

## (Α)πολιτικές του Φουκώ

**Κ**αθένας με τον τρόπο του, ο Ντελέζ και ο Φουκώ, διέβλεψαν από τη δεκαετία του '70 την κατάρρευση του πολιτικού παραδείγματος της νεωτερικότητας. Προανήγγειλαν μια στρατηγική κρίση τη στιγμή της γέννησής της, και συνέβαλαν με αυτόν τον τρόπο στη διόγκωσή της. Επρόκειτο ενδεχομένως για την αναγκαία στιγμή του αρνητικού. Οι συστατικές κατηγορίες του θεάτρου των πολιτικών διεργασιών (ο λαός, το έδαφος, τα σύνορα, η ιδιότητα του πολίτη, η εθνικότητα, η κυριαρχία, ο πόλεμος, η πολιτεία, το διεθνές δίκαιο), από τον Μακιαβέλι, τον Χομπς, τον Γκρότιους και τον Ρουσσώ, άρχισαν να αποτελούν πρόβλημα, χωρίς να ξεπροβάλλει ακόμα το περίγραμμα ενός νέου παραδείγματος. Για να συμβεί κάτι τέτοιο, χρειαζόταν επίσης η αργή ωρίμανση των νέων εμπειριών και ο κλονισμός που θα επιφέρουν διάφορα συμβάντα θεμελιωτικού χαρακτήρα. Αλλά εκείνη η εποχή ήταν εποχή αποσυνθέσεων και όχι ανασυνθέσεων, εποχή δύσης και όχι ανατολής του ηλίου.

Ο Ντελέζ και ο Φουκώ εμφανίζονται έτσι ως αγγελιοφόροι μιας τριπλής προαναγγελθείσας κρίσης: κρίση της νεωτερικής ιστορικότητας, κρίση των στρατηγικών χειραφέτησης, κρίση των κριτικών θεωριών. Κρίση των όπλων της κριτικής, αλλά επίσης κρίση της κριτικής των όπλων.

Θυμόμαστε ασφαλώς την ανηλεή κρίση που διατύπωσε ο Ντελέζ σε σχέση με τη μιντιακή προώθηση των «νέων φιλοσόφων», στα τέλη της δεκαετίας του '70: «κατασκευάζουν μια μαρτυρολογία» και «ζουν από πτώματα». Επρόκειτο πράγματι, εν τη γενέσει της, «για την άρνηση κάθε πολιτικής»<sup>1</sup>. Ετούτη η σωστή ετυμολογία επιβεβαιώθηκε έκτοτε οδυνηρά. Εν αντιθέσει με τους νέους φιλοσόφους, ο λόγος του Ντελέζ ήταν εντούτοις σε σχέση με αυτούς εν μέρει συμμετρικός. Η κρυμμένη ρίζα της κρίσης βρισκόταν κατά τη γνώμη του σε μια κρίση ιστορικότητας. Αναζητούσε τη λύση στα πλαίσια μιας ριζικής αντίθεσης ανάμεσα στην ιστορία (που έχει αναχθεί σε μια προοδευτική τελεολογία) και στο γίγνεσθαι: «Γίγνεσθαι δεν σημαίνει να προχωράς ή να οπισθοχωρείς με μια σειρά... Το γίγνεσθαι είναι ριζώμα, δεν είναι ταξινομητικό ή γενεαλογικό δέντρο»<sup>2</sup>. Ενάντια σε μια ιστορία που προορίζεται να φτάσει σε ένα (αίσιο) προαναγγελθέν τέλος, το γίγνεσθαι είχε το πλεονέκτημα να παράγει μια διάσταση πρωτότυπου και καινούριου, να παραμένει ανοιχτό στην πληθυντικότητα των δυνατοτήτων. Έτεινε ωστόσο να δικαιολογήσει επίσης μια μικροπολιτική δίχως στρατηγικό ορίζοντα, μια απολογία του δίχως σκοπό κινήματος και της διαδρομής που χαράσσεται «καθ' οδόν».

Για τον Ντελέζ, η «παραγωγή ενός συμβάντος» ήταν επομένως «το αντίθετο απ' την παραγωγή μιας ιστορίας». Αυτή η ριζική αντινομία αποτελούσε μια απελευθερωτική κίνηση εξέγερσης ενάντια στην τυραννία των δομών και του «νοήματος της ιστορίας». Συναντούμε στον Φουκώ το ίδιο ενδιαφέρον για τη συμβαντική διάνοϊξη: «Δεν με ενδιαφέρει αυτό που δεν κινείται, με ενδιαφέρει το συμβάν», το οποίο δεν έχει σχεδόν καθόλου μελετηθεί ακόμη «ως φιλοσοφική κατηγορία»<sup>3</sup>. Για όσους ασφυκτιούσαν υπό το βάρος του ιστορικού φανατισμού των μύθων και των θρύλων της εύτακτης προόδου, τούτη «η επιστροφή του συμβάντος στο πεδίο της ιστορίας» (η οποία επιβλήθηκε από την εισβολή του Μάη του '68) αποτελούσε μια αναμφισβήτητη ανακούφιση. Αλλά ένα συμβάν χωρίς ιστορία, ένα συμβάν που έχει ξεριζωθεί από τις συνθήκες δυνατότητάς του, μετασχηματίζεται γρήγορα σε απλή υποκειμενική επιθυμία, ή σε αμιγώς αφηρημένη ενδεχομενικότητα, που εκφράζει ό,τι το θαύμα στην περίπτωση της θεολογίας. Γίνεται επομένως δύσκολο να κατανοηθεί ως προς αυτό ακριβώς που συνιστά την ενικότητά του.

Η φράση του Φουκώ σύμφωνα με την οποία «το πρόβλημα σήμερα συνίσταται στο (...) κατά πόσο είναι επιθυμητή η επανάσταση» αποδεικνύεται έτσι ανίκανη να συλλάβει τις τραγωδίες και τα αινίγματα του αιώνα σε όλη τους την κοινωνική και ιστορική βαθύτητα. Η επανάσταση ανάγεται τότε σε μια υπόθεση επιθυμητικής υποκειμενικότητας. Γιατί ήταν βαθιά η πολιτική σύγχυση που διαπερνούσε τον Φουκώ όταν έγραφε: «Εδώ και 120 χρόνια, είναι η πρώτη φορά που δεν υπάρχει πλέον επί της γης ούτε ένα σημείο απ' όπου θα μπορούσε να ξεπεταχτεί το φως μιας προσημονής. Δεν υπάρχει πλέον προσανατολισμός».

Προσημονή; Μηδενική!

Προσανατολισμός; Θόλωσαν τα σημεία του ορίζοντα!

Ετούτη η απομάγευση ήταν λογικό επακόλουθο μιας ψευδαισθητικής επένδυσης στις κρατικές περιπέτειες της επαναστατικής προσδοκίας. Μετά τη γραφειοκρατική αντεπανάσταση στη Ρωσία, ούτε η Κίνα ούτε η σπαρσασσόμενη Ινδοκίνα μπορούσαν πλέον να ενσαρκώσουν μια χειραφετητική πολιτική. Δεν «υπάρχει πλέον ούτε μία χώρα», διαπίστωνε με πίκρα ο Φουκώ, την οποία θα μπορούσαμε «να επικαλεστούμε για να πούμε: να τι πρέπει να γίνει». Η ευρωπαϊκή επαναστατική σκέψη έχασε όλα τα στηρίγματά της. Νostalγία για τις χαμένες «πατρίδες» του πραγματικά ανύπαρκτου σοσιαλισμού; Κι όμως, απ' αυτήν την αναγκαία αποσαφήνιση της κατάστασης, απ' αυτήν την αναγκαία απαλλαγή από τις αυταπάτες θα εξαρτηθεί κάθε νέα ρίψη των ζαριών στο μέλλον.

Αντί η επαναστατική σκέψη να επιχειρήσει να υπερβεί την κρίση της μέσα από την εξάπλωση της διαρκούς επανάστασης, στον χρόνο και στον χώρο, έτεινε αντιθέτως, στο κατώφλι της δεκαετίας του '80, να συρρικνωθεί και να αναχθεί στις μοριακές επαναστάσεις των τεχνικών και της καθημερινής ζωής. Ο Φουκώ παρηγορεί τον εαυτό του για τις αυταπάτες που χάθηκαν, σκεπτόμενος την επανάσταση «όχι απλώς ως ένα πολιτικό σχέδιο, αλλά ως ύφος, ως τρόπο ύπαρξης, με την αισθητική του, τον ασκητισμό του, τις ιδιαίτερες μορφές σχέσης με τον εαυτό και με τους άλλους». Πρόκειται, κατά συνέπεια, για μια μινιμαλιστική επανάσταση, που παραπέμπει σ' ένα ύφος και μια αισθητική, και δεν έχει καμιά πολιτική φιλοδοξία. Ο δρόμος είχε ανοίξει κατά το ήμισυ για τις εξεγέρσεις μικρής κλίμακας και τις λεπτές μεταμοντέρνες ηδονές.

Η πρόκληση που εξαπολύοταν προς το φετίχ της Επανάστασης με έψιλον κεφαλαίο έκανε

βέβαια πιο σκοτεινό τον ορίζοντα, αλλά είχε επίσης την αρετή να διαλύνει τα κακά μάγια: «Ήρθε η εποχή της Επανάστασης. Εδώ και δυο αιώνες, επισκίασε την ιστορία, καθόρισε τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τον χρόνο, συγκέντρωσε πάνω της όλες τις ελπίδες. Αποτέλεσε μια γιγαντιαία προσπάθεια για να εισαχθεί η εξέγερση στο εσωτερικό μιας ορθολογικής και ελέγξιμης ιστορίας»<sup>4</sup>. Να ποιο ήταν επομένως το ζήτημα: να δούμε εάν ήταν πράγματι «τόσο επιθυμητή αυτή η επανάσταση» και εάν «άξιζε τον κόπο». Ο Φουκώ μας προτρέπει να ξεφύγουμε από την «κενή μορφή μιας οικουμενικής επανάστασης», ώστε να μπορέσουμε να αντιληφθούμε καλύτερα την πληθυντικότητα των βεβήλων επαναστάσεων, καθότι «τα φαντασιακά περιεχόμενα της εξέγερσης δεν αφανίστηκαν τη μεγάλη μέρα της επανάστασης». Ελλείπει πολιτικής επανάστασης, μπορούμε επομένως να επιστρέψουμε στις μεγάλες πληβειακές και θεολογικές ετεροδοξίες, στις υπόγειες αιρέσεις, στις πεισματάριχες αντιστάσεις, στην αυθεντικότητα των μοιζίκων την οποία εξυμνούσε ο Σολζενίτσιν. Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο, η ιρανική επανάσταση επρόκειτο να αποτελέσει για τον Φουκώ το κίνητρο για μια αντιστροφή της συλλογιστικής και την ένδειξη μιας νέας σημασιολογίας των ιστορικών χρόνων.

«Στις 11 Φεβρουαρίου 1979, η επανάσταση έλαβε χώρα στο Ιράν», γράφει τότε ο Φουκώ<sup>5</sup>. Σημειώνει ωστόσο ότι «μας είναι δύσκολο να αποκαλέσουμε επανάσταση» αυτή τη μακρά ακολουθία από γιορτές και πένθη. Πράγματι, οι λέξεις δεν είναι πλέον σαφείς στον αρμό της δεκαετίας του '70 με τη δεκαετία του '80. Σύμφωνα με τον Φουκώ, η ιρανική επανάσταση αναγγέλλει την έλευση ενός νέου είδους επαναστάσεων. Σε αντίθεση με έναν μαοξισμό που είχε φυλακιστεί στα δικά του στερεότυπα και δεν ήθελε να δει εν προκειμένω, τουλάχιστον σε μια πρώτη φάση, παρά την επανάληψη μιας παλαιάς ιστορίας, σύμφωνα με την οποία η θρησκεία δεν αποτελεί παρά την «άρση της αυλαίας» προτού ακόμη ξεκινήσει η «κύρια πράξη» της ταξικής πάλης, ο Φουκώ αποδεικνύει μια πραγματική διαίγεια. Ένα σκληρωτικό φαντασιακό επέμενε να στοχάζεται το νέο με τις μορφές του παλιού, έβλεπε τον ιμάμη Χομεϊνί στον ρόλο του παπά Γκατόνε, και τη μυστικιστική επανάσταση ως προλούδιο μιας προαναγγελλθείσας κοινωνικής επανάστασης... «Είναι τόσο βέβαιο:» ρωτούσε ο Φουκώ. Χωρίς να προβαίνει σε μια κανονιστική ερμηνεία των επαναστάσεων της νεωτερικότητας, υπογράμιζε ότι το Ισλάμ δεν είναι μόνον μια θρησκεία, αλλά «ένας τρόπος ζωής, ένας τρόπος ένταξης σε μια ιστορία και σ' έναν πολιτισμό που κινδυνεύει να αποτελέσει μια τεράστια πυριτιδαποθήκη»<sup>6</sup>.

Ετούτη η σχετική διορατικότητα είχε ωστόσο το αντιστάθμισμά της. Το ενδιαφέρον του Φουκώ για την ιρανική επανάσταση δεν αποτελούσε κατά κανέναν τρόπο μια παρένθεση στη διαδρομή της σκέψης του. Φτάνει στο Ιράν πρώτη φορά δέκα μέρες μετά τη σφαγή της 8ης Σεπτεμβρίου του 1978, την οποία διέπραξε το καθεστώς του Σάχη. Στις 5 Νοεμβρίου δημοσιεύει στην *Corriere della sera* το άρθρο υπό τον τίτλο «Μια επανάσταση με γυμνά γέρια». Αναλύει στη συνέχεια την επιστροφή του Χομεϊνί και την εγκαθίδρυση της εξουσίας των μουλάδων με μια σειρά άρθρων που δημοσιεύτηκαν στην Ιταλία, και πρωτίστως με το άρθρο «Μια πυριτιδαποθήκη εν ονόματι του Ισλάμ», όπως και με το άρθρο υπό τον τίτλο «Η εξέγερση είναι ανώφελη;»<sup>7</sup>.

Ο Φουκώ θεώρησε την ιρανική επανάσταση έκφραση μιας «τέλεια ενοποιημένης συλλογικής βούλησης». Γοητευμένος από το πάντρεμα της τελευταίας λέξης της τεχνικής με μορφές

ζωής που παρέμειναν «αναλλοίωτες εδώ και χίλια χρόνια», διαβεβαίωνε τους αναγνώστες του ότι δεν υπάρχει λόγος να ανησυχούν, ότι δεν «θα υπάρξει κόμμα του Χομεϊνί» και ότι δεν θα σχηματιστεί «χομεϊνιστική κυβέρνηση». Επρόκειτο κατά συνέπεια για μια πρώτη εκδοχή αυτού που άλλοι θα ονόμαζαν σήμερα αντιεξουσία. Ετούτο το «τεράστιο κίνημα από τα κάτω» υποτίθεται επομένως ότι ξέφευγε από τις δυαδικές λογικές της νεωτερικότητας και ότι παραβίαζε τα σύνορα της δυτικής ορθολογικότητας. «Στα όρια μεταξύ ουρανού και γης», αποτελούσε με αυτήν την έννοια μια στροφή σε σχέση με τα επαναστατικά παραδείγματα που δεσπόζουν μετά το 1789. Γι' αυτό ακριβώς, και όχι για λόγους κοινωνικής, οικονομικής ή γεωστρατηγικής τάξης, υπήρχε κίνδυνος να μετατραπεί το Ισλάμ σε μια εκπληκτική «πυριτιδαποθήκη»: δεν ήταν μόνο όπιο του λαού, αλλά ήταν πραγματικά «πνεύμα ενός κόσμου χωρίς πνεύμα», σίξευξη ανάμεσα σε μια επιθυμία για ριζική αλλαγή και σε μια συλλογική βούληση<sup>8</sup>.

Η υποτιθέμενη ανάδυση μιας νέας μορφής πνευματικότητας σ' έναν κόσμο που γινόταν όλο και πιο μονότονος γοητεύε και ενδιέφερε τον Φουκώ, στο βαθμό που θεωρούνταν ικανή να απαντήσει στις περιπέτειες του διαλεκτικού λόγου και στην αφυδάτωση του Διαφωτισμού που επινόησε τις πειθαρχίες την ίδια στιγμή που ανακάλυπτε τις ελευθερίες. Στα μάτια του, επομένως, γινόταν αρχαϊκή η ίδια η ιδέα του εκσυγχρονισμού (και όχι μόνο οι αυταπάτες της προόδου). Το ενδιαφέρον του, στα τέλη της δεκαετίας του '70, για τη σιιτική πνευματικότητα και τη μαρτυρολογική μυθολογία που ενυπήρχε στην ιρανική επανάσταση, αντηχούσε τις έρευνές του για τη μέριμνα και τις τεχνικές εαυτού. Αντηχούσε επίσης την αναβίωση του παπικού ακτιβισμού υπό τον Ιακάννη-Παύλο τον δεύτερο, τον ρόλο της εκκλησίας στο πολωνικό λαϊκό κίνημα, αλλά και την επιρροή της θεολογίας της απελευθέρωσης στη Λατινική Αμερική.

Σε ό,τι αφορά το ιρανικό ζήτημα, ο Φουκώ έμεινε ωστόσο απομονωμένος απ' τους δικούς του. Φοβόταν ότι οι μελλοντικοί ιστορικοί θα αναγάγουν αυτήν την επανάσταση σε ένα κοινότοπο κοινωνικό κίνημα, τη στιγμή που η φωνή των μουλάδων βροντούσε στ' αυτιά του με τον τρομακτικό τόνο που είχε άλλοτε ο Σαβοναρόλας ή η αναβαπτιστές του Μίνστερ. Εξέλαβε έτσι τον σιιτισμό ως γλώσσα της λαϊκής ανταρσίας, η οποία «μετασχηματίζει έναν τεράστιο αριθμό από δυσαρέσκειες, μίση, δυστυχία και απελπισία σε μια δύναμη». Δήλωνε γοητευμένος από την προσπάθεια που γινόταν «να πολιτικοποιηθούν δομές που είναι άρρηκτα κοινωνικές και θρησκευτικές». Στον Κλωντ Μωριάκ που τον ρωτούσε για τις ζημιές που μπορούσε να επιφέρει αυτή η συγχώνευση (θρησκευτικής) πνευματικότητας και πολιτικής απαντούσε: «Και η πολιτική χωρίς πνευματικότητα, αγαπητέ μου Κλωντ;».

Το ερώτημα ήταν θεμιτό, η έμμεση απάντηση ήταν όμως ανησυχητική. Η ταυτόχρονη πολιτικοποίηση κοινωνικών και θρησκευτικών δομών υπό την ηγεμονία του θρησκευτικού νόμου επέφερε στην πραγματικότητα μια σύντηξη του πολιτικού και του κοινωνικού, του δημόσιου και του ιδιωτικού, όχι μέσω του μαρasmus των τάξεων και του κράτους, αλλά μέσα από την απορρόφηση του κοινωνικού και του πολιτικού στο θεοκρατικό κράτος, δηλαδή μέσα από μια νέα μορφή ολοκληρωτισμού. Γοητευμένος καθώς ήταν από μια επανάσταση δίχως κάποιο κόμμα στην εμπροσθοφυλακή, ο Φουκώ δεν ήθελε να δει στον σιιτικό κλήρο παρά την αδιαμεσολάβητη ενσάρκωση της γενικής βούλησης ενός ενωμένου όχλου ή πλήθους.

Αυτή η μονόφθαλμη αν όχι τυφλή λατρεία εδραζόταν στην ιδέα μιας μη αναγώγιμης διαφοράς ανάμεσα σε δύο μορφές λόγου και σε δύο τύπους κοινωνιών, ανάμεσα σε Ανατολή και

σε Δύση. Ο αντι-οικουμενισμός του Φουκώ έβρισκε στο Ιράν την πρακτική του εφαρμογή. Το ίδιο και η αντι-ολοκληρωτική ρητορική των τελών της δεκαετίας του '70, η οποία έβρισκε τον «τρίτο δρόμο» της μεταξύ ναζιστικού ολοκληρωτισμού και «κομμουνιστικού» ολοκληρωτισμού. Η ιρανική επανάσταση θα μπορούσε επομένως να θεωρηθεί ως η επιτέλους ανευρεθείσα (πνευματική) μορφή της χειραφέτησης; Ενιπήρχε ασφαλώς μια διάσταση απελπισίας σε αυτήν την απάντηση, η οποία πάντως ήταν πλήρως συμβατή με τη δραματική ιδέα ότι η ανθρωπότητα επέστρεψε, εν έτει 1978, στο «σημείο μηδέν». Μέσα από ένα είδος ανεστραμμένου ανατολισμού, η σωτηρία βρισκόταν εφεξής σε μια μη αναγώγιμη ιρανική ετερότητα: οι ιρανοί «δεν έχουν το ίδιο καθεστώς αλήθειας με εμάς». Μπορεί. Αλλά ο πολιτισμικός σχετικισμός δεν δικαιολογεί τον αξιολογικό σχετικισμό. Ο Φουκώ είχε επικρίνει σθεναρά την αξίωση του Σαφρτ να μετατραπεί σε εκπρόσωπο του οικουμενικού στοιχείου. Αλλά το να γίνεσαι εκπρόσωπος των ενικότητων που δεν διαθέτουν ορίζοντα οικουμενικότητας δεν είναι λιγότερο επικίνδυνο. Η άρνηση της σκλαβιάς ή της καταπίεσης των γυναικών δεν είναι υπόθεση κλίματος, καλαισθησίας, ή ηθών και εθίμων. Οι πολιτικές, θρησκευτικές και ατομικές ελευθερίες δεν είναι λιγότερο σημαντικές στην Τεχεράνη απ' όσο είναι στο Λονδίνο ή στο Παρίσι.

Ξαναδιαβάζοντας σήμερα, μετά από ένα τέταρτο του αιώνα, τα άρθρα του Μαξίμ Ροντενσόν τα οποία εμμέσως απαντούσαν στα άρθρα του Φουκώ στη *Le Monde*, διαπιστώνουμε ότι οι όροι των σημερινών συζητήσεων είχαν ήδη τεθεί<sup>9</sup>. Ο Ροντενσόν διέκρινε στην «αφύπνιση του ισλαμικού φονταμενταλισμού» μια αναμφισβήτητη τάση προς έναν «τύπο αρχαϊκού φασισμού». Τούτες οι λέξεις ήταν όμως διπλά ακατάλληλες. Η αναγωγή του πρωτότυπου φαινομένου μιας κληρικής δικτατορίας κατά την εποχή των τεχνικών και της εμπορικής παγκοσμιοποίησης στο γνωστό σχήμα του ευρωπαϊκού φασισμού δεν βοηθούσε καθόλου στην κατανόηση των ειδικών χαρακτηριστικών του. Και ο χαρακτηρισμός «αρχαϊκός» αναπαρήγαγε τη χρονολογική κλίμακα σύμφωνα με την οποία κάθε απομάκρυνση από τον κατεστημένο κανόνα προόδου συνιστά επιστροφή προς το παρελθόν, ενώ μπορεί και να αποτελεί μια ανησυχητική προκειμένη του μέλλοντος και, ούτως ή άλλως, ένα ειδικό προϊόν του παρόντος. Χωρίς να αποκλείει την πιθανότητα μιας «προσωρινής συμμαχίας» (ή επίσης μιας τακτικής συμμαχίας) ενάντια σε μια μορφή δεσποτισμού (του Σάχη), ακόμα και αν πολλοί από αυτούς με τους οποίους συνάπτεται η συμμαχία ονειρεύονται ήδη μια άλλη μορφή δεσποτισμού, ο Ροντενσόν αποδείκνυε ότι είχε μεγαλύτερη επίγνωση των πολιτικών κινδύνων που ενέχει η λογική του<sup>10</sup>.

Οι θεωρητικές περιπέτειες του Φουκώ σε σχέση με την ιρανική επανάσταση δεν μειώνουν κατά καμία έννοια τη σημαντική του συμβολή στην πολιτικοποίηση πολλών ζητημάτων (της τρέλας, της ομοφυλοφιλίας, των φυλακών) τα οποία χαρακτηρίζονται σήμερα «κοινωνικά» και στη συνακόλουθη διεύρυνση του πεδίου της πολιτικής πάλης. Απ' την άλλη βέβαια, τα άρθρα του για το Ιράν, όσο συγκυριακά και αν είναι, δεν συνιστούν μια εξολίσθηση της σκέψης του, αλλά εκφράζουν ακριβώς τη δοκιμασία στην οποία υποβλήθηκε μια υπό διαμόρφωση συλλογιστική.

«Δεν θέλω κατά κανέναν τρόπο», επέμενε ο Φουκώ, «να παίζω τον ρόλο εκείνου που επιβάλλει λύσεις. Θεωρώ ότι ρόλος του διανοούμενου σήμερα δεν είναι να αποτελέσει τον νόμο, να προτείνει λύσεις, να κάνει τον προφήτη, διότι με αυτόν τον τρόπο δεν μπορεί πα-

ρά να συμβάλλει στη λειτουργία μιας καθορισμένης κατάστασης εξουσίας [...]. Αρνούμαι το ρόλο του διανοούμενου ως αντίγραφου και ταυτοχρόνως ως άλλοθι του πολιτικού κόμματος». Προσπαθούσε έτσι να ξεορκίσει τις φιγούρες που στοιχειώνουν τον ρόλο του διανοούμενου (του δασκάλου της αρχαιοελληνικής σοφίας, του ρωμαίου νομοθέτη, του εβραίου προφήτη), για να αρκεστεί ταπεινά (αλλά δεν πρόκειται άραγε για κίβδηλη ταπεινοφροσύνη;) στον σωκρατικό ρόλο αυτού που «καταστρέφει προδηλότητες». Ο κριτικός φιλόσοφος επιζητεί τότε να είναι απλώς «δημοσιογράφος», «κυριευμένος από την οργή των γεγονότων»<sup>11</sup>. Η φράση δεν στερείται αυτοπεποίθησης. Απογοητευμένος απ' τις μεγάλες πολιτικές και φιλοσοφικές αξιώσεις, θέλησε να στοχαστεί τον κόσμο στο επίπεδο του εδάφους και στο ύψος των μικρών πραγματικών γεγονότων που τον αποκαλύπτουν. Ο Φουκώ ήταν ωστόσο πολύ συνειδητός για να αγνοεί τη δημαγωγική διάσταση που μπορεί επίσης να εμπειριέχει ετούτη η απολογητική της «σχόνης που σπλώνει σύννεφο» και αυτή η αντίθεση ανάμεσα στον συγκεκριμένο χαρακτήρα των μικρών γεγονότων και στον αφηρημένο χαρακτήρα των μεγάλων ιδεών. Το γεγονός, όταν δεν συνοδεύεται από μια έννοια, αποτελεί ασφαλώς εμπειριστική αυταπάτη, και τα σύννεφα σχόνης δεν είναι τίποτα άλλο από ένα φαντασιακό συνονθύλευμα στοιχειωδών σωματιδίων. Η αναδίπλωση στη δημοσιογραφική καθημερινότητα αποτελεί ομολογία στρατηγικής αδυναμίας.

Επίδικο αντικείμενο αυτής της διαμάχης είναι ένα τριπλό ερώτημα: της εξουσίας, των τάξεων και της πολιτικής. Οφείλουμε στον Φουκώ την ουσιαστική διάκριση ανάμεσα στο κράτος και την εξουσία. Το 1975, γράφαμε έτσι, επηρεασμένοι από αυτόν, ότι το κράτος θα πρέπει να τσακιστεί και η εξουσία να εξασθενήσει<sup>12</sup>. Αλλά αυτή η άποψη δεν λείπει τίποτα για την ειδική θέση του κράτους στους μηχανισμούς και στα αποτελέσματα της εξουσίας. Καθίσταται έτσι δυνατό να διαλυθεί η εξουσία στις σχέσεις εξουσίας, και η επαναστατική στρατηγική στο σύνολο των μοριακών αντιστάσεων. Αν αληθεύει, όπως ισχυρίζεται ο Φουκώ, «ότι δεν μπορεί να υπάρχει κοινωνία χωρίς σχέσεις εξουσίας», τι συμβαίνει άραγε με το κράτος ως ειδική ιστορική μορφή κυριαρχίας, από τη στιγμή που και ο ίδιος αναγνωρίζει ότι ετούτες οι σχέσεις καταλήγουν «να οργανωθούν σε ένα είδος σφαιρικής μορφής» ή σε μια «σύμπλεξη σχέσεων εξουσίας η οποία καθιστά συνολικά δυνατή την κυριαρχία μιας κοινωνικής τάξης σε μια άλλη»<sup>13</sup>; Με άλλα λόγια: το ζήτημα του κράτους μπορεί να διαλυθεί στη διασπορά των εξουσιών; Το ίδιο και η καπιταλιστική εκμετάλλευση στον βιοπολιτικό έλεγχο;

Η κριτική του Φουκώ συνέβαλε ασφαλώς στην απελευθέρωση «της πολιτικής πράξης από κάθε ενοποιητική και ολοποιητική παράνοια»<sup>14</sup>. Συνέβαλε επίσης στο να διαλυθεί το μεγάλο προλεταριακό υποκείμενο ως ηρωικός πρωταγωνιστής της μεγάλης νεωτερικής εποποιίας. Αυτή η αποδόμηση των τάξεων ως κοινωνιολογικού αντικειμένου επέτρεψε στον Φουκώ να εξετάσει τον στρατηγικό τους χαρακτήρα: «Οι κοινωνιολόγοι επαναφέρουν συνεχώς τη συζήτηση στο πώς ορίζεται η τάξη, και στο ποιος ανήκει σε αυτήν. Κανείς όμως δεν εξέτασε μέχρι τώρα τι είναι πάλη, ούτε εμβάθυνε σε αυτό το ερώτημα. Τι σημαίνει πάλη όταν λέμε πάλη των τάξεων; Αυτό που θα ήθελα να συζητήσω με βάση τον Μαρξ δεν είναι το πρόβλημα της κοινωνιολογίας των τάξεων, αλλά η στρατηγική μέθοδος που αφορά την πάλη»<sup>15</sup>. Διάνο! Αλλά η μελέτη της ταξικής πάλης με στρατηγικούς και όχι κοινωνιολογικούς όρους είναι κάτι που θα έφερνε τον Φουκώ περισσότερο κοντά στον Μαρξ απ' όσο φαινόταν να νομίζει.

Μια από τις πανουργίες στις οποίες μας συνηθίζει ο ορθός λόγος είναι εντούτοις ότι

αυτή η στρατηγική ανάγνωση της πάλης των τάξεων προτάθηκε την ίδια ακριβώς στιγμή που η στρατηγική σκέψη γνώριζε μια έκλειψη, η οποία φανερωνόταν μεταξύ άλλων από τη συστηματική δυσφήμιση της προφητικής λειτουργίας. Έτσι, σύμφωνα με τον Ντελέζ, ο προφήτης, σε αντίθεση με τον μάντη, δεν ερμηνεύει τίποτα, καθώς είναι απλώς θύμα ενός «παραληρήματος πράξης» και καθοδηγείται από την «έμμονη ιδέα» της προδοσίας. Ο Φουκώ μεμφόταν ομοίως τις ιστορικές αναλύσεις του Μαρξ θεωρώντας ότι καταλήγουν σε προφητικούς λόγους που αμέσως διαψεύδονται από τα γεγονότα. Αυτό που απορρίπτεται έτσι μέσω της λέξης «προφητεία» δεν είναι τίποτε άλλο από τον επιτελεστικό (στρατηγικό!) λόγο του Μαρξ, το μη μαντικό αλλά προγραμματικό του νόημα. Τι θα απέμενε τότε από μια πολιτική δίχως πρόγραμμα, από ένα κίνημα δίχως σκοπό, από ένα τεντωμένο τόξο και από ένα βέλος που δεν σημαδεύουν πλέον κανένα στόχο; Ο Σατωμπριάν ήταν πάντως περισσότερο συνेतός. Γνώριζε καλά ότι «έχουμε μάντεις όταν δεν έχουμε πλέον προφήτες». Τότε ακριβώς έρχεται η ώρα των τσαρλατάνων και των χαρτομαντών.

Η έκλειψη της στρατηγικής σκέψης συνοδεύεται σε επίπεδο λογικής από μια επιστροφή στα κλασικά σχήματα της φιλοσοφίας, η οποία αναλαμβάνει για μια ακόμα φορά να υψωθεί πάνω από τις γνώσεις και να επιτηρεί τις «καταχρήσεις της εξουσίας εν ονόματι της πολιτικής ορθολογικότητας». Σε αντίθεση με τον Ανρί Λεφέβρ που διαπίστωνε την εξάλειψη της φιλοσοφίας προς όφελος ενός απλοϊκού φιλοσοφισμού, ο Φουκώ έταξε στη φιλοσοφία «την ελπίδα για μια αρκετά ελπιδοφόρα ζωή»<sup>16</sup>. Επιστροφή στον Διαφωτισμό επομένως, σκοτεινιασμένο και φιλτραρισμένο ασφαλώς. Αλλά πάντως στον Διαφωτισμό, διότι το ζήτημα δεν ήταν πλέον, κατά τον ύστερο Φουκώ, να προσαγάγουμε σε δίκη την ορθολογικότητα, αλλά να στοχαστούμε τη συμβατότητά της με τη βία και να επινοήσουμε μια ενδεχομενική ιστορία της ορθολογικότητας η οποία θα μπορεί να αντιπαρατεθεί στη μεγάλη θεοδικία του Ορθού Λόγου. Ετούτη η ύστατη επιστροφή στον Καντ δεν μπορούσε να περατωθεί παρά πάνω στις στάχτες του Μαρξ, ή τουλάχιστον ενός ορισμένου μαρξισμού, «που περνά σήμερα, με βάση τη διάγνωση του Φουκώ, μια αναμφισβήτητη κρίση», την κρίση «της δυτικής έννοιας της επανάστασης, της δυτικής έννοιας του ανθρώπου και της κοινωνίας»<sup>17</sup>. Κρίση της θεωρίας, λοιπόν.

Μόνο έκπληξη μπορεί να μας προκαλέσει σήμερα ο ελάχιστος κριτικός τρόπος με τον οποίο περιέγραφε ο Φουκώ τι εννοούσε όταν αναφερόταν στον σφαιρικό όρο «μαρξισμός»: «Ο μαρξισμός παρουσιάστηκε σαν επιστήμη, σαν ένα είδος δικαστηρίου του ορθού λόγου, που θα επέτρεπε να διαχωριστεί η επιστήμη από την ιδεολογία» και να «συνγκροτηθεί ένα γενικό κριτήριο ορθολογικότητας για κάθε τύπο γνώσης». Καθεμιά από αυτές τις παραδοχές είναι αναίρεσιμη, εκτός αν ταυτίζουμε τη θεωρία του Μαρξ με τον δογματικό και σταλινικό «ορθόδοξο» μαρξισμό, ή αν ταυτίζουμε τον Μαρξ με την επιστημονιστική ερμηνεία του την οποία πρότεινε η αλτουσεριανή σχολή. Ασφαλώς ο Φουκώ πλήρωνε εν προκειμένω έναν (βαρύ) φόρο άγνοιας στην κυρίαρχη μαρξολογία που είχε υιοταχτεί στην κρατική και την κομματική σχολιμότητα, τη στιγμή ακριβώς που η κριτική θεωρία του Μαρξ είχε καταβροχθισθεί από έναν χοντροκομμένο θετικισμό.

Κάποιες στιγμές μετρίασε ωστόσο αυτό το δυσάρεστο αμάλγαμα και επέστρεψε στα δικά του ψηλαφίσματα: «Αυτό που εύχομαι δεν είναι τόσο το να σταματήσει να παραποιείται ο Μαρξ ή να αποκατασταθεί ένας αληθινός Μαρξ, αλλά να απαλλαγεί, να απελευθερωθεί ο Μαρξ από τη δογματική του κόμματος που τον φυλάκισε και τον κράδαινε για τόσο

καιρό». Χρειαζόταν ασφαλώς, για να μπορεί να συμβεί κάτι τέτοιο, να πέσει το τείχος του Βερολίνου και να γκρεμιστεί η αυταπάτη του «υπαρκτού σοσιαλισμού». Χρειαζόταν να ανθίσουν χίλιοι (και ένας) μαρξισμοί. Αλλά εάν ζητούμενο ήταν, όταν ο Φουκώ προσέκρουσε στα τείχη της εποχής του, να επινοηθούν «μορφές στοχασμού που να ξεφεύγουν από το μαρξιστικό δόγμα», χωρίς ταυτόχρονη υποταγή στις ευμετάβλητες μόδες των καιρών, ζητούμενο ήταν επίσης (όπως επρόκειτο να γράψει ύστερα από δέκα χρόνια ο Ντεριντά) να κατανοηθεί ότι ένα μέλλον «χωρίς Μαρξ» είναι αδύνατο, και όχι να επιλεγθεί η επιστροφή στον καντιανό καθαρό λόγο ή στην αγγλοσαξονική φιλελεύθερη φιλοσοφία.

Χρειαζόταν επομένως μια νέα αρχή, αλλά όχι εκ του μηδενός.

Αν ισχύει έστω και λίγο, όπως τόσο συχνά επαναλαμβάνει ο Ντελέξ, ότι ξαναρχίζουμε πάντα από τη μέση.

**Μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος**

## Σημειώσεις

1. Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous*, Παρίσι, Minuit, 2004, σ. 128-132.
2. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Παρίσι, Minuit, 1980, σ. 291.
3. Michel Foucault, *Dits et Écrits*, Παρίσι, Quarto Gallimard, 2001, σ. 450.
4. Michel Foucault, ό.π., σ. 269.
5. Michel Foucault, «Une poudrière appelée Islam», *Dits et Écrits*, II, ό.π., σ. 579.
6. Michel Foucault, ό.π., σ. 1397.
7. *Le Monde*, 11-12 Μαΐου 1979. Για μια ανάλυση των άρθρων του Φουκώ σε σχέση με την ιρανική επανάσταση και για τον ρόλο της αντιπαράθεσής του με τον Μαξίμ Ροντενσόν, βλ. *Foucault and the Iranian Revolution*, Janet Afery, Kevin Anderson, Chicago University Press, 2005.
8. Υποστηρίξαμε, σε μεγάλο βαθμό, το μαρξιστικό σχήμα στο οποίο ασκεί κριτική ο Φουκώ, θεωρώντας ότι το κίνημα εναντίον της δικτατορίας του Σάχη αποτελούσε τη θρησκευτική απαρχή μιας κοινωνικής επανάστασης. Αλλά η αποστολή για ρεπορτάζ του συντρόφου μας Michel Rovère (βλ. τα άρθρα του στη *Rouge* εκείνης της περιόδου), οι προειδοποιήσεις των εξόριστων ιρανών συντρόφων και πρωτίστως οι δίκες υπό την απειλή της θανατικής ποινής, από τον Αύγουστο του 1979, ενάντια στους συντρόφους μας από το Αμπαντάν οι οποίοι κρίθηκαν ένοχοι επειδή υποστήριξαν τους απεργούς της πετρελαϊκής βιομηχανίας, μας οδήγησαν γρήγορα στην επανεξέταση των θέσεών μας. Από τον Αύγουστο του 1979 διαδηλώναμε στο Παρίσι ενάντια στην καταστολή στο Ιράν και ενάντια στη δικτατορία των μουλάδων.
9. Αναφορές των άρθρων του Ροντενσόν.
10. Σε έναν άρθρο στο *Nouvel Observateur* (19/3/79), απαντώντας στον Jacques Julliard σε σχέση με «Το πρωτότυπο του πνευματικού στοιχείου», ο Ροντενσόν προειδοποιούσε πρωτίστως για τους κινδύνους εφαρμογής του ισλαμικού νόμου. Πράγματι, μόλις είχαν λάβει χώρα φεμινιστικές διαδηλώσεις στις 8 Μαρτίου 1979 ενάντια στην υποχρεωτική γρήση της μαντίλας και στη δικτατορία του Χομείνι που τότε γεννιόταν.
11. Michel Foucault, *Dits et Écrits*, II, ό.π., σ. 475.
12. Daniel Bensaïd, *La révolution et le pouvoir*, Παρίσι, Stock, 1975.
13. Michel Foucault, *Dits et Écrits*, II, ό.π., σ. 379.
14. Michel Foucault, *Dits et Écrits*, ό.π., σ. 135.
15. Michel Foucault, *Dits et Écrits*, ό.π., σ. 606.
16. Michel Foucault, *Dits et Écrits*, II, ό.π., σ. 954.
17. Michel Foucault, *Dits et Écrits*, ό.π., σ. 623. Σε σχέση με τον μαρξισμό και τις κρίσεις που γνώρισε, βλ. Stathis Kouvelakis, στο *Dictionnaire du marxisme contemporain*, Παρίσι, PUF, Actuel Marx, 2002.