

**Όλοι μπορούν να μιλούν, αλλά λίγοι να αληθολογούν.
Για τη φουκωκική προβληματοποίηση της δημοκρατίας***

Βίκυ Ιακώβου

*Ο φιλόσοφος βιάστηκε να κατοχυρώσει το μονοπώλιο
της θέλησης για αλήθεια.*

*Αντίθετα, η πόλη προφυλάχτηκε από αυτό το μονοπώλιο
χάρη στις ιδιαίτερες πρακτικές της του λόγου και των συνελεύσεων,
όχι όμως χωρίς τη θέληση και την επιθυμία
όλων εκείνων που έθεταν σε εφαρμογή,
και με πόση αλήθεια επιμονή και εμμονή,
κάποιες μορφές διακυβέρνησης
των ανθρώπων από τους ίδιους τους ανθρώπους.*

Marcel Detienne

*Αν η δημοκρατία μπορεί να κυβερνηθεί,
αυτό συμβαίνει επειδή υπάρχει ένας αληθής λόγος.*

Michel Foucault

Σε μια συνέντευξή του το 2000, όταν η έκδοση των παραδόσεων του Φουκώ στο Κολέγιο της Γαλλίας βρίσκεται ακόμη στα πρώτα της στάδια, ο Ζακ Ρανσιέρ λέει τα εξής: «Το ζήτημα της πολιτικής ξεκινά εκεί όπου διακυβεύεται το καθεστώς του υποκειμένου που είναι ικανό να ασχοληθεί με την κοινότητα. Το ζήτημα αυτό ποτέ δεν ενδιέφερε, φρονώ, τον Φουκώ,

* Μια πρώτη εκδοχή του παρόντος κειμένου παρουσιάστηκε στο συνέδριο *Populism and Democracy*, που πραγματοποιήθηκε τον Ιούνιο του 2015 στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, στο πλαίσιο του ερευνητικού προγράμματος Populismus.

τουλάχιστον στο θεωρητικό πεδίο. Ασχολείται με την εξουσία. [...] Αν ο Φουκώ μπόρεσε να μιλήσει για τη βιοεξουσία και τη βιοπολιτική αδιακρίτως, αυτό οφείλεται στο ότι η σκέψη του περί πολιτικής οικοδομείται γύρω από το ζήτημα της εξουσίας, στο ότι δεν ενδιαφέρθηκε ποτέ θεωρητικά για το ζήτημα της πολιτικής υποκειμενοποίησης».¹ Ο ισχυρισμός αυτός, συζητήσιμος, καθότι εξαρτάται από μια ιδιαίτερη εννοιολόγηση της πολιτικής, αλλά εντούτοις όχι ολότελα άστοχος, καθότι μας καλεί να σκεφτούμε αν υπάρχει –στο δημοσιευμένο έργο του Φουκώ– μια θεματοποίηση της πολιτικής ως μη αναγώγιμης σφαίρας της ανθρώπινης δραστηριότητας, εν μέρει διαψεύδεται από τις παραδόσεις που εκδόθηκαν έκτοτε.² Δεν εννοώ μόνον εκείνες περί βιοπολιτικής, που έχουν τύχει εκτενούς συζήτησης.³ Εννοώ τις δύο τελευταίες σειρές μαθημάτων με τίτλο *Η κυβέρνηση του εαυτού και των άλλων* (*Le gouvernement de soi et des autres*) και *Το θάρρος της αλήθειας. Η κυβέρνηση του εαυτού και των άλλων II* (*Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*), τις οποίες παρέδωσε κατά τα ακαδημαϊκά έτη 1982-1983 και 1983-1984 αντιστοίχως.⁴ Τα μαθήματα αυτά είναι μεταξύ των λίγων περιπτώσεων όπου ο Φουκώ πραγματεύεται το ζήτημα της δημοκρατίας· το κάνει εν προκειμένω διαμέσου μιας γενεαλογίας της παρρησίας, θέτοντας εμμέσως και το ερώτημα για το

¹ Rancière 2000. Ο Ρανσιέρ είχε σχετιστεί με το GIP, την ομάδα που είχε συγκροτήσει ο Φουκώ για τις φυλακές, ωστόσο με τρόπο έμμεσο και κρατώντας αποστάσεις. Εξάλλου, στη διδακτορική του διατριβή λαμβάνει υπόψη του τις φουκωϊκές αναλύσεις για να διαβάσει τα κείμενα των εργατών του πρώτου μισού του 18ου αιώνα έξω από το πλαίσιο της αλτουσεριανής προβληματικής περί ιδεολογίας, με βάση την ιδέα ότι «υπάρχουν σημαίνοντα που κυκλοφορούν, που αποκρυσταλλώνουν ιστορικές εμπειρίες, καταστάσεις, κινήματα, προτάγματα» και ότι η θεωρία δεν είναι κάτι που «συναρθρώνεται με άλλες θεωρίες ή με ιδεολογίες των οποίων θα έκανε την κριτική, αλλά με ένα ολόκληρο σύμπαν λόγου». Ταυτοχρόνως απομακρύνεται από τις αναλύσεις του Φουκώ για την πειθαρχική εξουσία, διότι θεωρεί πως, παρά τις αρετές τους, δεν είναι σε θέση να φωτίσουν επαρκώς τη χειραφετική πρακτική των εργατών. Η σχέση του Φουκώ με τους «νέους φιλοσόφους» φαίνεται πως στάθηκε καθοριστική για την πλήρη αποστασιοποίηση του Ρανσιέρ· βλ. Rancière 2012: 64-65, 67-72, 86 (για τις οφειλές του στον Φουκώ) και 290 (για την παρρησία). Βλ. επίσης Rancière 1981: 97 κ.ε.· Foucault 2008β και Rancière & Rancière 1978: 7-25.

² Ο ίδιος ο Φουκώ, το 1984, στο ερώτημα εάν «η προβληματική της επιμέλειας εαυτού θα μπορούσε να είναι η καρδιά μιας νέας σύλληψης του πολιτικού, μιας πολιτικής διαφορετικής από αυτήν που υπάρχει σήμερα;» απαντά: «Ομολογώ ότι δεν έχω προχωρήσει πολύ σ' αυτήν την κατεύθυνση. Πάντως, έχω την εντύπωση ότι στην πολιτική σκέψη του 19ου αιώνα [...] το πολιτικό υποκείμενο ταυτίστηκε με το υποκείμενο του δικαίου [...]. Από την άλλη, νομίζω ότι η σύγχρονη πολιτική σκέψη δεν επιτρέπει στο ηθικό υποκείμενο να καταλάβει πολύ χώρο», Foucault 2008γ: 375-πρβλ. Foucault 2001α: 1541.

³ Foucault 2004α, Foucault 2004β.

⁴ Foucault 2008α, Foucault 2009. Εφεξής, για λόγους οικονομίας, οι παραπομπές στις εκδόσεις αυτές θα δίνονται εντός του κειμένου με τις συντομογραφίες GSA και CV, αντιστοίχως. Επίσης, θα χρησιμοποιούνται πλάγιοι χαρακτήρες για τους όρους που στο πρωτότυπο είναι στα ελληνικά. Βλ. επίσης τις διαλέξεις του 1983, στο πανεπιστήμιο του Μπέρκλεϋ, Foucault 2001β.

ποιος και υπό ποιες προϋποθέσεις «ασχολείται με την πόλη» (GSA: 145).

Πριν προχωρήσω στην έκθεση της πραγματεύσεως αυτής, είναι απαραίτητες ορισμένες επισημάνσεις. Δεν θα εστιάσω στην πορεία του Φουκώ προς την ανάλυση της παρρησίας ούτε στη θέση της στο συνολικότερο εγχείρημά του. Δεν θα εστιάσω, με άλλα λόγια, στο τι λένε αυτές οι διαλέξεις για τη διαδρομή της σκέψης του Φουκώ αλλά στο τι λέει ο Φουκώ για τη δημοκρατία, μέσα από την ανάλυση της παρρησίας, και στο τι μπορούν να μας κάνουν να σκεφτούμε αυτά που λέει. Το «τι λέει» προϋποθέτει, προφανώς, μια σειρά από επιλογές: κειμένων, έμφασης, ερμηνείας. Δεν είναι εξάλλου κάτι μονοδιάστατο ή γραμμικό, αλλά εμπεριέχει δισταγμούς, ενίοτε επαναλήψεις ή πισωγυρίσματα, ακριβώς ό,τι χαρακτηρίζει την έρευνα, ειδικότερα εκείνη που συμπορεύεται με τη διδασκαλία. Πολλές από αυτές τις επιλογές και ερμηνείες ενδεχομένως θεωρηθούν προβληματικές ή ακόμη και προκλητικές από τους ειδικούς στην αρχαία φιλοσοφία ή ιστορία. Και, μολονότι θα ήταν ίσως επαρκές το εγχείρημα σύμφωνα με το οποίο η άσκηση ερμηνευτικής βίας δεν είναι μόνον αναπόφευκτη αλλά και δικαιολογημένη, όταν αποπειράται κανείς να διαβάσει τα κλασικά κείμενα στο φως σύγχρονων ερωτημάτων, συχνά εξωτερικών προς αυτά, δεν παύει να είναι απαραίτητη η επισήμανση ότι όσα ακολουθούν προϋποθέτουν μια στάση εμπιστοσύνης απέναντι στον λόγο του Φουκώ όπως αποτυπώνεται στις δημοσιευμένες διαλέξεις του. Η στάση αυτή δεν έχει να κάνει μόνο με το ότι δεν είμαι σε θέση να ελέγξω από φιλοσοφική ή ιστορική άποψη την ερμηνεία των αρχαίων κειμένων από τον Φουκώ, τα οποία κείμενα εξάλλου καλύπτουν ένα εξαιρετικά ευρύ φάσμα.⁵ Έχει επίσης να κάνει με το ενδιαφέρον που τροφοδοτεί το παρόν κείμενο. Θα πρέπει, ωστόσο, να σημειωθεί ότι ο λόγος του Φουκώ επιτρέπει –σχεδόν εμπνέει– μια τέτοια στάση, καθώς δεν διστάζει να εκθέσει τις προϋποθέσεις των ερμηνευτικών κινήσεων και επιλογών του, τα ερωτήματα που βρίσκονται στην αφετηρία τους. Είναι ένας λόγος που καλεί τους αναγνώστες να τον ελέγξουν, έστω κι αν δεν είναι σε θέση να το κάνουν. Κοντολογίς, ένας λόγος που αναγνωρίζει την περατότητα της ερμηνείας, όπως και την ενδεχόμενη βία που αυτή ασκεί στο αντικείμενό της. Στο μέτρο αυτό, η εμπιστοσύνη βρίσκει ισχυρά ερείσματα στον ίδιο τον λόγο του Φουκώ, χωρίς ωστόσο αυτό να συνεπάγεται ότι δεν είναι θεμιτή ή απαραίτητη η κριτική των ερμηνειών του – για την οποία εξάλλου ο ίδιος εκφράζει κάτι

⁵ Το φάσμα αυτό εκτείνεται –και αναφέρω μόνο κάποια ονόματα– από τον Σοφοκλή και τον Ευριπίδη μέχρι τον Θουκυδίδη, τον Ξενοφώντα, τον Πολύβιο και τον Πλούταρχο, και από τον Ισοκράτη και τον Δημοσθένη μέχρι τον Φίλωνα τον Αλεξανδρέα, περνώντας βεβαίως από τον Πλάτωνα, τον Αριστοτέλη και τον Διογένη τον Κυνικό.

σαν νοσταλγία, όταν στην πρώτη κιόλας διάλεξη του 1983 δηλώνει την αμηχανία του για το θεσμικό πλαίσιο του Κολεγίου της Γαλλίας, που δεν επιτρέπει τη συζήτηση με τους ακροατές (GSA: 4).

Γιατί, λοιπόν, αυτές οι διαλέξεις; Και γιατί εδώ, σε αυτόν τον τόμο; Διότι η ανάλυση της δημοκρατίας από τον Φουκώ γίνεται μέσα από οδούς που διασταυρώνονται με εκείνες που έχει διανοίξει και ακολουθήσει ο Παντελής Μπασάκος, του οποίου εξάλλου το έργο διαπερνάται –τουλάχιστον εν μέρει και τουλάχιστον στα μάτια μου– από έναν προβληματισμό γύρω από τη δημοκρατία. Αλλά και για έναν πιο προσωπικό λόγο: επειδή οι παραδόσεις αυτές ξεκινούν με μια εκτενή συζήτηση πάνω στον Καντ και μια εκ του σύνεγγυς ανάλυση της διάσημης «Απάντησ[ε] στο ερώτημα: *Τι είναι διαφωτισμός;*», την οποία, όπως και το εξίσου διάσημο πλέον δοκίμιο του Φουκώ για τον Διαφωτισμό, πρωτοδιάβασα στα τέλη της δεκαετίας του 1980 χάρη στο μάθημα του Μπασάκου.⁶

I.

Ο Φουκώ στο θέμα της παρρησίας επικεντρώνεται για πρώτη φορά στις παραδόσεις του για την *Ερμηνευτική του υποκειμένου* (*L'herméneutique du sujet*, 1981-1982), στο ευρύτερο πλαίσιο της πραγμάτευσης του θέματος της επιμέλειας εαυτού. Στο «λησμονημένο» παράγγελμα να επιμελείται κανείς τον εαυτό του, ο Φουκώ βρίσκει μια εννόηση της σχέσης του υποκειμένου με την αλήθεια διαφορετική από εκείνη που απορρέει από το γνώθι σαυτόν, με αναφορά προς το οποίο συγκρότησε την παράδοσή της η νεότερη φιλοσοφία: την ιδέα ότι η πρόσβαση στην αλήθεια, μακράν του να περιορίζεται σε μια γνωστική διαδικασία που δεν εμπλέκει καθόλου το ίδιο το υποκείμενο ως υποκείμενο, στη σχέση του με τον εαυτό του, με τους άλλους και με τον κόσμο, είναι ένα έργο που το «αλλάζει, [το] μεταμορφώνει» και ως έναν βαθμό το καθιστά «άλλο από τον εαυτό του».⁷ Όμως, επίσης, η στροφή στην επιμέλεια εαυτού εγγράφεται στη συνέχεια

⁶ Foucault 1988. Μέρος της πρώτης διάλεξης του Φουκώ έχει μεταφραστεί στα αγγλικά, Foucault 1986. Για τη σχέση του Φουκώ με τον Καντ, βλ. ενδεικτικά, Passerin d'Entrèves 1999, Hendricks 2008, Δοξιάδης 2015· επίσης, το λήμμα για το *Dictionnaire des philosophes* [D. Huisman (επιμ.), PUF, Παρίσι 1984], που ο Φουκώ υπέγραψε με ψευδώνυμο, Florence 2014.

⁷ Foucault 2013a: 12-15. Στο πρώτο αυτό μάθημα, ο Φουκώ υπογραμμίζει ότι στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία ο κανόνας του γνώθι σαυτόν όχι μόνο συνδυάζεται με τον κανόνα της επιμέλειας εαυτού αλλά και υπάγεται σε αυτόν, ότι η επιμέλεια εαυτού «παρέμεινε η θεμελιώδης αρχή που περιγράφει τη φιλοσοφική στάση σε όλο τον ελληνικό, ελληνιστικό και ρωμαϊκό πολιτισμό», ότι κατά την ελληνιστική περίοδο μετατράπηκε σε «γενικό πολιτισμικό φαινόμενο» και ότι η «καρτε-

των ερευνών του Φουκώ για τη σχέση μεταξύ γνώσης, εξουσίας και υποκειμένου, μέσα από μια «τριπλή θεωρητική μετατόπιση: από το θέμα της γνώσης προς εκείνο της αληθολογίας (véridiction),⁸ από το θέμα της κυριαρχίας (domination) προς εκείνο της κυβερνολογικής/κυβερνησιμότητας, από το θέμα του ατόμου προς εκείνο των πρακτικών του εαυτού» (CV: 10).⁹ Κατά τη διεξοδική συζήτηση κειμένων των επικουρείων και των στωικών,¹⁰ ο Φουκώ υποστηρίζει στην *Ερμηνευτική του υποκειμένου* ότι η παρρησία «αναφέρεται τόσο στην ηθική ποιότητα, την ηθική στάση ή το ήθος [...] όσο και στην τεχνική διαδικασία ή τέχνη [...] που είναι απαραίτητες για τη μετάδοση του αληθούς λόγου στο πρόσωπο που τον έχει ανάγκη, προκειμένου να συγκροτηθεί ως υποκείμενο κυριαρχίας (sovereignty) πάνω στον εαυτό του και ως αυτοδύναμο υποκείμενο αληθολογίας».¹¹ Καθώς όμως η παρρησία δεν έχει επαρκώς θεματοποιηθεί, παρά τη σταθερή της παρουσία στα κείμενα από την ελληνική αρχαιότητα μέχρι την πρώιμη χριστιανική περίοδο, στις τελευταίες διαλέξεις του ο Φουκώ προβαίνει σε μια γενεαλογία της «αραχνοειδούς» αυτής έννοιας (GSA: 45). Η γενεαλογία αυτή τον οδηγεί στην αθηναϊκή δημοκρατία. Αξίζει μάλιστα να επισημανθεί ότι αυτό του προκαλεί κάποια έκπληξη: στην πρώτη διάλεξη του 1984, παραδέχεται πως, αντίθετα από ό,τι ανέμενε, η παρρησία δεν πρωτοεμφανίζεται στην «πρακτική της πνευματικής καθοδήγησης», αλλά είναι «αρχικά, θεμελιωδώς, μια πολιτική έννοια» (CV: 9). Από την άποψη αυτή, μπορεί να υποστηριχθεί πως η παρρησία, η οποία, όπως ελπίζω ότι θα φανεί στη συνέχεια, είναι μια μάλλον αποσταθεροποιητική πρακτική, αποσταθεροποίησε το ίδιο το πλαίσιο σκέψης του Φουκώ και τον ώθησε να ακολουθήσει ένα απρόσμενο μονοπάτι.

σιανή στιγμή» συνίσταται στον επαναπροσδιορισμό του γνώθι σαυτόν και στην «υποτίμηση της επιμέλειας εαυτού», Foucault 2013α: 8, 9, 14. Στο παρόν κείμενο, μόνον επικουρικά χρησιμοποιώ την *Ερμηνευτική του υποκειμένου*, τόσο επειδή αρκετά από τα πορίσματα της επαναλαμβάνονται στις διαλέξεις στις οποίες εστιάζω όσο και λόγω της μετατόπισης στο πολιτικό πεδίο, με την οποία σχετίζεται, φρονώ, η έμφαση του Φουκώ στη διάσταση του θάρρους, η οποία απουσιάζει από τις αναλύσεις του 1982.

⁸ Όταν δεν δίνω άλλη διευκρίνιση, ως «αληθολογία» αποδίδω το «dire-vrai», έκφραση την οποία χρησιμοποιεί ο Φουκώ ενίοτε για να αποφυγεί τη χρήση της ελληνικής λέξης «παρρησία». Για το «discours vrai» χρησιμοποιώ το «αληθής λόγος». Επίσης, αποδίδω το «parole» ως «ομιλία».

⁹ Βλ. επίσης CV: 4-8 και GSA: 5-7. Όπως και σε άρθρα, συνεντεύξεις και άλλα μαθήματά του, ο Φουκώ τονίζει εξάλλου ότι δεν είναι παρά «γελοιογραφία» η ερμηνεία των ερευνών του ως αναγωγή της γνώσης στην εξουσία ή ως μια προσπάθεια «να καταστήσει τη γνώση μια μάσκα της εξουσίας», CV: 11.

¹⁰ Foucault 2013α: 366-409. Αναφορές στην παρρησία υπάρχουν και σε προηγούμενα μαθήματα του ίδιου ακαδημαϊκού έτους.

¹¹ Foucault 2013α: 372.

Προτού περάσω στην πολιτική παρρησία, θεωρώ απαραίτητο να παρουσιάσω τη γενική δομή της. Συνεχίζοντας την προσέγγιση που είχε ακολουθήσει στην *Ερμηνευτική του υποκειμένου*, ο Φουκώ τονίζει ότι ούτε η δομή ούτε ο σκοπός ενός λόγου αρκούν για να εντοπίσουμε αν είναι παρρησιαστικός, ότι η παρρησία είναι «ένας τρόπος να λέγεται η αλήθεια» (GSA: 55). Η ιδιαιτερότητα αυτού του τρόπου μπορεί να έρθει στο φως μόνο με την εστίαση στο υποκείμενο του λόγου, κάτι που σημαίνει επίσης στη σχέση του με αυτόν στον οποίο απευθύνεται, στις επιπτώσεις που μπορεί να έχει η αληθολογία στον ακροατή και, κατ' επέκταση, στις συνέπειές της για τον ίδιο τον ομιλητή. Η αλήθεια που λέγεται είναι μια αλήθεια που μπορεί να πληγώσει ή να εξεγείρει τον ακροατή, να προκαλέσει τον θυμό ή ακόμη και την έχθρα του. Η παρρησία συνίσταται επομένως στην ανάληψη μιας διακινδύνευσης που κυμαίνεται από την καταστροφή της σχέσης με αυτόν στον οποίο απευθύνεται ο λόγος μέχρι τον θάνατο του ίδιου του ομιλητή. Από αυτό προκύπτει και ένα από τα διαφορούμενα του παρρησιαστικού λόγου: από τη μία πλευρά, εγκαθιδρύει μια σχέση ανάμεσα στον ομιλητή και τον ακροατή· από την άλλη, και ταυτοχρόνως, ενέχει τον κίνδυνο να καταστρέψει τη σχέση, που «ο ίδιος ο λόγος κατέστησε δυνατή» (CV: 13). Η παρρησία είναι συνεπώς μια πράξη θάρρους. Ωστόσο υπάρχει ή, μάλλον, θα πρέπει να υπάρχει θάρρος και από την πλευρά του ακροατή: το θάρρος να ακούσει την αλήθεια και να είναι έτοιμος «να τη δεχτεί». Κάνει μάλιστα ο Φουκώ λόγο για ένα «είδος συμφώνου», παρρησιαστικού συμφώνου, ανάμεσα στον ομιλητή και τον ακροατή (CV: 14).¹²

Επιπλέον διακριτικά γνωρίσματα της παρρησίας έρχονται στην επιφάνεια μέσα από μια σειρά διακρίσεων: ως προς τις επιτελεστικές εκφορές, ως προς τη ρητορική και ως προς άλλες τροπικότητες αληθολογίας. Το πρώτο γνώρισμα που γίνεται φανερό μέσα από την αντιδιαστολή με τις επιτελεστικές εκφορές είναι ότι η παρρησία δεν εξαρτάται από την κατεστημένη θέση (statut) του ομιλητή. Ο παρρησιαστής «μπορεί να είναι ένας φιλόσοφος, ο κουνιάδος του τυράννου, ένας αυλικός, μπορεί να είναι ο οποιοσδήποτε [...] είναι εκείνος που προτάσσει τη δική του ελευθερία ως ομιλούντος ατόμου» (GSA: 63). Το δεύτερο συνίσταται στο ότι η παρρησία είναι ένας τρόπος να λέγεται η αλήθεια ο οποίος ουδέποτε καθορίζεται εξ ολοκλήρου από την κατάσταση εντός της οποίας λαμβάνει χώρα, με συ-

¹² Εδώ ανακύπτει εντούτοις το ερώτημα για το κατά πόσον το εν λόγω σύμφωνο περιορίζει τη διακινδύνευση.

νέπεια να «καθιστά δυνατό έναν ορισμένο αριθμό αποτελεσμάτων που [...] δεν είναι γνωστά» (GSA: 60). Και το τρίτο, σημαντικότερο, γνώρισμα είναι ότι ο παρρησιαστής, όταν δηλώνει την αλήθεια, ταυτοχρόνως –και άρρητα–, δηλώνει ότι είναι εκείνος που μίλησε και ότι είναι έτοιμος να αναλάβει τις πρακτικές συνέπειες των λεγομένων του· πρόκειται για το «σύμφωνο του ομιλούντος υποκειμένου με τον εαυτό του» (GSA: 62).

Η αποδοχή της αντιπαράθεσης μεταξύ παρρησίας και ρητορικής από τον Φουκώ, με την οποία ξαναπιάνει το νήμα που είχε ακολουθήσει στην *Ερμηνευτική του υποκειμένου*,¹³ δεν σημαίνει πως αυτός δεν αναγνωρίζει ορισμένες αλληλεπικαλύψεις ή συνάψεις ανάμεσά τους –«εδώ, προφανώς, τα πράγματα είναι λίγο πιο περίπλοκα» παραδέχεται (GSA: 53).¹⁴ Μεταξύ αυτών συγκαταλέγεται και η παραγωγή πειθούς. Ωστόσο, αυτή η απόβλεψη, ενώ είναι χαρακτηριστική της ρητορικής, δεν είναι της παρρησίας. Ο παρρησιαστικός λόγος μπορεί να πείσει, όμως αυτό δεν αποτελεί ούτε τον κυριότερο ούτε τον μοναδικό του στόχο. Στην παρρησία η πειθώ υπάγεται –αν δεν θυσιάζεται– στην «πρόκληση», την «κριτική» ή, ακόμη, και στην «προσβολή» (GSA: 54). Σε ό,τι αφορά το υποκείμενο του λόγου, ο ρήτορας λέει ή μπορεί να πει πράγματα που δεν θεωρεί αληθή, και μάλιστα προκειμένου να εξαναγκάσει τους άλλους. Αυτό συνεπάγεται πως, ενώ στην περίπτωση της παρρησίας ο ομιλητής δεσμεύεται ως προς τον λόγο του και παράλληλα διακινδυνεύει τόσο τον εαυτό του όσο και τη σχέση του με τον ακροατή, στην περίπτωση του ρήτορα ο δεσμός που επιδιώκεται να εγκαθιδρυθεί –«δεσμός εξαναγκαστικός, δεσμός εξουσιαστικός» (CV: 15)– είναι μεταξύ του λόγου και των ακροατών. Κατά συνέπεια, στην περίπτωση του ρήτορα δεν ενέχεται καμία διακινδύνευση, αλλά μόνο το ενδεχόμενο αποτυχίας. Επιπλέον, ενώ η ρητορική είναι μια τεχνική, η παρρησία είναι, αντιθέτως, «μια στάση, ένας τρόπος να είμαστε, που συγγενεύει με την αρετή, ένας τρόπος να κάνουμε» (CV: 15). Όλα τούτα σημαίνουν, εξάλλου, ότι η παρρησία είναι ελεύθερη απέναντι στη ρητορική, υπό την έννοια ότι μπορεί και ενδέχεται να τη χρησιμοποιήσει, αλλά μόνον ως εργαλείο, χωρίς να υποτάσσεται τους κανόνες και τους αναγκασμούς της.¹⁵

Η παρρησία, τέλος, διαφέρει από την προφητεία, τη σοφία και τη δι-

¹³ Foucault 2013a: κυρίως 381-91.

¹⁴ Ο Φουκώ αναφέρεται στον Κοϊντιλιανό, για να υποστηρίξει ότι η παρρησία (*libertas*) είναι «ο βαθμός μηδέν της ρητορικής», GSA: 53. Αρκετά διεξοδικά σχολιάζει τον Κοϊντιλιανό στις προηγούμενες διαλέξεις του, όταν εκθέτει τις διαφορές μεταξύ παρρησίας και ρητορικής· βλ. Foucault 2013a: 381-86.

¹⁵ Βλ. και Foucault 2013a: 386, 403.

δασκαλία, που επίσης αποτελούν τρόπους να λέει κανείς την αλήθεια. Ο προφήτης, ως μεσολαβητής, «αρθρώνει και εκφέρει έναν λόγο που δεν είναι δικός του. Απευθύνει στους ανθρώπους μια αλήθεια που έρχεται από αλλού». Ο λόγος αυτός αφορά εξάλλου το μέλλον, το οποίο αποκαλύπτει και συνάμα συγκαλύπτει, καθώς εκφέρεται με τη μορφή του αινίγματος, που «ουδέποτε δίνει μονοσήμαντη και σαφή επιταγή» (CV: 16). Ο σοφός, μολονότι μιλά «εν ονόματι του εαυτού του» (CV: 17), κάτι που τον φέρνει κοντά στη μορφή του παρρησιαστή, δεν παύει να διαφέρει από αυτόν, καθόσον το κατεξοχήν ενδιαίτημά του είναι η σιωπή, από το οποίο βγαίνει μόνο εάν του τεθούν ερωτήματα ή σε περιπτώσεις κατεπίγους ανάγκης για την πόλη, για να δώσει εξάλλου απαντήσεις «αινιγματικές και να αφήσει εκείνους στους οποίους απευθύνεται στην άγνοια ή στην αβεβαιότητα σχετικά με το τι είπε πραγματικά» (CV: 18). Ο καθηγητής, τέλος, «άνθρωπος της τέχνης, της τεχνογνωσίας και της διδασκαλίας», μολονότι μοιράζεται με τον παρρησιαστή την «υποχρέωση να μιλά», εκφέρει έναν λόγο που είναι καθαρός δεσμός, αυτός της «κοινής γνώσης», κάτι που συνεπάγεται πως δεν αναλαμβάνει καμία διακινδύνευση –«οι πάντες ξέρουν, και εγώ πρώτος [απ' όλους], ότι δεν είναι ανάγκη να είναι κανείς θαρραλέος για να διδάξει» λέει ο Φουκώ (CV: 24).¹⁶

Οι λόγοι αυτοί, με ιδιαίτερο τρόπο ο καθένας, έχουν ένα στήριγμα αλλού, εκτός του υποκειμένου. Η παρρησία είναι αντιθέτως μια ανθρώπινη –ενδεχομένως πολύ ανθρώπινη– πρακτική (GSA: 141). Όταν αναλύει τον *Ίωνα* του Ευριπίδη, έργο το οποίο διαβάει ως τη «δραματική αναπαράσταση της θεμελίωσης της πολιτικής αληθολογίας μέσα στο πεδίο της αθηναϊκής πολιτείας και της άσκησης της εξουσίας στην Αθήνα» (GSA: 178), ο Φουκώ τονίζει ότι η παρρησία ουδέποτε παρουσιάζεται ως ιδιότητα των θεών, ότι είναι ένας τρόπος να λέγεται η αλήθεια του οποίου το μοναδικό θεμέλιο, αν μπορεί κανείς να χρησιμοποιήσει εδώ τον όρο «θεμέλιο», δεν είναι μια υπερβατική αρχή αλλά το ίδιο το υποκείμενο, που αναλαμβάνει έτσι όλη την ευθύνη των λεγομένων του.¹⁷

¹⁶ Ο Φουκώ επισημαίνει, εξάλλου, ότι οι φιγούρες (personnage) αυτές δεν είναι «θεμελιωδώς κοινωνικές φιγούρες ή ρόλοι [αλλά...] ουσιωδώς τρόποι αληθολογίας (véridiction)» και προσθέτει ότι μπορούν να συνδυαστούν, και όντως συνδυάζονται, σε «μορφές λόγου, σε θεσμικούς τύπους, σε κοινωνικές φιγούρες», CV: 26.

¹⁷ Βλ. GSA: 130, 133 και 141, όπου ο Φουκώ, στο πλαίσιο μιας θαυμάσιας συγκριτικής ανάγνωσης του *Ίωνα* και του *Οιδίποδα Τυράννου*, λέει: «Εδώ [στον *Ίωνα*] δεν υπάρχει υποκείμενο που να κατέχει την ολότητα της αλήθειας. Ή, μάλλον, υπάρχει ένα, βέβαια· και αυτό είναι ο Απόλλωνας». Όμως ο Απόλλωνας δεν πρόκειται να πει την αλήθεια· βλ. και τη διαφωτιστική ανάλυση του Potte-Bonneville 2011: ειδικά 35-37.

Αν μέρος της εξαιρετικής ερμηνείας του Ίωνα επιμένει σε αυτόν τον ριζικά κοσμικό χαρακτήρα της παρρησίας, ο Φουκώ χρησιμοποιεί το ακόλουθο χωρίο από τις *Ιστορίες* του Πολυβίου, προκειμένου να φέρει στο φως τα γνωρίσματα της πολιτικής παρρησίας και του ρόλου της στη δημοκρατία: «ισηγορίας και παρρησίας και καθόλου δημοκρατίας ἀληθινῆς σύστημα καὶ προαίρεσιν εἰλικρινεστέραν οὐκ ἂν εὔροι τις τῆς παρὰ τοῖς Ἀχαιοῖς ὑπαρχούσης».¹⁸ Η ταυτόχρονη παρουσία των δύο όρων, της ισηγορίας και της παρρησίας, δείχνει, σύμφωνα με τον Φουκώ, ότι δεν είναι αναγώγιμοι ο ένας στον άλλον. Πρόκειται για το κατεξοχήν σημείο στο οποίο εστιάζει. Είναι, θα έλεγα, καθοριστικό για την ανάλυσή του αυτό πάνω στο οποίο την οικοδομεί. «Πώς γίνεται» ρωτά «και ο Πολύβιος, θέλοντας να χαρακτηρίσει με τον συντομότερο δυνατό τρόπο τη δημοκρατία εν γένει, την αληθινή δημοκρατία, δεν της αποδίδει παρά μόνο δύο γνωρίσματα, τα οποία αμφότερα αφορούν, βεβαίως, το πρόβλημα αυτό της ομιλίας (*ισηγορία* και *παρρησία*), και πώς γίνεται και χρησιμοποιεί τις δύο αυτές έννοιες, που είναι τόσο κοντινές η μία στην άλλη και που φαίνονται τόσο δυσδιάκριτες μεταξύ τους;» (GSA: 138-39). Όλη η ανάλυση συνίσταται στο να πάρει στα σοβαρά αυτή την ταυτόχρονη παρουσία, να αναδείξει την απόκλιση μεταξύ ισηγορίας και παρρησίας, καθώς και τις συνέπειες που αυτή έχει για τη δημοκρατία, την έννοια όσο και την πρακτική της.

Η ισηγορία, ως δυνατότητα όλων όσοι μετέχουν στον δήμο να πάρουν τον λόγο, ως «δικαίωμα να γνωμοδοτούν» (GSA: 138), και η ισονομία εγγυώνται το αναγκαίο υπόβαθρο για την άσκηση της παρρησίας. Όμως η παρουσία της τελευταίας δείχνει ότι η ισηγορία και η ισονομία δεν αρκούν για να υπάρξει δημοκρατία. Αν η ισηγορία είναι «καταστατική της ιδιότητας του πολίτη ή ένα από τα στοιχεία του συντάγματος της πόλης (*πολιτείας*)» (GSA: 145), η παρρησία αναφέρεται «στην πραγματική (*effective*) πολιτική πρακτική» (GSA: 172). Είναι η δυναμική πλευρά της δημοκρατίας.¹⁹ Γύρω από την παρρησία αρθρώνονται τα προβλήματα της άσκησης της εξουσίας στη δημοκρατία, «τα προβλήματα της *δυναστείας*», όπως τα αποκαλεί ο Φουκώ (GSA: 146).²⁰

¹⁸ Πολυβίου 1995: 82-85. «Δεν θα μπορούσε κανένας να βρει τέτοια ισότητα κι ελευθερία στον λόγο [ισηγορία, παρρησία] και, γενικά, αληθινό δημοκρατικό πολίτευμα και διαυγέστερες πολιτικές αντιλήψεις από εκείνες που έχουν οι Αχαιοί» βλ. και GSA: 69, 136-45, 172.

¹⁹ Ας σημειωθεί, ωστόσο, ότι στην πρώτη σύντομη αναφορά στο χωρίο του Πολυβίου, ο Φουκώ τονίζει πως η παρρησία είναι «μια πολιτική δομή», GSA: 69.

²⁰ Η χρήση του όρου «δυναστεία», που παραπέμπει στο *δύναμις*, δεν παύει να προκαλεί έκπληξη, παρότι ο Φουκώ διευκρινίζει ότι μόνον αργά πήρε τη σημασία της «ολιγαρχίας», GSA: 146.

Η έμφαση αυτή στην πολιτεία, αφενός, και στην πρακτική, αφετέρου, ως διακριτά αλλά εντούτοις αλληλεξαρτώμενα επίπεδα, φέρνει στον νου τη διάκριση του Μοντεσκιέ ανάμεσα στη φύση και την αρχή του πολιτεύματος, στην οποία η πρώτη είναι εκείνη που «το κάνει να είναι τέτοιο που είναι», η «ιδιαιτέρη δομή του», και η δεύτερη «αυτό που το κάνει να ενεργεί (agir)», «τα ανθρώπινα πάθη που το κάνουν να κινείται».²¹ Ενώ όμως για τον Μοντεσκιέ υπάρχει μια σχεδόν φυσική αρμονία ανάμεσα στη φύση και την αρχή του πολιτεύματος,²² η ανάλυση του Φουκώ περιστρέφεται γύρω από την ένταση ανάμεσα στη δομή και την πρακτική –ανάμεσα στην ισηγορία και την παρρησία–, γύρω από την καταστατική αλληλεξάρτησή τους αλλά και την καθ' όλα πιθανή σύγκρουσή τους. Φέρνει έτσι στο φως εγγενείς στη δημοκρατία εντάσεις. Σχηματικά, από την πλευρά της ισηγορίας υπάρχει η ισότητα, η οριζοντιότητα, η απουσία διαφοράς και διαφοροποίησης· υπάρχει εκείνη η απουσία ιδιαίτερων ποιοτήτων και προσόντων, που –σύμφωνα με τον Ρανσιέρ– χαρακτηρίζει τη δημοκρατία.²³ από την πλευρά της παρρησίας υπάρχει μια ιδιάζουσα ανισότητα, υπάρχει διαφορά, αγωνισμός και καθετότητα. Αυτό αναδεικνύει η ανάλυση του μοντέλου της πολιτικής παρρησίας, «της καλής λειτουργίας, της καλής συναρμογής *πολιτεία / παρρησία*» (GSA: 159).

Ο Φουκώ βρίσκει το μοντέλο αυτό στον Θουκυδίδη. Από την ερμηνεία των τριών δημηγοριών του Περικλή, η οποία συνδυάζεται με μέρος της ανάλυσης του *Ίωνα*, που έχει προηγηθεί, προκύπτει ότι η παρρησία παράγει ενότητα και προϋποθέτει διαχωρισμούς. Παράγει ενότητα, διότι η απόφαση που λαμβάνεται έπειτα από τον λόγο του παρρησιαστή είναι η απόφαση της πόλης. Η ενότητα αυτή δημιουργείται γύρω από έναν λόγο και χάρη στον λόγο. Πρόκειται, επιπλέον, για έναν λόγο προσανατολισμένο στο γενικό συμφέρον ή, ακριβέστερα, για έναν λόγο που πείθει για το τι είναι προς το γενικό συμφέρον – και, όσο κι αν εκπλήσσει, είναι ο Φουκώ εκείνος που χρησιμοποιεί την έκφραση «γενικό συμφέρον», απαλείφοντας τη διάκριση μεταξύ των λίγων και των πολλών που απαντά στον Θουκυδίδη.²⁴ Δεν πρόκειται για τον λόγο ενός ειδικού αλλά για τον λόγο κάποιου που, προσηλωμένος στο συμφέρον αυτό,

²¹ Montesquieu 1994: 129- πρβλ. Montesquieu 1979: 143.

²² «Δεν χρειάζομαι τίποτε άλλο για να βρω τις τρεις αρχές τους: απορρέουν φυσιολογικά από τη φύση τους» υποστηρίζει ο Μοντεσκιέ, αφού έχει επαναλάβει σε τι συνίσταται η φύση του ρεπουμπλικανικού, του μοναρχικού και του δεσποτικού πολιτεύματος, Montesquieu 1994: 130.

²³ Rancière 1995 και Rancière 2009.

²⁴ «Και ονομάζεται το πολίτευμα αυτό, επειδή δεν αποβλέπει στο συμφέρον των λίγων αλλά των πολλών, δημοκρατία», Θουκυδίδη 2011: B36.37, 1 (258-59).

έχει επιπλέον το ήθος εκείνο που τον καθιστά ικανό να αντιμετωπίσει τη συνέλευση με την αλήθεια, δηλαδή τόσο να φέρει τη συνέλευση αντιμέτωπη με την αλήθεια όσο και να έρθει αντιμέτωπος με τη συνέλευση λόγω της αλήθειας. Πρόκειται για ό,τι ο Φουκώ αποκαλεί «ηθική διαφορά», την οποία η παρρησία εισάγει στη δημοκρατία. Ωστόσο, η ενότητα προϋποθέτει διαχωρισμό, υπό την έννοια ότι αναδύεται στο υπόβαθρο αντιτιθέμενων γνώμων, συνεπώς στο υπόβαθρό του συναγωνισμού· επίσης, υπό την έννοια ότι ο συναγωνισμός αυτός δεν λαμβάνει χώρα ανάμεσα σε όλους όσοι έχουν και ασκούν το δικαίωμα να μιλούν, αλλά μόνο μεταξύ εκείνων που είναι αρκετά θαρραλέοι ώστε να δηλώσουν όλα όσα σκέφτονται, με τον ευθύτερο δυνατό τρόπο και δίχως ρητορική επένδυση. Κατά συνέπεια, η παρρησία είναι «ένα στοιχείο που [...] επιτρέπει στα άτομα να κατακτήσουν μια ορισμένη υπεροχή τα μεν πάνω στα δε» (GSA: 145).²⁵ Αυτό δεν σημαίνει ωστόσο ότι οι άλλοι τοποθετούνται υπό την κυριαρχία εκείνου που υπερέχει, διότι προϋποθέτει την ελευθερία τους. Η ελευθερία των άλλων είναι εξάλλου ουσιώδης προκειμένου να συνεχιστεί ο αγώνας. Αν, ως εκ τούτου, η παρρησία σημαίνει ανωτερότητα, πρόκειται για μια ανωτερότητα που τη «μοιράζεται κανείς με τους άλλους – τη μοιράζεται όμως με τη μορφή της άμιλλας, της αντιζηλίας, της σύγκρουσης και του αγώνα» (GSA: 144).²⁶

Η επιμονή του Φουκώ στο αγωνιστικό στοιχείο που εισάγει η παρρησία στο δημοκρατικό πεδίο δεν προκαλεί, βεβαίως, έκπληξη, με δεδομένη τη γενικότερη φιλοσοφική του στάση και, επιπλέον, με δεδομένο ότι το καθοδηγητικό του ερώτημα αφορά την κυβέρνηση, του εαυτού και των άλλων. Και μολονότι ελάχιστα αναφέρεται στον Νίτσε, δεν μπορεί κανείς να μην ακούσει τους νιτσεϊκούς τόνους της ανάλυσής του.²⁷

²⁵ Ο Φουκώ χρησιμοποιεί επανειλημμένως το ουσιαστικό «l' ascendant» (κυρίως τις εκφράσεις «prendre l'ascendant» ή «exercer son ascendant»), που, σύμφωνα με το λεξικό Robert, σημαίνει «ωροσκόπος» και, κατ' επέκταση, «κυρίαρχη επιρροή» (influence dominante). Αίσθησή μου είναι ότι αυτή του η επιλογή έχει να κάνει τόσο με το ότι η λέξη υποδηλώνει μια ανιούσα κίνηση όσο και με την προσπάθεια να αποφεύγει συνώνυμους όρους, όπως «autorité», «empire» ή «pouvoir». Αυτή η αίσθηση, καθώς και το γεγονός ότι, σε ορισμένα σημεία, ο Φουκώ χρησιμοποιεί διαδοχικά το «influence» και το «ascendant», οδήγησαν στην επιλογή της λέξης «υπεροχή». Ενδέχεται, ωστόσο, στην επιλογή αυτή να συνέβαλε και το ότι, σύμφωνα με τον Μπενβενίστ, η λέξη «κράτος» δεν σημαίνει αρχικά φυσική ή ψυχική ισχύς, σθένος, αλλά ανωτερότητα (supériorité) και υπεροχή (prévalence).

²⁶ «Concurrence», «rivalité», «conflit», «joute»· για την επιλογή της λέξης «αγώνας» προκειμένου να αποδοθεί το «joute», που ο Φουκώ χρησιμοποιεί πολύ συχνά, βλ. σημ. 28.

²⁷ Βλ. GSA: 64. Στις διαλέξεις της επόμενης χρονιάς, οι αναφορές στον Νίτσε είναι συχνότερες. Ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1970, η αρχαία Ελλάδα του Φουκώ είναι νιτσεϊκή, όπως υποστηρίζει ο επιμελητής της σχετικής έκδοσης στο επίμετρό του, Foucault 2013β: 275-278.

Σε πολλά σημεία η προσέγγιση φέρνει στον νου το κείμενο από τα κατάλοιπα του Νίτσε *Αγών Ομήρου* (1872), το οποίο πιθανότατα ο Φουκώ γνώριζε, αφού είχε δημοσιευτεί στα γερμανικά το 1973 και είχε μεταφραστεί στα γαλλικά το 1975. Στο κείμενο αυτό ο Νίτσε, μέσα από μια απολογία υπέρ του οστρακισμού ως μέτρου το οποίο, μακράν τού να παρεμποδίζει ή να περιορίζει την αναμέτρηση μεταξύ δυνάμεων, επιτρέπει και παροτρύνει τη συνέχισή της, συμπεραίνει: «αυτός είναι ο πυρήνας της ελληνικής σύλληψης του αγώνος: απεχθάνεται την κυριαρχία του Ενός και φοβάται τους κινδύνους της· επιθυμεί ως μέσον προστασίας κατά του μεγαλοφυούς μια δεύτερη μεγαλοφυΐα».²⁸

Αν η παρρησία ως αγωνισμός εισάγει μια περιπλοκή στη δημοκρατία, καθώς αντιβαίνει στην καταστατική της ισότητα, τα πράγματα περιπλέκονται περαιτέρω από το γεγονός ότι η παρρησία έχει το πρόσωπο του Ιανού ή –για να το θέσω διαφορετικά– ότι, κατά τη συνάντησή της με την ισηγορία, αποκαλύπτεται και η κακή της όψη, που αποκαλείται δημαγωγία ή κολακεία.²⁹ Καθώς ο οποιοσδήποτε έχει εξίσου το δικαίωμα να παίρνει τον λόγο, η υπεροχή «διαστρέφεται» (GSA: 166), διότι δεν μπορεί ο οποιοσδήποτε να πει την αλήθεια. Η υπεροχή δεν κατακτάται παρά χάρη σε έναν λόγο που απλώς συμμορφώνεται προς την κυρίαρχη γνώμη και εμφορείται από την επιδίωξη της προσωπικής ασφάλειας και επιτυχίας του ομιλητή. «Η κακή παρρησία», καταλήγει ο Φουκώ, «είναι οι “πάντες”, ο “οποιοσδήποτε”, που λένε τα πάντα και το οτιδήποτε, αρκεί να είναι ευπρόσδεκτα από τον οποιονδήποτε, δηλαδή από τους πάντες» (GSA: 167).

Μέσα από αυτόν τον περίπλοκο, η σχέση μεταξύ δημοκρατίας και παρρησίας αποδεικνύεται παράδοξη· γίνεται φανερό ότι η συναρμογή τους είναι εύθραυστη, διότι υπάρχει μεταξύ τους αμοιβαία εξάρτηση, όπως και αμοιβαία απειλή. Αμοιβαία εξάρτηση, διότι η δημοκρατία είναι αναγκαία για την άσκηση της παρρησίας και επειδή η παρρησία είναι αναγκαία προκειμένου η δημοκρατία να διατηρηθεί, να διαρκέσει στον χρόνο και να κυβερνηθεί. Αμοιβαία απειλή, διότι η παρρησία συναρτάται με μια ηθική διαφορά και μια υπεροχή οι οποίες αντίκεινται στην εξισωτική δημοκρατική δομή και, επιπλέον, επειδή, αφήνοντας την κολακεία

²⁸ Nietzsche 2015: 32· πρβλ. Nietzsche 1975: 196-97.

²⁹ Ο Φουκώ αναφέρει ως κατεξοχήν κείμενα που αναδεικνύουν την «κακή συναρμογή» της δημοκρατίας και της παρρησίας τα προοίμια του *Περί της ειρήνης* του Ισοκράτη και του τρίτου *Φιλιππικού* του Δημοσθένη· διεξοδικά συζητά, ωστόσο, μόνο στο πρώτο. Για την κολακεία ως τον δεύτερο αντίπαλο της παρρησίας, μαζί με τη ρητορική, βλ. Foucault 2013a: 373-81.

να κατισχύσει, η δημοκρατία τείνει να κάνει τον αληθή λόγο να σιωπήσει (GSA: 167-68).

Οι εντάσεις αυτές προσφέρουν το πρίσμα υπό το οποίο ο Φουκώ ερμηνεύει τη φιλοσοφική κριτική της δημοκρατίας: ως κριτική που εδράζεται στη ριζική αμφισβήτηση της δημοκρατικής αξίωσης στην παρρησία. Πρόκειται για μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα ερμηνεία, η οποία αξίζει να διαβαστεί παράλληλα με τις ερμηνείες της πλατωνικής ίδρυσης της πολιτικής φιλοσοφίας από την Άρεντ ή τον Ρανσιέρ.³⁰ Όπως η Άρεντ, ο Φουκώ εστιάζει σε μια προφιλοσοφική πολιτική εμπειρία και πρακτική, απέναντι στην οποία ο φιλόσοφος επιδεικνύει μια αμφίθυμη και αμφίσημη στάση, αφού θέλει να την κρατήσει αλλά συνάμα και να την προσαρμόσει στα μέτρα του, απαλείφοντας έτσι το διαφορούμενο – την ευπάθεια, θα έλεγε η Άρεντ – του πολιτικού πεδίου. Όπως ο Ρανσιέρ, διαγιγνώσκει στο πλατωνικό εγχείρημα μια προσπάθεια να απαλειφθεί εκ των προτέρων μια δυσκολία, η οποία ωστόσο είναι καταστατική της δημοκρατικής πολιτικής: ερμηνεύει την ιδεατή πολιτεία ως έναν τρόπο για να απαλλαγεί κανείς από «όλες τις αμφισιμίες, όλους τους κινδύνους που ιδιάζουν στο παιχνίδι της παρρησίας», λύνοντας το πρόβλημα της παρρησίας «εκ των προτέρων» (GSA: 195) – κάτι πολύ κοντινό σε αυτό που ο Ρανσιέρ αποκαλεί «αρχιπολιτική» του Πλάτωνα. Ωστόσο, σε αντιδιαστολή με τον Ρανσιέρ και ακόμη περισσότερο με την Άρεντ, ο Φουκώ επιδιώκει να σώσει τον Πλάτωνα από τις αναγνώσεις σύμφωνα με τις οποίες απλώς υπερασπίζεται την ιδέα ότι οι φιλόσοφοι πρέπει να κυβερνούν ή ότι ο ρόλος τους είναι να επεξεργάζονται και να παρέχουν υπερβατικά κριτήρια, προς τα οποία θα έπρεπε να συμμορφωθεί το πολιτικό πεδίο.

Η φιλοσοφική αμφισβήτηση της δημοκρατικής αξίωσης στην παρρησία αποκτά, σύμφωνα με τον Φουκώ, τη μορφή δύο αλληλένδετων κινήσεων, με καθοριστικές συνέπειες για τη μετέπειτα πολιτική σκέψη. Κατ' αρχάς, η δημοκρατία θεωρείται «δομικά ανίκανη να αφήσει χώρο στην παρρησία» (CV: 58), διότι δίνει σε όλους και στον οποιονδήποτε το δικαίωμα να μιλά, οδηγώντας έτσι στην κυριαρχία της ψευδολογίας. Με άλλα λόγια, η φιλοσοφική κριτική της δημοκρατίας εκλαμβάνει την ένταση μεταξύ δημοκρατίας και παρρησίας ως έναν καταστατικό, άρα ανυπέρβλητο, αμοιβαίο αποκλεισμό. Και αυτό οδηγεί σε ό,τι ο Φουκώ, πάλι απηχώντας τον Νίτσε, αποκαλεί «πλατωνική αντιστροφή», η οποία συνίσταται στην

³⁰ Βλ. ενδεικτικά Arendt 1986: 299-313· Arendt 1996: 145-220· Rancière 2007: 17-85· Rancière 1995: 100 κ.ε.

«επικύρωση της αληθολογίας ως αρχής για τον ορισμό (principe de definition) μιας πολιτείας [...] από την οποία [...] η δημοκρατία θα έχει επιμελώς εξοριστεί» (CV: 45). Η δεύτερη κίνηση συνίσταται στην αναζήτηση ενός άλλου χώρου στον οποίο μπορεί να ασκηθεί η παρρησία. Ο χώρος αυτός ανακαλύπτεται στη σχέση ανάμεσα στον φιλόσοφο και τον τύραννο, κάτι που συνδυάζεται με μια στροφή από την πόλη προς την επιδεκτική αγωγής ατομική ψυχή. Η παρρησία μεταφέρεται έτσι από τη συνέλευση του δήμου στην αυλή του τυράννου. Ο φιλόσοφος, ως σύμβουλος και παρρησιαστής ή, ακριβέστερα, ως παρρησιαστής σύμβουλος, καλείται να δείξει στον τύραννο πώς να κυβερνά καλά, εντυπώνοντας στην ψυχή του «το ήθος που θα την καταστήσει ικανή να ακούει/εννοεί την αλήθεια και να συμπεριφέρεται σύμφωνα με την αλήθεια αυτή» (CV: 57). Και, αντίθετα με ό,τι συμβαίνει στην περίπτωση της δημοκρατίας, όπου η παρρησία κατ' ανάγκη είτε δεν εκδηλώνεται είτε δεν τελεσφορεί, η αποτυχία του εγχειρήματος του φιλοσόφου με τον τύραννο – παραδείγματος χάριν, εκείνη του Πλάτωνα με τον Διονύσιο των Συρακουσών – είναι, από τη σκοπιά του φιλοσόφου, ενδεχομενική. Η δυνατότητα να μάθει ένας τύραννος πώς να κυβερνά ορθά τον εαυτό του και άρα τους άλλους, περιορίζοντας έτσι την εξουσία του, παραμένει, διότι ο τύραννος είναι Ένας – ο Πλάτων δεν χρειαζόταν «παρά να πείσει έναν μόνον» (CV: 58).³¹

Από την ανάλυση των επικριτικών προς τη δημοκρατία λόγων, ο Φουκώ συνάγει τέσσερις αλληλένδετες αρχές. Η πρώτη, η ποσοτική, αρχή είναι εκείνη που διαχωρίζει τους λίγους και τους πολλούς, διχάζοντας έτσι την πόλη και θέτοντας το ερώτημα για το ποιος πρέπει να κυβερνά. Στη συνέχεια της η δεύτερη, η ποιοτική, αρχή εισάγει μια διαίρεση μεταξύ των αρίστων και των κακών με βάση ηθικά κριτήρια (πρόκειται για την αρχή του «ηθικο-ποσοτικού ισομορφισμού»). Η τρίτη είναι η «αρχή της πολιτικής μεταβατικότητας», σύμφωνα με την οποία ό,τι είναι καλό για τους αρίστους είναι επίσης καλό και για την πόλη. Σύμφωνα, τέλος, με την τέταρτη αρχή, η αλήθεια περί πολιτικής, δηλαδή αυτό που θα είναι «σωτήριο για την πόλη», δεν μπορεί να ειπωθεί στο δημοκρατικό πλαίσιο, παρά μόνο σε ένα πλαίσιο που έχει λάβει υπόψη του τις προηγούμενες αρχές και έχει επομένως θεσμοποιήσει τις διαιρέσεις που θέτουν (CV: 43-44). Οι αρχές αυτές διαμορφώνουν τρόπον τινά «μια μόνιμη μήτρα και πρόκληση για την πολιτική σκέψη στον δυτικό κόσμο» (CV: 43).

³¹ Ο Φουκώ παραθέτει από την *Εβδομη επιστολή*: βλ. Πλάτων 1997: 328c (34-35). Στην παράγραφο αυτή χρησιμοποιώ τον όρο «τύραννος», αν και ο Φουκώ καταφεύγει συχνότερα στον όρο «Prince» (ηγεμόνας).

II.

«Να ξαναξεσάνουμε» την αρχαία ελληνική πόλη· με αυτή τη μεταφορά, δάνειο από τον Λεβί-Στρως, η Νικόλ Λορώ αποδίδει το πρόταγμα που εμπνέει την προσέγγισή της στη *Διχασμένη πόλη*, στην οποία αναδεικνύει όχι την ενότητα αλλά τον αγώνα, τη σύγκρουση, τον «δεσμό του διχασμού» ως καταστατικούς της (δημοκρατικής) πολιτικής.³² Κάτι τέτοιο μπορεί να ειπωθεί και για την προσέγγιση του Φουκώ, η οποία θραύει την εικόνα της αρχαίας δημοκρατίας ως ωραίας ολότητας, αλλά και ως αμιγώς εξισωτικής πολιτικής θέσμησης, ειρηνικής και δίχως συγκρούσεις.³³ Μέσα από την ερμηνεία του, η δημοκρατία δεν σκιαγραφείται εξευγενισμένη, μια μελίχια και νηφάλια ανταλλαγή γνώμών ή ορθολογικών επιχειρημάτων, των οποίων ο απρόσκοπτος συνδυασμός οδηγεί στη λήψη αποφάσεων, αλλά εγγενώς συνδεδεμένη με τη διακινδύνευση και την απουσία εγγυήσεων.³⁴ Εμφανίζεται επίσης ως εκείνο το πολίτευμα στο οποίο ο αληθής λόγος δεν συναρτάται με μια πρότερη γνώση, και ακόμη λιγότερο με μια γνώση των ειδικών.³⁵ Η επιμονή στην παρρησία ως στάση και ως πρακτική συνεπάγεται επιπλέον μια εστίαση «στον δημοκρατικό “εαυτό”, στον ιδιαίτερο τύπο ατομικής υποκειμενικότητας, τον οποίο η δημοκρατία φέρνει στο προσκήνιο αλλά και χρειάζεται».³⁶ Μας καλεί, ως εκ τούτου, να σκεφτούμε τη μη αναγωγιμότητα της δημοκρατίας σε θεσμικές δομές και διαδικασίες. Εξάλλου, από την εμβριθή ερμηνεία του πλατωνικού έργου προκύπτει μια πολύτιμη θέση για τη σχέση του φιλοσόφου και του λόγου του με την πολιτική: ότι ο φιλόσοφος ούτε πρέπει ούτε θέλει να κυβερνήσει· ότι ο φιλοσοφικός λόγος μπορεί και πρέπει να είναι ένας λόγος επί της πολιτικής ο οποίος ωστόσο δεν εκφέρεται άνωθεν. Είναι ένας λόγος που εκφέρεται έξωθεν και χρειάζεται την ίδια την πολιτική προκειμένου να αρθρωθεί. Διότι, με τα λόγια του Φουκώ που σχολιάζει τον Πλάτωνα, «οι σχέσεις μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής δεν θα πρέπει να αναζητηθούν στην ενδεχόμενη ικανότητα της φιλοσοφίας να αληθολογεί σχετικά με τους καλύτερους τρόπους άσκησης της εξουσίας. Σε τελική ανάλυση, εναπόκειται στην ίδια την πολιτική να βρίσκει και να ορίζει ποιοι είναι οι

³² Loraux 1997: 58.

³³ Βλ. και Foucault 2008γ: 358-59· πβλ. Foucault 2001α: 1531.

³⁴ Potte-Bonneville 2011: 38.

³⁵ Dyrberg 2016: 278-80.

³⁶ Potte-Bonneville 2011: 37.

καλύτεροι τρόποι άσκησης της εξουσίας» (GSA: 263-64).³⁷

Όσο όμως αφυπνιστική κι αν είναι η ανάλυση του Φουκώ, δεν παύει να προκαλεί επιφυλάξεις, κάποιες από τις οποίες θα ήθελα να εκθέσω στη συνέχεια. Όλες περιστρέφονται γύρω από το παιχνίδι μεταξύ ισότητας και ανισότητας, ομοιότητας και διαφοράς, που τη διατρέχει.³⁸

Όπως προανέφερα, ο Φουκώ υποστηρίζει ότι ο οποιοσδήποτε μπορεί να επιδείξει παρρησία: «μπορεί να είναι ένας φιλόσοφος, ο κουνιάδος του τυράννου, ένας αυλικός, μπορεί να είναι ο οποιοσδήποτε [...] είναι εκείνος που προτάσσει τη δική του ελευθερία ως ομιλούντος ατόμου» (GSA: 63). Εντούτοις, όταν πραγματεύεται τη δημοκρατική παρρησία, φαίνεται να οπισθοχωρεί σε σχέση με αυτόν τον ισχυρισμό του: «Το ότι οι πάντες μπορούν να μιλούν δεν σημαίνει ότι οι πάντες μπορούν να αληθολογούν. Ο αληθής λόγος εισάγει μια διαφορά ή, μάλλον, είναι συνδεδεμένος, τόσο ως προς τις συνθήκες του (conditions) όσο και ως προς τα αποτελέσματά του (effets), με μια διαφορά: μόνο μερικοί μπορούν να αληθολογούν» (GSA: 167). Εδώ η παρρησία παρουσιάζεται μάλλον ως μια ιδιότητα την οποία διαθέτει ή δεν διαθέτει κάποιος παρά ως μια πρακτική. Ή, ακριβέστερα, παρουσιάζεται ως μια πρακτική που προϋποθέτει κάποια ιδιαίτερα ικανότητα, πέραν της ικανότητας της ομιλίας. Αν συνυπολογιστεί το γεγονός ότι, σε ορισμένα σημεία, ο Φουκώ αφήνει το λεξιλόγιο των ικανοτήτων προκειμένου να μιλήσει για «προσωπική αξία» (GSA: 161)³⁹ που σχετίζεται με «ποιότητες προ-

³⁷ Βλ. και τις εξαιρετικές παρατηρήσεις του Φουκώ σχετικά με το τι κάνει και πώς αντιλαμβάνεται τον λόγο που εκφέρει, στο πρώτο μάθημα του 1978, Foucault 2004a: 5-6. Συσχετίζοντας τη φουκωκική ερμηνεία της πολιτικής φιλοσοφίας του Πλάτωνα με εκείνη του Ρανσιέρ, σύμφωνα με την οποία υπάρχει μια συνέχεια ανάμεσα στην πλατωνική καταγγελία της δημοκρατίας και τη σύγχρονη ελιτίστικη ιδέα σχετικά με την κυβέρνηση των ειδικών –και μολονότι ο Φουκώ δεν θα αποδεχόταν εύκολα την ύπαρξη μιας τέτοιας συνέχειας–, θα υποστήριζα ότι εκείνοι οι οποίοι στις μέρες μας παρουσιάζονται –συνειδητά ή, συχνότερα, ασυνειδητά– ως κληρονόμοι του Πλάτωνα στην πραγματικότητα προδίδουν την πλατωνική κληρονομιά.

³⁸ Από τους προαναφερθέντες σχολιαστές, ο Ποτ-Μπονβίλ δεν εστιάζει στο θέμα αυτό. Ο Μπεχ Ντάιρμπεργκ, απεναντίας, στην πιο κοινωνιολογική προσέγγισή του, το λαμβάνει εν μέρει υπόψη του, αλλά δεν φαίνεται να το θεωρεί πρόβλημα. Ως αποτέλεσμα, οδηγείται σε ορισμένες συζητήσιμες θέσεις, όπως είναι η ταύτιση δημοκρατίας και αξιοκρατίας (meritocracy): βλ. Dyrberg 2015: 276-78. Από την άποψη αυτή, το άρθρο συμβάλλει, παρά την πρόθεση του συγγραφέα, στην ανάδειξη κάποιων προβληματικών όψεων της φουκωκικής ανάλυσης.

³⁹ Σχολιάζοντας τον Επιτάφιο του Περικλή (B.37, 1), ο Φουκώ αναφέρει: «Είναι ακριβώς αυτό το παιχνίδι της *ισηγορίας* και της *παρρησίας* για το οποίο σας μιλούσα προηγουμένως, όπου η *ισηγορία* εγγυάται ότι δεν θα έχουν το δικαίωμα να μιλούν σε συνάρτηση απλώς με τη γέννηση, την περιουσία, το χρήμα. Ο καθένας θα μπορεί να μιλήσει, αλλά εντούτοις, για τη συμμετοχή στις δημόσιες υποθέσεις και μέσα σε αυτό το παιχνίδι της συμμετοχής στις δημόσιες υποθέσεις, είναι η προσωπική αξία εκείνη που θα εξασφαλίσει σε ορισμένους μια υπεροχή, μια υπεροχή την οποία είναι καλό να ασκήσουν, εφόσον αυτό θα αποτελέσει την εγγύηση της επιβίωσης της δημοκρατίας», GSA: 161.

σωπικές, ποιότητες ηθικές, ακεραιότητας, ευφυΐας, αφοσίωσης» (GSA: 166), τότε μπορεί να υποστηριχθεί ότι η παρρησία, ως ηθική διαφορά, προστίθεται στον κατάλογο των διαφοροποιήσεων τις οποίες «κάθε σχέση εξουσίας θέτει επί το έργον» και «είναι γι' αυτήν ταυτοχρόνως συνθήκες (conditions) και αποτελέσματα (effets)». ⁴⁰

Σε μια διευκρίνιση του χειρογράφου του, ο Φουκώ σημειώνει ότι η παρρησία δεν είναι η «ομιλία της διαταγής, δεν είναι η ομιλία που θέτει τους άλλους υπό τον ζυγό της» (GSA: 97). ⁴¹ Ωστόσο, από αυτό δεν κάνει το επιπλέον βήμα να συμπεράνει ότι η απόκριση στην ιδιαίτερη αυτή ομιλία δεν συνιστά υπακοή. Ο παρρησιαστικός λόγος, υποστηρίζει –το ανέφερα ήδη–, είναι ένας «λόγος που εκφέρεται άνωθεν, αλλά αφήνει στους άλλους την ελευθερία να μιλήσουν και επιτρέπει την ελευθερία σε εκείνους που πρέπει να υπακούσουν, ή τους αφήνει ελεύθερους, τουλάχιστον στο μέτρο που θα υπακούσουν μόνο αν μπορούν να πειστούν» (GSA: 98). Εδώ αποδίδει τον χαρακτήρα μιας τροπικότητας της υπακοής στη συμπεριφορά που προκύπτει έπειτα από την ακρόαση του παρρησιαστικού λόγου και ως απόκριση σε αυτόν. ⁴² Ευαίσθητος –λόγω της εστίασης στο θέμα της επιμέλειας εαυτού– απέναντι στην ηθική διαφορά που η παρρησία εμπεριέχει και εισάγει στο δημοκρατικό πεδίο, δεν επιδεικνύει την ίδια ευαισθησία απέναντι στη διαφορά ανάμεσα στην υπακοή και τη δράση που προκύπτει από μια διαδικασία όπως εκείνη που λαμβάνει χώρα στο πεδίο αυτό. Η διαδικασία αυτή προϋποθέτει την αναγνώριση όλων τόσο ως αξίων ομιλητών όσο και ως αξίων ακροατών, αξίων να τους απευθύνεται ο λόγος αλλά και ικανών να ακούσουν, δηλαδή όχι να είναι παθητικοί δέκτες, αλλά να ασκήσουν μια δραστηριότητα, ως

⁴⁰ Foucault 1991a: 95 (μτφρ. ελαφρώς τροποποιημένη)- πρβλ. Foucault 1982: 792 και Foucault 2001a: 1058.

⁴¹ Στα ακόλουθα, δεν θα σταθώ στο ερώτημα εάν η ανάλυση της πολιτικής παρρησίας, στην οποία η πειθώ εμφανίζεται τόσο συχνά ώστε η αναγνώστρια σχεδόν ξεχνά την αρχική διάκριση μεταξύ ρητορικής και παρρησίας, υποσκάπτει τη διάκριση αυτή – όπως εξάλλου δεν στάθηκε στην αποσιώπηση της ρητορικής δεινότητας του Περικλή, και μάλιστα παρά την παράθεση (GSA: 159) του σχετικού χωρίου από τον Θουκυδίδη [«λέγειν τε και πράσσειν δυνατώτατος» (ικανότατος και ρήτορας και πολιτικός), Θουκυδίδη 2011: A139, 4 (202-203)], το οποίο στη γαλλική μετάφραση αποδίδεται «le plus habile dans la parole et dans l'action» («ο πιο επιδέξιος στην ομιλία και στην πράξη»).

⁴² Στο τελευταίο μάθημα του 1984, όταν πλέον συζητά τις μεταλλαγές της παρρησίας στα πρώτα χριστιανικά κείμενα, ο Φουκώ αναφέρει: «εκεί όπου υπάρχει υπακοή δεν μπορεί να υπάρχει παρρησία», CV: 307. Η επίκληση αυτού του ισχυρισμού δεν μου φαίνεται συνεπώς εύστοχη προκειμένου να υποστηριχθεί ότι, για τον Φουκώ, «η υπακοή και η παρρησία [...] είναι ευθέως αντίθετες», Dyrberg 2015: 284.

«ακροατ[ές]-κριτ[ές]»,⁴³ καθώς και να επιδείξουν το θάρρος εκείνο του ακροατή το οποίο ο Φουκώ ελάχιστα υπογραμμίζει όταν πραγματεύεται την παρρησία στη δημοκρατία. Ως τέτοιους καλείται να τους πείσει ο ομιλητής.⁴⁴ Και τούτο, προκειμένου να αποφασίσουν από κοινού. Αυτό σημαίνει ότι η στάση των ακροατών απέναντι στον παρρησιαστικό λόγο και, ακόμη περισσότερο, η δράση που προκύπτει χάρη στην πειθώ δεν είναι μία επιπλέον τροπικότητα της υπακοής, λιγότερο καταναγκαστική ή πειθήνια, αφού προϋποθέτει ευρύτερα περιθώρια ελευθερίας, αλλά κάτι διαφορετικό από την υπακοή, που βρίσκεται από την πλευρά του μοιράσματος, της συμμετοχής και της συναπόφασης, στον οριζόντιο άξονα της ισότητας.⁴⁵ Στην ίδια συνάφεια, μπορεί να υποστηριχθεί ότι ο Φουκώ δεν στέκεται επαρκώς στις ιδιαιτερότητες του πολιτικού πεδίου: στο ότι αυτό που λέγεται δεν αφορά παρελθόντα γεγονότα ούτε περιορίζεται σε μια κριτική στον δήμο, αλλά είναι και εκτίμηση μιας τωρινής και μελλοντικής κατάστασης, την οποία οι ακροατές καλούνται να αξιολογήσουν· επιπλέον, στο ότι ο ομιλητής είναι αγορητής, απευθύνεται σε πολλούς, οι οποίοι

⁴³ Bassakos 2015: 20. Το κείμενο αυτό, που διασταυρώνεται με τον εδώ προβληματισμό, καθώς αποβλέπει –μεταξύ άλλων– στο να απομακρύνει τη ρητορική και την πειθώ από τη σχέση διαταγής-υπακοής χάρη στην έμφαση στην ακρόαση ως ενέργεια, παροτρύνει σε μια εκ νέου ανάγνωση της ανάλυσης του Φουκώ, με καθοδηγητικό νήμα το ερώτημα κατά πόσον αναγνωρίζει, στο παρρησιαστικό παιχνίδι, τον ακροατή ως κάποιον που ασκεί μια δραστηριότητα. Ας σημειωθεί, ωστόσο, ότι στις παραδόσεις για την ερμηνευτική του υποκειμένου ο Φουκώ στέκεται στην ακρόαση ως πρακτική του μαθητή η οποία περιλαμβάνει κανόνες, όπως είναι η σιωπή, μια ιδιαίτερη στάση του σώματος που να διευκολύνει αλλά και να δηλώνει την αφομοίωση του αληθούς λόγου του δασκάλου, η εστίαση της προσοχής στην αναφορά (στο *πράγμα*, στην *Bedeutung*, όπως τονίζει) και η απομνημόνευση· βλ. Foucault 2013α: 331-51. Εξάλλου, στη σιωπή του μαθητή αντιστοιχεί η παρρησία, από την πλευρά του δασκάλου Foucault 2013α: 366.

⁴⁴ «Καλείται» και με την έννοια του «προσκαλείται», εφόσον «η συνέλευση του δήμου ακούει τους ομιλητές τους οποίους προσκάλεσε να μιλήσουν· η πειθώ δεν είναι κάτι που απλώς συμβαίνει στη συνέλευση», Bassakos 2015: 15· βλ. επίσης Μονοσον 2000: 61, όπου επισημαίνεται ότι η πρακτική της παρρησίας προϋποθέτει την αποδοχή της αρετής των ακροατών και απαιτεί τη συνεργασία τους.

⁴⁵ Παραδόξως, ο Φουκώ δεν κάνει καμία αναφορά στις αναλύσεις του Μ. Ντετιέν για τη σημασία της φράσης «στο μέσο» (έξ μέσον, ἐν μέσῳ) στην αρχαία Ελλάδα· βλ. Detienne 2001: ειδικά 181-215. Λέω παραδόξως διότι το βιβλίο αυτό του Ντετιέν (που, εκτός των άλλων, τοποθετείται στον αντίποδα της χαιντεγκεριανής εννόησης της αλήθειας), όπως και τις αναλύσεις των Ζ.-Π. Βερνάν, Π. Λεβέκ και Π. Βιντάλ-Νακέ (για τον Κλεισθένη), ο Φουκώ τα είχε χρησιμοποιήσει στην πρώτη σειρά μαθημάτων του στο Κολέγιο της Γαλλίας· βλ. ενδεικτικά Foucault 2013β: 36, 59, 157-65, καθώς και τις σχετικές επισημάνσεις του επιμελητή, Foucault 2013β: 270, 278. Εξάλλου, άρρητη αναφορά στον Ντετιέν γίνεται και στο εναρκτήριο μάθημα του Φουκώ· βλ. Foucault 1971: 16-17. Σύμφωνα με τον Ντελέζ, ο Φουκώ θεωρεί ότι οι προαναφερθέντες ιστορικοί έχουν αναλύσει επαρκώς τις σχέσεις δυνάμεων και εξουσίας στην αρχαιότητα και ότι «η πρωτοτυπία τους έγκειται στο γεγονός ότι όρισαν τον σωματικό και πνευματικό κόσμο των Ελλήνων βάσει του νέου τύπου σχέσεων εξουσίας», Deleuze 2005: 170, υποσ. 17.

έχουν τη δυνατότητα να συνομιλήσουν μεταξύ τους, να τοποθετηθούν νοερά ο καθένας στις θέσεις των άλλων (ή κάποιων από αυτούς), όπως επίσης να κάνουν *θόρυβο*.⁴⁶

Η προβληματική του μοιράσματος δεν απουσιάζει από την ανάλυση του Φουκώ. Επισημαίνω τις ακόλουθες διατυπώσεις. Στην πρώτη, την οποία έχω ήδη παραθέσει, κάνει λόγο για «ανωτερότητα που τη μοιράζεται κανείς με άλλους» (GSA: 144). Στη δεύτερη, στην οποία σχολιάζει τον Επιτάφιο του Περικλή, υπογραμμίζει πως δεν ορίζει τη δημοκρατία με βάση «το γεγονός ότι η εξουσία διαμοιράζεται ισότιμα μεταξύ όλων» (GSA: 162).⁴⁷ Αμφότερες οι διατυπώσεις αυτές τοποθετούν τη δημοκρατία από την πλευρά εκείνου που θα μπορούσε να αποκληθεί περιορισμένο και, γι' αυτό, αποκλειστικό μοίρασμα. Το γεγονός ότι κάτι μοιράζεται σημαίνει πως η δημοκρατία βρίσκεται στους αντίποδες της λογικής του Ενός, σύμφωνα με την οποία μια ποιότητα, μια ικανότητα ή μια δραστηριότητα μονοπωλείται από κάποιον – ο οστρακισμός, γράφει ο Νίτσε, είναι αυτές «μια ιδέα εχθρική προς την “αποκλειστικότητα” της όποιας μεγαλοφυΐας».⁴⁸ Ωστόσο, το γεγονός ότι αυτό που μοιράζεται είναι η ανωτερότητα σημαίνει ταυτοχρόνως ότι το μοίρασμα περιορίζεται μεταξύ ορισμένων ενώ κάποιοι άλλοι δεν συμμετέχουν σε αυτό, παραμένουν αποκλεισμένοι από αυτό, δυνάμει ενός κάθετου αυτή τη φορά διαχωρισμού. Εξ ου και η τρίτη διατύπωση, στην οποία με λεξιλόγιο σχεδόν όμοιο με αυτό της προηγούμενης, η παρηρησία ρητά παρουσιάζεται ως αντικείμενο αποκλειστικού μοιράσματος: «ο αληθής λόγος δεν διαμοιράζεται και δεν μπορεί να διαμοιραστεί ισότιμα μέσα στη δημοκρατία, σύμφωνα με τη μορφή της ισηγορίας» (GSA: 167). Υπάρχει ωστόσο και μία ακόμη διατύπωση. Σχολιάζοντας το προοίμιο της πρώτης δημηγορίας του Περικλή,⁴⁹ ο Φουκώ κάνει λόγο για «απόφαση την οποία θα έχουμε πάρει μαζί» (GSA: 160). Όμως, αμέσως μετά, σαν να επιστρέφει στο μοντέλο ενεργητικός ομιλητής – παθητικός ακροατής, άρα στην ιδέα του αποκλειστικού μοιράσματος:

⁴⁶ Wallace 2004· Balot 2004: ειδικά 244-46· Roisman 2004.

⁴⁷ «[...] le fait que le pouvoir est exactement réparti de façon égale entre tout le monde. Αξίζει εδώ να αναφερθεί ότι το 1971, στις συμπερασματικές σημειώσεις για μία από τις διαλέξεις του, ο Φουκώ γράφει: «η *ευνομία* μπορεί να είναι – αριστοκρατία – δημοκρατία»· «*ισονομία* θα σημαίνει ακριβώς δημοκρατία»· «η *ευνομία* είναι η αρχή (principle) του μοιράσματος της πολιτικής εξουσίας. Ο *νόμος* είναι ο κανόνας αυτού του μοιράσματος», Foucault 2013β: 164-65.

⁴⁸ Nietzsche 2015: 32· πρβλ. Nietzsche 1975: 197. Από τις ελάχιστες αναφορές του στον οστρακισμό (GSA: 165, CV: 50-51), ο Φουκώ δεν φαίνεται να συμμαρξίζει τον ενθουσιασμό του Νίτσε.

⁴⁹ «[...] έχω τη δικαιολογημένη αξίωση όσοι από εσάς πεισθούν για την αναγκαιότητα του πολέμου να στηρίζουν τις κοινές αποφάσεις μας, ακόμη κι αν συμβεί να αποτύχουμε σε κάτι, αλλιώς, εάν τα πράγματα έλθουν καλά, να μη διεκδικούν μερίδιο στη σωστή απόφαση», Θουκυδίδη 2011: A.140, 1 (203).

«βλέπετε εδώ να εμφανίζεται αυτό το πρόβλημα της διακινδύνευσης, το πρόβλημα του θάρρους, το πρόβλημα τού τι θα συμβεί ανάμεσα σε εκείνον που κέρδισε την απόφαση και τον δήμο (peuple) που τον ακολούθησε» (GSA: 160). Εντούτοις, εδώ, κάτι μοιράζεται όχι πλέον μεταξύ των λίγων ικανών να αληθολογούν, αλλά μεταξύ «εκείνου που πείθει και εκείνων που πείθονται» και αυτό είναι «ένας ορισμένος αριθμός διακινδυνεύσεων» (GSA: 161), που ενέχονται στη δράση την οποία έχει προτείνει ο παρρησιαστής.⁵⁰

Σε συνέχεια των παραπάνω, μπορεί να τεθεί και το ερώτημα κατά πόσον ο Φουκώ παραμένει, ως έναν βαθμό τουλάχιστον, δέσμιος των καταστατικών αρχών της πολιτικής σκέψης, τις οποίες ο ίδιος αναδεικνύει. Μήπως, πιο συγκεκριμένα, με την ιδέα περί «ηθικής διαφοράς» επανεμφανίζονται, αναμφίβολα με ιδιαίτερους όρους, η ποσοτική και η ποιοτική διάκριση μεταξύ των λίγων και των πολλών; Μήπως, με άλλα λόγια, η ιδέα αυτή προϋποθέτει ότι «η αλήθεια δεν μπορεί να ειπωθεί μέσα σε ένα πολιτικό πεδίο που ορίζεται από την απουσία διαφοράς (indifférence) μεταξύ των ομιλούντων υποκειμένων» (CV: 44), δηλαδή τη θέση στην οποία συμπυκνώνονται οι εν λόγω αρχές;

Τα προβλήματα αυτά παραπέμπουν στην κύρια ερμηνευτική γραμμή του Φουκώ, την έμφαση στη διάκριση και την εν δυνάμει σύγκρουση μεταξύ ισηγορίας και παρρησίας. Η έμφαση αυτή είναι αναμφίβολα παραγωγική.⁵¹ Σε τούτο θα πρόσθετα, όμως, αντιστρέφοντας τη μεταφορά της Λορώ, ότι αυτή οδηγεί τον Φουκώ στο να «παγώσει» την ισηγορία, περιχαράκωντάς τη στο επίπεδο εκείνο το οποίο αποκαλεί «νομικο-θεσμικό σύστημα μιας κοινωνίας», για να το διακρίνει από τις «εμμενείς σε μια κοινωνία σχέσεις εξουσίας» (GSA: 147). Σε ένα σημείο, όπου συναντιούνται ως έναν βαθμό όλα τα προβλήματα που προσπάθησα να αναδείξω, διαβάζουμε: «η *ισηγορία* ορίζει απλώς το συνταγματικό και θεσμικό πλαίσιο όπου η *παρρησία* θα παίζει ως ελεύθερη και συνεπώς θαρραλέα δραστηριότητα ορισμένων που μπαίνουν μπροστά, παίρνουν τον λόγο, αποπειρώνται να πείσουν, οδηγούν τους άλλους, με όλες τις διακινδυνεύσεις που αυτό ενέχει» (GSA: 145). Με διατυπώσεις όπως αυτές, ο Φουκώ τοποθετεί την ισότητα από την πλευρά του συντάγματος, του θεσμού και

⁵⁰ Εξάλλου, το «γενικό συμφέρον» προσαπαιτεί μια τέτοια σχέση ανωτερότητας, όπως φαίνεται από το «δίκτυο της παρρησίας»: «υπεροχή, αληθής λόγος, θάρρος και, κατά συνέπεια, διαμόρφωση / διατύπωση (formulation) και αποδοχή ενός γενικού συμφέροντος», GSA: 162.

⁵¹ Η έμφαση αυτή δεν παραπέμπει σε μια διάκριση μεταξύ ιδεολογίας και πραγματικής πολιτικής. Ο Φουκώ δεν ισχυρίζεται ότι οι Αθηναίοι πίστευαν πως είναι ίσοι ενώ στην πράξη εμπλέκονταν σε σχέσης ανισότητας. Απεναντίας, κάνει λόγο για την «αναπαράσταση» της σχέσης της παρρησίας με τη δημοκρατία που βρίσκει στον Θουκυδίδη, GSA: 158.

της μορφής, ενώ την ανισότητα (ως συνδεδεμένη με την παρρησία ανωτερότητα) από την πλευρά της δραστηριότητας. Αφήνει έτσι να εννοηθεί ότι η ισότητα δεν μπορεί να είναι μια πρακτική ή να εμπνέει μια πρακτική, αντί απλώς να είναι ένα –εν πολλοίς τυπικό και στατικό– πλαίσιο. Αν, ωστόσο, η ιδέα της ισηγορίας ενέχει μια «έντονη συμμετοχική ηθική»,⁵² τότε η άρνηση του Φουκώ να εστιάσει στην ισηγορία συνεπάγεται ότι δεν εκτιμά επαρκώς την προϋπόθεση και τις συνέπειες της ηθικής αυτής. Την προϋπόθεσή της, την οποία –ακολουθώντας τον Ρανσιέρ– θα ονόμαζα «προϋπόθεση της ισότητας», η οποία εναντιώνεται στην αστυνομική λογική της κατανομής όχι μόνο θέσεων αλλά και ικανοτήτων, ακριβώς διότι θέτει στην αφετηρία την προαναφερθείσα απουσία διαφοράς μεταξύ ομιλούντων υποκειμένων.⁵³ Τις συνέπειές της, που θα ήταν, κατά πρώτον, ότι, χάρη στην ισηγορία, την παρρησία μπορεί και ενδέχεται να την κατακτήσει ο οποιοσδήποτε, καλούμενος ακριβώς ως «ο οποιοσδήποτε» (δηλαδή ως κάποιος ως προς το οποίο είναι αδιάφορο το αν διαθέτει άλλες ποιότητες πέραν της ικανότητας της ομιλίας), να την ασκήσει και να ασκηθεί σε αυτήν *in media res*, μέσα στο δημοκρατικό πολιτικό πεδίο. Και, κατά δεύτερον, ότι, αφού είναι ανοιχτό το ενδεχόμενο να αληθολογήσει ο οποιοσδήποτε, ο οποιοσδήποτε μπορεί και ενδέχεται –για να παραθέσω εκ νέου τα λόγια του Φουκώ– να καταστήσει «δυνατό έναν ορισμένο αριθμό αποτελεσμάτων που [...] δεν είναι γνωστά» (GSA: 60) – κάτι που θα σήμαινε αναγνώριση της ριζικής ενδεχομενικότητας της δημοκρατίας. Η άλλη όψη του άκαμπτου διαχωρισμού μεταξύ πλαισίου και πρακτικής είναι ο περιορισμός της πολιτικής, της πολιτικής ως δραστηριότητας, στο ζήτημα της άσκησης της εξουσίας, της δυναστείας και, εντέλει, στο ζήτημα του κυβερνάν. Αν «το πρόβλημα της πολιτικής το βλέπουμε να γεννιέται γύρω από αυτό το ζήτημα της παρρησίας» (GSA: 147), αυτό το πρόβλημα τίθεται ως εξής: «ποιος θα μιλήσει, θα πει την αλήθεια, θα διακριθεί ανάμεσα στους άλλους, θα πείσει και, κατά συνέπεια, στο όνομα της αλήθειας και με αφετηρία την αλήθεια, θα κυβερνήσει;» (GSA: 173).⁵⁴

⁵² Monoson 2000: 57· βλ. επίσης Saxophone 2006: ειδικά 85-99, όπου τονίζεται η σύνδεση της παρρησίας με τον εξισωτικό χαρακτήρα της δημοκρατίας.

⁵³ Rancière 2004: 84-95 και Rancière 2009: 141-42.

⁵⁴ Βλ. και GSA: 172: «Και, αν πράγματι είναι ιδιον του παιχνιδιού της δημοκρατίας, ιδιον του εσωτερικού νόμου της δημοκρατίας, το να μπορεί ο οποιοσδήποτε να παίρνει τον λόγο, τότε τίθεται ένα ορισμένο τεχνικό, πολιτικό πρόβλημα, που είναι [το εξής]: μα ποιος θα πάρει τον λόγο, ποιος θα μπορέσει, εν τοις πράγμασι, να ασκήσει την επιρροή του στην απόφαση των άλλων, ποιος θα είναι ικανός να πείσει και ποιος, εκστομίζοντας αυτό που εκτιμά πως είναι η αλήθεια, θα μπορέσει να χρησιμεύσει στους άλλους ως οδηγός;».

Τα παραπάνω σχετίζονται, φρονώ, με το ότι καθοδηγητικό νήμα στην προσέγγιση της παρρησίας και της δημοκρατίας είναι το ζήτημα της κυβέρνησης (του εαυτού και των άλλων). Προς διευκρίνιση του ισχυρισμού αυτού, απαραίτητες είναι κάποιες επισημάνσεις σχετικά με την έννοια της κυβέρνησης, στην οποία στρέφεται ο Φουκώ στο ύστερο έργο του, προκειμένου να αποσαφηνίσει τον τρόπο με τον οποίο εννοεί την εξουσία. Η στροφή αυτή εγγράφεται στη συνέχεια του αιτήματος να σκεφτούμε την εξουσία χωρίς τον βασιλιά, δηλαδή έξω από το πλαίσιο της νομικής αναπαράστασής της, όχι ως ιδιότητα ενός ανώτερου προσώπου ή θεσμού, αλλά ως σχέση που «εκπορεύεται από παντού». ⁵⁵ Τώρα, ως «τρόπος δράσης που δεν δρα ευθέως και άμεσα πάνω στους άλλους [αλλά] αντ' αυτού δρα πάνω στη δράση τους», ⁵⁶ σύμφωνα με έναν από τους ορισμούς της, η κυβέρνηση μπορεί να σημαίνει απλώς ότι μεταξύ των ανθρώπων υπάρχει πάντα αλληλεπίδραση, ⁵⁷ κάτι που η κοινωνική θεωρία έχει από πολύ νωρίς θεματοποιήσει, με τρόπους εξαιρετικά ενδιαφέροντες – μεταξύ των οποίων ξεχωρίζει εκείνος του Ζίμμελ. ⁵⁸ Στην περίπτωση αυτή, δεν βλέπω για ποιον λόγο χρειάζεται να καταφύγει κανείς στον όρο «κυβέρνηση». Αν όμως ληφθούν υπόψη άλλες διατυπώσεις που τον αποσαφηνίζουν – «καθοδήγηση διαγωγών» (*conduite des conduites*), «καθοδήγηση της δράσης των άλλων», δράση που «δομεί το δυνατό πεδίο δράσης των άλλων»–, ⁵⁹ τότε ο όρος δηλώνει μια ασυμμετρία, μια σχέση ανώτερου-κατώτερου, καθώς και τον προσδιορισμό μιας πορείας δράσης και ενός στόχου που εντέλει δεν επιλέγουν ούτε θέτουν πρωτίστως εκείνος ή εκείνοι των οποίων η δράση καθοδηγείται. ⁶⁰ Ο όρος

⁵⁵ Foucault 2011: 110.

⁵⁶ Foucault 1991a: 91 (μτφρ. ελαφρώς τροποποιημένη)· πρβλ. Foucault 1982: 789, Foucault 2001a: 1055.

⁵⁷ «Το να ζούμε εν κοινωνία σημαίνει οπωσδήποτε να ζούμε κατά τρόπο τέτοιο ώστε να είναι δυνατή –και συνεχής– η δράση πάνω σε άλλες δράσεις. Μια κοινωνία χωρίς σχέσεις εξουσίας δεν μπορεί παρά να είναι αφαίρεση», Foucault 1991a: 95 (μτφρ. ελαφρώς τροποποιημένη)· πρβλ. Foucault 1982: 791, Foucault 2001a: 1058.

⁵⁸ Simmel 2004 και Simmel 1995.

⁵⁹ Foucault 1991a: 92-93 (μτφρ. ελαφρώς τροποποιημένη)· πρβλ. Foucault 1982: 790, Foucault 2001a: 1056.

⁶⁰ Το γεγονός ότι η σχέση αυτή δεν είναι παγιωμένη, και όχι μόνον επιδέχεται αλλά και προκαλεί αντιστάσεις, αλλαγές, μετατοπίσεις, ανατροπές και ούτω καθεξής, δεν αλλάζει, φρονώ, ουσιωδώς το σχήμα. Βλ. εξάλλου την απάντηση του Φουκώ στο ερώτημα του Ζ.-Α. Μιλλέρ αν οι μικροεξουσίες «λειτουργούν πάντα από πάνω προς τα κάτω»: «Ναι, αν θέλεις. Στον βαθμό που οι σχέσεις εξουσίας είναι μια άνιση και σχετικά σταθερή σχέση δυνάμεων (*forces*), είναι προφανές ότι αυτό συνεπάγεται ένα πάνω κι ένα κάτω, μια διαφορά δυναμικού», Foucault 1991β: 138 (μτφρ. τροποποιημένη)· πρβλ. Foucault 2001a: 304. Από μια αρεντιανή σκοπιά, θα μπορούσε εξάλλου να θεθεί το ερώτημα μήπως ο Φουκώ μεταφέρει το μοντέλο των σχέσεων του οίκου στο πολιτικό πεδίο· βλ. Arendt 1986: 46-53 και 303-306.

εμπεριέχει, με έναν λόγο, όλα όσα δηλώνει η λέξη «καθοδήγηση»: την προήγηση, την πρωτοβουλία, την πρωτοκαθεδρία και τον άνωθεν καθορισμό. Για τον Φουκώ, η κυβέρνηση αποτελεί μια πανταχού παρούσα σχέση και συμπεριφορά, έναν πανταχού παρόντα τρόπο να είμαστε και να κάνουμε. Εξ ου και ο ισχυρισμός σύμφωνα με τον οποίο το ερώτημα «πώς να μην κυβερνώμαστε;» δεν μπορεί να αναδιατυπωθεί σε μια κατάφαση του τύπου «δεν θέλουμε να κυβερνώμαστε καθόλου», αλλά μόνο στο ερώτημα «πώς να μην κυβερνώμαστε έτσι, από αυτούς, στο όνομα αυτών των αρχών, με αυτούς τους στόχους και μέσω αυτών των μεθόδων, όχι έτσι, όχι γι' αυτό, όχι από αυτούς;». ⁶¹ Παρά τα περιθώρια που αφήνει, το ερώτημα αυτό δεν παύει να υπονοεί ότι το κυβερνάν είναι καταστατικό της πολιτικής και επομένως ο ανυπέρβλητος ορίζοντάς της.

Επαναλαμβάνοντας την έκφραση που χρησιμοποίησα στην αρχή του παρόντος κειμένου, θα έλεγα ότι ο Φουκώ δεν αφέθηκε να αποσταθεροποιηθεί αρκετά από τη συνάντησή του με τη δημοκρατία. Αν το είχε κάνει, θα είχε ενδεχομένως προσπαθήσει να δει ότι, ως «απουσία τίτλου διακυβέρνησης» (*gouvernement*), ⁶² η λογική της δημοκρατίας (της αρχαίας, όπως και της νεότερης, πηγή της οποίας είναι οι νεωτερικές επαναστάσεις) υποσκάπτει – πάντα ατελώς και ασυνεχώς – την ίδια τη λογική της κυβέρνησης ως καθοδήγησης της συμπεριφοράς των άλλων, ως άνωθεν δράσης πάνω στη δράση τους. ⁶³ Θα είχε ίσως διακρίνει, κάτω από το ερώτημα που τέθηκε ως καταστατικό της πολιτικής έπειτα από τη φιλοσοφική κριτική στη δημοκρατία – το ερώτημα «ποιος εξουσιάζει ποιον;» –, ⁶⁴ την επιδεκτική αμφισβήτηση υπόθεση ότι «οι άνθρωποι μπορούν να συμβιώνουν νόμιμα και πολιτικά μόνον όταν ορισμένοι εξουσιοδοτούνται να διατάζουν και οι υπόλοιποι [...] να υπακούουν». ⁶⁵

⁶¹ Foucault 1996: 384. Ας σημειωθεί εδώ ότι αυτή η προσέγγιση οδηγεί τον Φουκώ στο να απορρίψει, με εξαιρετικά βιαστικό τρόπο, σαν να ήταν ανυπόστατο, το ερώτημα του Λα Μπιοεσί για την εθελοδοουλία (*servitude volontaire*), ερώτημα το οποίο άλλοι (Μ. Αμπενσούρ, Κλ. Λεφόρ, Π. Κλαστρ και Ζ. Ντελέζ) πήραν αντιθέτως πολύ στα σοβαρά· βλ. Foucault 1996: 386 –όπου η έκφραση αντιστρέφεται σε “voluntary inservitude” (*inservitude volontaire*)– και τον ισχυρισμό ότι το «κεντρικό πρόβλημα της εξουσίας δεν είναι η εθελοδοουλία», Foucault 1991α: 94 (μτφρ. τροποποιημένη)· πρβλ. Foucault 1982: 790, Foucault 2001α: 1057.

⁶² Rancière 2009: 66.

⁶³ Rancière 2009 και Abensour 2004: ειδικά 5-22 και 123 κ.ε., Abensour 2014: 118-47 και Abensour, Rancière, Nancy 2012.

⁶⁴ Arendt 2000: 104.

⁶⁵ Arendt 1986: 302.

Με έναν λόγο, θα είχε ίσως σκεφτεί ότι μια «δημοκρατική κυβερνολογική» ενδεχομένως να συνιστά αντίφαση εν τοις όροις.⁶⁶

⁶⁶ Ο Φουκώ δεν χρησιμοποιεί την έκφραση αυτή. Ωστόσο, λέει: «Ο αληθής λόγος και η ανάδυση του αληθούς λόγου βρίσκονται στην ίδια τη ρίζα της διαδικασίας της κυβερνησιμότητας / κυβερνολογικής. Αν η δημοκρατία μπορεί να κυβερνηθεί, αυτό συμβαίνει επειδή υπάρχει ένας αληθής λόγος», *GSA*: 167· και «Τα προβλήματα της κυβερνησιμότητας / κυβερνολογικής τα βλέπουμε να εμφανίζονται, να διαμορφώνονται [...] γύρω από αυτή την έννοια της *παρρησίας* και την άσκηση της εξουσίας διά του αληθούς λόγου», *GSA*: 147.

Βιβλιογραφία

- Abensour, M. 2004. *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*. Félin. Παρίσι.
- Abensour, M. 2014. *La communauté politique des « tous uns »*. Entretien avec Michel Enaudeau. Les Belles Lettres. Παρίσι.
- Abensour, M., Rancière J., Nancy J.-L. 2012. «Εμμένοντας στη δημοκρατία», μτφρ. Β. Ιακώβου, Κ. Τσαλακός, *Σύγχρονα Θέματα*. 116: 30-40.
- Arendt, H. 1986. *Η ανθρώπινη κατάσταση*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Στ. Ροζάνης, Γνώση. Αθήνα.
- Arendt, H. 1996. «Τι είναι αυθεντία;», στο *Μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος*, μτφρ. Γ. Μερτίκας, Λεβιάθαν. Αθήνα. 145-220.
- Arendt, H. 2000. *Περί βίας*, εισ. – μτφρ. Β. Νικολαΐδου-Κυριανίδου. Αλεξάνδρεια. Αθήνα.
- Balot, R. K. 2004. “Free speech, courage and democratic deliberation”, στο I. Sluiter, R. M. Rosen, επιμ., *Free Speech in Classical Antiquity*. Brill Academic Publishers. Λέιντεν. 233-59.
- Bassakos, P. 2015. “Officium Auditoris: Rudiments of a History of Hearing”, *Redescriptions* 18(1): 12-25.
- Deleuze, G. 2005. *Φουκώ*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Πλέθρον. Αθήνα.
- Detienne, M. 2001. *Οι κύριοι της αλήθειας στην αρχαϊκή Ελλάδα*, μτφρ. Κ. Αλεξοπούλου, Στ. Οικονόμου, εισ. Ρ. Vidal-Naquet. Πατάκης. Αθήνα.
- Δοξιάδης, Κ. 2015. *Ο Foucault της φιλοσοφίας και της αριστεράς*. Νήσος. Αθήνα.
- Dyrberg, T. B. 2016. “Foucault on Parrhesia: The Autonomy of Politics and Democracy”, *Political Theory* 44(2): 265-88.
- Florence, M. 2014. «Φουκώ», μτφρ. Β. Ιακώβου, Γ. Περτσάς, *Σύγχρονα Θέματα* 124: 42-45.
- Foucault, M. 1971. *L'ordre du discours*. Gallimard. Παρίσι.
- Foucault, M. 1982. “The Subject and Power”, *Critical Inquiry* 8(4): 777-95.
- Foucault, M. 1986. “Kant on Enlightenment and Revolution”, *Economy and Society* 15(1): 88-96.
- Foucault, M. 1988. *Τι είναι Διαφωτισμός;*, μτφρ. Στ. Ροζάνης, Έρασμος. Αθήνα.
- Foucault, M. 1991α. «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία», στο *Η μικροφυσική της εξουσίας*, μτφρ. – σχόλια Λ. Τρουλινού, Ύψιλον. Αθήνα. 75-100.

- Foucault, M. 1991β. «Η ομολογία της σάρκας», στο *Η μικροφυσική της εξουσίας*, μτφρ. – σχόλια Λ. Τρουλινού. Ύψιλον. Αθήνα. 131-69.
- Foucault, M. 1996. “What is Critique?”, στο J. Schmidt, επιμ., *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. University of California Press. Μπέρκλεϋ – Λος Άντζελες – Λονδίνο. 382-98.
- Foucault, M. 2001α. *Dits et écrits II*. Gallimard (Quarto). Παρίσι.
- Foucault, M. 2001β. *Fearless speech*, J. Pearson (επιμ.). Semiotext(e). Λος Άντζελες.
- Foucault, M. 2004α. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Fr. Ewald, A. Fontana, M. Senellart (επιμ.). Gallimard-Seuil. Παρίσι.
- Foucault, M. 2004β. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Fr. Ewald, A. Fontana, M. Senellart (επιμ.). Gallimard-Seuil. Παρίσι.
- Foucault, M. 2008α. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Fr. Ewald, A. Fontana, Fr. Gros (επιμ.). Gallimard-Seuil. Παρίσι.
- Foucault, M. 2008β. «Εξουσίες και στρατηγικές», στο *Το μάτι της εξουσίας*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος. Βάνιας. Θεσσαλονίκη. 165-81.
- Foucault, M. 2008γ. «Η ηθική της επιμέλειας εαυτού ως πρακτική της ελευθερίας», στο *Το μάτι της εξουσίας*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος. Βάνιας. Θεσσαλονίκη. 351-88.
- Foucault, M. 2009. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Fr. Ewald, A. Fontana, Fr. Gros (επιμ.). Gallimard-Seuil, Παρίσι.
- Foucault, M. 2011. *Η ιστορία της σεξουαλικότητας. I. Η βούληση για γνώση*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος. Πλέθρον. Αθήνα.
- Foucault, M. 2013α. *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981-1982*, Fr. Gros, Fr. Ewald, A. Fontana (επιμ.), μτφρ. Gr. Burschell. Palgrave Macmillan. Νέα Υόρκη.
- Foucault, M. 2013β. *Lectures on the Will to Know. Lectures at the Collège de France 1970-1971*, D. Defert (επιμ.), μτφρ. Gr. Burchell. Palgrave Macmillan. Νέα Υόρκη.
- Hendricks, Chr. 2008. “Foucault’s Kantian Critique. Philosophy and the Present”, *Philosophy and Social Criticism* 34(4): 357-82.
- Loraux, N. 1997. *La cité divisée, L’oubli dans la mémoire d’Athènes*. Payot, Παρίσι.

- Monoson, S. S. 2000. *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton UP. Πρίνστον, Νιου Τζέρσυ.
- Montesquieu. 1979. *De l'esprit des lois*, τόμ. 1, εισ. V. Goldschmidt. Flammarion (GF). Παρίσι.
- Montesquieu. 1994. *Το πνεύμα των νόμων*, τόμ. 1, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Π. Κονδύλης. Γνώση. Αθήνα.
- Nietzsche, Fr. 1975 « La joute chez Homère », στο *Écrits posthumes 1870-1873*, G. Colli, M. Montinari (επιμ.). μτφρ. J.-L. Backes, M. Haar, M. B. de Launay. Gallimard. Παρίσι. 192-200.
- Nietzsche, Fr. 2015. *Αγών Ομήρου*, πρόλ. – μτφρ. – σχόλια Β. Δουβαλέρης, επιμ. – σχόλια Ηρ. Ρ. Αποστολίδης. Gutenberg. Αθήνα.
- Passerin d'Entrèves, M. 1999. “Between Nietzsche and Kant. Michel Foucault's Reading of *What is Enlightenment?*”, *History of Political Thought* 20(2): 337-56.
- Potte-Bonneville, M. 2011. “Risked Democracy. Foucault, Castoriadis and the Greeks”, *Radical Philosophy* 166: 29-38.
- Rancière, D. & Rancière, J. 1978. « La légende des philosophes. Les intellectuels et la traversée du gauchisme », *Révoltes logiques* 25: 7-25.
- Rancière, J. 1981. *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*. Fayard (Pluriel), Παρίσι.
- Rancière, J. 1995. *La méésentente. Politique et philosophie*. Galilée. Παρίσι.
- Rancière, J. 2000. « Biopolitique ou politique », *Multitudes* 1: <http://www.multitudes.net/Biopolitique-ou-politique/>
- Rancière, J. 2004. *Aux bords du politique*. Gallimard (Folio). Παρίσι.
- Rancière, J. 2007. *Le philosophe et ses pauvres*. Flammarion (Champs). Παρίσι.
- Rancière, J. 2009. *Το μίσος για τη δημοκρατία*, μτφρ. Β. Ιακώβου. Πεδίο. Αθήνα.
- Rancière, J. 2012. *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Bayard. Παρίσι.
- Roisman, J. 2004. “Speaker-Audience Interaction in Athens: A Power Struggle”, στο I. Sluiter, R. M. Rosen, επιμ., *Free Speech in Classical Antiquity*. Brill Academic Publishers. Λέιντεν. 261-78.
- Saxonhouse, A. W. 2006. *Free Speech, Courage and Democracy in Ancient Athens*. Cambridge UP. Κέιμπριτζ.
- Simmel, G. 1995. *Le conflit*, μτφρ. S. Muller, πρόλ. J. Freund. Circé. Παρίσι.
- Simmel, G. 2004. «Ο τομέας της κοινωνιολογίας», στο *Περιπλάνηση στη νεωτερικότητα*, μτφρ. Γ. Σαγκριώτης, Ο. Σταθάτου, επιμ. – πρόλ. – εισ. Σπ. Γάγγας, Κ. Θ. Καλόπουλος. Αλεξάνδρεια. Αθήνα. 91-108.

Wallace, R. W. 2004. “The power to speak –and not to listen– in ancient Athens”, στο I. Sluiter, R. M. Rosen, επιμ., *Free Speech in Classical Antiquity*. Brill Academic Publishers. Λέιντεν. 221-32.

ΑΡΙΑΔΝΗ

Επιστημονικό περιοδικό της Φιλοσοφικής Σχολής
του Πανεπιστημίου Κρήτης

Παράρτημα - 3

Τόποι: Αντίδωρα στον Παντελή Μπασάκο

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ:

ΒΑΣΩ ΚΙΝΤΗ

ΧΛΟΗ ΜΠΑΛΛΑ

ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΑΡΑΚΛΑΣ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ, ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

Ρέθυμνο 2019