

..η πολιτική του Michel Foucault..

Πέτρος Μετάφας (αθήνα 2010)

(6) Νεο- ή Μετα-ΑΝΑΡΧΙΣΜΟΣ; ΦΥΣΗ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ

Ενάντια στον “νεο-αναρχικό”, “μηδενιστή” Foucault

Ο J.G. Merquior, στο βιβλίο του *Foucault*, ασκεί έντονη κριτική: σημεία αυτών των επικρίσεων θα τα παρουσιάσω εδώ επειδή ακριβώς είναι χαρακτηριστικά ενός συγκεκριμένου τρόπου ερμηνείας και υποδοχής των αναλύσεων του **Foucault**.¹

Ο **Foucault**, «δηλώνει ότι η άσκηση της εξουσίας, εφόσον δεν ταυτίζεται ούτε με τη βία ούτε με τη συναίνεση, ισοδυναμεί με μια “ολική δομή δράσεων οι οποίες ασκούν επιρροή πάνω σε άλλες πιθανές δράσεις”, παροτρύνουν, δελεάζουν ή “σε ακραίες περιπτώσεις” εξαναγκάζουν και απαγορεύουν». Πώς είναι δυνατόν «να εξισώνουμε την εξουσία με μια “ολική δομή δράσεων”»; «Αντιλαμβανόμαστε που το πάει ο **Foucault**: έχουμε να κάνουμε με μια αναβίωση του παλαιού μαρξιστικού φάσματος μιας “εξουσιαστικής δομής” την οποία τροφοδοτεί ένα υποστασιοποιημένο σύνολο ταξικών συμφερόντων. Σε αυτή την περίπτωση όμως θα πρέπει να επιλέξει: γιατί είτε αναλύει κανείς την εξουσία με όρους δράσης είτε επικαλείται τέτοιες ολότητες».²

Η πολιτική φιλοσοφία του **Foucault** υποστηρίζει ο Merquior «αντικατοπτρίζει την αποφυγή του της ανθρώπινης προθετικής δράσης, συνακόλουθη της γενικότερης δομιστικής απόρριψης του υποκειμένου». Όπως γράφει ο Peter Dews, ο **Foucault** φιλοδοξεί “να διαλύσει το φιλοσοφικό σύνδεσμο -[...] - μεταξύ ενσυνειδησίας, αναστοχασμού και ελευθερίας και να αρνηθεί ότι το ιδεώδες του αυτόνομου υποκειμένου διατηρεί έστω και κάποιον ίχνος προοδευτικού πολιτικού δυναμικού”. Ο **Foucault** αντικαθιστά το σύνδεσμο υποκειμένου/ελευθερίας με “μιαν άμεση, πέραν πάσης αμφιβολίας σχέση μεταξύ υποκειμενοποίησης και υποταγής”. Σε κάθε περίπτωση, εκείνος ήταν που δήλωσε ότι “η συνειδητότητα ως βάση της υποκειμενικότητας αποτελεί προνόμιο της αστικής τάξης”. «Κατά την άποψή του η πολιτική της ταξικής πάλης μπορεί και θα έπρεπε να υποστηρίζει σθεναρά “μια απο-υποκειμενοποίηση” της βούλησης-για-δύναμη».

Εν τέλει λοιπόν «η δογματική έκθλιψη του υποκειμένου αποστερεί τον καταναγκασμό από το αντικείμενό του εξαλλώνοντας την έννοια της κυριαρχίας»...

«Ο Nietzsche ήταν νευρικός αλλά χαρούμενος στοχαστής. Κάτι ανάλογο δεν ισχύει για τον **Foucault**. Ακόμη και ο Ian Hacking [...] παραδέχεται ότι, [...] ο **Foucault** δεν μας προσφέρει “κάποιο υποκατάστατο για ότι και αν είναι εκείνο που αιώνια δονείται στην ανθρώπινη καρδιά”. Ο Nietzsche, αντιθέτως, επικαλέστηκε τον Υπεράνθρωπο και τη χαρούμενη υπέρβασή του του μηδενισμού, ψυχής της παρακμής». Η σκέψη του «σκεπτικιστή» **Foucault** λοιπόν βρίσκεται κάπου μεταξύ του «δυναμικού νιτσεικού ήθους και της σύγχρονης ηθικής επιφυλακτικότητας».³

Ένα σημάδι της απομάκρυνσης του **Foucault** από τη στάση που τηρούσε ο Nietzsche απέναντι στη σύγχρονη ιστορία βρίσκεται, σύμφωνα με τον Merquior «στη συστηματική δυσφήμιση του Διαφωτισμού στην

¹ Η κριτική ιστορία του **Foucault** επισημαίνει ο Merquior, μπορεί μεν να διανοίγει νέες προοπτικές για τη μελέτη πολλών αντικειμένων, διαθέτει επομένως «ευρετικές [heuristic] αρετές», απέχει ωστόσο από το να είναι «πάντοτε βάσιμη και έγκυρη». (J.G. Merquior: *Foucault*, Σ. Πατάκης 2000).

² J.G. Merquior: *Foucault*, Σ. Πατάκης 2000, “Κρατολογία: η φουκοϊκή θεωρία της εξουσίας”, σελ. 185-205. (J.G. Merquior: *Foucault*, Fontana Press 1985).

³ «Ο **Foucault** χρησιμοποιεί τα ιστορικά τεκμήρια με υπερβολικά επιλεκτικό και διαστρεβλωτικό τρόπο και οι ερμηνείες του είναι υπερβολικά ευρείες και υπερβολικά προκατειλημμένες», (J.G. Merquior:.. Στην ελληνική έκδοση: *Foucault*, Σ. Πατάκης 2000, σελ. 248. Οι παραθέσεις είναι από τα γενικά συμπεράσματα της μελέτης του Merquior στο κεφάλαιο “Η προσωπογραφία του νέο-αναρχικού”, σελ. 243-276).

οποία επιδίδεται». Ο **Foucault** λοιπόν «[...] συνέγραψε μια προκρούστεια ιστορία όπου η κληρονομιά της αστικής προόδου στην καλύτερη περίπτωση παραμορφώνεται κατάφωρα και στη χειρότερη δεν αναγνωρίζεται καθόλου. Κάνοντας κάτι τέτοιο, ο **Foucault** αποδείχθηκε εξαιρετικά ικανός σε ένα παιχνίδι που χαρακτηρίζει την πιο αμφισβητήσιμη ιδεολογία της αντι-κουλτούρας: την επανακατασκευή του νοήματος της σύγχρονης ιστορίας κατά τέτοιο τρόπο ώστε να εξυπηρετεί τις προκαταλήψεις της συνεχιζόμενης – και βαθιά εσφαλμένης – εξέγερσης κατά του Διαφωτισμού ως κύριας πηγής και προτύπου του σύγχρονου, ορθολογικο-φιλελεύθερου πολιτισμού».

Σύμφωνα με τον Merquior, το έργο του **Foucault** αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα ενός τύπου φιλοσοφείν «ο οποίος χωρίς κανέναν ενδοιασμό αποβάλλει την εσωτερική αυστηρότητα της κριτικής σκέψης» προκειμένου να επιδοθεί σε «νέες θεαματικές θεματολογίες, εύκολα ερμηνεύσιμες υπό το πρίσμα ιδεολογικών προκαταλήψεων». Και δεν πρόκειται για μεμονωμένη περίπτωση: «Η αδιαφορία για την πραγματική συλλογιστική και αποδεικτική ορθότητα έχει μετατραπεί με αργό αλλά σταθερό τρόπο σε σήμα κατατεθέν μεγάλου μέρους της σύγχρονης ελευθεριακής σκέψης. Και, πράγματι, δεν υπάρχει καλύτερη περιγραφή από τον όρο “ελευθεριακός” [libertarian] για τον τρόπο που βλέπει τα πράγματα ο **Foucault** ως θεωρητικός της κοινωνίας. Πιο συγκεκριμένα θα μπορούσαμε να πούμε ότι ήταν (παρόλο που ο ίδιος δε χρησιμοποίησε αυτή τη λέξη) ένας σύγχρονος αναρχικός». Άλλωστε από όλους τους “δομιστές” στοχαστές «ο **Foucault** ήταν εκείνος που παρέμεινε πιο κοντά στο πνεύμα του Μάη του ’68». ⁴

Σε τουλάχιστον τρία λοιπόν σημεία ο **Foucault** βρισκόταν «σε πλήρη συμφωνία με το φλογερό αναρχικό πνεύμα που ενέπνευσε την εξέγερση των φοιτητών [...]»: Πρώτον, ο **Foucault** «ενέκρινε τα αποκεντρωμένα παρά τα ενοποιημένα (πόσο μάλλον τα πειθαρχημένα) επαναστατικά κινήματα. Όχι μόνο ήταν οπαδός του αυθορμητισμού περισσότερο συγγενής με τη Rosa Luxemburg παρά με τον Lenin ή τον Trotsky, αλλά και δεν πίστευε στα σοσιαλιστικά προγράμματα ή στην οικοδόμηση του σοσιαλισμού γενικότερα. “Είναι πιθανόν” υποστήριζε “το περίγραμμα μιας μελλοντικής κοινωνίας να εντοπίζεται σε γενικές γραμμές στις πρόσφατες εμπειρίες μας με τα ναρκωτικά, το σεξ, τα κοινόβια, άλλες μορφές συνείδησης και άλλες μορφές ατομικότητας. Αν ο επιστημονικός σοσιαλισμός προέκυψε από τις ουτοπίες του 19^{ου} αιώνα, δεν αποκλείεται τον 20^ο αιώνα μια πραγματική σοσιαλιστική οργάνωση να αναδυθεί μέσα από τις εμπειρίες”». Δεύτερον, «[...] ο **Foucault** εκτιμούσε περισσότερο τις εξειδικευμένες μάχες παρά την ταξική πάλη με την κλασική οικονομική έννοια. [...] ο **Foucault** εκθειάζε τον αγώνα των “γυναικών, των φυλακισμένων, των κληρωτών στρατιωτών, των νοσοκομειακών ασθενών και των ομοφυλόφιλων” ως ριζοσπαστικό και επαναστατικό επί ίσοις όροις με “το επαναστατικό κίνημα του προλεταριάτου”. Αν και θεωρούσε ότι και τα δύο αυτά φαινόμενα εναντιώνονταν “στο ίδιο σύστημα εξουσίας” δεν ήταν δύσκολο να αντιληφθεί κανείς σε ποιο από τα δύο επικεντρωνόταν η συμπάθειά του». ⁵ Τρίτον, «σε ακόμη μεγαλύτερη συμφωνία με την πιο καθαρή αναρχική παράδοση», ο **Foucault** «ήταν ανυποχώρητος όσον αφορά τη δυσπιστία του προς τους θεσμούς, όσο επαναστατικοί και αν προορίζονταν αυτοί να είναι. Η διαμάχη του με τους Γάλλους μαοϊκούς σχετικά με το ζήτημα της “λαϊκής δικαιοσύνης” [...] είναι χαρακτηριστική όσον αφορά το θέμα αυτό». Η δικαιοσύνη θα έπρεπε να απαλλαγεί εντελώς από τα δικαστήρια γιατί αποτελούν «αστικό θεσμό ή, μάλλον, είναι αστικά ακριβώς επειδή συνιστούν ένα θεσμό».

Ωστόσο, συνεχίζει τις παρατηρήσεις του ο Merquior, ο **Foucault** «δεν ήταν ένας απλός οπαδός του αναρχικού κινήματος. Στην ουσία, το γεγονός που τον καθιστά νεο-αναρχικό ήταν η προσθήκη δύο νέων πλευρών στην κλασική αναρχική θεωρία. Η πρώτη από αυτές έχει να κάνει με τον αυστηρό αντι-ουτοπισμό του. Οι κυριότεροι αναρχικοί στοχαστές του 19^{ου} αιώνα ήταν επίσης και μεγάλοι ουτοπιστές. Αν και βαθύτατα επιφυλακτικοί απέναντι στους απρόσωπους θεσμούς, θεωρούσαν απαραίτητο να προτείνουν νέες μορφές οικονομικής και κοινωνικής ζωής, όπως η αμοιβαιότητα του Proudhon ή οι κοοπερατίβες του Kropotkin. Ο σημερινός νέο-αναρχισμός, αντιθέτως, δίνει την εντύπωση πως είναι ολοκληρωτικά αρνητικός. [...] οι πεποιθήσεις του συνίστανται εξολοκλήρου σε ό,τι αρνείται και όχι σε κάποια θετικά ιδεώδη». Δεύτερον, «στην κλασική του μορφή ο αναρχισμός σε καμία περίπτωση δεν ήταν προσηλωμένος στον ανορθολογισμό, όπως δείχνει να είναι τώρα (τουλάχιστον από τον καιρό του Marcuse)».

⁴ Όσον αφορά την άνοιξη του 1968, για την στάση των διανοούμενων και ειδικότερα του Γαλλικού Κομμουνιστικού Κόμματος έναντι της εξέγερσης στο Παρίσι, ενδιαφέρον είναι το βιβλίο R. Johnson: *The French Communist Party versus the Students-Revolutionary politics in May-June 1968*, Yale University Press 1972. (Για την περίοδο αυτή καθώς και για την ίδρυση της ομάδας αντι-πληροφόρησης για τις φυλακές (GIP), βλπ. και James Miller: *The Passion of Michel Foucault*, 1993, σελ. 165-207).

⁵ Πρόκειται -όπως την ονόμασαν- για την φουκοϊκή “μη πολιτική” [unpolitics], ένας «μετα-επαναστατικός ριζοσπαστικός ακτιβισμός».

Η στάση λοιπόν του **Foucault**, υποστηρίζει ο Merquior, είναι αντιπροσωπευτική των δύο «προσδιοριστικών στοιχείων του νέο-αναρχισμού: του αρνητισμού και του ανορθολογισμού». «Είναι άραγε ο σύγχρονος μηδενισμός υπεύθυνος για το γεγονός ότι αυτή η αφελής αλλά ευγενής παράδοση κοινωνικής σκέψης προσεβλήθη από αυτά τα νέα χαρακτηριστικά; Επικράτησε τελικά το φάντασμα του Bakunin, του ρομαντικού υποδαυλιστή ο οποίος κατά βάθος ήταν ένας ηδονοθήρας της καταστροφής, επί της σωφροσύνης και του ανθρωπιστικού πνεύματος του Kropotkin;».

Κατά την άποψη του λοιπόν όπως το θέτει ο Merquior, «κυριότερο θύμα της νέο-αναρχικής καταβύθισης στον ανορθολογισμό υπήρξε η ίδια η κριτική της εξουσίας [...]. Το κυριότερο ατού του κλασικού αναρχισμού, παρά τις όποιες κοινωνιολογικές του αδυναμίες, ήταν η διορατική αναγνώριση εκ μέρους του της κοινωνικής ισχύος της εξουσίας, με άλλα λόγια η αναγνώριση του γεγονότος ότι και οι ίδιες οι σχέσεις εξουσίας διαμορφώνουν σε μεγάλο βαθμό την ιστορία αντί να αποτελούν απλώς ένα επιφαινόμενο των τεχνολογικών και οικονομικών παραγόντων. Εξαρχής ο αναρχισμός αντιμετώπισε με επιφύλαξη τη μαρξική ιδέα ότι η εξουσία θα μπορούσε να καταστεί αθώα και αβλαβής από τη στιγμή που θα έπαυε να στηρίζεται στις ταξικές δομές και στην κοινωνική εκμετάλλευση». Και συνεχίζει αμέσως μετά: «Οι εννοιολογικοί ακκισμοί της φουκωϊκής “κρατολογίας” δεν φαίνεται να έχουν διδαχθεί τίποτε από τον ρεαλισμό διορατικών παρατηρήσεων αυτού του είδους. Αντιθέτως, βλέποντας παντού εξουσία και εξισώνοντας (στο μεγαλύτερο μέρος του έργου του) τον πολιτισμό με την κυριαρχία» ο **Foucault** «μείωσε σε μεγάλο βαθμό την εξηγητική δύναμη όσων εννοιών του σχετίζονται με την εξουσία. Οι αριστεροί συχνά εκθειάζουν τη φουκωϊκή ανάλυση για την ικανότητά της να εντοπίζει μορφές και επίπεδα εξουσίας που παρέβλεψε ο μαρξισμός ‘ η αλήθεια ωστόσο είναι ότι, σε γενικές γραμμές, η μονομανία του **Foucault** με την εξουσία δεν επέτεινε ιδιαίτερα την αντικειμενική μας κατανόηση των μηχανισμών εξουσίας του παρελθόντος ή του παρόντος». Πολλοί ισχυρισμοί λέει ο Merquior, «ελάχιστες αποδείξεις. Με το να συνταχθεί με την αντι-κουλτούρα ο αναρχισμός οπωσδήποτε απέκτησε μεγαλύτερη αίγλη – αυτό όμως δεν σημαίνει ότι οξύνθηκε και η αντιληπτική του ικανότητα. Και μετά τον Marcuse ο **Foucault** ήταν εκείνος που πήρε τη θέση του αρχιερέα που χοροστάτησε στο γάμο του αναρχισμού με το κίνημα κατά του κυρίαρχου πολιτισμικού ρεύματος».

Στον **Foucault** λοιπόν οφείλουμε υποτίθεται την ολοκλήρωση της «κατεδάφισης» της πολιτιστικής κληρονομιάς του Διαφωτισμού που εμφανίζεται αρχικά στη Γαλλία με το ρεύμα του δομισμού.⁶

Στον **Foucault** επίσης ο Merquior εντοπίζει ένα «κρυπτο-σαρτρικό ήθος», μια «κοινότητα διανοητικού ύφους με τον Sartre». Αυτό το ύφος⁷ «συνίσταται στο γεγονός ότι η επιχειρηματολογία κάποιου δεν αντλεί τη δύναμή της από τη λογική της ποιότητα αλλά από την ακλόνητη αυτοπεποίθηση. [...] Το ζητούμενο δεν είναι η λογική ορθότητα αλλά η επιβλητικότητα». Εκτός αυτών, οι δύο Γάλλοι στοχαστές μοιράζονταν, εκτιμά ο Merquior και την «ίδια διανοητική στάση. Όπως ο Sartre έτσι και ο **Foucault** «ήταν ένας ευφυής απόστολος της φιλοσοφίας ως μιας *art pour l' art* της εξέγερσης. [...] η σκέψη ήταν για τον **Foucault** πρωτίστως μια επανάσταση χωρίς αιτία». Ένας περίεργος συνδυασμός σκοτεινής απαισιοδοξίας και στάσης υποκίνησης πολιτικής αναταραχής: «δεν υπάρχει αμφιβολία ότι από τα μέσα της δεκαετίας του '70 ο ρόλος του Sartre ανήκε στον **Foucault**».⁸

⁶ Ας σημειώσουμε στο σημείο αυτό μια χαρακτηριστική αντίρρηση η οποία όμως νομίζω αδικεί τον **Foucault** και φαίνεται να αγνοεί την συνθετότητα των αναλύσεών του: ο Διαφωτισμός, όπως το θέτει για παράδειγμα ο G. Iggers, είχε με μια έννοια διπλή όψη: «υποστηρίχθηκε ότι ο οικουμενισμός του και η πίστη του στον ορθολογικό σχεδιασμό και έλεγχο περιείχε τα σπέρματα του ουτοπισμού και του ολοκληρωτισμού των ριζοσπαστών από τον Ροβεσπιέρο έως τον Lenin. Ωστόσο, η έμφαση στην αυτονομία του διαφωτισμένου ατόμου προϋπέθετε την αποφασιστική αντίθεση σε κάθε μορφή αυταρχικής εξουσίας και ολοκληρωτικού ελέγχου. Ο δρόμος που οδηγεί από το Διαφωτισμό στο Άουσβιτς υπήρξε απείρωσ πιο σύνθετος από όσο τον παρέστησαν ο Adorno και ο **Foucault** [...]» (Georg G. Iggers: *Η ιστοριογραφία στον 20ο αιώνα*, εκδ. Νεφέλη 1999, σελ. 191-192). Επίσης βλπ.: Georg G. Iggers: *Νέες κατευθύνσεις στην ευρωπαϊκή ιστοριογραφία*, εκδ. Γνώση 1995. Αναλυτικά για την υλιστική ιστορική προσέγγιση του Marx στο G. Iggers: *Νέες κατευθύνσεις στην ευρωπαϊκή ιστοριογραφία*, σελ. 53-57, αλλά κυρίως 185-197. Για τις διάφορες μαρξιστικές τάσεις σε Πολωνία, Γαλλία και Αγγλία κυρίως (W. Kula, J. Topolski, A. Wyczanski, P. Vilar, C. Hill, E. Thompson κ.ά.), στο ίδιο σελ. 197-252 και για τη σχολή της Φρανκφούρτης σελ. 136-137.

⁷ Ο Merquior μας παραπέμπει εδώ στο βιβλίο του Ernest Gellner: *Spectacles and Predicaments*, όπου σε κείμενο για τον Sartre γίνεται χρήση του όρου: *intellectual machismo*...

⁸ Ας αναφέρουμε εδώ ενδεικτικά: Jean Paul Sartre: *Ο Υπαρξισμός είναι ένας Ανθρωπισμός*, εκδ. Αρσενίδη. Και Bernard- Henry Levy: *Ο Αιώνας του Sartre*, εκδ. Scripta 2004. Επίσης: Jean Wahl: *Εισαγωγή στις Φιλοσοφίες του Υπαρξισμού* (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre), Δωδώνη 1988. Για την “πολιτική της εξέγερσης” στον **Foucault** επίσης: John Rajchman: *Michel*

Αυτή η «σαρτρική πόζα του φιλοσόφου που αν και μη ουτοπιστής δίνει τις ευλογίες του στη ριζοσπαστική εξέγερση» είναι λέει ο Merquior ακριβώς το σημείο εκείνο που διαφοροποιεί τον **Foucault** από τον «κυριότερο μετα-δομιστή ανταγωνιστή του» Derrida. Στον Derrida «δεν γίνεται λόγος περί εξουσίας, δεν απαντάται καμία ρητορική της εξέγερσης. Πίσω από τον αρνητισμό του **Foucault** – αυτή την ιδιόρρυθμη απουσία θετικών οριζόντων» η οποία τον διαχωρίζει από τον ίδιο τον Nietzsche αλλά και από άλλους «διονυσιακούς φιλόσοφους της επιθυμίας», ελλοχεύει «το ζοφερό υλικό από το οποίο είναι φτιαγμένη η άποψη του Sartre για τον άνθρωπο και την ιστορία».⁹

Ο «μηδενιστής **Foucault**», θα καταλήξει ο Merquior, υπήρξε δάσκαλος ενός νέου τρόπου σκέψης, «ανατρεπτικά κυνικού»¹⁰ κατά τον οποίο, υποβιβάζεται η ορθολογικότητα «με σχετικιστικό τρόπο σε ένα απλό παρασκεύασμα ενός δεδομένου ιστορικού πολιτισμού»¹¹ - αυτό ωστόσο «είναι τόσο αφελώς αναγωγικό όσο και η αναγωγή της ικανότητας του διαλογίζεσθαι από τους λογικούς θετικιστές σε έναν επιστημονικό λογισμό [calculus]».

“Ουσιοκρατία” και “Αναγωγισμός”;

Όπως έχουμε ήδη επισημάνει και αλλού τα περισσότερα ερωτήματα που απευθύνονται στον **Foucault** σχετικά με την εξουσία, κινούνται σε τρεις ή τέσσερις κύριους άξονες.

Με δεδομένη την απομάκρυνση από το υποκείμενο, “από πού” είναι δυνατόν να προέλθει μια εστία αντίστασης ενάντια στην (πειθαρχική) εξουσία;¹² Μήπως η θεώρηση ότι οι σχέσεις εξουσίας ενσωματώνονται σε σφαιρικές μορφές αποκρυστάλλωσης (λόγου χάριν κάποιους θεσμούς), μας οδηγεί τελικά σε μια ανάλυση της εξουσίας «ουσιοκρατική», όπου οι «σφαιρικές στρατηγικές» αποτελούν με μια έννοια τις νέες “ουσίες”; Εάν η εξουσία νοηθεί με χαρακτηριστικά “ουσίας”, εάν είναι “αδιαφοροποίητη” και πρωτογενής, τότε δεν υπονομεύεται με τον τρόπο αυτό η δυνατότητα αντίστασης εφόσον την τελευταία μπορούμε να την διανοηθούμε μόνο αναφορικά με μια συγκεκριμένη κατεύθυνσή της ενάντια σε εξειδικευμένες μορφές της εξουσίας;¹³

Παράλληλα με αυτά, υπάρχει η κατηγορία που απευθύνθηκε στον **Foucault** για διολίσθηση σε έναν ιδιότυπο “αναγωγισμό” στην εξουσία, καθώς επίσης και η μομφή για την κατασκευή μιας νέας “μεταφυσικής”. Ποια είναι η κυκλοφορία της έννοιας της «δύναμης» μέσα στην φουκωϊκή φιλοσοφική αντίληψη; Αποτελεί μιας μορφής «τελικό αίτιο»; Μήπως οδηγούμαστε με μια «μεταφυσική της εξουσίας»;¹⁴

Ποιος είναι αυτός που αναπαράγει την, ενιαία και ομοιόμορφη, «πειθαρχία» και γιατί αυτή παραμένει σταθεροποιημένη και διαρκώς ενύπαρκτη στον κοινωνικό ιστό; Διατυπώθηκε αναφορικά με τις αναλύσεις του **Foucault** η ένσταση πως επί της ουσίας αυτός μελέτησε αποκλειστικά το “φορντικό” μοντέλο κοινωνίας, και επομένως τα συμπεράσματα των μελετών του παραμένουν περιορισμένα εντός αυτού και μόνο του πλαισίου. Το μοντέρνο σύστημα εξουσίας είναι «ένα», μια δηλαδή ενοποιημένη στρατηγική μορφή;

Ένα ακόμη ερώτημα: πώς μετασχηματίζονται οι δομές; Πώς κατορθώνει τελικά να ελευθερωθεί η σκέψη και να σκεφθεί διαφορετικά; Ποια είναι η πραγματική σχέση των διάχυτων τριχοειδών μικρο-ροών εξουσίας στον κοινωνικό ιστό και των δομικών κρυσταλλώσεων, των θεσμών; Πώς πραγματοποιείται η μετάγγιση, η

Foucault: The Freedom of Philosophy, Columbia University Press 1985, κυρίως κεφ. 2^ο: “The Politics of Revolt”, σελ. 43-76.

⁹ «η ευτυχία δεν υπάρχει»... (συνέντευξη του **Foucault** στον Paolo Caruso, 1967).

¹⁰ J. Bouveresse: *Le Philosophe chez les Autophages*, 1984.

¹¹ Hilary Putnam, 1981.

¹² Τέτοια ερωτήματα για τη φύση της εξουσίας και την αρχική της προέλευση θέτει για παράδειγμα ο Hinrich Fink-Eitel: βλπ. στο Fink-Eitel H.: **Foucault: an introduction**, Philadelphia, Pennbridge Books 1992. Επίσης: Axel Honneth: βλπ. Honneth A.: *The Critique of Power: reflective stages in a critical social theory*, Cambridge MIT Press 1993. Του ίδιου, άρθρο: “**Foucault** and Adorno: Two forms of the critique of modernity”, Axel Honneth and David Roberts, *Thesis Eleven* 1986; 15; 48.

¹³ Παράδειγμα: Gary Wickham, Jeff Minson, στο *Towards a Critique of Foucault*, Mike Gane (ed.) 1986. Επίσης του ίδιου: Kendal G., Wickham G.: *Using Foucault's methods*, London Sage 1999. Και Hunt A., Wickham G.: *Foucault and the Law: towards a sociology of law as governance*, Pluto Press, London 1994. The social must be limited: Some problems with **Foucault's** approach to modern positive power. Gary Wickham, *Journal of Sociology* 2008; 44; 29. Και Wickham, Gary, "Power and Power Analysis: Beyond **Foucault**?" *Economy and Society* 12:4 (November 1983), 468-498.

¹⁴ Στα νέα πλαίσια που διαμόρφωσαν οι αναλύσεις του **Foucault**, η παγιωμένη νοηματοδότηση φαίνεται να μετατοπίζεται: θα έπρεπε ίσως να ρωτήσουμε λοιπόν, ποιες είναι οι διαφορές όσον αφορά την αντίληψη των κοινωνικών σχέσεων, την κατανόηση της ιεραρχίας, της αλληλεγγύης, της αυτο-θυσίας;

κίνηση κάποιων πειθαρχικών μηχανισμών από έναν θεσμό σε άλλο; Τα άτομα αναπαράγουν με ακρίβεια τις τελετουργίες και πρακτικές που τους διαμόρφωσαν;¹⁵

Κεντράροντας στο μικρο-επίπεδο σε καθημερινές πειθαρχικές κανονικοποιητικές πρακτικές, πώς θα διακρίνουμε για παράδειγμα αυταρχικά από φιλελεύθερα καθεστώτα; Ποιες υπήρξαν τελικά οι διαφορές σε επίπεδο στρατηγικών της εξουσίας μεταξύ δυτικών κρατών και ολοκληρωτικών ανατολικών του «υπαρκτού σοσιαλισμού»;

Εφόσον εν τέλει η εξουσία είναι παρούσα παντού, πώς μπόρεσε ο **Foucault** να διαφύγει για λίγο από τον ασφυκτικό εναγκαλισμό της και να γράψει γι' αυτήν;¹⁶

Η εξουσία ως παρούσα παντού, αποτρέπει εν τέλει την πιθανότητα μιας κοινωνικής χειραφέτησης/απελευθέρωσης; Εάν δηλαδή δεν πιστεύουμε στην κατοχή της εξουσίας από συγκεκριμένα άτομα ή κοινωνικές τάξεις, εάν ακόμη δεν αναγνωρίζουμε τον ρόλο του κυρίαρχου κράτους, τότε δεν απομακρυνόμαστε από την προοπτική μιας δυνατότητας κατάληψης της εξουσίας από άλλες κοινωνικές τάξεις με άλλους στόχους; Πώς και πότε λαμβάνει χώρα η ολοκλήρωση των τοπικών μερικών τακτικών σε συνολικότερες στρατηγικές; Τι σημαίνει η αφηρημένη (μη) προθετικότητα και το ένσκηνο στρατηγικών χωρίς υποκείμενο;

Πολιτική της Καθημερινής Ζωής. Ριζικός Καταργητισμός;

Ο Michael Walzer χαρακτηρίζει τις θέσεις του **Foucault** ως «*παιδαριώδη αριστερισμό*» (*infantile leftism*) (!).¹⁷ Ο Walzer επιμένει: ο **Foucault** είναι ένας- ακαδημαϊκός- συγγραφέας/ υποκείμενο που έχει επιχειρήματα, κάποιο στόχο και αυτό που κατασκεύασε είναι μια “πολιτική θεωρία”. Ενάντια σε μια καθολική συστηματική θεωρία η πρόταση του **Foucault** είναι μια “στρατηγική γνώση”. Αλλά, μια στρατηγική γνώση προϋποθέτει μια συνεκτική αντίληψη της πραγματικότητας και την έννοια ενός σκοπού. Τα βιβλία του **Foucault** βρίθουν δηλώσεων οι οποίες αξιούνουν αληθοφάνεια εδώ και τώρα. Η θεώρησή του της πολιτικής της καθημερινής ζωής είναι «*σοβαρά εσφαλμένη*»...

Οι εκλογές, τα κόμματα, οι πολιτικές συναθροίσεις απουσιάζουν, εύγλωττα, από το λόγο του **Foucault** για την εξουσία. Πρέπει να αποφύγουμε το μοντέλο του Λεβιάθαν. Και αλλού: «*Η εξουσία δεν κίτζεται από “θελήσεις” (ατομικές ή συλλογικές), ούτε μπορεί να εξαχθεί από συμφέροντα*».¹⁸ Ο Walzer αποδίδει στον **Foucault** μια αντίληψη όμοια με εκείνη των «πλουραλιστών» κοινωνιολόγων: δεν υπάρχει “κέντρο εξουσίας”, δεν υπάρχει «δυναδική» («καθολικά περικλείουσα») αντίθεση, η εξουσία δεν είναι κάτι που «κατέχουμε» ενώ ασκείται (ταυτόχρονα) από αναρίθμητα σημεία – το μοντέλο είναι αυτό ενός απέραντου δικτύου σχέσεων εξουσίας. Οι επιπτώσεις αυτής της ανάλυσης είναι για τον Walzer «*συντηρητικές*», ακόμη και αντι-Λενινιστικές: δεν υπάρχει σημείο εστίασης, κεντρική εξουσία να καταληφθεί, η αντίσταση πρέπει να ασκείται σε απειράριθμα σημεία: «*μια πολλαπλότητα αντιστάσεων κάθε μία εκ των οποίων μια ειδική περίπτωση*».¹⁹ Αυτές οι θέσεις καθιστούν τον **Foucault** «*ρεφορμιστή*»: «*Δεν είναι καλός επαναστάτης*» εφόσον δεν πιστεύει στην κατάληψη του κράτους από τις καταπιεζόμενες τάξεις ‘ δεν πιστεύει σε μια «δημοκρατική επανάσταση» εφόσον ο “*δήμος*” λείπει από τον πολιτικό του κόσμο ‘ δεν πιστεύει στην επανάσταση από κάποια «*πρωτοπορία*». Η θεωρία του λοιπόν είναι «*εργαλείο μόνο για τοπική αντίσταση*».

Ο **Foucault** λει ο Walzer δεν είναι ένας Kafka των φυλακών, αναφέρεται στην πειθαρχική κοινωνία: κοινωνία σημαίνει ένα «κοινωνικό όλον» και ο τρόπος με τον οποίο το πραγματεύεται κάνει τον **Foucault** «*λειτουργιστή*»: ένα εξαιρετικά πολύπλοκο σύστημα σχέσεων, τόσο επιδέξιο στην κατανομή, στους

¹⁵ Και ακόμη: ποιες είναι οι αιτίες λόγω των οποίων γεννιούνται καινούριες μορφές «σεξουαλικότητας» και γιατί αυτές καθίστανται κοινωνικά αναγκαίες; Βλπ. Michael Donnelly στο *Towards a Critique of Foucault*, Mike Gane (ed.) 1986. Του ίδιου: Donnelly, Michael, "Foucault's Genealogy of the Human Sciences." *Economy and Society* 11:4 (November 1982), 363-380.

¹⁶ Για παράδειγμα: Alex Callinicos, *Against Postmodernism. A Marxist Critique*, Polity Press, Great Britain, 1989. Επίσης άλλα ερωτήματα θέτει ο Callinicos στο άρθρο “Foucault's Third Theoretical Displacement: Technology of the Self”, Alex Callinicos, *Theory Culture Society* 1986; 3; 171.

¹⁷ Michael Walzer: “The politics of Michel Foucault”, στο Hoy Couzens (ed.): *Foucault, A Critical Reader*, Basil Blackwell Ltd, New York, 1986, σελ. 51.

¹⁸ M. Foucault: *Power/ Knowledge*, Pantheon 1980, σελ. 188.

¹⁹ M. Foucault: *History of Sexuality*, vol.1, σελ. 96. Σε μια συνέντευξη του ο **Foucault** αναφέρεται στην «ταξική πάλη»: αυτή στέκεται ως προς τους τοπικούς αγώνες εξουσίας ως η «συνθήκη της καταληπτότητάς τους» (M. Foucault: *Power/ Knowledge*, Pantheon 1980, σελ. 142).

μηχανισμούς του, στους αμοιβαίους ελέγχους, στις συναρμογές.²⁰ Τι σημαίνει στρατηγική ανάλυση; Ο **Foucault** επιχειρηματολογεί «από τα κάτω προς τα πάνω», αυτό υπονοεί ότι ο κόσμος δεν είναι όλος κάτω, ο **Foucault** ελπίζει να εντοπίσει κάπως κάπου ένα σαφές ανταγωνιστή της μοντέρνας (καπιταλιστικής) κοινωνίας.

Ο **Foucault** είναι περισσότερο «ένας θεωρητικός παρά ένας ιστορικός». Στο σύγχρονο κόσμο της πειθαρχίας, υποκείμενοι συνεχώς στην εξέταση και την επιτήρηση, κανένας δεν είναι ελεύθερος από τον κοινωνικό έλεγχο: ωστόσο, αυτή η υποταγή «δεν είναι το ίδιο πράγμα όπως το να βρίσκεσαι στη φυλακή» ‘ ο **Foucault** «τείνει συστηματικά να υποτιμά τη διαφορά», και αυτή ακριβώς η κριτική μας οδηγεί στη καρδιά της πολιτικής του. Το κυριότερο σημείο στην πολιτική θεωρία του **Foucault** είναι ακριβώς ότι η πειθαρχία διαφεύγει από τον κόσμο του νόμου και του δικαίου και έπειτα τον αποικίζει με αρχές φυσικής, ψυχολογικής και ηθικής κανονικότητας. «Θρίαμβος των επιστημονικών νορμών έναντι των νομικών δικαιωμάτων», και της πειθαρχίας έναντι του καταστατικού νόμου.

Πώς μπορεί ο **Foucault**, με δεδομένη την αντίληψή του για τη διασπορά των πειθαρχικών μηχανισμών και το “αρχιπέλαγος των εγκλεισμών”, να αναμένει οτιδήποτε περισσότερο από μικρές μεταρρυθμίσεις εδώ ή εκεί, μια χαλάρωση το πολύ, της πειθαρχικής αυστηρότητας; «Τι άλλο είναι δυνατόν;». Στις συνεντεύξεις του στις αρχές της δεκαετίας του 1970, οι οποίες μάλλον αντανακλούν και την επίδραση του Μάη του ’68, ο **Foucault** φαίνεται να διακρίνει μια μεγάλη εναλλακτική: «τη διάλυση όλου του πράγματος, την πτώση της πειθαρχικής πόλης, όχι επανάσταση αλλά κατάργηση. Είναι γι’ αυτό το λόγο που η πολιτική του **Foucault** συνήθως αποκαλείται αναρχική, και ο αναρχισμός με βεβαιότητα έχει τις στιγμές του στη σκέψη του».²¹ Εν τούτοις, ο **Foucault** δεν οραματιζόταν ένα κοινωνικό σύστημα διαφορετικό: «το να φανταστείς ένα διαφορετικό σύστημα έλεγε, είναι να επεκτείνεις τη συμμετοχή σου στο υπάρχον σύστημα».²² Ίσως, αναφέρει σε μια συνέντευξή του ο **Foucault**, το σχήμα μιας μελλοντικής κοινωνίας να μας δίνεται μέσα από τις πρόσφατες εμπειρίες των ναρκωτικών, του σεξ και των κομμούνων, «άλλες μορφές συνείδησης άλλες μορφές ατομικότητας».²³

Σχετικά με τις έρευνες για τις φυλακές, είχε εξηγήσει ο **Foucault** σε συνέντευξη πως το ζητούμενο δεν ήταν κάποιες μικρο-μεταρρυθμίσεις στο πρόγραμμα των κρατουμένων ή στο χώρο εγκλεισμού, αλλά «η επερώτηση της κοινωνικής και ηθικής διάκρισης μεταξύ του αθώου και του ενόχου».²⁴ Όταν ο **Foucault** είναι ένας αναρχικός, είναι ένας ηθικός όπως και πολιτικός αναρχικός: γι’ αυτόν πολιτική και ηθική πάνε μαζί, η κανονικότητα και η ανωμαλία είναι προϊόντα της πειθαρχίας. Το να καταργήσεις τα συστήματα εξουσίας σημαίνει να καταργήσεις ταυτόχρονα τις ηθικές και τις επιστημονικές κατηγορίες: αλλά τι θα μείνει μετά; «Ο **Foucault** δεν πιστεύει όπως έκαναν οι προηγούμενοι αναρχικοί, ότι το ελεύθερο ανθρώπινο υποκείμενο είναι ένα υποκείμενο συγκεκριμένου είδους, φυσικά καλό, ένθερμο κοινωνικά, αγαθό και στοργικό». Μάλλον γι’ αυτόν δεν υπάρχει κάτι τέτοιο όπως ένα ελεύθερο υποκείμενο, κανένας φυσιολογικός άνδρας ή γυναίκα, είμαστε όλοι κοινωνικές κατασκευές, προϊόντα κωδίκων και πειθαρχιών. «Και έτσι, συμπεραίνει ο Walzer, ο ριζικός καταργητισμός του **Foucault**, εάν είναι σοβαρός, δεν είναι τόσο αναρχικός όσο μηδενιστικός»: αυτό γιατί σύμφωνα με τα επιχειρήματα του **Foucault**, είτε δεν θα μείνει απολύτως τίποτα, τίποτα εμφανώς ανθρώπινο, είτε νέες πειθαρχίες θα γεννηθούν και ο **Foucault** δεν μας προμηθεύει με λόγους να περιμένουμε ότι αυτές θα είναι σε κάτι καλύτερες από τις σύγχρονές μας. Ούτε επίσης μας δίνει κάποιο τρόπο να γνωρίσουμε το “καλύτερο” θα μπορούσε να σημαίνει.

Έχει ο **Foucault** επωμισθεί τον αναρχισμό/ μηδενισμό του; Σύμφωνα με τον Walzer φαίνεται αυτή η τοποθέτηση να έχει περισσότερο περιγραφική και όχι κανονιστική δύναμη. Ο **Foucault** κατέκρινε τους ηθικούς διαχωρισμούς, εν τούτοις φαίνεται να προτείνει ότι κάθε πράξη αντίστασης σε μια μικρο-διάταξη του σωφρονιστικού συνεχούς, όποιο και εάν είναι το κίνητρό της είναι μια «ανόθευτη εξέγερση» ενάντια στο συνεχές ως όλο. Υπάρχει εδώ το πρόβλημα της διάκρισης. Για τον **Foucault** για παράδειγμα η ταύτιση ενός εγκληματία με “αθώο θύμα” ή “άδολο εξεγερμένο” είναι προβληματική. Το ίδιο πρόβλημα διαφοροποίησης: δεν μπορούμε να συγχέουμε το αρχιπέλαγος Gulag με το σωφρονιστικό εγκαθερκτικό συνεχές, είναι

²⁰ M. **Foucault**: *Power/ Knowledge*, Pantheon 1980, σελ.62, 143.

²¹ Michael Walzer: “The politics of Michel **Foucault**”, στο Hoy Couzens (ed.): *Foucault, A Critical Reader*, 1986, σελ. 60.

²² M. **Foucault**: *Language, Counter-Memory, Practice*, 1977, σελ. 230.

²³ M. **Foucault**: *Language, Counter-Memory, Practice*, 1977, σελ. 231.

²⁴ M. **Foucault**: *Language, Counter-Memory, Practice*, 1977, σελ. 227.

λανθασμένη η καθολίκευση του προβλήματος του Gulag προκειμένου να καταγγελλεί κάθε είδους περιορισμούς. Ωστόσο ο **Foucault** δεν μας προμηθεύει με μια κατ' αρχήν διάκριση, γιατί δεν μπορεί να το κάνει, πόσο μάλλον εφόσον «*απορρίπτει οποιοδήποτε είδος φιλελευθερισμού που “καθοσιώνει βασικά δικαιώματα” [...]*». Γιατί η δική μας κοινωνία δεν έχει Gulags; Ο **Foucault** δεν απαντά διότι αυτό θα απαιτούσε κάτι το οποίο πάντοτε αρνείται: «*κάποια θετική αποτίμηση του φιλελεύθερου κράτους*». Για τον Hobbes η πολιτική κυριαρχία αποτελεί μιας μορφής αναγκαιότητα για τη συνέχιση της ζωής. Για τον **Foucault** η πειθαρχία είναι απαραίτητη για την μοντέρνα καπιταλιστική κοινωνία ‘ *απεχθάνεται όλες τις μορφές της, κάθε είδους εγκλεισμού ή ελέγχου και επομένως «γι’ αυτόν ο φιλελευθερισμός είναι τίποτα περισσότερο από συγκαλυμμένη πειθαρχία».*²⁵

Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η Ρωσική Επανάσταση απέτυχε επειδή άφησε ανέπαφες τις κοινωνικές ιεραρχίες και δεν εμπόδισε τη λειτουργία των πειθαρχικών μηχανισμών;²⁶ Αυτό είναι απολύτως λανθασμένο συμπέρασμα σύμφωνα με τον Walzer: οι μπολσεβίκοι κυρίευσαν τις παλιές ιεραρχίες και ενέτειναν τη χρήση πειθαρχικών τεχνικών. Αυτά τα έκαναν μέσα από τη καρδιά του συστήματος και όχι από τις τριχοειδείς περιφέρειες: «*ο Foucault απευαισθητοποιεί τους αναγνώστες του όσον αφορά τη σημασία της πολιτικής ‘ αλλά η πολιτική ενδιαφέρει*».

Για τον **Foucault** οι στρατηγικές συνάψεις, ο βαθύς λειτουργισμός της εξουσίας δεν έχει υποκείμενο, δεν είναι προϊόν κανενός σχεδίου: κανένας ενορχηστρωτής, κανένα κράτος, κανένα κόμμα δεν μορφοποιεί το χαρακτήρα των πειθαρχικών θεσμών. «*Είναι αντίθετα επικεντρωμένος σε αυτό που σκέφτεται ως “μικρο-φασισμό” της καθημερινής ζωής, και έχει λίγα να πει σχετικά με αυταρχικές ή ολοκληρωτικές πολιτικές [...]*».

Για τον Walzer ο **Foucault** επιλαμβάνεται μιας «*πολιτικής επιστημολογίας*» η οποία αποτελεί και την «*ύστατη πηγή του αναρχισμού/ μηδενισμού του*». Η πειθαρχία κάνει την πειθαρχία δυνατή, η γνώση απορρέει και προμηθεύει τα θεμέλια για τον κοινωνικό έλεγχο: κάθε ειδική μορφή κοινωνικού ελέγχου βασίζεται πάνω σε, και καθιστά δυνατή, μια συγκεκριμένη μορφή γνώσης. «*Η αλήθεια είναι ένα πράγμα αυτού του κόσμου*», επάγει αποτελέσματα εξουσίας, ενώ κάθε κοινωνία διαθέτει ένα «*καθεστώς αλήθειας*». Ποια είναι η θέση από την οποία μιλά ο **Foucault**; Σε ποιες σχέσεις εξουσίας είναι αναμιγμένη η γενεαλογική αντι-πειθαρχία; Καθιερωμένες ερωτήσεις «*για κάθε σχετικισμό*». Ο **Foucault** απαντά: οι γενεαλογίες του είναι μυθιστορίες που περιμένουν τις πολιτικές πραγματικότητες που θα τις επαληθεύσουν ‘ *κάθε παρόν επινοεί το παρελθόν του, «αλλά ο Foucault έχει επινοήσει ένα παρελθόν για κάποιο μελλοντικό παρόν*». Κάποιες άλλες φορές ο **Foucault** υποστηρίζει ότι η δουλειά του κατέστη δυνατή λόγω των γεγονότων του '68 και κάποιων επόμενων τοπικών εξεγέρσεων. Ο Walzer θεωρεί την αντι-πειθαρχική πολιτική του **Foucault** «*περισσότερο ρητορεία και επιτήδευση*», και τη θέση του «*απλώς μη συνεκτική*».

Ο Walzer υπογραμμίζει το εξής: στις περισσότερες εξεγέρσεις σε φυλακές οι κρατούμενοι δεν θέτουν υπό πρίσμα κριτικής τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ ενοχής και αθωότητας ή την αξίωση αλήθειας της εγκληματολογίας ‘ *ζητούν βελτίωση των συνθηκών κράτησης, καταγγέλλουν τη βαναυσότητα ορισμένων αρχών κλπ., απαιτούν κατά βάση να εφαρμοσθούν οι κανόνες και οι νόμοι. Ο Foucault έχει δίκιο να συνδέει τετριμμένες “αλήθειες” της ηθικής, του νόμου ή της ψυχιατρικής με την άσκηση εξουσίας, αλλά ωστόσο «αυτές οι ίδιες αλήθειες επίσης ρυθμίζουν την άσκηση εξουσίας. Θέτουν όρια στο τι μπορεί δίκαια να γίνει, και δίνουν σχήμα και πειστικότητα στα επιχειρήματα των κρατουμένων. Τα όρια είναι σημαντικά ακόμη και αν είναι με κάποια έννοια αυθαίρετα. Δεν είναι τελείως αυθαίρετα [...]*».

Ένα φιλελεύθερο κράτος διαφυλάττει τα όρια των πειθαρχικών του θεσμών και ισχυροποιεί τις εσώτερες αρχές τους. Τα αυταρχικά ή ολοκληρωτικά κράτη υπερβαίνουν αυτά τα όρια «*μετατρέποντας την εκπαίδευση σε κατήγηση, την τιμωρία σε καταπίεση, τα άσυλα σε φυλακές και τις φυλακές σε στρατόπεδα συγκέντρωσης*». Το πολιτικό καθεστώς, το κυρίαρχο κράτος για τον Walzer είναι το σημαντικότερο: *εγκαθιδρύει το πλαίσιο λειτουργίας όλων των άλλων θεσμών. «Κάθε πράξη τοπικής αντίστασης είναι μια έκκληση για πολιτική ή νομική παρέμβαση από το κέντρο*». Όποια και εάν είναι η αξία λεπτομερών αναλύσεων και κριτικών των τοπικών πειθαρχιών, «*χρειαζόμαστε αυτό που ο Foucault αποκαλεί “γενικούς διανοούμενους”*».

Κάποιος δεν μπορεί να είναι οργισμένος ή απογοητευμένος «έλλογα» (with reason) παρά μόνο εάν αποδέχεται κάποιες κοινωνικές ρυθμίσεις και εάν υιοθετεί (όσο κριτικά) κοινωνικούς κώδικες και κατηγορίες.

²⁵ Σχετικά με το θέμα αυτό, κείμενα των: Burchell, Rose, Hindess, Bell κ.ά., στο **Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government**, A. Barry, T. Osborne, N. Rose (eds.) University of Chicago Press 1996.

²⁶ Paul Patton στο: *Power, Truth, Strategy*, σελ. 126.

«Η διαφορετικά, και αυτό είναι δυσκολότερο, κάποιος κατασκευάζει νέες διευθετήσεις και προτείνει νέους κώδικες και κατηγορίες. Ο **Foucault** αρνείται και δεν κάνει τίποτε από αυτά [...] και αυτή η άρνηση είναι και η καταστροφική αδυναμία της πολιτικής του θεωρίας».

Ο Κ. Καστοριάδης αναφέρεται στην Παντοδύναμη Εξουσία

Εξετάζοντας την ερμηνεία του κινήματος του Μάη του '68 από τους Luc Ferry και Allain Renault (*La Pensee* '68, Gallimard 1983) γράφει ο Καστοριάδης: «ο **Foucault** δεν έκρυβε τις αντιδραστικές του απόψεις έως το 1968 [...]. Η εξάλειψη του υποκειμένου, ο θάνατος του ανθρώπου [...] κυκλοφορούσαν ήδη από χρόνια. Εύκολα μπορούσε επίσης να διακρίνει κανείς το αναπόφευκτο συμπέρασμά τους, τον θάνατο της πολιτικής (όπως και έγινε από τον **Foucault**, λίγο μετά τον Μάη του '68: δεδομένου ότι κάθε πολιτική είναι μια “στρατηγική”, δεν μπορεί παρά να εγκαθιδρύσει αντιεξουσίες, άρα εξουσίες). Το συμπέρασμα αυτό είναι καταφανώς ασυμβίβαστο με τις ίδιες τις δραστηριότητες στις οποίες αποδύθηκαν όσοι πήραν μέρος στα κινήματα της δεκαετίας του '60, συμπεριλαμβανομένου του Μάη του '68».²⁷

«Προξενεί εντύπωση πώς οι Ferry και Renault δεν είδαν την απόλυτη συμφωνία ανάμεσα στην ιδεολογία του θανάτου του υποκειμένου, του ανθρώπου, της αλήθειας, της πολιτικής κλπ., και στο πνευματικό κλίμα, τις διαθέσεις, τη mood, τη Stimmung που ακολούθησε την αποτυχία (και μάλιστα την περίεργη αποτυχία) του Μάη και την αποσύνθεση του κινήματος».²⁸

Στο βιβλίο του *Η Γαλλική Κοινωνία* γράφει ο Καστοριάδης: «ο **Foucault** [...], παρουσιάζει ολόκληρη την κοινωνία, εγκλωβισμένη στα βρόχια της εξουσίας, να σβήνει με γομολάστιχα τους αγώνες και την αμφισβήτηση που θέτουν την εξουσία αυτή σε αμφισβήτηση [...]. ([...] ανακάλυψε και αυτός μια “πλέμπα” – που “παραμειώνεται” όμως “αφότου σταθεροποιηθεί η ίδια σύμφωνα με μια στρατηγική αντίστασης”. Αντισταθείτε, εάν αυτό σας ψυχαγωγεί, αλλά χωρίς στρατηγική, γιατί τότε δεν είστε πια πλέμπα, αλλά εξουσία)».²⁹

Αναφερόμενος ο Καστοριάδης στο ρεύμα των «Νέων Φιλοσόφων», υποστηρίζει: «Δεν θέτει το ερώτημα: ποια πολιτική; Βεβαιώνει ότι η πολιτική είναι το Κακό. [...] Δεν ρωτά: ποια γνώση, από ποιον, για ποιον, προς τι; Λέει: η γνώση είναι η εξουσία. Καταδικάζει την ιδέα μιας απόλυτης γνώσης – και την επαναζιώνει δύο φορές, όχι μία. Γιατί κατέχει τουλάχιστον μια απόλυτη γνώση: την αιωνιότητα της αλλοτρίωσης, της καταπίεσης, του κράτους. (Από πού και πώς το ξέρει; Δεν το ξέρει ‘ το αποφάσισε). Και την καταλογίζει, με χίλιους τρόπους, στον “Αφέντη”: «όποιος λέει απόλυτη εξουσία ... λει απόλυτη γνώση» (Bernard-Henri Levy). Δεν αναρωτιέται αν μια απόλυτη εξουσία και γνώση υπήρξαν ποτέ τίποτα άλλο από πλάσμα της φαντασίας. Επικυρώνει έτσι ξανά το μύθο (καθαρός **Foucault** εδώ) μιας παντογνώστριας και παντοδύναμης εξουσίας»...

Ο μύθος όμως αυτός είναι ολοφάνερα αυτό που θα ήθελε η εξουσία να πιστεύουν οι υποδουλωμένοι σε αυτήν. (Παντογνωσία και παντοδυναμία που ο **Foucault** δεν τοποθετεί στα άτομα αλλά στη μυστηριώδη τούτη οντότητα: την “εξουσία” – ή τις “εξουσίες” ή τα “δίκτυα εξουσιών”. Υπάρχει λοιπόν, για τον **Foucault**, στην ιστορία ένα απρόσωπο στοιχείο απόλυτης λογικότητας. Ο Hegel ξεπερασμένος; Ας γελάσουμε). Παίρνει μια ηγεμονική οπτική γωνία απ’ όπου φέρνει γύρα μερικές χιλιετηρίδες ιστορίας και βγάζει το εξής εύρημα: η ιστορία ήταν πάντα εξουσία της εξουσίας, κυριότητα του κυρίου, επικράτηση του Κράτους. Παραμερίζεται η ενεργός σύγκρουση που διχάζει τις “ιστορικές” κοινωνίες, [...] παραμερίζεται η εσωτερική τους αμφισβήτηση, η

²⁷ “Τα κινήματα της δεκαετίας του '60”, στο Κορνήλιος Καστοριάδης: *Η Άνοδος της Ασημαντότητας*, σελ. 40, εκδ. Ύψιλον 2000. (Πρώτη δημοσίευση: *Pouvoirs*, vol. 39, 1986. Αναδημοσιεύτηκε στο E. Morin, Cl. Lefort, C. Castoriadis, *Mai '68: la breche, suivie de Vingt ans après*, ed. Complexe 1988). Άλλο κείμενο στο οποίο ο Καστοριάδης ασκεί κριτική στον «δομισμό» (πιο συγκεκριμένα στην ψυχανάλυση του Lacan) είναι το κείμενο “Η Ψυχανάλυση: πρόταγμα και διαύγηση” που βρίσκεται στα *Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου*, 1991 (σελ. 79-151). (Ψυχαναλυτική διερεύνηση σχετικά με το νόημα της αυτονομίας/ ξένωσης και το άτομο, κεφάλαιο “Αυτονομία και Ξένωση”, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, εκδ. Ράππα, σελ. 150-169).

Ένα άλλο κείμενο όπου γίνεται έμμεσα αναφορά στους Γάλλους (μετα-)δομιστές και την αντίληψή τους περί “υποκειμένου”, είναι αυτό της διάλεξης που δόθηκε στο Παρίσι στις 15-05-1986, στη σειρά «Κριτικές Αντιπαραθέσεις» της 4^{ης} ομάδας OPLF (δημοσιεύθηκε στο *Torique*, vol. 38, 1986) – ελληνική έκδοση: “Η Κατάσταση του Υποκειμένου Σήμερα”, στο Κορνήλιος Καστοριάδης: *Ο Θρυμματισμένος Κόσμος*, εκδ. Ύψιλον, σελ. 171-213.

²⁸ “Τα κινήματα της δεκαετίας του '60”, στο Κορνήλιος Καστοριάδης: *Η Άνοδος της Ασημαντότητας*, σελ. 44, εκδ. Ύψιλον 2000. (αφιέρωμα στον Καστοριάδη, στο περιοδικό *Ελευθεριακή Κίνηση*: αρ τεύχους 14, Φεβρουάριος 2002, εκδ. Αρδην).

²⁹ Κορνήλιος Καστοριάδης: *Η Γαλλική Κοινωνία*, εκδ. Ύψιλον 1986, σελ. 168. (*La societe francaise*, 1979).

αμφισβήτηση του θεσμισμένου φαντασιακού, οι κοινωνίες χωρίς κράτος και η γένεση του κράτους μέσα στην ιστορία».³⁰

Στο κείμενο μιας διάλεξης που δόθηκε κατά τη διάρκεια του συμποσίου *A Metaphor For Our Times* (Boston University, 19-09-1989) παρατηρεί ο Καστοριάδης: «Ο **Foucault** διαβεβαιώνει ότι η μοντέρνα εποχή αρχίζει με τον Kant [...], διότι με τον Kant, για πρώτη φορά ο φιλόσοφος ενδιαφέρεται για το πραγματικό ιστορικό παρόν. [...] Το μοντέρνο είναι λοιπόν, κατά την άποψη αυτή, η συνείδηση της ιστορικότητας της εποχής που ζούμε. Πρόκειται καταφανώς για μια τελείως απρόσφορη αντίληψη. Η ιστορικότητα της εποχής τους ήταν σαφής για τον Περικλή [...] και για τον Πλάτωνα [...]. Για τον **Foucault** η νεωτερικότητα συνίσταται δήθεν εις το ότι, από τον Kant και μετά, η σχέση προς το παρόν δεν συλλαμβάνεται ως σύγκριση αξιών («βρισκόμαστε στην παρακμή», «ποιο μοντέλο πρέπει να ακολουθήσουμε;»), όχι “κατά μήκος”, αλλά σε μια “βελοειδή σχέση” προς την επικαιρότητα καθ’ εαυτήν. Ωστόσο, οι συγκρίσεις αξίας είναι βαρύτερα παρούσες στον Kant, για τον οποίο η Ιστορία δεν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο σκέψης ως πρόοδος, της οποίας ο Διαφωτισμός αποτελεί κεντρική στιγμή. Εάν δε η “βελοειδής σχέση” αντιτίθεται στην αποτίμηση, τούτο σημαίνει αυτό και μόνον: η σκέψη, εγκαταλείποντας την κριτική της λειτουργία, τείνει να δανειστεί τα κριτήριά της από την ιστορική πραγματικότητα όπως αυτή είναι. Είναι βέβαιο ότι μια τέτοια τάση καθίσταται εντονότατη στον 19^ο και 20^ο αιώνα (Hegel, Marx, Nietzsche – έστω και αν οι δύο τελευταίοι αντιτίθενται στην πραγματικότητα της σήμερα εν ονόματι μιας πραγματικότητας πιο πραγματικής, της πραγματικότητας της αύριον: κομμουνισμός ή υπεράνθρωπος). Αυτή όμως η τάση συνιστά η ίδια πρόβλημα μέσα στο μοντέρνο και ούτε για μια στιγμή δεν θα μπορούσαμε να την θεωρήσουμε ότι εξαντλεί την σκέψη του Διαφωτισμού [...]».³¹

Κριτική από την πλευρά του “Κοινωνικού Αναρχισμού”

Ο Murray Bookchin³² θα ασκήσει σφοδρή κριτική στον Michel **Foucault**- τον κατηγορεί λοιπόν ότι, με το έργο του συνολικά ως «χρονικογράφου της κυριαρχίας», καταφέρθηκε εν τέλει «εναντίον των θεσμών εν γένει».

Αναφερόμενος ειδικότερα στις απόψεις που εξέφρασε ο **Foucault** στον διάλογό του με τον μαοϊκό Pierre Victor³³ σχετικά με την λαϊκή δικαιοσύνη και το θεσμό των δικαστηρίων, ο Bookchin θεωρεί πως η τοποθέτηση του **Foucault** υπέρ της λαϊκής αυτοδικίας του πλήθους εναντίον εκείνων που θεωρούσαν εσωτερικούς εχθρούς της Επανάστασης, εάν οδηγηθεί στην λογική της κατάληξη επί της ουσίας αποκλείει τη δυνατότητα υπάρξεως κάποιου είδους κοινωνίας χωρίς κυριαρχία, «εκτός εάν πρόκειται για μια αυθόρμητη μάζα ατόμων, τα οποία πηγνύονται, τρόπον τινά, σε “λειτουργικά” σώματα». Η αυθαιρεσία των ενεργειών του πλήθους είναι δυνατόν «να υπονομεύσει τις επιταγές της οργανωμένης και ορθολογικής ανθρώπινης συμπεριφοράς».

Ο Bookchin θεωρεί πως η προσπάθεια του **Foucault** να δείξει «ότι η εξουσία είναι απανταχού παρούσα την καθιστά υπερβολικά απέραντη και ασύλληπτη». Γνωρίζουμε τις λεπτομέρειες της εξουσίας – «συχνά πολύ ασήμαντες»- ωστόσο «δεν γνωρίζουμε τις προϋποθέσεις και τη δομή της εξουσίας» και κυρίως «δεν γνωρίζουμε τις κοινωνικές σχέσεις που την υποβαστάζουν». Εννοώντας την μόνον ως «άσκηση καταναγκασμού» την διαχέουμε παντού, την καθιστούμε μη αντιληπτή από εμάς και εξ αυτού άτρωτη. Ο Bookchin θα υποστηρίξει πως η εξουσία «αυτή καθ’ εαυτήν, δεν είναι κάτι το οποίο είναι δυνατόν να αφανισθεί». Η κυριαρχία, η ιεραρχία και οι τάξεις «μπορούν και πρέπει να αφανισθούν», εν τούτοις η «απελευθερωτική χρήση της εξουσίας, δηλαδή η άσκησή της από αυτούς που είναι αποκλεισμένοι από αυτήν, είναι αναπόφευκτη όταν πρόκειται για τη δημιουργία μιας κοινωνίας θεμελιωμένης στην αυτοδιεύθυνση». Σύμφωνα με τον Bookchin είναι αδύνατον οι άνθρωποι

³⁰ *Η Γαλλική Κοινωνία*, εκδ. Ύψιλον 1986, σελ. 169-170.

³¹ “Η Εποχή του Γενικευμένου Κομφορμισμού”, στο Κορνήλιος Καστοριάδης: *Ο Θρομματισμένος Κόσμος*, εκδ. Ύψιλον, σελ. 14.

³² Για παράδειγμα: Murray Bookchin: *Re-enchanting Humanity- A defense of the human spirit against anti-humanism, misanthropy, mysticism and primitivism*, chapter 7th: “postmodernist nihilism”, editions Cassel 1995.

³³ Ο διάλογος με τους μαοϊκούς έλαβε χώρα την 05-02-1972. Τίτλος πρωτοτύπου: “Sur la justice populaire – debat avec les maos”, *Temps Modern* 310. (“On popular Justice”, pages 1-36, [ed.] Colin Gordon). Ελληνική έκδοση: *Για τη λαϊκή δικαιοσύνη και τα δικαστήρια*, εκδ. Ερατώ 1987. Όπως έχουμε αναφέρει στο 1^ο μέρος της εργασίας αυτής, ο **Foucault** στη συζήτηση αυτή υπερασπίστηκε την αυθόρμητη μανία του πλήθους, υπό το φόβο μιας “εσωτερικής υπονόμησης” της Επανάστασης, εναντίον χιλιάδων έγκλειστων στις φυλακές του Παρισιού: επρόκειτο, θα υποστηρίξει ο **Foucault**, για «μια πράξη εκδίκησης εναντίον των καταπιεστικών τάξεων», για μια μορφή «λαϊκής δικαιοσύνης» του πλήθους. Ενάντια σε αυτή την πράξη, η Παρισινή Κομμούνια του 1792 θα αρχίσει να οργανώνει τη σκηνή ενός δικαστηρίου, μια «εμβρυσώδη, αν και εύθραυστη, μορφή ενός κρατικού μηχανισμού»... (*Για τη λαϊκή δικαιοσύνη και τα δικαστήρια*, εκδ. Ερατώ 1987, σελ. 10-11).

«να δημιουργήσουν μια ελεύθερη κοινωνία, χωρίς να διεκδικήσουν την εξουσία, θεσμίζοντάς την με τέτοιο τρόπο ώστε να υπηρετεί κοινούς και ορθολογικούς στόχους και να επεμβαίνει στον φυσικό κόσμο προκειμένου για την ικανοποίηση ορθολογικών αναγκών». Η αντίθεση λοιπόν του **Foucault** «στους θεσμούς αυτούς καθ' εαυτούς» καθιστά την κριτική του «κενή», «αφηρημένη», διότι η δημιουργία οποιουδήποτε είδους θεσμών είναι αδιάρρηκτα συνδεδεμένη με την άσκηση εξουσίας. Οι θεσμοί αποτελούν αδιάσπαστο μέρος ακόμη και των απλούστερων ανθρώπινων σχέσεων. Συνεπώς, συμπεραίνει ο Bookchin, ο **Foucault** «επιδεικνύει ελάχιστο ενδιαφέρον για την φύση της εξουσίας. Η ψευδο-ελευθεριακή προσέγγισή του είναι τόσο αδιαφοροποίητα σαρωτική που προσεγγίζει τα όρια του ακραίου ατομικισμού. Δεν γίνεται καμία διάκριση μεταξύ εξουσίας που κατέχεται από θεσμούς του κράτους και εκείνης η οποία κατέχεται από λαϊκούς θεσμούς, ή μεταξύ θεσμών οι οποίοι έχουν ως αποτέλεσμα την τυραννία και θεσμών οι οποίοι οδηγούν στην ελευθερία».

Ο Bookchin κατηγορεί τον **Foucault** ότι η δράση του ως πολιτικού ακτιβιστή αφορούσε περιστασιακά συμβάντα και εφήμερες, τοπικές καταστάσεις οι οποίες δεν μπορούν ποτέ να οδηγήσουν στην διαμόρφωση ευρέων κοινωνικών κινημάτων. Ελλείπει δε μιας «εποικοδομητικής δομικής ανάλυσης της εξουσίας» ο **Foucault** αδυνατεί να μας προσφέρει «μια πρόταση προς την κατεύθυνση του κοινωνικού μετασχηματισμού».

Αναγγέλλοντας ο **Foucault** το «τέλος του ανθρώπου» στο έργο του *The Order of Things*, είναι στην πραγματικότητα σύμφωνα με τον Bookchin, σαν να αναγγέλλει, με αντιδραστικό τρόπο και απορρίπτοντας συλλήβδην τον Διαφωτισμό, τον «ενταφιασμό της ανθρωπότητας».

Σχετικά με την γνωστή τοποθέτηση του **Foucault** αναφορικά με την αλήθεια³⁴, ο Bookchin θεωρεί πως στην πραγματικότητα πρόκειται απλώς για μια επίταση του Νιτσεϊκού σχετικισμού, χωρίς επεξεργασία κάποιας «διαλεκτικής της αλήθειας, της γνώσης και της σκέψης». Εφόσον, όπως υποστηρίζει ο **Foucault**, «κάθε κοινωνία έχει το καθεστώς αλήθειας της, τη γενική “πολιτική αλήθειας” της»³⁵, η «κοινωνική ελευθερία» είναι τότε αδύνατη διότι η εξουσία που ασκείται μέσα από αυτά τα καθεστώτα αλήθειας είναι ολοκληρωτική μέσα στην κοινωνική ζωή καθ' εαυτήν, η ιστορία αποκαλύπτεται ασυνεχής και η σχέση των καθεστώτων αυτών δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση ένα εξελισσόμενο ή και οικουμενικό συνεχές.

Υπάρχουν λοιπόν, σύμφωνα με τον Bookchin, πολλά στοιχεία στα γραπτά του **Foucault**, τα οποία υποδηλώνουν πως αυτός «αρνείται τη δυνατότητα ότι μπορούμε πραγματικά να επιτύχουμε την κοινωνική απελευθέρωση. Μπορούμε ίσως να αντισταθούμε στην κοινωνική τάξη, αλλά μόνο με αμυντικές δράσεις “τοπικών ανταρσιών”». Μπορούμε ίσως να καταφέρουμε ορισμένα ρήγματα στην εξουσία των καθεστώτων αλήθειας, ωστόσο η ολοκληρωτική ρήξη με την καταπιεστική θεσμισμένη τάξη και η εγκαθίδρυση μιας απελευθερωτικής νέας τάξης αποκλείονται. Παρά τις οποιεσδήποτε προσπάθειες αντικατάστασης, τα συστήματα κυριαρχίας απλώς εναλλάσσονται.

Ο **Foucault**, ανεξάρτητα από τις ευγενείς προθέσεις και το ενδιαφέρον του και τις κοινωνικές αδικίες, «ως κριτικός της εξουσίας μας εγκαταλείπει, στην πραγματικότητα, εντελώς ανίσχυρους να αλλάξουμε τη μοίρα μας [...]». Η μελέτη των τρόπων αντικειμενοποίησης του υποκειμένου και η προτροπή του **Foucault** «να προωθήσουμε νέες μορφές υποκειμενικότητας», αρνούμενοι αυτό που είμαστε, «απορρίπτοντας αυτό τον τύπο υποκειμενικότητας που μας έχει επιβληθεί για πολλούς αιώνες»³⁶, ανεξάρτητα από την πιθανή πρόθεση χειραφέτησης ο Bookchin υποστηρίζει πως αφομοιώθηκε μέσα στην κυρίαρχη τάξη πραγμάτων ως απλώς άλλη μια λατρεία του ναρκισσισμού. «Από εδώ απορρέει και η κρίσιμη ανάγκη για κοινωνική αλλαγή και όχι μόνο για μια αλλαγή των εαυτών μας».³⁷

³⁴ «η αλήθεια δεν βρίσκεται εκτός εξουσίας, δεν της λείπει η εξουσία» (**Foucault**, *Power/ Knowledge- Selected Interviews and Other Writings*, “Truth and Power”, σελ. 131).

³⁵ **Foucault**: *Power/ Knowledge*, “Truth and Power”, σελ. 131.

³⁶ Hubert L. Dreyfus- Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, page 216, editions Chicago University Press 1983.

³⁷ Σε κάποιο άλλο σημείο ο Bookchin παρατηρεί: «η *φουκωική* υποστασιοποίηση του σώματος ως μιας “αρένας” σαδομαζοχιστικής ηδονής είναι δυνατόν εύκολα να μετεξελιχθεί σε μια μεταφυσική δικαίωση της βίας, σε εξάρτηση βέβαια με το τι προκαλεί “ηδονή” σε ένα ιδιαίτερο, βίαιο “εγώ”» (Murray Bookchin: *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, 2nd revised edition: Black Rose Books, Montreal 1996).

Είτε το συνειδητοποιούν είτε όχι, υποστηρίζει ο Bookchin, πολλοί αναρχικοί-ατομικιστές³⁸ εκφράζουν μάλλον την προσέγγιση του **Foucault** περί «προσωπικής ανταρσίας», παρά την κοινωνική επανάσταση – ασκούν μια αντιφατική κριτική στην εξουσία ως τέτοια, και ενδιαφέρονται λιγότερο να διατυπώσουν ένα σαφές αίτημα για μια «θεσμισμένη ενδυνάμωση των καταπιεσμένων μέσα από λαϊκές συνελεύσεις, συμβούλια ή /και συνομοσπονδίες». ³⁹ Αυτή η τάση, αποκλείοντας την δυνατότητα μιας κοινωνικής επανάστασης, αποδυναμώνει κατά μια θεμελιώδη έννοια τον (σοσιαλιστικό ή κομμουνιστικό) αναρχισμό. Εφόσον, σύμφωνα με τον **Foucault** «η αντίσταση δεν βρίσκεται ποτέ σε μια θέση εξωτερικότητας σε σχέση με την εξουσία» και από τη στιγμή που δεν υφίσταται «ένας μόνο τόπος της Μεγάλης Άρνησης, ούτε η ψυχή της εξέγερσης, μια πηγή όλων των στάσεων ή ένας απόλυτος νόμος της επανάστασης»⁴⁰, τότε, κατά συνέπεια, είμαστε «εγκλωβισμένοι στον εναγκαλισμό της απανταχού παρούσας εξουσίας» και με την αντίστασή μας «πολυδιασπασμένη» οδηγούμαστε στην «απομόνωση» και το «ανεξέλεγκτο». Οι ιδέες του **Foucault**, συμπεραίνει ο Bookchin, απολήγουν στην εκτίμηση ότι η αντίσταση οφείλει «απαραιτήτως να αποτελεί έναν αντάρτικο πόλεμο ο οποίος είναι πάντοτε παρών αλλά αναπόφευκτα ηττάται».

Ο Bookchin κατηγορεί τον **Foucault** πως «αρνείται την ανάγκη για την ίδρυση διακριτών θεσμών αυτό-διαχείρισης με την δική τους εξουσία ενάντια στην πραγματική εξουσία των καπιταλιστικών και ιεραρχικών θεσμών»- για την κατασκευή εκείνης της κοινωνίας «όπου η επιθυμία και η έκσταση θα μπορούν να βρουν την αυθεντική τους πραγμάτωση, σε έναν αληθινά ελευθεριακό κομμουνισμό».⁴¹

Η Υπόθεση ενός “μετα-δομιστικού αναρχισμού”

Ο Todd May χαρακτηρίζει εύστοχα τον **Foucault** έναν «πολιτικό συγγραφέα γύρω από τη γνώση».⁴² Η έννοια της «μικροπολιτικής» στον **Foucault**, σύμφωνα με τον May, όπως και τα “γλωσσικά παίγνια” στον Wittgenstein, αναφέρεται όχι σε κάποιο αντικείμενο αξιολόγησης, αλλά σε μια «εικόνα των πραγμάτων»: μέσα σε αυτήν κάποια θέματα θα τα αποδεχθούμε και κάποια θα τα απορρίψουμε - αυτό που είναι χρήσιμο στην κατάστρωση μικροπολιτικών στρατηγικών αντίστασης δεν είναι η ίδια η εικόνα καθεαυτή αλλά τα πράγματα που φέρνει στην επιφάνεια, οι αναλύσεις που προσφέρει, τα συμπεράσματα που προκύπτουν από μια τέτοια προοπτική.⁴³

Η γενεαλογία είναι «η μικροπολιτική επιστήμη» είναι το επιστημολογικό εργαλείο που μας επιτρέπει να έχουμε πρόσβαση στον μικροπολιτικό μας κόσμο. Σε αυτό το επίπεδο η γνώση είναι ένα πολιτικό όπλο, παράγει κατανόηση και αυτο-κατανόηση.⁴⁴ Το γενεαλογικό σχέδιο είναι η πολιτική κριτική των μικροπολιτικών πρακτικών.⁴⁵

³⁸ Ο Bookchin τους ονομάζει επικριτικά “life-style” αναρχικούς... Murray Bookchin: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Chasm*, AK Press Distribution, Oakland 1995. (Ελληνική έκδοση: *Κοινωνικός Αναρχισμός ή Lifestyle Αναρχισμός*, εκδ. Ισνάφι, Ιωάννινα 2005).

³⁹ Murray Bookchin: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Chasm*, AK Press Distribution, Oakland 1995. (*Κοινωνικός Αναρχισμός ή Lifestyle Αναρχισμός*, εκδ. Ισνάφι, σελ. 16).

⁴⁰ Michel **Foucault**: *History of Sexuality*, τόμος 1.

⁴¹ Murray Bookchin: *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Chasm*, AK Press Distribution, Oakland 1995. (Ελληνική έκδοση: *Κοινωνικός Αναρχισμός ή Lifestyle Αναρχισμός*, σελ. 40, εκδ. Ισνάφι, Ιωάννινα 2005). Ενδεικτικά για τις θέσεις του Bookchin αναφέρω τα παρακάτω: Murray Bookchin: *Remaking Society*, Black Rose Books, Montreal 1989. (*Ξαναφτιάχνοντας την Κοινωνία*, εκδ. Εξάντας, Αθήνα 1993). Επίσης: Murray Bookchin: *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Cheshire Books 1982. (2nd edition: Black Rose Books, Montreal 1991). Murray Bookchin: *Toward an Ecological Society*, Black Rose Books, Montreal 1981. (*Για μια Οικολογική Κοινωνία*, εκδ. Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1994). Murray Bookchin: *Modern Crisis*, Black Rose Books, Montreal 1987. (*Η Σύγχρονη Οικολογική Κρίση*, εκδ. Βιβλιόπολις, Αθήνα 1993). Murray Bookchin: “The Communalist Project”, *Harbinger, A Journal of Social Ecology*, Volume 3, No.1, Spring 2003. (*Το Πρόταγμα του Κομμουνισμού*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006). Murray Bookchin: *Anarchism, Marxism and the Future of the Left: Interviews and Essays 1993-1998*, AK Press, Edinburgh – San Francisco 1999.

⁴² Todd May: *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, politics and knowledge in the thought of Michel Foucault*, Pennsylvania State University Press 1993.

⁴³ Todd May: *Between Genealogy and Epistemology*, σελ. 6.

⁴⁴ Todd May: *Between Genealogy and Epistemology*, σελ. 112.

⁴⁵ Todd May: *Between Genealogy and Epistemology*, σελ. 114.

Η μεταδομιστική σκέψη (Foucault, Deleuze, Lyotard κ.ά.) μπορεί να λειτουργήσει ως πλαίσιο για την άρθρωση μιας εναλλακτικής πολιτικής φιλοσοφίας;

Η μεταδομιστική σκέψη, από τη φύση της, δεν προβάλλει έναν καθολικό πολιτικό λόγο: επιλέγει συγκεκριμένες, οριοθετημένες αναλύσεις. Περνάμε από την μακρο- στην μικρο-πολιτική. Τι συμπεράσματα μπορούν να εξαχθούν από μια εμβάπτιση του μεταδομισμού μέσα στην αναρχική παράδοση;

Ο May διακρίνει μεταξύ τριών τύπων πολιτικής φιλοσοφίας: τυπική/ τυπολογική/ συμβατική, στρατηγική και τακτική.⁴⁶ Η «τυπική» πολιτική φιλοσοφία θέτει το εξής ερώτημα: ποια θα ήταν η φύση, ή τουλάχιστον τα βασικά χαρακτηριστικά, μιας δίκαιης κοινωνίας;⁴⁷ Σε ρεύματα της μαρξιστικής φιλοσοφίας, χωρίς να λείπει το στοιχείο της ηθικότητας, η έμφαση δίνεται στην «ιστορική αναγκαιότητα». Το ουσιαστικό εδώ ζήτημα είναι η ιστορική αναγκαιότητα της απόκτησης ταξικής συνείδησης από το προλεταριάτο. Η αστική κοινωνία κατορθώνει να αναπαράγει τον εαυτό της μετατρέποντας τα πάντα σε εμπόρευμα. Το αποξενωμένο από το προϊόν της εργασίας του και από τον ίδιο τον εαυτό του προλεταριάτο, είναι σε θέση να αποκτήσει συνείδηση του κοινωνικού χαρακτήρα της εργασίας. Σχηματικά μιλώντας, με την ανάπτυξη του καπιταλισμού αναπτύσσεται και η συνείδηση του προλεταριάτου, για να οδηγηθούμε αναγκαία στην κομμουνιστική κοινωνία όπου το ηθικό και το ιστορικό ενοποιούνται διαλεκτικά σε μια ολότητα.

Τι συνεπάγεται από αυτά για την «υπευθυνότητα του ατόμου» εάν η ιστορία είναι με αυτή την έννοια «αναγκαία»; Η ιστορική ενδεχομενικότητα, η δυνατότητα, το απρόοπτο, η τυχαιότητα στην ιστορία, πώς επηρεάζουν το χώρο της ηθικής;

Στην «στρατηγική πολιτική φιλοσοφία», η ιστορία και οι κοινωνικές συνθήκες δεν εκτυλίσσονται από αναγκαιότητα αλλά είναι ευμετάβλητες, μερικές φορές κινούνται ακόμη και οπισθοδρομικά. Όπως και να έχει, σε αυτές τις συνθήκες προστρέχουμε είτε για να καταστρώσουμε ένα ηθικό πρόγραμμα είτε ακόμη για να προσδιορίσουμε ποιες συγκεκριμένες πιθανότητες υπάρχουν για παρέμβαση. Εδώ επομένως το ιστορικό-κοινωνικό ερμηνεύεται με όρους ηθικών επιταγών, και παράλληλα το ηθικό πρόγραμμα περιορίζεται ή ακόμη (μερικώς) καθορίζεται από τις υφιστάμενες ιστορικές συνθήκες. Στην στρατηγική πολιτική φιλοσοφία λοιπόν υφίσταται αυτή η αλληλοδιαπλοκή, «ένταση» μεταξύ «δέοντος» και «είναι».⁴⁸

Χαρακτηριστικό παράδειγμα στρατηγικής διαλεκτικής σκέψης είναι αυτή του Lenin.

Ενώ η ερώτηση «τι είναι δικαιοσύνη» φαίνεται να διαθέτει μια αυτάρκεια, η σχετική ερώτηση που τίθεται παράλληλα: «τι είδους κοινωνία θα έπρεπε να προσπαθήσουμε να δημιουργήσουμε» σαφώς δεν αποκλείει, ή και προαπαιτεί, μια μελέτη των ειδικών ιστορικών πολιτικών κοινωνικών συνθηκών μέσα στις οποίες διατυπώνεται: είναι μάλιστα μέσα ακριβώς από αυτές τις συγκεκριμένες συνθήκες που αποκτά και νόημα οποιαδήποτε απάντηση στο ερώτημα για τη δικαιοσύνη.

Μια στρατηγική πολιτική φιλοσοφία λοιπόν εμπεριέχει μια ενοποιημένη ανάλυση της πραγματικότητας και προσβλέπει σε έναν μοναδικό στόχο. Η στρατηγική σκέψη μπορεί ίσως να εικονογραφηθεί ως μια σειρά ομόκεντρων κύκλων: η εξουσία εκπηγάζει, τουλάχιστον κατά κύριο λόγο, από το κέντρο όπου εστιάζεται η κύρια προβληματική: εάν η ανάλυση της οικονομίας είναι η κεντρική προβληματική, τότε η οικονομική δομή θα πρέπει να είναι η θεμελιώδης πτυχή της εξουσίας. Από αυτά προκύπτει η αναγωγιμότητα της στρατηγικής σκέψης: όλα τα (περιφερειακά) προβλήματα μπορούν να αναχθούν στο κεντρικό.

Στην «τακτική» πολιτική φιλοσοφία η απεικόνιση του κοινωνικού-πολιτικού κόσμου ως ομόκεντρων κύκλων, θα πρέπει να αντικατασταθεί από ένα δίκτυο διατέμνουσων γραμμών. Δεν υπάρχει κάποιο κέντρο όπου πρέπει να τοποθετηθεί η εξουσία. Η πολιτική είναι μη αναγώγιμη και αναδύεται από πολλά και διάσπαστα σημεία του κοινωνικού χώρου. Αυτά δεν σημαίνουν ότι δεν υπάρχουν πυκνότερες, σε ορισμένους κόμβους, συγκεντρώσεις της εξουσίας: οι γραμμές για να σχηματίσουν το δίχτυ διασταυρώνονται, ενώ την ίδια στιγμή

⁴⁶ Todd May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1994. (Βλπ. κυρίως σελίδες 67 έως 155: Positivity of power, End of humanism, Post-structural anarchism, Question of ethics).

⁴⁷ Ο John Rawls στο βιβλίο του *A Theory of Justice*, επιδιώκει να εντοπίσει τις αρχές τις οποίες όλα τα ορθολογικά (με προσωπικό συμφέρον) όντα θα επέλεγαν ως θεμελιώδεις για την κοινωνία τους. Οι αρχές στις οποίες καταλήγει είναι η αρχή της ελευθερίας, η αρχή των ίσων ευκαιριών και η αρχή της διαφοράς - αυτά χαρακτηρίζουν εκείνο που αποκαλεί «δίκαιη κοινωνία».

⁴⁸ Ένταση, διότι η αλληλόδραση των δύο πόλων δεν είναι απαραίτητα «διαλεκτική» - δεν σημαίνει δηλαδή ότι υπάρχει αναγκαία «σύνθεση» των δύο.

μάλιστα δεν είναι όλες το ίδιο έντονες. Αυτό που πρέπει να τονίσουμε είναι πως η εξουσία συμυκνώνεται μεν στους κόμβους αυτούς αλλά δεν πηγάζει από εκεί.

Στην περίπτωση της στρατηγικής πολιτικής φιλοσοφίας, μπορούμε να υποθέσουμε ότι κάποιος είναι ιδιαίτερα εύστοχα τοποθετημένος στο χώρο ώστε να μπορούν να αναλύσουν «σωστότερα» την κατάσταση και να οδηγήσουν την αντίσταση στη νίκη: η καλή τοποθέτηση μπορεί να πηγάζει πιθανόν από την γνώση του συγκεκριμένου πεδίου, από άμεση εμπλοκή σε αυτό ή από μια θέση στην κοινωνική ιεραρχία η οποία επιτρέπει αποτελεσματική πρόσβαση στα απαιτούμενα μέσα για έναν αγώνα ενάντια στην εξουσία. Μια απόρροια όλων αυτών είναι και η σύνδεση στρατηγικής φιλοσοφίας με ένα κόμμα υπεύθυνο για την καθοδήγηση της πάλης.

Η τακτική πολιτική φιλοσοφία με δεδομένη μια αντίληψη της εξουσίας ως αποκεντρωμένης και διάχυτης στο κοινωνικό ιστό, απορρίπτει την ιδέα μιας απελευθέρωσης με τη αρωγή κάποιου είδους «πρωτοπορίας». Η μεταδομιστική κριτική της αναπαράστασης και αντιπροσώπευσης σημαίνει ακριβώς αυτό. Οι **Foucault**, **Deleuze** και **Liotard** ανήκουν σύμφωνα με την τοποθέτηση του May σε αυτή την παράδοση «τακτικής αντίληψης του πολιτικού».

Η παράδοση εκείνη στην πολιτική φιλοσοφία η οποία, παρ' ότι διαμέσου πολλών εκπροσώπων της προσεγγίζει ενίοτε μια στρατηγική αντίληψη της πολιτικής, ωστόσο βρίσκεται κοντύτερα σε μια τακτική σκέψη και έχει πολλά κοινά στοιχεία με την μεταδομιστική προσέγγιση, είναι ο κλασικός αναρχισμός. Σύμφωνα μάλιστα με τον May ο αναρχισμός προσφέρει το γενικό πλαίσιο μέσα στο οποίο μπορούμε να εντάξουμε και να καταλάβουμε καλύτερα τη μεταδομιστική πολιτική.

Όπως και ο μεταδομισμός, ο αναρχισμός απορρίπτει οποιαδήποτε αντιπροσωπευτική πολιτική παρέμβαση. Η συγκέντρωση της εξουσίας αποτελεί προοίμιο κατάχρησής της. Οι αναρχικοί επιζητούν την πολιτική δράση σε μια πολλαπλότητα μη αναγώγιμων (μερικών και τοπικών) αγώνων: αποκέντρωση τοπική και λειτουργική.

Υπάρχουν πολλοί αναρχικοί οι οποίοι θεωρούν πως υφίσταται συμμετρία μεταξύ εξουσίας και αντίστασης: ο λόγος δηλαδή για τον οποίο πρέπει η πάλη να είναι αποκεντρωμένη είναι ακριβώς επειδή η εξουσία είναι διασπαρμένη και ασκείται σε απειράριθμα σημεία του κοινωνικού σώματος. Ωστόσο, ορισμένοι άλλοι αναρχικοί, περισσότερο κοντά στην στρατηγική παράδοση, αντιμετωπίζουν την αποκέντρωση ως μια εναλλακτική λύση στην υφιστάμενη συγκεντροποίηση της εξουσίας.

Ακόμη, οι περισσότεροι αναρχικοί στηρίζουν την πολιτική τους παρέμβαση σε μια ενιαία κατανόηση και αντίληψη της “ανθρώπινης φύσης”: η “ανθρώπινη φύση” είναι (εγγενώς) καλή και γι’ αυτό δεν είναι στην πραγματικότητα καν αναγκαία η άσκηση της εξουσίας. Οι μεταδομιστές ασκούν ασφαλώς οξεία κριτική στην ίδια την υιοθέτηση μιας έννοιας «ανθρώπινης φύσης», επειδή κάτι τέτοιο μας επαναφέρει μοιραία σε εξουσιαστικές πρακτικές.

Πολλοί αναρχικοί υποδεικνύουν ως λύση για το πρόβλημα του κοινωνικού μετασχηματισμού την διάλυση της συγκέντρωσης στην κορφή της κοινωνικής πυραμίδας και την διανομή της εξουσίας στη βάση. Εν τούτοις αυτή η αντίληψη στηρίζεται στην υπόθεση ότι η εξουσία ασκείται (από ψηλά) «επί» της βάσης και όχι χαμηλά «στο επίπεδο» της βάσης. Ποιες συνέπειες προκύπτουν εάν δεχθούμε πως η εξουσία δεν καταπιέζει απλώς, ή καταπνίγει τα «νόμιμα αιτήματα» όσων βρίσκονται στα χαμηλά στρώματα της κοινωνικής ιεραρχίας, αλλά ‘συμμετέχει ενεργά’ στην ίδια την κατάστρωση και διατύπωσή τους;

Είδαμε στο πρώτο μέρος της εργασίας αυτής σε τι είδους συμπεράσματα μπορούμε να καταλήξουμε εάν υποθέσουμε ότι η εξουσία δεν ασκείται απλώς ως άρνηση και καταπιεστική δύναμη -από τα πάνω προς τα κάτω- αλλά λειτουργεί χαμηλά και οριζόντια. Δεν θα έπρεπε τότε, εκτός από το σχήμα των ομόκεντρων κύκλων να εγκαταλείψουμε και αυτό της κορυφής και βάσης;⁴⁹

Ο **Lewis Call** στο βιβλίο του *Postmodern Anarchism* αναφέρεται στον «μεταμοντέρνο αναρχισμό» του **Foucault** ως «πολύ διαφορετικό από τον καθαρά μοντέρνο αναρχισμό των *Bakunin* και *Kropotkin*».⁵⁰ Έχει ήδη επισημανθεί ένα «πρόβλημα» της “μετα-αναρχικής θεωρίας”: ο **Foucault** δεν πήρε ποτέ σαφή θέση υπέρ κάποιου συγκεκριμένου “-ισμού” (θεωρώντας τέτοιες κατηγορίες ως εργαλεία πολιτικής αστυνόμευσης) οπότε

⁴⁹ Ο May αυτό που προτείνει είναι η επανεξέταση της ίδιας της εικόνας της ηθικής, μια προσέγγιση «μετα-ηθική». Υποστηρίζει το ηθικά εύλογο της πολιτικής φιλοσοφίας των μεταδομιστών. Αυτή η άποψη παρουσιάζει την ηθική ζωή όχι ως ένα ζήτημα θεμελίων πάνω στα οποία πρέπει να οικοδομείται η πολιτική ανάλυση, αλλά ως μια πρακτική - αυτό που ο Wittgenstein αποκάλεσε «μορφή ζωής».

⁵⁰ Lewis Call: *Postmodern Anarchism*, Lexington Books 2002, σελ. 65.

πρέπει να είμαστε προσεκτικοί όταν τον ονομάζουμε με τέτοιο τρόπο. Σε ανάλογο μήκος κύματος ο Saul Newman αρνείται να νομιμοποιήσει τη χρήση μεταδομιστικών ιδεών προς επίρρωση κάποιας μορφής αναρχικής επιχειρηματολογίας.⁵¹

Ο Richard Day στη μελέτη του για τις αναρχικές τάσεις στα νέα κοινωνικά κινήματα, παρατηρεί πως υπάρχουν κοινές ηθικοπολιτικές δεσμεύσεις μεταξύ αναρχισμού και μεταδομισμού: εντοπίζει «αναρχικά στοιχεία» στους συγγραφείς αυτούς που επεξεργάστηκαν και βάθυναν την κριτική του Nietzsche στον δυτικό ανθρωπισμό και τον Διαφωτισμό.

Εκτός από τις οφειλές του μεταδομισμού στον μαρξισμό, υπάρχει μια πιο υπόγεια σχέση με θέματα που προέρχονται από την αναρχική παράδοση: οι αναλύσεις του **Foucault** για την βιο-εξουσία, για την κυβερνητικότητα, οι νύξεις για την κοινωνία του ελέγχου δείχνουν μια τέτοια συγγένεια. Η αναλύσεις του **Foucault** για τον κοινωνικό έλεγχο και την επιτήρηση «*συμβάλλουν στο πρόγραμμα που εγκαινίασε ο Kropotkin στην Αλληλοβοήθεια [mutual aid] και συνέχισε ο Landauer δείχνοντας πως οι αυτόνομες κοινότητες και τα άτομα γοητεύονται/ πειθαναγκάζονται σε κρατιστικές σχέσεις [...]. Αν και σαφώς δεν αυτο-προσδιορίζεται ως αναρχικός με την πολιτική έννοια του όρου*», ο **Foucault** αναφέρει σε κάποιο σημείο: «*Δεν λέω ότι όλες οι μορφές εξουσίας είναι απαράδεκτες, αλλά ότι καμία εξουσία δεν είναι αναγκαστικά παραδεκτή ή απαράδεκτη. Αυτό είναι αναρχισμός*». Εδώ ο **Foucault** αναφέρεται στην αντίληψη αυτή ως «αναρχαιολογία», η «μέθοδος δηλαδή η οποία δεν θεωρεί ότι υπάρχει κάποια εξουσία αναγκαστικά παραδεκτή». Αυτά ο Day θεωρεί ότι τοποθετούν τον **Foucault** μέσα αλλά και πέρα από τις κλασικές θεωρίες για το κράτος. «*Είναι μέσα στην αναρχική παράδοση με την έννοια ότι βλέπει τη ζωή χωρίς τη μορφή κράτος ως μια εν δυνάμει πραγματικότητα παρά σαν κάτι αδύνατο (όπως ο φιλελευθερισμός) ή το ουτοπικό σημείο στο οποίο θα φθάσουμε σε κάποιο μακρινό μέλλον (όπως οι περισσότεροι μαρξισμοί). Αυτό που τον πάει πέρα από τον κλασικό αναρχισμό είναι η απάρνηση της δυνατότητας να ζήσουμε μια ζωή απολύτως χωρίς κυριαρχικές σχέσεις εξουσίας. Ο **Foucault** μάλλον βλέπει ότι μέσα στον καθένα μας ως άτομο, αλλά και μέσα σε κάθε ομάδα, υπάρχει μια δυναμική να πάρουν τα πράγματα έναν από τους δύο δρόμους, ή και τους δύο μαζί. Ακριβώς όπως δεν υπάρχει καθαρή ελευθερία, δεν υπάρχει καθαρή κυριαρχία*».⁵²

Ο Day σημειώνει την αντίρρησή του σχετικά με την ανάγνωση της ηθικής του **Foucault** από τον Todd May: το λάθος σύμφωνα με τον May που έκαναν οι Deleuze **Foucault** είναι ότι αποφεύγοντας κάθε είδους ηθικές αρχές, αυτή καθεαυτή η αποφυγή έχει ηθικά κίνητρα. Ο Day διαφωνεί με αυτή την ανάγνωση διότι αποτυγχάνει να διακρίνει μεταξύ 'ηθικής' και 'ηθικότητας'. Ο **Foucault** επεξεργάζεται μια πρακτική αυτο-διαμόρφωσης και πιθανούς τρόπους ύπαρξης, ενώ ο May με τον όρο "ηθική" αναφέρεται σε δεσμευτικές αρχές της συμπεριφοράς.⁵³

Ο **Foucault** όπως και οι Deleuze και Guattari, πραγματικά δεν πέφτουν στην παγίδα ενός ηθικού απόλυτου ούτε ενός ηθικού σχετικισμού. Επωμίζονται εν τούτοις μια σειρά από ηθικο-πολιτικές δεσμεύσεις. Η ελαχιστοποίηση της 'κυριαρχίας' στην πρακτική μας (ατομική ή συλλογική) μπορεί να επιτευχθεί μέσω μιας «μικρο-πολιτικής» μάλλον παρά μέσω μιας πολιτικής βασισμένης στην κοινωνική πλειοψηφία και στην ηγεμονία. Ο «μετα-αναρχισμός» αποφεύγει την «ηγεμονία της ηγεμονίας» παρατηρεί ο Day αλλά με ένα αντίτιμο: δείχνει υπερβολική ίσως εμπιστοσύνη στην «νομαδική» αντίληψη της υποκειμενικότητας, απορρίπτοντας όχι μόνο την καταναγκαστική ηθικότητα, αλλά και τις βασισμένες στην «συγγένεια» ηθικοπολιτικές δεσμεύσεις. Ο Day υποστηρίζει πως το κατάλληλο συμπλήρωμα του (μετα)μαρξιστικού και (νεο)φιλελεύθερου πολίτη, και του (μετα)αναρχικού νομάδα είναι η μορφή του «σιδηρουργού» ("smith") όπως την θεωρητικοποίησαν οι Deleuze και Guattari: «*[...] προσφέρει τη μεγαλύτερη δυνατότητα για μια βασισμένη στην κοινότητα ριζοσπαστική κοινωνική αλλαγή στον 21^ο αιώνα*».⁵⁴

⁵¹ Saul Newman: *From Bakunin to Lacan*, Lexington Books 2001, σελ. 7.

⁵² Richard J.F. Day: *Gramsci is Dead- Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Pluto Press/ Between the Lines 2005 (Το Τέλος της Ηγεμονίας, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2008, σελ. 179-180).

⁵³ Ο **Foucault** παρατηρεί ο Day προχωρεί σε μια αντιστροφή του χριστιανικού παραδείγματος: «*δίνει κανείς στον εαυτό του μια ηθική, ώστε να μην αναγκαστεί να υποκύψει στον πειρασμό της ηθικότητας*» (Το Τέλος της Ηγεμονίας, σελ. 218-219). Το προσωπικό «ήθος» που θα δημιουργήσει ο καθένας μας θα πρέπει να επιτρέψει στα παιχνίδια εξουσίας να παίζονται με την ελάχιστη παρουσία της κυριαρχίας (**Foucault**, *The ethic of care for the self as a practice of freedom*).

⁵⁴ Richard J.F. Day: *Gramsci is Dead*, σελ. 17 (Το Τέλος της Ηγεμονίας, σελ. 28). Ο σιδηρουργός αποτελεί ένα είδος «κοινοτιστικού νομάδα» (communitarian nomad, *Gramsci is Dead*, σελ. 176). Το πρόβλημα της «ηγεμονίας», όπως αυτό τέθηκε από

Τα διάφορα αναρχικά ρεύματα έχουν με σαφήνεια υποστηρίξει αυτό που αποκαλούν «κοινωνική» παρά πολιτική επανάσταση. Σύμφωνα με τον Day μπορούμε να ισχυριστούμε ότι στην πορεία του χρόνου ο κλασικός αναρχισμός προσέγγισε εν τέλει μια θεωρία «δομικής ανανέωσης» (“structural renewal”, Gramsci is Dead, σελ. 16). Μικρής κλίμακας πειράματα οικοδόμησης εναλλακτικών τρόπων οικονομικής, κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης. Αυτό σημαίνει πρώτον, ότι καμία ιδιαίτερη μορφή ανισότητας ή καταπίεσης (ταξική, φυλετική, σεξουαλική ή ως προς τις ικανότητες) δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ο κεντρικός άξονας του αγώνα ‘ δεύτερον, σημαίνει ότι είμαστε ανοιχτοί πάντοτε στην πρό(σ)κλήση ενός Άλλου. Αυτή είναι συνοπτικά η πρόταση του Day: «πολιτική της δράσης», κριτική ανάγνωση της αναρχικής παράδοσης, υπό το φως της μεταδομιστικής, φεμινιστικής, μετα-αποικιακής, queer και αυτόχθονης κριτικής. Αντικατάσταση της λογικής της ηγεμονίας από μια λογική της συγγένειας η οποία εμπνέεται από την “χωρίς έδαφος αλληλεγγύη” και τη “διαρκή ευθύνη”.

Κριτική στον ακραίο νομιναλισμό και αναρχισμό του Foucault

Ενδεικτική και χαρακτηριστική μιας ευρύτερης τάσης είναι η κριτική που ασκεί στον **Foucault** ο T.Eagleton. Ο μαρξισμός παρείχε βέβαια στον **Foucault** έναν σιωπηλό συνομιλητή, και αυτόν ακριβώς τον ορίζοντα του μαρξισμού επεδίωκε και να ξεπεράσει. Ο **Foucault** εν τούτοις σύμφωνα με τον Eagleton «εγκατέλειψε κάθε φιλοδοξία για μια καινούρια κοινωνική οργάνωση». ⁵⁵ Αποδοκιμάζει συγκεκριμένα «καθεστώτα εξουσίας όχι για ηθικούς λόγους – από που, άλλωστε, θα προέρχονταν ηθικά κριτήρια αυτού του

τον Gramsci αναφέρεται στον ανταγωνισμό των κοινωνικών ομάδων για το νόημα, για την ταυτότητα, για την πολιτική εξουσία. Πρόκειται για διαδικασία και όχι για σταθεροποιημένη κατάσταση: ένας αγώνας κυριαρχίας ο οποίος εμπειρέχει ταυτοχρόνως εξαναγκασμό, συναίνεση, συνεχή αμφισβητήσεις, ανατροπές (Antonio Gramsci: *Τα τετράδια της Φυλακής*, εκδ. εκδόσεις Ηριδανός). Οι περισσότεροι κοινωνικοί επαναστάτες υιοθέτησαν την λογική της ηγεμονίας: στράφηκαν στην εγκαθίδρυση μιας «αντι-ηγεμονίας», μια αντιστροφή προς όφελος των καταπιεσμένων, ένα διαφορετικό είδος ηγεμονίας. Αυτό που διαφοροποιεί πολλά σύγχρονα κοινωνικά κινήματα από την παραπάνω λογική, είναι ότι ομάδες ακτιβιστών επιλέγουν να δρουν “μη-ηγεμονικά”, και όχι “αντι-ηγεμονικά”. Μέσα στα κινήματα αυτά μπορούμε να εντοπίσουμε ορισμένες τάσεις, αναρχικών κυρίως καταβολών, οι οποίες εκδηλώνουν αυτό που ο Day ονομάζει «*συγγένεια για την συγγένεια*»: σχέσεις απαλλαγμένες από την καθολικότητα, μη εξαναγκαστικές, μη ιεραρχικές και βασιζόμενες στην αλληλοβοήθεια και σε «κοινές ηθικές δεσμεύσεις» (“*affinity for affinity*”, R. Day: *Gramsci is Dead*, Pluto Press 2005, σελ. 9). Το επιχείρημα του Day είναι πως όλες αυτές οι ομάδες και τάσεις στα σύγχρονα κινήματα μας βοηθούν να κατανοήσουμε την σταδιακή αντικατάσταση της «*ηγεμονίας της ηγεμονίας*» από την «*συγγένεια για την συγγένεια*». Ο Day προσεγγίζει την «ηγεμονία της ηγεμονίας» “γενεαλογικά”: ως λόγο ο οποίος έχει τη δύναμη να επηρεάζει σε μεγάλο βαθμό τις σημερινές αντιλήψεις μας.

Ένα από τα χαρακτηριστικά των νέων κοινωνικών κινήματων και δικτύων είναι η αμφισβήτηση μιας προκαθορισμένης ανάθεσης ιδιαίτερων ιστορικών καθηκόντων σε συγκεκριμένες τάξεις και η επερώτηση της πρωτοκαθεδρίας των αγώνων της εργατικής τάξης σε σχέση με όλους τους υπόλοιπους αγώνες. Στα πλαίσια του σύγχρονου μας «φιλελεύθερου πολυ-πολιτισμού» ένα κυρίαρχο έθνος-κράτος οφείλει να πεισθεί να προχωρήσει στην “αναγνώριση” και να οδηγήσει στην “ενσωμάτωση” όλων των «υποτελών» ταυτοτήτων και κοινοτήτων. Πολλοί συγγραφείς θεώρησαν τα παραπάνω ενδιαφέροντα της συναφούς «πολιτικής της ταυτότητας» ως «απλώς πολιτιστικά». (J. Butler 1998, N. Fraser 1997). Ο Day ισχυρίζεται πως η ανεπάρκεια της «πολιτικής της ταυτότητας» δεν οφείλεται στο ότι βασίζεται σε “συμβολικές κατασκευές” αλλά μάλλον αντιμετωπίζει προβλήματα εγγενή στην «πολιτική του αιτήματος»: η μέθοδος αυτού του τρόπου δράσης μπορεί να ενταχθεί σε αυτό που η λακανική θεωρία αποκαλεί “ηθική της επιθυμίας”: μια ατελείωτη επανάληψη μιας πράξης αυτοαναίρεσης με μόνο αποτέλεσμα την διαίωση των συνθηκών που συνιστούν την κινητήρια δύναμή της. Εντούτοις οι ταυτότητες οι οποίες έφθασαν την πολιτική του αιτήματος στα όριά της, φαίνεται πως μπορούν να την υπερπηδήσουν μέσω μιας «πολιτικής της δράσης» καθοδηγούμενης από μια «ηθική του πραγματικού»: «*Αυτό το ηθικο-πολιτικό ζευγάρι βασίζεται και προκύπτει από την απάρνηση της ελπίδας ότι οι κρατικές και οι εταιρικές μορφές, ως δομές κυριαρχίας, εκμετάλλευσης και διαίρεσης, μπορούν να επιφέρουν κάποιας μορφής χειραφέτηση*» (Το Τέλος της Ηγεμονίας, σελ. 26). Το πρόβλημα λοιπόν είναι να σπάσει ο φαύλος κύκλος όπου αιτήματα για “ελευθερίες” ή “δικαιώματα” χρησιμοποιούνται για την εντατικοποίηση της πειθαρχίας και του κοινωνικού ελέγχου.

⁵⁵ Εικονοκλάστες συγγραφείς όπως ο Barthes, ο **Foucault**, η Kristeva ή ο Derrida, λει ο Eagleton, «*ήταν στην πραγματικότητα ύστεροι μοντερνιστές καλλιτέχνες που καταπιάστηκαν με τη φιλοσοφία [...]*» (βλπ. T. Eagleton: *Μετά τη Θεωρία*, εκδ. Μεταίχμιο 2007, σελ. 49-51, 54, 93). Θα μπορούσαμε, προτείνει ο Eagleton, να αντιμετωπίσουμε την «λογοτεχνία» ως το όνομα εκείνο που οι άνθρωποι δίνουν κατά καιρούς για διαφορετικούς λόγους, σε ορισμένα είδη γραφής που ανήκουν στο ευρύτερο πεδίο των «πρακτικών του λόγου» (**Foucault**). Ο τρόπος εξέτασης τότε δεν θα είναι άλλη μία λογοτεχνική θεωρία, αλλά ένα είδος λόγου περί «πολιτισμού» ή περί «σημασιοδοτικών πρακτικών». Βλπ.: T. Eagleton: *Εισαγωγή στη Θεωρία της Λογοτεχνίας*, εκδ. Οδυσσέας, 4η έκδοση 1996 -κυρίως 4ο κεφ. “Μετα-δομισμός”, σελ. 193- 225, και το “Συμπέρασμα: πολιτική κριτική”, σελ. 286-318. Στα επόμενα έργα του ο Eagleton είναι λιγότερο θετικός στην κρίση του για τον **Foucault**. (Βλπ. επίσης και το Terry Eagleton: *Marx*, εκδ. Ενάλιος 2002).

είδους στη θεωρία του **Foucault**; - αλλά απλά επειδή πρόκειται για καθεστώτα κι επομένως, από κάποια αόριστα ελευθεριακή άποψη, εκ φύσεως καταπιεστικά».⁵⁶

Το ύφος του **Foucault** γράφει ο Eagleton «αποφεύγει επιμελώς τις αξιολογικές κρίσεις, τα σχόλιά του είναι απαλλαγμένα από το παραμικρό ίχνος κανονιστικής πρόθεσης». Ο **Foucault** γράφει με μια προσεκτικά υπολογισμένη κλινική ουδετερότητα ‘ αυτή η υφολογική μέθοδος ενίοτε δεν απέχει από έναν «διστραμμένο ερωτισμό»: τα βασανιστήρια περιγράφονται σε τόνο απόμακρο, σε μετρημένα γαλλικά που μένουν απαθή μπρος στο συγκλονιστικό περιεχόμενο των λόγων τους. Σε μια ακραία εκδοχή αυτός ο «συγκερασμός κλινικού και αισθησιοκρατικού ύφους παραπέμπει ουσιαστικά στην πορνογραφία», χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η ίδια η γραφή του **Foucault** είναι πορνογραφική. Αυτό το ύφος μπορεί να εμπεριέχει στοιχεία «ύπουλης παρωδίας», μια παγίδευση των λογίων στο δικό τους πλαίσιο συμφραζομένων: μια ψύχραιμη διασκευή της άψυχης πραγματείας τους προς επίτευξη εντελώς αντίθετων πολιτικών σκοπών.

Όλα αυτά πάντως σύμφωνα με την άποψη του Eagleton αποτελούν πιθανότατα την «υφολογική ένδειξη μιας γνήσιας αντίφασης στην καρδιά της μεταδομοκρατικής σκέψης»: Η απάντηση του **Foucault** στα τυραννικά καθεστώτα που περιγράφει είναι η ριζική και αδιάλλακτη άρνηση – εν τούτοις από ποια θέση προωθείται αυτή η άρνηση; «Ο νιτσεισμός του **Foucault** του απαγορεύει οποιαδήποτε καθολική ή υπερβατική θεώρηση της ηθικο-πολιτικής κρίσης σχετικά με την ιστορία που εξετάζει ‘ ως ριζοσπαστικός πολιτικός ακτιβιστής όμως, δεν είναι προφανώς σε θέση να εγκαταλείψει την κριτική συλλήβδην». Το ύφος απέχει από την απερίφραστη κριτική αλλά μιλά η ίδια η σιωπή του ‘ η απουσία ηθικού σχολίου γίνεται έτσι η ίδια σχόλιο: αυτό εκφράζει εν τέλει την προσπάθεια διαπραγμάτευσης αυτού του διλήμματος. Οποιαδήποτε μεταδομιστική θεωρία η οποία επιθυμεί να είναι πολιτική, αναγκαία θα εμπλακεί σε αυτό το εκκρεμές μεταξύ κανονιστικότητας και πολιτισμικού σχετικισμού.⁵⁷

Ο **Foucault** παρατηρεί ο Eagleton προτείνει μια απάντηση στο πρόβλημα του πολιτιστικού σχετικισμού: δεν είναι λοιπόν ότι το Α ιστορικό καθεστώς είναι “καλύτερο” από το Β (αν και ενίοτε «υπονοεί» κάτι τέτοιο σύμφωνα με τον Eagleton) ‘ εκείνο που είναι απολύτως απαράδεκτο είναι το καθεστώς αυτό καθεαυτό: η ίδια η αντίληψη ότι η ανθρώπινη ζωή πρέπει να είναι κανονικοποιημένη, ρυθμισμένη, “θεσμοθετημένη”. Αυτή η απάντηση μας οδηγεί στον ακραίο νομιναλισμό του **Foucault**. Ωστόσο όπως οποιοσδήποτε και ο **Foucault** δεν πιστεύει ότι μπορεί να είναι η ζωή μας “μη θεσμοθετημένη”, χωρίς κανόνες ή τεχνικές. «Εάν είναι κατά μία έννοια φιλελεύθερος, κατά μια άλλη είναι το εντελώς αντίθετο» παρατηρεί ο Eagleton.

Όπως και πολλοί άλλοι μεταδομιστές ο **Foucault** δυσπιστεί έντονα ως προς το ουτοπιστικό όνειρο, σύμφωνα με το οποίο η ετερογένεια θα μπορούσε κάποτε να απελευθερωθεί εντελώς από τις κατηγορίες, τους θεσμούς, την ορθολογική πολιτογράφηση – δεν μπορούμε να δραπετεύσουμε από τον νόμο, το σύστημα, ακόμη και από την φυλακή του μεταφυσικού, εν τούτοις αυτό δεν μας εμποδίζει να ονειρευόμαστε. «Ο **Foucault** είναι υπό μια έννοια ένα είδος αναρχικού, αλλά δεν πιστεύει ούτε για μια στιγμή σε εκείνον τον αναρχισμό, γιατί δεν θα μπορούσε ποτέ να υλοποιηθεί και θα ήταν το αποκορύφωμα της ρομαντικής ελευθερόφρονης τρέλας, να φανταστεί κανείς ότι θα μπορούσε». Αυτή η αμφιθυμία υποστηρίζει ο Eagleton, του επιτρέπει να συνδυάσει «ένα είδος μυστικού αποκαλυπτικού υπερ-αριστερισμού» με ένα «στυγνό ρεαλιστικό πολιτικό ρεφορμισμό». Αυτή η αμφιθυμία τον προστατεύει επομένως από μια αντιδραστικότητα και από τον ρομαντισμό.

Το να φανταστούμε ένα άλλο σύστημα σημαίνει να διευρύνουμε την συμμετοχή μας στο υπάρχον; Εάν ωστόσο θεωρήσουμε ως εχθρό μας το ίδιο το σύστημα δεν οδηγούμαστε σε μια επικίνδυνη απάλειψη των διαχωριστικών ορίων φασιστικών και φιλελεύθερων κεφαλαιοκρατικών καθεστώτων;

Το έργο του **Foucault** «αντιπροσωπεύει ένα είδος αρνητικού ή αντεστραμμένου αριστερισμού, ο οποίος σφιχταγκαλιάζει και την επόμενη στιγμή αποκηρύσσει την αποφασιστική, επαναστατική ανατροπή». Ο **Foucault** ανήκει σε ένα ρεύμα της δυτικής ριζοσπαστικής διάνοησης το οποίο προτάσσει έναν «αναρχικό πεσιμισμό»: Αυτό το οξύμωρο λει ο Eagleton είναι διδακτικό: ελευθερόφρονη και αναρχική διάνοηση, επειδή τα ίχνη του παλαιού προτύπου “έκφρασης/ καταστολής” έχουν παραμείνει στο όνειρο για μια ύπαρξη απαλλαγμένη από τα δεσμά της αλήθειας, του νοήματος και της κοινωνικότητας. Πεσιμιστική, επειδή οτιδήποτε εμποδίζει μια τέτοια

⁵⁶ T. Eagleton: *Οι Αυταπάτες της Μετανεωτερικότητας*, εκδ. Καστανιώτη 2003, σελ. 63-64.

⁵⁷ T. Eagleton: *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, εκδ. Πολύτροπον 2006, σελ. 465-466.

ελεύθερη δημιουργικότητα – ο νόμος η εξουσία κλπ. – αναγνωρίζεται ως ενσωματωμένο σε αυτή στα πλαίσια μιας σκεπτικιστικής αναγνώρισης της αλληλοεπικάλυψης αρχής και επιθυμίας, τρέλας και μεταφυσικής κλπ.⁵⁸

Η ενασχόληση του **Foucault** με την εξουσία τον κατατάσσει είναι η άποψη του Eagleton, στην «αισθητικιστική παράδοση»: «Γιατί η εξουσία στο έργο του **Foucault** έχει πολλά κοινά με το κλασικό αισθητικό έργο τέχνης: θεμελιώνει, παράγει και απολαμβάνει τον εαυτό της, χωρίς αρχή και τέλος, είναι ένας αδιόρατος συνδυασμός διακυβέρνησης και ευχαρίστησης [...]». Ο **Foucault** φαίνεται να θαυμάζει τον «οργανικισμό» αυτού του αισθητικού τεχνήματος που αποτελεί το σύνθετο σύστημα σχέσεων δύναμης. Ο Eagleton χαρακτηρίζει αυτού του είδους την «αισθητική ικανοποίηση για τους μηχανισμούς της εξουσίας» ως μια ενοχλητική πλευρά του έργου του – θεωρεί ότι ο **Foucault** υπαινίσσεται, πως η ωμή βία της «παλαιάς φρουράς» είναι με μια έννοια «ηθικά προτιμότερη από το κατευνασμένο, ταξινομημένο, διαφανές υποκειμένο της ανθρωπιστικής εποχής». Ένας ιδιότυπος ρομαντικός πρωτογονισμός έρχεται να συνδυαστεί με μια επικίνδυνη τάση του **Foucault** «προς τον απολυταρχικό καταναγκασμό, σε αντιπαράθεση με την ηγεμονία του Διαφωτισμού». Ο **Foucault** εκδηλώνει μια «σχεδόν παθολογική αποστροφή» για την έννοια του υποκειμένου ‘ τα επιτεύγματα εκπολιτισμού δεν αποτελούν παρά δόλιες τεχνικές υποταγής.

Ο **Foucault** λοιπόν φαίνεται σταδιακά να μετατοπίζεται από μια εν μέρει ρομαντική εκδοχή περί καταστολής σε έναν τονισμό της παραγωγικότητας της εξουσίας στα ώριμα πλέον έργα. Είναι τελικά σαν να δείχνει μια «λανθάνουσα προτίμηση» για μια εξουσία που είναι προφανής παρά συγκαλυμμένη.⁵⁹ Η απολυταρχική δύναμη πολεμάται για τον δεσποτικό συγκεντρωτισμό της αλλά υπόρρητα μερικές φορές προάγεται για την αμεσότητά της. Η «αυθεντική» εξουσία δεν είναι συγκεντρωτική ούτε ηγεμονική. «Όπως το αισθητικό τεχνούργημα, έτσι και η εξουσία είναι μη οργανική, μη τελεολογική, αυτόνομη και αυτοαναφερόμενη».

Παρ’ όλα αυτά αυτή η αισθητική της εξουσίας έρχεται σε αντίθεση με τη ριζοσπαστική πολιτική του **Foucault**: σε έργα όπως το *Επιτήρηση και Τιμωρία*, η εξουσία, ενώ ως πολιτικά καταπιεστική πρέπει να προκαλεί άρνηση και αντίσταση, από την άλλη εφόσον αισθητικοποιηθεί λειτουργεί ως φορέας ευχάριστης διεύρυνσης και παραγωγικότητας των ικανοτήτων. Η έννοια της «παραγωγικότητας» της εξουσίας είναι για τον Eagleton προβληματική: το διφορούμενο έγκειται στο ότι ενώ η παραγωγικότητα νοείται ως καταπιεστική, ως εκλέπτυνση τεχνικών καθυπόταξης και επιτήρησης, από την άλλη πλευρά υπονοείται μια πιο δημιουργική έννοια νιτσεϊκής ανάπτυξης, εξέλιξης. Με τον τρόπο αυτό η πρόταση ότι η εξουσία διαπερνά τα πάντα είναι «πολύ πιο πεσιμιστική από πολιτικής παρά από αισθητικής πλευράς». Πρόκειται για μια έντονη αμφιθυμία η οποία αντανάκλα την προσπάθεια του **Foucault** «να συνδυάσει τον Nietzsche με μια ριζοσπαστική ή και επαναστατική πολιτική».⁶⁰ Η πολιτικά καταπιεστική δύναμη «δεν παύει να είναι κατά βάση και “αισθητική”, εντελώς απορροφημένη από τη δική της απόλαυση και επεκτατικότητα».

Το παραπάνω αισθητικοποιημένο μοντέλο δύναμης, σύμφωνα με αυτή την κριτική τοποθέτηση, επιτρέπει στον **Foucault** να αποστασιοποιηθεί ταυτόχρονα από τον εξαναγκασμό και την ηγεμονία: οι αυτογενόμενες χαρές της δύναμης αντιτίθενται στην ηγεμονική ενδοβολή του νόμου. «Η αυθαιρεσία της απολυταρχικής εξουσίας διατηρείται, αλλά τώρα μετατοπίζεται από τα εκάστοτε διατάγματα του μονάρχη στις αδικαιολόγητες διακυμάνσεις ενός μη υποκειμενικού πεδίου δύναμης».⁶¹

Το αίτημα αισθητικοποίησης θα πάρει καθαρή μορφή στα τελευταία έργα του **Foucault**. Το καθήκον να δημιουργήσουμε τους εαυτούς μας προβάλλει ως είδος «αυτο-ηγεμονίας», καταργεί την ετερόνομη πειθάρχηση και δίνει το νόμο στα χέρια μας. Το ηθικώς ιδεώδες στις πρακτικές του εαυτού συνίσταται στην ασκητική κυριαρχία πάνω στις δικές μας δυνάμεις. Πρόκειται για τον συνδυασμό λει ο Eagleton, καταναγκασμού (αυτοπειθάρχηση, με δοκιμασίες και ποινές) και αυτονομίας του ηγεμονικού υποκειμένου. Έτσι, η αισθητική αυτο-παραγωγή λοιπόν είναι ζήτημα «καθαρής εξουσίας». Η ιδέα της ηγεμονίας παραμένει αλλά μετατρέπεται σε εσωτερική σχέση ανάμεσα σε μέρη του εαυτού: επιβολή και ευπειθία. Ο **Foucault** καταφέρνει με τον τρόπο αυτό να συνδυάσει την ατομική αυτονομία «με τις απολαύσεις της σαδομαζοχιστικής εξουσίας».⁶²

⁵⁸ T. Eagleton: *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, σελ. 468. Ο Eagleton προτείνει πως μπορούμε να ανιχνεύσουμε αυτές τις απορίες της μεταδομιστικής σκέψης σε ένα είδος «διαρκούς σύγκρουσης μεταξύ της “επιστημολογίας” και της “ηθικής” της».

⁵⁹ T. Eagleton: *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, σελ. 470.

⁶⁰ T. Eagleton: *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, σελ. 471.

⁶¹ T. Eagleton: *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, σελ. 472.

⁶² T. Eagleton: *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, σελ. 474.

Η στέρηση της υποκειμενικότητας την οποία ενίοτε κάποτε αντιλαμβάνεται και ως αυτο-φυλάκιση, στερεί τελικά από τον **Foucault** «κάθε υπόβαθρο για μια ηθική ή μια πολιτική, μετατρέποντας την επανάστασή του σε άχρηστο πάθος». Αντί για υποκείμενο και επιθυμίες, έχουμε σώμα και ηδονές – η αγάπη έχει το χαρακτήρα τεχνικής ή συμπεριφοράς μάλλον παρά τρυφερότητας και στοργής, πράξη παρά εσωτερικότητα.⁶³

Από την δική του πλευρά ο David Harvey συνδέει τον **Foucault** ευθέως με έναν μεταμοντερνισμό που αποδέχεται το εφήμερο, την αποσπασματικότητα, την ασυνέχεια, την «χαώδη κατάσταση» που φαίνεται όπως λει ό,τι χαρακτήριζε και την σκέψη του Baudelaire. Ο **Foucault** προκρίνει το πολύμορφο, τη ροή, τις πρόσκαιρες διευθετήσεις - «[...] ό,τι είναι παραγωγικό δεν είναι σταθερό αλλά νομαδικό»⁶⁴- καταδικάζει τις “μετα-αφηγήσεις” ή “μετα-θεωρίες” μέσα στις οποίες όλα μπορούν να συνδεθούν ή να αναπαρασταθούν. Οι τοπικές διάσπαρτες οργανώσεις της εξουσίας, ανεξάρτητες από οποιαδήποτε συστηματική στρατηγική ταξικής κυριαρχίας, απλώς δεν μπορούν να κατανοηθούν με την επίκληση “συνολικών” γενικών θεωριών. Μοναδικό πράγμα ανεπίδεκτο περαιτέρω αναγωγής: το σώμα.

Απηχώντας μια βεμπεριανή απαισιοδοξία, η σοβιετική καταπίεση ερμηνεύεται ως το αναπόφευκτο αποτέλεσμα μιας ουτοπικής επαναστατικής θεωρίας (μαρξισμός), που επικαλέστηκε τις ίδιες τεχνικές και τα ίδια συστήματα γνώσης. Μόνος ανοιχτός δρόμος για την «εξουδετέρωση του φασισμού στη σκέψη μας» είναι η έρευνα και στήριξη των ελεύθερων ιδιοτήτων του ανθρώπινου λόγου, έτσι ώστε να παρεμβαίνουμε στον τρόπο παραγωγής και συγκρότησης της γνώσης, στους τόπους επικράτησης συγκεκριμένων τοπικών λόγων της εξουσίας.⁶⁵

Πλουραλιστική πολυμέτωπη επίθεση ενάντια στις τοπικές πρακτικές καταπίεσης λοιπόν. Και ο Harvey εν τούτοις επισημαίνει το ανοιχτό ερώτημα «του δρόμου μέσω του οποίου αυτοί οι τοπικής υφής αγώνες θα μπορούσαν να συναθροιστούν σε μια προοδευτική, αντί για οπισθοδρομική, επίθεση ενάντια στις κεντρικές μορφές καπιταλιστικής εκμετάλλευσης και καταπίεσης».⁶⁶



⁶³ T. Eagleton: *Η Ιδεολογία του Αισθητικού*, σελ. 477.

⁶⁴ [Ed.] Paul Rabinow: *The Foucault Reader*, Penguin Books, London 1991, Εισαγωγή.

⁶⁵ St. Hall – D. Held – A. Mc Grew: *Η νεωτερικότητα σήμερα*, εκδ. Σαββάλας 2003, αναλυτικά στις σελ. 377-383. (Γενικά για τον μεταμοντερνισμό, κείμενα των: Kenneth Thompson “Κοινωνικός Πλουραλισμός και Μετανεωτερικότητα”, σελ. 325-399, Stuart Hall “Το Ζήτημα της Πολιτιστικής Ταυτότητας”, σελ. 401-476, και Gregor McLennan “Το Πρόταγμα του Διαφωτισμού υπό Επανεξέταση”, σελ. 477-549 - σχετικές παραπομπές σε κείμενα των Fr. Lyotard, J. Habermas, P. Dews, Z. Bauman, A. Giddens, M. Hallberg).

⁶⁶ St. Hall – D. Held – A. Mc Grew: *Η νεωτερικότητα σήμερα*, σελ. 380.