

Dispositif: γενεαλογία και μετάφραση

Καταρχάς θά ήθελα νά ευχαριστήσω τούς διοργανωτές. Και έπειτα όλους εσάς πού ήρθατε εδώ απόψε. Άλλά και χθές. Δέν υπάρχει μεγαλύτερη ίκανοποίηση από τό νά βλέπει κανείς —και εγώ και ο Στ. Ζουμπουλάκης και ο Γ. Μπαλαμπανίδης και όλοι όσοι εργάστηκαν για αυτό τό βιβλίο—, μέ τά ίδια του τά μάτια, πώς ή δουλειά του δέν πέφτει στό κενό. Γι' αυτό λοιπόν σάς ευχαριστώ όλους θερμά για τήν παρουσία σας. Θά περάσω όμως τώρα στην εισήγησή μου, γιατί δέν έχω πολύ χρόνο.

Όμολογώ πώς, αρχικά, δέχτηκα μέ κάποια επιφύλαξη τήν πρόσκληση νά μιλήσω σήμερα μέ τήν ιδιότητα του μεταφραστή του *Οί μή κανονικοί*. Μιά όμιλία θά πρέπει νά παρουσιάζει κάποιο ενδιαφέρον και, εκ πρώτης όψεως, οι ιστορίες των μεταφραστών φαίνεται νά μοιάζουν όλες μεταξύ τους: πολλά βιβλία, καφέδες,τσιγάρα, πολλή έπιμονή, και τέλος, ή ίκανοποίηση μπροστά στό αποτέλεσμα, μπροστά στην ιδανική λέξη, μπροστά στην απρόσκοπτη ροή του λόγου. Είναι θεαίως θέμα γούστου, αλλά προσωπικά προτιμώ τις σπονδυλωτές και έλλειπτικές ιστορίες, δέν μου άρέσουν καθόλου οι γραμμικές αφηγήσεις και ακόμη λιγότερο τά χάπυ εντ. Εύτυχώς όμως μία μετάφραση του Φουκώ στά ελληνικά μοιάζει περισσότερο μέ τό *Reservoir Dogs* παρά μέ τή *Μελωδία της Εύτυχίας*. Βρήκα λοιπόν σχετικά εύκολα μία μεταφραστική μου έπιλογή ή όποια έχει και κάποιες —ίσως, θά ήθελα νά πιστεύω— ενδιαφέρουσες προεκτάσεις, μία μεταφραστική έπιλογή ή όποια ακολουθεϊ μία σύνθετη διαδρομή και απέχει επίσης αρκετά από τό νά αποτελεϊ χάπυ εντ. Συγκεκριμένα, επέλεξα σέ κάποιο σημείο νά μεταφράσω τόν όρο *dispositif* μέ τόν λατινικό όρο *dispositio* και απέφυγα τόν αντίστοιχο ελληνικό όρο *οικονομία*.¹ Θά επιχειρήσω εδώ νά συνοψίσω τούς δύο βασικότερους λόγους πού μέ όδήγησαν σέ αυτή τήν έπιλογή.

¹ Ο Σωτήρης Σιαμανδούρας γεννήθηκε τό 1979 στην Άθήνα.

¹ Απέριψα θεαίως και άλλες μεταφραστικές έπιλογές. Για παράδειγμα, απέριψα

Ό πρώτος έχει νά κάνει μέ τήν πολυσημία του όρου. Δέν πρόκειται για όρο πού ανήκει αποκλειστικά στον Φουκώ, αλλά για όρο πού χρησιμοποιήθηκε και χρησιμοποιείται εύρύτατα, στά πλέον έτερογενή πλαίσια και για νά δηλώσει τά πλέον διαφορετικά πράγματα, σέ διαφορετικά έπιστημονικά πεδία, υποδηλώνοντας μάλιστα πότε μία λογική και πότε κάτι τό συγκεκριμένο και παρατηρήσιμο, πότε ένα έπιστημολογικό παράδειγμα —τή λογική του δέντρου, του ριζώματος, του δικτύου— και πότε μία πρακτική δραστηριότητα. Πρόκειται μάλιστα για έναν όρο πού δέν έχει σταματήσει νά εξελίσσεται, διεκδικώντας συνεχώς νέες περιοχές. Μπορούμε έτσι νά συναντήσουμε τό *dispositif* σέ έρευνες ψυχολογίας, έπιστημών τής άγωγής, φιλοσοφίας, θεωρίας τής επικοινωνίας, κοινωνιολογίας ή ιστορίας των έπιστημών, σέ κυκλοφοριακές μελέτες, μελέτες του κινηματογράφου ή τής τηλεόρασης. Και ενώ, έχοντας διαβάσει Φουκώ, όταν άκούμε τή λέξη *dispositif* μās έρχονται στό μυαλό μάλλον ιδρύματα, όπως ή φυλακή και τό ψυχιατρείο, διαπιστώνουμε πώς υπάρχουν επίσης *dispositifs* —για νά αναφέρω απλώς μερικά— βιογραφικά, ψυχαναλυτικά, παραδοσιακά θεραπευτικά, τελετουργικά ή έθνοψυχιατρικά.²

τόν όρο διάταξη. Στο βαθμό πού τό *dispositif* εμφανίζεται ως λογική, ως σχέση γνώσης και εξουσίας και όχι ως κάτι παγιωμένο, ως διαχείριση έτερογενών πραγμάτων όπως ο λόγος και ιδιαίτερα ο χρόνος, νομίζω πώς ή μετάφρασή του ως διάταξη είναι ανεπαρκής παρά τά εμφανή προτερήματα, αφενός διότι τό *dispositio* άφορά και τό περιέχον και τό περιεχόμενο, ενώ ή διάταξη δίνει έμφαση στό περιέχον, και αφετέρου γιατί θά διακινδυνεύαμε νά χάσουμε από τήν όπτική μας τό *dispositio* ως λογική εστιάζοντας μόνο στό συγκεκριμένο, παρατηρήσιμο *dispositio* τής καθημερινής έμπειρίας. Πρόκειται για σύνθετες σφάλμα πού πολλοί θά μπορούσαν νά μās καταλογίσουν. Διαβάζουμε για παράδειγμα: «Cette peur souvent dénoncée reviendrait, pour ce qui nous concerne, à confondre les dispositifs en tant que logique avec les dispositifs concrets et observables qui, de ci, de là, se donnent à l'expérience quotidienne» Emmanuel Belin, «Dispositif et bienveillance», περ. *Hermès*, τχ. 25, 1999, σ. 251. Όμως στή συγκεκριμένη εισήγηση δέν ασχολήθηκα μέ αυτό τό ζήτημα. Στη συγκεκριμένη εισήγηση ασχολήθηκα περισσότερο μέ τήν άπόρριψη του όρου *οικονομία*.

² Τό κάθε *dispositio* στό όποιο αναφέρομαι δέν αποτελεϊ τυχαία έπιλογή και ή λίστα σίγουρα δέν είναι εξαντλητική. Πρόκειται για κάποιες μόνο από τις χρήσεις του όρου πού συναντούμε απλώς και μόνο ξεφυλλίζοντας τό τχ. 25 του περ. *Hermès*. Τό άρθρο του Emmanuel Belin (ό.π.) είναι συνεισφορά από τή σκοπία τής θεωρίας τής επικοινωνίας, όπως και τό άρθρο των Hugues Peeters και Philippe Charlier, αλλά και τό άρθρο του Jean-Pierre Meunier («Dispositif et théories de la communication: deux concepts en rapport de codétermination») και τό άρθρο του Fabienne Thomas («Dispositifs narratif et argumentatif: quel intérêt pour la médiation des savoirs?»), καθώς και του Philippe Verha-

“Όλοι αυτοί οι όροι και οι διαφορετικές προσεγγίσεις δημιουργούν ένα εξαιρετικά γόνιμο όσο και εύθραυστο σκηνικό, πάνω στο οποίο ο μεταφραστής έχει μίαν αυθαίρετη εξουσία, στο βαθμό που η επιλογή του θα μπορούσε να γείρει υπέρ της μιάς ή της άλλης άποψης ή δυνατότητας, χωρίς καν ο ίδιος να παίρνει πραγματικά μέρος στον επιστημονικό διάλογο, χωρίς ίσως καν να τό συνειδητοποιεί, αφού κανένας μεταφραστής δεν μπορεί να είναι πανεπιστήμων. Κατά τη γνώμη μου, ο μεταφραστής που βρίσκεται σε παρόμοια θέση, θα πρέπει, όποτε είναι δυνατόν, να δείξει μετριοφροσύνη. “Όχι για να αποφύγει τό σφάλμα και τήν κριτική, αλλά για να επέμβει όσο γίνεται λιγότερο στις διεργασίες της επιστημονικής κοινότητας, (για να δημιουργήσει καλύτερους όρους για τήν επιστημονική δημοκρατία θά λέγαμε). Για τό λόγο αυτό, είναι ίσως προτιμότερη μιά μετάφραση με βάση τήν έτυμολογία του όρου, μιά μετάφραση που να παραπέμπει όσο γίνεται λιγότερο σε κάποια έρμηνεία. Στή συγκεκριμένη περίπτωση ωστόσο τά πράγματα περιπλέκονται, καθώς διαπιστώνουμε πώς η έτυμολογική προέλευση του *dispositif* δεν είναι άπαραιτήτως ουδέτερη.

Πράγματι, αν ακολουθήσουμε τή γενεαλογία που παρουσιάζει ο

egen («Les dispositifs techno-sémiotiques: signes ou objets?»), ο όποιος επανακαθορίζει τή σημασία του *dispositio* για να θέσει ζητήματα σημειολογίας. Τό άρθρο του Daniel Peraya («Médiation et médiatisation: Le campus virtuel») είναι από τή σκοπιά των επιστημών της άγωγής. Τό άρθρο του André Bertin («Dispositif, Médiation, Créativité: petite généalogie») προσεγγίζει τό ζήτημα περισσότερο από τή σκοπιά της επιστημολογίας. Τό άρθρο των Bernard Fusulier και Pierre Lannoy («Comment “Aménager par le management”») είναι κοινωνιολογικό μεθοδολογικά προχωρά μέσα από τή ανάλυση κειμένου, ενώ τά κείμενα που επιλέγονται άφορούν τό ένα τήν επαγγελματική εκπαίδευση και τό άλλο τήν έφαρμογή της τηλεματικής στην οδική ασφάλεια. Τό άρθρο των Annabelle Klein και Jean-Luc Brackelaire («Le Dispositif: Une aide aux identités en crise») είναι από τή σκοπιά της κλινικής ψυχολογίας. Ένώ και ο Serge Tisseron («Nos objets quotidiens») χρησιμοποιεί τό *dispositio* για να έρευνήσει τό ρόλο των αντικειμένων της καθημερινότητας από ψυχολογική σκοπιά. Ο Gérard Leblanc («Du déplacement des modalités de contrôle») χρησιμοποιεί τό *dispositio* για τήν προσέγγιση του προβλήματος της αναπαράστασης, για παράδειγμα στό σινεμά και τήν τηλεόραση. Στο ίδιο έρευνητικό πεδίο τοποθετούνται και ο Guy Locharde («Parcours d'un concept dans les études télévisuelles»), ο Jean-Louis Weissberg («Dispositifs de croyance») που μελετά τό φαινόμενο της έμπιστοσύνης στά ΜΜΕ, αλλά και ο Noël Nel («Des dispositifs aux agencements télévisuels»), ο όποιος μάς προσφέρει και μιά πολύ κατατοπιστική, σύντομη καταγραφή της επιστημολογικής διαδρομής του όρου *dispositif*. Από τήν άλλη, η Florence Vandendorpe («Un cadre plus normatif qu'il n'y paraît: Les pratiques funéraires») καταφεύγει στον όρο στό πλαίσιο μιάς κοινωνιολογικής μελέτης της κηδείας.

‘Αγκάμπεν³ —ή όποία από όσες γνωρίζω είναι εκείνη που πηγαίνει πιο πίσω στο χρόνο—, ο όρος *dispositif*, προέρχεται από τό λατινικό *dispositio*, τόν όρο μέ τόν όποιο επέλεξαν οι δυτικοί Πατέρες της Έκκλησίας να μεταφράσουν τόν έλληνικό θεολογικό όρο *οικονομία*. Γνωρίζουμε όλοι πώς *οικονομία* είναι η διακυβέρνηση του οίκου, εδώ όμως πρόκειται για κάτι παραπάνω, πρόκειται για τή θεία *οικονομία* και όχι για τήν *οικονομία* γενικώς. Ο ‘Αγκάμπεν, στην προσπάθειά του να έρμηνεύσει τόν Φουκώ, στέκεται στον όρο αυτό, της θείας *οικονομίας*, ο όποιος έρχεται να άπαντήσει στο πρόβλημα της ‘Αγίας Τριάδας. Και υπενθυμίζει, εν συντομία, τά εξής: ενώ ο Θεός είναι άναμφίβολα ένας όσον άφορά τή φύση του, όσον άφορά τήν *οικονομία* —τόν τρόπο μέ τόν όποιο ενεργεί και κυβερνά τό σίτι του— είναι τριαδικός. “Όπως ένας πατέρας μεταφέρει άρμοδιότητες στον γιο του, χωρίς να χάνει τίποτε από τήν εξουσία του ή από τόν έναίο του χαρακτήρα, έτσι και ο Θεός παραδίδει στον ‘Ιησού τήν *οικονομία*, τή διαχείριση και τή διακυβέρνηση των ανθρώπων, τή σωτηρία τους. “Έτσι η αντίθεση που άποτρέπεται στο επίπεδο του *Είναι* εμφανίζεται ως αντίθεση μεταξύ του *Είναι* και του *πράττειν*, μεταξύ της φύσης της πηγής της εξουσίας και του τρόπου μέ τόν όποιο η τελευταία εκδιπλώνεται στον κόσμο. Και έτσι ο ‘Αγκάμπεν φτάνει στο ακόλουθο συμπέρασμα: ότι ο όρος *οικονομία*, ο όρος *dispositio* και συνεπώς ο όρος *dispositif* σημαίνουν τελικά αυτό μέ τό όποιο και μέσα από τό όποιο πραγματώνεται μιά καθαρή δραστηριότητα διακυβέρνησης χωρίς τήν παραμικρή θεμελίωση στο *Είναι*.⁴

Κατά τή γνώμη μου, στον Φουκώ ο όρος διατηρεί ως ένα σημείο τήν έπαφή μέ τήν αρχική έννοια της *οικονομίας*, στο βαθμό που δεν εισάγεται ως επιστημολογικό παράδειγμα αλλά ως όρος περιγραφικός μιάς πρακτικής δραστηριότητας (μέ τόν τρόπο δηλαδή που αντιλαμβάνεται τήν *οικονομία* και ο ‘Αριστοτέλης). Γι’ αυτό ίσως και δεν μπαίνει ποτέ ο Φουκώ στην διαδικασία να όρίσει τό *dispositif* μέ ιδιαίτερη σαφήνεια. Τό όρίζει όμως, και ο όρισμός του νομίζω πως απέχει μάλλον από τήν ουσία της θείας *οικονομίας*, όπως τήν περιγράφει τουλάχιστον ο ‘Αγκάμπεν. Γράφει ο Φουκώ στο *Dits et écrits* (και κρατάω τό *dispositif* άμετάφραστο):

³ Βλ. Giorgio Agamben. *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Ρώμη 2006 (*Qu'est-ce qu'un dispositif?*, μτφ. στά γαλλικά Martin Rueff, Editions Payot & Rivages, Παρίσι 2007).

⁴ “Ο.π., σ. 26-27.

Είπα πώς τό *dispositif* είναι κατά κύριο λόγο στρατηγικής φύσης, κάτι πού προϋποθέτει ότι πρόκειται γιά μία διαχείριση συσχετισμῶν δύναμης, γιά μίαν ὀρθολογική καί στοχευμένη ἐπέμβαση στους συσχετισμούς, εἴτε γιά νά ἐξελιχθῶν πρὸς μία κατεύθυνση, εἴτε γιά νά ἔρθουν σέ ἀδιέξοδο, εἴτε γιά νά σταθεροποιηθῶν, νά ἐργαλειοποιηθῶν. Τό *dispositif* λοιπόν, ἐγγράφεται πάντα σέ ἓνα παίγνιο ἐξουσίας, ἀλλά συνδέεται ἐπίσης πάντοτε μέ μία ἢ περισσότερες περιοχές τῆς γνώσης, οἱ ὁποῖες γεννιούνται μέν ἐντός του ἀλλά καί τό καθορίζουν ἐξίσου. Αὐτό εἶναι τό *dispositif*: στρατηγικές συσχετισμῶν δύναμης, οἱ ὁποῖες ὑποστηρίζουν εἶδη γνώσης, ἀλλά καί ὑποστηρίζονται ἀπό αὐτά.⁵

Στό βαθμό πού τό *dispositif* ἔρχεται νά διαχειριστεῖ καί νά ἐκφράσει πραγματικούς συσχετισμούς, νομίζω πώς ἀπέχει ἀπό τή λογική τῆς θείας οἰκονομίας πού παρουσιάσαμε νωρίτερα καί, γιά τήν ἀκρίβεια, μᾶλλον βρίσκειται στους ἀντίποδες αὐτῆς. Ἐκτός ἂν θελήσει κανεῖς νά ὑποθέσει πώς οἱ συσχετισμοί δέν ἔχουν τήν παραμικρή θεμελίωση στό *Εἶναι* ἢ ἀντιστρόφως, πώς ἡ δράση τοῦ Ἰησοῦ, υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ὑπαγορεύεται ἀπό τούς συσχετισμούς. Ἐπιπλέον, ἡ ἀναγωγή στή θεία οἰκονομία, τήν ὁποία ἐπιχειρεῖ ὁ Ἀγκάμπεν, ἔχει σάν ἀποτέλεσμα νά τονίζεται ἡ ἀρνητική ὄψη τοῦ φαινομένου τῆς ἐξουσίας, τό στοιχεῖο τῆς ἀνορθολογικότητας, ἡ αὐθαίρετη θεμελίωση. Ὅμως αὐτή ἡ ἀντίληψη γιά τήν ἐξουσία, ὡς κάτι τό ἐξωτερικό πού ἔρχεται νά ἐπιβληθεῖ αὐθαίρετα, εἶναι ἡ εἰκόνα ἀκριβῶς τῆς ἐξουσίας ἀπό τήν ὁποία ὁ Φουκώ ἐπιχειρεῖ νά πάρει ἀποστάσεις, ἀναδεικνύοντας τή «θετική», δηλαδή τήν παραγωγική της θά λέγαμε ὄψη.

Ἡ ὄψη αὐτή ἀναδεικνύεται περισσότερο μέσα ἀπό μίαν ἄλλη, παράλληλη ἀφετηρία τοῦ ὅρου, πού μᾶς δίνει πάλι ὁ Ἀγκάμπεν. Ὁ Ἰταλός φιλόσοφος σημειώνει πώς, πρὶν ὁ Φουκώ χρησιμοποίησει τόν ὅρο *dispositif*, χρησιμοποίησε ἓναν ὅρο μέ παραπλήσια ἐτυμολογική προέλευση: *positivité*, θετικότητα. Σημειώνει ἐπίσης πώς τήν προέλευση αὐτοῦ τοῦ ὅρου μποροῦμε νά τήν ἀναζητήσουμε στό ἔργο τοῦ Ζάν Ἰππολίτ, τόν ὁποῖο ὁ Φουκώ θεωροῦσε δάσκαλο. Ὁ Ζάν Ἰππολίτ μέ τή σειρά του, παίρνει τόν ὅρο ἀπό τό ἔργο τοῦ νεαροῦ Χέγκελ, γιά τόν ὁποῖο μία θετική θρησκεία ἀφορᾶ συναισθήματα πού ἀποτυπώνονται στήν ψυχὴ μέ τή βία, ἐνέργειες πού εἶναι συνέπεια μιᾶς προσταγῆς καί πού ἐκτελοῦνται χωρίς ἄμεσο συμφέρον.⁶

⁵ Michel Foucault, *Dits et écrits*, III, Gallimard, Παρίσι 1994, σ. 300.

⁶ Βλ. Giorgio Agamben, *ὁ.π.*, σ. 11-14.

Ἡ ἐνσωμάτωση αὐτῆ τῆς προσταγῆς φαίνεται νά μᾶς φέρνει κάπως πιό κοντά στήν πολύπλοκη ἀντίληψη τοῦ Φουκώ γιά τήν ἐξουσία, ἀπέχει ὅμως ἀκόμη πολύ ἀπό τή λειτουργία τοῦ *dispositif*. Ὁ Ἀγκάμπεν ἀρκεῖται στό νά πάρει αὐτές τίς δύο παράλληλες ἀφετηρίες (τούς πατέρες τῆς Ἐκκλησίας καί τόν Χέγκελ) καί νά ἀναζητήσει τό φουκωλιανό *dispositif* στή συνάντησή τους ἢ κάπου ἀνάμεσα. Ἀπό τήν πλευρά μου, θά ἤθελα ἀπλῶς νά παρατηρήσω πώς ἡ ἀπόσταση πού χωρίζει τούς πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ἀπό τόν Χέγκελ μοῦ φαίνεται σημαντική καί πώς πρὶν νά θεωρήσουμε αὐτή τή γενεαλογία στοιχειωδῶς ὀλοκληρωμένη, πρὶν ἐπιχειρήσουμε νά βγάλουμε ἀπό αὐτήν τά ὅποιαδήποτε συμπεράσματα, θά ἦταν ἴσως χρήσιμο νά ἀναζητήσουμε μερικούς ἐνδιάμεσους σταθμούς.

Ποιοί εἶναι ὅλοι αὐτοί οἱ ἐνδιάμεσοι σταθμοί, ἐγώ δέν θά μποροῦσα νά τό γνωρίζω. Ἐξακολουθῶ νά διηγοῦμαι μίαν ἱστορία σπονδυλωτή καί ἔλλειπτική. Εἶναι κάτι πού παραμένει ἀνοιχτό πρὸς διερεύνηση: πῶς περνᾶμε ἱστορικά ἀπό μιά θεώρηση τῆς ἐξουσίας ὡς αὐθαίρετης σέ μιά θεώρηση γιά τήν ὁποία ἡ ἐξουσία διαχειρίζεται καί ἐκφράζει κατά τρόπο οἰονεῖ παραγωγικό συσχετισμούς δύναμης, στό πλαίσιο μάλιστα τῆς δυναμικῆς της σχέσης μέ τή γνώση. Μπορῶ ὅμως νά ἀποπειραθῶ νά συνεισφέρω κόνοντας μία ὑπόθεση.

Ἐάν ὁ Φουκώ θεωροῦσε δάσκαλό του τόν Ἰππολίτ καί ὁ Ἰππολίτ διδασκόταν ἀπό τόν Χέγκελ, ὁ Χέγκελ ὅμως, γιά τήν ἀντίληψή του γιά τήν ἐξουσία, δέν παραλείπει νά ἀποδώσει φόρο τιμῆς στόν Μακιαβέλλι. Ἐπιπλέον, τό κοινό στοιχεῖο ἀνάμεσα στίς δύο παράλληλες ἀφετηρίες τοῦ ὅρου πού ἀναφέραμε, τό κοινό στοιχεῖο μεταξύ τῆς θείας οἰκονομίας καί τῆς θετικῆς θρησκείας εἶναι ὁ κεντρικός ρόλος τῆς θρησκείας ὡς παραδείγματος ἐξουσίας.⁷ Καί πράγματι, μελετώ-

⁷ Εἶναι πράγματι τεράστιο τό θέμα τῆς θρησκείας στόν Μακιαβέλλι καί ἔχουν γραφεῖ τά πλέον ἀντιφατικά πράγματα, ἀπό τήν ὑπόθεση πώς ὀλόκληρο τό ἔργο του δέν εἶναι παρά μιά τεράστια βλασφημία (Leo Strauss, *Pensées sur Machiavel*, μτφρ. M. P. Edmond καί Th. Stern, εἰσαγ. M. P. Edmond, Payot, Παρίσι 1982), μέχρι τήν ὑπόθεση πώς ὁ Μακιαβέλλι διαμορφώνει τό χώρο γιά μιά πρωτόγνωρη μορφή τοῦ θεολογικοπολιτικοῦ (Thierry Méniessier, «Ordini et tumulti selon Machiavel: la république dans l'histoire», *Archives de philosophie*, 62 (2), 1999) καί μέχρι τήν ἀναγνώριση τοῦ ρόλου τῆς ἐπικοινωνίας τοῦ προφητικοῦ λόγου μέ τόν πολιτικό λόγο στήν ἐποχή του (βλ. γιά παράδειγμα, Donald Weinstein, *Savonarola and Florence. Prophecy and patriotism in the Renaissance*, Princeton University Press, Πρίνστον 1970, ἢ Jean-Louis Fournel καί Jean-Claude Zancarini, *La politique de l'expérience. Savonarole, Guicciardini et le républicanisme florentin*, Edizioni dell'Orso,

ντας τό ρόλο τῆς θρησκείας στόν Μακιαβέλλι, διαπιστώνουμε πώς δέν πρόκειται οὔτε γιά ἀπλή τεχνική —ὅπως εἶναι γιά παράδειγμα ὁ ἀποδεκατισμός—⁸ οὔτε γιά ἀπλό θεσμό, ἀλλά γιά τρόπο ἐκδίπλωσης τῆς ἐξουσίας χαρακτηριστικό αὐτοῦ πού ὁ Φλωρεντίνος ἀποκαλεῖ *l'arte dello stato*, καί πού δέν ἀπηχεῖ μιά τεχνοκρατική ἀντίληψη ἀλλά μάλλον τήν ἀτμόσφαιρα καί τήν ἐμπειρία τῶν φλωρεντινῶν ἐργαστηρίων,⁹ τῶν τόπων ἐκείνων συνάντησης διαφορετικῶν τεχνικῶν καί γνώσεων, μεξίης τεχνικῆς καί θεωρίας, παραγωγικῆς συνύπαρξης σέ κοινό πλαίσιο στοιχείων πού ἂν τά δοῦμε τό καθένα ξεχωριστά εἶναι ἑτερογενῆ, συνάντησης τοῦ «βάνουσου» μηχανικοῦ καί τοῦ φιλοσόφου ἀκόμα καί στό ἴδιο πρόσωπο.¹⁰

Αὐτή ἡ ὑπόθεση δέν μπορεῖ νά ἐπιβεβαιωθεῖ ἐδῶ. Δέν μπορεῖ καν νά διατυπωθεῖ ὀλοκληρωμένα. Εἶναι ὅμως νομίζω ἀρκετά γοητευτικό νά μποῦμε στή διαδικασία νά σκεφτοῦμε πώς, μέ τήν εἰσαγωγή τοῦ ὄρου *dispositif* στόν τρόπο μέ τόν ὁποῖο σκέφτεται τήν ἐξουσία ὁ Φουκώ, ἀναδύεται, σάν νέα ἡπειρος, ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο σκεφτόταν τήν πολιτική ὁ πρῶτος καί σημαντικότερος πρόδρομος τῆς νεωτερικῆς πολιτικῆς σκέψης: ἀφενός ὡς στροφή στή μελέτη τῶν πραγμάτων αὐτῶν καθ' ἑαυτά, στή μελέτη τῆς *verità effettuale della cosa* καί, ἀφετέρου, ὡς τέχνη καί ὄχι ὡς τεχνική, ἀλλά καί ὡς μεξίη, δυναμική διαδικασία καί κατάφαση τῆς ἑτερογένειας.¹¹ Μέ δύο λόγια,

Τορίνο 2002). Αὐτό δέν εἶναι διόλου παράξενο, δεδομένου ὅτι ὁ μῦθος τοῦ Μακιαβέλλι κατασκευάστηκε ἐν πολλοῖς κατά τή διάρκεια τῶν θρησκευτικῶν Πολέμων (πολύ κατατοπιστικός ὁ Θεοδόσης Νικολαΐδης, *Εἰδῶλα τοῦ Μακιαβέλλι. Ἡ πολεμική γύρω ἀπό τόν «μακιαβελλισμό» στήν Γαλλία μεταξύ 1572 καί 1643*, Βιβλιοπωλεῖον τῆς «Ἑστίας», Ἀθήνα 2003). Ὡστόσο, ἡ πολεμική τουλάχιστον ἀπεικόνιση τοῦ Φλωρεντίνου ὡς λυσσαλέου πολέμου τῆς θρησκείας μετράει μάλλον λιγιστούς θιασῶτες πλέον, καθώς πολλαπλασιάζονται οἱ μελέτες πού δίνουν ἐμφαση στό ἱστορικό πλαίσιο.

⁸ Στόν ἀποδεκατισμό ἐπέλεγε ὁ Μακιαβέλλι νά ἀφιερῶσει τό ἕνα τέταρτο τοῦ τελευταίου κεφαλαίου τῶν *Διατριβῶν*. Βλ. Machiavelli, *Il Principe e altre opere politiche*, εἰσ. Delio Cantimori, σχόλια Stefano Andretta, Garzanti 1976 (1999), σ. 458.

⁹ Βλ. Paolo Rossi, *Aux origines de la science moderne*, μτφρ. στά γαλλικά Patrick Vighetti, Seuil, Παρίσι 1999, σ. 58 κ.έ.

¹⁰ Ὡς μιά τέτοια εὐτυχῆ συνάντηση περιγράφει τόν Leonardo da Vinci ἤδη ὁ Alexandre Koyré. Βλ. «Léonard de Vinci 500 ans après» (1953), στό *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, Παρίσι 1966 (1973), σ. 110.

¹¹ Ἡ ἀντίληψη αὐτή γιά τήν ἐξουσία στόν Μακιαβέλλι δέν ἀποτελεῖ κοινό τόπο. Εἶναι πρωτότυπη θέση τήν ὁποία ἀναπτύσσω στή διατριβή μου. Ἀληθεύει βεβαίως πώς ὁ Φουκώ ἀσχεῖ βίαιη κριτική στόν Μακιαβέλλι. Ὡστόσο τά πρόσωπα τοῦ Μακιαβέλλι εἶναι πολλά, περίπου τόσα ὅσα καί οἱ ἐρμηνευτές του, καί ὁ Μακιαβέλλι πού ἀναδύεται

νομίζω ἀξίζει νά διερευνήσουμε τήν ὑπόθεση πώς ἡ φρεσκάδα τῆς σκέψης τοῦ Φουκώ ἔχει καί κάτι ἀπό τή φρεσκάδα τῆς Ἀναγέννησης καί τόν ἥλιο τῆς Τοσκάνης.

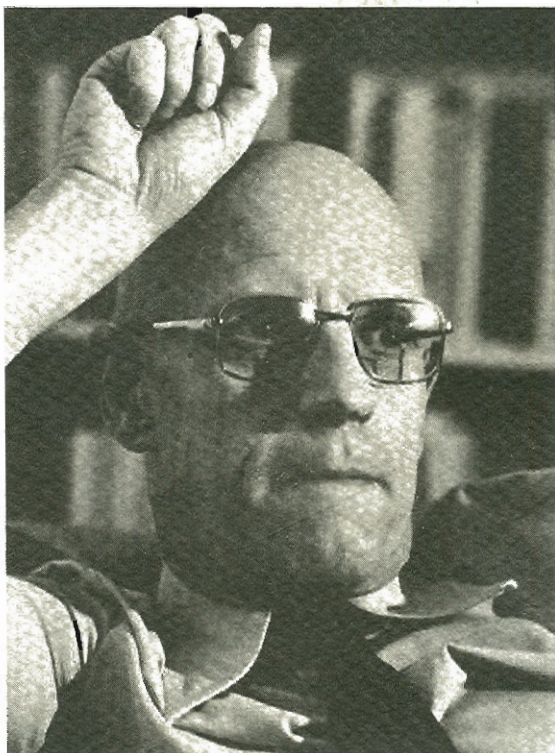
Ὡστόσο, καθώς αὐτή παραμένει μιά ὑπόθεση καί καθώς ἐγώ ἐξακολουθῶ νά μὴν εἶμαι εἰδικός στόν Φουκώ, προτίμησα στή μετάφραση νά ἀφήσω τό ζήτημα ἀνοιχτό. Ὅταν ὑπάρχει ἀκόμη καί ἡ ὑποψία πώς αὐτή ἡ μικρή λέξη μπορεῖ νά κουβαλεῖ πάνω της ὀλόκληρο τό φορτίο τῆς νεωτερικότητας καί ὅταν ταυτόχρονα ἡ χρήση της καί μόνο ἀποτελεῖ εἰσβολή σέ τόσα ἐπιστημονικά πεδία, τί ἄλλο μπορεῖ νά κάνει ἕνας μεταφραστής; Σέ αὐτό τό πλαίσιο λοιπόν, προτίμησα νά ἀποφύγω τήν οἰκονομία καί νά χρησιμοποιήσω τό λατινικό *dispositio*, τό ὁποῖο σέβεται νομίζω τόσο τήν —ἀκόμη ἀνολοκληρωτή— γενεαλογία ὅσο καί τή σημασιολογική μετατόπιση τοῦ ὄρου καί κυρίως τήν πλαστικότητά του, καί τό ὁποῖο παραπέμπει τόν ἀναγνώστη στήν ἐτυμολογική καί ἱστορική ἀφετηρία τοῦ ὄρου, χωρίς νά ἐπιχειρεῖ νά κλείσει τή συζήτηση ἀλλά μάλλον νά τήν ἀνοίξει περισσότερο.

ἀπό τή δική μου ἐρμηνεία ἔχει ἴσως σημεῖα ἐπικοινωνίας μέ τόν Φουκώ, ἕνα ἀπό τά ὁποῖα μπορεῖ νά εἶναι ἡ κατάφαση τῆς ἑτερογένειας. Ἡ θρησκεία στόν Μακιαβέλλι γιά παράδειγμα, ἡ ὁποία καί ἐδῶ μᾶς ἀπασχόλησε ὡς παράδειγμα ἐξουσίας, ἀποτελεῖ μιά τέτοια κατάφαση τῆς ἑτερογένειας, ἀποτελεῖ ἕνα ἑτερογενές σύνολο. Ἐντοπιζοῦμε ἔτσι τόσος τό λόγο (τόν ὄρκο, τήν κατάρτα, τόν προφορικό καί γραπτό ἱερό λόγο), ὅσο καί τό θέαμα (τά φλεγόμενα θυσιαστήρια, τά θύματα τῶν θυσιῶν, τή λάμψη καί τό μεγαλεῖο, τό αἶμα καί τήν ἀγριότητα) ἀλλά καί τόπους καί τή διάταξή τους (ναούς, θυσιαστήρια, μαντεῖα), καθώς καί μιά προσπάθεια γιά διαχείριση τοῦ χρόνου (γιά μιά σειρά τέτοιων παραδειγμάτων, βλ. Machiavelli, ὁ.π., σ. 138-150). Ἐχουμε λοιπόν νά κάνουμε μέ πράγματα ἑτερογενῆ. Τά ὁποῖα μάλιστα ὑπηρετοῦν καί ἑτερογενεῖς σκοποῦς: ὄρκος νά μὴν προδοθεῖ ἡ πατριδα ἢ ὄρκος νά ἀποσυρθεῖ μιά κατηγορία ἢ ὄρκος ὑπακοῆς στόν ἕπατο ἢ ὄρκος γιά μάχη μέχρι ἐσχάτων ἢ γιά ἐκτέλεση ὄσων φυγομαχοῦν, πρόκληση δέους μπροστά στό θεῖο, προσπάθεια κατευνασμοῦ τῶν θεῶν ἢ ἐμπιστοσύνη στή βοήθειά τους, ἱκανοποίηση τοῦ λαοῦ ἢ προετοιμασία τοῦ στρατοῦ γιά ἕνα ἐγχείρημα, πρόκληση τοῦ φόβου, τῆς ὑπακοῆς, τῆς ἐμπιστοσύνης, προστασία ἀπό τή διαφθορά, καλλιέργεια τῆς *virtù*, συντήρηση τοῦ Κράτους. Ἡ θρησκεία στόν Μακιαβέλλι εἶναι ὅλα αὐτά: ἕνα παράδειγμα τῆς μακιαβελλικῆς τέχνης τοῦ κυβερνᾶν τό ὁποῖο παρουσιάζεται ὡς σύνολο ἑτερογενῶν πραγμάτων, πραγμάτων πού ἀνήκουν τόσο στό λεκτικό ὅσο καί στό μή λεκτικό.

ΝΕΑ ΕΣΤΙΑ

ΕΤΟΣ 85ο • ΤΟΜΟΣ 169ος • ΤΕΥΧΟΣ 1843 • ΑΠΡΙΛΙΟΣ 2011

Ἀφιέρωμα στον Μισέλ Φουκώ



Μηνολόγιο

ΖΑΧΑΡΙΑΣ ΚΑΤΣΑΚΟΣ
ΒΑΓΓΕΛΗΣ ΧΑΤΖΗΒΑΣΙΛΕΙΟΥ
ΛΙΝΑ ΠΑΝΤΑΛΕΩΝ
ΒΑΣΙΛΗΣ ΠΑΠΑΓΕΩΡΓΙΟΥ
ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΡΑΥΤΟΠΟΥΛΟΣ
ΓΙΩΡΓΟΣ ΔΑΝΕΖΗΣ
ΔΗΜΗΤΡΗΣ ΤΣΑΤΣΟΥΛΗΣ
ΒΕΝΙΑ ΒΕΡΓΟΥ
Ν. Δ. ΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΠΟΥΛΟΣ
ΧΡΗΣΤΟΣ ΧΡΥΣΟΠΟΥΛΟΣ

ΜΙΣΕΛ ΦΟΥΚΩ

Ἄρχικός Πρόλογος στην Ἱστορία
τῆς τρέλας (1961)

Μετάφραση-ἐπιμέτρο: Μάκης Κακολύρης

ΜΥΡΙΑΜ ΡΕΒΩ ΝΤ' ΑΛΛΟΝ

Μισέλ Φουκώ: μιὰ φιλοσοφία τῆς ἐπικαιρότητας

Μετάφραση: Κώστας Σπαθαράκης

ΝΤΙΝΤΙΕ ΕΡΙΜΠΟΝ

Τό τοπικό καί τό παγκόσμιο: μορφές ἐξουσίας
καί τρόποι ἀντίστασης

Μετάφραση: Κώστας Σπαθαράκης

ΚΥΡΚΟΣ ΔΟΞΙΑΔΗΣ

Ἡ μέθοδος τοῦ Φουκώ

ΜΙΧΑΗΛ ΠΑΡΟΥΣΗΣ

Μισέλ Φουκώ: ἀλήθεια καί νομικές πρακτικές

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΒΩΚΟΣ

Μαρία Ἄντουανέττα: ἡ μήτρα τῆς ἀνωμαλίας

ΘΑΝΑΣΗΣ ΤΖΑΒΑΡΑΣ

Σχέση τῆς ψυχανάλωσης μέ τίς νόρμες
καί τίς κανονικότητες

ΑΡΗΣ ΣΤΥΛΙΑΝΟΥ

Κανόνες καί κανονιστικότητα:

Φουκώ καί Κανγκκλέμ

ΣΩΤΗΡΗΣ ΣΙΑΜΑΝΔΟΥΡΑΣ

Dispositif: γενεαλογία καί μετάφραση

ΘΕΟΔΟΣΗΣ ΝΙΚΟΛΑΪΔΗΣ

Σκέψεις γιά τήν ἔννοια τῆς ταυτότητας

ΚΩΣΤΑΣ ΤΣΑΜΠΟΥΡΑΣ

Τό πολιτικό καί ἡ ἀλήθεια

Γιά τήν πολιτική φιλοσοφία τοῦ Φουκώ

ΣΤΑΥΡΟΣ ΖΟΥΜΠΟΥΛΑΚΗΣ

Ἄ Φουκώ καί ἡ ἰρακική ἐξέγερση, ξανά

Ἀπρίλιος 2011