

## **..η πολιτική του Michel Foucault..**

**Πέτρος Μετάφας ( αθήνα 2010 )**

### **(7) FOUCAULT ΚΑΙ MARX**

Οι γενεαλογικές έρευνες του **Foucault** συναντούν σε έναν βαθμό εκείνες του Marx.<sup>1</sup> Πρόκειται για μια γενεαλογία της καπιταλιστικής κοινωνίας μέσα από δύο οπτικές που με μια έννοια αλληλοσυμπληρώνονται: οι περιγραφές αφορούν συγκεκριμένες διαδικασίες συσσώρευσης των παραγωγικών δυνάμεων στον (βιομηχανικό) καπιταλισμό.<sup>2</sup>

Ο **Foucault** βεβαίως δεν αντιμετωπίζει, όπως ο Althusser, τον Marx ως υπεύθυνο μιας «επιστημονικής επανάστασης» και ιστορικής τομής ‘ περισσότερο όπως είδαμε, στο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, θεωρεί την μαρξική ανάλυση ως μια ακόμη πρακτική του λόγου, εντός των επιστημολογικών πλαισίων της εποχής (Ricardo) - και βέβαια αντιμετωπίζει τον Nietzsche ως έχοντα ίση εάν όχι μεγαλύτερη σημασία για την κριτική ιστορική ανάλυση.<sup>3</sup>

Όσον αφορά τη σχέση θεωρίας και πράξης, αντίθετα με μια συμβατική μαρξιστική θεώρηση που υποθέτει ανάμεσά τους μια σχέση “αντιστοιχίας”, για τον **Foucault** δεν υπάρχει αναγκαία συμφωνία μεταξύ της τάξης του λόγου, των πρακτικών και των αποτελεσμάτων τους. Αυτό σημαίνει ότι τα “προγράμματα” για τον κοινωνικό μετασχηματισμό δεν μεταφράζονται αναγκαία σε “κατάλληλες τεχνικές” και πρακτικές. Ο κόσμος μας, δεν ακολουθεί ένα πρόγραμμα αλλά διασχίζεται από τα αποτελέσματα λόγων των οποίων το αντικείμενο είναι να καταστήσουν την πραγματικότητα “ορθολογικοποιήσιμη” (rationalisable), “ευδιάγνωστη” και επιδεκτική προγραμματισμού.<sup>4</sup> Με αυτή λοιπόν την έννοια ο μαρξισμός είναι ένας λόγος του οποίου τα πολλαπλά αποτελέσματα ενδιαφέρουν πράγματι τον **Foucault**. Ο **Foucault** ενδιαφέρεται όπως αναφέραμε αναλυτικά παραπάνω πάνω από όλα για την «πολιτική της αλήθειας»: πώς κυβερνάμε τον εαυτό μας και τους άλλους μέσα από την παραγωγή “αλήθειας”. Το κύριο πρόβλημα είναι επί της ουσίας το πώς οι σχέσεις εξουσίας “ορθολογικοποιούνται”.<sup>5</sup>

Μια διαδεδομένη άποψη σχετικά με τα γεγονότα έπειτα από την κατάρρευση του «υπαρκτού σοσιαλισμού», είναι πως οι ίδιες οι έννοιες που χρησιμοποιούμε για να περιγράψουμε τον κοινωνικό κόσμο είναι πλέον ακατάλληλες: η άποψη πως ο Marx είχε “λάθος” και ότι ο σοσιαλισμός “δεν δουλεύει”, γι’ αυτή τη γραμμή επιχειρημάτων σημειώνει το τέλος της “μοντερνικότητας” και την έλευση της “μεταμοντέρνας” κοινωνίας. Η

---

<sup>1</sup> Συνολικότερα, μια παρουσίαση των σχέσεων του **Foucault** με ρεύματα του μαρξισμού γίνεται στο M. Poster: *Foucault, Marxism & History*, Polity Press 1984. Βλπ. Για τις σύγχρονες “μεταμοντέρνες” δυνατότητες ελέγχου βλπ.: M. Poster: *The Mode of Information*, University of Chicago Press 1990, κυρίως κεφάλαιο: “**Foucault** and Databases”, σελ. 69-98. Για τη σχέση του **Foucault** με την κοινωνιολογική θεωρία: C.C. Lemert & G. Gillan: *Michel Foucault- Social Theory and Transgression*, Columbia University Press 1982, σελ. 7-14. (Επίσης: “Marxist Critique of Foucauldian Power”, “Ideology and Discourse” στο Lois McNay: *Foucault, a critical introduction*, Polity Press 1994, σελ. 104-110).

<sup>2</sup> Το σημείο αυτό σύγκλισης έχει επισημάνει και ο R. Nigro στο “**Foucault** lecteur et critique de Marx” (2001).

<sup>3</sup> Η ανάλυση του **Foucault** έχει χαρακτήρα περισσότερο κριτικής παρά “θεωρίας”. Βλπ. και A. Sheridan: *M. Foucault: The Will to Truth*, Tavistock London 1980 (σχετικά με τον μαρξισμό, σελ. 211-218). Ο Sheridan χαρακτηρίζει τις έρευνες του **Foucault** ως μια «πολιτική ανατομία»: του αποδίδει μια ρηξικέλευθη, «νέα πολιτική θεωρία και πρακτική» (*The Will to Truth*, σελ. 221. Αναλυτικότερα: κεφ. “Society, Power, and Knowledge” σελ. 135-163). Ο C.Gordon από την άλλη παρατηρεί πως από τον **Foucault** απουσιάζει ουσιαστικά η έννοια της «πολιτικής πρακτικής» (C.Gordon: *Other Inquisitions, Ideology and Consciousness* no.6, 1979).

<sup>4</sup> M. **Foucault**: *Power/ Knowledge*, C. Gordon (ed.)

<sup>5</sup> Βλπ. και: B. Smart: *Foucault, Marxism and Critique*, Routledge 1983 (σελ. 137). Τα σχόλια του **Foucault** πάνω στο “ερώτημα για τα Gulag” για παράδειγμα δεν υποδηλώνει μια σχέση ‘αντιστοιχισής’ μεταξύ της μαρξικής θεωρίας και του εν λόγω θεσμού ‘ μάλλον ο αντικειμενικός τους σκοπός είναι να διαρρηξουν την «πολιτική της αλήθειας» του λόγου της επίσημης αριστεράς: ενάντια στην “ουδετεροποίηση” και τον ανώδυνο αναγωγισμό. (Ο Barry Smart έχει επιμεληθεί μεγάλη συλλογή κειμένων για τον **Foucault**: *Michel Foucault, Critical Assessments*, Routledge 1995).

“μετα-αφήγηση” του μαρξισμού θεωρείται μάλλον πολύ «αυταρχική» για να αντιληφθεί τους νέους διαφορισμούς. Αυτό που χρειάζεται είναι ένας περισσότερο εικονοκλαστικός- μεταμοντέρνος- λόγος που θα είναι ικανός να αποδεχθεί την αυθεντικότητα της διαφοράς.<sup>6</sup>

Ο **Foucault** τοποθέτησε τον μαρξισμό όπως έχουμε δει μέσα στο διανοητικό περιβάλλον του 19<sup>ου</sup> αιώνα: «ο μαρξισμός υπάρχει στη σκέψη του 19<sup>ου</sup> αιώνα με τον ίδιο τρόπο που το ψάρι υπάρχει μέσα στο νερό ‘ αυτό σημαίνει ότι παύει να αναπνέει οπουδήποτε αλλού». Οι αντιπαλότητες μεταξύ του μαρξισμού και των αστικών οικονομικών προκάλεσαν κύματα μεν, ωστόσο είναι για τον **Foucault** επιφανειακές.<sup>7</sup> Οι μαρξιστές όπως γνωρίζουμε πέρασαν στην απερίθωτη και αναθεμάτισαν το βιβλίο του **Foucault** ως άρνηση της ίδιας της “πράξης”, και της “ιστορίας” (Sartre).

Ο **Foucault** σε αντίθεση με τους μαρξιστές, όπως είδαμε επικεντρώνεται όχι στον προσδιορισμό και την εξέταση των κοινωνικών τάξεων, αλλά στη φύση της “πάλης”, μετατοπίζεται από το “γιατί” στο “πώς” της άσκησης της εξουσίας. Στη θέση μιας πολιτικής με στόχο την κατάληψη του κράτους, ο **Foucault** συνηγορεί υπέρ της καλλιέργειας και της επαύξησης των τοπικών αντιστάσεων ενάντια στους μηχανισμούς της εξουσίας που δρουν «έξω, κάτω και παραπλεύρως του κράτους». Δεν φαίνεται φυσικά εδώ πουθενά να δικαιώνεται η κατηγορία ενάντια στον **Foucault** ότι υπήρξε «βίαιος αντι-κομμουνιστής».<sup>8</sup> Παρότι υπάρχουν πολύ σημαντικές διαφοροποιήσεις ανάμεσα στα διάφορα ρεύματα, η κριτική των περισσότερων μαρξιστών θεωρητικών στρέφεται ενάντια στον **Foucault** λόγω της εγγύτητάς του με το ρεύμα εκείνο στις κοινωνικές επιστήμες το οποίο πρεσβεύει την έλευση ενός μετα-καπιταλιστικού σταδίου το οποίο χρίζει μιας διαφορετικής, “μετα-μαρξιστικής” ανάλυσης και πολιτικής. Πρώτον, η επερώτηση της ίδιας της έννοιας της “τάξης” είναι απαράδεκτη για τους επικριτές αυτού του ρεύματος.<sup>9</sup> Δεύτερον, η μεταδομιστική προσέγγιση, κατ’ αυτούς είναι «ιδεαλιστική»: επιφυλάσσει για τη γλώσσα μια «καθοριστική υλικότητα», και η πολιτική «αποσυνδέεται από την ιστορία».

Μέσα στα φουκωικά πλαίσια λένε κάποιοι επικριτικά η εξουσία «δεν μπορεί ποτέ να εντοπιστεί, και πάντοτε κατοικεί σε έναν λόγο ο οποίος περιδινεί σε μια ατελείωτη και αναλυτικά και πολιτικά αδιαπέραστη Λακανική κυκλικότητα».<sup>10</sup>

## Σχέσεις Παραγωγής και Πειθαρχική Εξουσία

Ας παραθέσουμε εδώ λίγο αναλυτικότερα μια συγκεκριμένη προσέγγιση που αφορά τις θεωρητικές συγγένειες και σχέσεις των **Foucault** και Marx.

<sup>6</sup> Μια αντίστροφη αντίδραση στην κατάρρευση του “υπαρκτού” ήταν βέβαια η σθεναρή υπεράσπιση του Marx. Κλασική εδώ είναι για παράδειγμα η επιχειρηματολογία του Callinicos: *Against Postmodernism: A Marxist critique* (1989). Για τον Callinicos γενικά η μαρξική κοινωνική θεωρία και αυτή του **Foucault** είναι πλήρως ασυμβίβαστες (Callinicos 1989, σελ. 85).

<sup>7</sup> M. **Foucault**: *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*.

<sup>8</sup> D. Eribon (1991) σελ. 136.

<sup>9</sup> Παράδειγμα, βλπ.: B. D. Palmer στο “The Eclipse of Materialism: Marxism and the writing of social history in the ‘80s” (βρίσκεται στο Miliband R. & Panitch L. (eds.): *The Retreat of the Intellectuals*, Merlin London 1990). Η αμφισβήτηση της έννοιας της “τάξης”, αποτελούσε απόδειξη, όσον αφορά τους ακαδημαϊκούς, έλλειψης θάρρους και αλληλεγγύης απέναντι στην εργατική τάξη. Ο D. Harvey προσφέρει μια εναλλακτική λύση στην αντιπαράθεση “μεταμοντερνισμού” και μαρξισμού: οι εμπειρίες του χώρου και του χρόνου έχουν πράγματι αλλάξει, εντούτοις η θεμελιώδης λογική της καπιταλιστικής συσσώρευσης και οι τάσεις προς κρίσεις δεν έχουν αλλάξει (D. Harvey: *The Condition of Postmodernity* 1989 σελ. 189). Μακριά από το να αποτελεί το τέλος της μαρξιστικής ανάλυσης, η “μεταμοντερνικότητα” αποτελεί έναν νέο τρόπο εμπορευματοποίησης και υπερ-κινητικότητας της καθαρότερης μορφής κεφαλαίου: του χρηματοπιστωτικού κεφαλαίου. Όλα αυτά μπορούν να γίνουν κατανοητά, σύμφωνα με τον Harvey, χωρίς να εγκαταλειφθεί η μαρξική προσέγγιση της κίνησης της κοινωνίας: εάν αναπτύξουμε την «γεωγραφική διάσταση» της μαρξικής θεωρίας, με όρους μιας «ρευστής» (flexible) συσσώρευσης κεφαλαίου (*The Condition of Postmodernity* 1989 σελ. 32).

<sup>10</sup> Ο μεταδομισμός του **Foucault** θεωρούν μάλιστα οι μαρξιστές αυτής της σχολής πως αποτελεί “κληρονόμο” του ...«ιδεαλισμού» και του «θεωρητικού ακαδημαϊσμού» του Althusser. Βλπ.: B. D. Palmer, “The Eclipse of Materialism: Marxism and the writing of social history in the ‘80s”, 1990, σελ. 131. Ο Palmer, σε μια “ορθόδοξη” μαρξιστική γραμμή αποδέχεται τις κλασικές κατηγορίες του ιστορικού υλισμού (κράτος, τάξη, πάλη, συνείδηση) και το μοντέλο “βάση-εποικοδόμημα”, ενώ πιο συγκεκριμένα, μπορεί να θεωρηθεί ότι ακολουθεί τις θέσεις του E. P. Thompson, θεωρητικού αντίπαλου του Althusser. Ο Thompson, παραδόξως ίσως, μοιράζεται με τον **Foucault** μια αντίθεση στον παραδοσιακό μαρξισμό, στην έννοια για παράδειγμα της “τάξης”: «η τάξη καθεαυτή δεν είναι ένα πράγμα» το οποίο μπορεί να εκτιμηθεί, αλλά ένα γεγονός, ο τρόπος με τον οποίο η μηχανή δουλεύει, η σύγκρουση των συμφερόντων, η ίδια η κίνηση (E. P. Thompson: *The Poverty of Theory and other Essays*, 1978, σελ. 295).

Σύμφωνα με μια ορισμένη αντίληψη, ίσως το σημαντικότερο στοιχείο που υιοθέτησε από την προσέγγιση του Althusser ο **Foucault** είναι μια «μη φετιχιστική έννοια των παραγωγικών “δυνάμεων”» (forces), που σημαίνει ότι ερμηνεύονται ως συλλογικές δυνάμεις (powers) μάλλον παρά ως πράγματα. Ο R. Marsden προχωρά στην υπόθεση ότι υπάρχουν ίχνη μιας «ρεαλιστικής οντολογίας» στον **Foucault** όταν για παράδειγμα αναφέρεται σε μηχανισμούς της εξουσίας που «πραγματικά υπάρχουν»<sup>11</sup>, ή όταν επισυνάπτει την “πειθαρχική εξουσία” στη μαρξική έννοια των παραγωγικών δυνάμεων.

Ο Marsden θεωρεί πως οι **Foucault** και Marx ερευνούν επί της ουσίας ένα κοινό πρόβλημα, αν και με διαφορετικούς τρόπους ο καθένας. «Υπήρχε ένας ανέκφραστος διάλογος μεταξύ τους». Ο Marx εξηγεί το “γιατί” της εξουσίας και τον νόμο κίνησης της κοινωνίας, και ο **Foucault** εξηγεί το “πώς” της εξουσίας και τη μικροφυσική της κοινωνίας. Ο Marsden χρησιμοποιεί τον «κριτικό ρεαλισμό» για μια μεσολάβηση μεταξύ των δύο. Το να παντρέψουμε το γιατί και το πώς της εξουσίας ήταν απαραίτητο για να επεξηγήσουμε το «τι».<sup>12</sup>

Για τον **Foucault** «το σώμα γίνεται χρήσιμο μόνο εάν είναι ταυτόχρονα ένα παραγωγικό και ένα υποταγμένο σώμα» (subjected body). Για τον Marx η αντίθεση δυνάμεων και σχέσεων παραγωγής αποτελεί κινητήριο δύναμη του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής. Ποια είναι η σχέση «παραγωγικών δυνάμεων» και «πειθαρχικής εξουσίας»; Τα απαιτούμενα ποσοτικά standards της εργασίας, οι βιομηχανικές σχέσεις και οι σχέσεις διαχείρισης ανθρώπινων πόρων με στόχο τη παρατήρηση, εξέταση και κανονικοποίηση της συμπεριφοράς των εργαζομένων συναποτελούν αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε ‘πολιτική τεχνολογία του σώματος’.<sup>13</sup>

Ο **Foucault** μας βοηθά να συλλάβουμε τον διπλό χαρακτήρα της παραγωγής: τη συνύπαρξη επαύξησης και καταπίεσης, “δημιουργίας και αποξένωσης”.<sup>14</sup> Η εργασία δεν είναι απλώς ελεγχόμενη, είναι «οργανωμένη» σε παραγωγική δύναμη. Η κύρια δυναμική (primum mobile) της καπιταλιστικής παραγωγής δεν είναι ο έλεγχος per se: είναι η δημιουργία υπεραξίας μέσω της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων της κοινωνικής εργασίας – αυτό είναι σύμφωνα με τον Marx και το απόλυτο κίνητρο (motive) και περιεχόμενο (content) της καπιταλιστικής δραστηριότητας. Αυτά θέτουν τις τεχνικές οργάνωσης της εργασίας οι οποίες ομαδοποιούνται κάτω από την υπόδειξη του “ελέγχου”, κάτω από καινούριο φως. Η οργάνωση του παραγωγικού προτσές με αυτή την έννοια δεν έχει τόσο να κάνει με «έλεγχο» (με την έννοια μιας πάλης εξουσίας, power struggle), όσο με την έννοια της «αποδοτικότητας» (efficiency: παραγωγή με το ελάχιστο κόστος ή προσπάθεια).<sup>15</sup>

Σύμφωνα με τον Marx, εάν ο χρόνος-εργασίας του εργάτη είναι να δημιουργήσει αξία σε αναλογία με την διάρκειά της, αυτό θα πρέπει είναι «κοινωνικά χρήσιμος χρόνος-εργασίας». Αυτό σημαίνει: ο εργάτης θα πρέπει να επιτελέσει τη φυσιολογική κοινωνική ποσότητα χρήσιμης εργασίας μέσα σε κάποιο χρόνο. Ο καπιταλιστής τον εξαναγκάζει να εργάζεται στο φυσιολογικό μέσο ρυθμό έντασης ενώ θα προσπαθήσει να εξάγει από αυτόν όση περισσότερη εργασία γίνεται. Για κάθε αύξηση της έντασης της εργασίας πάνω από τον μέσο ρυθμό, δημιουργεί υπερ-αξία γι’ αυτόν. Ο καπιταλιστής πιέζει τον εργάτη όπου είναι δυνατόν, ώστε να υπερβεί τον φυσιολογικό ρυθμό έντασης.<sup>16</sup>

Αυτή η δομική αναγκαιότητα (imperative) δίνει στην ανάλυση του **Foucault** ένα σημείο εστίασης και έναν σκοπό, που φαίνεται διαφορετικά σαν να λείπουν. Με ποιον τρόπο η αφηρημένη εργασία τελικά υπολογίζεται; Πώς η ποσοτική νόρμα της παραγωγής ενσωματώνεται σε κανόνες εργασιακής συμπεριφοράς και εκτέλεσης; Πώς αυτοί οι κανόνες καθορίζουν έναν μέσο (ή “φυσιολογικό”) όρο έντασης ή ποιότητας εργασίας, και πώς οι εργάτες εκπαιδεύονται για κάτι τέτοιο; Αλλιώς: ποιου είδους τεχνικές και τι είδους γνώσεις είναι απαραίτητες

<sup>11</sup> M. **Foucault**: *Power/ Knowledge* 1980 σελ. 164.

<sup>12</sup> R. Marsden: *The Nature of Capital- Marx after Foucault*, Routledge 1999, σελ. 26. Το ζητούμενο εδώ είναι η ‘σύνθεση’ των δύο αντικειμένων ανάλυσης: “σχέσεις παραγωγής” και “πειθαρχική εξουσία”. Μαζί αυτά μορφοποιούν το κεφάλαιο, το «γενετικό κώδικα της κοινωνίας μας». Η σχέση των Marx και **Foucault** εμποδίζεται στο να γίνει φανερή λόγω της «μικροφυσικής» ανάλυσης του **Foucault**, λόγω της πολιτικής οικονομίας της λεπτομέρειας. (Η αναλογία των δύο γράφει ο Marsden ομοιάζει με εκείνη μεταξύ κβαντικής μηχανικής και γενικής θεωρίας της σχετικότητας) (*The Nature of Capital* 1999, σελ. 149-150).

<sup>13</sup> M. **Foucault**: *Επιτήρηση και Τιμωρία*. Οι σύγχρονες εταιρικές σχέσεις και τακτικές που περιγράφει ο Marsden, αποτελούν μια μοντέρνα εκδοχή των πειθαρχικών τεχνικών που περιέγραφε ο **Foucault** (*The Nature of Capital* 1999, σελ. 158).

<sup>14</sup> Ας σημειώσουμε εδώ για την έννοια της «αποξένωσης», ένα μόνο παράδειγμα: E.L. Mowatt: “Marx, Marxism and Alienation in History”, στο P. Windsor (ed.): *Reason and History or only a History of Reason?*, University of Michigan Press 1990, σελ. 43-55.

<sup>15</sup> Cohen Sheila: “A Labour Process to Nowhere?”, *New Left Review* 165, 1987 (παρατίθεται από τον Marsden).

<sup>16</sup> K. Marx: *Το Κεφάλαιο*, τόμος 1<sup>ος</sup>.

προκειμένου να οργανωθεί η εργασία σε μια παραγωγική δύναμη; Με ποιον τρόπο καθίσταται ο εργαζόμενος αντικείμενο γνώσης και στόχος της εξουσίας;

Η σύνθεση μεταξύ του μαρξικού νόμου κίνησης και της φουκωικής λογικής της εξουσίας δεν είναι ‘απλώς εννοιολογική’ υποστηρίζει ο Marsden. Οι σχέσεις παραγωγής και οι πειθαρχικές τεχνικές αναφέρονται σε ένα κοινό πραγματικό αντικείμενο: το κεφάλαιο – αυτό είναι η «*κυτταρική μορφή της εξουσίας*» η οποία περιέχει τον γενετικό κώδικα του πολιτικού σώματος. Η αναλύσεις λοιπόν του **Foucault** μπορούν να μας προμηθεύσουν με τα μέσα ώστε να απαντήσουμε στα παραπάνω ερωτήματα.<sup>17</sup> Οι πειθαρχικές πρακτικές με επίκεντρο το νόμο της αξίας είναι η μέθοδος οργάνωσης της παραγωγής.

## “Κριτικός Ρεαλισμός” και Foucault

Έχουμε συναντήσει και αλλού την άποψη που θέλει την έννοια της εξουσίας στον **Foucault** να αφαιρεί οποιαδήποτε δυνατότητα αντίστασης, ένας «*ιστός χωρίς αράχνη*», μια έννοια που «*παραγνωρίζει τους σκοπούς για τους οποίους τα πειθήνια σώματα παράγονται*».<sup>18</sup> Εν τούτοις αυτή η κριτική παρανοεί την φουκωική έννοια της εξουσίας συγχωνεύοντας τριών ειδών “αιτίες”. Η εξουσία είναι δυνατότητα να δράσεις, δυνατότητα που εξαρτάται από κοινωνικές δομές και μηχανισμούς, ασκείται από ανθρώπους με διαφορετικά πολιτικά κίνητρα, ικανότητες και συνθήκες.

Σύμφωνα με τον Marsden «*δεν είναι η συμπεριφορά του A που προκαλεί αυτή του B*»: είναι η σχέση ‘*Rab*’ η υλική (material) αιτία (cause) και των δυο A και B ‘ ο τρόπος με τον οποίο ενεργοποιούν αυτή τη σχέση είναι το επαρκές αίτιο (efficient cause) ‘ τέλος, τα υποκειμενικά νοήματα μέσω των οποίων ο καθένας ενεργητικά κατασκευάζει, ερμηνεύει και αποτιμά αυτή την πράξη είναι το «τελικό αίτιο» (final cause). Για να καταλάβουμε επομένως ποιος δρα και γιατί (efficient & final causes) πρέπει πρώτα να καταλάβουμε τον κοινωνικό μηχανισμό ο οποίος δομεί τη δυνατότητα τους να δρουν (material causes). Η πειθαρχική εξουσία του **Foucault** με αυτή την έννοια είναι ένα μοντέλο υλικών (material) αιτίων, μηχανισμών που «πραγματικά υπάρχουν». Το ίδιο ισχύει μπορούμε να πούμε και για το «κεφάλαιο» του Marx.

Η επικέντρωση του **Foucault** στις “υλικές αιτίες” δεν σημαίνει ασφαλώς πως δεν αφήνει χώρο για την αντίσταση: οι δυνατότητες να πράξεις είναι ένα θέμα ‘ το πώς πραγματικά δρουν οι άνθρωποι είναι κάτι άλλο. Η άσκηση της εξουσίας είναι πάντοτε εξαρτώμενη από ανθρώπινα κίνητρα, ικανότητες και συνθήκες ανάπτυξης. Όπως και ο Marx ο **Foucault** μας προμηθεύει με έναν προσανατολισμό για εμπειρική έρευνα, όχι με κάποιο υποκατάστατό της. Ο ‘σκοπός’ για τον οποίο τα σώματα καθίστανται πειθήνια είναι, υποστηρίζει ο Marsden, η οργάνωσή τους σε παραγωγική δύναμη σε συμφωνία με τα συμφέροντα της συσσώρευσης κεφαλαίου. Η κριτική που γίνεται από πολλούς μαρξιστές στον **Foucault** ότι “δεν μπορεί να εξηγήσει την αντίσταση”, αποσπά την προσοχή μας από μια σοβαρή αδυναμία της συνήθους ανάλυσης της παραγωγικής διαδικασίας: της ανικανότητά της να εξηγήσει την “διπλή φύση της παραγωγής”, τη «*συνύπαρξη δημιουργίας και αλλοτρίωσης, ενδυνάμωσης και καταστολής, συνεργασίας και αντίστασης*». Η διπλής όψης πειθαρχική εξουσία του **Foucault** δίνει σύμφωνα με τον Marsden μια εξήγηση ακριβώς γι’ αυτό.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> *The Nature of Capital* 1999, σελ. 177. Ο Marsden παράλληλα με την ανάγνωση του πρώτου τόμου του Κεφαλαίου του Marx, επικεντρώνεται στις τεχνικές της ιεραρχικής επιτήρησης, της κανονικοποίησης και της εξέτασης: η οργάνωση των ατόμων στον χώρο, η οργάνωση των κινήσεων στον χρόνο κλπ. Το *Επιτήρηση και Τιμωρία* μας προμηθεύει όπως είδαμε την εικόνα ενός μοντέλου εξουσίας, δεν αποτελεί βέβαια απλή “ιστορία της φυλακής”. Ο «πανοπτισμός», το «διάγραμμα» αυτό, για τον Marsden δεν αποτελεί ένα “ουτοπικό σχήμα”, αλλά ένα μοντέλο με μια «ρεαλιστική έννοια»: μια προσπάθεια να αναπαρασταθεί η ουσιαστική φύση των μηχανισμών της εξουσίας, το DNA του πολιτικού σώματος. (Αναλυτικά: *The Nature of Capital* 1999, σελ. 149-170).

(Η Barbara Townley έχει κάνει χρήση του **Foucault** προκειμένου να γίνει καθαρότερο το σύγχρονο management των ανθρώπινων πόρων, η οργάνωση των ατομικών εργατών σε συλλογική παραγωγική δύναμη: “Power and Postmodernity: Reflections on the Pleasure Dome”, R. Marsden and B. Townley,

*Journal of Radical Organizational* 1995. Επίσης: B. Townley: “Accounting in Detail: Accounting for individual performance”, *Critical Perspectives on Accounting* 7(5) 1996).

<sup>18</sup> Armstrong P.: “The Influence of Michel **Foucault** on Accounting Research”, *Critical Perspectives on Accounting* 5 1994, σελ. 32. (Βλπ. επίσης: Neimark M.: “Regicide Revisited: Marx, **Foucault** and Accounting”, *Critical Perspectives on Accounting* 5 1994, σελ. 107).

<sup>19</sup> Η προσέγγιση του **Foucault** δεν είναι θα λέγαμε περισσότερο “πεσιμιστική” απ’ ότι είναι οι μαρξικοί “φυσικοί νόμοι” της καπιταλιστικής παραγωγής (*The Nature of Capital* 1999, σελ. 179). Ο Marsden προχωρά με βάση τη θέση του **Foucault** για τις «δυνάμεις» και σε μια επανεξέταση της ‘αντίθεσης’ παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων (*The Nature of Capital* 1999,

Ο Marsden αμφισβητεί την ανάγνωση του **Foucault** ως “σχετικιστή ιδεαλιστή” εχθρού των “μετα-αφηγήσεων” και του υλισμού: επιδιώκει να αναδείξει τη σχέση μεταξύ «κριτικού ρεαλισμού» και **Foucault**.<sup>20</sup> Ο **Foucault** χαρακτήρισε τον εαυτό του ως έναν «εμπειριστή». <sup>21</sup> ‘ έδωσε παρατηρούν ορισμένοι μελετητές προτεραιότητα στις εμπειρικές συγκεκριμένες ιστορικές μελέτες παρά στην εννοιολογική ακρίβεια και θεωρητική συνοχή.<sup>22</sup> Η αποσπασματικότητα των παρατηρήσεών του είναι μάλλον κάτι το οποίο δέχεται έμμεσα και ο ίδιος: «δεν είναι παρά θραύσματα», είναι στο χέρι μας «να δούμε τι μπορούμε να κάνουμε με αυτά».<sup>23</sup> Ορισμένοι ιστορικοί εγκαλούν τον **Foucault** επειδή δεν ακολουθεί τα αναγκαία standards στα οποία πρέπει να συμμορφώνονται οι εμπειρικές μαρτυρίες.<sup>24</sup> Κάποιοι μεταμοντέρνοι συγγραφείς καλωσορίζουν την “ανομοιογένεια” και “αποσπασματικότητα” και “απροσδιοριστία” (υποτίθεται) του **Foucault** ως μια εναλλακτική στον καθολικό λόγο ή τη “μετα-αφήγηση της επιστήμης”.<sup>25</sup> Ο Marsden επιχειρεί μια διαφορετική ανάγνωση από αυτές τις δύο, βασισμένη στον «κριτικό ρεαλισμό»: υποστηρίζει συμπερασματικά ότι ο **Foucault** επιδιώκει «να εγκαθιδρύσει τα οντολογικά θεμέλια των μοντέρνων θεσμών».<sup>26</sup>

Εάν η εξουσία θεωρηθεί ως η βάση του δικαίου, έγραφε ο Marx, τότε οι νόμοι, το δίκαιο κλπ. είναι απλώς συμπτώματα, η έκφραση άλλων σχέσεων πάνω στις οποίες η κρατική εξουσία στηρίζεται. Η υλική ζωή των ατόμων είναι η πραγματική βάση του κράτους. Αυτές οι ενεργές σχέσεις δεν δημιουργούνται κατά κανένα τρόπο από τη κρατική εξουσία, αντιθέτως αυτές είναι η δύναμη που την δημιουργεί.<sup>27</sup> Το κράτος τελικά μετατρέπεται σε μια διαχωρισμένη οντότητα, παράπλευρα και έξω από την αστική κοινωνία. Για τον **Foucault** όπως έχουμε δει, το κράτος «μπορεί να λειτουργήσει μόνο στη βάση άλλων, ήδη υπαρχόντων σχέσεων εξουσίας», στη βάση ενός (μικρής-κλίμακας) τοπικού και διάχυτου “πανοπτισμού”.<sup>28</sup> Η πειθαρχική εξουσία είναι το διαρκές υπόστρωμα για το προσωρινό ιστορικό οικοδόμημα του κράτους. Στην κοινωνία δεν πρόκειται να αλλάξει τίποτε εάν οι μηχανισμοί της εξουσίας που λειτουργούν «έξω, κάτω από και παράπλευρα του κρατικού μηχανισμού», σε ένα πολύ περισσότερο μικροσκοπικό και καθημερινό επίπεδο, δεν αλλάξουν επίσης.

σελ. 180).

<sup>20</sup> Ο **Foucault** δεν είναι μεταμοντέρνος υποστηρίζει ο Marsden ‘ αντιτίθεται στην θετικιστική επιστήμη, και απορρίπτει τη γενίκευση σχετικά ειδικών και τοπικών εμπειρικών δεδομένων σε μεγάλης κλίμακας γενικούς νόμους ανάπτυξης - αποφεύγει δηλαδή την εξήγηση τοπικών συμβάντων με προσφυγή σε γενικές, ολιστικές θεωρίες. Ο **Foucault** δεν αρνείται την ύπαρξη μιας γενικής λογικής των σχέσεων εξουσίας, αποκρούει όμως την αντίληψη ότι αυτή η λογική μπορεί να εξαχθεί από γενικούς νόμους έπειτα από εμπειρικές γενικεύσεις. Με αυτή την έννοια επομένως αντιτίθεται στη “γενική θεωρία”. (Σύμφωνα με το παράδειγμα του D. Harvey: οι νόμοι της μικροφυσικής των σχέσεων εξουσίας είναι ανάλογοι με τους νόμους της ρευστο-δυναμικής: αναλλοίωτοι σε κάθε ποτάμι, ωστόσο το κάθε ένα ποτάμι είναι διαφορετικό. D. Harvey: *The Condition of Postmodernity* 1989 σελ. 343-344).

<sup>21</sup> M. **Foucault**: *Politics, Philosophy, Culture*, Routledge 1988, σελ. 106.

<sup>22</sup> Cussins & Hussain: *Michel Foucault*, St. Martins Press New York 1984, σελ. 226.

<sup>23</sup> Παράδειγμα: M. **Foucault**: *Power/ Knowledge* 1980, σελ. 79.

<sup>24</sup> Giddens A. & Turner J. H. (eds.): *Social Theory Today*, Polity oxford 1987, σελ. 213.

<sup>25</sup> Ένα παράδειγμα: Gibson Burrell: “Modernism, Post Modernism and Organizational Analysis 2: The Contribution of Michel **Foucault**”, *Organization Studies* 1988, 9.

<sup>26</sup> Ο Marsden διακρίνει τις εξής ομοιότητες ανάμεσα στον **Foucault** και τον ρεαλισμό: μοιράζονται και οι δύο τη μεταφορά και την ορολογία του (οντολογικού) “βάθους” (depth) ‘ και οι δύο ενδιαφέρονται για την “αντικειμενική σύσταση” (object constitution) ‘ αμφότεροι στέκονται κριτικά έναντι του θετικισμού και του εμπειρισμού ‘ μοιράζονται μια μη-εμπειρική έννοια αιτιότητας και μια ανάλογη προσέγγιση στο χρόνο και τον χώρο ‘ προβάλλουν συμβατές εναλλακτικές απέναντι στη διχοτομία πρακτικής-θεωρίας ‘ προμηθεύουν συμβατές κριτικές και εναλλακτικές στις συμβατικές (πλουραλιστικές και ριζοσπαστικές) προσεγγίσεις της “εξουσίας” (*The Nature of Capital* 1999, αναλυτικά: σελ. 182-190). Κοινός στόχος είναι να συλλάβουν τους αιτιακούς μηχανισμούς των κοινωνικών μορφών εμπειρίας - τα εργαλεία τους: η κριτική και η γενεαλογία.

Εκτός από το προηγούμενο σημείο επαφής των Marx και **Foucault**, εκείνο δηλαδή μεταξύ πολιτικής τεχνολογίας του σώματος και παραγωγικών δυνάμεων, ο Marsden εντοπίζει και κάποιες άλλες συνδέσεις. Πρώτον, όσον αφορά την αστική κοινωνία (civil society) και το Κράτος: για τον Marx η δημιουργία του “πολιτικού κράτους” και η διάλυση της “αστικής κοινωνίας” σε ανεξάρτητα άτομα επιτυγχάνονται με την ίδια ακριβώς κίνηση ‘ πρόκειται δηλαδή για δίδυμες αυταπάτες (K. Marx: “On the Jewish Question”, 1843). Για τον **Foucault** επίσης, όπως σημειώσαμε στο πρώτο μέρος αυτό το «ανταγωνιστικό δίδυμο» είναι προβληματικό: η αναφορά σε αυτό δεν είναι απαλλαγμένη από ένα «είδος μανιχαϊσμού που πλήττει την έννοια του κράτους με ένα μειωτικό υπονοούμενο ενώ εξιδανικεύει την κοινωνία ως ένα καλό, ζωντανό, ένθερμο όλο». (**Foucault**: *Politics, Philosophy, Culture* 1988, σελ. 167-168).

<sup>27</sup> Marx-Engels: *The German Ideology*.

<sup>28</sup> M. **Foucault**: *Power/ Knowledge* 1980.

Έπειτα: όσον αφορά το δίκαιο και την εξουσία, για τον Marx δεν θα πρέπει να εκκινούμε από το τι οι άνθρωποι φαντάζονται, σκέπτονται ή λένε προκειμένου να φθάσουμε στην πραγματική τους κατάσταση. Οι πολίτες του κράτους φαντάζονται τους εαυτούς τους πως είναι “ελεύθεροι” και “ίσοι”. Η αφετηρία ωστόσο για τον Marx είναι οι άνθρωποι όχι στην φανταστική τους απομόνωση και σταθερότητα, αλλά στις ενεργές τους σχέσεις, στη διαδικασία ανάπτυξης κάτω από καθορισμένες συνθήκες. Τα άτομα επομένως σφάλλουν όταν αντιμετωπίζουν την πολιτική ζωή του κράτους ως μια αρένα πέρα από την πραγματική τους ατομικότητα, σαν να ήταν η αληθινή τους ζωή.<sup>29</sup>

Σύμφωνα με τον **Foucault** ο μονάρχης είναι η κεφαλή του κράτους: στην πολιτική ανάλυση οφείλουμε «να κόψουμε το κεφάλι του», πρέπει να απαλλαγούμε από την αναπαράσταση της εξουσίας με όρους “νόμου”, “δικαίου” ή κράτους. Η «δικαιικο-νομική» έννοια της εξουσίας ή η «ιδεολογία του δικαίου» που αναφέρει ο **Foucault** τον φέρνει κοντά στις παρατηρήσεις του Marx για την “νομική” κατανόηση που έχουν οι άνθρωποι σχετικά με τους εαυτούς τους. Και οι δύο θα αναφερθούν εκτενώς στο “νομικό υποκείμενο”: το άτομο που εμπλέκεται στις ανταλλαγές σύμφωνα με τον Marx, ή εκείνο το οποίο γίνεται στόχος της τιμωρίας του εγκλεισμού, κατά τον **Foucault**.

Σύμφωνα με την άποψη του Marsden ο **Foucault** μας προμήθευσε εν τέλει με μια κριτική του νόμου και του κράτους, την οποία ο Marx ξεκίνησε αλλά δεν ολοκλήρωσε.

### Συνάρθρωση Θετικισμού και Μηδενισμού;

Ο **Foucault** όπως είδαμε ένιωθε σφοδρή εχθρότητα για την κυριαρχία του σταλινισμού και την ίδια όμως στιγμή βρισκόταν σε συνεχή διάλογο και σε μια σχέση έντασης με το έργο του Marx.<sup>30</sup> Σύμφωνα με τον E. Balibar, ο **Foucault**, απορρίπτοντας αρχικά έναν μαρξισμό που είχε ταυτίσει με την κριτική της αλλοτριώσης, οδηγήθηκε έπειτα στην απόρριψη συνολικά της διαλεκτικής και του μαρξισμού.<sup>31</sup> Ωστόσο ποια υπήρξε η συγκεκριμένη υποδοχή του Hegel στη Γαλλία; Ο Hegel εισέρχεται στη χώρα μέσω του Kojève. Ο Vincent Descombes περιγράφει με πολύ ωραίο τρόπο την συγκεκριμένη ερμηνεία του Hegel στο *La Meme et l'Autre* (1980).<sup>32</sup>

Ο Sartre όπως έχουμε αναφέρει θεώρησε πως η αληθινή πρόθεση του **Foucault** με το *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* ήταν να καταδειχθεί ότι ο ιστορικός στοχασμός είναι αδύνατος – πίσω από όλα αυτά υποτίθεται πραγματικός στόχος ήταν ο μαρξισμός: «η τελευταία ομοβροντία που η αστική τάξη μπορεί ακόμη να κατευθύνει εναντίον του Marx είναι η σύσταση αυτής της ιδεολογίας».<sup>33</sup>

<sup>29</sup> K. Marx: *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, 1843.

<sup>30</sup> Βλπ. τον σχολιασμό στον 2<sup>ο</sup> τόμο του *Κεφαλαίων* του Marx.

<sup>31</sup> E. Balibar: *Foucault et Marx*.

<sup>32</sup> Vincent Descombes: *To ίδιο και το άλλο*, εκδ. Praxis 1984. Ο Kojève σε αντίθεση με τον Hegel, εισήγαγε έναν ριζικό οντολογικό διυισμό ανάμεσα στη Φύση και την Ιστορία, ανάμεσα στο ‘ον καθεαυτό’ και το ‘ον δι’ εαυτόν’, ανάμεσα στο Είναι και το Μηδέν. Το ον καθεαυτό με τον τρόπο αυτό ανάγεται τελικά σε μια μη διαλεκτική ταυτότητα. Ο απόλυτος διαχωρισμός του Είναι και του Μηδενός καθλώνει το αρνητικό, συγχωνεύοντας την απόλυτη αρνητικότητα με την τυπική άρνηση, και με τον τρόπο αυτό στρεβλώνει την διαλεκτική της άρνησης. Όπως το θέτει σε κάποιο σημείο ο Σ. Μιχαήλ: «η απολυτοποίηση της διαλεκτικής του Αφέντη και του Δούλου ως της αποκλειστικής – και μάλιστα φονικής – μορφής αναγνώρισης του Άλλου και του Εαυτού παγιδεύει και εκτρέπει τη διαλεκτική αυτο-κατάφαση σε μια νιτσεικού τύπου κατεύθυνση προς έναν ηρωικό ατομικισμό».

<sup>33</sup> “Jean Paul Sartre repond”, *L' Arc* 1966 no.30, σελ. 87-88.

Ο Balibar επεσήμανε ότι η μεθοδολογική διαφορά ανάμεσα στον **Foucault** και τον Marx, είναι η διαφορά ανάμεσα αντίστοιχα σε μια λογική συσχετισμού δυνάμεων όπου η αντίφαση είναι απλώς μια ιδιαίτερη διαμόρφωσή της, και σε μια λογική της αντίφασης όπου ο συσχετισμός δυνάμεων δεν είναι άλλο από τη στρατηγική στιγμή. Η αντίφαση, είναι αρνητική αυτο-σχέση: στην πολικότητα αυτή οι αντίθετοι όροι αποκλείουν και ταυτόχρονα εμπεριέχουν ο ένας τον άλλο. Κάθε αντίθετος όρος εσωτερικεύει την αντίθεση: αποκλείει αλλά και ταυτόχρονα εμπεριέχει το άλλο του – σχετίζεται μαζί του. Οι δύο όροι δεν είναι ούτε αντιπαριτιθέμενες πλευρές μιας οντότητας, ούτε δύο διαδοχικές στιγμές μέσα στο χρόνο ανάπτυξης της ίδιας οντότητας. Είναι η ίδια η κίνηση ως η υπάρχουσα αντίφαση. Υπάρχει μια αλληλοδιείσδυση των αντιθέτων μέσω της οποίας γίνεται δυνατή η ριζική τους μεταμόρφωση καθώς και η καταστροφή της παλαιάς σχέσης. Στην νομιναλιστική προσέγγιση του **Foucault**, παρατηρεί ο Μιχαήλ, οι όροι μιας ανταγωνιστικής σχέσης εξουσίας «βρίσκονται αντιμετώπι οι εξωτερικά ο ένας στον άλλο παρόλο που και οι δύο είναι αλληλένδετοι στο ίδιο δίκτυο»: όπου υπάρχει καταπίεση λέει ο **Foucault** υπάρχει και αντίσταση. Αλλά «η αλληλοσύνδεση δεν είναι αλληλοδιείσδυση[...]. Ο ριζικός νομιναλισμός του **Foucault**, η απόρριψη κάθε έννοιας και διαδικασίας καθολικότητας, είναι φραγμός σε κάθε έννοια αλληλοδιείσδυσης αντιθέτων». Στον Marx υπάρχει αλληλοδιείσδυση των σχέσεων παραγωγής και των σχέσεων εξουσίας, ταυτόχρονα όμως υπάρχει και «διαλεκτική ασυμμετρία», μια καθορίζουσα στιγμή: «η ιδιαίτερη οικονομική μορφή με την οποία αντλείται απλήρωτη υπερ-εργασία από τους άμεσους παραγωγούς καθορίζει τη σχέση κυρίαρχων και κυριαρχούμενων». Εάν εδώ εγκαταλειφθεί ο διαλεκτικός



Όπως έχουμε παρατηρήσει και αλλού, η «ταυτότητα», το «εμείς» μέσα σε μια κοινή για πολλούς ανθρώπους κουλτούρα, εγκαθιδρύεται μέσα από μια σειρά αποκλεισμούς: κάθε κουλτούρα απορρίπτει έναν ορισμένο αριθμό δυνατοτήτων. Ο **Foucault** στο έργο του περί της ιστορίας της τρέλας, ανέφερε ότι ήθελε να γράψει την «αρχαιολογία μιας σιωπής». Αυτό που τον ενδιαφέρει είναι οι «διαιρέσεις» εκείνες που έδωσαν στη δυτική *ratio*, στο δυτικό Λόγο την ταυτότητά του: όνειρο και πραγματικότητα, τραγικό και διαλεκτικό – κυρίως, η μεγάλη αντίθεση: μεταξύ Λόγου και ‘παραλογισμού’. Ο **Foucault** δήλωσε πως «η ιστορία της τρέλας είναι η ιστορία της δυνατότητας να υπάρξει ιστορία»: λέγοντας ιστορία εννοούμε έργα, λόγια με σημασία, ωστόσο η τρέλα ορίζεται από τον **Foucault** ως ακριβώς «απουσία έργου»: καμία σκοπιμότητα, καμία αναφορικότητα, καμία λειτουργικότητα. Η δυνατότητα λοιπόν να υπάρξει ιστορία στηρίζεται στον αποκλεισμό και την απόρριψη των κινήσεων και των λόγων οι οποίοι δεν προτείνουν καμία “θετική σημασία”.

Η τρέλα δεν βρίσκει κάποιο ρόλο μέσα στο ιστορικό δράμα, δεν μπορεί να συνεισφέρει στο “τέλος της ιστορίας”. Στην χεγκελιανή διαλεκτική παράδοση “ιστορία” σημαίνει πως ο άνθρωπος, οι πράξεις του ορίζουν την πραγματικότητα, το δε “τέλος” της ιστορίας είναι ο θρίαμβος της σημασίας: τελική συμφιλίωση, η ανώτερη σύνθεση, αναίρεση του αρνητικού μέσα σε μια νικηφόρα άρνηση της άρνησης. Εν τούτοις, με μία άλλη έννοια το τέλος της ιστορίας αποτελεί και την κορωνίδα της μη-σημασίας: τίποτε πια δεν μένει να κάνουμε (μη-δράση) και τίποτε να πούμε (μη-σημασία). Κατά το τέλος της ιστορίας λοιπόν το ανθρώπινο είδος εισέρχεται σε μια άσκοπη περιπλάνηση, παρατηρεί ο Vincent Descombes.<sup>34</sup>

Επομένως τρέλα υπάρχει μετά την απόφαση υπέρ του λόγου (*raison*) και της ιστορίας (έργου). Μετά τη διαίρεση προκύπτει το αντικείμενο της ψυχιατρικής γνώσης. Πώς παράγεται λοιπόν το φαινόμενο του παραλογισμού; Η ψυχιατρική πραγματεύεται λογικά το ζήτημα της τρέλας, δεν μπορεί να μεταφερθεί από την άλλη πλευρά της διαίρεσης. Για το λόγο αυτό μιας ιστορία της ψυχιατρικής το μόνο που θα έκανε είναι να επανευρίσκει την ίδια αρχική προκατάληψη παντού – δεν μπορεί να βρει το δρόμο διαμέσου του οποίου η τρέλα έγινε «ψυχική ασθένεια». Οι πανηγυρισμοί της ψυχιατρικής για τις διαδοχικές νίκες της επιστήμης πάνω στο “κακό” και τη “διαταραχή” είναι αναπόφευκτοι. Εν τούτοις η πραγματικότητα είναι αντίστροφη: η “ανακάλυψη” της “ψυχασθένειας” δεν οφείλεται σε κάποια “πρόοδο” της επιστήμης – είναι η εμφάνιση του τρελού με τη νέα παθολογική όψη του (ψυχικά)ασθενούς που προκαλεί την δημιουργία μιας επιστημονικής θεωρίας για την “θεραπεία” του. Σε αντίθεση λοιπόν με μια αναδρομική ιστορία των προόδων του Λόγου, η φουκωική αρχαιολογία εκκινεί αγνοώντας τι είναι παραλογισμός: δείχνει πώς η παραγωγή της ταυτότητας-προς-εαυτόν που ονομάζουμε «Λόγο» επιβάλλει την αποπομπή (και τελικά τον εγκλεισμό) αυτού του διαφορετικού, του ασυνάρτητου που δεν υποτάσσεται σε μια τέτοια ταυτότητα. Για τον Λόγο, η τρέλα είναι το αρνητικό του Λόγου: είτε απουσία Λόγου (ανεπάρκεια) είτε άρνηση του Λόγου (εισβολή άλογων δυνάμεων).

Η “διαλεκτική” είναι μια θεωρία της διαλεκτικής ταυτότητας, η οποία υποτίθεται ότι τα έχει όλα περιλάβει μέσα στην έννοια της ολότητας, όλα συμπεριλαμβανομένου και του τίποτα (υπό μορφή αρνητικότητας, δηλαδή κατά τους γάλλους χεγκελιανούς, υπό τη μορφή της ανθρώπινης ελευθερίας). Ο Λόγος, διευρυμένος από την διαλεκτική λογική βιάζεται να “κατανοήσει” αυτό το αρνητικό. Ο **Foucault** αντιθέτως υποστηρίζει ότι ο Λόγος, ο οποίος κατάγεται από μια διαίρεση μεταξύ του εαυτού του και του ετέρου του, δεν μπορεί να ανατρέξει μέχρι αυτή την καταγωγή. Πρόκειται για μια μη-διαλεκτική φιλοσοφία της ιστορίας η οποία απαιτεί επανεξέταση όλων των θεμελιωδών διακρίσεων της σκέψης: Είναι και μη-Είναι, ίδιο και άλλο, πεπερασμένο και άπειρο κλπ.

Ιστορία της τρέλας, αρχαιολογία του ιατρικού βλέμματος, αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου. Νομιμοποιούμαστε κατ’ αρχήν να ρωτήσουμε: με ποιον τρόπο ο “Λόγος” είναι αποτέλεσμα ενός γεγονότος (μιας διαίρεσης) θεμελιωδέστερου από την ιστορική πορεία των πραγμάτων και προσιτού σε μια “αρχαιολογία”; Τι είναι μια ιστορία, που δεν είναι ιστορία της σημασίας και του Λόγου; Η φουκωική σύλληψη του γίνεσθαι είναι μη-διαλεκτική – ο **Foucault** με τις έρευνές του μας προτείνει εν τέλει μια καινούρια μορφή “ιστορικής” αφήγησης;

---

καθορισμός, «τότε μπορεί να αλλάξει η σχέση κυριαρχίας αλλά η ίδια η κυριαρχία καθαυτή ποτέ δεν ξεπερνιέται». (Ουτοπία: τεύχος 72, Σ. Μιχαήλ: “Michel **Foucault** και Μαρξική Διαλεκτική”, σελ. 48).

<sup>34</sup> Vincent Descombes: *Το ίδιο και το άλλο*, εκδ. Praxis 1984, σελ. 141. Ο Nietzsche είχε αναφερθεί σε αυτή τη σύγχρονη ουτοπία αναγγέλλοντας τον «θάνατο του θεού» και την «περιπλάνηση του τελευταίου ανθρώπου»... (Αναλυτικά για τις παραδόσεις του Alexandre Kojève στην Ανώτατη Σχολή Θετικών Επιστημών (Ecole Pratique des Hautes Etudes) την περίοδο 1933-1939 και την επίδρασή τους στη λεγόμενη γενιά των τριών Η, βλπ. σελ. 27-77).

Η φιλοσοφία οδηγεί στην ιστορία ή το αντίστροφο; Η ιστορική έκθεση πρέπει να θεωρηθεί ως ένα πεδίο επαλήθευσης μιας υπόθεσης περί της μη-διαλεκτικής ουσίας της ιστορίας, ή μήπως, αντίστροφα, η έκθεση αυτή βρίσκει την απώτερη δικαίωση της στην φιλοσοφική θέση;<sup>35</sup> Κανείς λει ο Descombes δεν μπορεί να αποφασίσει εάν αυτές οι φουκωικές διηγήσεις είναι αληθείς ή ψευδείς. Από τη μια μεριά ο **Foucault** έχει ένα θετικιστικό συγγραφικό ύφος: αναζητά την εξέλιξη των εννοιών και της σκέψης μέσα σε ποικίλα ντοκουμέντα τα οποία αποτελούν στάδια διαφόρων γνώσεων. Κρίνεται λοιπόν απαραίτητη η μελέτη αρχείων, ντοκουμέντων, μνημείων. Από την άλλη μεριά, ακολουθώντας τη δυσπιστία του Nietzsche ο **Foucault** δεν αποδέχεται το γεγονός των θετικιστών: θεωρεί και αυτός ότι κάθε ερμηνεία είναι πολεμική, μέσα σε έναν αδιάκοπο πόλεμο η μία κατischύει της άλλης.

Κάθε ερμηνεία ενός γεγονότος διατείνεται ότι αποδίδει τη σημασία αυτού του γεγονότος ‘ επειδή όμως τα γεγονότα δεν έχουν από μόνα τους καμία σημασία, η ερμηνεία βρίσκει μια σημασία σε αυτά μόνο κάνοντάς τα να μιλήσουν, έτσι ώστε η ερμηνεία ενός γεγονότος είναι πάντοτε, στην πραγματικότητα, ερμηνεία μιας πρώτης ερμηνείας μεταμφιεσμένης σε ακατέργαστο και βέβαιο γεγονός. Αυτή η πεποίθηση, παρατηρεί ο Descombes, «ότι τα γεγονότα δεν σημαίνουν τίποτε, ορίζει τον μηδενισμό της γενιάς του **Foucault**» - μηδενισμός με τη έννοια του Nietzsche: «δεν έχουμε γεγονότα, έχουμε μόνον ερμηνείες». Όπως είδαμε το διατύπωσε ο **Foucault** κάποια στιγμή: «εάν η ερμηνεία δεν μπορεί ποτέ να ολοκληρωθεί, αυτό συμβαίνει επειδή απλούστατα δεν υπάρχει τίποτα προς ερμηνεία [...] όλα είναι ήδη ερμηνείες, κάθε σημείο είναι το ίδιο μια ερμηνεία άλλων σημείων, και όχι αντικείμενο που προσφέρεται προς ερμηνεία».

Ο Descombes θα παρατηρήσει τα εκπληκτικά αποτελέσματα που παράγει αυτή η «συνάρθρωση θετικισμού και μηδενισμού» στον **Foucault**: ένα εντυπωσιακής ευρύτητας αρχαιακό υλικό υποστήριξης και ταυτόχρονα η δυνατότητα όλα αυτά τα δεδομένα να παράγουν ποικίλες διαφορετικές αφηγήσεις. «Οι ιστορίες του είναι μυθιστορήματα».

### **Επανάσταση στην ιστοριογραφία**

Ο Paul Veyne στο εξαιρετικό κείμενο (Απρίλιος 1978) για την «επανάσταση στην ιστοριογραφία» που κόμισε ο **Foucault**, γράφει μεταξύ άλλων: ο **Foucault** είναι ο πρώτος πλήρως θετικιστής ιστορικός.<sup>36</sup> Η μέθοδος συνίσταται στο να κατανοήσουμε πως τα πράγματα δεν είναι παρά αντικειμενοποιήσεις συγκεκριμένων πρακτικών, των οποίων τους προσδιορισμούς πρέπει να φέρουμε στο φως διότι η συνείδηση δεν τους βλέπει. Από τη στιγμή που έχουμε ιστοριοποιήσει το φυσικό ψευδο-αντικείμενο, αυτό γίνεται αντικείμενο μόνο σε σχέση με την συγκεκριμένη πρακτική που το αντικειμενοποιεί.<sup>37</sup>

Συνηθίζαμε να εκλαμβάνουμε τα αντικείμενα της πρακτικής ως φυσικά, γνωστά, πάντα τα ίδια, σχεδόν υλικά (το Κράτος, η Κοινότητα, η Τρέλα)‘ όμως τα πράγματα, τα αντικείμενα δεν είναι παρά συναρτήσεις των πρακτικών. Κεντρική, και η πλέον πρωτότυπη θέση του **Foucault** σύμφωνα με τον Veyne: αυτό που γίνεται, το αντικείμενο, εξηγείται από αυτό που ήταν το πράττειν σε κάθε στιγμή της ιστορίας. «Είναι σφάλμα να φανταζόμαστε πως το πράττειν, η πρακτική μπορεί να εξηγηθεί εκκινώντας από αυτό που γίνεται». Το λάθος είναι πως μετατρέπουμε τις αντικειμενοποιήσεις σε φυσικά αντικείμενα, «εκλαμβάνουμε την κατάληξη ως στόχο».<sup>38</sup> Ο **Foucault** είναι καθαρώς ιστορικός: όλα είναι ιστορία, η ιστορία είναι πλήρως εξηγήσιμη και όλες οι λέξεις που τελειώνουν σε -ισμός πρέπει να εξοβελιστούν.<sup>39</sup> Η συνείδηση δεν μπορεί να απειθεί στις ιστορικές συνθήκες γιατί δεν είναι συντακτική αλλά συντεταγμένη.<sup>40</sup>

### **Ταλάντευση μεταξύ Μοιρολατρίας και Βολонταρισμού;**

Αναφερόμενος στη διάλεξη που έδωσε ο **Foucault** το 1982 στην Αμερική με τίτλο “*Το Υποκείμενο και η Εξουσία*”, ο E.Balibar παρατηρεί πως δίδεται μεν εκεί κεντρική θέση στις έννοιες των «συνθηκών» και του

<sup>35</sup> Vincent Descombes: *Το ίδιο και το άλλο*, εκδ. Praxis 1984, σελ. 146.

<sup>36</sup> “Ο **Foucault** φέρνει την επανάσταση στην ιστοριογραφία”, στο *Ο Michel Foucault και οι Ιστορικοί*, [επ.] Θ. Νικολαΐδης, εκδ. Νήσος 2008, σελ. 60.

<sup>37</sup> “Ο **Foucault** φέρνει την επανάσταση στην ιστοριογραφία”, εκδ. Νήσος 2008, σελ. 80-81.

<sup>38</sup> “Ο **Foucault** φέρνει την επανάσταση στην ιστοριογραφία”, εκδ. Νήσος 2008, σελ. 82-83.

<sup>39</sup> “Ο **Foucault** φέρνει την επανάσταση στην ιστοριογραφία”, εκδ. Νήσος 2008, σελ. 100.

<sup>40</sup> “Ο **Foucault** φέρνει την επανάσταση στην ιστοριογραφία”, εκδ. Νήσος 2008, σελ. 106.



«μετασχηματισμού» αλλά θεωρεί ότι ο **Foucault** επιχειρεί μια «αναστροφή της μαρξικής οντολογίας, τόσο σε ό,τι αφορά την αναπαράσταση των συσχετισμών ή των σχέσεων, όσο και σε ό,τι αφορά τις σχέσεις μεταξύ πρακτικής, αναγκαιότητας και ενδεχομενικότητας». <sup>41</sup> Η απόσταση «ανάμεσα στις συνθήκες και τον μετασχηματισμό μειώνεται στο ελάχιστο»: οι συνθήκες γίνονται σύγχρονες του μετασχηματισμού, σε ένα παρόν «ταυτοχρόνως οντολογικό, ηθικό και πολιτικό, που η ανάλυσή του αποτελεί αντικείμενο αυτής της κριτικής σκέψης [...]».

Αλλά, το γεγονός ότι η πρακτική απόσταση εξαφανίζεται, δηλαδή ότι οι συνθήκες της ύπαρξης, που πρέπει να μετασχηματιστούν, «είναι φτιαγμένες από το ίδιο υλικό που είναι φτιαγμένη και η πρακτική του μετασχηματισμού», είναι δηλαδή της τάξης “δράση πάνω σε μια δράση”, αποτελώντας μέρος ενός απείρου δικτύου “ασύμμετρων σχέσεων” ανάμεσα στη δύναμη των μεν και των δε, τις κυριαρχίες και τις αντιστάσεις, «το γεγονός αυτό δεν σημαίνει καθόλου ότι η εννοιολογική διαφορά είναι άνευ αντικειμένου». Αυτός είναι και ο λόγος πιστεύει ο Balibar που ο **Foucault** επαναφέρει την πολιτική παντού σε επίπεδο ατόμων, επιχειρώντας να αποστερήσει τους μεγάλους θεσμούς και μηχανισμούς (κράτη, τάξεις, κόμματα) από το μονοπώλιό τους. Η κοινωνία επομένως είναι ένα μόρφωμα δράσεων που προσδιορίζονται και μετασχηματίζονται αμοιβαία. <sup>42</sup>

Εφεξής, καθίσταται άνευ αντικειμένου η ιδέα μιας διαλεκτικής «μεσολαβήσεων» μέσω της οποίας θα σκεφτόμασταν τη σύζευξη συνθηκών και μετασχηματιστικής πρακτικής διότι η ιστορική σύγκρουση είναι πάντοτε ήδη εγγενής στις σχέσεις εξουσίας και παραμένει πάντοτε ενεργός κατά τη θεσμοθέτησή τους. Ο τρόπος με τον οποίο ο **Foucault** συγκροτεί την πολιτική δεν

έχει συνεπώς καμία σχέση με μια ανασυγκρότηση της αυτονομίας της. «Στην πραγματικότητα η σχέση εξουσίας είναι σαφώς “συντακτική”, ενώ οι περισσότερο ή λιγότερο παγιωμένες κοινωνικές μορφές, οι νόρμες συμπεριφοράς είναι συνταγμένες. Αλλά η σχέση εξουσίας δεν νοείται ποτέ ως βούληση ή αντιπαράθεση βουλήσεων, συνειδητών ή ασυνείδητων». Αυτό οφείλεται υποστηρίζει ο Balibar στον τρόπο με τον οποίο ο **Foucault** αναφέρεται στο σώμα ως ύστατο σημείο αναφοράς για την ατομικότητα, δηλαδή οφείλεται στο ότι «οι σχέσεις εξουσίας, η καθυπόταξη, ερμηνεύονται όχι με όρους κατίσχυσης και σκλαβιάς (επιβολής ενός νόμου, δίκαιου ή άδικου), αλλά ως υλικές και πνευματικές τεχνολογίες που “διαμορφώνουν” τα σώματα και τα οδηγούν σε ορισμένες δράσεις, οι οποίες μπορεί να ενισχύονται ή να εξουδετερώνονται μεταξύ τους». <sup>43</sup>

Η πολιτική δράση στον **Foucault** νοείται με όρους «στρατηγικών». Τι σημαίνει όμως ο όρος «στρατηγική»; Ο Balibar εξηγεί: συνιστά ένα γενικό (ή γενικεύσιμο) σχήμα πρόληψης και ελέγχου των αντιδράσεων της αντίπαλης ατομικότητας, ή διαφορετικά, μετασχηματισμού των σωματικών της προδιαθέσεων ούτως ώστε οι αντιδράσεις της να καθίστανται προβλέψιμες και ελεγχόμενες. Ένα τέτοιο σχήμα μπορεί να τεθεί σε λειτουργία από θεσμούς, ομάδες ή άτομα ή μπορεί ακόμη να ενσωματωθεί σε μια ευρεία κοινωνική δομή μακράς διάρκειας (ή και τοπική, μεταβατική) - εν τούτοις «η αρχή της αποτελεσματικότητάς του είναι πάντοτε “μικρο-πολιτική”» εφόσον εδράζεται στον τρόπο με τον οποίο οι τεχνολογίες εξουσίας ασκούνται «μέχρι και στην πιο λεπτή ίνα της κοινωνίας». Ο **Foucault** δεν πιστεύει πως οι στρατηγικές εξουσίας εφαρμόζονται με αυτόματο τρόπο- οπότε η θεωρία της πολιτικής θα μετασχηματιζόταν σε τυπική “στρατηγική ανάλυση”. «Αντιθέτως, ενδιαφέρεται για την απόκλιση μεταξύ στρατηγικής πρόληψης και πραγματικών συμπεριφορών ή μεθόδων διακυβέρνησης», τις οποίες αποκαλεί «χρήση». Με παρόμοιο τρόπο ο **Foucault** προσπαθεί να συγκεράσει «στρατηγικές ατομικοποίησης» και «μαζοποίησης».

Η έννοια της «αντίστασης» στον **Foucault** είναι κομβικής σημασίας αλλά προκαλεί ερωτήματα: από το γεγονός ότι κάθε εξουσία προϋποθέτει μιαν αντίσταση (και στηρίζεται λει ο Balibar, στην αβεβαιότητα ως προς το ακριβές σημείο των ορίων της) «δεν συνάγεται καθαρά η μορφή που μπορεί να πάρει η “απελευθέρωση της ελευθερίας” όταν η σχέση εξουσίας συνιστά επίσης σχέση κυριαρχίας. Το ερώτημα που τίθεται εδώ, συνεχίζει ο Balibar, δεν έχει μόνο πραγμα(ολογ)ική διάσταση αλλά είναι κατά βάθος μεταφυσικό». Όπως υπήρχε στον

<sup>41</sup> Etienne Balibar: *Πολιτική και Αλήθεια*, εκδ. Νήσος 2005, σελ. 33. Για τις σχέσεις Marx-**Foucault**: Etienne Balibar: *Foucault et Marx: L'enjeu du nominalisme* (1989). (Ειδικότερα για τη διαλεκτική: Ευτύχης Μπιτσάκης (επ.): *Διαλεκτική – προβλήματα και διερευνήσεις*, κείμενα των Seve, Balibar, Althusser, Vigier, Hoffman, Sipos, Scheptulin, Cursanov, Kunnigam, Goldstick, Schaff, Cornforth, εκδ. Gutenberg).

<sup>42</sup> Για τη προβληματική περί Κράτους βλπ. και: Althusser, Balibar, Πουλαντζάς, Edelman: *Συζήτηση για το Κράτος*, εκδ. 1980.

<sup>43</sup> Etienne Balibar: *Πολιτική και Αλήθεια*, σελ. 34-35.

Marx η «προβληματική του αναγκαίου γίνεσθαι της ελευθερίας» θα μπορούσαμε ίσως να σκεφτούμε εδώ ένα «ενδεχομενικό γίνεσθαι των αντιστάσεων».<sup>44</sup>

Ίσως, μπορεί κανείς να σκεφθεί, η φουκωϊκή αναλυτική των σχέσεων εξουσίας προσκρούει σε μια μη αντιστρέψιμη, απόλυτη «ασυμμετρία» τους; Υπάρχει, παρατηρεί ο Balibar, «το πρόβλημα των ακραίων καταστάσεων, στις οποίες οι τεχνολογίες της εξουσίας, ως ατομικοποίηση των υποκειμένων [...] παραχωρούν τη θέση τους όχι απλώς σε έναν σφαιρικό ανταγωνισμό, αλλά σε μια γυμνή δύναμη που ασκείται στην τάξη της καταστροφής και του θανάτου για τον θάνατο. Μόνο η ζωή μπορεί να είναι αντικείμενο “διακυβέρνησης”, μόνο ένα έμβιο ον μπορεί να πειθαρχήσει ούτως ώστε να γίνει παραγωγικό».<sup>45</sup> Το ζήτημα λει ο Balibar είναι εν προκειμένω «οι πρακτικές εξολόθρευσης υπό τις διάφορες μορφές τους». Ωστόσο υπάρχει και το γενικότερο πρόβλημα των ριζωμένων δομών κυριαρχίας. Όπως εξηγήσε ο **Foucault**: «όταν ένα άτομο ή μια κοινωνική ομάδα καταφέρνουν να καθηλώσουν ένα πεδίο σχέσεων εξουσίας, να τις καταστήσουν ακίνητες και σταθερές και να εμποδίσουν κάθε αναστρεψιμότητα της κίνησης [...], τότε βρισκόμαστε ενώπιον αυτού που μπορούμε να αποκαλέσουμε κατάσταση κυριαρχίας. Είναι προφανές ότι σε μια τέτοια κατάσταση οι πρακτικές ελευθερίες δεν υπάρχουν ή δεν μπορούν να υπάρχουν παρά μονόπλευρα, ή δεν είναι παρά εξαιρετικά οριοθετημένες και περιορισμένες. [...] η απελευθέρωση συνιστά ενίοτε την ιστορική ή πολιτική συνθήκη για μια πρακτική ελευθερίας. [...] Η απελευθέρωση ανοίγει ένα πεδίο για νέες σχέσεις εξουσίας, ο έλεγχος των οποίων θα είναι το αντικείμενο των πρακτικών ελευθερίας. [...]».<sup>46</sup> Σε πολλές περιπτώσεις λει ο **Foucault**, οι σχέσεις εξουσίας είναι «με τέτοιο τρόπο παγιωμένες, ώστε να χαρακτηρίζονται από διηλεκτή ασυμμετρία και ώστε το περιθώριο ελευθερίας να είναι εξαιρετικά περιορισμένο. [...] Σε αυτές τις περιπτώσεις κυριαρχίας – οικονομικής, κοινωνικής, θεσμικής ή σεξουαλικής – το ζήτημα είναι πράγματι να μάθουμε πού θα σχηματιστεί η αντίσταση».<sup>47</sup>

Στα παραπάνω που διατυπώνει ο **Foucault**, ο Balibar παρατηρεί: ο **Foucault** αναγκάζεται να διευρύνει το χρόνο του στρατηγικού παρόντος, στο πλαίσιο του οποίου η ασυμμετρία των σχέσεων εξουσίας παρέπεμπε πάντοτε σε μια άμεση δυνατότητα αναστροφής ή μετατόπισης: κάνουν την εμφάνισή τους δομές (είτε είναι της τάξης του καταναγκασμού, είτε του νόμου, είτε της νόρμας), τα υποκείμενα των οποίων είναι κατά κάποιον τρόπο διαχωρισμένα από αυτές, και οι οποίες “παγιώνουν” την εξουσία έως τα μύχια των σωμάτων με τρόπο που ξεπερνά την εμβέλεια των υποκειμένων. Στο πρόβλημα λοιπόν που θέτουν αυτές οι δομές ισχυρίζεται ο Balibar, «ο **Foucault** δεν μπορεί να απαντήσει [...] παρά με την κλασική προσφυγή στα “κοινωνικά κινήματα”. Η μόνη πρωτοτυπία που κομίζει έγκειται στον ισχυρισμό ότι τα κοινωνικά κινήματα χαρακτηρίζονται από μια κλίμακα επάλληλη προς αυτήν όλων των σχέσεων κυριαρχίας που μπορούν να σχηματιστούν στην κοινωνία, και συνακόλουθα δεν συνιστούν φορείς καμίας προδιαγεγραμμένης οργανωτικής μορφής».<sup>48</sup>

Η ένδειξη ότι οι πρακτικές ελευθερίας δεν αποτελούν τόσο προκαταρκτική συνθήκη απελευθέρωσης όσο μια «αναγκαιότητα που αναδύεται εκ των υστέρων» μας οδηγεί στο ενδιαφέρον του **Foucault** για τις «τεχνικές εαυτού». Στο σημείο όμως αυτό «ανακλύπει, λέει ο Balibar, μια δυσκολία, διότι η ιδέα της αντίστασης παραπέμπει αυτή τη φορά στο ζήτημα της εξέλιξης της “σχέσης εαυτού προς εαυτόν” των ατόμων και της δυνατότητας να αλλάξει πρόσημο ή καθεστώς, με αποτέλεσμα να κινδυνεύουμε να εμπλακούμε σε επ άπειρον αναγωγή». Θέλοντας λοιπόν ο **Foucault** να μετατρέψει αυτή την αδυναμία σε δύναμη, στρέφεται στον τρόπο δημιουργίας και την «αισθητική του εαυτού». Σκοπός του να δειχθεί όχι κάποια απόλυτη διαχωριστική γραμμή, αλλά ο τρόπος με τον οποίο αυτό που δεν εξαρτάται από εμάς (η κυριαρχία) προσδιορίζεται επίσης απ’ ότι εξαρτάται από εμάς. Υπό την έννοια αυτή, η μελέτη των τεχνικών εαυτού «δεν συνιστά τόσο διαφυγή ενώπιον του ζητήματος των μαζικών δομών κυριαρχίας, όσο αναζήτηση ενός περισσότερο πρωταρχικού επιπέδου καθορισμού, και συνακόλουθα ενός σημείου δόμησης ή αποδόμησης της πολιτικής».<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Συνολικότερα, Etienne Balibar: *Η Φιλοσοφία του Marx*, εκδ. Νήσος 1996.

<sup>45</sup> Etienne Balibar: *Πολιτική και Αλήθεια*, σελ. 36-37.

<sup>46</sup> Michel **Foucault**: *Dits et écrits*, IV, σελ. 710-711 (παρατίθεται από τον Balibar).

<sup>47</sup> Michel **Foucault**: *Dits et écrits*, IV, σελ. 720-721.

<sup>48</sup> Μια άλλης μορφής κριτική γίνεται επίσης στον **Foucault**, έχει την εξής όψη: ενώ ο ίδιος επεξεργάζεται και αναλύει τις “νόρμες”, τις διαδικασίες υποκειμενοποίησης, εντούτοις δεν αναφέρεται επί της ουσίας σε κάποια δυνατότητα “παραγωγής” και επινόησης νέων νορμών.

<sup>49</sup> Etienne Balibar: *Πολιτική και Αλήθεια*, σελ. 38. Ο Balibar βέβαια θεωρεί πως η κίνηση αυτή παραμένει ημιτελής: η απορία σχετίζεται ακριβώς με τις έννοιες του «εαυτού» και της «ατομικότητας», τις οποίες ο **Foucault** «δεν επεξεργάζεται κριτικά».

Ο **Foucault** μετατοπίζει το θέμα του «εαυτού» και της συγκρότησής του από το πεδίο της συνείδησης και της «υπόστασης» σε εκείνο της «σωματικότητας» και άρα της ασκητικής πρακτικής: εξηγεί «ότι η παραγωγή της εσωτερικότητας εντοπίζεται καθ' ολοκληρίαν στο "έξω", η συγκρότηση του υποκειμένου εντοπίζεται στην αντικειμενικότητα».

Εδώ παρατηρεί ο Balibar ελλοχεύει ένας «*παραλογισμός της προσωπικότητας*» και ενδεχομένως μπορούμε να πούμε ότι ο **Foucault** δεν μπόρεσε να διαφύγει τον κίνδυνο αυτό: το γεγονός ότι η εργασία του εαυτού πάνω στον εαυτό έχει τόσο μια παθητική πλευρά (ιστορικότητα των τρόπων αντικειμενοποίησης) όσο και μια ενεργητική πλευρά (δημιουργία του ύφους ζωής και σκέψης του καθενός μας), παραπέμπει όπως είναι φανερό, τόσο σε μια πολιτισμική κανονικότητα όσο και στην σκόπιμη διακινδύνευση να γίνει κάποιος κάτι άλλο από που είναι. Το αποτέλεσμα όλων αυτών ο Balibar ισχυρίζεται ότι είναι «*η λανθάνουσα ταλάντευση ανάμεσα σε μια μοιρολατρία (που περιοδικώς αποκηρύσσει ο Foucault) και σε έναν de facto βολονταρισμό (στον οποίο δεν επιδρά διορθωτικά η νιτσεική αναφορά)*».<sup>50</sup>

Μια διάσταση της κριτικής που απηύθυναν στον **Foucault** ορισμένοι μαρξιστές αφορά την ανάλυση των ιδίων των «*σχηματισμών λόγου*»<sup>51</sup>: θεωρείται πως υπάρχει αδυναμία ανάλυσής τους με ταξικούς όρους. Ενώ αναλύονται δηλαδή οι διασπορά και η διαφοροποίηση των λόγων, δεν εξετάζονται οι ταξικοί ιδεολογικοί όροι αυτής της διαφοροποίησης. Θα έπρεπε επομένως, να αναλυθούν οι λόγοι σε αναφορά με ό,τι τους οργανώνει «*από έξω*», τους «*ταξικούς ιδεολογικούς σχηματισμούς*».<sup>52</sup> Πώς εξηγείται το γεγονός ότι οι άνθρωποι αναπαράγουν τις κοινωνικές σχέσεις (και την καθυπόταξή τους) με τη θέλησή τους; Σύμφωνα με αυτή τη γραμμή κριτικής, το πρόβλημα της (ιδεολογικής) «*εσωτερίκευσης των γνωμόνων*» (έγκληση των ατόμων ως υποκειμένων) δεν τίθεται με σαφήνεια - δεν αναγνωρίζεται από τον **Foucault** η κεντρικότητα της ιδεολογίας ως μηχανισμού συγκρότησης των κοινωνικών υποκειμένων.<sup>53</sup>

Ακόμη παραπέρα: ο **Foucault** υποτίθεται πως δεν επεξεργάζεται αναλυτικά την «*θετική, παραγωγική πλευρά των αντιστάσεων*», τη δυνατότητα να (ανα)παράγουν αντίπαλες ιδεολογικές πρακτικές ή αντίπαλους λόγους. Πώς παράγονται εναλλακτικές κοινωνικές πρακτικές και τρόποι παραγωγής; Ενώ ο **Foucault** επικαλείται την αντίσταση, «*εντούτοις τα πραγματικά περιθώρια που της αφήνει ως μηχανισμού παραγωγής εναλλακτικών σχηματισμών λόγου και ανταγωνιστικών "γνωμόνων" είναι πολύ μικρά*».<sup>54</sup>

Ο **Foucault** γενικότερα όπως είδαμε παραπάνω δεν προχώρησε στην εξέταση της παραγωγής ευρύτερων κοινωνικών υποκειμένων, και δεν διετύπωσε ασφαλώς μια «*θεωρία των τάξεων*». Ο **Foucault** αναγνωρίζει τη σημασία των εργατικών αγώνων, διαπιστώνει τη βαναυσότητα της εργασίας στον καπιταλισμό, εντοπίζει την σημασία της αύξησης της παραγωγικότητας ως απαίτησης της αστικής τάξης, ωστόσο σύμφωνα με αυτή τη σειρά ενστάσεων παραγνωρίζει τη σημασία της εκμεταλλευτικής σχέσης ως ειδικά καπιταλιστικής.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Etienne Balibar: *Πολιτική και Αλήθεια*, σελ. 40.

<sup>51</sup> οι θεσμοί, ή «*θεωρητικές μορφές*» σύμφωνα με την ορολογία του Althusser.

<sup>52</sup> Pecheux M.: «*Remontons de Foucault a Spinoza*», (*L'inquietude du discours*) Editions de Cendres 1990. Η επισήμανση της αλτουσεριανής κριτικής προσέγγισης του Pecheux γίνεται από τους: Τ. Μπέτζελο & Π. Σωτήρη στο «*Σώματα, Λόγοι, Εξουσίες: Ξαναγυρνώντας στην «Περίπτωση Φουκώ*»», περιοδικό *Θέσεις*, τεύχος 89, 2004.

<sup>53</sup> «*Η ιδεολογία δεν είναι το "όπλο" της κυρίαρχης τάξης απέναντι στους κυριαρχούμενους, αλλά το πεδίο όπου συγκροτείται και η ίδια η κυρίαρχη τάξη ως τέτοια, ως υποκείμενο*», όχι με όρους συνείδησής της αλλά με όρους των κοινωνικά αναγκαίων παραγνωρίσεων, ώστε να μπορεί να αναπαράγεται η σχέση ταξικής κυριαρχίας. Έτσι, ενώ ο **Foucault**, σωστά, δίνει έμφαση στις πρακτικές σε σχέση με την ανάδυση των γνωμόνων, «*εντούτοις δεν το ολοκληρώνει σε ένα σχήμα αναπαραγωγής των πρακτικών*». («*Σώματα, Λόγοι, Εξουσίες: Ξαναγυρνώντας στην «Περίπτωση Φουκώ*»», περιοδικό *Θέσεις*, τεύχος 89, 2004, σελ. 100-101).

<sup>54</sup> Κατά τον Balibar ενώ στους Spinoza, Hegel, Marx υπάρχει μια φιλοσοφική και πολιτική γραμμή ενός «*αναγκαίου γίνεσθαι της ελευθερίας*», στον **Foucault** βρίσκουμε αντίθετα ένα «*ενδεχομενικό γίνεσθαι αντιστάσεων*» (Balibar, *La crainte des masses*, Galilee 1997).

<sup>55</sup> Ο **Foucault**, σύμφωνα με αυτή την οπτική δεν κατορθώνει να διαμορφώσει μια «*θεωρία του πολιτικού*»: παρά την τυπολογία των εξουσιαστικών πρακτικών και την εμμενή μη-οντολογία του εξουσιαστικού φαινομένου, παρ' όλα αυτά δεν συγκροτείται μια «*θεωρία της πολιτικής πρακτικής, ως εκείνης της συμπίκνωσης πρακτικών που αφορούν τη διαχείριση αντιφάσεων και κοινωνικών συμμαχιών, και η οποία είναι πάντοτε ένας συνδυασμός ανάμεσα στην πειθαρχία και την παραγνώριση*». «*Αυτή τη συγκροτητική, ενοποιητική λειτουργία, η οποία περιλαμβάνει ιδεολογικές πρακτικές, πολιτικά προτάγματα, υλικές παραχωρήσεις και συμβιβασμούς, παραβλέπει ο Foucault, κάτι που εκτός των άλλων οδηγεί και στην υποτίμηση της δυνατότητας μιας ανοιχτής διαδικασίας κοινωνικού και πολιτικού πειραματισμού, η οποία θα μπορούσε να διαμορφώσει ένα συνολικό αντικαπιταλιστικό πολιτικό πρόταγμα*». («*Σώματα, Λόγοι, Εξουσίες: Ξαναγυρνώντας στην «Περίπτωση Φουκώ*»», σελ. 102-103). Ο **Foucault**, θεωρείται πως υποτιμά γενικότερα και την

Ποιες είναι οι συνέπειες μιας αντίληψης των σωμάτων ως «ύστατων» σημείων ανάλυσης της κοινωνικής πραγματικότητας; Ως προς αυτό ο E. Balibar υποστηρίζει ότι ο Marx προχώρησε πιο μακριά: αντιλήφθηκε τα ίδια τα σώματα ως «σχέσεις» και όχι ως ύστατα αντικείμενα ανάλυσης. Πρόκειται εδώ για μια κρίσιμη διαφορά ανάμεσα σε **Foucault** και Marx: ο **Foucault** κατανοεί το κοινωνικό πεδίο με όρους κοινωνικών πρακτικών, με όρους σχέσεων μεταξύ δυνάμεων, ο Marx το αντιλαμβάνεται με όρους κοινωνικών σχέσεων. Αλλά κοινωνικές σχέσεις, σημαίνει «ανάλυση με βάση μια λογική της αντίθεσης» επισημαίνει ο Balibar, «μια λογική εσωτερίκευσης της ίδιας της σχέσης, έτσι ώστε οι ανταγωνιστικοί όροι να γίνουν λειτουργίες ή φορείς αυτής της σχέσης». Με τον τρόπο αυτό οι ταξικές σχέσεις γίνονται νοητές ως σχέσεις «από τις οποίες δεν μπορούν να ξεφύγουν οι κυριαρχούμενοι παρά καταστρέφοντας την ίδια τη σχέση της καθυπόταξης».<sup>56</sup>

## Μινιμαλιστική Επανάσταση Αισθητικής Υφής;

Οι Deleuze και **Foucault** έφεραν στο φως με το έργο τους την συνολική κρίση του πολιτικού παραδείγματος της νεωτερικότητας: κρίση της νεωτερικής ιστορικότητας, όπως επισημαίνει ο Daniel Bensaid, κρίση των στρατηγικών χειραφέτησης, κρίση και των κριτικών θεωριών.<sup>57</sup>

Ο **Foucault** δήλωσε το ενδιαφέρον του για «το συμβάν». Τι είναι ωστόσο ένα συμβάν «χωρίς ιστορία», ξεριζωμένο από τις συνθήκες δυνατότητάς του; Δεν είναι εύλογος ο μετασχηματισμός του σε απλή υποκειμενική επιθυμία, ή σε αμιγώς αφηρημένη ενδεχομενικότητα; Τι συνιστά εν τέλει την «ενικότητά του»; Ο Daniel Bensaid θεωρεί ατυχή την άποψη που εξέφρασε ο **Foucault** σχετικά με το «κατά πόσο είναι επιθυμητή η επανάσταση»: η επανάσταση ανάγεται με τον τρόπο αυτό λει ο Bensaid σε «υπόθεση επιθυμητικής υποκειμενικότητας». Ο **Foucault** θεωρούσε πως δεν υπήρχε στον ορίζοντα η δυνατότητα για «μια προσμονής», «δεν υπάρχει πλέον προσανατολισμός», δεν υπάρχει πλέον ούτε μια χώρα για να «επικαλεστούμε» και «να πούμε: να τι πρέπει να γίνει» είχε πει κάποια στιγμή. Για τον Bensaid η «απομαύγευση» αυτή ήταν γενικά λογικό επακόλουθο μιας «ψευδαισθητικής επένδυσης στις κρατικές περιπέτειες της επαναστατικής προσδοκίας» όπως λει. Αντί η επαναστατική σκέψη να υπερβεί την κρίση της μέσα από την εξάπλωση της διαρκούς επανάστασης, έτεινε να συρρικνώνεται και να ανάγεται «στις μοριακές επαναστάσεις των τεχνικών και της καθημερινής ζωής». Ο **Foucault** στρέφεται σε μια επανάσταση «όχι απλώς ως ένα πολιτικό σχέδιο, αλλά ως ύφος, ως τρόπο ύπαρξης, με την αισθητική του, τον ασκητισμό του, τις ιδιαίτερες μορφές σχέσης με τον εαυτό και με τους άλλους». Πρόκειται, για μια «μινιμαλιστική επανάσταση, που παραπέμπει σε ένα ύφος και μια αισθητική, και δεν έχει καμία πολιτική φιλοδοξία. Ο δρόμος είχε ανοίξει κατά το ήμισυ για τις εξεγέρσεις μικρής κλίμακας και τις λεπτές μεταμοντέρνες ηδονές».<sup>58</sup>

Για τον **Foucault** η εποχή της 'Επανάστασης' επισκίασε τα πάντα, μια τεράστια προσπάθεια να «εισαχθεί η εξέγερση στο εσωτερικό μιας ορθολογικής και ελέγξιμης ιστορίας». Πρέπει μάλλον να εγκαταλείψουμε την «κενή μορφή μιας οικουμενικής Επανάστασης» ώστε να αντιληφθούμε με μεγαλύτερη διαύγεια την πληθυντικότητα των εξεγέρσεων, καθότι «τα φαντασιακά περιεχόμενα της εξέγερσης δεν αφανίστηκαν τη μεγάλη μέρα της Επανάστασης». Ελλείπει πολιτικής επανάστασης μπορούμε επομένως, συμπεραίνει ο Bensaid να επιστρέψουμε στις μεγάλες πληβειακές και θεολογικές ετεροδοξίες, στις υπόγειες αιρέσεις, στις πεισματικές αντιστάσεις, «στην αυθεντικότητα των μουζίκων την οποία εξυμνούσε ο Solzhenitsyn. Σε αυτό ακριβώς το

σημασία της «καπιταλιστικής αγοράς» ως μηχανισμού που παράγει πραγματικές πιέσεις για παραγωγικότητα και ένταση της εκμετάλλευσης.

<sup>56</sup> Balibar, *La crainte des masses*, Galilee 1997. Επίσης βλπ. E. Balibar: “**Foucault** and Marx: The question of nominalism”, στο T.J. Armstrong (ed.): *Michel Foucault- Philosopher*, Routledge 1992, σελ. 38-57. Αυτό το σημείο λοιπόν ‘σχεσιακής ανάλυσης’ και σύλληψης υποτίθεται πως απουσιάζει από τον **Foucault**: αυτό τον αναγκάζει και να παρακάμψει την ειδικότητα της εκμεταλλευτικής σχέσης που είναι η κεφαλαιακή σχέση, αντιλαμβάνεται τη σχέση αστικής τάξης και προλεταριάτου ως εξωτερική σχέση μεταξύ ανεξάρτητων δυνάμεων, εκ των οποίων η μία κυριαρχεί επί της άλλης ‘ αντίθετα, για τον Marx υπάρχει ένα πρωτείο της ίδιας της σχέσης πάνω στους (ανταγωνιστικούς) όρους της, οι οποίοι δεν μπορούν να νοηθούν ανεξάρτητοι ο ένας του άλλου, αλλά μόνο μέσω της εσωτερίκευσης της σχέσης που τους συνδέει χωρίζοντάς τους.

<sup>57</sup> Daniel Bensaid: “(Α)πολιτικές του **Foucault**”, Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72 (11-12/ 2006). Ενάντια σε μια γραμμική εκδοχή ιστορίας η οποία απολιθώνεται στην εύτακτη σειρά της προοδευτικής τελεολογίας, ο Deleuze αντέταξε το “γίγνεσθαι”: «το γίγνεσθαι είναι ρίζωμα, δεν είναι ταξινομητικό ή γενεαλογικό δέντρο» (Gilles Deleuze, Felix Guattari: *Mille Plateaux*, Minuit Paris 1980, σελ. 291). Το γίγνεσθαι παραμένει ανοιχτό την πληθυντικότητα των δυνατοτήτων. Ενάντια στο δοθέν άπαξ «νόημα της ιστορίας» και την τυραννία των βουβών δομών αυτό που προτάσσεται είναι η «παραγωγή συμβάντων».

<sup>58</sup> D. Bensaid: “(Α)πολιτικές του **Foucault**”, Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72, σελ. 22.

πλαίσιο, η ιρανική επανάσταση επρόκειτο να αποτελέσει για τον **Foucault** το κίνητρο για μια αντιστροφή της συλλογιστικής και την ένδειξη μιας νέας σημασιολογίας των ιστορικών χρόνων». Για τον **Foucault** επρόκειτο για την έλευση ενός νέου είδους επαναστάσεων την οποία δεν μπορούσαν να καταστήσουν κατανοητή παρωχημένα μαρξιστικά στερεότυπα. Το Ισλάμ υπογράμμιζε, δεν είναι απλώς μια θρησκεία, αλλά «τρόπος ζωής, ένας τρόπος ένταξης σε μια ιστορία και σε έναν πολιτισμό που κινδυνεύει να αποτελέσει μια τεράστια πυριτιδαποθήκη». Η ιρανική επανάσταση αποτελούσε έκφραση μιας «τέλεια ενοποιημένης συλλογικής βούλησης». Ο **Foucault** είχε αρχικά την πεποίθηση ότι, (όπως έγραφε στην *Corriere della Sera*) δεν θα υπάρξει κόμμα ή κυβέρνηση του Khomeini. Επρόκειτο, δηλαδή για μια πρώτη εκδοχή αυτού που άλλοι θα ονόμαζαν “αντι-εξουσία”: το «τεράστιο αυτό κίνημα από τα κάτω», «στα όρια μεταξύ ουρανού και γης» υποτίθεται ότι ξέφευγε από τις δυαδικές λογικές της νεωτερικότητας και τη δυτική ορθολογικότητα ‘ το Ισλάμ δεν αποτελούσε απλώς «όπιο του λαού», επρόκειτο αληθινά για ένα «πνεύμα ενός κόσμου δίχως πνεύμα», σύζευξη ανάμεσα σε μια επιθυμία για ριζική αλλαγή και σε μια συλλογική βούληση.

Με δεδομένη τη διάχυση στο σώμα της Δύσης των πειθαρχιών που ο ίδιος ο Διαφωτισμός επινόησε, το ενδιαφέρον του **Foucault** που στρεφόταν στην σιτική πνευματικότητα και τη μαρτυρολογική μυθολογία, ενύπαρκτη στην ιρανική επανάσταση, «αντηχούσε τις έρευνές του για τη μέριμνα και τις τεχνικές του εαυτού». Αντηχούσε επίσης «την αναβίωση του παπικού ακτιβισμού υπό τον πάπα Ιωάννη-Παύλο τον 2<sup>ο</sup>, τον ρόλο της εκκλησίας στο πολωνικό λαϊκό κίνημα, αλλά και την επιρροή της θεολογίας της απελευθέρωσης στη Λατινική Αμερική».<sup>59</sup>

Ο **Foucault** όπως είδαμε εξέλαβε με μια έννοια τον σιτισμό ως μια γλώσσα της λαϊκής ανταρσίας, η οποία «μετασχηματίζει έναν τεράστιο αριθμό από δυσaréσκειες, μίσση, δυστυχία και απελπισία σε μια δύναμη» - επρόκειτο για μια αυθόρμητη προσπάθεια «να πολιτικοποιηθούν δομές που είναι άρρηκτα κοινωνικές και θρησκευτικές». Στον Claude Mauriac ο οποίος ανησυχούσε για τις παράπλευρες ζημίες μιας συγχώνευσης (θρησκευτικής) πνευματικότητας και πολιτικής, ο **Foucault** απαντούσε: «και η πολιτική χωρίς πνευματικότητα, αγαπητέ μου Claude;».

Ο **Foucault** παρέβλεψε μάλλον τον κίνδυνο απορρόφησης του κοινωνικού και πολιτικού μέσα σε ένα θεοκρατικό κράτος ολοκληρωτικού χαρακτήρα. Γοητευμένος από μια επανάσταση χωρίς καθοδήγηση από κάποιο «κόμμα της πρωτοπορίας» ο **Foucault** ήθελε να βλέπει στον σιτικό κλήρο μόνο την αδιαμεσολάβητη ενσάρκωση μιας γενικής βούλησης του ενωμένου πλήθους. Για τον Bensaid «αυτή η μονόφθαλμη αν όχι τυφλή λατρεία εδραζόταν στην ιδέα μιας μη αναγώγιμης διαφοράς ανάμεσα σε δύο μορφές λόγου και σε δύο τύπους κοινωνιών, ανάμεσα σε Ανατολή και σε Δύση. Ο αντι-οικουμενισμός του **Foucault** έβρισκε στο Ιράν την πρακτική του εφαρμογή». Το ίδιο και η «αντι-ολοκληρωτική ρητορική των τελών της δεκαετίας του '70, η οποία έβρισκε τον “τρίτο δρόμο” της μεταξύ ναζιστικού ολοκληρωτισμού και “κομμουνιστικού” ολοκληρωτισμού».

Είχε βρεθεί λοιπόν επιτέλους η ζητούμενη πνευματική μορφή της χειραφέτησης; Το 1978 επιστρέψαμε στο «σημείο μηδέν»; «Μέσα από ένα είδος ανεστραμμένου ανατολισμού, η σωτηρία βρισκόταν εφεξής σε μια μη αναγώγιμη ιρανική ετερότητα»: οι ιρανοί «δεν έχουν το ίδιο καθεστώς με εμάς». Ο πολιτισμικός σχετικισμός ωστόσο μπορεί να δικαιολογήσει τον αξιολογικό σχετικισμό; Ο **Foucault** είχε επικρίνει την αξίωση μετατροπής του Sartre σε εκπρόσωπο του οικουμενικού στοιχείου, εν τούτοις «το να γίνεσαι εκπρόσωπος των ενικοτήτων που δεν διαθέτουν ορίζοντα οικουμενικότητας δεν είναι λιγότερο επικίνδυνο», υποστηρίζει ο Bensaid.<sup>60</sup>

Ο Maxim Rodenson με άρθρα του στη *Le Monde* έμμεσα απαντούσε στον **Foucault**: ο Rodenson θεωρούσε ότι η «αφύπνιση του ισλαμικού φονταμενταλισμού» απηχούσε μια τάση προς έναν τύπο «αρχαϊκού φασισμού». Εν τούτοις βέβαια μια αναγωγή του πρωτότυπου φαινομένου της «κληρικής δικτατορίας» στο παλαιό σχήμα του ευρωπαϊκού «φασισμού», καθώς και οι συνδηλώσεις μιας αξιακής κλίμακας που υπονοούνται στον όρο «αρχαϊκός» δεν αποτελούσαν πειστική κριτική.

<sup>59</sup> D. Bensaid: “(Α)πολιτικές του **Foucault**”, Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72, σελ. 24.

<sup>60</sup> «η άρνηση της σκλαβιάς ή της καταπίεσης των γυναικών δεν είναι υπόθεση κλίματος, καιλαισθησίας, ή ηθών και εθίμων, λειο Bensaid. Οι πολιτικές, θρησκευτικές και ατομικές ελευθερίες δεν είναι λιγότερο σημαντικές στην *Τεχεράνη* απ’ όσο είναι στο Λονδίνο».

Ο Bensaid τονίζει την αξία των άρθρων του **Foucault** για το Ιράν, ωστόσο ισχυρίζεται πως «όσο συγκυριακά και εάν είναι, δεν συνιστούν μια εξολίσθηση της σκέψης του, αλλά εκφράζουν ακριβώς τη δοκιμασία στην οποία υποβλήθηκε μια υπό διαμόρφωση συλλογιστική». <sup>61</sup>

Ο **Foucault** είχε σε μια συνέντευξή του δηλώσει κατηγορηματικά: δεν ήθελε να παίζει «το ρόλο εκείνου που επιβάλλει λύσεις. [...] Αρνούμαι το ρόλο του διανοούμενου ως αντίγραφου και ταυτόχρονα ως άλλοθι του πολιτικού κόμματος». Στόχος του ήταν «να καταστρέφει προδηλότητες». «Κυριευμένος από την οργή των γεγονότων» όπως λει, ο **Foucault** αφήνεται στον κουρνιαχτό των συγκεκριμένων των πραγματικών γεγονότων. Ο Bensaid πιστεύει αντιθέτως πως «η αναδίπλωση στην δημοσιογραφική καθημερινότητα αποτελεί ομολογία στρατηγικής αδυναμίας».

«Οφείλουμε, γράφει ο Bensaid, στον **Foucault**, την ουσιαστική διάκριση ανάμεσα στο κράτος και την εξουσία. Το 1975, γράφαμε έτσι επηρεασμένοι από αυτόν, ότι το κράτος πρέπει να τσακιστεί και η εξουσία να εξασθενήσει. Αλλά αυτή η άποψη δεν λει τίποτα για την ειδική θέση του κράτους στους μηχανισμούς και στα αποτελέσματα της εξουσίας. Καθίσταται έτσι δυνατό να διαλυθεί η εξουσία στις σχέσεις εξουσίας, και η επαναστατική στρατηγική στο σύνολο των μοριακών αντιστάσεων». Εάν κοινωνία χωρίς σχέσεις εξουσίας δεν υπάρχει, τι συμβαίνει με το κράτος ως ειδική ιστορική μορφή κυριαρχίας; «Μπορεί το ζήτημα του κράτος να διαλυθεί στη διασπορά των εξουσιών; Το ίδιο και η καπιταλιστική εκμετάλλευση στον βιοπολιτικό έλεγχο;». <sup>62</sup>

Οι αναλύσεις του **Foucault** οδηγούν όπως έλεγε στην απαλλαγή από «κάθε ενοποιητική και ολοποιητική παράνοια», το μεγάλο προλεταριακό Υποκείμενο διαλύεται, και οι κοινωνιολογικές κατηγορίες περί τάξεων έρχονται σε δεύτερη μοίρα – αυτό που ενδιαφέρει τον **Foucault** δεν είναι μια (μαρξίζουσα) κοινωνιολογία των τάξεων αλλά η στρατηγική μέθοδος που αφορά την ίδια την πάλη.

Εάν οι ιστορικές (στρατηγικές) αναλύσεις εκμηδενισθούν σε «προφητείες», τι απομένει από «μια πολιτική δίχως πρόγραμμα, αναρωτιέται ο Bensaid, από ένα κίνημα δίχως σκοπό, από ένα τεντωμένο τόξο και από ένα βέλος που δεν σημαδεύουν πλέον κανένα στόχο;». Η έκλειψη της στρατηγικής σκέψης συνοδεύεται από μια επιστροφή σε κλασικά φιλοσοφικά σχήματα όπου αναλαμβάνουμε να επιτηρούμε «τις καταχρήσεις της εξουσίας εν ονόματι της πολιτικής ορθολογικότητας». Ο **Foucault** στα τελευταία έργα επιστρέφει σε έναν μετασηματισμένο Διαφωτισμό όπου το ζήτημα δεν είναι να προσαχθεί σε δίκη η ορθολογικότητα αλλά περισσότερο να ερευνηθεί η συμβατότητά της με τη βία. «Ετούτη η ύστατη επιστροφή στον Kant δεν μπορούσε λείπει ο Bensaid να περατωθεί παρά μόνο πάνω στις στάχτες του Marx ή τουλάχιστον ενός ορισμένου μαρξισμού [...]». Η ταύτιση του μαρξισμού με ένα «είδος δικαστηρίου του ορθού λόγου» είναι σύμφωνα με τον Bensaid αναίρεσιμη. Ο **Foucault** είχε ευχηθεί όπως είδαμε να απελευθερωθεί ο Marx από την δογματική του κόμματος που τον φυλάκιζε, να εφευρεθούν νέες μορφές στοχασμού χωρίς υποταγή σε εφήμερες μόδες. Ζητούμενο επίσης είναι καταλήγει ο Bensaid να κατανοηθεί ότι «ένα μέλλον χωρίς Marx είναι αδύνατο» (Derrida), «όχι να επιλεχθεί η επιστροφή στον καντιανό καθαρό λόγο ή στην αγγλοσαξονική φιλελεύθερη φιλοσοφία». <sup>63</sup>

### **Υπάρχει τελικά μια πολιτική του Foucault;**

Εν τέλει υπάρχει μια πολιτική του **Foucault**; <sup>64</sup> Το ερώτημα τίθεται με τις εξής τρεις έννοιες: πρώτα απ' όλα μπορούμε να αναρωτηθούμε εάν συγκροτείται μέσα από τα βιβλία του μια «θεωρία της εξουσίας», εάν μέσα από τις επιστημολογικές μήτρες των ερευνών φωτίζονται και αναδεικνύονται οι νομικο-πολιτικές μήτρες της γνώσης, οι αρθρώσεις εξουσίας και γνώσης. Δεύτερον, μπορεί κανείς να ερευνήσει τις πράξεις του «ενταγμένου» **Foucault** και να αναζητήσει εάν συνιστούν αυτό που κοινότητα αποκαλούμε «μια πολιτική», το επαρκές, δικαιολογημένο σύνολο θέσεων όπου διατυπώνει κανείς ό,τι θα έπρεπε να κάνουμε για να γίνει δυνατό «το ευ ζην». Τέλος, τρίτον, μπορεί κάποιος να υποθέσει μια άμεση ή έμμεση «πολιτική φιλοσοφία» του **Foucault**, στοχασμοί για κάποιους έσχατους σκοπούς.

<sup>61</sup> Ένα ακόμη άρθρο για την πρόσληψη από τον **Foucault** της Ιρανικής Επανάστασης: Michiel Leezenberg: "Power and political Spirituality: Michel **Foucault** on the Islamic Revolution in Iran", στο J. Neubauer (ed.): *Cultural History after Foucault*, Aldine de Gruyter 1999, σελ. 63-80.

<sup>62</sup> D. Bensaid: "(Α)πολιτικές του **Foucault**", Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72, σελ. 26.

<sup>63</sup> D. Bensaid: "(Α)πολιτικές του **Foucault**", Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72, σελ. 27-28.

<sup>64</sup> Guy Lardrau: "Μια πολιτική μορφή" στο περιοδικό *Διαβάζω*: αριθ. τεύχους 125, αφιέρωμα *Μισέλ Φουκώ*, 08/ 1985, σελ. 34.



Ο Guy Lardrau υποστηρίζει ότι υπάρχει «*μια λαϊκή εικόνα για τον Foucault*» σύμφωνα με την οποία η πολιτική του υπό την δεύτερη έννοια (θέσεις και πολιτική ένταξη) απορρέει από την πολιτική του υπό την πρώτη έννοια (μια θεωρία της εξουσίας που πηγάζει από τα βιβλία του), ενώ και οι δύο μαζί απαιτούν την βουβή παρουσία μιας πολιτικής υπό την τρίτη έννοια (πολιτική φιλοσοφία) ως απύουσα αιτία. «*Μια εικόνα που τον θεωρεί [...] ως το φιλόσοφο αυτών που κάποια στιγμή μπόρεσαν να αναγνωριστούν κάτω από τις σημαίες του “αριστερισμού”*». Για τον Lardrau: δεν υπάρχει μια θεωρία της εξουσίας, αλλά των εξουσιών ‘ δεν συνάγεται από αυτήν αναγκαστικά μια αγωνιστική πρακτική (στην καλύτερη περίπτωση μπορούμε να πούμε ότι η θεωρία εξουσιοδοτεί μια πρακτική) ‘ και τέλος, η πρώτη νομιμοποιεί τη δεύτερη μόνο στο βαθμό που μαζί αποκλείουν κάθε σχέδιο μιας πολιτικής φιλοσοφίας.

Ο **Foucault** σύμφωνα με αυτή τη συλλογιστική, είναι ένας φιλόσοφος «*που δεν προτείνει απολύτως καμία λύση, που δεν λει απολύτως τίποτε που να μας υπόσχεται ότι θα ζήσουμε καλύτερα*». Γι’ αυτόν η αντίσταση έπαιρνε τη σημασία της απόρριψης κάθε τελεολογίας.

Ο **Foucault** παρατηρεί σε κάποιο σημείο ο Edward Said, έστρεψε την προσοχή του, από τις δυνάμεις που αντιστέκονται στον αποκλεισμό και την απομόνωση – εγκληματίες, ποιητές, απόβλητους κ.ά. – και εφόσον η εξουσία βρίσκεται παντού, στους τοπικούς νόμους της μικροφυσικής της δύναμης που περιβάλλουν το άτομο. Το εγώ συνεπώς έπρεπε να μελετηθεί, να καλλιεργηθεί και να αναδιαμορφωθεί, να συγκροτηθεί. Το έργο του **Foucault**, απομακρύνεται από την ενδελεχή εξέταση των κοινωνικών συνόλων, επικεντρώνοντας στο άτομο ως οντότητα μέσω μιας μικροφυσικής της ισχύος στην οποία «*είναι μάταιο να αντισταθεί*». Σε αντίθεση με τον Frantz Fanon ο οποίος ωθεί το διανοητικό οπλοστάσιό του σε αντιεξουσιαστική κατεύθυνση λει ο Said, ο **Foucault** «*ίσως εξαιτίας της απογοήτευσής του τόσο από τις εξεγέρσεις της δεκαετίας του ’60 όσο και από την Ιρανική Επανάσταση, παρεκκλίνει τελείως από την πολιτική*». <sup>65</sup>

## Η Φιλοσοφική-Δημοσιογραφική Κάλυψη της Ιρανικής Επανάστασης

Η διερεύνηση της διακυβέρνησης όπως είδαμε από τον **Foucault**, προσφέρει μια σημαντική οπτική για την ανάλυση του νεο-φιλελευθερισμού ως πολιτικής στρατηγικής και κυρίως, φωτίζει και την παρούσα κρίση του, τη κρίση της καπιταλιστικής παγκοσμιοποίησης. Έλεγε ο **Foucault**: «*[...] μέσα από την παρούσα οικονομική κρίση και τις μεγάλες αντιθέσεις και συγκρούσεις που διαγράφονται ανάμεσα σε πλούσια και φτωχά έθνη μπορούμε να δούμε μια κρίση διακυβέρνησης. Ως διακυβέρνηση εννοώ το σύνολο θεσμών και πρακτικών μέσω των οποίων καθοδηγούνε τους ανθρώπους από την διοίκηση έως την εκπαίδευση. Είναι αυτό το σύνολο διαδικασιών, τεχνικών, μεθόδων που εξασφαλίζουν την καθοδήγηση των ανθρώπων από ανθρώπους που μου φαίνεται ότι βρίσκεται σε κρίση σήμερα.[...]. Βρισκόμαστε ίσως μπροστά σε μια μεγάλη κρίση επανεκτίμησης του προβλήματος της κυβέρνησης*».

Ο **Foucault** βρέθηκε πάντα στο πλευρό των καταπιεσμένων κι εξεγερμένων, των φυλακισμένων, των ομοφυλοφίλων, των αποκλεισμένων, των “*μουσταζαφίν*”, των απόκληρων της Ιρανικής Επανάστασης. Όσον αφορά το τελευταίο, ακόμα και σήμερα από κάποιους κατηγορείται λίγο-πολύ σαν ένας διανοητικός σύμμαχος και «*συνένοχος*» του ισλαμισμού στη Δύση. <sup>66</sup> Κι όμως: σε εκείνα τα άρθρα “*φιλοσοφικής δημοσιογραφίας*” ο **Foucault** πήρε ενεργητική θέση στο πλευρό μιας εν εξελίξει επανάστασης, ενάντια στην τυραννία του Σάχη και τον αμερικανικό ιμπεριαλισμό. Ο αρχικός πραγματικός ενθουσιασμός του **Foucault** για την Ιρανική Επανάσταση <sup>67</sup> έχει δεχθεί έντονη κριτική από μερίδα της αριστεράς στην Ευρώπη. Αυτό ωστόσο που επεδίωξε ο **Foucault** τότε δεν ήταν άλλο από το να κατανοήσει την ιδιαιτερότητα της ανάδυσης του ριζοσπαστικού πολιτικού Ισλάμ και να επανεκτιμήσει τη σημασία μιας “*πολιτικής πνευματικότητας*”.

Όπως γράφει σε κάποιο σημείο ο Bernard H.-Levy ο **Foucault** υπήρξε «*νομάδας φιλόσοφος*», στρατευμένος, ακτιβιστής, αριστεριστής - δεν θα έπρεπε να κατηγορείται με τόσο μένος για το “*λάθος*” της

<sup>65</sup> Edward W. Said: *Κουλτούρα και Ιμπεριαλισμός*, εκδ. Νεφέλη 1996, σελ. 315. Ο Said σημειώνει αλλού πως παρ’ ότι οι γενεαλογικές ανακαλύψεις υπήρξαν ιδιαίτερα χρήσιμες, η «*ιμπεριαλιστική εμπειρία*» είναι κάτι το οποίο δεν απασχόλησε τον **Foucault** (E.W. Said: *Κουλτούρα και Ιμπεριαλισμός*, εκδ. Νεφέλη 1996, σελ. 68).

<sup>66</sup> Janet Afary- Kevin B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution Gender and the Seductions of Islamism* University of Chicago Press 2005.

<sup>67</sup> Οι ανταποκρίσεις στην ιταλική *Corriere della Sera*.

υποστήριξης της Ιρανικής Επανάστασης.<sup>68</sup> Τα κείμενα-άρθρα (έντεκα ανταποκρίσεις και όχι τρεις όπως πιστεύουν οι περισσότεροι) δείχνουν πως επρόκειτο για μια έντονη και σύνθετη διανοητική πορεία γεμάτη ερωτηματικά και αμφιβολίες, πολλές συναντήσεις, πολλές εμπειρίες. Εκεί ο **Foucault** αφηγείται μέρα με την ημέρα και ώρα προς ώρα, με υποδειγματικό και λεπτομερή τρόπο τους ελιγμούς των βιομηχάνων, τους δισταγμούς των στρατηγών, τις διαδηλώσεις, την δυστυχία της καθημερινής ζωής των κατοίκων...<sup>69</sup> «Σε κάθε περίπτωση, δεν υπάρχει καμία σχέση με το κλισέ του αστόχαστου διανοούμενου που, μέσα στον πυρετό της στράτευσης, κάνει μια βόλτα στον τόπο των τεκταινόμενων και ευλογεί, από το ύψος της αυθεντίας του, τους τρελούς του Θεού».

Οι δημοσιογραφικές ανταποκρίσεις του **Foucault**, η πρώτη “Ο στρατός όταν τρέμει η γη” και η τελευταία “Μια μαρτυρημένη που λέγεται Ισλάμ” κάλυπταν όπως έχουμε δει παραπάνω μια χρονική περίοδο από τον Σεπτέμβριο του 1978 έως τον Φλεβάρη του 1979 – δηλαδή από το φθινόπωρο, οπότε λαμβάνουν χώρα οι πρώτες απαγορευμένες διαδηλώσεις με τις 3 έως 4 χιλιάδες νεκρούς αντιφρονούντες, μέχρι μερικές ημέρες μετά την επιστροφή του Χομείνι. Σχεδόν όλα δηλαδή τα ρεπορτάζ συμπτκνώνονται επί της ουσίας σε ένα μικρό χρονικό διάστημα πριν την εγκαθίδρυση της Ισλαμικής Δημοκρατίας. «Απέχουμε πολύ από την συμβατική εικόνα του φιλοσόφου με την μπότα της ισλαμικής δικτατορίας» υπογραμμίζει ο Levy.

Τα κείμενα αυτά είναι γεμάτα συμπάθεια πράγματι, «αλλά συμπάθεια προς τι ακριβώς;». Στο “Τι ονειρεύονται οι Ιρανοί”, ο **Foucault** παραδέχεται ότι δεν μπορεί να μιλήσει για την ισλαμική κυβέρνηση ως ένα «ιδανικό», όμως έγραφε «με έχει εντυπωσιάσει ως “πολιτική βούληση”». Ο **Foucault** θυμίζει στους δύσπιστους γάλλους πως «δεν είναι οι πιο αρμόδιοι» για να δίνουν επαναστατικές συμβουλές: το ζήτημα δεν ήταν το κατά πόσον η επανάσταση συμβάδιζε με τα δυτικά μοντέλα εγκαθίδρυσης μιας εξουσίας, αλλά «το ίδιο το αίτημα του ξεσηκωμού», η παύση της «εκούσιας υποδούλωσης», το μυστήριο της «γυμνής βούλησης που λέει “όχι” σε έναν ηγεμόνα». Αυτή λοιπόν η περίεργη οντότητα που ονομάζουμε «συλλογική βούληση» ήταν το θέμα: «δεν το συναντάς κάθε μέρα» εξομολογούνταν ο **Foucault**, είναι κάτι που το δέχεσαι, το χαιρετίζεις.

Τα ίδια τα άρθρα πρέπει να πούμε υπογραμμίζουν με σαφήνεια όλα τα ανησυχητικά σημάδια του νέου κινήματος, την «ξενοφοβία», την «υποδούλωση των γυναικών». Πάνω στην ιρανική σκηνή, γράφει ο **Foucault** στο τελευταίο κείμενο της Monde, «αναμειγνύονται το πιο σπουδαίο και το πιο αποτρόπαιο». Στην ανοιχτή επιστολή του στον Mehdi Bazargan όπως είδαμε στο πρώτο μέρος της εργασίας αυτής εκφράζει καθαρά την ανησυχία του για τις εκτελέσεις από οπαδούς του Χομείνι αντιφρονούντων, και για τις πρώτες δίκες. Τον Οκτώβριο επεσήμαινε τον «κίνδυνο ενός λουτρού αίματος» καθώς και την «ανησυχητική καθαρότητα» της προαναγγελλόμενης ισλαμικής κυβέρνησης. Ακόμη νωρίτερα ο **Foucault** είχε ήδη θέσει το πρόβλημα της μεγάλης σαγήνης που ασκούσε ο θάνατος σε μια θρησκεία που «την ενδιέφερε περισσότερο ο μάρτυρας παρά η νίκη».

Όλα αυτά δείχνουν λοιπόν πως δεν επρόκειτο για τυφλό ενθουσιασμό, μακαριότητα ή προσχώρηση άνευ όρων. Δεν θα έπρεπε, αντί να τον δικάζουμε μετά θάνατον, να του αναγνωρίσουμε ότι αντιθέτως ήταν από τους πρώτους που διέκριναν «αυτή τη μακάβρια, μαρτυρολογική, θυσιαστική διάσταση, που είναι το γνώρισμα του ριζοσπαστικού Ισλάμ;» ρωτά ο Levy.

## 1968 - “Προβληματοποίηση” του Μαρξισμού;

«Δεν είμαι ούτε αντίπαλος ούτε οπαδός του μαρξισμού» έλεγε ο **Foucault**: του θέτω ερωτήσεις: τι έχει να πει σε σχέση με εμπειρίες που του βάζουν ερωτήματα; Ο Μάης του 1968 επέτρεψε να αναδυθούν πολύ σημαντικά ερωτήματα προς την πολιτική.

Όπως το έθεσε με τους δικούς του όρους ο F. Guattari: τα γεγονότα του 1968 αποκάλυψαν τη δυνατότητα μιας νέου τύπου «μοριακής σύστασης του κοινωνικού πεδίου». Οι ιμάντες μεταβίβασης των εξουσιών από τις μάζες στο κόμμα αμφισβητήθηκαν, εν τούτοις πολλές προκαταλήψεις της αστικής ηθικής και κατασταλτικές συμπεριφορές ενάντια στην επιθυμία διατηρήθηκαν. Η πραγματική ρήξη λοιπόν θα επέλθει σύμφωνα με τον Guattari όταν όλα αυτά τα προβλήματα (γραφειοκρατίας, καταπίεσης κλπ.) θεωρηθούν «εξίσου σημαντικά με

<sup>68</sup> Bernard H. Levy: *Σκέψεις για τον Πόλεμο*, βλπ. κεφάλαια “Ο **Foucault** Δημοσιογράφος” και “Ο **Foucault** και το Ιράν” σελίδες 275-286.

<sup>69</sup> Ενδιαφέρουσα είναι η περιγραφή αυτού του θέματος από τον D. Eribon: *Michel Foucault*, 1991, σελ. 281-295. (Επίσης για την Ιρανική Επανάσταση βλπ. J. Miller: *The Passion of Michel Foucault*, 1993, σελ. 306-315).

οποιοδήποτε οργανωτικό καθήκον [...]». Ο αγώνας «πρέπει να διεξαχθεί μέσα στις ίδιες τις γραμμές μας, ενάντια στην ίδια την εσωτερική μας αστυνομία. Δεν πρόκειται καθόλου για ένα δευτερεύον μέτωπο [...]. Όσο θα διατηρούμε τη διχοτομία ανάμεσα στον αγώνα στο ταξικό πεδίο και τον αγώνα στο πεδίο της επιθυμίας, κάθε είδους αφομοίωση θα παραμένει δυνατή».<sup>70</sup>

Υπάρχουν σύμφωνα με τον Guattari, τρεις τρόποι αντιμετώπισης των θεμάτων που σχετίζονται με τους μηχανισμούς της εξουσίας (εξουσία του αστικού κράτους, των γραφειοκρατών, εξουσία στο σχολείο, την οικογένεια, κατασταλτική εξουσία του υπερ-εγώ πάνω στο άτομο). Η πρώτη (κοινωνιολογική) προσέγγιση, η «αναλυτικο-φορμαλιστική», επιχειρεί να ανακαλύψει κοινά χαρακτηριστικά, να κατατάξει σε κατηγορίες και να κάνει διαχωρισμούς κατά είδη. Η δεύτερη, η «νεο-μαρξιστική», «συνθετικο-δυναμική» προσέγγιση, δεν διαχωρίζει ποτέ την θεωρητική περιγραφή από την αγωνιστική κοινωνική πρακτική. Συγκροτείται ωστόσο η ίδια σε συλλογικό σύστημα εκπροσώπησης της επιθυμίας των μαζών, και δεν αναγνωρίζει την ύπαρξη επαναστατικής επιθυμίας παρά μόνο στο βαθμό που κατορθώνει να της επιβάλλει τη θεωρητική διαμεσολάβηση του μαρξισμού και την πρακτική εκπροσώπηση του κόμματος. Η τρίτη προσέγγιση στηρίζεται στην έννοια της «επιθυμίας».

Μια «μικρο-πολιτική της επιθυμίας» δεν εμφανίζεται ποτέ ως “εκπρόσωπος” των μαζών και ερμηνευτής των αγώνων τους, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι καταδικάζεται από θέση αρχής οποιαδήποτε κομματική πρακτική, κάθε ιδέα προγράμματος. Εν τούτοις η «μικρο-πολιτική της επιθυμίας» θα αντιπαράκειται αδιάκοπα στις κατασταλτικές συνήθειες, τη γραφειοκρατία και τον ηθικολογικό μανιχαϊσμό –αυτό συνεπάγεται και ριζική αμφισβήτηση των μαζικών κινήματων που αποφασίζονται από τα πάνω, από τυποποιημένα άτομα.<sup>71</sup>

Το πρόβλημα λοιπόν που θέτει τελικά η επερώτηση που απευθύνει ο **Foucault** προς στον μαρξισμό δεν είναι άλλο από την ίδια την «προβληματοποίησή» του (problématisation): την διαμόρφωση ενός πεδίου γεγονότων, πρακτικών και σκέψεων που συγκροτούν προβλήματα ακόμα άλτα για το μαρξισμό, ένα πρόγραμμα αναπάντητων ερωτημάτων. Όπως το έθετε ο **Foucault**: «Ποια είναι η απάντηση στο ερώτημα; Το πρόβλημα. Πώς θα λύσουμε το πρόβλημα; Μετατοπίζοντας το ερώτημα. Το πρόβλημα διαφεύγει από τη λογική της μη αντίφασης, μια και είναι μια διάσπαρτη πολλαπλότητα...».

«Προβληματοποίηση του μαρξισμού» δεν σημαίνει κάποιου είδους καχυποψία και σκεπτικισμό, σημαίνει άνοιγμα στα προβλήματα που θέτουν οι ιστορικές ρήξεις, εστίαση στο συμβάν που διακόπτει την ιστορική συνέχεια ‘ σημαίνει και να αντιμετωπίσει τις επερωτήσεις του **Foucault** σχετικά με τα προβλήματα του εγκλεισμού, της τρέλας, των τεχνικών της πειθάρχησης, της βιο-εξουσίας, των τεχνικών του εαυτού, της τέχνης της διακυβέρνησης, της “υποκειμενοποίησης”. Όπως το θέτει ο Σ. Μιχαήλ: προβληματοποίηση του

<sup>70</sup> F. Guattari: *Η μοριακή επανάσταση*, εκδ. Κομμούνια 1984, σελ. 35. Όπως διευκρινίζει σε ένα κεφάλαιο για την «μικρο-πολιτική του φασισμού» ο Guattari, «δεν υφίσταται επιθυμία ή καταστολή καθ'αυτήν», και οι δύο λειτουργούν (ιστορικά) μέσα σε μια πραγματική κοινωνία – δεν πρόκειται δηλαδή για γενικές κατηγορίες, μεταθέσιμες.

Ειδικά όσον αφορά τον ολοκληρωτισμό και τον φασισμό, είμαστε αναγκασμένοι υποστηρίζει ο Guattari, να παραδεχθούμε την «μόνιμη παρουσία ενός ίδιου πάντα ολοκληρωτικού μηχανισμού που επιδιώκει να βρει το δρόμο του μέσα από όλων των ειδών τις δομές, φασιστικο-σταλινικές, αστικο-δημοκρατικές κλπ.». Τα διάφορα ολοκληρωτικά μοντέλα δημιούργησαν «μοντέλα για τον έλεγχο της επιθυμίας των μαζών» ανάλογα με τις μεταβολές των παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων. Πρέπει να ανακαλύψουμε τη μηχανική τους σύνθεση, υποστηρίζει ο Guattari. Η ανάλυση του φασισμού δεν μπορεί να είναι απλά και μόνο έργο ενός ιστορικού: εκείνο που ο φασισμός έβαλε σε κίνηση συνεχίζει να αναπαράγεται κάτω από άλλες μορφές – η χημεία του ολοκληρωτισμού δουλεύει ακατάπαυστα μέσα στις κρατικές δομές, τις πολιτικές, τις οικογενειακές ακόμη και μέσα τις ατομικές δομές «στο βαθμό που μπορούμε να μιλάμε για ένα είδος φασισμού του υπερ-εγώ στην ενοχή και τη νευρώση» (F. Guattari: *Η μοριακή επανάσταση*, σελ. 47-48). Ο φασισμός περνά μέσα από τους πιο αδύναμους κρίκους και βρίσκεται σε σταθερή εξέλιξη ‘ «φαίνεται να έρχεται από τα έξω, ωστόσο όμως αντλεί τη δύναμή του μέσα από τις πιο μύχιες επιθυμίες του καθένα μας» (F. Guattari: *Η μοριακή επανάσταση*, σελ. 59).

<sup>71</sup> Πώς όμως γίνεται η σύνδεση των πολλαπλών μοριακών επιθυμιών; Σε γεγονότα όπως του Μάη του '68, δεν έχουμε, λείπει ο Guattari, να κάνουμε με μια ιδεατή ενότητα-εκπρόσωπο και διαμεσολαβητή πολυάριθμων ιδιαίτερων συμπεφορόντων ‘ έχουμε αντιθέτως μια πολλαπλότητα επιθυμιών που δεν απαρτίζεται από τυποποιημένα και ταξινομημένα συστήματα, πειθαρχημένα και ιεραρχημένα γύρω από έναν κεντρικό στόχο. Η ενότητα προκύπτει από τη σύγκλιση των επιθυμιών και των συναισθημάτων, και όχι από τη συσπείρωση γύρω από τυποποιημένους στόχους. Στα πλαίσια τέτοιων κοινωνικών διεργασιών, ο οποιοσδήποτε πρέπει να μπορεί να εκφράζεται από τη δική του θέση επιθυμίας ‘ η επιθυμία έχει την τάση μάλιστα να «ξεφεύγει από το θέμα» και να οδηγείται στην παρεκτροπή. Η ανάλυση σε αυτές τις συνθήκες δεν τοποθετείται «πάνω από» τους συσχετισμούς δυνάμεων, και «μετά» την αποκρυστάλλωση του κοινωνικού στους διάφορους μηχανισμούς: αντίθετα συμμετέχει η ίδια σ’ αυτή την αποκρυστάλλωση, γίνεται δηλαδή άμεσα πολιτική καταργώντας τη διάκριση «ειδικών του λόγου» και «ειδικών της δράσης». (F. Guattari: *Η μοριακή επανάσταση*, εκδ. Κομμούνια 1984, σελ. 43).

μαρξισμού «σημαίνει να προχωρήσει στις “οδούς επίθεσης” (*voies d’ attaque*) που άνοιξε ο **Foucault**: την αποδέσμευση από κάθε εγκλωβισμό στην φιλελεύθερη θεωρία του κράτους και του δικαίου, την επεξεργασία μιας “κριτικής οντολογίας του παρόντος”, την ανάπτυξη μιας νέας πολιτικής πνευματικότητας στην επαναστατική δράση για την αλλαγή του κόσμου», σημαίνει ν’ αποκτήσουν ξανά οι επαναστάτες αυτό που ο **Foucault** ονόμαζε «το θάρρος της αλήθειας».<sup>72</sup>

Ο **Foucault** στις αλληπάληλες ρήξεις του με τον δογματισμό των σταλινικών Κ.Κ.,<sup>73</sup> καντηριάζει τα χαρακτηριστικά του «μαρξισμού» τους: υποτίμηση του πραγματικού ιστορικού υλικού, απολυτοποίηση των τσιτάτων, φόβος και εχθρότητα απέναντι σε οτιδήποτε καινούριο, ακαδημαϊσμός, υποταγή στον φιλελευθερισμό και τον εθνικισμό, έλλειψη ριζοσπαστισμού.<sup>74</sup> Σε αντίθεση με τους γραφειοκράτες, για τον μαχητή διανοούμενο **Foucault** η «ριζοσπαστικότητα» όπως είδαμε στο πρώτο μέρος είναι με μια έννοια “φυσική”, σωματική, και αφορά την ίδια την ύπαρξη.<sup>75</sup> Επειδή ακριβώς ο **Foucault** δεν βλέπει στον σταλινισμό απλώς ένα λάθος στη θεωρία, αλλά (όπως και στον φασισμό) μια «παθολογία της εξουσίας», ζητά όχι μια επιστροφή στα πρώτα κείμενα, μια ιδεατή αποκατάσταση του “αληθινού Μαρξ”, αλλά τελικά την απελευθέρωση του Μαρξ από την κομματική γραφειοκρατική δογματική αγκύλωση, την επανεμφάνισή του ως ιστορικού συμβάντος.

Ο Μαρξ, κατά τον **Foucault**, ανοίγει ένα ρήγμα στην ιστορία και την πολιτική, εν τούτοις εντάσσεται μέσα στα πλαίσια κριτικής της πολιτικής οικονομίας κατά Ricardo. Εδώ σύμφωνα με πολλούς μαρξιστές βρίσκεται το τρωτό σημείο της ανάλυσης του **Foucault**: χωρίς την μαρξική θεωρία της αξίας και της κοινωνικής μορφής που παίρνει η απόσπαση του πλεονάσματος, «το “εσώτατο μυστικό” της σχέσης ανάμεσα σε εξουσιαστές κι εξουσιαζόμενους παραμένει στο σκοτάδι».<sup>76</sup>

Η ιδιαίτερη ωστόσο οπτική του **Foucault** φωτίζει πολλά σκοτεινά σημεία που συνήθως μένουν κρυμμένα. Με την αποκλειστική εντόπιση της εξουσίας στο επίπεδο του κράτους και του νομικού εποικοδομήματος ο μαρξισμός προσεγγίζει και συγγέεται με την αστική δημοκρατική και φιλελεύθερη θεωρία του κράτους και του δικαίου. Ο Μαρξ παύει τότε να αποτελεί ρήξη και γίνεται δέσμιος μιας παράδοσης που βλέπει την κοινωνία να δομείται σε σώμα από ένα κεντρικό σημείο κυριαρχίας, από το κράτος από το οποίο απορρέουν, σε μια κατιούσα οδό όλες οι εξουσιαστικές σχέσεις.<sup>77</sup> Στον δεύτερο τόμο του *Κεφαλαίου*, αναπτύσσεται από τον Μαρξ μια ιστορία της τεχνολογίας της εξουσίας στα εργαστήρια και στα εργοστάσια. Ο **Foucault** όπως είδαμε παραπάνω το εντοπίζει και το τονίζει: ο Μαρξ (αντιθέτως) ακολουθεί ανιούσα τροχιά: από τις τοπικές περιοχές εξουσίας (στο εργαστήριο, στο εργοστάσιο, στο στρατό κλπ.), έως τους μεγάλης κλίμακας κρατικούς μηχανισμούς.<sup>78</sup>

<sup>72</sup> Σάββας Μιχαήλ: “**Foucault**/ Marx: Το Ανοιχτό Ερώτημα”, Εισήγηση στο *Συμπόσιο για τον Foucault* που οργάνωσαν το περιοδικό *Ουτοπία* και το *Γαλλικό Ινστιτούτο της Αθήνας*, στο Γαλλικό Ινστιτούτο στις 12 και 13 Φεβρουαρίου 2007. Όλη η προσπάθεια του **Foucault** ξεπερνά τα όρια μιας αισθητικής της ύπαρξης κι επανα-διατυπώνει με παρρησία το ανοικτό ερώτημα της σχέσης του υποκειμένου με την αλήθεια, το ερώτημα μιας νέας πολιτικής πνευματικότητας, μιας νέας πολιτικής φαντασίας, μιας νέας πολιτικής υποκειμενικότητας.

<sup>73</sup> Ο **Foucault** δέχθηκε επίθεση από το Κ.Κ. Ιταλίας: πρόκειται για συκοφαντικά άρθρα του Cacciari όπου τον κατηγορεί σαν ‘εμπνευστή’ του «*Κόμματος-Στρατού*».

<sup>74</sup> *Dits et Ecrits II, 1976-1988*, Gallimard 2001, σελ. 141-142, 634.

<sup>75</sup> Ο **Foucault** γράφει ο Νεχαμάς, συνεργάστηκε με διάφορες μαοϊκές ομάδες, αλλά ο ριζοσπαστισμός του άφηνε κάποτε άναυδους ακόμη και τους ίδιους τους μαοϊκούς. Βλπ. άρθρο του Α. Νεχαμά: “*Η Ανατομία της Ζωής του Foucault*”, περιοδικό *Αντί* 3-09-1993 (μετάφραση από το *The New Republic* της 15-02-1993), σελ. 47-57.

<sup>76</sup> Ο **Foucault**, γράφει ο Μιχαήλ, υπήρξε θαρραλέος κοινωνικός αγωνιστής στην υπόθεση όλων των καταπιεσμένων και κοινωνικά αποκλεισμένων, με ενεργό άμεση πολιτική δράση στην αρένα της επαναστατικής αναμέτρησης. Οι αναλύσεις του **Foucault** περί βιο-εξουσίας και βιο-πολιτικής «δεν μπορούν να παρακαμφθούν από οποιαδήποτε σοβαρή μαρξιστική θεώρηση του σύγχρονου καπιταλισμού». Εν τούτοις: «η αδυναμία της φουκωικής εκδηλώνεται στο αδιέξοδο που συναντά μπροστά στο αδιαπέραστο, πανταχού παρόν δίκτυο εξουσιαστικών σχέσεων. Τελικά η αδυναμία εκλογικεύεται με μια θετικιστική και θετική προσέγγιση στην ίδια την εξουσιαστική σχέση, καθιστώντας όχι μόνο αδύνατο αλλά και μη επιθυμητό το ρήγμα εκείνο που θα επέτρεπε τη ριζική χειραφέτηση – τη μεσσιανική Στιγμή της παγκόσμιας σοσιαλιστικής επανάστασης που προσδοκά λόγω χάριν ένας *Walter Benjamin*». (Περιοδικό *Ουτοπία*: τεύχος 72 (11-12/ 2006), Σάββας Μιχαήλ: “*Michel Foucault και Μαρξική Διαλεκτική*”, σελ. 46-47).

<sup>77</sup> βλπ. και την διάλεξη του **Foucault** στο Πανεπιστήμιο της Bahia, στη Βραζιλία το 1976.

<sup>78</sup> Με αυτή την έννοια το να δίνει κανείς την προνομιακή θέση στο μηχανισμό του Κράτους, στη λειτουργία της διατήρησης, στο νομικό εποικοδόμημα «σημαίνει, κατά βάθος να “ρουσσοποιεί τον Μαρξ” [*rousseauiser Marx*]». Σημαίνει να τον επανεγγράφεις στην αστική και νομική θεωρία της εξουσίας. (Σ. Μιχαήλ: “*Ο Μαρξ πέραν του Ρουσσώ*”, εισήγηση στο Συνέδριο για τα 100 τεύχη του περιοδικού *Θέσεις* με τίτλο: *Ο Μαρξ σήμερα, 150 χρόνια μετά τα Grundrisse*, Ε.Μ.Π., 21-23 Σεπτεμβρίου 2007).

Το 1971 ο **Foucault** αναφέρεται στο συμβάν, στην ρήξη: «...το συμβάν και η εξουσία είναι αυτό που αποκλείεται από την γνώση όπως είναι οργανωμένη στη κοινωνία μας. Πράγμα που δεν προκαλεί έκπληξη: η ταξική εξουσία (που καθορίζει αυτή την γνώση) πρέπει να φανεί άθικτη από το συμβάν ' και το συμβάν με ό,τι επικίνδυνο περιέχει πρέπει να υποταχτεί και να διαλυθεί στη συνέχεια μιας ταξικής εξουσίας που δεν κατονομάζεται. Αντιθέτως, το προλεταριάτο αναπτύσσει μια γνώση που βάζει ζήτημα για την πάλη για εξουσία, βάζει ζήτημα για το πώς θα προκληθεί το συμβάν, πώς θα ανταποκριθούμε σ' αυτό, πώς θα το αποφύγουμε κλπ. ' μια γνώση που δεν μοιάζει καθόλου με την άλλη γιατί επικεντρώνεται πάνω στην εξουσία και στο συμβάν».<sup>79</sup>

Υπάρχει όπως υποστηρίζουν κάποιοι εν τέλει ταλάντευση στον **Foucault** ανάμεσα σε ενός είδους “μαχητικό ρεφορμισμό” του κινηματισμού των μικρο-αντιστάσεων και στην κοινωνική επανάσταση; «Ενάντια στις απλουστεύσεις φίλων και τις στρεβλώσεις εχθρών, ο **Foucault** δεν αγνοεί το πρόβλημα του κράτους» και μια φράση υποστηρίζει ο Μιχαήλ όπως το “να αλλάξουμε τον κόσμο χωρίς να πάρουμε την εξουσία” του John Holloway «στερείται νοήματος, στη προβληματική του Γάλλου στοχαστή τόσο γιατί, σύμφωνα μ' αυτήν, πάντα είμαστε εντός μιας σχέσης εξουσίας και δεύτερο γιατί το ζήτημα της κρατικής εξουσίας όντως μας αφορά στη πάλη για χειραφέτηση».<sup>80</sup>

Πρέπει να σημειώσουμε εδώ: ο John Holloway συμφωνεί πως η προοπτική του **Foucault** του επιτρέπει τελικά να αναδείξει τη σύνθετη φύση των σχέσεων εξουσίας και ολόκληρο ίσως τον πλούτο της αντίστασης, ωστόσο σημειώνει ο Holloway: «πρόκειται για τον πλούτο και την πολυπλοκότητα μιας ακίνητης φωτογραφίας ή ενός πίνακα. Δεν υπάρχει κίνηση στην κοινωνία που αναλύει ο **Foucault**, υπάρχει εναλλαγή από μια ακίνητη φωτογραφία στην άλλη αλλά όχι κίνηση. [...] υπάρχει ένα πλήθος αντιστάσεων αναπόσπαστων από την εξουσία αλλά δεν υπάρχει δυνατότητα χειραφέτησης. Η μόνη δυνατότητα είναι ένα σύμπλεγμα εξουσίας και αντίστασης που μετατοπίζεται συνεχώς».<sup>81</sup>

Με μια έννοια μπορούμε ίσως να ισχυριστούμε πως αυτό που ο Marx ανέλυε ως “τυπική υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο” αντιστοιχεί με τους όρους του **Foucault** στην “τεχνολογία του εγκλεισμού”, ενώ η μαρξική “πραγματική υπαγωγή της εργασίας στο κεφάλαιο” αντιστοιχεί στις φουκωικές τεχνολογίες “ελέγχου της ζωής” και βιο-εξουσίας. Ο εγκλεισμός, με διαφορετικούς όρους, αντιστοιχεί στην επέκταση του ‘παραγωγικού κεφαλαίου’ ενώ ο έλεγχος στην ‘κρίση υπερ-παραγωγής του κεφαλαίου’ και στην αναζήτηση διεξόδων στη χρηματιστηριακή σφαίρα.<sup>82</sup> Τι συμβαίνει λοιπόν όταν το εργοστάσιο εκτοπίζεται από τα mutual funds, όταν το άσυλο εγκλεισμού των μη παραγωγικών ατόμων απο-ιδρυματοποιείται, όταν το στρατόπεδο εργασίας (lager) το διαδέχεται η ηλεκτρονική δικτατορία;

Σύμφωνα με τον Gilles Deleuze οι κοινωνίες πειθαρχίας, εγκλεισμού και επιτήρησης αντιστοιχούν σε έναν «καπιταλισμό της παραγωγής», ενώ αντίθετα η «κοινωνία του ελέγχου» αντιστοιχεί στον «καπιταλισμό της υπερ-παραγωγής».<sup>83</sup>

## Για την Κοινωνία του Ελέγχου

Ο Deleuze στο κείμενό του “Μετάβαση στην κοινωνία του ελέγχου” το οποίο δημοσιεύθηκε στο περιοδικό *L'autre Journal* το Μάιο του 1990, αναφέρεται στην υπόθεση του **Foucault** για το πέρασμα από την κοινωνία της πειθαρχίας στην κοινωνία του ελέγχου.<sup>84</sup> Ο **Foucault** όπως είδαμε τοποθέτησε τις πειθαρχικές κοινωνίες

<sup>79</sup> Αυτή είναι η αληθινή φωνή του Μάη, λει ο Μιχαήλ - πιθανόν το ‘Συμβάν’ είναι η κεντρική φιλοσοφική κατηγορία που ανέδειξε ο Μάης του '68.

<sup>80</sup> Σάββας Μιχαήλ: “**Foucault/ Marx**: Το Ανοιχτό Ερώτημα”.

<sup>81</sup> John Holloway: *Ας Αλλάξουμε τον Κόσμο Χωρίς να Καταλάβουμε την Εξουσία – Το νόημα της επανάστασης σήμερα*, εκδ. Σαββάλας 2006, σελ. 94. Γενικότερα όσον αφορά τα λεγόμενα “Σύγχρονα Κοινωνικά Κινήματα”, ο Μιχάλης Ψημίτης στο *Εισαγωγή στα Σύγχρονα Κοινωνικά Κινήματα*, εκδ. Ατραπός 2006, στο κεφάλαιο “Δομικές Συνθήκες και Σύγχρονα Κοινωνικά Κινήματα”, αναφέρεται αναλυτικά στην ταξική ανάλυση των Negri και Hardt περί *Αυτοκρατορίας* και στην επιρροή **Foucault** (σελ. 200-217). (Επίσης, περισσότερο εισαγωγικά: Philip Smith: *Πολιτισμική Θεωρία*, εκδ. Κριτική 2006, κυρίως σελ. 129-235).

<sup>82</sup> Κυριαρχία του πλασματικού πάνω στο παραγωγικό κεφάλαιο - μια «δικτατορία των αφαιρέσεων» (Σάββας Μιχαήλ: “Εγκλεισμός και Έλεγχος”, στην *Επαναστατική Μαρξιστική Επιθεώρηση*, τεύχος 3, 07/ 1998).

<sup>83</sup> Gilles Deleuze: *Pourparlers*, Minuit 1990, σελ. 236-247.

<sup>84</sup> Περιλαμβάνεται στο *Pourparlers 1972-1990*, editions Minuit Paris 1990. (Το κείμενο έχει μεταφραστεί και εκδοθεί από τον Π. Καλαμαρά, εκδ. Ελευθεριακή Κουλτούρα 2001).

ανάμεσα στον 18<sup>ο</sup> και μέχρι τέλος του 19ου αιώνα: οργάνωση μεγάλων χώρων εγκλεισμού όπου το άτομο δεν σταματά να περνά από τον ένα κλειστό χώρο στον άλλο: οικογένεια, σχολείο, στρατόναυ, εργοστάσιο, ενίοτε το νοσοκομείο και τέλος η φυλακή - ο κατεξοχήν χώρος εγκλεισμού. Ιδανικό πρότυπο το εργοστάσιο: συγκέντρωση, καταμερισμός στο χώρο, οργάνωση του χρόνου, συγκρότηση μέσα στο χώρο-χρόνο μιας παραγωγικής δύναμης της οποίας το συνολικό αποτέλεσμα οφείλει να υπερτερεί του αθροίσματος των επιμέρους δυνάμεων.

Σήμερα βρισκόμαστε σε μια γενικευμένη “κρίση” όλων των χώρων εγκλεισμού. Μέσα στην κοινωνία του ελέγχου, η επιχείρηση έρχεται να υποκαταστήσει το εργοστάσιο: επιβάλλει επίμονα τη ρύθμιση κάθε μισθού, σε καταστάσεις αδιάκοπης αστάθειας (προκλήσεις, διαγωνισμοί κλπ.). Το εργοστάσιο συγκροτούσε μ' έναν τρόπο τα άτομα σε σώμα - η επιχείρηση δεν σταματά να εισάγει μια ανελέητη αντιπαλότητα σαν ‘θεραπευτική άμιλλα’, κάτι που αντιπαραθέτει τα άτομα μεταξύ τους και διαπερνά το καθένα χωριστά, κατακερματίζοντάς το. Η δε ρυθμιστική αρχή του “μισθός ανάλογα με την αξία” διαπερνά και την εκπαίδευση - η διαρκής εκπαίδευση αντικαθιστά το παλιό σχολείο. Ο τόπος εργασίας και ο τόπος της εκπαίδευσης, γράφει ο Deleuze, παύουν σιγά σιγά να διαχωρίζονται: εργασία και εκπαίδευση, αμφότερες εξαφανίζονται και δίνουν τη θέση τους «σε μια τρομακτική συνεχή εξάσκηση, σε μια συνεχή διαδικασία αξιολόγησης εργαζομένων-μαθητών ή γραφειοκρατών-φοιτητών».<sup>85</sup>

Στις πειθαρχικές κοινωνίες υπάρχουν δύο πόλοι: η ‘υπογραφή’ που υποδηλώνει το άτομο και ο ‘αριθμός μητρώου’ που υποδηλώνει τη θέση του σε μια μάζα. Η εξουσία, ταυτοχρόνως, είναι μαζοποιητική και εξατομικευτική (ο **Foucault** είδε τις απαρχές αυτής της διπλής μέριμνας στην ποιμαντική εξουσία). Στις κοινωνίες του ελέγχου, την υπογραφή και τον αριθμό έρχεται να υποκαταστήσει ένα ‘ψηφίο’ (με την έννοια του *pass-word*, του κωδικού πρόσβασης, σύνολο ψηφίων που σηματοδοτούν τη πρόσβαση ή την απόρριψη στην πληροφόρηση). Στις νέες μηχανές πληροφορικής και τους υπολογιστές, ο νέος, ενεργητικός κίνδυνος είναι εκείνος της πειρατείας και της εισδοχής των ιδεών. Στην καινούρια του μορφή, υπερ-παραγωγικός πλέον, ο καπιταλισμός πουλά υπηρεσίες και ζητά να αποκτήσει μετοχές. Το marketing είναι τώρα το εργαλείο του κοινωνικού ελέγχου και «*σχηματίζει την αναίσχυντη ράτσα των κυρίων μας*» λέει ο Deleuze. Ο άνθρωπος εν τέλει δεν είναι πια ο εγκλειστος αλλά ο «*άνθρωπος-χρεώστης*».

Ο «*σκληρότερος εγκλεισμός*» του παρελθόντος φαντάζει «*ως κομμάτι ενός πανέμορφου και ευτυχημένου*» κόσμου συγκρινόμενος με τις «*μορφές αδιάκοπου ελέγχου στους ανοιχτούς χώρους*», γράφει ο Deleuze. «*Η αναζήτηση των “καθολικών αρχών” της επικοινωνίας θα έπρεπε να μας κάνει να ανατριχιάζουμε*». Ποιες είναι οι μορφές παραβατικότητας ή αντίστασης μετά την απόλυτη εγκαθίδρυση των κοινωνιών του ελέγχου; «*Η πειρατεία των ηλεκτρονικών υπολογιστών ή οι ιοί επί παραδείγματι θα αντικαταστήσουν τις απεργίες ή αυτό που ο 19<sup>ος</sup> αιώνας ονόμασε “σαμποτάζ”*». Στις σημερινές συνθήκες κάθε άνθρωπος ή μειοψηφία φαίνεται πως έχει τη δυνατότητα, περισσότερο από ποτέ άλλοτε, να μιλήσει ανοιχτά και να επανακτήσει βαθμούς ελευθερίας. Ωστόσο, «*ίσως η ομιλία και η επικοινωνία έχουν διαφθαρεί. Έχουν διαβρωθεί εξ ολοκλήρου από το χρήμα – όχι κατά λάθος αλλά από την ίδια τους τη φύση. Πρέπει να κάνουμε πειρατεία στην ομιλία. Η δημιουργία ήταν πάντοτε κάτι διαφορετικό από την επικοινωνία. Ίσως η λύση για να μπορέσουμε να διαφύγουμε του ελέγχου είναι να δημιουργούμε «κενοτόπια» μη-επικοινωνίας, να εφευρίσκουμε διακόπτες του επικοινωνιακού κυκλώματος*».<sup>86</sup>



<sup>85</sup> Συνέντευξη του G. Deleuze στον A. Negri: *Negotiations*, Columbia University Press 1995.

<sup>86</sup> Όπως πάντως σημειώνει και ο Deleuze ο έλεγχος, εκτός από την κατάργηση των συνόρων, θα πρέπει να αντιμετωπίσει και την έκρηξη των φτωχογειτονιών και των γκέτο.