

..η πολιτική του Michel Foucault..

Πέτρος Μετάφας (αθήνα 2010)

(5) ΕΞΟΥΣΙΑ/ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑ – ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ, ΑΜΦΙΣΒΗΤΗΣΗ

Η Ελευθερία είναι μια Κατάσταση Σχέσεων

Με δεδομένη τη διάκριση που κάνει ο **Foucault** μεταξύ ‘σχέσης κυριαρχίας’, ‘σχέσης εξουσίας’ και “αντιπαράθεσης”¹, ένα ερώτημα που θέτει ο Κύρκος Δοξιάδης είναι: «ποια είναι η φύση αυτής της παράξενης σχέσης κυριαρχίας, από την οποία απουσιάζει εντελώς το στοιχείο της αντιπαράθεσης;».² Για τον **Foucault**, ως “κυριαρχία” ορίζεται η κατάσταση στην οποία συνυπάρχουν εξουσία και αντιπαράθεση, ενώ η σχέση εξουσίας είναι ένας τρόπος δράσης πάνω στις πιθανές δράσεις των άλλων - αναγκαίος δε όρος ύπαρξης της τελευταίας είναι τα υποκείμενα να είναι ελεύθερα.³

Ο Κ. Δοξιάδης υποστηρίζει ότι η «ιδεολογική έγκληση» (κατά Althusser) είναι μια άσκηση εξουσίας (κατά **Foucault**) δια μέσου του λόγου.⁴ Τι είναι η ελευθερία στον **Foucault**; «είναι αυτό ακριβώς που μπορεί δυνάμει να οδηγήσει την οποιαδήποτε σχέση εξουσίας σε σχέση αντιπαράθεσης»:⁵ μέσα στις σχέσεις εξουσίας ενυπάρχει κάποια ανυποταξία και μια επιμονή των αρχών της ελευθερίας, ένας τρόπος δραπέτευσης - επομένως τουλάχιστον δυνάμει μια στρατηγική πάλης, αγώνα.⁶ Με δεδομένο λοιπόν ότι εξουσία και αντιπαράθεση συνυπάρχουν στην κατάσταση κυριαρχίας,⁷ συμπεραίνουμε τελικά πως η ελευθερία αποτελεί προϋπόθεση όχι μόνο της εξουσίας αλλά και της κυριαρχίας. Εφόσον λοιπόν η εξουσία είναι η μια από τις δύο συνιστώσες της κυριαρχίας, και μια σχέση εξουσίας μπορεί να οδηγήσει σε σχέση αντιπαράθεσης, αυτό υποδηλώνει ότι με τη σειρά της η αντιπαράθεση μπορεί ανατρέψει τη σχέση εξουσίας, άρα και τη σχέση κυριαρχίας. Επομένως: στην κυριαρχία, υπάρχει μεν αντιπαράθεση αλλά η κατάσταση εξουσίας «είναι αρκετά παγιωμένη ώστε να μην μπορεί – ακόμη – να αντιστραφεί ή να ανατραπεί».⁸

Η ιδεολογία σύμφωνα με τον Δοξιάδη εκτός από εξουσία διαμέσου του λόγου είναι ταυτόχρονα και αντιπαράθεση μέσα στο λόγο. Όταν λοιπόν πραγματοποιούμε την ανάλυση της συγκρότησης του υποκειμένου δια της ιδεολογίας, θα πρέπει να λάβουμε υπόψη και τις δύο αυτές «πολιτικές διαστάσεις». Η ιδεολογική έγκληση είναι μια διαδικασία «κατά βάση αφηγηματική», όπου «η σχέση εξουσίας συνίσταται στην ταύτιση με το αφηγηματικό υποκείμενο ή υποκείμενα, ενώ η σχέση αντιπαράθεσης συνίσταται στις (ιδεολογικές) αντιπαράθεσεις που ορίζουν την ίδια τη δυναμική της αφήγησης». Η διαπλοκή των δύο αυτών επιπέδων της αφήγησης ορίζει και το «καθεστώς» κυριαρχίας της αφήγησης, που αποτελεί και το «τελικό προϊόν» - πάντοτε δυνάμει ανατρέψιμο – της ιδεολογικής έγκλησης και της συγκρότησης του υποκειμένου.⁹

¹ “Confrontation strategy”. Κ. Δοξιάδης: “**Foucault**, ιδεολογία, επικοινωνία” στην *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*: τόμος 71, 1988, εκδ. Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών, σελ. 18-19.

² Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, εκδ. Πλέθρον 1992, σελ. 55.

³ H.L. Dreyfus and P. Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press 1983, σελ. 208-226.

⁴ Κ. Δοξιάδης: “**Foucault**, ιδεολογία, επικοινωνία”, *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών* 71, 1988.

⁵ Κύρκος Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 56.

⁶ «Every power relationship implies, at least in potentia, a strategy of struggle [...]». H.L. Dreyfus and P. Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, σελ. 225.

⁷ H.L. Dreyfus and P. Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, σελ. 226.

⁸ Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 57.

⁹ Το υποκείμενο στον **Foucault**, όπως είδαμε αντίθετα με τον δομισμό, δεν είναι “οποιοδήποτε” ανθρώπινο υποκείμενο, αλλά πρωτίστως το αυτό της δυτικής σκέψης- εμείς ως υποκείμενα του επιστημονικού ή θεωρητικού λόγου τον οποίο αρθρώνουμε και ο οποίος μας συγκροτεί. (Michel **Foucault**: *Η Αρχαιολογία της γνώσης*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1987, κεφ. V, σελ. 297-317). Στο σημείο

Σε απόσταση τελικά από την αντίληψη ότι η ελευθερία είναι κάτι που το άτομο κατέχει – είτε πραγματικά (κατά την φιλελεύθερη αντίληψη) είτε φανταστικά (κατά Althusser) – για τον **Foucault** η ελευθερία δεν είναι πράγμα (το οποίο κατέχεις ή δεν κατέχεις, αποκτάς ή αφαιρείς) αλλά σχέση: αλλιώς, μια *κατάσταση σχέσεων* – των ίδιων σχέσεων που συγκροτούν το υποκείμενο. Μέσα σε αυτές τις σχέσεις συγκρότησης του υποκειμένου όπως έχουμε δει υφίσταται εγγενώς (όχι ως αίτημα) η δυνατότητα αντίστασης, φυγής.¹⁰ Αυτή η κατάσταση δεν είναι “φυσική”, βιολογικά δεδομένη, αλλά υφίσταται στη σφαίρα του λόγου. Επομένως με αυτή την έννοια δεν τίθεται θέμα “απόκτησης περισσότερης ελευθερίας” αλλά για ρύθμιση διαφορετική από αυτή που υφίσταται των σχέσεων που ορίζονται από την κατάσταση ελευθερίας – δηλαδή των σχέσεων εξουσίας, αντιπαράθεσης και κυριαρχίας: πρόκειται όπως λει ο **Foucault** για μια «*νέα οικονομία*» των σχέσεων αυτών.¹¹

Όταν ο **Foucault** αναφέρεται κάποια στιγμή όπως είδαμε στην «πλέμπα» (plebe) η οποία υπάρχει σε όλες τις τάξεις και όλα τα άτομα. Διευκρινίζει πως δεν πρόκειται για μια πρωταρχική ύλη αλλά μάλλον για μια φυγόκεντρη αντίστροφη κίνηση, μια «εκροή» – δεν υπάρχει «η» πλέμπα αλλά μια ορισμένη «*πληβειακή ιδιότητα*» (“*de la*” plebe). Αυτός λοιπόν ο πληβειακός παράγοντας δεν είναι κάτι που υφίσταται έξω από τις σχέσεις εξουσίας, αλλά μάλλον αποτελεί «*το όριό τους*», μια αντίρροπη κίνηση που ανταποκρίνεται σε κάθε βήμα της εξουσίας με μια κίνηση απεμπλοκής.

Για την έννοια του “πληβειακού” στοιχείου

Θα πρέπει να σταθούμε εδώ για λίγο στην έννοια του “πληβειακού” στοιχείου την οποία ο Foucault δεν την διευκρίνισε με αναλυτικό τρόπο. Ποια είναι η πηγή αυτού του στοιχείου; Μια πιθανή ανάγνωση μπορεί ίσως να γίνει μέσα από το πρίσμα της αντίληψης του Nietzsche: οι κοινωνικές διευθετήσεις δεν εκφράζουν κάποια θεμελιώδη υποτιθέμενη αλήθεια για την ανθρώπινη φύση - αποτελούν μάλλον τρόπους βελτιστοποίησης των δυνατοτήτων επιβίωσης. Οι κοινωνίες δεν μπορούν να ελέγξουν και δεν καθόρισαν ποτέ ολοκληρωτικά το σύνολο των ορμών, επιθυμιών ή αναγκών των μελών τους. Σε αυτό το πλαίσιο μπορεί να γίνει κατανοητή πληρέστερα και η τοποθέτηση του Foucault: δεν πρόκειται τόσο για μια ουσιώδη ανθρώπινη φύση η οποία καταπνίγεται από άτεγκτους κοινωνικούς περιορισμούς, όσο για μια εξουσία η οποία παράγει τα είδη εκείνα

αυτό εντοπίζει ο Δοξιάδης τις σημαντικότερες ίσως διαφορές μεταξύ Althusser και **Foucault** όσον αφορά την συγκρότηση του υποκειμένου: «*η ελευθερία του συγκροτούμενου υποκειμένου κατά τον Althusser είναι η ελευθερία ενός αυτόματου μηχανήματος*». Δεν υπάρχουν υποκείμενα παρά μόνο δια και ένεκα της υποκειμενοποίησής τους. Γι’ αυτό “*λειτουργούν*” από μόνο τους. «*Δεν υπάρχει υποκείμενο παρά μόνο χάρη στην υποταγή του*». Το άτομο τελικά «*συγκατατίθεται*», «*βαδίζει από μόνο του*»: αυτά ισχύουν για την «*τεράστια πλειοψηφία*» των υποκειμένων η οποία πορεύεται «*οικειοθελώς*», δηλαδή εν ιδεολογία - με την εξαίρεση ορισμένων «*πονηρών υποκειμένων*» για τα οποία χρειάζεται η παρέμβαση κάποιου τμήματος του Κατασταλτικού Μηχανισμού του Κράτους. Ο Althusser επομένως, «*συλλαμβάνει το ελεύθερο υποκείμενο ως ένα αυτόματο μηχανήμα, το οποίο τίθεται σε λειτουργία μέσω της κατοπτρικής του σχέσης με το κεντρικό, Απόλυτο Υποκείμενο, στο οποίο υποτάσσεται*». Το υποκείμενο είναι ελεύθερο μόνο στο βαθμό που το ίδιο συγκροτείται ως ελεύθερο εξ ολοκλήρου στο χώρο του φανταστικού, «*παραγνωρίζοντας*» τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής του. Αντιστρέφοντας την κλασική φιλελεύθερη αντίληψη περί εγγενούς αυθύπαρκτης ελευθερίας και με κοινή την παραδοχή ότι η ελευθερία είναι κάτι που το άτομο “κατέχει”, ο Althusser θεωρεί ότι η κατοχή της είναι “φανταστική” – το υποκείμενο την κατέχει φανταστικά προκειμένου να μπορέσει να λειτουργήσει ως το αυτόματο (υπόδουλο) μηχανήμα που εκτελεί από μόνο του τις εντολές του Υποκειμένου. (βλπ. Luis Althusser: *Θέσεις*, σελ. 116-117. Και: Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 58-59). Γενικότερα: Luis Althusser: *Θέσεις*, εκδ. Θεμέλιο, 5η έκδοση 1994.

Επίσης: Montag, Warren, “The Soul is the Prison of the Body”: Althusser and **Foucault**, 1970-1975. Yale French Studies 88 (1995), 53-77. Σύμφωνα με τον Warren Montag το έργο *Επιτήρηση και Τιμωρία* και το κείμενο του Althusser για τους *Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους* προωθούν τον παραγκωνισμό της συνείδησης και την αποκατάσταση του σώματος ως αντικείμενου ανάλυσης, μπορούν δε να διαβαστούν ως σχολιασμός πάνω στο Σχόλιο του Θεωρήματος II του 3^{ου} μέρους της *Ηθικής* του Spinoza: «*το σώμα δεν κινείται από τον νου αλλά από άλλα σώματα*».

¹⁰ Ενδιαφέρουσα είναι η ανάλυση στο: Κύρκος Δοξιάδης: *Ανάλυση λόγου: Κοινωνικο-φιλοσοφική θεμελίωση*, εκδ. Πλέθρον 2008. Η «αντίσταση» για την οποία μιλάει ο **Foucault** δεν θα έπρεπε να νοείται ως “αντίθεση” (μια και κάτι τέτοιο θα μας έφερνε κοντά στον Hegel). Ο Δοξιάδης προτείνει τον όρο “μετωνυμία” για την περιγραφή της υποκειμενικής πλευράς τόσο της επιθυμίας εν γένει όσο και της αντίστασης στην εξουσία. Η επιθυμία ως τάση για υπέρβαση των ορίων σε σχέση με την εξουσία μπορεί να γίνει νοητή ως “αντίσταση” στην εξουσία με την έννοια της υπέρβασης μιας κοινωνικής οριοθέτησης. Εδώ πάντως πρόκειται όχι για μια “αντίθεση” αλλά για μια τάση για συμβίωση, συνεργασία ή και συναναστροφή κατά τρόπο εναλλακτικό, διαφορετικό από υπάρχουσα κοινωνική οριοθέτηση. (*Ανάλυση λόγου*, εκδ. Πλέθρον 2008, σελ. 248-249).

¹¹ H.L. Dreyfus and P. Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, (“The Subject and power”) σελ. 210.

ατόμων τα οποία πληρούν τους κοινωνικούς ρόλους και φέρνουν ακριβώς εις πέρας τις λειτουργίες της κοινωνίας.

Υπάρχει εδώ κάποιος πεσιμιστικός και απόλυτος ντετερμινισμός; Αυτό που μπορούμε να δεχθούμε είναι νομίζω ότι “κατασκευασμένα” άτομα δεν σημαίνει “απολύτως καθορισμένα”. Σε μια νιτσεική προοπτική τα άτομα παράγονται μεν από καθορισμένες κοινωνικές σχέσεις, αλλά αυτή η παραγωγή δεν είναι εξαντλητική, ολοκληρωτική, ενέχει μια διαδικασία ‘επιλογής’. Το άτομο λαμβάνει μια παραγωγική και χρήσιμη μορφή μέσα από μια πολλαπλότητα ορμών, τάσεων, ενστίκτων, ικανοτήτων. Σε αυτή τη μορφοποίηση κάποια στοιχεία του ατόμου παραμένουν ανενεργά στο περιθώριο, ή αποκτούν δευτερεύοντα ρόλο. Αυτό σημαίνει πως ενώ πράγματι κατασκευάστηκε το άτομο, από αυτό δεν προκύπτει ότι είναι ανεπανόρθωτα το τελικό δημιούργημα των κυρίαρχων δυνάμεων – η κοινωνία έδωσε σχήμα προσαρμόζοντας με μια έννοια το άτομο στις ανάγκες της, ωστόσο μεγάλο μέρος του δυναμικού του παραμένει σε λανθάνουσα κατάσταση. Όπως το θέτει ο Foucault, η διαδικασία ‘υποκειμενοποίησης’ είναι υπό αίρεση, ποτέ απολύτως ολοκληρωμένη.

Το υποκείμενο δεν είναι μια ουσία, είναι μια μορφή, μορφή όχι πάντοτε ταυτόσημη με τον εαυτό της: δεν έχουμε απέναντι στον εαυτό μας πάντοτε το ίδιο είδος σχέσης, όταν συγκροτούμε τον εαυτό μας ως ένα πολιτικό υποκείμενο το οποίο ψηφίζει ή το οποίο μιλά σε μια συγκέντρωση ή ικανοποιεί τις επιθυμίες του σε μια ερωτική σχέση. Υπάρχει επομένως σύμφωνα με τον Foucault ένα πλήθος υποκειμενικών μορφών οι οποίες είναι παρούσες μέσα σε οποιοδήποτε άτομο. Αυτό μπορεί να έχει ως πιθανό αποτέλεσμα η εμπειρία σε μια σφαίρα υποκειμενικής ζωής να στοχάζεται κριτικά πάνω στις αξιολογήσεις και τα γεγονότα που λαμβάνουν χώρα σε μια άλλη σφαίρα. Επομένως η συσχέτιση μεταξύ διαφορετικών υποκειμενικών σφαιρών είναι δυνατό να είναι κριτική.

Το αποτέλεσμα όλων αυτών είναι πως με τον τρόπο αυτό ο Foucault μας προμηθεύει με δυνατότητες να φανταστούμε αποτελεσματικούς τρόπους αντίστασης στα κυρίαρχα κοινωνικά πρότυπα, παρότι οι υποκειμενικές καταστάσεις είναι κατασκευασμένες: κατά πρώτον είναι αδύνατο να καθοριστεί ολόκληρο το φάσμα των ανθρωπίνων ικανοτήτων σε συμφωνία με μια μόνη ‘χρησιμότητα’, και δεύτερον το υποκείμενο είναι μια πολλαπλότητα υποκειμενικών μορφών, κάθε μία προσαρμοσμένη σε μια ειδική σφαίρα, ενώ ταυτόχρονα όλες αυτές οι σφαίρες αλληλοεπηρεάζονται. Για παράδειγμα: εάν δεχθούμε ότι το υποκείμενο διαμορφώνεται κατά αποκλειστικότητα στην σφαίρα της εργασίας, οι δυνατότητες αντίστασης θα έχουν αυτή τη μοναδική αναφορά. Εάν εν τούτοις, σε συμφωνία με την υπόθεση των Nietzsche και Foucault, έχουμε να κάνουμε με αυτό το πλήθος ειδικών σφαιρών που περιγράψαμε παραπάνω, τότε και οι αντικειμενικές δυνατότητες αντίστασης και επερώτησης των υποκειμενικών μορφών και των θεσμών και πρακτικών που τις διαμορφώνουν πολλαπλασιάζονται αντίστοιχα.

Έτσι λοιπόν, το βασικότερο σημείο που μπορούμε να υπογραμμίσουμε αναφορικά με το “πληβειακό στοιχείο” σχετίζεται με την επιστημολογική θέση που απορρέει από τον Nietzsche: τα άτομα και οι κοινωνικές δομές παράγονται ιστορικά από καθορισμένα συστήματα εξουσίας, εν τούτοις η κατασκευή αυτή δεν είναι “εξαντλητική”, ολοκληρωτική – τα άτομα pláθονται “επιλεκτικά” προκειμένου να σχηματιστεί ένα ανθρώπινο υλικό κατάλληλο για το συγκεκριμένο κοινωνικό πολιτικό περιβάλλον. Άλλα στοιχεία, ούτε περισσότερο αληθινά ούτε περισσότερο ανθρώπινα, υποτάσσονται ή απωθούνται, όμως αυτές οι παρορμήσεις, τα ένστικτα και οι εντάσεις δεν εξαφανίζονται και μπορούν να αποτελέσουν μια βάση για αντίσταση στον κυρίαρχο σχηματισμό εξουσίας. Επιπρόσθετα, οι αποτιμήσεις που αφορούν τις σχέσεις εξουσίας είναι πάντοτε δυνάμει αντιστρεπτές, υπάρχει πάντοτε η δυνατότητα αμφισβήτησης της σημασίας ή της λειτουργίας μιας δεδομένης συγκρότησης της υποκειμενικότητας: το γεγονός ότι η υποκειμενικότητα είναι πληθυντική, πολυμελής και όχι ενιαία, ενοποιημένη, αποτελεί και μια εγγύηση πως μια μοναδική συγκεκριμένη σχέση εξουσίας δεν πρόκειται ποτέ να μπορέσει να καθορίσει ολοκληρωτικά ένα άτομο.

Εκτός από την συγκρότηση του ατόμου και την λειτουργικότητα μιας σχέσης εξουσίας η ελευθερία στην οποία αναφέρθηκε ο Foucault αφορά και κάτι ακόμη. Η σκέψη είναι ελευθερία σε σχέση με αυτό που κάνει κάποιος - εάν η σκέψη αλλάξει τότε η σχέση εξουσίας και το συγκεκριμένο είδος ελευθερίας που σχετίζεται με αυτήν θα μπορέσουν να αλλάξουν επίσης. Όλα τα είδη πρακτικών κατοικούνται από την σκέψη. Εάν λοιπόν η εξουσία, σε αντίθεση με την ωμή φυσική βία ή τον εξαναγκασμό, ανήκει στην σφαίρα της “διακυβέρνησης” τότε ίσως ο καλύτερος τρόπος προκειμένου να ελέγξει κάποιος τις επιλογές των συμμετεχόντων στη σχέση εξουσίας είναι μάλλον να μετατρέψει τις κύριες προϋποθέσεις σε αποδεκτούς και ανεπερώτητους τρόπους

σκέψης. Ούτε η βία ούτε η συναίνεση βρίσκονται στο κέντρο εκείνου που καθιστά μια δομή εξουσίας αποδεκτή.

Ο Foucault πρότεινε πως είναι απαραίτητη η εργασία της σκέψης πάνω στον ίδιο τον εαυτό της. Τρόποι σκέψης παράγουν πρακτικές, συνήθειες, χειρονομίες ‘ δεν υπάρχει εμπειρία που δεν είναι ένας τρόπος σκέψης. Η κριτική όπως είδαμε είναι και ένας τρόπος να δείχθει πως ό,τι νομίζαμε αυτονόητο δεν είναι εν τέλει έτσι. Από τη στιγμή θα πει ο Foucault που κάποιος σταματά να σκέφτεται τα πράγματα με το τρόπο που το έκανε προηγουμένως, τότε ο μετασχηματισμός καθίσταται επιτακτικός, δύσκολος αλλά και απολύτως δυνατός.

Συμπερασματικά, μπορούμε να θεωρήσουμε πως το πληβειακό στοιχείο έχει τρεις βασικές διαστάσεις: πρώτον, μπορούμε να συγκροτηθούμε μόνον επιλεκτικά, ενώ άλλες κατασκευές παραμένουν πάντοτε δυνατές. Δεύτερον, η μοντέρνα εξουσία δεν στηρίζεται στον απόλυτο εξαναγκασμό, το παιχνίδι εξουσίας εμπεριέχει επιλογές, αντιδράσεις, πιθανές στρατηγικές αντίστασης. Τρίτον, η σκέψη αποτελεί τον αναντικατάστατο αγωγό της εξουσίας, επομένως οι παλαιές κατασκευές είναι δυνατό να απορριφθούν και να αντικατασταθούν από άλλες.¹²

Συγκρότηση του Υποκειμένου

Όπως έχουμε επισημάνει, η θεμελιώδης με μια έννοια διαφορά μεταξύ Althusser και **Foucault**, σε ότι αφορά την συγκρότηση του υποκειμένου είναι η «ιστοριοποίηση» αυτής της διαδικασίας από τον **Foucault**. Ο άνθρωπος «μετατρέπεται τον εαυτό του σε υποκείμενο»: σε τι συνίσταται η διαφορά αυτής της “αυτοσυγκρότησης” από την “συγκρότηση” η οποία πραγματοποιείται ερήμην του ίδιου του υποκειμένου; Αυτό που μπορούμε να συμπεράνουμε είναι ότι δεν πρόκειται ούτε για το απλώς συγκροτητικό (υπερβατικό καντιανό) υποκείμενο, ούτε όμως και για κάποια εντελώς «παθητική» κατάσταση - έχουμε να κάνουμε μάλλον με μια «παιδαγωγική» διαδικασία: οι άνθρωποι μετατρέπονται σε υποκείμενα της γνώσης συμμετέχοντας οι ίδιοι ενεργά και με δική τους βούληση. «Ποιοι είναι αυτοί οι άνθρωποι; Μα φυσικά οι διανοούμενοι».¹³

Στην περίπτωση του Πανοπτικού του Bentham αυτό που παρακολουθούμε είναι η κατάργηση της ίδιας της αναπαράστασης: η αναπαράσταση προκαθορίζεται ως απλή σχέση θέασης μεταξύ οποιουδήποτε υποκειμένου (αλλά μόνο υποκειμένου) και του οποιουδήποτε αντικειμένου (αλλά μόνο αντικειμένου) – πρόκειται για τον απόλυτο διαχωρισμό μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Ωστόσο οποιοσδήποτε θα μπορούσε να κατέχει μια από τις δύο θέσεις (αλλά μόνον αυτή), τη θέση στον πύργο ή την θέση στο κελί. Τα “αντικείμενα” κάτω από την διαρκή επίβλεψη, οι άνθρωποι στο κελί, τείνουν εν τέλει να εσωτερικεύσουν αυτό το βλέμμα, μετατρέπόμενοι έτσι σε επιτηρητές – δηλαδή “υποκείμενα”- του εαυτού τους. Το “υποκείμενο” επιτηρητής μπορεί να είναι οποιοσδήποτε – εκείνοι δε τους οποίους παρακολουθεί δεν είναι παρά όμοιοί του άνθρωποι και θα μπορούσε να είναι αυτός στη θέση τους. Ό,τι γνωρίζει λοιπόν γι’ αυτούς προσδιορίζει ταυτόχρονα και τον εαυτό του: καθίσταται εν ολίγοις και αυτός “αντικείμενο”.

Πρόκειται για την τάξη της αναπαράστασης η οποία αυτο-ανατρέπεται. Δεν είναι καθόλου δύσκολο να το δεχθούμε αυτό, παρατηρεί ο Δοξιάδης, εάν «απαλλαγούμε οριστικά από το σχήμα που διαχωρίζει τις κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες από το χώρο από το χώρο της σκέψης και της γνώσης, προσπαθώντας κατόπιν να ανακαλύψει κάποια μεταξύ τους μυστηριακή Σχέση, και αν αναλογιστούμε ταυτόχρονα το ρόλο που έπαιξαν οι στοχαστές του Διαφωτισμού του 18^{ου} αιώνα». ¹⁴ Τον 17^ο και 18^ο αιώνα οι διανοούμενοι παρέμειναν «νομοθέτες» υποστηρίζει ο Bauman.¹⁵ αρχικά του βασιλιά, έπειτα της δημοκρατίας. Κοινή βάση της σχέσης τους με την εξουσία και στις δύο περιπτώσεις η διαπλοκή γνώσης-πειθαρχίας: πειθαρχία για χάρη του βασιλιά, επομένως δομημένη σε μια τάξη εκ των προτέρων δεδομένη, πειθαρχία για χάρη της δημοκρατίας έπειτα, άρα δομημένη μόνο στην αναγκαιότητα διαχωρισμού αλλά και αλληλο-προσδιορισμού μεταξύ υποκειμένου-αντικειμένου, δηλαδή τώρα «πειθαρχία προς χάρη του εαυτού της».

¹² Μια τέτοια προσέγγιση γίνεται για παράδειγμα από τον J.S. Ransom: *Foucault's Discipline – The politics of subjectivity*, Duke University Press, 1997.

¹³ Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 148-149.

¹⁴ Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 163.

¹⁵ Zygmunt Bauman: *Legislators and Interpreters, On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Polity Press, Cambridge 1987, κυρίως σελ.68-80 (παρατίθεται από τον Κ. Δοξιάδη).

Τι σημαίνει πειθαρχία προς χάριν του εαυτού της; Σημαίνει πως η πειθαρχία απογυμνώνεται από την διατήρηση μιας εκ των προτέρων δεδομένης σχέσης εξουσίας και παραμένει μόνο με την επιτήρηση. Η επιτήρηση ωστόσο, ως πειθαρχική σχέση αυτή καθεαυτή, δεν μπορεί να έχει άλλο στόχο από την ανατροπή του εαυτού της, εφόσον, επιτυχημένη επιτήρηση σημαίνει ο επιτηρούμενος να μην έχει πια ανάγκη τον επιτηρητή προκειμένου να πειθαρχήσει!

Ανυπακοή και Οριακή Στάση

Το σχήμα του Kant επιδιώκει να εξισορροπήσει δύο παροτρύνσεις αντίθετων κατευθύνσεων: η πρώτη είναι μια παρότρυνση ελευθερίας και αφορά τη δημόσια ελεύθερη χρήση του νου, και η δεύτερη είναι παρότρυνση υπακοής και αφορά την υπακοή των ατόμων ως προς την εκτέλεση των καθηκόντων τους στην υπηρεσία του κοινωνικού συνόλου: «*Να χρησιμοποιείτε το λογικό σας όσο θέλετε και για οτιδήποτε θέλετε ‘ αρκεί μόνο να πειθαρχείτε!*».¹⁶ Αυτή η προτροπή απαντά στο ζήτημα της εναλλαξιμότητας των θέσεων του Πανοπτικού: ο ίδιος άνθρωπος, ο οποιοσδήποτε, μπορεί να βρίσκεται είτε στη θέση του κελιού εκτελώντας το καθήκον του «ως μέρος μιας μηχανής», είτε στη θέση του πύργου την ίδια στιγμή ελέγχοντας το μηχανισμό μέσα στον οποίο ο ίδιος λειτουργεί (ή την κοινωνία) και διατυπώνοντας ελεύθερα (ως «διανοούμενος-συγγραφέας») τη γνώμη του επ’ αυτού. Με τον τρόπο αυτό όμως το Πανοπτικό ως αναπαράσταση μιας εκ των προτέρων δεδομένης πειθαρχικής-παιδαγωγικής τάξης (η οποία είναι αυτή που οδηγεί από την ανωριμότητα στην ωριμότητα) ανατρέπεται και μετατίθεται *μέσα στον ίδιο τον άνθρωπο*: ο άνθρωπος θα πειθαρχεί πλέον όχι εσωτερικεύοντας το βλέμμα κάποιου επιτηρητή/ καθοδηγητή αλλά του ίδιου του εαυτού του.

Ο **Foucault** όπως έχουμε δει προβαίνει σε μια σημαντική διάκριση: αυτή μεταξύ «καθολικού» και «ειδικού» διανοούμενου. Στο κείμενό του “Αλήθεια και Εξουσία”¹⁷ παρ’ ότι φαίνεται πως κρατά μια στάση μάλλον απαισιόδοξη όσον αφορά την τεχνοκρατικοποίηση της γνώσης, στην πραγματικότητα καταδεικνύει τις μεγάλες δυνατότητες των «ειδικών διανοούμενων» για αντίσταση και «αντι-εξουσιαστική» δραστηριοποίηση. Εάν προβούμε σε μια σύγκριση αυτής της διάκρισης με εκείνη του Kant μεταξύ ελεύθερα σκεπτόμενου και δημόσια εκφραζόμενου υποκειμένου-συγγραφέα, και του ατόμου που αποτελεί υπάκουο εξάρτημα μιας (κοινωνικής) μηχανής, τότε διαπιστώνουμε ότι επί της ουσίας διενεργείται μια αντιστροφή. Έχει παύσει να έχει την πολιτική σημασία που είχε ο «καθολικός» διανοούμενος-συγγραφέας και έχει επικρατήσει η πολιτική σημασία του «ειδικού» διανοούμενου, του «ειδήμονα»: η σημασία του υποκειμένου δηλαδή που λειτουργεί πολιτικά με την ίδια του τη σκέψη εντοπίζεται ακριβώς στο ρόλο του ως εξαρτήματος μιας μηχανής.

Εκεί λοιπόν που ο Kant προτρέπει σε ελεύθερη δημόσια έκφραση ο **Foucault** δίνει μικρή σημασία σε αυτό, ενώ εκεί όπου ο Kant προτρέπει στην υπακοή και στην ένταξη στον μηχανισμό προκειμένου αυτός να λειτουργήσει, ο **Foucault** «διακηρύσσει» την “ανυπακοή”.¹⁸

Το Πανοπτικό μπορεί να ειδωθεί ως αναπαράσταση του νεωτερικού πλέγματος εξουσίας-γνώσης με δύο τρόπους. Στην πρώτη περίπτωση η σχέση του ειδικού διανοούμενου-επιτηρητή με την εξουσία στηρίζεται σε μια αρμονική αναπαραστασιακή σχέση συνύπαρξης με τον καθολικό διανοούμενο ο οποίος δεν είναι παρά η αναπαράσταση-αντιπροσώπευση κάποιας παγιωμένης κυριαρχικής εξουσίας. Υπάρχει και μια δεύτερη περίπτωση: εδώ ο ειδικός διανοούμενος μπορεί να ειδωθεί ως η ριζική άρνηση της ίδιας της έννοιας του καθολικού διανοούμενου. Απαραίτητη προϋπόθεση για να συμβεί αυτό είναι η ριζική δημοκρατικοποίηση της έννοιας: η πεποίθηση ότι κάθε άτομο – δυνάμει- μπορεί να είναι καθολικός διανοούμενος. Η έννοια έτσι του ειδικού διανοούμενου αρνείται την ίδια τη διάκριση μεταξύ καθολικού διανοούμενου αφενός και πειθήνιου

¹⁶ Im. Kant: *Απάντηση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός* (παρατίθεται από τον Δοξιάδη, *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 168).

¹⁷ **Foucault**: *Εξουσία, γνώση και ηθική*, εκδ. Ύψιλον 1987.

¹⁸ Το «διακηρύσσει» δεν θα πρέπει να εκληφθεί ως προτροπή παρατηρεί ο Δοξιάδης: «*πουθενά άλλωστε ο Foucault δεν προτρέπει. [...] Ο Foucault εδώ και πάλι διαπιστώνει*». Πρόκειται όμως για μια διαπίστωση που έχει κριτική σημασία: «*μια επισήμανση της πολιτικής ευθύνης που έχουν οι διανοούμενοι, ακριβώς στο συγκεκριμένο επίπεδο της επαγγελματικής τους ενσωμάτωσης, και όχι στο αφηρημένο επίπεδο του εκφραστή κάποιας “γενικής βούλησης” ή “κοινής γνώμης”*». (*Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 172).

οργάνου του κοινωνικού σώματος αφ' ετέρου, μεταθέτοντας την δραστηριότητα του νου δηλαδή την ιδιότητα του διανοούμενου στην περιφέρεια αντί για το κέντρο της επιτηρητικής σχέσης εξουσίας.¹⁹

Η προβληματική του Habermas περί «επικοινωνιακού ορθού λόγου» αφορά επί της ουσίας την δυνατότητα μιας απόλυτα δημόσιας επικοινωνιακής διαδικασίας η οποία καταλήγει σε ορθολογική συναίνεση κατόπιν ισότιμης προβολής και συζήτησης όλων των διαφορετικών επί μέρους απόψεων. Πρόκειται για μια νεωτεριστική προοδευτική κριτική στάση ενός διανοούμενου ο οποίος δεν αξιώνει για τον εαυτό του το αποκλειστικό δικαίωμα άσκησης ορθού λόγου αλλά και ούτε προβάλλει τον εαυτό του ως καθολικό πρότυπο σκέψης – αντιθέτως επιδιώκει να συμβάλει στη διαμόρφωση μιας ορθολογικής συναίνεσης όχι προσαρμοζόμενος εργαλειακά στην κοινότητα αλλά κοινοποιώντας την διαφορετικότητα της δικής του σκέψης και πράξης προς την κατεύθυνση μιας επικοινωνιακής νοηματικής ολοκλήρωσης.²⁰ Εδώ ακριβώς συναντάμε το διαφωτιστικό όραμα της δυνατότητας “ολοκλήρωσης της επικοινωνιακής διαδικασίας”: αυτή η θέση στηρίζεται με τη σειρά της στην (προερχόμενη επίσης από τον Διαφωτισμό) πεποίθηση ότι η εξουσία και η επικοινωνία, δηλαδή η “ιδεολογία” και η “ορθολογική συναίνεση”, είναι δύο έννοιες εκ φύσεως ανταγωνιστικές και αλληλοαναιρούμενες ‘ επομένως μια μη διαστρεβλωμένη επικοινωνιακή διαδικασία είναι εφικτή στο βαθμό που δεν θα συμμετέχουν σε αυτή εξουσιαστικοί παράγοντες.²¹

Η «οριακή στάση» που θα χαρακτήριζε μια «κριτική και ιστορική οντολογία του εαυτού μας» αναφέρεται στην αμφισβήτηση των ορίων του παρόντος: δηλαδή στην «*συνεχή διερεύνηση του ποιοι από τους περιορισμούς που θέτουν η γνώση και η εξουσία είναι όντως απαραίτητοι και αναπόφευκτοι και ποιοι ανάγονται σε ιστορικές διαδικασίες οι οποίες, αν και κυρίαρχες ως προς τα αποτελέσματά τους στο παρόν, δεν ήταν και εντελώς αναπότρεπτες – επομένως ούτε και τα αποτελέσματά τους μη αναστρέψιμα*».²²

Εξουσία, Αλήθεια και Ιδεολογία

Ο **Foucault** σε δύο τουλάχιστον (ίσως οι μοναδικές) περιπτώσεις δίνει παραδείγματα «θετικών» -κατ' αρχήν -σχέσεων εξουσίας, όπου ο προσδιορισμός «θετικές» δεν αναφέρεται απλώς στην έννοια «παραγωγικές» (κάτι που χαρακτηρίζει ούτως ή άλλως όλες τις σχέσεις εξουσίας) αλλά στο ότι πρόκειται για σχέσεις οι οποίες εξ' ορισμού δεν μπορούν να αμφισβητηθούν: πρόκειται πρώτον για την ερωτική σχέση και δεύτερον, την παιδαγωγική σχέση. Η εξουσία λει ο **Foucault** δεν είναι κάτι κακό, η εξουσία είναι παιχνίδια στρατηγικής. «*Ξέρουμε πολύ καλά μάλιστα ότι η εξουσία δεν είναι κάτι κακό. Ας πάρουμε για παράδειγμα την σεξουαλική σχέση ή τις ερωτικές σχέσεις. Το να ασκεί κανείς εξουσία πάνω σε κάποιον άλλο, μέσα σε κάποιο είδος ανοιχτού παιχνιδιού στρατηγικής, όπου τα πράγματα θα μπορούσαν να αντιστραφούν, αυτό δεν είναι κακό. Αυτό είναι μέρος του έρωτα, του πάθους, της σεξουαλικής ηδονής. Ας πάρουμε επίσης κάτι το οποίο έχει αποτελέσει αντικείμενο κριτικής, συχνά δικαιολογημένης: τον παιδαγωγικό θεσμό. Δεν βρίσκω που είναι το κακό στην πρακτική κάποιου ο οποίος, σε ένα δεδομένο παιχνίδι αλήθειας, γνωρίζοντας περισσότερα από κάποιον άλλο, του λει τι πρέπει να κάνει, τον διδάσκει, του μεταδίδει γνώσεις, του μεταβιβάζει ικανότητες. Το πρόβλημα είναι μάλλον να γνωρίζεις πώς θα αποφύγεις σε αυτές τις πρακτικές [...] τα αποτελέσματα κυριαρχίας τα οποία θα καταστήσουν ένα μαθητή υποκείμενο στην αυθαίρετη και άχρηστη αυθεντία του καθηγητή [...]*».²³

Επίσης, στη σειρά συζητήσεων οι οποίες πραγματοποιήθηκαν στο Berkeley τον Απρίλιο του 1983, σε ερώτηση η οποία θέτει ένα ζήτημα διαφοροποίησης μεταξύ σχέσεων «υπαγωγής» και σχέσεων κυριαρχίας, ο **Foucault** θα απαντήσει πως οφείλουμε να εξετάσουμε μήπως η διάκριση σχέσεων εξουσίας και σχέσεων κυριαρχίας δεν είναι παρά απλώς λεκτική, μια και ορισμένες σχέσεις εξουσίας λειτουργούν έτσι ώστε να προκαλούν αποτελέσματα κυριαρχίας: Θα πρέπει λει ο **Foucault** να είμαστε εξαιρετικά εμπειρικοί: «*Για παράδειγμα, σε σχέση με την παιδαγωγική σχέση – εννοώ τη σχέση διδασκαλίας, δηλαδή το πέρασμα από εκείνον*

¹⁹ Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 175-176.

²⁰ Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 191.

²¹ Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 192.

²² Κ. Δοξιάδης: *Υποκειμενικότητα και εξουσία – Για την θεωρία της ιδεολογίας*, σελ. 196.

²³ J. Bernauer and D. Rasmussen [ed.], *The Final Foucault*, Massachusetts MIT Press 1988, “The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom” (σελ. 1-20), σελ. 18. (ελλην. Μετφρ. Τ. Μπέτζελος, στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, εκδ. Βάνιας Θεσσαλονίκη 2008, σελ. 351-388).

που ξέρει τα περισσότερα σε εκείνον που ξέρει τα λιγότερα – δεν είναι σίγουρο ότι η αυτο-διαχείριση παράγει τα καλύτερα αποτελέσματα ‘ αντίθετα, τίποτε δεν αποδεικνύει ότι η προσέγγιση δεν είναι ένα εμπόδιο». ²⁴

Το 1973 στην Βραζιλία, δόθηκαν όπως έχουμε δει παραπάνω από τον **Foucault** μια σειρά διαλέξεις πάνω στο πρόβλημα της “αλήθειας και τις μορφές δικαίου”. Σε συζήτηση που ακολούθησε ²⁵ ο **Foucault** διευκρινίζει πως το υποκείμενο δεν «διαμορφώνεται από την ιδεολογία». Ανατρέχοντας στην εμπειριστική φιλοσοφική παράδοση και στην πρακτική της επιστήμης της παρατήρησης βρίσκουμε ένα «κενό» υποκείμενο, «ουδέτερο, δίχως προκαταλήψεις, το οποίο ερχόμενο αντιμέτωπο με τον εξωτερικό κόσμο, είναι ικανό να δει τι συμβαίνει, να κατανοήσει, να συγκρίνει». Αυτός ο τύπος υποκειμένου πως διαμορφώθηκε; ρωτάει ο **Foucault**. Πρόκειται για ένα φυσικό υποκείμενο, θα μπορούσε ο οποιοσδήποτε άνθρωπος να είναι ένα τέτοιο υποκείμενο; Μέχρι πριν τον 16^ο αιώνα «ήταν τα πέπλα της ιδεολογίας που εμπόδιζαν τον άνθρωπο να κοιτάζει με αυτό το ουδέτερο και καταδεικτικό βλέμμα τον κόσμο;». Πιστεύω πως αυτή είναι και η ερμηνεία, λέει ο **Foucault**, που δόθηκε από «τους μαρξιστές όταν διατείνονται ότι: τα ιδεολογικά δεσμά μιας συγκεκριμένης περιόδου αποτελούσαν εμπόδιο [...]». «Απεναντίας, αυτό το υποκείμενο που υποτίθεται ότι είναι ουδέτερο, είναι το ίδιο ένα ιστορικό προϊόν. Χρειάστηκε ένα ολόκληρο δίκτυο από θεσμούς και πρακτικές για να καταλήξουμε σε αυτό που αποτελεί αυτό το είδος της ιδανικής θέσης, του μέρους από όπου οι άνθρωποι επρόκειτο να στρέψουν προς τον κόσμο ένα βλέμμα ανόθευτης παρατήρησης».

Όπως παρατηρεί ο Δοξιάδης, η εγγελιανή «αντινομιακή παλινδρόμηση ανάμεσα στη μυθολογία και τον Διαφωτισμό» (κεντρικό θέμα της Διαλεκτικής του Διαφωτισμού των Adorno και Horkheimer) διαμόρφωσε επί της ουσίας τον πυρήνα όλης της κριτικής της ιδεολογίας, όπου η “κριτική” ή ο “ορθός λόγος” συντάσσεται κατά κανόνα με το μέρος του Διαφωτισμού και η “ιδεολογία” παραπέμπει στην “μυθολογία” ή αποτελεί έναν ενδιάμεσο κατά κάποιον τρόπο όρο. ²⁶ Η ιδεολογία υπήρξε «ανεστραμμένο είδωλο της πραγματικότητας», «ψευδής συνείδηση», «διαστρεβλωμένη επικοινωνία», «αναπαράσταση της φανταστικής σχέσης με την πραγματικότητα», ή και το «Άλλο»: διαστρεβλωτικός ή αλλοτριωτικός ή παραγνωρίζων καθρέφτης αυτού που γίνεται αποδεκτό ως “πραγματικότητα”, της “αλήθειας”, του “ορθού λόγου”, της “επιστήμης” ή του “εαυτού”. ²⁷ Ο **Foucault** λοιπόν απομακρύνεται ακριβώς από αυτή την έννοια της ιδεολογίας η οποία καταδεικνύει υποτίθεται την πραγματικότητα διαστρεβλώνοντάς την – δεν την υποβιβάζει την ιδεολογία σε δευτερεύουσα θέση, την εγκαταλείπει εντελώς. ²⁸

Τον **Foucault** τον απασχολεί η πολιτική όψη της ίδιας της αλήθειας. Η εμπνευσμένη από τον Hegel κριτική της ιδεολογίας, υποστηρίζει ο Δοξιάδης, «κατά κανόνα περιλαμβάνει τον εαυτό της μέσα στη διαλεκτική κίνηση της ιδεολογίας και του ορθού λόγου. Κατά την άποψή μου, είναι ακριβώς αυτή η κίνηση από την οποία ο **Foucault** κυρίως ενδιαφέρεται να απομακρυνθεί [...]. Πιθανόν ο βαθύτερος μη εγγελιανός όλων των σύγχρονων κριτικών κοινωνικών στοχαστών». ²⁹

Στο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, ο αναπαραστασιακός κλασικός λόγος στο σύνολό του αποκαλύπτεται πως θα μπορούσε να χαρακτηριστεί με τον όρο «ιδεολογία», με την αρχική σημασία όμως της λέξης, όταν κατασκευάστηκε από τον Destutt de Tracy: «επιστήμη, ή λόγος, των ιδεών». ³⁰ Αναλύοντας ο **Foucault** την κλασική αναπαράσταση στην ουσία αναλύει την «ιδεολογία» με αυτή την αρχική έννοια. ³¹ Με εξαίρεση τους τόμους II και III της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας* ο Δοξιάδης υποστηρίζει ότι η βασική μέριμνα του **Foucault** «στο σύνολο της δουλειάς του» ήταν να εκθέσει κριτικά όλα όσα θεωρούσε ότι αποτελούν κατάλοιπα «ή

²⁴ M. **Foucault**, *Εξουσία, γνώση και ηθική*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Ύψιλον 1987, “Πολιτική και Ηθική”, σελ. 128-129.

²⁵ Michel **Foucault**, *Dits et écrits II: 1954-1988*, Gallimard, Paris 1994.

²⁶ Κύρκος Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, “Ο **Foucault** και η Ιδεολογία”, σελ. 15.

²⁷ Κ. Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, σελ. 16.

²⁸ Στον πρώτο τόμο για παράδειγμα της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας* ο **Foucault** αναφέρεται στην ιδεολογία ως «τον αφηρημένο λόγο μέσα στον οποίο επιδιωκόταν ο συντονισμός» των δύο μεγάλων τεχνικών της νεωτερικής «βιο-εξουσίας»: της «ανατομο-πολιτικής του ανθρώπινου σώματος» και της «βιο-πολιτικής του πληθυσμού».

²⁹ Κατά την εκτίμηση του Δοξιάδη, η θυσία της έννοιας της “ιδεολογίας” αδικεί τον όρο και στρέφεται εν τέλει ενάντια στον ίδιο τον **Foucault**, εις βάρος των αρχαιολογικών του αναλύσεων του κλασικού λόγου.

³⁰ Michel **Foucault**, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα: Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, (2η εκδ.) εκδ. Γνώση, Αθήνα 1993.

³¹ Ας σημειώσουμε εδώ παρενθετικά πως ο **Foucault** δεν θεωρεί ότι το κλασικό σύστημα σκέψης εξαφανίστηκε από το δυτικό πολιτισμό με το θάνατο του τελευταίου του εκπροσώπου.

μνημεία» της κλασικής σκέψης στην νεώτερη εποχή και κοινωνία και υπό αυτή την έννοια θα μπορούσε ίσως να θεωρηθεί ο ίδιος ένας «κριτικός της ιδεολογίας».³²

Για πολλούς μαρξιστές το περισσότερο ίσως ενοχλητικό στοιχείο στο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* ήταν το ότι μετατόπιζε την «επιστημολογική τομή» στην πολιτική οικονομία από τον Marx στον Ricardo. Ωστόσο ο **Foucault** υπήρξε υπό μια έννοια σύμμαχος ενός ρεύματος μαρξιστών, εκείνων που ακολούθησαν θεωρητικά τον Althusser.³³

Πολλές αναγνώσεις του σχετικά δυσνόητου *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, το κατέτασσαν τον καιρό που εκδόθηκε στις πλέον “μηδενιστικές” “καταδίκες της νεωτερικότητας”, ενώ η σύνδεση με τον λεγόμενο «μεταμοντερνισμό» γινόταν αυτόματα και αβασάνιστα. Σύμφωνα με τον Δοξιάδη ο κύριος φιλοσοφικός στόχος του **Foucault** στο έργο αυτό ήταν «να καταστρέψει την ιστορική και δομική συνέχεια που είχε εδραιωθεί – κατά κύριο λόγο, αλλά όχι αποκλειστικά, από την φαινομενολογία – ανάμεσα στην προ-καντιανή και την καντιανή φιλοσοφία». Ο βασικός πολιτικός στόχος ήταν «να υπονομεύσει την κυρίαρχη ιδεολογία» της εποχής εκείνης «τον ανθρωπισμό».³⁴ Είναι πολιτικό έργο και χρέος μας έλεγε ο **Foucault** «να απελευθερωθούμε οριστικά από τον ανθρωπισμό» στο βαθμό που τα δυτικά και ανατολικά καθεστώτα πουλάνε τα «βρωμερά προϊόντα τους κάτω από τη σημαία του ανθρωπισμού». Πρέπει «να καταγγείλουμε όλες αυτές τις μυθοποιήσεις, όπως [συμβαίνει] αυτή την εποχή στο εσωτερικό του Κομμουνιστικού Κόμματος [από τον] Althusser και τους θαρραλέους του συντρόφους».³⁵

Με μια έννοια ο **Foucault** θεωρεί τον “ανθρωπισμό” μια ιδεολογία αλλά όχι απλά με την έννοια της “μυθοποίησης”. Η επικείμενη «εξαφάνιση» (το τέλος) του «ανθρώπου» από τον δυτικό πολιτισμό συνδέεται με την ανθρώπινη περατότητα (finitude) η οποία θεμελιώθηκε από την εποχή του Kant. Ο νεωτερικός ανθρωπισμός, μολονότι η εμφάνισή του κατέστη δυνατή μετά την καντιανή «σκέψη της περατότητας» συνίσταται σε μεγάλο βαθμό στο ότι ο «άνθρωπος» καταλαμβάνει τη θέση του Θεού τον οποίο φόνευσε. Επειδή ακριβώς εμφανίστηκε αφού θεμελιώθηκε η περατότητα, ο ίδιος ο «άνθρωπος» είχε καταδικαστεί να πεθάνει από την ίδια τη στιγμή της γέννησής του.³⁶

Στην νεωτερικότητα υφίστανται διάφορες μεταμορφώσεις του απείρου (άπειρο Πνεύμα του Hegel, διάφορες μορφές «ολότητας» στον μαρξιστικό ιστορισμό). Ο **Foucault** μπορούμε να ισχυριστούμε ότι ενεργεί ως μη εγγελιανός «κριτικός της ιδεολογίας» ακριβώς στο βαθμό που εκθέτει αυτές τις μεταμορφώσεις οι οποίες επιβιώνουν σε πρακτικές του λόγου και σε μη λογικές (non-discursive) πρακτικές που διασχίζουν την νεωτερικότητα.³⁷

Ο **Foucault** δεν εγκατέλειψε την αρχαιολογία ούτε ως όρο ούτε ως μέθοδο. Η μετατόπιση σε μια «αρχαιολογία της ηθικής», η μετάβαση στην γενεαλογία και στις θεματικές της εγκληματικότητας και της σεξουαλικότητας ήταν σύμφωνα με τον Δοξιάδη μια συνεπής εξέλιξη του ως κριτικού της ιδεολογίας. Επειδή ακριβώς ο **Foucault** είχε αντιληφθεί το λόγο ως μια «πρακτική» ανάμεσα σε άλλες (όχι ταυτόσημη βέβαια με κάθε άλλη), αυτό είχε ως λογική συνέπεια (α) ότι θα έπρεπε να μελετήσει τις σχέσεις του λόγου με τις άλλες πρακτικές και (β) ότι, όπως και με κάθε πρακτική, το ζήτημα της κριτικής και της νομιμοποίησης έπαυε να είναι θεωρητικό ή τυπικό και μετατρεπόταν σε ηθικό. Μια ηθική κριτική στάση επομένως, υποστηρίζει ο Κ. Δοξιάδης, θεμελιωμένη στην περατότητα, συνίσταται σε μια μετάβαση από μια θεωρητική (speculative) κριτική της ιδεολογίας (βασισμένη στην τυπική ή υπερβατική περατότητα της γνώσης) σε μια πρακτική ή ηθική κριτική της ιδεολογίας που βασίζεται στην ιστορική ή κοινωνική περατότητα του λόγου και της πρακτικής (εν

³² Κ. Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, σελ. 22.

³³ Βλπ. για τη προσωπική σχέση με τον Althusser στο D. Macey: *The Lives of Michel Foucault* 1993, σελ. 23-27, 170-172, 195-198.

³⁴ Για τη σχέση με το φαινομενολογικό εγχείρημα βλπ. και Dreyfus H. & Rabinow P.: *Michel Foucault- Un parcours philosophique*, Gallimard Paris 1988. Σχετικά με **Foucault** και φαινομενολογία: βλπ.: Rudi Visker: *Truth and Singularity: Taking Foucault into Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers 1999. (Επίσης, κεφ. 5, 6, 7 (σελ. 142-232), στο Tilottama Rajan: *Deconstruction & the Reminders of Phenomenology- Sartre, Derrida, Foucault, Baudrillard*, Stanford University Press, California 2002).

³⁵ Michel **Foucault**, *Dits et écrits* I: 1954-1988, Gallimard, Paris 1994.

³⁶ Κ. Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, σελ. 29.

³⁷ Πρόκειται για μια κριτική του απείρου που βασίζεται στην θεμελιώδη περατότητα. Κ. Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, σελ. 30.

γένει). Η έμφαση λοιπόν στην ιστορική και κοινωνική (αντί για τον περιορισμό στην αμιγώς επιστημολογική) ύπαρξη του λόγου ήταν μια αναπόφευκτη εξέλιξη της διανοητικής διαδρομής του **Foucault**.

Σε ποιο είδος των μορφών του υποστασιοποιημένου απείρου στοχεύει μια τέτοια ηθική κριτική της ιδεολογίας; Πρώτα απ' όλα θα έπρεπε να διαφοροποιηθεί: (1) από την εγγελιανή κριτική κατά το ότι δεν επιδιώκει να ξεσκεπάσει μια κρυμμένη ή διαστρεβλωμένη ή αλλοτριωμένη καταπιεστική πραγματικότητα, η οποία άπαξ και φανερωνόταν θα σταματούσε να γίνεται αποδεκτή από τους εμπλεκόμενους, (2) από μια (υπερβατικού) καντιανού τύπου έκθεση όλων όσων θεωρεί «αναπόφευκτες πλάνες» (ιδέες δηλαδή τις οποίες θα έχουμε ούτως ή άλλως). Μια τέτοια ηθική κριτική θα αποδεχόταν τονίζει ο Κ. Δοξιάδης πρώτον, ότι δεν έχουμε να κάνουμε με ιδέες οι οποίες συγκαλύπτουν ή διαστρεβλώνουν την πραγματικότητα, «*καθ' όσον η σχέση τους με την πραγματικότητα δεν είναι γνωστική σχέση, ούτως ή άλλως. Ο ρόλος τους δεν είναι να συνιστούν είτε αληθείς είτε ψευδείς γνώσεις ή καταδηλώσεις της πραγματικότητας, αλλά, έχοντας συναρθρωθεί με (και παραχθεί από) ένα ολόκληρο σύμπλεγμα πρακτικών λόγου και μη λογικών (non-discursive) πρακτικών, να συντελέσουν στον διακανονισμό και τον έλεγχο της πραγματικότητας*». Και δεύτερον, σε αντίθεση με τον Kant αυτή η κριτική «*δεν θα αποδεχόταν αυτές τις “κανονιστικές αρχές” σκέψης και πράξης ως αναπόφευκτες, παρ' όλο που συνιστούν πλάνες, αλλά θα έθετε υπό αμφισβήτηση ακριβώς τις βάσεις που τις καθιστούν αναπόφευκτες*». Με διαφορετικά λόγια, μια φουκωική κριτική της ιδεολογίας σύμφωνα με την άποψη του Δοξιάδη, «*δεν υποθέτει ότι τα άτομα αποδέχονται να κυριαρχούνται ή να γίνονται αντικείμενα εκμετάλλευσης επειδή δεν γνωρίζουν ότι συμβαίνει αυτό ‘ απεναντίας, υποθέτει ότι ως επί το πλείστον το γνωρίζουν, αλλά ότι παρ' όλα αυτά αποδέχονται την κυριαρχία τους, εν μέρει διότι πιστεύουν σε ορισμένες ιδέες που τους εξαναγκάζουν να την αποδέχονται. Και είναι το χρέος μιας ηθικής κριτικής της ιδεολογίας να αμφισβητήσει τέτοιες ιδέες*».³⁸

Μιλώντας ο **Foucault** για την αναγκαιότητα, στην πολιτική σκέψη και πράξη, «να κοπεί το κεφάλι του βασιλιά», δεν αναφέρεται σύμφωνα με τον Δοξιάδη, απλώς σε μια μεθοδολογία της πολιτικής επιστήμης αλλά γενικότερα στην «*ιδεολογία της εξουσίας*», στο «*πώς οι άνθρωποι στις νεωτερικές κοινωνίες αποδέχονται την εξουσία, πρακτικά*». Η εκτίμηση του **Foucault** είναι ότι ακόμη και στις μέρες μας ο λόγος για την εξουσία παραμένει κοντά στην κλασική αναπαράσταση: οι άνθρωποι επιμένουν να βλέπουν την εξουσία με όρους νόμου, με όρους δικαιωμάτων ή και ηγεμονίας. Αυτή την τοποθέτηση του **Foucault**, ο Δοξιάδης την ερμηνεύει ως εξής: αφορά το ότι η πολιτική πρακτική γενικά στις νεωτερικές κοινωνίες έτεινε πάντοτε «*να βασίζεται στην αποδοχή του εξής διπολικού σχήματος: η εξουσία θα πρέπει να γίνεται αποδεκτή είτε αδιαμφισβήτητα, είτε καθόλου. Η πολιτική πρακτική αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως αποτελούμενο από δύο επικράτειες: μία της απόλυτης ελευθερίας και μία της απόλυτης ανελευθερίας. Ό, τι κάνουμε, πολιτικά μιλώντας, είναι είτε μια πράξη απόλυτης ελευθερίας είτε κάτι που πραγματοποιείται ως αποτέλεσμα αδιαμφισβήτητης υπακοής. Η εξουσία ως το αντίθετο της απόλυτης ελευθερίας συνεπώς γίνεται η ίδια μια απόλυτη ή άπειρη, με τη φιλοσοφική έννοια, αρχή, παρόμοια με τον κλασικό ηγεμόνα. Επί πλέον, η απόλυτη ελευθερία υποστασιοποιείται και εκείνη ως ένα είδος απελευθερωτικού ηγεμόνα, υπό την έννοια ότι χρειάζεται μια άλλη απόλυτη ή ηγεμονική εξουσία προκειμένου να αντιμετωπισθεί και να ανατραπεί η ήδη υπάρχουσα*». Το ότι η μορφή αυτή (είτε καταπιεστική είτε απελευθερωτική) απόλυτης αρχής ή ιδεολογικού ηγεμόνα δεν είναι πάντοτε ορατή αυτή καθεαυτή, δεν έχει μεγάλη σημασία εφόσον οι άνθρωποι την αποδέχονται ακόμη και όταν συνειδητοποιούν την ύπαρξή της (ακριβώς υπό την έννοια αυτή λέει ο Δοξιάδης, αποτελεί «*ηθική πλάνη*»».³⁹

Έχει ενδιαφέρον η εξής παρατήρηση του Δοξιάδη: είναι γνωστή η αρχική ενθουσιώδης υποστήριξη από τον **Foucault** της Ιρανικής «Επανάστασης» του 1978-79 ως μιας αντι-ιμπεριαλιστικής απελευθερωτικής δύναμης που εισήγαγε ένα νέο είδος «πνευματικότητας» στην πολιτική. Ωστόσο εδώ ο **Foucault** φαίνεται πως πέφτει ο ίδιος στην παγίδα της διπολικότητας της νεωτερικής ιδεολογίας της εξουσίας, μια και η θρησκεία στην περίπτωση αυτή αναλαμβάνει τον ρόλο ενός «*απόλυτου απελευθερωτή*».⁴⁰ Η εκτίμηση του Δοξιάδη είναι ότι, σε αντίθεση με τον όρο ιδεολογία, πιθανότατα οι ίδιοι οι όροι «*εξουσία-γνώση*» και «*καθεστώς αλήθειας*» παραπέμπουν αποκλειστικά στην πολιτική πλευρά της νεωτερικής δυτικής ευρωπαϊκής επιστημονικής ορθολογικότητας, συσκοτίζοντας όμως έτσι το γεγονός ότι υπάρχει και μια «*πολύ σημαντική και αρκετά*

³⁸ Κ. Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, σελ. 34-36.

³⁹ Κ. Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, σελ. 37.

⁴⁰ Βλπ. και Michiel Leezenberg: “Power and Political Spirituality: Michel **Foucault** on the Islamic Revolution in Iran”, στο *Michel Foucault and Theology- The politics of religious experience*, J. Bernauer & J. Carrette (eds.) Ashgate 2004, σελ. 99-115.

επικίνδυνη πολιτική πλευρά των μη επιστημονικών λόγων», των οποίων η δομή μοιάζει πολύ με την κλασική αναπαράσταση, δηλαδή την ιδεολογία υπό την αρχική της έννοια: πρώτον, οι λόγοι αυτοί επίσης εξαρτώνται από μια ηγεμονική υποκειμενικότητα, και δεύτερον, η εσωτερική λογική τους είναι μια λογική ταξινόμιας και ονοματοθεσίας. Εδώ ο Δοξιάδης αναφέρεται όπως δηλώνει κυρίως στις «πολιτικοποιημένες εκδοχές της μονοθεϊστικής θρησκείας, στον ρατσισμό και, ιδίως, στον εθνικισμό».⁴¹

Ο Δοξιάδης υποστηρίζει ότι το ενδιαφέρον του **Foucault** για τις «πρακτικές του εαυτού» της αρχαίας περιόδου, σχετίζεται με μια έμμεση αναζήτησή του για μια ηθική στάση βασισμένη στην περατότητα. Το ότι η πρόσβαση στην αλήθεια δεν αποτελεί απλώς ζήτημα υιοθέτησης μιας υποτιθέμενα «αντικειμενικής και ουδέτερης» στάσης απέναντι στην πραγματικότητα, αλλά μάλλον σχετίζεται με πρακτικές που αφορούν τον εαυτό ως υποκείμενο της γνώσης και της ηθικής, αυτά καταδεικνύουν για τον Δοξιάδη μια μετατόπιση: πρώτον «από μια ηγεμονική ορθολογική υποκειμενικότητα που είναι υπεράνω αμφισβήτησης επί ηθικών βάσεων, στο βαθμό που μπορεί να αναγνωρίσει και να διατυπώσει την αλήθεια, προς μια προβληματική του περατού ανθρώπινου ατόμου, το οποίο έρχεται αντιμέτωπο με το πρόβλημα της γνώσης της αλήθειας, σε συνεχή συσχετισμό με εκείνο της πρόπουσας συμπεριφοράς»⁴² και δεύτερον μια μετατόπιση «από μια ιδεολογία της ηγεμονίας, η οποία αενάως ταλαντεύεται ανάμεσα στην απόλυτη υπακοή σε μια παντογνωστική αρχή και τον ισχυρισμό μιας εξίσου απόλυτης ελευθερίας, προς μια ηθική στάση, η οποία στηρίζεται στην υπόθεση ότι είμαστε θεμελιωδώς περιορισμένοι ή περατοί, σωματικά αλλά και διανοητικά, όχι σε αντίθεση προς ένα αντικειμενικά υπαρκτό άπειρο, αλλά ακριβώς επειδή το άπειρο ως υπόσταση δεν υπάρχει, και ότι μια διερεύνηση και ενδεχόμενη παράβαση των ορίων μας δεν ισοδυναμεί επ' ουδενί λόγω με, ούτε οδηγεί προς, μια συνολική κατάργηση των ορίων εν γένει».

Η «οριακή στάση» που προτείνει ο **Foucault** στο κείμενο Τι είναι Διαφωτισμός, περιγράφει αυτήν ακριβώς την ηθική κριτική σκοπιά: πρόκειται για το πρόγραμμα της «ιστορικής και κριτικής οντολογίας των εαυτών μας», για την φουκωϊκή «εργασία επί των ορίων μας».

Αμφισβήτηση

Οι ταξικές σχέσεις επομένως και η πάλη των τάξεων είναι σχέσεις εξουσίας και εκτός από την προφανή ουσιαστική τους ύπαρξη διέπονται και από ένα βαθιά υποκειμενικό στοιχείο: εκείνο της αμφισβήτησής τους ή μη. Η αντίθεση στον καπιταλισμό, η κατάργησή της δεν αποτελεί υποστηρίξει ο Κ. Δοξιάδης τόσο (αναπόφευκτη) «αναγκαιότητα», «όσο ηθικό, δηλαδή ιδεολογικό, καθήκον».⁴²

Η συγκρότηση της ατομικής υποκειμενικότητας μέσα σε μια ιδεολογία συνίσταται σε δύο θεμελιώδεις –και, τουλάχιστον εν μέρει, ασυνείδητες- αυτενέργειες («αυτενέργειες» όχι κατ' ανάγκη υπό την έννοια της αυτοβουλίας, αλλά υπό την έννοια πράξεων που συμβαίνουν εντός της σφαίρας του εαυτού, και που κατά βάση αφορούν τον εαυτό): (α) σύλληψη της ιδέας του εαυτού, και (β) διαμόρφωση της βούλησης.

Εάν πρόκειται για την ανατροπή κάποιων δεδομένων σχέσεων εξουσίας, ένα ριζικό στοιχείο υποκειμενικής συγκρότησης, όσον αφορά την διαμόρφωση της βούλησης, είναι το αίτημα της απελευθέρωσης. Όσον αφορά την σύλληψη της ιδέας του εαυτού, εάν αναφερόμαστε στους σοσιαλιστές εργαζόμενους, (με την ταξική έννοια των «προλετάρων») αυτοί δεν μπορεί παρά να αποσκοπούν στην αυτοκατάργησή τους. Περίπου το αντίθετο ισχύει όσον αφορά τα υπόλοιπα απελευθερωτικά κοινωνικά κινήματα που αναφέρονται στην καταπίεση των «αλλοφύλων», στις διακρίσεις εις βάρος των ομοφυλοφίλων ή την πατριαρχική δομή της κοινωνίας. Τα κινήματα αυτά εκφράζουν στην πραγματικότητα την αντίθεση ενάντια σε μια προ-νεωτερική ταξινομική κοινωνική λογική. Εκεί η θετική σημασία του εαυτού ως μαύρου, ομοφυλόφιλου ή γυναίκας είναι απόλυτα συνυφασμένη με τον απελευθερωτικό χαρακτήρα του κινήματος.⁴³

Χωρίς να υφίσταται αντίφαση μεταξύ των μεν και των δε το σοσιαλιστικό αίτημα είναι κατά βάση αίτημα κοινωνικο-οικονομικής εξομοίωσης, ενώ στα υπόλοιπα το κύριο αίτημα είναι η κοινωνική αποδοχή των διαφορών (η αρνητική έκφραση του οποίου είναι η κατάργηση των κοινωνικών ταξινομιών). Το αίτημα ακριβώς της κατάργησης όλων των κοινωνικών ταξινομιών διευρύνει τον αντι-εξουσιαστικό χαρακτήρα του

⁴¹ Κ. Δοξιάδης: *Κοινωνία, ιδεολογία, ηθική*, εκδ. Πλέθρον 2001, σελ. 38-39.

⁴² Κύρκος Δοξιάδης: «Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, εκδ. Θεμέλιο, τεύχος 8, 11/ 1996, σελ. 53.

⁴³ Κ. Δοξιάδης: «Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία», σελ. 58.

σοσιαλισμού: σε συμφωνία και με την κομμουνιστική προοπτική, η μόνη δίκαιη κοινωνία δεν μπορεί να είναι παρά εκείνη στην οποία απουσιάζει ο οποιοσδήποτε διαχωρισμός σε κοινωνικές τάξεις – και όχι μόνο ο κοινωνικο-οικονομικός. Η κατάργηση όλων των κοινωνικών ταξινομιών πρέπει να συμπεριλαμβάνει και «την ανατροπή ενός πανίσχυρου – ιδεολογικά αλλά και πραγματικά – κοινωνικο-ταξινομικού συστήματος, [...] μήτρα όλων των υπόλοιπων: του έθνους-κράτους». Επομένως ο σοσιαλισμός και τα υπόλοιπα κοινωνικο-απελευθερωτικά κινήματα συγκλίνουν, όσον αφορά την υποκειμενική, δηλαδή την ιδεολογική τους διάσταση, «στο όραμα της αταξικής, δηλαδή μη ταξινομικής, δηλαδή αναρχικής κοινωνίας», στην «αναρχική ουτοπία».⁴⁴

Οι άνθρωποι δεν υποτάσσονται γράφει ο Κ. Δοξιάδης, επειδή “δεν ξέρουν” ότι τους εκμεταλλεύονται ή τους καταπιέζουν, αλλά επειδή πιστεύουν κάποιες ιδέες που “τους επιβάλλουν” να υποτάσσονται, έστω και εάν “έχουν επίγνωση” της υποταγής τους. Αυτό που προσπαθεί λοιπόν η σύγχρονη κριτική ανάλυση της ιδεολογίας είναι να καταδείξει ακριβώς την αντιστρεψιμότητα της ίδιας της ιδεολογίας: ποιες από τις αποδεκτές ιδέες, έννοιες θα μπορούν να σταματήσουν να είναι αποδεκτές εάν ειπωθούν από κριτική σκοπιά.⁴⁵

Πολλά από τα σύγχρονα κοινωνικά κινήματα ανέπτυξαν τον πολιτικό τους λόγο γύρω από μια έννοια της «διαφορετικότητας». Ωστόσο υποστηρίζει ο Δοξιάδης η διαφορετικότητα ως αίτημα, δικαίωμα ή όραμα «προϋποθέτει το να είναι πρώτα κανείς στοιχειωδώς ίδιος ‘ δηλαδή, άνθρωπος, να ανήκει στο ανθρώπινο βιολογικό είδος, πράγμα το οποίο ηθικά και πολιτικά μεταφράζεται: να είναι περατό και ορθολογικό ον, η ορθολογικότητα του οποίου προϋποθέτει ελευθερία της βούλησης, δηλαδή του ίδιου του ορθού λόγου». Το «οικουμενικό και – φαινομενικά μόνο- αφηρημένο ιδεώδες της ελευθερίας της βούλησης, θα μπορούσε να αποτελέσει θεμέλιο για την αναρχική ουτοπία, προς την οποία θα έπρεπε [...] να συγκλίνουν όλα τα απελευθερωτικά κοινωνικά κινήματα». Αρνητικά οριζόμενη αυτή η ουτοπία προϋποθέτει ανατροπή όχι μόνο των πάσης φύσεως τυρανιών (από τις δικτατορίες και την κυβερνητική, γραφειοκρατική και αστυνομική αυθαιρεσία στα κοινοβουλευτικά καθεστώτα, έως τις κάθε είδους καθημερινές τυραννίες στο “μικρο-κοινωνικό” επίπεδο των ανθρώπινων σχέσεων), όχι μόνο της οικονομικής εκμετάλλευσης, αλλά και ολόκληρου εκείνου του σύγχρονου πολιτιστικού πλέγματος το οποίο καθιστά αδρανή την ελευθερία της βούλησης.⁴⁶

Σύμφωνα με τον Δοξιάδη το μοναδικό ίσως σημείο στο έργο του **Foucault** όπου συναντάμε κάτι που προσεγγίζει την έννοια της ουτοπίας, είναι η εξής φράση από την Ιστορία της Σεξουαλικότητας: «...μια ημέρα, ίσως, σε μια άλλη οικονομία των σωμάτων και των ηδονών».⁴⁷ Βέβαια, πουθενά ο **Foucault** δεν περιγράφει σε τι θα συνίσταται μια τέτοια νέα οικονομία ούτε πως φθάνουμε εκεί.

Έχει ενδιαφέρον το ότι αυτή η «ουτοπία» του **Foucault** ορίζεται επί της ουσίας σε αντιδιαστολή με το σύστημα της «σεξουαλικότητας» και κατ’ επέκταση σε αντιδιαστολή με το τότε “κίνημα της σεξουαλικής απελευθέρωσης”, το οποίο όσον αφορά την ιδεολογία εφάπτεται στο φεμινιστικό και το κίνημα των ομοφυλόφιλων. Ο **Foucault** όπως έχουμε δει άσκησε δριμεία κριτική στην ιδέα της σεξουαλικής απελευθέρωσης η οποία αυτοπροβαλλόταν μάλιστα ως το θεμέλιο της κοινωνικής απελευθέρωσης εν γένει.⁴⁸ Παρά την τεράστια σημασία της κριτικής του, ο **Foucault** μάλλον, με το να εξομοιώνει απολύτως τις εξουσιαστικές πλευρές του σεξουαλικού λόγου με το εν λόγω κίνημα, εν μέρει τουλάχιστον το αδικεί. Η άποψη του Δοξιάδη είναι πως ο σεξουαλικός αυτός λόγος δεν έχει κάποια εγγενώς συντηρητική φύση (να αυτοπροβάλλεται δηλαδή ως απελευθερωτικός αλλά να επιτελεί εξουσιαστικές λειτουργίες): απλώς ο τρόπος με τον οποίο έχει εκφερθεί και συναρθρωθεί ο λόγος αυτός συνδέεται απευθείας με την ωφελμιστική ιδεολογία. Η μεταφορική σχέση απελευθερωμένης κοινωνίας και ατέρμονος οργίου παραπέμπει ακριβώς στο ιδεώδες της ωφελμιστικής «άπειρης ευτυχίας».⁴⁹ Η ελευθερία των σεξουαλικών σχέσεων αποτελεί θεμελιώδες ηθικό δικαίωμα που δεν σχετίζεται με την ευτυχία, την ηδονή ή των ωφέλεια και την βλάβη: έχει να κάνει μόνο

⁴⁴ Κ. Δοξιάδης: “Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία”, σελ. 59-60.

⁴⁵ Κ. Δοξιάδης: “Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία”, σελ. 61.

⁴⁶ Κ. Δοξιάδης: “Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία”, σελ. 76-77.

⁴⁷ Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας, τόμος 1^{ος}: Η δίψα της γνώσης, μτφρ. Γκ. Ροζάκη, εκδ. Ράππα, 1982, σελ. 195. Άλλη οικονομία εννοείται από αυτή της σεξουαλικότητας.

⁴⁸ Κύριος εκφραστής τότε της αντίληψης για την “απόθεση” της σεξουαλικότητας ήταν ο Η. Marcuse (*Ερως και Πολιτισμός*, εκδ. Κάλβος 1981) αλλά και άλλοι στοχαστές του ρεύματος του “φροϋδο-μαρξισμού”. Ο **Foucault** ήρθε σε ρήξη με την ψυχανάλυση, εντούτοις οι θέσεις του τον φέρνουν κοντά στην ανάλυση του Lacan: ο Νόμος προηγείται της “επιθυμίας” - η επιθυμία προϋποθέτει το Συμβολικό επίπεδο και του κανόνες του για να συγκροτηθεί (δεν υπάρχει δηλαδή αυτοτελώς).

⁴⁹ Κ. Δοξιάδης: “Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία”, σελ. 79.

με την ελευθερία της βούλησης ως τον μόνο γενικό αυτοσκοπό. Η έμπρακτη απόρριψη του θεμελιώδους ιδεολογήματος της καταναγκαστικής μονογαμίας, όχι ως περιορισμού επί της ηδονής μας, όχι επίσης ως συνέπειας της εισβολής μιας καταναγκαστικής ηθικής σε ένα χώρο ατομικής ελευθερίας όπου δεν έχει θέση καμία ηθική, αλλά αντιθέτως ως μιας βαθιά ανήθικης ιδέας που στηρίζεται στην αντιμετώπιση των ελευθέρως βουλομένων ανθρωπίνων ατόμων ως μέσων – πολιτιστικής, κοινωνικής, οικονομικής σταθερότητας – και όχι ως αυτοσκοπών.⁵⁰

«Η αθεϊστική (δηλαδή η αναρχική) ουτοπία, μακράν του να “προσφέρει παρηγοριά” και να υπόσχεται “εύκολη ζωή”, όπως είχε πει για τις ουτοπίες ο **Foucault**,⁵¹ είναι μια κοινωνία όπου όλοι κάνουν στους άλλους ό,τι θα ήθελαν και οι άλλοι να τους κάνουν (αν βρίσκονταν οι μεν στη θέση των δε και αντιστρόφως), παρ’ όλο που ξέρουν ότι αν δεν τους το κάνουν οι άλλοι δεν πρόκειται να τους το κάνει ούτε ο Θεός, ούτε κάποιο υποκατάστατό του (Κοινωνία, Ιστορία, Άνθρωπος, κ.ο.κ)».⁵²

Πανοπτικόν

Όσον αφορά την «ιδεολογία», τη σφαίρα όπου συναντώνται λόγος και πολιτική, εγκαταλείποντας μια εννοιολογία που την θεωρεί τμήμα του εποικοδομήματος ή αντίθετη και ασύμβατη με την “επιστημονικότητα”, μπορούμε βασιζόμενοι στις αναλύσεις του **Foucault**, να την θεωρήσουμε, όπως παρατηρεί ο Κ. Δοξιάδης, ως την εξουσιαστική και ανταγωνιστική πλευρά της διαδικασίας συγκρότησης των ατόμων ως υποκειμένων. Με αυτό τον τρόπο οδηγούμαστε σε μια «πολιτική γενεαλογία της νεωτερικής υποκειμενικότητας» ή «γενεαλογία της νεωτερικής ιδεολογίας» όπου η «ιδεολογία» νοείται ως «η πολιτική πλευρά του λόγου» ή του «θετικού πολιτικού ασυνειδήτου του λόγου».⁵³

Τι συμβαίνει όταν τα άτομα που συγκροτούνται ως υποκείμενα μιας (της εθνικής για παράδειγμα) ιδεολογίας θεωρούν ότι ελεύθερα πιστεύουν σ’ αυτήν, δηλαδή ότι ελεύθερα επιλέγουν την υποταγή τους (στο έθνος-κράτος επί παραδείγματι); Πώς μπορούμε να εξηγήσουμε αυτή την αντίφαση που αποτελεί η «οικειοθελής υποταγή»; Αυτό που μπορούμε να επισημάνουμε είναι ότι, πριν ακόμη από αυτή την ατομική πεποίθηση, έχει προϋπάρξει μια άλλου είδους ιδεολογική συγκρότηση: εκείνη ακριβώς η οποία τους επιτρέπει να λειτουργούν ως “ελεύθερα-ορθολογικά υποκείμενα”, ως υποκείμενα δηλαδή προικισμένα με τη δυνατότητα ελεύθερης ορθολογικής επιλογής. Πρόκειται εδώ για την (νεωτερική) φιλελεύθερη αρχή του ατομικού αυτοπροσδιορισμού.

Στο βάθος, αυτή η αρχή του αυτο-προσδιορισμού στηρίζεται στην οντότητα που ο **Foucault** ονόμασε «παράξενο εμπειρικό-υπερβατικό δίδυμο που λέγεται άνθρωπος». Αυτός ο άνθρωπος που είναι ταυτόχρονα υπερβατικό υποκείμενο και εμπειρικό αντικείμενο της γνώσης, ανατρέπει την αναπαραστασιακή γνώση ενός υποκειμένου-παντογνώστη επειδή ακριβώς ο τόπος άσκησης του ορθού λόγου, πλέον βρίσκεται μέσα στον ίδιο τον άνθρωπο, τον οποιοδήποτε άνθρωπο, ο οποίος προσδιορίζεται από μια διπλή περατότητα: ως προς τις συνθήκες και τα όρια της γνώσης, και ως προς την εμπειρική του υπόσταση ως αντικείμενου. Αυτή τη νεωτερική αντίληψη ονόμασε ο **Foucault** «αναλυτική της περατότητας».

Ο νεωτερικός λοιπόν άνθρωπος προκύπτει ως ένα ελεύθερο και ορθολογικό ον, με την ελευθερία και τον ορθό λόγο του να προσδιορίζονται με αναφορά αποκλειστικά στον ίδιο και τους εγγενείς περιορισμούς του. Η ελεύθερη ατομική υποκειμενικότητα κατοχυρώνεται ως καθολική, δηλαδή οικουμενική αρχή με τον Kant.⁵⁴ Συναντάμε εδώ την καντιανή κατηγορική προσταγή: να πράττει κανείς μόνο σύμφωνα με γνώμονες που ο ίδιος πιστεύει ότι θα έπρεπε να έχουν την ισχύ καθολικού νόμου. Η έννοια επομένως της «τυφλής υποταγής» στην οποιαδήποτε ιδέα, στον οποιοδήποτε ηγεμόνα ή νόμο, είναι ασυμβίβαστη με την νεωτερική ατομική υποκειμενικότητα: σε μια ιδανική φιλελεύθερη-ορθολογική κοινωνία, για να υπακούει κανείς σε κάποιον νόμο,

⁵⁰ Κ. Δοξιάδης: “Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία”, σελ. 80.

⁵¹ Michel **Foucault**, *Οι Λέξεις και Πράγματα*.

⁵² Κ. Δοξιάδης: “Τα Κοινωνικά Κινήματα στη Σύγχρονη Ιδεολογία”, σελ. 82.

⁵³ Κ. Δοξιάδης: *Εθνικισμός, Ιδεολογία, Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας*, εκδ. Πλέθρον 1995, σελ. 25. (Βλπ. επίσης Κ. Δοξιάδης: “Η Αυτοκτονία της Θεωρίας”, στο *Η Πολιτική Σήμερα– Ο Ν. Πουλαντζάς και η Επικαιρότητα του Έργου του*, εκδ. Θεμέλιο 2001).

⁵⁴ Κ. Δοξιάδης: *Εθνικισμός, Ιδεολογία, Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας*, εκδ. Πλέθρον 1995, σελ. 36.

σύμφωνα με την παραπάνω αρχή θα πρέπει ο ίδιος ως ορθολογικό ον να συμφωνεί κατ' αρχήν με την καθολική ισχύ του.⁵⁵

Τι προκύπτει λοιπόν εδώ; Μια σχέση ταύτισης: ο νεωτερικός άνθρωπος, ακριβώς επειδή είναι καθολικά ελεύθερος και ορθολογικός, οφείλει να είναι ελεύθερος και ορθολογικός... Σε αντίθεση με κάποια ιδεολογία στην οποία κάποιος υπακούει και συγκροτείται ως υποκείμενο μέσω της ταύτισής του με το σχετικό συλλογικό ιδεώδες, μοναδική σχέση ταύτισης και υπακοής των φιλελεύθερων-ορθολογικών υποκειμένων είναι με τον (φιλελεύθερο-ορθολογικό) εαυτό τους.

Εδώ πρέπει λοιπόν να δείξουμε προσοχή: ο νεωτερικός «άνθρωπος» συγκροτείται ως υποκείμενο, ταυτιζόμενος όχι απλώς με το ιδεώδες της Ελευθερίας και του Ορθού Λόγου, αλλά συγκεκριμένα με το ιδεώδες «φιλελεύθερος-ορθολογικός άνθρωπος»: αυτό το ιδεώδες (ακριβώς ως ιδεώδες) υπονοεί τον «άνθρωπο» ως μια οντότητα η οποία είναι ορθολογική μόνο στον βαθμό που αποδέχεται την καθολικότητά της, μόνο δηλαδή στο βαθμό που ο «άνθρωπος» αναγνωρίζει ότι όλοι οι άνθρωποι είναι ελεύθεροι και ορθολογικοί!⁵⁶

Αυτό που ο Foucault περιγράφει στο Επιτήρηση και Τιμωρία ως «πειθαρχική συγκρότηση του νεωτερικού υποκειμένου», είναι εκείνη ακριβώς η διαδικασία κατά την οποία οι άνθρωποι ταυτίζονται με τον εαυτό τους όπως αυτός θα έπρεπε να είναι. Οι άνθρωποι αναγνωρίζονται ως ελεύθεροι μόνο στο βαθμό που πειθαρχούν, μόνο δηλαδή στο βαθμό που «γίνονται» ελεύθεροι και ορθολογικοί, μόνο στο βαθμό που είναι σε θέση δύναμει να ασκούν οι ίδιοι τη λειτουργία του «επιτηρητή», του «οποιοδήποτε μέλους της δημοκρατικής κοινωνίας» που ασκεί την επιτήρηση σύμφωνα με το Πανοπτικό σχήμα (ο καθένας επιτηρεί τους άλλους όπως επιτηρεί τον εαυτό του, και αντιστρόφως). Το Πανοπτικό λοιπόν θα μπορούσε να αποτελεί το αναπαραστασιακό σχεδιάγραμμα της καντιανής προσταγής.⁵⁷

Η «επικράτεια» του φιλελευθερισμού-ορθολογισμού, υποστηρίζει ο Δοξιάδης δεν είναι «πραγματολογική», αφού υπάρχει το στοιχείο της «αντιστρεψιμότητας», αλλά «λειτουργική»: η αντιστροφή καθίσταται εφικτή μόνο στο βαθμό που οι επιτηρούμενοι πειθαρχούν, δηλαδή λειτουργούν ως φιλελεύθεροι-ορθολογικοί άνθρωποι. Τα όριά της επεκτείνονται μέχρι εκεί όπου οι άνθρωποι λειτουργούν ως φιλελεύθερα-ορθολογικά υποκείμενα. «Εξ ου και ο εκ φύσεως ιμπεριαλιστικός – και δύναμει ρατσιστικός- χαρακτήρας του νεωτερικού δυτικού πολιτισμού, όχι μόνο στο πολιτικο-οικονομικό επίπεδο, αλλά και στο ιδεολογικό». Από εδώ και η σημασία της διατύπωσης «ο Διαφωτισμός είναι ολοκληρωτικός» που συναντάμε στη Διαλεκτική του Διαφωτισμού των Adorno και Horkheimer: όλοι οι άνθρωποι πρέπει οφείλουν να απελευθερωθούν και να εξορθολογισθούν.

«Ο Διαφωτισμός, ακριβώς επειδή είναι καθολικός, αποτελεί ταυτόχρονα και το διηνεκές άλλοθι της νεωτερικής εξουσίας».⁵⁸

Ιδεολογία, Επιστημολογία του Althusser και Πρακτικές Λόγου

Αφετηριακή θέση του Luis Althusser όπως γνωρίζουμε είναι η εξής:⁵⁹ ο ιστορικός υλισμός συνιστά τη νέα επιστημονική ήπειρο της Ιστορίας και του κοινωνικού που ιδρύθηκε με το *Κεφάλαιο* του Μαρξ, δεν υπάρχει δε εσαεί αλλά συνιστά πάντοτε συγκεκριμένο ιστορικό αποτέλεσμα και κοινωνικό προϊόν. Το επιστημονικό φαινόμενο επομένως (ιστορικό και κοινωνικό) υπάγεται στη γνωστική δικαιοδοσία του ιστορικού υλισμού αφού μόνον αυτός νομιμοποιείται να πραγματεύεται κάθε ιστορικό και κοινωνικό φαινόμενο.⁶⁰ Έπειτα από τη

⁵⁵ Κ. Δοξιάδης: *Εθνικισμός, Ιδεολογία, Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας*, εκδ. Πλέθρον 1995, σελ. 37.

Ο Δοξιάδης παρατηρεί εδώ πως μέσα σε αυτά τα πλαίσια γίνεται κατανοητή και η διατύπωση του E. Hobsbawm, ότι ανεξάρτητα από τα (διαφορετικά) μέσα που προτείνονται, ο κοινός στόχος των ιδεολογιών που απορρέουν από τον Διαφωτισμό είναι το όραμα μιας «ήπιας αναρχίας» (gentle anarchy) – αναρχίας απόλυτης μεν αλλά «ήπιας» με την έννοια ότι οι ελεύθεροι και ορθολογικοί άνθρωποι που την συναποτελούν δεν αλληλοεξοντώνονται, δηλαδή εξακολουθούν να υφίστανται ως τέτοιοι...

⁵⁶ Κ. Δοξιάδης: *Εθνικισμός, Ιδεολογία, Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας*, εκδ. Πλέθρον 1995, σελ. 38.

⁵⁷ Κ. Δοξιάδης: *Εθνικισμός, Ιδεολογία, Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας*, εκδ. Πλέθρον 1995, σελ. 39.

⁵⁸ Κ. Δοξιάδης: *Εθνικισμός, Ιδεολογία, Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας*, εκδ. Πλέθρον 1995, σελ. 40.

⁵⁹ Luis Althusser: *Για τον Μαρξ*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα 1978. (Επίσης: Luis Althusser: *Για την Κρίση του Μαρξισμού*, εκδ. Αγώνας 1980. Luis Althusser: *Στοιχεία Αυτοκριτικής*, εκδ. Πολύτυπο 1983. Luis Althusser: *Το Μέλλον Διαρκεί Πολύ. Τα Γεγονότα*, εκδ. Ο Πολίτης 1992. Luis Althusser: *Φιλοσοφικά*, εκδ. Ο Πολίτης 1994).

⁶⁰ Γενικά: Α. Μπαλτάς, Γ. Φουρτούνης: *Ο Λουί Αλτουσέρ και το τέλος του κλασικού μαρξισμού*, εκδ. Ο Πολίτης 1994. Εδώ, για την επιστημολογία του Althusser αντλούμε από το: Αριστείδης Μπαλτάς: *Για την επιστημολογία του Λουί Αλτουσέρ*, εκδ. Νήσος 2002.

σύσταση μιας επιστήμης, η κίνησή της δεν τελείται εν κενώ, αλλά συνιστά κίνηση κοινωνική, είναι η *ιστορία* της επιστήμης αυτής. Η αυτονομία της κίνησης μιας επιστήμης είναι αυτονομία σχετική και όχι απόλυτη, σχετική ως προς την υπόλοιπη κοινωνική κίνηση. Γενικά, για την “γαλλική επιστημολογική σχολή”, επιστημολογία και ιστορία των επιστημών δεν μπορούν να νοηθούν χωριστά.⁶¹

Ο «*χώρος της θεωρίας*», στον Althusser συνίσταται από τις επιστήμες, τη φιλοσοφία και τις θεωρητικές ιδεολογίες.

Ιδεολογία και Σχηματισμοί λόγου

Το κυριότερο, ως το ονομάσουμε “σημείο σύγκλισης” των Althusser και **Foucault** είναι ίσως εκείνο που ο πρώτος όρισε ως «θεωρητικό αντι-ανθρωπισμό».⁶²

Ο Althusser επιτέθηκε με δριμύτητα εναντίον κάθε αναγωγιστικής τάσης θεώρησης των υπερδομών ως απλών επιφαινόμενων της βάσης, ως απλών εκφράσεων μιας κεντρικής αντίφασης που χαρακτηρίζει την οικονομική σφαίρα. Σε αυτές τις προσεγγίσεις/ εκδοχές του μαρξισμού η ιδεολογία στερείται οποιασδήποτε μορφής υλικής ύπαρξης. Τα σφάλματα της χωρικής μεταφοράς «βάσης-υπερδομής» επιχειρεί να ξεπεράσει ο Althusser μέσω των εννοιών του «*υπερ-καθορισμού*» (over-determination) και του «*καθορισμού σε τελευταία ανάλυση*» (determination in the last instance). Με τον τρόπο αυτό επιδιώκεται η κατανόηση των συναρθρώσεων ανάμεσα στην οικονομική, την πολιτική και ιδεολογική βαθμίδα, καθώς και της ιδιαίτερης αποτελεσματικότητας των “υπερ-δομών”.⁶³

Ας δούμε όμως από κοντά, τι είναι η “ιδεολογία” σύμφωνα με τον Althusser; Όπως το θέτει ο Α. Μπαλτάς:⁶⁴

- Η ιδεολογία είναι πάντοτε διαμορφωμένη σε ανταγωνιστικές ιδεολογικές τάσεις και η αναπαραγωγή του κοινωνικού όλου διεξάγεται πάντοτε υπό την κυριαρχία μιας από αυτές και την υποταγή των άλλων τάσεων σε αυτήν. Αυτά είναι στιγμές της συνεχούς ιδεολογικής πάλης, αναπόσπαστου μέρους της ταξικής, γενικά, πάλης.

- Η ιδεολογία διαποτίζει κάθε στοιχείο του κοινωνικού όλου και διασφαλίζει τη συνοχή του. Υπάρχει δηλαδή εσαεί και παντού, και δεν είναι παθητική αλλά *δρώσα*. Διαμορφώνει τις ιδέες (έννοιες-εικόνες-αναπαραστάσεις) μέσω των οποίων τα άτομα αποδέχονται ή αμφισβητούν τη συγκεκριμένη θέση τους, και διαμορφώνει τις ιδέες μέσω των οποίων η πραγματικότητα δίδεται στα άτομα.

- Διακρίνουμε τις *πρακτικές* και τις *θεωρητικές* ιδεολογίες. Οι πρακτικές ιδεολογίες διαμορφώνουν γενικά *ανταγωνιστικές* κοσμοαντιλήψεις.

- Μια *ιδεολογική απόφαση*, είναι μια απόφαση η οποία, συνιστώντας πάντοτε σύμπτωμα μιας πραγματικότητας διαφορετικής από αυτήν την οποία η ίδια σκοπεύει, είναι απόφαση *λανθασμένη* όσο αναφέρεται στο αντικείμενο που σκοπεύει. Μια ιδεολογική απόφαση *αναγνωρίζει* *μεν* μια *πραγματικότητα* αλλά την *αναγνωρίζει* *μόνο* παραγνωρίζοντάς την.

- Ο *ιδεολογικός λόγος* είναι *ταυτολογικός* (το συμπέρασμα ήδη προϋπάρχει στην αφετηρία του).

- Η *ιδεολογία* έχει *υλική υπόσταση* (κάθε κοινωνική πρακτική διαμορφώνει μια και υπόκειται σε μια υλικά δραστηκή ιδεολογία, και επίσης οι πρακτικές ιδεολογίες διαμορφώνονται, γενικά, στο εσωτερικό των ιδεολογικών μηχανισμών του κράτους οι οποίοι συναρθρώνουν υλικά το ιδεολογικό με το πολιτικό επίπεδο του κοινωνικού όλου).

Σύμφωνα με τον D. Lecourt, υπάρχει ισοδυναμία μεταξύ του διαχωρισμού πρακτικών του λόγου (discursive) και πρακτικών εκτός λόγου (non-discursive) του **Foucault**, και της μαρξιστικής διάκρισης “ιδεολογικών υπερ-δομών” και του επιπέδου της βάσης. Η πολεμική του **Foucault** ενάντια στην έννοια της “ιδεολογίας” είναι επί της ουσίας κριτική ενάντια σε μια σειρά “αποκλίσεων” οι οποίες έγιναν στο όνομα του Marx.⁶⁵

⁶¹ Α. Μπαλτάς: “Η *ιστορία και η Φιλοσοφία της Επιστήμης*» απέναντι στις «*Σπουδές Επιστήμης και Τεχνολογίας*», στο περιοδικό *ο Πολίτης* τευχ.107, 01/2003.

⁶² Βλπ. γενικότερα Luis Althusser: *Για τον Marx*, εκδ. Γράμματα 1978, σελ. 219- 248.

⁶³ Luis Althusser: *Για τον Marx*, εκδ. Γράμματα 1978, σελ. 118-128, 200-219 και αλλού.

⁶⁴ Α. Μπαλτάς: *Για την επιστημολογία του Λουί Αλτουσέρ*, εκδ. Νήσος.

⁶⁵ Lecourt D.: *Ετεροδοξία ή Επανάσταση*, εκδ. Αγώνας, Αθήνα 1978. Επίσης: Fine B., "Struggles Against Discipline: The Theory and Politics of Michel **Foucault**." *Capital and Class* 9 (1979), 75-96. (Ακόμη: J. Lea: *Discipline and Capitalist Development*, στο B. Fine et al (eds.): *Capitalism and the Rule of Law: From deviancy theory to marxism*, Hutchinson London 1979).

Η διανοητική εξέλιξη του **Foucault** είναι γενικότερα βαθιά επηρεασμένη από το έργο του George Canguilhem. Τις οφειλές του σε αυτό περιγράφει ο ίδιος ο **Foucault** στον πρόλογο του βιβλίου του Canguilhem: *Le Normal et le Pathologique*.⁶⁶ Ο ίδιος ο **Foucault** όπως είδαμε τοποθετεί ευρύτερα και τον εαυτό του πλησίον του ευρύτερου ρεύματος σκέψης της περιόδου αυτής που είναι η “γαλλική επιστημολογική σχολή”.⁶⁷

Ο **Foucault** όπως έχουμε δει πρότεινε να παραμερίσουμε τους αμιγώς φιλοσοφικούς όρους και να επικεντρώσουμε την προσοχή μας στους ιστορικά προσδιορισμένους «σηματισμούς λόγου» και τα “πρότυπα ορθολογικότητας και επιστήμης”. Ο D.Lecourt θα επιδιώξει να ενσωματώσει τις επιστημολογικές θέσεις του **Foucault** μέσα σε ένα πλαίσιο αλτουσεριανό, προσθέτοντας, ως κάτι το οποίο έλειπε από τον **Foucault**, την οπτική της ταξικής πάλης- αναγκαίου παράγοντα κατά την εναλλαγή των σχηματισμών λόγου.⁶⁸

Μπορεί να εγγραφεί η επιστημολογία, ολοκληρωτικά, στο έδαφος του ιστορικού υλισμού;

Παρέκβαση: Επιστημονική Πρακτική και Φιλοσοφία κατά τον Althusser

Οι θέσεις του Althusser για την επιστημολογία, την επιστημονική πρακτική και την φιλοσοφία συνοψίζονται πολύ καθαρά από τον Α. Μπαλάτ.⁶⁹

- Η επιστημολογική τομή συνιστά τη διαδικασία γέννησης μιας επιστήμης.

- Η επιστημονική πρακτική (όπως κάθε άλλη κοινωνική πρακτική) ασκείται μέσα και δια της ιδεολογίας, υπόκειται σε αυτή, συνέχεται και σημασιοδοτείται από αυτήν. Στα προϊόντα της η ιδεολογία ενυπάρχει εσαεί σ’ αυτά. Η κίνηση της επιστημονικής πρακτικής είναι κοινωνική...

- Η φιλοσοφία είναι ο κόμβος που συναρθρώνει στο χώρο της θεωρίας την ταξική πάλη με τις επιστήμες. Μόνο αυτή (πεδίο μάχης) εκπροσωπεί την ταξική πάλη μέσα στο χώρο της θεωρίας (συνιστώντας τη θεωρητική στήριξη των ταξικά προσδιοριζόμενων, γενικά ανταγωνιζόμενων κοσμοαντιλήψεων). Οι επιστήμες δεν εκπροσωπούν, μετέχουν στην ταξική πάλη μέσω των κοινωνικών σχέσεων που προσδιορίζουν τον τόπο τους, τις διαδικασίες γέννησης, τις μορφές κίνησης, τις πρακτικές, τις λειτουργίες, το ρόλο των αποτελεσμάτων και τις επιπτώσεις τους.

- Χωρίς την ύπαρξη επιστημών δεν υπάρχει φιλοσοφία αλλά μόνον κοσμοαντιλήψεις. Αντικείμενο διακύβευσης αποτελεί η φιλοσοφική χρήση (εκμετάλλευση, παραγωγική ή δυναστευτική) των επιστημών και η φιλοσοφική στάση απέναντί τους (φιλοσοφική εγγύηση περί της αλήθειας, της αντικειμενικότητας, της εγκυρότητας της επιστημονικής γνώσης ή αντίθετα φιλοσοφική οροθέτηση της σχετικής αυτονομίας των προϊόντων μιας επιστήμης).

- Η επιστημονική πρακτική διαμορφώνει μια «αυθόρμητη φιλοσοφία των επιστημόνων» η οποία είναι εσωτερικά αντιθετική. Η προέλευση του ενός πόλου της αντίθεσης είναι «εσωεπιστημονική» και ανάγεται σε υλιστικές φιλοσοφικές θέσεις (υπάρχει πραγματικά, υλικά, εξωτερικά ως προς την πρακτική που το γνωρίζει, το αντικείμενο της επιστημονικής γνώσης, οι διαδικασίες πειραματισμού είναι ορθές και αποτελεσματικές...). Εδώ, δεν επιτρέπεται η φιλοσοφική αμφιβολία ως προς την αλήθεια, αντικειμενικότητα, εγκυρότητα κλπ... Ο άλλος πόλος έχει προέλευση εξωεπιστημονική και προέρχεται από την προβολή πάνω στην επιστημονική πρακτική φιλοσοφικών θέσεων που έχουν διαμορφωθεί στο εξωτερικό των επιστημών. Εδώ αναγόμαστε γενικά σε ιδεαλιστικές θέσεις οι οποίες επιδιώκουν να υποτάξουν την εμπειρία σε «αξίες» και «δικαιοδοσίες» εξωεπιστημονικές που «εγγυώνται» ή «αμφισβητούν» την αλήθεια κλπ.

⁶⁶ Εισαγωγή του **Foucault** στο: *On the Normal and the Pathological, Studies in the history of modern sciences*, Boston 1978. (Στα ελληνικά: *Το Κανονικό και το Παθολογικό*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2007).

⁶⁷ Βλπ. Canguilhem: “The death of man, or exhaustion of the cogito?”, στο G. Gutting (ed.): *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press 1994, σελ. 71-91. (Ο Canguilhem μιλά αλλού σχετικά με την τρέλα: A.I. Davidson (ed.): *Foucault and his Interlocutors*, University of Chicago Press 1997, σελ. 23-27, 28-32, 33-35).

⁶⁸ Lecourt D.: *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, editions NLB, London 1975 (σελ. 187 έως 213). (Για την “ιστορική επιστημολογία” του Bachelard και τη σχέση του με την μέθοδο του **Foucault** βλπ. και στο Walter Privitera: *Problems of Style: Michel Foucault’s Epistemology*, State University of New York 1995: “Bachelard’s Historical Epistemology” κεφ.1ο σελ. 1-27). Επίσης, για τη σημασία των Bachelard και Canguilhem για τη σκέψη του **Foucault** βλπ.: G. Gutting: *Michel Foucault’s archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press 1989, κεφ. 1ο, σελ. 9-54.

⁶⁹ Α. Μπαλάτ: *Για την επιστημολογία του Λουί Αλτουσέρ*, εκδ. Νήσος 2002.

- Η φιλοσοφία, μέσα στο χώρο της θεωρίας, *οικειοποιείται πολιτικά το επιστημονικό*, συνιστώντας έτσι εκεί μια ιδιότυπη πολιτική παρέμβαση -και *στηρίζει θεωρητικά το πολιτικό*, συνιστώντας έτσι μια ιδιότυπη θεωρητική παρέμβαση στο πεδίο της ταξικής πάλης.

- Η φιλοσοφία, σε αντιδιαστολή με τις επιστήμες *δεν έχει κάποιο (πραγματικό, εξωτερικό ως προς την ίδια) αντικείμενο*.

- Η *φιλοσοφική πρακτική* (παρέμβαση) παραμένει πάντα στο *εσωτερικό* της φιλοσοφίας. Η φιλοσοφία μιλάει για άλλα και για όλα, μιλώντας πάντοτε μόνο για τον εαυτό της. *Η διάκριση ανάμεσα στο επιστημονικό και το ιδεολογικό είναι αυτό που καθορίζει τους όρους της πολιτικής οικειοποίησης του επιστημονικού από τη φιλοσοφία*, και αυτό που *στηρίζει θεωρητικά τον πολιτικό ρόλο της φιλοσοφίας*.

- Η *πραγματικότητα γνωρίζεται εμπειρικά*, δηλαδή *δίδεται, μέσω των πρακτικών ιδεολογιών*, ενώ *γνωρίζεται επιστημονικά μέσω των επιστημών*. Η εμπειρική γνώση δεν συνιστά κανένα συγκεκριμένο επιστημονικό αντικείμενο, παρουσιάζει στοιχεία μόνο αντικειμενικότητας, ενώ *αντικειμενική γνώση είναι η επιστημονική*.

- Το *επιστημονικό αντικείμενο εμπεριέχεται ολόκληρο μέσα στη σκέψη*, είναι αντικείμενο *ιδεατό*, συνιστά δε την *επιστημονική γνώση του πραγματικού* αντικειμένου. Τα πραγματικά φαινόμενα επιλέγονται από την επιστήμη, ανασκευάζονται εννοιολογικά και εντάσσονται έτσι στο επιστημονικό της αντικείμενο. Το επιστημονικό αντικείμενο γεννιέται ως νέο αντικείμενο μαζί με την εν λόγω επιστήμη, μέσα από τη καταστροφή και το ριζικό *μετασχηματισμό* του δεδομένου των πρακτικών και θεωρητικών ιδεολογιών που σκοπεύουν το πραγματικό αντικείμενο. Η επιστημονική γνώση του πραγματικού αντικειμένου είναι *πάντοτε γνώση επιστημονικά ατελής*. *Το δεδομένο της ιδεολογίας δεν καταστρέφεται ποτέ ολοκληρωτικά*.

- Το *επιστημονικό αντικείμενο δεν συνιστά αποτέλεσμα κάποιας διαδικασίας «αφαίρεσης» που αποφλοιώνει το πραγματικό αντικείμενο από τα «επουσιώδη» γνωρίσματά του για να «αναδειξει» τον πυρήνα του και να απομονώσει την «ουσία» του*. Το επιστημονικό αντικείμενο δεν συνιστά την «ουσία» του πραγματικού. Η πρακτική (ακόμα και οι υλικές επεμβάσεις πάνω στην πραγματικότητα) που συγκροτεί το επιστημονικό αντικείμενο δεν επηρεάζει το αντίστοιχό του πραγματικό το οποίο μένει ως έχει. Η *σχέση επιστημονικού και πραγματικού* αντικειμένου δεν είναι σχέση αφαίρεσης αλλά *πρόσθεσης*: το νέο επιστημονικό προστίθεται στο πραγματικό ως η γνώση του και απορροφάται από το τελευταίο. Τελικά *ταυτίζονται* (αναιρεείται η διάκριση, μέσα στη σκέψη), το πραγματικό νοείται πλέον ως το επιστημονικό αντικείμενο.

- Τα *συστατικά* στοιχεία μιας επιστήμης (το αντικείμενό της, το εννοιολογικό της σύστημα και οι διαδικασίες επιστημονικού πειραματισμού) όλα αλληλοπροσδιορίζονται και αλληλοελέγχονται μέσω ενός πλέγματος αλληλοπροσδιορισμών και αλληλοελέγχου, δεν είναι δε ποτέ τελειωτικά διαμορφωμένα. Το επιστημονικό εννοιολογικό σύστημα είναι εκείνο το οποίο πρωταρχικά υποδεικνύει και περι-γράφει το αντίστοιχό του πραγματικό αντικείμενο.

- Η *επιστημονική πρακτική* (θεωρητική, διεξάγεται μέσα στη σκέψη) έχει σαν ιδιαίτερο στόχο την γνωστική ιδιοποίηση του πραγματικού αντικειμένου, την επιστημονική γνώση του. Είναι πρακτική *μετασχηματισμού* (πάντοτε μέσα στη σκέψη) ενός πραγματικού αντικειμένου που τη δεσμεύει, συνιστά εν τέλει *διαδικασία παραγωγής*: *πρώτη ύλη* είναι οι ιδέες τις οποίες διαμορφώνουν οι πρακτικές και θεωρητικές ιδεολογίες, ή μια κατάσταση της ήδη συγκροτημένης επιστήμης. *Μέσα παραγωγής* είναι το ήδη συγκροτημένο εννοιολογικό σύστημα και οι διαδικασίες πειραματισμού, και το *προϊόν* είναι μια νέα κατάσταση της επιστήμης η οποία συνιστά μια νέα γνώση του πραγματικού αντικειμένου. *Άμεσοι παραγωγοί* είναι οι επιστήμονες, οι *σχέσεις παραγωγής* είναι οι σχέσεις που συνιστούν την «αυθόρμητη φιλοσοφία των επιστημόνων».

- Το ίδιο το γεγονός της *γέννησης* μιας επιστήμης (μέσα από την επιστημολογική τομή) θεμελιώνει τόσο την *απαίτηση* όσο και την *δυνατότητα* της μετέπειτα *κίνησής* της. Η γέννηση αυτή συνιστά σημείο «μη επιστροφής». Η μετά τη γέννησή της κίνηση μιας επιστήμης συνιστά *δομή*. Το αίτημα της *μετάβασης* από μια κατάσταση (ένα, μη τελειωτικά διαμορφωμένο, «σχηματισμό» των συστατικών της στοιχείων) στη διάδοχή της, παρουσιάζεται πάντα με τη μορφή ενός *επιστημονικού προβλήματος*. *Ανάδειξη* ενός επιστημονικού προβλήματος είναι η επισήμανση μιας συγκεκριμένης ανάγκης τελείωσης. *Ρητή τοποθέτηση* ενός επιστημονικού προβλήματος που έχει ήδη αναδειχθεί είναι ο εντοπισμός της *συγκεκριμένης θέσης* (των *ρητών σχέσεων*) αυτού του προβλήματος ως προς τα συστατικά στοιχεία της επιστήμης αυτής και το πλέγμα αλληλοπροσδιορισμών και αλληλοελέγχου. Η *συγκεκριμένη διατύπωσή* του είναι τέτοια ώστε να υποδεικνύονται συγκεκριμένα τα μέσα για την επίλυσή του. Οι όροι *ανάδειξης*, *ρητής τοποθέτησης* και

διατύπωσης του συνόλου των διατυπώσιμων προβλημάτων συνιστούν την *προβληματική* της επιστήμης αυτής. Η *λύση* του επιστημονικού προβλήματος διαμορφώνει ένα νέο «σχηματισμό» των συστατικών στοιχείων, μια νέα κατάσταση της επιστήμης. Οι όροι που συνιστούν τη δομή της (επ' άπειρον) κίνησης μιας επιστήμης είναι οι όροι που συνιστούν την προβληματική και οι όροι που εξασφαλίζουν την επίλυση των προβλημάτων.

- Η *κίνηση* μιας επιστήμης αυτονομοθετείται: η αλληλουχία των διαδοχικών καταστάσεων καθορίζεται από μόνες τις σχέσεις ανάμεσα στους όρους που συνιστούν τη δομή της. Η σύστασή της σε *δομή* αποδίδει σε αυτή την κίνηση ένα *ιδιάζων* καθεστώς αυτονομίας (πρόκειται για *σχετική μόνο αυτονομία ως προς την υπόλοιπη κοινωνική κίνηση*). Καθώς είναι αποκλειστικά και μόνον η κίνηση μιας επιστήμης αυτή που συγκροτεί (με τη γέννηση) και εμπλουτίζει την επιστημονική γνώση του πραγματικού της αντικειμένου, το καθεστώς *αυτονομίας* που διέπει αυτή την κίνηση ανάγει σε *αποκλειστικά «εσωτερική υπόθεση» της επιστήμης αυτής τον προσδιορισμό και τον έλεγχο της επιστημονικότητας της γνώσης που παράγει*. Είναι τα συστατικά της επιστήμης αυτής, μόνα, κατ' αποκλειστικότητα, που μπορούν να κρίνουν, να προσδιορίσουν και να ελέγξουν την αλήθεια, την αντικειμενικότητα και την εγκυρότητα..., δεν υπάρχει η ανάγκη καμιάς «εξωτερικής» *θεμελίωσης* και κανενός «εξωτερικού» εγγυητή. *Ωστόσο οι συνθήκες και προϋποθέσεις αυτής της κίνησης δεν παύουν να είναι κοινωνικές: η ιδεολογία ενυπάρχει εσαεί στα συστατικά στοιχεία και στο πλέγμα αλληλοπροσδιορισμών και αλληλοελέγχου*. Η επιστημονική πρακτική (διαδικασία παραγωγής) πρώτον, κυβερνάται από τις σχέσεις παραγωγής που συνιστά η αντίστοιχη αυθόρμητη φιλοσοφία των επιστημόνων, όπως αυτή λειτουργεί μέσα στις ιδεολογικές και ευρύτερα κοινωνικές σχέσεις που καθορίζουν κάθε στιγμή συνολικά το επιστημονικό φαινόμενο, και κατά δεύτερον, ασκείται από «άμεσους παραγωγούς» όπως αυτοί προσδιορίζονται ιδεολογικά και κοινωνικά.

