

6. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΣΤΟΝ FOUCAULT

Λίγα λόγια πρώτα για την ιστορία του κειμένου «Τι είναι κριτική; [Κριτική και Διαφωτισμός]» του Foucault: πρόκειται για διάλεξη του το 1978 (στις 27 Μαΐου) στη *Société Française de Philosophie*. Δημοσιεύτηκε με τον τίτλο «Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]» στο *Bulletin de la Société Française de Philosophie* το 1990 (Foucault 1990). Την ύπαρξη αυτού του κειμένου μου τη θύμισε ο Μάκης Κουζέλης. Ανακάλυψα ότι σ' ένα άρθρο μου για τον Foucault που είχε δημοσιευτεί στα αγγλικά το 1997 είχα παραπέμψει στο γαλλικό πρωτότυπο και μάλιστα είχα μεταφράσει και απόσπασμα. Απ' αυτό συμπεραίνω ότι είχα το γαλλικό πρωτότυπο, αλλά κάπου είχε παραπέσει ήρθε ξανά στην κατοχή μου μόλις την περασμένη Δευτέρα.

Η πρώτη αγγλική δημοσίευση (που μοίρασα την προηγούμενη φορά) έγινε το 1996, στον τόμο *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Foucault 1996), και η δεύτερη το 1997, στον τόμο *The Politics of Truth* (Foucault 1997). Προτίμησα την πρώτη –παρ' ότι δεν περιέχει τη συζήτηση– γιατί μου φάνηκε καλύτερη η μετάφραση (υποθέτω ότι, επειδή οι μεταφράσεις έγιναν πολύ κοντά χρονικά, δεν θα ήξερε η μία την ύπαρξη της άλλης).

Το ζήτημα του τίτλου: στην αρχή ο Foucault εξηγεί γιατί δεν έδωσε τίτλο στη διάλεξή του· δεν τολμούσε να δώσει τον τίτλο που ήθελε (κι όχι επειδή βρισκόταν στην Ιαπωνία). Στο τέλος

μάς αποκαλύπτει γιατί: ο τίτλος που ήθελε να δώσει ήταν «Τι είναι Διαφωτισμός;» (το τόλμησε έξι χρόνια αργότερα). Ο τίτλος που επελέγη τελικά για τη δημοσίευση είναι το ερώτημα με το οποίο αρχίζει τη διάλεξη (και με το οποίο «πάντα ήθελε» να ασχοληθεί). Και μέσα στις αγκύλες του τίτλου της γαλλικής δημοσίευσης βρίσκεται το *κεντρικό ζητούμενο* του κειμένου: *η συσχέτιση μεταξύ κριτικής και Διαφωτισμού* (όπως θα δούμε, έχει κάποια σημασία το γιατί χρησιμοποιείται ο γερμανικός όρος *Aufklärung* και όχι ο γαλλικός *Lumières*).

Γιατί επέλεξα αυτό το κείμενο; Αρχικά προφανώς για τον τίτλο του και το θέμα του (που είναι το γενικό θέμα του φετινού Σεμιναρίου Διαλεκτικής). Είχα όμως και κάποιους ενδοιασμούς. Πρόκειται για απομαγνητοφωνημένη διάλεξη (γύρισμα κασέτας, λέξη που δεν ακούγεται κ.λπ.). Ακόμη, δεν υπάρχει στα *Dits et écrits*, παρ' ότι εκδόθηκαν το 1994 (Foucault 1994). Αυτό μάλλον σημαίνει ότι ο Foucault δεν είχε εξουσιοδοτήσει τη δημοσίευσή της.

Παρ' όλα αυτά, (ξανα)διαβάζοντας το κείμενο, διαπίστωσα ότι αποτελεί μάλλον την καλύτερη συμπυκνωμένη περιγραφή της ιδιαίτερης θέσης και της ξεχωριστής σημασίας της φουκωϊκής προσέγγισης και μεθόδου στη νεότερη και στη σύγχρονη σκέψη. Εν ολίγοις, εξηγεί πώς η *αρχαιολογική-γενεαλογική* προσέγγιση είναι ταυτόχρονα *τρόπος κριτικής πρακτικής*, και πώς αυτή σχετίζεται με –και διαφοροποιείται από– άλλες προσεγγίσεις της κριτικής. Όσον αφορά την αρχαιολογική διάσταση, είναι λάθος η άποψη που θέλει την αρχαιολογία μόνο στην «πρώτη περίοδο» του Foucault. Η «αρχαιολογία» είναι παρούσα *τουλάχιστον* σε τρία *κομβικά* «προγραμματικά» κείμενα της ύστερης περιόδου του, *μαζί* με τη «γενεαλογία»:

1. Σε τούτο εδώ (1978).
2. Στην εισαγωγή στον δεύτερο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας* (1984 – Foucault 1984).
3. Στο κείμενο «Τι είναι Διαφωτισμός;» (1984 – Foucault 1988, σ. 24).

Ο αυτονόητος –για τον Foucault– τρόπος έναρξης: για να απαντήσει στο ερώτημα «Τι είναι κριτική;», το *συγκεκριμενοποιεί ιστορικά* σε σχέση με τη *νεοτερική Δύση*: απομονώνει κάποια στοιχεία που εμφανίζονται κατά τον 15ο με 16ο αιώνα στις δυτικές κοινωνίες, που συγκροτούν έναν τρόπο σκέψης, ομιλίας και πράξης απέναντι στο υπάρχον, στην κοινωνία, στον πολιτισμό, τον οποίο τρόπο ονομάζει *κριτική στάση*.

Γιατί επιμένω στην *ιστορική συγκεκριμενοποίηση*; Μόλις τέσσερις μήνες νωρίτερα, την 1η Φεβρουαρίου 1978, ο Foucault είχε κάνει μια διάλεξη στο Collège de France, με θέμα την «κυβερνητικότητα» («gouvernementalité»). Πρόκειται για ένα κείμενο με επίσης παράξενη εκδοτική ιστορία. Δεν γνωρίζω αν είχε δημοσιευτεί στα γαλλικά πριν από τα *Dits et écrits* (Foucault 1994, III, σ. 635-657), αλλά σίγουρα μία από τις πρώτες δημοσιεύσεις του ήταν η αγγλική (που αποτελούσε μετάφραση μιας ιταλικής μετάφρασης της διάλεξης), στο αριστερό βρετανικό θεωρητικό περιοδικό *I&C* το 1979 (Foucault 1979). Και αυτό έχει κάποια σημασία, διότι εκείνο το κείμενο άσκησε μια ιδιόμορφη επιρροή στον αγγλικό φουκωισμό: κατά τις δύο επόμενες δεκαετίες ο όρος «κυβερνητικότητα» έτεινε να αντικαταστήσει τον όρο «εξουσία».

Έχω αναφερθεί κατ' επανάληψη σ' αυτή την άστοχη ερμηνεία του έργου του Foucault. Το μόνο που θα πω εδώ σε σχέση μ' αυτό είναι το εξής: ο Foucault σ' εκείνο το κείμενο περί «κυβερνητικότητας» δεν χρησιμοποιεί την «κυβερνητικότητα» ως *εναλλακτικό όρο* για την «εξουσία» αλλά ως τον όρο εκείνον που του χρησιμεύει για την *ιστορική συγκεκριμενοποίηση* της εξουσίας. Η κυβερνητικότητα έχει να κάνει με τους λόγους και τις αντίστοιχες *πρακτικές* της *τέχνης του κυβερνάν*. Δείχνει δηλαδή πώς κατά τις απαρχές της νεοτερικότητας, ταυτόχρονα με την πρωταρχική διαδικασία διαμόρφωσης επικρατειικών κρατών και τη θρησκευτική Μεταρρύθμιση, παρατηρούμε την εκφορά λόγων και την παραγωγή γνώσεων σχετικά με την καθοδήγηση και τη διακυβέρνηση πιστών και υπηκόων – από το

επίπεδο του σώματος, του εαυτού και της οικογένειας έως εκείνο της πόλης και του πληθυσμού. Δεν εγκαταλείπει την ενασχόλησή του με την εξουσία σε εκείνο το κείμενό του για την κυβερνητικότητα ο Foucault, αντιθέτως, ασχολείται ακόμη πιο συστηματικά με την εξουσία *με τον τρόπο που εκείνος ξέρει* – ήτοι, με την *ανάλυση των συγκεκριμένων μορφών* που προσέλαβε η εξουσία στη νεωτερικότητα. Αν με τον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, που είχε εκδοθεί δύο χρόνια νωρίτερα (Foucault 1976), ο Foucault είχε προσδιορίσει ιστορικά τη σεξουαλικότητα ως ένα σύνολο από λόγους και πρακτικές που συναρθρώθηκαν θετικά με τη νεωτερική εξουσία, τώρα, μιλώντας για «κυβερνητικότητα», προσπαθούσε να προσδιορίσει ιστορικά *την ίδια* τη νεωτερική εξουσία – την εξουσία ως σύμπλεγμα λόγων, γνώσεων, θεσμών και πρακτικών, που εμφανίστηκε στις δυτικές κοινωνίες την εποχή την οποία η ιστοριογραφική παράδοση σηματοδοτεί ως απαρχή της νεωτερικότητας.

Ο λόγος που επέμεινα λίγο σ' αυτή την παρέκκλιση για το κείμενο του Foucault αναφορικά με την κυβερνητικότητα είναι απλός: στο κείμενο «Τι είναι κριτική; [Κριτική και Διαφωτισμός]», ο Foucault *εξ αρχής ορίζει* την κριτική *σε σχέση με την κυβερνητικότητα*. «Πώς να μην κυβερνώμαστε κατ' αυτόν τον τρόπο;» είναι για τον Foucault το καταστατικό ερώτημα της κριτικής, και σε αυτόν τον τρόπο τοποθέτησης του ερωτήματος διακρίνουμε ευθύς εξ αρχής δύο ιδιαιτερότητες –ιδιορρυθμίες, θα έλεγα– της προσέγγισης του Foucault:

I. Την *άμεσα πολιτική* χροιά που προσδίδει στο νόημα της κριτικής. Δεν τον ενδιαφέρει –*αρχικά τουλάχιστον* (θα δούμε κατόπιν γιατί λέω «αρχικά»)– μια καθαρά διανοητική σύλληψη της κριτικής. Η κριτική ορίζεται σε σχέση με την εξουσία – γίνεται αντιληπτή ως ένα είδος αντίστασης στην εξουσία.

II. Κάτι που είναι ίσως πιο σημαντικό και στο οποίο αναφέρθηκα στην αρχή: την *ιστορικά συγκεκριμένη* σύλληψη της κριτικής.

Τι μπορεί να σημαίνει μια ιστορική συγκεκριμενοποίηση της κριτικής; Ότι ο Foucault σχετικοποιεί την κριτική, ότι ισχυρίζεται πως δεν υπήρχε κριτική στην αρχαιότητα ή στον Μεσαίωνα για παράδειγμα; Η ιστορική συγκεκριμενοποίηση του Foucault έχει η ίδια έναν συγκεκριμένο χαρακτήρα – ή καλύτερα μια συγκεκριμένη *στόχευση*: αν ο Foucault τοποθετεί τις απαρχές της κριτικής στις απαρχές της νεωτερικότητας δεν είναι για να καταδείξει γενικά και αόριστα τη σχετικότητα της κριτικής, αλλά επειδή τον ενδιαφέρει η κριτική *ως προς τη σχέση της με τη νεωτερικότητα*.

Στη Δύση λοιπόν, κατά τους πέντε τελευταίους αιώνες περίπου, έχουμε την κυβερνητικότητα, ή την «κυβερνητικοποίηση», από τη μία, και την κριτική ως ερώτημα/αίτημα για τον τρόπο τού *μη κυβερνάσθαι* απ' την άλλη. Και εδώ βλέπουμε άλλη μία συγκεκριμενοποίηση, που είναι κρίσιμη για να καταλάβουμε την ιδιαιτερότητα της γενικότερης προσέγγισης του Foucault: αυτό το «παιχνίδι της κυβερνητικοποίησης και της κριτικής», όπως το αποκαλεί ο Foucault, που χαρακτηρίζει τη νεωτερική Δύση ως τέτοια, δεν θα πρέπει να γίνει αντιληπτό ως σχέση μιας συμμετρικής αντίθεσης ή μιας «κατά μέτωπο αντίθετης κατάφασης». Το ερώτημα της κριτικής έναντι της κυβερνητικότητας δεν είναι «[π]ώς να μην κυβερνώμαστε *καθόλου*;», αλλά «[π]ώς να μην κυβερνώμαστε *έτσι, κατ' αυτόν τον τρόπο, από αυτούς, εν ονόματι αυτών των αρχών, με αυτούς τους στόχους, διά μέσου αυτών των μεθόδων*» (Foucault 1996, σ. 384). Δεν πρόκειται λοιπόν για σχέση απόλυτης άρνησης, αλλά για μια περίπλοκη σχέση αντιπαλότητας και ταυτόχρονα συνεργίας, κατά την οποία η κριτική ελέγχει, περιορίζει, τροποποιεί, μετασχηματίζει την κυβερνητικότητα, δυσπιστεί απέναντί της, διαφεύγει από αυτήν ή τη μετατοπίζει, αλλά και ταυτόχρονα επανέρχεται σ' αυτήν, την αποδέχεται διστακτικά, και ούτω καθ' εξής, αποτελώντας καθ' όλους αυτούς τους τρόπους κι εκείνη μέρος της ίδιας της μετεξέλιξης της τέχνης του κυβερνάν.

Προφανώς, αν έμενε σ' αυτή τη διατύπωση, και πάλι δεν θα ήταν επαρκώς συγκεκριμένος. Ο Foucault όμως θεωρεί ότι αυτός ο πολύπλευρα ασύμμετρος τρόπος προσέγγισης της σχέσης μεταξύ κυβερνητικότητας και κριτικής τού επιτρέπει να εντοπίσει τρία συγκεκριμένα «ιστορικά σημεία εδραίωσης» (points d'ancrage – points of anchorage) της κριτικής στάσης (Foucault 1996, σ. 385):

1. Το πρώτο έχει να κάνει με το γεγονός ότι η κυβερνητικότητα άρχισε να αναπτύσσεται πριν και κατά τη διάρκεια της θρησκευτικής μεταρρύθμισης. Η κριτική στάση, λοιπόν, αρχικά εκδηλώθηκε ως πρόκληση απέναντι στην αυθεντία της εκκλησίας ως προς την πνευματική καθοδήγηση. Και κατά συνέπεια, ως προς την ανάγνωση και την ερμηνεία των Γραφών – ως προς τη διερεύνηση της *αλήθειας* των Γραφών. «Ας πούμε ότι η κριτική ιστορικά είναι *βιβλική*» λέει ο Foucault.

2. Το δεύτερο σημείο εδραίωσης της κριτικής στάσης έχει να κάνει με την αμφισβήτηση της δικαιοσύνης του νόμου. Η επερώτηση των ισχυόντων νόμων επί τη βάση του αν είναι δίκαιοι ή άδικοι, αν είναι συμβατοί με την παρούσα εποχή ή ξεπερασμένοι, αν είναι όντως ορθοί ή επιβάλλονται αυθαίρετα από τον κυρίαρχο (sovereign). Στην παντοδυναμία του νόμου του κυρίαρχου αντιπαραβάλλονται τα οικουμενικά και απαράγραπτα δικαιώματα. Το φυσικό δίκαιο προσκτάται μια κριτική σημασία, που συνίσταται στη διατύπωση του ερωτήματος για το μη κυβερνάσθαι με τη μορφή του ερωτήματος για τα *όρια του δικαιώματος του κυβερνάν*. Η κριτική εδώ είναι *δικαϊκή*, σύμφωνα με τον Foucault.

3. Το τρίτο ιστορικό σημείο εδραίωσης της κριτικής είναι το πρόβλημα της βεβαιότητας και της αλήθειας σε σχέση με την αυθεντία. Το να μπορείς να κρίνεις μόνος αν κάτι είναι ορθό και όχι επειδή σου το λέει κάποιος που θεωρείται αυθεντία. Όπως φαίνεται από τα αμέσως επόμενα, η ιστορικά συγκεκριμένη διάσταση αυτού του εκ πρώτης όψεως πολύ αόριστου σημείου εδραίωσης συνίσταται στις μεγάλες επιστημονι-

κές επαναστάσεις και στη συγκρότηση της νεοτερικής φιλοσοφίας.

Θα μείνω λίγο εξαντλητικά στην παράγραφο αμέσως μετά τα τρία «ιστορικά σημεία εδραίωσης της κριτικής» (Foucault 1996, σ. 385-386), διότι πιστεύω ότι αποτελεί μια χαρακτηριστικότητα και αποκαλυπτική εν προκειμένω περίπτωση του πώς χειρίζεται ο Foucault τα ζητήματα που έχουν να κάνουν με αντιπαράθεση, αντιπαλότητα, διχογνωμία, κοινωνικοπολιτικούς αγώνες, διαμάχες στον λόγο και στη σκέψη. Έχει σημασία να το κατανοήσουμε αυτό διότι μόνο έτσι θα μπορέσουμε να συλλάβουμε και την ιδιαιτερότητα του τρόπου με τον οποίο προσεγγίζει την έννοια της κριτικής.

Από αυτά τα τρία ιστορικά συγκεκριμένα σημεία εδραίωσης ο Foucault *αντλεί* τρεις τριάδες όρων, εκ των οποίων κάθε μία αποτελείται από τρεις όρους που αντιστοιχούν στα τρία σημεία:

I. Πρώτη τριάδα: Βίβλος, δίκαιο, επιστήμη.

II. Δεύτερη τριάδα: γραφή, φύση, σχέση με τον εαυτό.

III. Τρίτη τριάδα: κατηχητική αυθεντία (*magisterium*), νόμος, αυθεντία του δογματισμού.

Συγκροτείται έτσι μια *μήτρα* σχέσεων —ο Foucault δεν χρησιμοποιεί τη λέξη «μήτρα»: «*faisceau de rapports*» είναι στα γαλλικά ο όρος που χρησιμοποιεί, «*cluster of relations*» στην αγγλική μετάφραση, «δέσμη» ή «πλέγμα σχέσεων» θα μπορούσαμε να πούμε στα ελληνικά—, που, αν διαβαστεί κάθετα, αντιστοιχεί στα τρία ιστορικά σημεία στήριξης:

1. Βιβλική κριτική → Βίβλος, γραφή, κατηχητική αυθεντία.

2. Δικαϊκή κριτική → δίκαιο, φύση, νόμος.

3. Επιστημονικοφιλοσοφική κριτική → επιστήμη, σχέση με τον εαυτό, αυθεντία του δογματισμού.

Η *οριζόντια*, τώρα, ανάγνωση της μήτρας σε τι συνίσταται; Δηλαδή με τι κριτήρια ο Foucault βάζει μαζί:

I. Βίβλο, δίκαιο, επιστήμη,

II. γραφή, φύση, σχέση με τον εαυτό, και

III. κατηχητική αυθεντία, νόμο, αυθεντία του δογματισμού;

Θα πει, στην ίδια παράγραφο, ότι αυτό το πλέγμα σχέσεων «συνδέει το ένα με το άλλο, ή το ένα με τ' άλλα δύο, την εξουσία, την αλήθεια, και το υποκείμενο».

Ας προσέξουμε τώρα εδώ την αντιστοιχία – ή μάλλον, τη μη αντιστοιχία ή, εν πάση περιπτώσει, την *μπερδεμένη* αντιστοιχία. Η πιο *πιθανή* αντιστοιχία είναι:

- Βίβλος, δίκαιο, επιστήμη → αλήθεια
- γραφή, φύση, σχέση με τον εαυτό → υποκείμενο
- κατηχητική αυθεντία, νόμος, αυθεντία του δογματισμού → εξουσία

Στην περίπτωση του τρίτου μπορούμε νομίζω άνετα να δεχτούμε την αντιστοιχία – τόσο η αυθεντία όσο και ο νόμος συνδέονται άμεσα με την έννοια της εξουσίας. Τα πράγματα δεν είναι τόσο ξεκάθαρα με το πρώτο και το δεύτερο. Στο πρώτο, η επιστήμη σίγουρα συνδέεται με την αλήθεια, αλλά όχι τόσο σίγουρα η Βίβλος και το δίκαιο. Και στο δεύτερο, η σχέση με τον εαυτό παραπέμπει άμεσα στο υποκείμενο, αλλά δεν είναι τόσο ξεκάθαρα τα πράγματα με τη γραφή και τη φύση.

Εδώ βλέπουμε πώς *παράγονται* οι έννοιες *διά μέσου* της κατηγοριοποίησης των όρων. Οι έννοιες δεν προϋπάρχουν της κατηγοριοποίησής τους περιμένοντας απλώς την ταξινόμησή τους σύμφωνα με κάποιες δεδομένες εκ των προτέρων ιδιότητές τους. Ο Foucault μάς *βάζει να σκεφτούμε* την αλήθεια όχι μόνο σε σχέση με την επιστήμη αλλά και ως προς τις Γραφές και το δίκαιο: ότι δηλαδή, ιστορικά, το πρόβλημα της αλήθειας δεν προέκυψε μόνο με αναφορά σε ό,τι στη νεότεριότητα έχουμε μάθει να αναγνωρίζουμε ως επιστημονικό λόγο, αλλά και ως προς την *αληθινή ερμηνεία* της Βίβλου, καθώς και ως προς το *τι είναι αληθώς δίκαιο*. Και ότι το υποκείμενο, πάλι ιστορικά ιδωμένο, δεν έχει να κάνει μόνο με τον εαυτό και τη σχέση προς αυτόν, αλλά ετέθη ως πρόβλημα και ως *το υποκείμενο της γραφής και της ανάγνωσης*, καθώς και ως το ζητούμενο του *ποια είναι η φύση* του υποκειμένου.

Και σαν να μην έφταναν όλα αυτά, ο Foucault υπονομεύει ακόμη περισσότερο τη συνοχή της κατηγοριοποίησης αναφέροντας –μάλλον όχι κατά λάθος– τις τρεις έννοιες-κλειδιά που προκύπτουν από αυτό το πλέγμα σχέσεων –αλήθεια, υποκείμενο, εξουσία– με *αναντίστοιχη σειρά*: δηλαδή όχι «αλήθεια, υποκείμενο, εξουσία», αλλά «εξουσία, αλήθεια, υποκείμενο». Και πάλι όμως, όχι για να μας μπερδέψει, ή μάλλον για να μας μπερδέψει, αλλά για να μας *μπερδέψει παραγωγικά*. Για να μας προκαλέσει πάλι να σκεφτούμε ότι δεν πρόκειται για αμφιμονοσήμαντη αντιστοιχία, ότι το πρόβλημα της αλήθειας συνδέεται με το υποκείμενο, διά μέσου της γραφής και της διαμάχης για τη φύση του υποκειμένου, αλλά και με την εξουσία, διά μέσου της αυθεντίας και του νόμου, και ότι η εξουσία με τη σειρά της συναρτάται με το υποκείμενο μέσω της σχέσης με τον εαυτό.

Οι τρόποι με τους οποίους *εισχωρεί η μία έννοια μέσα στην άλλη ή στις άλλες δύο*, σε συνδυασμό με το γεγονός ότι αυτές οι έννοιες προκύπτουν από μια ιστορική θεώρηση θεσμών και πρακτικών (δίκαιο, επιστήμη, γραφή, αυθεντία, σχέση με τον εαυτό) *εντός των οποίων και στη διαπλοκή των οποίων συνυφαίνονται και συνυπάρχουν*, δεν θα πω ότι δεν αφήνει περιθώρια –είναι μεγάλη κουβέντα αυτό, άμα θέλει κανείς, ό,τι του καπνίσει μπορεί να κάνει με τις έννοιες–, αλλά πάντως μπορούμε να πούμε ότι *τουλάχιστον δυσκολεύει* εκ προοιμίου μια διάταξη τούτων των εννοιών με όρους κατάφασης και άρνησης. Δεν έχουμε από τη μία πλευρά την εξουσία και από την άλλη το υποκείμενο και την αλήθεια – οπότε, σ' αυτή την περίπτωση, θα είχαμε από την πλευρά της εξουσίας το αλλοτριωμένο ή πραγματοποιημένο υποκείμενο και την πλάνη ως την άρνηση του ελεύθερου υποκειμένου και της αλήθειας αντίστοιχα. Ούτε όμως έχουμε το υποκείμενο από την πλευρά της εξουσίας, ως πλήρως υποταγμένο ή συγκροτούμενο υποκείμενο, που μαζί με τους μηχανισμούς συγκρότησής του συναποτελεί την άρνηση της αλήθειας μιας επιστήμης, για παράδειγμα, στην οποία

φτάνει κανείς με την επιστημολογική τομή (βλέπε: αλτουσσεριανισμός). Τέλος, δεν πρόκειται καν για την περίπτωση όπου η αλήθεια περνάει κι αυτή εξ ολοκλήρου από την πλευρά της εξουσίας –εδώ η αλήθεια ως «ξεχασμένη πλάνη»–, περίπτωση κατά την οποία εξουσία, υποκείμενο και αλήθεια θα συγκροτούσαν από κοινού την απόλυτη κατάφαση μιας οιονεί νιτσεικής βούλησης για δύναμη που καταστρέφει το υποκείμενο και παλεύει με τον εαυτό της (βλέπε: μεταμοντερνισμός).¹ Αν όμως δεν αντιλαμβανόμαστε τις σχέσεις μεταξύ υποκειμένου, αλήθειας και εξουσίας ως σχέσεις κατάφασης ή/και άρνησης, τότε πώς τις αντιλαμβανόμαστε;

Μεταφράζω το τελευταίο μέρος αυτής της παραγράφου (Foucault 1996, σ. 386):

Κι αν η κυβερνητικοποίηση είναι πράγματι αυτή η κίνηση που έχει να κάνει με την υποκειμενοποίηση/καθυπόταξη [γαλλ.: assujettir, αγγλ.: subjugating] των ατόμων στην ίδια την πραγματικότητα μιας κοινωνικής πρακτικής διά μέσου μηχανισμών εξουσίας που επικαλούνται μια αλήθεια, θα πω ότι η κριτική είναι η κίνηση μέσω της οποίας το υποκείμενο δίνει στον εαυτό του το δικαίωμα να επερωτήσει την αλήθεια ως προς τα αποτελέσματα εξουσίας που επιφέρει και να επερωτήσει την εξουσία σχετικά με τους λόγους αληθείας που παράγει. Η κριτική είναι η τέχνη της αυτόβουλης ανυποταγής [γαλλ.: inservitude volontaire, αγγλ.: voluntary inservitude], της στοχαστικής απείθειας [γαλλ.: indocilité réfléchie, αγγλ.: reflective indocility]. Η ουσιαστική λειτουργία της κριτικής είναι εκείνη της απούποκειμενοποίησης/αποκαθυπόταξης στο παιχνίδι αυτού που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε, επιγραμματικά, πολιτική της αλήθειας.

Δύο είναι εδώ, κατά τη γνώμη μου, οι κομβικοί όροι:

- το ρήμα «να επερωτήσει» [γαλλ.: interroger, αγγλ.: to question], και

• το ουσιαστικό «αποϋποκειμενοποίηση/αποκαθυστάση» [γαλλ.: *désassujettissement*, αγγλ.: *desubjectification*].

Το υποκείμενο ούτε απορρίπτει ούτε αποδέχεται άνευ όρων την αλήθεια ή την εξουσία, αλλά ούτε και τη μεταξύ τους σχέση. *Επερωτά* τη μεν και τη δε *ως προς* τη μεταξύ τους σχέση. Μεταφράζω το ρήμα *interroger* (γαλλ.), *to question* (αγγλ.) με το ρήμα *επερωτώ* διότι δεν μπόρεσα να βρω τίποτα καλύτερο. Στο λεξικό του Μπαμπινιώτη δεν παρέχεται ορισμός για το ρήμα *επερωτώ*, παρέχεται όμως για το αντίστοιχο ουσιαστικό *επερώτηση*: «[γραπτή] ερώτηση που κατατίθεται στη Βουλή από μέλος της και αφορά συνήθ. [...] θέματα κυβερνητικών πράξεων ή παραλείψεων». Αν αντικαταστήσουμε τη λέξη «Βουλή» με τη λέξη «κοινωνία» ή «κοινότητα» και προσδώσουμε στις «κυβερνητικές πράξεις ή παραλείψεις» την ευρύτερη έννοια που αντιστοιχεί στον φουκωικό όρο «κυβερνητικότητα» ή «κυβερνητικοποίηση», νομίζω ότι έχουμε μια αρκετά πιστή απόδοση του όρου που χρησιμοποιεί ο Foucault: πρόκειται για ερώτηση που αφορά *συγκεκριμένες πράξεις ή παραλείψεις*, και που έχει όμως ταυτόχρονα μια *πολιτική στόχευση*: απευθύνεται στους *εκάστοτε κυβερνώντες* (με την ευρύτερη έννοια του όρου – όχι ΠΑΣΟΚ ή Ν.Δ.).

Επί πλέον όμως –και τώρα αφήνουμε τη δομική αναλογία με τη Βουλή–, το υποκείμενο, επερωτώντας (την αλήθεια και την εξουσία ως προς τις μεταξύ τους σχέσεις) *αποϋποκειμενοποιείται/αποκαθυστάσσεται*. Τι μπορεί να σημαίνει αυτό; Ότι σταματάει με την επερώτησή του να είναι υποκείμενο γενικώς και αορίστως; Όχι. Επερωτώντας *αμφισβητεί την ταυτότητά του ως υποκειμένου ενός συγκεκριμένου λόγου ή μιας συγκεκριμένης πρακτικής*. Αμφισβητεί τον εαυτό του ως χριστιανό που αποδέχεται την αυθεντία της καθολικής εκκλησίας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι παύει να είναι πιστός· τον εαυτό του ως υπήκοο που καθορίζεται από τον νόμο του κυρίαρχου (*sovereign*), θεωρώντας όμως τον εαυτό του πολίτη ενός κράτους δικαίου· αμφισβητεί τον εαυτό του ως υποκείμενο ενός

δόγματος, διεκδικώντας παράλληλα για τον εαυτό του το κύρος ενός υποκειμένου ικανού να εκφέρει λόγο με αξιώσεις αλήθειας.

Είναι προφανές ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με δύο πιθανές σημασίες του όρου *υποκείμενο*:

- το υποκείμενο με την έννοια ενός ελεύθερου υποκειμένου της σκέψης και της πράξης, και
- το υποκείμενο με την έννοια αυτού που *κείται υπό* – που υποτάσσεται.

Η πιο πάνω διάκριση είναι αυτή που είχαμε συναντήσει στον Althusser (Althusser 1976, σ. 133 – ελλ. μτφρ.: σ. 117). Εκεί όμως η διάκριση προσέδιδε στη δεύτερη έννοια έναν μονοσήμαντα αρνητικό χαρακτήρα –το *συγκροτούμενο* (απλώς) υποκείμενο, ικανό μόνο να αποδεχτεί την υποταγή του–, ενώ το ελεύθερο υποκείμενο νοείται ως εικονική κατασκευή (δεν είναι τυχαίο ότι για τον Althusser η επιστήμη –ως η «αντίπερα όχθη» της ιδεολογίας– είναι «λόγος χωρίς υποκείμενο» – Althusser 1976, σ. 123 – ελλ. μτφρ.: σ. 107-108).

Ο Foucault προσεγγίζει τη σχέση των δύο εννοιών του υποκειμένου *θετικά*. Το υποκείμενο ασκεί κριτική *επειδή* είναι υποταγμένο – αλλιώς δεν θα υπήρχε στόχος κριτικής. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η κριτική αποσκοπεί στην αναίρεση της υποταγής *εξ ολοκλήρου*. Ίσα ίσα που σε κάποιες περιπτώσεις η κριτική μπορεί και να αποσκοπεί στην *αποδοχή* της υποταγής, ή έστω της *υπακοής*. Και πάλι εδώ ο Foucault είναι ιστορικά συγκεκριμένος. Η θετική σχέση μεταξύ των δύο εννοιών του υποκειμένου, ή μεταξύ κριτικής και υπακοής, εντοπίζεται ιστορικά από τον Foucault αρχικά στον Kant: στον τρόπο με τον οποίο ο Kant αφ' ενός ορίζει τον Διαφωτισμό –στο περίφημο κείμενο του 1784 «Απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός;» (Kant 1989)– και αφ' ετέρου αντιλαμβάνεται τη σχέση της κριτικής με τον Διαφωτισμό.

Ο Foucault εδώ κάνει μια τεράστια ιστοριοθεωρητική μανούβρα – που αν θέλουμε βέβαια τη δεχόμαστε· κατά τη

άποψή μου όμως είναι αρκετά πειστικός. Λέει: Όλα αυτά που σας έλεγα μέχρι τώρα, περί της κριτικής και της ιστορικής της εμφάνισης από την εποχή της Μεταρρύθμισης κι έπειτα, με τα τρία ιστορικά σημεία εδραίωσης και τη σχέση μεταξύ εξουσίας, αλήθειας και υποκειμένου κ.λπ., μπορούμε να τα βρούμε στον Kant – όχι στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει την κριτική, αλλά σε «κάτι άλλο»: στο πώς ορίζει τον Διαφωτισμό. Ο Διαφωτισμός ως *έξοδος από την ανωριμότητα* (Kant 1989, σ. 19) αποτελεί το *καντιανό αντίστοιχο* της κριτικής ως ιστορικά προσδιορισμένης στάσης απέναντι στην επίσης ιστορικά συγκεκριμένη διαδικασία της κυβερνητικοποίησης της κοινωνίας. Ο Foucault ερμηνεύει την κατάσταση της ανωριμότητας όπως την αντιλαμβάνεται ο Kant ως κάτι αντίστοιχο με την κυβερνητικοποίηση της κοινωνίας. Κι ένα πρόσθετο επιχείρημα που προβάλλει γι' αυτή την αντιστοιχία είναι ότι στο κείμενο του Kant για τον Διαφωτισμό βρίσκουμε τα τρία ιστορικά «σημεία εδραίωσης» της κριτικής: ο Kant αναφέρει τη θρησκεία, το δίκαιο και τη γνώση ως παραδείγματα σημείων όπου η ανθρωπότητα διατηρείται σε κατάσταση ανωριμότητας από την οποία οφείλει να εξέλθει.

Και κάτι επιπλέον που έχει σημασία εδώ –θα δούμε αργότερα γιατί– είναι πως ο Foucault τονίζει ιδιαίτερα τον *προτρεπτικό* χαρακτήρα του κειμένου του Kant, που παρακινεί να *τολμήσουμε* την έξοδο από την ανωριμότητα («*sapere aude*») – αλλά *όχι χωρίς να βάλει και την «αντίστιξη»*, όπως λέει ο Foucault (Foucault 1996, σ. 387), της φωνής του Φρειδεरिकού Β': «Ας λογίζονται όσο θέλουν, αρκεί να υπακούουν» (βλ. Kant 1989, σ. 29).

Γιατί μίλησα για ιστορικοθεωρητική μανούβρα; Έχοντας πει όλα αυτά για την αντιστοιχία μεταξύ της δικής του ιστορικής σύλληψης της κριτικής και του καντιανού ορισμού του Διαφωτισμού, είναι τώρα σε θέση να συνδέσει την καντιανή έννοια της *κριτικής* με τον Διαφωτισμό – δηλαδή με τη δική του ιστορική σύλληψη της κριτικής. Σε αντιστοιχία, τώρα, όχι με τον

Διαφωτισμό αλλά με τον Φρειδερίκο Β΄, η καντιανή κριτική σύμφωνα με τον Foucault είναι αυτό που λέει στη γνώση, δηλαδή στο υποκείμενο: «Ας λογίζεσαι όσο θέλεις, αλλά ξέρεις πράγματι πόσο μπορείς να λογίζεσαι χωρίς κίνδυνο;» (Foucault 1996, σ. 387). Η καντιανή κριτική, σε σχέση με τον Διαφωτισμό, είναι αυτό που επιτρέπει στο υποκείμενο να λογίζεται ελεύθερα αλλά μόνο στον βαθμό που γνωρίζει τα όρια της γνώσης του. Και πάλι δηλαδή πρόκειται για υπακοή, αλλά όχι στον κυρίαρχο (sovereign) ή σε κάποιον άλλον, στην αυθεντία, ή τουλάχιστον όχι κατ' ευθείαν σε κάποιον άλλον· πρόκειται για υπακοή που στηρίζεται στην αυτονομία, στον βαθμό που η αυτονομία συνίσταται στην αναγνώριση των ορίων της γνώσης.

Για άλλη μία φορά θα πρέπει να τονίσουμε την ιστορική συγκεκριμένη διάσταση στην προσέγγιση του Foucault. Δεν προσπαθεί να κατοχυρώσει κάποια αντίθεση μεταξύ Διαφωτισμού και καντιανής κριτικής κατά την οποία η δεύτερη θα ήταν το χαλινάρι ή η συντηρητικοποίηση του πρώτου. Θεωρεί τον Kant απλώς την κομβική εκείνη στιγμή στην ιστορία της σκέψης όπου το πλέγμα σχέσεων υποκειμένου-αλήθειας-εξουσίας, ή, με άλλους όρους, ο ορθός λόγος και οι πολιτικές του χρήσεις, έρχονται αντιμέτωπα με το ζήτημα των ορίων. Η θετικιστική επιστήμη, το ορθολογικό κράτος και η επιστήμη του κράτους ήταν, σύμφωνα με τον Foucault, εκείνα τα φαινόμενα που εμφανίστηκαν κατά τον 19ο αιώνα και θα μπορούσαν να αποτελέσουν στόχο της καντιανής κριτικής. Έχοντας ήδη εξ αρχής τονίσει ότι κυβερνητικότητα και κριτική δεν αλληλοορίζονται σε μια σχέση αντιθετικής κατάφασης αλλά ότι η μία αποτελεί κατά ασύμμετρο και πολύμορφο τρόπο μέρος της ιστορίας της άλλης, είναι σε θέση να υποστηρίξει, επικαλούμενος συγκεκριμένες ιστορικές εξελίξεις, ότι η επιστημονική ορθολογικότητα, που μπορεί να ήταν *έρεσμα κριτικής* έναντι της κυβερνητικότητας της εκκλησίας και της απολυταρχίας, τον 19ο αιώνα αποτελούσε πλέον *βασικό συστατικό* της κυβερνητικότητας – και κατά συνέπεια στόχο κριτικής.

Στόχο κριτικής και με τις δύο έννοιες: τόσο με την έννοια της κριτικής στάσης απέναντι στην κυβερνητικότητα, εφ' όσον η ορθολογικότητα αποτελούσε πλέον βασικό συστατικό της, όσο και με την έννοια της καντιανής κριτικής, εφ' όσον επρόκειτο για το ζήτημα των ορίων της γνώσης και της ορθολογικότητας – οι οποίες, καθ' όσον συναρθρώνονταν πλέον θετικά με εξουσιαστικούς θεσμούς, υπερέβαιναν τα νόμιμα όριά τους στον βαθμό ακριβώς που κρίνονταν υπεύθυνες για τις υπερβολές στην άσκηση εξουσίας.

Ο Foucault εντοπίζει ιστορικά την αρχή της δυσπιστίας απέναντι στον Διαφωτισμό στη Γερμανία του 19ου αιώνα και στην εγγεληνή Αριστερά. Οι λόγοι που αναφέρει δεν θα μας απασχολήσουν τώρα, δεν έχει και τόση σημασία – δύο πράγματα μόνο πιστεύω ότι έχουν κάποιο ενδιαφέρον.

Το ένα είναι ότι επιφέρει κατ' αυτόν τον τρόπο μια τομή, τρόπον τινά, γεωπολιτικού τύπου, μεταξύ της γερμανικής και της γαλλικής σκέψης ως προς την εξέλιξή τους μέχρι τα μέσα του 20ού αιώνα. Τονίζοντας τη διάκριση μεταξύ *Lumières* και *Aufklärung*, θεωρεί ότι τα Φώτα στη γαλλική παράδοση αποτελούν σημαντικό πολιτικό γεγονός αλλά ήσσονος σημασίας επεισόδιο στην ιστορία της φιλοσοφίας, ενώ στη Γερμανία ο Διαφωτισμός δεν θεωρείται τίποτα το ιδιαίτερο ως πολιτικό γεγονός αλλά αντιμετωπίζεται ως κρίσιμης σπουδαιότητας συνιστώσα της δυτικής σκέψης.

Και το άλλο βέβαια είναι, σε άμεση συνάφεια με το πρώτο, ότι, σ' αυτή την ιστορική του αναφορά στην ιδιαιτερότητα της γερμανικής δυσπιστίας αλλά ταυτόχρονα και της μεγάλης σπουδαιότητας που αποδίδεται στον Διαφωτισμό από την αριστερή γερμανική σκέψη, διακρίνουμε μια γενεαλογία, τρόπον τινά – το λέει άλλωστε ρητά και ο ίδιος –, της Σχολής της Φραγκφούρτης.

Το ότι αναφέρεται γενεαλογικά στη Σχολή της Φραγκφούρτης δεν σημαίνει ότι αποσκοπεί σε μια κριτική αυτής της παράδοσης. Λέει επίσης ρητά ότι δεν πρόκειται για κάτι τέτοιο. Ίσα ίσα που αναγνωρίζει τη γερμανική παράδοση ως πρωτο-

πορία σε σχέση με αυτό – αναφέροντας μεταξύ άλλων όχι μόνο αριστερούς στοχαστές αλλά και τον Husserl και τον Weber. Αναγνωρίζει το πρόβλημα του Διαφωτισμού ως το βασικότερο, ίσως, πρόβλημα της νεοτερικής φιλοσοφίας – και ως προς αυτό επισημαίνει ότι συνδεόμαστε «αδερφικά» με τη Σχολή της Φραγκφούρτης (Foucault 1996, σ. 391). Καιρός, λέει, να ξαναρχίσουμε κι εμείς οι Γάλλοι να ασχολούμαστε σοβαρά με τον Διαφωτισμό (υπενθυμίζω ότι απευθύνεται στη Γαλλική Φιλοσοφική Εταιρεία).

Από κει και πέρα, αυτό που προσπαθεί να κάνει είναι να δείξει την ιδιαιτερότητα της δικής του προσέγγισης. Μια προσέγγιση που την ονομάζει *ιστορικοφιλοσοφική* – διευκρινίζοντας πάραυτα ότι αυτός ο όρος δεν έχει καμία σχέση με τη φιλοσοφία της ιστορίας (ούτε με την ιστορία της φιλοσοφίας). Πρόκειται για μια προσέγγιση που είναι, ας πούμε, ταυτόχρονα φιλοσοφική και ιστορική, υπό την έννοια ότι θέτει κάποια κεντρικά φιλοσοφικά ζητήματα –εν προκειμένω, τις σχέσεις του υποκειμένου και της αλήθειας με την εξουσία– στη συγκεκριμένη ιστορική τους ανάδυση· επιλέγοντας ως προνομιακό πεδίο έρευνας την αναπόφευκτα «θολή» ως προς τα όριά της και «με πολλαπλές εισόδους», όπως την αποκαλεί, εποχή της νεοτερικότητας (Foucault 1996, σ. 392) – κατά την οποία συμπίπτουν η ανάπτυξη του καπιταλισμού, το εθνοκρατικό σύστημα, η εγκαθίδρυση της νεοτερικής επιστήμης και των συναφών τεχνολογιών, η οργάνωση της τέχνης του κυβερνάν και των συγκεκριμένων αντιστάσεων σε αυτήν.

Σχηματοποιώντας –ίσως λίγο υπερβολικά, αλλά και για να συντομεύουμε–, ο τρόπος με τον οποίο προσπαθεί ο Foucault να κατοχυρώσει την ιδιαιτερότητα της δικής του προσέγγισης της κριτικής συνίσταται στη μετατόπιση από το πρόβλημα της *νομιμότητας της γνώσης* (που ήταν με τη μία ή την άλλη μορφή το κεντρικό ζητούμενο της κριτικής από τον Kant έως και τον Habermas) στη διερεύνηση του προβλήματος των *θετικών σχέσεων της γνώσης με την εξουσία*.

Μ' άλλα λόγια, σύμφωνα με την προσέγγιση του Foucault, το ζητούμενο δεν είναι να κρίνουμε ότι η γνώση απονομιμοποιείται εκτρέφοντας μηχανισμούς κυριαρχίας (domination), αλλά να περιγράψουμε τους τρόπους με τους οποίους η γνώση και η εξουσία γίνονται αποδεκτές μέσα σ' ένα «*σύστημα αποδεκτότητας*» που μπορεί να αναλυθεί επί τη βάση ενός «*παιχνιδιού γνώσης-εξουσίας*» όπου γνώση και εξουσία αλληλοενισχύονται (Foucault 1996, σ. 395). Πάλι σχηματοποιώντας, ως πούμε ότι το πρόβλημα της κριτικής για τον Foucault είναι όχι *το αν κάτι είναι νόμιμο σύμφωνα με ορισμένες αρχές*, αλλά *το πώς κάτι γίνεται αποδεκτό μέσα σ' ένα ιστορικά προσδιορισμένο πλέγμα γνώσης-εξουσίας*.

Δύο σύντομες παρατηρήσεις εδώ. Η πρώτη είναι περισσότερο ζήτημα φουκωϊκής ονοματοθεσίας αλλά έχει κάποια σημασία, θα δούμε σε λίγο γιατί. Σε πείσμα όσων επιμένουν να θεωρούν ότι η αρχαιολογία ανήκει στην πρώτη περίοδο του Foucault και ότι είναι άσχετη με την ενασχόληση με την εξουσία, εδώ ο Foucault ονομάζει αυτό ακριβώς το επίπεδο ανάλυσης σχέσεων γνώσης-εξουσίας «*αρχαιολογικό*».

Η δεύτερη παρατήρηση είναι η εξής: με αυτή τη μετατόπιση της κριτικής στόχευσης ο Foucault είναι σε θέση να διευρύνει το στόχαστρο της κριτικής ούτως ώστε να συμπεριλάβει σε αυτό τις ίδιες τις προϋποθέσεις της κριτικής. Οι αρχές επί των οποίων κάτι θα κριθεί νόμιμο ή όχι αποτελούν οι ίδιες αντικείμενο της αρχαιολογικής ανάλυσης, στον βαθμό που συγκροτούν ακριβώς «*σύστημα αποδεκτότητας*». Φυσικά πρόκειται για τις προϋποθέσεις της κριτικής που ασκούν οι *άλλοι* – ο Habermas, για παράδειγμα, ή όσοι κατά τον Foucault στηρίζουν την κριτική τους στην αποδοχή ή έστω στην προσπάθεια για εξεύρεση κάποιων αρχών νομιμότητας. Η *δική του* κριτική μπορεί να μπει στο στόχαστρο της κριτικής του;

Θα προσπαθήσω να απαντήσω σε αυτό το ερώτημα σταδιακά. Ας πάμε πρώτα στο τέλος του κειμένου του Foucault, όπου εξηγεί γιατί ντρεπόταν να δώσει τον τίτλο που ήθελε.

Ντρεπόταν, διότι ο τίτλος που ήθελε να δώσει ήταν ίδιος με τον τίτλο του δοκιμίου του Kant – «Τι είναι Διαφωτισμός;». Και η απάντηση που δίνει είναι επίσης ίδια με του Kant: η έξοδος από την ανωριμότητα. Μόνο που για τον Foucault η βούληση για την έξοδο από την ανωριμότητα είναι η *ίδια η κριτική στάση* – η *αποφασιστική βούληση για το μη κυβερνάσθαι (κατ' αυτόν τον τρόπο)*. Κριτική λοιπόν για τον Foucault είναι *πρώτα απ' όλα κριτική στάση* –που σημαίνει κριτική στάση και απέναντι στα όρια– και όχι αναγνώριση ή θέσπιση των ορίων της γνώσης ή της πράξης. Υπ' αυτή την έννοια, προτείνει να αντιστρέψουμε, τρόπον τινά, το αναποδογύρισμα (*mouvement de bascule*, *movement of tipping over*) που είχε επιφέρει ο Kant στη σχέση μεταξύ Διαφωτισμού και κριτικής (Foucault 1996, σ. 398) (αυτή η προτροπή για αντιστροφή του αναποδογυρίσματος κάτι μας θυμίζει, αλλά δεν θα το πω για να μη μου πείτε ότι η ιστορία επαναλαμβάνεται σαν φάρσα και θα 'χετε και δίκιο).

Δεν μπορώ όμως να αντισταθώ στον πειρασμό να επισημάνω εδώ ένα θεωρητικό σκάνδαλο για όσους επιμένουν να θεωρούν τον Foucault μεταμοντέρνο: μόλις έναν χρόνο πριν από τη *Μεταμοντέρνα κατάσταση* του Lyotard (1979 – θέλω να πω, σε χρόνο όχι απόμακρο συγκυριακά από την επίσημη εμφάνιση του φιλοσοφικού μεταμοντερνισμού), ο Foucault δηλώνει πιο Διαφωτιστής και από τον Kant όταν ουσιαστικά ταυτίζει τη βάση της δικής του προσέγγισης της κριτικής με το θεμελιώδες Διαφωτιστικό πρόταγμα σύμφωνα με τον ίδιο τον Kant, με την προτροπή να τολμήσουμε την έξοδο από την ανωριμότητα – να τολμήσουμε τη βούληση για το μη κυβερνάσθαι (κατ' αυτόν τον τρόπο).

Το αν μπορεί, τώρα, να αποτελέσει στόχο κριτικής μια στάση, μια βούληση, μια επιθυμία... Συγκεκριμένα, η επιθυμία για έξοδο από την ανωριμότητα, δηλαδή για το μη κυβερνάσθαι (κατ' αυτόν τον τρόπο) μπορεί η ίδια να αποτελέσει στόχο κριτικής; Η απάντηση είναι ότι ναι, μπορεί. Αυτό έκανε ήδη ο Foucault στο πρώτο μέρος αυτής της διάλεξης, όταν ανέλυσε το

πώς η κριτική στάση αναδύθηκε ιστορικά σ' ένα πλέγμα σχέσεων υποκειμένου-αλήθειας-εξουσίας, στο παιχνίδι της «πολιτικής της αλήθειας» κ.λπ. Τι ήταν αυτό, αν όχι ακριβώς μια συνοπτική ανάλυση των σχέσεων γνώσης-εξουσίας, στο επίπεδο που αποκαλεί «αρχαιολογία», και στο οποίο εμπλέκεται προφανώς και η ίδια η κριτική στάση στον βαθμό που αποτελεί εγγενές τμήμα της ιστορίας των εν λόγω σχέσεων;

Προφανώς τίθεται εδώ το εξής ζήτημα: Δηλαδή κριτική για τον Foucault είναι τελικά η απλή περιγραφή, οσοδήποτε εμβριθής και αναλυτική, του πλέγματος σχέσεων γνώσης-εξουσίας στην ιστορική τους συγκεκριμενοποίηση; Αν ναι, τότε γιατί να το ονομάσουμε «κριτική» και να μην αρκεστούμε στον όρο «αρχαιολογία» ή έστω στον όρο «αρχαιολογία της γνώσης και της εξουσίας» για να μην το μπερδεύουμε με τις ανασκαφές στον τάφο της Βεργίνας;

Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα δοθεί αν κατανοήσουμε τη σχέση της αρχαιολογίας με τις άλλες δύο συνιστώσες με τις οποίες περιγράφει ο Foucault την ιστοριοφιλοσοφική του προσέγγιση: τη διάσταση της γενεαλογίας και εκείνη της στρατηγικής (Foucault 1996, σ. 392 κ.ε.). Η σχέση θα γίνει, πιστεύω, κατανοητή αν απομονώσουμε πρώτα για κάθε μία από τις τρεις συνιστώσες μια κεντρική έννοια:

- αρχαιολογία → θετικότητα
- γενεαλογία → μοναδικότητα
- στρατηγική → ανοιχτότητα

Ι. Η *αρχαιολογία* του πλέγματος γνώσης-εξουσίας ασχολείται με *θετικότητα*. Η έννοια της θετικότητας εδώ έχει διπλή σημασία: πρώτα απ' όλα σηματοδοτεί τη θετική σχέση γνώσης και εξουσίας στην οποία ήδη αναφερθήκαμε, αλλά σημαίνει και κάτι επί πλέον. Πρόκειται για την έννοια που *φέρνει λίγο* – και *τονίζω* εδώ το «λίγο», θα δούμε σε λίγο γιατί – προς την έννοια της θετικότητας των θετικών επιστημών. Στο επίπεδο της αρχαιολογίας, οι σχέσεις γνώσης και εξουσίας θα πρέπει να ιδωθούν ως *εμπειρικά παρατηρήσιμα αντικείμενα* – ως ιστορικά γε-

γονότα. Ο Foucault μάλιστα χρησιμοποιεί έναν νεολογισμό για τον οποίο ζητάει συγγνώμη – προτείνει τη *γεγονотоποίηση* (*évenementialisation, eventualization* – Foucault 1996, σ. 393) των σχέσεων γνώσης-εξουσίας, που σημαίνει την εξέταση, σ' αυτό το πρώτο επίπεδο –ή, καλύτερα, σ' αυτή την πρώτη διάσταση, γιατί δεν πρόκειται για ξεχωριστά στάδια–, στοιχείων γνώσης και εξουσιαστικών πρακτικών ως προς τις μεταξύ τους διαπλοκές, στην εμπειρικότητά τους και στην υλικότητά τους, και όχι επί τη βάσει διακρίσεων ή κρίσεων του τύπου νόμιμο/μη νόμιμο ή ορθό/λάθος (η ίδια η επιλογή του όρου «αρχαιολογία», όπως την είχε εξηγήσει στην *Αρχαιολογία της γνώσης* –Foucault 1969, σ. 13 κ.ε.–, παραπέμποντας αναπόφευκτα στην έννοια του *μνημείου* αντί της *μαρτυρίας*, υποδηλώνει μια κίνηση προς τη διερεύνηση των λόγων στην υλικότητα και θετικότητα τους και όχι με κριτήρια αληθούς/ψευδούς).

II. Αμέσως μετά την έννοια της θετικότητας και την κατονομασία αυτής της διάστασης ως αρχαιολογικής, ο Foucault θα σπεύσει να εισαγάγει τη δεύτερη διάσταση, που κατόπιν θα ονομάσει *γενεαλογία*. Εν ολίγοις, η γενεαλογική διάσταση, ενώ αναγνωρίζει και επιμένει στις σχέσεις αιτιότητας μεταξύ των υπό διερεύνηση στοιχείων και σχέσεων, αποφεύγει την αναγωγή της αιτιότητας σε οικουμενικά ισχύοντες νόμους, είτε με τη μορφή καθορισμού σε τελευταία ανάλυση από κάποια βάση όπως οικονομία ή δημογραφία είτε με την αναγωγή των πάντων σε κάποια ενιαία αρχή ή αιτιακή πηγή είτε, τέλος, με τη μορφή της επίκλησης κάποιου είδους αναγκαιότητας. Η αρχαιολογία είναι και γενεαλογία επειδή ασχολείται με *μοναδικότητες* – οι υπό διερεύνηση θετικότητες είναι τοπικού και μη ολοποιητικού χαρακτήρα: «η μοναδικότητα ως τρέλα στον νεότερικό δυτικό κόσμο, η απόλυτη μοναδικότητα ως σεξουαλικότητα, η απόλυτη μοναδικότητα ως δικαιοηθικό σύστημα των ποινών μας» (Foucault 1996, σ. 395). Με άλλα λόγια, η μοναδικότητα των φαινομένων συνίσταται στο ότι οι αιτιότητες που τα προσδιορίζουν είναι μερικού και περιορισμένου χαρακτήρα, καθώς και στο ότι

συμπεριλαμβάνουν τις ασυνέχειες, τις ρήξεις και τις αντιστάσεις που συνόδευσαν την ανάδυσή τους.²

III. Η τρίτη διάσταση, η *στρατηγική*, απορρέει ως άμεση συνέπεια της δεύτερης. Θα μπορούσαμε δηλαδή να πούμε ότι, ενώ η γενεαλογία είναι ο περιορισμός, τρόπος τινά, της αρχαιολογίας –δηλαδή η μοναδικότητα ως το χαλινάρι της θετικότητας, ως η τροχοπέδη που αποτρέπει τη διολίσθηση της αρχαιολογίας σε κάποιου είδους θετικισμό ή υποτερμινισμό–, η *ανοιχτότητα* που αποτελεί την κεντρική έννοια της στρατηγικής διάστασης δεν είναι παρά αναμενόμενο επακόλουθο της μοναδικότητας. Η μοναδικότητα ως αποτέλεσμα ασυνεχών μεταξύ τους αιτιοτήτων, που περιλαμβάνουν ρήξεις και αντιστάσεις, δεν θα μπορούσε να αποτελεί προϊόν κλειστού αιτιακού συστήματος ούτως ή άλλως, αλλά και για έναν επιπρόσθετο λόγο: στα κενά μεταξύ των διαφορετικών αιτιοτήτων που συντελούν στη συγκρότηση μιας μοναδικότητας παρεισφρύνει το παιχνίδι των διαφορετικών στρατηγικών επιλογών, συμπεριφορών και αποφάσεων των εμπλεκόμενων υποκειμένων καθώς και των μεταξύ τους αλληλεπιδράσεων, κατά τρόπο που αποκλείει οποιαδήποτε αναγωγή σε κάποιο ενιαίο σχήμα ή στην πρωταρχικότητα ή ολοποιητική επένεργεια κάποιας από τις αλληλεπιδράσεις.

Με άλλα λόγια, αν η *θετικότητα* και η συναφής με αυτή *γεγονοτοποίηση* της *αρχαιολογικής* διάστασης είναι οι έννοιες που *διαφοροποιούν* την ιστορικοφιλοσοφική προσέγγιση του Foucault από την κριτική που διεξάγεται επί τη βάση διπλών ορθό/λάθος ή νόμιμο/μη νόμιμο, οι έννοιες της *μοναδικότητας* και της *ανοιχτότητας* της *γενεαλογικής* και της *στρατηγικής* διάστασης αντίστοιχα επαναφέρουν στην εν λόγω προσέγγιση το ζητούμενο της *κριτικής*. Η κριτική στάση ως βούληση για το μη κυβερνάσθαι (κατ' αυτόν τον τρόπο) βρίσκει την έμπρακτη δυνατότητά της στο ότι παρεμβαίνει η ίδια στις ασυνέχειες, στις μη νομοτέλειες, στις μη οικουμενικότητες, στα κενά, στις τοπικότητες του παιχνιδιού γνώσης και εξουσίας, διερευνώντας τις δυνατότητες για αντιστροφές, ματαιώσεις, μετα-

τοπίσεις που ενυπάρχουν ή που δυνάμει υπάρχουν στις ίδιες τις συνθήκες αποδεκτότητας.

Έξι χρόνια αργότερα, όταν αποτόλμησε επί τέλους να δώσει τον τίτλο «Τι είναι Διαφωτισμός;» σε κείμενό του, πάλι για κριτική μίλησε – όπως ήταν αναμενόμενο, δεδομένης της θέσης του, όπως είδαμε ήδη σε τούτο εδώ το κείμενο περί ταύτισης μεταξύ του (κατά Kant) *Διαφωτιστικού προτάγματος* και της (κατά τον ίδιο τον Foucault) *κριτικής στάσης*. Σ' εκείνο το ύστερο κείμενο, θα αναφερθεί στο ίδιο το πεδίο της κριτικής εργασίας με τη φράση «απροσδιόριστο έργο της ελευθερίας» (Foucault 1988, σ. 25). Η κριτική *καθίσταται εφικτή ως στάση επειδή* στο πλέγμα γνώσης-εξουσίας *υπάρχουν* απροσδιόριστα στοιχεία, και *ασκείται ως πρακτική* ανευρίσκοντας ή και δημιουργώντας η ίδια απροσδιόριστα στοιχεία. Πριν βιαστούμε όμως να αποδώσουμε στην απροσδιόριστη ιδιότητα της φουκωικής κριτικής τον χαστικό χαρακτήρα μιας γενικευμένης απροσδιοριστίας, ας θυμηθούμε και την αρχαιολογική διάσταση: η διερεύνηση της θετικότητας των συστημάτων γνώσης-εξουσίας προαπαιτεί μια συστηματικότητα τουλάχιστον το ίδιο αυστηρή με τα επερωτώμενα συστήματα.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Από το «Ο Νίτσε, η γενεαλογία, η ιστορία» – Foucault 2003, σ. 60 (μτφρ. εδώ ελαφρώς τροποποιημένη): «Αυτή είναι επίσης η κίνηση που οδήγησε στη γέννηση της Μεταρρύθμισης, εκεί ακριβώς όπου η εκκλησία ήταν λιγότερο διεφθαρμένη [υποσημ.: *Η χαρούμενη επιστήμη*, § 148. Η *Entstehung* του βουδισμού και του χριστιανισμού πρέπει εξ ίσου να αποδοθεί σε μια ορισμένη καχεξία της βούλησης]. Στη Γερμανία του 16ου αιώνα, ο καθολικισμός διέθετε ακόμα αρκετή δύναμη για να στραφεί εναντίον του εαυτού του, να τιμωρήσει το ίδιο του το σώμα και την ίδια του

την ιστορία και να εκπνευματιστεί εντός μιας καθαρής θρησκευτικής της συνείδησης».

2. Βλ. και στο «Ο Νίτσε, η γενεαλογία, η ιστορία» τη διάκριση μεταξύ *Ursprung* (αρχής ή πηγής) αφ' ενός και *Herkunft* (προέλευσης) και *Entstehung* (ανάδυσης) αφ' ετέρου (Foucault 2003, σ. 41 κ.ε.).

Βιβλιογραφικές παραπομπές

- Althusser, Louis, 1976, *Positions*, Παρίσι: Éditions Sociales – ελλ. μτφρ. (Ξενοφών Γιαταγάνας): *Θέσεις*, Αθήνα: Θεμέλιο, 1983.
- Foucault, Michel, 1969, *L'archéologie du savoir*, Παρίσι: Gallimard.
- , 1976, *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Παρίσι: Gallimard.
- , 1979, «Governmentality», *I&C* 6, σ. 5-21.
- , 1984, *Histoire de la sexualité 2 : L'usage des plaisirs*, Παρίσι: Gallimard.
- , 1988, *Τι είναι Διαφωτισμός?* (μτφρ.: Στέφανος Ροζάνης), Αθήνα: Έρασμος.
- , 1990, «Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]», *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 84, σ. 35-63.
- , 1994, *Dits et écrits : 1954-1988* (4 τόμοι), Παρίσι: Gallimard.
- , 1996, «What is critique?» (μτφρ.: Kevin Paul Geiman), στο James Schmidt (επιμ.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, Μπέρκλεϊ/Λος Άντζελες/Λονδίνο: University of California Press.
- , 1997, «What is critique?» (μτφρ.: Lysa Hochroth), στο *The politics of truth* (επιμ.: Sylvère Lotringer, μτφρ.: Lysa Hochroth και Catherine Porter), Λος Άντζελες: Semiotext(e).
- , 2003, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε* (μτφρ.: Δημήτρης Γκινσοάτης, επιμ.: Πολυτίμη Γκέκα), Αθήνα: Πλέθρον.
- Kant, Immanuel, 1989 [1784], «Απάντηση στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός;», στο Moses Mendelssohn κ.ά., *Τι είναι Διαφωτισμός?* (μτφρ.: Ν.Μ. Σκουτερόπουλος), Αθήνα: Κριτική, σ. 17-29.
- Lyotard, Jean-François, 1979, *La condition postmoderne : Rapport sur le savoir*, Παρίσι: Éditions de Minuit.

