



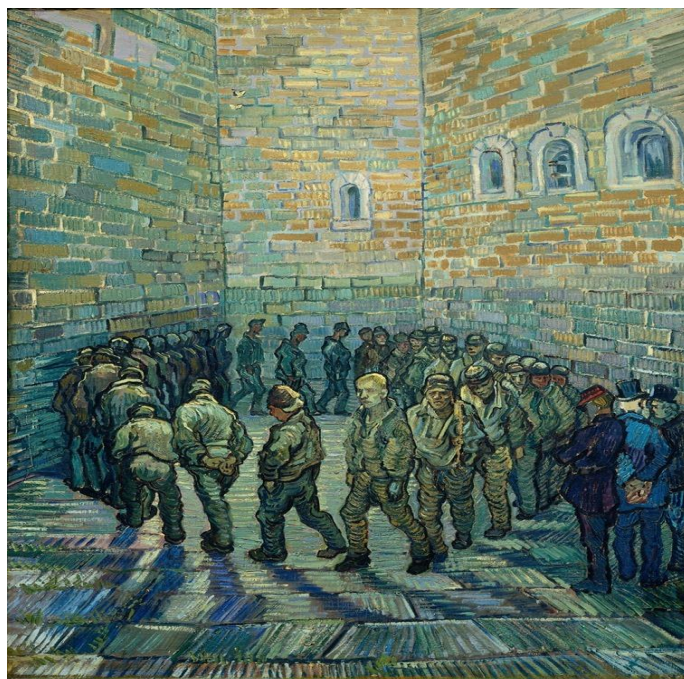
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΑΝΤΩΝΙΑΔΟΥ-ΛΑΠΠΑ ΛΑΜΠΡΙΝΗ

ΕΞΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΣΗ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ MICHEL FOUCAULT

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ



ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2019

ΕΞΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΣΗ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ MICHEL FOUCAULT

© ΑΝΤΩΝΙΑΔΟΥ-ΛΑΠΠΑ ΛΑΜΠΡΙΝΗ, Ιωάννινα 2019



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ
ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΑΝΤΩΝΙΑΔΟΥ-ΛΑΠΠΑ ΛΑΜΠΡΙΝΗ

ΕΞΟΥΣΙΑ ΚΑΙ ΧΕΙΡΑΦΕΤΗΣΗ ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ MICHEL FOUCAULT

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2019

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

- 1. Μαρκουλάτος Ιορδάνης**, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (επιβλέπων)
- 2. Πρελορέντζος Ιωάννης**, Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (μέλος)
- 3. Ράντης Κωνσταντίνος**, Αναπληρωτής Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (μέλος)

Ἡ ἔγκρισις τῆς παρούσης μεταπτυχιακῆς διπλωματικῆς ἐργασίας ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴν τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως.

Ευχαριστίες

Για την εκπόνηση αυτής της εργασίας το πιο βαθύ ευχαριστώ το χρωστάω στους γονείς μου, Χριστίνα και Σωτήρη, οι οποίοι αποτελούν το «πίσω κείμενο» κάθε σκέψης μου και όπου η αγάπη για αυτούς δεν χωρά να εξηγηθεί σε ευχαριστήριο κείμενο μιας μεταπτυχιακής εργασίας.

Ένα μεγάλο ευχαριστώ οφείλω στον καθηγητή και επιβλέποντά μου Ιορδάνη Μαρκουλάτο, ο οποίος από τις προπτυχιακές ακόμα σπουδές μου έδειξε την έννοια του νοήματος και με ενέπνευσε να μπω στον κόσμο της φιλοσοφίας, «γνωρίζοντάς» μου μάλιστα και τον Foucault, που έμελλε να με απασχολήσει στην πορεία των σπουδών μου. Ευχαριστώ επίσης τον κύριο Γιάννη Πρελορέντζο, γιατί κάθε μάθημά του αποτελούσε για μας ενίσχυση και των γνώσεων αλλά και του εαυτού μας. Ευχαριστώ και τον κύριο Κωνσταντίνο Ράντη ο οποίος εκτός από τις άπειρες γνώσεις που μας χάρισε, ήταν κοντά μας και ως φίλος.

Ευχαριστώ πολύ τον Πάνο, ο οποίος πίστευε σε μένα από τον τίτλο ακόμα της εργασίας, και με στήριζε με την αγάπη του σε κάθε μου πρόταση. Ένα ξεχωριστό ευχαριστώ οφείλω και στον Γιάννη, γιατί μαζί τελειώσαμε τις σπουδές μας, μαζί ξεκινήσαμε την υπέροχη εμπειρία του μεταπτυχιακού και μαζί ζήσαμε κάθε στιγμή της. Ευχαριστώ την Γεωργία, την Όλια, τον Μάριο, τον Σωτήρη και τον Κώστα, γιατί φτιάξαμε την πιο όμορφη παρέα, στηρίζοντας πάντα ο ένας τα βήματα του άλλου. Ευχαριστώ πολύ και τον φίλο μου τον Γεράσιμο που ήταν πάντα «εκεί», έστω και από μακριά.

Περιεχόμενα

Ευχαριστίες.....	9
Πρόλογος.....	13
Κεφάλαιο 1: Εισαγωγή.....	17
1.1. Η Προβληματική του Michel Foucault και ο ορισμός της εξουσίας	17
1.2. Μορφές εξουσίας.....	27
Κεφάλαιο 2:	36
2.1. Η μετεξέλιξη της εξουσίας στην περίπτωση της τρέλας. Οι πρώτοι εγκλεισμοί	36
2.2. Το παράδειγμα του Πιέρ Ριβιέρ	49
Κεφάλαιο 3:	58
3.1 Εξουσία και εγκληματικότητα- Δημιουργία φυλακών	58
3.2. Ομάδα πληροφόρησης Gip	70
Κεφάλαιο 4:	79
4.1. Το ενδιαφέρον του Michel Foucault για την παραβατικότητα, και κατ' επέκταση για την «οριακή» λογοτεχνία (Raymond Roussel, Georges Bataille, Franz Kafka).	79
4.2. Στοιχεία της φουκωικής εξουσίας στα έργα του Franz Kafka <i>ο Πύργος</i> και η <i>Σωφρονιστική Αποικία</i>	88
Κεφάλαιο 5:	96
Εξουσία και σεξουαλικότητα- Ο εκ νέου διαχωρισμός κανονικών μη κανονικών	96
Κεφάλαιο 6:	108
Πρακτικές του εαυτού στην κλασική Αρχαιότητα και την Ελληνορωμαϊκή εποχή. Δυνατότητες αυτονομίας	108
Κεφάλαιο 7:	132
Η δημιουργία του εαυτού ως καρπού μιας αισθητικής της ύπαρξης, υπό το πρίσμα του διαφωτισμού και του μοντερνισμού	132
Κεφάλαιο 8:	139
Επίλογος. Απόπειρα συσχετισμού των όρων <i>εξουσία</i> και <i>χειραφέτηση</i>	139
Βιβλιογραφία	146
Περίληψη.....	152
Summary	154

Πρόλογος

Η παρούσα μεταπτυχιακή εργασία με τίτλο «Εξουσία και χειραφέτηση στη σκέψη του Michel Foucault» αποτελεί μια προσπάθεια παρουσίασης των βασικών εννοιών της φουκωικής σκέψης, ξεκινώντας από την ανάλυση της εξουσίας, η οποία ενυπάρχει σε κάθε θεματική με την οποία καταπιάνεται ο φιλόσοφος, και καταλήγοντας στην έννοια του υποκειμένου, η οποία, όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε, αποτελούσε και το επίκεντρο της προσέγγισής του, γεγονός που δεν είναι ορατό από την πρώτη επαφή με τα βιβλία του.

Η επιλογή του συγκεκριμένου θέματος, που ίσως φαίνεται, εκ πρώτης όψεως, να ενέχει μια αντίφαση, έγινε διότι οι διάφορες κριτικές που ασκήθηκαν κατά καιρούς στον Foucault διαφέρουν, με τη μία πλευρά που αποτελεί και την πλειονότητα, να τον θεωρεί έναν άκρως πεσιμιστή φιλόσοφο ο οποίος δεν αφήνει κανένα περιθώριο προσωπικής επιλογής και ελευθερίας στα άτομα, -αφού αυτά έχουν καταστεί αντικείμενα της εξουσίας και των διαφόρων επιστημών- και έτσι οποιαδήποτε αναφορά του σε αντίσταση και αγώνες να φαντάζει ανεδαφική, και την άλλη πλευρά η οποία εντοπίζει μια αναζήτηση αυτονομίας ή ελευθερίας, ιδίως στα τελευταία έργα του φιλοσόφου που αφορούν την αυτο-συγκρότηση και την επιμέλεια εαυτού¹.

Όπως έχει καταστεί ήδη φανερό, η παρούσα εργασία τάσσεται με την δεύτερη μερίδα κριτικών και προσπαθεί να ανιχνεύσει στο γκρίζο, πολιτικά μιλώντας, τοπίο της φουκωικής σκέψης, κάποιες χρωματικές αποχρώσεις.

Στα πρώτα κεφάλαια γίνεται μια απόπειρα ορισμού της εξουσίας και ανάλυσής της σε όλες τις εκφάνσεις της, και γράφουμε «απόπειρα» διότι ο Foucault

¹Gilles Deleuze, *Φουκώ*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον 2005, «Ένας νέος αρχειοθέτης διορίστηκε στην πόλη. Αλλά τον διόρισε πράγματι κάποιος; Δεν υπάγεται στις δικές του μόνο εντολές; Ορισμένοι κακοπροαίρετοι ισχυρίζονται ότι εκπροσωπεί μια τεχνολογία ή μια δομική τεχνοκρατία. Άλλοι πάλι, που εκλαμβάνουν τη βλακεία τους για εξυπνάδα, λένε ότι είναι οπαδός του Χίτλερ. Ή, τουλάχιστον, ότι επιτίθεται στα δικαιώματα του ανθρώπου (ανήγγειλε τον «θάνατο του ανθρώπου» και αυτό δεν του το συγχωρούν). Κάποιοι άλλοι θεωρούν ότι είναι ένας απατεώνας που δεν μπορεί να επικαλεστεί κανένα ιερό κείμενο και δεν παραθέτει σχεδόν καθόλου τους μεγάλους φιλοσόφους. Άλλοι, αντιθέτως σκέφτονται ότι κάτι νέο, κάτι ριζικά νέο, γεννήθηκε στη φιλοσοφία, και ότι τούτο το έργο έχει την ομορφιά αυτού που θέτει υπό αμφισβήτηση: την ομορφιά ενός εορταστικού πρωινού», σ.19, βλέπε επίσης το επίμετρο του ίδιου βιβλίου σσ.211-226.

δεν έδωσε πουθενά ένα σαφή ορισμό της έννοιας². Η εξουσία λοιπόν αγγίζει κάθε έκφανση της κοινωνικής ζωής· την τρέλα, την φυλακή, τη σεξουαλικότητα, και καταφέρνει να διαμορφώνει τα άτομα με μεθόδους που συνάδουν με καθεμιά από τις πλευρές της. Επιβάλλεται, με άλλα λόγια, με διαφορετικούς τρόπους κατά τη διάρκεια της ανθρώπινης ιστορίας: είτε με αποκάλυπτη βία (συνηθισμένη και προτιμώμενη τακτική κατά το παρελθόν), είτε με μια έμμεση βία (πιο πρόσφατη τακτική, που επικεντρώνεται σε μορφές ελέγχου της διαβίωσης και του τρόπου ύπαρξης εν γένει).

Και ενώ είναι δύσκολο να διακρίνουμε κάποια νότα ελπίδας, ο Foucault στις τελευταίες του διαλέξεις, και στα τελευταία του βιβλία, επιστρέφει πίσω στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα, αναζητώντας εκεί την δυνατότητα επιμέλειας του εαυτού από τον ίδιο τον άνθρωπο, μέσα από κανόνες που ο ίδιος θα ακολουθεί. Και έτσι προκύπτει και πάλι το ερώτημα, που αφορά αυτή τη φορά συγκεκριμένα τους κανόνες που ακολουθούν τα άτομα: εάν αυτοί είναι θεσπισμένοι (ή χειραγωγημένοι) από την κοινωνία, πώς είναι δυνατόν να γίνεται λόγος για πιθανότητα χειραφέτησης; Αντιστοίχως, εάν το άτομο είναι αναπόδραστα ένα κατευθυνόμενο ον, όπως έχει διαφανεί κατά καιρούς στις εφαρμοσμένες τακτικές πλήθους εξουσιών, πώς είναι δυνατόν ο φιλόσοφος να κάνει λόγο για συνεχείς αγώνες και αντίσταση προς την πλευρά της εξουσίας; Πώς είναι δυνατόν όταν αναφέρεται στην αρχαία ηθική να την συνδέει, -αν όχι να την ταυτίζει-, με την έννοια της ελευθερίας; Αν η φιλοσοφία του είναι τόσο πεσιμιστική, γιατί κάνει αυτή τη στροφή στα τελευταία χρόνια της ζωής του και γιατί τα κείμενα του ύστερου Foucault δεν είναι εμποτισμένα από την επιβολή της εξουσίας, αλλά επιτρέπουν μια πνοή αυτο-δημιουργίας; Γιατί και ο ίδιος ακόμα επισημαίνει πως πρέπει να διαμορφώσουμε τους εαυτούς μας με βάση μια αισθητική της ύπαρξης; Αν τελικά δεν έχει απομείνει τίποτα από τον εαυτό, πώς μας καλεί να τον συγκροτήσουμε;

Σε αυτά και σε αντίστοιχου τύπου ερωτήματα προσπαθεί να απαντήσει η παρούσα εργασία χωρίς να αφήνει ανεκμετάλλευτη και την παράμετρο της λογοτεχνίας. Ο Foucault ασχολήθηκε με τη λογοτεχνία για μικρή περίοδο της ζωής του, όμως, όταν το έκανε, το έκανε διεξοδικά και το ενδιαφέρον του στράφηκε προς

² «Απαντώ ότι η εξουσία δεν μπορεί να οριστεί και δεν μπορεί να οριστεί, διότι δεν υπάρχει», Michel Foucault, *Σκέψεις γύρω από τον Μαρξισμό, τη Φαινομενολογία και την Εξουσία*, ελλ. μτφρ. Θ. Λάγιος, Αθήνα: futura 2013, σ.39.

συγγραφείς οι οποίοι δεν μπορούν εύκολα να ενταχθούν στα κανονιστικά λογοτεχνικά πρότυπα. Φαίνεται να γοητεύεται από συγγραφείς οι οποίοι έτειναν προς την παράβαση των νορμών, των κανόνων και των προεπεξεργασμένων προτύπων συμπεριφοράς. Από συγγραφείς οι οποίοι μέσα από την τέχνη της γραφής έχαναν κάθε δομημένο τμήμα του εαυτού τους και κατέληγαν έτσι απογυμνωμένοι να παρουσιάσουν το είναι τους. Αψηφούσαν κάθε είδους απαγόρευση που τους είχε τεθεί από την κοινωνία, είτε ρητή είτε άρρητη. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι αποτελούσαν και αυτοί μια αποκομμένη ομάδα, όπως αυτή των τρελών ή των εγκληματιών.

Για κάποιους από αυτούς λοιπόν, όπως είναι ο Georges Bataille και ο Franz Kafka, γίνεται λόγος στην εργασία αυτή, με τον Bataille να προκαλεί, με τη γραφή του, και εμάς, τους αναγνώστες, να ξεφύγουμε από τα κανονιστικά πλαίσια, αλλά και να προκαλεί κυριολεκτικά με τις σκληρές του εικόνες, -οι οποίες όμως καθιστούν ορατό το «είναι» του συγγραφέα απογυμνωμένο σχεδόν από εγκαθιδρυμένους τρόπους του ομιλείν, και αποτελούν, και αυτές με τη σειρά τους, ένα είδος προτροπής. Ο Kafka, από την άλλη μεριά, με τα έργα του *Ο Πύργος* και η *Σωφρονιστική Αποικία*, μας παρουσιάζει κάθε μικρή πτυχή της εξουσίας, κάθε υφάδι αυτής, όπως ακριβώς την εξερευνά και ο ίδιος ο Foucault.

Στον επίλογο της εργασίας γίνεται μια προσπάθεια να συσχετιστούν οι δύο αντιθετικοί όροι που αναλύθηκαν, επαρκώς ελπίζουμε, στην πορεία της εργασίας, *η εξουσία και η χειραφέτηση*, και επιχειρείται τελικά να διαφανεί μια δυνατότητα αυτοποίησης που δημιουργεί ελπίδες για το μέλλον της ανθρώπινης ύπαρξης. Γιατί ο Foucault, παρότι δεν ασχολήθηκε άμεσα με την πολιτική, είναι πολύ επίκαιρος, αφού στις μέρες μας αντιμετωπίζουμε αντίστοιχου τύπου ζητήματα. Οι μορφές εγκλεισμών συνεχίζουν να εφαρμόζονται, οι ιδρυματοποιήσεις εξακολουθούν να διέπουν τις ανθρώπινες ζωές, είτε των ψυχικά ασθενών (όπως συνήθως αποκαλούνται), είτε των εγκληματιών· στην περίπτωση των σεξουαλικοτήτων οι διαχωρισμοί εντείνονται, το ρήγμα βαθαίνει μεταξύ κανονικοτήτων και διαστροφών, και εμείς παραμένουμε πiónια μιας σκακιέρας όπου οι κινήσεις μας επιβάλλονται από το πεδίο· όπως λοιπόν τα πiónια, ενώ φαινομενικά κινούνται ελεύθερα στο χώρο της σκακιέρας, στην πραγματικότητα είναι απλώς επιλογές «ενός χεριού», έτσι και στην κοινωνία, οι συνειδήσεις είναι τόσο κατασκευασμένες και θεσμισμένες από τους λόγους, που δεν μένει πια χώρος για εκούσιες πράξεις. Ο Foucault δεν προτείνει να επιστρέψουμε

στην αρχαιότητα και να ακολουθήσουμε κατά γράμμα τις υποδείξεις των αρχαίων κειμένων, είτε κλασικών είτε ελληνορωμαϊκών, αλλά μας παροτρύνει σίγουρα, αφορμώμενοι από το παράδειγμα αυτών, να αντιτεθούμε σε κάθε είδους εξουσία που μας επιβάλλει τον τρόπο που πρέπει να υπάρχουμε και να ζούμε, τον τρόπο του να «είμαστε», και να προσπαθήσουμε να σχηματίσουμε οι ίδιοι τους εαυτούς μας, ώστε εν τέλει η ζωή του καθενός να αποτελέσει έργο τέχνης καθ' εαυτήν.

Κεφάλαιο 1:

Εισαγωγή

1.1. Η Προβληματική του Michel Foucault και ο ορισμός της εξουσίας

Ο Michel Foucault (1926-1984), ο οποίος αρνούνταν να κατατάξει τον εαυτό του ως φιλόσοφο, αποτελεί μια εξέχουσα προσωπικότητα της γαλλικής φιλοσοφίας και όχι μόνο, κατέχοντας παράλληλα και τον τίτλο του κοινωνιολόγου, του ιστορικού και του πολιτικού διανοητή. Η σκέψη του αλλά και το έργο του χαρακτηρίζονται από καινοτομία γιατί, παρά το γεγονός ότι διαθέτει στιβαρή φιλοσοφική έδραση, όπως καθίσταται φανερό κυρίως από το βιβλίο του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, ασχολήθηκε με έννοιες και πραγματικότητες οι οποίες διασπείρονται στην κοινωνική πραγματικότητα και ενυπάρχουν σε κάθε μικρό ξεχωριστό συστατικό της. Συγκαταλέγεται μεταξύ των λίγων φιλοσόφων οι οποίοι δεν έγραψαν το έργο τους βρισκόμενοι σε απόσταση από τον κόσμο, αλλά έγιναν μέρος του, κομμάτι του, μέσα από οργανώσεις, και έδωσαν λαλιά στις συνθήκες που επικρατούν εντός του, μέσα από τη δημιουργία ομάδων, όπου τα προς εξέταση άτομα είναι αυτά που εν τέλει μιλούν, και όχι ο ίδιος ο συγγραφέας ή ο φιλόσοφος. Μάλιστα χαρακτηρίζεται από πολλούς ως κοινωνικός αγωνιστής, επειδή άσκησε κριτική σε κάθε είδους κατεστημένο. Ο Foucault με τα έργα του, έδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον προς την πλευρά των περιθωριοποιημένων ατόμων, με ό,τι μπορεί να συνεπάγεται ο όρος περιθωριοποίηση, γεγονός που μας επιτρέπει να κάνουμε λόγο πρωτίστως για έναν άνθρωπο που θεωρούσε κύριο μέλημά του την ανθρώπινη ιδιότητα -μολονότι έχει αναφερθεί στο «θάνατο του υποκειμένου»³- και δευτερευόντως για έναν φιλόσοφο, κοινωνιολόγο και ιστορικό.

Αυτός ο θάνατος περιγράφεται από τον Foucault μέσα από το σχολιασμό ενός πίνακα του Diego Velazquez, τον λεγόμενο «Οι ακόλουθες» στον οποίο όλη η ζωγραφική σύνθεση και όλα τα βλέμματα των προσώπων αναζητούν «κάτι», το οποίο δεν εμφανίζεται πουθενά· αναζητούν τον βασιλιά του οποίου η μορφή δεν αναφαίνεται στον πίνακα, παρά μόνο μέσα σε ένα κάτοπτρο, ως αντανάκλαση από το τελάρο του ίδιου του ζωγράφου, ο οποίος είναι παρών στον πίνακα. Αυτή η απουσία του υποκειμένου (-αντικειμένου της ζωγραφικής πράξης) του Velazquez, είναι κατά τον Foucault μια ζωγραφική έκφραση της απουσίας του ανθρώπου εν γένει. Ο

³ Μισέλ Φουκώ, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, ελλ. μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση 2008, σ.360, 527.

άνθρωπος είναι απών και εμφανίζεται μόνο ως προϊόν κατασκευής, στην προκειμένη περίπτωση ως δημιουργία του ζωγράφου που βρίσκεται μέσα στη σύνθεση. Πιο συγκεκριμένα ο βασιλιάς είναι απών δια της *παρουσίας* του στον καθρέφτη, ο οποίος είναι αντανάκλαση του πίνακα. Μάλιστα μέσω αυτής της αναλογίας μεταξύ καμβά και καθρέφτη, ο καμβάς καθίσταται, παραβολικά, καθρέφτης της πραγματικότητας, ο οποίος ανακλάται με τη σειρά του σε έναν άλλο καθρέφτη, στον κανονικό καθρέφτη. Επίσης, υπάρχει δίπλα στον καθρέφτη-πίνακα-πραγματικότητα, ένα ακόμη τελάρο, αυτό της ανοιχτής πόρτας, το οποίο υπαινίσσεται μια έξοδο προς το πραγματικό, προς το «έξω» αυτού του κόσμου απεικασμάτων και αντανakλάσεων. Οπότε η πραγματικότητα εισβάλλει, σε αυτόν τον κόσμο απεικασμάτων, και από τα δύο άκρα της εικόνας: και από το άκρο όπου στέκει ο βασιλιάς, και από το άλλο άκρο στο οποίο ανοίγει μια πόρτα προς τα έξω. Και στον ίδιο τον πίνακα λοιπόν, όπως και στην πραγματικότητα, η παγίδευση σε αυτό το «τεχνητό» σύμπαν αντανakλάσεων και απεικασμάτων, δεν είναι απόλυτη, αλλά μάλλον καθίσταται καταδείξιμη εκ της παρουσίας ενός «έξω». Ωστόσο οι περισσότεροι μελετητές του Foucault, στεκόμενοι μόνο στην απουσία της καθαρής εικόνας του βασιλιά, τον τοποθετούν στην κατηγορία των στρουκτουραλιστών φιλοσόφων, αντλώντας παράλληλα το κίνητρό τους κυρίως από τα πρώιμα έργα του, στα οποία κυριαρχεί η έννοια του λόγου (discourse) ως πρακτικής που υπακούει σε κανόνες και συστήματα, και της γνώσης. Οι στρουκτουραλιστές φιλόσοφοι θεωρούσαν πως η σκέψη εξαρτάται από δομές οι οποίες όμως δεν σχετίζονται καθόλου με την ιστορία⁴. ο Foucault από την πλευρά του ενστερνιζόταν τον λόγο, με την έννοια ενός συμβάντος, μιας ύπαρξης, μιας οικουμενικής λογικής των πραγμάτων (για αυτό και τον συνέδεαν μαζί τους), μέσα όμως από μια ιστορικότητα. Εξαιτίας αυτής της ιστορικότητας ο ίδιος αρνούνταν ρητά το χαρακτηρισμό στρουκτουραλιστής, αλλά η αντίδραση του δεν ήταν αρκετή για να πάψει αυτός ο προσδιορισμός⁵. Ειδικότερα, η ιδέα της δομής που μπορεί να ταιριάζει στους στρουκτουραλιστές, δεν συνάδει με τον Foucault, γιατί ο ίδιος εκτός από το γεγονός ότι δεν αναφέρει πουθενά στα κείμενά του τη λέξη αυτή, μελετούσε την ιστορία σε όλη την πορεία του έργου του, προσέγγιση η οποία δεν συναντάται στους στρουκτουραλιστές. Επιπλέον, ενώ η θέση του Foucault μπορεί να μην ήταν σύμφωνη με τις υποκειμενοκεντρικές απόψεις των φαινομενολόγων και των

⁴Gary Gutting. *Φουκώ Όλα Όσα Πρέπει να Γνωρίζετε*, ελλ. μτφρ. Ν. Ταγκούλης, Αθήνα: το Βήμα ελληνικά γράμματα 2006, σ.76.

⁵Πώλ Βέν Φουκώ *η Σκέψη του, η Προσωπικότητά του*, ελλ. μτφρ. Γ. Καράμπελας, Αθήνα: Εστία 2011, σ.187.

υπαρξιστών, δεν συνεπάγεται αναγκαία ότι πρέπει να ταξινομηθεί και στην κατηγορία των στρουκτουραλιστών⁶, γιατί όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε παρακάτω, μπορεί να μην θεωρούσε το υποκείμενο ουσία καθαρή, αυτό όμως δεν συνεπάγεται ότι δεν εντόπιζε στο άτομο διάφορες υποκειμενικές λειτουργίες.

Ο Foucault χρησιμοποιεί την ιστορία, η οποία λανθάνει ή εμφανίζεται σε όλο του το έργο, για να παρουσιάσει μια «τάξη πραγμάτων» που ενυπάρχει στον πολιτισμό και στις επιστήμες, και με βάση αυτήν κινούνται όλες οι κοινωνικές πρακτικές. Οι πρακτικές αυτές, οι ονομαζόμενες «λόγοι», έχουν ιστορική καταγωγή⁷ και, ανάλογα με την ιστορική στιγμή, υπάρχει και μια αντίστοιχη τάξη, ένας αντίστοιχος τύπος λόγου, ο οποίος καθορίζει τη λειτουργία της κοινωνίας και την ανθρώπινη σκέψη εν γένει. Η τάξη αυτή, ορίζεται από τον Foucault ως «αυτό που δίνεται μέσα στα πράγματα ως ο εσωτερικός τους νόμος»⁸, ως αυτό «με βάση το οποίο σκεφτόμαστε»⁹. Οι πρακτικές λόγου που συνιστούν την τάξη αυτή των πραγμάτων βρίσκονται μέσα σε σύνολα θεσμών, διδασκαλιών, σχηματισμών και κανόνων συμπεριφοράς¹⁰. Τις μορφές αυτές λόγου είναι που προσπάθησε να επισημάνει ο Foucault στο κομβικό του έργο *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, υποδεικνύοντας τις κανονικότητες από τις οποίες συγκροτούνται.

Όσον αφορά τις επιστήμες (*épistémè*), ο Foucault τις ορίζει ως ιστορικά *a priori*, ως προϊόντα δηλαδή της ιστορίας, τα οποία θέτουν τα πεδία τους, τα ταξινομούν και τα συντάσσουν, ώστε να τα επιβάλλουν τελικά στα άτομα¹¹. Οι επιστήμες αναγνωρίζονται από τη γνώση που παρέχουν, αλλά και από την αλήθεια με την οποία συνοδεύονται και επιβάλλουν. Πρόκειται λοιπόν για ένα τρίπτυχο που σκοπό έχει την μετατροπή των ατόμων σε αντικείμενα. Πιο συγκεκριμένα ως επιστημονική πρακτική ο Foucault ορίζει «έναν ορισμένο τρόπο οργάνωσης και κατασκευής λόγων οι οποίοι ορίζουν έναν ιδιαίτερο τομέα αντικειμένων και συνάμα

⁶ Alan D. Schrft, *Η Γαλλική Φιλοσοφία στον 20^ο αιώνα*, ελλ. μτφρ. Β. Ντζούνης, Αθήνα: Πλέθρον 2016, σ.126.

⁷ Θεόδωρος Γεωργίου, *Στα Υπόγεια της Σκέψης και της Ιστορίας Δοκίμιο για τον Michel Foucault*, Αθήνα: Futura 2002, σ.50.

⁸ Φουκώ, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, σ.17.

⁹ Ο.π., σ.20.

¹⁰ Μισέλ Φουκώ, *Στοχασμοί -29 Επιλογή από τα Dits et Ecrits*, ελλ. μτφρ. Θ. Λάγιος, Αθήνα: Στιγμή 2011, σ.57.

¹¹ Θεόδωρος Καμπουρίδης, (2007-2008). *Η Αισθητική της Υπαρξης ως Κριτική του Παρόντος στο Michel Foucault*, Μεταπτυχιακή Εργασία. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, Θεσσαλονίκη.

καθορίζουν τη θέση του ιδεατού υποκειμένου που πρέπει και μπορεί να γνωρίσει τούτα τα αντικείμενα»¹².

Μάλιστα σε μια συνέντευξή του τονίζει πως αυτό που υπήρξε πάντα το πρόβλημά του ήταν να μάθει «πώς εντάσσεται το ανθρώπινο υποκείμενο σε παιχνίδια αλήθειας, είτε πρόκειται για παιχνίδια αλήθειας που έχουν τη μορφή μιας επιστήμης ή επικαλούνται ένα επιστημονικό μοντέλο, είτε πρόκειται για παιχνίδια αλήθειας που εμπεριέχονται σε θεσμούς και πρακτικές ελέγχου. Αυτό το θέμα πραγματεύτηκα στις *Λέξεις και τα πράγματα*, όπου προσπάθησα να εξετάσω με ποιον τρόπο, μέσω διαφόρων επιστημονικών λόγων, το ανθρώπινο υποκείμενο πρόκειται να οριστεί ως άτομο ομιλούν, έμβιο, εργαζόμενο»¹³. Διαπιστώνοντας μια ιστορική ασυνέχεια, η οποία μεταβάλλεται, διορθώνεται και ρυθμίζεται ανάλογα με τους αληθείς λόγους και καταλήγει έτσι να ορίζει την ανθρώπινη ύπαρξη¹⁴. Η βασική του προβληματική λοιπόν έγκειται στην ανάγκη του να διαλευκάνει τους τρόπους με βάση τους οποίους τα άτομα των εκάστοτε ιστορικών περιόδων, καταλήγουν να μετατρέπονται σε αντικείμενα στο βωμό της γνώσης, της αλήθειας και των επιστημών. Προσπαθεί να απαντήσει στο ερώτημα του «πώς» μέσα από τις πρακτικές των λόγων που κυριαρχούν, μαζικοποιείται κάθε ξεχωριστή ανθρώπινη περίπτωση και καταλήγει έτσι να χάνεται η μοναδικότητα του καθενός. Με άλλα λόγια διερευνά το «πώς» οι κανόνες πρωτοστατούν και «πώς» περιορίζουν την ανθρώπινη ατομικότητα σε τέτοιο βαθμό, ώστε να κάνουμε λόγο για αντικειμενοποίηση.

Για να μπορέσει ο Foucault να εξηγήσει τους τρόπους με τους οποίους τα ανθρώπινα υποκείμενα καθίστανται αντικείμενα των λόγων, χρησιμοποιεί στα έργα του δύο μεθόδους, την αρχαιολογική και τη γενεαλογική. Η αρχαιολογική, όπως μάλιστα είναι φανερό και από την ονομασία της, είναι η περιγραφή του αρχείου¹⁵. Και με τη φράση αυτή, δεν εννοείται ένα σύνολο κειμένων που έχουν διατηρηθεί από μια εποχή, αλλά το σύνολο των κανόνων οι οποίοι σε μια δεδομένη χρονική στιγμή ορίζουν «τα όρια και τις μορφές του ειπωμένου, της συζήτησης και της μνήμης»¹⁶.

¹² Φουκώ, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, σ.270.

¹³ Μισέλ Φουκώ, «Η Ηθική της Επιμέλειας Εαυτού ως Πρακτική της Ελευθερίας» στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 2008, σ.351.

¹⁴ Michel Foucault, «Ζ. Κανγκιλέμ, ο Φιλόσοφος του Σφάλματος» στο *Επιστημολογία Κείμενα*, ελλ. μτφρ. Γεράσιμος Κουζέλης, Αθήνα: Νήσος 1997, σ.402.

¹⁵ Φουκώ, *Στοχασμοί -29 Επιλογή από τα Dits et Ecrits*, σ.32.

¹⁶ *Ο.π.*, σ.30.

Πρόκειται δηλαδή για την περιγραφή των διαφόρων τύπων λόγου, κανόνων και επιστημών που εφαρμόζονται στους ανθρώπους και τον τρόπο που τελικά οι ίδιοι οι άνθρωποι αποβαίνουν αντικείμενα αυτών, σε κάθε ιστορική περίοδο.

Η αρχαιολογία δεν αποσκοπεί να εκθέσει τι κρύβεται πίσω από τους λόγους, ποιες είναι οι εικόνες που υπάρχουν μέσα σε αυτούς, αλλά αναζητά τους λόγους καθ' εαυτούς. Παράλληλα επειδή εξετάζει κάθε ένα λόγο που εμφανίζεται, καταφέρνει να αναδειξεί την ασυνέχεια της ιστορίας, τις τομές και τις ρωγμές που παρουσιάζονται εντός της, και συνεπώς διαταράσσει την υποτιθέμενη συνέχεια της ιστορικότητας¹⁷. Ο Foucault δεν επιθυμούσε να εισηγηθεί μια θεωρία της αρχαιολογίας της γνώσης, αλλά συγκεκριμένα την αρχαιολογία των επιστημών που διέπουν τον άνθρωπο¹⁸. Δεν ενδιαφερόταν για το γενικό, αλλά για τις μεθόδους που ακολουθεί η γνώση μέσα σε συγκεκριμένα και οριοθετημένα πλαίσια¹⁹. Με αυτόν τον τρόπο έρχεται σε αντιπαράθεση με τις παραδοσιακές αντιλήψεις για την ιστορία οι οποίες την θεωρούν ως συνεκτική ολότητα²⁰. Για αυτόν, και η ιστορία αλλά και ο λόγος είναι συμβάντα και όχι κάτι συνεχές.

Σε κάθε περίπτωση, η φουκωική ανάλυση της αρχαιολογικής μεθόδου αφορά μια σειρά λόγων και επιστημών που διέπονται από κανόνες και καθορίζουν την θέσπιση των νοημάτων της εκάστοτε κοινωνίας²¹. Οι λόγοι αυτοί είναι «αυτόνομα συστήματα κανόνων που διαμορφώνουν και συγκροτούν τα αντικείμενα και τα υποκείμενα του γύρω μας κόσμου»²².

Από την άλλη πλευρά, η μέθοδος που χρησιμοποίησε στα μετέπειτα έργα του αφορμώμενος από την αντίστοιχη μέθοδο του Friedrich Nietzsche, είναι η γενεαλογική, η οποία ορίζεται ως μια προσπάθεια εξήγησης της διεργασίας των λόγων, πώς δηλαδή αυτοί είτε εμφανίζονται είτε εξαφανίζονται ιστορικά, ποιες είναι

¹⁷ Michel Foucault, *Η Αρχαιολογία της Γνώσης*, ελλ. μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας 1987, σ.210,251.

¹⁸ Ο.π., σ.341.

¹⁹ Γιάννα Κατσιαμπούρα, «Μισέλ Φουκώ: Από τις Λέξεις και τα Πράγματα στην Αρχαιολογία της Γνώσης», *Παντειακές Δοκιμές*, (Τεύχος 05), 125-142, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018.

²⁰ Αυτόθι.

²¹ Κυράννα Ζααράλη, (2009). *Εξουσία και Υποκείμενο στις Θεωρίες του Λόγου του Michel Foucault και του Ernesto Laclau*, Μεταπτυχιακή Εργασία. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, Θεσσαλονίκη.

²² Ο.π., σ.27.

οι αιτίες εμφάνισής τους και πώς συγκροτούν τα εκάστοτε υποκείμενα²³. Ενώ λοιπόν η αρχαιολογική μέθοδος αποσκοπεί στην παρουσίαση των διάφορων λόγων που διαμορφώνουν τα υποκείμενα, η γενεαλογική στέκεται στην ιστορική εξήγηση της συγκρότησής τους, στην ερμηνεία δηλαδή των αιτιών των λόγων αυτών²⁴. Με τον όρο *ιστορική* δεν εννοείται μια παρελθοντική ανάλυση των αιτιών των λόγων, αλλά μια ανάλυση που θα ξεκινά από ένα παροντικό ερώτημα²⁵. Το γεγονός ότι ο Foucault στα μετέπειτα έργα του ακολουθεί τη γενεαλογική μέθοδο, δε σημαίνει πως εγκαταλείπει ξαφνικά την αρχαιολογική, απλώς παύει να ασχολείται εκτενώς με τα συστήματα κανόνων και στρέφει την προσοχή του στον τρόπο με τον οποίο οι λόγοι αυτοί διαμορφώνουν τα υποκείμενα.

Παράλληλα, μέσω της γενεαλογίας ο Foucault επισημαίνει πως ορισμένα στοιχεία γνώσης, ορισμένοι λόγοι, δημιουργούν σχέσεις εξουσίας στις οποίες υπόκεινται τα άτομα, καθώς αυτές παράγουν τη σκέψη και τη δράση τους²⁶. Εισάγεται έτσι το δίπολο της γνώσης σε συνδυασμό με την εξουσία, το οποίο καθιστά τα υποκείμενα (που γίνονται υποχείριά του) αντικείμενα²⁷. Οι δύο έννοιες που εμπεριέχονται στο δίπολο δεν είναι ξέχωρες η μία από την άλλη, αλλά προϋποτίθενται αμοιβαία. Δεν είναι δυνατόν να υπάρχει μια γνώση που να μη συνεπάγεται ένα δίκτυο εξουσίας, και, αντίστροφα, δεν μπορεί να υπάρξει μια σχέση εξουσίας χωρίς να συνοδεύεται από ένα «καθεστώς γνώσης»²⁸. Πιο συγκεκριμένα η γνώση -δηλαδή οι επιστήμες- λειτουργεί ως φορέας της εξουσίας, επειδή σε κάθε εποχή υπάρχουν κανόνες και αρχές που ορίζουν τί είναι άξιο λόγου και τί είναι απαγορευμένο να ειπωθεί. Δεν οδηγεί δηλαδή σε μια αφελώς εννοούμενη πρόοδο, αλλά στηρίζει την εξουσία, μέσω των μεθόδων εξέτασης και ελέγχου που της προσφέρει. Αντιστρόφως η εξουσία από τη δική της μεριά, στηρίζει και η ίδια, τη γνώση, καθώς με την άσκησή της δημιουργούνται νέα αντικείμενα, νέα πεδία γνώσης. Η γενεαλογία λοιπόν, είναι μια μεθοδολογία των πρακτικών γνώσης και

²³ Jurgen Habermas, *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, ελλ. μτφρ. Λ. Αναγνώστου-Α. Καραστάθη, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 1993, σ.307.

²⁴ Gutting, *Φουκώ Όλα Όσα Πρέπει να Γνωρίζετε*, σ.58.

²⁵ Michel Foucault, «Η Μέριμνα για την Αλήθεια» στο *Ετεροτοπίες και Άλλα Κείμενα*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον 2012, σ.221.

²⁶ Αλέξανδρος Κιουπκιολής, *Φιλοσοφίες της Ελευθερίας*, https://repository.kallipos.gr/bitstream/11419/4810/2/00_master_document_PDF.pdf, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018.

²⁷ Αυτόθι.

²⁸ Χρήστος Λυριτζής, «Περί Εξουσίας: ο Φουκώ και η ανάλυση μιας επίμαχης έννοιας», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, (Τεύχος 1995), 1-20, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018.

εξουσίας που επιβάλλονται στα άτομα και που τελικά καταφέρνουν να διατηρούν την τάξη, την οποία οι εκάστοτε ιστορικές στιγμές θεσπίζουν²⁹.

Με την αναφορά της έννοιας της εξουσίας, εισαγόμαστε στη βασική θέση που κυριαρχεί σε όλο το έργο του Foucault, στο γεγονός δηλαδή πως η εξουσία είναι παρούσα σε όλες τις ανθρώπινες εκφάνσεις, και συγκροτεί τα υποκείμενα ανάλογα με τις εκάστοτε αντικειμενικές της ανάγκες. Μπορεί η έννοια της εξουσίας να αποτελεί συχνή αναφορά, και κεντρικό ζήτημα, ποικίλων τρόπων σκέψης, ο Foucault όμως την χρησιμοποιεί διαφορετικά -αν όχι αντίστροφα από ό,τι συνηθίζεται- και για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε σαφώς τον όρο, θα πρέπει να προβούμε σε μια εκτενή ανάλυσή του, όπως τον εισηγείται σε πληθώρα έργων του.

Η βασική λοιπόν προβληματική που θέτει ο Foucault στα κείμενά του είναι η διερώτηση του «πώς έγινε νοητό ένα ον σε μια δεδομένη εποχή»³⁰, τι ρόλο έπαιξε η ιστορικότητα στη διαμόρφωση των πρακτικών εξουσίας³¹, πώς οι σχέσεις εξουσίας, γνώσης και αλήθειας, κατάφεραν όχι απλά να καθυποτάξουν τον άνθρωπο, αλλά να τον δημιουργήσουν εκ νέου ως αντικείμενό τους, με τη βοήθεια των λόγων, των επιστημών και των εξουσιαστικών πρακτικών· πώς με άλλα λόγια το υποκείμενο βρέθηκε ανάμεσα σε παιχνίδια αλήθειας, τα οποία το κατέστησαν αντικείμενο.

Ακριβώς επειδή η εξουσία κατέχει σημαντικό ρόλο στην προβληματική που θέτει, θα προσπαθήσουμε να την αναλύσουμε εκτενώς. Ξεκινώντας, ο Foucault στο δοκίμιό του *Η Μικροφυσική της Εξουσίας* σημειώνει ότι αφετηρία για την ανάλυση της εξουσίας θα μπορούσε να είναι το ερώτημα «πώς». Πώς δηλαδή συμβαίνει η εξουσία, πώς ασκείται από κάποια άτομα σε κάποια άλλα. Αφότου λοιπόν απαντήσουμε σε αυτό, μπορούμε να συνεχίσουμε την ανάλυσή μας, προβαίνοντας και στα ερωτήματα του «τι» είναι η εξουσία ή «γιατί» υπάρχει³², «ποιος» την ασκεί και «πού».

²⁹ Michel Foucault, *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, ελλ. μτφρ. Τ. Δημητρούλια, Αθήνα: Ψυχογιός 2002, σ.90.

³⁰ Βέν, *Φουκώ η Σκέψη του η Προσωπικότητά του*, σ.202.

³¹ Τάσος Μπέτζελος, Παναγιώτης Σωτήρης, «Σώματα, Λόγοι, Εξουσίες: Ξαναγυρνώντας στην 'Περίπτωση Φουκώ', *Θέσεις-Τριμηνιαία Επιθεώρηση*, (Τεύχος 89), 1-22, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018.

³² Μισέλ Φουκώ, «Δύο Δοκίμια για το Υποκείμενο και την Εξουσία», στο *Η μικροφυσική της Εξουσίας*, ελλ. μτφρ. Λ. Τρουλινού, Αθήνα: ύψιλον 1991, σ.87.

Ήδη τονίστηκε ότι ασκείται από κάποια άτομα σε κάποια άλλα, άρα πρόκειται για δημιουργία μιας σχέσης μεταξύ των ατόμων. Η διευκρίνιση αυτή έγινε διότι «όταν γίνεται λόγος για εξουσία, οι άνθρωποι σκέφτονται αμέσως μια πολιτική δομή, μια κυβέρνηση, μια κυρίαρχη κοινωνική τάξη, τον κύριο μπροστά στον δούλο. Δεν εννοώ κάτι τέτοιο όταν μιλώ για σχέσεις εξουσίας»³³. Η εξουσία, συνεπώς, δεν προκύπτει από την κατάχρησή της εκ μέρους μιας τάξης η οποία είναι κυρίαρχη και την κατέχει, δεν είναι ιδιοκτησία κάποιου, για αυτό και δεν μπορεί να παρουσιαστεί ως *ουσία*³⁴. συνίσταται περισσότερο σε στρατηγικές σχέσεις³⁵. Θα μπορούσε να συσχετιστεί με ένα παιχνίδι και τις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ των συμπαικτών, επειδή και το παιχνίδι αλλά και η εξουσία είναι σχέσεις στρατηγικές που επηρεάζουν τις δράσεις. Όμως δεν πρόκειται ακριβώς για σχέσεις συμπαικτών· πρόκειται για ένα τρόπο δράσης που ασκούν κάποιοι έναντι κάποιων άλλων³⁶. Η δράση αυτή δεν εκδηλώνεται άμεσα πάνω στα άτομα, αλλά επισυμβαίνει στη δράση αυτών, είναι δηλαδή «μια δράση πάνω στη δράση»³⁷. Ο Foucault μάλιστα για να περιγράψει όσο το δυνατόν καλύτερα την έννοια αυτή της δράσης, αναφέρει τον όρο «διαγωγή» (*conduite*)³⁸, όπου η *διαγωγή* είναι η πράξη του να «άγει» κανείς, δηλαδή να οδηγεί, να συντονίζει τις πράξεις κάποιων.

Από τη στιγμή λοιπόν που ορίζουμε την εξουσία ως μία δράση πάνω σε μια ήδη υπάρχουσα δράση, σημαίνει πως αυτόματα της αφήνουμε κάποιο περιθώριο ελευθερίας. Τα άτομα δρουν, και πάνω στη δράση τους δομείται μία άλλη δράση. Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν πως η εξουσία δεν μπορεί καθόλου να συσχετιστεί με τη βία ή τη δουλεία, γιατί εκεί οι δυνατότητες ελευθερίας είναι μηδαμινές, αφού τα άτομα απλώς εξαναγκάζονται να πράττουν όπως τους επιβάλλεται. Αντιθέτως στις σχέσεις εξουσίας όπου η λειτουργία των δυνάμεων είναι «να προτρέπουν και να υποκινούν»³⁹, ο καθένας έχει τη δυνατότητα ελευθερίας, ο καθένας «έχει τη δυνατότητα να αυτοκτονήσει, να πηδήξει απ' το παράθυρο ή να σκοτώσει τον άλλον»⁴⁰. Οι δράσεις λοιπόν που μπορούν να προκύψουν ποικίλουν, όπως επίσης και

³³ Φουκώ, *Το Μάτι της Εξουσίας*, σ.19.

³⁴ Φρεντερίκ Γκρο, *Μισέλ Φουκώ*, ελλ. μτφρ. Α. Κλαμπατσέα, Αθήνα: νήσος σ.95.

³⁵ Deleuze, *Φουκώ*, σ.51.

³⁶ Φουκώ, *Η Μικροφυσική της εξουσίας*, σ.88.

³⁷ *Ο.π.*, σ.91.

³⁸ *Ο.π.*, σ.92.

³⁹ Deleuze, *Φουκώ*, σ.59.

⁴⁰ Φουκώ, *Το Μάτι της Εξουσίας*, σ.372.

οι αντιδράσεις του καθενός, αφού η εξουσία ασκείται πάνω σε ελεύθερα και όχι σε καταναγκασμένα όντα⁴¹.

Άρα αυτό που μπορούμε να συμπεράνουμε είναι πως, με μια φράση, δεν υφίσταται σχέση εξουσίας χωρίς τη δυνατότητα αντίστασης. Δεν υφίσταται δυνατότητα υπαρξης της εξουσίας, αν προϋπόθεσή της δεν είναι η ελευθερία. Ο αγώνας λοιπόν ενάντια σε κάθε μορφή εξουσίας είναι, αν όχι απαραίτητο και αναγκαίο συστατικό της, τουλάχιστον πιθανό⁴².

Επιπλέον ο Foucault αναφέρει ρητά πως οι σχέσεις εξουσίας βρίσκονται ριζωμένες σε όλη την έκταση της κοινωνικής πραγματικότητας και δεν φωλιάζουν μόνο σε ορισμένους τομείς. Για αυτό προτείνει να μην προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε την εξουσία μέσα από τους διάφορους θεσμούς στους οποίους διαφαίνεται, γιατί έτσι θα παραλείψουμε ένα μεγάλο ποσοστό φορέων στους οποίους ενυπάρχει, και θα σταθούμε μόνο στους θεσμούς οι οποίοι μπορεί βέβαια να χαρακτηρίζουν ένα μεγάλο κομμάτι της εξουσίας, όμως δεν την εξαντλούν⁴³. Το γεγονός δηλαδή ότι οι σχέσεις εξουσίας βρίσκονται σε όλο το κοινωνικό δίκτυο, σημαίνει πως η εξουσία δεν αποτελεί μια συγκεκριμένη μορφή που μπορεί ταυτόχρονα να βρίσκεται σε κάθε γωνιά της κοινωνικής ζωής. Σημαίνει αντιθέτως πως υπάρχουν διάφορες μορφές της που διαχέονται σε κάθε πτυχή του κοινωνικού ιστού, που κυκλοφορούν μεταξύ των ατόμων και καθιστούν τα ίδια τα άτομα κυκλώματά τους⁴⁴.

Αυτό που ενδιαφέρει τον Foucault είναι να καταφέρει να εξηγήσει «πώς», με ποιους τρόπους, τα υποκείμενα συγκροτούνται με βάση ορισμένους θεσμούς και ορισμένες τακτικές, και καταλήγουν εν τέλει να μεταμορφώνονται σε αντικείμενα των πρακτικών αυτών. Σημαντικό ρόλο στη διαδικασία αυτή παίζουν τα παιχνίδια αλήθειας, τα οποία είναι αρμόδια για την παραγωγή λόγων, που χωρίς αυτούς οι σχέσεις εξουσίας δεν θα μπορούσαν να επιβληθούν. Με τη βοήθεια της αλήθειας και των διαφόρων τύπων λόγου, δημιουργείται στα άτομα η ιδέα ότι είναι αναγκασμένα να λένε την αλήθεια (την συγκεκριμένη, κάθε φορά, αλήθεια), να ομολογούν

⁴¹Λυριτζής, «Περί Εξουσίας: ο Φουκώ και η Ανάλυση μιας Επίμαχης Έννοιας».

⁴²Φουκώ, *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, σ.98.

⁴³Ο.π., σ.94-95.

⁴⁴Foucault, *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, σ.46.

οτιδήποτε κάνουν και να συμμορφώνονται με τους εκάστοτε λόγους⁴⁵ (να αναπαράγουν, με άλλα λόγια, ένα συγκεκριμένο καθεστώς αλήθειας ως ορίζοντα κάθε πράγματος που θα μπορούσαν να σκεφτούν ή να πράξουν).

Οι τρόποι αυτοί, τα παιχνίδια, δεν προέρχονται από κάποιο ανώτερο στρώμα το οποίο τα διαχέει σε όλες τις πτυχές της κοινωνικής ζωής. Αντιθέτως πρόκειται για πλειάδα μικρο-μηχανισμών, ο καθένας εκ των οποίων περιλαμβάνει τις δικές του τεχνικές και τα δικά του μέσα, και των οποίων η πορεία είναι από-τα-κάτω, και έτσι πρέπει να τους εξηγήσουμε, σαν να προέρχονται δηλαδή από τις χαμηλές βαθμίδες του κοινωνικού δικτύου και να ανέρχονται μετέπειτα στον γενικό του πυρήνα, στους διαφόρους θεσμούς δηλαδή⁴⁶. Για αυτό και οι σχέσεις εξουσίας μπορούν να παρομοιαστούν με κάτι που θυμίζει «αλυσίδα»⁴⁷. Δεν ανήκουν σε ένα συγκεκριμένο πρόσωπο, ούτε παρατηρούνται σε ένα συγκεκριμένο μέρος. Και ακριβώς για αυτό διαπερνούν όλες τις ατομικότητες, όχι μόνο τους κυριαρχούμενους αλλά και αυτούς που κυριαρχούν⁴⁸. Μοιάζουν δηλαδή με ένα δίχτυ, με ένα πλέγμα, το οποίο ενυπάρχει σε κάθε κοινωνική στιγμή, σε κάθε μικρό φορέα, «χτυπώντας» και αλλάζοντας τις όποιες ατομικές δράσεις⁴⁹.

Στο ερώτημα του «πώς» της εξουσίας, ανάγεται και το «πώς» των μηχανισμών της. Πιο συγκεκριμένα η θεωρητική προτροπή του Foucault είναι να αναρωτηθούμε πώς οι διάφοροι εξουσιαστικοί μηχανισμοί εξαπλώθηκαν, πώς κατέληξαν να είναι οικονομικά και πολιτικά επωφελείς για τις εκάστοτε κοινωνίες και για αυτό εισχώρησαν τόσο βαθιά στις ρίζες τους. Την απάντησή του στο ερώτημα αυτό, την βρίσκει στην αστική τάξη και ιδιαιτέρως στις ανάγκες της, στα συστήματα ελέγχου που συνειδητοποίησε πως της ήταν αναγκαία ώστε να αυξήσει και να καθιερώσει τη δύναμή της, οικονομική και πολιτική. Το πραγματικό διακύβευμα λοιπόν δεν έγκειτο στους ανθρώπους που κατά καιρούς περιθωριοποίησε η εξουσία - οι διάφορες περιπτώσεις των οποίων θα αναλυθούν παρακάτω-, αλλά στις τεχνικές περιθωριοποίησής τους, στα διάφορα συστήματα ελέγχου, στους μηχανισμούς που χρησιμοποίησε για να τους απομονώσει. Οι εν λόγω μηχανισμοί ήταν επωφελείς για τους αστούς, για αυτό και οι διαδικασίες τους ολοένα και πλήθαιναν, ώστε να

⁴⁵ Φουκό, *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, σ.101.

⁴⁶ *Ο.π.*, σ.108.

⁴⁷ *Ο.π.*, σ.107.

⁴⁸ Deleuze, *Φουκώ*, σ.124.

⁴⁹ Φουκό, *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, σ.107.

καταφέρουν τελικά να σταθεροποιηθούν σε όλο το κοινωνικό δίκτυο⁵⁰. Όμως παρά τη σπουδαιότητα που ενέχει η οικονομική μελέτη των εγκλεισμών, από μόνη της δεν είναι αρκετή για να εξηγήσει την προσπάθεια φυσιολογικοποίησης των ατόμων. Η οικονομία έπαιξε σπουδαίο ρόλο, αλλά τα υποκείμενα μετατράπηκαν σε αντικείμενα· αυτή είναι και η ουσία των διαφόρων εξουσιών· στο σημείο αυτό θα πρέπει να επικεντρωθεί η έρευνά μας⁵¹.

1.2. Μορφές εξουσίας

Ανάλογα με την ιστορική περίοδο, γιατί, όπως τονίσαμε και παραπάνω, η ιστορία κατέχει εξέχουσα θέση σ' όλη την έκταση του φουκωικού έργου, μεταβάλλονται και οι μορφές εξουσίας. Αρχικά, ο Foucault αναφέρει την ποιμαντική εξουσία, η οποία σχετίζεται με τη θρησκευτικότητα των κοινωνιών. Πρόκειται για μια εξουσία η οποία αναπτύχθηκε με την εμφάνιση του χριστιανισμού, και έχει ως προπύργιό της την εκκλησία. Η ποιμαντική εξουσία αποβλέπει στη σωτηρία των οπαδών της στον άλλο κόσμο. Δεν είναι απλώς μια εξουσία που διατάζει τα άτομα να πράττουν με συγκεκριμένους τρόπους ώστε να συνεισφέρουν όπως μπορούν στην ενίσχυση της «Υπέρτατης» εξουσίας· αντίθετα είναι μια εξουσία η οποία καλείται να θυσιαστεί για το ποίμνιό της. Για να μπορέσει όμως να θυσιαστεί, ή καλύτερα για να αξίζει να θυσιαστεί, πρέπει να γνωρίζει τι συμβαίνει στις ψυχές του ποιμνίου της, ποιες είναι οι απόκρυφές τους σκέψεις και ποια τα μυστικά τους. Δεν επιβάλλει ρητά την αλήθεια, αλλά την εκμαιεύει έμμεσα, χρησιμοποιώντας το κίνητρο της μελλοντικής σωτηρίας,⁵² και με αυτόν τον τρόπο την καθιστά «το κλειδί για τον εσωτερικό δεσμό μεταξύ γνώσης και εξουσίας»⁵³. Και αυτό το καταφέρνει με δύο τρόπους· είτε με την παρότρυνση υπό τη μορφή συμβουλών από κάποιον που αποτελεί αυθεντία σε όλα τα ζητήματα, είτε με την διαμόρφωση συνειδήσεων τόσο κανονικοποιημένων, οπότε η βοήθεια της αυθεντίας δεν είναι αναγκαία, διότι έχει επέλθει ένα είδος αμάχητου ελέγχου της ατομικής συνείδησης⁵⁴.

Παρατηρούμε πως οι θεμελιώδεις αρχές των συστημάτων σκέψης και των κανόνων που επιβάλλονται στα άτομα, όπως μας τους έχει επισημάνει ο Foucault, εντοπίζονται ακριβώς, ήδη από την πρώτη μας ανάλυση των μορφών εξουσίας.

⁵⁰Ο.π., σ.110-111.

⁵¹Φουκώ, «Αλήθεια και Εξουσία» στο *Εξουσία, Γνώση και Ηθική*, ελλ. μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: ύψιλον 1987, σ.18.

⁵²Φουκώ, *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, σ.83.

⁵³Habermas, *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, σ.322.

⁵⁴Φουκώ, *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, σ.176.

Βλέπουμε λοιπόν ότι στην ποιμαντική εξουσία ενυπάρχει το τρίπτυχο της αλήθειας, της εξουσίας και της γνώσης. Ο όρος τρίπτυχο υποδηλώνει πως τα στοιχεία αυτά δεν είναι ξέχωρα το ένα από το άλλο, δεν πρόκειται δηλαδή για «κατηγορίες ξένες μεταξύ τους»⁵⁵. Αντιθέτως συνιστούν ένα πλέγμα, ένα δίκτυο, το οποίο συντίθεται από την αλληλεπίδραση και των τριών στοιχείων. Η ποιμαντική εξουσία, δημιουργώντας λόγους, παράγει μια αλήθεια την οποία πρέπει να ακολουθούν τα άτομα. Απαιτεί γνώση, και, μόνο εάν την αποκτήσει, δέχεται να συνεισφέρει στη σωτηρία που προτείνει. Πρόκειται λοιπόν για μια γενική θέση, αυτή της εξάρτησης από την εξουσία, την αλήθεια και τη γνώση, που περιπλέκει μέσα της όλα τα συστήματα ελέγχου, όλες τις μορφές εξουσίας και η οποία πράγματι εντοπίζεται σε κάθε ένα από αυτά.

Χαρακτηριστικό της εξουσίας αυτής, όπως και διαφόρων άλλων μορφών, είναι ότι συνδυάζει την εξατομίκευση με την ολοποίηση σε ένα πλέγμα αντικειμενοποίησης. Πιο συγκεκριμένα έχει διπλό ρόλο· και να διαμορφώσει το κάθε άτομο ξεχωριστά, αλλά και να εποπτεύει το όλον της κοινωνίας. Με τα λόγια του Foucault, «η ποιμαντική εξουσία είναι η εξουσία που εξατομικεύει αποδίδοντας εξίσου σημαντικά στο καθένα από τα πρόβατα όσο και σε ολόκληρο το ποίμνιο»⁵⁶.

Μετάπειτα ιστορικά, περίπου τον 16^ο αιώνα, η ποιμαντική εξουσία αλλάζει μορφή και παραχωρεί τη σκυτάλη στο κράτος. Το κράτος χρησιμοποιεί διάφορα μέσα για να επιβληθεί στα άτομά, με κύριο μέσο την αστυνομία. Η αστυνομία είναι αρμόδια να καθορίσει τη ζωή των πολιτών, να την προστατέψει, να ενισχύσει το εμπόριο και τη γενικότερη οικονομία της πόλης⁵⁷. Για να επιτύχει το σκοπό της, χρησιμοποιεί όλες τις γνώσεις που κινούνται γύρω από τα άτομα, και έτσι καταφέρνει και αυτή να προστεθεί στη λίστα των εξουσιών που σχετίζονται με την γνώση. Ο Foucault τονίζει πως για την πλειονότητα των διανοητών που έχουν ασχοληθεί με το ζήτημα, το κράτος αποτελεί έναν φορέα που αδιαφορεί για τα συμφέροντα των πολιτών και επικεντρώνει την προσοχή του σε μία συγκεκριμένη μερίδα ατόμων, η οποία αποτελείται από τους «επίλεκτους»⁵⁸ πολίτες. Δεν αμφισβητεί την άποψη αυτή, απλώς υπογραμμίζει πως η εξουσία του κράτους, ίσως ακόμα περισσότερο και από

⁵⁵ Michel Foucault, *Τι Είναι Κριτική;*, ελλ. μτφρ. Θ. Λάγιος, Αθήνα: Πλέθρον 2016, σ.34-35.

⁵⁶ Φουκό, *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, σ.175.

⁵⁷ Ο.π., σ.176.

⁵⁸ Ο.π., σ.82.

άλλες μορφές εξουσίας, καταφέρνει να ενισχύει στο μέγιστο βαθμό το συνδυασμό της εξουσίας και της ολοποίησης.

Το γεγονός όμως ότι ανακαλύπτει στο κράτος την μεγαλύτερη ποσοτικά, είτε εξατομικευμένη είτε ολοποιητική, επιβολή της εξουσίας, δεν αποτελεί για τον Foucault επαρκή συνεισφορά, ώστε να εξηγήσει την επιβολή της εξουσίας αποκλειστικά μέσω των κρατικών θεσμών. Θεωρεί πως η εξήγηση των μορφών της δεν πρέπει να εξαντληθεί στην έννοια των θεσμών⁵⁹, γιατί αν συμβεί αυτό «κινδυνεύουμε να υποτιμήσουμε όλους τους μηχανισμούς και τα αποτελέσματα εξουσίας που δεν περνούν άμεσα από τον κρατικό μηχανισμό, που συχνά τον υποστηρίζουν πολύ αποτελεσματικότερα, τον ενισχύουν, του επιτρέπουν να μεγιστοποιεί τη δραστηριότητά του»⁶⁰. Για αυτό και υποδεικνύει έναν τελείως διαφορετικό τρόπο, τον οποίο όμως θεωρεί και πολύ γονιμότερο· αυτόν της ανοδικής διασποράς της εξουσίας, η οποία δεν στεγάζεται σε ένα κέντρο, σε έναν πύργο, ο οποίος αποκαλείται κράτος, αλλά αντίθετα βρίσκεται διακλαδωμένος σε όλους τους μικρούς φορείς της εξουσίας. Βρίσκεται στην αστυνομία, στα σχολεία, στα στρατόπεδα, στα εργαστήρια και σε ό,τι μπορεί να μηχανευθεί ο ανθρώπινος νους. Βρίσκεται στην ίδια την οικογένεια, τρυπώνει στις σχέσεις μεταξύ των μελών της, και, αφού χρωματίσει κάθε λεπτομέρεια του κοινωνικού βίου, ανέρχεται στη συνέχεια και στις πλέον γενικές, και ίσως εξιδανικευμένες, εκφάνσεις του.

Εδώ λοιπόν έγκειται και η διαφορά της προσέγγισης του Foucault από τις διάφορες φιλοσοφικές προσεγγίσεις -όπως αυτή του Hobbes ο οποίος θέτει το κράτος στην κορυφή, με τον απόλυτο κυρίαρχό του, το Λεβιάθαν-⁶¹, οι οποίες πραγματεύθηκαν την έννοια της εξουσίας⁶². Στο γεγονός ότι, ενώ οι περισσότεροι θεωρούν ότι εκπορεύεται από το κράτος, ότι το κράτος αποτελεί την αφετηρία της, ο Foucault μας προσφέρει μια τελείως διαφορετική ανάλυσή της, ανάλυση στην οποία το κράτος δεν τοποθετείται ως κέντρο της. Την θεωρεί πολύ πιο σύνθετη από ένα σύνολο νόμων⁶³. Για αυτό και κάνει λόγο για «δίκτυο» εξουσιών, για αυτό χρησιμοποιεί το παράδειγμα της «αλυσίδας», επειδή για αυτόν το κράτος δεν είναι

⁵⁹ Λυριντζής, «Περί Εξουσίας: ο Φουκώ και η Ανάλυση μιας Επίμαχης Έννοιας».

⁶⁰ Φουκώ, *Το Μάτι της Εξουσίας*, σ.14.

⁶¹ Foucault, *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, σ.45.

⁶² Λυριντζής, «Περί Εξουσίας: ο Φουκώ και η Ανάλυση μιας Επίμαχης Έννοιας».

⁶³ Φουκώ, «Το Μάτι της Εξουσίας» συνέντευξη του Μ. Φουκώ στον J.P.Barrou και συμπεριλαμβάνεται στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, σ.137.

μια κεντρική μηχανή, αλλά ένας από τους μηχανισμούς που λειτουργούν στην κοινωνία. Για αυτό και μας προτρέπει να ασχοληθούμε με μια πολιτική φιλοσοφία η οποία δε θα εξηγείται με βάση την κυριαρχία, αλλά θα είναι αποκεντρωμένη· δε θα προσδιορίζεται από το «βασιλιά», αλλά από τους «υπηκόους»⁶⁴ και τις σχέσεις που δημιουργούνται μεταξύ τους. Με τα λόγια του «πρέπει να κόψουμε το κεφάλι του βασιλιά: και στην πολιτική θεωρία αυτό δεν έχει γίνει ακόμα»⁶⁵.

Στον 17^ο αιώνα, αναδύεται μια ακόμα μορφή εξουσίας, η οποία δεν σχετίζεται πια ούτε με την ποιμαντική εξουσία αλλά ούτε και με την κρατική. Ο νέος αυτός μηχανισμός αφορά τα σώματα των πολιτών και τον τρόπο που αυτά επιτηρούνται. Δεν υφίσταται κάποιος άρχοντας, ούτε ένα σύνολο από υποχρεώσεις που καλούνται να τηρήσουν τα άτομα⁶⁶ όπως συνέβαινε στις τιμωρητικές εξουσίες (οι οποίες θα αναλυθούν παρακάτω). Αυτή τη φορά, η μορφή εξουσίας ελέγχει και επιτηρεί τα ανθρώπινα σώματα με σκοπό να τα χρησιμοποιήσει εργαλειακά.

Πιο συγκεκριμένα, αυτή είναι η μορφή εξουσίας που ενυπάρχει στις σύγχρονες κοινωνίες, και την οποία ο Foucault ονομάζει «πειθαρχική»⁶⁷. Η πειθαρχική εξουσία, έχοντας τον ίδιο σκοπό με τις προηγούμενες, την εξατομίκευση δηλαδή των ατόμων, χρησιμοποιεί μεθόδους που υποτάσσουν τα σώματά τους. Χαρακτηριστικά, οι διάφορες πειθαρχικές τεχνικές ελέγχουν τα σώματα, τα διαμοιράζουν σε κατάλληλους χώρους, τα ταξινομούν, τα χρησιμοποιούν για να παράγουν εργασία, και τα εκγυμνάζουν εν γένει⁶⁸. Τα μετατρέπουν με ένα λόγο στο κατεξοχήν θεμέλιο της άσκησής τους. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει και ο Foucault «τίποτα δεν είναι πιο υλικό, τίποτα δεν είναι πιο σαρκικό, πιο σωματικό»⁶⁹. Η πειθαρχική μορφή, η οποία δεν ταυτίζεται με την εξουσία εν γένει, αλλά αποτελεί μία μορφή της ανάμεσα σε τόσες άλλες⁷⁰, προσφέρει ένα τελείως νέο είδος επιβολής, το οποίο δεν είναι άλλο από το διαχωρισμό των ατόμων σε κανονικούς και μη κανονικούς: εν τέλει, σε χρήσιμα σώματα και μη χρήσιμα σώματα. Οι τρόποι που θεωρούνται κατάλληλοι για αυτού του είδους την εξουσία, είναι η επιτήρηση και ο

⁶⁴ Foucault, *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, σ.43.

⁶⁵ Φουκό, *Εξουσία, Γνώση και Ηθική*, σ.24.

⁶⁶ Φουκό, «Πειθαρχία Εξουσία και Υποτέλεια», στο *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, σ.113.

⁶⁷ Ο.π., σ.177.

⁶⁸ Σταύρος Σταυρίδης, *Ο Χώρος της Τάξης και οι Ετεροτοπίες: Ο Φουκώ ως Γεωγράφος της Ετερότητας*, <http://pandemos.panteion.gr/index.php?op=record&lang=el&pid=iid:1872>, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018.

⁶⁹ Φουκώ, «Εξουσία και Σώμα» στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, σ.75.

⁷⁰ Foucault, «Πολιτική και Ηθική: μια Συνέντευξη», στο *Ετεροτοπίες και Άλλα Κείμενα*, σ.210.

έλεγχος, οι οποίοι είναι ιεραρχημένοι, βρίσκονται σε κάθε φορέα της πειθαρχικής εξουσίας και καταφέρνουν να δημιουργούν «υπάκουα όργανα»⁷¹. Έτσι λοιπόν ακόμα και τα άτομα τα οποία αρχικά φαίνονταν άχρηστα, ακόμα και αυτά που ήταν στην αντίπερα πλευρά του διαχωρισμού, καταφέρνουν, μέσω της υποταγής και της διαρκούς επιτήρησης, να μετατρέπονται σε χρήσιμες οντότητες, σε «παραγωγικές δυνάμεις»⁷², οι οποίες θα συνεισφέρουν με την επιβαλλόμενη προσφορά τους στις εργασιακές και κοινωνικές συνθήκες.

Σε περίπτωση που η επιτήρηση δεν αποβαίνει ικανή να βελτιώσει τις συμπεριφορές των ατόμων και να τα καταστήσει υπάκουα, η επόμενη λύση που προτείνεται είναι αυτή του κολασμού. Όσα λοιπόν άτομα αποκλίνουν από τις ενδεδειγμένες πράξεις και συμπεριφορές, θα υποστούν κολασμό, με σκοπό να διορθωθούν. Ο κολασμός στις πειθαρχικές κοινωνίες δεν ταυτίζεται με την τιμωρία που επιβάλλεται σε περίπτωση που κανείς παραβεί τους εκάστοτε νόμους, η οποία συνηθίζονταν παλαιότερα. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, δεν κάνουμε λόγο για μια εξουσία που εκδικείται αυτόν που παραστράτησε από τις προσταγές της, αλλά για μια τιμωρία που σκοπό έχει να διορθώσει τη συμπεριφορά του παραβάτη και να τον επανεντάξει στο κανονικοποιημένο σύνολο· με μία λέξη, να τον ομογενοποιήσει⁷³. Παρατηρούμε λοιπόν πως και η πειθαρχική εξουσία σκοπεύει παράλληλα και στην εξατομίκευση του καθενός αλλά και στην «ομαλή» ένταξή του στο κοινωνικό σύνολο⁷⁴.

Η πειθαρχική εξουσία, είτε με τη μέθοδο της επιτήρησης είτε με αυτή του κολασμού, δημιουργεί το ίδιο αποτέλεσμα: τη συμμόρφωση των ατόμων. Και στο σημείο αυτό έγκειται μια σημαντική διαφορά σε ό,τι αφορά τον τρόπο λειτουργίας της εξουσίας κατά την προκλασική εποχή, όπως την ονομάζει ο Foucault. Ενώ ως προς τον τρόπο άσκησης της εξουσίας κατά την προκλασική εποχή το κύριο μέσο για τη συμμόρφωση των ατόμων αποτελούν οι νόμοι, οι υποχρεώσεις και οι απαγορεύσεις που αυτοί θέτουν, στην περίπτωση της πειθαρχικής εξουσίας τα άτομα δεν βρίσκονται αντιμέτωπα με νόμους, αλλά με νόρμες. Με κανόνες δηλαδή

⁷¹Φουκό, «Εξουσία και Δίκαιο στον Φουκό», στο *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, σ.177.

⁷²Πέτρος Μετάφας, (2010). *Η Πολιτική του Michel Foucault*, Διδακτορική Διατριβή. Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα.

⁷³Michel Foucault, *Επιτήρηση και Τιμωρία η Γέννηση της Φυλακής*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον 2011, σ.211.

⁷⁴Φουκό, *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, σ.180-181.

συμπεριφοράς με τους οποίους πρέπει να είναι σύμφωνοι. Οι νόμοι έχουν κυρίως αρνητική μορφή, καθώς είτε πρόκειται για το νόμο του μονάρχη, είτε για τον μετέπειτα θεσμοθετημένο από την κρατική εξουσία νόμο, έχουν ένα κοινό στόχο· την καταστολή. Αντιθέτως οι νόρμες που θέτουν οι πειθαρχικές σύγχρονες κοινωνίες, έχουν μια θετική χροιά, όχι με την κυριολεκτική έννοια του όρου «θετικός», αλλά με την έννοια της παραγωγικότητας και του ρυθμιστικού χαρακτήρα που δημιουργούν.

Στα μέσα του 18^{ου} αιώνα κάνει την εμφάνισή της μια ακόμα μορφή εξουσίας, που δεν αφορά τον θάνατο των ατόμων, είτε τον κυριολεκτικό είτε τον ψυχικό. Η νέα αυτή μορφή εξουσίας, η βιο-εξουσία, αφορά την ίδια τους τη ζωή, για αυτό και αποτελεί από μόνη της μια μορφή καινοτομίας. Ο Foucault σημειώνει ότι το πληθυσμιακό πρόβλημα, είτε αυτό βρισκόταν σε αύξηση είτε σε φθίνουσα πορεία, προϋπήρχε και συνοδευόταν από μια σειρά νομοθετικών διαδικασιών που συμπεριελάμβαναν επιδοτήσεις, στα μέσα όμως του αιώνα, το πρόβλημα του πληθυσμού μετατράπηκε σε αντικείμενο μιας μορφής εξουσίας: η ίδια η ζωή έγινε αντικείμενο της εξουσίας. «Κρατικοποιήθηκε» με ένα λόγο η βιολογική ιδιότητα του ανθρώπου· τα έμβια όντα και η ζωή τους έγιναν κύριο μέλημα των εξουσιαστικών πρακτικών⁷⁵. Οι συνθήκες ζωής, οι διάφορες επιδημίες, η υγιεινή, η μείωση της θνησιμότητας ήρθαν στο προσκήνιο και παρουσιάστηκαν ως μείζον πρόβλημα⁷⁶. Επιπλέον εμφανίστηκαν νέες γνώσεις, νέοι κλάδοι, όπως αυτός της δημογραφίας και διενεργήθηκαν νέες έρευνες. Οι γνώσεις αυτές, όπως συνέβη και στις άλλες μορφές εξουσίας που αναλύθηκαν παραπάνω, δημιούργησαν συστήματα εξουσίας τα οποία «ελλόχευαν» ώστε να ενισχύσουν την ίδια τη ζωή. Είναι λοιπόν φανερό πως συναντάται, και στην βιο-εξουσία, το δίπολο γνώσης και εξουσίας, το οποίο αυτή τη φορά δεν εισχωρεί απλώς στα ήδη υφιστάμενα άτομα, αλλά καθορίζει και αυτήν καθ'αυτήν την ύπαρξή τους, ρυθμίζοντας τις γεννήσεις τους⁷⁷.

Ακόμα όμως και στην μορφή της βιο-εξουσίας, η οποία αφορά κυρίως τη ζωή των ατόμων, υπάρχει και πάλι το πεδίο του θανάτου. Ο Foucault αναζητά τις αιτίες της εισχώρησης του θανάτου, καθώς αναρωτιέται «πως είναι δυνατόν σε ένα πολιτικό σύστημα το οποίο είναι επικεντρωμένο στην βιο-εξουσία, να ασκείται η εξουσία του

⁷⁵ Foucault, *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, σ.294.

⁷⁶ Ζααράλι, *Εξουσία και Υποκείμενο στις Θεωρίες του Λόγου του Michel Foucault και του Ernesto Laclau*.

⁷⁷ Φουκό, «Η Ομολογία της Σάρκας» στο *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, σ.166-167.

θανάτου»⁷⁸. Βρίσκει την απάντηση στο φαινόμενο του ρατσισμού το οποίο αναδύθηκε με την δημιουργία της βιο-εξουσίας, και δημιούργησε ένα όριο ανάμεσα «στα στοιχεία που πρέπει να ζήσουν και σε εκείνα που πρέπει να πεθάνουν»⁷⁹.

Συνοψίζοντας τον ορισμό της εξουσίας, εάν τελικά είναι δυνατόν να την ορίσουμε αφού αυτή είναι πανταχού παρούσα μέσα στο κοινωνικό φάσμα, είναι πως πρόκειται για μια μικροφυσική σχέσεων, -«που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί κυψελωτή»⁸⁰, για μια «λίγο πολύ οργανωμένη, ιεραρχική, συντονισμένη συστάδα σχέσεων»⁸¹, η οποία «έχει την ικανότητα να καθοδηγεί μη σωματικά τις συμπεριφορές του άλλου, να κάνει τους ανθρώπους να περπατούν χωρίς να βάζει με τα χέρια της τα πόδια τους στη σωστή θέση»⁸² μέσω πρακτικών ή τεχνικών. Είναι λοιπόν με μια λέξη στρατηγική, αφού η στρατηγική χρησιμοποιεί διάφορες μεθόδους, διάφορες τεχνικές και τακτικές, διάφορους χειρισμούς, για να επιτύχει το σκοπό της, που δεν είναι άλλος από την εκτέλεση μιας δράσης πάνω σε μια άλλη. Και αφού επέλθει αυτή η δράση, τα άτομα οδηγούνται στην «υποκειμενοποίησή»⁸³ τους, και η εξουσία έχει πετύχει το στόχο της: να καθορίσει, εν τέλει, «ποιοι είμαστε»⁸⁴.

Όλες αυτές οι τεχνικές που χρησιμοποιούνται από τις διάφορες εξουσιαστικές μορφές, ιδίως στις πειθαρχικές κοινωνίες, έχουν ένα κοινό παρανομαστή: αυτόν της *θετικής* δραστηριότητας. Οι εξουσίες *παράγουν*: παράγουν τρόπους σκέψης, παράγουν συμπεριφορές, και εν τέλει παράγουν αντικείμενα. Δεν θέτουν απλώς όρια και απαγορεύσεις, δεν «αποκλείουν, καταστέλλουν, απωθούν, λογοκρίνουν, αφαιρούν, αποκρύπτουν»⁸⁵ απλώς, όπως συνήθιζαν να κάνουν οι κυριαρχικές κοινωνίες, για αυτό και ο Foucault ισχυρίζεται ότι υπάρχει έστω και μία «θετική λειτουργία»⁸⁶ της εξουσίας. Εάν η εξουσία, σημειώνει χαρακτηριστικά ο Foucault, «δεν ήταν τίποτα άλλο παρά καταπίεση, νομίζετε πως θα την υπάκουαν οι άνθρωποι; Αυτό που την κάνει να κρατάει γερά είναι ότι παράγει πράγματα, επιφέρει ηδονή,

⁷⁸ «Εισαγωγή» του Paul Rabinow στο Paul Rabinow (επιμ), *The Foucault Reader*, USA Canada: Peregrine Books 1986, σ.24.

⁷⁹ *Αυτόθι*.

⁸⁰ Foucault, *Επιτήρηση και Τιμωρία η Γέννηση της Φυλακής*, σ. 170.

⁸¹ Φουκό, *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, σ.136.

⁸² Βέν, *Φουκώ η Σκέψη του η Προσωπικότητά του*, σ.179. Το παράθεμα αυτό, ο Βέν το βρίσκει στο *Dits et Ecrits*, επιμ. Defert και Ewald, Gallimard 1994, IV, σ.727 και 740.

⁸³ Etienne Ballibar, *Ο Φόβος των Μαζών*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον 2010, σ.120.

⁸⁴ Αλέξανδρος Νεχαμάς, *Η Τέχνη του Βίου Σωκρατικοί Στοχασμοί από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, Αθήνα: Νεφέλη 2001, σ.233.

⁸⁵ Foucault, *Επιτήρηση και Τιμωρία η Γέννηση της Φυλακής*, σ.221.

⁸⁶ Φουκό, *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, σ.179.

μορφές γνώσης, παράγει λόγο»⁸⁷. Πρόκειται λοιπόν για ένα πλέγμα των λειτουργιών της, για μια σύνθεση, που περιλαμβάνει και τη θετική αλλά και την αρνητική λειτουργία της εξουσίας, η οποία σύνθεση, της επιτρέπει ταυτόχρονα να «αποκλείει και να εγκλείει, να αρνείται και να παρατηρεί, να περιθωριοποιεί και να ελέγχει εξονυχιστικά»⁸⁸. Για αυτό και είναι διαχρονική και καθολική, γιατί αν ήταν απολύτως αρνητική, θα ήταν και εξαιρετικά εύθραυστη.

Από την άλλη μεριά, ενώ ο Foucault κάνει λόγο για τη θετικότητα της εξουσίας, παράλληλα τη συσχετίζει σε ένα βαθμό και με μια κατάσταση πολέμου. Τονίζει μάλιστα πως «η εξουσία είναι πόλεμος, ένας πόλεμος που συνεχίζεται με άλλα μέσα»⁸⁹ και ο οποίος θα περιέλθει σε τέλμα μόνο εάν γίνει μία «τελική μάχη»⁹⁰, μόνο δηλαδή εάν υπάρξει αντίσταση. Μας βεβαιώνει με αυτόν τον τρόπο για το πόσο «επικίνδυνη»⁹¹ μπορεί να καταστεί η εξουσία. Συγκεκριμένα υπογραμμίζει πως δεν τερματίζει τον πόλεμο, αλλά τον καθιστά «σιωπηλό»⁹², επανεισάγοντάς τον με άλλη μορφή, μέσα στους θεσμούς, στους λόγους, στα σώματα των ατόμων, καθώς και στον πολιτισμό γενικότερα. Οι νόμοι, για παράδειγμα, που αποτελούν την πιο τυπική έκφραση της εξουσίας, δεν συνιστούν μια διαδικασία ειρήνευσης· πίσω από αυτούς κρύβεται ο πόλεμος: πίσω από κάθε πτυχή της κοινωνίας, εγκυμονεί ο πόλεμος, αφού στεκόμαστε ο ένας απέναντι και ενάντια στον άλλον⁹³, κατάσταση που θυμίζει τη μορφή «των εμφύλιων πολέμων»⁹⁴. Παρά το γεγονός όμως ότι ομοιάζει με πόλεμο, δεν είναι παντοδύναμη, και μπορεί ως έναν βαθμό να ανατραπεί. Η μόνη αντίσταση που μπορεί να προβληθεί εναντίον της, η «τελική μάχη» όπως την ονομάζει ο Foucault, είναι η ομιλία για αυτήν. Η δημιουργία δηλαδή λόγων, αντίστροφων από αυτούς που μας επιβάλλει η εξουσία, με τους οποίους θα προσπαθήσουμε να κάνουμε γνωστούς όλους τους μηχανισμούς που διαχέονται στην κοινωνία: η κατάδειξή τους και η καταγγελία τους. Οι κατηγορίες δε θα πρέπει να αφορούν μόνο τους μεγάλους κρατικούς μηχανισμούς της εξουσίας, γιατί έτσι δεν θα μπορέσει να επέλθει η επιδιωκόμενη τροποποίηση. Η κριτική θα πρέπει να αγγίζει οτιδήποτε υπάρχει κάτω

⁸⁷ Φουκό, *Εξουσία, Γνώση, Ηθική*, σ.21.

⁸⁸ Ντιντιέ Εριμπόν, «Το Τοπικό και το Παγκόσμιο: Μορφές Εξουσίας και Τρόποι Αντίστασης», *Νέα Εστία*, (Τεύχος 1843) 615-628, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018.

⁸⁹ Φουκό, *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, σ.172.

⁹⁰ *Ο.π.*, σ.173.

⁹¹ Φουκό, «Ένα Πεπερασμένο Σύστημα Αντιμέτωπο με ένα Αίτημα που δεν Γνωρίζει Όρια» στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, σ.334.

⁹² Foucault, *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, σ.33.

⁹³ *Ο.π.*, σ.71.

⁹⁴ Foucault, *Επιτήρηση και Τιμωρία η Γέννηση της Φυλακής*, σ.68.

από τους μεγάλους μηχανισμούς, μέσα σε αυτούς, οτιδήποτε μικρό και καθημερινό βιώνουν τα άτομα. Με τον τρόπο αυτό, «λέγοντας δηλαδή ποιος έκανε τι, υποδεικνύοντας έναν στόχο, έχουμε κάνει ήδη ένα πρώτο βήμα για την αντιστροφή της εξουσίας και για τη διεξαγωγή άλλων αγώνων κατά της εξουσίας»⁹⁵.

Ο Foucault, διευρύνοντας το φάσμα της σκέψης του, επιχείρησε να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο ορισμένοι λόγοι παρήγαγαν κανονικότητες και αλήθειες, άσκησαν την εξουσία τους πάνω σε συγκεκριμένες ομαδώσεις ατόμων, στα σώματά τους, στις συμπεριφορές τους, στις ομιλίες τους, και δημιούργησαν έτσι τις εκάστοτε αποκλίσεις, όπως αυτές της τρέλας, της παραβατικότητας και των σεξουαλικών παρεκτροπών, οι οποίες θα αναλυθούν εκτενώς στα παρακάτω κεφάλαια⁹⁶. Πώς με άλλα λόγια οι διαφορετικοί μηχανισμοί που επιστρατεύονται σε όλες τις κοινωνικές βαθμίδες, λειτούργησαν ιστορικά και κατάφεραν να περιθωριοποιήσουν ολόκληρες πληθυσμιακές ομάδες⁹⁷, τις οποίες ανέδειξαν ως την «άγρια πλευρά της φύσης»⁹⁸ και τις διαχώρισαν από την επιτρεπτή κανονικότητα. Οι εξουσιαστικές μορφές δε σταμάτησαν εκεί, αλλά συνέχισαν το έργο τους παράγοντας υποκείμενα που οι ίδιες επιθυμούσαν, ράβοντάς τα στα μέτρα τους. Η κεντρική λοιπόν προβληματική του Foucault δεν είναι η περιγραφή των διαφόρων εξουσιών, αλλά η δημιουργία υποκειμένων, δεν είναι «η γένεση του ηγεμόνα, αλλά η κατασκευή των υπηκόων»⁹⁹.

⁹⁵ Φουκό, «Διανοούμενοι και Εξουσία» στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, σ.38.

⁹⁶ Φουκό, «Σεξ, Εξουσία και Πολιτικές της Ταυτότητας» στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, σ.296.

⁹⁷ Foucault, *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, σ.49.

⁹⁸ Foucault, *Επιτήρηση και Τιμωρία η Γέννηση της Φυλακής*, σ.118.

⁹⁹ Foucault, *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, σ.65.

Κεφάλαιο 2:

2.1. Η μετεξέλιξη της εξουσίας στην περίπτωση της τρέλας. Οι πρώτοι εγκλεισμοί

Έχοντας παρουσιάσει τις διάφορες μορφές εξουσίας, στο παρόν κεφάλαιο θα προσπαθήσουμε να αναδείξουμε τι είδους εξουσία ασκήθηκε σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή, σε μια συγκεκριμένη ομάδα ατόμων, και «πώς» τελικά αυτή η μορφή εξουσίας κατάφερε μέσα από έναν ορισμένο μηχανισμό γνώσης, να κατασκευάσει ένα μείζον κοινωνικό και πολιτικό ζήτημα, αυτό της ψυχικής ασθένειας. Ο Foucault στο βιβλίο του *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή* αναδεικνύει, υπό ιστορικό πρίσμα, τον ασυνεχή τρόπο με τον οποίο η έννοια της τρέλας επιβλήθηκε στην κοινωνία (δεν υπήρξε μια λογική συνέχεια στην κατασκευή της υπόστασής της, καθώς οι θέσεις για αυτήν -όπως θα αναλύσουμε και παρακάτω- μεταβάλλονταν ιστορικά), όπως επίσης και τον αλληλένδετο σχεδιασμό των συστημάτων εγκλεισμού¹⁰⁰. Ερευνά τις στρατηγικές και τις πρακτικές που ήταν επιφορτισμένες να καθοδηγούν τη συμπεριφορά ορισμένων ανθρώπινων όντων και εν τέλει να τα υποκειμενοποιούν μέσω της αντικειμενοποίησής τους. Στην πραγματικότητα οι δύο όροι (αντικειμενοποίηση και υποκειμενοποίηση) δεν διαφέρουν μεταξύ τους, αφού οι επιστήμες, χρησιμοποιώντας το ανθρώπινο ον ως αντικείμενό τους και ενώ υποτίθεται πως απλώς περιγράφουν το «είναι» του, στην ουσία του υπαγορεύουν πώς θα έπρεπε να είναι, πώς θα έπρεπε να σκέφτεται, τι θα πρέπει να μάθει και πώς να πράττει, ώστε να είναι πραγματικά υποκείμενο-άνθρωπος. Πιο συγκεκριμένα, η προβληματική του εστιάζεται στην προσπάθεια των κοινωνιών, που ανά εποχή επιζητούσαν την ομαλοποίηση των τρελών, επειδή θεωρούσαν πως παρέκκλιναν από το πρότυπο κανονικότητας. Χρησιμοποιούσαν ποικίλες τεχνικές ελέγχου και επιτήρησης, που είχαν ως κέντρο τους τα ανθρώπινα σώματα -καθώς, όπως ήδη τονίστηκε, το ανθρώπινο σώμα, αποτελεί τον θεμέλιο λίθο της εξουσίας-, με σκοπό να τα καθυποτάξουν και να τα συμμορφώσουν. Έτσι ο Foucault κάνει μια ιστορική αναδρομή (αφού η ιστορική ματιά αποτελεί τη βάση για όλες του τις μελέτες), με αφετηρία το Μεσαίωνα και καταλήγοντας στον 19^ο αιώνα, προσπαθώντας να παρουσιάσει τη θέση της τρέλας και τις μεταβαλλόμενες πεποιθήσεις για αυτήν, οι οποίες άλλαζαν ανάλογα με το ιστορικό πλαίσιο και τις κοινωνικο-πολιτικές συνθήκες. Ανάλογα με την μετατόπιση του ορισμού της, μεταρρυθμίζονταν και οι τρόποι αντιμετώπισης των φρενοβλαβών, οι οποίοι

¹⁰⁰ Μπέτζελος, Σωτήρης, «Σώματα, Λόγοι, Εξουσίες: Ξαναγυρνώντας στην 'Περίπτωση Φουκώ'».

κυμαίνονταν μεταξύ ιδρυμάτων εγκλεισμού και ασύλων (τα οποία θα αναλυθούν παρακάτω). Ο στόχος λοιπόν του Foucault στο συγκεκριμένο βιβλίο, το οποίο αποτέλεσε και τη διατριβή του, είναι να στοχαστεί τη δημιουργία της τρέλας, την κατασκευή των «ψυχικά ασθενών» ατόμων και τους τρόπους με τους οποίους τα πλέγματα εξουσίας τους απομόνωνσαν.

Αρχικά αποπειράται να βρει το σημείο εκείνο κατά το οποίο η τρέλα και η λογική ήταν αδιαχώριστες. Μάλιστα αναφέρει πως δεν πρέπει να επηρεαστούμε από τις επιστημονικές γνώσεις που έχουμε για την τρέλα, γιατί αυτές θεσπίστηκαν όταν ήδη είχε πραγματοποιηθεί ο διαχωρισμός και πως πρέπει να επικεντρώσουμε την προσοχή μας στη χειρονομία που διαχώρισε τον τρελό από το σύνολο των λογικών ανθρώπων. Ξεκινώντας την αναδρομή του, η οποία δεν είναι μια τυπική αναδρομή, αλλά, όπως συμβαίνει σε όλα τα γραπτά του, είναι μια αναδρομή που αφετηρία έχει ένα ερώτημα του παρόντος -στην περίπτωσή μας το ερώτημα αφορά το «πώς» της ψυχικής ασθένειας, το «πώς» μια μερίδα ατόμων διαχωρίστηκε από το σύνολο του πληθυσμού και δημιουργήθηκε εκ νέου, κάτω από τις συνθήκες που της επέβαλλαν οι εξουσιαστικές πρακτικές-, αναφέρεται στην εποχή του Μεσαίωνα και στο γεγονός ότι οι κοινωνίες άρχισαν να αντιμετωπίζουν διαφορετικά ορισμένους πολίτες. Οι πολίτες αυτοί, οι οποίοι κατονομάστηκαν τρελοί, ήταν στην πραγματικότητα λεπροί. Ιδρύθηκαν για αυτούς συγκεκριμένα ενδαιτήματα, τα λεπροκομεία, τα οποία ολοένα και πολλαπλασιάζονταν¹⁰¹. Τα λεπροκομεία ήταν αρμόδια να συναθροίσουν μόνο τους κατοίκους που ήταν αυτόχθονες· οι υπόλοιποι εκδιώκονταν από τις πόλεις και ζούσαν περιπλανώμενοι. Εξορίζονταν δηλαδή από τις ίδιες τους τις πόλεις, από τους ίδιους τους συνανθρώπους τους¹⁰². Οι εξώσεις πολλές φορές συνοδεύονταν με βία, κάποιους τους κυνηγούσαν, άλλους τους μαστίγωναν, με σκοπό να τους αναγκάσουν να φύγουν από τις πόλεις και όλα αυτά στο πλαίσιο ενός υποτιθέμενου παιχνιδιού που θύμιζε αγώνα δρόμου¹⁰³. Σε αυτή την έξωση των «ξένων»¹⁰⁴, ο Foucault βρίσκει και το σημείο που αναζητούσε, αυτό του διαχωρισμού μεταξύ τρέλας και λογικής.

Στην πορεία του χρόνου, ο αποκλεισμός τους θεωρείται από την κοινωνία ως η ίδια η σωτηρία τους, όπως γίνεται αντιληπτό από την αρχή της Αναγέννησης, με

¹⁰¹ Μισέλ Φουκώ, *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή*, ελλ. μτφρ. Π. Μπουρλάκης, Αθήνα: Καλέντης 2007, σ.13.

¹⁰² Deleuze, *Φουκώ*, σ.81.

¹⁰³ Φουκώ, *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή*, σ.24.

¹⁰⁴ *Ο.π.*, σ.22.

μια λογοτεχνική και ζωγραφική σύνθεση που αφορά τους τρελούς. Την περίοδο εκείνη η ύπαρξη λεπροκομείων άρχισε σιγά-σιγά να εξασθενεί, όχι γιατί η τρέλα έπαψε να αποτελεί απειλή, αλλά γιατί δημιουργήθηκε ένα γενικότερο κλίμα ανοχής, καθώς χρησιμοποιούνταν ως κεντρική θεματική σε διάφορες τέχνες. Συγκεκριμένα, γράφτηκαν πολλά ποιήματα και θεατρικά έργα για τους τρελούς στα οποία παρουσιάζονταν ως σοφότεροι από τους κοινούς ανθρώπους. Αυτό δε σημαίνει πως η τρέλα χάνει τελείως την αρνητική της φόρτιση, αλλά πως σώζεται μέσα από την απομάκρυνσή της, μέσα από τη δημιουργία «ενός ιερού κύκλου»¹⁰⁵, στον οποίο, αποκομμένη, θα περιλαμβάνεται. Είναι συνάμα μια ύπαρξη προφητική και τραγική¹⁰⁶. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το «Πλοίο των τρελών, το παράξενο μεθυσμένο καράβι που αργοπλέει»¹⁰⁷. Το καράβι αυτό συμβολίζει τον αποκλεισμό του τρελού και συνάμα τον εγκλεισμό του. Βρίσκεται καταμεσής του πελάγους, δέσμιος και φυλακισμένος στη θάλασσα που αποτελεί από μόνη της το μεγαλύτερο άνοιγμα, αλλά δεν δύναται να φύγει. Με τα λόγια του Foucault «τον τοποθετούν στο εσωτερικό του εξωτερικού και αντιστρόφως είναι έγκλειστος στα μισά του πιο ελεύθερου, του πιο ανοικτού δρόμου, αλυσοδεμένος στο άπειρο σταυροδρόμι»¹⁰⁸. Σε όλο το έργο του Foucault κυριαρχεί η παρουσία του «μέσα» ως διεργασία του «έξω», του κλεισίματος ως ενεργήματος της εξωτερικότητας, με τον αντίστοιχο τρόπο που το μεθυσμένο καράβι είναι παγιδευμένο στην απεραντοσύνη της θάλασσας: παγιδευμένο εντός του εξωτερικού στοιχείου. Ο τρελός, κλεισμένος μέσα σε αυτό, δεν μπορεί να κερδίσει την ελευθερία του· πρέπει να οδηγηθεί σε ένα αλλόκοτο σύμπαν, και από εκεί να επιστρέψει. Και όταν «επιστρέψει», αν επιστρέψει, οι φωνές για αυτόν θα κοπάσουν, οι λόγοι θα πάψουν, και η σύνδεσή του με το μηδέν, με την ανυπαρξία, θα έχει γίνει αισθητή· είτε αποκαθαρμένος, εξαγνισμένος

¹⁰⁵ Ο.π., σ.16.

¹⁰⁶ Habermas, *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, σ.301.

¹⁰⁷ «Το Narrenschiff [το πλοίο των τρελών] αποτελεί, προφανώς, λογοτεχνική σύνθεση, δανεισμένη ίσως από τον αρχαίο αργοναυτικό κύκλο, ο οποίος είχε πρόσφατα αναβιώσει και ανανεωθεί, μεταξύ των μεγάλων μυθικών θεμάτων, και στις βουργουνδικές χώρες του έδωσαν θεσμική μορφή. Έγινε συρμός η σύνθεση τούτων των πλοίων, που το πλήρωμά τους, αποτελούμενο από φανταστικούς ήρωες, ηθικά πρότυπα ή κοινωνικούς τύπους, επιβιβάζεται για ένα μεγάλο συμβολικό ταξίδι, από το οποίο θα αποκομίσουν, αν όχι πλούτο, τουλάχιστον την όψη της μοίρας τους και της αλήθειας τους...Όμως από όλα τα μυθιστορηματικά ή σατιρικά πλεούμενα, το Narrenschiff είναι το μόνο που είχε πραγματική υπόσταση, γιατί όντως υπήρξαν αυτά τα καράβια που μετέφεραν από την μία πόλη στην άλλη το φορτίο των παραφρόνων τους.» Φουκώ, *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή*, σ.20,-21.

¹⁰⁸ Deleuze, *Φουκώ*, σ.164-165.

πια, είτε αφανισμένος κάπου στη θάλασσα, ένα είναι το βέβαιο: πως η κοινωνία θα έχει απαλλαγεί από αυτόν¹⁰⁹.

Στην επερχόμενη κλασική εποχή, που ίσως αποτελεί και τη χαρακτηριστικότερη επίδειξη της εξουσίας που ασκήθηκε στην τρέλα, κυριαρχεί η σιωπή. Τον 17^ο αιώνα συμβαίνει ένα ακόμα γεγονός, που αυτή τη φορά διαχωρίζει στο μέγιστο βαθμό τον κόσμο των τρελών, από αυτόν των λογικών ατόμων. Έρχεται στο προσκήνιο η πειθαρχική εξουσία, που στόχο έχει τον πλήρη έλεγχο των σωμάτων των ατόμων, την αφομοίωση από την πλευρά τους όλων των τεχνικών εξουσίας και την τελική συμμόρφωση και υποταγή τους. Για την εξυπηρέτηση των συμφερόντων της δημιουργούνται ιδρύματα εγκάθειρξης και η απολυταρχική εξουσία κάνει ποικίλες φορές χρήση βασιλικών ενταλμάτων σύλληψης, λαμβάνοντας αυθαίρετα μέτρα, ώστε να τοποθετήσει τους τρελούς σε τέτοιου τύπου ιδρύματα. Μάλιστα το 1656 αποτελεί σημαδιακή ημερομηνία καθώς ιδρύεται στο Παρίσι το λεγόμενο Γενικό Νοσοκομείο, το οποίο αρχικά φαντάζει ως μια απλή μικρο-μεταρρύθμιση, στην ουσία όμως πρόκειται για ένα ίδρυμα το οποίο εγκλείει σημαντικό ποσοστό του πληθυσμού. Ίσως ο άμετρος παραλογισμός του ιδρύματος αυτού, να γίνεται φανερός από το γεγονός ότι θεωρείται ο «φυσικός χώρος» στον οποίο θα πρέπει να βρίσκονται οι παράφρονες. Εγκλείει τόσο αυτονόητα ανθρώπινες οντότητες μέσα του, χωρίς να υπολογίζει ούτε στο ελάχιστο τα δεδομένα για εμάς δικαιώματα αυθυπαρξίας και ελεύθερου αυτοπροσδιορισμού.

Ο παραλογισμός της εξουσίας δε σταματά στον εγκλεισμό. Αντίθετα προβαίνει σε μια σειρά χειρονομιών, που μέσω της βιαιότητάς τους, έχουν σκοπό να καταστήσουν φανερή την «άγρια φύση» των τρελών. «Τους είδα γυμνούς, σκεπασμένους με ράκη και να έχουν μόνο μια ψάθα να προφυλαχθούν από την κρύα υγρασία του πλακόστρωτου πάνω στο οποίο είναι ξαπλωμένοι. Τους είδα να μην έχουν αέρα να αναπνεύσουν, νερό για να ξεδιψάσουν τη δίψα τους, να στερούνται των πιο αναγκαίων για την ζωή. Τους είδα να παραδίδονται σε αληθινούς δεσμοφύλακες, να εγκαταλείπονται στην κτηνώδη επιτήρηση εκείνων. Τους είδα μέσα σε αχούρια όπου δε θα κλείναμε ούτε άγρια θηρία»¹¹⁰. Όπως παρατηρούμε, οι συνθήκες διαβίωσής τους, ήταν και το μέσο για τη μετάλλαξή τους. Ήταν ο τρόπος

¹⁰⁹ Φουκώ, *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή*, σ.24,69.

¹¹⁰ Ο.π., σ.73-74. Το παράθεμα αυτό, ο Foucault το βρίσκει στο Esquirol, *Des Établissements Consacrés aux Aliénés en France* (1818), στο *Des Maladies Mentales*, Παρίσι 1838, τ.ΙΙ, 134.

που επινόησε η πειθαρχική εξουσία ώστε να λειτουργήσει πράγματι αυτός ο διαχωρισμός μεταξύ τρελού και λογικού. Ίσως λοιπόν τα άγρια θηρία να μην ήταν οι «τρελοί»: ίσως τα άγρια θηρία να ήταν οι «λογικοί» που κατάφεραν να σκεφτούν τόσους τρόπους, τόσες μεθόδους, τόσα συστήματα εγκάθειρξης, για να κατασκευάσουν «κάτι», το οποίο, χάρη στην απολυτότητα της εξουσίας τους, τελικά κατασκεύασαν. Και αυτό το «κάτι» είναι η ίδια η τρέλα, η δημιουργία της ψυχικής ασθένειας. Διέκρινε λοιπόν η εξουσία μια μερίδα ατόμων, τα επέλεξε και τα διαμόρφωσε όπως η ίδια επιθυμούσε. Στην πραγματικότητα δεν απομόνωνε απλώς τους τρελούς και γενικότερα τους αλλότριους, αλλά τους έπλασε. Ξεχώρισε κάποια από τα οικεία πρόσωπα των κοινωνιών και μέσα από τον εγκλεισμό τους τα μετέτρεψε σε αλλόκοτες παρουσίες. Έτσι με την πάροδο των χρόνων, τα άτομα αυτά έφτασαν στο σημείο να θεωρούνται ξένα μέσα στην κοινωνία, η οποία (ωστόσο) ήταν αυτή που τα είχε εκδιώξει. Το ερώτημα που αυτομάτως προκύπτει από την πράξη αυτή της κοινωνίας, είναι γιατί ο δυτικός πολιτισμός έθεσε στο περιθώριο αυτό στο οποίο αναγνώρισε τον ίδιο τον εαυτό του; Γιατί απομάκρυνε κάτι το οποίο ο ίδιος με τα δικά του μέσα δημιούργησε; Γιατί ενώ αναγνώρισε στην τρέλα «την απογυμνωμένη αλήθεια του»¹¹¹, προσπάθησε ταυτόχρονα να την εκμηδενίσει;

Η πειθαρχική εξουσία δεν αποτελεί τη μοναδική μορφή εξουσίας που χρησιμοποιήθηκε στην περίπτωση της τρέλας. Η κρατική παίζει επίσης το ρόλο της, με το διορισμό διευθυντών, κατάλληλων για να συντονίζουν όχι μόνο τα ιδρύματα εγκλεισμού εκ των έσω, αλλά και ευρύτερα τον κοινωνικό περίγυρο. «Έχουν κάθε εξουσία επιβολής, διεύθυνσης, διαχείρισης, εμπορίου, αστυνόμευσης, σωφρονισμού και τιμωρίας»¹¹². Εκτός από την αστυνομική της χροιά, η κρατική εξουσία παίρνει και τη μορφή δικαστικής απόφασης. Το Γενικό Νοσοκομείο του Παρισιού, το οποίο, σε αντίστοιχες μορφές, εισάγεται ως θεσμός σε παγκόσμιο επίπεδο, δεν λειτουργεί απλώς ως ένα ιατρικό ίδρυμα αρμόδιο για την ψυχική ασθένεια, αλλά ως μια «ημιδικαστική»¹¹³ δομή, που έχει το δικαίωμα να δικάζει όσους η απολυτότητα αυτής της δομής θεωρεί κατάλληλους να δικαστούν. Και αυτή τη φορά δεν φυλακίζονται μόνο οι τρελοί και οι παράφρονες, αλλά και οι φτωχοί, οι ζητιάνοι, οι άνεργοι και όλων των ειδών οι εξαθλιωμένοι των πόλεων, «οι σπάταλοι πατέρες, οι άσωτοι υιοί,

¹¹¹ Ζακ Ντεριντά, *Μισέλ Φουκώ Τρέλα και Φιλοσοφία*, ελλ. μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Όλκος/Μικρή Άρκτος 1994, σ.79.

¹¹² Φουκώ, *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή*, σ.75.

¹¹³ Αυτόθι.

οι βλάσφημοι και οι ελευθεριάζοντες»¹¹⁴. Ακόμη, εγκλείονται και όσοι πάσχουν από αφροδίσια νοσήματα -γεγονός ιδιαίτερα σημαντικό αφού για πρώτη φορά η τρέλα συνδέεται με την ενοχή, που στη σύγχρονη εποχή την αντιμετωπίζουμε σαν φυσική συνέχεια της τρέλας-, ή ακόμα και όσοι ασχολούνται με τις μαγγανείες. Μια πράξη λοιπόν χαρακτηρίζει την κλασική εποχή· να «κλείνει» ανθρώπους που θεωρεί μιάσματα «μέσα»· μέσα σε ιδρύματα, μέσα σε νοσοκομεία, να τους στερεί την ελευθερία τους και να τους μεταχειρίζεται σαν όντα αλλότρια. Στο βωμό του σωφρονισμού, χρησιμοποιεί τους ανθρώπους σαν να πρόκειται για φυλακισμένους από την αστυνομία· ζουν «συγχρόνως τέσσερα άτομα σε μονά κρεβάτια», τους κάνουν «υδροθεραπείες»¹¹⁵ και διάγουν εν γένει βίο καταδίκων. Η τρέλα λοιπόν καθίσταται αντικείμενο και της νομικής και της αστυνομικής αλλά και της ιατρικής εξουσίας. Οι εξουσίες αυτές συνδυάζονται και αλληλοβοηθούνται για να επιφέρουν το κατάλληλο αποτέλεσμα στον εγκλεισμό των τρελών. Έτσι μπορούμε να διακρίνουμε τη δικαστική εξουσία που εκδίδει εντάλματα σύλληψης, την αστυνομική που είναι αρμόδια να εκτελέσει τα εν λόγω εντάλματα, και το πρόσωπο του γιατρού που οφείλει να εξετάσει εξονυχιστικά τον εκάστοτε εγκλεισμένο, ώστε να ανακαλύψει ποιες πτυχές του οργανισμού του έχουν προσβληθεί από την τρέλα και σε ποιο βαθμό¹¹⁶.

Στην πραγματικότητα όμως, οι διάφορες κοινωνίες δεν είχαν κάποιο όφελος από την τρέλα καθ' εαυτήν. Δεν θα αποκτούσαν πλεονέκτημα εάν κατασκεύαζαν απλώς την ψυχική ασθένεια και ό,τι αυτή συνεπάγεται. Αυτό που ώθησε την κοινωνία να δημιουργήσει την τρέλα, αυτό που αποτέλεσε τον βασικό της στόχο, ήταν η κατάργηση της επαιτείας και της αεργίας, καθώς η κυρίαρχη ηθική της εποχής τις θεωρούσε πηγές ανωμαλίας. Η εργασία λοιπόν ήταν αυτή που αποτέλεσε την αιτία για τη δημιουργία των ιδρυμάτων εγκλεισμού. Πιο συγκεκριμένα, σε περιόδους οικονομικής κρίσης ο σκοπός του εγκλεισμού ήταν να απομακρυνθούν οι άστεγοι από την κοινωνική ζωή, έτσι ώστε να μην προκύψουν ταραχές και ξεσηκωμοί και να εξασφαλιστεί με αυτόν τον τρόπο η γενική ευημερία. Αντίστοιχα σε περιόδους οικονομικής ισορροπίας, ο σκοπός ήταν να τεθούν σε ένα σύστημα εργασίας οι άνεργοι, ώστε να εξυπηρετηθεί το κοινωνικό όφελος, να χρησιμεύσουν με ένα λόγο στην αρμονία που διέπει την υπόλοιπη πόλη, προσφέροντας φθηνές χειρωνακτικές

¹¹⁴Ο.π., σ.155.

¹¹⁵Ο.π., σ.157.

¹¹⁶Ο.π., σ.175.

εργασίες¹¹⁷. Παρατηρούμε λοιπόν πως ο χαρακτήρας της εγκάθειρξης είναι ένας συνδυασμός παραγόντων: είναι ηθικός, οικονομικός, και συνάμα κοινωνικός, αφού για πρώτη φορά επιτρέπεται στο σύνολο της κοινωνικής ομάδας να απαλλαγεί από τα στοιχεία που θεωρεί βλαβερά, να τα μεταποιήσει ώστε να διάγουν σύμφωνα με την ηθική της, να τα χρησιμοποιήσει ως παραγωγικές δυνάμεις ώστε να αυξήσει τον πλουτισμό της και να τα μεταχειριστεί με βάση τις νόρμες και τους κανόνες που η ίδια έθεσε πάνω σε αυτούς και στα σώματά τους. Αποτελεί έτσι και η ίδια η εγκάθειρξη μία ακόμη μορφή εξουσίας, πέραν της αστυνομίας και της δικαιοσύνης, και τα μέλη της έχουν τη δικαιοδοσία να αποφασίζουν και να καταδικάζουν ανάλογα με την κρίση τους, τις όποιες συμπεριφορές των τρελών.

Τον 18^ο αιώνα τα συστήματα εγκλεισμού συνεχίζουν τη λειτουργία τους και μάλιστα μετατρέπονται στην πιο αποκρουστική μορφή τους: η αντιμετώπιση της τρέλας γίνεται πλέον «απάνθρωπη», με τους έγκλειστους φρενοβλαβείς να μετουσιώνονται από αντικείμενα καθ' εαυτά, σε αντικείμενα θεάματος για τον κόσμο. Το θέαμα εκτυλίσσεται, αλλά από απόσταση, και προκαλεί δημόσιο σκάνδαλο. Σε κάποιες περιπτώσεις τοποθετούσαν παράθυρα με κάγκελα στα κελιά, γεγονός που επέτρεπε την έκθεση των εγκλειστών¹¹⁸. Σε άλλες πάλι, οι έγκλειστοι κάτω από τις προσταγές των δεσμοφυλάκων, έκαναν διάφορες ακροβατικές φιγούρες και γίνονταν με αυτόν τον τρόπο το «αξιοθέατο»¹¹⁹ των υψηλών τάξεων που διασκέδαζαν παρακολουθώντας τους. Η επικρατούσα άποψη στις αρχές του αιώνα αυτού, ήταν πως οι τρελοί διέθεταν ζωώδη χαρακτηριστικά στον μέγιστο βαθμό, -ή ακόμα χειρότερα πως ήταν πράγματι ζώα με παράξενους μηχανισμούς, δε διέθεταν δηλαδή ορισμένα μόνο χαρακτηριστικά τους, αλλά είχαν μετατραπεί εξολοκλήρου σε ζώα-, τα οποία χαρακτηριστικά ήταν άρρηκτα συνδεδεμένα με το ανορθολογικό στοιχείο, για αυτό και έπρεπε να υποκύψουν στις πειθαρχικές δεσμεύσεις του ορθού λόγου. Θεωρούσαν πως είχαν καταφέρει να εγκλείσουν «έναν κόσμο τεράτων»¹²⁰. Μάλιστα συναντούμε ποικίλα παραδείγματα από τη διαβίωση στα καταλύματα, όπου οι συνθήκες, όντας απάνθρωπες, αναδείκνυν μια αντοχή των τρελών, η οποία αντιστοιχίζεται με την αντοχή που διαθέτουν τα ζώα. Πιο συγκεκριμένα ένας παράφρονας «ήταν δεμένος με μια μακριά αλυσίδα, η οποία περνούσε μέσα από τον

¹¹⁷ Ο.π., σ.97-98.

¹¹⁸ Ο.π., σ.203.

¹¹⁹ Ο.π., σ.204.

¹²⁰ Habermas, *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, σ.302.

τοίχο και έτσι επέτρεπε στον φύλακα να τον ελέγχει, να τον τραβάει από τη μύτη, ούτως ειπείν από τα έξω· αυτός ο άνθρωπος επί δώδεκα χρόνια είχε ζήσει σε τούτο το κελί, έχοντας υποβληθεί σε αυτό το σύστημα καταναγκασμού»¹²¹. Ένα ακόμη παράδειγμα μας επισημαίνει τις αντίξοες συνθήκες κάτω από τις οποίες διαβίωναν· «η θερμοκρασία ήταν εξαιρετικά χαμηλή και το προηγούμενο βράδυ το θερμόμετρο έδειχνε δεκαοκτώ βαθμούς κάτω από το μηδέν. Μία από αυτές τις δύστυχες ήταν ξαπλωμένη πάνω σε κάτι άχυρα, χωρίς σκεπάσματα»¹²². Και στα δύο παραδείγματα είναι φανερό η πεποίθηση της εξουσίας ότι οι τρελοί, ακριβώς επειδή κατείχαν τη δύναμη και την αντοχή των ζώων, θα επιβίωναν στις κακουχίες και εν τέλει τα ζωώδη στοιχεία τους, θα «δαμάζονταν», μόνο με «δάμασμα». Σχετικά με το δάμασμα, διαθέτουμε μια ομολογία του Claude Levi-Strauss, η οποία αναφέρεται σε κάτι που συνέβη όταν ο ανθρωπολόγος υπήρξε σπουδαστής ψυχολογίας και οι διαλέξεις που παρακολουθούσε διεξάγονταν σε νοσοκομείο *τρελών*. Η κατάσταση που επικρατούσε εκεί προσδιορίζει εύγλωττα τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζονται ιστορικά οι φρενοβλαβείς: οι τοίχοι ήταν γεμάτοι από χαρούμενες ζωγραφιές τρελών και οι τρελοί γνωρίζοντας τις διαδικασίες γίνονταν θέαμα στους μαθητές που τους επισκέπτονταν. «Ο δαμαστής εκτελούσε απίθανα νούμερα με τους ασθενείς του που μετά από μακρόχρονη παραμονή στο άσυλο είχαν συνηθίσει σ' αυτού του είδους τις παραστάσεις. Έχοντας μάθει καλά το 'ρόλο τους' έκαναν επίδειξη των συμπτωμάτων τους ή αντιστέκονταν τόσο όσο ήταν απαραίτητο για να δώσουν την ευκαιρία στο δαμαστή τους να εντυπωσιάσει με την επίδειξη των δικών του ικανοτήτων»¹²³.

Ο τελικός σκοπός λοιπόν όλων αυτών των απάνθρωπων διαδικασιών, ήταν η απαλλαγή από την τρέλα, μέσω της δημιουργίας της. Η γιατρεία της, μέσα από τη μετατροπή της σε πραγματική τρέλα. «Είναι τρελός επειδή του το έχουν πει και του έχουν φερθεί σαν να είναι τέτοιος: Με θέλησαν γελοίο και έγινα»¹²⁴. Αυτό που καταλαβαίνουμε από αυτή τη συγκλονιστική φράση, είναι πως οι διάφορες εξουσιαστικές μορφές κατόρθωσαν να καταργήσουν την ίδια την ανθρώπινη ιδιότητα: πώς είναι δυνατόν ο άνθρωπος, ζώντας ή μάλλον επιβιώνοντας μέσα σε αυτούς τους τόπους, να μη γίνει ένα με αυτούς; Πώς είναι δυνατόν όταν

¹²¹ Φουκώ, *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή*, σ.207.

¹²² *Ο.π.*, σ.210.

¹²³ Claude Levi-Strauss, *Θλιβεροί Τροπικοί*, ελλ. μτφρ. Βούλα Λούβρου, Αθήνα: Χατζηνικολή 1979, σ.11.

¹²⁴ Φουκώ, *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή*, σ.449.

αντιμετωπίζει καθημερινά τόσα είδη τιμωρίας που αγγίζουν την παράνοια, να μη μετατραπεί και ο ίδιος σε παρανοϊκό; Πώς είναι δυνατόν, βιώνοντας την τρέλα στο σύνολό της, να μη «μεταλλαχθεί» και ο ίδιος σε τρελό; Το γεγονός ότι «τα μεγάλα φαινόμενα υστερίας παρατηρήθηκαν εκεί ακριβώς όπου υπήρχε το μέγιστο του εξαναγκασμού, δεν είναι και τόσο τυχαίο»¹²⁵. Μια λέξη αρκεί για να συνοψίσει τη λειτουργία των τεχνικών και των θελήσεων που ασκούσαν στην τρέλα· η εκμηδένισή της. Ενώ ήδη η ουσία της θεωρείτο ως «μη-είναι», ως μηδέν δηλαδή, το πλήθος των εξουσιών προσπαθούσε και πάλι να την εξουδετερώσει. Και ακριβώς επειδή θεωρείτο ένα «τίποτα», κάτι ανύπαρκτο, οι εν λόγω εξουσίες δεν αισθάνονταν ενοχικά ευχόμενες το θάνατό της. Με το θάνατο, η τρέλα θα γινόταν ο εαυτός της, θα εξέφραζε το νόημά της, τον εκμηδενισμό δηλαδή του μηδενός της¹²⁶.

Προς τα τέλη του 18^ο αιώνα και στις αρχές του επόμενου, η τρέλα έπαψε να σχετίζεται με τη ζώωδη υπόσταση και απέκτησε νέα μορφή. Η αρρώστια, την οποία οι διάφορες εξουσίες είχαν αποκλείσει μέσω της εγκάθειρξης, εμφανίζεται εκ νέου με τη μορφή της απόστασης του τρελού από τον εαυτό του αλλά και από τους γύρω του, και η κοινή γνώμη οδηγείται στην πεποίθηση ότι κινδυνεύει όλη η πόλη. Δεν προσδιορίζεται κάποια συγκεκριμένη αιτία του φόβου, όμως γίνεται λόγος για εξάπλωση συμφορών στους κατοίκους κάθε πόλης· «ο αέρας μiasμένος από το κακό θα διαφθείρει τις αστικές συνοικίες»¹²⁷, «το φάντασμα των μiasμάτων δε θα αργήσει να κατακλύσει την πόλη»¹²⁸. Έτσι, θεωρείται απαραίτητο όλοι οι χώροι εγκάθειρξης να απομονωθούν ακόμα καλύτερα, και τίθεται το ζήτημα της δημιουργίας ενός ασύλου το οποίο θα εγκλείει μέσα του τους φρενοβλαβείς. Ο νέος αυτός εγκλεισμός, που εμφανίζεται με τη μορφή του ασύλου, δε διαθέτει άλλο κίνητρο από το φόβο· ωστόσο, έναν φόβο που δε θα προκαλείται απλώς στο ευρύ κοινό, αλλά έναν φόβο πηγαίο: ενδογενή και εσωτερικευμένο. Τώρα η τρέλα θα αισθάνεται η ίδια την ενοχή, τώρα θα φοβάται, πρώτα από όλα, η ίδια τον εαυτό της, χωρίς να προκαλεί τρόπο στους υπολοίπους. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα ενός μανιακού ο οποίος «μόλις φθάνει, του βγάζουν όλα τα δεσμά και τον βάζουν να δειπνήσει μαζί με τους επιστάτες. Έτσι η ταραχή του παύει αμέσως. Ο επόπτης του εξηγεί ότι όλο το ίδρυμα είναι οργανωμένο για την μεγαλύτερη ελευθερία και για την μεγαλύτερη άνεση όλων

¹²⁵ Φουκό, *Το Μάτι της Εξουσίας*, σ.370.

¹²⁶ Φουκώ, *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή*, σ.333.

¹²⁷ *Οπ.*, σ.463.

¹²⁸ Γκρο, *Μισέλ Φουκό*, σ.35.

και ότι δεν θα τον βάλουν να υποστεί κανέναν καταναγκασμό, υπό τον όρο να μην παραβεί τους κανονισμούς του ιδρύματος ή τις γενικές αρχές της ανθρώπινης ηθικής. Ο μανιακός συναισθάνθηκε την ηπιότητα αυτής της αντιμετώπισης και υποσχέθηκε να είναι συγκρατημένος»¹²⁹. Με τον τρόπο αυτό, δηλαδή τις υποτιθέμενα ήπιες προτροπές, η εξουσία του Ησυχαστηρίου καταφέρνει να ενσπείρει στα άτομα συναισθήματα φόβου και ενοχής. Ενοχή όχι για τον ίδιο τον τρελό ως υπόσταση, αλλά για τις πράξεις που αυτός μπορεί να προκαλέσει στην κοινωνία και το αίσθημα υπευθυνότητας που αρχίζει να αισθάνεται. Τίθεται λοιπόν στο προσκήνιο η έννοια της συνείδησης, αφού η εξουσία δεν τιμωρεί τον τρελό ως ένοχο, αλλά οργανώνει την ενοχή του. Ο φόβος μετατίθεται τώρα όχι με όργανα και τεχνικές, όχι με βίαια μέσα και άγριες μεθόδους, αλλά με την παντοδυναμία του λόγου. Οι επιστάτες και οι φύλακες χρησιμοποιώντας ήπιους λόγους, (όπως συνέβη και στο παράδειγμά μας) έπειθαν τα προς διόρθωση αντικείμενα να συμμορφωθούν με τις εκάστοτε διαταγές, χωρίς να χρειάζεται να τους τρομάζουν με τους προηγούμενους καταναγκαστικούς τρόπους, αλλά εισάγοντας στη συνείδησή τους συναισθήματα υποταγής και ευθύνης. Έτσι ο τρελός δεν είναι πια ο εξόριστος από την πόλη, αλλά αυτός που εξορίζεται από τον ίδιο του τον εαυτό¹³⁰.

Ένα ακόμα μέσο μη βίαιης θεραπείας που χρησιμοποιείται στα άσυλα και που αυτή τη φορά δεν σχετίζεται άμεσα με το λόγο, αλλά τον προάγει υπόρρητα, είναι η παρακολούθηση των ατόμων με «το βλέμμα των άλλων»¹³¹, το οποίο βλέμμα, ωστόσο, διαφέρει από τα βλέμματα στην κλασική εγκάθειρξη. Εκεί το βλέμμα δε στόχευε στον ίδιο τον άνθρωπο, αλλά στην τερατόμορφη εμφάνισή του ως τρελού, ενώ τώρα στον εγκλεισμό του ασύλου, αλλάζει μορφή· τώρα πια στοχεύει σε μια εις βάθος παρατήρηση των ατόμων σε κάθε όψη της καθημερινότητάς τους. Στο συγκεκριμένο πλαίσιο υπάρχει μια γειτνίαση τρελού και εξουσίας. Και πάλι όμως δεν χτίζεται ένας ουσιαστικός διάλογος ανάμεσά τους, αφού ο τρελός εξακολουθεί να αντιμετωπίζεται ως ξένος. Μάλιστα η μεταχείριση αυτή, που θεωρείται «ηπιότερη» σε σχέση με την τιμωρητική προηγούμενη, για τον Foucault ίσως να είναι ακόμη χειρότερη· και αυτό γιατί δε βρίσκει καμία διαφορά ανάμεσα «στην αλυσίδα στο πόδι και στα δεσμά της συνείδησης»¹³². Μπορεί το βλέμμα να μην αναδεικνύει την

¹²⁹ Φουκώ, *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή*, σ.623.

¹³⁰ Γκρο, *Μισέλ Φουκώ*, σ.38.

¹³¹ Φουκώ, *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή*, σ.626.

¹³² Νεχαμάς, *Η Τέχνη του Βίου Σωκρατικοί Στοχασμοί: από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, σ.230.

τερατώδη επιφάνεια του χαρακτήρα του τρελού, αλλά διεισδύει στο εσωτερικό του, στο σημείο εκείνο όπου διαχωρίστηκε ο τρελός από το λόγο. Και πάλι λοιπόν κυριαρχεί ο λόγος αλλά αυτή τη φορά με έναν έμμεσο τρόπο, καθώς ο τρελός «βλέπεται» και αντιμετωπίζεται σαν «τον τελευταίο αφιχθέντα στον κόσμο του λόγου»¹³³. Δημιουργείται έτσι μια περίεργη σύνδεση του λόγου με τη σιωπή· ενώ δηλαδή οι εξουσιαστικές πρακτικές δεν χρησιμοποιούν το λόγο για να μετατρέψουν ανάλογα με τις επιθυμίες τους τα προς εξέταση αντικείμενά τους, ενώ ο τρόπος τους μοιάζει ήπιος και σιωπηλός, αφού το εργαλείο τους είναι απλώς και μόνο το βλέμμα, παραδόξως καταφέρνουν να τοποθετήσουν στη συνείδηση των αλλοτριωμένων αισθήματα ενοχής, καθιστώντας τους έτσι παράλληλα «και καθαρά αντικείμενα θεάματος και απόλυτα υποκείμενα»¹³⁴. Στο σημείο αυτό συγκαταλέγεται «η αέναη δίκη»¹³⁵, το χαρακτηριστικό δηλαδή του ασύλου να δικάζει συνεχώς οποιαδήποτε πράξη, χωρίς στην ουσία να την δικάζει· η αέναη δίκη θυμίζει έναν καθρέφτη, που μόλις αντικρύσει ο αλλοτριωμένος (επιθυμώντας να αποφύγει την επερχόμενη τιμωρία), κρίνει ο ίδιος τις πράξεις του, ώσπου να καταστούν πειθήνιες. Στην πραγματικότητα πρόκειται για ένα «αόρατο» δικαστήριο, αφού δεν υπάρχει, αλλά είναι πανταχού παρόν στο πνεύμα του παράφρονα. Συνεπώς, η εντύπωσή του ότι ανά πάσα στιγμή πρέπει να συμπεριφέρεται όπως πρέπει (φοβούμενος και μόνο την ιδέα της τιμωρίας), η ενοχή που τον έχει κυριεύσει, αποδεικνύει ότι η αέναη δίκη έχει πετύχει το σκοπό της, ότι η εξουσία του ασύλου (χωρίς δαπανηρά μέσα) έχει αποβεί παραγωγική και αποτελεσματική.

Παράλληλα, μία επιπλέον δομή, ένας σημαντικός τρόπος θεραπείας που έχει προστεθεί στον εγκλεισμό του ασύλου πλάι στους λόγους και στα βλέμματα, αποτελεί και το πρόσωπο του γιατρού, σχετικά με το οποίο ο Foucault παραθέτει πως ενώ στη ζοφερή κατάσταση που επικρατούσε τον 18^ο αιώνα, ο γιατρός είχε ήδη αποκτήσει βαρύνουσα υπόσταση, τον επόμενο αιώνα, με τη δημιουργία των ασύλων, η παρουσία του αποτέλεσε την κυρίαρχη μορφή σύστασής τους¹³⁶. Καταρχάς, οι γιατροί είχαν την εξουσιοδότηση να εισάγουν με τη βούλησή τους ασθενείς στο άσυλο. Θεωρείτο ότι μπορούσαν να απομονώσουν την τρέλα, όχι γιατί γνώριζαν για αυτήν, αλλά γιατί την εξουσίαζαν, ενσταλάζοντας έμμεσα στους ασθενείς

¹³³ Φουκώ, *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή*, σ.620.

¹³⁴ *Ο.π.*, σ.640.

¹³⁵ *Ο.π.*, σ.642.

¹³⁶ *Ο.π.*, σ.647.

συναισθήματα υπακοής και σεβασμού. Η αυθεντία τους είχε προχωρήσει σε τέτοιο βαθμό, ώστε οι ασθενείς υποτασσόταν πλήρως στις δυνάμεις τους, αισθάνονταν ότι ο γιατρός είχε τη σχεδόν «θαυματουργή», «δαιμονική»¹³⁷ ιδιότητα -αν όχι τη *χάρη*-, να τους θεραπεύσει. Θεωρούσαν πως η δύναμή του ήταν από κάπου αλλού απονεμημένη, ίσως ήταν θεϊκή, αφού κατείχε τη δυνατότητα και τη γνώση να διαλύσει τις νοητικές τους αλλοιώσεις.¹³⁸ Με τις πεποιθήσεις αυτές, που όμως ενσταλλάσσονταν με δόλο στο υποσυνείδητο του τρελού, δημιουργείτο μια σχέση εξάρτησης, μια ενότητα που όμως υφίστατο με κυρίαρχο το πρόσωπο του γιατρού από τη μία πλευρά και με το πλήρως παραδομένο πρόσωπο του ασθενή από την άλλη. Για το λόγο αυτό -επειδή δηλαδή η γνώση του γιατρού λογαριαζόταν ως μια ολοκληρωμένη επιστήμη, ως «παντογνωσία», ενώ στην πραγματικότητα η δράση του δεν διέθετε καν επιστημονικά χαρακτηριστικά- ο Foucault δεν ενστερνιζόταν την άποψη ότι η ιατρικοποίηση της τρέλας αποτελούσε συνάμα και πρόοδο· το αντίθετο μάλιστα: πίστευε πως, στην πραγματικότητα, ο μοναδικός σκοπός της ιατρικοποίησης ήταν να αποτραπεί αφενός ο κίνδυνος για τη μεταφορά της υποτιθέμενης μόλυνσης στις πόλεις, και αφετέρου να στεφθεί επιτέλους με επιτυχία η επανειλημμένη προσπάθεια των ιδρυμάτων να συγκροτηθούν οι τρελοί ως υποκείμενα εξουσίας και ως αντικείμενα γνώσης.

Όλη η άσκηση της εξουσίας στη μορφή του ασύλου συμβαίνει δια των αληθών λόγων, στους οποίους ο Foucault έχει αναφερθεί εκτενώς. Έχουμε και πάλι τη σύμπλεξη δυνάμεων: από τη μια μεριά τη δύναμη της εξουσίας και της γνώσης και από την άλλη τη δύναμη του αληθούς λόγου. Οι δυνάμεις αυτές διαπλέκονται και καταφέρνουν να εισχωρήσουν στο εσωτερικό των ατόμων, με τελικό τους μέλημα την ολοσχερή υποκειμενοποίησή τους. Η εξουσία, από τη μία, χρησιμοποιεί τους αληθείς λόγους, και παράγει γνώση. Η γνώση, από την άλλη, προσφέρει ολοένα και πιο σύγχρονες μεθόδους στην εξουσία και οι λόγοι βρίσκονται πάντα έτοιμοι να προστεθούν είτε στη μία είτε στην άλλη μορφή της και να λειτουργήσουν ως η απαραίτητη απόδειξή τους. Σε κάθε περίπτωση, σκοπός των ασύλων είναι να επιβάλλουν μια καθολική ηθική, εκφραζόμενη μέσα σε ένα κλίμα πειθαρχίας, το οποίο συντηρείται από τις διαφορετικές εξουσιαστικές πρακτικές. Η τρέλα λοιπόν αποτελεί το πρώτο παράδειγμα που εξετάζει ο Foucault για να επαληθεύσει την

¹³⁷Ο.π., σ.651.

¹³⁸Ο.π., σ.652.

προβληματική που είχε θέσει εξ αρχής· το γεγονός δηλαδή ότι ανάλογα με την ιστορική συγκυρία και με τις πρακτικές που χρησιμοποιούνται, ο άνθρωπος όχι απλώς καθυποτάχθηκε, αλλά δημιουργήθηκε εκ νέου μέσα από τα στρατηγικά παιχνίδια της εξουσίας, της γνώσης και της αλήθειας. Άρα το πραγματικό επίκεντρο των μελετών του -τουλάχιστον όσον αφορά την αρχική αυτή περίπτωση της τρέλας- δεν είναι τα συστήματα γνώσης και εξουσίας, αλλά το ίδιο το υποκείμενο: το πώς αυτό, διαμέσου των διαφόρων συστημάτων, κατέληξε να παραχθεί στα «χέρια» τους, κατέληξε να γίνει το συγκροτούμενο αντικείμενό τους, μη βρίσκοντας άλλη διέξοδο από την τρέλα που του επιβλήθηκε. Πώς με λίγα λόγια το υποκείμενο μετατράπηκε σε αυτό το «Άλλο»¹³⁹ που ήταν συνάμα τόσο «μέσα» στον πολιτισμό όσο και «έξω» από αυτόν, και πώς αυτός το έθεσε, το διαφοροποίησε και τελικά το απέκλεισε. Το «Άλλο» είναι το διαφορετικό, αυτό που δεν ταιριάζει με την ομοιότητα που συνέχει τις κοινωνίες, και γι' αυτό παραγκωνίζεται. Αποτελεί, με μια φουκωική λέξη, την «ετεροτοπία»¹⁴⁰ του πολιτισμού, η οποία παρεκκλίνει από τον γενικό κανόνα, από το συγκεκριμένο πλέγμα απαιτήσεων, γι' αυτό και διώκεται. Αυτό το «διαφορετικό» είναι στην προκειμένη περίπτωση η τρέλα και ό,τι αυτή συνεπάγεται· οι αποκλίσεις της και οι εγκλεισμοί της. Πρόκειται λοιπόν για την ύπαρξη ενός πεδίου που στο ένα του άκρο περιλαμβάνει τις σχέσεις εξουσίας και την «ταξινομητική ταυτοποίηση»¹⁴¹ και στο άλλο του άκρο την ετερογένεια.

Το ζήτημα που αναδύεται από την όλη ανάλυση γύρω από την ιστορία της τρέλας επιβεβαιώνει τη θέση του Foucault σύμφωνα με την οποία, σε κάθε ιστορική συγκυρία, οι θέσεις που αναπτύσσονται γύρω από ένα θέμα μετατοπίζονται. Οι πραγματικότητες, οι πεποιθήσεις και οι εννοιολογικές προσεγγίσεις δεν παραμένουν σταθερές, αλλά διαμορφώνονται με βάση το εκάστοτε κοινωνικό, ιστορικό και πολιτικό πλαίσιο. Τα πεδία γνώσης διευρύνονται και κατά συνέπεια διευρύνονται και τα αντικείμενά τους¹⁴². Γι' αυτό και η τρέλα κατά καιρούς έχει αντιμετωπιστεί με ποικίλους τρόπους· υπήρχαν περίοδοι που οι κοινωνίες την αντιμετώπιζαν με θαυμασμό και δέος, έβρισκαν σε αυτήν το ανοίκειο που τους ήταν παράλληλα τόσο οικείο και τόσο απαραίτητο ώστε οι ίδιες να ορίζουν τον δικό τους, «υγιή», εαυτό· άλλες πάλι συναντούσαν στο πρόσωπό της μια κτηνώδη μορφή που τους προκαλούσε

¹³⁹ Φουκώ, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, σ.22.

¹⁴⁰ Foucault, «Άλλοι χώροι» στο *Ετεροτοπίες και Άλλα Κείμενα*, σ.262.

¹⁴¹ Σταυρίδης, *Ο Χώρος της Τάξης και οι Ετεροτοπίες: Ο Φουκώ ως Γεωγράφος της Ετερότητας*.

¹⁴² Foucault, «Δομισμός και Μεταδομισμός» στο *Ετεροτοπίες και Άλλα Κείμενα*, σ.178.

τρόμο και γι' αυτό προσπαθούσαν να την εξουδετερώσουν. Αυτό που ίσως ήθελε να δείξει ο Foucault, δεν ήταν η ιστορία της τρέλας καθ' εαυτήν, αλλά η ιστορία της τρέλας ως συμπλήρωμα του λόγου, ενός λόγου που «κράτησε σε απόσταση την τρέλα, για να μπορέσει χωρίς κινδύνους να την κυριεύσει σαν ένα αντικείμενο καθαρισμένο από κάθε έλλογη υποκειμενικότητα»¹⁴³. Ο λόγος αυτός εξελίχθηκε στην εμφάνιση της ψυχιατρικής, άρα αυτό που κατά βάθος ερευνά ο Foucault είναι η παράλληλη ανάπτυξη της τρέλας και του ψυχιατρικού λόγου, το γεγονός ότι «συστάθηκαν η μία αντίκρυ στην άλλη, η μία για να αιχμαλωτίσει την άλλη»¹⁴⁴. Διαπιστώνουμε έτσι πως η έννοια της τρέλας κατέστη αντικείμενο στοχασμού σε πολύ διαφορετικές βάσεις ανά εποχή, και πως οι λόγοι οι οποίοι είναι αποτελούν τα ιστορικά a priori, είναι αυτοί που εν τέλει ρυθμίζουν τους διαφορετικούς ορισμούς που αθροίζονται στην πορεία του κοινωνικού γίνεσθαι, ή, ακόμη πιο συγκεκριμένα, τις διαφορετικές προοπτικές που ενδεικνύουν οι ήδη υπάρχουσες θέσεις¹⁴⁵. *Η Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή* λοιπόν αφορά και πάλι μια ένωση, μια σύνδεση, της εξουσίας, της γνώσης και των αληθών λόγων η οποία δεν επιτρέπει καμία ελευθερία ως προς τη σύσταση του εαυτού, η οποία δεν αφήνει κανένα περιθώριο στην ύπαρξη του υποκειμένου, αφού διαθέτει το αυθαίρετο δικαίωμα να ορίζει «ποιος είναι τρελός και ποιος άρρωστος»¹⁴⁶.

2.2. Το παράδειγμα του Πιέρ Ριβιέρ

Ο Πιέρ Ριβιέρ, ένας νέος αγρότης, στον οποίο ο Foucault αφιέρωσε ένα από τα βιβλία του, διέπραξε ένα τριπλό φόνο, σκοτώνοντας τη μητέρα του, την αδερφή του και τον αδερφό του. Το κεντρικό ζήτημα στο οποίο εστιάζει το εν λόγω βιβλίο, είναι το υπόμνημα που συνέταξε ο νεαρός, όντας μετέπειτα εγκλεισμένος σε ίδρυμα, για να εξηγήσει τους φόνους του. Εκεί αναπτύσσει το ιστορικό που τον οδήγησε να σκεφτεί αρχικά το θάνατο των συγγενών του και στη συνέχεια να τον φέρει εις πέρας¹⁴⁷. Στο βιβλίο επίσης περιλαμβάνονται και οι λόγοι των διαφόρων εξουσιαστικών πρακτικών, οι σχετικές τους αναλύσεις για την περίπτωση του Ριβιέρ. Ο Ριβιέρ δίχασε την δικαστική και την ιατρική κοινότητα, όμως παράλληλα, και εξαιτίας αυτού του διχασμού, τις ώθησε να φτάσουν σε μια κορύφωση ως προς τους

¹⁴³ Habermas, *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, σ.226.

¹⁴⁴ Michel Foucault, *Ο Ωραίος Κίνδυνος*, ελλ. μτφρ. Ν. Ηλιάδης, Αθήνα: Άγρα 2013, σ.48.

¹⁴⁵ Gutting, *Φουκώ Όλα Όσα Πρέπει να Γνωρίζετε*, σ.52.

¹⁴⁶ Foucault, *Υποκειμενικότητα και Αλήθεια*, ελλ. μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον 2015, σ.29.

¹⁴⁷ Μισέλ Φουκώ, *Εγώ, ο Πιέρ Ριβιέρ, που Έσφαξα τη Μητέρα μου, την Αδερφή μου και τον Αδερφό μου*, ελλ. μτφρ. Γ. Οικονόμου, Αθήνα: Κέδρος 2002, σ.7.

τρόπους διατύπωσης των απόψεών τους, μέσω ακαταπόνητων αναλύσεων. Αυτός ίσως ήταν και ο λόγος για τον οποίο ο Foucault έγραψε το συγκεκριμένο βιβλίο· για να αναδείξει πώς μια συγκεκριμένη περίπτωση ατόμου χρησιμοποιήθηκε από τα παιχνίδια των εξουσιαστικών λόγων. Ίσως λοιπόν επιζητούσε να παρουσιάσει όλες τις στρατηγικές που ακολουθήθηκαν με σκοπό να επιταχύνουν την διείσδυση της ψυχιατρικής σε κάθε πτυχή της κοινωνικής ζωής. Ωστόσο ο λόγος μπορεί να μην ήταν μόνο αυτός· επειδή, παρά το γεγονός ότι ασχολήθηκαν εκτενώς με το παράδειγμα του Ριβιέρ, οι κυρίαρχοι λόγοι δεν κατάφεραν να εξηγήσουν το κείμενο που συνέγραψε ο νεαρός στη φυλακή και έτσι δεν γνώριζαν σε ποια κατηγορία να τον κατατάξουν, στους παράφρονες, στους εγκληματίες, ή σε κάτι μη ανθρώπινο. Μπορεί λοιπόν ο Foucault να ήθελε και πάλι να αναδείξει, μέσα από μια χαρακτηριστική περίπτωση αυτή τη φορά, την οιονεί κατάργηση της ανθρώπινης ιδιότητας από τους λόγους και τις πρακτικές¹⁴⁸.

Ο Foucault δεν επιθυμούσε να προχωρήσει σε μία καινούρια, ανάμεσα στις ήδη ευάριθμες, ψυχαναλυτικές προσεγγίσεις του λόγου του Ριβιέρ, δεν επεδίωκε να γράψει μια σειρά λόγων, στους οποίους τόσο αντιτίθετο και τους οποίους θεωρούσε παιχνίδια κυριαρχίας· αντιθέτως, μέσω του βιβλίου του, προσπάθησε να εκθέσει και να καταστήσει ευρέως κατανοητούς (ως μια ακόμη προσπάθεια αγώνα) όλους τους μηχανισμούς εξουσίας που λειτούργησαν στο πλαίσιο της συγκεκριμένης ιστορίας: και την άποψη του αγροτικού γιατρού που ασχολήθηκε αποκλειστικά με το πρόσωπο του Ριβιέρ, και τη δήλωση του διευθυντή του ασύλου, όπως επίσης και το σύνολο των αναφορών διαφόρων σπουδαίων ψυχαναλυτών και ιατροδικαστών της εποχής¹⁴⁹. Οι λόγοι όμως δε σταματούν εκεί· δημιουργείται ένα ολόκληρο υφάδι που περιλαμβάνει εκτός από τους «υψηλούς» λόγους του ειρηνοδίκη, του εισαγγελέα, του προέδρου του δικαστηρίου, ακόμη και τους λόγους του συνόλου της κοινότητας των αγροτών, του εφημέριου και του κοινοτάρχη. Παρατηρούμε λοιπόν πως η εξουσία προβάλλεται, και εδώ, με βάση τους τρόπους με τους οποίους την όρισε ο Foucault: ως πλέγμα, ως αλυσίδα, η οποία δεν βρίσκεται σε κάποιο κέντρο, αλλά ενυπάρχει σε κάθε μικρό κοινωνικό φορέα, και διαπλέκει εν τέλει τον κοινωνικό ιστό στο σύνολό του. Και μάλιστα, οι λόγοι αυτοί, που στεγάζουν κάθε εξουσιαστική πλευρά της κοινωνίας, βρίσκονται σε διαρκή αντιπαράθεση και δημιουργούν έναν αντίπαλο αγώνα, αφού οι

¹⁴⁸Ο.π., σ.15.

¹⁴⁹Ο.π., σ.17.

διχασμοί για τον φονιά δε σταματούν ποτέ. Οι γιατροί από τη μεριά τους προσπαθούν να αναδείξουν μια μορφή τρέλας στο νεαρό, και αποζητούν να τον εγκλείσουν σε ίδρυμα εφ' όρου ζωής. Οι δικαστές, από την άλλη, ελπίζουν να προβάλουν τη διαύγεια του νεαρού και να τον τιμωρήσουν ως έναν κοινό εγκληματία στον οποίο αρμόζει ο θάνατος. Η κοινότητα των αγροτών θεωρεί τον Ριβιέρ μη κανονικό: μια φυσιογνωμία ξένη προς την κοινωνία τους. Τέλος, υπάρχει βεβαίως ο ίδιος ο Ριβιέρ, ο οποίος άλλοτε επιχειρεί να διαφανεί στα μάτια όλων ως παράφρονας και άλλοτε -μη μπορώντας να αντέξει το ψέμα του- να τους εξηγήσει τις αιτίες που τον οδήγησαν στο έγκλημα και την επιθυμία του να τιμωρηθεί αναλόγως. Άρα, με τα λόγια του Foucault, «αν αποφασίσαμε να δημοσιεύσουμε αυτά τα ντοκουμέντα πιστεύω ότι το κάναμε για να δείξουμε την πορεία αυτών των αγώνων, για να αναπαραστήσουμε τις αντιπαραθέσεις και τις διαμάχες, για να δείξουμε τη χρησιμοποίηση αυτών των λόγων ως όπλων επιθετικών και αμυντικών στο πεδίο των σχέσεων μάθησης και εξουσίας»¹⁵⁰. Και πάλι λοιπόν βρισκόμαστε στο κέντρο του δίπολου γνώσης και εξουσίας, που τόσο απασχόλησε τον Foucault σε όλα του τα έργα, με τη γνώση από τη μία πλευρά να κάνει αισθητή την παρουσία της μέσα από τους επιστημονικούς λόγους, με την εξουσία από την άλλη να ασκεί την κυριαρχία της σε όλες τις εκφάνσεις του «είναι» και με την εν γένει διαπλοκή τους.

Ο ίδιος ο Ριβιέρ αρχικά ισχυρίστηκε πως ήταν παράφρων, και ότι έλαβε την εντολή να διαπράξει τον τριπλό φόνο από τον θεό και τους αγγέλους· αιτιολόγησε την εξήγησή του με τη βοήθεια χωρίων της Βίβλου. Δεν ήθελε να δείξει μετανιωμένος, γι' αυτό και χρησιμοποίησε το θεό ως άλλοθί του, γι' αυτό αυτο-παρουσιάστηκε ως απλό εκτελεστικό όργανο των διαταγών του. Ωστόσο, στη συνέχεια της ανάκρισης, παραδέχτηκε πως το έγκλημά του δε σχετιζόταν καθόλου με την παράνοια, και πως ο ισχυρισμός περί αυτής προέκυψε επειδή πράγματι επιθυμούσε οι δικαστικές αρχές να πιστέψουν ότι ήταν παράφρονας. Ομολόγησε λοιπόν πως σκόπιμα σκότωσε τη μητέρα του, την αδερφή του και τον αδερφό του, τη μητέρα του και την αδερφή του αφενός επειδή βασάνιζαν τον πατέρα του, και τον αδερφό του αφετέρου (η εξήγηση του θανάτου του οποίου συγκλονίζει) επειδή, με τα λόγια του, «πίστευα ότι ο πατέρας, παρά τη φρίκη που θα ένιωθε, θα με λυπόταν, αν μάθαινε ότι πέθαινα γι' αυτόν. Ήξερα πως ο πατέρας αγαπάει πολύ αυτό το μικρό που έδειχνε τόση εξυπνάδα, ώστε αντί να λυπηθεί, θα χαιρόταν με το θάνατό μου. Αν δεν

¹⁵⁰ Ο.π., σ.21.

ένιωθε καθόλου θλίψη για μένα, θα ήταν πιο ευτυχισμένος»¹⁵¹. Ο μοναδικός φόβος του νεαρού, η μοναδική του έγνοια ήταν η προστασία του πατέρα του. «Τα βάσανά του με συγκινούσαν. Η κατάρπτωση που παρουσίαζε, ο διχασμός μέσα του, οι συμφορές που τον χτυπούσαν διαρκώς, με άγγιζαν βαθιά. Δε σκέφτηκα καθόλου τις αρχές που υπαγορεύουν το σεβασμό προς τη μητέρα, τον αδερφό και την αδερφή. Έβλεπα τον πατέρα μου σαν να είναι σε χέρια βαρβάρων, ανάμεσα σε λυσσασμένους σκύλους, ενάντια στους οποίους έπρεπε να χρησιμοποιήσω όπλα»¹⁵². Οι παράλληλες σκέψεις του αφορούσαν όλους αυτούς τους ανθρώπους που πέθαναν για ιδανικά, είτε για την πατρίδα τους είτε για τον βασιλιά τους, και διερωτάτο πώς «αυτοί οι άνθρωποι πέθαναν για να υποστηρίξουν κάποιον που ούτε καν ήξεραν ούτε τους ήξερε, κάποιον που δεν τους είχε σκεφτεί ποτέ. Εγώ θα πεθάνω για να λυτρώσω έναν άνθρωπο που με περιβάλλει με την αγάπη του και τη στοργή του»¹⁵³. Είναι φανερό πως ο νεαρός Ριβιέρ αμφιταλαντευόταν μεταξύ των όσων πρέσβευε το σύστημα δικαιοσύνης του τόπου του και της πηγαίας του ανάγκης να σώσει τον πατέρα του από τις κακουχίες στις οποίες τον υπέβαλαν τα υπόλοιπα μέλη της οικογένειας. Βρισκόταν στη μέση ενός δίπολου, που στη μία του άκρη είχε την σωτηρία του αγαπημένου προσώπου και στην άλλη τους εξουσιαστικούς νόμους. Ο Ριβιέρ, συλλογιζόμενος και τις δύο πλευρές, τελικά αποφάσισε συνειδητά και έχοντας σε πλήρη εγρήγορση τη λογική του λειτουργία, να προβεί στην εκτέλεση της οικογένειάς του. Δεν τον κυρίευσε κάποια τρέλα, δεν οδηγήθηκε από κανέναν θεό· αντιθέτως ανέλυσε όλα τα δεδομένα και καταστάλαξε να κάνει ό,τι περνάει από το χέρι του ώστε να λυτρωθεί ο πατέρας του. Μια τέτοια απόφαση, όσο και αν δεν είναι σύμφωνη με τα κοινά πρότυπα και την τυπική δικαστική νομοθεσία, δε μπορεί να θεωρηθεί πράξη παρανοϊκή· όταν έχει επιτελεστεί μια διαδικασία σκέψης η οποία έχει λογική συνέχεια και κριτήρια, δε μπορεί να δημιουργήσει την πεποίθηση παραφροσύνης. Σκληρής και βίαιης πράξης ναι, όμως όχι παραφροσύνης.

Αφότου λοιπόν ο Ριβιέρ διέπραξε το έγκλημά του, πέρασε από διάφορα στάδια. Αρχικά μη μπορώντας να συνειδητοποιήσει τον τριπλό φόνο του, ο οποίος του φάνταζε σαν όνειρο, κυριεύθηκε από συναισθήματα μετάνοιας και ενοχής και από μία έντονη ανάγκη να αυτοκτονήσει. Αποκαλούσε τον εαυτό του «τέρας»¹⁵⁴,

¹⁵¹ Ο.π., σ.137.

¹⁵² Ο.π., σ.178.

¹⁵³ Αυτόθι.

¹⁵⁴ Ο.π., σ.143.

ωστόσο, παρά το θυμό του, δεν μπόρεσε να σκοτωθεί. Έτσι περίμενε καρτερικά την τιμωρία του από την δικαστική εξουσία. Μάλιστα στο υπόμνημα που συνέταξε έγραφε ότι «βιαζόταν να πεθάνει»¹⁵⁵. Είχε πάρει μια τρομερή απόφαση και την είχε εκτελέσει· είχε σκοτώσει τη μητέρα του, την αδερφή του και τον αδερφό του, όμως γνώριζε καλά τι έκανε· γνώριζε ότι απαξίωνε τους νόμους της ηθικής, όμως ήταν βέβαιος πως με αυτούς τους φόνους θα εξασφάλιζε την ησυχία και τη γαλήνη του πατέρα του, και αυτή η γαλήνη αποτελούσε για τον ίδιο επαρκές κίνητρο ώστε να συνεχίσει. Όλο το κείμενο του νεαρού είναι ένα συγκροτημένο κείμενο, γραμμένο στη φυλακή, το οποίο παρουσιάζει εκτενώς κάθε σκέψη του, κάθε άγχος, κάθε θυμό και κάθε μεταμέλειά του. Αποτελεί, το ίδιο το κείμενο, την μεγαλύτερη απόδειξη ότι δεν επρόκειτο για μια τρελή ύπαρξη, αλλά για ένα νέο που προέβη σε μια πράξη - σκοπός της εργασίας μας δεν είναι να χαρακτηρίσει την πράξη καθ' εαυτήν, γι' αυτό και δεν προβαίνουμε σε χαρακτηρισμούς- κάτω από συνθήκες περισυλλογής και υπολογισμού.

Ωστόσο το σύνολο των εξουσιών που ασχολήθηκαν με τη συγκεκριμένη υπόθεση είχε διαφορετική άποψη. Οι πεποιθήσεις που αφορούσαν το πρόσωπο του Ριβιέρ ήταν ως επί το πλείστον σχετικές με την ψυχική ασθένεια. Οι λόγοι που κυκλοφορούσαν για αυτόν, επισήμαιναν μια πνευματική αλλοτρίωση η οποία προϋπήρχε από την παιδική ηλικία του κατηγορουμένου. Μια πνευματική αλλοτρίωση η οποία εντάθηκε, και οδήγησε τελικά τον «φρενοβλαβή» στην διάπραξη του φόνου¹⁵⁶. Κυριαρχούσε γενικότερα η ιδέα ότι επρόκειτο για έναν παράξενο άνθρωπο, κοινωνικά αδέξιο και αποσπασμένο από τους νόμους της κοινότητας. Μάλιστα αναφέρονταν στην συνολική φιγούρα του, και πιο συγκεκριμένα στο βλέμμα του, από το οποίο δεν συμπεραίναν πως σχετιζόταν με την κανονικότητα. Αντιθέτως διέβλεπαν σε αυτό κάτι ασυνήθιστο, κάτι που θύμιζε τρέλα¹⁵⁷. Τα παραδείγματα που αποσκοπούν στην απόδειξη της πνευματικής αλλοίωσης του νεαρού Ριβιέρ είναι αδιάκοπα, και οι λόγοι ολοένα και πληθαίνουν. Διαθέτουμε αναφορές που αφορούν κραυγές στις οποίες ξεσπούσε το παιδί, φορές που κυλιόταν στα χώματα, και άλλες που προέβαινε σε αλλόκοτες χειρονομίες. Εμμένοντας σε τέτοιου τύπου παραδείγματα οι εξουσιαστικές μορφές τον εντάσσουν στην ομάδα των τρελών και συγκρίνουν τις δικές του συμπεριφορές με τις αντίστοιχες άλλων ψυχικά

¹⁵⁵ Ο.π., σ.186.

¹⁵⁶ Ο.π., σ.172.

¹⁵⁷ Ο.π., σ.63.

ασθενών, ώστε να αποδείξουν την πεποίθησή τους. Η πλειοψηφία των λόγων επιδιώκει τον εγκλεισμό του, γι' αυτό και τα παραδείγματα που αντλεί αφορούν άσυλα. Παραπέμπουν σε μια υποθετική συζήτηση που διεξάγεται σε ένα φρενοκομείο: «αν δείξουμε σε έναν επισκέπτη, έναν ασθενή ο οποίος μιλά συχνά μόνος του, συνομιλεί με το διάβολο, φοβάται ότι αν πλησιάσει τις γυναίκες θα τις μολύνει με ροές που βγαίνουν από το σώμα του. Αν του πούμε πως όταν ο ασθενής ήταν ελεύθερος, έκοβε τα λάχανα πιστεύοντας ότι κόβει κεφάλια ανθρώπων, ότι είχε στην τσέπη του καρφιά και σφυρί για να σταυρώνει τους βατράχους, ότι μια μέρα έδεσε τα πόδια ενός παιδιού στο τσιγκέλι πάνω από τη φωτιά και ότι στο χωριό του τον έλεγαν τρελό, ηλίθιο, ζώο, όποιος και αν ήταν ο επισκέπτης δε θα έλεγε ότι αυτός ο άνθρωπος έχει τα λογικά του. Κανένας δικαστικός δε θα αποφάσιζε να τον βγάλει από το άσυλο»¹⁵⁸. Με αυτή την υποτιθέμενη συζήτηση αυτό που θέλουν να αποδείξουν είναι η παράνοια του παιδιού, η οποία δεν χρίζει φυλάκισης ή θανατικής ποινής, αλλά εγκλεισμού. Ενός επ' άπειρον εγκλεισμού που θα στοχεύσει μέσα από ειδικές τεχνικές στην ομαλοποίηση του νεαρού.

Υπήρχε βέβαια και μια μικρή μερίδα λόγων η οποία δεν συμμεριζόταν την σχετική αντίληψη της παρανοϊκής προσωπικότητας του Ριβιέρ. Ένας από τους γιατρούς αποτελεί παράδειγμα του αντίθετου αυτού πόλου, διότι προβάλλει δύο λόγους που στέκονται εμπόδιο στην διαπίστωση της πάθησης της φρενοβλάβειας. Ο πρώτος λόγος αφορά τα φυσιολογικά αποτελέσματα των εξετάσεων στις οποίες υπέβαλαν τον Ριβιέρ και ο δεύτερος το γεγονός ότι η περίπτωση του παιδιού δεν μπορεί να ενταχθεί σε καμία από τις υπάρχουσες νοσογραφικές κατηγορίες¹⁵⁹. Επιπλέον, ένας ακόμη λόγος που απομακρύνει τον νεαρό από τις κατηγορίες ψυχικής ασθένειας σχετίζεται με το γεγονός πως ο ίδιος αισθανόταν ενοχικά σε σχέση με τις εγκληματικές του πράξεις. Όπως ήδη αναφέραμε, ο Πιέρ Ριβιέρ, προτού εκτελέσει αλλά και αφότου εκτέλεσε το έγκλημα, κυριευόταν από αισθήματα δισταγμού και μετάνοιας. Τα συναισθήματα αυτά αρκούν για να αποδείξουν πως γνώριζε καλά το σχέδιο που θα έβαζε σε εφαρμογή, πως είχε πλήρη συνείδηση των όσων έκανε. Γι' αυτό και η λύση για την περίπτωσή του δεν ήταν ο εγκλεισμός, αλλά η καταδίκη. Και ενώ λοιπόν το σώμα των ενόρκων συμφωνεί στην χωρίς ελαφρυντικά καταδίκη σε θάνατο του νεαρού φονιά, εξακολουθεί να υπάρχει μια μερίδα αυτών, που

¹⁵⁸Ο.π., σ.172.

¹⁵⁹Ο.π., σ.187.

διαβλέπει σημάδια φρενοβλάβειας· «αναγνωρίζουμε ότι υπέφερε τα πάνδεινα βλέποντας τον πατέρα του που τόσο αγαπούσε να υποφέρει, πράγμα το οποίο συνέβαλλε κατά πολύ στη διαταραχή της διανοητικής του ικανότητας, η οποία άλλωστε ήταν πάντα ελαττωματική»¹⁶⁰. Έτσι η καταδικαστική απόφαση μεταβάλλεται και πάλι, καθώς με βάση τον νομικό κώδικα, αν ο δράστης βρίσκεται σε παρανοϊκή κατάσταση κατά τη διάρκεια της πράξης, τότε αυτή δε συνιστά κακούργημα¹⁶¹. Η τρέλα του λοιπόν υπερβαίνει την τιμωρία που του αρμόζει και αντί να τον θανατώσουν ως κατηγορούμενο, τον εγκλείουν σε ίδρυμα, μέσα στο οποίο και αυτοκτονεί.

Ακόμη και μετά την αυτοκτονία του Ριβιέρ, οι λόγοι γύρω από το πρόσωπό του δε σταμάτησαν, γεγονός που καταδεικνύει πόσο απασχόλησε την επιστημονική κοινότητα. Οι αναφορές στην τρέλα του συνεχίζουν και μετά το θάνατό του, παραπέμποντας στη ζωή του στο ίδρυμα. Εκεί ο Ριβιέρ απειλούσε την πειθαρχική εξουσία πως αν δεν τον απομονώσει, θα σκοτώσει όλους τους ιδρυματίες. Και ενώ η απειλή αυτή φάνταζε στα μάτια της ως μια ακόμη εκδήλωση της φρενοβλάβειάς του, δεν ήταν παρά μια απόπειρα του νέου να βρει την ευκαιρία να δώσει τέλος στη ζωή του. Ο Πιέρ Ριβιέρ έπαιξε το παιχνίδι των μορφών της εξουσίας, ακολούθησε τους τρόπους τους, και μίλησε με τους λόγους τους. Κι έτσι πλάνεψε κάθε μορφή της εξουσίας, και κατάφερε να πετύχει το σκοπό του: να θεωρηθεί παράφρων και να καταφέρει, εν τέλει, να αυτοκτονήσει. Ο Ριβιέρ ξέφυγε από την κοινή μοίρα που είναι προδιαγεγραμμένη για κάθε έναν από τους κατοίκους της υπαίθρου. Ξέφυγε γιατί την κοίταξε κατά πρόσωπο, γιατί μίλησε για αυτήν, και γιατί προσπάθησε και κατόρθωσε να την αλλάξει. «Το γέλιο του μπορεί να φάνταζε ηλίθιο, η ομολογία της πράξης του μπορεί να συνέβη ήσυχα»¹⁶², όμως ο ίδιος φώναξε. Φώναξε για όλα όσα τον έπνιγαν, φώναξε μπροστά σε κάθε μικρή εξουσιαστική αρχή, και άλλαξε την ζωή του. Δεν είμαστε αρμόδιοι να κρίνουμε την αλλαγή καθ' εαυτήν, όμως δε μπορούμε και να την αμφισβητήσουμε, γιατί ο νεαρός, ενώ θα μπορούσε υπομένοντας να είναι ένας από τους πολλούς ανώνυμους αγρότες ενός ξεχασμένου από την κοινωνία χωριού, τους οποίους χρησιμοποιούν η φεουδαρχική και η εκκλησιαστική εξουσία για να

¹⁶⁰ Ο.π., σ.219.

¹⁶¹ Foucault, *Επιτήρηση και Τιμωρία η Γέννηση της Φυλακής*, σ.28.

¹⁶² Φουκώ, *Εγώ, ο Πιέρ Ριβιέρ, που Έσφαξα τη Μητέρα μου, την Αδερφή μου και τον Αδερφό μου*, σ.239.

ενισχύσουν την παραγωγή τους, αλλά κατ' ουσίαν τους θεωρούν κάτι σαν «ζώα»¹⁶³, κατέληξε να σταθεί ενάντια σε κάθε κλοιό, κάθε νόμο, κάθε δικαστική απόφαση, και να γίνει «κάτι»: να γίνει ο εαυτός του. Στο σημείο αυτό μας εκπλήσσει η ειρωνεία που εκπηγάζει από την περιγραφόμενη κατάσταση, όπου από τη μια μεριά η εξουσία των γιατρών και των δικαστών θεωρεί τους αγρότες ζώα, και από την άλλη μεριά αυτά τα «ζώα», ασκούν τη δική τους εξουσία σε έναν όμοιό τους, παραμερίζοντάς τον από την κοινωνία τους και βλέποντάς τον σαν *άγριο* ζώο, σαν κακή φύση. Ο Ριβιέρ όμως δεν ήταν αυτό· αντίθετα ήταν μεταξύ αυτών που σύμφωνα με τον Foucault «ξέρουν ότι για να πάρουν το λόγο και να ακουστούν, πρέπει να θυσιάσουν τη ζωή τους, να σκοτώσουν και να πεθάνουν»¹⁶⁴. Και όλοι αυτοί οι θάνατοι έχουν έναν και μόνο στόχο· να συμβεί κάτι, μια αναταραχή, ένας έντονος κλυδωνισμός ο οποίος θα βοηθήσει στην κινητοποίηση, στο να πάψει ο κόσμος να είναι στάσιμος.

Όλοι οι λόγοι λοιπόν που προέκυψαν γύρω από την περίπτωση του Πιέρ Ριβιέρ που σκότωσε τη μητέρα του, την αδερφή του και τον αδερφό του, είναι μια ακόμη εκδήλωση των μορφών εξουσίας, όπως μας τις έχει παρουσιάσει ο Foucault. Η ιατρική γνώση και η δικαστική εξουσία δημιουργούν μια αντιπαράθεση αληθών λόγων, ώστε να αποφασίσουν τελικά πώς θα επιβληθούν στην ατομικότητα. Η απόφαση δηλαδή έχει επιτελεστεί· ο Πιέρ Ριβιέρ δεν θα αντιμετωπίζεται πια ως ένας «κανονικός» άνθρωπος του κοινωνικού συνόλου· θα σημαδευτεί, θα κατηγοριοποιηθεί και εν τέλει θα απομακρυνθεί. Η μοναδική μέριμνα του δίπολου γνώση-εξουσία, είναι ο τρόπος που θα του επιβληθεί η ετικέτα: αν δηλαδή θα ονομαστεί *παράφρων* ή *εγκληματίας*¹⁶⁵. Και τελικά η λύση βρίσκεται διότι δημιουργείται το άσυλο που συνδυάζει και τους δύο τύπους εξουσιών, και αυτή του εγκλεισμού και αυτή της φυλακής (της οποίας οι τεχνικές θα αναλυθούν παρακάτω). Παρά τις εξουσιαστικές πρακτικές όμως, ο Ριβιέρ βρήκε τα μέσα και έκανε πράξη την επιθυμία του για «κάτι παραπάνω». Χρησιμοποίησε είτε τα αλλόκοτα παιδικά παιχνίδια του, είτε τις αντίθετες προς την τυπική ηθική συμπεριφορές, είτε το μετέπειτα έγκλημά του, και αφήφησε τις εξουσίες, αντικαθιστώντας το λόγο τους με την απελευθερωτική του επιθυμία. «Ίσως αυτή η επιθυμία να ήταν το πιο βαθύ του

¹⁶³Ο.π., σ.245.

¹⁶⁴Ο.π., σ.247.

¹⁶⁵Ο.π., σ.318.

κίνητρο, αλλά οι γιατροί δε μπορούσαν να το δουν και οι δικαστές δε μπορούσαν να το ακούσουν»¹⁶⁶.

¹⁶⁶Ο.π., σ.349.

Κεφάλαιο 3:

3.1 Εξουσία και εγκληματικότητα- Δημιουργία φυλακών

Η φυλακή μαραίνει και σκοτώνει
ό,τι ωραίο έχει στην ψυχή του ο
άνθρωπος.
Η απελπισία σε πνίγει μέρα νύχτα,
Η αγωνία σου σφίγγει την καρδιά.
Στις φυλακές οι άνθρωποι
ανθρώπους
βασανίζουν¹⁶⁷.

«Η πιο παραληρηματική μορφή εξουσίας που μπορεί κανείς να φανταστεί είναι το να στέλνεις κάποιον στη φυλακή, να τον κρατάς εκεί, να του στερείς την τροφή, τη θέρμανση, να του απαγορεύεις να βγει, να κάνει έρωτα»¹⁶⁸.

Το *Επιτήρηση και Τιμωρία*, το οποίο αποτελεί το κατεξοχήν βιβλίο στο οποίο ο Foucault αναφέρεται στην εξουσία που ασκείται στα σώματα των ατόμων, ξεκινά με την περιγραφή του βασανισμού ενός βασιλοκτόνου. «Να στηθεί σε ένα ικρίωμα, να βασανιστεί με πυρακτωμένες λαβίδες στους μαστούς, τους μηρούς και τα γαστροκνήμια. Το δεξί χέρι, που θα κρατά το μαχαίρι με το οποίο διέπραξε την απόπειρα βασιλοκτονίας, να καεί με αναμμένο θειάφι, και στις πληγές από τις πυρακτωμένες λαβίδες να χυθεί λιωμένο μολύβι, βραστό λάδι, καυτό ρετσίνι, μείγμα από κερί και θειάφι. Στη συνέχεια, τέσσερα άλογα να τραβήξουν και να διαμελίσουν το κορμί του»¹⁶⁹. Όπως παρατηρούμε από το παράθεμα, ο βασανισμός του είναι σφοδρός, και στοχεύει άμεσα στο σώμα του κατηγορουμένου, γεγονός που μας αναγκάζει να κάνουμε λόγο για μια εξουσία τιμωρητική, μια εξουσία που έχει την τάση να ανακαλύπτει παντού εχθρούς, που καλείται να εκτελέσει, που εκδικείται και που θυμίζει πολεμική εξουσία. Ο θάνατος του κατηγορουμένου, -που μπορεί να συμβεί με διάφορες φρικτές μορφές οι οποίες δεν είναι τυχαίες, αλλά προκύπτουν από έναν συγκεκριμένο υπολογισμό που αφορά και τη διάρκεια αλλά και τον τρόπο της τιμωρίας του, αποτελεί δηλαδή ένα ολόκληρο τελετουργικό τα διάφορα στοιχεία του οποίου συνδυάζονται και φτάνουν στο απόγειό τους με τις κραυγές που συνοδεύουν την εκτέλεση της πράξης- δεν μας επιτρέπει να κάνουμε λόγο για εξασφάλιση της δικαιοσύνης, αλλά για μια ακαταπρόκλητη επιβολή της εξουσίας.

¹⁶⁷ Oscar Wilde, *Αφορισμοί*, ελλ. μτφρ. Α. Βέλιος, Αθήνα: Ροές 2015, σ.17.

¹⁶⁸ Φουκό, *Το Μάτι της Εξουσίας*, σ.33.

¹⁶⁹ Foucault, *Επιτήρηση και Τιμωρία η Γέννηση της Φυλακής*, σ.11.

Επιβολή η οποία είναι ασύμμετρη, καθώς από τη μια πλευρά έγκειται στην ολοκληρωτική κυριαρχία του ανώτατου εκτελεστή και από την άλλη στην αδυναμία αντίστασης του ασήμαντου μελλοθάνατου. Η κυριαρχία αυτή είναι διττή· αφενός είναι η ανάγκη του δήμιου να αποσπάσει την αλήθεια από το στόμα του κατάδικου, η εξασφάλιση της οποίας συνεπάγεται σκληρές ενέργειες, και αφετέρου είναι καθ' εαυτήν πηγή τιμωρίας¹⁷⁰. Οι εικόνες είναι φρικτές, με τον «εκτελεστή να χτυπά με όλη του τη δύναμη τον κρόταφο του δύστυχου ανθρώπου, που πέφτει νεκρός»¹⁷¹. αλλά το μαρτύριό του δε σταματά εκεί: η απόλυτη και κυριαρχική εξουσία διαμελίζει το σώμα του ακόμα και μετά τον θάνατο· η βία που ασκείται σε αυτό και που λειτουργεί ως αντιμετώπιση της ήδη υπάρχουσας βίας του εγκληματία, συνεχίζει και μετέπειτα. Μεταμορφώνεται σε μια ακόμα εντονότερη βία, που σκοπό έχει να προκαλέσει όσο το δυνατόν «πλουσιότερο» και «λαμπρότερο» θέαμα με τη βοήθεια σημαδιών και ουλών που αφήνει στο νεκρό πλέον σώμα, και πυροδοτεί έτσι τον τρόμο στο πέρασμά της, επιτελώντας τη λειτουργία του παραδειγματισμού και αποτρέποντας τυχόν μελλοντικές παραβάσεις. Ο τρόπος που θα αντιδράσει ο κάθε κατάδικος πάνω στο ικρίωμα αποτελεί σημαντικό κριτήριο για την μελλοντική του σωτηρία. Και σε αυτό ακριβώς το σημείο προστίθεται και η ψυχή. Αυτό που επιζητείται από την διαδικασία του βασανισμού είναι η ίδια η ψυχή και η σωτηρία της. Αν λοιπόν ο καταδικασμένος βλασφημήσει, βογκήξει ή κραυγάσει κατά τη διαδικασία της εκτέλεσης της ποινής του, τότε υποδηλώνεται και το δυστυχές πεπρωμένο του. Αντιθέτως αν υπομείνει με καρτερία το βασανισμό, τότε η ψυχή του οδεύει προς τη σωτηρία της. Επομένως η απολυταρχική εξουσία του τιμωρείν δεν στοχεύει αποκλειστικά στο σώμα των καταδικασμένων, αλλά και στις ψυχές τους.

Λίγο αργότερα, με όρους ιστορικού χρόνου, η κατάσταση αλλάζει· οι διαμαρτυρίες κατά των βασανισμών πληθαίνουν, στο ποινικό δίκαιο εισάγονται νέες μέθοδοι, και τα βασανιστήρια εξαλείφονται¹⁷². Η ωμή θέαση του βασανιστηρίου θεωρείται πλέον σκληρή βία, γι' αυτό και ανακαλύπτονται νέοι τρόποι του τιμωρείν. Δημιουργούνται μηχανισμοί που αφορούν τον εγκλεισμό, ο οποίος συνίσταται σε διάφορες μορφές κράτησης, στις οποίες υπάγεται και η φυλακή, η οποία αποτελεί ένα δίκτυο από ογκώδη οικοδομήματα. Η εξουσία καλείται να εγκλείσει τους κατάδικους σε κατάλληλα ιδρύματα, χωροταξικά κατανομημένα, τα οποία θα ταξινομούν

¹⁷⁰ Ο.π., σ.52.

¹⁷¹ Ο.π., σ.62.

¹⁷² Ο.π., σ.15.

ανάλογα τον καθέναν από αυτούς, με τη βοήθεια ατομικών δελτίων. Έτσι, η γκιλοτίνα που ήταν το πιο ορατό και συνάμα το πιο βίαιο θέαμα, περιορίζεται στους χώρους των φυλακών και το κοινό δεν μπορεί πια να παρακολουθήσει εκτελέσεις. Ο παραβάτης δεν θεωρείται πλέον «τέρας»¹⁷³ το οποίο πρέπει να νικηθεί και να αφανιστεί, όμως η κοινωνία πρέπει και πάλι να προστατευθεί από αυτόν. Στο σημείο αυτό παρατηρούμε μια αντιστοιχία με την έννοια της τρέλας, και τις κατά καιρούς αλλαγές του ορισμού της. Όπως λοιπόν ο τρελός αρχικά αντιμετωπιζόταν ως «άγριο ζώο» που έπρεπε να συλληφθεί και να εξαιρεθεί, αλλά στη συνέχεια το ενδιαφέρον για αυτόν μετατράπηκε σε μια μέριμνα που αφορούσε την υπεράσπιση της κοινωνίας καθ' εαυτήν, θέτοντας σε απομόνωση τον ψυχικά ασθενή, κατ' αναλογία, τα στάδια εξέλιξης του τρόπου αντίληψης του εγκληματία, μετατοπίζονται σταδιακά από την αντίληψή του ως ζώου φύσης, ως απειλής, προς μια γενικευμένη μέριμνα να προστατευθεί η κοινωνία. Το ενδιαφέρον έπαψε να αφορά το ειδικό και μετατοπίστηκε στο γενικό, κι αυτό γιατί το ζητούμενο δεν ήταν πια η τιμωρία του εγκλήματος, όπως αυτό είναι στην ουσία του, αλλά η αποφυγή καινούριων αδικημάτων, η αποτροπή της επανάληψής του¹⁷⁴. Γι' αυτό και ο δήμιος παραχώρησε τη σκυτάλη σε επιτηρητές, σε γιατρούς, ψυχιάτρους και παιδαγωγούς, γεγονός που συνιστά πρόοδο, ίσως όμως μόνο φαινομενικά, αφού και πάλι η μεταστροφή που προκαλείται στον άνθρωπο είναι ριζική, αυτή τη φορά όχι καταστροφικά σωματική, αλλά εσωτερική, στοχεύοντας στον χαρακτήρα του καθενός. Το εντυπωσιακότερο όλων με τη δημιουργία της φυλακής είναι πως η εξουσία, κλεισμένη στους τοίχους και στα κελιά, για πρώτη φορά δεν κρύβεται· δεν δικαιολογείται, όπως στην ιστορία της τρέλας, υπό τον μανδύα της αναγκαίας ιατρικής θεραπείας, αλλά εμφανίζεται άμεσα μπροστά στους κατηγορούμενους και ασκεί τις τεχνικές της. Βέβαια μπορεί να χρησιμοποιεί ως άλλοθι την «ηθική» της σκοπιά, όμως δεν παύει να παρουσιάζει καθαρά το πρόσωπό της, και να επιβάλλει τους τρόπους του «καλού» της χαρακτήρα, πάνω στον «κακό» των εγκληματιών. Με τον μανδύα της ηθικής, θυμόμαστε τα λόγια του Levi-Strauss ο οποίος βρέθηκε αντιμέτωπος με την επιβολή της δικαιοσύνης, σύμφωνα με την οποία ένας «θερμόαιμος νέγρος μέσα σε πέντε λεπτά άκουσε να τον καταδικάζουν σε οκτώ χρόνια φυλάκιση... Το γεγονός ότι μπορούσε κανείς με τόση αφέλεια να αποφασίσει σε τόσο σύντομο χρονικό διάστημα για τη ζωή ενός ανθρώπου με γέμιζε κατάπληξη. Δε μπορούσα να παραδεχτώ ότι αυτό που συνέβη

¹⁷³Ο.π., σ.104.

¹⁷⁴Ο.π., σ.108.

πριν από λίγο, ήταν πραγματικό γεγονός. Ακόμα και σήμερα, κανένα όνειρο όσο φανταστικό ή γελοίο κι αν φαίνεται δεν μπορεί να μου μεταδώσει ένα τέτοιο συναίσθημα ανοησίας και αφέλειας»¹⁷⁵. Πέραν λοιπόν των ερευνών του Foucault, μελετώντας τους τρόπους της δικαιοσύνης στο σύνολό τους, συνειδητοποιούμε πως η άσκηση της «ηθικής» συμβαίνει με μια αμεσότητα και απλότητα που αποβαίνει βίαιη.

Ο λόγος της μετάβασης που αναφέραμε, από μια εξουσία πλήρως τιμωρητική σε μια πιο πειθαρχική και σωφρονιστική, που δεν περιλαμβάνει την άμεση βιαιότητα της προηγούμενης, έγκειται -όπως συμβαίνει κάθε φορά- σε ιστορικά και εξουσιαστικά συμφέροντα. Ίσως το οικονομικό κόστος της τιμωρητικής, να μην είναι πλέον ανεκτό. Ίσως τα όργανα που χρησιμοποιούσε ως εργαλεία της να έχουν μεγάλο κόστος. Ίσως ακόμα, τα ίδια και καλύτερα αποτελέσματα να μπορούν να προκληθούν με την νέα τροπή των εξουσιαστικών μορφών. Ίσως η οικονομία να ανθίζει μέσω της νέας παραγωγικής χρησιμοποίησης των σωμάτων. Ίσως να «έχει κάποια οικονομική επίπτωση επειδή παράγει μηχανοποιημένα άτομα σύμφωνα με τους γενικούς κανόνες μιας βιομηχανικής κοινωνίας»¹⁷⁶. Σε κάθε περίπτωση, ένα είναι βέβαιο· η μετάβαση δεν ήταν ανθρωπιστική, αλλά στρατηγική· δεν είχε στόχο τον άνθρωπο ως οντότητα, αλλά τα παιχνίδια στρατηγικής που του ασκούσαν· ήταν ένας τρόπος για να ενισχυθεί η άσκηση των εξουσιών, να ενδυναμωθεί ο παραγωγικός μηχανισμός μέσα από την ατομική υποταγή. Δεν αφορούσε καθόλου την ανθρώπινη ουσία, απλώς μετατράπηκε από μια τιμωρητική τέχνη σε μία άλλη, η οποία ήταν πιο αποτελεσματική και πιο ικανή για τους σκοπούς της, λιγότερο αυστηρή μεν, αλλά περισσότερο καθολική¹⁷⁷.

Αυτή η μορφή λοιπόν, που αφορά την πειθαρχική και φαινομενικά όχι άγρια πλευρά της εξουσίας, έχει ένα και μόνο στόχο· προσβάλλει άμεσα το σώμα των καταδίκων. Μπορεί αυτή τη φορά οι πρακτικές να μη το καταχρώνται ως το όριο της φυσικής του εξουθένωσης, αλλά και πάλι αφορούν αυτό, το χειρίζονται, το διορθώνουν, το ταξινομούν στο χώρο, είτε μέσω της επιτήρησης, είτε του εξαναγκασμού, της σεξουαλικής στέρησης ή του ξυλοδαρμού. Ζητούμενο είναι λοιπόν το σώμα και οι δυνάμεις του: πόσο χρήσιμο μπορεί να φανεί αυτό εργασιακά, και σε ποιο βαθμό μπορεί να υποταχθεί. Για τους κοινούς εγκληματίες είναι

¹⁷⁵ Levi-Strauss, *Θλιβεροί Τροπικοί*, σ.23.

¹⁷⁶ Foucault, *Επιτήρηση και Τιμωρία η Γέννηση της Φυλακής*, σ.275.

¹⁷⁷ *Ο.π.*, σ.94.

υποχρεωτική η εργασία, ενώ για τους πιο επικίνδυνους προτείνεται η απομόνωση¹⁷⁸. Τίθενται έτσι δύο τομείς: αφενός ο οικονομικός, αφού το σώμα χρησιμοποιείται για να συνεισφέρει εργαλειακά με τις κατασκευασμένες ικανότητές του, και αφετέρου ο πολιτικός μηχανισμός, όπου το σώμα, τη στιγμή ακριβώς που οδεύει προς την εδραίωση της παραγωγικής του ικανότητας, κυριαρχείται (ακριβώς επειδή, αν δεν κυριαρχηθεί, δεν μπορεί και να την αποκτήσει). «Η πειθαρχική εξουσία αντί να υπεξαιρεί και να παρακρατά, έχει ως μείζονα λειτουργία να εκγυμνάζει· ή μάλλον, να εκγυμνάζει ώστε να παρακρατά καλύτερα και να υπεξαιρεί περισσότερα»¹⁷⁹. Με ένα λόγο, πρόκειται για ένα σώμα «και παραγωγικό και καθυποταγμένο»¹⁸⁰ που μπορεί ταυτόχρονα να χειραγωγηθεί, να εκγυμναστεί και να αποκριθεί σε όλες τις απαιτούμενες προσταγές, αλλοιώσεις και τελειοποιήσεις, άμεσα και τυφλά· ένα σώμα «πειθήνιο»¹⁸¹. Και πάλι όμως, το σώμα είναι φαινομενικά μόνο το θεμέλιο της πειθαρχικής εξουσίας. Αυτό που διώκεται κατά βάσει, είναι το πνεύμα των καταδίκων, είναι η ψυχή τους. Ο κολασμός επιδρά στο εσωτερικό των ψυχών, στις σκέψεις τους και στις διαθέσεις τους¹⁸². Δεν δημιουργείται μια ψυχή που αποκτά υπόσταση, αλλά μια ψυχή που υφίσταται όλες τις δράσεις και τις τεχνικές της γνώσης και της εξουσίας. Βρισκόμαστε λοιπόν μπροστά σε μια πειθαρχική εξουσία που στοχεύει στο άτομο ως ολότητα, στον συνολικό μετασχηματισμό του, που αφορά και το σώμα του, μέσω των καθημερινών καταναγκασμών στους οποίους αυτό υποβάλλεται, αλλά και το πνεύμα του. Ο τελικός στόχος είναι η συγκρότηση ενός υπάκουου υποκειμένου, ενός ατόμου που «θα έχει υποταχθεί σε συνήθειες, σε κανόνες, σε εντολές, σε μια αυθεντία που ασκείται συνεχώς γύρω από αυτό και πάνω σ' αυτό, και στην οποία οφείλει να επιτρέπει να λειτουργεί αυτομάτως μέσα του»¹⁸³. Επομένως, αρχικά σχεδιάζεται η περιθωριοποίησή του, ως μορφή αντικανονικότητας από το κοινωνικό σύνολο, και μετέπειτα η πλήρης χειραγωγήσή του.

Εκτός από τη χειραγωγήση, δεν υπάρχει πουθενά στον κώδικα της φυλακής μέριμνα περί σωφρονισμού. Αντιθέτως, η κράτηση οδηγεί στην υποτροπή. Όταν κανείς εκτίσει την ποινή του και επιστρέψει στην κοινωνία, είναι βέβαιο πως θα μεταβεί και πάλι στη φυλακή, αφού η ίδια δεν κατασκευάζει απλώς υποκείμενα, αλλά

¹⁷⁸ Ο.π., σ.143.

¹⁷⁹ Ο.π., σ.195.

¹⁸⁰ Ο.π., σ.35.

¹⁸¹ Ο.π., σ.156.

¹⁸² Ο.π., σσ.24,25.

¹⁸³ Ο.π., σ.150.

μάλλον κατασκευάζει εγκληματίες. Πώς είναι δυνατόν όταν ζει κανείς κάτω από συνθήκες κράτησης που περιλαμβάνουν αποκλεισμούς, ξυλοδαρμούς και απομονώσεις, να μην σκληρύνει σαν άνθρωπος; Πώς είναι δυνατόν όταν υποχρεώνεται σε καταναγκαστική εργασία, η οποία δεν θα του προσφέρει τίποτα μελλοντικά, αφού ήδη έχει στιγματιστεί κοινωνικά, να μη μετατραπεί σε εγκληματία για να καταφέρει να επιβιώσει; Πώς είναι δυνατόν όταν γνωρίζει πως βγαίνοντας από τη φυλακή θα αντιμετωπιστεί ως ξένος, ως διεφθαρμένος, να μην διολισθήσει στο έγκλημα; Πώς κανείς, όταν του στερούν το βασικό δικαίωμα της ελευθερίας, να μην εξοργιστεί με την κοινωνία και να μην επιθυμεί να της επιστρέψει το τίμημα; Αυτή ακριβώς η κατάσταση είναι και η πηγή της κατασκευής εγκληματιών· «το αίσθημα της αδικίας που νιώθει ένας φυλακισμένος, που αποτελεί και μια από τις αιτίες που μπορούν να τον κάνουν ακόμη περισσότερο αχαλίνωτο. Όταν βλέπει ότι εκτίθεται σε οδύνες που ο νόμος ούτε διέταξε ούτε προέβλεψε, αισθάνεται μονίμως οργή για οτιδήποτε τον περιβάλλει. Δεν βλέπει παρά δήμιους σε όλους τους εκπροσώπους των αρχών. Δεν θεωρεί πλέον ότι ήταν ένοχος. Κατηγορεί την ίδια τη δικαιοσύνη»¹⁸⁴. Επιπλέον, η φυλακή, δεν αναπαράγει μόνο τους εγκληματίες που εγκλείει· παράλληλα δημιουργεί εγκληματίες και στις οικογένειές τους. Όταν απομακρύνει το βασικό τους μέλος, οδηγεί όλους τους υπόλοιπους στην «αλητεία». Μάλιστα, διάφορες ανομίες είναι πιθανόν να προωθούνται μέσω της φυλακής η οποία, ίσως, να λειτουργεί ως ο κατάλληλος τόπος ώστε να τις επινοήσει, -μιας και σύμφωνα με τον Foucault «ο νόμος διαχειρίζεται τις ανομίες: ορισμένες τις επιτρέπει, τις καθιστά δυνατές ή τις επινοεί ως προνόμια της κυρίαρχης τάξης»,¹⁸⁵ και όταν πια παραχωρήσει στους κατάδικους την ελευθερία τους, γνωρίζει πως θα λειτουργήσουν ως πiónια, ως έρμαια των ανομιών που ανατροφοδοτούν τα προνόμια της κυρίαρχης τάξης. Έτσι λοιπόν, ενώ η φυλακή έχει αποτύχει παταγωδώς, έχει πετύχει σε ένα και μόνο πράγμα· στην παραγωγή εγκληματιών.

Το πρώτο πράγμα που μπορούμε να συμπεράνουμε είναι πως, και στη γέννηση των φυλακών, συμβαίνει κάτι αντίστοιχο με την περίπτωση της τρέλας· το τρίπτυχο γνώση-εξουσία-λόγος παραμένει αναλλοίωτο. Η γνώση, με τους επιστημονικούς της λόγους και τις τεχνικές που φέρνει στο φως, συνδυάζεται με την πρακτική της τιμωρητικής στην αρχή, και της μετέπειτα πειθαρχικής εξουσίας, οι

¹⁸⁴ Ο.π., σ.304.

¹⁸⁵ Deleuze, *Φουκώ*, σ.61.

δυνάμεις διαπλέκονται και μετασχηματίζουν την ανθρώπινη ιδιότητα. Πιο συγκεκριμένα, η γνώση, λειτουργώντας ως ο κύριος παράγοντας της πρακτικής και της ρύθμισης των ατόμων, αναζητά συνεχώς νέους τρόπους για να επιβληθεί στις ψυχές των καταδίκων, και η εξουσία παράλληλα εφαρμόζει τις τεχνικές που της προτείνει ο γνωστικός τομέας. Αντίστροφα, η εξουσία, με τα μέσα της, παράγει γνώση, αποτελεί το έναυσμα, το κίνητρο, που την ωθεί στην κίνηση. Οι διάφοροι αληθείς λόγοι λειτουργούν ως η εμφάνιση και η απόδειξη είτε της γνώσης είτε της εξουσίας. Μέσω αυτού του συνδυασμού δυνάμεων, χτίστηκαν και οριοθετήθηκαν νέες έννοιες όπως αυτές της υποκειμενικότητας και της συνείδησης¹⁸⁶, και κατασκευάστηκαν υποταγμένα υποκείμενα· μέσω της έκφρασης του τρίπτυχου γνώση-εξουσία-λόγοι στην πρακτική της φυλακής, δημιουργήθηκε ένας ακόμη τρόπος χρησιμοποίησης του ανθρώπου ως αντικειμένου.

Και στην πειθαρχική εξουσία της φυλακής λοιπόν βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια αντικειμενοποίηση του ανθρώπου, με μια αντικειμενοποίηση του παραβάτη, ο οποίος αποκλείεται από την πόλη, δεν διαθέτει πλέον την ιδιότητα του πολίτη, και (άθελά του) αναλαμβάνει τον προσδιορισμό της άγριας πλευράς της ανθρώπινης φύσης. Γίνεται ο εγκληματίας, το τέρας, ο μη-κανονικός, που ομοιάζει με τον τρελό και τον άρρωστο. Η ιδιοσυστασία του σχετίζεται με την ανωμαλία, γι' αυτό και χρήζει κανονικοποίησης. Η κανονικοποίηση επέρχεται και εδώ, όπως και στην *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή*, με δύο τρόπους, με την εξατομίκευση αφενός και την ομοιογένεια αφετέρου. Η πειθαρχική εξουσία εξατομικεύει, προσπαθώντας να διορθώσει τις αποκλίσεις και να τις κάνει σύμφωνες με την ομοιογένεια του συνόλου¹⁸⁷. Παράγεται ωστόσο ένα βασικό αποτέλεσμα· η εξουσία, εκτός από τον κατασταλτικό, έχει και έναν θετικό και τεχνικό ρόλο, αυτόν την κατασκευής υποκειμένων και δη εγκληματιών. Άρα διαπιστώνουμε πως και στο παράδειγμα της φυλακής, όπως συνέβη και σε αυτό της τρέλας, η βασική προβληματική του Foucault παραμένει η ίδια, και δεν είναι άλλη από την έννοια του υποκειμένου και από το γεγονός ότι αυτό μεταλλάχθηκε σε κάτι «Άλλο» που άρμοζε στις εξουσιαστικές πρακτικές. Αυτές από τη μεριά τους είναι επίσης σημαντικές, όμως η σημαντικότητά τους αφορά τη συνεισφορά τους ως μέσου για την δημιουργία,

¹⁸⁶ Foucault, *Επιτήρηση και Τιμωρία η Γέννηση της Φυλακής*, σ.39.

¹⁸⁷ Ο.π., σ.211.

την ίδια τη συγκρότηση, του *υποκειμένου* και την παράλληλη εξαφάνιση αυτού που θα αποκαλούσαμε *ανθρώπινο ον*.

Ένας από τους κύριους μηχανισμούς που χρησιμοποιεί η πειθαρχική εξουσία για να επιβληθεί στα άτομα είναι η διαδικασία της απομόνωσης. Δεν επιβάλλεται με βίαιους τρόπους, δεν ασκεί τιμωρητικές πρακτικές. Αντίθετα αφήνει τους καταδικασμένους στη μοναξιά τους, με απώτερο στόχο να τους δημιουργήσει τύψεις και να εισχωρήσει στη συνείδησή τους. Αποβλέπει με μια λέξη στην «ηθική» αυτών και στην ιδέα ότι μέσα από τη μοναξιά τους θα προβληματιστούν για το σφάλμα τους. Ωστόσο και αυτός ο τρόπος, που φαντάζει ήπιος εκ πρώτης όψεως, διαθέτει την βιαιότητά του. Στους τοίχους των κελιών όπου τοποθετούνται οι κρατούμενοι, είναι γραμμένη με μαύρα γράμματα η φράση «ο θεός σας βλέπει»¹⁸⁸. Η εξουσία λοιπόν εμφανίζεται και πάλι, χρησιμοποιώντας το πρόσχημα του θεού. Απειλεί τα άτομα, εμπνέοντάς τους το φόβο· έναν φόβο που δεν αφορά αυτήν την ίδια ως άσκηση, αλλά έναν φόβο ανώτερο, που δημιουργεί πειθήνια πρόσωπα, έναν φόβο υποσχόμενο μελλοντική εξιλέωση.

Ένας ακόμη τρόπος της πειθαρχικής εξουσίας είναι ο έλεγχος, η εξέταση. Η εξέταση συμβαίνει με την ορατότητα και πιο συγκεκριμένα με την όραση που ασκείται στον κατάδικο. Το άτομο βλέπεται διαρκώς και αυτό αποτελεί επαρκή συνθήκη για να διάγει διαρκώς καθυποταγμένο. Γίνεται αντικείμενο παρακολούθησης μιας εξουσίας που ασκείται μόνο με το βλέμμα της¹⁸⁹. Επιτηρεί συνεχώς και ταυτόχρονα γνωρίζει καθετί που αφορά τους κρατούμενους, τη διαγωγή τους, τις βαθύτερες κλίσεις τους και την πιθανή πρόοδό τους. Και πάλι διαπιστώνονται κοινά σημεία με τον τρόπο αντιμετώπισης της τρέλας, αφού και οι ψυχικά ασθενείς αλλά και οι εγκληματίες είναι αυτοί που πρέπει να βλέπονται, να φωτίζονται από τις εξουσιαστικές πρακτικές. Στο σημείο αυτό ο Foucault προβαίνει σε μια σύγκριση των συστημάτων εγκλεισμού με την ιατρική, σε μια εξήγηση της εξουσίας που έχει αναλογίες με τους τρόπους αντιμετώπισης μιας σειράς ασθενειών. Όπως λοιπόν η λέπρα υποκίνησε τα συστήματα αποκλεισμού των ατόμων, έτσι και το πειθαρχικό σύστημα των φυλακών μπορεί να υποκινήθηκε από την πανούκλα. Πιο συγκεκριμένα, δεν έγινε ένας μαζικός αποκλεισμός όπως είχε γίνει με τη λέπρα, αλλά προέκυψαν πολλαπλές οργανώσεις, εξατομικευμένες κατανομές και διακλαδώσεις

¹⁸⁸Ο.π., σ.338.

¹⁸⁹Ο.π., σ.214.

της εξουσίας. Οι πόλεις τέθηκαν σε καραντίνα και ο πληθυσμός ελεγχόταν αυστηρά και υποτασσόταν στους επιβεβλημένους κανόνες. Έτσι και ο εγκληματίας των φυλακών, όμοια με τον πάσχοντα της πανούκλας «εντάσσεται σε έναν σχολαστικό τακτικό διατετραγωνισμό, όπου οι ατομικές διαφοροποιήσεις είναι τα εξαναγκαστικά αποτελέσματα μιας εξουσίας που πολλαπλασιάζεται, συναρθρώνεται και υποδιαίρεται»¹⁹⁰. Οι πόλεις που πάσχουν από την ασθένεια της πανούκλας γίνονται αμέσως οι πιο επιτηρούμενες πόλεις, οι πιο καλά κυβερνώμενες, που εποπτεύουν συνεχώς τους κατοίκους τους. Στο σημείο αυτό μπορούμε να θυμηθούμε το έργο του Albert Camus *Η Πανούκλα*, στο οποίο η εν λόγω ασθένεια χτύπησε μια μικρή πολιτεία, το Οράν, όπου πάρθηκαν αυστηρά μέτρα και πολλών ειδών απαγορεύσεις για την προφύλαξη των κατοίκων. Οι πύλες των πόλεων έκλεισαν, και οι άνθρωποι χωρίστηκαν από τις οικογένειές τους· όσοι είχαν προσβληθεί από την ασθένεια εξορίστηκαν, και όσοι παρέμεναν υγιείς έμειναν πίσω¹⁹¹. Αντίστοιχα στις φυλακές, οι εγκληματίες διαχωρίζονται από το κοινωνικό σύνολο και μέσα στα ιδρύματα κυριαρχεί η τέλεια επιτήρηση με ένα και μόνο βλέμμα. Μια επιτήρηση που ομοιάζει με τις τεχνικές που ακολουθούνταν στις πανωλόβητες πόλεις. Παρατηρούμε πως και στους δύο τρόπους παρέμβασης τους οποίους χρησιμοποίησε η πειθαρχική εξουσία, και στην απομόνωση αλλά και στη διαρκή ορατότητα, επικρατεί ένα πρότυπο, ένας αληθής λόγος, ο οποίος δεν είναι άμεσος, δεν εκφράζεται με προσταγές και διαταγές, αλλά λειτουργεί υπόρρητα και ίσως για αυτό είναι αποτελεσματικότερος· γιατί διεισδύει στις συνειδήσεις των εγκλεισμένων στις φυλακές ατόμων, διεισδύει στο σημείο εκείνο όπου οι εγκληματίες διαχωρίστηκαν από το λόγο και θεωρήθηκαν ως οι μη κανονικοί, ως οι αλλοτριωμένοι ψυχικά.

Με αφορμή τον έλεγχο και την εξέταση των ατόμων, γεννιέται η ιδέα για την ίδρυση ενός εργαστηρίου της εξουσίας, το οποίο θα βελτιώνει την άσκησή της, καθώς θα διεισδύει ολοένα και βαθύτερα, ταχύτερα και αποτελεσματικότερα στη συμπεριφορά των ατόμων. Το εργαστήρι αυτό, το λεγόμενο Πανοπτικό, αποτελεί την νέα τροπή που θα πάρει η πειθαρχική εξουσία, την εξέλιξη αυτής, γινόμενη μια «μηχανή που θα ελέγχει τα ίδια της τα γρανάζια»¹⁹², που θα επιτυγχάνει την ολική επιτήρηση των κρατουμένων. Σύμφωνα με το Πανοπτικό συγκροτούνται όλα τα προσχέδια που αφορούν το σχηματισμό των φυλακών, διότι συνδυάζει ταυτόχρονα

¹⁹⁰ Ο.π., σ.226.

¹⁹¹ Άλμπερ Καμύ, *Η Πανούκλα*, ελλ. μτφρ. Γ. Αγγέλου, Αθήνα: Σ.Ι. Ζαχαρόπουλος 1989, σ.80.

¹⁹² Ο.π., σ.233.

την επιτήρηση, την παρακολούθηση, την απομόνωση και την προβολή. Συνιστά μια καινοτομία του Bentham και η αρχιτεκτονική του είναι η εξής: «στην περιφέρεια βρίσκεται ένα οικοδόμημα με μορφή δακτυλίου· στο κέντρο ένας πύργος· ο πύργος διαπερνιέται από μεγάλα παράθυρα που βλέπουν στην εσωτερική πλευρά του δακτυλίου· το περιφερειακό οικοδόμημα διαιρείται σε κελιά, καθένα εκ των οποίων διασχίζει όλο το βάθος του οικοδομήματος· τα κελιά έχουν δύο παράθυρα, το ένα προς το εσωτερικό που αντιστοιχεί στα παράθυρα του πύργου· το άλλο, το οποίο βλέπει προς τα έξω, επιτρέπει στο φως να διαπερνά το κελί από τη μία άκρη μέχρι την άλλη. Αρκεί επομένως να τοποθετηθεί ένας επιτηρητής στον κεντρικό πύργο, και σε κάθε κελί να κλειστεί ένας τρελός, ένας άρρωστος, ένας κατάδικος, ένας εργάτης ή ένας μαθητής»¹⁹³. Μέσω αυτού του σχεδιασμού ο εκάστοτε έγκλειστος μπορεί να παρακολουθείται διαρκώς, όμως εξαιτίας των πλευρικών τοίχων, δεν έχει τη δυνατότητα να βλέπει ο ίδιος [αν παρακολουθείται]. Βρίσκεται συνεχώς κάτω από το καθεστώς ενός αόρατου ματιού και μεταλλάσσεται έτσι σε αντικείμενο παρακολούθησης, χωρίς να μπορεί να γίνει ταυτόχρονα υποκείμενο που θα βλέπει και θα επικοινωνεί. Λόγω αυτής της ιδέας για συνεχή ορατότητα και παρακολούθηση, ο κρατούμενος βρίσκεται σε μια κατάσταση διαρκούς εγρήγορσης: οτιδήποτε και αν κάνει, έχει στο νου του πως μπορεί να επιτηρείται. Έτσι, παραμένει φρόνιμος και υπάκουος. Η κατάσταση αυτή του κατάδικου μας θυμίζει «την αέναη δίκη» που κυριαρχούσε στον εγκλεισμό του ασύλου, η οποία ήταν μια αόρατη δίκη που ανάγκαζε τον παράφρονα να συμπεριφέρεται κατάλληλα. Η εξουσία του πανοπτικού από τη μεριά της είναι «ανεπαλήθευτη»¹⁹⁴, μπορεί δηλαδή να συμβαίνει, αλλά μπορεί και να μη συμβαίνει. Μπορεί να ασκείται, αλλά μπορεί και όχι. Αυτή είναι και η ουσία της προτροπής του Bentham· ακόμη και αν ο επιτηρητής δεν είναι στον πύργο του, ο κρατούμενος πρέπει να αισθάνεται ανά πάσα στιγμή ότι παρακολουθείται. Μηδαμινό κόστος, εσωτερίκευση φόβου και υπακοή· αυτές είναι οι τρεις λέξεις που χαρακτηρίζουν την εφεύρεση του «πανοπτισμού». Επομένως διαπιστώνουμε ότι τα είδη των πειθαρχιών που ασκούνται στη φυλακή είναι δύο· από τη μια υφίσταται το ίδρυμα που εγκλείει και στοχεύει στην κατάργηση της παραβατικότητας και στη σύσταση ενός κανονικοποιημένου υποκειμένου, και από την άλλη υφίσταται το πανοπτικό, το οποίο βελτιώνει την άσκηση της εξουσίας, αυτή τη φορά χωρίς βίαια μέσα και απομονώσεις, αλλά με ένα μόνο βλέμμα.

¹⁹³Ο.π., σ.228.

¹⁹⁴Ο.π., σ.229.

Έτσι διαπιστώνουμε πως ο χαρακτήρας του εγκλεισμού της εγκληματικότητας είναι ένας συνδυασμός παραγόντων, που αφορούν την ηθική, την οικονομία και την κοινωνική ζωή εν γένει. Αποκλείονται, όπως και στην περίπτωση της τρέλας, τα μη κανονικά στοιχεία, τοποθετούνται μέσα σε κελιά και γίνονται για πρώτη φορά χρήσιμα, αφού δημιουργούνται με βάση την κυρίαρχη ηθική ακολουθώντας τους υποδεικνυόμενους κανόνες και λειτουργώντας ως παραγωγικές δυνάμεις, ενισχύοντας τον οικονομικό τομέα. Συνιστά λοιπόν και η εγκληματικότητα ένα σύνολο εξουσιών που δεν είναι ιδιοκτησία ενός ατόμου, ή μιας συγκεκριμένης ομάδας. Αντιθέτως συναποτελείται από το περιφραγμένο ίδρυμα, δηλαδή τη φυλακή, αλλά και από τον πανοπτισμό, που και τα δύο ομοιάζουν με τα συστήματα που χρησιμοποιούνται στα νοσοκομεία, στο στρατό, στα σχολεία και στα εργοστάσια, αλλά αυτή τη φορά παρουσιάζονται ακόμα πιο εξουσιαστικά. Η άμεση και σκληρή λαμπρότητα του άρχοντα, η υπερβολική εκδίκησή του, αντικαθίσταται από μια ύπουλη και έμμεση εξουσία, που συνεχίζει βέβαια τους τρόπους του, αλλά αυτή τη φορά στοχεύει, όχι στην εξαφάνιση του παραβάτη αλλά στην αντικειμενοποίησή του. Στην μία πλευρά του πλέγματος λοιπόν, εκτός από τον άρχοντα, διακρίνουμε τον δήμιο, τον εκτελεστή, ακόμα και το λαό που είναι παρών στους βασανισμούς, και στην άλλη πλευρά του πλέγματος ανιχνεύουμε τις δικαστικές αρχές, τους νόμους και τους κώδικες, όπως επίσης και τους φύλακες, αυτούς που επιτηρούν, και γενικότερα όλους όσους συμμετέχουν στον εγκλεισμό της φυλάκισης. Εκτός από την εγκληματικότητα εν γένει, που αποτελεί πηγή διαφόρων εξουσιών, η ίδια η φυλακή, από τη μεριά της, συνιστά ένα σύνολο εξουσιών που απαρτίζεται από ποικίλες μορφές. Ως αφετηρία έχει την πειθαρχική, και συνδυάζει ακόμη την σωφρονιστική, την κολαστική και την δικαστική εξουσία. Έτσι διαπιστώνουμε πως ο «ορισμός» της εξουσίας όπως μας τον παρέδωσε ο Foucault, βρίσκει την έκφρασή του και στο παράδειγμα της εγκληματικότητας, με το πλήθος των εξουσιών να λειτουργούν ως ένα δίκτυο αλληλοενισχυόμενων δράσεων, το οποίο σκοπεύει στην υποκειμενοποίηση των υπό διόρθωση ατόμων.

Με τα λόγια ενός επιστολογράφου «αυτό είναι το τελειοποιημένο σχέδιο όπου θα δεσπόζει η αρχή της ομοιομορφίας. Στο κέντρο και σε έναν πρώτο περίβολο: νοσοκομεία για όλες τις ασθένειες, άσυλα για όλες τις δυστυχίες, τρελοκομεία, φυλακές, κάτεργα για άντρες, γυναίκες και παιδιά. Γύρω από τον πρώτο περίβολο: στρατώνες, δικαστήρια, αστυνομικό μέγαρο, κατοικίες για δεσμοφύλακες,

εγκαταστάσεις για ικριώματα, κατοικίες για τον δήμιο και τους βοηθούς του. Στις τέσσερις γωνίες, Βουλή των Αντιπροσώπων, Βουλή των Ομοτίμων, Ακαδημία και Ανάκτορα. Έξω βρίσκεται ό,τι τροφοδοτεί τον κεντρικό περίβολο, το εμπόριο, οι πανουργίες του και οι χρεωκοπίες του· η βιομηχανία και οι μανιώδεις αγώνες της· ο Τύπος και τα σοφίσματά του· οι χαρτοπαικτικές λέςχες· η πορνεία, ο λαός που πεθαίνει από την πείνα ή κυλάει στην ακολασία· οι άκαρδοι πλούσιοι και τέλος ο λυσσαλέος πόλεμος όλων εναντίον όλων»¹⁹⁵. Τα λόγια αυτά του επιστολογράφου, εκτός από το γεγονός ότι περιγράφουν επακριβώς την κατάσταση που επικρατούσε και εξακολουθεί να επικρατεί στην κοινωνία εν γένει, συμπίπτουν και με την ιδέα του Foucault για μια εξουσία που δεν έχει κεφάλι, που δεν έχει βασιλιά, αλλά που περικλείει τους πάντες και τα πάντα· για μια εξουσία που ενυπάρχει σε κάθε δίκτυο του συνόλου, σε κάθε αθέατη πλευρά του, και που διαπερνά όλους τους φορείς και όλες τις τάξεις. Αυτή η διαπλοκή, αυτή η αλυσίδα, είναι αυτή που έχει κρατήσει δέσμιο τον δυτικό πολιτισμό από τις αρχές της ανάπτυξής του μέχρι τις μέρες μας. Δεθήκαμε με μια αλυσίδα που οι ίδιοι περάσαμε στο λαιμό μας, στα χέρια μας, στα πόδια μας, σε κάθε μέρος του σώματός μας, και την ασφαλίσαμε τόσο καλά που τελικά διαπέρασε και τις ψυχές μας.

Βέβαια όλοι αυτοί οι τύποι εξουσίας δεν είναι αυθαίρετοι. Όπως έχει αναφέρει ο Foucault, αν ήταν πλήρως καταναγκαστικοί, αν δεν άφηναν το παραμικρό περιθώριο στην ατομική ελευθερία, δεν θα υπήρχαν και αντίρροπες δράσεις. Στην πραγματικότητα οι διάφορες εξουσίες συμβαίνουν πάνω σε εγκλεισμένα μεν, ελεύθερα δε, υποκείμενα τα οποία έχουν τη δυνατότητα να αντιδράσουν στις πρακτικές που τους ασκούνται, και διαθέτουν τη δυνατότητα να αγωνιστούν. Τους παρέχεται μια απαραίτητη αυτονομία. Γι' αυτό και παρατηρούμε αρκετές εξεγέρσεις που συνέβησαν εναντίον των τακτικών φυλάκισης, αρκετές αντιστάσεις στις συνθήκες διαβίωσης και στις καταναγκαστικές μεθόδους που εφαρμόζονταν στα σώματα των κρατουμένων. Οι κατάδικοι κατά καιρούς εναντιώνονταν «στο κρύο, στην ασφυξία, στο συνωστισμό, στους φθαρμένους τοίχους, στην πείνα, στον ξυλοδαρμό, στα ηρεμιστικά, στην απομόνωση και στην ιατρική και παιδαγωγική υπηρεσία»¹⁹⁶. Μάλιστα υπάρχουν και μαρτυρίες που δεν αφορούν μονάχα τις συνθήκες διαβίωσης στη φυλακή, αλλά το σύστημα της φυλακής εν γένει· γίνονται

¹⁹⁵ Ο.π., σ.352.

¹⁹⁶ Ο.π., σσ.39,40.

δηλώσεις για καταστροφή των ιδρυμάτων· λέγεται ότι «η φυλακή δεν είναι ποινή, ότι δεν είναι τιμωρία για τον πολίτη να στερείται το σημαντικότερο αγαθό του, να στέλνεται ατιμωτικά στον τόπο του εγκλήματος, να ξεριζώνεται από ό,τι πιο ακριβό διαθέτει, να ωθείται ενδεχομένως στην καταστροφή και να χάνει όχι μόνο αυτός αλλά και η δύστυχη οικογένειά του κάθε μέσο επιβίωσης»¹⁹⁷.

Ο ίδιος ο Foucault συμμετέχει με τον τρόπο του στις προσπάθειες και τους αγώνες των καταδίκων. Θεωρεί πως οι λόγοι είναι πολύτιμοι, οι λόγοι πρέπει να ακουστούν, όχι να γίνουν ένα ακόμα εξουσιαστικό εργαλείο, ούτε να ακολουθήσουν τα πρότυπα της γνώσης και της εξουσίας. Προτρέπει να μιλήσουν οι ίδιοι οι άνθρωποι που βιώνουν στο «είναι» τους τις πρακτικές των εξουσιών, να διεκδικήσουν, να πάντουν να είναι πειθαρχημένοι. «Σε αυτή την κεντρική και συγκεντροποιημένη ανθρωπότητα, ως αποτέλεσμα και εργαλείο περίπλοκων σχέσεων εξουσίας, σώματα και δυνάμεις που έχουν καθυποταχθεί σε πολλαπλούς μηχανισμούς «φυλάκισης», αντικείμενα για λόγους που είναι αυτοί οι ίδιοι στοιχεία τούτης της στρατηγικής, πρέπει να ακούσουμε τη βροντή της μάχης»¹⁹⁸. Ο ίδιος ακούει αυτή τη βροντή, υποκινείται από αυτήν και ξεκινά τη δική του προσπάθεια, ιδρύοντας την ομάδα πληροφόρησης Gip.

3.2. Ομάδα πληροφόρησης Gip

Η ομάδα Gip [Groupe d'informations sur les prisons] είναι ένα πείραμα που διεξήγαγε μια συγκεκριμένη ομάδα, μεταξύ των μελών της οποίας ήταν και ο Foucault. Σκοπός του πειράματος ήταν να συλλεγούν πληροφορίες για τις συνθήκες διαβίωσης των φυλακών, αυτή τη φορά όμως όχι σαν απλή παρατήρηση των κρατουμένων. Αυτή τη φορά επρόκειτο να επιχειρηθεί μια καινοτομία· ο Foucault και οι συνεργάτες του δεν έγραψαν για τις φυλακές, αλλά έδωσαν μιλιά στους κρατούμενους. Το λόγο πήραν οι κρατούμενοι, ώστε να γνωστοποιήσουν όσα βιώνουν μέσα στις συνθήκες φυλάκισής τους¹⁹⁹. Η ομάδα Gip παρακινήθηκε να διεξαγάγει αυτήν την έρευνα, επειδή οι φυλακές αποτελούν τα «σκοτεινά» σημεία του συστήματος, για τα οποία δεν υπάρχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και δεν διαθέτουμε αρκετές γνώσεις για ό,τι συμβαίνει εντός τους. Κίνητρο, λοιπόν, της συγκεκριμένης ομάδας ήταν η θέλησή της για γνώση. Μια γνώση όμως, που δε σχετίζεται με το

¹⁹⁷ Ο.π., σ.139.

¹⁹⁸ Ο.π., σ.353.

¹⁹⁹ Μισέλ Φουκώ, *Ο Μεγάλος Εγκλεισμός το Πείραμα της Ομάδας Πληροφόρησης για τις Φυλακές*, ελλ. μτφτ. Σ. Παντελάκης, Αθήνα: Μαύρη Λίστα 1999, σ.9.

δίπολο γνώσης-εξουσίας στο οποίο η κοινωνία μάς έχει συνηθίσει με τις πρακτικές της. Η γνώση που ήθελαν να αποκομίσουν ο Foucault και οι συνεργάτες του, ήταν ακριβώς η αντίθετη γνώση· η αντιστροφή της εξουσιαστικής. Αυτή, η οποία θα έκανε γνωστούς τους λόγους που υφίστανται στις φυλακές και οι οποίοι λειτουργώντας είτε ως εργαλείο της γνώσης, είτε της εξουσίας, διαβρώνουν την ανθρώπινη συνείδηση και τη μετατρέπουν σε κάτι ξέχωρο από τον άνθρωπο. Συνεπώς, αυτό που ήθελε να πετύχει η ομάδα πληροφόρησης Gip, ήταν να καταφέρει να αφυπνίσει την κοινή γνώμη, να την κινητοποιήσει, με μια διαδικασία η οποία δε θα δημιουργούσε απόσταση ανάμεσα στα υποκείμενα της έρευνας και στα αντικείμενά της. Αντιθέτως τα υποκείμενα, δηλαδή ο Foucault και οι συνεργάτες του, θα παραχωρούσαν τη σκυτάλη στα αντικείμενα, δηλαδή στους κρατούμενους, και θα επιτυγχανόταν έτσι μια γεφύρωση μεταξύ τους, μια αλληλοδιαπλοκή υποκειμένου και αντικειμένου.

Οι φυλακές είναι ένας χώρος που ολοένα και αυξάνει τον πληθυσμό που στεγάζει. Και αυτό ίσως οφείλεται στον ζήλο της δικαιοσύνης να επιβάλλει ποινές²⁰⁰. Η αστυνομία που συλλαμβάνει τον εγκληματία, η δικαιοσύνη που είναι αρμόδια να αποφασίσει για τη σημασία του εγκλήματός του, και η φυλακή που τον κρατά απομονωμένο από το υπόλοιπο κοινωνικό σύνολο, αποτελούν, και οι τρεις, μορφές της εξουσίας που έχουν ως μοναδικό τους στόχο να επιβληθούν στα άτομα και να τα υποκειμενοποιήσουν.

Ίσως το μεγαλύτερο πρόβλημα που αντιμετωπίζουν οι φυλακισμένοι, όντας μέσα στα ιδρύματα φύλαξης, να είναι η απουσία οποιουδήποτε ανθρώπινου δικαιώματος. Οι κατάδικοι δεν είναι ελεύθεροι· δεν είναι ελεύθεροι να προχωρήσουν, δεν είναι ελεύθεροι να πράξουν όπως επιθυμούν, δεν είναι ελεύθεροι να εργαστούν, να κάνουν έρωτα. Δεν είναι ελεύθεροι ακόμα και στην ίδια τη συνείδησή τους, γιατί οι εξουσιαστικοί τρόποι στοχεύουν απευθείας σε αυτή. Ο φυλακισμένος αντιμετωπίζει κρύο, πείνα, κακουχίες, ξυλοδαρμούς και μπορεί όλα να τα υπομείνει. Όταν όμως του στερούν το δικαίωμα να παραμείνει ο εαυτός του, όταν του στερούν κάθε δυνατότητα αυτοπροσδιορισμού του, τότε είναι σαν να του στερούν αυτήν καθαυτήν την ανθρώπινη υπόστασή του. Τότε μετατρέπεται σε μια οντότητα αλλοιωμένη, η οποία δεν λειτουργεί αυτόνομα, αλλά μηχανικά. Οι πρακτικές της εξουσίας εισχωρούν τόσο βαθιά στη συνείδηση του έγκλειστου υποκειμένου, που δεν

²⁰⁰ Ο.π., σ.13.

αφήνουν πλέον χώρο για το ίδιο το υποκείμενο. Και η καταπίεση δε σταματά εκεί, δεν τερματίζεται στον εγκλεισμό. Αντιθέτως, η φυλακή λειτουργεί ως όργανο καταστολής και στην κοινωνία εν γένει. Δεν περιορίζεται μόνο στους χώρους των ιδρυμάτων. Πώς το κάνει αυτό; Με τα λόγια ενός κρατούμενου «ο φυλακισμένος αποτελεί μονίμως αντικείμενο κοινωνικής επιθετικότητας»²⁰¹ και αυτό επειδή η κοινωνία δεν τον αποδέχεται. Επειδή γνωρίζει πως βγαίνοντας στην αγορά εργασίας, το ποινικό του μητρώο αποτελεί ανασταλτικό παράγοντα. Η υπέρβαση αυτής της κατάστασης συνιστά ένα από τα βασικά αιτήματα των κρατούμενων, διότι το δικαστικό σύστημα τους εξαναγκάζει είτε στην ανεργία είτε στην εργασιακή εκμετάλλευση, γεγονός που ο φυλακισμένος γνωρίζει· γνωρίζει πως οι πιθανότητες να μπορέσει και πάλι να εισαχθεί στον κοινωνικό ιστό είναι ελάχιστες, και αν εν τέλει οι συνθήκες αποβούν ευνοϊκές και καταφέρει να αποκτήσει κάποιο δικαίωμα στην εργασία, θα καταστεί αντικείμενο της αυθαιρεσίας του εργοδότη²⁰². Η μοίρα λοιπόν του εγκληματία είναι κοινή· είτε θα καταστεί αντικείμενο στα χέρια της εξουσίας της φυλακής, είτε αντικείμενο της εξουσίας του εργοδότη. Πάντως η αντικειμενοποίησή του είναι αμετάκλητη.

Όπως τονίζει ο Foucault, με την έρευνα αυτή, με το να δίνει λαλιά στους φυλακισμένους, δεν επιδιώκει απλώς να βελτιώσει την ήδη υφιστάμενη εκμετάλλευση από την εξουσία. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, η έρευνά του, και κάθε αντίστοιχου τύπου έρευνα, είναι «πολιτικές πράξεις»²⁰³ που έχουν σκοπό να επιτεθούν σε κάθε μορφή εξουσίας. Είναι και αυτές ένας αγώνας, αντίστοιχος με τους αγώνες που διεξάγονται μέσα στις φυλακές με τις εξεγέρσεις των κρατουμένων. Είναι μια προσπάθεια να καταδείξουν κάθε μορφή εξουσίας, όχι μόνο την κυρίαρχη και καταπιεστική, που μέσω των τιμωριών της καθίσταται άμεση και φανερή. Είναι περισσότερο μια προσπάθεια να γνωστοποιήσουν τις κρυμμένες εξουσίες, αυτές που συγκαλύπτονται πίσω από το όνομα της δικαιοσύνης και της γνώσης. Σε αυτή την ανάδειξη στοχεύει η έρευνα που διεξάγει, και αυτούς τους τομείς επιθυμεί να απειλήσει με τον τρόπο της.

Ο Foucault επισημαίνει πως το πλήθος των εξουσιών μεταβάλλεται ανάλογα με την ιστορία. Αναφέρει λοιπόν πως οι κοινωνίες έχουν επιβάλλει τις εξουσίες τους

²⁰¹Ο.π., σ.22.

²⁰²Ο.π., σ.31.

²⁰³Ο.π., σ.29.

με ποικίλους τρόπους, όμως όλες έχουν ένα κοινό αντικείμενο· αυτό των «ενοχλητικών»²⁰⁴ ατόμων. Διαλέγουν κάποια άτομα που θεωρούν παραβατικά ή μιάσματα, και σε αυτά ασκούν τις εξουσιαστικές τους τεχνικές. Άλλοτε τους διώχνουν από τις πόλεις, τους εξορίζουν. Άλλοτε προβαίνουν σε σκληρά βασανιστήρια για να τους τιμωρήσουν. Άλλοτε πάλι τους θανατώνουν. Με τη σειρά τους, οι σύγχρονες κοινωνίες, στο βωμό του εκπολιτισμού και της προόδου, τους εγκλείουν σε ιδρύματα. Τα ιδρύματα αυτά έχουν διαφορετικές, αλλά και όμοιες μορφές. Περιλαμβάνουν τα νοσοκομεία, τα σχολεία, τους στρατώνες, τα εργοστάσια, τα κάτεργα και φτάνουν μέχρι τα συστήματα εγκάθειρξης, ασύλου και κράτησης. Επιπλέον, όλες αυτές οι ξεχωριστές και συνάμα συναφείς μορφές, δεν είναι δυνατόν να μην εμπλέκονται με την οικονομία των κοινωνιών. Στο παράδειγμα της φυλακής, το οποίο και μας απασχολεί, στο σημείο ακριβώς πριν την επινόησή της, ο καπιταλισμός βρέθηκε αντιμέτωπος με μια σειρά προβλημάτων. Χρειαζόταν εργατικό δυναμικό για να καταφέρει να αναπτυχθεί, και βρήκε τον κατάλληλο τρόπο για να το επιστρατεύσει και συναφώς να το εκμεταλλευτεί. Πιο συγκεκριμένα έθεσε την απειλή της φυλάκισης για όποιον δεν ασκούσε μια εργασία. Όσο κακοπληρωμένη και να ήταν, όσο αυθαίρετα και αν επιβαλλόταν στο πρόσωπο του εργαζομένου, ο καπιταλισμός τη χρειαζόταν. Δημιούργησε με αυτόν τον τρόπο μια σύνδεση της μισθωτής εργασίας με την επιβολή της φυλάκισης, και ίδρυσε τα συστήματα φύλαξης. Όποιο άτομο δεν συμβιβαζόταν με τις αποκρουστικές συνθήκες, αυτομάτως συγκαταλεγόταν στην κατηγορία του «ταραχοποιού»²⁰⁵ και του εγκληματία, και εγκλειόταν στη φυλακή. Η φυλακή, ως γενική συνθήκη, θα μπορούσε να συνοψιστεί στην *επιτήρηση*. Το παραβατικό άτομο κλεινόταν πίσω από τα κάγκελα και επιτηρούνταν διαρκώς από τους δεσμοφύλακες. *Η ορατότητά του ήταν και η τιμωρία του*. Όπως παρατηρούμε, τα άτομα που κρατούνταν δεν ήταν εγκληματίες· ήταν άτομα κοινά, άτομα όμοια με την πλειοψηφία του κοινωνικού συνόλου, τα οποία όμως είχαν ένα και μόνο «ελάττωμα»· δε συμβιβάζονταν. Δε συμβιβάζονταν με μια πενιχρή ζωή, δεν ήταν σύμφωνοι με τις συνθήκες που η εκάστοτε εξουσία τους όριζε να ζήσουν και δεν υποχωρούσαν σε αυτήν. Ήταν η ομάδα όχι των περιθωριοποιημένων ατόμων όπως τους ονόμασαν, αλλά των ατόμων που αντιδρούν στους κλοιούς που τους επιβάλλονται. Αυτών που δεν αρκούνται στα ελάχιστα και αναζητούν κάτι παραπάνω. Αυτούς τους ανθρώπους, και τους αγώνες τους,

²⁰⁴Ο.π., σ.33.

²⁰⁵Ο.π., σ.35.

αποφάσισε να υπερασπιστεί ο Foucault, που άσχετα με την αποτυχία της κατάληξής τους, αποτέλεσαν μια κίνηση αταξίας στην ομοιογενή τάξη του συστήματος. Κάτι σαν πυροτέχνημα που έλαμψε στο πέρασμά του και τελικά έσβησε, γνωρίζοντας όμως πως για να καταφέρει να λάμψει, απαιτείται να χαθεί, και που παρόλα αυτά δε φοβήθηκε τον αφανισμό.

Ο αγώνας του Foucault και των συναδέλφων του, δεν αποσκοπούσε ούτε στην βελτίωση της κατάστασης που επικρατεί στις φυλακές ούτε και στην κατάργησή τους. Όπως έχει σημειώσει ο ίδιος, το ζήτημα δεν έγκειται στην καταστροφή των ιδρυμάτων φύλαξης. Βέβαια ο συσχετισμός τους με την περιθωριοποίηση είναι αναμφισβήτητος, όμως, όπως πολύ σωστά αναφέρει ο Foucault, ακόμα κι αν καταστραφούν τα ήδη υπάρχοντα συστήματα εγκλεισμού, η κοινωνία θα επινοήσει νέα. Έτσι ακόμα και αν καταργηθούν οι φυλακές, δε θα καταργηθεί η περιθωριοποίηση των ατόμων. Αντιθέτως η κοινωνία θα αναζητήσει νέους τρόπους για να διαχωρίσει τα άτομα, νέα μέσα για να τα περιθωριοποιήσει. Γι' αυτό και επισημαίνει πως το ζήτημα έγκειται «στο να γίνει μια κριτική του συστήματος που θα εξηγήει τη διαδικασία με την οποία η κοινωνία σπρώχνει προς το περιθώριο ένα μέρος του πληθυσμού»²⁰⁶. Και παρά το γεγονός ότι κύριο αντικείμενο της έρευνάς του είναι η φυλακή, δεν παραμελεί να προσδιορίσει και τους υπόλοιπους τύπους του εξουσιαστικού μας συστήματος, που έχουν ως αφετηρία το βρεφονηπιακό σταθμό και καταλήγουν στα γηροκομεία, με ενδιαμέσους σταθμούς το σχολείο, το στρατόπεδο και τις απειλές των ψυχιατρείων²⁰⁷ που επιβάλλονται στους αντικανονικούς και εν δυνάμει επικίνδυνους.

Όλες αυτές οι εξουσιαστικές πρακτικές, όλοι οι τόποι και οι χώροι στους οποίους ασκούνται, έχουν έναν κοινό σημείο επικέντρωσης· τα σώματα των περιθωριοποιημένων ατόμων. Όχι τα σώματα καθ' εαυτά, αλλά τα σώματα ως αντικείμενα της πολιτικής εξουσίας. Η εξουσία επιβάλλεται στα σώματα, τους ασκεί πιέσεις, τα καταναγκάζει σε εργασία, τα χρησιμοποιεί. Παράλληλα τα ελέγχει συνεχώς, τα καθυποτάσσει είτε άμεσα είτε έμμεσα, και με τον τρόπο αυτό καταφέρνει να «τα λυγίσει, να τα ακινητοποιήσει και να τα χρησιμοποιήσει»²⁰⁸.

²⁰⁶Ο.π., σ.46.

²⁰⁷Ο.π., σ.54.

²⁰⁸Ο.π., σ.88.

Επιστρέφοντας και πάλι στο ειδικό παράδειγμα της φυλακής, αυτή δεν σωφρονίζει τα άτομα. Αντιθέτως τα ωθεί στην εγκληματικότητα. Δεν εγκλείει ποικιλόμορφες προσωπικότητες, αλλά ανακυκλώνει σταθερά τον ίδιο πληθυσμό, και με αυτό το έξυπνο και στρατηγικό παιχνίδι, καταφέρει να δημιουργήσει τον παραβατικό πληθυσμό, καταφέρει να δημιουργήσει και πρακτικά την έννοια των περιθωριοποιημένων ατόμων. Έπειτα παροτρύνει αυτόν τον ήδη κατασκευασμένο περιθωριοποιημένο πληθυσμό στο αδίκημα, είτε προσθέτοντάς τον στο σύστημά της, «συμπεριλαμβάνοντας δηλαδή τους κακοποιούς στα ίδια τα όργανα επιτήρησης»²⁰⁹ και εκχωρώντας τους με αυτόν τον τρόπο δικαιώματα στην εξουσία, είτε ενισχύοντας έμμεσα την παράβαση μέσω αποκλεισμών και τιμωριών. Η νέα μέθοδος της επιτήρησης χρησιμοποιείται επειδή το σύστημα της εξουσίας από παραδειγματικό και τιμωρητικό, έχει μετατραπεί σε ένα σύστημα που αποβλέπει στην αποτελεσματικότητα και μόνο της εξουσίας. Οι εξουσιαστικές πρακτικές δεν ενδιαφέρονται για την προβολή στους υπόλοιπους της σκληρότητάς τους, αλλά για την ποινή καθ' εαυτή. Διαπιστώνουμε λοιπόν πως οι διάφορες εξουσίες εμπλέκονται, διαπερνούν και τους εξουσιαζόμενους αλλά και αυτούς που εξουσιάζουν, και διαμορφώνουν έτσι ένα δίκτυο που περιβάλλει κάθε φορέα του πληθυσμού. Με αυτόν τον τρόπο τα διάφορα μέτρα δεν έχουν ως μοναδικό αποτέλεσμα την καταστολή και τον καταναγκασμό. Παράλληλα προσφέρουν κι ένα «θετικό» ρόλο στην ενίσχυση της εξουσίας η οποία εισχωρεί ολοένα και βαθύτερα στον κοινωνικό ιστό.

Σκοπός λοιπόν της ομάδας πληροφόρησης Gip είναι να αμφισβητήσει την ενδυνάμωση της εξουσίας. Είναι μια προσπάθεια να επιτεθεί άμεσα όχι μόνο στη φυλακή ως τέτοια, αλλά και στο σύστημα της δικαιοσύνης, στους νόμους και στους τιμωρητικούς θεσμούς. Είναι μια απόπειρα να τεθούν εν αμφιβόλω όλοι οι κανόνες και όλες οι πρακτικές που θεωρείται πως έχουν σταθεροποιήσει τη θέση τους μέσα στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Έτσι «ο λόγος των κρατουμένων στις φυλακές συνιστά ήδη μια μορφή αγώνα, γιατί έτσι ιδιοποιούνται, προς στιγμήν έστω, το δικαίωμα να μιλήσουν για τη φυλακή, το οποίο κατέχει σήμερα η διοίκηση και οι αναμορφωτές συνεργοί της»²¹⁰. Με τον τρόπο αυτό, με την ομιλία δηλαδή των κρατουμένων και όχι των γιατρών ή δικαστών, ο λόγος υπονομεύει τις κλασικές εκδοχές του· απομακρύνεται από το δικαστικό και το ποινικό σώμα και μεταβιβάζεται στα

²⁰⁹ Ο.π., σ.89.

²¹⁰ Φουκό, *Το Μάτι της Εξουσίας*, σ.39.

συνηθισμένα «αντικείμενα» προς συζήτηση. Αυτή τη φορά τα αντικείμενα μπορούν να συμμετέχουν έστω και σε κάποιο βαθμό, παίρνοντας θέση για όσα τους συμβαίνουν. «Οι φυλακισμένοι δεν αργούν να αποκτήσουν το δικαίωμα να έχουν ραδιόφωνο και εφημερίδες στα κελιά τους, πράγμα που εμφανίζεται ως νίκη της Gip. Όμως αυτή η επιτυχία προκαλεί ανησυχίες στην κυβέρνηση. Δύο φυλακισμένοι πιάνουν ομήρους έναν δεσμοφύλακα και μια νοσοκόμα, και μέσα στη γενική αναστάτωση τους σκοτώνουν και η Gip κατηγορείται ως υπαίτια αυτών των επικίνδυνων ταραχών»²¹¹. Έτσι η δράση της εξασθενεί, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο Foucault σταματά τις παρεμβάσεις του αναφορικά με διάφορες πτυχές της κοινωνικής ζωής.

Η ανατροπή των θέσεων, η στιγμή που ο δεσμοφύλακας και η νοσοκόμα σκοτώνονται από δύο κρατούμενους, μας θυμίζει το διήγημα του Edgar Allan Poe με τίτλο *Το Σύστημα του Δόκτωρα Πίσσα και του Καθηγητή Φτερά*. Στο εν λόγω διήγημα, που βέβαια δεν αναφέρεται σε ένα ίδρυμα κράτησης όπως αυτό των φυλακών, αλλά σε ένα κτίριο που ήταν προορισμένο για τον εγκλεισμό διαφόρων φρενοβλαβών, συμβαίνει μια αντίστοιχου τύπου αντιστροφή θέσεων. Αρχικά να επισημάνουμε πως παρά τη διαφορά των δύο ιδρυμάτων, πρόκειται για συστήματα που εγκλείουν ανθρώπους, που τους μεταχειρίζονται σαν να είναι αντικείμενα, και που διαμορφώνουν τις συνήθειές τους και τις συνειδήσεις τους σύμφωνα με καθορισμένους κανόνες. Οι τεχνικές που χρησιμοποιούνται και στα ιδρύματα εγκλεισμού αλλά και στις φυλακές δεν έχουν σημαντικές διαφορές, για αυτό και μπορούν ως ένα βαθμό να συσχετιστούν οι τρόποι τους. Στο ίδρυμα λοιπόν που περιγράφει ο Poe, οι έγκλειστοι φρενοβλαβείς οι οποίοι είχαν καταστεί αρκετές φορές αντικείμενο θεάματος από τις κυρίαρχες τάξεις (γεγονός που συνέβη πράγματι σε αρκετά ιδρύματα εγκάθειρξης) και είχαν χλευαστεί για την μη-κανονική τους όψη, κατάφεραν τελικά να ανατρέψουν την εξουσία των φυλάκων τους και να τοποθετήσουν εκείνους στα κελιά²¹². Η εξουσιαστική μορφή του ιδρύματος, παρά το γεγονός ότι προσπαθούσε να μην είναι τιμωρητική με τους παράφρονες και να τους επιτρέπει κάποιες φαινομενικές ελευθερίες, είχε ένα και μόνο στόχο· την άλωση των συνειδήσεων των φρενοβλαβών. Μάλιστα χρησιμοποιούσε μέτρα τα οποία

²¹¹Γκρο, Μισέλ Φουκό, σ.17.

²¹²Εντγκαρ Άλαν Πόε, «Το Σύστημα του Δόκτωρα Πύσσα και του Καθηγητή Φτερά» στο *Διηγήσεις*, ελλ. μτφρ. Κ. Πολίτης, Γ. Ευαγγελίδης, Ν. Μπατσίδης, Ε. Αθανασοπούλου, Αθήνα: Γράμματα 2001, σ.472.

συναντούμε και στα ιδρύματα κράτησης, όπως αυτά της παραχώρησης ελέγχου σε έναν παράφρονα-κατάδικο. Χαρακτηριστικά, η εξουσία «επέτρεπε σε έναν τρελό να επιτηρεί όλους τους άλλους»²¹³. Ο λόγος αυτής της παραχώρησης ήταν διφυής· αφενός με τον τρόπο αυτό κατάφερνε να εισχωρήσει όχι απλά στο σώμα του παράφρονα αλλά και στην ψυχή του· κατόρθωνε δηλαδή να κατακτήσει τη συνειδήσή του, και αφετέρου βοηθούσε στο οικονομικό σύστημα εν γένει, από τη στιγμή που η πληρωμή των φυλάκων ήταν ιδιαίτερα δαπανηρή. Αντίστοιχα, και για τους ίδιους λόγους, η εξουσία των φυλακών συχνά εκμεταλλεύτηκε τους έγκλειστους εγκληματίες της. Οι τρελοί του Ροε όμως, παρά τις υποτιθέμενες προσφορές και ανοχές από την πλευρά της εξουσίας, δεν έμειναν αδρανείς. Αντίθετα «ξεσηκώθηκαν σε επανάσταση, έπιασαν ξαφνικά τους φύλακες και αφού τους άλειψαν πίσσα, τους κόλλησαν παντού φτερά και τους έκλεισαν στα υπόγεια κελιά. Έτσι έμειναν φυλακισμένοι περισσότερο από ένα μήνα και ο κύριος Μάγιαρ όχι μόνο δεν τσιγκουνεύτηκε την πίσσα και τα φτερά (που αποτελούσαν το «σύστημά του») αλλά τους χορηγούσε και λίγο ψωμί και άφθονο νερό και αυτό το τελευταίο με τη μορφή καθημερινής ψυχρολουσίας».²¹⁴ Διαπιστώνουμε λοιπόν πως στο σύστημα του δόκτωρα Μάγιαρ, ο οποίος ξεκίνησε ως διευθυντής του ιδρύματος εγκλεισμού και στη συνέχεια (πιθανότατα εξαιτίας των όσων διέτασσε η ίδια του η εξουσία) μετατράπηκε και ο ίδιος σε παράφρονα (η παράνοια οδηγεί στην παράνοια, η επιβολή παρανοϊκών μέσων, δεν έχει άλλο αποτέλεσμα από την δημιουργία παραφροσύνης), κυριαρχούν οι αντίστοιχοι, αν όχι οι ίδιοι τρόποι, με αυτούς που χρησιμοποιήθηκαν κατά καιρούς στα ιδρύματα εγκάθειρξης των φρενοβλαβών και των εγκληματιών. Η πράξη των φρενοβλαβών του Ροε, η αντιστροφή της εξουσίας από τους ίδιους, ενέχει δύο παραδοχές. Πρώτον ότι οποιοσδήποτε διαχωρίζεται από τον κοινωνικό ιστό, για λόγους είτε ιστορικούς, είτε οικονομικούς, είτε κοινωνικούς και αναγκάζεται να ζει κάτω από συνθήκες κόλασης, είναι φυσικό και επόμενο να μεταλλαχθεί σε αυτό για το οποίο τον κατηγόρησαν. Ο «κανονικός» θα μεταμορφωθεί σε «μη-κανονικό», ο «λογικός» σε «τρελό» και ο «ταραχοποιός» σε «σκληρό εγκληματία». Είναι φυσική συνέπεια να αλλοιωθεί η ανθρώπινη υπόστασή του και να έρθει στο φως μια μακρινή και ζώδης πτυχή του. Αυτό συνέβη και στον διευθυντή του ιδρύματος, ο οποίος έπαιξε το εξουσιαστικό παιχνίδι που ο ίδιος έθεσε, και τελικά έχασε, τελικά μετατράπηκε σε παράφρονα. Αυτό επίσης ίσως να συνέβη και στους έγκλειστους

²¹³Ο.π., σ.459.

²¹⁴Ο.π., σ.476.

παράφρονες, που ενσωματώνοντας τόσο πολύ τις πρακτικές που τους επιβάλλονταν καθημερινά, τελικά τις υιοθέτησαν. Για αυτό και έκλεισαν τους φύλακες σε κελιά, για αυτό και τους έκαναν ψυχρολουσίες. Γιατί έτσι συνήθισαν, και γιατί αφομοίωσαν τόσο πολύ τη συνήθειά τους που στο τέλος έγιναν ένα με αυτήν. Χάθηκε η προσωπική τους ταυτότητα, χάθηκε η υποκειμενική τους σκοπιά και μεταλλάχτηκαν σε αντικείμενα της εξουσίας και της γνώσης. Ίσως όμως ο συγγραφέας, μέσα από αυτήν την ιστορία, να επιθυμούσε να μας κάνει γνωστό τον αγώνα των εγκλείστων· αυτόν τον αγώνα, που παρά τους καταναγκασμούς που υφίστανται και δεν αφήνουν παρά ελάχιστο περιθώριο στην ατομική ελευθερία, συνεχίζεται αδιάκοπα. Ίσως λοιπόν η πράξη αυτή των φρενοβλαβών να ήταν μια πράξη αντίδρασης, μια εξέγερση, όπως αυτές που συμβαίνουν κατά καιρούς στις φυλακές ή όπως αυτή που ο Foucault και οι συνεργάτες του διεξήγαγαν. Μάλλον οι τρελοί του Poe και οι εγκλειστοί των φυλακών έχουν κάτι κοινό, εκτός από την ανάγκη τους για επιβίωση που τους επιτρέπει να αντέχουν σε όλες τις κακουχίες· μάλλον έχουν την ανάγκη για κάτι παραπάνω, για μια αλλαγή, μια κινητοποίηση που θα έρθει και θα ταράξει το τόσο καλά δομημένο εξουσιαστικό σύστημα. Ας σταθούμε σε αυτήν την αλλαγή, ας θυμηθούμε τον Πιέρ Ριβιέρ και ας ακούσουμε τις φωνές όλων αυτών των περιθωριοποιημένων και εξαθλιωμένων που δεν ικανοποιούνται από τη στασιμότητα, και που αναζητούν διαρκώς τρόπους να της προκαλούν ρήγματα.

Κεφάλαιο 4:

4.1. Το ενδιαφέρον του Michel Foucault για την παραβατικότητα, και κατ' επέκταση για την «οριακή» λογοτεχνία (Raymond Roussel, Georges Bataille, Franz Kafka).

Ο Foucault, καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής και της σκέψης του, γοητεύτηκε από το περιθωριοποιημένο στοιχείο, από τους ανθρώπους που η κοινωνία για τους δικούς της λόγους, έθεσε έξω από τα αποδεκτά της πρότυπα. Για αυτό ασχολήθηκε φιλοσοφικά και κοινωνικά (και όπως θα δούμε παρακάτω και λογοτεχνικά) με τις ομάδες που βρέθηκαν ξαφνικά στο περιθώριο. Η ιστορία της τρέλας, η εγκληματικότητα και η φυλακή, ακόμα και η σεξουαλικότητα και οι διαστροφές της, ανήκουν όλες στον μη-κανονικό πυρήνα της κοινωνίας, για αυτό και αποκλείονται. Ο Foucault αντίθετα, δε φοβήθηκε την «αντικανονικότητα» αυτών των ομάδων, δεν τρόμαξε από την όψη τους. Αντί να τις απομονώσει εξίσου, ενδιαφέρθηκε για αυτές, τις ερεύνησε και προσπάθησε να κατονομάσει τους λόγους για τους οποίους ήταν χρήσιμες για την κοινωνία. Αναζήτησε τις αιτίες οι οποίες οδήγησαν τον κοινωνικό ιστό στον αποκλεισμό τους, στον εγκλεισμό τους σε ιδρύματα και στην εν γένει απαξίωσή τους. Εν τέλει, εντόπισε ως κίνητρο την οικονομία, δηλαδή, με άλλα λόγια, την εκμετάλλευση κατά την ανάδυση της βιομηχανικής εποχής. Δεν στάθηκε όμως μόνο στις αιτίες, αλλά παράλληλα έδωσε λαλιά σε αυτές τις ομάδες, τις έκανε να ακουστούν, και με τον τρόπο του προσπάθησε να ξετυλίξει τους μηχανισμούς που κρύβονταν πίσω από τις διεργασίες συγκρότησής τους. Βάσισε κύριες πτυχές της φιλοσοφικής του θεωρίας στον περιθωριοποιημένο αυτόν πληθυσμό, αναλύοντας την έννοια της εξουσίας και του χαμένου και ταυτοχρόνως κατασκευασμένου υποκειμένου. Είδε λοιπόν σε αυτές τις ομάδες «κάτι», κάτι που η κοινωνία δεν είχε δει, ή που ίσως είδε, αλλά δεν ταίριαζε με τα πρότυπά της. Η παραβατικότητά τους ήταν που τον άγγιξε, το γεγονός δηλαδή ότι αψηφούσαν τις νομικές, δικαστικές και κοινωνικές απαγορεύσεις. Η παράλληλη ανάγκη τους να μιλήσουν, με ένα λόγο που δεν εναρμονιζόταν με τον επίσημο λόγο των εξουσιαστικών πρακτικών. Αυτός ο αντίστροφος λόγος, αυτή η απαίτηση για ομιλία, αυτό το σπάσιμο των κανονικοτήτων, ίσως ήταν το στοιχείο που γοήτευσε τον Foucault.

Ο ίδιος δεν αφοσιώθηκε στην λογοτεχνία, και όταν το έκανε, αυτό συνέβη για μια σύντομη περίοδο της ζωής του. Και πάλι όμως (όπως συνέβη με κάθε τομέα που ασχολήθηκε) το ενδιαφέρον του στράφηκε προς αυτές τις περιθωριοποιημένες ομάδες, προς αυτούς τους συγγραφείς που δεν συνδέονταν με την τυπική λογοτεχνία

που είχε προάγει ο συγκεκριμένος πολιτισμικός της περίγυρος, γιατί αυτός είναι κατανεμημένος, είναι ήδη ταξινομημένος με μια γλώσσα, που έχει θεσπίσει ανάλογα με τα πρότυπά του και η οποία δεν είναι σε θέση να περιλάβει έναν τρόπο του σκέπτεσθαι που θα αμφισβητούσε ουσιαστικά τον εδραίο τρόπο αντίληψης του κοινωνικού κόσμου. Αυτή η γραφή που αποτελεί «το ίδιο το μνημείο του Είναι της γλώσσας»²¹⁵ δεν ενδιέφερε καθόλου τον Foucault, γι' αυτό και δεν ασχολήθηκε με την «αποδεκτή» λογοτεχνία. Γιατί είναι συνδεδεμένη με τρόπους του ομιλείν που αποτελούν τεχνικές ενός δομημένου συστήματος, ενώ η πραγματική γραφή, για αυτόν, οφείλει να είναι επικίνδυνη, είναι ένας «ωραίος κίνδυνος» που δεν συνάδει με το εκάστοτε πλαίσιο του ορθού λόγου. Παρομοιάζει την ικανότητα της γραφής όπως την φαντάζεται, με μια δραστηριότητα «τρυφερή και χνουδωτή, που δίνει την εντύπωση βελούδου»²¹⁶, ακριβώς επειδή έχει καταφέρει να σπάσει τους λόγους, να σπάσει τις κατηγοριοποιήσεις και να φανεί όπως είναι στην διαφάνειά της. Παρά την απαλή αυτή αίσθηση της γραφής, ο Foucault την συνδέει και με τον θάνατο, και συγκεκριμένα με τον θάνατο των άλλων. Γράφει σαν οι άλλοι να είναι ήδη νεκροί, σαν να είναι μόνος του στον κόσμο και μπορεί έτσι να παρουσιάσει την αλήθεια του. Όπως τονίζει και ο ίδιος, ο θάνατος των άλλων δεν ενέχει μια επιθετικότητα από μέρους του· αντιθέτως ο λόγος του είναι διαγνωστικός· έχει δει το τέλμα του κόσμου, το έχει συνειδητοποιήσει και απλώς το αποτυπώνει στο χαρτί. Αυτός ο θάνατος της γραφής και των άλλων, δεν σχετίζεται με την απόκτηση της ζωής, αλλά με την ανάδυση της αλήθειας: «θέλω να κάνω μια διάγνωση και η εργασία μου έγκειται στο να φέρω στο φως της μέρας με την ίδια την εντομή της γραφής κάτι που να είναι η αλήθεια αυτού που είναι νεκρό. Στο μέτρο αυτό, ο άξονας της γραφής μου δεν έχει φορά από τον θάνατο στη ζωή ή από τη ζωή στον θάνατο, είναι μάλλον στον άξονα από τον θάνατο στην αλήθεια και από την αλήθεια στον θάνατο»²¹⁷. Αυτό λοιπόν που αναζητά με τη γραφή [και τον θάνατο] δεν είναι η ζωή· είναι η εκδίπλωση της αλήθειας, μιας αλήθειας που εντόπισε τον θάνατο των άλλων και την στασιμότητα στην οποία έχει περιπέσει ο κόσμος²¹⁸ λόγω της κυριαρχίας συγκεκριμένων ομάδων, δυνάμεων, δομών και τρόπων λειτουργίας. Που φανέρωσε τους περιορισμούς του λόγου, το πεπερασμένο του, και που κατάφερε ή τουλάχιστον επιχείρησε να φτάσει

²¹⁵ Foucault, *Ο Ωραίος Κίνδυνος*, σ.30.

²¹⁶ *Ο.π.*, σ.38.

²¹⁷ *Ο.π.*, σ.44.

²¹⁸ *Αυτόθι*.

στο «τέρμα της γλώσσας»²¹⁹, εκεί που δεν υφίστανται κατασκευές και ήδη δομημένες εκφράσεις. Η αλήθεια αυτή που προτιμά ο Foucault είναι το οικείο που μας είναι τόσο ανοίκειο, είναι το ορατό που μας είναι τόσο αόρατο, αυτό που βρίσκεται τόσο κοντά μας, όμως δεν το παρατηρούμε. Αυτό το πλησίασμα επιχειρεί ο Foucault, και αυτό αποτελεί για αυτόν την ουσία της γραφής· την ουσία της γλωσσικής ύπαρξης.

Όσον αφορά τον θάνατο των άλλων, αυτός μπορεί να είναι με έναν τρόπο και ο θάνατος του εαυτού. Η γραφή, όπως μας την περιγράφει ο Foucault, μπορεί να υποβοηθήσει τον γράφοντα να ξεφύγει από τον οργανωμένο και χτισμένο εαυτό του, από το θεσπισμένο από τις εξουσιαστικές δομές πρόσωπό του. «Γράφει κανείς έτσι ώστε η ζωή που έχει γύρω του, παραδίπλα, έξω, μακριά από το φύλλο χαρτιού, αυτή η ζωή που δεν είναι αστεία, αλλά ανιαρή και γεμάτη έγνοιες, που είναι εκτεθειμένη στους άλλους, να απορροφηθεί σε αυτό το μικρό ορθογώνιο χαρτί που έχει κάτω απ' τα μάτια του, που πάνω του κυριαρχεί. Το να γράφει κανείς, κατά βάθος, είναι να προσπαθεί να ρεύσει, μέσα από τα μυστηριώδη κανάλια της πέννας και της γραφής, ολόκληρη η υπόσταση, όχι μονάχα της ύπαρξης αλλά και του σώματος, μέσα σε αυτά τα μικροσκοπικά ίχνη που αποθέτει πάνω στο χαρτί»²²⁰. Η γραφή είναι λοιπόν μια αποστασιοποίηση, αλλά και μια ταύτιση, μια άρνηση της ύπαρξης αλλά και μια αποκάλυψή της, μια προσπάθεια απομάκρυνσης από ό,τι είναι ήδη νεκρό, και μια ώθηση προς τον θάνατο αλλά και ώθηση προς την αποκάλυψη της ζωής, των μορφών της ζωής, της αλήθειας της, μια απορρόφηση του κατασκευασμένου εαυτού από τον θάνατο και την αλήθεια. Μάλιστα, όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Foucault, αυτή η ανυπαρξία του προσώπου δια της γραφής είναι ιδιαίτερα συγγενική με την εξαφάνιση του υποκειμένου όπως μας την παρουσιάζει στις *Λέξεις και τα Πράγματα*. Μόνο που εκεί όλοι οι λόγοι και οι επιστήμες έχουν επισκιάσει τόσο πολύ την υποκειμενική ιδιότητα που καταλήγουν να την αφανίσουν. Στην δραστηριότητα της γραφής όμως, η επιλογή γίνεται από τον ίδιο τον εαυτό, το πρόσωπο αποφασίζει εκούσια να απομακρυνθεί από τον δομημένο και θεσμισμένο εαυτό του, για να οδηγηθεί τελικά στην ουσία της ύπαρξής του.

Αυτή η «ανυπαρξία», αυτό το είδος ανακάλυψης μιας πιο πραγματικής ύπαρξης στο οποίο οδηγεί η γραφή, είναι μάλλον και η αιτία που κάνει τον Foucault να εντοπίζει σε αυτήν μια συγγένεια με την τρέλα. Πιο συγκεκριμένα όταν κανείς

²¹⁹ Ο.π., σ.62.

²²⁰ Αυτόθι.

γράφει, ξετυλίγεται μπροστά του μια βαθύτερη αλήθεια για τον κόσμο, αλλά και για τον εαυτό, η οποία τον απειλεί, και πιθανόν μην αντέχοντάς την, να τον οδηγήσει στην τρέλα. Κατ' αντιστοιχία, οι τρελοί είναι άνθρωποι που αναζήτησαν και τελικά βρήκαν μια βαθύτερη αλήθεια για τον κόσμο και τις δομές του, και χάρη σε αυτήν την αλήθεια διαχωρίστηκαν από το κοινωνικό σύνολο και κατηγοριοποιήθηκαν ως τρελοί. Και ο γράφοντας και ο τρελός είναι προσωπικότητες, δυνάμεις, που έχουν αποβάλλει από μέσα τους τα θεμέλια και έχουν διαβεί στο μη-είναι του ανθρώπου, σε αυτό που όσο και αν φαντάζει αντιφατικό, είναι τελικά ο άνθρωπος. Υπάρχουν διάφοροι συγγραφείς που θα μπορούσαν να αγγίζουν την ανυπαρξία, την τρέλα και τον θάνατο, και είναι ακριβώς οι συγγραφείς με τους οποίους (καθόλου τυχαία) ασχολήθηκε ο Foucault. Ο Marquis de Sade, ο Raymond Roussel και ο Georges Bataille αποτελούν εύγλωττα παραδείγματα. Όπως επισημαίνει, το πρόβλημα της κοινωνίας είναι η διερώτηση «*πώς*» είναι δυνατόν αυτοί οι άνθρωποι, για κάποιους εκ των οποίων έχουν γίνει αναφορές ψυχικής ασθένειας, να καταφέρνουν να είναι δημιουργικοί; «Πώς» συνάδει δηλαδή η τρέλα των συγγραφέων αυτών με την παραγωγή έργου, από τη στιγμή που κύρια ιδιότητα της τρέλας είναι να εξαφανίζει το έργο; Ο Foucault όμως δεν ενδιαφέρθηκε για αυτό· διόλου δεν τον απασχόλησε, αν ή κατά πόσο υπήρξε ο Raymond Roussel ψυχικά ασθενής, διόλου δεν τον απασχόλησε να εντοπίσει σημάδια τρέλας στο έργο του. Αντιθέτως προσπάθησε να απαντήσει στο ερώτημα «*πώς*» ένα έργο που προέρχεται από κάποιο περιθωριοποιημένο άτομο, από κάποιον ο οποίος αποβλήθηκε από τις τάξεις της κοινωνίας, κατάφερε να προσφέρει σε αυτήν και να λειτουργήσει θετικά, πώς (με τα λόγια του Foucault) «σε μια εποχή, σε μια κουλτούρα, σε μια ορισμένη μορφή διαλογικής πρακτικής, ο λόγος και οι ρυθμιστικοί κανόνες δυνατότητων είναι τέτοιοι που ένα άτομο μπορεί να είναι ψυχολογικά και τρόπον τινά ανεκδοτολογικά τρελό, αλλά η γλώσσα του, η γλώσσα ενός τρελού, μπορεί να λειτουργεί με τρόπο θετικό»²²¹; Αυτή η θετικότητα του αρνητικού στοιχείου, η χρησιμότητα του άχρηστου, και ο «εσωκλεισμός»²²² του αποκλεισμού του, προσέλκυε τον Foucault σε όλη τη διάρκεια της ζωής του. Το εκάστοτε τρελό άτομο, εκδιώκεται από την κοινωνία, αλλά το έργο του χρησιμοποιείται· ο στοχασμός αυτός του «έξω», που συνάμα βρίσκεται τόσο «μέσα», είναι που γοήτευσε τον Foucault. Ειδικότερα, και σχετικά με τον Roussel και την λογοτεχνία του, το αίνιγμα μεγεθύνεται, επειδή η λογοτεχνία είχε ήδη χτίσει τους

²²¹ Ο.π., σ.56.

²²² Αυτόθι.

κανόνες της, ήταν ήδη σύμφωνη με τους γλωσσικούς και ρυθμισμένους κανόνες, και ο Roussel από τη μεριά του τάραξε αυτά τα πρότυπα· «κυριολεκτικά τρέλανε τον ορθό λόγο»²²³, χρησιμοποιώντας μια γλώσσα που ενοχλούσε την τάξη του. Προέβη σε γλωσσικές ανασυνθέσεις, σε «παιχνίδια» των λέξεων, σε προσθέσεις και αφαιρέσεις που δεν υπάγονται στα κανονιστικά όρια. Και ακριβώς για αυτό κατάφερε να σχηματίσει μια νέα λογοτεχνία, μια τομή στην ιστορία της.

Ο Roussel ήταν πάντα περιθωριοποιημένος, ήταν πάντα κατηγοριοποιημένος ως πνευματικά διαταραγμένος. Παρόλα αυτά ο Foucault όταν αναφέρεται στη μελέτη του για αυτόν, την χαρακτηρίζει ως «κάτι πολύ προσωπικό»²²⁴. Οι λόγοι της μελέτης του λοιπόν, συμπυκνωμένοι, είναι δύο ειδών· αφενός η ενασχόλησή του με τον Roussel σχετιζόταν με την αποξένωσή του συγγραφέα από τον κοινωνικό ιστό και αφετέρου με την απόρριψη από μέρους του της ανθρώπινης υποκειμενικότητας. Ο Roussel δεν χρησιμοποιούσε τη γλώσσα απλώς και μόνο για να εκφραστεί. Αντιθέτως δημιουργούσε νέες λέξεις, νέους προσδιορισμούς, νέους τρόπους για να εκφραστεί, και άφηνε τον εαυτό του να απορροφηθεί πλήρως από αυτή την νεοφανή γλώσσα που ο ίδιος έπλαθε. Ο Foucault βρήκε στον Raymond Roussel το παράδειγμά του για τη γραφή· για αυτό και τον προσέλκυσε, γι' αυτό και υπήρξε «κάτι πολύ προσωπικό» για αυτόν. Ήταν ο τρόπος του να εξηγήσει την καθυπόταξη που προκαλεί η κοινωνία σε ορισμένες ομάδες, με σκοπό να τις χρησιμοποιήσει «θετικά». Ακολουθώντας τα βήματα του Nietzsche και του Bataille, ο Foucault μελέτησε «αυτό» που οι κοινωνικές ομάδες απέκλειαν από τον πυρήνα τους, για να καταφέρουν μετέπειτα να επιφέρουν μια θετική λειτουργία για τις ίδιες. Και αφότου μελέτησε «αυτό», τους συγκεκριμένους δηλαδή συγγραφείς, επέμεινε στην προσφορά τους· στη δημιουργία ενός «αντι-λόγου»²²⁵, ο οποίος αντιτέθηκε στο εγκαθιδρυμένο πλέγμα σημασιών της γλώσσας και την ώθησε στην ακατέργαστη ουσία της. Έτσι συνέβη και με την λογοτεχνία η οποία κατάφερε, χρησιμοποιώντας ως εργαλείο ένα λόγο αντίθετο από τον ήδη ειπωμένο, να γεννήσει μια δεύτερη γλώσσα, καθαρή και αποσπασμένη από πλαίσια, και συνάμα κειμένη εγγύτερα στο «είναι» της, καθιστώντας το ελεύθερο και όχι παγιωμένο. Αυτή τη λογοτεχνία πρότειναν και οι οδηγοί του, ο Sade, ο Nietzsche, ο Bataille, ο Kafka επειδή είχαν καταλάβει πως αυτό που χρειάζεται η Δύση είναι «ο

²²³ Philippe Sabot, *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία*, ελλ. μτφρ. Γ. Πρελορέντζος, Αθήνα: Gutenberg 2017, σ.262.

²²⁴ Gutting, *Φουκώ Όλα Όσα Πρέπει να Γνωρίζετε*, σ.6.

²²⁵ Φουκώ, *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, σ.80.

στοχασμός, η συνειδητοποίηση, η διασάφηση του σιωπηλού, η λαλιά αποδομένη σε εκείνο που είναι βουβό, ο φωτισμός εκείνου του μέρους της σκιάς που ο άνθρωπος αποσπά από τον εαυτό του, η αναζωογόνηση του αδρανούς»²²⁶. Και με βάση αυτή τη σκέψη μίλησαν, ή καλύτερα έπραξαν· βοήθησαν τη σκέψη να βγει από την αδράνειά της και να γίνει πράξη, μια πράξη επικίνδυνη και ταυτόχρονα ελκυστική, που δεν είναι άλλη από τη δραστηριότητα της γραφής όπως μας την παρουσιάζει ο Foucault. Μιας γραφής που δίνεται ως εμπειρία, ως βίωση του θανάτου και ως παράλληλη βίωση των αθέατων ποιοτήτων της ζωής.

Αυτό είναι και το σημαντικότερο επίτευγμά τους, το πιο σημαίνον όλων, το γεγονός ότι επέτρεψαν στον λόγο να ξεγλιστρήσει από τη καθεστηκυία γλώσσα, να δραπετεύσει από τους κανόνες της και να την ξεπεράσει. Κατέστησαν έτσι ορατή την ασυνέχεια του λόγου και κατ' επέκταση την ασυνέχεια της ίδιας της ιστορίας. Γι' αυτό ο Foucault εντυπωσιάστηκε: επειδή η βασική του φιλοσοφική οπτική επικεντρώνεται στην ιστορική ασυνέχεια. Αναλύει τους λόγους που ανάλογα με την εποχή, προστίθενται στο ιστορικό γίνεσθαι και αλλοιώνουν τις κοινωνικές και επιστημονικές σταθερές, προσδίδοντάς τους μια μονιμότητα, η οποία ωστόσο δεν ισοδυναμεί με στασιμότητα. Οι συγγραφείς αυτοί έκαναν πράξη τη φιλοσοφική θεώρηση του Foucault. Ξεπέρασαν τους παγιωμένους λόγους, και άφησαν τη γλώσσα καθαρή και αμόλυντη. Τέτοια ήταν και η γλώσσα του Raymond Roussel· αληθινή και καθαρή. Δεν χρησιμοποιούσε υπαινιγμούς και δεν χρειαζόταν μεθερμηνείες. Έλεγε απλώς αυτό που ήθελε να πει. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Foucault για τους τρόπους αυτών των συγγραφέων: «ο ανώνυμος λόγος, ο λόγος της καθημερινότητας, όλα αυτά τα καταπνιγμένα λόγια που τα έχει αρνηθεί ο θεσμός ή τα έχει παραμερίσει ο χρόνος στο διάβα του, αυτά που λένε οι τρελοί από τα βάθη των ασύλων, αυτά που δεν σταμάτησαν να λένε οι εργάτες, να φωνάζουν, να κραυγάζουν, από τότε που υπάρχει το προλεταριάτο ως τάξη και έχει συνειδητοποιήσει ότι αποτελεί τάξη, όλα αυτά που ειπώθηκαν κάτω απ' αυτές τις συνθήκες, αυτή η πρόσκαιρη και συνάμα πεισματάρικη γλώσσα που δεν διάβηκε ποτέ τα όρια του λογοτεχνικού θεσμού, του θεσμού της γραφής, αυτή ακριβώς η γλώσσα με ενδιαφέρει ολοένα και περισσότερο»²²⁷.

²²⁶ Ο.π., σ.450.

²²⁷ Φουκώ, «Από την Αρχαιολογία στη Δυναστική» στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, σ.57.

Όσον αφορά την απόσπαση από τον εαυτό, ο Raymond Roussel δεν ήταν ο μόνος που την κατόρθωσε. Αντίστοιχα, ο Bataille (με τα γραπτά του) δεν αναπαρήγαγε το ήδη υπάρχον σύστημα, αλλά επιχειρούσε να αναδείξει την προσωπική του εμπειρία. Διαλυόταν απόλυτα μπροστά στο χαρτί, εκμηδενιζόταν· και με αυτή την εκμηδένιση προκαλούσε την έκρηξη του υποκειμένου, φράση που μπορεί να φαίνεται οξύμωρη εκ πρώτης όψεως, αλλά κατανοείται απόλυτα μέσα από την επαφή με τα γραπτά του συγγραφέα. Ο Bataille οδηγούσε τις λέξεις στην έκσταση, οδηγούσε τους χαρακτήρες στην έκσταση και κατάφερνε με αυτόν τον τρόπο να δημιουργήσει εκ νέου το υποκείμενο ή ακόμα καλύτερα να το αναδείξει όπως αυτό είναι στην ουσία του, ξέχωρο από τους λόγους που το έχουν σχηματίσει. Αψηφούσε κάθε παράβαση, υπερέβαινε τις απαγορεύσεις και ετίθετο έτσι «έξω από κάθε κλείσιμο»²²⁸. Με αυτόν τον τρόπο φανέρωνε την αλήθεια απογυμνωμένη από τους κυρίαρχους λόγους. Πιο συγκεκριμένα, το βιβλίο του *Η Ιστορία του Ματιού* αποτελεί ένα κατεξοχήν παράδειγμα της γραφής του. Ο Bataille θεωρούσε πως ο άνθρωπος είναι αυτό το ον, που για να καταφέρει να φτάσει στην πραγμάτωση του «είναι» του, θα πρέπει να προβεί σε μια υπέρβαση των ορίων του, σε μια «ακραία»²²⁹ συμπεριφορά που θα παραβιάζει κάθε νόμο και κάθε απαγόρευση που του τίθεται. Μόνο εάν οδηγηθεί σε ακρότητες θα καταλάβει τι πραγματικά είναι, και οι ακρότητες αυτές δεν μπορούν να αποδοθούν με πιο εύστοχο τρόπο από αυτόν της πλήρους καταστροφής του εαυτού, της πλήρους καταστροφής του κατασκευασμένου υποκειμένου. Ο ερωτισμός αποτελεί για τον Bataille το κυριότερο παράδειγμα πορείας προς την καταστροφή. Δεν σχετίζεται με μια «κούφια κραυγή»²³⁰, με μια ακολασία άνευ ορίων· αντιθέτως συνιστά την σιωπή, την μοναξιά, την ολοσχερή απώλεια που οδηγεί στην καταστροφή του θανάτου και στην θέαση των «αθέατων» ποιοτήτων της ζωής. Ο ερωτισμός από μόνος του είναι η μεγαλύτερη ακρότητα που μέσα από το ξόδεμα, μέσα από το κενό που αφήνει, βοηθά τον άνθρωπο να καταλάβει ποιος πραγματικά είναι. Πρόκειται λοιπόν για μια πράξη αυτογνωσίας, μια ολοκληρωτική γύμνωση η οποία επιφέρει συνάμα το θάνατο. Όταν δηλαδή ένας άνθρωπος «ανοίγεται» απόλυτα σε έναν άλλον, όταν αποσπασμένος από τα συστήματα και τους λόγους προσφέρει την καθαρότητά του, τότε πια έχει

²²⁸ Michel Foucault, *Ο Στοχασμός του Έξω- για τον Maurice Blanchot*, ελλ. μτφρ. Γ. Σπανός, Αθήνα: Πλέθρον 1998, σ.29.

²²⁹ Georges Bataille, *Η Ιστορία του Ματιού*, ελλ. μτφρ. Δ. Δημητριάδης, Αθήνα: Άγρα 1980+2009, σ.11-12.

²³⁰ Ο.π., σ.15.

προχωρήσει ένα βήμα προς το «απόλυτο»²³¹, προς τον «θάνατο» του κατασκευασμένου του εαυτού, έναν θάνατο που, μεταφορικά μιλώντας, αποδομεί τις προσλαμβανόμενες κοινωνικές μορφές και οδηγεί προς την αποκάλυψη του «είναι» του. Γι' αυτό στα κείμενά του τα σώματα παρουσιάζονται απογυμνωμένα, γι' αυτό προβαίνουν σε ακρότητες που δεν ταιριάζουν στις συστημικές δομές. Τα όρια σβήνονται, ξεπερνιούνται, και οι χαρακτήρες του στέκονται γυμνοί μπροστά σε κάθε απαγόρευση. Ο Bataille γνώριζε την ταραχή που προκαλεί η γραφή του στην καθεστηκυία τάξη. Ήξερε πως διαταράσσει τον κόσμο με τις υπερβολές του, για αυτό και παρουσίασε το τέλος της Μαρσέλλ (μιας πρωταγωνίστριας στην *Ιστορία του Ματιού*) όπως ακριβώς θα συνέβαινε και στην κοινωνία. Η Μαρσέλλ, επειδή ξοδεύτηκε, επειδή αψήφησε τις κοινωνικά διαμορφωμένες αναστολές, θεωρήθηκε ψυχικά ασθενής και εγκλείστηκε σε ίδρυμα από τους ίδιους της τους γονείς. Δεν κατάλαβαν την από μέρους της αναζήτηση του απολύτου, δεν αντιλήφθηκαν την προσπάθειά της να παραβεί τα όρια ώστε να φτάσει στην κατάκτηση αυτού που πραγματικά είναι, γι' αυτό και τη θεώρησαν φρενοβλαβή. Η Μαρσέλλ ήταν «έξω» από τα όρια του κόσμου, γι' αυτό και εξωθήθηκε και από την κανονικότητα της κοινωνίας. Η περίπτωση της μας θυμίζει τους παράφρονες των ιδρυμάτων στην *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή* του Foucault. Εξίσου σκανδαλώδη και τρομοκρατική λογοτεχνία παρήγαγε και ο Sade, ο οποίος μιλούσε, κραύγαζε, σε μια εποχή που ωθούσε στη σιωπή. Ήταν ο εκπρόσωπος του λόγου, όταν όλοι σώπαιναν, ενός λόγου όμως που οδηγούσε στην αλήθεια. Επιζητούσε την λεπτομερειακή αφήγηση οποιουδήποτε κρυμμένου περιστατικού, σημείωνε πως δεν πρέπει να παραμερίζεται κανένα συμβάν, γιατί μόνο έτσι θα μπορέσει να εκφραστεί η αλήθεια²³². Αντίστοιχη είναι και η προσπάθεια που κατέβαλλε ο Foucault στα περισσότερα βιβλία του. Δεν είδε ποτέ τη γραφή ως στόχο, αλλά επιχείρησε να αποχωριστεί τον εαυτό του, να αποσπαστεί από αυτόν, ώστε μετέπειτα να μην παραμείνει ο ίδιος. Για αυτό και βρήκε στον Bataille την ευκαιρία να προβεί σε μια παραβατική πράξη, στην αμφισβήτηση του κατηγοριοποιημένου υποκειμένου· βρήκε με άλλα λόγια «τη διέξοδο ανάμεσα στον εγελιανισμό και τη φιλοσοφική ταυτότητα του υποκειμένου»²³³ που τόσο αναζητούσε. Αφενός αποστασιοποιήθηκε από την γραμμική και αδιάσπαστη θεώρηση της ιστορίας (που ήταν σύμφωνη με το εγελιανό

²³¹ Ο.π., σ.27.

²³² Michel Foucault, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας 1. Η Βούληση για Γνώση*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον 2011, σ.32.

²³³ Φουκώ, «Συζήτηση με τον Μισέλ Φουκώ», στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, σ.237.

πρότυπο), αφού σκοπός του Bataille δεν ήταν να παραγάγει ένα σύστημα αλλά να αναδείξει όρια και ακρότητες, και αφετέρου αποστασιοποιήθηκε αντίστοιχα από την φαινομενολογία και τον υπαρξισμό που διατείνονταν υπέρ της πρωτοκαθεδρίας του υποκειμένου. Με τον Bataille, ο Foucault κατόρθωσε να βρει ένα υποκείμενο όπως το φανταζόταν· ένα υποκείμενο το οποίο μέσω της υπέρβασης των ορίων, απεκδύονταν τον κατασκευασμένο του εαυτό.

Επομένως, σύμφωνα με τον Foucault, οι σημαίνουσες ιδιότητες της γραφής είναι τρεις. Πρώτον, όταν πρόκειται για μια γραφή αληθινή και επικίνδυνη, δεν υπάρχει χώρος για υποταγή στους εγκαθιδρυμένους λόγους και κανονιστικές αρχές. Οι ταξινομήσεις αποκλείονται και η γλώσσα παρουσιάζεται καθαρή και διάφανη. Δεύτερον, όταν κανείς προσχωρεί στον «ωραίο κίνδυνο» της γραφής, γνωρίζει ότι δεν θα τον αφήσει άθικτο. Είτε θα τον εκμηδενίσει πλήρως, θα εξαφανίσει κάθε πτυχή του δομημένου του εαυτού, και άρα θα πρόκειται πια για απουσία συγγραφέα, για ολοσχερή ακύρωση της προσωπικότητάς του, είτε, και έτσι περνάμε στο τρίτο χαρακτηριστικό της γραφής, θα τον μεταμορφώσει. Θα λειτουργήσει ως μέσο για τη διαμόρφωση του εαυτού του, κάτι αντίστοιχο με τις τεχνικές που χρησιμοποιούνταν στην κλασική και την ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα (οι οποίες θα αναλυθούν εκτενώς παρακάτω). Εκεί οι άνθρωποι προσπαθούσαν να συγκροτήσουν τους εαυτούς τους σύμφωνα με τακτικές και πρακτικές. Αντίστοιχα, η λογοτεχνία, όταν ενέχει το είδος της γραφής που προτείνει ο Foucault, και που βρίσκει την εφαρμογή της στον Sade και στον Bataille μεταξύ άλλων, επειδή και αυτοί με τον τρόπο τους παράγουν φιλοσοφικά αποτελέσματα, είναι μια τεχνολογία που αφορά τη δημιουργία του εαυτού, την εμφάνισή του, και τον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο απαλλαγμένο από κανονιστικότητες μπορεί να σχετιστεί με τον εαυτό του²³⁴. Όπως επισημαίνει ο Foucault «δεν αρκεί να επαναλαμβάνουμε (μετά τον Nietzsche) ότι ο θεός και ο άνθρωπος έχουν πεθάνει. Αντ' αυτού πρέπει να εντοπίσουμε το χώρο που έμεινε από την εξαφάνιση του συγγραφέα, να ακολουθήσουμε την διανομή των κενών και των παραβιάσεων και να παρακολουθήσουμε το άνοιγμα που ξετυλίγεται από την

²³⁴ Αποστόλης Κ. Κωνσταντίνου, *Η Λογοτεχνική Γραφή ως μια Τεχνολογία του Εαυτού*, <https://www.lectores.gr/2013/11/%CE%B7-%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%BF%CF%84%CE%B5%CF%87%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CE%AE-%CE%B3%CF%81%CE%B1%CF%86%CE%AE-%CF%89%CF%82-%CE%BC%CE%B9%CE%B1-%CF%84%CE%B5%CF%87%CE%BD%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%AF/>, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018.

εξαφάνιση αυτή»²³⁵. Αυτό ακριβώς συμβαίνει με την προσφορά της λογοτεχνίας· συνειδητοποιούμε το άνοιγμα που ξετυλίγεται μπροστά μας, ένα άνοιγμα που αφορά τη μεταμόρφωση του εαυτού μέσα από την παραβίαση των ορίων. Άρα δεν πρόκειται για θάνατο του υποκειμένου, για ανυπαρξία του, εξαιτίας των θεσμών και των κανόνων· πρόκειται περισσότερο για εμφάνιση ενός υποκειμένου απαλλαγμένου πλέον από τα γλωσσικά και λογικά πλαίσια. Διαπιστώνουμε λοιπόν ότι η στοιχειώδης μέριμνα τόσο της φιλοσοφίας του Foucault, όσο και της λογοτεχνίας όπως μας την ασκούν ο Sade και ο Bataille, είναι ο ίδιος ο άνθρωπος· «ο άνθρωπος απογυμνωμένος από τη σκευή που του προσφέρουν οι κοινωνικές λειτουργίες του, απευθείας σε αναμέτρηση με τη φύση, με τον εαυτό του, με τους άλλους ανθρώπους»²³⁶. Ο άνθρωπος λοιπόν, και δη ο άνθρωπος που ξεπερνά τα όριά του, είναι το σημείο συνάντησης των δύο αυτών φαινομενικά ασύμβατων κλάδων. Όπως έχει επισημάνει και ο Sabot στο βιβλίο του *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία*, οι δύο αυτοί κλάδοι δεν αποκλίνουν ριζικά, με τον έναν να αναζητά την αλήθεια ωμή και στείρα, και τον άλλο να αποβλέπει μόνο στην τέρψη. Αναλύοντας κάποια σχήματα, και εμμένοντας σε ένα από αυτά, στο ονομαζόμενο «παραγωγικό»²³⁷, ο Sabot εντοπίζει την συμπλοκή τους, την αμοιβαία υποβοήθησή τους. Δεν πρόκειται ούτε για μια εργαλειακή χρησιμοποίηση της λογοτεχνίας από τη μεριά της φιλοσοφίας, ούτε για μια εξύψωση της λογοτεχνίας με την ιδέα ότι «μόνο η τέχνη είναι ικανή για αλήθεια και ότι με αυτήν την έννοια πραγματώνει ό,τι η φιλοσοφία δε μπορεί παρά να υποδεικνύει»²³⁸. γιατί έτσι θα υπονομευόταν ο τρόπος ύπαρξης είτε του ενός κλάδου είτε του άλλου. Ο Foucault, και κατ' επέκταση ο Sabot, κάνουν λόγο για ένα είδος πλέξης του φιλοσοφικού με τον λογοτεχνικό λόγο, για μια αμοιβαία σύνδεση που δεν αφορά ετερογενείς κλάδους, αλλά που έχει ως σημείο τομής τον προβληματισμό γύρω από κοινές θέσεις.

4.2. Στοιχεία της φουκωικής εξουσίας στα έργα του Franz Kafka ο Πύργος και η Σωφρονιστική Αποικία

Ο Franz Kafka είναι ένας από τους συγγραφείς για τους οποίους ενδιαφέρθηκε ο Foucault, στη σύντομη περίοδο της ζωής του κατά την οποία ασχολήθηκε με την λογοτεχνία. Στα έργα του Kafka μπορούμε να εντοπίσουμε στοιχεία της φουκωικής

²³⁵ Foucault, «What is an Author?» στο Rabinow, *The Foucault Reader*, σ.105.

²³⁶ Γιάννης Πρελορέντζος, *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία στη Γαλλία 1930-1960*, Αθήνα: Παπαζήση 2016, σ.475.

²³⁷ Sabot, *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία*, σ.216.

²³⁸ Ο.π., σ.176.

θεωρίας για την εξουσία και τις πτυχές της, ή το αντίστροφο, διαβάζοντας δηλαδή τον Kafka να ανακαλύψουμε σκέψεις και ιδέες με τις οποίες θα ήταν σύμφωνος ο Foucault. Αυτό συμβαίνει επειδή, όπως τονίσαμε ήδη, η φιλοσοφία δεν χρησιμοποιεί τη λογοτεχνία ως εργαλείο της· αντ' αυτού οι δύο αυτοί τομείς έχουν κοινές έγνοιες και ενδιαφέροντα, οι έννοιές τους είναι όμοιες, όπως επίσης και τα συμπεράσματα που παράγουν, και γι' αυτό βρίσκονται σε διαρκή σύμπλεξη.

Στο έργο του Kafka ο *Πύργος* παρουσιάζεται ένα μικρό χωριό το οποίο βρίσκεται υπό τη δικαιοδοσία ενός μεγάλου Πύργου. Με μια πρώτη εικόνα, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι ο Kafka κάνει λόγο για μια εξουσία που έχει κέντρο, που έχει ως αφετηρία της έναν Πύργο, κάτι αντίστοιχο με τις κοινές εξηγήσεις που παρέχονται ως ορισμοί της εξουσίας, και που αφορούν έναν ηγεμόνα, ένα μονάρχη, ή στις μέρες μας το ίδιο το κράτος που εξουσιάζει το σύνολο του πληθυσμού. Ωστόσο, η σκέψη του Kafka δεν συνάδει καθόλου με αυτόν τον ορισμό για την εξουσία. Στο χωριό που παρουσιάζει οι εξουσίες είναι διαφόρων ειδών, όπως ακριβώς μας τις περιγράφει και ο Foucault. Ειδικότερα για να μπορέσει ο χωρομέτρης, ο οποίος είναι πρωταγωνιστής του έργου, να εισχωρήσει στον Πύργο με σκοπό να εργαστεί, θα βρεθεί αντιμέτωπος με διακριτές και μεταβαλλόμενες εξουσίες, που στέκονται εμπόδια στην πρόσβασή του σε αυτόν. Πιο συγκεκριμένα ο κύριος K. χρειάζεται αρχικά την άδεια του κόμη. Και ενώ θα μπορούσε να φανταστεί κανείς ότι η εξουσία έγκειται και πάλι στο κράτος, οι αντιξοότητες με τις οποίες έρχεται αντιμέτωπος ο κύριος K. ποικίλουν. Συναντά τον αγγελιοφόρο, τον δήμαρχο, θεσμικούς βοηθούς, τους ξενοδόχους, τους φρούραρχους, που όλοι τους έχουν ένα και μόνο σκοπό· να αποτρέψουν την είσοδό του στον Πύργο. Ο αγγελιοφόρος του φέρνει γράμμα με τη σφραγίδα «του προϊσταμένου του τμήματος»²³⁹, ο δήμαρχος τον διατάζει να σταματήσει τις προσπάθειες, απειλώντας τον πως ακόμα δεν έχει έρθει σε πραγματική επαφή με τις αρχές, και όλοι, με τον δικό τους μοναδικό τρόπο, του απαγορεύουν την είσοδο. Μάλιστα του επισημαίνουν πως οι άνθρωποι που κατοικούν στον Πύργο, δεν θα μπορούσαν να συμφιλιθούν με έναν «ξένο»²⁴⁰, ή ακόμα χειρότερα πως δε θα μπορούσαν να ενδιαφερθούν για την ασημαντότητα της απλής ζωής ενός χωρομέτρη όπως είναι αυτός: «το βρίσκετε τόσο απαραίτητο ή ας πούμε τόσο επιθυμητό, να διαβάσει ο Κλαμ το πρωτόκολλο και να πληροφορηθεί με όλες

²³⁹ Φραντς Κάφκα, *Ο Πύργος*, ελλ. μτφρ. Κ. Προκοπίου, Αθήνα: Ελευθεροτυπία 2006, σ.27.

²⁴⁰ *Ο.π.*, σ.38.

τις λεπτομέρειες τις μηδαμινότητες της ζωής σας; Εγώ λέω πως θα έπρεπε να παρακαλάτε με ταπείνωση να αποκρυφτεί το πρωτόκολλο από τον Κλαμ»²⁴¹. Ο κύριος Κ. από τη μεριά του αψηφά κάθε απειλή, κάθε απαγόρευση που του ορίζεται, και συνεχίζει τις προσπάθειές του. Βέβαια διακρίνει μια έλλειψη ελευθερίας που χαρακτηρίζει τους κατοίκους του Πύργου και την οποία δεν θα επιθυμούσε με τίποτα για τον εαυτό του. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει «μου αρέσει να είμαι ελεύθερος»²⁴². Ο Κ. δεν έχει συνηθίσει την υποταγή, δεν μπορεί να συμβιβαστεί με την υπονόμηση του εαυτού του από τους εξουσιαστικούς φορείς, γι' αυτό και αντιδρά· αναζητά συνεχώς νέους τρόπους, νέα παρακλάδια, ώστε να μπορέσει να διαφύγει από τις ποικίλες εξουσιαστικές πρακτικές και να επιτύχει τελικά το στόχο του, να μεταβεί στον Πύργο.

Όπως κατέστη ήδη φανερό, η καφκική θεώρηση παρουσιάζει ένα πλέγμα εξουσιών, όμοιο με την μικροφυσική της εξουσίας για την οποία κάνει λόγο ο Foucault. Το κέντρο εξουσίας που είναι ο Πύργος, δεν είναι απόλυτο· αντιθέτως διαχέεται σε όλο τον κοινωνικό ιστό, εμπλέκοντας όλους τους φορείς. Το δίκτυο είναι πυκνό, τα επίπεδα ποικίλουν και έτσι η εξουσία παρουσιάζεται διαιρεμένη και κατανεμημένη σε κάθε μικρό θεσμό του κοινωνικού γίνεσθαι. Κυριαρχεί η γραφειοκρατία, η οποία όμως διακλαδώνεται έχοντας «χίλια πλοκάμια που φτάνουν παντού, ακόμα και στους πιο απόκρυφους και ιδιωτικούς ‘τόπους’ της καθημερινότητας»²⁴³. Αποτελείται από δικαστές, δικηγόρους, διοικητικούς υπαλλήλους και στρατιώτες, δημιουργώντας έτσι μια αλυσίδα εξουσιών, αποκεντρωμένη και διάχυτη. Στην εξήγηση αυτή της εξουσίας, διακρίνουμε μια ταύτιση με την εξουσία όπως μας την παρουσιάζει ο Foucault· και σε αυτόν, αλλά και στον Kafka, πρόκειται για μια εξουσία που βρίσκεται διακλαδωμένη σε όλον τον κοινωνικό ιστό, που δεν χαρακτηρίζεται από «το κεφάλι ενός βασιλιά», αλλά από χιλιάδες μικρο-οργανισμούς που αλληλοδιαπλέκονται και βοηθούν ο ένας τον άλλον με σκοπό να εισχωρήσουν όσο πιο βαθιά γίνεται στον πυρήνα της κοινωνίας. Δεν έχει κάποιο κέντρο, ο τρόπος συγκρότησης και συντήρησής της δεν μπορεί να εξηγηθεί από την παρουσία ενός κεντρικού πυρήνα, όπως το κράτος· αντιθέτως οι σχέσεις μεταξύ εξουσιαστή και εξουσιαζόμενου ποικίλουν, και διαπερνούν και τις δύο πλευρές.

²⁴¹ Ο.π., σ.118.

²⁴² Ο.π., σ.12.

²⁴³ Aformi, *Στα Άδυτα του Κόσμου του Φραντς Κάφκα*, ο σύνδεσμος κατέστη ανενεργός.

Όσον αφορά τον Πύργο, αυτός μπορεί να παρομοιαστεί με το Πανοπτικό σύστημα που εισήγαγε ο Bentham στις φυλακές, το οποίο αναλύθηκε παραπάνω. Το Πανοπτικό, από τη μεριά του, αποτελεί ένα μεγάλο ίδρυμα, σε σχηματισμό Πύργου, το οποίο είναι σχεδιασμένο με τέτοιο τρόπο ώστε να δίνει τη δυνατότητα στην εξουσία να επιβλέπει τα πάντα. Η συγκεκριμένη εξουσία αποδίδεται στους φύλακες που είναι αρμόδιοι να επιτηρούν τους έγκλειστους εγκληματίες ανά πάσα στιγμή. Εξαιτίας όμως της δομής του κτιρίου, η παρουσία τους δεν είναι απαραίτητη· οι φυλακισμένοι αισθάνονται πως επιτηρούνται συνεχώς και έτσι παραμένουν υπάκουοι και μόνο στην ιδέα της επίβλεψης. Πρόκειται λοιπόν για μια αόρατη εξουσία, που καταφέρνει όμως να πετύχει τον σκοπό της, να εισχωρήσει δηλαδή στις συνειδήσεις των ανθρώπων. Αντίστοιχη είναι και η εξουσία του Πύργου που παρουσιάζει ο Kafka, για την οποία γίνεται λόγος διαρκώς, όμως ποτέ δεν φανερώνεται. Κάθε μικρός, μεσαίος ή μεγάλος μηχανισμός αναφέρεται σε αυτήν, όμως η ίδια παραμένει αόρατη. Όλοι φοβούνται τον Πύργο, όλοι ταραάζονται στην ιδέα του, όμως κανένας δεν τον έχει δει, κανένας δεν έχει γνωρίσει το πρόσωπό του, ακριβώς γιατί βρίσκεται «παντού και πουθενά»²⁴⁴.

Επιπλέον και ο Kafka αλλά και ο Foucault αναφέρονται σε μια εξουσία, σε ένα πλήθος εξουσιών, που δεν είναι βίαιες. Δεν συναντούμε σε κανέναν από τους δύο την απαγόρευση και την καταστολή. Οι διάφορες εξουσίες καταφέρνουν να πείσουν τους ανθρώπους να συναινέσουν σε αυτές, χωρίς αυτές να χρειάζεται να προβούν σε ακραία μέτρα. Αυτό ακριβώς είναι το αξιοπερίεργο, το οποίο ωστόσο έχει εξηγήσει ο Foucault. Αν οι εξουσίες επιβάλλονταν βίαια, αν δεν άφηναν την παραμικρή πτυχή ελευθερίας στα άτομα, δε θα μπορούσαν να αντέξουν. Θα ανατρέπονταν από τον κοινωνικό ιστό, ή έστω θα αποτελούσαν δέκτες έντονων αντιδράσεων. Με τον τρόπο τους λειτουργούν πολύ πιο στρατηγικά, δρουν στο εσωτερικό των ατόμων και καταφέρνουν να αποσπάσουν συναινετικές αντιδράσεις. Γι' αυτό και νομιμοποιούνται από το κοινωνικό σύνολο: γι' αυτό μπορεί να γίνει λόγος για τις θετικές όψεις της εξουσίας. Επειδή, όσο και αν φαίνεται αντιφατικό αν σκεφτεί κανείς ότι αναφερόμαστε σε μορφές εξουσίας, καταφέρνει να παράγει· παράγει συνειδήσεις, παράγει αποδοχές, παράγει υποκείμενα. Διεισδύει τόσο βαθιά στο εσωτερικό των υποκειμένων, χρησιμοποιεί τόσο στρατηγικά τις δομές, που τελικά επιβάλλεται ανώδυνα. Έτσι συμβαίνει με τις εξουσιαστικές μορφές που παρουσιάζει

²⁴⁴ Αυτόθι.

ο Foucault, και έτσι συμβαίνει επίσης στο έργο του Kafka. Οι κάτοικοι του χωριού δυσπιστούν στη θέαση του χωρομέτρη, επειδή στην εγκαθιδρυμένη ιεραρχία της εξουσίας κατέχει μεσαία θέση. Γι' αυτό τον αποθαρρύνουν και γι' αυτό στέκονται εμπόδιο σε κάθε του προσπάθεια να φτάσει στον Πύργο, με αποτέλεσμα να δημιουργείται αδιέξοδος. Οι δομές λοιπόν έχουν πετύχει το σκοπό τους· έχουν δημιουργήσει υποκείμενα που τις υιοθέτησαν, και που συμβάλλουν με τη σειρά τους στην ισχυροποίησή τους. Έχουν κατορθώσει σιωπηλά και ύπουλα να κατασκευάσουν υποκειμενικές ταυτότητες, ομοιογενείς και φρόνιμες. Και αυτή η εξουσιαστική παρέμβαση, η οποία όμως δεν συνεπάγεται την υποταγή, αφού ο Κ. ακόμα και μόνος του εναντιώνεται σε κάθε μορφή εξουσίας που συναντά, και προχωρά στο δικό του αγώνα, ίσως να αποτελεί και τον λόγο για τον οποίο ο Foucault γοητεύτηκε μεταξύ άλλων και από τον Kafka. Επειδή, με άλλα λόγια, συνάντησε στο έργο του την βασική φιλοσοφική του θέση για το κατασκευασμένο από την εξουσία υποκείμενο, και για τους αγώνες που μπορεί αυτό να κάνει με σκοπό να πετύχει έστω και κάποια ψήγματα ελευθερίας. Ο ίδιος ήταν κοινωνικός αγωνιστής, οπότε η γοητεία που του άσκησε ο κεντρικός ήρωας του Kafka είναι πλήρως κατανοητή.

Όσον αφορά το δεύτερο διήγημα του Kafka, που αποκαλείται *Σωφρονιστική Αποικία*, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια ακόμη ανάδειξη της φουκωικής έννοιας της εξουσίας και του τρόπου που αυτή επιβάλλεται στα άτομα. Στο συγκεκριμένο βιβλίο, ο κεντρικός ήρωας παρακολουθεί την εκτέλεση ενός κατάδικου από έναν αξιωματικό. Ο παραβάτης καταδικάστηκε σε θάνατο επειδή έδειξε απειθαρχία προς τον ανώτερό του. Ο μελλοθάνατος ήταν δεμένος με «μια βαριά αλυσίδα απ' όπου ξεκινούσαν άλλες μικρές και λεπτούτσικες αλυσίδες που έδεναν τα πόδια, τους καρπούς των χεριών και το λαιμό του»²⁴⁵. Παρά τα δεσμά που τον κρατούσαν ακίνητο, ο κατάδικος είχε ένα ύφος τελείως πειθήνιο, είχε υπακούσει πλήρως στην συνθήκη που του είχε επιβληθεί, και ανέμενε καρτερικά τη μοίρα του. Όλη η ιστορία περιστρέφεται γύρω από την ανάδειξη του μηχανήματος το οποίο ήταν προορισμένο να φέρει εις πέρας τον θάνατο του κατηγορούμενου, ένα μηχάνημα το οποίο ο ανώτερος αξιωματικός κοιτούσε με θαυμασμό²⁴⁶. Η λειτουργία του ήταν εξαιρετικά πολύπλοκη, περιλάμβανε αρκετά τμήματα, που το καθένα από αυτά ήταν αρμόδιο να

²⁴⁵ Φραντς Κάφκα, *Σωφρονιστική Αποικία*, ελλ. μτφρ. Δ. Π. Κωστελένου Αθήνα: Ελεύθερος τύπος 1995, σ.9.

²⁴⁶ *Αυτόθι*.

προκαλέσει και μια διαφορετική πληγή στο σώμα του κατάδικου. Πιο συγκεκριμένα ο κατάδικος, ολόγυμνος, ξάπλωνε πάνω στο μηχάνημα με δεμένα τα χέρια, τα πόδια, τη μέση και το λαιμό του. Παράλληλα «τοποθετούνταν στο στόμα του ένα ‘ταμπόν’ από τσόχα που προοριζόταν για να τον εμποδίσει να φωνάξει ή να δαγκώσει τη γλώσσα του».²⁴⁷ Όλη αυτή η διαδικασία στόχευε στην αποφυγή του γρήγορου θανάτου. Η κοινωνία στην οποία είχε οδηγηθεί τυχαία ο ταξιδευτής, ήταν μια κοινωνία σωφρονιστική, που ακολουθούσε αυστηρά μέτρα για να τιμωρήσει τους παραβάτες της. Δεν στόχευε απλώς στην εκτέλεση των κατάδικων· αντιθέτως επιδίωκε τον αργό βασανισμό τους. Ο ταξιδιώτης αντιτίθετο στο τιμωρητικό αυτό σύστημα, όμως γνώριζε πως έπρεπε να ακολουθήσει τους κανόνες της κοινωνίας. Έτσι παρέμεινε στη σκηνή του φόνου, και με έκπληξη συνειδητοποίησε ότι η φρικαλεότητα της τιμωρίας είχε συνέχεια. Ο παραβάτης δεν σκοτωνόταν απλώς· περνούσε ώρες ζωντανός μέσα στον πόνο, με το κορμί του σημαδεμένο από φράσεις που του θύμιζαν διαρκώς το αμάρτημά του. Πιο συγκεκριμένα ο εκάστοτε αξιωματικός «χάραζε με τη βοήθεια ενός βωλοκόπου πάνω στο δέρμα του ενόχου την παράγραφο του Νομικού κώδικα που είχε παραβεί. Έγραφε λόγου χάρη στο σώμα του κατηγορούμενου ‘να σέβεσαι τον ανώτερό σου’»²⁴⁸. Το εκπληκτικότερο όλων είναι πως η εξουσία του αξιωματικού, δεν αναγνώριζε την πράξη της ως βίαιη. Πίστευε μάλιστα πως δεν επρόκειτο για αυστηρή διαδικασία, αλλά για *απλή και αναγκαία* απονομή της δικαιοσύνης. Μάλιστα η διαδικασία της ποινής δεν συνέβαινε στη σιωπή ή αν συνέβαινε, η σιωπή αυτή συνοδευόταν από χιλιάδες βλέμματα. «Όλη η καλή κοινωνία συνωθούνταν γύρω απ’ το μηχάνημα. Κανένας δημόσιος υπάλληλος δεν παρέλειπε να ρθει. Ο κατάδικος στεκόταν μπροστά σε χιλιάδες βλέμματα -οι θεατές ανασηκώνονταν στις μύτες των ποδιών, έφταναν ως πάνω στους λόφους. Μέσα στη σιωπή δεν άκουγες παρά τους αναστεναγμούς του καταδικασμένου, πνιγμένους από το τσόχινο ταμπόνι»²⁴⁹. Και όταν πια η εκτέλεση έφτανε στο τέλος της, η δικαιοσύνη είχε ολοκληρώσει το έργο της και το σώμα του παραβάτη θαβόταν.

Όπως καθίσταται φανερό από την καφκική ιστορία, το επίκεντρο άσκησης της εξουσίας είναι το σώμα του παραβάτη. Το σώμα αντιμετωπίζεται ως αντικείμενο, ως το βασικό πεδίο άσκησης των εξουσιαστικών πρακτικών. Πρόκειται για μια πειθαρχική κοινωνία, που χειρίζεται τα άτομα και τα σωφρονίζει, προχωρώντας στην

²⁴⁷ Ο.π., σ.13.

²⁴⁸ Ο.π., σ.15.

²⁴⁹ Ο.π., σ.28.

δημιουργία υπάκουων υποκειμένων. Έχοντας κατασκευάσει την κανονικότητα που επιθυμεί, επιβάλλεται σε οποιονδήποτε παραβάτη, σε οποιονδήποτε παρεκκλίνει από τα θεσπισμένα όρια. Τον περιθωριοποιεί, τον θέτει σε απόσταση από τον «προστατευτικό» κλοιό της κανονικότητας, και τον μεταχειρίζεται ως «απόκληρο»²⁵⁰. Αμέσως μετά την περιθωριοποίησή του, επόμενο στάδιο αποτελεί η συμμόρφωση, η οποία αφορά καθαρά το σώμα του παραβάτη, γεγονός που ματαιώνει κάθε εσωτερική πτυχή της ανθρώπινης ύπαρξης. Το έγκλημα που διέπραξε ο κατηγορούμενος δεν αντιμετωπίζεται με λόγους και νουθεσίες, αλλά με πληγές πάνω στο σώμα του. Με τον τρόπο αυτό, με την τιμωρία της σωματικής εγγραφής, καταργείται κάθε ανθρώπινη υπόσταση, αφού ο καταδικασμένος καθίσταται αντικείμενο διαχείρισης ως άψυχη οντότητα περικυκλωμένη από πλήθος εξουσιών. Δεν διαφαίνεται πουθενά η βιολογική του ύπαρξη, αλλά προβάλλεται ως μια μάζα με μορφή, που δεν περιλαμβάνει τίποτα άλλο από προϋποτιθέμενες πολιτικές κανονικότητες²⁵¹. Έτσι η κοινωνία με τις εξουσίες της, έχει πετύχει το σκοπό της· έχει αφανίσει το ανθρώπινο υποκείμενο, το έχει χρησιμοποιήσει σαν να πρόκειται για κάποιου είδους αντικείμενο, και το έχει μεταχειριστεί με τέτοιο τρόπο ώστε το έχει καταστήσει υπάκουο παράλληλα με την κατασκευή του.

Οι συσχετισμοί με τον Foucault είναι προφανείς και πολλών ειδών. Αρχικά ο ήρωας του καφκικού διηγήματος είναι δεμένος με αλυσίδες, γεγονός που μας θυμίζει τις συνθήκες που βίωναν τα εγκλεισμένα σε ιδρύματα φρενοβλαβή άτομα. Παράλληλα, γίνεται θέαμα διασκέδασης για τις υψηλές τάξεις της κοινωνίας, ένα θέαμα όμοιο με αυτό των εγκλειστων παραφρόνων που παρακολουθούσαν οι κυρίαρχες τάξεις. Οι κακουχίες που υφίσταται ο καταδικασμένος είναι επίσης αντίστοιχες και όλες αφορούν το σώμα. Σχετικά με το σώμα του, αυτό μας θυμίζει τους εγκληματίες των φυλακών, όπως μας τους παρουσιάζει ο Foucault, με τις εργασίες που αναγκάζονταν να κάνουν και με την εργαλειακή τους χρησιμοποίηση από τις εξουσιαστικές μορφές. Εκτός από το γεγονός ότι οι πειθαρχικές κοινωνίες δημιουργούν πειθήνια άτομα, υπάκουα στους κανόνες που τους ορίζονται, γεγονός που αντιστοιχίζεται ακριβώς με την κοινωνία του καφκικού διηγήματος, ακόμα και οι νομικοί κώδικες είναι αρμόδιοι να ορίσουν το μέλλον των ατόμων, και στα βιβλία του Foucault, και στο έργο του Kafka. Οι εξουσίες λοιπόν παίρνουν διάφορα ονόματα,

²⁵⁰ Aformi, *Στα Άδυτα του Κόσμου του Φραντς Κάφκα*.

²⁵¹ Αυτόθι.

διάφορα προσωπεία, είτε προβάλλονται ως πειθαρχικές, είτε ως σωφρονιστικές, κάποιες φορές και ως τιμωρητικές, με κύριο στόχο την αντικειμενοποίηση των υποκειμένων τους. Αυτό το είδαν και ο Foucault και ο Kafka, μίλησαν για αυτό, και έκαναν ο καθένας με τον τρόπο του τον δικό του αγώνα ενάντια στις μορφές της εξουσίας.

Κεφάλαιο 5:

Εξουσία και σεξουαλικότητα- Ο εκ νέου διαχωρισμός κανονικών μη κανονικών

Ο Foucault, ίσως εμπνεόμενος από τη λογοτεχνία και την προσπάθεια ορισμένων συγγραφέων να απαγκιστρωθούν από προκατασκευασμένους κανόνες και λόγους, και να αναζητήσουν μια γύμνια που θα αφορά το υποκείμενο όπως αυτό είναι στην ουσία του, στα τελευταία του έργα στρέφεται προς την κλασική αρχαιότητα και την ελληνιστική εποχή για να μελετήσει το ζήτημα της συγκρότησης του εαυτού. Προτού όμως μας αναλύσει τις πρακτικές που επικρατούσαν εκεί, τους κανόνες με βάση τους οποίους τα άτομα προσπαθούσαν να γίνουν κύριοι του εαυτού τους, να επιμεληθούν τον εσωτερικό τους κόσμο, αφιερώνει μεγάλο μέρος της σκέψης του στη σεξουαλικότητα, και στους τρόπους που το σεξ και οι λόγοι περί αυτού επιβλήθηκαν στις διάφορες κοινωνίες. Το ενδιαφέρον του Foucault για το σεξ διέπεται από την ίδια λογική (από την οποία διέπεται και το υπόλοιπο έργο του), η οποία σχετίζεται με τις εξουσιαστικές πρακτικές και το κατασκευασμένο υποκείμενο. Οι εκάστοτε κοινωνίες χρησιμοποιούν κάθε φορά διαφορετικούς τύπους λόγου οι οποίοι, αξιώνοντας επιστημονικότητα (ή με τον μανδύα του εξ αποκαλύψεως λόγου), επιβάλλονται στα άτομα. Η σεξουαλικότητα είναι μια ακόμα συνθήκη, εκ παραλλήλου με την τρέλα και την εγκληματικότητα, μέσω της οποίας ο Foucault προσπαθεί να αναδείξει τους τρόπους με τους οποίους συγκροτείται το υποκείμενο. Η βασική λειτουργία της σκέψης του μένει ίδια, όπως επίσης και η ερευνητική του προσέγγιση· τον απασχολεί το υποκείμενο σε όλες τις εκφάνσεις του, καθώς και οι τρόποι με τους οποίους επιχειρείται η κατασκευή του.

Ο Foucault, όπως έχουμε ήδη επισημάνει, δομεί όλες του τις έρευνες αξιοποιώντας ιστορικά δεδομένα. Έτσι και η *Ιστορία της Σεξουαλικότητας* αποτελεί μια ακόμα ιστορική μελέτη που αφορά τις τεχνικές που επιβάλλονταν κατά καιρούς με σκοπό να διαμορφώσουν ή να μετασχηματίσουν τα υποκείμενα. Η ιστορική αυτή ανασκόπηση δεν συνιστά μια μορφή παρελθοντολαγνείας εκ μέρους του Foucault· αντιθέτως, έχοντας ως αφετηρία το παρελθόν και δημιουργώντας μια ιστορική γραμμή του τρόπου μετασχηματισμού των υποκειμένων μέσα από τη σεξουαλικότητα, επιχειρεί να αναδείξει το άτομο όπως αυτό επιχειρείται να μορφοποιηθεί εντός της νεωτερικότητας, και τις συνθήκες μέσα από τις οποίες εγκαθιδρύθηκε ως πρότυπο και ως πραγματικότητα. Όπως συμβαίνει σε όλα του τα έργα, η εξουσία κατέχει εξέχοντα ρόλο σε αυτή τη μορφοποίηση, αυτή τη φορά όμως

ακολουθώντας μια μέθοδο διαφορετική από αυτές που ακολουθήθηκαν κατά την εξιστόρηση των κοινωνικών μεταμορφώσεων της τρέλας, και κατά την ανίχνευση των τρόπων κοινωνικής κατασκευής της παραβατικότητας. Στην προκειμένη περίπτωση, ο Foucault μας παρουσιάζει μια εξουσία που δεν υπαγορεύεται στα άτομα από «έξω», όπως συνέβαινε με την εφαρμογή δοκιμασιών εξαγνισμού στα σώματα είτε των φρενοβλαβών είτε των εγκληματιών (π.χ. καυτά και ψυχρά λουτρά)²⁵². Εκεί οι μορφές εξουσίας ασκούνταν από κάποιους εξωτερικούς παράγοντες, είτε από φύλακες, είτε από αόρατες εξουσίες, είτε από χειρισμούς που αφορούσαν το σώμα των περιθωριοποιημένων, μη-κανονικών, ατόμων, με σκοπό να τα επαναφέρουν στην συμμορφωμένη μορφή τους. Το μεταχειρίζονταν, το καθυπότασσαν με σκοπό να αποβεί χρήσιμο εργασιακά, και κατ' επέκταση παραγωγικό. Παράλληλα, με τις πρακτικές αυτές στόχευαν επίσης στην ψυχή των υποκειμένων, στον ενστερνισμό από μέρους τους συγκεκριμένων συμπεριφορών, ώσπου εν τέλει γίνονταν και πειθήνια σώματα και πειθήνια πνεύματα. Στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας* όμως, ο Foucault, παρά το γεγονός ότι εστιάζει και πάλι στην «διαγωγή» της εξουσίας και στις μεθόδους που εφάρμοσε για την κατασκευή του νεωτερικού σεξουαλικού υποκειμένου, ακολουθεί διαφορετική οδό. Αυτή τη φορά η εξουσία και οι πρακτικές της δεν κατασκευάζουν από «έξω» την ατομικότητα· αντιστρόφως, εκκινούν από την μορφή του «μέσα», και στη συνέχεια οδηγούνται προς το «έξω». Αυτό το «μέσα» είναι το εσωτερικό του εαυτού, το οποίο διαμορφώνεται και μετέπειτα οδεύει προς το «έξω», προς την έκφραση δηλαδή, με τη βοήθεια των κυρίαρχων λόγων. Στο σημείο αυτό παρατηρούμε και πάλι την συνεχή διεργασία στην οποία το «μέσα» διαπλέκεται με το «έξω», ένα σχήμα που κυριαρχεί σε όλο το έργο του Foucault. Μας θυμίζει μάλιστα το μεθυσμένο καράβι²⁵³, μέσα στο οποίο εγκλείονταν οι φρενοβλαβείς, ενώ «έξω» από αυτό υπήρχε η απέραντη θάλασσα. Στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, οι εξουσιαστικές τεχνικές ενεργοποιούν εσωτερικούς μηχανισμούς του εαυτού, τους

²⁵² Για παράδειγμα «Κατά τα μέσα του 18^{ου} αιώνα, ο Pomme περιέθαλψε και θεράπευσε μια υστερική υποβάλλοντάς τη σε «δεκάωρα έως δωδεκάωρα λουτρά καθημερινά, επί δέκα ολόκληρους μήνες». Στο τέλος αυτής της αγωγής κατά της αφυδάτωσης του νευρικού συστήματος και της θερμότητας που την υπέθαλπε, ο Pomme είδε «μεμβρανώδεις λωρίδες που έμοιαζαν με κομμάτια μουσκεμένης περγαμηνής (...) να αποκολλώνται με ήπιους πόνους και να αποβάλλονται καθημερινά με τα ούρα, τον δε ουρητήρα της δεξιάς πλευράς να απογυμνώνεται με τη σειρά του και να εξέρχεται ολόκληρος από την ίδια οδό». Το ίδιο συνέβη «με τα έντερα, που κάποια άλλη στιγμή απογυμνώθηκαν από τον έσω χιτώνα τους, τον οποίο είδαμε να εξέρχεται από το απευθυσμένο. Ο οισοφάγος, η τραχεία αρτηρία και η γλώσσα αποβλήθηκαν με τη σειρά τους. Η ασθενής μας είχε απορρίψει διάφορα κομμάτια, είτε με εμετό είτε με απόχρεμψη». Μισέλ Φουκώ, *Η Γέννηση της Κλινικής*, ελλ. μτφρ Κική Καψαμπέλη, Αθήνα: νήσος 2012, σ.9.

²⁵³ Βλέπε ό.π., παραπομπή 104.

οποίους το άτομο αντιλαμβάνεται ως δικούς του, και στη συνέχεια τους εξωτερικεύει υπό τη μορφή κοινωνικών συμπεριφορών.

Ειδικότερα, ο Foucault ξεκινά την ανάλυσή του για τη σεξουαλικότητα συνδέοντάς την με την καταστολή. Στην έννοια της καταστολής βασίζει και το δίπολο γνώση-εξουσία που ενυπάρχει σε όλα του τα έργα. Πιο συγκεκριμένα, το σώμα και οι πρακτικές του γίνονται και πάλι το θεμέλιο της εξουσίας, και η καταστολή ορίζεται ως η διαρκής αποσιώπηση οποιουδήποτε λόγου γύρω από αυτό: οποιουδήποτε λόγου για το σεξ. Με αφετηρία την βικτωριανή εποχή και τις τεχνικές που χρησιμοποιούνταν εκεί, ο Foucault μας περιγράφει ένα σύνολο κανόνων που αφορούν τον ηθικό τομέα και στοχεύουν στην καταστολή του σεξ, αλλά και στην παράλληλη μετατροπή του σε λόγο. Επικρατεί μια καταπίεση που αφορά οποιονδήποτε δεν συμμορφώνεται με το πρότυπο κανονικότητας, το οποίο έγκειται στην αναπαραγωγή και στην κλασική συζυγική οικογένεια. Αν κανείς παρεκκλίνει από την σύμφωνη με τους όρους της κοινωνίας πρακτική, τότε εξαναγκάζεται στη σιωπή. Και όχι απλά αναγκάζεται να σιωπά, αλλά «ξαποστέλνεται»²⁵⁴ στη σφαίρα του μη-κανονικού. Στο σημείο αυτό μπορούμε να συσχετίσουμε την μη-κανονικότητα των σεξουαλικοτήτων, με την μη-κανονικότητα των παραφρόνων και των εγκληματιών. Η μόνη διαφορά έγκειται στην αντίδραση της εξουσίας, η οποία ενώ κατασκεύασε ειδικά ιδρύματα για να εγκλείσει τις δύο τελευταίες ομάδες, το σεξ το άφησε απλώς στη σιωπή. Το πρώτο παράδειγμα που αναφέρει ο Foucault ως περίπτωση επιβολής σιωπής, είναι τα παιδιά. Ακριβώς επειδή θεωρείται πως αυτά δεν έχουν αναπτύξει τη σεξουαλικότητά τους «πρέπει να τους απαγορευθεί, να μην τους επιτρέπεται να μιλούν γι' αυτή, να κλείνουμε τα μάτια και να βουλώνουμε τα αυτιά οπουδήποτε θα τύχαινε να την επιδεικνύουν, να επιβληθεί γενική και συστηματική σιωπή»²⁵⁵. Αυτή η λέξη, η *σιωπή*, κυριαρχεί σε όλη τη βικτωριανή εποχή· φαίνεται να απαγορεύονται οι αναφορές στο ζήτημα· το σεξ συνοδεύεται από μια αδιάκοπη σιωπή. Γι' αυτό ο Foucault κάνει λόγο για καταστολή. Δημιουργείται μια σειρά από λόγους για τη σεξουαλικότητα, που ορίζουν ποια μορφή της είναι σύμφωνη με τον κανόνα και ποια όχι. Η ειρωνεία ωστόσο που αναδύεται στην προκειμένη περίπτωση, έγκειται στο γεγονός ότι ο κάθε παραβάτης της σιωπής αισθανόταν πως υπερβαίνει τις δοθείσες οδηγίες και κατ' επέκταση τον ίδιο τον εξουσιαστικό μηχανισμό.

²⁵⁴ Foucault, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας 1. Η Βούληση για Γνώση*, σ.12.

²⁵⁵ *Αυτόθι*.

Ειδικότερα, αν κάποιος, παρά τις απαγορεύσεις που του επιβάλλονταν, μιλούσε για το σεξ, άρθρωνε λόγο, τότε αυτομάτως πίστευε πως τίθεται εκτός της εξουσίας, πως προβαίνει σε μια άρση των απαγορεύσεων και των ορίων που του υπαγορεύονταν. Στην πραγματικότητα όμως, η εξουσία ήταν αυτή που προκαλούσε την ομιλία του γιατί με τον τρόπο της ωθούσε στην παράβαση, μια παράβαση που ήταν ακριβώς το αντίθετο· ήταν η άσκησή της. Έτσι, με αυτό το παράδειγμα, ο Foucault θέτει μια πρώτη μορφή αμφισβήτησης της υπόθεσης της καταστολής. Αντιλαμβάνεται πως ενώ η εξουσία απαγορεύει, λογοκρίνει και περιορίζει, από την άλλη δημιουργεί η ίδια την ανάγκη στα άτομα να μιλήσουν για αυτό, συνθέτει από μόνη της την έκρηξη των λόγων. Γιατί όπως έχει αποδειχθεί πολλές φορές στο παρελθόν, η εξουσία δεν καταστέλλει, δεν απαγορεύει και δεν αποκηρύττει. Αντιθέτως έχει έναν παραγωγικό ρόλο· η εξουσία κατά βάση παράγει, είτε συμπεριφορές, είτε λόγους, είτε συνειδήσεις. Και στην περίπτωση της σεξουαλικότητας παράγει κυρίως λόγους.

Όσον αφορά και πάλι την καταστολή, αλλά αυτή τη φορά από την σκοπιά της αιτίας που την προκάλεσε, ο Foucault μας παραθέτει ως κύριες αιτίες το καπιταλιστικό σύστημα και την αστική τάξη. Θεωρεί πως η ανάπτυξη των δύο ήταν ταυτόχρονη, ή έστω πως ο καπιταλισμός καθόρισε κατά κάποιο τρόπο τη σεξουαλικότητα²⁵⁶. Πιο συγκεκριμένα θυσιάσε την ελεύθερη έκφραση μη αποδεκτών μορφών σεξουαλικότητας στο βωμό του κέρδους. Από τη στιγμή που κάποια είδη δεν μπορούσε να τα κρύψει, αποφάσισε να τα χρησιμοποιήσει για την ενίσχυσή του. Έτσι, δημιουργήθηκαν κατάλληλοι χώροι (λόγου χάρη τα πορνεία) στους οποίους επιτρεπόταν η έκφραση αυτού που στο εξωτερικό της κοινωνίας έπρεπε να μένει κρυφό, χώροι που στην πραγματικότητα δεν ήταν άλλο από κυκλώματα κερδοφορίας. Το αστικό καθεστώς κατάφερε «να περάσει η ηδονή που δε λέγεται στην τάξη των πραγμάτων που λογαριάζονται· οι λέξεις και οι χειρονομίες, που κάποτε επιτρέπονταν στα κρυφά, ανταλλάσσονται εκεί σε υψηλή τιμή»²⁵⁷. Επομένως η δημιουργία της σεξουαλικότητας ήταν πρωτίστως μια κίνηση οικονομική και

²⁵⁶ «Το σώμα μετατράπηκε σε επίδικο αντικείμενο μιας αντιπαράθεσης ανάμεσα στα παιδιά και τους γονείς, ανάμεσα στο παιδί και τις ελεγκτικές βαθμίδες. Η διαδικασία αυτή παρήγαγε, ως αντίρροπο αποτέλεσμα, την εξέγερση του σεξουαλικού σώματος. Πώς ανταπαντά η εξουσία; Με μια οικονομική (και ενδεχομένως ιδεολογική) εκμετάλλευση της ερωτικοποίησης, ξεκινώντας από τα προϊόντα για μαύρισμα και φτάνοντας μέχρι τις πορνοταινίες...Ως απάντηση στην εξέγερση του σώματος, προκύπτει μια νέα επένδυση που δεν έχει πλέον τη μορφή έλεγχος-καταστολή, αλλά τη μορφή έλεγχος-διέγερση: «Γδύσου, αλλά φρόντισε να είσαι αδύνατος, καλλίγραμμα και μαυρισμένος!», «Εξουσία και Σώμα» στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, σ.74.

²⁵⁷ Foucault, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας 1. Η Βούληση για Γνώση*, σ.13.

πολιτική, μια μεταξύ άλλων στρατηγική της εξουσίας για να μεγιστοποιήσει τα κέρδη της, υλικά και συμβολικά. Δεν παραμέρισε το σεξ, ούτε το απέρριψε· αντιθέτως δημιούργησε μια ολόκληρη οικονομία γύρω από τα σώματα και τις ηδονές.

Κοντολογίς, με τα λόγια του Foucault, αυτό που τον απασχολεί και προσπαθεί να ερευνήσει είναι «η περίπτωση μιας κοινωνίας που εδώ και πάνω από έναν αιώνα φλυαρεί για τη σιωπή της, πασχίζει να περιγράψει λεπτομερώς αυτό που δεν λέει. Καταλήξαμε να ισχυριζόμαστε ότι το σεξ απορρίπτεται, να δείχνουμε επιδεικτικά ότι το κρύβουμε, να λέμε ότι το αποσιωπούμε, τη στιγμή μάλιστα που το διατυπώνουμε με ρητές λέξεις, που αναζητούμε τρόπους να το παρουσιάσουμε στη γυμνή αλήθεια του»²⁵⁸. Εξετάζει λοιπόν την παραγωγή των λόγων για το σεξ, την παραγωγή της γνώσης και την παραγωγή της εξουσίας που ενώ φαινομενικά ήταν υπεύθυνες για την καταστολή του, στην ουσία προέτρεπαν προς την λεκτική (τουλάχιστον) υπερενασχόληση με αυτό. Η εξουσία, από τη μεριά της, χρησιμοποιεί κάποιες μεθόδους και καταφέρνει να αξιοποιεί κατά το δοκούν τις ατομικότητες, να εισχωρεί στις συνειδήσεις και να ελέγχει τις ηδονές. Η γνώση, από τη δική της μεριά, αναζητά την αλήθεια και οδηγεί στη συγκρότηση μιας ολόκληρης επιστήμης για τη σεξουαλικότητα· αποτελεί το κίνητρο και για την εξουσία και για τους λόγους, καθώς εξαιτίας «της βούλησης για γνώση»²⁵⁹, της διαρκούς ανάγκης για αλήθεια και κατ' επέκταση για νέους τομείς επιστημονικότητας, θέτει σε κίνηση τους λόγους και τις εξουσιαστικές πρακτικές. Όλοι πρέπει να υπακούουν στον κανόνα, στη νόρμα της σεξουαλικότητας, καθώς η νόρμα αυτή αποτελεί την αλήθεια που τους καθοδηγεί. Με τα λόγια του Foucault «το σεξ γίνεται διακύβευμα αλήθειας»²⁶⁰. Γι' αυτό οι λόγοι ολοένα και πολλαπλασιάζονται, για να παροτρύνουν τα άτομα να τους ακολουθήσουν.

Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με την προσέγγιση του Foucault αναφορικά με τα ιστορικά δεδομένα, οι λόγοι αλήθειας γύρω από τη σεξουαλικότητα είναι διαφόρων ειδών. Έχουν ως αφετηρία τη διαδικασία της ομολογίας, η οποία μετέπειτα μετατρέπεται σε εξέταση. Όσον αφορά την ομολογία, αυτή είχε ως εφελθτήριο της τις πρακτικές της χριστιανική ποιμαντορίας: οποιαδήποτε παρέκκλιση από την άτυπη νομολογία γύρω από το σεξ, έπρεπε να ομολογείται λεπτομερώς. Η υποχρέωση ήταν

²⁵⁸ Ο.π., σ.18.

²⁵⁹ Ο.π., σ.21.

²⁶⁰ Ο.π., σ.71.

γενική και απόλυτη: οτιδήποτε σχετιζόταν με το σεξ έπρεπε να λέγεται. Ο καθένας, υπό την επιτήρηση των μελών της εκκλησίας, έπρεπε να ελέγχεται για το «ποιος είναι σεξουαλικά», να δημιουργεί την ταυτότητά του ως υποκείμενο ανάλογα με τα πρότυπα που του δίνονταν. Όλα αυτά ήταν απαραίτητα εάν ήθελε να του παρασχεθεί άφεση αμαρτιών. Με το πέρασμα των αιώνων και την εξάπλωση του πειθαρχικού χαρακτήρα των κοινωνιών, αυτή η ομολογία οδηγήθηκε στα άκρα της, σε τέτοιο σημείο ώστε η προτροπή στην ομιλία να καταστεί καθολική. Δεν επρόκειτο πια για απλή εξομολόγηση, στην αυθεντία, των πράξεων που παραβαίνουν τον νόμο του σεξ, αλλά για πλήρη προβολή των πιο απόκρυφων σκέψεων. Στην υποχρέωση της ομολογίας προστίθεται και αυτή της αυτοεξέτασης· ο καθένας θα πρέπει όχι απλά να «λογοθετεί» για το παράνομο σεξ, αλλά να θέτει τον εαυτό του σε μια διαδικασία διαρκούς εξέτασης. Η αυτοεξέταση λοιπόν δεν αφορά μόνο τη σάρκα, καθώς δε σχετίζεται μόνο με το σώμα και με τις παραβάσεις στις οποίες αυτό προβαίνει· αυτή τη φορά σχετίζεται και με την ψυχή, καθώς ο καθένας θα πρέπει να εξετάζει το εσωτερικό του εαυτού του, οποιαδήποτε σκέψη, οποιαδήποτε ανάγκη για ηδονή, και αυτή την ανάγκη να τη μετατρέπει σε λόγο. Στο σημείο αυτό προστίθεται η έννοια της μετάνοιας, ακριβώς επειδή το παρεκκλίνον από τον κανόνα άτομο, πρέπει και να εξετάσει τις επιθυμίες του, να μετανιώσει για αυτές, αλλά και να δεχτεί πνευματική καθοδήγηση. Το ζητούμενο δεν είναι «να πει κανείς τι συνέβη και με ποιον τρόπο συνέβη αλλά να ανασυγκροτήσει εντός και περίξ της ερωτικής πράξης τις σκέψεις που τη συνόδευσαν, τους ιδεοψυχαναγκασμούς που την ακολουθούν, τις εικόνες, τις επιθυμίες, τις διακυμάνσεις και την ποιότητα της ηδονής που τη διαπνέουν»²⁶¹. Άρα η εξέταση επικεντρώθηκε στον συνειδησιακό τομέα, γεγονός που μπορεί να παρουσιάζεται ως μορφή ελευθερίας, όμως στην πραγματικότητα δεν είναι, γιατί απλώς «έχει ενσωματωθεί τόσο βαθιά μέσα μας που δεν αντιλαμβανόμαστε την ομολογία ως αποτέλεσμα μιας εξαναγκαστικής εξουσίας»²⁶². Μάλιστα, οριοθετήθηκαν εμπειρογνώμονες, ψυχίατροι και παιδαγωγοί, που ήταν υπεύθυνοι για το σχολιασμό συνειδήσεων και την εκφορά των αληθών λόγων. Έτσι διακρίνουμε μια ρύθμιση που δεν είναι τόσο ριζική, όσο ίσως θέλει να φαίνεται, αλλά μάλλον είναι μια μετατόπιση από το χώρο της εκκλησίας στο χώρο της επιστήμης. Όπως παρατηρούμε, όλες αυτές οι πρακτικές, είτε είναι εντοπισμένες στη βικτωριανή εποχή, είτε μεταφερόμενες στη σύγχρονη Δύση, έχουν ένα και μόνο σκοπό. Δεν

²⁶¹Ο.π., σ79.

²⁶²Ο.π., σ.75.

ενδιαφέρονται να κρατήσουν το σεξ κρυμμένο, αλλά να προκαλέσουν μια όσο γίνεται εξαντλητικότερη συλλογή των λόγων γύρω από αυτό, να το καταστήσουν φανερό, δημιουργώντας βέβαια ένα λεξικό, μια γλώσσα κατάλληλη, και παράγοντας διαρκώς την αλήθεια του. Επομένως, μπορεί οι λέξεις που σχετίζονται με το σεξ να ρυθμίζονται, αλλά οι ομολογίες γι' αυτό ολοένα και πληθαίνουν. Γι' αυτό ο Foucault οδηγείται στο ερώτημα «μήπως η υποχρέωση να το κρύβουμε ήταν η άλλη όψη της υποχρέωσης να το ομολογούμε;»²⁶³.

Μάλιστα, κατά τον 18^ο, αιώνα οι ρυθμίσεις γύρω από το σεξ διογκώνονται ακόμα περισσότερο, και αυτό περνάει πια στη σφαίρα αρμοδιότητας της αστυνομίας. Η εξουσία θέτει στο προσκήνιο τη βιοπολιτική της πλευρά, και το σεξ τίθεται ως μείζον πληθυσμιακό ζήτημα. Με άλλα λόγια, δημιουργείται ένας σύνδεσμος μεταξύ του πληθυσμού, των ατόμων, και της οικονομίας, παραγόντων που τέμνονται ως προς το ζήτημα της σεξουαλικότητας²⁶⁴. Για να μπορέσει το κράτος να έχει περισσότερα έσοδα, για να μπορέσει ο καπιταλισμός να αναπτυχθεί, θα πρέπει τα εργατικά χέρια να πληθαίνουν με γοργούς ρυθμούς. Πέραν όμως της εργασιακής παραγωγικότητας, για να μπορέσει η Δύση να διαθέτει πλούτο και δύναμη, θα πρέπει να ελέγχεται στατιστικά ο πληθυσμός της. Γι' αυτό ξεκινούν αναλύσεις γύρω από «τα ποσοστά γεννητικότητας, την ηλικία γάμου, τις νόμιμες και παράνομες γεννήσεις, την πρωιμότητα και τη συχνότητα των σεξουαλικών σχέσεων, τις επιπτώσεις των πρακτικών αντισύλληψης»²⁶⁵, γιατί το σεξ αποτελεί τον κυρίαρχο παράγοντα ενίσχυσης των κοινωνιών. Η σεξουαλική συμπεριφορά χάνει κάθε αυθυπαρξία και μεταφέρεται στους τομείς της οικονομίας και της πολιτικής. Οι εξουσιαστικές παρεμβάσεις ωστόσο δεν στέκονται μόνο στον έρωτα των συντρόφων. Επεκτείνονται και φτάνουν μέχρι τη σεξουαλικότητα των παιδιών, την οποία μπορεί να προσπαθούν να καταστείλουν, αλλά, στην προσπάθεια καταστολής της, δημιουργούν γύρω της ένα

²⁶³ Ο.π., σ.76.

²⁶⁴ «Η αξιοδότηση του σώματος πρέπει πράγματι να συσχετιστεί με τις διαδικασίες ανάπτυξης και εδραίωσης της αστικής ηγεμονίας: όχι όμως λόγω της εμπορικής αξίας που απέκτησε η εργασιακή δύναμη, αλλά εξαιτίας αυτού που μπορεί να αντιπροσώπευε πολιτικά, οικονομικά αλλά και ιστορικά για το παρόν και το μέλλον της αστικής τάξης η «καλλιέργεια» του σώματός της. Η κυριαρχία της εξαρτιόταν εν μέρει από αυτό· δεν ήταν μόνο υπόθεση οικονομικού ή ιδεολογικού χαρακτήρα, ήταν επίσης «σωματική» υπόθεση. Το μαρτυρούν εξάλλου οι εργασίες που δημοσιεύθηκαν αφειδώς στα τέλη του 18^{ου} αιώνα για την υγιεινή του σώματος, την τέχνη της μακροζωίας, τις μεθόδους για να αποκτά κανείς υγιή παιδιά και να τα διατηρεί στη ζωή όσο περισσότερο γίνεται, τους τρόπους για να βελτιώνονται οι απόγονοι των ανθρώπων· έτσι οι συγκεκριμένες εργασίες επιβεβαιώνουν τη συσχέτιση αυτής της μέριμνας για το σώμα και το σεξ με έναν «ρατσισμό»», ό.π., σ.146.

²⁶⁵ Ο.π., σ.37.

ολόκληρο πλέγμα λόγων και τακτικών, γεγονός που προάγει το αντίθετο. Η αρχιτεκτονική των αιθουσών, οι δάσκαλοι, τα κατάλληλα εγχειρίδια, ακόμα και οι γιατροί, αποτελούν όλοι τους μια αντιπροσωπεία των λόγων που στοχεύουν στη διδαχή μιας πρέπουσας διαγωγής για τη σεξουαλικότητα. Οι τομείς επεκτάθηκαν, άρχισαν να αφορούν την ηθική όπως επίσης και τις επιστήμες της ιατρικής και της ψυχιατρικής. Εξαιτίας αυτού διαγνώστηκαν ορισμένες σεξουαλικές περιπτώσεις ως διαστροφικές, στις οποίες άρμοζε θεραπεία. Ορίστηκαν κανόνες και προέκυψαν, στα «απόνερα» της ορθόδοξης πρακτικής, ολόένα και περισσότερες σεξουαλικότητες. Διασκορπίζονταν, πολλαπλασιάζονταν, και τελικά οποιαδήποτε συμπεριφορά δεν ήταν σύμφωνη με τον κανόνα ετίθετο στον άξονα του μη-κανονικού²⁶⁶ και αφηνόταν στο έλεος της ιατρικής εξουσίας. Οι συμπεριφορές των ατόμων διαχωρίστηκαν σε δύο κατηγορίες: σε αυτές που ήταν σύμφωνες με τη φύση και αφορούσαν κυρίως τον γάμο (επιτυγχάνοντας μια κοινωνική και ηθικολογική κατοχύρωση και περιχαράκωση του φυσικού), και στις «παρά φύσιν» (περιπτώσεις που αφορούν από ενσυνείδητες σεξουαλικές επιλογές ως τις επονομαζόμενες ανατομικές παθολογίες). Διαθέτουμε παραδείγματα ερμαφρόδιτων που θεωρούνταν εγκληματίες επειδή ακριβώς «προκαλούσαν σύγχυση στον νόμο που διέκρινε τα φύλα και προδιέγραφε τη συνένωσή τους»²⁶⁷. Παρατηρούμε λοιπόν πως η εξουσία, αυτή τη φορά ενδεδυμένη το δικαστικό της προσωπείο, δημιουργεί τις ετερογενείς σεξουαλικότητες και στη συνέχεια τις αποκλείει· κάτι αντίστοιχο με την κατασκευή της τρέλας και της εγκληματικότητας. Η περιθωριοποίηση, ως επίλυση γόρδιου δεσμού που επιχειρεί πανικόβλητη η κοινωνία μπροστά στο απρόβλεπτο, το μη διαχειρίσιμο, είναι εκ νέου εμφανής. Μάλιστα, οι διάφορες παραβάσεις συσχετίζονται, με τον εγκληματία παλαιότερα να θεωρείται συνάμα και παράφρονas, και με τον ερμαφρόδιτο τώρα να θεωρείται παράλληλα και εγκληματίας. Πρόκειται για ένα είδος «οικογένειας

²⁶⁶ Σχετικά με το κανονικό και το μη-κανονικό, ο Georges Canguilhem, ο οποίος υπήρξε μια από τις εμφανείς επιρροές του Foucault, στο βιβλίο του *Το κανονικό και το Παθολογικό* περιγράφει την εν λόγω διάκριση. Αναλύοντας τους διάφορους χαρακτηρισμούς που έλαβαν οι παθολογικές διεργασίες -«ο Μπλοντέλ, στο έργο του *Η νοσηρή συνείδηση*, περιγράφει περιπτώσεις ψυχασθένειας όπου οι ασθενείς εμφανίζονται ακατανόητοι τόσο στους άλλους όσο και στον εαυτό τους, και όπου ο γιατρός έχει πραγματικά την εντύπωση πως έχει να κάνει με μια διαφορετική νοητική δομή»-, μας εξηγεί πως έχει καθιερωθεί να θεωρείται «το κανονικό ως το πραγματικό που έχει δεχτεί την επιβολή ή την εφαρμογή του κανόνα, το πραγματικό που έχει δι-ορθωθεί μέσω μιας κανονικοποίησης· η κανονικοποίηση τείνει να εγκαθιδρύσει ή να αποκαταστήσει μια ομοιομορφία και ομοιογένεια, μια σταθερότητα». Αντίθετα το μη-κανονικό «το οποίο συνιστά επίσης ένα γεγονός, είναι το διαφορετικό από το συνηθισμένο, συνιστά μια απόκλιση». Ζορζ Κανγκιλέμ, *Το Κανονικό και το Παθολογικό*, ελλ. μτφρ. Γ. Φουρτούνης, Αθήνα: νήσος 2007, σ. 151,384,392.

²⁶⁷ Foucault, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας 1. Η Βούληση για Γνώση*, σ.51.

διεστραμμένων»²⁶⁸ που απλώς καθίστανται αντικείμενο μεταχείρισης-διαχείρισης με διαφορετικούς τρόπους· η εξουσία που τους ασκείται παραμένει σταθερή, απλώς, ανάλογα με την περίπτωση, προβάλλει τα διαφορετικά της πρόσωπα. Είτε παραπέμπονται οι περιθωριοποιημένοι στα συστήματα εγκλεισμού, είτε στα ιδρύματα κράτησης, είτε στους δικαστικούς μηχανισμούς. Και στις τρεις περιπτώσεις όμως (στην τρέλα, την εγκληματικότητα και την σεξουαλικότητα) οι διαφορετικοί τρόποι άσκησης της εξουσίας έχουν ένα κοινό· καθιστώντας τα άτομα αντικείμενα μελέτης και διαχωρισμού, διαμορφώνουν μια γνώση του υποκειμένου, αλλά και μια τυπολογία του υποκειμένου, θέτοντας έναν τύπο κανονικότητας με τον οποίο θα πρέπει όλοι να συμμορφώνονται.

Ξεκινά έτσι ένα νέο κινήγι από την πλευρά της εξουσίας, που αυτή τη φορά στρέφεται αποκλειστικά εναντίον των παραβατικών σεξουαλικοτήτων. Κύριο παράδειγμα αποτελούν και πάλι τα παιδιά. Στην προκειμένη περίπτωση, το επίκεντρο γίνεται ο παιδικός αυνανισμός και ό,τι αυτός συνεπάγεται. «Οι γιατροί πάλεψαν πραγματικά εναντίον του παιδικού αυνανισμού, σαν να επρόκειτο για μια επιδημία που έπρεπε να εξαλειφθεί»²⁶⁹. Η οικογένεια, από τη μεριά της, ασκεί τη δική της εξουσία πάνω στο παιδί, επιτηρώντας το και παροτρύνοντάς το να πράξει όπως αρμόζει. Για την ακρίβεια, να μην *πράττει*. Βρισκόμαστε λοιπόν μπροστά σε ένα καινούριο δίπολο, που δεν συνίσταται στην εξουσίας και την γνώση, αλλά στην εξουσίας και την ηδονή. Πλέον, θεμέλιο της εξουσίας είναι το σεξ, και κατ' επέκταση το σώμα των ατόμων. Επί της ουσίας, δεν απαγορεύει σεξουαλικότητες, αλλά τις αναπαράγει. Θεσπίζει ένα δίκτυο διαπλεκόμενων μηχανισμών που στοχεύει στην κατασκευή ολοένα και περισσότερων, ετερογενών, σεξουαλικοτήτων. Ο Foucault, σε καμία από τις έρευνες του, πλην της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας*, δεν εντοπίζει «περισσότερα κέντρα εξουσίας· ποτέ δεν υπήρξε περισσότερο έκδηλη και φλύαρη προσοχή· ποτέ δεν υπήρξαν περισσότερες επαφές και κυκλικοί δεσμοί· ποτέ δεν υπήρξαν περισσότερες εστίες όπου αναφλέγονται, για να διασκορπιστούν ακόμη μακρύτερα, η ένταση των ηδονών και η επιμονή των εξουσιών»²⁷⁰. Επομένως πρόκειται για μια εξουσία η οποία δεν είναι κτήμα μιας συγκεκριμένης ομάδας, αλλά ενυπάρχει σε όλα τα πλέγματα σχέσεων. Συνίσταται σε σχέσεις στρατηγικής που εκπορεύονται από παντού, που ξεκινούν συνήθως από «κάτω», από το άμεσο

²⁶⁸ Ο.π., σ.53.

²⁶⁹ Ο.π., σ.55.

²⁷⁰ Ο.π., σ.64.

περιβάλλον και από «φορείς» όπως η οικογένεια ή το σχολείο, και εξαπλώνονται στη συνέχεια στο σύνολο του κοινωνικού σώματος. Είναι ένα σύστημα αλυσιδωτό που καταφέρνει να βρίσκεται παντού, σε κάθε μικρό μηχανισμό· βρίσκεται στις νόρμες, στις γνώσεις, και κυρίως στους λόγους ομολογίας και στους επιστημονικούς λόγους, παράγοντας αλήθεια.

Η σεξουαλικότητα λοιπόν ορίζεται ως ένα ακόμα πεδίο έκφρασης των εξουσιών, των γνώσεων, των λόγων, (αυτή τη φορά) και των ηδονών· ως κάτι που είναι σύμφωνο με τη φύση αλλά σε περίπτωση που σημειώσει την παραμικρή απόκλιση, την παραμικρή παθολογική διεργασία, θα πρέπει να θεραπευτεί με σκοπό να ομοιάσει στο κανονικοποιημένο σύνολο. Ο σκοπός της καταστολής της σεξουαλικότητας είναι ακριβώς αυτός: να διορθώσει τη μη-κανονικότητα, να κατασκευάσει ένα υπάκουο υποκείμενο. Για να επιτύχουν το στόχο τους, οι διάφορες εξουσιαστικές πρακτικές διέκριναν τέσσερα στρατηγικά συστήματα που αφορούν το σεξ και τις διαστροφές του. Τα συγκεκριμένα, εν τάχει, περιλαμβάνουν την υστερική γυναίκα, σύστημα που αφορά την οικογένεια, το νευρωτικό και κατ' επέκταση αρνητικό σύμβολο μητέρας (όταν αυτή είναι είτε αδιάφορη είτε ψυχρή σύζυγος), το αννανιζόμενο παιδί (που εξαιτίας του νεαρού της ηλικίας του αποτελεί μια σεξουαλικότητα που είναι και σύμφωνη με τη φύση αλλά και αντίθετη)· το μαλθουσιανό ζευγάρι (που αφορά την οικονομική και πολιτική χρησιμότητα της γονιμότητας) και τέλος τον διεστραμμένο ενήλικα, που αποτελεί την ανώμαλη και παθολογική σεξουαλικότητα²⁷¹. Το χαρακτηριστικό και των τεσσάρων στρατηγικών συστημάτων είναι πως κατέστησαν τις κατηγορίες τους αντικείμενα μελέτης και γνώσης, και πως, παρά την αυστηρότητά τους, κατάφεραν να δημιουργήσουν στα υποκείμενα την πεποίθηση ότι «διακυβεύεται η ελευθερία τους»²⁷², ότι εκφράζουν ελεύθερα τις σεξουαλικές επιλογές τους, ενώ στην πραγματικότητα -λόγου χάρι με τον διεστραμμένο ενήλικα οι σαδομαζιχιστικές τάσεις του οποίου δεν είναι μεν αποδεκτές από το σύστημα, αλλά διαφημίζονται και προωθούνται από αυτό με σκοπό την οικονομική εκμετάλλευση δημιουργώντας την ψευδαίσθηση της σεξουαλικής ελευθερίας και επιλογής- τα άτομα διαπερνώνται παραπάνω από όσο νομίζουν από τους μηχανισμούς κατεξουσιασμού της σεξουαλικότητας. Ωστόσο τα υποκείμενα, παρά την οριοθέτησή που τους επιβάλλεται, δεν ελέγχονται ούτε βίαια ούτε

²⁷¹ Ο.π., σσ.122,123.

²⁷² Ο.π., σ.186.

ολοκληρωτικά. Υπάρχουν μικρές και, πολλές φορές, υποδόριες μορφές αντίστασης· αντιστάσεις που αξιώνουν μορφές ελευθερίας ή δικαιωμάτων, έστω σιωπηλών ή αποσιωπημένων. Ένας τρόπος αντίστασης, σύμφωνα με τον Foucault, είναι να στοχεύσουμε «στην αποσεξουαλικοποίηση, σε μια γενική οικονομία της ηδονής που δεν θα βασίζεται σε σεξουαλικές νόρμες»²⁷³. αυτή είναι και η προτροπή του. Σε κάθε περίπτωση, θα ήθελα να επισημάνω το εξής: ο Foucault, και στους τρεις τόμους της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας*, ενδιαφέρθηκε για τον τομέα της ηθικής. Ειδικότερα, ασχολήθηκε με τις συμπεριφορές που είναι σύμφωνες με τον εκάστοτε ηθικό κώδικα των κοινωνιών, τον οποίο θα πρέπει όλοι να ακολουθούν. Εξέτασε διεξοδικά τις πράξεις που είτε επιτρέπονται, και κατ' επέκταση λαμβάνουν θετική αξία, είτε απαγορεύονται και καλούνται να συντονιστούν με το κανονικοποιημένο σύνολο.

Ενώ παρουσίασε την σεξουαλικότητα από την περίοδο της βικτωριανής εποχής και έπειτα, και ενώ επανεξέτασε την έννοια του υποκειμένου, ως κατασκευασμένου και θεσμισμένου οντος που καθίσταται υποχέριο των διάφορων εξουσιών, γνώσεων και ηδονών, ξεκινά μια ύστερη έρευνα (στις τελευταίες του διαλέξεις και στα τελευταία του βιβλία) στην οποία μελετά και πάλι το υποκείμενο, αυτή τη φορά όμως, όχι υπό το πρίσμα των εξουσιαστικών πρακτικών τις οποίες υφίσταται, αλλά υπό το πρίσμα ενός συστήματος τεχνικών που ακολουθούν τα άτομα με σκοπό την επιμέλεια του εαυτού τους. Το ερώτημα που προκύπτει στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι: τι απομένει τελικά από το υποκείμενο; Αν δεν μένει απολύτως τίποτα, επειδή αυτό κατασκευάζεται πλήρως από τις εξουσιαστικές πρακτικές, γιατί ο Foucault δεν σταματά το έργο του στους τρόπους με τους οποίους η εξουσία επιχειρεί να διαμορφώσει τη σεξουαλικότητα; Γιατί συνεχίζει αναζητώντας τις τεχνικές που χρησιμοποιούνταν στην κλασική και στην ελληνορωμαϊκή εποχή, και τι ψάχνει να βρει εκεί; Αν έχει πιστέψει στον θάνατο του υποκειμένου, για τον οποίο έχει κάνει λόγο πολλές φορές, θεωρώντας το στην ουσία του πλήρως κατασκευασμένο και θεσμισμένο, γιατί οι μελέτες του στρέφονται στους τρόπους που χρησιμοποιούσαν τα άτομα στην κλασική και ελληνορωμαϊκή εποχή για να επιμεληθούν τους εαυτούς τους; Ίσως γιατί εκεί εντοπίζει κάτι· κάποια σπέρματα υποκειμενικής ταυτότητας, κάποια σπέρματα αυτοποίησης και αυτομόρφωσης. Ίσως βέβαια να μην πρόκειται καθόλου για μια διαδικασία χειραφέτησης, και να έχουμε απλώς μια ακόμη δέσμη ρυθμιστικών, εκ μέρους της κοινωνίας, στρατηγικών οι

²⁷³ Φουκό, «Η Ιστορία της Σεξουαλικότητας» στο *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, σ.127.

οποίες απευθύνονται στα άτομα, χωρίς ωστόσο να τους ασκείται φυσική βία· ίσως να έχουμε ένα ακόμα φάσμα κοινωνικών παρεμβάσεων, ώστε τα άτομα να πεισθούν ότι αυτοδημιουργούνται, ενώ στην πραγματικότητα δημιουργούνται από τους κοινωνικούς κανόνες. Σε αυτά, και σε αντίστοιχου τύπου ερωτήματα, θα προσπαθήσουμε να απαντήσουμε στην πορεία της εργασίας.

Κεφάλαιο 6:

Πρακτικές του εαυτού στην κλασική Αρχαιότητα και την Ελληνορωμαϊκή εποχή. Δυνατότητες αυτονομίας

Ο Foucault, αφού παρουσίασε, στην *Βούληση για Γνώση*, το υποκείμενο ως προϊόν της πειθαρχικής εξουσίας, ξεκινά στους δύο επόμενους τόμους της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας*, μια δεύτερη ανάλυση σύμφωνα με την οποία εξετάζεται και πάλι το υποκείμενο, αλλά αυτή τη φορά μέσα από τις πρακτικές του εαυτού. Ειδικότερα, όπως έχει τονίσει και ο ίδιος ο Foucault, αυτό που κατ' ουσίαν τον ενδιέφερε σε όλα του τα έργα, ήταν το υποκείμενο και η προβληματική γύρω από αυτό. Ακόμα και μέσα από την μελέτη του δικτύου των εξουσιών, κατέληγε να αναπτύσσει μια εικόνα του υποκειμένου και των μορφών του. Η ιστορία της τρέλας, η γέννηση της φυλακής και της εγκληματικότητας, ακόμα και οι ελάχιστες λογοτεχνικές αναφορές του, αποτελούν συναφείς μεταξύ τους απόπειρες που στοχεύουν στη φιλοσοφική προσέγγιση του υποκειμένου. Αντίστοιχα συμβαίνει και στην *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, μόνο που στην προκειμένη περίπτωση ο πρώτος τόμος αφιερώνεται στον προσδιορισμό ενός υποκειμένου πλήρως υποταγμένου στις σχέσεις εξουσίας, ενώ οι επόμενοι δύο κάνουν λόγο για ένα υποκείμενο μετασχηματισμένο από τον ίδιο του τον εαυτό. Πρόκειται λοιπόν για μια μετάβαση στη σκέψη και την ανάλυση του Foucault, η οποία, έχοντας ως αφετηρία την βιοεξουσία και την διακυβέρνηση του πληθυσμού, καταλήγει στην διακυβέρνηση [του εαυτού] από τον ίδιο τον εαυτό. Δεν ασχολείται με το σεξ και με τον τρόπο που αυτό επιβλήθηκε στα άτομα, αλλά με το σεξουαλικό υποκείμενο και την επιμέλεια του εαυτού του. Παρατηρούμε λοιπόν πως βρισκόμαστε αντιμέτωποι με δύο όψεις του υποκειμένου· από τη μία μεριά με ένα υποκείμενο το οποίο είναι υποχείριο του «άλλου», των διάφορων εξουσιών, και από την άλλη με ένα υποκείμενο το οποίο είναι διαμορφωμένο από την ίδια του τη συνείδηση. Το ζήτημα που μας αφορά είναι αν οι δύο αυτές όψεις είναι φαινομενικά μόνο αντίθετες ή όχι. Συγκεκριμένα, θα προσπαθήσουμε να ερευνήσουμε αν η κατασκευή του υποκειμένου μέσα από σχέσεις εξουσίας -είτε αυτή είναι αυστηρή και βίαιη όπως παλαιότερα, είτε πειθαρχική και καθοδηγητική όπως αυτή που ενυπάρχει στις σύγχρονες κοινωνίες-, ομοιάζει με την κατασκευή του υποκειμένου από τον εαυτό του. Η διαμόρφωση του εαυτού από τον εαυτό είναι ένας ακόμη τρόπος της κοινωνίας να χειραγωγεί τον εκάστοτε πληθυσμό σε πειθήνιο σώμα, απλώς αυτή τη φορά παρέχοντάς του την πεποίθηση ότι δρα αυτεξούσια; Είναι ένα σύνολο από κανόνες και κώδικες που ακολουθούν τα άτομα,

θεωρώντας ότι δρουν μεμονωμένα, ενώ στην ουσία καθυποτάσσονται στα ηθικά πρότυπα; Ή μήπως πρόκειται για κάτι άλλο; Μήπως ο Foucault στα δύο τελευταία του έργα, στην *Χρήση των Ηδονών* και στην *Επιμέλεια του Εαυτού* εντοπίζει μια κάποια σχετική αυτονομία των πράξεων και της γενικότερης υπόστασης του υποκειμένου; Σε αυτά τα ερωτήματα θα προσπαθήσουμε να δώσουμε απάντηση, χρησιμοποιώντας ως κύρια εργαλεία τα κείμενα της κλασικής και της ελληνορωμαϊκής εποχής στα οποία αναφέρεται ο Foucault.

Όπως τονίζει και ο ίδιος, «σκοπός μου δεν ήταν να ανασυγκροτήσω μια ιστορία των σεξουαλικών διαγωγών, αλλά να αναλύσω τις πρακτικές με τις οποίες τα άτομα οδηγήθηκαν να αποδώσουν προσοχή στον εαυτό τους, να αποκρυπτογραφήσουν, να αναγνωρίσουν και να ομολογήσουν τον εαυτό τους ως υποκείμενα επιθυμίας. Εν συντομία να ερευνηθεί με ποιον τρόπο οδηγήθηκαν τα άτομα να εφαρμόσουν επί του εαυτού τους και επί των άλλων μια ερμηνευτική της επιθυμίας, που είχε μεν ως αφορμή αλλά όχι αποκλειστικό πεδίο τη σεξουαλική συμπεριφορά»²⁷⁴. Μάλιστα αναφέρει πως αυτή τη φορά δεν τον απασχολεί να αναλύσει τις τεχνικές της γνώσης και της εξουσίας· δεν ενδιαφέρεται για το κλασικό τρίπτυχο εξουσία-γνώση-αλήθεια που εμπεριέχεται σε όλα του τα έργα. Στην προκειμένη περίπτωση κάνει λόγο μόνο για τα παιχνίδια αλήθειας, τα οποία στην κλασική και ελληνορωμαϊκή εποχή έθεταν μια τομή μεταξύ του αληθούς και του εσφαλμένου, ώστε να γνωρίζουν τα ενδιαφερόμενα άτομα πώς να συγκροτήσουν το «είναι» τους²⁷⁵. Για να το πούμε διαφορετικά, μελέτησε και εξήγησε αυτούς τους μηχανισμούς αλήθειας, σύμφωνα με τους οποίους ο άνθρωπος αναγνώρισε τον εαυτό του ως «επιθυμητικό άνθρωπο»²⁷⁶. Αυτή η αλήθεια ήταν που δημιούργησε τον τομέα ηθικής (*éthique*) στο σύνολό του, σύμφωνα με τον οποίο τα άτομα διαμόρφωναν τους εαυτούς τους. Η προβληματική του Foucault έγκειτο στο ενδιαφέρον του να εξηγήσει την ηθική αυτή, με βάση την οποία το «είναι» των ανθρώπων απετέλεσε αντικείμενο σκέψης, και παράλληλα τις πρακτικές με τις οποίες διαμορφωνόταν ο καθένας. Οι

²⁷⁴ Michel Foucault, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας 2. Η Χρήση των Ηδονών*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον 2013, σ.9,12.

²⁷⁵ «Μετά τη μελέτη των παιχνιδιών αλήθειας με βάση το παράδειγμα ορισμένων εμπειρικών επιστημών του 17^{ου} και του 18^{ου} αιώνα, μετά τη μελέτη των παιχνιδιών αλήθειας σε συνάρτηση με τις σχέσεις εξουσίας, με βάση το παράδειγμα των τιμωρητικών πρακτικών, φαινόταν απαραίτητη μια άλλη εργασία: να μελετηθούν τα παιχνίδια αλήθειας στο πλαίσιο της σχέσης εαυτού προς εαυτόν και η συγκρότηση του εαυτού ως υποκειμένου, με τομέα αναφοράς και πεδίο έρευνας αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί «ιστορία του επιθυμητικού ανθρώπου»», *ό.π.*, σ.13.

²⁷⁶ *Αυτόθι.*

πράξεις τους θεωρούνταν ηθικές μόνο όταν ήταν σύμφωνες με τον κανόνα, την νόρμα ή τις εκάστοτε αξίες, και για να πράξουν σύμφωνα με αυτά, καλούνταν να προσαρμόσουν τις παραδεδομένες πρακτικές στους εαυτούς τους. Πιο συγκεκριμένα, ο Foucault επιχείρησε να αναδείξει τις τεχνικές εαυτού που ακολουθούσαν τα άτομα και οι οποίες είχαν ως επίκεντρο την ηδονή, με σκοπό να δημιουργήσουν μια ολόκληρη αισθητική της ύπαρξης. Αυτές οι πρακτικές, που ονομάζονται και «τέχνες της ύπαρξης», ορίζονται ως οι «ενστόχαστες και εκούσιες πρακτικές με τις οποίες οι άνθρωποι, όχι μόνο ορίζουν κανόνες διαγωγής, αλλά επιδιώκουν να αλλάξουν αυτοί οι ίδιοι, να τροποποιηθούν ως προς την ενικότητα του είναι τους, και να μετατρέψουν τη ζωή τους σε έργο που διέπεται από ορισμένες αισθητικές αξίες»²⁷⁷. Το άτομο λοιπόν καλείται όχι απλά να ακολουθεί κανόνες που είναι αρμόδιοι για να ρυθμίζουν τη ζωή του· το άτομο καλείται να γνωρίσει τον εαυτό του, να ορίσει και να παραβεί τους κανόνες με βάση τους οποίους θέλει να τον διαμορφώσει, να θέσει σε αυτόν προκλήσεις, και εν τέλει να τον μετασχηματίσει. Γιατί όπως επισημαίνει ο Foucault αυτή είναι η ουσία της φιλοσοφίας αλλά και η αφετηρία της· πραγματικός της σκοπός δεν είναι να παρουσιάσει αρχές και αλήθειες για τη γνώση και τον κόσμο, αλλά να βοηθήσει τους ανθρώπους να βρουν ποιοι πραγματικά είναι, να αλλάξει τις ζωές τους σε ατομικό και κατ' επέκταση σε συλλογικό επίπεδο²⁷⁸. Και ενώ στις περισσότερες περιπτώσεις οι κανόνες και οι προσταγές που πρέπει να ακολουθούν τα άτομα τιμωρούν τον παραβάτη, στην ιστορική περίοδο που εξετάζει ο Foucault, οι συνθήκες διαφέρουν. Τα άτομα έχουν τη δυνατότητα να ενδιαφέρονται περισσότερο για αυτές καθαυτές τις πρακτικές και τις ασκήσεις που θα τα διαμορφώσουν, παρά για τις απαγορεύσεις και τις νομοθετήσεις που ενυπάρχουν στους κώδικες.

Για να στηρίξει τη μελέτη του ο Foucault παρέθεσε μια σειρά από κείμενα (μεταξύ άλλων του Ξενοφώντα, του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, του Ιπποκράτη, του Διογένη Λαέρτιου, όπως επίσης και του Πλούταρχου, του Κλήμεντα Αλεξανδρείας, του Αρεταίου, του Πλίνιου, του Σενέκα, του Αρτεμίδωρου, του Επίκουρου, του Επίκτητου, του Μάρκου Αυρήλιου) που αφορούσαν κανόνες και συμβουλές που είχαν στόχο να παροτρύνουν τα άτομα να ασχοληθούν με το «μέσα» τους, να τα κατευθύνουν όπως άρμοζε, με βάση την προτεινόμενη ηθική, και να συμβάλλουν

²⁷⁷ Ο.π., σ.18.

²⁷⁸ Νεχαμάς, *Η Τέχνη του Βίου*, σ.223-224, πρόκειται για μια σύνοψη του Νεχαμά με αφορμή τις διαλέξεις που έδωσε ο Φουκώ για τον Σωκράτη και τους Κυνικούς στο πανεπιστήμιο της Καλιφόρνιας το φθινόπωρο του 1983. Βλέπε και σ.328

στην συγκρότησή τους. Η έρευνα αφορά δύο περιόδους: τη σεξουαλική δραστηριότητα που ερευνήθηκε από φιλοσόφους και γιατρούς της κλασικής ελληνικής αρχαιότητας του 4^ο π.Χ. αιώνα και τη σεξουαλική δραστηριότητα και πάλι, αλλά αυτή τη φορά όπως αναφέρεται σε ελληνικά και λατινικά κείμενα, των δύο πρώτων αιώνων μ.Χ. Οι τομείς που απασχόλησαν τον Foucault και που αποτελούν εν γένει μια αναφορά στην σεξουαλική δραστηριότητα και την ηδονή, είναι η σχέση του καθενός με το σώμα του (η διαιτητική τέχνη δηλαδή), η σχέση με το άλλο φύλο, (δηλαδή η συζυγική σχέση και κατ' επέκταση η οικιακή διαχείριση) και τέλος η σεξουαλικότητα του καθενός, με επίκεντρο την ερωτική σχέση ενήλικων ανδρών με νεαρούς, και τον καθορισμό των σχετικών ρόλων²⁷⁹. Αυτοί οι τομείς, ο καθένας με τους δικούς του όρους και τις δικές του πρακτικές, αποτελούν το σύνολο της κλασικής και ελληνορωμαϊκής ηθικής, και γύρω από αυτούς διαμορφώνονται οι τέχνες του βίου και οι προτιμητέες αρχές. Η ηθική ως κλάδος αφορά τις πράξεις των ατόμων, τις δράσεις τους, και τον τρόπο που υποκειμενοποιούνται. Αυτές τις διεργασίες υποκειμενοποίησης μελέτησε ο Foucault, έχοντας ως αφετηρία την κλασική αρχαιότητα και φτάνοντας μέχρι τον χριστιανισμό. Μάλιστα, στο πέρασμα των αιώνων, μπορεί αρκετά στοιχεία να μεταβάλλονταν, όμως κάποια έμεναν σταθερά και απλώς μεταφέρονταν από εποχή σε εποχή. Στοιχεία της ελληνικής και της ελληνορωμαϊκής σκέψης ενσωματώθηκαν στον χριστιανισμό, με πρώτο το στοιχείο του φόβου, ενός φόβου για τη σεξουαλική πράξη και τις καταστροφικές για το άτομο συνέπειές της. Ποικίλα γνωμικά και συμβουλές παρότρυναν τα άτομα να προβούν σε σεξουαλικές πράξεις, μόνο αν θα επιθυμούσαν να «βλάψουν»²⁸⁰ τους εαυτούς τους. Ένα δεύτερο σημείο που ενυπάρχει και στις δύο ηθικές στάσεις των εποχών, αποτελεί το πρότυπο μιας ενάρετης ζωής, σύμφωνης με τα συζυγικά πρότυπα και την αμοιβαία πίστη. Ένα τρίτο αφορά την εικόνα και την εικόνα των ομοφυλόφιλων ατόμων, και την αποστροφή για αυτά, τα οποία επί χριστιανισμού έφτασαν να θεωρούνται «παρά φύσιν». Δημιουργήθηκαν πολλά στερεότυπα γύρω από την συγκεκριμένη σεξουαλική ταυτότητα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι καταδικαζόταν ο εν λόγω έρωτας: απλώς, ήδη από την αρχαία εποχή, είχαν αρχίσει να εκφράζονται προβληματισμοί περί του συγκεκριμένου ζητήματος. Ένα τελευταίο σημείο που συναντούμε στην κλασική αλλά και ελληνορωμαϊκή εποχή, και το οποίο φτάνει μέχρι την χριστιανική ποιμαντορία, είναι αυτό της αποχής ή της εγκράτειας ως

²⁷⁹ Foucault, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας 2. Η Χρήση των Ηδονών*, σ.34.

²⁸⁰ *Ο.π.*, σ.25.

προς την ηδονή. Η παραίτηση από κάθε πράξη ήταν η επιθυμητή κατάκτηση, επειδή συνήθως συνδεόταν με χαρακτηρισμούς «σοφίας και ανωτερότητας»²⁸¹. Παρά τα κάποια κοινά τους σημεία όμως, οι δύο εποχές είναι κατά κύριο λόγο αντιτιθέμενες, ιδίως στον τομέα που αφορά την τήρηση των προτεινόμενων κανόνων. Όσον αφορά την αρχαιότητα, είτε την κλασική είτε την ελληνιστική, δεν υπήρχε κανένα είδος αυστηρής θέσπισης που να υποχρεώνει τα άτομα να πράξουν ανάλογα με τις δοθείσες οδηγίες. Περισσότερο μπορούν να παρομοιαστούν με προτάσεις ή με προτροπές, παρά με απόπειρες επιβολής. Ήταν ένα σύνολο τάσεων ή στάσεων που αφορούσαν τη ζωή και τη βίωσή της. Στην χριστιανική σκέψη αντίθετα, αυτό που προέχει είναι η εξουσία και οι κανόνες που αυτή ορίζει, από τους οποίους τα άτομα δεν έχουν το ελεύθερο να παρεκκλίνουν, εφόσον επιθυμούν τη σωτηρία τους. Εδώ λοιπόν πρόκειται για ένα υποκείμενο υποταγμένο, για μια μορφή παντελώς χαμένη και κατασκευασμένη σύμφωνα με τις εκάστοτε υποδείξεις και επιβολές. Στην αρχαία ηθική όμως, την οποία θα περιγράψουμε εκτενώς παρακάτω, το υποκείμενο καθορίζει τον εαυτό του από επιλογή· δεν υποχρεώνεται, δεν διατάζεται, απλώς αυτοδιαμορφώνεται μέσα από μια σειρά ασκήσεων. Όπως τονίζει και ο ίδιος ο Foucault, η διαγωγή μπορεί να είναι δύο ειδών: είτε περιέχει κανόνες, με βάση τους οποίους καλείται κανείς να πράττει, είτε σχετίζεται με τον τρόπο που «διάγει»²⁸² κανείς τον βίο του, παράμετρος διαφορετική, αφού δεν πρόκειται για απλή εκτέλεση ενός κώδικα ή ενός κανόνα, αλλά για πλήρη μετασχηματισμό του εαυτού. Είναι περισσότερο μια αναμέτρηση με τον εαυτό, παρά μια νομικού τύπου επιβολή. Πρόκειται για μια γενικότερη διάπλαση της ύπαρξης, παρά για μια κωδικοποίηση των πράξεων· είναι μια «διαμόρφωση του υποκειμένου που χαρακτηρίζεται από την ικανότητά του να τιθασει τις δυνάμεις που εκλύονται μέσα του, να διατηρεί την ελεύθερη διάθεση της ενέργειάς του και να μετατρέπει τη ζωή του σε ένα έργο που θα επιβιώσει της εφήμερης ύπαρξής του»²⁸³. Στην προκειμένη περίπτωση, που αποτελεί και την θεματική των δύο τελευταίων βιβλίων του, το υποκείμενο πρέπει να είναι αυστηρό με τον εαυτό του για να καταφέρει να του επιβληθεί, χωρίς αυτό να σημαίνει, όπως θα σήμαινε στους χριστιανικούς χρόνους, ότι θα πρέπει να υποταχθεί σε έναν καθολικό νόμο σαρκικών απαγορεύσεων. Αντιθέτως σημαίνει πως το άτομο έχει τη δύναμη να κυριαρχήσει επί των επιθυμιών του, να ασκηθεί σε αυτές, να

²⁸¹ Ο.π., σ.30.

²⁸² Ο.π., σ.36.

²⁸³ Ο.π., σ.174.

επιδείξει εγκράτεια και να οδηγηθεί με αυτόν τον τρόπο προς μια «βελτιωμένη» εκδοχή του εαυτού του. Επομένως το ερώτημα που αφορά την έρευνα του Foucault, και που, παρά τις όποιες διαφορές τους, σχετίζεται με τις ηθικές στάσεις των δύο εποχών στις οποίες αναφέρεται, είναι και πάλι το «πώς»: πώς προέκυψε η ηθική της ηδονής και της σεξουαλικότητας, πώς δημιουργήθηκαν οι πρακτικές και οι συμβουλές, και πώς εν τέλει χρησιμοποιήθηκαν από τα άτομα.

Όσον αφορά την κλασική αρχαιότητα, που αποτελεί την πρώτη από τις δύο περιόδους με τις οποίες ασχολείται ο Foucault στον δεύτερο και τρίτο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας*, ο όρος που χρησιμοποιείτο εκεί για να περιγραφεί η απόλαυση, ήταν τα «αφροδίσια». Τα αφροδίσια λοιπόν, όπως αποκαλούνται ως οι πράξεις της Αφροδίτης, αποτέλεσαν ηθικό πρόβλημα για την εποχή, και, για να αναλύσει αυτή την προβληματοποίηση, ο Foucault κάνει λόγο παράλληλα για τη «χρήση» (των ηδονών ή απολαύσεων), την «εγκράτεια» και την «μετριοπάθεια ή σωφροσύνη», καθώς οι όροι αυτοί, ο καθένας με τον τρόπο του και με τις κατευθύνσεις που εμπεριέχει, προσδιορίζουν την ηθική εμπειρία της εποχής στο σύνολό της και κατ' επέκταση τον τρόπο που πρέπει κανείς να διαχειρίζεται τα αφροδίσια²⁸⁴. Ξεκινώντας λοιπόν την ανάλυση των αφροδισίων, τονίζει πως για τους αρχαίους ήταν πράξεις που σχετίζονταν με το σώμα και την απόλαυση που παρέχεται σε αυτό μέσω της ηδονής. Αυτή η ηδονή πηγάζει εκ φύσεως, και τις περισσότερες φορές τείνει προς την υπερβολή και την κατάχρηση. Η απόλαυση όμως δεν συνεπαγόταν μόνο σωματική επαφή, αλλά μπορούσε να επέλθει και μέσα από ήχους, μουσικές, χρώματα. Ωστόσο, όπως και αν προκαλείται η απόλαυση, το σημαντικό είναι πως συνοδεύεται από ένα σύνολο δυνάμεων που όλες μαζί συγκροτούν την ηθική των αφροδισίων. Πιο συγκεκριμένα πρόκειται για μια ένωση της επιθυμίας, της πράξης και της ηδονής, η οποία εξαρτάται από την ποσοτική διάσταση που θα λάβει η εκάστοτε πράξη, αν δηλαδή θα συμβαίνει με μετριοπάθεια ή ακράτεια²⁸⁵. Ανεξάρτητα όμως από τη συχνότητα της απόλαυσης, η έννοια των αφροδισίων εστιάζει και σε ένα άλλο σημείο, στο διαχωρισμό μεταξύ ενεργητικού και παθητικού ρόλου, γεγονός που αυτόματα δημιουργεί τη διάκριση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, και που θέτει ίσως τα πρώτα ψήγματα διαφοροποίησης του ρόλου

²⁸⁴Ο.π., σ.49.

²⁸⁵Ο.π., σ.57.

αντρών και γυναικών²⁸⁶. Μάλιστα, οι σεξουαλικές απολαύσεις συνδέονται και με ένα τρίτο σημείο, αυτό που αφορά μια διαιτητική διαδικασία στο φαγητό και στο ποτό²⁸⁷. Υπάρχει ένας παραλληλισμός μεταξύ τους, αφού οποιαδήποτε υπερβολή σε καθεμιά από τις τρεις δραστηριότητες, αποτελεί ηθικό πρόβλημα και προτείνεται μια μετριοπαθής χρήση, με άλλα λόγια μια αποφυγή της υπερβολής.

Το κύριο ζήτημα που αναφέραμε ως παρακλάδι της ηθικής των αρχαίων (με το οποίο καταπιάνεται ο Foucault) είναι αυτό της χρήσης των απολαύσεων. Αναμφισβήτητα οι απολαύσεις δεν κατακρίνονται· το αντίθετο μάλιστα, αφού επιτρέπουν την αναπαραγωγή. Ωστόσο υπάρχουν συγκεκριμένες σκέψεις για το «πώς πρέπει»²⁸⁸ να αντλεί κανείς ηδονή. Η πρώτη σκέψη σχετίζεται με την ανάγκη· καθώς είναι κάτι φυσικό, καθώς αποτελεί βιολογική ανάγκη, θα πρέπει να γίνεται, όμως με κάποια όρια. Τα όρια αυτά ξεκινούν με το χρονικό της κατάλληλης στιγμής, όπου σύμφωνα με τον Πλάτωνα «είναι ευτυχισμένος εκείνος που, σ' αυτήν την τάξη πραγμάτων, γνωρίζει τι πρέπει να κάνει, 'πότε να το κάνει και για όσο πρέπει'. Αντιθέτως εκείνος που δρα 'χωρίς να γνωρίζει πώς να συμπεριφερθεί' και 'άκαιρα', διάγει τελειώς διαφορετικό βίο»²⁸⁹. Η επόμενη σκέψη που οριοθετεί τις απολαύσεις, σχετίζεται με την κοινωνική θέση του καθενός και με το βίο που διάγει. Ειδικότερα, ανάλογα με τον κοινωνικό ρόλο που έχει κανείς στην πολιτεία, καλείται να φροντίζει περισσότερο ή λιγότερο τις σεξουαλικές του απολαύσεις.

Η εγκράτεια αποτελεί επίσης καίρια παράμετρο της αρχαιοελληνικής ηθικής των ηδονών, και ορίζεται ως η κυριαρχία επί των επιθυμιών. Είναι μια πάλη, ένας

²⁸⁶ Ο.π., σ.60.

²⁸⁷ Στο σημείο αυτό, που αφορά τη διαιτητική και συγκεκριμένα το φαγητό και το ποτό, θυμόμαστε τις πρακτικές που ακολουθούσαν διάφορες βορειοαμερικάνικες φυλές με σκοπό να επιμεληθούν τους εαυτούς τους. Πιο συγκεκριμένα «οι νέοι για να μπουν επίσημα στην εφηβεία αφήνονται χωρίς τροφή πάνω σε μια έρημη σχεδία· άλλοι αναζητούν την απομόνωση στο βουνό εκτεθειμένοι στα άγρια θηρία, στο κρύο και στη βροχή. Για μέρες, βδομάδες ή μήνες, ανάλογα με την περίπτωση, δεν τρώνε σχεδόν τίποτα: ρουφούν μόνο παχύρευστους χυμούς, ή νηστεύουν πολύ καιρό, επιδεινώνοντας μάλιστα τη φυσική τους εξασθένηση με τη χρήση εμετικών». Οι πρακτικές λοιπόν είναι αρκετά διευρυμένες ανά τον κόσμο· είτε στην αρχαία Ελλάδα, είτε στην ελληνορωμαϊκή εποχή, είτε στο παράδειγμά μας στις ινδιάνικες φυλές, οι άνθρωποι ενδιαφέρονται για την επιμέλεια του εαυτού τους, ορίζουν πρακτικές με βάση το εκάστοτε κοινωνικό και συμμορφώνονται με αυτές. Μάλιστα όλες οι πρακτικές, η διαιτητική που αναφέραμε ή η σχέση με το άλλο φύλο αφορούν το σώμα των ατόμων. Αντίστοιχα και στις ινδιάνικες φυλές, το σώμα κατέχει πρωταρχικό ρόλο· οι ιθαγενείς ζωγραφίζουν τα πρόσωπά τους ή και ολόκληρο το σώμα τους με σκοπό να προσδώσουν στους εαυτούς τους αξιοπρέπεια. «Η ζωγραφική του προσώπου εξασφαλίζει τη μετάβαση από τη φύση στην καλλιέργεια, από το 'άνοητο' ζώο στον πολιτισμένο άνθρωπο». Levi-Strauss, *Θλιβεροί Τροπικοί*, σ.29,167.

²⁸⁸ Foucault, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας 2. Η Χρήση των Ηδονών*, σ.69.

²⁸⁹ Ο.π., σσ.74,75.

διαρκής αγώνας, κατά τον οποίο το άτομο παλεύει με τον εαυτό του και με τις ηδονές που επιθυμεί. «Να άρχεις επί του εαυτού σου, να είσαι σώφρων και εγκρατής»²⁹⁰. Η μάχη που διεξάγεται είναι δύο ειδών· πρόκειται για μια μάχη που αφορά και τις επιθυμίες στις οποίες πρέπει κανείς να αντισταθεί αλλά και τον ίδιο τον εαυτό με τον οποίο βρίσκεται ο καθένας αντιμέτωπος. Στη συγκεκριμένη κατάσταση, εντοπίζουμε και πάλι την ανάδυση της εξουσίας, αλλά αυτή τη φορά μπορούμε να κάνουμε λόγο για μια εξουσία, που δεν εκπορεύεται από «έξω», που δεν επιβάλλεται άμεσα ή έμμεσα στα άτομα, αλλά που δημιουργείται από τα ίδια και για τα ίδια. Το κάθε άτομο είναι υπεύθυνο να λειτουργήσει με σωφροσύνη απέναντι στις ηδονές που επιθυμεί, και να μην παρασυρθεί. Δημιουργείται έτσι μια γενική «εαυτοκρατική δομή του υποκειμένου»²⁹¹ που αφορά τις ηδονές και τη σεξουαλικότητα, και η οποία απαιτεί συνεχή προσπάθεια από την πλευρά του υποκειμένου. Απαιτείται γυμναστική και διαρκής άσκηση, αν το άτομο θέλει να φροντίσει τον εαυτό του. Η άσκηση, η οποία περιλαμβάνει αρκετές μορφές όπως τον διαλογισμό, τις πνευματικές διαδικασίες και την εξάσκηση της συνείδησης, είναι ένας συνδυασμός εκγύμνασης του σώματος αλλά και της ψυχής. Με τη βοήθεια των ασκήσεων, το άτομο καταφέρνει να είναι υπεύθυνο, και όσον αφορά τον ίδιο τον εαυτό του, αλλά και ως προς την πόλη στην οποία ζει και δρα. Για αυτό οι ασκήσεις που επιτελούνται για τις πολιτικές υποθέσεις, για τον οίκο, ή για τον εαυτό, συμπλέουν, και δημιουργούν ένα κοινό αποτέλεσμα στα άτομα που δεν είναι άλλο από την καλλιέργεια της ελευθερίας τους, από το γεγονός ότι μέσα από τις πρακτικές των ασκήσεων και την αυτοσυγκράτησή τους, τα άτομα καταφέρνουν να είναι ελεύθερα. «Η εν λόγω ελευθερία είναι κάτι περισσότερο από μη δουλεία, κάτι περισσότερο από μια απαλλαγή που θα καθιστούσε το άτομο ανεξάρτητο από κάθε εξωτερικό και εσωτερικό εξαναγκασμό. Στην πλήρη και θετική μορφή της, είναι μια εξουσία που ασκεί κανείς επί του εαυτού του»²⁹².

Παρατηρούμε λοιπόν πως στην αρχαιότητα δημιουργήθηκε ένας ολόκληρος στοχασμός γύρω από το σώμα και τη σεξουαλικότητα και μια ηθική σκέψη που αφορούσε τις πράξεις και τις ηδονές. Προέκυψε ένα σεξουαλικό υποκείμενο το οποίο καλούνταν μέσα από ασκήσεις και πρακτικές του εαυτού να βελτιώσει τον βίο του, να δημιουργήσει μια αισθητική της ύπαρξης, όχι σύμφωνη με κανόνες, απαγορεύσεις και

²⁹⁰ Ο.π., σ.82. Το παράθεμα αυτό, ο Foucault το βρίσκει στο Πλάτων, *Γοργίας*, 491 d.

²⁹¹ Ο.π., σ.91.

²⁹² Ο.π., σ.103.

προτροπές, αλλά ενέχουσα μια στάση ζωής και αλήθειας. Μια τέχνη η οποία έθετε ορισμένες αρχές όπως αυτή της ανάγκης, της στιγμής ή της καταστατικής θέσης, τις οποίες το άτομο, ακολουθώντας μια σειρά ασκήσεων που είχαν τον χαρακτήρα μάχης, προσπαθούσε να πραγματώσει. Οι ασκήσεις αυτές αφορούσαν διαφορετικούς κάθε φορά τομείς, έτσι ο Foucault στην προσπάθειά του να αναδείξει ολόκληρο το ηθικό πλαίσιο της εποχής, αναφέρει και τις ασκήσεις του σώματος, δηλαδή τη διαιτητική τέχνη, και τις ασκήσεις της οικιακής διακυβέρνησης αλλά και την πρακτική της ερωτικής συμπεριφοράς, με τις δύο τελευταίες να είναι ασκήσεις που αφορούν κατά κύριο λόγο τον άνδρα και τις τεχνικές που αυτός ακολουθεί.

Σχετικά με τη διαιτητική, ο Foucault επιχειρεί να αναδείξει τους λόγους και τους τρόπους, σύμφωνα με τους οποίους δημιουργήθηκε μια σχηματοποίηση και μια καθολική αποδοχή κανόνων και συμπεριφορών που αφορούν τη σεξουαλικότητα και το σώμα των ατόμων. Η δίαιτα από τη φύση της δεν σχετίζεται μόνο με την θεραπευτική της ικανότητα που διατηρεί τα άτομα σε μια κατάσταση υγείας. Παράλληλα αποτελεί μια ολόκληρη στάση ζωής, καθώς προτείνει έναν συγκεκριμένο τρόπο να ζει κανείς εφόσον επιθυμεί να βρίσκεται σε αρμονία με το σώμα του. Με τα λόγια του Foucault, «η δίαιτα χαρακτηρίζει τον τρόπο με τον οποίο διάγει κανείς τον βίο του, και επιτρέπει να οριστεί ένα σύνολο κανόνων για τη διαγωγή· είναι ένας τρόπος προβληματοποίησης της συμπεριφοράς, που προωθείται σε συνάρτηση με μια φύση η οποία πρέπει να διατηρηθεί και στην οποία αρμόζει να προσαρμόζεται κανείς. Η δίαιτα είναι μια ολόκληρη τέχνη του ζην»²⁹³. Και αυτή με τη σειρά της συνεπάγεται ένα σύνολο καταλογογραφήσεων και ασκήσεων που αφορούν καθημερινές συνήθειες και διακρίνονται μεταξύ των φυσικών, όπως είναι το τρέξιμο, και αυτών που ενέχουν βιαιότητες, όπως είναι η πάλη. Παράλληλα σημαντικό ρόλο κατέχει και η στιγμή που θα ασκηθούν, η ώρα, η ηλικία και οτιδήποτε σχετίζεται με το χρόνο. Με τον τρόπο αυτό τα άτομα καταφέρνουν να βρίσκονται σε μια διαρκή ισορροπία μεταξύ του σώματος, της ψυχής και του ήθους τους. Παρά το γεγονός όμως ότι η δίαιτα ως διαδικασία αποβλέπει στην αποφυγή της κατάχρησης των απολαύσεων, είναι πολύ πιθανό να συνοδεύεται από ορισμένες υπερβολές που οδηγούν σε κινδύνους, μιας που ο εκάστοτε ενδιαφερόμενος, εξαιτίας της ανάγκης του να βελτιώσει τη ζωή του, μπορεί να θέσει στον εαυτό του τόσο αυστηρά κανονιστικά όρια, που εν τέλει δεν θα λειτουργούν απλώς ως βοηθητικά εργαλεία για

²⁹³ Ο.π., σ.127.

τη διαγωγή του, αλλά ως εντολές για μια ζωή πλήρως καθυποταγμένη σε δίαιτες και απαιτήσεις. Αυτή η πιθανότητα υπερβολής αντιδιαστέλεται με τις απόψεις των φιλοσόφων που ασχολήθηκαν με τη διαιτητική τέχνη. Όπως γνωρίζουμε από τα Απομνημονεύματα του Ξενοφώντα, ο καθένας, για να είναι υγιής, θα πρέπει να προβαίνει στις δικές του επιλογές ως προς τη μέριμνα του εαυτού του, και αν το κάνει αυτό «θα μπορεί να αποκτήσει την αυτονομία του και να επιλέξει συνειδητά ανάμεσα σ' αυτό που είναι καλό και κακό για τον ίδιο: 'αν προσέχετε τον εαυτό σας' λέει ο Σωκράτης στους μαθητές του 'δύσκολα θα βρείτε έναν γιατρό που να μπορεί να διακρίνει καλύτερα από εσάς εκείνα που ωφελούν την υγεία σας»²⁹⁴.

Ενώ λοιπόν οι προτροπές για τις απολαύσεις είναι συγκεκριμένες, οι προβληματισμοί για αυτές ολοένα και πληθαίνουν, γεγονός που αρχικά πηγάζει από το φόβο για τη σεξουαλική πράξη καθ' εαυτήν, και κατ' επέκταση για τις συνέπειες που επιφέρει στα σώματα των ατόμων που επιδίδονται σε αυτήν. Οι συνέπειες επέρχονται γιατί η πράξη είναι από τη φύση της βίαιη, με την έννοια ότι προκαλεί ταυτόχρονα ηδονή και οδύνη σε όλο το εσωτερικό του οργανισμού και σημειώνει μεταβολές σε αρκετά όργανα. Αντίστοιχα υπάρχει ένας φόβος για τη σεξουαλική πράξη και τη δαπάνη που αυτή προκαλεί, εξαιτίας του γεγονότος ότι ο οργανισμός κατά την πράξη, στερείται κάποιων σημαντικών στοιχείων για τη ζωή και ταυτόχρονα οδηγείται σε πλήρη εξάντληση. Παράδοξος είναι και ο τρίτος φόβος που προκύπτει από τη σεξουαλική δραστηριότητα, ο οποίος αφορά τον θάνατο, αλλά αυτή τη φορά όχι έναν εσωτερικό θάνατο που προκύπτει από την ατονία που ακολουθεί μετέπειτα, αλλά έναν θάνατο που διαπλέκεται με τη ζωή. Πιο συγκεκριμένα αν η πράξη δεν γίνεται «όπως πρέπει», με το μέτρο που χρειάζεται, είναι πιθανό να οδηγήσει στον θάνατο «χωρίς αξιοπρεπείς απογόνους». Εξαιτίας λοιπόν του αναπόφευκτου του θανάτου, η σεξουαλική δραστηριότητα θα πρέπει να γίνεται με τέτοιο τρόπο ώστε να συνεισφέρει στην αναπαραγωγή και κατ' επέκταση σε μια εκδοχή αθανασίας. Κοντολογίς «η τεκνογονία είναι αλληλένδετη με τον μελλοντικό θάνατο του ατόμου»²⁹⁵.

Επομένως αυτό που ενδιαφέρει τον Foucault μέσα από την ανάλυση των ασκήσεων είναι ο τρόπος με τον οποίο τα άτομα από υποκείμενα, κατέληξαν να γίνουν ηθικά άτομα, μέσα από πρακτικές του εαυτού, και κατάφεραν να δαμάζουν τις

²⁹⁴Ο.π., σ.136. Το παράθεμα αυτό, ο Foucault το βρίσκει στο Ξενοφών, Απομνημονεύματα, IV, 7.

²⁹⁵Ο.π., σ.171.

επιθυμίες τους, να επιλέγουν ελεύθερα τις ενέργειές τους, και να διάγουν το σύνολο του βίου τους σύμφωνα με μια αισθητική της ύπαρξης. Οι αρχαίοι δεν επιθυμούσαν να ταξινομήσουν ή να κατηγοριοποιήσουν τις σεξουαλικές απολαύσεις με τρόπο αντίστοιχο προς αυτόν με τον οποίο το έκαναν οι χριστιανοί. Στην πραγματικότητα, απλώς προσπάθησαν να τις ενσωματώσουν στην ίδια τη ζωή και τη στάση που μπορεί κανείς να κρατά, βιώνοντάς την. Έτσι συγκροτήθηκε ένα «υποκείμενο που άρχει επί της διαγωγής του, δηλαδή που είναι (όπως ο γιατρός σε σχέση με τον ασθενή, ο πλοηγός ανάμεσα στους σκοπέλους, ή ο πολιτικός σε σχέση με την πολιτεία) επιδέξιος και σώφρων οδηγός του εαυτού του, ικανός να κρίνει όπως αρμόζει το μέτρο και τη στιγμή»²⁹⁶. Από την τελευταία αυτή πρόταση μπορούμε να καταλήξουμε σε δύο συμπεράσματα αντιφατικά μεταξύ τους· πρώτον ότι πρόκειται για άτομα τα οποία διαθέτουν αρκετή ελευθερία ώστε να επιλέγουν από μόνα τους τις κινήσεις που θα καθορίσουν τα βιώματά τους, και από τη στιγμή που κάνουμε λόγο για ελευθερία, μπορούμε αυτομάτως να μιλήσουμε και για χειραφέτηση, λέξη που έχει απασχολήσει στο σύνολο της εργασίας· είναι -αν εξαιρέσουμε το κομμάτι της λογοτεχνίας που γοήτευσε τον Foucault- η πρώτη φορά που μπορούν τα άτομα να πράξουν με μια, αν όχι απόλυτη, έστω σχετική αυτονομία, και από την άλλη πλευρά μπορούμε να συμπεράνουμε πως ακόμη και αυτή η υποτιθέμενη χειραφέτηση στο πλαίσιο της οποίας ο καθένας επιλέγει για τον ίδιο τον εαυτό του και φροντίζει μεμονωμένα χωρίς εξωγενείς παράγοντες το «είναι» του, είναι στην πραγματικότητα μια ακόμη μορφή εξουσίας που επιβάλλει η κοινωνία στον πληθυσμό της, απλώς, αυτή τη φορά, με υπόγειο και υπόρρητο τρόπο, που δημιουργεί στον καθένα την εντύπωση ότι είναι κύριος των συμπεριφορών του, ενώ δεν είναι τίποτα άλλο από ένα πiónι ανάμεσα σε άλλα που πράττουν όμοια, σύμφωνα με συμβουλές και πρακτικές. Επειδή λοιπόν το παράδειγμα της διαιτητικής δεν είναι αρκετό για να μας οδηγήσει σε ένα συμπέρασμα που να σχετίζεται με το υποκείμενο και τις μορφές του όπως μας το παρουσιάζει ο Foucault, θα περάσουμε στην ανάλυση των δύο άλλων τομέων αναφορικά προς τους οποίους η κλασική αρχαιότητα θέσπισε επίσης ασκήσεις και πρακτικές, και οι οποίοι αφορούν τη σχέση με το άλλο φύλο και κατ' επέκταση τη διαχείριση του οίκου και την ερωτική πράξη.

Αντίστοιχα με τη διαιτητική, ο Foucault προσπαθεί και πάλι να θέσει ερωτήματα, αλλά αυτή τη φορά σχετικά με το «πώς» και το «γιατί» οι σχέσεις μεταξύ

²⁹⁶ Ο.π., σ.173.

των συζύγων αποτέλεσαν ηθικό πρόβλημα κατά την κλασική εποχή. Τις απαντήσεις του τις βρίσκει στρεφόμενος ξανά σε κλασικά κείμενα. Οι ρόλοι της γυναίκας και του άνδρα αντίστοιχα είναι διαφορετικοί: σε ό,τι αφορά τη γυναίκα, δεν της επιτρέπεται να συνάπτει οποιαδήποτε σχέση, αλλά επιβάλλεται να ενδιαφέρεται μόνο για τα καθέκαστα του οίκου της, ενώ ο άνδρας από την άλλη μεριά έχει την ευκαιρία να δημιουργεί οποιαδήποτε σεξουαλική σχέση επιθυμεί, αρκεί αυτή να στηρίζεται σε ορισμένα κριτήρια. Έτσι διαπιστώνουμε εξ αρχής ότι δεν υπάρχει αμοιβαιότητα στη συζυγική πίστη. Ο άνδρας έχει το ελεύθερο να συνάπτει όσες σχέσεις επιθυμεί, με μοναδική υποχρέωση να ασχολείται με τη διαπαιδαγώγηση της γυναίκας του. Ακριβώς επειδή είναι ο κάτοχος της εξουσίας του οίκου του, είναι και υπεύθυνος για την καθοδήγηση της γυναίκας του. Αν λοιπόν είναι αντάξιος της εξουσίας που διαθέτει, μπορεί να δημιουργεί όσες σεξουαλικές σχέσεις θέλει. Ωστόσο (και στο σημείο αυτό έγκειται η δεύτερη παράμετρος που καθορίζει την ελευθερία σχέσεων του άνδρα), ακόμα και στις σχέσεις που αναπτύσσει, θα πρέπει να διατηρεί την εξέχουσα θέση του. Με τα γραπτά του Αριστοτέλη η συγκεκριμένη ηθική μη αμοιβαιότητας φαίνεται να αλλάζει, αφού σύμφωνα με κείμενά του «θα πρέπει να θεωρούνται ατιμωτικές πράξεις οι σχέσεις του συζύγου με μια άλλη γυναίκα»²⁹⁷, γεγονός που κατά πάσα πιθανότητα αναδεικνύει μια νέα ηθική, με τους ηθικούς κώδικες όμως να δεσπόζουν και πάλι. Η γυναίκα εξαιτίας του γεγονότος ότι υπόκειται στην εξουσία του συζύγου της, απαγορεύεται να συνάπτει οποιαδήποτε ερωτική σχέση, και ο άνδρας επειδή είναι προικισμένος με αυτήν την εξουσία, καλείται να την ασκεί κατάλληλα. Ακόμη διαθέτουμε το χωρίο των «Νόμων» όπου ο Πλάτωνας φαίνεται να αναφέρεται και αυτός στη νέα ηθική, σύμφωνα με την οποία το σεξουαλικό μονοπώλιο ισχύει για αμφότερους, και τη γυναίκα και τον άνδρα, με τον άνδρα επί της ουσίας να εξαναγκάζεται ηθικά να υπακούσει στους άγραφους νόμους, να τους σεβαστεί, αν επιθυμεί να διατηρήσει την υπόληψη και τη φήμη που έχει στην πόλη²⁹⁸. Πρέπει λοιπόν να μεριμνά για τον εαυτό του, να είναι κύριος του εαυτού του, για να μπορέσει να συντηρήσει το σεβασμό προς το πρόσωπό του. Με βάση το κείμενο του Πλάτωνα διαπιστώνουμε πως η εγκράτεια στις σεξουαλικές σχέσεις καθορίζεται από τη σχέση του άνδρα (στην προκειμένη περίπτωση) με τον εαυτό του, και όχι από τη σχέση με τον άλλον (δηλαδή με τη γυναίκα): ο άνδρας καλείται ηθικά να μεριμνά για τη σύζυγο αλλά και για τον κοινό τους οίκο, για να διαφυλάξει την

²⁹⁷Ο.π., σ.184.

²⁹⁸Ο.π., σ.209.

κοινωνική του θέση στην πόλη. Η ασυμμετρία λοιπόν είναι και πάλι φανερή, με τη γυναίκα να φροντίζει διαρκώς να διατηρήσει την καταστατική της θέση ως συζύγου του συζύγου, και με τον άνδρα να αποφασίζει ο ίδιος για τον εαυτό του, με την έννοια να διδάσκει σωστά στη γυναίκα πως να διαχειρίζεται τον οίκο της, και έτσι να στέκεται και ο ίδιος αντάξιος απέναντί της. Όλη η οικονομία μεταξύ των συζύγων στηρίζεται στην τέχνη του «άρχειν εντός του σπιτιού»²⁹⁹, η οποία δεν διαφέρει καθόλου από την άσκηση της εξουσίας στην πόλη· η τέχνη του να μπορεί κανείς να διαχειρίζεται όπως αρμόζει το σπιτικό του, είναι αντίστοιχη με την τέχνη του να ανταποκρίνεται με επιτυχία και στα κοινωνικά και στα πολιτικά του καθήκοντα. Στην συγκεκριμένη περίπτωση λοιπόν πρόκειται και πάλι για μια διακυβέρνηση του εαυτού, αλλά αυτή τη φορά από την μεριά του συζύγου, μιας που η αρχαία ηθική ήταν κατά κύριο λόγο ανδροκεντρική· έτσι ο άνδρας έχει έναν διπλό ρόλο, να διαχειρίζεται και τον εαυτό του αλλά και τη σύζυγό του, σύμφωνα με το ηθικό πρότυπο. Επομένως η ηθική προβληματοποίηση της σεξουαλικής συμπεριφοράς δεν αφορούσε την προσωπική σχέση μεταξύ των συζύγων, αλλά την καταστατική θέση και τον ρόλο του καθενός. Η μετριοπάθεια της γυναίκας αποτελούσε προϊόν υποταγής και «η ανδρική αυστηρότητα απέρρεε από μια ηθική της αυτοπεριοριζόμενης κυριαρχίας»³⁰⁰. Ο άνδρας μεριμνούσε για τον εαυτό του, γιατί γνώριζε πως οτιδήποτε συνέβαινε στον οίκο του θα είχε επίπτωση και στην κοινωνική του θέση. Γι' αυτό λοιπόν υπήρξε έντονος ο προβληματισμός για τις σχέσεις με το άλλο φύλο.

Βέβαια οι ερωτικές σχέσεις δεν εξαντλούνταν μόνο στις ετερόφυλες σχέσεις. Στην αρχαία Ελλάδα η ομοφυλοφιλική πρακτική ήταν πολύ διαδεδομένη και δε θεωρούνταν διαφορετική κατηγορία. Ο καθένας μπορούσε να αντλεί ηδονή από οποιονδήποτε επιθυμούσε, όχι απλώς χωρίς αυτό να είναι καταδικαστέο, αλλά χωρίς να θεωρείται καν ξέχωρος παράγοντας στις σεξουαλικές σχέσεις. Το ζήτημα λοιπόν για τον Foucault είναι ακριβώς αυτό· τι συνέβη και πώς ξαφνικά μια ομοφυλοφιλική σχέση κατέληξε να αποτελεί ηθικό πρόβλημα, «για ποιο λόγο η ηδονή που εξασφαλίζεται μεταξύ ανδρών ενώ αποτελούσε διαδεδομένη πρακτική, που ουδόλως καταδικαζόταν από τους νόμους, και ενώ η συγκατάθεση προς αυτήν ήταν εν γένει αναγνωρισμένη, αποτέλεσε αντικείμενο μιας ιδιαίτερης ηθικής έγνοιας, ιδιαίτερα έντονης, με αποτέλεσμα να επενδυθεί από αξίες, προσταγές, απαιτήσεις, αρχές,

²⁹⁹Ο.π., σ.189.

³⁰⁰Ο.π., σ.228.

συμβουλές, παροτρύνσεις, που ήταν συγχρόνως πολυάριθμες, πειστικές και ιδιάζουσες»³⁰¹. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι αρχαίοι παρατηρούσαν κάτι περίεργο στη σχέση ενός άνδρα με έναν άλλον, ούτε ότι θεωρούσαν πως επρόκειτο για εκδήλωση μιας «διαφορετικής φύσης». Η ηδονή για αυτούς πήγαζε από οτιδήποτε είναι όμορφο και έντιμο. Η έγνοια τους έγκειτο σε κάτι διαφορετικό· έγκειτο στην ανάγκη αυτού του είδους η σχέση απόλαυσης, να υπόκειται σε μια πιο προσεκτική διαχείριση, να λειτουργεί με μια συγκεκριμένη υφολογία.

Η πρώτη επισήμανση που κάνει ο Foucault σχετικά με τον έρωτα μεταξύ ανδρών, είναι πως στη σχέση τους υφίσταται εν γένει μια ηλικιακή διαφορά. Πρόκειται για μια προνομιακή σχέση, με καθοδηγητή τον μεγαλύτερο και με μαθητή τον νεότερο. Ο μεγαλύτερος σε ηλικία άνδρας έχει ολοκληρώσει την μόρφωσή του, έχει λάβει ήδη ενεργή θέση στην κοινωνία, και μπορεί έτσι να μεταλαμπαδεύσει την εμπειρία του στον νεότερο, ο οποίος όντας μικρότερος έχει ανάγκη από συμβουλές και νουθεσίες. Εξαιτίας αυτής της σχέσης της προσφοράς και της αποδοχής, οι δύο άνδρες κατέχουν διαφορετικό ρόλο σε όλες τις πρακτικές και τις στρατηγικές της εν λόγω σχέσης. Πιο συγκεκριμένα, ο ένας έχει ενεργητικό ρόλο όντας «εραστής» και ο άλλος παθητικό όντας «ερώμενος»³⁰². Υπάρχει δηλαδή μια διάκριση υποκειμένου και αντικειμένου, όπου το υποκείμενο καλείται να προσφέρει τις υπηρεσίες του με σκοπό να πείσει το αντικείμενο να δεχθεί τις προσφορές του. Το αντικείμενο από τη μεριά του, που είναι ταυτόχρονα αντικείμενο πόθου αλλά και υποκείμενο επιθυμίας, είναι ελεύθερο να κάνει την επιλογή του, είτε να συναινέσει είτε να αρνηθεί· όταν πλέον φτάσει στην αντίστοιχη ηλικία θα καταστεί το ίδιο καθαρό υποκείμενο δράσης, και θα αναζητήσει ένα νέο αντικείμενο πόθου. Στο σημείο αυτό παρατηρείται η βασική διαφορά ανάμεσα στις σχέσεις μεταξύ ανδρών και στη συζυγική σχέση. Στην πρώτη περίπτωση πρόκειται για ένα «παιχνίδι ανοιχτό»³⁰³, και από άποψη χώρου, από τη στιγμή που συμβαίνει στην αγορά, και ανοιχτό με την έννοια ότι ο νεαρός δεν υπόκειται στην εξουσία του ηλικιακά μεγαλύτερου, αλλά διαθέτει την ελεύθερη επιλογή να πράξει όπως επιθυμεί. Κάτι τέτοιο δεν ισχύει στη συζυγική σχέση, καθώς η «επαφή» εκτυλίσσεται σε διαφορετικούς χώρους (ο άνδρας στον εξωτερικό χώρο και η γυναίκα στον οίκο) και παράλληλα η γυναίκα βρίσκεται υποταγμένη στην εξουσία του συζύγου της. Η γαμήλια ηθική λοιπόν στεγάζεται σε μια συμβιβαστική

³⁰¹ Ο.π., σ.237.

³⁰² Ο.π., σ.243.

³⁰³ Ο.π., σ.244.

μορφή σχέσης, ενώ η σχέση μεταξύ των ανδρών, στον έρωτα· έναν έρωτα που συνεπάγεται αμοιβαία ανεξαρτησία, απαλλαγμένη από θεσμικούς περιορισμούς και ηθικούς κανόνες.

Συμπερασματικά, σε σχέση με τους τρεις τομείς που αποτέλεσαν εστίες ηθικού προβληματισμού για την κλασική αρχαιότητα, στη διαιτητική ετίθετο το ζήτημα της αυτοεπιβολής με σκοπό την αποτροπή των επικίνδυνων πράξεων· στην οικονομική, δηλαδή τη σχέση μεταξύ των συζύγων, γινόταν λόγος για την εξουσία που πρέπει να ασκεί κάποιος (ο άνδρας) στον εαυτό του, μια εξουσία παράλληλη με αυτή που ασκούσε στον άλλον (δηλαδή στη σύζυγό του)· στον έρωτα μεταξύ ενός άνδρα και ενός αγοριού, το ζήτημα έγκειτο στην προσπάθεια του ενός να αντισταχθεί στην εξουσία του άλλου, στην «διασφάλιση της αυτοεπιβολής του χωρίς να ενδίδει στους άλλους»³⁰⁴. Το μέλημα λοιπόν του νεαρού αγοριού που ξεκινά ως αντικείμενο της επιθυμίας και διαπλέκεται σε μια σχέση κυριαρχίας, όπου λαμβάνει το ρόλο του εξουσιαζόμενου και του υποταγμένου, -θέση όμως που σε καμία περίπτωση δε μπορεί να συγκριθεί ή να είναι παρεμφερής με την υποταγή που ασκείται στην γυναίκα ή στο δούλο- είναι να καταφέρει στην πορεία της ζωής του να μετατραπεί σε υποκείμενο που δρα και ασκεί εξουσίες, και εδώ ακριβώς εντοπίζεται όλη η φιλοσοφική θεώρηση και προβληματική για τον έρωτα των αγοριών: στο γεγονός ότι το αντικείμενο της ηδονής μετατρέπεται σε υποκείμενο που ασκεί εξουσία στον εαυτό του και άρχει επί των επιθυμιών του. Αυτός ο έρωτας που τις περισσότερες φορές είναι και ο αληθινός έρωτας, δημιουργεί ένα άνοιγμα προς την αλήθεια, μια πρόσβαση. Με τα λόγια της Διοτίμας προς τον Σωκράτη, ο έρωτας μπορεί να φανερώσει την «προσίδα αλήθεια του, μόνο αν αναζητηθεί σε αυτό που είναι και όχι σε αυτό που αγαπά. Συνεπώς πρέπει να επιστρέψουμε από το ερώμενο στοιχείο στο ερών και να το διερευνήσουμε αυτό καθεαυτό»³⁰⁵. Το μέχρι πρότινος αντικείμενο του έρωτα, θα πρέπει να γίνει από μόνο του υποκείμενο, να δεχθεί βέβαια από τον σοφότερο τον τρόπο για να κατισχύσει επί των ηδονών του, να δεχθεί δηλαδή την αλήθεια που του προσφέρει ο εραστής, μια αλήθεια που δεν ομοιάζει καθόλου με το Λόγο και την ορθή χρήση αυστηρών κανόνων, και παράλληλα από μόνο του πια το υποκείμενο να αρχίσει να δρα ελεύθερα και να άρχει επί των επιθυμιών του, με σκοπό να γίνει κυρίαρχο του ίδιου του εαυτού του.

³⁰⁴Ο.π., σ.263.

³⁰⁵Ο.π., σ.291. Το παράθεμα αυτό, ο Foucault το βρίσκει στο Πλάτων, *Φαίδρος*, 204 e.

Παρατηρούμε λοιπόν πως γύρω από τις τρεις εστίες ενδιαφέροντος, την διατητική, την οικονομική και την ερωτοτροπία μεταξύ ανδρών και αγοριών, οι αρχαίοι Έλληνες ανέπτυξαν μια σειρά από πρακτικές και τεχνικές με βάση τις οποίες καλούνταν να δρουν. Οι τεχνικές αυτές δεν μπορούν να παρομοιαστούν με καθολικό νόμο, που επιβάλλει απαιτήσεις και προσταγές με τις οποίες όλοι πρέπει να συμμορφωθούν. Αντιθέτως πρόκειται για μια στρατηγική που έχει ως άξονά της την ηθική, η οποία σκοπεύει να οδηγήσει «σε μια ολοκληρωτική αυτοεπιβολή, όπου το υποκείμενο θα είναι πιο δυνατό από τον εαυτό του ακόμη και κατά την άσκηση της εξουσίας που ασκεί επί των άλλων»³⁰⁶. Αυτή η αυτοεπιβολή δεν έχει αυστηρό χαρακτήρα· είναι περισσότερο μια διαδικασία ύφους, μια στάση προς τον κόσμο και τα πράγματα που μπορεί κανείς να ακολουθήσει με σκοπό να επιτύχει μια βελτιωμένη μορφή του εαυτού του, και που δεν ομοιάζει καθόλου με κάποιου είδους νόμο ή με μια μορφή που έχει χαρακτηριστικά καταστολής, αλλά περισσότερο συγκλίνει με τη γέννηση μιας ηθικής, μιας εσωτερικής σχέσης με τον εαυτό που αποσκοπεί στη βελτίωση του εαυτού. Επομένως οι Έλληνες δεν προσπάθησαν να διαδώσουν μια συγκεκριμένη διαγωγή που να ισχύει καθολικά, ούτε να θέσουν την σεξουαλική συμπεριφορά υπό την εξουσία αρχών και κωδίκων· αντιθέτως, μερίμνησαν σε διάφορους τομείς για τον εαυτό τους όπως αυτός είναι στην ουσία του, μέσα από ειδικές πρακτικές και τεχνικές για μια καλύτερη ζωή.

Οι τεχνικές αυτές διαωνίστηκαν αλλά και μετατοπίστηκαν κατά τους δύο πρώτους μ.Χ. αιώνες, όπως καθίσταται φανερό από ποικίλα γνωμικά γιατρών και φιλοσόφων της εποχής. Στην συγκεκριμένη περίοδο την οποία ο Foucault θεωρεί ως την χρυσή εποχή στην ιστορία της μέριμνας για τον εαυτό, οι πρακτικές εξακολούθησαν να ισχύουν, αλλά αυτή τη φορά σε μια πιο εντατικοποιημένη μορφή· η ερμηνεία του εαυτού ήταν και πάλι το επίκεντρο, αλλά αυτή τη φορά οι θέσεις για τον εαυτό δεν κινούνταν αποκλειστικά γύρω από τη σεξουαλική δραστηριότητα ως πράξη. Ήταν περισσότερο πρακτικές που στόχευαν στον εξαγνισμό από τη φιληδονία, στη ρύθμιση της απόλαυσης ώστε να αποτελεί ικανοποίηση χωρίς όμως να τείνει στην υπερβολή. Η ηθική έγινε αυστηρότερη, όχι όμως με σκοπό να οδηγήσει σε εγκράτεια ως προς τη σεξουαλική απόλαυση· και αυτή τη φορά, η αυστηρότητα πηγάζει από την αγωνία για τον εαυτό και για τη διαμόρφωση ενός υποκειμένου. Διαφορετικά, και με τα λόγια του Foucault, «αυτή η επίταση της

³⁰⁶ Ο.π., σ.305.

σεξουαλικής εγκράτειας μέσα στον ηθικό στοχασμό δεν γίνεται περισφίγγοντας τον κώδικα που ορίζει τις απαγορευμένες πράξεις αλλά εντατικοποιώντας τη σχέση με τον εαυτό μας, μέσω της οποίας συγκροτούμαστε ως υποκείμενα των πράξεών μας»³⁰⁷. Αυτή η μεταστροφή από τις σεξουαλικές πράξεις καθ' εαυτές, στη φροντίδα για τον εαυτό, συνεπάγεται ένα έκδηλο ενδιαφέρον για το ιδιωτικό μέρος του ανθρώπου. Αναπτύσσεται ένας ατομικισμός που δίνει έμφαση στις ιδιωτικές πλευρές του ατόμου. Το άτομο ενδιαφέρεται για τις καθημερινές συμπεριφορές της ζωής του, με απώτερο σκοπό να καλλιεργήσει τον εαυτό του. Η καλλιέργεια, η οποία εκπληρώνεται με μια σειρά από τέχνες του βίου, πραγματώνει την αρχή της μέριμνας για τον εαυτό. Η ιδέα αυτή της επιμέλειας του εαυτού πρωτοεμφανίστηκε στην κλασική αρχαιότητα με τον Σωκράτη, ο οποίος στην Απολογία τονίζει πως «ο θεός του ανέθεσε να θυμίζει στους ανθρώπους ότι πρέπει να φροντίζουν, όχι για τα πλούτη τους, όχι για δόξες και τιμές, αλλά για τους εαυτούς τους και την ψυχή τους»³⁰⁸, και στην πορεία διαδόθηκε στη μεταγενέστερη φιλοσοφία, καταλήγοντας να γίνει η κατεξοχήν θέση των τεχνών του βίου. Οι δύο πρώτοι αιώνες της αυτοκρατορικής εποχής αποτελούν το επίκεντρο της μέριμνας για τον εαυτό μέσα από συνταγές, μεθόδους, πρακτικές και προτροπές που ετίθεντο ως εργαλεία για την καλλιέργεια. Δημιουργήθηκαν ποικίλες φιλοσοφικές σχολές που στόχευαν στην μέριμνα του εαυτού, μεταξύ των οποίων ήταν οι Επικούρειοι, οι Στωικοί και οι Κυνικοί. Ο Σενέκας μνημόνευε την επιμέλεια του εαυτού ως βασική προϋπόθεση για τη διαγωγή του βίου και έκανε λόγο για διάφορες ασκήσεις οι οποίες θα λειτουργούν καθολικά, αδιάκοπα, και για όλη τη διάρκεια της ζωής. Η μέριμνα του εαυτού ήταν κύριο μέλημα και για τον Μάρκο Αυρήλιο ο οποίος θεωρούσε οποιαδήποτε άλλη δραστηριότητα (ακόμα και την γραφή ή την ανάγνωση) άσκοπη συγκριτικά με την καλλιέργεια του εαυτού ως «είναι». Τη σημαντικότερη όμως προβληματική γύρω από αυτό το θέμα τη συναντούμε στον Επίκτητο, με τον οποίο εμφανίζεται η γνώση για τον εαυτό ως τυπικό επακόλουθο της φροντίδας για τον εαυτό. Υπάρχει λοιπόν στην συγκεκριμένη περίπτωση ένας παραλληλισμός με την κλασική αρχαιότητα και το γνωστό «γνώθι σεαυτόν» -το οποίο όμως συναντούμε μόνο στο πρόσωπο του Σωκράτη, ενώ στην ελληνιστική εποχή η φροντίδα του εαυτού αποτελεί θεμελιώδη αρχή όλων των φιλοσοφικών στάσεων- κατά το οποίο η γνώση του εαυτού

³⁰⁷ Michel Foucault, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας 3. Η Επιμέλεια του Εαυτού*, ελλ. μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον 2013, σ.57. Το παράθεμα αυτό, ο Foucault το βρίσκει στο A.J. Voelke, *Les Rapports Avec Autrui Dans la Philosophie Grecque, d'Aristote à Panétius*, σ. 183-189.

³⁰⁸ Ο.π., σ.61. Το παράθεμα αυτό, ο Foucault το βρίσκει στο Πλάτων, *Απολογία του Σωκράτη*, 29d-e.

προϋποθέτει την επιμέλειά του, και αντίστοιχα η επιμέλεια δε μπορεί να επέλθει ξέχωρα από τη γνώση. Πρόκειται δηλαδή για μια αμοιβαία σύμπλεξη, για μια αλληλοδιαδοχή, όπου η γνώση και η φροντίδα του εαυτού είναι αλληλένδετες. Με αυτή την αλληλοδιείσδυση δημιουργείται το υποκείμενο, οι μορφές υποκειμενικότητας που καθιστούν το εκάστοτε άτομο ένα ελεύθερο υποκείμενο που επιλέγει συνειδητά και εκούσια τις πράξεις του. Ειδικά, όπως φαίνεται από το παράδειγμα του Επίκτητου, «το ανθρώπινο ον ορίζεται ως το ον που του έχει ανατεθεί η επιμέλεια εαυτού. Τα ζώα βρίσκουν έτοιμο ό,τι τους είναι απαραίτητο για να ζήσουν, επειδή η φύση μερίμνησε να μπορούν να είναι στη διάθεσή μας, χωρίς να πρέπει να ασχοληθούν με τον εαυτό τους και χωρίς να χρειάζεται να ασχοληθούμε εμείς με αυτά. Αντίθετα, ο άνθρωπος οφείλει να προσέχει τον εαυτό του επειδή ο θεός θέλησε να του δώσει την ευχέρεια να κάνει ελεύθερη χρήση του εαυτού του και για τον σκοπό αυτόν τον προίκισε με λογική, η οποία είναι η απολύτως μοναδική ικανότητα που είναι ικανή να πάρει τον εαυτό της, καθώς και όλα τα υπόλοιπα, ως αντικείμενο μελέτης»³⁰⁹. Διαπιστώνουμε λοιπόν πως η επιμέλεια του εαυτού είναι συνάμα δώρο και υποχρέωση που εάν καταφέρει να θέσει τον εαυτό ως αντικείμενο μελέτης από το εν λόγω υποκείμενο, συνεπάγεται και την εξασφάλιση της ατομικής ελευθερίας.

Η διαδικασία της επιμέλειας του εαυτού δεν είναι εύκολη. Αντιθέτως απαιτεί από τον καθένα να αφιερώσει χρόνο και μόχθο· να πασχίζει διαρκώς και να μεριμνά εφ' όρου ζωής για την επίτευξη της καλύτερης εκδοχής του εαυτού του. Είναι κατά βάση μια εσωτερική στροφή, παρά το γεγονός ότι αφορά και τους άλλους. Οι «άλλοι» δεν παρουσιάζονται ως αυθεντίες σε σχέση με τους ασκούμενους. Αντίθετα δημιουργείται μεταξύ τους μια σχέση «παρρησίας»³¹⁰, δηλαδή ειλικρίνειας, μια σχέση που βασίζεται σε δεσμούς φιλίας και τρυφερότητας, και επιτρέπει στα άτομα να είναι αυτοδύναμα φροντίζοντας οι ίδιοι τον εαυτό τους. Έτσι ο καθένας στρέφεται προς το εσωτερικό του εαυτού του, προς τις ιδιαίτερες πτυχές του, μέσα από μια διαδικασία συνεχούς αναζήτησης και περισυλλογής. Οι ασκήσεις, οι πρακτικές και οι διάφορες δραστηριότητες αφορούν και το σώμα των ατόμων αλλά και την ψυχή τους. Σχετικά με το σώμα υπάρχουν δίαιτες που αποσκοπούν στην διασφάλιση μιας ισορροπίας μεταξύ αυτών που είναι πράγματι αναγκαία για τη ζωή και των περιττών

³⁰⁹Ο.π., σ.65. Το παράθεμα αυτό, ο Foucault το βρίσκει στο Επίκτητος, *Διατριβές*, Ι, 1,4.

³¹⁰Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject Lectures at the College de France 1981-82*, μτφρ. Graham Burchell, New York: palgrave macmillan 2005, σ.204.

στοιχείων, και σχετικά με το πνεύμα υπάρχει μια σειρά από ασκήσεις που συνοδεύονται από συζητήσεις, σημειώσεις, βιβλία και διαλογισμούς για τα μελλοντικά δεινά, αλλά και περί της αδιαφορίας για αυτά. Η αδιαφορία για την ανθρώπινη δυστυχία, η αλλαγή ολόκληρου του τρόπου ύπαρξης, απέβλεπε στην πραγμάτωση μιας απόλυτης γαλήνης της ψυχής, μιας ηρεμίας³¹¹. Σημαντικά στοιχεία για αυτήν την ηρεμία του πνεύματος είναι η προσοχή και η μελέτη που θα γίνεται από τα ενδιαφερόμενα άτομα. Σχετικά με την προσοχή, ο Foucault προσδίδει ιδιαίτερη σημασία στην αίσθηση της ακοής, δηλαδή στην ορθή ακρόαση από την πλευρά του ενδιαφερόμενου των συμβουλών και των παροτρύνσεων που του υποδεικνύει ο εκάστοτε δάσκαλος. Στο συγκεκριμένο σημείο είναι και πάλι αισθητή η έννοια της αλήθειας, αφού το κάθε άτομο προσπαθεί να ανακαλέσει όλες αλήθειες του δίνονται, όλες αλήθειες γνωρίζει, με σκοπό να τις αφομοιώσει στο μέγιστο βαθμό. Σε αυτό το πλαίσιο, του συνδυασμού δηλαδή μιας μέριμνας για το σώμα αλλά και για την ψυχή, έγκειται η σχέση της επιμέλειας και με την ιατρική πρακτική. Κεντρική θέση στη σχέση σώματος και ψυχής κατέχει η έννοια του «πάθους» η οποία λαμβάνει τη μορφή νόσου που πρέπει να θεραπευτεί· είτε πρόκειται για μια ασθένεια που έχει ως αφετηρία την ανισορροπία των χυμών του σώματος, είτε πρόκειται για μια ταραχή που προκαλείται στην ψυχή, χρειάζεται φροντίδα και θεραπεία. Μάλιστα ο Επίκτητος επέμενε στην ιδέα «η σχολή του να μη θεωρείται ένας απλός τόπος μόρφωσης, όπου μπορεί κανείς να αποκτήσει χρήσιμες γνώσεις για τη σταδιοδρομία του ή να αποκτήσει φήμη προτού επιστρέψει στον τόπο του, για να εισπράξει τα εκεί οφέλη. Πρέπει να θεωρείται ως ιατρείο της ψυχής»³¹². Από την πρόταση αυτή καθίσταται σαφές το γεγονός ότι οι δύο δυνάμεις, αυτές του σώματος και της ψυχής, θεωρούνταν αδιαχώριστες, η σύνδεσή τους ήταν αναμφισβήτητη για κάποιον που επιθυμούσε την επιμέλεια του εαυτού του και, για να την επιτύχει, ήταν απαραίτητη η ιατρική συνεισφορά. Εξαιτίας αυτής της προσέγγισης που συνδέει την ιατρική με την ηθική του εαυτού, κάθε άτομο διαμόρφωνε μια ατελή εικόνα για τον εαυτό του. Πιο συγκεκριμένα αυτο-αναγνωριζόταν ως ασθενής, ως ένα άτομο που χρήζει διόρθωσης και θεραπείας, η οποία θα ερχόταν είτε από το ίδιο είτε από κάποιον αρμόδιο. Οι ασκήσεις δεν εκλείπουν ούτε στο συγκεκριμένο παράδειγμα, αφού τα άτομα

³¹¹ Pierre Hadot, *Τι Είναι η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία*, ελλ. μτφρ. Άντα Κλαμπατσέα, Αθήνα: Ίνδικτος 2002, σ.145.

³¹² Foucault, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας 3. Η Επιμέλεια του Εαυτού*, σ.76-77.

υπόκεινται σε «διαδικασίες δοκιμασίας»³¹³ οι οποίες στόχευαν στο διαχωρισμό των στοιχείων που ήταν αναγκαία για τον οργανισμό, και αυτών που ήταν περιττά. Ο καθένας έθετε τον εαυτό του σε μια διαδικασία στέρησης για να μπορέσει να ξεχωρίσει τι ήταν χρήσιμο για εκείνον και τι όχι. Σημαντικό ήταν και το ζήτημα των σεξουαλικών απολαύσεων οι οποίες ετίθεντο και πάλι σε μια διαδικασία αν όχι στέρησης, έστω «δίαιτας», από τη στιγμή που θεωρούνταν ότι συνεισέφεραν στη δημιουργία πολλών ασθενειών όπως αυτή της επιληψίας. Για αυτό, σύμφωνα με τον Γαληνό, όσον αφορά τις σεξουαλικές απολαύσεις θα πρέπει να βρισκόμαστε σε μια διαδικασία μεσότητας, η οποία θα εξαρτάται από το ζήτημα της αναπαραγωγής, από την ηλικία του ατόμου, από τη χρονική στιγμή (καιρός και εποχές) και από την ιδιοσυγκρασία του καθενός, ώστε να αποφεύγουμε και την έλλειψη και την στέρηση, και να κατορθώνουμε με αυτόν τον τρόπο να διατηρούμε τον οργανισμό μας σε υγεία³¹⁴. Εκτός από τις ασκήσεις αποχής, υπήρχαν και αυτές που αφορούσαν τον έλεγχο της συνείδησης και τον απολογισμό ώστε να μην παρασύρεται κανείς από ορμές και επιθυμίες, ή ακόμα και διαδικασίες εξέτασης όπως αυτές που έκαναν οι Στωικοί με τη χρήση των οποίων πραγματεύονταν «τον διαχωρισμό μεταξύ αυτού που δεν εξαρτάται από μας και εκείνου που εξαρτάται· τις πρώτες, εφόσον είναι εκτός εμβλείας μας, δεν θα τις δεχτούμε, θα τις απορρίψουμε, εφόσον δεν προορίζονται για αντικείμενα επιθυμίας ή απέχθειας, έλξης ή απώθησης. Ο έλεγχος είναι δοκιμασία δύναμης και εγγύηση ελευθερίας: ένας τρόπος να βεβαιωνόμαστε διαρκώς ότι δεν θα σχετιστούμε με κάτι που δεν θα υπάγεται στην εξουσία μας»³¹⁵. Το σημαντικότερο σε αυτή την άσκηση είναι το γεγονός ότι αφήνεται στο υποκείμενο η ελευθερία να επιλέγει *μόνο* όσα το αφορούν άμεσα· δημιουργείται λοιπόν η δυνατότητα χειραφέτησης από τη στιγμή που ο καθένας μπορεί συνειδητά να επιλέγει με ποιο κομμάτι της ψυχής ή του σώματός του θα ασχοληθεί, για ποια εμπειρία θα ενδιαφερθεί και τον τρόπο που θα το κάνει. Ξεφεύγει από οποιαδήποτε υποχρέωση ή υποταγή και στρέφεται αποκλειστικά στον εαυτό του και στην μέριμνα αυτού. Από τη στιγμή λοιπόν που το άτομο δεν υπόκειται στην εξουσία κανενός άλλου παρά του εαυτού του, μπορεί να γίνει λόγος για αυτονομία εαυτού· «ανήκουμε μόνο στον εαυτό μας, *suī juris esse* (είμαι αυτόνομος)· ασκούμε στον εαυτό μας μια εξουσία που

³¹³Ο.π., σ.81.

³¹⁴Ο.π., σ.150.

³¹⁵Ο.π., σ.88.

τίποτα δεν την περιορίζει ούτε την απειλεί»³¹⁶. Και αυτή η εξουσία επί του εαυτού δεν έχει τη μορφή μιας ακραίας επιβολής και αυτοκυριαρχίας. Αντιθέτως πρόκειται για μια εξουσία που πραγματώνεται στο πλαίσιο της απόλαυσης αποσπασμένης από την υπερβολή, μιας απόλαυσης που έχει ως απώτερο σκοπό την παραγωγή του εαυτού ως ηθικού όντος, για αυτό και στη συγκεκριμένη εποχή δεν κυριαρχεί ο λόγος αλλά το ήθος. Ή, για να το θέσουμε διαφορετικά, αν πρόκειται για λόγο, αυτός δεν είναι ένας εξουσιαστικός λόγος όπως συνέβαινε με την ιστορία της τρέλας, τη γέννηση της φυλακής ή ακόμα και την εξουσία επί της σεξουαλικότητας κατά τον 18^ο αιώνα και μετέπειτα, φαινόμενα τα οποία μελέτησε ο Foucault· στην ελληνιστική και ρωμαϊκή κουλτούρα ο λόγος είναι ο πηγαίος λόγος, το ήθος του καθενός, το οποίο δεν υπάγεται σε νόμους και εντολές, αλλά εκφράζεται από το κάθε άτομο ξεχωριστά.

Αυτή η περαιτέρω στροφή προς τον εαυτό, η οποία προέκυψε από μια μετατόπιση της ανδρικής ως τότε ηθικής, μπορεί να οφείλεται, με βάση τις απόψεις των ιστορικών, είτε στην αλλαγή του ρόλου του γάμου είτε στους κανόνες του πολιτικού παιχνιδιού. Ενώ λοιπόν στην κλασική αρχαιότητα ο γάμος κινούνταν στην σφαίρα του οίκου, του ιδιωτικού δηλαδή τομέα, στον ελληνιστικό κόσμο τοποθετήθηκε στο δημόσιο χώρο. Με την λέξη «δημόσιος» δεν εννοείται ο τρόπος διαβίωσης· αυτός μάλιστα έγινε σε πολύ μεγάλο βαθμό ιδιωτικός, καθώς οι απαγορεύσεις για μοιχεία ήταν κοινές. Αυτό που εννοείται με τον όρο «δημόσιος» είναι ότι ο γάμος έγινε πιο «ελεύθερος»³¹⁷ αφού ο καθένας μπορούσε να αποφασίσει εκούσια ποιον θα παντρευτεί και το όλο πλαίσιο ετίθετο κάτω από την ομπρέλα της διαπροσωπικής σχέσης και της αμοιβαίας ένωσης. Η σχέση μεταξύ των συζύγων μετέβη σε ένα πλαίσιο πιο προσωπικό, σε ένα δεσμό ουσιαστικό που δεν σχετιζόταν με την ανάληψη καθηκόντων που αφορούσαν τον οίκο. Ο σεβασμός προς τον άλλον άρχισε να αποκτά μια ισομορφία, καθώς ενισχύθηκε και οικονομικά και κοινωνικά η θέση της γυναίκας. Ο Επίκτητος σημείωνε πως πρέπει κανείς να συγκρατείται και να μην ενδίδει σε απολαύσεις εκτός του γάμου, όχι για χάρη του θεσμού ως τέτοιου, αλλά για τον εαυτό του· τόνιζε μάλιστα πως «την εγκράτεια την οφείλουμε στον εαυτό μας»³¹⁸, με την έννοια ότι κύριο μέλημα όλων πρέπει να είναι η σχέση με τον εαυτό και η υπόμνηση αυτού που είμαστε σε κάθε μικρή καθημερινή στιγμή. Όσον

³¹⁶Ο.π., σ.90.

³¹⁷Ο.π., σ.101.

³¹⁸Ο.π., σ.211.

αφορά το πολιτικό παιχνίδι, αυτό αφορούσε επίσης την επιμέλεια του εαυτού και αυτό για δύο λόγους, που στην ουσία μπορούν να συμπυκνωθούν σε έναν: οποιοσδήποτε επιθυμούσε να έχει πολιτική δράση, κάποιου είδους ευθύνη στον πολιτικό τομέα, θα έπρεπε να μπορεί να «κυβερνήσει» σωστά: ο λόγος του να έχει βάρος ώστε να μπορέσει να διοικήσει κατάλληλα. Απαραίτητη προϋπόθεση λοιπόν για τον καθένα που είχε πολιτικές βλέψεις, ήταν αρχικά να βελτιώσει το «μέσα» του· να γίνει κύριος του εαυτού του, να μην επηρεάζεται από όσα συμβαίνουν και δεν τον αφορούν άμεσα, και να είναι εν γένει ενάρετος. Σύμφωνα με τον Πλούταρχο «δεν μπορείς να κυβερνάς, αν δεν κυβερνάς τον ίδιο σου τον εαυτό. Ποιος όμως πρέπει να κατευθύνει τον κυβερνώντα; Ο νόμος, βέβαια, που όμως δεν πρέπει να τον εννοούμε ως γραπτό νόμο αλλά μάλλον ως τον ορθό λόγο, τον λόγο, που ζει μέσα στην ψυχή του κυβερνώντος»³¹⁹. Η διαμόρφωση του προσωπικού ήθους λοιπόν ήταν απαραίτητη προϋπόθεση για την συμμετοχή στην πολιτική ή για την άσκηση της πολιτικής εξουσίας εν γένει, ίσχυε δηλαδή ακόμα και για αυτοκράτορες. Επομένως και στις δύο περιπτώσεις, είτε στην αλλαγή του γαμήλιου θεσμού είτε στο πεδίο της πολιτικής εξουσίας, το άτομο καλούνταν να διαμορφώσει τον εαυτό του σε ηθικό υποκείμενο, μέσα από μια σειρά ασκήσεων που σχετιζόνταν είτε με το σώμα είτε με την ψυχή του και κάτω από το γενικότερο πλαίσιο της ηθικής της «εαυτοκρατίας». Η εγκράτεια ενισχύθηκε ακόμη περισσότερο κατά τους δύο πρώτους μ.Χ αιώνες, με τους στοχασμούς γύρω από τις σεξουαλικές ηδονές και απολαύσεις να πληθαίνουν. Σε κάθε περίπτωση, το σημαντικό είναι πως αυτές οι μεταβολές της σεξουαλικής ηθικής δεν οφείλονται σε τυχόν απαγορεύσεις που τίθενται από την κοινωνία, αλλά στην ανάπτυξη των τεχνών του βίου «που περιστρέφονται γύρω από το ζήτημα του εαυτού, της εξάρτησής του και της ανεξαρτησίας του, της καθολικής μορφής του και του δεσμού που μπορεί και οφείλει να συνάψει με τους άλλους, των διαδικασιών με τις οποίες ασκεί τον αυτοέλεγχό του και του τρόπου με τον οποίο μπορεί να εμπεδώσει μια πλήρη αυτοκυριαρχία»³²⁰. Το ερώτημα που προκύπτει είναι πως από τη στιγμή που δημιουργείται η τέχνη της κατάκτησης της αυτονομίας της ζωής των ατόμων, τα οποία προσπαθούν και επιλέγουν τρόπους ώστε να την βελτιώσουν, [το γεγονός αυτό] δεν συνεπάγεται πως βρισκόμαστε σε μια προνομιακή στιγμή όπου μπορούμε να κάνουμε λόγο για το ζήτημα της αλήθειας του υποκειμένου; Και αυτή η αλήθεια

³¹⁹Ο.π., σ.120. Το παράθεμα αυτό, ο Foucault το βρίσκει στο Πλούταρχος, *Προς Ηγεμόνα Απαίδευτον*, 780c-d.

³²⁰Ο.π., σ.295.

μπορεί να μην είναι μια αλήθεια ενός υποκειμένου το οποίο ξεκινά να αναδύεται ήδη πριν από τον Διαφωτισμό, και εκθειάζεται σε αυτό το κίνημα, ενός υποκειμένου που, βασισμένο στην ελεύθερη βούλησή του, ξεφεύγει από την επιβεβλημένη εξουσία μέσα από την προσωπική χρήση του Λόγου, αλλά αναμφίβολα είναι μια αλήθεια διαφορετικής υφής: το υποκείμενο, βασιζόμενο σε πρακτικές και τεχνικές, καταφέρνει να συγκροτεί τον εαυτό του. Επομένως με την επιστροφή στην κλασική και ελληνορωμαϊκή περίοδο ο Foucault βρίσκει μια διέξοδο στην απλή υποταγή στους κανόνες στην οποία μας είχε συνηθίσει στα περισσότερα έργα του, και θέτει για πρώτη φορά την πιθανότητα της ανεξαρτησίας.

Όπως φαίνεται και από τη λέξη «ανεξαρτησία», αυτή δεν είναι προϊόν πειθάρχησης αλλά μια αυτο-μεταμόρφωση, μια τροποποίηση του εαυτού από τον ίδιο τον εαυτό. Σχετικά με τον εαυτό δεν υπάρχει πουθενά στο έργο του Foucault ένας αυστηρός ορισμός· μπορούμε να οδηγηθούμε μόνο σε ορισμένα συμπεράσματα και αυτά, για κάποιες πτυχές του. Το κύριο στοιχείο του εαυτού είναι ότι «βρίσκεται πάντοτε εν σχέσει»³²¹, γεγονός που σημαίνει ότι δεν υφίσταται μια καθαρή ουσία του εαυτού, δηλαδή του υποκειμένου, αλλά πρόκειται για ένα ιστορικό και κοινωνικό επακόλουθο, το οποίο, ωστόσο, έχει δυνατότητες χειραφέτησης. Μπορεί λοιπόν να δημιουργείται σύμφωνα με τα πρότυπα των δομημένων τεχνικών που στοχεύουν στο σχηματισμό του, αλλά μπορεί και να αντιστασεται σε αυτές αναπτύσσοντας μια σχέση με το εσωτερικό του εαυτού του. Κοντολογίς, και σύμφωνα με το κλασικό σχήμα του Foucault που αφορά το δίπολο του «μέσα» και του «έξω», αυτό που κατάφεραν οι Έλληνες και οι Λατίνοι ήταν να κάμψουν αυτές τις κοινωνικές χειραγωγήσεις, να κάμψουν το «έξω» και να στραφούν στο «μέσα» του εαυτού τους. Επομένως όταν ο Foucault αναφέρεται στον εαυτό, δεν κάνει λόγο για ένα καθ' εαυτό υποκείμενο, για ένα ον που έχει πλήρη ελευθερία των κινήσεών του ή της συνείδησής του (αν και, όπως έχει επισημάνει, η ηθική είναι μια πρακτική της ελευθερίας ακριβώς επειδή κάθε πολιτισμός παράγει πληθώρα έργων, συμπεριφορών και ιδεών που αναδεικνύουν μύχιους τρόπους αντίστασης απέναντι στα καθιερωμένα πρότυπα διαγωγής, οπότε από μόνη της η προσωπική επιλογή και πράξη με γνώμονα την ηθική του εαυτού μπορεί να θεωρηθεί ως πρακτική της ελευθερίας)· αυτό που εννοεί με τη

³²¹ Τζανάκης Μανόλης, *Η Έννοια του Εαυτού στο Ύστερο Έργο του Michel Foucault*, <http://sociology.soc.uoc.gr/wp-content/uploads/2013/tzanakis/ANAKOINOSEIS%20SE%20SINEDRIA/7.%20FOUCAULT-SOI%20IFA07.pdf>, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018.

λέξη εαυτός είναι εκδοχές του υποκειμένου, «πρόκειται κατά μια έννοια για ένα εξαιρετικά εύθραυστο, εύπλαστο και ‘θεσπίζον’ υποκείμενο»³²².

Συνοψίζοντας, ο Foucault στα τελευταία του βιβλία παρουσιάζει δύο διαφορετικές όψεις της ηθικής. Στην πρώτη περίπτωση, που αποτελεί τον πρώτο τόμο της *Ιστορίας του της Σεξουαλικότητας*, κάνει λόγο για έναν «ετεροκαθορισμό»³²³ του ηθικού υποκειμένου, από τη στιγμή που δεν διαμορφώνεται καθ’ εαυτό, αλλά υπάγεται σε ένα σύνολο κανονισμών με τους οποίους πρέπει να συμμορφώνεται. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτού του ετεροκαθορισμού, αποτελεί η χριστιανική ηθική, και οι τρόποι της να εισχωρεί στις συνειδήσεις των πιστών και να τις μεταποιεί μέσα από ηθικές προσταγές περί σωτηρίας. Ο αντίθετος πόλος αυτής της ηθικής, ίσως όχι ακριβώς αντίθετος αλλά αναμφίβολα διαφορετικός από την υποταγή σε νόμους και κανόνες, είναι αυτός του αυτοκαθορισμού των ατόμων, της διαμόρφωσης του εαυτού τους από τον ίδιο τους τον εαυτό. Τυπικό παράδειγμα του αυτοκαθορισμού είναι, όπως αναλύσαμε διεξοδικά, οι πρακτικές και οι τεχνικές που χρησιμοποιούνταν στην κλασική και ιδιαίτερα στην ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα, και οι οποίες ασκούνταν από τον ίδιο τον εαυτό των ατόμων. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει και ο Φρεντερίκ Γκρο στην προσπάθειά του να τοποθετηθεί σχετικά με τις τελευταίες διαλέξεις του Foucault οι οποίες περιέχονται στο βιβλίο *Υποκειμενικότητα και Αλήθεια*, «η προβληματοποίηση αυτών των ‘τεχνικών εαυτού’, που συνήθως ξεχωρίζουν από τις τεχνικές παραγωγής, επικοινωνίας και κυριαρχίας, επιτρέπει στον Foucault να προβληματοποιήσει το υποκείμενο που δεν διέπεται και δεν μορφοποιείται απλώς από εξωτερικές κυβερνητικότητες, αλλά οικοδομεί, μέσω τακτικών ασκήσεων, μια οριστική σχέση με τον εαυτό του»³²⁴. Η μέριμνα του υποκειμένου τείνει περισσότερο προς το εσωτερικό του, προς τη διαμόρφωσή του, παρά προς την πειθάρχηση με τις εκάστοτε διαγωγές. Για αυτό κάνουμε λόγο για αυτοκαθορισμό, για αυτοποίηση του εαυτού, ο οποίος εδραιώνεται σε ένα πλαίσιο ελεύθερης επιλογής και, ευρύτερα, ελεύθερης ύπαρξης.

³²² Αυτόθι.

³²³ Κατερίνα Κέη, *Η Περιπέτεια της Υποκειμενικότητας στο Έργο του Μισέλ Φουκώ*, <http://pandemos.panteion.gr/index.php?op=record&lang=el&pid=iid:1874>, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018.

³²⁴ Φρεντερίκ Γκρο, «Τοποθέτηση του μαθήματος» στο Foucault, *Υποκειμενικότητα και Αλήθεια*, (σ.281-296) σ.282.

Κεφάλαιο 7:

Η δημιουργία του εαυτού ως καρπού μιας αισθητικής της ύπαρξης, υπό το πρίσμα του διαφωτισμού και του μοντερνισμού

Όπως έχουμε διαπιστώσει από το σύνολο των έργων του Foucault, η βασική του προβληματική ήταν πάντα το υποκείμενο και οι μετατοπίσεις του. Πιο συγκεκριμένα, ανάλογα με την έρευνα που διεξήγαγε και την περίοδο με την οποία ασχολείτο, διέκρινε διάφορες μορφές υποκειμενικότητας· τη μορφή του «κατακερματισμένου υποκειμένου», του «κανονικοποιήσιμου υποκειμένου» και του «προς ανασύσταση υποκειμένου»³²⁵. Η πρώτη μορφή, το κατακερματισμένο υποκείμενο, είναι στην πραγματικότητα *αντικείμενο*· δε διαφαίνεται σε αυτό καμία πιθανότητα υποκειμενικής χροιάς, καθώς οι οριοθετήσεις, με τον τρόπο τους, έχουν δημιουργήσει ένα πλήρως κατασκευασμένο ον. Το κανονικοποιήσιμο υποκείμενο αποτελεί μια ως ένα βαθμό υποκειμενική μορφή, στην οποία όμως εισχωρεί και πάλι το αντικείμενο, όχι βέβαια στο βαθμό εισχώρησης της πρώτης κατηγορίας, αφού εκεί κάναμε λόγο για αντικείμενο αυτό καθαυτό. Στη συγκεκριμένη περίπτωση το αντικείμενο, μέσα από το γνωστό δίπολο γνώση-εξουσία, επιδρά στο υποκείμενο με αποτέλεσμα εν τέλει να το συγκροτεί εξολοκλήρου. Όσον αφορά την τρίτη διάσταση υποκειμενικής ύπαρξης που αναδεικνύει ο Foucault, για πρώτη φορά εμφανίζεται η πιθανότητα σύστασης του υποκειμένου από τον ίδιο τον εαυτό του. Το άτομο προβαίνει σε μια πράξη αυτο-δημιουργίας μέσα από μια διαδικασία εκούσιας σκέψης και δράσης, που δεν συνάδει με τη συνηθισμένη επιβολή που του ασκείται. Στο σημείο αυτό είναι εμφανές το σχήμα που χρησιμοποιεί ο Foucault στο σύνολο των έργων του, αυτό μεταξύ του «μέσα» και του «έξω»· στην περίπτωσή μας, το «μέσα» που είναι η εσωτερικότητα του καθενός, προσλαμβάνει διάφορα στοιχεία από το «έξω» που είναι η κοινωνία και οι πρακτικές που προτείνει, και προχωρά σε μια διαδικασία φιλτραρίσματος ώστε να ξεδιαλύνει ποια σημεία επιθυμεί να αποδεχθεί και ποια όχι, μέσα από μια εν δυνάμει αυτόνομη πρακτική. Η μορφή αυτή της ανασύστασης του υποκειμένου, δεν συνεπάγεται πως ο Foucault ξαφνικά ανακάλυψε το χαμένο υποκείμενο, αλλά ότι εντόπισε «τη λανθάνουσα δυνατότητα των πρακτικών που υποτάσσουν το υποκείμενο, να αντιστραφούν και να μετατραπούν σε αυτο-υποκειμενοποιήσεις όπως είναι η επιμέλεια του εαυτού»³²⁶. Την πιθανότητα αυτή την εντόπισε στους αρχαίους και ελληνορωμαϊκούς χρόνους, και πιο

³²⁵ Καμπουρίδης, *Η Αισθητική της Ύπαρξης ως Κριτική του Παρόντος στο Michel Foucault*.

³²⁶ *Ο.π.*, σ.37.

συγκεκριμένα σε μια σειρά πρακτικών που αφορούσαν την υποκειμενοποίηση, την σύσταση του εαυτού από τον ίδιο τον εαυτό μέσα από την τήρηση ορισμένων πρακτικών. Ήδη από το δοκίμιό του *Τι Είναι Διαφωτισμός*, ο Foucault μας παρουσίασε δύο μορφές υποκειμενοποίησης, την καντιανή και την μπωντλαιρική. Βασική του επιδίωξη μέσα από αυτές τις αναφορές ήταν η πρόταση της δημιουργίας του εαυτού ως προϊόντος της αισθητικής της ύπαρξης. Ειδικότερα, ο Foucault, προσπαθώντας και αυτός από τη μεριά του να δώσει μια απάντηση στο κλασικό ερώτημα που απασχολεί τη φιλοσοφία εδώ και αιώνες και αφορά τον διαφωτισμό ως έννοια, παραθέτει αρχικά τη σχετική άποψη του Kant. Ο Kant θεωρεί πως ο διαφωτισμός ήταν η «έξοδος»³²⁷ της ανθρωπότητας από την ανωριμότητά της, η οποία νοείται ως η αποδοχή από τα άτομα της εξουσίας κάποιου άλλου επί αυτών, δηλαδή ως η εκούσια υποταγή τους. Με το διαφωτιστικό πρόταγμα ο άνθρωπος θα καταστεί ικανός να ξεφύγει από την ανωριμότητα αυτή μέσα από μια διαδικασία που θα λειτουργεί και ατομικά αλλά και συλλογικά. Προϋπόθεση για να επέλθει αυτή η μεταβολή, είναι να διαχωρίσουν τα άτομα την τυφλή υποταγή από τη χρήση του Λόγου, να διαπιστώσουν δηλαδή πως η υπακοή στους νόμους για παράδειγμα, γνωρίζοντας βέβαια και έχοντας συνείδηση πως πρόκειται και πάλι για εξουσιαστικό προϊόν, είναι κάτι τελείως διαφορετικό από την πλήρη και ασυλλόγιστη υποταγή. Το δίπολο λοιπόν που προτείνει ο Kant για το πέρασμα από μια ανώριμη κατάσταση, σε μια ολότελα ώριμη, είναι αυτό της θέλησης και του λόγου, κάτω από συνθήκες λελογισμένης κριτικής, και προς τον εαυτό, και προς τον κόσμο. Από την άλλη, το ζητούμενο του μοντερνισμού του Baudelaire για την επινόηση του εαυτού δεν περιορίζεται σε έναν μελλοντικό καθωσπρεπισμό, ούτε ενέχει προγραμματικό χαρακτήρα δεοντολογίας· πρόκειται για μια ρευστή θεμελίωση πάνω στο «εφήμερο και το φευγαλέο»³²⁸. Ο μοντερνισμός που ακολουθεί είναι μια ρήξη με την παράδοση, μια προβολή της ασυνέχειας του χρόνου και των ρωγμών που εισχωρούν στη δομημένη τάξη. Ο ίδιος ο Baudelaire μέσα από τα βιβλία του, τα ποιήματά του αλλά και την ζωή που ακολούθησε, προτείνει μια στάση, μια συμπεριφορά, μια εκούσια επιλογή που αφορά τις πράξεις και τους τρόπους του «συναισθάνεσθαι», και που μπορεί να παραλληλιστεί με το αποκαλούμενο «ήθος» της αρχαιότητας. Παρά το γεγονός ότι στηρίζεται στο ευμετάβλητο παρόν, η στάση αυτή δεν είναι μια σπάταλη απόλαυση της στιγμής· αντιθέτως ενέχει έναν ασκητισμό, έναν «δανδισμό» όπως τον

³²⁷ Michel Foucault, *Τι Είναι Διαφωτισμός*, ελλ. μτφρ. Σ. Ροζάνης, Αθήνα: Έρασμος 2003, σ.10.

³²⁸ *Ο.π.*, σ.16.

ονομάζει ο Baudelaire, ο οποίος είναι ένας ακαθόριστος θεσμός που μπορεί να βρίσκεται εκτός νόμων, διαθέτει όμως τους δικούς του νόμους, τους οποίους ακολουθούν με συνέπεια οι οπαδοί του. Όπως σημειώνει ο Albert Camus στο βιβλίο του *Ο Επαναστατημένος Άνθρωπος*, ο δανδής αψηφά τους δοθέντες από την κοινωνία κανόνες αλλά παράλληλα λειτουργεί με λογική και συνέπεια. Τον παρομοιάζει μάλιστα με «ήρωα»³²⁹, όμως ακριβώς επειδή κάθε ήρωας προϋποθέτει ένα κοινό, έτσι και ο δανδής χρειάζεται το δικό του. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, ο δανδισμός ορίζει «να ζεις και να πεθαίνεις μπροστά σ' έναν καθρέφτη»³³⁰, αλλά ο καθρέφτης αυτός δεν έχει το ρόλο της αντανάκλασης του εαυτού, αλλά των άλλων. Αυτοί οι «άλλοι» αποτελούν το κοινό του δανδή και πρέπει πάντα να τους εκπλήσσει με τη ζωή και το έργο του. Αυτό είναι και το κίνητρό του, να καταφέρνει να αναδημιουργεί τον εαυτό του και να εντυπωσιάζει με αυτόν τον τρόπο τους άλλους. Για να το καταφέρει αυτό ακολουθεί κάποια βήματα: έναν συγκεκριμένο τρόπο ζωής. Είναι ένα είδος ασκητισμού, για αυτό μπορεί να θεωρηθεί ότι συγγενεύει με τη Στωική διδασκαλία και ηθική. Επιπλέον ο δανδισμός ως έργο δεν έχει ως προπύργιό του την κομψότητα αν και έχει συσχετιστεί αρκετά με αυτήν· η κομψότητα λειτουργεί μόνο ως σύμβολο της πνευματικής ανύψωσης του ατόμου. Στην πραγματικότητα ένας δανδής με τη ζωή και το έργο του προσπαθεί να επιτύχει «μια πρωτοτυπία, παραμένοντας στα εξωτερικά όρια της ευπρέπειας»³³¹. Αυτή η πρωτοτυπία δεν είναι άλλη από την ανάγκη ενός δανδή να επινοήσει τον εαυτό του. Ωστόσο η επινόηση, η διαμόρφωση του εαυτού, δεν είναι απλώς προϊόν υπακοής σε κάποιο ηθικό κώδικα ή καθήκον. Η δυνατότητα δημιουργίας του εαυτού συνδέεται άμεσα με τη δημιουργική δραστηριότητα, καθώς «ο δανδής με το σώμα του, τη συμπεριφορά του, τα συναισθήματα και τα πάθη του, με την ίδια την ύπαρξή του δημιουργεί ένα έργο τέχνης»³³². Δεν ανακαλύπτει με τις κινήσεις του κάποιο κρυμμένο μυστικό εντός του εαυτού του, δεν φέρνει στην επιφάνεια ενδόμυχες πτυχές, αλλά προβαίνει σε μια διαδικασία δημιουργίας του εαυτού του, παράγει ο ίδιος, διαρκώς, τον εαυτό του. Αντίστοιχη είναι και η πρόταση του Foucault να προσπαθήσουμε να υπερβούμε τα παραδεδομένα όρια, να σταθούμε «στη μεθόριο»³³³ αυτών που μας επιβάλλονται,

³²⁹ Άλμπερ Καμύ, *Ο Επαναστατημένος Άνθρωπος*, ελλ. μτφρ. Ν. Καρακίτσου-Douge, Μ. Κασαμπόγλου-Roblin, Αθήνα: Πατάκη 2013, σ.94.

³³⁰ *Αυτόθι*.

³³¹ Charles Baudelaire, *Αισθητικά Δοκίμια*, ελλ. μτφρ. Μ. Ρέγκου, Αθήνα: Printa 2005, σ.163.

³³² Foucault, *Τι Είναι Διαφωτισμός*, σ.19.

³³³ *Ο.π.*, σ.24.

αυτών που τίθενται σε εμάς ως υποχρεωτικοί εξαναγκασμοί, και να οδηγηθούμε σε ένα έργο, μια πράξη, μέσα από μια διαδικασία οριακής στάσης που συνεπάγεται κόπο και μόχθο, αλλά που οι ίδιοι ως ελεύθερα όντα θέτουμε στους εαυτούς μας. Αυτή ακριβώς είναι η προτροπή του· να δημιουργήσουμε ένα «ήθος», μια στάση ζωής, η οποία θα ασκεί κριτική στα όρια που μας ασκούνται ανάλογα με τις ιστορικές συνθήκες και θα επιδιώκει την υπέρβασή τους. Στην πραγματικότητα προτρέπει σε μια κριτική στάση η οποία ορίζεται από τον ίδιο ως «η τέχνη του να μην κυβερνάται κάποιος τόσο»³³⁴, η εκούσια προσπάθεια από την πλευρά του ατόμου να αντιτάσσεται στο πλέγμα γνώσης, εξουσίας και αλήθειας, η οποία εμπνέεται από το κείμενο του Kant ενσωματώνοντας παράλληλα την μπωντλαιρική σύλληψη της νεωτερικότητας. Η ιδέα του να μην κυβερνάται κανείς κατ' αυτόν τον τρόπο, δεν συνεπάγεται κατά τον Foucault κάποια μορφή πλήρους αναρχισμού γιατί, όπως αναφέρει και ο ίδιος, η κριτική, ως εργαλείο, βοηθά στο να μην κυβερνάται κανείς «τόσο». Η λέξη αυτή μας αποτρέπει από το να κάνουμε λόγο για κάποιου είδους ολοκληρωτική χειραφέτηση, χωρίς βέβαια αυτό να σημαίνει ότι ο Foucault την απορρίπτει απολύτως³³⁵.

Μέσα από αυτή την εναντίωση στις δομές, μέσα από την υπέρβαση, ο καθένας θα έχει τη δυνατότητα να διαμορφώσει την ίδια τη ζωή του ως έργο τέχνης, να την οργανώσει με τέτοιο τρόπο που να θυμίζει τέχνη. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Foucault σε μια συνέντευξή του: «δε θα μπορούσε να γίνει έργο τέχνης η ζωή του καθενός μας; Γιατί να είναι καλλιτεχνικό αντικείμενο η λάμπα ή το σπίτι και όχι η ζωή μας;»³³⁶. Όπως ακριβώς ο καλλιτέχνης διαμορφώνει τον εαυτό του μέσα από τη ζωγραφική του (λόγου χάρη), αντίστοιχα και ο εαυτός μπορεί να διαπλαστεί από τον εαυτό. Η ιδέα του λοιπόν είναι να δημιουργήσει κάθε άτομο μια σχέση με τον εαυτό του, η οποία θα βασίζεται σε αισθητικά χαρακτηριστικά, θα έχει αισθητικό κριτήριο και περιεχόμενο, και εξαιτίας αυτού θα μπορεί να αντιστέκεται στους κοινωνικούς θεσμούς και κώδικες. Η αισθητική της ύπαρξης είναι ένα ακόμα είδος αγώνα από την πλευρά του Foucault, αλλά ο αγώνας αυτή τη φορά δεν έχει τη μορφή ενός λόγου αντίθετου από τους εξουσιαστικούς και δοθέντες λόγους, όπως λόγου χάρη ήταν ο λόγος των κρατουμένων της Gir που στόχευε στην εναντίωση στον καταναγκασμό· στην προκειμένη περίπτωση, στην ύστερη φάση των έργων του Foucault αλλά και της ίδιας του της ζωής, ο αγώνας που διεξάγει είναι ένας αγώνας

³³⁴ Foucault, *Τι Είναι Κριτική*, σ.13.

³³⁵ *Ο.π.*, σ.54.

³³⁶ Θεόδωρος Γεωργίου, *Αισθητική Θεωρία και Μοντέρνα Τέχνη*, Αθήνα: Futura, 2001, σ.121.

με τον εαυτό και προς τον εαυτό, παρόμοιος με τους αγώνες που έκαναν οι Στωικοί και οι Επικούρειοι αλλά και αντίστοιχος με τον αγώνα που έκανε ο ίδιος με τη ζωή του· γιατί και η ίδια η ζωή του, όχι μόνο σχετικά με το κομμάτι της γραφής του που αποτελούσε μια εκούσια αποπροσωποποίηση³³⁷, μια απογύμνωση από τους καθιερωμένους λογοτεχνικούς κανόνες με σκοπό την ανάδειξη του εαυτού όπως είναι στην ουσία του, ήταν μια στροφή προς τον εαυτό, μια στιγμιαία αλλά διαρκής εναντίωση προς κάθε επιβεβλημένο κανόνα και λόγο από την μεριά της κοινωνίας, προς κάθε διάσταση γνώσης-εξουσίας, και μια παράλληλη αισθητική διαμόρφωση του συνόλου των ζητημάτων με τα οποία αναμετρήθηκε. Επομένως, για να επανέλθουμε στο παράδειγμα του Baudelaire και στον δανδισμό, ο Foucault μπορεί να μην τον αποδέχεται ολοκληρωτικά, καθώς για τον ίδιο η διαμόρφωση του εαυτού δεν πραγματώνεται μόνο αισθητικά, αλλά και κοινωνικοπολιτικά, όμως αναμφισβήτητα δέχεται τον προσανατολισμό της παροντικής επινόησης του εαυτού. Ειδικότερα, όπως ακριβώς ο Baudelaire ορίζει την επινόηση του εαυτού του και των άλλων πάνω στο ίδιο το παρόν, έτσι και ο Foucault εντοπίζει τη χρονική στιγμή του παρόντος ως προνομιακή στιγμή του εαυτού, ο οποίος μπορεί να μην είναι μια αποκαθαρμένη από εξουσιαστικές επιδράσεις ατομικότητα, αλλά αποτελεί σίγουρα μια προσπάθεια αυτοδημιουργίας· δεν πρόκειται δηλαδή για μια πλήρως ελεύθερη υπόσταση αλλά δεν είναι και ένα απλό υποχείριο, μια μαριονέτα των εξουσιαστικών πρακτικών. Στη θέση λοιπόν του υποκειμένου, ο Foucault θέτει τον εαυτό, την αυθορμησία του εαυτού, «καλύπτοντας έτσι το λειτουργικό κενό της εξαφάνισης του ανθρώπου, μέσω της αυτοσυγκρότησης της ηθικής υποκειμενικότητας με βάση τους κανόνες των ηθικών επιλογών των δρώντων»³³⁸.

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Judith Butler, ο Foucault δεν είναι ο κλασικός μηδενιστής με τον οποίο έχουμε συνηθίσει να τον ταυτίζουμε· στην πραγματικότητα ο Foucault με τα τελευταία του βιβλία προχωρά σε μια διαδικασία απο-υποκειμενοποίησης βασισμένος στις πρακτικές του εαυτού, και στην αισθητική της ύπαρξης. Με την κριτική στην οποία μας προτρέπει, προσπαθεί να αμφισβητήσει την άκαμπτη γνώση που μας έχει επιβληθεί ιστορικά, να φέρει «μια προοπτική πάνω

³³⁷ Γιώργος Μπανιώκος, *Η Ζωή σαν Έργο Τέχνης ο Φουκώ για τη Μέριμνα Εαυτού*, <http://merimnaeafrou.blogspot.com/2018/07/blog-post.html>, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018.

³³⁸ Γεωργίου, *Στα Υπόγεια της Σκέψης και της Ιστορίας Δοκίμιο για τον Michel Foucault*, σ.40.

στους παγιωμένους και διατάσσοντες τρόπους του γινώσκειν»³³⁹. Μάλιστα, ο Foucault συνδέει την έννοιά του της κριτικής με αυτήν της αρετής, γι' αυτό και αναφέρει τις πρακτικές που χρησιμοποιούνταν στην κλασική και ελληνορωμαϊκή αρχαιότητα με σκοπό την επιμόρφωση του εαυτού. Η σύνδεση αυτή προκύπτει από το γεγονός ότι σε εκείνη την ιστορική περίοδο τα άτομα δεν ενστερνίζονταν απλώς κανονισμούς, δεν ακολουθούσαν παγιωμένα ή ετοιμοπαράδοτα καλούπια. Αντιθέτως, κρατούσαν μια κριτική στάση σε οτιδήποτε τους παραδιδόταν ως ηθική επιταγή, και μέσα από μια διαδικασία ελέγχου και φιλτραρίσματος, επέλεγαν ποια ηθικά στοιχεία θα ενστερνιστούν και ποια όχι. Δεν ήταν απλώς παθητικά υποκείμενα που ακολουθούσαν συμπεριφορές και νομικές επιταγές· ήταν άτομα που διαμόρφωναν το ηθικό τους ύφος μέσα από την εκούσια δράση. Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι κάνουμε λόγο για «δράση», αυτή δεν επισυμβαίνει εξ ολοκλήρου. Τα άτομα δρουν, όμως δρουν πάνω στους ήδη δοσμένους ηθικούς κοινωνικούς κανόνες, άρα η απο-υποκειμενοποίηση έρχεται μέσω της υποκειμενοποίησης ή, με άλλα λόγια, η ανεξάρτητη σχέση του εαυτού με τον εαυτό, εδράζεται σε μια αντικειμενοποίηση (δηλαδή υποκειμενοποίηση) του εαυτού η οποία έχει προηγηθεί της απο-υποκειμενοποίησης) και παρέχει τη βάση για την πραγμάτωσή της. Σύμφωνα με την Butler «ο εαυτός αυτο-οριοθετείται και αποφασίζει για το υλικό της κατασκευής του ίδιου του εαυτού του, αλλά η οριοθέτηση που επιτελεί ο εαυτός συντελείται μέσω κανόνων, οι οποίοι είναι, αδιαμφισβήτητα, ήδη στη θέση τους. Ο Foucault καθιστά σαφές ότι δεν υπάρχει καμία διαμόρφωση του εαυτού εκτός ενός τρόπου υποκειμενοποίησης, το οποίο σημαίνει ότι δεν υπάρχει καμία διαμόρφωση εαυτού εκτός κανόνων που ενορχηστρώνουν τη δυνατή διαμόρφωση του υποκειμένου»³⁴⁰. Η διαφορά ή η μεταστροφή Foucault στα τελευταία έργα του, έγκειται στο γεγονός πως δεν παρουσιάζει ένα υποκείμενο πλήρως δομημένο και αντικειμενικό, από τη στιγμή που υπάρχει σε αυτό η δυνατότητα ελευθερίας και επιλογής. Γι' αυτό μπορούμε, αντί για *υποκείμενο*, να κάνουμε λόγο για «εαυτό», έναν εαυτό που διαθέτει την ικανότητα μιας μορφής αυτενέργειας, που μπορεί να επινοείται μέσα από ηθικά πρότυπα και κανονισμούς, όμως έχει την δυνατότητα να αποφασίζει και να δρα αυτεξούσια, διαθέτοντας μια ελευθερία που στις νεότερες πειθαρχικές κοινωνίες δεν υφίσταται. Επομένως ο Foucault δεν μας προτείνει να επιστρέψουμε στους κλασικούς και

³³⁹ Judith Butler, *Τι Είναι Κριτική ένα Δοκίμιο για την Αρετή στον Φουκώ*, ελλ. μτφρ. Θ. Λάγιος, Αθήνα: Πλέθρον 2017, σ.18.

³⁴⁰ *Ο.π.*, σ.49.

ελληνιστικούς χρόνους εντοπίζοντας εκεί την ουσία του χαμένου υποκειμένου, όμως μας παροτρύνει να διδαχθούμε από αυτούς, να παρατηρήσουμε έναν διαφορετικό τρόπο ζωής, όχι πειθήνιο και καταναγκαστικό όπως αυτός που διάγουμε, αλλά έναν τρόπο αυτοποίησης και επινόησης, στον οποίο η επιδίωξη συγκρότησης ενός εαυτού κατέχει εξέχουσα θέση.

Κεφάλαιο 8:

Επίλογος. Απόπειρα συσχέτισμού των όρων *εξουσία* και *χειραφέτηση*

Το ζήτημα είναι το σήμερα· κατά πόσο το καράβι των τρελών αργοπλέει ακόμα, συνεχίζοντας όχι μόνο τους εγκλεισμούς σε ιδρύματα και άσυλα, αλλά και τους διαχωρισμούς των ανθρώπινων οντοτήτων σε κανονικούς και μη, σε υγιείς και ασθενείς, σε νόμιμους και εγκληματίες, ακόμα και σε σεξουαλικά ομαλούς και διεστραμμένους. Ίσως βέβαια το καράβι να έχει πάψει να πλέει γιατί έφτασε πια εκεί που ήθελε, και αγκυροβόλησε. Και αυτό το εκεί δεν είναι πια μόνο η μορφή της εγκάθειρξης στην οποία εντάσσονται νοσοκομεία, ψυχιατρεία και εργοστάσια· αυτό το εκεί είναι «η απεριόριστη αναστολή, της οποίας μορφές αποτελούν -για παράδειγμα- οι νομιμοποιημένες ή μη εκδοχές ενός ανεξάντλητου φαρμακείου, η ολοένα ταχύτερα εξαπλούμενη εικονική πραγματικότητα, το αλματώδως αναπτυσσόμενο εργαστήριο γενετικής με τα εντυπωσιακά επιτεύγματά του, η καίριας σημασίας παρουσία του ψηφίου και οι ποικίλες εφαρμογές του στην εμπέδωση του κοινωνικού ελέγχου»³⁴¹.

Εξαιτίας της αλματώδους ανάπτυξης του καιρού μας, εξαιτίας του πλήθους των δομών που απαιτούν από εμάς να ρυθμίσουμε τη ζωή μας με βάση αυτές, το έργο του Foucault αποκτά διαχρονικότητα. Έτσι, αυτό που μπορούμε να κρατήσουμε από την επιστροφή του στους αρχαίους Έλληνες και Λατίνους, αυτό που μας έμαθαν με τις πρακτικές τους, είναι πως το υποκείμενο αποκτά υπόσταση μόνο όταν εναντιώνεται στις παγιωμένες σταθερές. Είτε το καταφέρνει με επιτυχία είτε όχι, αυτή η απόρριψη της ακινητοποίησης του κόσμου, αυτή η προσπάθεια εμφάνισης των ιστορικών ρωγμών, είναι και η απόδειξη των δυνατών τρόπων πραγμάτωσης της υποκειμενικότητας. Όσο και αν φαίνεται παράδοξο, διαβάζοντας κανείς τον Foucault συναντά αυτές τις πιθανές μορφές υποκειμενικότητας, επειδή καλείται να μπει σε έναν κόσμο αμφισβήτησης των δεδομένων.

Ταιριάζει εδώ η φράση του Spinoza: «δε γνωρίζουμε τι μπορεί το σώμα ή τι μπορούμε να συναγάγουμε από μόνη τη θεώρηση της φύσης του» (Ηθική, III, 3, σχόλιο)³⁴². Δηλαδή δε γνωρίζουμε για «τι» είμαστε ικανοί, από τη στιγμή που

³⁴¹ Δημήτρης Ν. Λαμπρέλλης, *Η Ένταση, το Υποκείμενο, η Κοινωνία. Φιλοσοφικές Παρατηρήσεις στη Stultifera Navis του Foucault*, Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη, 2001, σ.99.

³⁴² Gilles Deleuze, γράφει: «Δε γνωρίζουμε καν τι μπορεί ένα σώμα, λέει ο Σπινόζα. Δηλαδή: Δεν γνωρίζουμε καν για ποιες διαθέσεις είμαστε ικανοί ούτε μέχρι πού φτάνει η δύναμή μας. Πώς θα μπορούσαμε να το μάθουμε εκ των προτέρων; Από τότε που αρχίζουμε να υπάρχουμε είμαστε

είμαστε περικυκλωμένοι από μια σειρά οριοθετήσεις, και έτσι η ενεργητική μας ισχύς διαπλέκεται με την παθητική, ίσως μάλιστα σε ένα βαθμό υπονομεύεται από την παθητική, με αποτέλεσμα η δύναμή μας να αντικαθίσταται από την αδυναμία, και η πράξη μας από τη δουλεία. Ο διαχωρισμός μεταξύ ενεργητικής και παθητικής ισχύος συνεχίζεται και στον Leibniz, ο οποίος δεν εντοπίζει καμία διαφορά μεταξύ των δύο. Για τον φιλόσοφο, είναι και οι δύο δυνάμεις του σώματος, με την παθητική να βρίσκεται σε διαρκή δράση και την ενεργητική να επαγρυπνεί για τις περιπτώσεις που θα χρειαστεί να δράσει. Όμως, ανεξάρτητα από γεγονός ότι η παθητική είναι η κατεξοχήν δύναμη του σώματος, αυτή δεν είναι αυτόνομη. Στην ουσία βρίσκεται εκεί μόνο ως αντιστάθμισμα της ενεργητικής δύναμης, η οποία είναι και η πραγματική, και ας βρίσκεται τις περισσότερες φορές σε απραξία. Όπως λοιπόν «προτείνει» και ο Deleuze, δεν θα μπορούσαμε να μάθουμε την ουσία της ενεργητικής δύναμης, η οποία ορίζεται ως η «πραγματική» ισχύς μας, αν δεν προσπαθήσουμε να γίνουμε ενεργητικοί, αν δεν επιχειρήσουμε να απεγκλωβιστούμε από τις παθητικές διαθέσεις με τις οποίες ερχόμαστε αντιμέτωποι από το ξεκίνημα της ζωής μας. Το σχήμα αυτό της ενεργητικότητας και της παθητικότητας, θα μπορούσε να παραλληλιστεί με το σχήμα του «μέσα» και του «έξω» το οποίο έθεσε ο Foucault. Το «μέσα» είναι το εσωτερικό του εαυτού μας, είναι η ενεργητικότητά μας, η οποία λόγω των δυνάμεων,

αναγκαία γεμάτοι από παθητικές διαθέσεις. Ο πεπερασμένος τρόπος γεννιέται μέσα σε συνθήκες τέτοιες, ώστε εκ των προτέρων είναι χωρισμένος από την ουσία του ή από το βαθμό δύναμής του, χωρισμένος από αυτό που μπορεί, από τη δύναμή του του ενεργείν. Μπορούμε να συμπεράνουμε μέσω συλλογισμού πως η δύναμη του ενεργείν είναι η μόνη έκφραση της ουσίας μας, η μόνη κατάφαση της ικανότητάς μας να επηρεαζόμαστε. Αυτή όμως η γνώση παραμένει αφηρημένη. Δεν γνωρίζουμε ποια είναι αυτή η δύναμη του ενεργείν, ούτε πώς να την αποκτήσουμε ή να την ξαναβρούμε. Και αναμφίβολα δεν θα το μάθουμε ποτέ εάν δεν επιχειρήσουμε συγκεκριμένα να γίνουμε ενεργητικοί. Πιο πριν (σελ.271-273), συγκρίνοντας τις θεωρίες των Λάιμπνιτς και Σπινόζα περί ενεργητικού και παθητικού, ο Deleuze γράφει: «σε ένα ορισμένο επίπεδο, ο Λάιμπνιτς παρουσιάζει την ακόλουθη θέση: η ισχύς ενός σώματος, η λεγόμενη «παραγωγική ισχύς», είναι διπλή: είναι ισχύς του ενεργείν και ισχύς του πάσχειν, ενεργητική και παθητική· η ενεργητική ισχύς παραμένει «νεκρή» ή «ζωντανεύει», ανάλογα με τα εμπόδια ή τις προτροπές που συναντά και τα οποία έχουν καταχωρηθεί από την παθητική ισχύ. Σε ένα όμως βαθύτερο επίπεδο, ο Λάιμπνιτς ρωτά: οφείλουμε να συλλαμβάνουμε την παθητική ισχύ ως διακριτή από την ενεργητική; Είναι αυτόνομη ως προς την αρχή της; Έχει μια οποιαδήποτε θετικότητα; Δηλώνει θετικά κάτι; Η απάντηση είναι: μόνο η ενεργητική ισχύς είναι καταρχήν πραγματική, θετική και καταφατική. Η παθητική ισχύς δεν βεβαιώνει τίποτα, δεν εκφράζει τίποτα, εκτός από την ατέλεια του πεπερασμένου. Η παθητική ισχύς δεν είναι αυτόνομη ισχύς, αλλά ο απλός περιορισμός της ενεργητικής. Δεν θα ήταν ισχύς χωρίς την ενεργητική ισχύ την οποία περιορίζει(...) Στον Σπινόζα, σε ένα βαθύτερο επίπεδο, η δύναμη του πάσχειν δεν εκφράζει τίποτα το θετικό. (...) Η ισχύς μας του πάσχειν δεν βεβαιώνει τίποτα, γιατί δεν εκφράζει απολύτως τίποτα: «περικλείει» μόνο την αδυναμία μας, δηλαδή τον περιορισμό της δύναμής μας του ενεργείν. Στην πραγματικότητα, η δύναμή μας του πάσχειν είναι η αδυναμία μας, η δουλεία μας, δηλαδή ο πιο χαμηλός βαθμός της δύναμής μας του ενεργείν: εξού και ο τίτλος του τέταρτου βιβλίου της *Ηθικής*: «περί της ανθρώπινης δουλείας». Gilles Deleuze, ο *Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, ελλ. μτφρ. Φ. Σιατίτσας, Αθήνα: κριτική 2002, σ.274-275, 271-273.

των πρακτικών και των κανονικοτήτων βρίσκεται σε λήθαργο. Από την άλλη, αυτές οι δυνάμεις και πρακτικές, είναι το σύνολο του «έξω» το οποίο βρίσκεται παντού και ακυρώνει τις δράσεις μας, ή μάλλον δεν τις ακυρώνει, αλλά τις ορίζει. Ενώ λοιπόν ο Foucault, στα περισσότερα έργα του, κάνει λόγο για αυτήν την αδυναμία του σώματος και του πνεύματος, εξαιτίας της εισχώρησης των κοινωνικών τακτικών, στα τελευταία του έργα τα οποία αναλύθηκαν εκτενώς παραπάνω, βρίσκει μια διέξοδο για το «μέσα»: για την ενεργητικότητα του υποκειμένου. Μπορεί αυτό το «μέσα» να αποτελεί ένα «πτύχωμα του έξω», ένα κομμάτι του, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι καθορίζεται πλήρως από αυτό. Αντιθέτως, δημιουργεί μια αυτόνομη σχέση με το δίπολο γνώση-εξουσία, με αποτέλεσμα να μπορούμε να πούμε πως ακόμα και το ίδιο το άτομο, η σύστασή του ως υποκειμένου, είναι, καθ' εαυτήν, μια μορφή αντίστασης απέναντι στις εξουσιαστικές πρακτικές. Με άλλα λόγια, το υποκείμενο, όπως το εντόπισε ο Foucault στους κλασικούς και ελληνοιστικούς χρόνους, μας θυμίζει την μορφή του Πιέρ Ριβιέρ, τις εξεγέρσεις των κρατουμένων, την ομάδα πληροφόρησης GIP και οτιδήποτε αποτελεί κάποια μορφή αγώνα. Αυτός ο αγώνας είναι η προτροπή του Foucault, όπως επίσης και η παρακαταθήκη των αρχαίων Ελλήνων και Λατίνων, οι οποίοι μας μαθαίνουν πως το υποκείμενο γεννιέται εκεί όπου τελειώνει η υποκειμενοποίηση, η παθητική κατασκευή και η υποταγή στους κανόνες, και εκεί όπου αρχίζει η απο-υποκειμενοποίηση, η απόρριψη των δομημένων αρχών, η ταραχή στην αταραξία και η κίνηση στην ακινητοποίηση. Γι' αυτό ο Deleuze χαρακτήριζε «ανόητους» όσους δεν αντιλαμβάνονται τους αγώνες του Foucault: «σήμερα κάποιοι άλλοι ανόητοι ή οι ίδιοι μεταμψυχωμένοι εκπλήσσονται διότι ο Φουκώ, που ανήγγειλε το θάνατο του ανθρώπου, πήρε μέρος σε πολιτικούς αγώνες»³⁴³. επειδή δεν είχαν δει, ή αν είχαν δει, δεν είχαν συνειδητοποιήσει πως ο Foucault όταν έκανε λόγο για το θάνατο του ανθρώπου δεν εννοούσε ένα θάνατο που επέρχεται εξαιτίας ενός αναπόδραστου εξουσιαστικού μας επικαθορισμού, αλλά ένα θάνατο του δομημένου εαυτού και μια παράλληλη αναδημιουργία του, όπως ακριβώς έκανε ο ίδιος με το κομμάτι της γραφής που τόσο τον γοήτευε. Γι' αυτό και συνεχώς προσπαθούσε να μας κινητοποιήσει, δηλώνοντας πως πρέπει να βρούμε νέες μορφές υποκειμενικής ύπαρξης, νέους τρόπους ώστε να καλλιεργήσουμε τους εαυτούς μας.

Ο Foucault λοιπόν, εντοπίζοντας εκεί, στην διαμόρφωση του εαυτού από τον εαυτό, μια προνομιακή στιγμή, μια διαφορά σε σχέση με τα όσα ορίζουν οι

³⁴³ Deleuze, *Φουκώ*, σ.153.

κοινωνικές πρακτικές, τονίζει πως ανέκαθεν σκοπός του ήταν να παρουσιάσει στους ανθρώπους μια διέξοδο, να τους δείξει πως πέραν των κανονικοποιητικών τεχνικών, υπάρχει μια μορφή ελευθερίας, μια δίοδος πηγαίας αυτοδιαμόρφωσης. Με τα λόγια του, «ρόλος μου είναι να δείξω στους ανθρώπους ότι είναι πολύ πιο ελεύθεροι απ' όσο νομίζουν, ότι θεωρούν αληθή και προφανή ορισμένα θέματα που κατασκευάστηκαν σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή και ότι αυτή την υποτιθέμενη προφάνεια μπορούν να στηλιτεύσουν και να γκρεμίσουν. Η αλλαγή κάποιου πράγματος στον τρόπο σκέψης των ανθρώπων είναι για την ακρίβεια ο ρόλος του διανοούμενου»³⁴⁴. Επομένως η θέσπιση του υποκειμένου δεν είναι μονόπλευρη, δεν είμαστε μια απλή κατασκευή της εξουσίας και των γνωμών· αντιθέτως υπάρχουν τρόποι, υπάρχουν περιπτώσεις, όπου συμμετέχουμε οι ίδιοι στην κατασκευή του εαυτού μας, στην μεταμόρφωσή του και στην αναδημιουργία του. Για αυτό και στα έργα του Foucault η εναλλαγή μεταξύ «υποκειμένου» και «αντικειμένου» δεν είναι διακριτή· αντιθέτως χρησιμοποιεί και τους δύο όρους για να προσδιορίσει το άτομο, επειδή αυτό προκύπτει από την αλληλοδιαπλοκή της υποκειμενοποίησης με την απο-υποκειμενοποίηση. Μπορεί οι ενέργειές μας να είναι καθορισμένες και τεχνητές, όμως «μέσα» μας διαθέτουμε τη δυνατότητα επιμέλειας του είναι, και «έξω» μας, εκτός από τις εξουσιαστικές μορφές, υπάρχουν τεχνικές κατάλληλες για αυτό το σκοπό. Το σπινοζικό και λειβνίτειο ενεργείν λοιπόν δεν έχει δεσμευτεί στο έπακρο από την παθητική ισχύ, αλλά καθίσταται δυνατό και περιμένει από εμάς να το ασκήσουμε.

Μάλιστα, από όλες τις πρακτικές των τεχνών του ζειν, από όλες τις μορφές καλλιέργειας του εαυτού, ο Foucault, όπως αναλύσαμε και παραπάνω, δίνει ιδιαίτερη σημασία στο κομμάτι της ακοής. Της ακοής των συμβουλών και της ενσωμάτωσης από την πλευρά του ατόμου των στοιχείων που άκουσε και θεωρεί σημαντικές συνεισφορές για την αυτοδιαμόρφωσή του. Ωστόσο ο Foucault, πραγματευόμενος την αίσθηση της ακοής, στέκεται μόνο στη συνεισφορά του λόγου, ενός λόγου που μπορεί να μην είναι εξουσιαστικός και απόλυτος όπως αυτός των πειθαρχικών κοινωνιών, όμως δεν παύει και πάλι να είναι λόγος, δεν παύει να προκύπτει από τους κανόνες του ομιλείν. Η ακοή από τη μεριά της δεν συνδέεται μόνο με τον λόγο· η ακοή είναι άκουσμα, μουσική, συναίσθημα. Η μουσική μπορεί να λειτουργήσει ως εμπειρία που θα ενισχύσει στην δημιουργία του εαυτού από τον εαυτό. Μάλιστα,

³⁴⁴ Foucault, *Στοχασμοί* -29, σ.104.

όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Θεοφάνης Τάσης στο βιβλίο του *Πολιτικές του Βίου*, αφορμώμενος από τον Michel Bull, η μουσική είναι κατάλληλη να αποτελέσει μια αισθητική της ύπαρξης, μια εμπειρία, μέσω της οποίας το υποκείμενο θα μπορέσει να αποκτήσει μια διέξοδο προς την αλήθεια και έτσι να μεταποιήσει τον εαυτό του. Μέσω της μουσικής ακρόασης το υποκείμενο έχει τη δυνατότητα να αλλάξει την καθημερινότητά του, να την πλουτίσει με εμπειρία και συναίσθημα. Με την επιλογή του εκάστοτε τραγουδιού, της εκάστοτε μελωδίας ή σύνθεσης, το υποκείμενο διαθέτει την ελευθερία να αλλάξει την διάθεσή του, να ξεφύγει από τις συνήθειές του, να πλάσει το «μέσα» του όπως το ίδιο επιθυμεί. Μπορεί το κάθε τραγούδι να διαρκεί λίγα λεπτά, όμως αυτά είναι αρκετά για την εσωτερική μεταστροφή του. Η αρμονία έχει αυτή τη χαρακτηριστική ιδιότητα της μεταβολής. Όχι μιας μεταβολής που επιβάλλεται στα άτομα ώστε να συμφωνήσουν με τις νόρμες της κοινωνίας, αλλά μιας αυθαίρετης μεταστροφής, μιας επιλογής που το κάθε άτομο διαλέγει για τον εαυτό του και φτιάχνει, με βάση αυτήν, την στιγμή του, τον εαυτό του, τον κόσμο του. Ανοίγεται έτσι για το σώμα ένα πέρασμα, καθώς παρά το γεγονός ότι οδεύει προς την εργασιακή κανονικότητα, προς την εργαλειακή παθητικότητα που ορίζουν τα εργοστάσια και οι μηχανές, μπορεί ακολουθώντας τον ρυθμό της μουσικής να γίνει πιο ενεργητικό. «Ο ακροατής με τη μουσική έχει την δυνατότητα να ελέγξει τις σκέψεις και τη διάθεσή του. Η κίνηση στο αστικό τοπίο αποκτά ρυθμό, γίνεται ρευστή. Επαγγελματικές υποχρεώσεις, αλλαγές μέσων μεταφοράς, αναμονές, μετεπιβιώσεις, συναντήσεις, ονειροπολήσεις, εναλλάσσονται ομαλά συγκροτώντας μια αρμονική ολότητα. Ο ακροατής αποκτά μια δυνατότητα αντίδρασης στον κατακερματισμένο και φρενήρη αστικό τρόπο ζωής»³⁴⁵.

Η μουσική ακρόαση αποτελεί απλώς ένα παράδειγμα ανάμεσα σε άλλα, που μπορούμε να αξιοποιήσουμε ώστε να καλλιεργήσουμε τους εαυτούς μας. Θα μπορούσαμε κάλλιστα να κάνουμε λόγο για μουσική δημιουργία, για σύνθεση, μιας που από μόνη της η λέξη «δημιουργία» παραπέμπει στο χειραφετητικό περιθώριο που αναζητήσαμε στην εργασία. Η δημιουργία μουσικής -ακόμα περισσότερο από την ακρόαση και σε αντίθεση με αυτήν, (εφόσον αυτή ενέχει κάποιο βαθμό παθητικότητας)-, όντας από τη φύση της πιο δραστήρια, επιτρέπει στον εκάστοτε καλλιτέχνη να διαμορφώνει το χρόνο του (δηλαδή τη στιγμή του), το χώρο του (ανεξαρτήτως του μέρους στο οποίο βρίσκεται, πλουτίζοντάς το με μουσική,

³⁴⁵ Θεοφάνης Τάσης, *Πολιτικές του Βίου Η Ειρωνεία*, Αθήνα: Ευρασία 2012, σ.149.

καταφέρνει να στρέφεται προς το εσωτερικό του και να γεμίζει αισθήσεις), εν τέλει τον ίδιο του τον εαυτό. Και αυτό συμβαίνει γιατί η μουσική έχει αυτήν τη χαρακτηριστική ιδιότητα να αλλάζει τον τρόπο του αντιλαμβάνεσθαι ή του σκέπτεσθαι, επιδρώντας με τέτοιο τρόπο πάνω μας και μέσα μας ώστε πρακτικά δεν μας αφήνει αμετάβλητους. Αντιθέτως, μας ωθεί στη μεταβολή, στη δράση, και αυτό ακριβώς είναι που επιζητούσε ο Foucault· μια δράση που θα συντελέσει στη δημιουργία κινητοποίησης: στο να πάψει ο κόσμος να είναι στάσιμος. Γι' αυτό έκανε λόγο για μικρούς αλλά συνεχείς αγώνες. Έτσι, ανάμεσα σε πολλά πιθανά παραδείγματα, μέσω της μουσικής δημιουργίας καθίσταται εφικτή η απόσπαση από την καθημερινή, ασφυκτικά δομημένη, εμπειρία, και κατ' επέκταση η (σε κάποιο βαθμό) διαμόρφωση του εαυτού. Έχοντας λοιπόν ως παρακαταθήκη τις τεχνικές των κλασικών και ελληνιστικών χρόνων, και χρησιμοποιώντας τη φαντασία και τη θέλησή μας για μια πιο ενεργητική στάση προς τη ζωή, μπορούμε να αναζητήσουμε πολλών ειδών τεχνικές που θα σταθούν αρωγοί μας στη δημιουργία ενός εαυτού εν δυνάμει χειραφετημένου, στην καλλιέργεια του «είναι» μας και στην απόσπαση από τη δομική συνέχεια του κόσμου.

«Όταν το ουράνιο τόξο της ανθρώπινης κουλτούρας θα σταματήσει να συντρίβεται στο κενό που δημιούργησε η μανία μας, όσο θα βρισκόμαστε ζωντανοί και θα υπάρχει ένας κόσμος, αυτή η λεπτή ασίδα που μας συνδέει με το απρόσιτο θα εξακολουθεί να υπάρχει, δείχνοντας έναν δρόμο αντίστροφο από της σκλαβιάς μας. Το δρόμο που επειδή δεν εδιανύσαμε, η ενατένισή του δίνει στον άνθρωπο τη μοναδική χάρη που ξέρει πως του αξίζει: να σταματήσει την πορεία του, να αναστείλει την παρόρμηση που τον εξαναγκάζει να φράζει τη μια μετά την άλλη τις ρωγμές που ανοίγονται στο τείχος της ανάγκης... το να *αποσπάσαι*, αυτό είναι μια δυνατότητα ζωτικής σημασίας για τη ζωή και συνίσταται κατά τα σύντομα διαλείμματα στα οποία το ανθρώπινο είδος αντέχει να διακόψει αυτόν τον μόχθο της μελισσοκυψέλης, για να συλλάβει την ουσία αυτού που κάποτε υπήρξε, και που εξακολουθεί να είναι, πέρα από σκέψη και κοινωνία: στο αντίκρυσμα ενός ορυκτού πιο όμορφου από όλα τα έργα μας, στο άρωμα που είναι σοφότερο από τα βιβλία μας όταν το ρουφά κανείς από το βάθος ενός μίσχου, ή στο κλείσιμο του ματιού, του

τόσου βαρυμένου από καρτερία, από γαλήνη κι από αμοιβαία συγγνώμη, που μια αθέλητη συνεννόηση μας κάνει ν' ανταλλάξουμε καμιά φορά μ' ένα γάτο»³⁴⁶.

³⁴⁶ Levi-Strauss, *Θλιβεροί Τροπικοί*, σ.374-375.

Βιβλιογραφία

Πηγές

Μισέλ Φουκώ, «Αλήθεια και Εξουσία» στο *Εξουσία, Γνώση και Ηθική*, ελλ. μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: ύψιλον 1987

Michel Foucault, *Η Αρχαιολογία της Γνώσης*, ελλ. μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Εξάντας 1987

Μισέλ Φουκώ, «Δύο Δοκίμια για το Υποκείμενο και την Εξουσία», στο *Η μικροφυσική της εξουσίας*, ελλ. μτφρ. Λ. Τρουλινού, Αθήνα: Ύψιλον 1991

– «Η ιστορία της σεξουαλικότητας» στο *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, ελλ. μτφρ. Λ. Τρουλινού, Αθήνα: ύψιλον 1991

– «Η ομολογία της σάρκας» στο *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, ελλ. μτφρ. Λ. Τρουλινού, Αθήνα: ύψιλον 1991

– «Πειθαρχία εξουσία και υποτέλεια», στο *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, ελλ. μτφρ. Λ. Τρουλινού, Αθήνα: ύψιλον 1991

Michel Foucault, «Ζ. Κανγκιλέμ, ο Φιλόσοφος του Σφάλματος» στο *Επιστημολογία Κείμενα*, ελλ. μτφρ. Γεράσιμος Κουζέλης, Αθήνα: Νήσος 1997

– *Ο Στοχασμός του Έξω- για τον Maurice Blanchot*, ελλ. μτφρ. Γ. Σπανός, Αθήνα: Πλέθρον 1998

Μισέλ Φουκώ, *Ο Μεγάλος Εγκλεισμός το Πείραμα της Ομάδας Πληροφόρησης για τις Φυλακές*, ελλ. μτφρ. Σ. Παντελάκης, Αθήνα: Μαύρη Λίστα 1999

Michel Foucault, *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, ελλ. μτφρ. Τ. Δημητρούλια, Αθήνα: Ψυχογιός 2002

Μισέλ Φουκώ, *Εγώ, ο Πιέρ Ριβιέρ, που Έσφαξα τη Μητέρα μου, την Αδερφή μου και τον Αδερφό μου*, ελλ. μτφρ. Γ. Οικονόμου, Αθήνα: Κέδρος 2002

Michel Foucault, *Τι Είναι Διαφωτισμός*, ελλ. μτφρ. Σ. Ροζάνης, Αθήνα: Έρασμος 2003

– *The Hermeneutics of the Subject Lectures at the College de France 1981-82*, Graham Burchell, New York: palgrave macmillan 2005

Μισέλ Φουκώ, *Ιστορία της Τρέλας στην Κλασική Εποχή*, ελλ. μτφρ. Π. Μπουρλάκης, Αθήνα: Καλέντης 2007

– «Από την Αρχαιολογία στη Δυναστική» στο *Το μάτι της Εξουσίας*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 2008

- «Διανοούμενοι και Εξουσία» στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 2008
- «Ένα Πεπερασμένο Σύστημα Αντιμέτωπο με ένα Αίτημα που δεν Γνωρίζει Όρια» στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 2008
- «Εξουσία και Σώμα» στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 2008
- «Η Ηθική της Επιμέλειας Εαυτού ως Πρακτική της Ελευθερίας» στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 2008
- *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, ελλ. μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση 2008
- «Σεξ, Εξουσία και Πολιτικές της Ταυτότητας» στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 2008
- «Το Μάτι της Εξουσίας» συνέντευξη του Μ. Φουκώ στον J.P. Barrou και συμπεριλαμβάνεται στο *Το Μάτι της Εξουσίας*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Θεσσαλονίκη: Βάνιας 2008
- Michel Foucault, *Επιτήρηση και Τιμωρία η Γέννηση της Φυλακής*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον 2011
- *Ιστορία της Σεξουαλικότητας 1. Η Βούληση για Γνώση*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον 2011
- Μισέλ Φουκώ, *Στοχασμοί -29 Επιλογή από τα Dits et Ecrits*, ελλ. μτφρ. Θ. Λάγιος, Αθήνα: Στιγμή 2011
- Michel Foucault, «Άλλοι Χώροι» στο *Ετεροτοπίες και Άλλα Κείμενα*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον 2012
- «Δομισμός και Μεταδομισμός» στο *Ετεροτοπίες και Άλλα Κείμενα*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον 2012
- Μισέλ Φουκώ, *Η Γέννηση της Κλινικής*, ελλ. μτφρ. Κική Καψαμπέλη, Αθήνα: νήσος 2012
- Michel Foucault, «Η Μέρμινα για την Αλήθεια» στο *Ετεροτοπίες και Άλλα Κείμενα*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον 2012
- «Πολιτική και Ηθική: μια Συνέντευξη», στο *Ετεροτοπίες και Άλλα Κείμενα*, ελλ. μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον 2012
- *Σκέψεις γύρω από τον Μαρξισμό, τη Φαινομενολογία και την Εξουσία*, ελλ. μτφρ. Θ. Λάγιος, Αθήνα: futura 2013
- *Ιστορία της Σεξουαλικότητας 2. Η Χρήση των Ηδονών*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον 2013

–*Ιστορία της Σεξουαλικότητας 3. Η Επιμέλεια του Εαυτού*, ελλ. μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον 2013

–*Ο Ωραίος Κίνδυνος*, ελλ. μτφρ. Ν. Ηλιάδης, Αθήνα: Άγρα 2013

–*Υποκειμενικότητα και Αλήθεια*, ελλ. μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον 2015

–*Τι Είναι Κριτική*;, ελλ. μτφρ. Θ. Λάγιος, Αθήνα: Πλέθρον 2016

Δευτερεύουσα Βιβλιογραφία

Aformi, *Στα Άδυστα του Κόσμου του Φραντς Κάφκα*, ο σύνδεσμος κατέστη ανενεργός

Etienne Ballibar, *Ο Φόβος των Μαζών*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον 2010

Georges Bataille, *Η Ιστορία του Ματιού*, ελλ. μτφρ. Δ. Δημητριάδης, Αθήνα: Άγρα 1980+2009

Charles Baudelaire, *Αισθητικά Δοκίμια*, ελλ. μτφρ. Μ. Ρέγκου, Αθήνα: Printa 2005

Πώλ Βέν Φουκώ η Σκέψη του, η Προσωπικότητά του, ελλ. μτφρ. Γ. Καράμπελας, Αθήνα: Εκδόσεις Εστία, 2011

Judith Butler, *Τι Είναι Κριτική ένα Δοκίμιο για την Αρετή στον Φουκώ*, ελλ. μτφρ. Θ. Λάγιος, Αθήνα: Πλέθρον 2017

Θεόδωρος Γεωργίου, *Αισθητική Θεωρία και Μοντέρνα Τέχνη*, Αθήνα: Futura 2001

Θεόδωρος Γεωργίου, *Στα Υπόγεια της Σκέψης και της Ιστορίας Δοκίμιο για τον Michel Foucault*, Αθήνα: Futura 2002

Φρεντερίκ Γκρο, *Μισέλ Φουκώ*, ελλ. μτφρ. Άντα Κλαμπατσέα, Αθήνα: νήσος 2007

Gary Gutting. *Φουκώ Όλα Όσα Πρέπει να Γνωρίζετε*, ελλ. μτφρ. Ν. Ταγκούλης, το Βήμα Αθήνα: ελληνικά γράμματα 2006

Gilles Deleuze, *ο Σπινόζα και το Πρόβλημα της Έκφρασης*, ελλ. μτφρ. Φ. Σιατίτσας, Αθήνα: κριτική 2002

Gilles Deleuze, *Φουκώ*, ελλ. μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον 2005

Ντιντιέ Εριμπόν, «Το Τοπικό και το Παγκόσμιο: Μορφές Εξουσίας και Τρόποι Αντίστασης», *Νέα Εστία*, (Τεύχος 1843) 615-528, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018

Κυράννα Ζαραλή, *Εξουσία και Υποκείμενο στις Θεωρίες του Λόγου του Michel Foucault και του Ernesto Laclau*, Μεταπτυχιακή Εργασία. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, Θεσσαλονίκη 2009

Θεόδωρος Καμπουρίδης, *Η Αισθητική της Ύπαρξης ως Κριτική του Παρόντος στο Michel Foucault*, Μεταπτυχιακή Εργασία. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο, Θεσσαλονίκη 2007-2008

Άλμπερ Καμύ, *Η Πανούκλα*, ελλ. μτφρ. Γ. Αγγέλου, Αθήνα: Σ.Ι. Ζαχαρόπουλος 1989

– *Ο Επαναστατημένος Άνθρωπος*, ελλ. μτφρ. Ν. Καρακίτσου-Douge, Μ. Κασαμπόγλου-Roblin, Αθήνα: Πατάκη 2013

Ζορζ Κανγκιλέμ, *Το Κανονικό και το Παθολογικό*, ελλ. μτφρ. Γ. Φουρτούνης, Αθήνα: νήσος 2007

Γιάννα Κατσιαμπούρα, «Μισέλ Φουκώ: Από τις Λέξεις και τα Πράγματα στην Αρχαιολογία της Γνώσης», *Παντειακές Δοκιμές*, (Τεύχος 05), 125-142, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018

Φραντς Κάφκα, *Ο Πύργος*, ελλ. μτφρ. Κ. Προκοπίου, Αθήνα: Ελευθεροτυπία 2006

Φραντς Κάφκα, *Σωφρονιστική Αποικία*, ελλ. μτφρ. Δ. Π. Κωστελένου, Αθήνα: Ελεύθερος τύπος 1995

Κατερίνα Κέη, *Η Περιπέτεια της Υποκειμενικότητας στο Έργο του Μισέλ Φουκώ*, <http://pandemos.panteion.gr/index.php?op=record&lang=el&pid=iid:1874>, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018

Αλέξανδρος Κιουπκιολής, *Φιλοσοφίες της ελευθερίας*, https://repository.kallipos.gr/bitstream/11419/4810/2/00_master_document_PDF.pdf, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018

Αποστόλης Κ. Κωνσταντίνου, *Η Λογοτεχνική Γραφή ως μια Τεχνολογία του Εαυτού*, <https://www.lectores.gr/2013/11/%CE%B7-%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%BF%CF%84%CE%B5%CF%87%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CE%AE-%CE%B3%CF%81%CE%B1%CF%86%CE%AE-%CF%89%CF%82-%CE%BC%CE%B9%CE%B1-%CF%84%CE%B5%CF%87%CE%BD%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%AF/>, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018

Δημήτρης Ν. Λαμπρέλλης, *Η Ένταση, το Υποκείμενο, η Κοινωνία. Φιλοσοφικές Παρατηρήσεις στη Stultifera Navis του Foucault*, Αθήνα-Γιάννινα: Δωδώνη 2001

Χρήστος Λυριντζής, «Περί Εξουσίας: ο Φουκώ και η Ανάλυση μιας Επίμαχης Έννοιας», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, (Τεύχος 1995), 1-20, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018

Πέτρος Μετάφας, *Η Πολιτική του Michel Foucault*, Διδακτορική Διατριβή. Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Αθήνα 2010

Γιώργος Μπανιώκος, *Η Ζωή σαν Έργο Τέχνης ο Φουκώ για τη Μέριμνα Εαυτού*, <http://merimnaeafter.com/2018/07/blog-post.html>, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018

Τάσος Μπέτζελος, Παναγιώτης Σωτήρης, «Σώματα, Λόγοι, Εξουσίες: Ξαναγυρνώντας στην 'Περίπτωση Φουκώ'», *Θέσεις-Τριμηνιαία Επιθεώρηση*, (Τεύχος 89), 1-22, http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=872, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018

Αλέξανδρος Νεχαμάς, *Η τέχνη του Βίου Σωκρατικοί Στοχασμοί από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, Αθήνα: Νεφέλη 2001

Ζακ Ντεριντά, *Μισέλ Φουκώ Τρέλα και Φιλοσοφία*, ελλ. μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Όλκος/Μικρή Άρκτος 1994

Έντγκαρ Άλαν Πόε, «Το Σύστημα του Δόκτωρα Πύσσα και του Καθηγητή Φτερά» στο *Διηγήσεις*, ελλ. μτφρ. Κ. Πολίτης, Γ. Ευαγγελίδης, Ν. Μπασιδής, Ε. Αθανασοπούλου, Αθήνα: Γράμματα 2001

Γιάννης Πρελορέντζος, *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία στη Γαλλία 1930-1960*, Αθήνα: Παπαζήση 2016

«Εισαγωγή» του Paul Rabinow στο Paul Rabinow (επιμ), *The Foucault Reader*, USA Canada: Peepre Books 1986

Philippe Sabot, *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία*, ελλ. μτφρ. Γ. Πρελορέντζος, Αθήνα: Gutenberg 2017

Alan D. Schrft, *Η Γαλλική Φιλοσοφία στον 20^ο αιώνα*, ελλ. μτφρ. Β. Ντζούνης, Αθήνα: Πλέθρον 2016

Σταύρος Σταυρίδης, *Ο Χώρος της Τάξης και οι Ετεροτοπίες: Ο Φουκώ ως Γεωγράφος της Ετερότητας*, <http://pandemos.panteion.gr/index.php?op=record&lang=el&pid=iid:1872>, τελευταία πρόσβαση 2/12/2018

Claude Levi-Strauss, *Θλιβεροί Τροπικοί*, ελλ. μτφρ. Βούλα Λούβρου, Αθήνα: Χατζηνικολή 1979

Θεοφάνης Τάσης, *Πολιτικές του Βίου Η Ειρωνεία*, Αθήνα: Ευρασία 2012

Τζανάκης Μανόλης, *Η Έννοια του Εαυτού στο Ύστερο Έργο του Michel Foucault*, <http://sociology.soc.uoc.gr/wp-content/uploads/2013/tzanakis/ANAKOINOSEIS%20SE%20SINEDRIA/7.%20FOUCAULT-SOI%20IFA07.pdf> 2/12/2018

Jurgen Habermas, *Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας*, ελλ. μτφρ. Λ. Αναγνώστου-Α. Καραστάθη, Αθήνα: Αλεξάνδρεια 1993

Pierre Hadot, *Τι Είναι η Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία*, ελλ. μτφρ. Άντα Κλαμπατσέα, Αθήνα: Ίνδικτος 2002

Oscar Wilde, *Αφορισμοί*, ελλ. μτφρ. Α. Βέλιος, Αθήνα: Ροές 2015

Περίληψη

Ο Michel Foucault, όντας ως επί το πλείστον φιλόσοφος είναι παράλληλα και ένας κοινωνικός ακτιβιστής. Η παρούσα εργασία στοχεύει αφενός στην ανάδειξη του πολύπλευρου ενδιαφέροντος του φιλοσόφου, ο οποίος μπορεί να είχε κατά τα λεγόμενα του ίδιου ένα ενσυνείδητα περιορισμένο ερευνητικό αντικείμενο, -την κατασκευή και οριοθέτηση του υποκειμένου μέσα από τις εξουσιαστικές πρακτικές και τις μορφές γνώσης-, αλλά ερεύνησε την πρότασή του σε πολλούς τομείς του κοινωνικού επιστητού, και αφετέρου στοχεύει στην ανάδειξη μιας διαφορετικής από τις τετριμμένες παρουσιάσεις του προσώπου του Foucault. Ο φιλόσοφος δεν νοείται ως ο κλασικός μηδενιστής, όπως έχει χαρακτηριστεί πολλάκις, αλλά ως ένας άνθρωπος ο οποίος προσπάθησε με το έργο του και κατ' επέκταση με την ίδια του τη ζωή να βρει μια ελπίδα για το υποκείμενο και τη μορφή του. Στα πρώτα δύο κεφάλαια της εργασίας παρουσιάζονται οι κάθε λογής εξουσιαστικές μορφές, οι εγκλεισμοί σε ιδρύματα ειδικά σχεδιασμένα για φρενοβλαβείς, οι τρόποι αντιμετώπισής τους από τις δυνάμεις και οι εν γένει προσπάθειες εκμηδένισης της ανθρώπινης ουσίας τους. Παρόλα αυτά δεν εκλείπουν τα παραδείγματα που κατάφεραν να «σπάσουν» τις επιβεβλημένες πρακτικές, προβαίνοντας σε μια μορφή αγώνα και αποδεικνύοντας με αυτόν τον τρόπο ότι όσο κατασκευασμένη και αν είναι η ύπαρξη μας, πάντα υπάρχει περιθώριο ελευθερίας. Αντίστοιχα θέματα πραγματεύονται και τα επόμενα κεφάλαια, το τρίτο και το τέταρτο, με την φυλακή από τη μεριά της να αναδημιουργεί (αντί να «σωφρονίζει») εγκληματίες, οι οποίοι όμως πολλές φορές αντιδρούν στην πειθαρχία και την υπακοή που τους επιβάλλεται, και τον τομέα της λογοτεχνίας από την άλλη μεριά, που ενώ θέτει συγκεκριμένους γλωσσικούς κανόνες, υπάρχουν μερίδες ατόμων έτοιμες να αποδομήσουν το όριο της γλώσσας και να την αφήσουν στην διαφάνειά της. Κατ' επέκταση να αφήσουν τον ίδιο τον άνθρωπο στην διαφάνειά του, αποδιώχνοντας συστολές, νόμους και απαγορεύσεις. Τα επόμενα κεφάλαια της εργασίας, που ακολουθούν την μεταστροφή της σκέψης του Foucault από ένα υποκείμενο πλήρως κατασκευασμένο είτε σωματικά, είτε εσωτερικά, είτε στην προκειμένη περίπτωση σεξουαλικά (κεφάλαιο πέντε), σε έναν εαυτό που έχει χειραφετητικά περιθώρια (κεφάλαιο έξι), μελετούν τις τεχνικές που ακολουθούσαν τα άτομα στους κλασικούς και ελληνορωμαϊκούς χρόνους με σκοπό να επιμεληθούν τους εαυτούς τους. Όλες οι τεχνικές, η καθεμιά βασισμένη στη δική της εποχή και στους δικούς της ηθικούς θεσμούς, αποτελούν απόδειξη της δυνατότητας του υποκειμένου να δημιουργεί την εν δυνάμει αυτονομία

του. Έπειτα στο έβδομο κεφάλαιο παρατίθενται οι τρόποι του Foucault, οι οποίοι είναι εμπνευσμένοι από τον Kant και τον Baudelaire, για έναν εαυτό δημιουργημένο με βάση τις αισθητικές αξίες. Όπως επισημαίνεται στον επίλογο της εργασίας, από την ανάλυση αυτή, είτε την άμεση με τις αρχαίες τεχνικές της ύπαρξης, είτε την έμμεση με τα συγκεκριμένα παραδείγματα που ξέφυγαν από τα κανονιστικά πλαίσια, δεν εννοείται ότι ο Foucault ξαφνικά εντόπισε μια χαμένη ουσία του υποκειμένου, όμως αναμφίβολα αναδεικνύονται κάποιες υποκειμενικές μορφές, εν δυνάμει ενεργητικές και αυτόβουλες οι οποίες, ειδικά στην σύγχρονη εποχή που τείνει να μας καθιστά, ίσως πιότερο από ποτέ, καθηλωτικά εφησυχασμένους, λειτουργούν ως μία ελπιδοφόρα διέξοδος. Για αυτό η σκέψη και η δράση του Foucault παραμένουν όχι μόνο αναλλοίωτες στο χρόνο, αλλά αποτελούν μία πρόκληση για το σήμερα.

Summary

Michel Foucault is not only a philosopher, but also a social activist. The following dissertation not only illustrates the philosopher's multifaceted interest, which in his own words encloses a consciously limited research object, -the subject's cultivation and limitation by structural practices and forms of knowledge- and the tests conducted by Foucault himself on his proposal in many areas of social sciences, but also is aimed to introduce a different aspect of the philosopher's interpretations. The philosopher is not the classic nihilist, as it is widely believed, but is predominantly a man who tries with his work and subsequently with his own life to achieve the most pleasing outcome for the subject and its form. In the first two chapters of the thesis are presented all kinds of structural forms, committals in institutions especially designed for the insane, ways of treating the hospitalized subjects and consequently the methods to annihilate their human hypostasis. However, there are several examples of subjects that have achieved to "break" the imposed practices, engaging in forms of struggle and thus exemplifying that there are always opportunities for freedom, even when their existence is constructed under very rigid standards. Moreover, the following chapters, the third and the fourth, provide further information on such issues and expand the analysis on the following duality: placing the prison, on the one hand, as the creator of criminals and not as a mean to conform; these criminals frequently respond to the discipline and obedience imposed on them. On the other hand, concerning the field of literature, which is characterized by a rigid framework of rules, there is a proportion of people willing to break these rules and expose the full potentials of language. As a consequence, this liberation can be extended on the human nature, leaving the man free from prohibitions, boundaries and rules. The changing in Foucault's thinking is described in the fifth chapter, in which the subject totally structured either physically or mentally (in this case sexually) is becoming a being with self-defined limits (chapter six). In addition, the sixth chapter provides a detailed presentation of the methods used during the Classical and Greco-Roman times for edification and self-improvement. All these methods prove that the subject can cultivate his autonomy and its method is based on a specific time period and its contemporary moral precepts. In the next chapter, the ways that Foucault defined as the beginning of the creation of a self based on aesthetic principles are thoroughly explained. It is worth mentioning that the aforementioned ideas were formed under the influence of Kant's and Baudelaire's work. Finally, in the conclusion, using either the direct approach derived from the ancient techniques of existence or the inverse with the specific examples of subjects that escaped from the influence of societal institutions, it is not sufficient to prove that Foucault suddenly identified an essence missing from the subject. Nevertheless, this analysis lends credence to the conclusion that there are some subjective forms, potentially active and autonomous which could be the optimal answer to the prevailing apathy. All the aforementioned arguments prove bluntly that Foucault's thinking is unaffected by time and still challenging.