

ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ ΣΕΙΡΑΣ
Θεοδόσης Πελεγρίνης
Καθηγητής Φιλοσοφίας,
Κοσμήτωρ Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών

ORIGINALLY PUBLISHED BY
OXFORD
UNIVERSITY PRESS

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Ευάγγελος Δ. Πρωτοπαπαδάκης, Δρ Φιλοσοφίας
Σωτήριος Φουρνάρος, Δρ Φιλοσοφίας
Δημήτριος Σ. Πάνος, MSc, υπ. Δρ Παιδαγωγικής
Γεώργιος Ε. Περράκης, υπ. Δρ Φιλοσοφίας
Μαρία Λ. Λαΐου, MSc, υπ. Δρ Φιλοσοφίας

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΕΡΓΟΥ
Μαρία Αποστολοπούλου

Σελιδοποίηση: Αφροδίτη Ανδριολάτου
Εξώφυλλο: Κώστας Χουχουλής

Τίτλος πρωτότυπου: *Foucault. A Very Short Introduction*
© Garry Gutting 2005

Foucault was originally published in English in 2005.

This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

To the original French edition published in 2005.

This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

© 2006 ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ Α.Ε.
για την ελληνική γλώσσα σε όλο τον κόσμο

Η πνευματική ιδιοκτησία αποκτάται χωρίς καμία διατύπωση και χωρίς την ανάγκη ρήτρας απαγορευτικής των προσβολών της. Επισημαίνεται πάντως ότι κατά το N. 2387/20 (όπως έχει τροποποιηθεί με το N. 2121/93 και ισχύει σήμερα) και κατά τη Διεθνή Σύμβαση της Βέρνης (που έχει κυριωθεί με το N. 100/1975) απαγορεύεται η αναδημοσίευση, η αποθήκευση σε κάποιο σύστημα διάσωσης και γενικά η αναπαραγωγή του παρόντος έργου με οποιονδήποτε τρόπο ή μορφή, τμηματικά ή περιληπτικά, στο πρωτότυπο ή σε μετάφραση ή άλλη διασκευή, χωρίς γραπτή άδεια του εκδότη.

Εκδόσεις ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΓΡΑΜΜΑΤΑ Α.Ε.
Εμπ. Μπενάκη 59, 106 81 Αθήνα. Τηλ.: 210 3891800 - fax: 210 3836658
www.ellinikagrammata.gr

ISBN: 960-442-652-4

ΕΙΔΙΚΗ ΕΚΔΟΣΗ ΓΙΑ ΤΗΝ ΕΦΗΜΕΡΙΔΑ «ΤΟ ΒΗΜΑ»

Gary Gutting

ΦΟΥΚΩ

Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε

Μετάφραση:
Νίκος Ταγκούλης
Δρ Φιλοσοφίας

Αρίνα 2006

ΤΟ ΒΗΜΑ

Ελληνικά
γεράματα

Περιεχόμενα

Στην Αναστασία,
όπως πάντα
με αγάπη

Ευχαριστίες	vi
Συντομογραφίες	vii
Πίνακας εικόνων	ix
1 Έργα και ημέραι	1
2 Λογοτεχνία	12
3 Πολιτική	25
4 Αρχαιολογία	40
5 Γενεαλογία	53
6 Ο μασκοφόρος φιλόσοφος	67
7 Η τρέλα	84
8 Έγκλημα και τιμωρία	98
9 Το σεξ των συγχρόνων	113
10 Το σεξ των αρχαίων	126
Σημειώσεις και προτάσεις για περαιτέρω ανάγνωση	139
Ευρετήριο	148

Το προσχέδιο του παρόντος δοκιμίου γράφτηκε το καλοκαίρι του 2003, παράλληλα με τη διδασκαλία του σεμιναρίου μου για τον Φουκώ στο Johann Wolfgang Goethe Universität της Φρανκφούρτης. Τις θερμές μου ευχαριστίες θα ήθελα να εκφράσω στον Axel Honneth για την πρόσκληση και την τόση καλοσύνη του, στους φοιτητές του σεμιναρίου για το ενδιαφέρον που επέδειξαν και τις ερωτήσεις που έθεσαν καθώς επίσης και στο προσωπικό του Literaturhaus Restaurant (κυρίως στους Oliver και Franz) για την περιποίηση, τα υπέροχα εδέσματα και το εξαιρετικό τους κρασί.

Όπως πάντα, ευχαριστώ την πρώτη και καλύτερη αναγνώστρια του χειρογράφου μου, που δεν είναι άλλη από τη γυναίκα μου, Anastasia Friel Gutting. Είμαι επίσης υπόχρεος στους Jerry Bruns και Todd May για τις πολύτιμες υποδείξεις τους. Τέλος, να ευχαριστήσω την Marsha Filion του Oxford University Press για την πρότασή της και την υποστήριξη του εγχειρήματος αυτού.

Οι παρακάτω συντομογραφίες χρησιμοποιούνται ως παραπομπές στα έργα του Foucault.

Βιβλία του Foucault

- ΑΓ *Η Αρχαιολογία της Γνώσης*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Εξάντας, Αθήνα.
- BC *The Birth of the Clinic*, tr. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1973).
- CS *The Care of the Self*, Volume 3 of *The History of Sexuality*, tr. Robert Hurley (New York: Vintage, 1986).
- ΕΠ *Επιτήρηση και Τιμωρία*, μτφρ. Κ. Χατζηδίμου-Ιουλιέττα Ράλλη, Ράπτια, 2005.
- ΙΣ *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, Η δίψα της γνώσης, τόμος α', μτφρ. Γκλόρι Ροζάκη, Κέδρος, 2005 και *Η χρήση των απολαύσεων*, τόμος β', μτφρ. Γιώργος Κωνσταντινίδης, Ράπτια, 2005.
- IT *Η Ιστορία της τρέλας*, μτφρ. Φραγκίσκη Άμπατζοπούλου, Ηριδανός, x.x.
- ΛΠ *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Γνώση, 1993.
- MC *Madness and Civilization*, tr. Richard Howard (New York: Vintage, 1965). Αποτελεί μία σαφώς συντετμημένη μετάφραση του ΙΤ.
- RR *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*, tr. Charles Ruas (Garden City, New York:

Πίνακας εικόνων

- Doubleday and Co., 1986). Μετάφραση του *Raymond Roussel*. Περιλαμβάνει μία συνέντευξη του Foucault στον Charles Ruas.
- ΤΛ *H Táξην του Λόγου*, μτφρ. Μνάς Χροντίδης, Ηριδανός, χ.χ.

Συλλογές από άρθρα, διαλέξεις και συνεντεύξεις του Foucault

- DE Daniel Defert and François Ewald (eds), *Dits et écrits*, 1954-1988, four volumes (Paris: Gallimard, 1994). Περιλαμβάνει κυριολεκτικά όλα τα κείμενα που εξέδωσε ο Foucault, εκτός από τα βιβλία του.
- EW *The Essential Works of Michel Foucault*, ed. Paul Rabinow. Μία τρίτομη μετάφραση επιλεγμένων κειμένων από το *Dits et écrits*.
- EW I Volume 1, *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow, tr. Robert Hurley et al. (New York, New Press, 1997).
- EW II Volume 2, *Aesthetics: Method and Epistemology*, ed. James Faubion, tr. Robert Hurley et al. (New York, New Press, 1998).
- EW III Volume 3, *Power*, ed. James Faubion, tr. Robert Hurley et al. (New York, New Press, 2000).
- P/K Colin Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (New York: Pantheon, 1980).
- PPC Lawrence Kritzman (ed.), *Michel Foucault: Philosophy, Politics, Culture*, tr. Alan Sheridan (London: Routledge, 1988).

Οι τελευταίες δύο συλλογές περιλαμβάνουν μερικά σημαντικά κείμενα που δεν υπάρχουν στο EW.

* Για διευκόλυνση του αναγνώστη, προτιμήθηκαν ως επί το πλείστον οι ελληνικές εκδόσεις –όπου υπάρχουν– με αναφορά στις αντίστοιχες σελίδες. (Σ.τ.Μ.)

1. Ο Φουκώ στην κορυφή της τάξης του Προσωπικό αρχείο	3	8 Ιμμάνουελ Καντ © 2004 TopFoto.co.uk	70
2 Ρεύμόν Ρουσσέλ © Rue des Archives	5	9 Γκαστόν Μπασελάρ © Rue des Archives	78
3 Ζορζ Μπατάιγ © Photos12.com/Interfoto	20	10 Ο Πινέλ απελευθερώνοντας τον τρελό (1876), ελαιογραφία του Tony Robert, Νοσοκομείο Fleury Salpêtrière, Παρίσι © Photos12.com/ARJ	85
4 Φουκώ και Σαρτρ © Gérard Aimé	28		
5 Ομιλία του Φουκώ στο W. Berlin Technical University, 1978 © Raymond Depardon/ Magnum Photos	34	11 Αναμορφωτήριο της πολιτείας του Ιλλινόις © Bettmann/ Corbis	103
6 Ο Ζορζ Κυβιέ εξετάζοντας απολιθώματα ζώων © Bettmann/ Corbis	46	12 Ο Φουκώ και οι δικαστές, στα γυρίσματα του Εγώ, ο Πιερ Ριβιέρ © René Allio/DR	105
7 «Η Αγία Τριάς»: Λου Σαλομέ, Πάουλ Ρέε και Φρίντριχ Νίτσε © akg-images	60	13 Ο Φουκώ στο σπίτι του, 1978 © Martine Franck/ Magnum Photos	121

Ο εκδότης και ο συγγραφέας απολογούνται για τυχόν λάθη ή παραλείψεις στον παραπάνω πίνακα. Εφόσον ενημερωθούν, ευχαρίστως θα προβούν σε οποιαδήποτε διόρθωση χρειαστεί με την πρώτη ευκαιρία.

Κεφάλαιο 1

Έργα και πρέραι

Mn με ρωτάτε ποιος είμαι...

Ας έχει ο Φουκώ τον πρώτο λόγο: «*Mn με ρωτάτε ποιος είμαι και μη μου λέτε να παραμείνω ο ίδιος: αυτή είναι μία ληξιαρχική ηθική διέπει τα δημόσια έγγραφά μας*» (ΑΓ, 31).

Η επιθυμία του πραγματοποιείται, καθώς μία σειρά από διαφορετικές ερμηνείες της ζωής του βασίζονται σε γνωστά γεγονότα. Μία εκδοχή της ιστορίας του περιγράφει μία τυπική περίπτωση άνελισσόμενης ακαδημαϊκής καριέρας:

Γόνος σημαντικής οικογένειας της επαρχίας, με πατέρα διακεκριμένο ιατρό, ο Φουκώ [Paul-Michel Foucault] υπήρξε εξαίρετος μαθητής, σκεδόν ιδιοφυής, της περίφημης École Normale Supérieure. Οι ακαδημαϊκές και πολιτικές του διασυνδέσεις του επέτρεψαν να αποφύγει την υποχρέωση να διδάξει στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση, όπως είθισται στη Γαλλία για όσους τρέφουν ακαδημαϊκές φιλοδοξίες στο χώρο της φιλοσοφίας. Αντ' αυτού, περνούσε αρκετό χρόνο αποδημώντας (Wanderjahren) στη Σουηδία, την Πολωνία και τη Γερμανία ενώ παράλληλα ολοκλήρωνε τη διπλωματική του διατριβήν, την οποία επόπτευε ένας από τους πιο ισχυρούς καθηγητές της Σορβόννης και π οποία, όταν εκδόθηκε, χαιρετίστηκε με τις πιο κολακευτικές κριτικές της πνευματικής ελίτ. Στο διάστημα των οκτώ επόμενων ετών, με περισσούς άνεση με-

τακινείτο από τη μία θέση καθηγητή στην άλλη. Το έργο του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* (1966) έγινε πολύ δημοφιλές στους ακαδημαϊκούς κύκλους, καθιστώντας τον ως πρώτο επιλαχόντα για τον τίτλο του «κορυφαίου Γάλλου στοχαστή», που κατείχε ο Σαρτρ [Jean-Paul Sartre]. Λίγα χρόνια μετά, εξελέγη μέλος του σπουδαιότερου πανεπιστημιακού ιδρύματος της Γαλλίας, του Collège de France (μετά τους Μπερζόν [Henri Bergson] και Μερλό-Ποντύ [Maurice Merleau-Ponty], γεγονός που τον οδήγησε στην υψηλότερη θέση της γαλλικής ακαδημαϊκής κοινότητας, απαλλάσσοντάς τον παράλληλα από τις καθημερινές υποχρεώσεις του καθηγητή. Έκτοτε ταξίδεψε ανά τον κόσμο (στην Ιαπωνία, τη Βραζιλία, την Καλιφόρνια μεταξύ άλλων), δίνοντας διαλέξεις σε ασφυκτικά γεμάτα αμφιθέατρα και συμμετέχοντας ενεργά όλο και περισσότερο σε σημαντικές πολιτικές κινητοποιίσεις ενώ παράλληλα κατόρθωνε να γράφει εξαιρετικές μελέτες σχετικές με το έγκλημα και το σεξ, μελέτες που τον καθιέρωσαν ως τη μεγαλύτερη φυσιογνωμία στον κλάδο των ανθρωπιστικών και κοινωνικών επιστημών. Ακόμη και πριν το θάνατό του, το 1984, ο Φουκώ είχε ήδη αποτελέσει αντικείμενο δεκάδων βιβλίων ενώ η μεταθανάτια φήμη του ολοένα και μεγαλώνει.

Υπάρχει όμως και μία άλλη, εξίσου εύλογη, εκδοχή:

Ο Φουκώ υπήρξε ο εξαίρετος μα συναισθηματικά διαταραγμένος γιος ενός αυταρχικού θεραπευτή. Ομοφυλόφιλος με τραυματικές εμπειρίες, πιθανόν και να είχε αποπειραθεί να δώσει τέλος στη ζωή του κατά την περίοδο της École Normale, ενώ, ως γνωστόν, βρισκόταν υπό ψυχιατρική παρακολούθηση. Έτρεφε τέτοιο μίσος για τη γαλλική κοινωνία, ώστε συχνά κατέφευγε σε περιθωριακούς προορισμούς του εξωτερικού, όπου όμως δεν στάθηκε τυχερός να βρει το αίσθημα της απελευθέρωσης που επιζητούσε. Παρά την εκπληκτική του πνευματική επιτυχία, έζησε αναζητώντας τις πιο ακραίες απολαύσεις («οριακές-εμπειρίες», όπως τις αποκαλούσε), από ναρκωτικές ουσίες μέχρι σαδομαζοχιστικό σεξ, για να πεθάνει



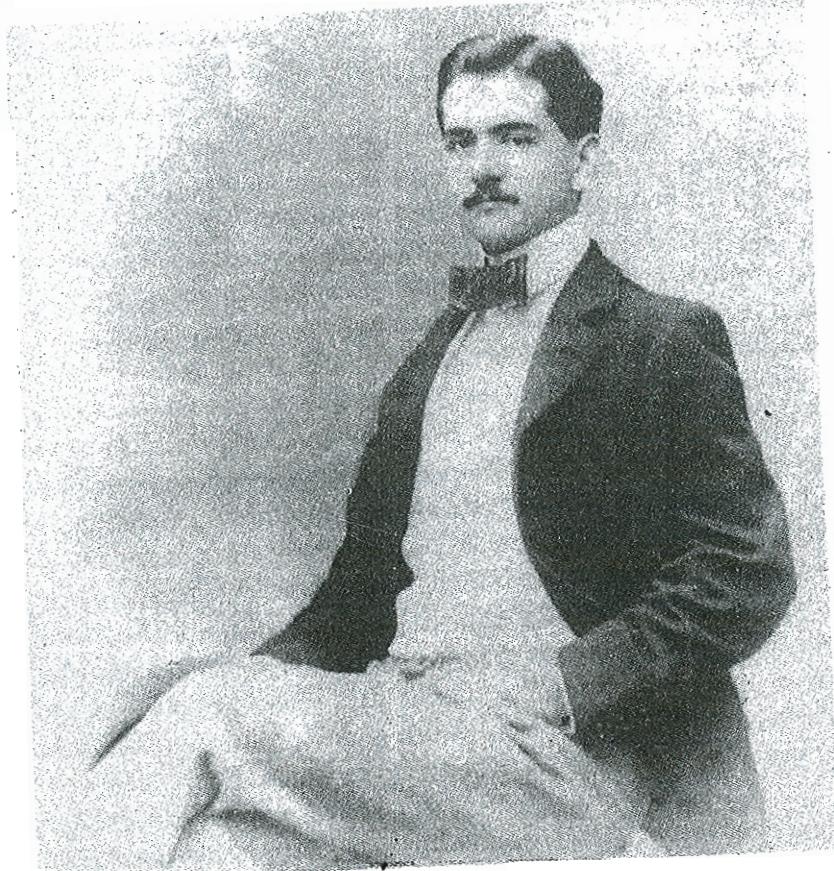
1. Ο Φουκώ στην κορυφή της τάξης του, Πουατιέ, 1944.

πριν κλείσει το εξηκοστό έτος της πλικίας του κτυπημένος από τον ίο του Έιτζ, που πιθανότατα τον προσέβαλε στα θερμά λουτρά του Σαν Φρανσίσκο.

Θα μπορούσαμε ακόμη να επικαλεσθούμε την εκδοχή εκείνη που συνδέεται με την κοινωνικοπολιτική του δράση και συμμετοχή:

Ο Φουκώ υπήρξε άτομο παθιασμένα ανεξάρτητο και ταγμένο ευθύς εξαρχής στην υπεράσπιση της ελευθερίας, της δικίας του και των άλλων. Η αποστροφή του για κάθε μορφής καταπίεσης ξεπιδούσε στις πιο πολύτιλοκες και εμβριθείς αναλύσεις. Αντιμετώπιζε το μεγαλύτερο μέρος της πνευματικής του δουλειάς ως μία «εργαλειοθήκη» απαραίτητη σε εκείνους που αντιμάχονταν κάθε λογής τυραννία. Και η επίδραση που άσκησε ήταν αυτή που επιθυμούσε: αντιμετωπιζόταν ως πρωας του αντι-ψυχιατρικού κινήματος, του κινήματος της σωφρονιστικής αναθεώρησης, της απελευθέρωσης των ομοφυλοφίλων,...

Καμία από τις παραπάνω ιστορίες δεν απέχει από την πραγματικότητα, όμως το νήμα της αλήθειας που τις συνδέει μας εμποδίζει από το να σχηματίσουμε μία αποκρυσταλλωμένη εικόνα για τη ζωή του, πράγμα που ακριβώς επίθυμούσε και ο ίδιος. Μία υποβόσκουσα σοφία συνοδεύει τίτλους όπως αυτός του μυθιστορήματος της Πατρίτσια Ντάνκερ [Patricia Duncker] Ο Φουκώ ως παραίσθηση [Hallucinating Foucault] ή αυτός της νεκρολογίας του Μορίς Μπλανσό [Maurice Blanchot], Ο Φουκώ όπως τον φαντάζομαι [Foucault as I Imagine Him]. Τουλάχιστον προς το παρόν, γνωρίζουμε ελάχιστα για την προσωπική ζωή του Φουκώ, ώστε το μόνο που μας απομένει είναι να καταφεύγουμε σε υποθέσεις συνδεδεμένες άμεσα με το έργο του. Το έργο του Τζέιμς Μίλλερ [James Miller] Τα Πάθη του Μισέλ Φουκώ [The Passions of Michel Foucault] φανερώνει τις περιορισμένες δυνατότητες και τους διαγραφόμενους κινδύνους μιας τέτοιας υπόθεσης.



2. Ο Ρεύμόν Ρουσσέλ 18 ετών, 1895.

Για ποιο λόγο όμως επιμένουμε να διαβάσουμε τη ζωή του μέσω του έργου του, όταν η ίδια του η ζωή μπορεί να ιδωθεί ξέχωρα από αυτό; Ως επί το πλείστον, η ύπαρξή του τρεφόταν από τη συγγραφή των βιβλίων του, τα οποία μας αποκαλύπτουν περισσότερα για εκείνον από ό,τι μία σειρά τυχαίων ανεκδοτολογικών αφηγήσεων, που διέφυγαν από παραμορφωμένες αναμνήσεις αλλά και από τις προσπάθειες του ίδιου του Φουκώ να προστατεύσει την ιδιωτική του ζωή.

Καλύτερη αφετηρία δεν θα μπορούσε να είναι παρά ο Ρεύμόν

Ρουσσέλ [Raymond Rousset], ο μοναδική λογοτεχνική μελέτη του Φουκώ που έχει το μέγεθος ενός βιβλίου και που ο ίδιος την είχε χαρακτηρίσει ως «κάτι πολύ προσωπικό» (RR, συνέντευξη, 185). Αυτή καθεαυτή η επιλογή του Ρουσσέλ ως θέματος είναι ιδιαιτέρως αποκαλυπτική. Ο Ρουσσέλ (1877-1933) υπήρξε, ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1950, όταν ο Φουκώ ανακάλυψε τυχαία το έργο του σε κάποιο βιβλιοπωλείο της Αριστερής Όχθης, ένας ελάσσονας και περιθωριακός συγγραφέας, ένας «πειραματιστής», που δεν έγραψε παρακινούμενος από κάποια λογοτεχνική θεωρία ή κάποιο κίνημα αλλά από τη μεγαλομανία που τον διακατέχει πως ήταν ένας σημαντικός συγγραφέας. (Πράγματι, ο Ρουσσέλ είχε εξετασθεί από τον Πιερ Ζανέ [Pierre Janet], περίφημό ψυχίατρο της εποχής, που διέγνωσε πως έπασχε από μία «μορφή ένθετης μεγαλομανίας»). Η τεράστια περιουσία που κληρονόμησε του επέτρεψε να αφοσιωθεί εξ ολοκλήρου στη συγγραφή, τα ποιήματά του όμως, καθώς και τα θεατρικά και τα μυθιστορήματα που έγραψε από το 1894 μέχρι το τέλος της ζωής του, αντιμετωπίστηκαν με αδιαφορία ή περίγελο, με εξαίρεση το προστατευτικό ενδιαφέρον των υπερρεαλιστών και το γνήσιο θαυμασμό του συγγραφέα Ρεύμόν Κενό [Raymond Queneau].

Αυτό δεν ήταν, βέβαια, απορίας άξιο, καθώς το έργο του Ρουσσέλ διέθετε ιδιαιτερότητες, ακόμη και για τα δεδομένα της πρωτοπορίας, με σχοινοτενείς περιγραφές αντικειμένων και πράξεων, γραμμένες τις περισσότερες φορές, όπως ο ίδιος εξηγεί στο δοκίμιό του (μεταθανάτια έκδοση, κατόπιν δικής του υπόδειξης) *Πώς έγραφα κάποια απ' τα βιβλία μου* [How I Wrote Certain of My Books], σύμφωνα με μία παράδοξη τυπολογία κανόνων κατασκευής. Θα μπορούσε να απαιτήσει, λόγου χάριν, από τον εαυτό του να ξεκινήσει και να τελειώσει μία ιστορία με προτάσεις που να διαφέρουν η μία από την άλλη κατά ένα μόνο γράμμα, των οποίων όμως το νόημα να αλλάζει τελείως. Επί παραδείγματι, κάποια ιστορία ξεκινά με την πρόταση ‘Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard’ [«Τα λευκά γράμματα στα προστατευτικά πλαϊνά του παλιού

τραπεζιού του μπιλιάρδου»] και τελειώνει με την πρόταση ‘Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard’ [«Τα γράμματα του λευκού άνδρα για τις ορδές του γερο-ληπτή»]. Ο Ρουσσέλ χρησιμοποιούσε επίσης μία πλειάδα άλλων περιορισμών βασισμένων στην αμφισπομία των ομώνυμων εκφράσεων.

Αυτό που γοήτευσε, πάνω από όλα, τον Φουκώ στον Ρουσσέλ ήταν το περιθωριακό στοιχείο που τον χαρακτήριζε – το γεγονός δηλαδή πως δεν γνώρισε λογοτεχνική επιτυχία και το ότι κατηγοριοποιήθηκε ως «πνευματικά διαταραγμένος». Πάντοτε έδειχνε ενδιαφέρον και συμπόνια για όλους εκείνους που ήταν αποκλεισμένοι από τα κοινώς αποδεκτά πρότυπα. Αρχικά επρόκειτο για κάτι παραπάνω από τη χαρακτηριστική φρίκη των Γάλλων διανοούμενων για την αστική τάξη αλλά αυτό εξελίχθηκε σε μία ισχυρή προσωπική δέσμευση να αντιταχθεί στους αποκλεισμούς που επέβαλλε η κοινωνία μας. Από αυτή του τη δέσμευση πήγαζε αφενός ο κοινωνικός του ακτιβισμός (η δουλειά του, φέρ' ειπείν, για την αναδιάρθρωση των φυλακών), αφετέρου η πεποίθηση του πως τα κείμενά του λειτουργούν ως «εργαλειοθήκη» σε όσους αγωνίζονται για τον κοινωνικό και πολιτικό μετασχηματισμό.

Ο Φουκώ όμως γοητεύθηκε και από την απόρριψη, εκ μέρους του Ρουσσέλ, της ανθρώπινης υποκειμενικότητας. Στα κείμενα του Ρουσσέλ, η απόρριψη αυτή σηματοδοτείται πρώτα από όλα από την κυριαρχία της χωροταξικής αντικειμενικότητας επί της χρονικής υποκειμενικότητας. Ο Ρουσσέλ δίνει με σχολαστικό τρόπο χαρακτηριστικές περιγραφές αντικειμένων και πράξεων, αφίνοντας κατά μέρος τις αφηγήσεις των χαρακτήρων και των εμπειριών τους. Ούτε πάλι, σε ένα άλλο επίπεδο, αντανακλώνται στα έργα οι υποκειμενικές αντιλίψεις του συγγραφέα. Εξαιτίας της απαρέγκλιτης υπόταξης σε δομικούς κανόνες, οι λέξεις πηγάζουν περισσότερο από τις απρόσωπες δομές της γλώσσας καθεαυτής παρά από τη σκέψη και τα συναίσθηματα του Ρουσσέλ. Το ενδιαφέρον του Φουκώ για το συγκεκριμένο είδος γραφής αντιστοιχεί στη δηλωσή του ότι «γρά-

φει, για να κάσει το πρόσωπό του» (ΑΓ, 31), να απολέσει οποι-
αδήποτε σταθερή ταυτότητα μέσα από τις εναλλαγές προσω-
πείων που υιοθετεί στα βιβλία του. Όπως χαρακτηριστικά ανέ-
φερε ο ίδιος λίγο πριν πεθάνει: «ο βασικός σκοπός της ζωής
και του έργου είναι να γίνουμε κάποιος άλλος από δι τι ήμασταν
στην αρχή» (“Truth, Power, Self”, 9).

Η απώλεια του εαυτού μέσα στη γλώσσα συνδέεται ριτώς από
τον Φουκώ με το απόλυτο πέρας και την κατάλυση του υπο-
κειμενικού – δηλαδή το θάνατο. Οι αναλύσεις του για το έργο
του Ρουσσέλ επικεντρώνονται στο σκοτεινό και παράδοξο θά-
νατο του συγγραφέα, που βρέθηκε σε ένα δωμάτιο ξενοδοχείου
να κείτεται στο πάτωμα με την πόρτα κλειδωμένη (ενώ πάντα
την άφηνε ξεκλειδωτη), πιθανόν δε να είχε επιχειρήσει να την
άνοιξει για να σωθεί ή ακόμη και να την είχε κλειδώσει για να
μη σωθεί. Για τον Φουκώ, οι συνθήκες αυτού του θανάτου απο-
τελούν το «κλειδί» για τα κείμενα του Ρουσσέλ, που ο ίδιος
προσέφερε στο έργο του *Πώς έγραψα κάποια από τα βιβλία μου*:
όπως ακριβώς δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε αν ήθελε
να χρησιμοποιήσει το κλειδί του δωματίου του, για να επιτρέ-
ψει ή να αποτρέψει στους άλλους να εισέλθουν, έτσι δεν μπο-
ρούμε να κατανοήσουμε αν το λογοτεχνικό κλειδί προορίζεται
για να κλειδώσει ή ξεκλειδώσει το νόημα των κειμένων του.
Και είναι ο θάνατός του που μας εμποδίζει να δώσουμε απά-
ντηση είτε στο ένα είτε στο άλλο ερώτημα. Επιπλέον, ο θάνα-
τος, που μας στερεί τη δυνατότητα να αποτιμήσουμε την αξία
του λογοτεχνικού κλειδιού στο έργο του Ρουσσέλ, συνδέεται
με τη γλώσσα των έργων του, η οποία, όπως έχουμε ήδη επι-
σημάνει, έχει υποτάξει με συστηματικό τρόπο την υποκειμε-
νική ζωή τόσο του συγγραφέα όσο και των πρώων του.

Δεν θα μπορέσουμε με σιγουριά να αποφανθούμε εάν αυτή η
εμμονή στο θάνατο –η οποία θα διατρέξει εν συνεχείᾳ τα κεί-
μενα του Φουκώ– οδήγησε, όπως ο Μίλλερ μάς παρακινεί να
υποθέσουμε, στην πθελημένη προσπάθεια του Φουκώ να
εκτεθεί ο ίδιος και οι άλλοι στον κίνδυνο του ιού του Έιτζ.

Όμως δεν κωρεί αμφιβολία πως το έργο του Φουκώ αρέσκε-
ται στην απώλεια του εαυτού, όπως αυτή συντελείται και μέ-
σω της παρουσίας του θανάτου και μέσω της αναπαράστασής
της από το γλωσσικό φορμαλισμό της γραφής, όπως ακριβώς
συνέβαινε και στον Ρουσσέλ.

Γενικώς οι μελετητές έχουν αποκλείσει τον *Ρεϋμόν Ρουσσέλ*
από τον κατάλογο των σημαντικών έργων του Φουκώ, αναμ-
φίβολα για τον εξής απλό λόγο, πως δεν αποτελεί ιστορία,
όπως τα υπόλοιπα έργα του. Ο ίδιος ο Φουκώ έμοιαζε ικανο-
ποιημένος με αυτή την παράλειψη: «Τολμώ να πω ότι [ο *Ρεϋ-
μόν Ρουσσέλ*] δεν έχει θέση στη σειρά των βιβλίων μου... Κα-
νείς δεν έχει δείξει την απαιτούμενη προσοχή και γι' αυτό χαί-
ρομαι: είναι το μικρό μου μυστικό» (RR, συνέντευξη, 185).

Όμως, μολονότι το βιβλίο για τον *Ρεϋμόν Ρουσσέλ* δεν πλη-
ροί τα συνήθια κριτήρια των εγχειρημάτων του Φουκώ για ιστο-
ρία με γνώση και προσανατολισμό φιλοσοφίας, οι προβλημα-
τισμοί του επανέμφανται σε άλλα του βιβλία, κυρίως στην
Γέννηση της Κλινικής, επίσης δημοσιευμένο το 1963, το οποίο
ξεκινά ως εξής: «Το εν λόγῳ βιβλίο αναφέρεται στο χώρο, τη
γλώσσα και το θάνατο» (BC, ix). Βέβαια, σε τούτη τη μελέτη για
την εμφάνιση της σύγχρονης κλινικής ιατρικής κατά το 190 αι-
ώνα, τα ίδια θέματα τίθενται σε άλλη βάση. Ο «χώρος» είναι αυ-
τός των παρασιτικών πόλεων, των φιλανθρωπικών καταστη-
μάτων εγκλεισμού, των αλλοιωμένων οργάνων ενός διαμελι-
σμένου πτώματος· η γλώσσα των ιατρικών συμπτωμάτων και
των πιθανοτήτων· ενώ ο θάνατος, σαφώς, είναι η φυσική πραγ-
ματικότητα καθεαυτή και όχι το σύμβολο μιας περιθωριοποιη-
μένης υποκειμενικότητας.

Αλλά, όπως και στη λογοτεχνική του μελέτη, το ενδιαφέρον
του για το χώρο (σε αντιδιαστολή με το χρόνο) και τη γλώσσα
(ως αυτόνομο σύστημα) αντανακλά έναν τρόπο σκέψης που
μεταθέτει την υποκειμενικότητα από το καθιερωμένο της βά-
θρο και την υποτάσσει μέσα σε δομικά συστήματα. Και ο θά-
ρος

νατος, στην ιστορία της σύγχρονης ιατρικής του Φουκώ, παραμένει στο επίκεντρο της ανθρώπινης ύπαρξης. Δεν αποτελεί μία ολοκληρωτική εξάλειψη αλλά «μια εγγενή πιθανότητα της ζωής» (BC, 156), που στηρίζει (μέσω των ανατομών της παθολογικής ανατομίας) την επιστημονική μας γνώση για τη ζωή. Ο «θάνατος» συμπληρώνει ο Φουκώ, «εγκατέλειψε τον παλιό τραγικό του παράδεισο και έγινε ο λυρικός πυρίνας της ανθρώπινης ύπαρξης: η αόρατη αλήθεια του, το ορατό του μυστικό» (BC, 172).

Από κάθε άποψη, *Η Γέννηση της Κλινικής* αποτελεί το επιστημονικό αντίστοιχο του αισθητικισμού του *Ρεύμόν Ρουσσέλ*, εκθέτοντας, με τον τρόπο της αυστηρής ιστορικής ανάλυσης, τους προβληματισμούς που καθοδήγησαν τον Φουκώ στην υπομονετική διερεύνηση των πολύπλοκων μπαρόκ επινοίσεων του Ρουσσέλ. Η πιο αξιοσημείωτη, όμως, διαφορά μεταξύ των δύο βιβλίων είναι πως ο *Ρεύμόν Ρουσσέλ* στερείται των αναλαμπών εκείνων της αμείλικτης κριτικής, που κατά περίσταση ξεσπούσαν στην εμβριθή έρευνα του *Η Γέννηση της Κλινικής*. Επί παραδείγματι, στον πιο πρόσφατο πρόλογο, έπειτα από ένα υποτυπώδες σχεδιάγραμμα των βασικών σταδίων ανάπτυξης που θα επακολουθούσαν –και πριν από κάποια συμπερασματικά σχόλια για τη μεθοδολογία της ιστορίας– ο Φουκώ απροειδοποίητα επιτίθεται στον ισχυρισμό πως η σύγχρονη ιατρική πέτυχε «την πλέον αρραγή διαμόρφωση ενός απαρχαιωμένου ιατρικού ανθρωπισμού, τόσο παλιού όσο και η ανθρώπινη συμπόνια» και καταγγέλλει «τις στενόμυαλες φαινομενολογίες της αντίληψης», που «αναμειγνύουν την άμμο της εννοιολογικής τους ερήμωσης με μία ατελώς σχεδιασμένη έννοια».

Προχωρεί μάλιστα ακόμη πιο πέρα, με το να χλευάζει το «ξεπερασμένο ερωτικό λεξιλόγιο... της σχέσης γιατρού-ασθενή [le couple médecin-malade]», το οποίο, όπως μας λέει ο Φουκώ «εξαντλεί τον εαυτό του στην προσπάθεια του να συνδέσει τις ισχνές δυνάμεις των συζυγικών φαντασιώσεων σε μία μη-σκέ-

ψη» (BC, xiv). Τέτοιου είδους ξεσπάσματα, έστω και περιστασιακά, αποτελούν ιδιαίτερο γνώρισμα των ιστορικών αναλύσεων του Φουκώ και σηματοδοτούν εν τέλει, όπως θα δούμε παρακάτω, την πολιτική τους ατζέντα. Αντιθέτως, ο *Ρεύμόν Ρουσσέλ* φανερώνει έναν Φουκώ ολοκληρωτικά συνεπαρμένο από την αισθητική απόλαυση καθεαυτή, συνθέτοντας το πμερολόγιο μιας «ευτυχισμένης περιόδου», όταν ο Ρουσσέλ «πήταν ο έρωτάς μου για πολλά καλοκαίρια» (RR, συνέντευξη, 185). Η διαφορά αυτή είναι ένα πρώιμο και αξιοσημείωτο τεκμήριο αυτού που θα υποστηρίξω ως θεμελιώδη ένταση μεταξύ αισθητικού στοχασμού και πολιτικού ακτιβισμού στη ζωή και τη σκέψη του Φουκώ.

Κεφάλαιο 2

Λογοτεχνία

Ονειρεύτηκα πως ήμουν ο Μπλανσό.

Έχουμε πίδη δει πώς ο Φουκώ επιθυμούσε μέσω της συγγραφής να απαγκιστρώθει από κάθε σταθερή ταυτότητα, να γίνεται συνεχώς κάποιος άλλος, και επομένως να μην είναι ποτέ κάποιος συγκεκριμένα. Εν τέλει, θα αναρωτηθούμε για ποιο λόγο επιχειρούσε κάτι τέτοιο όμως, για την ώρα, ας προσπαθήσουμε να καταλάβουμε καλύτερα το εγχείρημά του.

Ένας σκεπτικιστής αναγνώστης θα μπορούσε να ισχυριστεί πως το εγχείρημα του Φουκώ να απαγκιστρώθει από μία ταυτότητα μέσω της συγγραφής αποτελεί κάτι το ανεπίτευκτο, αφού με το να επιλέξει ως καριέρα το επάγγελμα του συγγραφέα, αυτό που κατάφερε ήταν να αποκτήσει μία αρκετά συγκεκριμένη και δεδομένη ταυτότητα, αυτή του συγγραφέα. Πράγματι, δεν υπήρξε, αλλά και ακόμη δεν είναι, ο Μισέλ Φουκώ ένας διάσημος και σημαντικός συγγραφέας; Δεν είναι αυτή η ταυτότητά του;

Η απάντηση του Φουκώ στην παραπάνω ένσταση θα αποτελέσει τον τίτλο ενός από τα πιο γνωστά του δοκίμια: *Ti είναι ο Συγγραφέας?* Το να είμαι συγγραφέας σημαίνει ότι έχω κάποια ταυτότητα (συγκεκριμένη φύση, χαρακτήρα, προσωπικότητα), όπως, λόγου χάριν, ότι είμαι ένας ήρωας, ψεύτης ή εραστής; Μήπως η συγγραφή με καθιστά ένα συγκεκριμένο τύπο ανθρώπου;

Θα μπορούσαμε να ξεκινήσουμε από έναν κοινό ορισμό του συγγραφέα: κάποιος που γράφει βιβλία. Ή, για να ακριβολογούμε, αφού ο συγγραφέας μπορεί να γράφει μόνο, φέρ' επεινή, ποιάματα ή δοκίμια χωρίς ποτέ να έχουν συμπεριληφθεί σε κάποιο τόμο, θα μπορούσαμε να ορίσουμε το συγγραφέα ως κάποιον που γράφει κείμενα. Ωστόσο, αμέσως γίνεται αντιληπτό πως ούτε ο δεύτερος ορισμός είναι ακριβής. Κείμενο μπορεί να θεωρηθεί οποιοδήποτε γραπτό, όπως η λίστα που κάνουμε για τα ψώνια, οι σημειώσεις που κρατούν οι μαθητές, το πλεκτρονικό ταχυδρομείο που στέλνουμε σε κάποια δημόσια υπηρεσία. Η σύνταξη όλων αυτών δεν μας καθιστά αυτόματα όλους συγγραφείς. Όπως προτείνει ο Φουκώ, ακόμη και άν επιχειρούμε να συγκεντρώσουμε όλα τα κείμενα ενός μεγάλου συγγραφέα, όπως του Νίτσε [Friedrich Nietzsche], τέτοιου είδους κείμενα δεν τα συμπεριλαμβάνουμε. Μόνο συγκεκριμένα είδη κειμένων λογίζονται ως «έργο» ενός συγγραφέα.

Ο ορισμός μας παρουσιάζει άλλη μία αδυναμία. Θα μπορούσε κάποιος κυριολεκτικά να γράψει ένα κείμενο, ακόμη και ένα του «σωστού είδους», και να μην είναι ο συγγραφέας του. Αυτό είναι εμφανές στην περίπτωση ενός κειμένου που υπαγορεύεται σε μία δακτυλογράφο αλλά συμβαίνει και σε άλλες περιπτώσεις, αν και κάπως πιο περιπετλεγμένα: όταν, για παράδειγμα, ένας σταρ του σινεμά γράφει την αυτοβιογραφία του «με τη βοήθεια» ή την «καθοδήγηση» κάποιου δεύτερου προσώπου· όταν ένας πολιτικός «γράφει» ένα άρθρο ή εκφωνεί έναν λόγο, ενώ υπάρχει από πίσω του μία ομάδα που τα παράγει· ή, όταν πάλι, ένας επιστήμονας εμφανίζεται ως «αρχισυντάκτης» μιας εργασίας έπειτα από έρευνα του εργαστηρίου του, ενώ στην πραγματικότητα ο ίδιος δεν έχει γράψει την παραμικρή λέξη. Οι παραπάνω περιπτώσεις καθιστούν σαφές πως το να είσαι συγγραφέας δεν σημαίνει, όπως πολύ απλά υποδηλώνει ο ορισμός που δώσαμε, πως είσαι κυριολεκτικά η «αιτία» (ο παραγωγός) ενός οποιουδήποτε κειμένου. Αντιθέτως σημαίνει πως κρίνεσαι υπεύθυνος αυτού. Όπως σημειώνει ο Φουκώ, διαφορετικοί πολιτισμοί διέθεταν διαφορετικά

κριτήρια αξιολόγησης για την ανάθεση μιας τέτοιας ευθύνης. Κατά την αρχαιότητα, παραδείγματος χάριν, όλα τα ιατρικά κείμενα που διέθεταν ορισμένο κύρος καταγράφονταν ως πονήματα ενός συγγραφέα-θεμελιωτή της επιστήμης, όπως ήταν ο Ιπποκράτης. Από την άλλη μεριά, υπήρχαν περίοδοι κατά τις οποίες τα λογοτεχνικά κείμενα (όπως ποιήματα ή ιστορίες) κυκλοφορούσαν ανώνυμα και δεν αναγνωρίζονταν ως κείμενα που θα έπρεπε οπωσδήποτε να αποδοθούν σε κάποιο συγγραφέα (όπως ακριβώς συμβαίνει με τα ανέκδοτα στο δικό μας πολιτισμό).

Βάσει των δύο αυτών θεωρήσεων –εκείνης για τα είδη των κειμένων που μπορούν να έχουν συγγραφέα και εκείνης για το είδος της ευθύνης που καθιστά κάποιον συγγραφέα ενός κειμένου– ο Φουκώ καταλήγει πως θα πρέπει, οπωσδήποτε, να κάνουμε λόγο όχι για το «συγγραφέα» αλλά για τη «λειτουργία του συγγραφέα». Το να είσαι συγγραφέας δεν σημαίνει απλώς να έχεις μία απτή σχέση με το κείμενο (να έχεις, φέρ' ειπείν, προκαλέσει την παραγωγή του): πρόκειται μάλλον για την εκπλήρωση ενός προσδιορισμένου ρόλου σε κοινωνικό και πολιτισμικό επίπεδο σε σχέση με το κείμενο. Το συγγράφειν είναι κοινωνική σύμβαση, όχι ένα φυσικό είδος, και θα πουκάλλει από τόπο σε τόπο και από εποχή σε εποχή.

Ο Φουκώ επιπλέον υποστηρίζει πως η λειτουργία του συγγραφέα, όπως αυτή επενεργεί σε ένα δεδομένο κείμενο, δεν αντιστοιχεί σε ένα μόνο άτομο (πρόσωπο), το συντάκτη αυτού του κειμένου. Σε κάθε κείμενο που φέρει την υπογραφή ενός συγγραφέα αντιστοιχεί μία πλειάδα προσώπων, που ολοκληρώνουν τη λειτουργία του πρώτου. Έτσι, στην πρωτοπρόσωπη αφήγηση, το «Έγώ» που αφηγείται είναι διαφορετικό από το πρόσωπο που έντως έγραψε τις λέξεις που το «Έγώ» αντιπροσωπεύει, αν και οι δύο δικαιολογημένα διεκδικούν την αξίωση να θεωρούνται συγγραφείς. Κλασικό παράδειγμα αποτελεί το μυθιστόρημα του Προυστ [Marcel Proust] *Aναζητώντας τον Χαμένο Χρόνο* [*À la recherche du temps perdu*], με τις περιπλεγ-

μένες εναλλαγές μεταξύ του αφηγητή, «Μαρσέλ», και του ίδιου του Προυστ. Ο Φουκώ ανακάλυψε την ίδια πολλότητα στις μαθηματικές πραγματείες, όπου καλούμαστε να διακρίνουμε το «Έγώ» του προλόγου, που ευχαριστεί τη σύζυγό του για την υποστήριξή της, από το αποφαντικό «Έγώ» του κυρίως κειμένου, που χρησιμοποιεί εκφράσεις όπως «Έγώ υποθέτω» ή «Έγώ συμπεραίνω». Σαφώς υπάρχει ένας συγγραφέας, υπό την προφανή έννοια πως υπάρχει κάποιος που συντάσσει το κείμενο. Όμως, ως συγγραφέας, το άτομο αυτό συμπυκνώνει διάφορους ρόλους, ανταποκρινόμενος σε μία πλειάδα εαυτών: «η λειτουργία του συγγραφέα ενεργεί έτσι ώστε να έχουμε διασπορά τόσων εαυτών ταυτοχρόνων» (*Ti είναι ο Συγγραφέας*, EW I, 216).

Γίνεται ίδη σαφές πως ο ρόλος του συγγραφέα μπορεί κάλλιστα να γοντεύσει μία προσωπικότητα όπως ο Φουκώ, που δεν επιθυμεί να ταυτιστεί με μία μονοδιάστατη ταυτότητα. Υπάρχουν, ωστόσο, βαθύτεροι ατραποί, που καθιστούν τη συγγραφή αιτία αποδέσμευσης από τον εαυτό μας. Αυτό μπορεί να γίνει κατανοητό, εφόσον επιστρέψουμε στον αρχικό ορισμό που δώσαμε για το συγγραφέα, ως το πρόσωπο που γράφει ένα κείμενο. Μέχρις αυτού του σημείου, αντιμετωπίσαμε επιπλοκές ως προς τον καθορισμό της ταυτότητας του συγγραφέα. Υπάρχουν όμως δυσχέρειες και για την κοινώς αποδεκτή μας άποψη πως οι συγγραφείς (όπως και να τους θεωρήσουμε) παράγουν (ποιούν) τα κείμενα που γράφουν. Ο Φουκώ ξεκάθαρα διατύπωσε το ζήτημα αυτό στο βιβλίο του *Oi Λέξεις και τα Πράγματα*. Ο Νίτσε, αναφέρει ο Φουκώ, μας υπέδειξε τη σημασία του να ρωτάμε συνεχώς «ποιος μιλάει;» (ποιος είναι αυτός –από ποια ιστορική θέση μιλάει, με ποιο συγκεκριμένο σκοπό– που απαιτεί να γίνουν αποδεκτά τα λόγια του;). Ωστόσο, συνεχίζει ο Φουκώ, ο Μαλλαρμέ [Stéphane Mallarmé] έδωσε απάντηση σε τούτο το ερώτημα, σε ό,τι αφορά τουλάχιστον τη λογοτεχνία: «είναι η ίδια η λέξη» (ΟΤ, σ. 420). Υπάρχουν, όπως υποστηρίζει ο Μαλλαρμέ, στοιχεία που πιστοποιούν πως το κείμενο οφείλεται μάλλον στις λέξεις, στην ίδια τη γλώσσα, παρά στο συγγραφέα του;

Σαφώς και υπάρχουν. Κάθε γλώσσα εμπειριέχει μία πλούσια εννοιολογική δομή, που υπαγορεύει κάθε φορά το πώς μιλάω ακόμη και το τι λέω. Τα αγγλικά του Σαιξπηρ [William Shakespeare] αποτελούν το ιδανικό όχημα, εάν θέλουμε να μιλήσουμε για το κυνήγι γερακιών, όχι όμως και για το ποδόσφαιρο. Το γεγονός πως στα σαιξπηρικά έργα συναντάμε πλούσιες και περίτεχνες περιγραφές για το κυνήγι των γερακιών οφείλεται τόσο στον πλούτο της γλώσσας των αγγλικών της ελισαβετιανής περιόδου όσο και στο ενδιαφέρον του Σαιξπηρ για το συγκεκριμένο θέμα. Εάν ο Σαιξπηρ επέστρεψε στη ζωή, για να παρακολουθήσει τὸν τελικὸν Πλαγκοσμίου Κυπέλλου μεταξύ Γερμανίας και Αγγλίας, τότε, πιθανότατα, ο σπουδαίος αυτός συγγραφέας, δεν θα ήταν σε θέση να δώσει μία ακριβή περιγραφή του αγώνα. Ή δική μας περιγραφή θα ήταν σαφώς ανώτερη από εκείνη του Σαιξπηρ, όχι λόγω των ανώτερων λογοτεχνικών ικανοτήτων μας αλλά λόγω της γλώσσας που χρησιμοποιούμε.

Όμως, θα μπορούσε κάποιος να αντιτείνει πως αυτό είναι κάτι το τυχαίο, ακριβώς επειδή δεν υπήρχε ποδόσφαιρο στην εποχή του Σαιξπηρ, και το οποίο θα μπορούσε να αντιμετωπιστεί πολύ εύκολα με το να προσθέσουμε ένα ειδικό γλωσσάριο ποδοσφαιρικών εννοιών. Αυτό όντως ισχύει όμως, κατά πρώτον, θα πρέπει κάθε ομιλούμενη γλώσσα να αντιμετωπιστεί στη δεδομένη χρονική στιγμή της ιστορικής της εξέλιξης και να τύχει των αντίστοιχων περιορισμών. Κατά δεύτερον, ενδεχομένως να υπάρχουν θεμελιώδεις περιορισμοί στη δομή κάθε γλώσσας, γεγονός που δυσχεραίνει την εισαγωγή ορισμένων εκφράσεων. Πράγματι, μοιάζει πιθανόν να έχουν έτοι τα πράγματα – όπως, λόγου χάριν, υπάρχουν στοιχεία στα γερμανικά του Rilke και του Γκαίτε που δεν θα προσιδίαζαν επαρκώς στη δομή της αγγλικής γλώσσας. Ο Χάιντεγκερ [Martin Heidegger] υποστήριζε – μολονότι δεν είναι σαφές πώς μπορούσε να γνωρίζει κάτι τέτοιο – ότι μόνο τα αρχαία ελληνικά και τα γερμανικά ήταν ισοδύναμοι εταίροι σε μία φιλοσοφική σύζητηση.

Επομένως, όταν οι συγγραφείς γράφουν, τα περισσότερα από τα γραφόμενά τους δεν είναι προϊόν της προσωπικής τους ενόρασης ή ικανότητας αλλά αποτέλεσμα της γλώσσας που χρησιμοποιούν. Το μεγαλύτερο μέρος του κειμένου δεν είναι παρά η ίδια η γλώσσα που μιλάει. Οι συγγραφείς μπορούν να αντιδράσουν μπροστά σε αυτό το γεγονός με διαφορετικούς τρόπους. Η καθιερωμένη (ρομαντική) άποψη αντιμετωπίζει το συγγραφέα ως κάποιον που μάχεται εναντίον των δομών της γλώσσας, προκειμένου να εκφράσει τις ανεπανάληπτες προσωπικές του ενοράσεις. Εν προκειμένω, η αξίωση είναι ότι ο συγγραφέας έχει πρόσβαση σε μία προσωπική, προγλωσσική αντίληψη, η οποία, προκειμένου να πραγματωθεί, οφείλει να αντιταχθεί στη γλωσσική τάση για συμβατικές αποκλειστικά εκφράσεις. Η αντίθετη «κλασική» άποψη αντιμετωπίζει το συγγραφέα ως κάποιον που αποδέχεται και αναπτύσσει τις καθιερωμένες δομές της γλώσσας, προκειμένου να κατασκευάσει ένα ακόμη έργο εμποτισμένο από την παραδοσιακή αντίληψη. Και οι δύο απόψεις, η κλασική και η ρομαντική, παρουσιάζουν το συγγράφειν ως υπόθεσην υποκειμένων που εκφράζονται π διαφορά τους συνίσταται μόνο στο εάν αυτό που περιγράφουν θα πρέπει να αποτελεί την προσωπική άποψη του συγγραφέα ή την αφομοίωση της παράδοσης από μέρους του συγγραφέα. Ο Φουκώ, ωστόσο, ενδιαφέρεται κυρίως για μία άλλου είδους σχέσην που διέπει τους συγγραφείς και τη γλώσσα, εκείνη στην οποία το ζήτημα δεν είναι να χρησιμοποιείται η γλώσσα για αυτοέκφραση αλλά να απορροφάται ο εαυτός από τη γλώσσα.

Το είδος αυτό γραφής αντιστοιχεί σε μία συγκεκριμένη αντίληψη του λογοτεχνικού μοντερνισμού, η οποία συνδέεται με το «θάνατο του συγγραφέα» – παρόλο που, από την ως τώρα ανάλυση, αυτό που έχει προκύψει είναι ο θάνατος της έννοιας του συγγραφέα ως εκφραστή του εαυτού. Με άλλα λόγια, πρόκειται για την αντίληψη εκείνη που θέλει το συγγραφέα να λειτουργεί ως μέσο που επιτρέπει στη γλώσσα να αποκαλυφθεί. Η άποψη αυτή δεν προβάλλεται τόσο στο *Ti είναι ο Συγγραφέας;* όσο σε συζητήσεις που επακολούθησαν. Στο έργο του *Oι*

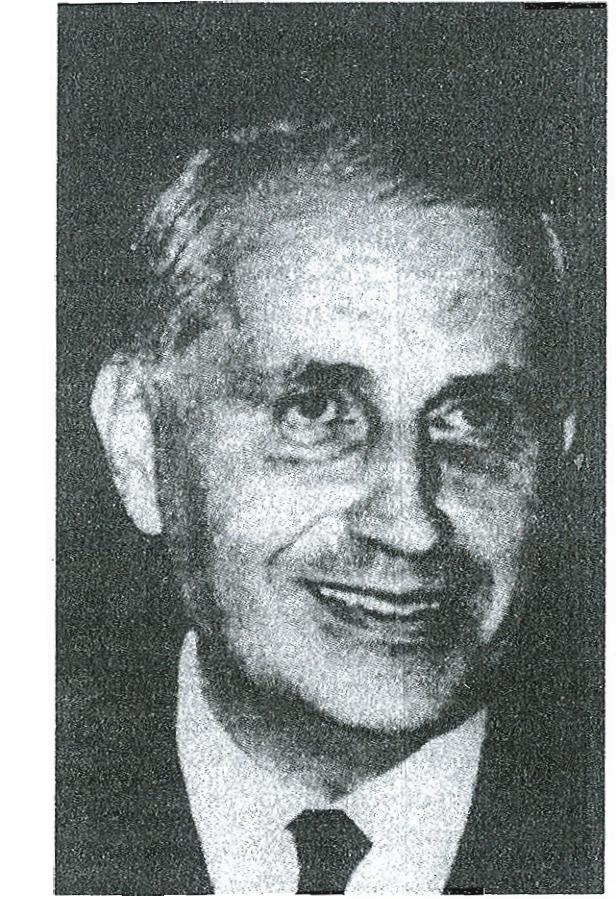
Λέξεις και τα Πράγματα, παραδείγματος χάριν, ο Φουκώ αναφέρει: «Όλη η περιέργεια της σκέψης μας ενοικεί τώρα στην ερώτηση: τι είναι η γλώσσα, πώς να την περιτρέξουμε για να την κάνουμε να εμφανιστεί στον εαυτό της και στην πληρότητά της;» (ΟΤ, σ. 421).

Η έννοια αυτή δεσπόζει στο κείμενο της εναρκτήριας ομιλίας του Φουκώ κατά την ανάληψη της έδρας στο Collège de France (με τίτλο *L'ordre du discours* [Η Τάξη του Λόγου], παραδόξως μεταφρασμένο στα αγγλικά ως ‘*The Discourse on Language*’). Εδώ διαφαίνεται ο ισχυρός αντίκτυπος που είχε το θέμα αυτό μέσα στον Φουκώ, ώστε να επιθυμεί να το απευθύνει δημοσίως: «Θα μ' άρεσε να μπορώ να ξεγλιστράω εύκολα, τόσο στη σημερινή αγόρευση... Θα προτιμούσα, αντί να παίρνω το λόγο, να βρίσκομαι μέσα στη ροή του... Θα θέλα τη στιγμή που μιλάω να έχω την αίσθηση ότι μία ανώνυμη φωνή μ' έχει προλάβει σ' όσα θα είχα να πω: θα μου αρκούσε λοιπόν να υποδουλώσω τη φράση, να την κυνηγήσω, να εγκατασταθώ, χωρίς να γίνω αντιληπτός, μέσα στα διαστήματά της» (ΤΛ, σ.5). Ο Φουκώ συντονίζεται με τη μοντερνιστική φωνή του Μολλόου του Μπέκετ [Samuel Beckett]: «Πρέπει να συνεχίζει κανείς... δεν μπορώ να συνεχίσω... πρέπει να συνεχίζει κανείς... πρέπει να λέει κανείς λέξεις τόσες, όσες υπάρχουν, πρέπει να τις λέει μέχρις ότου με βρουν, μέχρις ότου μου πουν» (Σάμουελ Μπέκετ, *Ακατονόμαστος παρά* ΤΛ, σ. 6). Στην ίδια διάλεξη, αργότερα, υποστηρίζει πως η έννοια του συγγραφέα ως «αρχή της συγκρότησης της αγόρευσης, ως ενότητα και καταγωγή της σημασίας του κειμένου, ως εστία της συνάφειας του» (ΤΛ, σ. 20,) είναι σε μικρότερο βαθμό πηγή δημιουργικής έκφρασης και περισσότερο αξίωμα περιορισμού, που μας υποχρεώνει να διαβάσουμε το κείμενο όντας απόλυτα συμμορφωμένοι με το συνολικό συγγραφικό εγχείρημα. Στο τέλος, με εύσοχημπο τρόπο, «προσγειώνει» αυτές τις θεωρητικές πτήσεις, λέγοντας πως η φωνή «που θα θέλα να μ' έχει προλάβει, να μ' έχει οδηγήσει, να μ' έχει προσκαλέσει να μιλήσω και να βρίσκεται μες στην ίδια μου την αγόρευση» ανήκε στην πραγματικότητα στον Ζαν Ιππολίτ [Jean

Hippolite], τον αξιοσέβαστο καθηγητή του, που διαδέχθηκε στην Έδρα της Φιλοσοφίας στο Collège de France (ΤΛ, σ. 57). Παραμένει ωστόσο σαφές πως, για τον Φουκώ, η γλώσσα μπορεί και πρέπει να μας μεταφέρει πέραν της υποκειμενικής τροπικότητας ή ακόμη πέραν της διυποκειμενικότητας.

Υπό ποια έννοια, όμως, μπορεί η γλώσσα να μας προσφέρει το αληθές μη λαμβάνοντας υπόψη τους υποκειμενικούς εαυτούς μας; Σαφώς και η γλώσσα παρέχει το πλαίσιο της καθημερινής μας ύπαρξης, μέσα από δομές που είναι, θα λέγαμε, πολύ κοντά σε μας, ώστε δεν γίνονται αντιληπτές. Η αγγλόφωνη καθημερινή φιλοσοφική γλώσσα, ακολουθώντας τον Βίτγκενσταϊν [Ludwig Wittgenstein] κατά τη δεκαετία του '50 και του '60, διάνοιξε μία οδό προς την αποκάλυψη του γλωσσικού «ασυνείδητου». Η «αρχαιολογία της γνώσης», που ο Φουκώ δούλεψε συστηματικά στη δεκαετία του '60, ανέδειξε μία νέα, πλησιέστερη στην ιστορία, οδό. Το νήμα όμως της σκέψης του, που έμεις τώρα ξετυλίγουμε, δεν αντιμετωπίζει τη γλώσσα ως υποσύστημα της καθημερινότητας. Εν προκειμένω, αυτό που τον γοντεύει συνίσταται περισσότερο στο γεγονός πως με τη συγγραφή ασκείται φοβερή πίεση στη γλώσσα, πως την ωθεί στα όριά της με το παράδοξο, και, ως εκ τούτου, παράγει παραβατικές και υπερβατικές εμπειρίες.

Πρώτης τάξεως παράδειγμα τέτοιας γραφής είναι η περίπτωση του Ζορζ Μπατάιγ [Georges Bataille], για τον οποίο ο Φουκώ έγραψε παθιασμένα ένα δυονότοτο δοκίμιο, με τίτλο *Προοίμιο στην παράβαση*. Η σεξουαλικότητα, το κεντρικό θέμα του σκληρού πορνογραφικού μυθιστορήματος του Μπατάιγ, αποτελεί τον πρωταρχικό τόπο δράσης της παράβασης, διότι εμπλέκεται σε όλες τις οριακές εμπειρίες (όρος του Φουκώ για να αποδώσει τις παραβατικές εμπειρίες που μας παρασύρουν προς ή πέρα από τα όρια της κατανόησης και της ορθότητας). Η ώθηση στη συνείδηση στα όρια της, καταλήγει στο ασυνείδητο, για το οποίο, μετά τον Φρόντ [Sigmund Freud], όλοι γνωρίζουμε πως πρόκειται για τη δίνη των σεξουαλικών επιθυμιών. Όριο



3. Ο Ζορζ Μπατάιγ.

των νόμων των ανθρώπινων κοινωνιών αποτελεί το παγκόσμιο ταμπού της αιμομιξίας. Και τα όρια της γλώσσας, που καθορίζουν, με τα λόγια του Φουκώ, «πόσο μακριά μπορεί να φτάσει ο λόγος πάνω στην άμμο της σιωπής» (*Προοίμιο στην παράβαση*, EW II, 70), είναι φυσικά πάντα σημαδεμένα από τις «απαγορευμένες λέξεις» του σεξουαλικού λεξιλογίου.

Η πορνογραφική λογοτεχνία αποτελεί παραδοσιακά ένα πολύ συντηρητικό μέσο, μία σειρά από κλισέ, συνδεδεμένα με

ερωτικούς συνειρμούς που διεγείρουν την επιθυμία, χωρίς όμως να προσφέρουν νέους τρόπους εμπειρίας ή σκέψης. Η πορνογραφία, ωστόσο, του Μπατάιγ δεν επικειρεί τόσο να ερθίσει όσο να σοκάρει, να προκαλέσει αποτροπιασμό, να θαμπώσει μέσω της ακρότητας των εικόνων της, των πιο ενοχλητικών, επειδή εκφράζονται μέσω της κλασικής διαυγούς πρόζας. Η έντασή τους οξύνεται από το παράδοξο, που παραπέμπει στο ασυνθίστο μετα-νιτσεϊκό σύμπαν του Μπατάιγ. Σε τούτο τον κόσμο, ο Θεός είναι νέκρος, τουτέστιν δεν υπάρχουν αντικειμενικά καθορισμένα όρια στη σκέψη ή στην πράξη, εναντίον των οποίων να μπορούμε να στραφούμε. «Βεβήλωση σε έναν κόσμο που έπαψε να αποδίδει θετική σημασία στο ιερό – αυτό δεν είναι κατά κάποιο τρόπο που θα ονομάζαμε παράβαση;» Τα όρια μας είναι τα όρια που γνωρίζουμε ότι έχουν τεθεί από εμάς, έτοιξεπερνώντας τα (παραβαίνοντάς τα) μπορούμε να κάνουμε λόγο για επανάσταση κατά των εαυτών μας, μέσω «μιας κενής βεβήλωσης, μιας βεβήλωσης εσωτέρης φούρων, τα σύνεργα της οποίας δεν αποσκοπούν σε τίποτε άλλο παρά να ασκήσουμε επιφρούριο ο ένας πάνω στον άλλον» (EW II, 70). Όμως ο αυστηρός παραλογισμός της προσπάθειας αυτής αυξάνει την οριακή εμπειρία μέσα από την αφήφονταν ίδιων των νόμων της λογικής.

Το ζητούμενο αυτής της εξάσκησης στον εξτρεμισμό συνίσταται στην απελευθέρωση των εντός της γλώσσας δυνάμεων, που θα μας οδηγήσουν στα πέρατα των καθιερωμένων αντιλήψεων και εμπειριών και θα μας επιτρέψουν μία, βιαστική έστω, ματιά (ίσως κάπως παραλλαγμένη) σε ριζικά νέους τρόπους της σκέψης. Με όλα αυτά, ο συγγραφέας Μπατάιγ δεν ισχυρίζεται πρόσβαση σε κάποια ειδική υπο- ή υπερ-λογική ενόραση κάποιου άλλου κόσμου (εξάλλου στην πραγματική του ζωή ήταν από τους πιο γίνοντες άντρες: αρχιβιβλιοθηκονόμος στην Εθνική Βιβλιοθήκη). Η γραφή του όμως προτίθεται να αποδειμνεύσει από τη γλώσσα νέες παραβατικές αλήθειες, οι οποίες θα μεταφέρουν τον ίδιο και τους αναγνώστες του πέρα από το βασίλειο της γνώσης και της εκφραστικής τους δεινότητας.

Η πορνογραφική βιαιότητα όμως του Μπατάιγ δεν είναι καθόλου ο μόνος τρόπος να δοθεί χώρος στη γλώσσα την ίδια για να εκφραστεί. Παρόλο που η πρόζα του πηγάζει από μία κατάχρηση της υποκειμενικότητας, από τη διεγειρόμενη ως τα απώτατα όρια ερωτική φαντασίωση, η γραφή του Μορίς Μπλανσό λαμπυρίζει με μία παραξενιά που μοιάζει να οφείλεται στην κάθετη ρήξη του με την υποκειμενικότητα. Σύμφωνα με την ανάγνωση του Φουκώ, ο Μπλανσό είναι ο δεξιοτέχνης του «στοχασμού του έξω», ενός στοχασμού (ή ακόμη μιας εμπειρίας) που, όπως ακριβώς συμβαίνει και στην περίπτωση του Μπατάιγ, εμπειριέχει «την κατάλυση της φιλοσοφικής υποκειμενικότητας και τη διασπορά της σε μία γλώσσα, που την εξοστρακίζει, πολλαπλασιάζοντάς την παράλληλα εντός του χώρου που δημιουργείται από την απουσία της» (*Προοίμιο στην παράβαση*, EW II, 79). Ο Φουκώ χαρτογραφεί αυτή την εμπειρία από τον Σαντ [Marquis de Sade] και τον Χαίλντερλιν [Friedrid Hölderlin], τον Νίτσε και τον Μαλλαρμέ, έως τον Άρτό [Antonin Artaud], τον Μπατάιγ και τον Κλοσσόβσκι [Pierre Klossowski], με αποκορύφωμα τον Μπλανσό, για τον οποίο, σημειώνει, «είναι ίσως κάτι παραπάνω από έναν ακόμη μάρτυρα αυτού του στοχασμού». Γιατί, ενώ οι προκάτοχοί του είχαν εκφράσει το στοχασμό του έξω με ποικίλους τρόπους διαχωρίζοντας τη γλώσσα, από τις απαρχές της ήδη, σε θεϊκή και ανθρώπινη συνείδηση, ο Μπλανσό είναι τόσο απών από το δικό του κείμενο, που «είναι μάλλον, για μας, ο ίδιος αυτή πη σκέψη – πη πραγματική, απόλυτα απόμακρη, απαστράπτουσα, αόρατη παρουσία, πη αναγκαία μοίρα, ο αναπόφευκτος νόμος, πη ήρεμη, άπειρη, μετρημένη ρώμη αυτής ακριβώς της σκέψης» (*Ο Στοχασμός του Έξω*, μτφρ. Γιώργος Σπανός, Πλέθρον, 1998, σ. 20). Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως στον εκοτατικό παραβατισμό του Μπατάιγ αντιστοιχεί ο ασκητικός τρόπος ρήξης του Μπλανσό. Σε ό,τι αφορά τη παράδοξη της οριακής εμπειρίας, οι δύο τους είναι ισοδύναμοι. Και για τους δύο – μολονότι ο Φουκώ πιστεύει πως συντελείται στο έργο του Μπλανσό πιο ξεκάθαρα και πιο αποφασιστικά – το κεντρικό και πραγματευόμενο αντικείμενο αντικαθίσταται από

την ίδια τη γλώσσα. Όχι μία γλώσσα ως όργανο ή έκφραση της συνείδησης αλλά μία γλώσσα «μέσα στο είναι της, που προσμένει και χρησιμοποιεί, σε τούτη τη δύναμη απόκρυψης που απαλείφει κάθε καθορισμένη ομασία, και την ίδια την ύπαρξη αυτού που μιλάει» (Ιδιο, σ. 64).

Η παράβαση, το παράδοξο και η διασπορά της υποκειμενικότητας, όλα συγκλίνουν στην απώτατη οριακή εμπειρία της ίδιας της τρέλας, εκείνων που, θα λέγαμε, «έφθασαν στον πάτο». Παρακάτω θα έχουμε την ευκαιρία να αναλύσουμε την ενδιαφέρουσα και προκλητική εργασία του Φουκώ για την τρέλα ενώ δεν θα πρέπει να μας προκαλεί έκπληξη το ότι το ενδιαφέρον του στράφηκε προς το έργο των «τρελών» συγγραφέων, όπως του Νίτσε, του Αρτό και του Ρεύμόν Ρουσσέλ (όλων εκείνων που, ως έναν βαθμό, είχαν κλινικά διαγνωσθεί ως φρενοβλαβείς). Ο Φουκώ, ωστόσο, επιμένει ότι ακόμη και σε αυτές τις περιπτώσεις το λογοτεχνικό τους έργο μαρτυρά το αντίθετο. «Η τρέλα», μας θυμίζει, «είναι ακριβώς η απουσία της τέχνης» (MC, 287). Η σχιζοφρένεια καθιστά το σπουδαίο γράψιμο αδύνατο, γι' αυτό και δεν θεωρούμε, λόγου χάριν, τις τελευταίες παράλογες καρτ-ποστάλ του Νίτσε από το Τορίνο (που τις υπογράφει ως «Χριστός» και «Διόνυσος») ως μέρος του έργου του. Η εκτίμηση και το ιδιαίτερο ενδιαφέρον που επιδείκνυε για τους «παράφρονες» συγγραφείς οφείλεται στη θέση τους στα όρια του υγιούς κόσμου. Το γράψιμό τους κινείται στη ζώνη του λυκόφωτος μεταξύ συνοχής και ασυναρτητοίας, με τη διανοτική τους «διαταραχή» να συμβάλλει στην παράβαση και τη ρήξη, που ο Μπατάιγ και ο Μπλανσό επιτυγχάνουν με πιο σκόπιμα μέσα. Στο πρώτο κεφάλαιο, είδαμε πως ο Ρουσσέλ χρησιμοποίησε αυστηρούς περιορισμούς, προκειμένου να διανοίξει νέους δρόμους γραφής, που δεν κατευθύνονταν από τις προθέσεις του συγγραφέα να εκφραστεί και διαύγασε το πεδίο για μία μη καθοδηγούμενη ανάπτυξη της γλωσσικής δομής. Άλλοι συγγραφείς, επηρεασμένοι από τον Ρουσσέλ, έχουν χρησιμοποιήσει παρόμοιες τεχνικές, κυρίως μέλη του OULIPO (Ouvroir de littérature potentielle [Εργοτεχνεία])

γαστήρι Δυνητικής Λογοτεχνίας]) όπως οι Ρεύμόν Κενό, Ζορζ Περέκ [Georges Perec], Ιτάλο Καλβίνο [Italo Calvino] και Χάρρυ Μάθιους [Harry Matthews]. Το πιο γνωστό παράδειγμα είναι το μυθιστόρημα του Περέκ *H Εξαφάνιση*, γραμμένο στα γαλλικά, όπου χρησιμοποίησε λέξεις που δεν περιείχαν το ψηφίο ‘e’.

Αυτό που γούτευσε τον Φουκώ στην αβάν γκαρντ λογοτεχνία είναι πιά τόση για αναζήτηση, μέσω ακραίων (οριακών) εμπειριών, της αλίθειας και της ολοκλήρωσης πέραν εκείνης της συνηθισμένης ύπαρξης. Όπως δίλωσε σε κάποια συνέντευξή του (δύο μόλις χρόνια πριν πεθάνει):

αυτές οι μέτριες πδονές που συγκροτούν την καθημερινότητα... δεν μου λένε απολύτως τίποτα... Η πδονή πρέπει να είναι κάτι το απίστευτα έντονο... Κάποιες ναρκωτικές ουσίες είναι πραγματικά πολύ σημαντικές για μένα, διότι λειτουργούν ως μέσο για τις απίστευτα έντονες απολαύσεις που επιζητώ.

(‘Michel Foucault: Συνέντευξη στον Stephen Riggins’, EW I, 129)

Αλλά, όσο το κίνητρο για έντονες καταστάσεις παραμένει σημαντικό για τον Φουκώ σε προσωπικό επίπεδο, φαίνεται, μετά τη δεκαετία του ’60 (όταν είχε γράψει όλα του σχεδόν τα λογοτεχνικά δοκίμια), σταδιακά να πιστεύει όλο και λιγότερο πως οι οριακές εμπειρίες και η λογοτεχνία, που τόσο τα επικαλείται, μπορούν να παιζουν καθοριστικό ρόλο για το μετασχηματισμό της κοινωνίας. Αντ’ αυτού, κινήθηκε σε μία πιο πολιτική αντίληψη του τι απαιτείται, ώστε να επιτευχθεί η ανθρώπινη απελευθέρωση. Στο επόμενο κεφάλαιο, θα ξετυλίξουμε το πολιτικό νήμα της σκέψης του Φουκώ.

Κεφάλαιο 3

Πολιτική

Δεν θέλω να πω ότι το καθετί είναι κακό αλλά ότι το καθετί είναι επικίνδυνο.

Ο Μισέλ Φουκώ ήταν ιδιαίτερα περήφανος για το γεγονός πως δύσκολα θα μπορούσε κάποιος να τον κατατάξει πολιτικά:

Νομίζω ότι με έχουν κατατάξει στα περισσότερα τετραγωνάκια της πολιτικής σκακιέρας, στο ένα μετά το άλλο, μερικές φορές δε και σε πολλά μαζί ταυτόχρονα: ως αναρχικό, αριστερό, φανερό ή κρυφό μαρξιστή, τεχνοκράτη στην υπερσία του γκολιομού, φιλελεύθερο, και άλλα πολλά... Κανένας από τους παραπάνω χαρακτηρισμούς δεν σημαίνει τίποτε από μόνος του· όλοι μαζί, από την άλλη, όλο και κάτι σημαίνουν. Και πρέπει να ομολογήσω ότι μου αρέσει αυτό που σημαίνουν.

(‘Polemics, Politics, and Problematizations’, EW III, 115)

Παρόλο που ο Φουκώ βρισκόταν στην Τυνησία την περίοδο των φοιτητικών εξεγέρσεων τον Μάιν του ’68, ο Μορίς Μπλανσό αναφέρει πως τον είχε συναντήσει τότε σε κάποια διαδήλωση και είχαν μιλάσει. Αν έχουν έτσι τα πράγματα, αυτή στηρίζει η μοναδική συνάντηση μεταξύ του Φουκώ και του ανθρώπου που, όπως είχε δηλώσει κάποτε, «ονειρεύτηκε ότι υπήρχε». Είτε αληθεύει είτε όχι αυτή η ιστορία –ο Φουκώ μπορεί να είχε επιστρέψει για λίγες μέρες εκείνο το καλοκαίρι–

λειτουργεί περίφημα ως σύμβολο της έντασης μεταξύ του αισθητικού και του πολιτικού στη σκέψη και τη ζωή του Φουκώ. Ίσως να γνώρισε το λογοτεχνικό του ήρωα, τη στιγμή που είχε αρχίσει να απομακρύνεται από την ιδέα της υψηλόφρονης τέχνης ως απελευθερώτριας μας, κινούμενος προς την αποδοχή της κοσμικής πολιτικής σφαίρας ως αναπόφευκτης κονίστρας της ανθρώπινης ελευθερίας. Εν πάσι περιπτώσει, η στάση του Φουκώ άλλαξε κατά τα τέλη της δεκαετίας του '60 και, από το 1977, αναφερόταν στη σύγχρονη λογοτεχνική θεωρία σε παρελθόντα χρόνο, τονίζοντας πως όλος αυτός ο αναβρασμός που είχε δημιουργηθεί κατά τη δεκαετία του '60 (με κριτικούς όπως τον Μπαρτ [Roland Barthes], συγγραφείς όπως τον Σόλλερς [Philippe Sollers] και έντυπα όπως το *Tel Quel*) είχε σημάνει το κύκνειο άσμα του. Αυτό που παρέλειψε να αναφέρει πάντα πως και ο ίδιος υπήρξε από τους πρωταγωνιστές του έργου.

Ίσως δεν θα πρέπει να εξετάσουμε τα κείμενα που έγραψε ο Φουκώ από τη δεκαετία του '70 και μετά υπό το πρίσμα μιας ριζικής μεταβολής. Η δική του υπόδειξη –«αναρωτιέμαι για τι άλλο μιλούσα στην *Iστορία της τρέλας* και τη *Γέννηση της Κλινικής* εκτός από την εξουσία»– έχει μία δύση αλήθειας, μολονότι ήθελε να πει πως δεν είχε τα ερμηνευτικά κλειδιά για να θεματοποιήσει την εξουσία στο βιβλίο του περί τρέλας ('Truth and Power', EW III, 117). Όμως δεν χωρεί αμφιβολία ότι από το 1968 και έπειτα, το έργο του έχει σαφή πολιτικό χαρακτήρα, ο οποίος αντιστοιχεί, πέρα από το συγγραφικό μέρος της ζωής του, με την ολοένα και εντονότερη ακτιβιστική του δράση.

Κυρίως από το Β' Παγκόσμιο πόλεμο –αν όχι από την υπόθεση του Ντρέυφους [Alfred Dreyfus] ή τη Γαλλική Επανάσταση– οι άνθρωποι του πνεύματος στη Γαλλία κινούνταν σε έντονους πολιτικούς ρυθμούς. Δυσνόπτες φιλοσοφικές ή κοινωνιολογικές μελέτες αποθέωνονται ή κατακεραυνώνονται, εξαιτίας των υιοθετούμενων *prises de position* [τοποθετήσεων] τους επί των επίκαιρων πολιτικών ζητημάτων. Η παραπάνω στάση αντικα-

τοπτρίζεται περίφημα στην εμμονή του Ζαν-Πολ Σαρτρ ότι θα πρέπει το γράψιμο να είναι στρατευμένο (*engagée*). Η στρατευμένη λογοτεχνία, είναι, για τον Σαρτρ, η λογοτεχνία που αναγνωρίζει την αναπόδραστη σχέση της με την ιστορική της κατάσταση και αγωνίζεται ώστε οι αναγνώστες της να συνειδητοποιήσουν την προοπτική για την ανθρώπινη απελευθέρωση που εμπειρίχεται στην κατάσταση αυτή και, παράλληλα, να δράσουν για την προοπτική αυτή. Το είδος αυτό της γραφής, συνεχίζει ο Σαρτρ, δεν αποτελεί στεγνή προπαγάνδα, αφού δεν εξυπηρετεί μία συγκεκριμένη ιδεολογία αλλά εκφράζει «τις αναλλοίωτες αξίες που υπονοούνται στις πολιτικές και κοινωνικές αντιπαραθέσεις» (*Situations II*, 15).

Ο Φουκώ, όπως όλοι οι διανοούμενοι της γενιάς του, μεγάλωσε στη σκιά του Σαρτρ και οι πολιτικές του θέσεις θα πρέπει να ιδωθούν σε σχέση με αυτές του υπαρξιστή φιλοσόφου, στις καθοριστικές πολιτικές εμπειρίες του οποίου συγκαταλέγονται ο πόλεμος και η γερμανική κατοχή της Γαλλίας. Οι εμπειρίες αυτές οδήγησαν τον Σαρτρ να θεωρεί τις πολιτικές αποφάσεις υπό την αυστηρή έννοια των όρων πίστη και προδοσία, ανταποκρινόμενος στην αναπότρεπτη επιλογή είτε να στηρίξει την Αντίσταση είτε να συνεργαστεί. Να πώς το θέτει ο ίδιος: «όποιες και αν είναι οι περιστάσεις, οποιαδήποτε και αν είναι η θέση του, ο άνθρωπος είναι πάντα ελεύθερος να επιλέξει να γίνει προδότης ή όχι». (Πολύ αργότερα, όταν του ανέφεραν τη δύλωση αυτή σε κάποια συνέντευξη, είπε πως «όταν το ξαναδιάβασα, είπα στον εαυτό μου: είναι αδιανότο, μα όντως το πίστευα!» και δικαιολόγησε τη θέση του αυτή «στο δράμα του πολέμου και στην εμπειρία του πρωισμού» – *Between Existentialism and Marxism*, 33-34). Μία ακόμη διδαχή του πολέμου –όχι μόνο για τον Σαρτρ– υπήρξε η προνομιακή θητικά και πολιτικά στάση του Γαλλικού Κομμουνιστικού Κόμματος. Όπως περιγράφει ο Σαρτρ, η στρατευμένη λογοτεχνία είναι στρατευμένη στην αναπόδραστη σχέση της με την ιστορική της κατάσταση και αγωνίζεται ώστε οι αναγνώστες της να συνειδητοποιήσουν την προοπτική για την ανθρώπινη απελευθέρωση που εμπειρίχεται στην κατάσταση αυτή και, παράλληλα, να δράσουν για την προοπτική αυτή. Το είδος αυτό της γραφής, συνεχίζει ο Σαρτρ, δεν αποτελεί στεγνή προπαγάνδα, αφού δεν εξυπηρετεί μία συγκεκριμένη ιδεολογία αλλά εκφράζει «τις αναλλοίωτες αξίες που υπονοούνται στις πολιτικές και κοινωνικές αντιπαραθέσεις» (*Situations II*, 15).



4. Ο Φουκώ και ο Σαρτρ σε μία διαδήλωση στο Παρίσι, 27 Νοεμβρίου 1972.

λεμική Γαλλία, οι κομμουνιστές κατείχαν μία αδιαμφισβήτητη αξιοπιστία στα μάτια αριστερών διανοούμενων, όπως του Σαρτρ. Τούτο δεν σήμαινε υποχρεωτικά εγγραφή στο Κόμμα, άλλωστε και ο Σαρτρ ποτέ του δεν γράφτηκε. Για αρκετό καιρό όμως, η κομμουνιστική ατζέντα επηρέαζε απόλυτα την πολιτική του σκέψη και δράση και υπήρξε μία περίοδος στη δεκαετία του '50 που, παρ' όλες τις επιφυλάξεις του, η δημόσια στάση του ήταν κάθετη στήριξη στο Κόμμα, ακόμη και αν το τίμημα ήταν να διαρραγούν οι φιλικές του σχέσεις με τους

Αλμπέρ Καμύ [Albert Camus] και Μωρίς Μερλό-Ποντύ. Δεν θα πρέπει να μας προκαλεί έκπληξη πως έφθασε να δει το μαρξισμό «ως τη μόνη φιλοσοφία του καιρού μας την οποία δεν μπορούμε να παραβλέψουμε» (*Critique of Dialectical Reason*, xxxiv).

Ο Φουκώ, γεννημένος 21 χρόνια μετά τον Σαρτρ, δεν έζησε την εμπειρία του πολέμου ως ένας πολιτικά αφυπνισμένος ενήλικος αλλά ως ένας μπερδεμένος έφηβος. Ωριμάζοντας μέσα σε ένα κλίμα πολιτικής αστάθειας και αβεβαιότητας στη μεταπολεμική Γαλλία, αντιμετώπισε με σκεπτικισμό τις πθικές και πολιτικές απολυτότητες του Σαρτρ και αμφισβήτησε τις προθέσεις αυτού τον οποίο θα χαρακτηρίσει, έχοντας σαφώς κατά νου τον Σαρτρ, ως «καθολικό διανοούμενο», αδέσμευτο πνεύμα, «εκπρόσωπο της οικουμένης», «μιλώντας ως σαν να είναι κύριος της αλήθειας και της δικαιοσύνης» ('Truth and Power', EW III, 126). Αναμφίβολα, άλλοτε, αυτοί θα ήταν επάξιοι χαρακτηρισμοί, όμως στις μέρες μας, κατά τον Φουκώ, τα παγκόσμια πθικά συστήματα δεν παρέχουν πλέον ικανοποιητικές απαντήσεις στα πθικά και πολιτικά προβλήματα. Απαιτούνται λεπτομερείς απαντήσεις από εκείνους που εμπλέκονται άμεσα με τα προβλήματα. Αυτός είναι, όπως λέει ο Φουκώ, τομέας του «ειδικού διανοούμενου», φέρ' ειπείν του δασκάλου, του μπχανικού, του γιατρού ή του συμβούλου, ο οποίος «έχει στη διάθεσή του, είτε βρίσκεται στην υπηρεσία του Κράτους είτε το απεργάζεται, δυνάμεις που μπορούν να ωφελήσουν τη ζωή ή να την καταστρέψουν ανεπανόρθωτα» (EW III, 129) – αυτή είναι η περίπτωση του Οπενχάιμερ [Robert Oppenheimer] και όχι του Σαρτρ.

Κάποιοι ισχυρίζονται πως ο Φουκώ είδε τον εαυτό του ως ειδικό φιλόσοφο όμως (εκτός από την πρώιμη εργασία του σε ψυχιατρικά νοσοκομεία), σε γενικές γραμμές, δεν είχε αυτό το είδος της συγκεκριμένης ευθύνης μέσα στο κοινωνικό σύστημα. Θα του ταίριαζε καλύτερα ο όρος –αν και ο ίδιος δεν τον χρησιμοποίησε ποτέ– «κριτικός διανοούμενος», κάποιος που

δεν μιλά ως αυθεντία των παγκόσμιων αξιών ή κάποιας συγκεκριμένης κοινωνικής ή πολιτικής ευθύνης αλλά απλώς επί τη βάσει της ιστορικής του πολυμάθειας και των ικανοτήτων αναλυτικής σκέψης. Μίτε «φαψωδός του αιώνιου» μίτε «ικανός να χαράσσει στρατηγικές ζωής και θανάτου» (EW III, 129), ο κριτικός διανοούμενος παρέχει τα πνευματικά εργαλεία –τεχνογνωσία χάραξης πολιτικών και τακτικών πιθανοτήτων– για εκείνους που βρίσκονται στα πολιτικά χαρακώματα και δίνουν μάχες.

Η πιο σημαντική πολιτική διαφορά του Φουκώ από τον Σαρτρ συνίσταται στη στάση του πρώτου απέναντι στο μαρξισμό και στο Κομμουνιστικό Κόμμα, το οποίο υπήρξε ο βασικός εκφραστής του. Από πολύ νωρίς, ο Φουκώ αφέθηκε στην έλξη της μαρξιστικής ιδεολογίας. «Ανίκω», ανέφερε σε έναν δημοσιογράφο, «σε εκείνη τη γενιά των μαθητών, που μπροστά τους ξανοιγόταν ένας ορίζοντας και που τους εμπόδιζε να δουν οτιδήποτε άλλο, ένας ορίζοντας αποτελούμενος από το μαρξισμό, τη φαινομενολογία και τον υπαρξισμό» (RR, συνέντευξη, 174). (Η επίδραση της υπαρξιακής φαινομενολογίας –κυρίως του πρώιμου Χάιντεγκερ– πάνω στον Φουκώ είναι εμφανής στη μακροσκελή εισαγωγή που έγραψε για τη γαλλική μετάφραση του δοκιμίου *Traum und Existenz* (*Όνειρο και Ύπαρξη*) του Λούντβιχ Μπινοβάνγκερ [Ludwig Binswanger]). Κυρίως λόγω της επίδρασης του Λουί Άλτουσέρ [Louis Althusser] στην École Normale, ο οποίος υπήρξε ο μέγας θεωρητικός του Γαλλικού Κομμουνιστικού Κόμματος, η αρχική προσκόλληση του Φουκώ στο μαρξισμό ήταν πολύ έντονη. Στο πρώτο του βιβλίο, *Διανοητική ασθένεια και προσωπικότητα* [*Maladie mentale et personnalité*], κατηγόρησε τις μη-μαρξιστικές προσεγγίσεις, συμπεριλαμβανομένης και της υπαρξιακής, πως παρείχαν «μυθώδεις εξηγήσεις» και υποστήριξε πως οι διανοητικές ασθένειες προκύπτουν σε τελική ανάλυση από τις «αντιφάσεις», που απορρέουν από «τις παρούσες οικονομικές συνθήκες, που πάιρνουν τη μορφή της σύγκρουσης, της εκμετάλλευσης, των ιμπεριαλιστικών πολέμων και της ταξικής πάλης» (86). Υπό

μία έννοια, ο Φουκώ προχώρησε πέρα και από τον Σαρτρ, αφού για κάποιο διάστημα υπήρξε μέλος του Κομμουνιστικού Κόμματος. Όμως πολύ γρήγορα απογοητεύτηκε τόσο από το θεωρητικό όσο και από το πρακτικό σκέλος του μαρξισμού. Παραιτήθηκε από το Κόμμα «μόλις λίγους μήνες μετά ή και λιγότερο» ('Michel Foucault répond à Sartre', DE I, 666) –στην πραγματικότητα, ήταν σχεδόν ένας χρόνος– και το 1962, στη δεύτερη έκδοση της εργασίας του για την τρέλα (με τον τίτλο αυτήν τη φορά *Διανοητική ασθένεια και ψυχολογία* [*Maladie mentale et psychologie*]) κάλυψε τα ίχνη του. Εξάλειψε σχεδόν όλες τις μαρξιστικές αναφορές, συμπεριλαμβανομένου και ολόκληρου του επιλόγου του, όπου είχε υποστηρίξει πως η θεωρία του Παβλόβ περί αντανακλαστικών υπήρξε το κλειδί για την κατανόηση της τρέλας, και προσέθεσε μία εξ ολοκλήρου καινούργια ιστορική διάσταση βασισμένη στη φρεσκοδημοσιευμένη διπλωματική του διατριβή, *Η Ιστορία της τρέλας*.

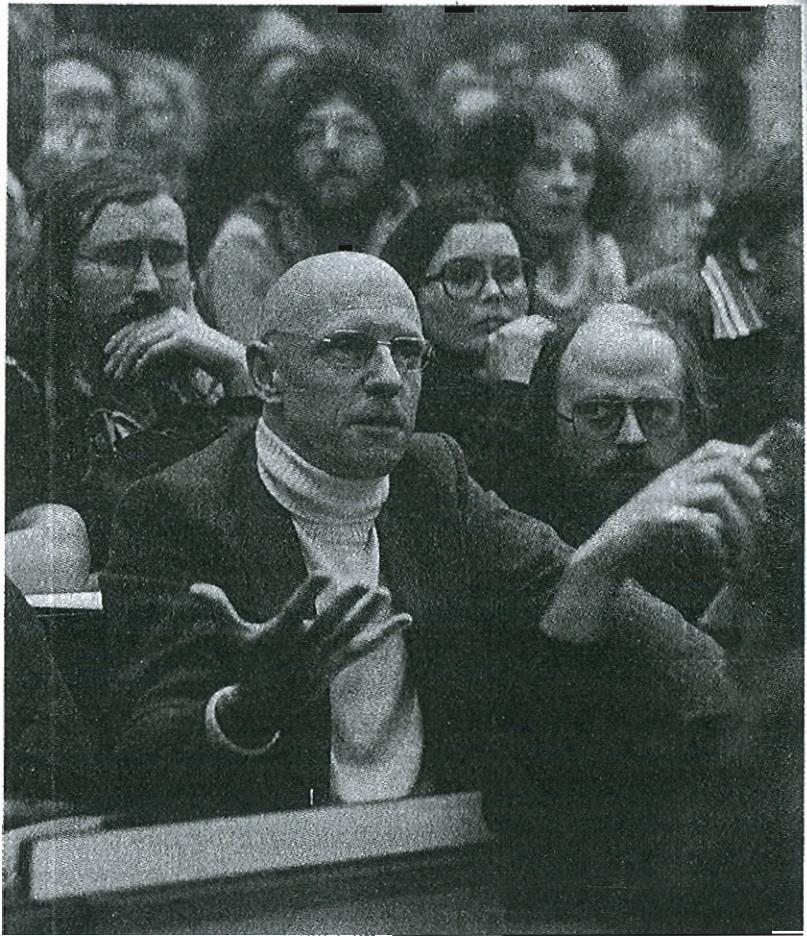
Η στάση του Φουκώ απέναντι στο μαρξισμό ήταν περίπλοκα αμφίσημη. Στο έργο του *Oι Λέξεις και τα Πράγματα*, λόγου χάριν, θα προκαλέσει αίσθηση με τη θέση πως η οικονομική σκέψη του Μαρξ [Karl Marx] δεν ήταν πρωτότυπη ή επαναστατική και πως οι διενέξεις που προκάλεσε «ουσιαστικά είναι τριτικής σε παιδική λεκάνη» (ΛΠ, 363). Όταν όμως τον στριμώχνουν σε κάποια συνέντευξη που έδωσε αργότερα, γι' αυτή του τη θέση, εξηγεί πως μιλούσε τότε για τη σημαντικότητα που είχε ο Μαρξ μόνο στον τομέα των οικονομικών και όχι για τον αναμφισβίτη πορευόμενο ρόλο του στην κοινωνική θεωρία ('Sur les façons d'écrire l'histoire', συνέντευξη στον Raymond Bellour, DE, I, 587). Αναπόφευκτα λοιπόν, καταλήγουμε στο συμπέρασμα πως, μέσω των γραπτών του, ο Φουκώ αντιμετώπισε το μαρξισμό πολύ σοβαρά αλλά ήταν και αρκετά πρόθυμος να εμπαίξει τις υπερβολικές ευαισθησίες των σύγχρονων Γάλλων μαρξιστών, για χάρη των οποίων θα εμπλούτιζε τα κείμενα και τις συνεντεύξεις του με περιπαικτικά σχόλια. Έτσι, επί παραδείγματι, στις επικρίσεις πως δεν παραθέτει το κείμενο του Μαρξ εκεί όπου πρέπει, αποκρίνεται πως πράγματι

σε αρκετά σημεία αναφέρεται στον Γερμανό φιλόσοφο αλλά δεν τον ενδιαφέρει να παραθέσει επεξηγηματικές υποσημειώσεις για εκείνους που δεν είναι σε θέση να γνωρίζουν αρκετά καλά το έργο του Μαρξ, για να καταλάβουν πού αναφέρεται (P/K, ‘Prison Talk’, 52). Από την άλλη, στο *Επιτίρπον και Τιμωρία*, ο Φουκώ αναγνωρίζει τη σημασία του μαρξιστικού έργου των Ρας [Georg Rusche] και Κιρκχάιμερ [Otto Kirchheimer] για την ιστορία του της φυλακής.

Η πιο εμφανής δίλωση του Φουκώ για τη στάση του απέναντι στο μαρξισμό εντοπίζεται στη συνέντευξη που έδωσε ο Γάλλος φιλόσοφος στον Πολ Ραμπίνοβ [Paul Rabinow], έναν μήνα πριν πεθάνει: «δεν είμαι ούτε πολέμιος ούτε θιασώτης του μαρξισμού· τον ρωτώ τι έχει να πει για εμπειρίες που του θέτουν ερωτήματα» (*Πολεμικές, Πολιτική και Προβληματοποίησης*, EW III, 115). Εδώ ο Φουκώ αντιμετωπίζει το μαρξισμό ως παράδειγμα αυτού που σε αυτή τη συνέντευξη αποκαλεί «πολιτική», όρο με τον οποίο φαίνεται να εννοεί ένα γενικό και θεωρητικά επεξεργασμένο πλαίσιο συζήτησης των τρεχόντων πολιτικών θεμάτων. Η θέση του είναι πως τέτοιου είδους πλαισία δεν θα πρέπει να θεωρούνται ως επαρκής βάση για τις πολιτικές συζητήσεις αλλά θα πρέπει να αντιμετωπίζονται απλώς ως πηγή από όπου μπορούν (ή δεν μπορούν) να εξαχθούν εφαρμόσιμες προτάσεις για τα προβλήματα που αντιμετωπίζουμε. Εδώ παραθέτει το παράδειγμα των φοιτητικών εξεγέρσεων τον Μάιν του '68, το οποίο, επιμένει, έθεσε μία σειρά ζητημάτων –σχετικά με τις γυναίκες, τις σχέσεις των δύο φύλων, την ιατρική, το περιβάλλον, τις μειονότητες, την εγκληματικότητα– που παραδοσιακά δεν απασχολούσαν τις επικρατούσες πολιτικές τοποθετήσεις; όπως το μαρξισμό. Την ίδια ώρα, σημειώνει, οι ακτιβιστές φοιτητές φαίνεται να είχαν αντιληφθεί πως ο μαρξισμός ήταν το κατάλληλο όχημα για τα προς συζητηση θέματα: «υπήρχε η επιθυμία να μεταγράψουν όλα εκείνα τα προβλήματα με το λεξιλόγιο μιας θεωρίας που, λίγο έως πολύ, προερχόταν απευθείας από το μαρξισμό». Όμως, συμπεραίνει, ο μαρξισμός ήταν ανεπαρκής για μία τέτοια απο-

στολή: «επιδείκνυε όλο και μεγαλύτερη αδυναμία να αντιμετωπίσει τα συγκεκριμένα προβλήματα». Από τη θετική πλευρά των πραγμάτων, καταλήγει, αυτό που διδαχθήκαμε είναι πως σημαίνοντα πολιτικά ζητήματα μπορούν να ανακινηθούν ανεξάρτητα από τα αποδεκτά πολιτικά δόγματα («πολιτική»), ώστε, ως αποτέλεσμα «σήμερα υπάρχει πλήθος ζητημάτων που τίθενται στην πολιτική, αντί να τίθενται στα πλαίσια ενός πολιτικού δόγματος» (EW I, 115).

Ο Φουκώ γενικεύει τη θέση του εισάγοντας την πολιτική διάκριση μεταξύ πολεμικής και προβληματοποίησης. Η πολεμική σταματά στις πολιτικές υποθέσεις με ένα γενικό δογματικό πλαίσιο εργασίας, το οποίο γίνεται αποδεκτό ως επαρκής βάση συζήτησης. Όποιος δεν αποδέχεται το εν λόγῳ πλαίσιο αντιμετωπίζεται ως πολέμιος που πρέπει να διαψευσθεί και όχι ως συνέταιρος στην αναζήτηση της λύσης. Όπως αντίστοιχες πρακτικές που συναντώνται στους κόλπους της θροσκείας (το ξερίζωμα των αιρέσεων) και του δικαστικού σώματος (δίωξη των εγκληματιών), η πολεμική «ορίζει συμμαχίες, στρατολογεί οπαδούς, ενώνει συμφέροντα και αντιλήψεις, αντιπροσωπεύει το κόμμα· αναγνωρίζει τον άλλο ως εχθρό, ως υπερασπιστή αντίθετων συμφερόντων, εναντίον του οποίου πρέπει να πολεμήσουν, έως ότου ο εχθρός κατατροπωθεί» (EW I, 112). (Δεν μπορούμε παρά να θυμηθούμε τη δίλωση στην πολεμική ως «πολεμικό σκοπό: «ο αντικομμουνιστής είναι ένας αρουραίος... ορκίστικα στην μπουρζουαζία τέτοιο μήσος, που μόνο όταν πεθάνω θα σβίσει», ‘Merleau-Ponty’ στο *Situations*, 198). Ο Φουκώ απορρίπτει την πολεμική ως «αποστειρωμένη»: «Έχει δει ποτέ κανείς να ξεπετάγεται κάποια καινούργια ιδέα από αυτές τις πολεμικές». Επιπλέον, «είναι πραγματικά επικίνδυνο να κάνουμε κάποιον να πιστέψει πως μπορεί να έχει πρόσβαση στην αλήθεια μέσω αυτών των οδών και έτσι να επικυρώνει, έστω και με συμβολικό τρόπο, τις πραγματικές πολιτικές πρακτικές, που θα μπορούσαν να δικαιολογηθούν από εκείνη». Κανονικά, αναφέρει ο Φουκώ, οι χειρότερες συνέπειες της πολεμικής στάσης «παραμένουν σε



5. Ο Φουκώ σε μία συγκέντρωση διαμάρτυρίας, στο Βερολίνο, Ιανουάριος 1978.

διαθεσιμότητα», πιθανώς επειδή δεν υπάρχει οριστικός νικητής μεταξύ των εμπόλεμων μερών. Όμως, λέει, γνωρίζουμε τι συμβαίνει, όταν η μία αντιμαχόμενη πλευρά είναι σε θέση να υπερισχύσει: «αρκεί κάποιος να δει τι συνέβαινε πριν από λίγο καιρό στις διαμάχες των γλωσσολόγων και των γενετιστών στην ΕΣΣΔ». (EW I, 113).

Η προβληματοποίηση δεν αρνείται τα δογματικά πλαίσια των πολεμικών διενέξεων – τα οποία στο κάτω κάτω αποτελούν τις πρωταρχικές πηγές της σκέψης μας για τα πολιτικά ζητήματα. Όμως, εκκινεί από ερωτήματα που δεν εκπορεύονται υποχρεωτικά από τα πλαίσια καθεαυτά αλλά από τη «ζώσα εμπειρία» του κοινωνικού γίγνεσθαι. Μπορούμε και πρέπει να εντάσσουμε αυτά τα ερωτήματα όχι μόνο στα δογματικά πλαίσια (την «πολιτική») αλλά και σε άλλα τέτοια πλαίσια χωρίς να εκλαμβάνεται ως δεδομένο πως όλα πάντα από αυτά μπορούν να προσφέρουν μία ικανοποιητική απάντηση. Οι πολιτικοί διάλογοι θα πρέπει να καθορίζονται από συγκεκριμένα προβλήματα που εγείρουν τα ερωτήματα μας και όχι από καθιερωμένες θεωρίες που ευαγγελίζονται πως γνωρίζουν την απάντηση σε αυτά.

Από την πραγματολογία του Richard Rorty, ο Φουκώ στέκεται στην έννοια του «εμείς» (της συλλογικής συναίνεσης) – και την ίδια στιγμή δίνει απάντηση σε μία σημαντική πρόκληση που δέχεται για τις πολιτικές του θέσεις. Ο Rorty, σημειώνει ο Φουκώ, επισήμανε ότι στις πολιτικές του αναλύσεις ο Γάλλος φιλόσοφος «δεν επικαλείται το εμείς – κανένα από εκείνα τα εμείς του οποίου η συναίνεση, οι αξίες, οι παραδόσεις συνθέτουν το πλαίσιο για τη σκέψη» (EW I, 114). Η ένσταση του Rorty πάντα πως, χωρίς να ξεκινάει από κάποια συναίνεση, ο Φουκώ συνέχει τον ιδιωτικό και το δημόσιο λόγο και αναζητούσε μία δημόσια υποστήριξη των αξιών (επί παραδειγμάτι, το κυνήγι των έντονων οριακών εμπειριών), που είναι κατάλληλες μόνο για την προσωπική αυτοπραγμάτωση, όχι ως νόρμες μιας φιλελεύθερης κοινωνίας. Η απάντηση του Φουκώ είναι πως, δύντας, το εμείς είναι βασικό αλλά ως έκβαση, όχι ως προϋπόθεση, του πολιτικού διαλόγου: «νομίζω πως το εμείς δεν πρέπει να προηγείται του ερωτήματος, μπορεί μόνο να είναι το αποτέλεσμα –το κατ’ ανάγκη προσωρινό αποτέλεσμα– του ερωτήματος, όπως τίθεται με τους νέους όρους με τους οποίους το διατυπώνει κανείς» (EW I, 114-5).

Πρόκειται για μία πειστική απάντηση, που όμως, αναμφιβόλως, αποδέχεται ένα σημείο-κλειδί της πρόκλησης του Ρόρτου. Τα ερωτήματα που έχουν προβάδισμα και πυροδοτούν την πολιτική συναίνεση θα πρέπει, σαφώς, να είναι εκείνα που θα μπορούν να διατυπωθούν με το κοσμικό λεξιλόγιο του καθημερινού λόγου· ειδάλλως, δεν θα μπορέσουν να καταστούν καν υποψήφια για εκ των υστέρων προσυμφωνημένες απαντήσεις. Όμως αυτό σημαίνει πως οι «μη υλοποιήσιμες» οριακές εμπειρίες, οποιονδήποτε ρόλο και αν παίζουν στην προσωπική ζωή, δεν μπορούν να έχουν καμία θέση στο δημόσιο πολιτικό διάλογο. Ο Φουκώ μπορεί να αρνείται την αξίωση του Ρόρτου πως ο πολιτικός διάλογος πρέπει να εκκινεί από μία στοιχειώδη συμφωνία (φέρ' επιείν επί τη βάσει της φιλελεύθερης ιδεολογίας), οφείλει όμως να παραδεχθεί πως ο Ρόρτου έχει δίκιο, όταν κάνει λόγο για απουσία πολιτικής συνάφειας σε ό,τι αφορά τις αδιαπραγμάτευτες προσωπικές αξίες, στις οποίες τόσο μεγάλη έμφαση έδινε ο Φουκώ στα πρώιμα αισθητικά του κείμενα.

Εάν ο πολιτικός διάλογος δεν βασίζεται σε ένα θεωρητικό πλαίσιο, δίκαια θα αναρωτηθούμε σε τι είδους εξουσία αναφέρεται. Συνxά, βέβαια, είμαστε σε θέση να πορευόμαστε δίχως να θέτουμε ερωτήσεις αναφορικά με την τελική δικαιολόγηση των αξιών· οι πρακτικές ερωτήσεις για το πώς θα πετύχουμε συγκεκριμένους σκοπούς έρχονται στο προσκίνιο παραγκωνίζοντας τις ενδεχόμενες αμοιβαίες δεσμεύσεις. Σε τέτοιες περιπτώσεις, θα μπορούσαμε να πούμε, τα ζητήματα εγείρονται μάλλον από την πρακτική αναθεώρηση παρά από τη ριζική επανάσταση. Ο Φουκώ, ωστόσο, απέρριψε τη δυνατότητα διαχωρισμού των ζητημάτων της αναθεώρησης (μετασχηματισμού) που εμφανίζονται σε ένα καθιερωμένο σύστημα από την επαναστατική κριτική του συστήματος. Συζητώντας με τον Ντιντιέ Εριμπόν [Didier Eribon] για την εκλογή της σοσιαλιστικής κυβέρνησης του Φρανσουά Μιττεράν [François Mitterrand] το 1981, ο Φουκώ αντέδρασε στην άποψη του Εριμπόν πως η συμπάθεια που επιδείκνυε απέναντι στα ανοίγ-

μάτα του νέου καθεστώτος θα μπορούσε να μεταφραστεί ως «προσπάθεια να τα βρει με την κυβέρνηση» ('So is it important to think?' EW III, 455). Απέρριψε το «δίλημμα του να είσαι είτε υπέρ είτε κατά» και συνέχισε να υποστηρίζει ότι ακόμη και τα αναθεωρητικά προγράμματα (εντός του συστήματος) χρειάζονται «κριτική (και ριζική κριτική)», καθώς κάθε αναθεώρηση άξια του ονόματός της απαιτεί ερευνητικούς τρόπους σκέψης, που να ισχυρίζονται πως αυτή είναι ακατόρθωτη. Επομένως, δεν μπορούμε να επιλέξουμε μεταξύ «μη προσβάσιμης ριζοσπαστικότητας» και «των αναγκαίων συμβιβασμών με την πραγματικότητα». Μάλλον, «το έργο του βαθύ μετασχηματισμού [αναθεώρησης] μπορεί να πραγματοποιηθεί στην ανοιχτή και συνεχώς αναταρασσόμενη ατμόσφαιρα μιας αδιάλειπτης [επαναστατικής] κριτικής» (EW III, 457).

Η θέση όμως αυτή, πάνω από όλα, ενισχύει το ερώτημα του τι στηρίζει τις ριζοσπαστικές κριτικές των υπαρχόντων καθεστώτων, καθώς για τον Φουκώ η κριτική πρέπει να είναι παρούσα στην πολιτική ζωή, και όχι μόνο κατά τις στιγμές του επαναστατικού αναβρασμού. Μπορούμε να υποψιαστούμε την απάντηση του Φουκώ σε τούτο το ερώτημα, εξετάζοντας τη γεμάτη αντιφάσεις τοποθέτησή του για την ιρανική επανάσταση, για την οποία εξέφρασε γρήγορα τη συμπάθειά του προβληματίζοντας πολλούς. Η συμπάθεια του Φουκώ όμως, είχε να κάνει με τη βασική ιδέα της εξέγερσης: «την παρόρμηση ενός ατόμου, μιας ομάδας, μιας μειονότητας ή ενός ολόκληρου λαού που λέει 'δεν θα υπακούσω άλλο' και ρισκάρει την ίδια του τη ζωή, για να ρίξει ένα καθεστώς που θεωρεί άδικο» ('Useless to Revolt?' EW III, 449). Δεν μπορείς να μειώσεις τη σημασία μιας τέτοιας πράξης, λέει ο Φουκώ, ακόμη και αν τη θεωρήσεις ως «απόδραση» από την «ιστορία και τη μακρά αλυσίδα των αιτίων της». Η απόφαση του «να προτιμήσεις το ρίσκο του θανάτου από τη σιγουριά της υποταγής» είναι το «τελευταίο αγκυροβόλιο» για οποιαδήποτε διεκδίκηση δικαιωμάτων, «πολύ πιο σταθερό και κλειστό στην εμπειρία από ό,τι τα 'φυσικά δικαιώματα'» (EW III, 449).

Ο φιλόσοφος που κρύβεται μέσα μας, όμως, θα αναρωτηθεί ποιο είναι το κύρος της θέλησης αυτής για επανάσταση; Αναμφίβολως, υπάρχει ένα είδος αυθεντικότητας στην παραδοχή του θανάτου ως πιθανού τιμήματος για την ελευθερία, ο Φουκώ ωστόσο αναρωτιέται: «Είναι σωστό κάποιος να εξεγείρεται ή όχι;». Σε αυτό το ερώτημα αποφεύγει να δώσει απάντηση: «Ας αφήσουμε το ερώτημα ανοικτό. Οι άνθρωποι όντως επαναστατούν... αυτό είναι γεγονός. Πρόκειται για ηθικό πρόβλημα; Πιθανόν. Πρόκειται για υπαρκτό πρόβλημα, το δίχως άλλο». Αυτό που θέλει να πει είναι πως, μόνο μέσω μιας τέτοιας επανάστασης, η «υποκειμενικότητα (όχι των μεγάλων ανδρών, αλλά του καθενός) προβάλλει μέσα στην ιστορία» (EW III, 452), καθιστώντας τις ανθρώπινες ζωές όχι απλώς μία υπόθεση βιολογικής εξέλιξης αλλά μία υπόθεση πραγματικά ιστορική, και η δέσμευσή του ως διανοούμενου είναι «να σέβεται την εξέγερση της μονάδας, αδιάλλακτης, όσο η εξουσία ασκεί βία στον κόσμο» (EW III, 453).

Διόλου ικανοποιητική απάντηση, θα μπορούσε κάποιος να αντιτείνει, ειδικά αν θυμηθεί ότι οι επαναστάσεις που αμφισβητηθήκαν είναι αυτές που οδήγησαν απευθείας σε σκληρές και άκαμπτες τυραννίες. Ο Φουκώ παραδέχεται πως η ιρανική επανάσταση εμπειρείχε, από τις απαρχές της ήδη, τους σπόρους της δικής της θηριωδίας: «την τρομακτική ελπίδα να ξαναγίνει ο ισλαμισμός ο μεγαλόπρεπος πολιτισμός που ήταν κάποτε, και κάποιες μορφές της διλητηριώδους ζενοφοβίας». Επιμένει, ωστόσο, πως «η πνευματικότητα η οποία είχε νόημα για όσους πέθαναν δεν συγκρίνεται με την αιματοβαμμένη κυβέρνηση ενός σκληροπυρηνικού κληρικού» (EW III, 451). Άλλα, δεν ήταν το πνεύμα της εξέγερσης κοινό και σε εκείνους που πέθαναν και σε εκείνους που έζησαν για να τυραννίσουν; Και δεν είναι εξίσου εύλογο να σκεφθεί κανείς πως, με ένα αναποδογύρισμα της τύχης, οι μάρτυρες θα μπορούσαν να γίνουν οι τύραννοι κληρικοί; Πώς μπορούμε να δείχνουμε «σεβασμό» στις επαναστάσεις, όταν έχουμε κάθε βάσιμο λόγο να πιστεύουμε πως θα καταλήξουν σε μία νέα τυραννία; Ο Φου-

κώ αναφέρει πως δεν υπάρχει ανακολουθία «όταν στις μέρες μας κάποιος είναι κατά του ακρωτηριασμού, ενώ μέχρι χθες ήταν ενάντια στα βασανιστήρια του Σαβάκ» (EW III, 452). Γιατί όμως να δείχνει σεβασμό σε ένα κίνημα κατά του Σαβάκ, όταν ξέρει πως και αυτό θα καταλήξει να διαπράττει τις ίδιες ακρότητες;

Σε άλλα σημεία του έργου του, ο Φουκώ χρησιμοποιεί την κατηγορία του «μη ανεκτού», προκειμένου να χαρακτηρίσει πρακτικές ή καταστάσεις που αποτελούν θεμιτά κίνητρα αντίστασης ή εξέγερσης. Αυτό έχει το πλεονέκτημα να μας επιτρέπει να διαφοροποιούμε κάποιες επαναστατικές κινήσεις ως ηθικά άμεμπτες (διότι αντιτίθενται σε κάτι που είναι μη ανεκτό) από κάποιες άλλες που δεν είναι. Ο «σεβασμός» του Φουκώ για την Ιρανική επανάσταση πιθανόν να αντανακλά την απροθυμία του να κρίνει μία υπόθεση σαφώς ειλικρινούς δέσμευσης, την οποία δεν μπορούσε να γνωρίζει εκ των έσω. Κοντολογίς, θα έκρινε διαφορετικά τα κινήματα εντός του πολιτισμού του, αφού θα ήταν σε θέση να κρίνει, αν αυτοί που εξεγείρονταν, εξεγείρονταν σε μία πράγματι αφόρητη εξουσία. Αναμφίβολα, όμως, θα θεωρούσε μία τέτοια κρίση ως κάτι που πρέπει να γίνει, όχι ως αποτέλεσμα χρήσης θεωρητικών κατηγοριών ενός πολιτικού ή άλλου ηθικού πλαισίου. Σε τελική ανάλυση, δεν υπάρχει άλλη εξουσία από την κρίση εκείνων που βιώνουν άμεσα μία κατάσταση.

Κεφάλαιο 4

Αρχαιολογία

Δεν είμαι επαγγελματίας ιστορικός· κανείς δεν είναι τέλειος.

Πολύ συχνά ο Φουκώ χαρακτηρίζεται ως φιλόσοφος, ως κοινωνιολόγος ή κριτικός της επιστήμης, στην πραγματικότητα όμως όλα του τα βιβλία είναι ιστορικά, από την *Istoria της τρέλας* ως την *Istoria της σεξουαλικότητας* και όταν του ζητήθηκε από το Collège de France να δώσει έναν τίτλο στην έδρα του, εκείνος επέλεξε «Καθηγητής της Ιστορίας των Συστημάτων της Σκέψης». Εντούτοις, είδε το ιστορικό του έργο να διαφέρει από το καθιερωμένο έργο της ιστορίας των ιδεών και το περιέγραψε με διακριτούς όρους, εν πρώτοις ως «αρχαιολογία» της σκέψης και έπειτα ως «γενεαλογία».

Η ιδέα του Φουκώ για μία αρχαιολογία της σκέψης είναι στενά συνδεδεμένη με τη λογοτεχνική αντίληψη του μοντερνισμού πως η γλώσσα αποτελεί πηγή σκέψης και όχι απλώς ένα εργαλείο έκφρασης ιδεών εκείνων που τη χρησιμοποιούν. Εν προκειμένω, όμως, ο σκοπός δεν είναι να διανοιγεί, μέσω της παράβασης ή της ρήξης, ένα νέο πεδίο της γλώσσας, για να μπορεί να εκφράζεται η ίδια. Αντιθέτως, ο Φουκώ εκκινεί από το γεγονός πως, σε μία δεδομένη χρονική στιγμή και σε έναν δεδομένο χώρο, υπάρχουν ουσιώδεις περιορισμοί ως προς το πώς μπορούν οι άνθρωποι να παράγουν σκέψη. Βεβαίως, πάντα θα υπάρχουν τα τυπικά εμπόδια της γραμματικής και της λογικής, που αποκλείουν ορισμένες διατυπώσεις ως ασυνάρ-

τητες (δίχως νόημα) ή παράλογες (αυτο-αναιρούμενες). Αλλά αυτό που ενδιαφέρει έναν αρχαιολόγο της σκέψης είναι τα βαθύτερα εμπόδια, που, για παράδειγμα, έκαναν τους ανθρώπους να πιστεύουν για αιώνες πως είναι «αδιανότο» τα ουράνια σώματα να διαγράφουν τροχιές άλλες πέραν των κυκλικών ή πως αυτά συντίθενται από γύινα υλικά. Τέτοιοι περιορισμοί μάς φαίνονται παιδαριώδεις: γιατί δεν μπορούσαν να καταλάβουν πως τέτοια πράγματα είναι, τουλάχιστον, πιθανά; Ο Φουκώ πιστεύει, ωστόσο, ότι κάθε τρόπος σκέψης ενέχει υπολαθάνοντες κανόνες (κανόνες που ενδεχομένως να μην μπορούν ούτε να διατυπωθούν από εκείνους που τους ασπάζονται), οι οποίοι σε υλικό επίπεδο θέτουν εμπόδια στο βελπνεκές της σκέψης. Εάν αποκαλύψουμε αυτούς τους κανόνες, θα είμαστε σε θέση να δούμε πώς ένας φαινομενικά αυστηρός περιορισμός, στην πραγματικότητα έχει λόγο ύπαρξης μέσα στο καθορισμένο από τους κανόνες πλαίσιο. Επιπλέον, προτείνει πως και η δική μας σκέψη καθορίζεται από τέτοιους κανόνες, που από την πλεονεκτική θέση του μέλλοντος θα φαντάζουν τόσο δεσμευτικοί όσο φαντάζει το παρελθόν σε μας.

Η θέση του Φουκώ είναι πως το εν λόγω επίπεδο ανάλυσης, αυτού δηλαδή που διαφεύγει τον έλεγχο των ατόμων που πράγματι σκέπτονται σε μία δεδομένη περίοδο, είναι το κλειδί κατανόησης των περιορισμών μέσω των οποίων οι άνθρωποι σκέπτονται. Έτσι, η «ιστορία των ιδεών» –δηλαδή ό,τι συμβαίνει σε συνειδητό επίπεδο μέσα στο μυαλό των επιστημόνων, των φιλοσόφων κ.ά.– είναι λιγότερο σημαντικό από τις υπολαθάνουσες δομές που απαρτίζουν το πλαίσιο της σκέψης. Δεν θα ενδιαφερόμαστε τόσο, λόγου χάριν, για τον Χιουμ [David Hume] ή τον Δαρβίνο [Charles Darwin], όσο για το τι έκανε τον Χιουμ και τον Δαρβίνο εφικτούς. Εδώ εντοπίζεται η καταγωγή της περίφημης «περιθωριοποίησης του υποκειμένου» του Φουκώ. Τούτο δεν σημαίνει πως αρνείται την πραγματικότητα ή την ανώτατη ηθική αξία της ατομικής συνείδησης. Θεωρεί, όμως, πως τα άτομα λειτουργούν μέσα σε ένα ενοιολογικό περιβάλλον που τα καθορίζει και τα περιορίζει σε

τέτοιο βαθμό, ώστε να μνη έχουν επίγνωση αυτής της κατάστασης.

Πέρα από την αρχαιολογία, υπάρχουν δύο ακόμη σημαντικές μεταφορές για το νέο πνευματικό εγχείρημα του Γάλλου φιλόσοφου: η γεωλογία και η ψυχανάλυση. Ο Σαρτρ πρότεινε τον όρο γεωλογική αναλογία και ο Φουκώ κάνει χρήση αυτής, όταν αναφέρεται σε «ιζηματογενή στρώματα», που έρχονται στο φως χάρη στο είδος της ιστορικής προσέγγισης που προτείνει. Όμως αυτή η μεταφορά μάς παραπλανά προτείνοντας πως δύντας μπορούμε, όπως ο γεωλόγος, να κατακτήσουμε και να δούμε για λογαριασμό μας τις κρυφές δομές της σκέψης, ενώ όλοι έχουμε πρόσβαση στα πορίσματα της επιφάνειας (συγκεκριμένες χρήσεις της γλώσσας), από τα οποία θα πρέπει κατά κάποιο τρόπο να συναγάγουμε τι υποκρύπτεται. Η ψυχαναλυτική μεταφορά, στην οποία ο Φουκώ δίνει ιδιαίτερη έμφαση, παρουσιάζει ορθώς τις υπολανθάνουσες δομές ως μέρος του ασυνειδήτου και ως κάτι που μπορεί να ανακαλυφθεί μόνο μέσω της ανάλυσης των γλωσσικών συμβάντων, των οποίων έχουμε επίγνωση. Όμως, αντίθετα από την ψυχανάλυση, η ιστορία του Φουκώ δεν είναι ερμηνευτική· δεν επιχειρεί να ερμηνεύει ό, τι ακούει και διαβάζει, προκειμένου να ανασυνθέσει ένα βαθύτερο νόημα. Ασχολείται με κείμενα, μόνο που δεν τα αντιμετωπίζει ως μαρτυρίες αλλά ως μνημεία, κατά τα πρότυπα των αρχαιολόγων (ΑΓ, 15). Οι αρχαιολόγοι της γνώσης, με άλλα λόγια, δεν αναζητούν να μάθουν τι εννοούσε ο Ντεκάρτ [René Descartes] στους Στοχασμούς (δηλαδή, τι προσπαθούσαν οι ιδέες του Ντεκάρτ να πουν). Μάλλον, χρησιμοποιούν αυτά που ο Ντεκάρτ –και άλλοι συγγραφείς εκείνης της περιόδου, διάσημοι ή όχι– κατέγραψε ως στοιχεία μιας ευρύτερης δομής του συστήματος με το οποίο σκέπτονταν και έγραφαν. Το ενδιαφέρον, για να επικαλεστούμε ακόμη μία φορά την αρχαιολογική αναλογία, δεν στρέφεται αποκλειστικά και μόνο στο αντικείμενο έρευνας (το κείμενο) αλλά σε όλη τη διάταξη της τοπόθεσίας από όπου εξορύχθηκε.

Ακριβώς ό, τι επιχειρούσε να πετύχει ένας μοντερνιστής πρωτοπόρος στο πεδίο της λογοτεχνίας δίχως το συγγραφέα, το ίδιο επιχειρεί να πετύχει η αρχαιολογία του Φουκώ στο πεδίο της ιστορίας δίχως το ατομικό υποκείμενο. Σε αντίθεση με αυτό που πιστεύεται, τούτο δεν σημαίνει εξ ολοκλήρου αποκλεισμό του υποκειμένου από την ιστορία· σε τελική ανάλυση, ο Φουκώ μιλάει για τη δική μας ιστορία. Η αρχαιολογία, ωστόσο, τονίζει πως το μέρος από το οποίο σταχυολογούμε την ιστορία μας –όπως ακριβώς ένα χειρόγραφο– εγκαθιδρύεται ανεξάρτητα από τις σκέψεις και τις πράξεις μας. Αυτό το διαχωρίζει από τη συμβατική ιστορία, η οποία μας μιλάει για τη διαδρομή των ανθρώπων μέσα στο χρόνο. Η καθιερωμένη ιστορία των ιδεών, ειδικότερα, μας λέει πως οι φιλόσοφοί, οι επιστήμονες και άλλοι στοχαστές ανέπτυξαν και κληροδότησαν στους συνεχιστές τους θεωρίες και έννοιες-κλειδιά. Ο Φουκώ δεν απορρίπτει τέτοιες «επικεντρωμένες-στο-υποκείμενο» θεωρήσεις, υπογραμμίζει όμως πως αυτές είναι επιρρεπείς σε χαρακτηριστικές διαστρεβλώσεις. Αντιμετωπίζουν την ιστορία ως διήγηση, αφήγηση, η οποία, καθώς αποτελεί προσωπική εμπειρία ενός ή περισσοτέρων ανθρώπων, υποθέτει τη συνέχεια και τη στοχοθεσία της συνείδησης. Η ιστορία, έτοι, γίνεται μυθιστόρημα, με την πλοκά του να συντίθεται από τις ανθρώπινες έγνοιες και να οδηγεί σε ένα συμπέρασμα που να έχει νόημα για τον άνθρωπο. Μία τέτοια αφήγηση έχει επιφανειακή εγκυρότητα, αγνοεί όμως μέχρι ποιο βαθμό η προφανής συνέχεια και η σκοπιμότητα της ιστορίας μπορεί να οφείλονται στην εσφαλμένη αξιώση πως η ανθρώπινη ιστορία, εν πολλοίς, καθοδηγείται από τις εμπειρίες και τα σχέδια που βιώνει η συνείδηση. Η αρχαιολογία εισάγει όρους πέρα από τη συνείδηση, οι οποίοι ενδέχεται να λειτουργήσουν ως αντίλογος στη συνέχεια και την κατεύθυνση που αποδίδουμε στις ζωές μας.

Για να διευκρινίσουμε καλύτερα τη θέση του Φουκώ, ας δούμε την χιλιοταλαιπωρημένη «ουιγική» ερμηνεία της ιστορίας, που μας εξιστορεί το μύθο μιας ανελισσόμενης πορείας έως το ένδοξο παρόν μας. (Ο όρος «ουιγικός» αναφέρεται στην ιδεολο-

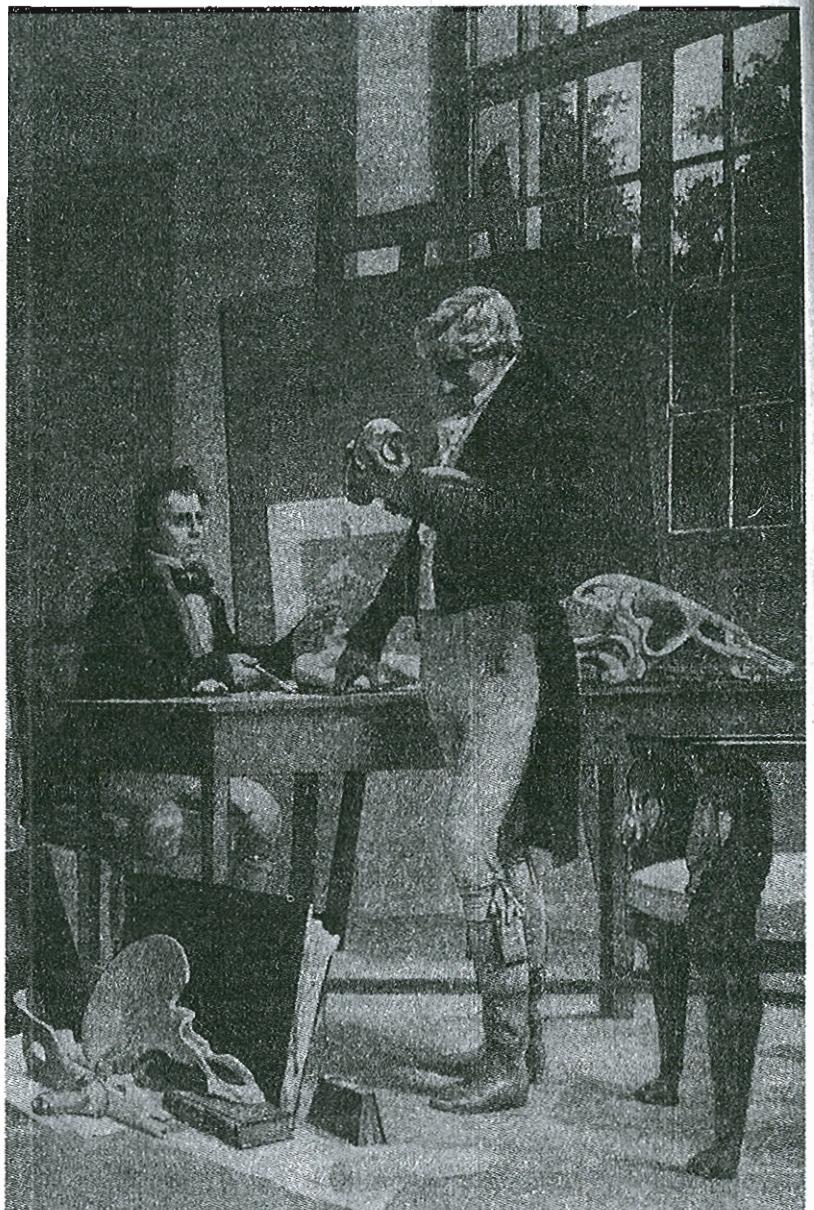
γία του κόμματος των Ουίγων, την οποία διατρέχει η περίφημη *Istoria της Αγγλίας* του λόρδου Μακόλεϋ [Lord Macaulay].) Ενώ οι ιστορικοί του 20ού αιώνα χλεύαζαν την αφελή αντίληψη πως το παρελθόν πρέπει να διαβάζεται ως μία αδιάλειπτη εξελικτική διαδικασία προς εμάς, ως αναπόφευκτος σκοπός, η εναλλακτική τους πρόταση ήταν ουσιαστικά να διηγηθούν μία ιστορία του παρελθόντος χρησιμοποιώντας ως ερμηνευτικά κλειδιά τις δικές τους έννοιες και έγνοιες – μία αφήγηση του «πώς-φαινόταν-το-τότε-στους-ίδιους». Γιατί όμως, επί παραδείγματι, θα πρέπει η ελισαβετιανή εκδοχή της ιστορίας να είναι σε πλεονεκτικότερη θέση από εκείνη του λόρδου Μακόλεϋ, ή από εκείνες των βιολογικών, μετεωρολογικών ή γεωγραφικών παραγόντων, που μπορεί να έχουν ασκήσει μεγαλύτερη επίδραση στην ιστορία από ότι ο ελισαβετιανός τρόπος σκέψης; Αυτή, όντως, ήταν η προσέγγιση που αποδείχθηκε τόσο πλούσια για τη γαλλική σχολή ιστοριογραφίας των *Annales* (αργότερα έδωσαν τον τίτλο αυτό στο περιοδικό που εξέδιδαν) και στην οποία ο Φουκώ αναφέρεται με πολύ θετικό τρόπο, στην αρχή της *Αρχαιολογίας της γνώσης*, όπου και αντανακλάται η δική του προσπάθεια να επεκτείνει τη μεθοδολογία των *Annales* στην ιστορία της σκέψης.

Θα μπορούσαμε να αντιτείνουμε πως μία τέτοια επέκταση δεν έχει συνοχή, καθώς, προφανώς, αυτό που πίστευαν οι ελισαβετιανοί ήταν καθοριστικό για την ιστορία της σκέψης τους. Ο Φουκώ, ωστόσο, αμφισβητεί ακριβώς αυτό που παρουσιάζεται ως αυταπόδεικτο. Ο αρχαιολόγος προτείνει ότι, ως επί το πλείστον, «αυτό που σκέπτονταν οι ελισαβετιανοί» – με την κανονική σημασία του «ποιες ιδέες συνειδητοποιούσαν» – ενδεχομένως να ήταν το μάλλον απότερο αποτέλεσμα παραγόντων που δεν συνειδητοποιούσαν. Από την άλλη πλευρά, ο Φουκώ δεν αποσκοπεί σε μία προσπάθεια εξήγησης των ιδεών μέσω εξωτερικών κοινωνικών και οικονομικών δυνάμεων, κατά το πρότυπο του μαρξισμού ή άλλων μορφών ιστορικού υλισμού. Το εγχείρημά του μάλλον αποσκοπεί στο να προσφέρει βασικά έναν εσωτερικό απολογισμό της ανθρώπινης σκέψης, χωρίς

να παραχωρεί προνομιακή θέση στο συνειδητό περιεχόμενο αυτής της σκέψης – σκέψης δίχως προνομιακό ρόλο για εκείνον που σκέπτεται, όπως γράψιμο δίχως προνομιακό ρόλο για το συγγραφέα. Όπως ακριβώς, και στην περίπτωση της μοντέρνας λογοτεχνίας, έτσι και εδώ το κλειδί είναι η γλώσσα, ως δομή ανεξάρτητη από εκείνους που την χρησιμοποιούν. Αυτό προτείνει μία άλλη χρήσιμη αναλογία, για να κατανοήσουμε το εγχείρημα του Φουκώ – όπως συμβαίνει με τη γλωσσολογία του Τσόμσκυ [Noam Chomsky], που προσπαθεί να φέρει στο φως τις βαθιές δομές της γλώσσας. Ο Φουκώ, ωστόσο, δεν ενδιαφέρεται για τις τυπικές (συντακτικές ή σημασιολογικές) δομές αλλά για εκείνες που περιορίζουν το υλικό περιεχόμενο αυτού που λέγεται και πιστεύεται.

Η έννοια αυτή της «περιορίζουσας» σκέψης υποδηλώνει μία τελική επιστημονική αναλογία για την αρχαιολογία της σκέψης: την προσπάθεια, χαρακτηριστικό της τόσης μετά Kant φιλοσοφίας, να καθορίσει τις συνθήκες κάτω από τις οποίες καθίστανται δυνατές («συνθήκες δυνατότητας») οι έννοιες και οι εμπειρία μας. Ο Kant [Immanuel Kant] ονομάζει αυτές τις συνθήκες «υπερβατολογικές», διότι δεν είναι ούτε εμπειρικές (δεν οφείλονται δηλαδή στην απρόβλεπτη ιστορία της ανθρώπινης ζωής) ούτε υπερβατικές (δεν οφείλονται δηλαδή στους αναγκαίους περιορισμούς που μας τίθενται από έξω). Μάλλον, αποτελούν απαραίτητες συνθήκες ώστε να μπορούμε να έχουμε μία οποιαδήποτε εμπειρία του κόσμου αυτού, δεδομένων των πεπερασμένων γνωστικών ικανοτήτων μας. Κατά την καντιανή αντίληψη, οι υπερβατολογικές συνθήκες της πιθανής εμπειρίας απαιτούν, φέρ' ειπείν, να βιώνουμε αντικείμενα ως υπάρχοντα στο χρόνο και το χώρο και ως υποστάσεις που υπόκεινται σε αιτιώδεις νόμους. Καθώς αυτές οι συνθήκες προηγούνται της εμπειρίας, ο Kant τις ονομάζει *a priori* (σε αντίθεση με τις *a posteriori* αλλίθειες που προέρχονται από την εμπειρία).

Ο Φουκώ ενίστε χαρακτήριζε το αρχαιολογικό του σχέδιο με καντιανούς όρους, λέγοντας δηλαδή πως αναζητά τις «συνθή-



6. Ο Ζορζ Κυβιέ εξετάζοντας απολιθώματα ζώων, μετά από ένα αρχικό χρωμάτισμά τους από τον Σαρτράν.

κες δυνατότητας» για τη σκέψη σε μία δεδομένη περίοδο (ΑΠ, σ. 20). Για τον Καντ, ωστόσο, τέτοιες κατηγορίες ήταν καθολικά εφαρμόσιμες, απαραίτητοι περιορισμοί σε όλες τις πιθανές εμπειρίες, ενώ για τον Φουκώ είναι αντιπροσωπευτικές μίας ιδιάζουσας ιστορικής κατάστασης και ποικίλλουν κατά περιόδους και κατά τομείς της γνώσης. Η έννοια των αμετάβλητων ειδών υπήρξε αναγκαία συνθήκη για τη γνώση της ζωής κατά το 18ο αιώνα, όχι όμως και κατά τον 20ό αιώνα. Συνεπώς, ο Φουκώ λέει πως η αρχαιολογία οδηγεί στα μόνο σχετικά «ιστορικά *a priori*», δχι στις άχρονες, απόλυτες *a priori* αλήθειες που ο Καντ ισχυρίζοταν πως είχε ανακαλύψει. Η διαφορά είναι σημαντική, καθώς οι καντιανοί ισχυρισμοί για καθολική αναγκαιότητα απαιτούσαν το υπερβατολογικό του σχέδιο, ώστε να ενεργοποιηθούν μέθοδοι πέραν εκείνων των εμπειρικών σπουδών, όπως των φυσικών επιστημών και της ιστορίας: απαιτούν μία σαφή φιλοσοφική *a priori* μέθοδο υπερβατολογικής αρχής. Ο Φουκώ μπορεί να χρησιμοποιεί την καντιανή ορολογία αλλά το εγχείρημά του δεν αναζητεί άλλες αλήθειες εκτός από αυτές που είναι διαθέσιμες για τις εμπειρικές μεθόδους της ιστοριογραφίας.

Η αρχαιολογία του Φουκώ οδηγεί σε αρκετές αξιοσημείωτες προκλήσεις ως προς την κατανόηση ιδεών από την ιστορία των επιστημών. Είναι, επί παραδείγματι, ευρέως γνωστό πως ο Λαμάρκ [Jean-Baptiste Lamarck] είχε προλάβει τις δαρβινικές ιδέες περί εξέλιξης, ενώ ο Κυβιέ [Georges Cuvier] είχε σθεναρά αντικρούσει την άποψη πως τα είδη προέρχονται μέσω εξελικτικών αλλαγών σε βάθος χρόνου. Στο Οι Λέξεις και τα Πράγματα, ο Φουκώ συμφωνεί πως ο Λαμάρκ αναφέρεται σε είδη που αλλάζουν με την πάροδο του χρόνου (μέσω της κληρονομικότητας επίκτητων χαρακτηριστικών) ενώ η θεωρία του Κυβιέ επιβεβαιώνει την ύπαρξη ειδών που μένουν άπαξ διά παντός ως έχουν. Όμως, ο Φουκώ υποστηρίζει πως η διαμάχη αυτή αποκρύπτει μία άλλη πολύ πιο σημαντική διαφορά. Ο Λαμάρκ εργάζεται εντός ενός γενικού αρχαιολογικού πλαισίου (κατά την ορολογία του Φουκώ «επιστήμης») συνδεδμένου με

την «Κλασική Εποχή» (περίπου, Ευρώπη –και κυρίως Γαλλία– από το 1650 έως το 1800). Σύμφωνα με την ανάλυση του Φουκώ, η Κλασική επιστήμη δεν αποδίδει κάποιο σπουδαίο ρόλο στο χρόνο σε σχέση με τη φύση. Όλα τα πιθανά είδη των ζώντων οργανισμών είναι προκαθορισμένα και απολύτως ανεξάρτητα από τις ιστορικές εξελίξεις και μπορούν να εκφραστούν κάλλιστα στον άχρονο πίνακα των γενών και των ειδών. Η ενεργοποίηση των γενών και των ειδών μέσα στο χρόνο δεν απαιτεί την πραγματοποίηση δύλων των δυνατοτήτων ταυτοχρόνως, αλλά η σειρά της εμφάνισής τους θα πρέπει να είναι σε αυστηρή συμφωνία με τις άχρονες σχέσεις, όπως καθορίζονται από τους πίνακες. Ο Λαμάρκ προέβαλε μία τέτοια διαδικασία διαδοχικής πραγματοποίησης αλλά δεν είχε (και δεν θα μπορούσε να είχε) ιδέα των ιστορικών αιτίων που παράγουν τις διαφορές στα είδη τα οποία εμφανίζονται σε διαφορετικές χρονικές περιόδους.

Ο Κυβιέ, ομολογουμένως, υποστήριξε πως πράγματι όλα τα είδη υπήρχαν από καταβολής κόσμου και, κατά συνέπεια, δεν παρήθησαν από ιστορικές αιτίες. Όμως, αντίθετα από τον Λαμάρκ, χρονιμοποίησε τη μοντέρνα επιστήμη (κυρίαρχη από το 1800 περίπου), π οποία, σε σαφή ρήξη με την Κλασική επιστήμη, αντιμετώπιζε τις μορφές ζωής ως κατ' ουσίαν ιστορικές οντότητες και, κατά συνέπεια, δεν απέκλειε την πιθανότητα ο σχηματισμός τους να οφείλεται σε ιστορικές, εξελικτικές αιτίες. Ο Κυβιέ, συνεπώς, διαφοροποιείται από τον Δαρβίνο μόνο στο επιφανειακό επίπεδο του τι πραγματικά συνέβη. Ο Λαμάρκ, παρόλο που χρονιμοποιεί γλωσσικούς τύπους παρόμοιους με τη δαρβινική θεωρία, διαφωνεί ως προς το βαθύτερο επίπεδο του τι σημαίνει είδος. Μεταξύ των μέσων του 18ου και των μέσων του 19ου αιώνα, παρατηρήθηκε μία θεμελιώδης διάσπαση στην ευρωπαϊκή αντίληψη του έμψυχων πραγμάτων στη μία όχθη έστεκε ο Λαμάρκ και στην άλλη ο Κυβιέ με τον Δαρβίνο. Η καθιερωμένη ιστορία των ιδεών στερείται αυτό το σημείο-κλειδί, διότι στρέφει την προσοχή της αποκλειστικά και μόνο στις θεωρίες των στοχαστών και παραβλέπει τα αρ-

χαιολογικά πλαίσια που αποτελούν τη βάση τους και που είναι απαραίτητα, ώστε να συλληφθεί η απώτατη σημασία των θεωριών αυτών.

Ο Φουκώ παρέχει μία λεπτομερή διατύπωση της αρχαιολογίας ως ιστοριογραφικής μεθόδου στην *Αρχαιολογία της γνώσης*, όμως η μέθοδος είχε από νωρίς σταδιακά αναπτυχθεί στις τρεις ιστορίες που συνέγραψε κατά τη δεκαετία του '60: την *Ιστορία της τρέλας*, την *Γέννηση της Κλινικής*, τις *Λέξεις και τα Πράγματα*. Κάθως ήταν σφυροπλατημένη να αντιμετωπίσει ιδιαίτερα ιστορικά προβλήματα, αξιολογείται καλύτερα από τα ιστορικά της αποτελέσματα παρά από την πειστικότητά της ως γενικής επιστημολογικής θεωρίας. Και επ' αυτού υπήρξαν αρκετά σοβαρές ενστάσεις από ακαδημαϊκούς ιστορικούς. Ο Άντριου Σκαλ [Andrew Scull], για παράδειγμα, επικυρώνει αυτό που ορθώς ισχυρίζεται ότι αποτελεί «την επιμηγορία της πλειοψηφίας των Αγγλο-αμερικανών ειδικών: ότι [*H. Ιστορία της τρέλας*] είναι ένα προκλητικό και εκθαμβωτικά γραμμένο πεζό ποίημα, που ωστόσο επαναπαύεται σε τρεμάμενα ακαδημαϊκά θεμέλια και βρίθει λαθών στην ερμηνεία και την αντίληψη της πραγματικότητας».

Για να καταστήσουμε σαφή τα προβλήματα που αντιμετώπιζαν οι ιστορικοί με την αρχαιολογία του Φουκώ, αρκεί να εξετάσουμε έναν από τους βασικούς ισχυρισμούς του στο έργο του *H. Ιστορία της τρέλας*: ότι, από τα μέσα του 17ου αιώνα, η πρακτική της εγκάθειρξης (της απομόνωσης του τρελού από τον υπόλοιπο πληθυσμό μέσα σε ειδικά ιδρύματα εγκλεισμού) απέκτησε κεφαλαιώδη σημασία και συνδέθηκε επί της ουσίας με την κυρίαρχη στην Κλασική Περίοδο άποψη, που ήθελε την τρέλα να παρουσιάζεται ως απόρριψη της λογικής, οπότε ο τρελός άνθρωπος δεν είχε καμία θέση μέσα στην ορθολογική κοινωνία. Ο Ρόυ Πόρτερ [Roy Porter], κορυφαίος ιστορικός της τρέλας στον αγγλόφωνο κόσμο, μέχρι το θάνατό του το 2002, είχε παρατηρήσει πως οι σπουδές για τη θεραπεία της τρέλας σε συγκεκριμένες περιοχές της Αγγλίας αποδείκνυαν «πως οι

ψυχασθενείς βασικά αφήνονταν στην τύχη, η δε ευθύνη των οικογενειών τους στις ενορίες». Παρόλο που κάποιοι ψυχασθενείς κλείνονταν σε ιδρύματα, ο αριθμός αυτών ήταν αρκετά μικρός: περίπου γύρω στους 5.000 και σίγουρα όχι παραπάνω από 10.000 στις αρχές του 19ου αιώνα. Η εγκάθειρξη, όπως αναφέρει ο Πόρτερ, είναι φαινόμενο του 19ου αιώνα: κατά την Κλασική Περίοδο, «η αύξηση της πρακτικής του αποκλεισμού των τρελών υπήρξε σταδιακή, κατά τόπους και αποσπασματική» ('Foucault's Great Confinement', 48).

Όμως η κριτική του Πόρτερ βασίζεται στο είδος των προσωπικών πεποιθήσεων και πρακτικών των ατόμων που δεν αποτελούν ακριβώς την πρωταρχική μέριμνα της αρχαιολογίας του Φουκώ. Ο Φουκώ δεν καταφεύγει σε εμπειρικές γενικεύσεις για τι τι σκέπτονταν ή έκαναν οι άνθρωποι σε διάφορες χώρες: επιχειρεί να δομήσει έναν γενικό τρόπο σκέψης (επιστήμη), που βρίσκεται πίσω από ένα αναμφίβολα πολυειδές φάσμα πεποιθήσεων και πρακτικών. Η επιστήμη πρέπει, ομολογουμένως, να αντανακλάται στις πραγματικές πεποιθήσεις και πρακτικές εκείνων των οποίων η σκέψη περιορίζεται από αυτήν. Όμως δεν υπάρχει απλί σύνδεση μεταξύ γενικής δομής σκέψης και συγκεκριμένων προσωπικών πεποιθήσεων και πρακτικών. Όταν η ψυχαναλύτριά μου μού λέει πως ασυνείδητα μισώ τις γυναίκες, δεν αναθεωρεί την άποψή της όταν ισχυρίζομαι με κάθε ειλικρίνεια πως τηλεφωνώ στη μπτέρα μου κάθε εβδομάδα και πως δεν ξεχνώ ποτέ την επέτειο γάμου μου. Μπορεί εντούτοις να είναι αλήθεια πως τρέφω μεγάλη έχθρα για τις γυναίκες και αυτό να διαφαίνεται από κάποιες χαρακτηριστικές περιπτώσεις της συμπεριφοράς μου.

Ομοίως, η εγκάθειρξη –όποιες και αν είναι οι λεπτομέρειες αναφορικά με την έκτασή της σε διαφορετικές περιοχές κατά διαφορετικές περιόδους – ενδέχεται να παρουσιάσει τον ιδιάζοντα Κλασικό τρόπο σκέψης σχετικά με την τρέλα. Πρόθεσή μας δεν είναι να αποδείξουμε τον ισχυρισμό του Φουκώ ως αλάθητο. Θα πρέπει όμως να ελεγχθεί ως μία γενική ερμηνευ-

τική υπόθεση· τουτέστιν, να αξιολογηθεί βάσει της αποτελεσματικότητάς της να γίνει κατανοητή στο σύνολό της μέσα από ένα μεγάλο σώμα πληροφοριών και να προτείνει νέους δρόμους έρευνας. Δεν θα πρέπει να αξιολογηθεί ως μία εμπειρική γενίκευση –του τύπου «όλα τα κοράκια είναι μαύρα» – η οποία μπορεί να καταρρεύσει σαν χάρτινος πύργος με ένα και μόνο αντεπιχείρημα.

Θα μπορούσε κάποιος, τελικά, να αναρωτηθεί κατά πόσον η αρχαιολογία έχει κάποια σύνδεση με τον πολιτικό προσανατολισμό του έργου του Φουκώ, όπως αναλύσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Ενδεχομένως η αρχαιολογία, με την έμφαση που δίνει στις αφροριμένες γλωσσικές δομές, να έχει μία μικρή σχέση με την πραγματικότητα της πολιτικής εξουσίας, η οποία, ομολογουμένως, αναδεικνύεται σε εξέχον θέμα στο έργο του Φουκώ μόλις τη δεκαετία του '70, όταν αναπτύσσει τη γενεαλογική του μέθοδο. Η αρχαιολογία όμως διαθέτει τη δική της πολιτική (και πθική) δυναμικότητα. Η δυναμικότητα αυτή πηγάζει από την ικανότητά της να μας παρουσιάζεται με εναλλακτικούς τρόπους σκέψης, προκαλώντας την πενία που χαρακτηρίζει το δικό μας τρόπο σκέψης. Σε αυτό το σημείο, αξίζει να σημειωθεί πως οι αρχαιολογικές αναλύσεις του Φουκώ δεν αφορούν πολιτισμούς ξένους προς το δικό μας. Το Οι Λέξεις και τα Πράγματα ζεκινά με την περίφημη παραπομπή του Μπόρχες [Jorges Luis Borges], από κάποια μυθική «κινέζικη εγκυκλοπαίδεια», όπου αναφέρεται στην ταξινόμηση διαφόρων τύπων ζώων («όσα ανήκουν στον Αυτοκράτορα, στα ταριχευμένα... στους ελεύθερους σκύλους... σε όσα περιλαμβάνονται στην παρούσα ταξινόμηση... στα αναρίθμητα... σε όσα από μακριά μοιάζουν με μύγες»). Η παραπομπή αυτή, πολύ εύγλωττα, παρουσιάζει την αντίδρασή μας, όταν η αρχαιολογία μάς προσφέρει έναν εντελώς διαφορετικό θεμελιώδη τρόπο σκέψης: «τη γυμνή αδυναμία μας να σκεφθούμε αυτό το πράγμα» (ΛΠ, σ. 11). Όμως, ενώ οι αρχαιολογίες του Φουκώ πράγματι παρουσιάζουν αυτές τις αδυναμίες, αυτές προέρχονται δχι από την απροσέλαστη απόσταση μιας Κίνας αλλά από το σχε-

τικά κοντινό παρελθόν της δυτικής μας παράδοσης: της Ευρώπης του 16ου αιώνα μέχρι το 18ο αιώνα.

Η αρχαιολογία, έτσι, μας αποκαλύπτει προφανώς «αδύνατους» τρόπους σκέψης, που όμως ήταν δυνατοί για τους όχι και τόσο μακρινούς πνευματικούς προγόνους μας. Πιστεύουμε, για παράδειγμα, πως δεν υπάρχει ένας λογικά εναλλακτικός τρόπος να δούμε την τρέλα ως κάτι άλλο εκτός από «διανοπτική ασθένεια», αλλά η αρχαιολογία του Φουκώ αποδεικνύει πως, κάτι παραπάνω από 200 χρόνια πριν, άνθρωποι όπως ο Ντεκάρτ και ο Λάιμπνιτς [Gottfried von Leibniz] –«πατέρες» του σύγχρονου επιστημονικού κόσμου – στοχάζονταν την τρέλα από τελείως διαφορετική βάση. Μία τέτοια παρουσίαση ενέχει μία αποσταθεροποιητική επίπτωση, προτείνοντας ότι το πλαίσιο που αποτελεί τη βάση των εννοιών και των πεποιθήσεών μας μπορεί να μην είναι τόσο μόνιμο, όσο συνήθως θεωρούμε. Όταν αυτές οι έννοιες εδράζονται σε χρεωμένες ιθικά και πολιτικά πρακτικές (όπως είναι η θεραπεία του παράφρονα, το ιατρικό σύστημα περίθαλψης, οι σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες – τα υποκείμενα, αντιστοίχως, των τριών αρχαιολογικών μελετών του Φουκώ), τότε σαφώς η αρχαιολογία δεν είναι μία ουδέτερη περιγραφή γλωσσικών αφορημένων εννοιών.

Κεφάλαιο 5

Γενεαλογία

Είμαι απλώς νιτσεϊκός.

Καθώς με τον όρο γενεαλογία, που χρησιμοποιείται από τον Φουκώ, υποδιλώνεται η πνευματική του συγγένεια με τον Νίτσε, θα πρέπει ευθύς εξαρχής να διασαφνιστεί τι ακριβώς εννοούσε ο Φουκώ λέγοντας πως είναι «νιτσεϊκός»:

Έχω κουραστεί με τους ανθρώπους που μελετούν [τον Νίτσε] μόνο και μόνο για να αναπαραγάγουν τα ίδια σχόλια, γραμμένα για τον Χέγκελ [Friedrich Hegel] και τον Μαλλαρμέ. Προσωπικά, προτιμώ να χρησιμοποιώ τους συγγραφείς που αγαπώ. Ο μόνος έγκυρος τρόπος για να αποτίσεις φόρο τιμής σε μία σκέψη σαν αυτή του Νίτσε είναι να τη χρησιμοποιήσεις, να την παραμορφώσεις, να την κάνεις να στενάζει και να διαμαρτυρηθεί. Και αν οι σχολιαστές τότε πουν πως είμαι ή δεν είμαι πιστός στον Νίτσε, δεν έχει απολύτως καμία σημασία.

(P/K, 'Prison Talk', 53-4)

Εν αντιθέσει προς την παράδοξη αυτή δήλωση, οι σχολιαστές του Φουκώ έχουν, εν γένει, καταλήξει στο συμπέρασμα πως ο όρος του «γενεαλογία» προσιδιάζει με το νιτσεϊκό όρο και, κυρίως, πως η προσεκτική κειμενική ανάλυση της νιτσεϊκής ορολογίας στο δοκίμιο Νίτσε, Γενεαλογία, Ιστορία αποτελεί κατάθεση της δικής του άποψης για τη γενεαλογία ως μεθοδολογία της ιστορίας.

Όμως το δοκίμιο γράφτηκε επί τη ευκαιρία του τιμητικού τόμου του αφιερωμένου στην μνήμην του Ζαν Ιππολίτ, καθηγητή του Φουκώ στην École Normale Supérieure, και θα κατατασσόταν, με εκλεπτυσμένη σεμnότητα, ως σχοινοτενής *explication de texte* (ερμηνεία του κειμένου), του είδους που ο Φουκώ αναμφίβολα συνήθιζε να γράφει για τον παλιό του δάσκαλο. Το δοκίμιο συνοψίζει πολύ προσεκτικά τις νιτσεϊκές απόψεις περί γενεαλογίας αλλά και ασυνήθιστα προσωπικά αχόλια του Φουκώ αναφορικά με την εγκυρότητα της θέσης αυτής. Για το λόγο αυτόν, δεν μπορούμε απλά να συναγάγουμε –όπως κάνουν αρκετοί κριτικοί και σχολιαστές– πως ο Φουκώ επικυρώνει κάθε διατύπωση του συγκεκριμένου δοκιμίου. Από μία άποψη, είναι εμφανές πως η θέση που παρουσιάζεται δεν είναι η δική του. Δεν θα μπορούσε, λόγου χάριν, να συμφωνεί με τις συνένεις αναφορές του Νίτσε για τα αισθήματα και τις προθετικές των ατόμων (τα πάθη των επιστημόνων, την επινόηση της άρχουσας τάξης, Νίτσε, *Γενεαλογία, Ιστορία*, σ. 45) ως πρωταρχικές μπλανές της ιστορίας της σκέψης· ούτε πάλι με τον ισχυρισμό του Νίτσε πως ο εκφυλισμός του 19ου αιώνα οφείλεται στο συμφυρό των φυλών (Ιδιο, σ. 52).

Επιπλέον, όπως θα αποδείξουμε παρακάτω, είναι πάντα διακινδυνευμένο να μεταχειρίζόμαστε τις γενικές θεωρήσεις του Φουκώ –σχετικά με την ιστορική μέθοδο ή με οτιδήποτε άλλο– ως κάτι παραπάνω από εργαλεία για έναν συγκεκριμένο σκοπό. Εν πάσι περιπτώσει, δεν υπάρχει γενεαλογικό αντίστοιχο στη σχοινοτενή ανασκοπική μεθοδολογική ανάλυση που δίνεται στην *Αρχαιολογία της γνώσης*. Άρα, έχει ιδιαίτερο νόημα να πλησιάσουμε τη γενεαλογία κυρίως μέσω της ιστορικής πρακτικής του Φουκώ, και όχι μέσω των διάσπαρτων και όχι πάντα συνεπών μεθοδολογικών διατυπώσεων του. Ακολουθώντας αυτή την προσέγγιση, το πρώτο πράγμα που παρατηρούμε είναι πως μόνο σε μία περίπτωση υπάρχει σαφής, συνεχής χρήση της γενεαλογικής μεθόδου στα γραπτά του Φουκώ: στην ιστορία του για τη φυλακή, ήτοι στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*. Ο πρώτος τόμος της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*

παρατίθεται κατά κανόνα ως μία ακόμη γενεαλογική μελέτη, όμως θα πρέπει να έχουμε κατά νου πως πρόκειται απλώς για μία γενική εισαγωγή σε μία σειρά λεπτομερών γενεαλογικών μελετών, που δεν γράφτηκαν ποτέ· ο πρώτος αυτός τόμος προσφέρει κάποια προσχέδια του πώς, ίσως, θα ήταν αυτές οι μελέτες, αν ολοκληρώνονταν. Ο Φουκώ επίσης αναφέρεται στα δύο τελευταία του βιβλία, σχετικά με τη σεξουαλικότητα των αρχαίων, ως γενεαλογίες, όμως, όπως θα καταφανεί παρακάτω, αυτό συμβαίνει κατά μία ανεπαίσθητη έννοια, που περισσότερο σχετίζεται με ηθικά κίνητρα παρά με τον τρόπο της ιστορικής ανάλυσης.

Τότε, ποια είναι η ιστορική μεθοδολογία του *Επιτήρηση και Τιμωρία*; Το πρώτο πράγμα που πρέπει να επισημανθεί είναι ότι σε μεγάλο βαθμό η μέθοδος παραμένει αρχαιολογική. Επί παραδείγματι, ο Φουκώ παρουσιάζει την καθαρά σύγχρονη τεχνική ποινής διά της φυλάκισης, με όρους των τεσσάρων βασικών κατηγοριών της αρχαιολογικής ανάλυσης, τις οποίες εκείνος ξεχώρισε στην *Αρχαιολογία της γνώσης*. Η φυλάκιση κατατάσσει τους εγκληματίες ως νέα τάξη αντικειμένων, που χαρακτηρίζονται από τις έννοιες τις διακριτικές του εγκληματικού χαρακτήρα· επιπλέον, διακρίνει ποικίλους τρόπους εξουσίας (αυτόν του δικαστή, του συμβούλου αποφυλακίσεων, του εγκληματολόγου) και εναλλακτικές στρατηγικές γραμμές δράσης (λόγου χάριν, διαφορετικούς τρόπους χρήσης της απομόνωσης και της εργασίας στα πλαίσια της μεταχείρισης των κρατουμένων). Ωστόσο, οι τέσσερις αρχαιολογικές κατηγορίες-κλειδιά χρονιμοποιούνται όχι για γλωσσικούς αλλά για πρακτικούς λόγους, που ξεπερνούν την απλή γλωσσική διατύπωση και επιχειρούν να επιφέρουν φυσικές αλλαγές στα αντικείμενά τους. Για το λόγο αυτόν, το *Επιτήρηση και Τιμωρία* δεν αφορά μόνο τη γλώσσα (αναλυμένη από την αρχαιολογία) μέσω της οποίας γνωρίζουμε τον κόσμο, αφορά και την εξουσία που αλλάζει τόν κόσμο.

Παρόλο που η αρχαιολογία είναι αρκετά ικανή να περιγράψει το εννοιολογικό σύστημα που κρύβεται πίσω από μία πρακτι-

κή, γλωσσολογική ή μη, δεν είναι ικανή να περιγράψει τις συνέπειες της πρακτικής αυτής. Πρόκειται για έναν δομικό, συγχρονικό τρόπο ανάλυσης και όχι για μία αιτιολογική, διαχρονική μέθοδο. Ο Φουκώ αναλύει αυτόν τον περιορισμό στον Πρόλογο της αγγλικής μετάφρασης του έργου του *Oi Lézies et la Práymata*, όπου σημειώνει πως περιορίστηκε σε μία περιγραφή των συστημάτων της σκέψης, δίχως να επιχειρεί να εξηγήσει τις αλλαγές από το ένα σύστημα στο άλλο. «Οι παραδοσιακές εξηγήσεις –π έννοια του χρόνου, οι τεχνολογικές ή κοινωνικές επιδράσεις ποικίλων ειδών– με καθίλωσαν στο μεγαλύτερο μέρος σαν να ήταν περισσότερο μαγικές παρά αποτελεσματικές». Ωστόσο, ο Φουκώ, εν προκειμένω, δεν είχε να δώσει κάποια εναλλακτική εξήγηση και έτσι σκέφτηκε «πως δεν θα ήταν συνετό... να δώσω λύση ενώ, το ομολογώ, δεν ήμουν σε θέση να το κάνω». «Άρα», συνεχίζει, «άφοσα κατά μέρος το ζήτημα τών αιτιών προτίμος τελικά να περιοριστώ στην περιγραφή των μετασχηματισμών, σκεπτόμενος πως κάτι τέτοιο θα ήταν απαραίτητο βήμα εάν, κάποια στιγμή, μία θεωρία επιστημονικής αλλαγής και επιστημολογικής αιτιότητας θα ήταν στα σκαριά να κατασκευαστεί» (ΟΤ, xiii).

Από τότε που έγραψε το *Επιπρόστιο και Τιμωρία*, ο Φουκώ είχε αυτό που είχε θεωρήσει ως κατάλληλη μέθοδο ανάλυσης των αιτιών για συμπλήρωμα στην αρχαιολογία. Ήταν αυτό που ονόμαζε γενεαλογία: «σκοπός του βιβλίου τούτου... γενεαλογική ιστορία του σύγχρονου επιστημονικο-δικαστικού συμπλέγματος» (ΕΤ, σ. 35). Τι ήταν, όμως, αυτό που είχε ανακαλύψει από τότε που έγραψε το *Oi Lézies et la Práymata*:

Η πρώτη ανακάλυψη ήταν ότι οι αλλαγές στη σκέψη δεν αποτελούν προϊόντα της ίδιας της σκέψης. Αυτό συνδέεται με την πρώιμη απόρριψη εκ μέρους του Φουκώ της «έννοιας του χρόνου» και των παρόμοιων σχεδόν-χεγκελιανών τρόπων της ιστορικής εξήγησης, όπως είναι το συλλογικό ασυνείδητο. Όμως, ούτε ο Φουκώ ήταν ευχαριστημένος με τους καθιερωμένους υλικούς τρόπους εξήγησης που έδιναν οι ιστορικοί σε

ότι αφορά τις τεχνολογικές ή κοινωνικές επιδράσεις. Σε γενικές γραμμές επρόκειτο για αόριστες και γενικές αιτιολογήσεις –την ανακάλυψη της τυπογραφίας, την άνοδο της αστικής τάξης– που έχουν εξηγητική ισχύ μόνο στο βαθμό που αντιμετωπίζουν την ιστορία σαν να κινείται αντιστοίχως σε αόριστους και γενικούς σκοπούς, όπως είναι η δημοκρατία και η εκκοσμίκευση. Ο Φουκώ αντιμετωπίζει με σκεπτικότητα τις βαρύγδουπες τελεολογικές θεωρήσεις που επικεντρώνονταν σε τέτοιους σκοπούς και αντιπρότεινε αποφάνσεις βασισμένες σε πολλές συγκεκριμένες «μικρές» αιτίες, που να λειτουργούν ανεξάρτητα η μία από την άλλη, δίχως να λαμβάνουν υπόψη τους το ούνολο της έκβασης. Υπό μία τέτοια προσέγγιση, επί παραδείγματι, θα μπορούσαμε να σταθούμε όχι στην «ανακάλυψη της τυπογραφίας» αλλά σε ένα ολόκληρο πλέγμα ανάπτυξης παραγωγής και διανομής των εφημερίδων και των περιοδικών (νέα πιεστήρια, νέους τρόπους ρεπορτάζ, νέες μεθόδους παραγωγής χαρτιού, οργάνωση συστήματος συνδρομών κ.ά.), το οποίο θα μπορούσε να πυροδοτήσει ένα ευρύ και ποικίλο φάσμα κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών επιπτώσεων. Ή, για να παραθέσουμε ένα παράδειγμα από το ίδιο το έργο του Φουκώ, στο *Επιπρόστιο και Τιμωρία* αποδεικνύεται πώς, μεταξύ άλλων, η ανακάλυψη ενός νέου τύπου όπλου, οι αποδοτικότεροι τρόποι οργάνωσης των νοσοκομειακών χώρων και οι μεταρρυθμίσεις στον τρόπο διδασκαλίας της γραφής από την παιδική ήδη πλικία, όλα αυτά ασυναίσθητα συνέβαλαν στη διαμόρφωση ενός ριζικά νέου συστήματος κοινωνικού ελέγχου.

Τελευταία ανακάλυψη: τα αντικείμενα αυτών των ποικίλων και ιδιαίτερων αιτιών είναι τα ανθρώπινα σώματα. Οι δυνάμεις που καθορίζουν την ιστορία δεν επενεργούν τόσο στη σκέψη μας, στις κοινωνικές μας συμβάσεις ή ακόμη στο περιβάλλον μας, όσο στα ατομικά μας σώματα. Έτσι, επί παραδείγματι, η τιμωρία κατά το 18ο αιώνα συνίσταται σχεδόν σε βίαιες επιθέσεις πάνω στο σώμα: ξιφομαχίες, διαμελισμούς, εκτελέσεις, ενώ το 19ο αιώνα παίρνει την προφανώς πιο εξευγενισμένη αλλά εξίσου φυσική-σωματική μορφή της φυλάκισης, των διατεταγμένων συ-

γκεντρώσεων και της καταναγκαστικής εργασίας. Οι φυλακισμένοι υποβάλλονται σε μία αυστρά δομημένη αγωγή, προορισμένη να παράγει «υπάκουα σώματα». Η γενεαλογία του Φουκώ, υπό αυτή την έννοια, αποτελεί μία ιστορική ερμηνεία των αιτιών, μία ερμηνεία που είναι υλική, πολλαπλή και σωματική.

Τότε, είναι αυτή η γενεαλογία νιτσεϊκή; Ο Νίτσε (όπως και ο ίδιος ο Φουκώ) δίνει πολλές προγραμματικές αναφορές περί γενεαλογίας –χωρίς ιδιαίτερη ουνοχή μεταξύ τους– από όπου μπορούμε να αντλίσουμε αποσπάσματα που ταιριάζουν με τα βασικά χαρακτηριστικά της πρακτικής του Φουκώ. Παραδείγματος χάριν, ο Νίτσε κάνει λόγο για μία γενεαλογία όσον αφορά στο σχηματισμό της *Herkunft* (γενεαλογίας ή καταγωγής) μιας ιδέας ή πρακτικής, που συνδέεται με την έμφαση που δίνει ο Φουκώ στο σώμα. Παρομοίως, ο Νίτσε παρουσιάζει τη γενεαλογία ως νατουραλιστική περισσότερο παρά ιδεαλιστική και κάνει λόγο για μία επεξηγηματική θιθική, κυρίως, ως ένα τυχαίο φαινόμενο, που δημιουργήθηκε από μικρές απρόβλεπτες αιτίες. Στην πραγματικότητα, όμως, η πιο καλά επεξηγηγμένη γενεαλογία του Νίτσε (*H Γενεαλογία της Θιθικής*) διαφέρει κατά πολύ από το σχέδιο του Φουκώ, με το οποίο καταπιάνεται στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*. Σε ένα πράγμα, το νιτσεϊκό εγχείριμα δεν θυμίζει σε τίποτε το εμβριθές και λεπτομερώς τεκμηριωμένο βιβλίο του Φουκώ. Δεν πρόκειται για κάποια επισταμένη δουλειά αρχείου – «είναι γκρίζα διερευνά εξονυχιστικά και περισυλλέγει υπομονετικά τα τεκμήρια της» («Νίτσε, Γενεαλογία, Ιστορία», στο *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, μτφρ. Δημήτρης Γκινοσάτης, Πλέθρον, 2004, σ. 39) – αλλά για εικασίες από τη θέση ενός ερασιτέχνη βαθυγνώστη. Επιπλέον, η νιτσεϊκή γενεαλογία λειτουργεί με ψυχολογικά αίτια (την τιμή και τη φιλοδοξία του ισχυρού, την προσβολή του αδυνάτου, τη μοχθηρή πονηριά των παπάδων), που λίγη σχέση έχουν με την ιστορία του σώματος, που εισηγήθηκε ο Φουκώ. Στο έργο του Φουκώ δεν συναντούμε κάτι αντίστοιχο με τη νιτσεϊκή ανάπτυξη της οωκρατικής αδυναμίας και της μνησικακίας της Παυλίνας ως καθοριστικές γενεαλογικές αιτίες. Επιπλέον, ο

Χριστιανισμός –πρωταρχική πηγή του Νίτσε γι' αυτό που εννοούμε λέγοντας πθικότητα– είναι μία σφαιρική και μονολιθική αιτία, που επιμένει αμείλικτα στην απάρνηση τούτου του κόσμου προς χάρη της «μεταθανάτιας ζωής». Απλώς, ως ιστορικές μεθοδολογίες, οι γενεαλογίες των δύο στοχαστών είναι αρκετά διαφορετικές.

Ωστόσο, ο Φουκώ είναι πλήρως νιτσεϊκός υπό μία σημαντική άποψη: την κριτική πρόθεση βάσει της οποίας επεξεργάστηκε τη γενεαλογία του. Ο Νίτσε χρησιμοποίησε τη γενεαλογία, προκειμένου να δείξει πως οι πιο αξιοσέβαστοι θεσμοί και οι πρακτικές μας πάντα «ανθρώπινες, πολύ ανθρώπινες». Οι γενεαλογίες του Φουκώ αποδομούνται παρομοίως, δείχνοντας την πραγματική τους καταγωγή, τις επίσημες ερμηνείες και εκτιμήσεις που εμπλέκονται στην αυτο-κατανόηση μιας κοινωνίας. «Η ιστορική αρχή των πραγμάτων είναι χαμπλή. Όχι με την έννοια του ταπεινού ή του διακριτικού· είναι χλευαστική, ειρωνική, ικανή να διαλύσει κάθε ανοσία που περιβάλλεται με το ένδυμα της σοβαρότητας» (Στο ίδιο, σ. 46). Μέλημα της γενεαλογίας είναι «να επισημαίνει τα ατυχήματα, τις απειροελάχιστες αποκλίσεις –ή αντιθέτως τις πλήρεις αντιστροφές– τα σφάλματα, τις λανθασμένες εκτιμήσεις, τους κακούς υπολογισμούς που γέννησαν ό,τι υπάρχει και έχει αξία για μας» (Στο ίδιο, σ. 53). Όλες αυτές οι παραπομπές αποτελούν τη φουκωϊκή ανάγνωση του Νίτσε, αν και, εν προκειμένω, μιλούν εξ ονόματος και του Φουκώ.

Θα μπορούσε σε κάποιον να φανεί πως αυτή η κριτική χρήση της γενεαλογίας υποπίπτει σε ένα γενετικό σφάλμα, διαφωνώντας από τη χαμπλή καταγωγή κάποιου πράγματος μέχρι την έλλειψη της αξίας του. Ας υποθέσουμε πως έχει δίκιο ο Νίτσε ότι η θιθική πηγάζει «από ευτελή, ελεεινά συμπεράσματα. *Pudenda origo* [ευτελής καταγωγή]» (*Χαραυγή #102*, παρά Νίτσε, Γενεαλογία, Ιστορία, σ. 42). Με ποιο τρόπο αποδεικνύει πως η θιθική δεν έχει καμία εξουσία; Ή γιατί, όπως και ο ίδιος ο Νίτσε επισημαίνει, θα πρέπει η καταγωγή μας από υποδεέστε-



7. Ο Φρίντριχ Νίτσε (δεξιά) με τους φίλους του Λου Σαλομέ και Πάουλ Ρέε, Λουκέρνη, Μάιος 1882.

ρα ζώα να υποβαθμίζει την αξιοπρέπειά μας; «Άλλοτε, αποζητούσαμε να αφυπνίσουμε το αίσθημα της κυριαρχίας του ανθρώπου με την ιδέα της θεϊκής του καταγωγής· αυτό το μονοπάτι είναι τώρα απαγορευμένο, γιατί στην είσοδό του στέκει ο πίθηκος» (Χαραγγή #49, παρά Νίτσε, Γενεαλογία, Ιστορία, σ. 46-47).

Παρ' όλα αυτά δεν είναι ο γενεαλόγος που θέτει το ερώτημα της καταγωγής. Αυτό συνέβη, επί παραδείγματι, όταν οι Δέκα Εντολές θεωρούνταν πως είχαν ηθική εξουσία, διότι ο Θεός τις παρέδωσε στον Μωυσή στο όρος Σινά, ή όταν η κατωτερότητα του γυναικείου φύλου έλεγαν πως πήταν βιολογική υπόθεση. Το γεγονός της εξέλιξης δεν αναρεί την ανθρώπινη αξιοπρέπεια, ενδεχομένως όμως να βοηθά ώστε να κλονιστεί, όπως προτείνει το προαναφερθέν ντοσεϊκό παράθεμα, το αξίωμα που θέλει την ανθρώπινη αξιοπρέπεια να βασίζεται στην άμεση δημιουργία από τον Θεό. Η γενεαλογική κριτική θα αποφύγει το γενετικό σφάλμα, εφόσον κατευθύνει τις προσπάθειές της στη στήριξη κατεστημένων εξουσιών με βάση την καταγωγή τους. Η ερμηνεία αυτή της γενεαλογίας υπονοείται στον ισχυρισμό του Φουκώ πως αποκαλύπτει το απρόσπτο αυτού που λεγόταν πως είναι απαραίτητο. Εν προκειμένω, αναγκαιότητα (οφειλόμενη στη θεϊκή θέληση, την ανθρώπινη φύση ή τις υπερβατολογικές συνθήκες του πιθανού) νοείται ως η γενική κατηγορία όπου υποπίπτουν όλες οι ενέργειες, προκειμένου να δικαιολογηθούν πρακτικές και θεσμοί με βάση την προνομιακή τους καταγωγή.

Ο Φουκώ ανακεφαλαιώνει τον αξιολογικό προσανατολισμό της γενεαλογίας λέγοντας πως είναι «ιστορία του παρόντος» (ΕΤ, σ. 44). Αυτό μεταφράζεται διττώς. Πρώτον, το αντικείμενο της ιστορίας είναι η καταγωγή των σύγχρονων κανόνων, πρακτικών ή θεομών που επικαλούνται εξουσία πάνω μας. Δεύτερον, ο πρωταρχικός σκοπός δεν είναι να κατανοήσει το παρελθόν με τους δικούς της όρους ή προς όφελός της αλλά να κατανοήσει και να αξιολογήσει το παρόν, αποσκοπώντας βασικά να θέσει εν αμφιβόλω τις αδικαιολόγητες αξιώσεις της

εξουσίας. Ως συνήγορος της ιδέας μιας ιστορίας του παρόντος, ο Φουκώ υποστηρίζει ακράδαντα τον Νίτσε, αν και ο ισχυρισμός που θέλει τις ιστορικές τους μεθόδους να είναι ταυτόσημες, πρέπει να «παραμορφώσει» τις νιτσεϊκές πρακτικές και να τις κάνει να «στενάξουν» και να «διαμαρτυρηθούν».

Υπάρχει άλλο ένα σημαντικό σημείο όπου η γενεαλογία του Φουκώ απηκεί εμφανώς τον Νίτσε: είναι κοινή η πεποίθηση πως υπάρχει στενή σύνδεση μεταξύ γνώσης και εξουσίας. Η θέση αυτή ενισχύει τη βασική άποψη του Φουκώ πως οι μεταβολές της σκέψης δεν οφείλονται στην ίδια τη σκέψη, προτείνοντας πως, όταν οι σκέψεις μετασχηματίζονται, οι αιτίες δεν είναι άλλες από τις κοινωνικές δυνάμεις που ελέγχουν τη συμπεριφορά των ατόμων. Ειδικά, σύμφωνα με την αρχαιολογική άποψη περί γνώσης του Φουκώ, η δύναμη μετασχηματίζει τις θεμέλιωδεις αρχαιολογικές δομές (επιστήμες ή λεκτικές πρακτικές) που υποστηρίζουν τη γνώση μας. Ο Φουκώ εδώ καταλαμβάνει θέση μεταξύ δύο άκρων, αφ' ενός της υποβάθμισης της γνώσης προς όφελος της εξουσίας (που σημαίνει, ταυτοποίηση του «ο Α γνωρίζει ότι π» με «κοινωνικές δυνάμεις εξαναγκάζουν τον Α να δεχτεί π») και αφ' ετέρου της αξίωσης για ουσιαστική ανεξαρτητοποίηση γνώσης και εξουσίας (που σημαίνει, η ουτοπική αξίωση ότι «ο Α γνωρίζει ότι π» υπονοεί πως «η αποδοχή του π από τον Α είναι αιτιωδώς ανεξάρτητη από όλες τις κοινωνικές δυνάμεις»). Το να γνωρίζεις δεν σημαίνει απλώς το να επηρεάζεσαι από την εξουσία· όπως είπε κάποτε ο Φουκώ για τη γνώση και την εξουσία: «το γεγονός πως θέτω το ερώτημα για τη σχέση τους αποδεικνύει ξεκάθαρα πως δεν τις *ταυτίζω*» ('Critical Theory/Intellectual History', 43). Από την άλλη μεριά, η γνώση δεν συνιστά οριστική αποδέσμευση από τις σχέσεις εξουσίας.

Επιπλέον, ο Φουκώ ισχυρίζεται πως η εξουσία διακρίνεται για το θετικό επιστημονικό της ρόλο και δεν περιορίζει μόνο ή εξαλείφει τη γνώση αλλά και την παράγει. Τα κλασικά οικονομικά, λόγου χάριν, αποτελούν προϊόν του κοινωνικο-οικο-

νομικού καπιταλιστικού συστήματος, το οποίο, παρά τους εμφανείς περιορισμούς του, που οφείλονται στην καταστατική του αρχή, έχει πετύχει ένα αξιόλογο σύνολο γνώσεων, το οποίο δεν θα υπήρχε χωρίς τον καπιταλισμό (ΑΚ, σ. 280). Επιπλέον, η γνώση μπορεί να πετύχει αλλαγές στις δομές της εξουσίας οι οποίες τη στηρίζουν. Παραδείγματος χάριν, κυβερνήσεις που αξιώνουν δικαίωση βασιζόμενες σε ένα δεδομένο σύνολο γνώσεων (λόγου χάριν, την ιστορία ενός λαού) μπορούν να αμφισβητηθούν επί τη βάσει εκείνων των δεδομένων. Φανταστείτε την πολιτική σημασία που θα είχε για το Ισραήλ μία σειρά νέων αρχαιολογικών ευρημάτων, που θα μπορούσαν να θεωρηθούν ότι υποστηρίζουν ή υποτιμούν τους ισχυρισμούς της Βίβλου για τις απαρχές του Ιουδαϊκού έθνους:

Η ιδέα πως η εξουσία και η γνώση συνδέονται στενά, εύκολα μας θυμίζει τη σκοτεινή και αμφίσημη έννοια της θέλησης-γιαδύναμη του Νίτσε, την οποία παρουσιάζει ως πηγή συστημάτων της σκέψης (φέρ' ειπείν της πλατωνικής φιλοσοφίας, της χριστιανικής θεολογίας), τα οποία ισχυρίζονται ότι εκφράζουν καθαρή, αντικειμενική γνώση. Ο Φουκώ δεν συμπαθούσε τα μεταφυσικά θεωρήματα, που μερικές φορές αποτελούν το σκελετό της νιτσεϊκής συζήτησης περί θέλησης-για-δύναμη. Όμως είχε εντυπωσιασθεί και υιοθετήσει τη νιτσεϊκή τεχνική να αναζητά τη δύναμη πίσω από τις επιστήμες, τις θροσκείς και άλλες γνωστικές αυθεντίες που αυτοπαρουσιάζονται ως βασιζόμενες στη δύναμη των αμερόληπτων αποδεικτικών στοιχείων και επιχειρημάτων.

Δεν είναι απόλυτα σαφές ότι ο Φουκώ οφείλει αρκετά στον Νίτσε για την ιδέα του πως η δύναμη μπορεί να παράγει γνώση γνώση. Στο Νίτσε, Γενεαλογία, Ιστορία, τουλάχιστον, επισημαίνει μόνο τις αρνητικές επιπτώσεις της νιτσεϊκής γενεαλογίας. Η δύναμη για τον Νίτσε, κατά την ανάγνωση του Φουκώ, είναι συνώνυμη της βίας. Οι άνθρωποι όντως εγκαθιδρύουν κανονιστικά συστήματα (κοινωνικά και, πιθανόν, επιστημονικά επίσης), αυτά όμως δεν είναι παρά μόνο το μέσο για βίαιη επικράτηση:

Η ανθρωπότητα δεν προοδεύει σταδιακά, βαίνοντας από μάχη σε μάχη, μέχρις ότου καταλήξει σε ένα καθεστώς καθολικής αμοιβαιότητας, όπου οι νόμοι θα υποκαταστήσουν μια για πάντα τον πόλεμο. Τουναντίον, εγκαθιστά μία προς μία τις βιαιοπράγεις της σε ένα σύστημα κανόνων, βαίνοντας έτσι από κυριαρχία σε κυριαρχία.

Το ερμηνεύειν, ουσιαστικό στοιχείο το δίκως άλλο για κάθε σύστημα γνώσης, συνίσταται για τον φουκωικό Νίτσε «στη βίαιη ιδιοποίηση ή στη δόλια υφαρπαγή ενός συστήματος κανόνων... στην επιβολή μιας οδηγητικής αρχής, στην καθυπόταξη του συστήματος σε μία νέα βιούληση, στη συμμόρφωσή του με τους όρους ενός άλλου παιχνιδιού» («Νίτσε, Γενεαλογία, Ιστορία», σ. 63-5). Είναι δύσκολο να δει κανείς πώς η δύναμη που εκφράζεται αποκλειστικά μέσα στη βία και την κυριαρχία μπορεί να παράγει γνώση.

Από την άλλη μεριά, ενδεχομένως θα ήταν άτοπο να σκεφθούμε πως η δύναμη δεν παράγει ποτέ γνώση. Μία τέτοια αμφιβολία υποστρίζει τον πάγιο ισχυρισμό (που άλλοτε παρουσιάζεται ως κριτικός έλεγχος και άλλοτε ως επιδοκιμασία) πως ο Φουκώ δεν αφήνει χώρο στην αντικειμενική, μη-σχετική αλήθεια. Εάν, αναρωτιέται η σκέψη, όλα όσα πιστεύωνται καθορισμένα από τις δομές εξουσίας της κοινωνίας μου, πώς θα μπορούσαν κάποιες από τις πεποιθήσεις μου να έχουν εγκυρότητα πέρα από εκείνη που προσιδιάζει στα πρότυπα της κοινωνίας αυτής; Και, παρόλο που ορισμένοι επευφημούν τον Φουκώ επειδή ξεφορτώθηκε απαρχαιωμένες και καταπιεστικές έννοιες της αντικειμενικής αλήθειας, φαίνεται να υπάρχουν περισσότερα σημεία κριτικής πως μία τέτοια τοποθέτηση είναι αυτοαναιρούμενη. Εάν όλες οι πεποιθήσεις είναι έγκυρες μόνο σε σχέση με το σύστημα εξουσίας από τις οποίες προέρχονται, τότε οι σχετικές διεκδικήσεις του Φουκώ, στην καλύτερη των περιπτώσεων, διαθέτουν μόνο αυτή την περιορισμένη εγκυρότητα. Εάν υποκείμεθα στο ίδιο καθεστώς εξουσίας με τον Φουκώ, τότε ήδη έχουμε αποδεχθεί

την άποψη του. Αν όχι, τότε δεν έχει καμία αρμοδιότητα πάνω μας.

Για ποιο λόγο όμως νομίζουμε πως η δύναμη δεν μπορεί να παραγάγει γνώση; Βεβαίως, υπάρχουν παρόμοιες περιπτώσεις, όπως η πλύση εγκεφάλου, όπου η αιτιώδης παραγώγη πεποιθησης από τους συσχετισμούς δυνάμεων αναιρεί οποιαδήποτε δυνατότητα γνώσης. Εάν μου ασκήσεις πίεση, μέσω αυτηνίας και παραπλάνησης των αισθήσεών μου, προκειμένου να πιστέψω πως οι σκοποί του Κόμματος είναι αγαθοί, τότε δεν μπορεί να υποστηριχθεί πως το γνωρίζω αυτό, ακόμη και αν τυχαίνει να είναι αληθές. Τούτο όμως δεν ομαίνει πως δεν υπάρχουν μορφές εκγύμνασης και καθοδήγησης (θα μπορούσαμε να πούμε εκπαίδευσης) που μπορούν να παραγάγουν γνώση γνώση. Αυτός είναι αναμφισβίτητα ο τρόπος με τον οποίο τα παιδιά οικειοποιούνται τις βάσεις της μαθηματικής, ιστορικής και θητικής γνώσης. Καθώς μεγαλώνουμε, ένα μέρος αυτών που διδαχθήκαμε υπόκειται σε αναστοχαστική αποτίμηση αλλά σίγουρα πολλές από τις πεποιθήσεις μας αποτελούν αποτέλεσμα κοινωνικής μάθησης. Τέτοια παραδείγματα, βεβαίως, ανήκουν στο επίπεδο της συνειδητής γνώσης των ατόμων (*connaissance* κατά την ορολογία του Φουκώ), ενώ ο Φουκώ ενδιαφέρεται για τις αρχαιολογικές δομές που υπόκεινται της γνώσης (*savoir*). Μα η αρχή είναι κοινή και στις δύο περιπτώσεις: το γεγονός και μόνο ότι η μία γνωστική κατάσταση είναι αποτέλεσμα της εξουσίας δεν την αποκλείει από το βασίλειο της γνώσης. Η εξουσία και η γνώση λογικά είναι δύο συμβατές έννοιες.

Όποια και αν είναι η άποψή μας για τη γενική αυτή υπεράσπιση, δεν είναι σαφές αν τελικά ο Φουκώ τη χρειάζεται. Σε τελική ανάλυση, δεν τον ενδιαφέρουν οι θεωρητικές γενικεύσεις που καταλήγουν στον ακραίο σχετισμό και σκεπτικισμό. Παρά τους περιστασιακά αυθόρυμπους οικουμενικούς του ισχυρισμούς, εκείνος είναι προσπλωμένος στον τοπικό, και όχι στον παγκόσμιο, σκεπτικισμό. Σκοπός του είναι να αμφισβετεί

κάποιες πολύ συγκεκριμένες αποφάνσεις της γνωστικής αυθεντίας: σε γενικές γραμμές, τις αποφάνσεις των ψυχολόγων και των κοινωνικών επιστημόνων (και πάλι όχι όλες ανεξαιρέτως). Προφανώς δεν έχει κανένα πρόβλημα με άλλους τομείς της επιστήμης, όπως τα μαθηματικά, τη φυσική, τη χημεία και το μεγαλύτερο μέρος της βιολογίας. Για το λόγο αυτόν, οι γενεαλογίες του θα πρέπει να παρουσιάζουν συγκεκριμένους λόγους, για τους οποίους θα πρέπει να αμφισβητούμε τις αποφάνσεις της γνωστικής αυθεντίας, που διατυπώθηκαν από συγκεκριμένες επιστήμες, και όχι λόγους για να αμφισβητούμε το σύνολο αυτών των αποφάνσεων. Θα πρέπει να αποδείξουν πως στα αλήθεια σε κάτι σφάλλουν η ψυχιατρική και η εγκληματολογία, εξαιτίας του οποίου καθίστανται «αμφίβολες επιστήμες». Όπως θα δούμε παρακάτω, αυτό ακριβώς κάνουν.

Φουκά

Κεφάλαιο 6

Ο μασκοφόρος φιλόσοφος

Δεν είμαι ιδιαίτερα φιλοσοφημένος.

[Τα γραπτά μου] αποτελούν καταγραφή μιας μακράς και ανιχνευτικής... φιλοσοφικής άσκησης.

Συνεπής στη συνίθειά του να μην προσκολλάται σε μία ταυτόπτη, ο Φουκώ άλλοτε δηλώνει πως είναι φιλόσοφος και άλλοτε το διαψεύδει. Όταν κάποτε είχε συμφωνήσει για μία σειρά συνεντεύξεων, όπου θα παρουσιάζει απόψεις «φιλοσόφων», εκείνος επέμενε στην ανωνυμία, λέγοντας πως είναι «μασκοφόρος φιλόσοφος» (Ο μασκοφόρος φιλόσοφος, EW I, 321-8).

Οι γραφειοκράτες, οπωσδήποτε, τον κατέτασσαν στους φιλόσοφους. Είχε, εξάλλου, λάβει τις μεγαλύτερες διακρίσεις στον τομέα της φιλοσοφίας (συμπεριλαμβανομένου και διδακτορικού τίτλου) ενώ ήταν καθηγητής σε αρκετά φιλοσοφικά τμήματα. Προς τι, τότε, η δική του –και η δική μας– αμφιταλάντευση;

Αν θέλουμε να δώσουμε μία ικανοποιητική απάντηση στο ερώτημα «είναι ο Χ φιλόσοφος;», χρειαζόμαστε ένα συναφές πλαίσιο, με το οποίο πολύ εύκολα μπορούμε να εφοδιαστούμε από τα παραδείγματα της φιλοσοφικής ζωής. Είναι ο Φουκώ φιλόσοφος υπό την έννοια του Σωκράτη που ήπιε το κώνειο, του Διογένη που έψαχνε με το φανάρι του ή του Ντεκάρτ που στο-

χαζόταν απομονωμένος στο δωμάτιό του; Στις μέρες μας, κλασικό παράδειγμα αποτελεί ο Καντ, ο οποίος καθιέρωσε τη φιλοσοφία ως μία αυτόνομη θεωρητική ενασχόληση: όχι, όπως συνέβαινε στους αρχαίους, ως μία βιοσοφία· ούτε, όπως συνέβαινε κατά τη μεσαιωνική περίοδο, ως θεραπαινίδα της θεολογίας· ούτε πάλι, όπως την αντιλαμβανόταν ο Ντεκάρτ και τόσοι άλλοι σύγχρονοί του, ως μέρος της νέας επιστημονικής εξήγησης του κόσμου. Στον Καντ –τουλάχιστον ως το συγγράφεα των τριών κριτικών– η φιλοσοφία παρουσιάζεται ως ακαδημαϊκός κλάδος, δίπλα σε τόσους άλλους, όπως η φυσική και τα μαθηματικά, με τις δικές του θεωρητικές σκοποθεσίες, μεθόδους και πεδία έρευνας. Ως εκ τούτου, η φιλοσοφία κατέστη ένα τεχνικό, εξειδικευμένο αντικείμενο, μη προσβάσιμο ακόμη και σε ανθρώπους που ναι μεν διακρίνονταν για την υψηλή τους πνευματική κατάρτιση αλλά δεν ήταν επαγγελματίες του χώρου. Ο λόρδος Μακόλεϋ, επί παραδείγματι, παραπονιόταν ότι αδυνατούσε να διαβάσει την *Κριτική των καθαρού λόγου* του Καντ (σύμφωνα με τον Ρίτσαρντ Ρόρτυ, ένα βιβλίο που κάθε φιλόσοφος θα πρέπει να έχει διαβάσει) ενώ δεν αντιμετώπιζε την ίδια δυσκολία μελετώντας Πλάτωνα, Ντεκάρτ ή Χιουμ.

Συνεπώς, εύλογα θα αναρωτηθούμε, είναι ο Φουκώ φιλόσοφος υπό τη σύγχρονη καντιανή έννοια; Τα κριτήρια των γραφειοκρατών θα αποφαίνονταν πως, τουλάχιστον, έχει εκπαιδευθεί γι' αυτό και φέρει τα ανάλογα πιστοποιητικά. Όμως, υπάρχει πράγματι το έργο του συνεισφορά στο σύγχρονο (καντιανό) φιλοσοφικό σχέδιο;

Έδω μπορούμε να παραπέμψουμε στον ίδιο τον Φουκώ, όταν ο ίδιος ασχολήθηκε με τον Καντ και τη σύγχρονη φιλοσοφία σε ένα δοκίμιο του, δημοσιευμένο το έτος του θανάτου του (1984), υπό τον τίτλο *Ti είναι ο Διαφωτισμός;* Όπως πάντα αναμενόμενο, ο Φουκώ δεν χρησιμοποίησε ως σημείο αναφοράς τα «σημαντικότερα έργα» του Καντ, τις τρεις κριτικές φέρ' ειπείν, αλλά ένα σύντομο δοκίμιο, «ένα έλασσον κείμενο, ίσως»

(*Ti είναι ο Διαφωτισμός;*; μτφρ. Στέφανος Ροζάνης, Έρασμος, 1988, σ. 7), το οποίο και ο Καντ είχε ονομάσει *'Was ist Aufklärung?'* (*Ti είναι Διαφωτισμός;*). Ο Φουκώ ανοίγει το δοκίμιο με την πρόταση πως η σύγχρονη φιλοσοφία θα μπορούσε κάλλιστα να οριστεί ως το εγχείρημα εκείνο που θα δώσει απάντηση στο καντιανό ερώτημα: *Ti είναι ο Διαφωτισμός;*

Τι σημαίνει όμως το παραπάνω ερώτημα; Ο Διαφωτισμός υπάρχει ένα κατεξοχήν μοντέρνο κίνημα, προσανατολισμένο στην χρήση του Λόγου, προκειμένου να απελευθερώσει το ανθρώπινο είδος από τα δεσμά που του έβαλαν οι παραδοσιακές μορφές εξουσίας – πνευματική, θρησκευτική και πολιτική. Στο δοκίμιό του, ο Καντ ανέφερε πως το σημαντικό για τον Διαφωτισμό πάντα να υπερνικήσουμε την «ανωριμότητά» μας τολμώντας να σκεφθούμε οι ίδιοι (*sapere audē*), αντί να αποδεχόμαστε την εξουσία των άλλων. Ο Φουκώ συγκεφαλαιώνει τα τρία καντιανά παραδείγματα: «είμαστε σε κατάσταση 'ανωριμότητας', όταν ένα βιβλίο αντικαθιστά τη νόσο μας, όταν ένας πνευματικός καθοδηγός παίρνει τη θέση της συνείδησής μας και όταν ένας γιατρός αποφασίζει για μας ποια πρέπει να είναι η δίαιτά μας» (Στο ίδιο, σ. 10).

Σκεπτόμαστε για τους εαυτούς μας σημαίνει σκεπτόμαστε λογικά: «πράγματι, ο Καντ περιγράφει τον Διαφωτισμό ως τη στιγμή κατά την οποία η ανθρωπότητα εμφανίζεται να θέτει εν χρήσει το δικό της Λόγο, χωρίς να υπόκειται η ίδια σε καμία εξουσία». Ο Καντ αντιλαμβάνεται το φιλοσοφικό σχέδιο της κριτικής του λόγου ως απαραίτητη προϋπόθεση του Διαφωτισμού: «τώρα, είναι ακριβώς σ' αυτή τη στιγμή που είναι αναγκαία η κριτική, αφού ο ρόλος της είναι να καθορίσει τους όρους κάτω από τους οποίους νομίμοποιείται η χρήση του Λόγου» (Στο ίδιο, σ. 14). τουτέστιν, τις συνθήκες που στέκονται εμπόδιο στην ορθή εκδίπλωση του Λόγου. Ο Καντ, λόγου χάριν, επιχειρηματολογεί στην Πρώτη Κριτική πως ο θεωρητικός λόγος δεν νομίμοποιείται να εφαρμοστεί στις «εσχατολογικές ερωτήσεις», όπως είναι η καταγωγή του σύμπαντος ή η αιωνιότητα της ψυχής.



8. Ο Ιμπάνουελ Καντ.

Άλλα αυτό που εντοπίζει ο Φουκώ ως ενδιαφέρον και ιδιάζον στην καντιανή αντίληψη περί Διαφωτισμού δεν είναι οι λεπτομέρειες της κριτικής του Λόγου άλλα το γεγονός ότι αντανακλά «τη σύγχρονη κατάσταση του δικού του εγχειρίματος»¹ (Στο ίδιο, σ. 15). Ούτε έχει να κάνει με το κατά πόσο η σύγχρονη φιλοσοφία εντάσσεται στο γενικό σχήμα της ιστορίας (λόγου χάριν, ως προάγγελος ενός νέου μέλλοντος ή ως το τέλος μιας χρυσής εποχής). Το ερώτημα που τίθεται συνίσταται στο τι κάνει τη σημερινή φιλοσοφία να διαφέρει από «εκείνη του παρελθόντος. Ο Φουκώ υποστηρίζει πως πρόκειται για μία νέα σημαντική εξέλιξη: να εστιάζει η φιλοσοφία όχι σε σταθερά ερωτήματα αλλά σε ερωτήματα για το τι είναι χαρακτηριστικό όσον αφορά την τρέχουσα κατάσταση.

Άρα, λοιπόν, τι είναι αυτό που προέχει στην παρούσα κατάσταση; Για να απαντήσει σε αυτό το ερώτημα, ο Φουκώ αλλάζει ρότα στη συζήτηση, περνώντας από τις καντιανές θέσεις περί Διαφωτισμού στις θέσεις του Μποντλαΐρ [Charles Baudelaire] περί μοντερνισμού. Υπό μία έννοια, η αλλαγή αυτή δεν είναι παρά μία μετακίνηση σε μία νέα ορολογία –ο Διαφωτισμός γίνεται το χαρακτηριστικό γνώρισμα της μοντέρνας εποχής– αλλά και σε ένα ακόμη παράδειγμα, από αυτό της ηθικοπολιτικής προοπτικής του Καντ στον αισθητικισμό του Μποντλαΐρ. Στην πραγματικότητα όμως, η αλλαγή πλεύσης καθρεπτίζει αυτό που ο Φουκώ είδε ως κρίσιμες διαφορές μεταξύ της δικής μας κατάστασης και εκείνης του Καντ. Ο (μποντλαιρικός) μοντερνισμός μας είναι η ιστορική εξέλιξη του καντιανού Διαφωτισμού, μία εξέλιξη όμως που τον έχει μετασχηματίσει σε μεγάλο βαθμό. Αντιστοίχως, όπως ακριβώς ο Καντ (στο ‘Was ist Aufklärung?’) αναρωτιέται πόσο διαφέρει η κατάστασή του από εκείνη των προκατόχων του, έτσι και ο Φουκώ αναρωτιέται πόσο διαφρετική είναι η δική του κατάσταση από εκείνη του Καντ.

Πρώτα από όλα, δεν μπορούμε να ακολουθήσουμε το συλλο-

1. Εννοείται του Καντ. (Σ.Τ.Μ.)

γισμό του Καντ πως η κριτική του Λόγου αποκαλύπτει ουσιώδεις και καθολικές (υπερβατολογικές) αλήθειες, που θέτουν όρια στην ανθρώπινη εμπειρία και σκέψη. Σύμφωνα με την ανάγνωση του Φουκώ, ο μοντερνισμός του Μποντλαίρ αποτελεί μία σάση που ανακαλύπτει κάτι «αιώνια» ανεκτίμητο στον παρόντα χρόνο ενώ, την ίδια στιγμή, παλεύει να το μεταμορφώσει «όχι καταστρέφοντάς το αλλά συλλαμβάνοντάς μέσα του αυτό που είναι πραγματικά» (στο ίδιο, σ. 18). «Η μποντλαιρική μοντερνικότητα είναι μία άσκηση, κατά την οποία η ακραία μέριμνα προς ό,τι είναι πραγματικό εξισορροπείται με την πρακτική μιας ελευθερίας, η οποία σέβεται αυτή την πραγματικότητα και συγχρόνως τη βιάζει». Εδώ θα πρέπει να θυμηθούμε τη λεπτή ακρίβεια της αντανάκλασης της γίνιντης στιγμής του Κουρμπέ [Gustave Courbet], η οποία ταυτόχρονα μεταμορφώνεται και παραμένει ως έχει. Επιπλέον, το σύγχρονο σχέδιο της μεταμόρφωσης λειτουργεί πάνω από όλα στον εαυτό μας:

Το να είναι κανείς μοντέρνος δεν σημαίνει ότι αποδέχεται τον εαυτό του ως έναν εαυτό μέσα στη ροή των παρερχομένων στιγμών· σημαίνει ότι θεωρεί τον εαυτό του ως αντικείμενο μιας σύμπλοκης και δύσκολης επεξεργασίας... Για τον Μποντλαίρ, ο μοντέρνος άνθρωπος δεν είναι ο άνθρωπος που ξεκινά να ανακαλύψει τον εαυτό του, τα μυστικά του και την κρυμμένη αλήθεια του· είναι ο άνθρωπος που προσπαθεί να επινοήσει τον εαυτό του.

(Στο ίδιο, σ. 19)

Σαφώς, ο Φουκώ δεν αποδέχεται όλες τις πτυχές του μποντλαιρικού μοντερνισμού· επί παραδείγματι, δεν αποδέχεται τον τρόπο με τον οποίο ο Μποντλαίρ κατανοεί την αυτο-μεταμόρφωση ως αφύσικη εξεζητημένη κομψότητα ή τον ισχυρισμό του πως το μοντέρνο σχέδιο δεν μπορεί να πραγματώθει πολιτικά και κοινωνικά παρά μόνο αισθητικά. Ο Φουκώ όμως αποδέχεται ένα γενικό «πίθος» στο μοντερνισμό, το οποίο, όπως λέει, δεν συνιστά κάποιο δόγμα αλλά μία κριτική στάση

προσανατολισμό απέναντι στην ιστορική εποχή. Επιπλέον, ο προσανατολισμός αυτός, όπως και αυτός του Μποντλαίρ, αποβλέπει στο μετασχηματισμό του παρόντος εαυτού.

Τώρα, ας επιστρέψουμε στη σχέση του Φουκώ με το καντιανό φιλοσοφικό εγχείρημα. Ο Γάλλος φιλόσοφος συμμερίζεται το γενικό σκοπό του Διαφωτισμού, που είναι η κριτική, με τη διαφορά όμως ότι αντιστρέφει τους πόλους:

Πράγματι, η κριτική συνίσταται στο αναλύειν και σκέπτεσθαι στα όρια. Άλλα, αν το καντιανό ερώτημα υπήρξε το ερώτημα σχετικά με το ποια όρια έχει η γνώση, προκειμένου να αρνηθεί την υπέρβαση, νομίζω ότι το κριτικό ερώτημα σήμερα πρέπει να επιστρέψει και να γίνει ένα θετικό ερώτημα: σε ό,τι μιας έχει δοθεί ως καθολικό, αναγκαίο, υποχρεωτικό, ποια θέση καταλαμβάνει το μοναδικό, το τυχαίο και το προϊόν αυθαίρετων εξαναγκασμών;

(Στο ίδιο, σ. 24)

Το παραπάνω απόσπασμα-κλειδί μορφοποιεί την οριστική σύλληψη του εγχειρήματος του Φουκώ ως μιας φιλοσοφικής κριτικής. Κατά την καντιανή ορολογία, είναι κριτικό (εξετάζοντας τις υποθέσεις αναφορικά με το σκοπό και τα όρια της γνώσης) αλλά δεν είναι όπως το καντιανό εγχείρημα, υπερβατολογικό. Αυτό σημαίνει ότι δεν αποσκοπεί στο να ανακαλύψει τις απαραίτητες προϋποθέσεις της γνώσης, που καθορίζουν τις κατηγορίες σε ό,τι αφορά αυτό που πρέπει να βιώσουμε και να σκεφθούμε σχετικά με τον κόσμο και τον εαυτό μας. Μάλλον, π η κριτική του Φουκώ εξετάζει τους ισχυρισμούς της αναγκαιότητας, με σκοπό να τους υποσκάψει, αποδεικνύοντας πως δεν είναι παρά μόνο ιστορικές τυχαιότητες. Αναφερόμενος στο πρώιμο μεθοδολογικό του έργο, ο Φουκώ αναφέρει πως το εγχείρημά του δεν είναι «υπερβατολογικό» αλλά «γενεαλογικό» σε ό,τι αφορά το σχεδιασμό του και «αρχαιολογικό» σε ό,τι αφορά τη μέθοδο. Η μέθοδος του είναι «αρχαιολογική» –και όχι υπερβατολογική– υπό την έννοια ότι δεν

θα αναζητήσει την εξακρίβωση των καθολικών δομών κάθε γνώσης (*connaissance*) ή κάθε πιθανής ηθικής δράσης αλλά θα επιδιώξει να χειριστεί τις στιγμές του Λόγου οι οποίες αρθρώνουν αυτό που σκεπτόμαστε, λέμε και πράττουμε, ως πολλαπλότητα ιστορικών γεγονότων» (Στο ίδιο, σ. 24). Παρομοίως, το σχέδιο του Φουκώ είναι γενεαλογικό, επειδή δεν έχει σχεδιαστεί για να ανακαλύψει «εκείνο το οποίο είναι αδύνατο να πράξουμε και να γνωρίσουμε» αλλά για να αποκαλύψει «την πιθανότητα να μην είμαστε, πράττουμε ή σκεπτόμαστε πλέον αυτό που είμαστε, πράττουμε ή σκεπτόμαστε» (Στο ίδιο, σ. 25).

Άρα, κατά την καντιανή ορολογία, που καθορίζει τη σύγχρονη ιδέα της φιλοσοφίας, ο Φουκώ είναι φιλόσοφος, στο βαθμό που συμμερίζεται τον εν γένει κριτικό προσανατολισμό του φιλοσοφικού εγχειρήματος. Όμως, δεν συμμερίζεται το ενδιαφέρον του Καντ –και των περισσότερων σύγχρονων φιλοσόφων– να ανακαλύψει ένα ξεχωριστό βασίλειο για τη φιλοσοφική αλήθεια, που αίρει οποιονδήποτε περιορισμό στις απαιτούμενες προϋποθέσεις της σκέψης, της εμπειρίας και της πράξης. Δεν ενδιαφέρεται, φέρ' ειπείν, για τη φαινομενολογική διαίσθηση των ουσιών ή για τις αναγκαίες και ικανές συνθήκες που έφερε στο φως η γλωσσολογική ανάλυση. Ενδιαφέρεται κυρίως να αποκαλύψει τις δυνατότητες που η διαίσθηση και η ανάλυση ισχυρίζονται πως δεν υπάρχουν. Δεν υπάρχει κάποιος ιδιαίτερος λόγος για τον Φουκώ να αρνηθεί πως η φαινομενολογική ή γλωσσολογική ανάλυση ενδέχεται να ξεσκεπάσουν απαραίτητες και καθολικές αλήθειες. Το φιλοσοφικό του εγχείρημα είναι προσανατολισμένο όχι προς τις αλήθειες αλλά προς τα τυχαία συμβάντα, που εμφανίζονται ως αναγκαιότητες. Επιπλέον, οι μέθοδοι που χρησιμοποιεί –η αρχαιολογία και η γενεαλογία– συνιστούν, όπως έχει ήδη καταδειχθεί, μεθόδους της ιστορικής διερεύνησης, όχι της *a priori* φιλοσοφικής ανάλυσης. Με καντιανούς όρους, ο Φουκώ είναι φιλόσοφος μόνο ως προς τη γενική του προσίλωση στην κριτική, όχι ως προς την συγκεκριμένη αντίληψη του κριτικού του

εγχειρήματος, ούτε ως προς τις μεθόδους που χρησιμοποιεί.

Συνεπώς, ενδέχεται να καταλήξουμε στο συμπέρασμα πως ο Φουκώ δεν είναι φιλόσοφος με τη συμβατική έννοια του όρου – εκτός από το γεγονός πως η μετά Καντ φιλοσοφία ενέπλεξε η ίδια στους κόλπους της έναν συνεχή κριτικό έλεγχο του εγχειρήματός της. Στις περισσότερες των περιπτώσεων – από το γερμανικό ιδεαλισμό μέχρι την αναλυτική φιλοσοφία – το εγχείρημα έχει παραμείνει ευρέως καντιανό. Ο Φουκώ, όπως ο Νίτσε, ωθεί την κριτική ως τα όρια της, καθώς απορρίπτει το ιδανικό της φιλοσοφίας ως σύνολο αυτόνομων αληθειών. Αλλά εάν ο κριτικός αυτός προσανατολισμός συνεχιστεί και τελικά θριαμβεύσει, τότε ο Φουκώ θα χαιρετιστεί ως θεμελιωτής μιας νέας φιλοσοφίας. Σίγουρα, δεν θα δυσαρεστούσε καθόλου τον Φουκώ να θεωρηθεί πως η απάντηση στην ερώτηση «είναι ο Χ φιλόσοφος;» θα εξαρτηθεί από το μέλλον της ιστορίας της φιλοσοφίας.

Ανεξάρτητα από το πώς θα αποφασίσουμε να τον κατατάξουμε, χωρίς αμφιβολία ο Φουκώ αναδύθηκε μέσα από ένα φιλοσοφικό πλαίσιο και τα γραπτά του συχνά εισβάλλουν στα χωράφια της φιλοσοφίας. Με περιεκτικό τρόπο ο ίδιος σκιαγραφεί το φιλοσοφικό του πλαίσιο: «ανήκω σε εκείνη τη γενιά των μαθητών, που μπροστά τους ξανοιγόταν ένας ορίζοντας, ο οποίος παράλληλα όμως τους περιόριζε, αποτελούμενος από το μαρξισμό, τη φαινόμενολογία και τον υπαρξισμό» (RR, συνέντευξη, 174). Σε άλλο κεφάλαιο είχαμε δει την πρώιμη απογοήτευση του Φουκώ από το μαρξισμό. Οι δεσμοί του με τη φαινόμενολογία και τον υπαρξισμό ήταν αρκετά ισχυροί, μα αρκετά περίπλοκοι. Ο Φουκώ είχε σπουδάσει κοντά στον Μερλό-Ποντύ, ο οποίος, μαζί με τον Σαρτρ, υπήρξε ο σημαντικότερος θεωρητικός της φαινόμενολογίας του Χούσσερλ [Edmund Husserl] στον κύκλο των υπαρξιστών, και τον Ζαν Ιππολίτ, ουγγραφέα της σημαντικότερης υπαρξιακής ερμηνείας του χεγκελιανού έργου. Το *Eίναι και Χρόνος* του Χάιντεγκερ υπήρξε ένα πολύ σημαντικό ανάγνωσμα για το νεαρό Φουκώ,

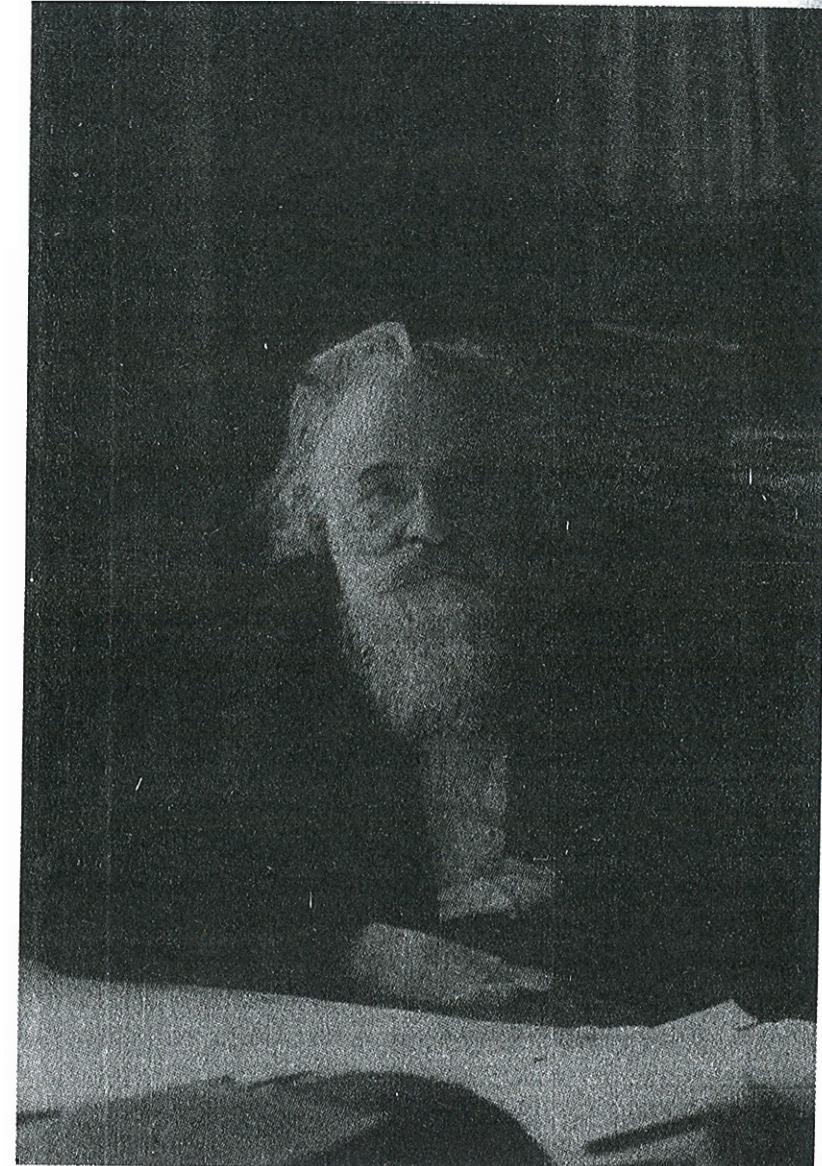
ο οποίος, όπως είδαμε στο τρίτο κεφάλαιο, είχε επιδείξει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη καϊντεγκεριανή υπαρξιακή ψυχιατρική (*Daseinanalysis*) του Λούντβιχ Μπινσβάνγκερ.

Όποια και αν ήταν η εφηβική του σχέση με την υπαρξιακή φαινομενολογία, δεν χωρεί αμφιβολία ότι μάλλον γρήγορα συνειδητοποίησε ότι οι υποκειμενικές θέσεις της φαινομενολογικής περιγραφής δεν επαρκούσαν. Άλλα ο δρόμος που ακολούθησε, μακριά από την υπαρξιακή φαινομενολογία, δεν είναι απόλυτα ξεκάθαρος. Σε γενικές γραμμές, η φαινομενολογία γνώρισε μία κάμψη τη δεκαετία του '60, οφειλόμενη στη θεαματική άνοδο αυτού που ονομάσθηκε «στρουκτουραλισμός», ένα σύνολο διαφορετικών θεωρητικών θέσεων, που περιέγραφαν τα ανθρώπινα φαινόμενα περισσότερο μέσω κρυφών ασυνείδητων δομών παρά μέσω του βιώματος, όπως έπραττε η φαινομενολογία. Υπήρχε, λόγου χάριν, η γλωσσολογία του Σωσσύρ [Ferdinand Saussure], η ψυχανάλυση του Λακάν [Jacques Lacan], η λογοτεχνική κριτική του Ρολάν Μπαρτ, η ανθρωπολογία του Κλοντ Λεβί-Στρως [Claude Levi-Strauss] και οι συγκριτικές μελέτες των δομών των αρχαίων θρησκειών του Ζορζ Ντιμεζίλ [Georges Dumézil]. Ο Φουκώ αρνιόταν πάντα πως ήταν στρουκτουραλιστής και ειρωνευόταν τη μερίδα εκείνη των τηλεοπτικών ψευτοδιανοούμενων, που ταύτιζαν το όνομά του με το κίνημα. (Σε αρκετά σημεία του έργου του *H Γέννηση της Κλινικής* είχε περιγράψει τη μέθοδό του ως 'structural' [δομική], μα σε κατοπινές εκδόσεις είχε εξαλείψει τον όρο). Καθώς ο στρουκτουραλισμός ήταν ομολογουμένως μη-ιστορική (περισσότερο συγχρονική παρά διαχρονική) προσέγγιση, δεν ήταν άτοπη η ένστασή του. Όμως, υπάρχουν εμφανείς συγγένειες μεταξύ στρουκτουραλισμού και αρχαιολογίας του Φουκώ (έδινε μεγάλη έμφαση στην επίδραση που είχε πάνω του το έργο του Ντιμεζίλ)· και παραθέτει την αδυναμία των φαινομενολογικών αναλύσεων στον τομέα της γλώσσας και του ασυνειδήτου, εν συγκρίσει με τις στρουκτουραλιστικές αναλύσεις, ως επαρκή λόγο για την παρακμή τους.

Υπήρχαν όμως και άλλοι παράγοντες, εξίσου καθοριστικοί, που απομάκρυναν τη σκέψη του Φουκώ από τη φαινομενολογία. Επί παραδείγματι, ο ίδιος επισήμανε τη σημασία που απέδιδε η αβάν γκαρντ λογοτεχνία στην αποκέντρωση του συγγραφέα και του ψυχολογικού υποκειμένου και δήλωνε πως η ανάγνωση του έργου του Νίτσε (γύρω στο 1953, που παρακινήθηκε από τον Μπατάιγ και τον Μπλανσό, πολύ πριν γίνει της μόδας ο Νίτσε στη Γαλλία) έπαιξε καταλυτικό ρόλο στη ρήξη του με την επικεντρωμένη-στο-υποκείμενο φιλοσοφία (συνέντευξη, 'Structuralism and Poststructuralism', EW II, 439). Ωστόσο, ο ποιητικός παράγοντας ήταν η επαφή του με τη γαλλική ιστορία και τη φιλοσοφία των επιστημών, κυρίως όπως τη δίδαξε ο Ζορζ Κανγκιγιέμ [Georges Canguilhem], ο οποίος υπήρξε επόπτης της διδακτορικής του θέσης για την ιστορία της τρέλας.

Σύμφωνα με τον Φουκώ, ο Κανγκιγιέμ (μαζί με τον προκάτοχό του στη Σορβόννη, Γκαστόν Μπασελάρ [Gaston Bachelard]) παρουσίασε μία ξεκάθαρη εναλλακτική απάντηση στη φαινομενολογία, δίνοντας έμφαση περισσότερο στη λογική των εννοιών παρά στο βίωμα ως κατευθύντρια δύναμη της ανθρώπινης σκέψης. Οι σπουδαστές του Κανγκιγιέμ –ο Φουκώ συμπεριλαμβάνει ρητώς τον εαυτό του μεταξύ αυτών– απέρριψαν τη «φιλοσοφία του βιώματος» της φαινομενολογικής σκοπιάς για χάρη της «φιλοσοφίας της έννοιας» του Κανγκιγιέμ. Οι ιστορίες των εννοιών του Κανγκιγιέμ υπήρξαν σημαντικά πρότυπα για τις αρχαιολογίες του Φουκώ της δεκαετίας του '60. Κάποια χρόνια μετά, σε μία εργασία του για τον Κανγκιγιέμ ('Life: Experience and Science', EW II, 465-78), ο Φουκώ σκιαγράφησε μία βιολογική σύλληψη της εμπειρίας αποσκοπώντας να αντικαταστήσει το επικεντρωμένη-στο-υποκείμενο *nécessité* (βίωμα) της φαινομενολογίας.

Όμως, τουλάχιστον για τον Φουκώ, η παράδοση του Μπασελάρ και του Κανγκιγιέμ προσέφερε περισσότερο μία μεθοδολογική εναλλακτική πρόταση στη φαινομενολογία παρά μία φιλοσοφική κριτική αυτής. Για μία τέτοιου είδους κριτική θα



9. Ο Γκαστόν Μπασελάρ.

πρέπει να στραφούμε στη μελέτη του Φουκώ για τη σύγχρονη σκέψη στο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*. Ο απώτατος σκοπός του βιβλίου είναι να κατανοήσει το αρχαιολογικό πλαίσιο (επιστήμη), που υποστηρίζει τις σύγχρονες κοινωνικές επιστήμες αλλά, καθώς ο Φουκώ πιστεύει πως το πλαίσιο αυτό κυριαρχείται από τη φιλοσοφική έννοια «άνθρωπος», συνδεδεμένη κυρίως με τον Καντ, το ζήτημα που εγείρεται περιλαμβάνει μία κριτική ιστορία της σύγχρονης φιλοσοφίας.

Από τον Ντεκάρτ και μετά, η μοντέρνα φιλοσοφία είχε ασχοληθεί με το ερώτημα κατά πόσο οι αναπαραστάσεις μας (εμπειρίες, ιδέες) περιγράφουν με ακρίβεια τον κόσμο που βρίσκεται έξω από εμάς. Ο Ντεκάρτ, για παράδειγμα, διερωτάται πώς γνωρίζουμε ότι οι ιδέες μας ανταποκρίνονται στα πράγματα που βρίσκονται όντως έξω από εμάς μέσα στο χρόνο και το χώρο. Ο Χιουμ διερωτάται πώς γνωρίζουμε ότι οι βασισμένες στους συνήθεις συνειρμούς των ιδεών εμπειρίες μας (για παράδειγμα, ο πίλιος ανατέλλει κάθε μέρα) ανταποκρίνονται σε έναν αναγκαίο δεσμό με την πραγματικότητα. Πριν τον Καντ, κανείς δεν είχε δώσει μία ευλογοφανή απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα (μολονότι υπήρχαν κάποιες πειστικές προτάσεις, από τον Χιουμ λόγου χάρη, πώς δεν χρειάζονταν απάντηση).

Με τον Καντ έχουμε μία αποφασιστική στροφή, διότι και εκείνος αναλογίζεται τη δυνατότητα της αναπαράστασης, διερευνώντας να μάθει όχι μόνο αν οι αναπαραστάσεις μας ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα αλλά πώς είναι δυνατόν να αναπαριστούμε οτιδήποτε (με ακρίβεια ή όχι). Αυτό υπήρξε αποφασιστικής σημασίας επειδή, όπως υποστηρίζει, απαντώντας στο νέο ερώτημα, άνοιγε ο δρόμος για να απαντηθεί το παλιό. Συγκεκριμένα, ο Καντ ισχυρίζεται πως αυτή ακριβώς η δυνατότητα να αναπαραστίσουμε ένα αντικείμενο απαιτούσε το αντικείμενο να αναπαρασταθεί ως υπάρχον μέσα στο χώρο και το χρόνο και ως μέρος ενός δικτύου αιτιωδών νόμων. Σύμφωνα με ένα τέτοιο επιχείρημα (ο Καντ το ονομάζει

«υπερβατολογική παραγωγή»), τα αντικείμενα της εμπειρίας μας υπάρχουν στο χώρο και το χρόνο και καθορίζονται από απαρέγκλιτους αιτιώδεις νόμους διότι, ειδάλλως, δεν θα μπορούσαν να είναι αντικείμενα της εμπειρίας μας. Από τη μία πλευρά, ως πεπερασμένα όντα, γνωρίζουμε τον κόσμο όπως τον βιώνουμε (φαινομενικός κόσμος), όχι όπως ακριβώς είναι (ο καθεαυτό κόσμος). Από την άλλη πλευρά, αυτός ακριβώς ο περιορισμός μάς επιτρέπει να έχουμε μία αντικειμενική γνώση του κόσμου.

Η καντιανή αντίληψη για τη γνώση απαιτεί μία ξεχωριστή διττή κατάσταση για τα ανθρώπινα όντα. Από τη μία, είμαστε η πηγή των απαραίτητων συνθηκών για οποιαδήποτε δυνατότητα γνώσης του κόσμου: ανήκουμε σε ένα «υπερβατολογικό» πεδίο, που αποτελεί πηγή όλης της γνώσης του «εμπειρικού πεδίου». Όμως, την ίδια στιγμή, εμείς οι ίδιοι είμαστε ανοιχτοί στη γνώση (όχι μόνο από την εμπειρία αλλά και από τις κοινωνικές επιστήμες) και κατά κάποιο τρόπο αποτελούμε αντικείμενα του εμπειρικού χώρου. Ο Φουκώ χρησιμοποιεί τον όρο «άνθρωπος» αναφερόμενος στη διττή κατάσταση των ανθρώπινων όντων (όπως το αποκαλεί «εμπειρικό-υπερβατολογικό δίπολο»). Υποστηρίζει πως, υπό το σκεπτικό αυτό, δεν υπήρχε η σύλληψη της έννοιας ανθρωπος πριν τα τέλη του 18ου αιώνα. Εξ ου και η μελοδραματική του δίλωση πως, μέχρι το 19ο αιώνα, «ο άνθρωπος δεν υπήρχε» (ΛΠ, σ. 424).

Στην ιστορία της σύγχρονης φιλοσοφίας του Φουκώ, ο άνθρωπος ανάγεται σε κεντρικό πρόβλημα ενώ η δυσκολία συνίσταται στην κατανόηση του πώς ένα ενοποιημένο ον μπορεί, την ίδια στιγμή, να είναι η υπερβατολογική πηγή της εν δυνάμει γνώσης και το αντικείμενο της γνώσης. Στο ένατο κεφάλαιο του *Oι Λέξεις και τα Πράγματα επεξεργάζεται* τις σημαντικότερες φιλοσοφικές εξελίξεις του 20ού αιώνα –κυρίως τις φαινομενολογίες των Χούσερλ, Σαρτρ και Μερλό-Ποντύ– επιχειρηματολογώντας πως καμιά τους δεν είναι ικανή να αναπτύξει μία συνεπή έννοια του ανθρώπου. Εν πάση περιπτώσει, υπάρ-

χει μία αθέμιτη αναγωγή: είτε από την εμπειρική προς την υπερβατολογική (Χούσερλ) είτε από την υπερβατολογική προς την εμπειρική (Μερλό-Ποντύ).

Στο κεφάλαιο αυτό, ο ώριμος Φουκώ προσεγγίζει περισσότερο από τα άλλα τον καθιερωμένο φιλοσοφικό λόγο με τον τρόπο του Καντ. Μπορεί να διαβαστεί εύλογα –όπως έπραξε ο γράφων– ως μία προσπάθεια να αποδείξει πως όλες οι σύγχρονες ερμηνείες της έννοιας ανθρωπος (ως «εμπειρικού-υπερβατολογικού διπόλου») είναι ασυνάρτητες. Μία τέτοια όμως ανάγνωση –ακόμη και αν μοιάζει να συμφωνεί με τις προθέσεις του Φουκώ – υποπίπτει σε οφάλμα, δεδομένου του αρχαιολογικού σχεδίου που αναπτύσσει στο *Oι Λέξεις και τα Πράγματα*. Και αυτό, διότι μεταφέρει τη συζήτηση στο επίπεδο της ιστορίας των ιδεών, στην ιστορία μιας πλειάδας στοχαστών που επιχειρούν να λύσουν ένα πρόβλημα, όχι μία αρχαιολογική έρευνα των ασύνειδων δομών, οι οποίες υπόκεινται μιας τέτοιας ιστορίας. Επιπλέον, ως ιστορία των ιδεών, το μόνο που μπορεί να μας πει είναι ότι όλοι αυτοί οι χαρισματικοί στοχαστές απέτυχαν να δώσουν λύση στο πρόβλημά τους, όχι ότι υπήρχαν ουσιαστικοί λόγοι (ενδεχομένως σε αρχαιολογικό επίπεδο) για την αποτυχία τους. Ωστόσο, εάν επανερμηνεύσουμε το εγχείρημα του Φουκώ ως καθαρά αρχαιολογική ανάλυση, τότε η προφανής ασυναρτησία της έννοιας ανθρωπος αποδεικνύει μόνο πως η σκέψη μας δεν κατευθύνεται πλέον από τη σύγχρονη επιστήμη, με αποτέλεσμα να ερχόμαστε, όπως οι αναγνώστες της κινέζικης εγκυκλοπαίδειας του Μπόρχες, αντιμέτωποι με τη «οικλόρη αδυναμία να σκεφθούμε αυτό». Σε καμία περίσταση, ο Φουκώ δεν κατέθεσε μία πειστική επιχειρηματολογία υπέρ ή κατά μιας συγκεκριμένης φιλοσοφικής θέσης. Ούτε είναι καθόλου παράξενο, στη δική του περίπτωση, αφού το να κάνει μία τέτοια υπόθεση θα απαιτούσε από τον Φουκώ να λειτουργήσει μέσα στα πλαίσια της ίδιας της σύγχρονης επιστήμης (φιλοσοφικό πλαίσιο υπό την καντιανή έννοια), αφήνοντας κατά μέρος την ιστορική απόσταση που προέτασσε η αρχαιολογική του μέθοδος. Καταλήγω, λοιπόν, ότι

ακόμη και στις πιο πρόδολες φιλοσοφικές του στιγμές, ο Φουκώ δεν συμμετέχει στις διαμάχες της σύγχρονης μετα-καντινάνς φιλοσοφίας.

Ωστόσο, υπάρχει μία ακόμη δυνατότητα, εκείνη που γούτευσε κάποιους αναγνώστες του έργου του *Oι Λέξεις και τα Πράγματα*. Ακολουθώντας τον Χάιντεγκερ, ο Φουκώ επιχειρεί να ανοίξει δρόμο σε έναν νέο τρόπο φιλοσοφικής σκέψης, ικανό να μας οδηγήσει πέρα από τη σύγχρονη επιστήμη. Υπάρχουν σαφώς χαϊντεγκεριανά στοιχεία στο *Oι Λέξεις και τα Πράγματα*. Το πιο σημαντικό είναι εκείνο της κριτικής που ασκεί στην αναπαράσταση και τη φιλοσοφία της εμπειρίας, που οποία ξεχωρίζει στη βασική θεματολογία του *Eίναι και Χρόνος* και, εάν ο Φουκώ προτείνει πως ο ίδιος ο Χάιντεγκερ δεν ξεφεύγει από την αναπαραστατική εικόνα, τούτο αποτελεί μία αναμενόμενη κίνηση στις χαϊντεγκεριανές κριτικές του δασκάλου. Υπάρχουν επίσης συλλογισμοί για τη σχέση της γλώσσας προς το είναι, οι οποίοι σίγουρα παραπέμπουν στα όψιμα έργα του Χάιντεγκερ: «Ποια σχέση υπάρχει ανάμεσα στη γλώσσα και το είναι, και άραγε η γλώσσα απευθύνεται πάντα στο είναι, τουλάχιστον εκείνην που μιλάει αλπιθινά?» (Στο ίδιο, σ. 421). Οι εναρκτήριες και οι τελικές επιθέσεις στην έννοια του «ανθρώπου», με τον υπαινιγμό πως μετακινούμαστε προς μία νέα εποχή, στην οποία ο «ουμανισμός» θα εξαλειφθεί, μοιάζουν υπολογισμένες, ώστε να θέσουν τον Φουκώ στο πλευρό του Χάιντεγκερ στην περίφημη επίθεση κατά του Σαρτρ στην *Επιστολή πάνω στον Ουμανισμό*.

Αλλά τα χαϊντεγκεριανά χαρακτηριστικά είναι αυτά που διαχωρίζουν τις *Λέξεις και τα Πράγματα* από το υπόλοιπο έργο του Φουκώ. Σε κανένα άλλο έργο τα φιλοσοφικά θέματα δεν είναι τόσο προφανή, σε κανένα άλλο έργο δεν υπάρχει τόσο μικρή σύνδεση του διαλόγου με ηθικά και πολιτικά ζητήματα, χαρακτηριστικά μιας «ιστορίας του παρόντος». Μολονότι γράφτηκε ως αρχαιολογία των κοινωνικών επιστημών, είναι εξαιρετικά δύσκολο να συνδέσουμε την ανάλυσή του με το σύ-

στημα κυριαρχίας με το οποίο, αυτές οι επιστήμες, όπως απέδειξε στο όψιμο έργο του ο Φουκώ, εμπλέκονται πολύ στενά. Η ιδέα του «ανθρώπου» μπορεί να είναι ένας αυθαίρετος περιορισμός στη σκέψη μας αλλά δεν αντιλαμβανόμαστε ότι, προγάινοντας πέρα από αυτόν, θα είναι κάτι περισσότερο από άσκηση σε επίπεδο διανοητικής ελευθερίας. Αξίζει επίσης να θυμηθούμε πως μεγάλα μέρη του *Oι Λέξεις και τα Πράγματα* δεν είναι χαϊντεγκεριανά, ειδικά ως προς την προσήλωση που επιδεικνύουν για τις λεπτομέρειες του επιστημονικού τρόπου σκέψης. Άλλα στο βαθμό που το βιβλίο είναι χαϊντεγκεριανό, καταδεικνύει πως τα υπόλοιπά του βιβλία δεν είναι.

Κεφάλαιο 7

Η τρέλα

Ήμουν αρκετά τρελός για να μελετήσω τη λογική· ήμουν αρκετά λογικός για να μελετήσω την τρέλα.

Για μας, οι έννοιες «τρελός» και «διανοπτικώς ασθενής» είναι συνώνυμες. Γνωρίζουμε περιπτώσεις ατόμων που δεν μπορούν να σταματήσουν να αισχρολογούν μπροστά σε ξένους ή που νομίζουν πως δέχονται μπνύματα από τον πλανήτη Πλούτωνα μέσω των οδοντικών τους σφραγισμάτων. Και όμως, αυτά τα άτομα δεν έχουν θεωρηθεί πάντοτε ότι υποφέρουν από κάποια ασθένεια. Θεωρήθηκαν ότι είχαν κυριεύθει από κάποιο θεό, ότι επικοινωνούσαν με το διάβολο ή απλώς ότι ήταν υπανθρώπινα ζώα. Νομίζουμε πως οι εναλλακτικές μορφές θεώρησης της τρέλας δείχνουν άγνοια, αν όχι μοχθηρία· απώλεσαν δε την πνευματική αξιοποιησία τους, αφ' ης στιγμής τα σύγχρονα πορίσματα κατέταξαν την τρέλα ως διανοπτική ασθένεια.

Οι επίσημες ιστορίες της ψυχιατρικής έχουν αναγάγει σε κάνονα αυτή την άποψη. Κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης, ο Φιλίπ Πινέλ [Philippe Pinel] διαμαρτυρήθηκε για το ότι αλυσόδεναν τους τρελούς σαν να ήταν ζώα και τίγη στο ίδρυμα εγκάθειρξης της Bicêtre, για να τους απελευθερώσει από τα δεσμά τους. Εκεί είχε να αντιμετωπίσει τον Κουτόν [Couthon], φανατικό μέλος της ρεπουμπλικανικής κυβέρνησης, που διαφωνούσε με μία τέτοια κίνηση. Ο Φου-



10. Ο Πινέλ απελευθερώνοντας τον τρελό (1876), ελαιογραφία του Tony Robert-Fleury.

κώ παραθέτει την ιστορία με μία δόση διαφαινόμενης ειρωνείας:

Γυρίζοντας στον Pinel [ο Couthon είπε]: «Ε, λοιπόν, πολίτη, μήπως είσαι και συ τρελός, που θέλεις να βγάλεις τις αλυσίδες από τέτοια ζώα;» κι ο Pinel του απαντά πάρεμα: «Πολίτη, έχω την πεποίθηση ότι αυτοί οι φρενοβλαβείς είναι έτοι δύστροποι, ακριβώς επειδή τους στερούμε τον αέρα και την ελευθερία». «Ε, καλά, κάνε ό,τι θέλεις, αλλά φοβάμαι μη γίνεις θύμα της ξιπασιάς σου». Και κει πάνω μεταφέρουν τον Couthon στην άμαξά του... ανάσαναν· κι ο μεγάλος φιλάνθρωπος ρίχτηκε αμέσως στη δουλειά.

(IT, 236)

Τέτοιες ιστορίες –αντίστοιχες υπάρχουν και για τον Σάμιουελ Τιουκ [Samuel Tuke], ιδρυτή του ασύλου των Kouakέρων (του «Ησυχαστηρίου») στην Αγγλία την ίδια σχεδόν περίοδο– περιγράφουν τους πρώές τους ως άτομα γενναία και συμπονετικά, που απέρριψαν τις προλήψεις στο όνομα μιας επιστημονικής αντιμετώπισης αυτού που η σκέψη του Διαφωτισμού όρισε ως ασθένεια. Ο Φουκώ, ωστόσο, μας λέει πως τα πράγματα δεν έχουν ακριβώς έτσι (IT, 236).

Το έργο του Τιουκ, παραδείγματος χάριν, δεν είχε κίνητρα επιστημονικά αλλά θροσκευτικά και ιθικά. Το Ησυχαστήριο ελευθέρωσε τους τρελούς από τις αλυσίδες και τη σωματική κακοποίηση και τους τοποθέτησε σε ένα γαλάνιο περιβάλλον. Σε αυτό όμως το περιβάλλον ήταν αυστηρά επιτηρούμενοι, για να μην παρεκκλίνουν από τη συμβατική συμπεριφορά. Σκοπός της θεραπείας ήταν να κάνει τον τρελό «να νιώθει υπεύθυνος για ό,τι τυχόν απάνω του θα μπορούσε να ενοχλήσει την ιθική και την κοινωνία και... να μη θεωρεί υπεύθυνο παρά τον εαυτό του» (IT, 239). Η κατάληξη ήταν να δημιουργηθεί «ένα άσυλο, όπου την ελεύθερη τρομοκρατία της τρέλας την υποκατέστησε [ο Τιουκ] με την ασφυκτική αγωνία της ενοχής» (IT, 240).

Χαρακτηριστικό παράδειγμα της θεραπευτικής αγωγής του Τιουκ ήταν τα περίφημα «tea-parties», «κοινωνικές εκδηλώσεις κατά την αγγλική συνήθεια», όπως λέει ο Φουκώ. Εδώ, οι τρελοί είναι καλεσμένοι των διευθυντών και των επιστατών του Ησυχαστηρίου και (εδώ ο Φουκώ παραθέτει τις αναφορές του Τιουκ) «συναγωνίζονται αναμεταξύ τους σε ευγένειες και σε κάθωση πρεπισμούς. Η βραδιά γενικά κυλάει μες στη μεγαλύτερη αρμονία και με εξαιρετική απόλαυση... η σκηνή αυτή γεννά την κατάπληξη αλλά και μία ιδιαίτερα συγκινητική ικανοποίηση» (IT, 242). Ο Φουκώ, παρ' όλα αυτά, έχει διαφορετική άποψη για το τι συνέβαινε: «Ο τρελός καλείται να αντικειμενοποιηθεί μπροστά στα μάτια της ορθολόγας λογικής σαν ο τέλειος ξένος, δηλαδή αυτός που η παραδοξότητά του δεν αφήνεται καν να φανεί. Η πολιτεία των ορθολόγων ανθρώπων δεν θα τον δεχτεί παρά μόνο υπό τον όρο αυτόν, και με το τίμημα αυτής της υποταγής στην ανωνυμία» (IT, 242).

Ο Φουκώ αμφισβητεί την εικόνα των Τιουκ και Πινέλ ως ανθρωπιστών, επειδή απορρίπτει την άποψή τους ότι η «ανθρωπότητα» εμπεριέχει τις αξίες της αστικής τάξης: «τώρα το άσυλο πρέπει να αναπαριστά τη συνέχεια της κοινωνικής ιθικής. Οι αξίες της οικογένειας και της εργασίας, καθώς και όλων των άλλων κοινών αποδεκτών αξιών, κυριαρχούν στο χώρο του ασύλου», για τον οποίο ο Φουκώ επιμένει πως «δεν είναι ελεύθερος χώρος έρευνας, διάγνωσης και θεραπείας· είναι ένας χώρος νομικός, όπου ο τρελός κατηγορείται, δικάζεται και καταδικάζεται» (IT, 259). Ο τρελός μπορεί να μην αλυσοδένεται αλλά είναι «φυλακισμένος σε έναν ιθικό κόσμο» (IT, 259). Υπάρχει «μια γιγάντια ιθική φυλακή», θα αναφέρει ειρωνικά ο Φουκώ, «που έχουμε συνηθίσει να αποκαλούμε, σίγουρα κατ' ευφυμισμόν, απελευθέρωση των τρελών» (IT, 267).

Ενδεχομένως να διακρίνουμε κάτι το επιτηδευμένα ψεύτικο στο σαρκασμό του Φουκώ. Εξάλλου, οι τρελοί δεν είναι κάποιοι επαναστάτες που εξεγείρονται εναντίον κάποιου κοινωνικού ή ιθικού συστήματος· σαφώς είναι ριζικά δυσλειτουρ-

γικοί για κάθε σημαντικό ανθρώπινο πλαίσιο. Αν τα «tea-parties» του Τιουκ βοηθούν στον έλεγχο ενός ψυχωσικού, που διαφορετικά θα προσπαθούσε ίσως να σκοτώσει όποιον συναντούσε στο διάβα του, τότε ποιός ο λόγος να ανησυχούμε ότι αυτά ενισχύουν την αστική ηθική;

Ο Φουκώ, έχοντας δουλέψει με τρελούς, ενδεχομένως να γνώριζε πως συνάντησης ψυχωσικός είναι απλώς ένας ψυχωσικός, και θα καλωσορίζει το δίχως άλλο μία θεραπεία που θα επέστρεψε τους παραισθητικούς φονιάδες στη συμβατική ηθική. Η οργή του στρέφεται, κυρίως, ενάντια σε εκείνη την αντίληψη περί τρέλας που δεν επιδέχεται εναλλακτικές προτάσεις στα δικά μας κριτήρια για το φυσιολογικό και που θεωρεί απαράδεκτη κάθε πίστη ή συμπειφορά που οποία αποκλίνει σημαντικά από αυτά τα κριτήρια. Κατά την αντίληψη του Φουκώ, η τρέλα ως γενικό φαινόμενο θα πρέπει να ιδωθεί ως αξιόπιστη πρόκληση στην κανονικότητα, ακόμη και αν υπάρχουν παράλογοι φόβοι, για τους οποίους η κανονικότητα θα μπορούσε να είναι ευπρόσδεκτη ανακούφιση.

Όμως η απάντηση αυτή από μέρους του Φουκώ υποθέτει πως η τρέλα ενδέχεται να είναι και κάτι άλλο εκτός από απαράδεκτη. Μπορεί όντως να είναι έτσι; Εάν δεν νομίζουμε κάτι τέτοιο, αυτό οφείλεται, όπως μας εξηγεί ο Φουκώ, στον τρόπο με τον οποίο έχει, ιστορικά, προσληφθεί από την κουλτούρα μας η τρέλα. Το βιβλίο του *H Istoria της τρέλας* αποτελεί ένα ισχυρό επιχείρημα για το συμπέρασμα αυτό.

Το βιβλίο ζεκινά με μία σύντομη μα ουσιώδη επισκόπηση της τρέλας κατά τη μεσαιωνική και αναγεννησιακή περίοδο. Υποστηρίζει πως τότε η τρέλα αντιμετωπίζόταν ως ένα αποκλειστικά ανθρώπινο φαινόμενο. Η τρέλα ήταν το αντίπαλο δέος της λογικής, υπό την έννοια όμως ενός εναλλακτικού τρόπου της ανθρώπινης ύπαρξης, δύναμης απόρριψης της. Συνεπώς, η τρέλα (ακόμη και αν είναι αποτρόπαια ή κατακριτέα) ήταν σημαντική πρόκληση για τη λογική. Θα μπορούσε να

εμπλακεί σε έναν ειρωνικό διάλογο με τη λογική (όπως στο *Eγκώμιο της Μωρίας* [*In praise of folly*] του Εράσμου) ή να αξιώσει έναν χώρο της ανθρώπινης εμπειρίας και διαίσθησης, που να αποκλείει τη λογική (όπως οι πίνακες του Μπος [*Heironymus Bosch*] ή οι τραγωδίες του Σαιζπρ>). Το ζήτημα, σε κάθε περίπτωση, είναι πως η τρέλα κατά το παρελθόν διαδραμάτιζε σημαίνοντα ρόλο στην κατανόηση των ανθρώπινων δυνατοτήτων μέσα στην κουλτούρα μας.

Η γόνιμη αυτή αντίληψη της τρέλας λίγει περίπου στα μέσα του 17ου αιώνα, ακριβώς στις απαρχές αυτού που οι Γάλλοι αποκαλούν Κλασική Εποχή. Σε αντίθεση με τις μεσαιωνικές και αναγεννησιακές αντιλήψεις, η Κλασική Εποχή αντιμετώπισε την τρέλα απλώς ως άρνηση της λογικής, της ουσιώδους αυτής ανθρώπινης ιδιότητας. Η τρέλα θεωρείτο ως παράλογο (*déraison*), βουτιά σε μία ζωώδη κατάσταση, που δεν διέθετε καμία ανθρώπινη αξία. Αντιστοίχως, υπήρχε ένας εννοιολογικός αποκλεισμός του τρελού από τον ανθρώπινο κόσμο. Έτσι, λόγου χάριν, ο Ντεκάρτ στον Πρώτο Στοχασμό αναφέρεται σε μία σειρά πιθανοτήτων που μπορούν να θέσουν σε αμφισβήτηση τις πεποιθήσεις του: οι αισθήσεις μπορεί να είναι παραπλανητικές, μπορεί ο ίδιος να ονειρεύεται, μπορεί να υπάρχει ένας παντοδύναμος διάμονας που συνεχώς τον εξαπατά. Άλλα ο Φουκώ σημειώνει (ΙΤ, 42-43), υπάρχει μία δυνατότητα στην οποία ο Ντεκάρτ οπισθοχωρεί. Αφού υποθέτει πως οι πεποιθήσεις του μπορεί να είναι αναξιόπιστες, διότι αυτός είναι σαν εκείνους που νομίζουν πως τα κεφάλια τους είναι κολοκύθες ή φτιαγμένα από γυαλί, αμέσως απορρίπτει αυτή τη δυνατότητα: «αφού αυτός είναι τρελός και δεν θα μουν και γω λιγότερο παράδοξος αν ακολουθούσα το παράδειγμά του». (Ο Φουκώ και ο Ντερριντά [Jacques Derrida] είχαν έντονη αντιπαράθεση για την ερμηνεία του συγκεκριμένου αποσπάσματος).

Εν συναρτήσει με τον εννοιολογικό αποκλεισμό, υπήρχε και ο φυσικός αποκλεισμός των τρελών, ο οποίος προκλήθηκε από

τον εγκλεισμό τους σε ιδρύματα, τα οποία τους απομόνωναν από τη φυσιολογική ζωή. Αυτό σηματοδοτήθηκε με τον πιο έντονο τρόπο με τη «Μεγάλη Εγκάθειρξη» του 1656 στη Γαλλία, όπου, σε διάστημα λίγο μόνο μηνών, περισσότερο από 1% του παρισινού πληθυσμού εξαναγκάσθηκε να ζήσει σε διάφορες πτέρυγες του Γενικού Νοσοκομείου. (Μία από αυτές τις πτέρυγες ήταν το *Salpêtrière*, ένα σύγχρονο νοσοκομείο σύμερα, όπου –τί απίστευτη ειρωνεία!– άφοσε την τελευταία του πνοή ο Φουκώ το 1984). Παρόμοιοι εγκλεισμοί, όπως σημειώνει ο Γάλλος φιλόσοφος, υπήρχαν σε όλη την Ευρώπη.

Ο εννοιολογικός και φυσικός αποκλεισμός του τρελού αντανακλά επίσης μία ηθική καταδίκη. Το ηθικό σφάλμα, ωστόσο, δεν είναι του συνηθισμένου τύπου, όπου δηλαδή κάποιο μέλος της ανθρώπινης κοινότητας παραβιάζει κάποιον από τους βασικούς κανόνες της. Περισσότερο, θα λέγαμε, η τρέλα ανταποκρίνεται σε μία ριζοσπαστική επιλογή, που απορρίπτει συλλήβδην την ανθρώπινη φύση και κοινότητα υπέρ μιας ζωής αποκλειστικά ζωώδους (μη ανθρώπινης). Κατά την αντίληψη της Κλασικής Εποχής, η ζωώδης κατάσταση του τρελού εκφράζεται με το ότι κυριαρχείται από τα πάθη του, καταλήγοντας σε ένα παραλήρημα, όπου το μη πραγματικό εκλαμβάνεται ως πραγματικό. Η ολοκληρωτική τύφλωση έρχεται ως φυσικό επακόλουθο του ξέφρενου παραληρήματος, αποκόπτοντας τον τρελό από το φως της λογικής.

Η σύγχρονη μορφή θεραπείας της τρέλας έρχεται σε κάθετη ρίξη με την αντίληψη της Κλασικής Εποχής, ρίξη που ο Φουκώ θα ονομάσει αργότερα μεταστροφή της επιστήμης ή λεκτικές πρακτικές. Οι τρελοί επιστρέφουν στην ανθρώπινη κοινότητα και δεν αντιμετωπίζονται ως ζώα εκτός ανθρώπινης κοινωνίας. Όμως, στους κόλπους της κοινότητας, οι τρελοί θεωρούνται πλέον ηθικοί παραβάτες (βεβλωτές συγκεκριμένων κοινωνικών νορμών), που θα πρέπει να αισθάνονται ένοχοι για την κατάστασή τους και θα πρέπει να αναμορφώσουν τις στάσεις και τη συμπεριφορά τους. Αντιστοίχως, ο χαρα-

κτηριοτικός σύγχρονος τρόπος θεραπείας ενός τρελού όχι μόνο τους απομονώνει αλλά τους υποβάλλει και σε ηθική θεραπεία. Ακόμη, η μετάβαση αυτή, από τον κινδεμονικό εγκλεισμό της Κλασικής Περιόδου στο σύγχρονο θεραπευτικό άσυλο, εμμένει να αρνείται την τρέλα ως ουσιώδη πρόκληση για τον άνθρωπο.

Θα μπορούσε κάποιος να αντιτείνει πως ο καθαρά ηθικός προσανατολισμός του Πινέλ και του Τιουκ τούς αποκλείει από θεμελιωτές της σύγχρονης ψυχιατρικής, π οποία είναι ομολογουμένως ηθικά αδιάφορη στην ίαση ασθενειών που δεν λογίζονται ως σφάλμα του ασθενή. Όντως όμως υπάρχει διάκριση μεταξύ αυτών των πρώτων ηθικών θεραπειών και του ιατρικού τρόπου περίθαλψης που επακολούθησε; Ο Φουκώ θα απαντήσει πως η πιο χαρακτηριστική δομή της ηθικής κυριαρχίας μέσα στο άσυλο ήταν «η αποθέωση του προσώπου του γιατρού» (IT, 259). Εμείς, πεπεισμένοι πως ο τρελός είναι απλώς «διανοπτικώς ασθενής», πιστεύουμε πως οι γιατροί θα πρέπει να έχουν τον έλεγχο της αποθεραπείας του. Ο Φουκώ όμως ισχυρίζεται πως, στο άσυλο, ο κανόνας δεν καθορίζεται τόσο από μία ιατρική, όσο από μία ηθική αυθεντιά. Οι γιατροί αποκτούν εξουσία, όχι επειδή κατέχουν τη γνώση του θεραπεύειν (αυτό γίνεται τυχαία, στην καλύτερη των περιπτώσεων) αλλά επειδή εκπροσωπούν τις ηθικές απαιτήσεις της κοινωνίας. Αυτό είναι εμφανές σήμερα στην ψυχιατρική πρακτική. Αν και αυτή φέρει τα διακριτικά της ιατρικής επιστήμης, το κλειδί της θεραπείας παραμένει η προσωπική ηθική εξουσία του θεραπευτή, που λειτουργεί ως όργανο κοινωνικών αξιών. Εξ ου, λόγου χάριν, και ο ουσιαστικός ρόλος της μεταβίβασης στην ψυχαναλυτική θεραπεία.

Η θέση του Φουκώ φαντάζει παράδοξη, μόνο εάν επιμένουμε πως η αναγνώριση της τρέλας ως διανοπτικής ασθένειας αποτελεί μία αντικειμενική επιστημονική ανακάλυψη. Η ιστορία του, ωστόσο, προτείνει πως η αναγνώριση είχε, αντιθέτως, εισαχθεί ως μέσο επικύρωσης της εξουσίας των θεραπευτών

του ασύλου, μόλις εγκαταλείφθηκε η ιδέα μιας πιθικής θεραπείας. Το γεγονός πως οι γιατροί βρέθηκαν επικεφαλής των ιδρυμάτων αρχικά, δεν είχε να κάνει με την ιατρική τους κατάρτισην. Οι προτεινόμενες από τους Τιουκ και Πινέλ πιθικές θεραπείες δεν ήταν απαραιτήτως ιατρικά θεμελιωμένες και θά μπορούσαν να εφαρμοστούν από οποιονδήποτε άνθρωπο με πιθική εξουσία. Εντούτοις, όσο προχωρούσε ο 19ος αιώνας, στον ιατρικό χώρο επικράτησε το ιδανικό μιας αντικειμενικής γνώσης, ελεύθερης από το φορτίο των αξιών, που δεν άφησε χώρο στις βαρυφορτωμένες με τις αξίες πιθικές θεραπείες. Η ιδέα μιας καθαρά διανοτικού τύπου ασθένειας εισήχθη αρχικά, για να αιτιολογηθεί η απεριόριστη εξουσία των γιατρών επί των τρελών και όχι λόγω της επιστημονικής της αλήθειας ή της θεραπευτικής επιτυχίας.

Αλλά ακόμη και αν η σύγχρονη ψυχιατρική υπολείπεται των απαιτήσεων της επιστημονικής αντικειμενικότητας, που συμβαίνει και αυτό, πάλι θα έπρεπε να αναρωτηθούμε εάν επιτρέπεται μία χωρίς νόημα διαντίραση με τον τρελό. Δεν αποτελεί π ψυχανάλυση ένα αφοπλιστικό αντεπιχείρημα, καθώς βγάζει τους ασθενείς από την απομόνωση του ασύλου και τους δίνει βίμα να ακουστούν; Ο Φουκώ συμφωνεί πως ο Φρόυντ εξάλειψε τα περισσότερα στοιχεία του ασύλου, διατηρώντας μόνο τη σχέση γιατρού-ασθενή. Άλλα, όπως είδαμε, η σχέση αυτή εδράζεται στο κέντρο της σύγχρονης αντίληψης περί κυριαρχίας επί του τρελού. Επιπλέον, σύμφωνα πάντα με τον Φουκώ, ο Φρόυντ «επέκτεινε μέσα του [στο γιατρό] τις ιδιότητες του θαυματοποιού, εξασφάλισε στην παντοδυναμία του ένα μέγεθος σχεδόν θεϊκό» (IT, 266). Στο πρόσωπο του αναλυτή, ο Φρόυντ «ξανάδωσε... όλες τις δυνάμεις... του'ασύλου» (IT, 266). Ο αναλυτής όντως ακούει τον ασθενή αλλά, σιωπηλός πίσω από τον καναπέ, έχει μετατραπεί σε «απόλυτο βλέμμα, καθαρή και πανταχού παρούσα σιωπή, δικαστής που τιμωρεί κι επιβραβεύει, με μία κρίση που δεν καταδέχεται καν να κατέβει στο επίπεδο της γλώσσας». Συνεπώς, η ψυχανάλυση «δεν ήταν κι ούτε θα είναι ικανή να ακούσει τις φωνές του πα-

ραλόγου». Σε κάποιες περιπτώσεις αποδεικνύεται αποτελεσματική μα, τελικά, «το κύριο πρόβλημα του παραλογισμού γι' αυτήν παραμένει ξένο» (IT, 267).

Αλλά αν η τρέλα είχε αποσιωπηθεί, πώς θα μπορούσε ο Φουκώ, όπως είναι ολοφάνερο ότι συμβαίνει, να είχε γοπτευθεί από τη φωνή της; Από τον ξεχωριστό τρόπο με τον οποίο εκδηλώθηκε από τα τέλη του 18ου αιώνα: «στις αναλαμπές έργων όπως του Χαΐλντερλιν, του Νερβάλ [Gérard de Nerval], του Νίτος ή του Αρτό» (IT, 267), των περίφημων φρενοβλαβών καλλιτεχνών των τελευταίων δύο αιώνων. Έχουμε ήδη επισημάνει τη σχέση που διέπει την περίπτωση των φρενοβλαβών καλλιτεχνών και του ενδιαφέροντος του Φουκώ για την αβάν γιαρντ τέχνη. Και στις δύο περιπτώσεις, η ιδέα του Φουκώ είναι πως, διερευνώντας επιστημόνως τα όρια της λογικής, θα αποκαλυφθούν αλήθειες που δεν είναι προσβάσιμες από την οδό του λόγου.

Η ιδέα αυτή αντανακλά την ένταση που διαπερνά την *Istoria της τρέλας* και που φθάνει στο απόγειό της κυρίως στην αρχή του βιβλίου και στο τέλος του. Στον πρόλογο (τον οποίο αφαιρεσε στη δεύτερη έκδοση) και στο συμπέρασμα, ο Φουκώ αναφέρει πως η ιστορία του είναι η ιστορία της «τρέλας» υπό την έννοια μιας υποκειμενικής, όχι αντικειμενικής, γενικότητας: εν ολίγοις, πως αυτός την καταγράφει, κατά κάποιο τρόπο, από την πλευρά των τρελών και όχι απλώς για να δείξει πώς οι τρελοί γίνονται αντιληπτοί από κάποιο λογικό άνθρωπο. Στην πραγματικότητα, οι εξακόσιες σελίδες μεταξύ προλόγου και επιλόγου πραγματεύονται σχεδόν αποκλειστικά την αντίληψη των λογικών ανθρώπων. Ωστόσο, δεν θα πρέπει να αφήσουμε αυτή την περίεργη ποσοτική ασυμφωνία να σκιάσει το γεγονός πως «η ίδια η τρέλα» αποτελεί το κεντρικό θέμα του βιβλίου.

Ο Φουκώ επιμένει επί του συγκεκριμένου θέματος, διότι, σε αυτή τη φάση, γράφει σε αντιπαράθεση με τον Διαφωτισμό.

Όπως οι Χορκχάιμερ [Max Horkheimer] και Αντόρον [Theodor Adorno] (στο έργο τους *H διαλεκτική του Διαφωτισμού*, που είχε δημοσιευθεί πριν από 20 χρόνια), ο Φουκώ είχε συνειδητοποιήσει πως ο ορθός λόγος που υποτίθεται πως θα μας απελευθέρωνε, είχε καταλήξει το κατεξοχήν όργανο καταδυνάστευσής μας. Ο βίαιος σαρκασμός της ρητορικής του συνιστά κατά μέτωπο επίθεση στις αξιώσεις του ορθού λόγου και η πρωτοποίηση του τρελού αποσκοπεί στη δημιουργία του αντίπαλου δέους για το καθεστώς του λόγου. Η εναλλακτική πρόταση βρίσκεται στην ανορθολογικά υπερβατική εμπειρία που βιώνει ο τρελός και που ζωντανεύει στα έργα των τρελών καλλιτεχνών.

Το πρόβλημα με μία τέτοια κίνηση συνίσταται στην ανεπάρκεια της «εμπειρίας». Ο Φουκώ αναφέρει χαρακτηριστικά στην αρχή της *Αρχαιολογίας της γνώσης* με μία δύση αυτοκριτικής: «Κατά ένα γενικό τρόπο, η *Ιστορία της τρέλας* άπειδη επερβολική και άλλωστε πολύ αινιγματική σημασία σε ό,τι υποδηλώνταν ως μία 'εμπειρία', δείχνοντας έτσι πόσο κοντά βρισκόμασταν στο να δεχτούμε ένα ανώνυμο και γενικό υποκείμενο της *ιστορίας*» (ΑΓ, 29). Η άποψη του γράφοντος –χωρίς να ισχυρίζομαι πως αυτό ακριβώς είχε κατά νου ο Φουκώ– είναι πως η ανεπάρκεια συνίσταται σε τρία επίπεδα. Πρώτον, υπάρχει η εσώτερη αλήθεια του καντιανισμού: μία εμπειρία, για να είναι εμπειρία, θα πρέπει να έχει ένα αντικείμενο, το οποίο θεωρείται μέρος του κόσμου μέσα στον οποίο το αντικείμενο γίνεται αντιληπτό με συγκεκριμένο τρόπο. Συνεπώς, δεν έχει σαφές νόημα μία εμπειρία που δεν διαποτίζεται από εννοιολογικές δομές που καθορίζουν ένα πεδίο επιχειρημάτων και ως εκ τούτου θέτουν ορθολογικούς κανόνες. Δεύτερον, η εμπειρία που υποτίθεται ότι βιώνει ένας τρελός, θα μπορούσε να είναι μία μη-ιστορική σταθερά, διαπερνώντας αμετάβλητη από περίοδο σε περίοδο, απρόσβλητη από τις δυνάμεις που μετασχηματίζουν τον ανθρώπινο κόσμο. Η αυστηρή ιστορική αντίληψη του Φουκώ δεν αφίνει χώρο για αυτόνομες εμπειρίες. Τέλος, ακόμη και αν, σε αντίθεση με τα δύο πρώτα σημεία, μία

τέτοια εμπειρία είναι δυνατή, π οι ισοσπαστικά άμορφη, απλώς παραβατική φύση της την καθιστά εξ ολοκλήρου ανεπαρκή ως βάση συγκεκριμένων πολιτικών ενεργειών, που χρειάζονται για την αποτελεσματική αντίσταση στα συστήματα κυριαρχίας. Η επίτευξη ενός σχεδίου απαιτεί συγκεκριμένο πρόγραμμα, που δεν μπορεί να στηριχθεί στα μη δομημένα ξεσπάσματα της τρέλας. Η επανάσταση απαιτεί ελεγχόμενο αποδομητικό έργο και όχι τυχαία πυροτεχνήματα.

Ο Φουκώ ίσως να μην είχε ποτέ απελευθερωθεί από τη γοντεία της ανορθολογικής εμπειρίας. Άλλα, τελικά, συνειδητοποίησε πως αυτή δεν πήταν μία αξιόλογη εναλλακτική πρόταση στον ορθολογισμό του Διαφωτισμού. Αυτό γίνεται εμφανές στην απόρριψη του «εκβιασμού του Διαφωτισμού» (*Ti είναι ο Διαφωτισμός;* σ. 20), τον οποίο αντιλαμβάνεται ως επιμονή ότι «κάποιος πρέπει να αποφασίσει εάν είναι υπέρ ή κατά του Διαφωτισμού». Τώρα αντιλαμβάνεται πως «ο Διαφωτισμός είναι ένα σύνολο πολιτικών, οικονομικών, κοινωνικών, θεσμικών και πολιτισμικών γεγονότων, από τα οποία ακόμη εξαρτιόμαστε σε μεγάλο βαθμό» και πως, ως εκ τούτου, «ουνιστά ένα προνομιούχο πεδίο για ανάλυση» (Στο ίδιο, σ. 20). Υπό αυτό το πρίσμα, ο Διαφωτισμός είναι σαν τον αέρα που αναπνέουμε – ένα αυθεντικό κομμάτι της ύπαρξής μας, το οποίο είναι πολύ κοντά στο να καταστεί αντικείμενο της επιλογής μας, είτε είμαστε υπέρ είτε είμαστε κατά. Μπορούμε και πρέπει, αντιθέτως, να εμπλακούμε μαζί του διαμέσου «μιας σειράς ιστορικών ερευνών, οι οποίες πρέπει να είναι όσο το δυνατόν ακριβέστερες» (στο ίδιο, σ. 21). Ο λόγος είναι μέρος αυτού που είμαστε, μολονότι απαιτεί αδιάλειπτη ανάλυση και προσαρμογή. Δεν έχει νόημα η ολική αμφισβήτηση της λογικής, που συνέλαβε ο Φουκώ στο *Η Ιστορία της τρέλας*.

Η ρομαντική «φωνή» του τρελού μπορεί ακόμη να διαδραματίσει ρόλο σε ό,τι αφορά την ενασχόλησή μας με τη λογική, αλλά μόνο ως ένας γενικός υπενθυμιστής πως δεν θα πρέπει ποτέ να είμαστε πλήρως ικανοποιημένοι από την τρέχουσα εκδί-

πλωση της ορθολογικότητας. Όπως η έννοια της αλήθειας λειτουργεί ως προειδοποίηση πως, ακόμη και αποφάνσεις που δικαιολογούσαμε πλήρως, μπορεί να αποδειχθούν λανθασμένες, κατ' αυτό τον τρόπο η ίδεα της τρέλας λειτουργεί ως προειδοποίηση πως ό,τι τώρα θεωρούμε λογικό ενδέχεται μία πημέρα να αποδειχθεί παράλογο. Για τον όψιμο Φουκώ, η γενική αυτή προειδοποίηση δεν είχε ιδιαίτερη αξία σε ό,τι αφορά την πάλη μας με το λόγο, τον οποίο ο Διαφωτισμός έχει καταστήσει μέρος της ιστορικής μας μοίρας.

Στο δοκίμιο για τον Κανγκιγιέμ, το οποίο αναφέρθηκε στο τελευταίο κεφάλαιο, ο Φουκώ ανέπτυξε μία νέα έννοια, που περιγράφει μία ιδιαίτερότητα, η οποία απουσιάζει από την εμπειρία ενός τρελού. Πρόκειται για τον όρο «σφάλμα», νοούμενο ως ιδιαίτερη απόκλιση από τις νόρμες του επιστημονικού μας περιβάλλοντός. Μολονότι τα σφάλματα έχουν, κατά κανόνα, θεωρηθεί απλώς ως αρνητικά – ως αποτυχία να φθάσουμε στην αλήθεια – ο Φουκώ σημειώνει πως αυτό συμβαίνει μόνο ως προς έναν ιδιαίτερο τρόπο αντίληψης της πραγματικότητας. Από μία ευρύτερη προοπτική, ό,τι είναι σφάλμα σε ένα πλαίσιο γνώσης ενδέχεται να αποδειχθεί η σπερματική αλήθεια για τη δημιουργία ενός νέου πλαισίου γνώσης. Επί παραδείγματι, η θεωρία του Κοπέρνικου πως η Γη κινείται γύρω από τον Ήλιο είναι τελείως εσφαλμένη, σύμφωνα με την αριστοτελική και πτολεμαϊκή αστρονομία. Παρ' όλα αυτά αποτέλεσε τη βάση της νέας αστρονομίας του 17ου αιώνα. Υπό την έννοια αυτή, η γνώση πρέπει να γίνεται αντιληπτή ως μία μορφή σφάλματος.

Η ιδέα της γνώσης-ως-σφάλματος αποτελεί ένα ιδιαίτερο και λειτουργικό ισοδύναμο για την πρώιμη ενασχόληση του Φουκώ με τις παραβατικές εμπειρίες των τρελών (και πιο γενικά με την αβάν γκαρντ τέχνη). Το σφάλμα είναι μία μορφή παραβατικότητας, καταπάτησης των ορίων που έχει θέσει το εννοιολογικό μας περιβάλλον. Πρόκειται για τοπική και γνίνη εκδοχή του κοσμικού πυροτεχνήματος της τρέλας. Άλλα ό,τι στε-

ρείται το σφάλμα σε μεταφυσικό δράμα αντισταθμίζεται από την ιστορική του αποτελεσματικότητα. Ακριβώς επειδή αντιπροσωπεύει περισσότερο μία συγκεκριμένη παρέκκλιση από συγκεκριμένους κανόνες παρά μία άναρχη εξέγερση κατά της ιδέας της των κανόνων, το σφάλμα επιφέρει μία πρακτική αλλαγή στον κόσμο που ζούμε, και όχι μία αισθητικού είδους διαφυγή από αυτόν. Τέλος, ο Φουκώ υποτιμά την έκσταση της τρέλας προς όφελος της ειρωνικής ικανοποίησης του (δημιουργικού) σφάλματος.

Κεφάλαιο 8

Έγκλημα και τιμωρία

Η εξουσία των τιμωρείν ουσιαστικά δεν διαφέρει από εκείνη του θεραπεύειν και των μορφώνειν.

Στις 5 Ιανουαρίου του 1757, ο 42χρονος Ρομπέρ Νταμιέν [Robert Damiens], απόστρατος του γαλλικού στρατού, όρμπος με ένα μαχαίρι κατά του Λουδοβίκου ΙΕ' καταφέροντάς του ένα ελαφρύ πλήγμα. Παραδόθηκε δίχως να προβάλει αντίσταση και ισχυρίστηκε πως η μόνη του πρόθεση ήταν να φοβίσει, και όχι να σκοτώσει, το βασιλιά. Ωστόσο, κρίθηκε ένοχος για βασιλοκτονία (για την ακρίβεια πατροκτονία, καθώς ο βασιλιάς ήταν πατέρας του έθνους) και εκτελέστηκε σε διάστημα λιγότερο των δύο μηνών. Η εκτελεση ήταν δημόσια, μπροστά σε ένα ανυπόμονο πλήθος, και εκπληκτικά βάρβαρη. Ο Φουκώ ανοίγει το *Επιτήρηση και Τιμωρία* παραθέτοντας ανατριχιαστικές λεπτομέρειες, που συνέλεξε από αναφορές διαφόρων αυτοπτών μαρτύρων, για το πώς ο Νταμιέν ξεκοιλιάστηκε και διαμελίστηκε. Δίχως να πάψει να σχολιάζει το ανατριχιαστικό αυτό κείμενο, αυθαίρετα μεταφέρεται σε ένα άλλο ντοκουμέντο του 1837, ογδόντα χρόνια μετά, όπου αναφέρεται στον Κανονισμό που είχε συνταχθεί για ένα σωφρονιστικό κατάστημα ανπλίκων στο Παρίσι: «Οι κρατούμενοι θα σπικώνονται στις έξι το πρωί το χειμώνα και στις πέντε το καλοκαίρι. Σε όλες τις εποχές του έτους, η δουλειά θα διαρκεί εννιά ώρες την πρέμρα. Δύο ώρες θα είναι αφιερωμένες στη διδασκαλία. Η εργασία και η πρέμρα ολόκληρη θα σταματούν στις εννιά η ώρα το χει-

μώνα και στις οκτώ το καλοκαίρι» (ΕΤ, σ. 14). Αφού παρέθεσε τα παραπάνω και έντεκα ακόμη παρόμοιους κανόνες, ο Φουκώ εν τέλει αποτολμά να σχολιάσει: «Έχουμε λοιπόν εδώ μία δημόσια εκτέλεση και ένα πρόγραμμα απασχόλησης» (ΕΤ, σ. 16).

Δύο παραδείγματα σωφρονιστικής τακτικής: η πρώτη εντοπίζεται αρκετά αργά μέσα στον Διαφωτισμό και έτσι δεν πήγειρε έντονη κριτική, ωστόσο καθόρισε την τιμωρία των εγκληματών ανά την Ευρώπη μέχρι τα μέσα του 18ου αιώνα· η δεύτερη συνίσταται στο νέο «εξευγενισμένο» τρόπο σωφρονισμού, προϊόν, όπως μάλλον φαίνεται, μιας πιο πολιτισμένης, πιο ανθρώπινης προσέγγισης της τιμωρίας. Σύμφωνα με τον Φουκώ, η δεύτερη περίπτωση οδήγησε στο σύγχρονο μελανό σύστημα «πειθαρχίας» (ή επιτήρησης), όπως την ονομάζει.

Είναι η νέα αντίληψη –χοντρικά, το να φυλακίζουν αντί να βασανίζουν– μία πεφωτισμένη, προοδευτική εξέλιξη επί του θέματος, όπως θεωρείται πως είναι; Ο Φουκώ διατηρεί τις αμφιβολίες του, λέγοντας πως το θέμα ήταν «όχι ελαφρότερη ποινή, αλλά ορθότερη ποινή» (ΕΤ, σ. 109).

Ξεκινά σκιαγραφώντας τις διαφορές που χωρίζουν τις νεωτερικές από τις προνεωτερικές προσεγγίσεις. Θα διακρίνει τέσσερις ουσιαστικές μεταβολές:

1. Η τιμωρία δεν αποτελεί πλέον δημόσιο θέαμα, μία θεατρική επίδειξη της ανίκπτης *force majeure* (ανώτερης βίας) του πυγεμόνα αλλά μία διακριτική, σχεδόν μία αμήκαντη εφαρμογή των περιορισμών που απαιτούνται για τη διασφάλιση της δημόσιας τάξης.
2. Αυτός που τιμωρείται είναι ο εγκληματίας και όχι το έγκλημα· το ενδιαφέρον του νόμου στρέφεται όχι τόσο σε ό,τι έχουν κάνει οι εγκληματίες, όσο σε ό,τι τους οδήγησε να το κάνουν (περιβάλλον, κληρονομικότητα, γονεϊκές ενέργειες).

3. Εκείνοι που καθορίζουν την ακριβή φύση και διάρκεια της τιμωρίας δεν είναι πλέον οι δικαστές, οι οποίοι επιβάλλουν ποινές σύμφωνα πάντα με τους νόμους, αλλά οι «ειδήμονες» (ψυχίατροι, κοινωνικοί επιστήμονες, επιτροπές υπεύθυνες για αποφυλακίσεις ή χορηγήσεις αδειών στις φυλακές), που αποφασίζουν πώς θα θέσουν σε εφαρμογή τις αριστερές δικαστικές αποφάσεις.
4. Ο ομολογημένος σκοπός της τιμωρίας δεν είναι πλέον η ανταπόδοση (είτε για να αποθαρρύνει άλλους είτε προς χάριν του δικαίου απλώς) αλλά η αναμόρφωση και η επανένταξη του εγκληματία.

Ο Φουκώ δεν αρνείται πως το να μνη ξεκοιλιάζονται πλέον οι εγκληματίες αποτελεί στοιχείο προόδου. Άλλα ο σκοτεινότερα πλευρά του «πιο εξευγενισμένου» τρόπου δεν είναι άλλη από την τάση που έχει για καθολικό έλεγχο. Σε πρώτο επίπεδο, αυτό σηματοδοτήθηκε με το πέρασμα από τη βάρβαρη, αλλά όχι θεσμοθετημένη και σαφώς προσδιορισμένη, φυσική τιμωρία στο λιγότερο επώδυνο αλλά περισσότερο παρεισφρετικό ψυχολογικό έλεγχο. Η προνεωτερική τιμωρία ασελγεί βίαια στο σώμα του εγκληματία και ικανοποιείται σε αντίποινα μέσω του πόνου· η νεωτερική τιμωρία απαιτεί έναν εσωτερικό μετασχηματισμό, μία μεταστροφή της καρδιάς προς μία νέα μορφή ζωής. Άλλα αυτός ο σύγχρονος έλεγχος της ψυχής αποτελεί ένα ακόμη πιο ικανό και διαβρωτικό μέσο χειραγώησης του σώματος, καθώς το γεγονός ότι αποσκοπεί να αλλάξει ψυχολογικές συμπεριφορές και προδιαθέσεις, τούτο σημαίνει έλεγχο της σωματικής συμπεριφοράς. Όπως το θέτει ο Φουκώ, αναφορικά με τη νεωτερική εποχή, «η ψυχή είναι η φυλακή του σώματος» (ΕΤ, σ. 43).

Η πιο σημαντική θέση του έργου του *Επιτήρηση και Τιμωρία* είναι πως οι πειθαρχικές τεχνικές, που εισήχθησαν για εγκληματικές φύσεις, καθίστανται το πρότυπο για άλλους τόπους έλεγχου (σχολεία, νοσοκομεία, εργοστάσια κ.α.), και κατά συνέπεια η πειθαρχία του εγκλεισμού διαποτίζει όλη τη σύγχρο-

νη κοινωνία. Ζούμε, λέει ο Φουκώ, σε ένα «αρχιπέλαγος των φυλακών» (ΕΤ, σ. 395).

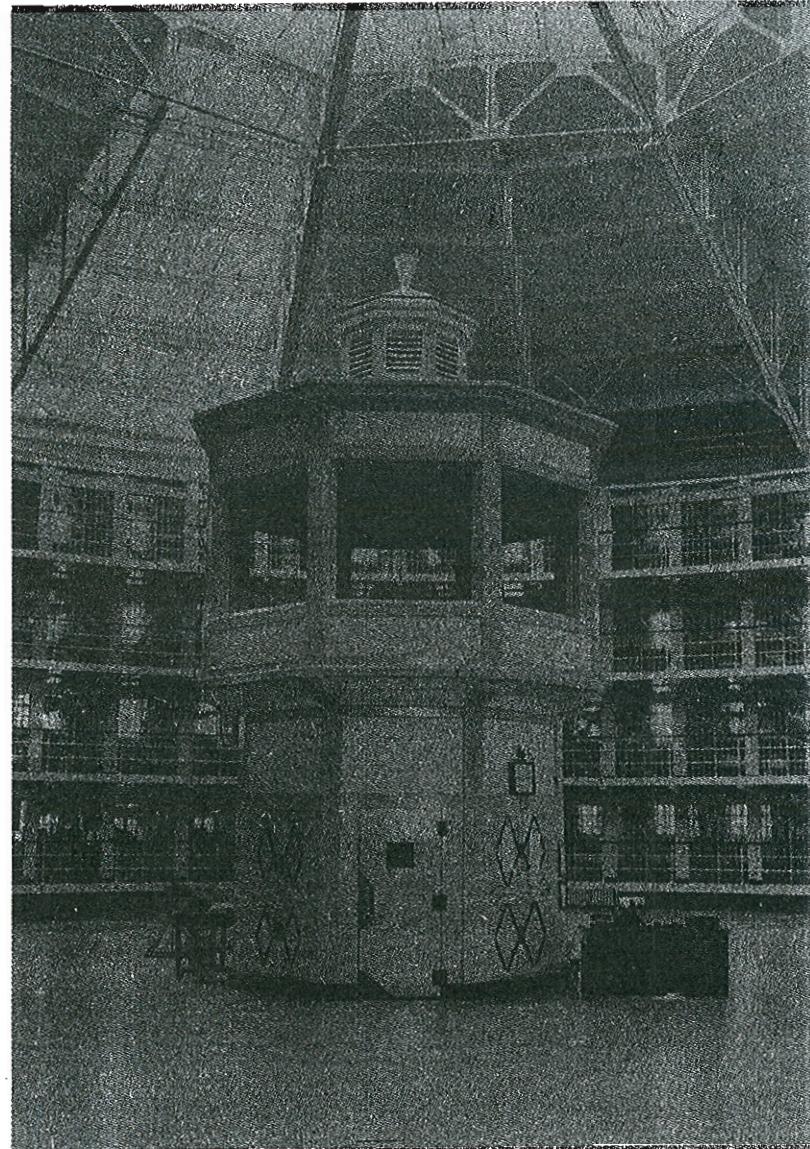
Έτσι, λόγου χάριν, τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του νεωτερικού σωφρονιστικού έλεγχου είναι εμφανή στη νέα μορφή στρατιωτικής εκπαίδευσης, την εκπαίδευση που αποσκοπεί να καταστήσει συνηθισμένους ανθρώπους πρόθυμους και ικανούς να σκοτώνουν τον εχθρό. Η προνεωτερική εκπαίδευση είχε επικεντρωθεί στο να εντοπίσει το κατάλληλο υλικό για να ξεκινήσει: άνδρες με καλή φυσική αντοχή, δύναμη, έμφυτη ανδρεία κ.λπ., τους οποίους έπειτα κινητοποιούσε κατά έναν γενικό τρόπο μέσω της περιφάνιας και του φόβου. Οι σύγχρονοι στρατιώτες, όμως, αποτελούν προϊόν μιας έντονης και ειδικής εκπαίδευσης, ακόμη και αν δεν είναι αρχικώς ιδιαίτερα ικανοί. Η εκπαίδευση σε κάνει στρατιώτη. Δεν είναι θέμα κάποιας φυσικής προδιάθεσης, όπως συμβαίνει στην περίπτωση ενός μοντέλου ή ηθοποιού· το θέμα δεν είναι να φαίνεσαι αλλά να είσαι πραγματικά στρατιώτης – γεγονός που απαιτεί συστηματική εξάσκηση.

Η πειθαρχική εκπαίδευση προέχει, διότι επιχειρείται όχι με άμεσο έλεγχο του σώματος στο σύνολό του αλλά με λεπτομερή έλεγχο συγκεκριμένων σημείων του σώματος. Για να εκπαιδεύσουμε έναν στρατιώτη πώς να φροντίζει το όπλο του και να ρίχνει με αυτό, σπάμε τη διαδικασία σε μία διευθετημένη πορεία συγκεκριμένων βημάτων. Το θέμα δεν είναι να τους δείξεις το πώς γίνεται συνολικά και μετά να τους πεις «Κάν’ το όπως σου έδειξα». Το βάρος δεν πέφτει αποκλειστικά και μόνο στα αποτελέσματα που πρέπει να επιτευχθούν, για να δούμε, με τον έναν ή άλλο τρόπο, το στρατιώτη να εκτελεί οποιαδήποτε επιθυμία μας. Το θέμα είναι κυρίως να επιτύχουμε τα αποτελέσματα μέσω ενός συγκεκριμένου συνόλου διαδικασιών. Δεν σε θέλουμε απλώς να πυροβολείς κατά του εχθρού· θέλουμε να κρατάς το όπλο κατ’ αυτό τον τρόπο ακριβώς, να κάνεις επ’ ώμου κατ’ αυτό τον τρόπο, να ρυθμίζεις το κλισιοσκόπιο κατά αυτό τον τρόπο, να τραβάς σκανδάλη κατ’

αυτό τον τρόπο. Εν ολίγοις, πρόκειται για μικρο-διαχείριση. Ο Φουκώ συγκεφαλαιώνει τη μοντέρνα προσέγγιση της πειθαρχίας, λέγοντας πως αυτή αποσκοπεί στην παραγωγή «πειθάνιων σωμάτων»: σώματα «όχι απλώς για να εκτελούν αυτό που επιθυμούμε αλλά και για να ενεργούν με τον τρόπο που επιθυμούμε» (ΕΤ, σ. 184, δική μας μετάφραση).

Πειθάνια σώματα παράγονται μέσω τριών χαρακτηριστικά σύγχρονων τρόπων. Η *ιεραρχική επιτήρηση* εδράζεται στο αυταπόδεικτο γεγονός πως δεν μπορούμε να ελέγχουμε αυτό που κάνουν οι άνθρωποι με το να τους επιτηρούμε. Κλασικό παράδειγμα τα παραπροπτήρια κατά μήκος των τειχών μιας πόλης. Η σύγχρονη εξουσία ανύψωσε την τεχνική σε άλλο επίπεδο. Παλαιότερα, η αρχιτεκτονική αποτελούσε έκφραση του προνομιούχου *status* δύσων πλευρών την εξουσία, είτε για να προβάλουν τη μεγαλοπρέπειά τους («πολυτέλεια των ανακτώρων») είτε για να αποκτήσουν πλεονεκτική θέση έναντι των υπικόων τους και των εχθρών τους («γεωμετρία των οχυρών») (ΕΤ, σ. 229). Όμως η σύγχρονη αρχιτεκτονική κατασκευάζει δομές που ικανοποιούν τις λειτουργικές ανάγκες των καθημερινών ανθρώπων και την ίδια στιγμή «καθιστά ορατούς όσους είναι μέσα». Έτοι, φέρ' ειπείν, τα αμφιθέατρα με τις κλιμακωτές σειρές καθισμάτων ή οι ευπλιες αίθουσες με τα μεγάλα παράθυρα και τους ευρύχωρους διαδρόμους δεν διευκολύνουν μόνο τη διδασκαλία αλλά και τους καθηγητές, που είναι σε θέση να παρακολουθούν τις κινήσεις των μαθητών τους. Παρόμοιες τεχνικές παραπρούμε σε θαλάμους νοσοκομείων, σε στρατιωτικά καταλύματα και εργοστάσια, όλα παραδείγματα μιας «αρχιτεκτονικής που θα συντελέσει στη μεταμόρφωση των ατόμων: επιδρώντας σε εκείνους που στεγάζει, ελέγχοντας τη συμπεριφορά τους,... επιτρέποντας τη γνώση της προσωπικότητας τους, αναμορφώνοντάς τους» (ΕΤ, σ. 229).

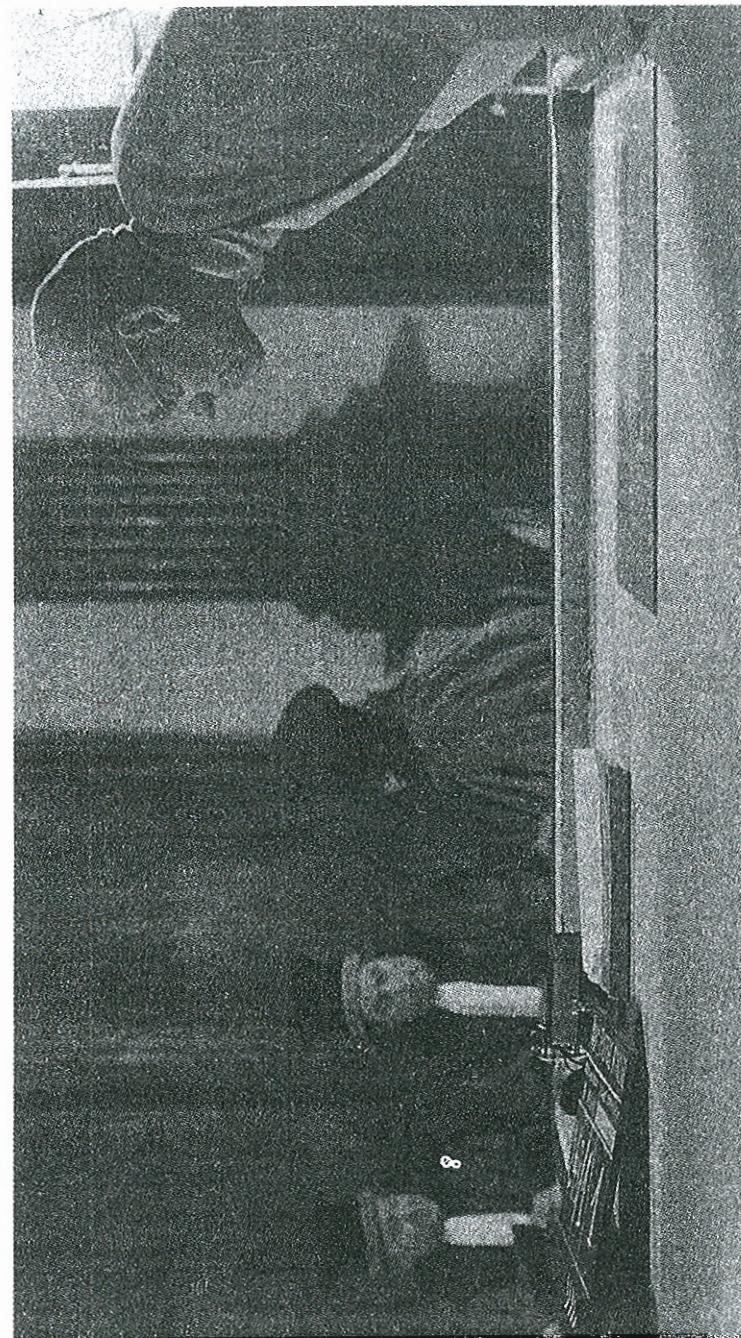
Για τον Φουκώ, η ιδανική αρχιτεκτονική μορφή της σύγχρονης πειθαρχικής εξουσίας είναι το Πανοπτικό του Τζέρεμι Μπένθαμ [Jeremy Bentham], μία πρόταση για τη μεγιστοποίηση του



11. «Πανοπτικό» σχέδιο φυλακής, Αναμορφωτήριο της πολιτείας του Ιλλινόις, 1954.

ελέγχου των φυλακισμένων με το ελάχιστο προσωπικό. Παρότι φυλακές σαν το Πανοπτικό δεν είχαν κτιστεί μέχρι τον 20^ο αιώνα, η βασική αρχή στην οποία αυτό στηρίχτηκε είχε αρχίσει να διαποτίζει τη σύγχρονη κοινωνία. Στο Πανοπτικό κάθε τρόφιμος έχει το δικό του κελί, ξεχωριστό και μη ορατό από τους άλλους. Επιπλέον, τα κελιά ήταν διευθετημένα σε μία κυκλική διάταξη γύρω από έναν κεντρικό πύργο, από όπου ο επόπτης ήλεγχε ανά πάσα στιγμή τα κελιά. Το αξίωμα του ελέγχου δεν είναι το ίδιο το γεγονός αλλά η δυνατότητα ταρακολούθησης. Ο επόπτης, στην πραγματικότητα, θα κοιτάζει σε ένα δεδομένο κελί μόνο περιστασιακά. Άλλα οι τρόφιμοι δεν είναι σε θέση να γνωρίζουν ποια χρονική στιγμή θα επιτηρηθεί το δικό τους κελί και θα πρέπει έτοι να υποθέτουν πως επιτηρούνται συνεχώς. Το αποτέλεσμα είναι να «υποβάλλει στον κρατούμενο μία συνειδητή και μόνιμη, σε βάρος του, κατάσταση ορατότητας, που εξασφαλίζει την αυτόματη λειτουργία της εξουσίας» (ΕΤ, σ. 266).

Ένα δεύτερο χαρακτηριστικό στοιχείο του σύγχρονου πειθαρχικού ελέγχου είναι η *κανονιστική κύρωση*. Τα άτομα δεν κρίνονται με το εγγενές κριτήριο της ορθότητας ή του εσφαλμένου των πράξεών τους αλλά σε συνάρτηση με τη θέση που τους κατατάσσουν οι πράξεις τους, συγκριτικά με άλλες περιπτώσεις, σε έναν ταξινομικό ιπίνακα. Τα παιδιά δεν πρέπει απλώς να μάθουν να διαβάζουν αλλά θα πρέπει να είναι μέσα στο ανώτερο 50% της τάξης τους στην ανάγνωση. Ένα εστιατόριο δεν θα πρέπει να σερβίρει απλώς καλό φαγητό αλλά θα πρέπει να είναι μέσα στα δέκα καλύτερα εστιατόρια της πόλης. Η ιδέα της *κανονικοποίησης* έχει εμποτίσει την κοινωνία μας. Σε επίσημο επίπεδο, θέτουμε εθνικά στάνταρ σε ό,τι αφορά τα εκπαιδευτικά προγράμματα, την ιατρική περίθαλψη, τη βιομηχανική διαδικασία και παραγωγή. Σε κατώτατο επίπεδο, μπορεί να έχουμε εμμονή με λίστες ταξινόμησης των πάντων, από τα τουριστικά μέρη μέχρι το σωματικό μας βάρος και τα επίπεδα της ερωτικής μας δραστηριότητας.



12. Ο Φουκώ με τους ηθοποιούς, στα γυρίσματα του Εγώ, ο Πέτρος Ρήβιέρ.

Η κανονιστική κύρωση αποτελεί ένα ιδιαιτέρως διεισδυτικό μέσο πειθαναγκασμού. Δεν υπάρχει τρόπος διαφυγής, διότι, για οποιοδήποτε επίπεδο επιτυχίας, η κλίμακα δείχνει πως υπάρχει πάντα ένα υψηλότερο επίπεδο. Επιπλέον, οι νόρμες καθορίζουν κάποιους τρόπους συμπεριφοράς ως «αφύσικους», τοπιθετώντας τους πέρα από ό,τι είναι κοινωνικώς (ή ακόμα ανθρωπίνως) αποδεκτό, ακόμη και αν απέχουν πολύ από τις κατάφωρες παραβάσεις, που απαιτούσαν την άσκηση σκληρής βίας από την προνεωτερική εξουσία. Η απειλή του να κριθούμε ως αφύσικοι μας περιορίζει σε κάθε μας κίνηση.

Τέλος, η εξέταση συνδυάζει την ιεραρχική επιτήρηση με την κανονιστική κύρωση. Πρόκειται, όπως λέει ο Φουκώ, «για μία κανονιστική επιστασία... [που] εμφυτεύει στα άτομα μιαν ορατότητα που επιτρέπει το διαφορισμό τους και την τιμωρία τους». Η εξέταση αποτελεί πρωταρχικό τόπο της σύγχρονης εξουσίας/γνώσης, καθώς συνδυάζει σε ένα ενοποιημένο όλον «την επίδειξη της ισχύος και την ανεύρεση της αλήθειας» (ΕΤ, σ. 245). Επιτυγχάνει (η εξέταση) και τα δύο, αφ' ενός αποσπά την αλήθεια από εκείνους (αρρώστους, μαθητές, υποψηφίους για δουλειά) που υποβάλλονται σε αυτήν, αφ' ετέρου, μέσω των κανόνων που επιβάλλει, ελέγχει τη συμπεριφορά τους.

Η εξέταση, εξάλλου, αποκαλύπτει τη νέα θέση του ατόμου στο σύγχρονο τρόπο συσχετισμού της εξουσίας με τη γνώση. Τοπιθετεί τα άτομα σε ένα «πεδίο καταγραφής» (ΕΤ, σ. 249). Τα αποτελέσματα της εξέτασης καταγράφονται σε φακέλους, οι οποίοι παρέχουν λεπτομερείς πληροφορίες για τα εξεταζόμενα άτομα και επιτρέπουν στα συστήματα εξουσίας να ελέγχουν τα άτομα αυτά (παραδείγματος χάριν, απουσιολόγια μαθητών στα σχολεία, αρχείο ασθενών στα νοσοκομεία). Με αυτά τα αρχεία, εκείνοι που ασκούν έλεγχο μπορούν να σχηματίσουν κατηγορίες, ταξινομήσεις και νόρμες, τα οποία, με τη σειρά τους αποτελούν εναλλακτικά μία βάση για γνώση. Η εξέταση μετατρέπει το άτομο σε «περίπτωση» – και με τις δύο έννοιες του όρου: ενός επιστημονικού παραδείγματος και ενός αντικειμέ-

νου φροντίδας (και, βέβαια, για τον Φουκώ, η φροντίδα συνεπάγεται έλεγχο). Η διαδικασία αυτή αντιστρέφει επίοντς το δίπολο του ορατού. Κατά την προνεωτερική περίοδο, η άσκηση της εξουσίας πάταν τυπικά αρκετά ορατή (στρατιωτική παρουσία σε πόλεις, δημόσιες εκτελέσεις) ενώ εκείνοι που αποτελούσαν αντικείμενο γνώσης παρέμεναν στη σκιά. Άλλα στην νεωτερική εποχή η άσκηση της εξουσίας είναι τυπικά αόρατη, όμως ο έλεγχος πάνω στα αντικείμενα της εξουσίας επιτυγχάνεται με το να καθίστανται αυτά έντονα ορατά. Και η ψυστηματική ορατότητα τώρα ανήκει σε εκείνους (εγκληματίες, ψυχασθενείς) των οποίων οι φουσκωμένοι φάκελοι διατηρούνται και εξετάζονται εξονυχιστικά από στρατιές ανώνυμων και αόρατων υπαλλήλων.

Από μία άποψη, το *Επιτήρηση και Τιμωρία* είναι για τους φυλακισμένους ό,τι και *Η Ιστορία της τρέλας* για τους τρελούς. Αναλύει την υποκριτική από μέρους μας ανθρωπιστική μετακείριση περιθωριοποιημένων ομάδων και αποδεικνύει πως κάθε θεραπεία ενέχει τη δική της μορφή εξουσίας. Εν αντιθέσει προς το βιβλίο της τρέλας, η ανάλυση εστιάζει περισσότερο στις αιτιώδεις ρίζες των θεσμικών δομών και λιγότερο στα συστήματα σκέψης: είναι, τρόπον τινά, περισσότερο γενεαλογική ανάλυση παρά αρχαιολογική. Η διαφορά έγκειται, ωστόσο, μόνο στο επίπεδο της έμφασης, καθώς, όπως έχει ήδη καταδειχθεί, η γενεαλογία του *Επιτήρηση και Τιμωρία* βασίζεται στην αρχαιολογία της σκέψης αναφορικά με τη φυλακή ενώ *Η Ιστορία της τρέλας* έχει ως κεντρικό θέμα τις θεσμικές επιπτώσεις των δικών μας αντιλήψεων για την τρέλα.

Αντίθετα από το προπούμενο βιβλίο του, αυτό που τονίζεται περισσότερο στο *Επιτήρηση και Τιμωρία* είναι η ιδέα πως το πρότυπο της φυλακής έχει διασπαρεί παντού στη σύγχρονη κοινωνία. Συνεπώς, το βιβλίο δεν είναι, όπως *Η Ιστορία της τρέλας*, επικεντρωμένο σε έναν συγκεκριμένο Άλλο, εναντίον του οποίου «εμείς» (η φυσιολογική κοινωνία) ορίζουμε τους εαυτούς μας. Η κοινωνία παρουσιάζεται ως αποτελούμενη από

πολλούς κυριαρχούμενους άλλους· όχι μόνο εγκληματίες αλλά και μαθητές, ασθενείς, εργάτες, στρατιώτες, αγοραστές... Ο καθένας από εμάς αποτελεί –και με ποικίλους τρόπους– υποκείμενο της σύγχρονης βίας. Αντιστοίχως, δεν υπάρχει αποκλειστικά ένα κέντρο εξουσίας, δεν υπάρχει προνομιακό «εμείς», που να αντιπαρατίθεται σε ένα περιθωριοποιημένο «αυτοί». Η εξουσία διασκορπίζεται στην κοινωνία μέσα από μία πλειάδα μικρο-κέντρων. Αυτά η διασπορά συμφωνεί με το γεγονός πως δεν υπάρχει τελεολογία (δεν υπάρχει άρχουσα τάξη ή εξελικτική ιστορία του κόσμου) πίσω από την ανάπτυξη. Σύμφωνα με τη γενεαλογία, η σύγχρονη εξουσία συνιστά το τυχαίο αποτέλεσμα πολυάριθμων, μικρών, ασύνδετων αιτιών.

Η εικόνα του Φουκώ για τη σύγχρονη εξουσία αντικρούει τις θέσεις των πιο επαναστατικών κινημάτων, και κυρίως του μαρξισμού. Τα κινήματα αυτά αναγνωρίζουν συγκεκριμένες ομάδες και θεσμούς (φέρ' ειπείν, την αστική τάξη, την κεντρική τράπεζα, το στρατό, τον κυβερνητικό Τύπο) ως πηγές κυριαρχίας, η διάλυση ή η αποδοχή των οποίων θα οδηγήσει στην απελευθέρωση. Στον προνεωτερικό κόσμο, όταν η εξουσία εστιαζόταν βασικά γύρω από τη βασιλική αυλή και ελάχιστους συσχετιζόμενους θεσμούς, μία επανάσταση θα μπορούσε να φέρει αποτέλεσμα. Οι μαρξιστές μοιάζουν με στρατηγούς που σκοπεύουν να πολεμήσουν στον πόλεμο που πέρασε: έχοντας τη Γαλλική Επανάστασην ως πρότυπο, επιχειρούν να αποκεφαλίσουν το βασιλιά σε έναν κόσμο όπου δεν υπάρχει βασιλιάς. Ακόμη και αν καταλάβουν τα κυβερνητικά αξιώματα, τις στρατιωτικές βάσεις και τον Τύπο, παραμένουν ωστόσο αμέτρητα άλλα κέντρα εξουσίας, που θα αντισταθούν στην επανάσταση. Ο ίδιος ο Φουκώ παραθέτει τη Σοβιετική Ένωση ως «παράδειγμα κρατικού μπχανισμού το οποίο άλλαξε χέρια και δύμως διατήρησε τις κοινωνικές ιεραρχίες, τις οικογενειακές συνθήκες, τη σεξουαλικότητα και τα σώματα, λίγο-πολύ όπως ήταν στην καπιταλιστική κοινωνία» (P/K, 'Questions on Geography', 73). Ο βασικός μετασχηματισμός στον οποίο αποσκοπούν οι επαναστάτες απαιτεί κεντρικό έλεγχο των πιο ανεπαι-

σθητων λεπτομερειών της ζωής ενός έθνους. Εδώ, ίσως, έχουμε τη φουκωική εξήγηση για την ολοκληρωτικού τύπου προσπάθεια διείσδυσης των σύγχρονων επαναστάσεων.

Η ανάλυση αυτή προτείνει το αντιδραστικό συμπέρασμα πως η ουσιαστική επανάσταση, άρα και η πραγματική ελευθερία, είναι ακατόρθωτες: η μόνη εναλλακτική απάντηση στο σύγχρονο δίκτυο των μικρο-κέντρων της εξουσίας είναι η ολοκληρωτικού τύπου κυριαρχία. Ο Φουκώ θα συμφωνούσε, πιστεύω, πως μόνο αυτές οι δύο είναι οι μόνες παγκόσμιες εναλλακτικές. Το συμπέρασμά του όμως, θα μπορούσε να μην είναι μία αντιδραστική απόγνωση αλλά άρνηση της υπόθεσης ότι η απελευθέρωση μέσω της επανάστασης απαιτεί ριζικό μετασχηματισμό. Για τον Φουκώ, η πολιτική –ακόμη και η επαναστατική – έχουν πάντα τοπική ισχύ.

Όμως η τοπικότητα καθεαυτή αποτελεί συχνά καταφύγιο της αντίδρασης. Ειδικότερα, δεδομένης της άποψης του Φουκώ για τη δημοκρατικοποίηση της καταπίεσης –η οποία (καταπίεση) εξαρτάται από το τοπικό πλαίσιο, όλοι είμαστε θύματα με ποιο τρόπο μπορεί αυτός να αποφύγει τη διάλυση μιας αποτελεσματικής επανάστασης μέσα σε μία ατέρμονη σειρά ασήμαντων διαμαρτυριών; Οι τραπεζίτες, οι δικηγόροι, οι καθηγητές, όλοι θα έχουν παράπονα για εκμετάλλευση (όπως έχουν, φέρ' ειπείν οι εργαζόμενοι ή οι καταναλωτές), τα οποία θα φαίνονται τόσο δικαιολογημένα όσο και των άλλων. Εδώ, ωστόσο, ο Φουκώ επικαλείται την έννοια του περιθωριακού, με την οποία αντικατέστησε, από τη δεκαετία του '70 και μετά, τη ρομαντική ιδέα του τρελού ως του ριζικά διαφορετικού Άλλου. Περιθωριοποιημένα άτομα και ομάδες αποτελούν, αντίθετα από τον τρελό, το γνήσιο μέρος της σύγχρονης κοινωνίας: μιλούν τη γλώσσα της (ακόμη και με προφορά), μοιράζονται πολλές από τις αξίες της, υποδύονται σημαντικούς κοινωνικούς και οικονομικούς ρόλους. Την ίδια στιγμή, ζουν πάντα, σε αντίθεση με τους περισσότερους από εμάς, στις παρυφές της κοινωνίας. Αυτό οφείλεται είτε στον έναν είτε και στους δύο

λόγους που παρατίθενται ευθύς αμέσως: πιθανόγενοι ζωές τους καθορίζονται σημαντικά από αξίες που έρχονται σε αντίθεση με τις αξίες της δεσπόζουσας κοινωνικής τάσης (ομοφυλόφιλοι, μέλη παραθρησκευτικών οργανώσεων, μετανάστες ανατολικών χωρών) ή μπορεί να ανήκουν σε μία ομάδα της οποίας η ποιότητα ζωής συστηματικά υποβαθμίζεται από την καθεστηκυία τάξη (μετανάστες εργάτες, παιδιά σε σχολικά γκέτο, πόρνες του δρόμου, τρόφιμοι αναμορφωτηρίων).

Εν αντιθέσει προς τους τρελούς, οι περιθωριακοί άνθρωποι έχουν αξίες που μπορούν να αμφισβητήσουν σημαντικά τις δικές μας αξίες καθώς και ανάγκες που κάλλιστα θα μπορούσαν να ικανοποιηθούν στους κόλπους της κοινωνίας μας. Οι έγνοιες τους μπορούν, επομένως, να αποτελέσουν αντικείμενο προγραμμάτων για αποτελεσματικές πολιτικές ενέργειες: Επιπλέον, τέτοια προγράμματα μπορούν να είναι πραγματικά επαναστατικά, δίχως να τρέφουν ουτοπικές φιλοδοξίες σε παγκόσμια κλίμακα. Για μας, το να δεχθούμε πραγματικά τους τρελούς στο δικό μας «εμείς» θα απαιτούσε για εγκαταλείψουμε θεμελιώδεις αξίες και θεσμούς αλλά οι απαιτήσεις των περιθωριακών επικεντρώνονται στην κριτική συγκεκριμένων δομών της κοινωνίας μας, που μπορούν να τροποποιηθούν δίχως ολική ανατροπή.

Ενδεχομένως να φαίνεται πως μία πολιτική για τους περιθωριακούς αποτελεί άλλο ένα μέσο περιθωριοποίησης, καθώς αποτελεί «δική μας» απαίτηση το δικαίωμα να μιλήσουμε για «αυτούς». Ο Φουκώ είχε επίγνωση αυτού του κινδύνου και επέμεινε σε πολιτικές πράξεις που απέβλεπαν απλώς να παραχωρούνται ευκαιρίες σε περιθωριακές ομάδες για να μιλούν και να ακούγονται. Έτοι, φέρ' ειπείν, η Ομάδα Πληροφόρων για τις Φυλακές [Groupe d'Information sur les Prisons (GIP)], που, ο Φουκώ ίδρυσε μαζί με το σύντροφο του Ντανιέλ Ντεφέρ [Daniel Defert], στις αρχές της δεκαετίας του '70, χρησιμοποίησε την κοινωνική θέση του Φουκώ ως ακαδημαϊκής διασπόρτητας, για να τραβήξει την προσοχή των ΜΜΕ πάνω στους

φυλακιούμενους που μιλούσαν απευθείας για λογαριασμό τους.

Η περιθωριοποίηση είναι το πολιτικό αντίστοιχο αυτού που συναντήσαμε παραπάνω, σε επιστημονικό πλαίσιο, ως σφάλμα. Πολιτικά, βεβαίως, το σφάλμα πρέπει να γίνει κατανοτό δύο μόνο ως αστοχία προτάσεων αλλά ακόμη, μη-γλωσσολογικά, ως ανάρμοστη συμπεριφορά ή παραπλανητική αξία. Η πολιτική του Φουκώ, όπως την αντιλαμβάνομαι, είναι η προσπάθεια να επιτρέψει στα «σφάλματα» που περιθωριοποιούν μία ομάδα να αλληλεπιδράσουν δημιουργικά με τις «αλήθειες» του κυρίαρχου ρεύματος της κοινωνίας. Στο βαθμό που στεφθεί με επιτυχία η προσπάθεια, η περιθωριακή ομάδα δεν θα αποτελεί πλέον ένα ειδικό αντικείμενο κυριαρχίας και η κοινωνία ως όλον θα μετασχηματίστει και θα εμπλουτιστεί με δι, τι είχε πρωτύτερα απορρίψει ως σφάλματα.

Ενδεχομένως να φαίνεται πως αυτό που αποκαλώ «δημιουργική διαντίδραση» αποτελεί ένα πρόσχημα για την αφομοίωση των περιθωριακών ομάδων στο κοινωνικό κατεστημένο και εκ των πραγμάτων να καταστρέψει τις πιο διακριτές αξίες τους. Η διαντίδραση όμως δεν είναι ανάγκη να εμπειρέχει μία ισοπεδωτική αφομοίωση, ιδιαίτερα εάν επιτυγχάνεται παραχωρώντας στις περιθωριοποιημένες ομάδες το βήμα για να ακουστούν στα πλαίσια της διαντίδρασης. Από την άλλη πλευρά, εγείρεται το αντίστροφο ερώτημα, εάν η σε ποιο βαθμό, μία δεδομένη περιθωριακή ομάδα αξίζει τη διαντίδραση. Θα μπορούσαμε, δικαίως, να αποφασίσουμε πως οι ανάγκες και οι αξίες συγκεκριμένων περιθωριακών ομάδων (λόγου χάριν, των νεοναζί ή των θρησκευτικών αιρέσεων) είναι απλώς ασυμβίβαστες με τις δικές μας αξίες και πως το περισσότερο που μπορούμε να κάνουμε είναι να ανεχόμαστε αυτές τις ομάδες.

Τελευταία δυσκολία: γιατί θα πρέπει η πολιτική πρακτική μας να επικεντρώνεται τόσο στις περιθωριοποιημένες ομάδες; Γιατί να αποκλείσουμε, φέρ' ειπείν, μία νεο-συντροπτική πολιτική, η οποία θα ισχυροποιήσει την προσήλωσή μας στις παρα-

δοσιακές αξίες ή ακόμη και θα την επεκτείνει και σε άλλες κοινωνίες; Πρόκειται για ένα σημαντικό ερώτημα για εκείνους που, όπως ο Φουκώ, συμμερίζονται τη φιλελεύθερη ιδέα πως η αυτο-κριτική και η εκτίμηση στο πρόσωπο του Άλλου θα πρέπει να βρίσκονται στο επίκεντρο της πολιτικής ατζέντας. Δυστυχώς, σε αντίθεση με άλλους φιλελευθέρους, όπως ο Τζον Ράουλς [John Rawls], ο Φουκώ δεν έχει να προσφέρει πολλά ως αντίλογο. Η προσωπική του πολιτική θέση φαίνεται να πληγάζει από τη δική του δέομεση για αδιάλειπτο αυτο-μετασχηματισμό. Το ενδιαφέρον του για τις περιθωριοποιημένες ομάδες απορρέει από το φόβο του μπν τυχόν και προσκολλθεί σε μία ταυτότητα. Εν προκειμένω, για τον Φουκώ, το πολιτικό ζήτημα είναι κατά βάση προσωπικό. Σε εκείνους που δεν συμμερίζονται τον ίδιο φόβο, απλώς θα απαντούσε –με τα λόγια που χρησιμοποίησε σε μία παρόμοια περίσταση– «Δεν είμαστε από τον ίδιο πλανήτη» (UP, 7).

Κεφάλαιο 9

Το σεξ των συγχρόνων

Η ειρωνεία... μας κάνει να πιστεύουμε πως από αυτό κρέμεται η «απελευθέρωσή» μας.

Όντας ομοφυλόφιλος, η συγγραφή μιας ιστορίας της σύγχρονης σεξουαλικότητας θα πρέπει να αποτελούσε ένα ιδιαίτερο προσωπικό στοίχημα για τον Φουκώ. Οι βιογράφοι του αναφέρουν πως ως έφηβος αισθανόταν άβολα για τις σεξουαλικές του προτιμήσεις, που η γαλλική κοινωνία του '40 και του '50 αντιμετώπιζε κυρίως με αιδημοσύνη ή αποστροφή. Ακόμη και το, ομολογουμένως, πιο ανεκτικό περιβάλλον της École Normale δεν αντιμετώπιζε με καλό μάτι την ομοφυλοφιλία. Ο Φουκώ αποσαφνίζει πως ένας από τους λόγους που αποφάσισε να εργασθεί στη Σουηδία ήταν η ελπίδα, αν και τα πράγματα δεν είχαν ακριβώς όπως τα περίμενε, να συναντήσει ένα σαφώς πιο απελευθερωμένο σεξουαλικά περιβάλλον. Μολονότι οι λεπτομέρειες για τη σεξουαλική του ζωή παραμένουν ομικλώδεις –και γιατί να μην είναι άλλωστε– υπάρχουν βάσιμοι λόγοι να υποστηρίζουμε πως η εμπειρία της περιθωριοποίησης των ομοφυλοφίλων κατείχε ένα σημαντικό μέρος της ζωής του. Από την άλλη μεριά, έδειχνε απροθυμία να αποδεχθεί την ταυτότητα του «ομοφυλοφίλου» σαν να μην ήταν ο ίδιος. Σπάνια έγραφε και μιλούσε ως «ομοφυλόφιλος», και, όταν το έκανε –παραδείγματος χάριν, σε κάποιες συνεντεύξεις του σε έντυπα ομοφυλοφίλων– η στάση του απέναντι στο ακτιβιστικό κίνημα των ομοφυλοφίλων ήταν περισσότερο ως συ-

μπαθητικού παραπρητή παρά ως ενεργού συμμετέχοντα. Ελκυόταν περισσότερο από αυτό που θεωρούσε ως πρόσφατες εξερευνήσεις νέων μορφών της ανθρώπινης κοινωνίας και ταυτόπτας εκ μέρους των ομοφυλοφίλων.

Εν πάση περιπτώσει, η ομοφυλοφιλία αποτέλεσε απλώς ένα από τα πολλά θέματα που πραγματεύθηκε ο Φουκώ στην ιστορία του της σεξουαλικότητας, η οποία, μαζί με έναν τόμο τίτλοφορούμενο «Οι διεστραμμένοι», θα περιλάμβανε ακόμη τόμους για τα παιδιά, τις γυναίκες και τα παντρεμένα ζευγάρια. Επιπλέον, η γενική εισαγώγη του εγχειρήματός του, ο μόνος τόμος που στην ουσία δημοσιεύθηκε, καταδεικνύει ότι, όπως στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*, η έρευνά του θα επεκτεινόταν πέρα από τις περιθωριοποιημένες ομάδες, για θα φθάσει ως το κάθε μέλος της σύγχρονης κοινωνίας. Πράγματι, φαίνεται ξεκάθαρα πώς εξαρχής η εργασία του Φουκώ για τη σεξουαλικότητα ανέπτυσσε μία διάσταση που ξεπερνούσε τις σκέσεις εξουσίας. Εξελισσόταν σε ιστορία της διαμόρφωσης υποκειμένων, όχι μόνο με την πολιτική έννοια αλλά και με την ψυχολογική και ηθική.

Εφαλτήριο, ωστόσο, παραμένει η αντίληψη του Φουκώ για τη σύγχρονη εξουσία, που εξετάζεται διεξοδικά στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*. Συνεπώς, η αρχική του αντιμετώπιση στο θέμα της σεξουαλικότητας είναι, κατ' ουσίαν, η άμεση προέκταση της γενεαλογικής μεθόδου του *Επιτήρηση και Τιμωρία*. Η μέθοδος επικεντρώνεται στα διάφορα σύγχρονα σώματα γνώσης σε σχέση με τη σεξουαλικότητα («επιστήμες της σεξουαλικότητας»), προκειμένου να καταδειχθεί η στενή τους σύνδεση με τις δυνάμεις εξουσίας της σύγχρονης κοινωνίας. Η εστία στην προκειμένη πτυχή της συζήτησης του Φουκώ είναι αυτό που ονομάζει «καταπιεστική υπόθεση». Πρόκειται για την πεποίθηση πώς η αρχική στάση της σύγχρονης κοινωνίας απέναντι στο σεξ (αρχής γενομένης από το 18ο αιώνα, φθάνοντας στο απόγειο κατά τη βικτωριανή περίοδο και συνεχίζοντας μέχρι τις μέρες μας να ασκεί έντονη επί-

δραση) ήταν αρνητική πως η σεξουαλικότητα, με εξαίρεση την αυστηρά περιχαρακωμένη σφαίρα της μονογαμικής οικογένειας, είχε πολεμηθεί, αποσιωπηθεί και, δύο αυτό ήταν δυνατό, είχε εξαλειφθεί.

Ο Φουκώ δεν αρνείται το γεγονός της καταπίεσης. Η βικτωριανή περίοδος κάλυπτε τα στήθη, λογόκρινε τη λογοτεχνία και διεξήγει εκστρατείες κατά του αυνανισμού. Εντούτοις, ο Φουκώ αρνείται ότι η σύγχρονη εξουσία ασκείται πρωταρχικά μέσω της καταπίεσης και ότι η αντίθεση στην καταπίεση αποτελεί έναν αποτελεσματικό τρόπο αντίστασης στη σύγχρονη εξουσία. Μάλλον, πιστεύει πως η σύγχρονη εξουσία δημιούργησε νέες μορφές σεξουαλικότητας με το να εφευρίσκει αποφάνσεις σχετικά με αυτήν. Επί παραδείγματι, μολονότι μέσα στο ρου της ιστορίας έχουν υπάρξει σχέσεις με άτομα του ίδιου φύλου, ο ομοφυλόφιλος ως ξεχωριστή κατηγορία, με συγκεκριμένα ψυχολογικά, φυσιολογικά, ακόμη ίσως και γενετικά χαρακτηριστικά, δημιουργήθηκε από το σύστημα εξουσίας/γνώσης των σύγχρονων επιστημών της σεξουαλικότητας.

Σύμφωνα με τον Φουκώ, η σεξουαλική καταπίεση είναι ένα επιφανειακό φαινόμενο· πολύτιο σημαντική είναι «η αληθινή έκρηξη των Λόγων» (IT, τόμος α', σ. 27) γύρω από το σεξ, αρχής γενομένης το 17ο αιώνα, με τη νομοθεσία της Αντι-μεταρρύθμισης σχετικά με το μυστήριο της εξομολόγησης. Οι μεταμελημένοι έπρεπε να «εξετάσουν τη συνείδησή τους» με εκτενείς και διεξοδικές περιγραφές άνευ προηγουμένου. Δεν ήταν αρκετό να ομολογήσεις «κοιμήθηκα με μία άλλη γυναίκα εκτός της συζύγου μου»· έπρεπε να αναφέρεις πόσες φορές συνέβη, πώς ακριβώς συνέβη, αν και η άλλη γυναίκα ήταν επίσης παντρεμένη. Ούτε ήταν αρκετό να αναφερθείς σε φανερές πράξεις. Εξίσου σημαντική ήταν η ομολογία σκέψεων και επιθυμιών, έστω και αν δεν είχαν πραγματοποιηθεί. Ακόμη και τότε, δεν αρκούσε να πεις «πως σκεπτόμουν να απατήσω τη γυναίκα μου». Θα έπρεπε να καθορίσεις εάν το σκεπτόσουν διαρκώς, αν έβρισκες ευχαρίστηση που το σκεπτόσουν αντί να το

απορρίψεις πάραυτα· και, εάν είχες αισθανθεί ευχαρίστηση με αυτή σου τη σκέψη, αν αυτό συνέβαινε με κάποιο δισταγμό ή με «πλήρη συναίνεση της θέλησης». Όλοι αυτοί οι παράγοντες ήταν απαραίτητοι για τον εξομολογητή, προκειμένου να καθορίσει το βαθμό ενοχής (λόγου χάριν θανάσιμο αμάρτημα έναντι συγχωρητέου αμαρτήματος), να επιβάλει την αναλογούμενη τιμωρία και να δώσει συμβουλές για πιθική βελτίωση. Το αποτέλεσμα για το μεταμελούμενο ήταν η εις βάθος και με ακρίβεια γνώση του εαυτού του, το απόσταγμα μιας «ερμηνευτικής του εαυτού», που αποκάλυπτε όσο το δυνατόν διεξοδικά τις ενδότερες σεξουαλικές φύσεις του. Η θέση του Φουκώ, ωστόσο, είναι πως μία τέτοια φύση δεν ανακαλύπτεται αλλά σχηματίζεται μέσω της απαιτούμενης αυτο-ενδοσκόπησης. Το τι είμαι σεξουαλικά εξαρτάται από τις κατηγορίες που μου ζητείται να χρησιμοποιήσω κάνοντας την εξομολόγησή μου.

Η κοσμική προσαρμογή και η διάδοση αυτών των θρησκευτικών μεθόδων αυτογνωσίας καλύπτουν ένα μεγάλο μέρος της ιστορίας της σύγχρονης σεξουαλικότητας. Η εξομολόγηση μπορεί πλέον να μη γίνεται στον ιερωμένο αλλά σίγουρα γίνεται σε κάποιο γιατρό, τον ψυχίατρο, στον καλύτερό μας φίλο ή, τουλάχιστον, στον εαυτό μας. Και οι κατηγορίες που καθορίζουν τις δυνατότητες της σεξουαλικής φύσης κάποιου δεν είναι αυτοεπιλεγόμενες αλλά αποδεκτές από την αυθεντία των «ειδημόνων» των νεοσύστατων σύγχρονων επιστημών της σεξουαλικότητας: του Φρόουντ, του Κραφτ Έμπιγκ [Richard Freiherr von Krafft Ebing], του Χάβλοκ Έλλις [Henry Havelock Ellis], της Μάργκαρετ Μιντ [Margaret Mead]. Τέτοιοι ειδήμονες παρουσιάζουν ως ανακαλύψεις για την ανθρώπινη φύση αυτά που στην πραγματικότητα αποτελούν νέες κοινωνικές νόρμες συμπεριφοράς.

Σαφώς και υπάρχει διαφορά μεταξύ της σεξουαλικότητας ως κοινωνικής κατασκευής και του σεξ ως βιολογικής πραγματικότητας. Ο Φουκώ δεν αρνείται το γεγονός πως υπάρχουν,

φέρ' ειπείν, αδιάψευστα φυσιολογικά συμβάντα σχετικά με την ανθρώπινη αναπαραγωγή. Όμως υποστηρίζει πως, μόλις περνάμε από την καθαρή βιολογία στις αναπόφευκτα ερμηνευτικές και κανονιστικές έννοιες της ψυχολογίας, της ανθρωπολογίας κ.ο.κ., η διάκριση αυτή παύει να υφίσταται. Το οιδιτόδειο σύμπλεγμα, λόγου χάριν, είναι συνδεδεμένο με αποφάνσεις που σχετίζονται με το νόημα και την αξία της αστικής οικογένειας· δεν πρόκειται για ένα ακόμη γεγονός, όπως η φυσιολογία της σύλληψης. Ακόμη και εκείνα που φαίνονται να είναι απλά βιολογικά γεγονότα, φέρ' ειπείν, η διάκριση του άρρενος από το θίλυ, ενδέχεται να φθάσουν στο σημείο να αποκτήσουν κανονιστική κοινωνική σημασία, όπως αποδεικνύεται στην περίπτωση της Ερκιλέν Μπαρμπέν [Herculine Barbin], μιας ερμαφρόδιτης που έζησε κατά το 19ο αιώνα και ανατράφηκε ως γυναίκα αλλά, στην πλικία των είκοσι ετών, έπειτα από ιατρική εξέταση, αποφάνθηκαν οι γιατροί πως πρόκειται για άνδρα και ως άνδρας υποχρεώθηκε να ζήσει το υπόλοιπο της ζωής της. Ο Φουκώ δημοσίευσε τα απομνημονεύματα που είχε γράψει η Μπαρμπέν, πριν αυτοκτονήσει στην πλικία των τριάντα χρόνων.

Δεδομένης της κριτικής του πάνω στην «καταπιεστική υπόθεση», ο Φουκώ είναι ικανός να αναπτύξει μία ιστορία της σεξουαλικότητας, που συχνά παραλληλίζεται με την ιστορία της φυλακής. Όπως οι σύγχρονες επιστήμες της εγκληματολογίας κατηγοριοποιούν την κοινωνική δυσλειτουργία (ανίλικος παραβάτης, κλεπτομανής, ναρκομανής, δολοφόνος κατά συρροήν κ.λπ.), που ταυτόχρονα αποτελούν πηγές γνώσης και εξουσίας αναφορικά με τα «υποκείμενά» τους, αντιστοίχως οι σύγχρονες επιστήμες της σεξουαλικότητας καθορίζουν τις κατηγορίες σεξουαλικής δυσλειτουργίας (ομοφύλοφιλος, νυμφομανής, φετιχιστής κ.λπ.), οι οποίες έχουν παράλληλο ρόλο ως εξουσία/γνώση. Ο Φουκώ παραθέτει την περίπτωση του Ζουύ [Jouy], ενός ελαφρώς καθυστερημένου αγροτόπαιδου, που έζησε στη Γαλλία του 19ου αιώνα, και το οποίο μπορούσε περιστασιακά να παρασύρει νεαρές συγχωριανές του σε αυτό που ο Φουκώ

περιγράφει ως «ανώδυνη αγκαλιά». Χωρίς αμφιβολία τέτοιου είδους συμπεριφορές συνέβαιναν στη γαλλική επαρχία για αιώνες, όμως κάποιος τον ανέφερε στις Αρχές, με αποτέλεσμα να ρίζουν στους ώμους του όλο το φορτίο της νέας επιστάμης της σεξουαλικότητας. Έπειτα από εξονυχιστικές νομικές και ιατρικές εξετάσεις, δεν κρίθηκε ένοχος κανενός εγκλήματος αλλά, ωστόσο, υποχρέωθηκε να εγκλειστεί σε νοσοκομείο για το υπόλοιπο της ζωής του ως «καθαρό αντικείμενο της ιατρικής και της γνώσης» (ΙΤ, τόμ α', σ. 44). Αρκετοί από μας θα σοκάρονταν με την απάθεια του Φουκώ γι' αυτό που εμείς θα αποκαλούσαμε σεξουαλική παρενόχληση, αναμφίβολα σίφως εκείνος θα ερμήνευε την αντίδρασή μας ως δείγμα της επίδρασης του σύγχρονου συστήματος εξουσίας/γνώσης.

Οι τρεις από τους έξι σχεδιαζόμενους τόμους του Φουκώ θα είχαν ως βασικό θέμα ειδικές περιθωριακές ομάδες: τα παιδιά, ως το αντικείμενο της εκστρατείας υπέρ της κατάργησης του αυνανισμού (*H σταυροφορία των παιδιών*); τις γυναίκες ως υποκείμενα της σεξουαλικής προέλευσης διαταραχής της υστερίας (*H υστερική γυναίκα*); και τους ομοφυλοφίλους και λοιπές ομάδες θεωρούμενες ως σεξουαλικά «ανώμαλες» (*Oι διεστραμμένοι*). Όλες αυτές οι ομάδες, όπως οι εγκληματίες στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*, συστάθηκαν και ελέγχθηκαν μέσω της ιεραρχικής επιτήρησης και των κανονιστικών κυρώσεων. Επιπλέον, όπως στην περίπτωση της εγκληματικότητας, δεν υπήρχε πραγματική δυνατότητα εξάλειψης, ή έστω σημαντικής μείωσης, των συμπεριφορών-στόχων, ώστε η *de facto* λειτουργία των μηχανισμών εξουσίας ήταν απλώς να ελέγχουν τμήματα του πληθυσμού. Ο τέταρτος τόμος προορίζοταν να είναι *To Malthousian Ζευγάρι* [*The Malthusian Couple*], όπου ο Φουκώ θα ασχολείτο με τις πολυποίκιλες δομές της εξουσίας, που είχαν ως σκοπό να περιορίσουν τον πληθυσμό και να βελτιώσουν την ποιότητά τους. Αυτό, όπως και στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*, θα μπορούσε να μεταφρασθεί ως προέκταση της πειθαρχικής εξουσίας σε μη-περιθωριακές ομάδες.

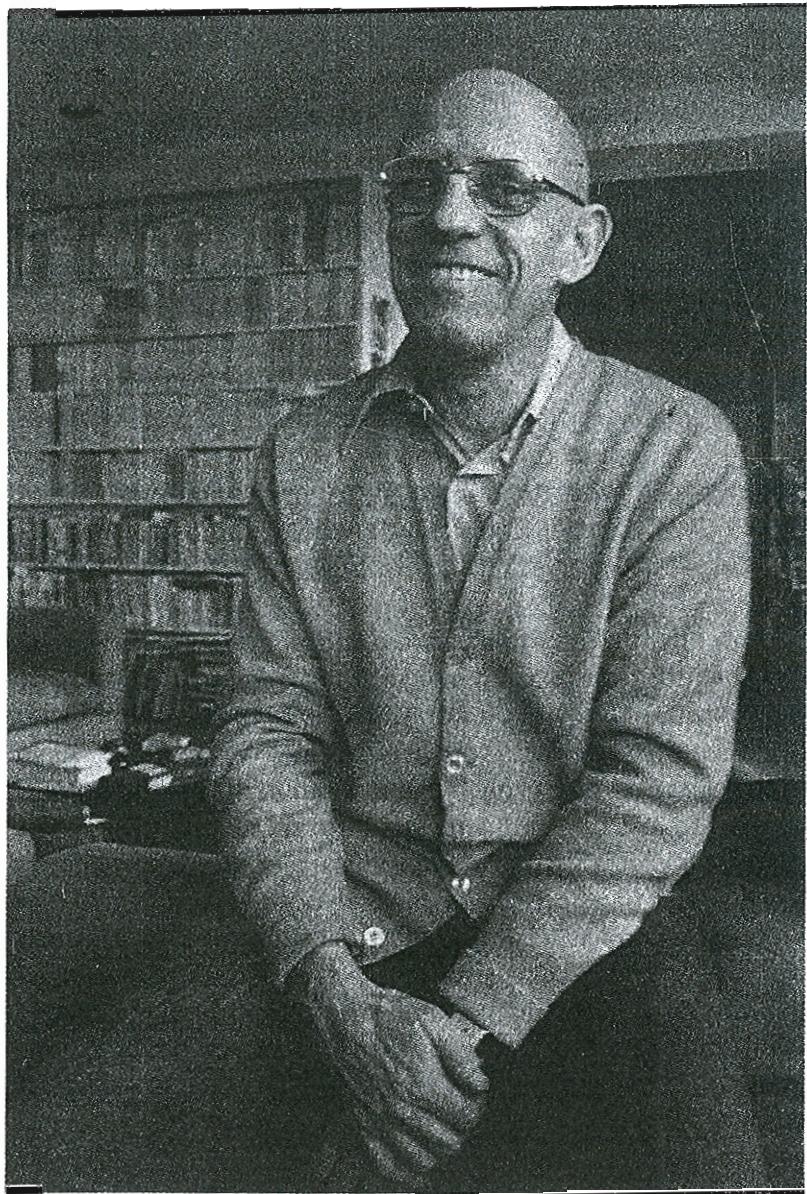
Στον επίλογο της εισαγωγής στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, ο Φουκώ φαίνεται να κινείται πέραν της σεξουαλικότητας ως τέτοιας και να αναπτύσσει την έννοια της βιοεξουσίας, όπου περικλείονται όλες οι μορφές σύγχρονης εξουσίας οι οποίες κατευθύνονται προς εμάς ως έμβια όντα, τουτέστιν, ως υποκείμενα στις βιολογικές, και όχι μόνο σεξουαλικές, νόρμες της κανονικότητας. Η βιοεξουσία έχει ως «καθήκον τη διαχείριση της ζωής», μία διαδικασία που λειτουργεί σε δύο επίπεδα. Στο επίπεδο των ατόμων, όπου έχουμε την «ανατομο-πολιτική του ανθρώπινου σώματος» στο επίπεδο των κοινωνικών ομάδων, όπου συναντάμε τη «βιο-πολιτική του πληθυσμού» (ΙΤ, τόμ α', σ. 170-171). Το πρώτο επίπεδο εμμέσως συμπληρώνει την πρωταρχική επιστημολογική ανάλυση της ιατρικής στο έργο *H Γέννηση της Κλινικής*, καθιστώντας σαφή την πολιτική σημασία (υπό μία ευρεία έννοια, που περιλαμβάνει την οικονομική και κοινωνική σημασία) της ιατρικής νόρμας ως προς τον καθορισμό του υγιούς ατόμου. Έτσι, λόγου χάριν, η σύγχρονη ιατρική έννοια της παχυσαρκίας αντιστοιχεί στην περιθωριακή ομάδα των «χοντρών ανθρώπων» και οι σύγχρονες τεχνικές φαρμακευτικής θεραπείας είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με τα οικονομικά της φαρμακευτικής βιομηχανίας. Το δεύτερο επίπεδο αφορά τη σύγχρονη προσήλωση πάνω σε ολόκληρο τον πληθυσμό ενός έθνους ως ένα πολύτιμο κοίτασμα, που θα πρέπει να προστατευθεί, να ελεγχθεί και να βελτιωθεί. Συνεπώς, ο καπιταλισμός απαιτεί παγκόσμια ιατρική περιθαλψη και εκπαίδευση, ώστε να διασφαλιστεί ένα επαρκές εργατικό δυναμικό: οι ρατσιστικές ιδεολογίες ζητούν ευγονικά μέτρα, προκειμένου να διαφυλαχθεί η καθαρότητα του πληθυσμιακού «αποθέματος» και οι στρατιωτικοί που καταστρώνουν σχέδια ανέπτυξαν την έννοια του «ολοκληρωτικού πολέμου», ως μάχης μεταξύ ολόκληρων πληθυσμών, όχι μόνο στρατιωτικών δυνάμεων.

Γίνεται αντιλπίτο, λοιπόν, πως το σχέδιο του Φουκώ για μία ιστορία της σύγχρονης σεξουαλικότητας, ακόμη και όπως το ξεκίνησε, επεκτεινόταν σε ιστορία της σύγχρονης βιοεξουσίας.

Και από τα τέλη της δεκαετίας του '70 και μετά, άρχισε να ασχολείται με τα θέματα μιας τέτοιας ιστορίας. Έτσι, λόγου χάριν, επέστρεψε σε θέματα που σχετίζονται με την ιστορία της ιατρικής και της ψυχιατρικής, τώρα όμως, υπό την ευρύτερη προοπτική της νέας αντίληψης που διαμόρφωσε για την εξουσία. Άρχισε, επίσης, να μελετά αυτό που θα ονομάσει «κυβερνητικότητα»: την τέχνη, που αναπτύχθηκε κατά τα μεσαιωνικά πρότυπα των παστόρων, της φροντίδας εκ μέρους των πγετών για τους πληθυσμούς που είχαν υπό τον έλεγχό τους.

Μα ακόμη πιο αξιοσημείωτη υπήρξε μία διαφορετική κατεύθυνση της επέκτασης προς μία «ιστορία του υποκειμένου», όπως χαρακτηριστικά θα την ονομάσει ο Γάλλος φιλόσοφος. Αυτή η κατεύθυνση είχε διαφανεί ήδη στο έργο του *Επιτήρησην και Τιμωρία*, όπου ο Φουκώ περιστασιακά σημείωνε πως τα αντικείμενα του πειθαρχικού ελέγχου θα μπορούσαν τα ίδια να εσωτερικεύσουν νόρμες, μέσω των οποίων θα ελέγχονταν και έτσι θα καθίσταντο τα ίδια ελεγκτές της συμπεριφοράς τους. Στα πλαίσια της σεξουαλικότητας, το φαινόμενο αυτό καθίσταται κεντρικό, καθώς τα άτομα υποτίθεται πως διακρίνουν την κυρίαρχη φύση τους ως σεξουαλικά όντα και, επί τη βάση ει αυτής της αυτογνωσίας, αλλάζουν τη ζωή τους. Συνεπώς, ελεγχόμαστε όχι μόνο ως αντικείμενα των πειθαρχικών συστημάτων που μας γνωρίζουν τέλεια· ελεγχόμαστε, επίσης, ως αυτο-διερευνώμενα και αυτο-διαμορφούμενα υποκείμενα της δικής μας γνώσης.

Η νέα αυτή διάσταση οδηγεί τον Φουκώ στο να αρφισθητίσει το σύγχρονο ιδανικό της σεξουαλικής απελευθέρωσης. Ανακαλύπτω τη βαθύτερη σεξουαλική μου φύση μέσω της αυτο-διερεύνησης και επιχειρώ να εκφράσω τη φύση μου αυτήν ξειπερνώντας ποικίλες συναισθηματικές αναστατώσεις και νευρωτικές συμπεριφορές. Όμως, πράγματι απελευθερώνομαι ή απλώς επαναπροσδιορίζω τη ζωή μου σύμφωνα με ένα νέο σύνολο κανόνων; Η σεξουαλική ελευθεριότητα δεν αποτελεί τόσο απαιτητικό ιδανικό όσο και εκείνο της μονογαμίας; Η επι-



13. Ο Φουκώ στο διαμέρισμά του στο Παρίσι, 1978.

ταγή του να είσαι σεξουαλικά ριψοκίνδυνος δεν είναι το ίδιο δυσβάστακτη με την σεμνότυφη εγκράτεια του ιεραποστολικού βίου; Τα περιοδικά, τα βιβλία αυτοβούθειας και τα ερωτικά εγχειρίδια, που μας δείχνουν το δρόμο για μία ζωή σεξουαλικά απελευθερωμένη, φαίνεται να μας προκαλούν τόση ανασφάλεια και φόβο για το αν είμαστε ερωτικά ελκυστικοί και ικανοί για μεγάλες επιδόσεις, όσο προκαλούσαν στους παππούδες μας τα κρητικά και τα φύλλαδια για τους κινδύνους της σεξουαλικής αμαρτίας. Και κάτι πιο σημαντικό: αποτελεί η από μέρους μου αποδοχή των απαιτήσεων της απελευθέρωσης περισσότερο έκφραση της «πραγματικής μου φύσης» από ό, τι ήταν η από μέρους των παππούδων μας αποδοχή των απαιτήσεων της παραδοσιακής πθικής;

Ο Φουκώ αποφαίνεται πως, και στις δύο περιπτώσεις, η αποδοχή μπορεί απλώς να σημαίνει την εσωτερίκευση εξωτερικών κανόνων. Η ειρώνεια της ατελέσφορης ενασχόλησής μας με τη σεξουαλικότητα, λέει ο Φουκώ, είναι ότι νομίζουμε πως είναι κάτι που έχει σχέση με την απελευθέρωση (IT, τόμ α', σ. 195).

Και κάτι ακόμη πιο σημαντικό, η νέα προοπτική του Φουκώ τον οδήγησε στην ιδέα ότι η μελέτη της σεξουαλικότητας ήταν στην ουσία μέρος μιας προσπάθειας για την κατανόηση της διαδικασίας μέσω της οποίας τα άτομα γίνονται υποκείμενα. Είχε καταλήξει πως έγραφε μία ιστορία όχι τόσο της σεξουαλικότητας όσο των υποκειμένων. Ή μετεξέλιξη αυτή προέκυψε από το γεγονός ότι ανακάλυψε πως η σεξουαλικότητα ήταν αναπόσπαστο μέρος της ταυτότητάς μας ως υποκειμένων. Το να πω είμαι ομοφυλόφιλος ή πως έχω εμμονή με την Αλμπερτίνη σημαίνει ότι λέω κάτι σημαντικό για το ποιος είμαι στη συγκεκριμένη μορφή της υποκειμενικότητάς μου. Έν προκειμένω, ο Φουκώ φαίνεται να επιστρέφει στην αντίληψη της ατομικής συνείδησης, που νωρίτερα είχε απορρίψει, επιλέγοντας τη φιλοσοφία της έννοιας αντί εκείνης της εμπειρίας. Προσωπικά θα πρότεινα πως, παρ' όλα αυτά, δεν έγκατέλειψε ποτέ του αυτή την αντίληψη αλλά, αντ' αυτής, απέρριψε τις υπερβατολογικές αναγνώσεις της υποκειμενικότητας που παρέ-

βλεπαν τη θεμελιακά ιστορική της φύση. Εν πάση περιπτώσει, ένιωσε, τη δεδομένη στιγμή, την ικανότητα και την ανάγκη να καταθέσει έναν απολογισμό της ιστορικής διαδικασίας μέσω της οποίας γνώμαστε υποκείμενα. Το ερώτημα που εγείρεται δεν είναι πώς η συνείδηση πηγάζει από ασύνειδα γεγονότα αλλά πώς ένα ενσυνείδητο ον αποκτά μία συγκεκριμένη ταυτότητα, που σημαίνει, φθάνει στο σημείο να σκέπτεται για τον ίδιο του τον εαυτό ως καθοδηγούμενο από ένα σύνολο πθικών κανόνων, που δίνουν στην ύπαρξή του ένα ιδιαίτερο νόημα και σκοπό.

Στην *Iστορία της σεξουαλικότητας*, ο Φουκώ άρχισε να εξερευνά τον τρόπο που η σύγχρονη συνείδηση ενός πθικού εαυτού αναδύθηκε μέσω της εκκοσμίκευσης της χριστιανικής ερμηνευτικής του εαυτού (όπως στις εξομολογητικές πρακτικές που θίξαμε παραπάνω). Το αρχικό του σχέδιο ήταν να αναπτύξει το εν λόγω θέμα εκτενώς, σε ξεχωριστό τόμο πάνω στις μεσαιωνικές θέσεις του χριστιανισμού σε θέματα σεξουαλικότητας, υπό τον τίτλο *Οι εξομολογήσεις της σάρκας [Les Anoux de la chair]*. (Επρόκειτο να είναι ο δεύτερος τόμος της ιστορίας της σεξουαλικότητας και μετά θα επακολουθούσαν οι τέσσερις τόμοι για τα παιδιά, τις γυναίκες, τους διεστραμμένους και τα ζευγάρια.) Ο Φουκώ λέει πως τελείωσε ένα προσχέδιο του τόμου χωρίς να είναι όμως ικανοποιημένος για το αποτέλεσμα και, έτσι, το άφησε κατά μέρος. Μολονότι το προσχέδιο προφανώς ακόμη υπάρχει, δεν έχει δημοσιευθεί ποτέ (η οικογένειά του εμμένει να τηρηθεί η λακωνική του εντολή: «Καμία μεταθανάτια δημοσίευση»). Ούτε το προσχέδιο είναι διαθέσιμο στο Αρχείο Φουκώ του Παρισιού· ελάχιστοι άνθρωποι το έχουν έστω δει και δεν υπάρχουν ακριβείς αναφορές για το περιεχόμενό του. (Κάποιοι που το έχουν δει, αναφέρουν πως δεν είναι στα αλήθεια ένα ολοκληρωμένο προσχέδιο, όπως ισχυρίζοταν ο Φουκώ.)

Εν πάση περιπτώσει, όσο ο Φουκώ εμβάθυνε περισσότερο στο σχέδιό του, αποφάσισε πως δεν θα έπρεπε να ξεκινήσει από τις

μεσαιωνικές αλλά από τις αρχαιοελληνικές και ρωμαϊκές αντιλήψεις για το ζήτημα της σεξουαλικότητας και του εαυτού.¹ Ήταν καταλήξει στο συμπέρασμα πως, για να κατανοήσει επαρκώς τη χριστιανική ερμηνευτική του εαυτού, θα έπρεπε να ανακαλύψει τις ρίζες και τις διαφορές της από τις αρχαίες αντιλήψεις. Άρχισε να ξεσκονίζει τα ελληνικά και τα λατινικά τών μαθητικών του χρόνων και να συζητά με δύο φίλους και συναδέλφους του από το Collège de France: τον Πολ Βέιν [Paul Veyne], ιστορικό με ειδίκευση στο ρωμαϊκό πολιτισμό, και τον Πιερ Χαντό [Pierre Hadot], ιστορικό της αρχαίας φιλοσοφίας. Ο σημαντικός αυτός αναπροσανατολισμός, σε σύνδυσμό με την εύθραυστη υγεία του (τελικά αποδείχθηκε πως όντως είχε προσβληθεί από τον ιό του Έιτζ, από τον οποίο και πέθανε) καθυστέρησε σημαντικά το σχέδιό του. Ήταν μόλις το 1984, λίγο πριν πεθάνει, που ο Φουκώ κατάφερε να εκδώσει δύο τόμους για τον αρχαίο κόσμο: τη *Χρήση των Απολαύσεων*, όπου αναλύει ελληνικά κείμενα του 4ου αιώνα π.Χ., και την *Επιμέλεια Εαντού*, το οποίο καλύπτει ελληνικά και ρωμαϊκά κείμενα από τον 1ο αιώνα π.Χ. έως τον 1ο μ.Χ.

Παρόλο που τα συγκεκριμένα βιβλία τίτλοφορήθηκαν ως Τόμος 2 και Τόμος 3 της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, δεν υπάρχει λόγος να θεωρείται ο Τόμος 1, στον οποίο ίδη έχουμε αναφερθεί, ως εισαγωγή σε αυτούς. Πολύ απλά, το σχέδιο του πρώτου τόμου είναι πως η σύγχρονη σεξουαλικότητα θα μπορούσε να εξετασθεί ως παράδειγμα βιοεξουσίας: η βιολογική (υπό μία ευρύτερη έννοια) γνώση ως βάση για τον κοινωνικοπολιτικό έλεγχο των ατόμων και των ομάδων. Πρόκειται για ένα σχέδιο που ο Φουκώ δεν κατάφερε να υλοποιήσει, μολονότι αρκετά στοιχεία αυτού του σχεδίου βρίσκονται διάσπαρτα σε κείμενα που προηγήθηκαν αλλά και διαδέχθηκαν τον πρώτο τόμο. Οι δύο επόμενοι τόμοι αποτελούν μέρος μιας μελέτης της αρχαίας σεξουαλικότητας ως παραδείγματος της θιθικής διάπλασης του εαυτού. Δεν έχει κοινά στοιχεία με το πρώτο ενδιαφέρον του για τη βιοεξουσία, παρόλο που υπάρχει σχέση μέσω του κοινού θέματος της χριστιανικής ερμη-

νευτικής του εαυτού. Θα μπορούσε να μνη σίχε προκαλέσει τόση σύγχυση, εάν ο Φουκώ δεν παρουσίαζε τα δύο αυτά βιβλία ως συνέχεια της αυθεντικής ιστορίας της σεξουαλικότητας. Πιθανόν και να δούλευε ένα ευρύτερο σχέδιο, με το οποίο θα προσέγγιζε τη σεξουαλικότητα μέσω και των δύο, και της βιοεξουσίας και της διάπλασης του εαυτού. Άλλα, προς το τέλος της ζωής του, φαίνεται τελικά να απομακρύνεται από την ιδέα μιας ιστορίας της σεξουαλικότητας. Ο νέος του προσανατολισμός, δημοσιεύεται στη διαμόρφωση του υποκειμένου όχι με τη σεξουαλικότητα αλλά με αυτό που αποκάλεσε «μηχανισμούς της αλήθειας».

Κεφάλαιο 10

Το σεξ των αρχαίων

Το σεξ είναι βαρετό.

Εκείνοι που είχαν παιδευτεί με τα δυσνότα χωρία της παιγνιώδους αυστηρής πρόζας του Φουκώ, ανακουφίζονται πολύ από τη λιτή διαύγεια με την οποία συνέγραψε τα δύο τελευταία του βιβλία. Μήπως το τελευταίο στάδιο της αρρώστιας του τον οδήγησε σε μία γαλήνια συμφιλίωση, γεγόνος που αντανακλάτο στα γραπτά του; Ή απλώς βιαζόταν να ολοκληρώσει το σχέδιό του πριν πεθάνει και δεν είχε χρόνο για πολύπλοκες μπαρόκ επινοήσεις; Πιθανότατα, όπως εγώ πιστεύω, ο Φουκώ είχε εισέλθει σε έναν κόσμο αποστασιοποιημένο από το παρόν, το οποίο τόσο συχνά έβρισκε «ανυπόφορο», και πως οι προτεινόμενοι τρόποι ύπαρξης του φάνταζαν απίστευτα ελκυστικοί.

Το θέμα του, η πιθική διαμόρφωση του εαυτού, αναδύθηκε, βεβαίως, μέσα από τις αναλύσεις του για τις σύγχρονες σχέσεις δύναμης, τις οποίες είδε να διεισδύουν ακόμη και στο εσωτερικό της δικής μας προσωπικής ταυτότητας. Αναμφίβολα, ο λόγος που αντιστάθηκε με τόση ένταση στην ιδέα μιας τυποποιημένης ταυτότητας ήταν η συνειδητοποίηση του γεγονότος πως ακόμη και αυτό που φαίνεται να είναι η δική του αυτόνομη επιλογή ταυτότητας, θα ήταν απλώς μία εσωτερίκευση των κοινωνικών κανόνων. Άλλα, καθώς ο Φουκώ ακολουθεί τα ίχνη της ιστορικής διαμόρφωσης της πιθικής ταυτότητας, πολύ πριν

τη χριστιανική ερμηνευτική του εαυτού και τους σύγχρονους κοσμικούς διαδόχους της, η κυριαρχησία εξουσίας καταλήγει να καταλαμβάνει ένα μικρό μέρος της ιστορίας του.

Συνεχίζει να παίζει με τη διττή σημασία του όρου «υποκείμενο», μιλώντας τώρα για «τρόπους υποκειμενοποίησης», όπου ένας πιθικός κώδικας εισχωρεί στις ζωές των ατόμων και συγκροτεί την ταυτότητά τους. Και η γενική δομή της υποκειμενοποίησης –προερχόμενη από την αρχαιολογική ανάλυση των αρχαίων κειμένων– είναι σαφώς ανοιχτά στους συσχετισμούς δυνάμεων. Η συγκεκριμένη δομή περιλαμβάνει, κατά βάση, ενέργειες που αφορούν στη σεξουαλική συμπεριφορά (ό,τι οι Έλληνες ονόμασαν *τα αφροδίσια*¹ – οι «πράξεις της Αφροδίτης» και ο Φουκώ τα αποκαλεί «πιθική ουσία»). Περαιτέρω, περιλαμβάνει την έννοια κατά την οποία τα άτομα υπόκεινται στον πιθικό νόμο. Αυτό που ο Φουκώ ονομάζει «τρόπο καθυπόταξης» ενδέχεται να σημαίνει από συμμόρφωση στις κοινωνικές συμβάσεις μέχρι διαδικασία αυτοπραγμάτωσης. Πέραν του ερωτήματος του τι σημαίνει να υπόκεισαι σε έναν πιθικό κώδικα, προϊσταται το ερώτημα σχετικά με τα συγκεκριμένα μέσα, με τα οποία επιτυγχάνεται η καθυπόταξη, οι «μορφές συμμόρφωσης», που πιθανόν, φέρεται, να περιλαμβάνουν την αυτοσυνειδησία, ακολουθούμενη από πρακτικούς κανόνες, ή, αντίθετα, από μία αιφνίδια, εντυπωσιακή μεταστροφή. Τέλος, υπάρχει ο υπέρτατος σκοπός (*το τέλος*)², που επιστρατεύεται για το πιθικό σχέδιο· παραδείγματος χάριν, η κατάκτηση της αυτοκυριαρχίας ή ο εξαγνισμός για τη μεταθανάτια ζωή.

Μολονότι αυτό το σχήμα προνοεί για την άσκηση της εξουσίας, ο Φουκώ το χειρίζεται κατά τέτοιο τρόπο στην περίπτωση της αρχαίας σεξουαλικής πιθικής, ώστε να δίνεται έμφαση στην πιθική υποκειμενοποίηση ως μία διαδικασία την οποία ακολουθούν άτομα που φαίνεται να ελέγχουν από μόνα τους

1. Ελληνικά στο πρωτότυπο. (Σ.τ.Μ.)

2. Ελληνικά στο πρωτότυπο. (Σ.τ.Μ.)

τη μοίρα τους. Ενδέχεται, για να το συνδέσουμε με τα παραπάνω παραδείγματα, τα άτομα αυτά να επιτελούν ένα σχέδιο αυτοπραγμάτωσης ακολουθώντας σχολαστικά ένα σύνολο πρακτικών («τεχνικές του εαυτού»), που αποσκοπούν στον αυτόλεγχο. Παρομοίως, ο Φουκώ κάνει λόγο, με καταφανή θαυμασμό, για την ελληνική έννοια της «αισθητικής της ύπαρξης», σύμφωνα με την οποία η ζωή αντιμετωπίζεται ως έργο τέχνης. Καθίσταται εξίσου φανερό πως το ενδιαφέρον του Φουκώ είναι πολύ πιο γενικό από τη σεξουαλική πθική. Όπως σχολίασε σε μία συνέντευξη, την περίοδο που έγραψε την *Επιμέλεια εαυτού*: «με απασχολούν πολύ περισσότερο τα προβλήματα που σχετίζονται με τις τεχνικές του εαυτού... παρά με το σεξ – το σεξ είναι βαρετό» (*Για τη Γενεαλογία της πθικής*, EW I, 253).

Θα δούμε όμως, ότι ο ίδιος ο Φουκώ είχε ήδη αποδείξει, κυρίως στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας I*, πως μπορεί να υπάρξει μόνο μία απατηλή αίσθηση αυτο-δημιουργίας. Αυτό που ενδεχομένως θεωρούμε ότι είναι η ελευθερία μας, όπως και στην περίπτωση της σύγχρονης σεξουαλικής απελευθέρωσης, δεν είναι παρά εσωτερίκευση των περιορισμών που επιβάλλουν οι δυνάμεις εξουσίας. Ο Φουκώ μπορεί να γοντεύθηκε από την ιδέα των αρχαίων να δημιουργήσουν έναν ωραίο βίο, ο ίδιος όμως, περισσότερο από τον καθένα, ήταν πεπεισμένος πως το σχέδιο αυτό ήταν άρρεπτα συνδεδεμένο με τις δομές της εξουσίας της ελληνικής κοινωνίας. Ας δούμε, φέρ' ειπείν, την ελληνική πρακτική του ομοφυλοφιλικού ύρωτα ανάμεσα σε άνδρες και εφήβους. Ακόμη και αν οι πράξεις αυτές απενοχοποιούνταν από τις χριστιανικές επικρίσεις ότι είναι εγγενώς κακές, αφύσικες πράξεις, θα αποτελούσαν, όπως τονίζει ο Γάλλος φιλόσοφος στο έργο του *H Xρήση των Απολαύσεων*, αντικείμενο προβληματοποίησης για πολιτικούς λόγους. Το αγόρι, το οποίο έχει το ρόλο του παθητικού συντρόφου ενός κυρίαρχου άνδρα, προετοιμάζεται ως ο μελλοντικός πηγέτης της πόλης³. Πώς λοιπόν θα μπορούσε να είναι αυτό το άτομο σεξου-

3. Ελληνικά στο πρωτότυπο. (Σ.τ.Μ.)

αλικό αντικείμενο, όπως οι γυναίκες και οι δούλοι; Παρ' όλη τη συζήτηση του Πλάτωνα για την ιδανική ομορφιά και την αυτοκυριαρχία της ψυχής, το ζήτημα του «πλατωνικού ύρωτα» δεν θα πρέπει να αποσυνδέεται από τις δυνάμεις εξουσίας της Αθηναϊκής κοινωνίας.

Το κλειδί, εν προκειμένω, βρίσκεται στην έννοια της προβληματοποίησης, που μόλις, συμπτωματικά, ανέφερα και που στην πραγματικότητα αποτελεί έννοια-κλειδί για την ώριμη περίοδο της φουκωικής σκέψης. Οι προβληματοποίησις σχηματοποιούν τα θεμελιώδη ζητήματα και τις επιλογές μέσω των οποίων τα άτομα αντιμετωπίζουν την ύπαρξή τους. Το γεγονός πως η ύπαρξή μου κατά έναν συγκεκριμένο τρόπο προβληματοποιείται, δεν χωρεί αμφιβολία πως οφείλεται στους κοινωνικούς συσχετισμούς δυνάμεων, στους οποίους είμαι ενσωματωμένο μέλος. Όμως, δεδομένης της προβληματοποίησης, είμαι σε θέση να ανταποκριθώ στα εγειρόμενα προβλήματα με το δικό μου τρόπο, ή, πιο συγκεκριμένα, με τον τρόπο με τον οποίο εγώ θα καθορίσω ποιος είμαι, ως άτομο, μέσα στο ιστορικό μου πλαίσιο.

Υπάρχει μία υπολανθάνουσα αντίφαση –παρόλο που ο Φουκώ ποτέ δεν τη διατυπώνει καθαρά– μεταξύ προβληματοποίησης και περιθωριοποίησης. Στο πλαίσιο της αρχαίας σκέψης, στο οποίο εισάγει τον όρο, είναι οι ζωές των ελεύθερων Ελλήνων ανδρών αυτές που προβληματοποιούνται και όχι αυτές των περιθωριοποιημένων ομάδων, όπως ήταν οι γυναίκες και οι δούλοι. Η περιθωριοποίηση αντιστοιχεί στους αυστηρότερους περιορισμούς που θέτει η κοινωνία επί των ατόμων. Ακόμη και οι περιθωριακοί δεν καθορίζονται εξ ολοκλήρου από τις δομές εξουσίας μιας κοινωνίας, καθώς μπορούν να καταφύγουν (επιτυχώς) σε επαναστατικά μέσα εναντίον των δυναστών τους: μπορούν όμως να καθορίσουν τους εαυτούς τους μόνο μέσω της πάλης τους με την εξουσία. Τα μέλη της κυριαρχητικής τάξης μιας κοινωνίας, εκείνα δηλαδή που δεν διαβιούν στο περιθώριο, υφίστανται λιγότερους περιορισμούς. Το δίκτυο της εξου-

σίας τα προκαθορίζει σε ένα πρωταρχικό στάδιο αλλά τους παρέχει ένα ομαντικό πεδίο για περαιτέρω αυτο-καθορισμό. Εν αντιθέσει προς τους περιθωριακούς, έχουν στη διάθεσή τους κάποια «ελεύθερη γωνιά» μέσα στην κοινωνία, που τους επιτρέπει να αυτο-διαμορφωθούν με τους δικούς τους όρους. Η «προβληματοποίηση» των ελευθέρων Ελλήνων ανδρών εδράζεται σε αυτό το χώρο.

Η προσωπική μου άποψη είναι πως, με το να μετακινθεί προς την ιστορία του υποκειμένου (και προς την ιστορία της σεξουαλικότητας των αρχαίων), ο Φουκώ, κατά βάθος, μεταπίζει το επίκεντρο του ενδιαφέροντός του από τα περιθωριοποιημένα στα προβληματοποιημένα άτομα. Κατ’ αυτό τον τρόπο, δίχως να αρνείται τη διεισδυτικότητα της εξουσίας, αποδέχεται σιωπηρά πως η εξουσία επιτρέπει σε μερικούς ανθρώπους να διαβιούν μέσα σε ένα πλαίσιο σχετικής ελευθερίας και αυτο-δημιουργίας. Στην αρχαία Ελλάδα, αυτό ίσχυε για κάποια μερίδα ελεύθερων ανδρών στις μέρες μας ισχύει, μεταξύ άλλων, για όσους από εμάς έχουν την ικανότητα και την ευκαιρία να γράφουν και να διαβάζουν βιβλία όπως του Φουκώ.

Ενδεχομένως να φαίνεται πως η προβληματοποίηση αποτελεί την τρίτη ιστορική μέθοδο που προτείνει ο Φουκώ, συμπληρώνοντας (ή αντικαθιστώντας) την αρχαιολογία και τη γενεαλογία. Υπό μία αυστηρή έννοια, αυτό είναι εσφαλμένο, καθώς η προβληματοποίηση δεν είναι κάποια ιστορική μέθοδος αλλά το προς εξέτασιν αντικείμενο των παραπάνω μεθόδων. Η στροφή προς την προβληματοποίηση συνιστά τη μετάβαση από τα περιθωριοποιημένα στα προβληματοποιημένα. Άτορα. Άλλα, ο τρόπος με τον οποίο καταπιάνεται ο Φουκώ με την προβληματοποίηση της αρχαίας σεξουαλικότητας συνεπάγεται μία κεφαλαιώδης αλλαγή στην ιστορική του μεθοδολογία. Κατ’ αρχάς, αξιώνει μία προσεκτική διερεύνηση της δομής των αρχαίων λόγων αναφορικά με τη σεξουαλικότητα, για την οποία η αρχαιολογία αποτελεί, δίχως άλλο, πρωταρχικό εργαλείο. Την ίδια στιγμή, δίνει λίγη σημασία στις σχέσεις εξουσίας

που εμπλέκονται με την αρχαία γνώση της σεξουαλικότητας. Το έργο του *H. Χρήσις των Απολαύσεων* αναφέρεται, όπως έχει ήδη επισημανθεί, στις πολιτικές ρίζες του «προβλήματος του εφήβου» και η *Επιμέλεια Εαυτού* περιέχει ένα σύντομο (και, κατά την παραδοξή του Φουκώ, αρκετά παραγωγικό) κεφάλαιο, αναφερόμενο στις κοινωνικές δυνάμεις που συνέβαλαν στη μετάβαση από τις αντιλήψεις περί σεξουαλικότητας των Ελλήνων σε εκείνες των Ρωμαίων. Άλλα π γενεαλογία της εξουσίας, υπό την έννοια που χρησιμοποιείται στα πρώιμα έργα του Φουκώ, έχει αποσιωπηθεί στα δύο αυτά βιβλία.

Τούτο συμβαίνει, διότι η γενεαλογία ενδιαφέρεται για το δίκτυο εξουσίας που σχετίζεται με το παρόν σύστημα κυριαρχίας. Πρόκειται, όπως είχε αναφέρει ο Φουκώ στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*, για μία ιστορία του παρόντος. Όμως, τα καθεστώτα εξουσίας της αρχαίας Ελλάδας και της Ρώμης είναι πολύ μακρινά, για να συμβάλουν στην κατανόηση των σύγχρονων δομών εξουσίας. Όταν μόνο αυτές οι δομές απασχόλουσαν τη σκέψη του Φουκώ, δεν χρειάστηκε, όπως αρχικά είχε σχεδιάσει, να προχωρήσει πιο πίσω από τις μεσαιωνικές έννοιες της ποιμαντορικής επιμέλειας. Από τη στιγμή που το αντικείμενο έρευνάς του μετατράπηκε σε προβληματοποιήσεις και σε αυτο-δημιουργικές απαντήσεις προς αυτές –ζητήματα που προκύπτουν στις ρωγμές των καθεστώτων εξουσίας – οι αρχαίοι κέρδισαν την προσοχή του πάραυτα. Όχι, ωστόσο, λόγω της ιδιάζουσας καταγωγής των προβλημάτων τους, γεγονός που θα αξίωνε μία γενεαλογική μελέτη, αλλά λόγω της ποικιλίας των δημιουργικών απαντήσεων που έδιναν οι αρχαίοι σε τούτα τα προβλήματα.

Ο Φουκώ διστάζει να εγκαταλείψει τον όρο «γενεαλογία», ενδεχομένως επειδή αυτός τον συνδέει με τον Νίτο. Όμως δεν τον παρουσιάζει πλέον ως όργανο αμφιβολίας, ακολουθώντας τα διαβρωτικά ίχνη της σύγχρονης εξουσίας. Αντίθετα, πρόκειται για έναν (επαινετικό εν γένει) απολογισμό της «τέχνης του ζην» του αρχαίου κόσμου τουτέστιν, για τις «έλλογες και

θελημένες πρακτικές, που επιτρέπουν στον άνθρωπο όχι μόνο να ορίζει κανόνες διαγωγής αλλά και να καθιστά τη ζωή του έργο που είναι φορέας συγκεκριμένων αισθητικών αξιών και ανταποκρίνεται σε ορισμένα κριτήρια τρόπου ζωής» (ΙΣ, τόμ. β', σ. 19). Πέρα από το γράμμα του κειμένου, διασώζονται ελάχιστα εκτός από τη γενική ιδέα ενός απολογισμού των αιτιών της διαμόρφωσης του εαυτού. Ο απολογισμός αυτός δεν αποτελεί όμως ανασύσταση των περίπλοκων εξωτερικών δικτύων της εξουσίας αλλά ανασύσταση των εσωτερικών προγραμμάτων για τον θικό μετασχηματισμό. Στην πραγματικότητα, βρίσκεται πιο κοντά στην ιστορία της φιλοσοφίας, παρά στη γενεalogία, υπό την αρχική έννοια του Φουκώ. Ή, ακόμη καλύτερα, πρόκειται για φιλοσοφία που πραγματώνεται με ιστορικό τρόπο.

Παρακάτω, θα επιστρέψουμε στην τελική «φιλοσοφία» του Φουκώ. Αρχικά όμως, θα πρέπει να εξετάσουμε την αρχαιολογία του περί της αρχαίας σεξουαλικότητας, προκειμένου να κατανοήσουμε με ποιο τρόπο προβληματισμό άντιμετωπίζαν το θέμα της σεξουαλικότητας οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι και τι ήταν εκείνο που, κατά την άποψη του Φουκώ, θα έπρεπε να διδαχθούμε από τη δική τους προβληματοποίηση. Όπως πάντα για τον Φουκώ, η αρχαιολογία είναι ζήτημα σύγκρισης. Εν προκειμένω, θεμελιώδη συγκριτικό όρο αποτελεί η χριστιανική άποψη περί σεξουαλικότητας. Εδώ, ακόμη μία φορά εμφανίζεται νιτσεϊκός, χωρίς ωστόσο τη ρητορική βιαίτητα του Αντίχριστου: Η πηγή της χριστιανικής σεξουαλικότητας είναι η παραφθορά, η αλλοίωση της πιο αξιοθαύμαστης αντίληψης των αρχαίων. Την ίδια στιγμή, ο Φουκώ καθιστά σαφές πώς δεν τίθεται ζήτημα επιστροφής στις αρχαίες μεθόδους, οι οποίες έχουν τους δικούς τους αυστηρούς περιορισμούς και, εν πάση περιπτώσει, δεν θα μπορούσαν να σταθούν με τα σημερινά δεδομένα. Οι αρχαίες μέθοδοι μπορούν να χρησιμεύσουν μόνο ως ερμηνευτικοί οδηγοί για τα δικά μας σχέδια αυτοδημιουργίας.

Σύμφωνα με τον Φουκώ, υπάρχουν σχετικά ελάχιστες διαφορές μεταξύ των αρχαίων και των χριστιανών σε επίπεδο θικών κωδίκων και συμπεριφοράς. Οι επιβεβλημένοι θικοί κανόνες και οι πραγματικοί τρόποι συμπεριφοράς που αυτοί οι κανόνες καθορίζουν είναι, εκτός από κάποιες χτυπητές εξαιρέσεις, όπως είναι οι σχέσεις με άτομα του ίδιου φύλου, αρκετά παρόμοιες. Ριζικές διαφορές εμφανίζονται όμως, όταν φθάνουμε στο θέμα της διαμόρφωσης των θικών υποκειμένων.

Η ρίζα των διαφορών, λέει ο Φουκώ, συνίσταται στο χριστιανικό ισχυρισμό πως *τα αφροδίσια* είναι από τη φύση τους διαβολικά και, κατά συνέπεια, κατ' εξοχήν αντικείμενα θικής απαξίας. Για τους αρχαίους, αντιθέτως, το σεξ ήταν ένα φυσικό αγαθό. Αναδείχθηκε σε αντικείμενο θικού προβληματισμού, όχι γιατί ήταν ουσιαστικά ένας απαγορευμένος καρπός αλλά διότι κάποιες πλευρές του θα μπορούσαν να αποβούν επιζήμιες. Κάτι τέτοιο ήταν δυνατόν να συμβεί, καθώς τα αγαθά του σεξ κατατάσσονταν στο κατώτερο επίπεδο της ζωώδους φύσης μας και πολύ συχνά περιέκλειαν εξαιρετική ένταση. Ο κίνδυνος δεν ήταν, όπως θεωρούσαν οι χριστιανοί, πως τα αγαθά του σεξ θα μπορούσαν να γίνουν σημαντικό στοιχείο της ζωής μας –αυτό για τους αρχαίους ήταν αναπόφευκτο και πρέπον– αλλά ότι θα μπορούσαν να διαφθαρούν οι ζωές μας εξαιτίας της υπερβολικής εντρύφησης στις απολαύσεις.

Συνεπώς, για τους χριστιανούς, η υπακοή σε έναν κώδικα σεξουαλικής θικής συγίστατο σε απόλυτη απαγόρευση, στο ιδανικό της σεξουαλικής αποχής ή, έστω, για τους λιγότερο πρωτικούς, σε περιορισμό στα στενά τιλαίσια της μονογαμικής σύζευξης. Για τους αρχαίους, αντιθέτως, το ζήτημα ήταν η ορθή *χρήση*⁴ των απολαύσεων πώς δεν θα απέφευγαν ορισμένες ουσιαστικά αμαρτωλές πράξεις αλλά θα συμμετείχαν σε όλο το φάσμα των σεξουαλικών δραστηριοτήτων (ετεροφυλικό, ομοφυλοφυλικό, ενδοσυζυγικό, εξωσυζυγικό) με το αρμόζον μέτρο

4. Ελληνικά στο πρωτότυπο. (Σ.τ.Μ.)

(εννοείται, σαφώς, πως αναφερόμαστε σε ελεύθερους άνδρες, όχι σε γυναίκες και δούλους).

Προκειμένου να ζήσουν σύμφωνα με το δικό τους κώδικα σε-ζουαλικής συμπεριφοράς, οι αρχαίοι προσπάθησαν να επιτύχουν την αυτοκυριαρχία (*εγκράτεια*)⁵, τηνίκη στην μάχη με τον εαυτό τους, που θα κατόρθωνται με την *άσκηση*⁶ μέσω τεχνικών αυτοελέγχου. Για τους χριστιανούς, η μάχη διεξαγόταν με τις εξώτερες δυνάμεις του διαβόλου –του απόλυτου Σατανά–, ο οποίος υποκινεί τα πάθη, και η νίκη επιτυγχανόταν μέσω της απόλυτης κατανόησης (ερμηνευτικής) του εαυτού, που ήταν η βάση της απάρνησης του εαυτού στο δόνομα του Θεού: δεν πρόκειται για αυτοκύριαρχία αλλά για αυταπάρνηση. Εντέλει, το τέλος (ο σκοπός) του αρχαίου ιθικού βίου ήταν η μετριοπάθεια (*σωφροσύνη*)⁷, νοούμενη ως μορφή ελευθερίας –είτε αρνητική (δηλαδή ως λύτρωση από τα πάθη) είτε θετική (δηλαδή ως κυριαρχία επί των άλλων). Για τον Χριστιανισμό, η μόνη σημαντική για τον άνθρωπο ελευθερία ήταν η αρνητική ελευθερία από τα πάθη: πέρα από αυτό δεν υπήρχε παρά μόνο η ολοκληρωτική παράδοση στη θεία θέληση.

Η έντονη αντίθεση με τον Χριστιανισμό εντοπίζεται κυρίως στις κλασικές αντιλήψεις των Ελλήνων του 4ου αιώνα π.Χ.: Οι κατοπινές (των πρώτων χρόνων της Αυτοκρατορίας) αντιλήψεις παραμένουν, σύμφωνα με τον Φουκώ, βασικά οι ίδιες, με τη διαφορά ότι δίνουν έμφαση προς την κατεύθυνση της χριστιανικής άρνησης. Έτσι, λόγου χάριν, μολονότι τα *αφροδίσια* συνεχίζουν να θεωρούνται ως εγγενή αγαθά, δίνεται μεγαλύτερη έμφαση στους κινδύνους που ελλοχεύουν και την αδυναμία μας να τους αντιμετωπίσουμε. Παρομοίως, οι τεχνικές της *εγκράτειας* συνεχίζουν να κατέχουν κεντρική θέση, μόνο που συνδέονται όλο και περισσότερο με την αυτογνωσία ενώ στο

5. Ελληνικά στο πρωτότυπο. (Σ.τ.Μ.)

6. Ελληνικά στο πρωτότυπο. (Σ.τ.Μ.)

7. Ελληνικά στο πρωτότυπο. (Σ.τ.Μ.)

ιδανικό της σωφροσύνης ενσωματώνεται ένα στοιχείο διανοτικής ικανοποίησης. Κυρίως μέσω της στωικής φιλοσοφίας, ο ρωμαϊκός κόσμος σπάρθηκε με τους σπόρους της χριστιανικής επανάστασης.

Η φουκωική άποψη περί χριστιανικής σεξουαλικότητας φαίνεται να αγγοεί το κεντρικό δόγμα της καλοσύνης της δημιουργίας. Ακόμη και ο Αυγουστίνος, ο οποίος θα μπορούσε να αποτελέσει πρωταρχική πηγή για την αντι-σεξουαλική άποψη του φουκωικού σχεδίου, επιμένει, σε πείσμα των μανικαϊστών, πως δεν υπάρχει τίποτε το αληθινά διαβολικό σε τούτο τον κόσμο. Ακόμη και ο Πτώση, σύμφωνα με το ορθόδοξο Καθολικό δόγμα, δεν διέφθειρε ριζικά κάθε πλευρά της ανθρώπινης φύσης και όλη η δημιουργία, συμπεριλαμβανομένης της σεξουαλικότητάς μας, έχει λυτρωθεί από τον Χριστό. Ενδεχομένως, ο Φουκώ να αμφισβητεί ότι αυτά τα μεταφυσικά και θεολογικά δόγματα δεν προσδιόρισαν πρακτικές πθικές διδασκαλίες. Όμως, θα έπρεπε να είχαμε τη λεπτομερή του ανάλυση για τη μεσαιωνική σεξουαλικότητα, προκειμένου να διαπιστώσουμε τι πραγματικά οκεπτόταν.

Παραπάνω είχα αναφέρει πως, προς το τέλος της ζωής του, αυτό που ο Φουκώ απόκαλούσε γενεαλογία μετεξελίθηκε σε ένα είδος φιλοσοφίας. Δεν θα μπορούσα να αναπτύξω καλύτερα την άποψη αυτή, παρά σχολιάζοντας τον οριστικό εφ' όλης της ύλης χαρακτηρισμό του ίδιου του Φουκώ για το έργο του, στον πρόλογο του *H Χρήση των Απολαύσεων*. Υποστηρίζει εδώ, πως, εξαρχής, είχε αναπτύξει μία «ιστορία της αλήθειας». Θεωρεί ότι η ιστορία αυτή έχει τρεις κυρίως πτυχές: μία ανάλυση των *μπχανισμών* της αλήθειας (τουτέστιν, διαφόρων συστημάτων λόγου για την παραγωγή της αλήθειας) και καθεαυτών και σε σχέση μεταξύ τους: μία ανάλυση της σχέσης των μπχανισμών της αλήθειας με τους συσχετισμούς εξουσίας· τέλος, μία ανάλυση της σχέσης των μπχανισμών της αλήθειας με τον εαυτό μας. Θα μπορούσαμε εύλογα να ταυτίσουμε τη μελέτη των μπχανισμών της αλήθειας καθεαυτών με τα συ-

στήματα παραγωγής λόγων, με την αρχαιολογία και την ανάλυση των σχέσεών τους με την εξουσία, με τη γενεαλογία. Εν προκειμένω, οι «μπχανισμοί της αλήθειας» αναφέρονται στα διάφορα σώματα γνώσης (υπαρκτά ή ενδεχόμενα), που αποτελούσαν το αντικείμενο των φουκωικών ιστοριών. Ενδεχομένως να μοιάζει φυσιολογικό να θέλουμε να επεκτείνουμε την αίσθηση αυτή των «μπχανισμών της αλήθειας», συνδέοντάς τους με τις προβληματοποιήσεις, όπως κάνει ο Φουκώ, θεωρώντας ως τέτοιους μπχανισμούς τις φιλοσοφικές θεωρίες που ανέπτυξαν οι αρχαίοι Έλληνες ως λύσεις στα υπαρχιακά τους προβλήματα.

Εντούτοις, μολονότι ο Φουκώ όντως θεωρεί τη φιλοσοφία ως την ελληνική απάντηση στις προβληματοποιήσεις, δεν θεωρεί τη φιλοσοφία με αυτή την έννοια, ως παραγωγή ενός σώματος θεωρητικής γνώσης. Μάλλον, κατά τα πρότυπα του έργου του Πιερ Χαντό, συναδέλφου του στο Collège de France, αντιμετωπίζει την αρχαία φιλοσοφία ως θεμελιακό τρόπο ζωής παρά ως αναζήτηση της θεωρητικής αλήθειας. Οι «μπχανισμοί της αλήθειας», σε αυτό το πλαίσιο, αναφέρονται όχι στα συστήματα της σκέψης αλλά στις πρακτικές διατυπώσεις της αλήθειας. Το *H* Χρήση των απολαύσεων πραγματεύεται τη θέση του Πλάτωνα για τον έρωτα της αλήθειας ως το αγνό ιδανικό πίσω από τον ομοφυλοφιλικό έρωτα των αγοριών. Ο Πλάτων, ωστόσο, είχε τουλάχιστον μία ισχυρή τάση να αντιμετωπίζει τη φιλοσοφία περισσότερο ως μία θεωρητικά ενατένιση παρά ως τρόπο ζωής και έτσι ο Φουκώ είναι προσεκτικός αρκετά, ώστε να κρατήσει απόσταση από αυτού του είδους των Πλατωνισμών.

Ο τίτλος του τελευταίου βιβλίου του Φουκώ, *Επιμέλεια εαυτού*, αναφέρεται σε ένα κορυφαίο θέμα των πρακτικά προσανατολισμένων φιλοσοφικών σχολών της ύστερης αρχαιότητας, κυρίως των Στωικών, αν και το βιβλίο ασχολείται περισσότερο με το ζήτημα σε μη-φιλοσοφικά πλαίσια, όπως είναι η iatρική, ο γάμος και η πολιτική. Ωστόσο, ο Φουκώ αντιμετωπίζει ρητώς

και λειττομερώς τη φιλοσοφία ως τρόπο ζωής, στις παραδόσεις των μαθητηράτων του (το 1982 και 1983) στο Collège de France και το Μπέρκλεϋ. Στις παραδόσεις του Collège de France, αναφέρθηκε στον Σωκράτη (στην *Απολογία* και τον *Αλκιβιάδη I*), ως πρότυπο και ως αντιπροσωπευτική περίπτωση φιλοσοφικού βίου, που εστιάζει στην «επιμέλεια του εαυτού», και συνέχισε στις αρχαίες συζητήσεις που επακολούθησαν, για παράδειγμα, στον Επίκτητο, τον Σενέκα και τον Πλούταρχο. Οι παραδόσεις του Μπέρκλεϋ έχουν ως θέμα το αρχαίο ιδανικό της *παρρησίας*⁸, η οποία νοείται ως βασική πολιτική και πθική αξία. Εν προκειμένω, ο Φουκώ συζητά πρώιμους σχηματισμούς της έννοιας, στον Ευριπίδη και στον Σωκράτη, καθώς επίσης και τις κατοπινές μετεξελίξεις της από τους Επικούρειους, τους Στωικούς και τους Κυνικούς.

Οι παραπάνω παραδόσεις έχουν διασωθεί μόνο μέσω πνογραφικών ντοκουμέντων (και σημειώσεις ακροατών). Η κάλυψη είναι ελλιπής και οι διατυπώσεις είναι σε τίρωταρχικό στάδιο. Δεν είμαστε σε θέση να γνωρίζουμε πώς ο Φουκώ θα είχε επεξεργαστεί ένα τέτοιο ακατέργαστο υλικό, αν αποφάσιζε κάποια στιγμή να το δημοσιεύσει. Άλλα φαίνεται ωστόσο, πως, προς το τέλος της ζωής του, είχε εν τέλει ανακαλύψει τον τρόπο να μετακινείται πέρα από αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε, παραφράζοντας την περίφημη ρήση του Πολ Ρικέρ [Paul Ricoeur], επιστημολογία της αμφιβολίας. Όπως υποστήριζε ο Φουκώ, το πρώιμο έργο του αποσκοπούσε στην αλήθεια αλλά, εν αντιθέσει προς την άνευ όρων αγάπη για την αλήθεια των παραδοσιακών φιλοσόφων, εκείνος θέτει την αλήθεια σε δοκιμασία. Οι αρχαιολογίες του καταδεικνύουν πόσο η αλήθεια είναι σχετική με τα αντιπροσωπευτικά ιστορικά πλαίσια που υποτίθεται πως υπερβαίνει, και οι γενεαλογίες τρυπόσσου αυτή συνδέεται άρρεντα με την εξουσία, από την οποία υποτίθεται ότι μας απελευθερώνει. Τώρα ανακάλυψε τον τρόπο να αγκαλιάσει την αλήθεια όχι ως σώμα της θεωρητικής γνώσης

8. Ελληνικά στο πρωτότυπο. (Σ.τ.Μ.)



14. Ο Φουκώ με ένα καουμπόνικο καπέλο που του έδωσαν οι φοιτητές του στο Μπέρκλεϋ, Οκτώβριος 1983.

αλλά ως τρόπο ζωής: όχι μία επιστημολογία αλλά μία πιθική, αυτή της αλήθειας.

Τι εννοεί δμως ο Φουκώ λέγοντας «να ζεις την αλήθεια»; Δεν εννοεί, βέβαια, τη διαμόρφωση του εαυτού μας επί τη βάσει προκατασκευασμένων ιδεατών τύπων, καθορισμένων, φέρ' ειπείν, από τη θεϊκή θέληση ή την ανθρώπινη φύση. Η σπουδή του πάνω στους αρχαίους, όπως έχουμε ήδη δει, καταλήγει σε δύο εναλλακτικές προτάσεις: την αλήθεια ως προϊόν της ατομικής αυτοδημιουργίας κατ' αναλογία προς την τέχνη και την παρρησία ως κοινωνική αρετή. Εδώ, στο τέλος, ξανασυναντούμε το ερώτημα ποια εγδεχομένως να είναι η καθοριστική τομή στη ζωή και το έργο του Φουκώ: η αισθητική ή η πολιτική;

Σημειώσεις και προτάσεις για περαιτέρω ανάγνωση

Εισαγωγές

Για μία γενική εισαγωγή, βλ. άρθρα μου για τον Φουκώ στο Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (New York: Routledge, 1998) και Edward Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (web-based: <http://plato.stanford.edu/>).

Χρήσιμες συλλογές άρθρων για τον Φουκώ περιλαμβάνονται στο David Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1986) και Gary Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005). Για κάποιες κυρίως γαλλικές οπτικές στον Φουκώ βλ. Arnold Davidson (ed.), *Foucault and his Interlocutors* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

Γενική Βιβλιογραφία

Hubert Dreyfus – Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd edn. (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

Gary Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Todd May, *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1993).

Lois McNay, *Foucault: A Critical Introduction* (New York: Continuum, 1994).

John Rajchman, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1985).

Κεφάλαιο 1

Υπάρχουν τρεις μακροσκελείς βιογραφίες για τον Φουκώ: Didier Eribon, *Michel Foucault*, tr. Betsy Wing (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991); James Miller, *The Passions of Michel Foucault* (New York: Simon and Schuster, 1993); και David Macey, *The Lives of Michel Foucault* (New York: Pantheon, 1993).

Οι δύο εντυπωσιακοί τίτλοι που αναφέραμε (και αξίζουν να διαβαστούν και πέρα από τους τίτλους τους) είναι: Patricia Duncker, *Hallucinating Foucault* (Hopewell, NJ: Ecco Press, 1996; reissued, New York: Vintage, 1998) και Maurice Blanchot, 'Foucault as I Imagine Him', translated with Foucault's essay on Blanchot, 'The Thought from Outside', in *Foucault as I Imagine Him and the Thought from Outside*, tr. Jeffrey Mehlman and Brian Massumi (New York and London: MIT Press, 1987).

Για μία καλή εισαγωγή στη ζωή και το έργο του Ρεϋμόν Ρουσσέλ, βλ. Mark Ford, *Raymond Roussel and the Republic of Dreams* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2000). Μεταξύ των μεταφράσεων του Ρεϋμόν Ρουσσέλ στα αγγλικά, βλ. Trevor Winkfield (ed.), 'How I Wrote Certain of My Books' and Other Writings, introduction by John Ashbery (Boston: Exact Change, 1995) and *Locus Solus*, tr. Rupert Copeland Cunningham (Berkeley, CA: University of California Press, 1970).

Ο Φουκώ εύγλωττα παρομοιάζει το έργο του με μία εργαλειοθήκη στα σχόλια που ακολουθούν από συνέντευξη του 1974 σον αφορά στις προσδοκίες του για το *Επιτήρηση και Τιμωρία*:

Θέλω τα βιβλία μου να αποτελέσουν ένα είδος εργαλειοθήκης, στο οποίο οι άνθρωποι θα μπορούν να ψαχουλέψουν ένα οποιοδήποτε εργαλείο, που θα μπορούν να χρησιμοποιήσουν όπώς το επιθυμούν στον τομέα τους... Θέλω το μικρό βιβλίο που σκοπεύω να γράψω για τα σωφρονιστικά συστήματα να είναι χρήσιμο στους καθηγητές, τους φύλακες, τους δικαστές, τους αντιρροσίες συνείδησης. Δεν γράφω για κάποιο κοινό, γράφω για χρήστες, όχι για αναγνώστες.

('Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir', DE II, 523-4, δική μου μετάφραση)

Truth, Power, Self, μία συνέντευξη με τον Φουκώ, στο L. H. Martin *et al.* (eds), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1988).

Κεφάλαιο 2

Το παράθεμα του τίτλου είναι από τη βιογραφία του Εριμπόν, σ. 58.

Η πιο γνωστή νουβέλα του Μπατάιγ (και με έμφαση στο Προοίμιο στην Παράβαση του Φουκώ) είναι το *The Story of the Eye*, tr. Joachim Neugroschel (San Francisco: City Lights, 1987). Για μία επιλογή άλλων κειμένων του Μπατάιγ (δοκίμια και μυθιστορίες), βλ. Fred Botting and Scott Wilson (eds), *The Bataille Reader* (Oxford: Blackwell, 1997). Επίσης βλ. Michel Surya, *Georges Bataille: An Intellectual Biography*, tr. Krzysztof Kijalkowski and Michael Richardson (London: Verso, 2002).

Για μία επιλογή κειμένων του Μπλανσό, βλ. Michael Holland (ed.), *The Blanchot Reader* (Oxford: Blackwell, 1995). Για μία οξυδερκή ανάλυση του Μπλανσό, βλ. Gerald Bruns, *Maurice Blanchot: The Refusal of Philosophy* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1997).

Το περίφημο λειπογραμματικό μυθιστόρημα του Ζορζ Περέκ, *La disparition* (1969), εμφανίστηκε στα αγγλικά γράμματα ως *A Void*, tr. Gilbert Adair (London: The Harvill Press, 1994). Περισσότερα για το κίνημα OULIPO, βλ. Warren Motte (ed.), *Oulipo: A Primer of Potential Literature* (Normal, IL: Dalkey Archive Press, 1998).

Ο *Ακατονόμαστος* του Σάμιούελ Μπέκετ αποτελεί μέρος της μυθιστορηματικής τριλογίας σε δική του μετάφραση από το γαλλικό πρωτότυπο υπό τον τίτλο: *Three Novels by Samuel Beckett: Malloy, Malone Dies, and the Unnamable* (New York: Grove Press, 1995).

Για μία καλή γενική ανάλυση της σχέσης του Φουκώ με το λογοτεχνικό μοντερνισμό, βλ. Gerald Bruns, ‘Foucault’s Modernism’, in Gary Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Κεφάλαιο 3

Το παράθεμα του τίτλου είναι από συνέντευξη του Φουκώ, ‘On the Genealogy of Ethics’, EW I, 256.

Οι παραπομπές των αποσπασμάτων του Σαρτρ είναι: *Critique of Dialectical Reason*, Volume I, tr. Alan Sheridan (London: New Left Books, 1976)· και δύο συλλογές δοκιμών, *Between Existentialism and Marxism*, tr. John Mathews (New York: Pantheon, 1983) and *Situations*, tr. Benita Eisler (New York: Braziller, 1965). Η *Κριτική* αποτελεί μία πυκνογραμμένη και δυονόπτη προσπάθεια του Σαρτρ να συνθέσει τον υπαρξισμό και το μαρξισμό. Οι δύο συλλογές είναι πιο καταληπτές και θα μπορούσαν να λειτουργήσουν ως μία καλή εισαγωγή στη σκέψη του Σαρτρ. Για τον Σαρτρ και τον Φουκώ, βλ. Thomas Flynn, *Sartre, Foucault and Historical Reason*, two volumes (Chicago: University of Chicago, 1997, 2005).

Η εισαγωγή του Φουκώ στο δοκίμιο του Μπιοβάνγκερ έχει εκ-

δοθεί στα αγγλικά (μαζί με το δοκίμιο) υπό τον τίτλο *Dream and Existence*, tr. Jacob Needleman (New York: Humanities Press, 1986).

Το πρώτο βιβλίο του Φουκώ, *Maladie mentale et personnalité* (Paris: Presses Universitaires de France, 1954), αναθεωρήθηκε αργότερα (από αυτό εξαλείφθηκαν οι μαρξιστικές αναφορές) και εκδόθηκε υπό τον τίτλο *Maladie mentale et psychologie*, μεταφρασμένο από τον Άλαν Σέρινταν ως *Mental Illness and Psychology* (Berkeley: University of California Press, 1987).

Το μαρξιστικό βιβλίο για το σωφρονισμό, στο οποίο αναφέρεται ο Φουκώ στο *Discipline and Punish*, είναι των Georg Rusche and Otto Kirchheimer, *Punishment and Social Structure* (New York: Columbia University Press, 1939).

Για τον Ρίτσαρντ Ρόρτη αναφορικά με τον Φουκώ, βλ. ‘Foucault and Epistemology’ in David Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1986)· και ‘Foucault/Dewey/ Nietzsche’ in Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Κεφάλαιο 4

Το παράθεμα του τίτλου είναι από σχόλιο του Φουκώ στο Πανεπιστήμιο του Vermont, στις 27 Οκτωβρίου του 1982. Παρατίθεται από τον Allan Megill, ‘The Reception of Foucault by Historians’, *Journal of the History of Ideas*, 48 (1987), 117.

Σχετικά με την σχολή ιστοριογραφίας *Annales*, βλ. Peter Burke, *The French Historical Revolution: The Annales School, 1929-89* (Pal Alto: Stanford University Press, 1991) και François Dosse, *New History in France: The Triumph of the Annales*, tr. Peter V. Conroy, Jr (Urbana: University of Illinois Press, 1994).

Τα κριτικά σχόλια του Άντριου Σκαλ αναφορικά με την *Istoria της τρέλας* βρίσκονται στο άρθρο του ‘Michel Foucault’s History of Madness’, *History of the Human Sciences*, 3 (1990), 57.

Σχετικά με την κριτική του Ρόυ Πόρτερ στο έργο του Φουκώ για την τρέλα, βλ. ‘Foucault’s Great Confinement’, *History of the Human Sciences*, 3 (1990), 47-54. Σχετικά με τις κριτικές των ιστορικών για το έργο του Φουκώ για την τρέλα, βλ. Gary Gutting, ‘Foucault and the History of Madness’, in Gary Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005). Για μία καλή εισαγωγή στον Φουκώ ως ιστορικό, βλ. Jan Goldstein (ed.), *Foucault and the Writing of History* (Cambridge: Blackwell, 1994). Ο φίλος και συνάδελφος του Φουκώ, καθηγητής ρωμαϊκής ιστορίας Πολ Βέιν, γράφει με μεγάλη εκτίμηση για το ιστορικό έργο του Φουκώ στο ‘Foucault Revolutionizes History’, in Arnold Davidson (ed.), *Foucault and his Interlocutors* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

Κεφάλαιο 5

Το παράθεμα του τίτλου είναι από συνέντευξη του Φουκώ, ‘The Return of Morality’, PPC, 251.

Η *Γενεαλογία της Ηθικής* του Νίτος, σε εξαίρετη αγγλική μετάφραση, με καλές επεξηγηματικές σημειώσεις από τους Maudemarie Clark and Alan Swensen (Indianapolis: Hackett Publishing, 1998). Για καλό σχολιασμό στην *Γενεαλογία*, βλ. Brian Leiter, *Nietzsche on Morality* (New York: Routledge, 2002). Επίσης βλ. Walter Kaufmann’s translations in *The Basic Writings of Nietzsche* (New York: Modern Library, 1992), και Kaufmann’s *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4th edn. (Princeton: Princeton University Press, 1975).

‘Critical Theory /Intellectual History’ τίτλος συνέντευξης του Φουκώ, στο PPC.

Κεφάλαιο 6

Το παράθεμα του τίτλου είναι από ‘Philosophie et psychologie’, DE I, 438 and UP, 9, 17.

Για μία ενδιαφέρουσα αλλά αμφισβητήσιμη ερμηνεία του Φουκώ ως κριτικού φιλοσόφου στην καντιανή παράδοση, βλ. Beatrice Han, *Foucault’s Critical Project: Between the Transcendental and the Historical* (California: Stanford University Press, 2003).

Σχετικά με τον Φουκώ και τη φαινομενολογία, βλ. Todd May, ‘Foucault’s Relation to Phenomenology’, in Gary Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Περισσότερα για τη σχέση του Φουκώ με τους Μπασελάρ και Κανγκιγιέμ, βλ. Gary Gutting, *Michel Foucault’s Archaeology of Scientific Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), chapter 1.

Για τον Φουκώ και τον Χάιντεγκερ, βλ. Hubert Dreyfus, ‘Being and Power: Heidegger and Foucault’, *International Journal of Philosophical Studies*, 4(1996), 1-16.

Για την αντιπαράθεση των Σαρτρ και Χάιντεγκερ αναφορικά με τον ουμανισμό, βλ. J.-P. Sartre, ‘Existentialism is a Humanism’, Walter Kauffmann (ed.), *Existentialism from Dostoyevski to Sartre* (New York: Merridian, 1984) και Martin Heidegger, ‘Letter on Humanism’, in *Basic Writings* (New York: Harper and Row, 1977).

Κεφάλαιο 7

Το παράθεμα του τίτλου είναι από ‘Truth, Power, Self’ in L. H. Martin et al. (eds), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1988), 10.

Για τις αντιδράσεις των ιστορικών στο έργο του Φουκώ για την τρέλα, βλέπε παραπάνω κεφάλαιο 4.

Ο Ντερριντά ασκεί κριτική στην φουκωική ανάγνωση του Καρτέσιου αναφορικά με την τρέλα στο ‘Cogito and the History of Madness’, *Writing and Difference*, tr. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978). Η απάντηση του Φουκώ στο

'My Body, This Paper, This Fire', tr. G. P. Bennington, *Oxford Literary Review*, 4 (1979), 5-28.

Για ένα γενικό υπόβαθρο του Διαφωτισμού, βλ. Peter Gay, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, new edn. (New York: Norton, 1995). Για την κριτική του Διαφωτισμού των Χορκχάιμερ και Αντόρνο, βλ. έργο τους *Dialectic of Enlightenment*, tr. John Cummings (New York: Continuum, 1976).

Αναφορικά με τις αντιλήψεις των Φουκώ και Κανγκιγιέμ για την εμπειρία, βλ. Gary Gutting, 'Foucault's Philosophy of experience', *Boundary 2*, 29 (2002), 69-86.

Κεφάλαιο 8

Για μία καλή γενική ανάλυση για την εξουσία και τη γνώση στο Φουκώ, βλ. Joseph Rouse, 'Power/Knowledge', in Gary Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

Για μία εξαιρετική ανάλυση και κριτική του Φουκώ ως θεωρητικού (περισσότερο παρά ως ιστορικού) της εξουσίας, βλ. Axel Honneth, *The Critique of Power: Reflective Stages in Critical Social Theory* (Boston: MIT Press, 1991).

Κεφάλαιο 9

Το παράθεμα του τίτλου είναι από ΙΣ, 195.

Για τον Φουκώ και το ζήτημα της ομοφυλοφιλίας, βλέπε David Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography* (New York: Oxford University Press, 1995).

Για την κυβερνητικότητα, βλ. συλλογή δοκιμών των Foucault, François Ewald, Daniel Defert και άλλων στο Graham Burchell et al. (eds), *The Foucault Effect* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

Για την Ερκιλέν Μπαρμπέν, βλ. Michel Foucault (ed.), *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-*

century Hermaphrodite, tr. R. McDougall (New York: Pantheon, 1975).

Μία άποψη του υλικού που θα συμπεριλαμβανόταν στους τόμους της *Iστορίας της σεξουαλικότητας*, που θα επακολουθούσαν, θα μπορούσαμε να αλιεύσουμε από τις παραδόσεις μαθημάτων του Φουκώ στο Collège de France. Βλ. κυρίως στο V. Marchetti and A. Salomoni (eds), *Abnormal* (1974-5), tr. Graham Burchell (New York: Picador, 2003) και M. Bertani and A. Fontana (eds), 'Society Must Be Defended' (1975-6), tr. David Macey (New York: Picador, 2003).

Για μία ενδιαφέρουσα εργασία στην ιστορία της σεξουαλικότητας κατά το φουκωικό τρόπο, βλ. Arnold Davidson, *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001).

Κεφάλαιο 10

Για τον Πιερ Χαντό σχετικά με την (κυρίως αρχαία) φιλοσοφία, βλ. το έργο του *What is Ancient Philosophy?*, tr. Michael Chase (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002) και στο *Philosophy As a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. Arnold Davidson, tr. Michael Chase (Oxford: Blackwell, 1995).

Σχετικά με τις αντιδράσεις των κλασικιστών στο έργο του Φουκώ για την αρχαία σεξουαλικότητα, βλ. David H. J. Larmour et al. (eds.) *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

Σχετικά με τις τελευταίες διαλέξεις του Φουκώ για την αρχαία σεξουαλικότητα, βλ. Joseph Pearson (ed.), *Fearless Speech* (New York: Semiotext(e), 2001), transcriptions in English of Foucault's lectures at Berkeley in autumn 1983; και Frédéric Gros (ed.), *The Hermeneutics of the Subject*, tr. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2005), Foucault's Collège de France lectures, 1981-2.

Ευρετήριο

A

- Αλτουσέρ Λουί [Althusser Louis] 30
Αντόρνο Τέοντορ [Adorno Theodor] 94
Αρτό Αντονέν [Artaud Antonin] 22, 23, 93
Αυγουστίνος, ιερός 135

B

- Βέιν Πολ [Veyne Paul] 124
Βίτγκενσταϊν Λούντβιχ [Wittgenstein Ludwig] 19

G

- Γκάιτε Γιόχαν Βόλφγκανγκ [Goethe] 16

D

- Δαρβίνος Κάρολος [Darwin Charles] 41, 48
Διαφωτισμός 73

E

- Επικούρειοι 137
Επίκτητος 137
Έρασμος [Desiderius Erasmus] 89
Εριμόν Ντιντιέ [Eribon Didier] 36
Ευριπίδης 137

Z

- Ζανέ Πιερ [Janet Pierre] 6
Ζουύ [Jouy] 117

I
Ιππολίτ Ζαν [Hippolyte Jean] 18, 54, 75

K
Καλβίνο Ιτάλο [Calvino Italo] 24
Καμύ Αλμπέρ [Camus Albert] 29
Κανγκιάμερ Ζορζ [Canguilhem Georges] 76
Καντ Ιμμάνουελ [Kant Immanuel] 45, 47, 68-72, 75, 79, 81
Κενό Ρεύμόν [Queneau Raymond] 6, 24

Κιρκχάιμερ Όττο [Kirchheimer Otto] 32
Κλοσσόβσκι Πιερ [Klossowski Pierre] 22
Κοπέρνικος Νικόλαος [Copernik Mikolaj] 96

Κουρμπέ Γκυστάβ [Courbet Gustave] 72
Κραφτ Έμπιγκς Ρίχαρντ Φράιχερ [Krafft Ebing Richard Freiherr] 116
Κυβιέ Ζορζ [Cuvier Georges] 47, 48
Κυνικοί 137

L
Λάιμπνιτς Γκότφριντ [Leibniz Gottfried von] 52
Λακάν Ζακ [Lacan Jacques] 76
Λαμάρκ Ζαν-Μισεπίστο [Lamarck Jean-Baptiste] 47, 48
Λεβί-Στρως Κλον [Levi-Strauss, Claude] 76

M

Μάθιους Χάρρυ [Matthews Harry] 24
Μακάλεϋ, Λόρδος [Macaulay, Lord] 44, 68
Μαλλαρμέ Στεφάν [Mallarmé Stéphane] 15, 22, 53
Μαρξ Καρλ [Marx Karl] 31, 32
Μερλό-Ποντύ Μορίς [Merleau-Ponty Maurice] 2, 29, 75, 80, 81

Μίλλερ Τζέιμς [Miller James] 4
Μιντ Μάργκαρετ [Mead Margaret] 116
Μιττεράν Φρανσουά [Mitterand François] 36
Μπαρμπέν Ερκιλέν [Barbin Hercule] 117

Μπαρτ Ρολάν [Barthes Roland] 26, 76
Μπασελάρ Ηκαστόν [Bachelard Gaston] 77, 78

Μπατάιγ Ζορζ [Bataille Georges] 19-23, 76
Μπέκετ Σάμουελ [Beckett Samuel] 18

Μπένθαμ Τζέρεμυ [Bentham Jeremy] 102
Μπερζόν Ανρί [Henri Bergson] 2

Μπινοβάνγκερ Λούντβιχ [Binswanger Ludwig] 30, 76

Μπλανσό Μορίς [Blanchot Maurice] 4, 12, 22, 23, 25, 76
Μποντλαίρ Σαρλ [Baudelaire Charles] 71-73

Μπόρχες Χόρχε Λουίς [Borges Jorges Luis] 51, 81

Μπός Ιερώνυμος [Bosch Hieronymus] 89
Νερβάλ Ζεράρ [Nerval Gérard de] 93

N

Νίτσε Φρίντριχ [Nietzsche Friedrich] 13, 15, 22, 23, 53, 54, 58-60, 62-64, 75, 76, 93, 131
Νταμιέν Ρομπέρ [Damiens Robert] 98
Ντάνκερ Πατρίτσια [Duncker, Patricia] 4
Ντεκάρτ Ρενέ [Descartes René] 42, 52, 67, 68, 79, 89
Ντερριντά Ζακ [Derrida Jacques] 89
Ντεφέρ Ντανιέλ [Defert Daniel] 110
Ντιμεζίλ Ζορζ [Dumezil Georges] 76
Ντρέυφους Αλφρέντ [Dreyfus Alfred] 26

O

Οπενχάιμερ Ρόμπερ [Oppenheimer J. Robert] 29
OULIPO 23

P

Περέκ Ζορζ [Perec Georges] 24
Πινέλ Φιλίπ [Pinel Philippe] 84, 86, 87, 91, 92
Πλάτων 68, 136
Πλούταρχος 137
Πόρτερ Ρόυ [Porter Roy] 49, 50
Προυστ Μαρσέλ [Proust Marcel] 14, 15

P

- Ραμπίνοβ Πολ [Rabinow Paul] 32
 Ρας Γκέοργκ [Rusche Georg] 32
 Ρέε Πάουλ 60
 Ρικέρ Πολ [Ricoeur Paull] 137
 Ρίλκε Ράινερ Μαρία [Rilke] 16
 Ρόουλς Τζον [Rawls John] 112
 Ρόρτη Ρίτσαρντ [Rorty Richard] 35, 36, 68
 Ρουσσέλ Ρεύμόν [Roussel Raymond] 5-11, 23

S

- Σαιξπρ Ουίλιαμ [William Shakespeare] 16
 Σαλομέ Λου 60
 Σαντ Μαρκήσιος [Marquis de Sade] 22
 Σαρτρ Ζαν-Πολ [Sartre Jean-Paul] 2, 27, 28, 30, 31, 33, 42, 75, 80, 82
 Σενέκας 137
 Σκαλ Άντριου [Scull Andrew] 49
 Σόλλερς Φίλιπ [Sollers Philippe] 26
 Στωικοί 136, 137
 Σωκράτης 67, 137
 Σωσσύρ Φερντινάν [Saussure Ferdinand de] 76

T

- Τιουκ Σάμιουελ [Tuke Samuel] 86, 87, 91, 92
 Τσόμσκι Νόαμ [Chomsky Noam] 45

Φ

- Φρόυντ Σίγκμουντ [Sigmund Freud] 19, 116

X

- Χάβλοκ Έλλις Χένρι [Havelock Ellis Henry] 116
 Χαϊλντερλιν Φρίντριχ [Holderlin Friedrich] 22, 93
 Χάιντεγκερ Μάρτιν [Heidegger Martin] 16, 30, 75, 82
 Χαντό Πιερ [Hadot Pierre] 124, 136
 Χέγκελ Φρίντριχ [Hegel Friedrich] 53
 Χιουμ Ντείβιντ [Hume David] 41, 68, 79
 Χορκχάιμερ Μαξ [Horkheimer Max] 94
 Χούσσερλ Έντμουντ [Husserl Edmund] 75, 80, 81