



Φουκώ, εμπειρία, εξέγερση *

του Μάριου Εμμανουηλίδη

* Το κείμενο είναι επεξεργασμένη μορφή της παρουσίασης του βιβλίου που διοργάνωσαν οι εκδόσεις Ακυβέρνητες Πολιτείες στο Manifesto, Θεσσαλονίκη 21.3.2023 με συνομιλητές τον Δ. Παπαδάτο-Αναγνωστόπουλο και τον Π. Τριτσιμπίδα. Η ομιλία του Παπαδάτου-Αναγνωστόπουλου δημοσιεύθηκε στη σελίδα alter-βιβλίο του ιστότοπου AlterThess (Παπαδάτος-Αναγνωστόπουλος 2023). Ευχαριστώ την Χριστίνα Γιαννούλη και την Κατερίνα Μήττα για τα σχόλιά τους.

«Από το λάθος πρέπει κανείς να ξεκινάει
και να φέρνει στο φως την αλήθεια που κρύβει μέσα του»
L. Wittgenstein

1.

Τα κείμενα του Φουκώ για την Ιρανική Επανάσταση (Μ. Foucault, Μ. Rodinson, *Είναι ανώφελο να εξεγείρεσαι; Κείμενα για την Ιρανική Επανάσταση και το πολιτικό Ισλάμ*, επιλογή, μετάφραση, επίμετρο: Π. Τριτσιμπίδας, Ακυβέρνητες Πολιτείες, 2022) είναι η 18^η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη ή Ο Εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία του Φουκώ. Μπορεί αυτά τα δύο βιβλία του Μαρξ να ήταν από τα αγαπημένα του Φουκώ, να τα θεωρούσε ασύγκριτα, μα τα κείμενα που έγραψε ο ίδιος για την Ιρανική ή Ισλαμική Επανάσταση του 1979 δεν κατάφεραν να επαναλάβουν την επιτυχία των έργων του Μαρξ. Αυτά τα κείμενα δεν είναι τόσο καλά γραμμένα, όπως η 18^η Μπρυμαίρ, ή όπως άλλα κείμενα του Φουκώ, αλλά δεν νομίζω ότι η επιφυλακτική και αρνητική στον καιρό τους υποδοχή, και το λειψό κατοπινό ενδιαφέρον γι' αυτά, οφείλονται σε αυτό. Σε μια πρώτη ανάγνωση, η «αποτυχία» των κειμένων μπορεί να αποδοθεί στην εσφαλμένη πολιτική εκτίμηση του Φουκώ ότι δεν θα υπάρξει ισλαμική διακυβέρνηση (όμως, κι ο Μαρξ δεν έσφαλε για τη νίκη επί των φαντασμάτων ή και σε πολιτικές προβλέψεις του στην 18^η Μπρυμαίρ;). Το σφάλμα μιας πολιτικής εκτίμησης δεν επιφέρει την αποτυχία ενός πολιτικού κειμένου (σημασία έχει η διαδρομή για το σφάλμα της εκτίμησης ή της «προφητείας»), ούτε προκαλεί απαραίτητα την αντιπάθεια, το μίσος, και εντέλει την αδιαφορία, όπως συνέβη στην περίπτωση αυτών των κειμένων του Φουκώ. Ένα σφάλμα, που ο Φουκώ μοιάζει να το αναλαμβάνει, ή έστω να το συζητάει: «ωραία, δεν χρειάζεται να με σταυρώσετε» λέει σε μια συνέντευξή του λίγο μετά την επικράτηση του Χομεϊνί¹ αυτό το ίδιο το σφάλμα λοιπόν, ενέχει τη διανοητική δύναμη και πολιτική τόλμη των ιρανικών γραπτών του. Αν είναι έτσι, η απορία της επιθετικότητας που ξεσήκωσαν αυτά τα γραπτά και της λήθης, σχεδόν, στην οποία παραδόθηκαν παραμένει. Ο Φουκώ μπορεί να απορεί γιατί «τους έπιασε τέτοια παράνοια εναντίον μου» και να αναρωτιέται γιατί δεν του είπαν απλώς ότι έκανε λάθος, αλλά η απάντηση μετά από χρόνια ίσως να είναι εύκολη για εμάς:² Τα κείμενα αυτά χτύπησαν την

¹ Ο Πωλ Βεν αφηγείται ότι «Ιρανοί μετανάστες που αντιτάσσονταν στον ισλαμισμό και στον σκοταδισμό πήγαν να του σπάσουν τα μούτρα στην εξώπορτα του διαμερισμάτος του στο Παρίσι» (Βεν 2011: 242).

² Ο Edward Said εξέδωσε το *Orientalism* το 1978, η Gayatri Chakravorty Spivak το

ευρωκεντρική φλέβα της δυτικής διανόησης, φιλελεύθερης και αριστερής: την ευρωκεντρική γνώση που συγκροτείται από την συν-εικόνιση: «η Δύση και οι Υπόλοιποι».³ Τη γνώση που ενέχει την αδιαφορία για τις μορφές εμπειρίας και γνώσεων των Υπολοίπων.⁴ Γιατί η Ιρανική Επανάσταση του 1979 δεν ήταν μια επανάσταση κατά της αποικιοκρατίας την οποία η ευρωκεντρική σκέψη θα μπορούσε να συμπεριλάβει στην οικουμενική γραμμή της ελευθερίας των λαών και της συγκρότησης του έθνους-κράτους. Αντίθετα, όπως σημείωσαν είκοσι χρόνια αργότερα οι Hardt-Negri, μπορεί να εννοηθεί ως η πρώτη μετανεωτερική επανάσταση στον βαθμό που «συνιστούσε μια σθεναρή κριτική της παγκόσμιας αγοράς» και της δυτικής κοσμικότητας από την μεριά των ηττημένων της αναδυόμενης Αυτοκρατορίας: ως απάντηση στην υβριδικότητα, τη διαφορά και την κινητικότητα της μεταμοντέρνας κατάστασης ο φονταμενταλιστικός λόγος αντέτεινε την ταυτότητα, την καθαρότητα και τη στάση (Hardt-Negri 2002: 207-208). Ήδη από το 1978 ο Φουκώ έχει χαράξει τη γραμμή που θα ακολουθήσουν οι Χαρντ και Νέγκρι: «Πρόκειται για μια εξέγερση ανθρώπων που θέλουν να σηκώσουν με τα γυμνά τους χέρια τα τεράστια βάρη που βαραινούν όλους μας αλλά ιδιαίτερα εκείνους, τους εργάτες στα πετρέλαια, του αγρότες στα πέρατα των αυτοκρατοριών: τα βάρη ενός ολόκληρου κόσμου. Ίσως να είναι η πρώτη μεγάλη εξέγερση ενάντια στα παγκόσμια συστήματα, η πιο σύγχρονη μορφή εξέγερσης αλλά και η πιο τρελή» (Foucault - Rodinson 2022: 111). Ευερέθιστος, δεν συνέχισε βλέπει τα νέα δεδομένα με τους συνήθεις φακούς, και επιχείρησε να κάνει μια αντι-οριενταλιστική αντιστροφή μιλώντας για τον αρχαϊσμό του εκσυγχρονιστή Σάχη και τον μοντερνισμό της ισλαμικής εξέγερσης, αλλά δεν έπεισε. [Δεν θα μιλήσω γι' αυτή την αντιστροφή καθώς θα πάει αλλού το κείμενο, αλλά αποτελεί σημαντικό σημείο που συμπυκνώνει μια κριτική στον οριεντα-

«Can the Subaltern Speak?» το 1988 και το «Subaltern Studies Group» δημιουργήθηκε τη δεκαετία του '80.

³ «Ακριβώς όπως στη συν-εικόνιση [co-figuration] “η Δύση και οι Υπόλοιποι” με την οποία η Δύση αναπαριστά τον εαυτό της και αυτοσυγκροτείται εντάσσοντας όλους τους άλλους στην κατηγορία των “Υπολοίπων”, η εννοιολογική διαφορά επιτρέπει να αξιολογείται ένας όρος ως ανώτερος από τον άλλο. Αυτή η συν-εικονιστική σύγκριση ανοίγει το δρόμο για κλασικές δυαδικές αντιθέσεις – όπως π.χ. η παρουσία έναντι της απουσίας επιστημονικού ορθολογισμού, το προσανατολισμένο στο μέλλον πνεύμα της προόδου έναντι της δεσμευμένης στην παράδοση ιδέας της κοινωνικής υποχρέωσης, η εσωτερίκευση της θρησκευτικής πίστης και η συνακόλουθη εκκοσμίκευση έναντι της έλλειψης διαχωρισμού του ιδιωτικού από το δημόσιο – οι οποίες υποτίθεται ότι διακρίνουν τη Δύση από τους Υπολοίπους» (Σακάι 2011).

⁴ «Η αδιαφορία πρέπει να διακρίνεται από την άγνοια στο ότι προϋποθέτει γνώση. Στην πραγματικότητα, η γνώση – εννοούμενη με πειθαρχικούς όρους – είναι ακριβώς η συνθήκη δυνατότητας για την αδιαφορία» (Solomon 2010· από αρχείο pdf του συγγραφέα). Ο προσανατολισμός αυτού του κειμένου οφείλει πολλά στο άρθρο του Jon Solomon.

λισμό, προετοιμάζει τη γραμμή σκέψης που οδηγεί στην ανάλυση της φονταμενταλιστικής εξέγερσης από τους Hardt-Negri, αλλά απ' την άλλη μεριά, αναδεικνύει την άγρια δυσκολία και το μούδιασμα της παράδοσης του δυτικού σκεπτικισμού όταν έρχεται αντιμέτωπος με μια ολική και συνοπτική απόρριψη της δυτικής νεωτερικότητας]. Εντέλει, το πολιτειακό αποτέλεσμα της επανάστασης με την εγκαθίδρυση του θεοκρατικού καθεστώτος επιβεβαίωσε την αρχική, θεμελιωμένη όμως στην αδιαφορία της γνώσης, θέση των φιλελεύθερων. Μπορούμε να πούμε ότι οι εύκολοι επικριτές του Φουκώ είχαν δίκιο για τους λάθους λόγους.

Χοντρικά, το σφάλμα του Φουκώ ήταν ότι έμοιαζε σαν να μην βλέπει το μέλλον εκείνης της επανάστασης. Ή αλλιώς, ότι δεν σκέφτηκε το ζωντανό παρόν της εξέγερσης από τη μεριά του επερχόμενου μέλλοντος της επανάστασης και του επαναστατικού καθεστώτος: ότι προτίμησε να παραμείνει στον χρόνο της εμπειρίας των εξεγερμένων, όχι τόσο των μουλάδων αλλά των εργατών (ταξίδεψε πάνω από 1000 χλμ. μακριά από την Τεχεράνη για να δει από κοντά την κρίσιμη απεργία των εργατών των διυλιστηρίων), των υπαλλήλων και των κυριλέ πιλότων, του πλήθους εντέλει· του πλήθους πριν αυτό γίνει λαός. Ο Φουκώ παρέμεινε αναλυτικά και πολιτικά πριν την πολιτική συγκρότηση του πλήθους σε λαό και τον μετασχηματισμό της εξέγερσης σε επαναστατικό καθεστώς και κρατική πολιτική. Στο άρθρο «Είναι ανώφελο να εξεγείρεσαι;» [Μάιος 1979] γράφει: «πρέπει να παραφυλάς, λίγο κάτω από την ιστορία, γι' αυτό που τη διαρρηγνύει και τη διαταράσσει και συγχρόνως να παρατηρείς, λίγο πιο πίσω από την πολιτική, αυτό που πρέπει δίχως όρους να την περιορίζει» (Φουκώ ό.π.: 217· οι εμφάσεις δικές μου)· ονομάζει αυτή την επιλογή του τρόπου του «αντιστρατηγική» ηθική θεώρηση. Αλλά μπορούμε να πούμε επιπλέον, ότι στα ιρανικά γραπτά η πολιτική του θεώρηση ήταν αντιστρατηγική με την έννοια ότι παραφυλούσε λίγο κάτω από την ιστορία, και παρέμενε λίγο πριν την πολιτική (αν περιοριστεί η πολιτική στην κρατική πολιτική, όπως στα ιρανικά κείμενα επιλέγει να κάνει).⁵

⁵ Η επιμονή του Φουκώ στο «λίγο πιο πίσω από την πολιτική» συνδέεται με τη μεθοδολογική επιλογή της ανάδειξης μιας πληθειακής διάστασης της ιστορίας. Η ανάδειξη αυτής της διάστασης όμως δεν οδηγεί «σε έναν νεολαϊκισμό που θα απέδιδε στους πληβείους μια υπόσταση στο διηλεκτές» (Φουκώ 2008: 171) ούτε σε μια κοινωνιολογία των πληβείων ως κοινωνική κατηγορία. Ο Φουκώ αναφέρεται σε μια τάση που μπορεί να εντοπιστεί «στα σώματα και στις ψυχές, στα άτομα, στο προλεταριάτο, στην αστική τάξη, παρότι η έκτασή της, η μορφή της, η ενέργειά της, η μη αναγωγικότητά της είναι πάντα διαφορετικές» (ό.π.: 170 [συζήτηση με τον Jacques Rancière]). Πρέπει να σημειωθεί όμως, ότι ο Φουκώ σκεφτόταν τη θέση της πληθειακής διάστασης όχι ως εξωτερική επί των σχέσεων εξουσίας αλλά ως την «κινούμενη ύλη» αυτών: «αυτό που υποκινεί κάθε καινούργια ανάπτυξη των δικτύων εξουσίας» (ό.π.). Γιατί η σκέψη του έξω στον Φουκώ δεν είναι μια εξωτερικότητα αλλά μια κίνηση απόσυρσης-απομάκρυνσης για να υφανθούν ξανά το μέσα και οι γνώσεις. Κατά τούτα, η πληθειακή διάσταση, την οποία ο Φουκώ διερεύνησε ιστορικά στα σεμινάρια των ετών 1971-

Η τοποθέτησή του λίγο κάτω από την ιστορία και λίγο πριν την πολιτική αποτελεί κρίσιμο σημείο για την κατανόηση της αμφίλογης τοποθέτησης του Φουκώ για το Ιράν· αλλά και μια επιπλέον απάντηση στην απορία της αδιαφορίας γι' αυτά τα κείμενα, καθώς προσφέρουν κάποιες γραμμές σκέψης για το πώς να σκεφτόμαστε μια επανάσταση. Γραμμές σκέψης και πολιτικο-ηθικής στάσης μπροστά στην οριακή εμπειρία της εξέγερσης οι οποίες είναι ακόμη ανοίκειες. Γιατί ακόμη επιμένουμε να σκεφτόμαστε «τις ρήξεις του σήμερα με τους όρους της ιστορικο-υπερβατολογικής παράδοσης του 19^{ου} αιώνα» (Φουκώ 2021: 37) όπως αυτή εκφράστηκε στον 20^ο αιώνα.

2.

«Καταλαβαίνεις που πάμε;», λέει ο Φουκώ στον Πωλ Βεν επιστρέφοντας από μια συνάντηση με τον Χομείνι λίγο έξω από Παρίσι. «Να ένας άνθρωπος που, με μια λέξη του από μακριά, είναι ικανός να ρίξει εκατοντάδες χιλιάδες διαδηλωτές ενάντια στα τανκς στους δρόμους της Τεχεράνης. [...] Μίλησε για το κυβερνητικό του πρόγραμμα. Αν έπαιρνε την εξουσία, οι βλακείες που θα έκανε δεν θα είχαν τελειωμό (λέγοντάς το αυτό, ο Φουκώ σήκωσε τα μάτια

1972 και ανέδειξε ρητά στο μεθοδολογικό κείμενο «Lives of Infamous Men» του 1977 όπως θα δούμε παρακάτω, εντάσσεται στον τρόπο με τον οποίο ήδη από τις *Λέξεις και τα πράγματα* και το άρθρο για τον *Στοχασμό του έξω* (1966) σκέφτεται τη σκέψη του έξω ως μια κίνηση απο-ποίησης προκειμένου να αναδυθούν «σαν εκ των έξω τα όριά της» (Φουκώ 1998: 16). Για το ζήτημα του μέσα και του έξω (των σχέσεων) στον Φουκώ το απαραίτητο κείμενο της δευτερεύουσας βιβλιογραφίας είναι αυτό του Ντελέζ (2005)· με αφορμή ζητήματα του παρόντος (ιός, χρήμα) το θέμα διαπραγματεύεται και το Εμμανουηλίδης (2020).

Με τη στόχευση, όμως, στο λίγο πριν την πολιτική (με την έννοια της δυτικής πολιτικής ορθολογικότητας που έχει ως κέντρο της το κράτος) στο συμβάν της Ιρανικής Επανάστασης, ο Φουκώ παρέκαμψε το θεμελιώδες και ακανθώδες ζήτημα του μετασηματισμού των εξεγερτικών δυνάμεων σε κρατικό σχηματισμό. Βάσει της πορείας της επανάστασης βρέθηκε ενώπιον του ζητήματος χωρίς (να μπορέσει) να το αντιμετωπίσει, εφόσον η, έστω πρωτοφανής, πολιτική ομοψυχία του ιρανικού πλήθους σε εξέγερση ήταν ένα πρόβλημα προς επίλυση και όχι μια ήδη-λύση.

Παρότι η κατάσταση ανέδειξε τα όρια της πολιτικής στον Φουκώ, η επιλογή αποφυγής ή παράκαμψης του ζητήματος της μετατόπισης-μετασηματισμού της εξέγερσης-επανάστασης σε κράτος πρέπει να ενταχθεί: (α) στη σκέψη του Φουκώ η οποία αντιλαμβάνεται το κράτος ως ολοκλήρωμα διαδικασιών (και την τάση της μη κυβερνολογικής ως διαρκή πειρασμό), (β) στο ερευνητικό και πολιτικό μέλημα για μια διέξοδο ή φυγή από την επανάληψη της μετατροπής μιας ακόμη επανάστασης σε αναπαραγωγή του νεωτερικού κράτους και της αστικής κυβερνολογικής. Η εκ των υστέρων παραδοχή από τον ίδιο του πιθανού λάθους των αναλύσεών του για τον Ιράν ήταν προσχηματική ή απλώς μια τακτική κίνηση στο πεδίο μάχης της φιλοσοφίας. Η μεθοδολογία αυτών των πολιτικών αναλύσεων συνεχίστηκε και απέκτησε μεγαλύτερο βάθος στην πορεία των ερευνών του.

στον ουρανό με απόγνωση)» (Βεν, ό.π.: 240).

Αυτή η συνάντηση έγινε τον Οκτώβριο του 1978, λίγο μετά το πρώτο ταξίδι του Φουκώ στο Ιράν, αλλά στα κείμενά του δεν υπάρχουν παρά μόνο λίγες, αν και έντονες – κι αυτό έχει τη σημασία του, επιφυλάξεις. Δεν έχουμε κανένα λόγο να μην πιστέψουμε την αφήγηση του Πωλ Βεν. Όπως και να 'χει, θα τη θεωρήσω αληθή, ώστε από το χάσμα ανάμεσα σε αυτά που ίσως πίστευε για το μέλλον της Ιρανικής Επανάστασης και στην ένθερμη υπεράσπισή της τη στιγμή που συνέβαινε, να αναδειχθούν ποια ιρανικά «παράδοξα» θεωρούσε άξια δεξίωσης, ικανά να ανοίξουν κάποιους άλλους δρόμους για την αντιεξουσιαστική πολιτική και την κριτική της διακυβέρνησης. Να δούμε τα δώρα, αμφίλογα δώρα ίσως, που μας προσφέρει, αυτό το εσφαλμένο όπως ειπώθηκε, όπως κι ο ίδιος ένιωσε μετά, πολιτικό του πάθος. Κατά τούτο, αν και αυτό που με ενδιαφέρει είναι η ιρανική περιπέτεια του Φουκώ, και όχι τι πραγματικά συνέβη στην Περσία του 1978-9, αυτό το ενδιαφέρον δεν προσδοκά να είναι μια ακόμη φουκολογία.

Θα ξεκινήσω με δύο σημεία τα οποία είναι κρίσιμα για την κατανόηση της συναισθηματικής παραμονής και διανοητικής επιμονής του Φουκώ σε μια επανάσταση, τις φράσεις της οποίας κάποιες φορές φοβόταν ότι θα γίνουν το περιεχόμενό της.

(α) Το πρώτο σημείο έχει να κάνει με τη μέθοδο. Η εμπειρία του Ιράν πρέπει να ενταχθεί στην τεθλασμένη γραμμή του ερευνητικού του προγράμματος, όπως αυτό αναδιατάχθηκε σιγά σιγά από το 1976.⁶ Για ένα μεγάλο μέρος της βιβλιογραφίας, η κατάληξη των ερευνών για την εξουσία των αρχών της δεκαετίας 1970 στις διαδικασίες υποκειμενοποίησης του ύστερου Φουκώ ήταν μια τομή που οδήγησε «πίσω» στην αντίληψη του αυτόνομου υποκειμένου, μια επιστροφή στο υποκείμενο με ιδιότητες και εσωτερικότητα, στο υποκείμενο-πρόσωπο. Είναι γνωστό ότι ο Φουκώ στα 1976-77 «βρέθηκε σε κρίση». «Είναι αλήθεια ότι έχω βαρεθεί λιγάκι» [τις έρευνές μου], λέει στη διάλεξη της 7.1.1976 από το σεμινάριο *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*. Στις αρχές του 1977 ανατρέπει το σχέδιο έρευνας για την ιστορία της σεξουαλικότητας· ακολουθεί μια περίοδος μακροχρόνιων, τεθλασμένων ερευνών χωρίς το έξεργο ενός βιβλίου. Το ζήτημα όμως δεν είναι ότι ο Φουκώ έβαλε από το παράθυρο το ζήτημα του υποκειμένου με τους «παλιούς όρους», αλλά ότι ανασυγκρότησε την προβληματική του υποκειμένου. Το ρήγμα στη φουκωική έρευνα, ή η μετατόπιση που αρχίζει με τη διερευνητική παρένθεση της βιοπολιτικής και τη χρήση του εργαλείου της κυβερνολογικής, δεν είχε ως τέρμα την επιστροφή στο Υποκείμενο. Πρόκειται για ένα αναποδογύρισμα της μεθόδου του, και όχι μια έξοδο από αυτήν για την επιστροφή προς στο Υποκείμενο· ένα αναποδογύρισμα της προοπτικής από τις μορφές εξουσιών που κυριαρχούν, πειθαρχούν και κυβερνούν τα υποκείμενα, στα υποκείμενα που «για μια

⁶ Για το ζήτημα της αναδιάρθρωσης της μεθοδολογίας του Φουκώ μετά την έκδοση του 1^{ου} τόμου της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, βλ. και Εμμανουηλίδης (2022: 88-96).

στιγμή», μια απροσδόκητη στιγμή παύουν να συναλλάσσονται με τις εξουσίες, που κομίζουν έναν λόγο που «έρχεται από αλλού», τον λόγο των υποταγμένων γνώσεων. Αυτό το αναποδογύρισμα προαναγγέλθηκε σε ένα όχι τόσο γνωστό κείμενο, με τίτλο: «Οι ζωές των κακόφημων ανθρώπων», δημοσιευμένο στις 15.1.1977, δύο μήνες μετά τη δημοσίευση του πρώτου τόμου της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*:

«Ολες αυτές οι ζωές [των κακόφημων ανθρώπων], προορισμένες [...] να εξαφανιστούν χωρίς ποτέ να μιλήσουν, κατάφεραν να αφήσουν ίχνη – σύντομα, αιχμηρά, συχνά αινιγματικά – μόνο στο σημείο της στιγμιαίας επαφής τους με την εξουσία. Έτσι, είναι αναμφίβολα αδύνατο να τις συλλάβουμε ποτέ, όπως θα μπορούσαν να είναι “σε μια ελεύθερη κατάσταση”· δεν μπορούν πλέον να διαχωριστούν από τις διακηρύξεις, τις τακτικές, τις τακτικές της προκατάληψης, τα υποχρεωτικά ψέματα που προϋποθέτουν τα παιχνίδια εξουσίας και οι σχέσεις εξουσίας. Θα μου πουν: “Αυτό σου μοιάζει τόσο πολύ, πάντα η ίδια αδυναμία να περάσεις τη γραμμή, να περάσεις στην άλλη πλευρά, να ακούσεις και να μεταφέρεις τη γλώσσα που έρχεται από αλλού ή από κάτω· πάντα η ίδια επιλογή, από την πλευρά της εξουσίας, αυτού που λέγεται ή προκαλείται να ειπωθεί προκειμένου να ειπωθεί. Γιατί να μην πάτε και να ακούσετε αυτές τις ζωές όπου μιλούν στη δική τους γλώσσα; Τη δική τους φωνή;» (Foucault 2001: 191).

Έναν χρόνο μετά το άρθρο αυτό, εγκαινιάζει με τα παρακάτω λόγια τη σειρά «Ρεπορτάζ Ιδεών» (1978) στην ιταλική εφημερίδα *Corriere della Sera*, στην οποία θα ενταχθεί, η μόνη εντέλει, αποστολή στο Ιράν (1978): «Υπάρχουν περισσότερες ιδέες στον κόσμο απ’ όσες φαντάζονται οι διανοούμενοι [...] και πιο δραστήριες [...] απ’ όσο πιστεύουν οι πολιτικοί. [...] Θα πρέπει να παρατηρήσουμε τη γέννηση των ιδεών και την έκρηξη της δύναμής τους στα γεγονότα» (παρατίθεται στο Εριμπόν 2009: 342).

Ήταν προδιαγεγραμμένο, συνεπώς, το ενδιαφέρον του για το ζωντανό παρόν, τη ζωντανή εμπειρία της εξέγερσης, και όχι για τις πολιτικές διεργασίες της πορείας της επανάστασης. Ο Φουκώ διακινδύνευσε, ανέλαβε το ρίσκο να παρασυρθεί σε μια επικίνδυνη εμπειρία, μπλέχθηκε στην ιρανική περιπέτεια για να βρεθεί κοντά στην πιθανότητα εμφάνισης μιας άλλης μορφής επανάστασης, μετά από τις εμπειρίες των αστικών, κομμουνιστικών και αντι-αποικιοκρατικών επαναστάσεων, οι οποίες δημιούργησαν ή συνέχισαν, μετά την επιτυχία τους, τη βαρβαρότητα του κράτους και του καπιταλισμού (Foucault ό.π.: 20-22)· αλλά και πέρα από αυτές καθώς η ιρανική εξέγερση έρχεται από ένα άλλο καθεστώς αληθείας, το περιεχόμενο της οποίας δεν θα μπορούσε να μεταφερθεί στη δυτική εμπειρία.⁷

⁷ «Δεν σκέφτηκα ποτέ ότι η πολιτική πνευματικότητα θα μπορούσε να αποτελέσει σήμερα, πως να το πω, ένα όραμα [...] που θα μπορούσε να θεωρηθεί δυνατό ή επιθυ-

(β) Το δεύτερο σημείο σχετίζεται με τον όρο πολιτική πνευματικότητα, τον οποίο χρησιμοποίησε ο Φουκώ για να περιγράψει το στοιχείο που κομίζει στην πολιτική η εμπειρία της Ιρανικής Επανάστασης. Αν ο Φουκώ ήταν «καλός μαθητής» ενός από τους δασκάλους του, θα έλεγε όπως ο Μπαλιμπάρ για μια άλλη περίπτωση, μαθητής κι αυτός του ίδιου δασκάλου, του Αλτουσέρ, ότι αυτό που συνέβαινε στο Ιράν, θα μπορούσε εύκολα να ειπωθεί ότι ήταν ένας «επικαθορισμός της πολιτικής σχέσης από το θρησκευτικό φαντασιακό» (Balibar 2010: 47). Αλλά ο Φουκώ επέστρεψε πριν την πολιτική αρχή του Μακιαβέλλι όταν αυτός έγραφε ενάντια σε όλη την ως τότε πολιτική σκέψη από τον Πλάτωνα ως την Αναγέννηση: «Εκρινα σωστότερο να προχωρήσω ίσαμε την πραγματική αλήθεια του πράγματος και όχι να σταματήσω στην εικόνα που φτιάχνει η φαντασία» (Machiavelli 1984: 266).⁸ Επιστρέφοντας στον χώρο των δοξασιών και των φαντασιακών αναπαραστάσεων ο Φουκώ συνδέει το ιρανικό παρόν με την ξεχασμένη γραμμή των θρησκευτικο-πολιτικών εξεγέρσεων του 15^{ου}-16^{ου} αιώνα. Το ενδιαφέρον του Φουκώ για τη μορφή των θρησκευτικο-πολιτικών εξεγέρσεων δεν ήταν καινούργιο: Στα ιρανικά κείμενά του αναφέρεται αρκετές φορές στη συμμετοχή των αναβαπτιστών στον Πόλεμο των Χωρικών του 16^{ου} αιώνα, αλλά ήδη στο 2^ο σεμινάριο (1971-1972) στο Κολέγιο της Γαλλίας είχε αφιερώσει έξι διαλέξεις στην εξέγερση των «Nupieds» [Ξυπόλητων] στην Νορμανδία (1639-1640).⁹ Αναζητώντας την «ηθική

μητό στη Δύση. Μας χωρίζει μια τεράστια απόσταση από κάτι τέτοιο. [...] δεν ισχυρίστηκα ποτέ ότι η πολιτική πνευματικότητα ήταν η λύση, ακόμη και στα προβλήματα του Ιράν. Διότι αν θυμηθούμε τι συνέβη στην Ευρώπη του 15^{ου} και 16^{ου} αιώνα, θα δούμε ότι δεν δουλεύει όπως θα περιμέναμε και οδηγεί σε πολύ δύσκολες καταστάσεις» (Foucault - Rodinson 2022: 231-232).

⁸ Βλ. και σχετικά σχόλια στο Αλτουσέρ, (2016: 48-49) *Ο Μακιαβέλλι και εμείς*, Νήσος, Αθήνα 2016, όπου το απόσπασμα μεταφράζεται ως εξής: «Μου φάνηκε πιο σωστό να πάω στην πραγματική/δρώσα αλήθεια του πράγματος, παρά στη φαντασιακή αναπαραστάσή του». Για τη στρατηγική έκθεσης του άρθρου, και σε αυτό το σημείο του, μοιάζει να διαβάζω μόνο μια εξωτερική και απλοϊκά αντιθετική σχέση της «αλήθειας του πράγματος» και των «φαντασιακών αναπαραστάσεων». Όμως,^{F1} όσο ξεκάθαρη μοιάζει να είναι η αναφερόμενη πολιτική αρχή, τόσο χρήζει θεωρητικής επεξεργασίας· για το ζήτημα, βλ. μεταξύ άλλων, το εξαιρετικό Balibar (2022: 23-50), από το οποίο και η παρατήρηση για την υποκειμενική και αντικειμενική γενική.

⁹ Στα μαθήματα αυτά ο Φουκώ παρενέβη στον διάλογο που γινόταν τότε στη Γαλλία σχετικά με τις αντιθετικές αναγνώσεις της «εξέγερσης των Ξυπόλητων» από τον σοβιετικό ιστορικό Boris Porchnev (*Les Soulèvements populaires en France de 1623 à 1648* [1963 και 1972, γραμμένο στα τέλη της δεκαετίας του 1930]) και τον Roland Mousnier (*Fureurs paysannes. Les paysans dans les révoltes du xviiie siècle. France, Russie, Chine*, 1967), και ακολούθως από την Madeleine Foisil (*La révolte des Nu-pieds et les révoltes normandes de 1639, 1970*)· για την παρέμβαση του Φουκώ βλ. σχετ. Cl.-Ol. Doron, «Foucault and the historians: the debate on “Popular Uprisings”», στο M. Foucault 2019: 284-301). Το διακύβευμα των διαφορετικών αναγνώσεων ήταν η ερμηνεία των εξεγέρσεων ως έκφραση της πάλης των τάξεων και η συγκρότηση του απολυταρχικού κράτους

F1: η αμφιλογία της υποκειμενικής/αντικειμενικής γενικής στην «αλήθεια του πράγματος», η καθόλου αθώα και διάφανη σχέση μεταξύ του πράγματος και των φαντασιακών αναπαραστάσεων, και εξάλλου ήδη οι διάφορες ερμηνείες του χωρίου, δείχνουν ότι

ενέργεια» μιας αποδεσμευμένης από τη θεολογία πίστης, ανέλαβε τους συνακόλουθους κινδύνους της μετατροπής της θεολογίας σε νόμο και πολιτεία.

Δεν νομίζω ότι θα πρέπει να σταθούμε τόσο στο ζήτημα της εισαγωγής της πνευματικότητας στην πολιτική, ζήτημα που συνήθως θεωρείται ότι αποτελεί το στοιχείο που εξήγαγε ο Φουκώ από την ιρανική εμπειρία. Η πνευματικότητα για την οποία μιλά ο Φουκώ ουσιαστικά είναι μια «φιγούρα [μια μορφή] της γνώσης» (Solomon, ό.π.). Σε μια συνέντευξη που έδωσε στους μήνες της Ιρανικής Επανάστασης, αναφερόμενος με θαυμασμό στη φοιτητική εξέγερση του Μάρτη του '68 στην Τυνησία, μίλησε για την «πρόδηλη αναγκαιότητα του μύθου, μιας πνευματικότητας [...] για να ξεκινήσει η πάλη»: σε εκείνη την περίπτωση ήταν ο μαρξισμός, αν και επιφανειακός μαρξισμός, ως η βίαιη και ορμητική επίκληση μιας γνώσης που έδινε «ηθική ενέργεια» και ορμή στην εξέγερση (Φουκώ 2008: 290-291). Στην περίπτωση του Ιράν ήταν ένας ορισμένος αιρετικός ισλαμισμός, ένας μύθος που με τη γνώση που έφερε έδινε πνοή στην εξέγερση. Ο Φουκώ δεν μπορούσε να ξεπετάξει εύκολα τη μορφή έκφρασης των γνώσεων, του μύθου της εξέγερσης, την πνευματικότητά της, επιλέγοντας να μιλήσει με τους νεωτερικούς όρους της ψευδούς ιδεολογίας· έβλεπε σε αυτή τη γνώση τη δύναμη που αποδιοργάνωνε και αναδιέτασσε τις πρακτικές, και εντέλει τη μορφή με την οποία οι άνθρωποι ζούσαν την εξέγερση.

Αν βγάζαμε το ύφασμα της θρησκευτικότητας με την οποία μιλούσε αυτή η γνώση, τότε καμιά αριστερή ή και φιλελεύθερη διανόηση δεν θα είχε πρόβλημα με τον όρο της πολιτικής πνευματικότητας. Μια επανάσταση δρα και μια επανάσταση μιλά. Και ακόμη περισσότερο, μια επανάσταση μιλά φορώντας ρούχα. Αυτά τα ίδια τα ρούχα μιλάνε. Αυτό μας το έμαθε ο Μαρξ για τον φетиχισμό του χρήματος.¹⁰ Μας το έμαθε και για τις επαναστάσεις (διαβάζοντας τον Μπενζαμέν Κονσταν). Κι ο Μαρξ στον πρόλογο της δεύτερης έκδοσης της 18^{ης} Μπρυμαίρ μιλά για πνευματική επανάσταση (ενάντια στο μύθο του Ναπολέοντα). Αλλά κυρίως, με τον τρόπο του Φουκώ όταν μιλά για την ηθική ενέργεια μιας γνώσης, ο Μαρξ μίλησε για το ρωμαϊκά φαντάσματα της Γαλλικής Επανάστασης που της έδωσαν ορμή: [στις αστικές επαναστάσεις] «η ανάσταση των νεκρών χρησίμευε για να υπερβάλει στη φαντασία το καθήκον που είχε μπει και όχι για να αποφύγει την εκπλήρωσή της στην πράξη, για να ξαναβρεί το πνεύμα της επανάστασης, και όχι για να κάνει να πλανιέται το φάντασμά της» (Μαρξ 1977: 13). Μια μορφή γνώσης και ειδικότερα μια μορφή ιστορικής γνώσης [«η ανάσταση των νεκρών»: η γνώση για την αρχαία

τον 17^ο αιώνα· αλλά η παρέμβαση του Φουκώ ήταν και μια απάντηση στο άρθρο του Αλτουσέρ, «Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους» (1970), βλ. σχετ. και Balibar (2019: 279-283).

¹⁰ «Το ύφασμα μιλάει. Είναι ο Μαρξ που έλεγε ότι το ύφασμα μιλάει. [...] Η γλώσσα του Μαρξ είναι η γλώσσα του υφάσματος όταν λέει “το ύφασμα μιλάει”», έτσι ξεκινά το άρθρο του Werner Hamacher (1992: 168).

Σπάρτη και Ρώμη, ή ακόμη και η Παλαιά Διαθήκη στον αγγλικό εμφύλιο πόλεμο] έδωσε ορμή και «ηθική ενέργεια» [«να υπερβάλει στη φαντασία»] για να εκπληρωθεί η επαναστατική πράξη, αυτή η γνώση δηλαδή να γίνει το πνεύμα της επανάστασης [«να ξαναβρεθεί το πνεύμα της επανάστασης»], αν και μπορεί αυτό το πνεύμα της επανάστασης να γίνει το φάντασμα του πνεύματος της επανάστασης [«να πλανιέται το φάντασμα της επανάστασης» (αποφεύγοντας την εκπλήρωσή του)].¹¹ Είτε αυτή η γνώση είναι ιστορική, είτε θρησκευτική, είμαστε αναγκασμένοι να προσέχουμε τι λένε αυτά τα ρούχα της επανάστασης· κι ακόμη πώς ράβονται, ξηλώνονται και ξαναράβονται αυτά τα ρούχα (ή όπως έγραψε ο Μαρξ, όταν πια μέσω της πρακτικής βίας χειρίζεται τη ξένη γλώσσα, τη γλώσσα της νέας κατάστασης, χωρίς να χρειάζεται να τη μεταφράσει στη μητρική του), πώς στήνονται τα σώματα που φοράνε αυτά τα ρούχα με τα οποία μιλά μια γνώση: τη μορφή της εμπειρίας που φτιάχνεται μαζί με τη γνώση. Επικίνδυνη επιλογή του Φουκώ να δώσει τόση σημασία σε αυτά τα ρούχα τα οποία άλλοι-ες, στον αντίποδα, με ασφαλή αδιαφορία γι' αυτή τη γνώση και τη μορφή εμπειρίας, και με εμπλεκόμενο πάθος βέβαια (αυτό του μοντερνισμού), τον απέρριψαν και τον κατηγόρησαν.

Αλλά πρέπει να πάμε ένα βήμα παραπέρα. Πρέπει να έχουμε στο μυαλό μας ως προκειμένη τη φουκιανή προβληματική των δυναμικών σχέσεων εξουσίας και γνώσεων, ώστε να αντιληφθούμε ότι όταν ο Φουκώ μιλά για την πολιτική πνευματικότητα που εισήγαγε αυτή η επανάσταση, μιλά ουσιαστικά για το ζήτημα του μετασχηματισμού κατά την οριακή εμπειρία της πολιτικής εξέγερσης· πριν αυτή η οριακή πολιτική εμπειρία γίνει επανάσταση, πριν οργανωθεί και «ανέβει» στην κεντρική πολιτική σκηνή. Μιλά δηλαδή για τον μετασχηματισμό του τρόπου που βλέπουμε και μιλάμε, τη μετατόπιση του στρώματος της ορατότητας επί των πραγμάτων και των αποφάνσεων.¹² Αν το

¹¹ «Η μορφή εμφάνισης, το φαινομενικό σώμα του πνεύματος, αποτελούν τον ορισμό του φάσματος. Η φαντασίωση είναι το φαινόμενο του πνεύματος. [...] Το φάσμα δεν είναι μόνο η ένσαρκη εμφάνιση του πνεύματος, το φαινομενικό του σώμα, [...] είναι επίσης η ανυπόμονη προσμονή μιας λύτρωσης, ήτοι ακόμα ενός άλλου πνεύματος [...]. Το φάντασμα θα ήταν το ματαιωμένο πνεύμα» (Ντερνιτά 1995: 170, 171).

Οκτώ χρόνια πριν την 18^η Μπρυμαίρ, στην Αγία Οικογένεια (1844), με τον Ένγκελς, σε διαφορετικό τόνο και χωρίς αναφορά στη δύναμη των φαντασμάτων, υπογράμμισε κυρίως την «κολοσσιαία πλάνη» της «Επιτροπής Κοινής Σωτηρίας» του έτους 1793 της Γαλλικής Επανάστασης «να διαμορφώσουν την πολιτική κεφαλή αυτής της κοινωνίας με τον αρχαίο τρόπο» (Μαρξ 1990: 89) της Σπάρτης και της Ρώμης.

¹² Ή με τους όρους της 18ης Μπρυμαίρ, επί των φράσεων και των περιεχομένων: Εισάγοντας τη διαφοροποίηση φράσεων και περιεχομένων («εκεί [στις αστικές επαναστάσεις] η φράση ξεπερνούσε το περιεχόμενο, εδώ [οι κοινωνικές επαναστάσεις του 19^{ου} αιώνα] το περιεχόμενο ξεπερνάει τη φράση» [Μαρξ 1977: 14]) ο Μαρξ θέτει αμυδρά το ζήτημα της εντασιακής σχέσης μεταξύ των ορατοτήτων (Ντελέζ: «μορφής περιεχομένων» ήτοι του τόπου ορατότητας του αντικειμένου) και των αποφάνσεων (Ντε-

δούμε έτσι, η φράση πνευματικότητα στην πολιτική δεν αποτελεί σκάνδαλο. Βρισκόμαστε ήδη στον τρόπο με τον οποίο ο Φουκώ προβληματοποιεί τα αντικείμενα: Είναι η (οριακή) εμπειρία που ανασυγκροτεί τα όρια της γνώσης και μετασηματίζει τα υποκείμενα (η αρρώστια για το έμβιο ον, η τρέλα για τη λογική, η παράβαση για την πειθαρχία, η εξέγερση/επανάσταση για την πολιτική, και όπως έγινε και σε ένα άλλο πεδίο από την ψυχανάλυση το ασυνείδητο για τη συνείδηση).

Αν ο Φουκώ κατέστησε ορατή τη σχέση των γνώσεων με τις εξουσίες οι οποίες «τις υποβαστάζουν και τις καθιστούν δυνατές», αυτό που κατέστησε επιτρεπτή αυτή την προβληματική ήταν οι απαντήσεις του στην απορρητική σχέση γνώσης και εμπειρίας που συγκροτούν τον ιστορικό σχηματισμό που ονομάστηκε Άνθρωπος στη νεωτερική εποχή («αυτό το παράδοξο εμπειρικό-υπερβατολογικό διπλό ον», Φουκώ 1986: 437). Η παραμικρή έκθεση του ζητήματος υπερβαίνει τα όρια αυτού του άρθρου την ίδια στιγμή που η ιρανική εμπειρία του Φουκώ αποτελεί μια επί τόπου φιλοσοφική τοποθέτηση στο ζήτημα σε έναν χώρο πέραν του δυτικού. Όμως, το κυρίως κρίσιμο στοιχείο για τα όρια του άρθρου είναι ότι ο Φουκώ μετατόπισε την εννοιολόγηση της εμπειρίας πέρα από την έννοια της εμπειρίας της κλασικής φιλοσοφίας, αλλά και τη βιωμένη εμπειρία της συνείδησης: τη ρηχή απάντηση του βιώματος στο πρόβλημα της αλήθειας καθώς στην «περιγραφή του βιώματος [...] το έξω θα σκιαγραφηθεί ως εμπειρία του σώματος, του χώρου, των ορίων της θέλησης», ένας αναστοχαστικός λόγος που επανοδηγεί «την εμπειρία του

λέξ: «μορφής εκφράσεων»). Κατά κάποιο τρόπο, ο Μαρξ είχε ήδη θέσει ένα βασικό ζήτημα περί των λεκτικών σχηματισμών: της σχέσης του ορατού και του αποφάνσιμου ή του πώς «ενοικεί» (Φουκώ) αυτό που βλέπουμε σε αυτό που λέμε. Όταν ο Μαρξ γράφει στη 18^η Μπρυμαίρ για τη «φράση που ξεπερνά το περιεχόμενο» και αντίστροφα, τότε στη σχέση συνάφειας της φράσης και του περιεχομένου εισάγει ένα σχίσμα μεταξύ των όρων της σχέσης. Στην προκειμένη περίπτωση η φράση είναι το φως των αντικειμένων, οι συγκρίσεις, οι εικόνες, οι μεταφορές, το φάντασμα εντέλει· το περιεχόμενο είναι το αντικείμενο που έχει διανοιχθεί και εξαχθεί με την απόφαση (η οποία απόφαση κατέχει και την πρωτεύουσα θέση σε σχέση με τη φράση: την ίδια στιγμή που η φράση κρύβει το περιεχόμενο, το περιεχόμενο καθορίζει τη φράση). Ένα παράδειγμα: «Ο Κρόμβελ και ο αγγλικός λαός δανείστηκαν από την Παλιά Διαθήκη τη γλώσσα, τα πάθη και τις αυταπάτες για την αστική τους επανάσταση. Όταν επιτεύχθηκε ο πραγματικός σκοπός, όταν πραγματοποιήθηκε ο αστικός μετασηματισμός της αγγλικής κοινωνίας, ο Δοκ εκτόπισε τον προφήτη Αββακούμ» (Μαρξ 1977: 13). Μπορεί να ανιχνευθεί μια ανεπαίσθητη συνάντηση αν παραβάλουμε τα παραπάνω με τον Φουκώ του Ντελέζ: «“Να μιλάς και ταυτόχρονα να καθιστάς κάτι ορατό [...], εξάισια διασταύρωση” [Φουκώ]. Η ομιλία και η όραση λαμβάνουν χώρα ταυτόχρονα, μολοντί δεν ταυτίζονται η μία και η άλλη, μολοντί δεν μιλάμε γι’ αυτό που βλέπουμε και δεν βλέπουμε αυτό για το οποίο μιλάμε» (Ντελέζ 2005: 118). Θα μπορούσε να γίνει μια ανάλυση των κειμένων του Φουκώ για την Ιρανική Επανάσταση με βάση το μαρξικό σχήμα έντασης φράσης/περιεχομένου.

έξω στη διάσταση [“του πανάρχαιου νήματος”] της εσωτερικότητας [...και] κατατείνει στον επαναπατρισμό της προς την πλευρά της συνείδησης» (Φουκώ 1998: 21). Ο Φουκώ μετατόπισε την εννοιολόγηση της εμπειρίας ενδυναμώνοντάς την (ή δηλητηριάζοντάς την) με το στοιχείο του «le vivant» [the living]: το στοιχείο του ζωντανού όντος του Κανγκιλέμ που ως ζωντανό ον «δεν θα αισθανθεί ποτέ ότι βρίσκεται στον τόπο του» (Φουκώ 2007: 41), γιατί η ζωή, η κανονιστικότητα δηλαδή, βρίσκεται σε συνεχή αναμέτρηση «με μια πρωταρχική μη-κανονικότητα» (Κανγκιλέμ 2007: 358), βρίσκεται σε συνεχή αναμέτρηση με το σφάλμα. Η εισαγωγή του «le vivant» στο «μικροσκοπικό κενό» [l' écart infime]¹³ της σχέσης εμπειρίας και γνώσης είναι η κίνηση που για τον Φουκώ (κάνοντας χρήση του le vivant από τον Κανγκιλέμ) επιτρέπει να παραμείνει ανοιχτή η σχέση εμπειρίας και γνώσης. Αλλιώς, χωρίς την εισαγωγή του le vivant, η σχέση αυτή θα μείνει εντέλει κλειστή· στη νεωτερική σκέψη, (και ο Φουκώ φαίνεται να μιλά και για τη φαινομενολογία και τον διαιλεκτικό υλισμό), η κίνηση (της σκέψης) βαίνει «προς την πάντοτε προς επίτευση αποκάλυψη του Ίδιου: η ιστορικότητα είναι η απόσταση που κοιλάει το Ίδιο, η παρέκκλιση που το διασπείρει και το συναθροίζει στα δύο άκρα του εαυτού του» (Φουκώ 1986: 467). Για τον Φουκώ, η απόσταση της ταυτότητας από τον εαυτό (απόσταση εσωτερική που την ίδια στιγμή συγκροτεί την ταυτότητα) και η απόσταση του ίδιου (το έξεργο ή έκτυπο) από αυτό που επαναλαμβάνεται (η επιφάνεια), εξασφαλίζει τη χρονικότητα της μοντέρνας ιστορικότητας: «[διαδοχή], αποπεράτωση, καταγωγή ή επιστροφή» (ό.π.: 467). Χωρίς το στοιχείο του «le vivant», το μικροσκοπικό κενό εξασφαλίζει την επανάληψη του ίδιου. Σε αυτή την προβληματική του αντιγράφου και του ενδεχόμενου μικροσκοπικού ανοιχτού κενού στις *Λέξεις και τα πράγματα* (1966) μπορούμε να αναγνωρίσουμε ήδη τη λογική της διπλής, αμφίλογης και εντασιακής, όψης των διαδικασιών υποκειμενοποίησης όπως διερευνώνται στο 3^ο κεφάλαιο της Εισαγωγής στον 2^ο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας* (1984). Αναφερόμαστε στη διπλή όψη των διαδικασιών υποκειμενοποίησης αφενός ως κίνηση καθυπόταξης του υποκειμένου μέσω των επιβαλλόμενων κανόνων διαγωγής και αφετέρου ως διαδικασία απο-υποκειμενοποίησης στον βαθμό που το έξω (εδώ θα το ορίσουμε ως το ζωντανό ον) πτυχώνεται κατά τη διαδικασία καθυπόταξης και ηθικοποίησης: είναι κατά την κίνηση της πτύχωσης, η οποία επιτελείται μέσω των πρακτικών ηθικής (éthique) άσκησης του εαυτού, που παράγεται το «μικροσκοπικό κενό» και καθίσταται ανοιχτή, ενδεχόμενη, η διαδικασία υποκειμενοποίησης. Είναι μια συνεχής πλευρά της σκέψης του Φουκώ που «δεν θα συναγάγει από τη μορφή αυτού που είμαστε

¹³ Ο Κ. Παπαγιώργης μεταφράζει το «l' écart infime» ως ακατανίκητη παρέκκλιση (Φουκώ 1986: 466)· μτφρ. στα αγγλικά: «miniscule hiatus». Για το μικροσκοπικό κενό και το «le vivant» ως οδηγό κριτικής της βιωμένης (vecu, lived) εμπειρίας, βλ. L. Lawlor (2005: 417-427), ευχαριστώ τον Leonard Lawlor για την πρόσβαση στο άρθρο· βλ. επίσης, τις κρίσιμες παρατηρήσεις του J. Solomon (ό.π.).

εκείνο το οποίο είναι αδύνατο να πράξουμε και να γνωρίσουμε· αλλά θα διαχωρίζει, από την ενδεχομενικότητα που μας έχει κάνει αυτό που είμαστε, την πιθανότητα να μην είμαστε, πράττουμε ή σκεπτόμαστε πλέον αυτό που είμαστε, πράττουμε ή σκεπτόμαστε» (Φουκώ 1988: 24-25).

Με αυτόν τον τρόπο τοποθέτησε τη σκέψη του για την Ιρανική Επανάσταση ο Φουκώ: Ήταν, βέβαια, το πάντα παρόν στην ηθική των ερευνών του στοιχείο της περιέργειας, αλλά πήγε στην Περσία για να δει με τα μάτια του την ηθική ενέργεια που ωθεί τα σώματα να αναμετρούνται με τις εξουσίες, και μέσω αυτού του συμβάντος να καταγράψει την πιθανότητα της μετασηματιστικής δύναμης της εξέγερσης στα όρια της γνώσης και των υποκειμένων, και κατά συνέπεια να καταγράψει τη διεύρυνση των ορίων των πολιτικών επινοήσεων. Όμως, πριν αυτή η ζωντανή, οριακή εμπειρία του σφάλματος, που συγκροτεί την ίδια τη ζωή, γίνει πολιτική επανάσταση, ή αλλιώς με τους όρους που θέτει ο Φουκώ στα ιρανικά κείμενα, πριν αυτή γίνει κράτος· αυτό το πριν δεν είναι τόσο χρονικό, αλλά κυρίως μεθοδολογική και πολιτική επιλογή. «Το Ιράν βιώνει αυτή τη στιγμή μια γενικευμένη πολιτική απεργία. Με αυτό εννοώ ότι απεργεί από την ίδια την πολιτική υπό δύο έννοιες. [...] Και μια άρνηση να ξεκινήσει μια πολιτική διαμάχη γύρω από το μελλοντικό σύνταγμα, τα κοινωνικά ζητήματα, την εξωτερική πολιτική, τους αντικαταστάτες του [του υπάρχοντος συστήματος]. [...] Με όλα αυτά τα αγκάθια, ο ιρανικός λαός μετατρέπεται σε σκαντζόχοιρο. Η πολιτική του βούληση είναι να μην δώσει χώρο στην πολιτική» (Foucault - Rodinson 2022: 87 [5.11.1978]). Η επίμονη παραμονή του σε αυτό το πριν ως πολιτική στάση και μέθοδος ήταν η δυνητική επέκταση του πεδίου πάλης και πολιτικής ηθικής που προσέφερε. Αυτό το πριν ήταν η φιλόδοξη προσμονή της επινόησης ενός μετά (το κράτος).

Αλλά, η ηθελημένη αδιαφορία, τυφλότητα θα έλεγαν άλλοι, που επέδειξε επί των πολιτικών διεργασιών της επανάστασης, επί της θρησκευτικότητας ως ήδη πολιτικού στοιχείου, ήταν το σχεδόν τραγικό όριο της παρέμβασής του (για τον ίδιο τουλάχιστον, μα και για την ιστορία της πρόσληψης της παρέμβασής του η οποία καθορίστηκε από το αποτέλεσμα της πολιτικής επικράτησης της θεοκρατίας). Η τυφλότητα, όπως θα μπορούσε να ειπωθεί, που επέδειξε έναντι του ισχυρού κινδύνου της μετατόπισης και αποστράγγισης της εξέγερσης προς μια θεοκρατική παγιοποίηση, δεν έχει να κάνει μόνο με ένα ελλιπές, γενικά, πολιτικό του ενδιαφέρον (όπως είπε κι Ο'Ντουαρντ Σαϊντ, παρόλο που συνηγορούσε με τη θετική στάση του Φουκώ στο Ιράν, «δεν περιμένω από τον Φουκώ να μου κάνει συγκροτημένη πολιτική ανάλυση»).

Η μειωμένη προφύλαξή του έναντι της θεοκρατικής αιχμαλώτισης της εξέγερσης οφείλεται στο ποντάρισμά του ότι η γενεαλογία μιας αιρετικής σιιτικής αντικρατικής παράδοσης, σε συνδυασμό με την δύναμη του εξεγερτικού συμβάντος θα μπορούσαν να οδηγούσαν σε μια άλλη, «μη πολιτική μορ-

φή συνύπαρξης, έναν τρόπο ζωής από κοινού που δεν [θα] είχε καμιά σχέση με κανένα είδος, ας πούμε δυτικού τύπου, πολιτικού οικοδομήματος». [Και παραδέχεται, μετά τα γεγονότα, τον Αύγουστο του 1979, ότι] «είναι αλήθεια ότι στην πραγματικότητα κάτι τέτοιο ήταν ανέφικτο» (Foucault ό.π.: 227-228).

Αλλά όσο διαρκούσαν τα γεγονότα, πίστευε ότι, ίσως, το ασαφές αίτημα της ισλαμικής διακυβέρνησης σε συνδυασμό με μια αντικρατική σιτιτική παράδοση, και η απουσία ενός πολιτικού κόμματος-σχεδίου, μπορούσε να οδηγήσει σε μια κοινωνία με ελλιπή κρατικοποίηση των κοινωνικών δυνάμεων. Στην πνευματική εξουσία ενός κλήρου χωρίς ιεραρχία, είδε την υπόσχεση μιας (ακαθόριστης ακόμη τότε) πολιτικής οργάνωσης χωρίς την κρατική ολοκλήρωση, ή με αραιή κρατικοποίηση.¹⁴ Αλλά κάποιες φορές συγκρατούσε το πάθος του: Είτε έγραφε ότι ο κλήρος δεν ήταν επαναστατική δύναμη, είτε, και αυτό είναι το σημαντικό, αναρωτιόταν αν το αίτημα για ισλαμική διακυβέρνηση θα ήταν: «μια συμφιλίωση [...] με την Περσία που επινόησε το κράτος και μετά παρέδωσε τη συνταγή στο Ισλάμ [...], μια αντίφαση, ή ένα κατώφλι για κάτι καινούργιο;» (Foucault - Rodinson 2022: 78).

Όμως, υπάρχει κάτι επιπλέον: παρ' ότι δεν επέδειξε αδιαφορία για τη γνώση των υπολοίπων πλην των Ευρωπαίων, η πολιτική αδιαφορία για τους κινδύνους της θεοκρατικής επικράτησης, ή αλλιώς, το θάρρος της σκέψης να διακινδυνεύει, θα μπορούσε να αποδοθεί σε μια οριενταλιστική προσέγγιση της Ιρανικής Επανάστασης. Όταν ο Φουκώ μίλησε για την ομοψυχία του ιρανικού λαού που εξεγείρεται, όταν βρίσκει ότι μόνο εκεί πραγματώθηκε η έννοια του κοινωνικού συμβολαίου, και όταν λέει ότι ο ιρανικός πολιτισμός είναι αντικρατικός, τότε μάλλον είχε πέσει σε ένα κουλτουραλιστικό οριενταλιστικό σφάλμα. Γιατί εξισώνει έναν λαό, έναν πληθυσμό και μια κουλτούρα. Αν στο ερευνητικό του πρόγραμμα και στην πολιτική του στόχευση ο Φουκώ επιχειρούσε να αποκεντροποιήσει, να αραιώσει το κράτος, ως μηχανισμό ολοκλήρωσης των σχέσεων δύναμης που κυκλοφορούν στην κοινωνία, μετακινούμενος στο Ιράν, οι «δυνάμεις του έξω» αναδιπλασιάστηκαν δια του περάσματος στη μη-Δύση, μέσω της προσφυγής στην ιρανική κουλτούρα, εντός της οποίας ολοποίησε τον ιρανικό πληθυσμό.¹⁵

Ο Φουκώ είχε αντίληψη της ταξικής σύνθεσης της ιρανικής κοινωνίας, τον

¹⁴ Ας παραβάλουμε εδώ το παράδειγμα της αρχαίας ελληνικής πόλης στην οποία, σύμφωνα με τον Μόζες Φίνλεϋ, «η εξουσία δεν στηριζόταν, δεν απέρρεε από κάποιο αξίωμα ή από κάποιον άλλον επίσημο θεσμό. Οι χώροι όπου η εξουσία αποκτούσε πολιτειακή υπόσταση ήταν πολυμελή όργανα, συμβούλια ή συνελεύσεις, που συνέρχονταν τακτικά και είχαν σχεδόν απεριόριστη δικαιοδοσία στη λήψη αποφάσεων. Εκεί οφείλεται η συνεχής υπερένταση στη ζωή των πολιτικών ηγετών [...]» (Finley 1996: 136).

¹⁵ Το συγκεκριμένο χωρίο οφείλει στο Jon Solomon, ό.π.· για το ζήτημα του οριενταλισμού του Φουκώ, βλ. επίσης, R. Young (1995).

εσωτερικό σχηματισμό των αντίπαλων δυνάμεων της ιρανικής κοινωνίας, και δεν απέδωσε την επανάσταση σε ένα αντι-ιμπεριαλιστικό ή αντι-αποικιοκρατικό φάντασμα (κατά τα συνήθη της Αριστεράς). Αλλά, για παράδειγμα, ο πολιτιστικός οριενταλισμός του δεν του επέτρεψε να αντιληφθεί τον κρίσιμο ρόλο της απεργίας των διυλιστηρίων, που σύμφωνα με ιστορικούς ήταν αυτή που έριξε ουσιαστικά τον Σάχη. Αλλά κυρίως, δεν αντιλήφθηκε δηλαδή την αποτελεσματικότητα της εισαγωγής της πολιτικής στο πεδίο των ταξικών σχέσεων (ορθότερα: δεν ενδιαφέρθηκε να αντιληφθεί). Όμως, αν έστρεφε το βλέμμα του σε αυτό το πεδίο, τότε ίσως δεν θα πήγαινε και πολύ μακριά σε σχέση με όσα ξέραμε για την κίνηση και την εμπειρία της (μιας) επανάστασης. Κι έτσι, καλά έκανε.

3.

Εντέλει έγινε αυτό που κάποιες φορές ο Φουκώ φοβόταν, αλλά περισσότερο το έκρυβε παρά το έλεγε: η ύλη και η δύναμη της εξέγερσης αιχμαλωτίστηκαν και στραγγίστηκαν στο θεοκρατικό καθεστώς που εγκαθιδρύθηκε.

Στο πέρασμα των χρόνων ό,τι έγραψε ο Φουκώ για την Ιρανική Επανάσταση παραμερίστηκε. Στην καλύτερη περίπτωση θεωρήθηκε ότι ήταν το σφάλμα ενός πάθους. Παραμερίστηκε και από τον ίδιο, τουλάχιστον φαινομενικά· αλλά παραμερίστηκε επιφανειακά μόνο καθώς, μεθοδολογικά και πολιτικά, η γραμμή των ερευνών και οι πολιτικές εμπλοκές του ήταν της ίδιας λογικής με τα παραμερισμένα γραπτά του.

Αλλά από αυτό το πολιτικό σφάλμα του Φουκώ, μα και από την ίδια την ήττα της εξέγερσης από το θεοκρατικό καθεστώς (ή για άλλους-ες από την προδιαγεγραμμένη κατάληξη της εξέγερσης στο θεοκρατικό καθεστώς), η μέθοδος και η πολιτική ηθική με την οποία προσέγγισε αυτή την επανάσταση προσφέρουν γνώσεις οι οποίες ίσως είναι παράταιρες με ό,τι συνήθως κυκλοφορεί περί των εξεγέρσεων και επαναστάσεων. Δύο σημεία:

(α) Ένα πολιτικό συμβάν, μια επανάσταση, οι δράσεις και η έκβασή της, δεν μπορεί να είναι η εκδίπλωση, το καθρέφτισμα, ή η πραγμάτωση των λόγων περί των συμβάντων, αλλά το συμβάν είναι ο ορίζοντας εντός του οποίου υπάρχουν αυτοί οι λόγοι. Οι λόγοι καθίστανται πιθανοί και δυνητικά επιτρεπτοί από την υλικότητα του συμβάντος το οποίο υπάρχει ως ενεργός δύναμη, αλλά, επίσης, αυτοί οι λόγοι μεταστρέφονται, μεταλλάσσονται, γίνονται αντικείμενα ιδιοποίησης και αποστραγγίζονται εντός των δυνάμεων της υλικής δράσης των μη-λογοθετικών πρακτικών με τις οποίες υπάρχουν. Πρέπει να σημειωθεί ότι οι λεκτικές αποδόσεις ενός πολιτικού συμβάντος ή μιας επανάστασης, δεν είναι τα ρητά προτάγματα (όπως συνηθίζεται να λέγεται τελευταία) που μπορεί να έχει, ή συνήθως δεν έχει, μια εξέγερση ή μια επανάσταση, αλλά οι λεκτικές κυκλοφορίες του συμβάντος, οι «χίλιοι λόγοι» που κυκλοφορούν εντός αυτής· αυτές οι λεκτικές αποδόσεις του συμβάντος είναι

η ίδια η «ακαθόριστη απεραντοσύνη των σκοπών της», όπως έγραψε ο Μαρξ. Αν το απέραντο είναι το χωρίς τέλος ενισχυμένο εμφατικά με το χαρακτηριστικό του ακαθόριστου, ο Μαρξ εισάγει την απροσδιοριστία του σκοπού στο ίδιο το συμβάν της επανάστασης.¹⁶

Συνεπώς, η διαδρομή των λόγων που μεταλλάσσονται και αιχμαλωτίζονται, και εντέλει συγκροτείται ο λεκτικός και μη-λεκτικός σχηματισμός στην (προσωρινή) ολοκλήρωση του συμβάντος, δεν είναι ποτέ μια πράξη πίστης ή προδοσίας, ή η εκτέλεση ενός σχεδίου. Το λογοθετικό υλικό του μη λεκτικού συμβάντος της επανάστασης είναι ένα υλικό που δεν είχε ακόμη οργανωθεί σε λεκτικό σχηματισμό αλλά βρίσκεται σε αναταραχή, υπάρχει εντός της ίδιας της επανάστασης ως εσωτερικό στοιχείο σε ένταση, διαφωνία, σύγκρουση. Ο τελικός σχηματισμός του υπόκειται στην έκβαση του επαναστατικού συμβάντος. Αποτελεί πολιτική αναπαραγωγή της θετικιστικής ιστοριογραφίας να σκεφτόμαστε με τους όρους μιας ιστορικής ορθολογικότητας, ή με τους όρους του πολιτικού σχεδίου ενός κόμματος και των προσόντων ενός ηγέτη, που η πιθανή κατοπινή επιτυχία ή αποτυχία θα επιβεβαιώσει εκ των υστέρων την αξία των υλικών.

(β) Η αναδρομική, συνήθως, απόδοση της ολοκλήρωσης (ή μη) ενός συμβάντος σε ένα προϋπάρχον σχέδιο, ή σε μια προδιαγεγραμμένη νοητικά πορεία, σχετίζεται με την επικρατούσα αντίληψη της χρονικότητας μιας επανάστασης: την αντίληψη της χρονικότητας της επανάστασης ως μια κάθετη τομή στον χρόνο. Αλλά αυτή η αντίληψη εδράζεται στο νεωτερικό «καθεστώς ιστορικότητας». Ο Μαρξ διαφοροποιεί τη χρονικότητα των αστικών επαναστάσεων με τις επερχόμενες επαναστάσεις του 19^{ου} αιώνα: «Οι αστικές επαναστάσεις, όπως λχ, οι επαναστάσεις του 18^{ου} αιώνα, βαδίζουν ορμητικά από επιτυχία σε επιτυχία, τα δραματικά τους αποτελέσματα ξεπερνούν το ένα το άλλο [...]. Μα οι επαναστάσεις αυτές ζούνε λίγο καιρό, γρήγορα φτάνουν στο αποκορύφωμά τους, και μια μακρόχρονη αποχάνωση κυριεύει την κοινωνία προτού μάθει να αφομοιώνει νηφάλια τα αποτελέσματα της ορμητικής και θυελλώδους εποχής της». Αντίθετα οι προλεταριακές επαναστάσεις διακόπτονται κάθε λίγο την εξεγερσιακή τους διαδικασία για να ξαναρχίσουν, να ξαναγυρίσουν, να οπισθοχωρήσουν μπροστά στην απεραντοσύνη των σκοπών τους έως ότου η επιστροφή γίνει αδύνατη (Μαρξ 1977: 15). Δεν ξέρω αν

¹⁶ Η «ακαθόριστη απεραντοσύνη των σκοπών της» επανάστασης μοιάζει να τείνει να υψώσει τη δύναμη της επανάστασης στο άπειρο, δηλαδή προς στην τελειότητα. Θα παρανοούσαμε αν λέγαμε ότι εδώ παραφυλάει ένα υπερβατικό/υπερβατολογικό στοιχείο, καθώς λίγο πριν ο Μαρξ γράφει ότι η επανάσταση οπισθοχωρεί συνεχώς μπροστά στην απεραντοσύνη της: η περατότητα υπάρχει ήδη εντός της κίνησής της. (Δεν είναι στο αντικείμενο του άρθρου να διερευνήσει το θέμα, που επιφανειακά μοιάζει να παραβιάζει ανοιχτές πόρτες, και δεν θα σημειωθούν οι συνδέσεις αυτής της σημείωσης με άλλα κείμενα, καθώς τίθεται ακροθιγώς προκειμένου να διαφυλαχθεί το κείμενο από μια εύκολη υπογράμμιση της απροσδιοριστίας).

ο Μαρξ έχει δίκιο στη διάκριση της χρονικότητας των αστικών και προλεταριακών επαναστάσεων, όμως, ακόμη κι αν έχει άδικο, ή εν μέρει δίκιο, κατά κάποιο τρόπο έθεσε το ζήτημα: με την αναγνώριση της περατότητας ~~που επιφέρουν οι σχέσεις δυναμικής~~ των κοινωνικών τάξεων η ιστορική τομή της επαναστατικής κίνησης δεν είναι μια κάθετη κίνηση στον χρόνο. Είναι μια διακεκομμένη αλλά σειριακή κίνηση, μια κίνηση σε σειρές ενικών σημείων που κατά περιόδους προεκτείνονται σε άλλα επίπεδα σειρών, μια κίνηση με ακαθόριστο χρονικό ορίζοντα, έως ότου αυτές οι σειρές ενικών σημείων καταλάβουν τον χώρο (Ντελέζ 2005: 49-50) ή με τα λόγια του Μαρξ «έως ότου η επιστροφή γίνει αδύνατη». Με έναν αναπάντεχο και «πρωτόλειο» τρόπο, ίσως να συναντιέται η προλεταριακή χρονικότητα του Μαρξ (όταν ακόμη δεν είναι κυρίαρχη), με τις χρονικές σειρές του Φουκώ. Και στις δυο αυτές χρονικότητες υπάρχει μια κριτική του χρόνου ως ολοποιητική χρονικότητα με «απομακρυσμένες μεταξύ τους τομές» (ό.π.: 48· για τη σειριακή χρονικότητα, Φουκώ 1987: 14-27).

Αν είναι έτσι, μπορούμε να μιλάμε για ήττα μιας εξέγερσης ή μιας επανάστασης μόνο από την άποψη του βραχέως γεγοντολογικού χρόνου, και στον βαθμό που παραμένουμε εντός της νεωτερικής αστικής χρονικότητας. Για να συνηγορήσω στην αντίθετη άποψη, μπορούμε να πούμε ότι η ενδεχομενικότητα της περσινής εξέγερσης των γυναικών στο Ιράν υπήρχε ήδη στις ενικές σειρές του 1979 παρά την αιχμαλώτισή της και την ήττα της από την ισλαμική διακυβέρνηση. Η περσινή εξέγερση κατέστη δυνατή από τη συμμετοχή, τις νίκες και την «τελική» ήττα του κινήματος των γυναικών στην επανάσταση του 1979. Για να έρθουμε και στα δικά μας (ακόμη κι αν το γεγονός μοιάζει σχεδόν να εξαφανίστηκε δύο μήνες μετά), θα ήταν άραγε δυνατή η άμεση απόκριση του κόσμου, η άμεση πολιτικοποίηση του γεγονότος της θανατηφόρας σύγκρουσης των τρένων στα Τέμπη, η πολιτικοποίηση της ζωής, χωρίς την εμπειρία των Πλατειών του 2011; Οι λεγόμενες αποτυχημένες, προδομένες και ηττημένες επαναστάσεις (ας σημειωθεί ότι και η επανάσταση του 1979 χαρακτηρίστηκε κι αυτή προδομένη) δημιουργούν χρονικές γραμμές δύναμης. Κατ' αυτόν τον τρόπο, αν το δούμε αντίστροφα, η λέξη επανάσταση βρίσκει ξανά την ετυμολογία της και τη σημασία που είχε πριν από τον 19^ο αιώνα: κάθε επανάσταση είναι και μια επάνοδος. Το μέρος της επανόδου προϋποθέτει τη μνήμη, τη διάρκεια του χρόνου. Αλλά αν, όπως λέγεται, είμαστε στον καιρό της κρίσης της μνήμης, απαιτείται η επαναδιαπραγμάτευση της έννοιας της διάρκειας. Όμως αυτό μας πάει αλλού.

Βιβλιογραφία

- Αλτουσέρ Λ. (2016), *Ο Μακιαβέλλι και εμείς*, μτφρ. Μ. Λάμπρου, Αθήνα: Νήσος.
Ballibar E. (2010), «Σπινόζα ο αντι-Όργουελ. Ο φόβος των μαζών», σε *Ο φόβος των μαζών*. Σπινόζα, Μαρξ, Φουκώ, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πιλέθρον, 23-89.

- Balibar E. (2019), «Letter from Étienne Balibar to the Editor» [4.12.2014], σε Foucault M., *Penal Theories and Institutions. Lectures at the Collège de France, 1971-1972*, Harcourt B. (ed.), Basingstoke: Palgrave Macmillan, 279-283.
- Balibar E. (2022), «“La verità effettuale della cosa”. Praeter Mathesin», στο *Ο Μακιαβέλι μετά τον Μακιαβέλι*, επιμ. Χ. Αυλάμη, Β. Ιακώβου, Σ. Σιαμανδούρας, Γ. Φαράκλας, Αθήνα: angelus novus: 23-50.
- Βεν Π. (2011), *Φουκώ*, μτφρ. Γ. Καράμπελας, Αθήνα: Εστία.
- Doron Cl.-Ol. (2019), «Foucault and the historians: the debate on “Popular Uprisings”», σε Foucault M., *Penal Theories and Institutions. Lectures at the Collège de France, 1971-1972*, Harcourt B. (ed.), Basingstoke: Palgrave Macmillan: 284-301.
- Εμμανουηλίδης, Μ. (2020), «Ανθρωποι-ζώα, κράτη και μηχανές που έρχονται από έξω. Ομολογίες ιού και χρηματιστικού κεφαλαίου», *Θέσεις*, τ. 152: 15-52.
- Εμμανουηλίδης Μ. (2022), «Μεταπειθαρχική φυλακή, κυβερνολογική και κρατική επισφάλεια», *Θέσεις*, τ. 159: 85-108.
- Εριμπόν Ντ. (2009), *Μισέλ Φουκώ*, μτφρ. Ν. Σταμπάκης, Αθήνα: Lector.
- Foucault, M. (2001), «Lives of Infamous Men», σε Faubian J. (ed.), *Power. The Essential Works of Foucault, 1954-1984, vol.3*, Ν. Υόρκη: The New Press, 157-175.
- Foucault M. (2019), *Penal Theories and Institutions. Lectures at the Collège de France, 1971-1972*, Harcourt B. (ed.), Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Foucault M. - M. Rodinson (2022), *Είναι ανώφελο να εξεγείρεσαι*, Π. Τριτσιμπιδάς (επιλογή, μτφρ., επίμετρο), Θεσσαλονίκη: Ακυβέρνητες Πολιτείες.
- Hamacher W. (1999), «Lingua Amissa: The Messianism of Commodity-Language and Derrida’s Specters of Marx», σε Sprinker M. (ed.), *Ghostly Demarcations*, Λονδίνο: Verso, 168-212.
- Hardt M. - A. Negri (2002), *Αυτοκρατορία*, μτφρ. Ν. Καλαϊτζής, Αθήνα: Scripta.
- Κανγκιλέμ Ζ. (2007), *Το κανονικό και το παθολογικό*, μτφρ. Γ. Φουρτούνης, Αθήνα: Νήσος.
- Lawlor L. (2005), «A Miniscule Hiatus: Foucault’s Critique of the Concept of Lived-Experience (vécu)», σε Tymieniecka A.-T. (ed.), *Analecta Husserliana*, τ. LXXXVIII: 417-427.
- Machiavelli M. (1984), «Ο Ηγεμόνας», σε *Έργα τ. 1^ο*, μτφρ. Τ. Κονδύλης, Αθήνα: Κάλβος, 249-279.
- Μαρξ Κ. (1977), *18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, χ.μτφρ., Αθήνα: Ηριδανός.
- Μαρξ Κ. (1990), *Για τη Γαλλική Επανάσταση*, Μηλιός Γ. (επ.), μτφρ. Χρ. Γιαννούλη-Δ. Δημούλης, Αθήνα: Εξάντας.
- Ντελέζ Ζ. (2005), *Φουκώ*, μτφρ. Τ. Μπέτζελο, Αθήνα: Πιλέθρον.
- Ντεριντά Ζ. (1995), *Φαντάσματα του Μαρξ*, μτφρ. Κ. Παπαγιώρης, Αθήνα: Εκκρεμές.
- Σακάι Ν. (2011), «Μετάφραση και ετερογλωσσική απεύθυνση», μτφρ. Ά. Γαβριηλίδης, *Nomadic Universality*.
- Παπαδάτος-Αναγνωστόπουλος Δ. (2023), «Ίράν ’79: Ισλάμ, Αριστερά και ο Φουκώ αφίσα στην Τεχεράνη», *alterthess*.
- Solomon J. (2010), «The Experience of Culture: Eurocentric Limits and Openings in Foucault», *Transeuropéenes*, No. 1, Vol. 1.

- Finley M. (1996), *Η πολιτική στον αρχαίο κόσμο*, μτφρ. Σ. Βουτσάκη, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.
- Φουκώ Μ. (1986), *Οι λέξεις και τα πράγματα*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση.
- Φουκώ Μ. (1987), *Η αρχαιολογία της γνώσης*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας.
- Φουκώ Μ. (1988), *Τι είναι διαφωτισμός;*, Αθήνα: Έρασμος.
- Φουκώ Μ. (1989), *Ιστορία της σεξουαλικότητας. 2. Η χρήση των απολαύσεων*, μτφρ. Γ. Κωνσταντινίδη, Αθήνα: Ράππα.
- Φουκώ Μ. (1998), *Ο στοχασμός του έξω. Για τον Maurice Blanchot*, μτφρ. Γ. Σπανός, Αθήνα: Πλέθρον.
- Φουκώ Μ. (2007), «Ζορζ Κανγκιλέμ: ο φιλόσοφος του σφάλματος», Εισαγωγή στο Ζ. Κανγκιλέμ, *Το κανονικό και το παθολογικό*, μτφρ. Γ. Φουρτούνης, Αθήνα: Νήσος, 21-43.
- Φουκώ Μ. (2008), *Το μάτι της εξουσίας*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Θεσσαλονίκη: Βάνιας/Περάσματα.
- Φουκώ Μ. (2021), *Τι είναι ένας συγγραφέας;* μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον/μικρόκοσμος.
- Young R. (1995), «Foucault on Race and Colonialism», *New Formations*, 1995: 57-65.