

**ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ

ΚΑΡΑΛΗΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ

A.M:302022

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

**ΘΕΜΑ: Η έννοια της ανθρώπινης φύσης: Βιοπολιτική, φύλο και επιστήμη
στη νεωτερικότητα**

Επιβλέπουσα: Αλεξάνδρα Χαλκιά
Μέλη: Αλέξανδρος Χρύσης
Νικόλαος Κοταρίδης

ΑΘΗΝΑ 2011

Στους γονείς και την αδελφή μου

Ευχαριστίες

Με δεδομένο ότι, όπως για κάθε επιστημονική μελέτη, έτσι και στην παρούσα διατριβή ταιριάζει ο στίχος του ποιητή «είναι παιδιά πολλών ανθρώπων τα λόγια μας», θα ήθελα να ευχαριστήσω τους ανθρώπους που με τη σκέψη και τη συμπαράστασή τους βοήθησαν στη συγγραφή της.

Κατ' αρχάς ευχαριστώ θερμά την επιβλέπουσά μου, αν. Καθηγήτρια Αλεξάνδρα Χαλκιά, για την πολύτιμη καθοδήγηση, την θερμή υποστήριξη και την αμέριστη εμπιστοσύνη που μου έδειξε. Πολλές ευχαριστίες οφείλω επίσης στα μέλη της επταμελούς επιτροπής κ.κ Αλέξανδρο Χρύση, Νίκο Κοταρίδη, Κύρκο Δοξιάδη και Αντώνη Παπαρίζο για τον χρόνο που αφιέρωσαν στην ανάγνωση της εργασίας και τις ενδιαφέρουσες και χρήσιμες παρατηρήσεις τους. Τέλος, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους Σοφία Παππία, Χρύσα Πετρωτού, Τάσο Πεχλιβανίδη και Χαράλαμπο Καππάτο για το ενδιαφέρον και τη στήριξή τους.

Περιεχόμενα

<u>Εισαγωγή</u>	1-9
<u>Κεφάλαιο Πρώτο</u>	10-31
<u>Η συζήτηση για τον ανθρωπισμό την εποχή της παγκοσμιοποίησης</u>	
1.1 Εισαγωγικά	10
1.2 Αναδεικνύοντας τις σκιές ενός θριάμβου	11
1.3 Είναι ο ανθρωπισμός ο αναπόδραστος ορίζοντας της εποχής μας;	18
1.4 Είναι ο ανθρωπισμός η μόνη εγγύηση για την ελευθερία και την ηθική;	22
1.5 Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως αδικίες	27
1.6 Αντί επιλόγου	31
<u>Κεφάλαιο Δεύτερο</u>	32-130
<u>Για μια μαρξιστική κριτική του ανθρωπισμού</u>	
2.1. Ιστορικά προλεγόμενα	32
2.2. Η ενασχόληση με τον νεαρό Μαρξ ως η πρώτη προσπάθεια να συγκροτηθεί μια υλιστική θεωρία της ανάγνωσης (και της ιδεολογίας).	40
2.3 Η Συμπτωματική ανάγνωση	50
2.4 Η ωριμότητα ως η νεότητα της επιστήμης ή ο ιστορικός υλισμός ως η έξοδος (μας;) από την έννοια του Ανθρώπου: Sapere aude...	58
2.5. Από την ιδεολογία ως φαντασία στην ιδεολογία ως κρατική (ταξική) πραγματικότητα...	73
2.5.1 . Η ιδεολογία ως υλική πρακτική	73
2.5.2. Από την ιδεολογία ως φανταστική αναπαράσταση στην ιδεολογία που αναπαριστά «κάτι» φανταστικό: Αναδεικνύοντας την έννοια «υποκείμενο» ως κεντρική για την ιδεολογία.	76
2.5.3 Η υποταγή των ελεύθερων υποκειμένων (ελεύθερα) στο Υποκείμενο ως προϊόν της ιδεολογικής έγκλησης.	82
2.5.4 Επαναπροσδιορίζοντας τη μαρξιστική θέση «η ιδεολογία δεν έχει ιστορία»	84
2.6. Η αναζήτηση της υλιστικής διαλεκτικής ως η θεωρητικοποίηση του ήδη υπάρχοντος.	87
2.7. Ο μαρξισμός ως η θεωρία όπου τα άτομα ως υποκείμενα της ιστορίας εξαφανίζονται	104

<u>Κεφάλαιο Τρίτο</u>	131-176
<u>Απομυθοποιώντας τις κοινωνικές επιστήμες</u>	
3.1. Από την κριτική της ψυχιατρικής και της ιατρικής στην αρχαιολογική κριτική των επιστημών του ανθρώπου	131
3.2. Λέξεις και πράγματα: από την επιστήμη της ομοιότητας στην επιστήμη της αναπαράστασης	142
3.3. Λέξεις και πράγματα: η πτώση και η αφύπνιση από τον ανθρωπολογικό ύπνο στον οποίο οφείλουμε τις επιστήμες του ανθρώπου	150
<u>Κεφάλαιο Τέταρτο</u>	177-264
<u>Για μια γενεαλογική κριτική των επιστημών του ανθρώπου</u>	
4.1. Αναζητώντας διέξοδο από τα αδιέξοδα του δομισμού στη νιτσεϊκή γενεαλογία	177
4.2. Η γενεαλογική θεωρία της εξουσίας του Foucault: ούτε καταστολή, ούτε νόμος	195
4.3. Επιστήμες του ανθρώπου και πειθαρχική εξουσία: Επιτήρηση και τιμωρία	221
4.4. Επιστήμες του ανθρώπου και βιοεξουσία: Ιστορία της σεξουαλικότητας	240
<u>Κεφάλαιο Πέμπτο</u>	265-337
<u>Βιοπολιτική, φύλο, σώμα: ένα επικίνδυνο τρίγωνο</u>	
5.1 Εκπροσώπηση των γυναικών ή κριτική στο έμφυλο υποκείμενο; η θεωρητική παρέμβαση της Judith Butler	265
5.2 Από την κριτική στο δομισμό στην επιτελεστική θεωρία του φύλου	302
<u>Επίλογος</u>	338-347
Βιβλιογραφία	348

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στο βιβλίο του, με τον χαρακτηριστικό τίτλο *Η δυτική ψευδαίσθηση της ανθρώπινης φύσης*, ο Marshall Sahlins (2010) υποστηρίζει ότι τους λαούς που συνηθίζουμε να τους αποκαλούμε Δυτικούς, τους κατατρέχει μια έμμονη ιδέα: η ιδέα μιας ανθρώπινης φύσης αναλλοίωτης στο χώρο και στο χρόνο. Κατά τη γνώμη του, τα τελευταία δύο χιλιάδες χρόνια (τουλάχιστον), στη Δύση, κυριαρχεί μια ανθρωποκεντρική μεταφυσική, σύμφωνα με την οποία όλοι οι άνθρωποι διαθέτουν εκ φύσεως ένα σύνολο κοινών χαρακτηριστικών που δεν μπορούμε να τα αλλάξουμε παρά μόνο είτε να τα καλλιεργήσουμε (τα θετικά) είτε να τα ελέγξουμε (τα αρνητικά). Στη μεταφυσική δε αυτή θεμελιώνονται και τα δύο σημαντικά ρεύματα της δυτικής πολιτικής θεωρίας, δηλαδή ο απολυταρχισμός και ο ρεπουμπλικανισμός. Γι' αυτό, και παρά τις διαφορές τους, και οι δυο τους θεωρούν την πολιτεία και τον πολιτισμό της κάτι το δευτερογενές, το οποίο καλείται να ελέγξει μια ιστορικά σταθερή φύση του ανθρώπου¹.

Βέβαια, για τον Sahlins, δεν είναι μόνο οι δυτικές πολιτικές θεωρίες που στηρίχθηκαν στην προαναφερθείσα μεταφυσική: αντιθέτως η τελευταία επηρέασε όλες τις πτυχές αυτού που αποκαλούμε δυτική σκέψη. Αυτό μάλιστα, δεν άλλαξε ούτε την περίοδο που αποκαλούμε νεωτερικότητα. Αντιθέτως, και ο νεωτερικός λόγος δέχεται χωρίς κριτική σκέψη την ύπαρξη μιας ανεπηρέαστης από τον πολιτισμό ανθρώπινης φύσης της οποίας είμαστε ακούσια έρμαιοι και συνακόλουθα, την διάκριση πολιτισμού – φύσης, γεγονός που υπονομεύει τις αξιώσεις του για επιστημονικότητα και οικουμενικότητα. Έτσι, για παράδειγμα, τον μετατρέπει σε ένα εθνοκεντρικό λόγο, σε μια εθνοεπιστήμη, που αδυνατεί να κατανοήσει τις αντιλήψεις των Άλλων, μη δυτικών λαών που ακόμα και τη φύση την εκλαμβάνουν ως πολιτισμό. Επίσης τον μετατρέπει σε μια ιδεαλιστική θεωρία που αγνοεί επιδεικτικά τη ρεαλιστική θέση, ότι ο πολιτισμός αποτελεί την αρχέγονη κατάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, που δέχονται πολλοί «άγριοι» λαοί².

Αν και πολλά μπορούν να ειπωθούν για την ορθότητα ή μη των απόψεων του Αμερικανού ανθρωπολόγου, ένα είναι σίγουρο: ότι δεν πρέπει το ζήτημα της ανθρώπινης φύσης να θεωρείται ως λυμένο από την ανθρωπιστική παράδοση και

¹Sahlins M, *Η δυτική ψευδαίσθηση της ανθρώπινης φύσης*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2010, σελ 11-13.

² Sahlins M, *ό. π.*, σελ. 124, 129-130.

κατά συνέπεια ως ζήτημα που δεν χρειάζεται να μελετηθεί. Αντιθέτως μάλιστα, οι κοινωνικοί επιστήμονες θα πρέπει να εξετάσουν κριτικά τα δύο βασικά χαρακτηριστικά του ανθρωπισμού, δηλαδή την πίστη στην ύπαρξη της ανθρώπινης φύσης και την ανύψωση του ανθρώπου στο κέντρο της Ιστορίας. Για να το πετύχουν, όμως, αυτό, θα πρέπει προηγουμένως να διερευνήσουν τις συνέπειες που είχε η χρήση της θεωρητικής έννοιας «ανθρώπινη φύση» από τις επιστημονικές πειθαρχίες του 19^{ου} αιώνα. Θα πρέπει δηλαδή να δουν μήπως ο ανθρωποκεντρισμός των κοινωνικών επιστημών τις έκανε να υιοθετήσουν μια μεροληπτική εθνοκεντρική στάση και τους εμπόδιζε να εξετάσουν το εκάστοτε αντικείμενο μελέτης της με πιο γόνιμους τρόπους.

Βέβαια, ο μελετητής έχει αρκετές επιλογές για το πώς θα βοηθήσει σε αυτόν τον αναστοχασμό που έχουν ανάγκη οι κοινωνικές επιστήμες. Στην εργασία αυτή επιλέχθηκε η διερεύνηση της κριτικής του ανθρωπισμού από το δομισμό και τον μεταδομισμό. Συγκεκριμένα, θα πραγματευτούμε την κριτική του βασικού εκπροσώπου του μαρξιστικού δομισμού, Louis Althusser, του νεονιτσεϊκού, Michel Foucault, και της μεταδομίστριας φεμινίστριας, Judith Butler. Βασικός δε στόχος της ανάλυσής μας θα είναι να γνωρίσουμε το είδος του αντιανθρωπισμού που αναδύθηκε πρώτα στη Γαλλία της δεκαετίας του 1960³ και να μπορέσουμε να δούμε εάν ο τελευταίος μπορεί να μας επιτρέψει να εξετάσουμε τα θέματα που απασχολούν τη δυτική συνείδηση με τρόπο μη μεταφυσικό, υλιστικό.

Πράγματι η υπόθεση εργασίας την οποία θα εξετάσουμε είναι ότι μπορεί να δραπετεύσουμε από τις νοητικές κατηγορίες του ανθρωπισμού και να τον σκεφτούμε απ' έξω χρησιμοποιώντας ως νήμα διαφυγής το έργο των τριών προαναφερθέντων στοχαστών. Κατά συνέπεια δεν θα επιχειρήσουμε να βρούμε την αλήθεια για τον άνθρωπο και την ανθρώπινη φύση ώστε να την αντιπαραθέσουμε στις «ψευδαισθήσεις» του νεωτερικού λόγου για το θέμα. Αντιθέτως, μέσω της ανάλυσης του έργου των Althusser, Foucault και Butler θα διερευνήσουμε: α) ποιες πολιτικές και θεωρητικές συνέπειες έχει η χρήση από ένα σχηματισμό λόγου των εννοιών «ανθρώπινη φύση» και «άνθρωπος» και β) εάν είναι δυνατό να αναδυθούν αντιανθρωποκεντρικοί λόγοι που θα μας βοηθήσουν να εξετάσουμε το κοινωνικό και

³ Βλ. Ferry L, Renaut A, *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*, University of Massachusetts Press, Αμχερστ 1990.

ιστορικό γίνεσθαι με διαφορετικό, δηλαδή υλιστικό, μη-μεταφυσικό⁴ τρόπο από αυτόν της παράδοσης.

Στην εργασία αυτή, λοιπόν, δεν εκλαμβάνουμε την ανθρώπινη φύση και τον άνθρωπο ως πραγματικότητες, την αλήθεια των οποίων πρέπει να βρούμε, αλλά ως θεωρητικές έννοιες που πάντα οριοθετούνται από τις επιστημικές και κοινωνικές συνθήκες που τις κατέστησαν δυνατές. Γι' αυτό και διερευνούμε τις ουσιολογικές, ηθικολογικές και οικουμενιστικές προσλήψεις της έννοιας του ανθρώπινου στη νεωτερικότητα, όχι για να δούμε εάν αντιστοιχούν σε αυτό που πραγματικά είναι το ανθρώπινο, αλλά για να αναδείξουμε τις κοινωνικά κατασκευασμένες (και οριοθετημένες) κανονικότητες που θεμελιώνουν οντολογικά και νομιμοποιούν πολιτικά τις προσλήψεις αυτές. Γι' αυτό, δηλαδή, θέτουμε το πρόβλημα του ανθρώπου και της ανθρώπινης φύσης, για να ανιχνεύσουμε τους τρόπους με τους οποίους κατασκευάζεται κοινωνικά το ανθρώπινο, μέσω του μη ανθρώπινου, στη νεωτερικότητα.

Δεν θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε στα παλαιά ερωτήματα που θέτει το ανθρωπιστικό παράδειγμα που, στη νεωτερικότητα, κυριαρχεί στις κοινωνικές επιστήμες. Αντιθέτως θα επιχειρήσουμε να ανασυγκροτήσουμε το αντιανθρωπιστικό παράδειγμα που προτείνουν στα έργα τους οι Althusser, Foucault και Butler. Επίσης θα ελέγξουμε πώς η νέα αυτή προβληματική μπορεί να αλλάξει τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τον ανθρωπισμό, θέτοντας νέα ερωτήματα, όπως το ερώτημα «ποιες είναι οι θεωρητικές και πολιτικές συνέπειες που επιφέρει η αποδοχή από ένα θεωρητικό σχηματισμό της έννοιας “ανθρώπινη φύση”, ως μιας έννοιας αναγκαίας για την κατανόηση του ιστορικού γίνεσθαι». Ουσιαστικά δηλαδή, αντιλαμβανόμαστε τα έργα των τριών υπό εξέταση στοχαστών, σαν εργαλειοθήκες και όχι σαν λόγους που μας φανερώνουν την αλήθεια. Γι' αυτό και η κριτική μας δεν θα επικεντρωθεί σε πραγματιστικά ζητήματα (π.χ. αν «είναι ορθή η αλτουσεριανή ερμηνεία του Feuerbach» ή αν «είναι σωστά τα όσα λέει ο Foucault για την ανθρωπολογία του Kant;»), αλλά στο κατά πόσο τα έργα αυτά προσφέρουν τα εργαλεία που καθιστούν δυνατή την αλλαγή του ορίζοντα του μελετητή του ανθρωπισμού, επιτρέποντάς του να «δει» (και κατά συνέπεια να μελετήσει) αντικείμενα τα οποία μέχρι τώρα έμεναν εκτός οπτικού πεδίου λόγω της κυριαρχίας του ανθρωπισμού.

⁴ Υλιστικό, μη μεταφυσικό με την έννοια ότι δεν θεωρείται δεδομένη η ύπαρξη αφενός ενός Υποκειμένου της Ιστορίας και αφετέρου κάθε είδους τελεολογίας.

Βέβαια, η επιλογή μας αυτή δεν σημαίνει ότι θα πραγματοποιήσουμε μια επιλεκτική ανάγνωση η οποία θα αναδεικνύει μόνο τα στοιχεία που θεωρούμε χρήσιμα. Αντιθέτως, αντιλαμβανόμαστε τα θεωρητικά εγχειρήματα ως ενότητες με λογική συνοχή. Μάλιστα θα προσπαθήσουμε να ανασυγκροτήσουμε τις λογικές δομές που διασφαλίζουν τη συνοχή αυτή. Γι' αυτό θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε την ειδοποιό ιδιαιτερότητα του καθενός από τα τρία υπό εξέταση εννοιολογικά συστήματα.

Παρ' ότι πιστεύουμε ότι τα υπό εξέταση έργα αποτελούν μέρη ενός ρεύματος που παρέχει ένα κριτικό πλαίσιο προσέγγισης του ανθρωποκεντρισμού των κοινωνικών επιστημών, δεν θα παραβλέψουμε την ιδιαιτερότητα του καθενός από αυτά, αλλά θα δώσουμε μεγάλη σημασία στις διαφορές τους. Αυτό δεν θα το κάνουμε μόνο γιατί για μια σειρά από λόγους αντικειμενικά υφίστανται διαφορές. Θα το κάνουμε και γιατί έτσι θα αναδειχθούν διαφορετικοί τρόποι ανάλυσης του ανθρωπισμού και θα γίνει δυνατόν, συγκρίνοντάς τους, να γνωρίσουμε τα πλεονεκτήματα και τις αδυναμίες του καθενός.

Η χαρτογράφηση αυτή, μερικών από τους τρόπους που έχει προτείνει ο δομισμός και ο μεταδομισμός για την εξέταση της νοητικής κατηγορίας ανθρώπινης φύσης, μπορεί να βοηθήσει στο να αλλάξουν οι όροι της συζήτησης για τον ανθρωπισμό. Όροι τους οποίους σήμερα αποδέχονται ακόμα και οι περισσότεροι από τους ριζοσπάστες. Συγκεκριμένα δέχονται ότι ο ανθρωπισμός είναι ένα ευγενές ιδεώδες, στο οποίο η πολιτική πράξη πρέπει να εναρμονιστεί και ότι, σε τελική ανάλυση, το δίλημμα είναι «ανθρωπισμός ή βαρβαρότητα⁵». Έτσι, η κριτική που ασκούν στις κυρίαρχες ελίτ των δυτικών κοινωνιών είναι ηθικολογική: δηλώνουν ότι οι ελίτ δεν πιστεύουν στον ανθρωπιστικό λόγο που εκφέρουν και ότι στην πραγματικότητα προωθούν το ακριβώς αντίθετο από τα όσα πρεσβεύει ο λόγος αυτός, δηλαδή μια, βάρβαρη, μια απάνθρωπη, ιμπεριαλιστική πολιτική. Με άλλα λόγια μέμφονται τις ελίτ για υποκρισία: στα λόγια είναι ανθρωπιστές, στην πραγματικότητα στο πλευρό της βαρβαρότητας⁶ (που υποτίθεται ότι ταυτίζεται με την απανθρωπιά).

Σε αντίθεση με τα παραπάνω, τα έργα των υπό εξέταση στοχαστών δεν σκοπεύουν να δείξουν την υποκρισία της άρχουσας τάξης. Αντιθέτως, επιδιώκουν να

⁵ Για τον κυρίαρχο λόγο βαρβαρότητα είναι η οποιαδήποτε συμπεριφορά και πρακτική αποκλίνει από αυτό που ο ίδιος έχει ορίσει ως το ανθρώπινο. Και αυτό γιατί υποτίθεται ότι αν κάτι αποκλίνει από το ανθρώπινο, είναι «απάνθρωπο», αποτελεί το Άλλο του πολιτισμού, αυτό που τον καταστρέφει. Βλ.. Mestrovic S, *The Barbarian Temperament*, Routledge, Λονδίνο 1993.

⁶ Χαρακτηριστική περίπτωση είναι τα έργα του Noam Chomsky. Ενδεικτικά Βλ Chomsky N, *Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance*, Metropolitan Books, Νέα Υόρκη 2003.

αμφισβητήσουν το δίλημμα ανθρωπισμός ή βαρβαρότητα. Μάλιστα θέτουν το ζήτημα μήπως ο ανθρωπισμός εξ αντικειμένου συνεπάγεται υποταγή και βίαιους αποκλεισμούς. Έτσι, για παράδειγμα, θέτουν το ζήτημα μήπως το «θετικό» αίτημα του ανθρωπιστικού προγράμματος, δηλαδή το αίτημα της δημιουργίας θεσμών που θα επιτρέπουν την καλλιέργεια των καλών χαρακτηριστικών της ανθρώπινης φύσης, δεν αποτελεί παρά ένα κάλεσμα διαμόρφωσης των υποκειμενικότητων βάσει των προτύπων που έχει υποβάλει η εξουσία. Επίσης, ερωτούν μήπως το αρνητικό αίτημα του προγράμματος αυτού, δηλαδή το αίτημα άσκησης καταστολής σε όσους, είτε με τη συμπεριφορά τους είτε με τον τρόπο ζωής τους, απειλούν το κοινό καλό, αποτελεί τη βάση του βιαίου αποκλεισμού του Άλλου.

Ωστόσο, στην εργασία αυτή δεν θα αρκεστούμε στο να εξετάσουμε το εάν το ανθρωπισμός ή βαρβαρότητα είναι συνήθως ανθρωπισμός και βαρβαρότητα. Αντιθέτως, βάσει των έργων των Althusser, Foucault και Butler, θα εξετάσουμε μήπως όντως ορισμένες «παρεκκλίνουσες», «αφύσικες» (σύμφωνα με τον κυρίαρχο λόγο) πρακτικές είναι «αντιανθρώπινες», «απάνθρωπες», με την έννοια ότι αποδομούν κάθε ανθρωπιστική πολιτική, κάθε δηλαδή πολιτική που επιχειρεί να οριοθετήσει το ανθρώπινο. Θα εξετάσουμε μήπως πολλές φορές το «ανθρωπισμός ή βαρβαρότητα» ισχύει, με τη βαρβαρότητα⁷ όμως να αποτελεί τον θετικό πόλο του διλήμματος. Έτσι για παράδειγμα θα διερευνήσουμε την περίπτωση, μια σειρά από «αποκλίνουσες», «αντιανθρώπινες» πρακτικές να μην αποτελούν ένα είδος αντιορθολογικών ξεσπασμάτων αλλά τόπους αντίστασης.

Ωστόσο, τα παραπάνω δεν μας οδηγούν στο να αντιστρέψουμε τη συνηθισμένη ιεραρχία και να ανάγουμε το αντιανθρώπινο στο νέο ιδεώδες. Αντιθέτως σκοπεύουμε να θέσουμε το ζήτημα πολύ πιο θεμελιακά. Συγκεκριμένα θα εξετάσουμε μήπως τόσο το ανθρώπινο όσο και το μη ανθρώπινο είναι κοινωνικά δημιουργήματα των κυρίαρχων τάξεων συγκεκριμένων κοινωνικών σχηματισμών. Επομένως, θα εξετάσουμε μήπως το ίδιο το δίπολο ανθρώπινο/απάνθρωπο είναι μια κοινωνική κατασκευή, το προϊόν συγκεκριμένων σχέσεων εξουσίας. Γι' αυτό, και σε αυτήν την εργασία, δεν πρόκειται ουδόλως να ασχοληθούμε με το ποιος ανθρωπισμός είναι αληθινός και ποιος ψευδής, με το ποιος ορισμός της ανθρώπινης φύσης είναι

⁷ Στην πραγματικότητα δεν πρόκειται να χρησιμοποιήσουμε τον όρο βαρβαρότητα στο έργο μας, τον θεωρούμε ηθικολογικό: απλώς εδώ χρησιμοποιούμε τον όρο για να μιλήσουμε για την ετερότητα, για το Άλλο του ανθρώπου (όπως τον ορίζει η δυτική κοσμοθεωρία) που σύμφωνα με τους υπό εξέταση στοχαστές ο ανθρωπισμός αποκλείει.

ορθός: υποθέτουμε ότι αυτό αποτελεί ένα πρόβλημα α-νόητο, άτοπο και σίγουρα μη κοινωνιολογικό.

Σκοπός της διατριβής είναι η κριτική εξέταση της αξίας του ιδεώδους του ανθρωπισμού καθ'εαυτόν⁸. Σκοπός επομένως εν μέρει είναι να συμβάλουμε στη συζήτηση για το τι πολιτικές και θεωρητικές συνέπειες έχει η αποδοχή κοινών τόπων του ανθρωπισμού, όπως ο τερματισμός πρακτικών που απειλούν την ανθρώπινη ουσία, η υπεράσπιση των αθώων από σκληρόκαρδους Άλλους και η διασφάλιση της εξάπλωσης των οικουμενικών αξιών. Κυρίως όμως στόχος είναι η διερεύνηση του πώς η αποδοχή της ύπαρξης της ανθρώπινης φύσης συνεπάγεται διαχωρισμό των σωμάτων σε αυτά που είναι διανοητά ως ανθρώπινα και αυτά που δεν είναι.

Ουσιαστικά, η εργασία αυτή φιλοδοξεί να συνεισφέρει στη συζήτηση για τον ανθρωπισμό που λαμβάνει χώρα τόσο στο εσωτερικό των κοινωνικών επιστημών όσο και ευρύτερα στη δημόσια σφαίρα, αναδεικνύοντας μερικά από τα ζητήματα που έθεσαν οι Althusser, Foucault και Butler, όπως το ζήτημα των σχέσεων των ανθρωποκεντρικών επιστημών του ανθρώπου με το κυρίαρχο Σύστημα Εξουσίας. Επίσης, επιδιώκεται μια έμμεση παρέμβαση στη συζήτηση για το σε τι συνίσταται ο δομισμός, ο μεταδομισμός και ο περιβόητος «θάνατος του ανθρώπου» που πρότειναν. Έτσι αμφισβητούμε την άποψη ότι τα διανοητικά αυτά ρεύματα δέχονται τα δίπολα της ανθρωπιστικής μεταφυσικής προκρίνοντας, όμως, τον αντίστροφο πόλο από αυτόν που η τελευταία προκρίνει⁹. Στην εργασία μας υποθέτουμε, πως τα περί τέλους του ανθρώπου των δομιστών και μεταδομιστών, είναι τμήμα μιας ευρύτερης στρατηγικής υπονόμησης των δυιστικών διαχωρισμών της δυτικής μεταφυσικής, όπως τους διαχωρισμούς Φύση-Πολιτισμός, οικουμενικό-καθολικό, αρσενικό-θηλυκό.

Διάρθρωση της διατριβής: Στο πρώτο κεφάλαιο επιχειρείται μια συνοπτική επισκόπηση της κριτικής που έχει ασκηθεί στον ανθρωπισμό μετά την πτώση της Σοβιετικής Ένωσης. Πιο συγκεκριμένα, εξετάζονται μερικά από τα άρθρα και τα βιβλία που αποσκοπούσαν στο να αποδείξουν ότι ο θρίαμβος του ανθρωπισμού την μεταψυχροπολεμική εποχή δεν είναι υποχρεωτικά δείγμα προόδου.

⁸ Ουσιαστικά στην εργασία αυτή ο ανθρωπισμός θα είναι ο κρινόμενος και όχι το κριτήριο αξιολόγησης.

⁹ Ως γνωστόν στοχαστές όπως ο Habermas υποστηρίζουν ότι οι δομιστές και οι μεταδομιστές προσπαθούν να υπονομεύσουν την δυτική μεταφυσική, ιδίως δε το Διαφωτισμό, αντιπαραθέτοντας στο οικουμενικό και την ελεύθερη βούληση την ιδιαιτερότητα και τις δομές Βλ. Habermas J, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993.

Στο δεύτερο κεφάλαιο η έμφαση δίνεται στη διερεύνηση του έργου του Althusser. Ο μαρξιστής φιλόσοφος αντιμετωπίζεται ως στρατευμένος κομμουνιστής διανοούμενος που αντιμάχεται τον μαρξιστικό ουμανισμό λόγω των θεωρητικών του αδυναμιών και των αρνητικών για το κομμουνιστικό κίνημα πολιτικών του συνεπειών. Έτσι, αφού πρώτα διερευνάται το πώς ο μαρξιστικός ουμανισμός την δεκαετία του '50 κυριάρχησε στους κομμουνιστικούς κύκλους, στη συνέχεια επιχειρείται η ανασυγκρότηση της θεωρητικής προσπάθειας του Γάλλου διανοουμένου να υπονομεύσει τον μαρξιστικό ουμανισμό, καταδεικνύοντας ότι ο μαρξισμός δεν είναι ουμανισμός και ότι η επιστημονική βάση του μαρξισμού δεν υπάρχει στα νεανικά, αλλά στα ώριμα έργα του Μαρξ.

Στο κεφάλαιο αυτό ασχολούμαστε με την προσπάθεια του Althusser να αποδείξει πως η θεωρία του νεαρού Μαρξ δεν αποτελεί παρά μια ουμανιστική ιδεολογία η οποία δεν έχει καμία σχέση με τη θεωρία που υπάρχει στα ώριμα έργα του, γιατί η τελευταία δικαιούται να φέρει τον τίτλο επιστημονική, λόγω του ότι δεν χρησιμοποιεί την έννοια «ανθρώπινη ουσία». Επομένως, μελετούμε την προσπάθεια του Γάλλου φιλόσοφου να αποδείξει ότι ένας θεωρητικός σχηματισμός που δεν απορρίπτει την έννοια «ανθρώπινη φύση» δεν μπορεί να μελετήσει το ιστορικό γίνεσθαι, αλλά αποτελεί μια ιδεολογία που εξυπηρετεί τα συμφέροντα της άρχουσας τάξης και την οποία μπορεί να μελετήσει επιστημονικά μόνο η αντιανθρωπιστική θεωρία που θεμελίωσε στα ώριμα έργα του ο Μαρξ. Γι' αυτό και στην ενότητα αυτή της διατριβής διερευνάται: α) σε τι συνίσταται η «συμπτωματική ανάγνωση», δηλαδή η μέθοδος που χρησιμοποίησε ο Althusser για να διαβάσει τα έργα των στοχαστών που εξετάζει β) τι ακριβώς υποστηρίζει η αλτουσεριανή θεωρία της ιδεολογίας γ) τις απόψεις που έχει διατυπώσει ο Γάλλος φιλόσοφος σχετικά με το ποιες είναι οι βασικές αρχές της μαρξιστικής επιστημολογίας.

Στο τρίτο κεφάλαιο, ασχολούμαστε με την προσπάθεια ενός άλλου Γάλλου στοχαστή, του Michel Foucault, να καταδείξει στο έργο του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* (1966), πως ο Άνθρωπος, νοούμενος ως εμπειρικό-υπερβατικό υποκείμενο, ήταν μια έννοια ιστορική και κατασκευασμένη που ανήκει σε ένα ορισμένο καθεστώς λόγου (τη μοντέρνα *επιστήμη* που θεμελίωσε πρώτος στα τέλη του 18ου αιώνα ο Kant) και όχι μια προφανής και εκτός χρόνου οντότητα. Επομένως εξετάζονται οι απόψεις του Foucault της αρχαιολογικής περιόδου, για το ποια αντίληψη για τον άνθρωπο και την ανθρώπινη φύση υιοθέτησαν οι εμφανιζόμενες για πρώτη φορά στις αρχές του 19ου αιώνα κοινωνικές επιστήμες. Επίσης προσπαθήσαμε, μελετώντας

αφενός τα έργα που συνέγραψε ο Foucault μέχρι το 1972 (επικεντρώνοντας την προσοχή του στην *Αρχαιολογία της γνώσης* και τις *Λέξεις και τα Πράγματα*) και αφετέρου ένα μέρος των έργων που άλλοι στοχαστές έχουν γράψει για τα κείμενα αυτά, να αναδείξουμε: Πρώτον, ποιες εξελίξεις στη θεωρητική ζωή της Γαλλίας επέτρεψαν την διατύπωση της αρχαιολογικής μεθόδου και σε τι συνίσταται. Δεύτερον, το εάν σε σχέση με τη αλτουσεριανή επιστημολογία (αλλά και άλλες μεθόδους) η αρχαιολογία έχει πλεονεκτήματα αλλά και αδυναμίες που ίσως να μην επέτρεψαν στον Foucault του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* να διερευνήσει τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στις κοινωνικές επιστήμες, την πίστη στην ύπαρξη της ανθρώπινης φύσης και τις εξουσιαστικές πρακτικές.

Στο τέταρτο κεφάλαιο, επιχειρούμε να ανασυγκροτήσουμε τις απόψεις του Foucault της γενεαλογικής περιόδου, για το θέμα των σχέσεων, στη νεωτερικότητα, ανάμεσα στην εξουσία και στις ανθρωποκεντρικές κοινωνικές επιστήμες. Αναλύονται διεξοδικά αφενός τα βασικά χαρακτηριστικά της γενεαλογικής μεθόδου που ο Foucault χρησιμοποίησε από το '72 και μετά και αφετέρου οι ομοιότητες και οι διαφορές της από την αρχαιολογική. Επίσης, αναλύεται η βασισμένη στη γενεαλογία θεωρία του για το υποκείμενο και την εξουσία, δηλαδή αυτό που κατά τη γνώμη του καθιστά δυνατό τη συγκρότηση ενός αντιανθρωποκεντρικού λόγου που θα μπορεί να αναλύσει το ιστορικό γίνεσθαι χωρίς να έχει τις αδυναμίες (ιδίως τον «ανιστορισμό») του δομισμού γενικά και της αρχαιολογίας ειδικότερα. Κυρίως όμως εξετάζουμε πώς, με βάση την πρωτότυπη αυτή θεωρία, θα μπορούσε κανείς να διερευνήσει τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στην εξουσία και τις ανθρωποκεντρικές κοινωνικές επιστήμες από διαφορετική οπτική γωνία, δηλαδή να παύσει να διερευνά τα παλιά ερωτήματα και να θέσει καινούργια.

Στο πέμπτο κεφάλαιο, επιχειρούμε να ανασυγκροτήσουμε τις απόψεις της Judith Butler για τις σχέσεις ανάμεσα στο φύλο, το σώμα και τις ανθρωποκεντρικές κοινωνικές επιστήμες. Η Αμερικανίδα φιλόσοφος θέλησε να δείξει πως η άκριτη αποδοχή της ύπαρξης κάποιας αναλλοίωτης στο χώρο και το χρόνο ανθρώπινης φύσης οδηγεί, στην καλύτερη των περιπτώσεων, σε αντιλήψεις για τις οποίες το φύλο και το σώμα είναι βιολογικές πραγματικότητες, τις οποίες εκμεταλλεύονται οι πατριαρχικές κοινωνικές δομές. Στο κεφάλαιο αυτό, αναδεικνύεται η κριτική της Butler στη διάκριση κοινωνικό φύλο (gender)--βιολογικό φύλο (sex) καθώς και η προσπάθειά της να δείξει ότι το φύλο και το σώμα δεν είναι δεδομένες βιολογικές πραγματικότητες, αλλά παράγωγα σχέσεων εξουσίας –και κατά συνέπεια

επιτελέσεις– που οι τελευταίες αξιοποιούν για να αστυνομεύσουν τα εννοιολογικά σύνορα που χωρίζουν το «ανθρώπινο» από το «μη ανθρώπινο».

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Η ΣΥΖΗΤΗΣΗ ΓΙΑ ΤΟΝ ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟ ΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΤΗΣ ΠΑΓΚΟΣΜΙΟΠΟΙΗΣΗΣ

1.1 Εισαγωγικά

Είναι αλήθεια ότι οι προσδοκίες των αντιανθρωπιστών της δεκαετίας του '60 σε κάποιο βαθμό διαψεύστηκαν. Η επιρροή του ανθρωπισμού όχι μόνο δεν μειώθηκε, αλλά χάρη σε γεγονότα όπως η πτώση των καθεστώτων του υπαρκτού σοσιαλισμού, αυξήθηκε ακόμα και στους κύκλους της ριζοσπαστικής διανόησης. Αυτό, όμως, πρέπει να σημειωθεί πως δεν οδήγησε στην πλήρη κατίσχυση του ανθρωπιστικού παραδείγματος. Αντιθέτως, οι αλλαγές που προκάλεσαν στο χώρο των επιστημών του ανθρώπου ο μεταδομισμός και τα νέα κοινωνικά κινήματα της δεκαετίας του '60, αποδείχτηκαν σε κάποιο βαθμό μη αναστρέψιμες. Έτσι, πολλοί κοινωνικοί επιστήμονες και θεωρητικοί αμφισβήτησαν, με το έναν ή τον άλλο τρόπο, τη θέση ότι ο ανθρωπισμός (πρέπει να) αποτελεί τον αξεπέραστο πνευματικό ορίζοντα της εποχής μας, καθώς αποδείχτηκε το πιο αποτελεσματικό όπλο έναντι της βαρβαρότητας της εξουσίας.

Με δεδομένο ότι πολλές πρόσφατες μελέτες δείχνουν ότι ο θρίαμβος του φιλελεύθερου ανθρωπισμού ίσως να μην είναι δείγμα προόδου, σε αυτήν την ενότητα της διατριβής κάνουμε μια συνοπτική αναφορά σε κάποιες από αυτές τις μελέτες για να φανεί πόσο παραγωγική μπορεί να είναι η τήρηση μιας κριτικής στάσης έναντι του ανθρωπισμού. Έτσι, γίνεται αναφορά: α) σε κοινωνιολογικές, ιστορικές και ανθρωπολογικές μελέτες που, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο μάς υπενθυμίζουν αφενός τη στενή σχέση του ανθρωπισμού με την εξουσία και αφετέρου τις θεωρητικές του ανεπάρκειες β) στη συζήτηση για τον μετα-ανθρωπισμό, η οποία υπενθυμίζει ότι ο ανθρωπισμός μπορεί να μην είναι εντέλει ο αξεπέραστος πνευματικός ορίζοντας της εποχής μας γ) σε έρευνες που θυμίζουν ότι ο αντιανθρωπισμός θεμελιώνει καλύτερα από τον ανθρωπισμό το αίτημα για ελευθερία και μια ηθική που θα σέβεται τον άλλο δ) στην κριτική σημαντικών διανοουμένων στη ρητορική των ανθρώπινων δικαιωμάτων και, κατά συνέπεια, στον πρακτικό ανθρωπισμό.

1.2 Αναδεικνύοντας τις σκιές ενός θριάμβου

Στο βιβλίο τους *Missing Bodies: The Politics of Visibility (Biopolitics: Medicine, Technoscience, and Health in the 21st Century)* η κοινωνιολόγος Monica Casper και η καθηγήτρια Κοινωνιολογίας και Σπουδών Φύλου (Gender Issues) στο Purchase College, State University of New York, Lisa Jean Moore, (2009), αμφισβητούν την άποψη ότι στις ΗΠΑ αποδίδεται σε όλα τα σώματα η ίδια αξία. Αντιπαραθέτοντας κάποια σώματα που υπερεκτίθενται, όπως του Lance Armstrong και της Jessica Lynch¹⁰, με άλλα σώματα που είναι κυριολεκτικά αόρατα στη δημόσια σφαίρα, όπως των ιρακινών νεκρών, των παράνομων μεταναστών και των ασθενών του HIV, αναδεικνύουν ένα σύνολο πρακτικών που συγκροτούν μια πολιτική ορατότητας χάρη στην οποία μερικά σώματα λαμβάνουν εντυπωσιακά μεγάλη αναγνώριση και άλλα δεν λαμβάνουν καθόλου. Επίσης, δείχνουν ότι η πολιτική αυτή λειτουργεί, γιατί βασίζεται (αλλά και αναπαράγει) σε κάποιες υποτιθέμενες αλήθειες για το ποια είναι τα χαρακτηριστικά του ιδεώδους ανθρώπινου σώματος¹¹. Με άλλα λόγια δείχνουν ότι η ηγεμονική πολιτισμική πολιτική που διασφαλίζει την «εξαφάνιση» κάποιων σωμάτων και την προβολή κάποιων άλλων, στην αμερικάνικη δημόσια σφαίρα, δεν θα λειτουργούσε, εάν ένας ανθρωπιστικός λόγος δεν παρουσίαζε ορισμένες πρακτικές ως τα ιδεώδη πρότυπα που, για να είναι κάποιος άξιος λόγου, πρέπει να ακολουθήσει¹².

Στο *Body Panic: Gender, Health, and the Selling of Fitness* (2009) οι Shari Dworkin και Faye Wachs εξετάζουν τον ιδεολογικό λόγο περί υγιούς σώματος που διατυπώνεται στα αντρικά και γυναικεία αμερικάνικα περιοδικά σχετικά με ζητήματα υγείας και το πώς αυτός ο λόγος συνδέεται και νομιμοποιεί συγκεκριμένες αντιλήψεις περί ταυτότητας, ηθικής και ιδιότητας του πολίτη. Αναδεικνύουν ότι τα συγκεκριμένα περιοδικά δεν παρουσιάζουν στο αμερικάνικο κοινό απλώς ορισμένους τύπους σώματος ως υγιείς και άλλους ως μη υγιείς, ως παρεκκλίνοντες¹³. Αντιθέτως, παρουσιάζουν την αποτυχία απόκτησης του «ιδεώδους» σώματος ως αποτυχία να

¹⁰ Η Jessica Lynch ήταν Αμερικανίδα στρατιώτης που υπήρξε αιχμάλωτη του ιρακινού στρατού στον τελευταίο ιρακίνο-αμερικανικό πόλεμο και που μετά την απελευθέρωσή της αναδείχθηκε ηρωίδα από τα ΜΜΕ. Ο Lance Armstrong είναι Αμερικανός ποδηλάτης που προκάλεσε τεράστια αίσθηση, γιατί μπόρεσε να κατακτήσει παγκόσμια πρωταθλήματα, παρ' ότι πάσχει από καρκίνο.

¹¹ Βλ. για τα παραπάνω ενδεικτικά Casper M, Moore L, *Missing Bodies: The Politics of Visibility (Biopolitics: Medicine, Technoscience, and Health in the 21st Century)*, NYU Press, Νέα Υόρκη 2009, σελ. 3-4, 109-112, 137-140.

¹² Βλ. ιδίως Casper M, Moore L, ό.π., σελ. 157-176.

¹³ Dworkin S, F Wachs F, *Body Panic: Gender, Health, and the Selling of Fitness* NYU Press, Νέα Υόρκη 2009, σελ. 3-5, 11, 12, 22.

είσαι υποκείμενο ικανό να επιτελείς σωστά το φύλο σου (και άρα άξιο να είσαι ερωτικά επιθυμητό), με ηθική και καλός πολίτης. Γιατί εμφανίζουν την αποτυχία αυτή, ως ένδειξη αδυναμίας του ατόμου να συγκρατεί τις ορμές του και να κάνει μια πειθαρχημένη ζωή, ως ένδειξη του ότι δεν μπορεί να «αυτοκυβερνηθεί» και να είναι ένα υγιές άτομο, που δεν ζητά από το κοινωνικό σύνολο βοήθεια για να θεραπευτεί από ασθένειες που το ίδιο προκάλεσε¹⁴.

Αν οι Shari Dworkin και Faye Wachs δείχνουν ότι ο ανθρωπισμός μπορεί να νομιμοποιεί κανονιστικές μυθοπλασίες για το σώμα, το φύλο και την ιδιότητα του πολίτη, ο καθηγητής Κοινωνιολογίας στο Duke University Eduardo Bonilla-Silva καταδεικνύει στο *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America* (2006) ότι μπορεί να βοηθά και στην αναπαραγωγή των ρατσιστικών ιεραρχιών που υπάρχουν σε μια κοινωνία. Πιο συγκεκριμένα, ο Bonilla-Silva δείχνει ότι, από τα τέλη του '60 και μετά, στις ΗΠΑ οι φυλετικές ανισότητες διατηρούνται και αναπαράγονται χάρη σε ένα λόγο που υποστηρίζει ότι η φυλή και το χρώμα δεν έχει πλέον καμιά σημασία στην αμερικάνικη κοινωνία και ότι κατά συνέπεια το τι είναι ένας άνθρωπος στη σημερινή Αμερική εξαρτάται μόνο από τις ικανότητες του¹⁵ (και πάντως όχι από το χρώμα του προσώπου του). Επίσης δείχνει ότι αυτό συμβαίνει γιατί ο συγκεκριμένος ανθρωπιστικός¹⁶ λόγος: Πρώτον, οριοθετεί τη δημόσια συζήτηση με τρόπο που να εμφανίζει ως ανεπίκαιρη (κυριολεκτικά εκτός τόπου και χρόνου) κάθε προσπάθεια να τεθεί το θέμα του πώς η φυλή επηρεάζει την

¹⁴ Dworkin S, F Wachs F,ό.π., σελ. 12, 35, 65-70.

¹⁵ «Σε αντίθεση με το ρατσισμό τύπου Jim Crow που εξηγούσε την κοινωνική κατάσταση των μαύρων ως αποτέλεσμα της βιολογικής και κοινωνικής τους κατωτερότητας, ο αδιάφορος για το χρώμα ρατσισμός αποφεύγει να χρησιμοποιεί τόσο επιλόγια επιχειρήματα. Αντιθέτως, οι λευκοί ερμηνεύουν τη σημερινή κοινωνική θέση των μειονοτήτων σαν το αποτέλεσμα της δυναμικής της αγοράς, σαν ένα είδος φυσικού φαινομένου, και σαν το αποτέλεσμα των περιορισμών της κουλτούρας των μαύρων. Για παράδειγμα, οι λευκοί μπορούν να αποδώσουν την φτώχεια των “Λατίνων” σε μια χαλαρή εργασιακή ηθική, και τον οικιστικό διαχωρισμό (residential segregation) σαν το αποτέλεσμα μιας φυσικής τάσης των διαφόρων ομάδων» και «ο αδιάφορος για το χρώμα ρατσισμός αποτελεί ένα ιδεολογικό όπλο του κρυφού και θεσμοθετημένου συστήματος φυλετικής καταπίεσης που υφίσταται στην μετά-Πολιτικά Δικαιώματα Εποχή (post Civil Rights era). Και η ομορφιά αυτής της νέας ιδεολογίας είναι ότι βοηθά στη διατήρηση των προνομίων των λευκών χωρίς φανφάρες, χωρίς να ονομάζει αυτούς που καθυποτάζει και αυτούς που επιβραβεύει. Επιτρέπει σε έναν Πρόεδρο να δηλώνει πράγματά όπως “υποστηρίζω την ποικιλομορφία και την διαφορετικότητα όλων των ειδών, συμπεριλαμβανομένης και της φυλετικής ποικιλομορφίας στην Ανώτατη Εκπαίδευση” και, την ίδια στιγμή, από την άλλη να χαρακτηρίζει το πρόγραμμά θετικών δράσεων του Πανεπιστημίου του Μίσιγκαν σαν “ελαττωματικό” και άδικο για τους λευκούς. Έτσι, οι λευκοί αρθρώνουν θέσεις που εξασφαλίζουν τα “φυλετικά” συμφέροντα τους χωρίς να ακούγονται “ρατσιστές”. Θωρακισμένοι με την ανθρωπιστική αδιαφορία για το χρώμα, οι λευκοί μπορούν να εκφράσουν μνησικακία για τις μειονότητες, να κριτικάρουν την ηθική τους, τις αξίες τους, και το εργασιακό ήθος τους-και ακόμα να ισχυρισθούν ότι είναι θύματα “αντίστροφου ρατσισμού”». Βλ. Bonilla-Silva E, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, Λάνχαμ 2006, σελ. 2-3

¹⁶ Ο λόγος αυτός είναι ανθρωπιστικός γιατί εμφανίζει ως κάτι το δεδομένο την ύπαρξη μιας κοινής ανθρώπινης ουσίας. Όπως το θέτει πολύ ωραία ο Bonilla-Silva, το motto του είναι «και αυτοί [σ.σ. οι μειονοτικοί] είναι άνθρωποι επίσης».

κοινωνική πραγματικότητα στην Αμερική¹⁷. Δεύτερον, απονομιμοποιεί τις λεγόμενες «θετικές» πολιτικές δράσεις (affirmative action) που σκοπό έχουν να μειώσουν τη φυλετική ανισότητα με το να τις παρουσιάζει ως πολιτικές που ουσιαστικά παραβιάζουν την αρχή της ισότητας των ανθρώπων. Τρίτον, παρουσιάζει την χαμηλή κοινωνική θέση που έχουν οι μη λευκοί στις ΗΠΑ, όχι ως αποτέλεσμα των κοινωνικών δομών που αναπαράγουν τις ρατσιστικές ιεραρχίες, αλλά ως το αποτέλεσμα των μη μοντέρνων νοοτροπιών που οι άνθρωποι αυτοί φέρουν λόγω της καταγωγής τους¹⁸.

Στο άρθρο της «Producing borders and bodies: A review of medical examinations in Canada», η Sarah Weibe (2009) υποστηρίζει ότι, αν και παλαιότερες ρατσιστικές αντιλήψεις εξακολουθούν εν μέρει να επηρεάζουν τη μεταναστευτική πολιτική του Καναδά, μέτρα που παράγουν και αναπαράγουν ρατσιστικές λογικές, όπως το να εξετάζονται υποχρεωτικά για HIV οι μετανάστες, είναι κατά βάση βιοπολιτικά μέτρα¹⁹ που συνδέονται στενά με ένα ουμανιστικό, νεοφιλελεύθερο ιδεολογικό λόγο²⁰. Ουσιαστικά δηλαδή, για την Weibe, μέτρα όπως το προαναφερθέν δεν είναι παρά μέρος μιας βιοπολιτικής που ουσιαστικά παράγει το διαχωρισμό των μεταναστών σε δύο ομάδες: σε αυτούς που τους θέλει ο Καναδάς, γιατί είναι άτομα ικανά να αυτοσυντηρηθούν, και σε αυτούς στους οποίους πρέπει να απαγορευτεί η είσοδος, γιατί όντας άρρωστοι, φτωχοί και ανίκανοι να αυτοσυντηρηθούν, αποτελούν κίνδυνο για τον γηγενή πληθυσμό²¹.

¹⁷ Προφανώς είναι παράλογο το να θέτει κανείς το ζήτημα των φυλετικών ανισοτήτων εάν, όπως ισχυρίζεται ο κυρίαρχος ανθρωπιστικός λόγος, σήμερα στις ΗΠΑ το θέμα της φυλής δεν επηρεάζει καθόλου την κοινωνική πραγματικότητα. Από τη στιγμή που γίνεται αποδεκτό ότι στις ΗΠΑ υπάρχουν μόνο άνθρωποι με ίσα δικαιώματα, δεν έχει νόημα να μιλούμε για θέματα όπως η φυλή : τα όποια αρνητικά κοινωνικά φαινόμενα προφανώς οφείλονται μόνο σε προσωπικές αποτυχίες.

¹⁸ Για τα παραπάνω, βλ. ενδεικτικά Bonilla-Silva E, ό.π., σελ. 27-30, 75-102 180-190

¹⁹ «Η ικανότητα να ορίζεις τα κριτήρια για το ποιος δυνητικά μπορεί να γίνει πολίτης, μπορεί να κατανοηθεί σαν ένα πολιτικό εγχείρημα κοινωνικού ελέγχου. Επιπλέον, όχι μόνο είναι αυτή η ικανότητα μια πράξη κοινωνικού ελέγχου, αλλά επίσης μπορεί να ορίζει τον ιδεατό πολίτη, κάτι που κατά συνέπεια δημιουργεί το χώρο για διακρίσεις και για την απόρριψη του αιτούντος που απέτυχε: μια ζωή απορρίπτεται σαν ανάξια να εκπληρώσει τους ρυθμιστικούς στόχους του κράτους». Επίσης «οι μεταναστευτικές πολιτικές στον Καναδά διαχωρίζουν τους άξιους πολίτες από τις ανάξιες ζωές. Το κράτος όχι μόνο διαιρεί τον πληθυσμό σε πολίτες και αλλοδαπούς, αλλά επίσης τοποθετεί τους ανθρώπους στις κατηγορίες του υγιούς και του άρρωστου», Weibe S., «Producing borders and bodies A review of medical examinations in Canada, σε *Surveillance-and-Society*, 2009, том 6, т.χ 2, σελ. 130.

²⁰ «Η απαίτηση όλοι οι νεοφερμένοι, συμπεριλαμβανομένων των φοιτητών και όσων ζουν μόνιμα στη χώρα, να υποβάλλονται σε ένα σύνολο ιατρικών εξετάσεων πριν μπου στον Καναδά, εκφράζει πολλά στοιχεία ενός νεοφιλελεύθερου προγράμματος περί μετανάστευσης. Αυτό το πρόγραμμα εκφράζει φόβο για τους μετανάστες ως επικίνδυνους άλλους και σαν πιθανούς κινδύνους για την υγεία των Καναδών πολιτών. Έχοντας την εντολή να αποσείσει κάθε κίνδυνο, ο αρμόδιος ιατρικός αξιωματούχος θα εφαρμόσει τους Κανονισμούς». Βλ. Weibe S, ό.π., σελ. 136.

²¹ «Ο λόγος περί υγείας (health discourse) είναι, ταυτόχρονα, και καταπιεστικός και παραγωγικός. Ο λόγος αυτός καταπιέζει την μη υγιή ταυτότητα όταν αποκλείει μη υγιείς μετανάστες από την καναδική κοινότητα. Ταυτόχρονα, ο λόγος υγείας είναι παραγωγικός εφόσον συγκροτεί έναν τύπο επιδημιολογικής γνώσης και επιβάλει αυτή την μορφή γνώσης στους αλλοδαπούς. Κατά συνέπεια, ο λόγος περί υγείας και η επιδημιολογική γνώση διαμορφώνουν και μετασχηματίζουν το πώς οι πολίτες γίνονται αντιληπτοί» και «Στην μοντέρνα μας εποχή, το να ενταχθείς στην σφαίρα του πολιτικού προϋποθέτει την ιδιότητα του πολίτη, και η ιδιότητα του πολίτη προϋποθέτει

Για την Sarah Weibe, οι ρατσιστικές συνέπειες της μεταναστευτικής πολιτικής του Καναδά δεν είναι αποτέλεσμα ενός ρατσιστικού λόγου αλλά μιας στενά συνδεδεμένης με τον νεοφιλελεύθερο ουμανισμό βιοπολιτικής, που παράγει κάποια σώματα ως ξένα και επικίνδυνα και κάποια άλλα ως ώριμους πολίτες που ενστερνίζονται τις αξίες του Καναδά. Γι' αυτό και κατά τη γνώμη της, οι κυβερνητικές πρωτοβουλίες της δεκαετίας του '60, που είχαν σαν στόχο να φιλελευθεροποιήσουν, να «κάνουν πιο ανθρώπινες», τις μεταναστευτικές πολιτικές του Καναδά, τελικά όχι μόνο δεν πέτυχαν το στόχο τους, αλλά εν μέρει συνέτειναν: α) στο να μην είναι εμφανείς οι αποκλεισμοί που προκαλούν οι канаδικοί μηχανισμοί ελέγχου της μετανάστευσης β) στο να γίνει πιο πειστικός ο «μύθος» περί φιλελευθέρου, φιλόφιλου Καναδά και Канаδών πολιτών²².

Στο *Dangerous Brown Men: Exploiting Sex, Violence and Feminism in the "War on the Terror"*, η καθηγήτρια Κοινωνιολογίας στο Aston University Gargi Bhattacharyya (2008), δείχνει ότι τόσο τα αμερικανικά MME όσο και το κράτος παρουσιάζουν τους άντρες που κατάγονται από τη Μέση Ανατολή και την Κεντρική Ασία («brown people») ως επικίνδυνα υποκείμενα που δεν πρέπει να εμπιστευόμαστε, γιατί αποτελούν δυνάμει απειλή για τη δημοκρατία και τα δικαιώματα του ανθρώπου²³ (ιδίως των γυναικών). Ουσιαστικά δηλαδή, η Bhattacharyya δείχνει ότι μηχανισμοί όπως τα MME και το κράτος, πέτυχαν να νομιμοποιήσουν το στιγματισμό μιας κατηγορίας ανθρώπων όχι επικαλούμενοι έναν παραδοσιακού τύπου ρατσιστικό λόγο, αλλά ένα «προοδευτικό», φιλελεύθερο λόγο που τόνιζε την ανάγκη προστασίας των ανθρώπινων δικαιωμάτων από θρησκόληπτους, φαλλοκράτες, εχθρούς της ελευθερίας²⁴. Τέλος, καταδεικνύει ότι ο λόγος αυτός κατορθώνει να πείσει, γιατί οι ρατσιστικές, σε τελική ανάλυση, αντιλήψεις που προωθεί, δεν νομιμοποιούν απλώς τα ιμπεριαλιστικά συμφέροντα των ΗΠΑ, αλλά είναι εκφάνσεις του φόβου και των φαντασιώσεων (φαντασιώσεων και με τη σεξουαλική έννοια) που έχει το αμερικάνικο κοινό για τον Άλλο²⁵.

Στο *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders* ο Peter Conrad (2007) εξετάζει πώς ορισμένες

ότι έχεις καλή υγεία. Κατά συνέπεια, για να είναι άξιοι να γίνουν πολίτες, οι μετανάστες πρέπει να είναι υγιή και παραγωγικά μέλη της κοινωνίας και στο παρόν αλλά και στο μέλλον», Weibe S, ό.π., σελ. 138.

²² Weibe S, ό.π., σελ. 140.

²³ Bhattacharyya G, *Dangerous Brown Men: Exploiting Sex, Violence and Feminism in the "War on the Terror"*, Zed Books, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2008, σελ. 5-7.

²⁴ Bhattacharyya S, ό.π., σελ. 18-25, 46-50, 134-135.

²⁵ Bhattacharyya S, ό.π., σελ. 107-110.

καταστάσεις που πριν 30 χρόνια εκλαμβάνονταν ως φυσιολογικές, σήμερα παρουσιάζονται ως ασθένειες, ως παθολογικές καταστάσεις που το άτομο καλείται να αντιμετωπίσει με τη χρήση φαρμάκων²⁶. Δείχνει πως οι φαρμακευτικές και οι ασφαλιστικές εταιρείες επικαλούμενες νέες επιστημονικές έρευνες, στο όνομα δηλαδή νέων αληθειών, έχουν κατορθώσει να αλλάξουν το τι θεωρείται κανονικό και τι παθολογικό, το τι θεωρείται για τον άνθρωπο φυσική κατάσταση και τι παθολογική, και με αυτό τον τρόπο έχουν επεκτείνει την παρέμβασή της ιατρικής στη ζωή των ανθρώπων. Το αποτέλεσμα δε, δεν είναι μόνο η αύξηση των κερδών των εταιρειών, αλλά και η διεύρυνση του αριθμού των ανθρώπων που ορίζονται ως μη υγιείς, ως παρεκκλίνοντες²⁷.

Αν ο Conrad δείχνει πως η ιατρική έρευνα δεν είναι «αξιολογικά ουδέτερη», αλλά εξυπηρετεί συγκεκριμένα συμφέροντα με το να νομιμοποιεί ως επιστημονική μια αυθαίρετη διάκριση κανονικού – παθολογικού, στο *A Body Worth Defending: Immunity, Biopolitics, and the Apotheosis of the Modern Body*, ο Ed Cohen (2009) υπενθυμίζει ότι ο ιατρικός λόγος βοηθά τη βιοπολιτική με το να εμφανίζει ως αληθείς συγκεκριμένες ανθρωποκεντρικές αντιλήψεις για το σώμα. Για να το δείξει αυτό, εξετάζει πώς η ιατρική έφτασε να χρησιμοποιεί όρους όπως ανοσία (immunity) και αυτοϋπεράσπιση, αυτοάμυνα (self defence). Έτσι, επισημαίνει ότι μέχρι τα τέλη του 19ου αιώνα δεν συναντούμε πουθενά, ούτε την έννοια της βιολογικής ανοσίας, ούτε την αντίληψη ότι οι βιολογικοί οργανισμοί έχουν την ικανότητα να υπερασπίζονται τον εαυτό τους σε μοριακό και κυτταρικό επίπεδο. Παραδοσιακά ο όρος immunity, όντας μια νομική έννοια του αρχαίου ρωμαϊκού δικαίου, χρησιμοποιούνταν μόνο για πολιτικούς και δικαίους λόγους, σημαίνει δηλαδή μόνο ασυλία. Επίσης ο όρος «αυτοϋπεράσπιση», «αυτοάμυνα» προέρχεται από την πολιτική φιλοσοφία: Συγκεκριμένα αναδύθηκε στα μέσα του 17ου αιώνα κατά τη διάρκεια του Αγγλικού Εμφύλιου πολέμου, όταν ο Hobbes την περιγράφει ως το πρώτο φυσικό δικαίωμα. Μόνο τις δεκαετίες του 1880 και του 1890 ο ιατρικός λόγος χρησιμοποιεί αυτές τις δύο έννοιες για να περιγράψει μια νέα ιδέα «το ανοσία, ως αυτο-άμυνα»²⁸. Το αποτέλεσμα ήταν η ιατρική να παρουσιάσει το σώμα ως την ενσάρκωση,

²⁶ Conrad P, *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders* The Johns Hopkins University Press, Βαλτιμόρη 2007 σελ. 3-5.

²⁷ Conrad P, ό.π., σελ. 8-10, 23-45, όπου ανάμεσα στα άλλα δείχνεται πως καταστάσεις όπως η φαλάκρα, η αντρική ανικανότητα και η ανδρόπαυση παρουσιάστηκαν από έρευνες ως ασθένειες που πρέπει να αντιμετωπίζονται με τη χρήση φαρμάκων και πως αυτές οι έρευνες χρησιμοποιήθηκαν από τις φαρμακευτικές και ασφαλιστικές εταιρείες.

²⁸ Cohen E, *A Body Worth Defending: Immunity, Biopolitics, and the Apotheosis of the Modern Body*, Duke University Press Books, Ντέραμ και Λονδίνο 2009, σελ. 3-, 45-50.

κυριολεκτικά, των νεωτερικών, ατομικιστικών αντιλήψεων περί ανθρώπινης προσωπικότητας και να απονομιμοποιήσει ως αντίθετες με την ανθρώπινη φύση όλες εκείνες τις θεωρίες που αντιλαμβάνονταν τη θεραπευτική διαδικασία ως κάτι που αφορά (και στο οποίο πρέπει να συμμετάσχει) όλη η κοινότητα. Ουσιαστικά, δηλαδή, το αποτέλεσμα ήταν η ιατρική να νομιμοποιήσει ως σύμφυτη με την ανθρώπινη φύση, την τοποθέτηση στο επίκεντρο της θεραπευτικής διαδικασίας του ατόμου, και κατά συνέπεια, την ουμανιστική οντολογία ενός κυρίαρχου και αυτάρεσκου Εγώ²⁹.

Η Susan McKinnon (2005) διαπιστώνει ότι οι αξιώσεις της εξελικτικής ψυχολογίας για οικουμενικότητα και επιστημονικότητα υπονομεύονται από τον ανθρωποκεντρισμό της. Δηλαδή για την McKinnon η αποδοχή εκ μέρους του συγκεκριμένου κλάδου της κοινωνιοβιολογίας, της άποψης ότι υφίσταται μια αναλλοίωτη στο χώρο και το χρόνο ανθρώπινη φύση έχει ως αποτέλεσμα την υιοθέτηση εθνοκεντρικών αντιλήψεων περί γενετικής, εξέλιξης και ανθρώπινου νου. Και αυτό, γιατί πιστεύει πως με το να παρουσιάζουν τους εαυτούς τους ως τους εκπροσώπους μιας επιστήμης της ανθρώπινης φύσης, οι εξελικτικοί ψυχολόγοι αναγορεύουν κάποιες από τις κυρίαρχες αξίες και τις τρέχουσες παραδοχές της δικής τους κοινωνίας, σε οικουμενικές και φυσικές πραγματικότητες³⁰.

Στο *Cruel Delight: Enlightenment Culture and the Inhuman*, ο καθηγητής Αγγλικής Λογοτεχνίας στο Πανεπιστήμιο UCI (University of California Irvine) James A Streintrager (2004) εξετάζει τις αντιλήψεις των στοχαστών του Διαφωτισμού για την ανθρώπινη φύση και το τι είναι απάνθρωπο. Διαπιστώνει ότι για τους Διαφωτιστές, το γεγονός ότι οι άνθρωποι απολαμβάνουν να βλέπουν τόσο συνανθρώπους τους όσο και ζώα να υποφέρουν, αποτελούσε ένα πολύ μεγάλο πρόβλημα που δεν μπορούσαν να το λύσουν. Με άλλα λόγια, για τους Διαφωτιστές αποτελούσε παράδοξο το ότι οι άνθρωποι απολάμβαναν να βλέπουν πράξεις βάνανυ, κι αυτό γιατί θεωρούσαν μια τέτοια συμπεριφορά ασύμβατη με τη φύση του ανθρώπου λόγω του ότι είχαν υιοθετήσει μια αισιόδοξη (αλλά και ωφελιμιστική) ανθρωπολογία: δηλαδή πίστευαν πως οι άνθρωποι είναι εκ φύσεως συμπαθητικά και καλοπροαίρετα όντα που, ακόμα και όταν κάνουν το κακό, το κάνουν είτε από

²⁹ Cohen E., ό.π., σελ. 5-6, 7, 9, 207-209, 269-272.

³⁰ McKinnon S, *Νεοφιλελεύθερη γενετική. Μύθοι και ηθικού περιεχομένου ιστορίες της εξελικτικής ψυχολογίας*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2009, σελ. 17-19.

συμφέρον είτε από άγνοια³¹ (και πάντως όχι μόνο και μόνο για την ευχαρίστηση του να κάνεις –ή να θεάσαι– βάνουσες πράξεις χωρίς να έχεις κάποιο από όφελος).

Κατά τη γνώμη μας, το βιβλίο του Streintrager είναι σημαντικό για ένα βασικό λόγο· γιατί δείχνει ότι δεν μπορεί ένα διανοητικό ρεύμα που δέχεται την ύπαρξη μιας αναλλοίωτης στο χώρο και το χρόνο ανθρώπινης φύσης (και κατά συνέπεια δέχεται τον διαχωρισμό ανθρώπινο/απάνθρωπο) να υιοθετήσει μια υλιστική, μη-μεταφυσική, αντίληψη για το ιστορικό και κοινωνικό γίγνεσθαι, λόγω του ότι αναπόφευκτα θα ανακαλύπτει αντιφάσεις και παράδοξα εκεί που δεν υπάρχουν και θα θέτει άτοπα ερωτήματα, όπως το ερώτημα «γιατί οι άνθρωποι απολαμβάνουν να κάνουν κάτι που αντίκειται στη φύση τους».

Οι Cary Federman και Dave Holmes (2005) εξετάζουν την καθιερωμένη πρακτική στις Η.Π.Α. να παρακολουθούνται οι θανατοποινίτες από ιατρούς το τελευταίο εικοσιτετράωρο της ζωής τους. Παρατηρούν ότι το ιατρικό προσωπικό που, στο όνομα του ανθρωπισμού, διεξάγει την παρακολούθηση, στην πραγματικότητα είναι αναπόσπαστο κομμάτι ενός γραφειοκρατικού μηχανισμού που κατορθώνει ακόμα και αυτές τις τελευταίες εικοσιτέσσερις ώρες να τις μετατρέπει σε παραγωγικό χρόνο, δηλαδή σε ένα χρονικό διάστημα κατά το οποίο (εξακολουθούν να) παράγονται γνώσεις, έλεγχοι και εξουσίες υπό την καθοδήγηση ενός πλέγματός ειδικών. Επίσης, παρατηρούν ότι η μετατροπή αυτή του χρόνου διασφαλίζει την ομαλή λειτουργία του σωφρονιστικού συστήματος, γιατί συνεπάγεται τον διαμελισμό του σώματος του θανατοποινίτη σε πολυάριθμες επαγγελματικές θέσεις και επιστημονικά πεδία που επιτρέπει την ένταξη ενός, κατά βάση «ανυπότακτου» (μιας και ανάμεσα στα άλλα δεν έχει τίποτα να χάσει), ατόμου σε σχέσεις βιοεξουσίας που τον απονεκρώνουν ως υποκείμενο, που του στερούν την δυνατότητα να αντισταθεί³² (ή έστω να αντιδράσει).

³¹ Για τα παραπάνω βλ. ενδεικτικά Streintrager J, *Cruel Delight: Enlightenment Culture and the Inhuman*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον 2004, σελ. xiv, xv, 6-9, 18-25.

³² Federman C, Holmes D, «Breaking Bodies Into Pieces: Time, Torture and Bio-Power», *Critical Criminology*, том 13, τ.χ. 13, 2005, σελ. 330-335, 344-345.

1.3 Είναι ο ανθρωπισμός ο αναπόδραστος ορίζοντας της εποχής μας;

Στο *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, η N. Katharine Hayles (1999) εστιάζει την προσοχή της στην τεχνοκρατική μετα-ανθρωπιστική λογοτεχνία (ιδίως δε στο πώς η τελευταία αντιλαμβάνεται την αποενσωμάτωση). Παρατηρεί ότι ο μετα-ουμανισμός που η λογοτεχνία αυτή προτείνει, έχει πέντε βασικά χαρακτηριστικά: Πρώτον, αποδίδει μεγάλη σημασία στα πληροφοριακά δίκτυα και όχι στην απτή υλική πραγματικότητα· δεύτερον, θεωρεί ατύχημα της ιστορίας (και κάτι που άρα μπορεί να αλλάξει) το γεγονός ότι δεν μπορούμε να υπάρξουμε χωρίς να είμαστε ενσωματωμένοι σε μια βιολογική υπόσταση· τρίτον, αντιλαμβάνεται τη συνείδηση, που παραδοσιακά η φιλοσοφία θεωρούσε τον τόπο της ταυτότητας των ανθρώπων, ένα επιφανόμενο, ένα είδος εξελικτικού ατυχήματος που προσπαθεί να εμφανισθεί ως το παν, ενώ είναι κάτι σαφώς το δευτερεύον· τέταρτον, αντιλαμβάνεται το σώμα σαν ένα είδος πρωταρχικής πρόσθεσης (original prosthesis) που όλοι μάθαμε να χειραγωγούμε και που μπορούμε να το επεκτείνουμε ή να το αντικαταστήσουμε με μια άλλη πρόσθεση· πέμπτον, πιστεύει ότι δεν υπάρχουν ουσιώδεις διαφορές μεταξύ σωματικής ύπαρξης και προσομοίωσης των υπολογιστών, κυβερνητικού μηχανισμού και βιολογικού οργανισμού, ρομποτικής τελεολογίας και ανθρώπινων στόχων³³. Γι' αυτό και δεν θεωρεί ότι ο μετα-ουμανισμός της ήρθε σε ρήξη με τον ουμανισμό του Διαφωτισμού³⁴. Από την άλλη, βέβαια, δέχεται ότι υπάρχουν σε αυτόν στοιχεία που μπορούν να βοηθήσουν στην προσπάθεια διατύπωσης ενός τρόπου σκέψης που δεν θα αποδέχεται τις ουμανιστικές αντιλήψεις περί υποκειμενικότητας και τα δίπολα στα οποία αυτές είναι θεμελιωμένες³⁵. Πιστεύει ωστόσο ότι η απάλειψη της ενσωμάτωσης που προτείνει, στην πραγματικότητα είναι ένα είδος επέκτασης του ουμανισμού του Διαφωτισμού. Και αυτό, γιατί θεωρεί ότι η ικανότητα του τελευταίου να πειθαρχεί τα υποκείμενα βασίζεται στην απάλειψη των σωματικών διαφορών³⁶ (ιδίως δε όσων σηματοδοτούν το φύλο και τη φυλή).

Στο *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture* η Elaine Graham (2002), εξετάζει τις αναπαραστάσεις του μη

³³ N. Katharine Hayles *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University Of Chicago Press, Σικάγο 1999, σελ. 2-3.

³⁴ N Katharine Hayles, ό.π., σελ. 4-5.

³⁵ N Katharine Hayles, ό.π., σελ. 5.

³⁶ N Katharine Hayles, ό.π., σελ. 5-6.

ανθρώπινου στη λογοτεχνία και το σινεμά, ιδίως δε αυτές του τέρατος. Διαπιστώνει ότι, από τα τέλη του 18ου αιώνα και μετά, οι αναπαραστάσεις του τέρατος στην τέχνη της νεωτερικής Δύσης δεν είναι παρά αναπαραστάσεις του Άλλου του ανθρώπου. Επίσης διαπιστώνει ότι αυτές οι αναπαραστάσεις συγκροτούν ένα λόγο, μια τερατολογία, ουσιαστικά, που υπενθυμίζει διαρκώς στα άτομα ποια είναι εκείνα τα χαρακτηριστικά που αποκλίνουν από αυτό που «κανονικά» είναι το ανθρώπινο. Επισημαίνει δε ότι αυτό είναι το σύμπτωμα ενός ευρύτερου φαινομένου: του ότι, στη νεωτερική Δύση, υφίσταται μια «οντολογική υγιεινή» του Ανθρώπου που διατηρείται διαμέσου του αποκλεισμού του «μη ανθρώπινου, του τερατώδους, του εξωγήινου και του αλλοδαπού»³⁷.

Για την Graham, θα πρέπει να έρθουμε σε ρήξη με το ανθρωπιστικό παράδειγμα, γιατί στην πραγματικότητα ο άνθρωπος αναδύεται από τον αποκλεισμό, την υποταγή (ή και την εξόντωση πολλές φορές) των «μη άξιων να φέρουν τον τίτλο ανθρώπινο» γυμνών ζώων. Ταυτόχρονα όμως επισημαίνει ότι δεν θα πρέπει να θεωρηθεί δεδομένο, ότι η υπέρβαση του ανθρώπου και η συγκρότηση του μετα-ανθρώπου θα οδηγήσει στη χειραφέτηση. Κατά τη γνώμη της, με δεδομένο ότι ζούμε σε καπιταλιστικές κοινωνίες και ότι η τεχνολογία πάντα αναδύεται από [και συνδέεται με] τις υπάρχουσες σχέσεις παραγωγής, το πιθανότερο είναι οι νέες εξελίξεις στη βιοτεχνολογία και στην κυβερνητική (εξελίξεις στις οποίες τόσο πολλά έχουν επενδύσει οι «διανθρωπιστές» -transhumanists), να οδηγήσουν σε όξυνση των κοινωνικών διαιρέσεων³⁸. Το πιθανότερο δηλαδή σενάριο, χάρη στις νέες τεχνολογίες, είναι οι μεν προνομιούχοι να αποκτήσουν τη δυνατότητα να επεκτείνουν τον εαυτό τους πέρα από τα όρια που η βιολογία έθετε επί αιώνες, οι δε μη προνομιούχοι να δουν την κοινωνική τους θέση να χειροτερεύει στιγματιζόμενοι ως μη εξελιγμένοι³⁹.

Από την άλλη, στο έργο του *What Is Posthumanism?* ο καθηγητής Αγγλικής Λογοτεχνίας Cary Wolfe (2009), επηρεασμένος από μεταδομιστές στοχαστές όπως ο Foucault και ο Derrida, δηλώνει ότι ο μεταουμανισμός πρέπει να είναι κάτι διαφορετικό από τον «διανθρωπισμό» (transhumanism) που υποστηρίζουν όσοι στοχαστές πιστεύουν ότι ο άνθρωπος πρέπει να ξεπεράσει τα όρια του,

³⁷ Graham E, *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Manchester University Press, Μάντσεστερ 2002, σελ 18, 78-80.

³⁸ Graham E, ό.π., σελ. 30.

³⁹ Την άποψη της αυτή την αναλύει η Graham στο υποκεφάλαιο «Nietzsche Gets a Modern»: Transhumanism and the Technological Sublime» βλ. E. Graham, ό.π., σελ. 153-175, ιδίως 155-158.

χρησιμοποιώντας τις σύγχρονες βιοτεχνολογίες. Ουσιαστικά, δηλαδή, για τον Wolfe ο μεταουμανισμός δεν πρέπει να είναι το προμηθεϊκό αίτημα της μετατροπής των ανθρώπων σε πιο δυνατούς, υγιείς, έξυπνους, γενικά βιολογικά εξελιγμένους μετα-ανθρώπους, αλλά ένας τρόπος σκέψης (και δράσης) που απορρίπτει τους κλασικούς ανθρωπιστικούς διαχωρισμούς «εαυτός-άλλος», «πνεύμα-σώμα», «κοινωνία-φύση», «άνθρωπος-ζώο», «οργανικό-τεχνολογικό»⁴⁰. Επίσης, κατά τη γνώμη του, δεν πρέπει να είναι ένα ρεύμα που αντιτάσσεται πλήρως στον Διαφωτισμό. Αντιθέτως, θεωρεί ότι ο μεταουμανισμός πρέπει να είναι ένας αντιανθρωποκεντρικός Διαφωτισμός που, με το να εκτοπίζει τον άνθρωπο από το κέντρο του ιστορικού και κοινωνικού γίγνεσθαι, επιτρέπει στα άτομα να συνειδητοποιήσουν την ίδια τους την πολυπλοκότητα και να επαναπροσδιορίσουν τη σχέση τους με τους Άλλους (ζώα, φύση αλλά και ανθρώπους). Αυτό οφείλεται στο ότι πιστεύει πως ο Διαφωτισμός διαφέρει από τον ουμανισμό γιατί μόνο ο πρώτος μπορεί να αποτελέσει τη βάση για έναν αναστοχασμό πάνω στο ποιοι είμαστε⁴¹.

Στα βιβλία του *Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary* (2007) και *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment* (2005), ο Paul Rabinow, ένας από τους γνωστότερους μελετητές του Foucault, ισχυρίζεται ότι ο ανθρωπισμός δεν μπορεί να απαντήσει στο ερώτημα «τι είναι ο άνθρωπος σήμερα». Κατά τη γνώμη του ο ανθρωπισμός δεν μπορεί να αντιληφθεί ότι ο άνθρωπος σήμερα είναι ένα ον που συνδέεται, που έχει ουσιαστικά «φορτωθεί», με ένα σύνολο πολλαπλών και ετερογενών αληθειών, ότι είναι το ον των ετερολόγων⁴² (a being of hetero-logoi). Και αυτό γιατί αποδέχεται άκριτα την παραδοσιακή σύλληψη του χρόνου ως κάτι το κενό και ομοιογενές.

Για τον Rabinow, ο ανθρωπισμός αδυνατεί να αντιληφθεί ότι ο άνθρωπος είναι το ον που υποφέρει από τους υπερβολικά πολλούς λόγους, γιατί δεν κατανοεί σωστά τι είναι το παροντικό, το σύγχρονο. Γι' αυτό και κατά τη γνώμη του πρέπει να δημιουργηθούν μη ανθρωποκεντρικοί τρόποι σκέψης που θα αντιληφθούν ότι το παροντικό έχει ιστορικές και χωρικές διαστάσεις, ότι είναι ένα είδος κινούμενου

⁴⁰ Wolfe C, *What Is Posthumanism?*, Univ. Of Minnesota Press, Μινεάπολις 2009, σελ. xv.

⁴¹ Wolfe C, ό.π., σελ. xiv.

⁴² Rabinow P, *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*, Princeton University Press, Πρίνστον 2003, σελ. 4-6 και Rabinow. P., *Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton University Press, Πρίνστον 2007, σελ. 1-6, 20-22.

λόγου (moving ratio) που μετακινείται διαμέσου του πρόσφατου παρελθόντος και του κοντινού μέλλοντος σε ένα (μη-γραμμικό) χώρο (και χρόνο)⁴³.

⁴³ Rabinow P, *Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary*, ό.π., σελ. 1-6, 28-29, 101-103, 108-109, 116-119.

1.4 Είναι ο αντιανθρωπισμός η μόνη εγγύηση για την ελευθερία και την ηθική;

Ο David Weberman (2000) υποστηρίζει ότι δεν μπορούμε να πούμε εκ των προτέρων εάν ο αντιανθρωπισμός είναι συμβατός με την ελευθερία. Κατά τη γνώμη του, από τη μελέτη του έργου του Foucault προκύπτει ότι υπάρχουν δύο είδη αντιανθρωπισμού: Πρώτον, το είδος που συναντούμε σε έργα όπως το *Επιτήρηση και Τιμωρία* και που ουσιαστικά είναι εντελώς ασύμβατος με την ελευθερία γιατί αντιλαμβάνεται το υποκείμενο ως το προϊόν κοινωνικών δυνάμεων και άρα ανάγει τις ψυχικές του διαθέσεις στην υπάρχουσα κοινωνική κατάσταση⁴⁴. Δεύτερον, το είδος που συναντούμε στους δύο τελευταίους τόμους της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας* και που ενισχύει την προσπάθειά να γίνουμε ελεύθεροι, γιατί συνδυάζει την απόρριψη της ανθρωπιστικής αντίληψης για το υποκείμενο με την υιοθέτηση του «τεχνησμβαντικού» (artifactual⁴⁵) μοντέλου υποκειμενοποίησης που «μας δίνει ένα βιώσιμο και ενδιαφέρον μοντέλο υποκειμενικότητας που όχι μόνο είναι συμβατό με την πίστη στην ελεύθερη δράση, αλλά την ενισχύει κιόλας»⁴⁶. Ουσιαστικά δηλαδή για τον Weberman ο αντιανθρωπισμός μπορεί να είναι συμβατός με την ελευθερία, αρκεί να αντιπαραθέτει στον ουμανισμό όχι αναγωγικές αντιλήψεις περί υποκειμένου, αλλά την αντίληψη ότι το υποκείμενο είναι φορέας δράσης και ηθικής, γιατί είναι ενταγμένο σε ένα πλέγμα σχέσεων εξουσίας⁴⁷. Και αυτό γιατί τότε δίνει τη δυνατότητα στα υποκείμενα να συνειδητοποιήσουν ότι τίποτε δεν είναι δεδομένο, ότι μπορούν να αλλάξουν τόσο τους εαυτούς τους όσο και την κοινωνική πραγματικότητα, αρκεί όμως να εξετάσουν κριτικά όλα όσα θεωρούν ότι αποτελούν τη βαθύτερη αλήθειά τους.

Σε αντίθεση με τον Weberman, δεν πιστεύουμε ότι η γενεαλογική ανάλυση του Foucault σε έργα όπως η *Επιτήρηση και Τιμωρία* είναι ασύμβατη με την ελευθερία. Όσον αφορά το συγκεκριμένο ζήτημα, βρίσκουμε πιο εύστοχη την επιχειρηματολογία του Ben Golder στο άρθρο του «Foucault and the Unfinished Human of Rights» (2010).

⁴⁴ Weberman D, «Are Freedom and Anti-humanism Compatible? The Case of Foucault and Butler», *Constellations*, том 7, т.χ 2, 2000, σελ. 255-56.

⁴⁵ Νεολογισμός του Weberman.

⁴⁶ Για τον Weberman, το «τέχνη σμβαντικό» μοντέλο ενισχύει την πίστη στην ελεύθερη δράση, γιατί δείχνει ότι το υποκείμενο διαθέτει την ικανότητα να δράσει εναντίον της εξουσίας και να μετασχηματίσει τον εαυτό του, ακριβώς επειδή βασικό χαρακτηριστικό των σχέσεων εξουσίας δεν είναι η καταστολή, αλλά η παραγωγή υποκειμενικότητων. Βλ Weberman D, ό.π.

⁴⁷ Weberman D, ό.π. σελ. 255-257.

Στο συγκεκριμένο άρθρο, ο Golder υποστηρίζει ότι, σε αντίθεση με όσα ισχυρίζονται αναλυτές όπως ο Richard Wolin, ο Foucault, στο ύστερο έργο του, δεν αποδέχεται κάποιο είδος ηθικής ανωτερότητας του ανθρωπισμού και δεν εισηγείται την επιστροφή στο φιλελεύθερο, αυτόνομο υποκείμενο. Κατά τη γνώμη του, οι αναλύσεις της υποκειμενικότητας που συναντούμε σε αυτά τα ύστερα έργα του Γάλλου φιλοσόφου δεν συνιστούν ρήξη, αλλά αποτελούν συνέχεια των παλαιότερων αντιανθρωπιστικών τοποθετήσεών του. Γι' αυτό και υποστηρίζει ότι ο ύστερος Foucault δεν αναιρεί την παλιότερη κριτική και αντιανθρωπιστική στάση του, αλλά μας καλεί, στο όνομα μιας αδύνατης ποτέ να ολοκληρωθεί ανθρωπιάς, να αγωνιζόμαστε για άλλου, νέου τύπου, δικαιώματα όπως το δικαίωμα να διερευνούμε (και άρα να αμφισβητούμε) τα όρια του ανθρώπινου⁴⁸. Μάλιστα γράφει χαρακτηριστικά: «Η καταστροφή των βάσεων της ανθρωπιάς (humanity), που η γενεαλογία του Foucault, όπως έχω υποστηρίξει, συνεχίζει και στο ύστερο έργο του και που ενημερώνει την ενασχόλησή του με τα ανθρώπινα δικαιώματα, είναι στην πραγματικότητα εντελώς συνεπής με μια επικύρωση της ανθρώπινης δυνατότητας. Μια τέτοια πολιτική είναι ταυτόχρονα αντιθεμελιοκρατική, μη καθορισμένη και αναγκαστικά ατελείωτη –εν συντομία, ο “θάνατος του ανθρώπου” αντιπροσωπεύει τη δυνατότητα (άλλων) ανθρώπινων δικαιωμάτων»⁴⁹.

Αν ο Golder επιχειρεί να δείξει ότι σε καμιά στιγμή δεν παραισφρέει στο έργο του Foucault ο ανθρωπισμός, ο Chris Calvert-Minor επιδιώκει να αποδείξει το ακριβώς αντίθετο. Αυτό δε προσπαθεί να το κάνει με εντελώς διαφορετικό τρόπο από ό,τι οι στοχαστές που κατακρίνει ο Golder όπως οι Wolin και Paras. Δηλαδή δεν επιχειρεί να υποτιμήσει τη σημασία της μεταδομιστικής κριτικής του Foucault στον ανθρωπισμό, ισχυριζόμενος ότι κάποια στιγμή ο Γάλλος στοχαστής κατάλαβε το λάθος του και αποδέχτηκε τον τελευταίο. Αντιθέτως, επιχειρεί να δείξει ότι αντιανθρωπισμός και ανθρωπισμός πάντα συνυπήρχαν στο έργο του Foucault, ότι πάντοτε το τελευταίο αποτελούσε ένα συνονθύλευμα ανθρωπιστικών και αντιανθρωπιστικών στοιχείων και όχι μια ενότητα όπου ο αντιανθρωπισμός κυριαρχεί και ο ανθρωπισμός δεν εισήλθε ποτέ⁵⁰. Έτσι ισχυρίζεται ότι, παρά τη θέλησή του και τις ρητές διακηρύξεις του, ο Foucault: Πρώτον, στα αρχαιολογικά του έργα είναι εγκλωβισμένος στην αναλυτική της περατότητας που κατακρίνει, γιατί παρουσιάζει

⁴⁸ Για τα παραπάνω βλ. Golder B, «Foucault and the Unfinished Human of Rights», *Law, Culture and the Humanities*, том 6, т.χ 3, 2010 σελ. 354-356.

⁴⁹ Golder B, ό.π., σελ. 357.

⁵⁰ Calvert-Minor C, «Archaeology and Humanism: An Incongruent Foucault», *Kritike*, τόμ. 4, т.χ 1, 2010, σελ. 1.

το υποκείμενο από τη μία ως ένα εμπειρικά περατό ον που είναι το αποτέλεσμα κοινωνικών, οικονομικών, ιστορικών και επιστημικών πρακτικών και από την άλλη ως κάτι που μπορεί να γίνει ένας υπερβατικός παρατηρητής που θα διαχωρίζει τον εαυτό του από την ερμηνευτική διαδικασία⁵¹. Δεύτερον, στα γενεαλογικά του έργα μερικές φορές αποδέχεται ένα είδος «ουσιακρατικού» ουμανισμού, δηλαδή αποδέχεται τη θέση ότι όλοι οι άνθρωποι μοιράζονται κάποια ουσιώδη στοιχεία, γιατί δεν διστάζει να κάνει ηθικές κρίσεις για το ποιες πρακτικές πρέπει να επιτρέπονται και ποιες να μην επιτρέπονται, ως επικίνδυνες, να συμμετάσχουν στην κατασκευή των υποκειμένων, για το ποιες διασφαλίζουν τη συγκρότηση υποκειμένων υγιών και ελεύθερων από την κυριαρχία και την εκμετάλλευση και ποιες το αντίστροφο. Ουσιαστικά δηλαδή, για τον Calvert-Minor, είναι «οι ηθικές κρίσεις του Foucault που είναι παρούσες στη γενεαλογία του και τις τεχνολογίες του εαυτού που σηματοδοτούν επιδοκιμασία του ανθρωπισμού»⁵², και αυτό γιατί πιστεύει ότι «αν κάποιος κάνει ηθικές κρίσεις σχετικά με το τι πρέπει να συμμετάσχει στην κατασκευή της υποκειμενικότητας, υπονοεί ότι υπάρχουν κάποιες πρακτικές που είναι καλύτερες και κάποιες που είναι χειρότερες για τους ανθρώπους»⁵³.

Αν και βρίσκουμε ενδιαφέρουσα την ερμηνεία του Foucault από τον Calvert-Minor, δεν την υιοθετούμε σε καμία περίπτωση. Αντιθέτως μάλιστα, στην παρούσα διατριβή προτείνουμε μια ερμηνεία που είναι συμβατή με την επιχειρηματολογία που αναπτύσσει ο Brian Lightbody στο άρθρο «Genealogy and Subjectivity: An Incoherent Foucault (A Response to Calvert-Minor)», δηλαδή σε ένα άρθρο βασικός σκοπός του οποίου, όπως φαίνεται και από τον τίτλο, είναι η άσκηση κριτικής στις απόψεις που διατύπωσε ο Calvert-Minor.

Ο Lightbody υποστηρίζει πως, σε αντίθεση με τους ισχυρισμούς του Calvert-Minor, το ότι ο Foucault επικρίνει κάποιους τρόπους ζωής (όπως αυτόν που επιτάσσουν οι εξουσιαστικές τεχνολογίες σήμερα) στο όνομα της ελευθερίας⁵⁴, δεν συνεπάγεται την υιοθέτηση μιας ανθρωπιστικής λογικής. Κατά τη γνώμη του, οι αξιολογικές κρίσεις του Foucault δεν γίνονται στο όνομα κάποιας ουσίας κοινής σε όλους τους ανθρώπους· αντιθέτως, έχουν σαν στόχο να διασφαλίσουν ότι δεν θα μπορέσει να καταστεί ηγεμονικός ο ορισμός του ανθρώπινου που προτείνει το κάθε

⁵¹ Αρκεί βέβαια να γίνει ο αρχαιολόγος που θα ανακαλύψει τον τρόπο λειτουργίας και τα όρια των επιστημών. Για τα παραπάνω βλ. Calvert-Minor, ό.π., σελ. 11-12.

⁵² Calvert-Minor, ό.π., σελ. 14.

⁵³ Calvert-Minor, ό.π.

⁵⁴ Ο Foucault βέβαια δεν αποδίδει στο όρο ελευθερία το ίδιο νόημα με αυτό που του αποδίδει ο παραδοσιακός φιλελευθερισμός.

φορά υπάρχον σύμπλεγμα εξουσίας/γνώσης⁵⁵. Γι' αυτό, άλλωστε, υποστηρίζει πως η γενεαλογία του Foucault είναι συμβατή με την ελευθερία όχι γιατί, όπως πιστεύει ο Calvert-Minor, σε αυτήν έχει λαθραία παρεισφρήσει ο ανθρωπισμός, αλλά για τον ακριβώς αντίθετο λόγο: γιατί είναι μια συνεπής αντιανθρωπιστική μεθοδολογία που δεν ανάγει τίποτα σε μοναδικό κινητήρα της κοινωνικής εξέλιξης (τα πάντα υπερκαθορίζονται) και που αυτό που φέρνει στο φως δεν είναι ποτέ κάποια υποτιθέμενη ουσία, αλλά τη δύναμη και μόνο τη δύναμη⁵⁶.

Ο Lightbody ισχυρίζεται, λοιπόν, ότι το έργο του Foucault είναι ένα πολιτικό έργο, στο οποίο συναντούμε αξιολογικές κρίσεις, εξαιτίας του αντιανθρωπισμού τον οποίον υπερασπίζεται –ισχυρισμός που κατά τη γνώμη μας είναι σαφώς εύλογος. Όπως άλλωστε επισημαίνεται στο τέταρτο και στο πέμπτο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας, ο αντιανθρωπισμός μπορεί να βοηθήσει την προσπάθεια ανατροπής των υφιστάμενων κοινωνικών ιεραρχιών. Με άλλα λόγια, ο αντιανθρωπισμός μπορεί να βοηθήσει πολύ την προσπάθεια να λάβει χώρα μια ριζική κοινωνική αλλαγή. Και αυτό, για δύο λόγους: Πρώτον, γιατί καθιστά αντικείμενα κριτικής ανάγνωσης και θεώρησης μια σειρά από κοινωνικές πραγματικότητες, όπως η σεξουαλικότητα και οι έμφυλες ταυτότητες, οι οποίες που θεωρούνται παραδοσιακά «φύση» και, κατά συνέπεια, κάτι το εκτός της πολιτικής⁵⁷. Δεύτερον, γιατί επισημαίνει ότι οι κοινωνικές ταυτότητες που άκριτα γίνονται αποδεκτές ως η βαθύτερη αλήθεια των υποκειμένων, είναι το αποτέλεσμα συγκεκριμένων ρηματικών και λογοθετικών πρακτικών που μπορούν να μετασχηματιστούν.⁵⁸

Ο Anthony C. Alessandrini (2009) μέμφεται όσους ερευνητές των Μετααποικιοκρατικών Σπουδών αντιμετωπίζουν ως ασύμβατες τις θεωρητικές αναλύσεις των Foucault και Fanon. Υποστηρίζει ότι παραβλέπουν τα σημαντικά κοινά σημεία που υπάρχουν μεταξύ των συγκεκριμένων θεωρητικών προσπαθειών κι αυτό γιατί πιστεύει ότι και οι δύο στοχαστές ασκούν κριτική στο κυρίαρχο αυτόνομο υποκείμενο του φιλελευθερισμού. Μάλιστα, ισχυρίζεται ότι και οι δύο διανοούμενοι αντιλαμβάνονται την κριτική του παραδοσιακού, ουμανιστικού υποκειμένου σαν ένα τρόπο να αντιταχθούν σε αυτό που θεωρούσαν σαν μια επικίνδυνη νοσταλγία για τη

⁵⁵ Lightbody B, «Genealogy and Subjectivity: An Incoherent Foucault (A Response to Calvert-Minor)», *Kritike*, τόμ. 4, τ.χ 1, σελ. 24.

⁵⁶ Lightbody B, ό.π., σελ. 23.

⁵⁷ Αυτό είναι πολύ σημαντικό, γιατί είναι σε αυτούς τους «φυσικούς» τόπους του κοινωνικού, που η εξουσία δρα πέρα από το πρίσμα της κριτικής και αναστοχαστικής αντίστασης.

⁵⁸ Πράγματι, κατά τη γνώμη μας, ο αντιανθρωπισμός του Foucault μπορεί να φανεί χρήσιμος σε μια ριζοσπαστική πολιτική προσπάθεια, επειδή καταδεικνύει ότι πρέπει να αμφισβητηθούν όλα αυτά που θεωρούμε ότι αποτελούν την ουσία μας για ένα βασικό λόγο: γιατί αποτελούν το αποτέλεσμα συγκεκριμένων σχέσεων εξουσίας.

χαμένη στιγμή καταγωγής. Γι' αυτό και θεωρεί ότι και οι δύο είναι οπαδοί μιας ηθικής που θεμελιώνεται ακριβώς στο ότι, σε αντίθεση με ό,τι υποθέτει ο ουμανισμός, τα υποκείμενα δεν έχουν εκ φύσεως κάποια σταθερή ταυτότητα⁵⁹. Γι' αυτό επίσης, ισχυρίζεται ότι στα έργα τους οι Fanon και Foucault προτείνουν «μια νέα αντίληψη περί ηθικών σχέσεων, όχι ως σχέσεων μεταξύ ανθρώπων, η ακόμα και μεταξύ ατόμων, αλλά μεταξύ δυνάμει υποκειμένων που δεν έχουν ακόμα αναδυθεί»⁶⁰.

Η αντιανθρωπιστική θεωρία του Foucault δεν αποτελεί, λοιπόν, ένα είδος αμοραλισμού. Βέβαια, με το να προβληματοποιεί την κυρίαρχη μεταφυσική του αυτόνομου, αυτόβουλου και αυτάρκους υποκειμένου, αμφισβητεί κάθε ηθική θεωρία που εκλαμβάνει το υποκείμενο ως τη βάση της και η οποία απαιτεί να φανερώνουμε και να διατηρούμε κάθε στιγμή την ταυτότητα με τον εαυτό μας. Από την άλλη όμως, τάσσεται υπέρ μιας ηθικής που προκρίνει τον σεβασμό για τον Άλλο και την άρνηση κάθε είδος βιαίου αποκλεισμού γιατί θεμελιώνεται πάνω στην επίγνωση του ρόλου που διαδραματίζουν οι σχέσεις εξουσίας στην διαμόρφωση των υποκειμένων.

⁵⁹ Alessandrini A, «The Humanism Effect: Fanon, Foucault, and Ethics without Subjects», *Foucault Studies*, τ.χ 7, Σεπτέμβριος, 2009, σελ. 66.

⁶⁰ Alessandrini A, ό.π., σελ. 78.

1.5 Τα ανθρώπινα δικαιώματα ως αδικίες

Το 2004 το τεύχος 103 του περιοδικού *South Atlantic Quarterly* είχε αφιέρωμα στον ανθρωπισμό και τα ανθρώπινα δικαιώματα. Ένα δε από τα άρθρα που δημοσιεύτηκαν στα πλαίσια του αφιερώματος αυτού ήταν το κείμενο της Αμερικανίδας πολιτικής επιστήμονος Wendy Brown με τίτλο «“The Most We Can Hope For”: Human Rights and the Politics of Fatalism». Κείμενο που κατά τη γνώμη μας είναι πολύ σημαντικό και ενδιαφέρον, γιατί με μία έννοια συνδέει τη μεταδομιστική κριτική του ανθρωπισμού με την κριτική που του κάνουν σημαντικοί στοχαστές όπως οι Badiou και Zizek, οι οποίοι εκλαμβάνονται συνήθως ως «πολέμιοι» του μεταμοντερνισμού.

Η Brown στο κείμενό της επιλέγει να ασκήσει κριτική στον γνωστό υπερασπιστή των ανθρώπινων δικαιωμάτων, Michael Ignatieff. Η επιλογή της αυτή σχετίζεται άμεσα με το γεγονός ότι ο Ignatieff δεν αρνείται τις θεωρητικές κριτικές που κατά καιρούς έχουν γίνει στην ανθρωπιστική μεταφυσική. Απλώς θεωρεί ότι, ακόμα και αν οι κριτικές αυτές είναι βάσιμες, πρέπει να είμαστε τελικά υπέρ μιας ανθρωπιστικής πολιτικής γιατί πρακτικά αυτή η πολιτική βοηθά τους ευρισκόμενους σε κίνδυνο ανθρώπους. Με άλλα λόγια, για τον Ignatieff, ακόμα κι αν ο ανθρωπιστικός λόγος περί ανθρώπινων δικαιωμάτων είναι μια αβάσιμη μεταφυσική κατασκευή, εμείς πρέπει να ενεργούμε σαν να είναι επιστημονικά ορθός, γιατί έτσι θα βοηθήσουμε πολλούς ανθρώπους που είτε είναι ήδη είτε δυνάμει θύματα αυθαίρετων εξουσιών, να γλιτώσουν από τους κινδύνους που τους απειλούν⁶¹.

Για την Brown, το επιχείρημα αυτό δεν είναι βάσιμο. Κατά τη γνώμη της, σε αντίθεση με τα όσα ισχυρίζεται ο Ignatieff, ακόμα και μια ανθρωπιστική πολιτική που δεν θα συμμερίζεται την αντίστοιχη μεταφυσική θα είναι επιβλαβής, αφού ουσιαστικά θα αποκρύπτει πάντοτε την πολιτική διάσταση των όσων γίνονται, παρουσιάζοντας μια πολιτικοοικονομική σύγκρουση με ηθικολογικούς όρους. Δηλαδή θα αποτελεί ένα είδος αντι-πολιτικής που θα παρουσιάζεται ως μια υπεράσπιση των αθώων από τους γιγαντιαίους εξουσιαστικούς μηχανισμούς, αποκρύπτοντας την πολιτική διάσταση τόσο των συγκρούσεων στις οποίες επεμβαίνει, όσο και της επέμβασής της αυτής καθεαυτήν⁶².

⁶¹ Brown W, «“The Most We Can Hope For.”: Human Rights and the Politics of Fatalism», *The South Atlantic Quarterly*, том 103, т.χ 2, 2004, σελ. 451-452.

⁶² Brown W, ό.π., σελ. 453.

Ωστόσο, η κριτική της Brown δεν περιορίζεται στα παραπάνω. Αντιθέτως αμφισβητεί το ότι ο πρακτικός ανθρωπισμός του Ignatieff είναι πράγματι μη μεταφυσικός. Κατά τη γνώμη της ο ανθρωπισμός αυτός στηρίζεται σε μια μεταφυσική αντίληψη περί του τι είναι το ανθρώπινο. Δηλαδή στηρίζεται στην αντίληψη ότι ο άνθρωπος είναι ένα αδύναμο ον που δεν μπορεί, ακόμα και σε συνεργασία με τους άλλους, να δημιουργήσει έναν άλλο κόσμο· μπορεί απλώς να μην γίνει θύμα. Με άλλα λόγια ο πρακτικός ανθρωπισμός του Ignatieff είναι εγκλωβισμένος σε μια μεταφυσική που εκλαμβάνει τον άνθρωπο ως ένα δυνάμει θύμα, ένα ον αδύναμο και ευάλωτο που δεν μπορεί να κάνει το καλό, αλλά μόνο να ελπίζει ότι θα αποφύγει το κακό. Το αποτέλεσμα δε της μεταφυσικής αυτής είναι διττό: Από τη μία, νομιμοποιεί ένα μοιρολατρικό λόγο που εμφανίζει την προστασία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων ως τον μοναδικό εφικτό στόχο. Από την άλλη, ορίζει ως μη-ανθρώπινη, ως ολοκληρωτική, οποιαδήποτε πολιτική πρακτική επιδιώκει τον ριζοσπαστικό μετασχηματισμό των κοινωνικών σχέσεων⁶³.

Παρόμοια επιχειρηματολογία με αυτήν της Brown, είχε διατυπώσει παλιότερα και ο Alain Badiou στο βιβλίο του *L'Éthique, essai sur la conscience du mal* (1993). Ο Badiou υποστηρίζει ότι ο αντιανθρωπισμός που συναντούμε στα έργα σημαντικών Γάλλων διανοητών, όπως των Althusser, Foucault και Lacan, πρέπει να επιτελέσει το θεμέλιο κάθε προοδευτικής πολιτικής στη μεταψυχροπολεμική περίοδο⁶⁴. Και αυτό, γιατί θεωρεί πως, παρά το προοδευτικό του προσωπείο, ο ανθρωπισμός είναι αντιδραστικός, γιατί λαμβάνει πάντα το κακό ως την αφετηρία για τον προσδιορισμό του Καλού και όχι το αντίθετο. Γι' αυτό, άλλωστε, πιστεύει ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα υπονομεύουν διαρκώς κάθε προσπάθεια συγκρότησης μιας ριζοσπαστικής πολιτικής, γιατί είναι πάντα δικαιώματα στο μη-Κακό, στο να μη δέχεται κανείς προσβολή και κακομεταχείριση⁶⁵.

Ο Badiou, λοιπόν, θεωρεί ότι ο ανθρωπισμός είναι μια αντιδραστική μεταφυσική που ορίζει τον άνθρωπο ως το ον που είναι ικανό να αναγνωρίσει τον εαυτό του ως θύμα. Αυτό δε, κατά τη γνώμη του, έχει σαν αποτέλεσμα ο ανθρωπισμός να παρουσιάζει ως επικίνδυνη, ως ολοκληρωτική κάθε πολιτική που προκρίνει το Καλό, που επιδιώκει να συσπειρώσει τους ανθρώπους γύρω από μια θετική ιδέα του κοινού καλού⁶⁶. Γι' αυτό και πιστεύει ότι όσοι θέλουν να είναι

⁶³ Brown W, ό.π., σελ. 453-460.

⁶⁴ Badiou A, *Η Ηθική. Δοκίμιο για τη συνείδηση του Κακού*, Scripta, Αθήνα 1998, σελ. 15-16.

⁶⁵ Badiou A, ό.π., σελ. 19.

⁶⁶ Badiou A, ό.π., σελ. 20, 23.

πραγματικά ριζοσπάστες πρέπει να συμμεριστούν το όραμα της υπέρβασης του ανθρώπου μέσω της στράτευσης στις αλήθειες που προκύπτουν από (οφειλόμενα σε αντικειμενικές τάσεις) ιστορικά Συμβάντα⁶⁷.

Σε συμφωνία με τον Badiou, και ο Slavoj Zizek στο βιβλίο του, *Violence Six sideways reflections* (2008), απορρίπτει την κυρίαρχη άποψη ότι ο ανθρωπισμός αποτελεί τη βάση κάθε ριζοσπαστικής, χειραφετικής πολιτικής. Κατά τη γνώμη του, ο ανθρωπισμός υπονομεύει τη συγκρότηση οποιασδήποτε επαναστατικής πολιτικής πρακτικής, γιατί με το να ορίζει τον άνθρωπό ως το ον που το περισσότερο που μπορεί να διασφαλίσει είναι το δικαίωμα να μην τον παρενοχλούν, νομιμοποιεί την κυρίαρχη μορφή που παίρνει στις κοινωνίες του ύστερου καπιταλισμού η πολιτική. Δηλαδή, νομιμοποιεί την κυρίαρχη, σήμερα, μεταπολιτική, που ισχυρίζεται ότι έχει αφήσει πίσω της τις παλιές ιδεολογικές διαμάχες και που προκρίνει την διαχείριση και τη διοίκηση των πραγμάτων από ειδήμονες, από τεχνοκράτες⁶⁸.

Για τον Zizek, ο ανθρωπισμός λειτουργεί υπέρ του συστήματος με δύο τρόπους. Από τη μία εμφανίζει κάθε υποκειμενική βία, δηλαδή κάθε είδους βίας που μπορεί να αποδοθεί σε ένα συγκεκριμένο υποκείμενο, ως κάτι απάνθρωπο και ύποπτο για ολοκληρωτισμό, ακόμα και (ή μάλλον ιδίως) αν σκοπό έχει τη ριζική αλλαγή της κοινωνίας. Από την άλλη, αποκρύπτει την αντικειμενική, συστημική βία, δηλαδή κάθε βία που ενυπάρχει σε ένα σύστημα είτε πρόκειται για άμεση υλική βία είτε για πιο αδιόρατες μορφές καταναγκασμού που συντηρούν τις υφιστάμενες σχέσεις κυριαρχίας. Επομένως, κατά τη γνώμη του, ο ανθρωπισμός εξυπηρετεί τα συμφέροντα της αστικής τάξης, γιατί επιτρέπει τη μετατόπιση του πολιτικού στο ηθικό που έχει ανάγκη η μεταπολιτική βιοπολιτική που κυριαρχεί στον ύστερο καπιταλισμό⁶⁹.

Κινούμενος στο ίδιο μήκος κύματος στο λίγο προγενέστερο κείμενό του «Robespierre or the “Divine Violence” of Terror» (2007), ο Zizek απορρίπτει το επιχείρημα ότι, ενώ στη θεωρία πρέπει να είμαστε αντιανθρωπιστές, σε πρακτικό επίπεδο οφείλουμε να δρούμε σαν ανθρωπιστές. Κατά τη γνώμη του πρέπει να συνδυάσουμε τον θεωρητικό με τον πρακτικό αντιανθρωπισμό, δηλαδή πρέπει να υιοθετήσουμε στην καθημερινότητά μας πρακτικές που θα πηγαίνουν πέρα «από το ανθρώπινο υπερβολικά ανθρώπινο» για το οποίο μιλούσε ο Nietzsche και που θα

⁶⁷ Badiou A, ό.π., σελ. 51-52.

⁶⁸ Zizek S, *Βία. Έξι λοζοί στοχασμοί*, Scripta, Αθήνα 2010, σελ. 53-54.

⁶⁹ Zizek S, ό.π., σελ. 10,11, 54.

λαμβάνουν υπ' όψιν την «απάνθρωπη» διάσταση της υποκειμενικότητας μας. Γι' αυτό και υιοθετεί την άποψη του Lacan, ότι τα τερατώδη στοιχεία του ανθρώπινου, αποτελούν το στήριγμα της ηθικής μας⁷⁰.

Στο άρθρο του «Against human rights» που δημοσιεύτηκε το 2005 στο *New Left Review*, ο Žizek υποστηρίζει ότι η Αριστερά πρέπει να υιοθετήσει μια αντιανθρωπιστική ηθική που θα αποδέχεται την «πικρή» αλήθεια, ότι η βία και οι καταστροφές δεν είναι κάτι το δυσάρεστο που όμως, χάρη στην πανουργία της ιστορίας, μετατρέπεται σε κάτι θετικό που συνεισφέρει στην πρόοδο. Και αυτό γιατί πιστεύει ότι αντιανθρωπιστές στοχαστές, όπως ο Balibar, έχουν δίκιο, όταν ισχυρίζονται ότι η ιστορία είναι μια ανοιχτή διαδικασία ανταγωνιστικών συγκρούσεων των οποίων το θετικό αποτέλεσμα δεν είναι εγγυημένο από καμιά ευρύτερη ιστορική αναγκαιότητα⁷¹.

⁷⁰ Žizek S, «Ροβεσπιέρος ή η “θεϊκή βία” της τρομοκρατίας», στο Ροβεσπιέρος, *Αρετή και Τρομοκρατία. Λόγοι από τη Γαλλική Επανάσταση*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2008, σελ. 21-22.

⁷¹ Žizek S, «Against human rights», *New Left Review*, τ.χ 34, Ιούλιος- Αύγουστος, 2005, σελ. 124.

1.6 Αντί επιλόγου

Όπως είδαμε παραπάνω, ούτε μετά την πτώση της Ε.Σ.Σ.Δ. ο ανθρωπισμός έγινε καθολικά αποδεκτός στο χώρο των ανθρωπιστικών επιστημών. Αντιθέτως, πολλοί κοινωνικοί επιστήμονες και διανοητές επιχείρησαν να αναδείξουν τις θεωρητικές και πολιτικές του αδυναμίες. Στα πλαίσια δε της προσπάθειάς τους αυτής, μερικοί έστρεψαν την προσοχή τους σε παλαιότερες προσπάθειες κριτικής ανάλυσης του ανθρωπιστικού λόγου –μια ενδιαφέρουσα επιλογή, την οποία ακολουθεί και η παρούσα εργασία. Άλλωστε, βασικός στόχος της αποτελεί η ανασυγκρότηση της κριτικής στον ανθρωπισμό που άσκησαν τρεις βασικοί εκπρόσωποι του δομιστικού και μεταδομιστικού αντιανθρωπισμού, δηλαδή οι Althusser, Foucault και Butler.

Βασικά η διατριβή επιχειρεί να καταδείξει ότι δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να υποτιμάται η πολυπλοκότητα του εγχειρήματος των υπό εξέταση στοχαστών και να υιοθετούνται απλοϊκές ερμηνείες του αντιανθρωπισμού. Ουσιαστικά δηλαδή, επιδιώκει να δείξει ότι ο αντιανθρωπισμός του δομισμού και του μεταδομισμού δεν είναι ένας λόγος που υποστηρίζει τα αντίθετα από αυτά που υποστηρίζει ο ανθρωπισμός, αλλά αποτελεί μια προσπάθεια αλλαγής των όρων βάσει των οποίων γίνεται η όλη συζήτηση περί ανθρώπου. Γι' αυτό και επιχειρεί να ανασυγκροτήσει τις διαφορετικές προβληματικές που πρότειναν οι τρεις υπό εξέταση στοχαστές για την ανάλυση του ανθρωπισμού δείχνοντας μια προσήλωση στα ίδια τους τα κείμενα.

Όντως, στις επόμενες ενότητες της εργασίας χαρτογραφούνται οι διαφορετικοί τρόποι ανάλυσης του ανθρωπισμού που προτείνουν στα κείμενά τους οι Althusser, Foucault και Butler.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΓΙΑ ΜΙΑ ΜΑΡΞΙΣΤΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΙΣΜΟΥ

2.1. Ιστορικά προλεγόμενα

Στις 5 Μαρτίου του 1953 πεθαίνει στη Μόσχα ο ουσιαστικά παντοδύναμος από το 1929 ηγέτης της Σοβιετικής Ένωσης, Joseph Stalin. Στην εξουσία τον διαδέχεται μια ομάδα δέκα ανθρώπων που απαρτίζουν το προεδρείο της Κεντρικής Επιτροπής του κόμματος. Από αυτούς, ξεχωρίζουν τρία πρόσωπα: ο πρώτος γραμματέας του κόμματος, ο Khrushchev, ο πρόεδρος της κυβέρνησης, ο Malenkov και ο συμπατριώτης του Stalin (Γεωργιανός γαρ) υπουργός Εσωτερικών, ο Lavrenti Beria. Ο τελευταίος μοιάζει να είναι ο πιο ισχυρός από τους τρεις, λόγω και της επιρροής που είχε στην πολιτική αστυνομία (την περιβόητη GPU), της οποίας ήταν στο παρελθόν αρχηγός. Ωστόσο, οι Malenkov, Khrushchev επιτυγχάνουν τη φυσική του εξόντωση τον Νοέμβριο του 1953.

Πράγματι, μετά τον θάνατο του Beria οι δύο άνδρες μοιράζονται ουσιαστικά την εξουσία. Ωστόσο, το 1955 ο Khrushchev κατορθώνει να παραμερίσει τον Malenkov και να γίνει ο ιθύνων νους της Ε.Σ.Σ.Δ. Βέβαια, τύποις μοιράζεται την εξουσία με το διάδοχο του Malenkov στην προεδρία του υπουργικού συμβουλίου, Στρατάρχη Bulganin⁷². Στην πραγματικότητα όμως έχει στα χέρια του τόσο την εξωτερική πολιτική, όσο και τη διεύθυνση των εσωτερικών υποθέσεων.

Ήδη, λοιπόν, στα 1955 ο Khrushchev έχει αποκτήσει τη μονοκρατορική θέση του Stalin. Ωστόσο, ακολουθεί μια διαφορετική πολιτική και έχει ένα διαφορετικό στυλ από τον προκάτοχό του. Έτσι, για παράδειγμα, στη μεν εξωτερική πολιτική δηλώνει ότι επιδιώκει την ειρηνική συνύπαρξη με τον ιμπεριαλισμό, στο δε εσωτερικό θα πάρει μια σειρά από μέτρα όπως αποκατάσταση της «σοσιαλιστικής νομιμότητας», προώθηση λιγότερο αυταρχικών και συγκεντρωτικών μεθόδων στην οικονομία και φιλελευθεροποίηση στον πολιτικό και πολιτισμικό τομέα⁷³.

Πάντως, στο σημείο αυτό, πρέπει να επισημάνουμε ότι ο Khrushchev δεν ήθελε απλώς να κάνει κάποιες επιμέρους αλλαγές στην (εσωτερική και εξωτερική)

⁷² Αυτό βέβαια θα αλλάξει το 1958, οπότε ο Khrushchev θα αντικαταστήσει στην προεδρία του υπουργικού συμβουλίου το Στρατάρχη Bulganin, παραμένοντας συγχρόνως επικεφαλής του κόμματος.

⁷³ Για όλα τα παραπάνω βλ. Ellenstein J, *Ιστορία της Ε.Σ.Σ.Δ.*, Θεμέλιο, Αθήνα 1978.

πολιτική της Σοβιετικής Ένωσης, αλλά ήθελε να αλλάξει σημαντικά τη σοβιετική κοινωνία, να επιτύχει την λεγόμενη «αποσταλινοποίηση». Άλλωστε, αυτό φαίνεται και από το ότι εφάρμοσε α) την κριτική της «προσωπολατρίας» το 1956 και β) την πρόταση το Σοβιετικό Κράτος να μην αυτοαποκαλείται κράτος των εργατών και των αγροτών, αλλά κράτος όλου του λαού (1961). Φαίνεται δηλαδή και από το ότι τόλμησε να διατυπώσει επίσημα μια ανάλυση για το παρελθόν και το παρόν της Ε.Σ.Σ.Δ. σαφώς διαφορετική από αυτήν που μέχρι τότε ήταν η κυρίαρχη.

Όπως, λοιπόν, έχουμε πει και παραπάνω, ο Σοβιετικός ηγέτης προχώρησε στην κριτική στη «προσωπολατρία» το 1956, και στην ανακήρυξη του Σοβιετικού Κράτους σε κράτος όλου του λαού το 1961. Πρόκειται για δύο πολύ σημαντικές ενέργειές του, στις οποίες θα επικεντρώσουμε στη συνέχεια την προσοχή μας, επειδή, ως οι κορυφαίες στιγμές της χρουστσοφικής αποσταλινοποίησης, προκάλεσαν τη σινοσοβιετική κρίση και επηρέασαν πολύ (μαζί με τη σινοσοβιετική κρίση!) τις θεωρητικές συζητήσεις που πραγματοποιήθηκαν την περίοδο 1960-1965) στους κύκλους των μαρξιστών διανοούμενων στη Γαλλία.

Ας πάρουμε, όμως, τα πράγματα από την αρχή. Στις 25 Φεβρουαρίου του 1956, το 20ό Συνέδριο του Κ.Κ.Σ.Ε. συνήλθε κεκλεισμένων των θυρών. Ο Khrushchev παρουσίασε σε αυτή τη συνεδρίαση μια έκθεση, σύμφωνα με την οποία κατά τη σταλινική περίοδο, υπήρξαν αποκλίσεις από τις λενινιστικές αρχές της σοσιαλιστικής δημοκρατίας, όπως εκτελέσεις γενναίων κομμουνιστών ως εχθρών του λαού, λατρεία θρησκευτικού τύπου στο πρόσωπο του ηγέτη και τήρηση αδιάλλακτης στάσης απέναντι στις άλλες σοσιαλιστικές χώρες, ιδίως απέναντι στη Γιουγκοσλαβία του Tito. Ο Khrushchev δηλαδή, μόνο τρία χρόνια μετά το θάνατο του Stalin, παρουσίασε στους αντιπροσώπους του 20ού Συνεδρίου του Κ.Κ.Σ.Ε. μια έκθεση που ασκούσε δριμεία κριτική στον προκάτοχό του –ουσιαστικά, τον αποκαθίλωνε. Από την άλλη, το 1961 εισηγήθηκε στο 22ο Συνέδριο την αντικατάσταση του προγράμματος που επί 42 χρόνια είχε το Κόμμα (εισήγηση που φυσικά έγινε δεκτή από τους συνέδρους).

Όντως, το 1961, το Κ.Κ.Σ.Ε. απέκτησε καινούργιο πρόγραμμα. Το γεγονός αυτό ήταν πολύ σημαντικό, καθώς στο πρόγραμμα αυτό γινόταν δεκτό πως μετά το θάνατο του Stalin η Ε.Σ.Σ.Δ. πέρασε σε μια νέα ιστορική φάση. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με το κομματικό πρόγραμμα του 1961, τελειώνει η εποχή που η Σοβιετική Ένωση ήταν μια κοινωνία όπου υπήρχαν ταξικοί ανταγωνισμοί και όπου το κράτος ήταν όργανο της εργατικής τάξης και των συμμάχων της. Πλέον η Σοβιετική Ένωση

είναι μια σοσιαλιστική (άρα χωρίς ταξικές συγκρούσεις⁷⁴) κοινωνία, που οικοδομεί τον κομμουνισμό και όπου το κράτος είναι υπηρέτης όλου του λαού. Δηλαδή, πλέον το Σοβιετικό Κράτος έχει μετατραπεί από κράτος των εργατών και των φτωχών αγροτών (υπό την ηγεμονία βέβαια των πρώτων) σε μια ενδιάμεση μορφή κράτους που βρίσκεται ανάμεσα στη δικτατορία του προλεταριάτου και την κομμουνιστική αυτοδιοίκηση.

Ως γνωστόν, το ότι το 1961, σε επίσημο έγγραφό του, το Κ.Κ.Σ.Ε. υποστήριξε πως το Σοβιετικό Κράτος δεν είναι ένα ταξικό κράτος, προκάλεσε την αντίδραση του Κινεζικού Κομμουνιστικού Κόμματος (Κ.Κ.Κ.). Μάλιστα, σε κείμενο που δημοσιεύτηκε για πρώτη φορά στην «Ημερησία του Λαού» τον Ιούλη του 1963 (γνωστό ως τα «25 σημεία»), το Κ.Κ.Κ. κατέκρινε τη σοβιετική θέση περί κράτους όλου του λαού, υποστηρίζοντας πως το κράτος έχει πάντα ένα ταξικό χαρακτήρα που τον διατηρεί μέχρι την εξαφάνιση των τάξεων, επομένως μέχρι τη δική του εξαφάνιση.

Βέβαια, εδώ πρέπει να επισημανθεί ότι στο κείμενο αυτό το Κ.Κ.Κ. υποστήριξε πως η θέση του Κ.Κ.Σ.Ε. περί κράτους όλου του λαού δεν ήταν η μοναδική ρεβιζιονιστική θέση που το συγκεκριμένο κόμμα είχε υιοθετήσει. Αντιθέτως, είχε υιοθετήσει και πολλές άλλες, οι σημαντικότερες εκ των οποίων ήταν: α) η θέση ότι ο Στάλιν παραβίασε πολλές από τις αρχές της σοσιαλιστικής δημοκρατίας, β) η θέση ότι ήταν αναγκαία η ειρηνική συνύπαρξη με τον ιμπεριαλισμό γ) η θέση περί διαχωρισμού του κόσμου σε σοσιαλιστικά και καπιταλιστικά έθνη⁷⁵.

Είναι γεγονός ότι όταν δημοσιεύθηκε η έκθεση του Khrushchev στους New York Times, το Κομμουνιστικό Κόμμα Γαλλίας (Κ.Κ.Γ) και οι διανοούμενοί του έσπευσαν να την υιοθετήσουν. Μάλιστα, πολλούς από τους τελευταίους, τους ώθησε στο να προσπαθήσουν να αποκαθάρουν τη μαρξιστική θεωρία από τις σταλινικές στρεβλώσεις. Πράγματι, μετά το 1956, οι περισσότεροι Γάλλοι κομμουνιστές διανοούμενοι υποστήριζαν ότι από τη μελέτη των νεανικών κειμένων του Μαρξ προκύπτει πως η αυθεντική ερμηνεία του μαρξισμού δεν είναι η σταλινική, αλλά μια ανθρωπιστική⁷⁶.

⁷⁴ Πράγματι, σύμφωνα με το πρόγραμμα, σε μια σοσιαλιστική κοινωνία δεν υπάρχουν ταξικοί ανταγωνισμοί (υπάρχουν όμως ταξικές διαφορές).

⁷⁵ Schwartzberg R, *Πολιτική κοινωνιολογία*, τόμ. Α', Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1984, σελ. 114-120.

⁷⁶ Lewis S. W, *Louis Althusser and the Traditions of French Marxism*, Lexington Books, Λάνχαμ 2005, σελ. 8-9, 116-118.

Πάντως, στο σημείο αυτό, πρέπει να επισημάνουμε ότι δεν ήταν η πρώτη φορά που κομμουνιστές διανοούμενοι υποστήριζαν πως η αυθεντική ερμηνεία του μαρξισμού ήταν η ανθρωπιστική. Αντιθέτως, το ίδιο είχε συμβεί και στον Μεσοπόλεμο.

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή. Στο Μεσοπόλεμο, πολλοί διανοούμενοι που ανήκαν στην άκρα αριστερά του κομμουνιστικού κινήματος, άσκησαν αυστηρή κριτική στο Μαρξισμό που ασπάζονταν και προπαγάνδιζαν ηγέτες της Β' Διεθνούς όπως ο Kautsky, επειδή θεωρούσαν ότι το συγκεκριμένο είδος μαρξισμού αφενός νομιμοποιούσε μια ρεφορμιστική πολιτική, αφετέρου ήταν κατάφορτο με θετικιστικά και οικονομίστικα στοιχεία. Εξάλλου, υποστήριζαν ότι ο αυθεντικός μαρξισμός έχει εγελιανή καταγωγή, επικαλούμενοι, όντας καχύποπτοι απέναντι στα έργα του ώριμου Μαρξ, τα τότε γνωστά έργα της νεανικής του περιόδου. Ουσιαστικά δηλαδή, υιοθέτησαν μια ανθρωπιστική ερμηνεία του μαρξισμού. Βέβαια, το ίδιο έκαναν μετά το 1956 και οι περισσότεροι κομμουνιστές διανοούμενοι της Γαλλίας: Άλλωστε, ένα σημαντικό τμήμα τους είχε επηρεαστεί και άμεσα από το «κεντροευρωπαϊκό ρεύμα»⁷⁷ (όπως ονόμασε τη συγκεκριμένη ομάδα στοχαστών του Μεσοπολέμου ο Liththheim).

Η πλειοψηφία, λοιπόν, των κομμουνιστών διανοουμένων της Γαλλίας υιοθέτησε μια ανθρωπιστική ερμηνεία του μαρξισμού, επικαλούμενοι τα έργα του Πρώσου στοχαστή που περιείχαν όλα τα επιχειρήματα μιας φιλοσοφίας του ανθρώπου, της αλλοτρίωσης και της ελευθερίας, δηλαδή τα έργα της νεανικής περιόδου. Βέβαια, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, το ίδιο είχαν κάνει στο Μεσοπόλεμο και πολλοί μαρξιστές διανοούμενοι της Κεντρικής Ευρώπης. Όμως, ενώ οι τελευταίοι δεν κατάφεραν να πείσουν το δυτικοευρωπαϊκό κομμουνιστικό κίνημα για την ορθότητα της επιλογής τους, οι Γάλλοι «απόγονοί» τους μετά το 1961 τα κατάφεραν, κυρίως εξαιτίας του γεγονότος ότι το 22ο Συνέδριο του Κ.Κ.Σ.Ε. υιοθέτησε αφενός το σύνθημα «σοσιαλιστικός ανθρωπισμός», αφετέρου τη θέση πως το Σοβιετικό Κράτος θα πρέπει σε όλες του τις δραστηριότητες να ακολουθεί την αρχή «όχι η παραγωγή χάριν της παραγωγής, αλλά η παραγωγή χάριν του Ανθρώπου»⁷⁸. Ουσιαστικά δηλαδή, η επικράτηση του ανθρωπιστικού μαρξισμού στο δυτικοευρωπαϊκό κομμουνιστικό κίνημα οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στο γεγονός ότι

⁷⁷ Hobsbawm E., «The structure of Capital», στο Elliot G, *Althusser A critical reader*, Blackwell, Οξφόρδη 1994.

⁷⁸ Sassoun D., *100 Χρόνια σοσιαλισμός: Η δυτικοευρωπαϊκή αριστερά στον 20ό αιώνα*, τόμ. Α', Καστανιώτης, Αθήνα 2001, σελ. 407.

το 1961 η τότε σχεδόν⁷⁹ αδιαμφισβήτητη ηγέτιδα δύναμη του σοσιαλιστικού στρατοπέδου άρχισε να μιλά για «σοσιαλιστικό ανθρωπισμό» και να εξαγγέλλει πως θα ακολουθήσει μια πολιτική που θα ενδιαφέρεται πρωτίστως για τον άνθρωπο και τις ανάγκες του. Επίσης, οφείλεται όμως, και σε κάτι άλλο: στο ότι ο ανθρωπιστικός μαρξισμός αποτελούσε μαζί με τη θεωρία του κρατικομονοπωλιακού καπιταλισμού το καλύτερο άλλοθι για την πολιτική ενότητας με τους σοσιαλιστές και τους αριστερούς καθολικούς που το Γαλλικό, αλλά και μερικά άλλα δυτικοευρωπαϊκά κομμουνιστικά κόμματα, ακολουθούσαν από τις αρχές της δεκαετίας του '60.

Πράγματι, η επικράτηση του ανθρωπιστικού μαρξισμού οφείλεται σε μεγάλο βαθμό και στο γεγονός ότι, ανεπίσημα ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του 1950, επίσημα από το 1964, το Κ.Κ.Γ., δηλαδή το ένα από τα δύο μεγαλύτερα κομμουνιστικά κόμματα της Δυτικής Ευρώπης, τον «χρησιμοποίησε» για να πετύχει δύο στόχους: Πρώτον, να δικαιολογήσει στους ψηφοφόρους του την πολιτική ενότητας με τους σοσιαλιστές και τους προοδευτικούς καθολικούς που πλέον ακολουθούσε. Δεύτερον, να πείσει τους σοσιαλιστές (κυρίως) και τους προοδευτικούς καθολικούς ότι δεν είναι πλέον ένα δογματικό κόμμα, αλλά ένα κόμμα που μπορούν να το εμπιστευτούν και να συμμαχήσουν μαζί του⁸⁰.

Βέβαια, και για να μην υπάρχουν παρεξηγήσεις, το Κ.Κ. Γ. δεν δήλωσε ποτέ ότι υιοθετεί κάποιο είδος ανθρωπιστικού μαρξισμού. Αντιθέτως, δήλωνε όλη τη δεκαετία του 1960 (και όχι μόνο) πιστό στον γνήσιο, δηλαδή τον απαλλαγμένο από τις σταλινικές στρεβλώσεις, μαρξισμό-λενινισμό⁸¹, ενώ ταυτόχρονα χρησιμοποιούσε κάποιες θέσεις του μαρξιστικού ανθρωπισμού, τις οποίες και παρουσίαζε ως γνήσιες μαρξιστικές-λενινιστικές θέσεις που δυστυχώς είχε απαρνηθεί ο σταλινικός δογματισμός. Και αυτό γιατί γνώριζε ότι η «ενότητα των δημοκρατικών δυνάμεων» (όπως αποκαλούσε τις δυνάμεις της Αριστεράς που αντιπολιτεύονταν τον De Gaulle, το Συνέδριο του 1964 του Κ.Κ.Γ.) θα γινόταν μόνο αν εμφανιζόταν ως ένα κόμμα το οποίο ήταν, ταυτόχρονα, και εναντίον του δογματισμού και εναντίον του ρεφορμισμού.

Τελικά η «ενότητα των δημοκρατικών δυνάμεων» πραγματοποιήθηκε το 1972, οπότε ο Georges Marchais, ο Robert Fabre και ο François Mitterrand, δηλαδή ο

⁷⁹ Τότε μόνο η Γιουγκοσλαβία του Τίτο αμφισβητούσε την πρωτοκαθεδρία της Μόσχας.

⁸⁰ Sassoun D., ό.π., τόμ. Β', σελ. 126.

⁸¹ Χαρακτηριστικό εξάλλου του ότι το Κ.Κ.Γ συνέχισε να είναι φιλοσοβιετικό και να βλέπει τον μαρξισμό-λενινισμό ως το αμετάβλητο κριτήριο των πολιτικών του πράξεων, είναι και το ότι δεν καταδίκασε τη σοβιετική εισβολή στην Πράγα!

ηγέτης του Κ.Κ.Γ, των Αριστερών Ριζοσπαστών και του Σοσιαλιστικού Κόμματος αντίστοιχα, υπέγραψαν το *Κοινό Πρόγραμμα*⁸². Βέβαια, αυτό δεν οφείλονταν και τόσο στο ότι το Κ.Κ.Γ χρησιμοποίησε κάποια θέματα του ανθρωπιστικού μαρξισμού. Ούτε άλλωστε οφείλονταν ιδιαίτερα σε κάποια άλλη ενέργεια του (έκτος βέβαια του ότι ήταν πρόθυμο να συμμαχήσει...). Αντιθέτως, οφείλονταν κυρίως στο ότι, λόγω της ταπεινωτικής ήττας της Αριστεράς στις βουλευτικές εκλογές του 1968 και στις προεδρικές εκλογές του 1969, οι σοσιαλιστές όλων των τάσεων κατάλαβαν ότι θα κατακτούσαν την εξουσία μόνο αν εγκατέλειπαν την πολιτική των ίσων αποστάσεων ανάμεσα στα «άκρα» (δηλαδή τη Δεξιά του De Gaulle και το Κ.Κ.Γ!) που ακολουθούσε ο Guy Mollet⁸³ και συμμαχούσαν με τους κομμουνιστές (κυρίως) και τις άλλες ριζοσπαστικές αριστερές ομάδες⁸⁴.

Πάντως, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η υιοθέτηση θεμάτων του ανθρωπιστικού μαρξισμού από το Κ.Κ.Γ βοήθησε στην δημιουργία της συμμαχίας των δυνάμεων της Γαλλικής Αριστεράς. Όμως, για μας δεν είναι αυτό το σημαντικό, αλλά το ότι επέτρεψε την επικράτηση του ανθρωπιστικού μαρξισμού στο δυτικοευρωπαϊκό κομμουνιστικό κίνημα.

Όπως λοιπόν είδαμε παραπάνω, ο ανθρωπιστικός μαρξισμός μετά το 1961 είχε επικρατήσει στο δυτικοευρωπαϊκό κομμουνιστικό κίνημα. Κάποιοι όμως κομμουνιστές διανοούμενοι που συμπαθούσαν τις απόψεις των ηγετών του Κ.Κ.Κ.⁸⁵ υποστήριζαν ότι το γεγονός αυτό είναι αρνητικό, διότι στην πραγματικότητα ο ανθρωπιστικός μαρξισμός δεν είναι παρά μια θεωρητική ιδεολογία. Με άλλα λόγια κάποιοι κομμουνιστές διανοούμενοι επιτέθηκαν τη δεκαετία του '60 στον ανθρωπιστικό μαρξισμό. Αυτό όμως δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι ήταν απολογητές του σταλινισμού. Αυτό, άλλωστε, φαίνεται χαρακτηριστικά και από το ότι ο άνθρωπος που ήταν ο «ηγέτης» τους, δηλαδή ο Louis Althusser, σε ένα κείμενο που έγραψε για να προλογίσει το βιβλίο του *Για τον Μαρξ* (1965), χαιρέτισε το γεγονός ότι η σταλινική θεωρία των δύο επιστημών (αλλά και γενικότερα αυτό που ο ίδιος αποκαλεί σταλινικό δογματισμό) έπαψε να έχει μετά το 1956 απήχηση στους κύκλους των στοχαστών του Κ.Κ.Γ.

⁸² Sassoun D, ό.π., τόμ. Β', σελ. 127-128.

⁸³ Ο Guy Mollet ήταν ο ηγέτης του S.F.I.O. μέχρι το 1969.

⁸⁴ Ουσιαστικά δηλαδή, το «υποτίθεται» δογματικό Κ.Κ.Γ κατάλαβε πολλά χρόνια πριν τους «ανοιχτόμυαλους» σοσιαλιστές πως η γκωλική Δεξιά μπορεί να ηττηθεί μόνο εάν οι διάφορες δυνάμεις της γαλλικής αριστεράς συμμαχήσουν εναντίον της.

⁸⁵ Βέβαια εδώ πρέπει να επισημάνουμε ότι οι διανοούμενοι αυτοί, αν και συμπαθούσαν το Κ.Κ.Κ. επειδή με τις απόψεις του τους έκανε να νιώθουν ότι δεν είναι μόνοι στον αγώνα που πραγματοποιούσαν εναντίον του ρεβιζιονισμού, ήταν μέλη του φιλοσοβιετικού Κ.Κ.Γ.

Οι στοχαστές, που στις αρχές της δεκαετίας του 1960 ανήκαν σε αυτό που συνήθως ονομάζουμε δομιστικό μαρξισμό, δεν ενοχλούνταν (όπως τους κατηγορούσαν οι αντίπαλοί τους) από το ότι ο σταλινισμός έπαψε να έχει απήχηση στο Κ.Κ.Γ. και τους επίσημους διανοούμενους του μετά το 20ό Συνέδριο του Κ.Κ.Σ.Ε. Όμως, είχαν πρόβλημα με το ότι είχαν αρχίσει να έχουν απήχηση διάφορες εκδοχές του ανθρωπιστικού μαρξισμού. Και αυτό γιατί, κατά τη γνώμη τους, καμία εκδοχή του ανθρωπιστικού μαρξισμού δεν έχει σχέση με τη φιλοσοφία που θεμελίωσε μετά το 1845 ο ώριμος Μαρξ· αντιθέτως, όλες τους αποτελούν ανθρωπιστικές φιλοσοφικές ιδεολογίες, που συγγενεύουν με τη φιλοσοφία του Hegel, του Feuerbach, του Husserl και του ανθρωπιστή (άρα όχι Μαρξιστή) νεαρού Μαρξ⁸⁶.

Για τον ηγέτη του δομιστικού μαρξισμού, δηλαδή τον Althusser, και τους συνεργάτες του, ο ανθρωπιστικός μαρξισμός είναι μια θεωρητική ιδεολογία. Γι' αυτό και απέδιδαν τη μεγάλη απήχηση του στους κύκλους των διανοούμενων του Κ.Κ.Γ. στο ότι στη Γαλλία δεν υπήρχε μέχρι το 1956 μια αυθεντική μαρξιστική θεωρητική παράδοση επειδή η γαλλική αστική τάξη, όντας μια επαναστατική τάξη που δεν συμβιβάστηκε με τους ευγενείς και την Εκκλησία, μπόρεσε μέχρι το Μεσοπόλεμο να αποτρέψει τους μόνους ανθρώπους που είχαν τη δυνατότητα να επεξεργαστούν μια θεωρητική παράδοση, δηλαδή τους *επαγγελματίες διανοούμενους*, από το να συνταχθούν στο πλευρό του εργατικού κινήματος⁸⁷.

Ο Althusser τόλμησε, λοιπόν, να αμφισβητήσει την εξιδανικευμένη εικόνα που είχε η μεγάλη πλειοψηφία των Γάλλων κομμουνιστών για την ιστορία του εργατικού κινήματος της χώρας τους, λέγοντας ότι το τελευταίο δεν κατόρθωσε ποτέ να αποκτήσει μια αυθεντική θεωρητική παράδοση. Από την άλλη βέβαια, παραδέχθηκε ότι ο βασικός του εκπρόσωπος μετά το 1921, δηλαδή το Κ.Κ.Γ., είχε επιδείξει μεγάλο πολιτικό θάρρος, ισχυρίστηκε, όμως, πως αυτό όχι μόνο δεν αναιρεί, αλλά επιβεβαιώνει το γεγονός, ότι στη Γαλλία δεν υπήρξε ποτέ μια εθνική μαρξιστική θεωρητική σχολή. Και αυτό γιατί, κατά τη γνώμη του, το Κ.Κ.Γ. απέδωσε πρωταρχική σημασία στο πολιτικό, για τον ίδιο λόγο που οι διανοούμενοι του αρχικά υποτίμησαν τον ρόλο της φιλοσοφίας και στη συνέχεια υιοθέτησαν τον ανθρωπιστικό μαρξισμό: επειδή, σε αντίθεση με το εργατικό κίνημα στην Ιταλία, στη Γερμανία, στη

⁸⁶ Βλ. Althusser L., «Πρόλογος», *Για τον Μαρξ*, Γράμματα, Αθήνα 1978, σελ. 23. Αξίζει εδώ να σημειώσουμε ότι, όπως έχει επισημάνει ο Vincent Descombes, την δεκαετία του '40 και του '50 οι Hegel, Husserl ασκούσαν κυρίαρχη επιρροή όχι μόνο στους κομμουνιστές, αλλά και στους «αστούς» φιλόσοφους.

⁸⁷ Althusser L., ό.π., σελ. 20.

Ρωσία και στην Πολωνία, το εργατικό κίνημα στη Γαλλία δεν είχε αποκτήσει ποτέ μια αυθεντική θεωρητική παράδοση⁸⁸.

⁸⁸ Althusser L,ό.π., σελ. 21.

2.2. Η ενασχόληση με τον νεαρό Μαρξ ως η πρώτη προσπάθεια να συγκροτηθεί μια υλιστική θεωρία της ανάγνωσης (και της ιδεολογίας).

Όπως λοιπόν είπαμε και παραπάνω, ο Althusser πίστευε ότι ο ανθρωπιστικός μαρξισμός (αλλά και ο ανθρωπισμός γενικότερα) είναι μια ιδεαλιστική φιλοσοφική θεωρία. Ταυτόχρονα, όμως, γνώριζε ότι δεν θα κατόρθωνε να πείσει κανέναν για την ορθότητα της θέσης του αυτής, εάν δεν αποδείκνυε ότι ο μαρξισμός δεν περιέχεται στα έργα του νεαρού Μαρξ. Γι' αυτό άλλωστε και επιχείρησε να το αποδείξει σε ένα κείμενό του που δημοσιεύτηκε το 1960.

Ας πάρουμε, όμως, τα πράγματα από την αρχή. Το 1960 δημοσιεύτηκε ένα κείμενο του Louis Althusser με τίτλο «Για το νεαρό Μαρξ (ζητήματα θεωρίας)». Εκεί, όπως άλλωστε φαίνεται και από τον τίτλο του δοκιμίου, ο Γάλλος στοχαστής διερευνά το ζήτημα των έργων του νεαρού Μαρξ. Μάλιστα, και σε αντίθεση με ότι θα περίμενε κανείς από ένα φιλόσοφο, δεν το προσεγγίζει μόνο από θεωρητική άποψη αλλά και από πολιτική και ιστορική, καθώς πιστεύει πως οι μελετητές των έργων του νεαρού Μαρξ καλούνται να θέσουν ορθά (και να επιλύσουν) όχι μόνο ένα θεωρητικό, αλλά και ένα πολιτικό και ένα ιστορικό πρόβλημα⁸⁹.

Ο Althusser στην αρχή του «Για το νεαρό Μαρξ (ζητήματα θεωρίας)» ισχυρίζεται πως η συζήτηση για τα έργα του συγκεκριμένου στοχαστή είναι και μια πολιτική συζήτηση. Μάλιστα, για να αποδείξει αυτή του τη θέση, αναφέρει ορισμένα ιστορικά γεγονότα. Ως παράδειγμα αναφέρει πως στο Μεσοπόλεμο οι σοσιαλδημοκράτες χρησιμοποίησαν τα –ξεχασμένα μέχρι τότε– έργα του νεαρού Μαρξ για να αποδείξουν πως η λενινιστική ερμηνεία του Μαρξισμού είναι λανθασμένη⁹⁰, διότι το *Κεφάλαιο* είναι μια ηθική θεωρία, «που η σιωπηλή φιλοσοφία της μιλάει ανοιχτά στα έργα της νεότητας του Μαρξ». Επίσης, αναφέρει πως με τον ίδιο τρόπο τα χρησιμοποίησαν μετά τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο πολλοί «πνευματικοί άνθρωποι» στη Γαλλία, στην Ιταλία, στη Γερμανία (Ανατολική και Δυτική) και στη Πολωνία. Κυρίως όμως, επισημαίνει πως αυτοί οι διανοούμενοι ανήκαν σε ένα ευρύτερο κύκλο μη κομμουνιστών «φιλοσόφων, ιδεολόγων και θρησκευόμενων» που πίστευε πως οι μαρξιστικές- λενινιστικές θεωρητικές θέσεις πρέπει να απορριφθούν

⁸⁹ Althusser L, «Για το νεαρό Μαρξ (ζητήματα θεωρίας) », σε Althusser L, ό.π., σελ. 49.

⁹⁰ Ο Althusser κατονομάζει δύο φιλικά διακείμενους προς τη σοσιαλδημοκρατία στοχαστές, τους Λαντσχούτ και Μάγιερ, ως τους πρώτους που αξιοποίησαν με αυτόν το τρόπο τα έργα της νεότητας του Μαρξ.. βλ. Althusser L, ό.π., σελ. 49-50.

επειδή μόνο μέσα στον νεαρό Μαρξ «μιλάει η αλήθεια»⁹¹. Ουσιαστικά δηλαδή ισχυρίζεται ότι μετά τον Β Παγκόσμιο πόλεμο ένας ευρύς κύκλος πνευματικών ανθρώπων χρησιμοποίησε τις έννοιες που υπάρχουν στα έργα του νεαρού Μαρξ (δηλαδή έννοιες όπως αλλοτρίωση, ανθρωπισμός, κοινωνική ουσία του ανθρώπου) για να θεμελιώσει την κριτική του στις θεωρητικές διακηρύξεις και στις πολιτικές επιλογές του κομμουνιστικού κινήματος. Εξάλλου, υποστηρίζει πως το γεγονός αυτό προκάλεσε την αντίδραση των μαρξιστών: συγκεκριμένα τους έκανε να ισχυριστούν πως δεν μπορεί να θεωρηθεί σωστή καμία κριτική που επικαλείται τα έργα του νεαρού Μαρξ διότι τα τελευταία, αν και μαρξιστικά, γιατί περιέχουν πολλά στοιχεία αυτού που αργότερα θα ονομασθεί «ιστορικός υλισμός», δεν παύει να περιέχουν πολλά ιδεαλιστικά στοιχεία και να μην αποτελούν ένα οργανικά ολοκληρωμένο όλο⁹².

Βέβαια, για τον Althusser, η αποδοχή από τους μαρξιστές αυτής της θέσης αποδεικνύει πως δεν είχαν κατορθώσει να επιλύσουν ορθά το θεωρητικό πρόβλημα που τίθεται από τη μελέτη των έργων του Μαρξ. Πιο συγκεκριμένα, ισχυρίζεται ότι οι μαρξιστές περιορίστηκαν σε μια μορφή ανάγνωσης των κειμένων του νεαρού Μαρξ η οποία δεν ανήκει στην «ιστορική κριτική», αλλά ανήκει είτε στην ελεύθερη σύζευξη των όρων είτε στην απλή σύγκριση των όρων. Από την άλλη βέβαια, δέχεται ότι αυτού του είδους η ανάγνωση μπορεί να δώσει θεωρητικά αποτελέσματα, θεωρεί όμως ότι αυτά δεν είναι παρά ο προκαταρκτικός όρος για μια αυθεντική ανάγνωση των κειμένων. Έτσι, για παράδειγμα, θεωρεί ότι αν αρκεστεί κανείς στο να διαβάσει το *Χειρόγραφο του '44* παραβάλλοντας τις αρχές του με αυτές του *Κεφαλαίου*, να μην μπορεί να ανοίξει κάποιες ενδιαφέρουσες προοπτικές, δεν μπορεί όμως να αποκτήσει μια σε βάθος γνώση των κειμένων αυτών⁹³.

Για τον Althusser, εάν κανείς προσπαθήσει να κατανοήσει το νόημα κάποιων κειμένων μόνο με το να παραβάλει τις αρχές τους με αυτές άλλων, κινδυνεύει άμεσα να γίνει δέσμιος μιας αντίληψης η οποία συγγενεύει με την πανεπιστημιακή αντίληψη των παραβολών, αντιπαραβολών και συσχετίσεων των στοιχείων και η οποία εμφανίζεται συνήθως είτε σαν θεωρία των πηγών είτε σαν θεωρία των προεξοφλήσεων. Γι' αυτό, άλλωστε, κατά τη γνώμη του ακόμα και οι μαρξιστές που πραγματοποίησαν *διεισδυτικές* παραβολές των αρχών των κειμένων του νεαρού Μαρξ

⁹¹ Althusser L, ό.π., σελ. 50-51.

⁹² Althusser L, ό.π., σελ. 51-53.

⁹³ Althusser L, ό.π., σελ. 53-54· Poster M, «Althusser on history without man», *Political Theory*, том 2, т.ч 4, Νοέμβριος, 1974, σελ. 394-395.

με τις αρχές των κειμένων του ώριμου, τελικά δεν μπόρεσαν να μην ακολουθήσουν τις τρεις μεθοδολογικές αρχές που και οι αστοί ακαδημαϊκοί θεωρητικοί ακολουθούν. Με άλλα λόγια δεν μπόρεσαν να μην εφαρμόσουν: Πρώτον, την αρχή, ότι δεν υπάρχει θεωρητικός σχηματισμός λόγου που δεν μπορεί να αναχθεί στα στοιχεία του. Δεύτερον, την αρχή ότι πρέπει ο ιστορικός των ιδεών να θεσπίσει ένα δικαστήριο της ιστορίας το οποίο, αφού πρώτα διαλύσει τα διάφορα θεωρητικά συστήματα στα στοιχεία τους και τα θεσμοποιήσει ως τέτοια, στη συνέχεια θα τα κρίνει με βάση τον κανόνα του, με βάση την αλήθεια του. Τρίτον, την αρχή πως η κινητήρια αρχή της εξέλιξης της οποιασδήποτε ιδεολογίας εδράζεται στους κόλπους αυτής της ίδιας ιδεολογίας.

Για τον Althusser, λοιπόν, οι μαρξιστές της δεκαετίας του '50 υπήρξαν δέσμιοι μιας αντίληψης της οποίας τα βασικά χαρακτηριστικά είναι ο εκλεκτικισμός και η θεωρητική τελεολογία. Όμως, αυτό δεν σημαίνει πως ο Γάλλος στοχαστής δεν δέχεται πως υπήρχαν και ορισμένοι που προσπάθησαν να απαλλαγούν από αυτήν την αντίληψη. Αντιθέτως μάλιστα, ισχυρίζεται πως κάποιοι ξένοι μαρξιστές προσπάθησαν στα άρθρα τους [τα οποία συγκεντρώθηκαν σε μια συλλογή που παρουσίασε στη Γαλλία η *Recherches Internationales*], να μελετήσουν τα κείμενα του νεαρού Μαρξ χωρίς να χρησιμοποιήσουν τις αρχές της «αναλυτικο-τελεολογικής» μεθόδου. Ταυτόχρονα όμως επισημαίνει ότι, παρά τις προθέσεις τους, τελικά αυτές τις αρχές χρησιμοποίησαν⁹⁴ και ότι η μεγαλύτερη απόδειξη γι' αυτό είναι το ότι υποστήριζαν πως στα κείμενα του νεαρού Μαρξ υπάρχουν και στοιχεία που είναι ήδη υλιστικά και στοιχεία που είναι ακόμα ιδεαλιστικά⁹⁵. Ο Althusser υποστηρίζει πως μόνο μια ανάγνωση των κειμένων του νεαρού Μαρξ από τη σκοπιά του ολοκληρωμένου μαρξισμού μπορεί να προκαλέσει την αποδιάρθρωσή τους σε στοιχεία. Δηλαδή θεωρεί ότι τα κείμενα του νεαρού Μαρξ μπορεί να τα αποδιάρθρωσει σε αυτό που είναι ήδη υλιστικό και σε αυτό που είναι ακόμα ιδεαλιστικό μόνο κάποιος που, εφαρμόζοντας τις αρχές της «αναλυτικο-τελεολογικής» μεθόδου, τα διαβάξει μέσα από τα κείμενα αφενός, του ώριμου Μαρξ αφετέρου, κάποιου «ενδιάμεσου στοχαστή» που θεωρείται υλιστής, όπως ο Feuerbach⁹⁶.

⁹⁴ Βέβαια στο σημείο αυτό πρέπει να επισημάνουμε πως ο Althusser εξαιρεί τον Hoepner.

⁹⁵ Althusser L, ό.π., σελ. 56.

⁹⁶ Althusser L, ό.π., σελ. 56-57.

Ο Γάλλος στοχαστής πιστεύει ότι όσοι χρησιμοποιούν την «αναλυτικο-τελεολογική» μέθοδο, διαβάζουν τα κείμενα της νεότητας του Μαρξ όχι μόνο μέσα από τα κείμενα της ωριμότητάς του, αλλά και μέσα από αυτά του Feuerbach, καθώς, βασιζόμενοι στις διακηρύξεις του τελευταίου, νομίζουν πως ο Γερμανός φιλόσοφος είναι υλιστής και πολλές από τις θέσεις του υλιστικές. Επίσης, θεωρεί ότι αυτό έχει ως αποτέλεσμα να μην μπορούν ούτε να ανακαλύψουν ποια είναι η διαφορά ανάμεσα στα στοιχεία που βεβαιώθηκαν ως υλιστικά από τον Feuerbach και στα στοιχεία που βεβαιώθηκαν ως τέτοια από τον ώριμο Μαρξ, ούτε να αποφασίσουν το πότε ο Μαρξ έγινε υλιστής.

Όμως, για τον Althusser, τα παραπάνω δεν είναι τα μόνα πράγματα που αδυνατεί να κάνει κάποιος που χρησιμοποιεί την «αναλυτικο-τελεολογική» θεωρία. Αντιθέτως, θεωρεί ότι αδυνατεί να πετύχει και κάτι άλλο, ακόμα σημαντικότερο: να ανακαλύψει ποιο είναι το «ολικό νόημα» των κειμένων του νεαρού Μαρξ, να αποφανθεί για το αν τα κείμενα αυτά ανήκουν στον υλισμό ή στον ιδεαλισμό⁹⁷. Μάλιστα, επιχειρεί να αποδείξει την ορθότητα της άποψης του αυτής, λέγοντας πως, από τη μελέτη της συλλογής άρθρων για τον νεαρό Μαρξ που παρουσίασε η *Recherches Internationales*, προκύπτει πως κανείς από τους συγγραφείς της δεν έθεσε το ερώτημα «είναι μαρξιστικά ή μη μαρξιστικά τα κείμενα του νεαρού Μαρξ;» διότι όλοι τους θεώρησαν ότι χρειάστηκε να συγκροτηθεί ο ολοκληρωμένος μαρξισμός για να απορροφηθούν σε ένα σύνολο τα στοιχεία των κειμένων αυτών⁹⁸.

Σύμφωνα με τον Althusser, οι συγγραφείς της συλλογής που, είτε ρητά είτε άρρητα, χρησιμοποίησαν την «αναλυτικο-τελεολογική» μέθοδο, κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι τα κείμενα του νεαρού Μαρξ δεν αποτελούν τα ίδια ένα όλο, αλλά μια στιγμή του όλου. Εξάλλου, κατά τη γνώμη του, αυτό αποτελεί απόδειξη του ότι η μέθοδος που χρησιμοποίησαν αφενός είναι ανίκανη να διατυπώσει την παραμικρότερη κρίση για μια ολότητα που είναι διαφορετική από την ίδια, αφετέρου πάντα αναγνωρίζει τον εαυτό της κάτω από τα αντικείμενα που θέλει να εξετάσει. Ουσιαστικά, δηλαδή, υποστηρίζει ότι η «αναλυτικο-τελεολογική» μέθοδος την εξέλιξη που θέλει να σκεφθεί, δεν την σκέφτεται παρά σαν μια εξέλιξη αυτής της ίδιας. Ταυτόχρονα, απαντά σε όσους υποστηρίζουν ότι σε αυτό είναι διαλεκτική, λέγοντας: «διαλεκτική ναι. Αλλά γεγκελιανή!»⁹⁹.

⁹⁷ Althusser L, *ό.π.*, σελ. 58.

⁹⁸ Και αυτό ενώ αν μάθαιναν ότι κάποιος ενστερνίζεται την φιλοσοφία του *Εβραϊκού Ζητήματος* (η οποιουδήποτε άλλου κειμένου του νεαρού Μαρξ) θα έθεταν το ερώτημα «είναι μαρξιστής ή μη μαρξιστής;».

⁹⁹ Althusser L, *ό.π.*, σελ. 59.

Πράγματι, σύμφωνα με τον Althusser, η «αναλυτικο-τελεολογική» μέθοδος δεν έχει ξεκόψει από τις αρχές της εγελιανής διαλεκτικής. Μάλιστα, για να αποδείξει αυτή του τη θέση, κάνει για άλλη μια φορά αναφορά στη συλλογή που παρουσίασε η *Recherches Internationales*. Πιο συγκεκριμένα αναφέρει ότι όσοι συγγραφείς της συλλογής αυτής χρησιμοποίησαν τη συγκεκριμένη μέθοδο, αντέταξαν το «υλιστικό περιεχόμενο» στην «ιδεαλιστική μορφή» λέγοντας ότι ο νεαρός Μαρξ ήταν ήδη από το 1843 υλιστής και απλώς μέχρι και το 1845 μεταχειριζόταν έννοιες και δανειζόταν την ορολογία του Feuerbach. Από την άλλη, βέβαια, παραδέχεται ότι ορισμένοι από αυτούς αντέταξαν την υλιστική τάση και στην ιδεαλιστική συνείδηση, λέγοντας πως η χρήση της εν λόγω ορολογίας την περίοδο 1843-1845 από τον ήδη υλιστή Μαρξ οφείλεται στο ότι υπήρχε αντίφαση ανάμεσα σε αυτό που νόμιζε ότι ήταν και σε αυτό που όντως ήταν. Ωστόσο, θεωρεί ότι το γεγονός αυτό δεν διαψεύδει την αρχική του θέση, διότι είναι εγελιανό τόσο το να προσφεύγει κανείς μόνο στην αντίφαση ανάμεσα στο περιεχόμενο και στη μορφή, ανάμεσα στο περιεχόμενο και την εννοιολογική του έκφραση, όσο και το να προσφεύγει κανείς ταυτόχρονα και στην αντίφαση ανάμεσα στη τάση και τη συνείδηση¹⁰⁰. Γι' αυτό, άλλωστε, για τον Γάλλο φιλόσοφο, μη εγελιανή (και ευρύτερα μη ιδεαλιστική) είναι μόνο η αντίληψη σύμφωνα με την οποία η σκέψη του νεαρού Μαρξ δεν είναι ένα ξεκίνημα, μια αρχή, ένα πρόπλασμα, το μέρος ενός όλου που ακόμα δεν πραγματοποιήθηκε, αλλά αποτελεί ένα καλά αρθρωμένο σύστημα που δεν έχει καμία σχέση με το θεωρητικό σύστημα που ονομάζεται ιστορικός υλισμός. Γι' αυτό επίσης, κατά τη γνώμη του, οι στοχαστές που μελετούν τα έργα του νεαρού Μαρξ θα πρέπει να ξεκόψουν από τις θεωρητικές αρχές της αναλυτικο-τελεολογικής μεθόδου, επειδή οι τελευταίες, όντας εγελιανές, δεν έχουν καμία σχέση με τις αρχές της μαρξιστικής θεωρίας της ιδεολογίας.

Για τον Althusser, οι αρχές της μαρξιστικής θεωρίας της ιδεολογίας είναι ριζικά διαφορετικές από τις αρχές της αναλυτικο-τελεολογικής μεθόδου. Και αυτό γιατί, για το Γάλλο στοχαστή, η εφαρμογή των αρχών της μαρξιστικής θεωρίας έχει ως αποτέλεσμα: Πρώτον, να θεωρείται κάθε ιδεολογία σαν ένα πραγματικό όλο, ενοποιημένο εσωτερικά μέσω της ιδιάζουσας προβληματικής¹⁰¹ του με τέτοιο τρόπο που δεν είναι δυνατόν να αφαιρέσουμε ένα στοιχείο του χωρίς να αλλοιωθεί το νόημά

¹⁰⁰ Για όλα τα παραπάνω βλ. Althusser L, ό.π., σελ. 59-60.

¹⁰¹ Αν θα θέλαμε να δώσουμε έναν ορισμό, θα λέγαμε ότι προβληματική είναι η θεωρητική δομή, το εννοιολογικό πλαίσιο που καθορίζει τις μορφές με τις οποίες τίθενται όλα τα ερωτήματα καθώς και το τι θεωρείται σχετικό με τα ερωτήματα.

του. Δεύτερον, να εξαρτάται το νόημα αυτού του όλου όχι από μια αλήθεια διαφορετική από αυτήν, αλλά από τη σχέση του με το υπάρχον ιδεολογικό πεδίο, και με τα κοινωνικά προβλήματα και την κοινωνική δομή που στηρίζουν το πεδίο αυτό και αντανακλώνται μέσα του. Τρίτον, να θεωρείται πως η κινητήρια αρχή της εξέλιξης μια συγκεκριμένης ιδεολογίας δεν εδράζεται στους κόλπους αυτής της ίδιας της ιδεολογίας, αλλά έξω από αυτήν: στον δημιουργό της ως συγκεκριμένο άτομο, και στην πραγματική ιστορία, που αντανακλάται μέσα σε αυτήν την ατομική εξέλιξη σύμφωνα με τους σύνθετους δεσμούς του ατόμου προς αυτήν την ιστορία¹⁰². Γι' αυτό άλλωστε, κατά τη γνώμη του, οι αρχές αυτές δεν είναι ιδεολογικές, αλλά επιστημονικές. Κυρίως όμως γι' αυτό πιστεύει ότι δεν αποτελούν την Αλήθεια, αλλά, αντιθέτως, συνιστούν αλήθειες, η γνώση των οποίων είναι αναγκαία για τη σωστή τοποθέτηση ενός προβλήματος.

Για τον Γάλλο στοχαστή, λοιπόν, οι αρχές της μαρξιστικής θεωρίας της ιδεολογικής εξέλιξης δεν είναι η Αλήθεια, αλλά αποτελούν αλήθειες που είναι πολύτιμες για τη μελέτη της οποιαδήποτε ιστορικής διαδικασίας. Και αυτό γιατί πιστεύει πως ο «ολοκληρωμένος μαρξισμός» δεν είναι η αλήθεια του, αλλά η θεωρία που επιτρέπει την κατανόηση κάθε ιστορικής διαδικασίας, συμπεριλαμβανομένης της γέννησής του. Με άλλα λόγια θεωρεί πως ο μαρξισμός δεν είναι η αλήθεια του, αλλά μια επιστημονική θεωρία η οποία μπορεί να εξηγήσει τόσο τη δική του γέννηση όσο και όλες τις άλλες μεταβολές που έγιναν μέσα στην ιστορία, συμπεριλαμβανομένων και αυτών που συνοδεύτηκαν από τις πρακτικές συνέπειες της παρέμβασης του μαρξισμού στην ιστορία¹⁰³.

Σύμφωνα με τον Althusser, σε αντίθεση με την εγγεγραμμένη και τη φουερεμπιαχιανή φιλοσοφία που παρουσιάζονται ως η απόλυτη αλήθεια, ο μαρξισμός είναι η επιστήμη χάρη στην οποία είναι δυνατόν να ανακαλυφθούν οι προϋποθέσεις που πρέπει να συντελεστούν για να τεθεί σωστά το οποιοδήποτε ιστορικό πρόβλημα. Εξάλλου, κατά τη γνώμη του, χάρη στο μαρξισμό επισημάνθηκε πως τα έργα του νεαρού Μαρξ θα μελετηθούν επιστημονικά μόνο αν εξεταστεί η σχέση που υπάρχει ανάμεσα στο στοχασμό του και τον ιδεολογικό κόσμο μέσα στον οποίο ο τελευταίος αναπτύχθηκε.

Βέβαια, για τον Althusser, το να εξετάσει κανείς αυτή τη σχέση δεν είναι κάτι εύκολο. Αντιθέτως, είναι κάτι δύσκολο γιατί θα πρέπει να κάνει τα εξής: Πρώτον, θα

¹⁰² Για όλα τα παραπάνω βλ. Althusser L, ό.π., σελ. 60-61.

¹⁰³ Althusser L, ό.π., σελ. 61.

πρέπει να γνωρίσει όχι μόνο επιφανειακά, αλλά και ουσιαστικά το ιδεολογικό πεδίο μέσα στο οποίο στοχάστηκε ο νεαρός Μαρξ. Δηλαδή θα πρέπει να καταφέρει να γνωρίσει όχι μόνο τις θεωρίες που διατύπωσαν στα έργα τους οι φιλόσοφοι που επηρέασαν τον νεαρό διανοούμενο, αλλά και το πώς τις ερμήνευαν τα ρεύματα που κυριαρχούσαν τότε στα γερμανικά πανεπιστήμια. Έτσι, για παράδειγμα, θα πρέπει να κατορθώσει να γνωρίσει όχι μόνον τη φιλοσοφία του Hegel αλλά και το πώς την ερμήνευαν οι νεοεγελιανοί. Δεύτερον, θα πρέπει να μπορέσει να γνωρίσει τόσο τα αντικείμενα που υπάγονται στο στοχασμό του νεαρού Μαρξ όσο και την προβληματική του στοχασμού αυτού¹⁰⁴.

Σύμφωνα με τον Althusser, για τη κατανόηση της σκέψης του νεαρού Μαρξ, δεν αρκεί η γνώση των αντικειμένων με τα οποία ασχολήθηκε ο νεαρός στοχαστής και οι φιλόσοφοι που τον επηρέασαν με τον ένα ή τον άλλον τρόπο. Και αυτό γιατί, κατά τη γνώμη του, ο μαρξισμός υποστηρίζει ότι δεν είναι η ύλη ενός στοχασμού αυτή που τον καθορίζει και τον χαρακτηρίζει, αλλά η ιδιαίτερη μορφική διάταξή του, η πραγματική σχέση που καλλιεργεί με τα αντικείμενά του, η προβληματική του¹⁰⁵. Γι' αυτό, άλλωστε, κατηγορεί ως εγελιανούς όσους αποδέχονται ως ορθές μελέτες οι οποίες θέτουν και απαντούν σωστά μόνο στο ερώτημα «ο νεαρός Μαρξ ασχολήθηκε και με αντικείμενα με τα οποία δεν είχαν ασχοληθεί οι στοχαστές, το έργο των οποίων αποτελούσε το ιδεολογικό πεδίο της εποχής εκείνης;»¹⁰⁶.

Ουσιαστικά, ο Γάλλος φιλόσοφος πιστεύει πως σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να γίνεται αποδεκτή ως επιστημονική μια μελέτη των έργων του νεαρού Μαρξ που δεν θέτει και δεν δίνει τη σωστή απάντηση στο ερώτημα «ο νεαρός Μαρξ συμερίζεται την προβληματική που συμερίζονταν οι άλλοι στοχαστές της εποχής του, ή ήρθε σε ρήξη μαζί της και θεμελίωσε μια καινούργια;»¹⁰⁷. Αυτός άλλωστε είναι ο ένας από τους λόγους για τους οποίους απορρίπτει τις μελέτες σύμφωνα με τις οποίες ο νεαρός Μαρξ δεν ήταν φούμπερχιανός, επειδή ασχολήθηκε με θέματα με τα οποία δεν είχε ασχοληθεί ο Feuerbach. Ο άλλος είναι το ότι θεωρεί ιδεαλιστικές τις

¹⁰⁴ Πράγματι, ο Althusser πιστεύει ότι οι μελετητές των έργων του νεαρού Μαρξ πρέπει να προσπαθήσουν να γνωρίσουν όχι μόνο το ποια είναι η φιλοσοφία του Hegel, αλλά και το ποια πίστευαν οι νεοεγελιανοί ότι είναι. Και αυτό γιατί θεωρεί πως ο νεαρός Μαρξ δεν αγωνίστηκε εναντίον του Hegel, αλλά εναντίον του Hegel του εγελιανού κινήματος. Althusser L, ό.π., σελ. 63.

¹⁰⁵ Ferretter L, *Louis Althusser*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2006, σελ. 34.

¹⁰⁶ Ferretter L, ό.π., σελ. 34-35. Για τον Althusser οι μελέτες που απαντούν σωστά (δηλαδή καταφατικά) μόνο στο ερώτημα αυτό, αναπόφευκτα καταλήγουν στο λανθασμένο συμπέρασμα πως ο νεαρός Μαρξ είναι (και) υλιστής μόνο και μόνο επειδή μελέτησε αντικείμενα με τα οποία δεν είχε ασχοληθεί ο Feuerbach όπως η Πολιτική Οικονομία και η πολιτική.

¹⁰⁷ Althusser L, ό.π., σελ 64-66. Για τον Althusser, η σωστή απάντηση είναι πως ο νεαρός Μαρξ ουσιαστικά συμερίζονταν την ίδια προβληματική που συμερίζονταν στοχαστές της εποχής, όπως λ.χ. ο Feuerbach.

μελέτες που δεν ασχολούνται με το πρόβλημα της «πορείας του Μαρξ», δηλαδή, με το πρόβλημα της σχέσης που υπάρχει μεταξύ των γεγονότων της σκέψης του και της πραγματικής ιστορίας.

Ο Althusser θεωρεί, λοιπόν, ιδεαλιστές όλους τους μελετητές των έργων του νεαρού Μαρξ που δεν απάντησαν στο ερώτημα: «πώς έγινε δυνατή η ωρίμανση του Μαρξ;». Ταυτόχρονα, όμως, θεωρεί ιδεαλιστές και όσους ερευνητές απάντησαν λέγοντας πως ο ώριμος μαρξισμός εμφανίστηκε στο προσκήνιο της ιστορίας λόγω του ότι ο Μαρξ α) «αναποδογύρισε», «έστησε στα πόδια της» την εγγελιανή διαλεκτική β) χρησιμοποίησε την υλιστική φιλοσοφία του Feuerbach για τη διερεύνηση ζητημάτων με τα οποία δεν είχε ασχοληθεί ο τελευταίος και γ) κατόρθωσε να γίνει ο πρώτος *συνεπής* υλιστής. Κατά τον Althusser η εξέλιξη του νεαρού Μαρξ παίχθηκε και κρίθηκε στο χώρο των ιδεών και πραγματοποιήθηκε δυνάμει ενός στοχασμού πάνω στις ιδέες που προτάθηκαν από στοχαστές όπως ο Hegel και ο Feuerbach. Γι' αυτό, άλλωστε, δεν δέχεται πως η θεωρία που κληρονόμησαν οι νεοεγγελιανοί του 1840 από τον μέντορά τους εμπεριείχε, ενάντια στην ίδια τη φαινομενικότητά της, άρρητες, μεταμφιεσμένες αλήθειες, τις οποίες ο Μαρξ κατόρθωσε –μετά από πολύ μεγάλη προσπάθεια– να αποσπάσει¹⁰⁸.

Ουσιαστικά, ο Althusser υποστηρίζει πως την αλήθεια για το πώς ο Μαρξ κατόρθωσε από γόνος της ρηνανικής αστικής τάξης να γίνει ο θεωρητικός (αλλά και ο ηγέτης εν πολλοίς) του ευρωπαϊκού εργατικού κινήματος μπορούν να την αναδείξουν μόνο όσοι χρησιμοποιούν (αποκλειστικά και μόνο!) τα εννοιολογικά εργαλεία της ώριμης σκέψης του και δεν υιοθετούν (και) τις απόψεις της νεότητάς του. Πρόκειται για μια τολμηρή επισήμανση, στην οποία ο Althusser προβαίνει, λόγω του ότι δεν ερμηνεύει το γεγονός ότι ο Μαρξ θεμελίωσε τον ιστορικό υλισμό στα ώριμα έργα του, ως την εξαίρεση του κανόνα, πως όλοι οι στοχαστές στα νεανικά τους χρόνια συμμερίζονται τις αυταπάτες της ιδεολογίας που κυριαρχεί στην εποχή τους.

Πράγματι, ο Althusser θεωρεί πως ο νεαρός Μαρξ ενστερνίζονταν τις αυταπάτες της γερμανικής ιδεολογίας του 1830-1840. Πιστεύει επίσης πως η ιδεολογία αυτή, όχι μόνο δεν αποτελούσε, όπως πιστεύουν πολλοί, τον πρόδρομο του ιστορικού υλισμού, αλλά δεν είχε και καμία απολύτως σχέση μαζί του, όντας η πιο απομακρυσμένη από την ιστορική πραγματικότητα ιδεολογία που υπήρχε τότε στην

¹⁰⁸ Althusser L, ό.π., σελ. 69-71.

Ευρώπη. Γι' αυτό, άλλωστε, απορρίπτει την κυρίαρχη κατά την δεκαετία του 1950 άποψη, πως η ίδρυση της επιστήμης της ιστορίας από τον ώριμο Μαρξ συνίστατο στην ανακάλυψη, από τον Πρώσο στοχαστή, της αλήθειας που, χωρίς να το αντιλαμβάνεται, είχε πρώτη διατυπώσει η νεοεγγελιανή φιλοσοφία.

Ουσιαστικά, για τον Althusser, η ίδρυση από τον Μαρξ του ιστορικού υλισμού δεν αποτελούσε ένα είδος υπέρβασης του Hegel, του Feuerbach κ.ο.κ., μια μορφή συνεχούς ανάπτυξης του έργου τους. Αντιθέτως, κατά τη γνώμη του, συνίστατο σε ένα είδος επιστροφής, σε ένα είδος οπισθοχώρησης, από τη γερμανική ιδεολογία της περιόδου 1830-1840 (αλλά και την ιδεολογία εν γένει) στην πραγματικότητα¹⁰⁹. Γι' αυτό, άλλωστε, συσχετίζει το ότι ο Μαρξ εγκατέλειψε τη γερμανική ιδεολογία και επέστρεψε στην ιστορική πραγματικότητα με το ότι συνειδητοποίησε πως η ανάπτυξη της κλασικής γερμανικής φιλοσοφίας δεν ήταν κάτι το άξιο θαυμασμού, αλλά το αποτέλεσμα της καθυστέρησης της γερμανικής κοινωνίας τόσο στον οικονομικό όσο και στον πολιτικό τομέα. Γι' αυτό, επίσης, θεωρεί πως είχαν άδικο όσοι, τη δεκαετία του 1950, υποστήριξαν πως η ενασχόληση του Μαρξ με τους συγγραφείς που αποτέλεσαν τις πηγές του Hegel, δηλαδή με τους Άγγλους οικονομολόγους και τους Γάλλους φιλόσοφους και πολιτικούς, δεν είχε σαν αποτέλεσμα παρά το «ξεπέρασμα» ενός εκπροσώπου της «Deutsche Misere», τη διατύπωση της αλήθειας που περιέχεται στη φιλοσοφία του.

Για τον Althusser, δίκαιο είχαν μόνο οι λίγοι μαρξιστές που υποστήριξαν πως με την επιστροφή του στις θεωρίες της Γαλλίας και της Αγγλίας του 18ου αιώνα ο Μαρξ έκανε μια επιστροφή πέρα από τον Hegel, στα αντικείμενα και στην πραγματικότητά τους. Άλλωστε, μόνο η δική τους άποψη βρίσκεται σε συμφωνία με μια από τις πιο γνωστές θέσεις του ίδιου του Μαρξ: τη θέση πως ασχολήθηκε με την αγγλική Πολιτική Οικονομία και τη γαλλική φιλοσοφία και πολιτική θεωρία όχι γιατί ήθελε να διορθώσει τον Hegel, αλλά, γιατί ήθελε να ανακαλύψει την πραγματικότητα που τα έργα του Hegel και των νεοεγγελιανών είχαν παραμορφώσει εντελώς, μέσω του έργου αυτών «που την είχαν ζήσει απευθείας και την είχαν στοχαστεί με τη λιγότερη παραμόρφωση»¹¹⁰.

¹⁰⁹ Για τον Althusser, ο Μαρξ δεν έγινε ο ιδρυτής του ιστορικού υλισμού επειδή είχε την τύχη να γεννηθεί στη χώρα όπου ο φιλοσοφικός στοχασμός είχε αναπτυχθεί περισσότερο από οπουδήποτε αλλού. Αντιθέτως, τα κατάφερε παρά του ότι είχε την ατυχία να γεννηθεί σε μια χώρα η οποία απλώς παρακολουθούσε τα ιστορικά γεγονότα χωρίς να μπορεί να τα επηρεάσει λόγω της αδυναμίας της γερμανικής αστικής τάξης. Althusser L, ό.π., σελ. 72-73.

¹¹⁰ Althusser L, ό.π., σελ. 76.

Για τον Althusser, δεν μπορούμε να σχηματίσουμε σωστή εικόνα για την πορεία του Μαρξ, εάν δεν δεχτούμε πως ο Πρώσος διανοούμενος είχε δίκαιο, όταν υποστήριξε ότι ασχολήθηκε με τις πηγές του Hegel γιατί συνειδητοποίησε πως δεν θα κατόρθωνε να ανακαλύψει την αλήθεια για την ιστορία της Αγγλίας και της Γαλλίας του 18ου αιώνα, εάν τη μελετούσε με βάση τα όσα έλεγαν τόσο ο Hegel όσο και οι νεοεγελιανοί γι' αυτήν και όχι με βάση μια επιστημονική θεωρία. Και αυτό γιατί, κατά τη γνώμη του Althusser, ο Γερμανός στοχαστής: α) εγκατέλειψε το φιλοσοφικό σύστημα του Hegel και των νεοεγελιανών (άρα και αυτό που συµμεριζόταν ο ίδιος στα νεανικά του χρόνια) β) ανακάλυψε αφενός την πραγματικότητα για την οποία είχε μιλήσει (αλλά και παραμορφώσει) το σύστημα αυτό, αφετέρου την οργανωμένη εργατική τάξη της Γαλλίας και τον αγγλικό καπιταλισμό¹¹¹.

¹¹¹ Althusser L., ό.π., σελ. 78-79.

2.3 Η Συμπτωματική ανάγνωση

Σύμφωνα με τον Althusser, σήμερα είναι πρώτη φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας που έχουμε την δυνατότητα να ανακαλύψουμε το νόημα της γραφής, της ανάγνωσης, της ακοής και της ομιλίας, δηλαδή των τεσσάρων, φαινομενικά απλών, στην πραγματικότητα, όμως, πολυσύνθετων δραστηριοτήτων που συνδέουν τον άνθρωπο τόσο με τα έργα που πραγματοποίησε όσο και με τα έργα του που καταπνίχτηκαν. Και αυτό βέβαια, όχι χάρη στην εμπειρική ψυχολογία, αλλά χάρη σε τρεις ανθρώπους: τον Freud, τον Μαρξ και τον Nietzsche. Συγκεκριμένα, ο Freud μάς δίνει τη δυνατότητα να καταλάβουμε τι σημαίνει τόσο το «μιλώ» όσο και το «ακούω», διότι στα έργα του κατασκεύασε μια επιστημονική θεωρία για το ασυνείδητο. Επίσης ο Μαρξ μάς δίνει την δυνατότητα να γνωρίσουμε με ακρίβεια τι θα πει «διαβάζω», διότι με τα έργα της ώριμης περιόδου του, θεμελίωσε την επιστήμη της ιστορίας: την επιστήμη δηλαδή χάρη στην οποία, ανάμεσα στα άλλα, ξέρουμε ότι ο νεαρός Μαρξ, όντας εγγελιανός, ταύτιζε τη γνώση της ουσίας των πραγμάτων, της ουσίας του ιστορικού γίνεσθαι, με την ανάγνωση της αφηρημένης ουσίας που είναι καθαρά χαραγμένη στη διαφάνεια της συγκεκριμένης ύπαρξης του ανθρώπου¹¹².

Πράγματι, για τον Althusser, ο νεαρός Μαρξ δεν έθεσε το πρόβλημα της ανάγνωσης (άρα και της γραφής) με υλιστικό τρόπο. Αυτό, πριν το 1845, μόνο ο Spinoza το είχε πετύχει. Συγκεκριμένα, ο Ολλανδός φιλόσοφος, όντας κάποιος που διέθετε μια φιλοσοφία της αδιαφάνειας του γεγονότος, ήταν ο μόνος που μέχρι τη χρονιά που γράφτηκε η *Γερμανική Ιδεολογία* είχε καταφέρει να συνδέσει με υλιστικό τρόπο την ουσία της ανάγνωσης και την ουσία της ιστορίας σε μια θεωρία της διαφοράς αληθινού και φανταστικού.

Σύμφωνα με τον Althusser, για σχεδόν τρεις αιώνες κανείς δεν είχε μπορέσει να επαναλάβει το επίτευγμα του Spinoza. Όμως, το 1845 τα πράγματα άλλαξαν: ο Μαρξ αφενός συνειδητοποίησε πως δεν υπάρχει μια ουσία με τη φωνή του Λόγου (της) αλλά μια σύνθετη δομή, μια δομή δομών, η οποία δεν είναι άμεσα αναγνώσιμη (παρά μόνο μέσα από τα αποτελέσματά της) και αφετέρου ήρθε σε ρήξη με τον θρησκευτικό μύθο της ανάγνωσης. Και αυτό γιατί πέτυχε, ταυτόχρονα, δυο πράγματα: Πρώτον, θεμελίωσε μία επιστημονική θεωρία του ιστορικού γίνεσθαι και μια φιλοσοφία που δύναται αφενός να διακρίνει την επιστήμη από την ιδεολογία και

¹¹² Althusser L, «Από το Κεφάλαιο στη φιλοσοφία του Μαρξ», σε Althusser L, Balibar E, Establet R, Macherey P, Ranciere J, *Να Διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, σελ. 17.

αφετέρου να προστατεύσει την πρώτη από τη δεύτερη. Δεύτερον, ήρθε σε ρήξη με την αντίληψη του Hegel για το Όλο ως πνευματική, ως εκφραστική ολότητα¹¹³.

Σε αντίθεση λοιπόν με τους εγελιανούς μαρξιστές, για τον Althusser, ο Πρώσος φιλόσοφος δεν θα είχε καταφέρει να εισαγάγει μια επιστημονική θεωρία της ανάγνωσης εάν δεν ερχόταν σε ρήξη με την εγελιανή θεωρία της εκφραστικής ολότητας η οποία λέει ότι τα στοιχεία ενός όλου δεν αποτελούν παρά εκφάνσεις της εσωτερικής ουσίας του.

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή. Σύμφωνα με τον Althusser, πολλές φορές ο Μαρξ διάβαζε το λόγο των προκατόχων του (π.χ. των σημαντικότερων εκπροσώπων της Κλασικής Πολιτικής Οικονομίας, Adam Smith και David Ricardo) μέσω του δικού του λόγου. Έτσι, για παράδειγμα, συχνά διάβαζε το έργο του Smith έχοντας ως κριτήριο τις δικές του θεωρητικές θέσεις. Το αποτέλεσμα δε αυτών των αναγνώσεων ήταν πάντα η σύνταξη ενός καταλόγου με τις αποκαλύψεις και με τα σφάλματα, με τα θετικά και τα αρνητικά στοιχεία, του Σκωτσέζου οικονομολόγου. Γι' αυτό και πολύ συχνά τα όσα απέτυχε να ανακαλύψει ο ιδρυτής της αστικής οικονομίας εμφανίζονται στο έργο του ως οφειλόμενες σε αβλεψίες, ελλείψεις, οι οποίες παραπέμπουν σε μια απόλυτη έλλειψη.

Ο Γάλλος φιλόσοφος πιστεύει πως πολλές φορές στα ώριμα έργα του ο Μαρξ αφενός μιλούσε για ελλείψεις του Smith και αφετέρου τις απέδιδε σε αβλεψίες οι οποίες τελικά ανάγονται σε μια τεράστια αβλεψία: τη σύγχυση του σταθερού με το μεταβλητό κεφάλαιο που συναντάμε σε ολόκληρη την κλασική οικονομία. Ουσιαστικά, δηλαδή, θεωρεί πως ο Πρώσος στοχαστής μερικές φορές ανήγαγε όποιο ελάττωμα πίστευε ότι έβρισκε, στο εννοιολογικό σύστημα της κλασικής Πολιτικής Οικονομίας, στο ψυχολογικό ελάττωμα της όρασης. Γι' αυτό και, κατά τη γνώμη του, κάποιες φορές ο θεμελιωτής του ιστορικού υλισμού αποδεχόταν άκριτα την ιδεαλιστική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία τόσο οι αποτυχίες όσο και οι επιτυχίες ενός στοχαστή, έχουν να κάνουν με τη ικανότητα της όρασής του¹¹⁴.

Ο Althusser παραδέχεται, λοιπόν, πως ορισμένες φορές ακόμα και ο Μαρξ ήταν εγκλωβισμένος σε μια λογική της αβλεψίας και της θέασης και λειτουργούσε σαν να αγνοούσε πως η γνώση δεν είναι η όραση ενός δεδομένου αντικειμένου ή η ανάγνωση ενός δεδομένου κειμένου, αλλά το αποτέλεσμα μιας θεωρητικής πρακτικής. Αυτό όμως, σε καμία περίπτωση, δεν σημαίνει πως απορρίπτει το έργο

¹¹³ Althusser L., ό.π., σελ. 18-19.

¹¹⁴ Για όσα αναφέρονται στις δύο παραπάνω παραγράφους βλ. Althusser L., ό.π., σελ. 20-21.

της ώριμης περιόδου του Πρώσου φιλοσόφου. Αντιθέτως, πιστεύει πως σε αυτό μπορούμε να βρούμε και ένα είδος ανάγνωσης, το οποίο, σε πλήρη αντίθεση με το είδος ανάγνωσης για το οποίο έχουμε μέχρι τώρα μιλήσει, θέτει το πρόβλημα του συνδυασμού των σφαλμάτων και των ανακαλύψεων που υπάρχουν σε ένα έργο¹¹⁵.

Ο Althusser θεωρεί πως στο έργο του Μαρξ υπάρχει μια υλιστική θεωρία της ανάγνωσης, μια θεωρία δηλαδή της οποίας βασική αρχή είναι πως το μη ορατό έχει άμεση σχέση με το ορατό διότι δεν είναι παρά το αναγκαίο αποτέλεσμα της δομής του ορατού πεδίου¹¹⁶. Πιο συγκεκριμένα, πιστεύει πως σε έργα όπως το *Κεφάλαιο*, ο Μαρξ δεν εκλάμβανε αυτό που δεν βλέπει η κλασική Πολιτική Οικονομία ως κάτι που της ξεφεύγει, ως κάτι που δεν βλέπει, αλλά ως αυτό που δεν της ξεφεύγει, ως αυτό που πρώτη ανακάλυψε, που πρώτη είδε. Αυτός άλλωστε είναι και ο λόγος που ισχυρίζεται πως, σύμφωνα με τον ιστορικό υλισμό, η μη-όραση είναι κάτι το εσωτερικό της όρασης και, κατά συνέπεια, έχει μια αναγκαία σχέση μαζί της. Αυτός, επίσης, είναι και ο λόγος για τον οποίο πιστεύει πως ο Μαρξ μπόρεσε να πραγματοποιήσει μια ανάγνωση των έργων των Smith και Ricardo, η οποία δεν συνιστά μια ανάγνωση που έχει ως απόλυτο κριτήριο τη Μαρξιστική θεωρία¹¹⁷.

Πράγματι, για τον Althusser, αν μελετήσουμε με προσοχή τη μαρξιστική ανάγνωση της κλασικής Πολιτικής Οικονομίας, θα καταλάβουμε πως ο Πρώσος φιλόσοφος αντί να επιχειρήσει να επιβάλει στα κείμενα των κλασικών, εκ των έξω, ένα λόγο που θα αποκάλυπτε την «αλαλία» τους, προτίμησε να αναδεικνύει τις σιωπές τις οποίες τα ίδια επισημαίνουν. Και αυτό γιατί, κατά τη γνώμη του, θα διαπιστώσουμε πως ο Μαρξ δεν επαίνεσε την Πολιτική Οικονομία, όταν ανακάλυψε πως έδωσε μια σωστή απάντηση στο ερώτημα «τι είναι η αξία της εργατικής δύναμης» (τα αναγκαία μέσα για την αναπαραγωγή της «εργασίας»), επειδή συνειδητοποίησε πως από την απάντησή της αυτή προκύπτει πως δεν είχε θέσει το σωστό ερώτημα¹¹⁸.

Ωστόσο, ο Μαρξ δεν κατάλαβε μόνο πως οι μεγάλοι αστοί οικονομολόγοι έδωσαν μια σωστή απάντηση από την οποία προκύπτει πως το ερώτημα που είχαν θέσει («ποια είναι η αξία της εργασίας;») ήταν λανθασμένο. Αντιθέτως, αντιλήφθηκε κάτι ακόμα· πως η συγκεκριμένη απάντηση απαντά σε ένα ερώτημα που ναι μεν δεν έχει διατυπωθεί από τους Smith και Ricardo, έχει όμως διατυπωθεί στα αποσιωπητικά

¹¹⁵ Althusser L, ό.π., σελ. 22.

¹¹⁶ Althusser L, ό.π., σελ. 23.

¹¹⁷ Althusser L, ό.π., σελ. 25.

¹¹⁸ Althusser L, ό.π., σελ. 26-27.

της απάντησης αυτής. Γι' αυτό και κατάφερε να μην είναι μόνο ο πρώτος στοχαστής που κατάλαβε πως η κλασική πολιτική οικονομία δεν είχε θέσει το σωστό ερώτημα, αλλά και ο πρώτος που το ανακάλυψε, που το έθεσε¹¹⁹.

Πράγματι, σύμφωνα με τον Althusser ο Μαρξ έθεσε (και απάντησε σωστά, φυσικά) το σωστό ερώτημα (ποια είναι η αξία της εργατικής δύναμης;), με αποτέλεσμα να αλλάξει ριζικά τους όρους της ερωταπόκρισης.

Όπως λοιπόν φαίνεται και παραπάνω, για τον Althusser αυτό που δεν βλέπει η Πολιτική Οικονομία δεν είναι ένα αντικείμενο το οποίο προϋπήρχε και το οποίο θα μπορούσε να το δει, αλλά δεν το είδε, αλλά, αντιθέτως, είναι ένα αντικείμενο που δεν υπήρχε πριν από αυτήν, διότι η ίδια το παράγει με το γνωστικό της εγχείρημα. Άρα, αυτό που δεν βλέπει η Πολιτική Οικονομία δεν είναι τίποτε άλλο παρά το αντικείμενο που η ίδια παράγει. Επίσης το πρόβλημα με τους κλασικούς είναι ότι δεν βλέπουν τι κάνουν, τι οι ίδιοι παράγουν. Δηλαδή το πρόβλημα είναι το ότι, ενώ έχουν διατυπώσει, έχουν «παραγάγει» μια απάντηση που, παρά τα όποια κενά της, έχει ασυνείδητα παραγάγει ένα καινούργιο ερώτημα και ένα καινούργιο πρόβλημα, είναι πεπεισμένοι πως παραμένουν στο πεδίο του παλιού προβλήματος¹²⁰.

Ο Γάλλος φιλόσοφος θεωρεί ότι η μεγάλη αποτυχία της Κλασικής Πολιτικής Οικονομίας (εξαιτίας της οποίας δεν πρέπει να τη θεωρούμε επιστήμη) είναι το ότι συσχετίζει τη νέα απάντησή της με το παλιό ερώτημα, το ότι δεν μπορεί να δει το πρόβλημα που η ίδια της η απάντηση έχει θέσει. Επίσης, θεωρεί πως η αποτυχία της αυτή δεν οφείλεται σε κάποια αδυναμία της όρασής της, αλλά στο ότι έχει παραμείνει στο παλιό ορίζοντα, όπου το νέο πρόβλημα δεν είναι ορατό. Και αυτό γιατί πιστεύει πως μια θεωρία μπορεί να θέσει (άρα και να δει) μόνο τα προβλήματα που της επιτρέπει να θέσει η προβληματική της, δηλαδή, η εσωτερική της ουσία, η τυπική συστηματική δομή της¹²¹.

Πράγματι ο Althusser υποστηρίζει πως για ένα θεωρητικό κλάδο ορατά μπορούν να είναι μόνο τα αντικείμενα ή προβλήματα που βρίσκονται στο έδαφος και τον ορίζοντά του, δηλαδή στο δομημένο πεδίο της προβληματικής του. Γι' αυτό και δεν πιστεύει πως η όραση είναι κάτι που αφορά το άτομο που έχει τη ικανότητα να βλέπει (ικανότητα που άλλες φορές ασκεί με προσοχή και άλλες όχι), αλλά την

¹¹⁹ Althusser L., ό.π., σελ. 28.

¹²⁰ Althusser L., ό.π., σελ. 29.

¹²¹ Althusser L., ό.π., σελ. 30.

αντιλαμβάνεται ως το αποτέλεσμα των «δομικών προϋποθέσεων της προβληματικής», ως την αντανάκλαση του πεδίου στα αντικείμενά του.

Τελικά, για τον Althusser, η θέαση δεν είναι τίποτε άλλο παρά η αντανάκλαση της αναγκαίας σχέσης που συνδέει ένα αντικείμενο ή πρόβλημα με τους, εξαρτώμενους από τις συνθήκες παραγωγής του, όρους ύπαρξής του. Γι' αυτό και κατά τη γνώμη του δεν είναι το μάτι ενός υποκειμένου (λ.χ ενός συγγραφέα) αυτό που βλέπει τι υπάρχει στο πεδίο τα όρια του οποίου καθορίζει μια προβληματική. Γι' αυτό επίσης δεν αντιλαμβάνεται το ορατό ως συνάρτηση της όρασης ενός αντικειμένου¹²².

Βέβαια, στο σημείο αυτό θα πρέπει να σημειωθεί πως ο Althusser ούτε και το μη ορατό το αντιλαμβάνεται με αυτό τον τρόπο. Αντιθέτως μάλιστα, θεωρεί πως είναι το πεδίο της προβληματικής που δομεί το μη ορατό. Συγκεκριμένα, θεωρεί πως το πεδίο αυτό ορίζει και δομεί το μη ορατό ως χώρο αποκλεισμένο από το πεδίο του ορατού λόγω της δομής της προβληματικής. Γι' αυτό, και πιστεύει ότι ο λόγος για τον οποίο η υπεραξία είναι αναγκαστικά κάτι το μη ορατό για τη Πολιτική Οικονομία, είναι το ότι αποτελεί αντικείμενο που δεν έχει αναγκαίες σχέσεις με το πεδίο του ορατού που έχει ορίσει η προβληματική της. Γι' αυτό επίσης θεωρεί ότι τα αντικείμενα που δεν υπάγονται σε μια προβληματική, είναι για τη τελευταία υποχρεωτικά αόρατα και απαγορευμένα. Τέλος, αυτός είναι ο λόγος που δεν αποδίδει προτεραιότητα στο αντικείμενο και που πιστεύει πως η θεωρία διαδραματίζει τον κεντρικό ρόλο.

Ο Althusser θεωρεί ότι τα αντικείμενα βλέπονται μόνο από τη θεωρία, διότι αυτή παράγει τα αντικείμενα ως τέτοια. Αυτός άλλωστε είναι ο ένας από τους λόγους για τους οποίους υποστηρίζει πως το περισσότερο που μπορεί να φθάσει μια θεωρία που δεν τα περιλαμβάνει, είναι το κρίσιμο πρόβλημα, η σιωπή που μπορεί να οδηγήσει σε μια τομή: ο άλλος είναι το ότι πιστεύει πως το μη ορατό δεν είναι το εκείθεν του ορατού, αλλά το εσωτερικό όριο των καθορισμών του.

Πράγματι, σύμφωνα με τον Althusser, δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να δεχθούμε την κυρίαρχη στη δεκαετία του 1950 (και όχι μόνο) άποψη πως το μη ορατό ενός πεδίου δεν είναι παρά οτιδήποτε εξωτερικό και ξένο σε σχέση με το ορατό που ορίζει αυτό το πεδίο. Αντιθέτως μάλιστα, κατά τη γνώμη του, θα πρέπει να υιοθετήσουμε την άποψη πως το μη ορατό ορίζεται από το ορατό ως δικό του μη

¹²² Για όσα αναφέρονται στις δύο τελευταίες παραγράφους βλ. Althusser L., ό.π., σελ. 31-32.

ορατό, ως δική του απαγόρευση θέασης. Ουσιαστικά δηλαδή, κατά τη γνώμη του, θα πρέπει να δεχτούμε ότι το μη ορατό δεν συνιστά το ένα είδος εξωτερικού σκότους αλλά το εσωτερικό σκοτάδι του αποκλεισμού που είναι εσωτερικός σε σχέση με το ορατό διότι ορίζεται από τη δομή του τελευταίου. Και αυτό, γιατί έχει μια ανορθόδοξη άποψη για το πεδίο. Συγκεκριμένα, θεωρεί πως το πεδίο δεν είναι ένας χώρος που ορίζεται από έναν εξωτερικό, αλλά ένας άπειρος χώρος που έχει μόνο εσωτερικά σύνορα και περιέχει το έξω του στον εαυτό του¹²³.

Βέβαια, έχοντας υιοθετήσει αυτή την άποψη για το τι είναι πεδίο, ο Althusser αναπόφευκτα καταλήγει στο συμπέρασμα πως δεν μπορεί μια θεωρία να δει ακόμα και τα αντικείμενα που έχει παραγάγει, αν αυτά δεν έχουν αναγκαίες σχέσεις με το πεδίο του ορατού που η ίδια έχει ορίσει¹²⁴. Γι' αυτό άλλωστε, δηλώνει απερίφραστα πως ο Engels είχε δίκαιο όταν, στον *Πρόλογο στο Δεύτερο βιβλίο του Κεφαλαίου*, υποστήριξε πως, αν και οι κλασικοί της Πολιτικής Οικονομίας είχαν παραγάγει την υπεραξία, ο πρώτος που μπόρεσε να «δει» το συγκεκριμένο αντικείμενο ήταν ο άνθρωπος που ανέτρεψε τη θεωρία τους, δηλαδή ο Μαρξ¹²⁵.

Για τον Althusser, δίκαιο έχουν μόνο όσοι πιστεύουν πως ο Μαρξ μπόρεσε να δει αυτό που ξέφευγε από τη ματιά του Smith, επειδή τοποθετήθηκε στο νέο πεδίο που είχε διαμορφώσει η προβληματική της Πολιτικής Οικονομίας με το να δώσει στοιχεία μιας νέας απάντησης. Με άλλα λόγια, για τον Γάλλο φιλόσοφο, δίκαιο έχουν μόνο όσοι αποδίδουν τη μεγάλη επιτυχία του Μαρξ στο γεγονός ότι διάβασε τα κείμενα του Smith με έναν τρόπο που κανείς δεν είχε χρησιμοποιήσει στο παρελθόν (εκτός ίσως του Spinoza).

Τελικά, σύμφωνα με τον Althusser, ο Μαρξ πραγματοποίησε μια πρωτότυπη ανάγνωση η οποία μπορεί να χαρακτηριστεί συμπτωματική (symptomale) διότι φανερώνει το αφανές στο κείμενο που διαβάζει και ταυτόχρονα το συσχετίζει με ένα άλλο κείμενο που υπάρχει ως αναγκαία απουσία μέσα στο πρώτο. Επομένως, για τον Althusser, αν, όπως ο Μαρξ, πραγματοποιήσουμε μια συμπτωματική ανάγνωση ενός κειμένου, θα ανακαλύψουμε τις σιωπές του που το ίδιο μας λέει¹²⁶.

Πράγματι, για τον Althusser, όταν οι συνεργάτες του εφάρμοσαν τη συμπτωματική ανάγνωση στα κείμενα του Μαρξ, ανακάλυψαν πως ο φιλόσοφος δεν

¹²³ Althusser L, ό.π., σελ. 32-33.

¹²⁴ Ουσιαστικά δηλαδή συμφωνεί με την άποψη του Engels, σύμφωνα με την οποία η φλογιστική χημεία δεν μπορούσε να δει το οξυγόνο παρά το ότι ήταν η θεωρία που πρώτη το παρήγαγε.

¹²⁵ Althusser L, ό.π., σελ. 36.

¹²⁶ Althusser L, ό.π., σελ. 35· Montag W, *Louis Althusser*, Palgrave Macmillan, Νέα Υόρκη 2003, σελ. 74-75.

κατάφερε να παραγάγει την έννοια αυτού που παρήγαγε: την έννοια της δραστηριότητας μιας δομής στα στοιχεία της. Μάλιστα, κατά τη γνώμη του, η ανακάλυψη αυτή των συνεργατών του είναι πολύ σημαντική, γιατί τον έκανε να συνειδητοποιήσει πως η υλιστική διαλεκτική δεν μας δίνεται ούτε στα έργα της Τομής ούτε στα κείμενα πολεμικής του Engels και του Λένιν.

Ουσιαστικά, για τον Althusser, το να πιστεύουμε πως είτε στις λίγες φράσεις των *Θέσεων για το Φόουερπαχ* είτε στον αρνητικό λόγο της *Γερμανικής Ιδεολογίας* υπάρχει όλη η μαρξιστική φιλοσοφία, σημαίνει πως αγνοούμε το ότι μια καινούργια θεωρητική σκέψη χρειάζεται χρόνο για να ωριμάσει. Επίσης, το να θεωρούμε πως στις πολεμικές φράσεις κειμένων όπως το *Αντί-Ντύρινγκ* και ο *Υλισμός και Εμπειριοκριτικισμός* θα βρούμε την υλιστική διαλεκτική στην πλήρη της μορφή, σημαίνει πως αγνοούμε ένα πολύ σημαντικό ιστορικό γεγονός: το ότι τα κείμενα αυτά ορισμένες φορές έπρεπε να εγκαταλείπουν το χώρο της μαρξιστικής θεωρίας και να παίρνουν μια ιδεολογική μορφή, επειδή διεξήγαγαν ένα δύσκολο αγώνα σε ένα χώρο που διακρίνεται ριζικά από τη Θεωρία της θεωρητικής πρακτικής, δηλαδή τη φιλοσοφική ιδεολογία.

Τελικά, για το Γάλλο φιλόσοφο, το να περιοριστεί κανείς στα έργα της τομής ή «στα επιχειρήματα της υστερότερης ιδεολογικής πάλης», σημαίνει ότι δεν βλέπει πως το καλύτερο έδαφος που του παρέχεται για να διαβάσει τη φιλοσοφία του Μαρξ «αυτοπροσώπως», είναι πρωτίστως τα επιστημονικά του έργα (και κυρίως το *Κεφάλαιο*) και δευτερευόντως τα έργα όπου επίγονοί του (π.χ. Λένιν και Μάο) στοχάζονται την πολιτική πρακτική του εργατικού κινήματος¹²⁷.

Πράγματι, ο Althusser δηλώνει με σαφήνεια πως δεν είναι στα φιλοσοφικά, αλλά στα επιστημονικά και πολιτικά κείμενα της μαρξιστικής παράδοσης όπου υπάρχει η υλιστική διαλεκτική. Ταυτόχρονα όμως επισημαίνει πως, ακόμα και στα τελευταία, ο διαλεκτικός υλισμός υπάρχει μόνο με πρακτική και όχι με θεωρητική μορφή, και ότι απόδειξη γι' αυτό αποτελεί το ότι εν μέρει σιωπούν για το ζήτημα της ιδιαιτερότητας της υλιστικής διαλεκτικής.

Ο Althusser ισχυρίζεται πως στα κείμενα αυτά, ενώ απουσιάζει το ερώτημα «ποια είναι η ειδοποιός διαφορά που χωρίζει τη μαρξιστική διαλεκτική από την εγγελιανή διαλεκτική», υπάρχει η απάντησή του. Γι' αυτό και πιστεύει ακράδαντα πως μόνο μια συμπτωματική ανάγνωση των έργων του μαρξισμού θα μας δώσει τη

¹²⁷ Για όσα αναφέρονται στις δύο παραπάνω παραγράφους βλ. Althusser L, ό.π., σελ. 39-40.

δυνατότητα «να παραγάγουμε συστηματικά και σταδιακά την αντανάκλαση της προβληματικής [σ.σ. του ιστορικού υλισμού του Μαρξ] στα αντικείμενά της» και να διατυπώσουμε με θεωρητική μορφή αυτό που ήδη υπάρχει: την μαρξιστική φιλοσοφία¹²⁸.

Ο Γάλλος φιλόσοφος θεωρεί, λοιπόν, ότι δεν θα μπορούσαμε να ανακαλύψουμε τη μαρξιστική φιλοσοφία που είναι κρυμμένη στα έργα του, αν πραγματοποιήσουμε είτε μια επιφανειακή ανάγνωση τους, η οποία θα εκλαμβάνει τις γραπτές λέξεις ως το ολικό κείμενο είτε μια εγελιανού τύπου ανάγνωση, η οποία θα συνάγει την ουσία τους εξάγοντας τον αληθή τους πυρήνα από το μυστικό περίβλημα». Και αυτό, διότι κατά τη γνώμη του, μόνο μια συμπτωματική ανάγνωση μπορεί να αποκαλύψει τους εννοιολογικούς (και όχι μόνο) νεωτερισμούς, που έχει – χωρίς να το ξέρει– πραγματοποιήσει ένας συγγραφέας. Έτσι, για παράδειγμα, μόνο με την τελευταία ανάγνωση αποκαλύπτεται πως, σε αντίθεση με τους εκπρόσωπους της κλασικής Πολιτικής Οικονομίας, για τον Μαρξ οι κοινωνικές σχέσεις παραγωγής δεν είναι μόνο σχέσεις μεταξύ ανθρώπων· είναι σχέσεις μεταξύ φορέων παραγωγής, δηλαδή μεταξύ ανθρώπων που έχουν μια συγκεκριμένη λειτουργία στη διαδικασία παραγωγής.

Η συμπτωματική ανάγνωση λοιπόν αποκαλύπτει πως ένας από τους νεωτερισμούς του Μαρξ ήταν το ότι θεωρούσε τους ανθρώπους ως φορείς μιας λειτουργίας στην παραγωγική διαδικασία.

¹²⁸ Althusser L, ό.π., σελ. 41.

2.4 Η ωριμότητα ως η νεότητα της επιστήμης ή ο ιστορικός υλισμός ως η έξοδος (μας;) από την έννοια του Ανθρώπου: *Sapere aude...*

Ο Althusser, στην προσπάθειά του να εξηγήσει το γιατί μια σοσιαλιστική χώρα, όπως η Ε.Σ.Σ.Δ., αποδέχτηκε ως πολιτικό σύνθημα μια φράση («σοσιαλιστικός ανθρωπισμός»), που συνδυάζει μια ιδεολογική (ανθρωπισμός) με μια επιστημονική έννοια, στρέφει την προσοχή του στο έργο και στη ζωή του Μαρξ¹²⁹. Έτσι, παρατηρεί ότι την περίοδο 1840-45 ο Μαρξ, απέχοντας πολύ από το να μπορεί να αναλύσει επιστημονικά το κοινωνικό γίγνεσθαι, ενστερνίζονταν μια φιλοσοφία του ανθρώπου η οποία αποτελούσε το «θεωρητικό θεμέλιο» της σκέψης και της πολιτικής του δράσης. Δηλαδή, ο Althusser θεωρεί ότι πάνω στην έννοια «ουσία του Ανθρώπου» θεμελιωνόνταν τόσο η θεωρητική αντίληψη για την ιστορία, όσο και η κοινωνικοπολιτική δράση του νεαρού Μαρξ. Ο «Άνθρωπος», για τον νεαρό Μαρξ, δεν ήταν απλώς ένα πολιτικό σύνθημα, αλλά «η θεωρητική αρχή της αντίληψής του για τον κόσμο και της πρακτικής του δράσης»¹³⁰.

Όπως, λοιπόν, βλέπουμε από τα παραπάνω, ο Althusser μόνο παράλογο δεν θεωρεί το να μιλάμε για ανθρωπιστική περίοδο του Μαρξ. Αυτή όμως την περίοδο τη χωρίζει σε δύο φάσεις. Στην πρώτη φάση (1840-42), ο Μαρξ ενστερνιζόταν έναν «ορθολογικό φιλελεύθερο» ανθρωπισμό, που ήταν πολύ πιο κοντά στον φιλοσοφικό προβληματισμό του Kant και του Fichte παρά του Hegel. Έτσι, ο Μαρξ υποστήριζε ότι υπάρχει πάντα μια ουσία του ανθρώπου, «που είναι ελευθερία και ορθός λόγος». Αυτή η ουσία του ανθρώπου αποτελεί το κλειδί για να κατανοήσει κανείς την ιστορία¹³¹.

Τι όμως θεωρεί ο Althusser ότι είναι η Ελευθερία και ο ορθός λόγος για τον Μαρξ της περιόδου 1840-42; Ο Althusser πιστεύει ότι για τον Μαρξ, όπως η βαρύτητα αποτελεί την ουσία των σωμάτων, έτσι και η ελευθερία αποτελεί την ουσία του ανθρώπου. Επομένως, ο Μαρξ, σύμφωνα πάντα με την ανάλυση του Althusser, θεωρεί ότι η ελευθερία υπήρχε πάντα, ότι ο άνθρωπος ακόμα και, όταν την απαρνιέται δεν μπορεί να ξεφύγει από αυτήν, «παραμένει πάντα μέσα της». Εδώ,

¹²⁹ Βέβαια, για τον Althusser η υιοθέτηση του συνθήματος «σοσιαλιστικός ανθρωπισμός» στην Ε.Σ.Σ.Δ. συνδέεται άμεσα και με την επικράτηση της άποψης του Khrushchev ότι μετά το θάνατο του Στάλιν το σοβιετικό κράτος δεν είναι το όργανο κυριαρχίας της εργατικής τάξης και των συμμάχων της (δηλαδή των φτωχών αγροτών), αλλά το κράτος όλου του λαού. Βλ. Althusser L., «Μαρξισμός και ανθρωπισμός», στο *Για τον Μαρξ*, Γράμματα, Αθήνα 1978, σελ. 221-222.

¹³⁰ Althusser L., ό.π., σελ. 223.

¹³¹ Althusser L., ό.π., σελ. 223-224.

όμως, ο Althusser επισημαίνει κάτι πολύ σημαντικό που αφορά άμεσα την αντίληψη περί ιστορίας του Μαρξ: για τον Μαρξ, ναι μεν η ελευθερία υπήρχε πάντα, αλλά όχι πάντα με την ίδια μορφή, για παράδειγμα κάποιες στιγμές υπήρξε ως «ιδιαιτερο προνόμιο» (φεουδαρχία), κάποιες άλλες ως «καθολικό δικαίωμα»¹³² (σύγχρονο κράτος).

Ερχόμενοι τώρα στο ζήτημα του λόγου, παρατηρούμε ότι για τον Althusser, ο Μαρξ της περιόδου εκείνης, θεωρώντας ότι «ο άνθρωπος είναι η ελευθερία μόνο σαν λόγος», κατανοούσε την ανθρώπινη ελευθερία όχι ως την ικανότητα πραγμάτωσης του συμφέροντος, αλλά (όπως ο Kant και ο Fichte) ως «υπακοή στον εσωτερικό νόμο του λόγου»¹³³. Ο λόγος (reason) αυτός είναι κάτι «αν-ιστορικό», υπήρξε πάντα, αλλά, κατά τη μεγαλύτερη διάρκεια της ιστορίας, με μη ορθολογική μορφή. Ωστόσο, ο Μαρξ ήταν αισιόδοξος: ο λόγος (reason) μπορεί να υπάρξει με ορθολογική μορφή μέσα στο σύγχρονο κράτος, αρκεί το κράτος να κατανοήσει ποια είναι η ουσία του. Εδώ άλλωστε έγκειται και ο ρόλος της φιλοσοφίας: στο να ασκεί κριτική στο κράτος, που την απευθύνει στο ίδιο (και όχι λ.χ. στο προλεταριάτο), υπενθυμίζοντάς του ποια είναι η ουσία του, ποιες είναι οι υποχρεώσεις του απέναντι στον ίδιο τον εαυτό¹³⁴.

Βέβαια, ο Althusser πιστεύει πως οι θεωρητικές αντιλήψεις του Μαρξ για την ανθρώπινη ουσία, την ιστορία κ.ο.κ., επηρεάζουν και σχετίζονται άμεσα με την αντίληψή του για την πολιτική πρακτική. Πιο συγκεκριμένα, ο Althusser υποστηρίζει πως για τον Μαρξ, η άσκηση δημόσιας θεωρητικής κριτικής μέσω του Τύπου ήταν η πιο ουσιώδης μορφή πολιτικής πρακτικής. Τέτοια όμως μορφή πολιτικής πρακτικής ήταν, επισημαίνει ο Γάλλος στοχαστής, και τα όσα έπραττε ο Μαρξ ως δημοσιογράφος στην Εφημερίδα του Ρήνου. Ουσιαστικά δηλαδή, η θεωρητική αντίληψη που είχε για την ιστορία ο Μαρξ, νομιμοποιούσε την πρακτική του¹³⁵.

Ωστόσο, σύμφωνα με τον Althusser, ήδη το 1842 ο (νεαρός) Μαρξ ενστερνίστηκε μια νέα μορφή ανθρωπισμού, «τον κοινοβιακό ανθρωπισμό του Feuerbach». Για τον Althusser ήταν ένα ιστορικό συμβάν που έκανε φανερές στους νεαρούς εγγεληανούς γενικά, και στον νεαρό Μαρξ ειδικά, τις θεωρητικές αδυναμίες του ανθρωπισμού του ορθού λόγου. Πιο συγκεκριμένα, ήταν το ότι ο Φερδινάνδος Γουλιέλμος ο Δ΄, που ως διάδοχος άφηνε να εννοηθεί ότι θα προχωρούσε σε φιλελεύθερες μεταρρυθμίσεις, ακολούθησε ως βασιλιάς μια αυταρχική πολιτική. Οι

¹³² Βλ. Althusser L, ό.π., σελ. 224.

¹³³ Althusser L, *Στο ίδιο*, σελ. 224.

¹³⁴ *Στο ίδιο*, σελ. 224.

¹³⁵ Althusser L, ό.π., σελ. 225.

προσδοκίες, λοιπόν, του νεαρού Μαρξ διαψεύστηκαν, διάψευση που την βίωσε ως θεωρητική κρίση και που τον ώθησε να αναθεωρήσει τον τρόπο με τον οποίο κατανοούσε το δεσποτισμό του κράτους. Ενώ δηλαδή κατά τη διάρκεια της πρώτης φάσης (1840-1842), οι αυθαιρεσίες του κράτους γίνονταν αντιληπτές ως ενέργειες του κράτους που, από άγνοια, «πρόδιδαν» την ουσία του, κατά τη διάρκεια της δεύτερης (1842-45) γίνονταν αντιληπτές ως «μια πραγματική αντίφαση μεταξύ της ουσίας του [σ.σ. του κράτους] (λόγος) και της ύπαρξής του (παραλογισμός)»¹³⁶. Την αντίφαση δε αυτή τον νεαρό Μαρξ τον βοήθησε να την αντιληφθεί η φουέερμαχιανή θεωρία περί αλλοτρίωσης.

Όπως, λοιπόν, φαίνεται από τα παραπάνω, ο Althusser θεωρεί πως την περίοδο 1842-1845 ο Μαρξ, αν και ήρθε σε ρήξη με τον ανθρωπισμό του ορθού λόγου, δεν έπαυσε να θεμελιώνει την αντίληψή του για την ιστορία, πάνω σε μια φιλοσοφία του ανθρώπου, δεν έπαυσε να ισχυρίζεται ότι υπάρχει μια καθολική ουσία του ανθρώπου¹³⁷. Αυτό άλλωστε, ισχυρίζεται ο Γάλλος στοχαστής, φαίνεται και από το ότι ο Μαρξ εκείνης της περιόδου, ναι μεν, δεν υποστήριζε, όπως στο παρελθόν, πως ο άνθρωπος είναι ελευθερία και λόγος, υποστήριζε, όμως, ότι είναι ένα «κοινοβιακό ον», άποψη βαθύτατα φουέερμαχιανή¹³⁸.

Ως γνωστόν, ο Althusser, στο «Μαρξισμός και Ανθρωπισμός», υποστηρίζει την εξαιρετικά προκλητική άποψη, ότι από το 1845 ο Μαρξ έπαυσε να πρεσβεύει οποιοδήποτε είδος φιλοσοφικού ανθρωπισμού. Δηλαδή, και σε πλήρη αντίθεση με την άποψη πως ο Μαρξ ήταν ένας ανθρωπιστής (με τη θεωρητική έννοια του όρου) που διόρθωσε τα σφάλματα των προγενέστερων ανθρωπισμών και (ή) δημιούργησε ένα νέο¹³⁹ (πιο γνήσιο), για τον Althusser, ο ώριμος Μαρξ ξέκοψε οριστικά από κάθε φιλοσοφικό ανθρωπισμό, ιδρύοντας μια νέα, εξαιρετικά πρωτότυπη και –σε αντίθεση με όλες τις άλλες– επιστημονική θεωρία της ιστορίας, η οποία, όπως άλλωστε είναι φυσικό για μια θεωρία με αυτά τα χαρακτηριστικά, στηρίζεται πάνω σε νέες έννοιες¹⁴⁰. Το σημαντικότερο πάντως είναι, ότι αυτή η θεωρία έδειχνε (και δείχνει)

¹³⁶ Althusser L, ό.π., σελ. 225, από όπου άλλωστε έχουμε αντλήσει και τα όσα έχουμε μέχρι στιγμής αναφέρει για την, κατά Althusser, δεύτερη περίοδο του νεαρού Μαρξ.

¹³⁷ Είναι προφανές ότι αν το κράτος, η θρησκεία, η φιλοσοφία κ.ο.κ. αποτελούν την πραγμάτωση της ανθρωπίνης ουσίας (η οποία όμως έχει αλλοτριωθεί, γι' αυτό άλλωστε ο άνθρωπος δεν γνωρίζει το γεγονός που αναφέραμε, με αποτέλεσμα να έχει γίνει αυτός το κατεξοχήν υποκείμενο!- αντικειμενικότητα), πολιτική άξια του ονόματος της είναι «η πρακτική επανοικειοποίηση, από τον άνθρωπο, της φύσης του». Althusser L, ό.π., σελ. 226.

¹³⁸ Althusser L, Στο ίδιο, σελ. 226 Harnecker M, «Ο Αλτουσέρ και ο “θεωρητικός αντιανθρωπισμός” του Μαρξ», *Θέσεις*, τ.χ. 87, Απρίλιος-Ιούνιος, 2004, σελ. 96-97.

¹³⁹ Αξίζει σε αυτό το σημείο να αναφέρουμε ότι ένας από τους σπουδαιότερους μαρξιστές διανοούμενους του 20ού αιώνα, ο Antonio Gramsci, είχε ισχυριστεί ότι ο μαρξισμός είναι «απόλυτος ανθρωπισμός».

¹⁴⁰ Althusser L, ό.π., σελ. 227.

πως οι «θεωρητικοί ισχυρισμοί κάθε ανθρωπισμού» είναι εσφαλμένοι και χαρακτηρίζει τον ανθρωπισμό ως ιδεολογία: ιδεολογία, με την έννοια που ο όρος έχει στην καινούργια θεωρία¹⁴¹.

Ο Althusser, λοιπόν, υποστηρίζει ότι δικαιούμαστε να ομιλούμε για ρήξη του ώριμου Μαρξ με κάθε φιλοσοφικό ανθρωπισμό. Το ερώτημα, όμως, που τώρα τίθεται είναι: μήπως αυτή η ρήξη είναι μια απλή λεπτομέρεια; Ο Althusser απαντά αρνητικά στο ερώτημα, επισημαίνοντας ότι, εξ αντικειμένου, η ρήξη αυτή σημαίνει ότι ο ώριμος Μαρξ: α) δεν απέρριψε απλώς ένα ή περισσότερα από τα στοιχεία τα οποία υιοθετούσε η προγενέστερη φιλοσοφία, αλλά απέρριψε την «προβληματική της» και β) θεμελίωσε μια εντελώς νέα προβληματική¹⁴². Για τον Althusser, αν κανείς υποστηρίζει τα αντίθετα, θα είναι σαν να αγνοεί ότι η αστική φιλοσοφία, τόσο στις ιδεαλιστικές, όσο και στις «υλιστικές» εκδοχές της, αλλά και κάθε θεωρία που ενστερνίζεται τις βασικές αρχές της, «βασιζόταν σε μια προβληματική της ανθρώπινης φύσης». Αυτή η προβληματική βασίζεται σε δύο αξιώματα τα οποία συμπληρώνουν το ένα το άλλο, δεν μπορούν να υπάρξουν το ένα χωρίς το άλλο. Τα αξιώματα αυτά είναι: α) ότι υπάρχει μια καθολική ουσία του ανθρώπου και β) ότι αυτή η ουσία είναι ιδιότητα των «υποκειμένων παρμένων ξεχωριστά», που είναι τα πραγματικά της υποκείμενα¹⁴³.

Βέβαια, για τον Althusser, η ύπαρξη των δύο παραπάνω αξιωμάτων (τα οποία αποτελούν μια ενότητα αφού το ένα δεν έχει νόημα χωρίς το άλλο), προϋποθέτει την ύπαρξη αυτού που ο Γάλλος στοχαστής αποκαλεί «εμπειρικιστική- ιδεαλιστική αντίληψη του κόσμου». Πράγματι, όπως επισημαίνει ο Althusser, για να υπάρχει μια ουσία του ανθρώπου, και να είναι μάλιστα κάτι καθολικό, θα πρέπει να υπάρχουν «συγκεκριμένα υποκείμενα, ως απόλυτα δεδομένα» («εμπειρισμός του υποκειμένου»). Από την άλλη όμως, για να είναι αυτά τα εμπειρικά υποκείμενα άνθρωποι, θα πρέπει να είναι φορείς της ανθρώπινης ουσίας («ιδεαλισμός της ουσίας»). Ουσιαστικά, δηλαδή, ο Althusser θεωρεί πως η ύπαρξη των δύο αξιωμάτων προϋποθέτει ένα εμπειρισμό του υποκειμένου, ο οποίος είναι αλληλένδετος με έναν ιδεαλισμό της ουσίας¹⁴⁴.

¹⁴¹ Είναι, πιστεύουμε, προφανές από τα παραπάνω ότι ο Althusser θεωρεί ιδεολογική την αντίληψη πολλών μαρξιστών ότι οι άνθρωποι γεννιούνται με ένα είδος «ουσίας», δηλαδή διαθέτουν προδιαμορφωμένη συνείδηση, τρόπο συμπεριφοράς, σκέψης κ.ο.κ, που «αλλοτριώνεται» στον καπιταλισμό.

¹⁴² Althusser L., ό.π., σελ. 227.

¹⁴³ Althusser L., ό.π., σελ. 228.

¹⁴⁴ Althusser L., ό.π., σελ. 228· Montag W., ό.π., σελ. 82-83.

Από την άλλη, για τον Althusser, τόσο ο εμπειρισμός του υποκειμένου, όσο και ο ιδεαλισμός της ουσίας, που αποτελούν τις βασικές συνιστώσες της προβληματικής της ανθρώπινης φύσης, μπορούν να αντιστραφούν σε «εμπειρισμό της έννοιας» και «ιδεαλισμό του υποκειμένου» αντίστοιχα, χωρίς όμως να μεταβληθεί η δομή της προβληματικής¹⁴⁵. Δομή, στην οποία μπορεί κανείς να αναγνωρίσει, τόσο το «αξίωμα» των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου και της πολιτικής οικονομίας, όσο και την «αρχή» των προμαρξικών θεωριών της γνώσης, είτε των ιδεαλιστικών είτε αυτών που αυτοπροσδιορίστηκαν ως υλιστικές. Εδώ, βέβαια, πρέπει να επισημανθεί πως τα παραπάνω δεν σημαίνουν πως, για τον Althusser, δεν υπήρξαν, πριν την εμφάνιση της μαρξιστικής θεωρίας, αλλαγές· αντιθέτως, ο Γάλλος φιλόσοφος επισημαίνει πως υπήρξαν, κατά καιρούς, αλλαγές τόσο εννοιών όσο και των σχέσεων που αυτές είχαν μεταξύ τους, αλλαγές όμως που διεξάγονταν στο εσωτερικό της ίδιας δομής.

Για τον Althusser, ο Μαρξ, με το που έπαυσε να θεμελιώνει τη θεωρία του πάνω στις έννοιες «Άνθρωπος» και «ανθρώπινη ουσία», απέρριψε ένα ολόκληρο σύνολο αξιωμάτων τα οποία συνδέονταν μεταξύ τους με συστηματικό τρόπο. Κατά συνέπεια, συνεχίζει ο Γάλλος στοχαστής, ο Μαρξ απέκλεισε φιλοσοφικές έννοιες όπως «υποκείμενο», «ιδεώδης ουσία», «εμπειρισμός», από όλους τους τομείς της ανθρώπινης σκέψης στους οποίους μέχρι τότε αυτές οι έννοιες ήταν κυρίαρχες. Για παράδειγμα, απέρριψε τον μύθο του homo economicus, ο οποίος κατέτρεχε όλη την κλασική Πολιτική Οικονομία.

Από την άλλη, σύμφωνα με τον Althusser, ο Μαρξ δεν αρκέστηκε στο να απορρίψει τις παλιές έννοιες¹⁴⁶, αλλά τις αντικατέστησε με καινούργιες, οι οποίες έχουν τελείως διαφορετικό νόημα από τις παλιές, επειδή εντάσσονται σε μια εντελώς νέα προβληματική. Η υιοθέτηση, βέβαια, μιας νέας προβληματικής από τον Μαρξ είναι γεγονός που, όπως έχει ήδη αναφερθεί, ο Althusser πιστεύει πως «περιέχεται άμεσα στη θεωρία του ιστορικού υλισμού». Ταυτόχρονα όμως, ίσως για να αποφύγει να υποπέσει σε θετικισμό, σε επιστημονισμό, ο Althusser τονίζει πως ο Μαρξ, μέσω της θεωρίας του ιστορικού υλισμού, προτείνει όχι μόνο μια νέα θεωρία για την

¹⁴⁵ Althusser L., ό.π., σελ. 228.

¹⁴⁶ Βέβαια, όπως είχε σημειώσει ο Althusser σε ένα αρκετά προγενέστερο κείμενό του με τίτλο «Τα “φιλοσοφικά μανιφέστα” του Φούερμπαχ», ο Μαρξ συνέχισε να χρησιμοποιεί κάποιες έννοιες προγενέστερων προβληματικών, γεγονός που όμως δεν έχει και τόσο μεγάλη σημασία, αφού αυτές οι έννοιες, εντασσόμενες σε μια άλλη προβληματική, απέκτησαν τελείως διαφορετικό νόημα και ρόλο. Βλ. Althusser L., «Τα “φιλοσοφικά μανιφέστα” του Φούερμπαχ», σε Althusser L., ό.π., σελ. 44.

ιστορία των κοινωνικών σχηματισμών, αλλά και μια νέα «φιλοσοφία»¹⁴⁷. Άρα, όταν ο Μαρξ αντικατέστησε, στη θεωρία της ιστορίας, τις έννοιες «άνθρωπος», «ανθρώπινη ουσία» με καινούργιες έννοιες, ταυτόχρονα πρότεινε και «μια νέα αντίληψη της φιλοσοφίας»¹⁴⁸.

Πράγματι, ο Althusser θεωρεί πως ο Μαρξ αντικατέστησε τα παλιά αξιώματα, πάνω στα οποία βασίζονταν τόσο οι ιδεαλιστικές όσο και οι προμαρξιστικές υλιστικές φιλοσοφίες, «με έναν διαλεκτικό-ιστορικό (!) υλισμό της πράξης», ο οποίος, σε πλήρη αντίθεση με την αντίληψη που θέλει να υπάρχει μία, καθολική ανθρώπινη πρακτική, είναι «μια θεωρία των διαφόρων ειδικών επιπέδων της ανθρώπινης πρακτικής»¹⁴⁹.

Όπως έχουμε, ήδη, αναφέρει, ο Althusser θεωρεί πως ο ώριμος Μαρξ: α) άσκησε αυστηρή κριτική στους θεωρητικούς ισχυρισμούς κάθε φιλοσοφικού ανθρωπισμού (ουσιαστικά τους κατέρριψε) και β) χαρακτήρισε τον ανθρωπισμό ιδεολογία. Μάλιστα, ο Althusser υποστηρίζει ότι με βάση τα παραπάνω μπορούμε να ομιλούμε για θεωρητικό αντιανθρωπισμό του Μαρξ¹⁵⁰ (και της μαρξιστικής θεωρίας γενικότερα). Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τον Γάλλο φιλόσοφο, ο Μαρξ υποστήριξε ότι δεν μπορεί κανείς να μελετήσει επιστημονικά, τόσο τον άνθρωπο, όσο και την ιστορία των κοινωνιών, αν δεν απορρίψει το μύθο του ανθρώπου. Αυτό, όμως, σπεύδει να διευκρινίσει ο Althusser, δεν σημαίνει πως ο ανθρωπισμός είναι μια φενάκη. Αντιθέτως, η μαρξιστική θεωρία αντιμετωπίζει τον ανθρωπισμό ως μια ιδεολογία η οποία, όπως άλλωστε κάθε ιδεολογία, διαδραματίζει σημαντικό ιστορικό ρόλο στις κοινωνίες (ο ανθρωπισμός βέβαια στις αστικές), αφού «αφορά τη βιωμένη σχέση των ανθρώπων με τον κόσμο τους»¹⁵¹. Άρα, για τον Althusser, αυτό που μπορεί να μας προσφέρει η μαρξιστική θεωρία, είναι επιστημονική γνώση για το τι

¹⁴⁷ Είναι προφανές πως στο «Μαρξισμός και ανθρωπισμός» ο Althusser δεν θέτει ζήτημα καθυστέρησης της μαρξιστικής φιλοσοφίας έναντι του ιστορικού υλισμού. Επίσης δεν καθίσταται σαφής η διαφορά μεταξύ μαρξιστικής φιλοσοφίας και ιστορικού υλισμού. Κάθε άλλο μάλιστα.

¹⁴⁸ Althusser L, «Μαρξισμός...», ό.π., σελ. 229.

¹⁴⁹ Althusser L, ό.π., σελ. 229.

¹⁵⁰ Althusser L, ό.π., σελ. 230. Ο οποίος, κατά τη γνώμη μας, δεν πρέπει να συγχέεται τόσο με τον συντηρητικό αντιανθρωπισμό των κοινοτιστών (υπάρχει μια «οργανική κοινότητα» με χαρακτηριστικά αναλλοίωτα στον χρόνο, στην οποία το άτομο πρέπει να «υποταχθεί») όσο και με τον πεσιμιστικό αντιανθρωπισμό των θεωρητικών της αποδόμησης [Για τον αντιανθρωπισμό των κοινοτιστών, με ιδιαίτερη αναφορά στον MacIntyre, βλ. Μανιάτης Γ, *Πολιτική και ηθική. Η κρίση της πολιτικής και η δυνατότητα ηθικής θεμελίωσης του κοινωνικού πράττειν*, Στάχυ, Αθήνα 1995, σελ. 91, 103. Για τον πεσιμιστικό αντιανθρωπισμό των οπαδών της αποδόμησης, βλ. Habermas J, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993, σελ. 413-416]. Δηλαδή ο Althusser μιλάει, μάλλον, για επαναστατικό αντιανθρωπισμό, που αποκλείοντας οποιαδήποτε δυνατότητα αξιολογικής ουδετερότητας, συνδυάζει τη ριζική κριτική των θεωριών περί οργανικής κοινότητας με την αμφισβήτηση της ουμανιστικής φιλοσοφικής θεωρίας («όλοι οι άνθρωποι είναι αδέρφια» κ.ο.κ.).

¹⁵¹ Althusser L, ό.π., σελ. 233.

είναι ανθρωπισμός, γνώση όμως που, σύμφωνα με τον ίδιο τον Μαρξ, δεν μπορεί από μόνη της να τον «καταστρέψει».

Ένα χρόνο μετά την πρώτη δημοσίευση του «Μαρξισμός και Ανθρωπισμός», το κείμενο αυτό, όπως και άλλα κείμενα που πρωτοδημοσιεύτηκαν την περίοδο 1960-64 με μορφή άρθρων σε εφημερίδες του Κ.Κ.Γ, συμπεριλήφθηκε σε ένα βιβλίο με τίτλο *Για τον Μαρξ* (1964). Επ' ευκαιρία λοιπόν, αυτής της συλλογής δοκιμίων, ο Althusser γράφει ένα κείμενο-εισαγωγή, όπου δηλώνει πως η ενασχόλησή του με τα έργα του νεαρού Μαρξ, δηλαδή με έργα που πολλοί θεωρούσαν ότι περιέχουν τη μαρξιστική φιλοσοφία, οφείλεται, σε μεγάλο βαθμό, στο ότι ήθελε να απαντήσει στα ερωτήματα: «Υπάρχει μαρξιστική φιλοσοφία;» και «αν υπάρχει, πώς μπορεί κανείς να ορίσει τον ειδοποιό χαρακτήρα της;».¹⁵² Ουσιαστικά δηλαδή, ο Althusser δηλώνει πως, με το να μιλά για τα έργα της νεότητας του Μαρξ, έθετε το ζήτημα της μαρξιστικής φιλοσοφίας και του ειδοποιού χαρακτήρα της. Ταυτόχρονα, όμως, δηλώνει ότι η ενασχόλησή του με αυτά τα ζητήματα τον ώθησε στο να μελετήσει τις σχέσεις της μαρξιστικής φιλοσοφίας με τις υπόλοιπες, ιδίως δε με εκείνες με τις οποίες θεωρούνταν ότι είχε στενές σχέσεις, δηλαδή τη φιλοσοφία του Feuerbach και του Hegel¹⁵³.

Αν αναφέραμε τα παραπάνω σε αυτή την ενότητα της εργασίας είναι διότι, στη συνέχεια, ο Althusser υποστηρίζει πως «το ζήτημα της ειδοποιού διαφοράς της μαρξιστικής φιλοσοφίας» τον έθεσε αντιμέτωπο με ένα πρόβλημα θεωρητικής υφής (το αν υπήρξε στην ιστορία της θεωρητικής σκέψης του Μαρξ τομή) και με ένα ιστορικής (το ποιος, αν υπήρξε τομή, ήταν ο «τόπος της»).

Σύμφωνα με τον Althusser, ο ίδιος ο Μαρξ είχε υποστηρίξει ότι υπήρχε τομή, την οποία και τοποθετούσε «στα 1845 στο επίπεδο της *Γερμανικής Ιδεολογίας*». Βέβαια, ο Althusser σπεύδει να διευκρινίσει ότι επιχείρησε να ελέγξει την εγκυρότητα της δήλωσης αυτής, μελετώντας το μαρξιστικό έργο με βάση τις έννοιες τις μαρξιστικής θεωρίας, δηλαδή τις μόνες έννοιες που είναι κατάλληλες για την μελέτη της ιστορίας των θεωριών (της «φιλοσοφικής ιδεολογίας και της επιστήμης», άρα και του μαρξισμού). Παράλληλα, αποδέχεται ότι χρησιμοποίησε και δύο έννοιες, την «επιστημολογική τομή»¹⁵⁴ και την «προβληματική», που τις δανείστηκε από τον

¹⁵² Althusser L, «Πρόλογος: Σήμερα», σε Althusser Louis, *Για τον Μαρξ*, Γράμματα, Αθήνα 1978, σελ. 27.

¹⁵³ Althusser L, ό.π., σελ. 27-28.

¹⁵⁴ Την έννοια «επιστημολογική τομή» και τη σημασία της στο αλτουσεριανό έργο περιγράφει έξοχα ο Α. Μπαλτάς: «Η επιστημολογική τομή συνιστά τη διαδικασία γέννησης μιας επιστήμης». Βλ. Μπαλτάς Α, *Για την Επιστημολογία του Λουί Αλτουσέρ: η επιστήμη της ιστορίας μιας επιστήμης*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2002, σελ. 43.

Jacques Martin και τον Bachelard αντίστοιχα, και όχι άμεσα από τη μαρξιστική θεωρία, δηλώνοντας όμως, με έμφαση, ότι είναι έννοιες που υπάρχουν στο μαρξικό έργο, απλώς ακόμα με πρακτική και όχι θεωρητική μορφή¹⁵⁵.

Ποια ήταν λοιπόν τα συμπεράσματα που έβγαλε ο Althusser από τις μελέτες που πραγματοποίησε μέχρι και το 1964; Ο ίδιος ο Γάλλος στοχαστής επισημαίνει, στην Εισαγωγή του *Για τον Μαρξ* πως θεωρεί ως μερικά από τα σημαντικότερα αποτελέσματα των μακροχρόνων μελετών τα εξής: Πρώτον, ότι υπήρξε, πράγματι, στην ιστορία της θεωρητικής σκέψης του Μαρξ μια τομή, τομή την οποία ο Althusser τοποθετεί στα 1845, χρονιά κατά την οποία ο Γερμανός στοχαστής έγραψε τις *Θέσεις για τον Feuerbach* και, το σημαντικότερο, τη *Γερμανική Ιδεολογία*¹⁵⁶. Δεύτερον, ότι αυτή η «επιστημολογική τομή» αφορά τη θεμελίωση δύο επιστημών. Πράγματι, σύμφωνα με τον Althusser, ο Μαρξ, θεμελιώνοντας τον ιστορικό υλισμό, δηλαδή την επιστήμη της ιστορίας, προκάλεσε μια επανάσταση στη φιλοσοφία, ουσιαστικά, θεμελίωσε μια νέα φιλοσοφία: τον διαλεκτικό υλισμό¹⁵⁷, ο οποίος, σε αντίθεση με όλες τις άλλες φιλοσοφίες, είναι μια επιστημονική φιλοσοφία, μια θεωρητική επιστήμη, διακριτή όμως από τον ιστορικό υλισμό. Επομένως, ο Althusser δεν ταυτίζει, όπως πολλοί μαρξιστές ιστορικιστές, τον διαλεκτικό και τον ιστορικό υλισμό¹⁵⁸. Ταυτόχρονα όμως επισημαίνει ότι ο διαλεκτικός υλισμός μπορεί να συγχέεται με τον ιστορικό υλισμό, επειδή εμπεριέχεται μέσα στον τελευταίο. Τρίτον, ότι η σκέψη του Μαρξ πριν την τομή του 1845 ήταν ιδεολογική, ενώ μετά την τομή, έγινε επιστημονική¹⁵⁹.

Βέβαια, ο Althusser δεν αρκέστηκε στο να επισημαίνει πως υπάρχουν δύο περίοδοι στη σκέψη του Μαρξ. Προχώρησε ακόμα περισσότερο, υποστηρίζοντας ότι η δεύτερη περίοδος (η «επιστημονική») χωρίζεται σε δύο φάσεις («τη φάση της θεωρητικής ωρίμανσης και τη φάση της θεωρητικής ωριμότητας») και, το σπουδαιότερο, προβαίνοντας σε μια κατάταξη των έργων του Μαρξ. Έτσι, λοιπόν, ο Althusser προτείνει:

α) τα κείμενα που ο Μαρξ έγραψε την περίοδο 1840-44 (συμπεριλαμβανομένης της περιβόητης διατριβής του για τη *διαφορά της*

¹⁵⁵ Althusser L., ό.π., σελ. 28.

¹⁵⁶ Βέβαια, και για να είμαστε ακριβείς, τη *Γερμανική Ιδεολογία* ο Μαρξ την έγραψε μαζί με τον φίλο του και συνεργάτη Engels.

¹⁵⁷ Είναι, νομίζουμε, προφανές ότι ο Althusser απορρίπτει τη θετικιστική άποψη ότι η ανάδυση του μαρξισμού σήμαινε το τέλος της φιλοσοφίας.

¹⁵⁸ Althusser L., ό.π., σελ. 29.

¹⁵⁹ Ουσιαστικά, για τον Althusser μια προβληματική που είναι ιδεολογική δεν μπορεί να είναι επιστημονική και το αντίστροφο. Τότε όμως πως θα δώσει, αναρωτιόμαστε εμείς, μάχη στο πεδίο της ιδεολογίας ο μαρξισμός;

δημοκρίτειας και της επικούρειας φυσικής φιλοσοφίας) να τα ονομάζουμε, όπως άλλωστε ήταν μέχρι τότε το καθιερωμένο, «Έργα της νεότητας του Μαρξ».

β) Η Γερμανική Ιδεολογία και οι Θέσεις για τον Feuerbach, δηλαδή τα κείμενα που ο Μαρξ έγραψε το 1845, να ονομαστούν «Έργα της τομής». Υποστηρίζει δε ότι σε αυτά τα έργα έκανε την εμφάνισή της για πρώτη φορά η νέα, επιστημονική, προβληματική του Μαρξ, με αρνητική όμως, ως επί το πλείστον, μορφή, γεγονός το οποίο είχε ως αποτέλεσμα να υπάρχουν πολλές διατυπώσεις που, εάν κανείς τις πάρει κατά γράμμα, θα οδηγηθεί είτε σε μια θετικιστική είτε σε μια ουμανιστική αντίληψη περί μαρξισμού

γ) τα κείμενα που ο Μαρξ έγραψε την περίοδο 1845-57 να τα ονομάσουμε Έργα της ωρίμανσης του Μαρξ¹⁶⁰. Για τον Althusser, αν στη Γερμανική Ιδεολογία, ο Μαρξ επιδόθηκε σε μια αυστηρή κριτική της προγενέστερης φιλοσοφικής του προβληματικής, στα έργα της θεωρητικής ωρίμανσης έκανε ένα βήμα πιο πέρα, βήμα αναγκαίο για να αποκτήσει η καινούργια προβληματική την τελική της μορφή: προχώρησε σε έναν θετικό στοχασμό, προσπάθησε να επεξεργαστεί και να ορίσει με σαφήνεια την αναγκαία για την πραγματοποίηση της θεωρητικής του επανάστασης «εννοιολογική ορολογία» και «εννοιολογική συστηματική»¹⁶¹.

δ) τα μετά το 1857 μαρξικά κείμενα να ονομαστούν έργα της ωριμότητας¹⁶².

Βέβαια, στη συνέχεια της Εισαγωγής ο Althusser, ίσως για να αποφύγει την μομφή πως «βάζει στο ίδιο τσουβάλι» κείμενα σαφώς διαφορετικά, όπως η Διατριβή και η Αγία Οικογένεια, γίνεται ακόμα πιο λεπτομερειακός, υποστηρίζοντας ότι η περίοδος των έργων της νεότητας του Μαρξ χωρίζεται σε δύο φάσεις: «την ορθολογιστική- φιλελεύθερη» (1840-42) και την «ορθολογιστική-κομμουνιστική» (1842-45). Επιπλέον, ισχυρίζεται πως από τις μακροχρόνιες μελέτες του διαπίστωσε πως ήταν μύθος το ότι ο νεαρός Μαρξ ήταν εγγελιανός. Και αυτό γιατί μόνο η Διατριβή¹⁶³ και τα Χειρόγραφα του 1844, που ουσιαστικά αποτελούν το πρώτο και το τελευταίο αντίστοιχα κείμενο που έγραψε ο νεαρός Μαρξ, εμπνέονταν από τη εγγελιανή προβληματική. Για τον Althusser, τα μεν κείμενα της φιλελεύθερης

¹⁶⁰Πρόκειται ουσιαστικά για τα έργα: Κομμουνιστικό Μανιφέστο, Μισθός, τιμή, κέρδος και Αθλιότητα της φιλοσοφίας.

¹⁶¹ Althusser L., ό.π., σελ. 30.

¹⁶² Για την κατάταξη των έργων του Μαρξ γενικά βλ. Althusser L., Στο ίδιο, σελ. 30.

¹⁶³ Βέβαια, σύμφωνα με τον Althusser μόνο τυχαίο δεν ήταν το ότι η εγγελιανή προβληματική εμπνέει τη Διατριβή. Οφείλεται στο ότι ο Μαρξ, καθ' όλη την διάρκεια της πανεπιστημιακής του εκπαίδευσης, ήταν εγγελιανός.

περιόδου βασιζόνταν σε μια «προβληματική καντιανού-φίχτεϊκού τύπου», τα δε της κομμουναλιστικής, στην ανθρωπολογική προβληματική του Feuerbach¹⁶⁴.

Από την άλλη, όμως, ο Althusser υποστηρίζει ότι τα παραπάνω δεν σημαίνουν πως ο νεαρός Μαρξ απομακρύνθηκε (με την έννοια ότι ήρθε σε ρήξη) από τον Hegel. Για να αποδείξει μάλιστα τη θέση του αυτή, αναφέρεται στο ζήτημα της κριτικής του Μαρξ στον Hegel την περίοδο 1842-45. Ο Althusser, αν και αποδέχεται ότι ο Μαρξ άσκησε την περίοδο αυτή κριτική στον Hegel, υποστηρίζει ότι επρόκειτο για μια φοϋερμπαχιανή και όχι μαρξιστική κριτική. Δηλαδή ο Μαρξ, ακολουθώντας τις επιταγές της ανθρωπολογικής θεωρίας της αλλοτρίωσης του Feuerbach, προσπάθησε να αναποδογυρίσει την εγγελιανή προβληματική. Αναποδογύρισμα όμως (και όχι κατάργηση, απόρριψη...) της εγγελιανής προβληματικής σημαίνει πως διατηρούνται άθικτες οι θεωρητικές της προϋποθέσεις¹⁶⁵.

Όπως, λοιπόν, φαίνεται από τα παραπάνω, ο Althusser θεωρεί λανθασμένες όλες τις απόψεις σύμφωνα με τις οποίες η τομή τοποθετείται σε χρονιά προγενέστερη του 1845. Έτσι, για παράδειγμα, ασκεί κριτική στους σύγχρονους του Colletti και Della Volpe, οι οποίοι, ενώ σωστά υποστήριζαν ότι υπάρχει τομή μεταξύ του Μαρξ και του Hegel (αλλά και του Feuerbach), έκαναν το λάθος, εξαιτίας του ότι δεν αντιλήφθηκαν πως η κριτική του Μαρξ στον Hegel, την περίοδο 1842-45, γινόταν στο όνομα των αρχών της ανθρωπολογικής προβληματικής της αλλοτρίωσης¹⁶⁶, να την τοποθετήσουν στα 1843. Ουσιαστικά, δηλαδή, ο Althusser κατηγορεί τους Della Volpe και Colletti, πως, με το να τοποθετούν την τομή στα 1843, δεν κάνουν ξεκάθαρο πως μια κριτική της φιλοσοφίας του Hegel ως «ενατενιστικής και αφηρημένης» δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να είναι μαρξιστική¹⁶⁷.

Πέντε χρόνια μετά τη δημοσίευση του *Για τον Μαρξ*, ο Althusser γράφει ένα κείμενο με τον τίτλο «Για την εξέλιξη του νεαρού Μαρξ», το οποίο συμπεριλήφθηκε στα *Στοιχεία Αυτοκριτικής*. Εκεί λοιπόν, όπως άλλωστε φανερώνει και ο τίτλος, ο Althusser (επανα)διαπραγματεύεται το ζήτημα των έργων του νεαρού Μαρξ (αλλά και αυτό της «τομής»). Κατά τη γνώμη του, ο νεαρός Μαρξ, αρχικά, ήταν ένας οπαδός της φιλοσοφίας του Hegel, που ενδιαφερόταν κυρίως για το ζήτημα του

¹⁶⁴ Για όλα όσα αναφέραμε σε αυτή την παράγραφο βλ. Althusser L., ό.π., σελ. 31.

¹⁶⁵ Althusser L., ό.π., σελ. 33.

¹⁶⁶ Για τον Althusser αυτού του είδους της κριτικής δεν μπορεί να απελευθερωθεί από την εγγελιανή προβληματική.

¹⁶⁷ Στο ίδιο, σελ. 33.

δικαίου και ο οποίος ενστερνίζονταν πολιτικές θέσεις που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν άφοβα αστικές ριζοσπαστικές. Στη συνέχεια, όμως, έγινε ένας οπαδός του Feuerbach, που μελετούσε κυρίως το Κράτος και ο οποίος ενστερνιζόταν μικροαστικές ουμανιστικές πολιτικές θέσεις. Τέλος, ο νεαρός Μαρξ ήρθε σε ρήξη, τόσο με την εγγελιανή, όσο και με τη φουέερμπαχιανή φιλοσοφία, υιοθετώντας κάτι που με σιγουριά θα μπορούσε να θεωρηθεί κομμουνιστική-υλιστική πολιτική και φιλοσοφική τοποθέτηση. Εξάλλου, την ίδια ακριβώς εποχή στρέφει την προσοχή του στην πολιτική οικονομία¹⁶⁸.

Όπως, λοιπόν, φαίνεται από τα παραπάνω, ο Althusser πιστεύει πως ο νεαρός Μαρξ άλλαξε, ταυτόχρονα, «αντικείμενο στοχασμού», φιλοσοφική και πολιτική τοποθέτηση. Πρόκειται, ισχυρίζεται ο Γάλλος στοχαστής, για αλλαγές που συνδέονται βαθιά μεταξύ τους, με την αλλαγή, βέβαια, πολιτικής τοποθέτησης να αποτελεί τον καθοριστικό, κάθε φορά, παράγοντα. Πράγματι, ο Althusser υποστηρίζει πως είναι η αλλαγή πολιτικής τοποθέτησης που κάνει τον Μαρξ, κάθε φορά, να αλλάζει αντικείμενο στοχασμού. Από την άλλη όμως, κάθε αλλαγή αντικειμένου στοχασμού πραγματοποιούνταν –πάντα– με τη μορφή μιας νέας φιλοσοφικής τοποθέτησης. Άρα, ναι μεν η πολιτική τοποθέτηση «κατέχει την καθοριστική θέση», αλλά η φιλοσοφική κατέχει την «κεντρική», αφού μόνο αυτή δύναται να εξασφαλίζει «τη θεωρητική σχέση ανάμεσα στην πολιτική τοποθέτηση και το αντικείμενο σκέψης»¹⁶⁹.

Τελικά πάντως, για τον Althusser το σημαντικότερο συμπέρασμα που προκύπτει από τη μελέτη της πορείας του νεαρού Μαρξ είναι: ναι μεν από την μια η εκάστοτε φιλοσοφική τοποθέτηση του νεαρού Γερμανού στοχαστή δεν ήταν παρά η μεταγραφή της (εκάστοτε) πολιτικής του τοποθέτησης στη θεωρία, αλλά, από την άλλη, χωρίς αυτή τη μεταγραφή στη θεωρία δεν θα μπορούσε να υπάρξει θεωρητική σχέση με το αντικείμενο στοχασμού. Επιπλέον, ισχυρίζεται ότι, αφού το συμπέρασμα αυτό ισχύει, θα πρέπει να δεχτούμε πως «η φιλοσοφική τοποθέτηση του νεαρού Μαρξ, στις παραλλαγές της, αποτελεί τους ταξικούς θεωρητικούς όρους της σκέψης του»¹⁷⁰. Έτσι άλλωστε, εξηγείται το ότι «η ρήξη του 1845», από την οποία προέκυψε η θεμελίωση της επιστήμης της ιστορίας, αρχικά παρουσιάστηκε ως ρήξη με την προγενέστερη φιλοσοφική ιδεολογία.

¹⁶⁸ Althusser L, « Για την εξέλιξη του νεαρού Μαρξ», στο Althusser L, *Στοιχεία Αυτοκριτικής*, Πολύτυπο, Αθήνα 1983, σελ. 90.

¹⁶⁹ Althusser L, ό.π., σελ. 91.

¹⁷⁰ Althusser L, ό.π., σελ. 91.

Όπως, λοιπόν, φαίνεται από τα παραπάνω, ο Althusser δεν πιστεύει πως η σχέση ανάμεσα στην πολιτική και τη φιλοσοφική τοποθέτηση του νεαρού Μαρξ είναι μια γραμμική σχέση. Αντιθέτως, πιστεύει ότι πολλές φορές μπορεί να υπάρχει αντίφαση ανάμεσα στην πολιτική και τη φιλοσοφική τοποθέτηση, όπως πράγματι συνέβη στα *Χειρόγραφα του 44*. Σε αυτό το κείμενο ο Μαρξ (σύμφωνα με τον Γάλλο στοχαστή) ασχολήθηκε, όντας κομμουνιστής, με την Πολιτική Οικονομία, έχοντας όμως μικροαστικές φιλοσοφικές θέσεις. Έτσι, ο Μαρξ έβαλε ένα θεωρητικό και ένα πολιτικό στοίχημα. Το πολιτικό στοίχημα ήταν να θέσει στην υπηρεσία των (κομμουνιστικών) πολιτικών του αντιλήψεων το έργο των αστών οικονομολόγων (και τις αντιφάσεις που ενυπάρχουν σε αυτό), έχοντας στο επίκεντρο του προβληματισμού του την καπιταλιστική εκμετάλλευση, την οποία όμως δεν μπορούσε να σκεφτεί ως τέτοια αλλά ως αλλοτριωμένη εργασία. Το θεωρητικό ήταν, εισάγοντας στον Feuerbach τον Hegel, να μιλήσει για δύο σημαντικά φαινόμενα, την εργασία και την ιστορία, μέσα στην αλλοτρίωση και τον άνθρωπο αντίστοιχα¹⁷¹. Βέβαια, για τον Althusser, ήταν αδύνατο να κερδίσει ο Μαρξ κάποιο από τα δύο στοιχήματα, λόγω της αντίθεσης που αναφέραμε παραπάνω, η οποία και προκαλούσε μια αφόρητη κρίση.

Ο Althusser, λοιπόν, υποστηρίζει ότι τα *Χειρόγραφα του 44* είναι το γραπτό τεκμήριο που πιστοποιεί την ύπαρξη μιας πολυσύνθετης κρίσης. Επιλύθηκε όμως, αυτή η κρίση; Ο Althusser απαντά στο ερώτημα καταφατικά, τονίζοντας μάλιστα ότι η κρίση επιλύθηκε, ή τουλάχιστον άρχισε να επιλύεται, στις *Θέσεις για τον Feuerbach* και τη *Γερμανική Ιδεολογία*¹⁷². Έτσι, στις *Θέσεις*, για παράδειγμα, ο Μαρξ ήρθε σε ρήξη με τον Feuerbach (αλλά και γενικότερα με όλη τη φιλοσοφική παράδοση που ήθελε να ερμηνεύσει –και όχι να αλλάξει– τον κόσμο), ανοίγοντας ταυτόχρονα το δρόμο στον επαναστατικό υλισμό, με αποτέλεσμα να κάνει για πρώτη φορά την εμφάνισή της η φιλοσοφική τοποθέτηση η οποία πράγματι αντιπροσωπεύει, στη θεωρία, τις κομμουνιστικές πολιτικές αντιλήψεις που ο Μαρξ είχε ήδη στα *Χειρόγραφα*. Άρα, για τον Althusser, στις *Θέσεις*, ο Μαρξ έκανε το πρώτο βήμα για να αποκτήσει όχι μόνο πολιτικές, αλλά και θεωρητικές «προλεταριακές ταξικές θέσεις».

Βέβαια, ο Althusser, ως καλός μαρξιστής, δεν αρκέστηκε στο να επισημάνει ότι υπήρξε στην ιστορία της θεωρητικής σκέψης του Μαρξ μια τομή, αλλά επιχείρησε

¹⁷¹ Althusser L, ό.π., σελ. 91-92.

¹⁷² Althusser L, ό.π., σελ. 92.

να διερευνήσει το γιατί συνέβη το γεγονός αυτό. Αναζητώντας το «γιατί», διαπίστωσε ότι, και σε αυτή την περίπτωση, υπήρξε η σχέση πολιτικής-φιλοσοφίας που αναφέρθηκε παραπάνω. Ενώ δηλαδή το καθοριστικό, τελικά, στοιχείο ήταν το ότι ο Μαρξ στρατευόταν, ολοένα και περισσότερο, στους πολιτικούς αγώνες του προλεταριάτου, την κεντρική θέση την είχε και «πάλι» η φιλοσοφία¹⁷³.

Συνοψίζοντας, θα λέγαμε ότι ο Althusser, όπως στο *Για τον Μαρξ*, έτσι και στο «Για την εξέλιξη του νεαρού Μαρξ» υποστήριζε ότι α) παρενέβη στη σκέψη του Μαρξ μια επιστημολογική τομή και β) αυτή η τομή τοποθετείται στα 1845. Επίσης, είδαμε ότι επιχείρησε, συνοπτικά έστω, να προσδιορίσει τις αιτίες της τομής. Ωστόσο, παραμένει το ερώτημα: ποιες ήταν οι συνέπειες της «τομής»; Ο Althusser απάντησε στο ερώτημα αυτό, λέγοντας ότι ο Μαρξ άνοιξε την, κατειλημμένη μέχρι το 1845 από φιλοσοφίες της ιστορίας (δηλαδή από αντιλήψεις που είναι ιδεολογικές), «Ηπειρο-Ιστορία στην επιστημονική γνώση». Δηλαδή, ο Γάλλος στοχαστής θεωρεί ότι η τομή είχε ως αποτέλεσμα την εμφάνιση, μέσα σε ένα πεδίο -την ιστορία- που μέχρι το 1845 ήταν κατειλημμένο από ιδεολογικές αντιλήψεις, μιας επιστημονικής θεωρίας για την ιστορία¹⁷⁴.

Κατά τη γνώμη μας, το πόσο πολύ ο Althusser πιστεύει στην ύπαρξη της τομής, φαίνεται και από τη δήλωσή του, σύμφωνα με την οποία στα προηγούμενα δοκίμια του, απέδειξε πως υπάρχει τεράστια διαφορά ανάμεσα στη μαρξιστική θεωρία και τις φιλοσοφίες της ιστορίας, συγκρίνοντας το εννοιολογικό τους περιεχόμενο και τον τρόπο λειτουργίας τους¹⁷⁵.

A. Εννοιολογικό περιεχόμενο. Ο Althusser υποστηρίζει πως, στο παρελθόν¹⁷⁶ είχε αποδείξει ότι ο Μαρξ απέρριψε όλες τις «ιδέες» των φιλοσοφιών της ιστορίας, δημιουργώντας παράλληλα νέες επιστημονικές έννοιες (π.χ. ο τρόπος παραγωγής, πάλη των τάξεων κ.ο.κ.). Απέδειξε δηλαδή, ότι δεν υπάρχει «σχέση συνέχειας» ανάμεσα στο σύστημα εννοιών στο οποίο βασίζεται η μαρξιστική θεωρία και στο σύστημα ιδεών στο οποίο στηρίζονται οι φιλοσοφίες της ιστορίας¹⁷⁷.

B. Τρόπος λειτουργίας. Ο Althusser ισχυρίζεται πως είχε αποδείξει ότι, στην πράξη, ο τρόπος με τον οποίο λειτουργεί η μαρξιστική θεωρία δεν έχει σχέση με αυτόν των προμαρξιστικών φιλοσοφιών της ιστορίας. Αυτό είναι φανερό από το ότι,

¹⁷³ Althusser L., ό.π., σελ. 92.

¹⁷⁴ Althusser L., ό.π., σελ. 83-84.

¹⁷⁵ Althusser L., ό.π., σελ. 84.

¹⁷⁶ Ο Althusser χαρακτηρίζει τις έννοιες στις οποίες στηρίζονται οι φιλοσοφίες της ιστορίας «ιδέες», επειδή δεν είναι επιστημονικές έννοιες.

¹⁷⁷ Althusser L., ό.π., σελ. 84-85.

ενώ η μαρξιστική θεωρία λειτουργεί όπως το εννοιολογικό σύστημα κάθε επιστήμης, δηλαδή σαν μια βασική εννοιολογική διάταξη η οποία, θέτοντας (με σωστό τρόπο) και επιλύοντας προβλήματα, παράγει καινούργιες γνώσεις, οι προμαρξιστικές φιλοσοφίες εμφανίζονται ως η απόλυτη και οριστική γνώση της ιστορίας¹⁷⁸. Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τον Althusser, ενώ η μαρξιστική θεωρία λειτουργεί ως μία αλήθεια απαραίτητη για την παραγωγή νέων γνώσεων, οι φιλοσοφίες της ιστορίας παρουσιάζονταν ως η αλήθεια.

Όπως έχουμε, ήδη, αναφέρει, ο Althusser πιστεύει ότι οι φιλοσοφίες της ιστορίας, με τις οποίες ο Μαρξ ήρθε σε ρήξη, αποτελούσαν ιδεολογικές αντιλήψεις. Άρα, θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι για τον Althusser, επιστημολογική τομή σημαίνει τη ρήξη ανάμεσα στην επιστήμη και την ιδεολογία. Όμως, ο Althusser διευκρινίζει ότι μια τέτοια άποψη θα αποτελούσε παρερμηνεία των όσων είχε γράψει κατά καιρούς. Διότι αυτό, που υποστήριζε πάντα, ήταν ότι επιστημολογική τομή σημαίνει ρήξη ανάμεσα στη «μαρξιστική επιστήμη και τη δική της ιδεολογική προϊστορία»¹⁷⁹.

Πράγματι, για τον Althusser, κάθε επιστήμη (συμπεριλαμβανομένου και του ιστορικού υλισμού), όταν κάνει για πρώτη φορά την εμφάνιση της στο προσκήνιο της ιστορίας, αντιμετωπίζει τη θεωρητική της προϊστορία ως σφάλμα. Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τον Γάλλο φιλόσοφο, είναι δεδομένο το ότι, σε κάποια στιγμή της ιστορίας της, η επιστήμη (η κάθε επιστήμη) θα χαρακτηρίσει την προϊστορία της ως εσφαλμένη. Προσθέτει δε πως αυτή την πρακτική την εκμεταλλεύονται πολλοί φιλόσοφοι για να θεμελιώσουν «μια ιδεαλιστική¹⁸⁰ θεωρία για την αντίθεση ανάμεσα στην Αλήθεια και το Σφάλμα, στη Γνώση και την Άγνοια, ή ακόμα, ανάμεσα στην Επιστήμη και την Ιδεολογία, εν γένει»¹⁸¹.

Υπάρχει, λοιπόν, σύμφωνα με τον Althusser, τουλάχιστον ένα κοινό σημείο ανάμεσα στον ιστορικό υλισμό και τις υπόλοιπες επιστήμες. Αυτό όμως, σπεύδει να διευκρινίσει ο Althusser, δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν και διαφορές. Αντιθέτως, υπάρχει τουλάχιστον μια πολύ σημαντική διαφορά: ο ιστορικός υλισμός είναι η μόνη επιστήμη που αιτιολογεί τη θέση της ότι η προϊστορία της είναι εσφαλμένη. Αυτό το

¹⁷⁸ Althusser L., ό.π., σελ. 85.

¹⁷⁹ Althusser L., ό.π., σελ. 86.

¹⁸⁰ Είναι ενδιαφέρον το ότι ο Althusser δεν χαρακτηρίζει τέτοιου είδους θεωρίες όπως τις χαρακτηρίζει στα «Στοιχεία Αυτοκριτικής»: ως «ρασιοναλιστικές».

¹⁸¹ Althusser L., ό.π., σελ. 86.

κάνει, λέγοντας ότι η προϊστορία της είναι εσφαλμένη, διότι είναι ιδεολογική¹⁸² (με την έννοια που ο όρος αυτός έχει στον μαρξισμό).

Για τον Althusser, αυτή η διαφορά ανάμεσα στον ιστορικό υλισμό και τις υπόλοιπες επιστήμες, οφείλεται στο ότι μόνο η επιστήμη της ιστορίας μπορεί να έχει μια επιστημονική αντίληψη για την ιδεολογία¹⁸³. Δηλαδή, μόνο ο ιστορικός υλισμός αντιλαμβάνεται ότι οι ιδεολογίες δεν είναι απλώς φαντασιώσεις, αλλά κοινωνικές πρακτικές, που διαμορφώνονται μέσα σε θεσμικούς μηχανισμούς, και οι οποίες βρίσκονται στο χώρο του εποικοδομήματος. Αυτός άλλωστε είναι ο λόγος που ο ιστορικός υλισμός δεν εκλαμβάνει τις φιλοσοφίες της ιστορίας ως ψεύδη, αλλά ως «θεωρητικά αποσπάσματα πρακτικών ιδεολογιών», τα οποία βοηθούν στην αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής ενός δεδομένου (ταξικού) κοινωνικού σχηματισμού¹⁸⁴.

¹⁸² Althusser L, Στο *ίδιο*, σελ. 86.

¹⁸³ Αυτό δεν οφείλεται σε κάποια a priori ανωτερότητα της επιστήμης της ιστορίας, αλλά στο ποιο είναι το αντικείμενό της.

¹⁸⁴ Althusser L, ό.π., σελ. 87-88.

2.5. Από την ιδεολογία ως φαντασία στην ιδεολογία ως κρατική (ταξική) πραγματικότητα...

2.5.1. Η ιδεολογία ως υλική πρακτική

Σύμφωνα με τον Althusser, ένας κοινωνικός σχηματισμός, που –ειρήσθω εν παρόδω, είναι πάντοτε ένας συγκεκριμένος συνδυασμός διαφορετικών τρόπων παραγωγής, οργανωμένων κάτω από κυριαρχία ενός από αυτούς– δεν μπορεί να επιβιώσει αν δεν αναπαράγει τους όρους παραγωγής, δηλαδή τις παραγωγικές δυνάμεις και τις σχέσεις παραγωγής¹⁸⁵. Ωστόσο, για τους λόγους που προαναφέραμε, οι σχέσεις παραγωγής (αλλά και γενικά οι όροι παραγωγής) δεν μπορούν να αναπαραχθούν από μόνες τους, έχουν ανάγκη την ιδεολογία, της οποίας ο ρόλος στην αναπαραγωγή των όρων παραγωγής είναι καθοριστικός¹⁸⁶. Προφανώς όμως, από τη στιγμή που ο Althusser δέχεται ότι ο ρόλος της ιδεολογίας είναι καθοριστικός, τόσο στην αναπαραγωγή των παραγωγικών δυνάμεων, δηλαδή στην αναπαραγωγή της ειδικευμένης (για να μπορεί να ανταποκρίνεται στις απαιτήσεις του κοινωνικό-τεχνικού καταμερισμού εργασίας) εργατικής δύναμης¹⁸⁷, όσο και στην αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής, δεν είναι δυνατόν να μην θεωρήσει ότι η ιδεολογία διαθέτει υλικότητα, ότι είναι μια υλική πρακτική¹⁸⁸ και όχι ένα φαντασιοκόπημα.

Η ιδεολογία έχει, λοιπόν, υλική υπόσταση: αυτό σημαίνει ότι η ιδεολογία μπορεί να υπάρξει μόνο σε ένα μηχανισμό και την πρακτική του. Βέβαια ο μηχανισμός αυτός, για τον μαρξιστή-λενινιστή Althusser, δεν μπορεί να είναι άλλος από το κράτος¹⁸⁹. Ωστόσο, ο Althusser αντιλαμβάνεται ότι αυτή η διασύνδεση κράτους-ιδεολογίας είναι ακόμα εξαιρετικά γενική. Έτσι επηρεασμένος από τη θεωρία ενός Ιταλού μαρξιστή-λενινιστή, του Gramsci, υποστήριξε ότι μπορούμε να διακρίνουμε τους μηχανισμούς του κράτους: σε ιδεολογικούς (I.M.K.) και

¹⁸⁵ Εξαιτίας του ότι ο Althusser επιμένει πολύ στο ζήτημα της αναπαραγωγής των όρων παραγωγής, πολλοί τον εντάσσουν στον λειτουργισμό (λ.χ. Giddens Anthony, «Χρόνος και χώρος στην κοινωνική θεωρία», στο Κουζέλης Γ, Ψυχοπαίδης Κ. (επιμ.), *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών-κείμενα*, Νήσος, Αθήνα 1994 σελ. 502). Όμως, ο Althusser θεωρούσε ότι η αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής σημαίνει, κατά βάση, διατήρηση των ήδη υφιστάμενων σχέσεων εκμετάλλευσης. Άρα, απέχει πολύ από το να υιοθετήσει μια θεωρία σύμφωνα με την οποία «οι κοινωνίες ή τα κοινωνικά συστήματα έχουν ανάγκες» (σε Giddens A, ό.π., σελ. 501, η υπογράμμιση δική μου).

¹⁸⁶ Althusser L, ό.π., σελ. 75.

¹⁸⁷ Η αναπαραγωγή της ειδικευμένης εργατικής δύναμης στον καπιταλισμό γίνεται εκτός παραγωγικής διαδικασίας, στο σχολείο, ενώ στους προ-καπιταλιστικούς κοινωνικούς σχηματισμούς εντός της βλ. Althusser Louis, ό.π., σελ. 73.

¹⁸⁸ Althusser L, ό.π., σελ. 102.

¹⁸⁹ Althusser L, ό.π., 81.

καταπιεστικό¹⁹⁰ (Κ.Μ.Κ.). Οι μεν Ι.Μ.Κ. λειτουργούν με κύριο στοιχείο την ιδεολογία, ο δε καταπιεστικός με κύριο στοιχείο τη βία¹⁹¹. Άρα, η ιδεολογία ενυπάρχει στους υλικούς Ι.Μ.Κ. και υπαγορεύει στο υποκείμενο μια υλική πρακτική που διέπεται από ένα υλικό τυπικό¹⁹². Εδώ, πρέπει να επισημάνουμε ότι οι Ι.Μ.Κ. λειτουργούν και με τη βία δευτερευόντως όμως, όπως και ο καταπιεστικός λειτουργεί και με την ιδεολογία, πάλι δευτερευόντως. Ένα άλλο σημαντικό στοιχείο είναι ότι οι ιδεολογικοί μηχανισμοί –που συναπαρτίζονται από μια σειρά «διακριτών και ειδικευμένων θεσμών»– δεν ανήκουν μόνο στο δημόσιο τομέα (σε αντίθεση με τον καταπιεστικό που ανήκει αποκλειστικά στο δημόσιο) αλλά και στον ιδιωτικό και παρ’ όλα αυτά είναι κρατικοί μηχανισμοί. Η επιχειρηματολογία του Althusser σε αυτό το θέμα είναι η εξής: η διάκριση δημόσιο-ιδιωτικό, (με το κράτος να περιλαμβάνεται αποκλειστικά στο δημόσιο) είναι μια διάκριση στην οποία έχει προβεί η αστική ιδεολογία και που την ενσωμάτωσε το αστικό δίκαιο. Για τον μαρξισμό-λενινισμό, αυτή η διάκριση δεν ισχύει. Το κράτος, που είναι το κράτος της κυρίαρχης (κάθε φορά) τάξης, δεν ανήκει μόνο στο δημόσιο τομέα (άλλωστε αυτή η διάκριση είναι εντέλει πλασματική). Οπότε, ιδιωτικοί θεσμοί όπως η Εκκλησία, τα συνδικάτα κ.ο.κ. που τύποις ανήκουν στον ιδιωτικό τομέα, είναι Ι.Μ.Κ.¹⁹³.

Είναι, λοιπόν, οι Ι.Μ.Κ. που λειτουργούν, ως επί το πλείστον, με την ιδεολογία και όχι γενικώς το κράτος. Ωστόσο, επειδή η αναπαραγωγή των όρων παραγωγής σημαίνει ταυτόχρονα διατήρηση των (ήδη υφιστάμενων) σχέσεων εκμετάλλευσης, είναι η κυρίαρχη τάξη (και οι σύμμαχοί της) που κατέχει τον κατασταλτικό μηχανισμό του κράτους και που διαθέτει την ηγεμονία μέσα στους Ι.Μ.Κ.. Άρα, οι Ι.Μ.Κ. δεν λειτουργούν γενικά και αόριστα με την ιδεολογία, αλλά με βάση την κυρίαρχη ιδεολογία, δηλαδή την ιδεολογία των κυρίαρχων τάξεων¹⁹⁴.

Από όλα όσα αναφέραμε παραπάνω, απορρέει ότι για τον Althusser απαραίτητος όρος για να κατέχει μια τάξη την πολιτική εξουσία είναι η «κατοχή» του καταπιεστικού μηχανισμού και η ηγεμόνευση των Ι.Μ.Κ.. Ακριβώς όμως, επειδή το ποια τάξη (και μπλοκ τάξεων) θα κατέχει την πολιτική εξουσία εξαρτάται από αυτούς τους δύο παράγοντες, οι Ι.Μ.Κ. αποτελούν, κατά τον Althusser, αντικείμενο και μάλιστα πεδίο της ταξικής πάλης. Εδώ, πρέπει να επισημάνουμε ότι για τον

¹⁹⁰ Althusser L, ό.π., σελ. 83.

¹⁹¹ Althusser L, ό.π., σελ. 85.

¹⁹² Althusser L, ό.π., σελ. 106.

¹⁹³ Για όλα όσα αναφέραμε βλ. Althusser L, ό.π., σελ. 83-88.

¹⁹⁴ Althusser L, ό.π., σελ. 89.

Althusser, ο καταπιεστικός μηχανισμός ελέγχεται πολύ ευκολότερα από την άρχουσα τάξη και η ταξική πάλη εγγράφεται στο εσωτερικό του πολύ λιγότερο από τους I.M.K.. Αυτό σημαίνει ότι οι I.M.K. είναι (κυρίως) το «τμήμα» του κράτους που είναι επιρρεπές στο να παρέχει ένα αντικειμενικό πεδίο αντιφάσεων, στο οποίο εκφράζονται σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό οι αντανακλάσεις των κραδασμών της ταξικής πάλης¹⁹⁵. Τουτέστιν, στους I.M.K., ως επί το πλείστον, οι κυριαρχούμενες τάξεις πετυχαίνουν (μερικώς) την έκφρασή τους και, πολλές φορές, κατακτούν θέσεις μέσα σε αυτούς. Αυτό συμβαίνει, επειδή ο μεν καταπιεστικός μηχανισμός εξασφαλίζει την ενότητά του, χάρη στη συγκεντρωτική του οργάνωση, η οποία διευθύνεται άμεσα από τους πολιτικούς εκπροσώπους της κυρίαρχης τάξης, οι δε I.M.K. είναι ποικίλοι, διακριτοί και «σχετικά αυτόνομοι»¹⁹⁶. Βέβαια, παρ' όλη την ποικιλία τους, οι I.M.K. διαθέτουν ενότητα μεταξύ τους καθώς και αρμονία – έστω ασταθή – με τον καταπιεστικό μηχανισμό του κράτους¹⁹⁷. Αυτό συμβαίνει χάρη στην κυρίαρχη ιδεολογία.

Ωστόσο, το γεγονός ότι ο Althusser δέχεται ότι οι λαϊκές τάξεις εκφράζονται και (μερικές φορές) κατακτούν θέσεις μέσα στους I.M.K., δεν σημαίνει ότι δέχεται και την ευρωκομμουνιστική θεωρία (ακόμα και την αριστερή – Πουλαντζάς, Ingrao κ.ά.) σύμφωνα με την οποία το κράτος ενσωματώνει στο εσωτερικό του την ταξική πάλη –άρα οι κυριαρχούμενες τάξεις μπορούν να καταλάβουν τους κρατικούς μηχανισμούς για τους δικούς τους σκοπούς και ίσως να τους κάνουν δικούς τους. Αντιθέτως, για τον Althusser, το κράτος είναι διαχωρισμένο από την ταξική πάλη, δεν την ενσωματώνει στο εσωτερικό του. Εξάλλου, μόνο έτσι μπορεί το κράτος να αποτελεί εργαλείο κυριαρχίας της αστικής τάξης και να *μετασχηματίζει την ταξική βία σε νόμιμη εξουσία*. Όμως, αυτό σημαίνει ότι το κράτος αποτελείται από ένα (ειδικό και κυρίως κατασταλτικό) μέταλλο που δεν επιδέχεται άλλη χρήση από την ταξική (αστική). Είναι, λοιπόν, προφανές ότι το πολιτικό συμπέρασμα από όλα αυτά είναι: οι κυριαρχούμενες τάξεις πρέπει να καταστρέφουν (να τσακίσουν, για να θυμηθούμε τον Λένιν) το κράτος, δεν μπορούν να ελπίζουν ότι θα κατακτήσουν το αστικό κράτος και θα πραγματώσουν, χρησιμοποιώντας το, τους στόχους τους¹⁹⁸. Ο Althusser ήταν

¹⁹⁵ Althusser L., ό.π., σελ. 86.

¹⁹⁶ Althusser L., ό.π., σελ. 88.

¹⁹⁷ Althusser L., ό.π., σελ. 89.

¹⁹⁸ Δημούλης Δημήτρης, «Ο Γκράμσι του Αλτουσέρ: Προσεγγίσεις και αποστάσεις», *Θέσεις*, τ.χ. 64, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1998, σελ. 109.

πολύ πιο λενινιστής –και πολύ λιγότερο ανανεωτικός (που δεν ταυτίζεται υποχρεωτικά με το ανανεωτής...)- από όσο πολλοί νομίζουν...

2.5.2. Από την ιδεολογία ως φανταστική αναπαράσταση στην ιδεολογία που αναπαριστά «κάτι» φανταστικό: Αναδεικνύοντας την έννοια «υποκείμενο» ως κεντρική για την ιδεολογία.

Ήδη αναφέρθηκε ότι ο Althusser κριτίκαρε ως λανθασμένα τα όσα υποστήριζαν οι προ (αλλά και πρώτο) μαρξιστικές απόψεις, υποστηρίζοντας ότι η ιδεολογία είναι μια υλική πρακτική που εγγράφεται στους Ι.Μ.Κ.. Όμως, η θέση ότι η ιδεολογία είναι μια υλική πρακτική και όχι ένα ψεύδος που κατασκεύασαν οι αριστοκράτες και οι ιερείς για να κυριαρχούν (μηχανιστική θεώρηση της ιδεολογίας: Διαφωτισμός - ιδεολόγοι) ή το αποτέλεσμα της υλικής αλλοτρίωσης των ανθρώπων¹⁹⁹ (ερμηνευτική θεώρηση της ιδεολογίας: Feuerbach, νεαρός Μαρξ), δεν αρκεί (στην κατανόηση της ιδεολογίας), γιατί δεν καταδεικνύει ποια είναι εκείνα τα χαρακτηριστικά της ιδεολογίας, που τη διακρίνουν από τις άλλες πρακτικές ενός κοινωνικού σχηματισμού (εξάλλου, και το οικονομικό και το πολιτικό, είναι υλικές πρακτικές).

Το πρώτο είναι, ότι η ιδεολογία είναι αναπαράσταση της φανταστικής σχέσης του ατόμου με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής του. Μέχρι τότε κυριαρχούσε, κατά τον Althusser, η άποψη, που είναι κοινή τόσο στις μηχανιστικές, όσο και στις ερμηνευτικές προσεγγίσεις για την ιδεολογία, ότι η ιδεολογία είναι φανταστική αναπαράσταση της πραγματικότητας. Τουτέστιν, επικρατούσε η άποψη ότι οι άνθρωποι φαντάζονταν, με την ιδεολογία, τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής τους, τον πραγματικό κόσμο, επειδή όμως η αναπαράσταση της πραγματικότητας από την ιδεολογία είναι φανταστική, η ιδεολογία διαστρεβλώνει την αλήθεια²⁰⁰. Αντίθετα, για τον Althusser η (όποια) φανταστική διαστρέβλωση, που ενυπάρχει στην ιδεολογία, δεν οφείλεται στη φανταστική φύση της ίδιας της ιδεολογικής αναπαράστασης, αλλά στη φανταστική φύση αυτού που αναπαριστά η ιδεολογία, δηλαδή (όπως αναφέραμε και παραπάνω) της σχέσης των ατόμων με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής τους²⁰¹. Με άλλα λόγια: Για τον Althusser, η ιδεολογία δεν αναπαριστά φανταστικά

¹⁹⁹ Για τις δύο αυτές ερμηνείες βλ.. Althusser L, ό.π., σελ. 100.

²⁰⁰ Althusser L, ό.π., σελ. 101.

²⁰¹ Δοξιάδης Κ, ό.π., σελ. 44.

κάτι πραγματικό, την πραγματικότητα, αλλά (απλώς, όχι φανταστικά) αναπαριστά κάτι φανταστικό (τη φανταστική σχέση ανθρώπου με τις συνθήκες ύπαρξής του). Έτσι, ο Althusser –εξαιτίας του ότι απέρριψε τη θέση ότι η ιδεολογία είναι *φανταστική* αναπαράσταση της πραγματικότητας– απέρριψε τη θετικιστική (και συχνά οικονομιστική) θέση (που άλλωστε κυριαρχούσε στον «μαρξισμό-λενινισμό» της εποχής) ότι η ιδεολογία είναι ένα όνειρο, μια φανταστική διαστρέβλωση της πραγματικότητας. Όμως, ταυτόχρονα, απαρνιέται –υποστηρίζοντας ότι η ιδεολογία είναι η αναπαράσταση της *φανταστικής* σχέσης του ατόμου με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής του– αυτό που (συμβατικά ίσως) θα λέγαμε υποκειμενικό ιδεαλισμό, δηλαδή την άποψη ότι οι ιδεολογίες, οι ιδεολογικές παραστάσεις, είναι – μιας και δεν υπάρχει μια αντικειμενική υλική πραγματικότητα– η πραγματικότητα (esse est percipi)!

Σε αυτό το σημείο πρέπει να επισημάνουμε ότι η συγκεκριμένη θέση του Althusser για την ιδεολογία, όπως διατυπώθηκε στο κείμενο του «Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους», σήμανε μια μεταβολή σε σχέση με το πώς [ο Althusser] όριζε την ιδεολογία στο παρελθόν, πιο συγκεκριμένα στο «Μαρξισμός και Ανθρωπισμός». Έτσι ο Althusser στο «Μαρξισμός και Ανθρωπισμός» υποστήριξε ότι: «Η ιδεολογία είναι η (υπερκαθορισμένη) ενότητα της πραγματικής σχέσης και της φανταστικής σχέσης μεταξύ των ανθρώπων και των πραγματικών συνθηκών ύπαρξής τους»²⁰². Και στα δύο αυτά κείμενα οι θέσεις που διατυπώνει ο Althusser είναι άμεσα επηρεασμένες από τη λακανική ψυχαναλυτική θεωρία, και οι δύο ασκούν κριτική στις παραδοσιακές θεωρήσεις για την ιδεολογία²⁰³ (μεταξύ των οποίων συγκαταλέγεται και ο ταξικός αναγωγισμός). Όμως η θέση του Althusser, στο «Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους» αποτελεί, κατά τη γνώμη μας, πρόοδο για την κατανόηση του φαινομένου, επειδή σε αυτή (σε αντίθεση με το «Μαρξισμός και Ανθρωπισμός»), οι έννοιες της ιδεολογίας και του υποκειμένου δεν είναι υποταγμένες στην λογική της συνάρθρωσης²⁰⁴. Δηλαδή πλέον, ούτε η ιδεολογία είναι απλώς μια (αντίθετη στην επιστήμη) πρακτική που συναρθρωμένη με τις άλλες τρεις (οικονομική, επιστημονική, πολιτική) σχηματίζει τον κοινωνικό σχηματισμό²⁰⁵,

²⁰² Althusser L, *Για τον Μαρξ*, ό.π., σελ. 234.

²⁰³ Δοξιάδης Κ, ό.π., σελ. 44.

²⁰⁴ Δοξιάδης Κ, ό.π., σελ. 38.

²⁰⁵ Βέβαια, πρέπει να επισημάνουμε ότι ο Althusser ουδέποτε (άρα ούτε και στο «Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους» βλ. Althusser L, *Θέσεις*, ό.π., σελ. 97.) αρνήθηκε ότι ο κοινωνικός σχηματισμός συναποτελείται από τη συνάρθρωση διαφορετικών πρακτικών (καθώς και τη συνάρθρωση μεταξύ διαφορετικών τρόπων παραγωγής). Όμως, σε αυτό το κείμενο η ιδεολογία δεν είναι απλώς αυτό.

ούτε το υποκείμενο είναι απλώς «το ιδεολογικό κατασκεύασμα ενός ιστορικά προσδιορισμένου ιδεολογικού λόγου ή συστήματος αναπαραστάσεων»²⁰⁶ που πρέπει να ξεπεράσουμε για να κάνουμε επιστήμη. Αντιθέτως, στο «Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους» ο Althusser, εξαιτίας του ότι άλλαξε τον ορισμό που δίνει στην ιδεολογία, υποστήριξε ότι «η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα»²⁰⁷.

Ωστόσο, το γεγονός ότι ο Althusser κατανόησε την κεντρική σημασία της έννοιας του υποκειμένου για την ιδεολογία²⁰⁸ και την παραγωγικότητα της ιδεολογίας (που έγκειται στο ότι η ιδεολογία εγκαλεί, συγκροτεί τα άτομα σε υποκείμενα) μόνο όταν διατύπωσε τη θέση ότι η ιδεολογία είναι η αναπαράσταση της φανταστικής σχέσης των ατόμων με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής τους, μας υποχρεώνει να δούμε τις λακανικές επιρροές στην αλτουσεριανή αυτή θέση.

Ως γνωστόν, μία σημαντική συνεισφορά του Lacan, του Γάλλου ψυχαναλυτή που θεωρείται ότι εφάρμοσε πρώτος το δομισμό στην ψυχανάλυση, ήταν η θέση του ότι υπάρχουν τρεις «διαστάσεις» ή «τάξεις»: το φανταστικό, το συμβολικό και το πραγματικό²⁰⁹. Το υποκείμενο, σύμφωνα με τον Lacan, μέσω εικόνων και μύθων (που εντάσσονται στο χώρο του φανταστικού) προσπαθεί να καλύψει –ή καλύτερα να απωθήσει– την ύπαρξη της έλλειψης, η οποία δεν είναι μια ανθρωπολογική σταθερά, αλλά η απομάκρυνση από την αμεσότητα των πραγμάτων και τη δυνατότητα άμεσης απόλαυσής τους²¹⁰. Ταυτόχρονα όμως, έδειξε ότι το υποκείμενο διαθέτει και λόγο (Συμβολικό). Μάλιστα, επειδή το ασυνείδητο είναι δομημένο ως γλώσσα, είναι λόγος του Άλλου, το συμβολικό υπερέχει, τρόπον τινά, του φανταστικού. Όπως το θέτει ο Althusser: «Ακόμη και η στιγμή του φανταστικού [...] σημαδεύεται και δομείται στη διαλεκτική της από την ίδια τη διαλεκτική της Συμβολικής τάξης[...]»²¹¹. Ο Althusser, λοιπόν, βρίσκει ότι στην ιδεολογία υπάρχει τόσο το συμβολικό, όσο και το φανταστικό, με τη σφαίρα του συμβολικού να υπερέχει: η ιδεολογία εντέλει

²⁰⁶ Δοξιάδης Κ., ό.π., σελ. 38. Στην ουσία, ο Althusser του «Μαρξισμός και ανθρωπισμός» απορρίπτει την κατηγορία του υποκειμένου (θεωρώντας την ως ιδεολογικό κατασκεύασμα). Αυτό συμβαίνει επειδή ταυτίζει τη έννοια του υποκειμένου με την έννοια του ανθρώπου, όμως όλα τα ανωτέρω έχουν ως αποτέλεσμα ο Althusser να μην διαθέτει θεωρία συγκρότησης του υποκειμένου.

²⁰⁷ Althusser L., *Θέσεις*, ό.π., σελ. 107· Χρύσης Α, *Ιδεολογία και κριτική: λόγος και αντίλογος στη μαρξιστική θεωρία της ιδεολογίας*, Στάχυ, Αθήνα 1993, σελ. 127, 131.

²⁰⁸ Άλλωστε, είναι χαρακτηριστικό ότι για τον Althusser «δεν υπάρχει ιδεολογία παρά διά του υποκειμένου και για υποκείμενα».

²⁰⁹ Λίποβατς Θάνας, *Ψυχανάλυση- Φιλοσοφία, Πολιτική κουλτούρα. Διαπλεκόμενα*, Πλέθρον, Αθήνα 1996 σελ. 97.

²¹⁰ Λίποβατς Θ, ό.π., σελ. 117.

²¹¹ Althusser L., ό.π., σελ. 28-29

αναφέρεται από τον Althusser, ως γλώσσα. Έτσι, ο Althusser θεωρεί πως το κεντρικό χαρακτηριστικό της ιδεολογίας, είναι η συμβολική της υφή: η ιδεολογία είναι αναπαράσταση²¹² (συμβολικό). Όμως η ιδεολογία υπάγεται και στη σφαίρα του φανταστικού, που διακρίνεται από το συμβολικό. Έτσι, η ιδεολογία είναι αναπαράσταση της φανταστικής σχέσης (φανταστικό) του ανθρώπου (με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής του).

Όπως αναφέραμε και παραπάνω, ο Althusser ανάγει την κατηγορία υποκείμενο σε κεντρική για την ανάλυση της ιδεολογίας. Με άλλα λόγια, ο Althusser θεωρεί ότι η ιδεολογία υπάρχει μόνο για τα συγκεκριμένα υποκείμενα και ότι [η ιδεολογία] μπορεί να προσδιοριστεί μόνο διά του υποκειμένου, δηλαδή μόνο «μέσω της κατηγορίας υποκείμενο και της λειτουργίας του»²¹³.

Ο Althusser καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η κατηγορία του υποκειμένου, η οποία μπορεί να έχει, ανάλογα με τις ιστορικές περιόδους, διαφορετική ονομασία (π.χ. στον χριστιανισμό, Θεός, ψυχή κ.ο.κ.) είναι διαπλαστική κατηγορία κάθε ιδεολογίας²¹⁴. Αυτό ισχύει, όμως, ασχέτως για ποια ιστορική περίοδο ή για ποιον τρόπο παραγωγής ή κοινωνικό σχηματισμό μιλάμε, η κατηγορία του υποκειμένου είναι διαπλαστική κάθε ιδεολογίας ασχέτως αν πρόκειται για τη φεουδαλική Γαλλία του 1300 μ.Χ. ή την καπιταλιστική ΗΠΑ του 2000 μ.Χ. Το ότι, όμως, η κατηγορία του υποκειμένου είναι διαπλαστική κάθε ιδεολογίας, έγκειται στο ότι κάθε ιδεολογία λειτουργεί έτσι ώστε να διαπλάθει, να μετασχηματίζει τα συγκεκριμένα άτομα σε υποκείμενα. Εδώ αξίζει να αναφέρουμε ότι για τον Althusser ο επιστημονικός λόγος γενικά, αλλά και συγκεκριμένα σε σχέση με την ιδεολογία, είναι ένας λόγος χωρίς υποκείμενο, άλλωστε δεν υπάρχει «Υποκείμενο της επιστήμης», παρά μόνο σε έναν ιδεολογικό λόγο, σε μια τεχνοκρατική ιδεολογία της επιστήμης²¹⁵.

Από τη στιγμή λοιπόν που ο Althusser δέχεται πως η κεντρική λειτουργία της ιδεολογίας είναι να διαπλάθει, να εγκαλεί τα άτομα ως υποκείμενα (μάλιστα ο Althusser φτάνει να υποστηρίξει ότι «η ύπαρξη της ιδεολογίας και η έγκληση του ατόμου ως υποκείμενο είναι ένα και το αυτό»²¹⁶), ωθείται στο συμπέρασμα ότι η ιδεολογία οδηγεί το άτομο να αποδέχεται ως προφανή την κατηγορία του υποκειμένου και να «αναγνωρίζει» τον εαυτό του και τους άλλους ως (συγκεκριμένα)

²¹² Δοξιάδης Κ, ό.π., σελ. 44-47.

²¹³ Althusser L, ό.π., σελ. 107.

²¹⁴ Althusser L, ό.π., σελ. 107.

²¹⁵ Althusser L, ό.π., σελ. 108.

²¹⁶ Althusser L, ό.π., σελ. 111.

υποκείμενα. Τα άτομα ζουν πάντα –ουσιαστικά από τη στιγμή που γεννιούνται (ίσως και από πριν...)– μέσα στην ιδεολογία και έτσι αναγνωρίζουν τον εαυτό τους ως διακριτά, ξεχωριστά υποκείμενα από τους άλλους. Το άτομο αυτό αναγνωρίζει τον εαυτό του, για παράδειγμα, ως ηθικό, ελεύθερο, πολίτη, με συγκεκριμένο φύλο, δηλαδή ως υποκείμενο με συγκεκριμένα χαρακτηριστικά– κάτι μάλιστα που αυτό το άτομο το θεωρεί (το βιώνει) ως προφανές²¹⁷. Επίσης αναγνωρίζει τα άλλα άτομα ως υποκείμενα με συγκεκριμένα προφανή χαρακτηριστικά.

Όμως, για τον Althusser, τη στιγμή που το άτομο αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υποκείμενο (και μάλιστα το γεγονός ότι αυτό το θεωρεί κάτι προφανές), το ίδιο αυτό άτομο παραγνώριζει μια πραγματικότητα. Το ενδιαφέρον εδώ είναι το γεγονός ότι η πραγματικότητα που το άτομο παραγνώριζει (ακριβώς επειδή αναγνώρισε τον εαυτό του ως υποκείμενο), δεν είναι άλλη από την (σε τελευταία ανάλυση) αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής καθώς και των σχέσεων που απορρέουν από αυτές²¹⁸. Εδώ είναι προφανές, νομίζουμε, ότι η αρχική θέση του Althusser πως ο βασικός ρόλος της ιδεολογίας δεν είναι άλλος από την αναπαραγωγή των όρων παραγωγής (δηλαδή των εκμεταλλευτικών σχέσεων), δεν είναι απλώς μια συμβατική δήλωση, αλλά κεντρικό στοιχείο της αλτουσεριανής θέσης για την ιδεολογία (κάτι που έχει τεράστια σημασία για την κατανόηση της επιστημολογίας του Althusser). Για τον Althusser, η αναγνώριση των ατόμων ως υποκείμενα συνδέεται οργανικά με την παραγνώριση (από τα υποκείμενα) της πραγματικότητας, της ταξικής καταπίεσης. Αν αγνοήσει κανείς ότι για τον Althusser η ιδεολογία έχει διττή λειτουργία (αναγνώριση, παραγνώριση) και όχι μόνο, αυτή της αναγνώρισης, παραμορφώνει τη σκέψη του (αλλά και δεν μπορεί να αντιληφθεί γιατί, όπως θα δούμε παρακάτω, μιλά για Υποκείμενο και υποκείμενα).

Χάρη στα παραπάνω, έχουμε τώρα την ευκαιρία, να ξαναδούμε το ζήτημα της σχέσης της Αλτουσεριανής προσέγγισης με την λακανική ψυχανάλυση. Πιο συγκεκριμένα, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι η αλτουσεριανή αντίληψη της ιδεολογίας ως αναγνώρισης/παραγνώρισης, συνδέεται με την λακανική άποψη σχετικά με το λεγόμενο στάδιο του καθρέπτη. Ακόμα και αν αυτό δεν μας το «λέει» ο Althusser, εμείς δικαιούμαστε να υποστηρίξουμε ότι ο Althusser σε αυτό το σημείο επηρεάστηκε από το λακανικό στάδιο του καθρέπτη – στο κάτω κάτω ο Althusser ήταν αυτός που έδειξε ότι ο Μαρξ είχε δίκιο, όταν υποστήριξε ότι δεν μπορούμε να

²¹⁷ Althusser L, ό.π., σελ. 108.

²¹⁸ Δοξιάδης Κ, ό.π., σελ. 47.

κρίνουμε κάποιον με βάση την αυτοσυνειδησία του. Έτσι, ο Althusser κατέληξε στην ιδεολογική αναγνώριση / παραγνώριση διαμέσου της θέσης του Lacan ότι το μέχρι τότε χωρίς συναίσθηση της ξεχωριστής του ενότητας από τους άλλους μωρό (το οποίο διαθέτει μια τεμαχισμένη συνείδηση), βλέποντας κάποια στιγμή τον εαυτό του στον καθρέπτη, αναγνωρίζει τον εαυτό του ως μια (διακριτή) ενότητα και παραγνώριζει το ότι η συνείδηση στην πρωτόγονη μορφή της ήταν τεμαχισμένη²¹⁹.

Είπαμε πριν, ότι τα άτομα από τη μία θεωρούν ως κάτι απόλυτα φυσικό το ότι έχουν μετατραπεί σε συγκεκριμένα υποκείμενα, ενώ από την άλλη αγνοούν ότι η υποκειμενοποίησή τους είναι το αποτέλεσμα ιδεολογικών πρακτικών που εγγράφονται στους Ι.Μ.Κ.. Αυτό έχει ως συνέπεια τα υποκείμενα που βρίσκονται μέσα στο χώρο του ιδεολογικού (ουσιαστικά, για τον Althusser, όλοι είμαστε μέσα σε αυτόν τον χώρο), να θεωρούν ότι βρίσκονται (τι ειρωνεία!) εκτός αυτού. Στην ουσία, κατά τον Althusser, μια πρακτική εμφάνισης της ιδεολογίας (που την καθιστά εξαιρετικά ισχυρή) είναι η άρνηση του ιδεολογικού χαρακτήρα της²²⁰! Μπορεί κανείς να αντιληφθεί και να υποστηρίξει ότι βρίσκεται (η σπάνια, κατά Althusser, εξαίρεση) ή ότι βρισκόταν στο πεδίο της ιδεολογίας (γενικός κανόνας), μόνο όταν βρίσκεται εκτός του πεδίου της, δηλαδή στο πεδίο της επιστημονικής γνώσης (που είναι άλλο από την ιδεολογία, ξαναβρίσκουμε τη διάκριση επιστήμης/ ιδεολογίας). Χαρακτηριστικό μάλιστα, για τον Althusser, είναι το ότι η μορφή πως κάποιος είναι μέσα στο πεδίο της ιδεολογίας, έχει σημασία μόνο για τους άλλους, ποτέ για τον ίδιο. Έτσι, όπως πολύ ωραία το θέτει ο Althusser: «...ενώ η ιδεολογία δεν έχει έξω από αυτήν (σχετικά με τον εαυτό της), είναι πάντοτε ένα εκτός (σε σχέση με την επιστήμη και την πραγματικότητα)»²²¹.

Πότε όμως, σε ποια φάση της ύπαρξής τους, τα άτομα εγκαλούνται χάρη στην ιδεολογία ως υποκείμενα; Η απάντηση που δίνει ο Althusser σε αυτό το ερώτημα, συνήθως, παραβλέπεται από τους μελετητές του έργου του, ενώ, στην πραγματικότητα, η απάντηση που δίνει είναι εξαιρετικά σημαντική και συνδέεται άμεσα με τον αντιανθρωπισμό του. Ο Althusser απαντά στο ερώτημα που τέθηκε παραπάνω, λέγοντας ότι η ιδεολογία εγκαλεί αείποτε το άτομο ως υποκείμενο²²². Το άτομο, για τον Althusser, ήδη πριν γεννηθεί (τη θέση του αυτή τη στηρίζει στον Freud, πάλι η ψυχανάλυση...) έχει εγκληθεί ως υποκείμενο. Σε αντίθεση, λοιπόν, με

²¹⁹ Δοξιάδης Κ, ό.π., σελ. 48.

²²⁰ Althusser L, ό.π., σελ. 111.

²²¹ Althusser L, ό.π., σελ. 111.

²²² Althusser L, ό.π., σελ. 111.

όλη την ανθρωπιστική παράδοση που αναζητά το φυσικό άτομο, το άτομο στη φυσική κατάσταση, το οποίο το έχει αλλοτριώσει η ιδεολογία και οι «κακές» κοινωνικές σχέσεις («πολιτισμός»), ο Althusser υποστηρίζει ότι άτομο εκτός κοινωνικών σχέσεων δεν υπάρχει. Το ζήτημα δεν είναι ότι η κοινωνία αλλοτριώνει τους ανθρώπους, αλλά ότι η ιδεολογία (η κυρίαρχη ιδεολογία) διασφαλίζει ότι τα άτομα παραγνωρίζουν την πραγματικότητα.

2.5.3 Η υποταγή των ελεύθερων υποκειμένων (ελεύθερα) στο Υποκείμενο ως προϊόν της ιδεολογικής έγκλησης.

Από τη στιγμή, λοιπόν, που η ιδεολογία έχει ως βασική της λειτουργία την αναπαραγωγή των υφιστάμενων όρων παραγωγής, δηλαδή, των υφισταμένων εκμεταλλευτικών σχέσεων, δεν είναι δυνατόν να θεωρήσουμε ότι η ιδεολογία «απλώς» εγκυβε τα άτομα ως υποκείμενα. Αντιθέτως, για τον Althusser, η ιδεολογία κάνει κάτι (πολύ) περισσότερο από αυτό: υποτάσσει τα υποκείμενα στο Υποκείμενο²²³. Το σημείο αυτό είναι πολύ κρίσιμο, αναδεικνύει την εξουσιαστική πτυχή του ρόλου της ιδεολογίας.

Πιο συγκεκριμένα, ο Althusser υποστηρίζει ότι η ιδεολογική αναγνώριση δεν συνίσταται μόνο στην αναγνώριση από το άτομο του εαυτού του και των άλλων ως υποκείμενα (όπως είδαμε στην παραπάνω ενότητα), αλλά και στην αμοιβαία αναγνώριση μεταξύ ενός κεντρικού, απόλυτου, μοναδικού Υποκειμένου και καθενός ξεχωριστά υποκειμένου²²⁴. Για παράδειγμα, στην περίπτωση της θρησκευτικής ιδεολογίας του χριστιανισμού, το Υποκείμενο δεν είναι άλλο από τον Θεό, και τα υποκείμενα δεν είναι άλλα από τους πιστούς. Όμως, όπως πολύ ωραία φροντίζει να μας υπενθυμίζει η Βίβλος, το πρώτο μάλιστα βιβλίο (*Γένεσις*), οι άνθρωποι είναι πλασμένοι «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν» του Θεού. Αυτό οδηγεί τον Althusser στο να διατυπώσει την άποψη ότι τα υποκείμενα αποτελούν τα κατοπτρικά είδωλα («καθρέπτες» και «είδωλα») του Υποκειμένου, και ότι αυτή η κατοπτρική σχέση συνεπάγεται αφενός, ότι τα υποκείμενα (στην περίπτωση του χριστιανισμού οι πιστοί) αναγνωρίζουν τους εαυτούς τους και αλλήλους στην εικόνα του Υποκειμένου (στο παράδειγμά μας αναγνωρίζουν εαυτούς και αλλήλους «εν Θεώ»), αφετέρου ότι

²²³ Althusser L, ό.π., σελ.114.

²²⁴ Δοξιάδης Κ, ό.π., σελ. 52.

το Υποκείμενο αναγνωρίζει αυτούς που το αναγνωρίζουν²²⁵ (π.χ. ο Θεός ελεεί τους πιστούς). Έχουμε δηλαδή, μια μετουσίωση του Υποκειμένου σε υποκείμενα.

Ωστόσο, ως γνωστόν, σύμφωνα με τις Γραφές, ο Θεός μετουσιώθηκε και έστειλε τον Υιό του στη γη, ο οποίος Υιός (ο Χριστός) είναι το υποκείμενο (άνθρωπος) ταυτόχρονα όμως είναι και Υποκείμενο (Θεός). Δηλαδή, ο Θεός μετουσιώθηκε σε άνθρωπο (το Υποκείμενο έγινε υποκείμενο) για να δείξει εμπειρικά στους ανθρώπους (στα υποκείμενα), ότι η υποταγή τους στο Θεό (στο Υποκείμενο) γίνεται μόνο και μόνο για να εισέλθουν (την ημέρα της Κρίσεως στη Δευτέρα Παρουσία) στην αγκαλιά του Κυρίου, τουτέστιν στην αγκαλιά του Υποκειμένου. Το υποκείμενο δηλαδή ήταν αναγκαίο να μετουσιωθεί σε υποκείμενο -Υποκείμενο²²⁶.

Για τον Althusser, λοιπόν, η δομή κάθε ιδεολογίας που στο όνομα του Μοναδικού και Απόλυτου Υποκειμένου εγκαλεί το άτομο ως υποκείμενο είναι άυλη, συγκεκριμένα είναι διττά άυλη²²⁷. Έτσι, σύμφωνα με τον Althusser, κάθε ιδεολογία είναι κεντροθετημένη, με την έννοια ότι το Υποκείμενο κατέχει τη (μοναδική) θέση του κέντρου και εγκαλεί τα (πολλά) άτομα που είναι γύρω του. Αυτό μπορεί να λειτουργήσει μόνο (όπως προαναφέραμε) χάρη στη διττά άυλη φύση της ιδεολογίας, που «αφενός υποτάσσει τα υποκείμενα στο Υποκείμενο και αφετέρου, χάρη στο Υποκείμενο, όπου κάθε υποκείμενο μπορεί να στοχαστεί την ίδια του εικόνα (παρούσα ή μελλοντική), τους εγγυάται ότι πρόκειται οπωσδήποτε γι' αυτά τα ίδια και για Εκείνον»²²⁸.

Από τα παραπάνω, λοιπόν, προκύπτει ότι η ιδεολογία είναι εκείνη η δομή που εξασφαλίζει ταυτόχρονα: α) την έγκληση των ατόμων ως υποκειμένων, β) το να υποταχθούν αυτά τα υποκείμενα στο Υποκείμενο, γ) την επίτευξη αμοιβαίας μεταξύ υποκειμένου - Υποκειμένου και μεταξύ υποκειμένων αναγνώρισης, και τελικά την αναγνώριση του υποκειμένου από τον εαυτό του και δ) την απόλυτη εγγύηση πως όλα είναι έτσι και όλα πάνε καλά, αρκεί το υποκείμενο να αναγνωρίζει αυτό που είναι και να συμπεριφέρεται ανάλογα²²⁹.

Ωστόσο, από τη στιγμή (ουσιαστικά πάντα...) που το υποκείμενο παγιδεύεται σε αυτό το «τετραπολικό σύστημα», θεωρεί πως ό,τι πράττει, το πράττει ελεύθερα, πως ό,τι πιστεύει, το πιστεύει ελεύθερα²³⁰. Εδώ έχουμε μια σημαντική καινοτομία του

²²⁵ Althusser L., ό.π., σελ. 114.

²²⁶ Althusser L., ό.π., σελ. 115.

²²⁷ Althusser L., ό.π., σελ. 115.

²²⁸ Althusser L., ό.π., σελ. 115.

²²⁹ Althusser L., ό.π., σελ. 116.

²³⁰ Δοξιάδης Κ., ό.π., σελ. 53.

Althusser στη θεωρία της ιδεολογίας: εάν δεν πίστευαν τα υποκείμενα (εμείς...) ότι πιστεύουν με τη θέλησή τους, η πίστη τους θα κλονιζόταν –τα υποκείμενα υποτάσσονται στο Υποκείμενο μόνο εάν νομίζουν ότι το κάνουν ελεύθερα με τη θέλησή τους. Βέβαια, αξίζει να σημειωθεί ότι, για τον Althusser, υπάρχουν πάντα και «κακά» («πονηρά») υποκείμενα, τα οποία όμως θα φροντίσει να «συμμορφώσει» ο κατασταλτικός μηχανισμός του κράτους –σε καμία περίπτωση ο Althusser δεν ξεχνά ότι το κράτος είναι και ωμή βία, καταστολή (αλλά όπως έχει, αν μη τι άλλο, διαφανεί, όχι μόνο όπως λανθασμένα νομίζουν οι αναρχικοί).

Βέβαια, για να καταδείξει ο Althusser καλύτερα τι ακριβώς συμβαίνει και τα υποκείμενα νομίζουν πως «πορεύονται οικειοθελώς», ανατρέχει στο διαφορούμενο του όρου υποκείμενο (στη γλώσσα του, τα Γαλλικά). Έτσι, ο Althusser επισημαίνει ότι το υποκείμενο σημαίνει: α) Μια ελεύθερη υποκειμενικότητα με την έννοια ότι υφίσταται ένα κέντρο πρωτοβουλιών, αυτουργό και υπεύθυνο β) ένα άτομο υποταγμένο σε μια ανώτερη αρχή, στερημένο από κάθε ελευθερία, εκτός της ελευθερίας να αποδέχεται ελεύθερα την υποταγή του²³¹. Από το διαφορούμενο περιεχόμενό του ο Althusser βγάζει το συμπέρασμα ότι: «το άτομο εγκαλείται ως (ελεύθερο) υποκείμενο για να υποταχθεί στις εντολές του Υποκειμένου, για να αποδεχθεί επομένως την υποταγή του και άρα για να εκτελέσει οικειοθελώς»²³² τις πράξεις και τις χειρονομίες της υποταγής του. Ο Althusser, δηλαδή, έρχεται και υποστηρίζει μια εντελώς αντι-υπαρξιστική θέση. Το υποκείμενο του Althusser, όχι μόνο δεν αυτοπροσδιορίζεται μέσα από τις ατομικές πράξεις του και αναλαμβάνοντας την ευθύνη αυτών των πράξεων (όπως θεωρούσε ο υπαρξισμός του Sartre, που την εποχή που έγραφε ο Althusser είχε γνωρίσει εξαιρετική διάδοση), αλλά ακριβώς αντίθετα «προσδιορίζεται με την υποταγή του στην άρχουσα ιδεολογία, με την εκούσια ένταξή του στο πλέγμα των ιδεολογικών μηχανισμών όπου η ελευθερία του προσδιορίζεται από τους μηχανισμούς αυτούς»²³³.

2.5.4 Επαναπροσδιορίζοντας τη μαρξιστική θέση «η ιδεολογία δεν έχει ιστορία»

Αναφέραμε παραπάνω πως, για τον Althusser, η κατηγορία του υποκειμένου, ασχέτως για ποια ιστορική περίοδο μιλάμε, είναι διαπλαστική κάθε ιδεολογίας. Αυτό

²³¹ Althusser L, ό.π., σελ. 117.

²³² Στο ίδιο.

²³³ Carnoy M, *Κράτος και πολιτική θεωρία...* ό.π., σελ. 129.

δεν είναι, όμως, τυχαίο, συνδέεται άμεσα με τη θέση του Althusser ότι η ιδεολογία είναι μία δομή που λειτουργεί με τον τρόπο που αναφέραμε παραπάνω, όποια και αν είναι η ιστορική χρονολογία. Δηλαδή ο Althusser θεωρεί πως η ιδεολογία δεν έχει ιστορία²³⁴.

Ωστόσο, για να κατανοήσουμε καλύτερα τι εννοεί ο Althusser με τη θεωρητική θέση του πως η ιδεολογία δεν έχει ιστορία, πρέπει να ξεκαθαρίσουμε ότι η συγκεκριμένη άποψη του Althusser δεν σημαίνει το ίδιο με την παρόμοια διατύπωση του Μαρξ στη *Γερμανική Ιδεολογία*²³⁵. Για τον Μαρξ (και τον Engels) της *Γερμανικής Ιδεολογίας*, η Ιδεολογία δεν έχει ιστορία επειδή είναι φαντασικόκοπημα, όνειρο, όνειρο όμως με την έννοια που είχε ο όρος, πριν τον Freud, δηλαδή ως το άκυρο αποτέλεσμα των βιωμάτων της ημέρας, ως πλάσμα της φαντασίας²³⁶ – και όχι ως βασιλική οδός (via regina) προς το ασυνείδητο. Εξάλλου, η θετικιστική-ιστοριοκρατική (όπως ο Althusser ονομάζει τη θέση του Μαρξ στη *Γερμανική Ιδεολογία*) θέση του Μαρξ υποστηρίζει ότι η ιδεολογία (και οι επιμέρους και εν γένει) δεν έχει ιστορία, επειδή η ιστορία εκτυλίσσεται έξω από αυτήν, στην οικονομική βάση και στην ιστορία των συγκεκριμένων ατόμων²³⁷ (αρνητική θέση). Αντιθέτως, ο Althusser υποστηρίζει ότι οι επιμέρους ιδεολογίες έχουν μια δική τους ιστορία (αν και καθορίζονται σε τελική ανάλυση από την οικονομία και την ταξική πάλη), η θέση του, πως η ιδεολογία δεν έχει ιστορία, πρώτον σημαίνει ότι εν γένει δεν έχει ιστορία και δεύτερον έχει απόλυτα θετικό νόημα, με την έννοια ότι η ιδεολογία (εν γένει) διαθέτει δομή και λειτουργία τέτοιου τύπου που την καθιστούν πραγματικότητα παν-ιστορική²³⁸. Οπότε, η δομή και η λειτουργία της ιδεολογίας, έχοντας την ίδια αμετάλλακτη μορφή, είναι παρούσες μέσα σε αυτό που ονομάζεται συνολική ιστορία (στην ιστορία ως πάλη των τάξεων, των ταξικών κοινωνιών). Μπορούμε, λοιπόν, να πούμε ότι για τον Althusser η ιδεολογία υπάρχει ως κατασκευή που υπερβαίνει οποιαδήποτε ιστορία κοινωνικών σχηματισμών, δεν εξαρτάται από κανένα συγκεκριμένο κοινωνικό σχηματισμό, αλλά υπάρχει ανεξάρτητα από κάθε χρονική στιγμή.

Εξάλλου, για να μπορέσει να τεκμηριώσει τη θέση του, ο Althusser αναφέρεται στη θέση του Freud ότι το ασυνείδητο είναι αιώνιο. Μάλιστα, από το ότι το ασυνείδητο είναι αιώνιο, ο Althusser συμπεραίνει ότι και η ιδεολογία είναι

²³⁴ Althusser L., ό.π., σελ. 96.

²³⁵ Στο ίδιο, σελ. 97.

²³⁶ Στο ίδιο.

²³⁷ Στο ίδιο, σελ. 98.

²³⁸ Στο ίδιο.

αιώνια²³⁹. Το αιώνιο όμως, δεν σημαίνει *μη υπερβατικό* σε σχέση με κάθε (έγχρονη) ιστορία, αλλά «πανταχού παρόν, υπεριστορικό, άρα αμετάλλακτο μορφικά σε όλη την έκταση της ιστορίας»²⁴⁰. Με άλλα λόγια: η ιδεολογία είναι αιώνια, δεν έχει ιστορία, όχι γιατί είναι εκτός ιστορίας (αρνητικό νόημα του η ιδεολογία δεν έχει ιστορία), αλλά επειδή η ιδεολογία με την ίδια ακριβώς δομή είναι πανταχού παρούσα στην ιστορία.

²³⁹ Althusser L, ό.π., σελ. 99, Χρύσης Α, *Ιδεολογία και κριτική*....,ό.π., σελ. 130.

²⁴⁰ Althusser L, ό.π., σελ. 99.

2.6. Η αναζήτηση της υλιστικής διαλεκτικής ως η θεωρητικοποίηση του ήδη υπάρχοντος.

Είναι αλήθεια ότι διαβάζοντας κανείς το «Για την υλιστική διαλεκτική (Σχετικά με την ανισότητα των πηγών)», μπορεί να αποκομίσει την εντύπωση πως πρόκειται για ένα κείμενο επιστημολογίας. Βέβαια, ο ίδιος ο Althusser ξεκαθαρίζει ότι πρόκειται για ένα δοκίμιο όπου εξετάζεται το ζήτημα της μαρξιστικής διαλεκτικής (δηλαδή της μαρξιστικής φιλοσοφίας) και των σχέσεών της με την εγελιανή. Κατά τη γνώμη μας όμως, αν αποκομίσει κανείς την εντύπωση που αναφέραμε παραπάνω, δεν απέχει πολύ από την πραγματικότητα, αφού ο Althusser φαίνεται να πιστεύει ότι η μαρξιστική φιλοσοφία (η υλιστική διαλεκτική) είναι η Επιστήμη που μελετά τον τρόπο λειτουργίας των άλλων επιστημών²⁴¹, μια μορφή δηλαδή επιστημολογίας.

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή. Ο Althusser υποστηρίζει ότι το ζήτημα που μελέτησε στο «Αντίφαση και υπερκαθορισμός» και που τον απασχολεί και τώρα, δηλαδή, το ζήτημα της μαρξιστικής διαλεκτικής και της διαφοράς της από την εγελιανή, είναι ένα θεωρητικό πρόβλημα. Αυτό, κατά τη γνώμη του, σημαίνει: α) ότι είναι ένα πρόβλημα η λύση του οποίου θα οδηγήσει στην παραγωγή μιας καινούργιας γνώσης, η οποία θα συνδέεται οργανικά με τις «άλλες γνώσεις» που παρέχει η μαρξιστική θεωρία, β) ότι δεν πρόκειται για μια δυσκολία που φαντάστηκε ο ίδιος, αλλά για μια πραγματική δυσκολία η οποία τίθεται «με μορφή προβλήματος», γεγονός το οποίο σημαίνει ότι έχει καθορισθεί: α) το πεδίο των γνώσεων μέσα στο οποίο θα τεθεί το πρόβλημα, β) οι έννοιες που είναι αναγκαίες για να τεθεί το πρόβλημα²⁴².

Ο Althusser, λοιπόν, υποστηρίζει ότι, αν το πρόβλημα του ειδοποιού χαρακτήρα της μαρξιστικής διαλεκτικής είναι θεωρητικό πρόβλημα, αυτό δεν οφείλεται στο ότι το ήθελε ο ίδιος ή οποιοσδήποτε άλλος φιλόσοφος. Οφείλεται στο ότι επρόκειτο για μια δυσκολία που συνάντησε, επιβεβαίωσε την ύπαρξή της και, τελικά, επέλυσε η μαρξιστική πρακτική. Ακόμα, δηλαδή, και η λύση αυτού του

²⁴¹ Εξάλλου, πολλά χρόνια μετά το 1965 (χρονιά έκδοσης τόσο του *Για τον Μαρξ* όσο και του *Lire le Capital*), σε μια επιστολή του στην Fernanda Navarro, ο Γάλλος φιλόσοφος παραδέχεται ότι το να υποστηρίξει ότι η φιλοσοφία ήταν η Θεωρία της θεωρητικής πρακτικής ήταν το ίδιο με το να υποστηρίξει ότι ήταν η «επιστήμη των επιστημών». Από την άλλη βέβαια, οι Μπαλτάς, Φουρτούνης ισχυρίζονται ότι στα πρώτα του δοκίμια ο Althusser υποβάθμιζε την φιλοσοφία στο επίπεδο υποεπιστήμης που υπερασπίζεται την αυτονομία των επιστημών. Βλ. Μπαλτάς Αρ., Φουρτούνης Γ., *Ο Λουί Αλτουσέρ και το τέλος του κλασικού μαρξισμού. Η επισφαλής αθανασία μιας μηδενικής φιλοσοφίας*, εκδόσεις ο. Πολίτης, Αθήνα 1994, σελ. 52-53.

²⁴² Althusser L, «Για την υλιστική διαλεκτική (Σχετικά με την ανισότητα των πηγών)», σε Althusser L, *Για τον Μαρξ*, ό.π., σελ. 164-165.

θεωρητικού προβλήματος υφίσταται, με πρακτική μορφή, μέσα στην πρακτική του μαρξισμού. Έτσι, σύμφωνα με τον Althusser, το μόνο που ο ίδιος έχει να κάνει, είναι να διατυπώσει θεωρητικά τη λύση αυτή²⁴³.

Λογικά, θα περίμενε κανείς ότι το να διατυπωθεί θεωρητικά μια λύση που, ούτως ή άλλως, υπάρχει ήδη σε πρακτική μορφή, είναι κάτι εύκολο. Ωστόσο, ο Althusser διαφωνεί με αυτή την άποψη, λέγοντας ότι είναι κάτι δύσκολο, διότι θα πρέπει να υπάρξει «μια αυθεντική θεωρητική εργασία» η οποία όχι μόνο θα επεξεργαστεί μία έννοια αυτής της πρακτικής λύσης, αλλά και θα ασκήσει κριτική στις απόψεις ιδεολογικού τύπου που υπάρχουν. Ουσιαστικά δηλαδή, για τον Althusser, με το που διατυπώνεται θεωρητικά μια πρακτική λύση, παράγεται μια νέα γνώση και καταρρίπτεται μια αυταπάτη²⁴⁴.

Κατά τη γνώμη μας, είναι προφανές ότι, μέχρι στιγμής, έχουν μείνει αναπάντητα τα εξής δύο ερωτήματα: Πρώτον, γιατί θα πρέπει να διατυπωθεί μια «αλήθεια» που, ούτως ή άλλως είναι γνωστή; Δεύτερον, γιατί θα πρέπει να τεθεί στο «χώρο της Θεωρίας»²⁴⁵ ένα (το οποιοδήποτε) πρόβλημα, αφού ούτως ή άλλως η λύση του υπάρχει με πρακτική μορφή; Μήπως έτσι φορτώνουμε στην πρακτική λύση μια θεωρητική διατύπωση, την οποία θα μπορούσε (ή ίσως και θα έπρεπε...) να αποφύγει η πρακτική; Πρόκειται για ερωτήματα την ύπαρξη των οποίων, άλλωστε, αποδέχεται και ο Althusser. Μάλιστα, όχι μόνο αποδέχεται την ύπαρξη τους, αλλά επιχειρεί να δώσει απαντήσεις. Έτσι, κατά τη γνώμη του, η απάντηση στο πρώτο ερώτημα είναι, πως είναι κάτι τελείως διαφορετικό η επισήμανση μιας αλήθειας, από τη γνώση της. Όσον αφορά τώρα στο δεύτερο ερώτημα, πιστεύει ότι μπορεί να απαντηθεί σωστά, μόνο, αν πρώτα δοθεί απάντηση στο ερώτημα τι σημαίνει η έννοια «θεωρία» και τι η έννοια «πρακτική». Και αυτό, γιατί μόνο έτσι, θα αποδειχτεί ότι η φράση του Λένιν «χωρίς θεωρία δεν υπάρχει επαναστατική πρακτική» είναι σωστή, ότι η θεωρία είναι βασική για την πρακτική²⁴⁶.

Έχοντας, λοιπόν, εξηγήσει τους λόγους για τους οποίους είναι αναγκαίο να υπάρξει ο ορισμός των εννοιών «θεωρία» και «πρακτική», ο Althusser εξηγεί ότι με τον όρο πρακτική, εννοεί κάθε διαδικασία κατά την οποία μετασχηματίζεται μια συγκεκριμένη «πρώτη ύλη» σε ένα συγκεκριμένο «προϊόν». Εξάλλου, ισχυρίζεται ότι

²⁴³ Althusser L., ό.π., σελ. 165.

²⁴⁴ Althusser L., ό.π., σελ. 166.

²⁴⁵ Όπως επισημαίνει ο Α. Μπαλτάς, για τον Althusser ο «χώρος της επιστήμης» αποτελείται «από τις επιστήμες, τη φιλοσοφία και τις θεωρητικές ιδεολογίες», τις οποίες στο «Για την υλιστική διαλεκτική» τις αποκαλεί «ιδεολογικές θεωρητικές πρακτικές», βλ. Μπαλτάς Α., ό.π., σελ. 40.

²⁴⁶ Althusser L., Στο *ίδιο*, σελ. 40.

ο μετασχηματισμός αυτός δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί, εάν δεν υπάρχει μια συγκεκριμένη ανθρώπινη εργασία, η οποία να χρησιμοποιεί συγκεκριμένα μέσα παραγωγής. Κυρίως, όμως, επισημαίνει ότι, από τη στιγμή που ορίζει κανείς με αυτόν τον τρόπο την έννοια πρακτική, δέχεται ότι το καθοριστικό της στοιχείο «δεν είναι ούτε η πρώτη ύλη, ούτε το προϊόν», αλλά η στιγμή κατά την οποία πραγματοποιείται η εργασία μετασχηματισμού, η οποία ενεργοποιεί ανθρώπους, μέσα, αλλά και μια «τεχνική μέθοδο» για το πώς θα πρέπει να χρησιμοποιηθούν τα μέσα αυτά²⁴⁷.

Πάντως, για τον Althusser, δεν υπάρχει μια μόνο πρακτική. Υπάρχουν πολλές, διακριτές μεταξύ τους, που όμως ανήκουν στο ίδιο πολυσύνθετο όλο. Επομένως, η «κοινωνική πρακτική», όντας η πολυσύνθετη ενότητα των πρακτικών που υπάρχουν σε ένα κοινωνικό σχηματισμό, εμπεριέχει έναν αριθμό διακριτών μεταξύ τους πρακτικών²⁴⁸.

Εδώ, βέβαια, πρέπει να επισημάνουμε ότι ο Althusser δεν πιστεύει ότι οι διάφορες πρακτικές που αποτελούν την κοινωνική πρακτική είναι ισοδύναμες. Αντιθέτως, πιστεύει ότι η κοινωνική πρακτική είναι έτσι δομημένη, ώστε η μία από τις πρακτικές που την αποτελούν, να είναι καθοριστική σε τελευταία ανάλυση. Μάλιστα, λέει και ποια είναι αυτή. Πιο συγκεκριμένα, λέει ότι η καθοριστική, σε τελευταία ανάλυση, πρακτική δεν είναι άλλη από την οικονομική²⁴⁹. Επιπλέον, επισημαίνει ότι η οικονομική πρακτική μετασχηματίζει «τη δεδομένη φύση σε προϊόντα χρήσης» και ότι αυτός ο μετασχηματισμός δεν μπορεί να γίνει, εάν η εργατική δύναμη, όντας ενταγμένη μέσα στο πλαίσιο συγκεκριμένων σχέσεων παραγωγής, δεν θέσει σε λειτουργία τα μέσα παραγωγής που έχει στη διάθεσή της²⁵⁰.

²⁴⁷ Althusser L., ό.π., σελ. 166-167.

²⁴⁸ Resch, R. P., *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, University of California Press, Μπέρκλεϊ 1992, σελ. 36.

²⁴⁹ Althusser L., ό.π., σελ. 167. Είναι αλήθεια ότι ο Althusser στο «Αντίφαση και υπερκαθορισμός» κατόρθωσε να δείξει πως ο μαρξισμός δεν είναι ένας αντίστροφος εγελιανισμός, δεν πιστεύει δηλαδή ότι η οικονομία είναι η «ουσία» και το ιδεολογικοπολιτικό εποικοδόμημα το φαινόμενο, αλλά ότι οι πρακτικές αυτές έχουν μεταξύ τους σχέσεις πολλαπλού και ανομοιογενούς καθορισμού. Εξίσου αλήθεια όμως είναι ότι, τελικά, ο Althusser παρουσιάζει το μαρξισμό ως μια θεωρία, η οποία, παρά του ότι ήρθε σε ρήξη με τον εγελιανισμό, ανάγει την πολύπλοκη διαδικασία καθορισμού των διαφόρων πρακτικών που συναποτελούν την κοινωνία στο σχήμα βάση-εποικοδόμημα. Αλλωστε, αυτό το αντιλήφθηκε και ο Etienne Balibar στο *Lire le Capital*, ο οποίος και προσπάθησε να βγάλει από το αδιέξοδο την αλτουσεριανή προσέγγιση, λέγοντας ότι η οικονομία είναι καθοριστική (σε τελευταία ανάλυση) μόνο επειδή το πώς αποσπάται η υπεραξία καθορίζει το ποια από τις (διακριτές) πρακτικές που συναποτελούν ένα τρόπο παραγωγής (και ένα κοινωνικό σχηματισμό) είναι, κάθε φορά, η κυρίαρχη (Balibar E., «Σχετικά με τις θεμελιώδεις έννοιες του ιστορικού υλισμού», σε Althusser L., Balibar E., Establet R., Macherey P., Ranciere J., *Να Διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, σελ. 486-487. Ωστόσο, όπως υποστηρίζει και ο καθηγητής Δοξιάδης, ούτε και η αυτή η θέση λύνει το πρόβλημα, κι αυτό γιατί το να δεχτούμε, όπως ο Balibar, ότι η πολιτική ήταν στη φεουδαρχία η κυρίαρχη πρακτική, επειδή η υπεραξία αποσπάται με εξω-οικονομικούς τρόπους, είναι καθαρή ταυτολογία, αφού και πάλι μια καθαρά οικονομική διαδικασία (η απόσπαση της υπεραξίας) καθορίζει το ποια πρακτική είναι κυρίαρχη. Βλ. Δοξιάδης Κύρκος, *Υποκειμενικότητα και εξουσία. Για τη θεωρία της ιδεολογίας*, Πλέθρον, Αθήνα 1992, σελ. 82-83.

²⁵⁰ Resch R. P., *Althusser and the renewal...*, ό.π., σελ. 37.

Από την άλλη, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, για τον Althusser εκτός της οικονομικής πρακτικής υπάρχουν και άλλες, οι σημαντικότερες εκ των οποίων είναι: η πολιτική, η ιδεολογική και η θεωρητική²⁵¹. Όσον αφορά στην πολιτική πρακτική, ο Althusser υποστηρίζει ότι στα κομμουνιστικά κόμματα δεν είναι πια κάτι το αυθόρμητο, αλλά κάτι που έχει οργανωθεί με βάση τα θεωρητικά συμπεράσματα του ιστορικού υλισμού, γεγονός που της δίνει τη δυνατότητα να μετασχηματίζει μια πρώτη ύλη –τις υφιστάμενες κοινωνικές σχέσεις– σε προϊόν²⁵² («καινούργιες κοινωνικές σχέσεις»). Πρόκειται ουσιαστικά, για μια «ορθόδοξη» αντίληψη περί πολιτικής, που συνοδεύεται, όμως, από «ανορθόδοξες» αντιλήψεις για το τι είναι ιδεολογία και τι θεωρία. Διότι, ενώ οποιοσδήποτε μαρξιστής-λενινιστής θα δεχόταν ότι η πολιτική είναι πρακτική και ότι έχει οργανωθεί με βάση την επιστήμη στα κομμουνιστικά κόμματα, πολύ λίγοι θα δέχονταν ότι η ιδεολογία είναι μια πρακτική (η πρακτική που μετασχηματίζει τη «συνείδηση των ανθρώπων») και πολύ λιγότεροι ότι το ίδιο συμβαίνει με τη θεωρία.

Ο Althusser, λοιπόν, πιστεύει ότι η θεωρία είναι μια «ειδική μορφή» πρακτικής, η οποία, όπως άλλωστε και κάθε πρακτική που περιλαμβάνεται στην ενότητα της κοινωνικής πρακτικής ενός συγκεκριμένου κοινωνικού σχηματισμού, μετασχηματίζει μια συγκεκριμένη πρώτη ύλη σε ένα καθορισμένο προϊόν. Απλώς, στην περίπτωση της θεωρητικής πρακτικής, την πρώτη ύλη δεν την αποτελεί ούτε η φύση, ούτε οι υφιστάμενες κοινωνικές σχέσεις, ούτε η ανθρώπινη συνείδηση, αλλά την αποτελούν «έννοιες, γεγονότα, παραστάσεις», οι οποίες προέρχονται από πρακτικές που μπορεί να είναι: α) τεχνικές, β) ιδεολογικές, γ) εμπειρικές²⁵³. Υποστηρίζει μάλιστα ότι αυτό ισχύει, όχι μόνο για την επιστημονική θεωρητική πρακτική, αλλά και την ιδεολογική παρ' όλο που, κατά τα άλλα, αυτές διακρίνονται πλήρως μεταξύ τους.

Πράγματι, σύμφωνα με τον Althusser, υπάρχει μια σαφής διάκριση ανάμεσα στη θεωρητική πρακτική μιας επιστήμης και την «ιδεολογική θεωρητική πρακτική της προϊστορίας της», διάκριση η οποία δεν μπορεί παρά να πάρει τη μορφή «μιας θεωρητικής και ιστορικής ποιοτικής ασυνέχειας». Ταυτόχρονα, υποστηρίζει, επηρεασμένος από τον Bachelard²⁵⁴, ότι είναι καλό να ονομάζουμε αυτή την

²⁵¹ Althusser L, ό.π., σελ. 167, Resch, R. P., ό.π., σελ. 37, 38. Βέβαια, για τον Althusser υπάρχουν και άλλες, π.χ. η τεχνική.

²⁵² Althusser L, ό.π., σελ. 167.

²⁵³ Τόσο για την θεωρητική πρακτική όσο και για την ιδεολογική πρακτική, βλ. Althusser L, *Στο ίδιο*, σελ. 167.

²⁵⁴ Τον οποίο όμως, όπως πολύ σωστά παρατηρούν οι Μπαλτάς, Φουρτούνης, ο Althusser εν μέρει τροποποιεί, βλ., Μπαλτάς, Φουρτούνης, ό.π., σελ. 51.

ασυνέχεια επιστημολογική τομή. Διευκρινίζει δε, ότι η τομή είναι κάτι πολύ σημαντικό αφού, με την έλευσή της, θεμελιώνεται μια επιστήμη και αποκαλύπτεται ο ιδεολογικός χαρακτήρας του παρελθόντος της²⁵⁵.

Ωστόσο, όπως επισημαίνει και ο ίδιος ο Althusser, για να μελετηθεί με σωστό τρόπο το ζήτημα της υλιστικής διαλεκτικής, θα πρέπει να στραφεί η προσοχή κυρίως στην επιστήμη που συγκροτήθηκε μετά την τομή και όχι στην τομή αυτή καθαυτήν. Αυτό, λοιπόν, έκανε και ο Althusser: τοποθετήθηκε πέρα από την τομή, στο εσωτερικό της επιστήμης, καταλήγοντας έτσι στο συμπέρασμα ότι θα ήταν καλό να ονομαστεί: α) «θεωρία» (σε εισαγωγικά) το εννοιολογικό («θεωρητικό») σύστημα μιας επιστήμης, οι βασικές δηλαδή έννοιες μιας επιστήμης μέσα στην ενότητα τους, μια ενότητα, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, αντιφατική, β) Θεωρία, η θεωρία της πρακτικής γενικά, η οποία δεν είναι παρά η υλιστική διαλεκτική²⁵⁶.

Στο σημείο αυτό όμως, τίθεται, εξ αντικειμένου, το ερώτημα: όταν ο Λένιν λέει «χωρίς θεωρία δεν υπάρχει επαναστατική πρακτική», μιλά για την «θεωρία» (του ιστορικού υλισμού προφανώς) ή για τη θεωρία; Ο Althusser υποστηρίζει ότι ο Ρώσος επαναστάτης μιλούσε για τη «θεωρία», τη «θεωρία» του ιστορικού υλισμού. Διευκρινίζει, μάλιστα, ότι ο Λένιν, την εποχή που διατύπωνε αυτήν την περιβόητη ρήση στο *Τι να κάνουμε*, δηλαδή το 1902, υποστήριζε με πάθος (αλλά και μετά από σκέψη...) ότι τα κομμουνιστικά κόμματα δεν θα πρέπει να ακολουθήσουν τυφλά τον αυθορμητισμό των μαζών (όπως ήθελαν πολλοί εκείνη την εποχή) αλλά θα πρέπει να τον μετασχηματίσουν σε επαναστατική πρακτική, θεμελιωμένη πάνω στη «θεωρία». Υποστήριζε δηλαδή μια θέση που δεν φαίνεται, άμεσα τουλάχιστον, να αφορά τη Θεωρία. Αυτό όμως, ισχυρίζεται ο Althusser, είναι λάθος: η λενινιστική θέση ότι η «θεωρία» είναι αναγκαία για την πολιτική πρακτική, ενδιαφέρει τη Θεωρία, δηλαδή την υλιστική διαλεκτική, άμεσα, ακόμα και αν ο Λένιν δεν έχει συνείδηση του γεγονότος αυτού²⁵⁷.

Πάντως, για τον Althusser, εξίσου σημαντικό είναι και το ότι ένα από τα προβλήματα που τον απασχολούν από την αρχή του «Για την Υλιστική διαλεκτική», δηλαδή το πρόβλημα της θεωρητικής διατύπωσης μιας πρακτικής λύσης, συνδέεται άμεσα με τη Θεωρία, αφού, αν μη τι άλλο, το να διατυπωθεί θεωρητικά η υλιστική

²⁵⁵ Για τη ρήξη ανάμεσα στην ιδεολογική και την επιστημονική θεωρητικής πρακτικής βλ. Althusser L, ό.π., σελ. 168.

²⁵⁶ βλ. Althusser L, *Στο ίδιο*, σελ. 168.

²⁵⁷ Για το τι σημαίνει και το πόσο αφορά την υλιστική διαλεκτική η περιβόητη αυτή φράση του Λένιν βλ. Althusser L, ό.π., σελ. 168-169.

διαλεκτική είναι κάτι πολύτιμο τόσο για την «θεωρία» του ιστορικού υλισμού, όσο και για τη μαρξιστική πολιτική. Εξάλλου, οι δύο αυτές πρακτικές μπορούν να αντιμετωπίσουν με επιτυχία, δηλαδή χωρίς να υποπέσουν σε ιδεολογικά σφάλματα, τις καινούργιες καταστάσεις και «προβλήματα» που, στην εξέλιξη τους, θα αντιμετωπίσουν, μόνο αν έχουν «τη βοήθεια» της Θεωρίας²⁵⁸.

Βέβαια, ο Althusser δεν πιστεύει ότι η υλιστική διαλεκτική είναι βασική μόνο για το μετασχηματισμό της «θεωρίας» του ιστορικού υλισμού και της μαρξιστικής επαναστατικής πρακτικής. Αντιθέτως, πιστεύει ότι είναι βασική (στον ίδιο βαθμό) για τον μετασχηματισμό και άλλων τομέων. Μάλιστα, τολμά να παραδεχτεί ότι πρόκειται για τομείς όπου δεν υπάρχει, μέχρι τώρα τουλάχιστον, μαρξιστική θεωρητική πρακτική. Πράγματι, ο Althusser υποστηρίζει ότι, ενώ η μαρξιστική θεωρητική πρακτική της «θεωρίας» του ιστορικού υλισμού και της μαρξιστικής επαναστατικής πρακτικής έχει σε μεγάλο βαθμό συγκροτηθεί, η αντίστοιχη πρακτική «της επιστημολογίας, της ιστορίας των επιστημών, της ιστορίας των ιδεολογιών, της ιστορίας της φιλοσοφίας, της ιστορίας της τέχνης» ακόμα δεν το έχει πετύχει²⁵⁹. Αυτό βέβαια δε σημαίνει πως ο Γάλλος στοχαστής δε δέχεται ότι δεν υπάρχουν μαρξιστές που έχουν εργαστεί πάνω σε αυτούς τους τομείς. Σημαίνει όμως ότι, κατά τη γνώμη του, οι μαρξιστές αυτοί, μη έχοντας πίσω τους ούτε το *Κεφάλαιο* ούτε την επαναστατική πρακτική ενός αιώνα, δεν έχουν ακόμα επεξεργαστεί την πρακτική τους, δεν την έχουν δηλαδή στηρίξει σε σωστές θεωρητικές βάσεις. Γι' αυτό άλλωστε, και αυτή δεν έχει αποκτήσει την κυριότητα ενός πραγματικού («όχι ιδεολογικού») αντικειμένου, δεν είναι μια θεωρητική, αλλά μια τεχνική πρακτική²⁶⁰.

Ο Althusser, λοιπόν, παρ' ότι ο ίδιος είναι μαρξιστής-λενινιστής, τολμά να πει την «πικρή αλήθεια» ότι, σε πολλούς τομείς, οι μαρξιστές δεν έχουν πετύχει το σκοπό τους. Από την άλλη βέβαια, δηλώνει ότι μπορούν μελλοντικά να τον πετύχουν, αλλά χρειάζονται την υλιστική διαλεκτική. Τη χρειάζονται ως τη μέθοδο εκείνη που δύναται να προβλέψει τη θεωρητική τους πρακτική, περιγράφοντας τις τυπικές της προϋποθέσεις²⁶¹.

Βέβαια, ο Althusser δεν αναφέρει τυχαία το ως τι την έχουν ανάγκη οι μαρξιστές την υλιστική διαλεκτική. Το αναφέρει, επειδή πιστεύει ότι όταν κατανοήσουν σωστά το ως τι την έχουν ανάγκη, θα κατανοήσουν ότι δεν είναι το ίδιο

²⁵⁸ Althusser L., ό.π., σελ. 169.

²⁵⁹ Althusser L., ό.π., σελ. 169.

²⁶⁰ Στο ίδιο, σελ. 169.

²⁶¹ Althusser L., ό.π., σελ. 169-170.

η χρήση της υλιστικής διαλεκτικής με την εφαρμογή των νόμων της «πάνω σε ένα περιεχόμενο που προϋπάρχει». Πράγματι, για τον Althusser, δεν πρέπει να εφαρμόζεται η Θεωρία στα παραδείγματα των επιστημών από τα απ έξω, δεν πρέπει να εξισώνουμε την εξωτερική εφαρμογή μιας έννοιας με μια θεωρητική πρακτική. Έτσι, για παράδειγμα, δεν θα πρέπει να εφαρμόζονται οι έννοιες της διαλεκτικής στο οποιοδήποτε αποτέλεσμα της φυσικής²⁶² (παρά μόνο αν αλλάζει κάτι από τη θεωρητική πρακτική της φυσικής).

Κατά τη γνώμη μας, είναι προφανές ότι ο Althusser, με το να υποστηρίζει τα παραπάνω, διαφοροποιείται πλήρως από τη δογματική (σταλινική, θα λέγαμε εμείς) αντίληψη περί διαλεκτικής. Αυτό όμως, θα μπορούσε ίσως να πει κανείς, δεν είναι αρκετό, διότι παραμονεύει ένας άλλος κίνδυνος: ο κίνδυνος του επιστημονισμού, της άκριτης δηλαδή εμπιστοσύνης στον αυθορμητισμό των υπαρχουσών επιστημών. Ο ίδιος ο Althusser αναγνωρίζει την ύπαρξη αυτού του κινδύνου, κάτι που άλλωστε φαίνεται και από τη δήλωσή του ότι οι επιστήμες, λόγω του ότι πολιορκούνται διαρκώς από διάφορες ιδεολογίες, μπορούν να είναι καθαρές μόνο εάν διεξάγεται-υπό την καθοδήγηση της υλιστικής διαλεκτικής-ένας συνεχής αγώνας ενάντια στις ιδεολογίες αυτές, ενάντια δηλαδή στον ιδεαλισμό²⁶³.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Althusser, καλούμαστε, ως μαρξιστές, να δώσουμε αυτόν τον αγώνα, διότι αλλιώς διάφορες πρακτικές, που στην πραγματικότητα δεν είναι επιστήμες, αφού δεν διαθέτουν παρά την ενότητα τεχνικών πρακτικών, θα ισχυριστούν (και το χειρότερο θα πείσουν) ότι είναι επιστήμες, ότι δηλαδή διαθέτουν μεθόδους επιστημονικού χαρακτήρα και ότι κατέχουν την κυριότητα ενός πραγματικού αντικειμένου. Δεν πρέπει, όμως, να τον δώσουμε στα τυφλά, αλλά χρησιμοποιώντας την υλιστική διαλεκτική, τη μόνη δηλαδή θεωρία που μπορεί να ασκήσει κριτική σε όλες τις ιδεολογίες, συμπεριλαμβανομένων και εκείνων που παρουσιάζουν διάφορες τεχνικές πρακτικές ως επιστημονικές²⁶⁴.

Όπως ίσως έχει ήδη διαφανεί, για τον Althusser, από όλες τις πρακτικές, εκείνες μέσα στις οποίες λειτουργεί η μαρξιστική διαλεκτική είναι οι εξής: η μαρξιστική θεωρητική και πολιτική πρακτική. Πρόκειται για μια σημαντική άποψη αφού, αν μη τι άλλο, τον ωθεί στο να ξεκινήσει την προσπάθειά του να εμβαθύνει περισσότερο στο ζήτημα της μαρξιστικής διαλεκτικής από τις δύο αυτές πρακτικές.

²⁶² Althusser L, ό.π., σελ. 170.

²⁶³ Althusser L, Στο ίδιο, σελ. 170.

²⁶⁴ Althusser L, ό.π., σελ. 171-172.

Όσον αφορά στο ζήτημα της μαρξιστικής θεωρητικής πρακτικής, ο Althusser υποστηρίζει ότι, όπως κάθε πρακτική, έτσι και αυτή ασκείται πάνω σε ένα πραγματικό αντικείμενο (το οποίο την δεσμεύει) και παράγει ένα συγκεκριμένο προϊόν. Διευκρινίζει μάλιστα ότι το προϊόν που παράγει δεν είναι άλλο από γνώσεις. Στο σημείο όμως στο οποίο κυρίως επικεντρώνεται, είναι η θεωρητική εργασία που είναι αναγκαία για να παραχθεί αυτό το προϊόν. Έτσι λοιπόν, ο Althusser παρατηρεί ότι στη θεωρητική εργασία γίνεται επεξεργασία μιας πρώτης ύλης, η οποία, όταν ο ιστορικός υλισμός γεννιόταν, ήταν έντονα ιδεολογική, ενώ τώρα που ο ιστορικός υλισμός έχει ήδη συγκροτηθεί, μπορεί και να έχει υποστεί θεωρητική επεξεργασία²⁶⁵.

Βέβαια, για τον Althusser, αυτή η θεωρητική εργασία για να μπορέσει να επεξεργαστεί την πρώτη ύλη, πρέπει να χρησιμοποιεί συγκεκριμένα μέσα παραγωγής (τις έννοιες της «θεωρίας» του ιστορικού υλισμού και το πώς θα πρέπει να χρησιμοποιηθούν αυτές: τη μέθοδο). Αυτό είναι κάτι που πρέπει, ισχυρίζεται ο Althusser, να το έχουμε υπόψη διότι η «θεωρία» και η μέθοδος, τα μέσα παραγωγής δηλαδή, «αντιπροσωπεύουν την ενεργητική πλευρά της θεωρητικής πρακτικής, την καθοριστική στιγμή της διαδικασίας»²⁶⁶. Εξάλλου, ο Γάλλος στοχαστής πιστεύει ότι η γνώση της συγκεκριμένης στιγμής της θεωρητικής πρακτικής, αποτελεί μια σημαντική –έστω και πρώτη– προσπάθεια επεξεργασίας της μαρξιστικής διαλεκτικής.

Από την άλλη όμως, για τον Althusser, η θεωρητική πρακτική μιας επιστήμης μπορεί να πετύχει το στόχο της, να παράγει δηλαδή γνώσεις, ακόμη κι αν δεν υπάρχει η θεωρία της δικής της πρακτικής της διαδικασίας της. Έτσι, παρατηρείται το φαινόμενο οι περισσότερες των επιστημών να μην διαθέτουν μια «θεωρία» (το σύνολο των εννοιών τους), αλλά χωρίς να διαθέτουν μια Θεωρία της «θεωρίας» αυτής. Αυτή την τελευταία, κατά τη γνώμη του, θα την αποκτήσουν μόνο όταν θα αντιμετωπίσουν δυσκολίες, είτε πρακτικές είτε θεωρητικές, τις οποίες οι αντίστοιχες «θεωρίες» τους δεν θα μπορούν να αντιμετωπίσουν αποτελεσματικά μόνες τους. Μέχρι όμως να εμφανιστούν αυτά τα προβλήματα, οι επιστήμες θα μπορούν κανονικά να παράγουν γνώσεις²⁶⁷. Άλλωστε, όπως επισημαίνει ο Althusser, ο Μαρξ, χωρίς ποτέ να γράψει ένα έργο στο οποίο να συγκροτεί τη θεωρία της θεωρητικής του πρακτικής, μπόρεσε να μας δώσει, με τα έργα του, παρά πολλές γνώσεις για το αντικείμενό του: την Ιστορία²⁶⁸.

²⁶⁵ Althusser L, ό.π., σελ. 173.

²⁶⁶ Στο ίδιο, σελ. 173.

²⁶⁷ Althusser L, ό.π., σελ. 173-174.

²⁶⁸ Althusser L, ό.π., σελ. 174.

Ο Althusser, λοιπόν, υποστηρίζει ότι ο Μαρξ, παρά τις υποσχέσεις που κατά καιρούς είχε δώσει, δεν συγκρότησε ποτέ τη θεωρία της θεωρητικής του πρακτικής, δεν συγκρότησε δηλαδή ποτέ την υλιστική διαλεκτική. Επομένως, για τον Althusser, δεν υπάρχει μια θεωρητική μορφή για την λύση του προβλήματος που, όπως έχει ήδη αναφερθεί, τον απασχολούσε τόσο στο «Αντίφαση και υπερκαθορισμός», όσο και «Για την υλιστική διαλεκτική», δηλαδή του προβλήματος: ποιος είναι ο ειδοποιός χαρακτήρας της υλιστικής διαλεκτικής; Μάλιστα, ο Althusser υποστηρίζει ότι το γεγονός αυτό δεν αναιρείται ούτε από το ότι ο Μαρξ χρησιμοποιούσε στη θεωρητική του πρακτική την υλιστική διαλεκτική ως μέθοδο, ούτε από το ότι αυτή η διαλεκτική πράγματι εμπεριέχει την λύση του προβλήματος που αναφέραμε παραπάνω. Και αυτό, γιατί την περιείχε με πρακτική μορφή, γεγονός το οποίο είναι σύμπτωμα του ότι ναι μεν η υλιστική διαλεκτική βρίσκεται στα έργα του Πρώσου φιλοσόφου, αλλά με πρακτική και όχι με θεωρητική μορφή²⁶⁹.

Βέβαια, σύμφωνα με τον Althusser, γνώση των παραπάνω είχε τόσο ο Engels, όσο και ο Λένιν. Δηλαδή, ο Althusser πιστεύει ότι και οι δύο κλασικοί του μαρξισμού γνώριζαν πως η υλιστική διαλεκτική υπάρχει στο *Κεφάλαιο* μόνο με πρακτική και όχι με θεωρητική μορφή. Γι' αυτό άλλωστε και ποτέ τους δεν εξέλαβαν την επισήμανση του Μαρξ (στον Επίλογο του *Κεφαλαίου*) ότι διευθετήθηκαν οι σχέσεις του με την εγγελιανή φιλοσοφία, ως γνώση (και άρα ως θεωρία!) της λύσης αυτής²⁷⁰. Την εξέλαβαν ως την πρακτική αναγνώριση του ότι υπάρχει η λύση²⁷¹.

Αυτά λοιπόν, συμβαίνουν με τη μαρξιστική θεωρητική πρακτική. Τι συμβαίνει όμως με την άλλη πρακτική μέσα στην οποία λειτουργεί η υλιστική διαλεκτική, δηλαδή με τη μαρξιστική πολιτική πρακτική; Ο Althusser υποστηρίζει ότι συμβαίνουν τα ίδια, και ότι αυτό γίνεται φανερό από το ότι κατά τη διάρκεια της επανάστασης του 1917 η υλιστική διαλεκτική ναι μεν υπήρχε μέσα στην πρακτική του κομμουνιστικού κόμματος²⁷² (στην οποία συμπεριλαμβάνονται και οι στοχασμοί του ηγέτη του), αλλά με πρακτική μορφή²⁷³. Για τον Althusser όμως, γίνεται φανερό και από κάτι άλλο: από το ότι η πολιτική πρακτική των κομμουνιστικών κομμάτων

²⁶⁹ Althusser L, *Στο ίδιο*, σελ. 174.

²⁷⁰ Althusser L, *ό.π.*, σελ. 175.

²⁷¹ Άρα, τόσο ο Λένιν όσο και ο Engels εξέλαβαν την περιβόητη μαρξιστική δήλωση περί αναποδογυρίσματος της εγγελιανής διαλεκτικής ως μια ένδειξη του ότι υπάρχει μια πρακτική λύση στο πρόβλημα των σχέσεων μεταξύ μαρξιστικής και εγγελιανής διαλεκτικής, ένδειξη πολύτιμη αφού βοηθά τους μαρξιστές να τοποθετηθούν στο ιδεολογικό τοπίο, παρακινώντας τους να διατυπώσουν θεωρητικά την πρακτική αυτή λύση.

²⁷² Αυτό οφείλεται στο ότι η πρακτική του κομμουνιστικού κόμματος ήταν θεμελιωμένη πάνω στην θεωρία του ιστορικού υλισμού.

²⁷³ Althusser L, *Στο ίδιο*, σελ. 175.

(εν γένει), η οποία διαθέτει μια συγκεκριμένη πρώτη ύλη που τη μετασχηματίζει, χάρη στα εργαλεία και τη μέθοδό της, σε καινούργιες κοινωνικές σχέσεις, μπορεί να πετύχει τους στόχους της (αλλά και να αναπτυχθεί) και χωρίς να υπάρχει η Θεωρία της πρακτικής της. Αυτή την τελευταία, θα την αποκτήσει μόνο όταν το ίδιο της το αντικείμενο (οι υφιστάμενες κοινωνικές σχέσεις) θα της αντιτάξει μια αντίσταση, που θα την αναγκάσει «να παράγει μέσα στη “θεωρία” που αποτελεί το θεμέλιο της (τη θεωρία για τον υπάρχοντα κοινωνικό σχηματισμό) τις καινούργιες γνώσεις που αντιστοιχούν στο περιεχόμενο του καινούργιου σταδίου ανάπτυξης αυτής της πρακτικής»²⁷⁴.

Πάντως, για τον Althusser, αν και τα παραπάνω είναι εξαιρετικά σημαντικά, το σημαντικότερο είναι κάτι άλλο: το ότι δεν έχει υπάρξει ακόμα μια μελέτη για την πολιτική πρακτική που να θεμελιώνεται πάνω στη Θεωρία, αν και φαινομενικά υπάρχουν τέτοιου είδους κείμενα, φαινομενικά μόνο όμως: Ακόμα και το κείμενο που, λογικά, θα περίμενε κανείς να «παίζει» αυτόν το ρόλο, το *Τι να κάνουμε*, στην πραγματικότητα δεν απαντά, με θεωρητικούς όρους, στο ερώτημα «τι είναι πολιτική πρακτική», όχι λόγω ανεπάρκειας του συγγραφέα, αλλά επειδή ο στόχος ήταν διαφορετικός. Πράγματι, ο Althusser πιστεύει ότι το *Τι να κάνουμε* δεν είναι ένα κείμενο πάνω στη Θεωρία²⁷⁵, διότι ο σκοπός του μεγάλου Ρώσου επαναστάτη σε αυτό το κείμενο δεν ήταν το να στοχαστεί θεωρητικά πάνω στην πολιτική πρακτική, αλλά το να προσδιορίσει τις θεωρητικές και ιστορικές βάσεις της πρακτικής των Ρώσων κομμουνιστών²⁷⁶.

Ο Althusser λοιπόν, υποστηρίζει ότι δεν ήταν ποτέ στις προθέσεις του Λένιν το να απαντήσει με θεωρητικούς όρους στο ερώτημα «τι είναι πολιτική δράση;». Και αυτό γιατί ο Λένιν δεν ήταν ιστορικός, αλλά ένας πολιτικός ηγέτης ο οποίος «ξέκλεβε» λίγο χρόνο για να μιλήσει σε ανθρώπους που συμμετείχαν στην πάλη των τάξεων, ώστε να την κατανοήσουν. Έτσι άλλωστε, εξηγείται και ότι τα κείμενά του, γραμμένα από έναν άνθρωπο που ηγείτο της επανάστασης, είναι κείμενα για άμεση πολιτική χρήση, στα οποία «στοχάζεται την πρακτική του εμπειρία μέσα στο πεδίο της ίδιας της εμπειρίας του»²⁷⁷.

²⁷⁴ Althusser L, ό.π., σελ. 176. Πάντως, για τον Althusser, χαρακτηριστικό παράδειγμα νέων γνώσεων είναι οι θέσεις του Λένιν για τον ιμπεριαλισμό και τους ενδοιμπεριαλιστικούς πολέμους (αποκορύφωμα των οποίων ήταν ο Α παγκόσμιος πόλεμος)

²⁷⁵ Βέβαια, σε αυτό το λενινιστικό κείμενο, όπως και σε όλα τα άλλα, η Θεωρία βρίσκεται σε λειτουργία μέσα του.

²⁷⁶ Για όλα τα παραπάνω βλ. Althusser L, ό.π., σελ. 176.

²⁷⁷ Althusser L, ό.π., σελ. 177.

Βέβαια, για τον Althusser, τα παραπάνω σε καμία περίπτωση δε σημαίνουν ότι τα κείμενα του Λένιν δεν έχουν θεωρητική σημασία. Αντιθέτως, σημαίνουν ότι οι σκέψεις του Λένιν, παρ' ότι επειδή ανακαλούν τις πολύπλοκες και εξαιρετικές καταστάσεις που προκάλεσαν και επέτρεψαν τη νίκη των Ρώσων κομμουνιστών τον Οκτώβρη του 1917, έχουν όλα τα χαρακτηριστικά αυτού που παραδοσιακά αποκαλείται «πλουραλισμός», «υπερεμπειρισμός», «θεωρία των παραγόντων», παράλληλα στην ουσία τους διαθέτουν μια βαθύτερη θεωρητική σημασία²⁷⁸ (μάλιστα και τα ίδια τα εξωτερικά τους γνωρίσματα διαθέτουν μια βαθύτερη θεωρητική σημασία).

Τελικά, για τον Althusser, ο Λένιν μπορεί να μην απάντησε θεωρητικά στο ερώτημα «τι είναι πολιτική πρακτική και σε τι διαφέρει από τις υπόλοιπες πρακτικές», απάντησε όμως πρακτικά. Έτσι, για παράδειγμα, ο Λένιν, αν και αντιτάχθηκε στην άποψη του Hegel ότι ο συγκεκριμένος χαρακτήρας μιας πολιτικής κατάστασης δεν είναι παρά η σύμπτωση «όπου μέσα της πραγματώνεται η αναγκαιότητα», δεν διατύπωσε με θεωρητικούς όρους τη διαφωνία του αυτή²⁷⁹, καθήκον το οποίο έχουν σήμερα οι επίγονοί του. Ως επίγονος λοιπόν του Λένιν που κάνει το καθήκον του, ο Althusser διαπιστώνει ότι δεν αποτελεί αντικείμενο της πολιτικής πρακτικής του Ρώσου επαναστάτη η ιστορία του ιμπεριαλισμού, διότι κάτι τέτοιο αποτελεί αντικείμενο της δραστηριότητας του ιστορικού. Βέβαια, αυτό δεν σημαίνει ότι για τον Γάλλο στοχαστή η ιστορία του ιμπεριαλισμού δεν περιέχεται στην πολιτική πρακτική του Λένιν, αλλά ότι ο τελευταίος την προσεγγίζει λαμβάνοντας υπόψη την τρέχουσα πραγματικότητα της συγκεκριμένης πολιτικής συγκυρίας, καθώς μόνο ο ιστορικός ή ο θεωρητικός την αντιμετωπίζει μέσω της ανιστορικότητας και της αφαίρεσης²⁸⁰.

Είχαμε πει παραπάνω, ότι, για τον Althusser, τόσο ο Μαρξ όσο και ο Λένιν δεν έγραψαν κάποιο κείμενο στο οποίο να συγκροτούν την υλιστική διαλεκτική. Ωστόσο, αυτό, ισχυρίζεται ο Althusser, δεν είναι εντελώς ακριβές διότι: α) ο Μαρξ είχε γράψει ένα σημαντικό κείμενο μεθοδολογίας το 1859, την *Εισαγωγή στην Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, όπου χωρίς να αναφέρεται η λέξη «αναποδογύρισμα»,

²⁷⁸ Στο ίδιο, σελ. 177.

²⁷⁹ Althusser L, ό.π., σελ. 178.

²⁸⁰ Althusser L, ό.π., σελ. 178-179. Επίσης Σακελλαρόπουλος Σ, «Σχετικά με τη θεωρία του ιμπεριαλισμού της εποχής μας», *Θέσεις*, τ.χ. 74, Ιανουάριος-Μάρτιος, 2001, σελ. 104.

γίνεται λόγος για την πραγματικότητά της: για τις προϋποθέσεις που είναι αναγκαίες, ώστε να γίνεται επιστημονική χρήση των εννοιών της Πολιτικής Οικονομίας, β) ο Λένιν, στα *Φιλοσοφικά του Τετράδια*, διατύπωσε κάποιες θέσεις που πράγματι αποτελούν το προσχέδιο για μια υλιστική διαλεκτική, για τη Θεωρία δηλαδή²⁸¹.

Ωστόσο, για τον Althusser, με το ζήτημα της υλιστικής διαλεκτικής ασχολήθηκε και άλλος ένας κλασικός του μαρξισμού, ο Κινέζος ηγέτης Μάο Τσε Τουνγκ²⁸². Ενώ διεξήγαγε μια σκληρή πολιτική πάλη ενάντια στις παρεκκλίσεις δογματικού χαρακτήρα του κινέζικου κομμουνιστικού κόμματος, έγραψε στα 1937 ένα κείμενο με τίτλο *Σχετικά με την αντίφαση*, όπου ανέπτυξε τις λενινιστικές θέσεις των *Τετραδίων*. Εκεί λοιπόν ο Κινέζος επαναστάτης, ενώ αρχικά στόχευε να ασχοληθεί με την αντίφαση μέσα στην καθολικότητά της, τελικά μίλησε μόνο για την αντίφαση στο πλαίσιο της πρακτικής της πάλης των τάξεων. Πρόκειται βέβαια, ισχυρίζεται ο Althusser, για κάτι που μόνο τυχαίο δεν είναι, αφού οφείλεται στο ότι, για τον Μάο Τσε Τουνγκ, η αντίφαση δεν μπορεί παρά να είναι ειδική, ο ειδικός χαρακτήρας της ανήκει στην ουσία της²⁸³.

Ωστόσο, όπως έχει ήδη αναφερθεί, για τον Althusser, δεν ήταν ο Μάο Τσε Τουνγκ ο πρώτος που διαπραγματεύτηκε το σημαντικό ζήτημα της υλιστικής διαλεκτικής: ο πρώτος που το έκανε ήταν ο Μαρξ. Πιο συγκεκριμένα, ο Althusser υποστηρίζει ότι ο Πρώτος φιλόσοφος διαπραγματεύτηκε αυτό το ζήτημα στην *Εισαγωγή* του 1859, με αποτέλεσμα να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι αν και η επιστημονική θεωρητική πρακτική δεν μπορεί να λειτουργήσει χωρίς να χρησιμοποιηθούν γενικές έννοιες²⁸⁴, από την άλλη αυτές οι έννοιες δεν αποτελούν το προϊόν της επιστημονικής εργασίας. Αντιθέτως, αποτελούν την πρώτη ύλη της, αυτό που ο Althusser, ευφυνώς σκεπτόμενος, ονομάζει «Γενικότητα Ι»²⁸⁵.

Ο Althusser λοιπόν υποστηρίζει ότι κάθε επιστήμη διαθέτει μια συγκεκριμένη πρώτη ύλη (Γενικότητα Ι) την οποία καλείται να μετασχηματίσει σε γνώσεις (Γενικότητα ΙΙΙ). Ταυτόχρονα, επισημαίνει ότι για τον διαλεκτικό υλισμό η πρώτη ύλη όλων των επιστημών, από τη φυσική (που τη θεμελίωσε ο Γαλιλαίος) μέχρι τον

²⁸¹ Για τις θέσεις του Althusser που αναφέρονται σε αυτή την παράγραφο βλ. α) για την *Εισαγωγή* του Μαρξ, β) για τα *Φιλοσοφικά Τετράδια* του Λένιν, βλ., Althusser L, ό.π., σελ. 182.

²⁸² Για την επιρροή του Μάο στον Althusser βλ. Young R, *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1990, σελ. 18-19, όπου εύστοχα επισημαίνεται ότι μέσω του Μάο ο Althusser μετακινήθηκε πέρα από τον ευρωκεντρισμό του μαρξισμού.

²⁸³ Althusser L, ό.π., σελ. 183.

²⁸⁴ Σύμφωνα με τον Althusser, παραδείγματα τέτοιων εννοιών είναι οι έννοιες «παραγωγή», «ανταλλαγή», «εργασία».

²⁸⁵ Althusser L, ό.π., σελ. 183-184.

ιστορικό υλισμό, δεν αποτελείται από απόλυτα και καθαρά δεδομένα, όπως θα ήθελε η ιδεολογία του εμπειρισμού και της αισθησιαρχίας, αλλά από αφηρημένες (μη εξειδικευμένες) έννοιες που υφίστανται ήδη και οι οποίες είναι «εν μέρει ιδεολογικές, εν μέρει επιστημονικές»²⁸⁶. Ουσιαστικά δηλαδή, για τον Γάλλο φιλόσοφο ο διαλεκτικός υλισμός πιστεύει ότι η επιστήμη (η κάθε επιστήμη): α) ασκεί αυστηρότατη κριτική στα ιδεολογικά δεδομένα τα οποία επεξεργάζονταν η ιδεολογική θεωρητική πρακτική της προϊστορίας της και β) εργάζεται πάνω στα δικά της επιστημονικά δεδομένα και, κατά συνέπεια, επεξεργάζεται τη «θεωρία» της.

Στο σημείο αυτό, θα μπορούσε κανείς να αναρωτηθεί τι σημαίνει για τον Althusser η έκφραση: «η επιστήμη εργάζεται». Ακολουθώντας τα όσα λέει ο ίδιος ο Althusser, θα λέγαμε ότι μπορούμε να κατανοήσουμε τι σημαίνει η έκφραση, μόνο αν αντιληφθούμε πως, για να μετασχηματιστεί η πρώτη ύλη μιας επιστήμης σε προϊόν, πρέπει να υπάρχουν και συγκεκριμένα μέσα παραγωγής (οι «Γενικότητες II»), τα οποία, αν εξαιρεθούν οι άνθρωποι, αποτελούνται από έννοιες, η ενότητα των οποίων αποτελεί τη «θεωρία» της επιστήμης αυτής. Και αυτό, γιατί μόνο τότε θα γίνει κατανοητό ότι είναι η «θεωρία», κάθε φορά, που ορίζει το πεδίο στο οποίο τίθενται τα προβλήματα της επιστήμης²⁸⁷.

Τελικά, για τον Althusser, αν κατανοήσουμε τα παραπάνω, θα αντιληφθούμε ότι με τη φράση «η επιστήμη εργάζεται» ο διαλεκτικός υλισμός εννοεί ότι η επιστημονική θεωρητική πρακτική μπορεί να μετασχηματίσει τις Γενικότητες I σε Γενικότητες III, μόνο αν κινητοποιήσει τις Γενικότητες II. Δηλαδή, για τον Γάλλο φιλόσοφο, η Θεωρία με τη συγκεκριμένη φράση εννοεί ότι οι Γενικότητες I δεν είναι, σε καμία περίπτωση, Γενικότητες III: είναι, είτε κάποιες ιδεολογικές γενικότητες, είτε κάποιες πρώην Γενικότητες III²⁸⁸, οι οποίες, μέσω της χρήσης Γενικοτήτων II, γίνονται Γενικότητες III, δηλαδή «συγκεκριμένες» (επιστημονικές) γενικότητες, «εξειδικευμένες» έννοιες²⁸⁹.

Ο Althusser υποστηρίζει ότι ο διαλεκτικός υλισμός διαφοροποιείται από τον εμπειρισμό, αφού ορίζει τη «διαδικασία της θεωρητικής πρακτικής», δηλαδή τη γνωστική διαδικασία, ως πορεία από το αφηρημένο στο συγκεκριμένο και όχι το αντίστροφο²⁹⁰. Σ' αυτό το σημείο, ωστόσο, θα μπορούσε να τεθεί το ερώτημα:

²⁸⁶ Althusser L, ό.π., σελ. 184.

²⁸⁷ Για τα παραπάνω, βλ. Althusser L, ό.π., σελ. 184-185.

²⁸⁸ Για τον Althusser, πρώην γενικότητες III είναι οι «έννοιες που είναι ήδη επεξεργασμένες επιστημονικά αλλά ανήκουν σε ένα προγενέστερο στάδιο της επιστήμης».

²⁸⁹ Althusser L, ό.π., σελ. 185.

²⁹⁰ Althusser L, ό.π., σελ. 186.

Μήπως τα παραπάνω σημαίνουν ότι η Θεωρία δέχεται την άποψη του Feuerbach ότι η θεωρία είναι το αφηρημένο και η πραγματικότητα το συγκεκριμένο, τη γνώση του οποίου παρέχει η επιστήμη; Ο ίδιος ο Althusser δίνει απάντηση σε αυτό το ερώτημα, λέγοντας ότι ο διαλεκτικός υλισμός δεν δέχεται την άποψη του Feuerbach²⁹¹, αλλά πιστεύει ότι η αντίθεση ανάμεσα στο συγκεκριμένο και το αφηρημένο βρίσκεται εξολοκλήρου στο χώρο της θεωρίας, και ότι υπάρχουν δύο διαφορετικά συγκεκριμένα: το «συγκεκριμένο - σκέψη» που είναι μια Γενικότητα III, δηλαδή μια γνώση που παράγει η επιστήμη, και το «συγκεκριμένο-πραγματικότητα» που είναι το αντικείμενο της επιστήμης²⁹². Επομένως, για τον διαλεκτικό υλισμό (όπως τουλάχιστον τον ερμηνεύει ο Althusser), η επιστήμη παράγει το συγκεκριμένο-σκέψη και όχι βέβαια το συγκεκριμένο-πραγματικότητα.

Ο Althusser ισχυρίζεται λοιπόν, ότι ο διαλεκτικός υλισμός διαφοροποιείται: α) από τον εμπειρισμό, αφού πιστεύει ότι η επιστήμη ξεκινάει από το αφηρημένο για να καταλήξει στο συγκεκριμένο, β) από τον Feuerbach, αφού δεν πιστεύει ότι το αφηρημένο είναι η θεωρία και το συγκεκριμένο η πραγματικότητα, αλλά ότι τόσο το αφηρημένο όσο και το συγκεκριμένο, που μετασχηματίζει και παράγει αντίστοιχα η επιστήμη, ανήκουν στο χώρο της θεωρίας. Εξάλλου, ισχυρίζεται ότι διαφοροποιείται και από τον Hegel, αφού πιστεύει ότι η επιστήμη παράγει τη γνώση του πραγματικού και όχι το ίδιο το πραγματικό. Πράγματι, για τον Althusser, ο διαλεκτικός υλισμός δεν θεωρεί, όπως η εγγελιανή φιλοσοφία, τη διαδικασία της παραγωγής γνώσεων ως διαδικασία γέννησης του ίδιου του πραγματικού²⁹³, κι αυτό γιατί δεν πέφτει στην παγίδα να θεωρήσει τη γενική («καθολική») έννοια που εμφανίζεται στην αρχή της γνωστικής διαδικασίας «ως την ουσία και την κινητήρια δύναμη αυτής της διαδικασίας», παγίδα στην οποία πέφτει ο Hegel επειδή πιστεύει, λανθασμένα, ότι η Γενικότητα II είναι απλώς η εξέλιξη της Γενικότητας I, και η Γενικότητα III η εξέλιξη της Γενικότητας II²⁹⁴.

Εδώ βέβαια, θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς τι γίνεται με το ζήτημα από το οποίο ξεκινήσαμε, δηλαδή με το ζήτημα της αντίφασης. Ο Althusser, στη συνέχεια του «Για την υλιστική διαλεκτική», επιστρέφει στο ζήτημα της αντίφασης, γνωρίζοντας πλέον, εξαιτίας του ότι έχει ήδη καταδείξει την τεράστια διαφορά που

²⁹¹ Για τον Althusser, την άποψη αυτή του Feuerbach την αποδέχονταν ο νεαρός Μαρξ.

²⁹² Althusser L, ό.π., σελ. 186. Βλ. έπε επίσης Κουζέλης Γ, «Εισαγωγή», σε Κουζέλης Γ, Ψυχοπαίδης (επίμ), *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών-κείμενα*, Νήσος, Αθήνα 1996, σελ. 29.

²⁹³ Althusser L, ό.π., σελ. 187.

²⁹⁴ Althusser L, ό.π., σελ. 188.

χωρίζει τις «επιστημολογικές» (ας μας επιτραπεί ο όρος) αντιλήψεις του διαλεκτικού υλισμού από αυτές των φιλοσοφικών τάσεων που υπήρχαν πριν την εμφάνισή του, ότι ο ειδικός χαρακτήρας μιας αντίφασης δεν είναι η εξειδίκευση μιας γενικότητας ιδεολογικού χαρακτήρα (μιας Γενικότητας Ι). Είναι «ο ειδικός χαρακτήρας μιας Γενικότητας ΙΙΙ, μιας γνώσης»²⁹⁵.

Έτσι λοιπόν, για τον Althusser, οι κλασικοί του μαρξισμού, αφού μελέτησαν ενδελεχώς το ζήτημα του ειδικού χαρακτήρα της αντίφασης, διατύπωσαν τις εξής θέσεις: Πρώτον, πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα στην κύρια αντίφαση και στις δευτερεύουσες. Δεύτερον, υπάρχει μια διάκριση ανάμεσα στην κύρια πλευρά της αντίφασης και τη δευτερεύουσα. Τρίτον, η αντίφαση αναπτύσσεται πάντα άνισα²⁹⁶. Ταυτόχρονα, ο Althusser ισχυρίζεται ότι πρόκειται για θέσεις που, αν τις εξετάσουμε, θα δούμε πολύ σημαντικά πράγματα. Για παράδειγμα, αν εξετάσει κανείς την πρώτη θέση, θα διαπιστώσει ότι δεν είναι δυνατόν και να είναι σωστή και να μην υπάρχουν μόνο σύνθετες, δηλαδή όχι απλές, διαδικασίες, ενώ, αν μελετήσει τη δεύτερη, θα δει ότι δεν είναι δυνατόν και να ισχύει αυτή η θέση και να υπάρχει μέσα σε αυτές τις σύνθετες διαδικασίες μόνο μια αντίφαση: θα υπάρχουν πολλές, εκ των οποίων όμως, μόνο μία θα είναι κυρίαρχη²⁹⁷.

Στο σημείο αυτό όμως τίθεται, κατά τη γνώμη μας, εξ αντικειμένου το ζήτημα: Μήπως ο Μάο Τσε Τουνγκ (αλλά και γενικότερα ο διαλεκτικός υλισμός) δεν πιστεύει μόνο αυτό που αναφέρθηκε παραπάνω, δηλαδή ότι, στην πραγματικότητα, υπάρχουν μόνο σύνθετες διαδικασίες με πολλαπλές αντιφάσεις, αλλά, ταυτόχρονα, πιστεύει ότι αυτές δεν είναι παρά η απλή ανάπτυξη της απλής διαδικασίας με δύο αντίθετα; Ο Althusser υποστηρίζει ότι μια καταφατική απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα αδικούσε πλήρως τον Κινέζο ηγέτη, διότι θα ταύτιζε τις απόψεις του με τις απόψεις του Hegel, ο οποίος, πράγματι, πίστευε ότι το διχασμένο σε δύο μέρη «Ένα» είναι η «πρωτογενής ουσία που εκδηλώνει κάθε αντίφαση», όσο σύνθετη και αν είναι. Κατά τον Althusser, ο Μάο πιστεύει ότι οι σύνθετες διαδικασίες δεν είναι σε καμία περίπτωση η ανάπτυξη μιας απλής διαδικασίας, αλλά είναι: α) μια δομή με πολλές

²⁹⁵ Althusser L, ό.π., σελ. 193.

²⁹⁶ Για τις τρεις αυτές θέσεις βλ., Althusser L, ό.π., σελ. 194.

²⁹⁷ Althusser L, *Στο ίδιο*, σελ. 194. Βέβαια, να μην ο Althusser δέχεται ότι η αντίφαση μεταξύ των παραγωγικών δυνάμεων και των παραγωγικών σχέσεων είναι η κυρίαρχη, αλλά, ταυτόχρονα δηλώνει ότι αυτή η κυρίαρχη αντίφαση δεν μπορεί να διαχωριστεί από τη δομή του κοινωνικού σχηματισμού στον οποίο εκδηλώνεται. Άρα, για τον Althusser, η κυρίαρχη αντίφαση δεν καθορίζει μόνο τα διάφορα επίπεδα της κοινωνίας στην οποία εκδηλώνεται, αλλά συγχρόνως καθορίζεται από αυτά. Βλ. Althusser L, «Αντίφαση και επικαθορισμός (Σημειώσεις για μια έρευνα)», στο Althusser L, *Για τον Μαρξ*, ό.π., σελ. 101 και Καραχάλιος Μ, «Louis Althusser: Φιλοσοφία και Ιστορία», στο Καραχάλιος Μ, *Έριδες Μεταφιλοσοφίας*, Πλέθρον, Αθήνα 2001, σελ. 69.

και άνισης μεταξύ τους αντιφάσεις, β) «το παράγωγο μιας διαδικασίας που είναι η ίδια σύνθετη»²⁹⁸.

Βέβαια, για τον Althusser, δεν ήταν ο Κινέζος ηγέτης ο πρώτος που κινήθηκε προς αυτή την κατεύθυνση, αφού προς την ίδια κατεύθυνση είχε κινηθεί 80 χρόνια πριν τη δημοσίευση του *Σχετικά με την αντίφαση*, στην *Εισαγωγή*, ο ιδρυτής του ιστορικού υλισμού. Πράγματι, σε αυτό το κείμενο, ο Μαρξ ισχυρίζεται ότι δεν είναι δυνατόν να αναχθεί κανείς στη γέννηση του απλού καθολικού της παραγωγής, αφού δεν υπάρχει η παραγωγή εν γένει: κατά τη γνώμη του, όταν μιλάει κανείς επιστημονικά για παραγωγή, μιλάει εξ αντικειμένου «για την παραγωγή μέσα σε ένα καθορισμένο στάδιο της κοινωνικής εξέλιξης», δηλαδή μέσα σε μια συγκεκριμένη και δομημένη κοινωνική ολότητα²⁹⁹. Επομένως ο Althusser ισχυρίζεται ότι ο Μαρξ, πρώτον, αποκλείει τη δυνατότητα να αναχθεί κανείς πέρα από το σύνθετο όλο και να υπάρχει οποιαδήποτε άλλη κατηγορία εκτός της δομημένης ολότητας της κοινωνίας και δεύτερον –και σπουδαιότερο– αποδεικνύει πως σε καμία περίπτωση η απλότητα δεν είναι πρωτογενής: αντιθέτως είναι το αποτέλεσμα μιας σύνθετης διαδικασίας. Ουσιαστικά δηλαδή, ο Μαρξ πίστευε: α) ότι είναι το δομημένο όλο που προσδίδει στην οποιαδήποτε απλή κατηγορία το νόημά της, β) ότι οι απλές κατηγορίες παράγονται στο τέρμα μιας μακράς και σύνθετης διαδικασίας³⁰⁰.

Πάντως, για τον Althusser, το ότι ο Μαρξ αποδέχεται τις θέσεις που αναφέρθηκαν παραπάνω, δεν φαίνεται μόνο από τα όσα υποστηρίζει, στην *Εισαγωγή*, για την έννοια «παραγωγή». Φαίνεται και από τα όσα υποστηρίζει, στο ίδιο κείμενο, για την πολύ απλή κατηγορία «εργασία»: κατά τη γνώμη του, οι άνθρωποι άρχισαν να την αντιλαμβάνονται «από οικονομική άποψη με αυτή την απλή μορφή» μόνο την εποχή που εμφανίστηκαν στο προσκήνιο της ιστορίας οι αναπτυγμένες καπιταλιστικές κοινωνίες, οι κοινωνίες δηλαδή στις οποίες οι κοινωνικές σχέσεις είναι περισσότερο αναπτυγμένες³⁰¹ (μέχρι βέβαια να επικρατήσει ο κομμουνισμός).

Όπως λοιπόν φαίνεται από τα παραπάνω, ο Althusser ισχυρίζεται ότι ο διαλεκτικός υλισμός πιστεύει: α) πως το απλό υπάρχει μόνο μέσα σε μια δομή που είναι σύνθετη, β) ότι η καθολική ύπαρξη μιας (τελείως) απλής κατηγορίας όχι μόνο δεν είναι πρωτογενής, αλλά είναι το παράγωγο «μιας πολύ διαφοροποιημένης

²⁹⁸ Althusser L., «Για την υλιστική...», ό.π., σελ. 195.

²⁹⁹ Althusser L., ό.π., σελ. 195.

³⁰⁰ Althusser L., ό.π., σελ. 196.

³⁰¹ Althusser L., ό.π., σελ. 196.

κοινωνικής δομής»³⁰², που κάνει την εμφάνισή του στο τέλος μιας σύνθετης και μακροχρόνιας ιστορικής διαδικασίας. Επομένως, σύμφωνα με τον Γάλλο φιλόσοφο, ο διαλεκτικός υλισμός ενστερνίζεται τη θέση πως, στην πραγματικότητα, υπάρχουν μόνο συγκεκριμένες διαδικασίες και όντα, τα οποία είναι σύνθετα και δομημένα³⁰³.

Βέβαια, σύμφωνα με τον Althusser, αυτή η θέση του διαλεκτικού υλισμού δεν είναι αυθαίρετη, αφού την ορθότητά της την έχει αποδείξει ο Μαρξ στην *Εισαγωγή*. Αυτό όμως που είναι, κατά τον Althusser, το σημαντικότερο, είναι πως με αυτή τη θέση ο διαλεκτικός υλισμός διαφοροποιείται πλήρως από την εγγεγραμμένη αντίληψη περί αντίφασης³⁰⁴.

Πράγματι, για τον Althusser, ο διαλεκτικός υλισμός κατάργησε το εγγεγραμμένο μοντέλο –δεν το βελτίωσε απλώς, ούτε το αναποδογύρισε– διότι απέρριψε τη «θεωρητική του προϋπόθεση»: την προϋπόθεση της απλής διαδικασίας, της απλής ενότητας που διαιρείται σε δύο αντίθετα, το καθένα από τα οποία, χωρίς να το γνωρίζει, αποτελεί την «αφαίρεση του άλλου», αφαίρεση, η άρνηση της οποίας έχει ως αποτέλεσμα τα δύο αυτά αντίθετα να συγκροτήσουν μια νέα, πλουσιότερη και πιο συγκεκριμένη από την προηγούμενη, ενότητα³⁰⁵. Έτσι, ενώ η εγγεγραμμένη φιλοσοφία πιστεύει ότι υπάρχει μια πρωτογενής ενότητα η οποία εξελίσσεται, χάρη στην αρνητικότητά της, μόνη της («αυτοεξελίσσεται») σε μια εξίσου απλή, αλλά πιο συγκεκριμένη, ενότητα, από την άλλη ο διαλεκτικός υλισμός, απορρίπτοντας πλήρως την ύπαρξη της οποιαδήποτε «ριζικής αρχής», είτε πρόκειται για τη φυσική κατάσταση (κλασικός μύθος της αστικής πολιτικής φιλοσοφίας), είτε πρόκειται για την *tabula rasa* ως σημείο μηδέν της γνωστικής διαδικασίας, δέχεται ότι τα αντικείμενα είναι σύνθετες δομές³⁰⁶. Όμως, όπως επισημαίνει ο Althusser, η άποψη ότι τα αντικείμενα είναι σύνθετες ενότητες είναι ριζικά διαφορετική από την άποψη του Hegel, δεν είναι σε καμία περίπτωση το «ανάποδό της».

³⁰² Στο *ίδιο*, σελ. 196.

³⁰³ Στο *ίδιο*, σελ. 196.

³⁰⁴ Althusser L, ό.π., σελ. 197.

³⁰⁵ Althusser L, Στο *ίδιο*, σελ. 197.

³⁰⁶ Althusser L, ό.π., σελ. 198.

2.7. Ο μαρξισμός ως η θεωρία όπου τα άτομα ως υποκείμενα της ιστορίας εξαφανίζονται

Το 1972 δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Marxism Today* το άρθρο του John Lewis με τίτλο η «Περίπτωση Althusser», στο οποίο ασκούνταν δριμεία κριτική στο έργο του Γάλλου φιλοσόφου. Συγκεκριμένα, υποστηριζόταν πως οι απόψεις του περί επιστημολογικής τομής και αντιανθρωπισμού του μαρξισμού είναι οι απόψεις ενός σύγχρονου εκπροσώπου του μεσαιωνικού σχολαστικισμού που αγνοεί στοιχειώδεις ιστορικές αλήθειες. Δηλαδή, αγνοεί ότι ο ώριμος Μαρξ συνέχισε να χρησιμοποιεί θεωρητικές έννοιες που υπήρχαν στα, επηρεασμένα από τον εγελιανισμό (κυρίως) και τον φουέρεμπερχιανό ουμανισμό, νεανικά του έργα και πως ποτέ δεν δήλωσε πως αρνείται τη φιλοσοφία που υπάρχει σε αυτά³⁰⁷.

Βέβαια, από τη στιγμή που η σκληρή κριτική του John Lewis δημοσιευόταν στην επιθεώρηση ενός ξένου κομμουνιστικού περιοδικού και διεκδικούσε ρητά τον τίτλο μαρξιστική, δεν ήταν δυνατόν, για πολιτικούς ιδίως λόγους, ο Althusser να την αφήσει αναπάντητη. Έτσι, μόλις τον Οκτώβρη του 1972 δημοσιεύτηκε στο *Marxism Today* το άρθρο του Althusser «Απάντηση στον John Lewis». Μάλιστα το συγκεκριμένο κείμενο (με κάποιες προσθήκες βέβαια) το 1973 εκδόθηκε ως βιβλίο. Βιβλίο με το οποίο εμείς θα ασχοληθούμε στη συνέχεια, διότι η μελέτη του μας δίνει τη δυνατότητα να γνωρίσουμε πώς κατανοεί τον ανθρωπισμό ο Althusser, γιατί τον πολεμά και σε τι θεωρεί πως συνίσταται ο περιβόητος αντιανθρωπισμός του μαρξισμού.

Κατά τον Althusser, αν μελετήσουμε προσεκτικά το κείμενο του John Lewis, θα παρατηρήσουμε τουλάχιστον δύο περίεργα πράγματα. Αφενός, το γεγονός ότι χρησιμοποιείται ως απόδειξη των θεωρητικών αδυναμιών του *Για τον Μαρξ* και του *Διαβάζοντας το Κεφάλαιο*, η ύπαρξη υποτιθέμενων αρνητικών στοιχείων του χαρακτήρα του συγγραφέα τους. Αφετέρου, δεν γίνεται καμία αναφορά στα σημαντικά γεγονότα που έλαβαν χώρα την περίοδο 1965-1972. Για παράδειγμα, δεν γίνεται αναφορά ούτε στον πόλεμο του Βιετνάμ, ούτε στα γεγονότα που έλαβαν χώρα το Μάη του 1968 στο Παρίσι, ούτε και στην εισβολή την ίδια χρονιά των σοβιετικών στρατευμάτων στην Πράγα. Πρόκειται για κάτι το αξιοπερίεργο, αν λάβει κανείς υπόψη του ότι στον πρόλογό του *Για τον Μαρξ* γινόταν σαφή αναφορά στο σταλινικό

³⁰⁷ Lewis J, «Η περίπτωση Αλτουσέρ», στο Althusser L, *Απάντηση στον Τζον Λιούις*, Θεμέλιο, Αθήνα 1977, σελ. 22-25, 39-40, 42-43.

φαινόμενο, στο 20ό Συνέδριο του Κ.Κ.Σ.Ε., και στη σινοσοβιετική κρίση. Ωστόσο, δεν είναι και κάτι το ανεξήγητο· σχετίζεται άμεσα με το ότι η αντίληψη του John Lewis για τη φιλοσοφία είναι εντελώς ιδεαλιστική³⁰⁸.

Ο John Lewis συμμερίζεται τη βασική αυταπάτη της μεγάλης πλειοψηφίας των καθηγητών φιλοσοφίας των σύγχρονων αστικών κοινωνιών, πως η φιλοσοφία είναι μια καθαρά θεωρητική δραστηριότητα που ασχολείται με τα λεγόμενα «πνευματικά ζητήματα» και που δεν έχει καθόλου να κάνει με την πολιτική. Με άλλα λόγια, εν έτει 1972, ένας κομμουνιστής φιλόσοφος αγνοεί αυτό που γνώριζαν όλοι οι μεγάλοι αστοί φιλόσοφοι (μη εξαιρουμένων των ιδεαλιστών), αν και συνήθως δεν το δήλωναν ρητά: ότι από κανένα φιλοσοφικό έργο δεν απουσιάζει η πολιτική διάσταση, ότι το να «κάνεις φιλοσοφία σημαίνει πως κάνεις πολιτική στο χώρο της θεωρίας». Και αυτό, για δύο λόγους: Πρώτον, διότι δεν είχε αντιληφθεί πως σε τελική ανάλυση η φιλοσοφία δεν είναι παρά η πάλη των τάξεων στη θεωρία. Δεύτερον, επειδή δεν είχε προσέξει πως στα κείμενα των κλασικών του μαρξισμού δηλώνεται με σαφήνεια πως, λόγω του ότι η ταξική πάλη διεξάγεται και στο χώρο της θεωρίας, το προλεταριάτο έχει ανάγκη όχι μόνο την επιστήμη της ιστορίας, αλλά και τη μαρξιστική φιλοσοφία³⁰⁹ (τον διαλεκτικό υλισμό).

Πράγματι, ο Althusser θεωρεί πως ο John Lewis δεν μπόρεσε να αποτιμήσει ορθά τις πολιτικές και θεωρητικές συνέπειες τόσο των κειμένων που κριτικάρει, όσο και των απόψεων που ο ίδιος πρεσβεύει, διότι δεν έχει αντιληφθεί ότι η φιλοσοφία δεν είναι επιστήμη –αν και, όπως η τελευταία, ανήκει στο χώρο της θεωρίας και διαθέτει ορθολογικότητα και συστηματικότητα– αλλά πεδίο σύγκρουσης. Γι' αυτό άλλωστε και δηλώνει πως, βασισμένος στη συγκεκριμένη «ορθόδοξη» και δογματική μαρξιστική αντίληψη περί φιλοσοφίας, σκοπεύει «να εξηγηθεί και με τον John Lewis και με τα δικά του λάθη»³¹⁰.

Ο Althusser καθιστά ξεκάθαρό ότι θα εξετάσει την κριτική του John Lewis στα έργα του με βάση τη υλιστική άποψη, πως η φιλοσοφία είναι μια θεωρητική μεν, μη επιστημονική δε, πρακτική, που εκφέρει θέσεις, οι οποίες: α) συμμετέχουν στο πόλεμο που μαίνεται στο χώρο της θεωρίας και ο οποίος αποτελεί τμήμα της πάλης

³⁰⁸ Althusser L., «Απάντηση στον Τζων Λιούις», Althusser L., *Απάντηση στον Τζων Λιούις*, Θεμέλιο, Αθήνα 1977, σελ. 49-50.

³⁰⁹ Althusser L., ό.π., σελ. 50-51.

³¹⁰ Althusser L., ό.π., σελ. 51-52.

των τάξεων γενικά, ανώτερη μορφή της οποίας, είναι η πολιτική ταξική πάλη και β) επιφέρουν πολιτικές επιπτώσεις στους χώρους και της πολιτικής και της θεωρίας³¹¹.

Σύμφωνα με τον Althusser, ο John Lewis στην προσπάθειά του να δείξει πως, σε αντίθεση με θεωρίες όπως ο δομισμός³¹², ο μαρξισμός δεν είναι ένα είδος αντιανθρωπισμού και πως δεν υπάρχει κανενός είδους τομή στην ιστορία του, επανέλαβε τρεις βασικές (και αλληλοσυνδεόμενες) θέσεις του ανθρωπιστικού υπαρξισμού και γενικότερα του ανθρωπισμού. Υποστήριξε δηλαδή: α) ότι η Ιστορία δημιουργείται από τον άνθρωπο, β) πως την Ιστορία ο δημιουργός της, δηλαδή ο άνθρωπος, τη δημιουργεί ξαναφτιάχνοντας, υπερβαίνοντας, με την άρνηση της άρνησης, την ιστορία που έχει ήδη κάνει γ) ότι ο άνθρωπος δύναται να γνωρίσει μόνο ό,τι ο ίδιος έχει δημιουργήσει, δηλαδή την Ιστορία³¹³.

Σύμφωνα με τον Althusser, σε κανένα σημείο του κειμένου του ο John Lewis δεν επιχειρεί να αιτιολογήσει την πρώτη θέση, αλλά, θεωρώντας πασιφανή σε όλους την ορθότητά της, αρκείται στο να αναφέρει, εν είδει παραδείγματος, πως την επανάσταση την κάνει ο άνθρωπος³¹⁴.

Όσον αφορά τη δεύτερη θέση, ο Althusser υποστηρίζει ότι ο John Lewis επιχειρεί να την αιτιολογήσει με ένα μάλλον περίπλοκο, και πάντως καθόλου πειστικό, επιχείρημα. Συγκεκριμένα, ο Lewis υποστήριξε πως δεν μπορούμε να αρνηθούμε πως ο άνθρωπος δημιουργεί την ιστορία αρνούμενος αυτό που υπάρχει – την ιστορία δηλαδή που ο ίδιος είχε κάνει, αρνούμενος την προηγούμενη ιστορία– επειδή το να μετασχηματίζει κάποιος ό,τι έχει κατασκευάσει, σημαίνει ότι «υπερβαίνει», ότι αρνείται αυτό που υπάρχει³¹⁵.

Για την τρίτη θέση τέλος, ο Γάλλος φιλόσοφος ισχυρίζεται πως, αν και για μάλλον τεχνητούς λόγους ο John Lewis τη διατυπώνει χωρίς να την αιτιολογήσει, υπάρχει ένα επιχείρημα που κάποιος που τη συμερίζεται θα μπορούσε να επικαλεστεί. Θα μπορούσε να υποστηρίξει πως, από τη μελέτη του τρόπου εργασίας

³¹¹ Althusser L., Στο *ίδιο*.

³¹² Ο Althusser δεν ασχολείται στην *Απάντηση* με το ζήτημα του δομισμού. Ωστόσο, στα *Στοιχεία Αυτοκριτικής* τον μέμφεται μαζί με τον ρασιοναλισμό. Πιο συγκεκριμένα, ο Γάλλος στοχαστής κατηγορεί τον δομισμό για «φορμαλισμό», ενώ ταυτόχρονα δηλώνει ότι ο μαρξισμός δεν έχει σχέσεις με τη γαλλική αυτή σπεσιαλιτέ. Βέβαια, ανάμεσά τους υπάρχουν και κοινά (λ.χ. τόσο ο μαρξισμός όσο και ο δομισμός δίνουν μεγάλη σημασία στις δομές), όμως ο μαρξισμός τελικά διαφέρει από τον δομισμό επειδή κηρύσσει την πρωτοκαθεδρία της αντίφασης (έννοια που δεν υπήρχε στον Spinoza και που ο μαρξισμός την δανείστηκε από τον Hegel) έναντι της διαδικασίας (και όχι όπως πιστεύουν πολλοί επειδή κηρύσσει, όπως ο Hegel, «την πρωτοκαθεδρία της διαδικασίας έναντι της δομής»). Βλ. Althusser L., «Στοιχεία Αυτοκριτικής», σε Althusser L., *Στοιχεία Αυτοκριτικής*, Πολύτυπον, Αθήνα 1983, σελ. 47-49.

³¹³ Althusser L., *Απάντηση στον Τζων Λιούις*, ό.π., σελ. 55-56.

³¹⁴ Althusser L., ό.π., σελ. 55.

³¹⁵ Althusser L., ό.π., σελ. 55-56.

της επιστημονικής κοινότητας, προκύπτει πως είναι παράλογο να λέμε πως ένας επιστήμονας γνωρίζει και κάτι άλλο από εκείνο που δημιουργεί, αφού αυτός «κάνει είτε τις μαθηματικές αποδείξεις είτε τις (πειραματικές) αποδείξεις»³¹⁶.

Για τον Althusser, από μια σοβαρή εξέταση των θέσεων αυτών ως σύνολο, προκύπτει πως ο John Lewis, τελικά, αναγκάστηκε να χρησιμοποιήσει και δύο σχετικά δυσνόητες φιλοσοφικές έννοιες: την υπέρβαση και την άρνηση της άρνησης. Έτσι, για παράδειγμα, αν και φαινομενικά ήταν πιο απλό να πει πως ο άνθρωπος δημιουργεί την ιστορία μεταβάλλοντάς την, λέει πως την κατασκευάζει υπερβαίνοντάς την με την άρνηση της άρνησης. Και αυτό όχι βέβαια γιατί θέλει να χρησιμοποιεί πολύπλοκους όρους, αλλά, γιατί θεωρεί πως υπάρχουν σημαντικές διαφορές ανάμεσα στην ιστορία και στα άλλα δημιουργήματα του ανθρώπου. Έτσι, για παράδειγμα, μόνο για την ιστορία πιστεύει ότι η πρώτη ύλη από την οποία δημιουργείται, δεν είναι προϊόν της φύσης, αλλά αποτέλεσμα της δράσης των ανθρώπων³¹⁷. Γι' αυτό άλλωστε θεωρεί πως μόνο στη περίπτωση της ιστορίας ο άνθρωπος δεν είναι ο δημιουργός του «τελικού προϊόντος» απλώς, αλλά και της πρώτης ύλης³¹⁸.

Για τον Althusser, ο John Lewis επηρεασμένος (συνειδητά ή όχι, δεν έχει σημασία) από τον Sartre, δεν θεωρεί, όπως ο Αριστοτέλης, πως ο άνθρωπος είναι απλώς ένα λογικό, πολιτικό και προικισμένο με την ικανότητα της ομιλίας, ον. Ούτε βέβαια, όπως ο Φραγκλίνος, πιστεύει πως είναι μόνο ένα «toolmaking animal» ένα ον, δηλαδή, που απλώς φτιάχνει εργαλεία. Αντιθέτως, του αποδίδει όλες τις ιδιότητες που απέδιδε η χριστιανική (και όχι μόνο) θεολογία στο Θεό³¹⁹.

Βέβαια, σύμφωνα με τον Althusser, το ότι ο John Lewis βάζει τον άνθρωπο στη θέση του Θεού, δεν σημαίνει πως τον τοποθετεί εκτός του κόσμου και της ιστορίας. Σημαίνει όμως, ότι πιστεύει πως έχει τη δύναμη να δημιουργεί τα πάντα (γιατί τι άλλο σημαίνει το «δημιουργεί την Ιστορία»), διότι ανάμεσα στα άλλα διαθέτει το μέσο, χάρη στο οποίο μπορεί να υπερβαίνει την Ιστορία, μέσα στην οποία ζει: την ανθρώπινη ελευθερία. Επομένως, για τον Lewis, ο άνθρωπος είναι ένας μικρός θεός που, αν και όπως όλα τα όντα βρίσκεται μέσα στην ιστορία και τον κόσμο, διαθέτει τη δύναμη να ξεπερνά κάθε κατάσταση, να λύνει όλες τις δυσκολίες

³¹⁶ Althusser L., ό.π., σελ. 56.

³¹⁷ Για τον Τζων Λιούις η πρώτη ύλη της ιστορίας είναι ιστορία (συγκεκριμένα η υπάρχουσα ιστορία που και αυτή δεν ήταν παρά η άρνηση της προηγούμενης ιστορίας).

³¹⁸ Althusser L., ό.π., σελ. 57.

³¹⁹ Althusser L., ό.π., σελ. 58.

της Ιστορίας. Και αυτό γιατί, κατά τη γνώμη του, είναι το μόνο από τα πλάσματα που κατοικούν το πλανήτη μας που, από τη φύση του, είναι ένα ελεύθερο ον που δημιουργεί ιστορία με το πλήρες νόημα του όρου, καθώς «φτιάχνει τα πάντα»: και την πρώτη ύλη –την Ιστορία– και τα εργαλεία παραγωγής και το τελικό προϊόν –πάλι την ιστορία³²⁰.

Σύμφωνα με τον Althusser, ο John Lewis πιστεύει ακράδαντα πως ο άνθρωπος θα επιλύσει όλα του τα προβλήματα κάνοντας την επανάσταση, επειδή κατ' ουσίαν είναι ένα ελεύθερο ον. Ουσιαστικά δηλαδή, πιστεύει πως ο άνθρωπος έκανε και θα κάνει επαναστάσεις γιατί είναι ένα είδος θεού για τον οποίο η ελευθερία δεν αποτελεί παρά το υλικό του Είναι. Γεγονός το οποίο αποδεικνύει πως, σε αντίθεση με τα όσα δηλώνει, ο John Lewis δεν είναι μαρξιστής-λενινιστής, αλλά ένας οπαδός του υπαρξιστικού ουμανισμού που ασπάζεται την εγγελιανή θέση πως, λόγω της ίδιας του της φύσης, ο άνθρωπος διαθέτει τη δύναμη της υπέρβασης, τη δύναμη να αρνείται, να ξεπερνά την ιστορία μέσα στην οποία ζει.

Βέβαια, για τον Althusser, ο John Lewis δέχεται ως μαρξιστική τη συγκεκριμένη θέση γιατί πιστεύει πως εν έτει 1972 μπορεί να χρησιμοποιηθεί υπέρ του σοσιαλισμού, καθώς δεν γνωρίζει πως το γεγονός ότι σε μια φιλοσοφική τοποθέτηση βρίσκουμε τον δημιουργημένο από τους νεοπλατωνικούς όρο υπέρβαση και τον δημιουργημένο από τον Hegel όρο «άρνηση της άρνησης», αποτελεί απόδειξη του ότι, σε τελευταία ανάλυση, η τοποθέτηση αυτή εξυπηρετεί τα συμφέροντα της αστικής τάξης και του κράτους της³²¹.

Για τον Althusser, ο John Lewis δεν διαθέτει τα αναλυτικά εργαλεία που θα του επέτρεπαν να συνειδητοποιήσει πως τόσο ο Sartre, όσο και οι υπόλοιποι ουμανιστές φιλόσοφοι, που την περίοδο 1940-1970 χρησιμοποίησαν τους δύο αυτούς όρους είναι αντικομμουνιστές (ασχέτως του τι πιστεύει για τον εαυτό του) μικροαστοί διανοούμενοι που εκθειάζουν τη δύναμη της ανθρώπινης ελευθερίας, τη στιγμή ακριβώς «που τη συντρίβει και την αρνείται η ανάπτυξη του ιμπεριαλισμού». Γι' αυτό και, κατά τη γνώμη του, συμμαρτυρεί τις αυταπάτες που έχουν³²².

Ο Althusser υποστηρίζει, λοιπόν, πως το λάθος του John Lewis έγκειται στο ότι δεν έχει έρθει σε ρήξη με την ουμανιστική φιλοσοφία, συμπεριλαμβανομένων των μαρξιστικών εκδοχών της. Και αυτό, γιατί οι αντιλήψεις του Γάλλου φιλόσοφου είναι

³²⁰ Για όσα αναφέρονται στην παραπάνω παράγραφο βλ. Althusser L, ό.π., σελ. 59.

³²¹ Althusser L, ό.π., σελ. 59-60.

³²² Althusser L, ό.π., σελ. 60.

εντελώς ασύμβατες με οποιαδήποτε φιλοσοφία πιστεύει πως υπάρχει μια αναλλοίωτη στο χώρο και το χρόνο ανθρώπινη φύση και πως ο άνθρωπος δημιουργεί την Ιστορία. Έτσι, ως γνήσιος αρνητής κάθε είδους ουμανισμού, μεταξύ άλλων υποστηρίζει πως την Ιστορία τη «φτιάχνουν» οι μάζες και πως η πάλη των τάξεων είναι η μοναδική σταθερά στην οποία υπακούει η Ιστορία, ενώ ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει μόνο ό,τι υπάρχει.

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή. Ο Althusser ισχυρίζεται πως, σε αντίθεση με όσα λέει ο John Lewis, την Ιστορία δεν τη δημιουργεί ο άνθρωπος, αλλά οι μάζες. Διευκρινίζει μάλιστα πως στις ταξικές κοινωνίες οι μάζες που έχουν τη ικανότητα αυτή είναι τα στρώματα του πληθυσμού που υφίστανται την εκμετάλλευση, δηλαδή το ανομοιογενές, συνήθως, σύνολο των τάξεων και ομάδων που είναι αντικείμενο εκμετάλλευσης. Ουσιαστικά δηλαδή, πιστεύει πως την ιστορία την δημιουργούν, συνήθως όχι συνειδητά, οι «υποτελείς» κοινωνικές ομάδες και τάξεις. Αυτό δε, κατά τη γνώμη του, γίνεται γιατί μία (και μόνο μία) από τις τάξεις αυτές, διαθέτει την ικανότητα να τις ενώσει και να τις κινητοποιήσει ενάντια στην άρχουσα τάξη³²³.

Βέβαια, για τον Althusser, η «υποκείμενη στην εκμετάλλευση τάξη» που έχει τη παραπάνω ικανότητα, πολλές φορές δεν είναι ούτε η τάξη που υφίσταται την περισσότερη εκμετάλλευση ούτε το πιο εξαθλιωμένο κοινωνικό στρώμα. Έτσι, για παράδειγμα, στη μεν αρχαιότητα, δεν ήταν οι δούλοι που «έφτιαξαν» την ιστορία, αλλά η μερίδα εκείνη των ελεύθερων πολιτών που υφίστατο την εκμετάλλευση της αριστοκρατίας της γης³²⁴, στο δε καπιταλισμό, δεν ήταν οι πιο εξαθλιωμένοι άνθρωποι (το γνωστό και ως «λούμπεν προλεταριάτο»), αλλά μια ευρεία συμμαχία των κατωτέρων στρωμάτων την ενότητα της οποίας εγγυάται το προλεταριάτο.

Ο Althusser θεωρεί πως στον καπιταλισμό, οι μάζες που δημιουργούν την Ιστορία δεν είναι η μάζα για την οποία κάνουν λόγο οι ελιτιστές διανοούμενοι και οι ιδεολόγοι του φασισμού, αλλά μια ευρεία συμμαχία υποτελών κοινωνικών τάξεων, την ικανότητα της οποίας να αγωνιστεί αποτελεσματικά ενάντια στην άρχουσα τάξη μπορεί να διασφαλίσει μόνο η τάξη που αποτελεί αντικείμενο εκμετάλλευσης μέσα στη μεγάλη παραγωγή: το προλεταριάτο. Γι' αυτό και πιστεύει πως το ερώτημα «ποιο είναι το υποκείμενο που με τη δράση του δημιουργεί τη Ιστορία;» δεν έχει νόημα,

³²³ Althusser L., ό.π., σελ. 61-62.

³²⁴ Στην Αρχαία Αθήνα οι μικροϊδιοκτήτες αγρότες και οι χειρόνακτες κάτοικοι του άστεως, στην Αρχαία Ρώμη οι πληβείοι τόσο της πόλης όσο και της χώρας (της υπαίθρου).

λόγω του ότι οι μάζες είναι ένα σύνθετο σύνολο που δεν εγκαλείται όπως ένα υποκείμενο³²⁵.

Όπως λοιπόν φαίνεται και από τα παραπάνω, ο Althusser θεωρεί ότι το να αναζητούμε το υποκείμενο της Ιστορίας είναι κάτι το μάταιο. Πιστεύει πως ο μαρξισμός έχει αποδείξει επιστημονικά πως η Ιστορία είναι μια διαδικασία χωρίς υποκείμενο, επειδή η πάλη των τάξεων αποτελεί την κινητήρια δύναμή της. Πιο συγκεκριμένα, θεωρεί πως η περιβόητη φράση του *Κομμουνιστικού Μανιφέστου* «η πάλη των τάξεων είναι η κινητήριος δύναμη της Ιστορίας», είναι μια πολύ σημαντική θέση του μαρξισμού που, χάρη στην προτεραιότητα που δίνει στη πάλη των τάξεων, καθιστά φανερό πως είναι λανθασμένη η άποψη πως η Ιστορία είναι το αποτέλεσμα της δράσης ενός υποκειμένου. Επιπλέον, θεωρεί πως καθιστά φανερό ότι δεν είναι δυνατόν σε μια κοινωνία να υπάρχουν τάξεις και να μην διεξάγεται ταξικός αγώνας. Γι' αυτό, άλλωστε, πιστεύει πως η επαναστατική δύναμη των μαζών είναι συνάρτηση της ταξικής πάλης και πως, κατά συνέπεια, σε καμία περίπτωση, δεν αρκεί η εξέταση του τι συμβαίνει στις υφιστάμενες την εκμετάλλευση τάξεις μιας κοινωνίας, για να μάθουμε την αλήθεια γι' αυτή³²⁶.

Σε αντίθεση, λοιπόν, με τους εκπροσώπους ενός χυδαίου μαρξισμού, ο Althusser υποστηρίζει πως, για να κατανοήσουμε ορθά το πώς λειτουργεί μια κοινωνία, θα πρέπει να εξετάσουμε και το τι συμβαίνει από την πλευρά των ανώτερων τάξεών της. Ταυτόχρονα όμως, επισημαίνει πως, για να είναι ορθά τα συμπεράσματα της εξέτασης αυτής, είναι αναγκαία η μελέτη της οικονομικής βάσης του συγκεκριμένου κοινωνικού σχηματισμού, δηλαδή της ενότητας που συγκροτούν οι σχέσεις και οι δυνάμεις παραγωγής του, εφόσον θεωρεί πως ο μαρξισμός έχει αποδείξει πως δεν υπάρχει περίπτωση η πάλη των τάξεων να μην διεξάγεται στον τρόπο παραγωγής, δηλαδή εκμετάλλευσης, μιας ταξικής κοινωνίας³²⁷.

Βέβαια, για τον Althusser, ο μαρξισμός έχει αποδείξει τα παραπάνω, επειδή έχει απορρίψει πλήρως τις έννοιες «άνθρωπος», «υποκείμενο της ιστορίας» και «υπέρβαση», της αστικής ιδεολογίας. Ουσιαστικά δηλαδή, κατά τη γνώμη του, ο μαρξισμός έχει απορρίψει το φετιχισμό του ανθρώπου, που «κατατρέχει» την αστική ιδεολογία. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Γάλλο φιλόσοφο, ο μαρξισμός έχει απορρίψει ως μύθο την αστική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία, ο άνθρωπος είναι

³²⁵ Για όσα αναφέρονται στις δύο τελευταίες παραγράφους βλ. Althusser L., ό.π., σελ. 62-63.

³²⁶ Για τα παραπάνω βλ. Althusser L., ό.π., σελ. 63-64. Resch, R. P., ό.π., σελ. 68-69.

³²⁷ Althusser L., ό.π., σελ. 65-66.

από τη φύση του ένα ον ελεύθερο και προικισμένο με την ικανότητα να δημιουργεί την Ιστορία. Γι' αυτό και, κατά τη γνώμη του, έχει απαλλαγεί από την αυταπάτη πως ο άνθρωπος θα πρέπει να είναι η αφετηρία μιας μελέτης της ιστορίας³²⁸.

Σύμφωνα με τον Althusser, οι κλασικοί του μαρξισμού ισχυρίζονται ότι μπορούμε να γνωρίσουμε τους πραγματικούς ανθρώπους μόνο εάν η μέθοδος ανάλυσής μας δεν ξεκινά από τον άνθρωπο, αλλά από την «οικονομικά δοσμένη κοινωνική περίοδο». Ουσιαστικά δηλαδή, υποστηρίζουν πως πρέπει να παρακολουθούμε την κίνηση του ιστορικού γίνεσθαι αναλύοντας τις δομές που συγκροτούν την κοινωνία, δηλαδή αφενός τις παραγωγικές δυνάμεις και σχέσεις και αφετέρου το εποικοδόμημα, και να παίρνουμε ως σημείο κατάληξης (και όχι ως αφετηρία) τη δράση και τον τρόπο του σκέπτεσθαι των ανθρώπων. Για τους κλασικούς μαρξιστές, η κοινωνία δεν είναι ένα άθροισμα ατόμων («δεν συγκροτείται από άτομα»), επειδή όλες τους είναι πολύπλοκες ολότητες που αποτελούνται από δομές που συνυπάρχουν και ορίζουν αμοιβαία η μία την άλλη³²⁹.

Όπως λοιπόν φαίνεται και από τα παραπάνω, ο Althusser υποστηρίζει ότι, σύμφωνα με τους κλασικούς του μαρξισμού, δεν υπάρχει περίπτωση αυτό που συγκροτεί μια κοινωνία να μην είναι το σύστημα των κοινωνικών σχέσεων μέσα στο οποίο τα άτομά της ζουν. Γι' αυτό άλλωστε πιστεύει ακράδαντα, πως κάθε κοινωνικός σχηματισμός (αλλά και κάθε τάξη) έχει τα δικά του άτομα, «που καθορίζονται ιστορικά και κοινωνικά». Γι' αυτό επίσης, θεωρεί ότι δεν υπάρχει περίπτωση οι πραγματικοί άνθρωποι να μην είναι αυτό που τους κάνουν οι ταξικές συνθήκες.

Βέβαια, για τον Althusser, οι ταξικές συνθήκες είναι μια απρόσωπη δομική πραγματικότητα που δεν είναι το αποτέλεσμα της δράσης ενός υποκειμένου. Γι' αυτό άλλωστε πιστεύει ότι τη δημοφιλή, στους μαρξιστές τη δεκαετία του '60, άποψη, πως οι ταξικές συνθήκες εξαρτώνται από τη φύση του ανθρώπου, μπορεί να την αποδεχθεί μόνο κάποιος που αγνοεί μια βασική θέση του ιστορικού υλισμού: τη θέση πως οι ταξικές συνθήκες είναι αυτές που καθορίζουν τον τρόπο δράσης και σκέψης των ανθρώπων και όχι το αντίστροφο³³⁰.

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ο Althusser πιστεύει πως πρέπει να απορριφθούν όχι μόνο οι θέσεις του John Lewis για την Ιστορία, αλλά και η βασική

³²⁸ Althusser L., ό.π., σελ. 67.

³²⁹ Althusser L., ό.π., σελ. 68.

³³⁰ Για όσα αναφέρονται στις δύο τελευταίες παραγράφους βλ. Althusser L., ό.π., σελ. 69.

επιστημολογική του θέση, δηλαδή η θέση πως ο άνθρωπος γνωρίζει μόνο αυτό που φτιάχνει. Αντίθετα, εκείνος θεωρεί πως, σύμφωνα με τον διαλεκτικό υλισμό, μπορούμε να γνωρίσουμε μόνο ό,τι υπάρχει. Πιο συγκεκριμένα ισχυρίζεται πως, σύμφωνα με τον διαλεκτικό υλισμό, αφενός κάποιος μπορεί να γνωρίσει μόνο ό,τι υπάρχει, αφετέρου, οτιδήποτε υπάρχει είναι αντικειμενικό, δηλαδή υπάρχει πριν την υποκειμενικότητα που το γνωρίζει, όντας ανεξάρτητο από αυτήν. Γι' αυτό άλλωστε, δεν δέχεται την άποψη του Vico, πως την Ιστορία μπορούμε να τη γνωρίσουμε πιο εύκολα από τη φύση, γιατί μόνο για την πρώτη είναι δυνατό να ειπωθεί πως τη δημιουργεί ο άνθρωπος³³¹.

Σύμφωνα με την αλτουσεριανή ερμηνεία του μαρξισμού, είναι πιο δύσκολο να γνωρίσουμε την ιστορία από τη φύση, αφού οι μάζες δεν έχουν με την Ιστορία την άμεση πρακτική σχέση που έχουν με τη φύση και επειδή θεωρούν ως ορθή εξήγηση της Ιστορίας αυτήν που τους προσφέρει η ιδεολογία που εξυπηρετεί τα συμφέροντα της άρχουσας τάξης. Για παράδειγμα, την περίοδο του Μεσαίωνα, όχι μόνο οι φεουδάρχες, αλλά και οι δουλοπάροικοι δέχονταν την άποψη της Εκκλησίας πως η Ιστορία είναι δημιούργημα του Θεού και κατ' επέκταση υπακούει στους νόμους της θείας πρόνοιας. Επίσης, τον 18ο αιώνα οι μάζες είχαν σε μεγάλο βαθμό αποδεχτεί την –οπωσδήποτε ανατρεπτική για το Ancien regime, αλλά αστική σε τελική ανάλυση– άποψη των διανοούμενων του Διαφωτισμού, πως την Ιστορία την κινεί ο Λόγος³³².

Τελικά, για τον Althusser, είναι εξαιρετικά δύσκολο το να γνωρίσουμε ορθά την Ιστορία, επειδή ανάμεσα στις μάζες και την Ιστορία παρεμβάλλεται μια ταξική ιδεολογία, την οποία οι τελευταίες αποδέχονται «αυθόρμητα» εξαιτίας της δράσης των ελεγχόμενων από την άρχουσα τάξη I.M.K.. Με άλλα λόγια, το σημαντικότερο επιστημονικό εμπόδιο που έχουμε να αντιμετωπίσουμε είναι η λειτουργία των αρχουσών ιδεολογιών³³³.

Βέβαια, σήμερα, είναι δυνατή η παράκαμψη του επιστημολογικού εμποδίου που προαναφέρθηκε, διότι αφενός η εμπειρία των επαναστάσεων της Γαλλίας και οι ταξικοί αγώνες που πραγματοποίησαν οι εργάτες σε όλη σχεδόν τη δυτική Ευρώπη (ιδίως όμως στην Αγγλία, αφετέρου η ανάδυση στις αρχές του 19ου αιώνα θεωρητικών σχηματισμών όπως η κλασική πολιτική οικονομία και ο ουτοπικός σοσιαλισμός, είχαν ως αποτέλεσμα, το 1845, ο Μαρξ να θεμελιώσει μια θεωρία που

³³¹ Althusser L., ό.π., σελ. 70.

³³² Althusser L., ό.π., σελ. 71.

³³³ Althusser L., ό.π., σελ. 71-72.

καθιστά δυνατή την επιστημονική γνώση της Ιστορίας. Γι' αυτό, άλλωστε, είναι δυνατόν να γίνει συνειδητό α)ότι όπως και στην περίπτωση της φύσης, έτσι και στην περίπτωση της ιστορίας, ο άνθρωπος δεν γνωρίζει ό,τι φτιάχνει, αλλά αυτό που υπάρχει, έστω και αν, το τελευταίο, το μεταβάλλει η πάλη των τάξεων, έστω και αν χωρίς τη μεταβολή αυτή, δεν θα ήταν δυνατόν να γίνει κατανοητό β) ότι όχι μόνο η ιστορία των κοινωνικών σχηματισμών, αλλά και αυτή της παραγωγής γνώσεων, είναι μια εξελικτική διαδικασία χωρίς υποκείμενο³³⁴.

Για τον Althusser, οι μαρξιστές πρέπει να κατανοήσουν πως δεν υπάρχει περίπτωση η ανάδυση μιας επιστήμης (όπως και η παραγωγή των επιστημονικών γνώσεων σε όλους τους τομείς) να μην είναι το αποτέλεσμα μιας διαδικασίας χωρίς υποκείμενο και Τέλος. Έτσι, για παράδειγμα, πρέπει να καταλάβουν πως ο ιστορικός υλισμός ήταν το αποτέλεσμα μιας διαλεκτικής διαδικασίας, όπου συνδυάστηκαν οι περιβόητες πηγές του επιστημονικού σοσιαλισμού, δηλαδή η κλασική πολιτική οικονομία, η γερμανική ιδεαλιστική φιλοσοφία και ο γαλλικός σοσιαλισμός, με τους αγώνες που διεξήγαγαν την περίοδο 1789-1848 οι αστοί και οι προλετάριοι, τόσο ενάντια στην αριστοκρατία όσο και μεταξύ τους, κι αυτό, γιατί, όταν δεν το κάνουν το τίμημα είναι υψηλό: δεν μπορούν να παραγάγουν ιδέες που θα βοηθήσουν τόσο την επιστημονική τους εργασία, όσο και τον πολιτικό τους αγώνα³³⁵.

Ο Althusser θεωρεί ότι και οι τρεις φιλοσοφικές θέσεις που διατύπωσε ο John Lewis επηρέασαν το πολιτικό γίγνεσθαι και την επιστημονική πρακτική. Επομένως ο Γάλλος στοχαστής δεν συμμερίζεται τη δημοφιλή, ακόμα και σε μαρξιστικούς κύκλους, άποψη πως η φιλοσοφία δεν έχει καμία σχέση με την πολιτική, πως ο μόνος στόχος της είναι η γνώση, αλλά, αντιθέτως, θεωρεί πως η άποψη αυτή δεν είναι παρά η εικόνα που έχει φιλοτεχνήσει για τον εαυτό του ο ιδεαλισμός.

Για τον Althusser, ο ιδεαλισμός αποκρύπτει επίτηδες το γεγονός πως, ακόμα και οι πιο θεωρησιακές φιλοσοφίες, δεν αρκούνται στην ερμηνεία του κόσμου, αλλά, αντιθέτως, επιχειρούν να κυριαρχήσουν πάνω στις κοινωνικές πρακτικές εξαιτίας του ότι δεν θέλουν να αφήσουν τις μεγάλες επιστημονικές ανακαλύψεις να αλλάξουν την υπάρχουσα τάξη πραγμάτων. Ουσιαστικά δηλαδή, κατά τη γνώμη του, ο ιδεαλισμός αποκρύπτει το ότι εξυπηρετεί τα συμφέροντα της εξουσίας εξαιτίας του ότι έτσι, εντέλει, καταφέρνει όντως να τα εξυπηρετήσει³³⁶.

³³⁴ Althusser L., ό.π., σελ. 72.

³³⁵ Althusser L., ό.π., σελ. 72-73.

³³⁶ Για τα όσα αναφέρονται στις δύο τελευταίες παραγράφους βλ. Althusser L., ό.π., σελ. 74.

Τελικά μόνο ο διαλεκτικός υλισμός, δηλαδή, η φιλοσοφία που αποδέχεται τα πορίσματα του ιστορικού υλισμού (και γενικά των επιστημών) χωρίς να τα παραμορφώνει, και που θέλει να εξυπηρετήσει τα συμφέροντα του προλεταριάτου (και γενικά των τάξεων που υφίστανται την εκμετάλλευση), κατανοεί πως τόσο ο ίδιος, όσο και οι άλλες φιλοσοφίες, εξαρτώνται από την πολιτική, εκφράζουν συγκεκριμένα πολιτικά συμφέροντα και, κατά συνέπεια, επηρεάζουν την πολιτική πρακτική, τον τρόπο δηλαδή που γίνεται «συγκεκριμένη ανάλυση της συγκεκριμένης κατάστασης». Επίσης, είναι ο μόνος που κατανοεί, πως δεν υπάρχει φιλοσοφία της οποίας οι θέσεις να μην έχουν επιπτώσεις πάνω στην επιστήμη και τις θεωρητικές ιδεολογίες³³⁷ (του χώρου, δηλαδή της θεωρίας εν γένει).

Σύμφωνα με τον Althusser, στο αναπόφευκτο ερώτημα, εάν μπορεί κανείς να περιμένει από τις θέσεις του John Lewis κάτι που θα καθιστά δυνατό να γίνουν μεγάλες ανακαλύψεις, η απάντηση είναι αρνητική. Απόδειξη δε γι' αυτό, κατά τη γνώμη του, αποτελεί το ότι, ακόμα και στο έργο του φιλοσόφου που υποστήριξε με τον καλύτερο τρόπο τις συγκεκριμένες ανθρωπιστικές θέσεις, δηλαδή στο έργο του Sartre, δεν υπάρχει κάτι που μπορεί να μας βοηθήσει στο να μάθουμε οτιδήποτε για κρίσιμα θέματα, όπως ο ταξικός αγώνας και ο τρόπος λειτουργίας του καπιταλισμού³³⁸.

Βέβαια, ο Althusser δεν αρκείται στο να απαντήσει αρνητικά στο προαναφερθέν ερώτημα, αλλά, κάνει και ένα βήμα παραπάνω. Συγκεκριμένα, μας καλεί να συνειδητοποιήσουμε πως, μηδεμιάς εξαιρουμένης, όλες οι ανθρωπιστικές φιλοσοφίες επηρεάζουν αρνητικά την επιστήμη της Ιστορίας, τη γυρίζουν πίσω.

Πράγματι, για τον Γάλλο φιλόσοφο, ακόμα και τα ανθρωπιστικά συστήματα στοχαστών που, όπως ο Sartre, θέλουν να βοηθήσουν τον μαρξισμό και την ψυχανάλυση, εντέλει είναι προ-μαρξιστικές και προ-φροϋδικές ιδεολογίες που όχι μόνο δεν βοηθούν τους μαρξιστές στο επιστημονικό τους έργο αλλά, αντιθέτως, τους ωθούν στο να υιοθετούν, ως ορθές, θέσεις προμαρξιστικών φιλοσοφιών της ιστορίας. Μάλιστα, κατά τη γνώμη του, οι φιλοσοφικές θέσεις των ποικίλων ανθρωπισμών, δεν είναι απλώς ένα επιστημολογικό εμπόδιο, αλλά ανήκουν στη τεράστια εκείνη κατηγορία ιδεαλιστικών φιλοσοφικών θέσεων που παράγουν καταστροφικά αποτελέσματα για την επιστήμη. Ουσιαστικά δηλαδή, κατά τη γνώμη του, ανήκουν στην ευρεία εκείνη κατηγορία φιλοσοφικών θέσεων που, αντί να μας επιτρέπουν να

³³⁷ Althusser L, ό.π., σελ. 75.

³³⁸ Althusser L, ό.π., σελ. 76-77.

κατανοήσουμε το ότι χάρη στο έργο του ώριμου Μαρξ υπάρχει μια επιστήμη στην περαιτέρω ανάπτυξη της οποίας μπορούμε να συνεισφέρουμε, μας ωθεί στο να υιοθετήσουμε φιλοσοφίες, η μη επιστημονικότητα των οποίων έχει αποδειχθεί χάρη στην τομή που έλαβε χώρα το 1845³³⁹.

Ο Althusser πιστεύει λοιπόν, πως μόνο αντιανθρωπιστικές φιλοσοφικές θέσεις μπορούν να είναι θέσεις του διαλεκτικού υλισμού, δηλαδή θέσεις που, αντί να μας αποκρύπτουν τις απόψεις του ιστορικού υλισμού, τις ανακαλούν στη μνήμη μας και μας επιτρέπουν να παράγουμε νέες επιστημονικές γνώσεις. Έτσι, δεν είναι περίεργο πως, κατά τη γνώμη του, αντιανθρωπιστικές θέσεις όπως «την Ιστορία τη φτιάχνουν οι μάζες», «η κινητήρια δύναμη της Ιστορίας είναι η πάλη των τάξεων» όχι μόνο μας υπενθυμίζουν μια σειρά απόψεων του ιστορικού υλισμού για την Ιστορία, αλλά μας δίνουν τη δυνατότητα ταυτόχρονα: πρώτον, να πάψουμε να δεχόμαστε τις αστικές αντιλήψεις, όχι μόνο για την οικονομία, αλλά και για το κράτος, την ιδεολογία, την κουλτούρα. Δεύτερον, να κάνουμε νέες επιστημονικές ανακαλύψεις, ακόμα και σε τομείς που δεν έχουν ακόμα διερευνηθεί ιδιαίτερα³⁴⁰ (όπως η ιστορία των επιστημών και της τέχνης).

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, οι ανθρωπιστικές θέσεις δεν είναι απολιτικές, αλλά εξυπηρετούν συγκεκριμένα πολιτικά συμφέροντα. Συγκεκριμένα εξυπηρετούν, είτε άμεσα είτε έμμεσα, τα συμφέροντα της αστικής τάξης. Και αυτό, γιατί ωθούν τους πιο επικίνδυνους αντιπάλους της, δηλαδή τους προλετάριους, στο να μην ενισχύουν τις οργανώσεις που είναι πολύτιμες στον ταξικό αγώνα που, θέλοντας και μη, διεξάγουν, λόγω του ότι τους κάνουν να πιστεύουν πως, όντας άνθρωποι, είναι παντοδύναμοι. Ουσιαστικά δηλαδή, μόνο αντιανθρωπιστικές θέσεις που δεν μιλούν για τον άνθρωπο, αλλά για την πάλη των τάξεων, δεν βοηθούν τους αστούς, αλλά τους προλετάριους· μόνο αυτές ωθούν τους τελευταίους στο να ενισχύουν με κάθε τρόπο τις οργανώσεις εκείνες, που δίνουν τη δυνατότητα στις εκμεταλλευόμενες τάξεις να αποσπάσουν την κρατική εξουσία από τα χέρια της άρχουσας τάξης, επιτρέποντάς τους να κατανοήσουν την πραγματικότητα, δηλαδή ότι στον καπιταλισμό, οι μόνοι παντοδύναμοι είναι οι αστοί, αφού αυτοί ελέγχουν τόσο τα μέσα παραγωγής, όσο και το κράτος³⁴¹.

³³⁹ Althusser L, ό.π., σελ. 77-78.

³⁴⁰ Althusser L, ό.π., σελ. 79.

³⁴¹ Για όσα αναφέρονται σε αυτήν την παράγραφο βλ. Althusser L, ό.π., σελ. 81.

Ο Althusser δεν αποδέχεται την κατηγορία του John Lewis, ότι δεν γνωρίζει τη μαρξιστική φιλοσοφία. Από την άλλη όμως, παραδέχεται πως ο Άγγλος διανοούμενος, ορθά υποστήριξε πως κακώς στο *Για τον Μαρξ* και το *Να Διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, αφήνεται να εννοηθεί πως φιλοσοφικές έννοιες, όπως η άρνηση της άρνησης και η αλλοτρίωση, δεν τις συναντούμε στα έργα που έγραψε ο Μαρξ από το 1845 και μετά. Γι' αυτό, ενώ απορρίπτει ως αστήρικτη και τη δεύτερη μομφή του John Lewis, δηλαδή τη μομφή πως δεν ξέρει την ιστορία της διαμόρφωσης της σκέψης του Μαρξ, από την άλλη κάνει και αυτοκριτική.

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή. Ο Althusser στην *Απάντηση στον John Lewis*, δεν ισχυρίζεται πως κακώς στα δοκίμια της περιόδου 1960-65 δήλωνε, πως το 1845 ο Μαρξ άρχισε να θεμελιώνει μια επιστήμη ανύπαρκτη μέχρι τότε, την επιστήμη της Ιστορίας. Αντιθέτως μάλιστα, υπερασπίζεται με ζέση την άποψη πως στη *Γερμανική Ιδεολογία*, έκαναν την εμφάνιση τους νέες έννοιες (νέες, αφού δεν υπήρχαν πριν πουθενά, ούτε καν στα μέχρι τότε έργα του Μαρξ), η πρωτότυπη διάταξη των οποίων είχε σαν αποτέλεσμα, ο τρόπος λειτουργίας τους να είναι τελείως διαφορετικός από εκείνον των εννοιών των άλλων φιλοσοφικών συστημάτων, δηλαδή επιστημονικός. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει, πως την ορθότητα της άποψης αυτής την αποδεικνύει το γεγονός ότι ο Μαρξ: α) ενώ στα *Χειρόγραφα του 1844* εγκωμιάζει τον Feuerbach λέγοντας πως είναι ο φιλόσοφος που θεμελίωσε την Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας, στις *Θέσεις* και τη *Γερμανική Ιδεολογία* του ασκεί δριμεία κριτική β) ενώ το 1844 στην *Αγία οικογένεια*, εκθείαζε το έργο του Prudhon αποκαλώντας το «επιστημονικό μανιφέστο του γαλλικού προλεταριάτου», το 1847 στην *Αθλιότητα της φιλοσοφίας* το επικρίνει σφόδρα³⁴².

Όπως λοιπόν φαίνεται και από τα παραπάνω, ο Althusser θεωρεί ότι δεν έκανε λάθος ούτε, όταν, την περίοδο 1960-65, υποστήριξε ότι, από τη *Γερμανική Ιδεολογία* και μετά, αναδύθηκε ένα μείζονος σημασίας γεγονός, ούτε όταν, λίγο μεταγενέστερα είναι η αλήθεια, ονόμαζε, χρησιμοποιώντας ένα μεταφορικό σχήμα, το γεγονός αυτό «άνοιγμα της Ηπείρου-Ιστορίας στην επιστημονική γνώση»³⁴³. Με άλλα λόγια, για τον Althusser, δεν ήταν λάθος του το ότι υποστήριξε πως, από το 1845 και μετά, αναδύθηκε κάτι το ριζικά καινούργιο, ο ιστορικός υλισμός, μέσα στο χώρο της θεωρίας. Βέβαια, από την άλλη, διατυπώνει και τη φαινομενικά διαφορετική, σε σχέση με τις θέσεις του παρελθόντος, θέση ότι η διαδικασία, που ιστορικά συμβάδισε

³⁴² Althusser L, ό.π., σελ. 84.

³⁴³ Althusser L, ό.π., σελ. 85. Βλ. επίσης Althusser L, *Στοιχεία αυτοκριτικής*, ό.π., σελ. 18.

με την ανάδυση της επιστημονικής θεωρίας της ιστορίας,³⁴⁴ δηλαδή η διαδικασία απόρριψης των βασικών ιδεών (αλλά και της διάταξής τους) των παλαιών φιλοσοφικών θεωριών ως εσφαλμένων, δεν ολοκληρώθηκε στη *Γερμανική Ιδεολογία*, αλλά συνεχίστηκε τόσο σε όλο το μετέπειτα έργο του Μαρξ, όσο και στο έργο μεταγενέστερων σημαντικών μαρξιστών, όπως του Λένιν, του Μάο, αλλά και του Gramsci, υπό καλύτερες μάλιστα προϋποθέσεις, επειδή πλέον είχε συγκροτηθεί το επιστημονικό πεδίο³⁴⁵. Ωστόσο, στην πραγματικότητα, και αυτή η θέση του Althusser δεν είναι καινούργια, αλλά αποτελεί την αναδιατύπωση μιας θέσης, που διατύπωσε στο *Lire le Capital*, θέση σύμφωνα με την οποία η «τομή» δεν είναι «ακριβής»³⁴⁶.

Βέβαια, στο σημείο αυτό, είναι εύλογο να θέσει κανείς το ερώτημα «μα που τελικά θεωρεί ο Althusser ότι έσφαλε;». Όμως, κατά τη γνώμη μας, είναι λάθος το να εξετάσουμε την (ευθεία ομολογουμένως) απάντηση του Althusser σε αυτό το ερώτημα, χωρίς προηγουμένως να δούμε σε ποια σημεία πιστεύει ότι είχε δίκιο. Άλλωστε, αυτός είναι ο λόγος που έχουμε ήδη αναφέρει κάποιες θέσεις, που τις θεωρεί ορθές και αυτός είναι ο λόγος, που θα αναφέρουμε και άλλες. Ο Γάλλος φιλόσοφος, λοιπόν, ισχυρίζεται ότι είχε απόλυτο δίκαιο, όταν, στα δοκίμια της περιόδου 1960-1965, υποστήριζε ότι οι δύο φιλοσοφικές κατηγορίες που ο ώριμος Μαρξ κληρονόμησε από το παρελθόν, δηλαδή η άρνηση της άρνησης και η αλλοτρίωση, δεν επηρεάζουν τη θεωρητική του εργασία, και δεν υπάρχουν στα τελευταία έργα του (όπως δεν υπάρχουν και στα έργα του Λένιν).

Επιστρέφοντας στο ερώτημα που τέθηκε παραπάνω, παρατηρούμε ότι ο Althusser θεωρεί πως ήταν μεγάλο του σφάλμα το ότι υποστήριζε πως ο διαλεκτικός υλισμός είναι μια επιστήμη που, όπως κάθε επιστήμη, διαθέτει ένα αντικείμενο, ένα ξεκίνημα και μια ιστορία³⁴⁷. Επιπλέον, παρατηρούμε ότι αφήνει να εννοηθεί, πως το

³⁴⁴ Ανάδυση η οποία συνεπάγονταν την ανάδυση μιας καινούργιας, εντελώς πρωτότυπης, «διάταξης θεωρητικών εννοιών».

³⁴⁵ Althusser L., ό.π., σελ. 85-86. Από την άλλη στα *Στοιχεία Αυτοκριτικής* ο Althusser υποστηρίζει ότι ήταν το 1847 στην *Αθλιότητα της Φιλοσοφίας* και όχι το 1845 στη *Γερμανική Ιδεολογία*, που συγκροτήθηκε το πεδίο όπου τα προβλήματα της συγκεκριμένης ιστορίας τίθενται με τη μορφή επιστημονικών, και όχι φιλοσοφικών, προβλημάτων. Ουσιαστικά δηλαδή ο Γάλλος διανοούμενος στα *Στοιχεία Αυτοκριτικής* μετατοπίζει την τομή κατά δύο χρόνια. Βλ. Althusser L., ό.π., σελ. 22.

³⁴⁶ Althusser L., «Από το Κεφάλαιο στη φιλοσοφία του Μαρξ», στο Althusser L, Balibar E, Establet R, Macherey P, Ranciere J, *Να Διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, ό.π., σελ. 41.

³⁴⁷ Althusser L., ό.π., σελ. 86. Στο σημείο αυτό αξίζει να επισημανθεί ότι και στα *Στοιχεία Αυτοκριτικής* ο Althusser θεωρεί πως ήταν μεγάλο του σφάλμα το ότι υποστήριζε πως η φιλοσοφία είναι μια επιστήμη. Επιπλέον, αφήνει να εννοηθεί πως το σφάλμα αυτό τον ώθησε στο να υποστηρίξει ορισμένες θετικιστικές-θεωρησιακές, δηλαδή όχι υλιστικές-διαλεκτικές, θέσεις περί του τι είναι ιστορικός υλισμός. Η πιο χαρακτηριστική θέση του ήταν ότι ο ιστορικός υλισμός είναι επιστήμη με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που είναι, για παράδειγμα, επιστήμη η χημεία. Μάλιστα για τον Althusser, όλα αυτά είναι απλώς το σύμπτωμα ενός ευρύτερου γεγονότος: του ότι έκανε το λάθος να ορίσει την τομή με βάση τους ρασιοναλιστικούς όρους της επιστήμης και της μη επιστήμης. Συγκεκριμένα, θεωρεί ότι δεν την όρισε ούτε με τους όρους της αντίθεσης ανάμεσα στην «αλήθεια και το σφάλμα», ούτε με τους

σφάλμα αυτό, τον ώθησε στο να ταυτίσει την επιστημολογική τομή του 1845 με τη φιλοσοφική επανάσταση του Μαρξ³⁴⁸. Εδώ όμως, πρέπει να επισημάνουμε, ότι, για τον Althusser, όλα αυτά είναι απλώς το σύμπτωμα ενός ευρύτερου γεγονότος: του ότι δεν είχε κατανοήσει πως καμία φιλοσοφία δεν είναι επιστήμη, αλλά όλες τους είναι θεωρητικοί σχηματισμοί που διατυπώνουν μη επιστημονικές θέσεις, που συνιστούν θεωρητικές πρακτικές, οι οποίες συμμετέχουν στον ταξικό θεωρητικό αγώνα³⁴⁹.

Ουσιαστικά, ο Althusser θεωρεί πως την περίοδο 1960-65 υποστήριξε λανθασμένα πως η επιστημολογική τομή είναι, ταυτόχρονα, και φιλοσοφική τομή, επειδή δεν είχε κατανοήσει πως όλες οι φιλοσοφίες συμμετέχουν στον ταξικό αγώνα που μαίνεται στο χώρο της θεωρίας και πως, κατά συνέπεια, καμία τους δεν μπορεί να είναι καθαρά υλιστική ή καθαρά ιδεαλιστική³⁵⁰. Άρα, παραδέχεται πως δεν συνέλαβε ορθά τη σχέση της επιστημολογικής τομής του Μαρξ με τη φιλοσοφική του επανάσταση, διότι δεν είχε καταλάβει πως μια φιλοσοφία δεν μπορεί να είναι ούτε Θεωρία της θεωρητικής πρακτικής ούτε ιδεολογία,³⁵¹ αλλά ένας θεωρητικός σχηματισμός που εκφέρει θέσεις που: α) σε αντίθεση με τις επιστημονικές προτάσεις, δεν μπορούν να επαληθευθούν εμπειρικά, β) συμμετέχουν στην ταξική θεωρητική μάχη, αγωνιζόμενες ενάντια σε άλλες φιλοσοφικές θέσεις, διότι, ως «θεωρητικές-πρακτικές»³⁵², δεν αποσκοπούν στο να αποκαλύψουν την αλήθεια για τη φύση και την κοινωνία, αλλά στο να επιφέρουν αποτελέσματα στο συσχετισμό δυνάμεων³⁵³. Ταυτόχρονα όμως, σπεύδει να καθησυχάσει τον αναγνώστη, λέγοντας πως, λόγω του

όρους της αντίθεσης ανάμεσα στη γνώση και την άγνοια· την όρισε με τους όρους μιας αντίθεσης «μεταξύ ΤΗΣ επιστήμης και ΤΗΣ ιδεολογίας». βλ. Althusser L, *Στοιχεία αυτοκριτικής*, ό.π., σελ. 33.

³⁴⁸ Althusser L, ό.π., σελ. 87. Βέβαια στα *Στοιχεία Αυτοκριτικής* ο Althusser δηλώνει ότι αντιλαμβανόταν με τόσο λανθασμένο τρόπο την «τομή» επειδή, όντας επηρεασμένος από τις αμφισημίες που υπήρχαν σχετικά με τη έννοια ιδεολογία στη *γερμανική Ιδεολογία*, συνέχισε την ιδεολογία ως «φιλοσοφική κατηγορία» που υποδηλώνει το σφάλμα, με την ιδεολογία ως «επιστημονική έννοια» που υποδηλώνει έναν από τους σχηματισμούς του εποικοδομήματος. Ουσιαστικά δηλαδή, στα *Στοιχεία Αυτοκριτικής* ο Althusser πιστεύει ότι έκανε αυτό το πολύ σημαντικό σφάλμα, επειδή αντιπαρέθετε στην επιστήμη μια έννοια, την ιδεολογία, την οποία ταύτιζε με το σφάλμα. Althusser L, ό.π., σελ. 34.

³⁴⁹ Althusser L, *Απάντηση στον Τζον Λιούις*, ό.π., σελ. 86-87.

³⁵⁰ Αξίζει στο σημείο αυτό να σημειωθεί και στα *Στοιχεία Αυτοκριτικής* Althusser υποστηρίζει ότι δεν υπάρχουν ούτε καθαρά υλιστικές ούτε καθαρά ιδεαλιστικές φιλοσοφίες. Από την άλλη βέβαια, δέχεται ότι υπάρχουν υλιστικές και ιδεαλιστικές τάσεις, σπεύδοντας όμως να διευκρινίσει ότι ούτε οι μεν ούτε οι δε μπορούν να πραγματωθούν καθαρά σε μια φιλοσοφία, διότι δεν συγκρούονται στον «αέρα», αλλά «στο πεδίο της θεωρίας». Ουσιαστικά δηλαδή ισχυρίζεται ότι τα πράγματα δεν θα μπορούσαν να είναι αλλιώς, αφού κάθε φιλοσοφία διεξάγει θεωρητικό πόλεμο ενάντια σε άλλες φιλοσοφίες, ώστε, περικυκλώνοντας τις θέσεις τους, να εσωτερικεύσει και να ελέγξει πλήρως την σύγκρουση, κάτι όμως που τελικά είναι αδύνατο να γίνει. Και αυτό γιατί, λόγω του ότι η φιλοσοφία έχει ένα έξωθεν –τις κοινωνικές πρακτικές– και «η πάλη των τάξεων νέτα-σκέτα» είναι πρωτεύουσα σε σχέση με την πάλη των τάξεων στην θεωρία, «η τύχη των φιλοσοφικών θέσεων» δεν εξαρτάται μόνο από την θέση τους Althusser L, *Στοιχεία αυτοκριτικής*, ό.π., σελ. 68-69.

³⁵¹ Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ο Althusser έχει χρησιμοποιήσει και στο *Για τον Μαρξ* τον όρο θεωρητική θεωρία της θεωρητικής πρακτικής ενώ όλες οι άλλες θεωρητικές ιδεολογίες.

³⁵² Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ο Althusser έχει χρησιμοποιήσει και στο *Για τον Μαρξ* τον όρο θεωρητική πρακτική, όμως στα μετά το 1965 έργα του υπογραμμίζει τη λέξη πρακτική.

³⁵³ Althusser L, *Απάντηση στον Τζον Λιούις*, ό.π., σελ. 86-87.

ότι πλέον έχει υιοθετήσει τον ορθό ορισμό της φιλοσοφίας, σήμερα γνωρίζει την αλήθεια, δηλαδή ότι η φιλοσοφική επανάσταση του Μαρξ κατευθύνει την τομή του³⁵⁴.

Για το Γάλλο φιλόσοφο, ο Μαρξ μπόρεσε να ξεκινήσει τη θεμελίωση της επιστήμης μόνο όταν εγκατέλειψε τόσο τον ανθρωπισμό τύπου Fichte και Kant που είχε υιοθετήσει την περίοδο 1840-42, όσο και τον κοινοβιακό ανθρωπισμό του Feuerbach τον οποίο ενστερνιζόταν την περίοδο 1842-44, και υιοθέτησε «μια φιλοσοφία πρωτοφανέρωτη, υλιστική-επαναστατική». Με άλλα λόγια, η τομή δεν θα είχε συμβεί, εάν το 1845 ο Μαρξ δεν υιοθετούσε επαναστατικές-προλεταριακές ταξικές θεωρητικές θέσεις και δεν εγκατέλειπε τις αντίστοιχες αστικές που είχε κατά καιρούς υιοθετήσει³⁵⁵.

Για τον Althusser, το γεγονός χωρίς το οποίο δεν θα μπορούσε να γίνει η τομή, δηλαδή η υιοθέτηση εκ μέρους του Μαρξ προλεταριακών ταξικών θέσεων, δεν μπορεί να γίνει κατανοητό από κανέναν που δεν γνωρίζει την πολιτική εξέλιξη του Πρώσου στοχαστή³⁵⁶. Δεν μπορεί δηλαδή, να γίνει κατανοητό από κάποιον, που δεν γνωρίζει ότι αρχικά ο Μαρξ ήταν ένας οπαδός του ριζοσπαστικού αστικού φιλελευθερισμού, που το 1843 έγινε οπαδός του μικροαστικού κομμουνισμού και που τελικά εν έτει 1844, πέρασε στον προλεταριακό κομμουνισμό, καθώς η πολιτική εξέλιξη του Μαρξ είναι αυτή που κατευθύνει και τη φιλοσοφική του πορεία³⁵⁷.

Σύμφωνα με τον Althusser, πρέπει να πιστέψουμε πως η εκάστοτε φιλοσοφική τοποθέτηση του νεαρού Γερμανού στοχαστή, δεν ήταν παρά η μεταγραφή της (εκάστοτε) πολιτικής του τοποθέτησης στη θεωρία. Επίσης, πρέπει να αντιληφθούμε τη διαλειπτική επιβίωση κατηγοριών όπως η αλλοτρίωση και άρνηση της άρνησης στο έργο του Μαρξ. Με άλλα λόγια, πρέπει να γίνει κατανοητό ότι δεν αρκεί να ξέρουμε πως οι συγκεκριμένες έννοιες τείνουν να εξαφανιστούν από το έργο του ώριμου Μαρξ, αλλά, ταυτόχρονα, θα πρέπει να λαμβάνουμε υπόψη και ένα περίεργο, ομολογουμένως, φαινόμενο: το ότι ενώ δεν εμφανίζονται σε έργα όπως η *Αθλιότητα της φιλοσοφίας* και το *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*, επανέρχονται σε μεταγενέστερα

³⁵⁴ Althusser L, ό.π., σελ. 87.

³⁵⁵ Althusser L, ό.π., σελ. 87-88.

³⁵⁶ Στο σημείο αυτό αξίζει να επισημανθεί ότι στα *Στοιχεία Αυτοκριτικής* ο Althusser δηλώνει ότι τόσο στο *Για τον Μαρξ* όσο και στο *Lire le Capital*, υπέπεσε σε ένα σημαντικότατο θεωρητικιστικό σφάλμα: υποβάθμισε το μείζον ιστορικό γεγονός της ρήξης του Μαρξ με την αστική ιδεολογία (όχι την ιδεολογία εν γένει) «στο επίπεδο ενός περιορισμένου θεωρητικού γεγονότος: στην επιστημολογική “τομή”, η οποία μπορεί να διαπιστωθεί στα έργα που έγραψε ο Μαρξ από το 1845 και μετά». Βλ. Althusser L, *Στοιχεία αυτοκριτικής*, ό.π., σελ. 14.

³⁵⁷ Althusser L, *Απάντηση στον Τζων Λιούις*, ό.π., σελ. 88.

έργα, όπως στις *Βάσεις Κριτικής της Πολιτικής Οικονομίας (Grundrisse)*. Τέλος, ο Γάλλος στοχαστής μάς καλεί να συνειδητοποιήσουμε πως ο ιστορικός υλισμός δεν προχώρησε ευθύγραμμα, χωρίς να γνωρίσει εσωτερικές συγκρούσεις και «έχοντας για αφετηρία το σημείο επιστροφής της επιστημολογικής τομής³⁵⁸».

Πράγματι, για τον Althusser, παρ' όλο που στην ιστορία όλων των επιστημών υπάρχει σημείο μη επιστροφής, δεν είναι δεδομένο το ότι ο ιστορικός υλισμός δεν θα «ξανακυλήσει προς τα πίσω». Για να επιτευχθεί αυτό, όμως, πρέπει να διεξαχθεί σκληρός αγώνας, γιατί, κατά τον Althusser, το αν θα προοδεύσει η επιστήμη της Ιστορίας, εξαρτάται από την έκβαση τόσο της μάχης που διεξάγεται ανάμεσα στη μαρξιστική και την ιδεαλιστική φιλοσοφία, όσο και αυτής που διεξάγεται μέσα στον διαλεκτικό υλισμό. Επομένως, θεωρεί πως δεν είναι δεδομένη η απρόσκοπτη πρόοδος του ιστορικού υλισμού, επειδή ακόμα και μέσα στο πλαίσιο του διαλεκτικού υλισμού, ακόμα δηλαδή και στο εσωτερικό της μαρξιστικής φιλοσοφίας, δεν είναι δεδομένη η επικράτηση των προλεταριακών ταξικών θέσεων. Γι' αυτό επίσης, στην προσπάθειά του να αποδείξει πως ήταν λανθασμένη η θέση του πως η επιστημολογική τομή είναι και φιλοσοφική, δηλώνει πως στην ιστορία της φιλοσοφίας δεν μπορεί κανείς να ομιλεί για «τομή» και σημείο επιστροφής, επειδή «στη φιλοσοφία τίποτα δεν είναι ριζικά καινούργιο»³⁵⁹.

Για τον Althusser, όντως, ακόμα και η φιλοσοφία που προκύπτει από μια επανάσταση, δεν είναι κάτι εντελώς καινούργιο. Μάλιστα, δεν μπορεί να αποκλειστεί ακόμα και το να υπάρξουν περιπτώσεις που θα στηρίξει και παλιές, ιδεαλιστικές θέσεις, λόγω του ότι η επανάσταση χάρη στην οποία υπάρχει, «βρίσκεται πάντοτε εκτεθειμένη σε επιθέσεις, πισωκυλίσματα και παλινδρομήσεις, ακόμα και στον κίνδυνο της αντεπανάστασης». Με άλλα λόγια, δεν είναι απίθανο ο διαλεκτικός υλισμός να ενσωματώνει και μη υλιστικά στοιχεία, διότι οι εκμεταλλεύτριες τάξεις τον πολεμούν, χρησιμοποιώντας την ιδεαλιστική φιλοσοφία που, ανάλογα τη συγκυρία, τις εξυπηρετεί ιδεολογικά και πολιτικά³⁶⁰.

Τελικά, για τον Althusser, μόνο απίθανο δεν είναι το να εισχωρήσει η αστική φιλοσοφία στον μαρξισμό, εάν ο συσχετισμός δύναμης ευνοεί την κυρίαρχη ιδεολογία. Γι' αυτό, κατά τη γνώμη του, δεν θα πρέπει να θεωρούμε τον Μαρξ έναν αστό διανοούμενο που, όντας βυθισμένος στη σκέψη του, δεν πραγματοποίησε καμία

³⁵⁸ Althusser L, *Απάντηση*, ό.π., σελ. 88-89.

³⁵⁹ Althusser L, ό.π., σελ. 89-90.

³⁶⁰ Althusser L, ό.π., σελ. 90.

τομή και δεν επηρεαζόταν από τους ταξικούς αγώνες που διεξάγονταν εκείνη την εποχή στην οικονομία, την πολιτική και τη θεωρία³⁶¹.

Για τον Althusser, η θέση του πως η ιστορία είναι μια διαδικασία χωρίς υποκείμενο, σίγουρα θα επικριθεί από πολλούς εξαιτίας του ότι έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τα όσα υποστηρίζει η κοινή λογική, δηλαδή η κυρίαρχη ιδεολογία. Έτσι, για παράδειγμα, σίγουρα πολλοί θα πουν πως η θέση αυτή δεν είναι ορθή, διότι ναι μεν την ιστορία δεν τη δημιουργεί ο Άνθρωπος, τη δημιουργούν όμως οι συγκεκριμένοι, ζωντανοί άνθρωποι. Μάλιστα, πιθανότατα κάποιοι από αυτούς να επικαλεστούν και το γεγονός ότι στην *18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη* (*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*) ο Μαρξ έγραψε ότι «οι άνθρωποι φτιάχνουν την ιστορία τους...». Και αυτό γιατί ακόμα και μαρξιστές δεν έχουν αντιληφθεί πως το πρόβλημα αν τα άτομα είναι υποκείμενα που είναι ενεργά μέσα στην ιστορία δεν έχει, καταρχήν τουλάχιστον, καμία σχέση με το πρόβλημα του Υποκειμένου της ιστορίας, αφού ενώ το πρώτο είναι επιστημονικής υφής και αφορά τον ιστορικό υλισμό, το δεύτερο είναι φιλοσοφικής υφής και αφορά τον διαλεκτικό υλισμό³⁶².

Πράγματι, σύμφωνα με τον Althusser, η πλειοψηφία των μαρξιστών δεν έχει αντιληφθεί πως μόνο το πρώτο πρόβλημα είναι ένα επιστημονικό πρόβλημα που επέλυσε η επιστήμη της Ιστορίας. Επομένως, δεν έχουν κατανοήσει πως, για τους κλασικούς του μαρξισμού, τα άτομα δεν είναι τα Υποκείμενα της Ιστορίας, αλλά ιστορικά υποκείμενα, ενεργά μέσα στην ιστορία, όντας φορείς των κοινωνικών πρακτικών που συνθέτουν τον κοινωνικό σχηματισμό. Επιπλέον, δεν έχουν καταφέρει να συνειδητοποιήσουν πως, σύμφωνα με τον ιστορικό υλισμό, η μορφή υποκείμενο δεν είναι η ιστορική μορφή ύπαρξης μιας οντότητας παντοδύναμης που δρα ελεύθερα, αλλά όλων των ατόμων οι οποίοι, ως φορείς κοινωνικών πρακτικών, δρουν κάτω από τον καθορισμό των σχέσεων παραγωγής και αναπαραγωγής³⁶³.

Βέβαια, για τον Althusser, η προαναφερθείσα αποτυχία της πλειοψηφίας των κομμουνιστών διανοουμένων δεν είναι κάτι τυχαίο. Αντιθέτως, έχει άμεση σχέση με το ότι δεν έχουν αντιληφθεί πως, κατά τον ιστορικό υλισμό, σε όλες ανεξαιρέτως τις κοινωνίες, υπάρχει μια υλική πρακτική, που επιβάλλει στα άτομα- φορείς τη μορφή του υποκειμένου: η ιδεολογία.

³⁶¹ Althusser L., ό.π., σελ. 91.

³⁶² Althusser L., ό.π., σελ. 97-98.

³⁶³ Althusser L., ό.π., σελ. 98-99.

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, ο Althusser θεωρεί πως το πρόβλημα του Υποκειμένου της Ιστορίας, της γνώσης, κ.ο.κ. δεν είναι επιστημονικό, αλλά φιλοσοφικό. Πιστεύει πως πρόκειται για ένα ψευδοπρόβλημα το οποίο θέτουν οι αστικές φιλοσοφίες με σκοπό να εξυπηρετήσουν τα συμφέροντα των αρχουσών τάξεων, γι' αυτό άλλωστε και το απορρίπτει ο διαλεκτικός υλισμός. Γι' αυτό επίσης, όχι μόνο δεν δέχεται ότι κάποιο Υποκείμενο είναι η Αρχή, η Ουσία και το Κέντρο μιας κοινωνικής ολότητας, αλλά και απορρίπτει κάθε ιδεαλιστική κατηγορία του Υποκειμένου ως Αρχής και Αιτίου, υπευθύνου όλων των καθορισμών του εξωτερικού Αντικειμένου (δηλαδή της κοινωνικής ολότητας)³⁶⁴.

Πράγματι, ο Althusser απορρίπτει όλες τις φιλοσοφίες που, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, λένε πως η Ιστορία έχει μια Ουσία (που είναι και Αρχή και Αίτιο) και ότι η Ουσία αυτή είναι το Υποκείμενό της. Μάλιστα, πηγαίνει τόσο μακριά, ώστε δεν αρκείται στο να απορρίψει: α) τις φιλοσοφίες σύμφωνα με τις οποίες Υποκείμενο και Τέλος της ιστορίας είναι ο άνθρωπος, β) τις φιλοσοφίες κατά τις οποίες Αρχή, Αιτία και Τέλος της Ιστορίας είναι η Ουσία του Ανθρώπου. Συγχρόνως, απορρίπτει και τις φαινομενολογικές φιλοσοφίες που διατυπώθηκαν μετά τον Husserl (τύπου Sartre), που υποστηρίζουν πως δεν υπάρχει το Υποκείμενο της Ιστορίας διότι οι «συγκεκριμένοι άνθρωποι» είναι τα υπερβατικά της υποκείμενα, αφού πιστεύει πως αποδεκτή πρέπει να γίνεται μόνο μια φιλοσοφία που απορρίπτει το πρόβλημα του Υποκειμένου της Ιστορίας, έχοντας καταλάβει πως η ιστορία μπορεί να μελετηθεί σωστά, μόνο από μια αντιανθρωπιστική επιστήμη, από το θεωρητικό σύστημα της οποίας οι έννοιες Υποκείμενο, Κέντρο, Αρχή, Ουσία απουσιάζουν³⁶⁵.

Βέβαια, για τον Althusser, τα παραπάνω χαρακτηριστικά διαθέτει μόνο μία φιλοσοφία, η μαρξιστική· μόνο αυτή διαθέτει μια σειρά από υλιστικές φιλοσοφικές έννοιες, όπως καθορισμός από τις Σχέσεις, αντίφαση, διαδικασία «σημεία-κόμβοι». Ουσιαστικά, δηλαδή, θεωρεί πως ο διαλεκτικός υλισμός είναι η μόνη φιλοσοφία που υπερασπίζεται τις απόψεις του ιστορικού υλισμού, γιατί μόνο αυτή σκέφτεται μέσα από υλιστικές έννοιες. Γι' αυτό άλλωστε, κατά τη γνώμη του, δεν υπάρχει περίπτωση ένας πραγματικά μαρξιστής φιλόσοφος να μην ταχθεί υπέρ της θέσης πως, από φιλοσοφική άποψη, οι άνθρωποι δεν μπορεί να θεωρηθούν ως τα Υποκείμενα της Ιστορίας, διότι είναι υποκείμενα που ενεργούν μέσα και κάτω από τους καθορισμούς

³⁶⁴ Althusser L., ό.π., σελ. 99. Harnecker M., «Ο Αλτουσέρ και ο “θεωρητικός αντιανθρωπισμός” του Μαρξ», *Θέσεις*, τχ. 87, Απρίλιος-Ιούνιος 2004, σελ. 102.

³⁶⁵ Althusser L., ό.π., σελ. 100-101.

των μορφών ιστορικής ύπαρξης των κοινωνικών σχέσεων παραγωγής και αναπαραγωγής³⁶⁶.

Για τον Althusser, οι φιλόσοφοι που ισχυρίζονται ότι ο μαρξισμός είναι μια ανθρωπιστική θεωρία, επικαλούμενοι τη φράση από την *18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, δεν είναι μαρξιστές. Αντιθέτως, είναι αντιμαρξιστές, που παραβλέπουν το γεγονός ότι στην ολοκληρωμένη φράση αναφέρεται πως «οι άνθρωποι δημιουργούν την ιστορία τους, όμως δεν την δημιουργούν όπως τους αρέσει, αλλά υπό συνθήκες που υπάρχουν άμεσα, που είναι δοσμένες και που κληρονομήθηκαν από το παρελθόν»· δεν έχουν καταλάβει ότι για τον Μαρξ η πραγματική ιστορία δεν είναι κάτι που επιδέχεται αναγωγή σε μια Αρχή, μια Ουσία ή μια Αιτία, που θα ήταν το ταυτοποιήσιμο και υπεύθυνο Υποκείμενό της³⁶⁷.

Για τον Althusser, το ότι ένας μαρξιστής όπως ο Lewis παρουσιάζει ως μαρξιστική μια αντιμαρξιστική ανθρωπιστική φιλοσοφία, έχει άμεση σχέση με την πολιτική ιστορία του διεθνούς Κομμουνιστικού Κινήματος. Γι' αυτό, όπως και στον Πρόλογό του *Για τον Μαρξ*, εξετάζει τι έγινε στο 20ό συνέδριο του Κ.Κ.Σ.Ε.

Σύμφωνα με τον Γάλλο φιλόσοφο, η περιβόητη κριτική που άσκησε στο Στάλιν το 1956 το Κ.Κ.Σ.Ε. δεν ήταν μια αριστερή κριτική. Αντιθέτως, ήταν μια δεξιά κριτική, ξένη προς το μαρξισμό, που επειδή χρησιμοποίησε έννοιες που δεν έχουν σχέση με τον ιστορικό υλισμό (π.χ. την προσωπολατρία) δεν εξέτασε ούτε το σοβιετικό κόμμα και το κράτος ούτε τις σχέσεις παραγωγής και την πάλη των τάξεων στην Ε.Σ.Σ.Δ., αλλά αρκέστηκε στην καταδίκη των σφαλμάτων που έγιναν στη σφαίρα της νομικής υπερδομής. Γι' αυτό άλλωστε, από τότε και μέχρι σήμερα (δηλαδή το 1972) η μεγάλη πλειοψηφία των, μέχρι το 1956 σιωπηλών, μαρξιστών διανοουμένων δεν ανέλυσαν τους λόγους για τους οποίους συνέβησαν τα σφάλματα της σταλινικής περιόδου, αλλά τα κατήγγειλαν στο όνομα της ανθρωπιστικής φιλοσοφίας που υπάρχει στα κείμενα του νεαρού Μαρξ³⁶⁸.

Από την άλλη βέβαια, για τον Althusser, λόγω της κριτικής που το 1961 άσκησε το Κ.Κ.Κ. στη σοβιετική ηγεσία, σήμερα κάποιοι μαρξιστές στοχαστές (όπως ο ίδιος και οι συνεργάτες του) αφενός έχουν καταλάβει ότι πρέπει να ανακαλύψουμε τους λόγους για τους οποίους τη σταλινική περίοδο πολλές φορές δεν τηρήθηκαν καθόλου οι κανόνες δικαίου που το σοβιετικό κράτος επίσημα διακήρυσσε και

³⁶⁶ Althusser L, ό.π., σελ. 101, Resch, R. P, ό.π., σελ. 69-70, Harnecker M, ό.π., σελ. 101.

³⁶⁷ Althusser L, ό.π., σελ. 102.

³⁶⁸ Althusser L, «Σημείωσή σχετικά με την “κριτική της προσωπολατρίας”», Althusser L, ό.π., σελ. 109- Harnecker M, ό.π., σελ. 103.

αφετέρου υποστηρίζουν ότι ο ανθρωπιστικός μαρξισμός είναι μια αντιμαρξιστική θεωρία, που έχει σημαντικά κοινά με τον σταλινικό ιδεολογικό λόγο. Γι' αυτό άλλωστε, όχι μόνο δεν δέχεται πως κακώς στο «Μαρξισμός και Ανθρωπισμός» έλεγε ότι ο μαρξισμός είναι θεωρητικός αντιανθρωπισμός, αλλά υποστηρίζει με ζέση την άποψη ότι ο ανθρωπιστικός μαρξισμός δεν διαφέρει ριζικά από τη θεωρία που κυριαρχούσε στην Ε.Σ.Σ.Δ. τη σταλινική περίοδο³⁶⁹.

Για τον Althusser, η παραπάνω άποψη είναι ορθή, επειδή δεν υπάρχει περίπτωση μια ανθρωπιστική θεωρία να μην αποτελεί το άλλοθι του φαινομένου, που αποτελεί το βασικό στοιχείο της σταλινικής παρέκκλισης, δηλαδή του οικονομισμού. Επομένως, κατά τη γνώμη του, είναι αδύνατον πίσω από μια ουμανιστική θεωρία να μην κρύβεται ο οικονομισμός, γιατί και ο οικονομισμός και ο ανθρωπισμός παράγονται αυθόρμητα, δηλαδή αναγκαία, αφενός από τις αστικές πρακτικές παραγωγής και αναπαραγωγής και αφετέρου από τις νομικές πρακτικές του αστικού δικαίου και της ιδεολογίας του³⁷⁰.

Ουσιαστικά, ο Althusser πιστεύει πως ο οικονομισμός και ο ανθρωπισμός αποτελούν τους αλληλένδετους όρους ενός ζεύγους που το γεννά ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής και οι υπερδομές του, π.χ. το αστικό δίκαιο. Γι' αυτό και θεωρεί πως ο ανθρωπισμός και ο οικονομισμός συνδέονται άρρηκτα με όλες τις παραλλαγές του ουμανισμού. Γι' αυτό επίσης, απορρίπτει τη δημοφιλή κατά τις δεκαετίες του '50 και του '60 άποψη πως το εργατικό κίνημα θα πάψει να επηρεάζεται από την αστική ιδεολογία (και κατά συνέπεια από τη σταλινική παρέκκλιση) και τον οικονομισμό, εάν αποδεχθεί μια ουμανιστική φιλοσοφία³⁷¹.

Τελικά, για τον Althusser, το εργατικό κίνημα αντιμετωπίζει το εξής δίλημμα: να έρθει σε ρήξη με τον οικονομισμό και με τον ανθρωπισμό ή να συνεχίσει να επηρεάζεται από τη σταλινική παρέκκλιση και να αποδέχεται άκριτα πολλές θέσεις της αστικής ιδεολογίας; Ο Althusser δεν πιστεύει πως ο ουμανισμός είναι το αντίθετο του οικονομισμού και του ντετερμινισμού. Δηλαδή, δεν πιστεύει πως μια ουμανιστική θεωρία δεν μπορεί αφενός να είναι μια οικονομιστική θεωρία και αφετέρου, να υιοθετεί μια ντετερμινιστική αντίληψη του ιστορικού γίνεσθαι. Παράλληλα, διαφωνεί με την άποψη των ανθρωπιστών, σύμφωνα με την οποία αντιανθρωπιστική είναι η θεωρία για την οποία: α) ο άνθρωπος είναι ένα είδος

³⁶⁹ Althusser L., ό.π., σελ.110,116-117.

³⁷⁰ Althusser L., ό.π., σελ. 113· Resch, R. P., ό.π., σελ. 74.

³⁷¹ Althusser L., ό.π., σελ. 117-118.

μαριονέτας που καθορίζεται απόλυτα από τις δομές, β) δεν πρέπει να αποτελεί στόχο του κομμουνιστικού κινήματος η απελευθέρωση του ανθρώπου.

Αν και φαίνεται λογικό, η συνεισφορά του Althusser στο θέμα του ανθρωπισμού δεν συνίσταται στο ότι έδωσε αρνητική απάντηση στο ερώτημα «εάν υπάρχει ανθρώπινη φύση». Αντιθέτως, και στην περίπτωση του επιβεβαιώνεται μια από τις βασικές υποθέσεις της συμπτωματικής ανάγνωσης: ότι πολλές φορές η συνεισφορά ενός στοχαστή δεν έγκειται στο ότι απαντά σωστά στο παλιό ερώτημα, αλλά στο ότι αφενός καταδεικνύει πως το παλιό ερώτημα είναι άτοπο και αφετέρου θέτει καινούργια ερωτήματα. Έτσι η συνεισφορά του Althusser έγκειται: Πρώτον, στο ότι έδειξε πως ερωτήματα όπως «την κοινωνική πραγματικότητα τη διαμορφώνουν οι δομές ή η δράση των ατόμων;», «υπάρχει ή όχι ένα είδος αναλλοίωτης στο χρόνο ανθρώπινης φύσης;» είναι ερωτήματα α-νοητά που έχουν νόημα μόνο μέσα στο πλαίσιο μιας προβληματικής όπου η έννοια ανθρώπινη φύση παίζει ρόλο. Δεύτερον, στο ότι έθεσε ερωτήματα που ήταν αδύνατον να θέσουν οι ουμανιστές στοχαστές όπως τα «τι είναι η θεωρητική έννοια “ανθρώπινη φύση”;», «τι γενικότητες III παράγει μια ανθρωποκεντρική θεωρητική πρακτική³⁷²;», «ποιες είναι οι θεωρητικές και πολιτικές συνέπειες που επιφέρει η αποδοχή από ένα θεωρητικό σχηματισμό της έννοιας “ανθρώπινη φύση” ως μια έννοιας αναγκαίας για την κατανόηση του ιστορικού γίνεσθαι;».

Ωστόσο, αν και πολύ σημαντικά τα παραπάνω, η προσφορά του Althusser σε καμία περίπτωση δεν περιορίζεται εκεί. Ιδιαίτερα σημαντικές, κατά τη γνώμη μας, είναι και οι τοποθετήσεις του σχετικά με αυτά τα νέα ζητήματα που έθεσε. Πιο συγκεκριμένα:

α) πολύ σημαντική είναι η θέση του σχετικά με τη θεωρητική έννοια «ανθρώπινη φύση». Κατά τη γνώμη του, δεν πρόκειται για επιστημονική έννοια, αλλά για μια ιδεαλιστική φιλοσοφική κατηγορία. Δηλαδή, η έννοια «ανθρώπινη φύση» δεν μπορεί να είναι Γενικότητα II ενός θεωρητικού σχηματισμού που μπορεί να παράγει επιστημονικές γνώσεις³⁷³ (Γενικότητες III).

β) Επίσης άξια προσοχής είναι η παρατήρησή του, βάσει των παραπάνω, πως οι ανθρωπιστικές θεωρίες δεν αποτελούν επιστημονικούς λόγους και οι Γενικότητες III που παράγουν δεν είναι επιστημονικές γνώσεις, δεν μπορούν δηλαδή να εξηγήσουν

³⁷² Όπως έχουμε ήδη επισημάνει για τον Althusser η θεωρία είναι ένα είδος πρακτικής που παράγει γενικότητες III.

³⁷³ Για τον Althusser υπάρχουν δύο ειδών θεωρίες: οι θεωρίες που παράγουν επιστημονικές γνώσεις και οι θεωρίες που παράγουν μύθους.

ορθά πώς λειτουργεί η κοινωνία. Με άλλα λόγια, κατά τον Althusser, όλων των ειδών οι ανθρωπισμοί είναι ιδεολογίες που, αντί να μελετούν επιστημονικά την ιστορική πραγματικότητα, αναπαριστούν τη φανταστική σχέση που έχουν οι άνθρωποι μαζί της.

γ) Οι ανθρωπισμοί όχι μόνο μας αποκρύπτουν ότι η ιστορία είναι μια διαδικασία χωρίς υποκείμενο, αλλά μας πείθουν για την ύπαρξη ενός Κέντρου, ενός Υποκειμένου της ιστορίας που δεν είναι άλλο από τον άνθρωπο.

δ) Οι ανθρωπιστικές θεωρίες, όντας εκτός του χώρου της επιστήμης, είναι ιδεολογίες οι οποίες βοηθούν στην αναπαραγωγή του καπιταλιστικού συστήματος, καθώς συγκροτούν τα άτομα σε υποκείμενα τα οποία λειτουργούν με τρόπο που εξυπηρετεί τον καπιταλισμό. Ουσιαστικά δηλαδή, οι ανθρωπισμοί παντός είδους είναι ιδεολογίες που υποτάσσουν τα άτομα στην αστική τάξη πραγμάτων, με το να τα καλούν να εναρμονίζουν τη συμπεριφορά τους (και τα πιστεύω τους) με τα χαρακτηριστικά που υποτίθεται ότι αποτελούν τη βαθύτερη ουσία της αφηρημένης οντότητας «άνθρωπος» που, αυθαίρετα, έχει αναχθεί σε Υποκείμενο της Ιστορίας.

Για τον Althusser, οι ανθρωποκεντρικές θεωρίες δεν μπορούν να αποτελέσουν σε καμία περίπτωση τη βάση μιας πραγματικά ανατρεπτικής πολιτικής στάσης. Βέβαια, ορισμένες έχουν παίξει και ένα θετικό ρόλο. Έτσι, για παράδειγμα, ο υπαρξιστικός ουμανισμός του Sartre έχει ωθήσει άτομα να αγωνιστούν για καλούς σκοπούς όπως ο αντιρατσισμός και η απελευθέρωση των αποικιών³⁷⁴. Ωστόσο, εντέλει όλες τους είναι αστικές ιδεολογίες, δηλαδή υλικές πρακτικές που μετατρέπουν τα άτομα σε υποκείμενα-φορείς του συστήματος, καθυποτάσσοντας τα στο Υποκείμενο – Άνθρωπος.

Βέβαια, για τον Althusser, ο ανθρωπισμός παίζει αυτόν το ρόλο χάρη στη δράση των Ι.Μ.Κ.. Κατά τη γνώμη του, είναι χάρη στους Ι.Μ.Κ., που τα χαρακτηριστικά που αποδίδει ο ανθρωπισμός στο Υποκείμενο-Άνθρωπος, μετατρέπονται σε κανονιστικά πρότυπα τα οποία αφενός ρυθμίζουν τη συμπεριφορά της πλειοψηφίας των ατόμων με τρόπο βολικό για τον καπιταλισμό, αφετέρου νομιμοποιούν (γιατί υποτίθεται αποτελούν την ουσία του ανθρώπου) τον βίαιο αποκλεισμό όσων δεν αποδέχονται να τα ακολουθήσουν.

³⁷⁴ Στο σημείο αυτό θα θέλαμε να επισημάνουμε ότι οι κρίσεις αυτές για τον πολιτικό ρόλο του υπαρξιστικού ουμανισμού του Sartre δεν είναι του Althusser, αλλά δικές μας και μεταξύ άλλων, ακολουθούν τον Young R, ό.π., σελ. 9-10, 61-63. Επίσης θα θέλαμε να επισημάνουμε ότι επιλέξαμε να αναφερθούμε στη συγκεκριμένη περίπτωση και όχι σε αυτήν του ουμανισμού του Διαφωτισμού του 18^{ου} αιώνα, όπως θα το προτιμούσε ο Althusser, γιατί θέλαμε να αποδώσουμε δικαιοσύνη αναδεικνύοντας τις θετικές πλευρές της επιρροής του συγγραφέα του *Στοχασμοί για το εβραϊκό ζήτημα* και του πρόλογου στο *Της Γης οι κολασμένοι* του Fanon.

Πράγματι, όπως έχουμε επισημάνει και σε προηγούμενο κεφάλαιο, ο Althusser πιστεύει ότι υπάρχουν πάντα και «κακά» υποκείμενα που δεν αποδέχονται την κυρίαρχη ιδεολογία και που, εξαιτίας της στάσης τους αυτής, υφίστανται τη βία των κατασταλτικών μηχανισμών του κράτους. Πρόκειται για μια ενδιαφέρουσα παρατήρηση, την οποία όμως δεν την αξιοποιεί όσο θα έπρεπε ο Γάλλος φιλόσοφος. Συγκεκριμένα, προσεγγίζει μόνο μια πτυχή του ζητήματος: τους αγωνιστές που, επειδή έχουν ενστερνιστεί το μαρξισμό, δεν δέχονται την αστική ιδεολογία, αγωνίζονται ενάντια στο σύστημα και υφίστανται τη βία μηχανισμών όπως είναι η αστυνομία και ο στρατός. Αντιθέτως δεν εξετάζει καθόλου μια εξίσου σημαντική πτυχή του όλου θέματος: την περίπτωση όλων εκείνων των ατόμων, που υφίστανται βίαιο αποκλεισμό γιατί η συμπεριφορά τους δεν συμμορφώνεται με τις νόρμες που κατά την κυρίαρχη ιδεολογία αποτελούν την ουσία του Υποκειμένου- Άνθρωπος. Ουσιαστικά δηλαδή δεν εξετάζει καθόλου το γεγονός ότι πολλά άτομα χαρακτηρίζονται ως «μη ομαλά» και υφίστανται βία, γιατί παρεκκλίνουν από τα πρότυπα που έχει θέσει η κυρίαρχη ιδεολογία. Αυτό δε, τον οδηγεί στο να μη δει κάτι που είναι αυτός που πρώτος έκανε δυνατό να ανακαλυφθεί: ότι ο αριστερός, μαρξιστικός ουμανισμός έπαιξε αντιδραστικό ρόλο και γιατί νομιμοποιούσε τον αποκλεισμό από το εργατικό κίνημα μειονοτήτων, π.χ. των ομοφυλόφιλων, των οποίων η συμπεριφορά τους απέκλινε από αυτό που είχε οριστεί ως ανθρώπινο από την κυρίαρχη ιδεολογία³⁷⁵.

Ουσιαστικά, ο Althusser έτεινε να περιορίσει τον αρνητικό ρόλο που διαδραματίζει πολιτικά ο μαρξιστικός ουμανισμός στο ότι νομιμοποιεί ρεφορμιστικές πολιτικές και στο ότι αποτρέπει τους εργάτες από το να συμμετάσχουν ενεργά στους ταξικούς αγώνες. Αυτό δε, κατά τη γνώμη μας οφείλεται, εν μέρει τουλάχιστον, και στο ότι ποτέ στο έργο του η διερεύνηση της αξίας του ανθρωπισμού δεν συνοδεύεται από μια διερεύνηση του ρόλου και της αξίας που διαδραμάτισε ιστορικά η βούληση για αλήθεια³⁷⁶ και το αποτέλεσμά της, η γνώση.

Βέβαια, όπως έχουμε προαναφέρει, ο Althusser σε έργα της ύστερης περιόδου του, όπως τα *Στοιχεία Αυτοκριτικής*, άσκησε κριτική στην ρασιοναλιστική σύλληψη της διάκρισης ιδεολογίας-επιστήμης που συναντά ο αναγνώστης σε έργα του όπως το

³⁷⁵ Για το πως, μετά το θάνατό του Λένιν έλαβε χώρα μια καταστολή της ομοφυλοφιλίας ως αποκλίνουσα από το φυσικό, το ανθρώπινο στην ΕΣΣΔ βλ. Healy D, *Homosexual Desire in Revolutionary Russia: The Regulation of Sexual and Gender Dissent*, University Of Chicago Press, Σικάγο 2001.

³⁷⁶ Το πρόβλημα δεν είναι το ότι ο Althusser υποστηρίζει την υλιστική θέση ότι αυτό που υπάρχει μπορεί να γίνει αντικείμενο γνώσης: είναι το ότι δεν εξετάζει κριτικά (και άρα δεν αξιολογεί) το ρόλο που διαδραμάτισε στην ιστορία της Δύσης η βούληση για αλήθεια, η επιθυμία να βρούμε/πούμε την αλήθεια.

Pour Marx και το *Lire le Capital*. Όμως ποτέ δεν αμφισβήτησε τη διάκριση επιστήμης-ιδεολογίας αυτή καθαυτή και, το κυριότερο, ποτέ δεν έθεσε το ζήτημα της αξίας της αλήθειας. Αντιθέτως, σε όλο το έργο του θεωρείται δεδομένο ότι, αφενός η επιθυμία να γνωρίσουμε την αλήθεια, και αφετέρου το αποτέλεσμα της, η γνώση, είναι κάτι το θετικό, ότι η επιστημολογική τομή είναι κάτι το εφικτό³⁷⁷.

Πράγματι, παρά τις θετικές αναφορές στον Nietzsche που συναντάμε στο έργο του Althusser, ποτέ ο τελευταίος δεν έγινε ένας γενεαλόγος που διερευνά κριτικά το ρόλο της αλήθειας και της αναζήτησής της. Έτσι, ο Althusser δεν διερεύνησε ποτέ ούτε τη σχέση γνώσης – εξουσίας γενικά ούτε ειδικότερα το κατά πόσο οι ανθρωποκεντρικοί λόγοι κατορθώνουν να συγκροτήσουν τα άτομα σε υποκείμενα χρήσιμα για το σύστημα, γιατί εμφανίζονται ως αληθείς, επιστημονικοί λόγοι, γιατί αποτελούν καθεστώτα αλήθειας –κατά την έννοια που χρησιμοποιεί το Foucault. Αντιθέτως, το περισσότερο που συναντάμε στο έργο του είναι κάποιες ενδιαφέρουσες σκέψεις στη διάλέξή του «Ο μετασχηματισμός της φιλοσοφίας» για το πώς οι φιλοσοφίες «παραμορφώνουν» τις κοινωνικές πρακτικές, επικαλούμενες την αλήθεια. Όμως ακόμα και εκεί, η επιστήμη τίθεται στο απυρόβλητο.

Σύμφωνα με τον Althusser, στο «Ο μετασχηματισμός της φιλοσοφίας» ο Marx συγκλόνισε τη κλασική φιλοσοφική παράδοση, λέγοντας πως οι κοινωνικές πρακτικές αποτελούν το «εξωτερικό» της φιλοσοφίας. Εδώ, όμως τίθεται το εξής ερώτημα: Γιατί αυτή η θέση του Marx συγκλόνισε την κλασική φιλοσοφική παράδοση; Η απάντηση του Althusser είναι: Διότι οι μέχρι τότε φιλοσοφίες δεν δέχονταν ότι είχαν ένα «εξωτερικό». Και συνεχίζει, λέγοντας ότι, με τα παραπάνω, δεν εννοεί πως οι φιλοσοφίες δεν δέχονταν («ως ιδεαλιστικές») ότι υπάρχει ο εξωτερικός κόσμος. Αντιθέτως, εννοεί ότι, αφού πρώτα όλες τους (ακόμα και φιλοσοφίες όπως του George Berkeley) δέχονταν, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, ότι υπάρχει ο εξωτερικός κόσμος, στη συνέχεια τον εισήγαγαν στο εσωτερικό της σκέψης τους³⁷⁸. Πράγματι, κατά τη γνώμη του, το ότι οι προμαρξιστικές φιλοσοφίες δεν δέχονταν ότι έχουν ένα «εξωτερικό», δεν οφείλεται στο ότι δεν δέχονταν την ύπαρξη των κοινωνικών πρακτικών, αλλά στο ότι τις εισήγαγαν στο εσωτερικό τους με ένα συγκεκριμένο τρόπο.

³⁷⁷ Πράγματι ακόμα και στην συνέντευξή του στην Fernanda Navarro όπου ο Althusser υπερασπίζεται με πάθος τον υλισμό του αστάθμητου και επιτίθεται στον υλισμό της τελεολογίας, δεν αμφισβητείται το κατά πόσο είναι εφικτή η επιστημολογική τομή· αμφισβητείται μόνο το εάν αυτή έλαβε χώρα, σε πλήρη μορφή, στο έργο του Marx. Althusser L., «Φιλοσοφία και μαρξισμός. Συζητήσεις με τη Φερνάντα Ναβάρρο», στο Althusser L., *Φιλοσοφικά*, εκδόσεις Ο Πολίτης, Αθήνα 1994, σελ. 29-30.

³⁷⁸ Althusser L., «Ο μετασχηματισμός της φιλοσοφίας», σε Althusser L., *ό.π.*, σελ. 223.

Ο Althusser ισχυρίζεται ότι οι προμαρξιστικές φιλοσοφίες θεωρούσαν ότι, από τη στιγμή που οι πρακτικές υπάρχουν, θα υπάρχει και η αλήθεια τους. Ταυτόχρονα όμως, θεωρούσαν ότι, αν και πρόκειται για την αλήθεια τους, οι πρακτικές δεν την ξέρουν. Έτσι, οι προμαρξιστικές φιλοσοφίες συμπεράναν πως μόνο αυτές μπορούσαν να πουν την αλήθεια των διάφορων πρακτικών. Μάλιστα, επιχείρησαν και να το κάνουν, με μοναδικό όμως, σύμφωνα με τον Althusser, αποτέλεσμα την παραμόρφωση των διάφορων πρακτικών³⁷⁹, γιατί μόνο παραμορφωμένες ήταν δυνατό να ενοποιηθούν κάτω από την Αλήθεια.

Ο Althusser λοιπόν θεωρεί ότι οι μη μαρξιστικές φιλοσοφίες αξίωναν να περιλάβουν στο εσωτερικό τους το σύνολο των κοινωνικών πρακτικών. Επίσης, ισχυρίζεται ότι οι φιλοσοφίες δικαιολογούσαν την αξίωσή τους αυτή, με τον ισχυρισμό πως μόνο έτσι είναι δυνατόν να ειπωθεί η αλήθεια των διάφορων πρακτικών. Ταυτόχρονα όμως, σπεύδει να διευκρινίσει ότι αυτός ο ισχυρισμός των φιλοσοφιών αποτελεί «προπέτασμα καπνού», αφού στην πραγματικότητα ο σκοπός τους είναι άλλος: να κυριαρχήσουν πάνω στις κοινωνικές πρακτικές³⁸⁰ (και άρα να τις μετασχηματίσουν).

Βέβαια, στο σημείο αυτό, πρέπει να ξεκαθαρίσουμε ότι, όταν μιλήσαμε για προπέτασμα καπνού, δεν εννοούσαμε ότι, για τον Althusser, οι μη μαρξιστικές φιλοσοφίες δεν πιστεύουν πραγματικά ότι αυτές, και μόνο αυτές, μπορούν να βρουν την αλήθεια των κοινωνικών πρακτικών, αλλά απλώς το λένε για να δικαιολογήσουν την παραμόρφωση την οποία προκαλούν στις κοινωνικές πρακτικές. Αντιθέτως, κατά τη γνώμη μας, από τα όσα λέει στη διάλεξή του, στο πανεπιστήμιο της Γρανάδας, προκύπτει ότι, για τον Althusser, οι μη μαρξιστικές φιλοσοφίες πραγματικά πίστευαν πως η αλήθεια μπορεί να συλληφθεί ολοκληρωτικά μόνο μέσα στο λόγο τους (“discours”). Άλλωστε, εξίσου χαρακτηριστικό είναι το ότι, σε αυτή τη διάλεξη, υποστηρίζεται επίσης πως ο μαρξισμός ήρθε σε ρήξη με τη μεγάλη φιλοσοφική παράδοση, όταν ισχυρίστηκε πως η φιλοσοφία δεν πρέπει να προσπαθεί να μιλήσει για την αλήθεια των πρακτικών, αλλά θα πρέπει να σεβαστεί την πραγματικότητα τους³⁸¹.

Τελικά πάντως, για τον Althusser, ο Μαρξ συγκλόνισε την κλασική φιλοσοφική παράδοση, διότι με το έργο του κατέδειξε πως η πρακτική υπάρχει ανεξάρτητα από

³⁷⁹ Althusser L., ό.π., σελ. 227, 230.

³⁸⁰ Althusser L., ό.π., σελ. 225.

³⁸¹ Althusser L., ό.π., σελ. 222-223.

τον Ορθό Λόγο³⁸². Κατέδειξε δηλαδή ότι η πρακτική δεν είναι η αλήθεια, αλλά μια διαδικασία χωρίς υποκείμενο και χωρίς τέλος³⁸³ (σκοπό).

Αν και τα παραπάνω είναι εξαιρετικά τολμηρά, είναι σαφές ότι ο Althusser θέτει στο στόχαστρο της κριτικής του μόνο τη φιλοσοφία. Κατά τη γνώμη του η επιστήμη δεν παραμορφώνει τις πρακτικές, εκφέρει, αντιθέτως, έναν αληθή λόγο για τις τελευταίες. Έτσι, από τον φόβο να μην υιοθετήσει αυτό που κατονομάζει ως «αναρχισμό εμπνευσμένο από τον Nietzsche»³⁸⁴, δεν εξετάζει τις σχέσεις της εξουσίας με τις επιστήμες.

Πάντως, δεν υπάρχει αμφιβολία πως ο Althusser συνδέεται με νεονιτσεϊκές φιλοσοφίες, π.χ. του Derrida και του Heidegger, γιατί ασκεί δριμεία κριτική σε όλες τις φιλοσοφίες που αποδέχονται άκριτα την ύπαρξη ενός Υποκειμένου της Ιστορίας που αποτελεί την Αρχή της και κατά συνέπεια το Κέντρο της. Με άλλα λόγια, ο αλτουσεριανός μαρξισμός, η ντεριντιανή αποδόμηση και η φιλοσοφία του Heidegger έχουν τουλάχιστον ένα κοινό στοιχείο: Πρόκειται για αντιανθρωπιστικές θεωρίες, οι οποίες απορρίπτουν κάθε φιλοσοφία του Υποκειμένου, άσχετα αν είναι ορθολογιστική, εμπειρική ή υπερβατική.

³⁸² Βέβαια αυτό δεν σημαίνει ότι η πρακτική είναι κάτι ανορθολογικό που δεν έχει σχέση με τον Ορθό Λόγο.

³⁸³ Althusser L, ό.π., σελ. 224. Αξίζει εδώ να σημειωθεί πως ο Althusser υποστήριξε ότι για τον μαρξισμό η ιστορία δεν έχει κέντρο, είναι μια διαδικασία χωρίς υποκείμενο. Ουσιαστικά, για τον Althusser η επιστήμη (που θεμελίωσε ο ώριμος Μαρξ) υιοθέτησε μια αντίληψη (και όχι φιλοσοφία) της ιστορίας σύμφωνα με την οποία: α) η πάλη των τάξεων (και όχι η βούληση αυτής ή της άλλης τάξης), δηλαδή μια αντιθετική διαδικασία, είναι η μοναδική σταθερά στην οποία υπακούει η ιστορία, β) δεν υφίσταται κάποιο υποκείμενο (όπως, π.χ. ο θεός στον Χριστιανισμό, το αλλοτριωμένο Πνεύμα της Ιστορίας [Geschichtegeist] στον Hegel, ο πρώτων άνθρωπος στον νεαρό Μαρξ) το οποίο να κινεί την ιστορία, γ) δεν υφίστανται σιδηροί (ή άλλοι) νόμοι της ιστορίας (άποψη διαδεδομένη στον σταλινικό μαρξισμό), αφού η ιστορία, όπως ορίζεται από το Κομμουνιστικό Μανιφέστο, είναι η ιστορία της πάλης των τάξεων, δηλαδή είναι η ιστορία των ταξικών αγώνων η έκβαση των οποίων δεν είναι δεδομένη, δ) η ιστορία δεν τείνει προς κάποιο τέλος (τέλος, τόσο με τη συνηθισμένη χρήση του όρου, όσο και με την αριστοτελική έννοια του σκοπού) ε) δεν υφίσταται το υποκείμενο Ιστορία, σε αντίθεση με ότι πιστεύει ο κοινός νους δεν υπάρχει Ιστορία (και, κατά συνέπεια, δεν δρα). Ο Althusser δηλαδή θα συμφωνούσε πλήρως με την κλασική θέση «η ιστορία δεν κάνει τίποτα, δεν κατέχει “απέραντο πλούτο”, δεν “εξαπολύει μάχες”», που διατύπωσε ο Engels στην *Αγία Οικογένεια*. Με άλλα λόγια, ο αλτουσεριανός μαρξισμός υποστηρίζει ότι πρέπει να απορρίπτεται ο τύπος της τετελεσμένης Ιστορίας για αυτόν της Geschichtegeist, της ζώσας ιστορίας, που «φτιάχνεται και ξεπηδάει από αστάθμητες τάσεις και από το ασυνείδητο». Βλ. Althusser L, «Φιλοσοφία και μαρξισμός. Συζητήσεις με τη Φερνάντα Ναβάρρο», στο Althusser L, *Φιλοσοφικά*, ό.π., σελ. 38.

³⁸⁴ Althusser L, «Μετασχηματισμός της φιλοσοφίας», ό.π., σελ. 229. Βέβαια, ο Althusser είχε σε μεγάλη εκτίμηση τον Nietzsche. Έτσι, ήδη σε ένα σημαντικό κείμενο του 1964 (το «Φρόνιτ και Λακάν») τον αναγνωρίζει ως το ένα από τα τρία «παιδιά» (πρόκειται βέβαια για μεταφορά) τη γέννηση των οποίων δεν περίμενε ο Δυτικός πολιτισμός, ως ένα από τους τρεις (οι άλλοι δύο είναι ο Μαρξ και ο Φρόνιτ) που είχαν το μεγάλο προνόμιο (το οποίο βέβαια πλήρωσαν «με αποκλεισμούς, καταδίκες, ύβρεις, κακομοιριές, πείνα και θανάτους», και το κυριότερο: με θεωρητική μοναξιά) να ασκήσουν υλιστική κριτική σε επιστήμες. Βλ. Althusser L, «Φρόνιτ και Λακάν», στο *Θέσεις*, ό.π., σελ. 15-16.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΑΠΟΜΥΘΟΠΟΙΩΝΤΑΣ ΤΙΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ

3.1. Από την κριτική της ψυχιατρικής και της ιατρικής στην αρχαιολογική κριτική των επιστημών του ανθρώπου

Ως γνωστόν τα έργα του Althusser που δημοσιεύτηκαν το 1965, δηλαδή το *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο* και το *Για τον Μαρξ*, μεταφράστηκαν σε πολλές γλώσσες και προκάλεσαν έντονες συζητήσεις στο διεθνές κομμουνιστικό κίνημα. Στη Λατινική Αμερική πολλοί διανοούμενοι υποστήριζαν ότι πρόκειται για πρωτοποριακά έργα τα οποία συντελούν στην –πάντοτε αναγκαία– ανανέωση της μαρξιστικής θεωρίας. Επίσης στην Ισπανία και την Ιταλία τα συγκεκριμένα έργα είχαν σημαντική απήχηση στους κύκλους των μαρξιστών διανοουμένων. Ωστόσο, στη Γαλλία τα πράγματα ήταν διαφορετικά: το επίσημο Κ.Κ.Γ. και οι σημαντικότεροι από τους διανοούμενους που ανήκαν σε αυτό αντιμετώπισαν το λιγότερο εχθρικά την ερμηνεία του μαρξισμού που πρότεινε ο Althusser και οι συνεργάτες του.

Για τη μεγάλη πλειοψηφία των στελεχών του Κ.Κ.Γ. που επί μια δεκαετία είχε μάθει ότι ο μαρξισμός είναι ο μόνος γνήσιος ανθρωπισμός και πως η επικράτηση του κομμουνισμού θα σημάνει την πραγμάτωση των μεγάλων ανθρωπιστικών αξιών που η αστική τάξη είχε προδώσει, η δήλωση του Althusser πως ο «μαρξισμός είναι θεωρητικός αντιανθρωπισμός» ήταν μια παραδοξολογία. Παραδοξολογία η οποία φυσικά δεν μπορούσε να μείνει αναπάντητη. Έτσι, το 1966, τρία χρόνια αφού είχε ασκήσει δριμεία κριτική στο «Αντίφαση και υπερκαθορισμός» και είχε υπερασπιστεί τη εγγεληνή παράδοση, ο επίσημος διανοούμενος του Κ.Κ.Γ. Roger Garaudy θα εξετάσει την επίθεση του Althusser στον ανθρωπισμό. Εξέταση η οποία, βέβαια, θα καταλήξει στο συμπέρασμα πως άδικο έχει ο επιτιθέμενος.

Σε καμία περίπτωση η καταδίκη του αντιανθρωπισμού από τον Garaudy δεν θα πρέπει να εκληφθεί ως σύμπτωση. Αντιθέτως, όπως δείχνει και το γεγονός ότι την ίδια χρονιά ο Lucien Seve από το βήμα του XI συνεδρίου αποδοκίμασε τις θέσεις του Althusser –ο τελευταίος όντως, ήταν απομονωμένος στο εσωτερικό του Κ.Κ.Γ.

Ουσιαστικά στη Γαλλία ο αντιανθρωπισμός (αλλά και ο αντιεγγελιανισμός) βρήκε απήχηση στους παρισινούς κύκλους της μη μαρξιστικής διανόησης³⁸⁵. Πρόκειται για ένα πολύ σημαντικό γεγονός, το οποίο δεν θα είχε συντελεστεί, εάν και

³⁸⁵ Descombes V, *Το Ίδιο και το Άλλο: 45 χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας*, Praxis, Αθήνα 1984, σελ.100.

τη δεκαετία του '60 επικρατούσε το φιλοσοφικό ρεύμα το οποίο κυριαρχούσε τη δεκαετία του '50 κι αυτό, γιατί οι φιλοσοφίες που ανήκαν στο συγκεκριμένο ρεύμα, ήταν ανθρωπιστικές θεωρίες οι οποίες ήταν έντονα επηρεασμένες από το έργο του Hegel³⁸⁶.

Βέβαια, οι προαναφερθείσες φιλοσοφίες δεν ήταν επηρεασμένες μόνο από τον Hegel, αλλά και από τους Heidegger και Husserl. Επομένως, ο ανθρωπισμός τους δεν έχει καμία σχέση ούτε με τον ανθρωπισμό που πρέσβευε η καρτεσιανή φιλοσοφία ούτε με αυτόν που πρέσβευαν οι δύο κυρίαρχες στις αρχές του 20ού αιώνα φιλοσοφικές σχολές, δηλαδή του νεοκαντιανισμού και του μπερζονισμού. Αντιθέτως, επρόκειτο για έναν ανθρωπισμό που ασκούσε δριμεία κριτική στον ιδεαλισμό της προηγούμενης φιλοσοφικής παράδοσης και που απέδιδε τεράστια σημασία στην «ανθρώπινη πράξη»³⁸⁷.

Ουσιαστικά, οι φιλόσοφοι που ανήκαν στην γενιά των τριών Η, όπως οι Sartre και Kojene, όντας επηρεασμένοι από τον νεαρό Μαρξ, υποστήριζαν πως την ιστορία την δημιουργεί ο άνθρωπος με τις πράξεις του. Γι' αυτό και το έργο τους έγινε πολύ δημοφιλές τη περίοδο 1940-60, δηλαδή μια εποχή κατά την οποία πάρα πολλοί πίστευαν ότι θα πρέπει να αποδοθεί στον άνθρωπο η δημιουργική δύναμη που ο Descartes (αλλά και η παραδοσιακή θεολογία) απέδιδαν στο Θεό.

Όντως, τόσο ο ιστορισμός του Kojene, όσο και ο υπαρξισμός τύπου Sartre (αλλά και η φαινομενολογία που υποστήριζε ο Merleau-Ponty), έπαυσαν να ασκούν μεγάλη επιρροή στους παρισινούς κύκλους μόνο όταν, στις αρχές τις δεκαετίας του 1960, θεωρήθηκαν ύποπτες ως μεταφυσικές και ιδεαλιστικές όλες οι θεωρίες για τις οποίες ο άνθρωπος αποτελεί το κέντρο του ιστορικού γίγνεσθαι³⁸⁸. Η ειρωνεία δε είναι, ότι στην εδραίωση της καχυποψίας αυτής σημαντικό ρόλο έπαιξε και ο Heidegger, δηλαδή ένας στοχαστής που, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, επηρέασε πάρα πολύ το φιλοσοφικό ρεύμα για το οποίο κάνουμε λόγο.

Χωρίς αμφιβολία, το έργο του Γερμανού φιλοσόφου που έπαιξε σημαντικό ρόλο στο να παύσει στη Γαλλία ο ουμανισμός να είναι «το λάβαρο που ο καθένας επιθυμεί να είναι, ο πιο άξιος υπερασπιστής του», ήταν ένα κείμενο το οποίο έγραψε για να απαντήσει στα ερωτήματα που του είχε θέσει το μέλος της αντίστασης Beaufret, δηλαδή η *Επιστολή πάνω στον ουμανισμό*. Γεγονός, που βέβαια μόνο τυχαίο

³⁸⁶ Descombes V, ό.π., σελ.27-30.

³⁸⁷ Descombes V, ό.π., σελ.30.

³⁸⁸ Descombes V, ό.π., σελ.130.

δεν είναι. Αντιθέτως, έχει άμεση σχέση με το ότι, στο συγκεκριμένο έργο, ασκούνταν δριμεία κριτική στον «άθεο υπαρξισμό» του Sartre.

Για τον Heidegger, ο υπαρξισμός του Γάλλου φιλοσόφου δεν αποτελεί μια αυθεντική φιλοσοφία του Είναι. Αντιθέτως, είναι μια μεταφυσική θεωρία η οποία, αγνοώντας την αβυσσαλέα διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στα επιμέρους όντα και το Είναι, τοποθετεί στο Κέντρο του Είναι, τον άνθρωπο³⁸⁹.

Αν και το γεγονός ότι 25 χρόνια πριν δημοσιευτεί η *Απάντηση στον Τζων Λιούις*, ο Heidegger ισχυρίστηκε πως ο ανθρωπισμός είναι μια μεταφυσική θεωρία γιατί δέχεται άκριτα την ύπαρξη Κέντρου, σίγουρα εντυπωσιάζει, δεν ήταν ο μόνος λόγος για τον οποίο η επίθεση στον ανθρωπισμό έγινε κοινός τόπος τη δεκαετία του '60 στους παρισινούς κύκλους της διανόησης. Αντιθέτως, πολύ σημαντικό ρόλο έπαιξε το ότι την περίοδο 1960-68 στη Γαλλία κυρίαρχο φιλοσοφικό ρεύμα έγινε ο στρουκτουραλισμός.

Αν και στην πραγματικότητα, ο δομισμός είναι μάλλον μια συγκριτική μέθοδος που έχει χρησιμοποιηθεί σε πολλούς τομείς των επιστημών του ανθρώπου και όχι φιλοσοφία (με την αυστηρή έννοια του όρου), αδιαμφισβήτητα έχει ασκήσει επιρροή στον φιλοσοφικό λόγο. Συγκεκριμένα οι «υποστηρικτές» του έχουν αμφισβητήσει τη φιλοδοξία της γαλλικής φαινομενολογίας να στηρίζει μια διαλεκτική φιλοσοφία της Ιστορίας πάνω σε μία φαινομενολογία του σώματος και επίσης έχουν ασκήσει δριμεία κριτική στον υπαρξισμό. Μάλιστα, ο ανθρωπολόγος Lévi-Strauss υποστήριξε ότι ο υπαρξιστικός ουμανισμός του Sartre δεν είναι περισσότερο ορθολογικός από την κοσμοθεωρία ενός Μαλαισιανού αγρίου, και ότι, κατά συνέπεια, όχι μόνο δεν αποτελεί έναν επιστημονικό λόγο, αλλά μας παρέχει ένα εθνογραφικό ντοκουμέντο, η μελέτη του οποίου είναι ουσιώδης για την κατανόηση της μυθολογίας της εποχής μας³⁹⁰.

Βέβαια, ο Lévi-Strauss δεν ήταν ο μόνος που πίστευε πως αποτελεί αναγκαία συνθήκη για τη συγκρότηση ενός επιστημονικού λόγου η υπέρβαση του υπαρξιστικού ουμανισμού και η διάλυση του ανθρώπου. Απόδειξη δε γι' αυτό αποτελεί το ότι, την ίδια εποχή, ο διάσημος ψυχαναλυτής Lacan υποστήριξε ότι οι πολύ δημοφιλείς μεταπολεμικά ψυχολογίες του Εγώ δεν έχουν καμία σχέση με την

³⁸⁹ Για την *Επιστολή πάνω στον ουμανισμό*, την κριτική που ασκεί στον Sartre και τον ρόλο της στην αποσάθρωση του γαλλικού μεταπολεμικού φιλοσοφικού ουμανισμού βλ. Descombes V., ό.π., σελ.49-50 και Wolin R, «Anti-humanism in the discourse of French Post war Theory», *Labyrinths: explorations in the critical history of ideas*, University of Massachusetts Press, Άμχερστ 1995, σελ.180-181.

³⁹⁰ Descombes V, ό.π., σελ.133-135, Wolin R, ό.π., σελ.186-187.

επιστήμη που θεμελίωσε ο Freud –δηλαδή την ψυχανάλυση– εξαιτίας του ότι δέχονται άκριτα τις βασικές θέσεις των φιλοσοφιών της συνείδησης.

Για τον Lacan, ο Freud θεμελίωσε μια ανύπαρκτη πριν τον ίδιο, επιστήμη, την ψυχανάλυση, αντικείμενο μελέτης της οποίας είναι το ασυνείδητο, διότι απαλλάχθηκε από τις αυταπάτες της φιλοσοφίας της συνείδησης εξαιτίας του ότι ανακάλυψε μια μεγάλη αλήθεια: ότι το Εγώ είναι Άλλος, ότι το υποκείμενο είναι πάντα αποκεντρωμένο και καταδικασμένο να μην μπορεί ποτέ στα αλήθεια να κατέχει τον Εαυτό του. Ουσιαστικά δηλαδή, για τον Γάλλο ψυχαναλυτή, το ορθολογικό, συνειδητό υποκείμενο, για το οποίο μιλούσε ο Descartes, δεν υπάρχει, διότι απλούστατα ο Εαυτός, όντας προϊόν (και) του φαντασιακού, δεν μπορεί ποτέ να είναι τίποτε άλλο παρά ένα συνονθύλευμα τεχνητών, γλωσσικών δημιουργιών που ουσιαστικά σκεπάζουν και με μία έννοια διαστρεβλώνουν το ασυνείδητο³⁹¹.

Βέβαια, η δριμεία κριτική που ασκεί ο Lacan στο υποκείμενο και στον ανθρωπισμό δεν συνδέεται μόνο με την περιβόητη επιστροφή του στον Freud. Αντιθέτως, έχει σχέση και με το ότι είχε επηρεαστεί από το έργο των Heidegger και Saussure. Επομένως, έχει σχέση και με το ότι δεχόταν τη σωσσυριανή διάκριση ανάμεσα σε *γλώσσα* (*langue*) και *ομιλία* (*parole*) και επίσης θεωρούσε, όπως και ο Ελβετός γλωσσολόγος, λιγότερο σημαντική τη μελέτη των συνειδητών γλωσσικών φαινομένων (δηλαδή της *ομιλίας*) από τη μελέτη της ασυνείδητης υποδομής τους (της *γλώσσας*). Έτσι, για παράδειγμα, αν ο Lacan δεν είχε επηρεαστεί από τη δομική γλωσσολογία, η περιβόητη θέση του ότι το ασυνείδητο είναι δομημένο σαν γλώσσα, δεν θα είχε συντελέσει στη διαμόρφωση του κλίματος γενικευμένου αντιανθρωπισμού από το οποίο είχε τόσο πολύ επηρεαστεί το έργο του Foucault που δημοσιεύτηκε το 1966 με τον τίτλο *οι Λέξεις και τα Πράγματα* (*Les mots et les choses - une archéologie des sciences humaines*)³⁹².

Βέβαια, και ο Foucault είχε συμβάλει στη διαμόρφωση του κλίματος που προαναφέραμε, με τα δύο σημαντικότερα έργα που έγραψε πριν τις *Λέξεις και τα Πράγματα*, δηλαδή την *Ιστορία της τρέλας* και τη *Γέννηση της Κλινικής*.

Ως γνωστόν, στην *Ιστορία της Τρέλας* (*Histoire de la folie à l'âge classique - Folie et déraison*, 1961) ο Γάλλος φιλόσοφος αμφισβητεί την ορθότητα της άποψης ότι η διάκριση τρέλας-λογικής υπήρχε πάντα. Μάλιστα, υποστηρίζει ότι την περίοδο

³⁹¹ Για όλα τα παραπάνω βλ. Wolin R, ό.π., σελ.186-187.

³⁹² Για την επιρροή της γλωσσολογίας του Saussure στον Lacan γενικά και τις αντιανθρωπιστικές θέσεις του γενικότερα βλ. Wolin R, ό.π., σελ.184-185.

της Αναγέννησης η τρέλα όχι μόνο δεν την θεωρούσαν αναπόσπαστα συνδεδεμένη με τη μη λογική, αλλά πίστευαν ότι συνδεόταν με ιερές μορφές γνώσης οι οποίες παρείχαν ενοράσεις γύρω από την ανθρώπινη κατάσταση³⁹³.

Ωστόσο, για τον Foucault, δεν ήταν όλα ειδυλλιακά στην Αναγέννηση. Αντιθέτως, το γεγονός ότι το φιλολογικό μοτίβο του Πλοίου των Τρελών στοίχειωνε την φαντασία των ανθρώπων της Αναγέννησης, δείχνει ότι η στάση των κοινωνιών εκείνης της εποχής απέναντι στη τρέλα ήταν αμφίσημη: Από την μία ήθελαν να στείλουν τους «παλαβούς» μακριά, από την άλλη όμως πίστευαν ότι η τρέλα ήταν μια μορφή ειρωνικής υψηλής διάνοιας η οποία πολλές φορές μπορούσε να ξεσκεπάσει την ανοησία του κόσμου³⁹⁴.

Τελικά, για τον Foucault, αν και κατά τη διάρκεια της Αναγέννησης οι άνθρωποι αντιμετώπιζαν με καχυποψία τη παραφροσύνη, δεν την καταδίωκαν, αλλά ήταν εξοικειωμένοι μαζί της, καθώς δεν την αντιμετώπιζαν ως το Άλλο του Λόγου, αλλά ως μια κατάσταση η οποία επιτρέπει την ενόραση σημαντικών αληθειών. Μάλιστα, μόλις τον 17ο αιώνα, έγινε κοινός τόπος η άποψη ότι η τρέλα δεν έχει καμία σχέση με την Λογική και την Αλήθεια. Επομένως, η διαφοροποίηση της τρέλας από τη λογική δεν αποτελεί μια πανανθρώπινη πραγματικότητα, αλλά ένα ιστορικό συμβάν, το οποίο έλαβε χώρα μια συγκεκριμένη περίοδο, την λεγόμενη «Κλασική Εποχή»³⁹⁵.

Βέβαια, για τον Foucault, την ίδια εποχή έλαβε χώρα και ένα άλλο γεγονός: στα άδεια λεπροκομεία –καθώς η λέπρα είχε εξαφανιστεί από τον δυτικό κόσμο– άρχισαν να εγκλείονται, μαζί με ανθρώπους που χαρακτηρίζονταν «επικίνδυνοι» (π.χ. εγκληματίες, ανέργους, φτωχούς και «οκνηρούς») και όσοι θεωρούνταν τρελοί. Ουσιαστικά, δηλαδή, την κλασική εποχή επέστρεψαν στο προσκήνιο οι δομές αποκλεισμού που διαμορφώθηκαν κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα, για να διασφαλιστεί ο εγκλεισμός των λεπρών σε ειδικά ιδρύματα³⁹⁶, και κατ' επέκταση και ο αποκλεισμός τους από την κοινωνία.

³⁹³ «Στους αντίποδες αυτού του σκοταδιού, βρίσκουμε την τρέλα να γοητεύει σαν γνώση. Είναι γνώση γιατί, πρώτα απ' όλα, οι αλλόκοτες μορφές της δεν είναι τίποτε άλλο από στοιχεία μιας γνώσης δύσκολης, κλειστής, εσωτερικής». Βλ. Foucault M, *Η Ιστορία της Τρέλας*, Ηριδανός, Αθήνα 1975, σελ. 25. Βλ. επίσης Merquior J, *Foucault*, Πατάκης, Αθήνα 2000, σελ. 31-32.

³⁹⁴ Foucault M, ό.π., σελ.15-17· Merquior J., ό.π., σελ.32· Smart B, «M. Foucault: Κύρια θέματα και Ζητήματα», στο Πετμεζίδου Μ. (επιμ.), *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*, том Β, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1999, σελ.137.

³⁹⁵ Foucault M, ό.π., σελ. 50-51, Merquior J, ό.π., σελ. 33.

³⁹⁶ Foucault M, ό.π., σελ. 53-54, Merquior J,ό.π., σελ. 34, Smart B., ό.π., σελ. 138.

Για τον Foucault, η επαναφορά των διατηρημένων σε λανθάνουσα κατάσταση, μέσα στον δυτικό πολιτισμό, δομών εγκλεισμού κατά την κλασική εποχή, είχε άμεση επιρροή στην πνευματική ζωή της δυτικής Ευρώπης. Συγκεκριμένα, το συγκεκριμένο φαινόμενο είχε άμεση σχέση με την ανάδυση, την ίδια εποχή, φιλοσοφιών όπως του Descartes (αλλά εν μέρει και του Διαφωτισμού του 18ου αιώνα) που πιστεύουν στο ορθολογικό υποκείμενο. Επομένως, η ανάδυση της καρτεσιανής θεωρίας του Cogito δεν σηματοδοτεί, όπως υποστηρίζουν πολλοί, την πρόοδο της ανθρωπότητας³⁹⁷.

Ωστόσο, ο Foucault δεν αμφισβητεί μόνο την ορθότητα της άποψης ότι οι κοινωνίες της κλασικής εποχής ήταν περισσότερο «προοδευμένες» από τις αντίστοιχες του παρελθόντος, επειδή, τότε, επικράτησαν ρασιοναλιστικές θεωρίες σύμφωνα με τις οποίες το αμφιβάλλον για τα πάντα υποκείμενο, όντας ορθολογικό, δεν έχει καμία σχέση με την τρέλα. Αντιθέτως, αμφισβητεί ρητά και την ορθότητα μιας άλλης, πολύ δημοφιλούς, άποψης: της άποψης πως αφενός η κατάργηση του συστήματος εγκλεισμού της κλασικής εποχής όπου οι τρελοί στεγάζονταν μαζί με τους επαίτες και τους εγκληματίες, και αφετέρου, η εμφάνιση του ψυχιατρικού ασύλου στα τέλη του 18ου αιώνα αποτελούν συμπτώματα ανθρωπιστικής μεταρρύθμισης και ιατρο-επιστημονικής προόδου³⁹⁸.

Για τον Foucault, η κατάργηση, στα τέλη του 18ου αιώνα, των μορφών σωματικού περιορισμού δεν είχε ως στόχο την επίτευξη της απελευθέρωσης των τρελών. Τουναντίον, στόχευε σε έναν πιο αποτελεσματικό έλεγχο της τρέλας. Επομένως, η ανάδυση του ψυχιατρικού ασύλου και της ψυχιατρικής δεν σηματοδοτεί κάποια νίκη του ανθρωπισμού, αλλά την ανάδυση ενός καθεστώτος εξουσίας το οποίο επιβάλλει ένα είδος σιωπής στην τρέλα, διαμέσου της επιβολής μιας σειράς συστηματικών μορφών ελέγχου, τυποποιημένων δραστηριοτήτων και μέτρων που επέβαλλαν συγκεκριμένες ηθικές αξίες³⁹⁹.

Ο Γάλλος φιλόσοφος είναι πεπεισμένος ότι η αποφυλάκιση των παραφρόνων και η ένταξή τους στο πλαίσιο μιας ήπιας εκπαιδευτικής θεραπευτικής αγωγής με το αιτιολογικό ότι οι άνθρωποι αυτοί είναι ασθενείς, έγινε μόνο και μόνο για μπορέσει ο

³⁹⁷ Foucault M, ό.π., σελ. 41-43, Gutting G, *Φουκώ*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2006, σελ. 89.

³⁹⁸ Foucault M, ό.π., σελ. 224, Smart B, ό.π., σελ. 141.

³⁹⁹ «Η τρέλα υπάρχει πια μόνο σαν κάτι θεατό. Το πλησίασμα που καθιερώνεται στο άσυλο, και που ούτε αλυσίδες πια ούτε κάγκελα έρχονται να διασπάσουν, δεν είναι διόλου του είδους που θα επιτρέψει την αμοιβαιότητα: είναι απλά γειτόνεμα με το βλέμμα που επιτηρεί, που κατασκοπεύει, που πλησιάζει για να βλέπει καλύτερα. Η επιστήμη των διανοητικών παθήσεων, έτσι όπως διαμορφωνόταν στα άσυλα δεν μπορούσε να ανήκει παρά στην τάξη της παρατήρησης και της ταξινόμησης», Foucault M, ό.π., σελ.243. Βλ. επίσης Gros F, *Μισέλ Φουκώ*, Νήσος, Αθήνα 2007, σελ. 37-38.

Λόγος να καθυποτάξει ακόμα αποτελεσματικότερα το υποτιθέμενο άλλο του, δηλαδή την Τρέλα. Με άλλα λόγια, θεωρεί ότι ο θεσμός του ψυχιατρείου, καθώς και οι λειτουργοί του, ονομάζουν ασθενείς τους τρελούς για να ελέγξουν πιο αποτελεσματικά το νου τους με την αιτιολογία ότι πρέπει να θεραπευτούν⁴⁰⁰.

Τελικά, το ψυχιατρείο αποτελεί τον αντικατοπτρισμό των εξουσιαστικών δομών της αστικής κοινωνίας. Δηλαδή αποτελεί ένα μικρόκοσμο στον οποίο οι αξίες και η δομή της αστικής κοινωνίας βρίσκουν συμβολική έκφραση. Γι' αυτό και η είσοδος της μορφής του ψυχιάτρου δεν σηματοδοτεί την αποδόμηση των δομών εγκλεισμού αλλά το μετασχηματισμό της λειτουργίας τους: Πλέον οι τρελοί υφίστανται ένα «γιγαντιαίο ηθικό εγκλεισμό», ο οποίος δεν προκαλεί κοινωνική ανησυχία όπως προκαλούσαν οι οίκοι εγκλεισμού της κλασικής εποχής⁴⁰¹.

Ωστόσο, για τον Foucault, τα παραπάνω δεν θα πρέπει να μας κάνουν απαισιόδοξους. Η θεμελίωση άλλωστε από τον Freud της επιστήμης της ψυχανάλυσης σηματοδοτεί την ανάδυση ενός σχηματισμού λόγου που, έστω μερικώς, κατέστησε θολή τη διάκριση μεταξύ ψυχικής υγείας και τρέλας⁴⁰².

Βέβαια, ο συγγραφέας της *Ιστορίας της Τρέλας* δεν είναι οπαδός του Freud και της ψυχανάλυσης. Όμως, δεν είναι και ο μεταδομιστής διανοούμενος που στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας* ασκεί δριμεία κριτική στη φροϋδική ψυχανάλυση. Έτσι, δεν είναι περίεργο το ότι δηλώνει πως, αν και ο Freud ποτέ δεν ήρθε σε ρήξη με την άποψη ότι οι τρελοί είναι ασθενείς και ότι κατά συνέπεια θα πρέπει να ασχολούνται μαζί τους οι γιατροί της ψυχής, η ψυχαναλυτική θεωρία έχει βοηθήσει πολύ στην υπονόμευση της ιδεολογίας που στηρίζει το θεσμό του ασύλου με το να εισάγει την έννοια της νεύρωσης⁴⁰³.

Αν και στην *Ιστορία της Τρέλας* ασκείται δριμεία κριτική στις ανθρωπιστικές θεωρίες του υποκειμένου της κλασικής εποχής, δεν είναι ένα βιβλίο το οποίο έρχεται σε ρήξη συνολικά με τις θεωρίες του υποκειμένου –ιδίως με αυτές που ανήκουν στη φαινομενολογική παράδοση. Γι' αυτό άλλωστε, όπως έχουν επισημάνει οι Smart και Merquior, το πρώτο βιβλίο του Foucault στο οποίο γίνεται συστηματική χρήση της δομικής - αντιανθρωπιστικής ανάλυσης δεν είναι η *Ιστορία της Τρέλας*, αλλά ένα

⁴⁰⁰ Foucault M, ό.π., σελ.229-231· Smart B, ό.π., σελ.142,

⁴⁰¹ «Ο γιατρός δεν μπόρεσε να ασκήσει την απόλυτη εξουσία του στον κόσμο του ασύλου, παρά μόνο εφόσον έγινε κατ' αρχήν Πατέρας και Κριτής, Οικογένεια και Νόμος, η ιατρική πρακτική του για πολύ καιρό δεν ήταν τίποτε άλλο πέρα από ένα συμπλήρωμα στα παλιά λατρευτικά έθιμα της Τάξης, της Εξουσίας και της Τιμωρίας»:

Foucault M, ό.π., σελ.262. Βλ. επίσης Merquior J, ό.π., σελ.37.

⁴⁰² Foucault M, ό.π., σελ.266· Merquior J., ό.π., σελ.38.

⁴⁰³ Foucault M, ό.π., σελ.266-267· Merquior J., *Στο ίδιο*· Gutting G, ό.π., σελ.92-93.

βιβλίο του που εκδόθηκε δύο χρόνια αργότερα, δηλαδή η *Γέννηση της Κλινικής* (*Naissance de la clinique - une archéologie du regard médical* 1963)⁴⁰⁴.

Βέβαια, η επανειλημμένη προσφυγή του συγγραφέα της *Γέννησης της Κλινικής* στη δομιστική ανάλυση είχε σαν συνέπεια στο βιβλίο αυτό α) να μην γίνεται αποδεκτή η ύπαρξη ενός ανώνυμου και γενικού υποκειμένου της ιστορίας και β) να πραγματοποιηθεί μια αρχαιολογική ανάλυση του ιατρικού λόγου, δηλαδή μια ανάλυση που δεν διατηρεί την κυριαρχία του υποκειμένου, της ανθρωπολογίας και του ανθρωπισμού. Έτσι ο Foucault απορρίπτει την άποψη πως η ιστορία της ιατρικής αποτελεί ένα τόπο αδιάλειπτων συνεχειών και το έργο μιας κυρίαρχης συνείδησης. Αντί να εστιάσει την προσοχή του σε θέματα όπως οι προθέσεις των συγγραφέων των ιατρικών πραγματειών, τα θέματα που τους κατατρέχουν και τα σχέδια που διαπερνούν την ύπαρξή τους, επιχειρεί να φέρει στην επιφάνεια τις λανθάνουσες «αντιληπτικές δομές» πάνω στις οποίες στηρίζεται η εκάστοτε κυρίαρχη ιατρική θεωρία και πρακτική⁴⁰⁵.

Για τον Foucault, μέχρι το 1770 επικρατούσε η ιατρική των ειδών. Επικρατούσε δηλαδή, ένας ιατρικός λόγος που ταξινομούσε τις ασθένειες ως ξεχωριστά βιολογικά είδη γιατί θεωρούσε πως αποτελούν οντότητες που δεν είναι συνδεδεμένες με το σώμα.

Για την ιατρική των ειδών, λοιπόν, ο ασθενής δεν είναι παρά ένα εξωτερικό γεγονός, ένας χώρος που καταλαμβάνεται από το νόσημα. Κατά τον συγκεκριμένο είδος ιατρικού λόγου, επομένως, ο γιατρός δεν θα μπορέσει να γνωρίσει ποια πάθηση καλείται να θεραπεύσει, εάν στρέψει το βλέμμα του προς τον ασθενή, διότι τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του πιθανότατα θα διαστρεβλώσουν την ασθένεια. Μάλιστα, για τον Foucault, η ιατρική των ειδών, θεωρούσε πρόπον το βλέμμα του ιατρού να κατευθύνεται προς «τα διαγνωστικά σημεία που διαφοροποιούν μια ασθένεια από μια άλλη». Επίσης πίστευε ότι οι ασθένειες μεταδίδονται όταν, μέσω της «συμπάθειας», μια ή περισσότερες από τις ποιότητές τους αναμειγνύονται με τον τύπο ιδιοσυγκρασίας του ασθενούς και ότι, κατά συνέπεια, τη μετάδοσή τους την ευνοούν περισσότερο τα «μη φυσικά» περιβάλλοντα⁴⁰⁶, για παράδειγμα αυτά των πόλεων.

⁴⁰⁴ Merquior J, ό.π., σελ.49· Smart B, ό.π., σελ.145.

⁴⁰⁵ Smart B, ό.π., σελ.145-146· Gutting G, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason: Science and the History of Reason*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1989, σελ.133.

⁴⁰⁶ Για όσα αναφέρονται στις δύο τελευταίες παραγράφους βλ. Foucault M, *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, Vintage Books, Νέα Υόρκη 1975, σελ.8· Smart B, ό.π., σελ.147-148· Merquior J, ό.π., σελ.49-50.

Βέβαια, για τον Foucault, τον 18ο αιώνα, οι απόψεις αυτές έπαυσαν να είναι δημοφιλείς γιατί τότε αναδύθηκε ένας καινούργιος ιατρικός λόγος: «η ιατρική των συμπτωμάτων». Κατά τη γνώμη του, σε αντίθεση με την ιατρική των ειδών που αντιλαμβανόταν τις ασθένειες ως αμετάβλητες οντότητες, η ιατρική των συμπτωμάτων τις θεωρούσε φαινόμενα με τη δική τους δυναμική, γιατί τις αντιλαμβανόταν ως μείγματα αυτών που εκλάμβαναν ως σημεία παθολογικών εξελίξεων, δηλαδή των συμπτωμάτων. Γι' αυτό άλλωστε, τον 18ο αιώνα, οι ιατρικοί κύκλοι έδιναν στη μελέτη των συγκεκριμένων περιστατικών και των συγκεκριμένων ασθενών πολύ μεγαλύτερη έμφαση από ό,τι στο παρελθόν⁴⁰⁷.

Βέβαια, ο Foucault θεωρεί πως και τον 19ο αιώνα, οι γιατροί εστίαζαν το ενδιαφέρον τους στον εκάστοτε συγκεκριμένο ασθενή, στο πλαίσιο της προσπάθειάς τους να διευρύνουν τις γνώσεις τους για την παθολογία. Ταυτόχρονα όμως επισημαίνει ότι, εξαιτίας του ότι, στα τέλη του 18ου αιώνα, την ιατρική της κλασικής εποχής αντικατέστησε η ανατομοκλινική θεωρία, μια θεωρία για την οποία μια ασθένεια δεν σηματοδοτεί ένα σύνολο συμπτωμάτων αλλά μαρτυρεί την ύπαρξη κακώσεων σε συγκεκριμένους ιστούς, το έκαναν για εντελώς διαφορετικούς λόγους (αλλά και πιο συστηματικά). Εξάλλου, κατά τη γνώμη του, η ανάδυση, στις αρχές του 19ου αιώνα αυτού που αποκαλούμε σύγχρονη ιατρική δεν οφείλεται στο ότι οι γιατροί προχώρησαν στην ανατομία πτωμάτων, αγνοώντας θρησκευτικές ή ηθικές προκαταλήψεις. Επομένως, δεν πιστεύει ότι η ανάδυση της παθολογικής ανατομίας έγινε επειδή οι επιστήμονες παρέκαμψαν τις ηθικές και θρησκευτικές αντιδράσεις που υπήρχαν μέχρι τότε⁴⁰⁸.

Πράγματι, ο Foucault πιστεύει πως η ανάδυση της παθολογικής ανατομίας (αλλά και γενικά της μοντέρνας ιατρικής) οφείλεται στο ότι στοχαστές, όπως ο Bichat και Broussais, ήρθαν σε ρήξη με τις απόψεις της κλασικής ιατρικής σκέψης για το θάνατο. Ουσιαστικά δηλαδή, πιστεύει ότι το συγκεκριμένο γεγονός οφείλεται στο ότι κάποιοι διανοούμενοι των αρχών του 19ου αιώνα ήρθαν σε ρήξη με την κλασική άποψη πως ο θάνατος δεν αποτελεί μόνο το τέλος της ζωής, αλλά και το τέλος της ασθένειας, λέγοντας ότι ο τελευταίος παρέχει ένα αναλυτικό σημείο θεώρησης από το οποίο είναι δυνατή η επιστημονική εξέταση της ζωής και της ασθένειας⁴⁰⁹.

⁴⁰⁷ Foucault M., ό.π., σελ.30-32· Merquior J., ό.π., σελ.50.

⁴⁰⁸ Foucault M., ό.π., σελ.125-126· Gros F., ό.π., σελ.41-42· Smart B., ό.π., σελ.148-149.

⁴⁰⁹ Foucault M., ό.π., σελ. 126-130· Merquior J., ό.π., σελ. 51.

Βέβαια, το ότι ο Γάλλος στοχαστής υποστηρίζει τα παραπάνω δεν είναι κάτι τυχαίο. Για τον Foucault η εμφάνιση της ανατομικο-κλινικής ιατρικής δεν σηματοδοτεί την πρόοδο της συγκεκριμένης επιστήμης, αλλά την ύπαρξη μιας μεγάλης τομής στην ιστορία της. Πιο συγκεκριμένα, μετά την ανάδυση της ανατομικο-κλινικής ιατρικής, ακολούθησαν ριζικές αλλαγές, καθώς από το 1804 και εξής αντικείμενο της ιατρικής παρατήρησης θεωρείται το άρρωστο σώμα και όχι η ασθένεια, ενώ ο θεραπευτής αποσκοπεί στην κανονικότητα και όχι στην υγεία. Επίσης, ο θάνατος εκλαμβάνεται ως αναλυτικό σημείο θεώρησης από το οποίο αποκτάται μια θετική κατανόηση της ζωής και της ασθένειας και όχι ως όριο ή απειλή της γνώσης⁴¹⁰.

Βέβαια, για τον Foucault, ο ριζικός μετασχηματισμός του ιατρικού λόγου που περιγράφηκε παραπάνω δεν μπορεί να γίνει κατανοητός χωρίς τη μελέτη των ευρύτερων κοινωνικών συνθηκών. Γι' αυτό, και ενώ αποδίδει σημαντικό βαθμό αυτονομίας στη διαδικασία διαμόρφωσης του ιατρικού λόγου, ταυτόχρονα εξετάζει και τον τρόπο με τον οποίο συναρθρώνεται με κοινωνικές πρακτικές που βρίσκονται εκτός των ορίων του⁴¹¹.

Όντως, στη *Γέννηση της Κλινικής*, επισημαίνεται ότι κατά τη διάρκεια της Γαλλικής Επανάστασης, η κυβέρνηση, υπό καθεστώς πίεσης λόγω της αύξησης του αριθμού των ασθενών, ίδρυε κλινικές σε μια προσπάθεια να αντιμετωπίσει τη σημαντική έλλειψη νοσοκομείων και γιατρών που υπήρχε εκείνη την εποχή. Επίσης, λέγεται ότι χάρη στην ίδρυση των κλινικών αυτών, κατέστη σε μεγάλο βαθμό δυνατό το να παρακαμφθούν οι συντεχνίες των γιατρών και οι παραδοσιακές τους αντιλήψεις και να επικρατήσει η ιατρική των ιστών. Ουσιαστικά δηλαδή, υποστηρίζεται πως το γεγονός ότι επικράτησε ένας ιατρικός λόγος για τον οποίο την αλήθεια για τη ζωή την αποκαλύπτει ο θάνατος μέσω της αποσύνθεσης των σωμάτων, συνδέεται άρρηκτα με το ότι εμφανίστηκε στο προσκήνιο της ιστορίας ο θεσμός της κλινικής⁴¹².

Το ότι στη *Γέννηση της Κλινικής* λέγονται όλα τα παραπάνω, αποδεικνύει, ότι ο Foucault δεν αρκείται στο να περιγράψει τις ιατρικές θεωρίες που κατά καιρούς κυριάρχησαν στη Δύση, αλλά, ταυτόχρονα, επιχειρεί να δει με ποιους τρόπους αρθρώνονται πάνω σε πρακτικές που δεν ανήκουν στην τάξη του λόγου. Ουσιαστικά δηλαδή, στη *Γέννηση της Κλινικής*, ο Foucault αποφεύγει μια θριαμβολογούσα

⁴¹⁰ Foucault M, ό.π., σελ.136-138, 197· Smart B, ό.π., σελ.149.

⁴¹¹ Merquior J, ό.π., σελ.53-54.

⁴¹² Foucault M, ό.π., σελ.64-70· Merquior J, Στο ίδιο· Gros F, ό.π., σελ.41.

γραμματική θεώρηση της επιστημονικής προόδου⁴¹³. Εξάλλου, πραγματοποιεί μια επικεντρωμένη στις τομές, αρχαιολογική θεώρηση των αλλαγών παραδειγμάτων στην ιατρική σκέψη. Και αυτό γιατί, όντας έντονα επηρεασμένος από τους Bachelard και Canguilhem, θεωρεί ότι η ανάπτυξη της γνώσης είναι ασυνεχής και όχι συσσωρευτική⁴¹⁴.

Όντως, για τον Foucault, από τη μελέτη της ιστορία της ιατρικής (άλλα και της σκέψης γενικότερα), δεν προκύπτει ότι προοδευτικά οι έννοιές της εκλεπτύνονται και ότι συνεχώς η ορθολογικότητα της αυξάνεται. Αντιθέτως μάλιστα, αποκαλύπτονται ασυνέχειες, μεταθέσεις και μετασχηματισμοί.

⁴¹³ Smart B, ό.π., σελ.148.

⁴¹⁴ Merquior J, ό.π., σελ. 52.

3.2. Λέξεις και πράγματα: από την επιστήμη της ομοιότητας στην επιστήμη της αναπαράστασης

«Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου». Όπως φαίνεται και από τον υπότιτλο στο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, το οποίο έκανε διάσημο τον Foucault, στο συγκεκριμένο βιβλίο ο Γάλλος στοχαστής ασχολείται συστηματικά με ένα θέμα που είχε θέσει εντελώς υπαινικτικά στο *Γέννηση της Κλινικής*. Πραγματεύεται, δηλαδή, το θέμα των συνθηκών που έκαναν δυνατό το σχηματισμό των κοινωνικών επιστημών και κατά συνέπεια την ανάδυση του ανθρώπου ως αντικειμένου της σκέψης. Προς αυτή την κατεύθυνση, δεν εστιάζει στο πρόβλημα της συνάρθρωσης Λογικών (discursive) και εκτός λόγου πρακτικών (όπως στην *Ιστορία της Τρέλας* και τη *Γέννηση της Κλινικής*), αλλά επιδίδεται σε μια διεισδυτική περιγραφή των πρώτων⁴¹⁵.

Ο Foucault ουσιαστικά επικεντρώνεται στους δυτικούς λόγους περί ζωής, πλούτου και γλώσσας, προκειμένου να συλλάβει τις εννοιολογικές διαστρωματώσεις πάνω στις οποίες θεμελιώθηκαν οι επιστήμες του ανθρώπου κατά τον 19ο αιώνα. Με άλλα λόγια, μεταξύ άλλων, επιχειρεί να δώσει από ιστορική σκοπιά μια απάντηση στο ερώτημα «με ποιον τρόπο οι σύγχρονοι δυτικοί βάζουν σε τάξη τα φαινόμενα του κόσμου;»⁴¹⁶. Για αυτό και διαφοροποιείται από τις συμβάσεις της ιστορικής έρευνας.

Ο Foucault δεν πραγματοποιεί ιστορία των ιδεών, αλλά προσπαθεί να περιγράψει σε βάθος αυτό που αποκαλεί *επιστήμες*. Με άλλα λόγια, επιχειρεί να φέρει στην επιφάνεια τις αναγκαίες, ασύνειδες μορφές σκέψης πάνω στις οποίες θεμελιώνονται τα διάφορα γνωστικά πεδία και οι οποίες αντιστοιχούν σε διαφορετικές περιόδους της δυτικής σκέψης⁴¹⁷. Για αυτό και η έρευνά του εστιάζεται σε τρεις εμπειρικές: τη ζωή, την εργασία και τη γλώσσα. Πιο συγκεκριμένα, εστιάζεται στον άνθρωπο ως έμβιο, παραγωγικό και ομιλούν ον, δηλαδή στη βιολογική, την κοινωνικοπολιτική και την πολιτισμική του διάσταση⁴¹⁸. Επομένως, σε αντίθεση με τις παραδοσιακές ιστορίες της επιστήμης οι οποίες ασχολούνταν μόνο

⁴¹⁵ Merquior J, ό.π., σελ. 55-56· Smart B, ό.π., σελ.151.

⁴¹⁶ Foucault M, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα: Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, Γνώση, Αθήνα 1996, σελ.17-18· Merquior J, ό.π., σελ.56.

⁴¹⁷ «Εκείνο που θα θέλαμε να φανερώσουμε είναι το επιστημολογικό πεδίο, η επιστήμη, όπου οι γνώσεις, ιδωμένες έξω από κάθε κριτήριο που αναφέρεται στην ορθολογική τους αξία ή στις αντικειμενικές τους μορφές, στερεώνουν τη θετικότητα τους και φανερώνουν έτσι μιαν ιστορία, η οποία δεν είναι η ιστορία της αυξανόμενης τελειώσής τους, αλλά μάλλον εκείνη των συνθηκών της δυνατότητάς τους- αυτή η αφήγηση πρέπει να δείξει, μέσα στο χώρο της γνώσης, τις διαμορφώσεις που γέννησαν τις διάφορες μορφές της εμπειρικής γνώσης»: Foucault M, ό.π., σελ. 19-20. Βλ. επίσης Merquior J, ό.π., σελ.57· Smart B, ό.π., σελ. 152.

⁴¹⁸ Foucault M, *Στο ίδιο*· Merquior J, ό.π., σελ. 57-58.

με τις ευγενείς επιστήμες του αναγκαίου, π.χ. τα μαθηματικά και τη φυσική, η έρευνα του Foucault επιχειρεί να φέρει στην επιφάνεια την *Επιστήμη*, δηλαδή το ιστορικό a priori, το εννοιολογικό υπόβαθρο πάνω στο οποίο δομήθηκαν κάθε φορά οι θεωρητικοί σχηματισμοί που μελετούν τα ζωντανά πλάσματα, τις γλώσσες ή τα οικονομικά δεδομένα⁴¹⁹.

Αν και από τα παραπάνω φαίνεται λογική η υπόθεση ότι αυτό που επιδιώκει ο Foucault είναι να προσδιορίσει την ταυτότητα κάποιων επιστημονικών Παραδειγμάτων, όπως αυτά για τα οποία μιλά ο Kuhn, στην πραγματικότητα είναι λανθασμένη. Γιατί, σε αντίθεση με τα Παραδείγματα του Αμερικανού ιστορικού της επιστήμης τα οποία είναι «υποδείγματα» που λειτουργούν ως απτά, ανοιχτά, ημιτελή και ημι-συνειδητά πρότυπα, που μοιράζονται οι ερευνητές στην επιστημονική τους πρακτική, οι *Επιστήμες* του Γάλλου φιλόσοφου είναι εννοιολογικά δίκτυα εξ ορισμού άγνωστα σε εκείνους των οποίων ο στοχασμός καθορίζεται από τους νόμους τους⁴²⁰.

Τελικά, ενώ τα Παραδείγματα δεν διέπονται απόλυτα από κανόνες, ανήκουν περισσότερο στο χώρο της πρακτικής παρά σε ένα επιστημονικό ασυνείδητο και είναι «κάτι περισσότερο από θεωρίες και λιγότερο από κοσμοθεωρίες», οι Επιστήμες, όντας θεμελιώδεις κώδικες, παραγωγικές γραμμές της νοητικής γλώσσας, αφενός αποτελούνται από (και αποτελούν) ένα σύνολο νόμων και αφετέρου είναι κάτι περισσότερο από κοσμοθεωρίες, επειδή δομούνται σε βαθύτερο επίπεδο ασυνειδητότητας από ό,τι οι τελευταίες. Σε αντίθεση δηλαδή, με το Παράδειγμα του Kuhn, η Επιστήμη κατά τον Foucault δεν αποτελεί ένα είδος υποδείγματος, προτύπου διανοητικής εργασίας. Αντιθέτως, πρόκειται για ένα υπόγειο, μια «πνευματική υποδομή» της σκέψης, για ένα εννοιολογικό πλέγμα πάνω στο οποίο θεμελιώνονται όλοι οι θεωρητικοί σχηματισμοί που ασχολούνται με τον άνθρωπο σε μια δεδομένη εποχή. Επομένως πρόκειται για ιστορικό a priori⁴²¹.

Βέβαια, το είδος των ιστορικά a priori που περιγράψαμε παραπάνω και για τα οποία ομιλεί ο Foucault, δεν μπορεί παρά να είναι ασύμμετρα, δηλαδή να διίστανται ριζικά το ένα από το άλλο. Επομένως, όποιος μελετά την ιστορία τους δεν μπορεί να πραγματοποιεί μια ιστορία των ιδεών, δηλαδή μια διανοητική δραστηριότητα, που, ως γνωστόν, δίνει έμφαση στη συνέχεια⁴²².

⁴¹⁹ Smart B, ό.π., σελ.152-153· Gros F, ό.π., σελ.51-52.

⁴²⁰ Merquior J, ό.π., σελ.58.

⁴²¹ Merquior J, ό.π., σελ. 59· Canguilhem G, «The Death of Man, or Exhaustion of the Cogito?», στο Gutting G. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2005, σελ. 80.

⁴²² O' Farrell C, *Michel Foucault*, Sage, Λονδίνο 2005, σελ.75.

Πράγματι, στις *Λέξεις και Πράγματα*, ο Foucault υπογραμμίζει συνεχώς τις ασυνέχειες μεταξύ των διακριτών, συμπαγών «προβληματικών» που κατά καιρούς κυριάρχησαν στην ιστορία της Δύσης. Έτσι, αντί να περιγράψει την διαρκή προέλαση ενός γνωσιακού συστήματος προς μια πιο πιστή απεικόνιση, μια πιο ρεαλιστική σύλληψη ενός σταθερού αντικειμένου, ανακαλύπτει «αινιγματικές ασυνέχειες» μεταξύ τεσσάρων Επιστημών: της Αναγεννησιακής (μέχρι τα μέσα του 17ου αιώνα), της κλασικής, της «σύγχρονης» (19ος αιώνας), καθώς και μια πραγματικά σύγχρονης μας, η οποία μορφοποιήθηκε γύρω στα 1950⁴²³.

Βέβαια, τον Foucault τον ενδιαφέρει η περιγραφή των επιστημών αυτών και όχι η αιτιακή εξήγηση της αλληλουχίας τους. Επομένως ο Γάλλος στοχαστής, στις *Λέξεις και τα Πράγματα* παραμερίζει το πρόβλημα των αιτιών της επιστημικής αλλαγής και βέβαια όχι επειδή πιστεύει πως οι επιστημικές μεταλλάξεις είναι θεμελιακά αυθαίρετες, αλλά γιατί θέλει να προτείνει μια μέθοδο που δεν έχει καμία σχέση με τις παραδοσιακές μεθοδολογίες, την αρχαιολογία. Γι' αυτό άλλωστε έπρεπε να βασιστεί στον κλάδο της ιστορίας της επιστήμης παρ' όλο που το συγκεκριμένο βιβλίο του δεν εντάσσεται σε αυτόν τον κλάδο⁴²⁴.

Ως γνωστόν, ο Foucault έμμεσα συνδιαλέγεται με (και εμπνέεται από) μια συγκεκριμένη παράδοση του κλάδου της ιστορίας της επιστήμης, δηλαδή τη σχολή των Bachelard, Cavailles και Canguilhem. Ουσιαστικά δηλαδή, αναφέρεται σε μια επιστημολογική παράδοση, οι βασικοί απολογητές της οποίας έδιναν εξέχουσα θέση στις ασυνέχειες. Μάλιστα, κατήγγειλαν το γεγονός, ότι για τη παραδοσιακή ιστορία των ιδεών, υπήρχαν συνέχειες, ακόμα και μεταξύ ιδεών που, αν ειπωθούν μέσα στα ιστορικά διανοητικά συμφραζόμενά τους, απείχαν έτη φωτός μεταξύ τους. Επίσης, ήταν αντιεμπειριστές και υποστήριζαν μια αντι-καρτεσιανή, κονστρουκτιβιστική θεώρηση της επιστήμης⁴²⁵. Αντί δηλαδή, όπως ο Descartes, να εξισώνουν αναγωγικά την επιστήμη με τις βεβαιότητες οι οποίες θεμελιώνονται πάνω σε απλά αντικείμενα, υποστήριζαν ότι η επιστήμη είναι μια θεωρητική πρακτική η οποία και τελικά ορίζει τις συγκροτησιακές συνθήκες του αντικειμένου που μελετά. Γι' αυτό άλλωστε η αρχαιολογική ανάλυσή του, αντί να χαρτογραφεί την πρόοδο της λογικής, περιγράφει τα ασύμμετρα συστήματα ταξινόμησης των πραγμάτων που επικράτησαν κατά καιρούς στην ιστορία της Δύσης.

⁴²³ Ανάμεσα στα άλλα βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 20-21, Merquior J, ό.π., σελ. 59, 60-62, Smart B, ό.π., σελ. 153.

⁴²⁴ Merquior J, ό.π., σελ. 61-62.

⁴²⁵ Merquior J, ό.π., σελ. 63-64. Gutting G, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason: Science and the History of Reason*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1989, σελ. 52-55.

Όντως, σε αντίθεση με τις παραδοσιακές ιστορίες των ιδεών για τις οποίες ο Διαφωτισμός αποτελεί συνέχεια της Αναγέννησης, ο Foucault υποστήριξε ότι ο θεμελιώδης πολιτισμικός κώδικας, βάσει του οποίου κατά την Αναγέννηση επιβαλλόταν μια τάξη πάνω στην εμπειρία, είναι ριζικά διαφορετικός από τον αντίστοιχο κώδικα της κλασικής εποχής⁴²⁶. Δηλαδή ο Γάλλος φιλόσοφος αποκαλύπτει μια στιγμή μετασχηματισμού, εκεί που οι περισσότεροι βλέπουν μια αδιάλειπτη συνέχεια, γεγονός το οποίο μπορεί να γίνει κατανοητό μόνο αν πρώτα εξετάσουμε το πώς αντιλαμβανόταν την Επιστήμη της Αναγέννησης.

Σύμφωνα με τον Foucault, το προσδιοριστικό χαρακτηριστικό της αναγεννησιακής Επιστήμης είναι η ενότητα λέξεων και πραγμάτων από την οποία προκύπτει ένα αδιάσπαστο πλέγμα ομοιοτήτων. Επομένως, και σε πλήρη αντίθεση με τον δικό μας τρόπο του σκέπτεσθαι, οι άνθρωποι της Αναγέννησης σκέφτονταν με όρους ομοιοτήτων και αντιστοιχιών. Μάλιστα, πίστευαν ότι υπήρχαν τέσσερα είδη ομοιότητας: η *convenientia*, το *aemulatio*, η αναλογία και η συμπάθεια⁴²⁷.

Όπως επισημαίνει ο Foucault, σύμφωνα με τον αναγεννησιακό νου: α) η *convenientia* συνέδεε οντότητες οι οποίες υποτίθεται ότι είχαν κάποια συνάφεια, όπως τα φυτά με τα ζώα, τη γη με τη θάλασσα, και οι οποίες στο σύνολό τους «σχημάτιζαν μια “μεγάλη αλληλουχία της ύπαρξης”» β) το *aemulatio* σήμαινε ομοιότητα από απόσταση: για παράδειγμα, το ανθρώπινο πρόσωπο θεωρείτο παρόμοιο με τον ουρανό, επειδή και ο τελευταίος έχει δύο μάτια (τη σελήνη και τον ήλιο) γ) Η αναλογία σήμαινε το είδος ομοιότητας που δεν βασιζόταν στην ομοιότητα των πραγμάτων, αλλά σε αυτήν των μεταξύ τους σχέσεων. δ) η συμπάθεια είναι η δύναμη που προκαλεί τον «συμπλησιασμό» όλων σχεδόν των πραγμάτων, ακόμα και των πιο διαφορετικών⁴²⁸.

Οι άνθρωποι εκείνης της εποχής θεωρούσαν πως, μέσω της συμπάθειας, κάθε τμήμα της πραγματικότητας προσεγγίζει κάποιο άλλο. Δηλαδή, θεωρούσαν πως η συμπάθεια προκαλούσε μια διαδικασία αέναης ταύτισης, πως διέλυνε όλες τις διαφορές. Μάλιστα, πίστευαν πως θα είχε παραδώσει όλο τον κόσμο στην κυριαρχία του Ίδιου, εάν η δράση της δεν μετριαζόταν από το αντίθετό της, δηλαδή την αντιπάθεια. Έτσι, για παράδειγμα, θεωρούσαν πως, όντας μια τρομερά ισχυρή δύναμη, θα είχε εξαλείψει τις διαφορές που υπήρχαν ανάμεσα στα τέσσερα βασικά

⁴²⁶ Merquior J, ό.π., σελ. 69.

⁴²⁷ Foucault M, ό.π., σελ. 45-46, Merquior J, ό.π., σελ. 69-70.

⁴²⁸ Foucault M, ό.π., σελ. 46-47, 53-54· Gros F, ό.π., σελ. 51-52· May T, *The philosophy of Foucault*, Acumen, Λονδίνο 2006, σελ. 47.

στοιχεία της φύσης, εάν δεν εμπορούνταν από αντιπάθεια αφενός η θερμή και ξερή φωτιά για το ψυχρό και υγρό νερό και αφετέρου ο θερμός και υγρός αέρας για την ψυχρή και ξηρή γη⁴²⁹.

Ο Foucault λοιπόν, υποστηρίζει ότι για τους ανθρώπους της Αναγέννησης, η εναλλαγή μεταξύ της συμπάθειας και της αντιπάθειας καθόριζε το ρυθμό όλων των ομοιοτήτων. Ο λόγος είναι, ότι θεωρεί πως, από τη μελέτη μια σειράς έργων άγνωστων σήμερα στοχαστών της περιόδου εκείνης, προκύπτει ότι η αναγεννησιακή Επιστήμη διέθετε εκτός των άλλων ένα ιδιαίτερο ομολογουμένως «είδος γνωστικού ιδιώματος»: το σημειογράφημα (signature).

Όντως, για τον Γάλλο στοχαστή, οι διανοούμενοι του 16ου αιώνα πίστευαν ότι ο Δημιουργός του Κόσμου είχε βάλει πάνω σε όλα τα πράγματα σημειογραφήματα προκειμένου να καταδείξει τις κοινές τους ομοιότητες. Επίσης πίστευαν ότι, επειδή τα σημειογραφήματα αυτά ήταν αφανή, τις περισσότερες φορές η γνώση εξ αντικειμένου είχε το χαρακτήρα της ερμηνείας του απόκρυφου. Γι' αυτό άλλωστε, όπως οι στωικοί θεωρούσαν πως το σημείο αποτελείται από ένα σημαίνον και ένα σημαινόμενο που συνδέονται από μια «σύμπτωση», δηλαδή ένα είδος ομοιότητας⁴³⁰.

Βέβαια, η υιοθέτηση της στωικής αντίληψης του σημείου, εκ μέρους των αναγεννησιακών διανοουμένων είχε ως αποτέλεσμα οι στοχαστές αυτοί να θεωρούν πως τα σημεία δεν είναι αυθαίρετα και να αναζητούν «παράλογα πράγματα», όπως τα σημειογραφήματα των λέξεων πριν τη Βαβέλ⁴³¹.

Για τον Foucault, οι διανοούμενοι έπαψαν να αναζητούν το πρωτογενές νόημα μόλις τον 17ο αιώνα, γιατί στις αρχές του αιώνα αυτού, η Επιστήμη της ομοιότητας αντικαταστάθηκε από την Επιστήμη της αναπαράστασης. Επομένως, κατά τη γνώμη του, ο λόγος για τον οποίο οι διανοούμενοι έπαψαν να ταυτίζουν τη γνώση με την ερμηνεία, είναι, ότι στα τέλη του 16ου αιώνα πραγματοποιήθηκε μια επιστημική μετάλλαξη που άλλαξε τον τρόπο με τον οποίο ο δυτικός κόσμος αντιλαμβανόταν τα πράγματα⁴³². Γι' αυτό άλλωστε, στις *Λέξεις και τα Πράγματα*, γίνεται αρκετή αναφορά στην άνοδο της αναπαράστασης και στην κατάρρευση της επιστήμης της ομοιότητας.

⁴²⁹ Foucault M, ό.π., σελ. 55-56· Merquior J, ό.π., σελ. 70.

⁴³⁰ Foucault M, ό.π., σελ. 56-59, Merquior J, ό.π., σελ. 72.

⁴³¹ Foucault M, ό.π., σελ. 61-62· Merquior J, ό.π., σελ. 73.

⁴³² Foucault M, ό.π., σελ. 83-85· Gros F, ό.π., σελ. 52· Merquior J, Στο *ίδιο*.

Βέβαια, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* δεν ήταν το πρώτο έργο το οποίο καταπιανόταν με το ζήτημα που προαναφέραμε. Αντιθέτως, έννοιες όπως αυτές της ομοιότητας και της αναπαράστασης είχαν, όπως επισημαίνει και ο Merquior, σύγχρονη γενεαλογία. Έτσι, για παράδειγμα, σε μια διάλεξη που πρωτοδημοσιεύτηκε το 1950, ο Heidegger υποστήριξε πως ενώ κατευθυντήρια αρχή της προ της σύγχρονης εποχής σκέψης, ήταν η αντιστοιχία, το κανονιστικό πρότυπο της σύγχρονης γνώσης, είναι η αναπαράσταση⁴³³. Ωστόσο, μόνο ο Foucault, στις *Λέξεις και τα Πράγματα* ανέλυσε τόσο διεξοδικά την αντικατάσταση της αναλογίας από την αναπαράσταση/αναλογία στο ρόλο της *forma mentis* της γνώσης. Μάλιστα, για να το κάνει αυτό ασχολείται αναλυτικά με το βιβλίο, *Δον Κιχώτης*. Συγκεκριμένα υποστηρίζει πως το αριστούργημα του Cervantes αποτελεί τον προάγγελο μιας νέας Επιστήμης, γιατί εκεί ένας ανελέητος, όντας βασισμένος στις ταυτότητες και διαφορές Λόγος, διακωμωδεί διαρκώς την ουσία της αναγεννησιακής γνώσης, δηλαδή τις ομοιότητες και τα σημεία⁴³⁴.

Βέβαια για τον Foucault, μόνο την κλασική εποχή, δηλαδή μια πεντηκονταετία μετά τη δημοσίευση του *Δον Κιχώτη*, έγινε βασικός σκοπός να επιτευχθεί μια ταξινόμηση των απεικονίσεων και των σημείων η οποία θα λάμβανε τη μορφή ενός πίνακα διαφορών, διατεταγμένου με βάση τους βαθμούς πολυπλοκότητας, ο οποίος θα αντικατόπτριζε την τάξη των πραγμάτων. Με άλλα λόγια, κατά τη γνώμη του, μόνο την περίοδο 1650-1780, επικράτησε μια *Επιστήμη* για την οποία τα πράγματα θα πρέπει να κατατάσσονται σε ένα πίνακα. Γι' αυτό άλλωστε, μόνο για την Κλασική Επιστήμη, υποστηρίζει, πως η μια από τις βασικές της δομές ήταν η ταξινομία⁴³⁵.

Από την άλλη βέβαια, για τον Foucault, η Κλασική Επιστήμη δεν διέπονταν μόνο από την αρχή της ταξινόμησης, της διατεταγμένης καταγραφής σε πίνακες. Αντιθέτως, βασική της δομή αποτελούσε και η μάθηση, «μια καθολική επιστήμη μέτρησης και διευθέτησης»⁴³⁶, γεγονός το οποίο, είχε ως αποτέλεσμα οι στοχαστές του Διαφωτισμού να αδιαφορούν για την ιστορία.

Πράγματι, σύμφωνα με τον Foucault, λόγω του ότι για την Κλασική Επιστήμη, βασικός στόχος πρέπει να είναι η ανακάλυψη, ταξινόμηση και καταγραφή σε έναν πίνακα των πεπερασμένων διαφορών, το μόνο που κατάφεραν να κάνουν με

⁴³³ Merquior J, ό.π., σελ. 71-72.

⁴³⁴ Foucault M, ό.π., σελ. 85-88· Merquior J, ό.π., σελ. 73-74.

⁴³⁵ Foucault M, ό.π., σελ. 117· Merquior J, ό.π., σελ. 74.

⁴³⁶ Foucault M, ό.π., σελ. 118-119.

την ιστορία οι Διαφωτιστές, ήταν να φανταστούν ιδεώδεις γεννήσεις, να διανοηθούν ουτοπίες⁴³⁷. Ουσιαστικά δηλαδή, για τον Γάλλο στοχαστή, λόγω των αρχών που διέπουν την Κλασική Επιστήμη, δεν έχει νόημα να μιλούμε για ιστορία την Κλασική Εποχή.

Τελικά για τον Foucault, εκτός των μαθηματικών και των θετικών επιστημών, κατά τη διάρκεια της Κλασικής Εποχής οι θεωρητικοί σχηματισμοί που υπήρχαν ήταν η αναλυτική του πλούτου, η γενική γραμματική και η φυσική ιστορία. Γι' αυτό και αφιερώνει, στις *Λέξεις και τα Πράγματα* ένα κεφάλαιο για τους συγκεκριμένους θεωρητικούς σχηματισμούς.

Ως γνωστόν (και) στο συγκεκριμένο κεφάλαιο, ο Foucault από τη μία αποστερεί από τις διασημότητες της Κλασικής Εποχής (Descartes, Adam Smith) τα συνηθισμένα τους προνόμια, και από την άλλη εξετάζει σειρά άγνωστων σήμερα στο ευρύ κοινό έργων που γράφτηκαν από άσημους θεωρητικούς. Ουσιαστικά δηλαδή ακολουθεί μια αντισυμβατική προσέγγιση. Γεγονός το οποίο, του έδωσε τη δυνατότητα να ανακαλύψει τα κοινά σημεία που έχουν οι τρεις φαινομενικά άσχετοι μεταξύ τους κλάδοι της γενικής γραμματικής, της αναλυτικής του πλούτου και της Φυσικής Ιστορίας⁴³⁸.

Το πρώτο κοινό σημείο ανάμεσα στις τρεις αυτές μορφές κλασικής σκέψης, που ανακαλύπτει ο Γάλλος στοχαστής, είναι το ότι όλες τους θεμελιώνουν τη γνώση στην αναπαράσταση. Γι' αυτό άλλωστε, τονίζει ότι στην κλασική επιστήμη ο τρόπος ύπαρξης τόσο της γλώσσας όσο και του πλούτου και της φύσης, είναι κατ' ανάγκην αυτός της αναπαράστασης⁴³⁹. Πιο συγκεκριμένα, για τον Foucault, η Κλασική Επιστήμη αντιλαμβάνεται α) τη γλώσσα ως μια διαυγή αναπαράσταση λέξεων, για την κατανόηση της οποίας δεν χρειάζονται περίτεχνες ερμηνείες, αλλά μόνο η γνώση του, αυθαίρετου μεν, αλλά διαυγή δε, τρόπου με τον οποίο συνδέονται το σημαίνον και το σημαινόμενο⁴⁴⁰ β) τον πλούτο ως αναπαράσταση αναγκών και γ) τη φύση, ως αναπαράσταση όντων⁴⁴¹. Γι' αυτό και κατά τη γνώμη του, μέσα στην Επιστήμη αυτή, δεν υπήρχε χώρος για τον άνθρωπο ως αντικείμενο γνώσης.

⁴³⁷ Foucault M., ό.π., σελ. 186-188. Merquior J., Στο *ίδιο*.

⁴³⁸ Merquior J., ό.π., σελ. 75. Gutting G., ό.π., σελ. 173-175.

⁴³⁹ Foucault M., ό.π., σελ. 106. Smart B., ό.π., σελ. 153-154. Gros F., ό.π., σελ. 52-53.

⁴⁴⁰ Foucault M., ό.π., σελ. 100-103. May T., ό.π., σελ. 48.

⁴⁴¹ «Στην κλασική επιστήμη, ο τρόπος ύπαρξης της γλώσσας, της φύσης και του πλούτου ορίζεται με βάση την αναπαράσταση –η γλώσσα ως αναπαράσταση λέξεων, η φύση ως αναπαράσταση όντων και ο πλούτος ως αναπαράσταση αναγκών», Smart B., ό.π., σελ. 154. Βλ. επίσης Foucault M., ό.π., σελ. 296.

Όντως, το δεύτερο κοινό σημείο ανάμεσα στη γενική γραμματική, την ανάλυση πλούτου και τη Φυσική Ιστορία, που ανακαλύπτει ο Foucault, είναι ότι, αν και εξέταζαν θέματα που αποτελούσαν ενδογενή χαρακτηριστικά της ύπαρξης του ανθρώπου, ο τελευταίος δεν αποτελούσε το αντικείμενο τους. Μάλιστα, τονίζει ότι για την κλασική σκέψη, το υποκείμενο που συνένωνε τα νήματα της αναπαράστασης σε έναν εύτακτο πίνακα, δεν έχει θέση μέσα στον πίνακα αυτό⁴⁴². Έτσι, για παράδειγμα, ήδη στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου, δηλώνει ότι το πνεύμα που διαπνέει την Κλασική Επιστήμη απεικονίζεται τέλεια στον πίνακα *Las Meninas* του μεγάλου Ισπανού ζωγράφου του 17ου αιώνα Velázquez, σε ένα έργο δηλαδή τέχνης, όπου το αντικείμενο (άρα θέμα, υποκείμενο) της αναπαράστασης (το βασιλικό ζεύγος) δεν αναπαριστάται⁴⁴³.

Αν και έχει πολύ μεγάλο ενδιαφέρον το ζήτημα, κατά πόσο η «ανάγνωση» του πίνακα *Las Meninas* από τον Foucault είναι ορθή, εμείς, λόγω του ότι δεν είμαστε ιστορικοί της τέχνης, δεν θα ασχοληθούμε με την εξέταση του συγκεκριμένου ζητήματος. Αντιθέτως, θα αρκεστούμε στο να επισημάνουμε το αυτονόητο: ότι ο Γάλλος στοχαστής πιστεύει πως ο συγκεκριμένος πίνακας συνιστά απόδειξη πως στο πλαίσιο της κλασικής σκέψης, το υποκείμενο για το οποίο υπάρχει αναπαράσταση, πάντα διαλανθάνει⁴⁴⁴.

⁴⁴² «Μέσα στην κλασική σκέψη, εκείνος για τον οποίο υπάρχει η παράστασή και αναπαρίσταται ο ίδιος μέσα της, αναγνωρίζοντας τον εαυτό του σαν εικόνα ή αντανάκλαση, εκείνος που συνδέει όλα τα αλληλοτεμνόμενα νήματα της “παράστασης εν πινάκι” -δεν βρίσκεται ποτέ μέσα στην παράσταση» Foucault M, *ό.π.*, σελ. 424· Βλ. επίσης Smart B, *Στο ίδιο*.

⁴⁴³ Foucault M, *ό.π.*, σελ. 34-36.

⁴⁴⁴ Merquior J, *ό.π.*, σελ. 76.

3.3. Λέξεις και πράγματα: η πτώση και η αφύπνιση από τον ανθρωπολογικό ύπνο στον οποίο οφείλουμε τις επιστήμες του ανθρώπου

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει, σύμφωνα με τον Foucault, στα τέλη του 18ου αιώνα, η Κλασική Επιστήμη εκτοπίστηκε από τη σύγχρονη. Επομένως, το αργότερο μέχρι το 1800, η Τάξη είχε μεταλλαχθεί σε Ιστορία, και η γνώση είχε έρθει αντιμέτωπη με εσωτερικούς χώρους, που δεν ήταν δυνατόν να αναπαρασταθούν με την κλασική έννοια της μέτρησης και της κατανόησης⁴⁴⁵.

Βέβαια, για τον Foucault, η επιστημική μετάλλαξη που προαναφέρθηκε, σηματοδοτεί το τέλος της γενικής γραμματικής, της αναλυτικής του πλούτου και της Φυσικής Ιστορίας. Πιο συγκεκριμένα κατά τη γνώμη του, σηματοδοτεί τον εκτοπισμό τους από τη φιλολογία, την Πολιτική Οικονομία και τη βιολογία αντίστοιχα⁴⁴⁶. Σε αντίθεση, επομένως, με τους παραδοσιακούς ιστορικούς, για τον Foucault, οι τρεις προαναφερθέντες σύγχρονοι θεωρητικοί σχηματισμοί λόγου δεν αποτελούν σε καμία περίπτωση τη συνέχεια των κλασικών επιστημονικών κλάδων, αλλά κάτι το ριζικά διαφορετικό. Άλλωστε, κατά τη γνώμη του, το μόνο κοινό σημείο που υφίσταται ανάμεσα στους μεν και στους δε, είναι το περίγραμμα των τριών εμπειρικοτήτων –της γλώσσας, της εργασίας και της ζωής– όχι όμως ως αντικειμένων, αλλά ως περιοχών⁴⁴⁷.

Ουσιαστικά για τον Foucault, η φιλολογία, η Πολιτική Οικονομία και η βιολογία δεν εδραιώθηκαν στους χώρους που προηγουμένως καταλάμβαναν οι αρχαϊκοί «αδελφοί» τους (η γενική γραμματική, η ανάλυση του πλούτου και η φυσική ιστορία) αλλά σε μια περιοχή όπου οι τελευταίοι δεν υπήρχαν, στο χώρο που άφηναν κενό. Επομένως για τον Foucault, δεν υφίσταται κανενός είδους συνέχεια ανάμεσα στην Κλασική Επιστήμη και τη σύγχρονη. Αντιθέτως μάλιστα, κατά τη γνώμη του, η ανάδυση της τελευταίας αποτέλεσε μια τομή που είχε ως αποτέλεσμα να αλλάξει ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τη ζωή, την εργασία και τη γλώσσα. Συγκεκριμένα, αυτές οι τρεις εμπειρικότητες έπαψαν να αντιμετωπίζονται ως ιδιότητες, η φύση των οποίων, πάντοτε είναι η ίδια και έγιναν επικράτειες που διαθέτουν τη δική τους ιστορικότητα⁴⁴⁸.

⁴⁴⁵ Foucault M, ό.π., σελ. 303-305· Merquior J, ό.π., σελ.81.

⁴⁴⁶ Foucault M, ό.π., σελ.307-308· Merquior J, ό.π., σελ.82· Smart B, ό.π., σελ. 154.

⁴⁴⁷ Foucault M, ό.π., σελ. 347-348· May T, ό.π., σελ. 51.

⁴⁴⁸Βλ. ανάμεσα στα άλλα Foucault M, ό.π., σελ. 307· Merquior J, ό.π., σελ.83.

Βέβαια, για τον Foucault, η επιβολή των νόμων της Ιστορίας στην ανάλυση της παραγωγής, των οργανικά δομημένων όντων και των γλωσσικών ομάδων που προκάλεσε η κατάλυση της Κλασικής Επιστήμης και η ανάδυση της σύγχρονης, ήταν μια μακρόχρονη και προοδευτική πορεία. Επομένως, παραδέχεται πως μπορεί να εντοπιστεί ένας βαθμός σωρευτικής ανάπτυξης εντός της μετακλασικής Επιστήμης, καθώς πιστεύει ότι, αν και οι φιλόσοφοι κατά την πρώτη περίοδο της ιστορίας της μετακλασικής σκέψης (1775-1795), είχαν αρχίσει να ιστορικοποιούν την εργασία, τη ζωή και τη γλώσσα, δεν είχαν πάψει να προσπαθούν να διαπραγματευτούν τις εμπειρικότητες αυτές, χρησιμοποιώντας το εννοιολογικό οπλοστάσιο των κλασικών αναπαραστάσεων⁴⁴⁹.

Τελικά για τον Foucault, η σύγχρονη Επιστήμη επικράτησε τελείως, μόνο την περίοδο 1796-1825. Συγκεκριμένα, δηλώνει πως ο Ricardo στα οικονομικά, ο Cuvier στη βιολογία και ο Borp στη φιλολογία θρυμμάτισαν τη *forma mentis* της κλασικής γνώσης. Έτσι για τον Γάλλο στοχαστή: α) χάρη στον Ricardo, η κυκλοφορία των αγαθών ερμηνεύεται ως το ορατό αποτέλεσμα παραγωγικών διαδικασιών β) λόγω του έργου του Cuvier στη βιολογική σκέψη, η δομή υποτάχθηκε στη λειτουργία και γ) χάρη στις φιλολογικές εργασίες του Borp, η μελέτη της γλώσσας «προσηλώθηκε σε έναν κυκλώνα εξελισσόμενων ριζών». Ουσιαστικά δηλαδή, κατά τη γνώμη του, χάρη στο έργο των προαναφερόμενων στοχαστών, παντού οι επιφανειακές κανονικότητες της κλασικής γνώσης αντικαταστάθηκαν από βαθύτερες, πυκνότερες δυνάμεις⁴⁵⁰. Γι' αυτό άλλωστε, υποστηρίζει ότι, ενώ για την κλασική σκέψη ο άνθρωπος δεν αποτελούσε αντικείμενο γνώσης, οι κατηγορίες της σύγχρονης ομολογής της είναι ανθρωπολογικές, αφού όλες άπτονται μιας αναλυτικής του «πεπερασμένου του ανθρώπου»⁴⁵¹.

Για τον Foucault, λοιπόν, σε αντίθεση με την κλασική σκέψη που την κατατρέπει η τάξη και η αναπαράσταση, τη σύγχρονη την κατατρέπει ο ανθρωπισμός. Μάλιστα τονίζει ότι, από τα τέλη του 18ου αιώνα και μετά, οι δυτικοί σκέφτονται με ανθρωποκεντρικό τρόπο, με αποτέλεσμα να είναι έρμαιο της ιστορίας ως τρόπου

⁴⁴⁹ Foucault M, ό.π., σελ.307, 348· Merquior J, Στο *ίδιο*.

⁴⁵⁰ Για τα παραπάνω βλ. Foucault M, ό.π., σελ.351-353, 365-369, 387-390.

⁴⁵¹ Όπως το θέτει πολύ ωραία ο Foucault: «Ο μοντέρνος πολιτισμός μπορεί να σκεφτεί τον άνθρωπο επειδή σκέπτεται το περατό με αφετηρία τον εαυτό του. Μέσα σε αυτές τις συνθήκες καταλαβαίνουμε ότι η κλασική σκέψη και όλες όσες προηγήθηκαν, είχαν μπορέσει να μιλήσουν για το πνεύμα και το σώμα, για το ανθρώπινο ον, για την τόσο περιορισμένη θέση του μέσα στο σύμπαν, για όλα τα όρια που καταμετρούν τη γνώση του ή την ελευθερία του, αλλά ποτέ καμία από αυτές δε γνώρισε τον άνθρωπο όπως δόθηκε στη μοντέρνα γνώση. Ο “ανθρωπισμός” της Αναγέννησης, ο “ορθολογισμός” των κλασικών μπόρεσαν όντως να δώσουν μια προνομioύχα θέση στους ανθρώπους μέσα στην τάξη του κόσμου, δεν μπόρεσαν όμως να σκεφτούν τον άνθρωπο», Foucault M, ό.π., σελ. 437.

σκέψης. Με άλλα λόγια για τον Foucault, τους σύγχρονους του τους κατατρέχει η ιστορία, γιατί «έχουν πέσει σε ένα ανθρωπολογικό ύπνο» λόγω της απήχησης που γνώρισε στη νεωτερικότητα η *πρωτότυπη* θέση του Kant, πως υπάρχει το περατό ον «άνθρωπος»⁴⁵².

Για τον Foucault, όλα ξεκίνησαν με τον Kant. Συγκεκριμένα θεωρεί πως δεν είχε υπάρξει πριν την καντιανή φιλοσοφία μια Επιστήμη που να εκδιπλώνεται ως μια αναλυτική της περατότητας, δηλαδή ως μια αναλυτική για την οποία ο άνθρωπος είναι το ον, μέσω του οποίου θα γνωρίσουμε εκείνο που καθιστά δυνατή κάθε γνώση. Γεγονός, το οποίο βέβαια δεν σημαίνει ότι, κατά τη γνώμη του, στα έργα των άλλων φιλόσοφων του 18ου αιώνα η ανθρώπινη φύση δεν έπαιζε ρόλο: σημαίνει ότι για τον Foucault, οι υπόλοιποι φιλόσοφοι του Αιώνα των Φώτων, εστίαζαν το ενδιαφέρον τους μόνο πάνω στις ιδιότητες της αναπαράστασης, που έθεταν σε λειτουργία τη γνωστική διαδικασία και αδιαφορούσαν για την ανάλυση του απτού ανθρώπου⁴⁵³.

Τελικά, για τον Foucault, η καντιανή φιλοσοφία είναι η πρώτη σύγχρονη φιλοσοφία. Επομένως, είναι η πρώτη φιλοσοφία στην ιστορία της δυτικής σκέψης, της οποίας θεμέλιο δεν ήταν η κλασική Επιστήμη αλλά μια επιστήμη για την οποία, ο άνθρωπος είναι ένα υπερβατικό υποκείμενο που, διαχωρίζοντας την αλήθεια από την πλάνη, την ιδεολογία από την επιστήμη, μπορεί να ανακαλύψει την αλήθεια μελετώντας τους καθορισμούς της απτής ανθρώπινης ύπαρξης (δηλαδή του ίδιου του εαυτού του!) όπως αυτοί εντοπίζονται μέσα στα δεδομένα των τριών εμπειρικοτήτων, ήτοι της ζωής, της εργασίας και του πλούτου⁴⁵⁴.

Σύμφωνα λοιπόν με τον Foucault, η σύγχρονη Επιστήμη έχει υιοθετήσει έναν υπερβατικό λόγο, δηλαδή έχει αναγορεύσει τον άνθρωπο στο υπερβατικό υποκείμενο της γνώσης, επειδή, σε αντίθεση με τις υπόλοιπες επιστήμες, ο απτός άνθρωπος αποτελεί το αντικείμενο γνώσης της. Ουσιαστικά δηλαδή, λόγω του ανθρωποκεντρισμού της, η συγκεκριμένη Επιστήμη δεν έχει κατορθώσει να υπερβεί τη μεταφυσική. Γι' αυτό άλλωστε ο Γάλλος φιλόσοφος μάς καλεί να ξυπνήσουμε από τον ανθρωποκεντρικό μας ύπνο⁴⁵⁵.

⁴⁵² Foucault M, ό.π., σελ. 443, 467-468· May T., ό.π., σελ. 52· Han B, «The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity», στο Gutting G. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Foucault*, ...ό.π., σελ. 179-180.

⁴⁵³ «Αλλά η ανθρώπινη φύση των εμπειριστών δεν έπαιζε άραγε κατά τον 18ο αιώνα τον ίδιο ρόλο; Στην πραγματικότητα, εκείνο που ανέλυναν τότε ήταν οι ιδιότητες και οι μορφές της παράστασης που επέτρεπαν την γνώση γενικά», Foucault M, ό.π., σελ. 437-438.

⁴⁵⁴ Foucault M, ό.π., σελ. 452-453, 437-439· Gutting G, *Michel Foucault's Archaeology...*ό.π., σελ. 184-186, 198-200.

⁴⁵⁵ Foucault M., ό.π., σελ. 468-469, Merquior J, ό.π., σελ. 84.

Βέβαια, για τον Foucault, το να μπορέσουμε να ξυπνήσουμε δεν είναι κάτι εύκολο, κι αυτό γιατί οι δύο πιο γνωστοί λόγοι που διακηρύσσουν ότι ασκούν κριτική στη μεταφυσική, δηλαδή η φαινομενολογία και οι επιστήμες του ανθρώπου, είναι ανθρωποκεντρικοί, λόγω του ότι η ύπαρξή τους οφείλεται στην ανάδυση και κυριαρχία της σύγχρονης Επιστήμης στην ιστορία της δυτικής σκέψης⁴⁵⁶.

Για τον Foucault, η φαινομενολογία, αντί να υποστηρίζει ότι το εμπειρικό-υπερβατικό πρόβλημα που όλες οι σύγχρονες φιλοσοφίες προσπαθούν να επιλύσουν είναι ένα ψευδοπρόβλημα, διότι ο άνθρωπος (με επιστημολογικούς όρους) δεν υπάρχει, είναι μια πρόσφατη εφεύρεση, δημιουργεί ένα «μεικτό λόγο»⁴⁵⁷ για να το επιλύσει. Επομένως, κατά τη γνώμη του, όπως όλες οι σύγχρονες φιλοσοφίες, έτσι και η φαινομενολογία είναι μια ανθρωποκεντρική θεωρία που αναζητά ταυτόχρονα το εμπειρικό και το υπερβατικό, με τη διαφορά πως γι' αυτήν, το υπερβατικό δεν είναι σε τελική ανάλυση παρά η βιωμένη εμπειρία⁴⁵⁸.

Από την άλλη, οι κοινωνικές επιστήμες, για τον Foucault, είναι αποτέλεσμα της κατάρρευσης της Κλασικής Επιστήμης και της ανάδυσης της σύγχρονης. Πιο συγκεκριμένα, για τον Γάλλο στοχαστή, είναι ανθρωποκεντρικοί θεωρητικοί σχηματισμοί, η λειτουργία των οποίων έγκειται στο να εξετάζουν το νόημα που έχει ο άνθρωπος για τον ίδιο του τον εαυτό. Γι' αυτό άλλωστε επισημαίνει πως, σε αντίθεση με τη βιολογία, την Πολιτική Οικονομία και τη φιλολογία, οι οποίες έχουν ως αντικείμενό τους τη ζωή, την εργασία και τη γλώσσα αντίστοιχα, οι ανθρωπιστικές επιστήμες ασχολούνται με το τι σημαίνουν αυτές οι δραστηριότητες, μελετούν τις πολύπλοκες μορφές με τις οποίες αναπαρίστανται⁴⁵⁹.

Βέβαια για τον Foucault, λόγω της ενασχόλησης των επιστημών του ανθρώπου με τα νοήματα που αποδίδει ο άνθρωπος στις δραστηριότητές του, δεν αποτελούν επιστήμες η λειτουργία των οποίων έγκειται στην αύξηση της αυστηρής, ακριβής γνώσης. Αντιθέτως μάλιστα, πρόκειται για καταδικασμένους σε μια ουσιώδη αστάθεια θεωρητικούς σχηματισμούς, οι οποίοι είναι αναγκασμένοι να αντλούν μοντέλα και έννοιες είτε από την βιολογία είτε από την πολιτική οικονομία είτε, τέλος, από την φιλολογία⁴⁶⁰.

⁴⁵⁶ Merquior J, ό.π., σελ. 87-88.

⁴⁵⁷ Δηλαδή ένα λόγο που εστιάζει στη βιωμένη εμπειρία μόνο και μόνο γιατί έχει δεχθεί αξιωματικά πως αυτή είναι η υπερβατική πραγματικότητα (την οποία ως γνωστόν όλες οι νεότερες θεωρίες αναζητούν) που δίνει νόημα στα πάντα.

⁴⁵⁸ Foucault M, ό.π., σελ. 446-447· Merquior J, Στο ίδιο· Han B., ό.π., σελ. 186.

⁴⁵⁹ Foucault M, ό.π., σελ. 471-472, 485, Merquior J, ό.π., σελ. 88· Gros F, ό.π., σελ. 58-59.

⁴⁶⁰ Foucault M, ό.π., σελ. 476-477, Smart B, ό.π., σελ. 155.

Σύμφωνα με τον Foucault, στην αρχή οι κοινωνικοί επιστήμονες αντλούσαν έννοιες από τη βιολογία, με αποτέλεσμα να πραγματοποιούν αναλύσεις που βασίζονταν στην έννοια της ερμηνείας. Στη συνέχεια όμως, έστρεψαν την προσοχή τους στη Πολιτική Οικονομία και άρχισαν να πραγματοποιούν αναλύσεις οι οποίες εννοιολογούσαν την ανθρώπινη δραστηριότητα και σχέσεις με βάση τη σύγκρουση. Τέλος, στις αρχές του 20ού αιώνα πραγματοποιήθηκε άλλη μια μεγάλη αλλαγή, δηλαδή, οι κοινωνικοί επιστήμονες έπαψαν να δίνουν έμφαση σε διαδικασίες προσπελάσιμες από τη συνείδηση, και άρχισαν να πραγματοποιούν αναλύσεις που, βασισμένες σε έννοιες αντλημένες από την επιστήμη της φιλολογίας, ασχολούνταν με δομές⁴⁶¹.

Αν και ο Foucault θεωρεί θετικό το γεγονός ότι, από τα τέλη του 19ου αιώνα και μετά, οι κοινωνικές επιστήμες δίνουν έμφαση σε ασυνείδητες, μη προσπελάσιμες από τη συνείδηση διαδικασίες, δεν το εκλαμβάνει ως «πρόοδο». Άλλωστε, κατά τη γνώμη του, σε αντίθεση με τις εμπειρικές επιστήμες της βιολογίας, της Πολιτικής Οικονομίας και της φιλολογίας, οι κοινωνικές επιστήμες ακόμα και σήμερα (δηλ. το 1966) εξακολουθούν να διέπονται από την «κυριαρχία της αναπαράστασης»⁴⁶².

Πράγματι, για τον Foucault, οι επιστήμες του ανθρώπου δεν ασχολούνται απευθείας με τη ζωή, την εργασία και τη γλώσσα του ανθρώπου, αλλά με τις αναπαραστάσεις μέσα από τις οποίες και με τις οποίες ζει ο άνθρωπος. Επίσης, δεν είναι ούτε επιστήμες ούτε ψευδοεπιστημονικές φαντασιώσεις. Με άλλα λόγια, δεν είναι ούτε επιστημονικές θεωρίες ούτε ιδεολογίες. Αντιθέτως, αποτελούν θετικά μορφώματα γνώσης τα οποία πάντα τηρούν μια στάση συνεχούς αυτοκριτικής, εξαιτίας του ότι αντιμετωπίζουν τα νοήματα που χρησιμοποιούνται από τον άνθρωπο ως έμβιο, παραγωγικό ή ομιλούν ον, σαν την επιφάνεια κάποιας βαθύτερης σημασίας⁴⁶³.

Ο Foucault, λοιπόν, αναγνωρίζει ότι οι κοινωνικές επιστήμες διαθέτουν την ικανότητα να ασκούν αυτοκριτική και να απομυθοποιούν. Ταυτόχρονα όμως επισημαίνει πως δεν θα πρέπει να υπερεκτιμήσουμε τη δυνατότητά τους να ασκήσουν την συγκεκριμένη ικανότητα που διαθέτουν, διότι ενστερνίζονται μεταφυσικές

⁴⁶¹Foucault M, ό.π., σελ. 488-490, Smart B, ό.π., σελ. 156-157.

⁴⁶²Όπως αναφέρει ο Gros, κατά τον Foucault «οι επιστήμες του ανθρώπου υιοθετούν ως αντικείμενό τους την παράσταση με βάση την οποία φυσικοί ντετερμινισμοί (που τους αναλύουν θεσμοθετημένες και ανεξάρτητες επιστήμες) αρχίζουν να έχουν ισχύ για την ανθρώπινη περατότητα (η οποία καθεαυτή μελετάται στο πλαίσιο μιας φιλοσοφίας του θεμελιώδους)». Gros F, ό.π., σελ. 59-60.

⁴⁶³Foucault M, ό.π., σελ. 482· Merquior J, ό.π., σελ. 88-89· Smart B, ό.π., σελ. 157-158.

αντιλήψεις για έναν πολύ σημαντικό λόγο: διότι είναι αθεράπευτα ανθρωποκεντρικές⁴⁶⁴.

Τελικά για τον Foucault, οι θεωρίες που ειδικεύονται στο να φθάνουν την αυτοκριτική διάθεση των κοινωνικών επιστημών στο έπακρο, δεν είναι οι ίδιες οι «κανονικές» επιστήμες του ανθρώπου. Αντίθετα, κατά τη γνώμη του, αυτές που το επιτυγχάνουν είναι η ψυχανάλυση, η εθνολογία και η δομική γλωσσολογία, γιατί είναι αντιανθρωπιστικοί θεωρητικοί σχηματισμοί που μελετούν όλα όσα κάθε φορά στην ιστορία της γνώσης βρίσκονται εκτός της αυτο-αναπαράστασης του ανθρώπου.

Για τον Foucault, η ψυχανάλυση, η εθνολογία και η δομική γλωσσολογία επιδίδονται σε μια ξέφρενη καταδίωξη του Άλλου, του αδιανόητου, του ασυνείδητου. Ουσιαστικά δηλαδή, για τον Γάλλο στοχαστή, δεν είναι επιστήμες (με τη κυριολεξία του όρου) αλλά αντι-επιστήμες, οι οποίες, με συστηματικό τρόπο, επιχειρούν να προσεγγίσουν το αδιανόητο, είτε αυτό εντοπίζεται στον άνθρωπο (ψυχανάλυση) είτε στον πολιτισμό (εθνολογία) είτε στη γλώσσα (δομική γλωσσολογία). Γι' αυτό άλλωστε πιστεύει πως η ύπαρξή τους σήμερα έχει καταστήσει δυνατή τη συγκρότηση (όχι όμως, ακόμα, την επικράτηση) μιας Επιστήμης που δεν θα έχει σχέση με την ανθρωποκεντρική Επιστήμη που (σχεδόν) για δύο αιώνες αποτελεί το υπόβαθρο όλων των λόγων που κυκλοφορούν στις δυτικές κοινωνίες.

Ουσιαστικά για τον Foucault, οι τρεις αντι-επιστήμες έχουν βοηθήσει πολύ τόσο τον ίδιο, όσο και πολλούς άλλους, στο να σταματήσουν να κατατρέχονται από την ιστορία και τον ανθρωπισμό –γεγονός το οποίο δείχνει ότι θεωρεί πολύτιμο το έργο δομιστών στοχαστών όπως είναι ο ανθρωπολόγος Lévi-Strauss, ο ψυχαναλυτής Lacan και ο γλωσσολόγος Saussure⁴⁶⁵.

Για τον Foucault, το ερώτημα «ποια είναι η μορφή των επιστημών του ανθρώπου», δεν μπορεί να απαντηθεί ούτε από τους θετικιστές ούτε από τους οπαδούς της ερμηνευτικής κοινωνιολογίας. Επομένως, δεν μπορεί να απαντηθεί ούτε από όσους καταγράφουν το τι είναι μαθηματικοποιήσιμο μέσα στις επιστήμες του ανθρώπου, υποθέτοντας, ότι όλα όσα μέχρι τούδε δεν αποδέχονται παρόμοια τυποποίηση, απλώς δεν έχουν ακόμα βρει την επιστημονική τους θετικότητα, ούτε όμως από όσους δηλώνουν ότι, σε αντίθεση με τις φυσικές, οι κοινωνικές επιστήμες είναι κατανοητικές επιστήμες το αντικείμενο των οποίων είναι όλα όσα δεν μπορούν να τυποποιηθούν. Και αυτό γιατί, σε αντίθεση με τα όσα πιστεύουν, και οι μεν και οι

⁴⁶⁴ Foucault M, ό.π., σελ. 483· Merquior J, *Στο ίδιο*.

⁴⁶⁵ Για όσα αναφέρονται παραπάνω βλ. Merquior J, ό.π., σελ. 89-90· Foucault M, ό.π., σελ. 510-527.

δε, η σχέση μαθηματικών και επιστημών του ανθρώπου δεν είναι τέτοιας υφής που να καθορίζει τη μορφή των τελευταίων⁴⁶⁶.

Πράγματι, ο ρόλος που έχει διαδραματίσει η επιστήμη των μαθηματικών στην ιστορία των επιστημών του ανθρώπου είναι πολύ μικρός, παρά το ότι οι τελευταίες μερικές φορές έχουν χρησιμοποιήσει την πρώτη για να τυποποιήσουν τα συμπεράσματά τους. Ουσιαστικά δηλαδή, τα μαθηματικά δεν είναι θεμελιώδη για τις κοινωνικές επιστήμες, αν και κατά καιρούς έχουν αξιοποιηθεί, επειδή η ανάδυση των επιστημών του ανθρώπου οφειλόταν στο ότι έπαψε να υπάρχει η *μάθησις*⁴⁶⁷.

Βέβαια, η κατάρρευση της *μάθησις*, τη σύγχρονη εποχή, έχει ως αποτέλεσμα σε μερικούς επιστημονικούς κλάδους (όπως η φυσική) να λαμβάνει σήμερα χώρα μια πιο συστηματική και εκτεταμένη χρήση των μαθηματικών από ό,τι την κλασική εποχή. Ωστόσο, στην περίπτωση των λόγων περί του κοινωνικού, σηματοδοτεί ένα είδος «απομαθητικοποίησης». Πιο συγκεκριμένα, σηματοδοτεί την ανάδυση θεωρητικών σχηματισμών λόγου (τις κοινωνικές επιστήμες) οι οποίες κάνουν πολύ μικρότερη χρήση των μαθηματικών από ό,τι οι σχηματισμοί λόγου που αντικατέστησαν (ουσιαστικά εκτόπισαν). Κατά συνέπεια, είναι λανθασμένη η άποψη πως οι επιστήμες του ανθρώπου διαφέρουν από τους προγενέστερους θεωρητικούς λόγους εξαιτίας της στενότερης σχέσης τους με τα μαθηματικά⁴⁶⁸.

Η μοναδικότητα των κοινωνικών επιστημών έγκειται στο ότι η ύπαρξή τους οφείλεται στην ανάδυση των εμπειρικοτήτων της ζωής, της εργασίας, της γλώσσας καθώς και των επιστημών που τις μελετούν. Δηλαδή η ιδιαιτερότητά τους έγκειται στο ότι έχουν στενές σχέσεις με τη βιολογία, την Πολιτική Οικονομία και τη φιλολογία⁴⁶⁹. Εξάλλου, αποτελούν λόγους που εκλαμβάνουν τον άνθρωπο ως το περατό ον που ζει, εργάζεται και ομιλεί. Πιο συγκεκριμένα, οι επιστήμες του ανθρώπου εκλαμβάνουν τον άνθρωπο ως ένα έμβιο ον το οποίο: α) ως έμβιο, μεγαλώνει, έχει ανάγκες και λειτουργίες β) παράγει αντικείμενα και εργαλεία, ανταλλάσσει ό,τι έχει ανάγκη και οργανώνει ένα δίκτυο κυκλοφορίας κατά μήκος του οποίου κινείται ό,τι μπορεί να καταναλώσει, λόγω του ότι εργάζεται και γ) συγκροτεί

⁴⁶⁶ Foucault M, ό.π., σελ. 477-478.

⁴⁶⁷ Foucault M, ό.π., σελ. 478.

⁴⁶⁸ «Πράγματι δεν μπορούμε να αρνηθούμε ότι η παραίτηση από μια μάθηση (τουλάχιστον προσωρινά) επέτρεψε σε ορισμένους τομείς της γνώσης να άρουν το εμπόδιο της ποιότητας και εφαρμόσουν το μαθηματικό εργαλείο εκεί όπου ακόμα δεν είχε διεισδύσει. Αλλά η βιολογία δεν αυτονομήθηκε ούτε καθόρισε τη θετικότητα της στη σχέση της με τα μαθηματικά. Το ίδιο συνέβη και με τις επιστήμες του ανθρώπου: η υποχώρηση της *μάθησις* και όχι η προώθηση των μαθηματικών είναι αυτή που επέτρεψε στον άνθρωπο να συγκροτηθεί ως αντικείμενο γνώσης». Βλ. Foucault M, ό.π., σελ.479.

⁴⁶⁹ Foucault M, ό.π., σελ. 480.

ένα συμβολικό σύμπαν με αφετηρία το οποίο οικοδομεί γνώση, για παράδειγμα τη γνώση του εαυτού του,⁴⁷⁰ επειδή έχει γλώσσα⁴⁷¹. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι αποτελούν εμπειρικές επιστήμες που μελετούν απευθείας τη ζωή, την εργασία και τη γλώσσα, αν και αποτελεί απόδειξη του ότι ανήκουν στον ίδιο τόπο με τη βιολογία, την Πολιτική Οικονομία και τη φιλολογία. Και αυτό, γιατί, όπως έχει δείξει η αρχαιολογική ανάλυση, το αντικείμενό τους είναι το περατό ον άνθρωπος και οι αναπαραστάσεις που δημιουργεί⁴⁷².

Ουσιαστικά, το αντικείμενο των κοινωνικών επιστημών είναι το ον το οποίο:

α) από το εσωτερικό της ζωής στην οποία ανήκει, συγκροτεί παραστάσεις χάρη στις οποίες ζει και μπορεί να διαθέτει την ικανότητα να αναπαριστά για τον εαυτό του τη ζωή β) μέσα από τις μορφές παραγωγής που κατευθύνουν όλη του την ύπαρξη, σχηματίζει την παράσταση των αναγκών του και της κοινωνίας στην οποία (και ενάντια στην οποία) τις ικανοποιεί και γ) μέσα από τη γλώσσα που τον περιβάλλει, αναπαριστά το νόημα των λέξεων ή των προτάσεων που κάθε φορά εκφέρει. Επομένως, αυτό που οι κοινωνικές επιστήμες εξετάζουν είναι ο τρόπος που άτομα ή ομάδες αναπαριστούν: α) τον ίδιο τους το βίο, β) τους εταίρους τους στη παραγωγή και την ανταλλαγή, καθώς και την κοινωνία μέσα στην οποία οι τελευταίες λαμβάνουν χώρα, γ) τις λέξεις και το πώς χρησιμοποιούν τη μορφή και το νόημα τους.

Πράγματι, οι κοινωνικές επιστήμες δεν αποτελούν θεωρητικούς σχηματισμούς οι οποίοι αναλύουν το τι είναι εκ φύσεως ο άνθρωπος, αλλά σχηματισμοί λόγου που μελετούν ό,τι εκτείνεται ανάμεσα σε ό,τι είναι στη θετικότητά του ο άνθρωπος (έμβιο, εργαζόμενο, ομιλούν ον) και σε ό,τι του επιτρέπει να γνωρίζει τι είναι ζωή, ποια είναι η ουσία της εργασίας και των νόμων της και με ποιον τρόπο μπορεί να ασκήσει την ικανότητα να ομιλεί. Επομένως δεν είναι το αντικείμενό τους «το τι είναι οι εμπειρικές επιστήμες», αλλά αυτό που μέσα στο ίδιο το Είναι του ανθρώπου, τις καθιστά δυνατές⁴⁷³.

Τελικά για τον Foucault, οι επιστήμες του ανθρώπου, όταν ασχολούνται με τη βιολογία, την Πολιτική Οικονομία και τη φιλολογία, το κάνουν για να δείξουν πώς είναι δυνατόν να γεννηθεί και να εκδιπλωθεί μια παράσταση αυτού που οι τελευταίες είναι. Άρα, κατά τη γνώμη του, τη ζωή, την εργασία και τη γλώσσα δεν την

⁴⁷⁰ Μία μορφή της οποίας είναι οι επιστήμες του ανθρώπου.

⁴⁷¹ Foucault M., ό.π., σελ. 481-482.

⁴⁷² Foucault M., ό.π., σελ. 482-483.

⁴⁷³ Foucault M., ό.π., σελ. 483.

αντιμετωπίζουν μέσα στη μεγαλύτερη διαφάνεια στην οποία μπορεί να παρουσιαστούν, αλλά «σε αυτήν τη διάστρωση των συμπεριφορών, των δραστηριοτήτων, των ήδη καμωμένων χειρονομιών, των ήδη προφερόμενων ή γραμμένων φράσεων», στο εσωτερικό της οποίας έχουν δοθεί στους ανθρώπους⁴⁷⁴.

Βέβαια, για τον Foucault, τα παραπάνω δεν είναι τυχαία. Αντιθέτως οφείλονται στο ότι οι επιστήμες του ανθρώπου βρίσκονται σε «μεταεπιστημολογική» θέση. Άλλωστε, κατά τη γνώμη του, οι κοινωνικές επιστήμες αναδιπλασιάζουν τόσο τις εμπειρικές επιστήμες της ζωής, της γλώσσας και του πλούτου, όσο και τον εαυτό τους. Ο αναδιπλασιασμός δε αυτός, αντί να προκαλεί την εγκαθίδρυση ενός τυποποιημένου λόγου, μετατρέπει τον άνθρωπο σε ένα περατό ον, η εξέλιξη του οποίου εξαρτάται από την Ιστορία⁴⁷⁵.

Η Ιστορία υπήρχε πολύ πριν εμφανιστούν οι κοινωνικές επιστήμες. Μάλιστα, από τα αρχαία χρόνια μέχρι και την κλασική εποχή, άσκησε ορισμένες ιδιαίτερα σημαντικές λειτουργίες. Έτσι, για παράδειγμα, διασφάλιζε τη μεταβίβαση της μνήμης της κοινότητας και καθιστούσε δυνατή την αποκρυπτογράφηση της μοίρας του ανθρώπινου γένους και την αποφυγή δυσάρεστων εξελίξεων για το μέλλον. Αυτό το επιτύγχανε γιατί το βασικό χαρακτηριστικό της ήταν ότι παρουσίαζε το ιστορικό γίνεσθαι ως κάτι ομοιόμορφο που έχει συμπαρασύρει στον ίδιο κύκλο (και άρα στην ίδια παρεκτροπή, στην ίδια πτώση, αλλά και στην ίδια ανάταση) όλα τα όντα, έμβια και άψυχα, επειδή είτε συναρτούσε το χρόνο με το γίνεσθαι του κόσμου είτε, αντίστροφα, επέκτεινε την κίνηση ενός ανθρώπινου προορισμού μέχρι και το πιο μικρό κομμάτι της φύσης⁴⁷⁶.

Η ιστορία παραδοσιακού τύπου έπαψε να υφίσταται στις αρχές του 19ου αιώνα. Ο λόγος είναι ότι τότε έγινε δεκτό: α) ότι υπάρχει μια ιστορικότητα ιδιάζουσα της φύσης και ότι, κατά συνέπεια, όλα τα είδη ζώων διαθέτουν ικανότητες προσαρμογής, χάρη στις οποίες εξελίσσονται στο χρόνο, β) ότι δραστηριότητες του ανθρώπου, όπως η εργασία και η γλώσσα, έχουν μέσα τους μια ιστορικότητα η οποία

⁴⁷⁴ Foucault M, ό.π., σελ. 485.

⁴⁷⁵ Foucault M, ό.π., σελ. 485-486, όπου ανάμεσα στα άλλα εύστοχα επισημαίνονται τα εξής: «Συνεπώς σε σχέση με τη βιολογία, την οικονομία, τις επιστήμες της γλώσσας, δεν υστερούν σε ακρίβεια και αυστηρότητα –ως επιστήμες του αναδιπλασιασμού βρίσκονται σε μια “μετα-επιστημολογική” θέση... Οι επιστήμες του ανθρώπου όταν αναδιπλασιάζουν τις επιστήμες της γλώσσας, της εργασίας και της ζωής, όταν στο λεπτότερο σημείο τους αναδιπλασιάζουν τον εαυτό τους, δεν αποβλέπουν στην εγκαθίδρυση ενός τυποποιημένου λόγου: αντίθετα βυθίζουν τον άνθρωπο, τον οποίον εκλαμβάνουν ως αντικείμενο στην πλευρά της περατότητας, της σχετικότητας, της προοπτικής-στην πλευρά της ατέλειωτης διάβρωσής του χρόνου».

⁴⁷⁶ Foucault M, ό.π., σελ. 502.

καθιστά αδύνατη την ύπαρξη μιας ιστορίας που συμπαράσχει ανθρώπους και πράγματα⁴⁷⁷.

Όντως, από τις αρχές του 19ου αιώνα κυριάρχησαν πρωτότυπες θέσεις τόσο για το θέμα της οικονομίας όσο και γι' αυτό της γλώσσας. Πιο συγκεκριμένα, έγιναν αποδεκτό ως κοινός τόπος τα εξής: α) ότι η παραγωγή έχει τρόπους ανάπτυξης και ότι οι νόμοι διακύμανσης και αλλαγών των τιμών δεν μπορούν να αναχθούν στη γενική πορεία της ανθρωπότητας β) ότι τη γλώσσα δεν την τροποποιούν ο πόλεμος, το εμπόριο και οι μεταναστεύσεις, αλλά οι αλλαγές των εσωτερικών νόμων λειτουργίας της⁴⁷⁸. Αν και πολύ σημαντικό, αυτό δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα πως τη νεότερη εποχή δόθηκε μεγαλύτερη προσοχή στην ιστορία και τους αγώνες που διεξήγαγαν οι άνθρωποι μεταξύ τους, καθώς η αρχαιολογία έχει αποδείξει πως η απόδοση σε κάθε πράγμα μιας δική του ιστορικότητας είχε, τελικά, ως αποτέλεσμα ο άνθρωπος να χάσει «εκείνο που συγκροτούσε τα πιο έκδηλα περιεχόμενα της Ιστορίας του»⁴⁷⁹.

Από την άλλη βέβαια, σύμφωνα με την αρχαιολογία, ο «αποϊστοριοποιημένος» (λόγω της κατάτμησης του χώρου στο οποίο τοποθετούσε η κλασική επιστήμη όλα τα πράγματα) άνθρωπος προσπαθεί να ανακαλύψει μια ιστορικότητα που συνδέεται μαζί του ουσιωδώς. Αυτή ωστόσο η ιστορικότητα, που προσπαθεί να βρει, είναι εντέλει αμφίλογη. Ο λόγος είναι ότι, από τη στιγμή που ο άνθρωπος αποτελεί αντικείμενο γνώσης μόνο στο βαθμό που ζει, ομιλεί και εργάζεται, η ιστορία του δεν μπορεί να είναι παρά η ιστορία των μεταβολών των συνθηκών ζωής, των μετασχηματισμών της οικονομίας και της διαδοχής των μορφών και των χρήσεων της γλώσσας⁴⁸⁰.

Ο άνθρωπος (κατά τη σύγχρονη επιστήμη) δεν είναι ένα παντοδύναμο ον, αλλά ένα πλάσμα, η μετατροπή του οποίου σε υποκείμενο της ιστορίας εξαρτάται από την ιστορία των όντων, των πραγμάτων και των λέξεων⁴⁸¹. Ταυτόχρονα όμως, όντας κάποιος που μιλά, εργάζεται και ζει, διαθέτει μια ιδιάζουσα ιστορικότητα,

⁴⁷⁷ «Αυτή ακριβώς η ενότητα διερράγη στις αρχές του 19ου αιώνα, μέσα στην μεγάλη αναστάτωση της δυτικής επιστήμης: τότε ανακαλύφθηκε μια ιστορικότητα ιδιάζουσα στη φύση, ορίστηκαν μάλιστα για κάθε μεγάλο τύπο έμβιου μορφές προσαρμογής στο περιβάλλον που θα επέτρεπε να καθοριστεί στη συνέχεια η εξέλιξή του, επιπλέον καταδείχτηκε ότι τόσο ιδιαίτερα ανθρώπινες δραστηριότητες όπως η εργασία και η γλώσσα κατείχαν μια ιστορικότητα που δεν μπορούσε να βρει τη θέση της μέσα στη μεγάλη αφήγηση, την κοινή στα πράγματα και τους ανθρώπους», Foucault M., ό.π., σελ. 502-503.

⁴⁷⁸ Foucault M., ό.π., σελ. 503.

⁴⁷⁹ Foucault M., ό.π., σελ. 504.

⁴⁸⁰ Foucault M., ό.π., σελ. 504-505.

⁴⁸¹ Βέβαια αυτό συμβαίνει επειδή ο άνθρωπος συγκροτείται ως υποκείμενο μόνο μέσω της γλώσσας, της εργασίας και της ζωής.

εγγεγραμμένη στο βαθύτερο Είναι του, που όχι μόνο του δίνει την ικανότητα να προσαρμόζεται και να εξελίσσεται όπως και κάθε άλλο έμβιο ον, αλλά του επιτρέπει αφενός να εφευρίσκει μορφές παραγωγής επηρεάζοντας τους οικονομικούς νόμους μέσω της αξιοποίησης των θεσμών που ο ίδιος έχει θέσει, και αφετέρου να ασκεί πάνω στη γλώσσα «ένα είδος σταθερής εσωτερικής που ανεπαίσθητα τον κάνει να γυρνάει πάνω στον εαυτό του ανά πάσα στιγμή»⁴⁸². Επομένως, λόγω του Είναι του, όχι μόνο έχει ιστορία, αλλά είναι εντέλει το υποκείμενο που σκιαγραφεί μια ιστορία της οικονομίας, μια ιστορία των γλωσσών και μια ιστορία της ανθρώπινης ζωής.

Βέβαια, το ότι η σύγχρονη επιστήμη αποδίδει στο εφεύρημά της τα παραπάνω, είχε ως αποτέλεσμα οι ερμηνείες της ιστορίας του 19ου αιώνα να ξεκινούν είτε από τον άνθρωπο, ως έμβιο ον, είτε από τους νόμους της οικονομίας, είτε από τα πολιτισμικά σύνολα. Γι' αυτό άλλωστε η ιστορία δεν επηρεάζεται μόνο από τις επιστήμες του ανθρώπου, αλλά και τις επηρεάζει.

Όντως, ενώ από την μία, όλα τα περιεχόμενα της ιστορίας προέρχονται από την ψυχολογία, την κοινωνιολογία και τις επιστήμες της γλώσσας, από την άλλη, κανένα από τα περιεχόμενα που αναλύουν τόσο οι συγκεκριμένες επιστήμες του ανθρώπου, όσο και όλες οι υπόλοιπες, δεν μπορεί να ξεφύγει από την κίνηση της ιστορίας και κατά συνέπεια να μείνει σταθερό. Αυτό συμβαίνει για δύο λόγους: Πρώτον, διότι η ψυχολογία, η κοινωνιολογία και η φιλοσοφία, ακόμα και όταν ασχολούνται με αντικείμενα συγκαιρινά τους, «σκοπεύουν πάντα σε συγχρονικά τμήματα στο εσωτερικό μιας ιστορικότητας που τις συνιστά και τις διαπερνά»⁴⁸³. Δεύτερον, διότι οι όποιες μορφές προσλαμβάνουν οι επιστήμες του ανθρώπου, ή όποια επιλογή του αντικειμένου τους (καθώς και οι μέθοδοι που κάθε φορά επιλέγουν), σε τελική ανάλυση είναι δοσμένες από την ιστορία⁴⁸⁴.

Η ιστορία, λοιπόν, συγκροτεί για τις κοινωνικές επιστήμες ένα περιβάλλον υποδοχής που, ενώ από την μία είναι προνομιούχο, από την άλλη όμως, είναι επικίνδυνο. Έτσι, ενώ τους προσφέρει μια θεωρητική επικράτεια στην οποία μπορούν να θεμελιώνουν την ισχύ των γνώσεων που παράγουν, ταυτόχρονα καταστρέφει τη φιλοδοξία τους να αποτελούν την έκφραση του καθολικού, περιβάλλοντάς τους με ένα σύνορο που τις οριοθετεί. Και αυτό, γιατί είναι ο θεωρητικός λόγος που έδειξε ότι, αν και ο άνθρωπος είναι πάντα εξαρτημένος από τους προσδιορισμούς που

⁴⁸²Foucault M, ό.π., σελ. 505.

⁴⁸³ Foucault M, ό.π., 506.

⁴⁸⁴ Foucault M, ό.π., σελ.506-507.

μπορούν να φανερώσουν οι κοινωνικές επιστήμες, ωστόσο δεν αποτελεί το άχρονο αντικείμενο μιας γνώσης που όσον αφορά ζητήματα, όπως τα δικαιώματά του, δεν έχει ηλικία⁴⁸⁵.

Βέβαια, για τον Foucault, το ότι η ιστορία έχει δείξει τα παραπάνω, είχε επηρεάσει και με πιο απτό τρόπο τον λόγο που εκφέρουν οι επιστήμες του ανθρώπου. Συγκεκριμένα, είχε ως αποτέλεσμα οι κοινωνικές επιστήμες πάντα να συσχετίζουν το πολιτισμικό επεισόδιο που αποτελεί αντικείμενό τους με ένα άλλο.

Πράγματι, οι κοινωνικές επιστήμες ακόμα και όταν ασχολούνται με θέματα σύγχρονά τους, θεωρούν καθήκον τους την ενασχόληση και με προγενέστερα πολιτισμικά επεισόδια. Ουσιαστικά δηλαδή, ακόμα και όταν δεν ασχολούνται με ιστορικά θέματα, τις κατατρέχει η ιστορία. Γεγονός φυσικά πολύ σημαντικό, στο οποίο οφείλεται, καθ' όλη την ιστορία των κοινωνικών επιστημών, η ύπαρξη (και η χρήση, από πάρα πολλούς κοινωνικούς επιστήμονες) μεθοδολογιών όπως αυτές της ζώσας κατανόησης, της διανθρώπινης επικοινωνίας και της ερμηνευτικής⁴⁸⁶.

Ο Foucault λοιπόν, αποδίδει την ύπαρξη των τριών πολύ σημαντικών επιστημολογικών παραδόσεων που προαναφέρθηκαν, στο ότι τις επιστήμες του ανθρώπου κατατρέχει η Ιστορία λόγω του ότι σκέφτονται με ανθρωποκεντρικό τρόπο, λόγω δηλαδή του ότι έχουν αναγάγει τον άνθρωπο στο ταυτόχρονα εμπειρικό και υπερβατικό θεμέλιο της γνώσης. Γι' αυτό άλλωστε θεωρεί ότι θα πρέπει να είμαστε πολύ καχύποπτοι μαζί τους και να στραφούμε στους θεωρητικούς λόγους οι οποίοι αντιτίθενται στον ανθρωποκεντρικό τρόπο σκέψης: δηλαδή στη νιτσεϊκή φιλοσοφία και τις τρεις αντι-επιστήμες (ψυχανάλυση, εθνολογία, γλωσσολογία).

Για τον Foucault, με τα έργα του ο Nietzsche υπέσκαψε τη σύγχρονη επιστήμη και προανήγγειλε έναν νέο, μελλοντικό σχηματισμό γνώσης, του οποίου βασικό χαρακτηριστικό θα είναι ο αντιανθρωποκεντρισμός, καθώς στα έργα αυτά διατυπώθηκε η θεωρία του υπερανθρώπου⁴⁸⁷, καθώς και μια σειρά από ριζοσπαστικές απόψεις για το θέμα της γλώσσας.

Σε αντίθεση με τους συγχρόνους του, ο Nietzsche αμφισβήτησε την άποψη ότι η γλώσσα αναπαριστά την πραγματικότητα, λέγοντας πως η τελευταία είναι μια

⁴⁸⁵Foucault M, ό.π., σελ. 507.

⁴⁸⁶Foucault M, ό.π., σελ. 509, όπου χαρακτηριστικά δηλώνεται ότι στη μοντέρνα εποχή «κάθε γνώση ριζώνει μέσα σε μια ζωή, μια κοινωνία, μια γλώσσα που έχουν μια ιστορία, και μέσα σε αυτήν την ιστορία βρίσκει το στοιχείο που της επιτρέπει να επικοινωνήσει με άλλες μορφές ζωής, με άλλους τύπους κοινωνιών, με άλλες σημασίες: να γιατί ο ιστορικισμός συνεπάγεται πάντα μια ορισμένη μεθοδολογία της ζώσας κατανόησης (μέσα στο στοιχείο της Lebenswelt), της διανθρώπινης επικοινωνίας (με φόντο κοινωνικές οργανώσεις) και της ερμηνευτικής».

⁴⁸⁷Gros F, ό.π., σελ. 58.

αινιγματική πραγματικότητα την οποία πρέπει να μελετήσουμε και να ελέγξουμε. Γι' αυτό άλλωστε αποτελεί τον πρώτο που, αντί να ασχολείται με το τι έχει ειπωθεί, πραγματοποίησε μια γενεαλογική κριτική του ποιος κάθε φορά έχει μιλήσει και τους λόγους για τους οποίους το έκανε⁴⁸⁸.

Ως γνωστόν, στο πλαίσιο της προσπάθειάς του να δείξει ότι οι ωφελιμιστές είχαν άδικο⁴⁸⁹, ο Nietzsche πραγματοποίησε, στη *Γενεαλογία της Ηθικής*, μια μελέτη του ποιος, για ποιον λόγο και για ποιους, κάθε φορά, χρησιμοποιεί τους όρους καλό και κακό. Έτσι, στην πρώτη πραγματεία, επισημαίνει ότι στην αρχή ήταν οι αριστοκράτες που όριζαν τι είναι καλό και τι κακό. Πιο συγκεκριμένα, ονόμαζαν τις πράξεις τους καλές (και κατά συνέπεια και τον εαυτό τους), διαφορώντας για την ωφέλεια που αυτές είχαν⁴⁹⁰.

Πράγματι, όπως προκύπτει από την νιτσεϊκή ανάλυση, οι αριστοκράτες δημιουργούσαν αξίες, ιεραρχούσαν τα πράγματα σε καλά και άσχημα, όχι ακολουθώντας την ωφελιμιστική λογική (η οποία απαιτεί σωφροσύνη και υπολογισμό ώστε το υποκείμενο να μπορέσει να μεγιστοποιήσει την ωφέλεια του), αλλά εμπνεόμενοι από το πάθος για απόσταση από καθετί ευτελές, δηλαδή οτιδήποτε προερχόταν από πληβείους. Με άλλα λόγια, για τον Nietzsche, στην αρχή η γλώσσα δεν είναι παρά μια εκδήλωση της δύναμης των αριστοκρατών, αυτοί ήταν που σφράγιζαν κάθε συμβάν και πράγμα με ένα ήχο. Γι' αυτό και κατά τη γνώμη του, όταν η αριστοκρατία αποδυναμώνεται και οι μάζες γίνονται ολοένα και πιο ισχυρές, αρχίζει να αλλάζει είτε το νόημα των λέξεων είτε το πρόσημο που δίδεται σε μια λέξη⁴⁹¹ (είτε και δημιουργούνται από το «αγελαίο ένστικτο» καινούργιες λέξεις).

Ουσιαστικά, για τον Foucault, ο Nietzsche ήταν ο πρώτος που διατύπωσε ενστάσεις για το κατά πόσο μεταξύ της γλώσσας και του κόσμου υφίσταται μια κάθετη αντιστοιχία, υποστηρίζοντας ότι η πρώτη είναι ένα είδος στρατηγικού και πολεμικού «παιχνιδιού» και ότι κατά συνέπεια τα ενεργήματα του λόγου είναι πολεμικά μέσα αντιπαράθεσης. Από την άλλη όμως, επισημαίνει ότι η πρωτιά αυτή δεν αρκούσε για να τον κάνει αυτόν που πρώτος «συνέτριψε τις ανάμεικτες υποσχέσεις της διαλεκτικής και της ανθρωπολογίας». Πιο συγκεκριμένα, για τον

⁴⁸⁸ Foucault M, ό.π., σελ. 420-421.

⁴⁸⁹ Οι ωφελιμιστές πίστευαν (λανθασμένα) ότι οι άνθρωποι επαινούσαν τις μη εγωιστικές δράσεις (τις ονόμαζαν καλές) κρίνοντας από τη σκοπιά αυτών στους οποίους γίνονταν και ότι μετά από χρόνια υπήρξε λήθη της προέλευσης του επαίνου και πλέον ονόμαζαν τις πράξεις αυτές καλές από συνήθεια. Nietzsche F, *Η Γενεαλογία της Ηθικής*, Πανοπτικόν, Αθήνα 2010, σελ.45-46.

⁴⁹⁰ Nietzsche F, ό.π., σελ. 50-51.

⁴⁹¹ Nietzsche F, ό.π., σελ. 57-58.

Γάλλο στοχαστή, το ότι ο Nietzsche ήταν ο στοχαστής που πραγματοποίησε μια τρομερή επίθεση στον σοβαρό ανθρωποκεντρισμό της νεωτερικότητας και άνοιξε το δρόμο για την εμφάνιση μιας μετα-νεωτερικής επιστήμης που δεν θα αντιμετωπίζει τον άνθρωπο ως το προνομιακό κέντρο της αντιπροσωπευτικής σκέψης και λόγου, οφείλεται στο ότι οραματίστηκε την εμφάνιση του υπερανθρώπου, δηλαδή αυτού που θα υπερβεί τον μηδενισμό, υπερβαίνοντας την ανθρωπότητα⁴⁹².

Όντως, ο Nietzsche, σε αντίθεση με τους υπόλοιπους στοχαστές του 19ου αιώνα, οι οποίοι έβαζαν στη θέση του Θεού τον άνθρωπο, μίλησε για το θάνατο τόσο του Θεού όσο και του ανθρώπου. Άλλωστε είναι και ο μόνος που τόνισε ότι ο ανθρωπισμός και η θεολογία δεν είναι αντίπαλοι, αλλά αποτελούν δύο διαφορετικές μορφές του μηδενισμού, δηλαδή ενός φαινομένου που για να το υπερβούμε θα πρέπει να εξαλείψουμε οτιδήποτε μέσα μας είναι ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο.

Αν και όπως φάνηκε και παραπάνω, ο Foucault εξυμνεί τον νιτσεικό λόγο, ταυτόχρονα παραδέχεται ότι, εκτός από τον τελευταίο, και αντι-επιστήμες όπως η ψυχανάλυση και η εθνολογία διαδραματίζουν ιδιαίτερο ρόλο στη συγκρότηση μιας αντιανθρωπιστικής επιστήμης⁴⁹³. Ωστόσο, κατά τη γνώμη του, αυτό δεν σημαίνει ότι είναι οι μόνοι θεωρητικοί λόγοι από όλους όσους τύποις ανήκουν στη κατηγορία «επιστήμες του ανθρώπου» που μπόρεσαν να γίνουν αληθινά επιστημονικοί. Ο ίδιος άλλωστε δηλώνει ότι η μεγάλη διαφορά ανάμεσα στις παραδοσιακές επιστήμες του ανθρώπου και την ψυχανάλυση, είναι ότι, ενώ οι πρώτες πιστεύοντας ότι το ασυνείδητο αποκαλύπτεται μόνο διαμέσου μιας ανάλυσης της συνείδησης, ασχολούνται μαζί του «στρέφοντάς του τα νώτα», η δεύτερη ασχολείται άμεσα με αυτό⁴⁹⁴.

Η ιδιαιτερότητα λοιπόν της ψυχανάλυσης δεν είναι το ότι ασχολείται με το ασυνείδητο, αλλά το ότι η ενασχόληση αυτή δεν αφορά κάτι που εξηγείται διαμέσου της προοδευτικής διαλεύκανσης του υπονοούμενου, ενώ αποτελεί μελέτη ενός «πράγματος» (στην ουσία ενός κειμένου) που, ενώ είναι πάντα εδώ, κρύβεται για να υπερασπιστεί τον εαυτό του. Επομένως, η ψυχανάλυση δεν αποτελεί ένα θεωρητικό λόγο που, όπως οι κοινωνικές επιστήμες, ασχολείται με την ερμηνεία του νοήματος και με ποια δυναμική κάθε φορά έχουν οι αντιστάσεις και τα εμπόδια, αλλά μια επιστημονική πειθαρχία η οποία μελετά την, απρόσιτη για κάθε λόγο που σκέφτεται

⁴⁹²Foucault M, ό.π., σελ. 469.

⁴⁹³Foucault M, ό.π., σελ. 510-511.

⁴⁹⁴Foucault M, ό.π., σελ.511.

με όρους λειτουργίας, σύγκρουσης και σημασίας,⁴⁹⁵ στιγμή που «τα περιεχόμενα της συνείδησης παραμένουν ολάνοιχτα προς την περατότητα του ανθρώπου»⁴⁹⁶.

Πράγματι, σε αντίθεση με τις επιστήμες του ανθρώπου οι οποίες παραμένουν στο πεδίο της αναπαράστασης, παρ' ό,τι στρέφονται στο ασυνείδητο, η θεωρία που ίδρυσε ο Freud υποσκελίζει την παράσταση, την υπερβαίνει από την πλευρά της περατότητας, με αποτέλεσμα να φέρνει στην επιφάνεια όχι λειτουργίες με τις κανονιστικές τους αρχές, αλλά συγκρούσεις δομημένες βάσει κανόνων και ένα σύνολο σημασιών που αποτελεί σύστημα. Ουσιαστικά δηλαδή, σε αντίθεση με τις επιστήμες του ανθρώπου, η ψυχανάλυση δεν είναι ανθρωποκεντρική, δεν διέπεται από την κυριαρχία της αναπαράστασης και δεν έχει δανειστεί τη μέθοδο της από τις εμπειρικές επιστήμες⁴⁹⁷. Γι' αυτό άλλωστε, κατά τη γνώμη του Foucault, ψυχαναλυτές όπως ο Lacan κατάφεραν να μην αντιμετωπίσουν την τρέλα ως το Άλλο του Λόγου, ως το ίχνος ενός κόσμου εντελώς διαφορετικού από αυτόν τον οποίο οι «λογικοί» ζουν, αλλά ως κάτι πολύ κοντινό, ως ένα κομμάτι της ίδιας που λέει την αλήθεια για το υποτιθέμενο αντίθετό της⁴⁹⁸ (την ψυχική υγεία).

Βέβαια, για τον Foucault, λόγω των παραπάνω, η ψυχανάλυση δεν μπορεί να αποτελέσει (αλλά ούτε και να εμφανιστεί ως) θεωρητική γνώση του ανθρώπου αλλά ούτε γενική θεωρία του. Επίσης, κατά τη γνώμη του, το ίδιο ισχύει και για άλλες επιστημονικές πειθαρχίες όπως η εθνολογία. Γι' αυτό, άλλωστε, μεταξύ άλλων δηλώνει ότι η εθνολογία κατάφερε να μην υιοθετήσει μια ιστορικιστική λογική.

Για τον Foucault, η εθνολογία, αντί να ανάγει τις εμπειρίες, τις οποίες μελετά, σε υπερβατικό υποκείμενο που γνωρίζει τον εαυτό του, τοποθετεί τις ιδιάζουσες μορφές του κάθε πολιτισμού που εξετάζει, μέσα στη διάσταση όπου κινούνται οι σχέσεις του «με καθεμιά από τις τρεις μεγάλες θετικότητες (τη ζωή, την ανάγκη και την εργασία, τη γλώσσα)»⁴⁹⁹. Μάλιστα για τον αρχαιολόγο, η εθνολογία είναι ο θεωρητικός λόγος που δείχνει πως στο πλαίσιο ενός πολιτισμού: α) ρυθμίζονται οι μεγάλες βιολογικές λειτουργίες β) τίθενται οι κανόνες που καθιστούν δυνατές τις μορφές ανταλλαγής, παραγωγής και κατανάλωσης που υπάρχουν κάθε φορά γ) λειτουργούν τα συστήματα που οργανώνονται πάνω στα μοντέλα των γλωσσολογικών δομών⁵⁰⁰. Γι' αυτό άλλωστε, βαίνει προς την ασταθή εκείνη περιοχή

⁴⁹⁵ Επομένως, όπως προκύπτει απ' όσα προαναφέρθηκαν, από τις κλασικές επιστήμες του ανθρώπου.

⁴⁹⁶ Foucault M, Στο *ίδιο*.

⁴⁹⁷ Foucault M, ό.π. σελ. 511-512.

⁴⁹⁸ Foucault M, ό.π., σελ. 513.

⁴⁹⁹ Foucault M, ό.π., σελ. 514.

⁵⁰⁰ Foucault M, ό.π., σελ. 515-516.

όπου οι κοινωνικές επιστήμες συναρθρώνονται με τις τρεις εμπειρικές επιστήμες που την επικάλυπταν. Γι' αυτό επίσης –τονίζει ο Foucault–είναι αδύνατον το βασικό της πρόβλημα να μην είναι οι σχέσεις φύσης- πολιτισμού⁵⁰¹.

Ο Foucault επισημαίνει, λοιπόν, πως η εθνολογία δεν ασχολείται με τον ίδιο τον άνθρωπο, αλλά με κάτι άλλο: με την περιοχή που καθιστά δυνατή τη γνώση του. Επίσης δηλώνει ότι η συγκεκριμένη θεωρητική πρακτική, ξεκινώντας από τη σχέση της δυτικής *ratio* με όλους τους άλλους πολιτισμούς, διατρέχει τις παραστάσεις που οι άνθρωποι σε έναν πολιτισμό δίνουν για τον εαυτό τους, για τη ζωή τους, τις ανάγκες τους και τις σημασίες που είναι κατατεθειμένες στη γλώσσα τους και ανακαλύπτει, πίσω από αυτές, τους κανόνες που διέπουν τη ζωή, τις ανάγκες και τα συστήματα με βάση τα οποία οι τελευταίοι δίνουν σημασία στις πράξεις. Γι' αυτό άλλωστε, κατά τη γνώμη του, όπως και η ψυχανάλυση, είναι επιστήμη του ασυνείδητου⁵⁰².

Ουσιαστικά, η ψυχανάλυση και η εθνολογία αποτελούν δύο συγγενείς κλάδους οι οποίοι δεν ασχολούνται με τον άνθρωπο, αλλά με αυτό που, έξω από εκείνον, μας δίνει τη δυνατότητα να μάθουμε αφενός τι δίνει η συνείδηση του ανθρώπου και αφετέρου τι της ξεφεύγει. Επομένως, σε αντίθεση με τις παραδοσιακές ανθρωπιστικές επιστήμες, αυτές προτείνουν παντού τις δικές τους μεθόδους αποκρυπτογράφησης και τις ερμηνείες τους⁵⁰³.

Πράγματι, καμία από τις παραδοσιακές επιστήμες του ανθρώπου δεν μπορεί να είναι σίγουρη ότι έχει απαλλαγεί από τις δύο προαναφερόμενες αντι-επιστήμες και ότι είναι ανεπηρέαστη από ό,τι αυτές έχουν ανακαλύψει. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι είναι δυνατόν να γίνει πραγματικότητα είτε η ιδέα μιας ψυχαναλυτικής ανθρωπολογίας είτε η ιδέα μιας εθνολογίας που θα αποκαταστήσει την ανθρώπινη φύση, κι αυτό γιατί η καθολική εμβέλεια που διαθέτουν τόσο η ψυχανάλυση όσο και η εθνολογία, οφείλεται εν πολλοίς στο ότι καμία γενική έννοια περί ανθρώπου δεν διαδραματίζει θεωρητικό ρόλο στο έργο όσων τις υπηρετούν⁵⁰⁴.

Ο Foucault υποστηρίζει με σαφήνεια πως και η ψυχανάλυση και η εθνολογία διαλύουν τον άνθρωπο, δηλαδή το επιστημολογικό θεμέλιο των κοινωνικών επιστημών, γιατί ανατρέχουν σε αυτό που «θρέφει τη θετικότητά του». Ουσιαστικά

⁵⁰¹ Foucault M, ό.π., σελ. 516.

⁵⁰² Foucault M, ό.π., σελ. 516-517.

⁵⁰³ Foucault M, ό.π., σελ. 517.

⁵⁰⁴ «Η ιδέα μιας “ψυχαναλυτικής ανθρωπολογίας”, η ιδέα μιας “ανθρώπινης φύσης” αποκατεστημένη από την εθνολογία δεν είναι παρά ευσεβείς πόθοι. Όχι μόνο μπορούν να αντιπαρέλθουν την έννοια άνθρωπος, αλλά και δεν μπορούν να περάσουν από αυτήν, γιατί πάντα αναφέρονται σε ό,τι συγκροτεί τα εξωτερικά του όρια». Βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 518.

δηλαδή, αποδίδει δίκιο στις δομιστικές αναγνώσεις των δύο αυτών θεωρητικών λόγων. Γι' αυτό άλλωστε, όχι μόνο αναφέρεται με θετικό τρόπο στον Lévi-Strauss και τη θέση του πως ο ανθρωπολόγος με το έργο του πρέπει να συντελεί στη διάλυση του ανθρώπου, αλλά δηλώνει ότι η εθνολογία έχει όλες τις δυνατότητες να αποτελέσει τον θεωρητικό λόγο που μελετά τις ασύνειδες διαδικασίες που χαρακτηρίζουν το σύστημα του κάθε φορά υπό εξέταση πολιτισμού⁵⁰⁵.

Ο Foucault, λοιπόν, στηρίζει πολλές ελπίδες στην εθνολογία, αλλά χωρίς να παραβλέπει το γεγονός ότι για πολύ καιρό υπήρξε μια εθνοκεντρική, δυτικοκεντρική θεωρία που αποσκοπούσε στη μελέτη των κοινωνιών που η Δύση αυθαίρετα ονομάζει «πρωτόγονες» και «ανιστορικές». Συγχρόνως, όμως, ελπίζει ότι πλέον, χάρη στην επιρροή του δορισμού, η εθνολογία σε μεγάλο βαθμό έχει γίνει μια θεωρία που μελετά τις τυπικές δομές που καθιστούν σημαίνοντες τους μύθους της κοινότητας και που θεμελιώνουν με διαφορετικό τρόπο από αυτόν της φύσης τις κανονιστικές αρχές που διέπουν τη ζωή. Γι' αυτό άλλωστε δέχεται πως διασταυρώνεται με την ψυχανάλυση⁵⁰⁶ (αν και δεν πιστεύει πως η αιτία γι' αυτό είναι ότι αφενός το άτομο εξ αντικειμένου είναι μέρος της κοινωνίας του και ότι αφετέρου ο πολιτισμός εκφράζεται στους συμμετέχοντες σε αυτόν).

Για τον Foucault, οι δύο αντι-επιστήμες διαθέτουν κάποιο κοινό σημείο, επειδή αφενός η δομή της ατομικής εμπειρίας βρίσκεται μέσα στα συστήματα της κοινωνίας έναν αριθμό πιθανών επιλογών και δυνατοτήτων που έχουν αποκλειστεί, αφετέρου οι κοινωνικές δομές βρίσκουν σε καθένα από τα σημεία επιλογής τους ορισμένο αριθμό πιθανών ατόμων (και άλλων, που δεν είναι). Και αυτό, γιατί κατά τη γνώμη του, η μεν ψυχανάλυση προσπαθεί να προσεγγίσει το χάσμα που υπάρχει στο σημαίνον σύστημα διαμέσου της εξέτασης της φαινομενικής έκθλιψης του σημαίνόμενου μέσα στη νεύρωση, η δε εθνολογία ανακαλύπτει την ενότητα της δομής (δηλαδή αυτού η γνώση των μετασχηματισμών του οποίου μας επιτρέπει να συλλάβουμε την πολυμορφία των αφηγήσεων) διαμέσου της εξέτασης των πολλαπλών σημαινόντων⁵⁰⁷.

Για τον Foucault, όντως, η μεν ψυχανάλυση έχει αναγάγει τη γνώση του ανθρώπου στη περατότητα που τον θεμελιώνει, η δε εθνολογία ανάγει τις επιστήμες

⁵⁰⁵ «Μαντεύουμε το γόητρο και τη σπουδαιότητα μιας εθνολογίας, η οποία, αντί να καθοριστεί πρώτα πρώτα, όπως το έκανε μέχρι τώρα, από τη μελέτη των κοινωνιών χωρίς ιστορία, θα αναζητούσε εσκεμμένα το αντικείμενό της στη μεριά των ασύνειδων διαδικασιών που χαρακτηρίζουν το σύστημα ενός δεδομένου πολιτισμού». Βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 518.

⁵⁰⁶ Foucault M, ό.π., σελ. 518-519· Merquior J, ό.π., σελ. 90.

⁵⁰⁷ Foucault M, ό.π., σελ. 519-520.

του ανθρώπου στις θετικότητες που τις περιορίζουν. Γι' αυτό και, κατά τη γνώμη του, σήμερα και οι δύο συνδιαλέγονται άρρηκτα με τη δομιστική γλωσσολογία. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τον Γάλλο στοχαστή, τόσο οι ψυχαναλυτές όσο και οι εθνολόγοι δεν μπορούν να αγνοήσουν τη θεωρία της γλώσσας που θεμελιώσε ο Saussure, γιατί οι αντι-επιστήμες τις οποίες «υπηρετούν» αντλούν σε μεγάλο βαθμό το τυπικό τους μοντέλο από την τελευταία. Επομένως, κατά τη γνώμη του Foucault, η δομική γλωσσολογία αποτελεί μια αντι-επιστήμη από την οποία ψυχανάλυση και εθνολογία αντλούν τις μεθόδους τους, γιατί και αυτή κάνει ό,τι και οι τελευταίες, αλλά με πιο αποτελεσματικό τρόπο⁵⁰⁸.

Ουσιαστικά, η γλωσσολογία, όντας πιο θεμελιωμένη από την ψυχανάλυση και την εθνολογία στη τάξη των θετικοτήτων που είναι εξωτερικές προς τον άνθρωπο, διατρέχει ολόκληρο το χώρο των κοινωνικών επιστημών με αποτέλεσμα να έχει καταφέρει να θέσει με έναν πρωτόγνωρο για την ιστορία της Δύσης τρόπο το ζήτημα της περατότητας. Επομένως, η μελέτη από μέρους της των περιοχών όπου η γνώση του ανθρώπου ως ασυνείδητο και η ιστορικότητα βιώνει τη σχέση με ό,τι τις καθιστά υπαρκτές, διαφέρουν από τις αντίστοιχες μελέτες που πραγματοποιούν οι άλλες δύο αντι-επιστήμες, γιατί αμφισβητούν με πιο ριζικό τρόπο το πεδίο των επιστημών του ανθρώπου. Άλλωστε στην αντι-επιστήμη οφείλεται το ότι αρχίσαμε να εξετάζουμε τη σχέση κοινωνικών επιστημών και μαθηματικών με έναν τελείως διαφορετικό τρόπο από ό,τι στο παρελθόν⁵⁰⁹.

Χάρη στη θεωρία της γλώσσας του Saussure, σήμερα έχουμε αρχίσει να μην θέτουμε το ζήτημα, αν μπορούμε να εξετάσουμε ποσοτικά τα πορίσματα των κοινωνικών επιστημών και, εάν οι ανθρώπινες συμπεριφορές μπορούν να ενταχθούν σε ένα πλαίσιο καταμέτρησης, γιατί έχουμε αρχίσει να θέτουμε ζητήματα όπως το «αν μπορούμε να μιλάμε για δομή χωρίς να αναφερόμαστε στα γλωσσικά παιχνίδια που λαμβάνουν χώρα σε μια κοινωνία» και το «αν οι δομές για τις οποίες μιλάμε, τόσο στα μαθηματικά, όσο και στις επιστήμες του ανθρώπου, είναι το ίδιο πράγμα». Επίσης, εξαιτίας της συγκεκριμένης θεωρίας καταφέραμε να συνειδητοποιήσουμε ότι τα αντικείμενα που εξετάζουμε δεν φθάνουν στην ύπαρξη παρά μόνο στο μέτρο που αποτελούν στοιχεία ενός σημαίνοντος συστήματος. Αυτό ισχύει εφόσον, σε αντίθεση με άλλους θεωρητικούς λόγους, δεν προσπαθεί να ερμηνεύσει την ανάγνωση που

⁵⁰⁸ Foucault M, ό.π., σελ. 520.

⁵⁰⁹ Foucault M, ό.π., σελ. 520-521.

έχουν κάνει οι κοινωνικές επιστήμες, αλλά να τις αποκρυπτογραφήσει, δομώντας τες⁵¹⁰.

Ουσιαστικά η δομιστική γλωσσολογία δεν είναι θεωρητική ανάληψη γνώσεων που έχουν αποκτηθεί χάρη στις επιστήμες του ανθρώπου, αλλά η αρχή μιας προσπάθειας αποκρυπτογράφησης των όσων οι τελευταίες έχουν «ανακαλύψει». Επομένως, η σημασία της δεν έγκειται στο ότι προτείνει μια γλωσσολογική εκδοχή των γεγονότων που μελετούν οι κοινωνικές επιστήμες, αλλά στο ότι μας έκανε να σκεφθούμε το ζήτημα του Είναι της γλώσσας.

Πράγματι, για τον Foucault, ο ρόλος της έγκειται στο να κάνει τους δυτικούς εν γένει, και τις επιστήμες του ανθρώπου ειδικότερα, να αντιμετωπίσουν το ερώτημα ποιος μιλάει, που πρώτος διατύπωσε ο Nietzsche. Και αυτό γιατί κατά τη γνώμη του, δεν αποτελεί μια εμπειρική επιστήμη, όπως η βιολογία και η Πολιτική Οικονομία, αλλά έναν θεωρητικό λόγο ο οποίος σε τελική ανάλυση ανήκει στην ίδια *επιστήμη* με τη γοητευμένη από το Είναι της γλώσσας λογοτεχνία⁵¹¹.

Βέβαια, για τον Γάλλο στοχαστή, το ότι, από αρχαιολογική σκοπιά, η γλωσσολογία ομοιάζει με τη μοντέρνα λογοτεχνία και όχι με τις εμπειρικές επιστήμες, δεν είναι κάτι το αρνητικό. Εξάλλου, κατά τη γνώμη του, ακριβώς χάρη στις λογοτεχνικές προσπάθειες γοητευμένων από το Είναι της γλώσσας –για παράδειγμα των σουρεαλιστών, του Kafka, του Bataille, του Blanchot και του Arthaud– η Δύση έχει αρχίσει να συνειδητοποιεί ότι ο άνθρωπος είναι ένα πεπερασμένο ον, το οποίο, όταν φτάνει στο αποκορύφωμα όλων των πιθανών γλωσσικών ενεργημάτων, δεν φτάνει στην αλήθεια του Είναι του, αλλά στο χείλος αυτού που την περιορίζει, δηλαδή στην περιοχή όπου ο θάνατος περιπλανιέται, η σκέψη σβήνει και η υπόσχεση ανεύρεσης της καταγωγής των πραγμάτων αποδεικνύεται φρούδα⁵¹².

Σύμφωνα με τον Foucault, η μοντέρνα λογοτεχνία έχει βοηθήσει στο να συγκροτηθεί μια αντι-ανθρωπιστική δομή σκέψης που ενστερνίζεται μερικές από τις βασικές νιτσεϊκές τοποθετήσεις για τον άνθρωπο και τη γλώσσα. Γιατί, σε αντίθεση με όσα υποστήριζε ο Sartre (στο *Τι είναι λογοτεχνία*), κατά τη γνώμη του, η μοντέρνα λογοτεχνία δεν αποτελεί το σύμπτωμα μιας αναδίπλωσης της σκέψης στον εαυτό της (αναδίπλωσής που γίνεται στο πλαίσιο μιας ναρκισσιστικής προσπάθειας της

⁵¹⁰ Για όσα αναφέρονται στην παράγραφο αυτή βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 521-522.

⁵¹¹ Για όσα αναφέρονται στις δύο τελευταίες παραγράφους βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 522.

⁵¹² Foucault M, ό.π., σελ. 523.

τελευταίας να απελευθερωθεί από ό,τι θα είχε να πει), αλλά κάτι που μας δίνεται ως εμπειρία του θανάτου, της επανάληψης και της περατότητας⁵¹³.

Εντέλει ο Foucault, λόγω της άποψης που έχει για τη μοντέρνα λογοτεχνία, θεωρεί πως η ύπαρξή της είναι μια ένδειξη του ότι επέρχεται ο θάνατος του ανθρώπου. Επίσης, εξίσου ενδείξεις του ίδιου φαινομένου θεωρεί τόσο την ανάδυση των αντι-επιστημών, όσο και τη συνεχή ενασχόληση της σημερινής φιλοσοφίας με τη γλώσσα. Γι' αυτό άλλωστε δηλώνει ότι επίκειται ο εκτοπισμός της ανθρωπιστικής επιστήμης που θεμελίωσε ο Kant από μια καινούργια, νιτσεϊκή, επιστήμη⁵¹⁴.

Βέβαια, το παραπάνω γεγονός θα μπορούσε να μην είχε ωθήσει τον Γάλλο στοχαστή στο να κάνει μια τόσο υπερφίαλη δήλωση. Θα μπορούσε δηλαδή να είχε συνειδητοποιήσει ότι, αν θα επέλθει ο θάνατος του ανθρώπου, δεν εξαρτάται μόνο από εξελίξεις που λαμβάνουν χώρα στη σφαίρα της θεωρίας, και να έλεγε ότι απλώς σήμερα υπάρχουν κάποιες πιθανότητες να επέλθει το τέλος του ανθρώπου. Αυτό όμως δεν έγινε, επειδή, σε αντίθεση με το πρότυπό του (τον Nietzsche), ο αρχαιολόγος δεν διαθέτει μια θεωρία της εξουσίας.

Αν και είναι πολλές οι αιτίες στις οποίες οφείλεται το ότι ο συγγραφέας του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* δεν διέθετε μια θεωρία της εξουσίας, τον αποφασιστικότερο ρόλο έπαιξε το ότι η μεθοδολογία του είχε σοβαρές αδυναμίες. Γι' αυτό και στη συνέχεια της εργασίας μας θα ασχοληθούμε με το βιβλίο του *Η Αρχαιολογία της Γνώσης* (*L'archéologie du savoir*, 1969), δηλαδή με το βιβλίο που έγραψε για να εξηγήσει σε τι συνίσταται η αρχαιολογική μέθοδος.

Σύμφωνα με τον Foucault, βασικό χαρακτηριστικό της αρχαιολογίας είναι ότι διαφέρει ριζικά από την ιστορία των ιδεών, καθώς, σε αντίθεση με την τελευταία, η αρχαιολογία α) δεν ασχολείται με τις ιδέες που εκφράζονται σε διάφορα ντοκουμέντα, αλλά εξετάζει τη δομή του ίδιου του λόγου των τεκμηρίων β) δεν προσπαθεί να προσδιορίσει την πορεία των ιδεών, τις απαρχές και τις τύχες τους, αλλά επικεντρώνεται σε ένα λόγο με αναφορά μόνο στον ίδιο αυτό λόγο γ) δεν προσπαθεί να εντοπίσει τα κοινωνιολογικά και ψυχολογικά αίτια των διανοητικών συμβάντων δ) δεν επιχειρεί να συλλάβει την αρχέγονη πρόθεση των συγγραφέων, αλλά εστιάζει στο λόγο καθεαυτόν που οι τελευταίοι έχουν διατυπώσει⁵¹⁵.

⁵¹³ Foucault M, ό.π., σελ.524.

⁵¹⁴ Foucault M, ό.π., σελ. 526-527.

⁵¹⁵ Merquior J, ό.π., σελ. 130-131.

Σε αντίθεση λοιπόν με την παραδοσιακή ιστορία των ιδεών, η αρχαιολογία δεν αντιμετωπίζει τον λόγο ως τεκμήριο, αλλά ως μνημείο. Επομένως, δεν τον αντιμετωπίζει ως φορέα μιας εξωτερικής αναφοράς (άρα ως κάτι που πρέπει να μελετούμε με αναφορά σε κάτι άλλο), αλλά ως ένα αντικείμενο το οποίο θα πρέπει να παρατηρούμε αυτό καθαυτό. Γι' αυτό άλλωστε και δεν τον αντιμετωπίζει σαν το έργο μιας κυρίαρχης συνείδησης, ενός υποκειμένου (του συγγραφέα).

Σύμφωνα με τον Foucault, σε αντίθεση με τον παραδοσιακό ιστορικό των ιδεών, που εστιάζει το ενδιαφέρον του στη πατρότητα των ιδεών, ο αρχαιολόγος αποκεντρώνει το κυρίαρχο υποκείμενο και θέτει ως στόχο του την ανάλυση των κανόνων και των σχέσεων σχηματισμού που αποτελούν τη βάση του λόγου. Κατά συνέπεια, για τον Foucault, σε αντίθεση με τον παραδοσιακό ιστορικό των ιδεών που δίνει έμφαση στους δημιουργούς, την πρωτοτυπία και τη συνέχεια, ο αρχαιολόγος τονίζει το απρόσωπο στοιχείο, τις κανονικότητες και τις ασυνέχειες του λόγου. Γι' αυτό άλλωστε ισχυρίζεται πως στην αρχαιολογική ανάλυση που ο ίδιος έκανε στο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, αντί να χρησιμοποιηθούν μια σειρά εννοιών που υποδηλώνουν συνέχεια, όπως παράδοση, επιρροή, ανάπτυξη, εξέλιξη και πνεύμα, εφαρμόστηκαν έννοιες όπως ασυνέχεια, ρήξη, όριο, μετασχηματισμός⁵¹⁶. Γι' αυτό επίσης θεωρεί πως ο αρχαιολόγος μπορεί να κάνει τρία πράγματα που δεν μπορεί να τα επιτύχει ένας παραδοσιακός ιστορικός των ιδεών: α) να επιτρέψει να γίνει εμφανές το συμβάν της ιστορικής εισβολής της απόφασης, και κατά συνέπεια το πρώτο ίχνος της β) να καταστήσει σαφές ότι το συμβάν της απόφασης/ γεγονότος «δεν ανάγεται σε παράγοντες σύνθεσης που είναι καθαρά ψυχολογικοί» και ότι υπάρχουν άλλες μορφές κανονικότητας ή σχέσεων ανάμεσα σε «αποφάνσεις και σε ομάδες αποφάνσεων και σε συμβάντα ολωσδιόλου διαφορετικής τάξεως (τεχνικής, οικονομικής, κοινωνικής, πολιτικής)» και γ) να ανακαλύψει και να περιγράψει μορφές ενότητας τελείως διαφορετικές από τις φυσικές, άμεσες ή/και καθολικές ενότητες στις οποίες ταξινομούσε το λόγο η ιστορία των ιδεών⁵¹⁷.

Σύμφωνα λοιπόν με τον Foucault, ορθή είναι μόνο η ανάλυση λόγου κάποιου που έχει ασχοληθεί με τις αποφάνσεις και τις σχέσεις που αυτές έχουν μεταξύ τους. Ο λόγος είναι ότι, κατά τη γνώμη του, η ενότητα που αποδίδεται στις ομάδες αποφάνσεων που συνδέονται με την ιατρική, τα οικονομικά ή τη γραμματική, δεν

⁵¹⁶ Foucault M, *Η Αρχαιολογία της Γνώσης*, Εξάντας, Αθήνα 1987, σελ. 27-29, 41-42.

⁵¹⁷ Foucault M, ό.π., σελ. 47-48, 60-61, 64-66· Smart B., ό.π., σελ. 160.

παράγεται από ένα κοινό αντικείμενο, ύφος, έννοιες και θεματικές επιλογές, αλλά από την παρουσία μιας συστηματικής διασποράς στοιχείων⁵¹⁸.

Για τον Γάλλο φιλόσοφο, όντως, το να διαπιστώσουμε πως ανάμεσα σε κάποια αντικείμενα, τύπους αποφάνσεων, έννοιες και θεματικές, υπάρχει μια τάξη, ορισμένες συσχετίσεις, θέσεις μέσα σε έναν κοινό χώρο, μια αμοιβαία λειτουργία και αντίστοιχοι μετασχηματισμοί, σημαίνει ότι έχουμε εντοπίσει μια κανονικότητα, ένα σύστημα διασποράς και έχουμε αναγνωρίσει έναν σχηματισμό λόγου. Εξάλλου, κατά τη γνώμη του, το σύστημα των κανόνων και σχέσεων που διέπουν τον σχηματισμό ενός λόγου και των στοιχείων του, ούτε στη κατηγορία των περιορισμών που πηγάζουν από τη συνείδηση ενός κυρίαρχου υποκειμένου ανήκουν, ούτε και αποτελούν καθοριστικούς παράγοντες που απορρέουν από θεσμούς, κοινωνικές ή οικονομικές σχέσεις⁵¹⁹.

Ουσιαστικά για τον Foucault, στόχος της αρχαιολογίας είναι η ανακάλυψη συστημάτων σχηματισμού που εντοπίζονται στο προ του λόγου επίπεδο και συνιστούν τις συνθήκες μέσα στις οποίες και κάτω από τις οποίες είναι δυνατόν να υπάρξει ένας λόγος. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η αρχαιολογία είναι μια ουσιοκρατική μεθοδολογία που έχει υιοθετήσει μια θεμελιοκρατική λογική. Άλλωστε, δηλώνει ρητά, ότι για την αρχαιολογία το προ του λόγου αναγκαστικά είναι πάντοτε μέσα στη διάσταση του λόγου⁵²⁰.

Βέβαια, η δήλωσή του αυτή είναι απότοκος του τρόπου με τον οποίο αντιλαμβάνεται το τι είναι οι αποφάνσεις. Με άλλα λόγια, συνδέεται άρρηκτα με τη θέση του ότι οι αποφάνσεις δεν είναι μια δομή και, κατά συνέπεια, δεν είναι ούτε προτάσεις, ούτε δηλώσεις, ούτε πράξεις της ομιλίας, αλλά μια λειτουργία ύπαρξης που, λόγω του ότι ανήκει ιδιαιδίως στα σημεία, διασταυρώνεται με έναν τομέα δομών και πιθανών ενοτήτων και εμφανίζεται μέσα στο χώρο και το χρόνο με συγκεκριμένα περιεχόμενα⁵²¹.

Όπως επισημαίνει ο Gilles Deleuze, για την αρχαιολογία του Foucault, η αιτία που οι αποφάνσεις δεν ομοιάζουν με γλωσσικές πρακτικές και ομιλιακά ενεργήματα είναι ότι συνδέονται άρρηκτα με ένα νόμο και ένα φαινόμενο σπανιότητας. Γι' αυτό

⁵¹⁸ Foucault M, ό.π., σελ. 84-85· Smart B., ό.π., σελ. 160-161.

⁵¹⁹ Smart B, ό.π., σελ. 161

⁵²⁰ Foucault M, ό.π., σελ. 115· Smart B, Στο ίδιο.

⁵²¹ Foucault M, ό.π., σελ. 136-140· Merquior J, ό.π., σελ. 136.

άλλωστε προτείνει τη διεξαγωγή μιας ανάλυσης λόγου στην οποία δεν θα υπάρχει θέση για ιδέες που αφορούν το νόημα, την πρόθεση και τη στιγμή προέλευσης⁵²².

Τελικά, για τον Foucault, θα πρέπει ο μελετητής του λόγου να γίνει ένας αρχειοθέτης, το αντικείμενο του οποίου είναι η διαπραγμάτευση ενός συνόλου λεκτικών αποδόσεων στο επίπεδο των αποφάνσεων και της μορφής θετικότητας που τις χαρακτηρίζει. Με άλλα λόγια, κατά τη γνώμη του Γάλλου φιλόσοφου, ο στόχος των αναλυτών θα πρέπει να είναι ο καθορισμός του τύπου θετικότητας του υπό εξέταση λόγου. Γι' αυτό και εκτός από τις έννοιες που προαναφέραμε στην *Αρχαιολογία της Γνώσης*, εισήγαγε και μια άλλη θεωρητική έννοια: την έννοια «αρχείο».

Στην *Αρχαιολογία της Γνώσης*, το «αρχείο» ορίζεται ως ένας μηχανισμός που παράγει κοινωνικά νοήματα. Επίσης λέγεται ότι μια ανάλυση λόγου που δεν ασχολείται με αυτό, αναπόφευκτα θα οδηγηθεί στην πλάνη του ανθρωπισμού και στην ενασχόληση με θέματα όπως το ποιος έγραψε τι. Ουσιαστικά δηλαδή, ο Foucault πιστεύει ότι ο αναλυτής πρέπει να είναι ένας αρχειοφύλακας που θα αποφεύγει τον ανθρωπολογισμό με το να μην ασχολείται με πρόσωπα, αλλά με έγγραφα (αλλά και άλλα τεκμήρια) και την ταξινόμησή τους. Ταυτόχρονα όμως επισημαίνει ότι δεν θα πρέπει να στρέψουμε τη προσοχή μας μόνο στις σχέσεις λόγου που καθιστούν δυνατά και συντηρούν τα αντικείμενα λόγου, αλλά θα πρέπει να επιχειρήσουμε να αποκαλύψουμε και τη διαπλοκή τους αφενός με τις πραγματικές σχέσεις που υπάρχουν ανεξάρτητα από κάθε μορφή λόγου και αφετέρου με τις στοχαστικές σχέσεις που διατυπώνονται μέσα στον ίδιο τον λόγο. Και αυτό, γιατί δεν ταυτίζει το αρχείο ούτε με την παράδοση ούτε με το γλωσσικό σύστημα: κατά τη γνώμη του αποτελεί ένα «παιχνίδι κανόνων βάσει του οποίου καθορίζεται η εμφάνιση και η εξαφάνιση αποφάνσεων στο πλαίσιο ενός πολιτισμού⁵²³.

Η αρχαιολογία του Foucault λοιπόν δεν διαφωνεί με τον παραδοσιακό μαρξισμό ως προς το ότι για να μελετήσουμε το λόγο θα πρέπει να κατανοήσουμε τις σχέσεις που ο πρώτος έχει με τις μη λογικές πρακτικές. Διαφωνεί όμως ως προς δύο άλλα θέματα: ως προς το αν μπορεί να γίνει αποδεκτό ένα σχήμα εποικοδομήματος –

⁵²²Deleuze G, *Φουκώ*, Πλέθρον, Αθήνα 2005, σελ.20-21.

⁵²³Για όσα αναφέρονται στην παραπάνω παράγραφο βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 200-201, Merquior J, ό.π., σελ. 137, Flynn T, «Foucault's Mapping of History», στο Gutting G (επιμ), *The Cambridge Companion to Foucault*, ό.π., σελ. 30-31.

βάσης και ως προς το αν υφίσταται μια ριζική διάκριση ανάμεσα σε επιστήμη και ιδεολογία⁵²⁴.

Όντως, σε αντίθεση με τον παραδοσιακό μαρξισμό (αλλά και την κλασική φιλελεύθερη φιλοσοφία), η αρχαιολογία αρνείται να επιλέξει μεταξύ της επιστήμης και της ιδεολογίας. Έτσι, στο κεφάλαιο «Επιστήμη και γνώση» λέγεται ότι ο ρόλος της ιδεολογίας δεν περιορίζεται ούτε στο ελάχιστο από το ότι η ακρίβεια και η αυστηρότητα των επιστημονικών μεθόδων αναπτύσσεται και η διαψευσιμότητα των θεωριών αυξάνει. Μάλιστα, σε όλο αυτό το κεφάλαιο γίνεται ο υπαινιγμός πως ο μόνος τρόπος να καταπολεμηθεί η ιδεολογική λειτουργία μιας δεδομένης επιστήμης δεν έγκειται στο να αποκαλυφθούν οι φιλοσοφικές της προκείμενες ή οι πολιτισμικές της προκαταλήψεις, αλλά μάλλον στο να αμφισβητηθούν οι «θεωρητικές της επιλογές» και το σύστημα βάσει του οποίου συνιστά τα αντικείμενα της⁵²⁵.

Συνολικά δεν θα ήταν υπερβολή το να πούμε πως στην *Αρχαιολογία της Γνώσης* ο Foucault αδιαφορεί για την ορθολογική αξία της επιστήμης αποδεχόμενος και ενθαρρύνοντας μια a priori αμφισβήτηση των επιστημονικών απόψεων. Με άλλα λόγια, έχει δίκιο ο Allan Megill, όταν επισημαίνει ότι η ειρωνεία του βιβλίου έγκειται στο ότι, ενώ φαίνεται να αποτελεί μια προσπάθεια άρθρωσης μιας επιστημονικής μεθόδου, στην πραγματικότητα αποπειράται να γκρεμίσει όλα όσα μέχρι τώρα ήταν γνωστά με το όνομα της επιστήμης⁵²⁶. Άλλωστε δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει το γεγονός ότι σε σχέση με τις *Λέξεις και τα Πράγματα*, η *Αρχαιολογία της Γνώσης* είναι πολύ περισσότερο βυθισμένη στη σχετικιστική θεώρηση του Nietzsche –αν και μόνο αδιάφορη δεν είναι για το κεντρικό θέμα στις *Λέξεις και τα Πράγματα*, δηλαδή για το μάλλον μη νιτσεϊκό θέμα της επιστήμης και της ιστορίας της.

Η εναρκτήρια διάλεξη του Foucault στο College de France με τίτλο η *Τάξη του Λόγου* (*L'ordre du discours*, 1971), αποτελεί τη μετάβαση από μια αρχαιολογική σε μια γενεαλογική μέθοδο, καθώς συνδέει ρητά την έννοια του λόγου με την εξουσία και τον έλεγχο. Πιο συγκεκριμένα, στη διάλεξη αυτή του 1970, αναδύεται στην επιφάνεια μια αντίληψη για το σχηματισμό γνώσης, στην οποία, οι φορμαλιστικές

⁵²⁴ O'Farrell C, ό.π., σελ. 96-97.

⁵²⁵ Foucault M, ό.π., σελ. 278-281· Merquior J., ό.π., σελ. 138-139

⁵²⁶ Megill A, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press, Λός Άντζελες 1987, σελ.212. Βλ. επίσης Megill A, «The reception of Foucault by historians», *Journal of the History of Ideas*, τχ. 48, Ιανουάριο.-Μάρτιο, 1987, σελ. 133-134, όπου, ανάμεσα στα άλλα, ένστοχα επισημαίνεται ότι ο Foucault «βρίσκεται εκτός των [επιστημονικών] πειθαρχιών και αντλεί στοιχεία από αυτές μόνο με την ελπίδα να τις υπονομεύσει».

κατηγορίες και έννοιες της *Αρχαιολογίας της Γνώσης*, υποκαθίστανται, σχεδόν ολοκληρωτικά, από την εμφάνιση ενός συνόλου αντιλήψεων λόγω των οποίων, στις μετέπειτα μελέτες του για την τιμωρία, τη φυλάκιση και τη σεξουαλικότητα, εξετάστηκε πιο άμεσα –και με βάση μια νιτσεϊκή θεωρία για την εξουσία και τις σχέσεις με την γνώση– το ερώτημα της σχέσης ανάμεσα στους σχηματισμούς του λόγου και τα πεδία εκτός λόγου. Γι' αυτό άλλωστε, εκεί, λέγεται ρητά ότι η παραγωγή λόγου ελέγχεται, επιλέγεται, οργανώνεται και επαναδιανέμεται βάσει ενός πολύ συγκεκριμένου αριθμού διαδικασιών, που περιλαμβάνουν εξωτερικούς ελεγκτικούς μηχανισμούς, εσωτερικούς κανόνες, καθώς και τη ρύθμιση στην πρόσβαση στη γνώση⁵²⁷.

Όπως είναι προφανές, για τον Foucault, οι εξωτερικοί ελεγκτικοί μηχανισμοί λειτουργούν ως είδη αποκλεισμού. Συγκεκριμένα, περιλαμβάνουν την απαγόρευση της έκφρασης και την απόρριψη του Άλλου –χαρακτηριστικά παραδείγματα είναι η απομόνωση της γλώσσας της τρέλας ή αντίθεση μεταξύ αληθούς και ψευδούς, σωστού και εσφαλμένου– και συντηρούνται από τη βούληση της αλήθειας του σύγχρονου ανθρώπου, που βέβαια απλώς συγκαλύπτει τη βούληση για δύναμη⁵²⁸.

Από την άλλη βέβαια, οι εσωτερικοί κανόνες δεν είναι παρά διαδικασίες παραγωγής λόγου που εισάγουν –επιβάλλουν με ένα είδος δόλιας βίας– τη συνέχεια στο λόγο. Έτσι, για παράδειγμα, οι μεν εσωτερικοί κανόνες που σχετίζονται με την πατρότητα ενός έργου επιβάλλουν το μύθο της ενότητας της συνείδησης, οι δε κανόνες ταξινόμησης των λόγων συντηρούν τις οριοθετήσεις μεταξύ γνωσιακών κλάδων, καταπνίγοντας κατ' αυτόν τον τρόπο ερωτήματα ζωτικής σημασίας –ως γνωστόν άλλωστε οι ανακαλύψεις του Mendel είχαν πέσει θύματα του διαχωρισμού της βιολογικής έρευνας σε ξεχωριστά τμήματα⁵²⁹.

Βέβαια, για τον Foucault, ακόμα και η πρόσβαση στο λόγο ως γνώση αποτελεί επίσης αντικείμενο ελέγχου. Άλλωστε, κατά τη γνώμη του, αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές τόσο, όσον αφορά ειδικά τις συντεχνιακές εθιμικές πρακτικές του λόγου, όσο και γενικότερα το ίδιο το εκπαιδευτικό σύστημα (σύστημα που δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα πολιτικό μέσο διατήρησης ή μεταβολής της οικειοποίησης του λόγου). Μάλιστα, στην *Τάξη του Λόγου*, θεσμοί όπως οι εκπαιδευτικοί μηχανισμοί, συντεχνίες όπως οι ιατρικοί και οι δικηγορικοί σύλλογοι και οι διασυνδέσεις με τις πρακτικές

⁵²⁷ Foucault M, *Η Τάξη του Λόγου*, Ηριδανός, Αθήνα, χ.χ., σελ. 7, Merquior J, ό.π., σελ. 141.

⁵²⁸ Foucault M, ό.π., σελ. 8-9, Merquior J, ό.π., σελ. 141-142.

⁵²⁹ Foucault M, ό.π., σελ. 25-27,

λόγου, περιγράφονται ως απρόσωπες εκδηλώσεις μιας θέλησης για γνώση⁵³⁰. Επομένως, υιοθετείται στο συγκεκριμένο βιβλίο μια σαφώς νιτσεϊκή αντίληψη για τη γνώση, σύμφωνα με την οποία, αποτελεί ένα επινόημα πίσω από το οποίο βρίσκεται κάτι διαφορετικό, δηλαδή η δράση ενστίκτων, πόθων, φόβων και η επιθυμία της οικειοποίησης⁵³¹.

Το γεγονός ότι ο Foucault στην *Τάξη του Λόγου* επιχειρεί να αξιοποιήσει τις νιτσεϊκές αντιλήψεις για την εξουσία και τη γνώση, συνδέεται με το ότι ο Γάλλος στοχαστής έχει αρχίσει να αντιλαμβάνεται ότι η αρχαιολογία έχει σημαντικές αδυναμίες. Αδυναμίες οι οποίες δείχνουν πειστικά ότι ο αρχαιολόγος είναι σε τελική ανάλυση ένας, ιδιόρρυθμος έστω, στρουκτουραλιστής. Πριν όμως απλοϊκά κατακρίνουμε βιβλία όπως οι *Λέξεις και τα Πράγματα* και *Η Αρχαιολογία της Γνώσης*, θα πρέπει να θυμόμαστε ότι είναι έργα που αντιμετώπισαν το θέμα μας με τρόπο εντελώς διαφορετικό από ό,τι οι μέχρι τότε ιστορικές μελέτες. Θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι κανείς μέχρι τότε δεν είχε αντιληφθεί ότι την κλασική εποχή ο άνθρωπος δεν υπήρχε, ότι δεν ήταν πάρα μια λειτουργική στιγμή του αναδιπλασιασμού των αναπαραστάσεων κατά τον οποίο συγκροτείται η γνώση. Επίσης, κανείς δεν είχε δει ότι ο ανθρωποκεντρισμός των επιστημών του ανθρώπου, όχι μόνο δεν αποτελούσε εγγύηση της αντικειμενικότητας και επιστημοσύνης τους, αλλά είχε ως αποτέλεσμα να είναι μετέωρες ανάμεσα στις νεωτερικές φιλοσοφίες και τις επιστήμες της Πολιτικής Οικονομίας, της φιλολογίας και της βιολογίας που μελετούν τον ζώντα, ομιλούντα, εργαζόμενο άνθρωπο μέσω της διερεύνησης (ως στοιχείων εμπειρικών και επιδεικτικών θετικής προσέγγισης και συστηματοποίησης) των οικονομικών ανταλλαγών, των βιολογικών διεργασιών και τα συστημάτων των σημείων⁵³². Αντιθέτως, ήταν μόνο χάρη στα πραγματικά ριζοσπαστικά έργα της αρχαιολογικής περιόδου που έγινε κατανοητό ότι οι επιστήμες του ανθρώπου δεν είναι παρά ένα ασαφές και διφορούμενο εγχείρημα που ασχολείται με τους θετικούς σχηματισμούς της κυκλοφορίας του πλούτου, των συστημάτων των σημείων και των οργανικών λειτουργιών, μόνο και μόνο για να δείξουν το πώς ενεργοποιούνται από και για τον άνθρωπο.

Χωρίς αμφιβολία, η ανάδειξη εκ μέρους του Foucault του γεγονότος ότι οι κοινωνικές επιστήμες αναπόφευκτα καταφεύγουν στην αναπαράσταση, επειδή λόγω

⁵³⁰ Foucault M, ό.π., σελ. 13-14.

⁵³¹ Smart B, ό.π., σελ.164-165, Merquior J, ό.π., σελ. 142.

⁵³² Νεωτερικές φιλοσοφίες που, όπως είδαμε παραπάνω, βασισμένες στην έννοια του θεμελιώδους, επιχειρούν να αναστοχαστούν τη συγκροτητική περατότητα.

του ανθρωποκεντρισμού τους, το βασικό τους μέλημα δεν είναι άλλο από το να συσχετίσουν τα θετικά στοιχεία των τριών επιστημών του λόγου, του πλούτου και της ζωής με την περατότητα που τις στηρίζει (ουσιαστικά τον άνθρωπο), οφείλεται στις ριζικές διαφορές της αρχαιολογίας από τις παραδοσιακές μεθόδους. Η αρχαιολογία όταν μελετά τους λόγους δεν αγνοεί ούτε την υλικότητα των λόγων, ούτε τη μη αναγώγιμη πολλαπλότητά τους, ούτε τις ασυνέχειες που προκαλούν απρόσωπες αναγκαιότητες, διαδικασίες χωρίς υποκείμενο (για να θυμηθούμε τον Althusser).

Η προσφορά λοιπόν του Foucault της αρχαιολογικής περιόδου είναι σημαντική, επειδή έδειξε ότι στη νεωτερικότητα, οι κοινωνικές επιστήμες όχι μόνο βασίστηκαν, αλλά κυριολεκτικά στήριζαν όλη τους την αντίληψη για την κοινωνία πάνω σε μια συγκεκριμένη αντίληψη περί της ανθρώπινης φύσης, περί του ανθρώπου ως ταυτόχρονα υπερβατικού υποκειμένου και εμπειρικού αντικειμένου της γνώσης. Ωστόσο, λόγω του ότι η αρχαιολογία είχε ως στόχο να ανακαλύψει τους κανόνες και τις κανονικότητες που διέπουν τους εκάστοτε σχηματισμούς λόγου και όχι το πώς οι άνθρωποι στις κοινωνίες μας αναγνωρίζουν τον εαυτό τους ως υποκείμενα, ο Γάλλος φιλόσοφος δεν μπορούσε, εκείνη την περίοδο, να διερευνήσει την πιθανή σχέση που υπάρχει ανάμεσα στις κοινωνικές επιστήμες, την πίστη στην ύπαρξη της ανθρώπινης φύσης και συγκεκριμένες εξουσιαστικές πρακτικές.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

ΓΙΑ ΜΙΑ ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΚΗ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ

4.1. Αναζητώντας διέξοδο από τα αδιέξοδα του δομισμού στη νιτσεϊκή γενεαλογία

Το 1966 ο Jacques Derrida αναστάτωσε τους κύκλους της γαλλικής διανόησης και η αιτία δεν ήταν άλλη από την έκδοση του βιβλίου του *Γραμματολογία* (*De la grammatologie*, 1967). Επρόκειτο για ένα βιβλίο στο οποίο ασκούνταν κριτική στο δομισμό και μάλιστα με έναν τρόπο εντελώς αντίθετο από αυτόν που ακολουθούσαν οι μέχρι τότε αντίπαλοι του κυρίαρχου αυτού ρεύματος της εποχής. Ενώ, δηλαδή, οι αντίπαλοι του δομισμού μέμφονταν έως τότε τη συγκεκριμένη τάση για τον αντισανθρωπισμό της, ο Derrida υποστήριξε ότι η βασική αδυναμία της ήταν ότι δεν μπόρεσε να έρθει σε ρήξη με τη μεταφυσική σκέψη που επί αιώνες κυριαρχούσε στη Δύση, μία από τις εκφάνσεις της οποίας είναι και ο ανθρωπισμός⁵³³.

Για τον Derrida, μια κριτική ανάλυση των έργων των ηγετών του δομισμού Lévi-Strauss και Saussure, δείχνει ότι οι προσδοκίες του Foucault, στο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, για τις αντι-επιστήμες της δομιστικής ανθρωπολογίας και γλωσσολογίας ήταν υπερβολικές. Στη πραγματικότητα, αυτοί οι σχηματισμοί λόγου αποδέχονταν άκριτα βασικές θέσεις της μεταφυσικής παράδοσης της δυτικής σκέψης. Έτσι για παράδειγμα, αποδέχονταν ως ορθή τη θέση ότι η γραφή έχει δευτερεύοντα ρόλο σε σχέση με τον προφορικό λόγο.

Οι δύο θεωρητικοί λόγοι που ίδρυσαν οι Lévi-Strauss και Saussure, παρά την κριτική που άσκησαν στον ανθρωπισμό, ανήκουν εντέλει στη μεγάλη δυτική παράδοση του φωνολογοκεντρισμού. Με άλλα λόγια, δέχονται τη θέση του Πλάτωνα και του Rousseau ότι, ενώ η φωνή, όντας πιο κοντά στην αλήθεια της συνείδησης του υποκειμένου, αποτελεί την εγγύηση της παρουσίας και της αυθεντικότητας, η γραφή αντιπροσωπεύει το τεχνητό και την απουσία⁵³⁴. Η αιτία είναι ότι λανθασμένα

⁵³³ Johnson C, *Ντεριντά*, Ενάλιος, Αθήνα 2000, σελ. 11-13, 62-64. Βλ. επίσης Κακολύρης Γ, *Ο Ζακ Ντεριντά και η αποδομητική ανάγνωση*, Εκκρεμές, Αθήνα 2004, σελ. 202-209, όπου αναλύεται διεξοδικά η κατά Derrida δομική συγγένεια του δομισμού με το λόγο ενός σημαντικού εκπροσώπου του δυτικού φωνολογοκεντρισμού και ανθρωπισμού, τον Jean Jacques Rousseau.

⁵³⁴ Ο Derrida θέλει να ανατρέψει την άποψη αυτή του φωνολογισμού (στον οποίο ανήκει και ο στρουκτουραλισμός) και να υποβάλει τη σκέψη «ότι η υποτιθέμενη παραγωγή της γραφής, όσο πραγματική και μαζική και αν είναι, ήταν εφικτή μόνο υπό μια προϋπόθεση: ότι πρωταρχική, «φυσική» κτλ. γλώσσα δεν υπήρξε ποτέ, ότι ποτέ δεν ήταν άθικτη, ανέγγιχτη από τη γραφή, ότι ανέκαθεν η ίδια ήταν γραφή». Derrida J, *Περί Γραμματολογίας*, Γνώση, Αθήνα 1990, σελ. 101-102.

κατανοούσαν τον γραπτό λόγο ως μια προέκταση της φωνής, που η ανθρώπινη νόηση χρησιμοποιεί ως μια μη απαραίτητη βοηθητική τεχνολογία⁵³⁵.

Οι αντι-επιστήμες λοιπόν στις οποίες ο Foucault είχε ελπίσει ότι θα μας επέτρεπαν να βγούμε από τον μεταφυσικό ανθρωποκεντρικό τρόπο σκέψης, τελικά μας εμπόδιζαν να αποδομήσουμε τα δίπολα, στα οποία βασίζεται η δυτική μεταφυσική, και να ανακαλύψουμε εκείνες τις μη αποφασίσιμες έννοιες, με βάση τις οποίες θα κατορθώναμε να φιλοσοφήσουμε με το σφυρί. Ο λόγος δε είναι, ότι ο δομισμός δεν προσπάθησε ποτέ να υποβάλει σε έλεγχο την αξία της αλήθειας⁵³⁶.

Βέβαια, οι δομιστές καλώς άσκησαν κριτική στην πεποίθηση του υπαρξισμού και της φαινομενολογίας, ότι την αλήθεια θα την ανακαλύψουμε, εάν εξετάσουμε την εμπειρία, λέγοντας ότι τίποτα δεν έχει από μόνο του νόημα, γιατί το τελευταίο καθορίζεται από τη σχέση που έχουν όλα τα στοιχεία με αυτό που καθιστά την εμπειρία δυνατή, δηλαδή τη δομή⁵³⁷. Το λάθος τους ήταν άλλο: ότι θεώρησαν πως το σφάλμα των προκατόχων τους δεν ήταν ότι επιχείρησαν να απαντήσουν στο ερώτημα «ποιο είναι το θεμέλιο της γνώσης», αλλά το ότι η απάντησή τους δεν ήταν «το σύστημα των απρόσωπων δομών».

Σύμφωνα με τον Derrida, για να μπορέσουμε να ξεφύγουμε από τη μεταφυσική, θα πρέπει να κατανοήσουμε πως είναι μάταιη η αναζήτηση του θεμελίου της γνώσης, γιατί δεν υπάρχει. Επίσης, θα πρέπει να θεωρήσουμε ως κάτι θετικό το γεγονός αυτό, γιατί σημαίνει ότι έχουμε τη δυνατότητα να δημιουργήσουμε, να πειραματιστούμε, να μετασχηματίσουμε σε τελική ανάλυση τη ζωή. Θα πρέπει, όπως ο Nietzsche, να πούμε το μεγάλο «ναι» στη ζωή, ζωή η οποία είναι πολύ πολύπλοκη για να γίνει κατανοητή από τις μεταφυσικές φιλοσοφίες που πιστεύουν ακράδαντα στην αξία της γνώσης⁵³⁸.

⁵³⁵ «Στη γλωσσολογία όπως και στη μεταφυσική, ο φωνολογισμός αποτελεί αναμφίβολα τον αποκλεισμό ή την υποβάθμιση της γραφής. Αποτελεί όμως και τη χορηγία εξουσίας σε μια επιστήμη η οποία θεωρείται ότι αποτελεί το πρότυπο για όλες τις επονομαζόμενες επιστήμες του ανθρώπου. Σύμφωνα και με τις δύο αυτές έννοιες, ο δομισμός του Lévi-Strauss αποτελεί φωνολογισμό. Όσο για τα πρότυπα της γλωσσολογίας και της φωνολογίας, αυτό που έχω ήδη ανασύρει, δεν θα με αφήσει να κινηθώ στην όψη μιας δομικής ανθρωπολογίας για την οποία οι ασκήσεις της φωνολογικής επιστήμης ασκούν μια δεδομένη σαγήνη». Derrida J., ό.π., σελ. 132. Βλ. επίσης Christopher Johnson., ό.π., σελ. 44-49. Κακολύρης Γ., ό.π., σελ. 258-263, Habermas J., *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993, σελ. 205-207, 224-226.

⁵³⁶ Schrift A, *Nietzsche's French legacy*, Routledge, London 1995, σελ. 15-17· Searle J, «Αποδόμηση ή η λέξη ανάποδα», *Ουτοπία*, τ.χ 67, Νοέμβριος- Δεκέμβριος, 2006 σελ. 55-56.

⁵³⁷ Culler J, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, Cornell University Press, Νέα Υόρκη 1982 σελ. 85-89.

⁵³⁸ Colebrook C, *Gilles Deleuze*, Routledge, Λονδίνο 2001, σελ. 11-13· Royle N, *Jacques Derrida*, Routledge, Λονδίνο 2003, σελ. 21-25.

Αν και, χωρίς αμφιβολία, δεν έπαιξε μικρό ρόλο στην υποχώρηση του δομισμού και στην ανάδυση αυτού που, συνήθως, αποκαλούμε μεταδομισμό η προσπάθεια του Derrida στην *Γραμματολογία* να συγκροτήσει μια μέθοδο ανάγνωσης των κειμένων διαφορετική από την κυρίαρχη, αποφασιστικό ρόλο έπαιξε και το ιστορικό συμβάν που συνηθίσαμε να αποκαλούμε Μάη του 1968.

Η εργατική και φοιτητική εξέγερση του Μάη του '68 έκανε πολλούς Γάλλους διανοούμενους καχύποπτους απέναντι στο δομισμό· τους έκανε να αντιληφθούν ότι ο τελευταίος αδυνατεί να συλλάβει το φαινόμενο εξουσία. Συγκεκριμένα τους έκανε να συνειδητοποιήσουν ότι η εξουσία δεν μπορεί να μελετηθεί με δομικό τρόπο, διότι είναι ταυτόχρονα και κάτι το ασταθές, το εύθραυστο, και κάτι που διαθέτει μια απίστευτη ικανότητα αντίστασης στην ανατροπή. Γι' αυτό άλλωστε και στράφηκαν προς το στοχαστή, που είχε ασχοληθεί με το ζήτημα της εξουσίας με έναν τρόπο εντελώς διαφορετικό από αυτόν που το είχε κάνει η φιλελεύθερη παράδοση: τον Nietzsche⁵³⁹.

Βέβαια, ήδη το 1962 ο Deleuze, στο πολύ σημαντικό βιβλίο του *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία* (*Nietzsche et la philosophie*, 1962), είχε δει τον Γερμανό στοχαστή ως τον εισηγητή μιας αντίληψης για την εξουσία εντελώς διαφορετικής από αυτή των παραδοσιακών μεταφυσικών φιλοσοφιών του όντος. Συγκεκριμένα, τόνισε ότι η νιτσεϊκή φιλοσοφία, είναι μια κριτική φιλοσοφία της βούλησης, δεν αντιλαμβάνεται την εξουσία ως κάτι που το κατέχει κάποιο υποκείμενο, αλλά ως το σύνθετο σύνολο ενεργών και αντενεργών δυνάμεων που το παράγει και αυτό και τις αξίες του⁵⁴⁰.

Για τον Deleuze, η διαφορετική αυτή αντιμετώπιση του φαινομένου της εξουσίας από τον Nietzsche οφείλεται στο ότι, σε αντίθεση με τον Kant, δεν περιόρισε την κριτική του στην ψευδή επιστήμη (τη δογματική μεταφυσική) και την ψευδή ηθική (ετερονομία), αλλά άσκησε κριτική στην ίδια την ηθική και τη γνώση⁵⁴¹. Ουσιαστικά δηλαδή, η νιτσεϊκή φιλοσοφία μάς προσφέρει τη δυνατότητα να συλλάβουμε την εξουσία με διαφορετικό τρόπο από αυτόν της φιλελεύθερης

⁵³⁹ Για τον Μάη του '68 και το ρόλο που διαδραμάτισε στην πτώση του στρουκτουραλισμού και την ανάδυση μιας έντονα επηρεασμένης από τον Nietzsche μεταστρουκτουραλιστικής σκέψης βλ. Descombes V, *To ίδιο και το άλλο. 45 χρόνια Γαλλικής φιλοσοφίας (1933-1978)*, Praxis, Αθήνα, 1984, σελ. 203-206· May T, *The philosophy of Foucault*, Acumen, Λονδίνο 2006, σελ. 61-65.

⁵⁴⁰ Deleuze G, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, Πλέθρον, Αθήνα 2002, σελ. 65-70, 77-81· Hardt M, *Gilles Deleuze An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, Μινεάπολις 1993, σελ. 30-35 και Patton P, *Deleuze and the political*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2000, σελ. 58-60.

⁵⁴¹ «Κάθε φορά που ο Nietzsche καταγγέλλει την αρετή καθ' αυτή, δεν καταγγέλλει τις ψευδοαρετές, ούτε αυτούς που χρησιμοποιούν την αρετή ως προσωπίδιο. Καταγγέλλει την ίδια την αρετή, δηλαδή την μικροπρέπεια της αληθινής αρετής, την απίστευτη μετριότητα της αληθινής αρετής», «[Για τον Nietzsche] δεν υπάρχουν αυταπάτες της γνώσης αλλά η ίδια η γνώση είναι αυταπάτη: η γνώση είναι ένα σφάλμα, κάτι χειρότερο, μια αυταπάτη». Deleuze G, ό.π., σελ. 132.

παράδοσης, γιατί ήταν η φιλοσοφία που πρώτη έθεσε το ερώτημα «σε τι θεμελιώνονται η επιστήμη και η ηθική, τι είναι εκείνο που τους δίνει το κύρος που έχουν για μας»⁵⁴².

Ο Nietzsche ήταν ο πρώτος που πραγματοποίησε μια γενεαλογία της ηθικής και της αλήθειας. Δηλαδή, διερεύνησε τη καταγωγή των δύο αυτών αξιών, αναζήτησε τους προγόνους τους, τις αρχές από τις οποίες προέρχονται για να μπορεί εντέλει να κρίνει περί της ευγένειας ή της ποταπότητας τους. Γι' αυτό και ήταν ο πρώτος που τις απομυθοποίησε.

Για τον Nietzsche, η βούληση για αλήθεια και η ηθική είναι ποταπές αξίες που έχουν την ίδια καταγωγή. Για την ακρίβεια, προέρχονται από το μηδενισμό, δηλαδή από την υποτίμηση της ζωής (στο όνομα κάποιων «ανώτερων», υπερβατικών αξιών). Επομένως, η παραδοσιακή άποψη πως η αλήθεια και η ηθική αποτελούν «εχθρούς» (ή έστω αντίπαλο δέος) της βούλησης για δύναμη, είναι εντελώς λανθασμένη. Ουσιαστικά αγνοεί το ότι η βούληση για αλήθεια είναι μια διεφθαρμένη βούληση για δύναμη⁵⁴³.

Βέβαια, σύμφωνα με τον Deleuze, η ανάδειξη εκ μέρους του Nietzsche της σχέσης αλήθειας - εξουσίας συνδέεται άρρηκτα με τον αντιεγελιανισμό και τον αντιανθρωπισμό του λόγου του. Με άλλα λόγια, συνδέεται άρρηκτα με το γεγονός ότι ο Nietzsche προτείνει μια φιλοσοφία της κατάφασης και της διαφοράς, για την οποία δεν έχει νόημα να μιλούμε για άρνηση της άρνησης, αλλοτρίωση, αντίθεση, θέση και σύνθεση⁵⁴⁴.

Πράγματι, σε πλήρη αντίθεση με τις κυρίαρχες την εποχή εκείνη υπαρξιστικές αναλύσεις του νιτσεϊκού έργου, ο Deleuze στο *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία* θα προτείνει μια ανάγνωση, η οποία καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η φιλοσοφία του υπερανθρώπου έρχεται σε πλήρη ρήξη με τον εγελιανισμό και τον ουμανισμό. Γι' αυτό άλλωστε και υποστηρίζει ότι η αξία του νιτσεϊκού έργου έγκειται κυρίως: α) στο ότι μας δείχνει ότι οι αντιθέσεις για τις οποίες συνέχεια ομιλεί η εγελιανή διαλεκτική (και οι οποίες υποτίθεται στο τέλος θα «αρθούν», θα «αναχθούν» σε μια νέα σύνθεση) δεν είναι παρά παρερμηνείες της διαφοράς που υπάρχει ανάμεσα στις θετικότητες που αντιμάχονται μεταξύ τους και που στο τέλος η μια θα καταστραφεί ολοσχερώς, β) ότι ο άνθρωπος είναι εξ ορισμού ένα μνησικάκο, πειθαρχημένο ον,

⁵⁴² Deleuze G, ό.π., σελ. 138-144· Descombes V, ό.π., σελ. 189-190.

⁵⁴³ Deleuze G, ό.π., σελ. 149-152· Descombes V, ό.π., σελ. 192-195.

⁵⁴⁴ Descombes V, ό.π., σελ. 196-198· Σωτήρης Π., «Ο νομαδικός εμπειρισμός του Z Deleuze», περ. *Θέσεις*, τχ. 82 (Ιανουάριος-Μάρτιος 2003), σελ. 121-122· Deleuze G, ό.π., σελ. 22· Hardt M, ό.π., σελ. 37-40.

που η κουλτούρα τον έχει μετατρέψει σε αρνητή της ζωής και ότι κατά συνέπεια δεν έχει νόημα να ζητούμε την άρση της αλλοτρίωσής του, αλλά το μετασχηματισμό του (και όχι εξέλιξη, γιατί η μετάβαση αποτελεί ρήξη) σε υπεράνθρωπο, δηλαδή το ον που καταφάσκει στη ζωή και δημιουργεί ο ίδιος τον εαυτό του, όπως ο καλλιτέχνης το έργο του⁵⁴⁵.

Αν και, χωρίς αμφιβολία, η μεταδομιστική ανάγνωση του Nietzsche από τον Deleuze βρήκε άμεση απήχηση, πριν το Μάη του '68 σε καμία περίπτωση δεν ήταν κυρίαρχη. Επομένως, δεν είναι τυχαίο ότι από όλες τις διαλέξεις που δόθηκαν στο Ρουαγιόν το 1964, η πιο γνωστή είναι μια διάλεξη του Foucault, όπου προτάθηκε μια δομιστική ερμηνεία των Nietzsche, Marx και Freud. Αντιθέτως, δείχνει πόσο διαφορετικό ήταν το κλίμα σε σχέση με το 1972, τη χρονιά δηλαδή που σε συνέδριο στο Σεριζύ, σημαντικοί στοχαστές όπως ο Derrida και ο Klossowski, πρότειναν ερμηνείες του νιτσεϊκού έργου πολύ κοντινές με αυτήν στο *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*⁵⁴⁶.

Η αλλαγή αυτή, βέβαια, δεν οφείλεται μόνο στο Μάη του '68, αν και δεν υπάρχει αμφιβολία ότι λειτούργησε ως ένας από τους σημαντικότερους παράγοντες. Πάντως, ασχέτως του ποιο ρόλο έπαιξε η εργατική και φοιτητική εξέγερση του '68, το γεγονός παραμένει: οι συγγενείς με του Deleuze θέσεις για τον Nietzsche που θα εκφράσει ο Derrida στη διάλεξή του στο Σεριζύ με τίτλο *Éperons: les styles de Nietzsche* (1978), ήταν ήδη αποδεκτές από έναν πολύ μεγάλο κύκλο της γαλλικής διανόησης.

Σίγουρα, το γεγονός που προαναφέραμε είναι εντυπωσιακό, γιατί η ντεριντιανή ανάγνωση του νιτσεϊκού έργου ήταν εξαιρετικά τολμηρή. Για παράδειγμα στο *Éperons* απορρίπτεται ρητά η άποψη του Heidegger ότι ο Nietzsche είναι ο τελευταίος μεταφυσικός, ότι ολοκληρώνει τη νεότερη μεταφυσική⁵⁴⁷.

Για τον Derrida, ο Nietzsche δεν μας προσφέρει ένα είδος φιλοσοφικού συστήματος, μια εννοιολογικά αυστηρή φιλοσοφική προβληματική, αλλά ένα διαφορετικό από τον παραδοσιακό τρόπο του φιλοσοφείν. Συγκεκριμένα, μας δίνει ένα φιλοσοφικό ύφος το οποίο μπορεί να μας βοηθήσει στο να ξεφύγουμε από τον μεταφυσικό τρόπο σκέψης και τα δίπολα (όπως καλό-κακό, αλήθεια-ψέμα, άντρας-

⁵⁴⁵Deleuze G, ό.π., σελ. 226-230· Hard M, ό.π., σελ. 52-54.

⁵⁴⁶Μαγγίνη Γκόλφω, «Πρόλογος», στο Derrida J, *Έμβολα. Τα ύφη του Nietzsche*, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2002, σελ. 15-18 και Schrift A, «Nietzsche's French legacy» στο *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1996, σελ. 325-327.

⁵⁴⁷Μαγγίνη Γκόλφω, ό.π., σελ. 20-22· Derrida J, ό.π., σελ. 51-56.

γυναίκα, γραφή-προφορικός λόγος) στα οποία αυτός βασίζεται. Γι' αυτό και, κατά τον Γάλλο φιλόσοφο, νιτσεϊκός δεν είναι όποιος ενστερνίζεται τα όσα έχει κατά καιρούς γράψει ο Nietzsche, αλλά όποιος τα χρησιμοποιεί στο πλαίσιο μιας προσπάθειας σύλληψης του ιστορικού γίνεσθαι με αντι-μεταφυσικό, αντι-τελεολογικό τρόπο⁵⁴⁸.

Η έκκληση αυτή βέβαια για χρήση (και όχι ερμηνεία-κατανόηση) του Nietzsche δεν αγνοήθηκε από τους νεο-νιτσεϊκούς στοχαστές της εποχής. Αντιθέτως, πολλοί το επιχείρησαν, με χαρακτηριστικό παράδειγμα τους Deleuze και Guattari.

Ως γνωστόν, οι δυο προαναφερθέντες στοχαστές στο έργο τους *Καπιταλισμός και Σχιζοφρένεια. Ο αντι-Οιδίπους (Capitalisme et Schizophrénie 1. L'Anti-Oedipe, 1972)* επιχείρησαν να εξετάσουν τη παγκόσμια ιστορία από μια νιτσεϊκή, σε τελική ανάλυση, σκοπιά, ασκώντας συγχρόνως κριτική στην ψυχανάλυση, η οποία θεωρούν ότι στέκεται εμπόδιο σε αυτό το εγχείρημα. .

Βέβαια, ήδη στο *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία* ο Deleuze είχε επικρίνει από νιτσεϊκή σκοπιά την ψυχανάλυση, όμως μόνο μαζί με τον Guattari στον *Αντι-Οιδίποδα* ασκείται μια ολοκληρωμένη και συγκροτημένη κριτική που αναδεικνύει το ότι η ψυχανάλυση, τελικά, δεν είναι παρά κληρονόμος του χριστιανισμού.

Για τους Deleuze και Guattari ο ψυχαναλυτής δεν είναι παρά η πιο πρόσφατη ενσάρκωση του ιερέα. Επίσης, οι πρακτικές της ψυχανάλυσης είναι πρακτικές που συγγενεύουν εκπληκτικά με αυτές της χριστιανοσύνης που με ενάργεια είχε αναλύσει ο Nietzsche. Έτσι για παράδειγμα, οι ψυχαναλυτές μιμήθηκαν τους ιερείς στο να ερμηνεύσουν τον κόσμο με τρόπο που να εμφανίζεται η παρουσία τους ως αναγκαία⁵⁴⁹.

Βέβαια, για τους Deleuze και Guattari, η μίμηση των ιερέων από τους ψυχαναλυτές δεν ήταν κάτι τυχαίο. Αντιθέτως, σχετίζεται άμεσα με το ότι οι ερμηνείες της ψυχανάλυσης είναι τόσο αναγωγικές όσο αυτές των θεολόγων. Σχετίζεται δηλαδή με το ότι, όπως οι ερμηνείες των παπάδων αντιμετωπίζουν τα πάντα σαν μια στιγμή της Θείας Πρόνοιας έτσι και οι ψυχαναλυτικές θεωρήσεις αντιμετωπίζουν όλες τις επιθυμίες σαν μια μορφή οικογενειακής εμμονής.

Αν οι δύο συγγραφείς του *Αντι-Οιδίποδα* διατυπώνουν μια τόσο διαφορετική άποψη από αυτή που κυριαρχούσε μέχρι τότε για τις σχέσεις ψυχανάλυσης-

⁵⁴⁸Schrift A, ό.π, σελ. 355-357.

⁵⁴⁹Για την κατά Deleuze - Guattari συγγενική σχέση ψυχανάλυσης-χριστιανισμού, ψυχαναλυτών-ιερέων βλ. Schrift A, *Nietzsche's French Legacy*, Routledge, Λονδίνο 1995, σελ. 76-80.

χριστιανισμού, είναι γιατί βάσισαν τη μελέτη τους για τη λιμπιντική οικονομία στη γενεαλογική ανάλυση της ανόδου του χριστιανισμού από τον Nietzsche, σύμφωνα με την οποία η ύπαρξη της χριστιανοσύνης, όντας βασισμένη στην επίκληση της ικανότητας της να λυτρώνει, μπορεί να διασφαλιστεί μόνο αν οι άνθρωποι πιστέψουν ότι κάποιες πράξεις είναι κακές και ότι πρέπει να έχουν ενοχές, επειδή τις διέπραξαν. Επομένως, η αιτία για τη διαφοροποίησή τους αυτή ήταν ότι πραγματοποίησαν μια ανάλογη με αυτήν του Nietzsche για τον χριστιανισμό γενεαλογία της ψυχανάλυσης και διαπίστωσαν ότι η υπόσχεσή της για ψυχολογική απελευθέρωση απαιτεί πρώτα τη φυλάκιση της λιμπιντικής οικονομίας στο πλαίσιο της οικογένειας⁵⁵⁰. Αυτό άλλωστε είναι που τους ώθησε στο να αντιμετωπίσουν την επιθυμία ως μηχανή που βρίσκεται παντού, σε όλο το κοινωνικό πεδίο⁵⁵¹.

Οι Deleuze και Guattari θεωρούν πως όλο το κοινωνικό πεδίο διατρέχεται από την επιθυμία και ότι, κατά συνέπεια, η λίμπιντο δεν χρειάζεται καμιά μεσολάβηση ή μετουσίωση για να επενδύσει τις σχέσεις παραγωγής και τις παραγωγικές δυνάμεις. Με άλλα λόγια, δεν αντιμετωπίζουν το ζήτημα της επιθυμίας ως ένα ζήτημα δραματικής οικογενειακής αναπαράστασης, αλλά ως πολιτικό θέμα, ως θέμα υλικής παραγωγής. Γι' αυτό άλλωστε αρνούνται πλήρως τη φροϋδική ερμηνεία των κοινωνικών σχέσεων, ως αποσεξουαλικοποιημένων αναπαραστάσεων των επιθυμιών του ασυνείδητου⁵⁵².

Πράγματι, η απόρριψη εκ μέρους των συγγραφέων του *Αντι-Οιδίποδα* ως αναγωγική της φροϋδικής ερμηνείας των εμφανιζόμενων στο κοινωνικό πεδίο σεξουαλικών σχέσεων σαν συμβολικών αναπαραστάσεων της οιδιποδισμένης⁵⁵³ οικογένειας, σχετίζεται άμεσα με το ότι αντί του θεατρικού (και οικογενειακού ταυτόχρονα) μοντέλου για το ασυνείδητο και την επιθυμία, υιοθέτησαν ένα πιο πολιτικό μοντέλο, αυτό του εργοστασίου. Με άλλα λόγια επικρίνουν την ψυχανάλυση επειδή γι' αυτούς η επιθυμία δεν συνδέεται με την έλλειψη αλλά, όντας βούληση για δύναμη, με την παραγωγή⁵⁵⁴.

⁵⁵⁰Holland E, *Deleuze and Guattari's Anti Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1999, σελ. 87-89.

⁵⁵¹Σωτήρης Π, ό.π., σελ. 134. Deleuze, Guattari, *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια. Ο Αντι-Οιδίπους*, Ράππα, Αθήνα 1973 σελ. 37.

⁵⁵²Deleuze G, Guattari F, ό.π., σελ. 337. Schrift A, ό.π., σελ. 80-81.

⁵⁵³Deleuze G, Guattari F, ό.π., σελ. 61-65, Schrift A, ό.π., σελ. 78-81.

⁵⁵⁴«Η θέση της σχιζοανάλυσης είναι απλή: η επιθυμία είναι μηχανή, σύνθεση από μηχανές, μηχανογενής διευθέτηση-επιθυμητικές μηχανές. Η επιθυμία ανήκει στην κατηγορία της παραγωγής, κάθε παραγωγή είναι ταυτόχρονα και επιθυμητική και κοινωνική. Κατακρίνουμε λοιπόν την ψυχανάλυση επειδή σύντριψε την τοποθέτηση αυτής της παραγωγής, επειδή την επανέφερε στην παράσταση». Βλ. Deleuze G, Guattari F, ό.π., σελ. 340- 341. Βλ. επίσης Holland E, ό.π., σελ. 25-27. Patton P, ό.π., σελ. 70-71.

Σύμφωνα με τους Deleuze και Guattari, δεν είναι η ύπαρξη κάποιας ανάγκης που προκαλεί την επιθυμία, αλλά το ακριβώς αντίθετο: η ανάγκη παράγεται από την επιθυμία, είναι ένα προϊόν της τελευταίας⁵⁵⁵. Γι' αυτό άλλωστε υιοθέτησαν τη μαρξιστική άποψη ότι η έλλειψη είναι το αποτέλεσμα κοινωνικών δομών, ότι δημιουργείται, σχεδιάζεται και οργανώνεται σύμφωνα με τα συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης⁵⁵⁶.

Βέβαια, όπως για τον Μαρξ, έτσι και για τους συγγραφείς του *Αντι-Οιδίποδα*, δεν είναι δυνατόν να έχουμε ολοκληρωμένη εικόνα μιας κοινωνίας, αν ασχοληθούμε μόνο με το πώς σε αυτήν γίνεται η οργάνωση της παραγωγής, της έλλειψης και ο έλεγχος της επιθυμίας. Αντιθέτως, θα πρέπει να δώσουμε πρωταρχική σημασία στις αντιστάσεις που υπάρχουν, στις γραμμές διαφυγής. Έτσι για παράδειγμα, δεν μπορούμε να κατανοήσουμε τον καπιταλισμό, εάν δεν εξετάσουμε τους διάφορους κοινωνικούς αγώνες ή αν δεν εξετάσουμε τις διαδικασίες αποεδαφικοποίησης στις οποίες στηρίχτηκε, προκάλεσε και που τελικά τον αμφισβητούν⁵⁵⁷.

Για τους Deleuze, Guattari, μια ανάλυση της παγκόσμιας ιστορίας θα πρέπει να λάβει υπόψη ότι είναι μια διαδικασία αποεδαφικοποίησης, το τέλος (και η οικουμενική αλήθεια) της οποίας είναι ο καπιταλισμός. Γιατί, κατά τη γνώμη τους, η παγκόσμια ιστορία δεν είναι παρά η ιστορία της μετάβασης από τις κοινωνίες των πρωτόγονων φυλών (στις οποίες όλα είναι κωδικοποιημένα, υπάρχουν κανόνες για όλες τις περιστάσεις της ζωής, για όλες τις κινήσεις, όλα τα μέρη του σώματος) στις καπιταλιστικές, οι οποίες εφηύραν το ιδιωτικό άτομο, ιδιοκτήτη του σώματός του, των οργάνων του, το οποίο μπορεί να διαθέτει ελεύθερα την εργατική του δύναμη⁵⁵⁸.

Βέβαια, οι συγγραφείς του *Αντι-Οιδίποδα* ούτε υπέρ του καπιταλισμού είναι ούτε στην «καταστροφή» του αντιτίθενται. Απλώς αντιλαμβάνονται ότι ο καπιταλισμός είναι κάτι το αμφίσημο· από τη μία, λόγω του ότι η καταγωγή του βρίσκεται σε μία γενικευμένη αποκωδικοποίηση, τη λεγόμενη πρωταρχική συσσώρευση, καταστρέφει όλες τις παραδοσιακές ιεραρχίες καθώς και τις ιεροτελεστίες, τις τελετουργίες και τα συστήματα πίστης που τις νομιμοποιούσαν και από την άλλη, δημιουργεί το πιο αποτελεσματικό σύστημα ελέγχου των επιθυμιών που υπήρξε ποτέ⁵⁵⁹.

⁵⁵⁵Deleuze G, Guattari F, ό.π., σελ. 33-36.

⁵⁵⁶Holland E, ό.π., σελ. 79-82· Alan Schrift., ό.π., σελ. 80.

⁵⁵⁷Deleuze G, Guattari F, ό.π., σελ. 294-297, 319-320· Patton P, ό.π., σελ. 132-135.

⁵⁵⁸Descombes V., ό.π., σελ. 211, Patton P., ό.π., σελ. 88-90.

⁵⁵⁹Deleuze G, Guattari F, ό.π., σελ. 258-261, Descombes V, ό.π., σελ. 212-213, Holland E., ό.π., σελ. 67-68.

Η αμφισημία του καπιταλισμού φαίνεται καθαρά από το ότι στο συγκεκριμένο είδος κοινωνιών συναντούμε ταυτόχρονα και τον νευρωτικό, δηλαδή αυτόν που απαρνιέται τις επιθυμίες του για να προσαρμοστεί στις απαιτήσεις της κοινωνικής ζωής, και τον σχιζοειδή, τουτέστιν αυτόν που τείνει προς το νομαδισμό, που αντιτίθεται σε όποια εδαφικοποίηση⁵⁶⁰. Επομένως, καλώς ο Μαρξ υποστήριζε πως ο καπιταλισμός, όντας ένα κυνικό σύστημα που λειτουργεί χωρίς να επικαλείται καμία πίστη και τίποτα το ιερό, δημιουργεί τις δυνατότητες ανατροπής του, τις φυγές από το κοινωνικό, που αμφισβητούν τις τεχνικές εδαφικοποιήσεις που ο ίδιος παράγει.

Πράγματι για τους Deleuze, Guattari το μεγάλο λάθος του Μαρξ ήταν άλλο: το ότι ανήγαγε ένα συγκεκριμένο υποκείμενο, το προλεταριάτο, στη δύναμη που θα ανατρέψει τον καπιταλισμό⁵⁶¹. Ο λόγος είναι, ότι κατά τη γνώμη τους δεν μπορεί να υπάρξει υποκείμενο προικισμένο με συνείδηση και με καθορισμένη ταυτότητα του οποίου η επιθυμία να μην προσανατολίζεται και προς τον παρανοϊκό πόλο και κατά συνέπεια να μην επενδύεται σε εξουσίες, θεσμούς, διακρίσεις. Γι' αυτό άλλωστε κατακρίνουν την άποψη της ψυχανάλυσης ότι είναι κάτι το επιλήψιμο η επιθυμία του σχιζοειδή να απαρνηθεί κάθε ταυτότητα, κάθε αγελαία ταύτιση που προτείνει η κοινωνία⁵⁶².

Για τους δύο στοχαστές, η σχιζοφρένεια (και γενικότερα η επιθυμία άρνησης κάθε ταυτότητας) είναι ένα θετικό φαινόμενο που η ψυχανάλυση το ερμήνευσε λανθασμένα ως κάτι το παθολογικό για έναν βασικό λόγο: δεν μπόρεσε να απαντήσει σωστά στο ερώτημα «ποια είναι η καταγωγή της». Επομένως η ψυχανάλυση δεν μας προσφέρει, όπως υποστήριζε ο Foucault στις *Λέξεις και τα Πράγματα*, μια διέξοδο από τις φιλοσοφίες του υποκειμένου, γιατί θεωρεί πως η σχιζοφρένεια είναι το αποτέλεσμα της μη αποδοχής της έλλειψης από το υποκείμενο⁵⁶³.

Από την άλλη βέβαια, οι Deleuze και Guattari δέχονταν ότι οι σχιζοφρενείς είναι δυστυχισμένοι άνθρωποι που ταλαντεύονται μεταξύ παρανοϊκών εξάρσεων και διάφορων καταθλίψεων. Όμως θεώρησαν το γεγονός αυτό ως αποτέλεσμα των εμποδίων που θέτει η κοινωνία. Για αυτό και εντέλει επιμείνανε στο ότι δεν έχουμε ανάγκη από τη ψυχανάλυση, αλλά από τη σχιζοανάλυση, δηλαδή ένα είδος λόγου που θα έρθει σε ρήξη με τις φιλοσοφίες του υποκειμένου με το να αντιμετωπίζει τη

⁵⁶⁰Descombes V, ό.π., σελ. 214-215,· Holland E, ό.π., σελ. 93-95.

⁵⁶¹Βέβαια στο σημείο αυτό πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι για τον Μαρξ η εργατική εξουσία δεν είναι σκοπός, αλλά το μέσο για να οδηγηθούμε στην κατάργηση των τάξεων και κατά συνέπεια στην κατάργηση και της υποκειμενικότητας προλεταριάτο.

⁵⁶²Deleuze G, Guattari F, ό.π., σελ. 323-324· Patton P, ό.π., σελ. 72-73.

⁵⁶³Schrift A, ό.π., σελ. 79.

συγκρότηση της υποκειμενικότητας ως το επακόλουθο μιας εξουσιαστικής διαδικασίας που παραμορφώνει και εκφυλίζει την επιθυμία.

Χωρίς αμφιβολία, ένα από τα πιο ενδεικτικά της απομάκρυνσης του Foucault από το δομισμό κείμενα είναι αυτό με τον τίτλο «Ο Nietzsche, η γενεαλογία, η ιστορία» που δημοσιεύτηκε το 1971 σε έναν συλλογικό τόμο αφιερωμένο στη μνήμη του Jean Hyppolite. Πρόκειται άλλωστε για ένα δοκίμιο όπου ο Foucault παρουσιάζει τον Nietzsche ως τον εισηγητή μιας νέας, αντιμεταφυσικής και αντιτελεολογικής, μεθοδολογίας, η οποία διαφέρει σε πάρα πολλά σημεία από εκείνη που εισηγούνταν οι δομιστές την δεκαετία του 1960.

Βέβαια, ο Γάλλος στοχαστής πουθενά στο συγκεκριμένο δοκίμιο δεν αναφέρεται ούτε στον δομισμό γενικά ούτε στη δική του μεθοδολογία, την αρχαιολογία, ειδικότερα. Ωστόσο, είναι προφανές ότι ουσιαστικά ο Foucault έχει μετατραπεί πλέον σε ένα μεταδομιστή φιλόσοφο που έχει χάσει την πίστη του στις λεγόμενες (από τον ίδιο) αντι-επιστήμες και την έννοια της αλήθειας και που χαιρετίζει την νιτσεϊκή θεωρία περί εξουσίας. Έτσι, για παράδειγμα, στην αρχή του δοκιμίου επαινεί την γενεαλογία γιατί, σε αντίθεση με τους Άγγλους ωφελιμιστές και τον Paul Rée, δεν περιγράφει τη γέννηση των πραγμάτων ως μια διαδικασία γραμμική.

Σύμφωνα με τον Foucault, ενώ οι Άγγλοι και ο Rée υπήγαγαν όλη την ιστορία της ηθικής στη μέριμνα του χρήσιμου ως εάν ο κόσμος των ειπωμένων και ηθελημένων πραγμάτων δεν είχε γνωρίσει εισβολές, αγώνες, αρπαγές, μεταμφιέσεις και δόλους, η γενεαλογία κάνει κάτι εντελώς διαφορετικό: καταγράφει τη μοναδικότητα των συμβάντων και κτίζει όχι πάνω σε μεγάλα ευεργετικά λάθη, αλλά σε μικρές αφανείς αλήθειες, οι οποίες ανακαλύφθηκαν με αυστηρή μέθοδο. Γι' αυτό και σε αντίθεση με τον ωφελιμισμό, η γενεαλογία δεν πιστεύει στην ύπαρξη ενός υποκειμένου με το όνομα Ιστορία που δρα⁵⁶⁴.

⁵⁶⁴Foucault M, «Ο Nietzsche, η γενεαλογία, η ιστορία», *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Πλέθρον, Αθήνα 2003, σελ. 39.

Βέβαια, και πολλοί ιδεαλιστές φιλόσοφοι έλεγαν ότι Ιστορία δεν υφίσταται. Αυτοί όμως το έλεγαν γιατί ήθελαν να υποτιμήσουν τη σημασία που έχουν τα συγκεκριμένα ιστορικά γεγονότα και να αναδείξουν τη σημασία υπερβατικών «πραγματικοτήτων», όπως το Αγαθό. Αντιθέτως η γενεαλογία το πράττει, γιατί αντιμετωπίζει ως μέγα σφάλμα την αντιμετώπιση της ιστορίας ως μιας τελεολογικής διαδικασίας και ως το πεδίο εκδίπλωσης κάποιων ιδεωδών σημασιών⁵⁶⁵.

Σύμφωνα με τον Foucault, στα έργα του Nietzsche βρίσκουμε δύο χρήσεις της λέξης *Ursprung* (καταγωγή). Η πρώτη δεν είναι ακριβώς προσδιορισμένη και εναλλάσσεται με όρους όπως *Entstehung*, *herkunft*, *geburt*. Η δεύτερη αντιθέτως είναι πλήρως αποσαφηνισμένη: για παράδειγμα στην πρώτη παράγραφο του *Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο*, ο Nietzsche αντιτάσσει πλήρως τη θαυματουργική καταγωγή την οποία αναζητεί η μεταφυσική, στις αναλύσεις μιας ιστορικής φιλοσοφίας που και αυτή ασχολείται με θέματα προέλευσης και ιστορικής αρχής.

Τι γίνεται όμως στο βιβλίο στο οποίο κατεξοχήν ο Γερμανός φιλόσοφος ασχολείται με τα ζητήματα προέλευσης, δηλαδή την *Γενεαλογία της Ηθικής*; Από τη μία, ο Nietzsche εμφανίζεται να εισάγει μια αντίθεση ανάμεσα στην *Herkunft* και την *Ursprung*. Έτσι για παράδειγμα, στον πρόλογο χρησιμοποιεί τον όρο *Herkunft*, όταν δηλώνει πως το αντικείμενο της έρευνάς του είναι η καταγωγή των ηθικών προκαταλήψεων, και τον όρο *Ursprung*, όταν μιλά για τις δικές του ανώριμες αναζητήσεις της καταγωγής των ηθικών αξιών και για το έργο του Rée. Από την άλλη όμως, στις τελευταίες παραγράφους χρησιμοποιεί ισοδύναμα τους δύο όρους, όπως έκανε και παλιότερα. Επομένως, δεν είναι σίγουρο ότι στη *Γενεαλογία της ηθικής* ο Nietzsche εισάγει τη διάκριση που είχε αποφύγει στο *Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο*. Σίγουρο όμως είναι ότι ο Nietzsche απορρίπτει οποιαδήποτε έρευνα επιχειρεί να ανακαλύψει, αφαιρώντας όλα τα προσωπεία, την ακριβή ουσία των πραγμάτων, κι αυτό γιατί πιστεύει πως τελικά αναπόφευκτα καταλήγουν να είναι έρευνες που επιχειρούν να βρουν την πρωταρχική ταυτότητα του πράγματος, άρα αυτό που πάντα υπήρχε εκεί⁵⁶⁶.

Σύμφωνα με τον Foucault, βασική αρχή της γενεαλογίας είναι ότι πίσω από τα πράγματα δεν υπάρχει κάποιο αchronικό και ουσιώδες μυστικό, γιατί το μυστικό τους είναι ότι δεν έχουν ουσία και ότι η όποια «ουσία» δεν είναι παρά κάτι που

⁵⁶⁵Foucault M, ό.π., σελ. 40· Κέη Κατερίνα, «Η περιπέτεια της υποκειμενικότητας στο έργο του Μισέλ Φουκό», *Ουτοπία*, τ.χ. 72 Νοέμβριος-Δεκέμβριος, 2006, σελ. 163.

⁵⁶⁶Την ανάλυση αυτή των λέξεων και της σημασίας που τους αποδίδει ο Γερμανός φιλόσοφος ο Foucault την πραγματοποιεί στο Foucault M, ό.π., σελ. 42-44.

συγκροτήθηκε βαθμηδόν από ξένα σε αυτήν σχήματα⁵⁶⁷. Έτσι, για παράδειγμα, για τη γενεαλογία η περιβόητη αυστηρότητα των επιστημονικών μεθόδων γεννήθηκε από τα πάθη των επιστημόνων, από την ανάγκη τους να κατισχύσουν. Επίσης η ελευθερία δεν είναι κατά την γνώμη του Nietzsche παρά μια επινόηση της άρχουσας τάξης⁵⁶⁸.

Ο Γερμανός φιλόσοφος αντιμετωπίζει με καχυποψία τον στόμφο με τον οποίο μιλούν στις αναλύσεις τους για την καταγωγή των πραγμάτων οι περισσότεροι στοχαστές. Πιστεύει πως η ελευθερία ούτε βρίσκεται στη ρίζα του ανθρώπου ούτε τον προσδένει με το Είναι και την αλήθεια. Δεν θεωρεί πως στην αρχή τα πράγματα είναι τέλεια, ότι στη συνέχεια ακολουθεί η πτώση και ότι καθήκον του ιστορικού είναι να ανακαλύψει πώς ήταν τα πράγματα στην αρχή. Αντιθέτως, θεωρεί ότι η ιστορική αρχή των πραγμάτων πάντα είναι χαμηλή, όχι όμως υποχρεωτικά με την έννοια του ταπεινού⁵⁶⁹.

Τελικά, για τον Foucault, όσον αφορά το ζήτημα των απαρχών, η διαφορά ανάμεσα στη μεταφυσική και τη γενεαλογία είναι τεράστια. Για την πρώτη, η καταγωγή είναι ο τόπος της αλήθειας, αυτό που καθιστά δυνατή την ύπαρξη της γνώσης (αν και η τελευταία την επικαλύπτει). Για τη δεύτερη, το μόνο που θα βρούμε όταν εξετάζουμε τις απαρχές είναι ιδιοτελή κίνητρα, βία και μια σειρά από συμπτώσεις και σφάλματα. Γι' αυτό άλλωστε κατά τη γενεαλογία, η εμφάνιση της αλήθειας στο προσκήνιο της ιστορίας ήταν το αποτέλεσμα αφενός της προσπάθειας κατίσχυσης κάποιων ομάδων (π.χ. των ιερέων) και αφετέρου μιας μακραίωνης επισώρευσης σφαλμάτων⁵⁷⁰.

Πράγματι, η νιτσεϊκή γενεαλογία των αξιών ποτέ δεν συνίσταται σε κάποιου είδους αναζήτηση της υποτιθέμενης ευγενής τους καταγωγής που αδιαφορεί για τα ιστορικά γεγονότα, αλλά ασχολείται σχολαστικά με τα τελευταία, με αποτέλεσμα να ξορκίζει πάντα τη χίμαιρα της μεταφυσικής καταγωγής, να βρίσκει τη βία και το δόλο εκεί που οι άλλοι βρίσκουν την απόλυτη καθαρότητα. Σε αντίθεση επομένως με τον οπαδό της μεταφυσικής, ο γενεαλόγος δεν αναζητά την ουσία της ιστορίας στην απόμακρη μορφή της ιδεατής καταγωγής, αλλά την αντιμετωπίζει ως το σώμα του γίνεσθαι που χρειαζόμαστε για να ξορκίσουμε τη χίμαιρα της καταγωγής⁵⁷¹.

⁵⁶⁷Foucault M, ό.π., σελ. 44. Σωτήρης Π, Μπέτζελος Τ, «Σώματα, Λόγοι, Εξουσίες: Ξαναγυρνώντας στην περίπτωση Φουκώ», *Θέσεις*, τ.χ. 89 Οκτώβριος-Δεκέμβριος, 2004, σελ. 82.

⁵⁶⁸Foucault M, ό.π., σελ. 44-45.

⁵⁶⁹Foucault M, ό.π., σελ. 45-46.

⁵⁷⁰Foucault M, ό.π., σελ. 47-48· Habermas J, ό.π., σελ. 344-345.

⁵⁷¹Foucault M, ό.π., σελ. 49. Όπως πολύ σωστά το θέτει ο Deleuze, κατ' ουσίαν ο Foucault «ανακαλύπτει» (και αξιοποιεί) στο νιτσεϊκό έργο τη θέση ότι «Οι δυνάμεις βρίσκονται εντέλει σε ένα διηνεκές γίνεσθαι: ένα

Σύμφωνα με τον Foucault, λέξεις όπως οι *Entstshung* και *Herkunft*, προσδιορίζουν ευκρινέστατα από τη λέξη *Ursprung* το προσιδιάζον αντικείμενο της γενεαλογίας. Συνήθως δε αποδίδονται με τον όρο «προέλευση»⁵⁷².

Herkunft είναι η γενεαλογική προέλευση, η ρίζα. Συνήθως δηλώνει την υπαγωγή σε μια ομάδα, η οποία συναπαρτίζεται και από αυτούς που βρίσκονται ψηλά και από όσους βρίσκονται χαμηλά. Όμως αυτό δεν σημαίνει ότι η *Herkunft* πρέπει να γίνεται αντιληπτή σαν να πρόκειται για την ανακάλυψη σε ένα άτομο ή σε μια ιδέα των ειδολογικών του εκείνων χαρακτηριστικών που επιτρέπουν την εξομοίωση του με άλλα άτομα ή με άλλες ιδέες. Αντιθέτως, πρόκειται για την επισήμανση όλων των λεπτών, υπο-ατομικών σημαδιών που μπορούν να διασταυρωθούν μέσα σε ένα άτομο ή σε μια ιδέα, σχηματίζοντας ένα δίκτυο που είναι δύσκολο να ξεδιαλυθεί⁵⁷³.

Τελικά, ανάλυση της προέλευσης σημαίνει να καθίσταται δυνατή η αποσύνδεση της ενότητας του Εγώ και να επιτρέπεται η ευδοκίμηση μυρίων συμβάντων τα οποία έχουν πλέον χαθεί εκεί που το Εγώ επινοεί μια ταυτότητα ή μια συνοχή. Δηλαδή, η ανάλυση της προέλευσης επιτρέπει να ξαναβρεθεί κάτω από τη μοναδική όψη ενός χαρακτήρα ή μιας έννοιας, η διαστρωμάτωση των συμβάντων μέσω των οποίων διαμορφώθηκε αυτός ο χαρακτήρας ή αυτή η έννοια. Η γενεαλογία δεν προσπαθεί να αποκαταστήσει τη συνέχεια ενός πράγματος που έχουμε ξεχάσει. Αντιθέτως, προσπαθεί να διατηρήσει το συμβάν μέσα στη διασπορά που το προσιδιάζει, να επισημάνει τα ατυχήματα, τα σφάλματα, τους κακούς υπολογισμούς που γέννησαν ό,τι υπάρχει και έχει αξία για μας⁵⁷⁴. Για τον γενεαλόγο, στη ρίζα των όσων γνωρίζουμε και των όσων είμαστε δεν βρίσκεται η αλήθεια και το Είναι, αλλά η εξωτερικότητα του ατυχήματος.

Η αναζήτηση της προέλευσης όχι μόνο δεν θεμελιώνει, αλλά κατακερματίζει αυτό που πιστεύαμε ότι αποτελεί ενότητα. Ουσιαστικά δηλαδή, η αναζήτηση της προέλευσης καθιστά έκδηλη την ετερογένεια αυτού που φανταζόμασταν σύμμορφο με τον εαυτό του⁵⁷⁵. Γι' αυτό άλλωστε, αν κάποιος επιχειρήσει να κάνει την

γίνεσθαι των δυνάμεων πλαισιώνει την ιστορία ή, μάλλον, την εντυλίσσει». Deleuze G, *Φουκώ*, Πλέθρον, Αθήνα 2005, σελ. 146.

⁵⁷²Foucault M, ό.π., σελ. 50.

⁵⁷³Περί *Herkunft* βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 51-52.

⁵⁷⁴Foucault M, ό.π., σελ. 52-54. Todd M, ό.π., σελ. 66.

⁵⁷⁵Σωτηρόπουλος Δ, «Ιστορία και κοινωνική κριτική στη φουκωική επιστημολογία», στο Νικολαΐδης Θ. (επιμ.), *Ο Μισέλ Φουκώ και οι ιστορικοί*, Νήσος, Αθήνα 2008, σελ. 148-149.

γενεαλογική ανάλυση των επιστημόνων, σίγουρα θα ανακαλύψει πως οι επιστήμονες «κατάγονται» από το γραφιά και το δικηγόρο⁵⁷⁶.

Το σημαντικότερο όμως, κατά τον Foucault, είναι άλλο: το ότι η *Herkunft* συναρτάται με το σώμα. Πράγματι, για το Γάλλο στοχαστή, ο τόπος της *Herkunft* είναι το σώμα και όλα όσα συναρτώνται με αυτό, δηλαδή η διατροφή, το κλίμα και το έδαφος. Γι' αυτό και κατά τη γνώμη του, ο γενεαλόγος βρίσκει στο σώμα το στίγμα παρελθόντων συμβάντων και γενικότερα πιστεύει πως από το σώμα γεννιούνται οι επιθυμίες, οι λιποψυχίες και τα σφάλματα, πως σε αυτό όλα τα παραπάνω διαρκώς εκφράζονται και συγκρούονται⁵⁷⁷.

Σύμφωνα λοιπόν με την κατά Foucault ντισεϊκή γενεαλογία, το σώμα είναι μια επιφάνεια όπου εγγράφονται τα συμβάντα της ιστορίας, καθώς και ο τόπος διάλυσης του Εγώ το οποίο προσπαθεί να ενσταλάξει στο σώμα τη χίμαιρα μιας ουσιώδους ενότητας⁵⁷⁸. Επομένως σύμφωνα με τον Foucault, ο Nietzsche πίστευε πως η γενεαλογία, ως ανάλυση της προέλευσης, πρέπει να εγκαθίσταται στο σημείο όπου το σώμα και η ιστορία συναρθρώνονται. Άλλωστε, για τον Nietzsche του Foucault, αποστολή της γενεαλογίας είναι να δείξει το κατάστικτο από τα αποτυπώματα της ιστορίας σώμα, να δείξει την ιστορία καθώς συντρίβει το σώμα⁵⁷⁹.

Η *Entstehung* προσδιορίζει την ανάδυση, το σημείο προσέλευσης στο φαίνεσθαι. Συνιστά την καταστατική αρχή και τον ιδιάζοντα νόμο της εμφάνισης. Για τον Nietzsche, ισχυρίζεται ο Foucault, είναι λάθος το να πραγματευόμαστε την ανάδυση με αφετηρία τον τελικό όρο, τον σκοπό⁵⁸⁰ –ο προορισμός της τιμωρίας δεν ήταν ανέκαθεν το να παραδειγματίζει⁵⁸¹. Για τον Nietzsche οι σκοποί δεν είναι τίποτε παραπάνω από επεισόδια μιας σειράς καθυποτάξεων. Εξάλλου, ο Nietzsche

⁵⁷⁶Foucault M, ό.π., σελ. 54-55.

⁵⁷⁷Foucault M, ό.π., σελ. 55-56. Gutting G, *Φουκώ*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2006 σελ. 57. Flynn T, «Foucault's Mapping of History», στο Gutting G. (επιμ.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2005, σελ. 35.

⁵⁷⁸Foucault M, ό.π., σελ. 56, Mills Sara, *Michel Foucault*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2003, σελ. 81-83.

⁵⁷⁹Τελικά η στροφή προς τον Nietzsche και η απομάκρυνση από τον δομισμό οδήγησαν τον Foucault στο να υιοθετήσει τις απόψεις περί σώματος που είχε πρωτοδιατυπώσει ένας ξεπερασμένος (υποτίθεται) στοχαστής, ο Maurice Merleau-Ponty.

⁵⁸⁰Foucault M, ό.π., σελ. 58. Επίσης Σωτήρης Π, Μπέτζελος Τ., ό.π., σελ. 83.

⁵⁸¹Όπως το θέτει ο ίδιος ο Nietzsche, «εκείνο που μπορεί να χρησιμοποιηθεί λιγότερο από οτιδήποτε άλλο στην ιστορία της γέννησης του δικαίου [και των τιμωριών που αυτό επιβάλλει] είναι ο “σκοπός στο δίκαιο”: αντίθετα, δεν υπάρχει πιο σπουδαία αρχή για κάθε είδος ιστορίας από εκείνη που με τόσο κόπο επιτεύχθηκε-αλλά και που θα έπρεπε να επιτευχθεί πραγματικά-ότι δηλαδή η πρωταρχική αιτία της γέννησης ενός πράγματος και η τελική του χρησιμότητα, η γεγονική του χρήση και κατάταξη μέσα σε ένα σύστημα σκοπών είναι δύο πράγματα που χωρίζονται απολύτως, ότι καθετί που υπάρχει ερμηνεύεται πάντα εκ νέου από μια δύναμη ανώτερή του, σύμφωνα με νέες προθέσεις, κατάσχετα εκ νέου, επανακτάται και μεταμορφώνεται για μια καινούργια χρήση». Nietzsche F., *Η Γενεαλογία της ηθικής*, Πανοπτικών 2010, σελ. 112-113.

κατηγορεί τη μεταφυσική γιατί εδραιώνει την πίστη στην άδηλη εργασία ενός προορισμού που θα αναζητούσε να φανερωθεί από την πρώτη στιγμή⁵⁸².

Από την άλλη, η γενεαλογία επιχειρεί να αποκαταστήσει τα πολυειδή συστήματα καθυπόταξης. Με άλλα λόγια, η ανάδυση συμβαίνει πάντοτε υπό ένα ορισμένο καθεστώς δυνάμεων. Η ανάλυση της Entstehung οφείλει να δείξει το παιχνίδι που διεξάγουν μεταξύ τους οι δυνάμεις, τον τρόπο με τον οποίο μάχονται οι μεν τις δε, τον αγώνα που διεξάγουν μόλις βρεθούν υπό δυσμενείς περιστάσεις, ή ακόμα την προσπάθεια που καταβάλλουν για να διαφύγουν τον εκφυλισμό και να ανακτήσουν το σφρίγος τους μέσω της ίδιας της εξασθένησης τους⁵⁸³.

Η ανάδυση λοιπόν, είναι η είσοδος επί σκηνής των δυνάμεων· προσδιορίζει την εισόρησή τους, τη στιγμή της μεταπήδησης τους από τα παρασκήνια στη σκηνή του Θεάτρου, καθεμιά με τη ρώμη που της προσιδιάζει⁵⁸⁴. Αυτό όμως σημαίνει, ότι σε κανέναν δεν μπορεί να καταλογιστεί η υπαιτιότητα της ανάδυσης, η ανάδυση λαμβάνει χώρα πάντα στα διάκενα⁵⁸⁵. Ειδικότερα ο Nietzsche υποστηρίζει πως θα πρέπει να καταλάβουμε πως η ανάδυση ναι μεν προσδιορίζει τον τόπο μιας αντιπαράθεσης, αυτό όμως δεν σημαίνει πως ο τόπος αυτός είναι μια επίπεδη επιφάνεια επί της οποίας οι αντίπαλοι είναι ομοδύναμοι. Αντιθέτως πρόκειται για «μη τόπο», οι αντίπαλοι δεν ανήκουν στον ίδιο χώρο⁵⁸⁶.

Τι σημαίνουν όμως τα παραπάνω για το τι είναι μια σχέση κυριαρχίας; Βασικά σημαίνουν δύο πράγματα: α) ότι η σχέση κυριαρχίας δεν είναι «σχέση», όπως ακριβώς ο τόπος όπου ασκείται η κυριαρχία δεν είναι τόπος β) ότι δεν είναι δυνατόν η σχέση κυριαρχίας να μην παγιωθεί σε ένα τελετουργικό σχήμα, να μην επιβάλλει δικαιώματα και υποχρεώσεις⁵⁸⁷.

Βέβαια κατά τον Nietzsche του Foucault, στο σημείο αυτό πρέπει να είμαστε προσεκτικοί. Συγκεκριμένα δεν πρέπει να πιστέψουμε σε καμία περίπτωση πως ο γενικευμένος πόλεμος, εξαντλούμενος από τις ίδιες του τις αντιφάσεις, καταλήγει να αποποιηθεί τη βία αποδεχόμενος να αυτοκαταργηθεί στο πλαίσιο των νόμων που θέτει η πολιτική ειρήνη. Αντιθέτως, θα πρέπει να καταλάβουμε πως ο κανόνας είναι η υπολογισμένη απόλαυση της αγριότητας, πως ο προσδιορισμός του είναι ο χορτασμός

⁵⁸²Nietzsche F, ό.π., σελ. 113-114· Foucault M, ό.π., σελ. 58.

⁵⁸³Foucault M, ό.π., σελ. 58-59.

⁵⁸⁴Foucault M, ό.π., σελ. 60-61

⁵⁸⁵Σωτηρόπουλος Δ, ό.π., σελ. 149

⁵⁸⁶Foucault M, ό.π., σελ. 61-62, Όπως λέει και ο Deleuze ο Foucault θεωρεί ότι κατά τον Nietzsche ότι η ανάδυσή όπως και το διάγραμμα «στο βαθμό που εκθέτει ένα σύνολο σχέσεων μεταξύ δυνάμεων, είναι ένας χώρος μεταλλαγών περισσότερο “μη τόπος” παρά τόπος» Deleuze G, ό.π., σελ. 146.

⁵⁸⁷Foucault M, ό.π., σελ. 62-63· Deleuze G, ό.π., σελ. 130-131.

(και όχι η κατασίγηση) της βίας⁵⁸⁸. Ο κανόνας επιτρέπει την ακατάπαυστη αναζωπύρωση του παιχνιδιού της κυριαρχίας, και με ακρίβεια σκηνοθετεί την επαναλαμβανόμενη βία.

Τελικά, οι διαφορετικοί τύποι ανάδυσης οι οποίοι εντοπίζονται από το γενεαλόγο δεν είναι οι διαδοχικές μορφές που προσλαμβάνει η ίδια πάντοτε σημασία, αλλά η απόρροια αλληπάλληλων υποκαταστάσεων, αντικαταστάσεων και μετατοπίσεων, κεκαλυμμένων κατακτήσεων, συστηματικών αντιστροφών.

Ποιες είναι οι σχέσεις ανάμεσα στη γενεαλογία και σε αυτό που συνήθως αποκαλούμε ιστορία; Πρόκειται για ένα ερώτημα φαινομενικά δύσκολο, αφού ο Nietzsche από τη μια στρέφεται πολλές φορές εναντίον της ιστορίας, ενώ από την άλλη, εξίσου συχνά ορίζει τη γενεαλογία ως *Wirkliche Histore*. Τα πράγματα όμως κατά τον Foucault, αρχίζουν να ξεκαθαρίζουν, όταν παρατηρήσουμε πως ο Nietzsche δεν κατηγορούσε γενικά και αόριστα την ιστορία, αλλά εκείνη τη μορφή ιστορίας που τείνει να εισάγει (και προϋποθέτει πάντα) ένα υπεριστορικό πνεύμα.

Πράγματι ο Nietzsche, ήδη από την εποχή του δεύτερου *Παράκαιρου Στοχασμού*, στηλιτεύει τη μορφή εκείνη της ιστορίας που υποτίθεται ότι μας επιτρέπει να αναγνωρίσουμε τον εαυτό μας παντού και να προσδώσουμε σε όλες τις παρελθούσες μετατοπίσεις τη μορφή της συμφιλίωσης, που υποτίθεται πως επιρρίπτει σε ό,τι κείται πίσω της ένα εσχατολογικό βλέμμα. Με άλλα λόγια, ο Nietzsche μέμφεται την ιστορία των ιστορικών η οποία ισχυρίζεται πως κρίνει τα πάντα βάσει μιας αντικειμενικότητας αποκαλυπτικού χαρακτήρα, ενώ στην πραγματικότητα προϋποθέτει την ύπαρξη μιας αιώνιας αλήθειας, μιας αθάνατης ψυχής, μιας συνείδησης πάντα ταυτόσημης με τον εαυτό της⁵⁸⁹.

Τελικά, ο Nietzsche επαινεί την ιστορική αίσθηση μόνο εφόσον έχει καταφέρει να διαφύγει της μεταφυσικής και κατά συνέπεια έχει καταφέρει να μετατραπεί σε εκείνο το βλέμμα που διακρίνει, διασπείρει και αφήνει να εισέλθουν στο παιχνίδι οι αποστάσεις και τα περιθώρια. Με άλλα λόγια, για τον Nietzsche, η ιστορική αίσθηση οφείλει να υιοθετήσει ένα είδος αποδιαρθρωτικού βλέμματος, ικανού να αποδιαρθρώσει ακόμα και τον ίδιο του τον εαυτό⁵⁹⁰. Για τον Nietzsche, η

⁵⁸⁸Foucault M, ό.π., σελ. 64-65. Όπως πολύ ωραία το θέτει ο Deleuze, κατά τον Foucault η νιτσεϊκή γενεαλογία αποδεικνύει ότι «ο νόμος δεν συνιστά κατάσταση ειρήνης, όπως δεν συνιστά αποτέλεσμα ενός κερδισμένου πολέμου: είναι ο ίδιος πόλεμος, η στρατηγική αυτού του διεξαγόμενου πολέμου, όπως ακριβώς η εξουσία δεν αποτελεί ιδιοκτησία της κυρίαρχης τάξης, αλλά ενεργητική άσκηση της στρατηγικής της». Deleuze G, ό.π., σελ. 62.

⁵⁸⁹Foucault M, ό.π., σελ. 66-68· Σωτηρόπουλος Δ, ό.π., σελ. 151.

⁵⁹⁰Foucault M., ό.π., σελ. 67-68· Σωτηρόπουλος Δ, ό.π., σελ. 152

ιστορική αίσθηση θα παραγάγει Wirkliche Historie μόνο, εάν επανεισαγάγει στο γίγνεσθαι ό,τι είχαμε πιστέψει αθάνατο στον άνθρωπο⁵⁹¹.

Η γενεαλογία προτείνει ένα τελείως διαφορετικό τύπο ιστορίας από την ιστορία των ιστορικών. Προτείνει τη λεγόμενη «έμπρακτη ιστορία» η οποία διακρίνεται από εκείνη των ιστορικών ως προς το ότι δεν βασίζεται σε καμία σταθερά: τίποτα δεν είναι τόσο αμετάβλητο, ώστε να είμαστε σε θέση να κατανοούμε τους άλλους ανθρώπους και να αναγνωρίζουμε τους εαυτούς μας σε αυτούς.

Η «έμπρακτη» ιστορία δεν νομίζει πως η γνώση σημαίνει επανεύρεση, η «επανεύρεση εαυτού». Επίσης, εισάγει το ασυνεχές στο ίδιο μας το Είναι, διαιρεί τα συναισθήματά μας, δραματοποιεί τα ένστικτά μας, πολλαπλασιάζει το σώμα μας και στρέφεται εναντίον του ίδιου του εαυτού⁵⁹². Δεν επιτρέπει στον εαυτό της να επαναπαυτεί στην όποια μεταφυσική σταθερότητα της φύσης και της ζωής, και θεωρεί πως η γνώση δεν φτιάχτηκε για να κατανοεί, αλλά για να διακρίνει⁵⁹³.

Βέβαια, η εμπράγματη ιστορία ανατρέπει την κατεστημένη σχέση μεταξύ της εκτέλεσης του συμβάντος και της διηνεκούς αναγκαιότητας. Ενώ δηλαδή, μια ολόκληρη παράδοση της ιστορίας τείνει να διαλύσει το ενικό συμβάν εντός μιας ιδεώδους συνέχειας, η «εμπράγματη» ιστορία επιτρέπει την επάνοδο του συμβάντος με όλη τη μοναδικότητα και την οξύτητα που το χαρακτηρίζει⁵⁹⁴.

Για τον Foucault, η «εμπράγματη» ιστορία με τη λέξη συμβάν δεν εννοεί μια απόφαση, μια συνθήκη, μια ηγεμονία ή μια μάχη, αλλά μια σχέση δυνάμεων η οποία ανατρέπεται, μια κυριαρχία που εξασθενεί, που είναι σε ύφεση, μια άλλη κυριαρχία η οποία εισέρχεται προσωποδοφόρος. Για το γενεαλόγο, οι διακυβευόμενες εντός της ιστορίας δυνάμεις δεν υπακούουν ούτε σε έναν προσδιορισμό ούτε σε κάποια μηχανική αρχή, αλλά αποκλειστικά και μόνο στο τυχαίο της πάλης⁵⁹⁵.

Η παραδοσιακή ιστορία αρέσκεται να ατενίζει το μακρινό και το υψηλό: τις ευγενέστερες εποχές, τις εξιδανικευμένες μορφές, τις ατόφιες ατομικότητες. Αντιθέτως, η εμπράγματη ιστορία επικεντρώνει το βλέμμα της στο σώμα, στο νευρικό σύστημα, με άλλα λόγια στο εγγύτατο. Η εμπράγματη ιστορία ερευνά

⁵⁹¹Dreyfus & Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Σικάγο 1983, σελ. 105-106.

⁵⁹²Schrift A, *Nietzsche's French Legacy*, Routledge, Λονδίνο 1995, σελ. 47-48.

⁵⁹³Foucault M, ό.π., σελ. 69-70, 83, 87.

⁵⁹⁴Foucault M, ό.π., σελ. 70-71, 77-78. Βλ. επίσης Gutting G, ό.π., σελ. 56-57.

⁵⁹⁵Foucault M, ό.π., σελ. 71.

εξαντλητικά τα καθεστώτα παρακμής, ενώ, όταν έρχεται αντιμέτωπη με τις υψηλές εποχές, το κάνει με την εύθυμη υποψία «ενός βάρβαρου βορβορυγμού»⁵⁹⁶.

⁵⁹⁶Foucault M, ό.π., σελ. 72-74.

4.2. Η γενεαλογική θεωρία της εξουσίας του Foucault: ούτε καταστολή, ούτε νόμος

Όπως λοιπόν φαίνεται από τα παραπάνω, στο πλαίσιο της αναζήτησης της γενεαλογίας του σύγχρονου υποκειμένου, ο Foucault αυτόματα όρισε μια σκοπιά από την οποία γνώση και εξουσία διαπλέκονται στενά. Έτσι, η αναζήτηση του τρόπου με τον οποίο τα άτομα γίνονται υποκείμενα, στην οποία επιδόθηκε, επικεντρώθηκε σε αυτό που αποκαλεί σύμπλεγμα εξουσίας-γνώσης, μια ντισεϊκή προοπτική υπό την οποία η βούληση για αλήθεια είναι εκ των προτέρων και βούληση για δύναμη. Επίσης, όσο περισσότερο διερευνούσε το θέμα, τόσο περισσότερο ανακάλυπτε τεχνολογίες του εαυτού οι οποίες πρέπει να μελετηθούν.

Τελικά ο Γάλλος στοχαστής μετά το 1968 αναπτύσσει μια θεωρία της εξουσίας, κεντρική θέση της οποίας είναι ότι η τελευταία μπορεί να πάρει τη μορφή τόσο της υποκειμενοποίησης όσο και της αντικειμενοποίησης. Ουσιαστικά δηλαδή, ο εαυτός (το υποκείμενο το προικισμένο με συνείδηση και σαφώς ορισμένη ταυτότητα) ως εργαλείο εξουσίας, ως προϊόν εξουσιαστικών σχέσεων παρά ως όργανο προσωπικής ελευθερίας, είναι το κεντρικό μοτίβο των έργων της γενεαλογικής περιόδου του Foucault⁵⁹⁷.

Όπως βέβαια είναι προφανές, η παραπάνω προβληματική προϋπέθετε μια σημαντική ανάπλαση της έννοιας της εξουσίας. Δηλαδή απαιτούσε μια θεωρία σύμφωνα με την οποία η εξουσία είναι παραγωγική. Η αρχαιολογία ήταν στενά συνδεδεμένη με μια αρνητική, σε τελική ανάλυση, θεώρηση της εξουσίας η οποία έδινε έμφαση στους καταναγκασμούς, στις απαγορεύσεις και στους αποκλεισμούς. Αντιθέτως, ο γενεαλόγος Foucault επιμένει ότι «δεν πρέπει να περιγράψουμε τα αποτελέσματα της εξουσίας με αρνητικούς όρους» όπως «αποκλείει», «καταπιέζει», «λογοκρίνει», «αποκρύπτει», γιατί οι σχέσεις εξουσίας παράγουν πραγματικότητα, παράγουν ηδονές, γνώσεις, σώματα, ατομικές και συλλογικές ταυτότητες⁵⁹⁸.

Για τον Foucault, οι θεωρίες που αντιλαμβάνονται την εξουσία μόνο ως καταπιεστική, αδυνατούν να δώσουν μια πειστική απάντηση στο ερώτημα, γιατί,

⁵⁹⁷Merquior J, ό.π., σελ. 186.

⁵⁹⁸Merquior J, ό.π., σελ. 186-187· Mills S, ό.π., σελ. 36· Gros F, *Μισέλ Φουκό*, Νήσος, Αθήνα 2007, σελ. 96· Ανδριόπουλος Θ, «Νίκος Πουλαντζάς - Μισέλ Φουκό: «Μονομάχοι ή συνδαιτυμόνες;», περ. *Ουτοπία*, τ.χ 72, Νοέμβριος.-Δεκέμβριος 2006, σελ. 56. Όπως επισημαίνει ο Deleuze για τον Foucault: «Η άσκηση της εξουσίας εμφανίζεται πάντα ως επήρεια, δεδομένου ότι η δύναμη ορίζεται από την ικανότητά της να επηρεάζει άλλες δυνάμεις (με τις οποίες σχετίζεται) ή να επηρεάζεται από αυτές. Ως ενεργός επήρεια: όπως όταν κάποιος προτρέπει, υποκινεί ή παράγει. Η ως αντενεργός επήρεια: όπως όταν κάποιος προτρέπεται, υποκινείται, αναγκάζεται να παράγει κάτι, να επιφέρει ένα “χρήσιμο” αποτέλεσμα». Deleuze G, ό.π., σελ. 146.

αφού η εξουσία είναι απλώς καταπίεση, οι εξουσιαστικές σχέσεις δεν είναι στην πραγματικότητα τόσο ασταθείς, όσο θα ανέμενε κανείς. Ταυτόχρονα επισημαίνει ότι πειστική απάντηση μπορούμε να δώσουμε μόνο εάν υιοθετήσουμε την άποψη ότι αιτία και λόγος ύπαρξης της εξουσίας είναι κάτι άλλο εκτός από την ικανότητά της να καταπιέζει⁵⁹⁹.

Στο δοκίμιο «The subject of power», ο Foucault λέει πως, σε αντίθεση με τους εκπροσώπους της φιλελεύθερης παράδοσης, στόχος του δεν είναι να μελετήσει το τι είναι η εξουσία, αλλά το «πώς» της εξουσίας, δηλαδή τους τρόπους με τους οποίους ασκείται⁶⁰⁰. Ταυτόχρονα, επισημαίνει ότι η εξουσία είναι κάτι που ασκείται πάνω στους άλλους και όχι πάνω σε πράγματα, και ότι κατά συνέπεια είναι ζήτημα κυριαρχίας και όχι φυσικής ικανότητας. Γι' αυτό άλλωστε υποστηρίζει με έμφαση τη θέση ότι η εξουσία δεν ασκείται πάνω μας αλλά πάνω στις πράξεις μας⁶⁰¹.

Για τον Γάλλο στοχαστή, η άσκηση της εξουσίας δεν μπορεί να ταυτίζεται ούτε με την άσκηση βίας ούτε με την απόκτηση συναίνεσης γιατί είναι δράση, ένας τρόπος δράσης πάνω στις δράσεις άλλων. Κατά τη γνώμη του, το να κυβερνάς σημαίνει το να δομείς το πεδίο δυνατής δράσης των άλλων⁶⁰². Γι' αυτό άλλωστε δηλώνει ότι η εξουσία μπορεί να ασκηθεί μόνο πάνω σε ελεύθερα υποκείμενα, δηλαδή σε άτομα ή συλλογικότητες τα οποία εμπρός τους έχουν ένα πεδίο δυνατότητας στο οποίο είναι δυνατόν να λάβουν χώρα «πολλές διαγωγές, πολλές αντιδράσεις και διάφοροι τρόποι συμπεριφοράς»⁶⁰³.

Σε αντίθεση με ό,τι υποστηρίζουν οι φιλελεύθεροι, η άσκηση της εξουσίας δεν σηματοδοτεί το τέλος της ελευθερίας, γιατί χωρίς την τελευταία δεν υπάρχουν σχέσεις εξουσίας, αλλά δουλεία. Άρα, όταν αναλύουμε την εξουσία, δεν θα πρέπει να επικεντρώσουμε την προσοχή μας στη μελέτη των θεσμών, αλλά στο σύνολο του κοινωνικού δικτύου στο οποίο ριζώνουν⁶⁰⁴.

Για τον Foucault, πρέπει να επιχειρούμε να αναλύσουμε τους θεσμούς εκκινώντας από τις εξουσιαστικές σχέσεις και όχι το αντίστροφο, γιατί πιστεύει πως δεν υπάρχει κάποια εξουσία που κάποιος την κατέχει, αλλά ένα δίκτυο σχέσεων που

⁵⁹⁹Merquior J, ό.π., σελ. 187.

⁶⁰⁰Foucault M, «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία», *Η μικροφυσική της εξουσίας*, Ύψιλον, Αθήνα 1991, σελ. 87· Merquior J, ό.π., σελ. 187-188· Smart B, «M. Foucault: Υποκείμενα εξουσίας, αντικείμενα γνώσης», *Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία*, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1999, σελ. 174.

⁶⁰¹Foucault M, ό.π., σελ. 88· Τρουλινού Α, «Εξουσία και δίκαιο στον Φουκό», στο Foucault M, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, Ύψιλον, Αθήνα 1991, σελ. 170.

⁶⁰²Foucault M, ό.π., σελ. 91· Τρουλινού Α, ό.π., σελ. 171-173· Merquior J, ό.π., σελ. 188-189.

⁶⁰³Foucault M, ό.π., σελ. 93· Ανδριόπουλος Θ., ό.π., σελ. 56-57· O'Farrel Cl, *Michel Foucault*, Sage, Λονδίνο 2005, σελ. 99.

⁶⁰⁴Foucault M, ό.π., σελ. 93- 94· Smart B, ό.π., σελ. 174-175· Merquior J, ό.π., σελ. 188.

διαπερνά όλη την κοινωνία. Αυτός είναι άλλωστε ο λόγος που κατά τη γνώμη του, η ανάλυση των εξουσιαστικών σχέσεων μιας κοινωνίας δεν θα πρέπει να ασχολείται αποκλειστικά με την ανάλυση των θεσμών της⁶⁰⁵.

Για να μπορέσουμε να αναλύσουμε ορθά τις σχέσεις εξουσίας μιας κοινωνίας, θα πρέπει στον υπό διερεύνηση κοινωνικό σχηματισμό να εξετάσουμε: α) το σύστημα διαφοροποιήσεων που επιτρέπει την δράση κάποιων πάνω στην δράση άλλων β) τον τύπο των αντικειμενικών σκοπών που επιδιώκουν αυτοί που δρουν πάνω στην δράση άλλων γ) τις εργαλειακές τροπικότητες που χρησιμοποιούνται για την άσκηση εξουσίας δ) τις μορφές με τις οποίες έχουν θεσμοποιηθεί οι εξουσιαστικές σχέσεις ε) τους βαθμούς εξορθολογισμού των σχέσεων εξουσίας, δηλαδή το πόσο η ενεργοποίησή τους είναι επεξεργασμένη τόσο σε συνάρτηση με την αποτελεσματικότητα των εργαλείων και τη βεβαιότητα του αποτελέσματος, όσο και σε συνάρτηση με το ενδεχόμενο κόστος (είτε το κόστος των μέσων που χρησιμοποιούνται είτε το κόστος που συνιστούν οι αντιστάσεις)⁶⁰⁶.

Σύμφωνα με τον Foucault, αν πραγματοποιήσουμε μια ανάλυση που θα εξετάσει όλα τα παραπάνω, θα διαπιστώσουμε ότι η επικράτηση του καπιταλισμού δεν σηματοδοτεί τη μετατροπή του κράτους στον πιο σημαντικό τόπο άσκησης της εξουσίας, αλλά τον μετασχηματισμό της ποιμενικής εξουσίας που είχε εγκαθιδρυθεί στη Δύση μετά την επικράτηση του χριστιανισμού. Ουσιαστικά δηλαδή, για το Γάλλο στοχαστή, τόσο η φιλελεύθερη πολιτική φιλοσοφία όσο και η κλασική κοινωνική θεωρία κακώς υποστήριζαν πως το γεγονός ότι στην νεωτερικότητα όλοι οι τύποι εξουσίας αναφέρονται στο κράτος, οφείλεται στο ότι όλα πηγάζουν από το κράτος, στο ότι έχει μετατραπεί στον αποκλειστικό φορέα κυριαρχίας που διαθέτει το μονοπώλιο της έννομης βίας⁶⁰⁷.

Για τον Foucault, το παραπάνω γεγονός οφείλεται στο ότι στη νεωτερικότητα έχει παραχθεί μια συνεχής κρατικοποίηση των σχέσεων εξουσίας. Επομένως, το κλειδί για την κατανόηση των σχέσεων εξουσίας που συναντούμε στις νεωτερικές κοινωνίες είναι το γεγονός ότι το δυτικό αστικό κράτος ενσωμάτωσε κάτω από μια νέα πολιτική μορφή μια τεχνική εξουσίας, την ποιμαντική εξουσία, που είχαν δημιουργήσει οι θεσμοί της χριστιανοσύνης⁶⁰⁸.

⁶⁰⁵Foucault M, ό.π., σελ. 94-95· Gros F, ό.π., σελ. 95· Deleuze G, ό.π., σελ. 55-57· Mills S, ό.π., σελ. 34-35.

⁶⁰⁶Foucault M, ό.π., σελ. 95-96.

⁶⁰⁷Foucault M, ό.π., σελ. 97· Gordon C, «Governmental Rationality: An introduction», Gordon C, Miller P, Burchell, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Σικάγο 1991, σελ. 2-4.

⁶⁰⁸Foucault M, ό.π., σελ. 83· Mitchell M, *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, Sage Publications, Λονδίνο 1999, σελ. 73-75, 107-109· Τρουλινού Λ, ό.π., σελ. 176.

Σύμφωνα με τον Foucault, η επικράτηση του χριστιανισμού κατά την ύστερη αρχαιότητα σήμαινε την εμφάνιση μιας νέας μορφής εξουσίας με τρία βασικά χαρακτηριστικά: Πρώτον, ότι δεν αρκείται στο να διατάζει, αλλά είναι έτοιμη να θυσιαστεί για τη ζωή και τη σωτηρία των υπηκόων. Επομένως διαφέρει ριζικά από τις κυρίαρχες μορφές εξουσίας του αρχαίου-παγανιστικού κόσμου οι οποίες απαιτούσαν από τους υπηκόους να θυσιαστούν για να σώσουν τους άρχοντές τους. Δεύτερον, ότι δεν μεριμνά μόνο για το σύνολο, αλλά και για κάθε υπήκοο, χωριστά, διά βίου. Τρίτον, ότι δεν μπορεί να ασκηθεί χωρίς να έχει γνώση του τι σκέπτονται οι άνθρωποι, χωρίς να διερευνά την ψυχή τους, χωρίς να τους αναγκάζει να εξομολογούνται τα μυστικά τους, ακόμα και τα πιο ενδόμυχα⁶⁰⁹.

Η εκκοσμίκευση που γνώρισαν από τα τέλη του 18ου αιώνα οι δυτικές κοινωνίες δεν σηματοδότησε το τέλος της ποιμαντικής εξουσίας, αλλά την εγκαθίδρυση μιας νέας. Νέας για τρεις λόγους: Πρώτον, διότι ο αντικειμενικός της σκοπός δεν είναι να οδηγήσει τους ανθρώπους στη σωτηρία στον άλλο κόσμο, αλλά να τους την εξασφαλίσει σε αυτόν, παρέχοντάς τους αγαθά όπως υγεία, ευζωία και ασφάλεια. Δεύτερον, διότι έχει ενισχυθεί η διαχείρισή της, δηλαδή δεν ασκείται μόνο από την Εκκλησία αλλά και από α) μηχανισμούς του κράτους όπως η αστυνομία β) οργανισμούς του ιδιωτικού τομέα (επιχειρήσεις, εταιρείες παροχής βοήθειας) γ) σύνθετες δομές (π.χ. ιατρική) οι οποίες περιλαμβάνουν και ιδιωτικές πρωτοβουλίες και δημόσια ιδρύματα. Τρίτον, διότι έχει επιτρέψει τη συγκέντρωση της ανάπτυξης της γνώσης για τον άνθρωπο γύρω από δύο πόλους: ο πρώτος, ο ποσοτικός, αφορά τον πληθυσμό, ο δεύτερος, ο αναλυτικός, αφορά το άτομο⁶¹⁰.

Αυτό που ουσιαστικά άλλαξε από τον 18ο αιώνα και μετά ήταν ότι η ποιμαντική εξουσία έπαψε να συνδέεται, σχεδόν αποκλειστικά, με θρησκευτικούς θεσμούς όπως η Εκκλησία και άρχισε να εξαπλώνεται σε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα, βρίσκοντας στήριγμα σε μια σειρά θεσμών. Επομένως, όσοι ασχολούνται με το θέμα της εξουσίας θα πρέπει να παίρνουν ως αντικείμενο ανάλυσής τους τις σχέσεις εξουσίας και όχι μία Εξουσία⁶¹¹.

⁶⁰⁹Foucault M, ό.π., σελ. 83-84· Τρουλινού Α, ό.π., σελ. 174-177· Mitchell M, ό.π., σελ. 73-76· Gros F, ό.π., σελ. 106-107.

⁶¹⁰Foucault M, ό.π., σελ. 84-85· Τρουλινού Α, ό.π., σελ. 176-177.

⁶¹¹Foucault M, ό.π., σελ. 87-88, 91· Τρουλινού Α, ό.π., σελ. 178-179· Smart B, ό.π., σελ. 176-177. Βέβαια για τον Foucault τα συστήματα εξουσίας να μην αποτελούν μια διάχυτη και ετερογενή πολλαπλότητα, από την άλλη όμως «παραπέμπουν σε ένα διάγραμμα, σε ένα είδος αφηρημένης μηχανής, εμμενούς σ' ολόκληρο το κοινωνικό πεδίο». Βλ. Deleuze G, «Επιθυμία και ηδονή», σε Deleuze G, ό.π., σελ. 230.

Αυτές τις σχέσεις εξουσίας που καλούμαστε να μελετήσουμε πρέπει να τις διακρίνουμε από την εξουσία που ασκούμε στα πράγματα και που μας δίνει την ικανότητα «να τα τροποποιήσουμε, να τα χρησιμοποιήσουμε, να τα καταναλώσουμε ή να τα καταστρέψουμε»⁶¹². Ο λόγος είναι ότι το βασικό χαρακτηριστικό των σχέσεων εξουσίας που θέλουμε να εξετάσουμε είναι ότι ενεργοποιεί σχέσεις ανάμεσα σε άτομα ή ομάδες, ότι αποτελούν ένα σύνολο σχέσεων ανάμεσα σε «συμπαίκτες», ένα σύνολο δράσεων που επάγουν η μία την άλλη και απαντούν η μία στην άλλη. Γι' αυτό άλλωστε θα πρέπει να τις διακρίνουμε επίσης και από τις σχέσεις επικοινωνίας⁶¹³.

Ο Foucault πιστεύει ότι οι σχέσεις εξουσίας είναι διακριτές από τις σχέσεις επικοινωνίας. Παραδέχεται ότι η επικοινωνία πολλές φορές έχει ως αντικειμενικό σκοπό (ή ως συνέπειες) αποτελέσματα εξουσίας, σπεύδει όμως να διευκρινίσει ότι τα τελευταία δεν μπορεί να είναι απλώς μια όψη της επικοινωνίας. Ουσιαστικά δηλαδή, ενώ δέχεται ότι το να επικοινωνείς είναι ένας τρόπος να ενεργείς πάνω στις δράσεις των άλλων, θεωρεί ότι οι σχέσεις εξουσίας, ακόμα και αν περνούν από συστήματα επικοινωνίας, έχουν την ιδιαιτερότητά τους⁶¹⁴.

Για τον Foucault, δεν πρέπει να συγχέουμε τις σχέσεις εξουσίας, τις σχέσεις επικοινωνίας και τις αντικειμενικές ικανότητες. Ούτε όμως θα πρέπει να θεωρήσουμε αυτά τα τρία πεδία, ως πεδία χωριστά μεταξύ τους. Αντιθέτως, και οι τρεις προαναφερθέντες τύποι σχέσεων πάντοτε αλληλοεπικαλύπτονται προσφέροντας αμοιβαίο στήριγμα και χρησιμοποιώντας ο ένας τον άλλον σαν εργαλείο. Έτσι, για παράδειγμα, η ενεργοποίηση αντικειμενικών ικανοτήτων δεν μπορεί παρά να συνεπάγεται την παραγωγή και τη θέση σε κυκλοφορία σημαινόντων στοιχείων και να συνδέεται με σχέσεις εξουσίας. Επίσης, οι σχέσεις επικοινωνίας εξ αντικειμένου αφενός συνεπάγονται ένσκοπες δραστηριότητες που μετασχηματίζουν την πραγματικότητα και αφετέρου επάγουν αποτελέσματα εξουσίας. Τέλος, οι εξουσιαστικές σχέσεις αφενός ασκούνται διαμέσου της παραγωγής και ανταλλαγής σημείων και αφετέρου συνδέονται άρρηκτα με ένσκοπες δραστηριότητες⁶¹⁵.

Βέβαια, οι τρεις τύποι σχέσεων δεν συντονίζονται ούτε με ομοιόμορφο ούτε με σταθερό τρόπο. Επομένως σε καμία κοινωνία δεν υπάρχει ένας γενικός τύπος ισορροπίας ανάμεσα: α) στο πεδίο της επικοινωνίας, των σημείων και της

⁶¹²Foucault M, ό.π., σελ. 88.

⁶¹³Foucault M, Στο ίδιο· Deleuze G, *Φουκώ*, Πλέθρον, Αθήνα 2005, σελ. 57-58· Τρουλινού Λ, ό.π., σελ. 171-172.

⁶¹⁴Foucault M, ό.π., σελ. 89.

⁶¹⁵Foucault M, ό.π., σελ. 90-91.

κατασκευής νοήματος β) στο πεδίο των πραγμάτων, της ένσκοπης δραστηριότητας (άρα και εργασίας) και του μετασχηματισμού του πραγματικού και γ) στο πεδίο της κυριαρχίας των μέσων εξαναγκασμού και της δράσης ανθρώπων πάνω στις δράσεις άλλων ανθρώπων.

Ωστόσο για τον Foucault, στη νεωτερικότητα, έχουν συγκροτηθεί κάποια μπλοκ στα οποία οι αντικειμενικές ικανότητες, τα δίκτυα επικοινωνίας και οι σχέσεις εξουσίας έχουν συναρθρωθεί με τέτοιο τρόπο ώστε μαζί να συνιστούν συστήματα τέλεια ρυθμισμένα. Γι' αυτό άλλωστε, κατά τη γνώμη του, από τον 18ο αιώνα και μετά, στην Ευρώπη υπήρξε μια πειθαρχικοποίηση των κοινωνιών, δηλαδή η συναρμογή των τριών πεδίων άρχισε να γίνεται ολοένα και με πιο ορθολογικό και οικονομικό τρόπο⁶¹⁶.

Σε αντίθεση με ό,τι πιστεύουν πολλοί, ο Foucault δεν υποστηρίζει πως από τον 18ο αιώνα και μετά ότι στις δυτικές κοινωνίες οι άνθρωποι που μετέχουν σε αυτές γίνονται ολοένα και πιο υπάκουοι και ότι κατά συνέπεια τα πάντα σε αυτές αρχίζουν να μοιάζουν με στρατώνες, με σχολεία και φυλακές. Αυτό που ισχυρίζεται είναι ότι στην νεωτερικότητα κάνουν την εμφάνισή τους αυτό που ονομάζει πειθαρχίες, δηλαδή μπλοκ όπου οι τεχνικές ικανότητες, τα παιχνίδια επικοινωνίας και οι σχέσεις εξουσίας συναρμολογούνται μεταξύ τους σύμφωνα με πολύ καλά μελετημένες φόρμουλες. Γι' αυτό άλλωστε θεωρεί πως δεν θα μπορούσαμε να εξετάσουμε σωστά το φαινόμενο εξουσία στη νεωτερικότητα, εάν δεν πραγματοποιήσουμε μια εμπειρική ανάλυση των πειθαρχιών αυτών⁶¹⁷.

Βέβαια, για τον Foucault, αυτή η εμπειρική ανάλυση δεν μπορεί να γίνει ορθά, εάν προηγουμένως δεν απαλλαγούμε από την ψευδαίσθηση ότι η εξουσία είναι της τάξης, της συγκατάθεσης. Ο λόγος είναι ότι κατά τη γνώμη του, η φιλελεύθερη θεωρία έχει άδικο, όταν υποστηρίζει ότι η εγκαθίδρυση της εξουσίας σηματοδοτεί την αποποίηση μιας ελευθερίας, τη μεταβίβαση κάποιων φυσικών δικαιωμάτων, και την εκχώρηση από όλα τα άτομα της εξουσίας που διαθέτουν σε ένα φορέα (το κράτος)⁶¹⁸. Οι σχέσεις εξουσίας δεν είναι από την ίδια τους την φύση η εκδήλωση

⁶¹⁶ «Όταν λέμε για πειθαρχικοποίηση των κοινωνιών, από τον 18ο αιώνα και μετά, στην Ευρώπη, δεν πρέπει να εννοούμε φυσικά ότι τα άτομα που μετέχουν σε αυτές γίνονται όλο και περισσότερο υπάκουα ούτε ότι όλα αρχίζουν να μοιάζουν στρατώνες, φυλακές, σχολεία, αλλά ότι αναζητήθηκε μ' αυτό το πράγμα μια συναρμογή όλο και καλύτερα ελεγχόμενη-όλο και περισσότερο ορθολογική και οικονομική- ανάμεσα στις παραγωγικές δραστηριότητες, στα δίκτυα επικοινωνίας και στο παιχνίδι των σχέσεων εξουσίας» Foucault M, ό.π., σελ. 90, Τρουλινού Α, ό.π., σελ.178, Mitchell M, ό.π., σελ. 107-110, Mills S, ό.π., σελ. 43.

⁶¹⁷ Κέη Κ., ό.π., σελ. 163· Gros., ό.π., σελ.93· Smart B., ό.π., σελ. 178, 184-185.

⁶¹⁸ «Η εξουσία δεν είναι της τάξης της συγκατάθεσης δεν υπάρχει σε αυτήν αποποίηση μιας ελευθερίας, μεταβίβαση δικαιώματος, εξουσία όλων και του καθενός εκχωτούμενη σε μερικούς», «η σχέση εξουσίας δεν είναι

μιας συναίνεσης, αν και μπορεί να είναι το αποτέλεσμα μιας προγενέστερης ή μόνιμης συγκατάθεσης. Ούτε όμως, όπως πιστεύουν πολλοί, η βία είναι η πρωτόγονη μορφή, το μόνιμο μυστικό και η έσχατη προσφυγή των σχέσεων εξουσίας⁶¹⁹. Οι σχέσεις εξουσίας είναι ένας τρόπος δράσης που δεν ενεργεί άμεσα πάνω στους άλλους, αλλά στην ίδια τους την δράση. Επομένως η εξουσία είναι μια δράση πάνω σε δράσεις, ενδεχόμενες ή πραγματικές, μελλοντικές ή παρούσες. Έτσι, ενώ μια σχέση βίας –καθώς πάντοτε ενεργεί είτε σε σώματα, είτε σε πράγματα, πιέζοντάς τα, λυγίζοντάς τα και πολλές φορές καταστρέφοντάς τα– όταν συναντά αντιστάσεις, η μόνη δυνατότητα που έχει είναι το να επιχειρήσει να τις καταστρέψει, η σχέση εξουσίας –επειδή δρα πάνω στη δράση των άλλων και όχι πάνω τους– αναγνωρίζει ότι αυτός πάνω στον οποίο ασκείται, είναι πάντα και υποκείμενο δράσης με αποτέλεσμα να διαθέτει απέναντι στις αντιστάσεις, που προβάλλει το τελευταίο, ένα ολόκληρο πεδίο απαντήσεων και νέων επινοήσεων⁶²⁰.

Η μεγάλη διαφορά λοιπόν ανάμεσα σε μια σχέση βίας και μια σχέση εξουσίας έγκειται στο ότι η τελευταία αφενός αναγνωρίζει αυτόν στον οποίο ασκείται ως υποκείμενο δράσης, και αφετέρου ότι έχει πάντα μπροστά της ένα ολόκληρο πεδίο αντιδράσεων, απαντήσεων, αποτελεσμάτων, δυνατών επινοήσεων. Επομένως, η ενεργοποίηση των σχέσεων εξουσίας δεν έχει μεγαλύτερη αποκλειστικότητα στη χρήση βίας από ό,τι στην απόκτηση συγκαταθέσεων. Αντιθέτως μάλιστα τόσο η χρήση βίας όσο και η απόσπαση συναίνεσης, χρειάζεται για την άσκηση της εξουσίας. Αυτό ισχύει γιατί αν και ούτε η βία ούτε η συναίνεση αποτελούν την αρχή ή τη φύση της εξουσίας, δεν παύουν να είναι τόσο κάποια από τα εργαλεία της όσο και κάποια από τα αποτελέσματα που επιφέρει⁶²¹.

Η άσκηση εξουσίας συνίσταται σε ένα σύνολο δράσεων πάνω σε δράσεις δυνατές είτε γιατί λαμβάνουν χώρα είτε γιατί δυνητικά μπορεί να λάβουν χώρα. Άρα, το πεδίο στο οποίο ενεργούν οι σχέσεις εξουσίας δεν είναι άλλο από το πεδίο

στην ίδια της φύση η εκδήλωση μιας συναίνεσης» Foucault M., ό.π., σελ. 91· Merquior J., ό.π., σελ. 188· Smart B., ό.π., σελ. 175.

⁶¹⁹ Deleuze G., ό.π., σελ. 57· May T., ό.π., σελ. 82-83.

⁶²⁰ Όπως το θέτει ο Deleuze παραπέμποντας στα «Δύο Δοκίμια» για τον Foucault: «Πράγματι, ένα διάγραμμα δυνάμεων παρουσιάζει δίπλα (ή μάλλον απέναντι) από τις ενικότητες της εξουσίας που αντιστοιχούν στις σχέσεις του, ενικότητες αντίστασης, εν ολίγοις διάφορα «σημεία, κόμβους, εστίες» που με τη σειρά τους πραγματώνονται στα στρώματα και ανοίγουν έτσι το δρόμο για πιθανές αλλαγές. Μάλιστα, η τελευταία λέξη της εξουσίας είναι ότι η αντίσταση προηγείται, αφού οι σχέσεις εξουσίας εντάσσονται ολοκληρωτικά στο διάγραμμα, ενώ οι αντιστάσεις βρίσκονται κατ' ανάγκην σε άμεση σχέση με το έξω, απ' το οποίο προέκυψαν τα διαγράμματα». Βλ. Deleuze G., ό.π., σελ. 153. Βλ. επίσης Foucault M., ό.π., σελ. 92-93, Δοξιάδης Κ, *Υποκειμενικότητα και εξουσία: Για τη θεωρία της ιδεολογίας*, Πλέθρον, Αθήνα 1992, σελ. 56.

⁶²¹ Foucault M, *Στο ίδιο*· Γαβριηλίδης Α, « Η επικαιρότητα του Μισέλ Φουκώ», *Θέσεις*, τ.χ. 96, Ιούλιος-Σεπτέμβριος, 2006, σελ. 44.

δυνατότητας όπου έρχεται να εγγραφεί η συμπεριφορά των δρώντων υποκειμένων. Γι' αυτό άλλωστε η εξουσία ακόμα και όταν δεν παρακινεί και διευκολύνει, αλλά περιορίζει και εξαναγκάζει, δεν παύει να είναι δράση, ένας τρόπος δράσης πάνω σε υποκείμενα που δεν έχουν χάσει τη δυνατότητά τους να δρουν (άρα και την ελευθερία τους)⁶²².

Για τον Foucault, η άσκηση εξουσίας δεν είναι παρά η καθοδήγηση των διαγωγών, αφενός δηλαδή των πράξεων με τις οποίες κάποιοι οδηγούν κάποιους άλλους και αφετέρου τους τρόπους με τους οποίους συμπεριφέρονται τα υποκείμενα σε ένα λίγο πολύ ανοιχτό πεδίο δυνατοτήτων. Επομένως η εξουσία είναι περισσότερο της τάξης αυτού που οι θεωρητικοί του 16ο αιώνα ονόμαζαν διακυβέρνηση από ό,τι της τάξης της κατά μέτωπο αντιπαράθεσης δύο αντιπάλων⁶²³.

Για τον Foucault, η εξουσία συνδέεται άρρηκτα με αυτό που τον 16ο αιώνα ονόμαζαν διακυβέρνηση, άρα συνδέεται όχι μόνο με τις πολιτικές δομές και τις νόμιμες και θεσπισμένες μορφές οικονομικής υποτέλειας, αλλά και με τους μελετημένους και υπολογισμένους τρόπους δράσης με τους οποίους διευθύνονταν οι διαγωγές ατόμων ή ομάδων (π.χ. των παιδιών, των κοινοτήτων, των οικογενειών και των αρρώστων). Κατά τη γνώμη του, η απάντηση στο ερώτημα «σε τι συνίσταται η ιδιαιτερότητα των σχέσεων εξουσίας» δεν πρέπει να αναζητηθεί ούτε από τη μεριά της βίας και της μάχης, ούτε από την μεριά της συναίνεσης και του συμβολαίου, για ένα βασικό λόγο: γιατί εξουσία δεν είναι εντέλει παρά η ικανότητα δόμησης του ενδεχομένου πεδίου δράσεως των άλλων⁶²⁴.

Σε αντίθεση, λοιπόν, με τις παραδοσιακές θεωρίες, οι οποίες ταυτίζουν την εξουσία είτε με τη βία είτε με τη συναίνεση, ο Foucault ορίζει τις εξουσιαστικές σχέσεις σαν μια ολική δομή δράσεων οι οποίες επηρεάζουν τις πράξεις συλλογικών και ατομικών υποκειμένων. Αυτό όμως αναπόφευκτα τον ώθησε στο να απορρίψει ως ανεπαρκή οποιαδήποτε ανάλυση του εξουσιαστικού φαινομένου αρκείται στην μελέτη των θεσμών. Έτσι για παράδειγμα υποστήριξε ότι, αν ξεκινήσουμε την έρευνά μας από τη μελέτη των θεσμών, θα καταλήξουμε σε τρία λανθασμένα συμπεράσματα: α) ότι ο βασικός ρόλος της εξουσίας είναι η αναπαραγωγή του υφιστάμενου συστήματος β) πως οι υπό εξέταση θεσμοί είναι εντέλει ο τόπος καταγωγής και κατά

⁶²² Τρουλινού Α., ό.π., σελ. 170-171· Deleuze G, ό.π., σελ. 123-126.

⁶²³ Τρουλινού Α., ό.π., σελ. 175· Foucault M., ό.π., σελ. 92-93, 97.

⁶²⁴ Τρουλινού Α., ό.π., σελ. 173-174· Dean M., ό.π., σελ. 9-12· May T., ό.π., σελ. 153-154.

συνέπεια η αιτία ύπαρξης των εξουσιαστικών σχέσεων γ) ότι οι θεσμοί δεν είναι παρά μηχανισμοί επιβολής⁶²⁵.

Βέβαια, ο Foucault δεν αρνείται ότι είναι αναγκαία η μελέτη των θεσμών, θεωρεί όμως ότι η μελέτη αυτή θα γίνει σωστά μόνο εάν ξεκινήσουμε από τις σχέσεις εξουσίας, γιατί ακόμα και όταν αποκρυσταλλώνονται σε θεσμούς οι σχέσεις εξουσίας, «αγκυροβολούν» αλλού: σε όλο το κοινωνικό σώμα⁶²⁶.

Οι σχέσεις εξουσίας έχουν ρίζες σε ολόκληρο τον κοινωνικό σχηματισμό, δεν είναι κάποιου είδους συμπληρωματικής δομής που κάποτε μπορεί και να εξαλειφθεί. Γι' αυτό και κοινωνία χωρίς σχέσεις εξουσίας, χωρίς δηλαδή κάποιους να δρουν πάνω σε κάποιους άλλους, δεν μπορεί να υπάρξει⁶²⁷.

Βέβαια από τα παραπάνω δεν συνεπάγεται ότι οι κάθε φορά υφιστάμενες σχέσεις εξουσίας σε μια κοινωνία δεν μπορούν (και δεν πρέπει) να ανατραπούν, αλλά ότι η ανάλυση και αμφισβήτησή τους είναι ένα συνεχές πολιτικό καθήκον, καθήκον το οποίο είναι συμφυές σε όλες τις κοινωνικές υπάρξεις⁶²⁸. Εξάλλου, ούτε το γεγονός ότι οι σχέσεις εξουσίας ριζώνουν σε όλη την κοινωνία, συνεπάγεται την ύπαρξη μιας πρώτης και θεμελιώδους Εξουσίας η οποία κυριαρχεί πάνω στα πάντα.

Για τον Foucault, η πίστη στην ύπαρξη μιας παντοδύναμης Εξουσίας που την κατέχει ένας συγκεκριμένος φορέας-κέντρο, είναι μια πίστη εντελώς λανθασμένη, γιατί σε όλες τις κοινωνίες οι κοινωνικές σχέσεις ορίζουν διαφορετικές και πολλαπλές μορφές εξουσίας. Ουσιαστικά δηλαδή για τον Γάλλο στοχαστή, δεν υπάρχει κοινωνία στην οποία οι μορφές και οι τόποι της διακυβέρνησης δεν είναι πολλαπλές. Γι' αυτό και δεν δέχεται την κυρίαρχη άποψη πως στη νεωτερικότητα το κράτος έχει καταστεί ο μόνος τόπος άσκησης εξουσίας⁶²⁹.

Όπως έχουμε ήδη προαναφέρει, για τον Foucault, η κυρίαρχη άποψη δεν είναι παρά η παρερμηνεία του γεγονότος ότι στη νεωτερικότητα, οι σχέσεις εξουσίας έχουν κυβερνητικοποιηθεί, δηλαδή έχουν υποστεί μεγάλη επεξεργασία, έχουν εξορθολογιστεί, και το κυριότερο έχουν συγκεντρωθεί μέσα στους κρατικούς

⁶²⁵Foucault M., ό.π., σελ. 94.

⁶²⁶Foucault M., ό.π., σελ. 97· Smart B., ό.π., σελ. 177· Deleuze G., ό.π., σελ. 56, 128-129, 131· Merquior J., ό.π., σελ. 192-193.

⁶²⁷Foucault M., ό.π., σελ. 95.

⁶²⁸May T., ό.π., σελ. 83· Γαβριηλίδης Α., ό.π., σελ. 47-48.

⁶²⁹Foucault M., ό.π., σελ. 97· Γαβριηλίδης Α., ό.π., σελ. 47· Deleuze G., ό.π., σελ. 54-55· Mills S., ό.π., σελ. 36. Βλ. επίσης Ανδριόπουλος Θ., ό.π., σελ. 54, όπου σωστά επισημαίνεται ότι, σε αντίθεση με όσα υποστηρίζουν οι Πουλιαντζάς και Τσινόρεμα, «ο Γάλλος φιλόσοφος προτείνει ότι η ανάλυση της εξουσίας πρέπει να γίνει πέρα από τα όρια του κράτους, το οποίο, παρά την παντοδυναμία των μηχανισμών του, είναι υπερδομικό σε σχέση με ολόκληρη σειρά πλεγμάτων εξουσίας που συνδέονται με το σώμα, τη γνώση, την οικογένεια, τη σεξουαλικότητα».

μηχανισμούς⁶³⁰. Αυτός άλλωστε είναι ο λόγος για τον οποίο, σε αντίθεση με τους παραδοσιακούς μελετητές, πιστεύει ότι για να αποκρυπτογραφήσουμε τους μηχανισμούς που η εξουσία θέτει σε λειτουργία, θα πρέπει να μιλήσουμε με όρους στρατηγικής⁶³¹.

Με τον όρο στρατηγική, ο Foucault εννοεί βασικά τρία πράγματα: α) την επιλογή των μέσων που χρησιμοποιούνται για να επιτευχθεί ένας σκοπός και επομένως την ορθολογικότητα που κάθε φορά τίθεται σε λειτουργία για την επίτευξη ενός αντικειμενικού σκοπού β) τον τρόπο με τον οποίο ένας παίκτης ενεργεί λαμβάνοντας υπόψη τόσο το τι (νομίζει ότι) θα κάνουν οι άλλοι όσο και τι πιστεύει ότι οι άλλοι νομίζουν ότι θέλει να κάνει αυτός: πρόκειται δηλαδή για τον τρόπο με τον οποίο κάποιος προσπαθεί να επηρεάσει τους άλλους γ) το σύνολο των μέσων που χρησιμοποιούνται για να στερηθεί ο αντίπαλος τα όπλα του και να παραιτηθεί του αγώνα και κατά συνέπεια να διασφαλιστεί η νίκη⁶³².

Ουσιαστικά, ο Foucault ορίζει τη στρατηγική ως την τέχνη να επιλέγεις τις λύσεις που κερδίζουν. Ταυτόχρονα επισημαίνει ότι ο μελετητής των σχέσεων εξουσίας καλείται να εξετάσει όχι μόνο τις στρατηγικές εξουσίας, αλλά και τις στρατηγικές αντιμετώπισής τους. Ουσιαστικά δηλαδή, για τον Foucault, επειδή οι σχέσεις εξουσίας και οι στρατηγικές αντιμετώπισης αποτελούν η μία για την άλλη μόνιμο όριο, δεν πρέπει να αρκούμαστε στη μελέτη των μέσων που χρησιμοποιούνται για να διατηρηθεί και να λειτουργήσει ένα σύστημα εξουσίας, αλλά πρέπει να εξετάζουμε και τα μέσα που χρησιμοποιούνται για την ανατροπή του⁶³³.

Από τη μία, δεν υπάρχει στρατηγική αντιμετώπισης, η οποία να μην έχει σαν στόχο την καταστροφή των μέχρι τότε κυρίαρχων μηχανισμών βάσει των οποίων καθοδηγούνται οι διαγωγές των ανθρώπων και τη μετατροπή της σε σχέση εξουσίας. Από την άλλη, δεν υπάρχει σχέση εξουσίας για την οποία οι στρατηγικές αγώνα να μην αποτελούν το σύνορο που δεν μπορεί να διαβεί, αφού, εάν καταφέρει την καταστροφή των αντιστάσεων, θα πάψει να είναι σχέση εξουσίας. Κατά συνέπεια, μια σχέση εξουσίας και μια στρατηγική αγώνα, σε κάποιο βαθμό, δεν είναι παρά οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος που μπορούν να μετατρέπουν και στο αντίθετό τους.

⁶³⁰ Deleuze G., ό.π., σελ. 132.

⁶³¹ Foucault M., ό.π., σελ. 97-98· Deleuze G., ό.π., σελ. 53-54· Τρουλινού Λ., ό.π., σελ. 172.

⁶³² Foucault M., ό.π., σελ. 95-96.

⁶³³ «Γενικά, κάθε στρατηγική αντιμετώπισης ονειρεύεται να γίνει σχέση εξουσίας και κάθε σχέση εξουσίας, τόσο όταν ακολουθεί την ίδια της γραμμή ανάπτυξης όσο κι όταν συγκρούεται με μετωπικές αντιστάσεις, κλίνει στο να γίνει στρατηγική που κερδίζει». Foucault M., ό.π., σελ. 99-100· Merquior J., ό.π., σελ. 192-193.

Για τον Foucault, σε κάθε στιγμή, αφενός μια σχέση εξουσίας μπορεί να μετατρέψει τους κυβερνωμένους σε εχθρούς και να γίνει μια σχέση αντιπαλότητας, αφετέρου κάθε σχέση αντιπαλότητας μπορεί να κινητοποιήσει σχέσεις εξουσίας. Επομένως κατά τον Γάλλο στοχαστή, πολλές φορές τα ίδια φαινόμενα μπορούν να αποκρυπτογραφηθούν «τόσο στο εσωτερικό μιας ιστορίας αγώνων όσο και μέσα στις σχέσεις και τα συστήματα εξουσίας»⁶³⁴. Γι' αυτό άλλωστε και υιοθετεί μια σύνθετη εικόνα για το τι είναι κυριαρχία.

Σύμφωνα με τον Foucault, η κυριαρχία είναι ταυτόχρονα δύο πράγματα: Πρώτον, μια σφαιρική δομή της εξουσίας, διακλαδώσεις της οποίας μπορούμε να βρούμε ακόμα και στο πιο μικρό κομμάτι της κοινωνίας. Δεύτερον, ένα σύνολο στρατηγικών οι οποίες έχουν επικρατήσει χάρη στην (επισφαλή) νίκη σε έναν (αέναο) πόλεμο. Επομένως η κυριαρχία είτε μιας ομάδας είτε μιας κάστας είτε μιας τάξης (καθώς και οι αντιστάσεις στις οποίες αυτή προσκρούει) είναι ότι εκφράζουν, με μαζικό και σφαιρικό τρόπο, σε όλο τον κοινωνικό σχηματισμό τη συνάρθρωση των σχέσεων εξουσίας με τις στρατηγικές σχέσεις και τα αποτελέσματα που έχει η αμοιβαία τους έλξη⁶³⁵.

Το ότι για τον Foucault, ο πόλεμος αποτελεί την αρχή σύστασης των σχέσεων εξουσίας με βάση την οποία μπορούμε να αποκρυπτογραφήσουμε το φαινόμενο της εξουσίας, δεν συνεπάγεται ότι η σκέψη του συγγενεύει με αυτή του Hobbes. Αντιθέτως, όπως ο ίδιος εξηγεί στο *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας (Il faut défendre la société, 1977)*, η σκέψη του κατάγεται από τον αντιπολιτευτικό των φυσικοδικαιικών θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου ιστορικό λόγο του φυλετικού πολέμου⁶³⁶.

Βέβαια ο ιστορικός αυτός λόγος δεν είχε ως αρχικό στόχο τις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, αλλά αυτό που ο Foucault ονομάζει ιστορικό λόγο ρωμαϊκού τύπου. Άλλωστε αυτός ο λόγος κυριαρχούσε την εποχή της αγγλικής επανάστασης που οι εχθροί της μοναρχίας, οι κοινοβουλευτικοί, διατύπωναν το λόγο του φυλετικού πολέμου.

⁶³⁴Foucault M, ό.π., σελ. 99.

⁶³⁵Foucault M, ό.π., σελ. 100· Mitchell D, ό.π., σελ. 104-106.

⁶³⁶Foucault M, *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*, Ψυχογιός, Αθήνα 2002, σελ. 36-37· Merquior J, ό.π., σελ. 190· Τρουλινού Λ, ό.π., σελ. 173-174, όπου ανάμεσα στα άλλα σωστά επισημαίνεται ότι «ο Φουκό σβήνει το όνομα του Χομπς από το γενεαλογικό δέντρο των βασιζόμενων στην έννοια του πολέμου θεωρητικών της εξουσίας και του κράτους και μετατρέπει την (υποτιθέμενη) φυσική κατάσταση του Χομπς σε πραγματική κατάσταση όπου επικρατεί μόνο ένας νόμος: ο νόμος της αλληλοεξόντωσης».

Μέχρι τα μέσα του 17ου αιώνα, κυριαρχούσε ένας τύπος ιστορικού λόγου που νομιμοποιούσε την εξουσία εξυμνώντας τα κατορθώματα των βασιλέων και των προγόνων τους. Επίσης παρουσίαζε την κοινωνία σαν μια αρμονική ολότητα αποτελούμενη από τους ευγενείς-πολεμιστές, τους ανθρώπους που προσεύχονταν (ιερείς, μοναχούς) και τους ανθρώπους που εργάζονταν με τα χέρια τους. Τέλος παρουσίαζαν την πολιτική εξουσία ως τον –με την χάρη του Θεού και την ευλογία της Εκκλησίας– υπηρέτη της κοινότητας που την προάσπιζε από όλους όσους μπορούσαν να την αποδυναμώσουν, για παράδειγμα οι αλλόπιστοι και οι αιρετικοί⁶³⁷.

Ουσιαστικά, η ιστορία μέχρι τον 17ο αιώνα ανήκε στο ινδοευρωπαϊκό σύστημα αναπαράστασης της εξουσίας. Έτσι για πολλούς αιώνες ο λόγος των ιστορικών αποτελούσε ένα είδος τελετουργίας που καθήκον της ήταν αφενός να δικαιολογεί και αφετέρου να ενισχύει την εξουσία. Επομένως, ο ρόλος του ιστορικού λόγου ήταν διττός: από τη μία αφηγείται την ιστορία των ισχυρών (π.χ. των βασιλέων ή των τοπικών ηγεμόνων), τις νίκες τους, τα επιτεύγματά τους με τρόπο που να συνδέει νομικά τους ανθρώπους με την εξουσία διαμέσου της συνέχειας του νόμου. Από την άλλη «μαγεύει», «θαμπώνει» τους υπηκόους αφηγούμενος τη δόξα και τα κατορθώματα των ηγεμόνων και προβάλλοντας το βίο των τελευταίων ως πρότυπα⁶³⁸.

Βασικά, όπως οι ιεροτελεστίες και οι στέψεις, έτσι και η ιστορία συνιστούσε ένα φορέα εξουσίας και κατά συνέπεια έναν παράγοντα που γενικά ενισχύει την πολιτική εξουσία. Έτσι μεταξύ άλλων η ιστορία πραγματοποιούσε, συνήθως αφηγούμενη την ιστορία των δυναστειών, ιδίως δε τα κατορθώματα των ηρώων-ιδρυτών τους, ένα γενεαλογικό έργο, που στόχο είχε να πείσει για την αξία των παρόντων φορέων της εξουσίας μετατρέποντας την καθημερινή δράση τους σε κάτι το ηρωικό και δίκαιο.

Πράγματι, μία από τις λειτουργίες της ιστορικής αφήγησης είναι η γενεαλογική: πρόκειται για μια λειτουργία την οποία συναντούμε στα χρονικά που αφηγούνται τα μεγάλα επιτεύγματα των μεγάλων ανδρών του παρελθόντος και των ηγεμονιών τους, και η οποία συνίσταται στην ανάδειξη του αδιάλειπτου χαρακτήρα του δικαίου –και κατά συνέπεια και της δύναμης– του ηγεμόνα και στην απόδοση σε αυτόν της δόξας των προγόνων τους⁶³⁹. Επίσης μια άλλη είναι αυτής της

⁶³⁷Foucault M, ό.π., σελ. 87, 96-97.

⁶³⁸Foucault M, ό.π., σελ. 90-91.

⁶³⁹Foucault M, ό.π., σελ. 88.

μνημόνευσης που την συναντούμε σε χρονικά που παρακολουθούσαν τα γεγονότα μέρα με τη μέρα.

Ουσιαστικά, η ιστορία διασφάλιζε τη μνημόνευση με τρόπο ώστε να αποτελεί μια τελετουργία που διασφαλίζει την εξουσία. Συγκεκριμένα ενίσχυε την εξουσία δείχνοντας στους υπηκόους πως καμία πράξη των βασιλέων δεν είναι μάταιη, διότι σε όλες τους αξίζει να ειπωθούν και να είναι ζωντανή η ανάμνησή τους. Με άλλα λόγια η ιστορία διασφαλίζοντας τη μνημόνευση και μετατρέποντας τα παραμικρά γεγονότα σε μνημεία, έπειθε πως οι πράξεις του βασιλιά είναι πράξεις μεγαλείου⁶⁴⁰.

Υπάρχει ωστόσο και μια άλλη, τρίτη, λειτουργία του ιστορικού λόγου που τον καθιστούσε παράγοντα στήριξης της εξουσίας. Πρόκειται για τη διάδοση προτύπων. Το πρότυπο είναι ο νόμος που μας επιτρέπει να κρίνουμε το παρόν, να το υποτάξουμε σε ένα δέον ισχυρότερο από αυτό. Επομένως το πρότυπο είναι η δόξα που καθίσταται νομικός κανόνας, είναι ο νόμος που βασίζεται στη δόξα των προγονικών κατορθωμάτων. Γι' αυτό άλλωστε το πρότυπο έχει τη δύναμη του σημείου που πείθει και δρα ενισχυτικά της εξουσίας⁶⁴¹.

Ενώ λοιπόν μέχρι τα μέσα του 17ου αιώνα η ιστορία δεν είναι παρά μια συνέχεια αυτής που αφηγούνταν οι Ρωμαίοι, δηλαδή μια ιστορία που υποδουλώνει στην εξουσία φτιάχνοντας πρότυπα, αναδεικνύοντας τις υποχρεώσεις και επιτείνοντας τη λάμψη της δύναμης, ο ιστορικο-πολιτικός λόγος που θα εκφέρουν πρώτοι οι Άγγλοι κοινοβουλευτικοί αποτελεί το ακριβώς αντίθετο. Είναι δηλαδή μια αντι-ρωμαϊκή ιστορία που εμπνέεται από τη Βίβλο και που αμφισβητεί την εξουσία παρουσιάζοντάς την ως το αποτέλεσμα της νίκης σε ένα πόλεμο, ως το αποτέλεσμα εντέλει μιας άνομης κατάκτησης⁶⁴².

Για τον Foucault, η ανάδυση αυτού του λόγου ήταν το αποτέλεσμα μιας σειράς λαϊκών αγώνων, το αποκορύφωμα των οποίων ήταν η επανάσταση του 1640 που οδήγησε στον αποκεφαλισμό του βασιλιά. Μάλιστα κατά τη γνώμη του αυτός ο τύπος ιστορίας ήταν εντέλει το όπλο που το χρησιμοποιούσαν οι ριζοσπαστικοί σε μια περίοδο αμφισβήτησης της κρατικής κυριαρχίας και πραγματικής γενίκευσης του πολέμου σε ολόκληρη την κοινωνία⁶⁴³.

⁶⁴⁰Foucault M, ό.π., σελ. 88-89.

⁶⁴¹Foucault M, ό.π., σελ. 89-90· Σωτηρόπουλος Δ, ό.π., σελ. 145.

⁶⁴²Foucault M, ό.π., σελ. 94-95· Hanssen B, *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2000, σελ. 99-102.

⁶⁴³Κουβελάκης Σ, «Η διακλάδωση της νεωτερικής πολιτικής», *Ουτοπία*, τ.χ. 72, Νοέμβριος-Δεκέμβριος, 2006, σελ. 32.

Η ιστορία αυτή ήταν όπλο ενάντια στην εξουσία, διότι μιλώντας για τον φυλετικό πόλεμο, υπονόμει την εικόνα της ταύτισης των υπηκόων με το μονάρχη τους που οικοδομούσε η παραδοσιακή ιστορία. Ουσιαστικά δηλαδή, ο λόγος της φυλετικής πάλης αποτέλεσε μια αντι-ρωμαϊκή ιστορική αφήγηση, μια αντι-ιστορία, γιατί αρνείται το αξίωμα πως η ιστορία και τα συμφέροντα των ισχυρών ταυτίζονται και ότι κατά συνέπεια η κυριαρχία δεν είναι παρά αυτό που συνδέει τα μέρη του κοινωνικού όλου λέγοντας: α) πως πλούσιοι και φτωχοί έχουν άλλη ιστορία· η νίκη των πρώτων είναι ήττα των δεύτερων και αντιστρόφως β) η κυριαρχία δεν είναι παρά το αποτέλεσμα πράξεων βίας και κατά συνέπεια η βασική της λειτουργία είναι το να υποδουλώνει⁶⁴⁴.

Βέβαια, εκτός από την υιοθέτηση εκ μέρους της αρχής της ετερογένειας, σύμφωνα με την οποία ο νόμος είναι το αποτέλεσμα μιας νίκης κάποιων επί κάποιων άλλων, η ιστορία του φυλετικού πολέμου είναι αντι-ιστορία και για έναν άλλο λόγο: διότι δείχνει ότι η δόξα με την οποία είναι περιβεβλημένη η εξουσία δεν λειτουργεί ως η συγκολλητική ουσία που διασφαλίζει την ενότητα του κοινωνικού σώματος, αλλά ως ένα φως που διαιρεί, που φωτίζει την μια πλευρά μόνο και αφήνει στο σκοτάδι την άλλη⁶⁴⁵.

Η αντι-ιστορία των Άγγλων ριζοσπαστών αντί να προβάλλει την αρχαιότητα της εξουσίας, αφηγείται τη γενεαλογία όλων όσων δεν διαθέτουν τη δόξα, ζουν στο σκοτάδι και που έχουν υποχρεωθεί σε σιωπή, λόγω της ήττας σε ένα πόλεμο. Γι' αυτό και αποτελεί συνήθως ένα προφητικού τύπου κάλεσμα για την επίτευξη μιας ρήξης, γι' αυτό και αντί να αφηγείται την αδιάλειπτη δόξα του βασιλιά και τις νίκες του, προτιμά να αφηγείται τις δυσκολίες των προγόνων, ιδίως δε τις ήττες τους εκείνες που, μέχρι τη στιγμή που θα εκπληρωθούν οι υποσχέσεις και θα ανακτηθούν οι χαμένες ελευθερίες μας και δικαιώματα, μας έχουν μετατρέψει σε δούλους.

Πράγματι, ο λόγος περί φυλετικής πάλης ομοιάζει πολύ περισσότερο με την μυθικού-θρησκευτικού τύπου ιστορία των Εβραίων παρά με την πολιτικού-θρυλικού τύπου ιστορία των Ρωμαίων⁶⁴⁶. Γεγονός βέβαια καθ' όλα λογικό, αφού ήδη τον Μεσαίωνα η Βίβλος, ιδίως δε οι προφητείες και οι επαγγελίες που υπάρχουν σε

⁶⁴⁴Foucault M, ό.π., σελ. 91-92· 95 Κουβελάκης Σ, ό.π., σελ. 33.

⁶⁴⁵Foucault M, ό.π., σελ. 93.

⁶⁴⁶Εδώ πάντως πρέπει να σημειώσουμε ότι μεταγενέστερες έρευνες όπως του Skinner έχουν δείξει ότι η σκέψη των Άγγλων κοινοβουλευτικών δεν εμπνέονταν μόνο από μια ριζοσπαστική ανάγνωση της Βίβλου, αλλά και από ρωμαϊκές πηγές, ιδίως τον Σαλλούστιο (ο οποίος είχε επιτεθεί στο θεσμό της μοναρχίας και είχε επαινέσει την Republica και την ελευθερία που οι θεσμοί της τελευταίας διασφάλιζαν) και το Ρωμαϊκό δίκαιο (κυρίως τα σημεία του εκείνα στα οποία δίνονταν ένας ορισμός της ελευθερίας διαφορετικός από αυτόν της φιλελεύθερης πολιτικής φιλοσοφίας). Βλ. Skinner Q, *Η ελευθερία προτιμότερη από τον Φιλελευθερισμό*, Καρδαμίτσας, Αθήνα 2002.

αυτήν, υπήρξαν το βασικό όπλο που διάφορες ομάδες χρησιμοποίησαν για να κινητοποιήσουν τις μάζες ενάντια στην δόξα και τους νόμους της αριστοκρατίας και των βασιλέων⁶⁴⁷.

Πάντως ασχέτως του πόσο επηρέασε τη δομή της αντι-ιστορίας των Άγγλων επαναστατών η ύπαρξη μιας μακραίωνης παράδοσης, να αντιπαράτίθεται η Ιερουσαλήμ στη Ρώμη, το γεγονός παραμένει: ο λόγος του φυλετικού πολέμου ήταν ένας προφητικού τύπου αντι-ρωμαϊκός λόγος που επιχειρεί να αποκαλύψει όλα όσα κάποιος επιμελώς είτε απέκρυψαν είτε διαστρέβλωσαν. Έτσι για παράδειγμα, η αντι-ιστορία αυτή επιχειρήσει να δείξει ότι η εξουσία του Γουλιέλμου και των διαδόχων του ήταν το αποτέλεσμα μιας οφειλόμενης σε συγκυρίες (άδικη) κατάκτηση.

Σε αντίθεση με την παραδοσιακή αγγλική ιστορία που ήθελε να παρουσιάσει τον Γουλιέλμο όχι ως κατακτητή, αλλά ως νόμιμο διάδοχο της δυναστείας των αγγλοσαξόνων βασιλιάδων και να αποκρύψει ότι οι νίκες του υπήρξαν ήττες άλλων, η αντι-ιστορία δείχνει ότι: α) οι νόμοι του Γουλιέλμου και των διαδόχων του είναι αποτέλεσμα απάτης και βίας β) η εξουσία των Νορμανδών κατακτητών στηρίζεται στην παραγωγή ψευδαισθήσεων και γ) η ιστορία της Αγγλίας που μέχρι τότε μαθαίναμε είναι ένα μύθευμα. Γι' αυτό και ο φυλετικός λόγος δεν είναι μια ιστορία συνέχειας, αλλά μια ιστορία της αποκωδικοποίησης, μια ιστορία που αποκρυπτογραφεί το άρρητο, που ανακτά μια διαστρεβλωμένη γνώση⁶⁴⁸.

Αν ένα χαρακτηριστικό της αντι-ιστορίας είναι το ότι αποτελούσε την αποκρυπτογράφιση μιας καλά κρυμμένης αλήθειας, ένα άλλο είναι το εξής: ότι αποτελεί ένα διχαστικό λόγο ο οποίος κηρύσσει πόλεμο στην εξουσία και τους νόμους, επικαλούμενός την ανάγκη ανάκτησης δικαιωμάτων που έχουν καταλυθεί⁶⁴⁹. Επομένως σε αντίθεση με την ρωμαϊκού τύπου ιστορία η οποία επιχειρούσε να φέρει την ειρήνη δικαιολογώντας την εξουσία, ο λόγος του φυλετικού πολέμου αποτελεί πάντα ένα λόγο που διεκδικεί παραγνωρισμένα δικαιώματα και κηρύττει τον πόλεμο στο όνομά τους. Γι' αυτό είναι και ο πρώτος λόγος που το υποκείμενο που τον εκφέρει δεν επιζητεί τη θέση του φιλοσόφου και του νομομαθούς, του καθολικού ή ουδέτερου δηλαδή υποκειμένου⁶⁵⁰.

⁶⁴⁷Foucault M, ό.π., σελ. 94.

⁶⁴⁸Foucault M, ό.π., σελ. 95· Hanssen B, ό.π., σελ. 105-107· Montag W, «Toward a Conception of Racism without Race: Foucault and Contemporary Biopolitics», *Phi*, том 13, т.ч 1, 2002, σελ. 116.

⁶⁴⁹Foucault M, ό.π., σελ. 73, 96.

⁶⁵⁰Foucault M, ό.π., σελ. 72-73.

Βέβαια, και στην περίπτωση της αντι-ιστορίας, ο αφηγητής δηλώνει ότι είναι με τη μεριά του δίκαιου, ότι δεν απαιτεί παρά δικαιοσύνη, ωστόσο υπάρχει μια διαφορά: το υποκείμενο καθιστά σαφές ότι είναι με τη μία πλευρά, ότι τα δικαιώματα που διεκδικεί είναι δικαιώματα μοναδικά που καθορίστηκαν από ιστορικά γεγονότα. Γι' αυτό και, ενώ και η αντι-ιστορία των Άγγλων κοινοβουλευτικών μιλούσε εξ ονόματος της αλήθειας, δεν την αντιμετωπίζει ως κάτι που συνδέεται με την ειρήνη, την ουδετερότητα και την ενδιάμεση θέση, αλλά ως ένα όπλο⁶⁵¹.

Για τον Foucault, ο συγκεκριμένος λόγος δέχεται την ύπαρξη ενός δεσμού ανάμεσα στους συσχετισμούς δύναμης και τις σχέσεις αλήθειας. Έτσι, σε αυτόν τον λόγο, το υποκείμενο δεν εκφέρει την αλήθεια όταν είναι ουδέτερο, αλλά, όταν ανήκει σε ένα στρατόπεδο. Η αιτία δε γι' αυτό ήταν, ότι ήταν ο πρώτος θεωρητικός σχηματισμός λόγου που υιοθέτησε την άποψη, πως μόνο ανήκοντας σε ένα στρατόπεδο μπορεί κάποιος να ανακαλύψει την αλήθεια και να πάρει να έχει την ψευδαίσθηση ότι ο κόσμος στον οποίο όλοι ζούμε είναι ειρηνικός⁶⁵².

Ο λόγος της φυλετικής πάλης ήταν ο πρώτος που αντιμετώπισε την αλήθεια ως μια δύναμη που εκδιπλώνεται στο πλαίσιο ενός συσχετισμού δύναμης. Ήταν ο πρώτος λόγος που αντιμετώπισε την αλήθεια ως μια συνιστώσα του συσχετισμού δύναμης που θα πρέπει να την επιδιώκουμε ακριβώς γιατί μας ενδυναμώνει και αποσταθεροποιεί τους αντιπάλους μας. Γι' αυτό και είναι ο μόνος από την αρχαιότητα λόγος στον οποίο το υποκείμενο που τον εκφέρει δεν παρουσιάζεται ποτέ ως ο νομοθέτης ή ο φιλόσοφος που είναι ουδέτερος και φέρνει την ειρήνη θεμελιώνοντας μια συμφιλιοτική τάξη⁶⁵³.

Βασικό στοιχείο της αντι-ιστορίας είναι ότι το υποκείμενο-αφηγητής παρουσιάζεται ως υποκείμενο μαχόμενο που θεμελιώνει μια αλήθεια, η οποία συνδέεται με ένα συσχετισμό δύναμης, μια αλήθεια-όπλο που βοηθά στην εγκαθίδρυση ενός ιδιαίτερου, όχι καθολικού, δικαίου, γεγονός που συνδέεται με το ότι η αντι-ιστορία αυτή απορρίπτει πλήρως την παραδοσιακή θέση ότι η πολιτική εξουσία (και το δίκαιο) ξεκινά εκεί που αρχίζει ο πόλεμος⁶⁵⁴.

Για την αντι-ιστορία, το κράτος, οι νόμοι, η ειρήνη γεννήθηκαν μέσα από τον πόλεμο, πόλεμο όμως πραγματικό και όχι φανταστικό όπως ο πόλεμος όλων εναντίον όλων, του Hobbes. Δηλαδή για την αντι-ιστορία, η γέννηση των νόμων και του

⁶⁵¹Foucault M, ό.π., σελ. 73.

⁶⁵²Foucault M, ό.π., σελ. 73-74.

⁶⁵³Σωτηρόπουλος Δ, ό.π., σελ. 146-147.

⁶⁵⁴Foucault M, ό.π., σελ. 70· Κουβελάκης Σ, ό.π., σελ. 33.

κράτους δεν είναι το αποτέλεσμα της υπέρβασης μιας υποτιθέμενης φυσικής κατάστασης χάρη στην αποδοχή των κανόνων του φυσικού δικαίου, αλλά το αποτέλεσμα αληθινών μαχών που έλαβαν χώρα σε συγκεκριμένη ημερομηνία και είχαν συγκεκριμένους πρωταγωνιστές ως ήρωες⁶⁵⁵.

Ωστόσο η αντι-ιστορία δεν διαφέρει από τον φιλοσοφικό-δικαικό λόγο μόνο γιατί αναζητά την καταγωγή του κράτους στην εμπειρική ιστορία και όχι στο χώρο του υπερβατικού. Διαφέρει γιατί πίσω από την ειρήνη που επιβάλλει το κράτος, ανιχνεύει τον πόλεμο.

Για τον λόγο της πάλης των φυλών ο πόλεμος δεν σταματά ποτέ, η κοινωνία πάντοτε, ακόμα και στις υποτίθεται ειρηνικές εποχές, αποτελεί ένα πεδίο μάχης. Επομένως η κινητήρια δύναμη των θεσμών είναι ο πόλεμος, γιατί στο εσωτερικό όλων τους μαίνεται ο πόλεμος, γιατί η ειρήνη που υποτίθεται ότι επιβάλλουν, στην πραγματικότητα, κάνει πόλεμο ακόμα και στα πιο μικρά γρανάζια της⁶⁵⁶.

Ο ιστορικο-πολιτικός λόγος ήλθε σε ρήξη με την άποψη ότι το κοινωνικό σώμα αποτελεί μια αδιάρρηκτη ενότητα στην οποία όλοι έχουν τη θέση που τους αρμόζει. Μάλιστα, ήταν ο πρώτος λόγος που υποστήριξε ότι η κοινωνία διέπεται από μια δυαδική δομή. Ήταν δηλαδή ο πρώτος λόγος που υποστήριξε ότι στην κοινωνία πάντα υπάρχουν δύο ομάδες, δύο κατηγορίες ανθρώπων, σε τελευταία ανάλυση δύο στρατοί που συγκρούονται.

Για το λόγο της φυλετικής πάλης, θέσεις όπως ότι η κοινωνία είναι μια πυραμίδα ή όπως ότι το κοινωνικό σώμα επιτάσσεται από κάποιες φυσικές αναγκαιότητες ή λειτουργικές απαιτήσεις, δεν είναι παρά ψεύδη που καλύπτουν τον πόλεμο που συνεχίζεται και στον οποίο όλοι συμμετέχουμε. Γι' αυτό άλλωστε ο συγκεκριμένος λόγος είναι ένας ιστορικιστικός λόγος, για τον οποίο η εξέλιξη της ιστορίας καθορίζεται από το πώς διαπλέκονται κάποια ανεπεξέργαστα γεγονότα που θα μπορούσε κανείς να αποκαλέσει φυσικο-βιολογικά, όπως η σωματική δύναμη, η αύξηση του πληθυσμού μιας φυλής και η μείωση του πληθυσμού κάποιας άλλης, με μια σειρά από συγκυρίες και με μια δέσμη ψυχολογικών και ηθικών στοιχείων όπως το θάρρος και το μίσος⁶⁵⁷.

Βέβαια ο συγκεκριμένος Λόγος δεν αρνείται την ύπαρξη του ορθολογισμού. Τον θεωρεί όμως ως κάτι εύθραυστο που ξεκίνησε ως ο εργαλειακός λόγος των

⁶⁵⁵Foucault M, ό.π., σελ. 70, 142-144· Hanssen B, ό.π., σελ. 109-11.

⁶⁵⁶Foucault M, ό.π., σελ. 77· Κουβελάκης Σ, ό.π., σελ. 31-32· Gros, ό.π., σελ. 96.

⁶⁵⁷Foucault M, ό.π., σελ. 71-72.

τεχνικών μέσων που ήταν αναγκαίος στους νικητές για να διατηρήσουν την εξουσία τους και που στην συνέχεια, προϊόντος του χρόνου, έγινε ολοένα πιο αφηρημένος με αποτέλεσμα να βρεθεί ακόμα περισσότερο στη σφαίρα της ψευδαίσθησης, στη σφαίρα της κακίας και πανουργίας των νικητών. Ουσιαστικά δηλαδή, αντιστρέφει τον τρόπο που η φιλοσοφία, η θεολογία και η παραδοσιακή ιστοριογραφία, ερμηνεύουν την ιστορία: αντί να εκλαμβάνει τους παραλογισμούς και τις κτηνωδίες του ιστορικού γίνεσθαι ως επιφαινόμενα, ως σφάλματα πίσω από τα οποία καλούμαστε να συνάγουμε ένα θεμελιώδη και διαρκή ορθολογισμό, εκλαμβάνει τον ορθολογισμό ως την εύθραυστη χίμαιρα που πρέπει να διαλύσουμε για να βρούμε την αλήθεια που συνδέεται άρρηκτα με την κτηνωδία και τον παραλογισμό⁶⁵⁸.

Χωρίς αμφιβολία, μπορούμε να αποκομίσουμε πολλά σχετικά με την ανάλυση της εξουσίας από μια σημαντική διάλεξη που έδωσε το 1976 ο Foucault με τίτλο «Πειθαρχική εξουσία και υποτέλεια» και που εκδόθηκε για πρώτη φορά ως μέρος της συλλογής *Microphysics of power*. Εκεί, ο Foucault καθιστά σαφές πως ο ίδιος μελετούσε το πώς ασκείται, και όχι το τι είναι, η εξουσία. Επίσης ξεκαθαρίζει πως το πρόβλημα με το οποίο ασχολούνταν οι δικές του έρευνες ήταν άλλο από το ερώτημα που έθεταν και επιχειρούσαν να απαντήσουν οι παραδοσιακοί πολιτικοί φιλόσοφοι. Ενώ δηλαδή την παραδοσιακή πολιτική φιλοσοφία την απασχολούσε το ευγενές ερώτημα «πώς ο λόγος που εκφέρει την αλήθεια (δηλαδή ή η φιλοσοφία ή η επιστήμη) έχει τη δυνατότητα να θέτει όρια στα δικαιώματα της εξουσίας», τον Foucault τον απασχολεί ένα σαφώς πιο συγκεκριμένο ερώτημα: «ποιοι είναι εκείνοι οι κανόνες δικαίου που έχουν τεθεί σε ισχύ από τις σχέσεις εξουσίας στην παραγωγή των λόγων αλήθειας». Ο λόγος δε είναι ότι ο Foucault δεν πιστεύει μόνο ότι σε όλες τις κοινωνίες υπάρχουν σχέσεις εξουσίας οι οποίες διαπερνούν όλο το σώμα της κοινωνίας, αλλά και κάτι άλλο: ότι αυτές οι σχέσεις εξουσίας δεν μπορούν να εδραιωθούν και να τεθούν σε ισχύ χωρίς την παραγωγή, κυκλοφορία και λειτουργία ενός λόγου αλήθειας⁶⁵⁹.

Για τον Foucault, δεν μπορεί να υπάρξει άσκηση εξουσίας εάν δεν υπάρχει μια οικονομία λόγων αλήθειας που θα υποστηρίξει τις σχέσεις εξουσίας και θα συνενώνεται μαζί τους. Δεν μπορεί κανείς να ασκήσει εξουσία παρά μέσω της

⁶⁵⁸Foucault M, ό.π., σελ. 76-77· Hanssen B, ό.π., σελ. 114-116.

⁶⁵⁹Foucault M, «Πειθαρχική εξουσία και υποτέλεια», *Η μικροφυσική της εξουσίας*, ό.π., σελ. 101· Deleuze G, ό.π., σελ. 75-76, 127· Gros F, ό.π., σελ. 101· Mills S, ό.π., σελ. 69-70.

παραγωγής της αλήθειας. Γι' αυτό και εντέλει όλοι οι σύγχρονοι άνθρωποι μέσω της εξουσίας υποτάσσονται στην παραγωγή της αλήθειας⁶⁶⁰.

Βέβαια, και στις προνεωτερικές κοινωνίες οι σχέσεις εξουσίας υποβαστώνταν από μια σειρά τύπους γνώσεων, στις σύγχρονες όμως κοινωνίες η σχέση ανάμεσα σε εξουσία, αλήθεια και δίκαιο είναι οργανωμένη με έναν πολύ ειδικό τρόπο. Οι σύγχρονοι άνθρωποι είναι αναγκασμένοι να παράγουν την αναγκαία για τη λειτουργία της κοινωνίας αλήθεια της εξουσίας, να ομολογούν ή να ανακαλύπτουν την αλήθεια, γιατί στις σύγχρονες κοινωνίες η εξουσία θεσμοποιεί την επιζήτηση της αλήθειας, την ανάγει σε επάγγελμα και την ανταμείβει⁶⁶¹.

Ουσιαστικά, ο σύγχρονος άνθρωπος είναι υποταγμένος στην αλήθεια για τρεις λόγους. Πρώτον, διότι είναι αναγκασμένος όπως παράγει πλούτο να παράγει αλήθεια, γιατί αλλιώς ούτε πλούτο θα παράγει. Δεύτερον, γιατί στις σύγχρονες κοινωνίες η αλήθεια είναι που φτιάχνει τους νόμους και που παράγει τον αληθινό εκείνο λόγο που αποφασίζει, μεταβιβάζει και εκτείνεται στα αποτελέσματα εξουσίας. Τρίτον, γιατί κρίνεται, ταξινομείται και γενικά καθορίζεται η ζωή του από το τι ορίζουν ως αλήθεια του οι αληθείς λόγοι⁶⁶². Επομένως, για να μπορέσουμε να αναλύσουμε το εξουσιαστικό φαινόμενο στις σύγχρονες κοινωνίες, θα πρέπει να αντιστρέψουμε τον τρόπο ανάλυσης που ακολούθησε από τον Μεσαίωνα και μετά, ο λόγος του Δικαίου.

Σύμφωνα με τον Foucault, ήδη από τον Μεσαίωνα ήταν η βασιλική εξουσία που παρείχε την εστία γύρω από την οποία αναπτύχθηκε η νομική σκέψη, ο λόγος περί δικαίου. Ουσιαστικά δηλαδή, το νομικό οικοδόμημα των δυτικών κοινωνιών αναπτύχθηκε για να ανταποκριθεί στις ανάγκες της βασιλικής εξουσίας, για να χρησιμεύσει ως όργανό της. Είναι χαρακτηριστικό δε ότι η επανεμφάνιση του Ρωμαϊκού Δικαίου τον 12ο αιώνα έπαιξε αποφασιστικό ρόλο στην εδραίωση της αυταρχικής, διοικητικής και, εντέλει, απόλυτης εξουσίας της μοναρχίας⁶⁶³.

Βέβαια, από τον 18ο και μετά, ο μονάρχης έχασε τον έλεγχο του νομικού οικοδομήματος, ωστόσο ακόμα και τότε το κεντρικό θέμα παρέμεινε, το ποια πρέπει να είναι τα δικαιώματα του βασιλιά, η εξουσία του και οι πιθανοί περιορισμοί της. Άρα ακόμα και στη νεωτερικότητα, ο βασιλιάς παρέμεινε το κεντρικό πρόσωπο του

⁶⁶⁰Foucault M, ό.π., σελ. 101-102· Habermas J, ό.π., σελ. 337-338.

⁶⁶¹Foucault M, ό.π., σελ. 102· Mills S, ό.π., σελ. 70-71.

⁶⁶²Foucault M, *Στο ίδιο*.

⁶⁶³Foucault M, ό.π., σελ. 102-103· Smart B, ό.π., σελ. 176.

νομικού οικοδομήματος, παρέμεινε το πρόσωπο για την εξουσία του οποίου όλοι μιλούμε, όταν ομιλούμε περί νόμου και δικαίου⁶⁶⁴.

Στη Δύση ποτέ δεν πάψαμε, όταν μιλάμε για το δίκαιο, να το κάνουμε για δύο πολύ συγκεκριμένους λόγους. Είτε για να δείξουμε πως ο μονάρχης (ή ο οποιοσδήποτε φορέας της εξουσίας έχει πάρει τη θέση του) είναι η πραγματική ενσάρκωση της υπέρτατης εξουσίας και ότι η εξουσία που διέθετε προσιδίαζε όντως στο θεμελιώδες του δίκαιο, είτε για να δείξουμε το ακριβώς αντίθετο: ότι πρέπει να τεθούν όρια στην υπέρτατη εξουσία, ότι πρέπει δηλαδή η τελευταία να υποταχθεί σε ορισμένους κανόνες δικαίου. Όλος ο λόγος, από τον Μεσαίωνα και εξής, περί δικαίου δεν είχε παρά ένα ρόλο: την παγίωση της νομιμότητας της εξουσίας⁶⁶⁵.

Τελικά, η υπέρτατη εξουσία είναι το πρόβλημα του δικαίου στις κοινωνίες της Δύσης, ακριβώς γιατί η βασική λειτουργία του λόγου και των τεχνικών του δικαίου δεν ήταν παρά η εξάλειψη της εγγενούς στην εξουσία κυριαρχίας, η παρουσίαση της εξουσίας από τη μία ως τα νόμιμα δικαιώματα της υπέρτατης εξουσίας, από την άλλη ως τη νομική υποχρέωση να υπακούμε την τελευταία. Ουσιαστικά δηλαδή το σύστημα του δικαίου στις κοινωνίες της Δύσης είναι επικεντρωμένο στο βασιλιά, ακριβώς γιατί έχει κατασκευαστεί για να απαλείψει το γεγονός της κυριαρχίας και τις συνέπειές της⁶⁶⁶.

Για τον Foucault, έχουμε ανάγκη μιας ανάλυσης του δικαίου, εντελώς διαφορετικής από αυτήν που προτείνει η παραδοσιακή πολιτική φιλοσοφία. Θα πρέπει δηλαδή να επιχειρήσουμε να αναλύσουμε το με ποιες μορφές και σε ποια έκταση το δίκαιο μεταβιβάζει και θέτει σε κίνηση σχέσεις κυριαρχίας.

Πράγματι για τον Γάλλο στοχαστή, δεν πρέπει να ιδωθεί το δίκαιο με όρους μιας νομιμότητας που πρέπει να εδραιωθεί, αλλά με όρους των μεθόδων καθυπόταξης που υποκινεί. Γι' αυτό και επιχειρεί αποφεύγοντας το κεντρικό για το θέμα του δικαίου ζήτημα που αφορά την υπέρτατη εξουσία και την υπακοή των ατόμων, να

⁶⁶⁴Foucault M, ό.π., σελ. 103. Τρουλινού Λ, ό.π., σελ. 178.

⁶⁶⁵Foucault M, ό.π., σελ. 103-104. Τρουλινού Λ, ό.π., σελ. 178- 179, όπου εύστοχα επισημαίνεται ότι «[κατά τον Foucault] όλες οι νομικές συλλήψεις της εξουσίας έχουν μοντέλο την Απόλυτη (μοναρχική) Εξουσία, όπως την επεξεργάστηκαν οι θεωρίες της Υπέρτατης Εξουσίας. Σύμφωνα με αυτές τις θεωρίες η υπέρτατη εξουσία είναι η εξουσία που κατέχει ο Υπέρτατος άρχων, ατομικός ή συλλογικός, και είναι νόμιμη εφόσον εκφράζει/αντιπροσωπεύει τη θεία ή συλλογική βούληση αντιστοίχως. Τέτοιου είδους θεωρήσεις βλέπουν την εξουσία σαν νόμιμη ή όχι ιδιοκτησία του Υπέρτατου Άρχοντα, σαν κεντρική και συνολική άσκηση από τα πάνω προς τα κάτω, η οποία αντλεί το δικαίωμά της από την αντιπροσώπευση».

⁶⁶⁶Foucault M, ό.π., σελ. 104.

υποκαταστήσει το πρόβλημα της υπέρτατης εξουσίας και υπακοής με το πρόβλημα της κυριαρχίας και της καθυπόταξης⁶⁶⁷.

Ένα πρώτο μεθοδολογικό προληπτικό μέτρο που όρισε ο Foucault είναι ότι η ανάλυση θα πρέπει να ασχολείται με την εξουσία στα άκρα της, στους τελικούς της προορισμούς, με τα σημεία όπου γίνεται τριχοειδής, δηλαδή στις πιο τοπικές μορφές της. Μάλιστα κατά τη γνώμη του ως μέγιστο καθήκον της πρέπει να θέτει την ενασχόληση με τα σημεία εκείνα όπου η εξουσία υπερπηδά τους κανόνες δικαίου που την οργανώνουν και επεκτείνεται πέρα από αυτούς, επενδύεται σε θεσμούς, ενσαρκώνεται σε τεχνικές και εξοπλίζεται με εργαλεία ίσως ακόμα και μέσα που επιτρέπουν την άσκηση βίας.

Το δεύτερο μεθοδολογικό μέτρο που πήρε ο Foucault ορίζει ότι η ανάλυση δεν πρέπει να ασχολείται με την εξουσία στο επίπεδο της συνειδητής πρόθεσης, ότι θα πρέπει να αποφεύγει να θέτει και να επιχειρεί να απαντήσει το ερώτημα «ποιος έχει την εξουσία και ποιοι είναι οι στόχοι του». Με άλλα λόγια, για τον Γάλλο φιλόσοφο, δεν πρέπει να ασχολούμαστε με ερωτήματα του τύπου «γιατί οι άνθρωποι θέλουν να κυβερνούν, τι επιζητούν, ποια είναι η στρατηγική τους», αλλά να διερευνούμε το πώς λειτουργούν τα πράγματα στο επίπεδο μιας συνεχιζόμενης καθυπόταξης, στο επίπεδο επομένως των υλικών διαδικασιών που υποτάσσουν τα σώματα, ελέγχουν τη συμπεριφορά, ακόμα και τις πιο απλές χειρονομίες. Γι' αυτό άλλωστε δηλώνει πως ο μελετητής, αντί να ασχολείται με το πώς συγκροτήθηκε η υπέρτατη εξουσία, θα πρέπει να επιχειρεί να διερευνήσει πώς οι σχέσεις εξουσίας μετατρέπουν βαθμιαία τα άτομα σε υποκείμενα.

Αν για τον Althusser ήταν η ιδεολογία που συγκροτεί τα άτομα σε υποκείμενα, για τον Foucault είναι οι σχέσεις εξουσίας που είναι υπεύθυνες για τη σύσταση των υποκειμένων. Γι' αυτό και απορρίπτει ως ψευδοπρόβλημα το πρόβλημα του Hobbes και των νομικών πως από τις ιδιαίτερες θελήσεις μιας πολλαπλότητας ανθρώπων συγκροτείται ένα μοναδικό σώμα που εμψυχώνεται από το πνεύμα της υπέρτατης εξουσίας. Κατά τη γνώμη του, αυτό που πρέπει να κάνουμε είναι να εξετάσουμε τα σώματα που συγκροτούνται σε υποκείμενα ως αποτέλεσμα των σχέσεων εξουσίας, των αποτελεσμάτων που αυτές έχουν⁶⁶⁸.

⁶⁶⁷ «Το γενικό μου πρόσταγμα τα τελευταία χρόνια ήταν ουσιαστικά να αντιστρέψω τον τρόπο ανάλυσης που ακολούθησε ολόκληρος ο λόγος του δικαίου από τα χρόνια του Μεσαίωνα. Ο σκοπός μου, λοιπόν, ήταν να τον αντιστρέψω, να δώσω δηλαδή την οφειλόμενη βαρύτητα στο γεγονός της κυριαρχίας, να εκθέσω τη λανθάνουσα φύση της και την κτηνωδία της συγχρόνως». Foucault M, ό.π., σελ. 105· Mills S, ό.π., σελ. 49.

⁶⁶⁸ Για τις ομοιότητες και διαφορές ως προς το πώς αντιμετωπίζουν το ζήτημα της συγκρότησης της υποκειμενικότητας οι Althusser και Foucault και τι σημαίνει αυτό για το πώς ο τελευταίος αντιμετωπίζει την

Το τρίτο προληπτικό μεθοδολογικό μέτρο του Foucault ορίζει ότι η εξουσία δεν πρέπει να θεωρείται ως το πράγμα που δημιουργεί τη διαφορά ανάμεσα στους κυβερνήτες και τους εξουσιαζόμενους. Με άλλα λόγια, για το Foucault, η εξουσία δεν πρέπει να θεωρείται ένα φαινόμενο συμπαγούς κυριαρχίας μιας ομάδας ή μιας τάξης πάνω σε άλλες, κι αυτό γιατί πιστεύει ότι η εξουσία είναι κάτι που λειτουργεί με τη μορφή αλυσίδας, κάτι δηλαδή που χρησιμοποιείται και ασκείται μέσω μιας οργάνωσης που μοιάζει με δίκτυο.

Για τον Foucault, η εξουσία δεν είναι ένα πράγμα που κάποιος το ιδιοποιείται ως εμπόρευμα και που κατά συνέπεια μπορούμε να το εντοπίσουμε κάπου. Αντιθέτως είναι κάτι που κυκλοφορεί, που λειτουργεί με τη μορφή αλυσίδας. Γι' αυτό και όπως λέει χαρακτηριστικά, τα άτομα δεν είναι μόνο ο αδρανής στόχος της, είναι πάντα και τα στοιχεία άρθρωσής της. Τα άτομα δεν είναι μόνο τα σημεία εφαρμογής της εξουσίας, είναι και οι φορείς της, ακριβώς επειδή ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της εξουσίας είναι ότι συγκροτεί ορισμένα σώματα, χειρονομίες και λόγους σε άτομα.

Το τέταρτο μεθοδολογικό προληπτικό μέτρο του Foucault ορίζει ότι δεν υφίσταται ένα είδος δημοκρατικής ή αναρχικής διανομής της εξουσίας διαμέσου των σωμάτων. Βέβαια, είναι αλήθεια ότι η εξουσία εγκαθιδρύει ένα δίκτυο μέσω του οποίου κυκλοφορεί ελεύθερα, εξίσου όμως αλήθεια είναι ότι αυτό μόνο μέχρι ενός σημείου γίνεται. Γι' αυτό άλλωστε και δεν πρέπει να ξεκινούμε την ανάλυση της εξουσίας από το κέντρο της και να επιχειρούμε να βρούμε το βαθμό στον οποίο διεισδύει στη βάση, το βαθμό στον οποίο αναπαράγεται χαμηλά στην κοινωνία λόγω της ικανότητάς της να αγκαλιάζει ακόμα και τα πιο μοριακά σημεία της.

Για τον Foucault, θα πρέπει να διεξάγουμε μια ανοδική ανάλυση της εξουσίας. Θα πρέπει δηλαδή αρχικά να μελετούμε τους απειροελάχιστους μηχανισμούς της, την ιστορία τους, τις τεχνικές τους, τις τακτικές τους και ύστερα να παρατηρούμε πώς οι συγκεκριμένοι μηχανισμοί χρησιμοποιούνται, αποικίζονται και μετασχηματίζονται από τα μεγάλα οικονομικά συμφέροντα και από σφαιρικές μορφές κυριαρχίας. Για παράδειγμα, όσον αφορά στην τρέλα, αντί να κάνουμε μια καθοδικού τύπου ανάλυση σύμφωνα με την οποία η αστική τάξη μεθόδευσε τον εγκλεισμό των τρελών, θα πρέπει να κάνουμε μια ανοδικού τύπου ανάλυση, να μελετήσουμε, δηλαδή, το πώς λειτουργούσαν οι μηχανισμοί εξουσίας στο επίπεδο των βασικών μονάδων της κοινωνίας.

Βέβαια, η ανοδική ανάλυση του φαινομένου της τρέλας δεν ολοκληρώνεται με τη μελέτη των οργάνων και της λογικής (αλλά και των υπευθύνων) των μηχανισμών εξουσίας που λειτουργούν στο χαμηλότερο επίπεδο. Παράλληλα, είναι απαραίτητο να εξετάζουμε πώς, σε μια δεδομένη στιγμή και συγκυρία, οι συγκεκριμένοι μηχανισμοί έγιναν οικονομικά επωφελείς και πολιτικά χρήσιμοι για την αστική τάξη. Θα πρέπει δηλαδή να δούμε πώς οι μηχανισμοί αποκλεισμού της τρέλας κατέληξαν να αποικιστούν από σφαιρικούς μηχανισμούς και από ολόκληρο τον αστικό κρατικό μηχανισμό.

Τέλος, το πέμπτο μεθοδολογικό μέτρο του Foucault ορίζει πως ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της εξουσίας είναι η παραγωγή εργαλείων για το σχηματισμό και τη συσσώρευση της γνώσης. Με άλλα λόγια, για το Foucault, η εξουσία δεν μπορεί να γίνει κατανοητή με βάση την έννοια της ιδεολογίας, γιατί ακόμα και όταν οι μηχανισμοί της συνοδεύονται από ιδεολογικές παραγωγές, η άσκησή της συνεπάγεται την παραγωγή, οργάνωση και κυκλοφορία γνώσεων (για την ακρίβεια συστημάτων γνώσεων) που σε καμία περίπτωση δεν είναι ιδεολογικά κατασκευάσματα⁶⁶⁹.

Κρίνοντας συνολικά τα πέντε μεθοδολογικά μέτρα που προτείνει ο Foucault, θα λέγαμε ότι η θεωρία της εξουσίας που προτείνει ο Γάλλος στοχαστής αποτελεί την πλήρη άρνηση του μοντέλου του Leviathan. Αφενός θεωρεί άγονη την ενασχόληση με το δικαίκο οικοδόμημα της υπέρτατης εξουσίας, τους κρατικούς μηχανισμούς και τις ιδεολογίες που τους συνοδεύουν. Αφετέρου προτείνει να βασίσουμε τις αναλύσεις μας περί εξουσίας σε μελέτες των τεχνικών και των τακτικών της κυριαρχίας. Με άλλα λόγια για τον Foucault οι έρευνές μας πρέπει να κατευθυνθούν όχι προς το περιορισμένο εντέλει πεδίο της δικαιοκτικής υπέρτατης εξουσίας, αλλά προς τους υλικούς χειριστές της εξουσίας, τις μορφές υποτέλειας και τις μεταβολές, καθώς και τις χρησιμοποιήσεις των συστημάτων τους και των στρατηγικών μηχανισμών που αυτοί έχουν⁶⁷⁰.

Για τον Foucault, αν εφαρμόσουμε τις μεθοδολογικές αρχές που προτείνει στις έρευνές μας, θα αντικρίσουμε ένα στέρεο, ιστορικό σώμα πραγματικότητας, τη δικαιο-πολιτική θεωρία της υπέρτατης εξουσίας που στην ευρωπαϊκή ιστορία έπαιξε τέσσερις ρόλους. Στον Μεσαίωνα ήταν ένα αποτελεσματικό εργαλείο ενός

⁶⁶⁹Όσον αφορά τα μεθοδολογικά μέτρα που παίρνει ο Foucault βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 104-111, Smart B, ό.π., σελ. 176-177.

⁶⁷⁰Deleuze G, ό.π., σελ. 131-133.

μηχανισμού εξουσίας που ήταν αποτελεσματικός την εποχή της φεουδαλικής μοναρχίας. Στην Αναγέννηση χρησίμευσε σαν όργανο για την κατασκευή των διοικητικών μοναρχιών. Τον 16ο και τον 17ο αιώνα ήταν ένα όπλο που το χρησιμοποιούσαν όλες οι παρατάξεις: την χρησιμοποιούσαν και οι καθολικοί μοναρχικοί και οι προτεστάντες αντιμοναρχικοί, και οι αριστοκράτες και οι φιλελεύθεροι οπαδοί του κοινοβουλευτισμού. Τέλος, τον 18ο αιώνα τη βρίσκουμε να χρησιμοποιείται από τον Rousseau και τους επαναστάτες για την κατασκευή ενός εναλλακτικού στην απόλυτη μοναρχία μοντέλου, του μοντέλου της κοινοβουλευτικής δημοκρατίας⁶⁷¹.

Το συμπέρασμα που, κατά το Foucault, βγαίνει από τα παραπάνω είναι ότι, ενώ κατά την περίοδο που κυρίαρχος τρόπος παραγωγής ήταν ο φεουδαλικός, η εξουσία ασκούνταν με τρόπο που μπορούσε να οριστεί με όρους της σχέσης υπέρτατης εξουσίας - υπηκόου, στον καπιταλισμό η εξουσία ασκείται με τρόπο εντελώς ασύμβατο με τις σχέσεις υπέρτατης εξουσίας. Ουσιαστικά δηλαδή, κατά το Foucault, η αποσύνθεση του φεουδαλισμού και η επικράτηση της αστικής νεωτερικότητας επέτρεψε ανάμεσα στα άλλα την ανάδυση ενός νέου μηχανισμού εξουσίας που διαθέτει εξαιρετικά ειδικές διαδικαστικές τεχνικές και εξαιρετικά πολύπλοκα όργανα ανύπαρκτα στο παρελθόν.

Για τον Foucault, ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά του νέου αυτού μηχανισμού είναι ότι εξαρτάται περισσότερο από τα σώματα και από ό,τι αυτά κάνουν παρά από τη γη και τα προϊόντα της, είναι, δηλαδή, ένας μηχανισμός εξουσίας που επιτρέπει να αποσπαστούν από τα σώματα κυρίως χρόνος και εργασία και όχι πλούτος και εμπορεύματα. Επίσης, είναι ο τύπος εξουσίας που ασκείται σταθερά μέσω της επιτήρησης και όχι με έναν ασυνεχή τρόπο διαμέσου συστημάτων φορολόγησης και υποχρεώσεων. Ανήκει στο είδος εξουσίας, η ύπαρξη του οποίου δεν προϋποθέτει τη φυσική ύπαρξη ενός υπέρτατου άρχοντα, αλλά ένα πλέγμα υλικών καταναγκασμών⁶⁷², γι' αυτό και είναι αδύνατον και να περιγραφεί με όρους υπέρτατης εξουσίας.

⁶⁷¹Foucault M, ό.π., σελ. 112-113· Merquior J, ό.π., σελ. 105.

⁶⁷²«Ο νέος μηχανισμός αυτός εξουσίας εξαρτάται περισσότερο από τα σώματα κι από αυτό που κάνουν παρά από τη γη και τα προϊόντα της. Είναι ένας μηχανισμός εξουσίας που επιτρέπει να αποσπαστούν από τα σώματα χρόνος και εργασία παρά πλούτος και εμπορεύματα. Αυτός είναι ο τύπος της εξουσίας που ασκείται σταθερά μέσω της επιτήρησης παρά μ' έναν ασυνεχή τρόπο μέσω ενός συστήματος φόρων ή υποχρεώσεων που διανέμονται συμπληρωματικά. Προϋποθέτει ένα σφιχτοδεμένο πλέγμα υλικών καταναγκασμών παρά τη φυσική ύπαρξη ενός υπέρτατου άρχοντα. Εξαρτάται τελικά από την αρχή ότι πρέπει κανείς να είναι ικανός να αυξάνει τις υποταγμένες δυνάμεις και συγχρόνως να βελτιώνει τη δύναμη και την αποτελεσματικότητα εκείνου που τις υποτάσσει». Foucault M, ό.π., σελ. 113-114· Merquior J, ό.π., σελ. 105· Τρουλινού Α, ό.π., σελ. 181.

Πράγματι, αυτός ο νέος τύπος εξουσίας που επινόησε η αστική τάξη είναι το ακριβώς αντίθετο από το μηχανισμό εξουσίας που περιέγραφε η θεωρία της υπέρτατης εξουσίας, η οποία συνδεόταν με έναν τύπο εξουσίας που ασκούσαν όχι στα σώματα των ατόμων και τις διεργασίες τους, αλλά στη γη και τα προϊόντα της. Γι' αυτό άλλωστε δεν μπορεί ούτε να επιτρέψει την κωδικοποίηση μιας συνεχούς επιτήρησης ούτε να καταστήσει ικανή την εξουσία να θεμελιωθεί πάνω σε συνεχή και μόνιμα συστήματα επιτήρησης. Δεν μπορεί επίσης να επιτρέψει έναν υπολογισμό της εξουσίας «με όρους της ελάχιστης δαπάνης για τη μέγιστη απόδοση». Αντιθέτως, αυτό που μπορεί είναι να καθιστά δυνατό να δοθεί νομική έκφραση σε υποχρεώσεις που διανέμονται συμπληρωματικά και να επιτρέπει στην εξουσία να θεμελιωθεί στη φυσική ύπαρξη ενός υπέρτατου άρχοντα⁶⁷³.

Η θεωρία της υπέρτατης εξουσίας αδυνατεί λοιπόν να περιγράψει ορθά τον τύπο εξουσίας που επικρατεί στην νεωτερικότητα, δηλαδή την πειθαρχική εξουσία. Αυτό όμως δεν την οδήγησε στην εξαφάνιση. Αντιθέτως, αφενός συνέχισε να υπάρχει ως ιδεολογία του δικαίου και αφετέρου παρείχε την οργανωτική αρχή των νομικών κωδίκων της μεταεπαναστατικής Ευρώπης· αφενός ήταν ένα χρήσιμο όπλο στα χέρια της αστικής τάξης, στον αγώνα της ενάντια στη μοναρχία αλλά και στις «επικίνδυνες τάξεις» και τα εμπόδια που έθεταν στην ανάπτυξη της πειθαρχημένης κοινωνίας και αφετέρου επέτρεψε τη συγκρότηση ενός συστήματος δικαίου που μπορούσε να αποκρύπτει τους μηχανισμούς του πειθαρχικού καταναγκασμού, με το να εγγυάται σε όλους την άσκηση των δικαιωμάτων τους.⁶⁷⁴

Ουσιαστικά, η θεωρία της υπέρτατης εξουσίας επέζησε στη νεωτερικότητα, γιατί επιτρέπει τη συγκάλυψη της ύπαρξης πειθαρχικών μηχανισμών εξουσίας. Αυτό άλλωστε εξηγεί και το ότι στις αστικές κοινωνίες συνυπάρχουν από τη μία, ένας λόγος βασισμένος σε ένα δημόσιο δίκαιο, η αρχή άρθρωσης του οποίου είναι η κοινωνία και η θέση ότι κάθε πολίτης πρέπει να αντιπροσωπεύεται και από την άλλη ένα πλέγμα πειθαρχικών καταναγκασμών που αποσκοπεί στη διασφάλιση της συνοχής του κοινωνικού σώματος.

Βέβαια, παρά τη συνύπαρξη της θεωρίας της υπέρτατης εξουσίας και των μηχανισμών πειθαρχικής εξουσίας, λόγω του ότι εξακολουθούν να είναι ετερογενή στοιχεία, δεν μπορούν να αναχθούν το ένα στο άλλο. Ο Λόγος των πειθαρχικών εξουσιών δεν είναι ο λόγος του δικαίου και άρα του νόμου, και της υπέρτατης

⁶⁷³Foucault M, ό.π., σελ. 114.

⁶⁷⁴Foucault M, ό.π., σελ. 114-115.

θέλησης. Αντιθέτως πρόκειται για συστήματα γνώσης, για λόγους που μιλάνε για φυσικούς κανόνες, για νόρμες⁶⁷⁵.

Τελικά, η θεωρία της Υπέρτατης εξουσίας και οι πειθαρχίες να μεν συμπλέκονται, αλλά εντέλει είναι ετερογενείς πραγματικότητες, η ασυμβατότητα των οποίων στις κοινωνίες της νορμοποίησης συνεχώς θα γίνεται ολοένα και πιο φανερή. Αυτό, κατά τον Foucault, εξηγεί και το γιατί ολοένα και περισσότερο τα κοινωνικά κινήματα επιχειρούν να αποδυναμώσουν τους πειθαρχικούς μηχανισμούς επικαλούμενα τους κανόνες του δικαίου.

Βέβαια, για τον Γάλλο στοχαστή, η επιλογή αυτή των κινημάτων είναι μάλλον ατυχής. Ο αγώνας ενάντια των πειθαρχιών μπορεί να ευοδωθεί μόνο αν στη θέση του δικαίου της υπέρτατης εξουσίας βάλουμε ένα δίκαιο, η μορφή του οποίου θα είναι ταυτόχρονα αντι-πειθαρχική και απαλλαγμένη από την υπέρτατη αρχή. Αλλιώς θα συνεχίσουμε να είμαστε αναποτελεσματικοί, επειδή θα σκεφτόμαστε την εξουσία με βάση την έννοια της καταστολής, δηλαδή με βάση μια έννοια μιας θεωρίας, της θεωρίας της υπέρτατης εξουσίας, η οποία αποτελεί αναπόσπαστο μέρος του γενικού μηχανισμού εξουσίας των νεωτερικών κοινωνιών.

Η έννοια της καταστολής είναι λοιπόν μια δικαιο-πειθαρχική έννοια ακατάλληλη για τη μελέτη του εξουσιαστικού φαινομένου. Γι' αυτό άλλωστε, όπως θα δούμε παρακάτω, ο Foucault, τόσο στη μελέτη του για τη γέννηση της φυλακής, όσο και αυτού που στη νεωτερικότητα συνήθως αποκαλούμε σεξουαλικότητα, θα προτιμήσει να βασιστεί σε μια ριζικά διαφορετική αντίληψη του εξουσιαστικού φαινομένου από την δικαιο-πειθαρχική, δηλαδή στην αντίληψη ότι η εξουσία δεν είναι μια δύναμη καταστολής, αλλά μια δύναμη που παράγει, κυρίως υποκειμενικότητες και επιθυμίες.

⁶⁷⁵ «Οι πειθαρχίες μπορεί να είναι οι φορείς ενός λόγου που μιλάει για έναν κανόνα, αυτός όμως δεν είναι ο δικαίος κανόνας που προέρχεται από την Υπέρτατη Εξουσία, αλλά ένας φυσικός κανόνας, μια νόρμα». Foucault M, ό.π., σελ. 116· Τρουλινού Λ, ό.π., σελ. 180· Smart B, ό.π., σελ. 183-184· Σωτήρης Π, Μπέτζελος Τ, ό.π., σελ. 89-90.

4.3. Επιστήμες του ανθρώπου και πειθαρχική εξουσία: Επιτήρηση και τιμωρία

Αν η *Ιστορία της Τρέλας* ξεκινούσε με μια γλαφυρή περιγραφή της μετατροπής των λοιμοκαθαρτηρίων σε φρενοκομεία, το *Επιτήρηση και Τιμωρία* (*Surveiller et punir: Naissance de la Prison*, 1975) ξεκινά με μια ακόμα πιο δυνατή και εντυπωσιακή εικόνα: πρόκειται για τη θεαματική εκτέλεση του Damien, ο οποίος το 1757 προσπάθησε χωρίς επιτυχία να δολοφονήσει το Λουδοβίκο ΙΕ. Ο Foucault περιγράφει λεπτομερειακά τα βασανιστήρια που υπέστη ο Damien: όπως αναφέρουν πηγές της εποχής, ξέσκισαν τη σάρκα του με καυτές τανάλιες, έκαψαν με θειάφι το χέρι με το οποίο επιχείρησε την πράξη της βασιλοκτονίας, ύστερα έδεσαν το σώμα του σε τέσσερα άλογα που τραβούσαν προς αντίθετες κατευθύνσεις με αποτέλεσμα να τεμαχιστεί και τέλος, παρέδωσαν τα μέλη του στη φωτιά –και όλα αυτά σε δημόσιο χώρο, μπροστά στον φιλοπερίεργο λαό του Παρισιού⁶⁷⁶.

Μετά από τρεις ακόμα βασιλιάδες, μια επανάσταση και την περίοδο της διακυβέρνησης του Ναπολέοντα, κατά τη διάρκεια της βασιλείας του γνωστού ως «αστού-μονάρχη» Λουδοβίκου Φιλίππου, ένας άλλος επίδοξος βασιλοκτόνος, ο Fieschi εκτελέστηκε με τρόπο που δεν θύμιζε σε τίποτα την αποτρόπαια εκτέλεση του Damien. Ωστόσο, όπως φαίνεται και από τους κανόνες που συντάχθηκαν για ένα χώρο εγκλεισμού νέων στο Παρίσι, την ίδια εποχή, στο πλαίσιο ενός σχολαστικού προγράμματος που στόχο είχε να ρυθμίσει τη ζωή των κρατουμένων, εφαρμόζοταν ένας βαθμός εφευρετικότητας που δεν είχε τίποτα να ζηλέψει από την τελετουργική σκληρότητα που συναντούμε στην εκτέλεση του Damien. Ουσιαστικά δηλαδή, τη δεκαετία του 1830 τα βασανιστήρια του παρελθόντος δεν είχαν αντικατασταθεί παρά από μια σχολαστική υπερρρυθμιστικότητα⁶⁷⁷.

Στο εν λόγω έργο, ο Foucault φιλοδοξεί να περιγράψει αυτές τις διαφορετικές ποινικές τεχνοτροπίες, αυτά τα αντιθετικά καθεστώτα κολασμού, έχοντας ως υπόθεση εργασίας τη θέση ότι η καθοριστική αλλαγή σηματοδοτήθηκε από την εξαφάνιση των σωματικών βασανιστηρίων και τη γέννηση ενός νέου θεσμού: της φυλακής⁶⁷⁸. Ο στόχος της εργασίας του σχετίζεται άμεσα με το ότι δεν αντιλαμβάνεται την εξάλειψη των βασανιστηρίων ως μια αναπόφευκτη εξέλιξη που συνδέεται με τον ανθρωπισμό του Διαφωτισμού που κυριάρχησε στις δυτικές κοινωνίες μετά το 1789, αλλά ως

⁶⁷⁶Foucault M, *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, Ράππα, Αθήνα 1976, σελ. 12-13· Merquior J, ό.π., σελ. 147-148.

⁶⁷⁷Foucault M, ό.π., σελ. 14-16· Merquior J, ό.π., σελ. 148· Smart B, ό.π., σελ. 171.

⁶⁷⁸Foucault M, ό.π., σελ. 16-17.

σύμπτωμα του ριζικού μετασχηματισμού των εξουσιαστικών μηχανισμών που επέφερε η επικράτηση του καπιταλισμού. Το γεγονός αυτό τον ωθεί, επίσης, να εξετάσει ένα πιο συγκεκριμένο ζήτημα, το πώς η τιμωρία έπαυσε στην Δύση να γίνεται δημόσια και το σώμα να είναι ο κύριος στόχος της ποινικής καταστολής⁶⁷⁹.

Για το Foucault, στη μετά τον Ναπολέοντα εποχή, η τιμωρία ως μακάβρια τιμωρία δεν υποχώρησε λόγω της επικράτησης του Λόγου, αλλά μόνο και μόνο επειδή γεννήθηκε μια «εγκαθαιρετική» κοινωνία⁶⁸⁰, εμφανή στοιχεία του αστικού τοπίου της οποίας ήταν οι πύργοι των μεγάλων φυλακών.

Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή. Η πρώτη ποινική εποχή, που σκιαγραφεί ο Foucault, είναι η περίοδος όπου ο δημόσιος βασανισμός αποτελούσε τον βασικό τύπο τιμωρίας. Σκηνικό της είναι το ικρίωμα και κεντρική μορφή εξουσίας ο μονάρχης. Δεδομένου ότι ο νόμος ουσιαστικά δεν ήταν παρά η βούληση του ανώτατου άρχοντα, η παραβίαση του νόμου γίνονταν αντιληπτή ως προσωπική επίθεση κατά του βασιλιά –εξού και το δικαίωμα του τελευταίου να ανταποδίδει σε είδος, μέσω της άγριας τιμωρίας⁶⁸¹.

Βέβαια, στην καθημερινή ποινική πρακτική, τα δημόσια βασανιστήρια και οι εκτελέσεις δεν ήταν και τόσο συχνό φαινόμενο. Στην πράξη οι περισσότερες ποινές συνίστατο είτε στην εκτόπιση του κατηγορουμένου είτε στην επιβολή χρηματικού προστίμου. Όμως ένα μεγάλο ποσοστό ακόμα και των ποινών που δεν είχαν σχέση με την πρόκληση πόνου στο σώμα, συνοδεύονταν, εμπεριείχαν κάποιο βαθμό βασανισμού όπως το μαστίγωμα και τον κλοιό. Έτσι, όλες οι τιμωρίες εμπεριείχαν και ένα στοιχείο σωματικού βασανισμού⁶⁸².

Βέβαια, τα βασανιστήρια χρησιμοποιούνταν και ως μέσο απόσπασης ομολογιών, έτσι ώστε μια, δυσανάλογη συνήθως με το αδίκημα που είχε διαπραχθεί, επίδειξη δύναμης να επιστεγάζεται και να δικαιώνεται από μια τελετουργική αλήθεια. Ωστόσο το συγκεκριμένο είδος βίας που ομολογουμένως προξενεί στον σύγχρονο παρατηρητή (και όχι μόνο) δέος, στην πραγματικότητα ήταν αρκετά περιορισμένο. Όσο θαυματικό ήταν ως σύστημα κολασμού, τόσο σπάνιο ήταν και το να

⁶⁷⁹ Για τα παραπάνω βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 20,27· Smart B., ό.π., σελ. 171-172.

⁶⁸⁰ Ο Foucault μιλά για «εγκαθαιρετική», πειθαρχική κοινωνία γιατί πιστεύει ότι οι πειθαρχικοί μηχανισμοί που δημιουργήθηκαν στη Δύση διαχύθηκαν σε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα. Βλ. Smart B., ό.π., σελ. 190, Foucault M, ό.π., σελ. 294.

⁶⁸¹ «Εκτός από το θύμα του, το έγκλημα πλήττει και τον ανώτατο άρχοντα, τον πλήττει προσωπικά, αφού ο νόμος ισοδυναμεί με τη θέληση του μονάρχη, τον πλήττει σωματικά, αφού η δύναμη του νόμου είναι η δύναμη του μονάρχη». Foucault M, ό.π., σελ. 65. Βλ. επίσης Merquior J., ό.π., σελ. 149, Smart B., ό.π., σελ. 179, Gros F, ό.π., σελ. 83.

⁶⁸² Για τα παραπάνω βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 48, Merquior J., ό.π., σελ. 149.

εφαρμοζόταν. Το ίδιο του το αντικείμενο –το σώμα του εγκληματία– επέβαλλε στενά όρια στα αντίποινα που μπορούσε να επιβάλει ο ελέω Θεού μονάρχης. Επίσης τα θύματα μπορούσαν να καθυβρίσουν τους φορείς της εξουσίας που με τόσο βάνανσο τρόπο τους συνέθλιβε⁶⁸³.

Σύμφωνα με τον Foucault, από τα τέλη του 18ου, σταδιακά η τιμωρία αρχίζει να μην γίνεται δημόσια, να μην αποτελεί δημόσιο θέαμα. Μάλιστα εκείνη την περίοδο διατυπώνεται η θεωρία ότι η δημόσια εκτέλεση της ποινής, παρουσία κοινού, δεν αποτρέπει, αλλά υποκινεί τη διάπραξη νέων εγκλημάτων, επειδή, όντας μια πράξη που συγγενεύει με το έγκλημα που τιμωρεί, εξοικειώνει τους θεατές με το τελευταίο και τους κάνει να θεωρούν τους μεν ανθρώπους του νόμου ως εγκληματίες, τον δε βασανισμένο ως θύμα που αξίζει τον οίκτο ή και τον θαυμασμό (όταν αντέχει τα βασανιστήρια). Με άλλα λόγια άρχισε να υποστηρίζεται η θέση ότι η εκτέλεση της ποινής δημοσίως εντέλει δεν αποτελεί παρά μια εστία όπου η εγκληματικότητα αναζωπυρώνεται⁶⁸⁴.

Βέβαια υπήρξαν πολλοί που διαφώνησαν με τη θέση αυτή, ωστόσο τελικά έγινε αποδεκτή από την κοινή γνώμη και τις πολιτικές εξουσίες στη Δύση. Έτσι πραγματοποιήθηκε μια μεταρρύθμιση του ποινικού συστήματος, με αποτέλεσμα η τιμωρία, αντί να γίνεται δημόσια, να αποτελεί την πιο συγκαλυμμένη πλευρά της ποινικής διαδικασίας. Γι' αυτό και οι σύγχρονοι Δυτικοί ζούμε σε κοινωνίες όπου η τιμωρία έχει εισχωρήσει στην περιοχή της αφηρημένης συνείδησης και βασίζει την αποτελεσματικότητά της στο ότι εμφανίζεται ως αναπόφευκτη⁶⁸⁵ (και όχι στην θεαματική της ένταση).

Στις νεωτερικές κοινωνίες, το ποινικό σύστημα μπορεί να τιμωρεί αυστηρά, και πολλές φορές να χρησιμοποιεί και βία, ωστόσο αυτό δεν αποτελεί, όπως στο παρελθόν, κάτι που εξυμνεί τη δύναμή του, αλλά ένα στοιχείο που πρέπει να το ανεχθεί και που δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να προβάλλεται. Έτσι, ενώ η δικαιοσύνη στις προνεωτερικές κοινωνίες αντιμετώπιζε τον κίνδυνο η βία του δημίου να μετατραπεί σε καταισχύνη (λόγω της φρίκης που αναδύονταν κατά τη διάρκεια των δημόσιων βασανιστηρίων) η σύγχρονη δικαιοσύνη, με το να μετατρέπει τη δίκη σε δημόσιο γεγονός και την εκτέλεση της ποινής σε όνειδος από το οποίο κρατεί

⁶⁸³Foucault M, ό.π., σελ. 18, Merquior J, ό.π., σελ. 149-150.

⁶⁸⁴Foucault M, ό.π., σελ. 17-19, Smart B, ό.π., σελ. 180-181.

⁶⁸⁵Foucault M, ό.π., σελ. 18-19, Gutting G, ό.π., σελ. 99.

απόσταση, δεν επωμίζεται το κόστος από το ποσοστό της βιαιότητας που συνεπάγεται η ύπαρξή της⁶⁸⁶.

Το μοντέρνο ποινικό σύστημα δεν είναι πιο ανθρωπιστικό, αλλά πιο αποτελεσματικό από τη σκοπιά της εξουσίας για τρεις βασικούς λόγους. Πρώτον, διότι με το να τιμωρούν οι λειτουργοί του με αιδώ και όχι θεαματικά, η τιμωρία εμφανίζεται ως κάτι που εντέλει θεραπεύει, σωφρονίζει (και που κατ' επέκταση δεν είναι καν τιμωρία). Δεύτερον, αποκτήθηκε η δυνατότητα να αξιοποιηθεί ο, εμφανιζόμενος ως η αλήθεια, λόγος των ψυχολόγων και των κοινωνικών επιστημόνων με τρόπο που να νομιμοποιεί την αντι-εγκληματική πολιτική. Τέλος, τερματίστηκε η δαπανηρή για την εξουσία επικεντρωμένη στην πρόκληση βλάβης στο σώμα τιμωρίας⁶⁸⁷.

Για τον Foucault, η κατάργηση των βασανιστηρίων συνοδεύτηκε με την υιοθέτηση από το ποινικό σύστημα της λογικής ότι το σώμα του «εγκληματία» δεν πρέπει να αγγίζεται. Βέβαια, κάποιες μοντέρνες ποινικές τιμωρίες αποτελούν σωματικές ποινές, ωστόσο η διαφορά με το παρελθόν είναι μεγάλη: πλέον το σώμα συλλαμβάνεται μέσα σε ένα σύστημα στέρησης απαγορεύσεων και υποχρεώσεων με αποτέλεσμα η οδύνη του σώματος να μην είναι συστατικό της ποινής, αλλά το σώμα να κατέχει για την τελευταία τη θέση του οργάνου ή του διάμεσου⁶⁸⁸.

Για τον Γάλλο στοχαστή, στη νεωτερικότητα, η τιμωρία από τέχνη υποβολής αβάσταχτων σωματικών ταλαιπωριών μετατράπηκε σε διαβάθμιση της στέρησης δικαιωμάτων. Έτσι, ακόμα και όταν η δικαιοσύνη θίγει το σώμα, το κάνει από απόσταση, για έναν –υποτιθέμενο– ανώτερο σκοπό. Γι' αυτό άλλωστε και ο δήμιος αντικαταστάθηκε από μια σειρά τεχνικών οι οποίοι με την παρουσία τους εγγυώνται ότι το σώμα και ο σωματικός πόνος σε καμία περίπτωση δεν αποτελεί τον έσχατο σκοπό της κολαστικής ενέργειας που η δικαιοσύνη επιβάλλει.

Ο μετριασμός λοιπόν της ποινικής αυστηρότητας, η κατάργηση των βασανιστηρίων και η αξιοποίηση των υπηρεσιών μιας σειράς επιστημόνων (ιατρών, ψυχιάτρων, κοινωνιολόγων, κ.ο.κ.) δεν αποτελούν δείγματα προόδου. Αντιθέτως, συνιστούν αποδείξεις του ότι από τα τέλη του 18ου αιώνα άλλαξε το αντικείμενο της

⁶⁸⁶Foucault M, ό.π., σελ. 18,20, Smart B, ό.π., σελ. 181-182, Gros F, ό.π., σελ. 93 .

⁶⁸⁷Foucault M, ό.π., σελ. 19, 27, Smart B, ό.π., σελ. 182-183, Visker R, «Michel Foucault, philosopher ? A note on genealogy and archaeology», *Parrhesia*, τ.χ. 2, 2008, σελ. 12-14.

⁶⁸⁸Foucault M, ό.π., σελ. 23-25, Gros F, ό.π., σελ. 79, 84-85, Barker Ph, *Michel Foucault: an introduction*, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 1998, σελ. 54-55.

κολαστικής πράξης. Πλέον το ποινικό σύστημα δεν έχει σαν στόχο το σώμα, αλλά την ψυχή του εγκληματία⁶⁸⁹.

Κατά τον Foucault, θα πρέπει να λάβουμε σοβαρά υπόψη το όραμα των στοχαστών του Διαφωτισμού για μια δικαιοσύνη που δεν θα τιμωρεί το σώμα του εγκληματία, αλλά θα αλλάζει την ψυχή του. Δηλαδή θα πρέπει να μην το αντιμετωπίσουμε ως μια ουτοπική πρόταση η οποία δεν έγινε πράξη, αλλά ως το ακριβώς αντίθετο: ως μια πρόταση που δεν έμεινε απλώς ευχή. Η αιτία δε είναι, ότι το μοντέρνο ποινικό σύστημα άρχισε εξαρχής να υιοθετεί πρακτικές που εμπνέονταν από τη θέση αυτή.

Στη νεωτερικότητα η δικαιοσύνη δεν ενδιαφέρεται μόνο για το εάν ο κατηγορούμενος διέπραξε το έγκλημα που του καταλογίζουν. Αντιθέτως την ενδιαφέρει να απαντήσει και σε μια σειρά άλλων ερωτημάτων τα οποία δεν είναι δυνατόν να απαντηθούν χωρίς ενδελεχή εξέταση του ποιος είναι ο κατηγορούμενος, καθώς δεν δικάζει μόνο νομικά αντικείμενα προσδιορισμένα από τον Κώδικα, αλλά στοιχεία της προσωπικότητας όπως πάθη, ένστικτα και διαστροφές. Γι' αυτό άλλωστε θεωρεί αναγκαίο για να λάβει απόφαση, να γνωρίσει την προσωπικότητα του εγκληματία και τις αιτίες (καθώς και τις περιστάσεις) που τον ώθησαν στο έγκλημα⁶⁹⁰.

Για τον Foucault, λοιπόν, αν από τις αρχές του 19ου αιώνα και εξής τα δικαστήρια ενδιαφέρονται για την ψυχή του εγκληματία είναι γιατί θέλουν να τη δικάσουν μαζί με το έγκλημα και γιατί την λαμβάνουν υπόψη τους στην επιβολή της ποινής. Γι' αυτό, και κατά τη γνώμη του, η μετατροπή των παρανόμων πράξεων σε αντικείμενο της επιστημονικής έρευνας δεν αποτελεί μια νίκη του Ορθού Λόγου έναντι των προκαταλήψεων, αλλά ένα γεγονός που διεύρυνε τις δυνατότητες του ποινικού συστήματος, το πεδίο δράσης του: στη νεωτερικότητα, εκτός από το να τιμωρεί τους εγκληματίες, έχει την δυνατότητα να μπορεί να επηρεάσει το χαρακτήρα τους, αυτό που είναι⁶⁹¹.

Σε αντίθεση με αυτό του Μεσαίωνα, το σημερινό ποινικό σύστημα δεν επιδιώκει απλώς να προσδιορίσει το δράστη του εγκλήματος και να του επιβάλει μια νόμιμη κύρωση. Έτσι, στη νεωτερικότητα κατά την διάρκεια της δίκης δεν τίθεται μόνο το απλό ζήτημα αν έλαβε χώρα το γεγονός και αν είναι όντως παράνομο, αλλά

⁶⁸⁹Foucault M., ό.π., σελ. 27, 35, Merquior J., ό.π., σελ. 152, Smart B., ό.π., σελ. 171 .

⁶⁹⁰Foucault M., ό.π., σελ. 28, Gros F., ό.π., σελ. 80, Smart B., ό.π., σελ. 172.

⁶⁹¹Foucault M., ό.π., σελ. 29-30, Smart B., ό.π., σελ. 184.

και ένα άλλο, πιο σύνθετο πρόβλημα αλήθειας, δηλαδή το πρόβλημα «τι είναι το γεγονός που έλαβε χώρα, σε ποιο επίπεδο, σε ποιο πεδίο της πραγματικότητας πρέπει να εγγραφεί»⁶⁹².

Η δικαιοσύνη στη νεωτερικότητα δεν ασχολείται μόνο με το ποιος είναι ο δράστης, αλλά και με το ποιες είναι οι αιτίες που προκάλεσαν το έγκλημα. Επίσης δεν αρκείται στο να εξετάσει μόνο το ποιος νόμος τιμωρεί την παράβαση που κάθε φορά δικάζει, αλλά αναζητεί το ποια θα ήταν τα περισσότερο αποτελεσματικά μέτρα εναντίον της και ποιος θα ήταν ο ασφαλέστερος τρόπος για να συνετιστεί ο δράστης. Γι' αυτό και μια σειρά από αξιολογικές, διαγνωστικές και προγνωστικές κρίσεις σχετικά με το πρόσωπο του εγκληματία έχουν εισχωρήσει στη δομή της ποινικής διαδικασίας. Γι' αυτό επομένως έχει διεισδύσει μια αλήθεια –διαφορετική από εκείνην που ζητούσαν από το δικαστικό σύστημα πριν την έλευση της νεωτερικότητας– που μετατρέπει την επιβεβαίωση της ενοχής σε ένα επιστημονικό – δικονομικό σύμπλεγμα⁶⁹³.

Για τον Foucault, από τότε που λειτουργεί το μοντέρνο ποινικό σύστημα, οι δικαστές, εκτός από τα εγκλήματα, δικάζουν και κάτι άλλο, την προσωπικότητα του εγκληματία, και σε ολόκληρη την ποινική διαδικασία έχουν προστεθεί στοιχεία και πρόσωπα εξωδικαστικά. Επομένως η ποινική δικαιοσύνη στη νεωτερικότητα, δεν μπορεί να λειτουργήσει, αν δεν αναφέρεται σε κάτι άλλο από ό,τι η ίδια είναι, εάν δεν εγγράφεται σε μη δικαστικά συστήματα. Και αυτό, γιατί χωρίς την διευκόλυνση της διείσδυσης μιας σειράς μη δικαστικών στοιχείων στα ενδότερα της ποινικής επιχείρησης, δεν είναι δυνατόν ούτε η τελευταία να μην είναι απλά και μόνο μια νόμιμη τιμωρία, αλλά μια επιχείρηση σωφρονισμού, ούτε ο δικαστής να απαλλαχθεί από την ενοχή ότι είναι ο μόνος που τιμωρεί⁶⁹⁴.

Στη νεωτερικότητα παρατηρείται μια μετατόπιση των σημείων εφαρμογής των ποινών, και μέσα από τη μετατόπιση αυτή, ένα αδιανόητο στο παρελθόν σύστημα αλήθειας. Επομένως οποιαδήποτε ανάλυση που επικεντρώνεται στην εξέταση της εξέλιξης των νομικών κανόνων δεν θα έχει νόημα, αφού θα παραβλέπει το γεγονός ότι από τα τέλη του 18ου αιώνα συγκροτήθηκαν ορισμένες γνώσεις, διάφορες τεχνικές, επιστημονικές θεωρίες που συνδέθηκαν στενά με την πρακτική της

⁶⁹²Foucault M, ό.π., σελ. 30, Gros F, ό.π., σελ. 80-81.

⁶⁹³Foucault M, ό.π., σελ. 30-31.

⁶⁹⁴Foucault M, ό.π., σελ. 34, Gutting G, ό.π., σελ. 100.

κολαστικής εξουσίας, με αποτέλεσμα να επικεντρώνεται σε γεγονότα όπως η πρόοδος του ανθρωπισμού και οι αλλαγές που επέφερε στη συνείδηση⁶⁹⁵.

Σύμφωνα με τον Foucault, είναι αναγκαία μια μελέτη της ιστορίας του σωφρονιστικού συστήματος με ορισμένες προϋποθέσεις. Πρώτον, να μην επικεντρώνεται μόνο στα κατασταλτικά αποτελέσματα των κολαστικών μηχανισμών, αλλά και στα θετικά αποτελέσματα που η δράση τους επιφέρει. Δεύτερον, να αναλύει τις κολαστικές μεθόδους όχι σαν τα παράγωγα των κανόνων δικαίου ή σαν ενδείξεις κοινωνικών δομών αλλά σαν τεχνικές. Τρίτον, να αναζητήσει την κοινή μήτρα από την οποία παρήχθησαν το ποινικό δίκαιο και οι επιστήμες του ανθρώπου και θα εξετάσει εάν υπάγονται σε μια επιστημολογικο-δικαστική διαδικασία διαμόρφωσης. Τέταρτον, να εξετάσει κατά πόσο η ενασχόληση του ποινικού συστήματος με την ψυχή του εγκληματία και η παρεμβολή της επιστημονικής γνώσης στη δικαστική πρακτική οφείλονται σε μια αλλαγή στον τρόπο με τον οποίο επενδύεται το σώμα από τους συσχετισμούς της εξουσίας⁶⁹⁶. Γι' αυτό και επαινεί τους Γερμανούς Rusche και Kirchheimer, οι οποίοι στο έργο τους *Punishment and Social Structure* (1939) εξετάζουν την τιμωρία σαν μια περίπλοκη κοινωνική λειτουργία που δεν είναι απλώς μια δραστηριότητα που επιδιώκει την καταστολή, τον αποκλεισμό και τον περιορισμό, αλλά συνδέεται με μια σειρά από θετικές και χρήσιμες πράξεις⁶⁹⁷.

Σύμφωνα με τον Foucault, το μεγάλο πλεονέκτημα της μελέτης των Rusche και Kirchheimer είναι ότι συσχετίζοντας τα διάφορα κολαστικά συστήματα με τα συστήματα παραγωγής, ανέδειξαν το γεγονός πως ακόμα και στις κοινωνίες μας όπου δεν υφίστανται βίαιες ή αιματηρές τιμωρίες, τα ποινικά συστήματα αποτελούν πολιτικές τεχνολογίες που «σημαδεύουν» το σώμα. Κατά τη γνώμη του, αυτό συμβαίνει γιατί δεν μπορούμε να πραγματοποιήσουμε μια ιστορία της τιμωρίας αν αρκεστούμε στο να εξετάσουμε τις ηθικές ιδέες και τις νομικές δομές κάθε εποχής και δεν πραγματοποιήσουμε μια ιστορία των σωμάτων⁶⁹⁸.

Η ιστορία των σωμάτων που πρέπει ο μελετητής να διεξαγάγει θα πρέπει να βασιστεί στις μελέτες ιστορικών (π.χ. του Emmanuel Le Roy Ladurie) οι οποίοι, εξετάζοντας το σώμα από τη σκοπιά μιας ιστορικής δημογραφίας και παθολογίας, ανέδειξαν το βαθμό στον οποίο οι ιστορικές διαδικασίες ενέχονταν στο υποτιθέμενο καθαρά βιολογικό βάθρο της ύπαρξης, καθώς και τη θέση που θα έπρεπε να δοθεί σε

⁶⁹⁵ Smart B, ό.π., σελ. 181.

⁶⁹⁶ Foucault M, ό.π., σελ. 35-36.

⁶⁹⁷ Foucault M, ό.π., σελ. 36.

⁶⁹⁸ Foucault M, ό.π., σελ. 36-37, Smart B, ό.π., σελ. 173.

μια σειρά «βιολογικών» γεγονότων στην ιστορία των κοινωνιών. Ταυτόχρονα όμως θα πρέπει να συνυπολογίσει ότι το σώμα υπάγεται άμεσα σε ένα πολιτικό πεδίο, καθώς οι σχέσεις εξουσίας το επενδύουν, το δαμάζουν, το υποχρεώνουν σε συμμετοχή σε τελετουργίες. Επίσης, θα πρέπει να λάβει υπόψη ότι η πολιτική αυτή επένδυση του σώματος συνδέεται με την οικονομική του χρησιμότητα⁶⁹⁹.

Το σώμα δεν μπορεί να μετατραπεί σε μια δύναμη χρήσιμη για την παραγωγή (και τα συμφέροντα της άρχουσας τάξης), εάν δεν καθυποταχθεί. Αυτή όμως η καθυπόταξη δεν μπορεί να διασφαλιστεί μόνο μέσω της βίας και της ιδεολογίας. Γι' αυτό και δεν μπορεί να γίνει κατανοητή με βάση τις παραδοσιακές θεωρήσεις του εξουσιαστικού φαινομένου.

Για τον Foucault, είναι αναγκαία μια ανάλυση των σχέσεων εξουσίας όπου α) η εξουσία δεν θα εκλαμβάνεται ως ιδιοποίηση, αλλά ως σύνολο στρατηγικών β) δεν θα αποδίδεται η ικανότητά της να καθυποτάσσει σε έναν σφετερισμό, αλλά σε συγκεκριμένες κάθε φορά τακτικές, τεχνικές, λειτουργίες γ) δεν θα μελετάται ούτε με βάση το μοντέλο του συμβολαίου που διασφαλίζει μια παραχώρηση ούτε και της κατάκτησης που σφετερίζεται κάποιο πεδίο, αλλά με αυτό της αδιάκοπης διαμάχης⁷⁰⁰. Δηλαδή κατά την γνώμη του, η εξουσία είναι κάτι που ασκείται, παρά κατέχεται, και που δεν είναι το αποκτημένο ή διατηρημένο προνόμιο της άρχουσας τάξης, αλλά το συνολικό αποτέλεσμα των στρατηγικών θέσεων της το οποίο φανερώνει τη θέση εκείνων που κυριαρχούνται. Γι' αυτό άλλωστε πιστεύει ότι η εξουσία δεν επιβάλλεται μόνο ως υποχρέωση σε όσους την «υφίστανται», διότι τους περιβάλλει, τους χρησιμοποιεί ως διάμεσο και στηρίζεται πάνω τους. Κυρίως όμως γι' αυτό δεν την αντιλαμβάνεται σαν κάτι που εντοπίζεται στο κράτος και που αρκείται στο να αντιγράφει τη μορφή του Νόμου ή της κυβέρνησης, αλλά σαν ένα σύνολο σχέσεων, σαν δίκτυο που έχει βαθιές ρίζες στο κοινωνικό σύνολο⁷⁰¹.

Η εξουσία είναι σχέσεις που δεν είναι μονοσήμαντες γιατί δομικά παράγουν σημεία αναμέτρησης, εστίες αστάθειας όπου ενέχονται κίνδυνοι σύγκρουσης, πάλης ή τουλάχιστον αναστροφής των συσχετισμών δύναμης. Επίσης δεν είναι το αντίθετο της γνώσης, γιατί εξουσία και γνώση αλληλοεξαρτώνται, γιατί δεν υφίσταται ούτε εξουσία χωρίς συσχετισμένη σύσταση ενός πεδίου γνώσης ούτε και γνώση που δεν προϋποθέτει και δεν αποτελεί σχέσεις εξουσίας. Γι' αυτό και σε αντίθεση με ό,τι

⁶⁹⁹Για τα παραπάνω βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 38, Gros F, ό.π., σελ. 84, Mills S, ό.π., σελ. 43, 82.

⁷⁰⁰Foucault M, ό.π., σελ. 38-39.

⁷⁰¹Foucault M, ό.π., σελ. 40.

πιστεύουν οι κυρίαρχες επιστημολογικές παραδόσεις, τη γνώση (η οποία μπορεί να είναι είτε χρήσιμη στην εξουσία είτε ανυπότακτη) δεν την παράγει το υποκείμενο, αλλά οι σχέσεις εξουσίας, οι οποίες δημιουργούν τόσο το υποκείμενο της γνώσης, όσο και τις πιθανές μορφές και τα πιθανά πεδία γνώσης.⁷⁰²

Η ανάλυση της πολιτικής επένδυσης του σώματος μπορεί να επιτευχθεί μόνο βάσει μιας εντελώς διαφορετικής από την κατεστημένη θεώρηση του εξουσιαστικού φαινομένου, κι αυτό γιατί η ανάλυση αυτή δεν συνιστά πολιτική ανατομία του τύπου που πρότεινε τον 17ο αιώνα ο Petty. Δεν πρόκειται δηλαδή για τη μελέτη αφενός ενός εκλαμβανόμενου ως σώμα κράτους και αφετέρου, του εκλαμβανόμενου ως μικρού κράτους ανθρώπινου σώματος, αλλά για την εξέταση ενός αντικειμένου τελείως διαφορετικού: ενός πολιτικού σώματος που αποτελείται από μια σειρά υλικών στοιχείων και τεχνικών που χρησιμεύουν σαν όπλα, σαν μέσα επικοινωνίας, σαν σημεία στήριξης των σχέσεων εξουσίας και γνώσης που περιβάλλουν τα σώματα και τα υποτάσσουν, μετατρέποντάς τα σε αντικείμενα γνώσης⁷⁰³.

Στόχος του Foucault είναι μια μελέτη των ποινικών πρακτικών που θα την αντιμετωπίζει όχι ως συνέπεια της κάθε φορά επικρατούσας νομικής θεωρίας, αλλά ως κεφάλαιο του τύπου της πολιτικής ανατομίας που προαναφέραμε. Για αυτό άλλωστε στρέφει την προσοχή του στην μελέτη του Kantorowitz *The King's two bodies*.

Στο συγκεκριμένο έργο του, ο Γερμανός διανοητής ανέλυσε το πώς αντιλαμβάνονταν στο Μεσαίωνα το σώμα του βασιλιά. Έτσι κατέδειξε ότι στην εν λόγω περίοδο κυριαρχούσε ένας μύθος περί διττού βασιλιά, σύμφωνα με τον οποίο ο εκάστοτε μονάρχης είχε δύο σώματα: το ένα ήταν το υλικό, βιολογικό σώμα, που φθείρεται προϊόντος του χρόνου και το δεύτερο ήταν το λεγόμενο *aenum*, ένα ιερό, μυστικιστικό, αιώνιο σώμα, μια αθάνατη αιωνιότητα, μέσω της οποίας η αξιοπρέπεια της βασιλικής ιδιότητας επιβίωνε οποιασδήποτε ανθρώπινης αδυναμίας και κάθε ατυχίας της οποίας μπορεί να έπεφτε θύμα ο μονάρχης⁷⁰⁴.

Σύμφωνα με τον Kantorowitz, αυτή η ιδέα συνέχισε να επηρεάζει τη σκέψη των ανθρώπων και μετά το τέλος του Μεσαίωνα. Μάλιστα έδειξε πόσο πολύ αυτή η ιδέα ήταν ισχυρή στη νομική σκέψη της χώρας που η μοναρχία αμφισβητήθηκε για πρώτη φορά έντονα (και έμπρακτα), δηλαδή της Αγγλίας, όντας ευρισκόμενη στη

⁷⁰²Foucault M, ό.π., σελ. 40-41, Smart B, ό.π., σελ. 178,-179 .

⁷⁰³Foucault M, ό.π., σελ. 41, Smart B, ό.π., σελ. 189-190.

⁷⁰⁴Foucault M, ό.π., σελ. 42, Merquior J, ό.π., σελ. 150.

φιλοβασιλική λογοτεχνία της Αγγλίας τόσο της εποχής που την κυβερνούσε ο Λόρδος προστάτης, ο ηγέτης του ριζοσπαστών προτεσταντών, δηλαδή ο Cromwell όσο και αργότερα⁷⁰⁵ (όπου η μοναρχία, έστω και με σημαντικές απώλειες εξουσιών και αρμοδιοτήτων, διασφάλισε την ύπαρξή της).

Βέβαια, η θέση στην οποία, επικαλούμενος το έργο του Kantorowitz, θέλει να καταλήξει ο Foucault, είναι ότι, όπως το *aevum* προσέδιδε στον εκάστοτε βασιλιά ένα ιερό σώμα που συμβόλιζε το σώμα της πολιτείας, το κράτος, έτσι και το σώμα του εγκληματία που καταδικαζόταν στο ικρίωμα συμβόλιζε και προσωποποιούσε το ακριβώς αντίθετο του δικαίου και της ισχύος της εξουσίας του μονάρχη. Για τον Foucault, δηλαδή, το σώμα του εγκληματία δεν είναι παρά ο αντίθετος πόλος του σώματος του μονάρχη⁷⁰⁶.

Βέβαια, κατά τον Διαφωτισμό, που επέφερε ορθολογικές μεταρρυθμίσεις, αρκετοί διανοούμενοι του 18ου αιώνα άρχισαν να συνειδητοποιούν ότι το βίαιο, αλλά μη κανονικοποιημένο σωφρονιστικό σύστημα που βασιζόταν στην τιμωρία ως παραδειγματική και υπερβολική ανταπόδοση, δεν ήταν μόνο απάνθρωπο, αλλά συγχρόνως δεν διασφάλιζε την αποτροπή διάπραξης νέων εγκλημάτων. Εκτός αυτού δεν ήταν δυνατόν εκ των προτέρων κάποιος να γνωρίζει την κατεύθυνση που θα έπαιρναν τα αισθήματα του όχλου τη στιγμή που παρακολουθούσε τις δημόσιες εκτελέσεις. Έγινε προφανές ότι η ποινική δικαιοσύνη αντί της εκδίκησης θα έπρεπε να αρχίσει να επιδιώκει το σωφρονισμό⁷⁰⁷. Στο πλαίσιο της μόδας των θεωριών περί κοινωνικών συμβολαίων, το έγκλημα έπαψε να εκλαμβάνεται ως επίθεση στο πρόσωπο του μονάρχη και άρχισε να αντιμετωπίζεται ως παραβίαση των όρων του κοινωνικού συμφώνου, η οποία θέτει σε κίνδυνο τη συνοχή ολόκληρης της κοινωνίας⁷⁰⁸. Ως εκ τούτου, προτάθηκε μια νέα μεθοδολογία τιμωρίας, η οποία στόχευε αφενός στη διόρθωση της βλάβης που η κοινωνία υπέστη, αφετέρου στην επανένταξη του εγκληματία στους κόλπους της. Έτσι, όπως αναφέραμε και παραπάνω, βασικό μέλημα της ποινικής εξουσίας έπαψε να είναι το σώμα του εγκληματία και έγινε η «ψυχή» του⁷⁰⁹. Μάλιστα, ταυτόχρονα με την κατάργηση των

⁷⁰⁵ Merquior J, ό.π., σελ. 151.

⁷⁰⁶ Foucault M, ό.π., σελ. 42-43, Merquior J, ό.π., σελ. 151.

⁷⁰⁷ Για τα παραπάνω βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 99-102, Merquior J, ό.π., σελ. 152.

⁷⁰⁸ Foucault M, ό.π., σελ. 122, Smart B, ό.π., σελ. 181, Gros F, ό.π., σελ. 83.

⁷⁰⁹ Ουσιαστικά ο Foucault πιστεύει ότι «η μικροφυσική της τιμωρητικής εξουσίας αποτελεί σημαντικό στοιχείο για τη γενεαλογία της σύγχρονης ψυχής. Ασκώντας πολεμική κατά του χονδροειδούς υλισμού, υποστηρίζει ότι είναι προφανώς λάθος να απορρίπτει κανείς την ψυχή ως μια ψευδαίσθηση ή ένα ιδεολόγημα. Αντιθέτως, η ψυχή ασφαλώς και υπάρχει: παράγεται μονίμως πάνω σε όσους τιμωρούνται, επιβλέπονται, διορθώνονται και ελέγχονται. Η ψυχή, προϊόν της πειθαρχίας και του καταναγκασμού, αποτελεί ταυτόχρονα το αποτέλεσμα και το όργανο μιας πολιτικής ανατομίας». Merquior J, ό.π., σελ. 169.

βασανιστηρίων, επινοήθηκε μια «ολόκληρη τεχνολογία αντιπροσώπων» που στόχο είχαν να κάνουν τους φυλακισμένους να συνειδητοποιήσουν ποια λογική είναι πίσω από την τιμωρία τους. Δόθηκε πολύ μεγάλη προσοχή στο να υφίσταται μια λογική αντιστοιχία μεταξύ των ποινών και των εγκλημάτων, μεταξύ των διαβαθμίσεων του κολασμού και των τύπων των αδικημάτων. Οι διαφωτιστές και οι πολιτικοί που τους ακολουθούσαν, θέλοντας οι ποινές να μην είναι αυθαίρετες σε καμία περίπτωση, προσπάθησαν να συντάξουν έναν πίνακα, όπου θα μπορούσε ο οποιοσδήποτε εύκολα να αναγνώσει ποια ποινή αντιστοιχεί σε κάθε έγκλημα. Συνέλαβαν την ιδέα της πραγματοποίησης μιας ταξινόμησης των εγκλημάτων και των εγκληματιών, που θα καθιστούσε δυνατή την εξατομικευμένη μεταχείριση κάθε παραβάτη. Απώτερο μέλημα και σκοπός του ανθρωπισμού τους ήταν το δημόσιο συμφέρον, η μεγιστοποίηση της ωφέλειας της κοινωνίας⁷¹⁰. Η τιμωρία δεν έπρεπε να έχει ως στόχο την πρόκληση φόβου, αλλά το σωφρονισμό. Οι ποινές έπρεπε αφενός να είναι διδακτικές και αφετέρου να εμφανίζονται ως μη μεροληπτικές και βασισμένες σε μια στέρεα (και επιστημονικά τεκμηριωμένη) επιχειρηματολογία, διότι αλλιώς ο στόχος του σωφρονισμού και κατά συνέπεια κοινωνικής επανένταξης του εγκληματία, δεν θα είχε νόημα. Με αυτό τον τρόπο, αρκετές συνιστώσες της σκέψης της κλασικής εποχής –όπως η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, ο ωφελιμισμός και η σημειολογία της αναπαράστασης– συνδυάστηκαν στο πλαίσιο μιας καινοφανούς λογικής της άσκησης δικαιοσύνης και της επιβολής ποινών⁷¹¹. Αναπτύσσοντας θεωρίες των νοητικών αναπαραστάσεων σε συνδυασμό με μια αντίληψη μεγιστοποίησης, τόσο του ατομικού όσο και του συλλογικού συμφέροντος, διανοούμενοι, όπως οι Ιδεολόγοι, προσέφεραν στη Δύση μια νέα πρόταση για το πώς θα ασκείται η εξουσία πάνω στους ανθρώπους.

Όπως και τα άλλα συστήματα που πρότειναν οι Διαφωτιστές, έτσι και η φυλακή δεν είχε ως στόχο την τιμωρία των εγκληματιών, αλλά την ηθική αναμόρφωσή τους. Αυτού του είδους ο εγκλεισμός, δεν ήταν χωρίς προηγούμενο, αποτελούσε αφενός τη συνέχεια ενός αριθμού ολλανδικών και φλαμανδικών πτωχοκομείων, η λειτουργία των οποίων στηριζόταν στην αμειβόμενη εργασία, στη παροχή ηθικών συμβουλών και σε ένα σύνολο καθηκόντων και υποχρεώσεων, και αφετέρου την προέκταση της αναμόρφωσης των αγγλικών φυλακών που έλαβε χώρα

⁷¹⁰ Για τα παραπάνω βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 131, Merquior J, ό.π., σελ. 152, Gros F, ό.π., σελ. 82.

⁷¹¹ Foucault M, ό.π., σελ. 170-171, Smart B, ό.π., σελ. 182, Merquior J, ό.π., σελ. 152-153.

τον 18ο αιώνα⁷¹². Όταν, λόγω της απώλειας των βρετανικών αποικιών στην Αμερική, δεν ήταν δυνατόν να συνεχιστεί η πρακτική της απέλασης των εγκληματιών, ο Blackstone, ο πιο διάσημος νομικός τότε στην Αγγλία, τάχθηκε υπέρ της αλλαγής των πρακτικών του εγκλεισμού⁷¹³. Η πρώτη πραγματικά σύγχρονη φυλακή άρχισε να λειτουργεί το 1790 στη Φιλαδέλφεια των Η.Π.Α. Τα χαρακτηριστικά της ήταν τα χαρακτηριστικά που έχουν και σήμερα οι φυλακές στη διαφωτισμένη Δύση, δηλαδή η ύπαρξη κελιών, η ηθική διαπαιδαγώγηση, η εργασία των κρατουμένων ως μέσο που επιτρέπει την επανένταξή τους και ως πηγή κέρδους για το κράτος, οι ατομικοί φάκελοι και η παρακολούθηση με διεξοδικό τρόπο κάθε κρατουμένου ξεχωριστά. Επίσης, τα παραπάνω επιστεγάζονταν από την αναγνώριση αυτονομίας στις σωφρονιστικές αρχές, στις οποίες αναγνωριζόταν το δικαίωμα να τιμωρούν στο όνομα του κοινού καλού, της ευτυχίας του μεγαλύτερου μέρους της κοινωνίας⁷¹⁴.

Ουσιαστικά, οι φυλακές γρήγορα έγιναν τόποι όπου εγκαθιδρύθηκαν συστήματα ολικής, αδιάκοπης επιτήρησης. Το Πανοπτικό⁷¹⁵ του Bentham, έγινε αποδεκτό από τις αρχές στις δυτικές κοινωνίες. Με το Πανοπτικό, όλα τα κελιά βρίσκονταν στην εμβέλεια ενός κρυμμένου μηχανισμού επίβλεψης⁷¹⁶. Οι φυλακισμένοι, αγνοώντας πότε ακριβώς ήταν υπό επιτήρηση, αναγκάζονταν να συμπεριφέρονται συνεχώς σαν να ήταν υπό παρακολούθηση⁷¹⁷. Οι φυλακές παλαιότερων εποχών, όπου οι κρατούμενοι θάβονταν στα πέτρινα και σκοτεινά βάθη, αντικαταστάθηκαν από οικοδομήματα στα οποία κάθε κρατούμενος ήταν απομονωμένος και επιτηρούμενος. Με αυτόν τον τρόπο, δηλαδή, πραγματοποιήθηκε η μετάβαση από το κρυφό μπουντρούμι στο διαφανές κελί.

Για το Foucault, το Πανοπτικό του Bentham, ασχέτως του κατά πόσο υιοθετήθηκε ή του κατά πόσο πραγματώθηκε, είναι η επιτομή μιας διαδεδομένης τάσης στις καπιταλιστικές κοινωνίες, δηλαδή της πειθαρχικής ορμής⁷¹⁸. Επομένως το

⁷¹²Foucault M, ό.π., σελ. 161, Merquior J, ό.π., σελ. 155.

⁷¹³Foucault M, ό.π., σελ. 163.

⁷¹⁴Foucault M, ό.π., σελ. 164-165, Merquior J, ό.π., σελ. 155.

⁷¹⁵«Το Πανοπτικόν πήρε το όνομά του από τη μέθοδο επιτήρησης των φυλακισμένων που πρότεινε ο Bentham. Η φυλακή έχει σχήμα κυκλικό, με τα κελιά των κρατουμένων ανοιχτά προς το εσωτερικό του χώρου, ώστε ένας μοναδικός δεσμοφύλακας που βρίσκεται στο κέντρο του κύκλου να μπορεί να επιτηρεί τη συμπεριφορά συγχρόνως όλων των τροφίμων της φυλακής. Αυτή η διαρκής επιτήρηση, πιστεύει ο Bentham, θα εθίσει σταδιακά τους φυλακισμένους σε κόσμια και χρηστή συμπεριφορά, επιτυγχάνοντας έτσι την ηθική τους αναμόρφωση». Κιτρομηλίδης Π, *Πολιτικοί στοχαστές των νεότερων χρόνων*, Πορεία, Αθήνα 1998, σελ. 142-143.

⁷¹⁶Foucault M, ό.π., σελ. 265, Gros F, ό.π., σελ. 90-92.

⁷¹⁷Για τον Foucault δεν είναι μόνο στη φυλακή όπου η εξουσία είναι αόρατη και όπου όσοι υπόκεινται σε αυτήν καθίστανται ορατοί. Αντιθέτως αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της πειθαρχικής εξουσίας εν γένει, σε όλες τις σφαίρες όπου έχει διαχυθεί. Βλ. Smart B, ό.π., σελ. 190, O' Farrell, ό.π., σελ. 103-104.

⁷¹⁸Για τον Foucault ταυτόχρονα με τη συγκρότηση και εξάπλωση μιας σειράς πειθαρχικών ιδρυμάτων όπου γενική πρακτική αποτελούσε ένα συγκεκριμένο μοντέλο πειθαρχίας, συντελέστηκε και μια αποϊδρυματοποίηση, κατά την

Πανοπτικό δεν ήταν παρά ένα παράδειγμα του πανοπτισμού. Ακριβώς όπως το «όραμα» της φεουδαλικής κοινωνίας ήταν η εγκαθίδρυση μιας καθαρής κοινότητας, το όραμα του σύγχρονου δυτικού πολιτισμού είναι αυτό, μιας «πειθαρχημένης κοινωνίας»⁷¹⁹.

Για να επικρατήσει η πειθαρχία έπρεπε τουλάχιστον τέσσερις συνθήκες να εξασφαλιστούν. Η πρώτη αφορά μια τέχνη χωρικής κατανομής, που είναι πολύ ορατή, όταν στρέψουμε τη προσοχή μας στις τεχνικές που διασφαλίζουν τον λειτουργικό διαχωρισμό. Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η κατάτμηση του χώρου σε κελιά που πρωτοεφαρμόστηκε στα στρατιωτικά νοσοκομεία. Το άρθρο της περιβόητης *Εγκυκλοπαίδειας* για τη βιομηχανία επίσης, συνιστούσε την αυστηρή επίβλεψη ως ένα πολύ σημαντικό μέτρο που θα βοηθούσε τα μέγιστα στην πρόοδο της βιομηχανικής παραγωγής.

Το δεύτερο όργανο της πειθαρχίας ήταν ο έλεγχος της δραστηριότητας, η προγραμματισμένη πραγματοποίηση των καθημερινών δραστηριοτήτων των εργαζομένων ή των τροφίμων, η επιβολή μιας κανονικότητας στη συμπεριφορά μέχρι του σημείου όπου ακόμα και οι κινήσεις του σώματος να είναι αντικείμενο ρύθμισης. Ο Foucault περιγράφει τις εντολές που έδινε η κεντρική εξουσία για το ποια θέση πρέπει να παίρνει το χέρι και το σώμα, όταν κάποιος καλείται για παράδειγμα να γράψει, να γεμίσει ή και να μεταφέρει όπλα. Τρίτο υποσύλλωμα της πειθαρχίας ήταν η άσκηση. Η άσκηση, που για πολύ καιρό ήταν μια πρακτική θρησκευτικών ομάδων (π.χ. των ιησουϊτών) έπαψε πλέον να είναι το μέσο με το οποίο μπορούσες να διευθετήσεις τον γήινο χρόνο με τρόπο που θα διασφάλιζε τη σωτηρία της ψυχής και μετατράπηκε σε ένα εργαλείο «της πολιτικής τεχνολογίας του σώματος και της διάρκειας», πρωτίστως στο στρατό και στα σχολεία.

Τέλος, το τέταρτο έρεισμα της πειθαρχίας ήταν ο «συνδυασμός δυνάμεων», γνωστός και ως τακτική. Τα άτομα έπρεπε να τοποθετούνται (και να μετακινούνται) μαζί σαν σύνολο με μεγάλη ακρίβεια. Αυτό που ενδιέφερε τους επιτελείς δεν ήταν τόσο η ανδρεία του συγκεκριμένου φαντάρου, όσο ο ρόλος που είχε το σώμα του σε τακτικό συνδυασμό με άλλα σώματα εν δράσει. Βέβαια, διαδικασίες ανάλογου τύπου χαρακτήριζαν και τη λειτουργία οργανισμών όπως τα εργοστάσια και τα σχολεία⁷²⁰.

οποία οι πειθαρχικοί μηχανισμοί άρχισαν να διαρρέουν από το χώρο των ιδρυμάτων και να διεισδύουν σε χώρους και πληθυσμούς μη ιδρυματικούς.

⁷¹⁹Για τα παραπάνω βλ. Merquior J, ό.π., σελ. 156, Habermas J, ό.π., σελ. 136.

⁷²⁰Για όλα τα παραπάνω βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 198-201, 213-215, 244-247, 266, Merquior J, ό.π., σελ. 157-158, Gutting G, ό.π., σελ. 99-106, Gros F, ό.π., σελ. 85.

Ουσιαστικά, το κελί και η διάρθρωση, το ωρολόγιο πρόγραμμα και οι κώδικες χειρονομιών, οι ασκήσεις και τακτική, επέτρεψαν τη συγκρότηση «πειθήνιων σωμάτων» –του υλικού με βάση το οποίο συγκροτείται η πειθαρχική κοινωνία. Ο Foucault παρατηρεί ότι, ενώ στην αρχή ο ρόλος των διάφορων μορφών πειθαρχίας ήταν να εξουδετερώνουν τους εκάστοτε κινδύνους, καθώς το Παλαιό Καθεστώς αντικαταστάθηκε από τη σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία, άρχιζαν να διαδραματίζουν ένα πιο θετικό ρόλο. Ενώ αρχικά, η στρατιωτική πειθαρχία δεν γινόταν αντιληπτή παρά ως μέτρο για να αποτραπεί είτε η λεηλασία είτε η λιποταξία, στη συνέχεια έγινε μια μέθοδος αύξησης της στρατιωτικής αποτελεσματικότητας. Το ίδιο ίσχυε για τα εκπαιδευτικά ιδρύματα και τους εργασιακούς χώρους. Η με άξονα την επιτήρηση οργάνωση της εργασίας είχε αρχικά ως στόχο την αποφυγή κλοπών η απωλειών των τόσο πολύτιμων πρώτων υλών, αργότερα όμως αποσκοπούσε και στη βελτίωση των ικανοτήτων των εργαζομένων, στην αύξηση της ταχύτητας με την οποία δουλεύουν και στην ενίσχυση της παραγωγικότητας. Με λίγα λόγια, δηλαδή, οι ίδιοι τύποι πειθαρχίας άλλαξαν τελείως λειτουργίες⁷²¹.

Η πειθαρχία της οποίας βάση ήταν πλέον η επιτήρηση, επιφόρτιζε πάντα κάποιους με το ρόλο του επιβλέποντα. Η ιεραρχική παρατήρηση έγινε κανόνας σε τόπους (υποτίθεται) ριζικά διαφορετικούς, όπως στο εργοστάσιο, στο σχολείο και στο στρατό. Εξάλλου η κοινωνία της πειθαρχίας δεν λειτουργούσε μόνο βάσει επίσημων ελέγχων και κανονισμών, αλλά στηριζόταν και σε ένα είδος μικρο- ποινικότητας που ήταν συνυφασμένη με μια εξονυχιστική εξέταση του τρόπου με τον οποίο φέρονται οι άνθρωποι⁷²².

Το παραπάνω πολύπλοκο δίκτυο επιτήρησης και πειθαρχίας έχει σαν στόχο να μετατρέψει σε κανόνα την ύπαρξη του τύπου ανθρώπου που έχει ανάγκη η αστική κοινωνία, δηλαδή τη δημιουργία ενός όντος υπάκουου, σκληρά εργαζομένου, κατεχόμενου από τύψεις συνειδήσεως και χρήσιμου, ευπροσάρμοστου σε όλες τις σύγχρονες τακτικές παραγωγής και πολέμου. Εξάλλου, ο πιο αποτελεσματικός τρόπος για να επιτευχθεί η ευπείθεια δεν είναι παρά η άσκηση ηθικής πίεσης διαμέσου της αντιπαραβολής καλών και κακών πολιτών, νέων ή ενηλίκων: το καλύτερο έδαφος για την πειθαρχία είναι αυτό της κανονικοποιητικής κρίσης. Οι καπιταλιστικές κοινωνίες έχουν εμμονή με την έννοια της νόρμας, του μέτρου, του προτύπου από το στρατό και το σχολείο μέχρι τη διατήρηση των προτύπων στη

⁷²¹Foucault M, ό.π., σελ. 197, Merquior J, ό.π., σελ. 159.

⁷²²Foucault M, ό.π., σελ. 231, Merquior J, ό.π., σελ. 159-160, Barker Ph, ό.π., σελ. 61-62.

βιομηχανική παραγωγή και την έμφαση που τα νοσοκομεία δίνουν στα κανονιστικά πρότυπα υγείας⁷²³.

Τόσο η κανονικοποιητική κρίση όσο και η επιτήρηση γίνονται εμφανείς κατά τη διάρκεια των εξετάσεων. Οι εξετάσεις αποτελούν βασικό συστατικό της πειθαρχίας, αφού στη περίπτωση τους η ανάγκη επιτήρησης και το δικαίωμα στην τιμωρία διαπλέκονται βαθιά. Εκεί η στενή διασύνδεση γνώσης και εξουσίας είναι απόλυτα ορατή. Όμως η εξέταση ξεπερνά τα στενά όρια των σχολικών εξετάσεων⁷²⁴. Ο Foucault επισημαίνει ότι, αν και η εξέταση αποτελεί μια πρακτική που την εφαρμόζουν συνέχεια οι σύγχρονοι ιατροί, στο παραδοσιακό νοσοκομείο ήταν κάτι που σπάνια εφαρμοζόταν. Γενικεύοντας ακόμη περισσότερο, επισημαίνει ότι σε πολλές σφαίρες της κοινωνικής ζωής χρησιμοποιούνται φάκελοι και αναφορές. Εν συνεχεία τονίζει την αντίθεση μεταξύ του χρονικού, το οποίο επικεντρωνόταν στις ηρωικές και αξιομνημόνευτες πράξεις των αριστοκρατών, και του φακέλου, που καταμετρά ως άξιες λόγου τις συμπεριφορές που υποτίθεται πως αποκλίνουν από τον κανόνα⁷²⁵. Υποστηρίζοντας ότι οι πειθαρχικές μέθοδοι «χαμήλωσαν το κατώφλι της ατομικότητας η οποία θεωρείται άξια περιγραφής» με το να το να τοποθετήσουν τον απλό άνθρωπο στη θέση του αξιομνημόνευτου ευγενή, ο Foucault κατ' ουσίαν λέει ότι από την αρχή της ύπαρξής τους οι επιστήμες του ανθρώπου συμμαχισαν με την αντικειμενικοποιητική ματιά της πειθαρχικής, κανονιστικής εξέτασης⁷²⁶. Τονίζει μάλιστα ότι το λίκνο των κοινωνικών επιστημών δεν είναι παρά τα αρχεία της κλινικής και των σωφρονιστικών ιδρυμάτων.⁷²⁷ Με άλλα λόγια, κατά τη γνώμη του, βασική προϋπόθεση για την ύπαρξη των επιστημών του ανθρώπου υπήρξαν (και συνεχίζουν να είναι) οι πανοπτικές μέθοδοι της αστικής κοινωνίας.

Κατά το Foucault, η συγκρότηση των επιστημών του ανθρώπου είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη συγκρότηση στη νεωτερικότητα ενός «εγκαθιερωτικού συστήματος» στο οποίο η φυλακή δεν είναι παρά το κομμάτι του, όπου παίρνει την πιο καθαρή μορφή του⁷²⁸. Επομένως αποτελούν τμήμα του συνεχούς των πειθαρχικών μηχανισμών που διασφαλίζουν ότι θα ζούμε κάτω από ένα «καθεστώς

⁷²³Foucault M, ό.π., σελ. 244-245, Merquior J, ό.π., σελ. 160, Gros F, ό.π., σελ. 86, Barker Ph, ό.π., σελ. 58.

⁷²⁴Foucault M, ό.π., σελ. 246, Gros F, ό.π., σελ. 87.

⁷²⁵Foucault M, ό.π., σελ. 249-251.

⁷²⁶Foucault M, ό.π., σελ. 252-254, Gros F, ό.π., σελ. 87-88, Merquior J, ό.π., σελ. 161, Habermas J, ό.π., σελ. 336-337, Barker Ph, ό.π., σελ. 56.

⁷²⁷ Όπως το θέτει πολύ ωραία ο Barry Smart, για τον Foucault οι πρώτες ενδείξεις της γέννησης των επιστημών του ανθρώπου δεν ήταν παρά το ότι ξαφνικά «τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά του παρατηρούμενου ατόμου κωδικοποιούνται κατά διαφορετικό τρόπο σε γραπτές αναφορές και φακέλους (ιατρικούς, εκπαιδευτικούς, στρατιωτικούς κ.ά.) και οργανώνονται σε γενικά μητρώα και συσσωρευτικά συστήματα». Smart B, ό.π., σελ. 186.

⁷²⁸Foucault M, ό.π., σελ. 401, Smart B, ό.π., σελ. 192-193.

καθολικής κυριαρχίας του κανονιστικού» υπό την εξουσία μιας σειράς λειτουργών της επιτήρησης, που υποτίθεται ότι ξέρουν την αλήθεια για το τι είναι κανονικό και τι αποκλίνουν όπως δάσκαλοι, γιατροί, κοινωνικοί λειτουργοί, ψυχίατροι⁷²⁹ κ.ο.κ.

Ο Foucault απομυθοποιεί λοιπόν τις επιστήμες του ανθρώπου με το να αναδειξεί τη χαμερπή καταγωγή τους. Ουσιαστικά δηλαδή, τις απομυθοποιεί με το να καταδεικνύει ότι δεν είναι το αποτέλεσμα του μόχθου γενναίων πνευμάτων που, ξεπερνώντας τις προκαταλήψεις της εποχής τους, βρήκαν την αλήθεια, αλλά των σχέσεων εξουσίας που αναδύθηκαν στα τέλη του 18ου αιώνα. Επίσης τις απομυθοποιεί και με έναν άλλο τρόπο: με το να δείχνει ότι οι επιστήμες του ανθρώπου αποτελούν το λόγο αλήθειας, εκείνον που επεκτείνει το πεδίο επιρροής της εξουσίας. Έτσι, για παράδειγμα, δείχνει ότι οι επιστήμες του ανθρώπου επιτρέπουν στην εξουσία να κρίνει τα άτομα όχι μόνο για το εάν παραβαίνουν το νόμο, αλλά για τον τρόπο ζωής, το χαρακτήρα τους, την «ψυχή» τους. Το ερμηνεύει δε αυτό με τρόπο που αναδεικνύει πόσο προβληματικός είναι ο ανθρωποκεντρισμός των επιστημών του ανθρώπου: υποστηρίζει ότι οι επιστήμες του ανθρώπου, με το να ορίζουν κάποια στοιχεία ως ανθρώπινα και κάποια άλλα ως μη ανθρώπινα, συγκροτούν έννοιες (π.χ. παραβατικότητα, «εγκληματική φύση»), κατηγορίες και δίπολα (όπως φυσικό-παθολογικό) τις οποίες οικειοποιείται το σύστημα εξουσίας για να νομιμοποιεί ως επιστημονικά νόμιμες τις αποφάσεις του για τα υποκείμενα (που σε τελευταία ανάλυση το ίδιο έχει παραγάγει).

Ουσιαστικά, σε έργα όπως το *Επιτήρηση και Τιμωρία*, ο Foucault αντιλαμβάνεται τις επιστήμες του ανθρώπου ως τον αληθή λόγο που διασφαλίζει την ένταξη των αποφάνσεων και των τιμωρητικών δράσεων της κρατικής εξουσίας σε ένα σώμα μηχανισμών σχηματισμού και κανονικοποίησης υποκειμένων. Επομένως, στη γενεαλογική του περίοδο, άλλαξε τον τρόπο με τον οποίο τις αντιμετώπιζε. Η αλλαγή όμως αυτή δεν συνίσταται, όπως θα ήθελαν οι ουμανιστές κριτικοί του στρουκτουραλισμού, στην απόρριψη των απόψεων που είχε διατυπώσει για το θέμα, κατά την αρχαιολογική του περίοδο. Έτσι, για παράδειγμα, στα έργα της γενεαλογικής του περιόδου, δέχεται και αξιοποιεί τη θέση του στο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* ότι ερωτήματα όπως «πώς έγινε δυνατό το πέρασμα από μια ιδεολογική σε μια επιστημονική σύλληψη του κοινωνικού γίνεσθαι», «μπόρεσαν όντως οι επιστήμες του ανθρώπου να ανακαλύψουν την αλήθεια για την ανθρώπινη φύση»,

⁷²⁹Merquior J, ό.π., σελ. 163 Ο' Farrell C, ό.π., σελ. 104.

είναι ερωτήματα άνευ νοήματος, γιατί το θεμέλιο των κοινωνικών επιστημών, δηλαδή ο άνθρωπος, είναι μια πρόσφατη εφεύρεση της μοντέρνας επιστήμης (μόλις του 19ου αιώνα), που προορίζεται να σβήσει μαζί της. Αντιθέτως αυτό που αλλάζει είναι ότι πλέον θέτει και ένα νέο ερώτημα: «πώς οι επιστήμες του ανθρώπου, λόγω του ανθρωποκεντρισμού τους, βοηθούν στο να καταστεί δυνατό να ιδιοποιηθεί για τους δικούς του σκοπούς το σύστημα εξουσίας το αίτημα συγκρότησης μιας δίκαιης πολιτείας, βασισμένης στην αλήθεια;»⁷³⁰ Η αιτία δε αυτής της αλλαγής είναι ότι ερμηνεύει με διαφορετικό τρόπο στα συγκεκριμένα έργα ένα σημαντικό ιστορικό φαινόμενο: το ότι η πλειοψηφία των ανθρώπων αποδέχεται το Σύστημα και μια μειοψηφία υφίσταται βίαιες διακρίσεις ως αποκλίνουσα.

Για τον γενεαλόγο Foucault, δεν πρέπει να αποδοθεί η ενσωμάτωση των λαϊκών στρωμάτων στο Σύστημα στην κατασταλτική δράση του κράτους. Επίσης δεν πρέπει να αποδοθεί η ύπαρξη μιας μειονότητας «απροσάρμοστών» στη βία του Συστήματος και/ή σε ελεύθερη επιλογή (οι τρελοί, οι εγκληματίες, κ.ο.κ. δεν είναι ένα δυνάμει επαναστατικό υποκείμενο, όπως πίστευε η Νέα Αριστερά τη δεκαετία του '60). Αντιθέτως, κατά τη γνώμη του, τόσο οι υποκειμενικότητες που είναι φορείς των κυρίαρχων αξιών, όσο και εκείνες που αναπτύσσουν μια συμπεριφορά που εκλαμβάνεται ως «αφύσικη», αποκλίνουσα, έχουν παραχθεί από τις διάχυτες στη νεωτερικότητα σχέσεις εξουσίας και τα καθεστώτα αλήθειας που συνδέονται μαζί τους. Γι' αυτό και θεωρεί ότι οι επιστήμες του ανθρώπου όχι μόνο δεν αντιτάσσονται στις σχέσεις εξουσίας, αλλά, αντιθέτως, με το να παρουσιάζουν την ύπαρξη μιας αναλλοίωτης στο χώρο και το χρόνο ανθρώπινης φύσης ως επιστημονικά επιβεβαιωμένο γεγονός, τις βοηθούν να παράγουν αφενός πειθαρχημένα υποκείμενα χρήσιμα για το σύστημα και αφετέρου μια κατηγορία «ανώμαλων», «κακών» υποκειμένων.

Τελικά, για τον Foucault της γενεαλογικής περιόδου, με το να ανάγουν οι επιστήμες του ανθρώπου ορισμένα στοιχεία σε χαρακτηριστικά της ανθρώπινης φύσης, βοηθούν στην αναπαραγωγή των κυρίαρχων σχέσεων εξουσίας. Κατά τη γνώμη του, αυτό ισχύει γιατί τα παρουσιαζόμενα ως εκφάνσεις της ανθρώπινης φύσης χαρακτηριστικά αυτά μετατρέπονται σε κανονιστικά πρότυπα βάσει των οποίων αφενός διαμορφώνονται υποκειμενικότητες πειθαρχημένες και αφετέρου καθίσταται δυνατή και νομιμοποιείται η συγκρότηση εννοιών όπως αφύσικο,

⁷³⁰Για άλλη μια φορά βλέπουμε η πρωτοτυπία ενός στοχαστή να μην έγκειται στο ότι δίνει σωστές απαντήσεις στα παλιά ερωτήματα, αλλά στο ότι θέτει καινούργια.

ανώμαλο και αποκλίνον και των «επικίνδυνων» υποκείμενων τη συμπεριφορά των οποίων οι έννοιες αυτές «περιγράφουν». Γι' αυτό, όλοι οι ανθρωποκεντρικοί λόγοι αντικειμενικά είναι «συντηρητικοί» λόγοι, δηλαδή νομιμοποιούν τόσο τη διάκριση φυσιολογικού - παθολογικού όσο και τους «αποκλεισμούς»⁷³¹ οι οποίοι συνδέονται με τη διάκριση αυτή⁷³².

Ο Foucault θεωρεί ότι κανένας ανθρωποκεντρικός λόγος δεν μπορεί να είναι πραγματικά ριζοσπαστικός, γιατί πιστεύει πως η επίκληση της ανθρώπινης φύσης αποτελεί πάντα κάλεσμα: α) ρύθμισης της συμπεριφοράς μας βάσει των χαρακτηριστικών που έχουν αυθαίρετα οριστεί ως στοιχεία της ανθρώπινης φύσης β) «αποκλεισμού» όσων η συμπεριφορά αποκλίνει από όσα έχουν οριστεί ως στοιχεία της ανθρώπινης φύσης. Γι' αυτό και στο έργο του προτείνει μια γενεαλογία η οποία αναδεικνύει ότι σχέσεις εξουσίας και γνώση, σχέσεις εξουσίας και ανθρωποκεντρικοί λόγοι συνδέονται στενά και ότι το πλέγμα που συγκροτούν δημιουργεί υποκείμενα αδύνατα να καταφάσκουν στη ζωή και επίσης μας βοηθά να αντιληφθούμε ότι, δεδομένου ότι υπήρξαν, σε όλη την ιστορία, τομές και ασυνέχειες, είναι δυνατή η συγκρότηση κοινωνικών σχέσεων και αντι- ανθρωπιστικών λόγων που θα δημιουργούν υποκείμενα που θα καταφάσκουν στην ζωή.

Σύμφωνα λοιπόν με τον Foucault, θα πρέπει να τηρήσουμε κριτική στάση έναντι των ανθρωπιστικών λόγων. Μήπως όμως έτσι υπάρχει ο κίνδυνος να υιοθετήσουμε μια αντιδιαφωτιστική, πολιτικά αντιδραστική, θέση; Αν και πολλοί έχουν επιχειρήσει να δώσουν απάντηση σε αυτό το ερώτημα, εμείς δεν θα το επιχειρήσουμε γιατί θεωρούμε πως το ίδιο το ερώτημα είναι παραπλανητικό. Όπως το θέτει και ο ίδιος ο Foucault, το ζήτημα δεν είναι αν πρέπει να ταχθούμε υπέρ ή εναντίον του Διαφωτισμού⁷³³. Το ζήτημα είναι άλλο: εάν η άκριτη αποδοχή του ανθρωπιστικού λόγου οδηγεί στην εγκατάλειψη του βασικού αιτήματος του γαλλοκαντιανού διαφωτισμού, δηλαδή του αιτήματος οι πολίτες να μην

⁷³¹ Βάζουμε το αποκλεισμός σε εισαγωγικά, γιατί κατά τον Foucault στη νεωτερικότητα δεν είναι σε ισχύ το μοντέλο «αποκλεισμός των λεπτών»: τα άτομα δηλαδή δεν αποστέλλονται σε έναν εξωτερικό κόσμο, ασαφή, έξω από τα τείχη της πόλης, πέρα από τα όρια της κοινότητας για να αποκαθαρθεί η τελευταία. Αντιθέτως εφαρμόζεται το μοντέλο «του εγκλεισμού του πανωλόβλητου», δηλαδή οι μη-κανονικοί εγκλείονται σε μια περιοχή όπου αναλύονται και επιτηρούνται από μια σειρά μηχανισμών σε βαθμό που οι τελευταίοι έχουν πρόσβασή μέχρι και στον ελάχιστο πυρήνα της ατομικότητάς τους. Foucault M, *Οι μη κανονικοί*, Εστία, Αθήνα 2010, σελ. 97-98.

⁷³² Foucault M, *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, Ράππα, Αθήνα 1976, σελ. 264.

⁷³³ Ο Foucault δεν απορρίπτει τον Διαφωτισμό, γιατί πιστεύει πως, σε αντίθεση με τον ουμανισμό, μπορεί να αποτελέσει την βάση για να αναστοχαστούμε ποιοι είμαστε. Βλ. Foucault M, *Τι είναι Διαφωτισμός*, Έρσμος, Αθήνα 1986, σελ. 21.

ετεροπροσδιορίζονται, γιατί συνεπάγεται ένα είδος παράδοσης σε μια σειρά κανονιστικών προτύπων⁷³⁴.

Βέβαια, ο Foucault δεν πιστεύει ότι είναι δυνατόν τα άτομα κάποια στιγμή να μην ετεροπροσδιορίζονται. Αντιθέτως, θεωρεί ότι πάντα θα είναι ενταγμένα σε ένα δίκτυο σχέσεων που θα τους θέτουν όρια στο ποια είναι. Αυτό όμως δεν αποτελεί λόγο παραίτησης και απογοήτευσης. Αντιθέτως, αποτελεί την αφετηρία για την ανάπτυξη μιας πολιτικής δράσης που θα οδηγήσει σε μια αναδιαπραγμάτευση των ορίων που μας έχουν τεθεί –και άρα του εαυτού μας και της αλήθειας μας. Γιατί την ικανότητα να δουλέψουμε πάνω στον εαυτό μας, να τον καταστήσουμε έργο τέχνης, μπορεί να την αποκτήσουμε μόνο εάν έχουμε συνειδητοποιήσει ότι αυτό που είμαστε δεν είναι το προϊόν ούτε κάποιας φύσης ούτε των επιλογών που ελεύθερα έχουμε κάνει, αλλά των σχέσεων εξουσίας που έχουν (κυριολεκτικά!) ενσωματωθεί πάνω μας⁷³⁵.

⁷³⁴Πράγματι, ο φουκωικός αντιανθρωπισμός δεν είναι ένα είδος αντιδιαφωτισμού, αλλά ένα εγχείρημα που διατηρεί από το Διαφωτισμό το φιλοσοφικό ήθος που αυτός αποπνέει, δηλαδή μια διαρκή κριτική της ιστορικής μας εποχής.

⁷³⁵Foucault M, ό.π., σελ. 24. Βλ. επίσης Foucault M, «Για τη γενεαλογία της ηθικής», στο *Εξουσία, γνώση και ηθική*, Ύψιλον, Αθήνα 1987, σελ. 97-98.

4.4. Επιστήμες του ανθρώπου και βιοεξουσία: Ιστορία της σεξουαλικότητας

Στο *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας* (1977), ο Foucault είχε επισημάνει πως η μετάβαση από τη φεουδαρχία στον καπιταλισμό συνοδεύτηκε από την εγκαθίδρυση ενός νέου τύπου εξουσίας, της βιοεξουσίας, βασικό χαρακτηριστικό της οποίας είναι η διασφάλιση της υγείας (και εν γένει της ζωής) των πληθυσμών πάνω στους οποίους ασκείται. Ταυτόχρονα έδειξε πως ο συγκεκριμένος τύπος εξουσίας συνδέθηκε στενά με το λόγο του επιστημονικού ρατσισμού που αποτέλεσε την απάντηση στον επικίνδυνο για την άρχουσα τάξη λόγο του φυλετικού πολέμου. Ωστόσο, στο συγκεκριμένο βιβλίο, ο Foucault ουδόλως ασχολείται με τη σχέση βιοεξουσίας και ανθρωποκεντρικών κοινωνικών επιστημών (καθώς και του ανθρωπισμού γενικότερα). Μάλιστα φαίνεται να τις «αθώνει» –πρόβλημα φαίνεται να αποτελούν μόνο οι θεωρίες περί ανώτερης φυλής που κινδυνεύει με επιμειξίες και που το κράτος πρέπει να την υπερασπιστεί.

Βέβαια, στο *Επιτήρηση και τιμωρία* (1975), ο Foucault είχε αναδείξει με εντυπωσιακά γλαφυρό τρόπο την αλληλοϋποστήριξη εξουσιαστικών μηχανισμών και επιστημών του ανθρώπου που υφίσταται στη νεωτερικότητα. Ωστόσο, στο συγκεκριμένο βιβλίο, ο Γάλλος στοχαστής δεν ασχολείται καθόλου με το ζήτημα της βιοεξουσίας. Αντιθέτως, είναι στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας* (*Histoire de la sexualité Vol I: La volonté de savoir*, 1976) όπου διερευνάται η σχέση βιοεξουσίας - επιστημών του ανθρώπου και που γίνεται ξεκάθαρο ότι ο Foucault συνδέει τις κοινωνικές επιστήμες όχι μόνο με πειθαρχικές τεχνολογίες, αλλά και με τη βιοεξουσία.

Η αναζήτηση των αιτίων για την μη ενασχόληση του Foucault με το ζήτημα των σχέσεων βιοεξουσίας - επιστημών του ανθρώπου πριν την *Ιστορία της σεξουαλικότητας* είναι χωρίς νόημα. Ο Foucault ήταν ουσιαστικά ο πρώτος που ανέδειξε το θέμα της βιοεξουσίας, κατά συνέπεια το πραγματικό ερώτημα είναι άλλο: ποια ήταν η αιτία του επιτεύγματός αυτού. Εμείς όμως στην εργασία αυτή δεν θα ασχοληθούμε εδώ με αυτό το ερώτημα. Θα αρκεστούμε στο να εξετάσουμε τι υποστήριξε ο Foucault περί βιοεξουσίας και περί των σχέσεων που αυτή έχει με τις επιστήμες του ανθρώπου.

Σύμφωνα με το Foucault, στις φεουδαλικές κοινωνίες ένα βασικό χαρακτηριστικό της κυρίαρχης εξουσίας ήταν το δικαίωμα ζωής και θανάτου, η

προέλευση του οποίου, τύποις τουλάχιστον, ήταν η λεγόμενη *patria potestas*: το δικαίωμα δηλαδή του πατέρα να αφαιρεί τη ζωή των παιδιών του και των δούλων του όποτε ήθελε. Βέβαια, κατά το Μεσαίωνα (αλλά ακόμα και στην αρχαιότητα), το δικαίωμα ζωής και θανάτου που αναγνώριζαν οι θεωρητικοί στον κυρίαρχο δεν ήταν τόσο απόλυτο όσο αυτό που το ρωμαϊκό δίκαιο αναγνώριζε στον *pater familias*. Για την ακρίβεια θεωρείται ότι ο ηγεμόνας μπορεί να ασκεί το δικαίωμα αυτό μόνο όταν κινδυνεύει η ίδια του η ύπαρξη. Έτσι για παράδειγμα μπορεί, όταν εξωτερικοί εχθροί προσπαθούν να τον καταστρέψουν, να ζητήσει από τους υπηκόους του να πολεμήσουν (και να πεθάνουν, αν χρειαστεί) γι' αυτόν. Επίσης του αναγνωρίζεται το δικαίωμα να θανατώσει όποιον υπήκοό του θεωρεί ότι τον απειλεί, καθώς και να χαρίσει τη ζωή σε κάποιον που είχε καταδικαστεί σε θάνατο⁷³⁶.

Πάντως, ασχέτως του αν το δικαίωμα ζωής και θανάτου είναι απόλυτο ή καθορίζεται από την άμυνα και την ίδια την επιβίωση του ηγεμόνα, ένα είναι σίγουρο. Στις προνεωτερικές κοινωνίες, αυτό που μπορούσε να κάνει ο κυρίαρχος είναι είτε να διατάξει τη θανάτωση κάποιου είτε να του χαρίσει τη ζωή. Επομένως το όποιο δικαίωμά του πάνω στη ζωή ήταν το δικαίωμα ή να σκοτώνει τους υπηκόους ή να τους αφήνει να ζουν, που μπορούσε να το ασκήσει μόνο χρησιμοποιώντας το δικαίωμά του να θανατώσει. Η αιτία δε ήταν ότι στις φεουδαλικές κοινωνίες η εξουσία λειτουργούσε ως μηχανισμός παρακράτησης και σφετερισμού, ως δυνατότητα να ιδιοποιείσαι μέρος του πλούτου, να υφαρπάξεις αγαθά, υπηρεσίες και αίμα από τους υπηκόους⁷³⁷.

Μόνο από την κλασική εποχή και μετά η εξουσία άρχισε να λειτουργεί περισσότερο ως προτροπή, επιτήρηση, επαύξηση και οργάνωση των δυνάμεων παρά ως καταστολή⁷³⁸. Με άλλα λόγια, μόνο μετά την επικράτηση του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής η εξουσία έγινε μια πραγματικότητα που συνήθως παράγει, αυξάνει και οργανώνει δυνάμεις παρά τις αναχαιτίζει. Για αυτό άλλωστε από τον 18ο

⁷³⁶Foucault M, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμ. 1: *Η δόξα της γνώσης*, Ράππα, Αθήνα 1978, σελ. 165-166, Smart B, ό.π., σελ. 205

⁷³⁷Foucault M, ό.π., σελ. 166-167, Rabinow P, Rose N, «Introduction: Foucault Today», Rabinow P, Rose N (επιμ.), *The Essential Foucault*, The New Press, Νέα Υόρκη 2003, σελ. 24.

⁷³⁸Όπως έχουμε αναφέρει σε προηγούμενο κεφάλαιο, στα έργα της αρχαιολογικής του περιόδου ο Foucault διέκρινε στην ιστορία της Δύσης τρεις εποχές που διαδέχθηκε η μία την άλλη: την εποχή της Αναγέννησης που τερματίζεται στα μέσα του 17ου αιώνα, την κλασική που τελειώνει στα τέλη του 18ου αιώνα και τη σύγχρονη. Στα γενεαλογικά του έργα όμως, ιδίως στο πρώτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, χρησιμοποιεί πολύ συχνά το δίπολο φεουδαρχία-καπιταλισμός, θεωρώντας πως μέχρι τα μέσα του 17ου αιώνα κυρίαρχος τρόπος παραγωγής ήταν ο φεουδαλικός και πως αυτός, μετά από μια μεταβατική περίοδο (η οποία χρονικά ταυτίζονταν με την περίοδο που στις *Λέξεις και τα Πράγματα* ο Foucault αποκαλούσε κλασική) όπου η φεουδαρχία βρισκόταν σε αποσύνθεση και η αστική τάξη γινόταν ολοένα και πιο ισχυρή, αντικαταστάθηκε στις αρχές του 19ου αιώνα από τον καπιταλιστικό.

αιώνα και εξής η ζωή μετατράπηκε στο κατεξοχήν αντικείμενο διακύβευσης εκ μέρους της πολιτικής⁷³⁹.

Σύμφωνα με τον Foucault, στην νεωτερικότητα, το δικαίωμα του θανάτου αποτελεί δικαίωμα μιας εξουσίας, βασικό χαρακτηριστικό της οποίας είναι ότι η διαχείριση της ζωής αποτελεί βασικό καθήκον της. Γι' αυτό στη νεωτερικότητα το δικαίωμα του θανάτου εμφανίζεται ως η αντίστροφη όψη του κοινωνικού συνόλου στη ζωή (και την υγεία).

Βέβαια η ανθρωπότητα όχι μόνο δεν γνώρισε την αιώνια ειρήνη την οποία οραματιζόταν ο Kant, αλλά έζησε τους πιο αιματηρούς πολέμους που έγιναν ποτέ. Ωστόσο, όντως, κάτι άλλαξε: η δυνατότητα της εξουσίας να θανατώνει –ακόμα και όταν επιβάλλει ολοκαυτώματα στους πληθυσμούς– είναι απλώς το παραπλήρωμα της ικανότητάς της να διαχειρίζεται, να μεγαλώνει, να πολλαπλασιάζει και να ασκεί ακριβείς ελέγχους και συνολικές ρυθμίσεις πάνω στη ζωή. Έτσι για παράδειγμα οι πόλεμοι γίνονται στο όνομα της διατήρησης των συμφερόντων και της ευζωίας του πληθυσμού της χώρας και όχι στο όνομα του ηγεμόνα⁷⁴⁰.

Σύμφωνα με τον Foucault, η δυνατότητα των καθεστώτων να διεξάγουν μακροχρόνιους πολέμους που συνοδεύονται από εκατόμβες νεκρών δεν υφίσταται, όπως πιστεύουν οι φιλελεύθεροι, γιατί διαθέτουν το δικαίωμα των ηγεμόνων του ancient regime να θανατώνουν ή να δίνουν χάρη, αλλά γιατί αποτελούν διαχειριστές των σωμάτων, της φυλής και εν γένει της ζωής των πληθυσμών που διοικούν. Γι' αυτό και δεν θεωρεί τις γενοκτονίες και τις εθνοκαθάρσεις αποτέλεσμα αταβιστικών εμμονών σε πανάρχαιες διαμάχες, αλλά του ότι η εξουσία είναι βιοεξουσία, τουτέστιν ασκείται στο επίπεδο της ζωής και των μαζικών πληθυσμιακών φαινομένων⁷⁴¹.

Αδιαμφισβήτητα, ο Foucault δεν ήταν ο πρώτος που απέρριψε τη φιλελεύθερη θέση ότι ο εθνικισμός, ο φασισμός και οι βαρβαρότητες που αυτοί προκάλεσαν οφείλονται στην επιβίωση κάποιων προνεωτερικών λογικών στην αστική εποχή. Αντιθέτως, ήδη η Σχολή της Φρανκφούρτης είχε καταδείξει ότι τα προαναφερθέντα φαινόμενα δεν θα μπορούσαν να είχαν συντελεστεί, εάν δεν είχε κατισχύσει ο καπιταλισμός και ο εργαλειακός λόγος στον οποίο βασίζεται. Έτσι για παράδειγμα στην *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* οι Adorno και Horkheimer, είχαν επισημάνει πως ο φασισμός δεν επιζητούσε την επιστροφή στο προκαπιταλιστικό παρελθόν, αλλά την

⁷³⁹Foucault M., ό.π., σελ. 169, Σωτήρης Π, Μπέτζελος Τ, ό.π., σελ. 91.

⁷⁴⁰Foucault M., ό.π., σελ. 168, Gutting G, ό.π., σελ.119.

⁷⁴¹Foucault M., ό.π., σελ. 167-168, Merquior J., ό.π., σελ. 214, Montag W., «Toward a Conception of Racism without Race: Foucault and Contemporary Biopolitics», *Pli*, τόμ. 13, τχ. 1 (2002), σελ. 121.

υποταγή στον εργαλειακό λόγο της «εξέγερσης της φύσης» που αδυνατούσε να καθυποτάξει, λόγω της περιφρόνησης που τρέφει για τα ένστικτα και γενικά για ό,τι δεν ταιριάζει με την επιταγή της μεγιστοποίησης του κέρδους, η παραδοσιακή αστική πολιτική.

Βέβαια, σε αντίθεση με τη *Διαλεκτική* των Adorno και Horkheimer, στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας* του Γάλλου στοχαστή δεν πραγματοποιείται μόνο μια (αρνητική, τύπου Adorno και όχι εγγεληνή) διαλεκτική του Διαφωτισμού (και της αστικής νεωτερικότητας εν γένει), αλλά επιχειρείται μια γενεαλογική μελέτη του φαινομένου της βιοεξουσίας. Μελέτη από την οποία προκύπτει πως η εξουσία πάνω στην ζωή αναπτύχθηκε στη νεωτερικότητα κάτω από δύο μορφές που αποτελούν δύο πόλους που συνδέονται μεταξύ τους με ένα ενδιάμεσο πλέγμα σχέσεων. Η πρώτη, που σχηματίστηκε στα τέλη του 17ου αιώνα, έχει ως προνομιακό πεδίο δράσης το ανθρώπινο σώμα. Συγκεκριμένα επιχειρεί να αυξήσει τις ικανότητες του, να αναπτύξει τη χρησιμότητα και την υπακοή του και κυρίως να το εντάξει σε αποτελεσματικά και οικονομικά συστήματα ελέγχου. Γι' αυτό και αποτελεί το αναπόσπαστο τμήμα μιας ανατομικο-πολιτικής του ανθρώπινου σώματος. Η δεύτερη, που σχηματίστηκε πιο αργά (στα μέσα του 18ου αιώνα), αποτελεί ένα πόλο που κεντροθετείται πάνω στον πληθυσμό, το σώμα- είδος. Γι' αυτό και η βασική της λειτουργία είναι η υποστήριξη βιολογικών διαδικασιών, γι' αυτό και συνδέεται άρρηκτα με μια σειρά επεμβάσεων και ρυθμιστικών ελέγχων, με μια βιοπολιτική του πληθυσμού⁷⁴².

Οι επιστήμες του σώματος και οι ρυθμίσεις του πληθυσμού είναι λοιπόν οι δύο πόλοι γύρω από τους οποίους αναπτύχθηκε η βιοεξουσία. Επομένως, ήταν αναγκαία η συγκρότηση τόσο τεχνολογιών που ασχολούνται με τις επιδόσεις του ατομικού σώματος και που διασφαλίζουν την καθυπόταξή του, όσο και τεχνολογιών που ασχολούνται με τις διαδικασίες της ζωής και που διασφαλίζουν τον έλεγχο των πληθυσμών, για να εμφανιστεί στο προσκήνιο της ιστορίας μια εξουσία που η βασική λειτουργία της δεν είναι η θανάτωση των εχθρών της, αλλά το να «περιζώνει τη ζωή

⁷⁴²Foucault M, ό.π., σελ. 170-171. Smart B, ό.π., σελ. 205-206. Dean M, ό.π., σελ. 99-101, Merquior J, ό.π., σελ. 208, Μακρυνιώτη Δ, «Εισαγωγή. Το σώμα στην ύστερη νεωτερικότητα», Μακρυνιώτη Δ (επίμ), *Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, Νήσος, Αθήνα 2004, σελ. 15-16. Όπως άλλωστε επισημαίνει και ο Κουβελάκης, για τον Foucault «Δίπλα ή μάλλον κάθετα προς τις πειθαρχικές κοινωνίες και προς τη σύστοιχη σε αυτές ανατομο-πολιτική του εξατομικευμένου ανθρώπινου σώματος, διαμορφώνεται ένα νέο σύστημα το οποίο απευθύνεται σ' ένα πολλαπλό, πολλαπλασιασμένο και πολλαπλασιαστικό σώμα, με σκοπό να βελτιώσει την κατάσταση της ζωής του. Πρόκειται, εν ολίγοις, για μια «βιοπολιτική του πληθυσμού». Από το κράτος παράγονται επομένως, την ίδια στιγμή, κοινωνία και «πληθυσμός», ένας πληθυσμός ο οποίος διαμελίζεται, ταξινομείται και ιεραρχείται με βάση τις εντολές τις οποίες υπαγορεύει η ρύθμιση της ζωής και του είδους» Κουβελάκης Σ, ό.π., σελ. 36.

απ' άκρη σε άκρη», και για να αντικατασταθεί η δύναμη του θανάτου από τη χειραγώγηση των σωμάτων και την υπολογιστική διαχείριση της ζωής. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι οι δύο πόλοι γύρω από τους οποίους οργανώθηκε η βιοεξουσία εξαρχής συνδέονταν μεταξύ τους και μάλιστα με τρόπο που να οδηγεί στη συγκρότηση ενός ολοκληρωμένου συστήματος εξουσίας. Τουναντίον στην αρχή, δηλαδή τον 18ο αιώνα, οι δύο πόλοι ήταν σαφώς διαχωρισμένοι. Βέβαια, ήδη στα τέλη του 18ου αιώνα οι Ιδεολόγοι είχαν διατυπώσει το αίτημα να συντονιστούν ο πόλος της ανατομικο-πολιτικής, της πειθαρχίας, με τον πόλο των πληθυσμιακών ρυθμίσεων, όμως μόνο τον 19ο αιώνα, και χάρη σε συγκεκριμένες διευθετήσεις, οι δύο πόλοι συναρθρώθηκαν και συγκρότησαν την τεχνολογία της βιοεξουσίας, τμήμα της οποίας είναι το σύστημα της σεξουαλικότητας. Γι' αυτό άλλωστε, κατά τον Foucault, δεν είναι δυνατόν κάποιος να μελετήσει σωστά τη βιοεξουσία, εάν δεν εξετάσει τις σχέσεις της τελευταίας με τον καπιταλισμό⁷⁴³.

Σύμφωνα με τον Foucault, η βιοεξουσία έπαιξε σημαντικό ρόλο στην εδραίωση και ανάπτυξη του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, κυρίως για δύο λόγους. Πρώτον, διότι χάρη σε αυτήν κατέστη εφικτό τα σώματα να εισέλθουν με ελεγχόμενο τρόπο στον παραγωγικό μηχανισμό και τα πληθυσμιακά φαινόμενα να προσαρμοστούν στις σύγχρονες οικονομικές διαδικασίες. Δεύτερον, γιατί επαύξησε τις δυνάμεις, τις ικανότητες, τη ζωή γενικότερα, χωρίς όμως να τη μετατρέψει σε κάτι αδύνατο να ελεγχθεί· το αντίστροφο μάλιστα. Γι' αυτό και σε αντίθεση με τον Weber, ο Γάλλος στοχαστής θεωρεί πιο σημαντικό από τη διερεύνηση του ρόλου που διαδραμάτισε στις απαρχές του καπιταλισμού η προτεσταντική ηθική, τη μελέτη ενός άλλου ζητήματος: του τρόπου με τον οποίο τα διάφορα στοιχεία ανατομικό και βιοπολιτικής, που επινοήθηκαν τον 18ο και 19ο αιώνα ως ενυπάρχουσες τεχνικές εξουσίας σε όλο το κοινωνικό σώμα, έδρασαν στο επίπεδο των οικονομικών διαδικασιών, λειτούργησαν ως παράγοντες κοινωνικής διάκρισης, εξασφάλισαν τις μοντέρνες σχέσεις κυριαρχίας και κατέστησαν εφικτή την προσαρμογή της συσσώρευσης ανθρώπων σε αυτήν του κεφαλαίου και τη συνάρθρωση της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων με αυτή των ανθρώπινων ομάδων⁷⁴⁴.

Για τον Foucault, το φαινόμενο που έλαβε χώρα τον 19ο αιώνα στη Δύση είναι φαινόμενο διαφορετικό (και εν πολλοίς ευρύτερο) από την καινούργια ηθική

⁷⁴³Για όλα τα παραπάνω βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 170-173.

⁷⁴⁴Foucault M, ό.π., σελ. 173-174, Smart B, ό.π., σελ. 206, Μπέτζελος T, Σωτήρης Π., ό.π., σελ. 93-94. Βλ. και Nadesan M, *Governmentality, Biopower and Everyday Life*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2008, σελ. 46-48.

που απέρριπτε το σώμα: πρόκειται ουσιαστικά για την είσοδο της ζωής στην ιστορία και, κατ' επέκταση, στο πεδίο των πολιτικών τεχνικών. Με άλλα λόγια, ο Foucault δεν αντιλαμβάνεται τον 19ο αιώνα ως την περίοδο όπου επιβάλλονται αυστηροί περιορισμοί στο όνομα του κέρδους, αλλά ως την εποχή που η ζωή και τα φαινόμενα που τη χαρακτηρίζουν εντάχθηκαν στο σύστημα γνώσης/εξουσίας. Αυτό όμως, σε αντίθεση με ότι ισχυρίζεται ο Agamben στο έργο του *Homo Sacer* (1995), δεν σημαίνει ότι κατά τον Foucault η ζωή και η ιστορία δεν είχαν επαφές πριν τη νεότερη εποχή. Αντιθέτως, ο Γάλλος στοχαστής αναγνωρίζει ότι το βιολογικό στοιχείο πίεζε πάντα την ιστορία, η σχέση μεταξύ τους ήταν πάντα στενή. Ωστόσο, θεωρεί ότι αυτή η σχέση άλλαξε ριζικά στα τέλη του 18ου αιώνα, πως έπαψε να είναι μια σχέση τοποθετημένη κάτω από το έμβλημα του θανάτου, μια σχέση της οποίας η επιδημία και ο λιμός αποτελούσαν τις πιο μεγάλες και δραματικές μορφές της⁷⁴⁵.

Για το Foucault, σε αντίθεση με το προκαπιταλιστικό παρελθόν, στη νεότερη εποχή, το βιολογικό αντανακλάται στο πολιτικό, η ζωή δεν είναι μια μυστηριακή, απροσπέλαστη πραγματικότητα που αποτελεί το έρμαιο του θανάτου, αλλά κάτι που περνάει, που μπορεί να επιμηκυνθεί και να ελεγχθεί. Ουσιαστικά δηλαδή, η ζωή, στη νεωτερικότητα, βρίσκεται στο πεδίο ελέγχου της γνώσης και επέμβασης της εξουσίας⁷⁴⁶ κι αυτό γιατί, λόγω της οικονομικής ανάπτυξης (αρχικά κυρίως της αγροτικής ανάπτυξης που ευνοήθηκε από τη βελτίωση των αγροτικών τεχνικών) και της αύξησης της γνώσης για τα βιολογικά φαινόμενα που παρατηρείται από τον 18ο αιώνα και μετά, απομακρύνθηκαν οι περισσότερες άμεσες απειλές του θανάτου⁷⁴⁷.

Όντως, λόγω των παραπάνω, στη νεωτερικότητα, διάφορες μέθοδοι εξουσίας/γνώσης ασχολήθηκαν με τις διαδικασίες της ζωής και ανέλαβαν το καθήκον του ελέγχου τους και της μεταβολής τους. Γι' αυτό άλλωστε και η νεωτερικότητα είναι η πρώτη περίοδος στην ιστορία όπου η εξουσία δεν βρίσκεται αντιμέτωπη με υποκείμενα δικαίου στα οποία βασικά η πίεση που μπορεί να ασκηθεί είναι η απειλή του θανάτου, αλλά με όντα ζωντανά τα οποία δεν μπορούν να επηρεαστούν παρά μόνο από μια δύναμη που μπορεί να επηρεάζει τη ζωή.

⁷⁴⁵Foucault M., ό.π., σελ. 174-175. Όσον αφορά στο διαφορετικό τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται οι Foucault και Agamben τη βιοπολιτική βλ. Μπέτζελος Τ.Σωτήρης Π., ό.π., σελ. 93-93. Nadesan M., ό.π., σελ. 84-187.

⁷⁴⁶Όπως το θέτει εύστοχα η Αθανασίου, για τον Foucault η βιοπολιτική είναι: «μια συναρμολόγηση πρακτικών λόγου, θεσμικών συμβάσεων και φαντασιακών επενδύσεων που καθιστούν τη διαχείριση της ζωής αντικείμενο συστηματικού πολιτικού ελέγχου. Η βιοπολιτική πραγματώνεται μέσω των διαπλοκών βιολογικής και πολιτικής ύπαρξης, κοινωνίας και σεξουαλικότητας, σώματος και πληθυσμού, εθνικής πολιτικής και αναπαραγωγικής στάσης των κοινωνικών υποκειμένων». Αθανασίου Α., «Η πειθαρχία της συνέχειας: Χρόνος, σώμα και βιοπολιτική στη σύγχρονη Ελλάδα», *Σύγχρονα Θέματα*, τα.χ. 82, Ιούνιος, 2003, σελ. 45.

⁷⁴⁷Foucault M., ό.π., σελ. 174, Smart B., ό.π., σελ.193-194.

Πράγματι, στη νεωτερικότητα, τόσο η εξουσία όσο και οι τόποι πάνω στους οποίους αυτή ασκείται, έχουν αλλάξει, με αποτέλεσμα να εμφανιστεί η βιοπολιτική, δηλαδή αυτό που εντάσσει τη ζωή και τους μηχανισμούς της στο χώρο των σχεδιασμών και που κάνει την εξουσία όργανο μετασχηματισμού του ανθρώπινου βίου. Γεγονός, που βέβαια δεν σημαίνει ότι η ζωή έχει πλέον ενσωματωθεί πλήρως στις τεχνικές που την εξουσιάζουν, αλλά ότι, σε αντίθεση με τους προκαπιταλιστικούς κοινωνικούς σχηματισμούς, στον καπιταλισμό ο άνθρωπος έχει εισέλθει ως ζητούμενο μέσα στις ίδιες του τις πολιτικές στρατηγικές⁷⁴⁸.

Για τον Foucault, με την έλευση της νεωτερικότητας, ο άνθρωπος έπαψε να είναι ένα ζώο που είναι και πολιτικό, και έγινε το ζώο που στην πολιτική του η ζωή του ως έμβιου όντος γίνεται συζητήσιμη. Πρόκειται για μια σημαντική αλλαγή που είχε πολλές συνέπειες. Αφενός προκάλεσε το τέλος της κλασικής επιστήμης και την ανάδυση μιας νέας επιστήμης, αφετέρου επέτρεψε τον πολλαπλασιασμό των πολιτικών τεχνολογιών που περιζώνουν το σώμα, τις βιοτικές συνθήκες, ολόκληρο εντέλει το χώρο της ύπαρξης.

Ωστόσο για τον Γάλλο στοχαστή, η βασικότερη συνέπεια από την ανάπτυξη της βιοεξουσίας είναι άλλη: η σε βάρος του νόμου και του δικαιοκού συστήματος αναβάθμιση του κανόνα και της λειτουργίας του. Γι' αυτό και κατά την γνώμη του στη νεωτερικότητα, το θέμα έπαψε να είναι η επιστράτευση του θανάτου στο πεδίο της κυριαρχίας και έγινε το να μοιραστεί η ζωή ορθά μέσα σε ένα χώρο όπου επικρατούν η αξία και η χρησιμότητα⁷⁴⁹.

Βέβαια (για να μην υπάρξουν παρεξηγήσεις) για το Foucault, στον καπιταλισμό ούτε ο νόμος σβήνει ούτε οι θεσμοί της δικαιοσύνης τείνουν να εξαφανιστούν· η αλλαγή είναι άλλη: ότι ο νόμος ολοένα και περισσότερο λειτουργεί σαν κανόνας και ότι οι δικαιοκοί θεσμοί με διαρκώς εντεινόμενους ρυθμούς ενσωματώνονται σε ένα συνεχές μηχανισμών που έχουν κυρίως ρυθμιστικές λειτουργίες. Με άλλα λόγια, για τον Γάλλο στοχαστή, από τα τέλη του 18ου αιώνα και μετά, το δικαιοκό στοιχείο έχει εισέλθει σε μια φάση υποχώρησης. Μάλιστα κατά τη γνώμη του, η θορυβώδης νομοθετική δραστηριότητα που λαμβάνει χώρα, από τη Γαλλική Επανάσταση και μετά, και εκδηλώσεις της οποίας υπήρξαν τα σύγχρονα συντάγματα και οι πολύπλοκοι κώδικες στους οποίους στηρίζεται το νομικό μας

⁷⁴⁸Foucault M., ό.π., σελ. 175.

⁷⁴⁹Foucault M., ό.π., σελ. 175-176, Smart B., ό.π., σελ. 200, Deleuze G., ό.π., σελ. 132-133, Ransom J, *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity*, Duke University Press, Ντέραμ1997, σελ. 60-62.

σύστημα, δεν είναι παρά αυτό που κάνουν αποδεκτή μια βασικά ομαλοποιητική εξουσία⁷⁵⁰.

Όντως, ακόμα και οι δυνάμεις που αντιστάθηκαν σε αυτή τη νέα εξουσία, βρήκαν στήριγμα στη ζωή και τον άνθρωπο ως έμβιο ον. Οι μεγάλοι αγώνες που αμφισβητούν το γενικό σύστημα εξουσίας δεν γίνονται πλέον στο όνομα της επιστροφής σε υποτιθέμενα δίκαιες δικαιοκρές μορφές του παρελθόντος, ούτε σε συνάρτηση με το όνειρο της επιστροφής σε μια χρυσή εποχή. Αντιθέτως, διεκδικούν τη ζωή, τη ζωή νοούμενη ως ολοκλήρωση των δυνατοτήτων του ανθρώπου, ως πραγμάτωση της αληθινής ουσίας του. Ουσιαστικά δηλαδή, παίρνουν στα σοβαρά τη ζωή ως πολιτικό αντικείμενο και παλεύουν γι' αυτή, στρέφοντάς την ενάντια στο σύστημα που ανέλαβε να την ελέγξει⁷⁵¹.

Η ζωή λοιπόν, και όχι το δίκαιο, έγινε στη νεωτερικότητα το επίδικο αντικείμενο των πολιτικών αγώνων, έστω και αν οι τελευταίοι εκφράζονταν μέσα από διακηρύξεις δικαίου. Γι' αυτό και το (εντελώς ακατανόητο για το κλασικό σύστημα δικαίου) δικαίωμα στη ζωή, στο σώμα, στην υγεία, στην ικανοποίηση των αναγκών, στο να μπορούμε να βρίσκουμε αυτό που είμαστε και αυτό που μπορούμε να κάνουμε ήταν αυτό που διεκδίκησαν οι δυνάμεις εκείνες που αντιστέκονταν στις, άσχετες άλλωστε με το παραδοσιακό δίκαιο της κυριαρχίας, μοντέρνες μορφές εξουσίας. Κυρίως όμως αυτός ήταν ο λόγος που το σεξ πήρε μεγάλη σημασία στη νεωτερικότητα σαν πολιτικός στόχος⁷⁵².

Για τον Foucault, το σεξ έγινε σημαντικό πολιτικό ζήτημα, γιατί βρίσκεται στο σημείο όπου αρθρώνονται οι δύο άξονες που ακολούθησε η ανάπτυξη της τεχνολογίας της ζωής. Συγκεκριμένα συνδέεται από τη μία άρρηκτα με τους τομείς αγωγής του σώματος και από την άλλη, με τη ρύθμιση των πληθυσμών. Γι' αυτό και χρησιμοποιείται συστηματικά σαν την μήτρα της αγωγής και σαν αρχή των ρυθμίσεων⁷⁵³.

Ουσιαστικά το σεξ μπήκε σε δύο κατάστιχα, από την μία αποτελεί την αφορμή για την πραγμάτωση εξονυχιστικών παρακολουθήσεων, σχολαστικών χωροταξικών διευθετήσεων, ιατρικών και ψυχικών εξετάσεων, από την άλλη δίνει

⁷⁵⁰Foucault M., ό.π., σελ. 176-177, όπου μεταξύ άλλων, ο Γάλλος στοχαστής ξεκαθαρίζει ότι ουδόλως ισχυρίζεται ότι «ο νόμος σβήνει ή ότι οι θεσμοί της δικαιοσύνης τείνουν να χαθούν, αλλά ότι ο νόμος λειτουργεί όλο και περισσότερο σαν κανόνας, και ότι ο δικαιοκός θεσμός ενσωματώνεται όλο και περισσότερο μέσα σε ένα continuum μηχανισμών (ιατρικών, διοικητικών κ.ο.κ.) που έχουν, κύρια, ρυθμιστικές λειτουργίες».

⁷⁵¹Foucault M., ό.π., σελ. 177-178,

⁷⁵²Foucault M., ό.π., σελ. 178, Rose N., *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century* Princeton University Press, Princeton 2006, σελ. 43-45.

⁷⁵³Foucault M., ό.π., σελ. 179.

την αφορμή στο να λαμβάνονται μαζικά μέτρα, στο να γίνονται βασισμένες σε στατιστικές εκτιμήσεις παρεμβάσεις που στοχεύουν ή σε ολόκληρο τον κοινωνικό σχηματισμό ή σε ομάδες παρμένες στο σύνολό τους. Ουσιαστικά δηλαδή, το σεξ στην νεωτερικότητα αποτελεί δίαυλο εισόδου τόσο στη ζωή του κορμιού όσο και στη ζωή του είδους. Γι' αυτό και στη νεωτερικότητα η σεξουαλικότητα έχει καταδιωχθεί ως την πιο μικρή λεπτομέρεια της ύπαρξης, έχει ανιχνευθεί παντού και γενικά έχει θεωρηθεί το κλειδί για την κατανόηση του χαρακτήρα μας, το στοιχείο που προσδιορίζει το ποιοι είμαστε⁷⁵⁴.

Στον καπιταλισμό, λαμβάνουν χώρα σειρά πολιτικών ενεργειών, οικονομικών παρεμβάσεων και ιδεολογικών εκστρατειών ηθικοποίησης ή υπευθυνοποίησης που αφορούν στο σεξ (π.χ. safe sex). Επίσης, έχει γίνει κοινά αποδεκτή η θέση ότι η σεξουαλικότητα είναι ο κατεξοχήν δείκτης της δύναμης της κοινωνίας, που αποκαλύπτει ταυτόχρονα την πολιτική της ενεργητικότητα και το βιολογικό της σφρίγος. Κυρίως όμως έχει συγκροτηθεί μια σειρά τεχνικών που συνδυάζουν τους στόχους της αγωγής του σώματος και της ρύθμισης του πληθυσμού. Πιο συγκεκριμένα, συγκροτήθηκαν μαζί με τις τεχνικές που πετυχαίνουν αποτελέσματα στο επίπεδο της αγωγής στηριγμένες στις ανάγκες ρύθμισης του πληθυσμού⁷⁵⁵, και κάποιες άλλες που, ενώ η παρέμβασή τους είχε ρυθμιστικό χαρακτήρα, στηρίχθηκαν στις απαιτήσεις της ατομικής αγωγής και εξάσκησης⁷⁵⁶.

Αν οι αστικές κοινωνίες είναι κοινωνίες του σεξ, γιατί σε αυτές η εξουσία, όντας οργανωμένη γύρω από τη διαχείριση της ζωής παρά την απειλή του θανάτου, έχει ως βασικό της στόχο το σεξ, οι προνεωτερικές κοινωνίες, ήταν κοινωνίες του αίματος. Ήταν δηλαδή κοινωνίες, στις οποίες το αίμα αποτελούσε βασικό στοιχείο των μηχανισμών εξουσίας, των εκδηλώσεων της και των τελετουργιών της. Γιατί στις συγκεκριμένες κοινωνίες αφενός δέσποζαν τα συστήματα συγγένειας, η πολιτική μορφή του άρχοντα, η διαφοροποίηση σε κάστες, αφετέρου η πείνα, οι επιδημίες και οι βιαιότητες έκαναν άμεση την απειλή του θανάτου⁷⁵⁷.

Πράγματι, εξαιτίας των παραπάνω, το αίμα στις προνεωτερικές κοινωνίες αποτελούσε θεμελιακή αξία, αξία η οποία συνίσταται σε τρία στοιχεία του: α) στον εργαλειακό του ρόλο β) στη λειτουργία του μέσα στο σύστημα των σημείων και γ)

⁷⁵⁴Foucault M, ό.π., σελ. 179-180, Smart B, ό.π., σελ. 200-207.

⁷⁵⁵Οι τεχνικές αυτές ανάμεσα στα άλλα πέτυχαν την ιατρικοποίηση του σώματος και του σεξ, επικαλούμενες την ευθύνη που οι γυναίκες υποτίθεται φέρουν για την υγεία των τέκνων τους.

⁷⁵⁶Foucault M, ό.π., σελ. 180, Nadesan M, ό.π., σελ. 106-108

⁷⁵⁷Foucault M, ό.π., σελ. 180-181, Merquior J, ό.π., σελ. 214

στον ασταθή χαρακτήρα του (είναι κάτι εύκολο να σκορπιστεί, να στερέψει και το κυριότερο να νοθευτεί). Ουσιαστικά δηλαδή, για τον Foucault, στις προνεωτερικές κοινωνίες η εξουσία μιλά μέσα από το αίμα, το οποίο αποτελεί μια πραγματικότητα με συμβολική λειτουργία⁷⁵⁸.

Για τον Foucault, η διαφορά μας με τους προγόνους μας είναι ότι ενώ αυτοί ζούσαν σε κοινωνίες του αίματος, όπου συναντούσε κανείς την εξύμνηση του πολέμου, το φόβο της πείνας, τα βασανιστήρια, τους δήμιους και τον άρχοντα με το σπαθί, εμείς ζούμε σε κοινωνίες του σεξ, ή μάλλον σε κοινωνίες με σεξουαλικότητα. Επομένως, σε αντίθεση με τους προγόνους μας, ζούμε σε κοινωνίες όπου οι μηχανισμοί εξουσίας απευθύνονται στο σώμα, στη ζωή και σε ό,τι τα ενισχύει, με σκοπό να ενισχύσουν τον πληθυσμό, το σφρίγος του, την ικανότητά του να κυριαρχεί, αλλά και να χρησιμοποιείται⁷⁵⁹.

Σε αντίθεση λοιπόν με τις φεουδαλικές κοινωνίες, στις αστικές κοινωνίες η εξουσία μιλάει για τη σεξουαλικότητα και στη σεξουαλικότητα. Γι' αυτό και η σεξουαλικότητα δεν είναι σημάδι ή σύμβολο, αλλά αντικείμενο και στόχος. Γι' αυτό επίσης η σεξουαλικότητα στην νεωτερικότητα δεν είναι κάτι σπουδαίο, γιατί τάχα αποτελεί μία δύναμη που πάντα προσδιορίζει τον άνθρωπο, αλλά επειδή η εξουσία την ανέδειξε, την υπέθαλψε, τη χρησιμοποίησε σαν αυτό που πρέπει πάντα να ελέγχεται διαρκώς και εντέλει τη μετέτρεψε σε μια ενέργεια με αξία νοήματος⁷⁶⁰.

Ο Foucault υπογραμμίζει την υποκατάσταση του αίματος από το σεξ ως μία από τις βασικές αλλαγές που συντελέστηκαν στα τέλη του 18ου αιώνα. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι, για τον Γάλλο φιλόσοφο, το σεξ και το αίμα είναι η ψυχή του αστικού και του προκαπιταλιστικού πολιτισμού αντίστοιχα, αλλά ότι στην νεωτερικότητα η σεξουαλικότητα όχι μόνο δεν καταπιέζεται, αλλά υποκινείται διαρκώς χάρη σε μια εξουσία καινούργιων διαδικασιών που συγκροτήθηκαν την κλασική εποχή και τέθηκαν σε εφαρμογή τον 19ο αιώνα⁷⁶¹.

Για τον Foucault, αν κάτι βρίσκεται από τη μεριά του νόμου, του θανάτου, του συμβολικού και της κυριαρχίας, είναι το αίμα: η σεξουαλικότητα βρίσκεται στην πλευρά του κανόνα, της γνώσης, της ζωής, της αγωγής και των ρυθμίσεων. Γι' αυτό

⁷⁵⁸Foucault M., ό.π., σελ. 181-182

⁷⁵⁹Foucault M., ό.π., σελ. 182, Κουβελάκης Σ., ό.π., σελ. 36.

⁷⁶⁰Foucault M., ό.π., σελ. 181.

⁷⁶¹Smart B., ό.π., σελ. 197, όπου ανάμεσα στα άλλα σωστά επισημαίνεται ότι «το συμπέρασμα που προκύπτει από τους στοχασμούς του Foucault πάνω στην υπόθεση της καταπίεσης είναι ότι οι τρεις τελευταίοι αιώνες αποκαλύπτουν όχι τόσο μια σταθερή και ομοιόμορφη σιωπή σχετικά με το θέμα της σεξουαλικότητας, όσο τη συσσώρευση ενός τεράστιου δικτύου λόγων για το σεξ».

και θεωρεί ότι η γενική τάση, στη νεωτερικότητα, είναι το ζήτημα του αίματος να κλίνει προς μια πολύ καταναγκάζουσα διαχείριση του σεξ και η (μοντέρνα στην πραγματικότητα) έννοια της φυλής να απαλείφει όλες τις αριστοκρατικές ιδιαιτερότητες του αίματος και να κρατάει μόνο τις ελέγξιμες συνέπειες του σεξ⁷⁶².

Βέβαια για τον Foucault, η διαδοχή της συμβολικής του αίματος από την αναλυτική της σεξουαλικότητας δεν έγινε χωρίς αλληλοεπιδράσεις ή απόηχους. Αντιθέτως, στη νεωτερικότητα η διαχείριση της σεξουαλικότητας κατατρώχεται διαρκώς από ενδιαφέρον για το νόμο και το αίμα. Δύο είναι δε οι πιο αξιοσημείωτες ενδείξεις αυτού του ενδιαφέροντος: Πρώτον, το ότι από τις αρχές του 19ου αιώνα η θεματική του αίματος χρησιμοποιήθηκε για να στηριχθεί με ένα ολόκληρο ιστορικό υπόβαθρο η μορφή της πολιτικής εξουσίας που ασκείται μέσα από τα συστήματα της σεξουαλικότητας. Δεύτερον, το ότι από τα τέλη του 19ου αιώνα συστηματικά πραγματοποιείται η επανεγγραφή της θεματικής της σεξουαλικότητας στο σύστημα του αίματος, του νόμου και της κυριαρχίας.

Σύμφωνα με τον Foucault, στα μέσα του 19ου αιώνα γεννιέται ο ρατσισμός στη νεότερη, βιολογίζουσα και κρατική μορφή του, δηλαδή άρχισε αφενός η πολιτική για θέματα όπως ο πληθυσμός, η ιδιοκτησία, η οικογένεια και αφετέρου μια σειρά παρεμβάσεων στο επίπεδο του σώματος, της υγείας και της καθημερινής ζωής να λαμβάνουν τη νομιμοποίησή τους από την έγνοια της προστασίας του αίματος και του θριάμβου της φυλής. Γι' αυτό και αντιμετωπίζει το ναζισμό ως τον πιο πονηρό συνδυασμό των φαντασιώσεων περί αίματος με τους παροξυσμούς μιας εξουσίας που πειθαναγκάζει, ως μια –υπό το κάλυμμα μιας απεριόριστης κρατικοποίησης– προσπάθεια ευγονικής τακτοποίησης της κοινωνίας που συνοδευόταν από ονειρικές εξάρσεις περί ανώτερου αίματος⁷⁶³.

Από την άλλη, σύμφωνα με τον Foucault, από τα τέλη του 19ου αιώνα επιχειρήθηκε να συνδεθεί η σεξουαλικότητα με το νόμο, να θεωρηθεί ο νόμος η αρχή της. Πρόκειται για μια προσπάθεια την οποία κατά τον Foucault, δεν πρέπει απλώς να καταδικάσουμε ως λανθασμένη. Τουναντίον θα πρέπει να συνειδητοποιήσουμε πως

⁷⁶²Foucault M, ό.π., σελ. 181,183, Βλ. επίσης Κουβελάκης Στ, ό.π., σελ. 36, όπου εύστοχα επισημαίνεται ότι κατά τον Foucault «εάν ο ρατσισμός εγγράφεται στη λειτουργία του κράτους, κάθε νεωτερικού κράτους, συμπεριλαμβανομένου του κοινοβουλευτικού κράτους δικαίου, τούτο συμβαίνει επειδή κάτι θεμελιώδες νέο εμφανίστηκε στο επίπεδο των σχέσεων εξουσίας προς τις αρχές του 19ου αιώνα. Η σύγχρονη εξουσία διαχειρίζεται την «ζωή», επιβεβαιώνεται ως εξουσία που «δίνει ζωή» και «επιτρέπει τον θάνατο» , καθίσταται «βιοεξουσία».

⁷⁶³ Foucault M, ό.π., σελ. 183.

λόγοι, όπως η ψυχανάλυση, πραγματοποίησαν τη σύνδεση σεξουαλικότητας-νόμου στο πλαίσιο της αντίδρασής τους στο ρατσισμό⁷⁶⁴.

Για τον Foucault, το ότι η ψυχανάλυση αντιλαμβάνεται τη σεξουαλικότητα σύμφωνα με τη δυναμική του νόμου και της κυριαρχίας, συνδέεται άρρηκτα με την πολιτική και θεωρητική αντίθεση της στο φασισμό, στο ότι συνειδητοποίησε τι κρύβουν μέσα τους οι μηχανισμοί εξουσίας που ελέγχουν, στην νεωτερικότητα, την σεξουαλικότητα. Επομένως, δεν θα πρέπει να καταδικάσουμε την ψυχανάλυση, αλλά να την αποδώσουμε σε συγκεκριμένες συγκυρίες, έχοντας όμως συνείδηση ότι εντέλει δεν μπορούμε να μελετήσουμε ορθά τα συστήματα της σεξουαλικότητας με βάση τα σχήματα που αυτή προτείνει⁷⁶⁵.

Για τον Foucault, ο μόνος τρόπος για να μελετηθεί ορθά η σεξουαλικότητα είναι να την αναλύουμε με βάση τις σύγχρονες της τεχνικές εξουσίας. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι ο Foucault θεωρεί περιττή την ενασχόληση με το σώμα, την ανατομία, το βιολογικό και το λειτουργικό. Σημαίνει ότι προτείνει μια ανάλυση στην οποία, σε αντίθεση με τις αναλύσεις της κατεστημένης κοινωνιολογίας, το ιστορικό και το βιολογικό δεν είναι συνεχόμενα, αλλά συνδέονται μεταξύ τους με έναν πολύπλοκο τρόπο που γίνεται ακόμα πιο πολύπλοκος όσο περισσότερο αναπτύσσονται οι νεότερες τεχνολογίες εξουσίας που στοχεύουν στη ζωή.

Για τον Foucault, ο βασικός σκοπός της έρευνας πρέπει να είναι η ανάλυση του τρόπου με τον οποίο τα συστήματα εξουσίας σπονδυλώνονται πάνω στα σώματα, τις λειτουργίες και τις φυσικές διαδικασίες. Επομένως, ο Foucault δεν προτείνει την πραγματοποίηση μιας ιστορίας των τρόπων σκέψης, η οποία θα εξετάζει τα σώματα μόνο ως προς τον τρόπο που έγιναν αντιληπτά. Αντιθέτως, θεωρεί αναγκαία την πραγματοποίηση ιστορίας των σωμάτων και του τρόπου με τον οποίο ό,τι πιο υλικό και ζωντανό επενδύθηκε μέσα σε αυτά. Και αυτό γιατί απορρίπτει πλήρως την ιδέα ότι το σεξ είναι το άλλο της εξουσίας γύρω από το οποίο η σεξουαλικότητα κατανέμει τις επενέργειές της⁷⁶⁶.

⁷⁶⁴Foucault M, ό.π., σελ. 184, Balibar E, «Φουκώ και Μαρξ. Το διακύβευμα του νομιναλισμού», στο Balibar E., *Ο φόβος των μαζών. Σπινόζα, Μαρξ, Φουκώ*, Πλέθρον, Αθήνα 2010, σελ. 113-114.

⁷⁶⁵ Foucault M, Στο ίδιο. Τσακιστράκη Χ, «Αλήθεια, εξομολόγηση, υποκείμενο», περ. *Ουτοπία*, τ.χ. 72, Νοέμβριο-Δεκέμβριο 2006, σελ. 138, όπου επισημαίνεται ότι «για τον Φουκώ, ο περί επιθυμίας λόγος που εκφέρεται στο πλαίσιο της ψυχχανalyτικής διαδικασίας, θεμελιώνεται ομοίως και εξίσου σε μια σχέση εξουσίας. Ο αναλύόμενος οδηγείται βαθμιαία προς την αυτογνωσία υπό την παρουσία ενός Άλλου, ο οποίος είναι αρμόδιος να κρίνει και να ερμηνεύσει τον εξομολογούμενο λόγο. Όπως συνέβαινε και στις προηγούμενες μορφές της εξομολόγησης, η ταυτότητα που ανακαλύπτεται βασίζεται στην εξωτερική ερμηνευτική του υποκειμένου από πλευράς του κατόχου της αλήθειας για την αλήθεια. Είναι έκδηλη η άρνηση του Φουκώ να αναγνωρίσει στην ψυχχανάλυση την ιστορικά αυτόματη γέννηση και προσωπικότητα, για την οποία υπερηφανεύονται-θεωρώντας τη δεδομένη- οι ψυχχαναλυτές».

⁷⁶⁶Foucault M, ό.π., σελ. 186

Για τον Foucault, το σεξ δεν είναι αυτό που υποβαστάζει τη σεξουαλικότητα και τις εκδηλώσεις της, αλλά μια πολυσύνθετη, ιστορικά διαμορφωμένη στο εσωτερικό του συστήματος της σεξουαλικότητας ιδέα. Γι' αυτό και ορίζει ως αντικείμενο της έρευνάς του ένα ζήτημα που οι παραδοσιακές αναλύσεις του θέματος το αγνοούσαν εντελώς, ήταν εκτός της «προβληματικής τους» (της «επιστήμης» για να μιλήσουμε με φουκωικούς όρους): το πώς την ιδέα του σεξ τη διαμόρφωσαν συγκεκριμένες στρατηγικές εξουσίας και ποιο ρόλο έπαιξε σε αυτές⁷⁶⁷.

Για τον Foucault, λοιπόν, το σεξ δεν είναι μια διστορική πραγματικότητα, αλλά μια ιδέα που πλάστηκε από το σύστημα σεξουαλικότητας του 19ου αιώνα. Με άλλα λόγια κατά τη γνώμη του, το σεξ δεν είναι παρά μια ιδέα του 19ου αιώνα, σύμφωνα με την οποία υπάρχει κάτι εκτός από τα σώματα, τις αισθήσεις, τις ηδονές, κάτι που έχει τις δικές του ενδογενείς ιδιότητες και νόμους με το όνομα σεξ. Επίσης κατά τη γνώμη του, η ιδέα αυτή αποτέλεσε το συστατικό στοιχείο μιας θεωρίας της σεξουαλικότητας που επετέλεσε σημαντικό ρόλο μέσα στο σύστημα της σεξουαλικότητας⁷⁶⁸.

Η βασισμένη στην ιδέα του σεξ θεωρία της σεξουαλικότητας υπήρξε αναγκαία για το σύστημα σεξουαλικότητας γιατί άσκησε μέσα του κυρίως τρεις λειτουργίες. Πρώτον, κατέστησε δυνατή τη συγκρότηση μιας τεχνικής ενότητας ανατομικών στοιχείων, βιολογικών λειτουργιών, συμπεριφορών και ηδονών, η οποία μπορεί να εμφανίζεται ως αιτιακή αρχή, πανταχού παρόν νόημα, το μυστικό που ανακαλύπτεται παντού. Δεύτερον, έφερε σε επαφή τη γνώση της ανθρώπινης σεξουαλικότητας και τις βιολογικές επιστήμες, με αποτέλεσμα η πρώτη να κερδίσει εχέγγυα επιστημονικότητας, αν και στην πραγματικότητα, δεν είχε δανειστεί τίποτα από τις δεύτερες. Τρίτον, επέτρεψε το αναποδογύρισμα της εικόνας του εξουσιαστικού φαινομένου και σεξουαλικότητας και την εμφάνιση της τελευταίας όχι σαν κάτι που έχει ουσιαστική και θετική σχέση με την εξουσία, αλλά ως κάτι ριζωμένο σε μια δομή που η εξουσία προσπαθεί να καθυποτάξει επειδή δυνητικά απειλείται από αυτήν. Επομένως, ο βασικός ρόλος της θεωρίας της σεξουαλικότητας ήταν ότι επέτρεψε την καθιέρωση ως επιστημονικής της άποψης, ότι το σεξ είναι αυτό που καθορίζει το τι είμαστε, τη βαθύτερη αλήθεια μας⁷⁶⁹.

⁷⁶⁷Foucault M, ό.π., σελ. 187, Smart B, ό.π., σελ. 195-196.

⁷⁶⁸Foucault M, ό.π., σελ. 186-187, Merquior J, ό.π., σελ. 210-211.

⁷⁶⁹Foucault M, ό.π., σελ. 189, Mills S, ό.π., σελ. 87.

Φυσικά, για τον Foucault, η παραπάνω παρουσίαση του σεξ είναι εντελώς λανθασμένη. Το σεξ, κατά τη γνώμη του, δεν είναι μια αυτόνομη δομή που υπονομεύει την εξουσία με το να προκαλεί πολλαπλές ενέργειες της σεξουαλικότητας σε όλη την επιφάνεια επαφής της με την τελευταία. Τουναντίον, είναι το στοιχείο ενός συστήματος σεξουαλικότητας που η εξουσία οργανώνει καθώς επηρεάζει τα σώματα, τις αισθήσεις και τις ηδονές τους. Γι' αυτό, και στη νεωτερικότητα, αποτελεί το στοιχείο που πρέπει να περάσουμε για να κατανοήσουμε τον εαυτό μας στο σώμα μας και στην ταυτότητά μας⁷⁷⁰.

Στη νεωτερικότητα το σεξ έπαψε να γίνεται αντιληπτό, όπως στον Μεσαίωνα, ως κάτι που, ως σκοτεινή ορμή, δίχως όνομα, γειτνιάζει με την τρέλα, ως κάτι που είναι το στίγμα, η πληγή του σώματος, και άρχισε να θεωρείται αυτό στο οποίο πρέπει να αναζητούμε το ποιοι είμαστε, την πληρότητα του σώματός μας. Γι' αυτό και, στη νεωτερικότητα, του αποδίδουμε τεράστια σημασία, το περιβάλλουμε με τεράστιο σεβασμό και αναλωνόμαστε διαρκώς στην προσπάθεια να το γνωρίσουμε. Γι' αυτό και, όπως στον Μεσαίωνα απέδιδαν στον έρωτα αξία τεράστια, που έκανε αποδεκτό τον θάνατο, έτσι και στον καπιταλισμό αποδίδουμε στο σεξ αξία τόση ώστε να θεωρείται λογικό το να ανταλλάξεις τη ζωή ολόκληρη με το σεξ⁷⁷¹. Ουσιαστικά, στη νεωτερικότητα υφίσταται ένα είδος μονοκρατορίας του σεξ, η οποία αποτέλεσε την κατάληξη μιας ιστορικής διαδικασίας και αποτέλεσμα συγκεκριμένων ταξικών στρατηγικών.

Σίγουρα, η επικράτηση, στην ύστερη αρχαιότητα, του χριστιανισμού και η συνακόλουθη εγκαθίδρυση μιας καινοφανούς μορφής εξουσίας, της ποιμαντικής, και των τεχνικών που την συνοδεύουν, όπως η μετάνοια, ήταν ένα σημαντικό γεγονός στην ιστορία της Δύσης εν γένει και της σεξουαλικότητας ειδικότερα. Ωστόσο, όσον αφορά στο ζήτημα της μετατροπής του σεξ σε βασικό στήριγμα των συστημάτων εξουσίας, δύο μεταγενέστερα γεγονότα διαδραμάτισαν καθοριστικό ρόλο: η Μεταρρύθμιση και η Αντι-Μεταρρύθμιση. Τόσο η Μεταρρύθμιση όσο και ο

⁷⁷⁰Foucault M, ό.π., σελ. 190, Τσακιστράκη Χ, ό.π., σελ. 132-133, όπου ανάμεσα στα άλλα ισχυρίζεται ότι «η μοντέρνα συνθήκη καταπίεσης της σεξουαλικότητας και η αναπόφευκτη τοποθέτησή της στην περιοχή της μυστικότητας δεν είναι σύμφωνα με τον Φουκό τίποτε διαφορετικό από ένα ευφυές τέχνασμα, που θα επιδιώξει και θα επιφέρει την ένταξή της σε μια ιδιαίτερη οικονομία Λόγων, που θα αναφέρονται σε αυτήν εισάγοντάς την βέβαια ως μυστικό, καθιστώντας την όμως περαιτέρω ένα μυστικό για το οποίο πρέπει να μιλήσουμε, το οποίο πρέπει να αποκαλύψουμε».

⁷⁷¹«Με μια αναστροφή που δίχως άλλο άρχισε στα μωλωχτά εδώ και πολύ καιρό, φτάσαμε τώρα να αναζητούμε την ιδιαιτερότητά μας σ' αυτό που για αιώνες είχε θεωρηθεί σαν τρέλα, την πληρότητα του σώματός μας σ' αυτό που για καιρό ήταν το στίγμα της και κάπως σαν πληγή της, την ταυτότητά μας σ' αυτό που αντιλαμβανόμασταν ως σκοτεινή, δίχως όνομα, ορμή». Επίσης «όταν εδώ και πολύ καιρό η Δύση ανακάλυψε τον έρωτα, του έδωσε τόση αξία, ώστε να κάνει τον θάνατο αποδεκτό, σήμερα το σεξ είναι εκείνο που διεκδικεί αυτή την ισοτιμία, την υψηλότερη όλων». Βλ. Foucault M, ό.π., σελ. 191.

τριδεντινικός καθολικισμός έφτιαζαν μια σειρά από πλούσιες, ραφιναρισμένες και βασισμένες σε ένα σύνολο πολύπλοκων θεωρητικών επεξεργασιών μεθόδους ελέγχου της συνείδησης. Η ποιμαντορική καθοδήγηση βασίζεται, πλέον, όχι στην παλιά τεχνολογία της σάρκας, αλλά σε μια σειρά εξαιρετικά σύνθετων, εκλεπτυσμένων μεθόδων ανάλυσης και λογικού ελέγχου του «αισθησιασμού»⁷⁷².

Βέβαια, η συγκρότηση όλων αυτών των τεχνικών τον 16ο αιώνα, δεν επέφερε αυτόματα το τέλος της κοινωνίας του αίματος και την εγκαθίδρυση της νεωτερικής κοινωνίας του σεξ. Ο ρόλος όμως που διαδραμάτισαν στην επίτευξη της μετάβασης (μετάβαση που πρέπει να κατανοηθεί ως τομή και όχι ως εξέλιξη) ήταν σημαντικός: ήταν υλικές πρακτικές, που στον 18ο αιώνα, η αστική τάξη μπορούσε, μετασχηματίζοντάς τες, να τις αξιοποιήσει για να εγκαθιδρύσει τη βασιλεία του σεξ μαζί με την ταξική ηγεμονία της.

Στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, ο Foucault θεωρεί ότι χρειαζόμαστε μια ταξική ανάλυση του φαινομένου της σεξουαλικότητας, μια ανάλυση επομένως που θα ασχολείται με θέματα όπως οι τάξεις, η πάλη τους και οι στρατηγικές που ακολουθούν στο πλαίσιο της. Μάλιστα φτάνει στο σημείο να υποστηρίξει ότι μπορούμε να μιλούμε για ταξική σεξουαλικότητα και ότι κακώς η χρήση όρων, όπως αστική σεξουαλικότητα θεωρήθηκε από την πλειοψηφία των κριτικών διανοουμένων της εποχής του απλώς ένα λάθος που οδηγεί αναπόφευκτα στον αναγωγισμό⁷⁷³.

Σύμφωνα με τον Foucault, τον 18ο και 19ο αιώνα, η αστική τάξη, στην προσπάθειά της να αποδυναμώσει την αριστοκρατία και να γίνει αυτή η κυρίαρχη, επιχείρησε να δώσει στον εαυτό της μια σεξουαλικότητα και να συγκροτηθεί, με βάση ακριβώς αυτή τη σεξουαλικότητα, σε ένα ιδιαίτερο σώμα με υγεία, υγιεινή, απογόνους, ράτσα. Με άλλα λόγια, στην προσπάθειά της να κατισχύσει κοινωνικά, η μπουρζουαζία υποστήριξε την ιδιαιτερότητα του σώματός της, όχι όμως, όπως η αριστοκρατία επικαλούμενη την αρχαιότητα των προγόνων και την αξία των επιγαμιών (επικαλούμενη δηλαδή την αρχή του αίματος), αλλά κοιτάζοντας προς την κατεύθυνση των απογόνων της και της υγείας του οργανισμού της⁷⁷⁴.

⁷⁷²Foucault M., ό.π., σελ. 144-145, Merquior J., ό.π., σελ. 206-207, Smart B., ό.π., σελ. 199.

⁷⁷³Foucault M., ό.π., σελ. 154-155, Smart B., ό.π., σελ. 204.

⁷⁷⁴Foucault M., ό.π., σελ. 156, Smart B., ό.π., σελ. 203-204., όπου ανάμεσα στα άλλα λέγεται ότι «όπως ακριβώς η αριστοκρατία συνέθεσε μια αίσθηση του εαυτού της, των ειδικών χαρακτηριστικών της και των διαφορών που την ξεχώριζαν από άλλες κοινωνικές τάξεις με βάση την έννοια του αίματος και την αρχαιότητα της καταγωγής, έτσι και η αστική τάξη, μέσα από την έννοια ενός υγιούς σώματος και μιας «υγιούς σεξουαλικότητας» που διατυπώθηκε με τον βιολογικό, ιατρικό και ευγονικό λόγο, επεδίωξε να επιβεβαιώσει την παρούσα και μελλοντική της ιδιαιτερότητα».

Ουσιαστικά, η αστική τάξη μετασχημάτισε μια σειρά μηχανισμών που είχαν χρησιμοποιήσει οι ευγενείς για να τονίσουν και να διατηρήσουν την απόσταση που χώριζε την κάστα τους από τον υπόλοιπο πληθυσμό. Γι' αυτό και, στον 19ο αιώνα, ξανασυναντούμε μια σειρά από θέματα που χαρακτήριζαν τους ταξικούς τρόπους της αριστοκρατίας με διαφορετική, ωστόσο, μορφή, με τη μορφή δηλαδή βιολογικών, ιατρικών, ή ευγονικών εντολών. Έτσι για παράδειγμα, το ενδιαφέρον της αριστοκρατίας για τη γενεαλογία μετατράπηκε σε έννοια για την κληρονομικότητα και πλέον, όταν κανονίζεται ένας γάμος δεν λαμβάνονται υπόψη μόνο οι οικονομικές παράμετροι και η ανάγκη διασφάλισης της κοινωνικής ομοιογένειας, αλλά και το ιατρικό παρελθόν των μελλόνυμφων και των προγόνων τους, το κατά πόσο είναι πιθανό με βάση τους κανόνες της κληρονομικότητας οι απόγονοί τους να είναι υγιείς⁷⁷⁵.

Την αστική τάξη δεν την ενδιαφέρει να διασφαλίσει το γαλαζοαίματο των απογόνων της, αλλά το να είναι υγιείς. Ουσιαστικά δηλαδή, η αστική τάξη έχει υιοθετήσει μια ευγονική λογική, σύμφωνα με την οποία ο υπέρτατος σκοπός πρέπει να είναι η επίτευξη και απεριόριστη εξάπλωση της δύναμης, της υγείας, της ζωής. Γι' αυτό άλλωστε είναι λάθος να αποδίδουμε στην μπουρζουαζία μια ιδεαλιστική και «ευνουχιστική» φιλοσοφία που επιδιώκει τον αφανισμό του σώματος⁷⁷⁶.

Η αστική τάξη ποτέ δεν βάσισε την ηγεμονία της στην καταστολή του σεξ, των εκμεταλλευόμενων τάξεων, αλλά στη συγκρότηση και λειτουργία μιας σειράς τεχνικών εξουσίας που αφενός διασφαλίζουν τον εφοδιασμό της ίδιας με ένα σώμα και σεξουαλικότητα και αφετέρου επιτρέπουν τη συγκρότηση ενός συστήματος σεξουαλικότητας που εξασφαλίζει τη δύναμη, τη διάρκεια και την αναπαραγωγή του σώματος αυτού. Για αυτό, και σε αντίθεση με ό,τι υποστηρίζουν οι φροϋδομαρξιστές, στις καπιταλιστικές κοινωνίες, το σεξ δεν υπήρξε το μέρος του σώματος που εκμηδενίστηκε με σκοπό να γίνουν παραγωγικοί οι εξουσιαζόμενοι, αλλά το στοιχείο που απέσπασε την περισσότερη φροντίδα. Γι' αυτό επίσης στις κοινωνίες αυτές παρατηρούμε την απόδοση τρομερής σημασίας στο κορμί⁷⁷⁷.

Για τον Foucault, η ανάδειξη του κορμιού συνδέεται με τη διαδικασία εδραίωσης της ηγεμονίας της αστικής τάξης, όχι όμως, όπως έλεγαν οι παραδοσιακοί μαρξιστές και οι φροϋδομαρξιστές, λόγω της εμπορευματικής αξίας που προσέλαβε η

⁷⁷⁵Foucault M, ό.π., σελ. 153-154, Smart B, ό.π., σελ. 202.

⁷⁷⁶Foucault M, ό.π., σελ. 154, Balibar E, «Φουκώ και Μαρξ. Το διακύβευμα του νομιναλισμού», ό.π., σελ. 100.

⁷⁷⁷Poster M., *Foucault, Marxism, and History: Mode of Production Versus Mode of Information*, Polity Press, Cambridge 1984, σελ. 83, 136.

εργατική δύναμη στον καπιταλισμό. Κατά τη γνώμη του, ο λόγος ήταν άλλος: ότι χωρίς την ανάδειξη του κορμιού δεν ήταν δυνατόν να διασφαλιστεί η τόσο αναγκαία για την αστική τάξη καλλιέργεια του σώματός της, ότι δεν μπορούσε η ηγεμονία της να γίνει αντιληπτή ως κάτι το φυσικό⁷⁷⁸.

Ο Foucault διαφωνεί με τη θέση των μαρξιστών της εποχής εκείνης ότι ζητήματα όπως η οικογένεια, το φύλο και η σεξουαλικότητα είναι δευτερεύοντα ζητήματα σε σχέση με ζητήματα όπως η οικονομική πολιτική. Κατά τη γνώμη του, η θέση αυτή αγνοεί κάτι πολύ σημαντικό: ότι η αστική τάξη μπόρεσε και μπορεί να εδραιώνει την ηγεμονία της μόνο όταν πείθει ότι οι αξίες της για τα θέματα της σεξουαλικότητας, της οικογένειας και του φύλου είναι οι μόνες σύμφωνες με τις νόρμες τις επιστήμης. Ουσιαστικά δηλαδή, για τον Foucault, οι μαρξιστές της εποχής του δεν κατανοούσαν ότι τα θέματα που οι ίδιοι θεωρούσαν δευτερεύοντα, στον καπιταλισμό είναι μείζονα θέματα από τα οποία εξαρτάται η αστική ηγεμονία για ένα πολύ βασικό λόγο: γιατί η τελευταία μπορεί να διασφαλιστεί μόνο εφόσον πείθει ότι ο αστικός Λόγος περί σεξουαλικότητας, περί του τι είναι παθολογικό και φυσιολογικό, είναι ο μόνος επιστημονικά θεμελιωμένος⁷⁷⁹.

Αν και χωρίς αμφιβολία, η φουκωική αυτή θέση «προαναγγέλλει» τρόπον τινά τις αναλύσεις της φεμινιστικής θεωρίας και της queer theory, δεν έχει νόημα το να δούμε τον Foucault της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας* ως έναν queer theorist avant la lettre. Στην πραγματικότητα, το θέμα του Foucault παραμένει και σε αυτό το έργο, το ζήτημα του ρόλου που η τελευταία στην ιστορία της Δύσης μεταμόρφωση της βούλησης για αλήθεια (η προγενέστερη ήταν η θεολογία), δηλαδή οι επιστήμες του ανθρώπου, διαδραματίζουν στη διαιώνιση της αστικής ηγεμονίας και στην αναπαραγωγή των σχέσεων εξουσίας που την στηρίζουν. Γι' αυτό και εξετάζει το θέμα του πώς, αν και κατά πόσο, το προλεταριάτο εντάσσεται στο κυρίαρχο σύστημα σεξουαλικότητας (και κατά συνέπεια και ο ρόλος που παίζουν στη σχέση του με αυτό το σύστημα οι ανθρωπιστικές επιστήμες).

Σύμφωνα με τον Foucault, μέχρι τα μέσα του 19ου αιώνα το προλεταριάτο δεν ήταν ενταγμένο στο σύστημα της σεξουαλικότητας, δεν υπήρχε κανένα ενδιαφέρον για το σώμα του και την σεξουαλικότητά του. Το προλεταριάτο ήταν ενταγμένο

⁷⁷⁸ « Η ανάδειξη του κορμιού πρέπει σαφώς να συνδεθεί με τη διαδικασία της ανάπτυξης και της εδραίωσης της αστικής ηγεμονίας: όχι όμως εξαιτίας της εμπορευματικής αξίας που είχε προσλάβει η εργασιακή δύναμη, αλλά εξαιτίας αυτού που μπορούσε να αντιπροσωπεύει πολιτικά, οικονομικά, καθώς και ιστορικά για το παρόν και το μέλλον της μπουρζουαζίας, η καλλιέργεια του ίδιου της του σώματος. Από αυτήν εξαρτιόταν, ως ένα βαθμό, η κυριαρχία της». Foucault M., ό.π., σελ. 155.

⁷⁷⁹ Foucault M., ό.π., σελ. 151-152.

αποκλειστικά στο πολύ διαφορετικό από το σύστημα της σεξουαλικότητας σύστημα συγγένειας. Μόνο μετά από την παρ' ολίγο καταστροφική για το ευρωπαϊκό status quo άνοιξη των λαών του 1848, το προλεταριάτο εντάχθηκε στο σύστημα της σεξουαλικότητας και άρχισαν η υγεία, το σεξ και η αναπαραγωγή του να αντιμετωπίζονται ως πρόβλημα που η κοινωνία πρέπει να αντιμετωπίσει⁷⁸⁰.

Βέβαια, το προλεταριάτο δεν δέχθηκε την αλλαγή αυτή αμαχητί, παρ' ότι όμως υπήρξαν σημαντικές συγκρούσεις, η ύπαρξη επιτακτικών οικονομικών αναγκών (ανάπτυξη της βαριάς βιομηχανίας) και η επίτευξη του στησίματος ενός ολόκληρου διοικητικού και τεχνικού μηχανισμού που επέτρεπε την επιτήρηση της συμπεριφοράς όλων των μελών του κοινωνικού σώματος, τελικά οδήγησαν στην εισαγωγή των εκμεταλλεζόμενων τάξεων στο σύστημα σεξουαλικότητας. Ωστόσο αυτό δεν σημαίνει ότι το σύστημα λειτουργεί με συμμετρικό τρόπο παντού, ότι παράγει παντού τα ίδια αποτελέσματα. Η σεξουαλικότητα, όντας αρχικά αστική, ποτέ, ακόμα και κατά τις διαδοχικές μετατοπίσεις και μεταθέσεις της, δεν έπαψε να ανήκει στην αστική τάξη πραγμάτων και να επιφέρει αποτελέσματα χρήσιμα για συγκεκριμένα ειδικά ταξικά συμφέροντα (αυτά της μπουρζουαζίας)⁷⁸¹.

Το σύστημα σεξουαλικότητας λοιπόν, και λόγω των ταξικών συμφερόντων που «εξυπηρετεί», έχει κατισχύσει σε τέτοιο βαθμό ώστε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα –ακόμα και το προλεταριάτο– να έχουν ενταχθεί σε αυτό. Ωστόσο, το γεγονός αυτό δεν σηματοδοτεί το τέλος του συστήματος συγγένειας. Στη νεωτερικότητα το σύστημα συγγένειας υπάρχει, παίζει όμως πολύ μικρότερο ρόλο από ό,τι στο προκαπιταλιστικό παρελθόν.

Φυσικά η υποβάθμιση του ρόλου του συστήματος συγγένειας και η ανάδυση (και κατίσχυση) του συστήματος σεξουαλικότητας σηματοδοτεί μια τεράστια αλλαγή, γιατί τα δύο συστήματα διαφέρουν ριζικά. Για παράδειγμα, ενώ το σύστημα συγγένειας συγκροτείται γύρω από ένα σύνολο κανόνων που ορίζουν τι είναι επιτρεπτό και νόμιμο και τι όχι, το σύστημα σεξουαλικότητας λειτουργεί βάσει κινητών, πολύμορφων και συγκυριακών τεχνικών εξουσίας. Επίσης, ενώ στο πρώτο σύστημα κύριοι στόχοι είναι η αναπαραγωγή των σχέσεων και του νόμου που τις διέπει, το δεύτερο –συνειδητά ή όχι αδιάφορο– έχει ως στόχο τη διαρκή επέκταση των σφαιρών και των μορφών ελέγχου. Τέλος, ενώ το σύστημα συγγένειας συναρθρώνεται άμεσα με την οικονομία, καθώς παίζει άμεσο ρόλο στη μεταβίβαση

⁷⁸⁰Foucault M, ό.π., σελ. 156, Smart B, ό.π., σελ. 203.

⁷⁸¹Foucault M, ό.π., σελ. 157, Merquior J, ό.π., σελ. 212.

του πλούτου, το σύστημα σεξουαλικότητας συνδέεται με την οικονομία μέσω μιας σειράς πολλών και λεπτών διασταθμών, με σημαντικότερο όλων το σώμα –το σώμα που παράγει και καταναλώνει⁷⁸².

Όπως προκύπτει και από τη σύγκριση μεταξύ των δύο συστημάτων, για τον Foucault δεν έχει κανένα νόημα το να αξιολογήσουμε είτε το ένα ως καλύτερο του άλλου είτε την επικράτηση του ενός και την αποδυνάμωση του ρόλου του άλλου θετικά ή αρνητικά. Επίσης δεν έχει νόημα το να αξιολογήσουμε είτε αρνητικά είτε θετικά την είσοδο του προλεταριάτου και στο σύστημα της σεξουαλικότητας. Γι' αυτό και ο Foucault προτιμά να επικεντρώσει την προσοχή του στο ζήτημα των σχέσεων που ιστορικά έχουν αναπτυχθεί μεταξύ των συστημάτων συγγένειας και σεξουαλικότητας.

Σύμφωνα με τον Foucault, το σύστημα της σεξουαλικότητας στήθηκε με βάση και γύρω από αυτό της συγγένειας, αφού η σεξουαλικότητα γεννήθηκε από μια τεχνική εξουσίας που αρχικά είχε σαν κέντρο της τη συγγένεια, δηλαδή την εκκλησιαστική πρακτική της μετάνοιας, του ελέγχου της συνείδησης και της πνευματικής καθοδήγησης.

Βέβαια, όπως έχουμε ήδη αναφέρει, για τον Foucault, το σύστημα σεξουαλικότητας στηρίχτηκε πάνω στην νέα ποιμαντορική εξουσία που έφερε στο προσκήνιο της ιστορίας η Μεταρρύθμιση και η Αντι-μεταρρύθμιση και που αντιμετώπιζε το θέμα του σεξ με βάση μια προβληματική της σάρκας. Ωστόσο, θεωρεί ότι η νέα αυτή ποιμενική εξουσία στηρίχτηκε με την σειρά της στην εξομολόγηση, όπου το σεξ αντιμετωπιζόταν με βάση μια προβληματική της σχέσης, αφού το ζήτημα που κατά τη διάρκεια του μυστηρίου ετίθετο ήταν το σεξ ως έρευμα σχέσεων, η επιτρεπτή ή η απαγορευμένη συναλλαγή. Γι' αυτό και επιμένει στο ότι το σύστημα σεξουαλικότητας από τα τέλη του 18ου αιώνα μέχρι και σήμερα βρίσκει στήριγμα σε ένα σύστημα συγγένειας⁷⁸³.

Από τον 18ο αιώνα και μετά, η οικογένεια μετατράπηκε σε ένα μηχανισμό που επιτρέπει πάνω στις δύο κύριες διαστάσεις του –στον άξονα άνδρας-γυναίκα και στον άξονα γονιός-παιδί– να αναπτυχθούν τα βασικά στοιχεία του συστήματος σεξουαλικότητας, όπως η υστερικοποίηση του γυναικείου σώματος η ρύθμιση των γεννήσεων και η διάκριση φυσιολογικού-διεστραμμένου. Επομένως, ο ρόλος της οικογένειας στον καπιταλισμό δεν έγκειται στο να αποκλείει, ή έστω να μετριάσει τη

⁷⁸²Foucault M, ό.π., σελ. 132, Smart B, ό.π., σελ. 201-202.

⁷⁸³Foucault M, ό.π., σελ.133-134

σεξουαλικότητα συγκρατώντας μόνο τις ωφέλιμες λειτουργίες της, αλλά το να καθιστά εφικτή την αναπαραγωγή της με τρόπο που θα διασφαλίζει ότι τα συστήματα συγγένειας θα διαπερνιούνται από μια νέα τακτική εξουσίας που στην προνεωτερική εποχή αγνοούσαν⁷⁸⁴.

Για τον Foucault, η οικογένεια αποτελεί το μηχανισμό που φέρνει σε επαφή τη συγγένεια και τη σεξουαλικότητα, που βάζει το ένα μέσα στο άλλο. Συγκεκριμένα, από τη μία μεταφέρει το νόμο και την δικαιοκή διάσταση μέσα στο σύστημα της σεξουαλικότητας, από την άλλη μεταφέρει την οικονομία της ηδονής και την ένταση των αισθήσεων στο καθεστώς της συγγένειας⁷⁸⁵.

Σύμφωνα με τον Foucault, το ότι η οικογένεια απέκτησε τη συγκεκριμένη λειτουργία και κατά συνέπεια αποτελεί το προνομιακό σημείο εκκόλαψης της σεξουαλικότητας, είχε ως αποτέλεσμα στη νεωτερικότητα, η τελευταία αναπόφευκτα να «γεννιέται αιμομικτική». Από την άλλη, βέβαια, παραδέχεται ότι η απαγόρευση της αιμομιξίας μπορεί να αποτελεί έναν λειτουργικά απαραίτητο κανόνα και στις προκαπιταλιστικές κοινωνίες όπου τα συστήματα συγγένειας επικρατούν. Θεωρεί όμως ότι στις δικές μας, αστικές κοινωνίες, η αιμομιξία έχει κεντρική θέση για εντελώς διαφορετικούς λόγους και με εντελώς διαφορετικό τρόπο: επιδιώκεται και αποκρούεται ταυτόχρονα διαρκώς, είναι κάτι που αποτελεί έμμονη ιδέα και που προκαλεί διαρκείς επικλήσεις, είναι ένα φοβερό μυστικό και απαραίτητη σύναψη⁷⁸⁶.

Στη νεωτερικότητα, η αιμομιξία αφενός εμφανίζεται σαν κάτι απόλυτα απαγορευμένο μέσα στην οικογένεια (η οποία λειτουργεί ως σύστημα συγγένειας), αφετέρου αποτελεί το στοιχείο που προβληματίζει διαρκώς και με τρόπο που διασφαλίζει ότι η οικογένεια είναι η εστία μιας μόνιμης υπόθαλψης της σεξουαλικότητας. Επομένως δεν πρέπει να εκλαμβάνουμε τους λόγους θεωριών, όπως η ανθρωπολογία και η ψυχανάλυση περί αιμομιξίας ως την αλήθεια που η επιστήμη εκφέρει για το θέμα. Αντιθέτως, θα πρέπει να τους δούμε ως μια ιστορικά εντοπισμένη και καθορισμένη προσπάθεια της σύγχρονης κοινωνίας να βρει έναν τρόπο προφύλαξης από την επέκταση και τις συνέπειες ενός συστήματος

⁷⁸⁴ «Δεν πρέπει να αντιλαμβανόμαστε τη σύγχρονη μορφή της οικογένειας σαν μια κοινωνική, οικονομική και πολιτική δομή ένωσης που αποκλείει ή τουλάχιστον περιστέλλει τη σεξουαλικότητα, που τη μετριάζει όσο το δυνατό περισσότερο, συγκρατώντας μονάχα τις ωφέλιμες λειτουργίες της. Αντίθετα, ο ρόλος της είναι να τη στεριώνει και ν' αποτελεί το μόνιμο βάθρο της». Foucault M, ό.π., σελ. 134, Smart B, ό.π., σελ. 201-202.

⁷⁸⁵ «Η οικογένεια είναι ο ανταλλάκτης της σεξουαλικότητας και της συγγένειας: μεταφέρει το νόμο και τη δικαιοκή διάσταση μέσα στο σύστημα της σεξουαλικότητας και μεταφέρει την οικονομία της ηδονής και την ένταση των αισθήσεων στο καθεστώς της συγγένειας». Βλ. Foucault M., ό.π., σελ. 134.

⁷⁸⁶ Foucault M, ό.π., σελ. 135.

σεξουαλικότητας που είχε το μειονέκτημα να αψηφά τους νόμους και τις δικαιοκτικές μορφές της συγγένειας⁷⁸⁷.

Οι σύγχρονοι Λόγοι περί αιμομιξίας, με το να βεβαιώνουν πως όλες ανεξαιρέτως οι κοινωνίες υπόκειται στον κανόνα της απαγόρευσης της αιμομιξίας, πως αυτός είναι ο κανόνας των κανόνων, εγγυώνται ότι το σύστημα της σεξουαλικότητας που έχει εδραιωθεί στη νεωτερικότητα δεν μπορεί να ξεφύγει από το σύστημα συγγένειας. Εγγυώνται δηλαδή ότι το δίκαιο, ακόμα και στην εποχή της βιοπολιτικής, έμενε σώο.

Για τον Foucault, η οικογένεια αποτελεί έναν από τους βασικούς μόντες άσκησης της βιοπολιτικής και όχι κάτι που ανήκει στη σφαίρα του ιδιωτικού, στην υποτιθέμενη ξεχωριστή από το κράτος –και γενικά από τους μηχανισμούς εξουσίας– κοινωνία των πολιτών. Αυτό όμως δεν θα ήταν δυνατόν, εάν η οικογένεια δεν αποτελούσε μια κοινωνική πραγματικότητα για την οποία συγκεντρώνεται διαρκώς γνώση που χρησιμοποιείται για να μετασχηματιστούν οι οικογενειακές σχέσεις προς συγκεκριμένη κατεύθυνση⁷⁸⁸. Αντιθέτως, θα ήταν αδύνατο, εάν η οικογένεια δεν γινόταν αντικείμενο των επιστημών του ανθρώπου, κι αυτό γιατί μόνο χάρη στο σχηματισμό μιας θετικής γνώσης για τις οικογενειακές σχέσεις, αναδόθηκε ένας, κοινά αποδεκτός ως αληθής, λόγος που παρουσιάζει ένα συγκεκριμένο μοντέλο οικογένειας ως το φυσιολογικό και μια σειρά από άλλα ως αποκλίνοντα.

Οι επιστήμες του ανθρώπου βοηθούν στο να αποτελεί ο «θεσμός της οικογένειας» ένας τρόπος άσκησης της βιοπολιτικής με τρεις τρόπους: Πρώτον, με το να νομιμοποιούν στα μάτια της κοινής γνώμης ένα συγκεκριμένο είδος οικογενειακών σχέσεων ως φυσιολογικό και να απονομιμοποιούν κάποια άλλα ως αφύσικα, ως παθολογικά. Δεύτερον, με την πραγμάτωση μιας σειράς εμπειρικών ερευνών οι οποίες έχουν την τάση κάποια κοινωνικά φαινόμενα, που εντοπίζουν, πρώτα να τα χαρακτηρίζουν δυσλειτουργίες και προβλήματα που αντιμετωπίζουν οι σύγχρονες οικογένειες και στη συνέχεια να προτείνουν λύσεις οι οποίες είναι εξαιρετικά συμβατές με τα προστάγματα της βιοεξουσίας. Έτσι για παράδειγμα, στην Ελλάδα, μια σειρά από έρευνες, αφού πρώτα εξέτασαν κάποια φαινόμενα, κατέληξαν

⁷⁸⁷Foucault M, ό.π., σελ. 136

⁷⁸⁸Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι η οικογένεια θεωρείται από τον Foucault μικρογραφία της κοινωνίας. Αντιθέτως, όπως επισημαίνει ο Balibar για τον Foucault, η «οικογένεια είναι μια “τοπική εστία” εξουσίας-γνώσης, αλλά όχι μια μονάδα, ένα pars totalis “της κοινωνίας”, και οφείλει τη στρατηγική σημασία της όχι στην ομοιότητά της αλλά στην ιδιαιτερότητα ή τη διαφορά της. Επομένως, όπως η οικογένεια δεν είναι ένα μικρό κράτος, έτσι και το κράτος δεν είναι μια μεγάλη πατριαρχία». Βλ. Balibar E, «Φουκώ και Μαρξ. Το διακύβευμα του νομιναλισμού», ό.π., σελ. 103.

στο συμπέρασμα πως η χώρα έχει «δημογραφικό πρόβλημα», πως (ανάμεσα στ' άλλα) γι' αυτό ευθύνεται ο υψηλός αριθμός των αμβλώσεων και πως κατά συνέπεια με κάποιο τρόπο, ο αριθμός αυτός πρέπει να μειωθεί⁷⁸⁹. Τρίτον, με το να καθιστούν δυνατή την επάνδρωση μιας σειράς ιδιωτικών και κρατικών θεσμών που παρεμβαίνουν στην οικογενειακή ζωή των ανθρώπων με στελέχη (π.χ. ψυχολόγους, κοινωνικούς λειτουργούς, κοινωνιολόγους κ.ά.) τα οποία λόγω της υποτιθέμενης επιστημονικής κατάρτισής και γνώσης που έχουν, μπορούν να βοηθήσουν τις οικογένειες.

Ο Foucault αμφισβητεί τη φυσικότητα του μοντέλου οικογένειας που στη νεωτερικότητα θεωρείται το κανονικό και που έχει αναχθεί σε πρότυπο. Επίσης, προτείνει να αντιμετωπίζονται οι οικογενειακές σχέσεις και οι σεξουαλικές ταυτότητες στις οποίες αυτές βασίζονται, ως κοινωνικά παραγόμενες πρακτικές που αναπαράγουν ανισότητες και αποκλεισμούς –πρόταση η οποία είναι πολύ χρήσιμη για τη σύγχρονη κοινωνιολογική ανάλυση του φύλου, της οικογένειας, της σεξουαλικότητας και του έθνους. Αν όροι όπως «πατέρας», «μητέρα», «άντρας» «γυναίκα», «Αμερικάνος», «Έλληνας» απωλέσουν το κύρος που συνεπάγεται η τοποθέτησή τους στη σφαίρα της φύσης, ανοίγει ο δρόμος για μια ανάλυση του κοινωνικού πεδίου που θα αναδεικνύει τις ιστορικές και πολιτικές διαστάσεις όλων εκείνων των πτυχών της κοινωνικής ζωής που οι κυρίαρχοι λόγοι τοποθετούν στη σφαίρα του ιδιωτικού, του φυσικού και του αυτονόητου. Έτσι, για παράδειγμα, στο κείμενο *Το άδαιο λίκνο της δημοκρατίας: Σεξ, έκτρωση και εθνικισμός στη σύγχρονη Ελλάδα* της Αλεξάνδρας Χαλκιά, πραγματοποιείται μια έρευνα που ανιχνεύει το πώς διαμορφώνει στον ελληνικό κοινωνικό σχηματισμό η εξουσία πτυχές της καθημερινής ζωής, όπως η σεξουαλικότητα και οι ερωτικές σχέσεις, που, σύμφωνα με τις κυρίαρχες αντιλήψεις, είναι ιδιωτικά θέματα, πολιτικά αδιάφορα.

Όπως αναφέρεται στο *Άδαιο λίκνο της δημοκρατίας*, το σώμα, το κοινωνικό φύλο και η σεξουαλικότητα στην Ελλάδα δεν είναι απολιτικά, ιδιωτικής/προσωπικής φύσεως θέματα που από επιστημονικής απόψεως αφορούν τους ψυχολόγους και τους βιολόγους. Ούτε επίσης είναι φυσικές, βιολογικές πραγματικότητες που ο κοινωνικός ερευνητής θα πρέπει να θεωρεί δεδομένες. Αντιθέτως, αποτελούν κοινωνικές και πολιτισμικές κατασκευές, οι οποίες συνδέονται στενά με τις σχέσεις εξουσίας –και τους άμεσα συνδεδεμένους με αυτές λόγους αλήθειας– που παράγουν τόσο την

⁷⁸⁹ Χαλκιά Α., *Το άδαιο λίκνο της δημοκρατίας Σεξ, έκτρωση και εθνικισμός στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2007.

εθνική κοινότητα και τα όριά της (ποιος δικαιούται να ανήκει σε αυτήν και ποιος όχι) όσο και τα «ελληνικά ανθρώπινα σώματα». Με άλλα λόγια, αποτελούν μέρος (αλλά και προϊόν) τεχνολογιών βιοεξουσίας που ρυθμίζουν τους πληθυσμούς στην Ελλάδα, με τρόπο που καθίσταται δυνατό ο εθνικισμός να «διαπερνά και να διαμορφώνει το σώμα» και το έθνος να ριζώνει μέσα στους πολίτες της χώρας, στις υποκειμενικότητες και να «χρωματίζει τις πιο προσωπικές στιγμές, συμπεριλαμβανομένων και των προσωπικών αντιλήψεων για το σώμα»⁷⁹⁰. Επίσης η ανάδειξη του δημογραφικού ως μείζονος εθνικού ζητήματος και ο «υψηλός» δείκτης αμβλώσεων δεν σχετίζονται γιατί το δεύτερο είναι αίτιο του πρώτου, αλλά γιατί και τα δύο είναι συμπτώματα της αναμέτρησης που λαμβάνει χώρα στην Ελλάδα μεταξύ νεωτερικότητας και παράδοσης. Παραδόξως, οι αφηγήσεις που διευκολύνουν την επικράτηση της αντίληψης ότι το έθνος έχει ανάγκη περισσότερα Ελληνόπουλα φυσικοποιώντας το έθνος, την ετεροφυλοφιλία και τις έμφυλες ταυτότητες που συνδέονται με την τελευταία, ταυτόχρονα φυσικοποιούν την έκτρωση και καθιστούν για τα υποκείμενα την αντισύλληψη απειλητική και αλλότρια δύναμη⁷⁹¹.

Αντί να εστιάσει στα θέματα των αμβλώσεων και του δημογραφικού, *Το άδειο λίκνο της δημοκρατίας* προτιμά να τα αντιμετωπίσει ως μέρος μιας ευρύτερης έρευνας: μιας έρευνας που σκοπό έχει να εξετάσει τη συγκρότηση στην Ελλάδα αφενός των έμφυλων υποκειμένων, αφετέρου της φαντασιακής εθνικής κοινότητας στην οποία αυτά ανήκουν. Επομένως, η συγκεκριμένη μελέτη, ακολουθώντας τη φουκωική σκέψη, μας θυμίζει ότι, εάν πάψουμε να αντιμετωπίζουμε θέματα όπως το φύλο και η σεξουαλικότητα ως φυσικές οντότητες και αρχίσουμε να τις βλέπουμε ως πολιτισμικές πρακτικές που πλάθονται από τους λόγους αλήθειας και τις σχέσεις εξουσίας που συνδέονται μαζί τους, θα αλλάξει και το σε τι εστιάζουμε. Γι' αυτό και τελικά το συγκεκριμένο πόνημα δεν αναφέρεται μόνο στην περίπτωση της Ελλάδος: Αντιθέτως, με το να ανιχνεύει κάποιους από τους λόγους του φύλου και του έθνους που συναντιούνται σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό σχηματισμό, δείχνει ότι ο παγκοσμίως ηγεμονικός εκσυγχρονιστικός λόγος⁷⁹² είναι μια αντιφατική, οριακά επιτευγμένη μυθοπλασία που προϋποθέτει ότι οι πληθυσμοί δεν είναι παρά μια συγκέντρωση αυτόνομων υποκειμένων δικαίου και που αγνοεί τις βίαιες πτυχές του

⁷⁹⁰ Χαλκιά Α, ό.π., σελ xx.

⁷⁹¹ Χαλκιά Α, ό.π., σελ xxv-xxvi.

⁷⁹² Ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά του λόγου αυτού είναι ότι θέτει ως πρότυπο αφενός το αυτόνομο και ορθολογικό άτομο και αφετέρου το κοσμικό, νεωτερικό έθνος-κράτος.

κοινωνικού πεδίου «μέσα στο οποίο λαμβάνει χώρα η καθημερινότητα της ύστερης νεωτερικότητας»⁷⁹³.

Πράγματι, κατά τον Foucault, ένα από τα σημαντικότερα παράδοξα των καπιταλιστικών κοινωνιών είναι, ότι, ενώ έχουν μηχανευτεί μια σειρά τεχνολογιών εξουσίας, εντελώς ξένων προς το δίκαιο, προσπαθούν –λόγω του ότι φοβούνται τα αποτελέσματά τους, αλλά και την πιθανότητα συνεχούς πολλαπλασιασμού τους– να τις «ανακωδικοώσουν μέσα σε μορφές δικαίου»⁷⁹⁴. Για αυτό και κατά τη γνώμη του, η αποδοχή από τον σύγχρονο άνθρωπο της θέσης ότι «το κατώφλι κάθε κουλτούρας είναι η απαγορευμένη αιμομιξία», δεν είναι παρά ένδειξη του πόσο ανάγκη έχει να πιστέψει ότι, καθ' όλη την διάρκεια της ιστορίας, η σεξουαλικότητα είναι τοποθετημένη κάτω από το νόμο και το δίκαιο⁷⁹⁵.

Ουσιαστικά, η επεξεργασία εκ μέρους των επιστημών του ανθρώπου ενός λόγου περί απαγόρευσης της αιμομιξίας, δεν είναι παρά ακόμα ένα δείγμα των υπηρεσιών που ακόμα και οι πιο κριτικές από αυτές (όπως η εθνολογία) προσφέρουν στο σύγχρονό σύστημα σεξουαλικότητας και εξουσίας εν γένει. Ένας δε από τους λόγους γι' αυτό είναι ότι, ενώ το σύστημα σεξουαλικότητας αρχικά είχε αναπτυχθεί στο περιθώριο του οικογενειακού θεσμού, στη συνέχεια έθεσε την οικογένεια σε κεντρικό σημείο, μετατρέποντας οτιδήποτε ξένο, αμετάλλακτο και εν γένει επικίνδυνο, σε μέλημα της τελευταίας⁷⁹⁶.

Βέβαια, η στηρίζουσα το σύστημα σεξουαλικότητας σύγχρονη οικογένεια διαφέρει ριζικά από την οικογένεια των προνεωτερικών κοινωνιών· είναι πιο «συμμαζεμένη», αποτελείται δηλαδή κυρίως από τους συγγενείς πρώτου και δεύτερου βαθμού και όχι από όλο το σόι, και το κυριότερο στηρίζεται –όπως και το σύστημα του οποίου είναι φορέας– σε μηχανισμούς όπως ο ιατρικός, ο ψυχιατρικός και ο παιδαγωγικός. Γι' αυτό άλλωστε, στη νεωτερικότητα, οι σχέσεις συγγένειας έχουν ψυχολογικοποιηθεί και ψυχιατρικοποιηθεί και έχουν κάνει την εμφάνισή τους

⁷⁹³ Χαλκία Α, ό.π., σελ xx-xxi.

⁷⁹⁴ «Ο νόμος αποτελεί έκφραση του παράδοξου της νεωτερικότητας. Αντιμέτωπος με την άνοδο νέων πειθαρχιών, που είναι εξωτερικές του δικαίου, η απάντησή του είναι να προσπαθήσει να τις ελέγξει ή να τις “ανακωδικοώσει” (recode) με την μορφή του νόμου». Hunt A, Wickham G, *Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance*, Pluto Press, Λονδίνο 1994, σελ. 48.

⁷⁹⁵ «Αν δεχθούμε ότι το κατώφλι κάθε κουλτούρας είναι η απαγορευμένη αιμομιξία, τότε η σεξουαλικότητα, από τα βάθη των αιώνων, βρίσκεται κάτω από το έμβλημα του νόμου και του δικαίου. Η εθνολογία, με το να επεξεργάζεται από καιρό και ασταμάτητα την υπερπολιτισμική θεωρία της απαγόρευσης της αιμομιξίας, υπηρέτησε άξια ολόκληρο το νεότερο σύστημα σεξουαλικότητας και των θεωρητικών λόγων τους οποίους υπηρετεί». Foucault M, ό.π., σελ. 135-136.

⁷⁹⁶ Foucault M, ό.π., σελ. 136-137.

φιγούρες όπως η ψυχρή σύζυγος, η υστερική γυναίκα, ο σαδιστής σύζυγος και ο διεστραμμένος ομοφυλόφιλος⁷⁹⁷.

Πράγματι, στη νεωτερικότητα, παράγονται μια σειρά μικτών μορφών «παραστρατημένης» συγγένειας και «ανώμαλης» σεξουαλικότητας, οι οποίες δίνουν τη δυνατότητα στο σύστημα εξουσίας να παγιδεύσει την οικογένεια (την οποία ούτως ή άλλως έχει περιζώσει εξωτερικά). Ουσιαστικά δηλαδή η οικογένεια, αντιμέτωπη με τις συγκεκριμένες μορφές, ζητά από το σύστημα της σεξουαλικότητας και τους ειδικούς που το υπηρετούν να τις αντιμετωπίσουν.

Σε αντίθεση λοιπόν με την πλειοψηφία των μελετητών της εποχής, για τον Foucault, η οικογένεια δεν αποτελεί ένα από τα πιο πολύτιμα στοιχεία του συστήματος, επειδή διαχέει τη σεξουαλικότητα, αλλά για εντελώς διαφορετικό λόγο: γιατί αποτελεί ένα διαφανές κρύσταλλο που αντανακλά μια σεξουαλικότητα την οποία έχουν παράγει μηχανισμοί έξω από αυτήν. Ουσιαστικά δηλαδή για τον Γάλλο στοχαστή, η οικογένεια είναι πολύτιμη για το κυρίαρχο σύστημα σεξουαλικότητας, γιατί βοηθά στο να λάβει χώρα το σύνθετο παιχνίδι αντανάκλασεων, που είναι αναγκαίο, για να καταλάβει η σεξουαλικότητα όλες τις σφαίρες του κοινωνικού⁷⁹⁸.

⁷⁹⁷Foucault M, ό.π., σελ. 137.

⁷⁹⁸Foucault M, ό.π., σελ. 138.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

ΒΙΟΠΟΛΙΤΙΚΗ, ΦΥΛΟ, ΣΩΜΑ: ΕΝΑ ΕΠΙΚΙΝΔΥΝΟ ΤΡΙΓΩΝΟ

5.1 Εκπροσώπηση των γυναικών ή κριτική στο έμφυλο υποκείμενο; η θεωρητική παρέμβαση της Judith Butler

Όπως έχουν καταδείξει μελετητές όπως ο Alain Schrift, σήμερα η επιρροή τόσο του Foucault όσο και γενικά των Γάλλων νεονιτσεϊκών στην πνευματική σκηνή της πατρίδας τους έχει υποστεί σημαντική μείωση. Επίσης, όπως τόσο ο Schrift όσο και πολλοί άλλοι έχουν επισημάνει, στην αμερικανική κοινωνία συνέβη το ακριβώς αντίθετο. Μάλιστα, η επιρροή του έργου των Γάλλων μεταδομιστών στις Η.Π.Α. είναι τέτοια, που συνηθίζεται οι θεωρίες τους να αποκαλούνται French Theory ως να αποτελούν μια ενότητα και ως να είναι η μόνη ουσιαστικά έκφανση της γαλλικής φιλοσοφικής παραγωγής από το 1960 και μετά⁷⁹⁹. Και αυτό, παρ' όλο που στα τμήματα Φιλοσοφίας των αμερικανικών πανεπιστημίων η αναλυτική φιλοσοφία και ο πραγματισμός συνεχίζουν να κυριαρχούν και ο μεταδομισμός να απορρίπτεται ως μια άλλη έκφανση μιας φιλοσοφικής παράδοσης, της ηπειρωτικής (continental), που τα όσα υποστηρίζει είναι «ανοησίες»⁸⁰⁰ (με την έννοια που δίνει στον όρο ο Wittgenstein⁸⁰¹).

Παρ' όλο που σχεδόν όλοι οι εκπρόσωποί της ήταν φιλόσοφοι, την τεράστια επιρροή που απέκτησε η French Theory στα αμερικανικά κολέγια την οφείλει στο ότι κυριάρχησε στα τμήματα ανθρωπιστικών σπουδών –ιδίως της Αγγλικής Λογοτεχνίας. Ένας δε από τους βασικούς λόγους της διείσδυσής της εκεί είναι ότι στα συγκεκριμένα τμήματα, ήδη από τα μέσα του '70, είχε αποκτήσει μεγάλη επιρροή η Νέα Αριστερά. Με άλλα λόγια μια από τις αιτίες της μεγάλης επιρροής στα αμερικάνικα πανεπιστήμια του μεταδομισμού, είναι η γοητεία που άσκησε στο κομμάτι της Νέας Αριστεράς που δραστηριοποιούνταν στον ακαδημαϊκό χώρο. Ίσως γι' αυτό άλλωστε μια από τις συνέπειες της επιρροής του Foucault στην αμερικάνικη

⁷⁹⁹ Lotringer S, Cohen S, «Introduction: A Few Theses on French Theory in America», στο Lotringer S. (επιμ.), *French Theory in America*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2001, σελ. 1-5.

⁸⁰⁰ Κι αυτό, παρ' όλο που ο, πιστός στην παράδοση της αναλυτικής φιλοσοφίας και του πραγματισμού, μεγάλος Αμερικανός φιλόσοφος Richard Rorty εκτιμούσε βαθιά στοχαστές όπως ο Heidegger και ο Derrida και αξιοποίησε τα έργα τους στην προσπάθειά του να οικοδομήσει τη δική του νεοπραγματιστική φιλοσοφία. Βλ. Σωτήρης Π, «Ο φιλοσοφικός νεοπραγματισμός του P. Ρόρτυ: Όρια και αντιφάσεις», περ. *Θέσεις*, τχ. 81, Οκτώβριος-Δεκέμβριος, 2002, σελ. 126-128.

⁸⁰¹ Βέβαια ο, αυστριακής καταγωγής στοχαστής όχι μόνο δεν αντιμετώπιζε το σύνολο της «ηπειρωτικής φιλοσοφίας» ως «άχρηστη φιλολογία», αλλά θαύμαζε (και εμπνεόταν από) εκπροσώπους της όπως ο Schopenhauer και ο Kierkegaard.

πνευματική ζωή ήταν η συγκρότηση θεωριών –όπως η *Queer Theory* -που επηρέασαν σημαντικά τους λόγους και τις πρακτικές των νέων κοινωνικών κινημάτων που αποτελούσαν τη ραχοκοκαλιά της Νέας Αριστεράς⁸⁰².

Πολλοί Αμερικανοί διανοούμενοι γοητεύτηκαν από τον γαλλικό νεονιτσεϊσμό και παρήγαγαν θεωρητικές προσπάθειες οι οποίες επηρέασαν τους ιδεολογικούς λόγους και τις πρακτικές των νέων κοινωνικών κινημάτων. Μία δε από τις πιο χαρακτηριστικές περιπτώσεις είναι αυτή του έργου της Αμερικανίδας φιλοσόφου Judith Butler και της σχέσης του με δύο πολύ σημαντικά κινήματα, το φεμινιστικό και το L.G.B.T.

Αν και φαίνεται παράδοξο λαμβάνοντας κανείς υπόψη τον αρνητικό τρόπο που αντιμετώπισε τους Γάλλους νεονιτσεϊκούς η αμερικανική φιλοσοφική κοινότητα, το γεγονός ότι η Butler έχει σπουδάσει και ειδικευτεί στη φιλοσοφία, δεν αποτέλεσε εμπόδιο στη συνάντησή της με το μεταδομισμό γενικά και τον Foucault ειδικότερα. Ίσως μάλιστα το αντίθετο να συνέβη, με δεδομένο ότι η διδακτορική της διατριβή είχε ως θέμα την πρόσληψη του Hegel στη μεταπολεμική Γαλλία⁸⁰³.

Βέβαια, η Butler στο διδακτορικό της δεν ασχολείται ιδιαιτέρως με το έργο των νεονιτσεϊκών και τη σχέση τους με τον Hegel. Ούτε επίσης, άμεσα τουλάχιστον, ασχολήθηκε με το θέμα του φύλου. Εξέτασε όμως το πώς πραγματεύτηκαν και αξιοποίησαν την εγελιανή φιλοσοφία στο έργο τους σπουδαίοι εκπρόσωποι της αποκαλούμενης από τον Descombes γενιάς των τριών Η, όπως οι Sartre, Kojève, Hyppolite, με αποτέλεσμα: α) να εξοικειωθεί με τη γαλλική φιλοσοφική παράδοση και β) να βρεθεί αντιμέτωπη με τα ζητήματα του υποκειμένου, της ταυτότητας και της επιθυμίας, δηλαδή με ζητήματα με τα οποία και στο μεταγενέστερο έργο της θα την απασχολήσουν ιδιαίτερα⁸⁰⁴.

Πράγματι, αν και το διδακτορικό της Butler ασχολείται με την πρόσληψη της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* από τους Γάλλους φιλοσόφους της δεκαετίας του '30 και του '40, υπάρχει συνέχεια ανάμεσα στο συγκεκριμένο και το υπόλοιπο έργο της. Όπως έχει επισημάνει το 1999 η ίδια η Butler, τόσο στη διατριβή της όσο και το υπόλοιπο έργο της ασχολείται με τα εγελιανά ερωτήματα «ποια είναι η σχέση μεταξύ

⁸⁰²Cusset F, *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States*, University of Minnesota Press, Μινεάπολις 2003, σελ. 54-107· Lloyd M, *Judith Butler: From Norms to Politics*, Polity Press, Κέμπριτζ 2007, σελ. 2-3.

⁸⁰³Salih S, *Judith Butler*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2002, σελ. 19. Αξίζει να σημειωθεί ότι το διδακτορικό της πρωτοδημοσιεύτηκε το 1987 με τίτλο *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* και επανεκδόθηκε το 1999 με νέο πρόλογο.

⁸⁰⁴Salih S, ό.π., σελ. 20.

επιθυμίας και αναγνώρισης και πώς συμβαίνει η συγκρότηση του υποκειμένου να εμπεριέχει μια ριζική και συγκροτητική σχέση με την ετερότητα»⁸⁰⁵.

Όπως φαίνεται από τα παραπάνω, ένας βασικός λόγος που το διδακτορικό της Butler παρουσιάζει ενδιαφέρον για το μελετητή, είναι ότι, όπως και το μεταγενέστερο έργο της, διερευνά το κατά πόσο είναι αναγκαστικό η υποκειμενικότητα να θεμελιώνεται πάνω στην άρνηση του «Άλλου» από τον «Εαυτό». Ωστόσο, παρουσιάζει ενδιαφέρον και για έναν άλλο λόγο: μας επιτρέπει να καταλάβουμε γιατί η Αμερικανίδα φιλόσοφος έχει, σε όλη τη μέχρι τώρα διανοητική πορεία της διατηρήσει κριτική στάση απέναντι στις αναγνώσεις του εγγελιανού έργου από τους Kojève, Hyppolite και Sartre.

Σύμφωνα με την Butler, οι Kojève, Hyppolite και Sartre πραγματοποίησαν επιλεκτικές ουσιαστικά αναγνώσεις της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*, όπου παραβλέπονταν σημαντικές θέσεις του συγκεκριμένου έργου, όπως η θέση ότι το υποκείμενο είναι ένα υποκείμενο εν τω γίνεσθαι, το οποίο, ως ασταθές, δεν μπορεί να βρει μια σταθερή ή τελική θέση στον κόσμο. Επίσης κατά τη γνώμη της πρόκειται για νεοεγγελιανού τύπου αναγνώσεις. Για παράδειγμα, η μαρξιστική ανάγνωση του Kojève είναι μια εγγελιανομαρξιστική ανάγνωση που στόχο έχει να καταδείξει ότι θα επέλθει το τέλος της ιστορίας και ότι αυτό θα σηματοδοτήσει το τέλος του Θεού για έναν βασικό λόγο: γιατί, όταν το τέλος της ιστορίας λάβει χώρα, ο άνθρωπος θα συνειδητοποιήσει ότι ο Θεός είναι δικό του δημιούργημα, μιας και ταυτόχρονα θα έχει υπερβεί την αλλοτρίωσή του και θα έχει συνείδηση της θνητότητάς του⁸⁰⁶.

Στις διαλέξεις του που συγκεντρώθηκαν στο *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, ο Kojève προτείνει μια νεοεγγελιανή φιλοσοφία, κατά την οποία α) ο άνθρωπος διαδραματίζει το ρόλο που ο Hegel απέδιδε σε αυτό που αποκαλούσε πνεύμα (Geist) β) το υποκείμενο αποκτά συνείδηση του εαυτού του μέσω της επιθυμίας του και γ) η επιθυμία σχετίζεται άμεσα με την άρνηση του Άλλου, με αποτέλεσμα να θεωρείται οντολογικά αναπόφευκτη η ιστορική παρουσία δύο αμοιβαία συγκρουόμενων υποκειμενικοτήτων, του Αφέντη και του Δούλου δ) ενώ αμφισβητείται η τελεολογική λογική που διέπει την εγγελιανή διαλεκτική με το να γίνεται κατανοητή η διαλεκτική ως μια κίνηση που δεν έχει τέλος, δεν επιτυγχάνεται η υπέρβαση της τελεολογίας. Ουσιαστικά δηλαδή ο Kojève

⁸⁰⁵Butler J, «Preface to the Paperback edition», στο Butler J, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1999, σελ. xiv.

⁸⁰⁶Butler J, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, ό.π., σελ. 63-65.

τηρεί κριτική στάση απέναντι στην εγελιανή διαλεκτική, χωρίς όμως να μπορεί να ξεφεύγει από τον ορίζοντά της⁸⁰⁷. Το γεγονός αυτό, ισχυρίζεται η Butler, δεν είναι τυχαίο: το ίδιο ουσιαστικά πράττει και η ανάλυση του Hyppolite.

Σύμφωνα με την Butler, ο Hyppolite ασκεί μια εγελιανού τύπου κριτική στην τελεολογία της *Φαινομενολογίας*. Έτσι, σε αντίθεση με τον Hegel, ο Hyppolite ορίζει το Απόλυτο ως κάτι ατελές και ανοιχτό και το Είναι ως γίνεσθαι που δεν έχει προκαθορισμένο τέλος. Επίσης, αντιλαμβάνεται την επιθυμία σαν μια ανταλλαγή μεταξύ Εαυτού και του Άλλου παρά σαν βιαία αντιπαράθεση μεταξύ των δύο. Γι' αυτό άλλωστε θεωρεί πως ο Εαυτός γίνεται επιθυμούν και συνειδητό υποκείμενο μέσω της συνάντησης του με την ετερότητα⁸⁰⁸.

Αν το πρόβλημα της επιθυμίας και της αυτοσυνειδησίας ωθεί τον Hyppolite στην ενασχόληση με το ερώτημα πώς να διατηρήσει κάποιος την ταυτότητά του εν μέσω της ετερότητας, τον Sartre τον ωθεί να ασχοληθεί με το ζήτημα των σχέσεων ανάμεσα στην απόκτηση συνείδησης του εαυτού και τη διαμόρφωση του σώματος. Για τον Sartre, το να συνειδητοποιείς τον εαυτό σου, είναι μια διαδικασία σταδιακής ενσάρκωσης, επειδή ο εαυτός είναι πάντα ένα υποκείμενο με σώμα που βρίσκεται αντιμέτωπο με μια ιστορική κατάσταση. Γι' αυτό άλλωστε αντιλαμβάνεται την επιθυμία ως κάτι που συνδέεται άρρηκτα με τη φαντασία και που χωρίς την τελευταία δεν μπορεί ποτέ να πραγματοποιηθεί⁸⁰⁹.

Όπως ήδη προαναφέρθηκε, το κείμενο της διατριβής που υποβλήθηκε στο Yale, δεν πραγματευόταν τους δομιστές, τους μεταδομιστές και τη σχέση τους με τον Hegel. Με αφορμή όμως την έκδοση της σε βιβλίο, η Butler ξαναδούλεψε το αρχικό κείμενο και πρόσθεσε κεφάλαια για στοχαστές όπως ο Lacan, ο Deleuze και ο Foucault⁸¹⁰.

Επικεντρώνοντας την προσοχή της στο δοκίμιο του Foucault «Νίτσε, Γενεαλογία, Ιστορία», η Butler φέρνει στο φως αυτό που αρχικά εμφανίζεται σαν η απρόσμενη εγελιανή κληρονομιά του Γάλλου στοχαστή. Συγκεκριμένα, αναδεικνύει το δοκίμιο ως μια κριτική της διαλεκτικής φιλοσοφίας και ως μια επαναπραγμάτευση της εγελιανής ανάλυσης της σχέσης κυριαρχίας-υποταγής, Κυρίου-Δούλου. Για την Butler δηλαδή, το δοκίμιο αυτό αποτελεί μια νιτσεϊκού τύπου διαπραγμάτευση της εγελιανής σκηνής, όπου δίνεται η ευκαιρία στον Foucault να ιδιοποιείται και να

⁸⁰⁷ Για τα παραπάνω βλ. Butler J, ό.π., σελ. 67-70, Salih S, ό.π., σελ. 33-34.

⁸⁰⁸ Butler J, ό.π., σελ. 79-83, Salih S, ό.π., σελ. 34, 41.

⁸⁰⁹ Butler J, ό.π., σελ. 93-98, Salih S, ό.π., σελ. 34-35.

⁸¹⁰ Salih S, ό.π., σελ. 36.

απορρίπτει ταυτόχρονα τις εγγεγραμμένες στρατηγικές⁸¹¹. Για την Butler ο Foucault αποδομεί την εγγεγραμμένη διαλεκτική συνδέοντας μια ντισεϊκού τύπου θεώρηση του εξουσιαστικού φαινομένου με μια αντίληψη της ιστορίας, τη γενεαλογία, που αναζητά τη διαφορά, το ετερογενές (με την έννοια που ο όρος έχει στο έργο του Bataille), τις τομές, τις ασυνέχειες και τις συγκρούσεις⁸¹².

Λίγα χρόνια μετά τη δημοσίευση του *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* εκδίδεται το βιβλίο που κατέστησε την Butler διάσημη, το *Αναταραχή Φύλου* (*Gender Trouble: Feminism and the subversion of identity*, 1990)⁸¹³. Σήμερα το βιβλίο θεωρείται ως μια από τις σημαντικότερες και πιο προκλητικές παρεμβάσεις στη φεμινιστική θεωρία (ίσως και η σημαντικότερη μετά το *Δεύτερο Φύλο* της Simone de Beauvoir) και ως ένα από τα ιδρυτικά κείμενα της Queer Theory. Ωστόσο, δεν ήταν αυτές οι προσδοκίες της Butler όταν έγραφε το συγκεκριμένο έργο. Όπως η ίδια έχει επισημάνει, το κείμενο επιτέλεσε σκοπούς και άνοιξε δρόμους που η ίδια δεν είχε σκεφτεί. Το βιβλίο αρχικά ήθελε να εξετάσει κριτικά το βασικό λεξιλόγιο της φεμινιστικής θεωρίας με στόχο, όχι την υπονόμευση της ίδιας και του κινήματος με το οποίο συνδέεται, αλλά την πραγματοποίηση μιας αυτοκριτικής που θα επιτρέπει την υιοθέτηση λόγων και πρακτικών (ή καλύτερα ρηματικών και μη ρηματικών πρακτικών) που θα καθιστούν τη ζωή πιο δημοκρατική, λιγότερο ιεραρχική⁸¹⁴.

Βασική έννοια της Butler είναι η άσκηση κριτικής σε αυτό που η ίδια αντιλαμβανόταν ως άκριτη υιοθέτηση από τη φεμινιστική θεωρία μιας ετεροφυλικής επικρατούσας αντίληψης. Μια δε από τις βασικές επιδιώξεις της είναι η άσκηση δριμείας κριτικής σε όλους εκείνους τους λόγους που απροβλημάτιστα λαμβάνουν ως δεδομένα ορθές και φυσικές πολιτισμικές τοποθετήσεις για τα όρια και τις προϋποθέσεις του φύλου (gender) και που περιορίζουν το νόημά του στις κατεστημένες αντιλήψεις περί αρρενωπότητας, αρσενικότητας, και περί θηλυκότητας, γυναικειάς φύσης. Για την Butler, κάθε φεμινιστική θεωρία που αποδέχεται άκριτα τους περιορισμούς στο νόημα του φύλου που έχει θέσει ο ηγεμονικός λόγος, τελικά εισάγει στο φεμινισμό νόρμες περί φύλου που αποκλείουν, με αποτέλεσμα πολλές

⁸¹¹ Butler J, ό.π., σελ. 180-182, Salih S, ό.π., σελ. 36-37.

⁸¹² Butler J, ό.π., σελ. 217-218.

⁸¹³ Το βιβλίο επανεκδόθηκε το 1999.

⁸¹⁴ Butler J, «Πρόλογος (1999)», σε Butler J, *Αναταραχή του φύλου. Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009, σελ. 1.

φορές ο τελευταίος να γίνεται ευεπίφορος στην υιοθέτηση ομοφοβικών λογικών. Ο φεμινισμός πρέπει να μην εξιδανικεύει κάποιες εκφράσεις του φύλου που με τη σειρά τους παράγουν νέες μορφές ιεραρχίας και αποκλεισμού. Είναι επιτακτική ανάγκη η αντίσταση σε όλα εκείνα τα καθεστώτα αλήθειας,⁸¹⁵ που εμφανίζουν κάποιου είδους έμφυλες (gendered) εκφράσεις ως λανθασμένες, ως παρεκκλίνουσες και κάποιες ως αληθινές, ως κανονικές. Μόνο τότε θα γίνει δυνατόν η δημόσια σφαίρα να πάψει να είναι δομημένη με τρόπο που συγκεκριμένοι λόγοι και υποκείμενα *a priori* να αποκλείονται από αυτήν⁸¹⁶.

Στο *Αναταραχή Φύλου*, η Butler επιδιώκει να αναδείξει τους τρόπους με τους οποίους οι αντιλήψεις μας για το φύλο και το σώμα είναι οροθετημένες, είναι προσδιορισμένες, από συγκεκριμένες εθμικές (και βίαιες, με την έννοια ότι αποκλείουν) λογικές. Επίσης, στοχεύει στην υπονόμηση όλων των προσπαθειών να χτιστεί ένας λόγος αλήθειας που απονομιμοποιεί (ως αποκλίσεις από το κανονικό που ο ίδιος αυτός ο λόγος έχει ορίσει ως τέτοιο) μειονοτικές έμφυλες και σεξουαλικές πρακτικές. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι για την Butler κάθε μειονοτική πρακτική πρέπει να θεωρείται σωστή και να επιδοκιμάζεται. Σημαίνει ότι θα πρέπει προηγουμένως να τη στοχαστούμε. Αυτό, όμως, απαιτεί την τήρηση μιας απόστασης από τους λόγους που κυριαρχούν και οι οποίοι, με μια έννοια, μας έκαναν αυτό που είμαστε, απαιτεί μια προβληματοποίηση όλων εκείνων των αντιλήψεων που θεωρούμε ως δεδομένες⁸¹⁷.

Χωρίς αμφιβολία το εγχείρημα της Butler βασίστηκε σε αυτό που την εποχή εκείνη αποκαλούνταν «γαλλικός φεμινισμός» και που περιλάμβανε τα έργα τόσο της Simon de Beauvoir όσο και των Luce Irigaray, Julia Kristeva και Monique Wittig. Επίσης είναι έντονα αποτυπωμένη, στο συγκεκριμένο έργο, η επιρροή της γαλλικής δομιστικής και μεταδομιστικής σκέψης (ιδίως του Lacan και του Foucault). Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι αποτελεί απλώς ένα είδος πολιτισμικής μετάφρασης. Ούτε επίσης, ότι απλώς εισάγει το μεταδομισμό στον φεμινισμό. Αντιθέτως, υποβάλλει τις θεωρίες αυτές σε μια ιδιαίτερη φεμινιστική επεξεργασία. Έτσι, υπήρξε ένα από τα

⁸¹⁵Είναι σαφές ότι η Butler μιλά για καθεστώτα αλήθειας με τη φουκωική έννοια του όρου.

⁸¹⁶Butler J, ό.π., σελ. 1-2, Lloyd M, ό.π., σελ. 4-7.

⁸¹⁷Για τα παραπάνω βλ. Butler J, ό.π., σελ. 2, όπου ανάμεσα στα άλλα επισημαίνεται: «*Η Αναταραχή του Φύλου* προσπαθούσε να αποκαλύψει τους τρόπους με τους οποίους η ίδια η σκέψη σχετικά με το τι είναι δυνατό στην έμφυλη ζωή προαποκλείεται από ορισμένες συνήθειες και βίαιες παραδοχές. Το κείμενο προσπαθούσε επίσης να υποσκάψει όλες ανεξαιρέτως τις απόπειρες άσκησης ενός λόγου αλήθειας με στόχο την απονομιμοποίηση μειονοτικών έμφυλων και σεξουαλικών πρακτικών», «Εκείνο που με ανησυχούσε περισσότερο ήταν οι τρόποι με τους οποίους ο πανικός μπροστά σε τέτοιες πρακτικές τις καθιστούσε αδιανόητες. Αραγε, η κατάρρευση των δεισμών του φύλου, για παράδειγμα, είναι τόσο τερατώδης, τόσο τρομακτική, ώστε να πρέπει να κρίνεται εξ ορισμού αδύνατη και να αποκλείεται έστω και ως πιθανότητα από κάθε προσπάθεια σκέψης για το φύλο;».

βασικά έργα που συνέβαλαν στο να πάψει ο μεταδομισμός να κυριαρχείται από το φορμαλισμό και να μπορέσει να συναντηθεί με την πολιτισμική θεωρία, να τη μετασχηματίσει και να μετασχηματιστεί από αυτήν⁸¹⁸.

Η Butler στο *Αναταραχή Φύλου* εξαρχής επιχειρεί, χρησιμοποιώντας το μεταδομισμό, να θέσει υπό εξέταση τον τρόπο με τον οποίο ο φεμινισμός αντιλαμβανόταν όρους όπως γυναίκα, ταυτότητα, υποκείμενο. Κατά τη γνώμη της, μέχρι τότε, με λίγες γενικά εξαιρέσεις, η φεμινιστική θεωρία έχει θεωρήσει δεδομένη την ύπαρξη μιας «γυναικείας» ταυτότητας που, αφενός επιτρέπει την εισαγωγή μιας σειράς φεμινιστικών συμφερόντων και σκοπών μέσα στο λόγο, και αφετέρου συγκροτεί (constitute) το υποκείμενο για το οποίο επιζητείται η διασφάλιση της πολιτικής αντιπροσώπευσης. Γι' αυτό, η συγκρότηση μιας γλώσσας που θα αντιπροσωπεύει πλήρως τις γυναίκες και θα διευρύνει την πολιτική ορατότητά τους σε κοινωνίες όπου οι ζωές τους είτε υποεκπροσωπούνταν είτε δεν εκπροσωπούνταν καθόλου, έχει αναχθεί από τη φεμινιστική θεωρία στο βασικό θεωρητικό και πολιτικό καθήκον της. Γι' αυτό επίσης για την κυρίαρχη φεμινιστική θεωρία, βασικό πολιτικό καθήκον της ίδιας και του κινήματος είναι η αντιπροσώπευση των συμφερόντων του υποκειμένου γυναίκα⁸¹⁹.

Ωστόσο, σύμφωνα με την Butler, τα τελευταία χρόνια η κυρίαρχη αντίληψη για τη σχέση φεμινιστικής θεωρίας και πολιτικής έχει αμφισβητηθεί από πολλές διανοούμενες του φεμινιστικού χώρου. Το υποκείμενο γυναίκα δεν γίνεται κατανοητό από όλες τις θεωρητικούς με όρους που παραπέμπουν στην ύπαρξη κάποιας αναλλοίωτης ουσίας. Υπάρχουν πολλές αναλύσεις που όχι μόνο αμφισβητούν την καταλληλότητα του «υποκειμένου» σαν τον υπέρτατο υποψήφιο για αντιπροσώπευση, αλλά και που δείχνουν την έλλειψη συναίνεσης όσον αφορά στο τι είναι αυτό που συγκροτεί, ή πρέπει να συγκροτεί, την κατηγορία γυναίκες. Έχει αρχίσει πλέον να γίνεται κατανοητό ότι τα πεδία της πολιτικής και γλωσσικής αντιπροσώπευσης θέτουν προκαταβολικά το κριτήριο βάσει του οποίου τα υποκείμενα σχηματίζονται, με αποτέλεσμα η αντιπροσώπευση να εκτείνεται μόνο για ό,τι προκαταβολικά αναγνωρίζεται ως υποκείμενο⁸²⁰.

Σύμφωνα με την Butler, ο Foucault έχει δείξει πειστικά ότι τα θεμελιωμένα στο νόμο συστήματα εξουσίας παράγουν τα υποκείμενα που αργότερα τα διάφορα

⁸¹⁸Butler J, ό.π., σελ. 3-4.

⁸¹⁹Butler J, ό.π., σελ. 25-26.

⁸²⁰Butler J, ό.π., σελ. 26.

κινήματα έρχονται να εκπροσωπήσουν. Γι' αυτό κατά τη γνώμη της, ο φεμινισμός θα πρέπει να αρχίσει να μην σκέφτεται το πολιτικό με βάση τη νομικίστικη έννοια της εξουσίας και να μην μιλά διαρκώς με όρους δικαιωμάτων και νόμου. Ο δικαιοκός σχηματισμός της γλώσσας και της πολιτικής που η φεμινιστική θεωρία έχει άκριτα αποδεχθεί και που εμφανίζει τις γυναίκες ως τα υποκείμενα του φεμινισμού, δεν είναι παρά ένας λογικός σχηματισμός με τη φουκωική έννοια, δηλαδή αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης, ιστορικά προσδιορισμένης, πολιτικής δομής. Το δε υποκείμενο για το οποίο μιλά και για το οποίο θεωρεί ότι αγωνίζεται η φεμινιστική θεωρία, τελικά έχει συγκροτηθεί από το ίδιο το πολιτικό σύστημα που υποτίθεται ότι θέτει εμπόδια στη χειραφέτησή του –γεγονός πολιτικά προβληματικό, γιατί είναι αυτό το σύστημα που παράγει έμφυλα υποκείμενα, μαζί με μια ιεραρχική δομή βασισμένη στην έμφυλη διαφορά⁸²¹.

Το ζήτημα του υποκειμένου είναι κρίσιμο για την πολιτική γενικά και για τη φεμινιστική πολιτική ιδιαίτερα, επειδή τα σχετιζόμενα με το νόμο υποκείμενα έχουν παραχθεί μέσω πρακτικών που αποκλείουν και που δεν φαίνονται μόλις η δικαιοκή πολιτική δομή εγκαθιδρυθεί. Ουσιαστικά δηλαδή, η πολιτική συγκρότηση του υποκειμένου συνδέεται άρρηκτα με συγκεκριμένους αποκλεισμούς συμπεριφορών, λόγων, πρακτικών, αποκλεισμοί οι οποίοι (και η εξουσιαστική δομή που βασίζεται πάνω σε αυτούς) αποκρύπτονται και φυσικοποιούνται από τις πολιτικές αναλύσεις που σκέπτονται με όρους δικαίου και που παίρνουν τις νομικίστικές δομές σαν το θεμέλιο τους. Η δικαιοκή εξουσία παράγει αυτό που υποτίθεται ότι απλώς αντιπροσωπεύει, ο νόμος παράγει και μετά αποκρύπτει την έννοια ενός «υποκειμένου πριν το νόμο», με αποτέλεσμα να μετατρέπεται ο κυρίαρχος νομικιστικός θεωρητικός σχηματισμός στο φυσικό, λογικό, θεμελιώδες αυτονόητο, βάσει του οποίου νομιμοποιείται η ηγεμονία του νόμου, η δυνατότητά του να αποτελεί το υπέρτατο ρυθμιστικό και κανονιστικό πρότυπο. Γι' αυτό και δεν αρκεί το να προβληματιζόμαστε για το πώς οι γυναίκες θα πετύχουν καλύτερη αντιπροσώπευση στη γλώσσα και την πολιτική. Η φεμινιστική κριτική πρέπει να εξετάσει πώς η κατηγορία «γυναίκα», το υποκείμενο του φεμινισμού, παράγεται και περιορίζεται από τις δομές εξουσίας, μέσω των οποίων καλείται να χειραφετηθεί⁸²².

Για την Butler, είναι αναγκαίο να εξεταστούν με εντελώς διαφορετικό τρόπο από τον κυρίαρχο οι σχέσεις μεταξύ υποκειμένου και νόμου. Θα πρέπει να γίνει

⁸²¹ Butler J, ό.π., σελ. 26-27.

⁸²² Για όσα αναφέρονται σε αυτήν την παράγραφο βλ. Butler J, ό.π., σελ. 27.

αντιληπτό ότι το υποκείμενο δεν είναι κάτι που υπήρχε και πριν το νόμο. Το υποκείμενο, όπως και η εμφάνιση ενός χρονικού «πριν», κατασκευάζεται από το νόμο με τρόπο που να αποτελεί το θεμέλιο της νομιμοποίησής του. Τα περί της ύπαρξης μιας οντολογικής ακεραιότητας του υποκειμένου πριν από το νόμο δεν είναι παρά ένας μύθος στενά συνδεδεμένος με τη φυσικοδικαιική θεωρία της φυσικής κατάστασης (state of nature hypothesis), τον μύθο-θεμέλιο που νομιμοποιεί τις δικαιικές δομές του κλασικού φιλελευθερισμού. Επομένως, η επιτελεστική επίκληση ενός μη ιστορικού, εκτός της ιστορίας, «πριν», γίνεται η θέση που διασφαλίζει τη νομιμοποίηση του κοινωνικού συμβολαίου με το να εγγυάται ότι (τάχα) όντως υφίσταται μια προκοινωνική οντολογία προσώπων που ελεύθερα έχουν συναινέσει στο να κυβερνηθούν⁸²³. Γι' αυτό, ο φεμινισμός πρέπει να τολμήσει να εγκαταλείψει τις παραδοσιακές αντιλήψεις περί υποκειμένου και να προσεγγίσει τις μεταδομιστικές κριτικές τους. Γι' αυτό επίσης θα πρέπει πλέον να απαρνηθεί την άποψη ότι με τον όρο «γυναίκες» περιγράφεται μια κατηγορία ατόμων που έχουν κάποιου είδους κοινή ταυτότητα⁸²⁴.

Ωστόσο, για την Butler, η υιοθέτηση εκ μέρους της φεμινιστικής θεωρίας της υπόθεσης ότι ο όρος «γυναίκες» δηλώνει μια κοινή ταυτότητα δημιουργεί και πολιτικό πρόβλημα. Αντί δηλαδή να αποτελεί ένα γεγονός που διασφαλίζει την ενότητα και την αποτελεσματικότητα της δράσης του φεμινιστικού κινήματος, γίνεται η αιτία, το τελευταίο να διασπάται και να είναι αναποτελεσματικό πολιτικά. Ο λόγος είναι ότι δεν υπάρχει, ούτε θα μπορέσει ποτέ να υπάρξει, μέσα στο φεμινισμό συμφωνία για το ποιο είναι το ακριβές νόημα του όρου «γυναίκες», εξαιτίας του ότι το φύλο πάντα διασταυρώνεται με φυλετικές (racial), σεξουαλικές και τοπικές τροπικότητες από το λόγο κατασκευασμένων ταυτοτήτων. Γι' αυτό άλλωστε για την Butler είναι επιτακτική η ανάγκη να γίνει κατανοητό ότι είναι αδύνατο να διαχωρίσουμε το φύλο από τις πολιτικές και πολιτισμικές δομές χάρη στις οποίες παράγεται⁸²⁵.

⁸²³ «Η κυρίαρχη παραδοχή της οντολογικής ακεραιότητας του υποκειμένου προ του νόμου θα μπορούσε να γίνει κατανοητή ως το σύγχρονο ίχνος της υπόθεσης της φυσικής κατάστασης, αυτού του θεμελιοκρατικού μύθου που υπήρξε συστατικός των νομικών δομών του κλασικού φιλελευθερισμού». Βλ. Butler J, ό.π., σελ. 27.

⁸²⁴ Για όλα τα παραπάνω βλ. Butler J, ό.π., σελ. 27-28.

⁸²⁵ Butler J, ό.π., σελ. 28, όπου ανάμεσα στα άλλα επισημαίνεται: «Αν “είναι” κάποιος γυναίκα, σίγουρα δεν είναι μόνο αυτό, ο όρος αποτυγχάνει να είναι εξαντλητικός, όχι επειδή ένα προ φύλου “πρόσωπο” υπερβαίνει τα συγκεκριμένα συμπαρομαρτούντα του φύλου του, αλλά επειδή το φύλο δεν συγκροτείται πάντοτε με συνέπεια ή συνοχή σε διαφορετικά ιστορικά πλαίσια, αλλά και επειδή τέμνεται με φυλετικές, σεξουαλικές και τοπικές παραλλαγές λογοθετικά συγκροτημένων ταυτοτήτων. Ως αποτέλεσμα, γίνεται αδύνατο να χωριστεί το “φύλο” από τις πολιτικές και πολιτισμικές διασταυρώσεις στις οποίες σταθερά παράγεται και συντηρείται».

Είναι προβληματική η πολιτική αντίληψη ότι πρέπει να υφίσταται μια οικουμενική βάση για τον φεμινισμό, που πρέπει να αναζητηθεί σε μια ταυτότητα που τη συναντούμε σε εντελώς διαφορετικούς πολιτισμούς. Εξίσου όμως προβληματική είναι η θέση ότι η καταπίεση των γυναικών έχει παντού την ίδια μορφή και ότι η μορφή αυτή προσδιορίζεται από μια οικουμενική και διαχρονική πατριαρχική δομή. Η υιοθέτηση της έννοιας της οικουμενικής πατριαρχίας εμποδίζει το φεμινισμό να εξετάσει τα πολιτισμικά συμφραζόμενα μέσα στα οποία λειτουργεί και αναπαράγεται η καταπίεση των γυναικών. Το γεγονός αυτό έχει ως αποτέλεσμα ο φεμινισμός α) να υιοθετεί άκριτα έναν εθνοκεντρικό λόγο, ο οποίος, αφού έχει πρώτα επινοήσει έναν Τρίτο Κόσμο (ή) και την Ανατολή, στη συνέχεια ερμηνεύει την καταπίεση των γυναικών ως σύμπτωμα μιας, ουσιώδους, μη δυτικής βαρβαρότητας β) να αναγάγει το δίπολο θηλυκότητα/αρρενωπότητα στο μοναδικό πλαίσιο με βάση το οποίο η θηλυκότητα μπορεί να αναγνωριστεί και να μελετηθεί και γ) να μην λαμβάνει υπόψη τα κοινωνικοοικονομικά συμφραζόμενα μέσα στα οποία βρίσκεται και λειτουργεί το φύλο, δηλαδή μια σειρά από άξονες, κατηγορίες σχέσεων εξουσίας (π.χ. οι ταξικές σχέσεις και σχέσεις μεταξύ φυλών) που αφενός συγκροτούν τις ταυτότητες των υποκειμένων, αφετέρου καθιστούν προβληματική κάθε αντίληψη περί ταυτοτήτων που δίνει έμφαση μόνο σε ένα στοιχείο.⁸²⁶

Για την Butler, η υποτιθέμενη οικουμενικότητα και ενότητα του υποκειμένου του φεμινισμού υπονομεύεται αποτελεσματικά από τους περιορισμούς που θέτει ο αντιπροσωπευτικός λόγος μέσα στον οποίο λειτουργεί. Η άκριτη επιμονή στην αποδοχή της ύπαρξης ενός σταθερού υποκειμένου του φεμινισμού, που (υποτίθεται ότι) αποτελεί μια ομοιογενή κατηγορία (την κατηγορία «γυναίκες»), δημιουργεί αναπόφευκτα συγκρούσεις και αποκλεισμούς όσων δεν αποδέχονται (με το λόγο ή/και το ίδιο τους το σώμα) την ύπαρξή του. Αυτές δε οι περιοχές αποκλεισμού αναδεικνύουν τις κανονιστικές συνέπειες της συγκεκριμένης κατασκευής, ακόμα και αν πρόκειται για κατασκευή που έχει δημιουργηθεί με στόχο τη χειραφέτηση. Έτσι, από τη μία ο κατακερματισμός του φεμινιστικού κινήματος, από την άλλη η (φαινομενικά παράδοξη) αντίθεση στο φεμινισμό ατόμων που ανήκουν στην κατηγορία γυναίκες που (υποτίθεται ότι) αυτός αντιπροσωπεύει, αποτελούν τα όρια της πολιτικής της ταυτότητας⁸²⁷ (identity politics).

⁸²⁶Butler J, ό.π., σελ. 28-29.

⁸²⁷Butler J, ό.π., σελ. 29.

Για την Butler, όλες οι πολιτικές που ανάγουν σε σκοπό τους την αναζήτηση της ευρύτερης αντιπροσώπευσης ενός υποκειμένου που το ίδιο κατασκευάζει τον εαυτό του, δεν λαμβάνουν υπόψη τις δυνάμεις που παράγουν τις επιθυμίες του υποκειμένου που θέλουν να αντιπροσωπεύουν και κατά συνέπεια αποτυγχάνουν να πραγματώσουν τους στόχους τους. Μάλιστα αυτό συμβαίνει ακόμα και αν οι πολιτικές αυτές υιοθετούν ουσιοκρατικές θεωρήσεις της πραγματικότητας, απλώς για στρατηγικούς λόγους. Στο τέλος, επιβεβαιώνεται το ότι οι στρατηγικές πάντοτε αποκτούν νοήματα τα οποία υπερβαίνουν τους σκοπούς των πολιτικών που τις εφαρμόζουν. Έτσι για παράδειγμα, η επιλογή πολλών φεμινιστριών, για λόγους στρατηγικής, να αποκλείουν οτιδήποτε δεν ανάγεται στο δίπολο θηλυκότητα-αρρενωπότητα, αντί, όπως ήταν η αρχική πρόθεση, να προωθεί ένα μήνυμα υπέρ της χειραφέτησης όλων των ανθρώπων, βοήθησε στη διάδοση ενός αντιδραστικού, ομοφοβικού μηνύματος⁸²⁸.

Η Butler στέκεται κριτικά έναντι όλων των εκπροσώπων της φεμινιστικής παράδοσης που θα ήθελαν να απελευθερώσουν τα υποκείμενα-γυναίκες από τον καταπιεστικό έλεγχο της πατριαρχίας. Θεωρεί ότι, παρά τις καλές τους προθέσεις, τελικά βοηθούν στην αναπαραγωγή των δομών εξουσίας που θέλουν να καταστρέψουν, γιατί, με το να υιοθετούν άκριτα μια φιλοσοφία του υποκειμένου, αντί να αμφισβητούν, ενισχύουν το κύρος μιας αναγκαίας για την αναπαραγωγή του συστήματος αντίληψης: της αντίληψης πως τα υποκείμενα διαθέτουν μια ουσία αναλλοίωτη στο χώρο και τον χρόνο. Κατά τη γνώμη της, παίζουμε το παιχνίδι με τους όρους που μας θέτει το κυρίαρχο σύστημα εξουσίας, όταν δεχόμαστε ότι η εξουσία είναι κάτι εξωτερικό του υποκειμένου, δηλαδή κάτι που του επιβάλλεται ενάντια στη θέλησή του και δεν του επιτρέπει να πραγματώσει την ουσία του (αλλά αντιθέτως την «αλλοτριώνει»). Αυτό, φυσικά, ισχύει, για έναν βασικό λόγο: γιατί οι σχέσεις εξουσίας μπορούν να αναπαραχθούν μόνο όταν τα υποκείμενα –και κατ' επέκταση τα ουσιώδη (υποτιθέμενα φυσικά) χαρακτηριστικά τους, που αυτές διαμόρφωσαν– εμφανίζονται ως κάτι οφειλόμενο στη φύση, σε βιολογικές διαδικασίες⁸²⁹.

Σύμφωνα με την Butler, μια προοδευτική πολιτική που αφενός θεωρεί ότι υφίσταται κάποιο είδος ανθρώπινης φύσης που αλλοτριώνεται από την εξουσία και

⁸²⁸Για τα παραπάνω βλ. Butler J, ό.π., σελ. 30-31.

⁸²⁹Για τα παραπάνω βλ. Butler J, ό.π., σελ. 30, Butler J, *Η ψυχική ζωή της εξουσίας. Θεωρίες καθυπόταξης*, Πλέθρον, Αθήνα 2009, σελ. 27-28.

που αφετέρου θέτει ως στόχο της την απελευθέρωση των υποκειμενικοτήτων από την τελευταία μέσω της ίδιας του της δράσης, δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να αποτελέσει πραγματική απειλή για τις κυρίαρχες δομές εξουσίας, αφού το υποκείμενο γίνεται αυτόνομο και αποκτά την ικανότητα να δρα μόνο εφόσον καθυποτάσσεται σε μια εξουσία. Συγκεκριμένα, αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την ανάδυση, αλλά και τη διατήρηση ενός υποκειμένου και του Είναι του (της περιβόητης ουσίας του και φύσης του), η εξουσία, που υποτίθεται ότι το περιορίζει, το καταπιέζει, του στερεί την ελευθερία του. Έτσι, ακόμα και τα υποκείμενα που συνειδητά δρουν ενάντια στην εξουσία και τη βία, δεν μπορούν να την αποδομήσουν παρά απλώς να την αλλάξουν μερικώς, ακριβώς επειδή η ικανότητά τους για δράση οφείλεται στην τελευταία, είναι παράγωγο της⁸³⁰.

Για την Butler, η φύση, η ουσία του έμφυλου υποκειμένου, που υποτίθεται ότι οφείλεται στην ανθρώπινη φύση, δεν είναι παρά το προϊόν ενός είδους παραγωγικής (με την έννοια ότι διαμορφώνει υποκείμενα) εξουσίας, η οποία ασκείται κατά βάση μέσω και πάνω στα σώματα⁸³¹. Επομένως, οι λόγοι περί (αντρικής και γυναικείας) φύσης δεν αποτελούν ούτε επιστημονικούς λόγους που περιγράφουν μια αντικειμενική πραγματικότητα, ούτε την αφετηρία μιας ριζοσπαστικής πολιτικής προσπάθειας. Αντιθέτως, αποτελούν ένα παράγωγο του φαλλοκρατικού συστήματος που, στο πλαίσιο ενός φαύλου κύκλου, βοηθά πάρα πολύ στην αναπαραγωγή του τελευταίου. Αυτό συμβαίνει γιατί η καθυπόταξη, που εκφράζει η πατριαρχία, δρα πάντα σε συνδυασμό με την εισβολή και τη διαχείριση που υφίσταται το σώμα των ατόμων που ζουν στο πλαίσιο της⁸³².

Για την Butler, το σώμα υφίσταται ένα είδος πολιορκίας και εισβολής από σημαίνουσες πρακτικές της πατριαρχίας (όπως η επίβλεψη ή ομολογία ή διευθέτηση και κανονικοποίηση των σωματικών κινήσεων και χειρονομιών), οι οποίες συγκροτούν το πειθαρχικό καθεστώς του σώματος που παράγει το κοινωνικό φύλο. Ουσιαστικά δηλαδή, η πατριαρχία δρα επί του σώματος του έμφυλου υποκειμένου με τρόπο που το εξαναγκάζει να προσεγγίσει ένα ιδεώδες, έναν κανόνα συμπεριφοράς, ένα μοντέλο ευπείθειας. Γι' αυτό άλλωστε το υποκείμενο γίνεται καταστατική αρχή

⁸³⁰Τις απόψεις τις αυτές η Αμερικανίδα φιλόσοφος τις έχει αναπτύξει πολλές φορές. Βλ. μεταξύ άλλων Butler J, *Η ψυχική ζωή της εξουσίας*, ό.π., σελ. 20, 30,-31.

⁸³¹Thiem A, *Unbecoming Subjects: Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility*. Fordham University Press, Νέα Υόρκη 2008, σελ. 23-24

⁸³²Για τα παραπάνω ενδεικτικά βλ. Butler J, *Αναταραχή Φύλου*, σελ. 40, Butler J, *Η ψυχική ζωή της εξουσίας*, ό.π., σελ. 102.

της ίδιας της καθυπόταξής του. Γι' αυτό επίσης η φύση, η ουσία του υποκειμένου δεν είναι παρά το κανονιστικό ιδεώδες που έχει χαράξει η εξουσία επάνω του⁸³³.

Για την Butler, η φύση, η ουσία του έμφυλου υποκειμένου, δεν είναι παρά ένα κανονιστικό ιδεώδες που έχει εγχαραχτεί πάνω του από τους μηχανισμούς εξουσίας. Με άλλα λόγια, η ουσία, η ταυτότητα του υποκειμένου συνιστά ένα όργανο επιβολής εξουσίας, ένα φαινόμενο καθυπόταξης, φυλάκισης. Αυτός είναι και ο λόγος που μέσω της (υποτιθέμενης βαθύτερης) ουσίας του, καθυποτάσσεται «με έναν πιο θεμελιώδη τρόπο» από ό,τι μέσω της ωμής άσκησης βίας από τους θεσμούς της πατριαρχίας.

Η Butler πιστεύει ότι η εγχάραξη από τους μηχανισμούς εξουσίας ενός κανονιστικού ιδεώδους και η παρουσίασή του ως η αναλλοίωτη στο χρόνο φύση του υποκειμένου, συντελεί στον μέγιστο βαθμό ώστε το τελευταίο να αποτελεί τον τύπο του όντος που μετέχει στην παρεμπόδιση του εαυτού του, που πραγματοποιεί την καθυπόταξή του, που επιθυμεί και τεχνουργεί τις αλυσίδες του. Ταυτόχρονα, δηλώνει πως το υποκείμενο πάντα θα αποτελεί μια οντότητα που θα μετατρέπει τον εαυτό του σε αντικείμενο εκμετάλλευσης και θα είναι τρωτό στην υποδούλωση για ένα βασικό λόγο: γιατί είναι αναγκασμένο να αναζητεί την ένδειξη της ύπαρξής του έξω από τον εαυτό του, σε ένα λόγο που είναι ταυτόχρονα κυρίαρχος και αδιάφορος, λόγω του ότι πρέπει να αναζητεί την ουσία του ανατρέχοντας σε κατηγορίες, όρους και ονόματα που δεν έχει επινοήσει το ίδιο. Κατά τη γνώμη της, δηλαδή, το υποκείμενο είναι καταδικασμένο για δομικούς λόγους να αποκτά το δικαίωμα της ύπαρξης με τίμημα την καθυπόταξη⁸³⁴.

Το υποκείμενο και οι ουσιοκρατικές φιλοσοφίες, χάρη στις οποίες συγκροτείται, βοηθούν ενεργά στην αναπαραγωγή ενός συστήματος που αποκλείει βίαια. Συγκεκριμένα, βοηθούν ένα άδικο και βίαιο σύστημα το οποίο: α) με βάση ένα αυθαίρετο κριτήριο, αποδίδει σε μερικές πρακτικές συμπεριφορές και λόγους το κύρος του φυσιολογικού και σε άλλες το χαρακτηρισμό «αποκλίνον», «παθολογικό» β) αναγνωρίζει ορισμένα υποκείμενα ως ώριμα, υπεύθυνα και υγιή και άλλα ως ανώριμα, ανεύθυνα και άρρωστα, που έχουν ανάγκη από κηδεμονία και θεραπεία. Γι' αυτό και το ότι το υποκείμενο ορίζει τον εαυτό του ως στοχαστικό και αναστοχαστικό δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως ένδειξη αυτονομίας και ελευθερίας, αλλά ως το αποτέλεσμα της εσωτερίκευσης μιας σειράς κανονιστικών προτύπων⁸³⁵.

⁸³³ Butler J, *Η ψυχική ζωή της εξουσίας*, ό.π., σελ. 103.

⁸³⁴ Butler J, ό.π., σελ. 37.

⁸³⁵ Butler J, ό.π., σελ. 35.

Αν θεωρείς αναγκαίο το να μπορείς να γνωρίζεις πλήρως τον εαυτό σου και το να αφηγείσαι την ιστορία του με απόλυτη σαφήνεια και χωρίς αντιφάσεις, αναγκαστικά, αποτελείς το όργανο μιας ηθικά νομιμοποιημένης βίας. Και αυτό, γιατί δεν μπορείς παρά να μην αναγνωρίζεις ως ισότιμα με τον εαυτό σου όσα υποκείμενα δεν θέλουν (ή δεν έχουν μπορέσει) να προσαρμοστούν στις κυρίαρχες νόρμες. Αντιθέτως μάλιστα, αναγκαστικά τα εκλαμβάνεις ως επικίνδυνα και ζητάς τον αποκλεισμό τους από την κοινωνική ζωή. Επομένως, μόνο αν αναγνωρίσεις ότι όλοι είναι αδιαφανείς προς τον εαυτό τους, επειδή όλοι συγκροτούνται και γίνονται διανοητοί λόγω νορμών και εξουσιαστικών πρακτικών που τους ξεπερνούν, θα αναγνωρίζεις τους πάντες, παρ' ότι δεν θα δίνουν μια ικανοποιητική απάντηση στο ερώτημα «ποιος είμαι»⁸³⁶.

Για την Butler, πραγματικά, ανατρεπτική και ριζοσπαστική πολιτική είναι μια πολιτική που αναγνωρίζει ότι το εγώ δεν μπορεί ποτέ να είναι διαφανές και να δώσει μια πλήρη ή οριστική απάντηση στο ερώτημα «ποιος είμαι» λόγω της έκκεντρης ενδεχομενικότητας και αδιαφάνειας που διέπει τη συγκρότηση του. Γιατί, μια τέτοιου είδους πολιτική μπορεί να επιτρέψει τη συγκρότηση μιας ηθικής που θα αντιτάσσεται και θα αποκαλύπτει κάθε είδους βίαιους αποκλεισμούς, επειδή θα συνυπολογίζει την ιστορικότητα και την κοινωνικότητα μέσα στην οποία συγκροτούνται τα υποκείμενα, ως ανθρώπινα-οντολογικά και κοινωνικά βιώσιμα. Με άλλα λόγια, μια πολιτική, βασισμένη στις θέσεις του θεωρητικού αντιανθρωπισμού αποτελεί μια πολιτική ριζοσπαστική, γιατί μπορεί να διασφαλίσει ότι κανείς δεν θα προσκολλάται στα κανονιστικά πρότυπα (που η παραδοσιακή πολιτική εμφανίζει ως την ουσία του) και δεν θα ζητά τον αποκλεισμό όσων δεν τα ακολουθούν για ένα βασικό λόγο: επειδή θα ξέρει ότι συνδέεται τόσο ο ίδιος όσο και οι άλλοι με καθεστώτα κανονικότητας που ρυθμίζουν τις διυποκειμενικές σχέσεις, προσδιορίζοντας τι καθιστά ένα υποκείμενο αναγνωρίσιμο και επιθυμητό ή αντίθετα αδιανόητο και ανεπιθύμητο⁸³⁷.

Η Butler θεωρεί πως ο φεμινισμός δεν πρέπει να έχει ως πολιτικό του στόχο την εκπροσώπηση και την απελευθέρωση ενός υποκειμένου. Επίσης πιστεύει πως δεν πρέπει να βασίζεται και να επικαλείται μια σειρά από «επιστημονικούς» λόγους που ισχυρίζονται ότι «λένε» την αλήθεια για τη γυναίκα και τη (προσωρινά «αλλοτριωμένη») βαθύτερη φύση της. Ο λόγος είναι ότι θεωρεί το υποκείμενο, καθώς και τους λόγους που εμφανίζονται να προσφέρουν μια επιστημονική γνώση περί του

⁸³⁶ Butler J, *Λογοδοτώντας για τον εαυτό*, Εκκρεμές, Αθήνα 2009, σελ. 70,71, Thiem A., ό.π., σελ. 96-97.

⁸³⁷ Butler J, *Λογοδοτώντας για τον εαυτό*, σελ. 233-235.

ποια είναι η ουσία του, παράγωγα συγκεκριμένων εξουσιαστικών πρακτικών. Γι' αυτό και θεωρεί ότι στόχος του φεμινισμού πρέπει να γίνει η αποδόμηση του δίπολου αρσενικό-θηλυκό.

Για την Butler, πρέπει ο φεμινισμός να προσπαθήσει να αποδομήσει τόσο το δίπολο αρσενικό θηλυκό όσο και όλα τα δίπολα που αναπαράγουν μια ηθική βία που απαιτεί να φανερώσουμε και να διατηρούμε κάθε στιγμή την ταυτότητα με τον εαυτό μας (φυσικά και από τους άλλους το ίδιο ζητά να κάνουν). Κατά τη γνώμη της, μόνο τότε θα καταστεί δυνατό, το να μην υφίστανται βίαιο αποκλεισμό από το κοινωνικό γίγνεσθαι άτομα, επειδή, ο τρόπος ζωής τους τάχα «παρεκκλίνει» από το (οριζόμενο αυθαίρετα από τις σχέσεις εξουσίας) «κανονικό», το «φυσιολογικό», το οποίο στην πραγματικότητα δεν είναι τίποτα άλλο από τα κυρίαρχα κανονιστικά πρότυπα μιας συγκεκριμένης ιστορικής εποχής⁸³⁸.

Η Butler δεν ανάγει σε πολιτικό καθήκον του φεμινισμού την άρνηση της αντιπροσωπευτικής πολιτικής. Κατά τη γνώμη της, κάτι τέτοιο είναι αδύνατον από τη στιγμή που οι δικαικές δομές της γλώσσας και της πολιτικής συγκροτούν το σύγχρονο πεδίο εξουσίας έξω από το οποίο κανείς δεν μπορεί να λάβει θέση. Αντιθέτως, και δυνατό και θεμιτό είναι μια κριτική όλων των ειδών ταυτοτήτων που οι σύγχρονες δικαικές δομές εμφυλοποιούν (engender), φυσικοποιούν και καθιστούν σταθερές. Γι' αυτό και βασικό καθήκον των θεωρητικών του φεμινισμού (αλλά και του τελευταίου γενικότερα) είναι άλλο: η πραγματοποίηση μιας φεμινιστικής γενεαλογίας που θα ανιχνεύσει τις πολιτικές πρακτικές, που αποκρυπτόμενες, παράγουν το δικαικό υποκείμενο του φεμινισμού και, κατά συνέπεια, θα αναδειξεί το «αόρατο» για τις παραδοσιακές θεωρήσεις πεδίο εξουσίας μέσα στο οποίο συγκροτείται το υποκείμενο. Γι' αυτό επίσης, η έννοια «αντιπροσώπηση» θα έχει νόημα για το φεμινισμό, μόνο όταν η ύπαρξη του υποκειμένου γυναίκα δεν θα θεωρείται δεδομένη⁸³⁹.

Είναι αλήθεια ότι, με βάση τα παραπάνω, θα ανέμενε κανείς η Butler να τασσόταν υπέρ της διάκρισης μεταξύ gender και sex (και του διχασμού που αυτή εισάγει στο φεμινιστικό υποκείμενο). Ωστόσο κάτι τέτοιο δεν ισχύει, παρ' όλο που συμμερίζεται το στόχο όσων υποστηρίζουν τη συγκεκριμένη διάκριση, δηλαδή την

⁸³⁸ Αθανασίου Α, «Προσφέροντάς τον εαυτό: η ηθικοπολιτική της απεύθυνσης και της ευθύνης», στο Butler J, ό.π., σελ. 213-215.

⁸³⁹ «Η ταυτότητα του φεμινιστικού υποκειμένου δεν πρέπει να είναι το θεμέλιο της φεμινιστικής πολιτικής, αν ο σχηματισμός του υποκειμένου λαμβάνει χώρα μέσα σε ένα πεδίο εξουσίας που συστηματικά θάβεται μέσω της κατάφρασης αυτού του θεμελίου. Ίσως δειχτεί ότι, παραδόξως, η “αντιπροσώπηση” έχει νόημα για το φεμινισμό μόνο όταν το υποκείμενο των “γυναικών” δεν προεικονίζεται πουθενά». Butler J, Στο ίδιο.

αποδόμηση της αντίληψης ότι η βιολογία προκαθορίζει όλα όσα αφορούν το φύλο και τη σεξουαλικότητα. Ο λόγος είναι ότι βρίσκει πολλές αδυναμίες στο επιχείρημα πως το φύλο/gender είναι το σύνολο των πολιτισμικών ερμηνειών του βιολογικού φύλου που επικρατούν κάθε φορά.

Βέβαια, η Butler δεν διαφωνεί με τη θέση ότι το φύλο είναι μια πολιτισμική, κοινωνική κατασκευή και ότι κατά συνέπεια δεν είναι το προκαθορισμένο αποτέλεσμα κάποιων βιολογικών δεδομένων. Βλέπει όμως εξαιρετικά καχύποπτα τα περί ύπαρξης ενός βιολογικού φύλου (sex). Κατά τη γνώμη της, το ίδιο το βιολογικό φύλο είναι μια έμφυλη κατηγορία (άρα και πολιτισμική κατασκευή). Επίσης, κατά τη γνώμη της, το κοινωνικό φύλο (gender) δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό ως η πολιτισμική εγγραφή νοημάτων σε ένα προδεδωμένο βιολογικό φύλο (sex). Τουναντίον, θα πρέπει να γίνει κατανοητό ότι αυτό που αποκαλείται κοινωνικό φύλο (gender) περιγράφει το μηχανισμό που παράγει και καθιερώνει τα βιολογικά φύλα⁸⁴⁰.

Πράγματι, για την Butler, κοινωνικό φύλο (gender) είναι και τα ρηματικά/πολιτισμικά μέσα με τα οποία ένα βιολογικό φύλο παράγεται και καθιερώνεται ως το εκτός (όντας προγενέστερο) του λόγου (και άρα της κουλτούρας) πολιτικά ουδέτερο έδαφος πάνω στο οποίο η κουλτούρα επιδρά. Γι' αυτό κατά τη γνώμη της, το μεγάλο πρόβλημα με τη διάκριση κοινωνικού-βιολογικού φύλου είναι πως παραβλέπει ότι το βιολογικό φύλο, ως κάτι που ανήκει στην περιοχή εκτός της κουλτούρας, έχει παραχθεί από το μηχανισμό πολιτισμικής κατασκευής που περιγράφει αυτό που αποκαλούμε με τον όρο κοινωνικό φύλο⁸⁴¹. Γι' αυτό επίσης στέκεται κριτικά απέναντι στην ανάλυση της Beauvoir στο *Δεύτερο Φύλο*, αν και δέχεται πως πρόκειται για μια πρωτοποριακή ανάλυση που αναδεικνύει το γεγονός ότι το φύλο είναι μια κοινωνική κατασκευή και όχι βιολογικό χαρακτηριστικό⁸⁴².

Για την Butler, η Beauvoir θεώρησε πως είναι ένα υποκείμενο, ένα cogito, που επιλέγει (άρα και κατασκευάζει) το φύλο (gender) και που, κατά συνέπεια, μπορεί να το αλλάξει όποτε θελήσει. Ουσιαστικά δηλαδή η Γαλλίδα φιλόσοφος αντιλαμβανόταν το φύλο ως κάτι που κατασκευάζεται από τις επιλογές που ελεύθερα παίρνει ένα υποκείμενο, ως το προϊόν μιας ελεύθερης βούλησης. Γεγονός που είχε ως

⁸⁴⁰ Butler J, ό.π., σελ. 31-32, Lloyd M, ό.π., σελ. 28-30.

⁸⁴¹ «Μήπως τα φυσικά, φαινομενικά, γεγονότα του βιολογικού φύλου παράγονται λογοθετικά από ποικίλους επιστημονικούς λόγους στην υπηρεσία άλλων πολιτικών και κοινωνικών συμφερόντων; Αν ο αμετάβλητος χαρακτήρας του βιολογικού φύλου αμφισβητηθεί, ίσως προκύψει ότι αυτή η κατασκευή που λέγεται “βιολογικό φύλο” είναι εξίσου πολιτισμικά κατασκευασμένη όσο και το κοινωνικό φύλο, ίσως, μάλιστα, να ήταν ανέκαθεν ήδη κοινωνικό, με αποτέλεσμα η διάκριση μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού φύλου να αποδειχτεί ότι δεν υφίσταται καν». Βλ. Butler J, ό.π., σελ. 32.

⁸⁴² Butler J, ό.π., σελ. 33, Lloyd M, ό.π., σελ. 30-33.

αποτέλεσμα να υιοθετήσει μια λανθασμένη αντίληψη για το σώμα. Συγκεκριμένα υποστήριζε ότι δεν είναι παρά ένα εργαλείο μέσω του οποίου ένα υποκείμενο με ελεύθερη βούληση καθορίζει το πολιτισμικό νόημα για τον εαυτό του⁸⁴³.

Βέβαια, για την Butler, ούτε και οι αντίπαλοι της Beauvoir που υποστηρίζουν ότι το φύλο κατασκευάζεται από τις κοινωνικές δομές, έχουν μια πιο ορθή αντίληψη περί σώματος. Κατά τη γνώμη της, λόγω του ότι αντιλαμβάνονται το σώμα απλώς ως ένα παθητικό μέσο στο οποίο τα πολιτισμικά νοήματα εγγράφονται, κάνουν το ίδιο λάθος με την υπαρξίστρια αντίπαλό τους: το εκλαμβάνουν σαν ένα απλό μέσο ή εργαλείο με το οποίο τα πολιτισμικά νοήματα έχουν μόνο εξωτερικές σχέσεις. Γι' αυτό άλλωστε η ίδια στέκεται κριτικά απέναντί τους και προτείνει μια εντελώς διαφορετική θεώρηση του σώματος και του φύλου. Έτσι ισχυρίζεται πως το σώμα το ίδιο είναι μια κατασκευή. Επίσης υποστηρίζει ότι το ίδιο ισχύει και για τα σώματα που συγκροτούν τον τομέα των έμφυλων υποκειμένων και ότι, κατά συνέπεια, είναι μάταιη η αναζήτηση ενός πριν, όπου υπήρχαν, χωρίς να έχουν (και να προσδιορίζονται από το) φύλο. Τέλος, δηλώνει πως το φύλο αποτελεί πάντα μια λειτουργία ενός λόγου που επιδιώκει να διασφαλίσει ότι συγκεκριμένες τοποθετήσεις του ουμανισμού θα αποτελούν την βάση για κάθε ανάλυση του φύλου⁸⁴⁴.

Σύμφωνα με την Butler, δεν μπορεί ένας σχηματισμός λόγου που αποδέχεται την ύπαρξη μιας αναλλοίωτης στο χώρο ανθρώπινης φύσης να λειτουργήσει πολιτικά με πραγματικά προοδευτικό τρόπο, παρά τις όποιες προθέσεις όσων τον ενστερνίζονται, γιατί με το να χαρακτηρίζει κάποια συγκεκριμένα στοιχεία ως «ανθρώπινη φύση», νομιμοποιεί μια κανονιστική αντίληψη για το τι είναι το ανθρώπινο και το ποιος δικαιούται το χαρακτηρισμό «άνθρωπος» στο όνομα της οποίας ασκούνται βίαιες πολιτικές που αποκλείουν. Ουσιαστικά δηλαδή, βοηθά στο να είναι τα πολιτισμικά πλαίσια που χρησιμοποιούμε για να σκεφτούμε το ανθρώπινο, συγκροτημένα, με τρόπο που να επιτρέπει να διαχωρίζονται τα άτομα σε δύο κατηγορίες: σε αυτά που αναγνωρίζονται ως «πραγματικά» ανθρώπινα υποκείμενα, και άρα άξια να είναι ισότιμα μέλη της πολιτικής κοινότητας, και σε αυτά που θεωρούνται μη ανθρώπινα, «παρεκκλίνοντα», ζώωδη και, άρα, αναλώσιμα⁸⁴⁵.

⁸⁴³ Butler J, ό.π., σελ. 33-34.

⁸⁴⁴ Για τα παραπάνω βλ. Butler J, ό.π., σελ. 34-35, Lloyd M, ό.π., σελ. 34.

⁸⁴⁵ Χαρακτηριστικά βλ. Butler J, *Αναταραχή του φύλου*, σελ. 44, Butler J, *Ενάλωτη ζωή. Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*, Νήσος, Αθήνα 2008, σελ. 84-85, Αθανασίου Α, «Εισαγωγή», στο Butler J, ό.π., σελ. 18.

Για την Butler λοιπόν, οι λόγοι που αποδέχονται άκριτα την έννοια «ανθρώπινη φύση» βοηθούν στη συγκρότηση και αναπαραγωγή μιας περιοριστικής αντίληψης για το ανθρώπινο, η οποία νομιμοποιεί δομές εξουσίας που δεν αναγνωρίζουν όλα τα ανθρώπινα όντα ως ανθρώπινα και, κατά συνέπεια, τα αποκλείουν. Κατά τη γνώμη της, οι ανθρωποκεντρικοί λόγοι τελικά επιτρέπουν να οριοθετείται το τι είναι το πολιτισμικά διανοήσιμο ως ανθρώπινο, με αποτέλεσμα κάποιοι άνθρωποι να «αποανθρωποποιούνται» και να μην αναγνωρίζονται ως ισότιμοι, αλλά να θεωρούνται ως ένα είδος «παρία». Επομένως, ο ανθρωπισμός, όχι μόνο δεν οδηγεί στην πραγμάτωση του οράματος της καθολικής χειραφέτησης, αλλά επιτρέπει την παραγωγή και αναπαραγωγή μιας κοινωνικής πραγματικότητας, βασικό στοιχείο της οποίας αποτελεί η άσκηση βίας πάνω στα σώματα πολλών ανθρώπινων όντων στο όνομα μιας κανονιστικής αντίληψης του ανθρώπινου, μιας κανονιστικής αντίληψης για το τι πρέπει να είναι το ανθρώπινο σώμα. Η αιτία δε γι' αυτό είναι ότι εμφανίζουν ως κάτι φυσικό την παράδοσή μας σε ένα σύνολο κανονιστικών προτύπων και σε ένα πεδίο εξουσίας, επειδή αγνοούν ότι τα άτομα είναι κοινωνικά και ότι συγκροτούμαστε βάση κανονιστικών προτύπων που προηγούνται από εμάς και μας υπερβαίνουν.

Για την Butler, ο φεμινισμός θα πρέπει να αξιοποιήσει τις αντιανθρωπιστικές αναλύσεις που αμφισβητούν την ύπαρξη μιας ανθρώπινης φύσης και όλες τις βασισμένες στην τελευταία, διακρίσεις του ανθρώπινου από το μη ανθρώπινο. Κατά τη γνώμη της, αυτό θα τον βοηθήσει στο να ανταποκριθεί σε ένα από τα βασικότερα πολιτικά του καθήκοντα: να αμφισβητήσει τις κανονιστικές μορφοποιήσεις και ιδιότητες που έχουν ταξινομηθεί στην κατηγορία «διαφορετικοί», «παρεκκλίνοντες». Επίσης, του επιτρέπει να συνδεθεί και να πραγματοποιήσει κοινούς αγώνες και με άλλα κινήματα (όπως το αντιρατσιστικό και το L.G.B.T.) που έχουν λόγους να θέλουν να αμφισβητήσουν την περιοριστική (και χρήσιμη για τις κυρίαρχες δομές εξουσίας) εννοιολόγηση της ανθρώπινης ιδιότητας που εμφανίζουν ως επιστημονική, οι κυρίαρχοι ανθρωποκεντρικοί λόγοι⁸⁴⁶.

Η Butler θεωρεί ότι ο φεμινισμός (αλλά και γενικά τα κινήματα που επιδιώκουν τη χειραφέτηση των ατόμων) θα πρέπει να αντιμετωπίσει τις αντιλήψεις των κυρίαρχων λόγων περί ανθρώπινης φύσης, όχι σαν οικουμενικές αλήθειες, αλλά σαν κανονιστικές κατασκευές που εξυπηρετούν συγκεκριμένα συμφέροντα. Αυτό,

⁸⁴⁶Butler J, *Αναταραχή του φύλου*, ό.π., σελ. 61-62, Butler J, *Ευάλωτη ζωή*, ό.π., σελ. 86-88.

κατά τη γνώμη της, θα του δώσει τη δυνατότητα να γίνει πιο αποτελεσματικός πολιτικά, για δύο λόγους. Πρώτον, δεν θα υπονομεύεται η πολιτική του δράση από διαιρέσεις που προκύπτουν λόγω των διαφορετικών απαντήσεων που δίνονται στα (λάθος σε τελική ανάλυση) ερωτήματα «ποια είναι η ανθρώπινη φύση», «πως μπορούμε να την απελευθερώσουμε». Δεύτερον, θα του επιτρέψει να μη δώσει τη μάχη στο πεδίο που ευνοεί τον αντίπαλο (όπου θεωρείται δεδομένο ότι πρέπει να οριοθετείται το τι είναι διανοησιμο ως ανθρώπινο βάσει συγκεκριμένων κανόνων) γιατί, σε τελική ανάλυση, ήταν αυτός που το διαμόρφωσε.

Για την Butler, οι λόγοι που θεωρούν την ύπαρξη των φύλων –έστω του sex και όχι του gender– ως κάτι δεδομένο και όχι ως αποτέλεσμα συγκεκριμένων συνθηκών, δεν αμφισβητούν τα υφιστάμενα όρια του τι μπορούν να αποδεχτούν (και να φανταστούν) οι κοινωνίες μας ως νόμιμες έμφυλες συμπεριφορές. Τα εν λόγω όρια, βέβαια, έχει θέσει ο ηγεμονικός πολιτισμικός λόγος, ο οποίος βασίζεται σε διπολικές δομές, που εμφανίζονται ως η γλώσσα της οικουμενικής ορθολογικότητας. Επομένως, πρόκειται για όρια που δημιουργήθηκαν από αυτό που η γλώσσα της οικουμενικής ορθολογικότητας έχει συγκροτήσει, σαν το μόνο πεδίο του φύλου που είναι δυνατόν να διανοηθεί κανείς⁸⁴⁷.

Όπως φαίνεται και από παραπάνω, η Butler τηρεί κριτική στάση έναντι όλων των τάσεων της φεμινιστικής θεωρίας. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι δεν «συνομιλεί» (και δεν εμπνέεται από) άλλες φεμινιστικές θεωρητικές προσπάθειες. Τουναντίον ασχολείται διεξοδικά με το έργο σημαντικών φεμινιστριών φιλοσόφων, όπως για παράδειγμα αυτό της Luce Irigaray.

Σύμφωνα με την Butler, η Irigaray υποστηρίζει ότι οι γυναίκες δημιουργούν ένα παράδοξο, αν όχι και αντίφαση, μέσα στο λόγο της ταυτότητάς αυτόν καθαυτόν. Οι γυναίκες είναι το φύλο που δεν είναι ένα. Μέσα στο πλαίσιο μιας διαρκώς αρσενικής, φαλλολογοκεντρικής γλώσσας, οι γυναίκες αποτελούν αυτό που δεν μπορεί να αναπαρασταθεί. Ουσιαστικά δηλαδή, οι γυναίκες αντιπροσωπεύουν το φύλο που μένει εκτός των ορίων της σκέψης και, κατά συνέπεια, αποτελούν μια

⁸⁴⁷ «Οι οριοθετήσεις αυτές θεσπίζονται πάντοτε μέσα στους όρους ενός ηγεμονικού πολιτισμικού λόγου, που στοιχειοθετείται στη βάση των δυαδικών δομών οι οποίες εμφανίζονται ως η γλώσσα της οικουμενικής ορθολογικότητας. Ο καταναγκασμός, λοιπόν, είναι ενσωματωμένος σε ό,τι συγκροτεί η γλώσσα αυτή ως διανοητό πεδίο του φύλου», Butler J, ό.π., σελ. 34, Lloyd M, ό.π., σελ. 35.

γλωσσική απουσία και γενικότερα κάτι αδιόρατο. Γι' αυτό άλλωστε το θηλυκό φύλο είναι πολλαπλό⁸⁴⁸.

Σύμφωνα με την Butler, η Irigaray διαφοροποιείται αρκετά από την Beauvoir. Έτσι, σε αντίθεση με την Beauvoir για την οποία οι γυναίκες είναι υποκείμενα που διαμορφώθηκαν έτσι ώστε να είναι το Άλλο, το αρνητικό αντίθετο των ανδρών, η έλλειψη από την οποία η αντρική ταυτότητα διαφοροποιείται, η Irigaray υποστηρίζει ότι τόσο το υποκείμενο όσο και το Άλλο αποτελούν νοητικές κατηγορίες ενός κλειστού φαλλολογοκεντρικού συστήματος που επιτυγχάνει το σκοπό του μέσω του αποκλεισμού του θηλυκού γενικά. Με άλλα λόγια, κατά τη γνώμη της Irigaray, η διαλεκτική αρσενικού-θηλυκού που περιγράφει η Beauvoir στο *Δεύτερο Φύλο*, είναι μέρος ενός συστήματος που αποκλείει, που καθιστά αδιανόητο ακόμα και να σκεφτούμε ότι μπορεί να υπάρξει μια εντελώς διαφορετική οικονομία των σημαίνοντων, των σωμάτων και των ηδονών. Αυτός είναι άλλωστε ο λόγος που θεωρεί πως για τη φεμινιστική ανάλυση είναι ανεπαρκές ως πλαίσιο τόσο ο υπαρξισμός του Sartre ειδικά, όσο και κάθε φιλοσοφική θεωρία που αναλύει την πραγματικότητα με όρους «υποκειμένου που νοηματοδοτεί» και «Άλλου που νοηματοδοτείται». Αυτός είναι επίσης ο λόγος που υποστηρίζει ότι γενικά η όλη λογική της αντιπροσωπεύσης είναι εντέλει σεξιστική και ότι για να μπορέσουμε να την αποδομήσουμε, πρέπει να έρθουμε σε ρήξη με τη μεταφυσική της υπόστασης – σε όποια εκδοχή κι αν τη συναντά κανείς – η οποία δομεί την ίδια την έννοια του υποκειμένου⁸⁴⁹.

Ουσιαστικά, η Irigaray τάσσεται υπέρ μιας αντιουμανιστικής κοινωνικής θεωρίας, που κατανοεί το φύλο σαν μια σχέση μεταξύ κοινωνικά κατασκευασμένων υποκειμένων που υφίσταται μέσα σε συγκεκριμένα κάθε φορά συμφραζόμενα. Τάσσεται δηλαδή, υπέρ μιας σχεσιακής, αντιουσιαστικής αντίληψης, σύμφωνα με την οποία το φύλο δεν είναι μια συγκεκριμένη, απαράλλακτη διαχρονικά, ιδιότητα που έχουν τα άτομα, αλλά ένα ιστορικό φαινόμενο, μια κοινωνική πραγματικότητα που παράγεται από συγκεκριμένες πολιτισμικές σχέσεις και που δομεί την

⁸⁴⁸ « [...] η Λυς Ιριγκαρέ υποστηρίζει ότι οι γυναίκες συνιστούν ένα παράδοξο, αν όχι μια αντίφαση, εντός του ίδιου του λόγου της ταυτότητας. Οι γυναίκες είναι το “φύλο” που δεν είναι “ένα”. Μέσα σε μια διάχυτα ανδροκρατική γλώσσα, μια γλώσσα φαλλολογοκεντρική, οι γυναίκες συνιστούν το μη αναπαραστάσιμο. Με άλλα λόγια, οι γυναίκες αντιπροσωπεύουν το φύλο που δεν είναι νοητό, μια γλωσσική απουσία και αδιαφάνεια». Βλ. Butler J, ό.π., σελ. 35. Βλ. επίσης Kirby V, *Judith Butler: Live Theory*, Continuum, Νέα Υόρκη 2006, σελ. 25.

⁸⁴⁹ Butler J, ό.π., σελ. 35- 36, Kirby V, ό.π., σελ. 26.

υποκειμενικότητα των ατόμων. Ταυτόχρονα όμως επισημαίνει πως, για ιστορικούς λόγους, το γυναικείο φύλο ειδικά αποτελεί τον τόπο μιας γλωσσικής απουσίας⁸⁵⁰.

Για την Irigaray, το γυναικείο φύλο αποτελεί την απουσία που αποδεικνύει ότι, τα περί ουσίας αναλλοίωτης στο χώρο και το χρόνο, δεν αποτελούν αυτονόητη αλήθεια, αλλά μια ψευδαίσθηση που δημιουργεί ένας φαλλοκρατικός λόγος. Εξάλλου, σε αντίθεση με την Beauvoir (και την Wittig), δεν θεωρεί πως η απουσία αυτή σημαδεύτηκε, σηματοδοτήθηκε ως τέτοια, από την αρσενική φαλλοκρατική συμβολική οικονομία. Αντιθέτως, υποστηρίζει ότι το θηλυκό φύλο δεν είναι η έλλειψη ή το «Άλλο», η άρνηση του οποίου αποτελεί το στοιχείο βάσει του οποίου το υποκείμενο ορίζει τον εαυτό του και την αρσενικότητα-αρρενωπότητά του. Και αυτό, γιατί πιστεύει ότι οι όροι «έλλειψη» και «Άλλο» ανήκουν στο εννοιολογικό σύστημα της φιλοσοφίας του Sartre και η χρήση τους εξυπηρετεί την αναπαραγωγή και όχι την αποδόμηση του κυρίαρχου φαλλοκρατικού λόγου. Γι' αυτό άλλωστε, κατά την γνώμη της, το θηλυκό φύλο διαφεύγει των δομών της αντιπροσώπευσης⁸⁵¹.

Σύμφωνα με την Irigaray, η θηλυκότητα δεν μπορεί να είναι το σημάδι, το σημείο ενός υποκειμένου, όπως νόμιζε η Beauvoir. Επομένως, η θηλυκότητα δεν μπορεί να θεωρητικοποιηθεί βάσει όρων που παραπέμπουν στην ύπαρξη μιας οριστικά καθορισμένης σχέσης μεταξύ θηλυκού-αρσενικού, όποιον από τους υφιστάμενους λόγους και αν χρησιμοποιήσει κανείς. Άλλωστε, όλοι οι λόγοι, παρά τις μεγάλες διαφορές που έχουν μεταξύ τους, συνδέονται άρρηκτα με τη φαλλογοκεντρική γλώσσα. Επίσης, το γυναικείο φύλο είναι το υποκείμενο που δεν είναι ένα, που δεν είναι κάτι. Η σχέση μεταξύ της θηλυκότητας και της αρσενικότητας δεν μπορεί να βρει θέση σε (και να αντιπροσωπευτεί από) μια συμβολική οικονομία, όπου το αρσενικό συγκροτεί τον κλειστό κύκλο του σημαίνοντος και του σημαινομένου. Παραδόξως, μάλιστα, αυτό το είχε υπαινιχθεί και η Beauvoir, υποστηρίζοντας ότι οι άντρες δεν μπορούν να διευθετήσουν το γυναικείο ζήτημα γιατί θα δρουν και ως κριτές και ως ενδιαφερόμενα, με συγκεκριμένα συμφέροντα, μέρη⁸⁵².

⁸⁵⁰ «Η Ιριγκαρέ θα ισχυριζόταν ότι το γυναικείο “φύλο” είναι ένα σημείο γλωσσικής απουσίας, το ανέφικτό μιας γραμματικά δηλωμένης υπόστασής και, επομένως, η σκοπιά που εκθέτει την υπόσταση αυτή ως διαρκή και θεμελιώδη αυταπάτη ενός ανδροκρατικού λόγου» Butler J, *ό.π.*, σελ.36.

⁸⁵¹ «Για την Ιριγκαρέ, το θηλυκό φύλο δεν είναι μια “έλλειψη” ή ένα “Άλλο” από το οποίο ορίζεται εμμενώς και αρνητικά το υποκείμενο στον ανδρισμό του. Αντίθετα, το θηλυκό φύλο ξεφεύγει από τις ίδιες τις προδιαγραφές της αναπαράστασης, γιατί δεν είναι ούτε το “Άλλο” ούτε η “έλλειψη”, καθώς οι κατηγορίες αυτές παραμένουν σχετικές με το σαρκικό υποκείμενο που ενυπάρχει σε αυτό το φαλλολογοκεντρικό μοντέλο», Butler J, *Στο ίδιο*.

⁸⁵² Για όλα όσα αναφέρονται στις τρεις παραπάνω παραγράφους βλ. Butler J, *ό.π.*, σελ. 36-37.

Πράγματι, για την Beauvoir, κανένα υποκείμενο δεν είναι ουδέτερο. Αντιθέτως, κατά τη γνώμη της, το υποκείμενο είναι πάντοτε κάτι «αρσενικό» (masculine), που ταυτίζεται με το οικουμενικό και που διαφοροποιείται από ένα θηλυκό Άλλο, το οποίο τοποθετείται έξω από τις καθολικές νόρμες της ατομικότητας, ως καταδικασμένο να είναι ιδιαίτερο (μη οικουμενικό), ενσώματο (άρα ευρισκόμενο από την πλευρά της ύλης και όχι του πνεύματος), καταδικασμένο να είναι πάντα στη σφαίρα της εμμένειας. Αυτός είναι και ο λόγος που δεν αρκείται στη διεκδίκηση του δικαιώματος των γυναικών να γίνουν υπαρξιακά (existential) υποκείμενα και να υπαχθούν στους όρους μιας αφηρημένης οικουμενικότητας, αλλά ασκεί δριμεία κριτική στο αφηρημένο επιστημολογικό αρσενικό υποκείμενο και στη τάση να εμφανίζεται ως κάτι χωρίς σώμα⁸⁵³.

Για την Beauvoir, το συγκεκριμένο υποκείμενο αφενός αρνείται να αποδεχτεί την κοινωνικά σημαδεμένη σωματική διάσταση της ύπαρξής του και αφετέρου ταυτίζει την απαρνημένη αυτή διάσταση με το θηλυκό. Επίσης, κατά τη γνώμη της, αυτή η συσχέτιση θηλυκού-σώματος που κάνει το συγκεκριμένο υποκείμενο, καθίσταται δυνατή χάρη σε άνισες ανταλλακτικές σχέσεις και, κατά συνέπεια, αφενός περιορίζει το θηλυκό φύλο στο σώμα, αφετέρου μετατρέπει το αντρικό σώμα στο ιδεατό, ασώματο όργανο μιας ριζικής ελευθερίας. Γι' αυτό άλλωστε, για την Butler, η ανάλυση της Beauvoir εμμέσως θέτει το ερώτημα: «μέσω ποιας πράξης άρνησης το μεν αρσενικό εμφανίζεται σαν μια ασώματη οικουμενικότητα, το δε θηλυκό κατασκευάζεται σαν μια αποκηρυγμένη (ως μη πνευματική) σωματικότητα;». Για αυτό επίσης η Αμερικανίδα φιλόσοφος θεωρεί ότι η διαλεκτική αφέντη-δούλου που πρότεινε η Γαλλίδα συνάδελφός της προαναγγέλλει τις αναλύσεις της Irigaray περί αρσενικής συμβολικής οικονομίας που συμπεριλαμβάνουν τόσο το υπαρξιακό υποκείμενο όσο και τον Άλλο του⁸⁵⁴.

Σύμφωνα με την Butler, η Beauvoir υποστηρίζει ότι το γυναικείο σώμα πρέπει να είναι το εργαλείο και η «κατάσταση» της γυναικείας ελευθερίας και όχι μια οριστική και περιοριστική ουσία. Επομένως η θεωρία περί σώματος και διαμόρφωσής του στην οποία βασίζεται η όλη ανάλυση της Beauvoir, αποδέχεται άκριτα την καρτεσιανή διάκριση μεταξύ σώματος και ελευθερίας. Έτσι, αν και η Γαλλίδα φιλόσοφος δεν είναι καρτεσιανή (με την αυστηρή έννοια του όρου) και προτείνει διάφορες συνθέσεις, τελικά στο έργο της διατηρείται ο δυϊσμός σώματος –

⁸⁵³Butler J, ό.π., σελ. 37.

⁸⁵⁴Butler J, ό.π., σελ. 37-38.

πνεύματος. Δυϊσμός ο οποίος όμως είναι σύμπτωμα του φαλλολογοκεντρισμού που η Γαλλίδα φιλόσοφος υποτίμησε. Δυϊσμός η άκριτη αποδοχή του οποίου επομένως οδηγεί και στην αποδοχή της ιεραρχίας των φύλων, που ο τελευταίος αναπόφευκτα παράγει, διατηρεί και εξορθολογεί. Απόδειξη δε γι' αυτό αποτελεί το γεγονός ότι η οντολογική διάκριση μεταξύ ψυχής και σώματος την οποία πραγματοποιεί η φιλοσοφική παράδοση που ξεκινά με τον Πλάτωνα και συνεχίζει μέσω του Descartes, του Husserl και του Sartre, υποστηρίζει σχέσεις πολιτικής και ψυχικής υποταγής και ιεραρχίας⁸⁵⁵.

Βέβαια, σε αντίθεση με την κυρίαρχη φιλοσοφική παράδοση, η Beauvoir δεν νομιμοποιεί συγκεκριμένες κοινωνικές ιεραρχίες συνδέοντας την (υποτίθεται ανώτερη) ψυχή με τον ανδρισμό και το, υποτίθεται κατώτερο, σώμα με τη θηλυκότητα. Όμως, με το να διαχωρίζει σώμα και ελευθερία, αποτυγχάνει να αναδείξει το ρόλο που παίζει στη διατήρηση της ασυμμετρίας των φύλων (gender asymmetry) η διάκριση σώματος – ψυχής. Επίσης, κάνει το λάθος να θεωρεί πως το μεν γυναικείο σώμα σημαδεύεται (marked) από τον φαλλοκρατικό λόγο, το δε αρσενικό σώμα, λόγω της αναγωγής του στο οικουμενικό, παραμένει ασημάδευτο από τον κυρίαρχο λόγο⁸⁵⁶.

Βέβαια, κατά την Butler, η παραπάνω θέση της Beauvoir δεν έγινε καθολικά αποδεκτή. Έτσι, για παράδειγμα, η Irigaray υποστήριξε ότι τόσο αυτός που σημαδεύει, σημασιοδοτεί, όσο και αυτός που έχει σημαδευτεί, σημασιοδοτηθεί, είναι εγκατεστημένος μέσα σε έναν αντρικό τρόπο νοηματοδότησης, συμβολισμού, που διασφαλίζει την εκδίωξη του γυναικείου σώματος από την επικράτεια των νοημάτων (και άρα των αξιών). Και αυτό γιατί, σε αντίθεση με τη Γαλλίδα φιλόσοφο, η Irigaray δεν αντιλαμβάνεται τον φαλλολογοκεντρισμό σαν μια αυτοπεριοριστική γλωσσική χειρονομία που αποδίδει την ετερότητα ή τη διαφορά στις γυναίκες, αλλά σαν μια δομή που προσφέρει ένα όνομα στην έκλειψη της θηλυκότητας και παίρνει τη θέση της⁸⁵⁷.

Πράγματι, για την Butler, η Irigaray δεν έχει την ίδια άποψη με την Beauvoir για το ζήτημα των θεμελιωδών δομών εξαιτίας των οποίων αναπαράγεται η ασυμμετρία των φύλων. Συγκεκριμένα, η Irigaray δεν εντοπίζει, όπως η Beauvoir, το πρόβλημα στην αποτυχημένη ανταλλαγή μιας ασύμμετρης διαλεκτικής, αλλά στο ότι

⁸⁵⁵ Butler J, ό.π., σελ. 38.

⁸⁵⁶ Butler J, ό.π., σελ. 38-39.

⁸⁵⁷ Butler J, Στο ίδιο.

η διαλεκτική καθεαυτήν είναι η μονολογική επεξήγηση και αιτιολόγηση μιας αρσενικής συμβολικής οικονομίας. Γι' αυτό και ενώ, σε σχέση με τη Γαλλίδα φιλόσοφο, σαφώς διευρύνει το εύρος της φεμινιστικής κριτικής, εκθέτοντας τις επιστημολογικές, οντολογικές και λογικές δομές της ανδροκρατικής συμβολικής οικονομίας, δεν δίνει την πρέπουσα προσοχή στα πολιτισμικά και ιστορικά συμφραζόμενα μέσα στα οποία λαμβάνει χώρα η σεξουαλική διαφορά⁸⁵⁸.

Σύμφωνα λοιπόν με την Butler, το πρόβλημα με την ανάλυση της Irigaray είναι ότι αποδέχεται την ύπαρξη μιας οικουμενικής, διαχρονικής, μονολιθικής και μονολογικής αρσενικής οικονομίας και δεν δίνει το βάρος που πρέπει στους, ιδιαίτερους κάθε φορά, πολιτισμικούς μηχανισμούς της έμφυλης καταπίεσης. Κατά τη γνώμη της, το να θεωρείς τις πολιτισμικές διαφορές ως παραδείγματα, ως διαφορετικές εκφάνσεις ενός οικουμενικού φαλλογοκεντρισμού, αποτελεί ένα είδος επιστημονικού ιμπεριαλισμού· αποτελεί μια αντίληψη που επαναλαμβάνει μια θεμελιώδη τάση του φαλλογοκεντρισμού, την υποταγή στην κατηγορία του ομοίου, όλων εκείνων των διαφορών που δυνητικά θα μπορούσαν να τον υπονομεύσουν⁸⁵⁹.

Για την Butler, η φεμινιστική κριτική δεν πρέπει μόνο να διερευνά τις προσπάθειες μιας αρσενικής συμβολικής οικονομίας να υποτάξει το ειδικό στο γενικό, πρέπει και να διατηρεί μια στάση αυτοκριτική έναντι των τάσεων του φεμινισμού να γενικεύει. Κάθε λόγος που παρουσιάζει τον εχθρό ως κάτι που είναι ένα, είναι λόγος που, αντί να προσφέρει ένα διαφορετικό σύνολο όρων, άκριτα, μιμείται τη στρατηγική του καταπιεστή. Το ότι η συγκεκριμένη τακτική μπορεί να λειτουργήσει και μέσα σε φεμινιστικά και μέσα σε αντιφεμινιστικά συμφραζόμενα δείχνει ότι η αποικιοκρατική χειρονομία δεν είναι υποχρεωτικά αρσενική. Η τελευταία άλλωστε μπορεί να λειτουργήσει με τρόπο που επηρεάζει σχέσεις φυλετικής, ταξικής και ετεροσεξιστικής καταπίεσης. Επομένως, είναι αναποτελεσματικό το να καταγράφει κανείς απλώς όλα τα είδη των καταπίεσεων, λες και η ταξική και η γυναικεία καταπίεση, για παράδειγμα, είναι δύο ζητήματα ξεχωριστά, άσχετα το ένα με το άλλο, γιατί με αυτό τον τρόπο αδυνατεί να ανακαλύψει πώς διασυνδέονται μεταξύ τους στο κοινωνικό πεδίο. Ούτε όμως είναι αποτελεσματικό το να ακολουθήσεις το αντίστροφο μοντέλο και να κατηγοριοποιείς

⁸⁵⁸ Butler J, ό.π., σελ. 39.

⁸⁵⁹ «Η προσπάθεια να συμπεριληφθούν “Άλλο” πολιτισμοί ως πολύμορφα αναπτύγματα ενός παγκόσμιου φαλλογοκεντρικού αποτελεί μια πράξη ιδιοποίησης που κινδυνεύει να επαναλάβει την αυτοεπισχυτική χειρονομία του φαλλογοκεντρισμού, αποικίζοντας υπό την αιγίδα του ίδιου τις διαφορές εκείνες που σε άλλη περίπτωση θα μπορούσαν να θέσουν υπό αμφισβήτηση την ολοποιητική αυτή έννοια», Butler J, *Στο ίδιο*.

τις διάφορες μορφές καταπίεσης με βάση τη συνάφεια που έχουν μεταξύ τους. Απλώς, είναι λάθος τις μορφές καταπίεσης που συναντούμε, να τις συσχετίζουμε αιτιατά (δεν παράγεται η μία από την άλλη) και να τις κατανέμουμε σε κατηγορίες όπως «πρωτότυπο» και «αντίγραφο»⁸⁶⁰.

Για την Butler, το πεδίο της εξουσίας, όντας δομημένο εν μέρει από την ιμπεριαλιστική χειρονομία της διαλεκτικής ιδιοποίησης, υπερβαίνει τον άξονα της σεξουαλικής διαφοράς προσφέροντας μια χαρτογράφηση των (διασυνδεδεμένων μεταξύ τους) διαφορετικότητων, οι οποίες δεν είναι δυνατόν να ιεραρχηθούν βάσει των όρων είτε του φαλλογοκεντρισμού είτε κάποιου άλλου που υποτίθεται ότι αποτελεί την «πρωταρχική κατάσταση της καταπίεσης». Η διαλεκτική ιδιοποίηση και καταπίεση του Άλλου είναι μόνο μία από τις πολλές τακτικές που χρησιμοποιεί η αντρική συμβολική οικονομία στο πλαίσιο της προσπάθειάς της να επεκτείνει και να εξορθολογήσει τον αρσενικό (masculist) τομέα. Γι' αυτό και το ζήτημα της γυναικείας ταυτότητας και της πατριαρχικής καταπίεσης πρέπει να διερευνηθεί από διαφορετική οπτική γωνία από αυτήν που προκρίνουν όσοι υποστηρίζουν αφενός ότι υπάρχουν κοινές σε όλες τις κοινωνίες δομές καταπίεσης, αφετέρου ότι υφίστανται διαπολιτισμικές δομές θηλυκότητας, μητρότητας, σεξουαλικότητας και/η γυναικείας γραφής⁸⁶¹ (*écriture féminine*).

Η Butler θεωρεί ότι κινούνται προς τη σωστή κατεύθυνση εκείνες οι φεμινίστριες που ασκούν κριτική στις παραπάνω αντιλήψεις, λέγοντας ότι η επίκληση της κατηγορίας «γυναίκες» λειτουργεί κανονιστικά, αποκλείει και επιτρέπει να μένουν τα ταξικά και φυλετικά προνόμια αθέατα. Με άλλα λόγια, συμφωνεί με τις φεμινιστικές προσεγγίσεις, σύμφωνα με τις οποίες η πίστη ότι οι γυναίκες αποτελούν μια ενιαία κατηγορία, έχει ως αποτέλεσμα να μην συνυπολογίζεται η πολλαπλότητα των πολιτικών, κοινωνικών και πολιτισμικών σχέσεων οι οποίες κατασκευάζουν την ταυτότητα «γυναίκα». Επίσης βρίσκει ενδιαφέρουσες τις προσπάθειες να σχηματιστούν πολιτικές συμμαχιών που δεν λαμβάνουν ως κάτι δεδομένο το τι σημαίνει ο όρος γυναίκες και που προκρίνουν το να λάβουν χώρα ένα σύνολο συναντήσεων, όπου γυναίκες με διαφορετικούς κοινωνικούς ρόλους θα συνδιαλεχθούν και θα εκφράσουν τις ξεχωριστές ταυτότητές τους, στο πλαίσιο ενός αναδυόμενου συνασπισμού. Από την άλλη όμως, πιστεύει ότι υπάρχουν διάφοροι κίνδυνοι. Συγκεκριμένα, θεωρεί ότι μπορεί το υποκείμενο που προτείνει τη συμμαχία

⁸⁶⁰ Για τα παραπάνω βλ. Butler J, ό.π., σελ. 39-40.

⁸⁶¹ Butler J, ό.π., σελ 40.

να μετατρέψει τον εαυτό της στον κυρίαρχο της όλης προσπάθειας, με το να επιβάλει, επικαλούμενη το επιχείρημα ότι μόνο έτσι η επίτευξη της ενότητας είναι εξασφαλισμένη, προκαταβολικά, κάποιες μορφές στις δομές της συμμαχίας ως ιδεώδεις. Επίσης θεωρεί ότι υπάρχει πιθανότητα ο διάλογος σχετικά με το ποιος είναι και ποιος δεν είναι ο σωστός τρόπος να γίνεται ο διάλογος, τι δικαιούται να είναι υποκείμενο που εκφέρει λόγο και, το κυριότερο, πότε η ενότητα έχει όντως επιτευχθεί, να καταλήξει σε συμπεράσματα που μπορούν να κάνουν τη συμμαχία πρόσχημα επιβολής συγκεκριμένων λογικών πάνω σε όσους τη συναποτελούν και, άρα, ανίκανη να βοηθήσει στη χειραφέτηση των «από κάτω» (underdog)⁸⁶².

Για την Butler ο διάλογος σε καμία περίπτωση δεν είναι πανάκεια. Πρέπει προηγουμένως να εξεταστούν οι σχέσεις εξουσίας που θέτουν όρια στο πώς και για ποια ζητήματα γίνεται διάλογος. Αλλιώς το μοντέλο διαλόγου που η εκάστοτε φεμινιστική πολιτική συμμαχία θα υιοθετήσει, θα είναι ένα φιλελεύθερο μοντέλο, στο οποίο θα θεωρείται δεδομένο ότι οι ομιλητές καταλαμβάνουν την ίδια θέση στο πεδίο της εξουσίας και ότι έχουν όλοι τους τις ίδιες πεποιθήσεις σχετικά με το τι αποτελεί «συμφωνία», «ενότητα», καθώς και το ποιοι στόχοι πρέπει να επιτευχθούν. Το αποτέλεσμα δε, θα είναι η συμμαχία να μην αντιλαμβάνεται τις αντιφάσεις του όλου εγχειρήματος⁸⁶³.

Σύμφωνα με την Butler, μια πολιτική συμμαχία με φεμινιστικούς σκοπούς, θα πρέπει να αναγνωρίζει τις αντιθέσεις που υφίστανται στο εσωτερικό της και να δρα με αυτές να παραμένουν ακέραιες. Επίσης θα πρέπει να μην θεωρεί προκαταβολικά ως δεδομένη την ύπαρξη της κατηγορίας «γυναίκες», η οποία απλώς θα πρέπει να συνδεθεί με άλλες μεταβλητές, όπως αυτή της φυλής, της σεξουαλικότητας, της τάξης, της ηλικίας και της εθνικότητας, για να είναι χρηστική και «ολοκληρωμένη». Αντιθέτως, μάλιστα, θα πρέπει να υιοθετηθεί η άποψη ότι ουσιώδες χαρακτηριστικό της συγκεκριμένης κατηγορίας αποτελεί το ότι δεν μπορεί να οριστεί ποτέ με ακρίβεια τι αυτή περιλαμβάνει. Αυτή η προϋπόθεση είναι απαραίτητη, γιατί είναι η αδυναμία σαφούς οριοθέτησης της κατηγορίας «γυναίκες», που της επιτρέπει να

⁸⁶²Για όσα αναφέρονται στην παράγραφο αυτή βλ. Butler J, ό.π., σελ. 40-41.

⁸⁶³Butler J, ό.π., σελ. 41, όπου ανάμεσα στα άλλα αναφέρεται: «Η ίδια η ιδέα του “διαλόγου” είναι πολιτισμικά καθορισμένη και ιστορικά οριοθετημένη, κι ενώ ένας/μία ομιλητής/τρια μπορεί να νιώθει βέβαιος/η ότι λαμβάνει χώρα μια συζήτηση, ένας/μία άλλος/η μπορεί να είναι σίγουρος/η για το αντίθετο. Οι σχέσεις εξουσίας που καθορίζουν και οριοθετούν τις διαλογικές δυνατότητες πρέπει τώρα να τίθενται σε διερώτηση. Αλλιώς, το μοντέλο του διαλόγου κινδυνεύει να εκπέσει σε ένα φιλελεύθερο μοντέλο, το οποίο υποθέτει ότι οι ομιλούντες κατέχουν ίσες θέσεις εξουσίας και μιλούν με τις ίδιες προϋποθέσεις σχετικά με το τι συνιστά “συμφωνία” και “ενότητα”».

λειτουργεί ως ένα μονίμως διαθέσιμο πεδίο ανταγωνιζόμενων νοημάτων και ως κανονιστικό ιδεώδες απαλλαγμένο από τη δύναμη να εξαναγκάζει.

Σύμφωνα με την Butler, η ύπαρξη, συνειδητά, πολλαπλών τάσεων μέσα σε μια φεμινιστική συμμαχία διευκολύνει την κοινή συμμαχική δράση, ακριβώς επειδή η «ενότητα» της κατηγορίας «γυναίκες» ούτε προϋποτίθεται ούτε είναι επιθυμητή. Κατά τη γνώμη της, εάν δεν είναι προαπαιτούμενο (ή σκοπός) η ενότητα, μπορούν να δημιουργηθούν, προσωρινές στο χρόνο, ενότητες ενταγμένες στο πλαίσιο συγκεκριμένων δράσεων που έχουν σκοπούς άλλους από τη έκφραση μιας ταυτότητας. Εξάλλου, πιστεύει πως, εάν κανείς δεν προσδοκά οι φεμινιστικές δράσεις να εξυπηρετούν και να νομιμοποιούνται από μια σταθερή, αρραγή και συμφωνημένη από όλους ταυτότητα, αυτές οι δράσεις θα ξεκινούν πιο γρήγορα και θα φαίνονται πιο ενδιαφέρουσες και άξιες για υποστήριξη από έναν αριθμό γυναικών, για τις οποίες το νόημα της κατηγορίας «γυναίκες» είναι μονίμως κάτι εντελώς θολό⁸⁶⁴.

Πράγματι, η Butler τάσσεται υπέρ μιας αντιθεμελιοκρατικής πολιτικής συμμαχιών. Ενστερνίζεται δηλαδή την πολιτική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία α) η ταυτότητα δεν είναι κάτι δεδομένο β) δεν είναι αναγκαίο για την επιτυχία οποιουδήποτε συμμαχικού σχήματος να έχει προκαθοριστεί, πριν καν αυτό συγκροτηθεί, ούτε ο τρόπος οργάνωσής του, ούτε και το κεντρικό του μήνυμα. Εξάλλου πιστεύει ότι οι πολιτικές που ασπάζονται ουσιακρατικές λογικές, δεν δύνανται να ανάγουν σε στόχο τους το μετασχηματισμό ή την επέκταση των υφιστάμενων ταυτοτήτων, επειδή η έκφραση της ταυτότητας βάσει των διαθέσιμων πολιτισμικών όρων αποκλείει προκαταβολικώς την ανάδυση νέων αντιλήψεων περί ταυτοτήτων. Επομένως, θεωρεί πως, όταν προσυμφωνημένες ταυτότητες και διαλογικές δομές παύουν να συγκροτούν το θέμα ή το υποκείμενο της πολιτικής, τότε έρχονται στο προσκήνιο ταυτότητες που καταφέρνουν να μην επηρεάζονται από τις πρακτικές που αρχικά τις παρήγαγαν. Γι' αυτό, άλλωστε, το είδος της πολιτικής συμμαχιών που προτείνει, δεν χρειάζεται ούτε την κατηγορία γυναίκες ούτε ένα εσωτερικά πολύπλοκο εαυτό που προσφέρει την πολυπλοκότητά του αμέσως⁸⁶⁵.

Για την Butler, είναι λανθασμένη η θέση σύμφωνα με την οποία η συζήτηση περί ταυτότητας πρέπει να προηγείται της συζήτησης περί ταυτότητας του φύλου, περί έμφυλης ταυτότητας. Τα άτομα γίνονται αποδεκτά και κατανοητά από τους άλλους, υποστηρίζει, μόνο όταν αποκτούν φύλο με τρόπο που είναι συμβατός με τα

⁸⁶⁴Butler J, *Στο ίδιο*.

⁸⁶⁵Butler J, *ό.π.*, σελ. 42.

κοινωνικά αποδεκτά κριτήρια περί του τι αναγνωρίζεται (και κατανοείται) ως φύλο. Γι' αυτό, θεωρεί πως κακώς οι κοινωνικές επιστήμες προσπαθούν να κατανοήσουν τι είναι «πρόσωπο» βάσει της λογικής ότι, πίσω από τη δράση, υπάρχει ένας φορέας που διαθέτει οντολογική προτεραιότητα σε σχέση με τους διάφορους ρόλους και λειτουργίες μέσω των οποίων αποκτά κοινωνική αποδοχή και νόημα. Επιπλέον, για τον ίδιο λόγο, μέμφεται όλους εκείνους τους φιλοσοφικούς λόγους που έχουν διερευνήσει το ζήτημα του προσώπου, θεωρώντας ότι το άτομο, σε οποιοδήποτε κοινωνικό πλαίσιο κι αν είναι ενταγμένο, με κάποιον τρόπο, συνδέεται εξωτερικά με την οικουμενική δομή της προσωπικότητας⁸⁶⁶.

Για την Butler, το ερώτημα «ποια είναι τα εσωτερικά χαρακτηριστικά του προσώπου που καθιερώνουν τη συνέχεια του προσώπου μέσα στο χρόνο;», που έθεταν οι φιλοσοφίες του υποκειμένου στην προσπάθειά τους να διερευνήσουν το ζήτημα του τι συγκροτεί την «προσωπική ταυτότητα», είναι ένα ερώτημα άτοπο, ένα ερώτημα «ανόητο», με την έννοια που δίνει στον όρο ο Wittgenstein στο *Tractatus*. Από την άλλη, προτείνει να τεθούν άλλα ερωτήματα όπως «σε ποιο βαθμό η ταυτότητα είναι κανονιστικό ιδεώδες;», «πώς οι εξουσιαστικές πρακτικές που δημιουργούν τα φύλα και τη διάκριση αρσενικό – θηλυκό ρυθμίζουν το ποιες αντιλήψεις περί ταυτότητας είναι πολιτισμικά αποδεκτές;», γιατί η ενότητα και η συνέχεια του προσώπου δεν είναι λογικά ή αναλυτικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης προσωπικότητας εν γένει, αλλά από την κοινωνία θεσμοθετημένοι κανόνες για το τι είναι κατανοητό και αποδεκτό. Γι' αυτό, άλλωστε, είναι αναπόφευκτη η ανάδυση μιας σειράς μη ενιαίων και «ασυνεχών» έμφυλων όντων, που, λόγω του ότι, ενώ εμφανίζονται να είναι πρόσωπα, έχουν αποτύχει να συμμορφωθούν με τους έμφυλους κανόνες πολιτισμικής αναγνώρισης βάσει των οποίων καθορίζεται το τι γίνεται αποδεκτό ως πρόσωπο, θέτουν σε αμφισβήτηση την ίδια την έννοια του «προσώπου»⁸⁶⁷.

Αναγνωρίσιμα και κατανοητά ως φύλο είναι τα κοινωνικά φύλα (genders) τα οποία, κατά κάποια έννοια, συγκροτούν και διατηρούν σχέσεις ενότητας και συνέχειας ανάμεσα σε βιολογικό φύλο, πολιτισμικό φύλο, σεξουαλική πρακτική και επιθυμία. Με άλλα λόγια, τα φαντάσματα της ασυνέχειας και της έλλειψης ενότητας και συνοχής, που ούτως ή άλλως αντικείμενο σκέψης μπορούν να αποτελέσουν μόνο

⁸⁶⁶ Butler J, ό.π., σελ. 42-43, Kirby V, ό.π., σελ. 23.

⁸⁶⁷ Butler J, ό.π., σελ. 43, όπου μεταξύ άλλων επισημαίνεται: «η “συνοχή” και η συνέχεια του προσώπου δεν είναι λογικά ή αναλυτικά γνωρίσματα της ιδιότητας του προσώπου, αλλά μάλλον κοινωνικά θεσπισμένοι και τηρούμενοι κανόνες διανοητότητας».

σχετιζόμενα με τους υπάρχοντες κανόνες συνέχειας και συνοχής, διαρκώς απαγορεύονται και παράγονται από τους ίδιους νόμους που επιδιώκουν (και κατορθώνουν) να εγκαθιδρύσουν αιτιακές γραμμές σύνδεσης ανάμεσα σε: βιολογικό φύλο (biological sex), πολιτισμικά συγκροτημένα φύλα (cultural constituted genders) και το αποτέλεσμα τους στις εκδηλώσεις της σεξουαλικής επιθυμίας μέσω της σεξουαλικής πρακτικής⁸⁶⁸.

Η αντίληψη σύμφωνα με την οποία πιθανότατα υπάρχει κάποια αλήθεια του sex ή του φύλου, παράγεται από τις ρυθμιστικές εκείνες πρακτικές που κατασκευάζουν μονοδιάστατες ταυτότητες οι οποίες αποκλείουν τον υβριδισμό και την πολλαπλότητα διαμέσου της μήτρας μονοδιάστατων έμφυλων κανόνων. Η ετεροσεξουαλικοποίηση (heterosexualization) της επιθυμίας θεμελιώνει και θεσμοποιεί (επειδή την έχει ανάγκη) την παραγωγή διακριτών και ασύμμετρων αντιθέσεων μεταξύ «θηλυκού» και «αρρενωπότητας», όπου αυτά θεωρούνται χαρακτηριστικές εκφάνσεις του θηλυκού και του αρσενικού αντίστοιχα. Η πολιτισμική μήτρα μέσω της οποίας η ταυτότητα φύλου γίνεται αναγνωρίσιμη, αποδεκτή και κατανοητή, έχει ανάγκη να μην υπάρχουν δύο, τουλάχιστον, ειδών ταυτότητες: εκείνες όπου το πολιτισμικό φύλο δεν είναι η λογική συνεπαγωγή του βιολογικού και εκείνες όπου οι πρακτικές της επιθυμίας δεν σχετίζονται ούτε με το βιολογικό ούτε με το πολιτισμικό φύλο. Επομένως, για δομικούς λόγους, όσες έμφυλες ταυτότητες δεν «συμμορφώνονται» με τους κανόνες του κυρίαρχου συστήματος για το τι είναι αποδεκτό και κατανοητό και τι δεν είναι, εμφανίζονται στο κοινωνικό πεδίο μόνο σαν αναπτυξιακές αποτυχίες ή λογικές παραδοξότητες. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι οι συγκεκριμένες ταυτότητες δεν διαδραματίζουν κανένα κοινωνικό ρόλο. Αντιθέτως, η ύπαρξη και ανάπτυξη τους προσφέρει κρίσιμες ευκαιρίες για να αποκαλυφθούν τα όρια και οι κανονιστικοί, ρυθμιστικοί στόχοι του κυρίαρχου πεδίου, του τι είναι αποδεκτό και κατανοητό και, κατά συνέπεια, να εμφανιστούν αντίπαλες και υπονομευτικές της μήτρας του αποδεκτού/κατανοητού (matrix of intelligibility) πολλαπλότητες «έμφυλης αταξίας» (gender disorder). Απόδειξη δε γι' αυτό αποτελεί το ότι, χάρη στις ταυτότητες αυτές, μια σειρά από διανοούμενους ανέδειξαν τον προβληματικό χαρακτήρα των κυρίαρχων αντιλήψεων για το φύλο και τη σεξουαλικότητα⁸⁶⁹.

⁸⁶⁸ Butler J, ό.π., σελ. 43-44.

⁸⁶⁹ Γι' όσα αναφέρονται στην παράγραφο αυτή βλ. Lloyd M, ό.π., σελ. 33-36 και Butler J, ό.π., σελ. 44, όπου μεταξύ άλλων λέγονται τα εξής: «Η πολιτισμική μήτρα μέσω της οποίας έχει καταστεί διανοητή η έμφυλη ταυτότητα προβλέπει ότι ορισμένα είδη “ταυτοτήτων” δεν μπορούν να “υπάρχουν” –εκείνα, δηλαδή, στα οποία το

Βέβαια, για την Butler, δεν ασκούν όλοι κριτική από την ίδια οπτική γωνία στις κυρίαρχες απόψεις και δεν απαντούν όλοι με τον ίδιο τρόπο στο ερώτημα «ποια καθεστώτα εξουσίας παράγουν την έμφυλη ταυτότητα;». Μάλιστα, για να το αποδείξει, υπενθυμίζει: Πρώτον, ότι ενώ η Beauvoir (αλλά εν μέρει και η Irigaray) υποστήριζαν ότι υπάρχει μόνο ένα φύλο, το αρσενικό, που διαμορφώνει τον εαυτό του βάσει της παραγωγής του Άλλου, ο Foucault υποστηρίζει ότι η κατηγορία του φύλου, είτε αρσενικού είτε θηλυκού, είναι προϊόν των διάχυτων σχέσεων εξουσίας που συγκροτούν τη ρυθμιστική και κανονικοποιητική οικονομία της σεξουαλικότητας. Δεύτερον, ότι η Wittig, ναι μεν συμφωνεί με τον Foucault για το ότι η κατηγορία του φύλου θα καταργηθεί, όταν καταλυθεί η ετεροφυλοφιλική ηγεμονία, από την άλλη όμως, εντελώς αντιφουκωικά, υποστηρίζει ότι η κατηγορία του φύλου είναι, σε συνθήκες καταναγκαστικής ετεροσεξουαλικότητας, θηλυκό, επειδή το αρσενικό πάντοτε παραμένει «ασημάδευτο» και επομένως συνώνυμο του οικουμενικού. Τρίτον, ότι η Irigaray διαφοροποιείται τόσο από τον υπαρξισμό του Sartre, όσο και από το μεταδομισμό του Foucault⁸⁷⁰.

Πράγματι, για την Butler, η θεωρία της σεξουαλικής διαφοράς της Irigaray αποκλίνει σε πολλά σημεία από τις φουκωικές θεωρήσεις. Βέβαια, δέχεται ότι το «ζήτημα του γυναικείου φύλου» δεν μπορεί να μελετηθεί με βάση το μοντέλο του υποκειμένου που προκρίνουν τα συμβατικά αντιπροσωπευτικά συστήματα της δυτικής κουλτούρας. Το δέχεται όμως, επειδή θεωρεί ότι οι γυναίκες συγκροτούν το φετίχ της αντιπροσώπευσης και, κατά συνέπεια, το κατεξοχήν αδύνατο να αντιπροσωπευτεί. Για την Irigaray, οι γυναίκες δεν μπορεί ποτέ να «είναι», ακριβώς, επειδή είναι η σχέση της διαφοράς, το αποκλεισμένο. Ουσιαστικά δηλαδή οι γυναίκες είναι η διαφορά που, σε αντίθεση με ό,τι υποστηρίζει η Beauvoir, δεν μπορεί να γίνει κατανοητή σαν η απλή άρνηση ή το Άλλο ενός πάντοτε αρσενικού υποκειμένου. Γι' αυτό άλλωστε δεν είναι ούτε υποκείμενο ούτε το Άλλο του, αλλά η προερχόμενη από την οικονομία της διπολικής αντίθεσης διαφορά.

Η ανάλυση της Irigaray διαφοροποιείται λοιπόν, από τις υπόλοιπες κριτικές θεωρήσεις του φύλου και της σεξουαλικότητας, συμπεριλαμβανομένης και της

κοινωνικό φύλο δεν έπεται του βιολογικού φύλου κι εκείνα στα οποία οι πρακτικές της επιθυμίας δεν “έπονται” είτε του βιολογικού φύλου είτε του κοινωνικού», «μάλιστα, ακριβώς επειδή ορισμένα είδη “έμφυλων ταυτοτήτων” αποτυγχάνουν να συμμορφωθούν μ’ αυτούς τους κανόνες πολιτισμικής διανοητότητας, εμφανίζονται μόνο ως αναπτυξιακές ανεπάρκειες ή ως λογικές αδυνατότητες από το εσωτερικό αυτής της επικράτειας. Η επιμονή και ο πολλαπλασιασμός τους, ωστόσο, παρέχουν κριτικές ευκαιρίες να εκτεθούν οι οριοθετήσεις και οι ρυθμιστικές βλάνσεις αυτής της επικράτειας διανοητότητας».

⁸⁷⁰Butler J, ό.π., σελ. 44-45.

φουκωικής. Ωστόσο, σύμφωνα με την Butler, συμφωνεί μαζί τους σε ένα κεντρικό ζήτημα: στο ότι το φύλο εμφανίζεται μέσα στην ηγεμονική γλώσσα σαν ουσία, σαν να είναι εκείνο που αυτοπροσδιορίζει τον εαυτό του, και ότι αυτό επιτυγχάνεται μέσω μιας επιτελεστικής αναστροφής της γλώσσας και του λόγου που αποκρύπτει το γεγονός ότι είναι αδύνατο να «είναι» κάποιος ένα βιολογικό ή πολιτισμικό φύλο. Μάλιστα, κατά τη γνώμη της, η Irigaray θεωρεί ότι η γραμματική δεν μπορεί ποτέ να είναι το πραγματικό μητρώο (index) των έμφυλων σχέσεων, επειδή στηρίζει το ουσιοκρατικό μοντέλο του φύλου σαν μια διπολική σχέση μεταξύ δύο θετικών και δυνάμενων να αντιπροσωπευτούν όρων⁸⁷¹.

Βέβαια, σύμφωνα με την Butler, και για τον Foucault η ουσιοκρατική γραμματική του sex επιβάλλει αφενός μια τεχνητή διπολική σχέση μεταξύ των φύλων και αφετέρου μια τεχνητή εσωτερική ενότητα σε κάθε όρο του διπόλου. Κατά την Αμερικανίδα φιλόσοφο, ο Foucault θεωρεί ότι η διπολική ρύθμιση της σεξουαλικότητας καταπιέζει την υπονομευτική πολλαπλότητα μιας σεξουαλικότητας που αποσυνθέτει τις ετεροφυλοφιλικές, αναπαραγωγικές και ιατροδικαστικές ηγεμονίες. Στην ίδια επίσης γραμμή κινείται κατά τη γνώμη της εν μέρει και η Wittig, που υποστηρίζει ότι το δίπολο άνδρας/γυναίκα, αρσενικό/θηλυκό εξυπηρετεί τις στοχεύσεις του συστήματος της καταναγκαστικής ετεροφυλοφιλίας⁸⁷².

Πράγματι, για την Butler, η ανάλυση της Wittig σε μερικά σημεία συγκλίνει με αυτές του Foucault, χωρίς όμως να ακολουθεί εν γένει τη φουκωική λογική. Έτσι, για παράδειγμα, κατά καιρούς η γαλλίδα φιλόσοφος έχει, εντελώς αντιφουκωικά, υποστηρίξει ότι η κατάλυση της καταναγκαστικής ετεροφυλοφιλίας θα οδηγήσει στην εγκαθίδρυση ενός πραγματικού ουμανισμού του προσώπου ελευθερωμένου από τα δεσμά του φύλου. Επίσης, σε άλλες περιπτώσεις και άλλα συμφραζόμενα, έχει διατυπώσει την υπόθεση πως η επέκταση και η διάχυση μιας μη- φαλλοκεντρικής ερωτικής οικονομίας, θα διαλύσει τους κυρίαρχους σχετικά με το φύλο και την ταυτότητα μύθους. Τέλος, σε κάποια κείμενά της, εμφανίζεται «η λεσβία» ως το τρίτο φύλο (gender), που υπόσχεται την υπέρβαση των περιορισμών πάνω στο φύλο που έχουν επιβληθεί από το σύστημα της καταναγκαστικής ετεροφυλοφιλίας⁸⁷³.

Σύμφωνα με την Butler, η Wittig, λόγω της υπεράσπισης εκ μέρους της του καθολικού υποκειμένου, δεν αμφισβητεί τους ηγεμονικούς τρόπους της

⁸⁷¹Για όσα αναφέρονται στις δύο τελευταίες παραγράφους βλ. Butler J, ό.π., σελ. 45.

⁸⁷²Butler J, ό.π., σελ. 45-46.

⁸⁷³Butler J, ό.π., σελ. 46.

σημασιοδότησης ή της αντιπροσώπευσης. Με άλλα λόγια η Wittig δεν ασκεί κριτική στο υποκείμενο σαν κάτι εντελώς αρσενικό το οποίο ακολουθεί τους κανόνες ενός πατριαρχικού συμβολικού. Αντιθέτως, στο έργο της, κάτω από τον όρο «λεσβία», το υποκείμενο εμφανίζεται σαν αυτό που θα αποκαταστήσει το φορέα που κάνει υπαρξιακές επιλογές. Ουσιαστικά δηλαδή, η Wittig, αντί να αποδομεί το υποκείμενο, προτείνει μια πολιτική και θεωρητική πρακτική βασισμένη σε ένα συγκεκριμένο τύπο υποκειμένου, το λεσβιακό, που είναι χρήστης της γλώσσας⁸⁷⁴.

Σύμφωνα με την ανάγνωση του έργου της Wittig από την Butler, η πρώτη πιστεύει πως το να συσχετίζονται αποκλειστικά οι γυναίκες με το φύλο, οδηγεί στο να ταυτίζονται οι γυναίκες με συγκεκριμένες ερωτογενείς περιοχές του σώματός τους και, κατά συνέπεια, να μην τους δίνεται η δυνατότητα να αποκτήσουν την ελευθερία και αυτονομία που οι άντρες απολαμβάνουν. Επίσης θεωρεί ότι η καταστροφή της κατηγορίας «φύλο», θα αποτελέσει την καταστροφή μιας ιδιότητας του ανθρώπου που έχει έλθει να πάρει τη θέση του προσώπου, του *cogito*, που διαθέτει αυτοσυνείδηση και τη δυνατότητα να αυτοκαθορίζεται⁸⁷⁵.

Πράγματι, κατά την Butler, η Wittig επιδιώκει την καταστροφή του φύλου, ώστε να μπορέσουν οι γυναίκες να αποκτήσουν το κύρος του οικουμενικού υποκειμένου. Επίσης, υποστηρίζει ότι στο δρόμο προς αυτή την καταστροφή οι γυναίκες πρέπει να υιοθετήσουν και μια ιδιαίτερη και μια οικουμενική οπτική γωνία. Μάλιστα, κατά τη γνώμη της, η λεσβία είναι ένα υποκείμενο που μπορεί να πραγματώσει τη συγκεκριμένη οικουμενικότητα, χάρη στην ελευθερία που διαθέτει. Γι' αυτό άλλωστε, για την Butler, η λεσβία, όπως την κατανοεί η Wittig, αντί να αμφισβητεί, επιβεβαιώνει την κανονιστική λογική των ουμανιστικών ιδεωδών τα οποία αποτελούν τη βάση της μεταφυσικής της ουσίας.

Σύμφωνα, λοιπόν, με την Butler, σε αντίθεση με την Irigaray, η Wittig αποδέχεται άκριτα το κανονιστικό μοντέλο ουμανισμού σαν το θεωρητικό πλαίσιο του φεμινισμού. Έτσι, η στράτευση της Wittig σε ένα ριζοσπαστικό σχέδιο για τη λεσβιακή χειραφέτηση, διεξάγεται μέσω της υπεράσπισης ενός «προ φύλου "πρόσωπο", το οποίο χαρακτηρίζεται ως ελευθερία». Πρόκειται, ισχυρίζεται η Butler, για κίνηση, που όχι μόνο επιβεβαιώνει το προ-κοινωνικό κύρος της ανθρωπίνης

⁸⁷⁴Butler J, ό.π., σελ. 46-47.

⁸⁷⁵Butler J., *Στο ίδιο*.

ελευθερίας, αλλά και που εντάσσεται σε εκείνη τη μεταφυσική της ουσίας που είναι υπεύθυνη για την παραγωγή και τη φυσικοποίηση της κατηγορίας του φύλου⁸⁷⁶.

Στο έργο λοιπόν της Wittig, δεν συναντούμε τη νιτσεϊκού τύπου κριτική στη μεταφυσική, σύμφωνα με την οποία όροι όπως «εαυτός», «υποκείμενο», «άτομο» είναι απλώς ψευδείς έννοιες που μεταμορφώνουν σε υποστάσεις με ουσία ενότητες που αρχικά υπήρχαν μόνο στη γλώσσα. Αυτό όμως, ισχυρίζεται η Butler, δεν σημαίνει ότι η Wittig δεν αμφισβητεί τη μεταφυσική της ουσίας κατά κανέναν τρόπο. Αντιθέτως, της ασκεί μια εναλλακτικού τύπου κριτική, που καταδεικνύει ότι τα πρόσωπα δεν μπορούν να σημασιοδοτήσουν μέσα στη γλώσσα χωρίς το σημάδι του φύλου. Πραγματοποιεί μάλιστα μια πολιτική ανάλυση της γραμματικής του φύλου στα γαλλικά που όμως ισχύει και για άλλες γλώσσες, π.χ. τα αγγλικά. Για τη Wittig, το φύλο δεν ορίζει, δεν διαμορφώνει μόνο τα άτομα, αλλά συγκροτεί και μια εννοιακή επιστήμη μέσω της οποίας ο δυϊσμός του φύλου γίνεται καθολικός, οικουμενικός. Στο δοκίμιό της δε, «The Mark of gender» (1984), σύμφωνα με την Butler, υποστηρίζει ότι το φύλο είναι μια πρωτόγονη οντολογική έννοια η οποία: α) επιβάλλει στην γλώσσα μια διαίρεση των όντων σε φύλα, χάρη στο πώς είναι δομημένη η τελευταία β) μαζί με μια σειρά από άλλες πρωτόγονες έννοιες που ανήκουν στην ίδια γραμμή σκέψης, ανήκει πρωταρχικά στη φιλοσοφία λόγω του ότι εμφανίζεται να μοιράζει το Είναι στα δύο⁸⁷⁷.

Για τη Wittig, το ότι το φύλο «υπάγεται στη φιλοσοφία» σημαίνει ότι ανήκει στο σώμα των εννοιών που οι φιλόσοφοι δεν εξετάζουν με κριτικό τρόπο, γιατί υποτίθεται ότι υπάρχουν πριν από κάθε στοχασμό, από κάθε κοινωνική τάξη, στη φύση. Η ανάλυσή της δε αυτή, σύμφωνα με την Butler, επιβεβαιώνεται από τον δημοφιλή λόγο περί της έμφυλης ταυτότητας που άκριτα αποδίδει το χαρακτήρα του «Είναι» σε φύλα και «σεξουαλικότητες». Η αξίωση να είναι κανείς γυναίκα, να είναι ετεροφυλόφιλος, αποτελεί ένα από τα συμπτώματα της μεταφυσικής των έμφυλων ουσιών και υποστάσεων. Τόσο στην περίπτωση των αντρών όσο και των γυναικών, αυτού του είδους οι ισχυρισμοί τείνουν αφενός να υποτάσσουν την έννοια του φύλου σε αυτήν της ταυτότητας και αφετέρου να οδηγούν στο συμπέρασμα ότι ένα πρόσωπο είναι ένα φύλο (gender), εξαιτίας του βιολογικού του φύλου και των διαφορών, σχετιζόμενων με το τελευταίο, στοιχείων του ψυχισμού του, το πιο εξέχον εκ των οποίων είναι εκείνο της σεξουαλικής επιθυμίας. Μέσα δε σε αυτό το σαφώς μη

⁸⁷⁶Για όλα όσα προαναφέρθηκαν στις δύο τελευταίες παραγράφους βλ. Butler J, ό.π., σελ. 47.

⁸⁷⁷Butler J, ό.π., σελ.48.

φεμινιστικό πλαίσιο, το πολιτισμικό φύλο, μάλλον με αφελή και όχι με κριτικό τρόπο, λειτουργεί σαν μια ενοποιητική αρχή του ενσώματου εαυτού που διατηρεί αυτή την ενότητα βάσει και εναντίον ενός «αντίθετου» φύλου, η δομή του οποίου υποτίθεται ότι διατηρεί μια παράλληλη, αλλά και αντιθετική, εσωτερική συνοχή μεταξύ βιολογικού φύλου, πολιτισμικού φύλου και επιθυμίας. Ουσιαστικά δηλαδή, κάποιος/α είναι το φύλο (gender) του/της, στο βαθμό που δεν είναι το άλλο φύλο, με αποτέλεσμα να επιβάλλεται ο περιορισμός του φύλου στο δίπολο άνδρας/γυναίκα⁸⁷⁸.

Για την Butler, το πολιτισμικό φύλο (gender) μπορεί να συμβολίζει μια ενότητα της εμπειρίας, του βιολογικού φύλου, του πολιτισμικού φύλου και της επιθυμίας, μόνο, όταν το βιολογικό φύλο κατανοείται ως αυτό το οποίο, νομοτελειακά, παράγει τόσο το πολιτισμικό φύλο (που υποτίθεται ότι είναι ένα ψυχικό και πολιτισμικό χαρακτηριστικό του εαυτού) όσο και την επιθυμία (που υποτίθεται ότι είναι ετεροφυλοφιλική). Η εσωτερική ενότητα και των δύο φύλων επομένως έχει ανάγκη μια σταθερή, και αντιθετική ταυτόχρονα, ετεροφυλοφιλία. Αυτή όμως η θεσμοποιημένη ετεροφυλοφιλία έχει ανάγκη (αλλά και οδηγεί στο) να ενωθούν μέσα σε ένα αντιθετικό σύστημα έμφυλου δυϊσμού, κάθε έμφυλος όρος που συγκροτεί το όριο των επιλογών που υπάρχουν όσον αφορά στο φύλο. Γι' αυτό, άλλωστε, κυριαρχεί η αντίληψη ότι η επιθυμία εκφράζει το πολιτισμικό φύλο (και αντίστροφα) επειδή υφίσταται στενή σχέση ανάμεσα σε βιολογικό φύλο, πολιτισμικό φύλο και επιθυμία⁸⁷⁹.

Πράγματι, η Butler θεωρεί ότι, σύμφωνα με την κυρίαρχη άποψη, η μεταφυσική ενότητα των τριών στοιχείων που προαναφέρθηκαν, καθίσταται γνωστή, και εκφράζεται από μια επιθυμία για το αντίθετο φύλο. Γι' αυτό και ισχυρίζεται ότι τόσο το νατουραλιστικό παράδειγμα που εγκαθιδρύει μια αιτιακή συνέχεια μεταξύ σεξουαλικού φύλου, πολιτισμικού φύλου και επιθυμίας, όσο και το αυθεντικό-εκφραστικό παράδειγμα όπου παρουσιάζεται ως δεδομένη η ύπαρξη κάποιου πραγματικού εαυτού που υποτίθεται σταδιακά αποκαλύπτεται μέσω της σεξουαλικότητας, αντί να ανατρέπουν τον φαλλοκρατισμό, τον ενισχύουν με το να επιτρέπουν στο παλιό όνειρο της «συμμετρίας» (ο όρος είναι της Irigaray), να γίνεται

⁸⁷⁸Butler J, ό.π., σελ. 48-49

⁸⁷⁹Butler J, ό.π., σελ. 49, όπου ανάμεσα στα άλλα επισημαίνεται ότι: «Η εσωτερική συνοχή ή ενότητα καθενός φύλου, του άντρα ή της γυναίκας, απαιτεί λοιπόν μια σταθερή όσο και αντιθετική ετεροφυλοφιλία. Η θεσμική αυτή ετεροφυλοφιλία απαιτεί όσο και παράγει τη μονοσημαντότητα καθενός από τους έμφυλους όρους που συγκροτούν το όριο των έμφυλων δυνατοτήτων στο εσωτερικό ενός αντιθετικού, δυαδικού συστήματός του φύλου. Η σύλληψή αυτή του φύλου δεν προϋποθέτει μόνο μια αιτιώδη σχέση ανάμεσα στο βιολογικό φύλο, το κοινωνικό φύλο και την επιθυμία, αλλά και υποδεικνύει ότι η επιθυμία αντανακλά ή εκφράζει το φύλο και ότι το φύλο αντανακλά ή εκφράζει την επιθυμία».

αποδεκτό ως κάτι δεδομένο και να εξορθολογίζεται. Για τον ίδιο λόγο επίσης θεωρεί ότι η ουσιοκρατική αντίληψη περί φύλου εξυπηρετεί πολιτικούς σκοπούς. Η εγκαθίδρυση και θεσμοθέτηση της καταναγκαστικής και φυσικοποιημένης ετεροφυλοφιλίας ρυθμίζει το φύλο σαν μια διπολική σχέση, στην οποία ο αρσενικός όρος διαφοροποιείται από τον θηλυκό όρο, μέσω των πρακτικών της ετεροφυλοφιλικής επιθυμίας. Η πράξη της διαφοροποίησης των δύο αντιθετικών στιγμών έχει ως αποτέλεσμα τη σταθεροποίηση και την παγίωση των όρων αυτών⁸⁸⁰.

Για την Butler, η εκτόπιση αυτής της διπολικής σχέσης προϋποθέτει την πίστη ότι οι κατηγορίες του αρσενικού και του θηλυκού παράγονται με παρόμοιο τρόπο μέσα στο διπολικό πλαίσιο. Επίσης, επισημαίνει ότι και ο Foucault θεωρούσε ορθή την άποψη αυτή. Παραδόξως δε, αυτό δεν το στηρίζει μόνο στο ότι στο τελευταίο κεφάλαιο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, ο Γάλλος στοχαστής ισχυρίζεται ότι η κατηγορία σεξ κατασκευάζεται από ιστορικά συγκεκριμένους τρόπους σεξουαλικότητας. Αντιθέτως, το στηρίζει και στο ότι, στην «Εισαγωγή» του στο ημερολόγιο του/της Herculine Barbin, ο Foucault δηλώνει ότι η κατηγοριοποίηση των ανθρώπων σε αρσενικά και θηλυκά αποκρύπτει το μηχανισμό παραγωγής της σεξουαλικότητας, με το να εμφανίζει το σεξ και το βιολογικό φύλο, που στην πραγματικότητα είναι προϊόντα του τελευταίου, σαν την αιτία της σεξουαλικής συμπεριφοράς και επιθυμίας.

Για την Butler, στην «Εισαγωγή» του στην εν λόγω έκδοση, ο Foucault υποστηρίζει ότι η γενεαλογική κριτική των αφηρημένων κατηγοριών του φύλου είναι η αθέλητη συνέπεια μιας σειράς σεξουαλικών πρακτικών που δεν είναι συμβατές με (και άρα δεν μπορούν να κατανοηθούν από) τον ιατρικοδικαστικό λόγο της φυσικοποιημένης σεξουαλικότητας. Σύμφωνα με τον Foucault, η Herculine δεν είναι μια ταυτότητα (π.χ. δεν είναι ερμαφρόδιτος). Αντιθέτως, αποτελεί αυτό που καθιστά αδύνατη την οποιαδήποτε ταυτότητα. Με άλλα λόγια, αποτελεί το όριο των γλωσσικών συμβάσεων που παράγουν αποδεκτούς και κατανοητούς έμφυλους εαυτούς, κι αυτό γιατί προκαλεί μια συνάντηση και αποδιοργάνωση των κανόνων που κυβερνούν το φύλο και την επιθυμία, διευρύνοντας το νόημα των όρων του κυρίαρχου διπολικού συστήματος με τρόπο που στο τέλος οι συγκεκριμένοι όροι αποκτούν νόημα που να τους καθιστά ασύμβατους με το διπολικό σύστημα⁸⁸¹.

⁸⁸⁰ Butler J, ό.π., σελ. 49-50.

⁸⁸¹ Butler J, ό.π., σελ. 50.

Πράγματι, ο Foucault θεωρεί πως στο πρόσωπο της Herculine λαμβάνει χώρα μια ανατρεπτική για το κυρίαρχο σύστημα συνάντηση ομοφυλοφιλίας – ετεροφυλοφιλίας. Αυτό όμως δεν το αποδίδει στην περίεργη ανατομία της. Αντιθέτως, το αποδίδει στο ότι διαθέτει μια σειρά από ιδιότητες που δεν αποτελούν τα ουσιώδη χαρακτηριστικά κάποιας υπόστασης. Αυτός είναι και ο λόγος που τη θεωρεί ένδειξη του ότι είναι δυνατή μια έμφυλη εμπειρία που δεν υπάγεται στην ιεραρχική και ουσιοκρατική γραμματική των ουσιαστικών (*res extensa*) και των επιθέτων (χαρακτηριστικά, ουσιώδη και συμπτωματικά). Γι' αυτό επίσης κατανόησε την ανάγκη μιας οντολογίας των τυχαίων χαρακτηριστικών που να αναδεικνύει την ταυτότητα σαν μια πολιτισμικά καθορισμένη αρχή τάξης και ιεραρχίας.

Για την Butler, η οντολογία που προτείνει ο Foucault έχει το πλεονέκτημα ότι αμφισβητεί την έννοια του φύλου αυτή καθεαυτή. Κατά τη γνώμη της, η απόρριψη της θέσης ότι ο «άνδρας» (και η «γυναίκα» αντίστοιχα) δεν είναι παρά μία από τις ουσιώδεις ιδιότητες που κάποιος έχει (ή μάλλον είναι), καθιστά αδύνατο το να παρουσιάζονται τα έμφυλα χαρακτηριστικά, που αμφισβητούν τις κυρίαρχες νόρμες, σαν δευτερεύοντα χαρακτηριστικά του φύλου. Επίσης, η αποδοχή της φουκωικής άποψης ότι η έννοια της ουσίας δεν είναι παρά μια λεκτική κατασκευή, που δεν θα υπήρχε, εάν μια σειρά χαρακτηριστικά δεν εμφανίζονταν από το κυρίαρχο σύστημα ως ιδιότητες που συγκροτούν την ουσία του φύλου, επιτρέπει σε όλα εκείνα τα στοιχεία που αδυνατούν να συμμορφωθούν με τα κυρίαρχα μοντέλα, να θέσουν σε αμφιβολία το αν μπορούν να σταθούν οι όροι «γυναίκα» και «άντρας» σαν ουσιαστικά⁸⁸².

Για την Butler, η ύπαρξη μιας σειράς ενεργειών που αντιστέκονται στην ενσωμάτωσή τους στο υφιστάμενο πλαίσιο των πρωταρχικών ουσιαστικών (*nouns*) και των υποταγμένων σε αυτό επιθέτων (*adjectives*), καταδεικνύει ότι οι έμφυλοι εαυτοί παράγονται μέσω της ρύθμισης ορισμένων χαρακτηριστικών βάσει συγκεκριμένων πολιτισμικών κανόνων. Γι' αυτό και θεωρεί ότι η οντολογία των υποστάσεων και των ουσιών είναι ένα τεχνητό προϊόν που δεν χρησιμεύει σε τίποτα στη φεμινιστική θεωρία, εξαιτίας του ότι οι ουσίες του φύλου δεν είναι παρά ενότητες που έχουν δημιουργηθεί μέσω της ρύθμισης μιας σειράς χαρακτηριστικών. Αυτός επίσης είναι ο λόγος που υποστηρίζει ότι το φύλο σε καμία περίπτωση δεν είναι ένα ουσιαστικό (*noun*)⁸⁸³.

⁸⁸²Για όσα αναφέρονται στις δύο τελευταίες παραγράφους βλ. Butler J, ό.π., σελ. 51.

⁸⁸³Butler J, ό.π., σελ. 51-52.

Από την άλλη βέβαια, για την Butler το φύλο δεν είναι ούτε ένα σύνολο αθεμελιωτών χαρακτηριστικών που όποτε θέλει κανείς τα αλλάζει. Αντιθέτως, είναι κάτι που επιτελεστικά παράγεται από μια σειρά ρυθμιστικών πρακτικών. Με άλλα λόγια, το φύλο, όντας μέσα στην κληρονομημένη από το παρελθόν μεταφυσική της ουσίας, είναι επιτελεστικό, συγκροτεί το ίδιο δηλαδή την ταυτότητα που, υποτίθεται, εκ φύσεως είναι. Γι' αυτό και είναι πάντα ένα σύνολο δράσεων που «παραδόξως» (παραδόξως για την κυρίαρχη ιδεολογία) δεν έχουν πραγματοποιηθεί από κάποιο υποκείμενο που υποτίθεται ότι υφίσταται πριν την πράξη⁸⁸⁴.

Τελικά, για την Butler, κάθε προσπάθεια να σκεφτούμε το φύλο χωρίς να βασιστούμε στη μεταφυσική της ουσίας, θα πρέπει να λάβει υπόψη της την παρατήρηση του Nietzsche, ότι ο δράστης είναι απλώς ένας μύθος που προστίθεται στην πράξη – η πράξη είναι πάντα. Και αυτό γιατί δεν πιστεύει πως υπάρχει κάποια έμφυλη ταυτότητα πίσω από τις εκφράσεις του φύλου, για ένα βασικό λόγο: θεωρεί πως οι ταυτότητες εν γένει συγκροτούνται επιτελεστικά από τις «εκφράσεις» ακριβώς που υποτίθεται ότι είναι τα αποτελέσματά της⁸⁸⁵.

⁸⁸⁴ Butler J, ό.π., σελ. 52.

⁸⁸⁵ Butler J, στο ίδιο, Jagger G, *Judith Butler: Sexual Politics, Social Change and the Power of the Performative*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2008, σελ. 22.

5.2 Από την κριτική στο δομισμό στην επιτελεστική θεωρία του φύλου

Όπως έχει φανεί και από τα παραπάνω, η Butler συμμαρμίζεται την καχυποψία του δομισμού έναντι των φιλοσοφιών του υποκειμένου. Ωστόσο, δεν τον θεωρεί ως το κατάλληλο πλαίσιο για τη φεμινιστική θεωρία, επειδή ο δομιστικός λόγος αντιλαμβάνεται το Νόμο ως κάτι οικουμενικό και μοναδικό. Για παράδειγμα, ο θεμελιωτής, ουσιαστικά, της δομιστικής ανθρωπολογίας Claude Lévi-Strauss θεωρεί ότι υπάρχει μια οικουμενική δομή ρύθμισης της ανταλλαγής που χαρακτηρίζει όλα τα συστήματα συγγένειας. Στο δε έργο του *Οι στοιχειώδεις δομές της συγγένειας* υποστηρίζει ότι το αντικείμενο της ανταλλαγής που δυναμώνει και διαφοροποιεί τις σχέσεις συγγένειας είναι οι γυναίκες που δίνονται σαν δώρα από τη μια πατρογραμμική φυλή στην άλλη, μέσω του θεσμού του γάμου⁸⁸⁶.

Πράγματι, σύμφωνα με τον Lévi Strauss, η νύφη, όντας δώρο και γενικά το αντικείμενο της ανταλλαγής, αποτελεί ένα σημάδι και μια αξία που ανοίγει ένα κανάλι ανταλλαγής που υπηρετεί, όχι μόνο τον λειτουργικό στόχο της διευκόλυνσης του εμπορίου, αλλά και τον συμβολικό ή τελετουργικό σκοπό της ενίσχυσης των εσωτερικών δομών, της συλλογικής ταυτότητας δηλαδή, της κάθε φυλής. Με άλλα λόγια, για τον Lévi-Strauss, η νύφη αποτελεί τον όρο που δημιουργεί σχέσεις ανάμεσα σε ομάδες αντρών –η ίδια δεν έχει ταυτότητα και δεν συμμετάσχει στο σύστημα στο οποίο ανταλλάσσει κάποιος τη μια ταυτότητα για μια άλλη. Αυτός είναι και ο λόγος που η Butler θεωρεί ότι στη δομιστική ανθρωπολογία, η γυναίκα εμφανίζεται να αντανakλά την αρσενική ταυτότητα, επειδή, υποτίθεται, αποτελεί τον τύπο στον οποίο απουσιάζει η τελευταία.

Για την Butler, η ανθρωπολογία του Lévi- Strauss αντιλαμβάνεται τα, πάντα αρσενικά, μέλη της φυλής ως υποκείμενα που διεκδικούν και αποκτούν το προνόμιο να έχουν ταυτότητα μέσω του γάμου, δηλαδή μιας επαναλαμβανόμενης πράξης συμβολικής διαφοροποίησης. Επίσης, συλλαμβάνει την εξωγαμία ως την πρακτική που διακρίνει και δένει πατρονομικά ειδικά είδη ανδρών. Μάλιστα, ισχυρίζεται ότι η πατρογραμμικότητα διασφαλίζεται μέσω του τελετουργικού αποκλεισμού των γυναικών (από την κοινότητα του πατέρα της) και την άμεσα συνδεδεμένη μαζί του τελετουργική εισαγωγή τους (στην κοινότητα του συζύγου). Γι' αυτό και θεωρεί ότι,

⁸⁸⁶Butler J, ό.π., σελ. 67.

ως σύζυγοι, οι γυναίκες όχι μόνο διασφαλίζουν την αναπαραγωγή του ονόματος, αλλά και προκαλούν μια συμβολική ένωση μεταξύ φυλών των αντρών⁸⁸⁷.

Για την Butler, η δομιστική ανθρωπολογία θεωρεί ότι οι γυναίκες, καθώς λειτουργούν ως τόπος μιας πατρνομικής ανταλλαγής, είναι και δεν είναι το πατρνομικό σημάδι που αποκλείεται από το σημαίνον, από το ίδιο το πατρώνυμο που φέρουν. Επίσης εκλαμβάνει την παντρεμένη γυναίκα μόνο σαν ένα σχεσιακό όρο που, ταυτόχρονα, διακρίνει και δένει τις διάφορες φυλές με μια κοινή μεν, εσωτερικά διαφοροποιημένη δε πατρογραμμική ταυτότητα, κι αυτό γιατί αποδέχεται την ύπαρξη μιας οικουμενικής δομής που διανέμει στους μεν άντρες ταυτότητα, στις δε γυναίκες μια σχεσιακή άρνηση ή έλλειψη⁸⁸⁸.

Πράγματι, για την Butler, ο Lévi-Strauss υιοθέτησε μια σειρά από αφηρημένες φιλοσοφικές δομές και αποδέχτηκε την ύπαρξη μιας οικουμενικής λογικής, βάσει της οποίας δομούνται οι ανθρώπινες σχέσεις, παρά το ότι, στους *Θλιβερούς Τροπικούς* (*Tristes Tropiques*, 1955), είχε δηλώσει ότι εγκατέλειψε τη φιλοσοφία για την ανθρωπολογία, επειδή η τελευταία δίνει πρόσβαση στις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες. Έτσι, σε όλα του τα έργα ενέταξε τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες που ανακάλυπτε, σε μια ολοποιητική λογική δομή. Επομένως, ο ορισμός του Συμβολικού που δίνει είναι ανεπαρκής και η φεμινιστική κριτική θα πρέπει να τον τροποποιήσει. Το τελευταίο όμως δεν θα γίνει πετυχημένα, αν δεν τηρήσουμε κριτική στάση γενικά απέναντι στις δομιστικές θέσεις περί γλώσσας. Ο λόγος είναι ότι, μέσα στο δομισμό, η ολότητα και η κλειστότητα της γλώσσας θεωρούνται δεδομένα. Έτσι για παράδειγμα, ο ιδρυτής της δομιστικής γλωσσολογίας, ο Saussure, ενώ από τη μία, κατανοεί τη σχέση σημαίνοντος και σημειομένου ως αυθαίρετη, από την άλλη, τοποθετεί αυτή την αυθαίρετη σχέση μέσα σε ένα αναγκαστικά πλήρες γλωσσικό σύστημα⁸⁸⁹.

Η Butler θεωρεί ότι για τον Saussure υφίσταται μια γλωσσική ολότητα δομών που αποτελεί το προαπαιτούμενο κάθε γλωσσικού ενεργούμενου, και στην οποία κάθε όρος πρέπει να αναφέρεται για να μπορεί να φέρει ένα νόημα. Κατά τη γνώμη της, η ανάλυση του Ελβετού γλωσσολόγου, αποτελεί μια ανάλυση στα χνάρια του Leibniz (κατά το ήμισυ), στην οποία η γλώσσα παρουσιάζεται ως μια συστηματική

⁸⁸⁷ Butler J, ό.π., σελ. 67-68.

⁸⁸⁸ «Ως τόπος μιας πατρνομικής ανταλλαγής, οι γυναίκες είναι και δεν είναι το πατρνομικό σημείο, το οποίο αποκλείεται από το σημαίνον, το ίδιο το πατρώνυμο το οποίο φέρουν. Η γυναίκα στο γάμο δεν προκρίνεται ως ταυτότητα, αλλά μόνο ως σχεσιακός όρος που διακρίνει και ταυτόχρονα συνέχει τις ποικίλες ομάδες καταγωγής σε μια κοινή αλλά διαφοροποιημένη πατρογραμμική ταυτότητα». Βλ. Butler J, Στο ίδιο.

⁸⁸⁹ Butler J, ό.π., σελ. 68.

ολότητα και όπου η στιγμή της διαφοράς μεταξύ σημαίνοντος και σημαινομένου συσχετίζεται με ένα ολοποιητικό πεδίο. Γι' αυτό και προτιμά τη μεταδομιστική θεωρία του Derrida, που βλέπει κριτικά τις αναφορές των Saussure και Lévi-Strauss σε ολότητα και οικουμενικότητα και που κατακρίνει δριμύτατα την τάση του δομισμού να ανάγει σε οικουμενική σταθερά την ύπαρξη οικουμενικών διπολικών δομικών αντιθέσεων οι οποίες λειτουργούν με τρόπο που καταπιέζει την αμφισημία της γλώσσας και τις πολλαπλές δυνατότητες γλωσσικής και πολιτισμικής σημασιοδότησης. Γι' αυτό επίσης, δεν διάκειται θετικά έναντι των αντιλήψεων του Lévi-Strauss για το φύλο, για τις οποίες θεωρεί, σε τελική ανάλυση, ότι παραμένουν εγγειανές.⁸⁹⁰

Πράγματι, η Butler ισχυρίζεται πως για τον Lévi-Strauss η αντρική πολιτισμική ταυτότητα θεμελιώνεται μέσω μιας άμεσης πράξης διαφοροποίησης μεταξύ πατρογραμμικών δομών, όπου η «διαφορά» σε αυτή τη σχέση είναι εγγειανή, δηλαδή το είδος της διαφοράς που ταυτόχρονα και διακρίνει και δένει. Με άλλα λόγια, η Butler πιστεύει ότι στο έργο του Γάλλου ανθρωπολόγου, η διαφοροποιημένη στιγμή της κοινωνικής ανταλλαγής εμφανίζεται να είναι ένας κοινωνικός δεσμός μεταξύ ανδρών, μια εγγειανή ενότητα μεταξύ αρσενικών όρων που είναι, ταυτόχρονα, εξαρτημένοι και εξατομικευμένοι. Γι' αυτό και θεωρεί ότι για τη δομιστική ανθρωπολογία, οι σχέσεις μεταξύ των πατρογραμμικών φυλών είναι βασισμένες στην ομοφυλοκοινωνική επιθυμία, δηλαδή σε μια καταπιεσμένη και υποβαθμισμένη σεξουαλικότητα, σε μια σχέση μεταξύ ανδρών που ενώ τελικά έχει να κάνει με τους δεσμούς που υπάρχουν μεταξύ τους, λαμβάνει χώρα διαμέσου της ετεροφυλοφιλικής ανταλλαγής και διανομής των γυναικών⁸⁹¹.

Για την Butler, ο Lévi-Strauss θεωρεί ότι η ανταλλαγή έχει μια κοινωνική αξία η ίδια, λόγω του ότι αποτελεί τον κοινωνικό μηχανισμό που παρέχει τα μέσα για να συνδεθούν οι άντρες μεταξύ τους. Με άλλα λόγια, ο Γάλλος ανθρωπολόγος βρίσκει στην ανταλλαγή –και, κατά συνέπεια, στον κανόνα της εξωγαμίας που την εκφράζει– τον σύνδεσμο ανάμεσα στην απαγόρευση της αιμομιξίας και την ενίσχυση των ομοερωτικών δεσμών. Αυτό όμως έχει ως αποτέλεσμα αφενός να αναγάγει την

⁸⁹⁰ Butler J, ό.π., σελ. 68-69.

⁸⁹¹ Butler J, ό.π., σελ. 69, όπου ανάμεσα στα άλλα επισημαίνεται: «Για τον Λεβί-Στρος, η αντρική πολιτισμική ταυτότητα εγκαθιδρύεται μέσω μιας απροκάλυπτης πράξης διαφοροποίησης ανάμεσα σε πατρογραμμικές ομάδες καταγωγής, με τη “διαφορά” στη σχέση αυτή να είναι εγγειανή-μια διαφορά, δηλαδή, η οποία διακρίνει και συνέχει ταυτόχρονα». «Με άλλα λόγια, η διαφοροποιητική στιγμή της κοινωνικής ανταλλαγής μοιάζει να είναι ένας κοινωνικός δεσμός μεταξύ ανδρών, μια εγγειανή ενότητα ανάμεσα σε αντρικούς όρους, οι οποίοι καθορίζονται και εξατομικεύονται ταυτόχρονα».

απαγόρευση της αιμομιξίας σε αυτό που γεννά την εξωγαμική ετεροφυλοφιλία, και αφετέρου να ορίζει την τελευταία ως το τεχνητό κατόρθωμα μιας μη αιμομικτικής ετεροφυλοφιλίας, που έχει «εξαχθεί» από μία πιο φυσική και χωρίς περιορισμούς σεξουαλικότητα.

Για τη δομιστική ανθρωπολογία, η ανταλλακτική σχέση που εγκαθιδρύεται μεταξύ των αντρών είναι η συνθήκη αφενός μιας σχέσης ριζικής μη ανταλλαγής μεταξύ αντρών και γυναικών και, αφετέρου, μιας σχέσης που στην ουσία είναι μη σχέση μεταξύ των γυναικών. Εξάλλου, ο Lévi-Strauss, με το να υποστηρίζει ότι αποτελεί προαπαιτούμενο για την ανάδυση της συμβολικής σκέψης οι γυναίκες, όπως οι λέξεις, να είναι πράγματα που ανταλλάσσονται, υποθέτει την ύπαρξη μιας αναγκαιότητας που προκύπτει από οικουμενικές δομές της κουλτούρας. Επομένως, κατασκευάζει ένα μοντέλο για την ανταλλαγή ανάμεσα στους άντρες όπου θεωρείται δεδομένο ότι δεν υφίσταται ανταλλαγή μεταξύ των δύο φύλων και όπου το θηλυκό και η λεσβιακή σεξουαλικότητα αποτελούν το κατεξοχήν ακατονόμαστο⁸⁹².

Όντως, η Butler βλέπει με καχυποψία την τάση του δομισμού να αντιμετωπίζει το νόμο που παράγει τη σεξουαλική διαφορά σαν κάτι σταθερό και οικουμενικό. Επίσης, βρίσκει πολύ προβληματική την αναγωγή του νόμου της απαγόρευσης της αιμομιξίας (που υποτίθεται είναι ο τόπος της οικονομίας της συγγένειας που απαγορεύει την αιμομιξία) σε κάτι το οικουμενικό και διαχρονικό που κάνει η δομική ανθρωπολογία. Βέβαια, δέχεται ότι ο Lévi-Strauss αντιμετωπίζει τον συγκεκριμένο νόμο ως ένα κοινωνικό γεγονός και όχι ως βιολογικό δεδομένο. Θεωρεί όμως ότι τελικά δεν κατορθώνει να ξεφύγει από την παραδοσιακή λογική που αποδέχεται την απαγόρευση της αιμομιξίας ως διαχρονικό δεδομένο. Σ' αυτό κατά τη γνώμη της, σημαντικό ρόλο διαδραματίζει το ότι ο Lévi-Strauss κάνει το σφάλμα να αντιμετωπίζει την αιμομιξία όχι ως κοινωνικό γεγονός, αλλά σαν κοινωνική φαντασίωση⁸⁹³.

Για την Butler, η αντίληψη της ανθρωπολογίας ότι η αιμομιξία είναι μια ασυνείδητη κοινωνική φαντασίωση, η οποία δεν πραγματώνεται ποτέ γιατί όλες οι κουλτούρες την απαγορεύουν, δεν αποτελεί κάποια επιστημονική αλήθεια, αλλά μια ένδειξη του ότι η αποτελεσματικότητα της απαγόρευσης της αιμομιξίας δεν αποτελεί κάτι το δεδομένο. Κατά τη γνώμη της, το ότι η απαγόρευση υφίσταται, δεν σημαίνει και ότι όντως τηρείται. Αντιθέτως, η ύπαρξή της μάλλον καταδεικνύει ότι οι

⁸⁹²Butler J, ό.π., σελ. 70.

⁸⁹³Butler J, ό.π., σελ. 71.

αιμομικτικές επιθυμίες δημιουργούνται χάρη στην ερωτικοποίηση του ταμπού της αιμομιξίας. Δηλαδή, το ότι οι αιμομικτικές επιθυμίες είναι φαντασματικές, σε καμία περίπτωση δεν συνεπάγεται ότι δεν αποτελούν κοινωνικά γεγονότα⁸⁹⁴.

Σε αντίθεση, λοιπόν, με τον Lévi-Strauss, η Butler θεωρεί: α) το ταμπού της αιμομιξίας και την αιμομικτική φαντασίωση σαν ιστορικά προσδιορισμένες κοινωνικές πρακτικές και όχι σαν οικουμενικές αλήθειες της κουλτούρας και β) τη φυσικοποίηση τόσο της ετεροφυλοφιλίας όσο και του αρσενικού σεξουαλικού δράστη σαν λογική (discursive) κατασκευή και όχι σαν οντολογικό δεδομένο που η θεωρία πρέπει να λάβει υπόψη. Με βάση δε αυτές τις απόψεις, εξετάζει κριτικά τη λακανική ιδιοποίηση της ανθρωπολογίας του Lévi-Strauss⁸⁹⁵.

Αν και η Butler αντιμετωπίζει θετικά (και μάλιστα ιδιοποιείται) την κριτική του Lévi-Strauss στον ανθρωπισμό και την έννοια της ανθρώπινης φύσης, τηρεί γενικά μια έντονα επικριτική στάση έναντι της δομιστικής ανθρωπολογίας. Κατά τη γνώμη της, αντί η δομιστική ανθρωπολογία να αντιμετωπίσει τις κοινωνικές δομές ως το συγκυριακό αποτέλεσμα συγκεκριμένων, «ιστορικά εντοπισμένων», κοινωνικών αγώνων και πρακτικών, τις αντιμετωπίζει ως διστορικές σταθερές ουσίες. Έτσι, νομιμοποιεί τις υφιστάμενες εξουσιαστικές πρακτικές, αναπαριστώντας τις ως διστορικές, λογικά αναγκαίες, διαχρονικές πραγματικότητες (ουσίες), που θα ήταν παράλογο, πραγματικά αδιανόητο, να φανταστούμε είτε ότι δεν υπήρχαν στο παρελθόν είτε ότι θα μπορούσαν να μην υπάρχουν στο μέλλον.

Για την Butler, παρά την κριτική του Lévi-Strauss στο νατουραλισμό (και άρα στην αναγωγή του πολιτισμού στη φύση), η δομιστική ανθρωπολογία δεν καταφέρνει να έρθει σε ρήξη με την ουσιοκρατική λογική που διακατέχει τον τελευταίο, ακριβώς επειδή αποδίδει στις πολιτισμικές πρακτικές χαρακτηριστικά που η φιλοσοφία παραδοσιακά αποδίδει στη φύση: συγκεκριμένα της αποδίδει το χαρακτηριστικό της διστορικής, διαχρονικής σταθεράς, που με ντετερμινιστικό τρόπο λειτουργεί, ως η αιτία των συγκεκριμένων ιστορικών γεγονότων. Έτσι, για παράδειγμα, ενώ αντιμετωπίζει ως τεράστιο λάθος την αναγωγή της επικράτησης του ταμπού της αιμομιξίας σε κάποιες βιολογικές πραγματικότητες (τα άτομα εκ φύσεως βρίσκουν απεχθές να έχουν σεξουαλικές σχέσεις με συγγενικά πρόσωπα), αποδίδει

⁸⁹⁴ «Το ότι η απαγόρευση υπάρχει, ουδόλως σημαίνει ότι λειτουργεί. Η ύπαρξή της μοιάζει μάλλον να υποδηλώνει ότι επιθυμίες, πράξεις, ακόμη και διάχυτες κοινωνικές πρακτικές αιμομιξίας παράγονται ακριβώς εξαιτίας της ερωτικοποίησης αυτού του ταμπού. Το ότι οι αιμομικτικές επιθυμίες είναι φαντασματικές, ουδόλως σημαίνει ότι δεν είναι, επίσης, “κοινωνικά γεγονότα”». Butler J., στο ίδιο.

⁸⁹⁵ Butler J, ό.π., σελ. 71-72.

στο ταμπού αυτό χαρακτηριστικά που παραδοσιακά αποδίδονται σε φυσικές πραγματικότητες: είναι μια απαγόρευση που τη συναντούμε σε όλες τις κοινωνίες, ένα είδος δεύτερης φύσεως, που διαχωρίζει τον Πολιτισμό από τη Φύση.

Για την Butler, δεν αρκεί το να εναντιωνόμαστε στο νατουραλισμό και τον ουμανισμό. Αν θέλουμε να έρθουμε σε ρήξη με την ουσιοκρατική λογική, θα πρέπει να αναπαριστούμε τις κοινωνικοοικονομικές δομές ως τα επισφαλή προϊόντα συγκεκριμένων αγώνων και όχι ως ουσιακές, διστορικές πραγματικότητες. Έτσι μόνο θα καταστεί δυνατή μια κριτική αυτών των δομών από μια πραγματικά χειραφετητική λογική. Με άλλα λόγια, μόνο έτσι θα πάψουμε να παρουσιάζουμε τις εξουσιαστικές πρακτικές και τα αποτελέσματά τους ως ένα είδος «μοίρας» και να τις νομιμοποιούμε.

Σύμφωνα με την Butler, ο Lacan αντιμετωπίζει την κουλτούρα ως μια ομάδα γλωσσικών δομών και σημασιοδοτήσεων στην αναπαραγωγή της οποίας, ανάμεσα στα άλλα, βοηθούν η απαγόρευση της αιμομιξίας και ο κανόνας της εξωγαμίας. Εξάλλου, θεωρεί ότι ο νόμος που απαγορεύει την αιμομικτική ένωση μητέρας-γιου εισάγει τις δομές της συγγένειας, δηλαδή δομές που αποτελούν μια σειρά εξαιρετικά ρυθμισμένων λιβιδινικών εκτοπίσεων οι οποίες λαμβάνουν χώρα μέσω της γλώσσας. Ισχυρίζεται μάλιστα ότι, αν και οι δομές της γλώσσας διατηρούν μια οντολογική ακεραιότητα χωριστά από τους διάφορους ομιλούντες φορείς διαμέσου των οποίων λειτουργούν, ο Νόμος πρέπει να δηλώνει την ύπαρξή του και να εξατομικεύει τον εαυτό του μέσα από τους όρους βάσει των οποίων γίνεται η ένταξη κάθε βρέφους στην κουλτούρα. Γι' αυτό άλλωστε θεωρεί ότι ο λόγος αναδύεται μόνο χάρη στην αίσθηση του ανικανοποίητου που έχει θεσμοθετηθεί διαμέσου της απαγόρευσης της αιμομιξίας⁸⁹⁶.

Για τον Lacan, το σημείο αναδύεται λόγω μιας απαγόρευσης. Συγκεκριμένα αναδύεται στη θέση μιας πρωταρχικής απόλαυσης που χάθηκε εξαιτίας της καταπίεσης, την οποία, λόγω της ένταξής του στο Συμβολικό, υφίσταται το υποκείμενο. Επομένως, η γλώσσα δεν είναι παρά το εναλλακτικό κατόρθωμα μιας ανικανοποίητης επιθυμίας, η σύνθετη πολιτισμική παραγωγή μιας μετουσίωσης που ποτέ δεν ικανοποιεί πραγματικά. Τα δε υποκείμενα που τη χρησιμοποιούν, το κάνουν

⁸⁹⁶Butler J, ό.π., σελ. 72.

μόνο για να μετατοπίσουν την επιθυμία μέσα στις μετωνυμικές μετουσιώσεις της πρωταρχικής απόλαυσης, η οποία είναι αδύνατον να βιωθεί ξανά⁸⁹⁷.

Σύμφωνα με την Butler, ο Lacan αμφισβητεί την προτεραιότητα που δίνει η δυτική μεταφυσική στην οντολογία, και επιμένει στην υποταγή του ερωτήματος «τι είναι/έχει υπάρξει» στο ερώτημα «πώς το Είναι θεσμοποιείται και αποκτά συγκεκριμένα χαρακτηριστικά από και μέσω των σημασιοδοτικών πρακτικών της πατρικής οικονομίας». Επίσης, κατανοεί τις οντολογικές προϋποθέσεις του Είναι, της άρνησης και των μεταξύ τους σχέσεων, ως κάτι που καθορίζεται από μια γλώσσα δομημένη από τον πατρικό νόμο και τους μηχανισμούς της διαφοροποίησης. Ισχυρίζεται μάλιστα ότι ένα πράγμα αποκτά το χαρακτηρισμό του είναι και κινητοποιείται από την οντολογική χειρονομία που συνεπάγεται ο χαρακτηρισμός αυτός, μόνο μέσα σε μια δομή σημασιοδότησης, που, όπως και το Συμβολικό, είναι προ-οντολογικό⁸⁹⁸.

Για τον Lacan, είναι αδύνατη η πρόσβαση στο Είναι χωρίς να προηγηθεί έρευνα του (και μέσα από το) «Είναι» του Φαλλού, της σημασιοδότησης δηλαδή του Νόμου που παίρνει τη σεξουαλική διαφορά σαν προϋπόθεση της δικής του δυνατότητας να γίνεται κατανοητός και διανοητός. Το «είναι ο Φαλλός», και το «έχω τον Φαλλό» εκφράζουν διαφορετικές σεξουαλικές θέσεις ή μη θέσεις, μέσα στη γλώσσα. Το να είσαι ο Φαλλός συνεπάγεται ότι είσαι το σημαίνον της επιθυμίας του Άλλου και ότι εμφανίζεσαι σαν αυτό το σημαίνον. Με άλλα λόγια, το να είσαι ο Φαλλός, συνεπάγεται όχι μόνο ότι είσαι το αντικείμενο, ο Άλλος μιας αρσενικής επιθυμίας, αλλά και ότι αντιπροσωπεύεις ή εκφράζεις αυτήν την επιθυμία⁸⁹⁹.

Πράγματι, για τον Lacan, ο Άλλος που δεν έχει τον Φαλλό, αλλά είναι ο τελευταίος, δεν αποτελεί το όριο της αρσενικότητας, αλλά τον τόπο μιας αρσενικής αυτο-ανάπτυξης. Μάλιστα, κατά τη γνώμη του, το ότι οι γυναίκες είναι ο Φαλλός σημαίνει ότι εκφράζουν τη δύναμη του Φαλλού (και, κατά συνέπεια, ότι συμβολίζουν αυτή τη δύναμη), ότι τον ενσαρκώνουν και ότι τον συμβολίζουν όντας το Άλλο του, η απουσία του, η έλλειψή του, η διαλεκτική επιβεβαίωση της ταυτότητάς του. Γι' αυτό και θεωρεί ότι η εξουσία ελέγχεται από τη θηλυκή θέση του μη έχοντός (το Φαλλό)

⁸⁹⁷ «Η γλώσσα είναι το υπόλειμμα και η εναλλακτική εκπλήρωση της ανικανοποίητης επιθυμίας, η πολυσχιδής πολιτισμική παραγωγή μιας μετουσίωσης η οποία δεν ικανοποιεί πραγματικά ποτέ». Βλ. Butler J, στο ίδιο.

⁸⁹⁸ Butler J, ό.π., σελ. 72-73.

⁸⁹⁹ Butler J, ό.π., σελ. 73, όπου ανάμεσα στα άλλα επισημαίνεται: «το “Είναι” ο Φαλλός και το “Έχειν” τον Φαλλό δηλώνουν διαφορετικές έμφυλες ή μη θέσεις (στην πραγματικότητα, αδύνατες θέσεις) εντός της γλώσσας. Το “να είσαι” ο Φαλλός ισοδυναμεί με το να είσαι το “σημαίνον” της επιθυμίας του Άλλου και να εμφανίζεσαι ως αυτό το σημαίνον».

και ότι το αρσενικό υποκείμενο που έχει το Φαλλό έχει ανάγκη τον Άλλο του για να επιβεβαιώσει την κατοχή του (και κατά συνέπεια και το να είναι)⁹⁰⁰.

Για τον Lacan, η εμφάνιση ή/και η επίδραση του Είναι παράγεται πάντα μέσω των δομών της σημασιοδότησης. Κατά τη γνώμη του, η συμβολική τάξη δημιουργεί τη σφαίρα του διανοητικά πολιτισμικού μέσω των αμοιβαία αποκλειόμενων θέσεων, του έχω τον Φαλλό (η θέση των αντρών) και του είναι ο Φαλλός (η παράδοση θέσης των γυναικών). Γι' αυτό άλλωστε, η Butler εντοπίζει στη λακανική ανάλυση των σχέσεων άντρα-γυναίκας την εγγεληνή δομή της αποτυχημένης ανταλλαγής αφέντη-δούλου και, κατά συνέπεια, τα περί της απρόσμενης εξάρτησης του αφέντη από τον δούλο εξαιτίας της προσπάθειας του τελευταίου να εγκαθιδρύσει τη δική του ταυτότητα μέσω στοχασμού⁹⁰¹.

Βέβαια, για την Butler, σε αντίθεση με τον Hegel, ο Lacan τοποθετεί αυτό το δράμα σε ένα φαντασματικό πεδίο. Συγκεκριμένα θεωρεί ότι, αναπόφευκτα, κάθε προσπάθεια εδραίωσης μιας ταυτότητας συνδιαλέγεται και επιστρέφει στην έλλειψη και στην απώλεια που θεμελιώνει τη φαντασματική κατασκευή της διπολικής διάκρισης του «είναι» από το «έχω», και που σημαδεύει την ασυμβατότητα συμβολικού και πραγματικού. Αυτός είναι και ο λόγος που πιστεύει ότι το Συμβολικό, όντας μια πολιτισμικά οικουμενική δομή της σημασιοδότησης, δεν εκφράζεται ποτέ πλήρως από το πραγματικό⁹⁰².

Σύμφωνα με την Butler, ο Lacan αμφισβητεί το παραδοσιακό σχήμα, σύμφωνα με το οποίο είναι αδιαμφισβήτητη η ύπαρξη ενός υποκειμένου που σηματοδοτεί και ενός αντικειμένου που σηματοδοτείται. Πιο αναλυτικά, ο Γάλλος ψυχαναλυτής αντιμετωπίζει τη σχέση μεταξύ των φύλων με τρόπο που αποκαλύπτει πως το ομιλούν Εγώ είναι: α) ένα αποτέλεσμα της αρσενικοποιημένης καταπίεσης β) μια οντότητα, η ενότητα της οποίας διαρκώς αμφισβητείται από τις σεξουαλικές θέσεις τις οποίες αποκλείει κατά τη διάρκεια του σχηματισμού της ταυτότητας. Γι' αυτό και θεωρεί ότι το υποκείμενο έρχεται στο προσκήνιο του Είναι, δηλαδή αρχίζει να παίρνει θέση σαν αυτό-θεμελιωμένο σημαίνον μέσα στη γλώσσα, μόνο χάρη σε

⁹⁰⁰ «Για τις γυναίκες, επομένως, το “να είναι” ο Φαλλός θα πει να αντανakλούν την εξουσία του Φαλλού, να σημάνουν αυτήν την εξουσία “όντας” το Άλλο του, η απουσία του, η έλλειψή του, η διαλεκτική επιβεβαίωση της ταυτότητάς του. Ισχυριζόμενός ότι το Άλλο που στερείται τον Φαλλό είναι αυτό που *είναι* ο Φαλλός, ο Λακάν υποδεικνύει σαφώς ότι η εξουσία ασκείται από αυτή τη γυναικεία θέση του μη-έχειν, ότι το αντρικό υποκείμενο που “έχει” το Φαλλό χρειάζεται αυτό το Άλλο για να επιβεβαιώσει τον Φαλλό» Butler J., *Στο ίδιο*.

⁹⁰¹ Butler J., ό.π., σελ. 73-74.

⁹⁰² Butler J., *Στο ίδιο*.

μια πρωταρχική καταπίεση των, προ εξατομίκευσης, αιμομικτικών απολαύσεων που συνδέονται με το μητρικό σώμα⁹⁰³.

Σύμφωνα με τον Lacan, το αρσενικό υποκειμένο μόνο φαινομενικά είναι ένας παραγωγός νοημάτων που διαθέτει την ικανότητα να σημασιοδοτεί. Στην πραγματικότητα, η υποτιθέμενη αυτο-θεμελιωμένη αυτονομία του δεν είναι παρά ένας μύθος, ο οποίος αποκρύπτει την καταπίεση χάρη στην οποία κατέστη δυνατή η συγκρότησή του, γεγονός που συνεπάγεται ότι οι γυναίκες διαδραματίζουν εξαιρετικά κρίσιμο ρόλο στη συγκρότηση του αρσενικού υποκειμένου. Για να είναι κοινωνικά λειτουργικός ο συγκεκριμένος μύθος, πρέπει οπωσδήποτε οι γυναίκες να αναγνωρίσουν ως αυτόνομο το αρσενικό υποκειμένο. Με άλλα λόγια, η αναγνώριση του αντρικού υποκειμένου ως αυτόνομου από τις γυναίκες αποτελεί αναγκασία προϋπόθεση της κατασκευής του. Αυτό όμως σημαίνει ότι το υποτιθέμενο αυτόνομο αντρικό υποκειμένο εξαρτάται από το Άλλο του, τις γυναίκες.

Σύμφωνα με τον Lacan, τα αρσενικά υποκείμενα παραδόξως επιδιώκουν αυτή την εξάρτηση, παρ' ότι τύποις την αρνούνται, για έναν βασικό λόγο: επειδή οι γυναίκες γι' αυτούς είναι το μετατοπισμένο μητρικό σώμα, η μάταιη, αλλά επίμονη υπόσχεση επανάκτησης της προ της εξατομίκευσης απόλαυσης. Έτσι, ενώ από τη μία τα αρσενικά υποκείμενα απαιτούν την πλήρη αναγνώριση της αυτονομίας τους, από την άλλη ονειρεύονται μια επιστροφή στην κατάσταση που υφίσταται πριν την εξατομίκευση και την καταπίεση (δηλαδή πριν την ένταξη στο Συμβολικό). Πρόκειται για ένα παράδοξο που, κατά τον Lacan, χαρακτηρίζει δομικά το αρσενικό υποκειμένο και που συνεπάγεται ότι οι γυναίκες μόνο, και όχι οι άντρες, είναι ο Φαλλός⁹⁰⁴.

Βέβαια, όπως προαναφέρθηκε και παραπάνω, για τον Lacan οι γυναίκες «είναι» ο Φαλλός με την έννοια ότι έχουν τη δύναμη να αντιπροσωπεύουν την «πραγματικότητα» της παρουσίας του υποκειμένου ως αυτόνομου. Με άλλα λόγια, για τη λακανική ψυχανάλυση, οι γυναίκες είναι ο Φαλλός γιατί διαθέτουν μια δύναμη που, αν αποσυρθεί, θα οδηγήσει στην κατάρρευση των ψευδαισθήσεων που θεμελιώνουν τη θέση του αρσενικού υποκειμένου. Γι' αυτό τις αντιλαμβάνεται ως τα υποκείμενα που αφενός είναι ακριβώς ό,τι οι άντρες δεν είναι, και που αφετέρου, πάντα υπάρχουν για («είναι για») ένα αντρικό υποκειμένο το οποίο επιζητά να

⁹⁰³ Butler J., ό.π., σελ. 74.

⁹⁰⁴ Για όσα αναφέρονται στις δύο παραπάνω παραγράφους βλ. Butler J, στο ίδιο.

επιβεβαιώσει την ταυτότητά του μέσω της αναγνώρισης του από αυτό το «υπάρχει/είναι για»⁹⁰⁵.

Όντως, ο Lacan αμφισβητεί την αντίληψη ότι οι άντρες συμβολίζουν το νόημα των γυναικών και το αντίστροφο. Κατά τη γνώμη του, η διαίρεση ανάμεσα σε αυτούς που είναι και σε αυτούς που έχουν το Φαλλό εγκαθιδρύεται από το Συμβολικό, τον πατρικό νόμο. Επομένως, το σημαίνουν ανήκει στο Συμβολικό, δηλαδή ένα σύνολο αποκεντρωμένων δομών και όχι σε κάποιο υποκείμενο ή θέση.

Για τον Lacan, αν είσαι ο Φαλλός, σηματοδοτείσαι από τον πατρικό νόμο, είσαι δηλαδή το αντικείμενο και το όργανό του, το σημάδι και η υπόσχεση της δύναμής του. Επομένως, οι γυναίκες, όντας ο Φαλλός, είναι το αντικείμενο της ανταλλαγής χάρη στην οποία ο πατρικός νόμος επεκτείνει τη δύναμή του. Αυτό όμως συνεπάγεται ότι το να είσαι γυναίκα (και άρα ο Φαλλός) είναι αναγκαστικά (και) κάτι το δυσλειτουργικό, καθώς οι γυναίκες δεν αντανakλούν ποτέ απολύτως τον πατρικό νόμο. Γι' αυτό, άλλωστε, πάντοτε η γυναικεία επιθυμία είναι σε κάποιο βαθμό η επιθυμία να είσαι η αντανάκλαση, η εγγύηση της διαρκούς αναγκαιότητας του Φαλλού⁹⁰⁶.

Από την άλλη πλευρά, για τον Lacan οι άντρες δεν είναι, αλλά «απλώς» έχουν το Φαλλό για ένα βασικό λόγο: γιατί το πέος που όλοι τους διαθέτουν ούτε με τον νόμο ισοδυναμεί ούτε μπορεί να συμβολίσει πλήρως αυτό τον νόμο. Ουσιαστικά δηλαδή, για τον Γάλλο ψυχαναλυτή είναι νομοτελειακά αδύνατο οι άντρες να καταλάβουν την θέση του Φαλλού. Γι' αυτό άλλωστε αντιλαμβάνεται τόσο τη θηλυκή όσο και την αρσενική θέση σαν κωμικές αποτυχίες που, όμως, είναι αναγκασμένες να κυκλοφορούν αυτές τις επαναλαμβανόμενες αδυνατότητες⁹⁰⁷.

Σύμφωνα με την Butler, ο Lacan θεωρεί ότι οι γυναίκες εμφανίζονται σαν η έλλειψη που ενσαρκώνει το Φαλλό, χάρη σε μια μεταμφίεση που δεν είναι παρά το αποτέλεσμα μιας μελαγχολίας η οποία αποτελεί ουσιώδες χαρακτηριστικό της θηλυκής θέσης. Με άλλα λόγια, ο Lacan θεωρεί ότι είναι αναγκαστικά μεταμφίεση η εμφάνιση των γυναικών σαν Φαλλός. Πρόκειται για μια προκλητική, αλλά και διφορούμενη θέση, βάσει της οποίας μπορεί κανείς να βγάλει δύο εντελώς διαφορετικά συμπεράσματα. Από τη μία, μπορεί να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι το «είναι» εν γένει μπορεί να αναχθεί στο φαίνεσθαι και ότι, κατά συνέπεια, όλη η

⁹⁰⁵ Butler J., ό.π., σελ. 74-75.

⁹⁰⁶ Για όσα αναφέρονται στις δύο παραπάνω παραγράφους βλ. Butler J., ό.π., σελ. 75.

⁹⁰⁷ Butler J., στο ίδιο.

οντολογία του φύλου δεν είναι παρά ένα παιχνίδι φαινομένων. Από την άλλη όμως, μπορεί να συμπεράνει ότι υφίσταται ένα «είναι», μια «ουσία» της θηλυκότητας πριν τη μεταμφίεση, και ότι, κατά συνέπεια, αυτό που μασκαρεύεται είναι μια θηλυκή επιθυμία η οποία μπορεί να καταστήσει δυνατή την αποδόμηση της φαλλολογοκεντρικής συμβολικής οικονομίας⁹⁰⁸.

Σύμφωνα με την Butler, λόγω του ότι ο Lacan δεν ξεκαθαρίζει τι ακριβώς εννοεί με τον όρο «μεταμφίεση», οι αναλυτές του έργου του χωρίζονται βασικά σε δύο στρατόπεδα. Στο πρώτο ανήκουν όσοι αφενός κατανοούν τη μεταμφίεση σαν το προϊόν μιας σεξουαλικής οντολογίας και σαν ένα επιφανόμενο (μια εμφάνιση) που πείθει ότι τάχα αποτελεί ουσία, αφετέρου θεωρούν καθήκον τους το να πραγματοποιήσουν μια κριτική ανάλυση της σεξουαλικής οντολογίας βάσει της αρχής ότι η τελευταία αποτελεί κατασκευή. Στο δεύτερο ανήκουν όσοι: α) αντιλαμβάνονται τη μεταμφίεση ως μια άρνηση του θηλυκού που οδηγεί στο να καταπιέζεται η θηλυκότητα και β) θεωρούν καθήκον τους να αναπτύξουν μια σειρά φεμινιστικών στρατηγικών «ξεμασκαρέματος», των οποίων βασικός στόχος είναι η απελευθέρωση της θηλυκής επιθυμίας που καταπιέζεται στο πλαίσιο της φαλλικής οικονομίας⁹⁰⁹.

Σύμφωνα λοιπόν με την Butler, οι αναλυτές που έχουν εξετάσει το ζήτημα της λακανικής έννοιας της μεταμφίεσης δεν έχουν καταλήξει σε κοινά συμπεράσματα. Αυτό όμως δεν την αποτρέπει από το να καταθέσει τις δικές της απόψεις σχετικά με το θέμα. Έτσι, δηλώνει ότι η λακανική ψυχανάλυση παρουσιάζει το μασκάρεμα σαν μέρος της στρατηγικής που ακολουθεί η μελαγχολία για να ενσωματώνει αυτό που χάθηκε, σαν τα στοιχεία του Άλλου/αντικειμένου που το μελαγχολικό υποκείμενο ενσωματώνει αφού προηγουμένως τα είχε χάσει. Επίσης, δηλώνει ότι για τον Lacan η ιδιοποίηση την οποία συνεπάγεται το μασκάρεμα, είναι μια στρατηγική μέσω της οποίας καθίσταται δυνατή μια διπλή άρνηση που προκαλεί τον αναδιπλασιασμό της δομής της ταυτότητας μέσω της μελαγχολικής απορρόφησης του στοιχείου που είναι διπλά χαμένο⁹¹⁰.

Ωστόσο για την Butler, το σημαντικότερο είναι ότι ο Lacan συνδέει τη συζήτηση περί μάσκας και μασκαρέματος με το θέμα της γυναικείας ομοφυλοφιλίας. Συγκεκριμένα, ισχυρίζεται ότι η γυναικεία ομοφυλοφιλία προέρχεται από μια

⁹⁰⁸Butler J., ό.π., σελ. 75-76.

⁹⁰⁹Butler J., ό.π., σελ. 76-77.

⁹¹⁰Butler J., ό.π., σελ. 78.

απογοήτευση που ενισχύει την πλευρά της απαίτησης της αγάπης. Με άλλα λόγια, ο Lacan θεωρεί ότι η γυναικεία ομοφυλοφιλία υπάρχει (και) λόγω μιας απογοήτευσης η οποία επαναφέρει την άρνηση που κυριαρχείται/επιλύεται μέσω του μασκαρέματος. Γι' αυτό και πιστεύει ότι η γυναίκα ομοφυλόφιλη είναι υποκείμενο μιας εξιδανίκευσης, μιας απαίτησης για αγάπη που επιδιώκεται σε βάρος της επιθυμίας⁹¹¹.

Βέβαια, για την Butler, οι παραπάνω θέσεις του δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να εκληφθούν ως τα πορίσματα μιας αντικειμενικής παρατήρησης (όπως ο ίδιος ο Γάλλος ψυχαναλυτής θα ήθελε). Αντιθέτως, θα πρέπει να γίνουν κατανοητές ως οι μεροληπτικές τοποθετήσεις κάποιου που έχει υιοθετήσει μια ετεροφυλοποιημένη και αρσενική οπτική γωνία. Και αυτό, γιατί την λεσβιακή σεξουαλικότητα μπορεί να την θεωρήσει κανείς άρνηση της σεξουαλικότητας αυτής καθεαυτήν, μόνο αν θεωρεί δεδομένο ότι ο παρατηρητής που τη μελετά είναι ετεροφυλόφιλος άντρας και ότι η σεξουαλικότητα μπορεί να είναι μόνο ετεροφυλοφιλική. Γι' αυτό και είναι νόμιμο να διερωτηθεί κανείς μήπως η αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η γυναικεία ομοφυλοφιλία είναι το παρακολούθημα μιας απογοήτευσης και η λεσβία η ενσωμάτωση μιας άρνησης που αποτελεί την απουσία της επιθυμίας, δεν είναι τελικά παρά ένας μύθος που φτιάχνει ο ερευνητής ο οποίος μετατρέπει σε ουσιώδες χαρακτηριστικό της λεσβίας (άρα μιας γυναίκας που τον αρνήθηκε) την απογοήτευση που του προκάλεσε η άρνησή της να τον αποδεχτεί⁹¹².

Σύμφωνα με την Butler, ο Lacan αποτυγχάνει να κάνει καθαρό ποιος αρνείται ποιον. Ωστόσο, καθιστά ξεκάθαρο ότι η «άρνηση» συνδέεται με τη γλώσσα. Για τον Lacan, αν κάθε άρνηση είναι ένα είδος πίστης σε κάποιον δεσμό είτε του παρόντος είτε του παρελθόντος, τότε αποτελεί αυτόματα και διατήρηση. Η μάσκα, με το να αποκρύπτει την απώλεια, ταυτόχρονα τη διατηρεί (και την αρνείται). Επομένως η μάσκα έχει μια διπλή λειτουργία που είναι η διπλή λειτουργία της μελαγχολίας. Συγκεκριμένα, η μάσκα εδραιώνεται μέσω της διαδικασίας της ενσωμάτωσης που καθιστά δυνατή την εγγραφή της μελαγχολικής αναγνώρισης στο σώμα, γεγονός που συνεπάγεται τη σηματοδότηση του σώματος βάσει του καλουπιού του Άλλου, που έχει αρνηθεί⁹¹³.

⁹¹¹Butler J, ό.π., σελ. 78-79.

⁹¹²Για όλα τα παραπάνω βλ. Butler J, ό.π., σελ. 79, όπου χαρακτηριστικά γράφεται για τη λακανική ερμηνεία της γυναικείας ομοφυλοφιλίας: «Μάλιστα, η ερμηνεία αυτή δεν είναι, άραγε, συνέπεια μιας άρνησης που απογοητεύει τον παρατηρητή, η απογοήτευση του οποίου, αποκηρυγμένη και προβεβλημένη, μετατρέπεται σε ουσιώδη χαρακτήρα των γυναικών οι οποίες, στην πραγματικότητα, τον αρνούνται;».

⁹¹³«Η μάσκα έχει μια διπλή λειτουργία... Φοριέται κατά τη διάρκεια της ενσωμάτωσης, που είναι ένας τρόπος εγγραφής κι έπειτα ένδυσης μιας μελαγχολικής ταύτισης μέσα και πάνω στο σώμα, πράγματι, αυτό που έχει τύχει άρνησης είναι η σημασία του σώματος στο καλούπι του Άλλου», Butler J., ό.π., σελ. 79.

Πράγματι, για τον Lacan, αναπόφευκτα κάθε άρνηση αποτυγχάνει και κάθε αρνητής γίνεται μέρος της ταυτότητας αυτού που έχει αρνηθεί. Κατά τη γνώμη του, η απώλεια του αντικειμένου δεν είναι ποτέ απόλυτη, διότι διανέμεται μέσα σε ένα ψυχικό σύνορο που επεκτείνεται για να ενσωματώσει αυτήν την απώλεια. Γι' αυτό και τοποθετεί τη διαδικασία της έμφυλης ενσωμάτωσης μέσα στην ευρύτερη τροχιά της μελαγχολίας.

Αν και χωρίς αμφιβολία η Butler αντιμετωπίζει θετικά τη λακανική συσχέτιση της διαδικασίας εδραίωσης των έμφυλων ταυτοτήτων με τη μελαγχολία, έχει αρκετές διαφωνίες για το πώς ο Γάλλος ψυχαναλυτής αντιλαμβάνεται αυτή τη συσχέτιση. Γι' αυτό και στρέφει την προσοχή της σε ένα δοκίμιο της Joan Riviere με τίτλο «Womanliness as a masquerade» που δημοσιεύτηκε το 1929.

Σύμφωνα με την Butler, στο δοκίμιό της η Riviere εισάγει την έννοια της θηλυκότητας σαν μεταμφίεση, με όρους μιας θεωρίας της επιθετικότητας και της επίλυσης συγκρούσεων, μιας θεωρίας η οποία εμφανίζεται αρχικά να διαφέρει πολύ από τη λακανική ανάλυση της μεταμφίεσης με όρους της κωμωδίας των σεξουαλικών θέσεων. Η Riviere αρχίζει με μια επιδοκιμαστική περιγραφή της τυπολογίας της ανάπτυξης της γυναικείας σεξουαλικότητας σε ετεροφυλοφιλικές και ομοφυλοφιλικές μορφές του Ernst Jones. Ωστόσο, επικεντρώνει την προσοχή της περισσότερο στους ενδιάμεσους τύπους, που θολώνουν τα όρια ανάμεσα στο ετεροφυλοφιλικό και το ομοφυλοφιλικό, με αποτέλεσμα στην όλη της προσέγγιση, να υποκρύπτεται μια αμφισβήτηση της ικανότητας του ταξινομητικού συστήματος του Jones. Μάλιστα, επιχειρεί να πείσει για το δίκαιο της επιλογή της, επικαλούμενη την καθημερινή εμπειρία⁹¹⁴.

Βέβαια, σύμφωνα με την Butler, αυτό που στην πραγματικότητα φανερώνει η συγκεκριμένη επίκληση στην καθημερινή εμπειρική παρατήρηση, είναι οι ταξινομήσεις που δομούν την κυρίαρχη αντίληψη περί αυτού του μείγματος χαρακτηριστικών. Κατά τη γνώμη της, η Riviere θεωρεί δεδομένο ένα σύνολο εννοιών σχετικά με το τι σημαίνει να έχεις εμφανώς τα χαρακτηριστικά ενός φύλου, και το πώς γίνεται αυτά τα χαρακτηριστικά να κατανοούνται ως κάτι που εκφράζει έναν φαινομενικό σεξουαλικό προσανατολισμό. Έτσι, αυτή η εμπειρική παρατήρηση που επικαλείται η Riviere, όχι μόνο δεν είναι αξιολογικά ουδέτερη, αλλά γίνεται από τη σκοπιά κάποιου που θεωρεί αληθή εκ προοιμίου τη συσχέτιση μεταξύ

⁹¹⁴ Butler J, ό.π., σελ. 80.

χαρακτηριστικών, επιθυμιών και «προσανατολισμών». Γι' αυτό και για την Butler, η ενότητα έμφυλων χαρακτηριστικών και «φυσικοποιημένου» «προσανατολισμού» για την οποία μιλά η Βρετανίδα ψυχαναλύτρια, δεν είναι παρά μια χαρακτηριστική περίπτωση αυτού που η Wittig αποκαλεί «φαντασιακό σχηματισμό» του φύλου⁹¹⁵.

Πάντως, και παρά τα παραπάνω, κατά την Butler στο συγκεκριμένο δοκίμιο η Riviere όντως αμφισβητεί τις φυσικοποιημένες τυπολογίες του Jones, αφού τάσσεται υπέρ μιας ψυχαναλυτικής προσέγγισης που τοποθετεί το νόημα των μεικτών έμφυλων χαρακτηριστικών μέσα στην αλληλεπίδραση των συγκρούσεων. Συγκεκριμένα, θεωρεί πως είναι αναγκαίο ένα είδος ψυχαναλυτικής θεωρίας που θα αντιπαρατεθεί σε εκείνες τις θεωρίες που περιορίζουν την παρουσία των κατ' επίφαση «αρσενικών» χαρακτηριστικών σε μια γυναίκα, σε μια ριζική ή θεμελιώδη τάση που, υποτίθεται, πηγάζει από την ίδια της τη φύση. Γι' αυτό και υποστηρίζει ότι η απόκτηση τέτοιου είδους χαρακτηριστικών και η «υιοθέτηση» μιας ομοφυλοφιλικής ή ετεροφυλοφιλικής προτίμησης από τις γυναίκες είναι το αποτέλεσμα του τρόπου με τον οποίο διευθετήθηκαν οι συγκρούσεις ώστε να καταπνιγεί το άγχος. Θεωρεί μάλιστα ότι οι γυναίκες που «εύχονται για αρσενικότητα» (women who wish for masculinity) βάζουν μια μάσκα της θηλυκότητας για να αποφύγουν την τιμωρία που φοβούνται πως θα τους επιβάλλουν οι άντρες, επειδή εύχονται να αποκτήσουν αρσενικές ιδιότητες, να αποκτήσουν, να έχουν το Φαλλό⁹¹⁶.

Για την Riviere, η μάσκα που φορούν οι γυναίκες που «εύχονται για αρσενικότητα», μπορεί να ερμηνευτεί σαν μια προσπάθεια αποκήρυξης της επιθυμίας τους να έχουν αρσενικά χαρακτηριστικά που σαν στόχο έχει την αποφυγή της τιμωρίας που πιθανόν να τους επέβαλαν οι άντρες. Επομένως η Riviere αντιλαμβάνεται το φόβο της τιμωρίας σαν συνέπεια της φαντασίωσης της γυναίκας να καταλάβει τη θέση των αντρών και, πιο συγκεκριμένα, του πατέρα. Μάλιστα, για την περίπτωση ανταγωνισμού μεταξύ κόρης και πατέρα που η ίδια εξετάζει, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι στη σύγκρουση αυτό που διακυβεύεται δεν είναι η επιθυμία της μητέρας, αλλά το ποιος θα κατέχει τη θέση του πατέρα ως ομιλητή και συγγραφέα, δηλαδή ως χρήστη σημείων παρά ως σημείο, αντικείμενο, ως στοιχείο ανταλλαγής. Αυτός είναι και ο λόγος που θεωρεί ότι οι γυναίκες, συνειδητά, φορούν μια μάσκα για να κρύψουν την αρσενικότητά τους από το αντρικό κοινό⁹¹⁷.

⁹¹⁵ Butler J, *Στο ίδιο*.

⁹¹⁶ Butler J, ό.π., σελ. 80-81.

⁹¹⁷ Butler J, ό.π., σελ. 81.

Πράγματι, κατά την Butler, η Riviere πιστεύει ότι οι γυναίκες που εύχονται για αρσενικότητα, φορούν σαν μάσκα την θηλυκότητα γιατί φοβούνται ότι θα υποστούν τιμωρία, εάν εμφανιστούν δημόσια με «αρσενικό τρόπο». Επίσης τις θεωρεί ομοφυλόφιλες μόνο με όρους διατήρησης μιας αρσενικής ταυτοποίησης και όχι με όρους σεξουαλικής προτίμησης ή επιθυμίας. Αξιοποιεί μάλιστα την τυπολογία του Jones για να διατυπώσει ένα είδος «υπερασπιστικού» λόγου που ανακηρύσσει σε ασεξουαλική μια τάξη γυναικών ομοφυλοφίλων που γίνονται κατανοητές σαν ο τύπος που μασκαρεύεται. Ουσιαστικά δηλαδή, όπως ο Lacan, αντιλαμβάνεται τη λεσβία σαν μια ασεξουαλική θέση, σαν μια θέση που αρνείται τη σεξουαλικότητα. Ωστόσο, σε αντίθεση με τον Γάλλο στοχαστή, θεωρεί ότι πίσω από τη γυναικεία ομοφυλοφιλία δεν υποκρύπτεται η απογοήτευση και η σεξουαλικότητα, αλλά η οργή⁹¹⁸.

Σύμφωνα με την Butler, η Riviere δέχεται ότι η γυναίκα με τη μάσκα «εύχεται για αρρενωπότητα» για να μπορέσει να εμπλακεί σε διάλογο με τους άντρες στη δημόσια σφαίρα, ως μέλος μιας αντρικής ομοερωτικής ανταλλαγής. Συγχρόνως, επειδή η ομοερωτική ανταλλαγή στην οποία επιζητεί να εμπλακεί σηματοδοτεί ευνουχισμό, φοβάται ότι θα τιμωρηθεί. Επίσης, η Riviere στο δοκίμιό της αφήνει να εννοηθεί ότι η θηλυκότητα σαν μασκαράτα αποκλίνει από την αντρική ομοφυλοφιλία. Κυρίως όμως μας καλεί να σκεφτούμε ότι αυτού του «τύπου» οι γυναίκες διατηρούν αντρικές ταυτοποιήσεις όχι για να καταλάβουν μια θέση στη σεξουαλική ανταλλαγή, αλλά για να λάβουν μέρος σ' έναν ανταγωνισμό όπου η επιδίωξή τους δεν είναι σεξουαλική⁹¹⁹.

Για την Butler, η Riviere υποστηρίζει ότι η μασκαράτα δεν είναι απλώς ένα χαρακτηριστικό που το βρίσκουμε σε έναν «ενδιάμεσο τύπο», αλλά είναι η ιδιότητα που είναι κεντρική για όλη τη γυναικότητα. Για την Riviere, δεν έχει νόημα ο διαχωρισμός «γνήσια γυναικότητα» και μασκαράτα, με μία έννοια είναι το ίδιο, δεν διαφέρουν σε κάτι. Γι' αυτό και βασισμένος στο έργο της, ο Stephen Heath υποστηρίζει ότι η θηλυκότητα δεν είναι παρά η μασκαράτα. Συγκεκριμένα, υποστηρίζει ότι η θηλυκότητα αρνείται την, χαρακτηρισμένη ως αρσενική, libido και λειτουργεί σαν μάσκα που αποκρύπτει μια θεμελιώδη αρρενωπότητα. Ουσιαστικά δηλαδή ισχυρίζεται ότι η θηλυκότητα είναι μια μάσκα που κυριαρχεί/επιλύει μια

⁹¹⁸Butler J, ό.π., σελ. 81-82.

⁹¹⁹Για τα παραπάνω βλ. Butler J, ό.π., σελ. 82, όπου ανάμεσα στα άλλα επισημαίνεται: «Σε κάθε περίπτωση, η Ριβιέρ υποβάλλει την άποψη ότι τέτοιες γυναίκες διατηρούν αντρικές ταυτίσεις όχι για να καταλάβουν μια θέση σε μια σεξουαλική ανταλλαγή, αλλά μάλλον για να διεξάγουν μια αντιζηλία που δεν έχει σεξουαλικό αντικείμενο ή, τουλάχιστον, δεν έχει σεξουαλικό αντικείμενο που κατονομάζεται».

αρσενική ταυτοποίηση η οποία, στο πλαίσιο της ετεροφυλικής μήτρας επιθυμίας, θα παράγει μια επιθυμία για ένα θηλυκό αντικείμενο. Εξάλλου, θεωρεί ότι το γεγονός ότι η θηλυκότητα φοριέται σαν μάσκα, μπορεί να αποκαλύπτει, ταυτόχρονα, και μια άρνηση της θηλυκής ομοφυλοφιλίας και μια υπερβολική ενσωμάτωση του θηλυκού Άλλου που είναι το αντικείμενο της άρνησης⁹²⁰.

Αν και η Butler θεωρεί νόμιμο τον τρόπο με τον οποίο ο Heath αξιοποιεί το δοκίμιο της Riviere, δεν δέχεται μια αξιολογική του κρίση: τη θέση ότι η Riviere φοβάται τον ίδιο της το «φαλλισμό», τη φαλλική της ταυτότητα δηλαδή, που το δοκίμιο της και αποκρύπτει και ενεργοποιεί. Κατά τη γνώμη της, δεν είναι κυρίως την αρσενική της ταυτότητα που θέλει, ταυτόχρονα, και να αποκρύψει και να ενεργοποιήσει, καθώς γίνεται το αντικείμενο που απαγορεύει να αγαπά, αλλά κάτι άλλο: την αρσενική ετεροφυλοφιλική επιθυμία που αποτελεί τη βάση της. Έτσι, η Riviere εγκλωβίζεται σε μια πολύ δύσκολη θέση που έχει δημιουργηθεί από ένα σύνολο λόγων που παρουσίαζε κάθε ερωτική επιθυμία για τις γυναίκες ως προερχόμενη από μία αρσενική, ετεροφυλοφιλική θέση. Γι' αυτό και θεωρεί ότι η εξορισμού αρσενική libido, είναι η πηγή προέλευσης όλων των τύπων «σεξουαλικότητας»⁹²¹.

Για την Butler, από τα παραπάνω προκύπτει ότι η ψυχαναλυτικού τύπου τυπολογία του φύλου και της σεξουαλικότητας δεν επαρκεί και πρέπει να συνδυαστεί με μια ανάλυση της πολιτισμικής παραγωγής του φύλου. Το ότι η αναλυόμενη της Riviere, είναι μια ομοφυλόφιλη χωρίς ομοφυλοφιλία, οφείλεται στο ότι αυθαίρετα η Αγγλίδα ψυχαναλύτρια έχει προκαταβολικά αρνηθεί τη συγκεκριμένη δυνατότητα. Η απαγόρευση δε αυτή, όντας υφιστάμενη πολιτισμικά στο χώρο της ανάγνωσης, την καθορίζει και τη διαφοροποιεί από το, κατά κύριο λόγο, αντρικό κοινό της. Έτσι, αν και την ανησυχεί η πιθανότητα, η ευνουχιστική επιθυμία της να γίνει αντιληπτή, αρνείται ότι υπάρχει διαπάλη για ένα αντικείμενο επιθυμίας χωρίς το οποίο η αντρική ταύτιση δεν θα διαθέτει την επιβεβαίωσή της και το ουσιώδες χαρακτηριστικό της. Ουσιαστικά δηλαδή, ενώ η ανάλυσή της προϋποθέτει την προτεραιότητα της επιθετικότητας έναντι της σεξουαλικότητας, και άρα την επιθυμία ριζωμένη στην αντιζηλία, περιέργως την επιθυμία αυτή την αντιλαμβάνεται ως κάτι που εξαντλείται

⁹²⁰Butler J, ό.π., σελ. 83.

⁹²¹«Ίσως όμως να μην είναι τόσο η δική της αντρική ταυτότητα όσο η αντρική ετεροφυλοφιλική επιθυμία, η υπογραφή της πρώτης, την οποία επιχειρεί να αρνηθεί και να υποδυθεί συγχρόνως, μετατρεπόμενη στο αντικείμενο απαγορεύει στον εαυτό της να αγαπά. Αυτή είναι η δυσκολία που παράγεται από μια μήτρα που ερμηνεύει κάθε επιθυμία για γυναίκες ως απορρέουσα από μια αντρική, ετεροφυλοφιλική θέση», Butler J, Στο ίδιο.

στην πράξη του εκτοπισμού. Αυτός είναι και ο λόγος που, ενώ η Riviere υποστηρίζει ότι το δικαίωμα στην κατάληψη της θέσης του χρήστη της γλώσσας αποτελεί βασικό στόχο της επιθετικότητας της αναλυόμενης, δεν αντιλαμβάνεται ότι η συγκεκριμένη θέση συγκροτείται μέσα στην ομιλία από μια αποκήρυξη του γυναικείου, η οποία διαρκώς επανέρχεται στην επιφάνεια ως το Φαλλικό-Άλλο που επιβεβαιώνει με φαντασματικό τρόπο την αυθεντία του ομιλούντος υποκειμένου. Γι' αυτό επίσης η Butler προτείνει να στοχαστούμε διαφορετικά από την Riviere τις έννοιες του αντρισμού και της θηλυκότητας⁹²².

Χωρίς αμφιβολία, η Butler βρίσκει ενδιαφέρουσα και «προωθημένα» τα περί της γυναικότητας ως μασκαράτας της Riviere γιατί, ανάμεσα στα άλλα, θεωρεί ότι αποτελεί καλή αφετηρία για την αμφισβήτηση της διάκρισης «βιολογική υπόσταση» – «πολιτισμική εγγραφή». Ταυτόχρονα βρίσκει εξαιρετικά προβληματικό το ότι ανάγει τη μασκαράτα σε ουσία της γυναίκας. Θεωρεί ότι με αυτό τον τρόπο αποδέχεται άκριτα την ύπαρξη μιας, οφειλόμενης στη φύση του ανθρώπου, διάκρισης ανάμεσα στην γυναικεία και την αντρική φύση (σε αντίθεση με την αρρενωπότητα η ουσία της θηλυκότητας είναι η μασκαράτα). Θεωρεί επίσης ότι γι' αυτό η ανάλυση της πολιτικά δεν είναι τόσο ανατρεπτική: αν δεν αμφισβητηθεί το δίπολο άντρας/γυναίκα, δεν μπορεί να ανατραπεί η άμεσα συνδεδεμένη μαζί του κατάταξη των πράξεων στις σύμφωνες με τους κανόνες της έμφυλης φύσης και τις παρεκκλίνοσες.

Για την Butler, βασικά υποκρύπτει τρεις κινδύνους η υιοθέτηση της «θηλυκότητας ως μασκαράτας», θέσης της Riviere. Ο πρώτος είναι να πιστέψουμε ότι υφίστανται και κοινωνικές ταυτότητες, όπως ο αντρισμός, που δεν είναι μασκαράτα και που διαθέτουν ένα είδος οντολογικής προτεραιότητας σε σχέση με αυτές που είναι⁹²³. Μάλιστα υπάρχει η πιθανότητα αντί να αποδομήσουμε μερικά από τα δίπολα (π.χ. θηλυκότητα – αρρενωπότητα) που έχει επιβάλει ο κυρίαρχος λόγος, να προσθέσουμε και καινούργια (όπως μασκαράτα – πράγματα θεμελιωμένα στη φύση). Ο δεύτερος είναι να θεωρήσουμε ότι ορισμένες κοινωνικές ταυτότητες είναι θεμελιωμένες σε κάποια προπολιτισμική, οιωνεί φυσική, πραγματικότητα. Ο τρίτος, άμεσα συνδεδεμένος με τον προηγούμενο, είναι να ανάγουμε ένα συγκεκριμένο πολιτισμικό παράγωγο του κυρίαρχου συστήματος εξουσίας (π.χ. την αμφιφυλοφιλία)

⁹²²Για όλα τα παραπάνω βλ. Butler J, ό.π., σελ. 84.

⁹²³«Υποθέτοντας την πρωτοκαθεδρία της αμφιφυλοφιλίας ή τον πρωταρχικό χαρακτήρα της λίμπιντο ως αντρικής, δεν εξηγούμε ακόμα την κατασκευή αυτών των “πρωτοκαθεδριών”». Βλ. Butler J, στο ίδιο.

σε ένα είδος προπολιτισμικού θεμελίου των κοινωνικών ταυτοτήτων που θέλουμε να μελετήσουμε⁹²⁴.

Βέβαια για την Butler, η ενσωμάτωση του έμφυλου αντικειμένου της επιθυμίας αποτελεί το αποκορύφωμα της μελαγχολικής άρνησης/κυριαρχίας της ομοφυλοφιλίας που επανέρχεται διαρκώς στην επιφάνεια μέσω της κατασκευής διακριτών έμφυλων/σεξουαλικών «ουσιών»/«φύσεων» που έχουν ανάγκη και συγκροτούν τα αντίθετά τους διά του αποκλεισμού. Από την άλλη όμως θεωρεί πως η άποψη ότι η αμφιφυλοφιλία αποτελεί το ψυχικό θεμέλιο των υποκειμένων και η αρσενικότητα βασικό χαρακτηριστικό της libido, είναι ιδιαίτερα προβληματική και αθεμελίωτη. Μάλιστα στέκεται κριτικά απέναντι στις ψυχαναλυτικές ερμηνείες σύμφωνα με τις οποίες η θηλυκότητα βασίζεται στον αποκλεισμό της αρρενωπότητας, που αποτελεί τμήμα μιας αμφιφυλοφιλικής ψυχικής σύνθεσης. Κατά τη γνώμη της, το πρόβλημα με τις ερμηνείες αυτές είναι ότι η αμφιφυλοφιλία γίνεται αντιληπτή ως μια προπολιτισμική («φυσική») πραγματικότητα που, όταν εισέρχεται στον πολιτισμό, αποκόπτεται σε ετεροφυλοφιλική οικειότητα. Και αυτό, γιατί θεωρεί ότι η δυαδική περιστολή της σεξουαλικότητας δείχνει ότι ο πολιτισμός όχι μόνο δεν είναι μεταγενέστερος από την αμφιφυλοφιλία που, υποτίθεται, καταστέλλει, αλλά αποτελεί αυτό που συγκροτεί τη μήτρα διανοησιμότητας μέσω της οποίας γίνεται διανοήσιμη η πρωταρχική αμφιφυλοφιλία. Ουσιαστικά δηλαδή εκλαμβάνει την αμφιφυλοφιλία όχι σαν το θεμέλιο της ψυχικής ζωής που κάποια στιγμή καταστέλλει ο πολιτισμός και απωθείται, αλλά σαν το παράγωγο μιας σειράς λόγων το οποίο διατείνεται ότι υπάρχει πριν τον οποιοδήποτε λόγο, ακριβώς, επειδή είναι το αποτέλεσμα μιας σειράς πρακτικών αποκλεισμού που παράγει η κανονιστική ετεροφυλοφιλία⁹²⁵.

Έχοντας ξεκαθαρίσει λοιπόν, ότι η αμφιφυλοφιλία δεν είναι κάποιου είδους «φυσική τάξη των πραγμάτων», αλλά το προϊόν μιας σειράς καθεστώτων λόγου⁹²⁶, η Butler επανεξετάζει τη λακανική ιδέα περί ενός πρωταρχικού σχίσματος, μιας διαίρεσης, που κάνει το υποκείμενο ενδογενώς διαιρεμένο και εγκαθιδρύει το δυϊσμό

⁹²⁴ Κατά τη γνώμη μας, εξετάζοντας το ζήτημα από τη μεταδομιστική σκοπιά της Butler, μπορούμε να μιλήσουμε και για έναν τέταρτο κίνδυνο: Τον κίνδυνο να θεωρήσουμε τις κοινωνικές ταυτότητες ως κάτι που μπορούμε να τις φοράμε και να τις αλλάζουμε όποτε θέλουμε. Αυτό, από μια μπατλερική σκοπιά θα ήταν μεγάλο λάθος, γιατί οι κοινωνικές (άρα και οι έμφυλες) ταυτότητες είναι ρυθμιστικές νόρμες, κανονιστικά ιδεώδη, η αμφισβήτηση των οποίων επιφέρει την αμφισβήτηση της αλήθειας του ίδιου του εαυτού και την αποβολή του τελευταίου στη σφαίρα των αποκλεισμένων, των όντων δηλαδή που δεν αναγνωρίζονται ως υποκείμενα.

⁹²⁵ Για τα παραπάνω βλ. Butler J., ό.π., σελ. 84-85

⁹²⁶ «Η “αμφιφυλοφιλία”, που τίθεται αξιωματικά ως ψυχικό θεμέλιο και λέγεται ότι αργότερα απωθείται, είναι μια λογοθετική παραγωγή, η οποία διατείνεται ότι είναι πρότερη κάθε λόγου, αποτέλεσμα των υποχρεωτικών και γενεσιουργών πρακτικών αποκλεισμού της κανονιστικής ετεροφυλοφιλίας». Βλ. Butler J., ό.π., σελ. 85.

των φύλων. Συγκεκριμένα, βρίσκει πολύ ενδιαφέρον το ότι, σύμφωνα με τη λακανική ψυχανάλυση, η διαίρεση δεν είναι μια προϋπάρχουσα συνθήκη στην οποία επενεργεί ο νόμος, αλλά το αποτέλεσμα του τελευταίου. Μάλιστα, υποστηρίζει ότι, για τον Lacan, η σεξουαλική διαίρεση επιτελείται μέσω της απώθησης, με αποτέλεσμα να υπονομεύεται η τελευταία από την ταυτότητα (που σε τελική ανάλυση δεν είναι παρά ένα τέχνασμα). Κατά τη γνώμη της, εξάλλου, η λακανική ψυχανάλυση δεν αναγνωρίζει την ύπαρξη μιας προλογοθετικής πραγματικότητας και δεν αποδέχεται ότι υπάρχει κάποια διαθέσιμη και ανακτήσιμη θέση πρότερη του νόμου. Γι' αυτό άλλωστε θεωρεί πως η Rose έχει δίκιο, όταν θεωρεί πως, κατά τη λακανική ψυχανάλυση, δεν υπάρχει το γυναικείο έξω από τη γλώσσα και ότι δεν έχει νόημα να αναζητεί κανείς, όπως η Irigaray, κάποια θέση για τη γυναικεία γραφή έξω από τη φαλλική οικονομία. Γι' αυτό επίσης θεωρεί ότι, σύμφωνα με τον Lacan, εκτός από την, λόγω του τεχνητού χαρακτήρα της αμφίσημη, θεμελιώδη διαίρεση της σεξουαλικότητας, υφίσταται και μια διαίρεση που της αντιστέκεται, μια ψυχική διττότητα που υπονομεύει κάθε προσπάθεια διαχωρισμού⁹²⁷.

Σύμφωνα με την Butler, ο Lacan αντιλαμβάνεται τη συγκεκριμένη ψυχική διττότητα ως αποτέλεσμα του Νόμου, εν μέρει γιατί θεωρεί ότι όλες οι ταυτίσεις είναι καταδικασμένες σε αποτυχία, επειδή έχουν ως ιδανικό τους ένα φάντασμα. Έτσι, σε αντίθεση με άλλες ψυχαναλυτικές θεωρίες, η λακανική δεν συγχέει το Συμβολικό με το πραγματικό παραγνωρίζοντας το κρίσιμο σημείο της ασυμμετρίας που εκθέτει την ταύτιση και το δράμα του Είναι – Έχω τον Φαλλό ως φαντασματικά. Από την άλλη όμως, κάνει το λάθος να συναγάγει από το γεγονός ότι το Συμβολικό θεσπίζεται ως ανεξαιρέτως φαντασματικό, το συμπέρασμα ότι είναι αναπόφευκτη η συγκρότησή του ως φαντασματικού. Αυτός είναι και ο λόγος που, κατά την Butler, περιγράφει τη σεξουαλικότητα με όρους που προωθούν την πολιτισμική στασίαση ως αποτέλεσμά της⁹²⁸.

Σύμφωνα με την Butler, αν και ο Lacan κατανοεί το προλογοθετικό ως αδύνατο, στο έργο του δεν συναντούμε πάντα μια κριτική που συλλαμβάνει το Νόμο ως απαγορευτικό και παραγωγικό ταυτόχρονα. Αντιθέτως μάλιστα, στο συγκεκριμένο έργο συνήθως η σεξουαλικότητα τυποποιείται και οι μορφές της αντίστασής της οριοθετούνται προκαταβολικά στο πραγματικό. Αυτός άλλωστε είναι ο λόγος που αν και ο Lacan δεν χρησιμοποιεί καθόλου το ιδίωμα της φυσιολογίας ή της προδιάθεσης,

⁹²⁷Butler J, στο ίδιο.

⁹²⁸Butler J, ό.π., σελ. 85-86.

στα κείμενά του δρουν διπολικές περιστολές που πλαισιώνουν τη σεξουαλικότητα, οριοθετώντας την ίδια την επικράτεια του τι υπόκειται σε απώθηση. Γι' αυτό επίσης για τον Lacan ο αποκλεισμός δρα πριν από την απώθηση, δηλαδή στην οριοθέτηση του Νόμου και των αντικειμένων που υπάγονται σ' αυτόν⁹²⁹.

Ουσιαστικά για τον Lacan η απώθηση συγκροτεί το απωθημένο μέσω του απαγορευτικού και πατρικού νόμου, γεγονός που, κατά την Butler, έχει ως αποτέλεσμα στο έργο του να υπάρχει έντονα νοσταλγία για τη χαμένη πληρότητα της *jouissance*, μιας και η απώλεια μπορεί να γίνει κατανοητή ως απώλεια μόνο αν προηγουμένως έχεις αποδεχτεί ότι ο ανακτήσιμος χαρακτήρας αυτής της απόλαυσης δηλώνει ένα παρελθόν που έχει αποκλειστεί από το παρόν μέσω του απαγορευτικού νόμου. Μάλιστα, κατά τη γνώμη της, ο Lacan πιστεύει πως, παρ' όλο που το υποκείμενο δεν μπορεί να γνωρίσει το αποκλεισμένο από το παρόν παρελθόν, το τελευταίο επανέρχεται στην επιφάνεια μέσα στην ομιλία ως ασυνέχεια, μεταφορικό ολίσθημα. Γι' αυτό άλλωστε θεωρεί πως κατά τον Γάλλο ψυχαναλυτή, το προ της εγκαθίδρυσης του νόμου παρελθόν της *jouissance* «έχει πραγματικότητα», αν και είναι μη γνώσιμο μέσα από την ομιλούμενη γλώσσα⁹³⁰.

Θα περίμενε κανείς, η Butler να βρίσκει εύλογη τη λακανική άποψη ότι το Συμβολικό απαιτεί συμμόρφωση στο Νόμο και ότι, στο τέλος, αυτή αποδεικνύεται πάντα ανέφικτη. Ωστόσο, στην πραγματικότητα, κάτι τέτοιο δεν ισχύει. Βέβαια, διάκειται θετικά απέναντι στη λακανική θέση ότι όλες οι προσπάθειες του υποκειμένου να εμφυλοποιηθεί με τους τρόπους που προβλέπει το Συμβολικό, είναι εξαρχής καταδικασμένες να αποτύχουν και ότι πολλές φορές η αποτυχία αυτή μπορεί να οδηγήσει σε έκθεση της φαντασματικής φύσης της ίδιας της έμφυλης/σεξουαλικής ταυτότητας. Επίσης βρίσκει ενδιαφέρουσα τη λακανική άποψη ότι η αξίωση του Συμβολικού να είναι το καθεστώς που ορίζει τι είναι πολιτισμικά διανοητό στην παρούσα και ηγεμονική μορφή του, στην πράξη εμπεδώνει τη σημασία και τη δύναμη των ταυτοτικών αποτυχιών. Τελικά, όμως, θεωρεί τη λακανική αφήγηση ιδεολογικά ύποπτη, γιατί εντοπίζει σε αυτή μια ρομαντικοποίηση ή ακόμη και μια θρησκευτική εξιδανίκευση της αποτυχίας και της περιστολής ενώπιον του Νόμου. Κατά τη γνώμη της η διαλεκτική που προκρίνει ο Lacan ανάμεσα σε μια νομικού τύπου προσταγή, που δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί, και στην αναπόφευκτη αποτυχία «ενώπιον του

⁹²⁹ Για τα παραπάνω βλ. Butler J, ό.π., σελ. 86.

⁹³⁰ Butler J, *Στο ίδιο*, όπου ανάμεσα στα άλλα αναφέρεται: «[Για τον Λακάν] ο ίδιος ο απρόσβατος χαρακτήρας του [προ νομικού παρελθόντος] της *jouissance*, τον οποίο υποδεικνύει το μετωνυμικό ολίσθημα στην τρέχουσα ομιλία, επιβεβαιώνει αυτή την αρχέγονη πληρότητα ως έσχατη πραγματικότητα».

Νόμου», αντανακλά και ανακαλεί τη σχέση που περιγράφει η Παλαιά Διαθήκη ανάμεσα στον Θεό και τους πιστούς του που προσφέρουν την υπακοή τους χωρίς ανταπόδοση⁹³¹.

Σύμφωνα με την Butler, η θρησκευτική αυτή δομή που αναπαράγεται από τη λακανική ψυχανάλυση, υπονομεύει κάθε πολιτισμική πολιτική που έχει ως στόχο το σχηματισμό ενός, διαφορετικού από το ηγεμονικό, φαντασιακού για το παιχνίδι των επιθυμιών. Το να εγγυάται το Συμβολικό την αποτυχία των καθηκόντων που επιτάσσει, συνεπάγεται ότι το τελευταίο επιδιώκει την υποταγή και την οδύνη για να ενισχυθεί η αίσθηση του υποκειμένου ότι περιορίζεται «ενώπιον του Νόμου». Αυτό μάλιστα, κατά τη γνώμη της, ισχύει παρ' όλο που υπάρχει και η κωμική πλευρά αυτού του δράματος, η οποία έρχεται στο φως με την αποκάλυψη της αδυναμίας πραγμάτωσης της ταυτότητας. Ο λόγος είναι ότι ακόμα και αυτή η κωμωδία δεν αποτελεί παρά την αντίστροφη έκφραση μιας υποδούλωσης στο Θεό την οποία αδυνατεί (κατά δήλωσή της) να υπερβεί⁹³².

Ουσιαστικά, για την Butler, η λακανική θεωρία αποτελεί μια λόγια εκδοχή αυτού που ο Nietzsche στην *Γενεαλογία της ηθικής* αποκαλεί «ηθική των δούλων». Κατά τη γνώμη της, η λακανική σύλληψη του πατρικού νόμου ως μια αναπόφευκτη και μη γνώσιμη αυθεντία μπροστά στην οποία αναπόφευκτα το έμφυλο υποκείμενο θα αποτύχει, πρέπει να γίνει κατανοητή τόσο σαν κάτι που κινητοποιείται από μια θρησκευτική παρόρμηση, όσο και σαν μια κριτική της θεολογίας που θέλει να πάει πέρα από την τελευταία. Άλλωστε, από τη νιτσεϊκή οπτική που η Butler υιοθετεί, η κατασκευή ενός νόμου που αποτελεί εγγυητή της αποτυχίας, αποτελεί το σύμπτωμα μιας ηθικής του δούλου, που αποκηρύσσει τις παραγωγικές εκείνες δυνάμεις που χρησιμοποιεί για να κατασκευάσει τον Νόμο⁹³³.

Για την Butler, ο νόμος δεν είναι, όπως ισχυρίζεται η λακανική ψυχανάλυση, άκαμptos, οικουμενικός και απρόσβλητος από ιστορικές διαφοροποιήσεις. Αυτός είναι και ο λόγος που, αν και η ταυτότητα αποτελεί μια φαντασίωση τους όρους της οποίας παγιώνει ο νόμος, δεν είναι σε καμία περίπτωση μια υπόθεση παγιωμένη. Αντιθέτως μάλιστα, είναι πάντα ένα ανοιχτό ζήτημα με απρόβλεπτη κατάληξη⁹³⁴.

Η Butler προτιμά μια μεταδομιστικού τύπου εξέταση της ιστορίας των καταστατικών ταυτίσεων η οποία δεν θα εκλαμβάνει ως δεδομένη την ύπαρξη ενός

⁹³¹ Butler J, ό.π., σελ. 87.

⁹³² Butler J, Στο ίδιο.

⁹³³ Butler J, ό.π., σελ. 87-88.

⁹³⁴ Butler J, ό.π., σελ. 96.

πάγιου ιδρυτικού νόμου του Συμβολικού που παγιώνει εκ των πρότερων την ταυτότητα. Προτείνει δηλαδή μια εξέταση, βασική μεθοδολογική αρχή της οποίας είναι ότι το νόημα που διατηρεί σε κάθε δεδομένο ιστορικό πλαίσιο ο Νόμος είναι πολύ περισσότερο πολυσήμαντο και πολύ λιγότερο ντετερμινιστικό, από όσο η λακανική θεωρία αναγνωρίζει. Θεωρεί δε, ότι στο τέλος αυτή η έρευνα θα οδηγήσει στη δημιουργία ενός μοντέλου των τρόπων με τους οποίους ένα σύνολο ταυτίσεων συμμορφώνεται ή αποτυγχάνει να συμμορφωθεί σε πολιτισμικά επιβαλλόμενα πρότυπα ακεραιότητας του φύλου. Γι' αυτό, άλλωστε, αν και συμμερίζεται τη λακανική θέση ότι τα υποκείμενα δεν μπορούν να διηγηθούν την ιστορία καταγωγής τους, επειδή η γλώσσα τα αποκλείει από τις λιβιδινικές απαρχές της ομιλίας, θεωρεί ότι η θεμελιακή στιγμή που ο πατρικός νόμος συγκροτεί το υποκείμενο λειτουργεί ως μεταϊστορία την οποία μπορούμε να αφηγηθούμε⁹³⁵.

Η Butler, αν και δέχεται τη λακανική θέση ότι η θέσπιση του νόμου και η συγκρότηση του ιδρυτικού υποκειμένου είναι πρότερη τόσο του ομιλούντος υποκειμένου όσο και του ίδιου του ασυνείδητου, προτιμά μια διαφορετική (αν και σε κάποια σημεία συγγενή) από την ψυχαναλυτική θεώρηση που καταδεικνύει ότι πολλαπλές και συνυπάρχουσες ταυτίσεις παράγουν μια σειρά συγκρούσεων, συγκλίσεων και δυσαρμονιών μέσα στις εκάστοτε μορφοποιήσεις του φύλου, που υπονομεύουν την παγιότητα των τοποθετήσεων αντρών και γυναικών απέναντι στον πατρικό νόμο. Κατά τη γνώμη της η δυνατότητα πολλαπλών ταυτίσεων καταδεικνύει πως, σε αντίθεση με ό,τι ισχυρίζεται ο Lacan, ο Νόμος ούτε ντετερμινιστικός, ούτε «ενικός» είναι⁹³⁶.

Βέβαια για την Butler, το ότι η λακανική ψυχανάλυση αποτελεί «ηθική των δούλων» δεν σημαίνει ότι εκφράζει τις αντιλήψεις ή τα συμφέροντα των «λαϊκών στρωμάτων». Αντιθέτως μάλιστα συνεπάγεται ότι εξυπηρετεί τα συμφέροντα της άρχουσας τάξης με το να παρουσιάζει τις μεν πρακτικές και υποκείμενα που υφίστανται έναν βίαιο αποκλεισμό ως μη σύννομα, ως παραβάτες του Νόμου, τις δε πρακτικές και τα υποκείμενα που βοηθούν στην αναπαραγωγή των υφιστάμενων εξουσιαστικών μηχανισμών ως σύννομες. Και αυτό γιατί ο λόγος για τον οποίο

⁹³⁵Butler J, ό.π., σελ. 98, όπου χαρακτηριστικά επισημαίνεται: «Ο Λακάν ισχυρίζεται ότι δεν μπορούμε ποτέ να πούμε την ιστορία της καταγωγής μας, ακριβώς επειδή η γλώσσα αποκλείει το ομιλούν υποκείμενο από τις αποθνημένες λιβιδινικές απαρχές της ομιλίας, ωστόσο, η θεμελιακή στιγμή που ο πατρικός νόμος θεσπίζει το υποκείμενο μοιάζει να λειτουργεί σαν μια μεταϊστορία, την οποία όχι μόνο μπορούμε αλλά και πρέπει να λέμε, παρ' όλο που οι ιδρυτικές στιγμές του υποκειμένου, η θέσπιση του νόμου, είναι εξίσου πρότερη του ομιλούντος υποκειμένου όσο και το ίδιο το ασυνείδητο».

⁹³⁶Butler J, ό.π., σελ. 99.

αποτελεί «ηθική των δούλων» δεν είναι άλλος από το ότι, αντί να πραγματοποιεί μια γενεαλογία της ηθικής, ανάγει μια συγκεκριμένη ηθική σε διαχρονικό Νόμο που οριοθετεί την επικράτεια του πολιτισμικού.

Στο σημείο αυτό βέβαια πρέπει να επισημανθεί ότι η στάση της Butler έναντι του Lacan δεν είναι αποκλειστικά επικριτική. Αντιθέτως, όπως έχουμε δει και παραπάνω, αξιοποιεί στο έργο της συνειδητά την αδυσώπητη κριτική του Lacan στις αυταπάτες των ουμανιστικών φιλοσοφιών του υποκειμένου. Έτσι για παράδειγμα αξιοποιεί τη θέση του ότι το υποκείμενο δεν μπορεί ποτέ να είναι αυτόνομο και να έχει πλήρη γνώση του εαυτού του, γιατί συγκροτείται πάντα από κάτι πέρα από το ίδιο⁹³⁷. Από την άλλη όμως μέμφεται τη λακανική ψυχανάλυση για αναπαραγωγή ουσιοκρατικών λογικών. Θεωρεί δε απόδειξη για αυτό το ότι ο Lacan, λόγω του φόβου του μην πέσει στην παγίδα του ιστορικισμού, συνέλαβε το Νόμο ως μια διστορική σταθερά και τις δομές ως ενότητες με κέντρο. Και αυτό γιατί πιστεύει ότι, για να μπορέσει να έλθει σε ρήξη κάποιος με την ουσιοκρατία, δεν αρκεί η υιοθέτηση αντιανθρωπιστικών θέσεων, αλλά, ταυτόχρονα, θα πρέπει να μην μιλά για Νόμο στον ενικό, αλλά για πολλαπλότητα μεταβλητών κανόνων, ρυθμιστικών ιδεωδών, που συνδέονται με έκκεντρα δίκτυα (και άρα όχι σταθερές δομές).

Σύμφωνα με την Butler, οι λόγοι (discourses) που υποστηρίζουν τη διάκριση βιολογικού-κοινωνικού φύλου αντιλαμβάνονται το σώμα ως κάτι που προϋπάρχει της απόκτησης της έμφυλης σημασίας του. Κατά τη γνώμη της, οι λόγοι αυτοί παρουσιάζουν το σώμα ως παθητικό μέσο το οποίο σημαίνεται από μια εγγραφή προερχόμενη από μια πολιτισμική πηγή που αναπαριστάται ως «εξωτερική». Επομένως, το κατανοούν ως κάτι το παθητικό και πρότερο του λόγου, ως αδρανή ύλη που δεν σημαίνει τίποτα ή, ακριβέστερα, σημαίνει μια βέβηλη κενότητα, την έκπτωτη κατάσταση. Γι' αυτό και ενώ υποτίθεται ότι αποτελούν λόγους κοσμικούς και αντικαρτεσιανούς, τελικά υιοθετούν τη χριστιανική και καρτεσιανή αντίληψη ότι το σώμα είναι συνώνυμο της πλάνης, της αδυναμίας, της αμαρτίας⁹³⁸.

Σύμφωνα με την Butler, οι μαρξιστικές, δομιστικές, υπαρξιστικές και φαινομενολογικές φεμινιστικές θεωρίες, οι οποίες αποδέχονται ως επιστημολογικά νόμιμη την κατηγορία «βιολογικό φύλο», αντιλαμβάνονται το σώμα ως μια βουβή γενικότητα που της αποδίδεται νόημα εκ των υστέρων, από μία, ριζικά άυλη, υπερβατική συνείδηση. Υποστηρίζουν επίσης ότι το σώμα διακρίνεται από το

⁹³⁷Σε αντίθεση με τον Freud, ο Lacan θεωρούσε αδύνατο να γίνει το Αυτό Εγώ.

⁹³⁸Butler J., ό.π., σελ. 169-170.

σημαίνουν, γιατί το τελευταίο είναι η πράξη μιας ριζικά απενσαρκωμένης συνείδησης. Έτσι, αντί να αμφισβητήσουν την καρτεσιανή διάκριση σώμα – ψυχή, τελικά (ιδίως οι επηρεασμένες από τον δομισμό) απλώς την αναδιατυπώνουν ως διάκριση πολιτισμός – φύση. Γι’ αυτό και αντί να αμφισβητήσουν αποτελεσματικά τον (δυϊστικό) τρόπο σκέψης που έχει επιβάλει η πατριαρχία, τελικά απλώς αναπαράγουν μια σειρά προβληματικών δυϊσμών και συντελούν στην εδραίωση της αντίληψης ότι το σώμα αποτελεί μια δεδομένη επιφάνεια που εκ των υστέρων εγγράφονται πολιτισμικά νοήματα, μια απλή γεγονικότητα στερούμενης αξίας, πρότερη του σημαίνουν⁹³⁹.

Η Butler ισχυρίζεται ότι, αντί να δεχόμαστε απροβλημάτιστα τη θέση ότι η φυσικότητα του βιολογικού φύλου θεσπίζεται από ένα πολιτισμικά καθορισμένο *a priori*, θα πρέπει να πραγματοποιήσουμε μια γενεαλογική ανάλυση των τρόπων με τους οποίους «έχει γίνει δεκτό το σώμα ως *prima facie* δεδομένο»⁹⁴⁰. Θεωρεί μάλιστα ότι η ανάλυση αυτή θα πρέπει να διαφοροποιηθεί σε κάποια σημεία από τις απόψεις που διατυπώνει ο Foucault στο «Νίτσε, γενεαλογία, ιστορία», λόγω του ότι ο τελευταίος δεν απέφυγε σε αυτό το δοκίμιο ένα σημαντικό, κατά τη γνώμη της, σφάλμα: το ότι αναπαριστά το σώμα σαν την επιφάνεια και σαν τη σκηνή μιας πολιτισμικής εγγραφής. Πέραν τούτου, όμως ενστερνίζεται ορισμένες κεντρικές μεθοδολογικές θέσεις του Γάλλου στοχαστή, για παράδειγμα την άποψή του ότι αποτελεί βασικό καθήκον της γενεαλογίας η έκθεση ενός σώματος πλήρως εντυπωμένου από την ιστορία. Επίσης συμφωνεί με τη διατύπωση ότι βασικός σκοπός της ιστορίας είναι η καταστροφή του σώματος. Ενστερνίζεται δηλαδή την άποψη ότι το σώμα είναι ένας όγκος προς αποδιάθρωση, που βρίσκεται υπό πολιορκία και υφίσταται την καταστροφή από τους όρους της ίδιας της ιστορίας, μιας και η τελευταία είναι η δημιουργός αξιών και νοημάτων από μια σημασιοδοτική πρακτική που απαιτεί την υπαγωγή του σώματος. Γι’ αυτό, όπως και ο Foucault, δέχεται ότι αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την παραγωγή του ομιλούντος υποκειμένου και τις σημασίες του, ένα είδος καταστροφής του σώματος⁹⁴¹.

Κατ’ επέκταση, η Butler δέχεται την άποψη του Foucault ότι ακόμα και το σώμα του ανθρώπου δεν μπορεί να αποτελέσει τη βάση για την αναγνώριση του

⁹³⁹Butler J, ό.π., σελ. 170.

⁹⁴⁰Πράγματι σε αντίθεση με την Wittig, για την Butler δεν αρκεί να υποστηρίξουμε ότι «ένα καθορισμένο επιστημονικό *a priori* θεσπίζει τη φυσικότητα του “βιολογικού φύλου”», αλλά πρέπει ταυτόχρονα να βρούμε απάντηση στο ερώτημα “με ποιους αιγματοτικούς τρόπους έχει γίνει δεκτό το σώμα ως *prima facie* δεδομένο, το οποίο δεν επιδέχεται γενεαλογία;”, Butler J, στο ίδιο.

⁹⁴¹Butler J, ό.π., σελ. 170-171.

εαυτού ή για την κατανόηση των άλλων ανθρώπων, επειδή, λόγω του ότι η ανάδυση του πολιτισμού απαιτεί την καταστροφή και τη μεταμόρφωση του σώματος, πάντοτε εγγράφονται πάνω του οι σχέσεις εξουσίας. Αυτός όμως είναι συγχρόνως και ο λόγος που δεν δέχεται τη φουκωική θέση ότι το σώμα αποτελεί μια λευκή σελίδα που υπάρχει πριν από οποιαδήποτε πολιτισμική εγγραφή. Κατά τη γνώμη της, δεν μπορεί το σώμα να είναι απλώς ένα μέσο που προηγείται της πολιτισμικής εγγραφής του, από τη στιγμή που η ιστορία αποτελεί ένα ακατάπαυστο όργανο γραφής και που η ανάδυση του πολιτισμού απαιτεί το σώμα να επενδυθεί από τις εξουσιαστικές σχέσεις και να καταστραφεί, δηλαδή να μετατραπεί απόλυτα σε μια μετουσιωμένη επικράτεια αξιών.

Για την Butler, αντί να ομιλούμε άκριτα για ένα σώμα που προηγείται της πολιτισμικής εγγραφής του και, άρα, να δεχόμαστε απροβλημάτιστα μια υλικότητα πρότερη του σημαίνει και της μορφής, θα πρέπει να καταστήσουμε αντικείμενο γενεαλογικής έρευνας τη διάκριση σώματος – νοήματος, ύλης – μορφής. Απαραίτητη δε προϋπόθεση, κατά τη γνώμη της, για την επιτυχία μιας τέτοιας έρευνας αποτελεί το να πάψουμε να αποδίδουμε τη διάρρηξη των ρυθμιστικών πρακτικών πολιτισμικής συνοχής που επιβάλλονται στο σώμα από ένα σύστημα εξουσίας σε προγενέστερες του λόγου (και των κατηγοριών του) πραγματικότητες (όπως η προλογοθετική πολλαπλότητα σωματικών δυνάμεων για την οποία μιλάει ο Foucault στην Εισαγωγή του ημερολογίου του/της Herculine). Αυτό τον όρο θεωρεί απαραίτητο, γιατί πιστεύει ότι η περιχαράκωση του σώματος ως σημασιοδοτικής πρακτικής δεν εγκαಿನιάζεται από ένα υποκείμενο ή μια πραγματοποιημένη ιστορία, επειδή η «σηματοδότηση αυτή είναι το αποτέλεσμα μιας διάχυτης και ενεργητικής δόμησης του κοινωνικού πεδίου». Γι' αυτό και υποστηρίζει ότι η συγκεκριμένη σημασιοδοτική πρακτική δημιουργεί έναν κοινωνικό χώρο για το σώμα μέσα στο πλαίσιο συγκεκριμένων πλεγμάτων διανοητότητας⁹⁴².

Η Butler, επικαλούμενη και το έργο της Mary Douglas, ισχυρίζεται ότι η «μορφή» (άρα και τα όρια) του σώματος συγκροτείται μέσω σηματοδοτήσεων, οι οποίες στοχεύουν να εγκαθιδρύσουν συγκεκριμένους κώδικες πολιτισμικής συνοχής. Επίσης, υποστηρίζει ότι οι λόγοι που θεσπίζουν το περίγραμμα του σώματος έχουν ως βασική επιδίωξη την εγκαθίδρυση και φυσικοποίηση ορισμένων ταμπού σχετικά με τα όρια, τις στάσεις και τους τρόπους ανταλλαγής, που ορίζουν τι συγκροτεί τα

⁹⁴²Για όλα όσα αναφέρονται στις δύο τελευταίες παραγράφους βλ. Butler J, ό.π., σελ. 171.

σώματα. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται ότι ενστερνίζεται μια δομιστικού τύπου διάκριση ανάμεσα σε μια μη πειθαρχημένη φύση και μια επιβαλλόμενη με πολιτισμικά μέσα τάξη. Βέβαια, αποδέχεται την ύπαρξη ενός είδους «ακαταστασίας», στην οποία καθεστώτα λόγου επιβάλλουν μια τάξη, την αντιλαμβάνεται όμως σαν μια περιοχή πολιτισμικής απειθαρχίας και αταξίας, παράγωγο πολιτισμικών πρακτικών. Γι' αυτό άλλωστε θεωρεί ότι ακόμα και τα πιο μύχια στοιχεία του σώματος σημαίνονται συστημικά από ταμπού και ότι, κατά συνέπεια, τα όρια του σώματος γίνονται τα όρια του κοινωνικού ως τέτοιο⁹⁴³.

Η Butler αντιλαμβάνεται τα όρια του σώματος ως οριοθετήσεις, σε τελική ανάλυση, του κοινωνικά ηγεμονικού. Για να πείσει δε για την ορθότητα της άποψης της, κάνει εκτεταμένη αναφορά στο έργο του Simon Watney, *Policing desire: Pornography, AIDS, and the media*. Σχετικά αναφέρει ότι το εν λόγω έργο καταδεικνύει ότι με το να παριστάνεται το AIDS ως ειδική έκφανση της ομοφυλοφιλίας, βοηθήθηκε η αναπαραγωγή της ηγεμονικής αντίληψης που θέλει την ετεροφυλοφιλία να είναι το φυσιολογικό και την ομοφυλοφιλία μια παρεκκλίνουσα συμπεριφορά, που παραβιάζει τα όρια που έχει θέσει η ανθρώπινη φύση. Επίσης σημειώνει πως ο Watney δείχνει ότι τα ομοφοβικά σημαίνοντα συστήματα παρουσιάζουν το γεγονός της μετάδοσης του AIDS μέσω της ανταλλαγής σωματικών υγρών ως κάτι που υποδηλώνει τους κινδύνους που παρουσιάζουν τα διαπερατά σωματικά όρια για την κοινωνική τάξη, γιατί πιστεύει ότι από τα παραπάνω προκύπτει ότι το σώμα έχει μετατραπεί σε μοντέλο, που ισχύει για κάθε σύστημα οροθετημένο και ότι τα όριά του δύνανται να αντιπροσωπεύουν όλων των ειδών τα επισφαλή όρια⁹⁴⁴.

Για την Butler, από τη στιγμή που το σώμα γίνεται αντιληπτό ως μια συνεκδοχή του κοινωνικού συστήματος ως τέτοιου, κάθε είδους αρρύθμιστη διαπερατότητά του κατανοείται ως τόπος μόλυνσης και κινδύνου, γιατί όλα τα κοινωνικά συστήματα είναι ευάλωτα στις παρυφές τους, δηλαδή σε κάτι που θεωρείται επικίνδυνο. Για παράδειγμα, η αντρική ομοφυλοφιλία, λόγω του ότι εγκαθιδρύει μερικά είδη σωματικής διαπερατότητας που δεν επικυρώνονται από τον ηγεμονικό λόγο, αποτελεί για τον τελευταίο, τόπο κινδύνου και μόλυνσης. Επίσης ο λεσβιασμός γίνεται αντιληπτός από την ηγεμονική τάξη ως μια κατάσταση ρυπαρότητας και αταξίας. Ουσιαστικά δηλαδή, στο εσωτερικό της ηγεμονικής

⁹⁴³Butler J, ό.π., σελ. 171-172.

⁹⁴⁴Butler J, ό.π., σελ. 172-173.

ομοφοβικής σημασιοδοτικής οικονομίας, η ομοφυλοφιλία (αντρική και γυναικεία εξίσου) συλλαμβάνεται, παραδόξως, ταυτόχρονα και ως απολίτιστη και αφύσικη⁹⁴⁵.

Για την Butler, η κατασκευή σταθερών οριοθετήσεων του σώματος βασίζεται σε παγιωμένους τρόπους σωματικής διαπερατότητας και μη διαπερατότητας. Κατά τη γνώμη της, οι σεξουαλικές πρακτικές («ομοφυλοφιλικές» και «ετεροφυλοφιλικές»), που είτε ανοίγουν είτε κλείνουν επιφάνειες και οπές ερωτικής σημασιοδότησης, επανεγγράφουν τα όρια του σώματος σε νέες πολιτισμικές γραμμές. Αυτό συμβαίνει γιατί η φυσικοποιημένη ιδέα του σώματος είναι, σε τελική ανάλυση, αποτέλεσμα των ταμπού που καθιστούν το σώμα διακριτό λόγω του σταθερού του περιγράμματος. Γι' αυτό άλλωστε, αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση ύπαρξης των τελετουργιών μετάβασης που διέπουν τις διάφορες οπές του σώματος, μια κατασκευή της έμφυλης ανταλλαγής, των έμφυλων θέσεων και των ερωτικών δυνατοτήτων. Γι' αυτό, επίσης, η απορρύθμιση των έμφυλων ανταλλαγών διαρρηγνύει τα όρια που καθορίζουν το σε τι συνίσταται το να είσαι σώμα⁹⁴⁶.

Για την Butler, μια κριτική έρευνα που θα εντοπίσει τις ρυθμιστικές πρακτικές βάσει των οποίων συγκροτούνται τα σωματικά περιγράμματα, μπορεί να αποτελέσει μια γενεαλογία του σώματος ως διακριτής οντότητας, ριζοσπαστικότερη από τη φουκωική θεωρία. Για παράδειγμα, μ' αυτό τον τρόπο, μπορεί να φέρει στο φως τις διαδικασίες συγκρότησης όχι μόνο του υποκειμένου, αλλά και αυτού που η Kristeva αποκαλεί «αποκείμενο», δηλαδή αυτού που έχει αποβληθεί από το σώμα, που έχει απορριφθεί ως περίττωμα, που έχει καταστεί κυριολεκτικά Άλλο. Επίσης μπορεί να δείξει πειστικά ότι η αποβολή των «ξένων» στοιχείων είναι που εγκαθιδρύει το ξένο, ότι τίποτα δεν είναι ξένο *a priori*. Μπορεί δηλαδή να αναδείξει το γεγονός ότι είναι η κατασκευή του «όχι εγώ» ως του «αποκειμένου» που θεσπίζει τα όρια του σώματος (και άρα του πρώτου περιγράμματος του σώματος). Τέλος, μπορεί να αναδείξει και να περιγράψει πώς τα όρια των σωμάτων και η διάκριση εσωτερικού-εξωτερικού εγκαθιδρύεται σαν κάτι που, ενώ αρχικά αποτελεί μέρος της ταυτότητας, αποβάλλεται ως ρυπαρή ετερότητα⁹⁴⁷.

Η Butler πιστεύει πως η αποκήρυξη ενός σώματος βάσει του φύλου του, της σεξουαλικότητάς του ή και του χρώματός του συνιστά ένα είδος αποβολής, η οποία συνοδεύεται από μια αποστροφή, που θεμελιώνει «πολιτισμικά ηγεμονικές

⁹⁴⁵Butler J, ό.π., σελ. 173.

⁹⁴⁶Butler J, ό.π., σελ. 173-174.

⁹⁴⁷Butler J, ό.π., σελ. 174.

ταυτότητες κατά μήκος των αξόνων διαφοροποίησης φύλο/φυλή/σεξουαλικότητα». Ουσιαστικά δηλαδή, θεωρεί πως ο σεξισμός, ο ρατσισμός και η ομοφοβία συνδέονται άρρηκτα με μια αποστροφή που εμπεδώνει ταυτότητες θεμελιωμένες στη θέσπιση του Άλλου (ή ενός συνόλου Άλλων) μέσω του αποκλεισμού και της κυριαρχίας. Γι' αυτό και ισχυρίζεται ότι αυτό που συγκροτεί διχαστικά τον εσωτερικό και τον εξωτερικό κόσμο του υποκειμένου δεν είναι παρά ένα σύνορο που συντηρείται για να διασφαλίζεται η κοινωνική ρύθμιση και ο κοινωνικός έλεγχος⁹⁴⁸.

Πράγματι, για την Butler, το όριο εσωτερικού-εξωτερικού εγκαθιδρύεται από τις περιττωματικές μεταβάσεις στις οποίες το εσωτερικό γίνεται εξωτερικό. Με άλλα λόγια, για την Αμερικανίδα φιλόσοφο, η απεκκριτική λειτουργία είναι το μοντέλο βάσει του οποίου επιτελείται τόσο η διάκριση εσωτερικό-εξωτερικό όσο και οι άλλες μορφές ταυτοτικής διαφοροποίησης. Αυτό όμως, κατά τη γνώμη της, συνεπάγεται ότι εσωτερικός και ο εξωτερικός κόσμος δεν μπορούν να παραμένουν εσαεί διακριτοί, και ότι, κατά συνέπεια, όλες οι ταυτότητες είναι επισφαλείς, καθώς το κλείσιμο που συνεπάγεται το –αναγκαίο για τη συγκρότηση αρραγών ορίων του υποκειμένου– σφράγισμα των επιφανειών του σώματος, πάντοτε θα διαρρηγνύεται από την «περιττωματική ακαθαρσία» την οποία φοβάται.

Η Butler θεωρεί πως το εξωτερικό και το εσωτερικό αποτελούν γλωσσικούς όρους που διευκολύνουν την άρθρωση ενός συνόλου φαντασιώσεων. Επίσης ισχυρίζεται ότι αυτοί οι όροι έχουν νόημα μόνο σε σχέση με ένα όριο που προσπαθεί να διασφαλίσει μια σταθερότητα που εξαρτάται από πολιτισμικές εντολές που επικυρώνουν το υποκείμενο και το διαφοροποιούν από το αποκείμενο. Μάλιστα, δηλώνει ότι η αμφισβήτηση του υποκειμένου συνεπάγεται την εκτόπιση του νοήματος και της αναγκαιότητας των όρων για έναν βασικό λόγο: γιατί, από τη στιγμή που ο εσωτερικός κόσμος σταματήσει να δηλώνει έναν τόπο, η εσωτερική παγιότητα του εαυτού και, περαιτέρω, η εσωτερική έδρα της έμφυλης ταυτότητας καθίστανται προβληματικά. Γι' αυτό άλλωστε, κατά τη γνώμη της, το ερώτημα δεν είναι «πώς εσωτερικεύθηκε η ταυτότητα», αλλά «από ποια στρατηγική θέση στον δημόσιο λόγο και για ποιους λόγους επικράτησε το δίπολο εσωτερικό-εξωτερικό και το λεκτικό σχήμα της εσωτερικότητας⁹⁴⁹.

Η Butler λοιπόν, ασκεί δριμεία κριτική στη γλώσσα της εσωτερίκευσης. Βασική δε πηγή έμπνευσης της κριτικής της αποτελεί το *Επιτήρηση και Τιμωρία*, στο

⁹⁴⁸ Butler J, ό.π., σελ. 174-175.

⁹⁴⁹ Για όσα αναφέρονται στις δύο τελευταίες παραγράφους βλ. Butler J, ό.π., σελ. 175.

οποίο, όπως επισημαίνει, ο Foucault αναδιατυπώνει τη θεωρία του Nietzsche για την εσωτερίκευση, βάσει του μοντέλου της εγγραφής. Έτσι, στο πλαίσιο της αναδιατύπωσης αυτής, ο Foucault υποστηρίζει ότι, όσον αφορά στους φυλακισμένους, η στρατηγική του συστήματος δεν συνίσταται στην ενίσχυση της καταστολής των επιθυμιών τους, αλλά στο να υποχρεώνονται τα σώματά τους να σημαίνουν τον νόμο ως την ίδια τους την πεμπουσία, ύφος και αναγκαιότητα. Επίσης ισχυρίζεται ότι ο νόμος αυτός δεν εσωτερικεύεται στην πραγματικότητα, αλλά ενσωματώνεται, με αποτέλεσμα την παραγωγή σωμάτων για τα οποία ο νόμος αποτελεί την ουσία των εαυτών τους, το νόημα της ψυχής τους και της επιθυμίας τους. Τέλος, σύμφωνα με την Butler, αποδεικνύει ότι η εικόνα της εσώτερης ψυχής που γίνεται αντιληπτή ως κάτι που βρίσκεται εντός του σώματος, σημαίνεται μέσω της εγγραφής της πάνω σε αυτό το σώμα, γιατί έχει σημασθεί ο νόμος πάνω του, ο οποίος, πλασματικά, δεν εμφανίζεται ως κάτι εξωτερικό⁹⁵⁰.

Η Butler θεωρεί πως στο *Επιτήρηση και τιμωρία* αποδείχτηκε ότι τα περί εσωτερικού χώρου είναι σε μεγάλο βαθμό εντύπωση που παράγεται μέσω της σημασιοδότησης ενός σώματος ως ιερού και ζωτικού περίφρακτου χώρου. Εξαιτίας δε του παραπάνω, υποστηρίζει ότι η ψυχή είναι μια κατασκευή, ο τρόπος λειτουργίας της οποίας διασφαλίζει την παρουσίαση του σώματος ως μιας σημαίνουσας έλλειψης. Για τον ίδιο λόγο, επίσης, δηλώνει ότι τα περί εσωτερικού ψυχικού κόσμου δεν είναι παρά μια κατασκευασμένη εικόνα που εγγράφεται πάνω στο σώμα ως κοινωνική σημασία που αρνείται διαρκώς ότι είναι τέτοια. Συγκεκριμένα, ισχυρίζεται ότι οι ενδοψυχικές διαδικασίες είναι, σε τελική ανάλυση, παρακολούθημα της επιφανειακής πολιτικής του σώματος⁹⁵¹.

Βέβαια, για την Butler το παραπάνω γεγονός συνεπάγεται ότι το φύλο αποτελεί προϊόν μιας πειθαρχικής διαδικασίας παραγωγής εικόνων που λαμβάνει χώρα, χάρη στο «παιχνίδι» της παρουσίας και της απουσίας, στην επιφάνεια του σώματος. Ουσιαστικά, δηλαδή, για την Butler, το φύλο είναι το αποτέλεσμα της κατασκευής του έμφυλου σώματος από τις σχέσεις εξουσίας, βάσει μιας σειράς αποκλεισμών και αρνήσεων σημαίνουσών απουσιών. Γι' αυτό και αντιλαμβάνεται τόσο το ταμπού της αιμομιξίας όσο και το ταμπού κατά της ομοφυλοφιλίας ως γενεσιουργές στιγμές της έμφυλης ταυτότητας, ως απαγορεύσεις που παράγουν ταυτότητα μέσα στο πλαίσιο των διανοητών δικτύων μιας υποχρεωτικής

⁹⁵⁰Butler J, ό.π., σελ. 175-176.

⁹⁵¹Butler J, ό.π., σελ. 176.

ετεροφυλοφιλίας. Γι' αυτό επίσης θεωρεί ότι η παραγωγή του φύλου από τα ταμπού «υλοποιεί μια σταθεροποίηση του φύλου προς τα συμφέροντα της ετεροφυλοφυλικής κατασκευής και ρύθμισης της σεξουαλικότητας εντός της αναπαραγωγικής επικράτειας»⁹⁵².

Η Butler, όντως, θεωρεί ότι η κατασκευή του φύλου σαν κάτι με συνοχή, συγκαλύπτει όλες εκείνες τις ασυνέχειές του, που βαίνουν αχαλίνωτες στα συμφραζόμενα (είτε ετεροφυλοφιλικά, αμφιφυλοφιλικά και ομοφυλοφιλικά) στα οποία αφενός το κοινωνικό φύλο δεν έπεται από το βιολογικό και αφετέρου η σεξουαλικότητα δεν έπεται από το κοινωνικό φύλο. Ταυτόχρονα όμως, σπεύδει να διευκρινίσει ότι η κατασκευή αυτή είναι επισφαλής, γιατί το εκφραστικό μοντέλο που τη νομιμοποιεί (με το να την εμφανίζει σαν κάτι το φυσικό), θα χάσει την περιγραφική του ισχύ, εάν η «δομικά» αναπόφευκτη αποδιάθρωση και αποδιοργάνωση του πεδίου των σωμάτων διαρρήξει το ρυθμιστικό πλάσμα της ετεροφυλοφυλικής συνοχής. Ουσιαστικά δηλαδή, για την Butler, η συγκεκριμένη κατασκευή είναι επισφαλής, γιατί πάντα ελλοχεύει ο κίνδυνος, λόγω της αποδιάθρωσης του πεδίου των σωμάτων, το ρυθμιστικό ιδεώδες που τη νομιμοποιεί, να εμφανιστεί ως αυτό που όντως είναι: ως ένας λόγος που ρυθμίζει το σεξουαλικό πεδίο που τάχα περιγράφει επιστημονικά.

Πάντως, για την Butler, λόγω του ότι η ταύτιση δεν αποτελεί παρά διαδραματισμένη φαντασίωση ή ενσωμάτωση, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η συνοχή είναι επιθυμητή και εξιδανικευμένη για τα υποκείμενα και ότι η εξιδανίκευση αυτή, είναι προϊόν σωματικών σημασιών. Για την Butler δηλαδή, οι πράξεις, χειρονομίες και επιθυμίες που παράγουν την εντύπωση ότι υφίσταται κάποιο είδος ουσίας, την παράγουν στην επιφάνεια του σώματος διαμέσου του παιχνιδιού των σημαίνουσών απουσιών που υποδηλώνουν χωρίς να αποκαλύπτουν ότι η αιτία δεν είναι άλλη, από την οργανωτική αρχή της ταυτότητας. Επιπλέον, κατά τη γνώμη της, πρόκειται για πράξεις, χειρονομίες και παραστάσεις επιτελεστικές, επειδή η ουσία που τάχα εκφράζουν δεν είναι παρά κατασκευάσματα, η επινόηση και συντήρηση των οποίων γίνεται με σωματικά σημεία και άλλα λογοθετικά μέσα⁹⁵³.

Η Butler θεωρεί ότι το σώμα πρέπει να γίνεται αντιληπτό ως επιτελεστικό γιατί δεν έχει οντολογικό καθεστώς πέρα από τις πράξεις που συγκροτούν την πραγματικότητά του. Με άλλα λόγια, η Butler πιστεύει ότι τα περί εσώτερης ουσίας

⁹⁵²Butler J, ό.π., σελ. 177.

⁹⁵³Για όσα αναφέρονται στις δύο παραπάνω παραγράφους βλ. Butler J, Στο ίδιο.

και εσωτερικότητας, δεν είναι παρά το αποτέλεσμα μιας παραποίησης της πραγματικότητας και ενός ρυθμιστικού δημόσιου και κοινωνικού λόγου, γιατί πρόκειται για τη δημόσια ρύθμιση μιας φαντασίωσης διαμέσου της επιφανειακής πολιτικής του σώματος, για ένα είδος συνοριακού ελέγχου του φύλου που διαφοροποιεί το εσωτερικό από το εξωτερικό με το να θεσπίζει την ακεραιότητα του υποκειμένου. Αυτός άλλωστε είναι και ο λόγος που ισχυρίζεται ότι τα περί της ύπαρξης ενός εσωτερικού και οργανωτικού έμφυλου πυρήνα είναι ψευδαίσθηση που παράγεται από συγκεκριμένες πράξεις και χειρονομίες, αρθρωμένες και υλοποιημένες επιθυμίες και που συντηρείται από καθεστώτα λόγου για τους σκοπούς της ρύθμισης της σεξουαλικότητας εντός του πλαισίου της καταναγκαστικής και αναπαραγωγικής ετεροφυλοφιλίας⁹⁵⁴.

Για την Butler είναι λάθος το να εντοπίζουμε την αιτία της επιθυμίας στον εαυτό του δρώντος, γιατί εάν το κάνουμε, θέτουμε εκτός οπτικού μας πεδίου τις πολιτικές ρυθμίσεις και τις πειθαρχικές πρακτικές που παράγουν το (υποτιθέμενο) συνεκτικό φύλο. Αυτός είναι και ο λόγος που δηλώνει ότι είναι μεγάλο λάθος να εκτοπίσει κανείς σε έναν ψυχολογικό πυρήνα τη λογοθετική και πολιτική προέλευση της ταυτότητας φύλου: έτσι προαποκλείει τη δυνατότητα να αναλυθεί η πολιτική συγκρότησης του έμφυλου σώματος και των κατασκευασμένων ιδεών του για την άφατη εσωτερικότητα του βιολογικού του φύλου ή για την αληθινή του ταυτότητα⁹⁵⁵.

Η Butler θεωρεί ότι, από τη στιγμή που το φύλο δεν είναι παρά ένα κατασκεύασμα και η ουσία του μια φαντασίωση που εγγράφεται πάνω στην επιφάνεια των σωμάτων, το φύλο δεν είναι ούτε κάτι το αληθές ούτε κάτι το ψευδές, αλλά κάτι το παραγόμενο ως οι εντυπώσεις αλήθειας ενός λόγου σταθερής ταυτότητας. Επικαλούμενη μάλιστα και την έρευνα της ανθρωπολόγου Esther Newton *Mother Camp: Female Impersonators in America*, ισχυρίζεται ότι η δομή της μιμικής που συναντάμε στο drag (τη μεταμόρφωση αντρών σε γυναίκες), φέρνει στο προσκήνιο έναν από τους βασικούς μηχανισμούς επινόησης μέσω της οποίας πραγματοποιείται η κοινωνική κατασκευή του φύλου. Επίσης ισχυρίζεται ότι το drag υπονομεύει τη διάκριση ανάμεσα σε εσωτερικό και εξωτερικό ψυχικό χώρο με το να περιγελά πρακτικά την ιδέα ότι υφίσταται κάποιο είδος αληθινής ταυτότητας του φύλου. Κατά τη γνώμη της, το drag με το να υποστηρίζει, ταυτόχρονα, ότι «η εξωτερική μου εμφάνιση είναι γυναικεία, αλλά η ουσία μου “μέσα” είναι αντρική»

⁹⁵⁴ Butler J, ό.π., σελ. 177-178, Salih S, ό.π., σελ. 64.

⁹⁵⁵ Butler J, ό.π., σελ. 178.

και ότι «η εμφάνισή μου “έξω” είναι αντρική αλλά η ουσία μου “μέσα” είναι γυναικεία», εκτοπίζει όλη την παράσταση των σημασιών του φύλου από το λόγο περί αλήθειας και ψεύδους⁹⁵⁶.

Η Butler πιστεύει ότι τόσο οι πολιτισμικές πρακτικές του drag όσο και το σεξουαλικό στυλιζάρισμα των butch/lesbian ταυτοτήτων μπορεί να αποδειχθούν χρήσιμα στη φεμινιστική θεωρία, γιατί διακωμωδούν την ιδέα μιας αυθεντικής ή πρωταρχικής ταυτότητας του φύλου. Δηλώνει δε σαφώς ότι διαφωνεί με τις φεμινίστριες που απορρίπτουν τόσο το drag όσο και το στυλιζάρισμα των butch/lesbian ταυτοτήτων με το επιχείρημα ότι, το μεν πρώτο υποβαθμίζει τις γυναίκες, το δε δεύτερο συνιστά μια άκριτη οικειοποίηση των στερεοτύπων περί σεξουαλικών ρόλων που έχει θεμελιώσει η ετεροφυλοφιλική πρακτική. Κατά τη γνώμη της, η σχέση ανάμεσα στο «πρωτότυπο» και την «απομίμηση» είναι πολύ πιο περίπλοκη από όσο αναγνωρίζουν στις κριτικές τους οι συγκεκριμένες φεμινίστριες. Έτσι, για παράδειγμα, η επιτέλεση του drag με το να παίζει με τη διάκριση ανάμεσα στην ανατομία του δρώντος και το φύλο που επιτελεί, μας δείχνει ότι μπορεί να αναδιατυπωθεί η σχέση ανάμεσα στα αρχικά νοήματα που αποδίδονται στο φύλο και τη μεταγενέστερη εμπειρία του, φέρνοντάς μας ενώπιον τριών διαστάσεων σημασιοδοτημένης σωματικότητας: του βιολογικού φύλου, της ταυτότητας του φύλου και της επιτέλεσης του φύλου. Γιατί η επιτέλεση του drag δεν υποδηλώνει μόνο την ασυμφωνία ανάμεσα στο βιολογικό φύλο και την επιτέλεση, αλλά και ανάμεσα α) στο βιολογικό και το κοινωνικό φύλο β) στο κοινωνικό φύλο και την επιτέλεση⁹⁵⁷.

Για την Butler, το drag αποκαλύπτει πόσο διακριτές είναι οι όψεις της έμφυλης εμπειρίας που έχουν φυσικοποιηθεί ψευδώς ως ενότητα μέσω της ρυθμιστικής μυθοπλασίας της ετεροφυλοφιλικής συνοχής. Δηλαδή, για την Butler, το drag, με το να μιμείται το φύλο, εμμέσως φέρνει στην επιφάνεια τη μιμητική δομή του και, άρα, και τον συγκυριακό χαρακτήρα του. Γι' αυτό άλλωστε υποστηρίζει ότι το drag είναι χρήσιμο για τη φεμινιστική θεωρία λόγω του ότι είναι ένα «θέαμα» κατά τη διάρκεια του οποίου: α) βλέπουμε το βιολογικό και κοινωνικό φύλο να αποφυσικοποιούνται μέσω μιας επιτέλεσης που διακηρύσσει ότι είναι διακριτές πραγματικότητες β) δραματοποιείται (και άρα υπονομεύεται) ο πολιτισμικός

⁹⁵⁶ Butler J, στο ίδιο.

⁹⁵⁷ Butler J, ό.π., σελ. 178-179, Salih S, ό.π., σελ. 65.

μηχανισμός που πλασματικά παρουσιάζει σαν μια ενότητα βιολογικό και κοινωνικό φύλο⁹⁵⁸.

Βέβαια, για την Butler, η ιδέα της παρωδίας που είναι άξια υπεράσπισης από τις φεμινίστριες, δεν προϋποθέτει την ύπαρξη ενός πρωτοτύπου που εκ των υστέρων μιμούνται ορισμένες παρωδιακές ταυτότητες. Αντιθέτως, κατά τη γνώμη της, η παρωδία του φύλου φέρνει στην επιφάνεια το γεγονός ότι η πρωτότυπη ταυτότητα βάσει της οποίας το φύλο σχηματίζεται, δεν είναι παρά μια απομίμηση χωρίς πρωτότυπο. Πιο συγκεκριμένα, η παρωδία καταδεικνύει ότι η πρωτότυπη ταυτότητα δεν είναι παρά μια παραγωγή που πρακτικά λειτουργεί σαν απομίμηση, στερώντας τόσο από τον ηγεμονικό πολιτισμικό λόγο όσο και από τους επικριτές του την αξίωση για φυσικοποιημένες έμφυλες ταυτότητες. Έτσι, αν και οι αντιλήψεις περί φύλου, που περιέχονται στα παρωδιακά ύφη, είναι τμήμα του ηγεμονικού πολιτισμού, τα τελευταία τις αποφυσικοποιούν και τις εντάσσουν σε νέα, παρωδιακά συμφραζόμενα. Αυτό δε, έχει ως αποτέλεσμα η έμφυλη ταυτότητα να ανανοηματοδοτείται ως μια πολιτισμική ιστορία παραδεδομένων νοημάτων τα οποία υπόκεινται σε μια ομάδα μιμητικών πρακτικών που αναφέρονται σε άλλες μιμήσεις⁹⁵⁹.

Η Butler υποστηρίζει, λοιπόν, ότι η παρωδία μπορεί να φανεί πολύ χρήσιμη στη φεμινιστική θεωρία. Σε καμία περίπτωση, ωστόσο, δεν δέχεται ότι πρέπει να θεωρούμε μια παρωδία εκ των προτέρων ανατρεπτική. Πιστεύει ότι υπάρχουν συγκεκριμένα πράγματα που κάνουν ένα είδος παρωδιακής επανάληψης να λειτουργεί στην πράξη ρηξικέλευθα και να μην εξημερώνεται και μετατρέπεται σε όργανο πολιτισμικής ηγεμονίας. Τονίζει δε, ότι για να κατανοήσουμε ποια είναι αυτά τα πράγματα και πώς λειτουργούν, δεν αρκεί να κάνουμε μια τυπολογία των δράσεων. Αντιθέτως, πρέπει να θέσουμε και να απαντήσουμε σε κάποια κρίσιμα ερωτήματα όπως: «ποια επιτέλεση μπορεί να αντιστρέψει τη διάκριση εσωτερικό-εξωτερικό και να επιβάλει μια ριζική αναθεώρηση της έμφυλης ταυτότητας;», «ποιο είδος έμφυλης επιτέλεσης μπορεί να αποκαλύψει την επιτελεστικότητα του φύλου με τρόπο που θα αποσταθεροποιήσει τις φυσικοποιημένες κατηγορίες της ταυτότητας και της επιθυμίας;». Γιατί η παρωδιακή υποκατάσταση, το ίδιο το γέλιο της παρωδίας στην πραγματικότητα, εξαρτάται από ένα πλαίσιο και μια υποδοχή εντός των οποίων μπορούν να αναπτυχθούν ανατρεπτικές συγχύσεις⁹⁶⁰.

⁹⁵⁸Butler J, ό.π., σελ. 179.

⁹⁵⁹Butler J, ό.π., σελ. 179-180.

⁹⁶⁰Butler J, ό.π., σελ. 180-181, Salih S, ό.π., σελ. 66-67.

Όπως έχει φανεί και από τα παραπάνω, για την Butler το σώμα δεν είναι «ον» με σταθερή ουσία, αλλά ένα μεταβλητό όριο, μια επιφάνεια η διαπερατότητα της οποίας ρυθμίζεται πολιτικά, μια σημασιοδοτική πρακτική που αποτελεί τμήμα ενός πολιτισμικού πεδίου έμφυλης ιεραρχίας και υποχρεωτικής ετεροφυλοφιλίας. Επίσης, κατά τη γνώμη της, τα έμφυλα σώματα αποτελούν «ύφη της σάρκας» τα οποία ποτέ δεν είναι πλήρως αυτόκλητα, γιατί έχουν ιστορίες που καθορίζουν και οριοθετούν τις δυνατότητες. Γι' αυτό και αντιμετωπίζει το φύλο ως σωματικό ύφος, ως δρώμενο που είναι εμπρόσθετο και επιτελεστικό, δηλαδή ως μια δραματουργική και συγκυριακή κατασκευή νοήματος⁹⁶¹.

Η Butler κατανοεί το φύλο ως μεθόδευση του βιολογικού φύλου: το τελευταίο όμως, πρέπει να ειπωθεί, το αντιλαμβάνεται ως μια εντολή προς το σώμα να γίνει πολιτισμικό σημείο, να υλοποιηθεί υπακούοντας σε μια ιστορικά οροθετημένη δυνατότητα, και να το κάνει αυτό βιώσιμη και επαναλαμβανόμενη σωματική στρατηγική. Γι' αυτό και θεωρεί το φύλο μια στρατηγική επιβίωσης και μια επιτέλεση με συνέπειες ξεκάθαρα τιμωρητικές. Γι' αυτό επίσης, αντιλαμβάνεται τα διακριτά φύλα ως μέρος των εξουσιαστικών μηχανισμών που «κοινωνικοποιούν» το άτομο, που δηλαδή το μετατρέπουν σε υποκείμενο αποδεκτό από την κοινωνία ως ον άξιο να αποκαλείται «άνθρωπος» γιατί ακολουθεί τις κυρίαρχες νόρμες⁹⁶².

Για την Butler, το φύλο δεν είναι παρά οι ποικίλες πράξεις που δημιουργούν την ιδέα του, επειδή τα περί ουσίας που το τελευταίο υποτίθεται ότι εκφράζει είναι απλώς ένα ιδεολόγημα. Επομένως, για την Αμερικανίδα φιλόσοφο, το φύλο δεν είναι παρά μια κατασκευή που αποκρύπτει τη γέννησή της, το αποτέλεσμα μιας σιωπηρής συμφωνίας επιτέλεσης, παραγωγής και διατήρησης πολιτισμικών μυθολογιών που αγνοούν την ύπαρξή της τα υποκείμενα, χάρη στους ηγεμονικούς πολιτισμικούς λόγους. Κατά τη γνώμη της, άλλωστε, οι ιστορικές δυνατότητες που τα φύλα, όντας σωματικά ύφη, υλοποιούν, δεν είναι παρά αυτές ακριβώς οι πολιτισμικές μυθοπλασίες που ενσαρκώνονται και συνήθως εκτρέπονται σε συνθήκες βίας⁹⁶³.

Για την Butler, λοιπόν, το φυσικό φύλο είναι μία κυρίαρχη και υποχρεωτική κοινωνική μυθοπλασία που παράγεται από μια ιζηματοποίηση των έμφυλων κανόνων. Για την ακρίβεια, η ιζηματοποίηση αυτή παράγει μια ομάδα σωματικών υφών που «εμφανίζονται ως η φυσική διάταξη των σωμάτων σε φύλα τα οποία

⁹⁶¹ Butler J, ό.π., σελ. 181, Salih S, ό.π., σελ. 66, , Μακρυνιώτη Δ, «Εισαγωγή. Το σώμα στην ύστερη νεωτερικότητα», Μακρυνιώτη Δ (επίμ), *Τα όρια του σώματος...* ό.π., σελ 22.

⁹⁶² Butler J, στο ίδιο.

⁹⁶³ Butler J, ό.π., σελ. 181-182.

υπάρχουν σε διπολική σχέση μεταξύ τους». Επομένως, τα σωματικά αυτά ύφη είναι εκείνα που παράγουν τα συνεκτικά έμφυλα υποκείμενα και όχι το αντίστροφο (όπως τελευταία λανθασμένα νομίζουν). Γι' αυτό και η παράσταση του φύλου δεν είναι παρά μία ακόμα δραματουργική κοινωνική δραματουργία, που απαιτεί επαναλαμβανόμενη επιτέλεση⁹⁶⁴.

Βέβαια, για την Butler, λόγω του επαναλαμβανόμενου χαρακτήρα της, η επιτέλεση αυτή αποτελεί μια αναπαράσταση και αναβίωση νοημάτων κοινωνικά κατεστημένων, είναι η πεζή και τελετουργικοποιημένη μορφή νομιμοποίησής τους. Επίσης, αποτελεί μια δράση που είναι δημόσια. Εξαιτίας δε του δημόσιου χαρακτήρα της, υπάρχουν συγκεκριμένες χρονικές και συλλογικές διαστάσεις σε αυτήν τη δράση. Για παράδειγμα, η επιτέλεση πραγματοποιείται με στόχο το φύλο να παραμείνει στο δομικό του πλαίσιο και να συνεχιστεί απρόσκοπτα η συγκρότηση έμφυλων υποκειμένων⁹⁶⁵.

Για την Butler, το φύλο δεν αποτελεί κάποιο είδος σταθερής ταυτότητας ή εστίας εμπρόθετης δράσης από την οποία εκκινούν ποικίλες δράσεις. Αντιθέτως, αποτελεί μια ταυτότητα που συγκροτείται επισφαλώς στο χρόνο, που θεσπίζεται σε έναν εξωτερικό χώρο μέσω μιας στυλιζαρισμένης επανάληψης πράξεων. Η εντύπωσή του δε, παράγεται διαμέσου του στυλιζαρίσματος του σώματος και αποτελεί τον πεζό τρόπο με τον οποίο σωματικές χειρονομίες ποικίλων ειδών συγκροτούν την ψευδαίσθηση ενός σταθερού έμφυλου εαυτού. Γι' αυτό και το φύλο δεν μπορεί να γίνει ορθά κατανοητό, βάσει του υποστασιακού μοντέλου ταυτότητας, αλλά βάσει ενός μοντέλου στο πλαίσιο της οποίας γίνεται αντιληπτό ως κοινωνική χρονικότητα. Γι' αυτό επίσης, την υπόσταση του φύλου πρέπει να τη θεωρήσουμε ως μια επίφαση, μια κατασκευασμένη πραγματικότητα, μια επιτελεστική πραγματοποίηση την οποία πιστεύουν τα δρώντα υποκείμενα⁹⁶⁶.

Βέβαια, για την Butler, το φύλο πρέπει επίσης να γίνεται αντιληπτό ως ένα πρότυπο που δεν μπορεί να εσωτερικευθεί πλήρως, λόγω του ότι οι κανόνες του είναι κανόνες φαντασματικοί που δεν επιδέχονται εσωτερίκευση. Ουσιαστικά δηλαδή, για την Αμερικανίδα φιλόσοφο, το θεμέλιο της έμφυλης ταυτότητας δεν είναι μια αρραγής ταυτότητα, αλλά η στυλιζαρισμένη επανάληψη πράξεων στο χρόνο. Αυτό δε κατά την γνώμη της, αποδεικνύει ότι ο υποτιθέμενος ακατάλυτος έμφυλος εαυτός

⁹⁶⁴ Butler J, ό.π., σελ.182, Salih S, ό.π., σελ. 64, Jagger G, ό.π., σελ. 90-91.

⁹⁶⁵ Butler J, στο ίδιο.

⁹⁶⁶ Butler J, ό.π., σελ. 182-183.

δομείται από επαναλαμβανόμενες πράξεις, οι οποίες, ενώ από τη μία αναπαράγουν το ιδεώδες ενός υποστασιακού θεμελίου της ταυτότητας λόγω της προσπάθειάς τους να το προσεγγίσουν, από την άλλη αποκαλύπτουν το αθεμελίωτο αυτού του θεμελίου λόγω της ασυνέχειάς του. Γι' αυτό άλλωστε, όχι μόνο πιστεύει ότι πάντα υφίσταται δυνατότητα μετασχηματισμού του φύλου, αλλά την εντοπίζει στην αυθαίρετη σχέση ανάμεσα στις πράξεις που τη συγκροτούν, στην πιθανότητα μιας παραμόρφωσης ή μιας παρωδιακής επανάληψης (τους) που θα εκθέσει τη φαντασματική εντύπωση μιας ακατάλυτης ταυτότητας ως κατασκευή πολιτικά επισφαλή⁹⁶⁷.

Συνοψίζοντας, η Butler υποστηρίζει ότι οι έμφυλες ιδιότητες δεν είναι εκφραστικές αλλά επιτελεστικές. Επίσης θεωρεί ότι αυτό συνεπάγεται: α) ότι δεν υφίσταται κάποιο είδος προϋπάρχουσας ταυτότητας βάσει της οποίας θα μπορούσε να μετρηθεί μια πράξη ή μια ιδιότητα, ότι δεν υπάρχει αληθής ή ψευδής, πραγματική ή παραποιημένη πράξη φύλου β) ότι η αξίωση για μια αληθή έμφυλη ταυτότητα δεν είναι παρά ένα ρυθμιστικό μύθευμα. Ουσιαστικά δηλαδή, για την Butler, το ότι η έμφυλη πραγματικότητα παράγεται διαμέσου κοινωνικών επιτελέσεων, συνεπάγεται πως οι ιδέες περί ουσιωδώς βιολογικού φύλου δεν είναι παρά μέρος της στρατηγικής που συγκαλύπτουν τον επιτελεστικό χαρακτήρα του φύλου και τις επιτελεστικές δυνατότητες πολλαπλασιασμού των έμφυλων μορφοποιήσεων πέρα από το πλαίσιο της πατριαρχίας και της υποχρεωτικής ετεροφυλοφιλίας⁹⁶⁸.

⁹⁶⁷ Butler J, ό.π., σελ. 183.

⁹⁶⁸ Butler J, Στο ίδιο.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Στα τέσσερα προηγούμενα κεφάλαια εξετάσαμε την κριτική στον ανθρωπισμό που έκαναν οι Althusser, Foucault και Butler αντίστοιχα. Διαπιστώσαμε ότι οι αντιανθρωπιστικές θεωρίες και των τριών στοχαστών είναι πιο φιλόδοξες και ριζοσπαστικές από ό,τι τους αναγνωρίζουν οι επικριτές τους. Ουσιαστικά δηλαδή, καμία τους δεν αποτελεί το αντιστραμμένο είδωλο του ανθρωπισμού. Αντιθέτως, όλες τους αποτελούν μια ριζικά διαφορετικού τύπου προσέγγιση του ιστορικού γίνεσθαι. Έτσι, αντί να επιλέγουν την αντίθετη απάντηση από τον ανθρωπισμό σε θέματα όπως «αν υπάρχει η ανθρώπινη φύση;», επιχειρούν να θέσουν νέα, πρωτότυπα, ερωτήματα όπως, «ποια είναι η κοινωνική λειτουργία του ανθρωπισμού;».

Ο αντιανθρωπισμός του δομισμού και του μεταδομισμού φιλοδοξεί να αλλάξει τους όρους της συζήτησης περί ανθρωπισμού. Αντιμετωπίζει τον ανθρωπισμό ως έναν λόγο που συγκροτεί τα άτομα ως υποκείμενα. Τον αντιμετωπίζει δηλαδή ως λόγο που, έχοντας αναγάγει μια αφηρημένη οντότητα σε Υποκείμενο της Ιστορίας, καλεί τα άτομα να ρυθμίσουν τη συμπεριφορά τους βάσει των υποτιθέμενων ουσιωδών χαρακτηριστικών του. Γι' αυτό και δεν δέχεται ότι μπορούμε να μιλούμε για προοδευτικό ανθρωπισμό· από τη στιγμή που αποτελούν θεωρίες που δέχονται την ύπαρξη ενός υποκειμένου της Ιστορίας, θέτουν ένα κανονιστικό πρότυπο το οποίο νομιμοποιεί την υποταγή και τον αποκλεισμό.

Σύμφωνα με τους Althusser, Foucault και Butler, ο ανθρωπισμός δεν ήρθε πραγματικά σε ρήξη με τον παλαιότερο θεολογικό λόγο. Από την άλλη βέβαια, δέχονται ότι διαφέρει και σε πολλά από τον τελευταίο. Ωστόσο, κατά τη γνώμη τους η μεγάλη διαφορά του δεν έγκειται στο ότι είναι ένας ορθολογικός λόγος που επιδιώκει την κοινωνική χειραφέτηση: αντιθέτως έγκειται στο ότι συνδέεται με (και νομιμοποιεί) διαφορετικού τύπου σχέσεις εξουσίας. Δηλαδή, ενώ η θεολογία νομιμοποιούσε τις φεουδαλικές κοινωνικές σχέσεις, ο κοσμικός ανθρωπισμός νομιμοποιεί τις καπιταλιστικές⁹⁶⁹.

Τελικά, για τις αντιανθρωπιστικές θεωρίες, ο ανθρωπισμός είναι μια μεταφυσική θεωρία, γιατί αποδέχεται άκριτα την ύπαρξη ενός Υποκειμένου της Ιστορίας. Επομένως αποτελεί ένα λόγο αλήθειας που συνδέεται άρρηκτα με σχέσεις εξουσίας, βασικός τόπος των οποίων αποτελούν τα ανθρώπινα σώματα. Γι' αυτό

⁹⁶⁹ Βέβαια πρόκειται για μια σημαντική διαφορά: συνεπάγεται ότι οι δύο λόγοι συγκροτούν ριζικά διαφορετικού τύπου υποκείμενα.

άλλωστε, θέτει τους κανόνες για το ποια σώματα αξίζουν τον χαρακτηρισμό ανθρώπινο και ποια όχι.

Για τους Althusser, Foucault και Butler, ο ανθρωπισμός αποτελεί μέρος ενός περιορισμένου και περιοριστικού πολιτισμικού καθεστώτος που ορίζει το ανθρώπινο. Γι' αυτό και ουδόλως τους ενδιαφέρει το ποιος ορισμός της ανθρώπινης φύσης είναι πιο ορθός ή έστω πιο προοδευτικός. Γι' αυτό επίσης θεωρούν αναγκαία τη συγκρότηση μιας θεωρίας που, με το να αντιμετωπίζει την ιστορία ως μια διαδικασία χωρίς Υποκείμενο, αποδομεί όλα τα δίπολα στα οποία βασίζεται η συγκρότηση τόσο των καλών υποκειμένων που έχουν εσωτερικεύσει τις κυρίαρχες αξίες όσο και των «κακών» υποκειμένων που, λόγω της αποκλίνουσας συμπεριφοράς τους, υφίστανται βίαιους αποκλεισμούς.

Τελικά οι Althusser, Foucault και Butler θεωρούν αναγκαία τη συγκρότηση μιας θεωρίας στο εννοιολογικό σύστημα της οποίας δεν θα υπάρχει η έννοια «ανθρώπινη φύση». Κατ' αυτούς, η ύπαρξη της έννοιας αυτής σε ένα θεωρητικό σύστημα, συνεπάγεται την υιοθέτηση μιας μεροληπτικής εθνοκεντρικής οπτικής γωνίας και τον αποκλεισμό των προοπτικών των Άλλων. Κυρίως όμως συνεπάγεται ότι η θεωρία αυτή δίνει το status του αληθούς σε μια κανονιστική μυθοπλασία, σε ένα ρυθμιστικό ιδεώδες, το οποίο συγκροτήθηκε μια συγκεκριμένη εποχή, εξυπηρετεί συγκεκριμένες δομές εξουσίας, συγκεκριμένα συμφέροντα.

Πράγματι, όπως είδαμε στο Δεύτερο Κεφάλαιο, ήδη στα 1964, ο Louis Althusser είχε επισημάνει πως η αποδοχή εκ μέρους τομέων της ανθρώπινης σκέψης, όπως η Πολιτική Οικονομία και η Κοινωνιολογία, του αξιώματος ότι υπάρχει μια καθολική ουσία του ανθρώπου, είχε ως συνέπεια να υπάρχει φανακισμός στα ερωτήματα που έθεταν στο εαυτό τους. Μάλιστα, για τον Althusser, ένας θεωρητικός σχηματισμός που δέχεται την ύπαρξη μιας αναλλοίωτης στο χώρο και το χρόνο ανθρώπινης φύσης, την «προβληματική της ανθρώπινης φύσης» όπως χαρακτηριστικά την ονομάζει, δεν δικαιούται καν να θεωρείται επιστήμη. Αντιθέτως, θα πρέπει να αντιμετωπίζεται ως μια ιδεολογία που ενστερνίζεται μια «εμπειρική-ιδεαλιστική» αντίληψη του κόσμου. Γιατί, όπως επισημαίνει ο Althusser, από τη στιγμή που μια θεωρία δέχεται ότι υπάρχει μια ουσία του ανθρώπου και είναι μάλιστα κάτι καθολικό, δεν μπορεί να μην δέχεται: α) ότι υπάρχουν συγκεκριμένα υποκείμενα, ως απόλυτα δεδομένα («εμπειρισμός του υποκειμένου»), β) ότι για να είναι αυτά τα εμπειρικά υποκείμενα άνθρωποι, θα πρέπει να είναι φορείς –έστω de

facto– της ανθρώπινης ουσίας⁹⁷⁰ («ιδεαλισμός της ουσίας»). Ουσιαστικά δηλαδή, ο Althusser θεωρεί, πως, λόγω του ότι το αξίωμα πως υπάρχει μια καθολική ουσία του ανθρώπου προϋποθέτει έναν εμπειρισμό του υποκειμένου που είναι αλληλένδετος με έναν ιδεαλισμό της ουσίας, η αποδοχή του από κάποια θεωρία την κάνει αυτομάτως ιδεολογική⁹⁷¹.

Ο Althusser λοιπόν υποστηρίζει ότι διαφορετικές ερωτήσεις θα θέσει μια θεωρία που στηρίζεται πάνω στις έννοιες «Άνθρωπος» και «ουσία του ανθρώπου», και διαφορετικές μια θεωρία, όπως η μαρξιστική, που τις απορρίπτει ως ιδεολογικές και στηρίζεται σε άλλες (λ.χ. σε σχέσεις παραγωγής, τρόπο παραγωγής). Εξάλλου, επισημαίνει ότι διαφορετικές θα είναι και οι λειτουργίες που θα διαδραματίσουν: η μεν πρώτη, όντας ιδεολογική, έχει κατά βάση πρακτικο-κοινωνική λειτουργία, η δε δεύτερη, όντας επιστημονική, έχει κατά βάση θεωρητική λειτουργία⁹⁷². Ωστόσο, δεν είναι μόνο για τον Althusser που η αποδοχή (ή μη) της ύπαρξης μιας αναλλοίωτης στο χώρο και το χρόνο ανθρώπινης φύσης έχει τεράστιες θεωρητικές και πρακτικές συνέπειες. Αντιθέτως, δύο χρόνια μετά το «Μαρξισμός και ανθρωπισμός», ένας άλλος Γάλλος διανοούμενος, ο Michel Foucault, υποστήριξε πως είχε πολλαπλές συνέπειες το γεγονός ότι, από τα τέλη του 18ου αιώνα και μετά, εντελώς διαφορετικές μεταξύ τους θεωρίες πιστεύουν πως ο άνθρωπος είναι ένα περατό ον, που εκ φύσεως έχει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά (μιλά, ζει, εργάζεται)⁹⁷³.

Πράγματι, όπως είδαμε στο Τρίτο Κεφάλαιο της εργασίας, για τον Foucault, η αποδοχή της *πρωτότυπης* θέσης του Kant πως υπάρχει το περατό ον «άνθρωπος», σήμανε το τέλος του πλαισίου εκείνου σκέψης, που βασιζόταν στην λογική της αναπαράστασης, που πίστευε ότι η γνώση είναι ένα διατεταγμένο σύμπλεγμα ιδεατών σχέσεων αναπαριστώντων και αναπαρισταμένων. Σήμανε δηλαδή, το τέλος μιας εποχής και την αρχή μιας άλλης: της εποχής που ο Άνθρωπος αποτελεί το θεωρητικό θεμέλιο των κοινωνικών επιστημών⁹⁷⁴.

Ο Foucault λοιπόν, εφαρμόζοντας την αρχαιολογική μέθοδο, καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η ανακάλυψη στα τέλη του 18ου αιώνα των τριών θετικοτήτων (ζωή – γλώσσα – εργασία) και του κρίκου που τις συνδέει (της περατότητας), είχε ως «αποτέλεσμα» τη μετατροπή του ανθρώπου σε επίκεντρο των κοινωνικών επιστημών.

⁹⁷⁰ Althusser L., «Μαρξισμός και ανθρωπισμός», στο Althusser L., *Για τον Μαρξ*, Γράμματα, Αθήνα 1978, σελ. 227.

⁹⁷¹ Althusser L., ό.π., σελ. 228.

⁹⁷² Althusser L., ό.π., σελ. 229-230.

⁹⁷³ Foucault M., *Οι Λέξεις και τα Πράγματα. Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, Γνώση, Αθήνα 1996, σελ. 430-431.

⁹⁷⁴ Foucault M., ό.π., σελ. 470-471.

Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι δεν δέχεται ότι και την κλασική περίοδο οι τότε επιστήμες, οι τότε «σχηματισμοί λόγου», ενδιαφέρονταν για τον άνθρωπο και πίστευαν ότι έχει μια συγκεκριμένη φύση. Σημαίνει όμως ότι, για τον αρχαιολόγο Foucault, την κλασική περίοδο, ο άνθρωπος δεν αποτελούσε το υποκείμενο και αντικείμενο της γνώσης, δεν θεωρούνταν μια οντότητα που λόγω της φύσης του είναι κάτι ξεχωριστό, αλλά γινόταν αντιληπτός ως μια ύπαρξη ανάμεσα σε άλλα είδη, που έπρεπε να καταλάβει την αρμόζουσα θέση στον ταξινομικό πίνακα των όντων⁹⁷⁵.

Ο αρχαιολόγος Foucault κατέδειξε ότι η ανακάλυψη από τον Kant του ανθρώπου, σήμανε την υποκατάσταση των σχηματισμών λόγου, που στηρίζονταν στην αδιαφάνεια της αναπαράστασης, από τις εμπειρικές επιστήμες (οικονομία, βιολογία, γλωσσολογία) και τις επιστήμες του ανθρώπου. Ο Foucault δηλαδή, μας δείχνει ότι οι κοινωνικές επιστήμες γεννήθηκαν χάρη σε μια συγκεκριμένη ανθρωπολογία. Από την άλλη βέβαια, τονίζει ότι μπορούμε να βγούμε από αυτή την ανθρωπολογία, από αυτό τον ανθρωπολογικό ύπνο, με αποτέλεσμα να αλλάξει πλήρως ο τρόπος με τον οποίο θα αντιμετωπίσουμε, ως κοινωνικοί επιστήμονες, τις ιστορικές εξελίξεις⁹⁷⁶.

Αποτελεί λοιπόν μεγάλη συνεισφορά του Foucault της αρχαιολογικής περιόδου, το ότι κατέδειξε πως, από τη στιγμή της γέννησής τους μέχρι σήμερα, οι κοινωνικές επιστήμες εκδιπλώνονται ως μια αναλυτική της περατότητας, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος είναι το εμπειρικό-υπερβατικό ον, μέσω του οποίου, συνειδητοποιούμε τι είναι εκείνο που καθιστά δυνατή τη γνώση⁹⁷⁷. Ωστόσο, όπως είδαμε στην εργασία μας, ίσως αυτή να μην είναι η μεγαλύτερη συνεισφορά του Foucault. Ίσως να αποτελεί ακόμα μεγαλύτερη συνεισφορά το ότι απέδειξε πως, από τη στιγμή που απουσιάζει η συγκεκριμένη ανθρωπολογία από ένα σχηματισμό λόγου, αυτός θα ενστερνίζεται ένα τελείως διαφορετικό σύστημα εννοιών από αυτό που ενστερνίζονται οι κοινωνικές επιστήμες σήμερα.

Το έργο του αρχαιολόγου μας «διδάσκει» πως τελείως διαφορετικά ερωτήματα θα θέτουν οι επιστήμες του ανθρώπου, εάν δεν αποδέχονται πως υπάρχει μια αναλλοίωτη στο χώρο και το χρόνο ανθρώπινη φύση και τελείως διαφορετικά, εάν το αποδέχονται. Ωστόσο, όπως δείξαμε στην εργασία μας, δεν μπορεί να μας βοηθήσει στην αναζήτηση του ποια συγκεκριμένα θα μπορούσαν να είναι τα

⁹⁷⁵ Foucault M, ό.π., σελ. 438.

⁹⁷⁶ Foucault M, ό.π., σελ. 467-470.

⁹⁷⁷ Merquior J, ό.π., σελ. 85.

ερωτήματα που ένας μη ανθρωποκεντρικός σχηματισμός λόγου θα μπορούσε να θέσει. Αυτό βέβαια δεν είναι τυχαίο· στα έργα της αρχαιολογικής περιόδου του Foucault, δεν υπάρχει μια θεωρία για το υποκείμενο και την εξουσία. Πράγματι, μόνο έργα που περιέχουν μια θεωρία για την εξουσία και το υποκείμενο, δηλαδή έργα όπως αυτά που έγραψε ο Foucault όταν χρησιμοποιούσε τη γενεαλογική μέθοδο, παρέχουν στον ερευνητή τη δυνατότητα να μην περιοριστεί στην παρατήρηση πως τα ερωτήματα που θέτουν οι ανθρωπολογικά προσανατολισμένοι σχηματισμοί λόγου δίνουν λανθασμένες απαντήσεις, επειδή απαντούν σε λανθασμένα ερωτήματα.

Συνοψίζοντας, θα λέγαμε ότι οι βασικές θέσεις του Τρίτου Κεφαλαίου της εργασίας είναι: α) ότι η προσφορά του Foucault της αρχαιολογικής περιόδου είναι μεγάλη, γιατί έδειξε ότι, στη νεωτερικότητα, οι κοινωνικές επιστήμες όχι μόνο βασίστηκαν, αλλά κυριολεκτικά στήριξαν όλη τους την αντίληψη για την κοινωνία πάνω σε μια συγκεκριμένη αντίληψη περί της ανθρώπινης φύσης, περί του ανθρώπου, ως ταυτόχρονα υπερβατικού υποκειμένου και εμπειρικού αντικειμένου της γνώσης. Δεύτερον, ότι λόγω του ότι η αρχαιολογία είχε ως στόχο να ανακαλύψει τους κανόνες και τις κανονικότητες που διέπουν τους εκάστοτε σχηματισμούς λόγου και όχι το πώς οι άνθρωποι στις κοινωνίες μας αναγνωρίζουν τον εαυτό τους ως υποκείμενα, ο Γάλλος φιλόσοφος δεν μπορούσε, εκείνη την περίοδο, να διερευνήσει την πιθανή σχέση που υπάρχει ανάμεσα στις κοινωνικές επιστήμες, την πίστη στην ύπαρξη της ανθρώπινης φύσης και συγκεκριμένες εξουσιαστικές πρακτικές.⁹⁷⁸

Βέβαια, όπως είδαμε στο Τέταρτο Κεφάλαιο, ο Foucault διερεύνησε αυτή τη σχέση στο έργο της δεύτερης περιόδου, όταν αξιοποίησε όχι την αρχαιολογία, αλλά την εμπνευσμένη από τον Nietzsche μέθοδο της γενεαλογίας.

Πράγματι, ο Foucault, από το 1975 και μετά, προχώρησε πέρα από την αρχαιολογία και εφάρμοσε την γενεαλογία⁹⁷⁹. Έτσι, επικέντρωσε την προσοχή του στις σχέσεις εξουσίας και γνώσης, σχέσεις που τις θεώρησε αδιατάρακτες. Πιο συγκεκριμένα, στα έργα που ο Foucault εφάρμοσε την εν λόγω μέθοδο, μας έδωσε: α) μια θεωρία για την εξουσία, η οποία μας δίνει τη δυνατότητα να δούμε τη συγκρότηση του υποκειμένου αντιουσιαστικά και β) «εμπειρικές» μελέτες, όπως

⁹⁷⁸Βλ. Ρήγου Μυρτώ, *Ο Θάνατος στη Νεωτερικότητα*, Πλέθρον, Αθήνα 1993, σελ. 136-137.

⁹⁷⁹Σύμφωνα με τους Dreyfus L. Hubert και Rabinow Paul (Dreyfus L. Hubert, Rabinow Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Σικάγο 1983, σελ. 32), έργα της αρχαιολογικής περιόδου του Foucault μπορούν να ονομαστούν όλα τα έργα που έγραψε πριν την *Επιτήρηση και Τιμωρία*, ενώ έργα της γενεαλογικής όσα ακολούθησαν έπειτα. Πρόκειται για μια άποψη που τη δέχονται και άλλοι σημαντικοί ερευνητές, όπως οι Habermas και Merquior. (Βλ. Habermas J., *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993 σελ. 330-332 και Merquior J., *Foucault*, Πατάκης, Αθήνα 2000, σελ. 146-147).

το *Επιτήρηση και Τιμωρία*, όπου καταδεικνύεται ο βασικός ρόλος που διαδραματίζουν οι ανθρωπολογικά προσανατολισμένες κοινωνικές επιστήμες στην ενίσχυση θεσμών (όπως η φυλακή) διαμέσου των οποίων ασκείται βιοεξουσία.

Όπως είδαμε στο β' υποκεφάλαιο του Τέταρτου Κεφαλαίου της εργασίας μας, η φιλελεύθερη θεωρία αντιλαμβάνεται την εξουσία ως κάτι που αφορά μόνο το δημόσιο χώρο και που κάποιος το κατέχει. Πιο συγκεκριμένα, για τις κλασικές φιλελεύθερες θεωρίες η εξουσία είναι κάτι που βασικά το κατέχει ένας υπέρτατος άρχων, που στο παλαιό καθεστώς ήταν ο απόλυτος μονάρχης και που τώρα τον έχει υποκαταστήσει το σύγχρονο κράτος. Τη θέση τους δε αυτή την αιτιολογούν με το επιχείρημα πως φορέας της εξουσίας είναι αυτός που θεσπίζει τους νόμους και καταστέλλει οποιαδήποτε συμπεριφορά των ατόμων αντίκειται σε αυτούς. Ουσιαστικά δηλαδή, για την παραδοσιακή φιλελεύθερη θεωρία η εξουσία: α) θεωρείται κάτι που το κατέχει ένα κέντρο και β) ορίζεται ως καταστολή⁹⁸⁰.

Σε πλήρη αντίθεση με αυτές τις δικαιοκτικές, σε τελευταία ανάλυση, απόψεις, έρχεται το έργο του Michel Foucault. Για τον Foucault, δεν πρέπει να μιλάμε για Εξουσία, αλλά για σχέσεις εξουσίας. Αυτές οι σχέσεις εξουσίας, δεν εντοπίζονται αποκλειστικά σε ορισμένους πολιτικούς φορείς, αλλά διαποτίζουν ολόκληρη την κοινωνία και συνιστούν ένα δίκτυο σχέσεων.

Βέβαια, όπως είδαμε στο προαναφερθέν β' υποκεφάλαιο του Τέταρτου Κεφαλαίου ο Γάλλος στοχαστής δεν αρκέστηκε στο να επισημάνει πως η εξουσία είναι διάχυτη σε όλη την κοινωνία. Επισημάνει επίσης ότι η εξουσία πρέπει να κατανοηθεί ως δράση πάνω στις δράσεις άλλων και όχι ως άσκηση βίας ή απόκτηση συναίνεσης με μακιαβελικό τρόπο. Έσπευσε μάλιστα να διευκρινίσει πως, από τη στιγμή που αποδεχόμαστε ότι μια σχέση εξουσίας «είναι ένας τρόπος δράσης που δεν ενεργεί ευθέως και άμεσα στους άλλους, αλλά ενεργεί στην ίδια τους την δράση»⁹⁸¹, πρέπει να την θεωρήσουμε παραγωγική. Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τον Γάλλο στοχαστή, οι σχέσεις εξουσίας είναι ένα παραγωγικό πλέγμα που διαπερνά ολόκληρη την κοινωνία και που παράγει πράγματα. Η εξουσία δεν καταστέλλει (μόνο), αλλά παράγει πραγματικότητα⁹⁸².

⁹⁸⁰ Για τις παραδοσιακές φιλελεύθερες αντιλήψεις βλέπε Κιτρομηλίδης Π, *Νεότερη Πολιτική Θεωρία*, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα 1992, σελ. 26-29, 45-50.

⁹⁸¹ Foucault M, «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία», στο Foucault M, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, Ψυλόν, Αθήνα 1991, σελ. 91.

⁹⁸² Όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι η εξουσία είναι κάτι αξιολογικά καλό. Σημαίνει ότι η άσκηση εξουσίας συνίσταται στη δόμηση του πεδίου των πράξεων που μπορούν να κάνουν οι άλλοι.

Ο Foucault λοιπόν, απορρίπτει την «νομικογλωσσική» αντίληψη που υποστηρίζει ότι η εξουσία: α) το μόνο που μπορεί να παράγει είναι όρια και ελλείψεις, β) κερδίζεται μέσω μιας γλωσσικής πράξης που δημιουργεί κατάσταση δικαίου: η καθαρή μορφή της εξουσίας είναι η νομοθέτηση, ο τρόπος της είναι θεμελιωδώς νομικογλωσσικός. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι αρκέστηκε στην απόρριψη της συγκεκριμένης αντίληψης. Πράγματι, ο Foucault επισήμανε ότι η «νομικογλωσσική» αντίληψη έχει επικρατήσει για δύο λόγους: Πρώτον, επειδή στον Μεσαίωνα, όπου οι συγκρούσεις ανάμεσα στους φεουδάρχες ήταν συχνές, η μοναρχική εξουσία λειτούργησε ως ο διαιτητής που καλείτο να τις τερματίσει. Δεύτερον, επειδή δίνει τη δυνατότητα στην εξουσία να παρουσιάσει τον εαυτό της απλώς ως το όριο που τίθεται στην επιθυμία⁹⁸³.

Από την άλλη, ο Foucault υποστηρίζει ότι οι σχέσεις εξουσίας υπάρχουν πάντα μέσα σε καθεστώτα Λόγου (regimes of discourses). Δηλαδή, για τον Γάλλο στοχαστή, η εξουσία δεν μπορεί να υπάρξει αν δεν στηρίζεται σε κάποιο Λόγο. Πρόκειται για μια θέση που αρχικά δεν φαίνεται και τόσο πρωτότυπη, αλλά στην πραγματικότητα είναι. Γεγονός το οποίο, εν πολλοίς οφείλεται στο ότι ο Foucault: α) όταν χρησιμοποιεί τον όρο Λόγο δεν εννοεί ούτε τον Ορθό Λόγο ούτε την ιδεολογία, αλλά μια ρηματική πρακτική εξίσου πραγματική με τις εξωρηματικές⁹⁸⁴ (ο Λόγος δεν είναι η υπερδομή που νομιμοποιεί την εξουσία), β) πιστεύει ότι οι σχέσεις εξουσίας στηρίζονται κυρίως σε «αληθείς» λόγους.

Για τον Foucault, η εξουσία όχι μόνο δεν προσπαθεί να αποκρύψει την αλήθεια, αλλά λειτουργεί πάντα μέσα σε συγκεκριμένα καθεστώτα αλήθειας. Πιο συγκεκριμένα, ο Foucault υποστήριξε ότι οι σχέσεις εξουσίας παράγουν αλήθειες, και ότι δεν μπορούν να υπάρχουν σχέσεις εξουσίας παρά μέσα από την παραγωγή της αλήθειας⁹⁸⁵.

Όπως λοιπόν δείξαμε στην εργασία μας, ο Foucault, της γενεαλογικής περιόδου, πιστεύει ότι γνώση και εξουσία συνδέονται άρρηκτα μεταξύ τους. Επιπλέον, ισχυρίζεται ότι, στη νεωτερικότητα, οι ανθρωποκεντρικές κοινωνικές επιστήμες στηρίζουν ένα πλέγμα εξουσίας που επιβάλλεται πάνω στα σώματά μας.

⁹⁸³Foucault M, «Πειθαρχική εξουσία και υποτέλεια», σε Foucault M, ό.π., σελ. 101-103.

⁹⁸⁴Σε αντίθεση με άλλους σημαντικούς σύγχρονους θεωρητικούς, όπως ο Laclau, ο Foucault θεωρεί ότι δεν είναι όλες οι πρακτικές ρηματικές: για παράδειγμα οι σχέσεις εξουσίας και οι οικονομικές σχέσεις. Βλ. Μαυρίδης Ηρ., «Σύγχρονες τάσεις στη θεωρία της ιδεολογίας: Κριτική της ιδεολογίας και αποδόμηση», *Ελληνική Επιθεώρηση Πολιτικής Επιστήμης*, τ.χ. 18 Νοέμβριος 2001, σελ. 40.

⁹⁸⁵Foucault M. «Πειθαρχική εξουσία και υποτέλεια», στο Foucault M., ό.π., σελ. 101-102. Επομένως για τον Foucault εξουσία και γνώση αποτελούν μια αδιάσπαστη ενότητα.

Μάλιστα, όπως είδαμε στο γ' υποκεφάλαιο του Τέταρτου Κεφαλαίου, στο *Επιτήρηση και τιμωρία*, υποστηρίζει ότι, λόγω του ανθρωποκεντρισμού τους, οι κοινωνικές επιστήμες αποτελούν το βασικό στήριγμα του σωφρονιστικού συστήματος της νεωτερικότητας. Σύμφωνα δηλαδή με τον Γάλλο διανοούμενο, το γεγονός ότι η έννοια του ανθρώπου αποτελεί θεωρητικό θεμέλιο των κοινωνικών επιστημών, είχε ως αποτέλεσμα αυτές να στηρίζουν πολλαπλά το σωφρονιστικό σύστημα που στα τέλη του 18ου αιώνα αντικατέστησε το παραδοσιακό σύστημα απονομής δικαιοσύνης⁹⁸⁶.

Ο Foucault υποστηρίζει ότι, ενώ κατά την κλασική εποχή (αρχές 17ου - τέλη 18ου αιώνα) η τιμωρία του εγκληματία γινόταν δημόσια, αποσκοπούσε στην εξάλειψη ενός αμφισβητία της μοναρχικής εξουσίας, και εντοπιζόταν κυρίως στο σώμα του, από την Γαλλική Επανάσταση και μετά, η τιμωρία του εγκληματία γίνεται με τρόπο που είναι περισσότερο μυστικός, εξορθολογισμένος και επιστημονικά αποτελεσματικός. Το σώμα του εγκληματία έκτοτε τίθεται σε δεύτερη μοίρα, ενώ πρωταρχική σημασία αποκτά η ψυχή του, ώστε η ποινική μεταχείριση που θα υποστεί (με τη συνδρομή επιστημόνων, π.χ. εγκληματολόγων, κοινωνικών λειτουργών κ.ά.) να επιτύχει την αναμόρφωση του εγκληματία και τη μετατροπή του σε σωστό πολίτη⁹⁸⁷.

Ουσιαστικά, στο προαναφερθέν τρίτο υποκεφάλαιο, δείξαμε ότι στο *Επιτήρηση και τιμωρία*, ο Foucault υποστηρίζει ότι η ανάδυση, στις αρχές του 19ου αιώνα, των ανθρωποκεντρικών κοινωνικών επιστημών, συνδέεται άρρηκτα με την ανάδυση –την ίδια εποχή– ενός συστήματος απονομής δικαιοσύνης που δεν θέλει να τιμωρήσει τον εγκληματία βασανίζοντας το σώμα του, αλλά να τον σωφρονίσει επιτηρώντας τη συμπεριφορά του⁹⁸⁸. Επιπλέον όμως, είδαμε πως επισημαίνει ότι η σύνδεση αυτή αποτελεί απλώς το σύμπτωμα του άρρηκτου δεσμού, που υπάρχει ανάμεσα στις ανθρωποκεντρικές κοινωνικές επιστήμες και τις τεχνολογίες εξουσίας των σύγχρονων πειθαρχικών κοινωνιών⁹⁸⁹.

⁹⁸⁶ Όπως έχουμε προαναφέρει, σύμφωνα με τον Foucault πριν τη Γαλλική Επανάσταση το έγκλημα θεωρείτο επίθεση κατά του μονάρχη, εξού και το δικαίωμα του τελευταίου να ανταποδώσει, βάζοντας τους αξιωματούχους του να βασανίσουν το σώμα αυτού που του «επιτέθηκε». Βλ. Foucault M., *Επιτήρηση και τιμωρία. Η γέννηση της φυλακής*, Ράππα, Αθήνα 1976 σελ. 66-67.

⁹⁸⁷ Foucault M, ό.π., σελ. 17, 125.

⁹⁸⁸ Το σύγχρονο σύστημα απονομής δικαιοσύνης θεωρεί καθήκον του να βελτιώσει (και κατά συνέπεια να γνωρίσει) την ψυχή του εγκληματία, του ανθρώπου δηλαδή που παραβίασε τους όρους του κοινωνικού συμβολαίου.

⁹⁸⁹ Foucault M, ό.π., σελ. 181-221.

Βέβαια, ο Foucault δεν ασχολήθηκε μόνο στο *Επιτήρηση και Τιμωρία* με τις πολιτικές συνέπειες που έχει η αποδοχή, εκ μέρους των κοινωνικών επιστημών, της ύπαρξης μιας αναλλοίωτης στο χώρο και το χρόνο, ανθρώπινης φύσης. Αντιθέτως, ασχολήθηκε με το ίδιο ζήτημα και σε ένα βιβλίο που έγραψε ένα χρόνο μετά (το 1976), το *Ιστορία της σεξουαλικότητας* (τόμ. 1: *Η δίψα της γνώσης*). Όπως δείξαμε στο τελευταίο υποκεφάλαιο του τέταρτου κεφαλαίου, σε αυτό το βιβλίο, ο Γάλλος διανοούμενος κατέδειξε πως η θέληση για αλήθεια που κατατρέχει τις κοινωνικές επιστήμες, τις κατέστησε στήριγμα ενός πλέγματος εξουσίας που επειδή παράγει τα σώματα των ανθρώπων, έχει το δικαίωμα είτε να τους κάνει να ζουν είτε να τους στείλει στο θάνατο⁹⁹⁰. Για τον Foucault, οι κοινωνικές επιστήμες στήριξαν μια βιοπολιτική⁹⁹¹ του πληθυσμού⁹⁹². Στήριξαν δηλαδή ένα σύστημα εξουσίας που θέλει να σώσει (και κατά συνέπεια να *γνωρίσει*) αυτούς, πάνω στους οποίους ασκείται, να τους βοηθήσει να ζήσουν περισσότερο και καλύτερα⁹⁹³.

Όπως είδαμε στο τελευταίο κεφάλαιο, η Judith Butler ασπάζεται την άποψη του Foucault, πως με το να μέμφεται κανείς την Εξουσία για απόκρυψη της αλήθειας περί ανθρώπινης φύσης, βοηθά πολύ στο να αναπαραχθούν οι σχέσεις εξουσίας. Πιο συγκεκριμένα, υποστηρίζει πως, από τη στιγμή που κάποιος μέμφεται τη πατριαρχική εξουσία για απόκρυψη της αλήθειας περί αντρικής και γυναικείας φύσης αντίστοιχα, δέχεται ότι η ανθρωπότητα χωρίζεται με φυσικό τρόπο σε άντρες και γυναίκες, οι οποίοι έχουν φυσικές διαφορές. Άρα, αδυνατεί να κατανοήσει ότι το ζητούμενο δεν είναι να απελευθερώσουμε τη γυναικεία φύση, αλλά να αντισταθούμε στο δίκτυο εξουσίας που επιβάλλει στα άτομα ένα φύλο (gender)⁹⁹⁴.

⁹⁹⁰Σε αντίθεση με τις προνεωτερικές εξουσίες, που είχαν το δικαίωμα είτε να αφήσουν κάποιον να ζήσει είτε να αποφασίσουν τον θάνατό του. Βλ. Foucault M, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμ. 1: *Η δίψα της γνώσης*, Ράππα, Αθήνα 1978, σελ. 169.

⁹⁹¹Όπως δείξαμε στο προαναφερθέν τμήμα της εργασίας για τον Foucault, βιοπολιτική είναι η πολιτική που φροντίζει να γνωρίσει τα πάντα γύρω από ένα πληθυσμό (π.χ. το εύρος του, τη γονιμότητά του), ώστε να μπορεί «αποτελεσματικά» να λύνει τα τυχόν «προβλήματά» του. Βλ. Foucault M, *ό.π.*, σελ. 171.

⁹⁹²Για τον Foucault, δεν μπορούμε να μιλούμε για βιοπολιτική του πληθυσμού πριν τα τέλη του 18ου αιώνα. Βέβαια, αναγνωρίζει ότι και παλαιότερα είχε τεθεί το πληθυσμιακό πρόβλημα του τύπου «θα γίνουμε πάρα πολλοί» ή «θα γίνουμε πολύ λίγοι». Ωστόσο, όπως δείξαμε στην εργασία, κατά τη γνώμη του, μόνο τους τελευταίους τρεις αιώνες βλέπουμε: α) να γενικεύονται αυτά τα προβλήματα, να λαμβάνονται δηλαδή υπόψη όλες οι όψεις των πληθυσμιακών φαινομένων και αυτές οι όψεις να ενσωματώνονται σε ένα κεντρικό πρόβλημα β) να εφαρμόζονται όλα τα είδη νέων τύπων γνώσης, για παράδειγμα αυτών της δημογραφίας, γ) να εγκαθιδρύονται συστήματα εξουσίας που καθιστούν δυνατή όχι μόνο την παρατήρηση αλλά και την άμεση παρέμβαση σε όλες αυτές τις περιοχές καθώς και το χειρισμό τους.

⁹⁹³Στο τελευταίο κεφάλαιο στην *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, ο Foucault υποστηρίζει ότι, ενώ πριν τη Γαλλική Επανάσταση υπήρχε μια κοινωνία του αίματος, προσδιοριστικά στοιχεία της οποίας ήταν ένας ηθικός κώδικας του πολεμιστή, ο φόβος του λιμού, και το δικαίωμα θανάτου που είχε η εξουσία, μετά δημιουργήθηκε μια κοινωνία του σεξ, η οποία χαρακτηρίζεται από τον επιστημονικό πολιτισμό της βιοπολιτικής, την άσκηση εξουσίας πάνω στη ζωή, τις κανονικοποιητικές πειθαρχίες.

⁹⁹⁴Butler J, *Ανατοραχή του φύλου. Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009, σελ. 42.

H Butler λοιπόν, μέμφεται όχι μόνο τον φιλελεύθερο φεμινισμό, αλλά και τις πιο ριζοσπαστικές εκδοχές του (όπως της Irigaray και της Beauvoir) επειδή ακόμα και οι τελευταίες δεν αμφισβητούν την ύπαρξη βιολογικών διαφορών. Τις κατηγορεί δηλαδή, επειδή δεν αντιλαμβάνονται ότι το «βιολογικό» φύλο δεν είναι δεδομένο της ανθρώπινης φύσης, ότι υπάρχουν μόνο κοινωνικά παραγμένες ταυτότητες φύλου. Γι' αυτό και δεν δέχεται ότι το κοινωνικό βασίζεται ή έστω διαστρεβλώνει το βιολογικό. Αντιθέτως, μάλιστα υποστηρίζει ότι το κοινωνικό παράγει μια κατασκευή που αποκαλεί «βιολογική», σχηματίζοντας τα σώματα και επιβάλλοντας την πρόσληψή τους με βάση το χωρισμό φύλων.

Ουσιαστικά, το έργο των Althusser, Foucault και Butler δεν μας θυμίζει μόνο ότι τίποτα δεν πρέπει να το εκλαμβάνουμε ως δεδομένο. Μας δείχνει επίσης ότι ανάλυση άξια να φέρει το χαρακτηρισμό «κριτική», είναι αυτή που προσπαθεί να αναδείξει τους μηχανισμούς που καθιστούν κάτι ως διανοήσιμο και δεδομένο. Έτσι, για παράδειγμα, όταν μελετά κανείς τον ανθρωπισμό, δεν πρέπει να μένει στην «επιφάνεια», να εξετάζει μόνο τι υποστηρίζουν οι διάφοροι ανθρωπισμοί και να εντοπίζει τα λάθη τους. Αντιθέτως, θα πρέπει να ερευνά τις επιστημικές δομές που κατέστησαν δυνατή τη συγκρότηση και διατύπωση των συγκεκριμένων ανθρωπιστικών λόγων και όχι κάποιων άλλων, μη ανθρωποκεντρικών. Επίσης θα πρέπει να δούμε ποιους τρόπους ζωής και σκέψης, ποια σώματα και υποκειμενικότητες, ο ανθρωπισμός επέτρεψε να εμφανίζονται ως κάτι το φυσικό και ποιες ως κάτι παθολογικό (ή ακόμα χειρότερα ως μη διανοητή και την ύπαρξή τους).

Το έργο Althusser, Foucault και Butler δείχνει ότι ριζοσπαστική δεν είναι υποχρεωτικά η θεωρητική δραστηριότητα που υιοθετεί τις αντίθετες θέσεις από αυτές που υποστηρίζει το κυρίαρχο ιδεολογικό ρεύμα. Αντιθέτως, πολλές φορές είναι αυτή που αναδεικνύει τους μηχανισμούς που επέβαλαν με ποιους όρους γίνεται η συζήτηση, που καθόρισαν ποια είναι τα διλήμματα στα οποία πρέπει, οι συμμετέχοντες σε αυτήν, να απαντήσουν.

Τελικά η παρούσα διατριβή ανέδειξε ορισμένους από τους τρόπους ανάλυσης του ανθρωπισμού που πρότεινε ο δομιστικός και ο μεταδομιστικός αντιανθρωπισμός που αναδύθηκε πρώτα στη Γαλλία της δεκαετίας του '60. Ελπίζουμε δε, ότι έτσι ανέδειξε το πόσο αναγκαία είναι η συγκρότηση τρόπων σκέψης (και δράσης) που απορρίπτουν τους κλασικούς ανθρωπιστικούς διαχωρισμούς «εαυτός - άλλος», «πνεύμα - σώμα», «κοινωνία - φύση», «άνθρωπος - ζώο», «οργανικό - τεχνολογικό».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Alessandrini C. Anthony, «The Humanism Effect: Fanon, Foucault, and Ethics without Subjects», *Foucault Studies*, τ.χ 7, Σεπτέμβριος, 2009, σελ 64-80.

Althusser, Louis, *Για τον Μαρξ*, Γράμματα, Αθήνα 1978.

---, *Θέσεις*, Θεμέλιο, Αθήνα 1983.

---, *Στοιχεία Αυτοκριτικής*, Πολύτυπο, Αθήνα 1983.

---, «Φιλοσοφία και μαρξισμός. Συζητήσεις με τη Φερνάντα Ναβάρρο», σε Althusser L, *Φιλοσοφικά*, εκδόσεις Ο Πολίτης, Αθήνα 1994, σελ 214-247.

---, «Ο μετασχηματισμός της φιλοσοφίας», σε Althusser L, *Φιλοσοφικά*, εκδόσεις Ο Πολίτης, Αθήνα 1994, σελ 23-68.

---, *Φιλοσοφικά*, εκδόσεις Ο Πολίτης, Αθήνα 1994.

---, «Από το Κεφάλαιο στη φιλοσοφία του Μαρξ», σε Althusser L, Balibar E, Establet R, Macherey P, Ranciere J, *Να Διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003, σελ 13-97.

Althusser, Louis, Balibar, Etienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre, Ranciere, Jacques, *Να Διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003.

Αθανασίου, Αθηνά, «Η πειθαρχία της συνέχειας: Χρόνος, σώμα και βιοπολιτική στη σύγχρονη Ελλάδα», *Σύγχρονα Θέματα*, τ.χ 82, Ιούνιος, 2003, σελ 45-52.

---, «Εισαγωγή», σε Butler J, *Ευάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*, Νήσος, Αθήνα 2008, σελ 11-30.

---, «Προσφέροντας τον εαυτό: η ηθικοπολιτική της απεύθυνσης και της ευθύνης», σε Butler J, *Λογοδοτώντας για τον εαυτό*, Εκκρεμές, Αθήνα 2009, σελ 211-226.

Ανδριόπουλος, Θέμης, «Νίκος Πουλαντζάς-Μισέλ Φουκώ: "Μονομάχοι ή συνδαιτυμόνες;"», *Ουτοπία*, τ.χ72, Νοέμβριος-Δεκέμβριος, 2006, σελ 51-66.

Badiou, Alain, *Η Ηθική. Δοκίμιο για τη συνείδηση του κακού*, Scripta, Αθήνα 1998.

Balibar, Etienne, «Φουκώ και Μαρξ. Το διακύβευμα του νομιναλισμού», σε Balibar E, *Ο φόβος των μαζών. Σπινόζα, Μαρξ, Φουκώ, Πλέθρον*, Αθήνα 2010, σελ 91-126.

---, *Ο φόβος των μαζών. Σπινόζα, Μαρξ, Φουκώ, Πλέθρον*, Αθήνα 2010.

Barker, Philip, *Michel Foucault: an introduction*, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 1998.

Bhattacharyya, Gargi, *Dangerous Brown Men: Exploiting Sex, Violence and Feminism in the 'War on the Terror'*, Zed Books, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2008.

Bonilla-Silva, Eduardo, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*, Rowman & Littlefield Publishers Inc, Λάνχαμ 2006.

Brown, Wendy, «"The Most We Can Hope For.": Human Rights and the Politics of Fatalism», *The South Atlantic Quarterly*, τομ 103, τ.χ 2, 2004, σελ 451-463.

Burchell, Graham, Gordon Colin, Miller Peter, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Σικάγο 1991.

Butler, Judith, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth- Century France*, Columbia University Press, Νέα Υόρκη 1999.

---, *Η ψυχική ζωή της εξουσίας: Θεωρίες καθυπόταξης*, Πλέθρον, Αθήνα 2009.

---, *Λογοδοτώντας για τον εαυτό*, Εκκρεμές, Αθήνα 2009.

---, *Αναταραχή του φύλου. Ο φεμινισμός και η ανατροπή της ταυτότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2009.

---, *Ευάλωτη ζωή: Οι δυνάμεις του πένθους και της βίας*, Νήσος, Αθήνα 2008.

Γαβριηλίδης, Ακης, « Η επικαιρότητα του Μισέλ Φουκώ », *Θέσεις*, τ.χ 96, Ιούλιος-Σεπτέμβριος, 2006, σελ 39-49.

Calvert-Minor, Chris, «Archaeology and Humanism: An Incongruent Foucault», *Kritike*, τομ 4, τ.χ 1, 2010, σελ 1-17.

Canguilhem, Georges, «The Death of Man, or Exhaustion of the Cogito?», σε Gutting G (επιμ), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2005, σελ 74-94.

Carnoy, Martin, *Κράτος και πολιτική θεωρία*, Οδυσσέας, Αθήνα 1990.

Casper, Monica, Moore, Lisa Jean, *Missing Bodies: The Politics of Visibility (Biopolitics: Medicine, Technoscience, and Health in the 21st Century)*, NYU Press, Νέα Υόρκη 2009.

Chomsky, Noam, *Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance*, Metropolitan Books, Νέα Υόρκη 2003.

Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Routledge, Λονδίνο 2001.

Conrad, Peter, *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, The Johns Hopkins University Press, Βαλτιμόρη 2007.

Cohen, Ed, *A Body Worth Defending: Immunity, Biopolitics, and the Apotheosis of the Modern Body*, Duke University Press Books, Ντέραμ και Λονδίνο 2009.

Cohen, Sande, Lotringer, Sylvere, «Introduction: A Few Theses on French Theory in America», σε Lotringer S (επιμ), *French Theory in America*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2001, σελ 1-12.

Culler, Jonathan, *On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism*, Cornell University Press, Νέα Υόρκη 1982.

Cusset, Francois, *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States*, University of Minnesota Press, Μινεάπολις 2003.

Δημούλης, Δημήτρης, Μηλιός, Γιάννης, «Θεωρητική συνέχεια και πολιτικές ασυνέχειες στο έργο του Λουί Αλτουσέρ», *Θέσεις*, τ.χ 34, Απρίλιος- Ιούνιος, 1991, σελ 27- 41.

Δοξιάδης, Κύρκος, «Φουκάλτ, Ιδεολογία, Επικοινωνία», σε *Επιθεώρηση των κοινωνικών επιστημών*, τ.χ 71, 1988, σελ 18-43.

---, *Υποκειμενικότητα και εξουσία. Για τη θεωρία της ιδεολογίας*, Πλέθρον, Αθήνα 1992.

Deleuze, Gilles, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, Πλέθρον, Αθήνα 2002.

---, *Φουκώ*, Πλέθρον, Αθήνα 2005.

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *Καπιταλισμός και σχιζοφρένεια: ο Αντι- Οιδίπους*, Ράππα, Αθήνα 1973.

Derrida, Jacques, *Περί Γραμματολογίας*, Γνώση, Αθήνα 1990.

---, *Έμβολα. Τα ύφη του Νίτσε*, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 2002.

Descombes, Vincent, *Το Ίδιο και το Άλλο: 45 χρόνια γαλλικής φιλοσοφίας*, Praxis, Αθήνα 1984.

Dreyfus, Hubert, Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Σικάγο 1983.

Dworkin, Shari, Wachs Faye, *Body Panic: Gender, Health, and the Selling of Fitness*, NYU Press, Νέα Υόρκη 2009.

Ellenstein, Jean, *Ιστορία της Ε.Σ.Σ.Δ*, Θεμέλιο, Αθήνα 1978.

Elliot, Gregory (επίμ), *Althusser A critical reader*, Blackwell, Οξφόρδη 1994

Eliot, Gregory, *Althusser, the detour of theory*, Verso, Λονδίνο 1987.

Federman, Cary, Holmes, Dave, «Breaking Bodies Into Pieces: Time, Torture, and Bio-Power», *Critical Criminology*, τομ 13, τ.χ 13,2005, σελ 327-345.

Ferretter, Luke, *Louis Althusser*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2006.

Ferry, Luc, Renault, Alain, *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism*, University of Massachusetts Press, Άμχερστ 1990.

Flynn, Thomas, «Foucault's Mapping of History», στο Gutting G (επιμ), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2005, σελ 29-48.

Foucault, Michel, *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, Vintage Books, Νέα Υόρκη 1975.

---, *Η Ιστορία της Τρέλας*, Ηριδανός, Αθήνα 1975.

---, *Επιτήρηση και τιμωρία: Η Γέννηση της φυλακής*, Ράππα, Αθήνα 1976.

---, *Ιστορία της σεξουαλικότητας*, τόμ. 1: *Η δίψα της γνώσης*, Ράππα, Αθήνα 1978.

---, *Τι είναι Διαφωτισμός*, Έρασμος, Αθήνα 1986.

---, *Η Αρχαιολογία της γνώσης*, Εξάντας, Αθήνα 1987.

---, «Δύο δοκίμια για το υποκείμενο και την εξουσία», σε Foucault M, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, Ύψιλον, Αθήνα 1991, σελ 75-118.

---, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, Ύψιλον, Αθήνα 1991.

---, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα: Μια αρχαιολογία των επιστημών του ανθρώπου*, Γνώση, Αθήνα 1996.

---, *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*, Ψυχογιός, Αθήνα 2002.

---, «Ο Νίτσε, η γενεαλογία, η ιστορία», σε Foucault M, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Πλέθρον, Αθήνα 2003, σελ 39-93.

---, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Πλέθρον, Αθήνα 2003.

---, *Η Τάξη του Λόγου*, Ηριδανός, Αθήνα, χ.χ.ε.

---, *Οι μη κανονικοί*, Εστία, Αθήνα 2010.

Golder, Ben, «Foucault and the Unfinished Human of Rights», *Law, Culture and the Humanities*, τομ 6, τ.χ 3, 2010, σελ 354-374.

Gordon, Colin, «Governmental Rationality: An introduction», σε Burchell G, Gordon C, Miller P, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Σικάγο 1991, σελ 1-52.

Graham, Elaine, *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*, Manchester University Press, Μάντσεστερ 2002.

Gros, Frederic, *Μισέλ Φουκώ*, Νήσος, Αθήνα 2007.

Gutting, Gary, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason: Science and the History of Reason*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1989.

Gutting, Gary (επιμ), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2005.

---, *Φουκώ*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2006.

Habermas, Jurgen, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993.

Han, Beatrice, «The Analytic of Finitude and the History of Subjectivity», σε Gutting G (επιμ), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2005, σελ 176-209.

Hanssen, Beatrice, *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory* Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2000.

Hardt, Michael, *Gilles Deleuze An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, Μινεάπολις 1993.

Harnecker, Marta, «Ο Αλτουσέρ και ο “θεωρητικός αντιανθρωπισμός” του Μαρξ», *Θέσεις*, τ.χ 87, Απρίλιος-Ιούνιος, 2004, σελ 91-106.

Healy, Dan, *Homosexual Desire in Revolutionary Russia: The Regulation of Sexual and Gender Dissent*, University Of Chicago Press, Σικάγο 2001.

Hobsbawm, Eric, «The structure of Capital», σε Elliot Gregory (επίμ), *Althusser A critical reader*, Blackwell, Οξφόρδη 1994, σελ 1-10.

Holland, Eugene, *Deleuze and Guattari's Anti Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 1999.

Hunt, Alan, Wickham Gary, *Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance*, Pluto Press, Λονδίνο 1994.

Jagger, Gill, *Judith Butler: Sexual Politics, Social Change and the Power of the Performative*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2008.

Johnson, Christopher, *Ντεριντά*, Ενιαλός, Αθήνα 2000.

Κακολύρης, Γεράσιμος, *Ο Ζακ Ντεριντά και η αποδομητική ανάγνωση*, Εκκρεμές, Αθήνα 2004.

Καραχάλιος, Μιχάλης, «Louis Althusser: Φιλοσοφία και Ιστορία», σε Καραχάλιος Μιχάλης, *Έριδες Μεταφιλοσοφίας*, Πλέθρον, Αθήνα 2001, σελ 65-74.

Καραχάλιος, Μιχάλης, *Έριδες Μεταφιλοσοφίας*, Πλέθρον, Αθήνα 2001.

Κουζέλης, Γεράσιμος, *Από τον βιωματικό κόσμο στον επιστημονικό κόσμο. Ζητήματα κοινωνικής αναπαραγωγής της γνώσης*, Κριτική, Αθήνα 1992.

Κέη, Κατερίνα, «Η περιπέτεια της υποκειμενικότητας στο έργο του Μισέλ Φουκό», *Ουτοπία*, τχ 72, Νοέμβριος-Δεκέμβριος, 2006, σελ 159-168.

Κουβελάκης, Στάθης, «Η διακλάδωση της νεωτερικής πολιτικής», *Ουτοπία*, τχ 72, Νοέμβριος-Δεκέμβριος, 2006, σελ 29-42.

Kirby, Vicki, *Judith Butler: live theory*, Continuum, Νέα Υόρκη 2006.

Κιτρομηλίδης, Πασχάλης, *Νεότερη Πολιτική Θεωρία*, εκδόσεις Αντ. Ν. Σάκκουλα, Αθήνα 1992.

---, *Πολιτικοί στοχαστές των νεότερων χρόνων*, Πορεία, Αθήνα 1998.

Lewis, William, *Louis Althusser and the Traditions of French Marxism*, Lexington Books, Λάνχαμ 2005.

Lightbody, Brian, «Genealogy and Subjectivity: An Incoherent Foucault (A Response to Calvert-Minor)», *Kritike*, τομ 4, τ.χ 1, σελ 18-27.

Lloyd, Moya, *Judith Butler: From norms to politics*, Polity Press, Κέμπριτζ 2007.

Lotringer, Sylvere (επιμ), *French Theory in America*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2001.

Μαγγίνη, Γκόλφω, «Πρόλογος», σε Derrida J, *Έμβολα. Τα ύφη του Νίτσε*, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα 2002, σελ 9-22.

Μακρυνιώτη, Δήμητρα, «Εισαγωγή. Το σώμα στην ύστερη νεωτερικότητα», σε Μακρυνιώτη Δ (επίμ), *Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, Νήσος, Αθήνα 2004.

---, (επίμ), *Τα όρια του σώματος. Διεπιστημονικές προσεγγίσεις*, Νήσος, Αθήνα 2004.

Μανιάτης, Γιώργος, *Πολιτική και ηθική. Η κρίση της πολιτικής και η δυνατότητα ηθικής θεμελίωσης του κοινωνικού πράττειν*, Στάχυ, Αθήνα 1995.

May, Todd, *The philosophy of Foucault*, Acumen, Λονδίνο 2006.

McKinnon, Susan, *Νεοφιλελεύθερη γενετική. Μύθοι και ηθικού περιεχομένου ιστορίες της εξελικτικής ψυχολογίας*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2009.

Megill, Allen., «The reception of Foucault by historians», *Journal of the History of Ideas*, τ.χ 48, Ιανουάριος-Μάρτιος, 1987, σελ 117-141.

---, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, University of California Press, Λος Άντζελες 1987.

Merquior, Jose, *Foucault*, Πατάκης, Αθήνα 2000.

Mestrovic, Stejpan, *The Barbarian Temperament*, Routledge, Λονδίνο 1993.

Mills, Sara, *Michel Foucault*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2003.

Mitchell, Dean, *Governmentality : Power and Rule in Modern Society*, Sage Publications, Λονδίνο 1999.

Montag, Warren, *Louis Althusser*, Palgrave Macmillan, Νέα Υόρκη 2003.

---, «Toward a Conception of Racism without Race: Foucault and Contemporary Biopolitics», *Pli*, τομ 13, τ.χ 1, 2002, σελ 111-124.

Μαυρίδης, Ηρακλής, «Σύγχρονες τάσεις στη θεωρία της ιδεολογίας: Κριτική της ιδεολογίας και αποδόμηση», *Ελληνική επιθεώρηση πολιτικής επιστήμης*, τ.χ 18, Νοέμβριος, 2001, σελ 33-70

Μπαλτάς, Αριστείδης, *Για την Επιστημολογία του Λουί Αλτουσέρ: η επιστήμη της ιστορίας μιας επιστήμης*, Νήσος, Αθήνα 2002.

Μπαλτάς, Αριστείδης, Φουρτούνης, Γιώργος, *Ο Λουί Αλτουσέρ και το τέλος του κλασσικού μαρξισμού: η επισφαλής αθανασία μιας μηδενικής φιλοσοφίας*, εκδόσεις Ο Πολίτης, Αθήνα 1994.

Nietzsche Friedrich, *Η Γενεαλογία της Ηθικής*, Πανοπτικόν, Αθήνα 2010.

Nadesan, Majia, *Governmentality, Biopower, and Everyday Life*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2008.

O'Farrell, Claire, *Michel Foucault*, Sage, Λονδίνο 2005.

Παντελίδου Μαλούτα, Μάρω, *Το φύλο της Δημοκρατίας. Ιδιότητα του πολίτη και έμφυλα υποκείμενα*, Σαββάλας, Αθήνα 2002.

Patton, Paul, *Deleuze and the political*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2000.

Poster, Mark, «Althusser on history without man», *Political Theory*, τομ 2, τ.χ 4, 1974, σελ 393-409.

---, *Foucault, Marxism, and History: Mode of Production Versus Mode of Information*, Polity Press, Κέμπριτζ 1984.

Ransom, John, *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity* Duke University Press, Ντέραμ 1997.

Rabinow, Paul, *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*, Princeton University Press, Πρίνστον 2003.

---, *Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton University Press, Πρίνστον 2007.

Rabinow, Paul, Rose, Nikolas, «Introduction: Foucault Today», Rabinow P, Rose N (επίμ), *The Essential Foucault*, The New Press, Νέα Υόρκη 2003.

Rabinow, Paul, Rose Nikolas (επίμ), *The Essential Foucault*, The New Press, Νέα Υόρκη 2003.

Resch Paul, Robert, *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, University of California Press, Μπέκλει 1992.

Ρήγου, Μυρτώ, *Ο Θάνατος στη Νεωτερικότητα*, Πλέθρον, Αθήνα 1993.

Rose, Nikolas, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century* Princeton University Press, Πρίνστον 2006.

Royle, Nicholas, *Jacques Derrida*, Routledge, Λονδίνο 2003.

Sahlins, Marshall, *Η δυτική ψευδαίσθηση της ανθρώπινης φύσης*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2010.

Salih, Sarah, *Judith Butler*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2002.

Sassoun, Donald, *100 Χρόνια σοσιαλισμός: Η δυτικοευρωπαϊκή αριστερά στον 20^ο αιώνα*, том Α, Καστανιώτης, Αθήνα 2001.

---, *100 Χρόνια σοσιαλισμός: Η δυτικοευρωπαϊκή αριστερά στον 20^ο αιώνα*, том Β, Καστανιώτης, Αθήνα 2001.

Schrift, Alan, *Nietzsche's French legacy*, Routledge, Λονδίνο 1995.

---, «Nietzsche's French legacy» σε *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1996, σελ 323-356.

Schwartzberg, Roger, *Πολιτική κοινωνιολογία*, том Α, Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1984.

Searle, John, «Αποδόμηση ή η λέξη ανάποδα», *Ουτοπία*, τ.χ 67, Νοέμβριος- Δεκέμβριος, 2006, σελ 53-68.

Skinner, Quentin, *Η ελευθερία προτιμότερη από τον Φιλελευθερισμό*, Καρδαμίτσας, Αθήνα 2002.

Smart, Barry, «M. Foucault: Κύρια θέματα και Ζητήματα», σε Πετμεζίδου Μ (επίμ), *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*, том Β, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1999, σελ 135-166.

---, «M. Foucault: υποκείμενα εξουσίας, αντικείμενα γνώσης», σε Πετμεζίδου Μ (επίμ), *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*, том Β, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1999, σελ 167-223.

Streintrager. A. James, *Cruel Delight: Enlightenment Culture and the Inhuman*, Indiana University Press, Μπλούμινγκτον 2004.

Thiem, Annika, *Unbecoming Subjects: Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility*, Fordham University Press, Νέα Υόρκη 2008.

Πετμεζίδου, Μαρία (επίμ), *Σύγχρονη Κοινωνιολογική Θεωρία*, том Β, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 1999.

Σακελλαρόπουλος, Σπύρος, « Σχετικά με τη θεωρία του ιμπεριαλισμού της εποχής μας», *Θέσεις*, τ.χ 74, Ιανουάριος – Μάρτιος, 2001, σελ 89-125.

Σωτήρης, Παναγιώτης, «Ο φιλοσοφικός νεοπραγματισμός του Ρ. Ρόρτυ: Όρια και αντιφάσεις», *Θέσεις*, τ.χ 81, Οκτώβριος-Δεκέμβριος, 2002, σελ 125-167.

---, «Ο νομαδικός εμπειρισμός του Ζ Ντελέζ», *Θέσεις*, τ.χ 82, Ιανουάριος-Μάρτιος, 2003, σελ 117-147.

---, «Ξαναγυρίζοντας στη συζήτηση για τον υλισμό», *Θέσεις*, τ.χ 78, Ιανουάριος- Μάρτιος, 2002, σελ 25-52.

Σωτήρης, Παναγιώτης, Μπέτζελος, Τάσος, «Σώματα, Λόγοι, Εξουσίες: Ξαναγυρνώντας στην περίπτωση Φουκώ», *Θέσεις*, τ.χ 89, Οκτώβριος-Δεκέμβριος, 2004, σελ 75-110.

Σωτηρόπουλος, Δημήτρης, «Ιστορία και κοινωνική κριτική στη φουκωική επιστημολογία», σε Νικολαΐδης Θ (επίμ), *Ο Μισέλ Φουκώ και οι ιστορικοί*, Νήσος, Αθήνα 2008, σελ 141-157.

Τρουλινού, Λίνα, «Εξουσία και δίκαιο στον Φουκώ», σε Foucault M, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, Ύψιλον, Αθήνα 1991, σελ 170- 182.

Τσακιστράκη, Χριστίνα, «Αλήθεια, εξομολόγηση, υποκείμενο», *Ουτοπία*, τ.χ, 72, Νοέμβριος-Δεκέμβριος, 2006, σελ 131-143.

Visker, Rudi, «Michel Foucault, philosopher ? A note on genealogy and archaeology », *Parrhesia*, том 5, τ.χ 2, 2008, σελ 9-18.

Weberman, David, «Are Freedom and Anti-humanism Compatible? The Case of Foucault and Butler», *Constellations*, том 7, τ.χ 2, 2000, σελ 255-271.

Weibe, Sarah, «Producing borders and bodies A review of medical examinations in Canada, *Surveillance and Society*, том 6, τ.χ 2, 2009, σελ 128-141.

Wolfe, Cary, *What Is Posthumanism?*, University Of Minnesota Press, Μινεάπολις 2009.

Wolin, Richard, «Anti-humanism in the discourse of French Post war Theory», *Labyrinths: explorations in the critical history of ideas*, University of Massachusetts Press, Αμχερστ 1995.

---, *Labyrinths: explorations in the critical history of ideas*, University of Massachusetts Press, Αμχερστ 1995.

Χαλκιά, Αλεξάνδρα, *Το άδαιο λίκνο της δημοκρατίας: Σεξ, έκτρωση και εθνικισμός στη σύγχρονη Ελλάδα*, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2007.

Χρύσης, Αλέξανδρος, *Ιδεολογία και κριτική: λόγος και αντίλογος στη μαρξιστική θεωρία της ιδεολογίας*, Στάχυ, Αθήνα 1993.

Young, Robert, *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2004.

Zizek, Slavoj, «Against human rights», *New Left Review*, τ.χ 34, Ιούλιος-Αύγουστος, 2005, σελ 115-131.

---, «Ροβεσπιέρος ή η “Θεϊκή βία” της τρομοκρατίας», σε Ροβεσπιέρος, *Αρετή και Τρομοκρατία. Λόγοι από την Γαλλική Επανάσταση*, Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, Αθήνα 2008, σελ 9-62.

---, *Βία. Έξι λοξοί στοχασμοί*, Sctipta, Αθήνα 2010.