foucault**», *Salmagundi* 58-59 (Fall, 1982-Winter, 1983) 10-24. Conducted by James O'Higgins in March 1982.
- 255A) This appeared in French as «Lorsque l'amant part en taxi», *Gai Pied Hebdo* 151 (January 5, 1985) 22-24, 54-57.
- 256) «La combat de la chasteté», *Communications* 35 (May, 1982) 15-25.
- 256ET) «The Battle for Chastity», In *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*, edited by Philippe Aries and Andre Bejin, Oxford: Basil Blackwell, 1985, 14-25.
- 257) «The Social Triumph of the Sexual Will», *Christopher Street* 64 (May, 1982) 36-41. A conversation with MF, conducted by Gilles Barbedette.
- 258) «Des caresses d'homme considérées comme un art», *Libération* (June 1, 1982) 27. A review of K.J. Dover's *Homosexualité grecque*.

- 259) «An Interview», *Ethos* 1, 2 (Autumn, 1983) 4-9. Conducted by Stephen Riggins on June 22, 1982.
- 260) «Michel **Foucault**, An Interview: Sex, Power and the Politics of Identity», *The Advocate* 400 (Aug. 7, 1984) 26-30, 58. Conducted by Bob Gallagher and Alexander Wilson in June, 1982.
- 260A) This later appeared in a French translation by Jacques Hess as «Que fabriquent donc les hommes ensemble?» *Le Nouvel Observateur* 1098 (Nov. 22-28, 1985) 54-55.
- 261) «Le terrorisme ici et là», *Liberation* (Sept. 3, 1982) 12. A discussion with D. Eribon.
- 262) «Pierre Boulez ou l'écran traverse», *Le Nouvel Observateur* 934 (Oct. 2, 1982) 51-52.
- 263) «En abandonnant les Polonais, nous renonçons A une part de nous-mêmes», *Le Nouvel Observateur* 935 (Oct. 9, 1982) 36. A conversation with Bernard Kouchner and Simone Signoret, conducted by Pierre Blanchet.
- 264) «L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée», *Les nouvelles littéraires* 2857 (Oct. 14- 20, 1982) 8-9. An interview with MF conducted by Gilles Anquetil.
- 265) «La Pensée, L'Emotion», In Duane Michals: *Photographies de 1958 a 1982*. Paris: Paris Audiovisual, Musée d'Art Moderne de la Ville de Paris, 1982, iii-vii. An exposition at the Musée d'Art Moderne in Paris, Nov. 9, 1982-Jan. 9, 1983.
- 266) «L'âge d'or de la lettre de cachet», *L'Express* 1638 (Dec. 3, 1982) 35-36. An interview with MF and Arlette Farge, conducted by Yves Hersant on *Le Désordre des familles* (#248 above).
- 267) «Histoire des systèmes de pensée», *Annuaire du Collège de France* 82 (1982) 395-406. A summary of the course given at the Collège de France in 1982. Lecture: «L'herméneutique du sujet», An abridged presentation of **Foucault's** lectures was edited and published by Helmut Becker and Lothar Wolfstetter as «Michel **Foucaults** Hermeneutik des Subjekts», in their collection *Freiheit und Selbstsorge* (Frankfurt: Materialis Verlag, 1985) 32-60.
- 268) «L'écriture de soi», *Corps écrit* 5 (1983): L'autoportrait, 3-23.
- 269) «Rêver de ses plaisirs: sur l'onirocritique d'Artemidore», *Recherches sur la philosophie et le langage* 3 (1983) 53-78. A slightly altered version of this material became chapter 1 of *Le souci de soi*. Cf. #286 below.
- 270) «Un système fini face a une demande infinie», In *Sécurité sociale: l'enjeu*. Paris: Editions Syros, 1983, 39-63. An interview with R. Bono.
- 270ET) «The Risks of Security», *History of the Present* 2 (Spring, 1986) 4-5, 11-14.
- 271) «Un cours inédit», *Magazine littéraire* 207 (May, 1984) 35-39. A lecture at the Collège de France, January 5, 1983, on the question of enlightenment in Kant.
- 271 ET) «Kant on Enlightenment and Revolution», *Economy and Society* 15 (February, 1986) 88-96.
- 272) «A propos des faiseurs d'histoire», *Libération* (Jan. 21, 1983) 22. An interview with Didier Eribon.
- 273) «An Exchange with Michel **Foucault**», An exchange of letters between MF and Lawrence Stone. *The New York Review of Books* (March 31, 1983) 42-44. **Foucault's** letter was written in criticism of Stone's earlier essay, «Madness» in *The New York Review of Books* (Dec. 16, 1982) 28-36.
- 274) «Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel **Foucault**», *Telos* 55 (Spring, 1983) 195-211. An interview conducted by Gerard Raulet. First published in German as «Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?» *Spuren* 1-2 (1983).

- 275) «The Power and Politics of Michel **Foucault**», *Inside* (April 22, 1983) 7, 20-22. An interview in the weekly magazine of the Daily Californian (University of California at Berkeley) conducted by Peter Maass and David Brock.
- 276) «Politics and Ethics: An Interview», In *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984) 373-380. Edited interviews conducted in April, 1983, by Paul Rabinow, Charles Taylor, Martin Jay, Richard Rorty and Leo Lowenthal.
- 277) «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», In the 2nd edition of their *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983, 229-252. An interview conducted by Hubert Dreyfus and Paul Rabinow. An abridged French translation appeared as «Le sexe comme une morale», *Le Nouvel Observateur* (June 1, 1984) 62-66.
- 278) «La Pologne, et après? Edmond Maire: Entretien avec Michel **Foucault**», *Le débat* 25 (May, 1983) 3-34.
- 279) «La Musique contemporaine et le publique», *CNAC Magazine* 15 (May-June, 1983) 10-12. A discussion between MF and Pierre Boulez, in the magazine of the Pompidou Center.
- 280) «Vous êtes dangereux», *Libération* 639 (June 10, 1983) 20.
- 281) «Archéologie d'une passion», *Magazine littéraire* 221 (July-August, 1985) 100-105. An edited interview conducted by Charles Ruas on Sept. 15, 1983.
- 281ET) «An Interview with Michel **Foucault**», Postscript to Ruas's translation of Raymond Roussel (cf. #18 above), 169-186.
- 282) «Usage des plaisirs et techniques de soi», *Le débat* 27 (November, 1983) 46-72. This is a very slightly modified version of the introductory chapter to *L'usage des plaisirs*. Cf. #285 below.
- 283) «Qu'appelle-t-on punir?» *Revue de l'université de Bruxelles* (1984): Punir mon bon souci, Pour une raison pénale, 35-46. An interview with Foulek Ringelheim, conducted in December 1983.
- 284) «Histoire des systèmes de pensée», *Annuaire du Collège de France* 83 (1983) 441. **Foucault's** last submitted course description reads simply: *Le cours a porte sur: «Le gouvernement de soi et des autres»*.
- 285) *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- 285ET) *The Use of Pleasure*. Translated by Robert Hurley. New York: Pantheon, 1985.
- 285A) Earlier version of «Preface», Translated by William Smock. In *The Foucault Reader*, 333-339.
- 286) *Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.
- 286ET) *The Care of the Self*. New York: Pantheon, 1986.
- 287) «Interview met Michel **Foucault**», *Krisis: Tijdschrift voor filosofie* 14 (1984) 47-58. A discussion with J. Francois and J. de Wit.
- 288) «L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté», *Concordia* 6 (1984) 99-116. An interview with Raul Fornet-Betancourt, Helmut Becker and Alfredo Gomez-Muller, conducted on Jan. 20, 1984.
- 288ET) «The Ethics of Care of the Self as a Practice of Freedom», *Philosophy and Social Criticism* XII, 2-3, 112-131.
- 289) «Philippe Ariès : Le souci de la vérité», *Le Nouvel Observateur* 1006 (Feb. 17-23, 1984) 56-57.
- 290) «Le style de l'histoire», *Le Matin* 2168 (Feb. 21, 1984) 20-21. Interview conducted by Francois Dumont and Jean-Paul Iommi-Amunstegui, with Arlette Farge, on Philippe Ariès.

- 291) «A Last Interview with French Philosopher Michel **Foucault**», City Paper 8, 30 (July 27-Aug. 2, 1984) 18. Conducted by Jamin Raskin in March, 1984.
- 292) «Interview de Michel **Foucault**», Actes 45-46 (1984): La prison autrement?, 3-6. An interview conducted by Catherine Baker in April, 1984.
- 293) «Le souci de la verite», Magazine littéraire 207 (May, 1984) 18-23. An interview conducted by Francois Ewald.
- 293ET) «The Regard for Truth», An abridged translation, with an introduction, by Paul Patton. Art and Text 16 (Summer, 1984) 20-31.
- 294) «What Is Enlightenment?» A translation of an unpublished French text. In The **Foucault** Reader, 31-50.
- 295) «Une esthétique de l'existence», Le Monde Aujourd'hui (July 15-16, 1984) xi. An interview with Alessandro Fontana on April 25, 1984.
- 296) «Polemics, Politics and Problematizations», In The **Foucault** Reader, 381-389. **Foucault**'s written responses to questions from Paul Rabinow and Tom Zummer in May, 1984, based on the transcript of an interview conducted earlier.
- 297) «Pour en finir avec les mensonges», Le Nouvel Observateur 1076 (June 21-27, 1985) 76-77. An interview conducted by Didier Eribon.
- 298) «Le retour de la morale», Les Nouvelles 2937 (June 28-July 5, 1984) 36-41. An interview conducted by Gilles Barbedette and Andre Scala. Conducted on May 29, 1984, this is probably the last interview which **Foucault** gave.
- 298ET) «Final Interview», Raritan V, 1 (Summer, 1985) 1-13.

B) Άλλα Κείμενα

- 1) Excerpt from an April, 1968 letter from MF to Maurice Clavel. Published in Clavel's *Ce que je crois* (Paris: Grasset, 1975) 138-139.
- 2) «Création d'un 'Groupe d'Information sur les prisons», *Esprit* 401 (March, 1971) 531-532. Co-signed by MF, Jean-Marie Domenach, and Pierre Vidal-Naquet.
- 3) «Cérémonie, Théâtre, et Politique au XVIIe Siècle», *Acta1*. Proceedings of the Fourth Annual Conference of XVIIth Century French Literature. Minneapolis: University of Minnesota Graduate School, 1972, 22-23. A summary in English by Stephen Davidson of a lecture given at the University on April 7, 1972.
- 4) «Power and Norm: Notes», Notes from a lecture at the College de France on March 28, 1973, in *Power, Truth, Strategy*, 59-66.
- 5) A radio interview of an hour between MF and Jacques Chancel, «Radioscopie,» on March 10, 1975. A tape of this interview is available at the library of the Georges Pompidou Center in Paris.
- 6) «Punir ou guérir», *Dialogues*, Radio-France (Oct. 8, 1976).
- 7) *Toujours les prisons*, An exchange of letters with Paul Thibaud and Jean-Marie Domenach in *Esprit* 37 (January, 1980) 184-186.
- 8) Otto Friedrich, «France's Philosopher of Power», *Time* 118, No. 20 (Nov. 6, 1981) 147-148. A news article with extensive quotations from an interview with MF.
- 9) *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia*. Notes to the Fall, 1983 seminar given by MF at the University of California, Berkeley. A privately printed transcription of **Foucault**'s presentations by Joseph Pearson.
- 10) A July, 1983 letter to Herve Guibert. In «L'autre journal d'Herve Guibert», *L'Autre Journal* 10 (December, 1985) 5.
- 11) Letters of and conversations with MF quoted extensively in Claude Mauriac's series «Les Temps immobile», published by Grasset in Paris: vol. 2, *Les Espaces imaginaires* (1975); vol. 3, *Et comme l'espérance est violente* (1976); vol. 7, *Signes*,

rencontres, et rendez-vous (1983); vol. 9, Mauriac et fils (1986); and in Une Certain rage. Paris: Laffont, 1977.

C) Έρευνες που διεξήχθησαν κάτω από την διεύθυνση του Foucault

(1) *Moi, Pierre Riviere, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*. Paris: Gallimard, 1973. A study done under **Foucault**'s direction at the Collège de France. For his own contributions to this volume, cf. the preceding section of the bibliography, #99 and 100. The other contents of the study are listed here. The English translations were done by Frank Jelinek and published as: I, Pierre Rivière, having slaughtered my mother, my sister and my brother (New York: Pantheon, 1975).

I: «Le dossier» of the parricide, Pierre Rivière.

ET) «The Dossier», This translation omits several passages from the Dossier as well as several documents included in the original.

A) Rivière's memoir was made into a movie by Rene Allio and released under the same title in 1976 (Paris: Planfilm). Its screenplay is available in Cinema 183 (1977).

II: Notes

1) «L'animal, le fou, le mort,» by J.P. Peter and Jeanne Favret. ET) «The Animal, the Madman and Death», 2) «Les circonstances atténuantes», by Patricia Moulin. ET) «Extenuating Circumstances», 3) «Regicide-parricide,» by Blandine Barret-Kriegel. ET) «Regicide and Parricide», 4) «Les vies parallèles de P. Rivière,» by Ph. Riot. ET) «The Parallel Lives of Pierre Rivière», 5) «Les médecins et les juges,» by Robert Castel. ET) «The Doctors and the Judges», 6) «Les intermittences de la raison,» by Alexandre Fontana. ET) «The Intermittences of Rationality».

(2) *Généalogie des équipements de normalisation: les équipements sanitaires*. Fontenay-sous-Bois: Centre d'études, de recherches et de formation institutionnelles (CERFI), 1976. Although the entire volume was identified as under **Foucault**'s direction, it seems that he was actually involved only with Part I: «L'institution hospitalière au XVIIIe siècle». The members of the group he directed are unidentified. For **Foucault**'s introduction to the study, cf. the preceding section of the bibliography, #136. The study's list of contents is as follows:

La politique de la santé au XVIIIe siècle, Chapitre I: Hôpitaux et maladies, Figures spatiales de la maladie, Le rôle de l'air, La contagion, Le corps organique, L'hôpital comme «machine à guérir», Chapitre II: Le fonctionnement de l'hôpital, L'Ordre de la Surveillance, L'Écriture et la nouvelle fonction de l'hôpital, L'Écriture, ordonnatrice de l'Espace et moyen de connaissance de l'individu malade, L'Écriture et la Maladie. Chapitre III: L'hygiène publique ou la médicalisation de l'espace urbain. Introduction (I): Les Perceptions, De la mort à la mortalité, De la vie et la santé, de la santé et la salubrité, L'affirmation de concept de population comme lieu d'un savoir médical. (II): Les Pratiques, La médicalisation de l'espace hospitalier, La médicalisation de l'espace urbain, L'affirmation de l'hygiène publique. Conclusion: Le nombre, l'espace, la ville. Chapitre IV: La ville et la santé les enquêtes, L'espace de l'hôpital, L'hôpital et son climat, La surveillance.

(3) *Politiques de l'habitat 1800-1850*. Paris: Comité pour la Recherche et le Développement en Architecture (CORDA), 1977. For **Foucault**'s brief introduction, cf. the first section of the bibliography, #153. The following studies make up the volume.

1) «Réflexions sur la notion d'habitat aux XVIIIe et XIXe siècles,» by Ann Thalamy.
2) «Les demeures de la misère. Le cholera-morbus et l'émergence de l'«Habitat» by Blandine Barret-Kriegel. 3) «Anatomie des discours de réforme,» by Jean-Marie

Alliaume. 4) «La loi du 13 juillet 1850 sur le logements insalubres. Les philanthropes et le problème insoluble de l’Habitat du pauvre» by Danielle Ranciere. 5) «Savoirs de la ville et de la maison au début du XIXe siècle» by François Beguin.

Διαλέξεις στο College De France, 1970-1984

- 1970–1971 *La Volonté de Savoir* (The Will to Knowledge)
- 1971–1972 *Théories et Institutions Pénales* (Theories of Punishment)
- 1972–1973 *La Société Punitiv*e (The Punitive Society)
- 1973–1974 *Le pouvoir psychiatrique* (Psychiatric Power)
- 1974–1975 *Les anormaux* (Abnormal)
- 1976–1977 *Il faut défendre la société* (Society Must Be Defended)
- 1977–1978 *Sécurité, territoire, population* (Security, Territory, Population)
- 1978–1979 *Naissance de la biopolitique* (The Birth of Biopolitics)
- 1979–1980 *Du gouvernement des vivants* (The Government of Man)
- 1980–1981 *Subjectivité et Vérité* (Subjectivity and Truth)
- 1981–1982 *L’Herméneutique du sujet* (The Hermeneutics of the Subject)
- 1982–1983 *Le Gouvernement de soi et des autres* (The Government of Self and Others)
- 1983–1984 *Le courage de la vérité* (The Courage of Truth)

(English Editions: *Palgrave Macmillan*, English Series Editor: Arnold I. Davidson, General Editors: Francois Ewald & Alessandro Fontana)

Ειδικά Αφιέρωματα για τον Foucault

- *Evolution Psychiatrique* 36 1971, 2: La conception ideologique de l’Histoire de la Folie de Michel **Foucault**.
 - *Magazine Litteraire* 101 1975.
 - *Critique* 31 1975, 343: A propos d’un livre de Michel **Foucault** [Surveiller et punir].
 - *Humanities in Society* 3 (Winter 1980): On **Foucault**.
 - *SCE Reports* Spring/Summer 1982.
 - *Le Debat* 41, 09-11/1986.
 - *Critique* 42 08-09/1986: Michel **Foucault** du monde entier.
 - *Philosophy and Social Criticism* 12 1987 no.2-3: The final **Foucault**: studies on Michel **Foucault**’s last work.
 - *The Journal of Medicine and Philosophy* 12 11-1987: Michel **Foucault** and the philosophy of medicine.
 - *Actes*, Cahiers d’action juridique, Summer 1986.
- Επίσης:
- *Intolerable*, no.1-4, Paris 1971-1972.
 - “Entretiens sur **Foucault**”, *La Pensee* 137 1978, pp.3-37.
 - “Les Rendez-vous manques”, *Liberation* 15/12/1981.

Obituaries, M. Foucault (1926-1984)

- *Le Monde*, 27/06/1984 (P. Veyne).
- *Le Nouvel Observateur*, 29/06/1984 (Braudel, Daniel).
- *Liberation*, 26/06 & 30/06-01/07/1984.

Βασικές Βιογραφίες (M. Foucault)

- **Eribon Didier** - *Michel Foucault*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.

- **Miller James** - *The Passion of Michel Foucault*, New York: Simon & Schuster, 1993.
- **Macey David** - *The Lives of Michel Foucault*, New York: Pantheon, 1993.
- **Halperin D. M.** – *Saint Foucault: towards a gay hagiography*, Oxford University Press 1995.

M. Foucault: Συνεντεύξεις και άλλα Κείμενα

- **Lotringer S.** (ed.), *The Politics of Truth, Michel Foucault*, introduction by J. Rajchman, Semiotext(e) 2007 (Translated by L. Hochroth & C. Porter).
- **Bouchard D.F.** (ed.), *Language, Counter – Memory, Practice: selected essays and interviews by Michel Foucault*, Ithaca Cornell University Press, New York 1977 (Translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon).
- **Faubion James D.** (ed.), *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Foucault, 1954- 1984*, Volume 2, Series Editor: Paul Rabinow, New Press 1998 (Translated by R. Hurlay & others).
- **Faubion James D.** (ed.), *Power: Essential Works of Foucault, 1954- 1984*, Volume 3, New Press 2001 (Translated by R. Hurlay & others).
- **Gordon C.** (ed.), *Michel Foucault, Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, New York: Pantheon, 1980. (Translated by C. Gordon, L. Marshall, J. Mepham, K. Soper).
- **Kritzman L.** (ed.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, New York: Routledge, 1988 (Translated by A. Sheridan & others).
- **Rabinow P.** (ed.), *M. Foucault, The Essential Works 1954-1984, Ethics-Subjectivity and Truth*, Volume 1, Allen Lane, The Penguin Press 1997 (Translated by R. Hurlay & others).
- **Rabinow P.** (ed.), *The Foucault Reader*, New York: Pantheon, 1984.
- **Lotringer S.** (ed.), *Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984*, Semiotext(e) New York 1996 (Translated by L. Hochroth & J. Johnston).
- **Rabinow P.** and **Rose N.** (eds.), *The Essential Foucault: Selections from the Essential Works of Foucault, 1954-1984*. New Press, New York 2003.
- **Trombadori D.** (with M. Foucault), *Remarks on Marx, Conversations with Duccio Trombadori*. (Translated by R. James Goldstein and James Cascaito). New York: Semiotext(e), 1991.
- **Meaghan Morris** and **Paul Patton**, (eds.) *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*, Sydney, Australia: Feral Publications, 1979.

ΕΠΙΜΕΛΕΙΕΣ- κείμενα για τον M. Foucault

- Afary J., Anderson K. B.** (eds.) - *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islam*, University of Chicago Press 2005.
- Angus I., Langsdorf L.** (eds.) – *The Critical Turn: rhetoric and philosophy in postmodern discourse*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1993.
- Arac J.** (ed.) – *After Foucault: humanistic knowledge, Postmodern Challenges*, Rutgers University Press 1991.
- Armstrong, T. J.** (ed.) - *Michel Foucault: Philosopher*, New York, Routledge, 1992.
- Ball S.J.** (ed.) – *Foucault and Education: disciplines and Knowledge*, Routledge London 1990.
- Bapty A., Yates T.** (ed.) – *Archaeology After Structuralism: post-structuralism and the practice of archaeology*, Routledge London 1990.
- Bernauer W.J., Carrette J.R.** (eds.) – *M. Foucault and Theology: the politics of religious*, Ashgate, London 2004.

- Bernaer J., Rasmussen D.** (eds.) - *The Final Foucault*, Cambridge: MIT Press, 1988.
- Brugère F., Le Blanc G.** (eds.) - *Foucault et les Lumières*, Lumières 8, 2006.
- Burchell G., Gordon C., Miller P.** (eds.) - *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Burke P.** (ed.) – *Critical essays on M. Foucault*, Scholar Press, Aldershot, 1992.
- Caputo J., Yount M.** (eds.) – *Foucault and the Critique of Institutions*, University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1993.
- Chambon A.S., Irving A., Epstein L.** (eds.) – *Reading Foucault for Social Work*, New York Columbia University Press 1999.
- Crampton J.W., Elden S.** (eds.) - *Space, Knowledge and Power: Foucault and geography*, Ashgate Aldershot 2007.
- Davidson, Arnold I.** (ed.) - *Foucault and His Interlocutors*, Chicago: University of Chicago Press, 1997).
- DeGeorge F.** (ed.) - *The structuralists: from Marx to Levi-Strauss*, Garden City, N.Y., Anchor Books 1972.
- Derbyshire P.** (ed.) - *In Foucault's Wake: Essays on Power, Resistance and Subjectivity*, Lawrence and Wishart 1997.
- Diamond I., Quinby L.** (eds.) – *Feminism and Foucault: reflections on resistance*, Boston: Northeastern University Press 1988.
- Gane M., Johnson T.** (eds.) – *Foucault's New Domains*, Routledge 1993.
- Gane M.** (ed.) - *Towards a Critique of Foucault*, London & New York, Routledge and Kegan Paul 1986.
- Gros F.** (ed.) - *Foucault et le Courage de la Vérité*, Presses Universitaires de France 2002.
- Gutting G.** (ed.) - *The Cambridge Companion to Foucault*, New York: Cambridge University Press 1994.
- Hadot P., Davidson A.** (ed.) – *Philosophy as a Way of Life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*, Basil Blackwell Press, 1995.
- Hekman S.J.** – *Feminist Interpretations of M. Foucault*, Pennsylvania State University Press 1996.
- Hoy D. Couzens** (ed.) - *Foucault: A Critical Reader*, Cambridge: Basis Blackwell, 1986.
- Kelly M.** (ed.) - *Critique and Power: recasting the Foucault/ Habermas debate*, Cambridge Mass, MIT Press 1994.
- Larmour D.H. J., Miller P.A., Platter C.** (eds.) – *Rethinking Sexuality: Foucault and classical antiquity*, Princeton University Press 1997.
- Lloyd M., Thacker A.** (eds.) – *The Impact of M. Foucault on the Social Sciences and Humanities*, St. Martins Press, New York 1997.
- Martin L., Gutman H., Hutton P.** (eds.) – *Technologies of the Self (A seminar with M. Foucault)*, London Tavistock 1988.
- McKinlay, A., Starkey K.** (eds.) - *Foucault, Management and Organization Theory*, London: Sage Publications 2004.
- Milchman, A., Rosenberg, A.** (eds.) - *Foucault and Heidegger: Critical encounters*, Minnesota: University of Minnesota Press 2003.
- Miguel-Alfonso, R., Silvia Caporale-Bizzini,** (eds.) - *Reconstructing Foucault: Essays in the Wake of the 80s*. Editions Rodopi, 1994.
- Morris M., Patton P.** (eds.) - *Power, Truth, Strategy*, Sydney: Final Publications, 1979.

- Morton S., Bygrave S.** (eds.) - *Foucault in an Age of Terror, Essays on biopolitics and the defence of society*, Editions Palgrave Macmillan 2009.
- Moss Jeremy** (ed.) - *The Later Foucault: politics and philosophy*, Sage Publications London 1998.
- Neubauer J.** (ed.) – *Cultural History after Foucault*, De Gruyter, 1999.
- Nola R.** (ed.) – *Foucault*, Frank Cass, London 1998.
- Popkewitz T.S., Brennan M.** (eds.) – *Foucault's Challenge: discourse, knowledge and power in education*, New York: Teachers College Press 1998.
- Ramazanoglou C.** (ed.) – *Up Against Foucault: explorations of some tensions between Foucault and feminism*, Routledge London 1993.
- Rose N., Barry A., Osborne T.** (eds.) - *Foucault and Political Reason*, UCL Press 1996.
- Spargo T.** (ed.) – *Foucault and Queer Theory*, Natl Book Network 1999.
- Squires J.** (ed.) – *M. Foucault: J'accuse (new formations)*, Lawrence & Wishart 1995.
- Still A., Velody I.** (eds.) – *Rewriting the History of Madness: studies in Foucault's History, de la folie*, Routledge 1992.
- Tremain S.** (ed.) - *Foucault and the Government of Disability*, Michigan: University of Michigan Press 2005.

ΒΙΒΛΙΑ για τον M. Foucault

- Andersen, Niels Å.** - *Discursive Analytical Strategies – Understanding Foucault*, Koselleck, Laclau, Luhmann, Policy Press, Bristol 2003.
- Appignanesi L.** – *Ideas from France: the legacy of French theory*, ICA Documents Series, London 1989.
- Ashenden S., Owen D.** – *Foucault Contra Habermas: Recasting the dialogue between Genealogy and Critical Theory*, London, SAGE Publications 1999.
- Bannet E.T.** – *Structuralism and the Logic of Dissent: Barthes, Derrida, Foucault, Lacan*, Urbana: University of Illinois Press, 1989.
- Barker P.** - *Michel Foucault, Subversions of the Subject*, Harvester Wheatsheaf 1993.
- Barrett M.** - *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*, Stanford UP, 1992.
- Baudrillard J.** - *Oublier Foucault*, Paris Editions Galiee 1977 (Αγγλική έκδοση *Forget Foucault*, Semiotext(e) 1987).
- Beer D.** – *M. Foucault: form and power*, Oxford University Press 2002.
- Bell V.** – *Interrogating Incest: feminism, Foucault and the law*, Routledge London 1993.
- Bennett J.** - *Unthinking Faith and Enlightenment: Nature and the State in a Post-Hegelian Era*. New York and London: New York University Press 1987.
- Bernauer W.J.** – *M Foucault's Force of Flight: toward an ethics for thought*, Humanities Press, New Jersey 1992.
- Best S.** - *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, Guilford Press 1995.
- Blades D.W.** – *Procedures of Power and Curriculum Change: Foucault and the quest for possibilities in science education*, New York: Peter Lang 1997.
- Bove P.A.** – *Intellectuals in Power, A Genealogy of Critical Humanism*, New York: Columbia University Press, 1986.
- Boyne R.** – *Foucault and Derrida: the other side of reason*, Routledge London 1990.
- Bratich J., McCarthy, C., Parker J.** – *Foucault, Cultural Studies and Governmentality*, Albany, New York: SUNY Press 2003.

- Brich C.** - *Foucault, Criminal Subjectivity, and the Groupe d'Information sur les Prisons*, (Ph.D. thesis) School of Modern Languages and Cultures, University of Leeds, UK 2006.
- Brown A.L.** – *On Foucault*, Wadsworth Publishing Company 1999.
- Burke S.** – *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault, and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- Callinicos A.** - *Against Postmodernism. A Marxist Critique*, Polity Press, Great Britain 1989.
- LaCapra D.** – *History and Reading: Tocqueville, Foucault, French Studies*, University of Toronto Press, 2000.
- Carrette J.** – *Religion and Culture by Michel Foucault*. Manchester: Manchester University Press 1999.
- Carrette J.** - *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London and New York: Routledge 2000.
- Carroll David** – *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*, New York: Methuen, 1987.
- Cladis M. S.** – *Durkheim and Foucault: perspectives on education and punishment*, Berghahn Books 2001.
- Clark M.** - *Michel Foucault: An Annotated Bibliography: Tool Kit for a New Age*, Garland 1983.
- Clifford M.** - *Political Genealogy After Foucault; Savage Identities*, Routledge, New York 2001.
- Cohen P. M.** – *Freedoms Moment: an essay on the French idea of liberty from Rousseau to Foucault*, University of Chicago Press 1997.
- Coles R.** – *Self/ Power/ Other: Political Theory and Dialogical Ethics*, Cornell University Press 1992.
- Cook D.** – *The Subject finds a Voice: Foucault's turn toward subjectivity*, New York: Peter Lang Publishing, Inc., 1993.
- Cooper B.** – *M. Foucault: an introduction to the study of his thought*, New York: Edwin Mellen Press 1981.
- Cousins M., Hussain A.** – *M. Foucault, Theoretical Traditions in the Social Sciences*, St Martins Press New York 1984.
- Cronin J.** – *Foucault's Antihumanist Historiography*, Mellen Press 2001.
- Crossley N.** – *The Politics of Subjectivity: Between Foucault and Merleau-Ponty*, Avebury Studies in Philosophy, Ashgate, Avebury 1994.
- Culpitt I.** - *Michel Foucault, Social Policy and 'Limit Experience'*. (Ph.D. thesis) Social Policy, Victoria University of Wellington 2001.
- Danaher G., Schirato T., Webb J.** – *Understanding Foucault*, Allen & Unwin 2002.
- Davidson, A.** - *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Cambridge: Harvard University Press 2001.
- Dean M.** – *Critical and effective histories: Foucault's methods and historical Sociology*, Routledge London 1994.
- Dean M.** – *Governmentality: power and rule in modern societies*, London Sage 1999.
- Deleuze Gilles - Foucault**, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000.
- Dillon M., Neal A. W.** - *Foucault on Politics, Security and War*, Palgrave Macmillan 2008.
- Dollimore J.** – *Sexual Dissidence: Augustine to Wild, Freud to Foucault*, Clarendon Press 1991.
- Dumm T. L.** – *M. Foucault and the Politics of Freedom*, Rowman & Littlefield. 2002.

- Dunker P.** – *Hallucinating Foucault*, New York: Vintage, 1996.
- During S.** – *Foucault and Literature: towards a genealogy of writing*, Routledge London 1992.
- Elden Stuart** – *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the project of spatial History*, Continuum London and New York 2001.
- Falzon C.** – *Foucault and Social Dialogue, Beyond fragmentation*, New York: Routledge 1998.
- Fink-Eitel H.** - *Foucault: an introduction*, Philadelphia: Pennbridge Books 1992.
- Flyn Thomas R.** – *Sartre, Foucault and Historical Reason*, University of Chicago Press 2005.
- Foote C. E.** - *Toward a New Understanding of the Problem of Spousal and Child Support After Separation and Divorce Through Michel Foucault's Analytics of Power*. Toronto: University of Toronto School of Social Work, 1986.
- Fraser, N.** - *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Gabbard, D., Beaulieu, A.** - *Michel Foucault and Power Today: International Multidisciplinary Studies in the history of the present*. Lanham, MD: Lexington Books 2006.
- Gabbard D.** - *Silencing Ivan Illich: a Foucauldian analysis of an intellectual repression*, San Francisco: Austin & Winfield 1993.
- Goldhill S.** – *Foucault's Virginit: ancient erotic fiction and the history of sexuality*, Cambridge University Press 1995.
- Goldstein J.** – *Foucault and the Writing of History*, Blackwell 1994.
- Greco M.** – *Illness as a Work of Thought: a Foucauldian perspective of psychosomatics*, Routledge London 1998.
- Grumley J. E.** – *History and Totality: radical historicism from Hegel to Foucault*, Routledge 1989.
- Gutting G.** – *M. Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press 1989.
- Haber H. F.** – *Beyond Postmodern Politics: Lyotard, Rorty, Foucault*, Routledge 1994.
- Hacking I.** – *Historical Ontology*, Harvard University Press, London 2002.
- Han B.** - *Foucault's Critical Project: between the Transcendental and the Historical*, California: Stanford University Press 2003.
- Hans J. S.** - *The site of our lives : the self and the subject from Emerson to Foucault*, Albany : State University of New York Press 1995.
- Hindess B.** – *Discourses of Power: from Hobbes to Foucault*, Oxford Blackwell 1996.
- Honneth A.** – *The Critique of Power: reflective stages in a critical social theory*, Cambridge MIT Press 1993.
- Horrocks, C., Zoran J.** - *Introducing Foucault*. New York: Totem Books, 1997.
- Hunt A., Wickham G.** – *Foucault and the Law: towards a sociology of law as governance*, Pluto Press, London 1994.
- Jay M.** – *The Limits of Limit-experience: Bataille and Foucault*, Berkeley, University of California 1993.
- Jones C., Porter R.** – *Reassessing Foucault: power, medicine and the body*, Routledge 1994.
- Kendal G., Wickham G.** – *Using Foucault's methods*, London Sage 1999.
- Kogler H. H.** – *The Power of Dialogue: critical hermeneutics after Gadamer and Foucault*, Cambridge MIT Press 1999.

- Kurzweil E.** - *The Age of Structuralism: From Levi-Strauss to Foucault*, Transaction, 1996.
- Kusch. M.** - *Foucault's strata and fields : an investigation into archaeological and genealogical science studies*, Dordrecht Boston Kluwer Academic Publishers 1991.
- Lanigan R.L.** – *The Human Science of Communicology: a phenomenology of discourse in Foucault and Merleau-Ponty*, Pittsburgh: Duquesne UP 1992.
- Lecourt D.** - *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, NLB, London 1975.
- Lecourt D.** – *The Mediocracy, French philosophy since the mid-‘70s*, Verso London 2001.
- Lemert C., Gillan G.** – *M. Foucault: social theory as transgression*, New York: Columbia University Press 1982.
- Lentricchia F.** – *Ariel and the Police: Michel Foucault*, William James, Wallace Stevens, University of Wisconsin Press 1988.
- Leventhal R. S.** - *Reading after Foucault: institutions, disciplines, and technologies of the Self in Germany, 1750-1830*, Wayne State University Press 1995.
- Levy N.** - *Being Up-To-Date: Foucault, Sartre, and Postmodernity*. New York: Peter Lang 2001.
- Mahon, M.** - *Foucault's Nietzschean genealogy: Truth, power, and the subject*. Albany, NY: State University of New York Press 1992.
- Major-Poetzl P.** – *M. Foucault's Archaeology of Western Culture: toward a new science of history*, University of North Carolina Press 1983.
- Marsden R.** – *The Nature of Capital: Marx after Foucault*, Routledge UK 1999.
- Marshall J. D.** - *Michel Foucault: Personal Autonomy and Education*, Philosophy and Education, Volume 7, Kluwer Academic Publishers 1996.
- May T.** - *Between Genealogy and Epistemology*, University Park: Pennsylvania State, University Press 1993.
- May T.** - *Philosophy of Foucault*, Montreal: McGill-Queen's University Press 2006.
- McCumber J.** – *Philosophy and Freedom: Derrida, Rorty, Habermas, Foucault*, Indiana University Press 2000.
- McGushin, E. F.** - *Foucault's Askesis: an introduction to the philosophical life*, NorthWestern University Press 2007.
- McHoul A. W., Grace W.** – *A Foucault Primer: discourse, power and the subject*, Melbourne, Melbourne University Press, 1993.
- McNay, L.** - *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Boston, NorthEastern University Press 1993.
- McNay, Lois.** - *Foucault: A Critical Introduction*. New York: Continuum, 1994.
- McWhorter L.** – *Bodies and Pleasures: Foucault and the politics of sexual Normalization*, Indiana University Press 1999.
- Meaghan M., Patton P.** - *Michael Foucault: Power, truth, strategy*. Sydney: Feral Publications 1979.
- Megill A.** - *Prophets of Extremity*, Berkeley: University of California Press, 1985.
- Mehlman J., Massumi B.** - *Foucault/ Blanchot*, editions Zone Books, New York 1987, (Blanchot Maurice - “Foucault as I Imagine Him”).
- Middleton S.** - *Disciplining Sexuality: Foucault, Life Histories and Education*, Teachers College Press, 1997.
- Mills S.** - *Michel Foucault*, Routledge 2003.
- Minson J.** – *Genealogies of Morals: Nietzsche, Foucault, Donzelot and the eccentricity of ethics*, London Macmillan, 1985.

- Molinaro Nina L.** - *Foucault, feminism, and power: reading Esther Tusquets*, Lewisburg: Bucknell University Press London Cranbury 1991.
- Moore, S. D.** - *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*, Minneapolis: Fortress 1994.
- Morillas Julian L., Michel Foucault** - *Language to Infinity*, Audio Scholar 1996.
- Newman S.** - *Power and Politics in Poststructuralist Thought: New Theories of the Political*, Routledge 2005.
- Nigro R.** – *Foucault, Lecteur et Critique de Marx*, Bidet/ Kouvelakis (ed.) 2001.
- Nilson H.** – *M. Foucault and the Games of Truth*, Macmillan 1998.
- O'Farrell C.** – *Foucault: Historian or Philosopher?* Macmillan Press (London), and St Martin's Press (USA), 1989.
- O'Farrell C.** – *Michel Foucault*, London: Sage Publications, Core Cultural Theorists series 2005.
- O'Hara Daniel T.** - *Radical Parody: American culture and critical agency after Foucault, (Social Foundations of Aesthetic Forms)*, Columbia University Press 1992.
- O'Leary T.** - *Foucault and the Art of Ethics*, Continuum International Publishing Group 2003.
- Olssen M.** – *M. Foucault: Materialism and Education*, Boulder, Colorado Paradigm Publishers 2006.
- Olssen M.** - *Toward a Global "Thin" Community: Nietzsche, Foucault and the Cosmopolitan Commitment*. Boulder, Colorado: Paradigm Publishers 2008.
- Owen D.** - *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and The Ambivalence of Reason*, Routledge, London 1998.
- Payne M.** – *Reading Knowledge: an introduction to Barthes, Foucault and Althusser*, Cambridge: Blackwell, 1997.
- Petersen A., Bunton R.** - *Foucault, Health and Medicine*. London and New York: Routledge 1997.
- Pheby K. C.** – *Interventions: Displacing the Metaphysical Subject*, Maitsonneuve Press, U.S. 1988.
- Pickett B.** – *On the Use and Abuse of Foucault on politics*, Lanham, Maryland: Lexington Books, 2005.
- Poster M.** – *Critical Theory and Poststructuralism: in search of a context*, Cornell University, Ithaca, NY. 1989
- Poster M.** - *Foucault, Marxism & History: Mode of Production versus Mode of Information*, Oxford: Polity Press, 1984.
- Poster M.** – *The Mode of Information: Poststructuralism and social context*, Chicago: University of Illinois Press, 1990.
- Prado C. G.** – *Starting with Foucault: an introduction to genealogy*, The Perseus Books Group 2000.
- Prado C. G.** - *Searle and Foucault on Truth*, Cambridge University Press 2005.
- Prado C. G.** - *Foucault's Legacy*, Continuum International Publishing Group Ltd 2009.
- Preece J.** – *Using Foucault and feminist theory to explain why some adults are excluded from British university education*, Edwin Mellen Press 1999.
- Privitera W., Keller J.** – *Problems of Style: M. Foucault's epistemology*, Albany, State University of New York Press 1995.
- Quinby L.** – *Freedom, Foucault and the Subject of America*, Northeastern University Press, Boston, MA 1991.
- Rabinow P., Dreyfus H.** - *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press 1983.

- Racevskis K.** – *M. Foucault and the Subversion of Intellect*, Ithaca, Cornell University Press, 1983.
- Racevskis K.** – *Critical Essays on Michel Foucault*, G.K. Hall & Company 1999.
- Rajchman J.** – *Truth and Eros: Foucault, Lacan and the question of ethics*, Routledge 1991.
- Rajchman J.** – *M. Foucault, The Freedom of Philosophy*, New York: Columbia University Press 1985.
- Ransom J.S.** - *Foucault's Discipline, The politics of subjectivity*, Duke University Press 1997.
- Ray S. Alan** - *The modern soul: Michel Foucault and the theological discourse of Gordon Kaufman and David Tracy*, Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Rella F.** – *The Myth of the Other: Lacan, Deleuze, Foucault, Bataille*, Maiseonneuve Press, Washington 1994.
- Revel J.** - *Le Vocabulaire de Foucault*, editions Ellipses, Paris 2002.
- Robinson K.** - *Michel Foucault and the Freedom of Thought*, Edwin Mellen Press 2001.
- Rose N.** - *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- Rosemann P. W.** – *Understanding scholastic thought with Foucault*, Palgrave Macmillan 1999.
- Sawicki J.** – *Discipling Foucault: feminism, power and the body*, Routledge London 1991.
- Schuld J. J.** - *Foucault and Augustine: Reconsidering Power and Love*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 2003.
- Scott C. E.** – *The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press 1990.
- Sedwick P.** – *Psycho-politics: Laing, Foucault, Goffman, Szasz and the future of mass psychiatry*, Peter Sedgwick. New York: Harper & Row, 1982.
- Shapiro G.** - *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*. Chicago: Chicago University Press 2003.
- Shapiro M. J.** - *Language and political understanding: the politics of discursive practices*, New Haven : Yale University Press 1981.
- Sheridan A.** - *Michel Foucault: The Will to Truth*, Routledge 1993.
- Shumway D. R.** – *M. Foucault*, University Press of Virginia 1992.
- Silverman H. J.** – *Philosophy and Non-philosophy since Merleau Ponty*, Routledge 1988.
- Simons J.** - *Foucault and the Political, Thinking the Political*, Routledge, London 2001.
- Smart B.** – *Foucault, Marxism and critique*, Routledge & Kegan Paul, New York 1983.
- Smart B.** – *M. Foucault*, Tavistock Publications, London 1985.
- Smart B.** (ed.) - *Michel Foucault, Critical Assessments: Archaeology, Genealogy and Politics*. London and New York: Routledge 1994.
- Smart B.** – *Modern Conditions, Postmodern Controversies*, in eBook electronic medium, Taylor and Francis eBookstore 2002.
- Smart B.** – *Facing Modernity: Ambivalence, Reflexivity and Morality*, Sage, London 1999.
- Stauth G.** – *Revolution is Spiritless Times: An Essay on the Inquiries of Michel Foucault on the Iranian Revolution*, National University of Singapore 1991.
- Stoler L.** – *Race and the Education of desire: Foucault's history of sexuality and the*

- colonial order of things*, Duke University Press, Durham, NC 1995.
- Stratton J., Arbor A.** – *Writing Sites: a genealogy of the postmodern world*, University of Michigan Press 1992.
- Szokolczai A.** – *The Genesis of Modernity*, Routledge, London and New York 2003.
- Szokolczai A.** – *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works*. London, Routledge 1998.
- Tilottama R.** – *Deconstruction and the remainders of phenomenology: Sartre, Derrida, Foucault, Baudrillard*, Stanford University Press 2002.
- Trigo B.** – *Foucault and Latin America: appropriations and deployments of discursive analysis*, New York : Routledge 2002.
- Visker R.** – *Truth and Singularity: taking Foucault into phenomenology*, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers 1999.
- Visker R.** – *Michel Foucault: Genealogy as Critique*, Verso 1995.
- Widder N.** - *Genealogies of Difference*, University of Illinois Press 2002.
- Wolin R.** - *The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism*. New York: Columbia University Press, 1992.
- Wuthnow, Hunter, Bergesen, Kurzweil** – *Cultural Analysis: the work of Berger, Douglas, Foucault and Habermas*, Routledge and Kegan Paul, London 1984.
- Yoon P. J.** – *Rationality and Social Criticism: Habermas, Foucault and beyond*, Chuncheon, Korea: Kangweon National University Press, 1989.

JOURNALS – Άρθρα για τον Michel Foucault

A

- Amiot M.**: “Le Relativisme Culturaliste de Michel Foucault”, *Les Temps Modernes* 248, 1967, pp. 1272-98.
- Amigot P. & Pujal M.**, On Power, Freedom, and Gender, A Fruitful Tension between Foucault and Feminism, *Theory Psychology* 2009; 19; 646
- Armstrong P.**: “The Influence of Michel Foucault on Accounting Research”, *Critical Perspectives on Accounting* 5 1994, pp.25-55.
- Actes du colloque**: Michel Foucault philosophe, Seuil Paris 1989.
- Ansell-Pearson K.**: “The Significance of Michel Foucault’s Reading of Nietzsche”, *Nietzsche-Studien* 20 1991.
- Auzias Jean-Marie**: Michel Foucault: Qui suis-je?, *La Manufacture* Paris 1986.
- Atterton Peter**, Power's blind struggle for existence: Foucault, genealogy and Darwinism *History of the Human Sciences* 1994; 7; 1
- Aladjem Terry K.** The Philosopher's Prism: Foucault, Feminism, and Critique *Political Theory*, Vol. 19, No. 2. (May, 1991), pp. 277-291
- Al-Amoudi Ismael** Redrawing Foucault's Social Ontology *Organization* 2007; 14; 543
- Amster Matthew H.** The Social Optics of Space: Visibility and Invisibility in the Borderlands of Borneo *Space and Culture* 2008; 11; 176
- Anderson Gary L. and Jaime Grinberg** Educational Administration as a Disciplinary Practice: Appropriating Foucault's View of Power, Discourse, and Method *Educational Administration Quarterly* 1998; 34; 329
- Aron, Harry**, "Wittgenstein's Impact on Foucault." Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought. Proceedings of the *Second International Wittgenstein Symposium*, 29 August to 4 September 1977. Vienna: Holder, Pichler, Tempisky, 1978. pp. 58-60.
- Aronowitz, Stanley**, "History as Disruption: On Benjamin and Foucault." *Humanities in Society* 2 (Spring 1979), 125-147.

- Aronson, Alfred Lars**, "Medicine: History and Theory." *Yale Review* 63 (1974), 473-476.
- Arditi, Jorge**, "The Feminization of Etiquette Literature: **Foucault**, Mechanisms of Social Change, and the Paradoxes of Empowerment." *Sociological Perspectives* 39 (Fall 1996), 417-434.
- Armstrong, D.**, "The Subject and The Social in Medicine: An Appreciation of Michel **Foucault**." *Sociology of Health and Illness* 7:1 (1985), 108-117.
- Arac, Jonathan**, "**Foucault** and Central Europe: A Polemical Speculation." *boundary* 2 21 (Fall 1994), 197-210.
- Archambault, Paul J.**, "Michel **Foucault**'s Last Discourse on Language." *Papers on Language and Literature* 21 (Fall 1985), 433-442.
- Archard, David**, "Forgetting **Foucault**: A Reply to Hugh Silverman's 'Michel **Foucault**'s Nineteenth-Century System of Thought and the Archaeological Sleep." *Seminar* IV (1980), 8-15.
- Arac, Jonathan**, "The Function of **Foucault** at the Present Time." *Humanities in Society* 3 (Winter 1980), 73-86.
- Anchor, Robert**, "Michel **Foucault**: Subversions of the Subject." *History and Theory* 34:1 (1995), 122-132.
- Amulree, Lord**, "Evolution of the Clinic." *Books and Bookman* 19:4 (1974), 53.
- Amico, Robert, d'**, "Desire and the Commodity Form." *Telos* 35 (1978), 88-122.
- Amariglio, Jack L.**, "The Body, Economic Discourse, and Power: An Economist's Introduction to **Foucault**." *History of Political Economy* 20:4 (Winter 1988), 583-613.
- Allen, Robert van Roden**, "Discourse and Sexuality: Toward the Texture of Eros." *Semiotext(e)* 4:1 (1981), 249-258.
- Allen, Barry**, "Government in **Foucault**." *Canadian Journal of Philosophy* 21 (December 1991), 321-440.
- Albury, W. R. and D. R. Oldroyd**, "From Renaissance Mineral Studies to Historical Geology, in the Light of Michel **Foucault**'s The Order of Things." *British Journal of Historical Science* 10 (1977), 187-215.
- Adamowski, T.**, "Sex in the Head." *Canadian Forum* 59 (1979), 40-42.
- Albury Kath**, Reading Porn Reparatively, *Sexualities* 2009; 12; 647

B

- Basaure Mauro**, **Foucault** and the 'Anti-Oedipus movement': psychoanalysis as disciplinary power, *History of Psychiatry* 2009; 20; 340
- Beysade J.M.**: Mais quoi ce sont le fous: sur un passage controversé de la "première méditation", *Revue de métaphysique et de morale* 3 1973.
- Badinter R., Hug J.-C.** et. al. (eds.): Michel **Foucault**: Une Histoire de la vérité, Syros Paris 1985.
- Blot Jean**: "Michel **Foucault**: Surveiller et punir", *N.R.F.* no.276 12/1975.
- Balbus I.**: "Disciplining Women: Michel **Foucault** and the power of feminist discourse", *Praxis internationale* 5(4) 1986.
- Bird J. F.**: "**Foucault**: Power and Politics", in *Politics and Social Theory*, Peter Lassman (ed.), Routledge London 1989.
- Brede Rudinger**: Aussage und Discours: Untersuchungen zu Discours-Theorie bei Michel **Foucault**, Peter Lang, Frankfurt 1985.
- Bove Paul A.**: "The **Foucault** Phenomenon: The problematics of style", foreword to Deleuze: **Foucault**.

- Beigbeder M.:** “En Suivant le cours de **Foucault**”, *Esprit* vol.35 no.7 1967, pp.1066-69.
- Blanchot M.:** Michel **Foucault** tel que je l’imagine, Fata Morgana Montpellier 1986.
- Bourdieu P.:** “Non chiedetemi chi sono. Un Profilo di Michel **Foucault**”, *L’Indice* I, 1984, pp.4-50.
- Bell Vikki** Dreaming and Time in **Foucault's** Philosophy *Theory Culture Society* 1994; 11; 151
- Bailey Stephen** A Comment on Alec McHoul's Reading of **Foucault** and Garfinkel on the Sexual *Theory Culture Society* 1988; 5; 111
- Braidotti Rosi** In Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism *Theory Culture Society* 2008; 25; 1
- Bracken Christopher** coercive spaces and spatial coercions: althusser and **foucault** *Philosophy Social Criticism* 1991; 17; 229
- Brown P.L.** Epistemology and Method: Althusser, **Foucault**, Derrida *Philosophy Social Criticism* 1975; 3; 147
- Baert Patrick** **Foucault's** history of the present as self-referential knowledge acquisition *Philosophy Social Criticism* 1998; 24; 111
- Bernauer James** Confessions of the soul: **Foucault** and theological culture *Philosophy Social Criticism* 2005; 31; 557
- Bernauer James and Michel Foucault: Foucault** at the collège de France ii: **James Bernauer** (introduction) A course summary *Philosophy Social Criticism* 1981; 8; 350
- Bernauer James & Michel Foucault: Foucault** at the collège de France i: A course summary *Philosophy Social Criticism* 1981; 8; 235
- Bernauer James** Michel **Foucault's** ecstatic thinking *Philosophy Social Criticism* 1987; 12; 156
- Bernauer James** An uncritical **Foucault? Foucault** and the Iranian Revolution *Philosophy Social Criticism* 2006; 32; 781
- Burkitt Ian** Overcoming Metaphysics: Elias and **Foucault** on Power and Freedom *Philosophy of the Social Sciences* 1993; 23; 50
- Barham Peter** Responses to Colin Gordon's Paper: **Foucault** and the psychiatric practitioner *History of the Human Sciences* 1990; 3; 327
- Bennett Jane** "How is it, Then, That We Still Remain Barbarians?": **Foucault**, Schiller, and the Aestheticization of Ethics *Political Theory* 1996; 24; 653
- Bevir Mark** **Foucault** and Critique: Deploying Agency Against Autonomy *Political Theory* 1999; 27; 65
- Buker Eloise A.** Hidden Desires and Missing Persons: a Feminist Deconstruction of **Foucault** *Political Research Quarterly* 1990; 43; 811
- Brownlie Julie** Tasting the Witches’ Brew: **Foucault** and Therapeutic Practices *Sociology* 2004; 38; 515
- Borch Christian** Systemic Power: Luhmann, **Foucault**, and Analytics of Power *Acta Sociologica* 2005; 48; 155
- Burrell Gibson** Modernism, Post Modernism and Organizational Analysis 2: The Contribution of Michel **Foucault** *Organization Studies* 1988; 9; 221
- Brewis Joanna** The Making’ of the ‘Competent’ Manager: Competency Development, Personal Effectiveness and **Foucault** *Management Learning* 1996; 27; 65
- Beckett Antony and Nayak Ajit** The reflexive consumer *Marketing Theory* 2008; 8; 299
- Beresford Annette D.** **Foucault's** Theory Of Governance And The Deterrence Of Internet Fraud *Administration & Society* 2003; 35; 82

- Barratt Edward** The later **Foucault** in organization and management studies *Human Relations* 2008; 61; 515
- Boyce Paul** Truths and (Mis)representations: Adrienne Rich, Michel **Foucault** and Sexual Subjectivities in India *Sexualities* 2008; 11; 110
- Barnett C.** Culture, government and spatiality: Reassessing the 'Foucault effect' in cultural-policy studies *International Journal of Cultural Studies* 1999; 2; 36
- Bobrow-Strain Aaron White** bread bio-politics: purity, health, and the triumph of industrial baking *Cultural Geographies* 2008; 15; 19
- Brenner Neil** **Foucault's** New Functionalism *Theory and Society*, Vol. 23, No. 5. (Oct., 1994), pp. 679-709
- Bradley Arthur** Thinking the outside: **Foucault**, Derrida and negative theology *Textual Practice* 16(1), 2002, 57–74 Taylor & Francis Ltd
- Braun Kathrin** Biopolitics and Temporality in Arendt and **Foucault**, *Time Society* 2007; 16; 5
- Besley Tina** **Foucault**, truth telling and technologies of the self in schools *Journal of Educational Enquiry*, Vol. 6, No. 1, 2005
- Biddick Kathleen** The cut of genealogy: pedagogy in the blood *Journal of Medieval, Early Modern Studies* 30:3 2000 Duke University Press
- Bernstein, M. A.**, "Street-Foucault." *University Publishing* 13 (Summer 1984),
- Bersani, Leo**, "The Subject of Power." *diacritics* 7 (1977), 2-21.
- Bernauer, James**, "The Sounds of Silence." *Commonweal* 113 (17 January 1986), 17-20.
- Bernauer, James**, "The Prisons of Man: An Introduction to **Foucault's** Negative Theology." *International Philosophical Quarterly* 27 (December 1987), 365-380.
- Bernauer, James W.**, "Beyond Life and Death: On **Foucault's** Post-Auschwitz Ethic." *Philosophy Today* 32 (Summer 1988), 128-142.
- Bennington, Geoff P.**, "Cogito Incognito: **Foucault's** 'My Body, This Paper, This Fire.'" *Oxford Literary Review* 4 (1979), 5-8.
- Ben-Menahem, Yemima**, "Michel **Foucault**: History as Therapy." *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 19:4 (1996), 579-
- Batkin, Norton**, "Conceptualizing the History of Contemporary Museum: On **Foucault** and Benjamin." *Dialogue and Universalism* 6:3 (1996), 43-
- Baudrillard, Jean**, "Forgetting **Foucault**." Translated by Nicole Dufresne. *Humanities in Society* 3 (Winter 1980), 87-111.
- Bell, David F.**, "**Foucault**, Conventions, and New Historicism." In *Signs of Change* State University of New York Press, 1996. pp. 297-308.
- Butler, Judith**, "**Foucault** and the Paradox of Bodily Inscriptions." *Journal of Philosophy* 86:11 (November 1989), 601-607.
- Burke, Peter**, "Liberator of the Past." *History Today* 35 (March 1985), 6-7.
- Bruzina, Ron**, "Comments on "On the Ordering of Things: Being and Power in Heidegger and **Foucault**." *Southern Journal of Philosophy* 28: supplement (1989)
- Brodeur, Jean-Paul**, "McDonnell on **Foucault**: Supplementary Remarks." *Canadian Journal of Philosophy* 7 (1977), 555-568.
- Brown, B., and M. Cousins**, "The Linguistic Fault: The Case of **Foucault's** Archaeology." *Economy and Society* 9:3 (August 1980), 251-278.
- Breuer, Stefan**, "**Foucault** and Beyond: Towards a Theory of the Disciplinary Society." *International Social Science Journal* 41 (May 1989), 235-247.
- Bove, Paul A.**, "Madness, Medicine, and the State." In *Mastering Discourse: The Politics of Intellectual Culture*. Duke University Press, 1992. pp. 215-229.

- Bove, Paul A.**, "Intellectuals at War: Michel **Foucault** and the Analytics of Power." *SubStance* 37-38 (1982), 36-55.
- Bove, Paul A.**, "Mendacious Innocents, or, the Modern Genealogist as Conscientious Intellectual: Nietzsche, **Foucault**, Said." *Boundary 2* 9:3/10:1 (1981), 359-388.
- Bove, Paul A.**, "The End of Humanism: Michel **Foucault** and the Power of Disciplines." *Humanities in Society* 3 (Winter 1980), 23-40.
- Bogard, William**, "Discipline and Deterrence: Rethinking **Foucault** on the Question of Power in Contemporary Society." *Social Science Journal* 28:3 (July 1991), 325-346.
- Blake, Nancy**, "Psychoanalysis and Femininity." *Structuralist Review* 1:2 (1978), 90-96.
- Blair, Carole, and Martha Cooper**, "The Humanist Turn in **Foucault's** Rhetoric of Inquiry." *Quarterly Journal of Speech* 73 (May 1987), 151-171.
- Biesta, Gert J. J.**, "Pedagogy Without Humanism: **Foucault** and the Subject of Education." *Interchange* 29:1 (1998), 1-
- Birken, Lawrence**, "Developmentalism and Its Discontents: From Darwin to **Foucault** and Wallerstein." *Annals of Scholarship* 6: 2-3 (1989)
- Bevis, Phil, Michele Cohen and Gavin Kendall**, "Archaeologizing Genealogy: Michel **Foucault** and the Economy of Austerity." *Economy and Society* 18:3 (August 1989), 323-345.
- Bevir, Mark**, "**Foucault**, Power, and Institutions." *Political Studies* 47:2 (1999), 345-
- Bersani, Leo**, "Pedagogy and Pederasty" in Richard Poirier, Ed. *Raritan Reading* New Brunswick, NJ: Rutgers University Pres, 1990. pp. 1-7.
- Bersani, Leo**, "**Foucault**, Freud, Fantasy, and Power." *GLQ* 2:1/2 (1995), 11-33.

C

- Cooper D. & Tinker T.**: "Accounting and Praxis: Marx after **Foucault**", *Critical Perspectives on Accounting* 5 1994.
- Cercle d'Epistemologie**: "A Michel **Foucault**", *Cahiers pour l'analyse* 9 1968, pp.6-8.
- Chatelet F.**: "**Foucault** precise la methode", *La Quinzaine Litteraire* I 1968, p.28.
- Chatelet F.**: "L'Archeologie du Savoir", *La Quinzaine Litteraire* I 1969, pp.3-4.
- Cohen Ed.**: "**Foucauldian** Necrologies: 'Gay' politics, politically gay?", *Textual Practice* vol.2 no.1 1988, pp.87-99.
- Colombel J.**: "Les Mots de **Foucault** et les Choses", *La Nouvelle Critique* 1967, pp.8-13.
- Corvez M.**: "Le Structuralisme de Michel **Foucault**", *Revue Thomiste* 68 1968, pp. 101-24.
- Cottier G.**: "La mort de l'homme: une lecture de Michel **Foucault**", *Revue Thomiste* 86 1986, pp.269-82.
- Comay Rebecca**: "Excavating the Repressive Hypothesis: Aporias of liberation in **Foucault**", *Telos* 67, 1986, pp. 111-119.
- Cote, M.**: "The Italian **Foucault**: Subjectivity, Valorization, Autonomia", *Politics and Culture* 3, 2003.
- Chalumeau Jean-Luc**: *La pensee en France de Sartre a Foucault*, Nathan Paris 1971.
- Cutrofello Andrew** **Foucault** on tragedy *Philosophy Social Criticism* 2005; 31; 573
- Cronin Ciaran** Bourdieu and **Foucault** on power and modernity *Philosophy Social Criticism* 1996; 22; 55
- Connolly William E.** Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel **Foucault** *Political Theory* 1993; 21; 365

- Connolly William E. I. Taylor, Foucault, and Otherness** *Political Theory* 1985; 13; 365
- Corlett, Jr. William S. Pocock Foucault, Forces of Reassurance** *Political Theory* 1989; 17; 77
- Chan Andrew and Garrick John** Organization Theory in Turbulent Times: The Traces of **Foucault's** Ethics *Organization* 2002; 9; 683
- Clegg Stewart** Weber and **Foucault**: Social Theory for the Study of Organizations *Organization* 1994; 1; 149
- Caldwell Raymond** Agency and Change: Re-evaluating **Foucault's** Legacy *Organization* 2007; 14; 769
- Chan Andrew** Redirecting Critique in Postmodern Organization Studies: The Perspective of **Foucault** *Organization Studies* 2000; 21; 1059
- Crossley Nick** Body-Subject/ Body-Power: Agency, Inscription and Control in **Foucault** and Merleau-Ponty *Body Society* 1996; 2; 99
- Cooper Martha and Blair Carole** **Foucault's** Ethics *Qualitative Inquiry* 2002; 8; 511
- Cawley R. McGregor and Chaloupka William** American Governmentality: Michel **Foucault** and Public Administration *American Behavioral Scientist* 1997; 41; 28
- Callewaert Staf** Bourdieu, Critic of **Foucault**: The Case of Empirical Social Science against Double-Game-Philosophy *Theory Culture Society* 2006; 23; 73
- Callinicos Alex** **Foucault's** Third Theoretical Displacement: Technology of the Self *Theory Culture Society* 1986; 3; 171
- Coles, Robert**, "From Torture to Technology." *New Yorker* 54 (29 January 1979), 95-98.
- Coles, Romand**, "**Foucault's** Dialogical Artistic Ethos." *Theory, Culture & Society* 8 (1991), 99-120.
- Colebrook, Claire**, "Ethics, Positivity, and Gender: Goucault, Aristotle, and the Care of the Self." *Philosophy Today* 42:1/4 (Spring 1998), 40-
- Colburn, Kenneth, Jr.**, "Desire and Discourse in **Foucault**: The Sign of the Fig Leaf in Michelangelo's David." *Human Studies* 10:1 (1987), 61-79.
- Colapietro, Vincent**, "American Evasions of **Foucault**." *Southern Journal of Philosophy* , 36:3 (Fall 1998), 329-
- Cohen, Stanley**, "The Archaeology of Power." *Contemporary Sociology* 7 (1978), 566-568.
- Cohen, Stan**, "Souls in Confinement." *Times Higher Education Supplement* (27 January 1978), 17.
- Cohen, Richard A.**, "Merleau-Ponty, the Flesh and **Foucault**." *Philosophy Today* 28 (Winter 1984), 329-338.
- Clemons, Walter**, "Men Behind Bars" *Newsweek* (9 January 1978), 45.
- Clifford, Michael R.**, "Crossing (out) the Boundary: **Foucault** and Derrida on Transgressing Transgression." *Philosophy Today* 31 (Fall 1987), 223-233.
- Close, Anthony**, "Centering the De-Centerers: **Foucault** and Las Meninas." *Philosophy and Literature* 11:1 (April 1987), 21-36.
- Cobb, Richard**, "A Triple Murder." *New Society* (8 June 1978), 550-552.
- Clark, Elizabeth A.**, "**Foucault**, the Fathers, and Sex." *Journal of the American Academy of Religion* 56 (Winter 1988), 619-641.
- Clark, Michael**, "Putting Humpty Together Again: Essays Toward Integrative Analysis." *Poetics Today* 3:1 (1982), 159-170.
- Caws, Peter**, "Medical Change." *New Republic* (10 November 1973), 28-30.

- Caws, Peter**, "Language as the Human Reality." *New Republic* (27 March 1971), 28.
- Castellani, Brian**, "Michel **Foucault** and Symbolic Interactionism: the Making of a New Theory of Interactionism." *Studies in Symbolic Interaction* 22 (1999), 247-
- Casey, Edward S.**, "The Place of Space in *The Birth of the Clinic*." *Journal of Medicine and Philosophy* 12 (November 1987), 351-356.
- Cavallari, Hector Mario**, "*Savoir* and *Pouvoir*: Michel **Foucault**'s Theory of Discursive Practice." *Humanities in Society* 3 (Winter 1980), 55-72.
- Cartledge, Paul**, "Getting/After **Foucault**: Two Postantiques Responses to Postmodern challenges." *Gender & History* 9:3 (19--)
- Carroll, David**, "The Subject of Archaeology or the Sovereignty of the Episteme." *Modern Language Notes* 93 (1978), 695-722.
- Canguilhem, Georges**, "Report from Mr. Canguilhem on the Manuscript Filed by Mr. Michel **Foucault**, Direct of the Institut Francais of Hamberg, in order to Obtain Permission to Print His Principal Thesis for the Doctor of Letters." Translated by Ann Hobart and Arnold I. Davidson. *Critical Inquiry* 21 (Winter 1995), 275-281.
- Canguilhem, Georges**, "On *Histoire de la folie* as an Event." *Critical Inquiry* 21 (Winter 1995), 282-286.
- Culler, Jonathan**, "Language and Knowledge." *Yale Review* , 62 (1972), 290-296.
- Cranston, Maurice**, "Men and Ideas: Michel **Foucault**." *Encounter*, 30:6 (1968), 34-42.
- Cocks, Joan**, "Complementarity or Contradiction." *Intellectual History Newsletter*, 20 (1998) (From a roundtable on "**Foucault** and Historical Materialism").
- Coveney, J.**, "The Government and Ethics of Health Promotion: The Importance of Michel **Foucault**." *Health Education Research* , 13:3 (1998), 459-
- Cooper, Davina**, "Productive, Relational and Everywhere?: Conceptualising Power and Resistance within **Foucauldian** Feminism." *Sociology* 28 (May 1994), 435-454.
- Cook, Deborah**, "Umbrellas, Laundry Bills, and Resistance: The Place of **Foucault**'s Interviews in His Corpus." *Clio* 21 (Winter 1992), 145-155.
- Cook, Deborah**, "Nietzsche and **Foucault** on Ursprung and Genealogy." *Clio* 19:4 (Summer 1990), 299-309.
- Comfort, Alex**, "Breakdown and Repair." *Guardian* (5 May 1967), 7.
- Connolly, William E.**, " ." *Political Theory* 13 (August 1985), 265-285.
- Colwell, C.**, "The Retreat of the Subject in the Late **Foucault**." *Philosophy Today* 38 (Spring 1994), 56-69.

D

- Davidson A.**: "Conceptual analysis and conceptual history: **Foucault** and philosophy", *Stanford French Review* 8 1984, pp.105-22.
- Daumezon G.**: "Lecture historique de l'histoire de folie de Michel **Foucault**", *Evolution Psychiatrique* 36 1971, pp.227-42.
- Dagognet F.**: "Archeologie ou histoire de la medicine", *Critique* 21 1965, pp.436-47.
- Davis Whitney** History and the Laboratory of Sexuality, *Foucault at Berkeley: Twenty Years Later - Symposium at Townsend Center for the Humanities/Institute for European Studies*, UC Berkeley, October 16, 2004.
- Daniel J.**: "La Passion de Michel **Foucault**", *Le Nouvel Observateur* 24 1984.
- Dispot L.**: "Une Soiree chez Michel **Foucault**", *Masques* 25-26 1985, pp. 163-167.
- Droit Roger-Pol**: "**Foucault**, passé-frontieres de la philosophie, *Le Monde* 6 1986.
- Duverger M.**: "Le Pouvoir et le Prison. Michel **Foucault** conteste par des historiens", *Le Monde* 4 1980.

- Dreyfus H. & Rabinow P.:** Michel **Foucault**- Un parcours philosophique, Gallimard Paris 1988.
- Dews Peter:** "The Return of the Subject in the Late **Foucault**", *Radical Philosophy* 51 1989.
- De Certeau M.:** "The Black Sun of Language: **Foucault**", *Heterologies* Minneapolis 1986.
- Dallmayr Fred.:** "Pluralism Old and New: **Foucault** on Power", in *Polis and Praxis*, Dallmayr Fred (ed.), MIT Press Cambridge 1990.
- Dreyfus Hubert L.:** "Beyond Hermeneutics: Interpretation in Late Heidegger and Recent **Foucault**", in Shapiro G. & Sica A.: *Hermeneutics*, pp.66-83, University of Massachusetts Press 1984.
- Delorme Michel** (ed.): *Penser la Folie: Essais sur Michel Foucault*, Galilee 1992.
- Dauk Elke:** *Denken als Ethos und Methode: Foucault* lesen, D. Reimer, Berlin 1989.
- Dwyer Philip G.,** 'It Still Makes Me Shudder', *Memories of Massacres and Atrocities during the Revolutionary and Napoleonic Wars*, *War in History* 2009; 16; 381
- Daix P.:** "Structure du structuralisme: II Althusser et **Foucault**", *Les Lettres francaises* no.1239 3-9 Jul 1968.
- Donnelly Michael**, et.al. : "La Planete **Foucault**", *Magazine Litteraire* 207 05/1984.
- Dolan Frederick M.** The paradoxical liberty of bio-power: Hannah Arendt and Michel **Foucault** on modern politics *Philosophy Social Criticism* 2005; 31; 369
- Deacon Roger** An analytics of power relations: **Foucault** on the history of discipline *History of the Human Sciences* 2002; 15; 89
- Deacon Roger** A humanist critique of the archaeology of the human sciences *History of the Human Sciences* 2002; 15; 119
- Durst David C.** The Place of the Political in Derrida and **Foucault** *Political Theory* 2000; 28; 675
- Dumm Thomas L. II.** The Politics of Post-Modern Aesthetics: Habermas Contra **Foucault** *Political Theory* 1988; 16; 209
- Digeser Peter** The Fourth Face of Power *The Journal of Politics*, Vol. 54, No. 4. (Nov., 1992), pp. 977-1007
- Datta Ronjon Paul** Politics and Existence: Totems, Dispositifs and Some Striking Parallels between Durkheim and **Foucault** *Journal of Classical Sociology* 2008; 8; 283
- Davidson Alastair** The Uses and Abuses of Gramsci *Thesis Eleven* 2008; 95; 68
- Dean Mitchell** **Foucault's** Obsession with Western Modernity *Thesis Eleven* 1986; 14; 44
- David Luis S.** Reclaiming Antiquity Within the Spaces of Disciplinarity *Thesis Eleven* 2008; 93; 88
- Dixon Maria A.** Transforming Power: Expanding the Inheritance of Michel **Foucault** in Organizational Studies *Management Communication Quarterly* 2007; 20; 283
- Duschinsky Robbie** 'The First Great Insurrection against Global Systems': **Foucault's** Writings on the Iranian Revolution *European Journal of Social Theory* 2006; 9; 547
- Duncan Margaret Carlisle, Eskes Tina B. and Miller Eleanor M.** The Discourse of Empowerment: **Foucault**, Marcuse, and Women's Fitness Texts, *Journal of Sport and Social Issues* 1998; 22; 317

- Duncan Margaret Carlisle**, The Politics of Women's Body Images and Practices: **Foucault**, the Panopticon, and Shape Magazine *Journal of Sport and Social Issues* 1994; 18; 48
- Dent Chris** 'Journalists are the confessors of the public', says one **Foucaultian**, *Journalism* 2008; 9; 200
- D'Agostino, Fred**, "Two Conceptions of Autonomy." *Economy and Society* , 27:1 (February 1998), 28-49.
- Dean, Carolyn J.**, "The Productive Hypothesis: **Foucault**, Gender, and the History of Sexuality." *History and Theory* 33:3 (1994), 271-296.
- Dean, Mitchell**, "Putting the Technological into Government" *History of the Human Sciences* 9 (August 1996), 47-68.
- De Courtivron, Isabelle**, "The Body Was His Battleground." *New York Times Book Review* (10 January 1993), 1+.
- Delaporte, Francois**, "**Foucault**, Epistemology and History." *Economy and Society* 27:2-3 (May 1998), 285-297.
- Derrida, Jacques**, "'To Do Justice to Freud': The History of Madness in the Age of Psychoanalysis." Translated by Anne Pascale Brault and Michael Naas. *Critical Inquiry* 20 (Winter 1994), 227-266.
- Dervin, Daniel**, "Foucault's Pre-emption of Freud's Sexual Discourse and A Return to the Repressed." In *Enactments* Fairleigh Dickinson University Press/ Associated University Presses, 1996. pp. 213-222.
- Deveaux, Monique**, "Feminism and Empowerment: A Critical Reading of **Foucault**." *Feminist Studies* 20 (Summer 1994), 223-247.
- Dews, Peter**, "The *Nouvelle Philosophie* and **Foucault**." *Economy and Society* 8:2 (May 1979), 127-171.
- Dews, Peter**, "Power and Subjectivity in **Foucault**." *New Left Review* 144 (1984)
- Donato, Eugenio**, "Structuralism: The Aftermath." *Sub-Stance* 7 (1973), 9-26.
- Donnelly, Michael**, "**Foucault's** Genealogy of the Human Sciences." *Economy and Society* 11:4 (November 1982), 363-380.
- Dreyfus, Hubert L.**, "**Foucault's** Critique of Psychiatric Medicine." *Journal of Medicine and Philosophy* 12 (November 1987), 311-333.
- Dreyfus, Hubert L.**, "On the Ordering of Things: Being and Power in Heidegger and **Foucault**." *Southern Journal of Philosophy* 28: supplement (1989)
- Driver, F.**, "Power, Space and the Body: A Critical Assessment of **Foucault**." *Environment and Planning D* 3:4 (1985), 425-446.
- Dutton, Michael**, "Disciplinary Projects and Carceral Spread: **Foucauldian** Theory and Chinese Practice." *Economy and Society* 21:3 (August 1992), 276-294.
- Dumont, Matthew P.**, "What is Madness?" *Social Science and Medicine* 2 (1968), 502-504.
- During, Lisabeth**, "Clues and Intimations: Freud, Holmes, **Foucault**." *Cultural Critique* 36 (Spring 1997), 29-

E

- Ey H.**: "Commentaires critiques sur L'histoire de la folie de Michel **Foucault**", *Evolution Psychiatrique* 36 1971, pp.243-58.
- El Kordi M.**: "L'archeologie de la pensee classique selon Michel **Foucault**", *Revue d'histoire economique et sociale* 51 1973, pp.309-35.
- Ewald Fr. & Macherey P.**: "Actualite de Michel **Foucault**", *L'Ane* 40 1989.
- Ewald Francois Foucault** and the contemporary scene *Philosophy Social Criticism* 1999; 25; 81

Evans Fred Genealogy and the problem of affirmation in Nietzsche, **Foucault** and Bakhtin *Philosophy Social Criticism* 2001; 27; 41

Elden Stuart Discipline, health and madness: **Foucault's** Le pouvoir psychiatrique *History of the Human Sciences* 2006; 19; 39

English Leona M. and Irving Catherine J. Reflexive Texts: Issues of Knowledge, Power, and Discourse in Researching Gender and Learning *Adult Education Quarterly* 2008; 58; 267

Earle, William, "Foucault's *The Use of Pleasure* as Philosophy." *Metaphilosophy* 20 (April 1989), 169-177.

Eco, Umberto, "Language, Power, Force" in Umberto Eco, *Travels in Hyperreality: Essays* New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1986. pp. 239-255.

Elders, Fons, "Postscript." In *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*. Fons Elders, Ed. London: Souvenir Press, 1974. pp. 268-302.

Emad, P., "Foucault and Biemel on Representation: A Beginning Inquiry." *Man and World* 12:3 (1979), 284-297.

Engelstein, Laura, "Combined Underdevelopment: Discipline and the Law in Imperial and Soviet Russia." *American Historical Review* 98 (April 1993), 338-381.

F

Frank M.: "Was ist Neostukturalismus?", Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, chapters 7-12.

Figlio K.: Review of *The Birth of the Clinic*, *British Journal for the History of Science* 10 1977, pp.164-67.

Felman S.: "Madness and philosophy or literature's reason", *Yale French Studies* 52 1975, pp.206-28.

Farge A.: "Travailler avec Michel Foucault", *Le Debat* 41 1986, pp.164-67.
 "Foucault a Uppsala. Propos recueillis par Jean Piel", *Critique* 471-72 1986, pp.748-52.

Frow John: "Foucault and Derrida", *Raritan* 5 1985.

Flini Bernard Michel Foucault and comparative civilizational study *Philosophy Social Criticism* 1978; 5; 146

Flynn Bernard Sexuality, knowledge and power in the thought of Michel Foucault *Philosophy Social Criticism* 1981; 8; 330

Flynn Thomas Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot *Philosophy Social Criticism* 2005; 31; 609

Flynn Thomas Foucault as parrhesiast: his last course at the collège de France 1984 *Philosophy Social Criticism* 1987; 12; 213

Fillion Réal Freedom, Responsibility, and the 'American Foucault' *Philosophy Social Criticism* 2004; 30; 115

Flaherty Peter (Con)textual Contest: Derrida and Foucault on Madness and the Cartesian Subject *Philosophy of the Social Sciences* 1986; 16; 157

Feldner Fabio Vighi Heiko Ideology Critique or Discourse Analysis? Zizek against Foucault *European Journal of Political Theory*

Flyvbjerg Bent Habermas and Foucault: thinkers for civil society? *British Journal of Sociology* vol.47 issue2 1998 LSE

Falzon Chris Foucault's Human Being *Thesis Eleven* 1993; 34; 1

Fuchs Martin The Reversal of the Ethnological Perspective: Attempts At Objectifying One's Own Cultural Horizon: Dumont, Foucault, Bourdieu *Thesis Eleven* 1993; 34; 104

- Flynn Thomas R.** Symposiums Papers: **Foucault** and the Politics of Postmodernity *Noûs*, Vol. 23, No. 2, 1989 A.P.A. Central Division Meetings. (Apr., 1989), pp. 187-198
- Fraser Nancy** From Discipline to Flexibilization? Rereading **Foucault** in the Shadow of Globalization *Constellations*, Volume 10, no.2, 2003.
- Flynn Thomas R.** Sartre and Foucault. A Cross Generational Exchange *Sartre Studies International* vol.10 issue 2 2004
- Fraser Nancy** **Foucault** on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions *Praxis International*, Volume 1, no.3, 1981
- Fraser Nancy** Michel **Foucault**: A "Young Conservative"? *Ethics*, Vol. 96, No. 1. (Oct., 1985), pp. 165-184
- Fischler Raphaël** Communicative Planning Theory: A **Foucauldian** Assessment *Journal of Planning Education and Research* 2000; 19; 358
- Frank Arthur W.** Stories of illness as care of the self: a **Foucauldian** dialogue *Health (London)* 1998; 2; 329
- Frank Arthur W.** **Foucault** or not **Foucault**? Commonwealth and American perspectives on health in the neo-liberal state *Health (London)* 1998; 2; 233
- Feldman, Shoshana**, "Madness and Philosophy or Literature's Reason." In *Graphesis: Perspectives in Literature and Philosophy*. Marie-Rose Logan, Ed. *Yale French Studies* 52 (1975), 206-228.
- Ferreira-Buckley, Linda**, "Rescuing the Archives from **Foucault**." *College English* 61:5 (May 1999), 577-
- Fielding, Helen**, "**Foucault** and Merleau-Ponty." *Philosophy Today* 43:1 (Spring 1999), 73-
- Fillion, Real Robert**, "**Foucault** contra Taylor: Whose Sources? Whose Self?" *Dialogue* 34 (Fall 1995), 663-674.
- Fine, Bob**, "Struggles Against Discipline: The Theory and Politics of Michel **Foucault**." *Capital and Class* 9 (1979), 75-96.
- Fine, Bob**, "The Birth of Bourgeois Punishment." *Crime and Social Justice* 13 (1980), 19-26.
- Fisher, Dominique D.**, "Should Feminists Forget **Foucault**?" *Studies in 20th Century Literature* 22:1 (Winter 1998), 227-
- Flaskas, Carmel, and Catherine Humphreys**, "Theorizing About Power: Intersecting the Ideas of **Foucault** with the 'Problem' of Power in Family Therapy." *Family Process* 32:1 (March 1993), 35-47.
- Fleming, Marie**, "Working in the Philosophical Discourse of Modernity: Habermas, **Foucault**, and Derrida." *Philosophy Today* 40 (Spring 1996), 169-178.
- Flynn, Bernard Charles**, "Michel **Foucault** and Comparative Civilizational Study." *Philosophy and Social Criticism and Cultural Hermeneutics* 5:2 (1978), 145-158.
- Flynn, Bernard Charles**, "Michel **Foucault** and the Husserlian Problematic of a Transcendental Philosophy of History." *Philosophy Today* 22 (1978), 224-38.
- Flynn, Thomas R.**, "Truth and Subjectivation in the Later **Foucault**." *Journal of Philosophy* 82 (October 1985), 531-540+.
- Flynn, Thomas R.**, "**Foucault** and the Spaces of History." *Monist* 74 (April 1991), 165-186.
- Flynn, Thomas R.**, "**Foucault** and the Eclipse of Vision." In *Modernity and the Hegemony of Vision*. Berkeley: University of California Press, 1993. pp. 273-286.
- Flynn, Thomas R.**, "Truth is a Thing in the World." *Research in Phenomenology* 23 (1993), 192-201.

- Forrester, John**, "Michel **Foucault** and the History of Psychoanalysis." *History of Science* 18 (1980), 286-301.
- Fox, Nick J.**, "**Foucault**, **Foucauldians** and Sociology." *British Journal of Sociology*, 49:3 (1998), 415-
- Fracchia, Joseph G.**, "**Foucault**, Marx, and the Historical-Materialist Horizon." *Intellectual History Newsletter* 20 (1998)
- Frank, A.**, "The Politics of the New Positivity." *Human Studies* 5:1 (1982), 61-67.
- Fracchia, Joseph G.**, "Reply to Cocks and Jay." *Intellectual History Newsletter* 20 (1998)
- Fraser, Nancy**, "Foucault's Body Language: A Posthumanist Political Rhetoric?" *Salmagundi* 61 (Fall 1983), 55-70.
- Fraser Mariam** Feminism, **Foucault** and Deleuze *Theory Culture Society* 1997; 14; 23
- Fromm, Harold**, "Scholarship as Opera: **Foucault's** Woodnotes Wilde" *Hudson Review* 46 (Autumn 1993), 513-525.
- Frow, John**, "Some Versions of **Foucault**" *Meanjin* 47:1 (Autumn 1988), 144-156. 47:2 (Winter 1988), 353-365.
- Freeman, Hugh**, "Anti-psychiatry through History." *New Society* (4 May 1967), 665-666.
- Freidrich, Otto**, with Sandra Burton, "France's Philosopher of Power." *Time* (16 November 1981), 147-148.
- Freundlieb, Dieter**, "Rationalism v. Irrationalism?: Habermas's Response to **Foucault**." *Inquiry* 31 (June 1988), 171-192.
- Freundlieb, Dieter**, "**Foucault** and the Study of Literature." *Poetics Today* 16 (Summer 1995), 301-44.
- Friedenberg, Edgar Z.**, "Sick, Sick, Sick?" *New York Times Book Review* (22 August 1965), 6.

G

- Gallo M.**: "La prison selon Michel **Foucault**", *L'Express* 24 1975.
- Gandal K. & Kotkin S.**: "**Foucault** in Berkeley", *History of the Present* 1985.
- Gandal K. & Rabinow P.**: "**Foucault** and the Prison: An interview with G. Deleuze", *History of the Present* 2 1986.
- Guedez Annie**: **Foucault**, Editions Universitaires Paris 1972.
- Giard Luce** (ed.): Michel **Foucault**: lire l'oeuvre, J. Millon Grenoble 1992.
- Gros Frederic**: **Foucault** et la Folie, Presses Universitaires de France Paris 1997.
- Gordon Colin**: "The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel **Foucault** on rationality and government", in S. Lash & S. Whimster (eds.): Max Weber, Rationality and Modernity, Allen & Unwin London 1987.
- Grey C.**: "Debating **Foucault**: A critical replay to Neimark", *Critical Perspectives on Accounting* 5 1994, pp. 5-24.
- Ghosh Peter** Citizen or Subject? **Foucault** in the History of Ideas, *History of European Ideas* vol.24 no.2 pp.113-159 1998
- Greene Ellen** Sappho, **Foucault**, and Women's Erotics *Arethusa* 29 (1996) 1-14, 1996 *Johns Hopkins University Press*
- Greene J.**: "Les Mots et les Choses", *Social Science Information* 6 1967, pp.131-38.
- Gillan Garth** **Foucault's** Philosophy *Philosophy Social Criticism* 1987; 12; 145
- Greenman Craig Socratic erotics and **Foucault's** permanent revolution *Philosophy Social Criticism* 2001; 27; 76

- Garlick Steve** The beauty of friendship: **Foucault**, masculinity and the work of art *Philosophy Social Criticism* 2002; 28; 558
- Gros Frédéric** Le souci de soi chez Michel **Foucault**: A review of The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982 *Philosophy Social Criticism* 2005; 31; 697
- Gordon Colin** Histoire de la folie: an unknown book by Michel **Foucault**, *History of the Human Sciences* 1990; 3; 3
- Gardiner Michael** **Foucault**, ethics and dialogue *History of the Human Sciences* 1996; 9; 27
- Goldstein Jan** 'The lively sensibility of the Frenchman': some reflections on the place of France in **Foucault's** Histoire de la folie *History of the Human Sciences* 1990; 3; 333
- Garland David** 'Governmentality' and the Problem of Crime: **Foucault**, Criminology, Sociology *Theoretical Criminology* 1997; 1; 173
- Grimwood Steven M.H.** Some **Foucauldian** Perspectives on Issues in Human Sexuality *Theology Sexuality* 2002; 8; 97
- Golczewski Artur M.** **Foucault** and the possibility of value: ethics of creativity vs. ethics of truth *Journal of Creative Work* Vol.1 issue2 2007
- Gerrie Jim** Was **Foucault** a Philosopher of Technology? *Techné* 7:2 Winter 2003 Wilfrid Laurier University
- Gane, Mike**, "The Form of **Foucault**." *Economy and Society* 15:1 (February 1986), 110-122.
- Garland, David**, "Criminological Knowledge and Its Relation to Power: **Foucault's** Genealogy and Criminology Today." *British Journal of Criminology* 32 (Autumn 1992), 403-422.
- Garrison, J.**, "**Foucault**, Dewey, and Self-creation." *Educational Philosophy and Theory* 30:2 (1998), 111-
- Gay, Peter**, "Chains and Couches." *Commentary* 40:4 (1965), 93-95.
- Garland, David**, "Frameworks of Inquiry in the Sociology of Punishment." *British Journal of Sociology* 41:1 (March 1990), 1-15.
- Gearhart, Suzanne**, "**Foucault's** Response to Freud: Sado-masochism and the Aestheticization of Power." *Style* 29 (Fall 1995), 389-403.
- Gearhart, Suzanne**, "The Taming of Michel **Foucault**: New Historicism, Psychoanalysis, and the Subversion ...", *New Literary History* 28:3 (Summer 1997), 457-
- Gearhart, Suzanne**: "Establishing rationality in the historical text: **Foucault** and the problem of unreason", in *The Open Boundary of History and Fiction: a critical approach to the French Enlightenment*, Princeton University Press 1984, pp.29-56.
- Geertz, Clifford**, "Stir Crazy." *New York Review of Books* (26 January 1978), 4-6.
- Gillett, Grant**, "Dennett, **Foucault**, and the Selection of Memes." *Inquiry (Oslo)* 42:1 (March 1999), 3-
- Goldstein, Jan**, "**Foucault** Among the Sociologists: The 'Disciplines' and the History of the Professions." *History and Theory* 23:2 (1984), 170-192.
- Goldstein, Jan**, "Framing the Discipline with Law: Problems and Promises of the Liberal State." *American Historical Review* 98 (April 1993), 354-363.
- Goodheart, Eugene**, "Desire and Its Discontents." *Partisan Review* 55:3 (Summer 1988), 387-403.
- Gordon, Colin**, "Nasty Tales." *Radical Philosophy* 15 (Autumn 1976), 31-32.
- Gordon, Colin**, and Jonathan Ree, "The Philosopher in the Classroom: A Report from France." *Radical Philosophy* 16 (Spring 1977), 2-9.

- Gordon, Colin**, "Birth of the Subject." *Radical Philosophy* 17 (1977), 15-25.
- Gordon, Colin**, "Episteme Epitomized." *Times Literary Supplement* (27 March 1981), 332.
- Gordon, Colin**, "Question, Ethos, Event: **Foucault** on Kant and Enlightenment." *Economy and Society* 15:1 (February 1986), 71-87.
- Gordon, Colin**, "Live Like a Human." *New Statesman* 115 (6 May 1988), 22-23.
- Gorer, Geoffrey**, "French Method and Madness." *Observer* (23 April 1967), 30.
- Gould, James A.**, "Explanatory Grounds: Marx vs. **Foucault**." *Dialogos* 25: 55 (January 1990)
- Guedon, Jean-Claude**, "Michel **Foucault**: the Knowledge of Power and the Power of Knowledge." *Bulletin of the History of Medicine* 51 (1977), 245-277.
- Grossberg, Lawrence**, "Michel **Foucault**" In *Biographical Dictionary of New-Marxism*. Robert A. Gorman, Ed. Westport, CT: Greenwood, Press, 1985. pp. 143-146.
- Gruber, David F.**, "**Foucault's** Critique of the Liberal Individual." *Journal of Philosophy* 86 (November 1989), 615-621.

H

- Hirst P. & Woolley P.**: "Social Relations and Human Activities", Tavistock London 1982, Chapter 9.
- Hacking Ian**: "Biopower and the avalanche of printed numbers", *Humanities in Society* 5 1982.
- Hartmann John** Power and Resistance in the Later **Foucault** *3rd Annual Meeting of the Foucault Circle*, John Carroll University, Cleveland.
- Hiley David**: "**Foucault** and the Analysis of Power: Political engagement without liberal hope or comfort", *Praxis International* 4 no.2, 1984, pp. 192-207.
- Hoskin K.**: "Boxing Clever: For, against and beyond **Foucault** in the battle for accounting theory", *Critical Perspectives on Accounting* 5 1994, pp. 57-85.
- Hackmann W. R.**: "The **Foucault** Conference", *Telos* 51 1982, pp. 191-96.
- Huisman D.**: "Note sur l'article de Michel **Foucault**", *Revue Internationale de Philosophie*, vol.44 no.73 1990.
- Hadot P.**: "Un Dialogue interrompu avec Michel **Foucault**", *Exercices Spirituels et philosophie antique*, Paris 1987.
- Hector Josette**: "Michel **Foucault** et l'Histoire", *Syntheses* no.309-310 03-04/1972.
- Hendley S.**: "Power, Knowledge and Praxis: A Sartrean approach to a **Foucaultian** problem", *Man and World* 21 1988.
- Hoy David Couzens** A history of consciousness: from Kant and Hegel to Derrida and **Foucault** *History of the Human Sciences* 1991; 4; 261
- Hooke Alexander E. II.** The Order of Others: Is **Foucault's** Antihumanism against Human Action? *Political Theory* 1987; 15; 38
- Hewitt Martin** Bio-Politics and Social Policy: **Foucault's** Account of Welfare *Theory Culture Society* 1983; 2; 67
- Hendricks Christina** **Foucault's** Kantian critique: Philosophy and the present *Philosophy Social Criticism* 2008; 34; 357
- Huijer Marli** The aesthetics of existence in the work of Michel **Foucault** *Philosophy Social Criticism* 1999; 25; 61
- Hoffman Marcelo** **Foucault's** politics and bellicosity as a matrix for power relations *Philosophy Social Criticism* 2007; 33; 756
- Hengehold Laura** Staging the non-event: Material for revolution in Kant and **Foucault** *Philosophy Social Criticism* 2002; 28; 337

- Hiley David R.** **foucault** and the question of enlightenment *Philosophy Social Criticism* 1985; 11; 63
- Harrison Wendy Cealey** Madness and historicity: **Foucault** and Derrida, Artaud and Descartes *History of the Human Sciences* 2007; 20; 79
- Healy Paul A** 'limit attitude': **Foucault**, autonomy, critique *History of the Human Sciences* 2001; 14; 49
- Horowitz Gad** The **Foucaultian** Impasse: No Sex, No Self, No Revolution *Political Theory, Volume 15, no.1, 1987*
- Honneth Axel and Roberts David** **Foucault** and Adorno: Two forms of the critique of modernity *Thesis Eleven* 1986; 15; 48
- Habermas Juergen** **Foucault's** Lecture On Kant *Thesis Eleven* 1986; 14; 4
- Heiner Brady Thomas** The Passions of Michel **Foucault** *A Journal of Feminist Cultural Studies* 14:1 2003 (Brown University & difference)
- Hofmeyr Benda** The Power Not to Be (What We Are): The Politics and Ethics of Self-creation in **Foucault** *Journal of Moral Philosophy* 2006; 3; 215
- Heiskala Risto** Theorizing power: Weber, Parsons, **Foucault** and neostructuralism *Social Science Information* 2001; 40; 241
- Hook Derek** Discourse, Knowledge, Materiality, History: **Foucault** and Discourse Analysis *Theory Psychology* 2001; 11; 521
- Haahr Jens Henrik** The Provocation of Plaiting Palm Leaves: Habermas, **Foucault** and Media Presentations of Education in Danish Television *Journalism* 2003; 4; 203
- Haag, Pamela**, "Power and the New Cultural History." *Radical History Review* 63 (Fall 1995), 200-205.
- Habermas, Jurgen**, "The Genealogical Writing of History: On Some Aporias in **Foucault's** Theory of Power." Translated by Gregory Ostrander. *Canadian Journal of Political and Social Theory* 10:1-2 (1986),
- Hacking, Ian**, "Michel **Foucault's** Immature Science." *Nous* 13 (1979), 39-51.
- Halperin, David**, "Is There a History of Sexuality?" *History and Theory* 28:3 (October 1989), 257-274.
- Halperin, David M.**, "Bringing out Michel **Foucault**." *Salmagundi* 97 (Winter 1993), 69-93.
- Halperin, David M.**, "Forgetting **Foucault**: Acts, Identities and the History of Sexuality." *Representations* 63 (Summer 1998), 93-
- Harkness, James**, "Sex, Race and Age." *Society* 16:6 (1979), 82-86.
- Harpham, Geoffrey Galt**, "So ... What is Enlightenment?: An Inquisition into Modernity." *Critical Inquiry* 20 (Spring 1994), 524-556.
- Hartsock, Nancy**, "**Foucault** on Power: A Theory for Women?" in *Feminism/Postmodernism* Linda J. Nicholson, Ed. New York: Routledge, 1990. pp. 157-175.
- Harvard-Watts, John**, "Michel **Foucault**." *Times Literary Supplement* (31 July 1970), 855.
- Hattiangadi, J. N.**, "Language Philosophy: Hacking and **Foucault**." *Dialogue* 17:3 (1978), 513-528.
- Hatlen, Burton**, "Michel **Foucault** and the Discourse(s) of English." *College English* 50:7 (November 1988)
- Hayman, Ronald**, "Cartography of Discourse?" *Encounter* 47 (1976), 72-75.
- Heller, Scott**, "New **Foucault** Biography Creates Scholarly Stir." *Chronicle of Higher Education* 39 (30 September 1992), A8+.
- Herr, Cheryl**, "'The Strange Reward of All That Discipline': Yeats and **Foucault**." In *Yeats and Postmodernism*. Syracuse University Press, 1991. pp. 146-166.

- Hill, R. Kevin**, "Foucault's Critique of Heidegger." *Philosophy Today* 34 (Winter 1990), 324-341.
- Hill Mary**, Ways of seeing: using ethnography and **Foucault's** 'toolkit' to view assessment practices differently, *Qualitative Research* 2009; 9; 309
- Hodges, J., and A. Hussein**, "Review-discussion of Donzelot." *Ideology and Consciousness* 5 (1979),
- Hodgson, Geoffrey**, "All the Eggheads in One Basket." *Sunday Times Magazine* (16 April 1967), 41, 43-44, 46.
- Hollinshead, Keith**, "Surveillance of the Worlds of Tourism: **Foucault** and the Eye-of-power." *Tourism Management* 20:1 (February 1999), 7-
- Holub, Robert C.**, "Remembering **Foucault**." *German Quarterly* 58 (Spring 1985), 238-256.
- Holub, Robert C.**, "Michel **Foucault** Among the Germans." In *Crossing Borders: Reception Theory, Poststructuralism, Deconstruction*. University of Wisconsin Press, 1992. pp. 50-73.
- Howard, Richard**, "Our Sense of Where We Are." *Nation* (5 July 1971), 21-22.
- Howe, Margaret**, "'Open Up a Few Corpses'." *Nation* (26 January 1974), 117-119.
- Hoy, David Couzens**, "Taking History Seriously: **Foucault**, Gadamer, Habermas." *Union Seminary Quarterly Review* 34 (1979)
- Hoy, David Couzens**, "**Foucault's** Slalom." *London Review of Books* 4 (4-17 November 1982), 18-20.
- Hoy, David Couzens**, "After **Foucault**." *London Review of Books* 6 (1-14 November 1982), 7-9.
- Humphries, Michael L.**, "Michel **Foucault** on Writing and the Self in the Meditations of Marcus Aurelius and Confessions of St. Augustine" *Arethusa* 30:1 (Winter 1997), 125-
- Hunt, Lynn**, "The Revenge of the Subject/The Return of Experience." *Salmagundi* 97 (Winter 1993), 45-53.
- Huxley, Francis**, "Prisoners of Thought." *Guardian Weekly* (18 December 1977), 18.
- Huppert, George**, "*Divenatio et eruditio*: Thoughts on **Foucault**." *History and Thought* 13:3 (1974), 191-207.

I-J

- Ignatieff Michael**, "State, Civil Society and Total Institutions: A Critique of Recent Social Histories of Punishment" in Michael Tonry and Norval Morris, Eds., *Crime and Justice: Annual Review of Research* Vol. 3. Chicago: University of Chicago Press, 1981. pp. 153-192.
- Isenberg Bo**, Habermas on **Foucault** Critical Remarks, *Acta Sociologica* 1991; 34; 299
- Isaac Jeffrey C.** On the Subject of Political Theory *Political Theory*, Vol. 15, No. 4. (Nov., 1987), pp. 639-645
- Ijsseling S.**: "Michel **Foucault** an de strategie van de macht", Denken in Parijs. Taal en Lacan, **Foucault**, Althusser, Derrida, Alphen a.d. Rijn/Brussels 1979.
- Ingram D.**: "**Foucault** and the Frankfurt School: A discourse on Nietzsche, power and knowledge", *Praxis international* 6 1986.
- Jacques T. Carlos** whence does the critic speak? a study of **foucault's** genealogy, *Philosophy Social Criticism* 1991; 17; 325
- Johnson Peter** Unravelling **Foucault's** 'different spaces', *History of the Human Sciences* 2006; 19; 75

Juniper James and Jose Jim Foucault and Spinoza: philosophies of immanence and the decentred political subject, *History of the Human Sciences* 2008; 21; 1

Johnson James Communication, Criticism, and the Postmodern Consensus: An Unfashionable Interpretation of Michel **Foucault**, *Political Theory* 1997; 25; 559

Joas Hans Punishment and Respect: The Sacralization of the Person and Its Endangerment, *Journal of Classical Sociology* 2008; 8; 159

Jenkins S. Foucault and Feminism: Reevaluating Traditional Criticisms, *Agora Archives* 2002

Jackson Alecia Youngblood Power and pleasure in ethnographic home-work: producing a recognizable ethics, *Qualitative Research* 2008; 8; 37

Jacoby, R., "The Jargon of the Discourse." *Humanities in Society* 2 (19--), 149-152.

Jay, Martin, "From the Empire of the Gaze to the Society of the Spectacle." In *Downcast Eyes* Berkeley: University of California Press, 1993. pp. 381-434.

Jay, Martin, "Can All Horizons be Fused?" *Intellectual History Newsletter* 20 (1998)

Johnson, J.Scott, "Reading Nietzsche and **Foucault**: A Hermeneutics of Suspicion?" *American Political Science Review* 85 (June 1991), 581-584.

Johnston, John, "Discourse as Event: **Foucault**, Writing, and Literature." *MLN* 105 (September 1990), 800-818.

K

Kunzel Werner: Foucault liest Hegel: Versuch einer polemischen Dekonstruktion dialektischen Denkens, Haag & Herschen, Frankfurt 1985.

Kammler Clemens: Michel Foucault: eine kritische analyse seines werke, Bouvier Bonn 1986.

Kwant R.C.: "Foucault en de menswetenschappen", *Tijdschrift voor Filosofie* 37, 2 1975.

Keith Gandal: "M. Foucault: Intellectual Work and Politics", *Telos* 67, 1986, pp. 121-134.

Kolodny Niko The ethics of cryptonormativism: A defense of **Foucault's** evasions, *Philosophy Social Criticism* 1996; 22; 63

Kögler Hans Herbert The self-empowered subject: Habermas, **Foucault** and hermeneutic reflexivity, *Philosophy Social Criticism* 1996; 22; 13

Krips Henry Power and Resistance, *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 20 No. 2, June 1990 170-182 York University, Toronto

Keenan Tom I. The "Paradox" of Knowledge and Power: Reading **Foucault** on a Bias, *Political Theory* 1987; 15; 5

Knights David Writing Organizational Analysis into **Foucault**, *Organization* 2002; 9; 575

Kurzweil Edith Michel **Foucault**: Ending the Era of Man, *Theory and Society*, Vol. 4, No. 3. (Autumn, 1977), pp. 395-420

Kulynych Jessica J. Performing Politics: **Foucault**, Habermas and Postmodern Participation *Polity*, Volume 30, no.2, 1987

Keating Craig Reflections on the Revolution in Iran: **Foucault** on resistance *Journal of European Studies* 1997; 27; 181

Kumar Chandra Foucault and Rorty on Truth and Ideology: A Pragmatist View from the Left, *Contemporary Pragmatism* Vol. 2, No. 1 (June 2005), 35–93 Editions Rodopi 2005

Kaufmann Jodi Autotheory: An Autoethnographic Reading of **Foucault**, *Qualitative Inquiry* 2005; 11; 576

- Kokaliari Efrosini and Berzoff Joan** Nonsuicidal Self-Injury Among Nonclinical College Women: Lessons From **Foucault**, *Affilia* 2008; 23; 259
- Kanner, George**, "Thinking About Jail." *Harvard Civil Rights/Civil Liberties Law Review* 13 (1978), 573-586.
- Kaplan, Martha**, "Panopticon in Poona: An Essay on **Foucault** and Colonialism." *Cultural Anthropology* 10 (February 1995), 85-98.
- Kaplan, Roger**, "Jail and Society." *Commentary* 65:5 (1978), 82-86.
- Keat, Russell**, "The Human Body in Theory: Reich, **Foucault** and the Repressive Hypothesis." *Radical Philosophy* 42 (Winter/Spring 1986), 24-32.
- Keeley, James F.**, "Toward a **Foucauldian** Analysis of International Regimes." *International Organization* 44 (Winter 1990), 83-105.
- Kennedy, Deveraux**, "Michel **Foucault**." *Theory and Society* 8 (1979), 269-290.
- Kent, Christopher A.**, "Michel **Foucault**: Doing History, or Undoing It?" *Canadian Journal of History* 21 (December 1986), 371-395.
- Kirk, David**, "Foucault and the Limits of Corporeal Regulation: The Emergence, Consolidation and Decline of School Medical Inspection and Physical Training in Australia, 1909-1930." *International Journal of the History of Sport* 13:2 (Aug 1996), 114-
- Koh, Jae-Kyung**, D. H. Lawrence, and Michel Foucault, "A Poetics of Historical Vision." *Neophilologus* 83:2 (April 1999), 169-
- Koshar, Rudy**, "Foucault and Social History: Comments on Combined Underdevelopment." *American Historical Review* 98 (April 1993), 354-363.
- Krips, Henry**, "The Self Unmade: A Meditation on Volume 1 of Michel **Foucault's** *History of Sexuality*." In *The Judgement of Paris*. Allen and Unwin, 1992. pp. 63-73.
- Kurzweil, Edith**, "Law and Disorder." *Partisan Review* 44 (1977), 293-297.
- Kurzweil, Edith**, "Michel **Foucault's** History of Sexuality as Interpreted by Feminists and Marxists." *Social Research* 53:4 (Winter 1986), 647-663.
- King Matthew**, Clarifying the **Foucault**–Habermas debate, Morality, ethics, and 'normative Foundations, *Philosophy Social Criticism* 2009; 35; 287
- Kioupkiolis A.**, Three Paradigms of Modern Freedom, *European Journal of Political Theory* 8(4) 2009

L

- Le Bon S.**: "Un positiviste desespere: Michel **Foucault**", *Temps Modernes* 22 1967.
- Lacharite N.**: "Archeologie du savoir et structures du langage scientifique", *Dialogue* t.9 no.1 06/1970.
- Lemke Thomas Foucault**, Governmentality, and Critique *Rethinking Marxism Conference*, University of Amherst (MA), September 21-24, 2000
- Lacouture J.**: "Au College de France: Le Cours inaugural de Michel **Foucault**", *Le Monde* 4 1970.
- Lagrange J.**: "La Volonte de Savoir de Michel **Foucault** ou un genealogie de sexe", *Psychanalyse a l'universite* vol.2 no.7 1977, pp. 541-53.
- Lagrange J.**: "Versions de la psychanalyse dans le texte de **Foucault**", *Psychanalyse a l'universite* vol.12 no.45 1987 pp.99-120 & vol.12 no.46 1987 pp.259-80.
- Levy B.-H.**: "Le Systeme **Foucault**", *Magazine Litteraire* 101 1975.
- Lacouture J.**: "Trois Images de Michel **Foucault**", *Liberation* 26/06/1984.
- Le Bitoux Jean**: "The Real **Foucault**", *New York Native* 23/06/1986.
- Laermans R.**: "Foucault en Habermas. Een kritiek op de integratiepoging van Keulartz en Kunneman", *Krisis* 15 1984.

- Lambrechts M.:** "De archeologies-genealogiese methode van Michel **Foucault**", *Te Elfder Ure*, vol.29 1981.
- Lyantey P.:** **Foucault**, Editions Universitaires, Paris 1973.
- Leroux Georges:** "Le Sujet du Souci: A propos de l'Histoire de la Sexualite de Michel **Foucault**", *Philosophiques* XIV no.1 Spring 1987.
- LaCapra Dominick** **Foucault**, history, and madness *History of the Human Sciences* 1990; 3; 31
- Lash Scott** Genealogy and the Body: **Foucault/Deleuze/Nietzsche**, *Theory Culture Society* 1984; 2; 1
- Lawlor Leonard** Un Ecart Infime (Part III): The blind spot in **Foucault** *Philosophy Social Criticism* 2005; 31; 665
- Levin David Michael** The embodiment of the categorical imperative: Kafka, **Foucault**, Benjamin, Adorno and Levinas *Philosophy Social Criticism* 2001; 27; 1
- Lucas Peter** Mind-Forged Manacles and Habits of the Soul: **Foucault's** Debt to Heidegger *Philosophy of the Social Sciences* 2002; 32; 310
- Levy Neil** History as struggle: **Foucault's** genealogy of genealogy, *History of the Human Sciences* 1998; 11; 159
- Luxon Nancy** Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel **Foucault** *Political Theory* 2008; 36; 377
- Langman Lauren** Punk, Porn and Resistance: Carnivalization and The Body in Popular Culture *Current Sociology* 2008; 56; 657
- Larrinaga Miguel De and Doucet Marc G.** Sovereign Power and the Biopolitics of Human Security *Security Dialogue* 2008; 39; 517
- Lianos Michalis** Social Control after **Foucault** *Surveillance & Society* 1(3): 412-430 2003
- Lewis Desiree** Rethinking Nationalism in Relation to **Foucault's** History of Sexuality and Adrienne Rich's 'Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence' *Sexualities* 2008; 11; 104
- Lansing Steve** **Foucault** and the Water Temples: A Reply to Helmreich *Critique of Anthropology* 2000; 20; 309
- Lemke Thomas** Comment on Nancy Fraser: Rereading **Foucault** in the Shadow of Globalization *Constellations* 2003
- Lemke Thomas** "The Birth of Bio-Politics" – Michel **Foucault's** Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality *Economy and Society* 2001
- Ljungberg Mirka Koro, Marco Gemignani, Cheri Winton Brodeur and Cheryl Kmiec** The Technologies of Normalization and Self: Thinking About IRBs and Extrinsic Research Ethics With **Foucault** *Qualitative Inquiry* 2007; 13; 1075
- Logan Marie-Rose** Rethinking History... Time, Myth, and Writing *Yale French Studies*, No. 59, (1980), pp. 3-6
- Lantéri-Laura Georges, Gros Martine and Walker R. Scott** Biographical Alienation in Chronic Deliria: In memory of Michel **Foucault** *Diogenes* 1987; 35; 104
- Lacombe, Dany**, "Reforming **Foucault**: A Critique of the Social Control Thesis." *British Journal of Sociology* 47:2 (June 1996), 332-352.
- La Fountain, Marc**, "**Foucault** and Dr. Ruth." *Critical Studies in Mass Communication* 6:2 (June 1989), 123-137.
- Laing, R. D.**, "Sanity and 'Madness' --1: The Invention of Madness." *New Statesman* (16 June 1967), 843.
- Lalonde, Marc P.**, "Power/Knowledge and Liberation: **Foucault** as a Parabolic Thinker." *Journal of the American Academy of Religion* 61 (Spring 1993), 81-100.

- Lamb, Andrew W.**, "Freedom, the Self, and Ethical Practice According to Michel Foucault." *International Philosophical Quarterly* 35 (December 1995), 449-467.
- Lasch, Christopher**, "Life in the Therapeutic State." *New York Review of Books* (12 June 1980), 24-32.
- Lavers, Annette**, "Man, Meaning, and Subject: A Current Reappraisal." *Journal of the British Society for Phenomenology* 1:3 (1970), 44-49.
- Leach, Edmund**, "Imprisoned by Madmen." *Listener* (8 June 1967), 752-753.
- Leary, D. E.**, "Michel Foucault, An Historian of the *Sciences humaines*." *Journal of the History of Behavioral Science* 12 (1976), 286-293.
- Leland, Dorothy**, "On Reading and Writing the World: Foucault's History of Thought." *Clio* 4 (1975), 225-243.
- Lemert Charles C., and Garth Gillan**, "The New Alternative in Critical Sociology: Foucault's Discursive Analysis." *Cultural Hermeneutics* 4 (1977), 309-320.
- Lentricchia, Frank**, "Reading Foucault (Punishment, Labor, Resistance). Part One." *Raritan* 1:4 (Spring 1982), 5-32.
- Lentricchia, Frank**, "History or the Abyss: Poststructuralism." In his *After the New Criticism* pp. 188-210.
- Leonard, Jerry**, "Foucault and (the Ideology of) Genealogical Legal Theory." In *Legal Studies as Cultural Studies*. State University of New York Press, 1995. pp. 133-151.
- Levin, David**, "The Body Politic: The Embodiment of Praxis in Foucault and Habermas." *Praxis International* 9:1-2 (1989)
- Levine, David**, "The F-Word: Foucault's History of Sexuality." *International Labor and Working-Class History* 41 (Spring 1992), 42-48.
- Levy, Neil**, "The Prehistory of Archaeology: Foucault and Heidegger." *The Journal of the British Society for Phenomenology* (May 1996)
- Levy, Neil**, "Foucault's Genealogy of Genealogy." *History of the Human Sciences* 11:4 (November 1998), 159-
- Levy, Silvano**, "Foucault on Magritte on Resemblance" *Modern Language Review* 85:1 (January 1990), 50-56.
- Livingston, Paisley, and Tobin Siebers**, "Glancing Blows: Towards a Panoptical Discipline." *Oxford Literary Review* 2:3 (1977), 28-34.
- Lochrie, Karma**, "Desiring Foucault." *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 27:1 (Winter 1997), 3-16.
- Locke, Richard**, "In the Cage." *New York Times Book Review* (26 March 1978), 3.
- Looser, Devoney**, "Feminist Theory and Foucault: A Bibliographic Essay." *Style* 26 (Winter 1992), 593-603.
- Love, Nancy S.**, "Foucault and Habermas on Disclosure and Democracy." *Polity* 22:2 (Winter 1989)
- Lucas, Colin**, "Power and the Panopticon." *Times Literary Supplement* (26 September 1975), 1090.
- Luke, Carmen**, "Epistemic Rupture and Typography: *The Archaeology of Knowledge* and *The Order of Things* Reconsidered." *Sociolinguistics* 17:2 (1988), 141-155.
- Lydon, Mary**, "Foucault and Feminism: A Romance of Many Dimensions." In *Skirting the Issue* Madison: University of Wisconsin Press, 1995. pp. 216-228.
- Lynch, Richard A.**, "Is Power All There Is? Michel Foucault and the 'Omnipresence' of Power Relations." *Philosophy Today* 42:1/4 (Spring 1998), 65-

M

- Maslin M.**: "Foucault and pragmatism", *Raritan* 7 1988, pp.94-114.

- Margolin J.-C.:** “L’Homme de Michel **Foucault**”, *Revue de sciences humaines* 128 1967.
- Macherey Pierre:** “**Foucault**: Ethique et Subjectivite”, *Autrement Revue* (serie mutations) vol.102, pp.92-103.
- Macherey P.:** “Aux Sources de l’Histoire de la Folie: une rectification et ses limites”, *Critique* 471-72 1986, pp.753-74.
- Manent P.:** “Lire Michel **Foucault**”, *Commentaire* 7 1979, pp. 369-75.
- Marietti A. K.:** Michel **Foucault**: Archeologie et Genealogie, Livre de poche 1985.
- Meyer P.:** “Michel **Foucault** (1926-1984)”, *Commentaire* vol.13 no.27 1984.
- Maggiore R.:** ”Michel **Foucault**: une pensee sur les chemins de traverse”, *Liberation* 26/06/1984.
- Maggiore R.:** ”Sartre et **Foucault**”, *Liberation* 30/06-01/07/1984.
- Moore M. C.:** “Ethical Discourse and **Foucault**’s Conception of Ethics”, *Human Studies* 10 1987.
- Marti Urs.:** Michel **Foucault**, Beck Munich 1988.
- McNamee Sara,** **Foucault**’s Heterotopia and Children’s Everyday Lives *Childhood* 2000; 7; 479
- Marsden Richard and Townley Barbara,** Power and Postmodernity: Reflections on the Pleasure Dome *Journal of Radical Organizational* 1995
- Mayhew Robert J.,** Historical geography 2007–2008: **Foucault**’s avatars – still in (the) Driver’s seat, *Progress in Human Geography* 33(3) (2009) pp. 387–397
- McHoul Alec,** **Foucault**, Garfinkel and Sexual Discourse: A Reply to Bailey *Theory Culture Society* 1988; 5; 121
- McHoul Alec,** The Getting of Sexuality: **Foucault**, Garfinkel and the Analysis of Sexual Discourse *Theory Culture Society* 1986; 3; 65
- Marks John,** **Foucault**, Franks, Gauls: Il Faut défendre la Société: The 1976 Lectures at the Collège de France *Theory Culture Society* 2000; 17; 127
- May Todd,** To change the world, to celebrate life: Merleau-Ponty and **Foucault** on the body *Philosophy Social Criticism* 2005; 31; 517
- Mourad Roger,** After **Foucault**: A New form of Right *Philosophy Social Criticism* 2003; 29; 451
- McGushin Edward,** **Foucault** and the problem of the subject *Philosophy Social Criticism* 2005; 31; 623
- Megill Allan,** **Foucault**, ambiguity, and the rhetoric of historiography *History of the Human Sciences* 1990; 3; 343
- Mather Ronald,** The foundations of critical psychology *History of the Human Sciences* 2000; 13; 85
- Miller James,** Carnivals of Atrocity: **Foucault**, Nietzsche, Cruelty *Political Theory* 1990; 18; 470
- McCarthy Thomas,** The Critique of Impure Reason: **Foucault** and the Frankfurt School *Political Theory* 1990; 18; 437
- Munro Vanessa E.,** On Power and Domination: Feminism and the Final **Foucault** *European Journal of Political Theory* 2003; 2; 79
- Morrow Ross,** Sexuality as discourse- beyond **Foucault**’s constructionism *Journal of Sociology* 1995; 31; 15
- Moreton-Robinson Aileen,** Towards a new research agenda?: **Foucault**, Whiteness and Indigenous sovereignty *Journal of Sociology* 2006; 42; 383
- Miller Peter, Rose Nikolas,** Political power beyond the state: problematics of government, *British Journal of Sociology*, 1992, 43, 2, 172-205

- Marsden Richard** The Politics of Organizational Analysis *Organization Studies* 1993; 14; 93
- Messner Martin, Clegg Stewart and Kornberger Martin** Critical Practices in Organizations *Journal of Management Inquiry* 2008; 17; 68
- McKinlay Alan** Managing Foucault: Genealogies of management *Management & Organizational History* 2006; 1; 87
- Mathiesen Thomas** The Viewer Society: Michel Foucault's 'Panopticon' Revisited *Theoretical Criminology* 1997; 1; 215
- Merlingen Michael** Everything Is Dangerous: A Critique of 'Normative Power Europe' *Security Dialogue* 2007; 38; 435
- Muldoon Paul** The Sovereign Exceptions: Colonization and the Foundation of Society *Social Legal Studies* 2008; 17; 59
- Maier-Katkin Daniel** On Sir Leon Radzinowicz Reading Michel Foucault: Authority, Morality and the History of Criminal Law at the Juncture of the Modern and the Postmodern *Punishment Society* 2003; 5; 155
- Megill Allan** Foucault, Structuralism, and the Ends of History *The Journal of Modern History*, Vol. 51, No. 3. (Sep., 1979), pp. 451-503.
- Macherey Pierre** Foucault Avec Deleuze. Le Retour Eternel du Vrai, *Revue de Synthèse*, no.2, CVII, 1987.
- Megill Allan** The Reception of Foucault by Historians *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, No. 1 (Jan. - Mar. 1987), pp. 117-141.
- Michon Pascal** Strata, Blocks, Pieces, Spirals, Elastics and Verticals: Six figures of time in Michel Foucault *Time Society* 2002; 11; 163
- McCarthy Sarah J.** The Impact of No Child Left Behind on Teachers' Writing Instruction *Written Communication* 2008; 25; 462
- Murray Stuart J., Holmes Dave and Rail Geneviève** On the constitution and status of 'evidence' in the health sciences *Journal of Research in Nursing* 2008; 13; 272
- Moxnes Halvor** Asceticism and Christian Identity in Antiquity: A Dialogue with Foucault and Paul *Journal for the Study of the New Testament* 2003; 26; 3
- MacIntyre, Alisdair**, "Miller's Foucault, Foucault's Foucault." *Salmagundi* , 97 (1993), 54-60.
- Madigan, Stephen Patrick**, "The Application of Michel Foucault's Philosophy in the Problem Externatizing Discourse of Michael White." *Journal of Family Therapy* 14:3 (August 1992), 265-279.
- Malin, I.**, "Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel, Michel Foucault." *Review of Contemporary Fiction* 7 (Fall 1987), 253.
- Mall, James P.**, "Foucault as Literary Critic." In *French Literary Criticism* Philip Crant, Ed. Columbia: University of South Carolina Press, 1977. French Literature Series, IV. pp. 197-204.
- Marcus, Steven**, "In Praise of Folly." *New York Review of Books* (3 November 1966), 6
- Marshall, James**, "An Anti-Foundationalist Approach to Discipline and Authority." *Discourse* 7:2 (April 1987), 1-20.
- Maslan, Mark**, "Foucault and Pragmatism." *Raritan* 7 (Winter 1988), 94-114.
- McDonell, Donald J.**, "On Foucault's Philosophical Method." *Canadian Journal of Philosophy* 7 (1977), 537-553.
- McGee, Glenn**, "The Relevance of Foucault to Whiteheadian Environmental Ethics." *Environmental Ethics* 16 (Winter 1994), 419-424.
- McHugh, Patrick**, "Dialectics, Subjectivity and Foucault's Ethos of Modernity." *boundary 2* 16 (Winter/Spring 1989), 91-108.

- McIntyre, Alasdair C.**, "Miller's **Foucault**, **Foucault's Foucault**." *Salmagundi* 97 (Winter 1993), 54-60.
- McLaren, Margaret A.**, "**Foucault** and the Subject of Feminism." *Social Theory and Practice* 23:1 (Spring 1997), 109-
- McMullen, Roy**, "Michel **Foucault**." *Horizon* 11 (Autumn 1969), 36-39.
- McNeil, Will**, "Care for the Self: Ordinary Ethics in Heidegger and **Foucault**." *Philosophy Today* 42:1/4 (Spring 1998), 53-
- McWhorter, Ladelle**, "Culture of Nature?: The Function of the Term 'Body' in the Work of Michel **Foucault**." *Journal of Philosophy* 86:11 (November 1989), 608-614.
- McWhorter, Ladelle**, "The Event of Truth: **Foucault's** Response to Structuralism." *Philosophy Today* 38 (Summer 1994), 159-166.
- Megill, Allan**, "Recent Writing on Michel **Foucault**." *Journal of Modern History* 56 (September 1984), 499-511.
- Meisel, Perry**, "What **Foucault** Knows." *Salmagundi* 44-45 (1979), 235-241.
- Merry, Sally Engle**, "Pluralizing Paradigms: from Gluckman to **Foucault**." *Polar* 22:1 (May 1999), 115-
- Meynell, Hugo**, "On Knowledge, Power and Michel **Foucault**." *Heythrop Journal* 30:4 (October 1989)
- Midelfort, H. C. Erik**, "Madness and Civilization in Early Modern Europe: A Reappraisal of Michel **Foucault**." In *After the Reformation: Essays in Honor of J. H. Hexter*. Barbara C. Malament, Ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1980. pp. 247-265.
- Miel, Jan**, "Ideas or Epistemes: Hazard versus **Foucault**." *Yale French Studies* 49 (1973), 231-245.
- Miller, James**, "**Foucault**: The Secrets of a Man." *Salmagundi* 88/89 (Fall 1990/Winter 1991), 311-332.
- Miller, James**, "Michel **Foucault**: The Heart Laid Bare." *Grand Street* 10:3 (1991), 53-64.
- Miller, James**, "Policing Discourse: A Response to David Halperin." *Salmagundi* 97 (Winter 1992), 94-99.
- Miller, James**, "**Foucault's** Politics in Biographical Perspective." *Salmagundi* 97 (Winter 1993), 30-44.
- Miller, Stephen**, "The Future of Disinterest and **Foucault's** Regime of Truth." *Partisan Review* 64:1 (Winter 1997), 28-36.
- Minson, Jeff**, "Strategies for Socialists? **Foucault's** Conception of Power." *Economy and Society* 9:1 (February 1980), 1-43.
- Montag, Warren**, "'The Soul is the Prison of the Body': Althusser and **Foucault**, 1970-1975." *Yale French Studies* 88 (1995), 53-77.
- Morris, Phyllis S.**, "Self-Creating Selves: Sartre and **Foucault**." *American Catholic Philosophical Quarterly* 70 (Autumn 1996), 537-549.
- Murphy, John W.**, "**Foucault's** Ground of History." *International Philosophical Quarterly* 24 (June 1984), 189-196.
- Mumby, Dennis K.**, "Two Discourses on Communication, Power, and the Subject: Jurgen Habermas and Michel **Foucault**." In *Constructions of the Self*. George Levine, Ed. Rutgers University Press, 1992. pp. 81-104.
- Mundwiler, Leslie**, "Williams, Breton, Marcuse, **Foucault**." *Open Letter* Second series. 5 (Summer 1973), 54-68.

N

- Neimark M.:** "Regicide Revisited: Marx, **Foucault** and Accounting", *Critical Perspectives on Accounting* 5 1994, pp. 87-108.
- Noys Benjamin** 'The End of the Monarchy of Sex': Sexuality and Contemporary Nihilism *Theory Culture Society* 2008; 25; 104
- Nigro Roberto** Experiences of the self between limit, transgression, and the explosion of the dialectical system: **Foucault** as reader of Bataille and Blanchot *Philosophy Social Criticism* 2005; 31; 649
- Neocleous Mark** Perpetual war, or 'war and war again': Schmitt, **Foucault**, fascism *Philosophy Social Criticism* 1996; 22; 47
- Newton Tim** Theorizing Subjectivity in Organizations: The Failure of **Foucauldian** Studies? *Organization Studies* 1998; 19; 415
- Neal Andrew W. Foucault** in Guantánamo: Towards an Archaeology of the Exception *Security Dialogue* 2006; 37; 31
- Newman Joshua I. and Giardina Michael D.** Nascar and the "Southernization" of America: Spectatorship, Subjectivity, and the Confederation of Identity *Cultural Studies - Critical Methodologies* 2008; 8; 479
- Nash, Kate**, "The Feminist Production of Knowledge: Is Deconstruction a Practice for Women?" *Feminist Review* 47 (Summer 1994), 65-77
- Nealon, Jeffrey T.**, "Between Emergence and Possibility: **Foucault**, Derrida, and Judith Butler on Performative Identity." *Philosophy Today* 40 (Fall 1996), 430-439.
- Nehamas, Alexander**, "What an Author Is." *Journal of Philosophy* 83 (November 1986), 685-692.
- Nehamas, Alexander**, "Subject and Abject." *New Republic* 208 (15 February 1993), 27-36.
- Nielsen, Kai**, "Habermas and **Foucault**: How to Carry Out the Enlightenment Project." *Journal of Value Inquiry* 31:1 (March 1997)
- Nikolinakos, Derek D.**, "**Foucault's** Ethical Quandary." *Telos* 83 (Spring 1990), 123-140.
- Noiriel, Gerard**, "**Foucault** and History: The Lessons of a Disillusion." *Journal of Modern History* 66 (September 1994), 547-568.
- Nola, Robert**, "Post-modernism, a French Cultural Chernobyl: **Foucault** on Power/Knowledge." *Inquiry* 37 (March 1994), 3-43.
- Nordquist, Joan.** "*Michel Foucault: A Bibliography.*" 2nd ed. Santa Cruz, CA: Reference and Research Services, 1992. Social Theory, no. 27.
- Norris, Christopher**, "Versions of Apocalypse: Kant, Derrida, **Foucault.**" In *Apocalypse Theory and the Ends of the World*. Blackwell, 1995. pp. 227-249.
- O**
- O'Neill John:** "The Disciplinary Society: From Weber to **Foucault**", *The British Journal of Sociology* XXXVII no.1 March 1986.
- Owen David:** "**Foucault**, Psychiatry and the Spectre of Dangerousness", *Journal of Forensic Psychiatry* 2(3) 1991.
- Osborne T.:** "**Foucault** and the Idea of an Aesthetic Politics", public lecture: Stockholm 09/1996.
- Otto Friedrich:** "France's Philosopher of Power", *Time* 6 1981.
- O'Brien Martin** Foucault, Marx & History: A Critical Appraisal of Post-Foucault, Marxism and History: Mode of Production versus Mode of Information *Theory Culture Society* 1986; 3; 115
- Osborne Thomas** Medicine and epistemology: Michel **Foucault** and the liberality of clinical reason *History of the Human Sciences* 1992; 5; 63

- Owen David G. Gutting, M. Kelly, J. Simons, R. Visker, S. K. White** *History of the Human Sciences* 1996; 9; 119
- Ojakangas Mika** Sovereign and Plebs: Michel **Foucault** Meets Carl Schmitt *Telos*, Spring 2001 p.32
- Olssen Mark** Michel **Foucault** as "Thin" Communitarian: Difference, Community, Democracy *Cultural Studies - Critical Methodologies* 2002; 2; 483
- O'Brien, Patricia**, "Michel **Foucault**'s History of Culture." In *The New Cultural History*. Lynn Hunt, Ed. 1989.
- O'Farrell, C.**, "**Foucault** and the **Foucauldians**." *Economy and Society* 11 (1982), 449-459.
- O'Hara, Daniel T.**, "Michel **Foucault** and the Fate of Friendship." *Boundary 2* 18 (Spring 1991), 83-103.
- Ophir, Adi**, "Michel **Foucault** and the Semiotics of the Phenomenal." *Dialogue* 27:3 (Fall 1988), 387-415.
- Ophir, Adi**, "The Semiotics of Power: Reading Michel **Foucault**'s *Discipline and Punishment*." *Manuscrito* 12:2 (October 1989), 9-34.
- Owen, David**, "**Foucault**, Habermas and the Claims of Reason." *History of the Human Sciences* 9:2 (1996), 119-138.

P

- Putnam H.**: Reason, truth and history, Cambridge University Press 1981, Chapter 7.
- Pizer J.**: "The Use and Abuse of 'Ursprung': On **Foucault**'s Reading of Nietzsche", *Nietzsche-Studien* 19 1990.
- Pecheux M.**: "Remontons de **Foucault** a Spinoza", (L'inquietude du discours) Editions de Cendres 1990.
- Parain B.**: "Michel **Foucault**: l'Archeologie du savoir", *Nouvelle Revue Francaise*, 1969, pp.726-33.
- Pelorsen M.**: "Michel **Foucault** et l'Espagne", *La Pensee* 152 1970.
- Perrot M.**: "La Lecon des Tenebres. Michel **Foucault** et la prison", *Actes: Cahiers d'action juridique* 54 1986, pp. 74-79.
- Perrot M.**: L'impossible prison: Debat avec Michel **Foucault**, Editions du seuil Paris 1980.
- Pogliano C.**: "Foucault, con interpreti", *Belfagor* vol.40 1985, pp.147-78.
- Pearson Geoffrey** Misunderstanding **Foucault** *History of the Human Sciences* 1990; 3; 363
- Pels Dick** The Politics of Critical Description: Recovering the Normative Complexity of **Foucault**'s pouvoir/ savoir *American Behavioral Scientist* 1995; 38; 1018
- Plant Bob** Playing games/playing us: **Foucault** on sadomasochism *Philosophy Social Criticism* 2007; 33; 531
- Pile Béatrice Han** Is early **Foucault** a historian? History, history and the analytic of finitude *Philosophy Social Criticism* 2005; 31; 585
- Paden Roger** locating **foucault**— archaeology vs. Structuralism *hilosophy Social Criticism* 1986; 11; 19
- Porter Roy** **Foucault**'s great confinement *History of the Human Sciences* 1990; 3; 47
- Philp Mark** **Foucault** on Power: A Problem in Radical Translation? *Political Theory* 1983; 11; 29
- Phelan Shane** **Foucault** and Feminism *American Journal of Political Science* vol.34 no.2 1990 pp. 421-440
- Pickett Brent** **Foucaultian** Masks and Contested Interpretations *Political Research Quarterly* 1997; 50; 919

- Porter Sam** *Contra-Foucault: Soldiers, Nurses and Power* *Sociology* 1996; 30; 59
- Pearce Frank and Tombs Steve** *Foucault, Governmentality, Marxism* *Social Legal Studies* 1998; 7; 567
- Pearce Frank, Dupont Danica** *Contra Foucault: Rereading the 'Governmentality' Papers* *Theoretical Criminology* 2001; 5; 123
- Pratt John** 'This Is Not a Prison': **Foucault**, the Panopticon and Pentonville *Social Legal Studies* 1993; 2; 373
- Pratt V.:** "Foucault and the History of Classification Theory", *Studies in History and Philosophy of Science* 8 1977, pp.163-71.
- Pitsula James M.** Unlikely Allies: Hilda Neatby, Michel **Foucault** and the Critique of Progressive Education in *Canadian Journal of Education* Volume 26 Number 4 2001 Editor Sam Robinson
- Pignatelli Frank** Dangers, Possibilities: Ethico-Political choices in the Work of Michel **Foucault** *Philosophy of education* 1993
- Pløger John** **Foucault's** dispositif and the City *Planning Theory* 2008; 7; 51
- Pace, David,** "Structuralism in History and the Social Sciences." *American Quarterly* 30 (1978), 282-297.
- Paden, Roger,** "Surveillance and Torture: **Foucault** and Orwell on the Methods of Discipline." *Social Theory and Practice* 10 (Fall 1984), 261-271.
- Palmer, Jerry, and Frank Pearce,** "Legal Discourse and State Power: **Foucault** and the Juridical Relation." *International Journal of the Sociology of Law* 11 (November 1983), 361-383.
- Pasquino, Pasquale,** "Michel **Foucault** (1926-84): *The Will to Knowledge*." Translated by Chloe Chard. *Economy and Society* 15:1 (February 1986), 97-109.
- Paternek, Margaret,** "Norms and Normalization: Michel **Foucault's** Overextended Panoptic Machine." *Human Studies* 10:1 (1987), 97-121.
- Patton, Paul,** "Taylor and **Foucault** on Power and Freedom." *Political Studies* 37 (June 1989), 260-276.
- Peters, Michael.** *Sociological Review* 19 (1971), 634-638.
- Phelan, Shane,** "**Foucault** and Feminism." *American Journal of Political Science* 34 (May 1990), 421-440.
- Pickett, Brent L.,** "**Foucault** and the Politics of Resistance." *Polity* 28 (Summer 1996), 445-466.
- Pilling, John,** "A Little Posthumous Prosperity: Raymond Roussel." *PN Review* 15:1 (1988), 43-46.
- Polan, Dana,** "Fables of Transgression: The Reading of Politics and the Politics of Reading in **Foucaultian** Discourse" *Boundary 2* 10:3 (Spring 1982), 361-381.
- Polan, Dana,** "Powers of Vision, Visions of Power." 106-119.
- Pollis, Carol A.,** "The Apparatus of Sexuality: Reflections of **Foucault's** Contributions to the Study of Sex in History." *Journal of Sex Research* 23:3 (August 1987), 401-408.
- Porter, Dennis,** "Epilogue: From Althusser's Theory of a Murder to **Foucault's** Aesthetics of Existence." In *Rousseau's Legacy* Oxford University Press, 1995. pp. 238-268.
- Poster, Mark,** "**Foucault's** True Discourses." *Humanities in Society* 1:2 (1979), 153-166.
- Poster, Mark,** "The Future According to **Foucault**: the Archaeology of Knowledge and Intellectual History" in Dominick LaCapra and Steven Kaplan, Eds., *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982. pp. 137-152.

- Pottage, Alain**, "Power as an Art of Contingency: Luhmann, Deleuze, **Foucault**." *Economy and Society* 27:1 (February 1998), 1-27.
- Pratt, John**, "The Legacy of Foucault." *International Journal of the Sociology of Law* 13 (August 1985), 289-293.

Q-R

- Queiroz, Jean Manuel de**, "Foucault: The Imaginary Sex." *Journal of Homosexuality* 25:1-2 (1993), 41-61.
- Ross Stephen**: "Foucault's Radical Politics", *Praxis International* 5 no.2, 1985, pp.131- 144.
- Rencontre Internationale**: Michel **Foucault** Philosophe, Seuil 1989.
- Revault d'Allonnes O.**: "Michel **Foucault**: les mots contre les choses", in *Structuralisme et Marxism*, Union generale de editions 10/18 1970, pp.13-38.
- Revel Jacques & Bellour R.**: "Foucault et les historiens", *Magazine Litteraire* 101 1975.
- Romano C.**: "Michel **Foucault**'s New Clothes", *Village Voice* 1981, pp.1, 40-43.
- Russ Jacqueline**: *Histoire de la Folie: Michel Foucault*, Hatier Paris 1979.
- Redeker Robert**: "La derniere peau philosophique de Michel **Foucault**", *Critique* 660 05/2002.
- Richters Annemiek** Modernity-Postmodernity Controversies: Habermas and **Foucault** *Theory Culture Society* 1988; 5; 611
- Robinson Keith** The Passion and the Pleasure **Foucault's** Art of Not Being Oneself *Theory Culture Society* 2003; 20; 119
- Ray Larry foucault**, critical theory and the decomposition of the historical subject *Philosophy Social Criticism* 1988; 14; 69
- Racevskis Karlis** michel **foucault**, rameau's nephew, and the question of identity *Philosophy Social Criticism* 1987; 12; 132
- Ransom John S.** Forget vitalism: **Foucault** and Lebensphilosophie *Philosophy Social Criticism* 1997; 23; 33
- Rubenstein Diane** food for thought: metonymy in the late **foucault** *Philosophy Social Criticism* 1987; 12; 194
- Rose N., Osborne T.** Do the social sciences create phenomena? The Example of Public Opinion Research *British Journal of Sociology*, 1999, 50, 3, 367-396
- Rowlinson Michael, Chris Carter, Alan McKinlay** Introduction: **Foucault**, Management and History *Organization* 2002; 9; 515
- Rowlinson Michael and Carter Chris** **Foucault** and History in Organization Studies *Organization* 2002; 9; 527
- Rowlinson Michael, John Hassard** Researching **Foucault's** Research: Organization and Control in Joseph Lancaster's Monitorial Schools *Organization* 2002; 9; 615
- Rabinow Paul** Studies in the Anthropology of Reason *Anthropology Today* vol.8 no.5 pp. 7-10 1992
- Rabinow Paul** Beyond Ethnography: Anthropology as Nominalism *Cultural Anthropology* vol.3 no.4 pp. 355-364 1988
- Roth Michael S.** **Foucault's** "History of the Present" *History and Theory*, Vol. 20, No. 1. (Feb., 1981), pp. 32-46
- Rose Nikolas, Carlos Novas** Genetic risk and the birth of the somatic individual *Economy and Society Volume 29 Number 4* November 2000: 485–513
- Rajchman John** **Foucault's** Art of Seeing *October*, Vol. 44 (Spring 1988), pp. 88-117

- Rabinow Paul** Life Sciences: Discontents and Consolations *J. Mol. Biology* 2002 319, 947–955
- Rabinow Paul, Pálsson Gísli** The Icelandic genome debate *TRENDS in Biotechnology* Vol.19 No.5 May 2001
- Rose N., Osborne T.** Spatial phenomenotechnics: making space with Charles Booth and Patrick Geddes *Environment and Planning D: Society and Space* 2004, volume 22, pages 209-228
- Romero Facundo Gomez** Philosophy and historical archaeology: **Foucault** and a singular technology of power development at the borderlands of nineteenth-century Argentina *Journal of Social Archaeology* 2002; 2; 402
- Racevskis, Karlis**, "The Discourse of Michel **Foucault**: A Case of an Absent and Forgettable Subject." *Humanities in Society* 3 (Winter 1980), 41-54.
- Racevskis, Karlis**, "Interpreting **Foucault**." *Papers on Language and Literature* 29 (Winter 1993), 96-110.
- Radhakrishnan, R.**, "Toward an Effective Intellectual." In *Intellectuals: Aesthetics, Politics, Academics*. University of Minnesota Press, 1990. pp. 57-99.
- Rajchman, John**, "Nietzsche, **Foucault** and the Anarchism of Power." *Semiotext(e)* 3:1 (1978), 96-107.
- Rajchman, John**, "**Foucault's** Dilemma." *Social Text* 8 (1983-84)
- Rajchman, John**, "Ethics after **Foucault**." *Social Text* 13 (1986),
- Rajchman, John**, "Crisis." *Representations* 28 (Fall 1989), 90-98.
- Rameu, Pompeu Casanovas**, "Metaphor and Adlinguisticity in the Literacy Language of Michel **Foucault**." *Law and Semiotics* 2 (1988)
- Rawlinson, Mary C.**, "**Foucault's** Strategy: Knowledge, Power, and the Specificity of Truth." *Journal of Medicine and Philosophy* 12 (November 1987), 371-395.
- Redekop, Fred**, "The 'Problem' of Michael White and Michel **Foucault**." *Journal of Marital and Family Therapy* 21:3 (July 1995), 309-318.
- Reid, Roddey**, "**Foucault** in America: Biography, 'Culture War,' and the New Consensus." *Cultural Critique*. 35 (Winter 1996-97), 179-211.
- Reider, Norman**, "Madness in the Age of Reason." *Nation* (5 July 1965), 22-23.
- Resch, Robert Paul**, "Modernism, Post modernism, and Social Theory: A Comparison of Althusser and **Foucault**." *Poetics Today* 10:3 (Fall 1989)
- Richlin, A.**, "Zeus and Metis, **Foucault**, Feminism, Classics." *Helos* 18:2 (Fall 1991), 160-180.
- Riddel, Joseph N.**, "Re-Doubling the Commentary." *Contemporary Literature* 20 (1979), 237-250.
- Riley, Philip F.**, "Michel **Foucault**, Lust, Women, and Sin in Louis XIV's Paris." *Church History* 59:1 (April 1990)
- Robinson, Keith**, "The **Foucault/Deleuze** Conjunction." *Philosophy Today* 43:1 (Spring 1999), 57-
- Rorty, Richard**, "**Foucault/Dewey/Nietzsche**" *Raritan* 9:4 (Spring 1990), 1-8.
- Rorty, Richard**, "Moral Identity and Private Autonomy: The Case of **Foucault**." In *Essays on Heidegger and Others*. New York: Cambridge University Press, 1991. pp. 193-198.
- Rorty, Richard**, "Paroxysms and Politics." *Salmagundi* 97 (Winter 1993), 61-68.
- Rorty Richard**: "Method, social science and social hope", *Canadian Journal of Philosophy* 16 1981, pp.569-88.
- Rorty Richard**: "Beyond Nietzsche and Marx", *London Review of Books* 3 1981.
- Roth, Michael**, "Reinscribing Michel **Foucault**." *Intellectual History Newsletter* 15 (1993), 57-61.

- Rothman, David**, "Society and Its Prisons." *New York Times Book Review* (19 February 1978), 1.
- Rothstein, Eric**, "Foucault, Discursive History, and the Auto-Affection of God." *Modern Language Quarterly* 55 (December 1994), 383-414.
- Rouse, Joseph**, "Beyond Epistemic Sovereignty." In *The Disunity of Science* Stanford University Press, 1996. pp. 398-416.
- Rouse, Joseph**, Knowledge and Power: Toward a political philosophy of science, Cornell University Press Ithaca 1987, Chapter 7.
- Rousseau, G. S.**, "Whose Enlightenment? Not Man's: The Case of Michel Foucault." *Eighteenth-Century Studies* 6:2 (Winter 1972-73), 238-256.
- Ryan, Alan**, "Foucault's Life and Hard Times." *New York Review of Books* 40 (8 April 1993), 12-17.
- Rubenstein, Diane**, "Indiscreet Jewels: Can We Talk about The Passion of Michel Foucault?" *Modern Fiction Studies* 41 (Fall/Winter 1995), 681-698.

S

- Sztulman H.**: "Folie ou maladie mentale? Etude critique, psychopathologique et epistemologique des conceptions de Michel Foucault", *Evolution Psychiatrique* 36 1971, pp.259-77.
- Smart B.**: "Foucault, Sociology and the Problem of Human Agency", *Theory and Society* vol.11 no.2 1982.
- Sluga Hans**: "Foucault, the Author and the Discourse", *Inquiry* 28, 1985, pp. 403-415.
- Said Ed.**: "Michel Foucault", *Raritan* vol.4 no.2 1984.
- Sorin R.**: "Le Pendule de Foucault, ou le critique dans le labyrinthe", *Bizarre* 34-35 1964.
- Sluga H.**: "Foucault a Berkeley", *Critique* 471-72 1986, pp. 840-57.
- Schaub Uta L.**: "Foucault, Alternative presses and Alternative ideology in West Germany", *German Studies Review* vol.12 no.1 1989, pp.139-53.
- Stone Lawrence**: "An exchange with Michel Foucault", *The New York Review of Books* 31/03/1983.
- Seitter W.**: "Ein Denken im Forschen. Zum Unternehmen einer Analytik bei M. Foucault", *Philosophisches Jahrbuch* 87 1980.
- Schnadelbach H.**: "The Face in the Sand: Foucault and the anthropological Slumber", in *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Axel Honneth et.al. (eds.) MIT Press 1992.
- Schneck S. F.**: "Michel Foucault on Power/Discourse theory and practice", *Human Studies* 10 1987.
- Strozier R. M.**: **Foucault**, Subjectivity and Identity: Historical constructions of subject and self, Wayne State University Press Detroit 2002.
- Schmid Wilhelm**: Die geburt der philosophie im garten der luste: Michel Foucault's archaologie des platonischen eros, Athenaum Frankfurt 1987.
- Smart Barry** Theory and Analysis After Foucault *Theory Culture Society* 1991; 8; 145
- Sintomer Yves** power and civil society: foucault vs. Habermas *Philosophy Social Criticism* 1992; 18; 357
- Schaff Kory P.** Agency and Institutional Rationality: Foucault's Critique of Normativity *Philosophy Social Criticism* 2004; 30; 51
- Simons Jon** from resistance to polaesthetics: politics after foucault *Philosophy Social Criticism* 1991; 17; 41

- Sawicki Jana** heidegger and **foucault**: escaping technological nihilism *Philosophy Social Criticism* 1987; 13; 155
- Silverman Hugh J.** jean-paul sarte versus michel **foucault** on civilizational study *Philosophy Social Criticism* 1978; 5; 160
- Smith Adam T.** Fictions of Emergence **Foucault**/Genealogy /Nietzsche *Philosophy of the Social Sciences* 1994; 24; 41
- Scull Andrew** Michel **Foucault**'s history of madness *History of the Human Sciences* 1990; 3; 57
- Stevens Jacqueline** On the Morals of Genealogy *Political Theory*, Volume 31, no.4, 2003
- Stauth Georg** Revolution in Spiritless Times. an essay on michel **foucault**'s enquiries into the iranian revolution, *International Sociology* 1991; 6; 259
- Singer Brian C. J. and Weir Lorna** **Sovereignty**, Governance and the Political: The Problematic of **Foucault** *Thesis Eleven* 2008; 94; 49
- Starkey Ken and Hatchuel Armand** The Long Detour: **Foucault**'s History of Desire and Pleasure *Organization* 2002; 9; 641
- Smith Roger** **Foucault**'s Law: The Crime and Disorder Act 1998 *Youth Justice* 2001; 1; 17
- Schneider Beth** Arguments, Citations, Traces: Rich and **Foucault** and the Problem of Heterosexuality *Sexualities* 2008; 11; 86
- Sangren P. Steven** "Power" against Ideology: A Critique of **Foucaultian** Usage *Cultural Anthropology*, Vol. 10, No. 1. (Feb., 1995), pp. 3-40
- Shiner Larry** Reading **Foucault**: Anti-Method and the Genealogy of Power-Knowledge *History and Theory*, Vol. 21, No. 3. (Oct., 1982), pp. 382-398
- Shiner L.**: "Foucault, Phenomenology, and the Question of Origins", *Philosophy Today* 26 1982.
- Sartre Jean Paul** Jean Paul Sartre repond *L' Arc* 1966, no.30
- Seigel Jerrold** Avoiding the Subject: A **Foucaultian** Itinerary *Journal of the History of Ideas*, Vol. 51, No. 2 (Apr. - Jun., 1990), pp. 273-299
- Singer Brian C.J. and Weir Lorna** Politics and Sovereign Power: Considerations on **Foucault** *European Journal of Social Theory* 2006; 9; 443
- Spiegel Gabrielle M.** **Foucault** and the Problem of Genealogy *The Medieval History Journal* 2001; 4; 1
- Simpson Julia** Archaeology and politicism: **Foucault**'s epistemic anarchism *Man and World* 27: 23-35, 1994 Kluwer Academic Publishers
- Schaff Kory P.** **Foucault** and the Critical Tradition, *Human Studies* 25: 323–332, 2002 Kluwer Academic Publishers
- Shinko Rosemary E.** Agonistic Peace: A Postmodern Reading *Millennium - Journal of International Studies* sage 2008; 36; 473
- Schee Carolyn Vander** The Politics of Health as a School-Sponsored Ethic: **Foucault**, Neoliberalism, and the Unhealthy Employee *Educational Policy* 2008; 22; 854
- Schubert J. Daniel** From a Politics of Transgression Toward an Ethics of Reflexivity: **Foucault**, Bourdieu, and Academic Practice *American Behavioral Scientist* 1995; 38; 1003
- Selby Jan** Engaging **Foucault**: Discourse, Liberal Governance and the Limits of **Foucauldian** IR *International Relations* 2007; 21; 324
- Said, Edward**, "Abecedarium Culturæ: Structuralism, Absence, Writing." *Tri-Quarterly* 20 (1971), 33-71.

- Said, Edward**, "Linguistics and the Archaeology of the Mind." *International Philosophical Quarterly* 11 (1971), 103-134.
- Said, Edward**, "Michel **Foucault** as an Intellectual Imagination." *Boundary 2* 1 (1972), 1-36.
- Said, Edward**, "An Ethics of Language." *diacritics* 4:2 (1974), 28-37.
- Said, Edward**, "The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions." *Critical Inquiry* 4 (1978), 673-714.
- Said, Edward W.**, "Travelling Theory." *Raritan* 1:3 (1982), 41-67.
- Said, Edward W.**, "French Philosopher Michel **Foucault**: Death at an Early Age." *In These Times* (September 5-11, 1984), 18-19, 22.
- Sawicki, Jana**, "**Foucault** and Feminism: Toward a Politics of Difference." *Hypatia* 1:2 (1986), 23-
- Sax, Benjamin**, "**Foucault**, Nietzsche, History: Two Modes of Genealogical Method." *History of European Ideas* 11 (1989), 769-781.
- Schuab, Uta**, "**Foucault**, Alternative Presses and Alternative Ideology in West Germany: A Report." *German Studies Review* 12:1 (1989)
- Schaub, Uta Liebmann**, "**Foucault's** Oriental Subtext." *PMLA* 104 (May 1989), 306-316.
- Schehr, Lawrence R.**, "Introduction: From Gide to **Foucault**." In *The Shock of Men: Homosexual Hermeneutics in French Writing*. Stanford University Press, 1995, pp. 1-32.
- Schor, Naomi**, "Dreaming Dissymmetry: Barthes, **Foucault**, and Sexual Difference." In *Bad Objects* Duke University Press 1995, pp. 31-43.
- Schurmann, Reiner**, "'What Can I Do?' in an Archaeological-Genealogical History." *Journal of Philosophy* 82 (October 1985), 540-548.
- Schwartz, Michael**, "Critical Reproblemization: **Foucault** and the Task of Modern Philosophy" *Radical Philosophy* 91 (1998), 19-
- Scott, Charles E.**, "**Foucault's** Practice of Thinking." *Research in Phenomenology* 14 (1984), 75-85.
- Scott, Charles E.**, "The Power of Medicine, the Power of Ethics." *Journal of Medicine and Philosophy* 12 (November 1987), 335-356.
- Scott, Charles E.**, "**Foucault**, Ethics, and the Fragmented Subject." *Research in Phenomenology* 22 (1992), 104-137.
- Scrutton, Roger**, "On Madness and Method." *Spectator* (9 October 1971), 513.
- Seals, Greg**, "Objectivity Yours, Michel **Foucault**." *Educational Theory* , 48:1 (Winter 1998), 59-
- Seltzer, Mark**, "Reading **Foucault**: Cells, Corridors, Novels." *diacritics* 14:1 (Spring 1984), 78-89.
- Shaffer, Elinor S.**, "The Archaeology of Michel **Foucault**." *Studies in History and Philosophy of Science* 7:3 (1976), 269-275.
- Shapiro, Michael J.**, "Michel **Foucault** and the Analysis of Discursive Practice." In *Language and Political Understanding: The Politics of Discursive Practices*. New Haven: Yale University Press, 1981. pp. 127-164.
- Sharratt, Bernard**, "Notes after **Foucault**." *New Blackfriars* 53:625 (June 1972), 251-264.
- Shattuck, Roger**, "Second Thoughts on a Wooden Horse." *Salmagundi* 106/107 (Spring/Summer 1995), 23-30.
- Shepherdson, Charles**, "A Loss for Words: Literature and Method" in *The Order of Things Literature and Psychology* 40:4 (1994), 1-27.

- Shiveley**, "Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel, Michel Foucault." *Gay Community News* 14 (10 May 1987), 5.
- Shusterman, Richard**, "The Self As a Work of Art." *Nation* (30 June 1997), 25-28.
- Silverman, Hugh S.**, "Michel Foucault's Nineteenth Century System of Thought and the Anthropological Sleep." *Seminar* 3 (1979), 1-8.
- Simon, John**, "Interview with Michel Foucault." *Partisan Review* 38 (1971), 192-200.
- Slattery, David**. "The End of the Anthropological Self: Foucault in the Trobriand Islands." Poznan: UAM, 1993. Seria Etnologia i antropologia kulturowa, nr. 17.
- Smart, Barry**, "On the Subjects of Sexuality, Ethics, and Politics in the Work of Foucault." *Boundary 2* 18:1 (Spring 1991), 201-225.
- Smith, Dennis**, "The Civilizing Process and The History of Sexuality: Comparing Norbert Elias and Michel Foucault." *Theory and Society* 28:1 (February 1999), 79-
- Soper, Kate**, "Ruling Passion Strong in Death." *Radical Philosophy* 66 (Spring 1994), 44-46.
- Spellmeyer, Kurt**, "Foucault and the Freshman Writer." *College English* 51:7 (November 1989)
- Spicker, Stuart F.**, "An Introduction to the Medical Epistemology of Georges Canguilhem: "Moving Beyond Michel Foucault". *Journal of Medicine and Philosophy* 12 (November 1987), 397-411.
- Sprinker, Michael**, "The Use and Abuse of Foucault." *Humanities in Society* 3 (Winter 1980), 1-22.
- Sprinker, Michael**, "The Power of the Text: Foucault versus Derrida." *Boundary 2*.
- Stempel, Daniel**, "Blake, Foucault, and the Classical Episteme." *PMLA* 96 (1981), 388-407.
- Stewart, D.**, "Why Foucault." *Architecture and Urbanism* 121 (1980), 100-106.
- Still, Judith**, "What Foucault Fails to Acknowledge...: Feminists and The History of Sexuality." *History of the Human Sciences* 7 (May 1994), 150-157.
- Strenski, Ivan**, "Religion, Power, and Final Foucault." *Journal of the American Academy of Religion* 66:2 (Summer 1998), 345-
- Strong, Beret E.**, "Foucault, Freud, and French Feminism: Theorizing Hysteria as Theorizing the Feminine." *Literature and Psychology* 35:4 (1989), 10-26.
- Sullivan, Mark**, "Michel Foucault and the Truth of Madness." *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 21:1-3 (1988)
- Sullivan, Robert R.**, "The Birth of the Prison: Discipline or Punish?" *Journal of Criminal Justice* 24:5 (1996), 449-458.
- Surkis, Judith**, "No Fun and Games Until Someone Loses an Eye: Transgression and Masculinity in Bataille and Foucault." *diacritics* 26 (Summer 1996), 18-30.
- Swingewood, Alan**, "Michel Foucault, by Barry Smart." *British Journal of Sociology* 38 (June 1987), 294.
- Szokolczai, Arpad**, "Thinking Beyond the East-West Divide: Foucault, Patocka, and the Care of the Self." *Social Research* 61 (Summer 1994), 297-323.
- Szokolczai, Arpad**, "Reappraising Foucault." *American Journal of Sociology* 103:5 (March 1998), 1402-

T

- Turner Bryan S.** Foucault and the Crisis of Modernity *Theory Culture Society* 1986; 3; 179
- Tobias Saul Foucault** on Freedom and Capabilities *Theory Culture Society* 2005; 22; 65

- Trainor Brian T.** **Foucault** and the Politics of Difference *Philosophy Social Criticism* 2003; 29; 563
- Tierney Thomas F.** Suicidal thoughts: Hobbes, **Foucault** and the right to die *Philosophy Social Criticism* 2006; 32; 601
- Tanke Joseph** Michel **Foucault** at the Collège de France, 1974-1976 *Philosophy Social Criticism* 2005; 31; 687
- Taylor Dianna** Practicing Politics with **Foucault** and Kant: Toward a Critical Life *Philosophy Social Criticism* 2003; 29; 259
- Taylor Charles II.** Connolly, **Foucault**, and Truth *Political Theory* 1985; 13; 377
- Taylor Charles** **Foucault** on Freedom and Truth *Political Theory* 1984; 12; 152 sage (also in *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, Vol.2*, Cambridge University Press, 1995).
- Thiele Leslie Paul** Reading Nietzsche and **Foucault**: A Hermeneutics of Suspicion? *The American Political Science Review*, Vol. 85, No. 2. (Jun., 1991), pp. 581-592
- Thiele Leslie Paul** **Foucault's** Triple Murder and the Modern Development of Power *Canadian Journal of Political Science*, Vol. 19, No. 2. (Jun., 1986), pp. 243-260
- Townley Barbara** Discussion of Roberts: Controlling **Foucault** *Organization* 2005; 12; 643
- To Siu-ming** Using **Foucault's** concept of power to analyze school discipline and draw implications for school social work service in Hong Kong *International Social Work* 2006; 49; 779
- Thorpe Holly** **Foucault**, Technologies of Self, and the Media: Discourses of Femininity in Snowboarding Culture *Journal of Sport and Social Issues* 2008; 32; 199
- Tadros, Victor**, "Between Governance and Discipline: The Law and Michel **Foucault**." *Oxford Journal of Legal Studies* 18:1 (Spring 1998), 75-
- Taylor, Charles**, " ." *Political Theory* 13 (August 1985), 265-285.
- Tejera, V.**, "The Human Sciences in Dewey, **Foucault** and Buchler." *Southern Journal of Philosophy* 18 (1980), 221-235.
- Tennessen, Carol**, "Nothing but the Truth: The Case of Pierre Riviere." *University of Toronto Quarterly* 57 (Winter 1987/88), 290-305.
- Thacker, Andrew**, "**Foucault's** Aesthetics of Existence." *Radical Philosophy* 63 (Spring 1993), 13-21.
- Thiele, Leslie P.**, "**Foucault's** Triple Murder and the Modern Development of Power." *Canadian Journal of Political Science* 19 (June 1986), 243-260.
- Thiele, Leslie P.**, "The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of **Foucault's** Thought." *American Political Science Review* 84 no.3 (September 1990), 907-925.
- Tjiattas, Mary, and Jean-Pierre Delaporte**, "**Foucault's** Nominalism of the Sexual." *Philosophy Today* 32 (Summer 1988), 118-127.

V

- Valdinoci S.**: "Les incertitudes de l'archéologie: arche et archive", *Revue de métaphysique et de morale* 83 1978, pp.73-101.
- Venn Couze** Beyond Enlightenment?: After the Subject of **Foucault**, Who Comes? *Theory Culture Society* 1997; 14; 1
- Valier Claire** Criminal Detection and the Weight of the Past: Critical Notes on **Foucault**, Subjectivity and Preventative Control *Theoretical Criminology* 2001; 5; 425
- Vernon Mark** Following **Foucault**: The Strategies of Sexuality and the Struggle to be Different *Theology Sexuality* 1996; 3; 76

Visker Rudi Michel **Foucault**, philosopher? A note on genealogy and archaeology *Parrhesia* no.5 2008 pp. 9-18

Valencia-Villa, H., "Foucault and the Law: An Antijuridical Jurisprudence?" *Phillipine Law Journal* 56 (1981)

Valero-Silva, Nestor, "A Foucauldian Reflection on Critical Systems Thinking." In *Critical Systems Thinking: Current Research and Practice* Robert L. Flood and Norma R. A. Romm, Eds. New York: Plenum Press, 1996.

Veyne, Paul. "The Final Foucault and His Ethics." Translated by Catherine Porter and Arnold I. Davidson. *Critical Inquiry* 20 (Autumn 1993), 1-9.

Vicinus, M., Review of *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, Michel Foucault. *Feminist Studies* 8 (Spring 1982), 133-156.

Vine, Richard, "The History of an Illusion." *Georgia Review* 33 (1979), 918-922.

Visker, Rudi, "From Foucault to Heidegger: A One-way Ticket?" *Research in Phenomenology* 21 (1991), 116-140.

Visker, Rudi, "Habermas on Heidegger and Foucault: Meaning and Validity" in *The Philosophical Discourse of Modernity. Radical Philosophy* 61 (Summer 1992), 15-22.

Veyne Paul: "Le Dernier Foucault et sa morale", *Critique* 08-09/1986.

"Debat sur le roman, dirige par Michel Foucault", *Tel Quel* 17 Spring 1964.

Vuillemin Jules: "Michel Foucault (1926-1984)", Annuaire du College de France 1984-85.

W

Wartenberg T.E.: "Foucault's archaeological method: a response to Hacking and Rorty", *Philosophical Forum* (Boston) 15 1984, pp.345-64.

Weissmann Gerald: "Foucault and the Bag Lady", *Hospital Practice* 08/1982.

Wade Simeon: "Foucault in California" (unpublished manuscript 12/03/1990) (παρατίθεται από James Miller).

Waldenfels B.: "Verstreute Vernunft. Zur philosophie von Michel Foucault", Studien zur neueren französischen Philosophie Frei.-Mun. /1986.

Whitebook Joel Freud, Foucault and 'the dialogue with unreason' *Philosophy Social Criticism* 1999; 25; 29

Walter Ryan Reconciling Foucault and Skinner on the state: the primacy of politics? *History of the Human Sciences* 2008; 21; 94

White Stephen K. Foucault's Challenge to Critical Theory *The American Political Science Review*, Vol. 80, No. 2. (Jun., 1986), pp. 419-432

Widder Nathan Foucault and Power Revisited *European Journal of Political Theory* 2004; 3; 411

Walby Kevin Mode of Production versus Mode of Information: Marx, Poster, and an Argument for Anti-Capitalist praxis *Critical Sociology* 2007; 33; 887

Whimster Sam MAX WEBER ON THE EROTIC AND SOME COMPARISONS WITH THE WORK OF FOUCAULT *International Sociology* 1995; 10; 447

Wickham Gary The social must be limited: Some problems with Foucault's approach to modern positive power *Journal of Sociology* 2008; 44; 29

Whitebook Joel Michel Foucault: a Marcusean in Structuralist Clothing *Thesis Eleven* 2002; 71; 52

Weaver William G. Dewey or Foucault?: Organization and Administration as Edification and as Violence *Organization* 1997; 4; 31

Wray-Bliss Edward Abstract Ethics, Embodied Ethics: The Strange Marriage of Foucault and Positivism in Labour Process Theory, *Organization* 2002; 9; 5

- Walby Kevin** Contributions to a Post-Sovereignist Understanding of Law: **Foucault**, Law as Governance, and Legal Pluralism *Social Legal Studies* 2007; 16; 551
- Winch Sarah** Ethics, Government and Sexual Health: insights from **Foucault** *Nurs Ethics* 2005; 12; 177
- Willcocks Leslie P.** Michel **Foucault** in the Social Study of ICTs: Critique and Reappraisal *Social Science Computer Review* 2006; 24; 274
- Wain, Kenneth**, "Foucault, Education, the Self and Modernity." *Journal of Philosophy of Education* 30:3 (1996), 345-
- Wallbank, Julie**, "An Unlikely Match? **Foucault** and the Lone Mother." *Law and Critique* 9:1 (Spring 1998), 59-
- Walzer, Michael**, "The Politics of Michel **Foucault**." *Dissent* 30 (Fall 1983), 481-490.
- Wapner, Paul**, "What's Left: Marx, **Foucault** and Contemporary Problems of Social Change." *Praxis International* 9:1-2 (1989)
- Watson, Stephen**, "Merleau-Ponty and **Foucault**: De-aestheticization of the Work of Art." *Philosophy Today* 28 (Summer 1984), 148-166.
- Weeks, Jeffrey**, "**Foucault** for Historians." *History Workshop Journal* 14 (Autumn 1982), 106-119.
- Weightman, John**, "On Not Understanding Michel **Foucault**." *American Scholar* 58:3 (Summer 1989), 383-406.
- Weiss, Harold**, "The Genealogy of Justice and the Justice of Genealogy: Chomsky and Said vs. **Foucault** and Bove." *Philosophy Today* 33 (Spring 1989), 73-94.
- White, Edmund**, "An Emperor of the Mind." *Vogue* 174 (November 1984), 332, 334, 336.
- White, Edmund**, "The Politics of Gender: Michel **Foucault**." In *The Burning Library: Essays*. Knopf, 1994. pp. 89-94.
- White, Hayden**, "**Foucault** Decoded: Notes from Underground." *History and Theory* 12 (1973), 23-54.
- White, Hayden**, "The Archaeology of Sex." *Times Literary Supplement* (6 May 1977), 565.
- White, Hayden**, "Michel **Foucault**." In *Structuralism and Since: From Levi-Strauss to Derrida*. John Sturrock, Ed. New York: Oxford University Press, 1979. pp. 81-115.
- White, Edmund**, "**Foucault**'s discourse: the historiography of anti-humanism", in H. White: The Content of the Form, John Hopkins University Press 1987.
- White, Hayden**, "Power and the Word." *Canto* 2 (Spring 1978), 164-172.
- Wickham, Gary**, "Power and Power Analysis: Beyond **Foucault**?" *Economy and Society* 12:4 (November 1983), 468-498.
- Williams, Karel**, "Unproblematic Archaeology." *Economy and Society* 3 (1974), 41-68.
- Wilson, Timothy H.**, "**Foucault**, Genealogy, History." *Philosophy Today* 39 (Summer 1995), 157-170.
- Winnubst, Shannon**, "Exceeding Hegel and Lacan: Different Fields of Pleasure within **Foucault** and Irigary." *Hypatia* 14:1 (Winter 1999), 13-
- Wolfenstein, Eugene Victor**, "Michel **Foucault** and Psychoanalytic-Marxism." *South Atlantic Quarterly*, 97:2 (Spring 1998), 361-
- Wolin, Richard**, "**Foucault**'s Aesthetic Decisionism" *Telos* 67 (1986), 71-86.
- Woodward, Kenneth L.**, "A Philosopher's Death Wish." *Newsweek* 121 (1 February 1993), 63.
- Wright, Gordon**, "**Foucault** in Prison." *Stanford French Review* 1 (Spring 1977), 71-78.

Weir Allison, Who are we? Modern identities between Taylor and **Foucault**

Philosophy Social Criticism 2009; 35; 533

Weymans Wim, Revising **Foucault's** model of modernity and exclusion: gauchet and swain on madness and democracy, *Thesis Eleven* 2009; 98; 33

Z

Zeldin, Theodore, "An Archaeologist of Knowledge." *New Statesman* (7 December 1973), 861-862.

Zanotti Laura Imagining Democracy, Building Unsustainable Institutions: The UN Peacekeeping Operation in Haiti *Security Dialogue* 2008; 39; 539

Zwick Detlev, Bonsu Samuel K. and Darmody Aron Putting Consumers to Work: 'Co-creation' and new marketing govern-mentality *Journal of Consumer Culture* 2008; 8; 163

'Foucault Studies' Journal

Baker Bernadette Hypnotic Inductions: On the Persistence of the Subject, *Foucault Studies*, No 4, pp. 127-148, Feb 2007

Baker Bernadette Normalizing **Foucault**? A Rhizomatic Approach to Plateaus in Anglophone Educational Research, *Foucault Studies*, No 4, pp. 78-119, Feb 2007

Brich Cecile The Groupe d'information sur les prisons: The voice of prisoners? Or **Foucault's**?, *Foucault Studies*, No 5, pp.26-47, January 2008

Binkley Sam The Work of Neoliberal Governmentality: Temporality and Ethical Substance in the Tale of Two Dads, *Foucault Studies*, No 6, pp. 60-78, February 2009

Binkley Sam, Stefanie Ernst, Introduction to the Special Section, *Foucault Studies*, No 8, pp. 5-7, Feb 2010

Binkley Sam, Paddy Dolan, Stefanie Ernst, Cas Wouters, The Planned and the Unplanned: A Roundtable Discussion on the Legacies of Michel **Foucault** and Norbert Elias, *Foucault Studies*, No 8, pp. 53-77, Feb 2010

Biebricher Thomas Habermas, **Foucault** and Nietzsche: A Double Misunderstanding, *Foucault Studies*, No 3, pp. 1-26, Nov 2005

Donzelot Jacques, Gordon Colin Governing Liberal Societies – the **Foucault** Effect in the English speaking World (INTERVIEW), *Foucault Studies*, No 5, pp. 48-62, January 2008

Dillon Michael Cared to Death, The Biopoliticised Time of Your Life, *Foucault Studies*, No 2, pp. 37-46, May 2005

Dolan Paddy, Space, Time and the Constitution of Subjectivity: Comparing Elias and **Foucault**, *Foucault Studies*, No 8, pp. 8-27, Feb 2010

Enoch Simon The Contagion of Difference, Identity, Bio-politics and National Socialism, *Foucault Studies*, No 1, pp. 53-70, December 2004

Fillion Réal Freedom, Truth, and Possibility in **Foucault's** Ethics, *Foucault Studies*, No 3, pp. 50-64, Nov 2005

Hoy David Couzens Reflections on *Critical Resistance* *Foucault Studies*, No 3, pp. 101-106, Nov 2005

Harrer Sebastian The Theme of Subjectivity in **Foucault's** Lecture Series *L'Herméneutique du Sujet*, *Foucault Studies*, No 2, pp. 75-96, May 2005

Hamann Trent H. Neoliberalism, Governmentality, and Ethics, *Foucault Studies*, No 6, pp. 37-59, February 2009

Hamann Trent H. **Foucault's** Wake A Response to Todd May's "Foucault Now?", *Foucault Studies*, No 3, pp. 77-82, Nov 2005

- Hughes Jason**, Emotional Intelligence: Elias, **Foucault**, and the Reflexive Emotional Self, *Foucault Studies*, No 8, pp. 28-52, Feb 2010
- Koopman Colin**, Historical Critique or Transcendental Critique in **Foucault**: Two Kantian Lineages, *Foucault Studies*, No 8, pp. 100-121, Feb 2010
- Levy Neil** **Foucault** as Virtue Ethicist, *Foucault Studies*, No 1, pp. 20-31, December 2004
- Moss Jeremy** **Foucault** and Left Conservatism, *Foucault Studies*, No 1, pp. 32-52, December 2004
- McSweeney John** State of the Disciplines **Foucault** and Theology, *Foucault Studies*, No 2, pp.117-144, May 2005
- Margaroni Maria** Care and Abandonment, A Response to Mika Ojakangas' "Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and **Foucault**", *Foucault Studies*, No 2, pp. 29-36, May 2005
- Miller Paul Allen** The Art of Self-Fashioning, or **Foucault** on Plato and Derrida, *Foucault Studies*, No 2, pp. 54-74, May 2005
- McWhorter Ladelle** The Technology of Biopower A Response to Todd May's "Foucault Now?", *Foucault Studies*, No 3, pp. 83-87, Nov 2005
- Marshall James D.** On Being Agnostic: A Response to Bernadette Baker, *Foucault Studies*, No 4, pp. 120-126, Feb 2007
- May Todd** **Foucault** Now?, *Foucault Studies*, No 3, pp. 65-76, Nov 2005
- May Todd** Response to Hamann and McWhorter, *Foucault Studies*, No 3, pp. 88-90, Nov 2005
- Mellamphy Dan and Mellamphy Nandita B.** In 'Descent' Proposal: *Pathologies of Embodiment in Nietzsche, Kafka, and Foucault*, *Foucault Studies*, No 3, pp. 27-48, Nov 2005
- Ojakangas Mika** The End of Bio-power? A Reply to My Critics, *Foucault Studies*, No 2, pp. 47-53, May 2005
- Ojakangas Mika** Impossible Dialogue on Bio-power Agamben and **Foucault**, *Foucault Studies*, No 2, pp. 5-28, May 2005
- O'Leary Timothy** **Foucault**, Experience, Literature, *Foucault Studies*, No 5, pp. 5-25, January 2008
- Prozorov Sergei** The Unrequited Love of Power: Biopolitical Investment and the Refusal of Care, *Foucault Studies*, No 4, pp. 53-77, Feb 2007
- Read Jason** A Genealogy of Homo-Economicus: Neoliberalism and the Production of Subjectivity, *Foucault Studies*, No 6, pp. 25-36, February 2009
- Sharpe Matthew** 'Critique' as Technology of the Self, *Foucault Studies*, No 2, pp. 97-116, May 2005
- Séglard Dominique** **Foucault** à Tunis : A propos de deux conférences, *Foucault Studies*, No 4, pp. 7-18, Feb 2007
- Tellmann Ute** **Foucault** and the Invisible Economy, *Foucault Studies*, No 6, pp. 5-24, February 2009
- Ure Michael** Senecan Moods: **Foucault** and Nietzsche on the Art of the Self, *Foucault Studies*, No 4, pp. 19-52, Feb 2007
- Walters William** Globalization and Power - Governmentalization of Europe?. Interview Antti Tietäväinen, Miikka Pyykkönen, Jani Kaisto, *Foucault Studies*, No 5, pp. 63-73, January 2008
- Yates Christopher**, Stations of the Self: Aesthetics and Ascetics in **Foucault's** Conversion Narrative, *Foucault Studies*, No 8, pp. 78-99, Feb 2010

Michel Foucault - Ελληνικές Μεταφράσεις

- 1) *Ψυχική Αρρώστεια και Ψυχολογία*, εκδ. Ελεύθερος Τύπος, 1988. (ελ. Μεταφρ. Τάσος Γιατζόγλου, *Mental Illness and Psychology*)
- 2) *Η Ιστορία της Τρέλας*, εκδ. Ηριδανός, Αθήνα 1975. (ελ. Μεταφρ. Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, *Histoire de la folie, a l'age classique*, Editions Plon 1964)
- 3) *Οι Λέξεις και τα Πράγματα: Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, (2η εκδ.), εκδ. Γνώση, Αθήνα 1993. (ελ. Μεταφρ. Κωστής Παπαγιώργης, *Les Mots et les Choses, Une archeologie des sciences humaines*)
- 4) *Η Αρχαιολογία της γνώσης*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1987. (ελ. Μεταφρ. Κωστής Παπαγιώργης, *L'archeologie du savoir*)
- 5) *Η Τάξη του Λόγου*, εκδ. Ηριδανός. (ελ. Μεταφρ. Χ. Χρησίδης – Μ. Μαϊδάτσης, *L'ordre du discours*, College de France 1970)
- 6) *Εγώ ο Πιερ Ριβιέρ, που έσφαξα τη μητέρα μου, την αδερφή μου και τον αδερφό μου...: μια περίπτωση μητροκτονίας-αδελφοκτονίας το 19^ο αιώνα*, εκδ. Κέδρος, 2002. (ελ. Μεταφρ. Γ. Οικονόμου, *Moi, Pierre Riviere, ayant egorge ma mere, ma soeur et mon frere...*)
- 7) *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989. (ελ. Μεταφρ. Κ. Χατζηδήμου – Ι. Ράλλη, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Gallimard 1976)
- 8) *Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τόμος 1^{ος}: *Η δίψα της γνώσης*, εκδ. Ράππα, 1982. (ελ. Μεταφρ. Γκ. Ροζάκη, *La volonte de savoir*)
- 9) *Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τόμος 2^{ος}, *Η χρήση των απολαύσεων*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1989. (ελ. Μεταφρ. Γ. Κωσταντινίδης, *L'usage des plaisirs*)
- 10) *Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τόμος 3^{ος}, *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1993. (ελ. Μεταφρ. Γ. Κρητικός, *Le souci de soi*)

Επίσης:

- *Τι Είναι Διαφωτισμός*, εκδ. Έρασμος 1988. (ελ. Μεταφρ. Στ. Ροζάνης, *Was ist Aufklarung?*)
- *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, εκδ. Ψυχογίος 2002. (ελ. Μεταφρ. Τ. Δημητρούλια, Διάλεξη *Il Faut Defendre la Societe*, College de France 1975-1976)
- *Για τη Λαϊκή Δικαιοσύνη και τα Δικαστήρια*, εκδ. Ερατώ 1987. (ελ. Μεταφρ. Αντ. Μαούνης, *Sur la justice populaire, Debat avec les maos*, 5-02-1972, Temps Modernes vol.310: Nouveau fasisme, nouvelle democratie)
- *Η Έννοια της Τιμωρίας, Μια συνέντευξη του Michel Foucault*, εκδ. Σάκκουλα 1990. (ελ. Μεταφρ. Θεόδωρος Π. Παπαθεοδώρου, *Qu' appelle-t-on punir?* 12-1983)
- *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, εκδ. Ύψιλον 1991. (ελ. Μεταφρ. Λ. Τρουλινού: (1) "Human Nature: justice versus power", Nederlandse Omroep Stichting: Nos, 1971 (2) "Deux essais sur le sujet et le pouvoir" (3) Lecture at College de France 14-01-1976 (4) "Les rapports de pouvoir passent a l'interieur des corps", Quinzaine Litteraire 1-15/01/1977 (5) "Le jeu de M. Foucault", Ornica? 10-07-1977)
- *Εξουσία, Γνώση και Ηθική*, εκδ. Ύψιλον 1987. (ελ. Μεταφρ. Ζ. Σαρίκας: (1) "Verite et pouvoir", L'Arc no.70 1977 (2) "Crimes et chatiments en URSS et ailleurs", Le Nouvel Observateur no.585 21-01-1976 (3) "Space, Knowledge and Power", Skyline 03-1982 (4) "Non au sexe roi", Le Nouvel Observateur no.644 12-03-1977 (5) "On Genealogy of Ethics", Berkeley 04-1983 (6) "Politics and Ethics: An Interview", Berkeley 04-1983 (7) "Polemics, Politics and Problemizations", 05-1984)
- *Ο Μεγάλος Εγκλεισμός, Το πείραμα της ομάδας πληροφόρησης για τις φυλακές*, εκδ. Μαύρη Λίστα, Αθήνα 1999. (ελ. Μεταφρ. Σ. Παντελάκης, κείμενα από Dits et ecrits 1954-1988: (1) "Manifeste GIP", 8-02-1971 (2) ανακοίνωση της GIP, J'accuse vol.3 15-03-1971 (3) "Enquete sur les prison: brisons les barreaux du silence", Politique-

- Hebdo vol.24 18-03-1971 (4) “La prison partout”, Combat vol.8335 5-05-1971 (5) Πρόλογος στο Enquete dans vingt prisons, Intolerable vol.1 28-05-1971 (6) “Die grosse Einsperrung”, Tages Anzeiger Magazin vol.12 25-03-1972 (7) “Gefangnisse und Gefangnisrevolten”, Dokumente: Zeitschrift fur ubernationale Zusammenarbeit vol.2 06-1973 (8) “A propos de l’enferment penitentiaire”, Pro Justitia. Revue politique de droit vol.1 no.3-4 La prison 10-1973 (9) “La societe punitive”, Annuaire du College de France Annee 1972-1973 (10) “Il carcere visto da un filosofo francese”, L’Europeo vol.1515 3-04-1975 (11) “Lutttes autour des prisons”, Esprit vol.11 Toujours les prisons 11-1979 (12) “Toujours les prisons”, Esprit vol.1 01-1980 Correspondance (13) “Interview de Michel **Foucault**”, Actes: cahiers d’action juridique vol.45-46 La prison autrement? 06-1984)
- *Επίσκεψη στη Φυλακή Attica*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 1992 (ελ. Μεταφρ. Π Καλαμαράς, On Attica)
 - *Τρέλα και Φιλοσοφία*, εκδ. (2^η) Ολκός 1998. (ελ. Μεταφρ. Κ. Παπαγιώργης, J. Derrida: “Cogito et l’histoire de la folie” από το L’écriture et la difference και M. **Foucault**: παράρτημα από την β’ έκδοση του L’histoire de la folie)
 - *Τρία Κείμενα για τον Nietzsche*, εκδ. Πλέθρον 2003. (ελ. Μεταφρ. Δ. Γκινοσάτης, (a) “Nietzsche, Freud, Marx” 1964 (b) “Nietzsche, la genealogie, l’histoire” 1971 (c) “La verite et les formes juridiques” 1973)
 - *Αυτό δεν είναι Πίπα*, εκδ. Πλέθρον, 1998. (ελ. Μεταφρ. Γ. Σπανός, “Ceci n’est pas une pipe”, Le Cahiers du chemin no.2 15-01-1968, αφιέρωμα στον R. Magritte)
 - *Ο Στοχασμός του Έζω*, εκδ. Πλέθρον, 1998. (ελ. Μεταφρ. Γ. Σπανός, “La pensee du dehors”, Critique 229 1996)
 - *G. Canguilhem: ο Φιλόσοφος του Σφάλματος*, στο *Επιστημολογία – κείμενα*, εκδ. Νήσος 1997, Επιμ. Γ. Κουζέλης. (ελ. Μεταφρ. Χλόη Μπάλα, “La vie: l’experience et la science”)
 - *Η Ενσωμάτωση του Νοσοκομείου στη Σύγχρονη Τεχνολογία*, στο *Πειθαρχία και Γνώση*, εκδ. ΕΜΕΑ, τοπικά ά 1994, Επιμ. Ι. Σολομών, Γ. Κουζέλης (ελ. Μεταφρ. Κ. Κουρεμένος, “L’incorporation de l’hopital dans la technologie moderne”, Rio 10-1974)
 - *Το Μάτι της Εξουσίας*, στο *Πειθαρχία και γνώση*, εκδ. ΕΜΕΑ, τοπικά ά 1994, Επιμ. Ι. Σολομών, Γ. Κουζέλης. (ελ. Μεταφρ. Ι. Σολομών, “L’oeil du rouvoir”, συνέντευξη με τους J.P. Barou και M. Perrot)
 - *Η γέννηση της βιοπολιτικής*, στο Πανοπτικόν 6, 03-2004 (ελ. Μεταφρ. Λ. Μαρσιανός, “The Birth of Biopolitics” στο M. **Foucault**: *The essential works 1: ethics*, P. Rabinow (ed.), Allen Lane, The Penguin Press 1997)
 - *Marquis De Sade: Ο λοχίας του σεξ*, εκδ. Πανοπτικόν 2009 (ελ. Μεταφρ. Κ. Δεσποινιάδης από το **Foucault Live**, Semiotext(e), “Sade: Sargeant of Sex”)
 - *M. Foucault, Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας 2008. (ελ. Μεταφρ. Τ. Μπέτζελος (1) “Intellectuals and Power”, L’Arc vol.49 4-03-1972 (2) “Archeologie Kara dynastique he”, Umi 03-1973 (3) Liberation 26-05-1973 (4) Quel corps? Vol.2 09-10/1975 (4) Herodote vol.1 1976 (5) Politique Hebdo vol.212 03-1976 (7) Bentham, Le Panoptique Belfond 1977 (8) La Quinzaine litteraire vol.247 01-1977 (9) Les Revoltes logiques vol.4 χειμώνας 1977 (10) Umi 07-1978 (11) Il Contributo vol.1 01-03/1980 (12) Securite sociale: l’enjeu, Syros 1983 (13) Concordia. Revista internacional de filosofia vol.6 07-12/1984 (14) “Sex, power and the politics of identity”, The Advocate vol.400 7-08-1984)
 - *Κινηματογράφος και Λαϊκή Μνήμη*, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2006. (ελ. Μεταφρ. Π. Καλαμαράς, Συνέντευξη του **Foucault** στους P. Bonitzer- S. Toubiana, Cahiers du Cinema 251-2 1974, “Film and Popular Memory”)

- *Η Ζωγραφική του Μανέ*, εκδ. Νήσος 2004 (ελ. Μεταφρ. Π. Καπόλα, Γ. Κουζέλης, “La peinture de Manet”)
- Συνέντευξη του **Foucault** στον Francois Ewald: περιοδικό *Διαβάζω*, τεύχος 125, 28.8.1985.
- Συνέντευξη του **Foucault** στον Claude Bonnefoy: (Le Monde 17-09-2004, μεταφρ. Άγγελος Ελεφάντης), περιοδικό *ο Πολίτης*, τεύχος 125, 09/ 2004, σελ. 35-39.
- Συνομιλία του **Foucault** στον Roger-Pol Droit: (Le Point 01-07-2004, μεταφρ. Α. Διαμαντοπούλου) περιοδικό *το Στίγμα*, τεύχος 14, 10-11/ 2004.
- Νικολαΐδης Θ. [επ., μεταφρ.]: *Ο Michel Foucault και οι Ιστορικοί*, εκδ. Νήσος 2008 (κείμενα των Pierre Vilar, Paul Veyne, Ελευθ. Ζέη, Δημ.Π. Σωτηρόπουλου, Θεοδόση Νικολαΐδη)
- Barry Smart: *Michel Foucault*, Tavistock 1984. κεφ.1^ο “Major themes and issues” και κεφ.3^ο “Subjects of power, objects of knowledge” (ελ. Μεταφρ. Γ. Μπαρουξής, επιμ. Μ. Πετμεζίδου, στο *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία* τόμ.2^ο, Παν.Εκδ.Κρήτης 2^η εκδ. 1999)
- Philp Mark: “Michel Foucault”, στο Skinner Quentin [ed.]: *Μετά τον Εμπειρισμό*, εκδ. Κάτοπτρο 2006. (ελ. Μεταφρ. Χ. Μαρσέλλος & Κ. Χατζής)

- Deleuze Gilles: *Foucault*, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2005.
- Gros Frederic: *Michel Foucault*, εκδ. Νήσος 2007. (ελ. Μεταφρ. Α. Κλαμπατσέα)
- Merquior J.G.: *Foucault*, εκδ. Πατάκης 2002. (ελ. Μεταφρ. Δ. Μέλλος)
- Gutting Gury: *Foucault*, εκδ. Ελ. Γράμματα 2006 (ελ. Μεταφρ. Ν. Ταγκούλης, *Foucault, A very short introduction*)
- Eribon Didier: *Michel Foucault: Φιλόσοφος, δανδής και ταραξίας*, εκδ. Lector 2009. (ελ. Μεταφρ. Ν. Σταμπάκης, επιμ. Ελευθ. Ζέη)

Πέτρος Μετάφας

Αθήνα, Μάιος 2010