

Η περιπέτεια της υποκειμενικότητας στο έργο του Μισέλ Φουκώ

«Ο σκοπός της εργασίας μου αυτά τα τελευταία 20 χρόνια δεν ήταν να αναλύσω τα φαινόμενα εξουσίας, ούτε και να θέσω τις βάσεις μιας τέτοιας ανάλυσης. Επιδίωξα μάλλον να παραγάγω μια ιστορία των διαφορετικών τρόπων υποκειμενοποίησης του ανθρώπινου όντος στον πολιτισμό μας: ...δεν είναι λοιπόν η εξουσία, αλλά το υποκείμενο, που συγκροτεί τη γενική θεματική των ερευνών μου»¹.

Θα έλεγε κανείς ότι αυτό που από άκρη σ' άκρη διαπερνά το έργο του Φουκώ είναι μια σχεδόν αγωνιώδης προσπάθεια για την ανεύρεση μιας ανθρωπολογικής σταθεράς, ενός σταθερού σημείου που θα μας υποδείκνυε το πεδίο διαμόρφωσης της υποκειμενικότητας, παρά το ότι αυτό το σταθερό σημείο φαίνεται τις περισσότερες φορές να μην αποτελεί παρά ένα άνοιγμα, ένα απροσδιόριστο κενό, μια έλλειψη. Ετούτη η επίμοχθη εξερεύνηση άλλοτε οδηγεί τον Φουκώ στην αντίληψη μιας υποκειμενικότητας που προσδιορίζεται από τους όρους και τους περιορισμούς που συγκροτούν τα πλέγματα εξουσίας και γνώσης και άλλοτε στην αντίληψη μιας μη καθορισμένης μοναδικότητας, που αναδύεται μέσα από τη δημιουργία μιας «αισθητικοποιημένης» ύπαρξης. Άλλοτε, λοιπόν, μέσα από τον άξονα διαμόρφωσης μιας ιστορικής οντολογίας, όπου το υποκείμενο καθίσταται υποκείμενο της γνώσης, άλλοτε μέσα από τον άξονα ανάλυσης των μηχανισμών υποταγής και κυριαρχίας και άλλοτε μέσα από μια ιστορική οντολογία που προσδιορίζει τις σχέσεις με την ηθική και επιτρέπει τη συγκρότηση του ατόμου σε ηθικό υποκείμενο, το ερώτημα που αναφαίνεται παραμένει πεισματικά το ίδιο και αφορά τον ορισμό ενός τρόπου που θα μας επέτρεπε να σκεφτούμε την υποκειμενικότητα, μέσα στα πλαίσια μιας γενικής κριτικής του Λόγου.

Στην πραγματικότητα οι τρεις αυτοί αλληλοκαλυπτόμενοι άξονες συμπεκνώνονται στην ιστορική και πρακτική ανάλυση των ορίων εντός των οποίων διαμορφώνεται το δυτικό υποκείμενο, συγχρόνως όμως θέτουν και το αίτημα υπέρβασης αυτών των περιορισμών, αίτημα που ρητά εμφανίζεται στο ύστερο έργο του Φουκώ και που φαίνεται να επιλύεται μέσω μιας διαδικασίας «αυτοποίησης», μέσω δηλαδή αυτού που ο Φουκώ αντιλαμβάνεται ως αισθητική επινόηση του εαυτού.

Η λαβυρινθώδης αυτή διαδρομή που οδηγεί στην αποκάλυψη της ποιητικής και αυτοποιητικής διάστασης της υποκειμενικότητας είναι δύσκολο να σκιαγραφηθεί μέσα στα πλαίσια ενός σύντομου κειμένου, πολύ περισσότερο δε όταν πρόκειται για έναν στοχαστή με τη συνθετότητα, την εμβριθεία και την πολυεδρικότητα της σκέψης του Φουκώ. Θα επι-

¹ Η Κατερίνα Κέη είναι υποψήφια διδάκτωρ φιλοσοφίας στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

χειρήσουμε, ωστόσο, να παρακολουθήσουμε σε αδρές γραμμές το νήμα που μέσα από την κριτική του Λόγου και των εξουσιών θα τον οδηγήσει εντέλει σε μια αναπλασίωση της ηθικής προβληματικής των κλασικών και ελληνιστικών χρόνων η οποία επιτελείται κυρίως στο έδαφος του τρόπου διαχείρισης της σεξουαλικότητας.

Στο πρώτο του δημοσιευμένο κείμενο, στην εισαγωγή της γαλλικής μετάφρασης του έργου του ελβετού ψυχιάτρου L. Binswanger *Όνειρο και Ύπαρξη*², ο Φουκώ θα θέσει για πρώτη φορά το ζήτημα της ανθρωπολογικής δομής στην ιστορικότητά της και των θεμελιωδών κατευθύνσεων της ανθρώπινης ύπαρξης. Αναπτύσσοντας τη χαϊντεγκεριανή θεματολογία, η οποία εκείνη την εποχή βρισκόταν στο επίκεντρο του θεωρητικού ενδιαφέροντος στη Γαλλία –κυρίως όπως εκφραζόταν μέσα από το έργο του Σαρτρ και του Μερλώ-Ποντύ–, ο Φουκώ εστιάζει στο ανθρώπινο «γεγονός» και προσδιορίζει το είναι του ανθρώπου, ως συγκεκριμένο και πραγματικό περιεχόμενο, αυτού που η οντολογία εκλαμβάνει ως υπερβατική δομή του Dasein³. Υπό αυτό το πρίσμα, η αλήθεια του υποκειμένου δεν θα μπορούσε να εξαντλείται από τη θετικιστική ψυχολογία, που εκλαμβάνει το υποκείμενο ως ένα φυσικό γεγονός. Ούτε το καρτεσιανό Εγώ, μέσα στη σταθερότητα της υποκειμενικότητάς του, ούτε ο φροϋδικός αναγωγισμός που στέκει αμήχανα μπροστά στον κόσμο που διανοίγει η πλαστικότητα της ονειρικής φαντασίας μπορούν να συνδεθούν με όλες τις διαστάσεις της ύπαρξης και να αποδώσουν το βάθος της. Στον Φρόντ η υποκειμενικότητα παραμένει συγκροτημένη, «κατασκευασμένη» και η νοηματοδότηση των συμβολικών σχέσεων δεν αποδίδει τον ριζικό χαρακτήρα της ύπαρξης. Αντιθέτως, στο έργο του Binswanger, η ύπαρξη αναδεικνύεται στην πηγή και το θεμέλιο της ονειρικής συμβολικής. Μέσα από το όνειρο δεν εκφράζεται πλέον κάποια προγενέστερη μορφή, ένα οποιοδήποτε αρχαϊκό κομμάτι του υποκειμένου, αλλά η ανθρώπινη ύπαρξη στο σύνολό της, στο παρόν, το παρελθόν της και το μέλλον της, στην πρωταρχική της σχέση με το είναι, σχέση που προηγείται του στοχασμού και κάθε αντικειμενικά θεμελιωμένης σχέσης με τον υλικό κόσμο.

Η ονειρική κατάσταση αποτελεί επομένως τον ανθρωπολογικό εκείνο δείκτη που μέσα από την υπερβατικότητα της φαντασίας, αποκαλύπτει την κίνηση της ελευθερίας προς τον κόσμο. Φανερώνει τον τρόπο με τον οποίο η υποκειμενικότητα άλλοτε «συγκροτείται ως ριζική ευθύνη μέσα στον κόσμο, ή τον τρόπο μέσα από τον οποίο ξεχνιέται και εγκαταλείπεται στον κόσμο της αιτιότητας»⁴. Από αυτή την άποψη και η ίδια η ψυχική πάθηση αποκαλύπτει την πρόσδεση του υποκειμένου σε έναν «αναιθεντικό» τρόπο ύπαρξης, σε έναν τρόπο που το αποσυνδέει από την πρωταρχική χρονικότητα, την ενότητα όλων των στιγμών, το τοποθετεί σε έναν αποσυνδεδεμένο χρόνο και το αποκόπτει από την ενότητα του «άξονα της φαντασίας». Η παραδειγματική περίπτωση της Ellen West, της οποίας η ύπαρξη παρέπαιε ανάμεσα στο φόβο της πτώσης στη λάσπη του τάφου και στην παραληρηματική της επιθυμία για αιθερικές πτήσεις σε μια ιδεατή ακινησία, φανερώνει ακριβώς τις δύο πλευρές της αναιθεντικότητας, όταν το υποκείμενο άλλοτε παρασύρεται από την εσωτερική χρονικότητα του παραληρήματος, σε μια κενή από την υποκειμενική ύπαρξη αιωνιότητα, και άλλοτε υποκύπτει ολοκληρωτικά και καταβυθίζεται στην υλική αιτιότητα μιας πραγματικότητας που οδηγεί αποκλειστικά και μόνο στον θάνατο.

Αυτή η θεματική της συνύφανσης της υποκειμενικότητας με έναν ορίζοντα ελευθερίας,

που διανοίγεται μέσω της φαντασίας, θα επανέλθει πολύ αργότερα, με έναν διαφορετικό όμως τρόπο, στο έργο του Φουκώ. Προς το παρόν, στα επτά χρόνια που μεσολαβούν από τη δημοσίευση της εισαγωγής στο έργο του Binswanger, μέχρι την *Ιστορία της Τρέλας*⁵, παρουσιάζεται μια θεωρητική μετατόπιση, η οποία αφορά το γεγονός ότι η απώλεια της αυθεντικότητας δεν συντελείται πλέον αφηρημένα, στο ανοιχτό πεδίο της κατά κόσμον ύπαρξης, αλλά μέσα από συγκεκριμένες κοινωνικές πρακτικές και μηχανισμούς κυριαρχίας.

Ένα σημαντικό γεγονός σηματοδοτεί την ανάδυση της κλασικής εποχής: όπως διαπιστώνει ο Φουκώ, από τον Μονταίν ως τον Ντεκάρτ αυτό που παρεμβάλλεται «σημαδεύεται από την άνοδο μιας *ratio*»⁶. Πρόκειται για τη διάνοιξη μιας τομής που καθιερώνει τον απόλυτο διαχωρισμό του λόγου από τον μη λόγο, του λόγου από τον παραλογισμό, διαχωρισμό που σύμφωνα με τον Ντεκάρτ διασφαλίζει η ίδια η ικανότητα του ανθρώπου να σκέπτεται. «Η αμφιβολία του Ντεκάρτ λύνει τη μαγεία των αισθήσεων, προσπερνά τα τοπία του ονείρου, έχοντας πάντα σαν οδηγό το φως των “αληθινών” πραγμάτων»⁷. Ο παραμερισμός της τρέλας από το σκεπτόμενο υποκείμενο εκδηλώνεται και ως μετατόπιση, ή μάλλον εκδίωξη της τρέλας από το πεδίο της αλήθειας. «Ο άνθρωπος μπορεί πάντα να τρελαίνεται· όμως η σκέψη ως υπέρτατη κατάφαση του υποκειμένου που επιχειρεί να διακρίνει το αληθινό είναι αδύνατον να είναι παράφρονη»⁸. Ετούτη η καταδυνάστευση που ασκεί η *ratio* πάνω στη μη λογική, απ’ την οποία αφαιρεί κάθε δικαίωμα στην αλήθεια, βρϊσκει την πραγματική και συμβολική της έκφραση στον «μεγάλο εγκλεισμό» του 1657. Στο εξής η τρέλα, η ιδιαιτερότητα, η διαφορά δεν θα γίνεται αποδεκτή ως μέρος της σκοτεινής αναγκαιότητας του κόσμου, αλλά θα εξορίζεται και θα εγκλείεται σε άσυλα, νοσοκομεία και κάθε λογής ιδρύματα. Ο εγκλεισμός θα αποτελέσει το πρότυπο αυτού που ο Φουκώ αποκαλεί «*assujettissement*» –όρος που συμπυκνώνει την έννοια της καθυπόταξης με αυτή της υποκειμενοποίησης– καθώς το άσυλο μετατρέπεται, όχι σε τόπο θεραπείας, αλλά σε χώρο καταδίκης, σε όργανο επιβολής καταναγκασμού ηθικού και οικονομικού χαρακτήρα, σε πεδίο αποκλεισμού, αντικειμενοποίησης της ανθρώπινης ατομικότητας και ομογενοποίησής της.

Όπως σημειώνει ο Χάμπερμας, «ο Φουκώ δέχεται τα ντισεικά μοτίβα της κριτικής του Λόγου μέσω του Μπατάιγ και όχι μέσω του Χάιντεγκερ»⁹. Η χαμένη ελευθερία των διανοητικά πασχόντων επιστρέφει τώρα, για να υπονομεύσει μέσα από τη δύναμη και την αλήθεια της τρέλας τον καλά τακτοποιημένο δυτικό λόγο. Ο Φουκώ στρέφεται στον Μπατάιγ, αλλά και στον Σαντ, προκειμένου να αποδώσει την έννοια μιας υπέρβασης που κινείται στα όρια της καταστροφής, μιας εμπειρίας των ορίων του είναι, μέσα από την οποία διανοίγεται ο μοναδικός δρόμος προς την ύπαρξη και την ελευθερία¹⁰. Δεν πρόκειται πλέον για τον δρόμο που μέσω των συμβολισμών του ονείρου θα μας οδηγούσε στην ανεύρεση μιας «γενέθλιας γης», για τη νοσταλγική εξερεύνηση της «οδού οίκαδε», αλλά για μια απαρχή χωρίς θετικότητα, χωρίς Θεό, απογυμνωμένη από τα «καθησυχαστικά» σχήματα της διαλεκτικής και τα «φαντάσματα» του ανθρωπολογικού ύπνου. Ο Μπατάιγ, σύμφωνα με τον Φουκώ, θα κατορθώσει μέσα από τις περιγραφές οργιαστικών οριακών εμπειριών, εμπειρίες μέσα από τις οποίες η ανθρώπινη ύπαρξη οδηγείται στο μεταίχμιο της πλήρους αφάνισής της, να αποκαθλώσει το Εγώ, ως ομιλούν υποκείμενο, ως υποκείμενο που γράφει, που σκέπτεται, που εκφράζεται, και να το αποκαταστήσει μέσα σε έναν χώρο όπου «βαδίζει προς την ίδια του την περατότητα, τη στιγμή που μέσα από κάθε λέξη παραπέμπεται στον ίδιο του το θάνατο»¹¹. Μέσω της

σύνδεσης της σεξουαλικότητας με τον θάνατο του Θεού, που αποτελεί μια θεματική κοινή για τον Μπατάιγ και τον Σαντ, το υποκείμενο οδηγείται στο εσωτερικό βίωμα «της απόλυτης αδυνατότητας»¹². Από το σημείο αυτό, η απόλυτη αλήθεια του εαυτού θα αποκαλυφθεί, όταν η συνείδηση, έχοντας συντρίψει κάθε εξωτερικό αντικείμενο, στραφεί προς τα μέσα και ανακαλύψει την καθαρή εσωτερικότητά της. Την «ψευδαισθητική» αναζήτηση της ολότητας την υποκαθιστά τώρα ένα εγώ, ολότελα αποκομμένο και διαφοροποιημένο, που τη στιγμή της πλήρους εκμηδένισής του, τη στιγμή του θανάτου του, αγγίζει ένα πεδίο άφατης ελευθερίας.

Στον αντίποδα αυτού του σκοτεινού τοπίου –όπου, καθώς «συναντούμε την απουσία του Θεού και το θανάτο μας, τα όρια και την υπέρβασή τους»¹³, την ίδια ακριβώς στιγμή διανοιγόμαστε προς έναν χώρο ελευθερίας– βρίσκεται η «γαλήνια ενότητα της θριαμβεύουσας υποκειμενικότητας που συγκροτείται από τον εαυτό της και διαμέσου του εαυτού της»¹⁴ και την οποία ως άλλη γη της επαγγελίας υπόσχεται η γλώσσα των φιλοσόφων. Ακριβώς στην άλλη όψη αυτής της ζοφερής διακινδύνευσης που μας κληροδοτούν ο Σαντ και ο Μπατάιγ βρίσκονται οι παγιωμένες και στατικές αντιλήψεις για τη διαφάνεια και τη στεγανότητα της ανθρώπινης φύσης, οι οποίες συνέβαλαν ακριβώς στην άνοδο της επιστημονικής κανονικοποίησης και στην επιβολή των κοινωνικών διαχωρισμών. Στο *Οι λέξεις και τα πράγματα*¹⁵ αναγγέλλεται, όχι μόνο ο θάνατος του Θεού, αλλά και το οριστικό τέλος του ανθρώπου¹⁶. Ο άνθρωπος σκότωσε τον Θεό, αλλά «στη συνέχεια αυτού του θανάτου και σε μια βαθιά συστοιχία μαζί του, η σκέψη του Νίτσε αγγέλλει το τέλος του φονιά του»¹⁷. Έτσι και η ανθρωποκεντρική αναζήτηση της νεωτερικότητας έχει φτάσει πλέον, και αυτή, στο τέλος της. Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο, η ιστοριογραφική ανάλυση των ανθρωπιστικών επιστημών θα συντελεστεί στο έδαφος μιας γενικής κριτικής του Λόγου. Η αρχαιολογική ανάλυση αναλαμβάνει να φέρει στο φως τις ιστορικές συνθήκες διαμόρφωσης των διαφορετικών τύπων γνώσης, τις προϋποθέσεις, τους κανόνες που τους συγκροτούν, καθώς και τα όρια της επικρατείας τους. Διαπιστώνεται συνεπώς ότι μέσα από την επιστημολογική τομή που διανοίγεται στα τέλη του 18ου αιώνα και που σημαδεύει το πέρασμα από την κλασική εποχή στη νεωτερικότητα ολοκληρώνεται ο διαχωρισμός του ανθρώπου, ως υποκειμένου της γνώσης, από τον εξωτερικό κόσμο των αντικειμένων. Το υποκείμενο μετατρέπεται τώρα σε αφετηριακό πεδίο γνώσης και θεμελιώνει τις παραμέτρους όλων όσα δύναται να γνωρίσει. Από τον Καντ και μετά, ο άνθρωπος μετατρέπεται σε ένα παράδοξο εμπειρικό-υπερβατολογικό διπλό ον, αφού αποτελεί συγχρόνως αντικείμενο εμπειρίας, μορφή άμεσα παρούσα μέσα στον εμπειρικό κόσμο των αντικειμένων και συγχρόνως γνωστικό υποκείμενο, καθώς εμφανίζεται να συγκροτεί τον κόσμο «ως ολότητα των αντικειμένων της δυνατής εμπειρίας»¹⁸. Πρόκειται για έναν ανυπέρβλητο διχασμό –πηγή όλων των αντιθέσεων και των γνωστικών και ηθικών διλημάτων της νεωτερικότητας– ο οποίος από τη μια οδηγεί στον θετικισμό –όταν η αλήθεια του αντικειμένου καθορίζει την αλήθεια του λόγου – και από την άλλη σε μια εσχατολογική σκέψη – όταν η αλήθεια πηγάζει απ' το λόγο για τον άνθρωπο. Στην πραγματικότητα, αυτό το υποκείμενο που τοποθετείται συγχρόνως μέσα και έξω από τη γνώση εξαρτάται στη διασπορά και την περατότητά του από ένα «προηγούμενο, ανώνυμο και υπε-υποκειμενικό γίγνεσθαι»¹⁹ από την εξουσία των μορφωμάτων λόγου· ως εκ τούτου, το πρόβλημα της γνώσης τίθεται εκτός του ενδοσυσχετισμού του με το υποκείμενο ή το αντικείμενο: «Το μόνο a priori στο οποίο υπάγεται η γνώση είναι ένα ιστορικό a priori, το οποίο

απαρτίζεται από το σύνολο των διατυπώσεων που συνιστά, στα πλαίσια μιας κατ' ανάγκην διασκορπισμένης μορφής, το γνωσιακό ή γνωστικό corpus μιας εποχής»²⁰.

Αν η αρχαιολογική μέθοδος έφερνε στην επιφάνεια αυτό το πρωτογενές βάθος –που περιγράφεται ως «επιστημοσύνη»– και το οποίο επιτρέπει στις επιστήμες να εγκαθιδρύονται ως πεδία γνώσεων, η γενεαλογική μέθοδος επιτρέπει τη συνάρθρωση της ιστορικότητας με μια κριτική των εξουσιών. Ο γενεαλόγος αντιτίθεται «στη μεταϊστορική εκδίπλωση των ιδεατών σημασιών, όπως και στις ακαθόριστες τελεολογίες»²¹. Γνωρίζει «ότι στη ρίζα των όσων γνωρίζουμε και των όσων είμαστε δεν υπάρχει κάποια αλήθεια του όντος, αλλά μόνο η εξωτερικότητα του συμβεβηκότος»²²: ότι η ενότητα της ψυχής και του εαυτού δεν αποτελεί παρά ένα εφεύρημα, ενώ το σώμα, ως πεδίο εγγραφής των γεγονότων, δεν συνιστά παρά έναν χώρο διασποράς. Η θεμελιώδης ασυνέχεια της ιστορίας, που εκδηλώνεται μέσα από τυχαία γεγονότα, συγκρούσεις, τομές και ρήξεις, αποτυπώνεται πάνω στα σώματα. Ο πολιτισμός αφήνει το στίγμα του πάνω σε αυτά, καθώς μέσα από γεγονότα που υπόκεινται στην τυχειότητα των αγώνων για εξουσία τα μεταμορφώνει σε επιφάνειες που πλάθονται, υποτάσσονται, ντρεσάρονται ή απλώς κονιορτοποιούνται. Φαίνεται, λοιπόν, σαν ολόκληρο το πεδίο της ιστορικότητας να αποτυπώνεται σε μια υποκειμενικότητα χωρίς ουσία, που συγκροτείται από έναν ολόκληρο κύκλο παραγωγής του λόγου και της εξουσίας.

Στην προβληματική της σωματικότητας, που διαγράφεται ήδη από την εποχή της *Ιστορίας της Τρέλας* και την οποία σε μεγάλο βαθμό την αντλεί από τον Νίτσε, ο Φουκώ θα επανέρχεται στο εξής συνεχώς. Με έναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο θα καταδείξει στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*²³ όλη αυτή την «αποσπασματικότητα», την «αστάθεια» και την «ασυνέχεια» του ανθρώπινου σώματος, όπως διαγράφεται μέσα από τη συστηματική εφαρμογή των εξουσιαστικών τεχνικών. Για τον Φουκώ, η καινοτομία που εισάγει ο 18ος αιώνας σε σχέση με την κλασική εποχή δεν είναι η ανακάλυψη του σώματος ως πεδίου άσκησης της εξουσίας, αλλά η διάχυση των πειθαρχιών, μιας πειθαρχικής τεχνολογίας –και με την έννοια αυτή εννοείται μια ολόκληρη σειρά μεθόδων, πρακτικών και μέσων– η οποία αποβλέπει στη συστηματική και πλήρη καθυπόταξη των σωματικών δυνάμεων. Οι μέθοδοι αυτές – των οποίων η χρήση υπήρξε, από τις φυλακές μέχρι τα σχολεία και από τον στρατό μέχρι τα άσυλα, από τα τέλη του 18ου αιώνα και ύστερα, γενικευμένη– είχαν έναν χαρακτήρα που τις διαφοροποιούσε από τύπους κυριαρχίας όπως η δουλεία, η υποτέλεια, ή οι πειθαρχίες μοναστικού τύπου, εφόσον αποσκοπούσαν στη *συστηματική* επεξεργασία του σώματος, των στοιχειωδών του κινήσεων και ολόκληρης της συμπεριφοράς²⁴. Αυτή η κατεργασία με όλες της τις τελετουργίες, τις ρυθμιζόμενες κανονικότητες, τον προσεκτικό υπολογισμό και την προσήλωση στις λεπτομέρειες, συγκροτεί στο σύνολό της μια «πολιτική ανατομία», μια «μηχανική της εξουσίας». η οποία βρoίσκει την εφαρμογή της πάνω σε σώματα που προορίζονται για υποταγή και χρήση.

Κατά έναν αντίστοιχο τρόπο, το πλέγμα του συστήματος φυλάκισης που φτάνει στο απόγειό του με την εγγραφή του στην πανοπτική λειτουργία εντάσσει το υποκείμενο σε ένα πεδίο ορατότητας, καθώς το ίδιο μετατρέπεται συγχρόνως σε παρατηρητή και παρατηρούμενο. Ο φυλακισμένος γνωρίζει ότι είναι το αντικείμενο του «βλέμματος», ενός άορατου και άγνωστου παρατηρητή, και ενσωματώνει αυτή τη σχέση πειθαναγκασμού, παίζοντας συγχρόνως και τους δύο ρόλους: γίνεται ο ίδιος δεσμώτης του εαυτού του, πηγή της ίδιας του της υποταγής.

Αυτό το κεντρικό για τη στρατηγική της εξουσίας σύμπλεγμα, που προκύπτει από τη συμπύκνωση όλων των εφαρμογών της πειθαρχικής και πανοπτικής λειτουργίας και που υποστηρίζεται από τον ποινικό μηχανισμό, αναδεικνύεται σε όργανο διαπλαστικό του σώματος και αντικειμενοποίησης της ψυχής. Τι είναι λοιπόν το σώμα, αν όχι μια επιφάνεια εναισθητή και εύπλαστη σε όλες τις περίπλοκες τακτικές της εξουσίας; Τι είναι η ψυχή αν όχι το πεδίο ορθοπεδικής της ατομικότητας, καθώς οι μέθοδοι καθυπόταξης αρθρώνονται με τη θέληση για γνώση, αφού κάθε «επαύξηση της εξουσίας οδηγεί στην απόκτηση νέων γνώσεων»²⁵; Η εξάπλωση των πειθαρχικών μεθόδων οδηγεί «σε μια επιστημολογική απελευθέρωση»²⁶, στη δίδυμη ανάπτυξη των ανθρωπιστικών επιστημών, στη σύζευξη και στην ενίσχυση των τεχνολογιών της εξουσίας με τις επιστήμες που επιφέρουν την ομαλοποίηση, τη ρύθμιση της ανθρώπινης πολλαπλότητας και την κανονικοποίηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς και οι οποίες με τη σειρά τους τροφοδοτούν τις εξουσιαστικές τεχνικές. Γνώση και κυριαρχία σε όσωση ή μία με την άλλη, διαμορφώνουν την «πολιτική τεχνολογία του σώματος», η οποία περιλαμβάνει όλα εκείνα τα πεδία ανάλυσης που επιχειρούν να ορίσουν, να εντάξουν και να κατατάξουν το ανθρώπινο υποκείμενο. «Ο άνθρωπος για τον οποίο μας μιλούν, αυτόν που μας καλούν να απελευθερώσουμε, είναι κιόλας αυτός καθεαυτός το αποτέλεσμα μιας πολύ ισχυρότερης καθυπόταξης. Κάποια «ψυχή» βρίσκεται μέσα του και τον παρακινεί να ζήσει, και η ίδια αυτή ψυχή αποτελεί μέρος της κυριαρχίας που ασκεί η εξουσία πάνω στο σώμα. Ψυχή-αποτέλεσμα και όργανο μιας πολιτικής οικονομίας: ψυχή-φυλακή του σώματος»²⁷.

Αυτή η πολιτική τεχνολογία του σώματος υφάινει τον ιστό της γύρω από τα ίδια τα σώματα και τις πιο απόκρυφες εκδηλώσεις της ύπαρξής τους, απλώνεται στον έλεγχο όλων των μορφών εκδήλωσης της σεξουαλικότητας, αγγίζοντας τις πιο λεπτές ατομικές συμπεριφορές και τις πιο μύχιες εκφράσεις της επιθυμίας. Στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας*²⁸, ο Φουκώ θα συνεχίσει την ανάλυση των τεχνικών ελέγχου, εστιάζοντας στις πρακτικές των λόγων και στην πολύπλοκη ανάπτυξη όλων εκείνων των δικτύων που αποσκοπούν στον έλεγχο της σεξουαλικής συμπεριφοράς, μέσα από την αδιάκοπη εκφορά ενός λόγου γύρω από το σεξ. Μέσα από τη δομή της σεξουαλικότητας, την οποία διαμεσολαβούν κάθε λογής μηχανισμοί, με έναν ιδιαίτερο τρόπο όλοι τους καταναγκαστικοί, οργανώνεται αυτό που συνιστά την αλήθεια του υποκειμένου. Η γνώση γύρω από αυτό, η αιτιότητα του, το ασυνείδητό του, αυτό που εκφράζεται και αυτό που διαφεύγει, καθορίζονται όλα από μια θεματική της σεξουαλικότητας, αδιάκοπα επιβαλλόμενη από όλους εκείνους τους θεσμούς –θρησκευτικούς, ιατρικούς, εκπαιδευτικούς, νομικούς– που την πολιορκούν.

Ο Μασερέ παρατηρεί ότι η ερμηνεία που προτείνει ο Ντελέξ για το έργο του Φουκώ «επιχειρεί να αποδείξει ότι η διαδικασία που θεμελιώνει το πέρασμα από τη μια προβληματική στην άλλη απορρέει από μια ενδογενή λογική ανάπτυξης: η μία μετατόπιση μοιάζει να επιφέρει την άλλη, υπακούοντας σε μια σφαιρική σημασιακή αναγκαιότητα»²⁹. Αυτό που συμπεραίνει ο Μασερέ είναι ότι ο Φουκώ στην πραγματικότητα σκεφτόταν επίμονα το ίδιο πράγμα: «την εξαφάνιση του ανθρώπου»³⁰. Αν είναι πράγματι έτσι, τι τον κάνει να επανέρχεται στους δύο τελευταίους τόμους της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας*³¹ σε μια προβληματική της υποκειμενικότητας, επιχειρώντας να βρει σε αυτήν ένα σταθερό σημείο, όχι με την έννοια μιας ακινητοποιημένης μορφής, μιας στεγανοποιημένης και προσδιορίσιμης ταυτό-

τητας, αλλά με την έννοια της ευρύτητας ενός πεδίου που επιτρέπει στην ύπαρξη την εκδίπλωση της ατομικότητας σε μια αισθητικοποιημένη μορφή: Εάν το κυρίως έργο του Φουκώ αφορά αρχικά την παραγωγή των λόγων γνώσης και στη συνέχεια τη διαπλοκή των σχέσεων εξουσίας-γνώσης, στο ύστερο έργο του αναδύεται το πρόβλημα της «αυτοποιητικής» διάστασης του υποκειμένου και της συγκρότησής του σε ηθικό υποκείμενο. Θα σταθούμε λίγο σε αυτή την προβληματική, που ο Φουκώ αναπτύσσει στο όψιμο έργο του, μιας και τη θεωρούμε την πιο ώριμη συμβολή του στο πεδίο της υποκειμενικότητας.

Η έννοια της ηθικής περιλαμβάνει, σύμφωνα με τον Φουκώ, δύο όψεις: «εκείνη των κωδικών συμπεριφοράς και εκείνη των μορφών υποκειμενοποίησης»³². Στην πρώτη περίπτωση το ηθικό υποκείμενο υπάγεται σε ηθικούς νόμους και κανονισμούς οι οποίοι ενέχουν καταναγκαστικό χαρακτήρα, αφού το υποκείμενο είναι υποχρεωμένο να υποτάσσεται σε αυτούς – υπάρχει επομένως μία διάσταση ετεροκαθορισμού τυπική η περίπτωση της κωδικοποιημένης καθολικότητας της Χριστιανικής ηθικής, ειδικά όπως διαμορφώθηκε ύστερα από την πρόσδεσή της με τις διαδικασίες νομιμοποίησης που αναπτύχθηκαν από τον 13ο αιώνα και ύστερα· ενώ στη δεύτερη ενυπάρχει ένα «δυναμικό» στοιχείο, που ωθεί στην εφαρμογή «τεχνικών» και πρακτικών, που ασκούνται από τον ίδιο μας τον εαυτό και οι οποίες αποβλέπουν στη συγκρότησή μας σε υποκείμενα – ενυπάρχει επομένως η έννοια του αυτοκαθορισμού. Τυπικό παράδειγμα αυτής της δεύτερης όψης ηθικότητας είναι η ηθική σκέψη που επικρατεί κατά την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα, η οποία ήταν προσανατολισμένη περισσότερο «προς την πρακτική του εαυτού μας και το πρόβλημα της άσκησης παρά προς την κωδικοποίηση διαγωγών και τον αυστηρό καθορισμό του επιτρεπτού και του απαγορευμένου»³³.

Ο Φουκώ, ακολουθώντας τον Νίτσε στην αντίληψη του υποκειμένου ως συνθετικής κατασκευής διαφορετικών επιπέδων ύπαρξης αλήθειας και εξουσίας, απογυμνώνει την υποκειμενικότητα από έναν οποιονδήποτε ουσιακό πυρήνα, από οποιοδήποτε *a priori*, που θα το οδηγούσε στην ταύτισή του με μια ακινητοποιημένη μορφή. Αντιθέτως, αυτό που αναγνωρίζει σε αυτό είναι η ύπαρξη μιας φόρμας, μιας μορφής, μιας σχέσης εαυτού προς εαυτόν, που δεν είναι εκ των προτέρων δεδομένη και η οποία εμπειρικλίνει τη δυνατότητα διαμόρφωσης νέων τρόπων ύπαρξης και μετασχηματισμών της ατομικότητας, θεμελιωμένων στην αισθητική εμπειρία. Η ουσία της ηθικής που ανακαλύπτουμε στην κλασική αρχαιότητα είναι ακριβώς αυτή η αισθητική της ύπαρξης – το ιδανικό της οποίας βρίσκουμε όχι μόνο στον Νίτσε, αλλά και στον τύπο νεωτερικότητας που επικαλείται ο Μπωντλαίω. Πρόκειται για μια αισθητική επιλογή, που για τους αρχαίους ενέχει έναν πολιτικό και δημόσιο χαρακτήρα και η οποία δίνει στο υποκείμενο τη δυνατότητα, μέσω του ελέγχου των «αφροδισίων», να καθίσταται κύριος του εαυτού του, κύριος των ορέξεων και των επιθυμιών του, του παρέχει εν ολίγοις τη δυνατότητα «αυτόν εαυτόν άρχειν». Είναι μόνο μέσα από την απόκτηση αυτοελέγχου και αυτοκυριαρχίας, μέσα από αυτή τη στάση «εγκράτειας», που συγγενεύει και που είναι παραπλήσια με την πλατωνική και αριστοτελική έννοια της «σωφροσύνης», που το ηθικό υποκείμενο καθίσταται ικανό να ασκεί πολιτική κυριαρχία. Και αυτό προϋποθέτει τη γνώση και την εφαρμογή μιας ολόκληρης τέχνης, την εγκαθίδρυση μιας «τέχνης του ζην», η οποία υποστηρίζεται από την απόκτηση μιας εσωτερικής σχέσης με τον εαυτό μας, όπως και από την εναρμόνιση των πράξεών μας με τις απαιτήσεις μιας φυσικότητας του βίου.

Στον στωικισμό της ελληνιστικής περιόδου ο Φουκώ θα παρατηρήσει μια τροποποίηση

των στοιχείων που συγκροτούν την ηθικότητα και η οποία συνίσταται κυρίως στην αναγνώριση εκ μέρους του υποκειμένου ότι υπάγεται στην καθολικότητα του λόγου. «Η σεξουαλική ηθική απαιτεί ακόμα και πάντα από το άτομο να υποτάσσεται σε μια ορισμένη τέχνη του βίου που ορίζει τα αισθητικά και ηθικά κριτήρια της ύπαρξης· η τέχνη όμως αυτή αναφέρεται όλο και περισσότερο σε οικουμενικές αρχές της φύσης και του λόγου, στις οποίες όλοι οφείλουν να υποκλίνονται με τον ίδιο τρόπο, όποια κι αν είναι η κοινωνική θέση τους»³⁴. Η μέθοδος μετασχηματισμού της υποκειμενικότητας υφίσταται και εδώ μια ορισμένη τροποποίηση, καθώς το ζήτημα της αλήθειας μέσω της αυτοεξέτασης τίθεται στο επίκεντρο της διαμόρφωσης της ηθικότητας του υποκειμένου, ενώ το αίτημα κατάκτησης της αυτοκυριαρχίας δίνει τη θέση του σ' εκείνη την κατάσταση ευδαιμονίας και αδιατάρακτης γαλήνης που προκύπτει από την εναρμόνιση της ανθρώπινης φύσης με τον λόγο. Αυτόν τον χαρακτήρα, αυτήν την «περιορισμένη» δομή της αρχαίας ηθικής, ο Φουκώ την αντιδιαστέλλει προς τη χριστιανική εσωτερικότητα, η οποία δεν αφορά καθόλου την αισθητικοποίηση της ύπαρξης, την αναγωγή της σε αισθητικό πρότυπο, αλλά αντιθέτως συνίσταται σε έναν καταναγκαστικό και ενοχοποιημένο τρόπο σχέσης με τον εαυτό «που περιλαμβάνει ακριβείς μορφές προσήλωσης, καχυποψίας, αποκρυπτογράφησης, ρηματοποίησης, ομολογίας, αυτοκατηγορίας, αγώνα ενάντια στους πειρασμούς, απάρνησης, πνευματικής πάλης κ.λπ.»³⁵.

Για τον Φουκώ καθίσταται σαφές ότι η εσωτερικότητα της αρχαίας ηθικής δεν έχει σχέση με κάποια μελαγχολική παραίτηση, με ένα αποτράβηγμα στις ιδιωτικές πλευρές της ύπαρξης και τη νωχελική απορρόφηση του ατόμου από αυτές, και από αυτή την άποψη τη διαφοροποιεί από ό,τι ονομάζουμε ατομικισμό: δεν πρόκειται για την απόδοση μιας απόλυτης αξίας στο άτομο, σε σχέση με τον δημόσιο βίο, ούτε για την απόδοση μιας αυξημένης σπουδαιότητας στις ιδιωτικές σχέσεις. Αφορά, αντιθέτως, τη «σχέση του ατόμου με τον εαυτό του, ως αντικείμενο γνώσης και τομέα δράσης»³⁶. Αυτή η μέριμνα για τον εαυτό, η «cura sui», η «επιμέλεια εαυτού», έννοια που διατρέχει την αρχαία ηθική από τους πλατωνικούς, τους επικούρειους μέχρι τη νεότερη στοά, αφορά μια πρακτική και θεωρητική ενασχόληση με τον εαυτό και συγχρόνως μια «γνήσια κοινωνική πρακτική»³⁷, ενώ περιλαμβάνει τεχνικές και διαδικασίες αυτογνωσίας, δοκιμασιών, καθημερινού ελέγχου της συνείδησης, εργασίας πάνω στη νόηση, μια ακατάπαυστη επιστροφή στον εαυτό, που έχει ως στόχο την κατοχή της «potestas sui», αυτού που θα ονομάζαμε «αυτεξούσιον». Ολόκληρη αυτή η εργασία δεν αποσκοπεί στο να καταστήσει την ψυχή το πεδίο γνώσης μιας εξουσίας και ενός εξωτερικού ελέγχου όλων των διακλαδώσεων της επιθυμίας, αλλά εγκαθιστά μια εσωτερική σχέση ανάμεσα στο άτομο και την αλήθεια, η οποία του επιτρέπει να επινοεί τον εαυτό του και συγχρόνως το θεμελιώνει ως ελεύθερο υποκείμενο.

Νομίζω ότι η κατηγορία που αποδίδεται στον Φουκώ, ότι παραγνωρίζει τις σχέσεις εξουσίας που επικρατούσαν στην αρχαία ελληνική πόλη και στην αυτοκρατορία, παρουσιάζοντας μια εξιδανικευμένη εικόνα της κλασικής και ελληνιστικής εποχής, όπως και το ότι εσκεμμένα αγνοεί τον υπερβατικό χαρακτήρα της στωικής ηθικής, και την παραγνώριση που ενέχει της σωματικότητας, προσπαθώντας να αποδώσει μια νεωτερική ιδέα της ατομικότητας, παραβλέπει την ουσία και τη σημασία των αναλύσεών του³⁸. Ο Φουκώ, ακολουθώντας την ιστορική διαδρομή της δυτικής σκέψης και των τρόπων διαμόρφωσης της υποκειμενικότητας μέσα από τις σχέσεις γνώσης/εξουσίας, επιστρέφει στην αρχαιότητα, αναζη-

τώντας τη δυνατότητα ύπαρξης ενός εναλλακτικού μοντέλου, απέναντι στην κωδικοποιημένη καθολικότητα της χριστιανικής ηθικής. Στη σκληρή εφαρμογή μιας ηθικής κανονικοποίησης και υποταγής σε υπερβατικές και εγκόσμιες εξουσίες αντιδιαστέλλει έναν τρόπο ύπαρξης που δεν αγνοεί τη σωματικότητα, δεν ενοχοποιεί την επιθυμία, δεν παραγνωρίζει την ατομικότητα και τις διαφορές που αναδύονται στο εσωτερικό της και που συγχρόνως δίνει στο υποκείμενο τη δυνατότητα, μέσα από πρακτικές αναστοχασμού, στάθμισης των ενεργειών του και χαλιναγώγησης των επιθυμιών του, να μετατρέψει τη ζωή του σε ένα έργο που θα επιβιώσει της εφήμερης ύπαρξής του.

Αυτή η σύνδεση μιας στοχαστικής διάθεσης, που δεν αφορά μόνο μια εσωτερική σχέση προς τον εαυτό, αλλά και τον τρόπο εναρμόνισής του με τη φύση και τον κόσμο, σε συνδυασμό με μια έγνοια για το σώμα, την υφή και την ποιότητα των σωματικών προϊόντων, δίνει στην ατομική ύπαρξη έναν ορίζοντα ελευθερίας, καθώς το καθιστά υποκείμενο των πράξεών του, υπεύθυνο για τη διάπλωση της ατομικότητάς του και ικανό να υπερβαίνει τα όρια που θέτουν τα συστήματα των σχέσεων εξουσίας. Αυτό καθόλου δεν σημαίνει ότι τα άτομα καθίστανται υποκείμενα εκτός κοινωνίας, ότι αποκόπτονται από κάθε εξωτερικό σχήμα σχέσεων, αλλά ότι τα ίδια αναγνωρίζουν στον εαυτό τους τη δυνατότητα να αναλαμβάνουν την ευθύνη της δημιουργίας και της αναδημιουργίας του εαυτού τους, σε έναν χώρο όπου δεν κατέχονται ως αντικείμενα, από πολιτικές τεχνολογίες ικανές να ενσωματώνουν και να ομογενοποιούν.

Κλείνοντας τον κύκλο από την εποχή της εισαγωγής στον Binswanger, οι αναλύσεις του Φουκώ επιστρέφουν ουσιαστικά, αλλά από μια διαφορετική σκοπιά, στην ίδια εκείνη προβληματική, που αφορούσε τον τρόπο μέσα από τον οποίο η ύπαρξη καθίσταται αυθεντική. Με αφετηρία την περίφημη απάντηση που είχε δώσει ο Καντ το 1784 στο ερώτημα «Τι είναι Διαφωτισμός;» –σε αυτό το μικρό κείμενο που γράφει προς το τέλος της ζωής του ο Φουκώ³⁹– συμπυκνώνει μια κριτική της νεωτερικότητας και τη συνδέει με ό,τι μπορεί να συνιστά τον θετικό της πυρήνα: Η έξοδος μας από την ανωριμότητα, ως «κατάσταση της βούλησής μας, που μας κάνει να αποδεχόμαστε την εξουσία κάποιου άλλου, για να μας οδηγήσει σε περιοχές όπου γίνεται επίκληση του Λόγου»⁴⁰, απαιτεί τη δημιουργία ενός νέου «φιλοσοφικού ήθους», που θα επεξεργαζόταν, μέσα από μια κριτική οντολογία του εαυτού, την ανάλυση των ορίων που μας έχουν επιβληθεί και της δυνατότητάς μας να τα υπερβαίνουμε.

Νομίζω ότι στη σημερινή πραγματικότητα είναι αδύνατον για οποιοδήποτε χειραφετητικό πρόταγμα να επιβιώσει, στο βαθμό που δεν θα στηρίζεται σε ένα αντίστοιχο φιλοσοφικό ήθος, στο αίτημα απελευθέρωσης της υποκειμενικότητας από τις αθέμιτες πρακτικές του Λόγου και ένταξής του «σε αυτό το μετασχηματιστικό παιχνίδι της ελευθερίας με την πραγματικότητα»⁴¹, όπου ο άνθρωπος μέσα από το «αυτεξούσιον» αποποιείται την ετερονομία της ύπαρξής του, για να επινοήσει εκ νέου τον εαυτό του.

Σημειώσεις

1. M. Foucault: «Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet», στο H. Dreyfus et P. Rabinow: *Michel Foucault: Un parcours philosophique*, Gallimard, 1984, σ. 297.

2. «Introduction», στο L. Binswager, *Le Rêve et l'Existence*, στο *Foucault: Dits et Écrits I, 1954-1975*, Quarto Gallimard, 2001, σ. 93-147.
3. Ο.π., σ. 94.
4. Ο.π., σ. 120.
5. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1964· ελλ. έκδ.: *Η ιστορία της τρέλας*, Ηριδανός, 2004.
6. *Ιστορία της τρέλας*, σ. 44.
7. Ο.π., σ. 43.
8. Ο.π., σ. 43.
9. J. Habermas: *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, Αλεξάνδρεια, 1993, σ. 296.
10. Βλ. το «Préface à la transgression», που δημοσιεύτηκε στο περ. *Critique* 195-196, Αύγ.-Σεπτ. 1963, σ. 751-769, και περιλαμβάνεται στο *Dits et Écrits I...*, σ. 261-278.
11. Ο.π., σ. 277.
12. Ο.π., σ. 263.
13. Ο.π., σ. 275.
14. Ο.π., σ. 271.
15. M. Foucault: *Les Mots et les Choses: Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966· ελλ. έκδ.: *Οι Λέξεις και τα Πράγματα: Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, εκδ. Γνώση, 1993.
16. Ο.π., σ. 525.
17. Ο.π., σ. 525.
18. *Ο φιλοσοφικός λόγος...*, ό.π., σ. 324.
19. Ο.π., σ. 383.
20. *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, ό.π., σ. 249.
21. Από το «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», *Dits et Écrits*, σ. 1005.
22. Ο.π., σ. 1009.
23. M. Foucault: *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, Gallimard, Paris, 1976· ελλ. έκδ.: *Επιτήρηση και Τιμωρία. Η Γέννηση της Φυλακής*, Κέδρος-Ράππα, 1989.
24. Βλ. ό.π., σ. 184.
25. Ο.π., σ. 294.
26. Ο.π., σ. 294.
27. Ο.π., σ. 43.
28. M. Foucault: *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Gallimard, 1976· ελλ. έκδ.: *Ιστορία της Σεξουαλικότητας I: Η δίψα της γνώσης*, Ράππας, 1982.
29. P. Macherey: «Ο Φουκώ με τον Ντελέζ. Η αιώνια επιστροφή του αληθούς», στο G. Deleuze: *Φουκώ, Πλέθρον*, 2005, σ. 247.
30. Ο.π., σ. 247.
31. *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984· ελλ. έκδ.: *Η χρήση των απολαύσεων*, εκδ. Ράππα, 1989 και *Histoire de la sexualité, III: Le souci de soi*, Gallimard, 1984· ελλ. έκδ.: *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, Ράππας, 1992.
32. *Η χρήση των απολαύσεων*, σ. 39.
33. Ο.π., σ. 40.
34. *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, σ. 78.
35. *Η χρήση των απολαύσεων*, σ. 76.
36. *Η μέριμνα για τον εαυτό μας*, σ. 52.
37. Ο.π., σ. 52.
38. Βλ. σχ. P. Hadot: *Exercices spirituels et la philosophie antique*, Paris: Etudes Augustiniennes, 1981 και του ίδιου: «Réflexions sur la notion de la culture de soi», από το *Michel Foucault, Philosophe*, εκδ. Seuil, 1989
39. «Qu'est-ce que les Lumières?», περιλαμβάνεται στο *Dits et Écrits II, 1976-1988*, σ. 1498-1507· ελλ. έκδ.: *Τι είναι Διαφωτισμός?*, Έρραμος, 1988.
40. Ο.π., σ. 18.
41. Ο.π., σ. 30.