



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ
ΣΧΟΛΗ



Διπλωματική εργασία του

Βασιλάκη Γεωργίου, μεταπτυχιακού φοιτητή στο ΠΜΣ

«Αρχαία Ελληνική φιλοσοφία και φιλοσοφία των Επιστημών»

Τμήμα Φιλοσοφίας/Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Ιούλιος 2021

Τίτλος: Το πιθανό και το ενδεχομενικό στη φουκωϊκή σκέψη

Επιβλέποντες Καθηγητές:

Μαρκουλάτος Ιορδάνης

Πρελορέντζος Ιωάννης

Ράντης Κωνσταντίνος

Πρέβεζα Ιούλιος 2021



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

“το ουσιώδες είναι ότι η σκέψη για τον εαυτό της και μέσα στο βάθος της εργασίας της είναι γνώση και συνάμα τροποποίηση εκείνου που γνωρίζει, στοχασμός και μετασχηματισμός του τρόπου ύπαρξης εκείνου το οποίο στοχάζεται” *M.F.*

Πρόλογος

Στην εργασία μας θα επιχειρήσουμε να δείξουμε πώς ο Foucault ξεδιπλώνει την κριτική¹ του θεωρία, σε ό,τι αφορά το αντικείμενο της ανθρώπινης γνώσης. Πώς δηλαδή αντιλαμβάνεται το γνωστό πρόβλημα του να είσαι το αντικείμενο -ως ανθρώπινο ον- αυτού το οποίο μελετάς και στο

¹.«critical theory: any social theory that is at the same time explanatory, normative, practical, and self-reflexive. The term was first developed by Horkheimer as a self-description of the Frankfurt School and its revision of Marxism. It now has a wider significance to include any critical, theoretical approach, including feminism and liberation philosophy. When they make claims to be scientific, such approaches attempt to give rigorous explanations of the causes of oppression, such as ideological beliefs or economic dependence; these explanations must in turn be verified by empirical evidence and employ the best available social and economic theories. Such explanations are also normative and critical, since they imply negative evaluations of current social practices...[...]. The difference between critical and non-critical theories can be illustrated by contrasting the Marxian and Mannheimian theories of ideology. Whereas Mannheim's theory merely describes relations between ideas of social conditions, Marx's theory tries to show how certain social practices require false beliefs about them by their participants. Marx's theory not only explains why this is so, it also negatively evaluates those practices; it is practical in that by disillusioning participants, it makes them capable of transformative action. It is also self-reflexive, since it shows why some practices require illusions and others do not, and also why social crises and conflicts will lead agents to change their circumstances. It is scientific, in that it appeals to historical evidence and can be revised in light of better theories of social action, language, and rationality. Marx also claimed that his theory was superior for its special "dialectical method," but this is now disputed by most critical theorists, who incorporate many different theories and methods. This broader definition of critical theory, however, leaves a gap between theory and practice and places an extra burden on critics to justify their critical theories without appeal to such notions as inevitable historical progress. This problem has made critical theories more philosophical and concerned with questions of justification», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 195. «Η κριτική μπορεί να χωριστεί σε κατηγορίες ανάλογα με το πρίσμα κάτω από το οποίο θέτει τα αντικείμενά της: έτσι, η "τυπική" κριτική συνίσταται στην εκτίμηση ενός πράγματος με βάση τη σχέση του προς ορισμένες ρυθμιστικές - τυπολογικές αρχές (νόρμες), η "ιστορική" κριτική εξετάζει τη σχέση ενός γεγονότος προς το ευρύτερο ιστορικό του πλαίσιο, ενώ η "αισθητική" κριτική (που, ως επί το πλείστον, ασκείται στα αντικείμενα της τέχνης) εξετάζει τη θέση ενός αντικείμενου στα πλαίσια διαμορφωμένης αντίληψης για το γούστο και σε σχέση με την απόδοση της σύλληψης του ωραίου. Γενικότερα, η κριτική συνίσταται στην "έξοδο" του κριτικού από το προσωπικό του "υπερεγώ", με σκοπό ο ίδιος να καταστεί "το υπερεγώ όλων των άλλων".», Παναγιώτης Πάκος, «λήμμα Κριτική» στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Γ*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 128. Στο φιλοσοφικό λεξικό του Σ. Γκίκα στο αντίστοιχο λήμμα διαβάζουμε: «Έλεγχος της ορθότητας μιας θεωρίας με κριτήρια παρμένα από τον ορθό λόγο ή την εμπειρία. Η κριτική μπορεί να καταλήξει στην ανάφραση μιας άποψης, στην απόδειξη της μη ορθότητάς της ή στην κατάδειξη των αδύναμων σημείων της, των αντιφάσεών της κ.τ.λ. Στην κριτική αντιτάσσεται μια *αντικριτική* (κριτική της κριτικής).», Σ. Γκίκα, *Φιλοσοφικό Λεξικό*, Εκδόσεις Σβάλλας, Αθήνα: 2011, σελ. 344. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η απουσία του λήμματος "κριτική" από το *Λεξικό Φιλοσοφικών Όρων* του Αγησίλαου Ντόκα που εκδόθηκε το 1980. Σε αυτό συναντάμε μόνο τον όρο "κρίση", "κριτήριο" και φυσικά τον "κριτικισμό" όπου αναφέρεται ως καντιανή θεωρία. Αγησίλαος Ντόκας, *Λεξικό Φιλοσοφικών Όρων*, Εκδοτικός Οίκος "Αστήρ", Αλ. & Ε. Παπαδημητρίου, Αθήνα: 1980, σελ. 112. Ενώ ο Foucault στη συνεδρία της 27ης Μαΐου του 1978 το θέτει ως εξής: «Θα έπρεπε να δοκιμάσουμε να σκεφτούμε κάποιες προτάσεις γύρω από αυτό το σχέδιο που δεν παύει να διαμορφώνεται, να προεκτείνεται, να αναγεννιέται στις εσχαιές της φιλοσοφίας, εντελώς κοντά σε αυτήν, εντελώς ενάντια της, εις βάρος της, στην κατεύθυνση μιας ελευσόμενης φιλοσοφίας, στη θέση, ενδεχομένως, κάθε δυνατής φιλοσοφίας. Και μου φαίνεται ότι μεταξύ του υψηλού καντιανού εγχειρήματος και των μικρών πολεμικο-επαγγελματικών δραστηριοτήτων που φέρουν αυτό το όνομα της κριτικής, μου φαίνεται ότι υπάρχει εντός της νεότερης Δύσης (ας χρονολογήσουμε, σε αδρές γραμμές, εμπειρικά, από τον 15ο-16ο αιώνα) ένας ορισμένος τρόπος του σκέπτεσθαι, του ομιλείν, επίσης του ενεργείν, μία ορισμένη σχέση με ό,τι υπάρχει, με ό,τι γνωρίζουμε, με ό,τι κάνουμε, μία σχέση με την κοινωνία, με την κουλτούρα, μία σχέση, επίσης, με τους άλλους, και την οποία θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε, ας πούμε, κριτική στάση.», Michel Foucault, *Τι είναι κριτική*;, μτφρ. Θανάσης Λάγιος, Πλέθρον (σειρά Μικρόκοσμος), Αθήνα: 2016, σελ. 8. Στο εξής και :ΤεΚ.

οποίο αναφέρεσαι, την ίδια στιγμή που είσαι και το υποκείμενο που αποφαινεται γι' αυτό το αντικείμενο. Η ανθρώπινη γνώση κατακτιέται, διδάσκεται, κατανοείται και διασπείρεται με συγκεκριμένες πρακτικές που διαφεύγουν της προσοχής μας ή καθίσταται αδύνατο να τεθούν ως αντικείμενο. Είτε έχουμε να κάνουμε με τις αμιγώς ανθρωπιστικές επιστήμες (ψυχολογία, γλωσσολογία, ανθρωπολογία, ιατρική, οικονομία, ιστορία), είτε² με οποιαδήποτε επιστήμη³ (φυσική, μαθηματικά, γεωλογία, φυσική ιστορία, μηχανική, λογική) απαιτείται μια ελάχιστη συγκατάθεση για την υιοθέτηση μιας ήδη υπάρχουσας ορολογίας, μιας ήδη υπάρχουσας τυπολογίας, μιας ήδη υπάρχουσας πρακτικής, η οποία διέπεται αλλά και διαμορφώνει τους κανόνες, εντός και δια των οποίων, σκεφτόμαστε, μιλάμε και πράττουμε.

Η εργασία μας αποτελείται από έξι ενότητες, εισαγωγή και επίλογο. Στην εισαγωγή εκθέτουμε τα όσα θέλουμε να θέσουμε ως αντικείμενο στη μελέτη μας. Στην πρώτη ενότητα που τιτλοφορείται «Το υποκείμενο της γνώσης ως γνωστικό αντικείμενο» εκθέτουμε τη διάσταση που δίνει ο Foucault στην έννοια της επιστήμης γενικότερα. Αναλυτικότερα, προσεγγίζουμε το γνωστό ζήτημα που προκύπτει από όλες τις ανθρωπιστικές επιστήμες: πώς γίνεται αυτές να τίθενται από το υποκείμενο, για το οποίο αυτές είναι αντικείμενο: τον άνθρωπο. Στην δεύτερη ενότητα που τιτλοφορείται «Ο άνθρωπος ως αποτέλεσμα και όχι ως σκοπός» επιχειρούμε μια δημιουργική ανασύνθεση της διπολικής μεθόδου του γάλου στοχαστή (αρχαιολογία - γενεαλογία) εστιάζοντας στη διάσταση των ανθρωπίνων υποκειμένων ως ιστορικά αποτελέσματα, και όχι ως καθ' εαυτό σκοπών.

Στην τρίτη ενότητα που τιτλοφορείται «Παθητικότητα και Αυτοκαθορισμός» επιχειρούμε να καθορίσουμε τον ρόλο που διαδραματίζει η έννοια της *παράστασης*⁴ στο έργο του Foucault καθώς

². Ο Foucault αναφέρεται στην «διηκερή διένεξη ανάμεσα στις επιστήμες του ανθρώπου και στις άλλες επιστήμες, καθώς οι πρώτες έχουν την ακατανίκητη φιλοδοξία να θεμελιώσουν τις δεύτερες, οι οποίες ακατάπαυστα είναι υποχρεωμένες να αναζητούν το δικό τους θεμέλιο, τη δικαίωση της μεθόδου τους...», Μ. Foucault, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα: 2008, σελ. 473. Για παράδειγμα, ο Foucault δεν εντάσσει την οικονομία αλλά ούτε και τη γλωσσολογία στις επιστήμες του ανθρώπου. Ό.π., σελ 482.

³. Η έννοια της επιστήμης (episteme) στο έργο του Foucault αποδίδεται ευκρινώς από την επισήμανση του Paul Oliver: «When people arrive at a consensus that something is true, they do so within the boundaries of certain principles. The latter are the intellectual rules that for that period of history controlled the process of establishing valid knowledge. Foucault gave the sum total of these rules the name episteme.», Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, Εκδόσεις Teach your Self, London:2010, σελ. 21.

⁴. Αν και στο γαλλικό κείμενο η *παράσταση* αποδίδεται με τον όρο *représentation*, η μετάφραση δεν αποδίδεται πιστά ως *αναπαράσταση*. Γιατί; Γιατί όταν ο Foucault αναφέρεται στην παράσταση το κάνει με τους όρους της εσωτερικής αντίληψης μιας ιδέας που έχουμε για κάποιο πράγμα. Είναι η άφατη εσωτερική παράσταση που προκύπτει από τη σχέση του υποκειμένου με τον κόσμο των φαινομένων πριν αρχίσουμε να αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα με τους όρους υποκείμενο/αντικείμενο. Στην *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Καντ*, ο νεαρός Foucault αναφέρεται στη δομή της καντιανής *Vorstellung* [παράστασης]. Μια τέτοια δομή επιβάλλεται στο βαθμό που θέλουμε να επικοινωνήσουμε με τον άλλο. Προεκτείνοντας τον συλλογισμό αυτό θα λέγαμε πως η παράσταση μπορεί να υπάρχει χωρίς την γλώσσα. Δεν μπορεί όμως να συμβεί το αντίστροφο. Γιατί κάθε μορφή επικοινωνίας απαιτεί την άφατη εσωτερική παράσταση. Αυτού δηλαδή που εσωτερικεύουμε, ως μια μορφή γνώσης, από την εμπειρία μας στον κόσμο των φαινομένων με την καντιανή έννοια. Όσων αντικειμένων δηλαδή μπορούμε να έχουμε εποπτεία με εμπειρικούς όρους. Θεωρούμε ότι η έννοια της παράστασης στον Foucault δεν ταυτίζεται με την αναπαράσταση, διότι είναι εξίσου φιλτραρισμένη από τη θεωρία της εικόνας που συναντάμε στον E. Husserl καθώς και από την έννοια της παράστασης στο έργο του Hobbes και του Locke. Μερικά από

και πώς η επεξεργασία της πληροφορίας καθορίζει τη σχέση μας με την ηθική⁵ μας, δηλαδή την ίδια μας την ελευθερία. Στην τέταρτη ενότητα που τιτλοφορείται «Εξωτερίκευση και ερμηνεία» αναφερόμαστε στο πώς ο Foucault βλέπει τη δυνατότητα ύπαρξης ενός κλάδου γνώσης που μπορεί να διατυπώνει απεριόριστες νέες προτάσεις, αλλά και τα παρελκόμενα κάθε εγχειρήματος ερμηνείας, τόσο για όσα έχουν υπάρξει αλλά και για όσα μπορούν να υπάρξουν. Επιπρόσθετα προσεγγίζεται εκ νέου και αναλυτικότερα η σημασία την οποία δίνει ο Foucault στην *παράσταση*.

Στην πέμπτη ενότητα που τιτλοφορείται ως «Η Ηθική επιλογή ως μορφή ελευθερίας» προσεγγίζουμε τους όρους υπό τους οποίους ο Foucault ενστερνίζεται την υποκειμενικοποίηση του εαυτού. Με ποιο δηλαδή τρόπο η επιρροή κάποιων καθοριστικών εννοιών του λόγου (όπως η ψυχιατρική ή ψυχαναλυτική, γενικότερα η ιατρική, τα ποινικά συστήματα, το κράτος και η έννοια της αστυνόμευσης μετά τον 16ο αιώνα, η νομοθεσία, η φιλοσοφία, η λογική⁶, η χριστιανική ενοχική συνείδηση κτλ.) γεννά συγκεκριμένους τρόπους ύπαρξης, συγκεκριμένες ταυτότητες που τις χρησιμοποιούμε αλλά και μας χρησιμοποιούν. Θα δούμε ότι ο Foucault αφήνει ένα, οπωσδήποτε μικρό, ορίζοντα, ένα έδαφος όπου οφείλουμε να μπορέσουμε, όχι απλά να αυτοκαθοριστούμε⁷ έσωθεν, αλλά να αποφύγουμε οποιαδήποτε επιβολή ταυτότητας έξωθεν. Πως δηλαδή υπάρχει πάντα η δυνατότητα να ορίσουμε τη σχέση μας με την ηθική, τόσο των άλλων, όσο και με την δική μας. Αυτή τη σχέση θέλουμε να δούμε ως μορφή ελευθερίας που παραμένει αχαρτογράφητη. Στην έκτη και τελευταία ενότητα που τιτλοφορείται «Εξουσιοδότηση και Ομιλία» επιχειρούμε μια ιστορική ανασύνθεση των τόπων όπου ασκείται η ομιλία. Σκοπός της ενότητας είναι να αποκαλυφθεί η σημασία αυτού που ο Foucault αποκαλεί *διαδικασίες αποκλεισμού*.

τα συνώνυμα του γερμανικού Vorstellung [παράσταση/ιδέα] είναι τα εξής: Darstellung[απεικόνιση, περιγραφή, εξιστόρηση], Auffassung [γνώμη, αντίληψη], Perspektive [προοπτική, οπτική γωνία].

⁵. Πολλοί μελετητές έχουν ασχοληθεί με τις επισημάνσεις του Hegel επί της γερμανικής έννοιας Moralität [ηθικότητα] που επένδυσε ο Kant, σε σχέση με την Sittlichkeit [ήθος]*, στην οποία επένδυσε ο εισηγητής της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*. Μολονότι οι δύο έννοιες είναι οριακά ταυτόσημες, ο ώριμος Hegel θα προσπαθήσει να αποφύγει τον φορμαλισμό της καντιανής προσταγής, η οποία στο όνομα μιας *μορφής* ηθικότητας [Moralität], αδυνατεί να συλλάβει το αποδεικτικό της έλλειμμα στο πεδίο παραγωγής ενός ηθικού *περιεχομένου*. Όπως εύστοχα το θέτει ο Π. Θανασάς, αν αυτό το έλλειμμα, σύμφωνα με την ηθική του Kant, επιδιώκεται να πληρωθεί με τη συμβολή ενός ατομικού ηθικού συναισθήματος, «το οποίο αποτελεί μια εξίσου ατελέσφορη μορφή της Moralität», αυτό σημαίνει πως έχουμε να κάνουμε με μια ροπή προς στον σχετικισμό, μια «πλήρη υποταγή στον υποκειμενισμό». Και συνεχίζει: «Στην υποκειμενικότητα και καθαρότητα αυτής της Moralität, ο ώριμος Χέγκελ θα αντιτάξει την αντικειμενική δεσμευτικότητα και την πληρότητα του περιεχομένου μιας Sittlichkeit, της οποίας το έλλογο περιεχόμενο υφίσταται ως καθ' ύλην προσδιορισμένη, εν τόπω και χρόνω διαμορφωμένη πραγματικότητα». Π.Θανασάς, «Προλεγόμενα», στο: Hegel, *Ο Λόγος στην Ιστορία-Εισαγωγή στην Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Μετάφραση: Π.Θανασάς, Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα: 2006, σελ. 87. Ο αναγνώστης θα αντιληφθεί τη σημασία αυτής της επισήμανσης στη συνέχεια. (*Αυτή είναι η μετάφραση που προτείνει ο Π. Θανασάς).

⁶. Με τον όρο *λογική* προσεγγίζεται εδώ η σημασία του ως αναλογία (ratio) με τον κόσμο των ορατών φαινομένων.

⁷. «self-determination, the autonomy possessed by a community when it is politically independent; in a strict sense, territorial sovereignty. Within international law, the principle of self-determination appears to grant every people a right to be self-determining, but there is controversy over its interpretation. Applied to established states, the principle calls for recognition of state sovereignty and non-intervention in internal affairs. By providing for the self-determination of subordinate communities, however, it can generate demands for secession that conflict with existing claims of sovereignty...[...]», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 825.

Τέλος στον επίλογο κάνουμε μια σύντομη ανακεφαλαίωση, επιχειρούμε να διατυπώσουμε πιθανά συμπεράσματα, πιθανά πεδία έρευνας και κριτικής, και άφθονα ανοιχτά ερωτήματα.

Εισαγωγή

Θα υποστηρίξουμε ότι ο Foucault προσπαθεί να αποκαλύψει εκείνο⁸ το *ιδιαίτερο*⁹ που δεν εκφράζεται¹⁰ με έννοιες¹¹, ωστόσο μπορεί να είναι¹² γενικά *κοινοποιήσιμο*, όπως το περιγράφει ο

⁸. «Αυτό που καθιστά το ιδιαίτερο *κοινοποιήσιμο* είναι (α) ότι αντιλαμβανόμενοι κάτι το ιδιαίτερο, έχουμε στο πίσω μέρος του νου μας (ή «στα βάθη της ψυχής μας») ένα «σχήμα», η «μορφή» του οποίου είναι χαρακτηριστική πολλών τέτοιων ιδιαίτερων και (β) ότι αυτή η σχηματική μορφή είναι στο πίσω μέρος του νου πολλών διαφορετικών ανθρώπων. Αυτές οι σχηματικές μορφές είναι προϊόντα της φαντασίας, παρόλο που κανένα «σχήμα [...] δεν μπορεί ποτέ να μπει σε μια εικόνα». Η Hanna Arendt εδώ παραθέτει αποσπάσματα από την *Κριτική του Καθαρού λόγου* του Kant. Hanna Arendt, *Η πολιτική φιλοσοφία του Kant*, Μετάφραση: Βασίλης Ρωμανός, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 155-156. Το «σχήμα μιας καθαρής έννοιας του νου» επισημαίνει ο Kant, «είναι κάτι το οποίο δεν μπορεί να υπαχθεί σε μια εικόνα», διότι, «είναι η καθαρή σύνθεση, τελούμενη σύμφωνα προς έναν κανόνα της ενότητας κατά έννοιες εν γένει, τον οποίο εκφράζει η κατηγορία, και είναι ένα υπερβατικό προϊόν της φαντασίας...». Immanuel Kant, *Η Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Τόμος I & II, Μετάφραση: Αν. Γιανναράς, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα: 1979, σελ. 162 [B181].

⁹. Θεωρούμε ότι ο Κώστας Αξελός, έχει κατά νου, αυτό το ιδιαίτερο που χρησιμοποιεί και η Arendt, όταν στο έργο του *Προς την Πλανητική Σκέψη* αναρωτιέται ρητορικά: «Το είναι εν τω γίνεσθαι της αποσπασματικής και διασπασμένης ολότητας του ανοιχτού και πολυδιάστατου κόσμου, που το «νόημα» και οι εκδηλώσεις του συλλαμβάνονται από το λόγο, μπορεί βέβαια να σκοτεινιάσει, να συγκαλυφθεί και να μην εκφραστεί πια αστραφτερά μέσω του συγκεκριμένου (κι όχι μέσω του αφηρημένου ή του απλώς ιδιαίτερου) οικουμενικού, μπορεί όμως να πάψει να υπάρχει; Ο άνθρωπος δεν θα μπαίνει πάντα στον πειρασμό να το καλεί, δηλαδή να το επικαλείται και να το ονομάζει αφού όλα τα έργα και τα εγχειρήματά του στηρίζονται πάνω του, ακόμα κι όταν προδίδει ή όταν ξεπερνάει αυτό που είναι ή που εθεωρείτο ως θεμέλιο ή αυτό που είναι ή εκλαμβάνεται ως θεμελιώδες;», Κ. Αξελός, *Προς την Πλανητική Σκέψη*, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 1985, σελ. 116-117.

¹⁰. Το να μην «φθάνει» κάτι «ως το κοινό όνομα», όπως έλεγε ο Μ.Μ. Ronty, δεν είναι απομάκρυνση από την *αληθινή ομιλία*, μα απομάκρυνση από την *εμπειρική χρήση* της ομιλίας. Μ. Μ. Ronty, *Σημεία*, Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2009, σελ. 71. Στον Foucault βέβαια δεν ανιχνεύεται μια αντίθεση μεταξύ αληθινής ομιλίας και εμπειρικής χρήσης της ομιλίας, αλλά μια σχέση μεταξύ των *εννοιακών αναγκών* και των όσων αυτές κινητοποιούν, παγιώνουν ή προϋποθέτουν. Ωστόσο αυτό που δεν φτάνει στο κοινό όνομα, κάτι για το οποίο πασχίζει ο Foucault, είναι μια από τις πρακτικές που δανείζεται από την τέχνη, είτε τη λογοτεχνία είτε τη ζωγραφική – όπως και ο Ronty – για να φέρει στο φως, ήτοι, να παροντοποιήσει «το αιχμάλωτο στο πράγμα νόημα». Αυτόθι.

¹¹. «Θα πρέπει να βεβαιωθούμε γι' αυτό που θα ονομάσω «εννοιακές ανάγκες». Με αυτό εννοώ ότι η εννοιοποίηση δεν πρέπει να θεμελιώνεται σε μια θεωρία του αντικειμένου: το εννοιοποιημένο αντικείμενο δεν είναι το μόνο κριτήριο εγκυρότητας μιας εννοιοποίησης. Πρέπει να γνωρίσουμε τις ιστορικές συνθήκες που προκαλούν αυτόν ή εκείνο τον τύπο εννοιοποίησης. Πρέπει να έχουμε ιστορική συνείδηση της κατάστασης στην οποία ζούμε», Μ. Foucault, *Η μικροφυσική της Εξουσίας*, (Στο εξής: *ΗμτΕ*) Μετάφραση: Λ. Τρουλιού, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα: 1991, σελ. 76-77.

¹². Σύμφωνα με τον Deleuze, η «αρχαιολογία επιδιώκει καταρχάς να αναγνωρίσει μια πραγματική μορφή έκφρασης, η οποία δεν ανάγεται σε καμία γλωσσική μονάδα σαν το σημαίνον, τη λέξη, τη φράση, την πρόταση ή το γλωσσικό ενέργημα». G. Deleuze: 2005, σελ. 94. Έτσι η φουκωϊκή απόφαση λογίζεται ως *καμπυλότητα* που κινείται μεταξύ δύο αξόνων. Είναι κάθε φορά ένα κομμάτι μιας συνάρτησης που υψώνεται ή χαμηλώνει. Είναι αυτό που δημιουργεί συνέχειες εκεί που υπάρχουν ασυνέχειες. Αυτό σημαίνει ότι μπορεί να πάρει και αρνητικές τιμές, αν υποθέσουμε ότι ο άξονας x υποδηλώνει τον άξονα του χρόνου, καθώς και ότι η φουκωϊκή *απόφαση* μπορεί να παραλληλιστεί με την *καταβλητή* σημασία του όρου *σύνθεση*, ως απαραίτητου (ωστόσο υποκειμενικού) όρου της γνώσης. Περισσότερα για αυτή τη θεματική ο αναγνώστης θα αναζητήσει στην τέταρτη ενότητα.

Kant¹³ στην *Κριτική*¹⁴ της *Κριτικής Δύναμης*. Θεωρούμε ότι ο Foucault, κατά μια έννοια, μετατρέπει τον βασικό ισχυρισμό της φαινομενολογίας¹⁵, για την αναφορικότητα μιας συνείδησης -που σημαίνει ότι κάθε συνείδηση¹⁶ είναι κάθε φορά συνείδηση κάποιου συγκεκριμένου πράγματος- σε μια αποφαντική λειτουργία¹⁷ που είναι ταυτόχρονα αναφορική και αυτοαναφορική¹⁸, σε σχέση με τις πρακτικές οι οποίες την κυφορούν, την διατηρούν, τη διαμορφώνουν και τη διαχέουν. Τα τεχνητά αντικείμενα, που ψευδώς εμφανίζονται ως φυσικά, υπάρχουν ως τέτοια, δηλαδή αντικειμενικοποιούνται, εντός μιας συγκεκριμένης πρακτικής. Έτσι, δεν υπάρχουν πράγματα, παρά μόνο πρακτικές, εντός των οποίων αυτά δημιουργούνται και χρησιμοποιούνται.

Όταν λοιπόν ο Foucault αναφέρεται στην ανάλυση των διαδικασιών ακρωτηριασμού μιας *αγόρευσης*¹⁹, στόχος του είναι, να φωτίσει, μα κυρίως να εισχωρήσει ανάμεσα σε αυτά τα

¹³. Hanna Arendt, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, Μετάφραση: Βασίλης Ρωμανός, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 80. Σύμφωνα με την Arendt ο Kant πιστεύει «ότι η ίδια η ικανότητα του σκέπτεσθαι εξαρτάται από τη δημόσια χρήση της». Μια χρήση που προσιδιάζει με ό,τι είναι η επαλήθευση ή η διάψευση του πεπράγματος για την επιστήμη. Ενώ ο Foucault στην *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Καντ* το αναφέρει ως «ένα είδος γενικής ιδιοματικής» για να δώσει έμφαση στην επιλογή του Kant για την υιοθέτηση μιας περισσότερο καθομιλουμένης, κοινής γλώσσας, της εποχής του, αλλά και της περιοχής του, που δεν είναι άλλη από τη γερμανική. Michel Foucault, *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Καντ*, Μετάφραση: Π. Αγγελόπουλος, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2017, σελ. 82.

¹⁴. Επισημαίνει ο Kant στην τρίτη Κριτική: «Το ωραίο είναι εκείνο που παριστάνεται χωρίς έννοιες ως αντικείμενο μιας καθολικής αρέσκειας.», Immanuel Kant, *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, Μετάφραση: Κ. Ανδρουλιδάκης, Εκδόσεις Ιδεόγραμμα, Αθήνα: 2002, σελ. 121.

¹⁵. Έγραφε ο Sartre το 1943: «Η πρόταση ότι η συνείδηση είναι συνείδηση κάποιου πράγματος σημαίνει ότι η υπέρβαση αποτελεί συστατική δομή της συνείδησης: δηλαδή ότι η συνείδηση γεννιέται ως αναφορά σε ένα ον που δεν είναι η ίδια». J. P. Sartre, *Το Είναι και το Μηδέν*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα: 2007, σελ. 35.

¹⁶. «Κάθε συνείδηση είναι συνείδηση κάποιου πράγματος», αυτή η άποψη δεν είναι καινούργια». M.M. Ponty, *Πρόοιο Στη Φαινομενολογία της Αντίληψης*, Μετάφραση: ΦΩΤΗ ΚΑΛΛΙΑ, Εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα: 1977, σελ. 38. «Αυτό που διακρίνει την αναφορικότητα από την κανονική σχέση με ένα πιθανό αντικείμενο είναι ότι η ενότητα του κόσμου, προτού καν τεθεί από τη γνώση και με μια πράξη ρητής αναγνώρισης, βιώνεται σαν ήδη δημιουργημένη ή ήδη παρούσα». Αυτόθι.

¹⁷. «Στο κάτω κάτω, η κριτική δεν υφίσταται παρά σε σχέση με κάποιο άλλο πράγμα από αυτή την ίδια: αυτή είναι όργανο, μέσο για ένα μέλλον ή μια αλήθεια που δεν θα γνωρίσει και δεν θα υπάρξει, αυτή είναι ένα βλέμμα επί ενός πεδίου, όπου θέλει να αστυνομεύσει επιτυχώς, όπου όμως δεν είναι ικανή να διοικήσει». Michel Foucault, *Τι είναι κριτική;*, μτφρ. Θανάσης Λάγιος, Πλέθρον (σειρά Μικρόκοσμος), Αθήνα: 2016, σελ. 9. Στο εξής και: *ΤεΚ*.

¹⁸. Γιατί «μέσα στη γλώσσα υπάρχει η δυνατότητα και να μιλήσουμε αλλά και να μιλήσουμε για την ίδια...», Michel Foucault, *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Καντ*, Μετάφραση: Π. Αγγελόπουλος, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2017, σελ. 81. «Το αντικείμενο των επιστημών του ανθρώπου δεν είναι λοιπόν η γλώσσα (η οποία εντούτοις μιλιέται μόνο από τους ανθρώπους), αλλά το ον εκείνο που μέσα από τη γλώσσα, από την οποία περιβάλλεται, αναπαριστά μιλώντας το νόημα των λέξεων ή των προτάσεων που εκφέρει, και τέλος σχηματίζει μέσα του την παράσταση της ίδιας της γλώσσας.», M. Foucault, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα: 2008, σελ. 483. Σύμφωνα με τον Pierre Bourdieu «όλες οι προτάσεις, που διατυπώνουν» η κοινωνιολογία, «μπορούν και πρέπει να εφαρμόζονται στο υποκείμενο που ασκεί αυτή την επιστήμη.», Pierre Bourdieu, *Μάθημα πάνω στο μάθημα: Κοινωνιολογία και αυτο-ανάλυση*, Μετάφραση: Νίκος Αγκαβανάκης, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα: 2001, σελ. 17.

¹⁹. Υιοθετούμε τη μετάφραση που προτείνει ο Μηνάς Χρηστίδης για το γαλλικό *discours* το οποίο αποδίδεται ως *αγόρευση* και όχι ως *λόγος*. Υπό αυτή την έννοια η *αγόρευση* είναι μια «διεξοδική και ευρεία ομιλία». Foucault, *Η Τάξη του Λόγου*, Μετάφραση: Μηνάς Χρηστίδης, Εκδόσεις Ηριδανός, σελ. 59. Στο ύστερο έργο του (από το 1976 και έπειτα), σύμφωνα με τον Θ. Νικολαΐδη, ο Foucault σχεδόν εξισώνει την *αγόρευση* με τα *παιχνίδια αλήθειας*. «Πωλ Βεν και Μ. Φουκώ: Η κατάργηση του 'φυσικού αντικειμένου' είναι η ολοκλήρωση της ιστοριογραφίας», στο Πωλ Βέν & λοιποί, *Ο Μισέλ Φουκώ και οι ιστορικοί*, Μετάφραση: Θεοδώρας Νικολαΐδης, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 139. Είναι μια επισήμανση που μας θυμίζει την μετατόπιση του Kant σχετικά με την *κριτική δύναμη* και την *φαντασία*. Ωστόσο, και στις δύο αυτές περιπτώσεις οι έννοιες δεν ταυτίζονται επακριβώς. Ο Γ. Βέλτσος υιοθετώντας την άποψη του Grisez (Grisez, *Methodes de la Psychologie*, εκδ. P.U.F, 1975, σελ. 40 κ.ε) μεταφράζει τους «λόγους»(discours) ως «σημαινουσες ανθρώπινες παραγωγές». Γιώργος Βέλτσος, *Οι απροσδιόριστοι παράγοντες: Δοκίμιο δομικής κοινωνικής ψυχολογίας*,

μεσοδιαστήματα, ανάμεσα σε αυτά τα διάκενα που συμπληρώνουν αυτό που δεν ήταν εκεί, ή που δημιουργούνται²⁰ επειδή κάτι που ήδη υπάρχει, τα έσπρωξε²¹ προς εκεί. Αναφέρεται σε μια παγίωση²² ενός τρόπου του σκέπτεσθαι και του ομιλείν, αλλά και του γνωρίζειν²³, δια μέσου των εννοιών²⁴ και των νέων, ή ήδη υφιστάμενων κλάδων γνώσης. Και ακόμη παραπέρα. Θα επιχειρήσουμε να δείξουμε πώς ο Γάλλος στοχαστής επιλέγει να φωτίσει τις ιστορικές συνθήκες που κατέστησαν, αλλά και καθιστούν δυνατό, ένα πεδίο έδρασης²⁵, ένα σύστημα αναφοράς²⁶ σαν

Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα: 1981, σελ. 17. Ενώ ο Paul Oliver προσδιορίζει τον όρο ως εξής: «Each area of social life has its own concepts and ways of communicating with them. This is referred to as discourse». Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, Εκδόσεις Teach your Self, London:2010, σελ. 171. Ο Merquior προτείνει για τον όρο discours: «'discourse' being his word for thought as a social practice». J. G. Merquior, *Foucault*, University of California Press, by arrangement with William Collins Sons & Co. Ltd., Berkeley and Los Angeles: 1987, σελ. 18.

²⁰. «Οι επιστήμες του ανθρώπου απευθύνονται στον άνθρωπο στο μέτρο που ζει, μιλάει και εργάζεται.». Ο άνθρωπος «επειδή έχει γλώσσα, μπορεί να συγκροτήσει για τον εαυτό του ένα ολόκληρο συμβολικό σύμπαν, στο εσωτερικό του οποίου σχετίζεται με το παρελθόν του, με τα πράγματα, με τους άλλους και με αφετηρία το οποίο μπορεί να οικοδομήσει κάτι σαν γνώση..», M. Foucault: 2008, σελ. 480-481.

²¹. «Ο άνθρωπος λοιπόν είναι η πρώτη θεματική της γνώσης που μπορεί να κάνει την εμφάνισή της στο πεδίο που άφησε ελεύθερο η απόκλιση ανάμεσα σε Φύση και φυσική», M. Foucault: 2017, σελ. 99.

²². «Πρέπει να θέσουμε και πάλι υπό συζήτηση αυτές τις έτοιμες συνθέσεις...». M. Foucault, *ΑτΓ*, σελ. 36.

²³. Γράφει ο Kant στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*: «Έτσι τώρα που είμαι υποχρεωμένος να δώσω μια εξήγηση αυτής της ύπατης γνωστικής δυνάμεως [Ο Hartenstein, γράφει ο Δημητράκοπουλος στην υποσημείωση, προτείνει το *Erkenntnisart* για την ύπατη γνωστική δύναμη, που αποδίδεται ως ένα είδος γνώσης] βρίσκομαι σε κάποια αμηχανία.», I. Kant, *Κριτική του καθαρού λόγου*, Μετάφραση: Φ. Δημητράκοπουλος, Εκδόσεις ΑΘΗΝΑ, Αθήνα: 2016, σελ. 6.

²⁴. Τα φυσικά αντικείμενα που προσδιορίζονται ως τέτοια μέσω της γλώσσας. Κοντολογίς οι έννοιες, είναι μέρος του γενεαλογικού σχεδιασμού. Θα έπρεπε να κατανοηθεί ως η μη παγίωση, η μη οριστικοποίηση ενός φυσικού αντικείμενου που δεν είναι το ίδιο σε κάθε εποχή, γιατί ακόμη και ως ένα σύμβολο, ως ένα εργαλείο που μας βοηθά να πάμε παρακάτω, εξαρτάται από τη σχέση του υποκειμένου και του αντικείμενου αλλά και από τη σχέση αυτόν με τις δομές. Δεν μας ενδιαφέρει λοιπόν μόνο το περιβάλλον που προσφέρει τις συνθήκες επώασης ενός αντικείμενου αλλά και οι πρακτικές (αρχαιολογική προσέγγιση), που ακολουθήθηκαν ή ακολουθούνται, στην υιοθέτηση μιας νέας πρακτικής, μιας νέας αντικειμενοποίησης. Ο Foucault «προτείνει να απαλείψουμε τα τελευταία μη ιστοριοποιημένα αντικείμενα, τα τελευταία ίχνη της μεταφυσικής· προτείνει επίσης έναν υλισμό: η εξήγηση δεν πηγαινει πλέον από το ένα αντικείμενο στο άλλο, αλλά από όλα σε όλα, και αυτό αντικειμενοποιεί χρονολογημένα αντικείμενα πάνω σε μια ύλη χωρίς πρόσωπο.», Πώλ Βέν & λουίσι, *Ο Μισέλ Φουκώ και οι ιστορικοί*, Μετάφραση: Θεοδώρας Νικολαΐδης, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 119. Έτσι ο Foucault παίρνει αποστάσεις τόσο από το φαινομενολογικό πρωτείο της συνείδησης, όσο και από το πρωτείο των σχέσεων παραγωγής, που πηγαινει σε άλλα αντικείμενα. Με τα λόγια του Paul Veyne: «Αντί ενός κόσμου φτιαγμένου από υποκείμενα ή από αντικείμενα ή από την διαλεκτική τους, ενός κόσμου όπου η συνείδηση γνωρίζει εκ των προτέρων τα αντικειμενά της, τα στοχεύει ή είναι η ίδια αυτό που την κάνουν τα αντικείμενα, έχουμε ένα κόσμο όπου η σχέση έρχεται πρώτη: τα αντικειμενικά πρόσωπα στην ύλη δίνονται από τις δομές». Ο.π. , 107. Ενώ ο Deleuze προχωρά ένα ακόμη βήμα: «Το ορατό, ανεξαρτήτως αν είναι παρελθοντικό ή παροντικό, προσομοιάζει στο αποφάνισμο, στο βαθμό που δεν συνιστούν αντικείμενο της φαινομενολογίας αλλά της επιστημολογίας.» Αλλά και αλλιώς διατυπωμένο: «Το πρωτείο της απόφασης υπάρχει διότι το ορατό διέπεται από τους δικούς του νόμους, από μια ιδιαίτερη αυτονομία που το συνδέει με το κυρίαρχο στοιχείο, με την αυτονομία των αποφάνσεων. Ακριβώς επειδή το αποφάνισμο κατέχει το πρωτείο, το ορατό αντιπαράθετε στο αποφάνισμο τη δική του μορφή, η οποία επιδέχεται καθορισμό αλλά όχι αναγωγή». G. Deleuze: 2005 , σελ. 91-92.

²⁵. Ο προσεκτικός αναγνώστης θα έχει παρατηρήσει ότι ο Foucault στην *Αρχαιολογία της Γνώσης* (στο εξής ΑτΓ), επανέρχεται συνεχώς στο τι δεν θέλει να ερευνησει. Προσδιορίζει το θέμα με αρνητικά. Θα πρέπει να έχουμε πάντα κατά νου ότι μια από τις μόνιμες «συζητήσεις» που θέλει να ξεφορτωθεί ο Foucault είναι η αναζήτηση μιας πρότερης καταγωγής (π.βλ. Foucault: 1987, σελ. 9-10, 24-25, 59-62, 73-75, 96-97, 212, 307-309 κ.α.), ενός θεμέλιου, μιας απαρχής, ή οποιουδήποτε είδους αυθεντικότητα της γνώσης ή της ουσίας του ανθρώπου. Είτε πρόκειται για κατηγορία και προ-κατηγορικό, είτε για έννοια και προ-εννοιακό, είτε για γλώσσα και προ-γλωσσικό, κ.ο.κ. Παραθέτουμε εδώ κάποια από τα εισαγωγικά σχόλια από την έκδοση, *Η προέλευση της Γεωμετρίας*, του E. Husserl ,διότι θεωρούμε ότι ο Foucault έχει την ανάγκη να απαγκιστρωθεί από οποιαδήποτε φαινομενολογική μέθοδο του παρελθόντος. Πιστεύουμε ότι τα καταφέρνει σε ένα ικανοποιητικό βαθμό. Όχι όμως πλήρως. Και αυτό δεν πιστεύουμε ότι έγινε εν αγνοία του. «Η φαινομενολογική λύση αυτού του προβλήματος βασίζεται στη θεωρία της προ-κατηγορικής εμπειρίας: το

αυτό που καλούμε συχνά με διαφορετικούς όρους, όπως: ορθολογικότητα, επιστήμη, θετικισμό²⁷, αντικειμενικότητα, ουμανισμό, δημοκρατία, φιλοσοφία, πανεπιστήμιο, εκπαίδευση, δημοσιογραφία, πολιτική ορθότητα, δικαιοσύνη, ηθική, κριτική. Με ένα λόγο, τί είναι αυτό που καθιστά έγκυρες²⁸, τί είναι αυτό που νομιμοποιεί, τις κοινές παραδοχές, τις κανονικότητες²⁹ που λιγότερο ή περισσότερο όλοι ενστερνίζονται, και εντός των οποίων γίνεται δυνατή η κάθε μορφή διαλόγου, σκέψης, ταξινόμησης, αμφισβήτησης ή επιβολής. Δεν προσπαθεί να αναλύσει περισσότερο γιατί γίνεται αυτό, αλλά πώς γίνεται αυτό. Έχουμε λοιπόν περισσότερο μια διάγνωση³⁰

έσχατο δεδομένο δεν είναι μια ύλη χωρίς μορφή, είναι μια μορφή εμπειρίας, μια μορφή πρόσληψης της πραγματικότητας, μια μορφή σχέσης ανάμεσα στη συνείδηση και τον κόσμο: «Αυτό που είναι το καθαυτό πρώτο σε μια θεωρία των εναργών κρίσεων είναι η γενετική επαναφορά των κατηγορικών εναργειών στην προκατηγορική ενάργεια, η οποία καλείται εδώ 'εμπειρία'.. [...].. Πριν από κάθε κρίνειν υφίσταται ένα καθολικό έδαφος της εμπειρίας, το οποίο προϋποτίθεται πάντα ως εσωτερικά συνεκτική ενότητα δυνατής εμπειρίας» (ΤΥΛ, σς.186, 194). Αυτή η 'εμπειρία' θα αποτελέσει αντικείμενο μιας «υπερβατολογικής αισθητικής» (ΤΥΛ, σ.256). Η γένεση του νοήματος δεν έχει, λοιπόν, ως πηγή προέλευσής της μια καθαρή μορφή αλλά ένα 'πεδίο εμπειρίας', μια 'σφαίρα εμπειρίας', όπου η συνείδηση, η πραγματικότητα, η σχέση τους, και το είδος της αλήθειας (ενάργεια) που ιδιάζει κάθε φορά σε αυτή τη σχέση, αποτελούν ένα ενιαίο όλον.», Παύλος Κόντος, «Μικρή εισαγωγή στην Προέλευση της γεωμετρίας», στο: E. Husserl, *Η προέλευση της Γεωμετρίας*, Μετάφραση: Παύλος Κόντος, Εκδόσεις Εκκρεμίες, Αθήνα: 2003, σελ.7. Γράφει ο Foucault στις τελευταίες σελίδες από τις *Λέξεις και τα Πράγματα*: «Ο άνθρωπος μπορεί να σκεφτεί εκείνο που ισχύει γι' αυτόν ως καταγωγή μόνο στο φόντο εκείνου που ήδη έχει αρχίσει. Η καταγωγή γι' αυτόν δεν είναι η έναρξη-ένα είδος πρώτης αυγής της ιστορίας, με αφετηρία την οποία θα στοιβάζονταν οι κατοπινές κατακτήσεις.», M. Foucault, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα: 2008, σελ. 453.

²⁶. «Δεν υπάρχει απόφαση που να μην προαπαιτεί άλλες αποφάνσεις · δεν υπάρχει καμιά που να μην έχει γύρω της ένα πεδίο συνυπάρξεων, αποτελέσματα σειράς και διαδοχής...», M. Foucault, *Η αρχαιολογία της γνώσης*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα: 1987, σελ. 153. Στο εξής: ΑΤΓ.

²⁷. Επισημαίνει ο M. Horkheimer στην *Εκκλειψη του Λόγου*: «Μόλις μια σκέψη ή μια λέξη γίνει εργαλείο είναι περιττό κανείς όντως να την «σκέφτεται», είναι περιττό δηλαδή να διατρέξει τις λογικές πράξεις που ενέχονται στη λογική διατύπωσή της. Όπως έχει δείχθει, συχνά και ορθά, το πλεονέκτημα των μαθηματικών - το μοντέλο της όλης νεοθετικιστικής σκέψης - βρίσκεται ακριβώς σ' αυτή την «διανοητική οικονομία».», Max Horkheimer, *Η Εκκλειψη του Λόγου* (στο εξής *HeI*), Μετάφραση: Θέμις Μίνουλου, Εκδόσεις Κριτική, χ.τ: 1987, σελ. 36.

²⁸. Οι Judith Dunkerly-Bean και Thomas William Bean θέτουν την εγκυρότητα ως αξιοπιστία (credibility). Με τρία παραδείγματα από την έρευνα των Shanahan and Shanahan (2008), δείχνουν πώς οι επιστήμονες των μαθηματικών, της χημείας και της ιστορίας, είναι δέσμοι των κριτηρίων εγκυρότητας. «They found that the mathematicians valued close reading of proofs and rereading as each word in a mathematical proof was crucial. Chemists valued particular structures, as well as jotting down formulas and using graphs and charts to gain meaning. Historians paid close attention to the author or source with a particular interest in detecting author bias in historical accounts. In essence, texts were to be interpreted and judged based on credibility.», Judith Dunkerly-Bean and Thomas William Bean, «Missing the Savoir for the Connaissance: Disciplinary and Content Area Literacy as Regimes of Truth» στο: *Journal of Literacy Research* 2016, Vol. 48(4) 448–475 © The Author(s) 2016, σελ. 459-460. Η δική μας οπτική για το credibility, ενέχει την έννοια της αστυνόμευσης των λόγων αλλά και της εξουσιοδότησης της ομιλίας, τα οποία και θα προσεγγίσουμε ακροθιγώς στην τελευταία ενότητα.

²⁹. Ως κανονικότητες εκλαμβάνουμε εδώ τις «αστόχαστες συνέχειες με τις οποίες οργανώνουμε από τα πριν το λόγο», ΑΤΓ, σελ. 40. Στη συνέχεια θα δούμε πως αυτό, κατά μια έννοια, είναι μία ακόμη προσέγγιση της φουκωϊκής απόφασης. Μία γνώμη δηλαδή που διατυπώνεται με την προϋπόθεση ότι αντλεί την εγκυρότητά της αξιωματικά. Ανήκει δηλαδή ήδη στο ορθό, αν όχι απαραίτητα στο αληθινό.

³⁰. «Με έχουν συχνά ρωτήσει τί ήταν για μένα το να γράφω ό,τι έγραφα, από που και ως που μιλούσα, τί να ήθελε να πει αυτό, γιατί το ένα και όχι το άλλο, αν ήμουν φιλόσοφος ή αν ήμουν ιστορικός ή κοινωνιολόγος κτλ. [...] Δεν είμαι ούτε το ένα ούτε το άλλο. Είμαι γιατρός, ας πούμε ότι είμαι διαγνωστικολόγος. [...] Ωστόσο, η διάγνωση είναι άραγε έργο του ιστορικού, του φιλοσόφου, εκείνου που πολιτεύεται; Δεν ξέρω.», M. Foucault, *Ο ωραίος κίνουος*, Μετάφραση: Νίκος Ηλιάδης, Εκδόσεις Άγρα, Αθήνα: 2013, σελ. 44. Ενώ στα *Dits et écrits* συναντούμε: «Το βιβλίο μου είναι καθαρή και απλή μυθοπλασία: είναι ένα μυθιστόρημα, όμως δεν είμαι εγώ αυτός που το επινόησε, αλλά η σχέση μεταξύ της εποχής μας και της επιστημολογικής της διαμόρφωσης αναφορικά με όλη αυτή τη μάζα αποφάνσεων.», M. Foucault, *Επιλογή από τα Dits et écrits*, (Στο εξής και: *DeE*) Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Στιγμή, Αθήνα: 2011, σελ. 67.

παρά μια προσπάθεια ακύρωσης της καντιανής μεθόδου, του εποικοδομήματος του Διαφωτισμού ή συνολικά της επιστήμης.

Αν λοιπόν υποθέσουμε ότι ο Kant εκκινεί το συλλογισμό του από μια καθολική μορφή³¹ (τυπολογικά), μέσω μιας υπερβατολογικής³² συνθήκης για τη γνώση, την υποχρέωση, το δίκαιο, το καθήκον, τον Λόγο, τη Φύση, ή την ελευθερία, και οδηγείται στο περιεχόμενο³³ (υλικό), δηλαδή στην ατομική στάση του καθενός απέναντι στη μορφική αυτή συνθήκη, τότε ο Foucault επιχειρεί

³¹. «form, in metaphysics, especially Plato's and Aristotle's, the structure or essence of a thing as contrasted with its matter...[...].(3) Kant saw form as the a priori aspect of experience. We are presented with phenomenological "matter," which has no meaning until the mind imposes some form upon it.», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 315. «Μπορούμε, με άλλους όρους, να κάνουμε αφαίρεση του περιεχομένου της λογικής ως δυνατότητας γνώσεως των αντικειμένων, ούτως ώστε να εναπομένει το μορφικό (formale) μέρος της, το οποίο, τότε, και ενέχει μια καθαρή πρακτική αξία (ηθικός νόμος), ικανή, στη συνέχεια, να επιβληθεί και στην καθημερινή πρακτική χρήση (στον κόσμο των φαινομένων), επιτάσσοντας ένα "πρέπει", δηλαδή να συνάψει, σε ένα άλλο επίπεδο, τον νοητό και τον αισθητό κόσμο». Αναστ. Πάκος, «λήμμα Κριτική Της Πρακτικής Λογικής» στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Γ*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 134.

³². «Για την περαιτέρω υποδιαίρεση των φιλοσοφικών κλάδων ο Kant αξιοποιεί τη θεμελιώδη διάκριση της γνώσης σε εμπειρική (ή a posteriori) και καθαρή (ή a priori), η οποία και ονομάζεται «μεταφυσική» ή υπερβατολογική, δηλ. μεταεμπειρική, εκείνη ακριβώς που υπερβαίνει την εμπειρία και ισχύει ανεξάρτητα από αυτήν. Με βάση τη διάκριση αυτή, η μεν τυπική Λογική, επειδή δεν μπορεί να στηρίζεται στην εμπειρία, είναι απλώς και μόνον καθαρή, ενώ οι άλλοι δύο κλάδοι στηρίζονται βέβαια εν μέρει και στην εμπειρία αλλά είναι κατά βάσιν ανεξάρτητοι από αυτήν. Οπότε η μεν φυσική διαφεύγει στην εμπειρική φυσική και στη μεταφυσική της φύσης, ενώ η ηθική (με την ευρεία σημασία) στην πρακτική-ανθρωπολογία και στην κυρίως ηθική (με τη στενή σημασία του όρου).», Κώστας Ανδρουλιδάκης, *KANTIANH ΗΘΙΚΗ-Θεμελιώδη ζητήματα και προοπτικές*, Δεύτερη έκδοση, Εκδόσεις Σμίλη, Αθήνα: 2017, σελ. 11. Έχει εξαιρετικό ενδιαφέρον η επισήμανση των Guyer και Wood στην εισαγωγή του μεταφραστικού τους έργου για την πρώτη Κριτική (*Critique of Pure Reason*) του Kant: «In the introduction, Kant argues that our mathematical, physical, and quotidian knowledge of nature requires certain judgments that are "synthetic" rather than "analytic," that is, going beyond what can be known solely in virtue of the contents of the concepts involved in them and the application of the logical principles of identity and contradiction to these concepts, and yet also knowable a priori, that is, independently of any particular experience since no particular experience could ever be sufficient to establish the universal and necessary validity of these judgments. He entitles the question of how synthetic a priori judgments are possible the "general problem of pure reason" (B 1 9), and proposes an entirely new science in order to answer it (A IO-16/B 24-30). This new science, which Kant calls "transcendental" (A 1 1 I B 25), does not deal directly with objects of empirical cognition, but investigates the conditions of the possibility of our experience of them by examining the mental capacities that are required for us to have any cognition of objects at all. Kant agrees with Locke that we have no innate knowledge, that is, no knowledge of any particular propositions implanted in us by God or nature prior to the commencement of our individual experience. I 2 But experience is the product both of external objects affecting our sensibility and of the operation of our cognitive faculties in response to this effect (A I, B I), and Kant's claim is that we can have "pure" or a priori cognition of the contributions to experience made by the operation of these faculties themselves, rather than of the effect of external objects on us in experience.», Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, TRANSLATED AND EDITED BY PAUL GUYER & ALLEN W. WOOD, Cambridge University Press: 1998, σελ. 6.

³³. Όπως το επισημαίνει και ο Jean Hyppolite: «This is why it is indivisibly a «self-recognition» and a «self-contradiction.» Transcendental reflection, since it grounds experience, is a knowledge of the self in the content, a subjectivity at the heart of objectivity.», Hyppolite Jean, *Logic and Existence*, TRANSLATED BY LEONARD LAWLOR AND AMIT SEN, Published by State University of New York Press, Albany © 1997 State University of New York, σελ. 83.

μια ανάποδη³⁴ πορεία. Από το υλικό³⁵ περιεχόμενο³⁶ (αν υποθέσουμε ότι η έλλογη γνώση στον Kant διαιρείται³⁷ σε καθ' ύλην [φύση] που αντιστοιχεί στο περιεχόμενο και σε ειδολογική [ηθική], που αντιστοιχεί στη μορφή)³⁸ επιχειρεί να βρεθεί σε μια οντολογία του εαυτού, μια οντολογία που εξετάζει το ανθρώπινο υποκείμενο, στη σχέση που έχει με όσα³⁹ το διαμορφώνουν. Η αντιστροφή λοιπόν δεν έγκειται σε μια σύλληψη ενός υλικού περιεχόμενου που προσιδιάζει στην προσπάθεια για φυσικοποίηση ενός ψευδοαντικειμένου, αλλά στην προσπάθεια προσανατολισμού της ιστορικής έρευνας από τις πρακτικές που δημιουργούν τα αντικείμενα, στα προϊόντά της και πίσω πάλι σε

³⁴. «In recent philosophical writing, the term 'rationalism' is most closely associated with the positions of a group of seventeenth-century philosophers, Descartes, Spinoza, Leibniz, and sometimes Malebranche. These thinkers are often referred to collectively as the Continental rationalists, and are generally opposed to the so-called British empiricists, Locke, Berkeley, and Hume. All of the former share the view that we have a non-empirical and rational access to the truth about the way the world is, and all privilege reason over knowledge derived from the senses.», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 771. «Οι ορθολογιστές απολυτοποιούν ως αναμφισβήτητη τη λογική φύση της γνώσης και αρνούνται τη διαλεκτική κίνηση της γνώσης από λιγότερο αφηρημένα επίπεδα σε περισσότερο αφηρημένα (από τα είδη προς τα γένη). Τελικά ο ορθολογισμός εκδηλώνεται ως πίστη στο λογικό, στις λογικές κρίσεις, στο λογικό επιχείρημα. Αλλά αυτή ακριβώς η εμμονή στη μονομέρεια αποτελεί το ασθενές σημείο της θεωρίας, γιατί η κοινή αντίληψη των ανθρώπων οδηγεί στην παραδοχή ότι οι γνώσεις μας αρχίζουν από τις αισθήσεις ως εικόνες της πραγματικότητας, περνούν από την επεξεργασία της νόησης και γενικεύονται ως έννοιες, για να δοκιμαστούν τελικά στην πράξη, όπου επιβεβαιώνονται ή διαψεύδονται· παραλλαγές αυτής της θέσης βρίσκουμε σε πολλούς στοχαστές από την αρχαιότητα ως σήμερα.», Φ. Κ. Βώρος, «λήμμα ορθολογισμός», στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Δ, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ.117*. Ο Karl Popper θεωρεί πως αυτή αμφίδρομη μέθοδος της επιβεβαίωσης και της διάψευσης (trial and error method), είναι ένα στοιχείο που διέπει αλλά και ξεπερνά τόσο την σύνθεση, όσο και τη διαλεκτική, που η πρώτη προϋποθέτει. Προσπαθεί έτσι να ασκήσει κριτική στους δογματικούς της διαλεκτικής, οι οποίοι βαφτίζουν τη σύνθεση με το σχήμα "άρνηση της άρνησης", αποδεχόμενοι την αντίφαση, όχι μόνο ως μέρος της διαδικασίας της διαλεκτικής, αλλά και ως το αποτέλεσμά της. Η διαλεκτική πρέπει να αναδεικνύει τις αντιφάσεις και όχι να τις επιδιώκει. Με αυτή την έννοια, ισχυρίζεται ο Popper, «οι αντιφάσεις έχουν την πιο μεγάλη σημασία στην ιστορία της σκέψης - όση ακριβώς σημασία έχει και η κριτική. Γιατί η κριτική συνίσταται, χωρίς εξαίρεση, στην επισήμανση κάποιας αντίφασης, που είναι είτε μια αντίφαση μέσα στη θεωρία στην οποία ασκείται κριτική, είτε μια αντίφαση ανάμεσα στη θεωρία και σε μια άλλη θεωρία που έχουμε κάποιο λόγο να τη δεχόμαστε, είτε μια αντίφαση ανάμεσα στη θεωρία και σε ορισμένα γεγονότα - ή, ακριβέστερα, μια αντίφαση ανάμεσα στη θεωρία και σε ορισμένες προτάσεις που αναφέρονται άμεσα σε γεγονότα.», Karl Popper, *Τί είναι η διαλεκτική; Γνωσιοθεωρία χωρίς γνωστικό υποκείμενο*, Μετάφραση: Στ. Δημόπουλος, Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη: χ.χ., σελ. 40.

³⁵. «hyle, ancient Greek term for matter. Aristotle brought the word into use in philosophy by contrast with the term for form, and as designating one of the four causes. By hyle Aristotle usually means 'that out of which something has been made', but he can also mean by it 'that which has form'. In Aristotelian philosophy hyle is sometimes also identified with potentiality and with substrate.», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 408. Επισημαίνει ο M. M. Pönte το 1945: «Η σύλληψη μιας κάποιας ύλης [Hyle], σημαίνουσα ένα φαινόμενο ανώτερου βαθμού, τη Sinn-Gebung, το ενέργημα της σημασίας, λογίζεται συνεπώς σαν ορισμός της συνείδησης, και ο κόσμος σαν τίποτε άλλο από τη «σημασία κόσμος»», M.M. Pönte, *Προοίμιο Στη Φαινομενολογία της Αντίληψης*, Μετάφραση: ΦΩΤΗ ΚΑΛΛΙΑ, Εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα: 1977, σελ. 25-26. Ο Pönte ασκεί μια ανεπαίσθητη κριτική, ή καλύτερα συμπληρώνει τη σκέψη του Husserl, ως προς αυτό που ο τελευταίος ονομάζει φαινομενολογική αναγωγή. Ο κόσμος λοιπόν δεν λογίζεται απλώς ως η «σημασία κόσμος». «Το μεγαλύτερο μάθημα της αναγωγής είναι η αδυναμία μιας πλήρους αναγωγής», Ο.π., σελ. 31. «Η αναγκαιότητα της διάβασης από τις ουσίες δεν σημαίνει πως η φιλοσοφία τις θεωρεί αντικείμενό της, αλλά αντίθετα πως η ύπαρξή μας είναι τόσο βουτηγμένη μέσα στον κόσμο που δεν το καταλαβαίνει τη στιγμή που πέφτει εκεί μέσα, και πως τις χρειάζεται το πεδίο της ιδεατότητας για να καταλάβει και να κατακτήσει την πλασματικότητά της.», Ο.π., σελ. 33. Το πεδίο αυτό της ιδεατότητας, στον Foucault θεωρούμε πως συμπυκνώνεται σε αυτό που αποκαλεί *εννοιακές ανάγκες*.

³⁶. Ο Hegel διερωτάται στην Φιλοσοφία της Ιστορίας: «Τίθεται λοιπόν το ερώτημα: ποιο είναι το υλικό, εντός του οποίου επιτελείται ο έλλογος τελικός σκοπός;». Για να διευκρινίσει αμέσως μετά: «Υλικό είναι καταρχήν και πάλι το ίδιο το υποκείμενο, οι ανάγκες του ανθρώπου, γενικά η υποκειμενικότητα. Η ανθρώπινη γνώση και βούληση αποτελούν το υλικό, εντός του οποίου το έλλογο γίνεται πραγματικό. Εξετάσαμε την υποκειμενική βούληση σε σχέση με το σκοπό της (ο οποίος αποτελεί την αλήθεια μιας πραγματικότητας), και μάλιστα στο βαθμό που [η βούληση] συνίσταται σε ένα μεγάλο κοσμόιστορικό πάθος. Ως υποκειμενική βούληση μέσα σε περιορισμένα πάθη, είναι εξαρτημένη- μπορεί να ικανοποιεί τους ειδικούς σκοπούς της μόνο στο πλαίσιο αυτής

αυτές, -και πίσω πάλι στις πρακτικές- που είναι δυνατό να επιτρέπουν ή να γονιμοποιούν τέτοιου είδους έρευνες. Το έδαφος της έρευνας παραμένει είτε αέναα σαθρό, είτε στιγμιαία ορατό, ώστε να πάει παραπέρα ή να αλλάξει κατεύθυνση, να διατυπώσει όσα συμπεράσματα είναι δυνατόν να διατυπωθούν. Ωστόσο η πρακτική δεν μπορεί να εξηγηθεί από αυτό το οποίο δημιουργεί (δλδ το αντικείμενο). Έτσι οι διαδοχικές πρακτικές «μοιάζουν με αντιδράσεις απέναντι στο ίδιο αντικείμενο, «υλικό» ή έλλογο, που υποτίθεται ότι έρχεται πρώτο»⁴⁰.

Αν το ανθρώπινο υποκείμενο στον Kant λογίζεται⁴¹ ως σκοπός καθ'εαυτόν, και αν στην σκέψη του Hegel έχουμε την υποκειμενικότητα ως απαραίτητο υλικό⁴² που παίρνει τη μορφή της ουσίας της φύσης (αφού πραγματωθεί η σύναψη μεταξύ υποκειμενικής και έλλογης βούλησης)⁴³, στη σκέψη του Foucault έχουμε κυρίως⁴⁴ τη θεώρηση του ανθρώπινου υποκειμένου ως

της εξάρτησης. Όμως η υποκειμενική βούληση έχει και μια υποσυστασιακή ζωή, μια πραγματικότητα στην οποία ουσιαστικά κινείται, έχοντας για σκοπό της ύπαρξής της το ίδιο το ουσιαστικό. Υπό αυτή την έννοια το υλικό του έλλογου, σύμφωνα πάντα με τον Hegel, είναι η ανθρώπινη γνώση αλλά και η ανθρώπινη βούληση και εμφανίζεται ως μορφικότητα του σκοπού., G.W.F. Hegel, *Ο Λόγος στην Ιστορία-Εισαγωγή στην Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Μετάφραση: Π. Θανασάς, Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα: 2006, σελ.146. Σε αυτή τη διατύπωση και τη σχέση της με την φουκωϊκή υλικότητα θα επανέλθουμε στη συνέχεια.

³⁷. Το σχόλιο του Κ. Ανδρουλιδάκη είναι διαφωτιστικό: «Οι αντίστοιχοι πρωτότυποι όροι είναι «material» (καθ' ύλη, κατά περιεχόμενο, ουσιαστικός) και «formal» (τυπικός, κατ' είδος, ειδολογικός, μορφολογικός)». Immanuel Kant, *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των ηθών*, Μετάφραση: Κ.Ανδρουλιδάκης, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο:2017, σελ. 141-142.

³⁸. Στα 1781 ο Kant εξισώνει την *Υπερβασιακή Λογική* με την *Υπερβασιακή Φιλοσοφία*. Κατ' αυτήν την έννοια, η φιλοσοφία θα πρέπει να ασχολείται μόνο με τις μορφές. Μόνο δηλαδή με τους κανόνες και τις λειτουργίες της καθαρής σκέψης. Στον αντίποδα έχουμε τα περιεχόμενα. Ό,τι δηλαδή ανήκει στην εμπειρία. Διότι η γνώση είναι δύο ειδών. Η καθ' ύλη και η τυπική. Ο.π., σελ. 142.

³⁹. Λίγους μήνες πριν το θάνατο του, τον Απρίλη του 1983, ο Foucault επισημαίνει: «Είναι δυνατοί τρεις γενεαλογικοί τομείς. Πρώτον, μια ιστορική οντολογία των εαυτών μας σε σχέση με την αλήθεια μέσω της οποίας συγκροτούμαστε ως υποκείμενα γνώσης· δεύτερον, μια ιστορική οντολογία των εαυτών μας σε σχέση με ένα πεδίο εξουσίας μέσω της οποίας συγκροτούμαστε ως υποκείμενα που δρούμε στους άλλους· τρίτον, μια ιστορική οντολογία σε σχέση με την ηθική μέσω της οποίας συγκροτούμαστε ως ηθικοί δρώντες.», M.Foucault, *Εξουσία, γνώση και ηθική*, Μετφρ. Ζ. Σαρίκας, Εκδόσεις Ψυφίλον, Αθήνα 1987, σελ. 99.

⁴⁰. Πώλ Βέν & λοιποί, *Ο Μισέλ Φουκώ και οι ιστορικοί*, Μετάφραση: Θεοδώσης Νικολαΐδης, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 84.

⁴¹. «Ο Kant εισάγει τη διάκριση μεταξύ του "έσχατου σκοπού" και του "τελικού σκοπού". Ως έσχατο σκοπό της φύσης, την οποία αντιλαμβάνεται ως σύστημα σκοπών, θεωρεί τον άνθρωπο.», Κώστας Ανδρουλιδάκης, «Εισαγωγή του μεταφραστή», στο: *ΚτΚΔ*, σελ. 59. Ενώ στις τελευταίες παρατηρήσεις από το πρωτότυπο κείμενο του Kant διαβάζουμε: «Άλλωστε συμφωνεί με τούτα εντελώς και η πό κοινή κρίση του υγιούς ανθρώπινου Λόγου: ότι δηλαδή ο άνθρωπος μόνο ως ηθικό ον μπορεί να είναι τελικός σκοπός της δημιουργίας». *ΚτΚΔ*, σελ. 404.

⁴². «Τίθεται λοιπόν το ερώτημα: ποιο είναι το υλικό, εντός του οποίου επιτελείται ο έλλογος τελικός σκοπός; Υλικό είναι καταρχήν και πάλι το ίδιο το υποκείμενο, οι ανάγκες του ανθρώπου, γενικά η υποκειμενικότητα. Η ανθρώπινη γνώση και βούληση αποτελούν το υλικό, εντός του οποίου το έλλογο γίνεται πραγματικό. Εξετάσαμε την υποκειμενική βούληση σε σχέση με το σκοπό της (ο οποίος αποτελεί την αλήθεια μιας πραγματικότητας), και μάλιστα στο βαθμό που [η βούληση] συνίσταται σε ένα μεγάλο κοσμοϊστορικό πάθος.», G.W.F. Hegel, *Ο Λόγος στην Ιστορία-Εισαγωγή στην Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Μετάφραση: Π. Θανασάς, Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα: 2006, σελ.146.

⁴³. Αυτή η σύναψη αποτελεί για τον Hegel την εθμική ολότητα: «Το κράτος αποτελεί την πραγματικότητα εντός της οποίας το άτομο κατέχει και απολαμβάνει την ελευθερία του, στο μέτρο που [το άτομο] είναι γνώση, πίστη και βούληση του καθολικού.». G.W.F. Hegel, *Ο Λόγος στην Ιστορία-Εισαγωγή στην Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Μετάφραση: Π. Θανασάς, Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα: 2006, σελ.146-147.

⁴⁴. Γράφουμε «κυρίως» διότι ο Foucault ακροβατεί ανάμεσα στην επίδραση που έχει η υλική τάξη σε όσα μας διαμορφώνουν και στην επίδραση που ασκούμε εμείς σε αυτή την υλική τάξη. Αυτή η υλική τάξη θα πρέπει να εκλαμβάνεται όχι μόνο με όρους φυσικής ή ενσώματης υλικότητας, ή μόνο με όρους τοποχρονικότητας που προσιδιάζουν σε ιστορικές διαδικασίες, αλλά και με όρους θεσμικότητας, με επινοημένους ή τυγχάνοντες όρους χρήσης και πράξης που γινόμαστε κοινωνοί, χωρίς πάντα αυτό να γίνεται συνειδητά. Η υλικότητα βέβαια έχει και τη σημασία μιας επαναληπτικότητας, όπως τη συναντάμε στην ΑτΓ και είναι συνυφασμένη με τη σημασία που δίνει ο Foucault στην ταυτότητα και την εξατομίκευση ενός κλάδου γνώσης ή ενός συνόλου λόγων. Πρβλ. ΑτΓ,

αποτελέσματος⁴⁵ καθυπόταξης⁴⁶. «Θα' πρέπει να προσπαθήσουμε να συλλάβουμε την καθυπόταξη, στην υλική της βαθμίδα ως σύσταση υποκειμένων»⁴⁷, επισημαίνει ο Foucault, δίνοντας μία ακόμα ερμηνεία για την υλικότητα⁴⁸, ως σύσταση υποκειμένου και όχι αντικείμενου. Αυτή η επισήμανση θεωρούμε ότι γίνεται για να αναδείξει την αντίθετη όχθη της καθυπόταξης: την αντίσταση ενάντια στην εφαρμογή της, μη αναγνωρίζοντάς την ως κυρίαρχη. Η σχέση που δείχνει να τον απασχολεί είναι μεταξύ των σωμάτων που συγκροτούνται ως υποκείμενα, και της αδυναμίας τους να ερμηνεύσουν αυτή την υλική υπόσταση ως αποτελεσματική πρακτική της εξουσίας. Η διαπίστωση της επίδρασης που μπορούμε να έχουμε επάνω σε αυτή τη σχέση, ως φορείς της ίδιας μας της εμπειρίας, είναι η αναγνώρισή μας ως ηθικών -δηλαδή ελεύθερων- υποκειμένων. Είναι μια αναγνώριση της υλοποίησης⁴⁹ του λόγου μας, μιας υλοποίησης, με την έννοια της ατομικής μα και συλλογικής πράξης, μιας αναγνώρισης⁵⁰ της δράσης⁵¹ μας επάνω στα όσα συμβαίνουν, έχουν

σελ. 158.

⁴⁵. Η έννοια του αποτελέσματος στον Foucault, όπως θα αναλύσουμε και στη συνέχεια, δεν είναι μονοσήμαντη.

⁴⁶. Θα πρέπει να φανταστούμε τις *μορφές καθυπόταξης*, ως τάσεις ατομικής ή και συλλογικής υποκειμενικοποίησης, που δεν επιβάλλονται περισσότερο, ή μονάχα, ως εξουσίες, αλλά ως αποτελεσματικές πρακτικές που χρησιμοποιούνται συνειδητά ή ασυνείδητα από τα άτομα, και παράγουν αποτελέσματα. Όσο περισσότερο χρήσιμος είσαι για μια κοινωνία τόσο περισσότερο θα πρέπει να λειτουργείς με τους όρους της, τους άγραφους και γραφτούς νόμους και νόρμες της. Αλλά και το αντίστροφο. Όσο περισσότερο λειτουργείς με τους όρους μιας κοινωνίας τόσο πιο χρήσιμος είσαι γι' αυτή. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το ζήτημα της σύγχρονης υποκειμενικότητας στον Foucault, με τους όρους που το θέτει ο Deleuze: «Ο αγώνας για μια σύγχρονη υποκειμενικότητα περνά από την αντίσταση στις δύο σημερινές μορφές καθυπόταξης: στην εξατομίκευση που ικανοποιεί τις απαιτήσεις της εξουσίας, και στην προσκόλληση κάθε ατόμου σε μια γνωστή, δεδομένη και δια παντός προσδιορισμένη ταυτότητα.», G. Deleuze: 2005, *Φουκώ, Μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος*, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2005, σελ. 179-180. Εδώ ακριβώς υπάρχει ένα πλησίασμα της σημασίας που δίνει στην *καθυπόταξη* ο Foucault με τη σημασία που δίνει ο Marx στην *αλλοτρίωση*. Ωστόσο, κύρια επιρροή του Foucault και ως προς την έννοια της καθυπόταξης είναι η γενεαλογία της Ηθικής του Nietzsche. Θα αναφερθούμε εκτενέστερα σε αυτό το κρίσιμο σημείο και στη συνέχεια.

⁴⁷. *ΗμτΕ*, σελ. 106.

⁴⁸. Η προσομοίωση της υλικότητας με κάτι το οποίο θέτουμε ως αντικείμενο είναι ευδιάκριτη στην επισήμανση του Kant στην *Κ.τ.Π.Λ* καθώς αναφέρεται στις θελήσεις οι οποίες πρέπει να αντιστοιχίζονται με ένα αντικείμενο: «Αλλά είναι βεβαίως αναντίρρητο ότι κάθε θέληση πρέπει να έχει και ένα αντικείμενο, άρα μιαν ύλη». I. Kant, *Κ.τ.Π.Λ*, σελ. 57.

⁴⁹. Την στιγμή «όπου υλοποιείται η άρθρωση μεταξύ έμβιου όντος και λόγου» είναι ο ορισμός που δίνει ο G. Agamben για την πολιτική. Πολιτική που παρουσιάζεται ως «καθαυτή θεμελιώδης δομή της δυτικής μεταφυσικής». Giorgio Agamben, *Homo Sacer-Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, Μετάφραση: Π. Τσιαμούρας, Εκδόσεις Εξάρχεια, Αθήνα: 2016, σελ. 27. Η υλοποίηση στον Foucault θα πρέπει να κατανοηθεί στο επίπεδο της γενεαλογίας για δύο κυρίως λόγους: α) γιατί προσιδιάζει στην χρονικότητα του εκεί και τότε, ή του εδώ και τώρα, του συγκεκριμένου ίχνους που αναδύεται δηλαδή ή είχε αφήσει να φανεί και β) γιατί ως ύλη εκλαμβάνεται και αυτό που βρίσκεται κυοφορημένο· αυτό που ήδη είναι εκεί πριν γίνει πράξη, με τη σπερματική του αλλά άωλη μορφή: μια μορφή χωρίς σχήμα, πριν γίνει σχήμα, με την καντιανή έννοια, του σχήματος. Το καντιανό *σχήμα* όπως εύστοχα ερμηνεύεται από την Hanna Arendt είναι «ο τρόπος με τον οποίο η φαντασία παράγει τη σύνθεση», δηλαδή, με τα λόγια του Kant, υπάγεται στη γενική λειτουργία της φαντασίας που «έγκειται στο να προμηθεύει σε κάθε έννοια την εικόνα της» (B179, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*). Hanna Arendt, *Η πολιτική φιλοσοφία του Kant*, Μετάφραση: Βασίλης Ρωμανός, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ.152.

⁵⁰. Επισημαίνει ο Paul Oliver στο έργο του *Foucault-The Key Ideas*: «We should not necessarily become committed to a particular way of thinking about the world, simply because it is the prevalent ideology or is the accepted truth. We should be willing to consider other approaches and think perhaps of looking at the world in a different way.», Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, Εκδόσεις Teach your Self, London:2010, σελ. 158.

⁵¹. «An important variety of causal explanation in social science is materialist explanation. This type of explanation attempts to explain a social feature in terms of features of the material environment in the context of which the social phenomenon occurs. Features of the environment that often appear in materialist explanations include topography and climate; thus it is sometimes maintained that banditry thrives in remote regions because the rugged terrain makes it more difficult for the state to repress bandits. But materialist explanations may also refer to the material needs of society – e.g., the need to produce food and other consumption

συμβεί, ή πρόκειται να συμβούν. Η αλήθεια στον Foucault προσδιορίζεται ως η σχέση του υποκειμένου με το αντικείμενο. Και αυτή η σχέση έχει μία ιστορία⁵². Συνεπώς, σε όλο του το έργο, δεν κάνει τίποτε άλλο από το προσπαθεί να αναδείξει αλλά και να απομονώσει τα ιζήματα από αυτή την ιστορία, από αυτές ή τις άλλες τις πρακτικές, από τις δεινά μεθόδους, από εκείνα τα αποτελέσματα, από αυτούς ή τους άλλους τρόπους ύπαρξης.

Ως ηθικά υποκείμενα, εμείς οι ίδιοι καλούμαστε να διαμορφώσουμε⁵³ την ηθική μας, άρα και τις πράξεις μας, εντός της περιορισμένης μας χρονικότητας. Είναι μήπως η κριτική του Kant πάντα μια κριτική καταδικασμένη στο παρελθόν; Μπορεί να εφαρμοστεί μόνο εκ των υστέρων; Τι προτείνει ο Γάλλος στοχαστής; Θα δούμε ότι ο Foucault προτείνει μια κριτική η οποία θα πρέπει να γίνεται ταυτόχρονα, τόσο σε γενεαλογικό (ως προς τη μορφή)⁵⁴ όσο και σε αρχαιολογικό⁵⁵ (ως προς το περιεχόμενο)⁵⁶ επίπεδο. Το αρχαιολογικό περιεχόμενο λοιπόν θα πρέπει να εκληφθεί ως μια προσπάθεια αφήγησης των τρόπων με τους οποίους οι επιστήμες⁵⁷ «στερεώνουν την θετικότητα

goods to support the population. Thus Marx holds that it is the development of the “productive forces” (technology) that drives the development of property relations and political systems. In each case the materialist explanation must refer to the fact of human agency – the fact that human beings are capable of making deliberative choices on the basis of their wants and beliefs – in order to carry out the explanation; in the banditry example, the explanation depends on the fact that bandits are prudent enough to realize that their prospects for survival are better in the periphery than in the core. So materialist explanations too accept the point that social phenomena depend on the purposive actions of individuals», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 705.

⁵². «In Foucault's view, historical events are seen as a social construction, rather than as disembodied facts. For example, when someone is removed from power, it is not seen as a specific event at a particular time, but as the product of a complex interaction between human beings. Quite apart from the event itself, the manner in which it is perceived is also understood as a social interpretation. History is seen as a series of social interactions, rather than isolated events.», Ο.π., σελ. 20.

⁵³. Ήδη στην *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Kant* ο Foucault αναφέρεται στις «συνθέσεις της αλήθειας» της κριτικής περιόδου του Kant, ως συγκροτήσεις του αναγκαίου στην «επικράτεια της εμπειρίας». Οι *συνθέσεις της αλήθειας* στις οποίες αναφέρεται ο Foucault, και όχι ο Kant, είναι σημείο σύγκλισης του ανθρωπολογικού στοχασμού που ανιχνεύεται στην Ανθρωπολογία του Kant, με τον υπερβατολογικό στοχασμό που ανιχνεύεται στην κριτική περίοδο. Ωστόσο, ο υπερβατολογικός στοχασμός, στο εμπειρικό πεδίο, αξιώνει μια αναγνώριση ενός καθολικού υποκειμένου. Αυτή αναγνώριση όμως θεμελιώνεται στο μερικό (αποσπασματικό) αλλά και αναγκαίο πεδίο της ανθρώπινης εμπειρίας. Η αναγκαιότητα αυτή θα πρέπει να κατανοηθεί και υπό το αρχαιολογικό πρίσμα. Με αυτή την έννοια το αναγκαίο αναφέρεται στην «ιστορία αυτού που καθιστά αναγκαία μια ορισμένη μορφή σκέψης», *DeE*, σελ. 33, Michel Foucault, *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Kant*, Μετάφραση: Π. Αγγελόπουλος, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2017, σελ. 90.

⁵⁴. Η μορφή εδώ έχει την έννοια της επινόησης του εαυτού. Δεν είναι δηλαδή παγιωμένη μορφή που εφαρμόζεται ή που πρέπει να κατανοηθεί ή να αναγνωριστεί, αλλά να δημιουργηθεί εκ νέου. Αυτή η επινόηση βέβαια δεν έχει ως αρχή της το μηδέν. Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε πως το ζητούμενο είναι μια μορφή χωρίς επί της ουσίας...μορφή. Με πιο απλά λόγια θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η «θραύση της μορφής» θα μπορούσε να προκύψει από το περιεχόμενο εν τω γίνεσθαι και όχι a priori. Με αυτό τον συλλογισμό θα μπορούσαμε να πούμε ότι συνηγορεί και η άποψη του Deleuze για τη *μορφή περιεχομένου*: «μια παρόμοια διαδικασία είναι ωστόσο απαραίτητη και για τη μορφή περιεχομένου, η οποία δεν συνιστά σημαίνόμενο, όπως ακριβώς η έκφραση δεν συνιστά σημαίνον.», G. Deleuze: 2005, σελ. 94.

⁵⁵. M. Foucault: 2017, σελ. 124.

⁵⁶. Το περιεχόμενο εδώ εκλαμβάνεται ως το έδαφος εκείνο που καθιστά δυνατή την άνθιση ή δημιουργία ενός κλάδου γνώσης, ενός συνόλου λόγων, ενός αφηγήματος που εδραιώνει, που εξασφαλίζει, την ύπαρξή του, τη χρήση του, αλλά και τις σχέσεις που τα υποκείμενα μοιράζονται μαζί του αλληλεπιδρώντας εκατέρωθεν. Το περιεχόμενο είναι κυρίως οι ιστορίες των πρακτικών μέσω των οποίων οι άνθρωποι διαχειρίζονται τις «αλήθειες» αλλά και η ιστορία των αντιστάσεων έναντι αυτών των «αληθειών». Ο Foucault εδώ προσεγγίζει τον όρο *θεωρία* ή πιο σωστά, *ιδεολογία*. Ωστόσο, είναι πολύ φειδωλός στη χρήση τέτοιων σημασιών. Η απαίτηση μιας θεωρίας είναι καθοριστική στο βαθμό που αυτή η θεωρία «δεν μπορεί να σχηματιστεί χωρίς να εμφανιστεί, μέσα στην άχραντη καθαρότητά του, το πεδίο των γεγονότων του λόγου από το οποίο ξεκινώντας», την κατασκευάζουμε. *ΑΤΓ*, σελ. 43.

⁵⁷. «Ως *episteme* θα περιγράψαμε τον μηχανισμό που καθιστά δυνατό το διαχωρισμό, όχι ανάμεσα στο αληθές και το ψευδές αλλά αυτού που μπορεί και αυτού που δε μπορεί να χαρακτηριστεί ως επιστημονικό», Foucault M, «The Confession of the Flesh»,

τους»⁵⁸. Με πιο απλά λόγια, η αρχαιολογία⁵⁹ αναζητά τις συνθήκες δυνατότητας των διαφόρων μορφών της εμπειρικής γνώσης· είναι μια μελέτη πάνω στις πιθανές ασυνέχειες⁶⁰ των ήδη ιστορικών συνεχειών της. Η αρχαιολογία δεν είναι «παρά μια δεύτερη γραφή», «ένας ρυθμισμένος μετασχηματισμός⁶¹ εκείνου που ήδη γράφτηκε»⁶², θα πει ο Foucault στην *Αρχαιολογία της Γνώσης*. Η γενεαλογία θα πρέπει να κατανοηθεί ως ανάδειξη του τρόπου με τον οποίο ένα αντικείμενο του λόγου μπορεί να αντιτίθεται σε εκείνα που τελικά επικράτησαν. Με κάποια έννοια αναζητεί τους τρόπους που διασπείρεται η γνώση. Η γενεαλογία προϋποθέτει⁶³ την αρχαιολογία, στο βαθμό που η τελευταία δεν είναι μια μετατεθειμένη⁶⁴ ιστορία των ιδεών, αλλά φανέρωση του τρόπου με τον οποίο δίδεται και εδραιώνεται η επιστημονική γνώση: ανάδειξη του πεδίου μετασχηματισμού των φιλοσοφικών εννοιών και περιγραφή της εκατέρωθεν εισβολής⁶⁵ ενός κλάδου γνώσης στον άλλον. Με αυτή τη σημασία οι γενεαλογίες μπορούν να προσεγγιστούν με τον όρο «αντιεπιστήμες», στο βαθμό που αυτό δεν σημαίνει ότι αρνούνται την ίδια την κατάκτηση της γνώσης, αλλά ότι αρνούνται τους κανόνες που εισαγάγουν έναν κλάδο γνώσης «σε ό,τι είναι επικυρωμένο ως επιστημονικό ή απλώς ορθολογικό ή απλώς κοινώς αποδεκτό»⁶⁶. Επιπρόσθετα και εντελώς σχηματικά λοιπόν μπορούμε να πούμε πως ενώ η αρχαιολογία⁶⁷ του Foucault μελετά τις ιστορικές συνθήκες των γνώσεων (ενδεχομενικότητα-μέθοδος)⁶⁸ που μας έκαναν αυτό που είμαστε, η γενεαλογία μελετά το πώς αλλιώς (πιθανότητα-σχεδιασμός)⁶⁹ μπορούμε να είμαστε, ή πώς αλλιώς θα ήμασταν, εάν είχε ακολουθηθεί ένα άλλο μονοπάτι. Η αντιστροφή που προτείνει ο Foucault μπορεί να προσεγγιστεί με ένα ερώτημα με θετικό πρόσημο, ως προς την υπέρβαση που ο Kant

Συνέντευξη, *Power/Knowledge*, σ. 197.

⁵⁸. M. Foucault: 2008, σελ. 20.

⁵⁹. «Foucault picked up the label 'archaeology' to denote 'the history of that which renders necessary a certain form of thought'. 'Archaeology' deals with necessary, unconscious and anonymous forms of thought, which Foucault calls 'epistemes'. An episteme is the 'historical a priori' which, 'in a given period, delimits in the totality of experience a field of knowledge, defines the mode of being of the objects that appear in that field, provides man's everyday perception with theoretical powers, and defines the conditions in which he can sustain a discourse about things that is recognized to be true'», J. G. Merquior, *Foucault*, University of California Press, by arrangement with William Collins Sons & Co. Ltd., Berkeley and Los Angeles: 1987, σελ. 36.

⁶⁰. *ΗττΑ*, σελ. 38.

⁶¹. *Ο.π.*, σελ. 43.

⁶². *ΑτΓ*, σελ. 212.

⁶³. Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας: Δώδεκα παραδόσεις* / Jürgen Habermas· μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη· επιμέλεια σειράς Λευτέρης Αναγνώστου. - 2η έκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 1993, σελ. 331-332.

⁶⁴. *ΗττΑ*, σελ. 43.

⁶⁵. «Από τη μια μεριά υπήρξαν — και υπάρχουν ακόμα — έννοιες που μεταφέρθηκαν ξεκινώντας από έναν άλλο τομέα της γνώσης και πού, χάνοντας κάθε έμπρακτη αποτελεσματικότητα, παίζουν πια μόνο ρόλο εικόνας (οι οργανικιστικές μεταφορές στην κοινωνιολογία του δέκατου ένατου αιώνα· οι ενεργησιακές μεταφορές στον Janet· οι γεωμετρικές και δυναμικές μεταφορές στον Lewin)», M. Foucault: 2008, σελ. 488.

⁶⁶. Michel Foucault, *Τι είναι κριτική;*, μτφρ. Θανάσης Λάγιος, Πλέθρον (σειρά Μικρόκοσμος), Αθήνα 2016, σελ. 35.

⁶⁷. «Ο κ. Steiner αγνοεί ότι ο Kant χρησιμοποίησε αυτή τη λέξη, προκειμένου να περιγράψει την ιστορία αυτού που καθιστά αναγκαία μια ορισμένη μορφή σκέψης», M. Foucault, *Επιλογή από τα Dits et écrits*, Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Στιγμή, Αθήνα: 2011, σελ. 33.

⁶⁸. Michel Foucault, *Τι είναι Διαφωτισμός;* Μετάφραση: Στέφανου Ροζάνη, Εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα: 1988, σελ. 24.

⁶⁹. Αυτόθι.

αρνήθηκε: «σε ό,τι μας έχει δοθεί ως καθολικό, αναγκαίο, υποχρεωτικό, ποιά θέση καταλαμβάνει το μοναδικό, το τυχαίο και το προϊόν αυθαίρετων εξαναγκασμών;»⁷⁰.

Το «sapere aude!» (τόλμα να μάθεις!)⁷¹ του Kant σκοντάφτει περισσότερο στην αναγνώριση των ορίων της ανθρώπινης εμπειρίας. Μιλάμε για τα όρια της γνώσης και το έδαφος έδρασής τους; Μιλάμε και για τα όρια της ανθρώπινης εμπειρίας μα και για την πλάνη⁷² του Λόγου. Μιλάμε για το πεδίο μιας περατής αλήθειας, η οποία είναι καταδικασμένη να μετατοπίζεται. Το έδαφος από το οποίο μας μιλάει ο Kant, εκείνο του Διαφωτισμού, είναι εκείνο το οποίο και σε μεγάλο βαθμό ο ίδιος και η εποχή του κατέστησαν δυνατό, εγκαταλείποντας -κατά μια έννοια- την αυθεντία της παραδοτέας γνώσης, κάνοντας χρήση της δικής τους σκέψης, ασκώντας δηλαδή δημόσια κριτική σε τρέχοντα ζητήματα. Στο περιβόητο άρθρο του Was ist Aufklärung, ο γερμανός φιλόσοφος, αναφέρεται σε αυτή την αυθεντία της παράδοσης ως εξής: «Έχω ένα βιβλίο, που έχει νου για μένα, έναν πνευματικό που έχει συνείδηση για μένα, έναν γιατρό που κρίνει τη δίαιτα για μένα κ.ο.κ. - δεν χρειάζεται λοιπόν να κουραστώ εγώ ο ίδιος [...] Δόγματα και φόρμουλες, αυτά τα μηχανικά εργαλεία μιας έλλογης χρήσης ή μάλλον κατάχρησης των φυσικών χαρισμάτων, είναι αλυσίδες μιας διαρκώς παρατεινόμενης ανωριμότητας»⁷³. Ο Kant, στο «κείμενό του για τον Aufklärung», επισημαίνει ο Foucault, «διαπραγματεύεται το ερώτημα μόνον της σύγχρονης πραγματικότητας. Δεν προσπαθεί να κατανοήσει το παρόν με βάση μια ολότητα ή ένα μελλοντικό επίτευγμα. Αναζητά μια διαφορά:»⁷⁴. Με αυτή την έννοια, η περιγραφή της επικαιρότητας, η κριτική δηλαδή στάση έναντι της ίδιας της τρέχουσας στιγμής – είτε μιλάμε για τον 18ο αιώνα, είτε για τον 20ο – είναι στοιχείο που είναι ήδη αυτή η διαφορά, ή αποτελεί μέρος της. Αποτελεί μέρος αλλά και ταυτόχρονα είναι αυτή η διαφορά. Αυτή η διαφορά συνίσταται στη σχέση του ανθρώπου με το παρόν, στη θεσμοθέτηση δηλαδή, «του εγώ ως αυτόνομου υποκειμένου»⁷⁵. Ποιά είναι λοιπόν αυτή

⁷⁰. M. Foucault, *ΤεΔ*, σελ. 24.

⁷¹. Η μετάφραση από το κείμενο του I.Kant, του λατινικού *sapere aude* - που προτείνει ο Παπανούτσος - είναι «τόλμα να μάθεις!». Kant, «Απόκριση στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός», στο Ε.Π. Παπανούτσου. Ιμάνουελ Καντ, *Δοκίμια*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Ε.Π. Παπανούτσου, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα: 1971, σελ. 42. Η μετάφραση στα ελληνικά, από το κείμενο «Τί είναι Διαφωτισμός;» του M. Foucault, είναι «τόλμησε να γνωρίσεις». *ΤεΔ*, σελ. 10. Ενώ στο αγγλικό κείμενο αποδίδεται ως «dare to know». M. Foucault, 'What is Enlightenment?' in Rabinow (P.), ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, σελ. 35.

⁷². «Χρησιμοποιώντας τον δικό του νου, ο Καντ ανακάλυψε το «σκάνδαλο του Λόγου», ότι δηλαδή δεν είναι μόνο η παράδοση και η αυθεντία που μας αποπροσανατολίζουν αλλά και η ίδια η ικανότητα του Λόγου.», Hanna Arendt, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, Μετάφραση: Βασίλης Ρωμανός, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 65-66.

⁷³. Kant: 1971, σελ. 42-43. Σε αντίστοιχη αγγλική μετάφραση διαβάζουμε: «Statutes and formulas, those mechanical tools of the rational use, or rather misuse, of his natural gifts, are the fetters of an everlasting immaturity (Unmündigkeit)». I. Kant, *Answer the question: What is Enlightenment?*, Translation copyright ©2013 Daniel Fidel Ferrer. All rights reserved. Free unlimited distribution. Creative Commons General Public License «Attribution, Non-Commercial», version 3.0.

⁷⁴. *ΤεΔ*, σελ. 9.

⁷⁵. *ΤεΔ*, σελ. 20.

η διαφορά; Είναι «η έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητά του»⁷⁶, γράφει ο Kant. Ο Foucault, θεωρεί ότι αυτή παρουσιάζεται «ως ένα φαινόμενο, μια εν εξελίξει διαδικασία»⁷⁷. Η *ανωριμότητα* (immaturity) τότε, εκλαμβάνεται ως «μια ορισμένη κατάσταση της θελήσεώς μας που μας κάνει να αποδεχόμαστε την εξουσία κάποιου άλλου για να μας οδηγήσει σε περιοχές όπου γίνεται επίκληση στη χρήση του Λόγου»⁷⁸. Αυτή είναι μια διαφορά που ο Foucault θέλει να την δει ως μετάβαση, που ωστόσο ανήκει στο πεδίο της εμπειρίας⁷⁹, γι' αυτό και συχνά λειτουργεί δια της απουσίας της. Είναι ωστόσο παρούσα στο λόγο και στη σκέψη ως κεκτημένο της εμπειρίας. Ένας συλλογισμός που, με ορισμένους αστερισμούς, εγγράφεται στην καντιανή παράδοση. Αναφερόμαστε στην απαραίτητη προϋπόθεση της γνώσης, που σύμφωνα με τον Kant είναι η σύνθεση. Σε οποιαδήποτε περίπτωση η σύνθεση πρέπει να γίνει από το υποκείμενο. Δεν παρέχεται δηλαδή έτοιμη. Η σύνθεση τότε, είναι μία διαδικασία που προϋποθέτει την ατομική κρίση. Η «αληθινή αναμόρφωση του τρόπου σκέψης»⁸⁰, επισημαίνει ο Kant, δεν πρέπει να εγκαταλείπει απλά τις παλιές προλήψεις. Για να είναι αναμόρφωση, θα πρέπει στη θέση των παλιών προλήψεων⁸¹, να μην μπαίνουν νέες. Η δημόσια⁸² χρήση του λόγου είναι αυτή της κριτικής.

Στον Kant όμως η έννοια της δημόσιας χρήσης του λόγου τίθεται διαφορετικά. Ο Γερμανός φιλόσοφος δεν αμφισβητεί την ύπαρξη κριτικής σκέψης μέσω της ιδιωτικής χρήσης του λόγου. Απλώς υποστηρίζει, με παραδείγματα, ότι η ελευθερία ριζώνει στην δημόσια χρήση του λόγου. Αν και συχνά η *ιδιωτική*⁸³ χρήση του λόγου υπόκειται σε περιορισμούς, τούτο, γράφει ο Kant, «δεν εμποδίζει ιδιαίτερα την πρόοδο του διαφωτισμού»⁸⁴. Ο Kant αναφέρει παραδείγματα από επαγγέλματα που θα χαρακτηρίζαμε ως δημόσια λειτουργήματα. Εκεί υπάρχει ένας περίεργος διαχωρισμός. Η *ιδιωτική* χρήση του λόγου, παράδειγμα, για έναν κληρικό, είναι μέρος του λειτουργήματός του. Αν λοιπόν ένας κληρικός κηρύττει το δόγμα της εκκλησίας και παράλληλα ασκεί κριτική σε αυτό το δόγμα τότε θα πρέπει να ισχύει το εξής: Η κριτική θα πρέπει να είναι δημόσια, με την έννοια της δημοσίευσης των προσωπικών του θέσεων ξέχωρα από την άσκηση του λειτουργήματος. Μόνο τότε η κριτική πιάνει τόπο. Μέχρι να αλλάξει το δόγμα όμως, ο κληρικός, στην άσκηση του λειτουργήματός του, κατά τη διάρκεια άσκησης του *ιδιωτικού* του λόγου δηλαδή,

⁷⁶. I. Kant, «Απόκριση στο ερώτημα: Τί είναι Διαφωτισμός», στο Ε.Π. Παπανούτσου. Ιμάνουελ Καντ, *Δοκίμια*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Ε.Π. Παπανούτσου, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα: 1971, σελ. 42.

⁷⁷. *Τ&Α*, σελ. 10.

⁷⁸. Αυτόθι.

⁷⁹. M. Foucault: 2017, σελ. 108.

⁸⁰. Kant: 1971, σελ. 44.

⁸¹. Αυτόθι.

⁸². Η *δημόσια χρήση* εδώ λογίζεται με την τρέχουσα χρήση και όχι με σημασία που τη χρησιμοποιεί ο Kant.

⁸³. Η *ιδιωτική* χρήση του λόγου εδώ λογίζεται ως εκείνη που χρησιμοποιεί ένας δημόσιος λειτουργός κατά την άσκηση των καθηκόντων του.

⁸⁴. Αυτόθι.

θα πρέπει να κηρύττει το δόγμα που επίσημα ισχύει. Με τα λόγια του Foucault: «Ο άνθρωπος, λέγει ο Καντ, κάνει ιδιωτική χρήση του Λόγου όταν είναι 'μέρος ενός μηχανισμού'· δηλαδή, όταν έχει κάποιο ρόλο να παίξει στην κοινωνία και κάποια λειτουργήματα να επιτελέσει»⁸⁵.

Παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον η ερμηνεία⁸⁶ που δίνει ο Foucault στην παράθεση των παραδειγμάτων που επιχειρεί ο Καντ στο άρθρο *Was ist Aufklärung*⁸⁷. Των παραδειγμάτων ως τρόπων ύπαρξης⁸⁸ των υποκειμένων στην παροντική εποχή. Με πολύ απλά λόγια, ο Καντ επιμένει σε μία υποχρέωση που πρέπει να έχουμε όλοι: υποχρέωση να σκεφτούμε μόνοι μας και για τον εαυτό μας και υποχρέωση που έχουμε να εκφέρουμε τις απόψεις μας δημόσια. «Οι άνθρωποι είναι συγχρόνως στοιχεία και φορείς μιας και της ατής διαδικασίας. Μπορεί να είναι πρωταγωνιστές μέσα στη διαδικασία στον βαθμό που συμμετέχουν σ' αυτήν· και η διαδικασία επισυμβαίνει στο βαθμό που οι άνθρωποι αποφασίζουν να είναι οι εθελοντικοί πρωταγωνιστές της»⁸⁹ είναι τα όσα γράφει ο Foucault σε σχέση με την ταυτόχρονη συλλογική και ατομική μας μέριμνα. Αν η φαντασία παρέχει σχήματα⁹⁰ για τη γνώση, τότε για την κρίση, και πάλι η φαντασία, παρέχει τα παραδείγματα⁹¹. Με αυτή την έννοια η μελέτη των τρόπων ύπαρξης μπορεί να συμβάλλει στο πιθανό ξεπέρασμά τους στην πράξη, υιοθετώντας μια άλλη στάση απέναντί τους, ή απλά ασκώντας

⁸⁵. ΤεΔ, σελ. 12. Στο αγγλικό κείμενο συναντάμε: «Man, Kant says, makes a private use of reason when he is 'a cog in a machine'; that is, when he has a role to play in society and jobs to do:», M. Foucault, 'What is Enlightenment?' in Rabinow (P.), ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, σελ. 39.

⁸⁶. ΤεΔ, σελ. 10.

⁸⁷. Ε.Π. Παπανούτσου. Ιμμάνουελ Καντ, *Δοκίμια*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Ε.Π. Παπανούτσου, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα: 1971.

⁸⁸. «Ο Καντ φέρνει τρία παραδείγματα: βρισκόμαστε σε μια κατάσταση 'άνωριμότητας' όταν ένα βιβλίο αντικαθιστά τη νόσή μας, όταν ένας πνευματικός ηγέτης παίρνει τη θέση της συνειδήσής μας, όταν ένας γιατρός αποφασίζει για μας ποιά πρέπει να είναι η διαίτά μας», ΤεΔ, σελ. 10.

⁸⁹. ΤεΔ, σελ. 11.

⁹⁰. «σχήμα (figure, figura, schema). Όρος που ανάλογα με τη χρήση του μέσα στις θεωρίες διαφόρων στοχαστών αποκτά και διαφορετική σημασία. Στον Μεσαίωνα, φερ' ειπείν, δήλωνε ότι σήμερα δηλώνουμε με τον όρο "μορφή" (βλ. B. Russell: σχήμα = μορφή των άψυχων αντικειμένων) π.χ. το επίπεδο σχήμα της γης, καθώς η λέξη "μορφή"*, εξαιτίας της σχολαστικής φιλοσοφίας που διατηρούσε την αριστοτελική παράδοση, είχε μεταφυσική σημασία. Γενικότερα θα μπορούσε κανείς να προσδιορίσει τον όρο "σχήμα" λέγοντας ότι αυτό αποτελεί την απεικόνιση σε αδρές γραμμές των χαρακτηριστικών ενός αντικειμένου, μιας κίνησης, μιας σχέσης ή μιας δομής. Ο Καντ, έχοντας κατά νου μια τέτοια περίπου σημασία του "σχήματος", προχωρούσε παραπέρα βλέποντας στο "σχήμα" το απαραίτητο στοιχείο που χρειάζεται η Ιδέα για την πραγμάτωσή της. Προσδιόριζε λοιπόν το υπερβατικό αυτό σχήμα ως μια "a priori ουσιαστική πολλαπλότητα και τάξη των μερών καθορισμένη από την αρχή του σκοπού", η οποία όμως "διαγράφεται εμπειρικά σύμφωνα με τυχαία προσφερόμενες προθέσεις". (Κριτική της Καθαρής Λογικής, "Η Υπερβατική Μεθοδολογία", Η αρχιτεκτονική της Καθαρής Λογικής, A 833, B 861). Το σχήμα στον Καντ ακροβατούσε κατά συνέπεια μεταξύ καθαρής έννοιας και εμπειρίας. Παρόμοια ο Henri Bergson, μιλώντας για το "δυναμικό σχήμα" (schéma dynamique), δήλωνε τη συγκεχυμένη κατάσταση του πνεύματος μέσα στην οποία προσπαθούμε να δραστηριοποιήσουμε και να προσανατολίσουμε τη σκέψη μας, για να επιτύχουμε αυτό που επιθυμούμε (ανάμνηση, κατανόηση, επίλυση) (Γ énergie spirituelle, Γ effort intellectuel). Στη Λογική το "σχήμα" δηλώνει τη μορφή του κάθε συλλογισμού, η οποία ποικίλλει ανάλογα με τη θέση που ο μέσος όρος έχει στη μείζονα και στην ελάσσονα πρόταση (υποκείμενο ή κατηγορημα). Μέσα στην κίνηση του πνεύματος, το σχήμα είναι ο τρόπος με τον οποίο η σκέψη φθάνει σε ένα συλλογιστικό συμπέρασμα...[...].», Νίκος Οικονομίδης, «λήμμα σχήμα», στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Ε*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 86.

⁹¹. Hanna Arendt, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, Μετάφραση: Βασίλης Ρωμανός, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 151.

τους, δημόσια κριτική. Αυτό είναι κάτι που θα προσεγγίσουμε με γνωσιακούς όρους και στην δεύτερη ενότητα.

Τόσο η κατηγορική προσταγή⁹² όσο και οι a priori⁹³ κανόνες της νόησης του Kant, λογίζονται ως παγιωμένες ή ήδη παρούσες και αδιαπραγμάτευτες μορφές⁹⁴, που δεν ανήκουν στην περιοχή της εμπειρίας. Το περιεχόμενο, είναι εκείνο που νοούμενο ως εσωτερικό, είναι ξένο ή αδιάφορο προς το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα. Θέλουμε να ερευνήσουμε λοιπόν τί -και αν- προτείνει ο Foucault ώστε να ξεπεραστεί η εξής αντίφαση: ο άνθρωπος ως αντικείμενο⁹⁵ της εμπειρικής⁹⁶ γνώσης, – δηλαδή ως αντικείμενο της ανθρωπολογίας και συνεπώς όλων των επιστημών του

⁹². «Απ' αυτή λοιπόν τη σφαίρα, τη σφαίρα των νομικών υποχρεώσεων, γεννήθηκε ο κόσμος των ηθικών εννοιών, της "ενοχής", της "συνείδησης", του "καθήκοντος", της "ιερότητας του καθήκοντος"...[...]». (Ακόμη και στον γέρο-Kant: η κατηγορική προσταγή μυρίζει σκληρότητα).», F. Nietzsche, *Συμβολή στη γενεαλογία της ηθικής*, Μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας-Λίλα Τρουλινού, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, χχ., σελ. 118.

⁹³. «a priori [...]..Επίρρημα: ελλην. εκ των προτέρων...[...]... 2. ΦΙΛΟΣ. Για γνώση που δεν στηρίζεται στα δεδομένα της εμπειρίας, αλλά προϋπάρχει βασιζόμενη στην καθαρή λογική ANT. a posteriori, εκ των υστέρων.», Γεώργιος Μπαμπινιώτης, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Κέντρο λεξικολογίας ΕΠΕ, Αθήνα: 2002, σελ. 264, «(2) A proposition that is the content of an a priori justified belief is often referred to as an a priori proposition (or an a priori truth). This usage is also often extended to include any proposition that is capable of being the content of such a belief, whether it actually has this status or not. (3) If, in addition to being justified a priori or a posteriori, a belief is also true and satisfies whatever conditions may be required for it to constitute knowledge, that knowledge is derivatively characterized as a priori or a posteriori (empirical), respectively. (Though a priori justification is often regarded as by itself guaranteeing truth, this should be regarded as a further substantive thesis, not as part of the very concept of a priori justification.) Examples of knowledge that have been classically regarded as a priori in this sense are mathematical knowledge, knowledge of logical truths, and knowledge of necessary entailments and exclusions of commonsense concepts ('Nothing can be red and green all over at the same time', 'If A is later than B and B is later than C, then A is later than C'); but many claims of metaphysics, ethics, and even theology have also been claimed to have this status.», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 36., «απριόρι (a priori = εκ των προτέρων). Γνωσιολογική άποψη κατά την οποία προϋπάρχουν στη συνείδηση αλήθειες ανεξάρτητες από την εμπειρία. Αυτές, κατά τον Leibniz, είναι οι μαθηματικές και λογικές αλήθειες, που πηγάζουν κατ' ευθείαν από τον νου και έχουν απόλυτη διαύγεια και αναγκαιότητα, σε αντίθεση προς τις εμπειρικές γνώσεις, οι οποίες δεν έχουν ποτέ αναγκαιότητα. Επίσης, οι a priori έννοιες έχουν αιώνιο κύρος και αναφέρονται στο κράτος των ιδεών, που ισχύει πέρα από τον χρόνο. Η άποψη αυτή έλαβε μεγαλύτερη διάδοση από τον Kant, κατά τον οποίο a priori μορφές εποπτείας είναι ο "χρόνος", ο "χώρος" και οι "κατηγορίες". Γενικότερα, a priori αποκαλείται κάθε κρίση που διατυπώνεται "από αρχής" και όχι με βάση την εμπειρία που προέρχεται από τα πράγματα, ό,τι δηλαδή υπάρχει προκαταβολικά ή "εκ των προτέρων"». Απ. Τζ. «λήμμα απριόρι» στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Α, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995*, σελ. 144.

⁹⁴. Στο δεύτερο κεφάλαιο της *Κριτικής του Πρακτικού Λόγου*, ο Kant διαχωρίζει τις κατηγορίες της φύσης από εκείνες της ελευθερίας· οι κατηγορίες της φύσης λοιπόν είναι «μονάχα μορφές της σκέψης» (Κ.τ.Π.Λ., σελ. 99-100 [115]), ενώ οι κατηγορίες της ελευθερίας, θα πρέπει να αναζητηθούν στη «μορφή της καθαρής θέλησης στο Λόγο, άρα στην ίδια την ικανότητα του νοείν» (Κ.τ.Π.Λ., σελ.100 [115]). Σε αυτή την ικανότητα του νοείν συμπεριλαμβάνεται και η *αυτενέργεια της γνώσης*, η οποία εκλαμβάνεται ως η ικανότητα, όχι μόνο επεξεργασίας ή απλής πρόσληψης των δοσμένων παραστάσεων, αλλά και δημιουργίας [γέννησης] νέων. Η τελευταία δεν θα πρέπει να συγχέεται με την *αυτενέργεια του νου*, που «υψώνεται πάνω και από τη νόηση» (Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, Μετάφραση: Γ. Τζαβάρα, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα:1984, σελ. 114,[108.1-2]) και είναι η *λογική*. Αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία για τη σύνδεση του φυσικού τρόπου πρόσληψης των αντικειμένων, μέσω των αισθήσεων, με εκείνον της άμεσης πρόσληψης μέσω του πνεύματος. Διότι, «ναί μεν η ύλη των φαινομένων μας είναι δεδομένη μόνο a posteriori, η μορφή τους όμως πρέπει να βρίσκεται a priori στο πνεύμα μας έτοιμη για να εφαρμοστεί σε όλα τα φαινόμενα και συνεπώς να μπορεί να γίνει αντικείμενο θεωρήσεως ανεξάρτητα από κάθε αίσθημα». Κ.τ.Κ.Λ., σελ. 107 [B33. 14-18].

⁹⁵. M. Foucault: 2017, σελ. 124.

⁹⁶. «Ο κόσμος των αντικειμένων, ως καθολική και αναγκαία τάξη, παράγεται από το υποκείμενο - όχι από το άτομο, αλλά από εκείνες τις εποπτικές και νοητικές πράξεις που είναι κοινές σε όλα τα άτομα, αφού συνιστούν κοινές συνθήκες εμπειρίας. Αυτή την κοινή δομή του πνεύματος ο Kant την ορίζει ως «υπερβατική συνείδηση». Συνίσταται σε εποπτικές και νοητικές μορφές οι οποίες στην ανάλυση του Kant δεν αποτελούν στατικά πλαίσια αλλά μορφές λειτουργίας που υπάρχουν μόνο κατά την πράξη της σύλληψης και της κατανόησης.», H. Marcuze, *Λόγος και Επανάσταση*, Μετάφραση: Γεράσιμος Λνκιαρδόπουλος, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα, Α' ανατύπωση: Μάιος 1999, σελ. 40.

ανθρώπου - αποτελεί την ίδια στιγμή την υπερβατολογική συνθήκη αυτής της εμπειρικής γνώσης εν γένει. Με πιο απλά λόγια, το ερώτημα θα μπορούσε να τεθεί και ως εξής: γίνεται να λογιστούμε⁹⁷ ταυτόχρονα⁹⁸ ως αντικείμενα και ως υποκείμενα; Η όλη αμφισημία της γνώσης του ανθρώπου στο εμπειρικό επίπεδο, σε αυτό δηλαδή που ονομάζουμε επιστήμες του ανθρώπου, έγκειται στο εξής: «είναι γνώση του ανθρώπου, σε μια κίνηση που τον καθιστά αντικείμενο, στο επίπεδο του φυσικού είναι του και στο περιεχόμενο των ζωικών καθορισμών του· αλλά είναι επίσης γνώση της γνώσης του ανθρώπου, σε μια κίνηση που θέτει ερωτήματα στο υποκείμενο σε σχέση με τον ίδιο του τον εαυτό, τα όριά του ό,τι επιτρέπει να το γνωρίσουμε»⁹⁹. Αν και ο νεαρός Foucault (της *Εισαγωγής*)¹⁰⁰, στοχεύει την *Ανθρωπολογία* του Kant, η μετέπειτα κριτική του σε κάθε ανθρωπολογία, έχει ως ρίζωμα την σχέση μεταξύ της αλήθειας και της ελευθερίας. Σε ό,τι αφορά τον Kant δηλαδή η κριτική εστιάζεται στο κοινό¹⁰¹ έδαφος, όπου καθορίζονται αλλά και αλληλοεπηρεάζονται¹⁰² τα a priori της γνώσης με τις προσταγές της ηθικής. Σε ό,τι αφορά την μετακαντιανή σύγχρονη φιλοσοφία – στην οποία, σύμφωνα με τον Foucault, συνεχίζεται η σύγκυση των όρων και των προϋποθέσεων της γνώσης (που μπορεί να εκληφθεί και ως πολιτικό ζήτημα), με το ζήτημα των ορίων της γνώσης εν γένει (που μπορεί να εκληφθεί ως επιστημολογικό ζήτημα)– στο στόχαστρο μπαίνει η αναζήτηση του πρωταρχικού, της καταγωγής και του θεμελίου.

Πάνω στην ίδια προβληματική, θα μας απασχολήσει η τοποθέτηση του Foucault σχετικά με την *ενδεχομενικότητα*¹⁰³ και την *πιθανότητα*¹⁰⁴, έννοιες που εμφανίζονται κυρίως στις «*Λέξεις και τα πράγματα*», στην «*Αρχαιολογία της Γνώσης*» στο πρόσφατα μεταφρασθέν στα ελληνικά κείμενό του «*Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Καντ*», στο δοκίμιο «*Τι είναι Διαφωτισμός;*» καθώς και στο κείμενο «*Τί είναι κριτική;*». Ισχυριζόμαστε ότι ο Foucault έχει επιλέξει αυτές τις δύο σχεδόν

⁹⁷. «Θα έλεγα, αν θέλετε, ότι η επιστημολογική διαμόρφωση, της οποίας το τέλος, πιθανώς, ανακοινώνει ο θάνατος του Θεού, αυτήν την διαμόρφωση μπορούμε να την ορίσουμε με δυο λόγια: είναι η διεκδίκηση για τον άνθρωπο, του δικαιώματος να είναι υποκείμενο και αντικείμενο της φιλοσοφίας και της γνώσης που φέρει για τον εαυτό του, τον άνθρωπο.», Raymond Aron & Michel Foucault, *Διάλογος για την Κοινωνιολογία και τις Ανθρωπιστικές Επιστήμες*, Μετάφραση: Μ. Κατσιμίτσας, Εκδόσεις Ευρασία, Αθήνα: 2013. σελ. 24.

⁹⁸. Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας : Δώδεκα παραδόσεις / Jürgen Habermas*· μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη· επιμέλεια σειράς Λευτέρης Αναγνώστου. - 2η έκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 1993, σελ. 321.

⁹⁹. Michel Foucault, *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Καντ*, Μετάφραση: Π. Αγγελόπουλος, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2017, σελ. 102.

¹⁰⁰. Michel Foucault, *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Καντ*, Μετάφραση: Π. Αγγελόπουλος, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2017.

¹⁰¹. «Θεμελιώνοντας τη γνώση, ή τουλάχιστον αποτελώντας την επιστήμη αυτού που θεμελιώνει τη γνώση, η ανθρωπολογία, με μια και μόνο κίνηση την περιορίζει και της προσδίδει ένα σκοπό.», Ο.π., σελ. 101.

¹⁰². M. Foucault: 2017, σελ. 90.

¹⁰³. Ενδεχόμενο-Ενδεχομενικότητα: contingency, probability, eventuality,. Γερμανικά: Zufälligkeit, zufall. Γαλλικά: contingence, peut-être, potentiel, intéressé, eventuel.

¹⁰⁴. Πιθανότητα: possibility, chance, odds, likelihood, presumption. Γερμανικά: Wahrscheinlichkeit, Chancen, Vermutung. Γαλλικά: possibilité.

συνώνυμες¹⁰⁵ έννοιες, ασκώντας την δική του κριτική¹⁰⁶, κυρίως στην μετακαντιανή φιλοσοφία, φτάνοντας έως την φαινομενολογία¹⁰⁷.

Θα υποστηρίξουμε, ότι καθώς ο Foucault ασκεί κριτική στους μηχανισμούς μέσω των οποίων παράγεται και διαχέεται η γνώση, μας καλεί να υπερβούμε το μηχανιστικό μοντέλο¹⁰⁸, μέσω του οποίου η διαμόρφωση ενός τυχαίου γεγονότος x , θα πρέπει να εξαρτάται από τις ενδεχόμενες τιμές του x . Μας καλεί να υπερβούμε την ενδεχομενικότητα που μας έχει κάνει αυτό που σκεπτόμαστε, είμαστε και λέμε. Τί μπορεί να σημαίνει αυτό; Οι πιθανότητες¹⁰⁹ των τιμών του x είναι η συνδρομή της φαντασίας που μπορεί να υπερβεί την ενδεχομενικότητα (τυχαίο αίτιο-

¹⁰⁵. Στο Φιλοσοφικό Λεξικό του Cambridge, μεταξύ άλλων, διαβάζουμε για το ενδεχόμενο: «contingent, neither impossible nor necessary; i.e., both possible and non-necessary. The modal property of being contingent is attributable to a proposition, state of affairs, event, or – more debatably – an object. Muddles about the relationship between this and other modal properties have abounded ever since Aristotle, who initially conflated contingency with possibility but later realized that something that is possible may also be necessary, whereas something that is contingent cannot be necessary. Even today many philosophers are not clear about the “opposition” between contingency and necessity, mistakenly supposing them to be contradictory notions (probably because within the domain of true propositions the contingent and the necessary are indeed both exclusive and exhaustive of one another).», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 181.

¹⁰⁶. Το αρνητικό εδώ έχει την έννοια μιας διαλεκτικής του μη υπαρκτού, του μη πληρωμένου. Είναι μια προσέγγιση που ευνοεί την φαντασία να στοχαστεί επάνω στις ιστορικές συνθήκες που μας έχει κάνει να είμαστε και να πιστεύουμε αυτό το οποίο είμαστε αλλά και μια δυνατότητα να σκεφτούμε πώς αλλιώς θα είμασταν, ή, πώς αλλιώς, όντως μπορούμε να παρέμβουμε σε αυτό που θα θέλαμε να είμαστε ή να ερμηνεύσουμε αυτό που υπήρξαμε. Βοηθητικό σε αυτή την οπτική, αν και διαφορετικά διατυπωμένο και όχι με την ίδια ακριβώς σημασία, είναι και το σχόλιο του M. M. Ronty από τον πρόλογο του στα «Σημεία»: «Στην φιλοσοφία, όσο δύσκολος κι αν είναι ο δρόμος, είσαι σίγουρος ότι κάθε βήμα γεννά την δυνατότητα των άλλων». M. M. Ronty, *Σημεία*, Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2009, σελ. 11.

¹⁰⁷. Αναφερόμαστε στην προσέγγιση της φαινομενολογικής δυνατότητας, όπως διατυπώθηκε από τον E. Husserl (1871-1939). Με πιο απλά λόγια, η κριτική εδώ εστιάζεται στην βασική επίδωξη της φαινομενολογίας: να επιτευχθεί ολοκληρωτικά/εξαντλητικά η φαινομενολογική αναγωγή. Ο Foucault θέτει υπό αμφισβήτηση αυτή την αναγωγή· την προσπάθεια δηλαδή να εκληφθεί το πρωταρχικό, ως άμεση υποκειμενικότητα. Γιατί τότε, το έδαφος της εμπειρίας εγκλωβίζεται εντός των σημασιών που δίνει η φαινομενολογία στις έννοιες του κόσμου [Welt] και του μέσα στον κόσμο [In-Der-Welt]. Η αναγωγή τότε δεν κατορθώνει «να πάρει τη θέση ενός κριτικού στοχασμού που είχε υποστεί έκθλιψη», αλλά εγκλωβίζεται σε ένα «ψευδαισθητικό υπερβατολογικό» περιβάλλον, (M. Foucault: 2017, σελ. 93. Ο κριτικός στοχασμός που έχει υποστεί έκθλιψη εδώ λογίζεται ως η προσπάθεια του Husserl να συγκεράσει το cogito του Descartes με τις a priori προϋποθέσεις της γνώσης του Kant.) που η ίδια έθεσε στο επίκεντρο: την συνείδηση του υποκειμένου.

¹⁰⁸. Το μοντέλο αυτό μπορεί να τεθεί και με όρους δράσης-αντίδρασης με τεχνικούς-μηχανιστικούς και όχι φυσικούς όρους. Όπως εύστοχα το θέτει και ο Paul Oliver: «Throughout his studies of historical development, Foucault was interested in the mechanisms whereby subjects developed and evolved. The usual model posited was a linear one in which one approach to a subject had various consequences for another variant of the subject, and thus a particular discipline evolved. There was thus a cause-and-effect model. Foucault found this explanation overly simplistic, and one that did not account for the power relations that existed within the mechanisms for the development of knowledge.» Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, Εκδόσεις Teach your Self, London:2010, σελ. 49.

¹⁰⁹. «Η άσκηση της εξουσίας συνίσταται στην ‘καθοδήγηση των διαγωγών’ και στη διευθέτηση της πιθανότητας». M. Foucault, *Ημπε*, σελ. 92. Η διαγωγή λαμβάνεται ως πρακτική καθοδήγησης απέναντι σε άλλους ώστε να κερδίσουμε μια μάχη ή να αποφύγουμε έναν κίνδυνο. Η έννοια του αποτελέσματος στα γαλλικά (εκτός του *effet* που χρησιμοποιεί ο Foucault στο πρωτότυπο) αποδίδεται και ως *résultat* και συντάσσεται με το γαλλικό ρήμα *diriger* που σημαίνει *οδηγώ*. Το άλλο συνώνυμο ρήμα που συντάσσεται με το *résultat* είναι το *vérifier* που αποδίδεται ως *έλεγχος-επιβεβαίωση* και προσδιάζει στην παραγωγή με όρους βιομηχανίας. Οριακά μιλάμε για μια κατασκευή, μια συγκρότηση συλλογικής ή ατομικής ταυτότητας. Οριακά μιλάμε για μια πλασματικότητα, που με καντιανούς όρους ανήκει στη σφαίρα των διανοητικών παραγωγών που επενεργούν δραστηρικά στο επίπεδο της εμπειρίας, της πράξης και της πρακτικής. Συμπερασματικά λοιπόν μιλάμε για ένα ανοιχτό πεδίο πιθανοτήτων: γι’ αυτό που δημιουργεί η οποιαδήποτε άσκηση εξουσίας και εκείνο που δημιουργείται ως αποτέλεσμα σε αυτή την άσκηση. Αν το αποτέλεσμα έχει μια αρνητική ερμηνεία αυτή είναι εκείνη που έθεσε ο Feurbach: το αποτέλεσμα ως το τέλος μιας διαδικασίας.

εξαρτώμενο αποτέλεσμα)¹¹⁰, και να μεταβεί στο επίπεδο της δημιουργίας του εαυτού. Σχηματικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ενδεχομενικότητα (αρχαιολογική έρευνα) προσπαθεί να περιγράψει τον κατακερματισμένο και χαμένο εαυτό (αναδεικνύοντας τις συνέχειες εκεί όπου υπάρχουν ασυνέχειες)¹¹¹, ενώ η πιθανότητα (γενεαλογία) δημιουργεί εκ νέου (όχι εκ του μηδενός) τον εαυτό (δημιουργώντας τομές/ασυνέχειες στην ιστορία). Αν αυτό συμβαίνει τόσο σε ατομικό όσο και συλλογικό επίπεδο, τότε οι τρόποι με τους οποίους διαχέεται η γνώση, καθορίζουν την εικόνα που έχουμε για τον εαυτό μας. Και επειδή η γνώση διαχέεται κυρίως μέσω της γλώσσας (της γραφής και της ομιλίας), τα διάφορα αντικείμενα του λόγου, μας διαμορφώνουν περισσότερο από ό,τι εμείς εκείνα. Στη θέση του κατακερματισμένου εαυτού μπορεί κάλλιστα να είναι και ο διασπαρμένος φιλοσοφικός λόγος, η διασπαρμένη ιστορία των ιδεών, η διασπαρμένη ιστορία μίας επιστήμης, ενός κλάδου γνώσης, μίας κοινωνίας, ενός πολιτισμού, μίας ιδέας ή μίας έννοιας¹¹². Με αυτή τη σημασία, κάθε συνέχεια, απαιτεί μία θεωρία που κλείνει τα κενά, αποκαθιστώντας την τάξη που ή ίδια δημιουργεί.

Ένα παράδειγμα που μπορεί να αποσαφηνίσει τη σημασία αυτής της τυχαίας έκβασης (ενδεχομενικότητα) στην οποία αναφερόμαστε είναι ακριβώς η συγκρότηση του ανθρώπου με τη μορφή ενός αντικειμένου του επιστητού: Σύμφωνα με τον Foucault αυτή η σύλληψη, αυτή η αντίληψη περί του ανθρώπου αλλά και περί των επιστημών του ανθρώπου εν συνόλω, (η αντίληψη δηλαδή ότι ο άνθρωπος πρέπει να εξετάζεται ως αντικείμενο αλλά και ότι οι επιστήμες του ανθρώπου οφείλουν να θέτουν υπό εξέταση τα κάθε αντικείμενο που οι ίδιες οριοθετούν ως υποκείμενα παραγωγής της ανθρώπινης γνώσης) προέκυψε «υπό την επίδραση κάποιου πειστικού ορθολογισμού, κάποιου άλυτου επιστημονικού προβλήματος, κάποιου πρακτικού συμφέροντος»¹¹³

¹¹⁰. Ως εξαρτώμενο αποτέλεσμα εδώ υιοθετούμε τον ορισμό του (συστήματος) ως μια σύνθετη πληροφοριακή δομή. Το δε πληροφοριακό περιεχόμενό της, εκφράζεται δυναμικά, υλικά και χωρικά. Η πληροφοριακή αυτή δομή αποτελείται από πολλαπλά δομικά μέρη τα οποία είναι αυτόνομα, με ατομική ταυτότητα και συμπεριφορές. Ωστόσο αλληλεπιδρούν στενά αλλά και συχνά μεταξύ τους. Πρέπει επίσης να επισημανθεί ότι το σύστημα είναι ένα μοντέλο το οποίο καθορίζουμε εμείς, στο βαθμό που επιλέγουμε να ερευνήσουμε συγκεκριμένα inputs και outputs. Το σύστημα το καθορίζουμε τη στιγμή που ορίζουμε ποιες είναι οι είσοδοι και ποιες οι έξοδοί του. Με αυτή την έννοια δεν υπάρχει δυνατότητα για συνεχή διατύπωση νέων προτάσεων. Η προσομοίωση της συμπεριφοράς αυτών των συστημάτων λοιπόν είναι ένα από αυτά που ο Foucault επιθυμεί να προσεγγίσει. Ένα από αυτά είναι οι *πρακτικές του λόγου*. Με αυτή την έννοια η προσομοίωση (simulation) είναι ένα δύσβατο μονοπάτι διότι όχι μόνο δεν γνωρίζουμε πάντα τα πιθανά outputs, αλλά, πολύ συχνά, ούτε όλα τα ενδεχόμενα inputs. Αυτός ή αυτοί, που καλείται/νται να το ακολουθήσει/ουν θα πρέπει να κοιτά/τούν συνεχώς ξωπίσω του/τους, έχοντας πάντα στο μυαλό του/τους πως ο ίδιος/οι ίδιοι, παραμένοντας φορέας/ρεις του συστήματος, παράγει/ουν την πληροφορία η οποία και περιγράφει αλλά και διαμορφώνει την ταυτότητά του/τους. Ο Foucault, όταν αναφέρεται στο *Σύστημα*, το κάνει με μηχανικούς όρους. Το φουκωϊκό *Apparatus* ή *Dispositif* αποδίδεται καλύτερα ως *συσκευή* και όχι *σύστημα*. Έχουμε συχνά να κάνουμε με εκ των προτέρων υπολογισμένες και μετρημένες πρακτικές που επιφέρουν αποτελέσματα. Μέρος αυτών των αποτελεσμάτων είναι και η υλική μας συγκρότηση ως υποκείμενα. Είναι μια μηχανική επί των σωμάτων. «Να σε τί έγκειται το Σύστημα: σε στρατηγικές σχέσεων δύναμης που υποβαστάζουν τύπους γνώσης και υποβαστάζονται από αυτούς». M. Foucault, *ΗμτΕ*, σελ. 134.

¹¹¹. «Η ασυνέχεια ήταν το στίγμα της χρονικής διασποράς την οποία ο ιστορικός επιφορτιζόταν να εξαφανίσει από την ιστορία», *ΑτΓ*, σελ. 17.

¹¹². *ΑτΓ*, σελ. 116.

¹¹³. M. Foucault: 2008, σελ. 472

και συνεπώς δεν έχει καμία σχέση με κάποιο θεμελιακό -θα λέγαμε ανιστορικό- και επαληθεύσιμο *a priori* της γνώσης, ή με κάποια τάχα προκαθορισμένη πρόθεση της γνωσιακής διαδικασίας. Έτσι, η όποια εγκυρότητα αυτής της αντίληψης, της αντίληψης δηλαδή ότι ο άνθρωπος μπορεί και πρέπει να ενταχθεί στην πλευρά των επιστημονικών αντικειμένων, εδράζεται αλλά και περιορίζεται σε αυτήν την συμφωνία μεταξύ ενός δικτύου συνομιλητών, που ωστόσο παράγει αποτελέσματα, δημιουργεί τετελεσμένα, εντός, και, δια της γνώσης. Ένα από αυτά τα αποτελέσματα είναι η συγκρότηση ενός θεμελιακού ανθρώπινου υποκειμένου, που μπορεί πλέον να εξετάζεται άχρονα, είτε το προβάλλουμε στο παρελθόν είτε στο μέλλον, χωρίς δηλαδή να λαμβάνεται υπόψη η ιστορική συγκυρία εξαιτίας της οποίας αυτό γεννήθηκε. Με τα λόγια του Foucault: «Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η ιστορική ανάδυση καθεμίας από τις επιστήμες του ανθρώπου συντελέστηκε με την ευκαιρία ενός προβλήματος, μιας απαίτησης, ενός εμποδίου θεωρητικής ή πρακτικής υφής.»¹¹⁴. Και ακόμη πιο εμφατικά: «ο άνθρωπος, απομονωμένος ή ομαδικά, έγινε αντικείμενο της επιστήμης— αυτό δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί ούτε να θεωρηθεί ως φαινόμενο γνώμης: είναι ένα συμβάν μέσα στην τάξη της γνώσης»¹¹⁵.

Θα πρέπει να αντιληφθούμε την κριτική του Foucault ως περιγραφή των *στρατηγικών*¹¹⁶ που δημιουργούν τα διάφορα αντικείμενα του λόγου. Αν λοιπόν οι στρατηγικές αυτές ευθύνονται για την ύπαρξη ή όχι ενός κλάδου γνώσης, για την υιοθέτηση ή όχι μιας νέας ορολογίας, για την διείσδυση ενός κλάδου γνώσης σε έναν άλλον, για την αξιοποίηση ή όχι ενός συμπερασμού, για την υιοθέτηση ενός θεωρητικού μοντέλου και την απόρριψη κάποιου άλλου, τότε μπορεί να συμβεί και το αντίστροφο. Οι στρατηγικές καθορίζουν την ανθρώπινη γνώση αλλά και η ανθρώπινη γνώση μπορεί να καθορίσει τις στρατηγικές. Οι φουκαϊκές στρατηγικές θα πρέπει να κατανοηθούν στο πεδίο των *δυνατοτήτων*¹¹⁷ του λόγου. Στο ανεξερεύνητο πεδίο των πιθανοτήτων¹¹⁸ που υπάρχουν

¹¹⁴. M. Foucault: 2008, σελ. 472.

¹¹⁵. Αυτόθι. Στα γαλλικά αποδίδεται ως εξής: «l' homme, isolé ou en groupe, soit devenu objet de science, cela ne peut pas être considéré ni traité comme un phénomène d' opinion· c'est un événement dans l'ordre du savoir.», M. Foucault, *Les Mots et les Choses : Une archéologie des sciences humaines*, publié aux éditions Gallimard, Paris: 1966, σελ. 356.

¹¹⁶. Οι στρατηγικές εδώ προσεγγίζονται με τη σημασία που τους δίνει ο Foucault στην *ΑτΓ*: καθορισμός των κανόνων σχηματισμού των αντικειμένων του λόγου, καθορισμός των αποφαντικών τρόπων, των εννοιών και των θεωρητικών επιλογών. *ΑτΓ*, σελ. 101.

¹¹⁷. *ΑτΓ*, σελ. 109.

¹¹⁸. Θα πρέπει να επισημανθεί ότι το εύλογο ερώτημα που ίσως εμφανισθεί εδώ είναι το εξής: τί διαφορά υπάρχει ανάμεσα στη *δυνατότητα* και στην *πιθανότητα*; Για την διευκόλυνση του συλλογισμού θα πρέπει να δεχτούμε τις επιρροές των δυνατοτήτων ως εσωτερικές. Αντίθετα οι πιθανότητες ανάγονται στη διαλεκτική σχέση του ιδεατού, με την έννοια της *αντικειμενικοποιούσας*, δηλαδή εξωτερικευμένης φόρμας του εαυτού στο πεδίο της εμπειρίας. Το πεδίο αυτό μπορεί να πάρει και αρνητικές τιμές. Μπορεί δηλαδή να αναφερθεί και σε όσα δεν γίναμε και θα μπορούσαμε να είμαστε. Στις πιθανότητες λοιπόν λειτουργούμε παθητικά διότι μας καθορίζουν έξωθεν, ενώ οι δυνατότητες παρουσιάζονται ως άσκηση εσωτερική. Αμφότερες έχουν σχέση και με το έξω και με το μέσα, ωστόσο η έννοια της πιθανότητας εδώ εστιάζει στην οπτική γωνία του εαυτού ως αντικείμενου. Αντίθετα η δυνατότητα προσεγγίζει τον εαυτό ως υποκείμενο. Έτσι, ενώ οι δυνατότητες μπορούν να αφορούν όλους, ως ικανότητες που μπορούν να καλλιεργηθούν, οι πιθανότητες αναφέρονται κάθε φορά σε ένα συγκεκριμένο άτομο για μια συγκεκριμένη κατάσταση, σε μια συγκεκριμένη χρονική στιγμή. Ενώ οι δυνατότητες εμφανίζονται ως απεριόριστες, ενέχουν την ενδεχομενικότητα του τυχαίου που δύναται να συμβεί ή έχει ήδη συμβεί, είναι δηλαδή τυγχάνουσες. Απαντώνται δηλαδή στις πραγματικές συνθήκες της ζωής ως

ώστε να φωτιστεί ένα πλήθος δυνατοτήτων¹¹⁹, που θα μας φέρει πιο κοντά στην κατανόηση της επίδρασης που έχει επάνω μας η κάθε γνώση, και κατ' επέκταση η κάθε ερμηνεία. Το πεδίο αυτό εντάσσεται σε μια συνολικότερη προβληματική¹²⁰ στο έργο του Foucault που είναι και ο πυρήνας της προβληματικής της παρούσας εργασίας. Πώς είναι δυνατό να προβάλλουμε τις πιθανές υποκειμενικοποιήσεις μας στο μέλλον¹²¹, έχοντας πάντα κατά νου τις ενδεχομενικές-ιστορικές¹²² συνθήκες που μας διαμόρφωσαν¹²³, ως φορείς μιας ταυτότητας¹²⁴ (ως οιονεί αντικείμενα) που εν μέρει αποδεχτήκαμε, χρησιμοποιήσαμε, ή εναγιωθήκαμε απέναντί της. Αν οι τρόποι που

δεδομένο της εμπειρίας, έστω και για μια φορά. Με τα λόγια του Sartre: «Τούτο σημαίνει ότι συγκροτώντας μια ορισμένη συμπεριφορά ως 'πιθανή' και επειδή ακριβώς είναι 'δική μου', αντιλαμβάνομαι ότι 'τίποτα' δεν μπορεί να με υποχρεώσει να την ακολουθήσω. Εντούτοις είμαι κιόλας εκεί πέρα στο μέλλον [...] πράγμα που σημαίνει ότι υπάρχει ήδη μια σχέση ανάμεσα στο μελλοντικό μου είναι και στο παροντικό μου είναι». J. P. Sartre, *Το Είναι και το Μηδέν*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα: 2007, σελ. 89. Εντελώς σχηματικά λοιπόν θα μπορούσαμε να πούμε ότι η δυνατότητα αντιστοιχεί στη μνήμη, ενώ η φαντασία στην πιθανότητα. Στον Pierre Bourdieu συναντάμε την προϋπόθεση της γέννησης του δυνατού με γνωσιακούς όρους: «Η γνώση του πιθανού είναι προϋπόθεση γέννησης του δυνατού». Pierre Bourdieu, *Μάθημα πάνω στο μάθημα: Κοινωνιολογία και αυτο-ανάλυση*, Μετάφραση: Νίκος Αγκαβανάκης, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα: 2001, σελ. 17. Αυτή είναι η ιδέα, που σύμφωνα με τον Νίκο Παναγιωτόπουλο, συμπυκνώνει την κοινωνική και πολιτική λειτουργία της κοινωνιολογίας, κατά τον Bourdieu. Καταδύομαστε λοιπόν εκ νέου στο παιχνίδι των στοχαστικών, στο πεδίο της επιβολής της μιας θέσης έναντι κάποιας άλλης, της μιας αλήθειας απέναντι στην άλλη. Και αυτό γίνεται σε κάθε πεδίο της ζωής. Ο γνωσιακός αυτός χαρακτήρας του πολιτικού, σε σχέση με τις πιθανότητες που μπορούν να ξεδιπλωθούν, εξαιτίας και μόνο της εκφοράς ενός αιχμηρού πολιτικού λόγου, αποτυπώνεται, προς υπεράσπιση των όσων ο Foucault αδυνατεί ή αποφεύγει να πει με σαφήνεια. Με τα λόγια του Bourdieu: «Heretical subversion exploits the possibility of changing the social world by changing the representation of this world which contributes to its reality or, more precisely, by counterposing a paradoxical pre-vision, a utopia, a project or programme, to the ordinary vision which apprehends the social world as a natural world: the performative utterance, the political pre-vision, is in itself a pre-diction which aims to bring about what it utters. It contributes practically to the reality of what it announces by the fact of uttering it, of pre-dicting it and making it pre-dicted, of making it conceivable and above all credible and thus creating the collective representation and will which contribute to its production.», Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Edited and Introduced by John B. Thompson, Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Polity Press, Oxford: 1991, σελ. 128.

¹¹⁹. Η δυνατότητα ξεπερνάει την πραγματικότητα, είναι μια από τις ερμηνείες που έδινε ο Heidegger στις θεωρίες του Husserl, ήδη από το 1927 (Θ. Λουπασάκης, «Άκεντρο Κέντρο-Το τρέκλιμα του Εδμούνδου Χούσερλ», στο: E. Husserl, *Η κρίση του Ευρωπαϊού Ανθρώπου και η Φιλοσοφία*, Μετάφραση: Θ. Λουπασάκης, Εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα: 1991, σελ. 8). Στην περίπτωση του Foucault βέβαια δεν έχουμε μια σύγκρουση, μια διαμάχη για το αν το πρωτείο είναι η συνείδηση – το υποκείμενο- ή το περιβάλλον – οι δομές-, αλλά αυτό που φαίνεται να τον απασχολεί περισσότερο είναι το έδαφος από το οποίο μιλάει: τί καθιστά δυνατό ένα κλάδο γνώσης, μια ευρεία και διεξοδική ομιλία, ποιες συνθήκες καθιστούν δυνατές τις αποφάνσεις, τα σύνολα λόγων, αλλά και τί καθίσταται δυνατό μέσω αυτών των διατυπώσεων, περιγραφών, αναλύσεων, συμπερασμάτων. «Δεν γράφω ένα βιβλίο με σκοπό να πω τα πάντα: γράφω ένα βιβλίο ώστε να καταστήσει δυνατά και άλλα βιβλία, όχι κατ' ανάγκη γραμμένα από εμένα.», Michel Foucault, *Επιλογή από τα Dits et écrits*, Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Στιγμή, Αθήνα: 2001, σελ. 46.

¹²⁰. «Αν το πρόσωπο είναι εγκλωβισμένο μέσα στον κοινωνικό κόσμο, έναν κόσμο γεμάτο ποικίλους και διάσπαρτους εξαναγκασμούς που ορισμένες φορές το καταβροχθίζουν ολοκληρωτικά, η ατομικότητα είναι ταυτόχρονα το αποτέλεσμα των ιστορικών καθορισμών και μιας κατασκευής του εαυτού.», Raymond Aron & Michel Foucault, *Διάλογος για την Κοινωνιολογία και τις Ανθρωπιστικές Επιστήμες*, Μετάφραση: Μ. Κατσιμίτσης, Εκδόσεις Ευρασία, Αθήνα: 2013, σελ. 61.

¹²¹. «Έτσι, ο άνθρωπος ως αντικείμενο του στοχασμού, ως αντικείμενο της γνώσης, ως αντικείμενο της ανάλυσης, είναι ένα πεδίο που προφανώς είναι ανοιχτό για έμας.», Raymond Aron & Michel Foucault, *Διάλογος για την Κοινωνιολογία και τις Ανθρωπιστικές Επιστήμες*, Μετάφραση: Μ. Κατσιμίτσης, Εκδόσεις Ευρασία, Αθήνα: 2013, σελ. 26.

¹²². Στις πρώτες σελίδες της ΑτΓ ο Foucault αναφέρεται στη σχέση μεταξύ της ιστορίας και της επικαιρότητας της γνώσης: «έτσι οι ιστορικές περιγραφές συμμορφώνονται αναγκαστικά με την επικαιρότητα της γνώσης, πολλαπλασιάζονται μαζί με τους μετασχηματισμούς της και με τη σειρά τους δεν παύουν να διαρρηγνύουν τους δεσμούς με τον εαυτό τους», ΑτΓ, σελ. 12.

¹²³. «Είναι προφανές ότι ο άνθρωπος ως υποκείμενο της δικής του εμπειρίας ανήκει σε μια κοινωνία, σε έναν πολιτισμό, ανήκει σε ένα πεδίο που πρέπει να μπορούμε να δομήσουμε.», Αυτόθι.

¹²⁴. «Το κατευθυντήριο νήμα που φαίνεται το πλέον χρήσιμο για αυτή την έρευνα συγκροτείται από ό,τι θα μπορούσε να αποκληθεί «τεχνικές εαυτού», ήτοι τις διαδικασίες, όπως αναμφίβολα υφίστανται σε κάθε πολιτισμό, που προτείνονται ή επιβάλλονται στα άτομα για να προσδιορίσουν την ταυτότητά τους, να την διατηρήσουν ή να την μεταβάλλουν σύμφωνα με έναν ορισμένο αριθμό

χρησιμοποιούμε για να τα κάνουμε όλα αυτά είναι πάντα μέρος μιας πρακτικής (θεσμοί, παιδεία, κουλτούρα, θρησκεία, ηθική, πολιτικές και οικονομικές συγκυρίες, κράτος, εκπαίδευση¹²⁵, επιστήμες, κοινή γνώμη, ΜΜΕ, λογοτεχνία, φιλοσοφία, ιστορία) που -πάντα- είμαστε και οι ίδιοι μέρος αυτής, και αν τελικά μπορούμε να κάνουμε κάτι επ' αυτού. Πυξίδα μας σε αυτή την προσπάθεια θα είναι τα κείμενα όπως αυτά φαίνονται στη σχετική βιβλιογραφία, και το πάθος μας να γράψουμε για εκείνο που δεν έχουμε ακόμα σκεφτεί.

Το υποκείμενο της γνώσης ως γνωστικό αντικείμενο

Ο Foucault, τόσο στις *Λέξεις και τα Πράγματα*, όσο και στο πιο πρώιμο, αλλά πρόσφατα μεταφρασθέν έργο¹²⁶ του (*Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Καντ*), αναφέρεται, στις προκείμενες της προβληματικής του Καντ σε σχέση με τα τρία βασικά ερωτήματα, που σχετίζονται και με τις φουκωϊκές προϋποθέσεις¹²⁷ της γνώσης: Τί μπορεί να γνωρίζει ο άνθρωπος; Τί οφείλει να πράξει; Σε τί μπορεί να ελπίζει; Ερωτήματα, που σε τελική ανάλυση – όπως το συμπληρώνει μετέπειτα ο Καντ στην «παραδοσιακή τριλογία του»¹²⁸ - αρθρώνουν, ή αποτελούν ήδη¹²⁹, το βασικό ερώτημα που μπορεί να τεθεί και ως εξής: τί σημαίνει να είσαι άνθρωπος; Το ζήτημα των ορίων του ανθρώπου λοιπόν είναι πλήρως συνυφασμένο με αυτή την εμπειρική¹³⁰ -κατά βάση- γνώση μας για τον κόσμο και τα πράγματα¹³¹. Αυτή η *εμπειρική γνώση*, που αναφέρεται συχνότατα από τον Foucault, δεν έχει σχέση μόνο με τις μεθόδους της κάθε επιστήμης γενικά: παρατήρηση, έμφαση στα παραδείγματα και επαλήθευση. Έχει άμεση σχέση και με την μεταβολή που παρατηρεί ο

σκοπών και χάρη σε σχέσεις αυτογνωσίας ή αυτοσυνειδησίας», Μ. Foucault, *Επιλογή από τα Dits et écrits*, Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Στιγμή, Αθήνα: 2011, σελ. 63.

¹²⁵. «In science, students have to become skilled at reading multimodal texts including diagrams, graphs, experimental results, flow charts, and so on. Various graphic organizers that include observation notes, inferences, and conclusions parallel scientific inquiry (Gillis, 2014). In essence, Gillis advocates using strategies such as these as a tool for learning so that students improve their disciplinary knowledge and overall literacy as well. This argument is well supported by earlier research including Hal Herber's (1970) notion that content goals should lead to appropriate reading processes determined by the nature of the content.», Judith Dunkerly-Bean and Thomas William Bean, «Missing the Savoir for the Connaissance: Disciplinary and Content Area Literacy as Regimes of Truth» στο: *Journal of Literacy Research* 2016, Vol. 48(4) 448–475 © The Author(s) 2016, σελ. 464.

¹²⁶. *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Καντ*. Μεταφράστηκε για πρώτη φορά στα ελληνικά μόλις το 2017.

¹²⁷. Οι φουκωϊκές προϋποθέσεις της γνώσης προσεγγίζονται στην πέμπτη ενότητα. Αν ο Foucault εγγράφεται στην μετακαντιανή παράδοση, αυτό ισχύει στο βαθμό που και εκείνος, ασχολείται με κάποιες a priori προϋποθέσεις, «με βάση τις οποίες διατυπώνονται όλες οι ιδέες και εκδηλώνονται όλες οι συμπεριφορές, αυτή ή την άλλη στιγμή». Deleuze: 2005, σελ. 107.

¹²⁸. Foucault, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα: 2008, σελ. 468.

¹²⁹. «Στο πρώτο ερώτημα απαντά η *μεταφυσική*, στο δεύτερο η *ηθική*, στο τρίτο η *θρησκεία* και στο τέταρτο η *ανθρωπολογία*. Κατ' ουσίαν, όμως, θα μπορούσαμε να τα συμπεριλάβομε όλα τούτα στην ανθρωπολογία, επειδή τα πρώτα τρία ερωτήματα αναφέρονται στο τέταρτο.» Κώστας Ανδρουλιδάκης, *Καντιανή Ηθική: Θεμελιώδη ζητήματα και προοπτικές*, Εκδόσεις Σμίλη, Αθήνα: 2017, σελ. 18.

¹³⁰. Foucault:2008, σελ. 451.

¹³¹. Θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι η έννοια του ορίου στη φουκωϊκή σκέψη είναι πάντοτε συνυφασμένη με την δυσθεώρητη διάσταση της ανθρώπινης ελευθερίας. Π.βλ. Foucault:2008, σελ. 443.

Foucault στον επιστημονικό λόγο, καθώς η Αναγέννηση έρχεται να διαδεχθεί τον Μεσαίωνα: «Κατά τον Μεσαίωνα, μέσα στην τάξη του επιστημονικού λόγου, η απόδοση του κειμένου σ' ένα συγγραφέα ήταν απαραίτητη τη στιγμή που χρησιμοποιε σαν δείκτης αλήθειας. Η επιστημονική αξία μιας πρότασης εξαρτιόταν από τον ίδιο τον δημιουργό. Αλλά απ' τον 17ο αιώνα, αυτή η λειτουργία άρχισε να εκλείπει όλο και περισσότερο στον επιστημονικό λόγο. Δεν λειτουργεί πια, καθόλου, παρά για να ονοματίσει ένα θεώρημα, ένα αποτέλεσμα, ένα παράδειγμα, ένα σύνδρομο.»¹³²

Αναδύεται έτσι η γνωστή αμφισημία. Τα όρια της γνώσης του ανθρώπου είναι εκείνα που θέτει ο επιστημονικός λόγος, στο βαθμό που ο τελευταίος είναι μέρος των ανθρωπιστικών επιστημών. Αλλά και αντίστροφα. Τα όρια του επιστημονικού λόγου εδράζονται¹³³ στα όρια της ανθρώπινης γνώσης. Με πιο απλά λόγια, τα όρια¹³⁴ της ανθρώπινης γνώσης, σε κάθε περίπτωση, καθορίζονται εντός του λόγου, εντός και δια των τρόπων αναφοράς, των επιστημών του ανθρώπου. Τα όρια αυτά, τα οποία και στην ουσία καθορίζουν την απάντηση στην ερώτηση *Was ist der Mensch*¹³⁵, είναι τα όρια που καθορίζουν την «αλήθεια κάθε αλήθειας»¹³⁶, γι' αυτό και ο Γάλλος στοχαστής επιμένει στα όρια. «Κάθε εμπειρική γνώση», επισημαίνει ο Foucault, «αρκεί να αφορά τον άνθρωπο, ισχύει ως πιθανό¹³⁷ φιλοσοφικό πεδίο, όπου πρέπει να αποκαλυφθεί το θεμέλιο¹³⁸ της

¹³². ΗΤτΛ, σελ. 20-21.

¹³³. «Position in the classification struggle depends on position in the class structure; and social subjects-including intellectuals, who are not those best placed to grasp that which defines the limits of their thought of the social world, that is, the illusion of the absence of limits-are perhaps never less likely to transcend 'the limits of their minds' than in the representation they have and give of their position, which defines those limits.», Pierre Bourdieu, *Distinction: A social Critique of the Judgement of Taste*, Translated by Richard Nice, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts: 1996, σελ. 484.

¹³⁴. «Ο Foucault διαγράφοντας ένα μεγάλο τόξο, που αρχίζει από τον Kant και τον Fichte και φτάνει μέχρι τον Husserl και τον Heidegger, αναπτύσσει τη βασική του σκέψη ότι η νεωτερικότητα χαρακτηρίζεται από την αυτοαντιφατική και ανθρωποκεντρική μορφή γνώσης ενός υποκειμένου που υπερβαίνει επ' άπειρον τον εαυτό του.». Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας : Δώδεκα παραδόσεις / Jürgen Habermas· μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη · επιμέλεια σειράς Λευτέρης Αναγνώστου. - 2η έκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 1993, σελ. 322.*

¹³⁵. «Τί είναι ο άνθρωπος;». Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει και η αναφορά του Nietzsche στη δεύτερη πραγματεία της *Γενεαλογίας της Ηθικής* του: «Πιθανώς, η λέξη Mensch (manas) να εξακολουθεί να εκφράζει κάτι από αυτήν την αυτοσυναίσθηση: ο άνθρωπος χαρακτήρισε τον εαυτό του ως το πλάσμα που μετρά αξίες, που αξιολογεί και μετρά, ως το "κεθεαυτό αξιολογούν ζώο"». Αυτός ο ίδιος ο 'αυτοκαθορισμός' όμως είναι που μπαίνει στο στόχαστρο της κριτικής του. Συνεπώς η αναφορά φρονούμε πως έχει μεγάλη δόση ειρωνείας και ίσως είναι υπαινιγμός για τα *καθ' εαυτὸν πράγματα* του Kant. F. Nietzsche, *Συμβολή στη γενεαλογία της ηθικής*, Μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας-Λίλα Τρουλινού, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, χχ., σελ. 125.

¹³⁶. Foucault, 2008: 468.

¹³⁷. Έγραψε ο Sartre το 1943: «Μετά από τον Λάμπνιτς, ονομάζουμε εύκολα "πιθανό" ένα συμβάν που δεν έχει ενταχθεί σε μια υπάρχουσα αιτιακή σειρά που μπορούμε να την προσδιορίσουμε μετά βεβαιότητας και η οποία δεν έχει καμιά αντίφαση, ούτε με τον εαυτό της, ούτε με το εν λόγω σύστημα. Αν το πιθανό οριστεί με αυτό τον τρόπο είναι πιθανό μόνο για τη γνώση, διότι δεν είμαστε σε θέση να καταφάσκουμε ή να άρουμε την εν λόγω πιθανότητα. Απ' όπου και οι δύο στάσεις μας έναντι της πιθανότητας: σύμφωνα με τον Σπινόζα, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι υπάρχει μόνο για την άγνοιά μας και ότι απαλείφεται μόλις η άγνοια αναρθεθεί». J. P. Sartre, *Το Είναι και το Μηδέν*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα: 2007, σελ. 184-185.

¹³⁸. Θεωρούμε σημαντικό να αναφέρουμε το σχόλιο του M.M. Ponty πάνω στη γνωστή απόφαση του Descartes, «για να νοώ πρέπει να υπάρχω»: «Ο λόγος του Καρτέσιου είναι η χειρονομία που δείχνει μέσα στον καθένα μας εκείνη τη νοούσα νόηση που μένει να αποκαλυφθεί, είναι το «Σουσάμι Άνοιξε» της θεμελιακής σκέψης. Αλλ' όχι θεμελιακής γιατί τάχα μας επιτρέπει να πατήσουμε σε ένα θεμέλιο, ένα πυθμένα όπου θα έπρεπε να εγκατασταθούμε και να διαμείνουμε. Είναι αξιωματικά αθεμελιώτη, απύθμενη, αν θέλετε: άβυσσος· δηλαδή ποτέ δεν συμβαδίζει με τον εαυτό της, απαντά κοντά στα διανοηθέντα πράγματα ή με αφετηρία αυτά, είναι άνοιγμα, είναι το ορατό έτερο άκρο του άξονα που μας προσηλώνει στα πράγματα και στις ιδέες.», M. M. Ponty, *Σημεία*, Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2009, σελ. 38.

γνώσης, ο καθορισμός των ορίων της και εν τέλει η αλήθεια κάθε αλήθειας»¹³⁹. Αυτή είναι η «ανθρωπολογική διαμόρφωση», που σύμφωνα με τον Foucault, κρατάει δέσμια¹⁴⁰ και την μοντέρνα φιλοσοφία. Αποκάλυψη του θεμελίου (πηγή, πρωταρχή, καταγωγή), καθορισμός του ορίου (φύση, σώμα, δυνατότητες, δομές) και υπέρτατη αλήθεια (συνολική θεωρία για τον κόσμο, παροντική επικράτεια, εφαρμογή εμπειρικών κανόνων, ηθική του πράττειν).

Ο νέος *Δογματισμός* είναι η *Ανθρωπολογία*. Αλλά και αντίστροφα θα συμπλήρωνε ο Foucault. Η ανθρωπολογία, ή καλύτερα ο *ανθρωπολογισμός*¹⁴¹, είναι ένας νέος δογματισμός. Σε όλους εκείνους «που δεν θέλουν να σκεφτούν χωρίς να σκεφτούν παρευθύς ότι ο άνθρωπος είναι αυτός που σκέφτεται»¹⁴², ο Foucault αντιτάσσει, ένα μάλλον *σιωπηλό*¹⁴³, γέλιο. Με ποια σημασία λογίζεται όμως εδώ η *Ανθρωπολογία*; Στην εισαγωγή της *ΑτΓ* ο Foucault αναφέρεται σε μία από τις πολλαπλές πτυχές της δικής του αρχαιολογίας. Το έδαφος από το οποίο μας μιλάει είναι εκείνο το οποίο δημιούργησε¹⁴⁴. Αντιστοίχως οι ανθρωπιστικές επιστήμες δεν κληρονόμησαν έναν κλάδο γνώσης ήδη οριοθετημένο. Δεν είχαν στη διάθεση τους επιστημονικά εργαλεία ή θετικιστικές μεθόδους προσέγγισης. Ο λόγος εμφάνισης τους ήταν η *συγκρότηση*¹⁴⁵ του ανθρώπου με τη μορφή που θεωρούμε ότι γνωρίζουμε ή ότι θα πρέπει να γνωρίζουμε. Θέτοντάς τον δηλαδή ως αντικείμενο

¹³⁹ . Foucault: 2008, σελ. 468.

¹⁴⁰ . «Ο άνθρωπος, ο οποίος είναι πια παρών στην αυτοσυνείδηση, είναι αναγκασμένος να αναλάβει το υπεράνθρωπο έργο της εγκαθίδρυσης μιας τάξης πραγμάτων, από τη στιγμή που συνειδητοποιεί τον εαυτό του ως αυτόνομη και ταυτόχρονα πεπερασμένη ύπαρξη.», Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας : Δώδεκα παραδόσεις / Jürgen Habermas*· μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη· επιμέλεια σειράς Λευτέρης Αναγνώστου. - 2η έκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 1993, σελ. 321-322.

¹⁴¹ . «...[...].γνωρίζουμε όμως τι δυσκολίες συναντά ενίοτε ή εγκαθίδρυση αυτών των ενδιάμεσων πεδίων που ενώνουν μεταξύ τους τις τρεις διαστάσεις του επιστημολογικού χώρου· η παραμικρή παρέκκλιση σχετικά με αυτά τα αυστηρά πεδία, ρίχνει τη σκέψη στον τομέα που έχει επενδυθεί από τις επιστήμες του ανθρώπου: εξ ου και ο κίνδυνος του «ψυχολογισμού», του «κοινωνιολογισμού» — με μια λέξη θα μπορούσαμε να τον ονομάσουμε «ανθρωπολογισμό» — που καθίσταται απειλητικός από την στιγμή που π.χ. δεν σκεφτόμαστε σωστά τις σχέσεις της σκέψης και της τυποποίησης ή δεν αναλύουμε καθώς πρέπει τους τρόπους ύπαρξης της ζωής, της εργασίας και της γλώσσας. Η «εξανθρωπολόγηση» είναι στις μέρες μας ο μέγας εσωτερικός κίνδυνος της γνώσης. Εύκολα πιστεύουμε ότι ο άνθρωπος έχει απελευθερωθεί από τον εαυτό του από τότε που ανακάλυψε ότι δεν ήταν ούτε στο κέντρο της δημιουργίας, ούτε μέσα στο χώρο, ούτε ίσως στην κορυφή και στο έσχατο τέλος της ζωής· αλλά αν ο άνθρωπος δεν είναι πλέον κυρίαρχος στο βασίλειο του κόσμου, αν δεν βασιλεύει στην περιοχή του είναι, τότε οι «επιστήμες του ανθρώπου» αποτελούν επικίνδυνα ενδιάμεσα μέσα στο χώρο της γνώσης.», M. Foucault: 2008, σελ. 476.

¹⁴² . M. Foucault: 2008, σελ. 470.

¹⁴³ . Αυτόθι.

¹⁴⁴ . Ανασκευάζουμε από το πρωτότυπο: «Το έδαφος πάνω στο οποίο εδράζεται είναι εκείνο που ανακάλυψε». *ΑτΓ*, σελ. 28.

¹⁴⁵ . «Το επιστημολογικό πεδίο που διατρέχουν οι επιστήμες του ανθρώπου δεν είχε προδιαγραφεί: καμμία φιλοσοφία, καμμία πολιτική ή ηθική επιλογή, καμμία μα καμμία εμπειρική επιστήμη, καμμία παρατήρηση του ανθρώπινου σώματος, καμμία ανάλυση της αίσθησης, της φαντασίας ή των παθών δεν συνάντησε ποτέ κατά τον δέκατο έβδομο και τον δέκατο όγδοο αιώνα κάτι που να μοιάζει με τον άνθρωπο· γιατί ο άνθρωπος (όπως η ζωή, η γλώσσα και η εργασία) δεν υπήρχε· και οι επιστήμες του ανθρώπου εμφανίστηκαν μόνο όταν υπό την επίδραση κάποιου πιεστικού ορθολογισμού, κάποιου άλυτου επιστημονικού προβλήματος, κάποιου πρακτικού συμφέροντος, αποφασίστηκε να ενταχθεί ο άνθρωπος (θέλοντας και μη, και με λίγη ή πολύ επιτυχία) στην πλευρά των επιστημονικών αντικειμένων — στην κατηγορία των οποίων ίσως δεν έχει αποδειχθεί ακόμα ότι μπορούμε απολύτως να τον κατατάξουμε· εμφανίστηκαν από την ημέρα που ο άνθρωπος συγκροτήθηκε μέσα στον δυτικό πολιτισμό ως αυτό που πρέπει να σκεφτούμε και συνάμα να γνωρίσουμε.», M. Foucault: 2008, σελ. 472.

της γνώσης με επιστημονικούς όρους. Για να θεωρείται κάτι αληθινό πρέπει να αναλυθεί¹⁴⁶, πρέπει να αναχθεί, αλλά επίσης πρέπει να συσχετιστεί με τις ήδη υπάρχουσες γνώσεις, θεωρίες και μεθόδους. Πρέπει δηλαδή να τεμαχιστεί, να αριθμηθεί, να επιστημονικοποιηθεί, να γίνει μία κατάταξη της γνώσης σύμφωνα με κάποιους κανόνες εγκυρότητας. Αυτοί οι κανόνες είναι που θα αξιολογήσουν όχι μόνο τι είναι αλήθεια αλλά και πώς, από ποιους, και με τι τρόπο πρέπει να εκφέρεται η αλήθεια. Αυτό ακριβώς είναι που ο Foucault θέτει υπό αμφισβήτηση. Με αυτή τη σημασία το «αληθινό»¹⁴⁷ είναι αυτό μέσα στο οποίο καλείται να βρίσκεται ο οποιοσδήποτε επιστήμων σέβεται τον εαυτό του αλλά και την κοινότητα την οποία εκπροσωπεί. Σύμφωνα με τον Foucault «τίποτα δεν μπορεί να απεικονίζεται ως στοιχείο της γνώσης, αν, από τη μία, δεν είναι συμβατό με ένα σύνολο χαρακτηριστικών κανόνων και περιορισμών, για παράδειγμα όπως του τύπου του επιστημονικού λόγου μιας εποχής, και αν, από την άλλη, δεν είναι εξοπλισμένο με αποτελέσματα καταναγκασμού ή απλώς παρότρυνσης, ιδιάζοντα σε ό,τι είναι επικυρωμένο ως επιστημονικό ή απλώς ορθολογικό ή απλώς κοινώς αποδεκτό κτλ.»¹⁴⁸.

Το ξερίζωμα αυτό της «Ανθρωπολογίας»¹⁴⁹, είναι, σύμφωνα με τον Foucault, ο προορισμός της σύγχρονης σκέψης, έτσι όπως πρώτος την εισήγαγε ο Nietzsche· αυτός «ξαναβρήκε το σημείο όπου ο άνθρωπος και ο Θεός συνανήκουν, όπου ο θάνατος του Θεού είναι συνώνυμος με την εξαφάνιση του ανθρώπου και όπου η υπόσχεση του υπερανθρώπου σημαίνει αρχικά και πριν απ' όλα το επικείμενο του θανάτου του ανθρώπου»¹⁵⁰. Αυτό το «τέλος του ανθρώπου»¹⁵¹, στο βαθμό που σηματοδοτεί μια επιστροφή¹⁵², η τελευταία, είναι συνυφασμένη με την έναρξη της φιλοσοφίας¹⁵³. Η επιστροφή στην οποία αναφέρεται ο Foucault σχετίζεται με την κριτική στάση που οφείλουμε να επανακινήσουμε. Μιλάμε για μια κριτική που μας καλεί σε υπέρβαση χωρίς όμως να είναι υπερβατολογική. Μια πρακτική κριτική «αυτού που είμαστε είναι συγχρόνως η ιστορική ανάλυση των ορίων που έχουν επιβληθεί πάνω μας και ένας πειραματισμός με την

¹⁴⁶. «...[...]..η προκριτική ανάλυση του τι είναι ο άνθρωπος στην ουσία του», «γίνεται η αναλυτική όλων, όσα μπορούν να δοθούν εν γένει στην εμπειρία του ανθρώπου». Ό.π., σελ. 469.

¹⁴⁷. M. Foucault, *Η τάξη του λόγου*. Εναρκτήριο μάθημα στο College de France 1970, μετάφραση: Μηνάς Χριστίδης, Εκδόσεις: Ηριδανός, χχ., σελ. 26. (Στο εξής και ΤζΛ).

¹⁴⁸. Michel Foucault, *Τι είναι κριτική;*, μτφρ. Θανάσης Λάγιος, Πλέθρον (σειρά Μικρόκοσμος), Αθήνα 2016, σελ. 35.

¹⁴⁹. M. Foucault: 2008, σελ. 469.

¹⁵⁰. Αυτόθι.

¹⁵¹. Αυτόθι.

¹⁵². «Το ίδιο ισχύει επίσης γι' αυτό που σήμερα αποκαλούμε επιστήμες του ανθρώπου· όταν κάνουμε την αρχαιολογική τους ανάλυση, σκιαγραφούν τέλεια θετικές διαμορφώσεις, αλλά μόλις καθορίσουμε αυτές τις διαμορφώσεις και τον τρόπο της διάταξης τους μέσα στην μοντέρνα *επιστήμη*, καταλαβαίνουμε γιατί δεν μπορούν να είναι επιστήμες: όντως, εκείνο που τις καθιστά δυνατές, είναι μια ορισμένη κατάσταση «γεινιάσας» με την βιολογία, την οικονομία, τη φιλολογία (ή τη γλωσσολογία)· υπάρχουν μόνο στο μέτρο που νοικούν πλάι τους — ή μάλλον κάτω από αυτές, στο χώρο της προέκτασής τους. Εντούτοις διατηρούν μαζί τους σχέση ριζικά διαφορετική από εκείνη που μπορεί να εγκαθιδρυθεί ανάμεσα σε δύο «συναφείς» ή «συγγενείς» επιστήμες: αυτή η σχέση προαπαιτεί την μετάθεση εξωτερικών μοντέλων μέσα στη διάσταση του ασυνειδήτου και της συνείδησης και την επιστροφή του κριτικού στοχασμού προς τον τόπο απ' όπου έρχονται αυτά τα μοντέλα.», Michel Foucault: 2008, σελ. 500.

¹⁵³. Αυτόθι.

πιθανότητα να τα υπερβούμε»¹⁵⁴. Η δυσκολία αυτής της κριτικής συνίσταται στο να μπορέσουμε να αποφύγουμε έναν τρόπο σκέψης όπου τα όρια της γνώσης -δηλαδή τα όρια κάθε εμπειρικής επιστήμης – είναι την ίδια στιγμή οι συγκεκριμένες μορφές της ύπαρξης που καθόρισε η συγκρότηση του ανθρώπου ως υποκειμένου¹⁵⁵ της γνώσης. «Το υποκείμενο: ένα πολύπλοκο πράγμα, εύθραυστο, περί του οποίου είναι δύσκολο να μιλήσουμε και δίχως αυτό δεν μπορούμε να μιλάμε»¹⁵⁶. Και αυτό είναι κάτι που συνεχώς επανέρχεται ο Foucault, χωρίς να δίνει μία συγκεκριμένη¹⁵⁷ εναλλακτική, χωρίς να καταθέτει μία συγκεκριμένη πρόταση, χωρίς να δίνει μία οριστική απάντηση. Και αυτό γιατί η παραπάνω διαπίστωση ισχύει και αντίστροφα: Η συγκρότηση του ανθρώπου ως υποκείμενο της γνώσης – ως “γινώσκον υποκείμενο”- καθορίζεται από τις ιστορικές, δηλαδή συγκεκριμένες μορφές της ύπαρξης. «Το ίδιο το γινώσκον υποκείμενο έχει μια ιστορία, η σχέση του υποκειμένου με το αντικείμενο ή, για να το πούμε σαφέστερα, η ίδια η αλήθεια έχει μια ιστορία.»¹⁵⁸

Ο Foucault μας επισημαίνει στην εισαγωγή του έργου του *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, πως βασική του επιδίωξη είναι να «ξαναβρεί βάσει ποιου πράγματος καθίστανται δυνατές γνώσεις και θεωρίες»¹⁵⁹. Πρόκειται για μια ιστορία που εξετάζει τις διαμορφώσεις «που γέννησαν τις διάφορες μορφές της εμπειρικής μας γνώσης»¹⁶⁰. Ο Foucault επικεντρώνεται σε αυτό που καλούμε ανθρώπινη γνώση, το οποίο και προκύπτει¹⁶¹ από τις «επιστήμες του ανθρώπου»¹⁶². Αν αυτό όμως συμβαίνει, δεν μπορούμε να μιλάμε για μια «εν γένει ουσία του ανθρώπου»¹⁶³, αλλά, για ένα «ιστορικό a priori»¹⁶⁴ που διαμόρφωσε¹⁶⁵ ένα σώμα γνώσεων, ή ακόμη καλύτερα, ένα σύνολο

¹⁵⁴. ΤεΔ, σελ. 29.

¹⁵⁵. Αντικείμενο της έρευνας και υποκείμενο που τη διεξάγει είναι ένα και το αυτό. Έγραφε ο Η. Parsons για τον Sartre το 1960: «Οι υπαρξιστικές αναζητήσεις παραμένουν λοιπόν αυτόνομες στο βαθμό που οι μαρξιστές οικοδομούν τη γνώση τους πάνω σ' έναν απόλυτο ιδεαλισμό μεταμφιεσμένο σε υλισμό, και σ' έναν “αντικειμενισμό” που μεταβάλλει τον άνθρωπο σε αποκλειστικό αντικείμενο της έρευνας μη λαμβάνοντας υπ' όψη το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι ταυτόχρονα και το υποκείμενο της, αυτός που τη διεξάγει.», Χάουαρντ Πάρσονς, «Ο Υπαρξισμός και ο Μαρξισμός σε Διάλογο: Το πρόβλημα της μεθόδου του Ζ. Π. Σάρτρ», στο: Jean Paul Sartre, *Το πρόβλημα της Μεθόδου*, Μετάφραση: Λουκάς Θεοδωρακόπουλος, Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα:1975, σελ. 13.

¹⁵⁶. M. Foucault, *Επιλογή από τα Dits et écrits*, Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Στιγμή, Αθήνα: 2011, σελ. 33.

¹⁵⁷. «Foucault, however, came under much criticism for failing to provide an alternative ideology that could be a realistic substitute for what some perceived as the unfairness and inequalities of the prevalent capitalist system of liberal economics. Foucault's critics pointed out, while he recognized the inadequacies of the West's economic system, he would not propose an alternative. His reluctance to do this could be at least partly explained by his wish to avoid replacing one form of power by another.», Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, Εκδόσεις Teach your Self, London:2010, σελ. 31.

¹⁵⁸. M. Foucault, *Επιλογή από τα Dits et écrits*, Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Στιγμή, Αθήνα: 2011, σελ. 36.

¹⁵⁹. ΤεΚ, σελ. 19.

¹⁶⁰. Ο.π., σελ. 20.

¹⁶¹. «Οι βασικές έννοιες και τα ιδανικά της ορθολογιστικής μεταφυσικής ήσαν ριζωμένα στην έννοια του οικουμενικός ανθρώπινου, της ανθρωπότητας, και η τυποποίησή τους υπονοεί ότι έχουν αποκοπεί από το ανθρώπινο περιεχόμενό τους.», Horkheimer, *ΗετΔ*, σελ. 39.

¹⁶². M. Foucault: 2008, σελ. 471.

¹⁶³. Αυτόθι.

¹⁶⁴. Αυτόθι.

¹⁶⁵. Παραθέτουμε από το πρωτότυπο: «Je n'accepterai les ensembles que l'histoire me propose que pour les mettre aussitôt à la question; pour les dénouer et savoir si on peut les recomposer légitimement; pour savoir s'il ne faut pas en reconstituer d'autres; pour

λόγων¹⁶⁶, με αντικείμενο έρευνας¹⁶⁷ «τον άνθρωπο στον εμπειρικό του χαρακτήρα»¹⁶⁸. Ο Foucault αναφέρεται γενικόλογα σε όλες τις ανθρώπινες κοινωνικές πρακτικές; Αναφέρεται στην ηθική; Αναφέρεται μήπως σε μία γενική θεωρία για το ανθρώπινο ον; Σύμφωνα με τον Kant, μέσα «στην Ηθική υπάρχει επιπλέον το εμπειρικό τμήμα»¹⁶⁹, το οποίο, στη *ΘιΜτΗ* ονομάζει *πρακτική*¹⁷⁰ *Ανθρωπολογία*¹⁷¹. Αυτού του είδους η ανθρωπολογία είναι η «εμπειρική διερεύνηση των ανθρώπινων πράξεων [...] Το επίθετο «πρακτικός» (praktisch) χρησιμοποιείται από τον Kant σε αντιδιαστολή προς το «θεωρητικό» (theoretisch)»¹⁷². Με αυτή την έννοια «πρακτικό είναι[...] οτιδήποτε αναφέρεται στην περιοχή των πράξεων και μπορεί να αποδίδεται επίσης ως 'ηθικό'»¹⁷³. Σε ό,τι αφορά τον Foucault, το εμπειρικό αυτό πεδίο θα το αναζητήσουμε κυρίως στις δυνατότητες χρήσης αλλά και επιρροής της γλώσσας, της γραφής και της ομιλίας, κοντολογίς, στις πρακτικές του λόγου. Με μια τέτοια έννοια, η σκέψη, είναι ήδη γλώσσα, είναι ήδη ομιλία, είναι γνώση¹⁷⁴. Και κάθε σκέψη, κάθε ομιλία, κάθε λόγος, μπορεί να εκληφθεί ως πράξη, ή ως αυτό που οδηγεί σε πράξεις. Είναι αυτό που οδηγεί σε συγκεκριμένους τρόπους ύπαρξης κλάδων γνώσης, υποκειμενικοτήτων, κοινωνιών. Οι πρακτικές του λόγου λοιπόν δεν αφορούν σε μια ιστορία της ηθικής, αλλά στο πώς οι κοινωνικές πρακτικές διαμορφώνουν, γεννούν ή κριτικάρουν έναν συγκεκριμένο τρόπο ύπαρξης και σκέψης, που ως ένα βαθμό υπακούουν σε κανόνες. Για να αντιληφθούμε ακόμη καλύτερα τις πρακτικές του λόγου, θα πρέπει να φανταστούμε αυτές τις πρακτικές ως «ένα σύνολο τεχνικών που έχουν ως στόχο να συνδέσουν την αλήθεια με το

les replacer dans un espace plus général qui, en dissipant leur apparente familiarité, permet d'en faire la théorie.», *ΑτΓ*, σελ. 43. (σελ. 38 στη γαλλική έκδοση). Michel Foucault, *L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR*, Gallimard: 1969, σελ. 38.

¹⁶⁶. M. Foucault: 2008, σελ. 471.

¹⁶⁷. «His focus will fall on three 'empiricities': life, labour, and language, or, more exactly, man as a living, a productive and a speaking animal, or again, man in his biological, his socio-economic and his cultural dimension.», Marquior:1987, σελ. 36.

¹⁶⁸. Αυτόθι.

¹⁶⁹. Kant: 1984, σελ. 25.

¹⁷⁰. «Ο Kant όχι απλώς δεν αμφισβητεί την εμπειρική διάσταση των ηθικών ζητημάτων, όχι απλώς τη δέχεται ρητώς, αλλά κατέθεσε τις δικές του πρωτοποριακές συμβολές στον σχετικό προβληματισμό (ιδίως με τις *Παρατηρήσεις για το συναίσθημα του ωραίου και του υψηλού*, τα *Δοκίμια* φιλοσοφίας της ιστορίας, την *Ανθρωπολογία* κτλ.). Όμως με το είδος τούτο των ζητημάτων δεν ασχολείται η ηθική με τη στενή σημασία αλλά η πρακτική Ανθρωπολογία (η οποία αντιστοιχεί όχι μόνον στην ομώνυμη επιστήμη αλλά σε μεγάλο μέρος των μετέπειτα κοινωνικών επιστημών ή των λεγομένων, ιδίως στον γαλλόφωνο κόσμο, «επιστημών του ανθρώπου»)). Κώστας Ανδρουλιδάκης, *KANTIANH ΗΘΙΚΗ-Θεμελιώδη ζητήματα και προοπτικές*, Δεύτερη έκδοση, Εκδόσεις Σμίλη, Αθήνα: 2017, σελ. 16.

¹⁷¹. Kant: 1984, σελ. 25.

¹⁷². Αυτόθι. Πρόκειται για σχόλιο του Γ. Τζαβάρα σε υποσημείωση για την παραπομπή στο επίθετο «πρακτικός».

¹⁷³. Αυτόθι.

¹⁷⁴. «Μιλώ, φωτίζω και γνωρίζω, υπό την αυστηρή έννοια του όρου, είναι της ίδιας υφής. Το ενδιαφέρον που δείχνει ή κλασική εποχή για την επιστήμη, η δημοσιότητα των αντιδικιών της, ο έντονα εξωτερικός χαρακτήρας της, το άνοιγμά της στο θύραθεν, η αστρονομία εκλαϊκευμένη από τον Fontenelle, ο Newton διαβασμένος από τον Voltaire, όλα αυτά δε χωράει αμφιβολία ότι δεν είναι τίποτε παραπάνω από ένα κοινωνιολογικό φαινόμενο. Δεν επέφερε την παραμικρή μεταβολή μέσα στην ιστορία της σκέψης, ούτε τροποποίησε στο ελάχιστο το γίνεσθαι της γνώσης. Δεν εξηγεί το παραμικρό εκτός βέβαια από το δοξογραφικό επίπεδο, όπου όντως πρέπει να το τοποθετήσουμε· αλλά η συνθήκη της δυνατοτητάς τους έγκειται εδώ, στο αμοιβαίο δεσμό της γνώσης με τη γλώσσα.», M. Foucault: 2008, σελ. 140.

υποκείμενο»¹⁷⁵. Είναι τότε που το υποκείμενο οπλίζεται με μία αλήθεια, που επί της ουσίας αγνοεί, διότι η τελευταία κυριαρχεί επάνω του ως ένα οιονεί υποκείμενο. Αν η αλήθεια τίθεται με όρους υποκειμένου, αυτό γίνεται για να φωτιστεί αφενός η εξουσία που ασκεί επάνω μας η ίδια η αλήθεια (θέτοντάς μας δηλαδή ως αντικείμενά της), και αφετέρου η εξάρτησή μας από αυτήν (είμαστε υποχρεωμένοι να παράγουμε¹⁷⁶ αλήθεια με τον ίδιο τρόπο που είμαστε υποχρεωμένοι να εργαζόμαστε¹⁷⁷)¹⁷⁸, ώστε να παράγουμε μορφές γνώσης, σύνολα λόγων, (να συναναστρεφόμεστε με άλλους ανθρώπους, να δουλεύουμε, να παράγουμε κτλ.). Οι οποίες μορφές γνώσης ή σύνολα λόγων, με τη σειρά τους, απαιτούν μια κάποια μορφή άσκησης εξουσίας, ώστε να ασκήσουν επιρροή, με ένα λόγο, να είναι αποτελεσματικές¹⁷⁹. Αν ο Foucault μιλά με όρους οιονεί υποκειμένου, το κάνει στο όνομα μίας παρούσας «εξουσίας της αλήθειας»¹⁸⁰, «γιατί η αλήθεια είναι ήδη εξουσία»¹⁸¹ και γιατί αυτή η αλήθεια έχει ανάγκη τόσο τα συστήματα εξουσίας που την υποστηρίζουν αλλά και την παράγουν, όσο και τα «αποτελέσματα εξουσίας τα οποία παράγει και επεκτείνει»¹⁸².

Η ανθρωπολογική φιλοσοφική διάθεση που φτάνει έως τις μέρες μας, αποτελεί μέρος της ιστορίας μας, αδιαμφισβήτητα ουσιαστικό. Η αφύπνισή μας από τον ανθρωπολογικό λήθαργο συνειδητοποιείται, οφείλεται, διαμορφώνει και διαμορφώνεται, χάρη σε αυτή και εξαιτίας αυτής: της ιστορικότητάς της· ξεδιπλώνεται δηλαδή ως κριτική σκέψη. Ο Foucault στο αδημοσίευτο¹⁸³ άρθρο του «Τι είναι Διαφωτισμός»¹⁸⁴, εστιάζει ήδη σε αυτή τη διάσταση της κριτικής σκέψης κατά την περίοδο του ευρωπαϊκού διαφωτισμού. Τον Δεκέμβρη του 1784 ο Immanuel Kant δημοσιεύει στο περιοδικό *Berlinische Monatschrift* ένα άρθρο με τον ίδιο τίτλο (*What is Enlightenment?*) στα γερμανικά: *Was ist Aufklärung*¹⁸⁵. «Έχε το θάρρος να μεταχειρίζεσαι το δικό σου νου!», θα πει μεταξύ άλλων ο Kant, στο περιβόητο αυτό άρθρο. «Τούτο είναι το έμβλημα του Διαφωτισμού»¹⁸⁶.

¹⁷⁵. *DeE*, σελ. 61.

¹⁷⁶. *Ο.π.*, σελ. 81.

¹⁷⁷. *Ο.π.*, σελ. 86.

¹⁷⁸. M.Foucault, *Εξουσία, γνώση και ηθική*, Μετφρ. Ζ. Σαρίκας, Εκδόσεις Υψίλον, Αθήνα 1987, σελ. 27-28.

¹⁷⁹. Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας: Δώδεκα παραδόσεις* / Jürgen Habermas· μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη· επιμέλεια σειράς Λευτέρης Αναγνώστου. - 2η έκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 1993, σελ. 339.

¹⁸⁰. *ΗμτΕ*, σελ. 36.

¹⁸¹. Αυτόθι.

¹⁸². Αυτόθι.

¹⁸³. Το κείμενο δημοσιεύτηκε μετά τον θάνατό του.

¹⁸⁴. Michel Foucault, *Τι είναι Διαφωτισμός;*, Μετάφραση: Στέφανου Ροζάνη, Εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα: 1988 (στο εξής: *Τ.ε.Δ.*)

¹⁸⁵. Ο πλήρης μεταφρασμένος τίτλος είναι: “Απόκριση στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός;”. Παραθέτουμε τη μετάφραση του 1961 όπως δημοσιεύτηκε στο περιοδικό “Παιδεία και Ζωή” και μεταφέρθηκε στο έργο του Ε.Π. Παπανούτσου. Ιμμάνουελ Καντ, *Δοκίμια*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Ε.Π. Παπανούτσου, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα: 1971, σσ. 42-51.

¹⁸⁶. Immanuel Kant, «Απόκριση στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός», στο: Ιμμάνουελ Καντ, *Δοκίμια*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Ε.Π. Παπανούτσου, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα: 1971, σελ.42

Αν υπάρχει, επισημαίνει ο Foucault, κάποιο νοητό νήμα που μας συνδέει ακόμα με τον διαφωτισμό, αυτό είναι «η διαρκής ενεργοποίηση μιας στάσης- δηλαδή, ενός φιλοσοφικού ήθους το οποίο θα μπορούσε να περιγραφεί ως διαρκής κριτική της ιστορικής μας εποχής»¹⁸⁷. Η ίδια η κριτική διάσταση που ενέχει ο όρος *ήθος*, φέρνει το *αναλύει* και το *σκέπτεσθαι*¹⁸⁸ στα όριά του. Με πιο απλά λόγια, τα όρια, σε κάθε περίπτωση, είναι τα όρια που εμείς θέτουμε, διότι ο άνθρωπος είναι αυτός που σκέφτεται, ο άνθρωπος είναι αυτός που γνωρίζει, ο άνθρωπος είναι αυτός που πράττει. Η κριτική στις *επιστήμες του ανθρώπου* που προτείνει ο Γάλλος στοχαστής, θα έχει ένα στέρεο έδαφος, ένα ισχυρό λόγο ύπαρξης, εάν αυτές οι επιστήμες όντως -εσφαλμένα κατά τον Foucault - αναζητούν τη *ζωή*, την *εργασία* και τη *γλώσσα* του ανθρώπου, «σε αυτή τη διάστρωση των συμπεριφορών, των δραστηριοτήτων, των στάσεων, των ήδη καμωμένων χειρονομιών, των ήδη προφερμένων ή γραμμένων φράσεων, στο εσωτερικό της οποίας αυτές έχουν δοθεί εκ των προτέρων σε όσους δρουν, συμπεριφέρονται, ανταλλάσσουν, εργάζονται και μιλούν»¹⁸⁹. Η αναζήτηση που προτείνει ο Foucault θα πρέπει να γίνει «μέσα στη μεγαλύτερη διαφάνεια που μπορούν να παρουσιάσουν»¹⁹⁰, και όχι μόνο σε αυτή που ήδη εκδηλώνονται, κατατάσσονται, καταγράφονται, παρουσιάζονται, ενεργούν, παράγουν αποτελέσματα και αλληλεπιδρούν. Θεωρούμε ότι οι σημαντικότερες συνέπειες αυτής της κριτικής θα ήταν δύο: **1.** Ότι αυτό που καλούμε *ανθρώπινο* με τη σημασία που του δόθηκε από τον 18ο αιώνα και έπειτα δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο της επιστήμης διότι είναι μέρος μιας αποτελεσματικής -δηλαδή εξουσιαστικής- πρακτικής που ορίζει τι είναι *επιστήμη*, τι είναι *ανθρώπινο* και τι είναι *αντικειμενικό* και **2.** Ότι υπάρχει ένας αχαρτογράφητος ορίζοντας με όσες εκδηλώσεις του ανθρώπου δεν έχουμε ακόμα δει να συμβαίνουν, να ενεργούν και να αλληλεπιδρούν, χωρίς αυτό να σημαίνει πως κάποιες από αυτές δεν συμβαίνουν ήδη ή δεν έχουν ήδη συμβεί. Αυτό σημαίνει ότι η μέθοδος αυτή, αυτή η κριτική, δεν στοχεύει μόνο σε κάποια αποτίμηση του παρελθόντος ή σε κάποια πρόβλεψη για το μέλλον, αλλά κυριότερα στοχεύει στην πρακτική εκείνη που ήδη αποτελούμε μέρος της.

Ο Foucault υποστηρίζει πως θα πρέπει να μετασχηματίσουμε αυτή την κριτική που οδηγεί στη μορφή¹⁹¹-του αναγκαίου ορίου-, σε μια περιχομενική, -δηλαδή πρακτική- κριτική. Προτείνει

¹⁸⁷. ΤεΔ, σελ. 20.

¹⁸⁸. Ο.π., σελ. 24.

¹⁸⁹. M. Foucault: 2008, σελ. 485.

¹⁹⁰. Αυτόθι.

¹⁹¹. Θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι αυτή η μορφή είναι στα μέτρα της ηθικής του Kant σύμφωνα με την οποία το ήθος, δεν πρέπει - και δεν μπορεί - να εξαρτάται από εξωγενείς παράγοντες. Δεν πρέπει να εξαρτάται από την περιχομενική συνθήκη αλλά από την μορφική. Η επίτευξη της υποταγής στην κατηγορική προσταγή λοιπόν είναι κάτι το δευτερογενές. Με πιο απλά λόγια η μορφή αντιστοιχεί στη δομή και είναι αποκομμένη από την εμπειρία ενώ το περιεχόμενο αντιστοιχεί στην εφαρμογή και είναι η ίδια η εμπειρία. Η μορφή προσιδιάζει με μια φόρμα, μια αρχή, ένα *prinzip* που δεν είναι καταγωγικό ούτε οργανικό. Ανήκει στην ανώτερη σφαίρα της νόησης, δηλαδή στη λογική, και παρουσιάζεται ως ήδη παρούσα. Η μετάφραση που προτείνει ο Τζαβάρας για το *prinzip* είναι *αξίωμα* και όχι *αρχή*. Kant: 1984, σελ. 31.

να υιοθετήσουμε επομένως μια κριτική που δεν θα αναζητά να επαληθεύσει ή να εξακριβώσει καθολικές δομές γνώσης ή ηθικής, αλλά θα επικεντρωθεί στην έρευνα των στιγμών του λόγου (discourse)¹⁹², οι οποίες και τελικά βαστάζουν «αυτό που σκεπτόμαστε, λέμε και πράττουμε ως πολλαπλότητες ιστορικών γεγονότων»¹⁹³. Σε αυτό ακριβώς το διακύβευμα, σε ό,τι αφορά τη μελέτη μας, θα επανερχόμαστε συνεχώς στις ενότητες που ακολουθούν.

Ο άνθρωπος ως αποτέλεσμα και όχι ως σκοπός

Η κριτική αυτή θα είναι «γενεαλογική στον σχεδιασμό της και αρχαιολογική¹⁹⁴ στη μέθοδό της»,¹⁹⁵ ισχυρίζεται ο Γάλλος στοχαστής. Θα πρέπει να δώσουμε ιδιαίτερη σημασία σε αυτό τον διαχωρισμό. Ο Foucault βρίσκεται εδώ στο σημείο μηδέν σε σχέση με τη μέθοδο του Kant. Αν μπορούσαμε να το δούμε έτσι θα μπορούσαμε να πούμε ότι επιχειρεί μια αντιστροφή· ότι στη μορφή προβάλλει τη γενεαλογία και στο περιεχόμενο την αρχαιολογία¹⁹⁶, ενώ, λογικά, θα έπρεπε να συμβαίνει το αντίστροφο. Πριν αναφερθούμε διεξοδικότερα σε αυτή την αντιστροφή θα πρέπει να ψηλαφίσουμε τη σημασία που δίνει ο Foucault στην αρχαιολογία του και στη γενεαλογία του.

Θα πρέπει να έχουμε πάντα κατά νου πως μία από τις βασικές προσεγγίσεις της διττής μεθόδου του Foucault (αρχαιολογία/γενεαλογία) είναι αυτή που προσδιορίζεται σε σχέση με το υποκείμενο άνθρωπος. Έτσι η προσπάθεια περιγραφής της ανάδυσης του υποκειμένου μέσα από τις πρακτικές του λόγου, μπορεί να αντιστοιχιστεί με την αρχαιολογία, ενώ η εμφάνιση του υποκειμένου από τις πρακτικές, όχι μόνο του λόγου, αλλά και των κοινωνικών πρακτικών¹⁹⁷, μπορεί

¹⁹². «Η λέξη “λόγος” [discours] εμφανίζεται τόσο αυθόρμητα για να δηλώσει αυτό που έχει λεχθεί όσο και η λέξη πρακτική για να δηλώσει αυτό που έχειπραχθεί. Ο Μ. Φουκώ δεν αποκαλύπτει έναν μυστηριώδη λόγο, διαφορετικό από αυτό που καταλαβαίνουμε όλοι· μας καλεί απλώς να παρατηρήσουμε προσεκτικά αυτό που λέγεται. Η παρατήρηση αυτή αποκαλύπτει ότι η ζώνη, η περιοχή του λόγου, δηλ. αυτού που λέγεται, γέμει προειλημμένων αποφάσεων, δισταγμών, απρόσμενων εσοχών και εξοχών, των οποίων οι ομιλούντες [locuteurs] δεν έχουν συνείδηση», Πάλ Βέν, «Ο Μ. Φουκώ φέρνει επανάσταση στην ιστοριογραφία» στο: Πάλ Βέν & λοιποί, *Ο Μισέλ Φουκώ και οι ιστορικοί*, Μετάφραση: Θεοδόσης Νικολαΐδης, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 76-77. Η απόδοση του *discours* στα ελληνικά με τον όρο που προτείνει ο ο Μηνάς Χρηστίδης, το οποίο αποδίδεται ως *αγόρευση* και όχι ως *λόγος* μας βρίσκει σύμφωνους. Υπό αυτή την έννοια, όπως ήδη ειπώθηκε, η αγόρευση είναι μια «διεξοδική και ευρεία ομιλία». Foucault, *Η Τάξη του Λόγου*, Μετάφραση: Μηνάς Χρηστίδης, Εκδόσεις Ηριδανός, χ.χ., σελ. 59. Ωστόσο η έννοια *λόγος*, στον Foucault, ενίοτε έχει και τη σημασία του λόγου, με την έννοια της αιτίας, δηλαδή του γαλλικό *raison*. Με αυτή τη σημασία η ομιλία, ο λόγος, συχνότατα εκφέρει αυτό που ήδη έχει ειπωθεί, ή είναι το ήδη ειπωμένο. Το ήδη ειπωμένο λειτουργεί λοιπόν ως αιτιακό υλικό για την παραγωγή νέων συμπερασμών που εκπορεύονται από το ήδη υπάρχον.

¹⁹³. *ΤεΔ*, σελ. 24.

¹⁹⁴. Η αρχαιολογική μέθοδος του Foucault δεν είναι επί της ουσίας, μέθοδος. Είναι η συνειδητοποίηση της βύθισης, οποιασδήποτε μεθόδου, υπό τη σκέπη κάποιας μορφής σκέψης. Η παραδοχή, πως κάθε μέθοδος ανθεί εντός του ιζήματος που την κατέστησε δυνατή, υπό το πρίσμα του Foucault, έχει καντιανή προέλευση.

¹⁹⁵. *ΤεΔ*, σελ. 24.

¹⁹⁶. «Ο άνθρωπος και το άσχεφο είναι σύγχρονοι, στο αρχαιολογικό επίπεδο», Μ. Foucault: 2008, σελ. 448.

να αντιστοιχιστεί με την γενεαλογία. Με πολύ απλά λόγια, η αρχαιολογία¹⁹⁸, αναζητά τις συνθήκες δυνατότητας των διαφόρων μορφών της εμπειρικής γνώσης· είναι μια μελέτη πάνω στις πιθανές ασυνέχειες¹⁹⁹ των ήδη ιστορικών συνεχειών της. Η αρχαιολογία δεν είναι «παρά μια δεύτερη γραφή», «ένας ρυθμισμένος μετασχηματισμός²⁰⁰ εκείνου που ήδη γράφτηκε»²⁰¹. Οι αρχαιολογίες δεν είναι παρά οι εδραιωμένες και αποδεκτές ενότητες του λόγου, αυτών που ο Foucault αποκαλεί «επιστήμες». Η επιστήμη²⁰² (*episteme*) με αυτή την έννοια είναι εκείνο το ιστορικό *a priori* που σε μία συγκεκριμένη ιστορική περίοδο, οριοθετεί στο σύνολο της εμπειρίας ένα πεδίο γνώσης, καθορίζει τον τρόπο ύπαρξης των αντικειμένων που εμφανίζονται σε αυτό το πεδίο, και καθορίζει τις συνθήκες υπό τις οποίες μπορεί να διατηρηθεί ένα δίκτυο συνομιλιών²⁰³, για πράγματα που αναγνωρίζονται ως αληθινά.

Από μια άλλη, όχι τόσο ευδιάκριτη σκοπιά, η γενεαλογία, θα πρέπει να κατανοηθεί ως ανάδειξη του τρόπου με τον οποίο ένα αντικείμενο του λόγου αποφεύγει να μπει στο καλούπι²⁰⁴ των έγκυρων κλάδων γνώσης, αυτών που ο Foucault προσεγγίζει ως *ενικές*²⁰⁵ *θετικότητες*. Πώς δηλαδή σε κάθε κοινωνία και σε κάθε εποχή υπάρχει μία μορφή γνώσης που αποκόπτεται²⁰⁶ από το ευρέως αποδεκτό²⁰⁷ γνωσιακό μοντέλο. Με πιο απλά λόγια οι ενικότητες, διεκδικούν την

¹⁹⁷. Οι κοινωνικές πρακτικές προσεγγίζονται εναργέστερα εάν τις φανταστούμε ως αμφίδρομες σχέσεις εξουσίας ή ισχυρής επιρροής σε κάθε πεδίο του ανθρώπινου βίου.

¹⁹⁸. «Foucault picked up the label ~archaeology' to denote 'the history of that which renders necessary a certain form of thought'. 'Archaeology' deals with necessary, unconscious and anonymous forms of thought, which Foucault calls 'epistemes'. An episteme is the 'historical a priori' which, 'in a given period, delimits in the totality of experience a field of knowledge, defines the mode of being of the objects that appear in that field, provides man's everyday perception with theoretical powers, and defines the conditions in which he can sustain a discourse about things that is recognized to be true'.», J. G. Merquior, *Foucault*, University of California Press, by arrangement with William Collins Sons & Co. Ltd., Berkeley and Los Angeles: 1987, σελ. 36.

¹⁹⁹. *ΗτΑ*, σελ. 38.

²⁰⁰. *Ο.π.*, σελ. 43.

²⁰¹. *ΑτΓ*, σελ. 212.

²⁰². Η *episteme* με τη σημασία που το χρησιμοποιεί ο Foucault προσεγγίζεται με τον όρο επιστημοσύνη. Στην *ΑτΓ* ο Foucault το θέτει ως εξής: «...με τη λέξη επιστημοσύνη εννοούμε το σύνολο των σχέσεων που μπορούν, σε μια δεδομένη εποχή, να ενώσουν τις πρακτικές του λόγου που επιτρέπουν επιστημολογικές μορφές, επιστήμες, ενδεχομένως δε τυποποιημένα συστήματα...», *Ο.π.*, σελ. 289.

²⁰³. Το δίκτυο συνομιλιών μπορεί να αποδοθεί και ως δίκτυο αγορεύσεων, ή δίκτυο κοινώς αποδεκτών συμπερασμών. Με πολύ απλά λόγια ανήκει σε ένα ευρύ φάσμα σημασιών που ο Foucault συνθηθίζει να στοιβάξει στον γαλλικό όρο *discourse* και ενίοτε μεταφράζεται ως *λόγος*. Για παράδειγμα στις *Λέξεις και τα Πράγματα* το *discourse* δεν μεταφέρεται αυτολεξεί αλλά αποδίδεται ως *λόγος*. Αυτό που δεν αλλάζει είναι η κλειστή λειτουργία του δικτύου. Ο Foucault αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο δίκτυο, εντός του οποίου δεν μπορεί ο οποιοσδήποτε να μιλήσει αλλά και αν μπορεί, δεν δύναται να ληφθούν υπόψη τα λεγόμενά του. Ο αναγνώστης μπορεί να ανατρέξει τόσο στην υποσημείωση (18) όσο και στις υποσημειώσεις (23), (27) και (182) της παρούσας εργασίας.

²⁰⁴. Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας : Δώδεκα παραδόσεις / Jürgen Habermas*· μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη· επιμέλεια σειράς Λευτέρης Αναγνώστου. - 2η έκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 1993, σελ. 346.

²⁰⁵. *ΤεΚ*, σελ. 41.

²⁰⁶. Εδώ προσεγγίζεται ένας ακόμη σκοτεινός όρος που χρησιμοποιεί συνεχώς ο Foucault, χωρίς επίσης να αναλύεται επαρκώς: η *διασπορά* της γνώσης. Γράφουμε σκοτεινός, διότι η διασπορά δεν αφορά μόνο τη γνώση που αποκόπτεται από την εδραιωμένη γνώση των ενοτήτων που ο Foucault αποκαλεί *επιστήμες*. Αφορά τη γνώση στο σύνολό της καθώς και τη διασπορά των θέσεων που παίρνει το υποκείμενο στη διάσταση του χρόνου.

²⁰⁷. «...[...]...ιστορία των αιώνων θεματισμών που ποτέ δεν κρυσταλλώθηκαν σε ένα αυστηρό και αυτόνομο σύστημα, αλλά σχημάτισαν την αυθόρμητη φιλοσοφία εκείνων που δεν φιλοσοφούσαν.», *ΑτΓ*, σελ. 207.

καθολικότητα αλλά και την μοναδικότητά τους, έναντι των συναφών κλάδων που μένουν στο περιθώριο. Ένα παράδειγμα θα ήταν η ανακάλυψη που αισθανόμαστε όταν είμαστε βέβαιοι ότι υπάρχει μόνο ένας κλάδος γνώσης που ονομάζουμε Ιστορία και όχι οι πολλαπλές οπτικές γωνίες από τις οποίες μπορούν να αναδυθούν πολλαπλές ιστορίες, εξίσου έγκυρες και αποτελεσματικές, με τις ίδιες ή άλλες μεθόδους. Η γενεαλογία προϋποθέτει την αρχαιολογία, όπως ήδη ειπώθηκε. Αυτό σημαίνει πως ενώ η αρχαιολογία μελετά τις εκδηλώσεις της γνώσης σε σχέση με την εικόνα που έχουμε για την ίδια τη γνώση, τις έννοιες, τα εργαλεία, τις μεθόδους και τις σημασίες που χρησιμοποιούμε για να την επεξεργαστούμε, να την εδραιώσουμε, να την κάνουμε να “δουλέψει”, να την αφήσουμε να μας οριοθετήσει, να κατατάξει εμάς και για εμάς, η γενεαλογία μελετά το πως το υποκείμενο γίνεται εκείνο το οποίο μπορεί να επηρεάσει, να αλλάξει, να μετασχηματίσει, όχι μόνο τη γνώση στο σύνολό της, αλλά και ειδικότερα τη γνώση που αφορά τον ίδιο του τον εαυτό, την γνώση που αποκομίζει το υποκείμενο για τον ίδιο του τον εαυτό. Η αυτοεικόνα που έχουμε για εμάς, είναι μέρος της γνώσης μας για τον κόσμο και τα πράγματα. Αυτή η γνώση έχει μια ιστορία, με τις τυχαιότητες της, τις επεμβάσεις των εκάστοτε “ειδικών”, τις θρησκευτικές αλλά και επιστημονικές ή φιλοσοφικές αλλοιώσεις, τις βολικές ρυθμίσεις που ακολουθήσαμε συμμετέχοντας σε αυτή την ιστορία ή τις επιταγές εγκυρότητας που αναγκαστήκαμε να υιοθετήσουμε, με σκοπό να παράξουμε αποτελέσματα. Η γενεαλογία είναι ένας μετασχηματισμός αυτού που ήδη έχει γίνει πρακτική.

Η κριτική λοιπόν θα είναι μορφικά γενεαλογική γιατί δεν θα συνάγει από τη μορφή αυτού που είμαστε, εκείνο το οποίο μας είναι αδύνατο να πράξουμε και να γνωρίσουμε – μέσω μιας υπερβατολογικής γνώσης, όπως δηλαδή ήθελε να το βλέπει ο Kant - «αλλά θα διαχωρίζει, από την ενδεχομενικότητα [contingence/contingency] που μας έχει κάνει αυτό που είμαστε, την πιθανότητα [possibilité/possibility] να μην είμαστε, πράττουμε ή σκεπτόμαστε πλέον αυτό που είμαστε, πράττουμε ή σκεπτόμαστε»²⁰⁸. Μια στρυφνή διατύπωση που χρειάζεται περισσότερη ανάλυση όπως όλες εκείνες που προσεγγίζουν την ακαθόριστη έννοια της ελευθερίας. Θα μας βοηθήσει να καταλάβουμε τί θέλει να πει ο Foucault εάν αναζητήσουμε το περιεχόμενο της έννοιας αυτονομία, στον Kant; Σύμφωνα με τον Kant, ένα έλλογο ον θεωρεί τον εαυτό του πάντοτε νομοθέτη²⁰⁹ σε ένα

²⁰⁸. M. Foucault, *T&A*, σελ. 24-25. Παραθέτουμε την γαλλική μετάφραση: «mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons.», Foucault, Michel. « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *Dits et Ecrits*, tome IV, 1984, σελ. 571. Παραθέτουμε και την αγγλική μετάφραση: «but it will separate out, from the contingency that has made us what we are, the possibility of no longer being, doing, or thinking what we are, do, or think», Michel Foucault. “What is Enlightenment?” in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books:1984, σελ. 42.

²⁰⁹. Για την ετυμολογία μα κυρίως τη σημασία που πήρε στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία η ονοματο-θεσία, δηλαδή η νομοθεσία, θα αναφερθούμε εκτενώς στην τελευταία ενότητα.

βασιλείο σκοπών, «το οποίο είναι εφικτό μέσω της ελευθερίας της βουλήσεως»²¹⁰. Η αρχή της ίδιας του της θέλησης μπορεί να θεωρείται πάντοτε νομοθετούσα διότι διαφορετικά τα έλλογα όντα δεν θα μπορούσαν να νοηθούν ως καθεαυτό σκοποί.²¹¹ Αυτό είναι το σημείο στο οποίο ο Kant θέλει να βλέπει στην «αξιοπρέπεια»²¹² κάθε έλλογου όντος, την γέφυρα που το συνδέει με την υπόσχεση²¹³ που δίνει στον εαυτό του. Υπόσχεση να υπακούει απαρέγκλιτα στο νόμο που το ίδιο έχει θέσει: «Η αυτονομία είναι λοιπόν το θεμέλιο της αξιοπρέπειας τόσο της ανθρώπινης όσο και κάθε έλλογης φύσης»²¹⁴. Μπορεί άραγε «ένας λαός να επιβάλει στον εαυτό του ένα τέτοιο νόμο»²¹⁵, αναρωτιέται ο Kant. Η απάντηση που δίνει ο ίδιος ο Kant έχει ιδιαίτερη σημασία. Δίνει μεγάλη έμφαση, όχι μόνο στη διάκριση μεταξύ της χρήσης του δημόσιου²¹⁶ και ιδιωτικού λόγου, αλλά και στην διάσταση του ανοίγματος στο μέλλον με την έννοια της προσθήκης ενός ορισμένου²¹⁷, σύντομου χρονικού διαστήματος, προς εμπέδωση των νέων στοιχείων. «Μόνο αργά μπορεί ένα κοινό να φτάσει στο διαφωτισμό [...] Για τούτο το διαφωτισμό τίποτ' άλλο δεν απαιτείται παρά ελευθερία»²¹⁸. Άρα η ελευθερία -στο επίπεδο της δημόσιας σφαίρας, στο επίπεδο της αυτονομίας του υποκειμένου να εκφέρει αλλά και να δημιουργήσει τον λόγο- και η σχέση της με τον ορίζοντα του χρόνου, είναι ήδη παρούσα²¹⁹ στον Kant. «Συνεπώς ένας σχηματισμός του λόγου», επισημαίνει ο Foucault, «δεν παίζει το ρόλο μιας μορφής που σταματά τον χρόνο και τον παγιώνει επί δεκαετίες ή αιώνες· καθορίζει μια κανονικότητα που ιδιάζει σε χρονικές διαδικασίες»²²⁰. Ας δούμε τώρα πώς πιστεύουμε ότι ερμηνεύει ο Γάλλος στοχαστής αυτά τα παραπάνω στοιχεία της σκέψης του Kant.

Στη γενεαλογία του Foucault έχουμε την ανάδειξη του πιθανού σε σχέση με το ενδεχομενικό. Το ενδεχομενικό θα πρέπει να εκληφθεί ως ένα περιεχόμενο ήδη διατυπωμένο και οιοное κλειστό. Είναι μια μορφή παράλληλης αφήγησης, ή καλύτερα περιγραφής²²¹, αυτού που

²¹⁰ . Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, Μετάφραση: Γ. Τζαβάρα, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα: 1984, 83.

²¹¹ . Αυτόθι.

²¹² . Ο.π., 89.

²¹³ . Να θυμηθούμε και την επίσης ειρωνική αναφορά του Nietzsche για τον χαρακτηρισμό του ανθρώπινου όντος ως το ζώο που μπορεί και υπόσχεται: «Η ανατροπή ενός ζώου που μπορεί να υπόσχεται – μήπως αυτό δεν είναι αυτό το παράδοξο καθήκον που ανέλαβε η ίδια η φύση σε σχέση με τον άνθρωπο;», F. Nietzsche, *Συμβολή στη γενεαλογία της ηθικής*, Μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας-Λίλα Τρουλινού, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, χχ., σελ. 107.

²¹⁴ . Kant:1984, σελ 91.

²¹⁵ . Kant:1971, σελ. 47.

²¹⁶ . Ο.π., σελ. 46.

²¹⁷ . Ο.π., σελ. 47.

²¹⁸ . Ο.π., σελ. 44.

²¹⁹ . «Διότι σε κάθε χρονικό σημείο, υπόκειμαι βέβαια πάντοτε στην αναγκαιότητα να καθορίζομαι στο πράττειν από εκείνα που δεν είναι στην εξουσία μου, και ή απέραντη, a parte priori [προγενέστερη] σειρά των συμβάντων, την όποια θα συνέχιζα μόνο σύμφωνα με μian ήδη προκαθορισμένη τάξη, [άλλα] ουδέποτε θα άρχιζα άφ' εαυτού, θα ήταν μια συνεχής φυσική αλυσίδα, και συνεπώς η αίτιότητά μου ουδέποτε θα ήταν ελευθερία.», *ΚΤΠΛ*, σελ. 140-141.

²²⁰ . *ΑΤΓ*, σελ. 116.

²²¹ . «At any rate, Foucault's project in *The Archaeology of Knowledge* is defined as· a pure description of discursive events'», J.G. Marquier: 1987, σελ. 77.

αποκαλούμε ιστορία των ιδεών²²². Αν ο Foucault επιμένει στην ιστορία των ιδεών είναι για να δώσει έμφαση στις διαφορές της δικής του αρχαιολογίας με την ιστορία των ιδεών. Γίνεται πρωτίστως για να διαχωρίσει την αρχαιολογική μέθοδο από την αμιγώς ιστορική μέθοδο. Η προσπάθεια αυτή υποσκάπτεται, από τον ίδιο τον Foucault: «Κατά βάθος ίσως να μην είμαι παρά ένας ιστορικός των ιδεών»²²³. Ωστόσο οι διαφορές της φουκωϊκής μεθόδου με την ιστορική μέθοδο είναι ο βασικός λόγος εμφάνισης της αρχαιολογίας του. Μολονότι η αρχαιολογία τρέφεται με συνέχειες, ωστόσο ευδοκίμει στις ασυνέχειες. Εκείνο που θέλει να φέρει στο φως «είναι το ιδιόρρυθμο επίπεδο όπου η ιστορία μπορεί να γεννήσει καθορισμένους τύπους λόγου, που έχουν τον ιδιάζοντα τύπο ιστορικότητας τους, και βρίσκονται σε σχέση με ένα ολόκληρο σύνολο διάφορων ιστορικότητων»²²⁴. Με πολύ απλά λόγια, ενώ η ιστορία των ιδεών διατρέχει τον άξονα «συνείδηση-καθαρή γνώση-επιστήμη»²²⁵ η αρχαιολογία διατρέχει τον άξονα «πρακτική του λόγου-γνώση-επιστήμη»²²⁶. Αυτά είναι τα όσα ισχυρίζεται ο Foucault στις τελευταίες σελίδες της *Αρχαιολογίας της Γνώσης*. Σε αντιδιαστολή με την καθαρή γνώση ο Foucault θέτει την εμπειρική γνώση: «Η πρακτική του λόγου δεν συμπίπτει με την επιστημονική επεξεργασία την οποία μπορεί να γεννήσει»²²⁷. Αυτό που καθιστά δυνατή κάθε επιστήμη αλλά και κάθε δυνατή γνώση, βρίσκεται εκτός εννοιακού προσδιορισμού. Αυτός είναι ο λόγος που η πρακτική²²⁸ του λόγου δεν εξαντλείται επαρκώς στο συνολικό έργο του Foucault. Αυτός είναι ο λόγος που το γαλλικό *discourse* συχνά παρατίθεται αυτούσιο και δεν μεταφράζεται επακριβώς, τόσο από τον ίδιο, όσο και από τους μεταφραστές. Αν η ενικότητα *πρακτική του λόγου*, εμφανίζεται ανοίκεια και ξένη, αν οι εξηγήσεις γι' αυτήν είναι φειδωλές ή υπόρρητες, αυτό συμβαίνει γιατί ο Foucault θέλει να χωρέσει σε αυτήν, το σύνολο των εν δυνάμει θεωριών και πρακτικών του λόγου, τον κατεξοχήν χώρο της πολιτικής και της φιλοσοφίας²²⁹.

Η αντιστροφή λοιπόν στην οποία αναφερθήκαμε αποτελεί απλά και μόνο ένα τέχνασμα που χρησιμοποιούμε σχηματικά, ώστε να καταδείξουμε το σημείο προσέγγισης²³⁰ της γενεαλογίας του.

²²². «In the first of these antitheses Foucault briefly opposes the treatment of discourse as document (history of ideas) to its analysis as a monument (archaeology of knowledge). Documents are conveyors of external reference; monuments are contemplated for themselves.», Ό.π., σελ. 78

²²³. ΑτΓ, σελ. 206.

²²⁴. Ό.π., σελ. 248.

²²⁵. ΑτΓ, σελ. 276.

²²⁶. Αυτόθι.

²²⁷. ΑτΓ, σελ. 277.

²²⁸. «Οι πρακτικές του λόγου δεν είναι απλά και μόνο τρόποι κατασκευής του λόγου. Λαμβάνουν σάρκα και οστά μέσα σε σύνολα τεχνικών, σε θεσμούς, σε σχήματα συμπεριφοράς, σε τύπους μετάδοσης και διανομής, σε μορφές παιδαγωγικής που ταυτόχρονα τις επιβάλλουν και τις υποστηρίζουν», *DeE*, σελ. 57.

²²⁹. «Ideologies need not necessarily be political or economic, according to Foucault; they could also be philosophical.», Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, Εκδόσεις Teach your Self, London:2010, σελ. 166.

²³⁰. ΗτΛ, σελ. 48.

Δεν είναι είναι ούτε οι a priori δομές (της λογικής) ή η καθαρή Moralität²³¹, που συναντάμε στον Kant, ούτε η κοινή²³² προ-κατανόηση της ηθικής πραγματικότητας που προϋποθέτει η εγγεληνή Sittlichkeit²³³, ούτε η *συνείδηση* όπως απαντάται στη φαινομενολογία, ούτε το *εγώ σκέπτομαι* (cogito) που αποδίδουμε στον Descartes, αλλά το τι καθιστά δυνατό η πρακτική του λόγου. Όταν ισχυριζόμαστε ότι ο Foucault προβάλλει στη μορφή τη γενεαλογία, το κάνουμε για να καταδείξουμε τον αχαρτογράφητο ορίζοντά της. Μία μορφή που σχηματίζεται κάθε φορά και κάθε στιγμή από το τρέχον και μεταβαλλόμενο περιεχόμενό²³⁴ της. Μια δηλαδή ακαθόριστη μορφή σαν εκείνη που προσιδιάζει στον πόθο²³⁵ μας για ελευθερία.

Εδώ ακριβώς είναι το σημείο που θα αναζητήσουμε τη σημασία της επισήμανσης του Foucault περί της ανάγκης του διαχωρισμού μεταξύ της μεθόδου και του σχεδιασμού. Αν τη μέθοδο εκλάβουμε ως «σχεδιασμένη διαδικασία που ρυθμίζει εκ των προτέρων μια σειρά από ενέργειες για να πετύχουμε ένα σκοπό που εμείς θέτουμε»²³⁶, τότε κατανοήσουμε γιατί ο Foucault αντιπαραβάλλει το σχεδιασμό με τη δική του μέθοδο. Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή. Ετυμολογικά η λέξη μέθοδος παράγεται από το ρήμα *μετέρχομαι* και σημαίνει την επιδίωξη απόκτησης γνώσης, την εξέταση κάποιου επιστημονικού αντικειμένου, ήτοι, την *ζήτηση*²³⁷ με την αριστοτελική έννοια. Ωστόσο, η μέθοδος μπορεί να προσεγγιστεί και ως «ο τρόπος με τον οποίο φτάνουμε σ' ένα ορισμένο αποτέλεσμα κι όταν ακόμα αυτός ο τρόπος δεν είχε καθοριστεί από πριν μ' έναν

²³¹. Δες υποσημείωση (5) και (221).

²³². «Δεν είναι λοιπόν η υποκειμενική αυτοβουλία, δεν είναι οι ατομικές κρίσεις ενός υποκειμένου που κατευθύνουν τις πράξεις μας, αλλά η ίδια η ηθική πραγματικότητα που μας περιβάλλει. Αυτό ακριβώς δηλώνει η Sittlichkeit ως «ήθος»: την ύπαρξη μιας κοινής προ-κατανόησης, η οποία χαράσσει τα όρια του πράττειν μας πραγματώνοντας την ελευθερία μας.», Π. Θανασάς, «Προλεγόμενα», στο: Hegel, *Ο Λόγος στην Ιστορία-Εισαγωγή στην Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Μετάφραση: Π. Θανασάς, Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα: 2006, σελ. 88.

²³³. «Η διαμάχη μεταξύ της Moralität και της Sittlichkeit, της ηθικότητας και του ήθους, αναπαράγει σε ένα βαθμό την παλαιά αναμέτρηση Πλάτωνα και Αριστοτέλη γύρω από την ιδέα του αγαθού, προσδίδοντάς της μια ένταση που τις τελευταίες δεκαετίες αναζωπυρώθηκε με τις περίφημες διαμάχες της φιλοσοφικής ερμηνευτικής με τη σχολή της Φρανκφούρτης και των «φιλελευθέρων» με τους «κοινοτιστές» (libertarians vs. communitarians). Η εξέλιξη της αναμέτρησης και των μετασχηματισμών της είναι απρόβλεπτη, και γι' αυτό ερμηνευτικά ανεξάντλητη το βέβαιο είναι, ωστόσο, ότι το έργο του Χέγκελ υπήρξε ο σημαντικότερος σταθμός αυτής της πορείας ιδεών και εννοιών.». Π. Θανασάς, «Προλεγόμενα», στο: Hegel, *Ο Λόγος στην Ιστορία-Εισαγωγή στην Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Μετάφραση: Π. Θανασάς, Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα: 2006, σελ. 90.

²³⁴. «Ο θετικός προσδιορισμός της συνάφειας εμπειρικής πραγματικότητας και νόησης μέσω της διαλεκτικής ενότητας της μορφής και του περιεχόμενου της τελευταίας προβάλλει στη βαθμίδα του λόγου. Η μορφή του λόγου δεν είναι κάτι το σχηματιζόμενο ως αφαίρεση από το περιεχόμενο, αλλά είναι το ίδιο το μεταβαλλόμενο περιεχόμενο της νόησης, γεγονός που καθιστά τον αναπτυσσόμενο λόγο περιεκτική μορφή και μορφοποιημένο περιεχόμενο. Εδώ η νόηση (επανα-)προσεγγίζει την αισθητηριακή πραγματικότητα, αλλά διαμεσολαβημένα πλέον και χωρίς την αισθητηριακή ενάργεια της ζωντανής εποπτείας.», Δ. Πατέλης, «λήμμα περιεχόμενο και μορφή(2)», στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Δ*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ.167.

²³⁵. *ΤεΔ*, σελ. 30.

²³⁶. Αγησίλαος Ντόκας, *Λεξικό Φιλοσοφικών Όρων*, Εκδοτικός Οίκος "Αστήρ", Αλ. & Ε. Παπαδημητρίου, Αθήνα: 1980, σελ. 120-121.

²³⁷. «Ο Αριστοτέλης κάνει πολλές φορές λόγο περί μεθόδου (βλ. Η. Bonitz, *Aristotelicus Index*, 1955', σσ 449-50) και θεωρεί κυρίως τη μέθοδο ως "οδόν επί τι" και "τρόπον ζητήσεως", ενώ σε πολλά σημεία των κειμένων του συνεκφέρει παράλληλα τους όρους "μέθοδος και ζήτησις".», Ι.Γ. Δελλής, «λήμμα μέθοδος», *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Γ*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 255.

εσκεμμένο και εκούσιο τρόπο»²³⁸. Το οποίο με τη σειρά του σημαίνει πως η αρχαιολογική μέθοδος δεν μπορεί να διαχωριστεί ικανοποιητικά από το γενεαλογικό σχεδιασμό. Γιατί; Αν ανατρέξουμε στη σημασία της έννοιας του σχήματος κατά τη μεσαιωνική εποχή θα δούμε πως αυτό (το σχήμα), «δήλωνε ό,τι σήμερα δηλώνουμε με τον όρο "μορφή" (βλ. B. Russell: σχήμα = μορφή των άψυχων αντικειμένων) π.χ. το επίπεδο σχήμα της γης, καθώς η λέξη "μορφή", εξαιτίας της σχολαστικής φιλοσοφίας που διατηρούσε την αριστοτελική παράδοση, είχε [δηλαδή]²³⁹ μεταφυσική σημασία.»²⁴⁰ Στην φιλοσοφία του Kant, η ηθική του χαρακτηρίστηκε ως ηθική της μορφής, διότι δεν ασχολείται τόσο με την ουσία (υλικό, περιεχόμενο) της ηθικής πράξης, αλλά με τον τρόπο εκτέλεσής της, δηλαδή τη μορφή.

Στον Kant, η εγγύτητα της μορφής με τη μεταφυσική σημασία της σχολαστικής παράδοσης, έρχεται να συναντηθεί με τα ανώτερα στρώματα της νόησης, δηλαδή τη λογική. Η μεθοδολογία θεωρούνταν αρχικά κλάδος της Λογικής. Στις κοινωνικές επιστήμες²⁴¹ όμως «η μεθοδολογία γίνεται αντιληπτή περισσότερο ως "νοοτροπία" που συνδέεται περισσότερο με το "παράδειγμα" και λιγότερο ως ανεξάρτητος φιλοσοφικός κλάδος.»²⁴² Αυτό σημαίνει πως η μέθοδος²⁴³ μου, αντιμάχεται²⁴⁴ τις μεθόδους των άλλων. Η μέθοδος μπορεί να γίνει το μέσον που ασκεί κριτική στις μεθόδους που καλούμαστε να υιοθετήσουμε ώστε να βρεθούμε μέσα στο έγκυρο της γνώσης. Ένας από τους τρόπους για να το κάνουμε αυτό είναι να αποφύγουμε «ένα συνταγολόγιο μηχανικής

²³⁸. Ι.Γ. Δελλής, «λήμμα μέθοδος», *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Γ*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 255.

²³⁹. Η προσθήκη είναι δική μας.

²⁴⁰. Ο.π., Τόμος Ε, σελ. 86.

²⁴¹. «The philosophy of social science, like that of natural science, has both a descriptive and a prescriptive side. On the one hand, the field is about the social sciences – the explanations, methods, empirical arguments, theories, hypotheses, etc., that actually occur in the social science literature. This means that the philosopher needs extensive knowledge of several areas of social science research in order to be able to formulate an analysis of the social sciences that corresponds appropriately to scientists' practice. On the other hand, the field is epistemic: it is concerned with the idea that scientific theories and hypotheses are put forward as true or probable, and are justified on rational grounds (empirical and theoretical). The philosopher aims to provide a critical evaluation of existing social science methods and practices insofar as these methods are found to be less truth-enhancing than they might be. These two aspects of the philosophical enterprise suggest that philosophy of social science should be construed as a rational reconstruction of existing social science practice – a reconstruction guided by existing practice but extending beyond that practice by identifying faulty assumptions, forms of reasoning, and explanatory frameworks.» ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 704.

²⁴². Ι.Γ. Δελλής, «λήμμα μεθοδολογία», *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Γ*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 254.

²⁴³. «A central issue in the philosophy of social science involves the relation between social regularities and facts about individuals. Methodological individualism is the position that asserts the primacy of facts about individuals over facts about social entities. This doctrine takes three forms: a claim about social entities, a claim about social concepts, and a claim about social regularities.» ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 704.

²⁴⁴. «Το επιστημονικό πεδίο είναι, πράγματι, ένα πεδίο αγώνων, όπως κάθε άλλο, στο οποίο, όμως, η κριτική κλίση, υποκινημένη από το συναγωνισμό, έχει κάποια πιθανότητα να ικανοποιείται, μόνο αν μπορεί να επιστρατεύει τα συσσωρευμένα επιστημονικά μέσα.» Pierre Bourdieu, *Μάθημα πάνω στο μάθημα: Κοινωνιολογία και αυτο-ανάλυση*, Μετάφραση: Νίκος Αγκαβανάκης, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα: 2001, σελ. 39. Ο Bourdieu αποσαφηνίζει εναργέστερα το συναγωνισμό των όποιων ενικών θετικότητων (δανειζόμαστε τον όρο από τον Foucault και τη διάλεξη ΤΕΚ, σελ. 41.), εκλαμβανόμενων είτε σε ότι αφορά αυθύπαρκτους κλάδους γνώσης είτε στις μεθόδους (μέσα) αυτών.

επίλυσης προβλημάτων»²⁴⁵ και να δεχτούμε μόνο ότι αυτή η κριτική (η δική μας κριτική) είναι μέρος της μεθοδολογίας μας. Η κριτική στις υπάρχουσες μεθοδολογίες, στις ήδη διατυπωμένες θεωρίες, στα αποδεκτά επιστημονικά συγγράμματα, στα έγκυρα επιστημονικά λεξικά, στα μαθήματα που στα πανεπιστημιακά ιδρύματα εκφέρονται ως παραδόσεις, είναι η μέθοδος της αρχαιολογίας ή η αρχαιολογική μέθοδος. Είναι η αρχαιολογία της μεθόδου. Η αρχαιολογία, καθώς περιγράφει τις κανονικότητες, τις οντότητες που γεννά η επιστημονική δραστηριότητα, ασκεί κριτική στις μεθόδους που ορίζουν το αληθινό. Γιατί; Γιατί οι διάφορες μεθοδολογίες, έχουν «ως αντικείμενο την εξέταση των μεθόδων σύμφωνα με τις οποίες αποκτάται, καθορίζεται και ταξινομείται η επιστημονική γνώση με την οποία συγκροτούνται οι διάφορες επιστήμες»²⁴⁶.

Να αποκαλύπτεις την ταξινόμηση, σημαίνει πως αναδεικνύεις την ιστορικότητά της. Η ανάδειξη της ταξινόμησης των κλάδων της γνώσης και ταξινόμησης των μεθοδολογιών της δεν διαλύει τη γνώση. Απλώς αφήνει να φανεί η ιστορικότητά της. Και αυτή η ιστορικότητα αφήνει να φανεί το πεδίο της παραγωγής αποτελεσμάτων ως πεδίο άσκησης στρατηγικών, εντός και δια των επιστημών. Όπως εύστοχα το θέτει ο Bourdieu, οι «συμβολικές στρατηγικές», οι οποίες και «αποβλέπουν να επιβάλουν τη μερική αλήθεια μιας ομάδας ως αλήθεια των αντικειμενικών σχέσεων μεταξύ [αυτών] των ομάδων»²⁴⁷, συμβολίζουν, αποκαλύπτουν ή απλά είναι η αναγνώριση της περιορισμένης, ή καλύτερα μερικής, αντικειμενικότητάς τους. Το έδαφος στο οποίο εδράζονται είναι αυτό το οποίο και μελετούν, θα έλεγε ο Foucault.

Ο άνθρωπος και το άσκεπτο είναι σύγχρονοι²⁴⁸ στο αρχαιολογικό επίπεδο επισημαίνει ο Foucault στην *Αρχαιολογία της Γνώσης*. Αν ισχυριζόμαστε ότι ο Foucault, στο περιεχόμενο προβάλλει την αρχαιολογία, αυτό γίνεται με σκοπό να καταδείξουμε το σημείο προσέγγισής της. Βρίσκεται κοντύτερα στην οπτική των ίδιων των αντικειμένων της γνώσης. Η αρχαιολογία δεν στέκεται μόνο στους κλάδους γνώσης που ανεξαρτητοποιήθηκαν, που αυτονομήθηκαν και έγιναν, *επιστήμες*. Η βασική της διαφορά με την ιστορία των ιδεών είναι η έμφαση που δίνει στη διεσπαρμένη γνώση. Αν ο Foucault αρνείται να παραδεχτεί ότι η αρχαιολογία του είναι απλώς και μόνο η ιστορία των ασυνεχειών, το κάνει για να φανεί ακριβώς η σχέση²⁴⁹ της γνώσης με την εξουσία. Αυτή η σχέση είναι το αντικείμενο της αρχαιολογίας του, μολονότι η λέξη *εξουσία* δεν υπάρχει πουθενά στην *Αρχαιολογία της Γνώσης* αλλά ούτε και στις *Λέξεις και τα Πράγματα*. Αν ο

²⁴⁵. Ι.Γ. Δελλής, «λήμμα μεθοδολογία», *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Γ*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 255.

²⁴⁶. Ό.π., σελ. 254.

²⁴⁷. Pierre Bourdieu, *Μάθημα πάνω στο μάθημα: Κοινωνιολογία και αυτο-ανάλυση*, Μετάφραση: Νίκος Αγκαβανάκης, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα: 2001, σελ. 37.

²⁴⁸. M. Foucault: 2008, σελ. 448.

²⁴⁹. *ΤΕΚ*, σελ. 36.

Foucault επιμένει στον τρόπο που αντιμετωπίζει η αρχαιολογία τον λόγο, ως δηλαδή *μνημείο* και όχι ως *μαρτυρία*, αν μιλάει για *περιγραφή* και όχι για *ανάλυση*, το κάνει ακριβώς για να δείξει ότι υπάρχει και άλλος τρόπος “εξιστόρησης” πέραν της ερμηνείας και της τυποποίησης. Οι μαρτυρίες χρησιμοποιούνταν από την παραδοσιακή ιστορία ως εξωτερικά τεκμήρια των γεγονότων. Με πολύ απλά λόγια οι μαρτυρίες, κατά μια έννοια, προσδιάζουν σε αυτό που καλούμε διαμεσολάβηση. Τις χρησιμοποιούσαν ετερόχρονα ώστε να ταιριάζουν στις συνέχειες που είχαν ήδη υφάνει, χωρίς να λαμβάνουν υπόψη τις ασυνέχειες που εκείνες δημιουργούσαν. Ή, ακριβώς επειδή, καθιστούσαν δυνατές πολλαπλές ασυνέχειες, έπρεπε να παραλειφθούν²⁵⁰.

Στις πρώτες σελίδες της *ΑτΓ* ο Foucault αναφέρεται εκτενώς στην διαφοροποίηση²⁵¹ της παραδοσιακής ιστορίας από εκείνη των ημερών του: «ας πούμε ότι η ιστορία, στην παραδοσιακή της μορφή, επιχειρούσε να κάνει τα μνημεία του παρελθόντος να “θυμηθούν”, να τα μεταμορφώσει σε μαρτυρίες και να κάνει να μιλήσουν αυτά τα ίχνη που, από μόνα τους, συχνά δεν είναι καν λεκτικά, ή λένε σιωπηλά άλλο πράγμα από εκείνο που λένε· στις μέρες μας, η ιστορία μεταμορφώνει τις μαρτυρίες σε μνημεία [...] θα μπορούσαμε να πούμε ότι στις μέρες μας η ιστορία τείνει να γίνει αρχαιολογία -έσωθεν περιγραφή του μνημείου.»²⁵². Στην αρχαιολογική επιστήμη, η *μαρτυρία*, λογίζεται ως εκείνο το *τεκμήριο* του οποίου γνωρίζουμε το στρώμα εδάφους (στρωματογραφία), τη γεωγραφική θέση, το υψόμετρο, την ακριβή χρονολόγηση δημιουργίας ή χρήσης του, καθώς και το context από το οποίο περιβάλλεται²⁵³ και στο οποίο ανήκει. Αυτά είναι τα αρχαιολογικά δεδομένα που μπαίνουν στο αρχείο και προκύπτουν κατά την ανασκαφική τελετουργία. Η ανασκαφή είναι ένα πείραμα που δεν επαναλαμβάνεται. Είναι μια καταστροφή. Ένα εύρημα, προϊόν ανασκαφής, έχει νόημα για το αρχαιολογικό αρχείο ως μαρτυρία μόνο εάν μπορούν να επαληθευτούν τα συμφραζόμενα που το εντάσσουν στο αρχαιολογικό του πλαίσιο. Αντίθετα, αν το ίδιο εύρημα βρίσκεται εκτός αρχαιολογικού πλαισίου (για παράδειγμα ένα προϊόν

²⁵⁰. «Η ασυνέχεια ήταν το στίγμα της χρονικής διασποράς την οποία ο ιστορικός επιφορτιζόταν να εξαφανίσει από την ιστορία.», *ΑτΓ*, σελ. 17.

²⁵¹. «[...]Foucault briefly opposes the treatment of discourse as document (history of ideas) to its analysis as a monument (archaeology of knowledge). Documents are conveyors of external reference; monuments are contemplated for themselves. It is the famous distinction made, in his *Meaning in the Visual Arts*, by the father of iconology, the art historian Erwin Panofsky (1892-1968). Foucault does not mention him and may have drawn the same distinction independently. However, Panofsky was very much alive in Paris in the late sixties; a French translation of his *Studies in Iconology* (1939) had just been published by Gallimard (1967), receiving universal acclaim. But perhaps it's all for the best that Foucault doesn't quote him; for in Panofsky the document/monument difference has quite another meaning.», J. G. Merquior, *Foucault*, University of California Press, by arrangement with William Collins Sons & Co. Ltd., Berkeley and Los Angeles: 1987, σελ. 78.

²⁵². *ΑτΓ*, σελ. 15-16.

²⁵³. Εδώ θα πρέπει να επισημάνουμε την αμφίδρομη σχέση μεταξύ του ευρήματος και του περιβάλλοντος στο οποίο ανήκει. Ένα εύρημα μπορεί να χρονολογηθεί από το στρώμα εδάφους από το οποίο ανασύρθηκε. Αντίστροφα το context στο οποίο ανήκει ένα εύρημα μπορεί να προσδιοριστεί από ένα από τα ευρήματα που βρίσκονται εντός του. Για παράδειγμα ένα νόμισμα ή ένα θραύσμα αγγείου μπορεί να επαναχρονολογήσει ένα συμβάν ή να επαναπροσδιορίσει τις σχέσεις μεταξύ πόλεων, φυλών, ολόκληρων περιοχών.

λαθρανασκαφής), ωστόσο, εντός κάποιου μουσείου (όπως συνέβη μαζικά από τον 16ο αιώνα και μετά), χάνει την ιδιότητα του ως τεκμήριο. Δεν χάνει όμως τα συμβολικά νοήματα που προκύπτουν από την εικονογραφία του, ή από τις αισθητικές παραστάσεις τις οποίες μεταδίδει και δημιουργεί. Οι λόγοι ως μνημεία, όπως θέλει δηλαδή να τους περιγράψει ο Foucault, βρίσκονται ένα βήμα κοντύτερα στην πλευρά του λόγου, ως -ιονεί συμβολικού- υποκειμένου και όχι αντικειμένου. Τί θα μας έλεγαν αυτά τα μνημεία εάν είχαν μιλή; Ένα βήμα που κοιτά και κοιτιέται αμήχανα, ακόμη και από τον ίδιο του τον εφευρέτη, είναι εκείνο που μας φέρνει πιο κοντά στη δυνατότητα να εστιάσουμε πλέον, όχι στα φυσικά ή τεχνητά αντικείμενα, όχι στους ανθρώπους που τα επινοούν, αλλά στις πρακτικές από τις οποίες εκπορεύονται και τις οποίες καθιστούν δυνατές.

Όχι εκείνο που θα μπορούσε να ήταν ένα σύνολο λόγων, αλλά πώς οι λόγοι μεταμορφώνονται σε πρακτικές²⁵⁴ που τελικά υπακούουν σε κανόνες. Μιλάμε για το σύστημα του αίτιου και του αιτιατού, το σύστημα²⁵⁵ της φυσικής²⁵⁶ αναγκαιότητας; Σαφέστατα όχι. Ο Foucault τουναντίον επισημαίνει ότι πρέπει «να γίνει παραδεκτή η τυχαία έκβαση σαν κατηγορία μέσα στην παραγωγή των γεγονότων»²⁵⁷. Μολονότι η κάθε ερμηνεία, στηρίζεται σε δεδομένα (μαρτυρίες, στοιχεία, αρχεία, ντοκουμέντα), ωστόσο πάντα υπάρχει ένας άφατος ορίζοντας που μας διαφεύγει. Ο Foucault μιλά ξεκάθαρα για απουσία «μιας θεωρίας που να ευνοεί το στοχασμό των σχέσεων τύχης και σκέψης»²⁵⁸. Αυτό το τυχαίο θα πρέπει να κατανοηθεί ως καταλυτικό στοιχείο της εκάστοτε παροντικότητας. Αυτό είναι που δημιουργεί τις ακαθόριστες συνθήκες στις οποίες εδράζεται η πολυσημία του.

Εδώ προσεγγίζεται ο γενεαλογικός σχεδιασμός του Foucault. Τί είναι ο σχεδιασμός; Η «ιστορική οντολογία του εαυτού μας πρέπει να απομακρυνθεί απ' όλα τα σχέδια που ισχυρίζονται ότι είναι καθολικά ή ριζοσπαστικά»²⁵⁹, επισημαίνει ο Foucault στο κείμενο *ΤεΔ*. Ο σχεδιασμός λοιπόν αναφέρεται επίσης στην κριτική. Αυτό που είναι δυνατό να πράξουμε και να γνωρίσουμε δεν θα πρέπει να λαμβάνει την όποια εγκυρότητά του «από τη μορφή αυτού που είμαστε»²⁶⁰. «Το θέμα, εν συντομία είναι να μετασηματίσουμε την κριτική που οδηγεί στη μορφή του αναγκαίου

²⁵⁴. Διακινδυνεύοντας μια απλοποίηση θα μπορούσαμε εδώ να ταυτίσουμε αυτές τις πρώιμες πρακτικές στο έργο του Foucault, με αυτές που στο όψιμο έργο του αποκαλεί πολιτικές τεχνολογίες.

²⁵⁵. Ο αναγνώστης θα πάρει μια απάντηση στο ερώτημα ανατρέχοντας στις σελίδες 26-27 της παρούσας έρευνας.

²⁵⁶. «Ο νόμος της αιτίας και του αποτελέσματος λειτουργεί μόνο στο χώρο της φύσης (στον εμπειρικό χώρο). Ωστόσο, η ελευθερία δεν ανήκει στη φύση, αλλά σε εκείνον ακριβώς τον 'κατανοητό' ή υπερβατολογικό χώρο στον οποίο δεν εφαρμόζονται κατηγορίες όπως εκείνη της αιτιότητας.», Roger Scruton, *KANT: Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε*, Μετάφραση: Αλέξανδρος- Σταμάτιος Αντωνίου, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2006, σελ. 96.

²⁵⁷. *ΗτΛ*, σελ. 43.

²⁵⁸. Αυτόθι.

²⁵⁹. *ΤεΔ*, σελ. 25.

²⁶⁰. *Ο.π.*, σελ. 24.

ορίου σε μια πρακτική κριτική που παίρνει τη μορφή μιας πιθανής υπέρβασης»²⁶¹. Η υπέρβαση συνίσταται στη συνειδητοποίηση του εδάφους επάνω στο οποίο στηρίζεται η σκέψη που στρέφεται στην εικόνα που έχουμε για τον εαυτό μας. Αυτό το έδαφος είναι οι όροι της γνώσης, που προσδιορίζονται ως *connaissance*. Τα αποτελέσματα γνώσης [*connaissances*], οι γνώσεις δηλαδή που θεωρούνται αποδεκτές, κατά μια έννοια είναι οι κλάδοι γνώσης που ο Foucault ονομάζει *επιστήμες* και προσδιορίζονται ως *ενικές θετικότητες*. Η «ιδέα που σχηματίζουμε για τη γνώση μας και τα όριά της»²⁶² είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την αυτοεικόνα μας, με την ηθική μας, με την ίδια μας την ελευθερία. Ο γενεαλογικός σχεδιασμός λοιπόν παίρνει τη μορφή ενός περιεχομένου που αλλάζει συνεχώς και βρίσκεται σε διένεξη με τις συνθήκες εμφάνισης μιας «ενικής θετικότητας»²⁶³ η οποία και εμφανίζεται ως αποτέλεσμα. Η *ενικότητα* εδώ θα πρέπει να εκληφθεί ως δηλωτικό εγκυρότητας των επιστημών που διεκδικούν την μοναδικότητά τους. Ότι δηλαδή για παράδειγμα υπάρχει μία κοινωνιολογία, μία ψυχιατρική, μία γλωσσολογία και όχι οι «πληθυντικές θετικότητες» με τη μορφή, *οι κοινωνιολογίες, οι γλωσσολογίες, οι ιστορίες* κ.ο.κ. Ο σχεδιασμός συνίσταται στη συνεχή ανανέωση των κανόνων της έρευνας που ο Foucault αναφέρει ως *ιστορικο-φιλοσοφική πρακτική*. Μέλημά της θα ήταν να απελευθερώσει «τα ιστορικά περιεχόμενα μέσω της διερώτησης γύρω από τα αποτελέσματα εξουσίας, τα οποία αυτή η αλήθεια, από την οποία υποτίθεται ότι απορρέουν, τα παριστά»²⁶⁴.

Η αναστοχαστική σκέψη επάνω στην πρόσφατη ιστορία, μας διδάσκει ότι σε διαφορετικές εποχές οι ίδιοι άνθρωποι όχι μόνο θα έπρατταν αλλά και θα σκέφτονταν διαφορετικά, αλλά και ότι θα βρίσκονταν (ή θα επέλεγαν να βρεθούν), σε διαφορετικό έδαφος, για να μιλήσουν. Από μια άλλη οπτική γωνία λοιπόν τα μνημεία είναι αυτό που εμείς τα κάνουμε να είναι, ανάγοντάς τα στο συμβολικό πεδίο. Είναι αυτή η σύνοψη των χαρακτηριστικών που αποδίδουμε σε μια εποχή, σε μια έννοια, σε ένα κείμενο, είναι δηλαδή μια προσπάθεια αναγωγής του ασυνεχούς σε συνεχές. Αυτό είναι κάτι που θα πραγματευτούμε στην τελευταία ενότητα. Ας επανέλθουμε όμως για μία ακόμη φορά στον Kant σε ό,τι αφορά το τυχαίο περιεχόμενο των ηθικών προσταγών.

Ο Kant «περιγράφει ως εξωτερική οποιαδήποτε αιτία ανήκει στην ‘αιτιότητα της φύσης’ - δηλαδή, οποιαδήποτε αιτία δεν θεμελιώνεται μόνο στη λογική· μια πράξη που προέρχεται από την επιθυμία, το συναίσθημα ή το ενδιαφέρον είναι γι’ αυτόν τον λόγο ‘ετερόνομη’»²⁶⁵. Ο Kant προσπαθεί να διαχωρίσει την άκαμπτη μορφή των ηθικών προσταγών του, από το περιεχόμενό

²⁶¹. Αυτόθι.

²⁶². *ΤεΚ*, σελ. 18.

²⁶³. *Ο.π.*, σελ. 41.

²⁶⁴. *Ο.π.*, σελ. 29.

²⁶⁵. Roger Scruton, *KANT: Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε*, Μετάφραση: Αλέξανδρος- Σταμάτιος Αντωνίου, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2006, σελ. 103.

τους. Στην εισαγωγή της *Θεμελίωσης της Μεταφυσικής των Ηθών* (στο εξής *ΘτΜτΗ*), διαχωρίζει, θα λέγαμε, την γνώση που αφορά το περιεχόμενο από εκείνη που αφορά τη μορφή. Το περιεχόμενο εδώ λογίζεται ως κάτι που μπορεί να τεθεί ως αντικείμενο και άρα ανήκει στο πεδίο της εμπειρίας. Μιλάμε για εμπειρική εποπτεία²⁶⁶. Για γνώση που αποκομίζεται από την τριβή μας με τον κόσμο των φαινομένων. Η γνώση που αφορά τη μορφή, αντίθετα, ασχολείται με τις λειτουργίες «της νόησης και της λογικής και με τους γενικούς κανόνες της σκέψης, χωρίς να διακρίνει αντικείμενα»²⁶⁷. Είναι μια γνώση της οποίας ο άνθρωπος δεν μπορεί να αποκτήσει εποπτεία. Δεν μπορεί δηλαδή ποτέ να την θέσει ως αντικείμενο. Για τον Kant, η *φυσική Φιλοσοφία* είναι αυτή που πρέπει να θέσει τους νόμους της φύσης ως αντικείμενο της εμπειρίας, ενώ αντίθετα η *ηθική Φιλοσοφία* θα πρέπει να «προσδιορίσει τους νόμους της ανθρώπινης θέλησης κατά το μέτρο που αυτή επηρεάζεται από τη φύση»²⁶⁸. Ο Γερμανός στοχαστής συμπεραίνει ότι το περιεχόμενο των ηθικών προσταγών είναι ενδεχομενικό, δηλαδή τυχαίο. Η μορφή όμως των προσταγών είναι απόλυτη. Δεν μας ενδιαφέρει δηλαδή τί μπορεί να συμβεί (ενδεχόμενο-περιεχόμενο), αλλά τί πρέπει (απόλυτο-μορφή) να συμβαίνει.

Εδώ θα πρέπει να σταθούμε στην επισήμανση του Foucault για το δοκίμιο του Kant με τίτλο «Για διαφορετικές φυλές» (1775). Αυτό το δοκίμιο²⁶⁹ λοιπόν, σύμφωνα με το γάλλο στοχαστή είναι εκείνο που ενσωματώνει δύο ιδιαίτερα χαρακτηριστικά: 1. επιχειρεί να προσδώσει πραγματιστική χροιά στη συλλογιστική του, ώστε να συνδράμει στην οργάνωση και την

²⁶⁶. Ο όρος που χρησιμοποιεί ο Kant για την εποπτεία είναι το *Anschauung* και συνήθως μεταφέρεται ως intuition (intuitus)[Στο φιλοσοφικό λεξικό του Cambridge συναντάμε: «intuition, a non-inferential knowledge or grasp, as of a proposition, concept, or entity, that is not based on perception, memory, or introspection; also, the capacity in virtue of which such cognition is possible.», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 442]. Η όλη δυσκολία εδώ είναι πως με τον όρο αυτό ο Kant αναφέρεται στη διανοητική εποπτεία, στην οποία όμως, ο ανθρώπινος νους δεν έχει πρόσβαση. Στην υποσημείωση του B161 της *Κ.τ.Κ.Α* ο Kant διευκρινίζει σχετικά με τις αυτούσιες εποπτείες [Als Anschauungen selbst]: «Γιατί, αφού μέσω αυτής [της συνθέσεως] (με το να καθορίζει ο νους την αισθητικότητα) ο χώρος και ο χρόνος ως εποπτείες γίνονται για πρώτη φορά δεδομένα, γι' αυτό ανήκει a priori η ενότητα αυτής της εποπτείας στο χώρο και στο χρόνο και όχι στην έννοια του νου». *Κ.τ.Κ.Α.*, σελ. 136, [B161]. Εκεί είναι που ο Kant παραπέμπει στην §24. Επιμένουμε σε αυτή την κρίσιμη διατύπωση γιατί ο Kant αναφέρεται στην “κατασκευή της αισθητικότητάς” μας και όχι στην “κατασκευή της πνευματικότητάς” μας. Η ίδια η μορφή της καθαρής νόησης με όρους αισθητικότητας, παραμένει σκοτεινή. Θα μπορούσε λοιπόν κάποιος να ισχυριστεί πως η εποπτεία, ορισμένες φορές δεν είναι αρκετή για να αποσαφηνίσει τα όσα υποστηρίζει ο Γερμανός φιλόσοφος. Τί είναι η εποπτεία; Στην επαυξημένη έκδοση της *Κ.τ.Κ.Α* ο Kant γράφει για την εποπτεία: «Εκείνη η παράσταση, που είναι δυνατό να είναι δεδομένη πριν από κάθε νόηση, αυτή ονομάζεται εποπτεία.», *Κ.τ.Κ.Α.* [B132. 4-6]. Η εμπειρική εποπτεία, στην οποία αναφερόμαστε, είναι εφάμιλλη εκείνης που προσεγγίζεται με ψυχολογικούς όρους και προϋποθέτει ένα δοσμένο αντικείμενο προς εποπτεία: «Όρος της ψυχολογίας και της θεωρίας της γνώσης, που επισημαίνει την εικόνα του κατ' αίσθηση αντιληπτού αντικειμένου, τα άμεσα δεδομένα των αισθήσεων που περιλαμβάνουν όλα τα διακριτικά του γνωρίσματα. Ο όρος δεν αφορά μόνο στα δεδομένα της όρασης αλλά προέκυψε λόγω του βαρύνοντος ρόλου της τελευταίας στην κατ' αίσθηση αντίληψη. Περιλαμβάνει και την έμμεσα αντιλούμενη από το γνωστικό υποκείμενο εποπτικού χαρακτήρα πληροφορία.», Δ. Π., «λήμμα Εποπτεία» στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Β*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 191.

²⁶⁷. Kant:1984, *ΘτΜτΗ*, σελ. 23.

²⁶⁸. Ο.π., σελ. 24.

²⁶⁹. M.Foucault, 2017: 21.

καθοδήγηση²⁷⁰, όχι μόνο για τη γνώση, αλλά για τις πραγματικές συνθήκες²⁷¹ του βίου, και 2. το ένα (1) προϋποθέτει μια οπτική της ολότητας, του συνόλου, είναι μια κοσμολογική θέαση με την έννοια ότι κάθε μέρος του συνόλου έχει συγκεκριμένη θέση εντός του, ακόμη και ως κάτι που τείνει να διαφοροποιείται από το γενικό χαρακτήρα του όλου. Η συγκεκριμένη θέση²⁷² ερμηνεύεται αρνητικά από τον Foucault, ως επαναλήψιμη υλικότητα²⁷³, ως δηλαδή ταυτότητα²⁷⁴ που επιβάλλεται, την υιοθετούμε με τη θέλησή μας, ή απλώς την ανεχόμαστε. Εδώ ωστόσο υπάρχει και η θετική πλευρά της δραστηριότητας²⁷⁵ του υποκειμένου, που προσιδιάζει στην θαρραλέα²⁷⁶ προσπάθεια για τιθάσευση της γνώσης, με την έννοια²⁷⁷ του φουκωϊκού *savoir*, ώστε να αποκαλυφθεί η καθορισμένη²⁷⁸ γνώση αυτού που ο Foucault ονομάζει *connaissance*.

Οι *connaissances* θα πρέπει δηλαδή να προσεγγιστούν ως συγκεκριμένα σώματα γνώσεων ενώ το *savoir* ως η γαλλική μετάφραση του αγγλικού *Knowledge in general* (η γνώση γενικά). Τα πράγματα όμως εδώ δεν είναι τόσο απλά ούτε και τόσο μονοσήμαντα. Η γνώση ως *connaissance*

²⁷⁰. Σύμφωνα με τον Foucault ο Kant, στο περιβόητο άρθρο του για τον Διαφωτισμό το 1874, χρησιμοποιεί τον όρο *Leiten* [Κατευθύνω] ο οποίος και έχει «μια ιστορικά καθορισμένη θρησκευτική σημασία». M. Foucault, *T&K*, σελ. 16. Πρβλ. M.Foucault, *HμτΕ*, σελ 137.

²⁷¹. Οι πραγματικές συνθήκες του βίου ενέχουν τη διάσταση του φυσικού περιορισμού, αυτό που θα λέγαμε by default, αλλά ενέχουν και τη διάσταση του αυτοπεριορισμού, που για τον Kant, είναι το θεμέλιο της αυτονομίας και της ελευθερίας.

²⁷². Αναφερόμενος στις μεταβολές που έλαβαν χώρα στις αρχές του 19ου στη Γαλλία, και προσπαθώντας να τοποθετηθεί στο ζήτημα μιας μορφής αυτονομίας της κοινωνικής τάξης των εργατών, επισημαίνει: «Ανάμεσα όμως στην στρατηγική που παγιώνει, αναπαράγει, πολλαπλασιάζει και επιτείνει τις υπάρχουσες σχέσεις δύναμης και στην τάξη που βρίσκεται με αυτό τον τρόπο σε μια ηγετική θέση υπάρχει μια αμοιβαία σχέση παραγωγής. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι η στρατηγική της ηθικοποίησης της εργατικής τάξης ανήκει στην αστική τάξη». M. Foucault, *HμτΕ*, σελ. 141.

²⁷³. Αυτή η υλικότητα, οριακά, έχει και τη σημασία που δίνει στην ανθρώπινη γνώση ο Hegel στην *Φιλοσοφία της Ιστορίας*. Μιλάμε για την «υλικότητα του έλλογου» που είναι η ανθρώπινη γνώση αλλά και η ανθρώπινη βούληση.

²⁷⁴. Στο φιλοσοφικό λεξικό του Cambridge, μεταξύ άλλων διαβάζουμε για την έννοια της προσωπικής ταυτότητας (personal identity): «Modern theories descended from Locke's take memory continuity to be a special case of something more general, psychological continuity, and hold that personal identity consists in this. This is sometimes put in terms of the notion of a "person-stage," i.e., a momentary "time slice" of the history of a person. A series of person-stages will be psychologically continuous if the psychological states (including memories) occurring in later members of the series grow out of, in certain characteristic ways, those occurring in earlier members of it; and according to the psychological continuity view of personal identity, person-stages occurring at different times are stages of the same person provided they belong to a single, non-branching, psychologically continuous series of person-stages.», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 661. Ενώ στο φιλοσοφικό και κοινωνιολογικό λεξικό συναντάμε στον όρο ταυτότητα: «Ως βιολογική, κοινωνική και πολιτική - πολιτισμική οντότητα ο άνθρωπος θεωρείται "ταυτότητα του εαυτού" του και με αυτό το νόημα γίνεται λόγος για πολιτική, πολιτισμική, εθνική ταυτότητα" με το ίδιο νόημα προσγράφονται ευθύνες στο άτομο και διαμορφώνονται προσδοκίες" πρόκειται για συμβατική χρήση του όρου ταυτότητα, η οποία όμως είναι αναγκαία στην κοινωνική ζωή.», Φ.Κ. Βώρος, «λήμμα ταυτότητα» στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Ε*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 110.

²⁷⁵. Στη *Φιλοσοφία της Ιστορίας* του Hegel συναντάμε την δραστηριότητα του υποκειμένου, η οποία και «υποστασιοποιείται» μέσω του λόγου. Το θεμέλιο της δραστηριότητας αυτής είναι αρχικά σκοτεινό. Με πολύ απλά λόγια θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι άνθρωποι ως αυτοσκοποί (υποκείμενα), είτε ως μέσα (αντικείμενα), στην εγελιανή σκέψη, υπηρετούν την πραγμάτωση του πνεύματος της ιστορίας.

²⁷⁶. M. Foucault, *T&K*, σελ. 19.

²⁷⁷. Προσεγγίζουμε εδώ το *savoir* ως μοντέλο γνώσης μιας τρέχουσας εποχής. Αν και σε κάθε εποχή δεν υπάρχει μόνο ένα μοντέλο γνώσης, ωστόσο, πάντα κάποιο είναι αυτό που δέχεται την μεγαλύτερη κριτική ή ασκεί τη μεγαλύτερη επιρροή.

²⁷⁸. «One of Foucault's interesting suggestions was that human beings do not specifically and intentionally create systems of thought. Rather, the latter are a product of the activities of human beings. In other words, particular ways of acting or thinking presuppose a specific pattern of knowledge, which then becomes characteristic of a particular historical period.», Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, Εκδόσεις Teach your Self, London:2010, σελ. 20-21.

μπορεί να θεωρηθεί το αντικείμενο μελέτης της αρχαιολογίας²⁷⁹, εφόσον αυτές (οι *connaissances*), όντως αντιστοιχούν σε συγκεκριμένα στοιχεία γνώσης, σε συγκροτήσεις λόγων που αφορούν ένα ευρύ τομέα κλάδων γνώσης που επιδέχεται ταξινόμηση, συγκεκριμενοποίηση, κανονικοποίηση. Οι *connaissances* μπορούν κάλλιστα να εκληφθούν και ως στοιχεία (περιεχόμενα, μεθοδολογίες, κανόνες εγκυρότητας) των *επιστημών*, με τη σημασία²⁸⁰ που τις ερμηνεύει ο Foucault. Αυτό που έχει εξαιρετική σημασία είναι πως αυτές οι συστηματοποιημένες γνώσεις (*connaissances*) επιδέχονται τον προσδιορισμό τους, επιδέχονται δηλαδή την απόδοση μιας κάποιας ταυτότητας, ανεξάρτητα²⁸¹ από το γινώσκον υποκείμενο. Θεωρούμε ότι με αυτόν τον μικρό ελιγμό, ο Foucault κατορθώνει να απαλλάξει το γινώσκον υποκείμενο από την δαμόκλειο σπάθη της εποπτείας. Με πιο απλά λόγια, το υποκείμενο δεν μπορεί να θέσει απόλυτα ως αντικείμενο τη γνώση ως *connaissance*. Γιατί; Γιατί στο αρχαιολογικό επίπεδο, ο άνθρωπος, το γινώσκον δηλαδή υποκείμενο, και το άσκεπτο, είναι σύγχρονοι²⁸².

Αν η γνώση ως *savoir* αντιστοιχιστεί με το γενεαλογικό πρίσμα του Foucault, αυτό θα γίνει στο βαθμό που το γινώσκον υποκείμενο, συμμετέχει ενεργά τόσο στη διαμόρφωση της γνώσης γενικότερα, όσο και στην μεταστροφή του ίδιου του υποκειμένου. Διότι γνωρίζω, σημαίνει κατανοώ, δηλαδή αλλάζω την οπτική μου, μετατοπίζομαι σε σχέση με τη θέση που βρισκόμουν την προηγούμενη στιγμή. Αν και ο Foucault δεν αποδίδει ευκρινώς τέτοια σημασία στη γενεαλογία του, ωστόσο η γνώση ως *savoir* ενέχει τον μόχθο των ερευνών που πρέπει να διεξάγουμε, ως άτομα και ως κοινωνία. «Πώς απαρτιζόμαστε ως υποκείμενα της ίδιας μας της γνώσης;». Είναι ένα από τα αμείλικτα ερωτήματα που θέτει ο Foucault στο κείμενο²⁸³ που διερωτάται για τον Διαφωτισμό. Η γενεαλογική προσέγγιση λοιπόν δεν σταματά να ρωτά, δεν σταματά να προσπαθεί να αναδειξεί την αμφισημία της «*Menschenkenntnis* [γνώσης του ανθρώπου] με την οποία χαρακτηρίζουμε την

²⁷⁹. «Foucault described his study of the history of knowledge as 'archaeology', an apt metaphor to refer to his efforts to gradually reveal the layers of human understanding that had existed in different epochs.», Ο.π., σελ. 20.

²⁸⁰. Foucault M, *The Confession of the Flesh*, Συνέντευξη, Power/Knowledge, σ. 197. Όπως το θίξαμε μερικές σελίδες νωρίτερα, ο όρος *επιστήμη* μπορεί να προσεγγιστεί και ως εξής: Η *επιστήμη* είναι εκείνο το ιστορικό *a priori* που σε μία συγκεκριμένη ιστορική περίοδο, οριοθετεί στο σύνολο της εμπειρίας ένα πεδίο γνώσης, καθορίζει τον τρόπο ύπαρξης των αντικειμένων που εμφανίζονται σε αυτό το πεδίο, και καθορίζει τις συνθήκες υπό τις οποίες μπορεί να διατηρηθεί ένα δίκτυο συνομιλιών για πράγματα που αναγνωρίζονται ως αληθινά. Ασκή δηλαδή μια μορφή εξουσίας εντός και εκτός του δικτύου που διατρέχει και συνάμα καθιστά δυνατό.

²⁸¹. Εξαιρετικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν τα όσα αναλύει ο Habermas σχετικά με το φουκωϊκό υποκείμενο της γνώσης και την ιστορία: «Μόνον ο ιστορικός, που από μια ανώτερη σκοπιά περιφρονεί ό,τι είναι προσίτο στην προσπάθεια κατανόησης του νοήματος, μπορεί να απορρίψει τη νοηματοδοτική λειτουργία του υποκειμένου της γνώσης.», Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας : Δώδεκα παραδόσεις / Jürgen Habermas*, μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη · επιμέλεια σειράς Λευτέρης Αναγνώστου. - 2η έκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 1993, σελ. 310.

²⁸². M. Foucault: 2008, σελ. 448.

²⁸³. *ΤεΔ*, σελ. 28.

ανθρωπολογία»²⁸⁴. Γνώση του ανθρώπου²⁸⁵ σε σχέση με τον ίδιο ως αντικείμενο, μα και γνώση του ανθρώπου σε σχέση με την ίδια του τη γνώση, θέτοντάς τον δηλαδή στη θέση ενός γινώσκοντος²⁸⁶ υποκειμένου.

Σε οποιαδήποτε περίπτωση, η θετική διάσταση εδώ συνίσταται στο ότι τα διάφορα *connaissances* δεν προκύπτουν πάντα μέσω εξουσιοδότησης, επιβολής ή ανάγκης, αλλά κάποτε εμφανίζονται²⁸⁷ και ως επιλογές. Αυτό που κάθε φορά αντικειμενικοποιείται, εξηγείται από το πλέγμα των πρακτικών της εποχής που το γέννησε. Έτσι, η γνώση διαπλέκεται με την ηθική. Γνώση και ηθική επηρεάζουν όσα σκεφτόμαστε, λέμε και πράττουμε. Κάθε εποχή όμως επηρεάζεται από ένα – λιγότερο ή περισσότερο – συγκεκριμένο πλαίσιο κοινώς αποδεκτών τρόπων συμπεριφοράς, από ένα συγκεκριμένο έδαφος τύπων γνώσης, από ένα συγκεκριμένο τρόπο αντίληψης αυτού που θεωρείται κανονικό. Αυτή η κανονικότητα, στο πεδίο της γνώσης, δηλαδή στο πεδίο των επιστημών του ανθρώπου, είναι που ο Foucault προσεγγίζει με όρους²⁸⁸ μιας *αστυνόμευσης*²⁸⁹ της αλήθειας. Με αυτή την σημασία, όπως ήδη επισημάνθηκε, κάθε νέα θεωρία, για να θεωρείται αληθινή, για να λογίζεται ως έγκυρη γνώση, θα μπορεί να «βρεθεί μες στο αληθινό [...] μόνο αν αν υπακούει στους νόμους μιας αστυνόμευσης του συλλογισμού, που πρέπει να ασκεί σε κάθε...[...]» της εκφορά²⁹⁰. Έτσι οι τεχνικές κανονικοποίησης [normalization], ταυτίζονται με τις πειθαρχικές πρακτικές, με τις τεχνικές επί των σωμάτων, με το τρίεδρο της εξουσίας-γνώσης-ηθικής που διαχέεται στο συνολικό έργο του Foucault.

Ο Foucault εμμένει στον περιεχομενικό ορίζοντα της *Ανθρωπολογίας*²⁹¹ του Kant: είναι πραγματιστικής κατεύθυνσης· αφορά μια συνολική γνώση που αναφέρεται στον κόσμο ως ολότητα. Θα μπορούσε με άλλα λόγια να ειπωθεί ότι στην πρακτική φιλοσοφία (ηθική) του Kant, ο Foucault ψάχνει να βρει εκείνα τα στοιχεία που την συνδέουν με την ανθρωπολογική θεώρηση του Kant ως ενιαίο σύνολο. Εκεί είναι που διαπιστώνει μια ακόμη διαφορά της *Ανθρωπολογίας* σε σχέση με την *Κριτική*²⁹². Σε μια πρώτη ανάγνωση θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι ο Γάλλος στοχαστής είναι κάτι παραπάνω από σκεπτικός απέναντι στις καθολικές έννοιες, αν και πουθενά δεν αναφέρει

²⁸⁴. Foucault: 2017, σελ. 102.

²⁸⁵. «Και η γνώση του ανθρώπου για τον άνθρωπο ("ανθρωπογνωσία") είναι μέρος της γνώσης του ανθρώπου για τα πράγματα ("πραγματογνωσία"), για τη φύση, άρα και η ανθρωπογνωσία υπάγεται στην πραγματογνωσία.» Φ.Κ. Βώρος, «λήμμα: Διαφωτισμός», στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Β*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 66.

²⁸⁶. *DeE*, σελ. 57.

²⁸⁷. Michel Foucault, *Εξουσία, γνώση και ηθική*, Μετφρ. Ζ. Σαρίκας, Εκδόσεις Ψυλόν, Αθήνα 1987, σελ. 96.

²⁸⁸. «Ο Mendel έκφραζε μια αλήθεια αλλά δεν βρισκόταν 'μέσα στο αληθινό' της αγόρευσης της βιολογίας της εποχής του κι αυτό γιατί ποτέ μέχρι τότε δεν είχαν συσταθεί αντικείμενα και βιολογικές έννοιες σύμφωνα με παρόμοιους κανόνες». *ΗππΛ*, σελ. 26.

²⁸⁹. Ο.π., σελ. 26.

²⁹⁰. Αυτόθι.

²⁹¹. Αναφερόμαστε στο έργο *Ανθρωπολογία από πραγματιστική άποψη* του Ι. Καντ.

²⁹². Αναφερόμαστε στο έργο *Κριτική του καθαρού Λόγου* του Ι. Καντ.

ότι τις απορρίπτει²⁹³. Στην *Ανθρωπολογία*, επισημαίνει ο Foucault, ο Γερμανός φιλόσοφος δεν προσπαθεί να επιβάλει μια μορφή ή έναν κανόνα, αλλά να διαπιστώσει «την ήδη κατοικήσιμη μορφή της Γης»²⁹⁴. Αυτό σημαίνει ότι μιλάμε για μια παροντικότητα. Ερευνά το «τώρα». Με πιο απλά λόγια, θα λέγαμε πως ο Kant γράφει για την εποχή του. Ο κόσμος λοιπόν εδώ δεν είναι μια παγιωμένη και αδιαπραγμάτευτη μορφή, αλλά «μια πολιτεία προς οικοδόμηση»²⁹⁵. Μιλάμε για μια μετάβαση; Στην ανάλυση της *Ανθρωπολογίας*, σύμφωνα με τον Foucault, είναι αδύνατο «να διαχωρίσουμε πλήρως τη γενετική προοπτική και τη δομική μέθοδο».²⁹⁶ Αυτό συμβαίνει διότι «οι εξωτερικές μορφές στις οποίες εμφανίζεται η γέννηση του ανθρώπου»²⁹⁷ είναι η απαγκίστρωση από οποιοδήποτε²⁹⁸ επαγωγικό ή παραγωγικό συλλογισμό²⁹⁹. Με πολύ απλά λόγια, σε ό,τι αφορά τις κρίσεις δεν κινούμαστε ούτε από τα μέρη στα καθόλου, αλλά ούτε και από το γενικό στο μερικό, διότι δεν επιδιώκουμε να στήσουμε αλλά ούτε και να αποδείξουμε μια θεωρία. Διότι και στις δύο αυτές περιπτώσεις ξεκινάμε από κάτι που ήδη είναι δεδομένο ή έχει τεθεί εκ των προτέρων. Αυτό σημαίνει πως η απαγκίστρωση αναφέρεται³⁰⁰ στην κριτική που ανανεώνει συνεχώς τους κανόνες της και δεν θεωρεί απαραίτητα δεδομένο και εκ των προτέρων, ένα αντικείμενο προς εξέταση.

Μέσω της κριτικής είναι που ανιχνεύουμε, που κρίνουμε τα όρια της γνώσης του ίδιου μας του εαυτού. Αλλά επίσης, μέσω της κριτικής είναι που υπερβαίνουμε αυτά τα όρια, για να

²⁹³. «Η Μεταφυσική, αν δεν είναι ακόμη επιστήμη, είναι ωστόσο — τονίζει ο Kant — μια φυσική καταβολή του ανθρώπου. Ο άνθρωπος είναι πάντα καθ' οδόν προς τη Μεταφυσική.», Ν. Αυγελής, «Η φιλοσοφία ως γνωσιοθεωρία», στο *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Εκδόσεις Σταμούλης, Θεσσαλονίκη: 2012, σελ. 418

²⁹⁴. Foucault: 2017, σελ. 22.

²⁹⁵. Ο.π., σελ. 22.

²⁹⁶. Foucault: 2017, σελ. 14. Στις *Λέξεις και τα Πράγματα* διαβάζουμε: «Γνωρίζουμε πολύ καλά τις συζητήσεις που γέννησε η αναζήτηση μιας ειδικής θετικότητας μέσα στο πεδίο επιστημών του ανθρώπου: γενετική ή δομική ανάλυση; εξήγηση ή κατανόηση;», Foucault: 2008, σελ. 487.

²⁹⁷. Foucault: 2017, σελ. 58.

²⁹⁸. Η Hanna Arendt στο *Υστερόγραφο στο Σκέπτεσθαι* μεταξύ άλλων επισημαίνει: «Θα δείξω ότι όταν απομόνωσα την κρίση ως διακριτή ικανότητα του νου μας, η βασική μου υπόθεση ήταν ότι οι κρίσεις δεν επιτυγχάνονται ούτε μέσω παραγωγής (deduction) ούτε μέσω επαγωγής (induction)· εν ολίγοις, δεν έχουν τίποτε το κοινό με τις διεργασίες της λογικής...», Hanna Arendt, *Η πολιτική φιλοσοφία του Kant*, Μετάφραση: Βασίλης Ρωμανός, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 17.

²⁹⁹. Για το πρόβλημα της επαγωγής διαβάζουμε στο φιλοσοφικό λεξικό του Cambridge: «Philosophers have responded to the problem of induction in many different ways. Kant invoked synthetic a priori principles. Many twentieth-century philosophers have treated it as a pseudo-problem, based on linguistic confusion, that requires dissolution rather than solution. Carnap maintained that inductive intuition is indispensable. Reichenbach offered a pragmatic vindication. Goodman has recommended replacing Hume's "old riddle" with a new riddle of induction that he has posed. Popper, taking Hume's skeptical arguments as conclusive, advocates deductivism. He argues that induction is unjustifiable and dispensable. None of the many suggestions is widely accepted as correct.», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 746. «επαγωγή (inductio). Η μία από τις δύο θεμελιώδεις μορφές του συλλογισμού (η άλλη είναι η παραγωγή, deductio), κατά την οποία από τα μέρη συμπεραίνουμε για το όλο. Κατά τον αριστοτελικό ορισμό, "επαγωγή δε η δια των καθ' έκαστα επί το καθόλου έφοδος". Ετσι λ.χ. το συμπέρασμα "όλοι οι γνωστοί πλανήτες στρέφονται περί τον ήλιο", προκύπτει από την παρατήρηση όλων των μερών.», Απ. Τζαφερόπουλος, «λήμμα επαγωγή» στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Β*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 172.

³⁰⁰. «Η κοινωνική επιστήμη μπορεί να συγκροτηθεί μόνο απορρίπτοντας το κοινωνικό αίτημα για εργαλεία νομιμοποίησης ή χειραγώγησης.», Pierre Bourdieu, *Μάθημα πάνω στο μάθημα: Κοινωνιολογία και αυτο-ανάλυση*, Μετάφραση: Νίκος Αγκαβανάκης, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα: 2001, σελ. 44.

ανιχνεύσουμε ακριβώς τις εκδηλώσεις μας. Με πολύ απλά λόγια, για να γνωρίσουμε το εσωτερικό του ανθρώπου, δεν μπορούμε παρά να ξεκινήσουμε από το εξωτερικό, δηλαδή από τις ίδιες του τις εκδηλώσεις. Και αυτή είναι μια διαδικασία, είναι μια έρευνα για γνώση με την έννοια του φουκωικού *savoir*, όπου δεν σταματά να μας κάνει να νιώθουμε άβολα: «το υποκείμενο μεταβάλλεται μέσα από την κίνηση με την οποία γίνεται αντικείμενο για τον εαυτό του»³⁰¹. Εδώ ακριβώς ο Foucault ενώνει το νήμα με το συλλογισμό που συναντάμε στο «*Τι είναι Διαφωτισμός;*» αλλά και με τη συνεδρία της 27ης Μαΐου του 1978. Μια «ιστορική διερεύνηση των γεγονότων τα οποία μας έχουν οδηγήσει να θεσμοθετήσουμε τον εαυτό μας ως υποκείμενο αυτού που πράττουμε, σκεπτόμαστε, λέμε»³⁰², είναι απαραίτητη στο βαθμό που αυτή δεν θα αναζητά να εξακριβώσει τις καθολικές δομές κάθε γνώσης ή «κάθε πιθανής ηθικής δράσης»³⁰³, αλλά θα προσπαθεί να ανασυστήσει τους τρόπους με τους οποίους συγκροτηθήκαμε, αποδεχόμενοι ή όχι μια ταυτότητα, εξουσιοδοτώντας ή όχι ένα συγκεκριμένο μοντέλο γνώσης, υιοθετώντας τις γνώσεις και τις πρακτικές αυτής ή μιας άλλης επιστήμης, θεωρώντας δεδομένο ένα άχρονο αντικείμενο προς γνώση.

Αυτή η έρευνα θα αναζητήσει «τις στιγμές του λόγου (discourse)»³⁰⁴ μέσω των οποίων αρθρώνεται³⁰⁵ αυτό που λέγεται με εκείνο που λαμβάνει χώρα. Θα πρέπει να έχουμε κατά νου πως το discourse δεν είναι μονοσήμαντος όρος. Εκτός από την έννοια μιας ευρείας³⁰⁶ και διεξοδικής ομιλίας, πέρα από την έννοια των λόγων ως σημαίνουσες³⁰⁷ ανθρώπινες παραγωγές, υπάρχει και η έννοια μιας σκέψης που βρίσκεται πίσω από τις αδιόρατες κοινωνικές πρακτικές³⁰⁸. Με αυτή, την τελευταία έννοια το discourse είναι συνυφασμένο με αυτό που αυθαίρετα θα αποκαλέσουμε βάπτισμα αλήθειας (μια αυτοαστυνόμευση του συλλογισμού μας). Με αυτή δηλαδή την επικύρωση

³⁰¹. Foucault: 2017, σελ. 65.

³⁰². *Τ.ε.Δ.*, σελ. 24.

³⁰³. Αυτόθι.

³⁰⁴. Αυτόθι.

³⁰⁵. «Η πρακτική εκτοξεύει τις αντικειμενοποιήσεις που τις αντιστοιχούν κι εγγράφεται στις πραγματικότητες της στιγμής, δηλαδή στις αντικειμενοποιήσεις των γειτονικών πρακτικών». Πώλ Βέν & Λουίσι, *Ο Μισέλ Φουκώ και οι ιστορικοί*, Μετάφραση: Θεοδώσης Νικολαΐδης, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 86.

³⁰⁶. Foucault, *Η Τάξη του Λόγου*, Μετάφραση: Μηνάς Χριστίδης, Εκδόσεις Ηριδανός, σελ. 59.

³⁰⁷. Γιώργος Βέλτσος, *Οι απροσδιόριστοι παράγοντες: Δοκίμιο δομικής κοινωνικής ψυχολογίας*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα: 1981, σελ. 17.

³⁰⁸. «Is that really what Foucault, in his attempt at grasping the prehistory of the present in several social practices, from social science and psychiatry to our handling of criminals and our idea of sexuality, is getting at? Is this the starting point in his philosophical history? Foucault hinted at the convenience of deeming his project of a history of the present as some sort of synthesis between the two lines of inquiry - French and German - derived from the Kantian question on the Enlightenment, namely, on the nature of modern reason. Of the french line - the (Comtean) theory of reason as history of science - Foucault made a selective use: he retained the focus on reason as knowledge, yet relinquished the (positivist) view of science as the embodiment of an objective and universal reason. But Foucault also praised the German line - the (Weberian) theory of reason as social rationality - for its alertness to the variety of social forms of reason.», J. G. Merquior, *Foucault*, University of California Press, by arrangement with William Collins Sons & Co. Ltd., Berkeley and Los Angeles: 1987, σελ.18.

που απαιτείται, ώστε η σκέψη μας, άρα και η αγόρευσή μας, να βρίσκεται μέσα στο *αληθινό*. Αν το φουκωϊκό *discourse* έχει συνάφεια με τις κοινωνικές πρακτικές εν γένει και όχι μόνο με εκείνες τις πρακτικές που ορίζουν τους έγκυρους τρόπους με τους οποίους κάτι θα πρέπει να διαψευστεί ή να επιβεβαιωθεί (δηλαδή τους τρόπους των επιστημών με τη σημασία που τις εννοεί ο Foucault)³⁰⁹, αυτό ισχύει στο βαθμό που όλες οι κοινωνικές πρακτικές προϋποθέτουν - ή έχουν ανάγκη - μια θεωρία, την οποία, όπως και στις επιστήμες, κατασκευάζουμε, έχοντας ως αφετηρία τα γεγονότα του λόγου.

Μόνο η σκέψη «που ασκεί βία τον εαυτό της» είναι αρκετά σκληρή «για να θρυμματίσει τους μύθους», επισήμαιναν οι Adorno-Horkheimer στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* το 1947, αναφερόμενοι³¹⁰ στις ιδέες του F. Bacon (1561-1626). Την επόμενη χρονιά, το 1948, ο Wittgenstein, αναφερόμενος εξίσου στον Bacon γράφει: «Νομίζω πως ο Bacon κόλλησε κάπου στη φιλοσοφία του, κι αυτός ο κίνδυνος απειλεί και εμένα. Είχε μια ολοζώντανη εικόνα ενός γιγαντιαίου οικοδομήματος, που όμως ξεθώριαζε μόλις εκείνος προσπαθούσε να κατέβει στις λεπτομέρειες.»³¹¹. Ενώ ο Foucault το 1966 επισημαίνει: «Ο Bacon δεν εξαλείφει τις προσομοιότητες με την προφάνεια και τους κανόνες της. Τις δείχνει να σπινθηρίζουν³¹² μπροστά στα μάτια μας, να χάνονται όταν πλησιάζουμε και να ανασυγκροτούνται στη στιγμή λίγο πιο κάτω. Είναι *είδωλα*. Τα *είδωλα* του *σπηλαίου* και εκείνα του *θεάτρου* μας κάνουν να πιστέψουμε ότι τα πράγματα μοιάζουν με ό,τι μάθαμε και με τις θεωρίες που μας διαμόρφωσαν»³¹³. Αν τα πάντα είναι ήδη ερμηνεία, δεν υπάρχει τίποτε «το απολύτως πρωταρχικό που να χρήζει ερμηνείας»³¹⁴. Δεν υπάρχει *ερμηνεύομενο* που να μην είναι ήδη *ερμηνεύον*. Αυτός είναι ο πυρήνας του προβληματισμού του Foucault για την ενδεχομενική ιστορία που μας έχει κάνει αυτό που είμαστε, αυτό που πιστεύουμε ή νομίζουμε ότι είμαστε.

³⁰⁹. «An episteme, therefore, may be called a paradigm, providing it is not conceived of as an exemplar, a model of cognitive work. It is a basement (sous-sol) of thought, a mental infrastructure underlying all strands of the knowledge (on man) at a given age, a conceptual 'grid' (grille, in Foucault's Levi-Straussian wording) that amounts to an 'historical a priori' - almost a historicized form of Kant's categories.», Ο.π., σελ. 38.

³¹⁰. Adorno-Horkheimer, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού - Φιλοσοφικά Αποσπάσματα*, Μετάφραση: Λ. Αναγνώστου, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 1996, σελ. 31.

³¹¹. L. Wittgenstein, *Πολιτισμός και Αξίες*, Μετάφραση: Κωστής Κωβαίος-Μυρτώ Δραγώνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα: 1986, σελ. 105.

³¹². Το σπινθήρισμα άλλωστε συναντάμε και στην Εισαγωγή από τις *Λέξεις και τα Πράγματα* καθώς ο Foucault αναφέρεται στην πληθωρική αταξία του Borges. Μια αταξία χειρότερη, «από εκείνη του ασυνάρτητου και του συμπλησιασμού αταίριαστων πραγμάτων, η αταξία που κάνει να σπινθηροβολούν τα αποσπάσματα πολυάριθμων δυνατών τάξεων μέσα στην χωρίς νόμο και γεωμετρία διάσταση του ετερόκλητου». M. Foucault:2008, σελ.14.

³¹³. M. Foucault:2008, σελ. 90.

³¹⁴. Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκιννοσάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 30.

Δεν είναι τυχαίο το γεγονός ότι ο Kant αφιερώνει τη δεύτερη έκδοση της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* στον Bacon, παραθέτοντας με συντμήσεις μερικά από τα λόγια του έργου³¹⁵ του: «Είθε λοιπόν ο καθένας να θεραπεύη προς το δικό του συμφέρον...το γενικό...και να συμμετέχη ο ίδιος σ' αυτό. Τέλος εύχομαι να αισιοδοξούν οι άνθρωποι και να μην πλάθουν και παρασταίνουν στην φαντασία τους την Ανακαίνισή μας σαν κάτι το άπειρο και το υπεράνθρωπο, γιατί αυτή πραγματικά δεν είναι τίποτε άλλο παρά μονάχα το τέρμα και το αληθινό πέρας απέραντης πλάνης»³¹⁶. Ο Bacon μας αφορά μόνο στο βαθμό που η επαγωγική του μέθοδος περιλαμβάνει «το τί πρέπει να διατηρηθεί από την αποκτηθείσα γνώση, [...] το τί πρέπει να καταργηθεί από την προηγούμενη παράδοση και, πάνω απ' όλα, [...] το τί πρέπει να διερευνηθεί ή να αναπτυχθεί.»³¹⁷

Επίσης μας ενδιαφέρει η συνδρομή του Bacon, στο να περιλάβει στην φυσική³¹⁸ ιστορία και τις τεχνικές, την τεχνολογία, την επιστήμη μέσω της οποίας ο άνθρωπος κατακτά τη γνώση. Εκεί ακριβώς είναι, που κατά τη γνώμη μας, ο Foucault πίνει το νήμα με σκοπό να αναδείξει αυτό «το κατώφλι μιας νέας θετικότητας»³¹⁹, έναν χαρούμενο θετικισμό³²⁰ που απαλείφει τα κενά - τα μεσοδιαστήματα - διότι «ολόκληρη η φύση αποτελεί ένα μεγάλο υφάδι, όπου τα όντα ολοένα και περισσότερο μοιάζουν μεταξύ τους»³²¹. Η φυσική ιστορία, σύμφωνα με τον Foucault, είναι η «κατανομασία του ορατού.»³²². Η γέφυρα που μπορεί να ενώσει αυτό που μπορούμε να δούμε με αυτό που μπορούμε να πούμε, οριακά μπορεί να βρει γόνιμο έδαφος σε αυτό που ο Foucault αναφέρει ως *δομή*. Αυτή η δομή³²³ βέβαια αφορά τις πρακτικές των φυσιοδιών του 18ου αιώνα όπως ο Buffon (1707-1788) ή ο Linné (1707-1778). Ένα από τα κρισιμότερα σημεία στο συνολικό

³¹⁵. Πρόκειται για αποσπάσματα από το έργο *Instauratio Magna* (1620) [*Μεγάλη Αναστήλωση (των Επιστημών)*], είναι η απόδοση που παραθέτει ο Besnier]. Ο υπότιτλος που θέτει κάτω από το όνομα του «Βάκων Βαρόνος του Verulam», είναι: «Μεγάλη Ανακαίνιση. Πρόλογος». Δεν είναι απόσπασμα από τον πρόλογο στο έργο *Novum Organum, sive Indicia Vera de Interpretatione Nature* [Νέο Όργανο, ήτοι Αληθείς Ενδείξεις για την Ερμηνεία της Φύσης] που επίσης δημοσιεύτηκε το 1620.

³¹⁶. I. Kant, *Η Κριτική του Καθαρού, Τόμος Α'*, Μετάφραση: Α. Γιανναράς, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα: 1977, σελ. 21.

³¹⁷. Τζούλιο Μπλάσι, «Φραγκίσκος Βάκων», στο Umberto Eco-Riccardo Fedriga, *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας: Από τον Μακιαβέλι στους Εγκυκλοπαιδιστές*, Μετάφραση: Μάρα Ασπιώτη-Ελένη Τουλουπή, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2018, σελ. 222.

³¹⁸. Η επισήμανση που κάνει ο Foucault για την φυσική ιστορία όπως αυτή διαμορφώθηκε στα μέσα του 17ου αιώνα αποδίδεται ως «ο χώρος που διανοίγεται στην παράσταση μέσω μιας ανάλυσης που προλαμβάνει τη δυνατότητα της ονομασίας· είναι η δυνατότητα να δούμε εκείνο που θα μπορέσουμε να πούμε, χωρίς όμως να μπορούμε κατόπιν ούτε να δούμε εξ αποστάσεως, αν τα πράγματα και οι λέξεις, όντας χωριστά μεταξύ τους, επικοινωνούσαν εξ αρχής μέσα στην παράσταση». Foucault: 2008, σελ. 192.

³¹⁹. Foucault: 2008, σελ. 21.

³²⁰. Ο Deleuze επισημαίνει τους όρους κάτω από τους οποίους μπορούμε να μιλάμε για τον θετικισμό του Foucault: «Τα μόνα συστατικά στοιχεία της γνώσης είναι οι πρακτικές ή οι θετικότητες: οι αποφαντικές πρακτικές λόγου και οι εκτός του λόγου πρακτικές, δηλαδή οι ορατότητες. Αλλά αυτές οι πρακτικές υπάρχουν μόνο κάτω από αρχαιολογικά κατώφλια, οι συνεχείς ανακατανομές των οποίων διαμορφώνουν τις ιστορικές διαφορές μεταξύ των στρωμάτων.», G. Deleuze: 2005, σελ. 93.

³²¹. Foucault: 2008, σελ. 214.

³²². Ο.π., σελ. 195.

³²³. «Το σύνολο των σταθερών εσωτερικών σχέσεων ενός συστήματος που εξασφαλίζουν την ιδιαιτερότητα και ταυτότητά του, δηλαδή τη διατήρηση των βασικών του ιδιοτήτων κάτω από οποιοδήποτε εξωτερικές ή εσωτερικές αλλαγές. Η δομή αφορά στη διάταξη και τον τρόπο οργάνωσης των στοιχείων ενός συστήματος μέσω των οποίων εξασφαλίζεται η λειτουργία του. Ο αλλαγές που μπορεί να επέλθουν στα υλικά στοιχεία του συστήματος δεν επηρεάζουν τη δομή του, η οποία παραμένει αναλλοίωτη.», Δημ. Τσατσούλης, «λήμμα δομή» στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Β*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 89.

έργο του Foucault είναι αυτή η μετάβαση του ορατού μέσα στη γλώσσα. «Αυτό που η παράσταση δίνει συγκεχυμένα και μέσα στη μορφή της ταυτοχρονίας [όλα είναι εδώ και τώρα, σαν μια μορφή έκφρασης που αναιρεί το εύρος της γραμματικής και συνεπώς “μιλά” μόνο στον ενεστώτα]³²⁴, με τη δομή αναλύεται και προσφέρεται έτσι στη γραμμική ανέλιξη της γλώσσας»³²⁵. Ενώ σε πολλά σημεία του τέταρτου κεφαλαίου από τις *Λέξεις και τα Πράγματα*, που τιτλοφορείται “Ομιλία”, δίνεται η εντύπωση ότι ο Foucault απλώς παραθέτει τον Buffon ή τον Linné για να αποκαλύψει πτυχές της σκέψεώς τους, εντούτοις, συχνά πυκνά χρησιμοποιεί “τα λόγια τους”, σαν να ήταν οι δικές του θέσεις. Σε ένα από αυτά τα σημεία ο Foucault παραδέχεται ότι οι κατανομές³²⁶ μας σε είδη και τάξεις είναι καθαρά συμβατικές, δηλαδή ανήκουν στην σφαίρα της ονομασίας και της υποδήλωσης. Συνεπώς στηρίζονται στις ανάγκες μας και στα όρια³²⁷ των γνώσεών μας.

Η ανάπτυξη όλων των συνεπειών της ταξινόμιας³²⁸ των όντων, αυτού δηλαδή που ακολουθεί την Αναγέννηση και εγκαινιάζεται την εποχή που ο Foucault ονομάζει *κλασική εποχή*, δηλαδή τον 17ο και 18ο αιώνα, μας οδηγεί σε δύο βασικά σημεία σε ό,τι αφορά τη φυσική ιστορία: **A.** Η ταξινόμηση εστιάζει στις ομαδοποιήσεις και όχι στα μεμονωμένα άτομα. Δηλαδή ο *χαρακτήρας* των όντων προκύπτει από την απόκλιση σε σχέση με έναν γενικό κανόνα -που λιγότερο ή περισσότερο είναι μια κοινή παραδοχή - και όχι από τον τρόπο ζωής του καθενός ατόμου. **B.** Για να επιβεβαιωθεί η ταυτότητα ενός όντος, ενός είδους, θα πρέπει να έχω στην κατοχή μου ολόκληρη την ταξινόμηση. Ένα ζώο ή ένα φυτό δεν είναι αυτό που προδίδει η ίδια του η παρουσία, δεν είναι αυτό που δείχνει, είναι, ό,τι δεν είναι τα άλλα. Έτσι ο *χαρακτήρας*³²⁹ δεν εξασφαλίζεται απλά μόνο μέσω της ονομασίας, αλλά κατά μία έννοια, ο *χαρακτήρας* είναι αυτή η ίδια υποδήλωση μέσω της ονομασίας: «Θα κατανομάσουμε όχι με αφετηρία αυτό που βλέπουμε, αλλά με αφετηρία στοιχεία που η δομή τα έχει ήδη κάνει να περάσουν μέσα στο λόγο»³³⁰.

³²⁴. Τα όσα είναι σε αγκύλες είναι δικό μας σχόλιο στο πρωτότυπο.

³²⁵. Foucault: 2008, σελ. 200.

³²⁶. Ο.π., σελ. 215.

³²⁷. Αυτόθι.

³²⁸. Ο.π., σελ. 216.

³²⁹. «Το σύνολο των σταθερών ψυχικών ιδιοτήτων του ανθρώπου, που εκδηλώνεται με τις πράξεις του. Ο χαρακτήρας αντιπροσωπεύει τον εσωτερικό ψυχικό κόσμο του ανθρώπου και είναι ξεχωριστός σε κάθε άτομο. Σχετικά με τη διαμόρφωση του χαρακτήρα έχουν διατυπωθεί διάφορες απόψεις. Από τη μια μεριά, οι βιολογικές θεωρίες διατείνονται ότι οι ανατομικές και φυσιολογικές ιδιαιτερότητες του ανθρώπου προκαθορίζουν τον χαρακτήρα του. Από την άλλη, οι ψυχολογικές θεωρίες θεωρούν ότι ο χαρακτήρας διαμορφώνεται μέσα από τις ψυχικές διεργασίες, ενώ, τέλος, οι κοινωνικές θεωρίες δίνουν πρωταρχικό ρόλο στις κοινωνικές συνθήκες. Από την αρχαιότητα ακόμη, ο χαρακτήρας αποτέλεσε αντικείμενο μελέτης.», Βασιλική Παππά, «λήμμα χαρακτήρας», στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Ε*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 246.

³³⁰. Foucault: 2008, σελ. 204.

Για να διασφαλιστεί αυτή η επαναληψιμότητα της φύσης, η *επαναλήψιμη υλικότητα* όπως θα τη συναντήσουμε αλλού, θα πρέπει η δομή³³¹ να οδηγεί στον *χαρακτήρα*³³², επισημαίνει ο Foucault. Για να συμβεί όμως αυτό θα πρέπει να επιβεβαιώνεται εμπειρικά η συνέχεια της φύσης, πως δηλαδή αυτή παραμένει ίδια και απλώς επαναλαμβάνεται, βοηθώντας μας έτσι να την αποκωδικοποιήσουμε. Αν όμως η απλή ανθρώπινη εμπειρία ήταν³³³ ικανή «να διατρέξει ακριβώς βήμα το βήμα το συνεχές των ατόμων, των ποικιλιών, των ειδών, γενών, των τάξεων, δεν θα υπήρχε ανάγκη να συγκροτήσουμε μια επιστήμη»³³⁴. Έτσι η φυσική ιστορία καθίσταται δυνατή ακριβώς επειδή η φύση δεν έχει κενά και για να τη συλλάβουμε πρέπει να την αναγάγουμε στην τάξη του σημαίνοντος. «Για να εγκαθιδρυθεί ο μεγάλος συμπαγής πίνακας των ειδών, των γενών και των τάξεων, χρειάστηκε ή φυσική ιστορία να χρησιμοποιήσει, να κρίνει, να τακτοποιήσει και εν τέλει να ανασυγκροτήσει εκ νέου μια γλώσσα, της οποίας ο όρος ύπαρξης βρισκόταν ακριβώς στο συνεχές. Τα πράγματα και οι λέξεις κυριολεκτικά αλληλοδιασταυρώθηκαν: η φύση δίνεται μέσα από τις οπτικές γωνίες της κατονομασίας, και αυτή, που χωρίς τέτοια ονόματα θα παρέμενε βουβή και αόρατη, σπινθηρίζει απόμακρα πίσω τους, παρουσιάζεται διαρκώς επέκεινα αυτού του διατετραγωνισμού, που την προσφέρει εντούτοις στη γνώση και δεν την καθιστά ορατή παρά διαπερασμένη από τη γλώσσα.»³³⁵.

Τί είναι η όμως γνώση και πώς συνδεόμαστε μαζί της; Στο πρώτο κεφάλαιο από το *Βιβλίο των Γνωμών* του Πέτρου Λομβαρδού (1096-1160), επισημαίνονται τα λόγια του Αυγουστίνου: «Κάθε διδασκαλία [είναι ή]³³⁶ για τα πράγματα ή για τα σύμβολα»³³⁷. Η εξέλιξη των γνωσιακών θεωριών φαίνεται να «υπακούει σε μια πάγια μέριμνα: την αναζήτηση ενιαίων εννοιών που να ανάγουν την περιπλοκότητα του πραγματικού σε ένα μοναδικό πρότυπο. Καταλαβαίνουμε τον τρόπο που γνωρίζουμε, σημαίνει αναγνωρίζουμε σε ένα μοντέλο (δανεισμένο π.χ από τη φυσική ή τη βιολογία) το υπονοούμενο πλαίσιο των ισχυρισμών μας για την πραγματικότητα»³³⁸, επισημαίνει

³³¹. «Η δομή που έχει επιλεγεί για να είναι ο τόπος των προσφών ταυτοτήτων και διαφορών είναι αυτό που αποκαλούμε χαρακτήρα.», Ό.π., σελ. 202.

³³². Ο «χαρακτήρας βρίσκεται πολύ κοντά στην αμιγή περιγραφή» στο βαθμό που μεταβαίνουμε από το ένα αντικείμενο στο άλλο. M. Foucault: 2008, σελ. 206

³³³. «Αν η επιστημονική μας γνώση ήταν πλήρης και η ικανότητα μας να υπολογίζουμε άπειρη, θα γνωρίζαμε εκ των προτέρων όλα όσα θα συμβούν μέσα στο ανοργάνωτο υλικό σύμπαν, στη μάζα του και στα στοιχεία του, όπως προβλέπουμε μια έκλειψη ηλίου ή σελήνης.», Henri Bergson, «Η συνείδηση και η ζωή», μτφρ. Πολυξένη Ζινδριλή, επιμέλεια Γιάννης Πρελορέντζος, Δωδώνη, Μέρος Τρίτο (επιστημονική επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων), 34 ος τόμ., Ιωάννινα, 2005-2007, σελ. 107.

³³⁴. M. Foucault: 2008, σελ. 215-216.

³³⁵. Ό.π., σελ. 232-233.

³³⁶. Τα όσα είναι σε αγκύλες είναι σχόλιο του μεταφραστή.

³³⁷. Πέτρος Λομβαρδός, «Οι γνώμες: Πρόλογος και κεφάλαιο Α'», στο: Umberto Eco-Riccardo Fedriga, *Ιστορία της Φιλοσοφίας: Κείμενα: Ο Μεσαίωνας*, Τόμος 10, Μετάφραση: Στέλλα Πεκιαρίδη- Νίνα Παναγιωτοπούλου, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2018, σελ. 191.

³³⁸. Jean Michel Besnier, «Η Φιλοσοφία ως θεωρία της Γνώσης», στο Jean M. Besnier, *Ιστορία της Νεωτερικής και Σύγχρονης Φιλοσοφίας: Φυσιολογίες και Έργα*, Μετάφραση: Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα: 2001, σελ. 481.

ο Besnier. Αν η αρχαιολογική διάθεση του Foucault εξετάζει τη φυσική ιστορία, το κάνει για να αναδείξει τί ήταν αυτό που δεν την άφησε να αναχθεί σε αυτό που αργότερα³³⁹ ονομάσαμε βιολογία. Μια επιστήμη για το έμβιο, μια επιστήμη για τη ζωή. Η αρχαιολογική διάθεση είναι εκείνη ενός ευτυχισμένου θετικισμού, επισημαίνει ο Foucault στην *Τάξη του Λόγου*. Και συνεχίζει: Η ανάλυση μιας αγόρευσης «δεν ξεσκεπάζει την καθολικότητα μιας έννοιας, φωτίζει μόνο τον ακρωτηριασμό που έχει επιβληθεί με μια βασική εξουσία κατάφασης και καθόλου συνεχής γενναιοδωρία της έννοιας, και καθόλου μοναρχία του σημαίνοντος»³⁴⁰. Η σύγκριση, καθιστά δυνατή τη διαφορά. Ισχύει όμως και το αντίστροφο³⁴¹; Η φαντασία που καθιστά δυνατή τη γλώσσα, είναι αυτό που γεφυρώνει τη συνέχεια³⁴² της φύσης με εκείνη³⁴³ της συνείδησης. Με πολύ απλά λόγια ο Foucault θίγει αυτό που ήδη έχει επισημαίνει στις *Λέξεις και τα Πράγματα*, αρκετά χρόνια πριν: «Η ζωή δεν συνιστά ένα φανερό κατώφλι»³⁴⁴. Η ζωή είναι και αυτή³⁴⁵ με τη σειρά της «μια κατηγορία κατάταξης, σχετική όπως όλες οι άλλες ..[...]..Και όπως όλες οι άλλες, υπόκειται σε ορισμένες ανακρίβειες³⁴⁶ άπαξ και πρόκειται να τις ορίσουμε τα όρια»³⁴⁷. Σύμφωνα με τον Kant, στη διάνοια δεν έρχεται ποτέ ένα φαινόμενο με την πλήρη μορφή του, με τρόπο μηχανικό, όπως συνέβαινε στο σύστημα του F. Bacon. Η διάνοια³⁴⁸ επομένως δεν είναι ένας απλός δέκτης. Είναι ενεργητική απέναντι στα φαινόμενα. Η ενότητα λοιπόν αποκαθίσταται από τη συνείδηση. Με πιο

³³⁹. «A key problem for Foucault, however, was to try to explain how one episteme could give way to another. If in one historical period we assume the existence of certain epistemological rules, then these would presumably govern the ways in which human beings think. If this is true, then it is difficult to understand how people could break out of this episteme to think in a completely different way. This is one of the logical problems created by the notion of the episteme.», Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, Εκδόσεις Teach your Self, London:2010, σελ. 21.

³⁴⁰. M. Foucault, *ΗτΛ*, σελ. 51.

³⁴¹. Σε αυτό θα αναφερθούμε ακροθιγώς στην τρίτη ενότητα που ακολουθεί.

³⁴². «Ας βάλουμε την ύλη και τη συνείδηση τη μία απέναντι από την άλλη: θα δούμε ότι η ύλη είναι αρχικά αυτή που διαρεί και αυτή που καθορίζει. Μια σκέψη που αφήνεται στον εαυτό της χαρακτηρίζεται από το ότι τα στοιχεία της εμπεριέχουν το ένα το άλλο, έτσι ώστε δεν μπορούμε να πούμε εάν είναι ένα ή περισσότερα: πρόκειται για μια συνέχεια και σε κάθε συνέχεια υπάρχει σύγχυση.», Henri Bergson, «Η συνείδηση και η ζωή», μτφρ. Πολυξένη Ζινδριλή, επιμέλεια Γιάννης Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο (επιστημονική επιτηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων), 34 ος τόμ., Ιωάννινα, 2005-2007, σελ. 114-115.

³⁴³. M. Foucault: 2008, σελ. 232.

³⁴⁴. Ο.π., σελ. 233.

³⁴⁵. «Το τί είναι του ανθρώπου, που εκφράζεται και αναπτύσσεται με τα διάφορα κατηγορήματά του, είναι έργο του ίδιου του ανθρώπου». Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ασχύλεια Ανθρωπογονία και Σοφόκλεια Αυτοδημιουργία του Ανθρώπου», στο: Κ. Καστοριάδης, *Ανθρωπολογία-Πολιτική-Φιλοσοφία: Πέντε διαλέξεις στη Βόρειο Ελλάδα*, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα: 2001, σελ. 31.

³⁴⁶. Το ίδιο ακριβώς θίγεται και από τον Pierre Bourdieu διατυπωμένο κάπως διαφορετικά το 1982:«Οποιοι κι αν είναι οι επιστημονικές αξιώσεις του [του κοινωνιολόγου], η αντικειμενοποίηση είναι προορισμένη να μείνει μερική, συνεπώς ανακριβής, για όσο χρόνο αγνοεί ή αποφεύγει να δει το σημείο, από το οποίο εκφράζεται, δηλαδή το παιχνίδι στο σύνολό του.», Pierre Bourdieu, *Μάθημα πάνω στο μάθημα: Κοινωνιολογία και αυτο-ανάλυση*, Μετάφραση: Νίκος Αγκαβανάκης, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα: 2001, σελ. 37.

³⁴⁷. M. Foucault: 2008, σελ. 233.

³⁴⁸. «Η νόηση...[...] παίρνει την απόσταση που χρειάζεται για να δει ν' αναβλύζουν οι υπερβάσεις, τεντώνει τα νήματα αναφορικότητας που μας δένουν με τον κόσμο για να τα φανερώσει.», M. Merleau-Ponty, *Προοίμιο στη Φαινομενολογία της Αντίληψης*, Μετάφραση: Φώτη Καλλιιά, Εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα: 1977, σελ. 30.

απλά λόγια, η πολλαπλότητα των παραστάσεων³⁴⁹ γνωστοποιείται, αλλά και είναι δυνατόν να αναγνωριστεί, επειδή έχει να κάνει με το *ενέργημα* [handlung]. Το *ενέργημα* δε, συνοδεύεται πάντοτε από την *ενότητα*, η οποία καλείται να κατατάξει «διάφορες παραστάσεις κάτω από μία κοινή παράσταση»³⁵⁰. Μιλάμε για μία διαδικασία *συνθέσεως*. Με τον όρο *σύνθεση* [Synthesis], στη γενική του ονομασία ο Kant αντιλαμβάνεται την «ενέργεια [στην παράθεση ο Γιανναράς αποδίδει την ενέργεια με τη λέξη *handlung* που συναντήσαμε και στο *ενέργημα*] που προσθέτει διάφορες παραστάσεις τη μία στην άλλη και συλλαμβάνει την πολλαπλότητά³⁵¹ τους σε μία γνώση»³⁵². Ενώ ο Henry Bergson το 1911 είχε επισημάνει το εξής: «Ας πούμε, λοιπόν, αν θέλετε, ότι η συνείδηση είναι το ενωτικό ανάμεσα σε αυτό που υπήρξε και σε αυτό που θα υπάρξει, μια γέφυρα που συνδέει το παρελθόν με το μέλλον.»³⁵³ Όπως και αν ονομάσουμε αυτή τη γέφυρα, αυτή την ένωση, αυτή την επεξεργασία του συνεχούς που απαντάται στη φύση (είτε συνείδηση, είτε απαραίτητο όρο της γνώσης, είτε μνήμη, είτε φαντασία, είτε κριτική δύναμη), θα πρέπει να έχουμε κατά νου, ότι αυτή η διαδικασία πρέπει να γίνει από το ίδιο το υποκείμενο³⁵⁴. Σε αυτό εδράζεται η θεμελιώδης σχέση που έχει στο έργο του Foucault η σχέση³⁵⁵ της γνώσης μας με τη συνείδησή μας, και η σχέση της γνώσης με την εξουσία *εν γένει*.

Η *τέχνη των τεχνών*, η *ars artium* όπως την είχε ονομάσει η ρωμαιοκαθολική εκκλησία, «ήταν ακριβώς η καθοδήγηση της συνείδησης... ήταν η τέχνη του κυβερνάν τους ανθρώπους»³⁵⁶ σημειώνει ο Foucault στη συνεδρία της 27ης Μαΐου 1978. Ο Hegel υποστήριζε πως η «γνώση

³⁴⁹. Η παράσταση χρησιμοποιείται εδώ με την ευρεία σημασία της ως «ο νοητικός υποκειμενικός συνδυασμός αποσπασμάτων προηγούμενων αισθητηριακών αντιλήψεων. Με την παράσταση το άτομο μπορεί να χρησιμοποιεί τις μορφές των αντικειμένων όταν τα ίδια τα αντικείμενα είναι απόντα, κάτι που συντελεί σημαντικά στη δημιουργική δραστηριότητα.», Βασιλική Παπιά, «λήμμα παράσταση», στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Δ*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ.149.

³⁵⁰. *ΚτΚΛ.*, [A68. 8-9].

³⁵¹. Στη συλλογιστική του H. Bergson θα λέγαμε ότι ο Kant ορθώς υποστηρίζει την ύπαρξη α *riori* μορφών αισθητικότητας. Μια τέτοια αισθητικότητα θεωρείται αναγκαία ώστε «ένα *ενέργημα* του πνεύματος να τις αγκαλιάζει όλες [τις αισθητικότητες] ταυτόχρονα και να τις συμπαραθέτει•», H. Bergson, *Τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα: 1998, σελ. 129.

³⁵². *ΚτΚΛ.*, [A77. 15-17].

³⁵³. Henri Bergson, «Η συνείδηση και η ζωή», μτφρ. Πολυξένη Ζινδριλή, επιμέλεια Γιάννης Πρελορέντζος, *Δωδώνη*, Μέρος Τρίτο (επιστημονική επιτηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων), 34ος τόμ., Ιωάννινα, 2005-2007, σελ. 102.

³⁵⁴. Στο πρόσφατα μεταφρασθέν στα ελληνικά, κείμενο του M.Foucault διαβάζουμε: «Θα πρέπει τώρα να ρωτήσουμε το ίδιο το Gemüt. Είναι ή δεν είναι της τάξης της ψυχολογίας;» Ο Foucault απομονώνει τον ορισμό του πνεύματος που υιοθετεί ο Kant στην *Ανθρωπολογία* του: "Geist ist das belebende Prinzip im Menschen" (Το πνεύμα είναι η ζωογόνος αρχή στον άνθρωπο)...[...] Έχουμε να κάνουμε με ένα Prinzip [αρχή]. Όχι με ένα Vermögen [ικανότητα] όπως η μνήμη, η προσοχή ή η γνώση *εν γένει* ..[...].]Έτσι, το Gemüt δεν είναι απλώς "αυτό που είναι", αλλά "αυτό που κάνει στον εαυτό του".». Michel Foucault, *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Kant*, Μετάφραση: Π. Αγγελόπουλος, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2017, σελ. 47-50.

³⁵⁵. «Αν το *ον* ανήκει στη συνείδηση, το αντικείμενο δεν είναι η συνείδηση, όχι καθόσον είναι ένα άλλο *ον*, αλλά καθόσον είναι ένα *μη ον*», επισημαίνει το 1943 ο Sartre στις πρώτες σελίδες του πολυσέλιδου έργου του "Το Είναι και το Μηδέν". J. P. Sartre, *Το Είναι και το Μηδέν*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα: 2007, σελ. 33.

³⁵⁶. M. Foucault, *ΤεΚ*, σελ. 10.

είναι η σκεπτόμενη σύλληψη του είναι, η πηγή και ο γενέθλιος τόπος μιας νέας μορφής»³⁵⁷. Αν μπορούμε στον πειρασμό να υποστηρίξουμε ότι ο Foucault επιχειρεί μια μετατόπιση από το είναι στο γίνεσθαι, και αν το είναι είναι συνυφασμένο με τη γνώση, και το γίνεσθαι με την δράση του υποκειμένου «που αυτοεπινοείται»³⁵⁸, θα μπορούσαμε τότε να ισχυριστούμε ότι η πορεία της σκέψης του Foucault δεν εκκινεί από τον πολιτισμό για να καταλήξει στη φύση (όπως στον L. Strauss) ή το αντίστροφο, αλλά πηγαινοέρχεται ανάμεσα στις αντικειμενοποιήσεις³⁵⁹ (που καθιστά δυνατές η γνώση ως *connaissance*) και τους πιθανούς τρόπους ύπαρξης των υποκειμένων³⁶⁰ (τις υποκειμενικοποιήσεις³⁶¹ δηλαδή που εμφανίζονται από τη μελέτη της γνώσης ως *savoir*). Με αυτή τη σημασία η αρχαιολογική μέθοδος έχει να κάνει περισσότερο με τη μνήμη, ενώ η γενεαλογία με τη σύνδεση της μνήμης με τη φαντασία (ή την αντίληψη)³⁶², δηλαδή με την όσο μεγαλύτερη

³⁵⁷. G.W.F. Hegel, *Ο Λόγος στην Ιστορία-Εισαγωγή στην Φιλοσοφία της Ιστορίας*, Μετάφραση: Π. Θανασιάς, Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα: 2006, σελ.186.

³⁵⁸. M.M. Ponty, *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*, Μετάφραση: Μπάμπης Λυκούδης, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα: 1984, σελ. 10

³⁵⁹. «Οι επιστήμες του ανθρώπου ...[...]...αναλύουν τον άνθρωπο ως το ον που συνδέεται με τις αντικειμενοποιήσεις εκείνες, τις οποίες το ίδιο δημιούργησε ως ζωντανό ον που μιλάει και εργάζεται.», Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας : Δώδεκα παραδόσεις / Jürgen Habermas· μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη · επιμέλεια σειράς Λευτέρης Αναγνώστου.* - 2η έκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 1993, σελ. 326.

³⁶⁰. Ο Foucault σπανίως αναφέρεται ξεκάθαρα στον αυτοκαθορισμό, την αυτοεπινοήση και την αυτονομία του υποκειμένου. Η αρχαιολογική του μέθοδος προσπαθεί να αποκαλύψει τα εδάφη που κατέστησαν δυνατές εκείνου ή του άλλου τύπου τις υποκειμενικοποιήσεις. Ωστόσο αποφεύγει να δώσει κατεύθυνση στις επινοήσεις της εποχής του. Κάτι τέτοιο θα τον έφερνε σε αντίφαση με την *κατεύθυνση διαγωγών* που επιχειρεί να φέρει στο φως και να της κάνει κριτική. Με τα λόγια του Paul Oliver: «He was interested in the methods employed by the state, and the strategies that were developed to manipulate the behaviour of citizens. Much depends upon the way in which we view these issues. We can, on the one hand , perceive such measures as malevolent, and very controlling of the individual. We can see these methods as an assault upon our autonomy, and sense of self-determination.», Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, Εκδόσεις Teach your Self, London:2010, σελ. 160.

³⁶¹. «Humanism invented a whole series of subjected sovereignties: the soul (ruling the body, but subjected to God), consciousness (sovereign in a context of judgment, but subjected to the necessities of truth), the individual (a titular control of personal rights subjected to the laws of nature and society), basic freedom (sovereign within, but accepting the demands of an outside world and aligned with destiny). In short, humanism is everything in Western civilisation that restricts the desire for power, it prohibits the desire for power and excludes the possibility of power being seized.», David Holmes, «Foucault, Hegel, Psychoanalysis and Anthropologies of Truth» στο: Clare O'Farrell, *Foucault: The Legacy*, Queensland University of Technology, QUT Publications and Printing, Australia: 1997, σελ. 271.

³⁶². «A causal theory of perception is more than the claim that the physical objects we perceive cause us to have experiences and beliefs. This much is fairly obvious. It is the claim that this causal relation is constitutive of perception, that necessarily, if S sees O, then O causes a certain sort of experience in S. It is, according to this theory, impossible, on conceptual grounds, to perceive something with which one has no causal contact. If, e.g., future events do not cause present events, if there is no backward causation, then we cannot perceive future events and objects. Whether or not future facts can be perceived (or known) depends on how liberally the causal condition on knowledge is interpreted. Though conceding that there is a world of mind-independent objects (trees, stars, people) that cause us to have experiences, some philosophers – traditionally called representative realists – argue that we nonetheless do not directly perceive these external objects. What we directly perceive are the effects these objects have on us – an internal image, idea, or impression, a more or less (depending on conditions of observation) accurate representation of the external reality that helps produce it. This subjective, directly apprehended object has been called by various names: a sensation, percept, *sensdatum*, *sensum*, and sometimes, to emphasize its representational aspect, *Vorstellung* (German, 'representation').», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 656.

κατανόηση³⁶³ των συμβάντων του παρελθόντος υπό το πρίσμα της ιστορικής αίσθησης³⁶⁴ που συναντάμε στον Nietzsche, έναντι της διηνηκού³⁶⁵ αναγκαιότητας³⁶⁶ που επιβάλλουν οι ιστορικοί στην Ιστορία. Η Ιστορία με το κεφαλαίο "Ι", είναι εκείνη που θέλει να καθορίσει τις συνθήκες από τις οποίες εξαρτώνται τα εκάστοτε συμβάντα, ώστε να τα κατατάξει στην προϋπάρχουσα και καθορισμένη σειρά, στην οποία θα πρέπει αυτά να ενταχθούν. Ο Foucault προσπαθεί να αποδεσμεύσει την ιστορία από τους "νόμους"³⁶⁷ τους οποίους αυτή οφείλει να διέπεται, κάνοντάς μας να συμπεράνουμε ότι η ιστορία δεν υπακούει σε καθορισμένους νόμους. Προσπαθεί να αναιρέσει «την πρωτοκαθεδρία ενός οριστικά δεδομένου υποκειμένου της γνώσης»³⁶⁸, κάνοντάς μας να συμπεράνουμε ότι κάθε υποκείμενο της γνώσης είναι ιστορικό, δηλαδή «δομείται και αποδομείται ακατάπαυστα από την ιστορία»³⁶⁹. Οι έσωθεν της ιστορίας διακυβευόμενες δυνάμεις εμφανίζονται «πάντα εντός της μοναδικής και μη αναγώγιμης τυχαιότητας του συμβάντος»³⁷⁰ και

³⁶³. «Verstehen (German, 'understanding', 'interpretation'), a method in the human sciences that aims at reconstructing meanings from the "agent's point of view." Such a method makes primary how agents understand themselves, as, e.g., when cultural anthropologists try to understand symbols and practices from the "native's point of view."...[...]...Whereas the data of the natural sciences may be theory-dependent and in that sense interpretive, the human sciences are "doubly" interpretive; they try to interpret the interpretations that human subjects give to their actions and practices. The human sciences do not aim at explaining events but at understanding meanings, texts, and text analogues. Actions, artifacts, and social relations are all like texts in that they have a significance for and by human subjects. The method of Verstehen thus denies the "unity of science" thesis typical of accounts of explanation given by empiricists and positivists. However, other philosophers such as Weber argue against such a dichotomy and assert that the social sciences in particular must incorporate features of both explanation and understanding, and psychoanalysis and theories of ideology unify both approaches...[...]...While Dilthey and other neo-Kantians proposed that Verstehen is the imaginative reexperiencing of the subjective point of view of the actor, Wittgenstein and his following propose a sharp distinction between reasons and causes and understand reasons in terms of relating an action to the relevant rules or norms that it follows. In both cases, the aim of the human sciences is to understand what the text or text analogue really means for the agent. Following Heidegger, recent German hermeneutics argues that Verstehen does not refer to special disciplinary techniques nor to merely cognitive and theoretical achievements, but to the practical mode of all human existence, its situatedness in a world that projects various possibilities. All understanding then becomes interpretation, itself a universal feature of all human activity, including the natural sciences. The criteria of success in Verstehen also remain disputed, particularly since many philosophers deny that it constitutes a method. If all understanding is interpretation, then there are no presuppositionless, neutral data that can put them to an empirical test.» ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 954.

³⁶⁴. «Η ιστορική αίσθηση δίνει στη γνώση τη δυνατότητα να επιλέξει, τη στιγμή ακριβώς κατά την οποία εκτυλίσσεται η γνωστική διαδικασία της, τη γενεαλογία του ίδιου της του εαυτού.», Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκιννοσάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 76.

³⁶⁵. Ο.π., σελ. 70.

³⁶⁶. Στην *Τάξη του Λόγου* τη "διηνηκή αναγκαιότητα" συναντάμε ως "το συνεχές ξετύλιγμα μιας ιδανικής αναγκαιότητας" που προσιδιάζει στην ιστορία των ιστορικών, σε μια δηλαδή παραδοσιακή εξιστόρηση των συμβάντων. *ΗττΑ*, σελ. 43.

³⁶⁷. «Κατά τον 19ο αι. (όταν πια είχε κατακτηθεί όλος ο πλανήτης από τους Ευρωπαίους και είχε κορυφωθεί η βουλμία της αποικιοκρατίας και της οικονομικής διεύθυνσης), αναπτύχθηκαν θεωρίες για μια "ενιαία νομοτελειακή διαδικασία" που διέπει την ιστορική ζωή, που ερμηνεύει το παρελθόν και μπορεί να προβλέψει το μέλλον. Ο G. Hegel είδε όλη την ιστορική ζωή ως αυτοεξέλιξη του "Πνεύματος", της απόλυτης "Ιδέας" (ιδεαλιστική ερμηνεία της Ιστορίας), ο K. Marx, αναλύοντας ποικίλα συγκεκριμένα ιστορικό περιστατικό, διαμόρφωσε τη θεωρία του "ιστορικού υλισμού" (η επιδίωξη των ανθρώπων να ικανοποιήσουν τις ανάγκες τους είναι το κύριο κίνητρο της δράσης· μέσα σε αυτή την επιδίωξη και δράση διαμορφώνεται η "συνείδηση" και η ιδεολογία τους).», Φ.Κ. Βώρος, «Λήμμα φιλοσοφία της ιστορίας», στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Ε*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 206-207.

³⁶⁸. Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκιννοσάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 98.

³⁶⁹. Ο.π., σελ. 100-101.

³⁷⁰. Ο.π., σελ. 71.

«δεν υπακούουν ούτε σε έναν προορισμό ούτε σε κάποια μηχανική αρχή»³⁷¹. Αν, ισχυρίζεται ο Foucault, η ιστορία από τον 19ο αιώνα και έπειτα έγινε μεταφυσική³⁷², αυτό συνέβη μόνο στο μέτρο που οι μαρτυρίες έγιναν «αυτοδικαίως μνήμη»³⁷³. «Μια φράση», επισημαίνει ο Paul Veyne, «του τύπου “οι στάσεις απέναντι στους τρελλούς, ποικίλλουν πολύ κατά την διαδρομή της ιστορίας” είναι μεταφυσική»³⁷⁴. Η Ιστορία, είναι και αυτή, ανήκει και αυτή, σε μια «μάζα μαρτυριών»³⁷⁵. Εάν υπάρχει το οποιοδήποτε φυσικό ή καλύτερα φυσικοποιημένο, αντικείμενο, αυτό δεν προσδιορίζεται παρά σε σχέση με εκείνο που το διαμορφώνει εξωτερικά· συνεπώς δεν είναι φυσικό. Με πολύ απλά λόγια ο Foucault δεν ισχυρίζεται απλώς ότι το ίδιο αντικείμενο προσδιορίζεται, χρησιμοποιείται, ονομάζεται διαφορετικά στη διάσταση του χρόνου. Αλλά τί; Ότι το ίδιο αντικείμενο, στην πραγματικότητα δεν είναι ποτέ το ίδιο, αλλά γέννημα των πρακτικών της εποχής στην οποία ανήκει. Αυτός είναι και ο κύριος λόγος όπου η αρχαιολογική μέθοδος δεν αφορά μόνο το παρελθόν αλλά το παρόν και το μέλλον. Ο ρόλος των εκάστοτε κοινωνικών πρακτικών επάνω στην ιδέα που έχουμε για τον ίδιο μας τον εαυτό, θα μπορούσε να είναι μια απλοποίηση αυτού, που ο Foucault δεν έπαψε ποτέ να μελετά.

Παθητικότητα και Αυτοκαθορισμός

³⁷¹. Αυτόθι.

³⁷². «Η φιλοσοφία του δέκατου ένατου αιώνα θα στεγαστεί στην απόσταση ανάμεσα στην ιστορία και στην Ίστορία, στα γεγονότα και στην Καταγωγή, στην εξέλιξη και στην πρώτη διάνοιξη της πηγής, στην λήθη και στην Επιστροφή. Θα είναι λοιπόν Μεταφυσική μόνο στο μέτρο που θα είναι Μνήμη, και αναγκαστικά θα ξανασηγήσει τη σκέψη στο ερώτημα του να μάθουμε τι σημαίνει για τη σκέψη το να έχει μια ιστορία.», M. Foucault: 2008, σελ. 306.

³⁷³. ΑτΓ, σελ. 15.

³⁷⁴. Πώλ Βέν & λοιποί, *Ο Μισέλ Φουκώ και οι ιστορικοί*, Μετάφραση: Θεοδώρας Νικολαΐδης, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 93.

³⁷⁵. ΑτΓ, σελ. 15.

Με τη σημασία της *πιθανότητας* [possibilité], ο Foucault θέλει να ανοίξει αυτή την μικρή χαραμάδα, στην ελεύθερη βούληση έναντι³⁷⁶ στην τελεολογία³⁷⁷, τον ιδεαλισμό³⁷⁸ και τον ετεροκαθορισμό³⁷⁹. Κυρίως όμως επισημαίνει τις ασυνέχειες. Τις τομές στην ιστορία. Αυτή είναι η υπέρβαση για την οποία θα αναφερθούμε στη συνέχεια. Το ενδεχομενικό [contingent]³⁸⁰ και το πιθανό [possible] θίγονται στις πρώτες σελίδες του περίφημου κειμένου του Foucault για τον Διαφωτισμό. Τα «προδρομικά σημάδια ενός επερχόμενου γεγονότος»³⁸¹, είναι εκείνα που ερευνούνται στην παροντικότητα -στην εκάστοτε παροντικότητα - ώστε να επιτευχθεί «ενός είδους

³⁷⁶. «Foucault's use of words is definitely poles apart from the cautiousness of analytical philosophy. We seem to enter firmer ground as the quote proceeds to an exorcism of 'teleology' in historical knowledge.», Marquior:1987, σελ. 18.

³⁷⁷. «teleology, the philosophical doctrine that all of nature, or at least intentional agents, are goal-directed or functionally organized. Plato first suggested that the organization of the natural world can be understood by comparing it to the behavior of an intentional agent – external teleology. For example, human beings can anticipate the future and behave in ways calculated to realize their intentions. Aristotle invested nature itself with goals – internal teleology. Each kind has its own final cause, and entities are so constructed that they tend to realize this goal...[...]... Natural theologians combined these two teleological perspectives to explain all phenomena by reference to the intentions of a beneficent, omniscient, all-powerful God. God so constructed the world that each entity is invested with the tendency to fulfill its own God-given nature. Darwin explained the teleological character of the living world non-teleologically. The evolutionary process is not itself teleological, but it gives rise to functionally organized systems and intentional agents. Present-day philosophers acknowledge intentional behavior and functional organization but attempt to explain both without reference to a supernatural agent or internal natures of the more metaphysical sort. Instead, they define 'function' cybernetically, in terms of persistence toward a goal state under varying conditions, or etiologically, in terms of the contribution that a structure or action makes to the realization of a goal state.», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 906. «τελολογία (τέλος = σκοπός. - finalismus). Ορος της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας, που διδάσκει την ύπαρξη σκοπού και σκοπιμότητας στον κόσμο και τα φαινόμενά του, αντίθετα από τη μηχανιστική αιτιοκρατία (βλ. μηχανιστική αντίληψη), η οποία εξηγεί υλικά – μηχανικά τη φύση. Η τελολογία δέχεται ότι τα πάντα στη φύση ακολουθούν μια σκόπιμη λειτουργία, ότι τα μηχανικά αίτια υπηρετούν τα "τελικά" (σχέση μέσου-σκοπού). Η έννοια της τελολογίας έχει τις ρίζες και την ανάπτυξή της στην ελληνική αρχαιότητα...[...]...Κατά τον Βολφ (1679-1754), που πρώτος έπλασε και δημιούργησε τον όρο "τελολογία", αποστολή αυτής είναι να εξηγή τους τελικούς σκοπούς προς τους οποίους κατευθύνονται τα όντα. Ο Καντ αναγνωρίζει την ανεπάρκεια της μηχανιστικής αιτιοκρατίας (determinismus) για τη διερεύνηση και κατανόηση της οργανικής φύσεως και της ανθρώπινης δραστηριότητας και θεωρεί την αρχή της σκοπιμότητας ως τη μόνη ικανή να εξηγήσει τα πράγματα...», Απ. Τζαφερόπουλος, «λήμμα τελολογία», στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Ε*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 114.

³⁷⁸. «Speaking to Telos in 1983, Foucault confessed that by 1960 he toyed with both schools of thought, Lukacsian Marxism and phenomenology, before embarking on his own historico-philosophical studies. But eventually he chose to devise a standpoint whence to launch a clear non-idealist inquiry into the history of modern rationality», Marquior:1987, σελ. 20.

³⁷⁹. «According to Foucault, the individual identity is not self-determining. The subjective self does not exist because of the free will and autonomy of the individual. Rather our identity is created through a system of socialization over which we have relatively little control. We are born into a particular social setting, a political system, a society with a particular set of values, and a religious system. All of these conspire to forge and mould our subjectivity. The individual looks out at the world with a vision that tends to reflect the surrounding ideological system.», Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, Εκδόσεις Teach your Self, London:2010, σελ. 17.

³⁸⁰. «Normally, neither necessary nor impossible». A.R.Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, Third edition, Department of Philosophy, King's College, University of London, Taylor & Francis e-Library: 2005, σελ. 70. «The modal property of being contingent is attributable to a proposition, state of affairs, event, or – more debatably – an object. Muddles about the relationship between this and other modal properties have abounded ever since Aristotle, who initially conflated contingency with possibility but later realized that something that is possible may also be necessary, whereas something that is contingent cannot be necessary. Even today many philosophers are not clear about the "opposition" between contingency and necessity, mistakenly supposing them to be contradictory notions (probably because within the domain of true propositions the contingent and the necessary are indeed both exclusive and exhaustive of one another)». ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 181.

³⁸¹. Foucault(Τ&Α): 1988, σελ. 9. Το *επερχόμενο γεγονός* στο γαλλικό κείμενο αποδίδεται ως *événement prochain*. Στο αντίστοιχο αγγλικό το συναντούμε ως forthcoming event. «What is Enlightenment ? » («Qu'est-ce que les Lumières? »), Qu'est-ce que les Lumières? in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.

ιστορική ερμηνευτική»³⁸². Έχουμε εδώ και πάλι εκείνη την εισαγωγή³⁸³ του *αποτελέσματος* στην αιτία, όπως το περιγράφει συνεχώς ο Bergson έναν αιώνα νωρίτερα, πάντα σε σχέση με την ευρύτερη έννοια της ελευθερίας, και όχι απαραίτητα σε σχέση με τον δημόσιο ή τον ιδιωτικό λόγο (ως δηλαδή καθαρά κοινωνικοπολιτικό πρόβλημα); Η εισαγωγή του αποτελέσματος στην αιτία είναι μια μεταφορά που χρησιμοποιούμε ώστε να φωτιστεί η διάσταση του φόβου που ενυπάρχει στη ζώσα εμπειρία. Στον Foucault το συναντάμε φιλτραρισμένο από τον Nietzsche και όχι από τον Bergson: «Αν οι πατέρες εκλαμβάνουν τα αποτελέσματα για αιτίες, πιστεύουν στην πραγματικότητα του επέκεινα ή προβάλλουν την αξία του αιώνιου, το σώμα των απογόνων είναι που θα δεινοπαθήσει»³⁸⁴. Αν πάνω «στο σώμα βρίσκουμε το στίγμα παρελθόντων συμβάντων»³⁸⁵, αν το σώμα είναι η «επιφάνεια εγγραφής συμβάντων»³⁸⁶, τότε η γλώσσα καλείται με τη σειρά της να τοποσημάνει αυτά τα συμβάντα και οι ιδέες, να τα αναλύσουν. Η τοποσήμανση εδώ εμφανίζεται ως το αναγκαίο σημάδι. Είναι η επισήμανση του κινδύνου, την ίδια ώρα που μπορεί, αυτή η επισήμανση, να είναι ο ίδιος ο κίνδυνος. Με πιο απλά λόγια, πριν κάνουμε οτιδήποτε, ακόμη και πριν πούμε οτιδήποτε, προβάλλουμε ακαριαία στη συνείδησή μας, στη σκέψη μας, στο σώμα μας, τις συνέπειες που μπορεί να έχει αυτή η πράξη ή αυτός ο λόγος. Αυτή είναι η εισαγωγή του αποτελέσματος στην αιτία, πριν καλά καλά υπάρξει, όχι μόνο το αποτέλεσμα, αλλά και η αιτία. Η διάσταση του φόβου υπάρχει ακόμα και εάν η αιτία, για να υπάρξει μια αντίδραση σε μια πιθανή δράση, δεν είναι στο προσκήνιο. Θα έχουμε την ευκαιρία να θίξουμε αυτή τη διάσταση στην πέμπτη ενότητα της εργασίας μας. Ας δούμε όμως τώρα πώς πιστεύουμε ότι η ενδεχομενικότητα διαφοροποιείται από την πιθανότητα και ας επικεντρωθούμε περισσότερο σε όσα ο Foucault θέλει να αναδείξει με αυτές τις δύο σημασίες, και λιγότερο σε όσα αυτές οι λέξεις μπορεί να παραπέμπουν³⁸⁷.

Η ενδεχομενικότητα [contingence] αναζητεί τη σταθερή εκείνη «συνάρτηση», που θα είναι δυνατόν να «μαντεύει»³⁸⁸, κάθε επερχόμενο γεγονός. Το μαντεύει, διότι ερμηνεύει με τον τρόπο των

³⁸² Foucault: 1988, *ΤεΑ*, σελ. 9.

³⁸³ Σχετικά με την μέθοδο του Bergson βλ. Γ. Βασιλάκης, *Ποιότητα και κατανόηση: Τέχνη και τεχνική στο πρώιμο έργο του Bergson*, Αδημοσίευτη Εργασία Ά εξαμήνου στα πλαίσια του μεταπτυχιακού μαθήματος: Ερευνητική Μεθοδολογία Α', ΠΜΣ: Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία και Φιλοσοφία των Επιστημών, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Πρέβεζα: 2016., σελ. 7-21. Περισσότερα για την έννοια της εισαγωγής του αποτελέσματος στην αιτία ο αναγνώστης θα βρει στις σελίδες 38-42 της παρούσας έρευνας.

³⁸⁴ Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινουδάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 55.

³⁸⁵ Ο.π., σελ. 56.

³⁸⁶ Ο.π., σελ. 57.

³⁸⁷ Θα επανέλθουμε σε αυτή την επισήμανση στο τέλος της ενότητας.

³⁸⁸ Στον Φαίδρο ο Πλάτωνας κάνει τη διάκριση μεταξύ της 'παλαιάς' μαντικής και της 'νεότερης' οιωριστικής. Αν και αναφέρονται στην ίδια διαδικασία, τα ονόματα που τις καθορίζουν δεν είναι τυχαία διαφορετικά [244c]: «τουναντίον η ανίχνευσις του μέλλοντος, η όποια γίνεται δι' ανθρώπων ουχί εμπνευσμένων αλλά φρονιμών, διά της παρατηρήσεως της πτήσεως των πτηνών και άλλων σημείων, επωνομάσθη οιοιοιστική, επειδή με την βοήθειαν του λογικού πορίζονται δι' ανθρωπίνης εικασίας (οιήσεως) γνώσιν (νουν) και έρευναν (ιστορίαν)· ταύτην οι νεώτεροι οιωριστικήν διά του ω χάριν εμφάσεως καλούσιν.», Πλάτων, *Φαίδρος*, Μετάφραση: Κ.Σ. Γούναρη, Εκδόσεις Φέξη, [EBook #35604], Αθήνα: 2011, σελ. 34. Ενώ στο αντίστοιχο χωρίο από τη μετάφραση του Ι.

γνωστικών³⁸⁹ κλάδων, με τις μεθόδους της κάθε εδραιωμένης επιστήμης -δηλαδή την κάθε εδραιωμένη επιστήμη που αναζητά αποτελέσματα (προγνώσεις)³⁹⁰ - που ήδη είναι περιπλεγμένες στον τρόπο που ονομάζουν, σκέφτονται, μιλάνε και πράττουν, όχι μόνο όσοι εκπροσωπούν τις επιστήμες, αλλά και η κοινωνία³⁹¹ στο σύνολό της. Στη σκέψη³⁹² του Foucault αυτό γίνεται οριακά ασύνειδα, θα λέγαμε αντανάκλαστικά. Το ζητούμενο λοιπόν θα μπορούσε να είναι το άσκεφτο, αυτό που δεν φαίνεται άμεσα. Το αυτονόητο, αλλά όχι το πρόδηλο, ούτε το προφανές. Το άσκεφτο, θα μπορούσε να είναι απλά μια νέα οπτική γωνία³⁹³ για να κοιτάμε, δηλαδή να αντιλαμβανόμαστε, τα πράγματα. Να κατεδαφίσουμε τις οικειότητες³⁹⁴, θα πει πως έχουμε μια μανία να μάθουμε γι'

Θεοδορακόπουλου διαβάζουμε: «Γιατί και την τέχνη που έχουν οι φρόνιμοι, δηλαδή εκείνοι που ζητάνε να ιδούνε το μέλλον από τα πουλιά κι από τάλλα σημάδια, επειδή αυτοί προσπορίζουν με το λογικό στην ανθρώπινη γνώμη (οίησει) νόημα (νουν) και πείρα (ϊστορίαν), την είπανε οι αρχαίοι ο ι ο ν ο ι σ τ ι κ ή...», Πλάτων, *Φαίδρος*, Μετάφραση: Ι. Θεοδορακόπουλου, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2013⁹, σελ. 445.

³⁸⁹. «Divination is not a rival form of knowledge; it is part of the main body itself. Moreover, these signs that must be interpreted indicate what is hidden only in so far as they resemble it; and it is not possible to act upon those marks without at the same time operating upon the which is secretly indicated by them.», M. Foucault, *The Order Of Things: An Archeology of the Human Sciences*, A translation of *Les Mots Et les Choses*, Vintage Books, A Division of Random House Inc, New York: 1994, σελ. 32-33. Παραθέτουμε την αγγλική μετάφραση ενώ η αντίστοιχη ελληνική απόδοση έχει ως εξής: «Η μαντική, ως μορφή, δεν είναι ανταγωνιστική προς τη γνώση· συσσωματώνεται μαζί της. Άλλα αυτά τα σημεία που ερμηνεύουμε δεν υποδηλώνουν το κρυμμένο παρά στο μέτρο που του μοιάζουν και δεν επενεργούμε πάνω στα σημάδια χωρίς να επιδράσουμε ταυτόχρονα πάνω σε ό,τι υποδηλώνεται κρυφά από αυτά.», M. Foucault: 2008, σελ. 65-66.

³⁹⁰. «Η πρόγνωση συνιστά οργανική πλευρά και λειτουργία της επιστημονικής γνώσης, η οποία προωθεί την ίδια τη "γνωστική διαδικασία" αλλά και την αποτελεσματικότητα της πρακτικής παρέμβασης στις διαδικασίες της ανάπτυξης. Συχνά συνδέεται με ποσοτικές εκτιμήσεις και με εκτιμήσεις αναφορικά με τις προθεσμίες αλλαγών του υπό εξέταση φαινομένου (τυπικό παράδειγμα: η μετεωρολογική πρόγνωση). Ιδιαίτερη σημασία για τη δραστηριότητα των ανθρώπων έχουν οι κοινωνικές προγνώσεις, οι οποίες, βάσει των εγνωσμένων κοινωνικών νομοτελειών - τάσεων και του εκάστοτε επιπέδου της κοινωνικής ανάπτυξης, αναβαθμίζουν την επιστημονική θεμελίωση και την αποτελεσματικότητα της κοινωνικής πρακτικής, της διατήρησης ή του μετασχηματισμού της κοινωνίας (μέσω του προγραμματισμού, της σχεδιοποίησης, της διοίκησης, της κοινωνικής επανάστασης κ.λπ.). Η κοινωνική πρόγνωση συνιστά ένα από τα πλέον περίπλοκα προβλήματα της επιστήμης. Εδώ η πρόγνωση πραγματοποιείται ως διάκριση της πλέον πιθανής προοπτικής από το εκάστοτε φάσμα εναλλακτικών δυνατοτήτων που αναδεικνύει νομοτελειακά η ιστορική συγκυρία.», Δ. Πατέλης, «λήμμα πρόγνωση» στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Δ, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995*, σελ. 244-245. «Probability in the confirmation context is supposed to be a relationship holding between propositions that is quantitative and is described by the formal theory of probability. It is supposed to measure the "degree of support" that one proposition gives to another, e.g. the degree of support evidential statements give to a hypothesis allegedly supported by them. [...] It is sometimes alleged that in choosing which theory to believe, the scientific community opts for theories compatible with the data that make minimal changes in scientific belief necessary from those demanded by previously held theory. The believer in methodological conservatism may also try to defend such epistemic conservatism as normatively rational. An experiment that can decisively show a scientific hypothesis to be false is called a crucial experiment for the hypothesis. It is a thesis of many philosophers that for hypotheses that function in theories and can only confront observational data when conjoined with other theoretical hypotheses, no absolutely decisive crucial experiment can exist.», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 700-701.

³⁹¹. Μόνο «...μια αυστηρά κριτική διάθεση μπορεί να διαλύσει τις εμπειρικές βεβαιότητες, που εισχωρούν στον επιστημονικό λόγο διά μέσου των προϋποτιθέμενων στοιχείων των εγγεγραμμένων στη γλώσσα ή των σύμφυτων στη ρουτίνα της καθημερινής ομιλίας προκατασκευών, με λίγα λόγια διά μέσου της ομίχλης των λέξεων, που παρεμβάλλεται αδιάκοπα ανάμεσα στον ερευνητή και στον κοινωνικό κόσμο.», Pierre Bourdieu, *Μάθημα πάνω στο μάθημα: Κοινωνιολογία και αυτο-ανάλυση*, Μετάφραση: Νίκος Αγκαβανάκης, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα: 2001, σελ. 54.

³⁹². «Knowledge, for him, is not geared towards truth but to the everlasting skepsis of endless random interpretations - and his Nietzschean soul refuses to be depressed by it.», J. G. Merquior: 1987, σελ. 75.

³⁹³. «In other words, Foucault was less interested in the facts associated with the changes in knowledge, as with the mechanisms and processes by which our understanding of the world alters.», Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, Εκδόσεις Teach your Self, London:2010, σελ. 19.

³⁹⁴. *DeE*, σελ. 94.

«αυτό που πέρασε και περνά»³⁹⁵. Το άσχεφο είναι το σπέρμα της ασυνέχειας. Είναι η τομή επάνω στο συνεχές.

Τί θα μπορούσε να είναι όμως αυτή η πιθανότητα; Ο Kant, ισχυρίζεται ο Foucault, δεν «προσπαθεί να κατανοήσει το παρόν με βάση μια ολότητα ή ένα μελλοντικό επίτευγμα. Αναζητά μία διαφορά: Ποιά διαφορά εισάγει το σήμερα σε σχέση με το χτες;»³⁹⁶. Ο Foucault μιλάει για τη στιγμή -το παρόν- όπου η ανθρωπότητα εμφανίζεται να κάνει χρήση³⁹⁷ του δικού της Λόγου³⁹⁸. Αυτός ο Λόγος δεν υπόκειται³⁹⁹ σε καμία εξουσία. Πώς και πού νομιμοποιείται όμως αυτός⁴⁰⁰ ο Λόγος; Εκεί βρίσκεται όλη η δυσκολία που θέλει να φωτίσει ο Foucault: «Πρέπει να κινηθούμε πέραν των εναλλακτικών επιλογών εκτός-εντός· πρέπει να σταθούμε στη μεθόριο. Πράγματι, η κριτική συνίσταται στο αναλύειν και σκέπτεσθαι στα όρια»⁴⁰¹. Ο Kant λοιπόν θέτει και το ζήτημα της δομής του παρόντος. Μιλάμε για μια τάξη, αφενός ήδη υπάρχουσας, και αφετέρου φευγαλέας. Την ίδια στιγμή που ο Γερμανός φιλόσοφος στρέφει το βλέμμα στις «αιώνιες αλήθειες»,

³⁹⁵. *DeE*, σελ. 94.

³⁹⁶. *ΤεΔ*, σελ. 9.

³⁹⁷. Η χρήση του λόγου, αν και ποτέ στον Foucault δεν θίγεται ευθέως κάτι τέτοιο, είναι άμεσα συνυφασμένη και με την έννοια της ρητορικής, όπως την συναντάμε στους σοφιστές και στον Αριστοτέλη. Αν λοιπόν, στον Nietzsche ο άνθρωπος ξεχωρίζει από τα άλλα ζώα, γιατί αυτό είναι το μόνο (ζώο) που μπορεί και «υπόσχεται», στον Ισοκράτη (*Περί αντιδόσεως* § 254) η χρήση της πειθούς είναι εκείνη που μας απάλλαξε από μια ζωή, όμοια με εκείνη των θηρίων. Η χρήση του λόγου καθορίζεται και διαμορφώνει όχι μόνο τα επιχειρήματά μας αλλά και τη σχέση μας με τους άλλους και με τον εαυτό μας: «Τα επιχειρήματα με τα οποία πείθουμε τους άλλους μιλώντας είναι τα ίδια που χρησιμοποιούμε όταν σκεφτόμαστε. Ονομάζουμε ρήτορες εκείνους που είναι ικανοί να μιλούν μπροστά στα πλήθη και θεωρούμε πως σκέφτονται σωστά εκείνοι που μπορούν να συνδιαλεχθούν με τον εαυτό τους άριστα επί διαφόρων θεμάτων.» *Περί αντιδόσεως* § 256).

³⁹⁸. *ΤεΔ*, σελ. 14. Ο λόγος με κεφαλαίο “Λ” προσεγγίζεται με τον τρόπο που το χρησιμοποιεί ο Kant. *Vernunft*. Λατ. Ratio, Γαλλ. Raison (=λόγος, λογιστικόν). Ο Kant στην *ΚτΚΛ* το θέτει κάπως έτσι: «Σε τούτο ακριβώς συνίσταται ο Λόγος, να μπορούμε να αιτιολογούμε όλες τις έννοιες, τις γνώμες και τους ισχυρισμούς μας» (*ΚΚΛ*, A 614/B 642). Η επισήμανση του Ανδρουλιδάκη είναι κατατοπιστική: «Ο Λόγος, όμως δεν κατανοείται απλώς ως ατομική και υποκειμενική γνωστική ικανότητα, αλλά ως υπερατομική, καθολική και διυποκειμενική, και για τούτο ακριβώς ως ικανή – να αποκτά γνώσεις όχι μερικές και σχετικές, αλλά –όσο είναι ανθρωπίνως δυνατόν και μη παραγνωρίζοντας τους ποικίλους φραγμούς, περιορισμούς και εξαρτήσεις του- καθολικής, αναγκαίας και αντικειμενικής ισχύος. Η ικανότητα τούτη καθιστά δυνατή την αντικατάσταση της παλαιάς, άκυρης *οντολογικής* μεταφυσικής από τη μόνη δυνατή *υπερβατολογική* και *κριτική* μεταφυσική με την έννοια της διερεύνησης των μη εμπειρικών ή μεταεμπειρικών (και με αυτήν ακριβώς τη σημασία: *μεταφυσικών*) ζητημάτων, ιδίως των γνωσιοθεωρητικών, αξιολογικών και ηθικών.» Κώστας Ανδρουλιδάκης, *ΚΑΝΤΙΑΝΗ ΗΘΙΚΗ-Θεμελιώδη ζητήματα και Προοπτικές*, Δεύτερη έκδοση, Εκδόσεις Σμίλη, Αθήνα: 2017, σελ. 18.

³⁹⁹. Αυτό επισημαίνεται και από τον Porper. Αναφερόμαστε εκτεταμένα σε αυτή τη διατύπωση στις επόμενες σελίδες.

⁴⁰⁰. «Ο Λόγος μπορεί να είναι κάτι περισσότερο από φύση μόνον με τη συγκεκριμένη συνειδητοποίηση της «φυσικότητας» του η οποία συνίσταται στην ροπή του προς κυριαρχία - στην ίδια εκείνη ροπή που παραδόξως τον αποξενώνει από τη φύση. Μ' αυτόν τον τρόπο, όντας ένα εργαλείο συμφιλίωσης, γίνεται και κάτι περισσότερο από ένα εργαλείο. Οι μεταβολές κατεύθυνσης, οι πρόοδοι και οι οπισθοδρομήσεις αυτής της προσπάθειας, αντανακλούν την ανάπτυξη του ορισμού της φιλοσοφίας.» Max Horkheimer, *Η έκλειψη του Λόγου*, (στο εξής *HezA*) Μετάφραση: Θέμις Μίνωγλου, Εκδόσεις Κριτική, χ.τ: 1987, σελ. 217.

⁴⁰¹. *ΤεΔ*, σελ. 24. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η επισήμανση του Pierre Bourdieu για τη σκέψη και τη γνώση, τα όρια και τον συναγωνισμό (ή και ανταγωνισμό) μεταξύ των ομάδων που μάχονται για την αλήθεια, εντός της αντικειμενοποίησης των επιστημών: «Είναι πολύ προφανές ότι δεν πρέπει να περιμένουμε να δώσει η σκέψη των ορίων πρόσβαση στη σκέψη δίχως όρια... [...]...Απομένει, κάθε νέα κατάκτηση της κοινωνιολογίας της επιστήμης να τείνει στην ενίσχυση της κοινωνιολογικής επιστήμης αυξάνοντας τη γνώση των κοινωνικών προσδιορισμών της κοινωνιολογικής σκέψης, συνεπώς την αποτελεσματικότητα της κριτικής, που καθένας μπορεί να αντιτάξει στα αποτελέσματα αυτών των περιορισμών πάνω στη δική του πρακτική και πάνω σε κείνη των συναγωνιστών του.», Pierre Bourdieu, *Μάθημα πάνω στο μάθημα: Κοινωνιολογία και αυτο-ανάλυση*, Μετάφραση: Νίκος Αγκαβανάκης, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα: 2001, σελ. 38.

προσεγγίζοντας τις συμβατικές ερμηνείες του παρελθόντος⁴⁰², παράλληλα, αναρωτιέται για την εποχή του: *Τι είναι ο Διαφωτισμός;*

Ο Foucault εστιάζει - ήδη από το 1959 - σε αυτή την «αντίστιξη με την οποία ο Καντ συγκέρασε την προσπάθεια ενός υπερβατολογικού στοχασμού με μια επίμονη συσσώρευση εμπειρικών γνώσεων πάνω στον άνθρωπο»⁴⁰³. Με πολύ απλά λόγια, πώς γίνεται να συγκεραστεί η κριτική σκέψη, που θέτει τα όρια κάθε πιθανής εκδήλωσής της, με τον ανθρωπολογικό στοχασμό, που στέκεται στις εμπειρικές εκδηλώσεις των ανθρώπων οι οποίες και ανιχνεύονται σε ό,τι μπορεί να αίρει, ή ακριβώς να καθιστά δυνατό, κάθε υπερβατολογικό στοχασμό. Με αυτή τη διαπίστωση-διάκριση (*γενετική προοπτική και δομική μέθοδος*)⁴⁰⁴ που θίγει ο Foucault, στην *Εισαγωγή* (πριν εκδοθούν δηλαδή *Οι Λέξεις και τα Πράγματα*, το 1966), ασχολείται και πολλά χρόνια αργότερα, στο άρθρο του για το Διαφωτισμό, το οποίο και δημοσιεύτηκε το 1984. Στην *Ανθρωπολογία* του Καντ, ισχυρίζεται ο Foucault στην *Εισαγωγή*, η *δομική μέθοδος* μετασχηματίζεται σε μια *αρχαιολογική μέθοδο*⁴⁰⁵. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο όρος “αρχαιολογία” με τη σημασία που το χρησιμοποιεί ο Foucault δεν επινοήθηκε από τον ίδιο. Ο Καντ «χρησιμοποίησε αυτή τη λέξη», επισημαίνει ο Foucault, «προκειμένου να περιγράψει την ιστορία αυτού που καθιστά αναγκαία μια ορισμένη μορφή σκέψης»⁴⁰⁶. Δεν είναι δύσκολο να κατανοήσουμε γιατί η αρχαιολογική και η γενεαλογική σπουδή θα πρέπει να εφαρμόζονται ταυτόχρονα. Αν, όπως διατείνεται ο Foucault, κάθε ανθρωπολογία βρίσκει στις εμπειρικές εκδηλώσεις του ανθρώπου «το περιεχόμενο και τους νόμους της»⁴⁰⁷, τότε είναι φανερό γιατί επιμένει να επισημαίνει πως «η κριτική αυτού που είμαστε είναι συγχρόνως η ιστορική ανάλυση των ορίων που έχουν επιβληθεί επάνω μας»⁴⁰⁸. Γιατί η έρευνα του Foucault δεν επιδιώκει να εστιάσει σε ιστορικές παραγωγές, δηλαδή σε συγκεκριμένα χωροχρονικά

⁴⁰². Έγραφε ο H. Marcuze το 1941: «Η θετικιστική προσέγγιση της ιστορίας αναπτύχθηκε λοιπόν ως θετική απόδειξη ότι το δικαίωμα του ανθρώπου να αλλάζει τις κοινωνικές και πολιτικές μορφές της ζωής συμφωνούσε με τη φύση και την πρόοδο του λόγου. Η αρχή της κατ' αίσθησιν αντίληψης, ως βάση επαλήθευσης, χρησιμοποιήθηκε για άλλη μια φορά από τους φιλοσόφους του Γαλλικού Διαφωτισμού για να αποδοκιμάσουν το κρατούν σύστημα της απολυτοκρατίας.», H. Marcuze, *Λόγος και Επανάσταση*, Μετάφραση: Γεράσιμος Λνκιαρδόπουλος, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα, Α' ανατύπωση: Μάιος 1999, σελ. 323.

⁴⁰³. Foucault: 2017, σελ. 105.

⁴⁰⁴. Foucault: 2017, σελ. 14.

⁴⁰⁵. Έχει πολύ μεγάλο ενδιαφέρον η περιγραφή του Marcuze σε ό,τι αφορά τη στάση του A. Κόντ απέναντι στη μέθοδο: «Ωστόσο, λόγω του ότι η κοινωνική εξέλιξη ερμηνεύεται βασικά σαν πνευματική εξέλιξη, ο σχετικισμός του υποθέτει μια προεγκατεστημένη αρμονία ανάμεσα στην υποκειμενική πλευρά τής κοινωνιολογίας (τη μέθοδο) και την αντικειμενική (το περιεχόμενο). Καθώς ήδη έχουμε πει, όλα τα κοινωνικά σχήματα και όλοι οι κοινωνικοί θεσμοί είναι προσωρινοί με την έννοια ότι, με την πρόοδο του πνευματικού πολιτισμού, θα μεταμορφωθούν σε άλλα σχήματα και σε άλλους θεσμούς, που θα αντιστοιχούν σε προχωρημένου τύπου πνευματικές ικανότητες. Ο προσωρινός τους χαρακτήρας, μολοντί σημάδι της ατέλειάς τους, είναι συγχρόνως και το σημάδι της (σχετικής) αλήθειάς τους. Οι έννοιες του θετικισμού είναι σχετικιστικές διότι κάθε πραγματικότητα είναι σχετική.», H. Marcuze, *Λόγος και Επανάσταση*, Μετάφραση: Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα, Α' ανατύπωση: Μάιος 1999, σελ. 334.

⁴⁰⁶. *DeE*, σελ. 33.

⁴⁰⁷. Foucault: 2017, σελ. 94.

⁴⁰⁸. *ΤεΔ*, σελ. 29.

προϊόντα, αλλά σε αποτελέσματα⁴⁰⁹ που προσιδιάζουν σε αυτοματοποιημένες διαδικασίες. Αποτελέσματα που έχουν να κάνουν με «τον ορισμό των ιστορικά μοναδικών μορφών μέσα στις οποίες έχουν τεθεί υπό έρευνα οι γενικότητες των σχέσεών μας με τα πράγματα, με τους άλλους, με τον εαυτό μας»⁴¹⁰. Οι γενικότητες των σχέσεών μας με τα πράγματα, είναι μια αρκετά ασαφής διατύπωση. Σε τί αναφέρεται ο Foucault; Οι ιστορικά μοναδικές μορφές προκύπτουν ως αποτελέσματα;

Θεωρούμε σημαντικό να αναφέρουμε τουλάχιστον τρεις πιθανές ερμηνείες: **α.** Το αποτέλεσμα [effet, résultat] με όρους υλικότητας, στο βαθμό που η υλικότητα είναι συνυφασμένη με καθορισμένο χρόνο και τόπο και προσιδιάζει σε ιστορικές διαδικασίες. Η ανάλυση δε αυτών μόνο με ιστορικούς όρους, ή μόνο με όρους παραγωγής (ιστορικού υλισμού)⁴¹¹ ανιχνεύεται - από τον Foucault - ως ανεπαρκής⁴¹² (θα έχουμε την ευκαιρία να αναφερθούμε ακροθιγώς σε αυτή τη διάσταση στη συνέχεια). Δεν έχουμε εμφάνιση προϊόντος, αλλά αποτελέσματος. Η διαφορά του προϊόντος έναντι του αποτελέσματος είναι πως στο τελευταίο μπορείς να επέμβεις μόνο στην εκ των υστέρων, στην ερμηνεία του, ενώ το προϊόν ενέχει -εδώ- μια συμμετοχή του υποκειμένου στην παραγωγή. Ο Foucault δεν μέμφεται τη διαδικασία παραγωγής. Τουναντίον ασκείται κριτική στην σημασία του αποτελέσματος. Το φουκωϊκό αποτέλεσμα, κατά μια έννοια νοείται και ως

⁴⁰⁹. Foucault: 2016, σελ. 39.

⁴¹⁰. Foucault: 1984, σελ 30.

⁴¹¹. «The German Ideology, jointly authored with Marx, first articulated what was later called historical materialism, a conception central to Marxist theory. It is the view that the economic structure of society is the foundation of society; as the productive forces develop, the economic structure changes and with that political, legal, moral, religious, and philosophical ideas change accordingly.. [...].From the 1850s on, Engels took an increasing interest in connecting historical materialism with developments in natural science. This work took definitive form in his Anti-Dühring, the first general account of Marxism, and in his posthumously published Dialectics of Nature. (AntiDühring also contains his most extensive discussion of morality.) It was in these works that Engels articulated the dialectical method and a systematic communist worldview that sought to establish that there were not only social laws expressing empirical regularities in society but also universal laws of nature and thought. These dialectical laws, Engels believed, reveal that both nature and society are in a continuous process of evolutionary though conflict-laden development.», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 265. «Ο τρόπος παραγωγής της υλικής ζωής, καθορίζει την κοινωνική, πολιτική και πνευματική διαδικασία της ζωής γενικά. "Δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων που προσδιορίζει την ύπαρξή τους, αλλά αντίθετα η κοινωνική τους ύπαρξη προσδιορίζει τη συνείδηση τους". Σ' ένα ορισμένο στάδιο της ανάπτυξής τους, οι "υλικές παραγωγικές δυνάμεις της κοινωνίας έρχονται σε σύγκρουση με τις υπάρχουσες σχέσεις παραγωγής", ή -αυτό που δεν είναι παρά μια νομική έκφραση για το ίδιο πράγμα- με τις σχέσεις ιδιοκτησίας μέσα στις οποίες λειτουργούσαν ως τώρα.», Φ.Κ. Βώρος, «λήμμα υλισμός ιστορικός» στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Δ, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995*, σελ. 155.

⁴¹². «Ακριβέστερα, το ζήτημα τίθεται ως εξής: υπάρχει μια τάση, που θα μπορούσαμε να καλέσουμε κάπως ειρωνικά "ακαδημαϊκό μαρξισμό", και η οποία ζητάει να εξακριβώσει με ποιον τρόπο οι οικονομικές συνθήκες της ύπαρξης αντανακλώνονται και βρίσκουν την έκφρασή τους στην ανθρώπινη συνείδηση. Φαίνεται, όμως, πως μια τέτοια μορφή ανάλυσης [...] παρουσιάζει ένα πολύ σοβαρό πρόβλημα: αυτό εντοπίζεται στην υπόθεση ότι, κατά βάθος, το υποκείμενο-άνθρωπος, δηλαδή το υποκείμενο της γνώσης, αλλά και οι ίδιες οι μορφές της γνώσης, είναι κατά έναν ορισμένο τρόπο εκ των προτέρων και οριστικά δεδομένες, και ότι οι οικονομικές, κοινωνικές και πολιτικές απλά εναποτίθενται ή εντυπώνονται ετεροχρονισμένα σε αυτό το a priori και οριστικά δεδομένο υποκείμενο.», Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινουσάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 96.

αλλοτρίωση, ως πραγματοποίηση⁴¹³ του ανθρώπου, με τους όρους⁴¹⁴ που το θέτει και ο Lukàcs, εντός των ευρύτερων πλαισίων της παράδοσης αυτού που ονομάστηκε ιστορικός υλισμός. Η βασική διάσταση όμως του αποτελέσματος απαντάται ως αυτό που προκύπτει από τις διαδικασίες καθυπόταξης⁴¹⁵ που συναντάμε ήδη στον Nietzsche και εδράζεται στις σχέσεις δυνάμεων κυριαρχίας⁴¹⁶ που ενεργούν στο πεδίο της ιστορίας. **β.** Το αποτέλεσμα, ως παραγωγή συγκεκριμένων αιτιών που οριακά οδηγούν σε συγκεκριμένα αποτελέσματα, (κατά τη ρήση του Θουκυδίδη «εν αδήλω κινδυνεύεται» Α.78,2)⁴¹⁷ είναι δηλαδή οιωνεί ενδεχομενικά⁴¹⁸. Αυτό σημαίνει ότι απαντώνται τουλάχιστον μία φορά, είναι δηλαδή τυγχάνοντα. Οι αιτίες αυτές μπορεί να είναι συγκεκριμένες και ορατές αλλά επίσης, ενδέχεται να είναι ασαφείς⁴¹⁹ και αόρατες. Τα συγκεκριμένα αποτελέσματα, στη φουκωϊκή διάσταση, αξιοποιούνται αναλόγως από την εκάστοτε εξουσία και προσιδιάζουν σε φαινόμενα που εποπτεύονται. Αυτό συμβαίνει εξίσου σε επίπεδο πληθυσμού⁴²⁰/κράτους, σε επίπεδο ατόμου/κοινωνίας αλλά και σε επίπεδο μέλους ομάδας/ομάδα (οικογένεια, φοιτητική κοινότητα, σχολείο, εργασιακό περιβάλλον). Οι δε αιτίες, συνειδητοποιούνται αργά και δεν αξιοποιούνται αναλόγως, λόγω της ανομοιομορφίας του πληθυσμού, της αφνίδιας εισβολής γεγονότων, αλλά και της πολυπλοκότητας του συσχετισμού των θελήσεων που ασκούνται εκατέρωθεν. Τα αποτελέσματα εδώ μπορούν να κατανοηθούν και ως παράγωγα μιας πολιτικής τεχνολογίας, όπου τα άτομα εποπτεύονται όπως μπορεί να τεθεί ένα

⁴¹³. «πραγμοποίηση (Reification). Όρος που εισήχθη από τον Λούκατς, αντικαθιστώντας τον μαρξικό όρο του "φετιχισμού του εμπορεύματος", όπως αναλύθηκε από τον Μαρξ στο πρώτο κεφάλαιο του Κεφαλαίου. Ο Λούκατς, στηριζόμενος στον όρο της πραγματοποίησης, ανέπτυξε μια γενική θεωρία για την ψευδή συνείδηση, με την οποία αποδεικνύει ότι η πραγματοποίηση είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την παραγωγή για την αγορά και, κατά συνέπεια, με την ανταλλακτική αξία και όχι με την αξία χρήσης των αγαθών, υλικών και, κατ' επέκταση, πνευματικών.», Δημ. Τσατσούλης, «λήμμα πραγματοποίηση» στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Δ, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 239.*

⁴¹⁴. Βλέπε σελ. 9 και υποσημείωση (26) της παρούσας.

⁴¹⁵. «όλα τα γεγονότα του οργανικού κόσμου είναι μια καθυπόταξη, μια κυριάρχηση, και κάθε καθυπόταξη και κυριάρχηση συνεπάγονται μια νέα ερμηνεία, μια διευθέτηση, όπου κάθε προηγούμενο 'νόημα' και 'σκοπός' αναγκαστικά συσκοτίζονται ή απαλείφονται». F. Nietzsche, *Συμβολή στη γενεαλογία της ηθικής*, Μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας-Λίλα Τρουλινού, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, χχ., σελ. 134-135.

⁴¹⁶. «Οι διακυβευόμενες εντός της ιστορίας δυνάμεις δεν υπακούουν ούτε σε έναν προορισμό ούτε σε κάποια μηχανική αρχή, αλλά αποκλειστικά και μόνο στο τυχαίο της πάλης». Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινουσιάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 71.

⁴¹⁷. «Διότι είναι ενδεχόμενον η εξέλιξις των γεγονότων να προχωρήση κατά τρόπον εξ ίσου ανυπολόγιστον, όσον και τα ανθρώπινα σχέδια. Διά τούτο, άλλωστε, συνηθίζομεν να μεμφώμεθα την τύχην δι' όσα συμβούν αντιθέτως προς τους υπολογισμούς μας.», Θουκυδίδης, *Ιστορίαι*, Τόμος Α, Μετάφραση-Σχόλια-Επιμέλεια: Αθ. Ι. Γιαγκόπουλος – Θ.Π. Τσιόγκας, Εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη: 2006, [140, 5-7] σελ. 104.

⁴¹⁸. Στο κλείσιμο του έργου *Οι Λέξεις και τα Πράγματα* ο Foucault επισημαίνει ότι αν οι επιστήμες του ανθρώπου «εμφανίζονται επικίνδυνες και συνάμα εν κινδύνω», αυτό συμβαίνει γιατί «εκπροσωπούν για όλες τις άλλες γνώσεις ένα διαρκή κίνδυνο». M. Foucault: 2008, σελ. 476.

⁴¹⁹. M. Foucault., *ΤεΚ*, σελ. 40.

⁴²⁰. «Ως 'διακυβέρνηση', εννόω το συγκροτημένο σύνολο θεσμών, διαδικασιών, αναλύσεων και σκέψεων, υπολογισμών και τακτικών που επιτρέπουν την άσκηση αυτής της πολύ συγκεκριμένης μα και πολύπλοκης μορφής εξουσίας, η οποία έχει ως πρωτεύοντα στόχο τον πληθυσμό, ως κύρια μορφή τη γνώση, και δη της πολιτικής οικονομίας, ως ουσιαστικό τεχνικό εργαλείο τους μηχανισμούς ασφάλειας», M. Foucault, *DeE*, σελ. 90-91.

αντικείμενο υπό την εποπτεία της διάνοιας. Να γίνει δηλαδή το αντικείμενο του επιστητού. γ. Τέλος τα αποτελέσματα της γνώσης που ταυτίζονται με τα *connaissances*, τη σχέση δηλαδή του υποκειμένου με το αντικείμενο και τις κανονικότητες που το κατευθύνουν ή το επενδύουν σε μια συγκεκριμένη πρακτική. Σε αυτό το πεδίο εντάσσεται και η ηθελημένη στράτευση των υποκειμένων με ένα συγκεκριμένο τρόπο ύπαρξης που εμφανίζεται ως επιλογή. Τα αποτελέσματα της γνώσης λοιπόν που «είναι αποδεκτά σε μια δεδομένη χρονική στιγμή και σε ένα καθορισμένο πεδίο»⁴²¹.

Συνεπώς αυτές οι προσλήψεις του αποτελέσματος τοποθετούνται με αρνητική σημασία. Τα αποτελέσματα ως φαινόμενα που εποπτεύονται, ως *results* μιας μεθόδου εποπτείας που προσιδιάζει, όχι στην αθέατη και διάχυτη - πανταχού παρούσα⁴²² - εξουσία, αλλά κυρίως, στις πρακτικές των επιστημονικών κλάδων που διαχειρίζονται τις ροές αυτού που καλούμε αλήθεια. Θεωρούμε ότι ο Foucault, παραχωρεί κάποιο έδαφος, για τα αποτελέσματα που δεν θα είναι επί της ουσίας αποτελέσματα. Δεν θα είναι δηλαδή αντικειμενοποιήσεις, συγκεκριμενοποιήσεις, αλλά ούτε και προϊόντα που προκύπτουν από τα παιχνίδια⁴²³ της εξουσίας. Ποιο είναι όμως αυτό το έδαφος; Είναι το έδαφος της ηθικής, με την έννοια της μορφής που δίνουμε στη σχέση με τον εαυτό μας. Ένας εαυτός που δεν είναι «δεδομένος αλλά συγκροτείται σε σχέση με τον εαυτό του ως υποκείμενο.»⁴²⁴ Συνεπώς μπορούμε να μιλάμε για μια σύνθεση της πρόθεσής μας με το αποτέλεσμα⁴²⁵ που προβάλλουμε στην φαντασία⁴²⁶ και αντιστοιχεί με την μη πεπληρωμένη μορφή.

⁴²¹. M. Foucault., *ΤεΚ*, σελ. 34.

⁴²². Ο Habermas αναρωτιέται γιατί τάχα θα πρέπει ο Foucault να μας καλεί να εναντιωθούμε στην πάντα παρούσα εξουσία και όχι απλώς να την αποδεχτούμε – αφού «κυκλοφορεί σαν το αίμα μέσα στο αίμα της νεωτερικής κοινωνίας»; Θεωρούμε εύλογη και εποικοδομητική την προέκταση αυτού του συλλογισμού, όμως εδώ ο Habermas δεν λαμβάνει υπόψη την υποκειμενική υπόστασιακότητα της αλήθειας. Το φουκωϊκό υποκείμενο αλήθεια μας επιβάλλεται, ωστόσο η κριτική που ασκούν οι αντίπαλοι στην εξουσία, λόγοι, προβλέπει στην κατεύθυνση της κατανόησης τόσο της τρέχουσας στιγμής, όσο και στο έδαφος από το οποίο οι αλήθειες των αντίπαλων λόγων υφίστανται. Και αυτό το έδαφος θα μπορούσε ακριβώς να είναι η αρχαιολογία της γνώσης και όχι η γενεαλογία της. Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας : Δώδεκα παραδόσεις / Jürgen Habermas*· μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη· επιμέλεια σειράς Λευτέρης Αναγνώστου. - 2η έκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 1993, σελ. 350.

⁴²³. «What was important according to Foucault was to enable everyone to be able to understand the mechanisms by which economic, political and social power are distributed in society. Using this information, people would then be able to make up their own minds concerning the type of political system they wished to support.», Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, Εκδόσεις Teach your Self, London:2010, σελ. 26.

⁴²⁴. M. Foucault, *Εξουσία, γνώση, ηθική*, Μετάφραση: Ζ. Σαρίκας, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα: 1987, σελ. 121.

⁴²⁵. Η ομοιότητα είναι «ένα από τα αποτελέσματα της φύσης», σε αντιδιαστολή με τη φαντασία που «φαινομενικά δεν είναι παρά μια από τις ιδιότητες της ανθρώπινης φύσης.», M. Foucault: 2008, σελ. 116. Γράφει ο Αριστοτέλης στο πρώτο βιβλίο της *Ρητορικής*: «Της φύσης αποτέλεσμα είναι όσα έχουν την αιτία τους μέσα τους και σύμφωνη με έναν προδιεγραμμένο κανόνα: πάντοτε ή τις περισσότερες φορές συμβαίνουν με τον ίδιο τρόπο.», Αριστοτέλης, *Ρητορική Ι*, Μετάφραση: Δ. Λυπουρλής, Εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη: 2002, σελ. 273. Ενώ στα *Ηθικά Νικομάχεια* επισημαίνει: «Με δυο λόγια: οι έξεις γεννιούνται από την επανάληψη όμοιων ενεργειών. Γι' αυτό και πρέπει να φροντίζουμε οι ενέργειές μας να έχουν συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, αφού οι έξεις είναι τελικά αντίστοιχες προς τις διαφορές που οι ενέργειες αυτές παρουσιάζουν μεταξύ τους.», Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλίο Β', Μτφρ. Δ. Λυπουρλής, Εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη: 2002, [1103b-21].

⁴²⁶. Στις *Λέξεις και τα Πράγματα*, ο Foucault αναλύοντας τις μεταβολές που έλαβαν χώρα από τον 16ο έως και τον 19ο αιώνα, σε σχέση με το σημαίνον και το σημαϊνόμενο, σε σχέση με το σημείο, την παράσταση και τα περιεχόμενά της, αναφέρεται στην

Μιλάμε για τη συγκρότησή μας ως άτομα, ως ενικότητες και όχι απλώς ως υποκειμένων. Η ίδια η έννοια του υποκειμένου εμφανίζεται και αυτή ως αποτέλεσμα και επομένως με την αρνητική χροιά της επιβολής της· ως ταυτότητα. Είναι σαφέστατα μια «μορφή εξουσίας», η οποία και «ασκείται στην άμεση καθημερινή ζωή που ταξινομεί τα άτομα σε κατηγορίες, τα κατανομάζει δια της ίδιας της ατομικότητας, τα προσκολλά στην ταυτότητά τους, τους επιβάλλει ένα νόμο αλήθειας»⁴²⁷. Στη λέξη «υποκείμενο» υπάρχουν λοιπόν δύο έννοιες: «υποκείμενο υποταγμένο στον άλλον μέσω του ελέγχου και της εξάρτησης, και υποκείμενο προσκολλημένο στην ίδια του ταυτότητα μέσω της συνείδησης ή της αυτογνωσίας»⁴²⁸. Εδώ η κριτική από τη μεριά του Foucault, κατά τη γνώμη μας, είναι αμφίδρομη. Αυτή η αμφίδρομη σχέση συνίσταται στο εξής: όσο περισσότερο αποδέχεσαι ή επιδιώκεις μια κάποια ταυτότητα, τόσο περισσότερο είναι εύκολο να εντοπιστεί από την εξουσία ή να γίνεις χρήσιμος σε αυτήν. «Το άτομο που έχει συγκροτηθεί από την εξουσία είναι συγχρόνως και φορέας της»⁴²⁹, θα πει ο Foucault στην *Μικροφυσική της Εξουσίας*. Η ίδια η έννοια της μοναδικής προσωπικότητας [ατομικότητας-individual], η συγκρότηση της σημασίας του ατόμου «είναι ένα αποτέλεσμα εξουσίας και συγχρόνως, ή στο βαθμό ακριβώς που είναι αυτό το αποτέλεσμα, είναι και στοιχείο της άρθρωσής της»⁴³⁰. Τα “άτομα” προσεγγίζονται ως φορείς της εξουσίας. Αυτή η επισήμανση του Foucault γίνεται ακριβώς για να δείχτει πως η εξουσία δεν συγκρούεται με τα άτομα, τα οποία και αντιστέκονται σε αυτήν, αλλά η ίδια η συγκρότησή τους, η ίδια τους η ταυτότητα ως ‘άτομα’, είναι ήδη το αποτέλεσμα μιας ισχυρής κοινωνικής πρακτικής.

Έλεγχος και εξάρτηση λοιπόν, είναι μια αρνητική κριτική στην επιτήρηση και την εποπτεία αντίστοιχα. Και επίσης αρνητική κριτική στο ρόλο της ψυχανάλυσης, και του μαρξισμού, όπου η ανάδειξη της αυτογνωσίας και της ιδεολογίας⁴³¹ αντίστοιχα, δεν αποτελούν πάντα γόνιμες πρακτικές για το άτομο, παρά ακόμα μία έξωθεν, ισχυρή ούσταση, για αποδοχή ή παραγωγή ταυτότητας, ως αντικείμενο⁴³² μιας επιστήμης, όπως η ψυχολογία ή η κοινωνιολογία, και που εν τέλει, σύμφωνα με

αναπόδραστη σχέση της προσομοίωσης με τη φαντασία. Εκεί λοιπόν, εκτός από ότι επιμένει στην υποχώρηση της χρονικής καταγωγής υπέρ της χωρικότητας, δηλαδή την ανάδειξη ενός περιεχομένου («ένα κριτήριο προσομοιότητας») που να προσιδιάζει στην άσκηση των ήδη γνωστών μορφών γνώσης, αναδεικνύει και την εξάρτηση της φαντασίας από την ομοιότητα. Με πιο απλά λόγια τοποθετεί την ομοιότητα ως ιδιότητα της φαντασίας. Και αντίστροφα. Η φαντασία ασκείται στηριζόμενη στην ομοιότητα. Η σύγκριση προϋποθέτει τη διαφορά και η τελευταία την επεξεργασία και την προσαρμογή. «Η φύση και η ανθρώπινη φύση επιτρέπουν, μέσα στη γενική διαμόρφωση της επιστήμης, την προσαρμογή της ομοιότητας με τη φαντασία, η οποία θεμελιώνει και καθιστά δυνατές όλες τις εμπειρικές επιστήμες της τάξης.», M. Foucault: 2008, σελ. 116.

⁴²⁷. M. Foucault, *ΗμτΕ*, σελ. 81.

⁴²⁸. Αυτόθι.

⁴²⁹. M. Foucault, *ΗμτΕ*, σελ. 107.

⁴³⁰. Αυτόθι.

⁴³¹. «Οι ιδεολογίες», έγραφε ο Althusser το 1970, «δεν είναι απλά και μόνο φαντασιώσεις (το Σφάλμα), αλλά σώματα (ανα)παραστάσεων που υπάρχουν μέσα στους θεσμούς και τις πρακτικές: εμφανίζονται στο εποικοδόμημα και βασίζονται στην πάλη των τάξεων.», Louis Pierre Althusser, *Στοιχεία Αυτοκριτικής*, Μετάφραση: Τάκης Καφετζής, Εκδόσεις Πολύτυπο, Αθήνα: 1983, σελ. 87.

⁴³². «In other words, Foucault was less interested in the facts associated with the changes in knowledge, as with the mechanisms and processes by which our understanding of the world alters. Moreover, he saw ideological systems as exerting great influence over our

τον Foucault, «επιτρέπουν την ανάδυση εντελώς νέων μορφών υποκειμενικοποίησης»⁴³³. Ένα ζήτημα που “αφήνει” τον Foucault να στέκεται τόσο μακριά από τον φρούδομαρξισμό⁴³⁴, όσο εκείνος στην πραγματικότητα ποτέ δεν ήταν, ούτε από τον Freud αλλά ούτε και από τον Marx. Πώς απαρτιζόμαστε ως ηθικά υποκείμενα των ίδιων μας των πράξεων; Είναι ένα από τα αμίληκτα ερωτήματα του Foucault. Τί είναι αυτό που μας αναγκάζει να υιοθετούμε μια συγκεκριμένη συμπεριφορά και να απορρίπτουμε κάποια άλλη; Μιλάμε σαφέστατα για ένα συγκεκριμένο ήθος. Αυτή είναι η *στάση* («μια διαρκής κριτική της ιστορικής μας εποχής»)⁴³⁵, όπως τη λέει αλλού ο Foucault, που τηρούν ορισμένες φορές κάποιοι άνθρωποι και προσιδιάζει στην έννοια της πολιτικής ανυπακοής, παρόμοια⁴³⁶ με αυτή που ανιχνεύεται τόσο στον *Κρίτων*⁴³⁷ όσο και στην *Απολογία Σωκράτους* του Πλάτωνα.

Στη φουκωϊκή προσέγγιση⁴³⁸ όμως δεν έχουμε το σωκρατικό μοτίβο περί διαχωρισμού μεταξύ της *αληθινής γνώμης* και της *επιστήμης*, όπως το συναντάμε⁴³⁹ στον Μένωνα (97c), ή τη διαφορά μεταξύ *αλήθειας* και *ψεύδους* όπως το συναντάμε⁴⁴⁰ στον Κρατύλο (421b). Έχουμε δηλαδή, όχι μια διάκριση μεταξύ *επιστήμης*⁴⁴¹ και *ψευδοεπιστήμης*⁴⁴², αλλά μια επαναδιαπραγμάτευση μεταξύ της ποσότητας και της ποιότητας της πληροφορίας, με το ανθρώπινο

ideas, and was interested in the way in which one belief system becomes liberated from one ideology, only to find itself later constrained by a different ideology.», Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, Εκδόσεις Teach your Self, London:2010, σελ. 19-20.

⁴³³. Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινουδάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 97.

⁴³⁴. «Αλλά φαίνεται επίσης ότι, καθώς η κριτική στην ψυχανάλυση γίνεται μέσω μιας ορισμένης χρήσης του μαρξισμού (ή αν προτιμούμε, στρέφοντας κατά της ψυχανάλυσης τις μαρξιστικές διατυπώσεις που είναι συνυφασμένες με αυτήν στο πλαίσιο του φρούδομαρξιστικού μείγματος), χρειάζεται επίσης να απορριφθεί όλη αυτή η διάσταση υπερβατικότητας του μαρξισμού που παρέχεται στην ίδια τη γλώσσα της ιστορικής εμμένειας (η ιδέα ενός νόμου της ιστορίας), και η οποία εκμηδενίζει την κριτική του εμβέλεια. Έτσι, αναλόγως με την οπτική γωνία από την οποία θα τοποθετηθούμε (δεν τολμώ να πω: την προτίμηση που θα δείξουμε στον Μαρξ ή τον Φρόυντ ως θεωρητικά σημεία αναφοράς), είναι δυνατόν να έχουμε την αίσθηση, είτε ότι το ουσιώδες είναι η κριτική στον Φρόυντ, σε σχέση με την οποία η κριτική στον Μαρξ είναι απλώς ένα μέσο, είτε ότι η κριτική στον Μαρξ είναι ακόμη περισσότερο αμείλικτη, εφόσον από αυτήν εξαρτάται κάθε οριστικό ξεκαθάρισμα λογαριασμών με τον ψυχολογισμό στον οποίο εγκλείεται η ψυχανάλυση.», Etienne Balibar, *Ο Φόβος των Μαζών: Σπινόζα, Μαρξ, Φουκώ*, Μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2010, σελ. 106.

⁴³⁵. *Τ&Κ*, σελ. 20.

⁴³⁶. «Όταν διεκδικεί το δικαίωμα να πράττει σύμφωνα με τους ορισμούς μιας προσωπικής φωνής και να αγνοεί τις αποφάσεις της πλειοψηφίας...[...]ο Σωκράτης διεκδικεί ένα είδος ελευθερίας που η κλασική πόλη, με τους σφιχτούς κοινωνικούς δεσμούς της, δεν είναι έτοιμη να αναγνωρίσει», Πλάτωνας, *Απολογία Σωκράτους-Κρίτων*, Μετάφραση: Θ. Σαμαράς, Εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη: 2003., σελ. 135.

⁴³⁷. Σε μια υποθετική παρέκβαση των κατηγοριών του, ο Σωκράτης υφαινει μια πιθανή επιχειρηματολογία τους, εναντίον του. Αυτή η διάσταση, η ευχέρεια του να μπορεί κάποιος που διαφωνεί με κάποιον νόμο, να αυτοεξοριστεί, από κάποιους ερμηνεύεται ως πολιτική ανυπακοή: «Κανένας νόμος δεν εμποδίζει ούτε απαγορεύει, αν κάποιος από σας τους πολίτες θέλει να πάει σε αποικία, εφόσον δεν του αρέσουμε εμείς και η πόλη, ή αν θέλει να μετακινηθεί πηγαίνοντας κάπου αλλού, να πάει όπου θέλει έχοντας μαζί του τα υπάρχοντά του». Πλάτωνας, *Κρίτων*, Μετάφραση: Θ. Σαμαράς, Εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη: 2003., σελ. 377, 51d.

⁴³⁸. «Αυτό, λοιπόν, που αναζητάμε δεν είναι να γνωρίσουμε αυτό που είναι αληθές ή ψευδές, βάσιμο ή μη, πραγματικό ή απαιτηλό, επιστημονικό ή ιδεολογικό, θεμιτό ή υπερβολικό». Μ. Foucault, *Τ&Κ*, σελ. 33.

⁴³⁹. «Η αληθινή λοιπόν γνώμη δεν είναι καθόλου χειρότερος οδηγός από την επιστήμη στο να γίνη η ορθή πράξη». Πλάτωνας, *Μένων*, Μετάφραση: Β. Τατάκης, Εκδόσεις Δαίδαλος, χ.χ., 97c, σελ. 162.

⁴⁴⁰. «Ως προς το όνομα $\alpha \lambda \eta \theta \epsilon \iota \alpha$, και αυτό μοιάζει με τα άλλα ονόματα και φαίνεται ότι είναι σύνθετο, γιατί φαίνεται ‘οτι εκφράζεται με αυτή τη λέξη, δηλαδή την αλήθεια, ή θεία κίνηση του όντος, ότι δηλαδή είναι $\theta \epsilon \iota \alpha \alpha \lambda \eta$ (ορμή). Τό $\psi \epsilon \upsilon \delta \acute{o} \varsigma$ όμως είναι τό αντίθετο τής κινήσεως», Πλάτωνας, *Κρατύλος*, *Ευθύδημος*, Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Δαίδαλος, Αθήνα: 2010,(421b), σελ. 126.

υποκείμενο⁴⁴³ της γνώσης, και τη θέση⁴⁴⁴ του στο πεδίο της δράσης. Θα εμμείνουμε λίγο στο συναρτησιακό μοντέλο διότι οι λέξεις που χρησιμοποιεί ο Foucault έχουν άμεση συνάφεια με όρους που επιδέχονται συστηματοποίηση⁴⁴⁵, ή δημιουργούν⁴⁴⁶ τις συνθήκες για μοντέλα προσομοίωσης⁴⁴⁷. Έχουμε τα «όρια», τις «συνέχειες» και τις «ασυνέχειες», τις «ταυτότητες», τη «διασπορά», και φυσικά, τα «αποτελέσματα».

Αν υποθέσουμε ότι έχουμε μια συνάρτηση f από το σύνολο A στο B , τότε το A λέγεται πεδίο ορισμού αυτής της συνάρτησης. Αν υποθέσουμε ότι στο επίπεδο της εμπειρίας η συνάρτηση μπορεί να παραλληλιστεί με ένα πείραμα, τότε η δυνατότητα επίδρασης στις πιθανές τιμές του x σε μια

⁴⁴¹. «Στον Kant η γνώση ως επιστήμη οφείλει να είναι ρυθμισμένη σύμφωνα με μια μέθοδο· η μέθοδος διασφαλίζει στην επιστήμη την ολότητα της γνώσης ως σύστημα εν αντιθέσει προς το άθροισμα.» Κ. Ράντης, *Εισαγωγή στη διαλεκτική: Από τον Πλάτωνα ως τον Marcuse*, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 2015, σελ. 23.

⁴⁴². Επισημαίνει ο Foucault στις τελευταίες σελίδες από τις *Λέξεις και τα Πράγματα*: «Είναι λοιπόν άχρηστο να πούμε ότι οι "επιστήμες του ανθρώπου" είναι ψευδοεπιστήμες· δεν είναι καν επιστήμες». Μ. Foucault: 2008., σελ. 501.

⁴⁴³. Το υποκείμενο «είναι τοποθετημένο σε μια άριστη (optima) αντιληπτική απόσταση της οποίας τα άκρα οριοθετούν το σπέρμα της κατάλληλης πληροφόρησης· χρησιμοποιεί εργαλειακά ενδιάμεσα που τροποποιούν την κλίμακα της πληροφόρησης, μετατοπίζουν το υποκείμενο σε σχέση με το μέσο ή άμεσο αντιληπτικό επίπεδο...», *ΑΤΓ*, σελ. 82.

⁴⁴⁴. «Οι σχέσεις επικοινωνίας συνεπάγονται ένσκοπες δραστηριότητες (πράγμα που δεν είναι παρά η ορθή ενεργοποίηση σημαίνοντων στοιχείων) και, από το γεγονός και μόνο ότι τροποποιούν το πληροφοριακό πεδίο των συμπακτών, επάγουν αποτελέσματα εξουσίας.», Μ. Foucault, *Η μικροφυσική της Εξουσίας*, (Στο εξής: *ΗμτΕ*) Μετάφραση: Λ. Τρουλινού, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα: 1991, σελ. 89.

⁴⁴⁵. Ως σύστημα εδώ υιοθετούμε τον ορισμό του (συστήματος) ως μια σύνθετη πληροφοριακή δομή. Το δε πληροφοριακό περιεχόμενό της, εκφράζεται δυναμικά, υλικά και χωρικά. Η πληροφοριακή αυτή δομή αποτελείται από πολλαπλά δομικά μέρη τα οποία είναι αυτόνομα, με ατομική ταυτότητα και συμπεριφοράς. Ωστόσο αλληλεπιδρούν στενά αλλά και συχνά μεταξύ τους. Η προσομοίωση της συμπεριφοράς αυτών των συστημάτων είναι ένα από αυτά που ο Foucault επιθυμεί να προσεγγίσει. Με αυτή την έννοια η προσομοίωση (simulation) είναι ένα δύσβατο μονοπάτι. Αυτός ή αυτοί, που καλείται/νται να το ακολουθήσει/ουν θα πρέπει να κοιτά/τούν συνεχώς ξωπίσω του/τους, έχοντας πάντα στο μυαλό του/τους πως ο ίδιος/οι ίδιοι, παραμένοντας φορέας/ρεις του συστήματος, παράγει/ουν πληροφορία η οποία και περιγράφει την ταυτότητά του/τους.

⁴⁴⁶. «La structure engendre»: Η δομή γεννάει. Με αυτό τον αφορισμό του Paul Langevin, εκκινεί το βιβλίο του ο Jacques Guillaumaud το 1965. Jacques Guillaumaud, *Κυβερνητική και Διαλεκτικός Υλισμός*, Μετάφραση: Κώστας Φιλίνης, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα: 1984, σελ.5.

⁴⁴⁷. Σύμφωνα με το νόμο Kolmogorof (1903-1987), περί των πολύ μεγάλων αριθμών, για να εκτιμηθεί με προσομοίωση η ακριβής αναμενόμενη τιμή κάποιου τυχαίου μεγέθους, πρέπει να εκτελεσθούν άπειρα πειράματα. Είναι κάτι που θυμίζει τη γνωστή διατύπωση του Werner Heisenberg (1901-1976), περί αδυναμίας ποιοτικού καθορισμού θέσης και ακριβούς ταχύτητας ενός αντικειμένου. Όσο καλύτερα γνωρίζουμε πού ακριβώς βρίσκεται ένα σωματίδιο, τόσο λιγότερο γνωρίζουμε την ακριβή ταχύτητά του. Ο ίδιος ο Heisenberg εξήγησε ότι η ελάχιστη αβεβαιότητα στη μέτρηση δεν είναι πειραματικό σφάλμα, δεν οφείλεται δηλαδή στις ατέλειες των πειραματικών συσκευών, αλλά προκύπτει από τη δομή της ύλης. Ομοίως ο C. E. Shannon (1916-2001) έθεσε το ζήτημα περί της διαμόρφωσης ενός τυχαίου γεγονότος x , όχι από τις ενδεχόμενες τιμές του x , αλλά από τις πιθανότητες των τιμών αυτών. Μεταφέροντας την διαμόρφωση αυτή όπως τη συναντάμε στο επίπεδο της πληροφορίας -με τους φουκωϊκούς όρους- στο *Επιτήρηση και Τιμωρία* έχουμε, μια πιο ξεκάθαρη εικόνα αυτού που υποστηρίζουμε: «Η μορφή-φυλακή έχει υπάρξει πολύ πριν από τη συστηματική της χρησιμοποίηση που γίνεται με τους ποινικούς νόμους. Έχει διαμορφωθεί ανεξάρτητα από το δικαστικό σύστημα, τότε που επινοήθηκαν, μέσα σε ολόκληρο το κοινωνικό σώμα, οι διάφορες διαδικασίες για την κατανομή των ατόμων, την εγκατάστασή τους και τον χωροταξικό διαμοιρασμό τους, την ταξινόμησή τους, την απόσπαση από αυτά του ανώτατου βαθμού του χρόνου και του ανώτατου ορίου των δυνάμεών τους, το δάμασμα των σωμάτων τους, την αδιάκοπη κωδικοποίηση της συμπεριφοράς τους, τη διατήρησή τους μέσα σε μian αδιάλειπτη ορατότητα, τον σχηματισμό γύρω τους ενός ολόκληρου συστήματος παρατήρησης, καταγραφής και σημειώσεων, τη συγκρότηση ενός μηχανισμού που να συσσωρεύει και να συγκεντρώνει όλα τα στοιχεία που θα εξασφάλιζαν την καλύτερη γνωριμία τους.», Μ. Foucault, *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, Μετάφραση: Καίτη Χατζηδήμου-Ιουλιέττα Ράλλη, Εκδόσεις Ράππα, Αθήνα: 1989, σελ. 302. Επομένως η οποιαδήποτε μορφή «μαντικής» μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως δυνατή υιοθέτηση μιας στάσης που θα μας απαλλάξει από ένα πιθανό κίνδυνο. Αυτό μπορεί να εφαρμοστεί τόσο σε παρελθοντικές ερμηνείες, σε ιστορικές μορφές που ήδη έχουν υπάρξει αλλά και σε ό,τι είναι δυνατό να υπάρξει.

συνάρτηση $f(x)=y$, είναι ζήτημα που εξαρτάται και από τους όρους διεξαγωγής αυτού του πειράματος πριν την παραγωγή του αποτελέσματος y . Γυρνώντας πάλι στα μαθηματικά, αν υποθέσουμε ότι η μεταβλητή x παριστάνει οποιοδήποτε στοιχείο του συνόλου A , αυτή ορίζεται ως ανεξάρτητη μεταβλητή. Αντίθετα το y το οποίο παριστάνει την τιμή αυτής της συνάρτησης στο x , ορίζεται ως εξαρτημένη μεταβλητή. Το αποτέλεσμα λοιπόν της συνάρτησης, το $f(x)$, είναι εξαρτημένο από τα πιθανά ανεξάρτητα στοιχεία x (x_1, x_2, \dots, x_n) του συνόλου A . Είναι η εισαγωγή της τιμής του x που εξαρτάται από το ανθρώπινο υποκείμενο στο βαθμό που συμμετέχει ενεργά στη διαμόρφωση των όρων κάθε πειράματος, στο βαθμό δηλαδή που επεμβαίνει δραστικά. Το αποτέλεσμα όμως πολλές φορές είναι απρόβλεπτο και μπορείς να παρέμβεις μόνο εκ των υστέρων, ως παρατηρητής ή ως σχολιαστής. Μπορούν να υπάρχουν μόνο εικασίες ή ενδεχομενικές προβλέψεις, για το σύνολο των πραγματικών αριθμών, στην περιοχή των μαθηματικών. Η αντιστοιχία των τιμών μεταξύ των x και y μπορεί να είναι άγνωστη, ωστόσο σε κάθε x αντιστοιχεί ένα και μόνο y και είναι βέβαιο πως θα ανήκει στο σύνολο B . Στο πεδίο της πραγματικής ζωής η δυνατότητα γέννησης νέων μορφών (δράση)⁴⁴⁸ υπάρχει ήδη στην ενδεχομενικότητα ενός πλήθους ήδη υπάρχουσών δυνατοτήτων⁴⁴⁹. Αυτό σημαίνει ότι το ξεπέραςμα του δεδομένου προκύπτει φυσικά από κάτι το ήδη υπαρκτό ως ενδεχόμενο, που μπορεί να είναι ή να φαίνεται νέο, είναι όμως και σε μεγάλο βαθμό προβλέψιμο, και κάποιες φορές κατευθυνόμενο.

Η πιθανότητα τώρα, ανοίγει μια ρωγμή στην προβλεψιμότητα, αφήνοντας τη ροή απρόβλεπτων γεγονότων στην τυχαία έκβαση και την αυθορμησία. Θα υποστηρίξουμε ότι όσο μικρή και αν είναι αυτή η ρωγμή, όσο και αν δεν μπορεί να ταυτιστεί με κάποιου είδους επανάσταση, έστω και αν πρόκειται για απλή συνειδητοποίηση⁴⁵⁰, έστω και αν είναι αδύνατο να καθοριστεί επακριβώς με κάποιο κοινό όνομα, είναι εκείνη που, σύμφωνα με τον Foucault, μπορεί να γίνει αυτό που αυθαίρετα αποκαλούμε *μήτρα ελευθερίας*. Με πιο απλά λόγια και πολύ σχηματικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ελευθερία μας, γεννά συνεχώς νέους τύπους ελευθερίες.

Αυτή είναι φυσικά – κατά τη γνώμη μας – η πιο αισιόδοξη εκδοχή που συναντάται στα έργα του Γάλλου στοχαστή. Οι διαπιστώσεις του, είναι κατά βάση κριτικές. Διότι η κριτική έχει την τάση να εστιάζει στα αρνητικά. Η πληροφορία δεν είναι γνώση· έχει όμως ήδη μεταμφιεστεί σε γνώση δια της αποτελεσματικής της διάχυσης και αποδοχής. Δια της διαδικασίας της μάθησης και της

⁴⁴⁸. Η έννοια της δράσης στον Foucault εκπληρώνει την θετική αντανάκλαση μιας άψυχης αρνητικότητας, που υποβιβάζει τη δράση σε ιωνεί δεδομένο, αίτιο. Η παραγωγή αποτελέσματος λοιπόν εξαρτάται και από τις συνθήκες που βρίσκεται το κάθε υποκείμενο αλλά και από τις ενέργειες που κάνει για να τις διαμορφώσει ή να τις αποτρέψει.

⁴⁴⁹. Στον Sartre ανιχνεύουμε και την *δυνατότητα* να αποδίδεται εξίσου ως *possibilité*. Ενώ η *πιθανότητα*, σύμφωνα με το Γλωσσάρι που παραθέτει ο Παπαγιώργης στο “Είναι και το Μηδέν”, συχνά μεταφράζεται και ως *δυνατοποίηση* και αποδίδεται ως *possibilisation*. Αυτό την κάνει να έρχεται κοντύτερα σε μια ατέρμονη διαδικασία. J.P. Sartre: 2007, σελ. 968.

⁴⁵⁰. Η συνειδητοποίηση εδώ θα πρέπει να εκληφθεί και με την έννοια της πρόσληψης, της επεξεργασίας αλλά και της ερμηνείας των γεγονότων που έχουν ήδη συμβεί. Με αυτή την έννοια η πιθανότητα δεν έχει μόνο σχέση με το μέλλον, αλλά και με το παρελθόν.

διδασκαλίας, μέσω των οποίων η πληροφορία επαναλαμβάνει τα γνωστά περιεχόμενά της· γίνεται δηλαδή αποδεκτή και εδραιωμένη γνώση και συνάμα ο όρος που την καθιστά γνωστή. Είναι πλέον απαραίτητη προϋπόθεση της γνώσης, τουλάχιστον στο βαθμό που δεν θέλουμε μόνο να γνωρίζουμε τρόπους γνώσης αλλά και να επεμβαίνουμε στην παραγωγή της ίδιας της γνώσης. Η πληροφορία δεν είναι ιδέα, δεν προέρχεται από ιδεολογία⁴⁵¹ μα μπορεί να δημιουργήσει ιδεολογίες. «Η έννοια της ιδεολογίας», επισημάνει ο Δοξιάδης το 1988, «είναι εκεί όπου συναντώνται η πολιτική, ο λόγος, το υποκείμενο και η καθημερινότητα»⁴⁵². Ενώ ο Lyotard το 1964 έγραφε για την ιδεολογία: «Υπάρχει λοιπόν μια αλήθεια της ιδεολογίας, στο μέτρο όπου αντανακλά τον ήχο μιας πραγματικής προβληματικής που είναι η προβληματική του καιρού της»⁴⁵³. Ότι το “αναληθές” περιέχει η ιδεολογία, σύμφωνα με τον Lyotard, είναι ο τρόπος εισήγησης των πραγματικών ανθρώπινων προβλημάτων. Η ιδεολογία «αίρεται έξω από τον πραγματικό κόσμο»⁴⁵⁴, και αυτή η άρση είναι που εξασφαλίζει την μη πλήρωση της επιθυμίας, από την οποία εκκινεί και ένας φιλοσοφικός λόγος: μια ιδεολογία, καταλήγει ο Lyotard. Όταν ο Foucault, αναφέρεται στα “καθεστώτα αλήθειας”, έχουμε την εντύπωση ότι υπαινίσσεται τις “ιδεολογίες”-τα ταυτίζει με τις ιδεολογίες- ακριβώς για να αναδείξει την διάσταση μιας εργασίας «θεωρητικού μετασχηματισμού»⁴⁵⁵, που απαιτείται ώστε να καταδειχτεί το ιδεολογικό παρελθόν της εργασίας που προηγήθηκε. Ένα ζήτημα που μας οδηγεί στις θεματικές που ασχολήθηκε ο Althusser⁴⁵⁶ και επεξεργάστηκε εκ νέου ο Foucault. Επιγραμματικά μπορούμε να ισχυριστούμε πως ο πρώτος έμεινε εγγύτερα στη διάσταση της ανεξαρτητοποίησης της μαρξιστικής επιστήμης από την ιδεολογία, ενώ ο τελευταίος εστίασε στην αδυναμία ανεξαρτητοποίησης του οποιουδήποτε μελετητή, από τον κλάδο, τις μεθόδους και τις

⁴⁵¹. Με την ευρεία σημασία της η ιδεολογία στο λεξικό του Cambridge μεταφέρεται από τον James P. Sterba ως εξής: «ideology, generally a disparaging term used to describe someone else's political views which one regards as unsound. This use derives from Marx's employment of the term to signify a false consciousness shared by the members of a particular social class. For example, according to Marx, members of the capitalist class share the ideology that the laws of the competitive market are natural and impersonal, that workers in a competitive market are paid all that they can be paid, and that the institutions of private property in the means of production are natural and justified», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 416.

⁴⁵². Κύρκος Δοξιάδης, «Foucault, ιδεολογία, επικοινωνία», Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, Έκδοση Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών, Τομ. 71, 1988, σελ. 33.

⁴⁵³. J.F. Lyotard, *Γιατί να φιλοσοφούμε;*, Μετάφραση: Μήνα Πατεράκη-Γαρέφη, Εκδόσεις Vesta, Θεσσαλονίκη: 2014, σελ. 95.

⁴⁵⁴. Αυτόθι.

⁴⁵⁵. *ΑτΓ*, σελ. 12.

⁴⁵⁶. «Althusser, Louis (1918–90), French Marxist philosopher whose publication in 1965 of two collections of essays, *For Marx* (“For Marx”) and *Lire le Capital* (“Reading Capital”), made him a sensation in French intellectual circles and attracted a large international readership. The English translations of these texts in 1969 and 1970, respectively, helped shape the development of Marxist thought in the English-speaking world throughout the 1970s. Drawing on the work of non-positivist French historians and philosophers of science, especially Bachelard, Althusser proclaimed the existence of an “epistemological break” in Marx's work, occurring in the mid-1840s. What preceded this break was, in Althusser's view, a prescientific theoretical humanism derived from Feuerbach and ultimately from Hegel. What followed it, Althusser maintained, was a science of history a development as monumental, potentially, as the rise of the new sciences of nature in the seventh century. Althusser argued that the nature and even the existence of this new kind of science had yet to be acknowledged, even by Marx himself...[...].», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 23.

πρακτικές, από τα σύνολα λόγων, των οποίων και ο ίδιος αποτελεί αναπόσπαστο μέρος. Οι τρόποι που διαχέεται αλλά και παράγεται η γνώση μπαίνουν ξανά στο στόχαστρο. Ένας ουσιαστικός λόγος για να μελετάμε συνεχώς το ιδεολογικό παρελθόν κάθε εργασίας που προηγήθηκε.

«Κατά τον Πλάτωνα», έγραφε ο Τόντορ Παβλόφ το 1969, «δεν είναι τα πράγματα εκείνα που αντανακλώνται στις ιδέες, αλλά οι ιδέες αντανακλώνται στα πράγματα»⁴⁵⁷. Κατά τον Αριστοτέλη πάλι, δεν είναι η ύλη εκείνο που καθορίζει τη μορφή, αλλά η μορφή καθορίζει την ύλη. Και στον Αριστοτέλη δηλαδή, το στοιχείο της αντανάκλασης «δεν είναι τοποθετημένο πάνω σε καθαρή και συνεπή υλιστική και διαλεκτική βάση».⁴⁵⁸ Οι ιδέες του Δημόκριτου («μικρά είδωλα») είναι, σύμφωνα με τον Παβλόφ, η πρώτη θεωρία της αντανάκλασης, στην ιστορία της φιλοσοφικής σκέψης. Στον Marx βρίσκουμε την σκέψη πως το ιδεϊκό (ιδεατό) αποτελεί «μεταφυτευμένο και μεταμορφωμένο στο ανθρώπινο κεφάλι υλικό (materiell)»⁴⁵⁹, συνεχίζει ο Παβλόφ. Ο Foucault επέμενε μέχρι τέλους στον διαχωρισμό μεταξύ των ιδεολογικών⁴⁶⁰ παραγωγών που συνοδεύουν τους ευδιάκριτους μηχανισμούς εξουσίας και της παραγωγής «αποτελεσματικών εργαλείων για το σχηματισμό και τη συσσώρευση της γνώσης»⁴⁶¹. Τα «Συστήματα γνώσης», όπως τα ονομάζει, δεν είναι λοιπόν «ιδεολογικά κατασκευάσματα» αλλά αποτελεσματικές πρακτικές. Θεωρούμε ότι με αυτό τον ελιγμό ο Foucault δεν προσπαθεί μόνο να αποφύγει την αντίθεση μεταξύ μιας ψευδο-συνείδησης⁴⁶² και μιας πραγματικής συνείδησης, μα κυρίως να αποφύγει την ανάγκη για αναζήτηση

⁴⁵⁷. Τόντορ Παβλόφ, *Θεωρία της Αντανάκλασης*, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα: 1974, σελ. 11

⁴⁵⁸. Αυτόθι.

⁴⁵⁹. Ο.π., 12.

⁴⁶⁰. «For Foucault the individual person, who had been at the focus of the existentialism of Sartre, was not the prime concern. Foucault was much more interested in examining the nature of the relationship between individuals and the loci of power, and of transforming those relationships. In doing so, however, Foucault did not in any way support the notion of an ideology that purported to explain all the phenomena in the social world. In other words, an ideology such as Marxism, or alternatively free-market capitalism, were anathema to him. He felt that, in their different ways, such ideologies exerted an oppressive power over people.», Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, Εκδόσεις Teach your Self, London:2010, σελ.166.

⁴⁶¹. M. Foucault., *ΗμεΕ*, σελ. 111.

⁴⁶². «false consciousness, (1) lack of clear awareness of the source and significance of one's beliefs and attitudes concerning society, religion, or values; (2) objectionable forms of ignorance and false belief; (3) dishonest forms of self-deception. Marxists (if not Marx) use the expression to explain and condemn illusions generated by unfair economic relationships. Thus, workers who are unaware of their alienation, and "happy homemakers" who only dimly sense their dependency and quiet desperation, are molded in their attitudes by economic power relationships that make the status quo seem natural, thereby eclipsing their long-term best interests. Again, religion is construed as an economically driven ideology that functions as an "opiate" blocking clear awareness of human needs. Collingwood interprets false consciousness as self-corrupting untruthfulness in disowning one's emotions and ideas (The Principles of Art, 1938).», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 304. «συνείδηση ψευδής (false consciousness). Η "ψευδής συνείδηση", όπως και η "ιδεολογία", είναι έννοιες σχετικές με την έννοια της "αλλοτρίωσης" στον Κ. Μαρξ. Ψευδής ή νόθα είναι η συνείδηση του ανθρώπου σε συνθήκες αλλοτρίωσης και η ιδεολογία είναι το σύστημα των αντιλήψεων και των πεποιθήσεων που παράγονται από την ψευδή συνείδηση... [..]. Η ψευδής συνείδηση γεννιέται μέσα από τις αντιλήψεις και τις θεωρίες που προβάλλουν οι επαγγελματίες εκπρόσωποι του δικαίου, της φιλοσοφίας, της θρησκείας, της τέχνης και της πολιτικής, με σκοπό να αποκρύψουν την καθοριστική σχέση που έχουν οι δομές αυτές του εποικοδομήματος με την υλική βάση της κοινωνίας. », Θαν. Α. Βασιλείου, «λήμμα συνείδηση ψευδής», στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Ε*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 73.

ενός τελικού σκοπού, αρά και μιας αιτίας⁴⁶³ που ενεργεί ως φυσικός νόμος. Και να γιατί ο Foucault μιλάει για αποτελέσματα και όχι για σκοπούς⁴⁶⁴. Διαμορφωνόμαστε περισσότερο από τα αποτελέσματα που συχνά προκύπτουν ως μη αιτιακά (μη προκαθορισμένα) συμβάντα. Γιατί όμως μπορεί να συμβαίνει αυτό; Ή καλύτερα, γιατί κάποιος σαν τον Foucault, να το προσεγγίσει με αυτό τον τρόπο; Γιατί η υπακοή βασίζεται «στην εσωτερική του Νόμου ο οποίος απορρέει από μια εξωτερική αρχή»⁴⁶⁵, πράγμα που σημαίνει με τη σειρά του ότι η μαρξική αλλοτρίωση προσιδιάζει στην φουκωϊκή καθυπόταξη. Πριν σταθούμε σε αυτή τη σχετική συνάφεια θα πρέπει επιγραμματικά να αναφερθούμε στη βασική σημασία της έννοιας αλλοτρίωση στον Marx.

Ο Marx προσεγγίζει την αλλοτρίωση ως «απώλεια της ανθρωπιάς»⁴⁶⁶, ως «απώλεια της ανθρώπινης ουσίας»⁴⁶⁷ και όχι ως απώλεια (αλλοτρίωση) της αυτοσυνείδησης⁴⁶⁸, όπως δηλαδή την προσέγγισε ο Hegel⁴⁶⁹. Στον Marx η αλλοτρίωση αναλύεται πάντα εντός των παραγωγικών σχέσεων που δημιουργεί ο καπιταλισμός. Η ιστορική μορφή της εργασίας αντιστοιχεί⁴⁷⁰ στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής. Το ζήτημα των διαφορών ούτε εξαντλείται ούτε είναι αυτό που εξετάζουμε εδώ. Αυτό που μας αφορά είναι η όποια συνάφεια της φουκωϊκής καθυπόταξης με την μαρξική αλλοτρίωση. Και οι δύο προϋποθέτουν μια εθελούσια συμμετοχή του υποκειμένου, τουλάχιστον ως προς τη διαμόρφωση ή αποδοχή της ταυτότητάς του. Η απονομή, αποδοχή ή άρνηση της επαναλήψιμης υλικότητας, δηλαδή κάποιας ταυτότητας, εντός της οποίας ζούμε,

⁴⁶³. «Τί σημαίνει προβαίνω και ακολουθώ; Έρχομαι “πριν” και “μετά”; Σε ποιο χώρο τοποθετείται μια παρόμοια διάταξη;», *ΑτΓ*, σελ. 155.

⁴⁶⁴. «Η συνείδηση εμπεριέχει δύο πλευρές: αφ' ενός μεν συνιστά γνώση, "γνωστική διαδικασία", ιδεατή αντανάκλαση της υφιστάμενης πραγματικότητας και ιδεατή προτρέχουσα σύλληψη των αποτελεσμάτων της δραστηριότητας του ανθρώπου- αφ' ετέρου δε συνιστά ιδεατή προτρέχουσα σύλληψη της αλληλεπίδρασης των ανθρώπων, των αμοιβαίων σχέσεων μεταξύ των ανθρώπων και των σχέσεων των ανθρώπων προς τον ίδιο τον εαυτό τους...[...]. Η πρώτη πλευρά της συνείδησης (ειδέναι) καθορίζεται κυρίως από τη σχέση του ανθρώπου προς τη φύση, ως αλληλένδετη με τον σκοπό, τη σκοποθεσία, τη σκοπιμότητα, και γενικότερα με τη διευθέτηση της κίνησης προς ορισμένο αποτέλεσμα της δραστηριότητας (διοίκηση). Γι' αυτό και συνιστά τη γνωσιακή πλευρά της συσχέτισης του ανθρώπου ως υποκειμένου με την "αντικειμενική πραγματικότητα", με το αντικείμενο.», Ευστάθιος Μπάλιας, «λήμμα συνείδηση κοινωνική», στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Ε, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995*, σελ. 70.

⁴⁶⁵. Etienne Balibar, *Ο Φόβος των Μαζών: Σπινόζα, Μαρξ, Φουκώ*, Μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2010, σελ. 101.

⁴⁶⁶. Κ. Ράντης: 2015, σελ. 178.

⁴⁶⁷. Αυτόθι.

⁴⁶⁸. «Η αυτοσυνείδηση διαμορφώνεται κάτω από την επίδραση των εκτιμήσεων των άλλων ανθρώπων μέσα από μια συγκριτική διαδικασία η οποία αφορά στα κίνητρα, τους σκοπούς, τις πράξεις και την αποτελεσματικότητά τους μέσα σε ένα συγκεκριμένο ιστορικά κοινωνικό πλαίσιο, στο οποίο κυριαρχούν συγκεκριμένες αξίες, ηθική, κανόνες συμπεριφοράς κ.λπ. Έτσι η αυτοσυνείδηση έχει βαθιά κοινωνικό χαρακτήρα. Η αυτοσυνείδηση διαμορφώνεται ως διαδικασία ανάπτυξης της ίδιας της συνείδησης και γι' αυτό εμφανίζεται μεταγενέστερα ως στοιχείο της προσωπικότητας. Αφού διαμορφωθεί, συμμετέχει και επιδρά στις συνειδητές δραστηριότητες και επιλογές του ατόμου. Η αυτοσυνείδηση είναι χαρακτηριστικό όχι μόνο του ατόμου αλλά και ευρύτερων κοινωνικών ομάδων και εκπληρώνει τον ρόλο ενός συλλογικού εσωτερικού μηχανισμού μέσω του οποίου η ομάδα αυτοκαθορίζεται και τοποθετείται απέναντι στις άλλες κοινωνικές ομάδες και τα κοινωνικά φαινόμενα», Ευάγγ. Μανουράς, «λήμμα αυτοσυνείδηση», στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Α, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995*, σελ. 204-205.

⁴⁶⁹. Κ. Ράντης: 2015, σελ. 178.

⁴⁷⁰. Κ. Ράντης: 2015, σελ. 179.

παράγουμε και σκεφτόμαστε, δεν είναι η παρηγορία του κατατρεγμένου, δεν είναι μια επικτήτεια αποδοχή της θέσης μας στον κόσμο. Είναι περισσότερο η συνειδητοποίηση της εικόνας που σχηματίζουμε διαλεκτικά για τον εαυτό μας βάσει αυτής της *ασώματης*⁴⁷¹ υλικότητας. Η ασώματη υλικότητα, κατά μια έννοια, είναι αυτό που δεν έχει ακόμα αντικειμενοποιηθεί⁴⁷². Η εικόνα που έχουμε για αυτή την ταυτότητα του εαυτού μας είναι μοναδική. Μιλάμε για τη συνειδητοποίηση της επίδρασης που έχει επάνω μας; Όπως εύστοχα το θέτει και ο Bailbar, ο Foucault, «δεν σταμάτησε να εξερευνά τις ρίζες και τις θεσμικές μορφές αυτής της κατοπτρικής σχέσης, δηλαδή δεν σταμάτησε να αναρωτιέται για Ποιον λόγο, στη σύγχρονη κοινωνία, και μάλιστα τόσο περισσότερο όσο περισσότερο «εκσυγχρονίζεται» και συνεπώς «πολιτικοποιείται», η πολιτική (είτε πρόκειται για πρακτικές διακυβέρνησης είτε για τις αντιστάσεις που προκαλούν) προβάλλεται στην ψυχολογία⁴⁷³, εξαναγκάζει τα άτομα να ταυτιστούν με ένα «έγω» (ή με ένα «εμείς») για να δράσουν ως κοινωνικά όντα»⁴⁷⁴.

Στη φουκωϊκή ανάλυση οι αποτελεσματικές πρακτικές δεν μπορούν να ταυτιστούν με μια ορατή «αιτία της εξουσίας», γιατί αυτό που προκύπτει είναι αποτέλεσμα ενός πολλαπλού

⁴⁷¹. ΗττΑ, σελ. 42.

⁴⁷². «The struggle in which knowledge of the social world is at stake would be pointless if each agent could find, within himself, the source of an infallible knowledge of the truth of his condition and his position in the social space, and it would be equally pointless if the same agents could not recognize themselves in different discourses and classifications (according to class, ethnicity, religion, sex, etc.), or in opposing evaluations of the products resulting from the same principles of classification. But the effects of this struggle would be totally unpredictable if there were no limit to αλλοδοξία, to errors in perception and above all in expression, and if the propensity to recognize oneself in the different discourses and classifications offered were equally probable among all agents, whatever their position in the social space (and hence their dispositions), and whatever the structure of that space, the form of the distributions and the nature of the divisions according to which it is actually organized.», P. Bourdieu, “The Conditions of Possibility and the Limits of Political Effectiveness” στο *Language and Symbolic Power*, Edited and Introduced by John B. Thompson Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Polity Press, 1991, σελ. 132.

⁴⁷³. «Δεν πιστεύω πως χρειάζεται να ορίσουμε την ψυχολογία ως επιστήμη, αλλά μάλλον ως ένα πολιτισμικό πρότυπο.», M. Foucault, *Μισέλ Φουκώ: Επιλογή από τα Dits et Ecrits*, Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Στιγμή, Αθήνα: 2011, σελ. 65.

⁴⁷⁴. Ο.π., 105

συσχετισμού⁴⁷⁵ δυνάμεων που είναι δύσκολο να αποδοθεί με έναν μονοσήμαντο εννοιακό⁴⁷⁶ σχηματισμό και προσιδιάζει σε αυτό που ενίοτε χαρακτηρίζουμε ως κοινωνικές⁴⁷⁷ πρακτικές⁴⁷⁸. Είναι αυτές που μας κάνουν να θέλουμε να ταυτιστούμε με ένα εγώ, με ένα εμείς, ή με ένα συγκεκριμένο μοντέλο σκέψης. Συνεπώς, η πιθανότητα και η ενδεχομενικότητα, δεν τοποθετούνται επουδενί σε καμία συζήτηση περί αυθεντικότητας και αναυθεντικότητας του “Είναι”, σε καμία συζήτηση γύρω από το χαϊντεγκεριανό “Dasein”, σε καμία συζήτηση περί ανάκτησης ενός τάχα χαμένου εαυτού που πρέπει να ξαναβρούμε, μιας ανθρώπινης ουσίας⁴⁷⁹ που πρέπει να ανακαλύψουμε ή να ανακτήσουμε. Τοποθετούνται στην συζήτηση περί κοινωνικών μετασχηματισμών και την επιρροή που ασκεί σε αυτούς, η χρήση της γλώσσας και της ομιλίας, τόσο στη θεωρία όσο και στην πράξη.

⁴⁷⁵. Αναρωτιέται ο Balibar στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου του *Ο Φόβος των Μαζών*: «...[...]είναι άραγε νοητή μια διαλεκτική που δεν θα ήταν πλέον η φανταστική προεξόφληση του τέλους των αντιφάσεων αλλά η ανάλυση της σημερινής τους κίνησης, στο πλαίσιο των εσωτερικών καθορισμών της; Στην καρδιά αυτής της δυσκολίας βρίσκεται η έννοια της «κοινωνικής σχέσης», ή της αντίφασης ως δομής εμμενούς στις σχέσεις δυνάμεων. Σε αυτήν την έννοια στηρίζεται η μαρξική ιδέα του ιστορικού υλισμού. Ωστόσο, αυτήν ακριβώς την έννοια θα θέτει, ολοένα και πιο ρητά, υπό αμφισβήτηση ο Φουκώ. Στο (προσωρινό) πέρας της εξέλιξης του επ’ αυτού του ζητήματος (στο Επιτήρηση και τιμωρία, τη Βούληση για γνώση και στα συναφή κείμενα), οδηγείται σε θέσεις που δεν θα ήταν παράλογο να προσδιοριστούν κι αυτές επίσης με το όνομα του «ιστορικού υλισμού», αλλά οι οποίες αντιτίθενται όρο προς όρο προς εκείνες του Μαρξ: υλικότητα όχι της «κοινωνικής σχέσης», αλλά των μηχανισμών και των πρακτικών της εξουσίας, στον βαθμό που αυτή ασκείται επί των σωμάτων-ιστορικότητα όχι της αντίφασης (είτε νοηθεί ως ολοποίηση των αγώνων είτε ως εσωτερικευση της αναγκαιότητάς τους) αλλά του συμβάντος – ως απίθανης συνισταμένης των στρατηγικών καθυπόταξης και των πολλαπλών και εν μέρει ανεξέλεγκτων αντιστάσεων. Απ’ όπου προκύπτει η φιλοσοφική απορία που διανοίγεται τούτη τη φορά από τον Φουκώ: δεν έγκειται τόσο, κατά τη γνώμη μου, στη δυσκολία να σκεφτούμε τον μετασχηματισμό με αφετηρία μια «μικροφυσική της εξουσίας» (και συνεπώς με αστάθητους όρους), όσο στη δυσκολία που υπάρχει να στοχαστούμε την ιστορικότητα με αφετηρία την υλικότητα του σώματος χωρίς να εγγράψουμε εντούτοις το ιστορικό συμβάν και τις προσίδεις κατηγορίες του στον ορίζοντα των μεταμορφώσεων της ζωής – ως άλλης μορφής τελεολογία.», Etienne Balibar: 2010, σελ. 124. Με αυτή την έννοια ο Foucault μένει πιστός στην προτροπή του Kant που ήδη θίξαμε στην Εισαγωγή μας: Η «αληθινή αναμόρφωση του τρόπου σκέψης», επισημαίνει ο Kant, δεν πρέπει να εγκαταλείπει αλλά τις παλιές προλήψεις. Για να είναι αναμόρφωση, θα πρέπει στη θέση των παλιών προλήψεων, να μην μπαίνουν νέες. I. Kant, «Απόκριση στο ερώτημα: Τί είναι Διαφωτισμός», στο Ε.Π. Παπανούτσου, Ιμμάνουελ Καντ, *Δοκίμια*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Ε.Π. Παπανούτσου, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα: 1971, σελ. 44.

⁴⁷⁶. «Αν η ουτοπία της γνώσης έγκειται στο να ξεκλειδώσει κανείς το μη εννοιολογικό με τη βοήθεια των εννοιών, ωστόσο χωρίς να το εξομοιώσει μ’ αυτές, τότε και η διαλεκτική δεν μπορεί να παραμείνει πλέον στο στενό πλαίσιο της εννοιολογικής γλώσσας, αλλά πρέπει να διασταυρωθεί, όπως στον Adorno, και με τη γλώσσα των εικόνων.», Κ. Ράντης: 2015, σελ. 195.

⁴⁷⁷. «Για τον Μαρξ, η κατεξοχήν πρακτική είναι μια εξωτερική παραγωγή, που παράγει τα αποτελέσματά της έξω από τον εαυτό της, και ως εκ τούτου παράγει αποτελέσματα υποκειμενοποίησης (η σύγκρουση αναπτύσσεται στο πεδίο των «παραγωγικών σχέσεων»). Τουναντίον, για τον Φουκώ η εξουσία είναι μια παραγωγική πρακτική που δρα κατ’ αρχάς επί των ίδιων των σωμάτων, αποσκοπώντας κατ’ αρχάς σε μια εξατομίκευση ή σε μια υποκειμενοποίηση (οριακά σε μια «πρακτική εαυτού» ή σε μια πρακτική «του εαυτού») και παράγοντας, ως εκ τούτου, φαινόμενα αντικειμενικότητας ή γνώσης. Εντέλει, η λογική του Φουκώ για τις σχέσεις δυνάμεων βασίζεται στην ιδέα μιας ευπλαστότητας της ζωής, ενώ η μαρξιστική λογική της αντίφασης (που εσωτερικεύει τις σχέσεις δυνάμεων) είναι αδιαχώριστη από μια εμμένεια της δομής.», Etienne Balibar: 2010, σελ. 120.

⁴⁷⁸. «...[...]... είναι απαραίτητο να εξετάσουμε τον τρόπο με τον οποίο οι σχέσεις καθυπόταξης έχουν τη δυνατότητα να κατασκευάζουν υποκείμενα», *Επιλογή από τα Dits et Ecrits*, σελ. 60.

⁴⁷⁹. «ousia, ancient Greek term traditionally translated as ‘substance’. Formed from the participle for ‘being’, the term ousia refers to the character of being, beingness, as if this were itself an entity. Just as redness is the character that red things have, so ousia is the character that beings have. Thus, the ousia of something is the character that makes it be, its nature. But ousia also refers to an entity that possesses being in its own right; for consider a case where the ousia of something is just the thing itself. Such a thing possesses being by virtue of itself; because its being depends on nothing else, it is self-subsistent and has a higher degree of being than things whose being depends on something else. Such a thing would be an ousia.», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 637.

Εξωτερίκευση και Ερμηνεία

Αν ο διαφωτισμός, όπως θέλει να τον δει ο Foucault, είναι αυτή η διαφορά που «ορίζεται με την τροποποίηση της προϋπάρχουσας σχέσης η οποία συνδέει τη βούληση, την εξουσία και τη χρήση του Λόγου»⁴⁸⁰, τότε θα πρέπει να είναι άμεσα συνυφασμένη όχι μόνο με την ανακάλυψη/γνώση του εαυτού, αλλά και με την επινόηση, την υπέρβαση και την καταστροφή⁴⁸¹ του. Το κείμενο του Kant λοιπόν για τον διαφωτισμό, βρίσκεται στο σταυροδρόμι «του κριτικού στοχασμού και του στοχασμού πάνω στην ιστορία»⁴⁸². Είναι μια ερμηνεία και όπως κάθε⁴⁸³ ερμηνεία απαιτεί -ή έχει ανάγκη- την τριβή⁴⁸⁴ με την πραγματικότητα, την ιστορία, με αυτό που εξωτερικεύεται αλλά και με αυτό που θα μπορούσε να εξωτερικευτεί και μένει αφανές. Η ερμηνεία όμως απαιτεί και κάτι άλλο. Απαιτεί την αμφίδρομη συμμετοχή. Μεταξύ ποιών; Ποια είναι αυτή η αμφίδρομη σχέση; Σε τι συνίσταται; Στην *Αρχαιολογία της Γνώσης (ΑτΓ)* ο Foucault αναφέρεται ευκρινώς σε αυτή τη σχέση: «Ξέρουμε ότι δεν υπάρχουν σημεία χωρίς να υπάρχει συνάμα κάποιος για να τα προφέρει, και εν πάσει περιπτώσει κάτι σαν πομπός. Σύμφωνα με το σύστημα των αιτιοτήτων, για να υπάρχει μια σειρά σημείων χρειάζεται απαραίτητως κάποιος «δημιουργός» ή μια γενεσιουργός βαθμίδα. Αλλά αυτός ο «δημιουργός» δεν ταυτίζεται με το υποκείμενο⁴⁸⁵ της απόφανσης· και η σχέση παραγωγής που διατηρεί με τη διατύπωση δεν είναι υπερεπιθέσιμη [superposable] στη σχέση που ενώνει το αποφαινόμενο υποκείμενο με εκείνο που αποφαίνεται.»⁴⁸⁶. Με πολύ απλά λόγια ο εκάστοτε δημιουργός δεν δύναται να διαχωριστεί ικανοποιητικά από αυτό το οποίο μελετά, από αυτό το οποίο θέτει και εκθέτει. Αποτελεί και ο ίδιος μέρος μιας πρακτικής, χρησιμοποιεί και αυτός μια μέθοδο, χρησιμοποιεί μια θεωρία με την οποία

⁴⁸⁰. M. Foucault., *ΗμτΕ*, σελ. 10.

⁴⁸¹. «Θα έλεγε κανείς πως αυτή η εμπειρία της τρέλας είναι το τίμημα της κίνησης, δια της οποίας η ερμηνεία πλησιάζει επικίνδυνα το άπειρο του κέντρου της για να καταβρωθρεί κατάφλεκτα.», Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινοσάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 30.

⁴⁸². M. Foucault., *ΗμτΕ*, σελ. 15.

⁴⁸³. «The death of interpretation, says Foucault, is the belief that there are signs of something, that is to say, some hidden essence waiting for us at the end of our interpretive journeys; 'the life of interpretation, on the contrary, is to believe that there are only interpretations'.», J. G. Merquior, *Foucault*, University of California Press, by arrangement with William Collins Sons & Co. Ltd., Berkeley and Los Angeles: 1987, σελ. 74.

⁴⁸⁴. Η τριβή θα μπορούσε να προσομοιωθεί με «μια σχέση βίας παρά διαφώτισης που εγκαθιδρύεται εντός της ερμηνείας. Στην πραγματικότητα, η ερμηνεία δεν ρίχνει φως σε ένα υλικό προς ερμηνεία, το οποίο θα προσφερόταν τάχα παθητικά σε εκείνη· αντίθετα, η ερμηνεία δεν μπορεί παρά να κυριεύσει βίαια μια ήδη παρούσα ερμηνεία, την οποία οφείλει να ανατρέψει, να αντιστρέψει, να την συντρίψει υπό τους ήχους του σφυριού.», M. Foucault, *DeE*, σελ. 34.

⁴⁸⁵. Το υποκείμενο αυτό θα πρέπει να εκληφθεί ως ένα όν που επικοινωνεί μαζί μας, ή καλύτερα «ένα οιωνεί υποκείμενο που κυριαρχεί σε εμάς.», *Deé*, σελ. 64.

⁴⁸⁶. M. Foucault, *Η αρχαιολογία της γνώσης*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα: 1987, σελ. 143.

περισσότερο ταυτίζεται παρά διαχωρίζεται. Έχει συγκλονιστικό ενδιαφέρον η αντιπαραβολή των όσων γράφει ο Foucault στην τρίτη ενότητα⁴⁸⁷ (III) της *ΑτΓ* το 1969, με εκείνα που θίγει το 1970 στο εναρκτήριο μάθημα στο Collège de France, αλλά και με όσα ειπώθηκαν στην συνεδρία⁴⁸⁸ της Γαλλικής Φιλοσοφικής Εταιρίας, τον Μάη του 1978.

Στην *Α.τ.Γ* τον Foucault ενδιαφέρει να περιγράψει ποιες είναι οι ιστορικές προϋποθέσεις που μας επιτρέπουν, που επιτρέπουν σε πολλών λογίων πρόσωπα, να μιλήσουν για ένα ορισμένο αντικείμενο του λόγου. Αυτές οι προϋποθέσεις εντοπίζονται ήδη βυθισμένες, σε συγγενικά ιζήματα άλλων αντικειμένων του λόγου. Μιλάμε για έναν ετεροκαθορισμό του αντικειμένου, στο βαθμό που ο ετεροκαθορισμός αυτός ορίζεται ως σχέση «ομοιότητας, γειτνίασης, απομάκρυνσης, διαφοράς, [και] μετασχηματισμού»⁴⁸⁹, με κάποια άλλα αντικείμενα του λόγου. Αν και αυτές οι σχέσεις «δεν είναι παρούσες μέσα στο αντικείμενο»⁴⁹⁰, ωστόσο αυτές είναι που το σπρώχνουν προς την εξωτερικευση. Θα πρέπει να φανταστούμε αυτές τις σχέσεις ως καθορίζουσες⁴⁹¹, στο βαθμό που μόνο μέσω αυτών ο λόγος προικίζεται, ή καλλίτερα εξουσιοδοτείται⁴⁹², να μιλήσει για άλλα, ή για αυτά τα αντικείμενα του λόγου. Υπό αυτό το πρίσμα το «αντικείμενο δεν περιμένει μέσα στα σπάργανα την τάξη που θα του επιτρέψει να ενσαρκωθεί σε μιαν ορατή και φλύαρη αντικειμενικότητα· δεν προϋπάρχει του εαυτού του ..[...]..Υπάρχει στις θετικές προϋποθέσεις ενός περίπλοκου δικτύου σχέσεων»⁴⁹³. Με πιο απλά λόγια αυτό θα σήμαινε ότι δεν μπορούμε να μιλήσουμε για οποιοδήποτε αντικείμενο οποιαδήποτε⁴⁹⁴ εποχή⁴⁹⁵, γιατί δεν αλλάζει μόνο η εποχή αλλά και το ίδιο το αντικείμενο. Μιλώντας για κάτι «ξανά», αναφέροντάς το, αναλύοντάς το, το ερμηνεύω, ήτοι το μετατοπίζω. Από μια άλλη σκοπιά, δεν μπορώ να μιλήσω για κάτι το οποίο δεν

⁴⁸⁷. Ο παρατηρητικός αναγνώστης θα έχει ήδη προβληματιστεί με την αυστηρή οικονομία στη χρήση υποσημειώσεων (οι οποίες τείνουν στο μηδέν) στην ελληνική μετάφραση στο έργο του *Η αρχαιολογία της γνώσης*. Το ίδιο συμβαίνει και στην γαλλική έκδοση *Gallimard* του 1969. Ο Foucault κάνει μόλις πέντε παραθέσεις σε υποσημειώσεις.

⁴⁸⁸. Τα πρακτικά της συνεδρίας εκδόθηκαν με τον τίτλο «Τί είναι κριτική;»: Michel Foucault, *Τι είναι κριτική;*, μτφρ. Θανάσης Λάγιος, Πλέθρον (σειρά Μικρόκοσμος), Αθήνα 2016.

⁴⁸⁹. M. Foucault, *Η αρχαιολογία της γνώσης*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα: 1987, σελ. 70.

⁴⁹⁰. Ο.π., σελ. 71.

⁴⁹¹. «Το πρόβλημα θα είναι στο εξής, ποιος ομιλεί, αν δικαιούται να ομιλεί, σε ποιο επίπεδο τοποθετείται η συγκεκριμένη πρόταση, σε ποιο σύνολο μπορεί να ενταχθεί, ως προς τι και μέχρι ποιού σημείου είναι συμβατή με άλλες μορφές και άλλες τυπολογίες της γνώσης.», M. Foucault, *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*, Μετάφραση: Δημητρούλια Τιτίκα, εκδ. Ψυχογιός, Αθήνα: 2002, σελ. 230.

⁴⁹². Στην προσπάθεια προσέγγισης των λόγων, ως σύνολα, ως δηλαδή ενότητες λόγων ο Foucault μεταξύ άλλων αναφέρει: «Θα βασιστώ πάνω τους μόνο όσο χρειάζεται για να εξετάσω ποιες ενότητες σχηματίζουν· με ποιο δικαίωμα μπορούν να διεκδικούν μια περιοχή που τις εξειδικεύει μέσα στο χώρο και μια συνέχεια που τις εξατομικεύει μέσα στο χρόνο· σύμφωνα με ποιους νόμους σχηματίζονται· με κριτήριο ποια συμβάντα του λόγου τεμαχίζονται». *ΑτΓ.*, σελ. 43.

⁴⁹³. Ο.π., σελ. 71.

⁴⁹⁴. Όπως θα δούμε και πιο αναλυτικά στη συνέχεια, αυτή η αναφορά σε ένα αντικείμενο μιας συγκεκριμένης εποχής έχει άμεση σχέση με τον τόπο και τον χρόνο αυτής της εποχής, ωσάν να μιλάμε για ένα γεγονός, που υλοποιείται σε συγκεκριμένες συντεταγμένες, επάνω σε ένα αριθμημένο πλέγμα. Αυτό που ίσως έχει μεγαλύτερη σημασία είναι η ανάδειξη της προκαθορισμένης μέτρησης, ή αντίθετα η αδυναμία να προβλέψουμε ακριβώς τη θέση του γεγονότος, η μετατροπή του δηλαδή σε εννοιοποιημένο αντικείμενο.

⁴⁹⁵. «Κάθε εποχή λέει ό,τι μπορεί να πει, συναρτίζει των αποφαντικών της προϋποθέσεων.», G. Deleuze: 2005, σελ. 97.

έχει ακόμη τεθεί, αλλά και δεν μπορώ να καθορίσω την συνέχειά του στον χώρο και στον χρόνο. Σε αυτό το σημείο διακινδυνεύουμε να παραθέσουμε ένα παράδειγμα: Ένας φοιτητής ηλεκτρονικής παρακολουθεί το μάθημα “Ψηφιακά Ηλεκτρονικά Ι”. Με πολύ απλά λόγια, μαθαίνει πολλά πράγματα σχετικά με τις λογικές πύλες AND, OR, NAND, NOR κτλ. Ένας άλλος φοιτητής πληροφορικής, παρακολουθεί το μάθημα “ΠΛΗ Ι” και επίσης διδάσκεται τις λογικές πύλες. Ένας τρίτος φοιτητής, αυτή τη φορά του μαθηματικού, παρακολουθεί το μάθημα “Άλγεβρα ΙΙΙ” και μαθαίνει για την άλγεβρα Μπουλ, στην οποία στηρίζονται οι εφαρμογές των λογικών πυλών. Το ερώτημα που τίθεται είναι εάν το αντικείμενο Άλγεβρα Μπουλ, το αντικείμενο έξυπνα ψηφιακά κυκλώματα, το αντικείμενο λειτουργία της ROM, ή το λογικές πύλες, μπορούν να χωρέσουν μόνο στον κλάδο/αντικείμενο της επιστήμης των μαθηματικών. Και αν ισχύει κάτι τέτοιο, τότε η πληροφορική και η ηλεκτρονική, θα πρέπει να θεωρηθούν κλάδοι των μαθηματικών; Ή μήπως τελικά το κοινό τους σημείο, η άλγεβρα, απλώς καθιστά δυνατές νέες χρήσεις, νέα αντικείμενα, νέους κλάδους γνώσης, οι οποίοι πλέον δεν προσδιορίζονται ως κλάδοι των μαθηματικών, -διότι αυτονομούνται, δηλαδή διασπείρονται- και επομένως κανένα από τα παραπάνω αντικείμενα δεν αναφέρεται στο ίδιο πράγμα; Σε τελική ανάλυση, ποιος ή ποιοί είναι αυτοί που δίνουν την απάντηση σε τέτοια ερωτήματα. Ας δούμε τώρα πώς ο Foucault προσεγγίζει αυτές τις αμφίδρομες σχέσεις μεταξύ των διαφόρων κλάδων γνώσης και τη σημασία που αποδίδει σε αυτές.

Το 1970, στο εναρκτήριο μάθημα στο Collège de France, κείμενο που εκδόθηκε με τον τίτλο «*Η τάξη του Λόγου*», ο Foucault επικεντρώνεται σε συγκεκριμένα ιστορικά παραδείγματα που φανερώνουν τις προϋποθέσεις του *περίπλοκου δικτύου*⁴⁹⁶ σχέσεων στο οποίο αναφερθήκαμε αμέσως πριν στο παράδειγμά μας. Μέσα στο χώρο «ενός παρθένου εδάφους»⁴⁹⁷, είναι πάντοτε «δυνατό να εκφράζει κάποιος μian αλήθεια»⁴⁹⁸, αλλά «δε μπορεί να βρεθεί μες το αληθινό παρά μόνο αν υπακούει στους νόμους μιας αστυνόμησης του συλλογισμού, που πρέπει να ασκεί σε κάθε του αγόρευση»⁴⁹⁹. Αν κάνουμε την προβολή του *αντικειμένου του λόγου*, που ανιχνεύσαμε στην ΑΓΓ επάνω στον κλάδο γνώσης που συναντήσαμε στην ΤτΑ ίσως κατανοήσουμε γιατί ο Foucault επαναλαμβάνει συνεχώς πως «τίποτα δεν μπορεί να λειτουργήσει ως μηχανισμός της εξουσίας, αν δεν εκτυλίσσεται σύμφωνα με διαδικασίες, εργαλεία, μέσα, στόχους που να μπορούν να επικυρωθούν εντός περισσότερο ή λιγότερο συνεκτικών συστημάτων γνώσης»⁵⁰⁰. Με πιο απλά λόγια, θα μας βοηθήσει να δούμε γιατί ο Foucault επιμένει στις σχέσεις που αναπτύσσονται μεταξύ

⁴⁹⁶. ΑΓΓ, σελ. 71.

⁴⁹⁷. Foucault, *Η τάξη του λόγου*. Εναρκτήριο μάθημα στο Collège de France 1970, μετάφραση: Μηνάς Χριστίδης, Εκδόσεις: Ηριδανός, χχ., σελ. 26.

⁴⁹⁸. Αυτόθι.

⁴⁹⁹. Αυτόθι. Πρβ. Δες και τα όσα αναφέρει ο Foucault στο «*Τί είναι Κριτική*;» στη σελίδα 35.

⁵⁰⁰. Τ&Κ, σελ. 35.

«των δομών ορθολογικότητας που αρθρώνουν τον αληθή λόγο [discours] και των μηχανισμών υποκειμενικοποίησης με τους οποίους είναι συνδεδεμένοι»⁵⁰¹. Έτσι λοιπόν ο κλάδος γνώσης «καθορίζεται από ένα τομέα αντικειμένων, ένα σύνολο μεθόδων, ένα σώμα προτάσεων που λαμβάνονται σαν αληθινές»⁵⁰². Μιλάμε λοιπόν για ένα «ανώνυμο σύστημα, που βρίσκεται στη διάθεση όποιου θέλει ή μπορεί να το χρησιμοποιήσει, χωρίς το νόημα του ή το κύρος του να εξαρτιούνται απ' τον ενδεχόμενο εφευρέτη του»⁵⁰³. Και εδώ είναι που ερχόμαστε στον πυρήνα του στοχασμού του Foucault. Τί είναι αυτό που απαιτείται για να «υπάρχει δυνατότητα απεριόριστης διατύπωσης νέων προτάσεων»⁵⁰⁴; Η δυνατότητα αυτή, είναι για τον Foucault η απαραίτητη⁵⁰⁵ προϋπόθεση για την ύπαρξη ενός οποιουδήποτε κλάδου της γνώσης. Αυτή κατά τη γνώμη μας είναι και η φουκωϊκή προσέγγιση που οφείλουμε να εφαρμόσουμε στις ασυνέχειες. Είναι η γενεαλογική μέθοδος του Foucault που προσιδιάζει στην κριτική, και οριακά έχει ως πρότυπό της το ανοιχτό πεδίο της ανθρώπινης γλώσσας. Με αυτή την έννοια, κάθε νέος επιστημονικός κλάδος θα πρέπει να μπορεί να διατυπώνει όχι μόνο νέες προτάσεις, όπως η γλώσσα μπορεί να εκ-φέρει νοήματα πέρα από τους εννοιακούς σχηματισμούς, (πέρα δηλαδή από τα εννοιοποιημένα αντικείμενα), αλλά και να εγκυλιεί τον λόγο⁵⁰⁶ να μιλήσει για τον ίδιο τον κλάδο της γνώσης, όπως μπορεί να κάνει η γλώσσα, για τον εαυτό της.

Αυτή η κριτική δεν οφείλει μόνο να αποκαταστήσει τον *επεισοδιακό χαρακτήρα*⁵⁰⁷ του λόγου αλλά και να φανερώσει την κυριαρχία του σημαίνοντος⁵⁰⁸. «Το σημείο», θα πει ο Foucault το 1964, «δεν είναι το καθαυτό πράγμα που προσφέρεται στην ερμηνεία, αλλά μια ερμηνεία άλλων σημείων»⁵⁰⁹. Κάθε ερμηνεία οικειοποιείται, καθυποτάσσει ή συντρίβει ένα ήδη υπάρχον *ερμηνεύειν*. Είναι πάντοτε μια μάχη. Με πιο απλά λόγια θα μπορούσαμε να πούμε πως ο Foucault εδώ δεν αναφέρεται περισσότερο στην «ψευδή ιδέα που έχει σχηματίσει η γνώση για τον εαυτό της»⁵¹⁰, αλλά στην προσπάθεια που χρειάζεται να γίνει ώστε να απελευθερώσουμε τα ιστορικά περιεχόμενα

⁵⁰¹. Τ.ε.Κ., σελ. 27.

⁵⁰². Τ.τ.Λ., σελ. 22

⁵⁰³. Ο.π., σελ. 23.

⁵⁰⁴. Αυτόθι.

⁵⁰⁵. Ενδιαφέρον παρουσιάζει η αντίστοιχη διατύπωση του Blaise Pascal: «Έτσι, βλέπουμε ότι όλες οι επιστήμες είναι άπειρες κατ' επέκταση των ερευνών τους: ποιος αμφιβάλλει ότι η γεωμετρία, για παράδειγμα, έχει ένα άπειρο άπειρων προτάσεων να παρουσιάσει;», Blaise Pascal, «Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΑΠΕΙΡΟ», στο Umberto Eco-Riccardo Fedriga, *Ιστορία της Φιλοσοφίας:Κείμενα: 17ος Αιώνας*, Τόμος 13, Μετάφραση: Στέλλα Πεκταρίδη- Νίνα Παναγιωτοπούλου, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2018, σελ. 40.

⁵⁰⁶. Για να βοηθηθούμε στην κατανόηση, εκλαμβάνουμε εδώ τις έννοιες του λόγου, της ομιλίας και της γλώσσας ως ισοδύναμες. Με αυτό τον τρόπο, ένας κλάδος γνώσης, ένα σύνολο λόγων, μια επιστήμη και μια πρακτική του λόγου λειτουργούν αμφότερες, με τις ασύνειδες πρακτικές που εγκαθιστά ή αφομοιώνει η γλώσσα.

⁵⁰⁷. Τ.τ.Λ., σελ. 37.

⁵⁰⁸. Αυτόθι.,

⁵⁰⁹. Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινουοσάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 30.

⁵¹⁰. Τ.ε.Κ., σελ. 32.

«μέσω της διερώτησης γύρω από τα αποτελέσματα εξουσίας, τα οποία αυτή η αλήθεια, από την οποία υποτίθεται ότι απορρέουν, τα παριστά»⁵¹¹. Αν τα ιστορικά αντικείμενα εμφανίζονται οικεία, είναι γιατί οι ιστορικοί -άρα και ο καθένας από εμάς- τα θεωρεί δεδομένα, «επειδή είναι αληθή ή ισχύουν ως αληθή»⁵¹² και επειδή δεν θεωρούν σημαντικό να αναλύσουν γιατί θα πρέπει να ξεκινάμε τη μελέτη μας από αυτά και όχι από τις συνθήκες που τα κατέστησαν δυνατά. Για να εκλαμβάνεται κάτι «ως στοιχείο της γνώσης», θα πρέπει να είναι «συμβατό με ένα σύνολο χαρακτηριστικών κανόνων και περιορισμών»⁵¹³. Αυτή η συμβατότητα είναι που προσιδιάζει σε ένα δογματισμό⁵¹⁴ που γίνεται επιστημοσύνη⁵¹⁵, που βαπτίζεται ορθολογικότητα, που βαπτίζεται αλήθεια⁵¹⁶ ή και επιστήμη, εντός μιας συγκεκριμένης εποχής, και ενός, όχι απαραίτητα συγκεκριμένου, πλαισίου. Η τυπολογία λοιπόν ενός θεωρητικού ορίζοντα, απαιτείται, ώστε μια πρόταση να μπορεί να ενταχτεί σε ένα κλάδο της γνώσης. Ο Foucault δεν κάνει τίποτε άλλο, δεν προσπαθεί να διαυγάσει τίποτε άλλο πέρα από το ορατό και αόρατο δίκτυο των σχέσεων μεταξύ της γνώσης και της εξουσίας. Έννοιες που σαφέστατα στο έργο του προϋποθέτουν η μια την άλλη. Δεν υπάρχει γνώση που να μην ασκεί εξουσία. Αλλά και αντίστροφα. Δεν υπάρχει εξουσία που να μην στηρίζεται σε κάποια γνώση ή να μην παράγει κάποιας μορφής γνώση. Αυτό δεν σημαίνει μόνο ότι υπάρχει αλληλεξάρτηση⁵¹⁷ μεταξύ τους. Σημαίνει, πως η εξουσία, σύμφωνα με τον Foucault, δεν μπορεί να απομονωθεί, δεν είναι κάτι που μπορεί να αντικειμενοποιηθεί. Εμφανίζεται κυρίαρχα στα σημεία εφαρμογής⁵¹⁸ της και κατά μια έννοια⁵¹⁹, ενίοτε, η εξουσία είναι αυτά τα ίδια τα σημεία εφαρμογής της. Θα πρέπει να επισημανθεί πως τα σημεία εφαρμογής είναι φορείς της εξουσίας στο βαθμό που

⁵¹¹, ΤεΚ, σελ. 29.

⁵¹², ΤεΚ, σελ. 28.

⁵¹³, ΤεΚ, σελ. 35.

⁵¹⁴, «Το δόγμα δένει τα άτομα με μια ορισμένη τυπολογία της έκφρασης και τους απαγορεύει κατά συνέπεια κάθε άλλη». Τ.τ.Λ, σελ. 32. Ο Foucault αφήνει πολύ μικρά περιθώρια ανάμεσα στη λεπτή νοητή γραμμή που διαχωρίζει ένα δόγμα από έναν επιστημονικό κλάδο της γνώσης. Η αμοιβαία αναγνώριση ενός συνόλου έγκυρων προτάσεων (αληθών λόγων), αλλά και η δημιουργία, ή αν θέλετε, η εφαρμογή ενός ήδη υπαρκτού κανόνα «συμμόρφωσης με τον έγκυρο λόγο», παραθέτονται με σκοπό να διασαφηνιστεί η έννοια του δόγματος και των δογματικών. Αυτό οδηγεί στην λογική του προέκταση την οποία και υπαινίσσεται. Τα μη αφομοιώσιμα συμπεράσματα απορρίπτονται τάχιστα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο Mendel όπου στον κλάδο της βιολογίας της εποχής του υπήρξε «ένα αληθινό τέρας, πράγμα που 'κανε την επιστήμη να μη μπορεί να μιλήσει γι' αυτόν». Ό.π., σελ. 26. «Το δόγμα λοιπόν πραγματοποιεί μια διπλή υποδούλωση: υποδούλωση των υποκειμένων στο λόγο και του λόγου στην ομάδα των δυνατών, τουλάχιστον, συνομιλητών». Ό.π., σελ. 31-32.

⁵¹⁵, Θεωρούμε ότι ο Foucault εδώ, όπως και ο Sartre, ασκεί κριτική στους μαρξιστές και όχι στον ίδιο τον Marx. Ο Sartre, μόνο από τον Marx και έπειτα ανιχνεύει τις ιδανικές συνθήκες για την επώαση μιας «ρεαλιστικής επιστημολογίας». Είναι μια επιστημολογία προς ανάπτυξη: «μια θεωρία που τοποθετεί τη γνώση μέσα στον κόσμο». Sartre: 1975, σελ. 79.

⁵¹⁶, Επισημαίνει ο Μ.Μ. Ponty στα Σημεία: «Ό,τι ονομάζουμε δικαίως αλήθεια μας, το θεωρούμε πάντοτε μέσα σε μια συνάφεια συμβόλων που οριοθετούν χρονικά τη γνώση μας.», Μ. Μ. Ponty, Σημεία, Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2009, σελ. 67.

⁵¹⁷, Michel Foucault, *Επιλογή από τα Dits et écrits*, Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Στιγμή, Αθήνα: 2001, σελ. 43 (Στο εξής *D.e.e.*).

⁵¹⁸, Ο Foucault θεωρεί σκόπιμο να επισημάνει, το 1976: «Με άλλα λόγια, τα άτομα είναι οι φορείς της εξουσίας, όχι τα σημεία εφαρμογής της.», *ΗμτΕ*, σελ. 107.

⁵¹⁹, Με αυτό το σκεπτικό τα άτομα είναι ενίοτε «οι φορείς της εξουσίας, όχι τα σημεία εφαρμογής της». Μ. Foucault, *ΗμτΕ*, σελ. 107. Έτσι ακόμη και όταν παραμένεις αδρανής ή παθητικός απέναντι της, είσαι φορέας της, είσαι στοιχείο της άρθρωσής της.

αυτά τα σημεία ταυτίζονται με τα άτομα (individuals). Υπάρχουν λοιπόν μόνο φορείς της εξουσίας και δίκτυα σχέσεων εντός των οποίων αυτή διαχέεται, περιορίζεται, ασκείται, γίνεται αποδεκτή ή μετατοπίζεται-μεταμορφώνεται σε κάτι άλλο. Θα μπορούσαμε επίσης να πούμε πως η φουκωϊκή ερμηνεία για την εξουσία προϋποθέτει την ανάλογη αντίσταση επί αυτής, και ότι αυτή η σχέση μεταξύ τους, μπορεί επίσης να αντιστραφεί⁵²⁰. Ας δούμε όμως τώρα, αν αυτή η σχέση εξουσίας-αντίστασης μπορεί να παραλληλιστεί με την αμφίδρομη σχέση πομπού-δέκτη στην οποία αναφερθήκαμε στην αρχή αυτής της ενότητας.

Ο ρόλος του «πομπού/δημιουργού» δεν μπορεί να προσεγγιστεί με αμιγώς ερμηνευτικούς όρους. Και αυτό γιατί στην «[...] πραγματικότητα, η ερμηνεία δεν ρίχνει φως σε ένα υλικό προς ερμηνεία, το οποίο θα προσφερόταν τάχα παθητικά σε εκείνη· αντίθετα, η ερμηνεία δεν μπορεί παρά να κυριεύσει βίαια μια ήδη παρούσα ερμηνεία, την οποία οφείλει να ανατρέψει, να αντιστρέψει, να την συντρίψει υπό τους χτύπους του σφυριού»⁵²¹. Ο Foucault προσπαθεί να διαχωρίσει τα σημεία ενός γλωσσικού κώδικα από τα άτομα του λόγου⁵²², που αποτελούν τις αποφάνσεις⁵²³. Τι σημαίνει όμως αυτό; Αν και οι αποφάνσεις προϋποθέτουν την ύπαρξη σημείων, οι διάφορες αποφάνσεις ξεχωρίζουν από αυτά (από τα σημεία) στο βαθμό που συγκροτούν ένα πεδίο επιδεκτικότητας, ένα πεδίο σημαίνοντων συνόλων που έχουν ήδη εκφερθεί άρα και διατηρηθεί. Αυτή η διατήρηση, σύμφωνα με τον Foucault φανερώνει «έναν νόμο σπανιότητας»⁵²⁴ τον οποίο οφείλουμε να μελετήσουμε. Η σπανιότητα των αποφάνσεων, η σώρευση κατά τον Deleuze, επηρεάζει και την οποιαδήποτε ερμηνεία, διότι μόνο ξεκινώντας από τις ήδη υπάρχουσες αποφάνσεις μπορούμε είτε να τις υπερασπιζόμαστε είτε να μιλάμε εναντίον τους. Έτσι, οι φράσεις που συνοδεύουν τις αποφάνσεις είναι η προσπάθειά μας για την ερμηνεία τους ή το σχόλιο σε αυτές. Ο Foucault προτείνει λοιπόν την ανάλυση ενός σχηματισμού του λόγου με σκοπό την αναζήτηση ενός νόμου, που μπορεί να δικαιολογήσει αυτή τη σπανιότητα των αποφάνσεων. Έτσι προκρίνει μια άτυπη αξιολόγηση των αποφάνσεων η οποία και δεν καθορίζεται από την αλήθεια τους, αλλά χαρακτηρίζει τη θέση τους, την κυκλοφοριακή και ανταλλακτική τους ικανότητα, τη δυνατότητα

⁵²⁰. «Αποτελούν η μια για την άλλη ένα είδος μόνιμου ορίου, ένα είδος σημείου δυνατής αντιστροφής», *ΗμτΕ*, σελ. 98.

⁵²¹. *Ο.π.*, σελ. 34.

⁵²². Η απόφαση ξεγλιστρά από την καθορισμένη προτασιακή δομή. Και ακόμη παραπέρα. Δεν υφίσταται μόνο εντός μιας πρότασης. Απόφαση με αυτή την έννοια μπορεί να είναι και «μια γραφική παράσταση, μια καμπύλη προόδου, μια πυραμίδα γενεών, μια απόχρωση κατανομής». *Α.τ.Γ*, σελ. 128.

⁵²³. Η κοινώς αποδεκτή σημασία μιας απόφασης ορίζεται ως κατάφαση: μια διανοητική πράξη που επιβεβαιώνει ως αληθή μια πρόταση. Ο Foucault υποσκάπτει την παραδοσιακή αυτή σημασία της απόφασης (γαλλικά: énoncé, αγγλικά: statement αλλά και proposition ή assertion) όπως θα δούμε και στη συνέχεια. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως η απόφαση είναι μια αληθολογία, μια αληθολογία που έχει σαφώς την ιστορικότητά της γι' αυτό και το περιεχόμενό της δεν είναι στέρεο. Οι αποφάνσεις, κατά μια έννοια, είναι τα λόγια που έχουν ειπωθεί.

⁵²⁴. *ΑτΓ*, σελ. 182.

μετασχηματισμού τους. Πριν να εξηγήσουμε τι μπορούν να σημαίνουν όλα αυτά, ας σταθούμε λίγο ακόμη στις αποφάνσεις.

Σύμφωνα με τον Foucault, η κάθε απόφαση: **1.** καθίσταται ανεπίδεκτη καθορισμού⁵²⁵ μέσω των γραμματικών χαρακτήρων μιας φράσης και **2.** δεν είναι ισοδύναμη με την ερμηνεία ή το σχόλιό της. Αυτή είναι μια ακόμη ένδειξη ότι ο Γάλλος φιλόσοφος προσπαθεί να τρυπώσει ανάμεσα σε αυτές τις «ιδιότητες» της απόφασης με σκοπό, όχι να την αποδομήσει, να την αναλύσει ή να την επανασυστήσει⁵²⁶, αλλά με σκοπό να φανερώσει την υλική⁵²⁷ της φόρμα⁵²⁸. Η φόρμα αυτή είναι⁵²⁹ υλική στο βαθμό που αυτή: **α.** Όντας άυλη, όντας μορφή σε αναμονή («σπέρμα που εμφανίζεται στην επιφάνεια ενός πλέγματος του οποίου αποτελεί το συστατικό στοιχείο»⁵³⁰), χωρίς συγκεκριμένο περιεχόμενο, επενεργεί εξίσου στο πεδίο της παραγωγής της, της ερμηνείας⁵³¹ της, της σκέψης⁵³² πάνω σε αυτή ή και μέσω⁵³³ αυτής, άρα επενεργεί τελικά και σε επίπεδο πρακτικής (-

⁵²⁵. Επισημαίνει ο Deleuze: «Αυτό που μας ενδιαφέρει είναι η κανονικότητα της απόφασης: όχι ως μέσος όρος αλλά ως καμπύλη». G. Deleuze, *Φουκώ*, Μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2005, σελ. 23.

⁵²⁶. «...δεν δοκιμάζουμε να ξαναβρούμε μια χαμένη ολότητα, ούτε να αναστήσουμε, όπως μας προτρέπουν τόσες νοσταλγίες που δε λένε να σωπάσουν, την πληρότητα της ζώσας φωνής, τον πλούτο του ρήματος, την βαθεία ενότητα του Λόγου». , *ΑτΓ*, σελ. 166. Π.β, σελ. 183.

⁵²⁷. Η υλικότητα είναι «συστατικό στοιχείο της ίδιας της απόφασης: μια απόφαση θα πρέπει να έχει μian υλικότητα, ένα υπόβαθρο, έναν τόπο και μια χρονολογία. Και όταν αυτές οι προϋποθέσεις τροποποιούνται, αλλάζει και η ίδια η ταυτότητα». *Ο.π.*, 156. Χρήσιμη θεωρούμε και την επισήμανση του Deleuze: «Το υποκείμενο είναι μια μεταβλητή, ή μάλλον ένα σύνολο μεταβλητών της απόφασης. Είναι μια συνάρτηση που προκύπτει από την παραγωγή της πρωταρχικής συνάρτησης, δηλαδή της απόφασης.», G. Deleuze: 2005, σελ. 98. Με αυτή την έννοια το υποκείμενο δεν είναι κάτι που μας δίδεται, δεν είναι δηλαδή δεδομένο ούτε αντικείμενο, αλλά προκύπτει. Επίσης το υποκείμενο δεν προέρχεται από εσωτερικές - εμμενείς- δομές, όπως το συναντάμε σχηματικά στον Marx, αλλά ετεροκαθορίζεται από τους μηχανισμούς της εξουσίας, των οποίων, και το ίδιο, αποτελεί μέρος.

⁵²⁸. «Η απόφαση δεν ταυτίζεται με ένα απόσπασμα ύλης· αλλά η ταυτότητά της ποικίλλει με ένα περίπλοκο καθεστώς θεσμών [...] Συνεπώς το καθεστώς της υλικότητας στο οποίο αναγκαία υπακούουν οι αποφάνσεις ανήκει λοιπόν περισσότερο στην τάξη του θεσμού παρά στην χωρο-χρονική τοποθέτηση· καθορίζει δυνατότητες επανεγγραφής και μετεγγραφής (αλλά επίσης καταωφλίων και ορίων) μάλλον, παρά ατομικότητων περιορισμένων [χρονικός καθορισμός: το on που περιορίζεται χρονικά από τους υποκειμενικούς όρους ύπαρξης όπως τους συναντάμε στην πρώτη κριτική του Kant] και φθαρτών [χωρικός καθορισμός: η έκταση από το *res extensa* του Descartes αποτελεί θεμελιακή ιδιότητα των σωμάτων και συνακόλουθα του χώρου εν γένει, όπως το συναντάμε και στον Kant]». *ΑτΓ*, σελ. 159. Τα όσα είναι σε αγκύλες, είναι δική μας παρέμβαση.

⁵²⁹. Τωσ θα πρέπει να σκεφτούμε αυτή τη φόρμα σε αντιδιαστολή με την έννοια που έχει το *είδος* στη σκέψη του Αριστοτέλη: εκεί, ύλη και είδος βρίσκονται σε αδιάσπαστη ενότητα. Τα είδη δεν υφίστανται δηλαδή αυτοτελώς, όπως οι πλατωνικές ιδέες. Με αυτή την έννοια η φόρμα είναι η λειτουργία που δίνει υλική υπόσταση με συγκεκριμένη μορφή στα επί μέρους πράγματα. Υπό αυτό το πρίσμα θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η φόρμα δεν ανήκει ούτε στα περιεχόμενα αλλά ούτε και στις μορφές.

⁵³⁰. «Άτομο του Λόγου», *Ο.π.*, σελ. 125.

⁵³¹. «Οι απόψεις του υποκειμένου καθορίζονται εξίσου από την θέση που του είναι εφικτό να καταλάβει σε σχέση με τους διάφορους χώρους ή ομάδες αντικειμένων: είναι ένα υποκείμενο που ερωτά σύμφωνα με ορισμένα κριτήρια ρητών ή μη ερωτηματοθεσιών και ακούει σύμφωνα με ένα ορισμένο πρόγραμμα πληροφόρησης· είναι ένα υποκείμενο που παρατηρεί σύμφωνα με έναν ορισμένο πίνακα χαρακτηριστικών στοιχείων, και σημειώνει ακολουθώντας έναν περιγραφικό τύπο· είναι τοποθετημένο σε μian άριστη (optima) αντιληπτική απόσταση της οποίας τα άκρα οριοθετούν το σπέρμα της κατάλληλης πληροφόρησης.», *ΑτΓ*, σελ. 81-82.

⁵³². Η ικανότητα του ανθρώπου για *ανάμνηση* έχει αποδοθεί από τον Freud ως *υλοποίηση* της μνήμης του. S. Freud, *Ο πολιτισμός Πηγή Δυστυχίας*, Μετάφραση: Νίκη Μυλωνά, Εκδόσεις Ελληνική Παιδεία, Αθήνα: 2011, σελ. 44.

⁵³³. Επισημαίνει ο Foucault στην εισαγωγή της ενότητας για τον *σχηματισμό των αποφαντικών τρόπων*: «Ποιο είναι το καταστατικό των ατόμων που -μόνο αυτά- έχουν το κανονιστικό ή το παραδοσιακό δικαίωμα, νομικώς καθορισμένο ή αυθορμήτως αποδεκτό, να διατυπώσουν έναν παρόμοιο λόγο;», *ΑτΓ*, 78. Αυτό το "αυθορμήτως αποδεκτό" θεωρούμε ότι έχει άμεση σχέση με την εξ ορισμού αρνητική σημασία της φουκωϊκής διασποράς. Η *διασπορά* είναι κατά μια έννοια αυτό που εγκαταλείπεται, χωρίς να γίνεται ικανοποιητικά ή και καθόλου αντιληπτό. Επίσης με το "μόνο αυτά", μας προϊδεάζει για μια ακόμη φορά για τη σημασία του *authority* (αρχή, αυθεντία) και τη σχέση του με την εξουσία (power).

πράξης), δια της χρήσης⁵³⁴ της και **β**. Είναι αυτό που κάνει η ίδια με το περιβάλλον⁵³⁵ της, στο βαθμό που ανεξαρτητοποιείται⁵³⁶ όχι μόνο από το υποκείμενο⁵³⁷ της απόφασης, αλλά και από αυτό που αποφαινεται. Κοντολογίς ο Foucault προσπαθεί να φανερώσει τη διάσταση της απόφασης ανάμεσα⁵³⁸ σε αυτό που κατανοείται⁵³⁹ και σε αυτό που χρησιμοποιείται⁵⁴⁰. Η διάσταση αυτή, είναι η οιονεί δική⁵⁴¹ της διάσταση. Είναι ο τρόπος⁵⁴² με τον οποίο δημιουργούνται συνέχειες⁵⁴³ εκεί που υπάρχει ασυνέχεια αλλά και το αντίστροφο. «Συνεπώς η απόφαση δεν υπάρχει ομοιότροπα με τη γλώσσα (μολονότι απαρτίζεται από σημεία που, στην ατομικότητά τους, μπορεί να καθοριστούν μόνο μέσα σε ένα φυσικό ή τεχνητό σύστημα), ούτε ομοιότροπα με τα οιαδήποτε αντικείμενα που δίνονται στην αντίληψη⁵⁴⁴ (μολονότι πάντα είναι προικισμένη με μίαν ορισμένη υλικότητα και μπορούμε πάντα να την τοποθετήσουμε σύμφωνα με χωροχρονικές συντεταγμένες)⁵⁴⁵».⁵⁴⁶

Τί είναι όμως η φουκωϊκή απόφαση⁵⁴⁷; Η απόφαση (γαλλικά: *énoncé*, αγγλικά: *statement*) εμφανίζεται ως διαδικασία. Γι' αυτό και δεν έχει συγκεκριμένα περιεχόμενα. Δεν αποτελεί δομή,

⁵³⁴. Με τα λόγια του Foucault: «Ακόμα καλύτερα: μια δεδομένη πληροφορία μπορεί να αναμεταδοθεί με άλλες λέξεις, με μίαν απλοποιημένη σύνταξη, ή στον προσήκοντα κώδικα· αν το πληροφοριακό περιεχόμενο και οι δυνατότητες χρήσης είναι οι ίδιες, μπορούμε να πούμε ότι παντού έχουμε να κάνουμε με την ίδια απόφαση». Α.τ.Γ., σελ. 160.

⁵³⁵. Σε έναν ακόμη ορισμό για τον λόγο ο Foucault αναφέρει: «ο όρος λόγος μπορεί τότε να παγιωθεί: ως σύνολο αποφάνσεων που προκύπτουν από το ίδιο σύστημα μετασχηματισμού». Ο.π., σελ. 165.

⁵³⁶. «Δεν χρειάζεται να είσαι κάποιος για να παράγεις μια απόφαση, η δε απόφαση δεν παραπέμπει σε κανενός είδος *cogito*, σε οποιοδήποτε υπερβατολογικό υποκείμενο που θα την καθιστούσε δυνατή...», Deleuze, σελ. 24.

⁵³⁷. «Ασφαλώς, τα περιβάλλοντα παράγουν επίσης αποφάνσεις και οι αποφάνσεις ορίζουν επίσης περιβάλλοντα», Deleuze, σελ. 63.

⁵³⁸. «Ο,τι διεκδικεί ισχύ και αναγνώριση μέσα στον κόσμο πρέπει πρώτα να γίνει κατανοητό από την ανθρώπινη σκέψη, ή αντίστροφα, αν κάτι δεν μπορεί να δικαιωθεί μπροστά στην σκέψη, σε αυτό δεν αναγνωρίζεται πλέον καμιά εγκυρότητα», Παύλος Κλιματσάκης, *Συστηματική εισαγωγή στον Γερμανικό Ιδεαλισμό*, Εκδόσεις Ροές, Αθήνα: 2010, σελ. 19.

⁵³⁹. Τούτα τα λόγια βάζει στο στόμα του Αντισθένη ο Μάξιμος ο Ομολογητής: «Το άριστο μέτρο για τον λόγο δεν είναι αυτός ο οποίος μιλάει αλλά αυτός ο οποίος ακούει», Αντισθένης, *Οι Αρχαίοι Κυνικοί-Απόσπασματα και μαρτυρίες*, Μετάφραση: Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα: 2006, σελ. 41. Στο ίδιο σκεπτικό είναι και η διασωθείσα μαρτυρία του Σέξτου Εμπειρικού η οποία και αναφέρεται σε περιστατικό με τον Κυρηνάιο και κάποιον γυμνασιάρχη, του οποίου οι μαθητές έσπευδαν να τον ακούσουν: «Ήταν μεγαλοφωνότατος τόσο που μίαν ημέρα, μας λέγουν, ο γυμνασιάρχης έστειλε να του μίαν μην φωνάζει τόσο δυνατά. «Δώσε μου εσύ το μέτρο της φωνής», του είπε ο Καρνεάδης. Φαίνεται όμως ότι ο άλλος δεν τα έχασε: «το μέτρο, απάντησε, είναι όσοι σε ακούνε...», Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειες Υποτυπώσεις*, Β' τόμος, Μετάφραση: Στυλιανός Δημόπουλος, Εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη: 2007, σελ. 612.

⁵⁴⁰. Η απόφαση βρίσκεται ήδη επενδυμένη στη «λειτουργία του πεδίου χρήσης». ΑτΓ, σελ. 161.

⁵⁴¹. «Ο αποφαντικός τομέας βρίσκεται ολόκληρος στην επιφάνειά του. Εκεί κάθε απόφαση κατέχει μια θέση που της ανήκει αποκλειστικά», ΑτΓ, σελ. 183. Κάθε μια απόφαση έχει «το δικό της αντικείμενο, ή τον δικό της κόσμο», επισημαίνει ο Deleuze., Deleuze, σελ. 30.

⁵⁴². «Ο σχηματισμός του λόγου εμφανίζεται ως αρχή μέτρησης μέσα στην περιπλοκή των λόγων και συνάμα ως αρχή κενότητας μέσα στο πεδίο της γλώσσας», ΑτΓ, σελ. 182.

⁵⁴³. Εδώ φανερώνεται η διάσταση της άφατης εσωτερικής παράστασης που καλείται να δημιουργήσει την υποκειμενική συνέχεια. Με τη συνδρομή δηλαδή της γνώσης (εμπειρική αλλά ατομική επαφή-σχέση με τα φαινόμενα) που έχει αποκομίσει ως εσωτερική των σχημάτων που έχει κάνει δικά του. Είναι αυτά τα σχήματα που δεν μπορούν να αναχθούν αμιγώς σε εννοιακούς σχηματισμούς. Είναι προσλαμβάνουσες που εμπίπτουν περισσότερο σε ένα ψυχικό μέρος της γνώσης. Είναι δηλαδή καθαρά ατομοκεντρικά και ανήκουν σε αυτό που καλούμε ψυχισμό του ανθρώπου.

⁵⁴⁴. «perception, the extraction and use of information about one's environment (exteroception) and one's own body (interoception). The various external senses – sight, hearing, touch, smell, and taste – though they overlap to some extent, are distinguished by the kind of information (e.g., about light, sound, temperature, pressure) they deliver. Proprioception, perception of the self, concerns stimuli arising within, and carrying information about, one's own body – e.g., acceleration, position, and orientation of the limbs.», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 654.

ωστόσο διασταυρώνεται με άλλες δομές και άλλες πιθανές ενότητες, ώστε να τις κάνει εν τέλει «να εμφανίζονται μέσα στο χώρο και στο χρόνο με συγκεκριμένα περιεχόμενα»⁵⁴⁸. Αν υιοθετήσουμε την άποψη του Foucault, πως γλώσσα και απόφαση δεν ανήκουν στο ίδιο επίπεδο ύπαρξης, τότε θα πρέπει να μείνουμε σε αυτό που η απόφαση κάνει με τη γλώσσα. Διότι η «γλώσσα υπάρχει μόνο ως σύστημα κατασκευής για πιθανές αποφάνσεις· αλλά από μια άλλη πλευρά, υπάρχει μόνο ως περιγραφή (λίγο ή πολύ εξαντλητική) που επιτελείται σε ένα σύνολο πραγματικών αποφάνσεων»⁵⁴⁹. Τί σημαίνει όμως αυτό; Σημαίνει πως θα πρέπει να δούμε εδώ μια ανάγνωση με το πρίσμα, ή ακόμη καλύτερα με τη συνδρομή⁵⁵⁰, της φαντασίας⁵⁵¹ και της μνήμης⁵⁵², που εισέρχεται στο επίπεδο

⁵⁴⁵. Κατά τη γνώμη μας αυτές οι χωροχρονικές συντεταγμένες δεν θα πρέπει να συσχετιστούν μόνο με την αρχαιολογική μέθοδο που περιγράφει τα ιζήματα, τις υποκειμενικές συνθήκες που συναντάμε στον Kant, ή τη χρήση του πλέγματος που ιδιάζει στην καθορισμένη επιστημονική απόδοση των μαθηματικών και της φυσικής-απόδοση δηλαδή εν χώρω- αλλά κυρίως θα πρέπει να συσχετιστούν με την αδυναμία απορρόφησης/κατανόησης της ποιότητας των ψυχολογικών φαινομένων. Σύμφωνα με τον Freud η «σημασία της τάξης είναι απολύτως αναντίρρητη, καθιστά δυνατή στον άνθρωπο την καλύτερη εκμετάλλευση του χώρου και του χρόνου, ενώ αφήνει αλώβητες τις ψυχικές του δυνάμεις». Freud: 2011, σελ. 48.

⁵⁴⁶. ΑτΓ, σελ. 134.

⁵⁴⁷. «proposition, an abstract object said to be that to which a person is related by a belief, desire, or other psychological attitude, typically expressed in language containing a psychological verb ('think', 'deny', 'doubt', etc.) followed by a thatclause. The psychological states in question are called propositional attitudes. When I believe that snow is white I stand in the relation of believing to the proposition that snow is white...[...]...A proposition can be a common object for various attitudes of various agents: that the protons will not decay can be the object of my belief, my hope, and your fear...[...]...Some critics regard propositions as excess baggage in any account of meaning. But unless this is an expression of nominalism, it is confused. Any systematic theory of meaning, plus an apparatus of sets (or properties) will let us construct proposition-like objects...[...]...A natural way to associate propositions with sentences is to let the features in question be semantically significant features of the words from which sentences are built. Propositions then acquire the logical structures of sentences: they are atomic, conditional, existential, etc. But combining the view of propositions as meanings with the traditional idea of propositions as bearers of truth-values brings trouble. It is assumed that two sentences that express the same proposition have the same truth-value (indeed, that sentences have their truth-values in virtue of the propositions they express)...[...]...What such difficulties show is not that the concept of proposition is invalid but that it belongs to a still rudimentary descriptive scheme. It is too thoroughly enmeshed with the concepts of meaning and belief to be of use in solving their attendant problems. (This observation is what tends, through a confusion, to give rise to skepticism about propositions.) One may, e.g., reasonably posit structured abstract entities – propositions – that represent the features on which the truth-values of sentences depend. Then there is a good sense in which a sentence is true in virtue of the proposition it expresses. But how does the use of words in a certain context associate them with a particular proposition? Lacking an answer, we still cannot explain why a given sentence is true. Similarly, one cannot explain belief as the acceptance of a proposition, since only a substantive theory of thought would reveal how the mind “accepts” a proposition and what it does to accept one proposition rather than another. So a satisfactory doctrine of propositions remains elusive.», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 753-754. «απόφαση (αγγλ. assertion). Κατάφαση, διανοητική πράξη που κυρώνει ως αληθή μια πρόταση καταφατική ή αρνητική.», Διον. Αναπολιτάνος, «λήμμα απόφαση» στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Α*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 143.

⁵⁴⁸. Ο.π., σελ. 135.

⁵⁴⁹. Ο.π., σελ. 132.

⁵⁵⁰. Επισημαίνει η Hanah Arrendt στην Δωδέκατη συνεδρία από το New School for Social Research το 1970: «Στην κρίση υπάρχουν δύο νοητικές διεργασίες. Υπάρχει η διεργασία της φαντασίας, με την οποία κάποιος κρίνει αντικείμενα τα οποία δεν είναι πλέον παρόντα, δηλαδή αντικείμενα που έχουν απομακρυνθεί από την άμεση αισθητηριακή...[...]», και «η διεργασία του αναστοχασμού-[που] είναι η πραγματική δραστηριότητα της αποτίμησης κάποιου πράγματος.», Hanah Arrendt, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, Μετάφραση: Βασίλης Ρωμανός, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 131.

⁵⁵¹. «Το να ερμηνεύεις είναι ένας τρόπος να αντιδράς στην αποφαντική ένδεια και να την αντισταθμίζεις με τον πολλαπλασιασμό του νοήματος· είναι ένας τρόπος να μιλάς ξεκινώντας από αυτή και ενάντια σε αυτή.», ΑτΓ, 184.

⁵⁵². «Ως ατελής γνώση οι γλώσσες αποτελούν την πιστή μνήμη της τελειοποίησής της. Παρασύρουν σε λάθη, άλλα καταγράφουν ό,τι μαθαίνουμε». M. Foucault: 2008, σελ. 138.

των πιθανών αποφάνσεων⁵⁵³ και προσιδιάζει στην εποπτεία⁵⁵⁴. Διότι θα πρέπει να δούμε την περιγραφή ως εξαντλητική ανάλυση⁵⁵⁵ των ενδεχόμενων πραγματικών αποφάνσεων. Των αποφάνσεων δηλαδή που είναι ήδη καθορισμένες⁵⁵⁶, στο βαθμό που το περιεχόμενό τους έχει υποστασιοποιηθεί⁵⁵⁷. Στο βαθμό που έχουν εισέλθει στο πεδίο της εξωτερικότητας, την ίδια στιγμή που απεκδύονται (εν μέρει) την εξατομίκευσή τους. Το συγκεκριμένο ζήτημα διατυπώνεται κάπως διαφορετικά λίγα χρόνια νωρίτερα στις *Λέξεις και τα Πράγματα*: «Συνεπώς κάθε γλώσσα θα πρέπει να ανακατασκευαστεί: δηλαδή να εξηγηθεί και να κριθεί με αφετηρία την αναλυτική τάξη που καμμιά τους δεν ακολουθεί επακριβώς· ενδεχομένως επίσης να επαναπροσαρμοστεί ώστε η αλυσίδα των γνώσεων να μπορεί να εμφανιστεί σαφέστατη, χωρίς σκιά και έλλειψη»⁵⁵⁸. Αυτό το πεδίο της εξωτερικότητας θα πρέπει να λογισθεί ως ένα παιχνίδι εξωτερικότητας⁵⁵⁹, όπως το αναφέρει αλλού ο Foucault, μέσα στο οποίο εμπλέκονται και οι αποφάνσεις. Και αυτό γιατί η ανάλυση των αποφάνσεων επιτελείται χωρίς την αναφορά σε ένα cogito· δεν είναι «η ιστορία μιας ατομικής και ανώνυμης συνείδησης»⁵⁶⁰: ο αποφαντικός τομέας «δεν αναφέρεται σε ένα ατομικό υποκείμενο, ούτε σε κάτι τις όπως μια συλλογική συνείδηση»⁵⁶¹.

⁵⁵³. Υπάρχει μια αναφορά του Foucault στις *Λέξεις και τα Πράγματα* που δεν περνά απαρατήρητη. Εκεί θεωρούμε ότι ανιχνεύεται ένας πρώτος ορισμός της φουκωϊκής απόφασης: «Το όμοιο, αφού αναλυθεί με βάση τη μονάδα και τις σχέσεις ισότητας και ανισότητας, αναλύεται σύμφωνα με την προφανή ταυτότητα και τις διαφορές: διαφορές που μπορεί να βοηθούν μέσα στην τάξη των συμπερασμών». Ο.π., σελ. 93. Θεωρούμε ότι η τάξη των συμπερασμών είναι ένας από τους ορισμούς αυτού που ο Foucault προσέγγισε στην *Αρχαιολογία της Γνώσης* με το όνομα αποφάνσεις. Οι αποφάνσεις θα πρέπει να εκληφθούν τότε ως κωδικοποιημένες - με την μορφή της οικονομίας της έκφρασης, της κατάταξης, της κατανομής, μια μορφής ευνοϊκής μνημοτεχνικής συμπερασμών προς συνεχή χρήση – μορφές γνώσης μέσω των οποίων επιτελείται αυτό που ο Foucault θέτει απέναντι στη διασπορά.

⁵⁵⁴. Ο.π., σελ. 135. Η εποπτεία εδώ θα πρέπει να λογιστεί ως ο έτερος πόλος της ανάλυσης. Δεν εμφανίζονται ως αμιγώς αντιθετικές πρακτικές. Εμφανίζονται ως αλληλοσυμπληρούμενα κριτήρια της τάξης των αποφάνσεων. Στον Kant είναι που συναντάμε στον αντίποδα της σύνθεσης την ανάλυση. Η σύνθεση εκεί είναι ο απαραίτητος όρος της γνώσης. Τον Foucault εδώ δεν απασχολεί περισσότερο η πρωταρχική πηγή της γνώσης ή το αν είναι κάτι αληθές. Αυτό που τον απασχολεί είναι οι τρόποι που εξυψώνουν έναν λόγο ή έναν κλάδο γνώσης σε επιστήμη, δηλαδή η επιφάνεια πάνω στην οποία και μέσω της οποίας παράγεται και διαχέεται αυτό που καλούμε αλήθεια.

⁵⁵⁵. «Η αποφαντική ανάλυση αναφέρεται πάντα σε ειπωμένα πράγματα, σε φράσεις που όντως προφέρθηκαν ή γράφτηκαν, σε σημαίνοντα στοιχεία που χαραχτήκαν ή αρθρώθηκαν [...]· τα προσφέρει στο βλέμμα, στην ανάγνωση, σε μιαν ενδεχόμενη αναζωπύρωση, σε μύριες ενδεχόμενες χρήσεις ή μετασχηματισμούς, ανάμεσα σε άλλα πράγματα αλλά όχι όπως τα άλλα πράγματα». Α.τ.Γ., σελ. 168.

⁵⁵⁶. Ο καθορισμός προσιδιάζει στην ανάλυση στον βαθμό που «το να αναλύεις έναν σχηματισμό του λόγου, σημαίνει να αναζητείς το νόμο αυτής της ένδειας [της αποφαντικής], να την καταμετράς και να προσδιορίζεις την ειδική της μορφή.», ΑτΓ, σελ. 184-185.

⁵⁵⁷. Επισημαίνει ο Horkeimer στην *Εκλειψη του Λόγου*: «Αυτή η μηχανοποίηση είναι όντως απαραίτητη για την επέκταση της βιομηχανίας· αλλά αν γίνει το χαρακτηριστικό γνώρισμα του νου, αν ο ίδιος ο Λόγος εργαλειοποιηθεί, προσλαμβάνει μια υλικότητα και τύφλωση, γίνεται φετίχ, μια μαγική οντότητα η οποία μάλλον γίνεται αποδεκτή παρά βιώνεται διανοητικά.». *ΗετΛ*, 36. Αυτή η αποδεκτικότητα είναι που συναντάμε συνεχώς πλεγμένη με τη χρηστικότητα στον Foucault. Με ένα λόγο, είναι η κανονικοποίηση, αυτό που αντιτίθεται στη διασπορά του λόγου. Όπως το επισημαίνει και ο Deleuze: «μια απόφαση, μια οικογένεια αποφάνσεων, ένας σχηματισμός λόγου, ορίζονται, σύμφωνα με τον Φουκώ, πρωτίστως με βάση τις γραμμές συμφυούς μεταβολής ή από ένα πεδίο διανυσμάτων που κατανέμονται στον συναφή χώρο: αυτή ακριβώς είναι η απόφαση ως πρωταρχική συνάρτηση και λειτουργία ή η πρώτη σημασία της 'κανονικότητας'», Deleuze:2005, σελ. 26-27.

⁵⁵⁸. Foucault: 2008, σελ. 137.

⁵⁵⁹. ΑτΓ, σελ. 188.

⁵⁶⁰. Αυτόθι.

⁵⁶¹. ΑτΓ, σελ. 187.

Ο Foucault επιμένει σε αυτή την μορφή αποφαντικής εξωτερικότητας για να φανερώσει όχι μόνο το μή οριστικό ίχνος⁵⁶² και αποτέλεσμά της, όχι μόνο το συνεχές αλισβερίσι μεταξύ των διαφορετικών αποφάνσεων, αλλά κυρίως, για να αποκαλύψει την επιρροή που υπάρχει εκατέρωθεν, και οριακά, ανάγεται στο επίπεδο της εγκυρότητας ή της κοινοποιησιμότητας⁵⁶³ αυτών που ο Foucault αποκαλεί *παραστάσεις*.⁵⁶⁴ Επιρροή που ασκούν οι αποφάνσεις στα υποκείμενα⁵⁶⁵. Επιρροή που ασκούν τα υποκείμενα στις αποφάνσεις. Επιρροή, που σε τελική ανάλυση μας αναγκάζει να μην χρησιμοποιούμε τη γλώσσα ως *αστείρευτο*⁵⁶⁶ συνδυασμό γλωσσικών στοιχείων. Διότι τα «συνολικά πράγματα που έχουν ειπωθεί είναι σχετικά λίγα»⁵⁶⁷. Και είναι σχετικά λίγα, όχι εξαιτίας των αποφάνσεων αλλά εξαιτίας του τρόπου⁵⁶⁸ που αλληλεπιδρούμε με αυτές. Στην ΑτΓ ο Foucault το λέει ξεκάθαρα: ο λόγος εμφανίζεται σαν ένα περατό, περιορισμένο, επιθυμητό ή χρήσιμο αγαθό που έχει μεν τους κανόνες δημιουργίας του, αλλά έχει επίσης και τις συνθήκες ιδιοποίησης και ενεργοποίησής του⁵⁶⁹. Ένα αγαθό, «που, εκ φύσεως, είναι το αντικείμενο μιας πάλης, και μάλιστα μιας πάλης πολιτικής»⁵⁷⁰. Η μη-πλήρωση του πεδίου των πιθανών διατυπώσεων βρίσκεται στον αντίποδα των ήδη ειπωμένων πραγμάτων. Εδώ βέβαια υπάρχει μια παγίδα. Δεν είναι ακριβώς λύτρωση η πλήρωση του κενού, όπως υπονοείται. Όπως εύστοχα το επισημαίνει και ο Deleuze, δεν είναι ότι λίγα πράγματα έχουν ειπωθεί, αλλά ότι όντως, «συνολικά λίγα πράγματα μπορούν να

⁵⁶². Αυτόθι.

⁵⁶³. «Ποιος ο λόγος να τα βάλει κανείς με τον Μισέλ Φουκώ»; αναρωτιέται ο Mandosio στο πολύ πρόσφατο έργο του που μεταφράστηκε στα ελληνικά το 2019. Για να μας απαντήσει με απόσπασμα από προηγούμενή του δουλειά εναντίον αυτής της «αποξήρανσης της σκέψης που επιτελείται δια του οκνηρού αναμασήματος παμπάλαιων κοινοτοπιών αλλά και μέσω μιας εννοιολογικής φρενιτιδας η οποία, πολύ συχνά, στερείται κάθε ακρίβειας». J-M. Mandosio: 2019, σελ. 127. Για πολλά μπορεί να κατηγορηθεί ο Foucault. Σίγουρα η οκνηρία δεν είναι ένα από αυτά! Αν ο Foucault, όπως σωστά διαπιστώνει ο Mandosio, συχνά αναδιατυπώνει παλιές κοινοτοπίες, είναι γιατί, στο βαθμό που τις κατανοεί σε βάθος, τις συμπληρώνει, τις αναπτύσσει ή τις επανερμηνεύει. Όσο για τις έννοιες που στερούνται κάθε ακρίβειας, είναι ακριβώς ηθελημένη, και κατά τη γνώμη μας, το κίνητρό της είναι η απόδοση σημασίας με τον κίνδυνο αλλά και την ελπίδα για αποδέσμευση από τα γνώριμα μονοπάτια της φιλοσοφίας και της μεταφυσικής. Το ζήτημα είναι εάν καταφέρνει τελικά ο Foucault να πετύχει το σκοπό του. Εάν καταφέρνει δηλαδή να δείξει «πως οι κοινωνικές πρακτικές έχουν τη δύναμη να δημιουργήσουν τα πεδία της γνώσης, τα οποία όχι μόνο επιτρέπουν την εμφάνιση νέων αντικειμένων, εννοιών και τεχνικών, αλλά επιπροσθέτως επιτρέπουν την ανάδυση εντελώς νέων μορφών υποκειμένου.», M. Foucault, DeE, σελ. 36. Για να απαντήσουμε σε ένα τέτοιο ερώτημα θα πρέπει αρχικά να κατανοήσουμε γιατί ο Foucault προσπαθεί να διακρίνει την *ιστορία της σκέψης* από την *ιστορία των ιδεών* και από την *ιστορία των νοσημάτων*. Αν ο Foucault επιμένει στην ιστορία των ιδεών είναι γιατί στο συνολικό έργο του αυτή είναι συνυφασμένη με την *ανάλυση των συστημάτων αναπαράστασης*, με τις τεχνικές προσομοίωσης, με την θεωρία της παράστασης, με το κατά το πόσο τα πράγματα αντιστοιχούν στις ιδέες, και έπειτα, κατά το πόσο οι λέξεις, τα ονόματα, τα σημεία, δύναται να αυτονομηθούν, να δημιουργήσουν μια δική τους τάξη, να γίνουν οιονεί υποκείμενα, που μας εξουσιάζουν περισσότερο από ότι εμείς εκείνα.

⁵⁶⁴. Για τη σημασία των παραστάσεων στο πρώιμο έργο του Foucault θα αναφερθούμε εκτενέστερα στη συνέχεια.

⁵⁶⁵. Το υποκείμενο είναι «ένα υποκείμενο που ερωτά σύμφωνα με ορισμένα κριτήρια ρητών ή μη ερωτοματοθεσιών και ακούει σύμφωνα με ένα ορισμένο πρόγραμμα πληροφόρησης», ΑτΓ, σελ. 82.

⁵⁶⁶. ΑτΓ, σελ. 182.

⁵⁶⁷. Αυτόθι.

⁵⁶⁸. «Καί ό τρόπος αυτός είναι, νομίζω, όχι μόνο να απαντάς τα ερωτήματα, μά και ή απάντηση νά γίνεται μέσον εκείνων πού εκείνος πού έρωτα δέχεται ότι ξέρει.» Πλάτωνας, *Μένων*, Μετάφραση: Β. Τατάκης, Εκδόσεις Δαίδαλος, χ.χ., 75d, σελ. 102.

⁵⁶⁹. ΑτΓ, σελ. 185.

⁵⁷⁰. ΑτΓ, σελ. 185.

ειπωθούν»⁵⁷¹. Οι φουκωϊκές αποφάνσεις είναι πράγματα που μεταδίδονται και διατηρούνται και τα οποία «πασχίζουμε να ιδιοποιηθούμε»⁵⁷². Εδώ επανερχόμαστε στη σημασία της αξιολόγησης των αποφάνσεων που θέλει να προσεγγίσει ο Foucault. Η κυκλοφοριακή και ανταλλακτική ικανότητα των αποφάνσεων, ακόμη και αυτή η δυνατότητα μετασηματισμού τους θέτει το ζήτημα της εξουσίας. Με αυτή την έννοια κάθε ερμηνεία καθίσταται δυνατή ακριβώς επειδή στην πράξη αποδεικνύεται η *σπανιότητα*⁵⁷³ των αποφάνσεων. Με πιο απλά λόγια, αν και οι αποφάνσεις είναι σπάνιες, «η παραγωγή τους, από την άλλη, δεν απαιτεί καμιά πρωτοτυπία.»⁵⁷⁴ Το αποτέλεσμα αυτής της *σπανιότητας* των αποφάνσεων, σύμφωνα με τον Deleuze είναι η *σώρευση*. Αυτή η *σώρευση* δίνει τη δυνατότητα, ή καλύτερα, είναι η δυνατότητα για διατήρηση, εκπομπή και επανάληψη των ήδη διατυπωμένων αποφάνσεων.

Οι διατηρημένες⁵⁷⁵ αποφάνσεις, κατά μια έννοια αναπαράγουν τον εαυτό τους, διατηρώντας την επιρροή που ασκούν. Η *σώρευση* είναι μία ουσιαστικά αντιθετική έννοια της φουκωϊκής *διασποράς*. Μία από τις σημασίες της *διασποράς* λοιπόν θα πρέπει να κατανοηθεί και ως εκείνη η δυσκολία με την οποία μεταδίδεται μια συγκεκριμένη μορφή γνώσης. Είναι μία γνώση που χάνεται μέσα στις ασυνέχειες. Διασπείρεται μέσα στις ασυνέχειες γιατί δεν έχει γίνει η αναγωγή της γνώσης αυτής, δεν έχει γίνει η επικαιροποίησή της, δεν έχει αποκρυσταλλωθεί σε ένα όνομα το οποίο και να της ορίζει, δηλαδή να της περιορίζει, τις αρχές, τους κώδικες, τους τύπους που οφείλει να έχει, για να βρεθεί, στη συνέχεια της «αληθινής ιστορίας»⁵⁷⁶. Όταν δε ξαναβρεθεί, γίνεται πλέον μνημείο, γίνεται έκθεμα κάποιου ιστορικού⁵⁷⁷. Από την άλλη, μια κωδικοποίηση της γνώσης, αν και μπορεί επίσης να προκύπτει τυχαία, ωστόσο βοηθά στη *σώρευσή* της, και προσδιορίζεται θετικά, δηλαδή με όρους επιστημοσύνης⁵⁷⁸, αφού όντως παράγει στέρεα αποτελέσματα. Η *διασπορά* όμως μπορεί

⁵⁷¹. ΑτΓ, σελ. 184.

⁵⁷². Αυτόθι.

⁵⁷³. Αυτόθι.

⁵⁷⁴. Deleuze, σελ. 23.

⁵⁷⁵. Το *énoncé*, η απόφαση, έχει συνώνυμο στα γαλλικά το *formulation* καθώς και το *expression*. Η απόφαση λοιπόν μπορεί να βρεθεί κοντύτερα στην έκφραση και μακρύτερα από τον λόγο και τη γλώσσα. Σε μια μελλοντική εργασία μας ίσως ασχοληθούμε με αυτά τα δυσδιάκριτα όρια.

⁵⁷⁶. «Η αλήθεια και το καταγωγικό της βασίλειο αντλούν την ιστορία τους μέσω της ιστορίας», Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινουδάκης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 48.

⁵⁷⁷. «Αρα η γενεαλογία απαιτεί την ακριβολογία της γνώσης, μεγάλο αριθμό επισωρευμένων υλικών, υπομονή. Τα “κυκλώπεια μνημεία” της δεν πρέπει να τα κτίσει πάνω σε “μεγάλα ευεργητικά λάθη”, αλλά σε “μικρές αφανείς αλήθειες, αυτές που ανακαλύφθηκαν με αυστηρή μέθοδο”. Απαιτεί, εν ολίγοις, μια ορισμένη ροπή προς την πολυμάθεια.», Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινουδάκης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 40. Ο Foucault παραθέτει τα *κυκλώπεια μνημεία* από την *Χαρούμενη Επιστήμη* (Παρ. 7) και τις *μικρές αφανείς αλήθειες*, από το *Ανθρώπινο, πολύ ανθρώπινο* (Παρ.3) αντίστοιχα.

⁵⁷⁸. «Η ανάλυση των σχηματισμών του λόγου, των θετικοτήτων και της γνώσης στις σχέσεις τους με τις επιστημολογικές μορφές και τις επιστήμες είναι εκείνο που, για να το διαστείλουμε από άλλες πιθανές μορφές της ιστορίας των επιστημών, αποκαλέσαμε, *επιστημοσύνη*.», ΑτΓ, σελ. 288.

να εκληφθεί και ως διαδικασία απο-υποκειμενικοποίησης⁵⁷⁹ με τη σημασία που το βρίσκουμε στον Nietzsche. Σε ό,τι αφορά τους κλάδους γνώσης, η φουκωϊκή διασπορά μπορεί να εκληφθεί ως αυτό που αντιτίθεται στις επιστήμες που διεκδικούν την μοναδικότητα στο πεδίο που ορίζουν για τον εαυτό τους. Στη συνέχεια θα ανατρέξουμε στη σημασία που δίνουν στη διασπορά κάποιες άλλες επιρροές, υπό τις οποίες βρέθηκε ο Foucault ώστε να τοποθετηθούμε περιμετρικά στη σημασία που αυτός θέλησε να της προσδώσει.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η αναφορά του Kant στην *ΚτΚΔ* σχετικά με τα *sentenzen*⁵⁸⁰ (αποφθέγματα-θέσεις) που διασπείρονται⁵⁸¹. Ενώ ο Bergson στη διάλεξη Huxley το θέτει πιο ξεκάθαρα: «Για να καταστεί διακριτή η σκέψη, απαιτείται να διασκορπιστεί σε λέξεις: κατανοούμε καλά τι έχουμε στο νου μας μόνο όταν πάρουμε ένα φύλλο χαρτί και αραδιάσουμε τον ένα δίπλα στον άλλο όρους που ο ένας διεισδύει στον άλλο.»⁵⁸². Ας επιστρέψουμε τώρα στην *ΚτΚΔ* και ας κοιτάξουμε λίγο προσεκτικότερα τις θέσεις του Kant περί της μετατροπής της δυνατής γνώσης της εμπειρίας σε αντικείμενα, μέσω των εννοιών, δηλαδή των λέξεων. Ο Kant προσπαθεί να εξηγήσει γιατί η «έννοια μιας σκοπιμότητας της φύσης»⁵⁸³ ανήκει στις «υπερβατολογικές αρχές», άρα είναι *a priori*. Εκεί αναφέρεται στους «γνώμονες της κριτικής δύναμης, οι οποίοι τίθενται *a priori*, ως θεμέλιο της έρευνας της φύσης»⁵⁸⁴. Με πιο απλά λόγια θέλει να διαχωρίσει, «την καθαρή έννοια των αντικειμένων της δυνατής γνώσης της εμπειρίας», από την εμπειρία, δηλαδή από την ανθρώπινη εποπτεία των φαινομένων. Η αμφισημία έγκειται στην αναγωγή της δυνατής γνώσης της εμπειρίας σε αντικείμενα μέσω των εννοιών. Γι' αυτό και ο Kant τις ονομάζει καθαρές έννοιες. Με αυτή τη σημασία η σκοπιμότητα της φύσης είναι λειτουργία που δεν ανήκει στη νόηση αλλά στα ανώτερα στρώματα αυτής, δηλαδή στη λογική. Μέσα στην ποικιλία των εμπειρικών νόμων της φύσης, η σκοπιμότητα της φύσης εμφανίζεται ως γνωσιολογική προϋπόθεση, δηλαδή ως δομή, που υπάρχει ήδη. Αυτό που μας απασχολεί εδώ όμως δεν είναι οι γνωσιολογικές προϋποθέσεις και οι δομές, ούτε οι εσωτερικοί νόμοι «κατασκευής των εννοιών»⁵⁸⁵, ή η αρχική τους πηγή, αλλά η διασπορά τους.

⁵⁷⁹. «Σκοπός του είναι να διακινδυνεύσει τη διάλυση του υποκειμένου της γνώσης εντός της επ' άπειρον εκδιπλούμενης θέλησης για γνώση.», Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινοσάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 93.

⁵⁸⁰. Η μετάφραση που προτείνει ο Ανδρουλιδάκης είναι *θέσεις*. Ο όρος *sentenzen* παραπέμπει στη σχολαστική φιλοσοφία και μπορεί να μεταφερθεί και ως αποφάνσεις. *ΚτΚΔ*, σελ. 88

⁵⁸¹. Αυτόθι.

⁵⁸². Henri Bergson, «Η συνείδηση και η ζωή», Μετάφραση: Πολυξένη Ζινδριλή, Επιμέλεια: Γιάννης Πρελορέντζος, Εκδόσεις Πανεπ. Ιωαννίνων, Ιωάννινα: χχ, σελ. 19.

⁵⁸³. *ΚτΚΔ*, σελ. 88.

⁵⁸⁴. Αυτόθι.

⁵⁸⁵. *ΑτΓ*, σελ. 94

Η σημασία της διασποράς που συναντάμε στον πρώιμο Sartre παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον. «Την παρουσία μου», θα πει ο Sartre στο *“Το Είναι και το Μηδέν”* «δεν την ξαναβρίσκω στο μέλλον, διότι το μέλλον μου παραδίδει τον κόσμο σαν σύστοιχο μιας επερχόμενης συνείδησης»⁵⁸⁶. Εκεί, η διασπορά είναι η ανάδειξη της αδυναμίας μας (ή ακριβώς η ανάδειξη της επιδίωξής μας να αποφύγουμε την αναγωγή) να αναγάγουμε αυτό το ποιοτικό πρότερο που διαφεύγει προς το μέλλον, σε μια χαρακτηριστική ουσία⁵⁸⁷ που θα πρέπει να διατηρείται εσαεί. Ο Sartre, όπως και ο Foucault, αμφισβητεί μια σαφή διατήρηση μιας κάποιας εν γένει⁵⁸⁸ ανθρώπινης ουσίας. Ο πρώτος όμως ανοίγει χώρο για την συνείδηση: «Η συνείδηση είναι πρωτερόχρονη του μηδενός και “ξεπηδάει” από το είναι», γράφει στην εισαγωγή του ίδιου έργου (*Το Είναι και το Μηδέν*) ο Sartre το 1943. Ενώ αρκετά χρόνια αργότερα, το 1957, αναφερόμενος στην αντίφαση⁵⁸⁹ που πρέπει να άρει η ανθρωπολογία για να θεωρείται ολοκληρωμένη, να ξεκινήσει δηλαδή από την πραγματικότητα και όχι από μια «οποιαδήποτε Γνώση»⁵⁹⁰, επισημαίνει: «Το καθήκον αυτό της ολοκλήρωσης θα ήταν εύκολο αν μπορούσε κανείς να φέρει στο φως κάτι που να λέγεται ανθρώπινη ουσία, δηλαδή ένα σταθερό σύνολο ορισμών από τους οποίους ξεκινώντας θα μπορούσε να δώσει μια ορισμένη θέση στα ερευνώμενα αντικείμενα»⁵⁹¹. Ακόμη και στον Sartre λοιπόν, μια κάποια ουσία του ανθρώπου, υπάρχει, ή θα έπρεπε να υπάρχει, στο βαθμό που η ανθρώπινη πραγματικότητα «πραγματώνει τον εαυτό της, ξεφεύγοντας από την άμεση γνώση»⁵⁹². Στο πως θέλησε να δει κάθε ανθρωπολογία ο Foucault θα αναφερθούμε αναλυτικά στην αμέσως επόμενη ενότητα. Ας επανέλθουμε όμως τώρα στους όρους με τους οποίους ο ίδιος ο Foucault προσέγγισε την διασπορά.

Στον Foucault συναντάμε τόσο τη διασπορά των λέξεων και των εννοιών, όσο και τη διασπορά του λόγου. «Διασπορά που χαρακτηρίζει έναν τύπο λόγου και καθορίζει, ανάμεσα στις έννοιες, μορφές απαγωγής, παραγωγής λέξεων, συνεκτικότητας, αλλά επίσης μορφές ασυμφωνίας, αλληλοδιαπλοκής, υποκατάστασης, αποκλεισμού, αμοιβαίας αλλοίωσης, μετάθεσης κτλ.»⁵⁹³ Η μεταβαίνουσα σημασία των εννοιών, η διαφορετική χρήση μιας λέξης, η οπισθοχώρηση ή

⁵⁸⁶. J. P. Sartre, *Το Είναι και το Μηδέν*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα: 2007, σελ. 340.

⁵⁸⁷. «Η ανθρώπινη ελευθερία προηγείται της ουσίας του ανθρώπου και την καθιστά δυνατή, η ουσία του ανθρώπινου όντος εκκρεμεί μέσα στην ελευθερία του.», J. P. Sartre: 2007, σελ. 79.

⁵⁸⁸. M. Foucault: 2008, σελ. 471.

⁵⁸⁹. «Η αντίφαση συνίσταται στο εξής: το να προϋποθέτουμε τον ανθρωπομορφισμό οποιασδήποτε ανθρώπινης πραγματικότητας (όπως κάνουν συχνά οι εθνολόγοι), είναι το αντίθετο από το να επιμένουμε στην συστηματική απόρριψή του (όπως κάνουν συχνά οι κοινωνιολόγοι).», Jean Paul Sartre, *Το πρόβλημα της Μεθόδου*, Μετάφραση: Λουκάς Θεοδωρακόπουλος, Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα: 1975, σελ. 200.

⁵⁹⁰. Jean Paul Sartre, *Το πρόβλημα της Μεθόδου*, Μετάφραση: Λουκάς Θεοδωρακόπουλος, Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα: 1975, σελ. 201.

⁵⁹¹. Αυτόθι.

⁵⁹². Αυτόθι.

⁵⁹³. ΑΤΓ, σελ. 94.

υποκατάσταση, η μετονομασία ενός κλάδου γνώσης από έναν άλλον ή η ένταξη τους σε ένα ευρύτερο σύνολο. Ένα παράδειγμα εδώ θα ήταν να προσπαθήσουμε να δούμε τί ήταν και πως προέκυψε η *ψυχοφυσική* έτσι όπως την αναφέρει ο Bergson στα *Άμεσα Δεδομένα της Συνείδησης*, ποια ήταν η σχέση της με την ψυχολογία και ποια η σχέση της με την φυσική. Με άλλα λόγια, τι κατέστησε δυνατό η ψυχοφυσική μέσω του Fechner⁵⁹⁴ (1801-1887), ποιά στοιχεία της διατήρησε η νευρολογία, γιατί εν τέλει επικράτησε η νευροεπιστήμη και η ψυχολογία. Η διασπορά του υποκειμένου απασχολεί σαφέστατα και τον Foucault. Αυτή όμως, όπως ήδη αναφέρθηκε, είναι μια νιτσεική επιρροή και έχει να κάνει με την επίπλαστη επινόηση μιας ταυτότητας ή μιας διαρκούς συνοχής: «Η ανάλυση της προέλευσης» επισημαίνει ο Foucault, «καθιστά δυνατή την αποσύνθεση της ενότητας του Εγώ και επιτρέπει να ευδοκιμήσουν, στους τόπους και στις θέσεις όπου εδράζεται η κενή του σύνθεση, μύρια συμβάντα που έχουν πια χαθεί».⁵⁹⁵ Ας δούμε τώρα τον τρόπο που ο Foucault συνδέει τις αποφάνσεις με το πεδίο της εξωτερικότητας.

Ο Foucault διαχωρίζει την ανάλυση από την περιγραφή με έναν ακόμη τρόπο ως προς τη σχέση τους με τις αποφάνσεις. Ενώ η ανάλυση «πραγματεύεται τις αποφάνσεις μέσα στο συστηματικό πεδίο της εξωτερικότητας»⁵⁹⁶, η ιστορική περιγραφή έχει ανάγκη και «εκείνο το κρυφό εσωτερικό που προηγήθηκε»⁵⁹⁷, των αποφάνσεων που διατηρήθηκαν στο χρόνο και διασπαρθήκαν στο χώρο. Τα σημεία που είναι διασκορπισμένα, κάνουν να φανεί η γραφική παράσταση μιας μη σταθερής απόφασης. Επανερχόμαστε στην διασπορά, αν και ο Foucault και πάλι μας μπερδεύει, γιατί δεν θεωρεί απαραίτητο να μας πει ότι αυτή η μη σταθερή παράσταση, αυτή η γραφική παράσταση που απλώνεται στον χώρο και στον χρόνο, είναι η διασπορά του λόγου. Είναι η μετάθεση της σημασίας μιας έννοιας, ο μετασχηματισμός της, ένας νέος συμπερασμός, μια διαφορετική θεωρία για ένα σύνολο διάσπαρτων λόγων, που θεμελιώνουν μια επιστήμη ή αποκλείουν έναν κλάδο γνώσης, μια μέθοδο, μια ιδέα ή έναν συγγραφέα. Η σχέση της απόφασης με τα σημεία εφαρμογής της είναι καθορισμένη, στο βαθμό που γνωρίζουμε εκ των προτέρων τα *προεγκατεστημένα*⁵⁹⁸ σημεία στα οποία τα υλικά αχνάρια θα εμφανιστούν. Περιστρεφόμαστε γύρω

⁵⁹⁴. «Fechner, Gustav Theodor (1801–87), German physicist and philosopher whose *Elemente der Psychophysik* (1860; English translation, 1966) inaugurated experimental psychology. Obsessed with the mind–body problem, Fechner advanced an identity theory in which every object is both mental and physical, and in support invented psychophysics – the “exact science of the functional relations . . . between mind and body.”. . . The importance of psychophysics to psychology consisted in its showing that quantification of experience was possible, and its providing a general paradigm for psychological experimentation in which controlled stimulus conditions are systematically varied and effects observed. In his later years, Fechner brought the experimental method to bear on aesthetics (*Vorschule der Aesthetik*, 1876).», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 304-305.

⁵⁹⁵. Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινοσάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 52.

⁵⁹⁶. ΑΓΓ, σελ. 185.

⁵⁹⁷. Αυτόθι.

⁵⁹⁸. Θεωρούμε ότι τα υλικά αχνάρια του Foucault είναι αυτά τα *προεγκατεστημένα σημεία*, όπως τα περιγράφει ο M.M. Ponty., M. M. Ponty, *Σημεία*, Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2009, σελ. 71.

από τη δυνατότητα και τη λειτουργία των ομιλητικών πρακτικών και τη σχέση τους με την διαδικασία της σκέψης. Στον *Στοχασμό του Έξω*, ο Foucault θα ισχυριστεί πως, ενώ το «σκέπτομαι», «οδηγούσε πράγματι, στην αδιαμφισβήτητη βεβαιότητα του Εγώ και της ύπαρξής του», αντίθετα το «μιλάω», «διασκορπίζει, εξαλείφει αυτή την ύπαρξη και δεν αφήνει να φανεί παρά μόνο η άδεια θέση»⁵⁹⁹. Η άδεια⁶⁰⁰ αυτή θέση, προσιδιάζει με τη συνείδηση που δεν έχει αντικείμενο. Η σκέψη εξαφανίζεται, στο βαθμό που η ομιλία είναι βαθιά εξωτερική. Καταργεί την αναπαράσταση⁶⁰¹, στο βαθμό που ο τρόπος ύπαρξης του λόγου δεν είναι αναπαράσταση (βεβαιότητα ύπαρξης: αναπαράσταση παγιωμένη: πίνακας αντιστοίχισης), αλλά απόκλιση από το ίδιο, είναι δηλαδή διαφορά από το υπάρχον, και όχι ακριβής αντιστοίχιση των σημείων. Δεν πρόκειται για αναδίπλωση των σημείων ή επιστροφή στον εαυτό τους, αλλά για διασπορά των σημείων. Η εξωτερίκευση, οριακά, δεν έχει επιστροφή. Είναι μονόδρομος με μια κατεύθυνση. Εάν λοιπόν, σύμφωνα με τον Kant, η νόηση υστερεί στην απλή ικανότητα της αναπαράστασης, ενώ κερδίζει έδαφος στη δημιουργία νέων μορφών, αυτό συμβαίνει γιατί η βασική δυνατότητα του ανθρώπινου νοείν είναι η κρίση. Εκεί εδράζεται άλλωστε και η συνθετική ικανότητα της φαντασίας.

Ο καντιανός ισχυρισμός, περί αδυναμίας της νοητικής ανθρώπινης εποπτείας να έχει ως αντικείμενο την ίδια της τη λειτουργία, να δει δηλαδή την συνείδηση ως φαινόμενο, διασταυρώνεται με την «άδεια θέση» του Foucault, αυτή τη θέση που κάνει να φανεί η έναρξη της ομιλητικής πράξης. Η σκέψη της σκέψης μας τότε προσιδιάζει με μια «βαθιά εσωτερικότητα, ενώ αντίθετα ο λόγος του λόγου μας»⁶⁰², προσιδιάζει με μια εξωτερικότητα που σύμφωνα με τον Foucault, επιφέρει την άρση του υποκειμένου που ομιλεί. Θα μπορούσαμε να διακινδυνεύσουμε μια αντιστοίχιση της γλώσσας και της σκέψης με αυτό που σε ένα μουσικό θέμα καλούμε θέση, και μια αντιστοίχιση της ομιλίας με αυτό που καλούμε άρση; «Αυτό που για τη διάνοια είναι θέση, στον Λόγο φαίνεται ως άρση και τα προϊόντα της διάνοιας φαίνονται ως αρνήσεις»⁶⁰³, θα πει ο νεαρός Hegel. Θεωρούμε ότι σε πολλά σημεία του κειμένου, *Ο Στοχασμός του Έξω*, ο Foucault επανερμηνεύει τις θέσεις του Hegel στο κείμενο περί των διαφορών μεταξύ των συστημάτων

⁵⁹⁹. M. Foucault, *Ο Στοχασμός του Έξω*, Μετάφραση: Γιώργος Σπανός, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα:1998 σελ. 14. Στο εξής: *ΟΣτΕ*.

⁶⁰⁰. «Την ίδια στιγμή που ο νους μας ξεχειλίζει από λαλιά, που δεν μένει η παραμικρή θέση για ένα διανόημα ανεπηρέαστο από την δόνησή της, και στο βαθμό ακριβώς που της παραδιδόμαστε, η λαλιά υπερπηδά τα σημεία προς το νόημά τους.», M. M. Ponty, *Σημεία*, Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2009, σελ. 69.

⁶⁰¹. «The political labour of representation (not only in words or theories but also in demonstrations, ceremonies or any other form of symbolization of divisions or oppositions) gives the objectivity of public discourse and exemplary practice to a way of seeing or of experiencing the social world that was previously relegated to the state of a practical disposition of a tacit and often confused experience (unease, rebelliousness, etc.).», P. Bourdieu, «The Conditions of Possibility and the Limits of Political Effectiveness » στο *Language and Symbolic Power*, Edited and Introduced by John B. Thompson Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Polity Press: 1991, σελ. 130.

⁶⁰². *ΟΣτΕ*, σελ. 14.

⁶⁰³. G.W. Hegel, *Η διαφορά των Συστημάτων Φιλοσοφίας του Φίχτε και του Σέλλινγκ*, Μετάφραση: Γ. Ηλιόπουλος, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2006, σελ. 46.

φιλοσοφίας του Fichte και του Schelling. Ο Hegel όμως θέτει με όρους του *θέτειν* και του *προσδιορίζειν* την αδυναμία της διάνοιας να αναστοχαστεί το απόλυτο, χωρίς να αρνηθεί ταυτόχρονα τον εαυτό της: «Το απόλυτο πρέπει να καταστεί αντικείμενο αναστοχασμού, να τεθεί. Με αυτό τον τρόπο όμως δεν έχει τεθεί, αλλά έχει αναιρεθεί, αφού καθώς τέθηκε περιορίστηκε. Η διαμεσολάβηση αυτής της αντίφασης είναι ο φιλοσοφικός αναστοχασμός...Κάθε Είναι, καθ' ό,τι έχει τεθεί, βρίσκεται σε κατάσταση αντίθεσης, καθορίζεται και καθορίζεται.»⁶⁰⁴ Και συνεχίζει: «Η διάνοια τελειοποιεί τους δικούς της περιορισμούς θέτοντας τους αντιτιθέμενους περιορισμούς ως όρους. Αυτοί απαιτούν την ίδια τελειοποίηση και έτσι το έργο της διάνοιας επεκτείνεται στο άπειρο.»⁶⁰⁵

Η άρση και η θέση, σαφώς έχει και τη σημασία του αρνητικού σχήματος: πρώτα λέγεται τι δεν είναι κάτι ή τι δεν συμβαίνει σε μια ορισμένη περιοχή και αμέσως μετά τί είναι αυτό το κάτι, ή τι επιτέλους συμβαίνει στην περιοχή αυτή. Πρώτα αίρεται κάτι και μετά τίθεται. Αυτό που τίθεται από τη διάνοια όμως, στον Hegel, αίρεται δευτερευόντως από το Λόγο. Ο Foucault στην *ΑΓΓ*, υποστηρίζει ότι αυτό που θα έπρεπε να μας απασχολεί είναι η εμφάνιση του λόγου και όχι αυτό «που παραμένει έντευθεν αυτού». Είναι η προσπάθεια που χρειάζεται για να «υποκαταστήσουμε τον αινιγματικό θησαυρό των προλεκτικών πραγμάτων' με τον κανονικό σχηματισμό των αντικειμένων που εμφανίζονται μόνο μέσα στο λόγο»⁶⁰⁶. Ενώ στον *Στοχασμό του Έξω*, επισημαίνει: Η «σκέψη, εγκαταλείποντας τη φλύαρη εσωτερικότητα της συνείδησης γίνεται υλική ενέργεια»⁶⁰⁷, γίνεται δηλαδή περισσότερο φαινόμενο που αντικείται στο ετεροκαθοριζόμενο αντικείμενο ή σε μια απλή σωματικότητα που λειτουργεί ως εργαλείο προς χρήση. Η κραυγή και ο πόνος, παραμένοντας αισθήματα που είναι δεμένα με τη σωματικότητα, γίνονται εξωτερικότητες, όχι ως εκφράσεις, αλλά ως λόγοι⁶⁰⁸, στο βαθμό που η γλώσσα μέσω των λέξεων, μεταβαίνει από το σύμβολο στο συμβολιζόμενο. Μια διάκριση που θεωρούμε ότι ο Foucault δεν αναπτύσσει επαρκώς. Σχηματικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Foucault προσπαθεί να προσεγγίσει τη γλώσσα περισσότερο ως φαινόμενο και λιγότερο με την οντολογική κατεύθυνση της χαϊντεγκεριανής οπτικής. Αν όντως ισχύει κάτι τέτοιο, κατανοούμε εύκολα, γιατί ό,τι προσπαθεί ο Heidegger να θεμελιώσει ως προς το Είναι⁶⁰⁹ της γλώσσας, ανατρέχοντας σταθερά στον Ηράκλειτο και τους προσωκρατικούς, ο Foucault, κυρίως στις *Λέξεις και τα Πράγματα*, προσπαθεί να το κάνει να

⁶⁰⁴. Ο.π., σελ. 43.

⁶⁰⁵. Ο.π., σελ. 44.

⁶⁰⁶. *ΑΓΓ*, σελ. 75.

⁶⁰⁷. *ΟΣΤΕ*, σελ. 19.

⁶⁰⁸. M. Foucault: 2008, σελ. 145.

⁶⁰⁹. M. Heidegger, *Τί είναι η Φιλοσοφία*;, Μετάφραση: Β. Μπισσώρης, Εκδόσεις Άγρα, Αθήνα: 1986, σελ. 39-45.

φανερωθεί, ανατρέχοντας στη θεωρία της παράστασης⁶¹⁰ που οπισθοχωρεί με το πέρασ της Αναγέννησης και εξαφανίζεται όσο προχωράμε προς τον 20ο αιώνα: «Αλλά γι' αυτό ακριβώς η γλώσσα δεν θα είναι τίποτε περισσότερο από μια επί μέρους περίπτωση της παράστασης (για τους κλασσικούς) ή της σημασίας (για εμάς)..[...]. Τότε εξαφανίζεται αυτή η ομοιόμορφη διάστρωση όπου αλληλοδιασταυρώνονται επ' άπειρο το ιδωμένο και το διαβασμένο, το ορατό και το εκφράσιμο. Τα πράγματα και οι λέξεις βαίνουν προς τον χωρισμό τους. Το μάτι θα προοριστεί να βλέπει, και μόνο αυτό· το αυτί μόνο να ακούει. Ο λόγος θα έχει σαν αποστολή να λέει αυτό που είναι, αλλά δεν θα είναι τίποτε παραπάνω από αυτό που λέει.»⁶¹¹ Κατά τη γνώμη μας, αυτή η τελευταία πρόταση, λύνει το αίνιγμα περί της τάξης του λόγου. Η τάξη του λόγου, θα πρέπει τότε να εκληφθεί ως οιονεί υποκείμενο που «λέει» γι' αυτήν αυτό που είναι, αυτό που θα μπορούσε να είναι, ή αμφισβητεί τη θέση της, σε σχέση με τις σημαίνουσες παραγωγές των ανθρώπων (discourse), με τα πράγματα και τον κόσμο. Ο λόγος, ως μετουσιωμένη παράσταση, είναι αυτό που κοινοποιείται, αυτό που εξωτερικεύεται στον άλλον. Και κατά μια έννοια, εάν δεν είναι μοίρασμα⁶¹², εάν δεν φτάνει στο κοινό όνομα ή στο τέχνασμα που συμπληρώνει τα κενά, τότε δεν είναι τίποτε.

Η φουκωϊκή παράσταση είναι το συγκεκριμένο αλλά ζωντανό σύνολο των εμπειριών που αποκομίζουμε ως άτομα από τον κόσμο των φαινομένων. Είναι η εσωτερικευμένη και ζώσα εμπειρία που ριζώνει στο άτομο. Έτσι η αναπαράσταση⁶¹³ είναι μια μορφή εξωτερίκευσης ή απεικόνισης, της άφατης εσωτερικής παράστασης. Συνεπώς η εσωτερική παράσταση, καθώς

⁶¹⁰. Θεωρούμε ότι όταν ο Foucault αναφέρεται στην παράσταση την ερμηνεύει σε τέσσερα επίπεδα: τη μνήμη, τη φαντασία, τη σκέψη και το συναίσθημα: μια εικονοπλασία που αντιστοιχεί σε αυτό το κάτι, σε αυτό που επιχειρούμε να αποδώσουμε συμβολίζοντάς το με τη γραφή, ή ονομάζοντάς το με τη γλώσσα, παραμένει πάντα ανεκπλήρωτη, παραμένει πάντα αφανέρωτη, παραμένει πάντα πιο εσωτερική και γι' αυτό λιγότερο διαμεσολαβημένη. Η παράσταση, είναι η σχέση μας και η σχέση της με τα πράγματα, που δεν είναι καθόλου πράγματα, πριν αυτά γίνουν σύμβολα, λέξεις, αντικείμενα ή υποκείμενα. Υπό αυτή την έννοια στην παράσταση, «κάθε πράγμα παύει να διεκδικεί όλη τη θέα, κάμνει υποχωρήσεις στα άλλα και συγκατατίθεται στο να καταλαμβάνει πια στο χαρτί μόνον όσο χώρο του αφήνουν εκείνα.», M. M. Ponty, *Σημεία*, Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2009, σελ. 80.

⁶¹¹. M. Foucault: 2008, σελ. 79.

⁶¹². Επισημαίνει ο Ponty στα Σημεία: «Μ' αυτήν την έννοια κάθε έκφραση έχει έναν αυθορμητισμό που δεν δέχεται εντολές, ούτε καν όσες θα ήθελα να μου επιβάλλω. Οι λέξεις, ακόμα και στην τέχνη της πεζογραφίας, μεταφέρουν όποιον μιλά και όποιον τις ακούει σ' ένα κοινό σύμπαν, παρασύροντάς τους προς μια νέα σημασία χάρη σε μια δηλωτική δύναμη που υπερβαίνει τον καθιερωμένο ορισμό τους, χάρη στην υπόγεια ζωή που διήγαγαν και συνεχίζουν να διάγουν μέσα μας...», M. M. Ponty, *Σημεία*, Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2009, σελ. 120.

⁶¹³. «John Brough, who has translated Husserliana XXIII into English, writes in Footnote 1 in Phantasy that: “‘Vorstellung’ will usually be translated as ‘presentation,’ though occasionally as ‘representation’ or ‘phantasy,’ when the sense demands it” (Phantasy, 1; Hua XXIII, 1). Brough adds that the same applies to the term ‘Darstellung’, which can be translated as either ‘presentation’ or ‘representation’ (or ‘exhibition,’ ‘exhibiting’) (ibid). Eduard Marbach, editor of the Husserliana XXIII, has also pointed out the difficulty of translating Husserl’s terms. He emphasises that not only is the term ‘Vorstellung’ in German ambiguous, but so is ‘representation’ in English (Marbach 2012, 236). It seems to me that the only terms that do not cause difficulty translating are 1) ‘Gegenwärtigung’ and ‘Präsentation’, which describe perception and should be translated as ‘presentation’; and 2) ‘Vergegenwärtigung’ and ‘Repräsentation’, which characterise memory, expectation, phantasy, image consciousness, etc., and should be translated as ‘representation. », Regina-Nino Kurg, *Edmund Husserl’s Theory of Image Consciousness, Aesthetic Consciousness, and Art*, Thèse de Doctorat présentée devant la Faculté des Lettres de l’Université de Fribourg en Suisse, Fribourg, le 14 octobre 2014, σελ. 8.

εξωτερικεύεται, καθώς δίνει τη θέση της στα σύμβολα, μετατρέπεται σε κάτι άλλο⁶¹⁴. Σε ό,τι αφορά την ομιλία, την γλώσσα και τη γραφή, αυτό το κάτι άλλο είναι αυτό που ο Foucault αποκαλεί *τάξη του λόγου*. Η διασπορά της σκέψης που καθιστά δυνατή η γλώσσα δεν μπορεί ποτέ να αναχθεί σε αυτό που ήταν η παράσταση πριν εξωτερικευτεί.

Το «λευκό μεσοδιάστημα που χωρίζει τα όντα μεταξύ τους»⁶¹⁵, στο οποίο αναφέρεται ο Foucault στις πρώτες σελίδες από τις *Λέξεις και τα Πράγματα*, είναι το μη τυπωμένο χαρτί, το μη ειπωμένο· είναι η απόσταση που χρειάζεται να πάρουμε για να τα δούμε στην πολλαπλότητά τους. Η γραφή, η γλώσσα, η ομιλία είναι και δεν είναι. Είναι τα πάντα ή τίποτε. Ο Foucault ονομάζει τη γλώσσα «μη τόπο»⁶¹⁶, διότι αυτή «διασταυρώνεται με το χώρο»⁶¹⁷, στο βαθμό που η σκέψη επιβάλλει -έχει τη δυνατότητα⁶¹⁸ να επιβάλλει στα όντα, «μια ονομαστική συγκρότηση με την οποία υποδηλώνονται οι ομοιότητες και οι διαφορές τους.»⁶¹⁹ Ο Γάλλος στοχαστής χρησιμοποιεί τη διάταξη του γνωστού πίνακα του Velasquez (“Las Meninas”[“The Maids of Honor”]), για να δώσει έμφαση σε αυτό το Χ, όπως το περιγράφει: είναι το σημείο σύγκλισης, η γέφυρα μεταξύ των διαφόρων ομαδοποιήσεων της παράστασης. Περιγράφει τί; Τίποτε άλλο παρά σύνολα που περιέχουν υποσύνολα ή υποσύνολα που περιέχονται σε σύνολα. Τρόποι απεικόνισης, τρόποι αναπαράστασης, που ανάγονται σε τεχνικές, οπτικές γωνίες, αντιλήψεις, σημεία, αντικειμενοποιήσεις, ορατότητες, φαινόμενα και ομοιώματα⁶²⁰. Έχουμε μια συνύπαρξη, μια σχέση, μια αναμέτρηση, μεταξύ του καλλιτέχνη και της αναπαράστασής του μέσα στον καμβά, μεταξύ του επισκέπτη ή του αναχωρητή στο βάθος, μεταξύ του φωτός και της σκιάς, μεταξύ νέων και ηλικιωμένων, μεταξύ του βλέμματός μας και της αμφιβολίας - ή της ανασφάλειας - στο βλέμμα του αναπαριστώμενου Velasquez.

«Στο σύνολό του ο θεατής», γράφει ο Foucault, «κοιτάζει μια σκηνή, για την οποία ο ίδιος με τη σειρά του είναι η σκηνή»⁶²¹. Ο Velasquez δημιουργεί αυτόν τον πίνακα το 1656, εποχή κατά

⁶¹⁴. «Αλλά το παραστημένο-είναι του πιθανού», επισημαίνει ο Sartre, «δεν θα μπορούσε να εξηγήσει τη φύση του διότι την καταστρέφει.», J. P. Sartre, *Το Είναι και το Μηδέν*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα: 2007, σελ. 186.

⁶¹⁵. Foucault: 2008, σελ. 12.

⁶¹⁶. Ο.π., σελ. 13.

⁶¹⁷. Ο.π., σελ. 14.

⁶¹⁸. «Μόνο ο άνθρωπος έχει την ικανότητα της αυτοπραγμάτωσης, την ικανότητα να είναι αυτοκαθοριζόμενο υποκείμενο σε όλες τις διαδικασίες του γίνεσθαι, γιατί μόνο, αυτός μπορεί να κατανοεί τις δυνατότητες και να γνωρίζει τις «έννοιες». Η ύπαρξη του, ακριβώς, είναι η διαδικασία πραγμάτωσης των δυνατοτήτων του, η διαμόρφωση της ζωής του σύμφωνα με τις έννοιες του λόγου.», H. Marcuze, *Λόγος και Επανάσταση*, Μετάφραση: Γεράσιμος Ληκκιαρδόπουλος, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα, Α' ανατύπωση: Μάιος 1999, σελ. 28.

⁶¹⁹. Foucault: 2008, σελ. 14.

⁶²⁰. Γράφει ο Foucault στα *DeE* : «Αναμφίβολα πρέπει να εγκαθιδρυθεί ένας σαφής διαχωρισμός μεταξύ των σημείων και των ομοιωμάτων. Δεν υπόκεινται διόλου στην ίδια εμπειρία, ακόμα και όταν συμβαίνει να τίθεται το ένα επί του άλλου. Διότι το ομοίωμα δεν καθορίζει ένα νόημα· ανήκει στην τάξη του φαίνεσθαι εντός της έκρηξης του χρόνου: φως του Μεσημεριού και αιώνια επιστροφή. Ίσως η αρχαιοελληνική θρησκεία δεν γνώριζε παρά μόνο τα ομοιώματα.», M. Foucault, *DeE*, σελ. 64.

⁶²¹. Foucault: 2008, σελ. 41.

την οποία εκκινεί την μελέτη του και ο Foucault. Στο μέτρο που τα μοντέλα (βασιλιάς Φίλιππος Δ' και σύζυγος), επιτηδευμένα δεν ανήκουν -σωματικά- στον πίνακα, αλλά εμφανίζονται στον καθρέπτη ως ομοιώματα, ο καλλιτέχνης τους κοιτά - «μαζί μας»- ενώ κοιτά και εμάς, καθόσον κοιτάμε τη σκηνή. Το βλέμμα του ζωγράφου, το βλέμμα των μοντέλων που ζωγραφίζονται, συναντιούνται με το βλέμμα του θεατή, σε ένα σημείο εκτός του πίνακα. Είναι ένα σημείο⁶²² ιδεατό «αλλά πέρα για πέρα πραγματικό, μια και μόνο με αφετηρία αυτό καθίσταται δυνατή η παράσταση.»⁶²³

Η σχέση της παράστασης, τόσο με τον δημιουργό όσο και με τα μοντέλα, διακόπτεται και παραμένει οριακά απύσα, μερική και αποσπασματική. Δεν γίνεται να ζωγραφιστούν ως παριστάμενοι και ως αναπαριστάμενοι, την ίδια στιγμή, στον ίδιο χώρο, χωρίς κάποιο τέχνασμα. Αυτή η ίδια η σχέση που εκδηλώνεται μέσω της θέασης, είναι ταυτόχρονα περιγραφή, τεκμήριο και θέσμιση⁶²⁴. Είναι θέσμιση, από τη στιγμή που το «θεώμενο θέαμα» είναι αποτέλεσμα⁶²⁵ όχι της αντανάκλασης του ειδώλου, αλλά της πραγματικής παρουσίας του βασιλικού ζεύγους. Αυτή η παρουσία, μολοντί εμφανίζεται ως απουσία, είναι όχι μόνο πέρα για πέρα αληθινή, αλλά καθορίζει⁶²⁶ την ροή των βλεμμάτων, των συνειρμών, των αντιλήψεων, όσων βρίσκονται εντός και εκτός του πίνακα. Το θέαμα είναι «καμωμένο»⁶²⁷ από ηγεμόνες επισημαίνει ο Foucault. «Τους μαντεύουμε ήδη στα όλο σεβασμό βλέμματα των παριστάμενων»⁶²⁸.

Ο Γάλλος στοχαστής προσπαθεί αφενός να φωτίσει αυτή τη στροφή προς την τρισδιάστατη απεικόνιση που συντελέστηκε την εποχή της Αναγέννησης, μέσω της τέχνης της ζωγραφικής, της ρεαλιστικής απεικόνισης και των δικών της αδιεξόδων, και αφετέρου να τονίσει την εγγύτητα της

⁶²². «Η φιλοσοφία που αποκαλύπτει αυτό το χιάσμα του ορατού και του αόρατου δεν υπερίπταται, το αντίθετο μάλιστα. Βυθίζεται στο αισθητό, στον χρόνο, στην ιστορία, ψάχνει τους αρμούς τους, δεν τα υπερβαίνει με δήθεν οικείες δυνάμεις, τα υπερβαίνει μόνο προς το νόημά τους.», Μ. Μ. Ronty, *Σημεία*, Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2009, σελ. 39.

⁶²³. Foucault: 2008, σελ. 42.

⁶²⁴. Είναι θέσμιση, γιατί δεν «μαντεύουμε» μόνο το μέλλον αλλά μαντεύουμε και το παρελθόν. Η απόδοση των όσων έχουν συμβεί προϋποθέτει μια ερμηνεία, και κάθε ερμηνεία είναι μια δημιουργία ή μια καταστροφή, που απαιτεί με τη σειρά της μια θεωρία. Ο Foucault, με τη σειρά του, ερμηνεύει τον πίνακα και όχι τη ζωγραφιά, από τη σκοπιά της εξουσίας που ασκεί ο αόρατος βασιλιάς. Εξουσία που είναι άφατη αλλά αισθητή. Στη σύνθεση του Velasquez επιλέγει να αναδείξει όσα προαπαιτούνται για να πούμε αυτό που δεν ακούγεται και για να δούμε αυτό που δεν φαίνεται. Η προέκταση αυτού του συλλογισμού αποκαλύπτει τον αόρατο μανδύα του βασιλιά που δεν είναι παρά ο άνθρωπος ως αντικείμενο, αλλά και ο άνθρωπος ως υποκείμενο των επιστημών.

⁶²⁵. Ο λογοτέχνης ή ο ζωγράφος θα πει ο Μ.Μ. Ronty, «δουλεύει και χαράσσει την πορεία του, δεν του αρέσει πολύ να την κοιτάζει, εκτός αν πρόκειται για παλιά έργα που τον διασκεδάζει ν' αναδιψεί μέσα τους το τί ήταν να γίνει:». Αν «ένα τετελεσμένο βήμα απαιτούσε και καθιστούσε δυνατό ένα άλλο», αυτό συνέβη γιατί «η κάθε επιτυχημένη έκφραση προέτασε ένα νέο καθήκον στο πνευματικό αυτόματο ή και ίδρυε ένα θεσμό, που αενάως θα δοκιμάζει την αποτελεσματικότητά του». Μ. Μ. Ronty, *Σημεία*, Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2009, σελ. 85.

⁶²⁶. «From Lacan's portrait of the menace of vision, Foucault has drawn his analysis of how power uses the social construct of vision; how power conceals its operation and how power exploits this new visibility to see, know, survey and control.», Jean Hillier, «Foucault's Gaze», στο: Clare O'Farrell, *Foucault: The Legacy*, Queensland University of Technology, QUT Publications and Printing, Australia: 1997, σελ. 140.

⁶²⁷. Foucault: 2008, σελ. 41.

⁶²⁸. Αυτόθι.

θεσμισμένης παράστασης στα πράγματα. Η θεσμισμένη παράσταση εδώ θα πρέπει να προσεγγιστεί με το σεβασμό του θεάματος που *μαντεύουμε στα βλέμματα των παριστάμενων*. Η τυπολογία του τελετουργικού, ανάλογη με τις πόζες και τις εκφράσεις των ευγενών που συναντάμε σε εκατοντάδες πίνακες ζωγραφικής της εποχής, είναι εκείνη η τυπολογία που αναπαράγει τον εαυτό της, καθιστώντας δυνατό τόσο το σεβασμό, όσο και το ίδιο το θέαμα. «Η ζωγραφική επιδιόταν στη μίμηση του χώρου. Και η παράσταση – γιορτή ή γνώση – δίνονταν στην επανάληψη: είτε ως θέατρο της ζωής, είτε ως καθρέπτης του κόσμου, εδώ βρισκόταν ο τίτλος κάθε γλώσσας, ο τρόπος της να αναγγέλλεται και να διατυπώνει το δικαίωμά της να μιλήσει»⁶²⁹.

Στον 17ο αιώνα οι άνθρωποι αναρωτιούνται «πώς να αναγνωρίσουν ότι ένα σημείο δήλωνε πραγματικά αυτό που σήμαινε»⁶³⁰. Η κλασική σκέψη, δηλαδή η φιλοσοφία μετά τον Kant, απάντησε με την ανάλυση της παράστασης, ενώ η μοντέρνα σκέψη «με την ανάλυση του νοήματος και της σημασίας»⁶³¹. Σταδιακά, η γλώσσα φαίνεται να απουσιάζει από τα «πράγματα», διότι δεν αντιστοιχεί ακριβώς σε αυτά, αλλά τα αναπαριστά, ή ακόμη ακριβέστερα τα κατανομάζει. Στο βαθμό που η γλώσσα δεν είναι προνόμιο μιας κάστας μυστών, είναι ο αγωγός της «αληθινής λαλιάς»⁶³². Αν λοιπόν η γλώσσα μπορεί να «εκπροσωπήσει όλες τις παραστάσεις, είναι αυτοδίκαια το στοιχείο του καθολικού.»⁶³³, θα πει ο Foucault. Αυτό είναι ένα σημείο που ανιχνεύουμε, κάπως διαφορετικά διατυπωμένο και στον E. Levinas: πώς δηλαδή η «γλώσσα χωρίς να προϋποθέτει την καθολικότητα και γενικότητα, απλώς τις καθιστά δυνατές»⁶³⁴. Μιλάμε δηλαδή για μια συνθήκη κάτω από την οποία ασκείται⁶³⁵ και η ίδια η γλώσσα, καθώς διαμορφώνει αλλά και διαμορφώνεται. Είναι τότε που η γλώσσα λαμβάνεται ως οιονεί υποκείμενο, το οποίο και κυριαρχεί σε εμάς, περισσότερο από ότι εμείς, σε εκείνο. Με τι τρόπο λοιπόν επικοινωνούμε με τον άλλον;

Το σημείο που εστιάζει ο νεαρός Foucault στην *Εισαγωγή*, είναι οι συνθήκες που επιτρέπουν σε ένα αντικείμενο του λόγου να γίνει στοιχείο της γνώσης αλλά και το αντίστροφο. Η υπερβατολογική σύνθεση, σύμφωνα με τα όσα ο Foucault θέλει να βρει στην οπτική του Kant, παρέχεται στη δυνατότητα ενός «εμπειρικού μοιράσματος, το οποίο εμφανίζεται υπό τη διπλή

⁶²⁹. Ο.π., σελ. 45.

⁶³⁰. Ο.π., σελ. 79.

⁶³¹. Αυτόθι.

⁶³². Foucault: 2008, σελ. 71.

⁶³³. Ο.π., σελ. 135.

⁶³⁴. E. Levinas, *Ολότητα και Απειρο*, Μετάφραση: Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Εάντας, Αθήνα: 1989, σελ. 82.

⁶³⁵. «Υπάρχει μια «μηχανική», η οποία προσιδιάζει στις συμφωνίες, στις συντάξεις, στις κλίσεις, στις συλλαβές και στους ήχους, και την οποία καμιά αναπαραστατική άξια δεν μπορεί να εξηγήσει. Πρέπει να αντιμετωπίσουμε τη γλώσσα όπως αυτές τις μηχανές που τελειοποιούνται λίγο-λίγο: στην πιο απλή της μορφή η φράση αποτελείται από ένα υποκείμενο, ένα ρήμα και ένα κατηγορούμενο· κάθε πρόσθεση νοήματος απαιτεί μια νέα και ολόκληρη πρόταση· έτσι οι πιο υποτυπώδεις μηχανές προαπαιτούν αρχές κίνησης που διαφέρουν στο καθένα από τα όργανά τους.», M. Foucault: 2008, σελ. 156.

μορφή της συμφωνίας (übereinstimmung) και της επικοινωνίας (Mittheilung)»⁶³⁶. Ο Kant λοιπόν διαπιστώνει ότι το υποκείμενο δεν προσδιορίζεται «από τον τρόπο με τον οποίο επηρεάζεται, αλλά προσδιορίζεται μέσα στην ίδια τη συγκρότηση της παράστασης.»⁶³⁷ Η παράσταση όμως δεν αντιστοιχίζεται με ένα αντικείμενο, «δεν ‘αποδίδεται’ σε ένα αντικείμενο, αλλά ...[...]. στην παράσταση αποδίδεται μια σχέση με κάτι άλλο – έτσι ώστε αυτό να καθίσταται επικοινωνήσιμο στους άλλους.»⁶³⁸ Συναντάμε τη βασική θέση του Foucault, υπέρ του Kant, σε ό,τι αφορά την έννοια της επικοινωνιοσημότητας, της εγκυρότητας, καθώς και τη σχέση⁶³⁹ μεταξύ τους. Τί είναι αυτό που μπορεί να κοινοποιηθεί; Αυτό που μπορεί να κατανοηθεί από όσο το δυνατόν περισσότερους ή εκείνο που θεωρείται έγκυρο⁶⁴⁰ από τους περισσότερους; Αυτό λοιπόν που «κάνει την παράσταση έγκυρη για τον καθένα μας, και ως εκ τούτου επικοινωνήσιμη, είναι η σχέση της με το αντικείμενο αυτό· [το αντικείμενο που εννοεί εδώ ο Foucault είναι το αντικείμενο της γνώσης που αντιστοιχεί σε μια παράσταση και προϋποθέτει τον καντιανό ονοματικό ορισμό (Namenerklärung) της αλήθειας, που «είναι η συμφωνία της γνώσης με το αντικείμενό της»⁶⁴¹] όμως αυτό δεν αναιρεί το γεγονός ότι τη σύνθεση πρέπει να την κάνουμε εμείς οι ίδιοι.»⁶⁴² Η γνώση λοιπόν δεν μπορεί να προκύψει a priori. «Η γνώση, συνεπώς, έχει και αυτή επινοηθεί»⁶⁴³, «η γνώση δεν είναι a priori εγγεγραμμένη στην ανθρώπινη φύση»⁶⁴⁴, σημειώνει ο Foucault αρκετά χρόνια (1974) μετά την *Εισαγωγή*. Δεν υπάρχουν a priori γνώσεις. Λαμβάνουμε σαν γνώση μόνο αυτό που κατανοούμε⁶⁴⁵. Και κατανοούμε αυτό για το οποίο μπορούμε να μιλήσουμε και να σκεφτούμε⁶⁴⁶, αυτό για το οποίο μπορούμε να φέρουμε παραδείγματα, αυτό το οποίο μπορούμε να επικοινωνήσουμε⁶⁴⁷ στον άλλον και με τον άλλον. Κατανοούμε αυτό με το οποίο σχετιζόμαστε με οποιονδήποτε τρόπο. Μια σχέση

⁶³⁶. M. Foucault: 2017, σελ. 23.

⁶³⁷. Αυτόθι.

⁶³⁸. Αυτόθι.

⁶³⁹. Ο Foucault παραθέτει τα τελευταία λόγια του Kant από την επιστολή στον Jacob Sigismund Beck τον Ιούλιο του 1794: «Μπορούμε όμως να κατανοήσουμε και να μοιραστούμε με άλλους μόνο ό,τι μπορούμε να κάνουμε εμείς οι ίδιοι.», Αυτόθι.

⁶⁴⁰. Ο ονοματικός ορισμός [Namenerklärung] της αλήθειας, τον οποίο, σύμφωνα με τον Kant, πρέπει όχι μόνο να προϋποθέσουμε αλλά και να δεχτούμε, είναι ο εξής: η αλήθεια είναι η συμφωνία της γνώσεως με το αντικείμενό της. *ΚτΚΛ*, σελ. 23. [A60-61].

⁶⁴¹. Αυτόθι.

⁶⁴². M. Foucault: 2017, σελ. 23.

⁶⁴³. Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινουδάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 110.

⁶⁴⁴. Αυτόθι.

⁶⁴⁵. «Δεν γνωρίζουμε αυτό που γνωρίζουμε, δεν γνωρίζουμε ποιες είναι οι συνέπειες της γνώσης· ως εκ τούτου, έχω την εντύπωση ότι ο διανοούμενος μπορεί να έχει τον ρόλο εκείνου ο οποίος μετατρέπει αυτή τη γνώση που ηγεμονεύει ως το ασυνείδητο των κοινωνιών μας σε συνείδηση.», M. Foucault, *Deξ*, σελ. 90.

⁶⁴⁶. «Πάντα σκεφτόμαστε κάτι για, σύμφωνα με, ακολούθως προς κάτι, σχετικά, ενάντια σε κάτι.», M. M. Ponty, *Σημεία*, Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2009, σελ. 28.

⁶⁴⁷. «Γιατί η οικειότητα κάθε έκφρασης με κάθε άλλη», θα πει ο Ponty, «και η ένταξή τους σε μια μοναδική τάξη συνδέουν εκ των πραγμάτων το ατομικό και το καθολικό.», Ό.π., σελ. 117.

που, σε ό,τι αφορά την κατανόηση⁶⁴⁸, δεν είναι ποτέ δεδομένη γιατί πάντα διαμεσολαβείται⁶⁴⁹. Οι ίδιες οι λέξεις, η ίδια η γλώσσα, είναι ήδη διαμεσολάβηση. Ενώ τις λέξεις χρησιμοποιούμε για να ερμηνεύσουμε, ξεχνάμε ότι και αυτές αποτελούν ήδη μια ερμηνεία.

«Το ιδιάζον στοιχείο της γνώσης», θα πει ο Foucault στην υποενοότητα «Η γραφή των πραγμάτων», από τις *Λέξεις και τα Πράγματα*, «δεν είναι το να βλέπει ούτε να καταδείχνει αλλά να ερμηνεύει»⁶⁵⁰. Η θεμελιώδης θέση που έχει πάρει η γραφή στη δύση, θα είναι εφεξής η «πρώτη φύση της γλώσσας»⁶⁵¹ - ο γραπτός χαρακτήρας- υποστηρίζει ο Foucault αναφερόμενος στην έναρξη της μαζικής εκτύπωσης δεμένων εντύπων, κατά την Αναγέννηση. Από το πρωτότυπο ή το αντιγραμμένο στο χέρι, από την δημόσια ανάγνωση μέχρι το εκτυπωμένο κείμενο, η ερμηνεία αναδύεται ως η αμφίδρομη σχέση μεταξύ αυτών που τα γράφουν και των όσων τα διαβάζουν, μεταξύ αυτών που τα εκφωνούν και αυτών που τα ακούνε, μεταξύ αυτών που τα κατανοούν και τα εσωτερικεύουν και μεταξύ αυτών που απλώς τα επαναλαμβάνουν μηχανικά.

Η γλώσσα λοιπόν μπορεί να λογιστεί και ως ανάλυση της σκέψης, στο βαθμό που αυτή η ανάλυση⁶⁵² δεν συνεπάγεται έναν τεμαχισμό, αλλά μια «βαθεία εγκαθίδρυση της τάξης μέσα στο χώρο.»⁶⁵³ Αυτός είναι ο τρόπος που ο Foucault θέλει να δει την *Γενική Γραμματική* της Αναγέννησης: «Η Γενική Γραμματική είναι η μελέτη της λεκτικής τάξης στη σχέση της με την ταυτοχρονία που επιφορτίζεται να αναπαραστήσει»⁶⁵⁴. Αυτό σημαίνει ότι η Γενική Γραμματική, «ως ιδιάζον αντικείμενό της δεν έχει τη σκέψη ούτε τη γλώσσα: αλλά τον λόγο, εννοούμενο ως ακολουθία λεκτικών σημείων»⁶⁵⁵. Η γλώσσα τότε είναι «σαν φυσική», είναι πρωταρχικότερη σε σχέση με την καθολική τάξη που επιβάλλει η ανάγνωσή της παράστασης στην τάξη του συμβόλου, δηλαδή με τη γραφή. Αν η γλώσσα⁶⁵⁶ εκλαμβάνεται ως φυσικότερη της παράστασης, αυτό

⁶⁴⁸. «Το αίτημα για κατανόηση συνεπάγεται περαιτέρω ότι το πνεύμα αντιλαμβάνεται την γνώση ως τον τρόπο διά του οποίου πραγματοποιείται η υπέρβαση της αντίθεσης ανάμεσα στο νοείν και το Είναι, καθιστώντας την εν λόγω αντίθεση μόνο φαινομενική.», Παύλος Κλιματσάκης, *Συστηματική εισαγωγή στον Γερμανικό Ιδεαλισμό*, Εκδόσεις Ροές, Αθήνα: 2010, σελ. 18.

⁶⁴⁹. Επισημαίνει ο M.M. Ronty στα *Σημεία*: «Η σκέψη σκέπτεται, η ομιλία ομιλεί, το βλέμμα βλέπει – αλλ' ανάμεσα στις δύο ταυτόσημες λέξεις υπάρχει εκάστοτε όλη η απόσταση που υπερπηδούμε για να σκεφτούμε, να μιλήσουμε και να δούμε.», M. M. Ronty, *Σημεία*, Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2009, σελ. 39.

⁶⁵⁰. M. Foucault: 2008, σελ. 76.

⁶⁵¹. Ο.π., σελ. 73.

⁶⁵². Γράφει μεταξύ άλλων ο M.M. Ronty στα *Σημεία*: «...γιατί η ανάλυση βρίσκει στο αντικείμενο μόνον ό,τι βάλαμε εμείς μέσα του.», M. M. Ronty, *Σημεία*, Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2009, σελ. 123.

⁶⁵³. M. Foucault: 2008, σελ. 132.

⁶⁵⁴. Αυτόθι.

⁶⁵⁵. Αυτόθι.

⁶⁵⁶. Αν αντικαταστήσουμε την γλώσσα όπως την εννοεί εδώ ο Foucault με την λαλιά, με τη σημασία που τις δίνει ο M.M. Ronty, τότε θεωρούμε ότι έχει μεγάλο ενδιαφέρον η επισήμανση του τελευταίου: «Η λαλιά δεν προϋποθέτει τον πίνακα αντιστοιχιών της, φανερώνει η ίδια τα μυστικά της, τα διδάσκει σε κάθε παιδί που έρχεται στον κόσμο, είναι εξολοκλήρου κατάδειξη». M. M. Ronty, *Σημεία*, Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2009, σελ. 69. Είναι αυτό με το οποίο οι σημερινό γλωσσολόγοι ορίζουν την μητρική (φυσική) γλώσσα ενός παιδιού. Είναι αυτή που το παιδί κατακτά φυσικά. Συνεπώς η επισήμανση του Foucault για τη φυσικότερη κατάσταση της γλώσσας σε σχέση με την παράσταση έγκειται ακριβώς σε αυτό. Η γλώσσα μιλιέται, γίνεται δηλαδή λαλιά, γιατί κατακτιέται φυσικά. Και κατακτιέται γιατί μιλιέται, διότι «η έκφραση δεν είναι η προσάρτηση ενός στοιχείου

συμβαίνει μόνο γιατί η πρώτη δεν είναι αναστοχασμένη⁶⁵⁷. Γιατί συμβαίνει αυτό; Γιατί «η γλώσσα αντιτίθεται στη σκέψη όπως το αναστοχαζόμενο στο άμεσο»⁶⁵⁸. Αν υπάρχει μια δυσκολία στην κατανόηση, όλο αυτό συμβαίνει γιατί ο Foucault δεν θεωρεί σημαντικό να μας πει με τι είναι συνυφασμένη η παράσταση και με τί είναι συνυφασμένος ο αναστοχασμός. Αν ανατρέξουμε στον *Στοχασμό του Εξω*, θα διαπιστώσουμε ότι τελικά υπάρχει και η αναστοχασμένη γλώσσα. Ότι αυτή όμως θα πρέπει να μετατραπεί. Πρέπει να στραφεί «προς ένα άκρο, όπου πρέπει πάντοτε να αυτοαμφισβητείται»⁶⁵⁹.

Αυτό που θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε αυτή την οπτική, είναι η προσέγγιση του Foucault για τους όρους ύπαρξης ενός οποιοδήποτε κλάδου γνώσης. Η δυνατότητα *απεριόριστης διατύπωσης νέων προτάσεων*, που συναντήσαμε στην *Τάξη του Λόγου*, είναι μέρος αυτής της *αυτοαμφισβήτησης* που βρίσκουμε στον *Στοχασμό του Έξω*. Αυτό όμως, από μόνο του, δεν συμπληρώνει όλα τα κενά που δημιουργεί στο συλλογισμό μας ο Foucault. Θα πρέπει να επικεντρωθούμε στην σημασία της *καθορισμένης*⁶⁶⁰ *ρηματικής επικράτειας*⁶⁶¹ που προσεγγίζεται στην *Εισαγωγή*. Αν η ρηματική επικράτεια εμφανίζεται ως καθορισμένη, αυτό συμβαίνει στο βαθμό που το κατώφλι κάθε γλώσσας «βρίσκεται εκεί όπου κάνει την εμφάνισή του το ρήμα»⁶⁶². Επίσης το «ρήμα είναι», θα πει ο Foucault, «η απαραίτητη συνθήκη κάθε λόγου»⁶⁶³. Θα πρέπει λοιπόν να κατανοήσουμε την ρηματική περιοχή ενός ρήματος, ως μέρος ενός δεδομένου στοιχείου, ως κάτι, εντός του οποίου βρισκόμαστε ήδη, ως ένα εργαλείο που χρησιμοποιούμε, αλλά και μας χρησιμοποιεί. Ποιά είναι η ρηματική περιοχή του λέγω; Το γερμανικό *Sagen* [λέγω] παρατίθεται από τον Foucault με μια σειρά από ομόριζα ρήματα της γερμανικής: *προβλέπω* [Wahrsagen], *προλέγω* [Vorhersagen] και *τέλος, προφητεύω* [Weissagen]. Να γιατί ο νεαρός Foucault προβάλλει στον Kant τη σημασία της *εννοιολογικής τύχης*⁶⁶⁴ που γι' αυτόν αποτελεί την προβληματική της σύγχρονης φιλοσοφίας. Στην *Μικροφυσική της Εξουσίας*, αναφέρεται στις εννοιακές ανάγκες και όχι στην εννοιολογική τύχη: «Πρέπει να γνωρίσουμε τις ιστορικές συνθήκες που προκαλούν αυτόν

του λόγου σε κάθε στοιχείο του νοήματος, αλλά μια ενέργεια της λαλιάς επί της λαλιάς που αίφνης μεταπίπτει στο νόημά της.», Ό.π., σελ. 70.

⁶⁵⁷. Αυτόθι.

⁶⁵⁸. Αυτόθι.

⁶⁵⁹. M. Foucault, *ΟΣΤΕ*, σελ. 22.

⁶⁶⁰. M. Foucault: 2017, σελ. 86.

⁶⁶¹. Ο Foucault, καθώς αναφέρεται στη γλώσσα που χρησιμοποιεί ο Kant στην Ανθρωπολογία, αναφέρεται στις «βασικές γραμμές του γερμανικού συστήματος έκφρασης», και όχι γλώσσας., M. Foucault: 2017, σελ. 85.

⁶⁶². M. Foucault: 2008, σελ. 146.

⁶⁶³. Αυτόθι.

⁶⁶⁴. Ό.π., σελ. 92.

ή εκείνο τον τύπο εννοιοποίησης. Πρέπει να έχουμε ιστορική συνείδηση της κατάστασης στην οποία ζούμε.»⁶⁶⁵

Το «εννοιοποιημένο αντικείμενο δεν είναι το μόνο κριτήριο εγκυρότητας μιας εννοιοποίησης», επισημαίνει ο Foucault. Αφενός δεν υπάρχουν μόνο πράγματα που εννοιοποιούνται αλλά και πολύ περισσότερα (τρόποι σκέψης, ιδέες, διαδικασίες, συστήματα συμπερασμών, η λογική, η διαλεκτική, η ανάλυση, η σύνθεση, η κοινωνία, το άτομο, η συνείδηση, ο ψυχισμός, η αυτοεκτίμηση, η ψυχική υγεία, η κανονικότητα κ.α), και αφετέρου, οι εννοιοποιήσεις ανθίζουν στο έδαφος της εποχής που τις καθιστά δυνατές. Έτσι η *εννοιολογική τύχη της Εισαγωγής* στην οποία αναφέρεται ο νεαρός Foucault, δεν είναι ένα βήμα στο κένο, δεν είναι ένας χαμένος κρίκος, αλλά έγκειται ακριβώς στο ότι πάντα καλούμαστε να προσεγγίσουμε έναν ήδη δεδομένο κόσμο. Αντικαθιστώντας μια έννοια με μία άλλη, ή τη σημασία της με μία νέα, σύμφωνα με τον Foucault, παραμένουμε και επιστρέφουμε εντεύθεν αυτού που κάθε φιλοσοφία καλείται να αντιμετωπίσει: «το εμπειρικό πεδίο όπου μια επιστήμη του ανθρώπου καθίσταται δυνατή, εισάγεται δικαιωματικά στην πορεία της φιλοσοφίας προς τον εαυτό της»⁶⁶⁶. Η ρηματική επικράτεια είναι για την λαλιά, ή αν προτιμάτε την ομιλία, ό,τι είναι η γραμματική για την γλώσσα. Η ρηματική επικράτεια έχει την ομιλία ως αντικείμενο και όχι το αντίστροφο. Με αυτή την έννοια ο Foucault φλερτάρει με μια νιτσεϊκή θέληση, όχι για γνώση και όχι του ανθρώπου. Η βούληση αυτή, οριακά, είναι της ίδιας της ρηματικής περιοχής, είναι δηλαδή περισσότερο βούληση της ίδιας της γλώσσας, που εκλαμβάνεται ως οιονεί υποκείμενο το οποίο και κατά κάποιο τρόπο μας επιβάλλεται μέσω των περιορισμένων ρημάτων που υπάρχουν. Αυτή η βούληση εγκολπώνεται πάντοτε σε μια πρόθεση, σε μια επιθυμία, τελικά, σε μια πράξη, που αν και δεν είναι πάντα προκαθορισμένη ούτε συγκεκριμένη, αν και συνήθως είναι ασύνειδη, ωστόσο είναι σχεδόν αδύνατο να μην αναδυθεί.

Αν στη σκέψη του Foucault η γλώσσα αντικαθιστά σταδιακά τον λόγο, αυτό συμβαίνει στο βαθμό που η πρώτη κατονομάζει αλλά δεν αναπαριστά. Με τα λόγια του Foucault: «Εφόσον η γλώσσα είχε καθοριστεί ως λόγος, δεν μπορούσε να είχε άλλη ιστορία από εκείνη των παραστάσεων: οι ιδέες, τα πράγματα, οι γνώσεις, τα συναισθήματα μεταβάλλονταν μόνο καθώς άλλαζε ή γλώσσα και ακριβώς ανάλογα με τις αλλαγές της.»⁶⁶⁷ Ανεξάρτητα με το γεγονός ότι ο Foucault αφιέρωσε μεγάλο μέρος του έργου του στον 16ο, στον 17ο και 18ο αιώνα, το σχέδιό του, στόχευε να ρίξει φως στην αυτοεικόνα που έχουμε για τον εαυτό μας αλλά και τη συνείδηση που έχουμε για το παρελθόν και το παρόν μας, σε κάθε εποχή. Ωστόσο, εκείνο που καθιστά δυνατό τον μετασχηματισμό ή την ανάδυση ενός αντικειμένου του λόγου, είναι η ιστορική εποχή και όχι το

⁶⁶⁵. ΗμτΕ, σελ. 77.

⁶⁶⁶. M. Foucault: 2017, σελ. 94.

⁶⁶⁷. M. Foucault: 2008, σελ. 329.

υποκείμενο. Το φουκωϊκό υποκείμενο φαίνεται να μετακινείται διαρκώς σε ήδη υπάρχουσες, σε ήδη καθορισμένες θέσεις, που δημιουργούνται από τις διαφορετικές πρακτικές του λόγου.

Η ηθική επιλογή ως μορφή ελευθερίας

Κάπως έτσι ο Foucault φτάνει και στην έννοια του *μοντερνισμού*⁶⁶⁸, όχι ως ιστορικής περιόδου, αλλά ως μιας στάσης⁶⁶⁹. «εννοώ έναν τρόπο αναφοράς στη σύγχρονη πραγματικότητα· μια εκούσια επιλογή που κάνουν ορισμένοι άνθρωποι»⁶⁷⁰. Μιλάει για την έννοια που έδωσαν στο ήθος οι Έλληνες. Υπό αυτό το πρίσμα, το φιλοσοφικό ήθος για το οποίο μας μιλά ο Foucault στο “Τι είναι Διαφωτισμός”, θα μπορούσε να είναι μια «ιστορική οντολογία του εαυτού μας»,⁶⁷¹ η οποία και θα απομακρυνθεί από οποιαδήποτε καθολικά, ριζοσπαστικά ή μεταφυσικά σχέδια. Ο Foucault δίνει έμφαση στα όρια αυτής της *ιστορικοπρακτικής δοκιμασίας*⁶⁷², τα οποία και μπορούμε να υπερβούμε εφόσον οι ίδιοι επιλέγουμε -ως ελεύθερα όντα – να το κάνουμε. Ο Foucault αναφέρεται στη δυνατότητα ύπαρξης συγκεκριμένων κοινωνικών μετασχηματισμών, αναφέροντας ως παράδειγμα, εκείνους που όντως εμφανίστηκαν «σε έναν ορισμένο αριθμό περιοχών»⁶⁷³ και οι οποίοι «αφορούν τους τρόπους μας να υπάρχουμε και να σκεπτόμαστε, τις σχέσεις προς την εξουσία, τις σχέσεις μεταξύ των φύλων, τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την τρέλα ή την αρρώστεια»⁶⁷⁴. Η ιστορικοπρακτική δοκιμασία λοιπόν έχει άμεση σχέση με την έρευνα που οφείλουμε να κάνουμε. Έρευνα που έχει να κάνει με τον «συσχετισμό της ιστορικής ανάλυσης και της πρακτικής στάσης»⁶⁷⁵. Με πολύ απλά λόγια, αυτή η έρευνα οφείλει αφενός να φανερώσει την επιφάνεια του εδάφους επάνω στην οποία συγκροτούμαστε ως ανθρώπινα υποκείμενα και αφετέρου να εξετάσει τη στάση που κρατήσαμε, ώστε να θεωρούμαστε μέρος αυτής ή εκείνης της πρακτικής.

⁶⁶⁸. Στο μεταφρασμένο στα αγγλικά κείμενο ο όρος αποδίδεται: modernity. M. Foucault, ‘What is Enlightenment?’ in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, σελ. 31.

⁶⁶⁹. *ΤεΔ*, σελ. 16.

⁶⁷⁰. Αυτόθι.

⁶⁷¹. *ΤεΔ*, σελ. 25.

⁶⁷². *Ο.π.*, σελ. 26.

⁶⁷³. *Ο.π.*, σελ. 25.

⁶⁷⁴. Αυτόθι.

⁶⁷⁵. Αυτόθι.

Έχει σημασία να σημειώσουμε ότι το αδημοσίευτο -για αρκετά χρόνια- έργο του Foucault *Introduction à l' Anthropologie de Kant*⁶⁷⁶, ανήκει στην πρώιμη συγγραφική του περίοδο (1959) και ότι ο ίδιος είχε απαγορεύσει⁶⁷⁷ τις μεταθανάτιες εκδόσεις κειμένων του, τα οποία δεν είχε δημοσιεύσει εν ζωή. Και είναι σημαντικό γιατί ο Foucault σε αυτό το πρώιμο έργο εξετάζει τη διαμόρφωση της *Ανθρωπολογίας* του Kant, σε βάθος εικοσιπέντε⁶⁷⁸ ετών. Ο Kant δημοσίευσε αυτό το έργο με μεγάλη καθυστέρηση. Αυτή είναι και μια διάσταση της ίδιας της θεωρίας του Foucault περί αυτής της *Τάξης του Λόγου* που έχει άμεση σχέση με τη γνώση μας για τον κόσμο αλλά και τη γνώση μας για τον ίδιο μας τον εαυτό, η οποία και μεταβάλλεται στη διάσταση του χρόνου. Είναι δηλαδή μεταβατική. Στα νεοελληνικά ο τίτλος του έργου του Kant μεταφράζεται συνήθως ως *Ανθρωπολογία από πραγματιστική άποψη*⁶⁷⁹. Στα γαλλικά ο τίτλος αποδίδεται ως *Anthropologie d' un point de vue pragmatique*. Ο αμερικανικός πραγματισμός που εμφανίστηκε κοντά έναν αιώνα μετά, δεν έχει καμιά άμεση συνάφεια, έχει μεγάλη σημασία όμως να αναφερθούμε στην πραγματιστική χροιά αυτής της διατύπωσης του Kant και την επίδραση που είχε αυτό στην οπτική⁶⁸⁰ του Foucault. Μιλώντας εντελώς σχηματικά, θα μπορούσαμε να πούμε πως ο πραγματισμός⁶⁸¹ στη δύση του 19ου αιώνα στέκεται στη χρησιμότητα μιας θεωρίας στην πράξη, στην εφαρμογή. Εδώ έχουμε λοιπόν δύο, ίσως και τρία⁶⁸², ανοιχτά μέτωπα, αν μπορούμε να το θέσουμε έτσι. Έχουμε τον περίφημο ισχυρισμό⁶⁸³ του Nietzsche στη *Γενεαλογία της Ηθικής*: «[...] η γενεσιουργός αιτία ενός πράγματος και η τελική του χρησιμότητα, η πραγματική του χρήση και

⁶⁷⁶. Στο εξής και *Εισαγωγή*. Πλήρης ελληνικός τίτλος: *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Kant*.

⁶⁷⁷. «Pas d' écrits posthumes, όχι μεταθανάτιες εκδόσεις ανέκδοτων κειμένων», Πάωλ Βέν & λοιποί, *Ο Μισέλ Φουκώ και οι ιστορικοί*, Μετάφραση: Θεοδώσης Νικολαΐδης, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 10.

⁶⁷⁸. Michel Foucault, *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Kant*, Μετάφραση: Π. Αγγελόπουλος, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2017, σελ. 10.

⁶⁷⁹. Στο εξής και *Ανθρωπολογία*.

⁶⁸⁰. Επισημαίνει ο Deleuze: «Ο,τι εμφανιζόταν ως περιστασιακό, από την οπτική γωνία των λέξεων, των φράσεων και των προτάσεων, καθίσταται κανόνας από την οπτική γωνία των αποφάνσεων. Ο Φουκώ θεμελιώνει μ' αυτόν τον τρόπο μια νέα πραγματολογία.», Deleuze, σελ. 31.

⁶⁸¹. Η περίφημη "αρχή του πραγματισμού", την οποία πρώτος διατύπωσε ο C.S. Pierce (1839-1914) έχει ως εξής: «το σύνολο του νοήματος ή της σημασίας ενός όρου ή μιας θεωρητικής πρότασης ταυτίζεται με το σύνολο των πρακτικών επιπτώσεων που θα μπορούσαμε να διανοηθούμε ότι αυτά έχουν», Βαλλίανος Π., «Η Φιλοσοφία της Ζωής» και το πρόβλημα της Ιστορίας. Χρόνος και Εξέλιξη στον Bergson. Ο Αμερικανικός Πραγματισμός» στο: Βαλλίανος Π., *Φιλοσοφία στην Ευρώπη-Νεότερα και σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα (19ος-20ος αιώνας)*, Τόμος Γ, Εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα: 2008, σελ. 213.

⁶⁸². Τα τρία αυτά -ανοιχτά κατά τη γνώμη μας- «μέτωπα» είναι η περίφημη διατύπωση του Nietzsche, η έννοια της χρησιμότητας και της εφαρμογής μιας πρότασης τόσο στον πραγματισμό όσο και στον Kant (ως αναγκαιότητα, ως δηλαδή καθολικευση του πραγματικού μέσω των εννοιών) και στον Foucault (ως επικράτεια, δηλαδή ως εφαρμογή του "αναγκαίου" στην πράξη). Αυτό βέβαια χρειάζεται ιδιαίτερη ανάλυση που δεν θα επιχειρήσουμε στα πλαίσια της παρούσης.

⁶⁸³. «Foucault, claims Veyne, is the first true positivist, since the idea of historical objects independent of their (changing) social meanings is perfectly metaphysical - and Foucault taught us to get rid of it. This in turn he did because he took Nietzsche in earnest: things do not mean anything by themselves, but only insofar as they get a meaning from the historical creature, man.», J. G. Merquior, *Foucault*, University of California Press, by arrangement with William Collins Sons & Co. Ltd., Berkeley and Los Angeles: 1987, σελ. 73.

τοποθέτηση σ' ένα σύστημα⁶⁸⁴ σκοπών⁶⁸⁵, είναι δύο πράγματα εντελώς ξεχωριστά»⁶⁸⁶. Έχουμε την «αρχή του πραγματισμού»⁶⁸⁷ αλλά και το ρόλο που διαδραματίζει η «αναγκαιότητα»⁶⁸⁸ του έλλογου στοιχείου – σύμφωνα⁶⁸⁹ με τον Foucault- στο έργο⁶⁹⁰ του Kant.

Ο Kant στην *Ανθρωπολογία* -όπως ήδη ειπώθηκε- φαίνεται να διατηρεί μια πιο συγκρατημένη στάση σε ό,τι αφορά την αυστηρότητα, σε ό,τι αφορά την ακαμψία, της κατηγορικής του προσταγής, εστιάζοντας περισσότερο στα όσα συμβαίνουν και όχι στα όσα πρέπει να συμβαίνουν. Τι σημαίνει όμως αυτό; Η κατηγορική προσταγή προϋποθέτει έναν ηθικό νόμο, ο οποίος και δεν υπερτερεί της ελευθερίας, τουναντίον, είναι εκείνος που εγγυάται την άσκησή της. Αν ο άνθρωπος μπορεί να αυτονομοθετείται⁶⁹¹, αυτό συμβαίνει στο βαθμό που συνειδητοποιεί ότι δεν ανήκει μόνο στον εμπειρικό κόσμο, αλλά ότι είναι μέρος του νοητού κόσμου, και μια άμεση συνέπεια αυτού είναι πως η ελευθερία του, καθίσταται μια ιδέα⁶⁹². Σύμφωνα με την καντιανή προσταγή λοιπόν, η ηθική εναρμονίζεται με την ελευθερία, στο βαθμό που όλα τα όντα θεωρούνται έλλογα. Σε αυτό το ζήτημα θα αναφερθούμε κάπως εκτενέστερα στις επόμενες σελίδες. Στην

⁶⁸⁴. Γράφει ο Foucault για τις σταδιακές αλλαγές στη σκέψη του Kant σε ό,τι αφορά στην έννοια του πραγματιστικού στην *Εισαγωγή*: «(Πραγματιστική είναι η γνώση της οποίας μπορεί να γίνει καθολική χρήση μέσα στην κοινωνία). Τότε, το πραγματιστικό δεν ήταν παρά το χρήσιμο που περνούσε στη σφαίρα του καθολικού. Στο κείμενο του 1798 μετατρέπεται σε έναν ιδιαίτερο τρόπο σχέσης ανάμεσα στο *Können* [μπορώ] και το *Sollen* [οφείλω], σχέση που ο πρακτικός Λόγος εξασφάλιζε a priori με την κατηγορική προσταγή και που ο ανθρωπολογικός στοχασμός εγγυάται με τη συγκεκριμένη κίνηση της καθημερινής πρακτικής: το *Spielen* [παιχνίδι]», Michel Foucault, *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Kant*, Μετάφραση: Π. Αγγελόπουλος, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2017, σελ. 41.

⁶⁸⁵. Ο Max Horkheimer ασκεί σκληρή κριτική στις πολλαπλές εκδοχές της έννοιας του Λόγου σε όλη την ιστορία της φιλοσοφίας. Εστιάζει ιδιαίτερα στην υποκειμενιστική διάσταση σύμφωνα με την οποία «η λέξη "Λόγος" χρησιμοποιείται για να σημαίνει ένα πράγμα ή μια ιδέα μάλλον παρά μια πράξη, αναφέρεται αποκλειστικά στη σχέση αυτού του αντικειμένου ή αυτής της έννοιας με έναν σκοπό, όχι με το αντικείμενο το ίδιο ή με την έννοια την ίδια», Max Horkheimer, *Η έκλειψη του Λόγου*, (στο εξής *HezA*) Μετάφραση: Θέμις Μίνογλου, Εκδόσεις Κριτική, χ.τ: 1987, σελ. 16.

⁶⁸⁶. F. Nietzsche, *Συμβολή στη γενεαλογία της ηθικής*, Μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας-Λίλα Τρουλινού, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, χχ., σελ. 134.

⁶⁸⁷. Βλέπε υποσημείωση 681.

⁶⁸⁸. Η αναγκαιότητα είναι εδώ αυτή η καθολίκευση ως ορθολογικός κανόνας με τον τρόπο που την συναντάμε στον Kant. Π.βλ. M. Foucault, *Εξουσία, γνώση και ηθική*, Μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας, Εκδόσεις Ύψιλον/Βιβλία, Αθήνα: 1987, σελ. 101.

⁶⁸⁹. Γράφει σχετικά ο Michel Foucault αναφερόμενος στο τέταρτο ερώτημα του Kant που προκύπτει ή εκφράζει, κατά μια έννοια, τα τρία πρώτα: «Ωστόσο, αυτό που ανήκει κατ' αναγκαίο τρόπο (πρωταρχικά) στην ύπαρξη των πραγμάτων είναι η θεμελιώδης δομή το *Inbegriff* που ήδη γνωρίζουμε. Ο πλούτος της πηγής, η συνοχή της επικράτειας, η αυστηρότητα του ορίου ανήκουν αδιαχώριστα σε ό,τι είναι αναγκαίο (δηλαδή πρωταρχικό) στο όλον της ύπαρξης νοημένης ως *Ganzes* [όλον] και όχι ως *All* [σύμπαν]», Michel Foucault, *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Kant*, Μετάφραση: Π. Αγγελόπουλος, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2017, σελ. 70. Το *Inbegriff* εδώ χρησιμοποιεί ο Foucault με την έννοια της συμπερίληψης. Ο όρος αυτός έχει τη διπλή σημασία: «(Η έννοια του κόσμου είναι η συμπερίληψη της ύπαρξης). Ο κόσμος είναι η ρίζα της ύπαρξης, η πηγή που, συμπεριλαμβάνοντάς την, τη διατηρεί και ταυτόχρονα την απελευθερώνει», Ό.π., σελ. 67.

⁶⁹⁰. Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, Μετάφραση: Γιάννης Τζαβάρας, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα: 1984, σελ.110-111.

⁶⁹¹. Αναστ. Πάκος, «λήμμα Κριτική Της Πρακτικής Λογικής» στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Γ*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 134.

⁶⁹². «Με άλλα λόγια, καθιστά το υποκείμενο μέλος ενός νοητού κόσμου, όπου πλέον η ελευθερία του, καθώς υπερβαίνει και την ενστικτώδη εκδήλωση του στον εξωτερικό κόσμο και την "έννοια" της αναγκαιότητας που επιβάλλει η φύση (εμπειρία), καθίσταται "ιδέα" (μ' αυτόν τον τρόπο επιλύεται και η φαινομενική αντίφαση της τρίτης αντινομίας), και, συνεπώς, μπορεί να αυτονομοθετείται.», Αυτόθι.

Ανθρωπολογία του λοιπόν ο Kant, αναγνώρισε τα όρια της γνώσης μας σε σχέση με αυτά που διαπιστώνουμε ότι γίνονται τελικά πράξη· ως μια εμπειρική, δηλαδή, διαπίστωση της σχέσης μεταξύ του Λόγου, της ανθρώπινης γνώσης ως συνέπειας των αισθήσεων αλλά και της νόησης, αλλά και της σχέσης του ατόμου με τον κόσμο, ως συνέπειας της θέλησης και της ηθικής στάσης. Τί σχέση μπορεί να έχουν όμως όλα αυτά με αυτή την ιστορικοπρακτική διαδικασία; «Αν ο ιστορικός δεν απαλλαγεί από το σύνδρομο της προφάνειας», έγραφε ο Θ. Νικολαΐδης το 2008, «ποτέ δεν θα γίνει καλός ιστορικός όπως και ο φιλόσοφος αν δε δει τα ιστορικά *a priori* της γνώσης»⁶⁹³. Ο Νικολαΐδης υποστηρίζει στη συνέχεια, ότι ο Foucault κατόρθωσε να εκπληρώσει και τα δύο τα αυτά χρέη· τόσο ως καλός ιστορικός όσο και ως καλός φιλόσοφος.

Αν η αντιληπτική μας γνώση (ως *posteriori*) είναι υποθετική, το ίδιο μπορεί να ειπωθεί και για την απριωρική μας γνώση, επισημαίνει ο Popper⁶⁹⁴ το 1986. Ο Kant έλεγε ότι κάθε απριωρική γνώση είναι αναγκαία. Αυτό είναι μεν κατανοητό, αλλά αθεμελίωτο και εσφαλμένο γράφει ο Popper· και συνεχίζει: «Μαθαίνουμε μόνο μέσω δοκιμής και πλάνης»⁶⁹⁵. Έχει σημασία όμως, συνεχίζει ο Popper, να επισημάνουμε ότι αυτή η πρακτική δοκιμή είναι μια δική μας υπόθεση, δεν προέρχεται από τον εξωτερικό κόσμο⁶⁹⁶. Μια διαπίστωση που μας θυμίζει την επισήμανση του Foucault περί της σύνθεσης, της καντιανής προϋπόθεσης για την παραγωγή κάθε γνώσης. Η σύνθεση αυτή θα πρέπει να γίνει από το υποκείμενο. Στον εξωτερικό κόσμο μαθαίνουμε μόνο ποιες από τις δοκιμές μας αποδεικνύονται τελικά πλάνες, ισχυρίζεται ο Popper. Έχουμε να κάνουμε λοιπόν με εικασίες και διαψεύσεις; Καταφατικά απαντά ο Popper επικαλούμενος τον Ξενοφάνη⁶⁹⁷ και προτείνει ως λύση στο πρόβλημα των πλανών την κριτική στις ήδη υπάρχουσες θεωρίες. Δηλαδή στις θεωρίες των άλλων ή και στις δικές μας. Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι κάτι τέτοιο συνιστά έναν «κριτικό ορθολογισμό»⁶⁹⁸, πράγμα που δεν απέχει πολύ από την έννοια της αυτονομίας στον Kant. Καμιά αυθεντία δεν θα πρέπει να αναγνωρίζεται ως θεμέλιο ηθικής. «Δεν υπάρχουν έσχατες πηγές γνώσης»⁶⁹⁹. Αυτό είναι ένα σημείο που σίγουρα συναινεί και ο Foucault, και ειδικότερα στην *Εισαγωγή*, αναφέρει ξεκάθαρα την άμεση σχέση της δυνατότητας ενός σφάλματος με την ίδια την ελευθερία· «γιατί η δυνατότητα του σφάλματος συνδέεται με το

⁶⁹³. Πώλ Βέν & λοιποί, *Ο Μισέλ Φουκώ και οι ιστορικοί*, Μετάφραση: Θεοδώρα Νικολαΐδης, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 9.

⁶⁹⁴. Karl Popper, «A priori και a posteriori» στο *Όλοι οι άνθρωποι είναι φιλόσοφοι*, Μετάφραση: Μ. Παπανικολάου, Εκδόσεις Μελάρι, Αθήνα: 2004, σελ. 196-197.

⁶⁹⁵. Ο.π., σελ. 197.

⁶⁹⁶. Ο.π., σελ. 197.

⁶⁹⁷. «Ο Ξενοφάνης γνώριζε ήδη, γύρω στο 500 π.Χ., ότι αυτό που ονομάζουμε γνώση δεν είναι παρά εικασία και γνώμη – δόξα και όχι επιστήμη-, όπως το βλέπουμε από τους στίχους του: [...] "Γιατί όλα δεν είναι παρά ένα δίχτυ υφασμένο με εικασίες"», Karl Popper, «Για τις λεγόμενες πηγές της γνώσης μας» στο *Όλοι οι άνθρωποι είναι φιλόσοφοι*, Μετάφραση: Μ. Παπανικολάου, Εκδόσεις Μελάρι, Αθήνα: 2004, σελ. 203.

⁶⁹⁸. Ο.π., σελ. 204.

⁶⁹⁹. Ο.π., σελ. 206.

καθήκον και την ελευθερία να το αποφύγουμε»⁷⁰⁰. Μιλάμε και πάλι για την εισαγωγή του αποτελέσματος στην αιτία; Ή μήπως το αντίστροφο; Είναι η περίφημη *απούσα αιτία*⁷⁰¹ για την οποία τόση μελάνη έχουν ξοδέψει οι φρουδικό μεταδομιστές; Είναι κάτι το οποίο θα επιχειρήσουμε να θίξουμε ακροθιγώς στις αμέσως επόμενες παραγράφους.

Στην *Ανθρωπολογία* -του Kant- ο Foucault προσπαθεί να ανιχνεύσει αυτές τις πτυχές, αυτές τις εκφάνσεις, μιας θεμελιώδους εμπειρίας σε αυτό που ο Kant ονομάζει *Kunst*⁷⁰², με τη σημασία της τέχνης, της τεχνικής αλλά και της επινόησης. Η *Kunst* θα πει ο γάλλος στοχαστής είναι αυτή «η άρνηση της πρωταρχικής παθητικότητας»⁷⁰³. Αυτή η άρνηση της παθητικότητας αναφέρεται στους αισθητηριακούς μας υποδοχείς, ως πηγές γνώσης. Μολονότι εδώ η *αυθορμησία*⁷⁰⁴ (ως απειρία πιθανοτήτων που εμπεριέχουν το διάφορο)⁷⁰⁵ εμφανίζεται στον αντίποδα της πρωταρχικής παθητικότητας, εντούτοις, και οι δύο, είναι εξίσου, αναγκαίες⁷⁰⁶. Γι' αυτό και χρησιμοποιεί τον όρο άρνηση και όχι απόρριψη. Αυτή η άρνηση λοιπόν λογίζεται τόσο ως τέχνασμα όσο και ως αυθορμησία. Εκεί είναι που εστιάζει σε αυτό το «παιχνίδι της ελευθερίας»⁷⁰⁷, το οποίο και ετεροπροσδιορίζεται ως τέτοιο, στο βαθμό που - περισσότερο ή λιγότερο - απομακρύνεται από το φαινομενικό ή πλησιάζει στο φαινόμενο. Στην *Ανθρωπολογία* λοιπόν ενέχεται και η εμπειρία του σφάλματος, η δυνατότητα του ολισθήματος, ή της αποφυγής του. Έχουμε λοιπόν μια γενετική σκέψη και ταυτόχρονα μια κριτική ανάδραση, η οποία και εδράζεται στην υφή της ίδιας της σχέσης μεταξύ της αλήθειας και της ελευθερίας, με καταλύτη την χρονική διάσταση.

⁷⁰⁰. Michel Foucault, 2017: 76.

⁷⁰¹. Ο γράφων αγνοούσε μέχρι πρόσφατως την έννοια της *απούσας αιτίας* στο ερμηνευτικό έργο των μεταμαρξιστών και τη σχέση της με τον όρο «Darstellung», με την έννοια της δράσης μιας προϋπάρχουσας, αλλά απύσας αιτίας. Αυτή η παρατήρηση που σύμφωνα με τον Βέλτσο έγινε από τον Althusser, «εισάγει στη μαρξιστική σκέψη τη «μετωνυμική αιτιότητα». Με πιο απλά λόγια αυτό σημαίνει ότι η αιτιακή εκείνη σχέση «στην οποία η αιτία εμφανίζεται ως αποτέλεσμα» (Γιώργος Βέλτσος, *Οι απροσδιόριστοι παράγοντες: Δοκίμιο δομικής κοινωνικής ψυχολογίας*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα: 1981, σελ. 50), είναι ακριβώς αυτό: η *απούσα αιτία* κατά κάποιους, η εισαγωγή του αποτελέσματος στην αιτία για τον γράφοντα. Κάτι στο οποίο αναφέρομαι εκτενέστερα στην εργασία μου για τον H. Bergson. Μια λογικοφανής παρατήρηση, εδώ θα ήταν πως η σωστή διατύπωση αυτής της μεταφοράς από μέρος μου θα ήταν «η εισαγωγή της αιτίας στο αποτέλεσμα» και όχι το αντίστροφο. Τότε όμως δεν θα υπήρχε η διάσταση της καταπολέμησης του φόβου (με την έννοια της συνεχώς παρούσας και όχι απύσας αιτίας) φόβου εντός της συνείδησης των υποκειμένων) που εδράζεται αλλά και ενεργεί τόσο εσωτερικά (στο ρόλο που διαδραματίζει η συνείδηση στη διαμόρφωση του υποκειμένου) όσο και εξωτερικά (μέσω της γλώσσας και των κοινωνικών πρακτικών). Είναι αυτή η διάσταση που κατά τη γνώμη μου θίγεται συνεχώς και από τον Foucault όταν αναφέρεται στον εντοπισμό του κινδύνου (Foucault: 1987, σελ. 91). Π.β: Γ. Βασιλάκης, *Ποιότητα και κατανόηση: Τέχνη και τεχνική στο πρόσωπο έργου του Bergson*, Δημοσίευτη Εργασία Ά εξαμήνου στα πλαίσια του μεταπτυχιακού μαθήματος: Ερευνητική Μεθοδολογία Α', ΠΜΣ: Αρχαία Ελληνική Φιλοσοφία και Φιλοσοφία των Επιστημών, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Πρέβεζα: 2016., σελ. 7-21.

⁷⁰². Γράφει ο Foucault: «Ο όρος "Kunst", με τα παράγωγά του (verkünsteln, erkünsteln, gekünstelt [παραχαράσσω, επινωώ, τεχνητός]) είναι ένας από τους όρους που επανέρχονται συχνά στην Ανθρωπολογία, και ένας από τους πιο απρόσιτους για τη μετάφραση», Michel Foucault: 2017, σελ. 77.

⁷⁰³. Michel Foucault, 2017: 77.

⁷⁰⁴. Αυτόθι.

⁷⁰⁵. Ο.π., σελ. 77.

⁷⁰⁶. Ο.π., σελ. 71.

⁷⁰⁷. Ο.π., σελ. 77.

Ο ρόλος της *Kunst*, ισχυρίζεται ο Foucault, είναι «τόσο να οικοδομεί μια επίφαση, κάτι φαινομενικό (Schein), πάνω στο φαινόμενο (Erscheinung) και ενάντια σε αυτό, όσο και να προσδίδει στο φαινομενικό την πληρότητα και τη σημασία του φαινομένου»⁷⁰⁸. Αυτή, η τελευταία, είναι βέβαια η αυθόρμητη -αν θα μπορούσαμε να το πούμε έτσι- μορφή της *Kunst*. Εκείνη δηλαδή που γίνεται κατανοητή ως ζώσα εμπειρία, καθώς περιέχει -στο καθολικό- ακόμη και ως εξαίρεση, το διάφορο. Αντίθετα η *Kunst* ως τέχνασμα σχετίζεται με τη σταθερότητα του δεδομένου. Θα μπορούσαμε εδώ να πούμε πως η πρώτη *Kunst* είναι κοντύτερα στο πιθανό (υπό την έννοια της αυθορμησίας και των αχαρτογράφητων δυνατοτήτων), ενώ η δεύτερη είναι κοντύτερα στο ενδεχομενικό (υπό την έννοια όχι απαραίτητα της αναγκαιότητας, αλλά των πεπερασμένων, ήδη παγιωμένων και σχετικά προβλέψιμων δυνατοτήτων). Θα μπορούσε επίσης να ειπωθεί πως η πρώτη μορφή της *Kunst* είναι πιο φυσική, αφού φυσικοποιεί την ιστορική συνέχεια, εντάσσοντας το τρέχον διάφορο στο όλον. Από την άλλη, η τεχνική μορφή της *Kunst* είναι εκείνη που έχει τη δυνατότητα να διατρέξει το όλον που θεωρεί ότι κατέχει (μέσω της γνώσης και της μνήμης: όσα έχουν ειπωθεί και όσα έχουν καταγραφεί), και να μιλά για, ή να δημιουργεί τις ασυνέχειες. Αυτό ακριβώς το δυσνόητο σχήμα, είναι εύκολο να αποκρυπτογραφηθεί αν το θέσουμε ακόμη πιο σχηματικά και ακόμη πιο ξεκάθαρα: από τη μια μεριά συναντάμε την έννοια της φύσης⁷⁰⁹ και από την άλλη την έννοια της φύσης του ανθρώπου. Ο άνθρωπος όμως καλείται και να γνωρίσει τη φύση γενικά αλλά και να γνωρίσει τη φύση του ειδικά. Οι δύο αυτές φύσεις, σύμφωνα με τον Foucault, δεν απαντώνται ως αυτόνομες πριν την έλευση των επιστημών του ανθρώπου, πριν δηλαδή τα τέλη του 17ου αιώνα. Θα αναφερθούμε αναλυτικότερα σε αυτό στις επόμενες παραγράφους.

Έχει ιδιαίτερη σημασία εδώ να μην υπάρχει άμεσος συσχετισμός με τους δύο τύπους ελευθερίας που αναλύει ο Kant στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*. Η αρνητική ελευθερία εκεί είναι η ανεξαρτησία από ξένα καθοριστικά αίτια -όπως η φυσική αναγκαιότητα ή τα πάθη και οι ροπές- ενώ η θετική ελευθερία ταυτίζεται με την αυτονομία. Ο Kant υποστήριζε εκεί ότι «μια ελεύθερη θέληση και μια θέληση κάτω από ηθικούς νόμους είναι ένα και το αυτό»⁷¹⁰. Έτσι ο άνθρωπος ως «έλλογο ον μπορεί να παρατηρεί τον εαυτό του και να μαθαίνει τους νόμους, στους οποίους υπόκεινται οι δυνάμεις του άρα και όλες οι πράξεις του, από δύο απόψεις: αφενός κατά το

⁷⁰⁸. Αυτόθι.

⁷⁰⁹. «Ο πρωτόγονος άνθρωπος ήταν σχεδόν αδιαχώριστος από τη φύση, είναι μέρος της φύσης καθώς δεν έχει εμφανιστεί ακόμη ο θεωρητικός στοχασμός. Η φύση προσωποποιείται και θεοποιείται στη μυθολογική σκέψη. Όταν εμφανίζεται ο θεωρητικός στοχασμός, όταν η μυθολογία παραμερίζεται και τη θέση της παίρνει η φιλοσοφία, διαμορφώνεται η καθ' αυτό θεωρητική σχέση προς τη φύση. Η φύση είναι ανώτερη από τον άνθρωπο· είναι δομημένη με αρμονία και χαρακτηριστικό της είναι η τελειότητα, καθώς αποτελεί επίκεντρο του ορθού λόγου». Μαρία Ντόλκα, «λήμμα φύση» στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Β, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 232.*

⁷¹⁰. Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, Μετάφραση: Γιάννης Τζαβάρας, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα: 1984, σελ. 107.

μέτρο που ανήκει στον αισθητό κόσμο και υπόκειται σε φυσικούς νόμους (ετερονομία), αφετέρου κατά το μέτρο που ανήκει στο νοητό κόσμο και υπόκειται σε νόμους ανεξάρτητους από τη φύση μη εμπειρικούς, θεμελιωμένους μόνο στη λογική [αυτονομία]»⁷¹¹. Ως έλλογο ον, το υποκείμενο συνειδητοποιεί ότι ανήκει εξίσου στον νοητό όσο και στον αισθητό κόσμο. Στην πρώτη περίπτωση αυτονομείται εφόσον υποτάσσεται αυτοβούλως σε λογικούς νόμους ενώ, στη δεύτερη ετερονομείται στο μέτρο που υποτάσσεται σε εξωγενείς, φυσικούς⁷¹² νόμους.

Στον Foucault βέβαια τα ζητήματα τίθενται διαφορετικά. Τον απασχολεί η μετάβαση από την αντίληψη του εξωτερικού κόσμου ως εσωτερική (άρα και άφατη) παράσταση, ως δηλαδή μορφή εποπτείας και εσωτερικής αίσθησης, μέσω της οποίας καθίσταται δυνατή μια διαφορά αυτής, στην εξής σχέση: τον δεσμό που έχει, ή μπορεί να έχει η αλήθεια και η ελευθερία μέσω της τεχνικής, εντός της χρονικής διάστασης. Θα μπορούσε αλλιώς να ειπωθεί ότι αυτό που ενδιαφέρει τον Γάλλο φιλόσοφο είναι να βρει τους πόρους της κοινής φανέρωσης και δράσης στη σχέση μεταξύ της ελευθερίας (ως αυθορμησίας και ως πιθανότητας ως αβέβαιου και μη οριστικού γεγονότος) και της τεχνικής (ως στοχευμένου ή επαγωγικού ενδεχομένου που μπορούμε να εξακριβώσουμε την τιμή εγκυρότητας του), όπως αυτές ξεδιπλώνονται εντός του χρόνου και επενδύονται σε αυτό που καλούμε αλήθεια.

Αυτή η περίφημη καθολίκευση του Kant, ο «ορθολογικός κανόνας»⁷¹³, όπως το λέει αλλού ο Foucault, είναι αυτό που θέλει να επανεξετάσει. Ο Kant επιχείρησε να προβάλλει τις a priori δομές της αίσθησης, της νόησης, της φαντασίας⁷¹⁴ και του Λόγου, σε όλα τα έλλογα όντα. Μια καθολίκευση ενός ηθικού κανόνα για όλους τους ανθρώπους βρίσκει ένα κοινό τόπο στο βαθμό που όλοι οι άνθρωποι, όχι απλά θέλουν να καλούνται έλλογα όντα, αλλά στο βαθμό που όντως είναι τέτοια. Υπό αυτό το πρίσμα, το έλλογο στοιχείο σε ένα φιλοσοφικό υποκείμενο της γνώσης είναι εκείνο που προσπαθεί να αναγάγει τις λογικές ενότητες της ψυχικής και αισθητικής της εμπειρίας, σε έννοιες (notions). Όπως εύστοχα το θέτει και ο Ντόλας είναι τότε που «η γνώση γίνεται ενέργεια λογική, μορφή όπου μέσα της αντικειμενικοποιούνται τα φαινόμενα του αισθητού κόσμου, γίνονται δηλαδή πράγματα»⁷¹⁵. Ενώ ο Κλιματσάκης το 2010 το θέτει ως εξής: «Η πεπερασμένη πραγματικότητα, η οποία είχε παραμεληθεί από το μεσαιωνικό πνεύμα, εξετάζεται τώρα εμπειρικά και αναβιβάζεται διά του νου σε καθολικές έννοιες υπό την μορφή φυσικών νόμων, τους οποίους ο

⁷¹¹. Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, Μετάφραση: Γιάννης Τζαβάρας, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα: 1984, σελ. 115.

⁷¹². Αυτοί οι φυσικοί νόμοι θα μπορούσαν βέβαια να είναι η τεχνική μορφή της *Kunst* όμως δεν θα επεκταθούμε περισσότερο σε αυτή τη διάσταση στα πλαίσια της παρούσης μελέτης.

⁷¹³. ΑΓΓ, σελ. 101.

⁷¹⁴. Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, Μετάφραση: Γιάννης Τζαβάρας, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα: 1984, σελ. 76.

⁷¹⁵. Νίκος Χ. Ντόλας, *Από την Υποκειμενοκεντρική Ηθική στην Ηθική της Επικοινωνίας*, Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα: 2008, σελ. 28.

άνθρωπος ζητεί να γνωρίσει. Αυτό σημαίνει ότι το καθ' έναστων που μας δίδεται δια των αισθήσεων μετατρέπεται στην μορφή του καθ' όλου, στην μορφή δηλαδή των εννοιών»⁷¹⁶. Αυτές οι δυο διατυπώσεις μας βοηθάνε να κατανοήσουμε γιατί ο Foucault εμμένει στη θεωρία της παράστασης που προσεγγίσαμε ακροθιγώς στην προηγούμενη ενότητα. Ας δούμε τώρα γιατί ο Foucault επιλέγει να φέρει παραδείγματα αντικειμενοποίησης του εαυτού από την κλασσική και ελληνιστική εποχή.

Εντελώς σχηματικά λοιπόν θα μπορούσαμε να πούμε πως τον Foucault φαίνεται να απασχολεί ιδιαίτερα ποιος είναι ο τρόπος που αντικειμενοποιείται⁷¹⁷ ο εαυτός μας αλλά και αυτή η μεταστροφή των τρόπων υποταγής (*mode d' assujettissement*)⁷¹⁸ του “εαυτού” μέσα στην ιστορία. Άλλοτε οι τρόποι υποταγής είναι μια επιλογή, μια προσωπική επιλογή, όπως συνέβαινε στην κλασσική Ελλάδα (αισθητικός τρόπος)⁷¹⁹, και άλλοτε αυτό ήταν μια πολιτική επιλογή. Ωστόσο, (και αυτό έχει τη σημασία του) σύμφωνα με τον Γάλλο στοχαστή, η αισθητική επιλογή στην κλασσική Ελλάδα έχει άμεση σχέση με την πολιτική επιλογή. Τι είναι όμως ο τρόπος υποταγής; Όπως το επισημαίνει και ο ίδιος: «Η επιλογή, η αισθητική επιλογή ή η πολιτική επιλογή, για την οποία αποφασίζουν να δεχτούν αυτό το είδος ύπαρξης – αυτό είναι ο *mode d' assujettissement*. Είναι μια επιλογή, μια προσωπική επιλογή»⁷²⁰. Ειδικότερα στην εποχή του ύστερου στωικισμού, αυτό αλλάζει. Εκεί ανιχνεύει ο Foucault μια μεταστροφή του *mode d' assujettissement*: «πρέπει να το κάνετε επειδή είστε έλλογο ον»⁷²¹. Οφείλω να πράξω με τον Α ή τον Β τρόπο επειδή είμαι έλλογο ον. Αυτό συμβαίνει, θα πει ο Foucault, διότι «οι στωικοί αναγνωρίζουν τους εαυτούς τους ως καθολικά όντα»⁷²². Αυτό που είναι ουσιαστικό, είναι αυτή η σχέση⁷²³ με τον ίδιο μας τον εαυτό. Αυτό που, κατά μια έννοια, είναι η ηθική⁷²⁴ για τον Γάλλο στοχαστή. Και κατ' επέκταση, η «σχέση μας» με την ηθική, διαμορφώνει και την ελευθερία μας.

⁷¹⁶. Παύλος Κλιματσάκης, *Συστηματική εισαγωγή στον Γερμανικό Ιδεαλισμό*, Εκδόσεις Ροές, Αθήνα: 2010, σελ. 17.

⁷¹⁷. Ο Jean Paul Sartre ορίζει αυτή την αντικειμενοποίηση ως οινική κοινωνικοποίηση. Πιο συγκεκριμένα: «Γιατί η πραγμάτωση της δυνατότητας καταλήγει αναγκαία στο να παράγει ένα αντικείμενο ή ένα γεγονός μέσα στον κοινωνικό χώρο». Πρβλ. J. P. Sartre, *Το πρόβλημα της Μεθόδου*, Μετάφραση: Λ. Θεοδωρακόπουλος, Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα: 1975, σελ. 139.

⁷¹⁸. Είναι για την ακρίβεια ο τρόπος «με τον οποίο οι άνθρωποι καλούνται ή παροτρύνονται να αναγνωρίσουν τις ηθικές υποχρεώσεις τους», Foucault: 1987, σελ. 101.

⁷¹⁹. Foucault: 1987, σελ. 104.

⁷²⁰. Foucault: 1987, σελ. 104.

⁷²¹. Αυτόθι.

⁷²². Foucault: 1987, σελ. 101.

⁷²³. Γράφει ο Nietzsche στη *Γενεαλογία* του: «Με τη βοήθεια ακριβώς τέτοιων επινοήσεων η ζωή μπορούσε να χρησιμοποιήσει τότε το τέχνασμα το οποίο ήξερε πάντα να χρησιμοποιεί, εκείνο της δικαιολόγησης του εαυτού της, της διακαίολόγησης του “κακού” της», F. Nietzsche, *Συμβολή στη γενεαλογία της ηθικής*, Μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας-Λίλα Τρουλινού, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, χχ., σελ. 123. Από εδώ θεωρούμε ότι πηγάζει και η έμφαση που δίνει ο Foucault στην επικινδυνότητα των παραδειγμάτων, σε αυτή την επικέντρωση της προσοχής στα «κακώς κείμενα» και στον συνεχόμενο αγώνα για τον περιορισμό τους και όχι σε μια απλή και παγιωμένη εναλλακτική. Π.βλ. Foucault: 1987, σσ. 90-91.

⁷²⁴. Ο.π., 103.

Αν στον Nietzsche λοιπόν ο άνθρωπος εμφανίζεται ως μια γέφυρα⁷²⁵, ως μια μετάβαση, θα μπορούσαμε να πούμε -και πάλι σχηματικά- ότι στον Foucault αυτή η μετάβαση είναι η μελέτη του εαυτού εντός της χρονικής και αισθητής (ορατής) διάστασης. Η αναμέτρηση με έναν εαυτό που μας δίνεται όπως το υποστηρίζει η φαινομενολογική παράδοση, η αναμέτρηση με έναν εαυτό που δημιουργείται μέρα με τη μέρα -συνεχώς- όπως το διαλαλούσαν οι υπαρξιστές, αλλά και η περιγραφή⁷²⁶ του εαυτού ως μετάπτωση, ως δηλαδή διαδικασία και όχι ως κατάσταση, όπως το είχε διατυπώσει ο Michel de Montaigne (1533-1592). Αναφερθήκαμε εκτενώς στη δεύτερη ενότητα στην κριτική που ασκεί ο Foucault στην καντιανή οπτική του ανθρώπου ως σκοπού καθεαυτόν. Κατά τη γνώμη μας, δύο είναι οι βασικοί λόγοι που συμβαίνει αυτό. Ο ένας σχετίζεται με αυτό που επισημαίνεται από τον Horkheimer στο έργο του *Η έκλειψη του Λόγου*: «η λέξη “Λόγος” χρησιμοποιείται για να σημάνει ένα πράγμα ή μια ιδέα μάλλον παρά μια πράξη, αναφέρεται αποκλειστικά στη σχέση αυτού του αντικείμενου ή αυτής της έννοιας με έναν σκοπό, όχι με το αντικείμενο το ίδιο ή με την έννοια την ίδια»⁷²⁷. Συνέπεια αυτού θα μπορούσε να είναι η γενίκευση του κανόνα σε κάθε έννοια. Το γεγονός ότι κάθε λέξη είναι συνυφασμένη με κάτι άλλο από αυτό που αποτελεί το αντικείμενό της. Μια συνέπεια που μας φέρνει ξανά στον καντιανό ονοματικό ορισμό της αλήθειας [Namenerklärung]: η αλήθεια είναι η συμφωνία⁷²⁸ της γνώσεως με το αντικείμενό της. Ο άλλος βασικός λόγος που ο Foucault βάζει στο στόχαστρο την έννοια του ανθρώπου ως σκοπού καθεαυτόν, είναι για να αναδείξει τη διάσταση της κανονιστικής γνώσης κάθε ανθρωπολογίας: «Θεμελιώνοντας τη γνώση, ή τουλάχιστον αποτελώντας την επιστήμη αυτού που θεμελιώνει τη γνώση, η ανθρωπολογία, με μια και μόνο κίνηση την περιορίζει και της προσδίδει ένα σκοπό.»⁷²⁹.

Αν δεν ζητάμε λοιπόν τον σκοπό, τότε μήπως αποζητάμε την απαρχή, την πηγή, αυτή την πρωταρχικότητα και τη σχέση της με τη γνώση; Ποια είναι επιτέλους τα γνωσιολογικά όρια του ανθρώπου; Αυτό είναι ίσως ένα από τα πιο δυσθεώρητα σημεία στη σκέψη του Γάλλου στοχαστή· «το ουσιώδες», γράφει ο Foucault στις τελευταίες σελίδες από τις *Λέξεις και τα Πράγματα*, «είναι ότι η σκέψη για τον εαυτό της και μέσα στα βάθος της εργασίας της είναι γνώση και συνάμα τροποποίηση εκείνου που γνωρίζει, στοχασμός και μετασχηματισμός του τρόπου ύπαρξης εκείνου

⁷²⁵. «Ο άνθρωπος είναι μεγάλος, γιατί είναι γεφύρι και όχι σκοπός: στον άνθρωπο αρέσει η μεταβατικότητα του και η εξαφάνισή», F. Nietzsche, *Τάδε έφη Ζαρατούστρα*, Μετάφρ. Νίκος Καζαντζάκης, Εκδ. Γ. Φέξη, Αθήνα: 1965, σελ. 10.

⁷²⁶. «Περιγράψω τη μετάβαση: όχι μια μετάβαση από μια ηλικία στην άλλη ή, όπως λέει ο λαός, από επταετία σε επταετία, αλλά από μέρα σε μέρα, από λεπτό σε λεπτό», Michel de Montaigne, «Η Μοναδικότητα του Ανθρώπου: Περί Μετάνοιας» στο: Umberto Eco-Riccardo Fedriga, *Ιστορία της Φιλοσοφίας: Από τον Μακιαβέλι στους Εγκυκλοπαιδιστές*, Τόμος 4, Μετάφραση: Μάρα Ασπιώτη-Ελένη Τουλούπη, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2018, σελ. 98.

⁷²⁷. Max Horkheimer, *Η έκλειψη του Λόγου*, (στο εξής *ΗετΛ*) Μετάφραση: Θέμις Μίνουγλου, Εκδόσεις Κριτική, χ.τ: 1987, σελ. 16.

⁷²⁸. *ΚτΚΛ*, σελ. 23. [A60-61].

⁷²⁹. Foucault: 2017, σελ. 101.

το οποίο στοχάζεται»⁷³⁰. Και μερικές αράδες παρακάτω: «Δεν είναι πια η καταγωγή αυτή που επιτρέπει την ιστορικότητα· αντίθετα μέσα στο ίδιο το υφάδι της η ιστορικότητα επιτρέπει να προβάλει η αναγκαιότητα μιας καταγωγής που της είναι εσωτερική και συνάμα ξένη»⁷³¹. Με πιο απλά λόγια θα μπορούσε να λεχθεί πως ο κάθε άνθρωπος δύναται να στοχαστεί αυτό που ισχύει γι' αυτόν ως καταγωγή, ως παράδοση ή ως ιστορία. Πάντα αυτό όμως γίνεται στα πλαίσια αυτού που είναι ήδη αρχινισμένο· «ο άνθρωπος ανακαλύπτει τον εαυτό του συνδεδεμένο με μια ήδη υπάρχουσα ιστορικότητα»⁷³². Αυτό το «ήδη υπάρχον δίκτυο της κατανόησης»⁷³³ θα πρέπει να ιδωθεί υπό το πρίσμα μιας οπτασίας, ενός φαντάσματος της «Τάξης του Λόγου» που είναι πανάρχαιη και ενδεχομενική, αλλά και ταυτόχρονα αναδύομενη και πιθανή. Αυτό το δίκτυο είναι συνυφασμένο με το φάντασμα της εξουσίας⁷³⁴ που είναι περιπλεγμένο με τη γνώση και την εικόνα που έχουμε για τον εαυτό μας, για τους άλλους, αλλά και για τον κόσμο.

Άραγε ο Foucault μιλάει για τον πολιτισμό; Μιλά για την περίφημη μετάβαση από τη Φύση στον Πολιτισμό; Αν θυμηθούμε την επισήμανση του για το δοκίμιο του Kant σε σχέση με τις φυλές και ανατρέξουμε στα όσα γράφει ο Levi Strauss στην Άγρια Σκέψη τότε θα απαντούσαμε καταφατικά. Διότι η *Kunst*⁷³⁵ στον Kant δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο τεχνικός Πολιτισμός με την έννοια της ανθρώπινης δραστηριότητας επί των όσων έχουν πραχτεί, των όσων έχουν ειπωθεί, αλλά και των όσων δύναται να επινοηθούν. Τι μας επισημαίνει ο Foucault; Η *kunst* είναι η άρνηση της πρωταρχικής παθητικότητας. Είναι συνάμα δράση αλλά και άρνηση. Θα μπορούσε να ειπωθεί ότι είναι άρνηση και ταυτόχρονα διατήρηση του δεδομένου. Θα μπορούσε επίσης να ειπωθεί ότι η *Kunst* γίνεται, ή μάλλον πραγματώνεται, με τη συνδρομή μιας απύσας αιτίας. Αυτή η απύσα αιτία είναι μήπως ο πολιτισμός που υπάρχει πίσω⁷³⁶ από τον πολιτισμό; Μια επιβεβλημένη ερώτηση που γυρίζει γύρω από τα επαναλαμβανόμενα ερωτήματα περί του πρωτείου μεταξύ της εμπειρίας-πράξης-αίσθησης και του συμπληρωματικού⁷³⁷ τους τριπτύχου. Πριν προσεγγίσουμε αυτό το

⁷³⁰. Foucault: 2008, σελ. 449.

⁷³¹. Ο.π., σελ. 452.

⁷³². Ο.π., σελ. 453.

⁷³³. Ο.π., σελ. 454.

⁷³⁴. «Στη βασική έννοια της εξουσίας ο Foucault συστεγάζει καταναγκαστικά την ιδεαλιστική ιδέα της υπερβασιακής [θεωρούμε ότι μάλλον η απόδοση εδώ θα μπορούσε να είναι υπερβατολογική] σύνθεσης με τις προϋποθέσεις μιας εμπειριστικής οντολογίας.», Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας: Δώδεκα παραδόσεις / Jürgen Habermas*: μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη· επιμέλεια σειράς Λευτέρης Αναγνώστου. - 2η έκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 1993, σελ.

⁷³⁵. Γράφει ο Foucault : «Ο όρος "Kunst", με τα παράγωγά του (verkünsteln, erkünsteln, gekünstelt [παραχαράσσω, επινοώ, τεχνητός]) είναι ένας από τους όρους που επανέρχονται συχνά στην Ανθρωπολογία, και ένας από τους πιο απρόσιτους για τη μετάφραση», Michel Foucault: 2017, σελ. 77.

⁷³⁶. Βέλτσος, 1998: 126

⁷³⁷. Αν και σε πολλά σημεία των έργων του Foucault έχουμε την εμφάνιση τριπλών ή διπλών λειτουργιών και ρόλων, τη συγκεκριμένη επισήμανση κάνουμε ώστε να ανακαλύψουμε κάτι που θεωρούμε ότι είναι εκεί αλλά δεν έχουμε δει ακόμα. Γράφει ο Foucault στο *This is not a pipe* το 1981 σχετικά με την τριπλή λειτουργία ενός καλλιγράμματος : «In its millennial tradition, the calligram has a triple role: to augment the alphabet, to repeat something without the aid of rhetoric, to trap things in a double cipher.». Michel Foucault, *This is not a Pipe*, Translated & edited by James Hakness, University of California Press Berkeley and

τρίπτυχο, ας δούμε τα τρίπτυχα που ανιχνεύει ο Foucault στο έργο του Kant. Ο Foucault αντιστοιχίζει στις καντιανές έννοιες που συναντάμε στην *Ανθρωπολογία* “πηγή-επικράτεια-όριο” τις βασικές προκείμενες που συναντάμε στην *ΚτΚΑ*: “αισθητικότητα-διάνοια-Λόγος”. Από τις οποίες τελικά προκύπτουν ο καθαρός λόγος, ο πρακτικός λόγος και η κριτική δύναμη. Ας επιστρέψουμε τώρα στο συμπληρωματικό τρίπτυχο που αναφέραμε προηγουμένως. Θα υποστηρίξουμε ότι ένα νοητό συμπληρωματικό τρίπτυχο είναι αναγκαίο για εμάς, στο βαθμό που δεν στηρίζεται -από όσο γνωρίζουμε- σε καμιά φιλοσοφική παράδοση μεθόδολογίας, ενώ παράλληλα απλουστεύει τον συλλογισμό σχετικά με τα όσα μπορούμε να πράξουμε, να πούμε και να σκεφτούμε. Στην εμπειρία λοιπόν μπορούμε⁷³⁸ να αντιστοιχίσουμε τη *μνήμη*, στην πράξη⁷³⁹ τον *λόγο*⁷⁴⁰ και στην αίσθηση τη *σκέψη*. Η πρώτη αντιστοίχιση εδράζεται σε μια αιτιακή αλληλουχία (resultat/effet/conséauense/insidence:αποτέλεσμα/συνέπεια/επίπτωση) που στοιχειώνει τη μνήμη μας, ως ένας διαρκής φόβος που επεμβαίνει πριν από κάθε ατομική μας πράξη. Η δεύτερη αντιστοίχιση έχει να κάνει με την ονοματική αντιστοίχιση των πραγμάτων, η οποία επιτυγχάνεται αλλά και επικαιροποιείται από τη χρήση του λόγου. Στη συνέχεια θα προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε πως αντιλαμβανόμαστε την τελευταία αντιστοίχιση: η αίσθηση στην σκέψη.

Ενώ η αίσθηση είναι συνυφασμένη με οτιδήποτε μπορεί να χαρακτηριστεί σωματικό, υπάρχει και η αντίληψη, αλλά και η απτή εκφορά στον προφορικό λόγο, μιας διαφορετικής αισθητικότητας, που θα αποκαλούσαμε *νοητική αίσθηση*. Διότι η σωματικότητα προσιδιάζει σε μια παθητικότητα, σε μια *πρωταρχική παθητικότητα*, όπως την ανιχνεύει ο Foucault στον Kant της *Ανθρωπολογίας*, που μπορούμε να την αντιληφθούμε ως σωματική. Μια παθητικότητα ενός οργάνου του σώματος. Που απλά λειτουργεί. Είναι ικανότητα (skill) και όχι δυνατότητα (ability). Δεν εξασκούμαστε συνειδητά να αναπνέουμε ή να βλέπουμε. Είναι οργανική λειτουργία που προκύπτει αβίαστα. Αντίθετα η νοητική αίσθηση δεν είναι απλή ικανότητα. Είναι η δυνατότητα που μας δίνεται, μέσω ερεθισμάτων αλλά και δομών, να κρίνουμε, ήτοι, να σκεφτόμαστε κάτι που δεν

Los Angeles, California University of California Press, Ltd. London, England © 1983 by The Regents of the University of California, σελ. 20.

⁷³⁸. Γράφει ο Foucault σχετικά με την αδυναμία προσπορισμού ανθρώπινης γνώσης μέσω της καντιανής έννοιας της μνήμης: «...η μελέτη της μνήμης ως απλού φυσικού γεγονότος δεν είναι μόνο άχρηστη, είναι αδύνατη...», Foucault: 2017, σελ. 51.

⁷³⁹. «Μέσα στην πράξη της ομιλίας [...] μέσα στην πράξη της ονομασίας, η ανθρώπινη φύση, ως αναδίπλωση της παράστασης στον εαυτό της, μετατρέπει την γραμμική σειρά των σκέψεων σε ένα σταθερό πίνακα όντων...», Foucault: 2008, σελ. 426.

⁷⁴⁰. Γράφει ο Πλάτωνας στον Κρατύλο: «Καί πάλι το να λέμε ένα όνομα δέν είναι μία πράξη, αφού βέβαια καί ή ομιλία είναι μία πράξη πού αναφέρεται στά πράγματα;» 287c. Ενώ μερικές αράδες ωρίτερα εξετάζεται η διάσταση της ονοματοθεσίας ως προς την αναλογία που έχει η ονομασία των πραγμάτων με τα ίδια τα πράγματα: «Αραγε λοιπόν καί τό νά μιλούμε είναι επίσης μία από τις πράξεις;» 287b. Πλάτωνας, *Κρατύλος*. Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Δαίδαλος, Αθήνα: 2010, σελ. 51.

έχουμε ακόμη σκεφτεί. Αυτό είναι ικανότητα που οδηγεί σε ένα φάσμα δυνατοτήτων⁷⁴¹. Είναι αυτό μια κάποιας μορφής σύνθεση; Είναι άραγε μεταφυσική παραγωγή;

Μεταξύ του πνεύματος και της φύσης μεσολαβεί το σώμα. Μιλάμε για το ανθρώπινο σώμα. Από τη μια έχουμε την έννοια της Φύσης εν γένει, και από την άλλη την ανθρώπινη φύση⁷⁴². Επιδέχονται και οι δύο σημασίες ετεροπροσδιορισμό; Αν θεωρήσουμε ότι η πρώτη είναι κάτι δεδομένο στις αισθήσεις αλλά και στην αντίληψή μας, τότε θα πρέπει να προσδιορίσουμε τίνος η αντίληψη για την έννοια της Φύσης θεωρείται δεδομένη. Για ποιο τύπο ανθρώπου μιλάμε; Για ποια εποχή⁷⁴³ του; Για ποια κοσμοθεωρία του; Για ποια θρησκεία του; Για ποια γνώση του και για ποια επιστήμη του; Τα ερωτήματα είναι πολλά. Αυτό που φαίνεται να απασχολεί τον Foucault είναι άλλου τύπου συναιτιάσεις. Είναι η σχέση μεταξύ των δύο: «Αν η ανθρώπινη φύση διαπλέκεται με τη φύση, αυτό γίνεται μέσω των μηχανισμών της γνώσης και μέσω της λειτουργίας τους...»⁷⁴⁴, επισημαίνει ο Foucault στην ενότητα⁷⁴⁵ που τιτλοφορείται “Ο άνθρωπος και τα αντίγρατά του”. Και συνεχίζει: «..μέσα στην μεγάλη διάταξη της κλασσικής επιστήμης, η φύση, η ανθρώπινη φύση και οι σχέσεις τους είναι λειτουργικά στοιχεία, που έχουν καθοριστεί και έχουν προβλεφθεί»⁷⁴⁶. Συναντάμε και εδώ αυτό που στοιχειώνει συνεχώς τη σκέψη του Foucault. Η αρχαιολογία της σκέψης είναι αυτό στη βάση του οποίου σκεπτόμαστε και επιχειρηματολογούμε. Με πιο απλά λόγια μας επισημαίνει ότι μέχρι την εποχή που ο άνθρωπος έγινε αντικείμενο των «επιστημών του ανθρώπου»⁷⁴⁷, έως δηλαδή τον 18ο αιώνα, δεν είχε προκύψει κάποιος λόγος να διαχωριστεί η Φύση γενικά από την φύση του ανθρώπου ειδικά. Η «ίδια η έννοια της ανθρώπινης φύσης και ο τρόπος που λειτουργούσε, απέκλειε την ύπαρξη μιας κλασσικής επιστήμης του ανθρώπου»⁷⁴⁸ ισχυρίζεται ο

⁷⁴¹. «Το Geist βρίσκεται στη ρίζα της δυνατότητας της γνώσης. Και κατά τούτο αδιαχώριστα παρόν και απόν στα σχήματα της γνώσης: είναι αυτή η απόσταση, αυτό το αόρατο και συνάμα ‘ορατό καταφύγιο’ στην απρόσιτη απόσταση του οποίου η γνώση βρίσκει τη θέση της και τη θετικοτητά της. Το είναι του συνίσταται στο ότι δεν είναι εκεί, σκιαγραφώντας με αυτόν ακριβώς τον τρόπο τον τόπο της αλήθειας.», Foucault: 2017, σελ. 52. Αυτή είναι και μια θεματική που απασχόλησε, αν μη τι άλλο και τον E. Husserl (1859-1938). «Το πνευματικό Είναι υφίσταται αποσπασματικά...Η πραγματικότητα του πνεύματος ως δήθεν πραγματικού παραρτήματος των σωμάτων, το δήθεν χωροχρονικό του Είναι μέσα στη φύση, αποτελεί παραλογισμό». Τα βέλη εξακοντίζονται έναντι του Kant και της περιορισμένης χωροχρονικής εποπτείας του cogito. E. Husserl, *Η κρίση του Ευρωπαϊού ανθρώπου*, Μετάφραση: Θ. Λουπασάκης, Εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα: 1991, σελ. 56.

⁷⁴². Ο Κ. Ράντης επισημαίνει σε σχέση με τις διαφορές της εγγεληνής από τη μαρξική διαλεκτική: «Αλλά και στη διαμεσολάβηση ανθρώπου και φύσεως εμφανίζονται οι διαφορές της εγγεληνής από τη μαρξική διαλεκτική. Για τον Marx υλοποιείται αυτή η διαμεσολάβηση μέσω της συγκεκριμένης ιστορικής μορφής της εργασίας που αντιστοιχεί στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής. Έτσι, δεν μπορεί ποτέ να καταλήξει στην απόλυτη ταυτότητα υποκειμένου και αντικειμένου, αντικείμενο και υποκείμενο εξακολουθούν να διατηρούν τη σχετική τους αυτονομία παρά τη διαμεσολάβησή τους. Αντιθέτως, στον Hegel υποκείμενο και αντικείμενο είναι στιγμές (Momente) “της αυτοκίνησης της απόλυτης ιδέας”». Κ. Ράντης: 2015, σελ. 179-180.

⁷⁴³. «...[...].εγώ που ανήκω σ’ αυτή την ανθρωπότητα, ενδεχομένως σ’ αυτό το περιθώριο, σ’ αυτόν τον χρόνο, σ’ αυτή τη στιγμή της ανθρωπότητας», *Τ.ε.Κ.*, 29.

⁷⁴⁴. Foucault: 2008, σελ. 426.

⁷⁴⁵. Η ενότητα ανήκει στις “Λέξεις και τα Πράγματα”.

⁷⁴⁶. Αυτόθι.

⁷⁴⁷. *Ο.π.*, σελ. 427.

⁷⁴⁸. *Ο.π.*, σελ. 425.

Foucault στις *Λέξεις και τα Πράγματα*. Οι λειτουργίες της “φύσης” και της “ανθρώπινης φύσης” διαχωρίζονται αλλά και αντιτίθενται στο βαθμό που η πρώτη συμβολίζει το συνεχές αλλά ακαθόριστο σύνολο των όντων, ενώ η τελευταία βρίσκει τη θέση της, διατρέχοντας τη χρονολογική διασπορά που καθιστά δυνατή η μνήμη, στην ασυνέχεια. Ενώ η φύση περιλαμβάνει το διάφορο, εντάσσοντάς το «στο ταξιθετημένο συνεχές των όντων»⁷⁴⁹, η ανθρώπινη φύση «προκαλεί την εμφάνιση του ταυτόσημου»⁷⁵⁰ μέσα από την πράξη της ονομασίας. Και εδώ είναι που επιστρέφουμε ξανά στα όσα γράφει ο Foucault στην *Εισαγωγή* σχετικά με το σημείο όπου οι μηχανισμοί της γνώσης και η λειτουργία τους συναντώνται τόσο με την φύση (εντός της οποίας εκδηλώνονται τα εμπειρικά περιεχόμενα του ανθρώπου και συνεπώς και ο ίδιος ως αναπόσπαστο μέρος της) όσο και με την ανθρώπινη φύση (εξαιτίας της οποίας το απροσδιόριστο και συνεχές πλέγμα των όντων παγιώνεται σε εκφάνσεις ταυτοποίησης, δηλαδή σε έννοιες). Οι δύο φύσεις είναι αδιαχώριστες στο βαθμό που η γνώση μας για τον κόσμο, είναι γνώση που εν μέρει μας παρέχει ο κόσμος. Η κατοικήσιμη μορφή του κόσμου κατά μία έννοια είναι η άποψη που έχουμε ή διαμορφώνουμε εμείς γι’ αυτόν: «Όλοι οι άνθρωποι λαμβάνουν μια διπλή μόρφωση: 1) μέσω του Σχολείου 2) μέσω του κόσμου»⁷⁵¹. Αυτή είναι η φράση από την *Ανθρωπολογία* του Kant που παραθέτει ο Foucault με απώτερο σκοπό να αναδείξει και τις δικές του προκείμενες. Το Σχολείο με «Σ» κεφαλαίο σε αντίθεση με τον κόσμο που γράφεται με «κ» και όχι με «Κ». Μπορεί όμως κάτι τέτοιο να έχει σημασία; Η οπτική που προσπαθεί να αναδείξει ο Foucault μπορεί να συνοψιστεί στην εξής φράση: Ο κόσμος είναι το ίδιο του το σχολείο. Αν ο Kant προσπαθεί -κυρίως στην *Κ.τ.Κ.Α*- να αναδείξει κάποιο *a-priori* πρωτείο της διάνοιας έναντι της αίσθησης, κάποιο πρωτείο που είναι ανεξάρτητο της εμπειρίας και του περιεχομένου, τότε ο Foucault προσπαθεί να φέρει στην επιφάνεια το ορατό, αλλά ασύνειδο, πρωτείο των πρακτικών, που προσιδιάζουν με τις ήδη υπάρχουσες δομές. Θα πρέπει να αποσαφηνιστεί ότι αναφερόμαστε σε δομές σκέψης. Ότι δεν υπάρχει μόνο αυτό το οποίο στοχαζόμαστε αλλά και αυτό πάνω στη βάση του οποίου στοχαζόμαστε. Είναι η συνθήκη δυνατότητας μιας σκέψης, κάτι το οποίο, ουσιαστικά, δεν σκεπτόμαστε; Και αν ισχύει κάτι τέτοιο, είναι αυτό κάτι που μπορεί να προσεγγιστεί ως πρακτική;

⁷⁴⁹. Αυτόθι.

⁷⁵⁰. Αυτόθι.

⁷⁵¹. Foucault: 2017, σελ. 41.

Οι πρακτικές⁷⁵² εφαρμόζονται, χρησιμοποιούνται και λειτουργούν παράγοντας αποτελέσματα. Αυτή η χρήση που τις διαιώνίζει, ή κάποιες φορές τις μετατοπίζει ελάχιστα, είναι εκείνη που διατηρεί σταθερή την αναλογία των κανόνων του παιχνιδιού. Είτε μιλάμε για κόσμο είτε μιλάμε για Σχολείο, το παιχνίδι υπακούει σε κανόνες. Κανόνες που άλλοτε ακολουθούμε χωρίς καν να τους γνωρίζουμε, αλλά και κανόνες που δημιουργούμε με τη στάση μας. Ωστόσο είναι εξαιρετικά δύσκολο, όχι μόνο να αλλάξεις τους κανόνες, αλλά και να τους συλλάβεις, συμμετέχοντας συνειδητά, κατανοώντας δηλαδή το παιχνίδι. Να μην είσαι δηλαδή απλός παρατηρητής -θεωρητικός γνώστης των όρων- να μην είσαι σχολιαστής, ή αλλιώς διατυπωμένο, να μην είσαι σχολαστικός⁷⁵³.

Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως οι πρακτικές δεν αναφέρονται κυρίως σε ότι μπορούμε να καλέσουμε γενικόλογα κυβέρνηση, εξουσία, καπιταλισμός ή παγκόσμιο κεφάλαιο, αλλά στις υλικές συνθήκες της ζωής του ατόμου. Εάν η συμπεριφορά του ατόμου συνιστά προϊόν της βιωμένης εμπειρίας του, πράγμα που θεωρούμε ότι ενστερνίζεται ο Foucault, τότε οι κοινωνικές πρακτικές ορίζουν για εμάς ένα περιορισμένο πεδίο αλληλεπίδρασης. Ένα εύστοχο παράδειγμα που επί της ουσίας περιγράφει το φαινόμενο που ονομάστηκε *κοινωνικός αυτοματισμός*, είναι η αντίδραση τόσο των κυρίαρχων μέσω μαζικής ενημέρωσης όσο και πολλών αγανακτισμένων κατοίκων κατά τη διάρκεια μιας απεργίας στα μέσα μαζικής μεταφοράς. Τον συντάκτη ειδήσεων ενδιαφέρει η ταλαιπωρία που γεννά η απεργία και όχι η ανεργία που γεννά η πολιτεία. Μεταξύ των υλικών συνθηκών της ζωής όλων, και της πραγματικής συνθήκης της εξαθλίωσης των εργαζομένων, μεσολαβεί η δημοσιογραφική ματιά που προλαβαίνει την εισαγγελική παρέμβαση για παρακώλυση των συγκοινωνιών. Ο “ηθικός” δημοσιογράφος ασκεί κριτική στους απεργούς επειδή δεν αφήνουν τους εργαζόμενους να πάνε στη δουλειά τους και τους ταξιδιώτες να πάνε διακοπές, αλλά δεν ασχολείται με τα δίκαια αιτήματα των απεργών. Ο *κοινωνικός αυτοματισμός* είναι τόσο ισχυρός, που πολλές φορές προηγείται της προβολής από τα μέσα μαζικής ενημέρωσης. Να κοπεί το προνόμιο του γείτονα και όχι να το κατακτήσουμε όλοι. Το βασικό ζήτημα που προκύπτει είναι εάν ο κοινωνικός κανιβαλισμός, είναι ή όχι επίκτητος. Εάν δηλαδή η τάση των κοινωνικών ομάδων αλλά και των ατόμων, για διαφοροποίηση και ηγεμονία είναι έμφυτη και εντοπίζεται σε κάποιο “Είναι του ανθρώπου” (ιδεαλιστική προσέγγιση), ή είναι απλώς αποτέλεσμα των αντικειμενικών

⁷⁵². Ενδιαφέρον παρουσιάζει η επισήμανση που κάνει ο Habermas για τις “βουβές πρακτικές” του Foucault: «Με αυτό ο Foucault εννοεί τις θεσμικά σταθερές, συχνά δε αρχιτεκτονικά ενσάρκωμένες και τελετουργικά συμπυκνωμένες ρυθμίσεις τρόπων δράσης και συνηθειών. Στην έννοια της “πρακτικής” ο Foucault περιέλαβε το στοιχείο της ανισομερούς, βίαιης επιρροής πάνω στην ελευθερία κινήσεων των άλλων μετεχόντων στη διάδραση.», Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας : Δώδεκα παραδόσεις / Jürgen Habermas· μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη · επιμέλεια σειράς Λευτέρης Αναγνώστου. - 2η έκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 1993, σελ. 300.*

⁷⁵³. «...σε αυτά τα μαθήματα ανθρωπολογίας, που εν τέλει δεν είναι παρά σχολαστικές διδασκαλίες...», Foucault: 2017, σελ. 41.

κοινωνικών συνθηκών (υλιστική προσέγγιση) της ζωής μας. Ο Foucault τάσσεται ξεκάθαρα υπέρ της υλιστικής προσέγγισης. Ωστόσο, θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι η γνωστή διατύπωση του Marx⁷⁵⁴ σύμφωνα με την οποία η κοινωνική ύπαρξη (υλικές συνθήκες) καθορίζει την κοινωνική συνείδηση και όχι το αντίστροφο, βρίσκει σύμφωνο τον Foucault στο βαθμό που ο τελευταίος δεν αναγνωρίζει κάποια συλλογική, άρα ούτε και κοινωνική, συνείδηση.

Στην *Ανθρωπολογία* του Kant, θα πει ο Foucault, «ο άνθρωπος δεν είναι ούτε *homo natura* ούτε καθαρό υποκείμενο της ελευθερίας· εγγράφεται στις ήδη τετελεσμένες συνθέσεις της σχέσης του με τον κόσμο»⁷⁵⁵. Με αυτό τον τρόπο, με αυτή την επισήμανση, ο Foucault επιχειρεί να διαχωρίσει τη γνώση από τη χρήση⁷⁵⁶. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι κάνει κάτι ανάλογο με αυτό που επισημαίνει συνεχώς ο Kant στην πρώτη κριτική: ότι είναι άλλο πράγμα η γνώση και άλλο οι λειτουργίες μέσω των οποίων αποκτούμε τη γνώση. «Μιλώντας με αυστηρά καντιανούς όρους, οι συνθήκες της εμπειρίας και οι συνθήκες του αντικειμένου της εμπειρίας είναι απόλυτα ετερογενείς»,⁷⁵⁷ θα πει ο Foucault αρκετά χρόνια μετά. Ενώ ο νεαρός Foucault μας λέει πως είναι άλλο πράγμα να παίζεις στο παιχνίδι, είναι άλλο πράγμα να μεις εντός του, και άλλο να κατανοείς⁷⁵⁸ το παιχνίδι. Ο άνθρωπος εγκαθίσταται στον κόσμο, εισχωρεί εντός του, μπαίνει στο παιχνίδι, αλλά και επηρεάζεται από κανόνες ή δυνάμεις⁷⁵⁹ που «ο κόσμος επιβάλλει»⁷⁶⁰ επάνω του,

⁷⁵⁴. «"Δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων που καθορίζει την ύπαρξή τους, αλλά, αντίθετα, η κοινωνική τους ύπαρξη καθορίζει την κοινωνική τους συνείδηση" (Μαρξ). Το "κοινωνικό είναι" αποτελείται από το σύνολο των στοιχείων της υλικής ζωής της κοινωνίας: γεωγραφική θέση, πυκνότητα πληθυσμού, υλικά δημιουργήματα των ανθρώπων και υλικές σχέσεις που διαμορφώνονται ανάμεσα στον άνθρωπο και στη φύση κι ανάμεσα στους ίδιους τους ανθρώπους στη διαδικασία της κοινωνικής εργασίας, σχέσεις που έχουν, στο σύνολο της υλικής ζωής, πρωτεύοντα ρόλο και που είναι καθοριστικές, σε τελική ανάλυση, στην εμφάνιση και ανάπτυξη της κοινωνικής συνείδησης. Η κοινωνική συνείδηση αποτελείται από το σύνολο των στοιχείων επιστόχασης και εκτίμησης της υλικής ζωής: αντιλήψεις, συναίσθημα, νοοτροπίες, ιδέες, γνώσεις, δοξασίες, θεωρίες κ.ά. Συγκρινόμενη με την ατομική συνείδηση, η κοινωνική συνείδηση είναι μια πιο πολύπλευρη και γενικευμένη αντανάκλαση του κοινωνικού είναι.», Γιάννης Κρητικός, «λήμμα Κοινωνικό Είναι και κοινωνική συνείδηση» στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Γ*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 80.

⁷⁵⁵. M. Foucault: 2017, σελ. 42.

⁷⁵⁶. «Ο άνθρωπος ξεφεύγει προσωρινά από τη γνώση «γιατί τα γνωστικά μέσα που διαθέτουμε για να τον γνωρίσουμε είναι δανεισμένα από τον ιδεαλισμό της δεξιάς ή από τον ιδεαλισμό της αριστεράς... ο πρώτος αξίζει το όνομά του από το περιεχόμενο των ιδεών του και ο δεύτερος από τη χρήση που κάνει σήμερα στις δικές του.», Jean Paul Sartre, *Το πρόβλημα της Μεθόδου*, Μετάφραση: Λουκάς Θεοδωρακόπουλος, Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα:1975, σελ. 75. Κάνουμε αυτή την παραπομπή εδώ γιατί θεωρούμε ότι ο Foucault - όπως και ο Sartre - συχνότατα, εξακοντίζει την κριτική του περισσότερο κατά των μαρξιστών, και πολύ λιγότερο κατά του Marx.

⁷⁵⁷. Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινουοσάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 112-113.

⁷⁵⁸. Παρόμοιες διατυπώσεις βρήκαμε και στην ομιλία που εκφώνησε ο Pierre Bourdieu το 1982 στο College de France: «Όμως, μόνο με την προϋπόθεση ότι κατανοεί κάποιος το παιχνίδι, όποιο ακριβώς είναι, με τα διακυβευμάτά του, τους κανόνες και τις κανονικότητες που του ανήκουν, [...] .. μπορεί ταυτόχρονα και να αποδεσμευθεί από και για χάρη της συστατικής απόστασης της θεωρητικής αναπαράστασης αλλά και να αποκαλυφθεί δεσμευμένος, σε μια καθορισμένη θέση, με διακυβεύματα και καθορισμένες και καθοριστικές.», Pierre Bourdieu, *Μάθημα πάνω στο μάθημα: Κοινωνιολογία και αυτο-ανάλυση*, Μετάφραση: Νίκος Αγκαβανάκης, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα: 2001, σελ. 36.

⁷⁵⁹. «Η δύναμη ανήκει στο έξω, διότι συνάπτει κατ' ουσίαν σχέσεις με άλλες δυνάμεις: είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ικανότητα που έχει να επηρεάζει άλλες δυνάμεις (αυθορμησία), και να επηρεάζεται απ' αυτές (προσληπτικότητα)». Deleuze: 2005, σελ. 169.

⁷⁶⁰. Foucault: 2017, σελ. 41- 42.

«προκειμένου να τον διαμορφώσει και να τον καταστήσει ικανό να γίνει κύριος του παιχνιδιού· das Spiel rerstehen [να κατανοήσει το παιχνίδι]». ⁷⁶¹

Ο Foucault ονομάζει τις παραδόσεις του Kant στο πανεπιστήμιο «σχολαστικές διδασκαλίες» ⁷⁶², εντάσσοντάς τες, όχι στο σχολαστικισμό, αλλά σε μια σχολαστικού τύπου πρακτική, αν όχι παράδοση. Μια θεωρητική παράδοση που γίνεται ισχυρή πρακτική. Είναι μια «θεμελιώδης τάση» ⁷⁶³. Η όλη δυσκολία στην ερμηνεία του Foucault είναι η ταυτόχρονη επικοινωνήση των όσων παραθέτει και «μοιράζεται» μαζί μας ως ιστορικός, με την μαρτυρία ενός παρατηρητή ⁷⁶⁴ με ετερόχρονο πρόσημο. Ποιο είναι αυτό το πρόσημο; Είναι η κριτική στάση του επάνω στα όσα «ιστορικά ιζήματα» παραθέτει: «οι πρόοδοι του πολιτισμού, στις οποίες συνοψίζεται η ιστορία του κόσμου, συστήνουν ένα σχολείο που οδηγεί από μόνο του στη γνώση και τη χρήση του κόσμου» ⁷⁶⁵. Ο κόσμος «γίνεται σχολείο μέσα από τις εντολές ενός πολιτισμού». Ενός συγκεκριμένου, σε κάθε περίπτωση ⁷⁶⁶, σε κάθε εποχή, σε κάθε τόπο, πολιτισμού. Είναι κάθε φορά, ο τρέχων πολιτισμός. Αυτή είναι και μια από τις κύριες αναφορές του Foucault στον Kant. Η έννοια της παροντικότητας που αναλύει στο «Τι είναι Διαφωτισμός». Τα τρία δίπολα που ανιχνεύει ο Foucault στην «ιστορία» της *Ανθρωπολογίας*, ως έργο που γραφόταν επί εικοσιπέντε ολόκληρα χρόνια, είναι: **1.** Η αντίθεση μεταξύ φύσης και ανθρώπου, **2.** Η αντίθεση μεταξύ ελευθερίας και χρήσης και **3.** Η αντίθεση μεταξύ του Σχολείου και του κόσμου.

Αν ο Foucault εγγράφεται στην μετακαντιανή παράδοση, αυτό συμβαίνει στον βαθμό που, και εκείνος, ασχολείται με κάποιες προϋποθέσεις, «με βάση τις οποίες διατυπώνονται όλες οι ιδέες και εκδηλώνονται όλες οι συμπεριφορές, αυτή ή την άλλη στιγμή» ⁷⁶⁷. Αυτές οι προϋποθέσεις λογίζονται ως μέρος της γνώσης και έχουν να κάνουν περισσότερο με τα

⁷⁶¹. Αυτόθι.

⁷⁶². Ο.π., σελ. 41.

⁷⁶³. Αυτόθι.

⁷⁶⁴. «Like Kafka, Foucault shrinks the subject down by taking distance, in Foucault's case historical distance, from it. This is the key to the subject of Foucault, it is seen true when seen from afar, through comparisons to other types of the folding of self back upon itself, and by contrast to types of existence in which such folding might be altogether absent.», Michael Janover, «The Subject of Foucault», στο: Clare O'Farrell, *Foucault: The Legacy*, Queensland University of Technology, QUT Publications and Printing, Australia: 1997, σελ. 223.

⁷⁶⁵. Αυτόθι.

⁷⁶⁶. «Η *Ανθρωπολογία* είναι λοιπόν ριζωμένη σε ένα σύστημα εκφοράς και εμπειρίας που δεν είναι άλλο από το γερμανικό.». M. Foucault: 2017, σελ. 83.

⁷⁶⁷. Deleuze: 2005, σελ. 107.

παραδείγματα και τις πρακτικές⁷⁶⁸, παρά με την ανθρώπινη ψυχολογία ή την ανθρώπινη ιδεολογία⁷⁶⁹. Έτσι ο Foucault πετυχαίνει να απομακρυνθεί τόσο από τις φιλοσοφίες της φύσης, όσο και από εκείνες της αναγωγής της ατομικής συνείδησης σε τοποτηρητή⁷⁷⁰ μιας οικουμενικής πραγματικότητας. Οι *a priori* προϋποθέσεις της οπτικής του Γάλλου στοχαστή, διαφέρουν από εκείνης του Kant διότι στον Foucault έχουν να κάνουν περισσότερο με την *πραγματική εμπειρία* και όχι με *κάθε πιθανή εμπειρία*, επισημαίνει ο Deleuze⁷⁷¹. Οι αποφάνσεις διαφοροποιούνται από τις φράσεις, τις λέξεις και τις προτάσεις, στο βαθμό που οι πρώτες δεν αποτελούν περιστασιακές εκδηλώσεις αλλά έναν κανόνα. «Οι αποφάνσεις διαφέρουν από τις λέξεις, τις φράσεις ή τις προτάσεις, επειδή εμπεριέχουν ως “παραγώγους” και τις συναρτήσεις του υποκειμένου και τις συναρτήσεις του αντικειμένου και τις συναρτήσεις των εννοιών»⁷⁷². Ενώ το υποκείμενο λαμβάνει το χαρακτήρα «ενός πρώτου προσώπου με το οποίο αρχίζει ο λόγος»⁷⁷³, η απόφαση είναι μια ανώνυμη «[...]λειτουργία που δεν επιτρέπει την ύπαρξη υποκειμένου παρά σε τρίτο πρόσωπο...»⁷⁷⁴. Οι αποφάνσεις δηλαδή προϋποθέτουν ένα συγκεκριμένο *corpus*⁷⁷⁵, διότι τοποθετούνται αρχαιολογικά και γενεαλογικά από την πλευρά ενός «αντικειμένου», στο βαθμό που αυτό σχηματίζεται ιστορικά, δηλαδή αναδύεται. Έτσι το «καθολικό υποκείμενο» χάνεται, για να δείξει ότι κάθε *a priori* είναι ιστορικό. Αν η απόφαση αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της αρχαιολογίας της γνώσης του Foucault, αυτό γίνεται για να δειχθεί η αδιαφάνεια των όσων προϋποτίθενται, χωρίς τα οποία, τίποτε δεν θα μπορούσε να ειπωθεί. Κάθε απόφαση προαπαιτεί άλλες αποφάνσεις⁷⁷⁶. Το γεγονός ότι ο Foucault - επί της ουσίας- “εγκαταλείπει” τις *αποφάνσεις* στα επόμενα έργα του,

⁷⁶⁸. «"Truth" is centered on the form of scientific discourse and the institutions which produce it; it is subject to constant economic and political incitement (the demand for truth, as much for economic production as for political power); it is the object, under diverse forms, of immense diffusion and consumption (circulating through apparatuses of education and information whose extent is relatively broad in the social body, notwithstanding certain strict limitations); it is produced and transmitted under the control, dominant if not exclusive, of a few great political and economic apparatuses (university, army, writing, media); lastly, it is the issue of a whole political debate and social confrontation ("ideological" struggles).», M. Foucault, *Truth and Power*, στο: Paul Rabinow, *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, σελ. 73.

⁷⁶⁹. Αν «ο άνθρωπος – εμείς ως έμβια, ομιλούντα και παραγωγικά όντα -έχει καταστεί ένα αντικείμενο για διάφορες άλλες επιστήμες, πρέπει να αναζητήσουμε την αιτία όχι σε μια ιδεολογία, αλλά στην ύπαρξη αυτής της πολιτικής τεχνολογίας που έχουμε σχηματίσει στους κόλπους της κοινωνίας.», M. Foucault, *DeE*, σελ. 106.

⁷⁷⁰. «Το αμάρτημα της φαινομενολογίας δεν είναι ότι δεν εξηγεί τα πράγματα διότι ουδέποτε προέβαλε παρόμοια αξίωση· το αμάρτημά της είναι ότι τα περιγράφει εκκινώντας από την συνείδηση, την οποία θεωρεί συντακτική και όχι συντεταγμένη.», Πώλ Βέν & λοιποί, *Ο Μισέλ Φουκώ και οι ιστορικοί*, Μετάφραση: Θεοδώσης Νικολαΐδης, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 111.

⁷⁷¹. Deleuze: 2005, σελ. 107.

⁷⁷². Ο.π., σελ. 31.

⁷⁷³. Ο.π., σελ. 39.

⁷⁷⁴. Αυτόθι.

⁷⁷⁵. «Ο Φρανσουά Εβάλντ δικαίως ισχυρίζεται» επισημαίνει ο Deleuze, «ότι για τον Φουκώ τα *corpus* είναι “λόγοι δίχως σημεία αναφοράς” και ότι ο αρχειοθέτης αποφεύγει συνήθως να παραθέσει τα σημαντικότερα ονόματα». Deleuze: 2005, σελ. 42.

⁷⁷⁶.

ίσως να φανερώνει την δημιουργική αδυναμία αναγωγής της απόφασης σε κάτι άλλο που την περιγράφει εξωτερικά, χωρίς -την ίδια στιγμή- να κινδυνεύει να την ανεραΐσει.

Το γεγονός ότι δεν μπορούμε να προβλέψουμε το μέλλον και ότι μπορούμε μόνο να κάνουμε εικασίες, ότι μπορούμε να πιθανολογήσουμε ότι κάτι μπορεί να ισχύει αλλά μπορεί και όχι, δεν σημαίνει ότι μπορούμε να πούμε τα πάντα, αλλά ότι απαιτείται χρόνος για να διαχωρίσουμε την ιστορική καταγωγή της *βεβαιωτικής αλήθειας* που έως τις μέρες μας τεκμηριώνει αλλά και αποτελεί την έκφραση της εν γένει επιστημονικής πρακτικής (σχετικά με την επιβεβαίωση της εγκυρότητας του true or false που επικυρώνει κάθε επιστημονικό κλάδο, αλλά και σχετικά με οτιδήποτε μπορεί να χαρακτηριστεί αλήθεια), από την αβεβαιότητα -από την πιθανότητα-, να μην έχουμε τη δυνατότητα να γνωρίζουμε, άπαξ δια παντός, εκ των προτέρων ή και εκ των υστέρων, όσα συμπεραίνουμε από τις ήδη καθορισμένες και οριοθετημένες λειτουργίες της ανθρώπινης γνωσιακής διαδικασίας, οι οποίες και εδράζονται στην ηγεμονία ενός λόγου που έχει τη δυνατότητα να δηλώνει αφ' εαυτού⁷⁷⁷ την αναπαράσταση της παράστασής του μέσα στον κόσμο (ο λόγος ως έκφραση της λογικής, ο Λόγος ως το θέλημα του Θεού, ο λόγος με τη μορφή σημείων που παραπέμπουν σε άλλα, ο λόγος ως μέσο επικοινωνίας, ο λόγος ως τάξη, ο λόγος ως συμβολιζόμενη παράσταση, ο λόγος ως φορέας των ιδεών, ο λόγος ως μέτρο του ορατού και του αοράτου, ο λόγος ως αναλογία [ratio] ανάμεσα στο ιδωμένο και στο ειπωμένο, ο λόγος της επιστήμης που ορίζει το αληθινό και κυρίως τη θέση που κατέχει αυτό το αληθινό στην κοινωνικοπολιτική διαδικασία). Θεωρούμε ότι ακριβώς αυτό εννοεί ο Deleuze όταν φέρνει πρόσωπο με πρόσωπο τον *τρόπο της ορατότητας με το καθεστώς των αποφάνσεων*: «Μία “εποχή” δεν προϋπάρχει των αποφάνσεων που εκφέρει, ούτε των ορατοτήτων που την καταλαμβάνουν....[...]...Ο Φουκώ προσμένει απ’ την Ιστορία αυτόν ακριβώς το καθορισμό των ορατών και των αποφάνσιμων στοιχείων κάθε εποχής, ο οποίος υπερβαίνει τις συμπεριφορές και τις νοοτροπίες, δηλαδή τις ιδέες, αφού, τουναντίον, τις καθιστά δυνατές»⁷⁷⁸.

Αυτός είναι ο κύριος λόγος που ο Foucault μας αναγκάζει να ανατρέχουμε συνεχώς στον συγγραφέα του άρθρου “Απόκριση στο ερώτημα: Τι είναι Διαφωτισμός;”. Τόσο στον Kant όσο και στον Foucault, αναζητείται η διαφορά που πρέπει να εντοπιστεί στην τρέχουσα εποχή. Πως αποδίδεται η τρέχουσα εικόνα που έχει για τον άνθρωπο ο δεδομένος ιστορικός άνθρωπος; Τι είναι αυτό που χαρακτηρίζουμε ασυνέχεια; Δύναται να ανιχνευτεί μόνο εκ των υστέρων; Στον Kant, ο

⁷⁷⁷. «Χάρη στην αυτονομία του το σημείο υπηρετεί την παράσταση των πραγμάτων ανιδιοτελώς: στο σημείο συναντώνται η παράσταση του υποκειμένου με το παριστόμενο αντικείμενο και, στην αλυσίδα των παραστάσεων, σχηματίζουν μια τάξη.», Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας : Δώδεκα παραδόσεις* / Jürgen Habermas· μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη · επιμέλεια σειράς Λευτέρης Αναγνώστου, - 2η έκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 1993, σελ. 319-320.

⁷⁷⁸. Deleuze: 2005, σελ. 89.

Foucault βρήκε ταυτόχρονα τη διάσταση της δημοσιευσιμότητας⁷⁷⁹, ενός οιονεί οικουμενικού διαλόγου (τουλάχιστον σε ό,τι αφορά την κεντρική Ευρώπη) και τη διάσταση της επικαιρότητας. Δεν γνωρίζουμε για παράδειγμα με τι τρόπο θα αναφερόμασταν σήμερα στον Διαφωτισμό, εάν δεν είχε υπάρξει ποτέ το άρθρο του Kant, ή αν υπήρχε, και η εφημερίδα δεν το δημοσίευε. Κάπως έτσι οδηγούμαστε στη σχέση του Kant με τη γλώσσα που χρησιμοποιεί. Εκεί η γλώσσα είναι ένα δεδομένο και ήδη υπάρχον στοιχείο. Δεν είναι αντικείμενο έρευνας ή κριτικής. Με ποια σημασία η γλώσσα μπορεί να είναι το κοινό πεδίο⁷⁸⁰ της φιλοσοφίας και της μη φιλοσοφίας; «Για να γίνει δημοφιλής μια γνώση», θα πει ο νεαρός Foucault στην *Εισαγωγή*, «πρέπει να εδράζεται σε ...[μια γνώση του κόσμου και του ανθρώπου], μια γνώση των εννοιών, των προτιμήσεων και των κλίσεων των ανθρώπων»⁷⁸¹, για να δείξει, ότι η *Ανθρωπολογία* του Kant, είναι «αυτό που η ίδια προϋποθέτει για να υπάρξει»⁷⁸². Τόσο η γνώση όσο και ο άνθρωπος «τελούν υπό την κυριαρχία αυτής της μιας, ίδιας και ανεξάντλητης γλώσσας»⁷⁸³. Αυτό που φαίνεται να ενδιαφέρει περισσότερο τον Foucault σε όλο του το έργο είναι οι πρακτικές⁷⁸⁴ του λόγου, τα παραδείγματα και η χρήση σε πραγματικές συνθήκες. Στην καντιανή *Ανθρωπολογία*, ο Foucault βρίσκει αυτή την διασαφήνιση μιας «παραδεδομένης γλώσσας – ρητής ή άρρητης- με την οποία ο άνθρωπος αναπτύσσει πάνω στα πράγματα και μεταξύ των ομοίων του ένα δίκτυο ανταλλαγών, αμοιβαιότητας, αθόρυβης κατανόησης, το οποίο όμως ούτε διαμορφώνει την πολιτεία των πνευμάτων ούτε αποτελεί ολοκληρωτική οικειοποίηση της φύσης, αλλά συγκροτεί την καθολική κατοικία του ανθρώπου στον κόσμο.»⁷⁸⁵ Κατά τον Foucault δεν υπάρχει γνώση χωρίς μια καθορισμένη πρακτική του λόγου. Αυτό δεν σημαίνει ότι κάθε καθορισμένη πρακτική είναι και *επιστήμη*⁷⁸⁶ «(ή αυτό που δίνεται ως επιστήμη)»⁷⁸⁷, αλλά ότι κάθε πρακτική του λόγου μπορεί να καθοριστεί από τη γνώση που αυτή η

⁷⁷⁹. Σύμφωνα με την Arendt, ο Kant «αναλύει λεπτομερώς τη θεμελιώδη «κοινωνικότητα» του ανθρώπου, απαριθμώντας ως στοιχεία της την κοινοποισιμότητα (Meitellbarkeit/communicability), την ανάγκη των ανθρώπων να επικοινωνούν, και τη δημοσιότητα, τη δημόσια ελευθερία, όχι μόνο να σκέφτεσαι αλλά και να δημοσιεύεις – την ‘ελευθερία της πέννας’ », Hanna Arendt, *Η πολιτική φιλοσοφία του Kant*, Μετάφραση: Βασίλης Ρωμανός, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008, σελ. 43.

⁷⁸⁰. M. Foucault: 2017, σελ. 87.

⁷⁸¹. Ο.π., σελ. 81.

⁷⁸². Αυτόθι.

⁷⁸³. Αυτόθι.

⁷⁸⁴. «Οι πρακτικές του λόγου δεν είναι μόνο τρόποι κατασκευής του λόγου. Λαμβάνουν σάρκα και οστά μέσα σε σύνολα τεχνικών, σε θεσμούς, σε σχήματα συμπεριφοράς, σε τύπους μετάδοσης και διανομής, σε μορφές παιδαγωγικής που ταυτόχρονα τις επιβάλλουν και τις υποστηρίζουν.», M. Foucault, *Μισέλ Φουκώ: Επιλογή από τα Dits et Ecrits*, Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Στιγμή, Αθήνα: 2011, σελ. 57.

⁷⁸⁵. M. Foucault: 2017, σελ. 83.

⁷⁸⁶. Την επιστήμη εδώ εκλαμβάνουμε με τη σημασία που τις προσέδωσε ο Foucault. Η *επιστήμη* είναι εκείνο το ιστορικό a priori που σε μία συγκεκριμένη ιστορική περίοδο, οριοθετεί στο σύνολο της εμπειρίας ένα πεδίο γνώσης, καθορίζει τον τρόπο ύπαρξης των αντικειμένων που εμφανίζονται σε αυτό το πεδίο, και καθορίζει τις συνθήκες υπό τις οποίες μπορεί να διατηρηθεί ένα δίκτυο συνομιλιών για πράγματα που αναγνωρίζονται ως αληθινά. Ασκεί δηλαδή μια μορφή εξουσίας εντός και εκτός του δικτύου που διατρέχει και συνάμα καθιστά δυνατό.

⁷⁸⁷. ΑτΓ, σελ. 278.

πρακτική σχηματίζει. Ας επανέλθουμε για μια ακόμη φορά στην *Ανθρωπολογία* του Kant και σε όσα στοιχεία επιχειρεί να ανασύρει από εκεί ο Foucault με σκοπό να φανερώσει τα σημεία σύγκλισης της γλώσσας, της εμπειρικής γνώσης και της ανθρώπινης φύσης.

Αν η *Ανθρωπολογία* επαναλαμβάνει την *Κριτική* σε ένα εμπειρικό επίπεδο, όπως διατείνεται ο Foucault, είναι γιατί η επικράτεια⁷⁸⁸ του αναγκαίου, είναι την ίδια στιγμή και επικράτεια (ήδη υπάρχων κόσμος, δεδομένος κόσμος) του κατηγορικού, αυτού δηλαδή που μέσω της γλώσσας έχει αναχθεί σε πίνακα αντιστοιχίσης (ταξινόμηση, είδος, γένος κτλ)⁷⁸⁹. Αν η καντιανή *Ανθρωπολογία* επαναλαμβάνει τα *a priori* της γνώσης και τα *a priori* της ηθικής, είναι γιατί η αυτή αναζητά τον κρίσιμο κόμβο που διασταυρώνεται το πρακτικό με το θεωρητικό. Ούτε λέξεις ούτε πράγματα, αλλά η μεταξύ τους σχέση, εντός της οποίας ασκείται ο διάλογος μεταξύ των ανθρώπων και εντός της οποίας παράγεται και διαχέεται η γνώση. «Ονομάζω σημαίνει δίνω την λεκτική παράσταση μιας παράστασης, και συνάμα την τοποθετώ σε ένα γενικό πίνακα. Ολόκληρη η κλασική θεωρία της γλώσσας οργανώνεται γύρω από αυτή την προνομιά και κεντρική οντότητα. Σε αυτή διασταυρώνονται όλες οι λειτουργίες της γλώσσας, γιατί μέσω αυτής μπορούν οι παραστάσεις να μπουν σε μια πρόταση. Συνεπώς χάρη σε αυτή ο λόγος αρθρώνεται στη γνώση.»⁷⁹⁰

Αν λοιπόν η φουκωϊκή ερμηνεία για την αλήθεια στην εποχή του Kant, ανιχνεύεται ως συγκρότηση του αναγκαίου στο πεδίο της εμπειρίας, τότε η ελευθερία, σε κάθε εποχή, θα μπορούσε να είναι η συγκρότηση του αναγκαίου στο σημείο της διασταύρωσης μεταξύ του ατομικού και του καθολικού. Ανάμεσα στη νοητική εποπτεία, που δεν υπάρχει παρά μόνο στο βαθμό που ορίζεται ως υπερβατολογική, – δηλαδή αναγκαία ώστε να θεμελιώσει την ελευθερία στο πεδίο του χιάσματος μεταξύ του οικουμενικού και του μερικού – και στο πεδίο της εμπειρίας, μεσολαβεί ο ανθρώπινος λόγος. Η έννοια της φύσης μπαίνει στο στόχαστρο ξανά.

«Το φυσικό στον άνθρωπο προέρχεται από τη φύση χωρίς να είναι μέρος της φυσικής»⁷⁹¹, επισημαίνει ο Foucault. Ο νεαρός Foucault βλέπει την *Ανθρωπολογία* του Kant ως τον ενδιάμεσο κρίκο μεταξύ της φυσιολογίας και της φυσικής. Επισημαίνει δε μια «εννοιολογική υπέρβαση», η οποία και προκύπτει ως προσπάθεια διατύπωσης συμπερασμάτων -με επιστημονική ορολογία- με σκοπό να καταδειχτεί η εγκυρότητα, δηλαδή ο δείκτης⁷⁹² αλήθειας. Τι σημαίνει όμως αυτό; Για τον

⁷⁸⁸. M. Foucault: 2017, σελ. 90.

⁷⁸⁹. Παύλος Κλιματσάκης, *Συστηματική εισαγωγή στον Γερμανικό Ιδεαλισμό*, Εκδόσεις Ροές, Αθήνα: 2010, σελ. 75.

⁷⁹⁰. M. Foucault: 2008, σελ. 179.

⁷⁹¹. M. Foucault: 2017, σελ. 98.

⁷⁹². «Στην ελληνική φιλοσοφική ορολογία η λέξη "κριτήριο" αρχικά δεν έχει σαφή όρια. Ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης μεταχειρίζονται τη λέξη είτε για να δηλώσουν το όργανο και το μέτρο για τα πράγματα (Πλάτων, Πολ. 582α. Αριστοτ. Μεταφ. 1063α 2) είτε ως συνώνυμο του όρου "δικαστήριο". Πρώτοι οι Στωικοί μεταχειρίζονται τον όρο "κριτήριο", και μάλιστα ως "κριτήριο αληθείας", και αναπτύσσουν μια θεωρία για τα κριτήρια, πρέπει να ορισθεί με ακρίβεια το περιεχόμενο/σημασία τους και να τεθούν στην υπηρεσία της αλήθειας, δηλαδή να χρησιμοποιηθούν για την εξεύρεση και κατοχύρωση της αλήθειας, σύμφωνα με

Christian Wolff (1679-1754), η *φυσιολογία* είναι η «επιστήμη του σώματος», θα πει ο Foucault. Ο Kant αντίθετα εντάσσει στη *φυσιολογία* το σύνολο των εμπειρικών γνώσεων της φύσης. Η παραδοξότητα κάθε ανθρωπολογίας -μετά τον Kant- λοιπόν, έγκειται στη συνειδητοποίηση, ότι η ίδια είναι αίτιο αυτού που αποτελεί μέρος. «Η ύπαρξη μιας ανθρωπολογίας είναι ταυτόχρονα η αιτία και το αποτέλεσμα ή, σε κάθε περίπτωση, το μέτρο αυτής της απόκλισης»⁷⁹³. Ο ώριμος Foucault, της *Ιστορίας της σεξουαλικότητας*, δεν θα άλλαζε ούτε μια λέξη στην παραπάνω διατύπωση. Γιατί; Γιατί η ανθρωπολογία εξουσιοδοτείται (άραγε από Ποιον;) να ορίσει «με όρους σχέσεων ό,τι είναι της τάξης της μη-σχέσης, με όρους συνέχειας ό,τι είναι ρήξη, με όρους θετικότητας ό,τι είναι περατότητα»⁷⁹⁴. Οι όροι⁷⁹⁵ της σχέσης αφορούν το *a priori* της γνώσης (πηγή) που εμφανίζεται ως σύνθεση, οι όροι της συνέχειας (που απαιτούν ή αξιώνουν μια καθολίκευση μέσω των εννοιοποιημένων αντικειμένων) αφορούν ένα ήδη υπάρχοντα κόσμο (επικράτεια) -ένα δεδομένο κόσμο- και οι όροι της θετικότητας αφορούν τα καθεστάτα αλήθειας (όριο: σύνθεση της περατής αλήθειας). Αν η κάθε ανθρωπολογία παίρνει τη μορφή μιας κανονιστικής γνώσης, είναι όχι γιατί έχει τη «δική της επιστημολογική δομή», αλλά γιατί «εδράζεται σε δομές του *a priori*, που έχουν ήδη ονομαστεί και επικαιροποιηθεί»⁷⁹⁶. Με πολύ απλά λόγια, αναζητώντας την απαρχή, σκοντάφτουμε στο ήδη αρχινισμένο, σε εκείνο που είτε εκφράζεται με λέξεις και σύμβολα, είτε με εικόνες και ιδεογράμματα, είτε με κραυγές και χειρονομίες, είναι πάντα μια κατάκτηση του ανθρώπου. Οι άνθρωποι είναι αυτοί που σχεδιάζουν, είναι αυτοί που γράφουν, είναι αυτοί που μιλάνε, οι άνθρωποι είναι αυτοί που σκέφτονται τη σκέψη τους, οι άνθρωποι είναι αυτοί που

τον Διογόνη Λαέρτιο (7, 41, 42 και 54). Το θέμα ωστόσο των κριτηρίων της αλήθειας προκάλεσε μεγάλη αμφισβήτηση και ατελείωτες διαμάχες τόσο στους κόλπους της Στοάς όσο και στις άλλες φιλοσοφικές σχολές ή φιλοσοφικά ρεύματα, ώστε έγινε τελικά πρόβλημα της φιλοσοφίας και απασχόλησε τους φιλοσοφούντες κατά τη μετακλασική και ύστερη αρχαιότητα. Ήδη ο Χρύσιππος διατύπωσε την άποψη ότι η "καταληπτική φαντασία", δηλαδή νοητική αφομοίωση των αισθητηριακών παραστάσεων, αποτελεί το κριτήριο της αληθείας (Διογ. Λαέρτ. 7,54: "κριτήριον δε της αληθείας... τυγχάνειν την καταληπτικήν φαντασίαν"), ενώ ο Ποσειδώνιος αργότερα θα αφιερώσει ειδική πραγματεία, για να αποσαφηνίσει το θέμα (Περί κριτηρίου, Δ. Λ., ό.π.). Το ίδιο θα κάνει και ο Επίκουρος' από την πλευρά του με το έργο του Περί κριτηρίου ή Κανών, όπως μας πληροφορεί πάλι ο Διογένης Λαέρτιος (10,27). Ο Κικέρων, που μεταφέρει τη διαμάχη των Ελλήνων φιλοσόφων για το κριτήριο της αληθείας στη λατινική γλώσσα, μεταφράζει με μια νομική μάλλον ορολογία: "judicium veritatis". Αργότερα ο γνωστός W. von Moerbeke (1280), μεταφραστής των Πολιτικών του Αριστοτέλη, μεταφράζει το κριτήριο "judicatorium" επιδιώκοντας να μεταφέρει ή να αποδώσει τη γνωσιοθεωρητική, την ηθική και τη νομική σήμανση του όρου. Παρ' όλα αυτά, ο όρος "κριτήριο της αληθείας" παραμένει στην περιοχή της γνωσιοθεωρίας ως επιδίωξη της κατοχύρωσης της αλήθειας (έτσι τον ξέρει και τον χρησιμοποιεί π.χ. ο Θωμάς Ακινάτης). Στη νεότερη εποχή παρέμειναν σχετικά αμετακίνητα τα όρια της σημασίας του φιλοσοφικού αυτού σχήματος.», Βασ. Κύρκος, «λήμμα κριτήριο αλήθειας», στο: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΣ Γ*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995, σελ. 126-127.

⁷⁹³. M. Foucault: 2017, σελ. 98.

⁷⁹⁴. M. Foucault: 2017, σελ. 99.

⁷⁹⁵. «Αντιλαμβανόμαστε έτσι ότι κόσμος δεν είναι απλώς πηγή για μια αισθητή 'ικανότητα', αλλά φόντο ενός υπερβατολογικού συσχετισμού παθητικότητας-αυθορμησίας, ότι ο κόσμος δεν είναι απλώς επικράτεια για μια συνθετική διάνοια, αλλά φόντο ενός υπερβατολογικού συσχετισμού αναγκαιότητας-ελευθερίας, ότι ο κόσμος δεν είναι απλώς όριο για τη χρήση των ιδεών, αλλά φόντο ενός υπερβατολογικού συσχετισμού Λόγου-Πνεύματος.», M. Foucault: 2017, σελ. 72.

⁷⁹⁶. Ο.π., σελ. 102-103.

αναζητάνε την αλήθεια ή το νόημα, αυτοί που καταστρέφουν και δημιουργούν, είναι αυτοί που ερμηνεύουν και αυτοί που φτιάχνουν την ιστορία.

Η «μορφή της θετικότητας»⁷⁹⁷ υπό την οποία πρέπει να νοηθεί η «περατότητα αυτή καθαυτή»⁷⁹⁸, είναι η προσπάθεια της ανθρώπινης διάνοιας, της καντιανής εν προκειμένω διάνοιας, να σκεφτεί, ή καλύτερα να συλλάβει, τη λειτουργία της μη περατής γνώσης με εποπτειακούς όρους. Έτσι θέτει ως αντικείμενο και τα εμπειρικά δεδομένα της συνείδησης μα και τα *a priori* που έχουν ήδη κατανομαστεί: εάν λοιπόν βρισκόμαστε «στο επίπεδο αυτού που θεμελιώνει την άρνηση μιας εποπτικής διάνοιας»⁷⁹⁹ και αυτό σηματοδοτεί μια ένδειξη αλήθειας για τη μη ύπαρξη ενός παντογνώστη θεού, τότε ο «άνθρωπος ξετυλίγει την ανθρωπολογική του αλήθεια», εκεί ακριβώς που «η γλώσσα παίρνει, ολοκληρώνει και ξαναβρίσκει την πραγματικότητά της»⁸⁰⁰. Δεν υπάρχει φυσική πρόσβαση στο θεμελιώδες από τις λεγόμενες «φιλοσοφικές ανθρωπολογίες», γιατί το σημείο αφετηρίας τους και ο συγκεκριμένος τους ορίζοντας έχουν «οριστεί από κάποιον ανθρωπολογικό στοχασμό πάνω στον άνθρωπο.»⁸⁰¹

Το όριο είναι ταυτόχρονα σύνορο αλλά και ορισμός: είναι επαναλήψιμη υλικότητα· μια ανταλλακτική αξία που ισοδυναμεί με την επιστημονική αλήθεια. «Εκεί όπου η φύση των φυσικών σωμάτων λέει σύνθεση, η εμπειρική φύση του ανθρώπου λέει όριο».⁸⁰² Αν στην αναζήτηση των θεμελιών της γνώσης μας, η εμπειρία του ανθρώπου συνδιαλέγεται με τη φιλοσοφία, αυτό επιτυγχάνεται χάριν της ανθρωπολογίας. Αυτός είναι και ο βασικός λόγος που, σύμφωνα με τον Foucault, οι «φιλοσοφικές ανθρωπολογίες» δεν χρειάστηκε να περάσουν «από μια κριτική, μια επιστημολογία ή μια θεωρία της γνώσης.»⁸⁰³. Η περατότητα στην οποία αναφέρεται ο Foucault, αυτό το όριο της ανθρώπινης γνώσης, εδράζεται στις δύο αυταπάτες που σμίγουν και ανανεώνονται με τη σκέψη του Kant. Η «ανθρωπολογική αυταπάτη γεννήθηκε από ένα εννοιολογικό ολίσθημα εντός της καντιανής κριτικής της υπερβατολογικής αυταπάτης.»⁸⁰⁴. Η εφαρμογή των «αρχών της νόησης»⁸⁰⁵ έξω από τα όρια της εμπειρίας, σηματοδοτεί την πρόσβαση σε ένα οιονεί άπειρο πεδίο, της δυνατής γνώσης. Αυτή είναι η υπερβατολογική αυταπάτη που, σύμφωνα με τον Foucault, εγκαινίασε ο Kant. Η ανθρωπολογική αυταπάτη τώρα, προϋποθέτει την υπερβατολογική, στο

⁷⁹⁷. Ο.π., σελ. 102.

⁷⁹⁸. Αυτόθι.

⁷⁹⁹. M. Foucault: 2017, σελ. 91.

⁸⁰⁰. Ο.π., σελ. 89.

⁸⁰¹. Ο.π., σελ. 106.

⁸⁰². Ο.π., σελ. 105.

⁸⁰³. Ο.π., σελ. 109.

⁸⁰⁴. Ο.π., σελ. 107.

⁸⁰⁵. Ο.π., σελ. 108.

βαθμό που η πρώτη προσπαθεί να καταγράψει εκείνη την διαδικασία με την οποία η πρόσβαση σε κάθε δυνατή γνώση είναι εφικτή.

Ο αναγκαίος χαρακτήρας της υπερβατολογικής φαινομενικότητας ερμηνεύτηκε – λανθασμένα κατά τον Foucault – ως προβληματική απέναντι στην ταυτότητα και τη διαφορά, στο ίδιο και το άλλο, και κυρίως ως επιστροφή (Hegel) στον εαυτό και όχι ως «δομή της αλήθειας, του φαινομένου της εμπειρίας».⁸⁰⁶ Μιλάει για μια παρερμηνεία των περιορισμένων ικανοτήτων (Kant) της ανθρώπινης διάνοιας, να ασκεί εποπτεία στις λειτουργίες του «φυσικού σώματος», στο οποίο και η ίδια ανήκει. Θα τολμούσαμε να υποστηρίξουμε πως η δομή αυτής της αλήθειας εκφράζεται μέσω της «Τάξης του Λόγου». Είναι η παραγωγή, η διατήρηση, η απόρριψη και ο μετασχηματισμός, λέξεων και εννοιών, κλάδων γνώσης και τρόπων ύπαρξης, ατόμων και κοινωνιών. Οι τρόποι ύπαρξης μπορούν απλούστατα να ιδωθούν ως παραδείγματα κοινωνικής ζωής⁸⁰⁷. Των τρόπων που οι άνθρωποι επηρεάζονται και επηρεάζουν άλλες μορφές ύπαρξης σε μια συγκεκριμένη εποχή. Ένα τέτοιο παράδειγμα θα διακινδυνεύσουμε να προσεγγίσουμε στη συνέχεια.

Πέρα από τη συγκεκριμένη οπτική του Foucault σε ό,τι αφορά την *Ανθρωπολογία*, θα πρέπει να επικεντρωθούμε στην έννοια της επικαιρότητας, υπό το πρίσμα της πραγματικότητας μέσα στην οποία ζει το άτομο. Για να επιτύχουμε κάτι τέτοιο θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε μια από τις μεθόδους του Foucault, με ένα παράδειγμα, με ένα έργο που γράφτηκε στα περιθώρια ή εντός αυτού το οποίο εκ των υστέρων⁸⁰⁸ ονομάσαμε *Γερμανικό Ιδεαλισμό*. Τί είναι ο γερμανικός ιδεαλισμός; Είναι όσα του αποδόθηκαν εκ των υστέρων; Σαφέστατα αυτό είναι κάτι που μπορεί να υποστηρίξει κάποιος με μεγάλη βεβαιότητα. Αν και βρισκόμαστε αρκετά μετά το Διαφωτισμό, αν και οι επιστολές ή τα άρθρα που μπορούν να ερευνηθούν μπορεί να είναι περισσότερα από όσα στην εποχή του Kant, δεν υπάρχει από όσο μπορούμε να γνωρίζουμε η σύγχρονη αναφορά του ως τέτοιου, με μοναδική εξαίρεση το κείμενο, που τόσο ο τίτλος του όσο και η πατρότητα, δεν είναι δεδομένα. Πρόκειται για το κείμενο με τον τίτλο - που του αποδόθηκε⁸⁰⁹ εκ των υστέρων – *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* [Το παλαιότερο πρόγραμμα συστήματος του γερμανικού Ιδεαλισμού]. Η πατρότητα φαίνεται να ανήκει στο νεαρό Hegel, αν και κάποιος

⁸⁰⁶. Ο.π., σελ. 108.

⁸⁰⁷. «Each area of social life has its own concepts and ways of communicating with them. This is referred to as discourse.», Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas*, Εκδόσεις Teach your Self, London:2010, σελ. 171.

⁸⁰⁸. «Το υπάρχον δεν κατέχει την ουσία του σαν παρούσα ιδιότητα [...] Η ουσία ανέρχεται στο υπάρχον από το βάθος του μέλλοντος, δίκην νοήματος ουδέποτε δεδομένου και στοιχειώνοντάς το διαρκώς.», J.P. Sartre: 2007, σελ. 328.

⁸⁰⁹. «Το 1917 ο Franz Rosenzweig παρουσίασε ενώπιον της Ακαδημίας Επιστημών της Χαϊδελβέργης ένα άγνωστο έως τότε χειρόγραφο του Χέγκελ, βαπτίζοντάς το «Το παλαιότερο πρόγραμμα συστήματος του γερμανικού Ιδεαλισμού».», G.W.F. Hegel: «Το παλαιότερο πρόγραμμα συστήματος του γερμανικού ιδεαλισμού»– Παρουσίαση, μετάφραση, σχόλια: Παναγιώτης Θανασιάς, *Δευκαλιών* 22 (2004), σελ. 70.

υποστηρίζουν ότι προέρχεται από το χέρι του Schelling. Το σημαντικότερο για εμάς εδώ είναι ότι: **α.** η χρονολογία γραφής, που αν δεν είναι το 1796, τότε σίγουρα δεν είναι μετά το 1797 και **β.** ότι πουθενά στο κείμενο, όποιος και εάν κατέχει την πατρότητα (εκτός από τον Hegel και τον Schelling κάποιοι ερευνητές επιμένουν πως αυτό τελικά ανήκει στον Hölderlin), δεν αναφέρεται η λέξη Ιδεαλισμός [Idealismus]!

Με ποιο κριτήριο θα εντάξουμε ένα έργο στην παράδοση του Γερμανικού Ιδεαλισμού; Ας πάρουμε για παράδειγμα το έργο «Η ουσία του Χριστιανισμού» του Feuerbach⁸¹⁰ (1804-1872). Δεν μας ενδιαφέρει εάν το έργο αποδέχεται τους άθεους, εάν ο Max Stirner (1806-1856) είναι πιο άθεος από όσο θα μπορούσε να είναι ο Feuerbach (αν και δεν ήταν άθεος), αν και πόσο επηρεάστηκε ο Marx. Μας ενδιαφέρει να βρούμε το κενό ή το έδαφος, που έπρεπε να υπάρχει για να δημιουργηθεί ένα έργο σαν αυτό. Δεν μας ενδιαφέρουν τα θεολογικά ή φιλοσοφικά κριτήριά του, αλλά το έδαφος πάνω στο οποίο εκείνο διέρρευσε με τέτοιο τρόπο, ώστε να ξεκινήσει μια αστείρευτη συζήτηση γύρω από τις θέσεις και τα επιχειρήματά του. Η αδυναμία μας να προσδώσουμε σαφή υπόσταση σε ένα διαρκές παρόν, εδράζεται στην απουσία των κατάλληλων⁸¹¹ εργαλείων για να το προσεγγίσουμε αλλά και το αντίστροφο. Όσο δεν διαθέτουμε τα κατάλληλα εργαλεία για να προσεγγίσουμε τις διαδικασίες που συμβαίνουν στην εποχή μας, τόσο δεν θα μπορούμε να αναφερθούμε με χειροπιαστό τρόπο σε αυτήν. Ο Foucault λοιπόν βρήκε στον Kant μια συνειδητοποίηση, μια αυτοαναφορά για την ίδια την συζήτηση της εποχής, που η ίδια κατέστησε δυνατή, αφήνοντας -εν μέρει- το σταθερό αλλά στείρο έδαφος⁸¹² της εδραιωμένης γνώσης (κατά βάση τον στείρο ορθολογισμό και τον ιδεαλισμό) ή του απλού σχολιασμού της, εγκαινιάζοντας την εποχή της δημόσιας κριτικής. Τι είναι η κριτική;

Οι «εξωτερικές μορφές στις οποίες εμφανίζεται» η γνώση του ανθρώπου, είναι η απαγκίστρωση από κάθε παραγωγικό ή επαγωγικό συλλογισμό. Γιατί; Διότι «αυτή η εξερεύνηση»,

⁸¹⁰. «Feuerbach, Ludwig Andreas (1804–72), German materialist philosopher and critic of religion. He provided the major link between Hegel’s absolute idealism and such later theories of historical materialism as those of Marx and other “young (or new) Hegelians.”», ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press:1999, σελ. 307.

⁸¹¹. «Κάθε επιστήμη παραμένει είτε σε μια λογική [logisch] εμμένεια, ή στην εμμένεια εντός μιας υπέρβασης την οποία δεν μπορεί να εξηγήσει. Το αμάρτημα είναι ακριβώς αυτή η υπέρβαση», επισημαίνει ο Vigilius στην *Αγωνία 48*. Ενώ στην *Αγωνία 12* ξεκαθαρίζει τι είναι το αμάρτημα: «Το αμάρτημα δεν είναι κατάσταση. Η δόξα της έννοιας ‘αμάρτημα’ είναι η αδιάκοπη κατάργηση». S. Kierkegaard (1971): *Η έννοια της αγωνίας*. Μετάφραση Γιάννης Τζαβάρας. «Δωδώνη», Αθήνα (2η έκδοση, 1990). «Μέσα στη σκέψη του Κίρκεγκωρ», επισημαίνει ο Τζαβάρας, «και χάρη στο έργο του Trendelenburg “Elementa Logices Aristotelicae” αφυπνίστηκε μια «καχυποψία ενάντια στη Λογική», εξαιτίας της οποίας ο Κίρκεγκωρ αρνείται ρητά κάθε σχέση της έννοιας «άλμα» προς τη Λογική. Το άλμα «έχει τον τόπο του κατ’ ουσία μέσα στη σφαίρα της ελευθερίας, μολονότι θα έπρεπε να υποδηλώνεται προπαρασκευαστικά μέσα στη Λογική και προπάντων δεν θα έπρεπε να χρησιμοποιείται με ψευδή και απατηλό τρόπο, όπως το κάνει ο Χέγκελ» (Par. V C 12· K. Schäfer 1968, σελ. 212). Γιάννης Τζαβάρας, *Υπαρξιακό και νοητικό γίνεσθαι κατά τον Kierkegaard*, Ελληνική Φιλοσοφική Βιβλιογραφία, «Φιλοσοφικά Δημοσιεύματα 2013», σελ. 92-93.

⁸¹². «Χρειάζεται ακόμα η εμμονική αφέλεια των συγχρόνων μας για να δοξάσουμε επιτέλους στην ανθρωπολογία την επιτυχή υπέρβαση των διαχωρισμών, χάρη στην οποία θα εξαφανίζονταν η στειρότητα του ορθολογισμού – ψυχή και σώμα, υποκείμενο και αντικείμενο», M. Foucault: 2017, σελ. 103.

«των Δυνάμεων (rounoirs), μέσα στην ενδεχομενικότητα των Vermögen [ικανοτήτων] και στη ρίζα του δυνατού», γνωρίζει, «ότι ενόσω καταπιάνεται με το εσωτερικό αναγγέλλει και το εξωτερικό, ότι ο άνθρωπος δεν διαθέτει τις δυνατότητές του χωρίς να είναι την ίδια στιγμή προσδεδεδμένος στις εκδηλώσεις τους»⁸¹³. Το ανθρώπινο υποκείμενο αποτελεί μέρος της διαδικασίας της γνώσης. Τόσο ως μορφή⁸¹⁴, ως δηλαδή καθορίζον υποκείμενο, όσο και ως περιεχόμενο, ως δηλαδή καθοριζόμενο αντικείμενο της γνώσης. Σύμφωνα με τον Foucault, ο Kant, στην *Κριτική*, δεν αποσαφηνίζει εάν το ίδιο το εγώ, δύναται να είναι αντικείμενο του ίδιου του εαυτού του, ή απλώς, επειδή είναι αντικείμενό του, του επιτρέπεται αυτή η δυνατότητα. Είναι δυνατή η αυτοπεποπτεία; Το «εγώ δεν μπορεί ποτέ να είναι αντικείμενο αλλά μόνο μορφή της σύνθεσης»⁸¹⁵. Αυτή, σύμφωνα με τον Foucault, είναι μια πρώιμη οπτική (1770-1780) του Kant, η οποία και θα υποστεί μια μερική μετατόπιση (1798) από το Fühlen [αισθάνομαι] στο Denken [νοώ]. Εδώ η «συνθετική δραστηριότητα του εγώ εμφανίζεται σαν σχήμα που έχει ήδη υποστεί σύνθεση, σαν δομή αδιαχώριστα πρώτη και δεύτερη: δεν δίνεται ευθύς εξαρχής στον άνθρωπο, σαν ένα a priori της ύπαρξης...[...].[αλλά]...παρέχεται σαν να ήταν ήδη εκεί, σαν το απόλυτο βάθος μιας σκέψης η οποία δεν μπορεί να ενεργήσει παρά άπαξ και έχει συγκροτηθεί αυτό το σχήμα της εμπειρίας: σε αυτό το εγώ το υποκείμενο θα αναγνωρίσει το παρελθόν του και τη σύνθεση της ταυτότητάς του»⁸¹⁶.

Μια αισθητικότητα που δεν ανάγεται στη διάνοια, όπως αυτή που ανιχνεύει ο Foucault στον Kant, δεν κινδυνεύει να διχάσει τη διάνοια όπως συνέβη με το διπλό Εγώ [doppeltes Ich]⁸¹⁷ που συναντάμε στον Fichte. Διότι τώρα πρόκειται για τη διπλή συνείδηση αυτού του Εγώ [doppeltes Bewußstein dipses]⁸¹⁸. Έτσι το εγώ, «διατηρεί την ενότητά του», γιατί μπορεί άλλοτε να είναι το προσδιορίζον υποκείμενο και άλλοτε το αυτοπροσδιοριζόμενο υποκείμενο. Το υποκείμενο δεν είναι ξένο προς τον εαυτό του διότι «σε τελική ανάλυση δεν είναι άλλο από το υποκείμενο όπως επηρεάζεται από τον εαυτό του».⁸¹⁹

⁸¹³. M. Foucault: 2017, σελ. 58.

⁸¹⁴. «Πολύ σωστά καταδικάζεται η τυποκρατία», γράφει ο M. PONTY στα *Σημεία* και συνεχίζει: «όμως συνήθως ξεχνάμε πως το λάθος της δεν είναι ότι υπερτιμά την μορφή, αλλά ότι την υποτιμά τόσο ώστε την χωρίζει από το νόημα.», M.M. Ponty: 2009, σελ. 123.

⁸¹⁵. M. Foucault: 2017, σελ. 53.

⁸¹⁶. Ο.π., σελ. 53-54.

⁸¹⁷. Διαβάζοντας την παρακάτω πολύ σημαντική επισήμανση του Habermas -σε σχέση με το διπλό Εγώ του Fichte - κατανοούμε γιατί ο Foucault δίνει τόση σημασία στον τρόπο που το υποκείμενο επηρεάζεται από τον εαυτό του: «Με αυτή τη διπλή θέση το υποκείμενο της γνώσης νοιώθει βέβαια την πρόκληση να αναλύσει τις ίδιες εκείνες πράξεις, που τη μια φορά συλλαμβάνονται αυτοαναφορικά ως πράξεις μιας υπερβασιακής σύνθεσης, την άλλη φορά εμπειρικά ως διαδικασία που υπόκειται σε φυσικούς νόμους, αδιάφορο αν ο γνωστικός μας μηχανισμός εξηγείται ψυχολογικά ή από τη σκοπιά της πολιτισμικής ανθρωπολογίας, βιολογικά ή ιστορικά.». Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας : Δώδεκα παραδόσεις / Jürgen Habermas*· μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη · επιμέλεια σειράς Λευτέρης Αναγνώστου. - 2η έκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 1993, σελ. 324.

⁸¹⁸. Ο.π., σελ. 26.

⁸¹⁹. Ο.π., σελ. 27.

Τον Foucault απασχολεί μονίμως αυτό που μπορεί να κάνει με τον εαυτό του ο άνθρωπος, αλλά και η σχέση του με όσα τον διαμορφώνουν. Αυτή η σχέση λογίζεται πάντα σε συνάρτηση με τη γνωστική μας ικανότητα που μπορεί να γίνει δυνατότητα για αντίσταση, επιβολή ή παραγωγή νέων τύπων ελευθερίας. Η σχέση του υποκειμένου με την γνώση για τον κόσμο και τη γνώση για τον άνθρωπο διαμορφώνει ή είναι, η ηθική του, δηλαδή η ίδια του η ελευθερία. Το πεδίο που μπορούν όλα αυτά να συμβούν, αν και δεν είναι επακριβώς οριοθετημένο, φαίνεται να είναι περιορισμένο. Ποιος εξουσιοδοτείται να ομιλεί για αυτά τα θέματα; Πού και υπό ποιες συνθήκες λαμβάνει χώρα ο διάλογος; Πώς προκύπτουν οι πρακτικές του λόγου; Στη συνέχεια θα προσεγγίσουμε ακροθιγώς τη διάσταση αυτού που αυθαίρετα αποκαλούμε *εξουσιοδότηση*, και έχει να κάνει με αυτό που ο Foucault προσδιορίζει ως *διαδικασίες αποκλεισμού*.

Εξουσιοδότηση και ομιλία

Σύμφωνα με όσα διαβάζουμε στον *Κρατύλο* σχετικά με τη γνώση ως «ονομάτων επίσκεψις» (τη γνωστή απόφαση του Αντισθένη), τη γνώση δηλαδή που αποκτάμε μέσω των εννοιών, – των ονομάτων που θέτουν οι άνθρωποι στα πράγματα – η ονοματοθεσία, οριακά ταυτίζεται με τη νομοθεσία. Αυτή άλλωστε ήταν (ή καλύτερα είναι) και η αρχική σημασία της λέξης ονοματοθεσία σύμφωνα με τον Πλάτωνα: «Και του νομοθέτη έργο είναι, καθώς φαίνεται, να δίνει το όνομα υπό την επίβλεψη του διαλεκτικού, αν έχει σκοπό να βάλει τα ονόματα όπως πρέπει»⁸²⁰. Το έργο του νομοθέτη λοιπόν είναι να θέτει ονόματα; Μια ματιά στην ετυμολογία της αρχαίας ελληνικής, μας καλεί να παραδεχτούμε πως η νομο-θεσία προκύπτει από το ρήμα *τίθημι* (θέτω-θέτης) και το ουσιαστικό *νόμο*.

Η «νομοθέτου κρίσις», επισημαίνει ο Αριστοτέλης στην *Ρητορική*, δεν αναφέρεται σε μεμονωμένες περιπτώσεις, «αλλά περί μελλόντων τε και καθόλου εστίν»⁸²¹. Η επισήμανση αυτή γίνεται σε αντιδιαστολή με τον δικαστή ή τον εκκλησιαστή, των οποίων η κρίση αφορά κυρίως τις αποφάσεις επί του παρόντος, και σε συγκεκριμένα ζητήματα. Η μεταβαίνουσα χρονικότητα προς μελλοντικό ορίζοντα στον Αριστοτέλη, πηγαινει πλάι πλάι, όχι μόνο με τα *καθόλου* που πρέπει να συμπεριλάβει ο νομοθέτης, αλλά και με αυτή τη διάσταση του «προϊδείν»⁸²². Το προβλέπειν λοιπόν

⁸²⁰. Πλάτωνας, *Κρατύλος*. *Ευθύδημος*, Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Δαίδαλος, Αθήνα: 2010, (390 ε).

⁸²¹. Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Τόμος Α και Β, Μετάφραση: Δ. Λυσιπυρή, Εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη: 2004, σελ. 125, (1354[4-9]).

⁸²². Ο.π., σελ. 126, [1354 b].

δεν είναι δυνατό να συμπεριλάβει το καθολικό. Στον *Κρατύλο*, ο Ερμογένης ισχυρίζεται ότι η ορθότητα του ονόματος δεν είναι τίποτε άλλο παρά «κοινή συμφωνία και συναίνεση»⁸²³, και πως ο ίδιος είναι πρόθυμος αλλά και μπορεί να μάθει και να ακούσει από τον οποιονδήποτε, και όχι μόνο από το νομοθέτη.

Αυτή η αναζήτηση για «καθολικότητα» που συναντάμε στο σύνολο της φιλοσοφίας του Σωκράτη, σύμφωνα με τον Guthrie, εντοπίζεται κυρίως στην ηθική του φιλοσοφία. Ο Guthrie επικαλείται⁸²⁴ την μαρτυρία του Αριστοτέλη, όπου στο έργο του *Περί ζώνων Μορίων* αναφέρεται στην πρόσληψη των λόγων του δασκάλου από το μαθητή. Γιατί θα πρέπει να μας αφορά μια τέτοια σχέση; «I am trying to remember what I have to tell my master», είναι τα μεταφρασμένα στα αγγλικά λόγια του Ερμότιμου⁸²⁵, τα οποία χρησιμοποιεί ο Foucault, στο εναρκτήριο μάθημά του στο Berkley τον Απρίλιο του 1983, - ένα περίπου χρόνο πριν το θάνατό του - ασκώντας κριτική σε αυτούς που δέχονται, μα κυρίως, σε όσους παραδίδουν μαθήματα. Σκέφτομαι σημαίνει ότι μιλάω ήδη, γράφει κάπου ο Lyotard. «Δεν σκεφτόμαστε ακόμα εάν δεν μπορούμε να συναρθρώσουμε αυτό που έχουμε ονομάσει»⁸²⁶. Σύμφωνα με τον Guthrie η «κυριότερη συμβολή του Σωκράτη στην επιστημονική σκέψη»⁸²⁷, είναι η «απαίτηση για ορισμούς». Όταν δεν βρίσκουμε τις λέξεις για να εκφράσουμε κάτι, αυτό δεν σημαίνει ότι μας λείπει το αντίστοιχο λεξιλόγιο, συνεχίζει ο Lyotard, αλλά αντίθετα, αυτό σημαίνει ότι η σκέψη μας λείπει, «από αυτό που της κάνει σήμα»⁸²⁸. Ενώ πάνω στον ίδιο περίπου άξονα σκέψης, ο Foucault, στις παραδόσεις από την «Τάξη του Λόγου» αναφέρει για τη μέθοδο ενός οποιουδήποτε κλάδου γνώσης: «ανώνυμο σύστημα, που βρίσκεται στη διάθεση όποιου θέλει ή μπορεί να το χρησιμοποιήσει, χωρίς το νόημά του ή το κύρος του να εξαρτάται από τον ενδεχόμενο εφευρέτη του»⁸²⁹.

Κάπου εδώ λοιπόν μπορούμε να επισημάνουμε τρεις παρατηρήσεις ως προς την σημασία της ονοματοθεσίας:

α. Η καταγωγή, η πηγή, ο εφευρέτης, ο δημιουργός, αυτός που πρώτος κατονομάζει κάτι, δεν είναι το ζητούμενο όπως συνέβαινε με τον Πλάτωνα⁸³⁰. Το ζητούμενο στον Foucault είναι νιτσεικής έμπνευσης: η «εξέλιξη ενός πράγματος, ενός εθίμου, ενός οργάνου», γράφει ο Nietzsche στη *Γενεαλογία της Ηθικής*, «είναι μάλλον μια διαδοχή από περισσότερο ή λιγότερο βαθιές,

⁸²³. Πλάτωνας, *Κρατύλος*. *Ευθύδημος*, Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Δαίδαλος, Αθήνα: 2010, σελ. 23, [384 d].

⁸²⁴. Guthrie William -Keith - Chambers, *Σωκράτης*, Μετάφραση: Νικολαΐδης Τάσος, Εκδόσεις ΜΙΕΤ, Αθήνα: 2005, σελ. 140- 141.

⁸²⁵. Ο διάλογος από το περίφημο διαλογικό έργο του Λουκιανού «*Ερμότιμος ή Περί αιρέσεων*» τον 2ο αιώνα μ.Χ.

⁸²⁶. J.F. Lyotard, *Γιατί να φιλοσοφούμε;*, Μετάφραση: Μήνα Πατεράκη-Γαρέφη, Εκδόσεις Vesta, Θεσσαλονίκη: 2014, σελ. 65.

⁸²⁷. Guthrie William -Keith - Chambers: 2005, σελ. 141.

⁸²⁸. J.F. Lyotard, *Γιατί να φιλοσοφούμε;*, Μετάφραση: Μήνα Πατεράκη-Γαρέφη, Εκδόσεις Vesta, Θεσσαλονίκη: 2014, σελ. 65.

⁸²⁹. *Ττλ*, σελ. 23.

⁸³⁰. Albin Lesky, *Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας*, Μεταφρ. Αγαπητός Γ. Τσοπανάκης, Εκδόσεις Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη: 2003, σελ. 748.

περισσότερο ή λιγότερο ανεξάρτητες μεταξύ τους διαδικασίες καθυπόταξης⁸³¹, υπολογίζοντας μαζί και τις αντιστάσεις που υψώνονται εναντίον τους, τις απόπειρες μετασχηματισμού που γίνονται με σκοπό την άμυνα και την αντίδραση των επιτυχών αντενεργειών: Η μορφή είναι ρευστή αλλά το 'νόημα' ακόμη πιο ρευστό»⁸³².

β. Η ονοματοδοσία καθιστά δυνατή μια συνθήκη πανανθρώπινης επικοινωνίας, στο βαθμό που ο άνθρωπος είναι το ομιλούν ζώο. Από τα σύμβολα-εικόνες (ομοιώματα) που παριστούν αυτό που οι άνθρωποι έβλεπαν, μετατοπιστήκαμε στα σύμβολα-γράμματα (λέξεις) που αναπαριστούσαν αυτό που δεν ήταν πλέον θέαμα. Το ορατό διαφέρει από το εκφράσιμο όπως το *ιδωμένο* από το *διαβασμένο*, όπως η *παράσταση* από τη *σημασία*.

γ. Επειδή η γλώσσα όμως δεν απαιτεί την καθολικότητα - απλώς την καθιστά δυνατή - αυτό δεν σημαίνει ότι δεν πρέπει να επικεντρωνόμαστε στα αποτελέσματά της, εν τω γίνεσθαι. Με πιο απλά λόγια, η οποιαδήποτε καθολικότητα δεν είναι ποτέ δεδομένη και θα πρέπει πάντα να αυτοεπινοείται, αναπαράγοντας⁸³³ τα κατακερματισμένα σημεία εφαρμογής της.

Αν το ονομάζειν⁸³⁴ είναι μέρος της πράξεως του ομιλείν, τότε η σκέψη, που σημαίνει ήδη μιλώ, είναι και αυτή πράξη. Το όνομα είναι ταξινόμηση. Η ταξινόμηση, προϋποθέτει τη χρήση του ονόματος ως οργάνου, που μας χρησιμεύει, «να διδάσκουμε και να ξεχωρίζουμε την ουσία των πραγμάτων»⁸³⁵, διαβάζουμε κάπου στον *Κρατύλο*. Η ταξινόμηση όμως δεν είναι ήδη γνώση, αλλά προϋπόθεσή της, και αν ακολουθήσουμε τον συλλογισμό⁸³⁶ των Adorno – Horkheimer, με τη σειρά της η γνώση, διαλύει την ταξινόμηση. «Σε ό,τι αφορά την 'πηγή της γνώσης' του αληθινού ή το κριτήριο», γράφει ο Hegel, «οι Στωϊκοί όριζαν ότι η επιστημονική αρχή είναι η 'εσκεμμένη παράσταση'· η εσκεμμένη παράσταση είναι το αληθινό και το αγαθό. Η, αληθινό και αγαθό είναι αυτό που γίνεται αντιληπτό, αυτό που συμφωνεί με το λόγο· όμως, το να συμφωνεί με το λόγο,

⁸³¹. Εκτός από τον Foucault την καθυπόταξη συναντάμε και στην Διαλεκτική του Διαφωτισμού: «Ο,τι οι λίγοι προξενούν σε όλους συντελείται πάντοτε ως καθυπόταξη μεμονωμένων ατόμων από πολλούς». Adorno-Horkheimer, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού: Φιλοσοφικά Αποσπάσματα*, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 1996, σελ. 57.

⁸³². F. Nietzsche, *Συμβολή στη γενεαλογία της ηθικής*, Μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας-Λίλα Τρουλινού, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, χχ., σελ. 135.

⁸³³. «Τα σημεία είναι ερμηνείες που προσπαθούν να δικαιολογήσουν τον εαυτό τους και όχι το αντίστροφο». Το σημείο είναι ήδη μια ερμηνεία αν και δεν δίνεται ως τέτοια., Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινωσάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 34. Τα σημεία εφαρμογής της καθολικότητας είναι οι τόποι όπου ασκείται η ομιλία αλλά και η σκέψη που εξωτερικεύεται.

⁸³⁴. «Σε όλη την πυκνότητά της, μέχρι και τους πιο αρχαϊκούς ήχους που για πρώτη φορά την ξεχώρισαν από την κραυγή, ή γλώσσα διατηρεί την αναπαραστατική της λειτουργία· σε καθεμιά από τις αρθρώσεις της, από τα βάθη του χρόνου, ή γλώσσα πάντα ονόμαζε.», M. Foucault: 2008, σελ. 160.

⁸³⁵. Πλάτωνας, *Κρατύλος. Ευθύδημος*, Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Δαίδαλος, Αθήνα: 2010, σελ. 25, [385 b].

⁸³⁶. Adorno-Horkheimer, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού: Φιλοσοφικά Αποσπάσματα*, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 1996, σελ. 354.

σημαίνει ακριβώς να έχει γίνει αντικείμενο σκέψης, να έχει γίνει αντιληπτό.»⁸³⁷ Από τη στιγμή που υφίσταται παράσταση, το ζητούμενο έχει τεθεί, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι έχει αναχθεί σε έννοια, ότι έχει δηλαδή γίνει αντικείμενο.

Ο Foucault αναζητά τις συνθήκες, τις προκείμενες που κατέστησαν ή καθιστούν δυνατούς τους λόγους· αναζητεί την «λεκτικότητα»⁸³⁸ της γλώσσας μα όχι την απαρχή της. Υπό αυτό το πρίσμα, κάποιες φορές οι ίδιες οι λέξεις φέρουν περισσότερο ένα τεκμήριο, αποτελούν μια μαρτυρία⁸³⁹ αλήθειας, σε σχέση με ένα συνολικό⁸⁴⁰ γραπτό. Στην εποχή του Διαφωτισμού, αυτό που ο Foucault αποκαλεί «καθολική γλώσσα»⁸⁴¹ δεν είναι μια «αρχέγονη ομιλία, αλώβητη και καθαρή»⁸⁴², αλλά μια γλώσσα που «επινοεί σημεία, μια σύνταξη, μια γραμματική, όπου κάθε δυνατή τάξη πρέπει να βρει τη θέση της».⁸⁴³ Μιλάμε λοιπόν για μια άσκηση; Είναι απλώς μια μηχανική αλληλεπίδραση; Αν στην εποχή του Διαφωτισμού ο Foucault εστιάζει σε αυτή τη διαφορά στην οποία αναφερθήκαμε εκτενώς στην εισαγωγή μας, είναι για να αποκαλύψει τη δυνατότητα, - δυνατότητα που ακόμα μένει ανοιχτή - να αποτινάξουμε⁸⁴⁴ τις «σχέσεις κυριαρχίας» της γλώσσας, «εκείνη την καθολικότητα που είχε αποκτήσει ως μέσον επικοινωνίας μιας αστικής κοινωνίας»⁸⁴⁵, από την *Αγορά*⁸⁴⁶ των Αθηνών έως και σήμερα. Η μακρά εποχή της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας, δια των πολυγραφέστερων πληροφοριοδοτών μας, του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, εμφανίζεται ως μέρος του ζητήματος: Ποιος εξουσιοδοτείται να κατέχει την τέχνη του ομιλείν; Είναι η άσκηση της ομιλίας τέχνη; Και αν είναι τέχνη ποιοι έχουν το «δικαίωμα» να την ασκούν;

Ο πλατωνικός Σωκράτης, στον *Γοργία*, θεωρεί τόσο τη ρητορική (όσο και τη σοφιστική[463c]) ως μέρη της κολακείας [463 b]. Αυτό σημαίνει -μεταξύ άλλων- ότι η ρητορική είναι επίσης «μορίον ειδώλου» της πολιτικής. Αν λοιπόν ο Σωκράτης θέτει την ρητορική ως ένα υποσύνολο της κολακείας, το κάνει μόνο για να δώσει έμφαση στη διάσταση της *άσκησης* της ρητορικής: είναι εμπειρία και όχι τέχνη. Πού στηρίζει όμως ο Σωκράτης την αναλογία μεταξύ της *νομοθετικής* και της *σοφιστικής*; Είναι μια επισήμανση, με μάλλον αρνητική χροιά. Εάν λοιπόν η

⁸³⁷. G.W.F. Hegel, «Η Φιλοσοφία των Στωϊκών», στο: *Επικτήτος, Διατριβή Α'*, Μετάφραση: Ι.Σ. Χριστοδούλου- Δ.Ν. Ιωαννίδου, Εκδόσεις Ζήτηρος, Αθήνα: 2002, σελ. 33.

⁸³⁸. M. Foucault: 2008, σελ. 136.

⁸³⁹. «Οι φιλοσοφικές έννοιες, με τις οποίες ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης παριστάνουν τον κόσμο, με την αξίωση τους για καθολική ισχύ ανέβασαν τις συνθήκες που αιτιολογούσαν στη βαθμίδα της αληθινής πραγματικότητας.», Adorno-Horkheimer, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού: Φιλοσοφικά Αποσπάσματα*, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 1996, σελ. 57.

⁸⁴⁰. M. Foucault: 2008, σελ. 134.

⁸⁴¹. Αυτόθι.

⁸⁴². Αυτόθι.

⁸⁴³. Ο.π., σελ. 134.

⁸⁴⁴. «Αυτό λέει και ο Νίτσε, όταν αποφαίνεται πως οι λέξεις επινοούνταν ανέκαθεν από τις κυρίαρχες τάξεις.», Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινουδάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 32.

⁸⁴⁵. Adorno-Horkheimer: 1996, σελ. 57.

⁸⁴⁶. Αυτόθι.

ρητορική, είναι δημιουργός πειθούς (πειθούς δημιουργός [Γοργίας, 445 a]), είναι μόνο στο βαθμό που «παράγει πίστιν». Δηλαδή η ρητορική πείθει μόνο για τα όσα ο ρήτωρ θεωρεί ήδη δεδομένα, για τα όσα θεωρεί ήδη αντιληπτά και δεν χρειάζεται κάποιος για να μας τα διδάξει. Ένας ρήτορας που δεν μπορεί να διδάξει, ήτοι να υποστηρίξει αυτά για τα οποία πείθει, εκφράζει μόνο μια φαινομενική πλευρά των πραγμάτων.

Ο Σωκράτης επιμένει ότι ο λόγος που η ρητορική δεν μπορεί να θεωρηθεί τέχνη είναι η αδυναμία της να μας πει για την φυσική ιδιότητα των όσων λέγει, ώστε να οδηγηθούμε τελικά στην αιτία του καθέκαστου. Έχουμε λοιπόν από τη μια το ζεύγος μάθηση-διδασκαλία και από την άλλη το ζεύγος πίστη-πειθώ. Η πειθώ⁸⁴⁷ είναι πίστη χωρίς γνώση. Η πειθώ λοιπόν που αναπαράγεται⁸⁴⁸ στα δικαστήρια – γιατί γι' αυτήν μας μιλά κυρίως ο Πλάτων – δεν είναι γνώση, ή, και αν είναι κάποιας μορφής γνώση, δεν παράγει γνώση, άρα δεν είναι επιστήμη. Μέρος λοιπόν της κολακείας, εκτός από την ρητορική είναι και η σοφιστική [Γοργίας, 463 c]. Ποιοι καλούνται όμως σοφιστές;

Στον πλατωνικό *Σοφιστή*⁸⁴⁹, συναντάμε την εξέταση του όρου «σοφιστής». Ολόκληρος ο διάλογος παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον, ωστόσο το ξεκίνημα γίνεται με μια παραδοχή: πιθανότατα η μόνη συμφωνία των ομιλητών, ως προς τον ορισμό της λέξης σοφιστής είναι η ίδια η λέξη· είναι δηλαδή το όνομά της. Στην ενότητα 226A έχουμε μια προσέγγιση του όρου σοφιστής με πολλαπλές ερμηνείες. Το «θεριό είναι πολύμορφο», αποκρίνεται ο ξένος Ελεάτης αντιπρόσωπος. Εκεί είναι που προτείνεται η λύση της «ξεχωριστικής τέχνης» (*Διακριτικήν* [226C]) η οποία μπορεί να θεωρηθεί ως μέρος της ταξινόμησης. «Διότι η γνώση δεν φτιάχτηκε για να κατανοεί, αλλά για να διακρίνει»⁸⁵⁰, σημειώνει ο Foucault στο κείμενο *Νίτσε, η γενεαλογία, η ιστορία*. Η διάκριση είναι μέρος της γνώσης, και μάλιστα, το πιο σημαντικό. Η *Διακριτική*, οδηγεί μέσω επαγωγής στην κάθαρση της ψυχής, σημειώνει ο Πλάτων. Δεν μας ενδιαφέρει εδώ όμως η σημασία της πλατωνικής ψυχής και οι προεκτάσεις της ξεχωριστικής τέχνης, σε ό,τι αφορά την θεωρία των ιδεών. Η ταξινόμηση με την έννοια της διάκρισης, τουλάχιστον όπως τη συναντάμε στο *Σοφιστή*, είναι ένας «καθαρός της διάνοιας» (διάνοιας καθαρόν [227C]). Η ονοματοθεσία λοιπόν είναι ήδη διαχωρισμός. Είναι ήδη ταξινόμηση. «Να ορίσεις ένα πράγμα δεν σημαίνει μόνο τι καταλαβαίνεις

⁸⁴⁷. Γράφει ο M.M. Ronty στις *Περιπέτειες της Διαλεκτικής*: «Βλέπουμε λοιπόν να γεννιέται ένας αρκετά ιδιότυπος θεσμός: η επίσημη κριτική, που είναι η γελοιογραφία της διαρκούς επανάστασης. Θα ήταν λάθος να θεωρήσουμε ότι δεν πρόκειται παρά για δόλο, για μάσκα και για την περίφημη εκείνη συνταγή που δίνει ο Μακισβέλλι, όταν διδάσκει ότι η εξουσία ασκείται καλύτερα μέσω της πειθούς παρά δια της βίας και ότι το απόγειο της τυραννίας είναι η σαγήνη.», M.M. Ronty, *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*, Μετάφραση: Μπάμπης Λυκούδης, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα: 1984, σελ. 210.

⁸⁴⁸. Jean-Pierre Vernant, *Οι απαρχές της ελληνικής σκέψης*, Μετάφραση: Ελένη Κακοσαίου-Νικολούδη, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα: 1992, σελ. 80.

⁸⁴⁹. Πλάτων, *Σοφιστής*, Μετάφραση-Σχόλια-Εισαγωγή: Δημήτρης Γληνός, Εκδόσεις Δαίδαλος (Ι. Ζαχαρόπουλος), Αθήνα: 1990.

⁸⁵⁰. Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινουοσάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 70.

ότι είναι», σημειώνει ο Guthrie, «αλλά επίσης, [...] και τι δεν είναι. Ο ορισμός είναι ένα φάρμακο για τη σύγχυση...»⁸⁵¹.

Ακολουθώντας τον συλλογισμό του Guthrie, όπως αυτός φιλτράρεται από την άποψη του Barker⁸⁵², οδηγούμαστε σε μια αντιθετική κατάσταση⁸⁵³ μεταξύ της «σοφιστικής πειθούς»⁸⁵⁴ και της «κατανόησης της πραγματικότητας».⁸⁵⁵ Το «να λες πράγματα που έχουν αντίκρουσμα στην πραγματικότητα»⁸⁵⁶, είναι άλλωστε κάτι που θίγει και ο Αριστοτέλης στην *Ρητορική* του. Αυτό είναι το στοιχείο που καθορίζει τις δυνατότητες επιτυχίας ενός λόγου, στο βαθμό που ο τελευταίος διέπεται από τους κανόνες της λογικής απόδειξης, μιας λογικής «του αληθούς που προσιδιάζει στη θεωρητική γνώση»⁸⁵⁷, όπως το επισημαίνει ο Vernant.

Αν ακολουθήσουμε τον συλλογισμό του Vernant, ότι δηλαδή ο προφορικός λόγος «αποτελούσε το όργανο της πολιτικής ζωής»⁸⁵⁸, της ακμής της αρχαιοελληνικής πόλης, τότε, ο χαρακτήρας της δημοσιότητάς του, δημιουργεί και τις προϋποθέσεις για διαφορετικές ερμηνείες, για συμφωνίες ή διαφωνίες, για δημαγωγία ή διδασχία. Τα στοιχεία του λόγου, είτε ως επιχειρήματα, είτε ως αποφάσεις, είτε ως γεγονότα, κρίνονται, καθίστανται αντικείμενο επεξεργασίας και ανασκευάζονται, στο βαθμό που η μνήμη και όλες οι ανθρώπινες ικανότητες σύνθεσης των πληροφοριών, επιτρέπουν την πρόσβαση και διατήρηση⁸⁵⁹ του ομιλητή στο δημόσιο βήμα. Μολονότι οι συζητήσεις γίνονται δημόσια και δεν είναι πλέον «ιδιωτική δικαιοδοσία των βασιλιάδων»⁸⁶⁰, ούτε κάποιου ιερατείου, η πρόσβαση στο δημόσιο αυτό βήμα απαιτούσε γνώση, που εξαιρετικά σπάνια παραδιδόταν δημοσίως. Μέχρι και τους σοφιστές η γνώση ήταν προνόμιο κλειστών αριστοκρατικών συντεχνιών. Αν και με τη σοφιστική κίνηση αυτό αλλάζει κάπως, η ιδιότητα του μαθητή μιας σχολής ήταν συνυφασμένη με τα δίδακτρα που αυτός έπρεπε να επωμιστεί.

Η δυνατότητα συμμετοχής στο δημόσιο βήμα, λοιπόν, δεν ήταν δεδομένη για το μεγαλύτερο μέρος των πολιτών. Τα πάμπολλα αρχαία κείμενα του πέμπτου και τέταρτου αιώνα

⁸⁵¹. Guthrie: 2005, σελ. 167.

⁸⁵². Ο.π., σελ. 168.

⁸⁵³. Lesky: 2003, σελ. 749.

⁸⁵⁴. Guthrie: 2005, σελ. 166.

⁸⁵⁵. Αυτόθι.

⁸⁵⁶. Αριστοτέλης, *Ρητορική Ι*, Μετάφραση: Δ. Λυπουρλής, Εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη: 2002, σελ 87, [1458a].

⁸⁵⁷. Jean-Pierre Vernant: 1992, σελ. 80-81.

⁸⁵⁸. Ο.π., σελ. 82.

⁸⁵⁹. Γράφει ο Αισχίνης σχετικά με τα όσα πρέπει να διαθέτει ένας «δημοκρατικός άνθρωπος»: «Τέταρτον, πρέπει να έχει ορθή κρίση και να είναι ικανός αγορητής...αν δεν είναι δυνατόν να συνυπάρχουν και τα δύο [ορθή κρίση και ευφράδεια], η ορθή κρίση πρέπει πάντα να προτάσσεται της ευφράδειας. Πέμπτον, πρέπει να είναι γενναίος, για να μην εγκαταλείπει τον δήμο στις δυσκολίες και τους κινδύνους.», Αισχίνης, *Κατά Κτησιφώντος*, §§ 168-176, στο: Θ.Κ. Στεφανόπουλος – Σταύρος Τσιτσιριδής & λοιποί, *Ανθολογία Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας*, Τόμος Δεύτερος, Εκδόσεις ΟΕΔΒ, Αθήνα: 2002, σελ. 233.

⁸⁶⁰. Jean-Pierre Vernant: 1992, σελ. 83.

π.Χ. που σώζουν μαρτυρίες για την καταγωγή, την ιδιότητα, το ήθος αλλά και τις προσφορές προς την πόλη, τη συμμετοχή και τη στάση του κρινομένου, τη στάση του σε εξωτερικούς ή εσωτερικούς εχθρούς, συμμετοχή ή προσφορά σε τελετές ή σε κατασκευή μνημείων και ιερών, δεν αφήνουν αμφιβολία για τις απαιτητικές προϋποθέσεις άσκησης του δημόσιου διαλόγου. Όταν ο Αλκιδάμας αναφέρει την φράση του κήρυκα «τίς αγορεύειν βούλεται των πολιτών;» («ποιος από τους πολίτες θέλει να λάβει τον λόγο;»)⁸⁶¹ έχουμε ήδη μία σαφή ένδειξη του αποκλεισμού λόγω ιδιότητας. Ως γνωστόν, η ιδιότητα του πολίτη δεν αποδίδονταν σε όλους. Σίγουρα δεν ίσχυε για δούλους, γυναίκες και παιδιά. Συνεπώς η άσκηση του προφορικού λόγου στην αρχαία Ελλάδα, της ομιλίας, της διάλεξης, αυτού που ο Foucault ενίοτε αποκαλεί *discourse*, αποτελούσε προνόμιο για ολίγους και μπορεί να ταυτιστεί με εκείνο που ο Γάλλος φιλόσοφος ονομάζει *τελετουργία*⁸⁶². Στεκόμαστε σε αυτή τη διάσταση για να θίξουμε το οριοθετημένο, αλλά όχι ρητώς νομοθετημένο πλαίσιο χρήσης⁸⁶³ του λόγου, την πραγματική, αλλά όχι πάντα δεδομένη παρέμβαση των ρητόρων της εποχής· τέλος την κοινώς αποδεκτή παρέμβαση ενός σχετικά περιορισμένου αριθμού μη επιφανών πολιτών στα όσα απασχολούσαν την πόλη.

Τι είναι αυτό που καθιστά δυνατό το δημόσιο λόγο; Αν επικεντρωθούμε στην πρώιμη κλασική εποχή, απ' όπου έχουμε και τα περισσότερα τεκμήρια, τότε μία από τις προϋποθέσεις είναι η διαλογική μορφή του λόγου. Η διαλογική μορφή όπως τη συναντάμε στα έργα του Πλάτωνα στοιχειώνεται από τέσσερα κύρια γνώρισμα: **α.** Προσπάθεια σύγκρισης ανόμοιων παραδειγμάτων που συχνά οδηγεί στην αδυναμία απόδοσης κατάλληλου ορισμού. **β.** Τα παραδείγματα αυτά είναι ανόμοια στο βαθμό που δεν ανήκουν στην ίδια τάξη με τα όσα οι ομιλητές καλούνται να εξετάσουν. Τα παραδείγματα, είτε αυτά προέρχονται από το βασίλειο των ζώων, είτε από τα υπαρκτά επαγγέλματα της εποχής, είτε από τις διατροφικές συνήθειες της εποχής, είτε από την εμπειρία των φυσικών νόμων, έχουν ένα κοινό γνώρισμα: θεωρούνται γνωστά σε όλους. **γ.** Το ότι συχνά η προσπάθεια για συγκεκριμένο ορισμό, καταλήγει σε αδιέξοδο, μοιάζει με μέθοδο. Το πρόβλημα ωστόσο δεν φορτώνεται ξεκάθαρα στην αδυναμία του ίδιου του λόγου ούτε στην αδυναμία των ομιλητών να αποδώσουν έναν κατάλληλο ορισμό, αλλά στις παραδοξότητες που προκύπτουν από τις προσπάθειες υποστήριξης μίας θέσης αλλά και της

⁸⁶¹. Αλκιδάμας, *Περί σοφιστών*, §§ 11-13, 15-16, 27-28, στο: Θ.Κ. Στεφανόπουλος – Σταύρος Τσιτσιρίδης & λοιποί, *Ανθολογία Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας*, Τόμος Δεύτερος, Εκδόσεις ΟΕΔΒ, Αθήνα: 2002, σελ. 227.

⁸⁶². «Η τελετουργία καθορίζει τα προσόντα που οφείλουν να έχουν οι ομιλητές (και τους υποχρεώνει να παίρνουν αυτή τη θέση ή να διατυπώνουν εκείνο το συμπέρασμα μες στη λειτουργία του διαλόγου, της ερώτησης, της αφήγησης)», *ΤτΛ*, σελ. 29.

⁸⁶³. «Πρέπει να ανασυστήσουμε το γενικό σύστημα σκέψης, του οποίου το δίκτυο, στη θετικότητά του, καθιστά δυνατό ένα παιχνίδι ταυτόχρονων και αντιφατικών γνωμών. Αυτό το δίκτυο καθορίζει τις συνθήκες δυνατότητας μιας συζήτησης ή ενός προβλήματος, αυτό επίσης είναι ο φορέας ιστορικότητας της γνώσης». Foucault: 2008, σελ. 121.

αντίθετης της. **δ.** Οι σωζόμενοι διάλογοι αφορούν στη συντριπτική τους πλειοψηφία συνομιλίες μεταξύ μιας χούφτας ανθρώπων.

Αν υιοθετήσουμε την κοινή παραδοχή που θέλει τον Πλάτωνα να υποστηρίζει την επιδίωξη της γνώσης και όχι την κατοχή αυτής, τότε η διαλογική μορφή έρχεται ως επισφράγιση μιας μεθόδου που αναζητά αιωνίως τη γνώση. Συνεπώς, εδώ δεν θα έπρεπε να μας απασχολήσει τόσο η απαρχή της διαλεκτικής μεθόδου, που σύμφωνα⁸⁶⁴ με τον Αριστοτέλη ήταν ο Ζήνων ο Ελεάτης, ή η αντίθεση μεταξύ της δόξας και της αλήθειας, ή ακόμα ακόμα η αντίθεση μεταξύ του είναι και του φαίνεσθαι, ή έστω η αντιστοιχία της γλώσσας με τη σκέψη, αλλά η ίδια η «κοινότητα» της ομιλούσας πραγματικότητας, στο βαθμό που αυτή διασταυρώνεται με τα όσα την καθιστούν δυνατή.

Ο Καστοριάδης βρίσκει στη σκέψη του Ηρακλείτου «τη διαβεβαίωση της οικουμενικής ικανότητας όλων των ανθρώπινων όντων να φτάσουν στην αλήθεια, όποια και αν είναι, χωρίς περιορισμούς»⁸⁶⁵. Η «δυνατότητα προσέγγισης της αλήθειας ανήκει σε όλους τους ανθρώπους», στο βαθμό που αυτή η «οικουμενικότητα του λόγου», ερμηνεύεται ως «ίση συμμετοχή όλων στο λόγο»⁸⁶⁶. Η Hannah Arendt επιχειρεί μια συμβατική διάκριση μεταξύ της «ορθολογικής αλήθειας» και εκείνης που αυτή ονομάζει «αλήθεια των γεγονότων»⁸⁶⁷. Ισχυρίζεται ότι, μολονότι «οι πιο συναφείς με την πολιτική αλήθειες είναι οι γεγονυίες, η σύγκρουση μεταξύ της αλήθειας και της πολιτικής ανακαλύφθηκε αρχικώς και αρθρώθηκε σε σχέση με την ορθολογική αλήθεια.»⁸⁶⁸ Αν ακολουθήσουμε το συλλογισμό της Arendt μπορούμε να ισχυριστούμε με τη σειρά μας πως αυτό που κατέστησε δυνατή την αλήθεια ήταν η πολιτική και όχι το αντίστροφο. Θα πρέπει να διευκρινίσουμε άραγε για ποια αλήθεια μιλάμε και σε ποια πολιτική αναφερόμαστε; «Εννοιολογικά», θα πει η Arendt, «επιτρέπεται να αποκαλούμε αλήθεια ό,τι δεν μπορούμε να αλλάξουμε· μεταφορικά, είναι το έδαφος πάνω στο οποίο στεκόμαστε και ο ουρανός που εκτείνεται από πάνω μας.»⁸⁶⁹ Από την άλλη, η πολιτική θα μπορούσε να προσεγγιστεί εδώ με τους όρους που το θέτει ο Agamben: ως η στιγμή όπου υλοποιείται⁸⁷⁰ η άρθρωση του λόγου με το έμβιο ον.

⁸⁶⁴. Maddalena Bonelli, «Παρμενίδης και Ζήνων», στο: Umberto Eco, Riccardo Fedriga, *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας: Από τους προσωκρατικούς στον Αριστοτέλη, Τόμος 1*, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2018, σελ. 74.

⁸⁶⁵. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα, Τόμος Α': Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο (Σεμινάρια 1982-1983)*, Μετάφραση: Γιαταγάνας Ξ., Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα: 2007, σελ. 331.

⁸⁶⁶. Ο.π., σελ. 333.

⁸⁶⁷. Hannah Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, Μετάφραση: Γ.Ν. Μερτίκας, Εκδόσεις 'Στάσει Εκπύπτοντες', Αθήνα: 2012, σελ. 61.

⁸⁶⁸. Ο.π., σελ. 63.

⁸⁶⁹. Ο.π., σελ. 115.

⁸⁷⁰. Giorgio Agamben, *Homo Sacer- Κυρίαρχη εξουσία και γυμνή ζωή*, Μετάφραση: Π. Τσιαμούρας, Εκδόσεις Εξάρχεια, Αθήνα: 2016, σελ. 27.

Η εξουσία (για να μιλήσουμε με τη γλώσσα του Foucault)⁸⁷¹, σύμφωνα με την Hannah Arendt, επιτίθεται και στις δύο παραπάνω αλήθειες. Σε ό,τι αφορά την ορθολογική αλήθεια, η εξουσία, δίνει τη μάχη στο δικό της πεδίο, διαστρεβλώνοντας ή διαψεύδοντας γεγονότα. Στην περίπτωση της γεγονυίας αλήθειας, η εξουσία δεν ορίζει μόνο το πώς αυτή θα παρουσιαστεί, αλλά και αν αυτή θα γίνει ποτέ γεγονός. Η εποχή μας το καταμαρτυρά περισσότερο από ποτέ. Ας δούμε όμως τώρα και την οπτική του Foucault.

Ο Foucault επικεντρώνεται στη σύναψη που συντελείται μεταξύ της αλήθειας και της ελευθερίας, η οποία (σύναψη) ριζώνει σε οτιδήποτε μπορούμε να ονομάσουμε πολιτικό. Αυτό φυσικά γίνεται διεξοδικότερα σε ό,τι αφορά το υποκείμενο. Τα υποκείμενα παράγονται από τις σχέσεις της εξουσίας με την αλήθεια. Αν ο Foucault επικεντρώνεται στην ιστορία των επιστημών, το κάνει για να φανεί αυτή η σχέση της γνώσης εν γένει, με την εικόνα που σχηματίζουμε για τον εαυτό μας. Μια ταυτότητα που απονέμεται έξωθεν, αν και η υιοθέτησή της δεν αποτελεί πάντα επιβολή. Αν οι επιστήμες μπαίνουν στο στόχαστρο του Foucault, αυτό συμβαίνει στο βαθμό που το έδαφος από το οποίο αυτές κοιτάζονται αλλά και λαμβάνουν τη νομιμοποίησή τους, είναι εκείνο που είναι αναγκασμένες να επαληθεύουν. Ποιο είναι αυτό το έδαφος; Το έδαφος αυτό, δεν είναι το ίδιο σε κάθε εποχή και δεν χρειαζόμαστε τον Foucault για να μας το τεκμηριώσει. Ωστόσο, αν τολμούσαμε να βρούμε ένα πεδίο που να διατρέχει όλες τις εποχές, αυτό δεν θα ήταν νομίζουμε η ερμηνεία, η επιστημονικότητα ή η ορθολογικότητα, η ιδεολογία, οι όροι παραγωγής ή η οικονομία, αλλά η αμφίδρομη αλλά και επιθετική φύση του λόγου. Ότι αυτή καθιστά δυνατή την επικοινωνία αλλά και συνάμα τη διαβολή.

Το πεδίο της πολιτικής αλλά και της φιλοσοφίας, είναι η άσκηση του λόγου με απώτερο σκοπό την επιβολή, την άσκηση δηλαδή αποτελεσματικής επιρροής, κοντολογίς η άσκηση εξουσίας επί των άλλων, η επιβολή της εγκυρότητας των “δικών μου” επιχειρημάτων, θεωριών, συμπερασμάτων κ.ο.κ. Με δυο λόγια, η ενικότητα της αλήθειας. Με τα λόγια του Foucault: «Υπάρχει μια μάχη “για την αλήθεια”, ή τουλάχιστον “γύρω από την αλήθεια” - επαναλαμβάνω ότι με την αλήθεια δεν εννοώ “το σύνολο των αληθειών που ανακαλύπτονται και γίνονται αποδεκτές”, αλλά “το σύνολο των κανόνων σύμφωνα με τους οποίους χωρίζεται το αληθές από το ψευδές και αποδίδονται ειδικά αποτελέσματα εξουσίας στο αληθές”· επαναλαμβάνω επίσης ότι δεν πρόκειται για μια μάχη “υπέρ της αλήθειας” αλλά για μια μάχη σχετικά με τη θέση (status) της αλήθειας και τον οικονομικό και πολιτικό ρόλο που παίζει.»⁸⁷²

⁸⁷¹. Η Arendt στο αντίστοιχο απόσπασμα χρησιμοποιεί τον όρο “κυριαρχία” παραπέμποντας στον Hobbs.

⁸⁷². M.Foucault, *Εξουσία, γνώση και ηθική*, Μετφρ. Ζ. Σαρίκας, Εκδόσεις Ψυλόν, Αθήνα 1987, σελ. 36.

Πώς όμως προσεγγίζει τελικά την αλήθεια ο Foucault, και ποια η σχέση της με την εξουσιοδότηση και την ομιλία; «Η αλήθεια δεν είναι παρά ένα είδος σφάλματος»⁸⁷³, θα πει ο Foucault στις αρχές της δεκαετίας του 70. Ένα σφάλμα, ή μάλλον πολλά σφάλματα, γιατί μιλάμε για πολλές αλήθειες, ή για ορισμένες αλήθειες, που έχουν το πλεονέκτημα να μην μπορούν να αναιρεθούν, γιατί αλλιώς δεν θα θεωρούνταν αληθινές. Και δεν μπορούν να αναιρεθούν διότι «η ιστορία, μέσω της αργής και μακροχρόνιας επεξεργασίας»⁸⁷⁴, τις έχει καταστήσει αναλλοίωτες⁸⁷⁵. Η αλήθεια ως οιωνεί υποκείμενο, είναι ο αόρατος μανδύας με τον οποίο, ενίοτε ο Foucault ντύνει την αλήθεια. Είναι το αόρατο σημάδι που μας οδηγεί στην αναπόφευκτη αναζήτηση του κέντρου από το οποίο αυτή η αλήθεια υφάινεται. Από το ανθρώπινο υποκείμενο και τις σχέσεις καθυπόταξης στις οποίες συμμετέχει και τις οποίες διαμορφώνει. Αν η σύγκριση καθιστά δυνατή τη διαφορά, αυτό συμβαίνει γιατί κάθε ερμηνευόμενο είναι και ερμηνεύον. Περιστρεφόμαστε συνεχώς στον πυρήνα τούτης της μελέτης. Για να ανασύρεις την αλήθεια πρέπει να λερωθείς· είτε κάνοντας χρήση της δικής σου εξουσίας ως δημοσιογράφος, φιλόσοφος, πολιτικός, δικηγόρος, ερευνητής, σχολιαστής, αρθρογράφος, συγγραφέας, είτε ως θύμα της εξουσίας που σου επιβάλλει τη συνεχή αναζήτηση της αλήθειας. Τα δύο παραπάνω “είτε”, μπορούν να ισχύουν ταυτόχρονα. Κατά μια έννοια, αναζητώντας την αλήθεια σκοντάφτουμε στην εξουσία. Ισχύει όμως και το αντίστροφο; Όχι ακριβώς. Η αντίστροφη αυτή πορεία μπορεί να βοηθήσει μόνο σε πιθανές έρευνες που μπορούν να γίνουν ώστε να αναζητηθεί η ιστορικότητα της σχέσης της αλήθειας με την εξουσία. Αυτό για το οποίο, και μέσω του οποίου, ο Foucault μελετήθηκε, συζητήθηκε αλλά και αμφισβητήθηκε όσο κανείς.

Επίλογος

Αν ο Foucault προσπαθεί να διαλύσει την κύρια πρακτική όλων των επιστημών – να εποπτεύουν ολοκληρωτικά το αντικείμενό τους – αυτό γίνεται για να δειχτεί η ρευστή φόρμα του υποκειμένου. Το υποκείμενο δεν είναι στο επίκεντρο. Το υποκείμενο δεν κατέχει την «άριστη (optima) αντιληπτική απόσταση»⁸⁷⁶. Αντιθέτως, είναι και το ίδιο υπό εξέταση. Όταν λοιπόν γράφουμε ότι ο Foucault βρίσκεται πιο κοντά στην προοπτική των αντικειμένων, σημαίνει ότι θέλει

⁸⁷³. Michel Foucault, *Τρία κείμενα για τον Νίτσε*, Μετάφραση: Δημήτρης Γκινουσάτης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2003, σελ. 48.

⁸⁷⁴. Αυτόθι.

⁸⁷⁵. Αυτόθι.

⁸⁷⁶. ΑπΓ, σελ. 82.

να δει το υποκείμενο *άνθρωπος*, το υποκείμενο *ιστορικός*, το υποκείμενο *επιστήμονας*, ως ένα αντικείμενο, που, όπως όλα τα υπόλοιπα, έχει και αυτό ένα έδαφος, έχει και αυτό μια γενεσιουργό βαθμίδα, που είναι βυθισμένη στις ιστορικές συνθήκες, στις ιστορικές ανάγκες, στις τυχαίες εκβάσεις που το κατέστησαν δυνατό.

Σε πολλά σημεία μπορούμε να σταθούμε κριτικά απέναντι στην οπτική του Foucault. Ένα από αυτά είναι η επιμονή του για έρευνα και ανάδειξη των ασυνεχειών, με ιστορικούς όρους. Ενώ δηλαδή ο Foucault μέμφεται τη στείρα εστίαση της παραδοσιακής επιστήμης της Ιστορίας (εκείνης που διαμορφώθηκε τον 19ο αιώνα) στους νόμους σύμφωνα με τους οποίους τα όντα θα πρέπει να εκδηλώνονται, την στείρα εστίασή της στην διαδοχή ή καταγραφή (υποδήλωση: σημείο αντί για την ιδέα/μαρτυρίες αντί για μνημεία), σε αντιδιαστολή με τη φυσική ιστορία που προηγήθηκε και που έβλεπε όλα τα πράγματα σε ενεστωτικό χρόνο (παράσταση:κατανομασία του ορατού στο εδώ και στο τώρα), ή την επιστήμη της οικονομίας σε αντιδιαστολή με την ανάλυση του πλούτου (που προηγήθηκε), εντούτοις, χρησιμοποιεί και ο ίδιος μια μέθοδο που οχυρώνεται⁸⁷⁷ στις δικές της αρχαιολογικές, ωστόσο ιστορικές, νησίδες. Αν από καιρό σε καιρό, ο Foucault μέμφεται την έννοια της *γλώσσας* και “νοσταλγεί” τον λόγο, αν μέμφεται την έννοια της *παραγωγής* και φέρνει στο προσκήνιο την έννοια του *πλούτου* που προηγήθηκε, αν συγκρίνει την σημασία της *λειτουργίας* που παραπέμπει σε μια θεωρία για τον οργανισμό⁸⁷⁸ με εκείνη της *χαρακτηρολογίας* που παραπέμπει σε μια θεωρία του σημαδιού⁸⁷⁹, αν φέρνει πρόσωπο με πρόσωπο το *εγώ σκέπτομαι* με το *εγώ υπάρχω*, αν μέμφεται τον κάθε *ανθρωπολογισμό*, δεν έχει κατά νου τίποτε άλλο παρά να φανερώσει τη μορφή της γνώσης (σε σχέση με τον εαυτό μας ως έμβιο ον, την κοινωνία μας, την οικονομία μας, τη γλώσσα μας) που αποκομίζουμε σε αναλογία με: **1.** την ανάδυση της ιστορίας ως γνώσης του κόσμου εν συνόλω και **2.** την ανάδυση της ιστορίας ως τρόπου ύπαρξης της εμπειρικότητας εν γένει.

«Πίσω από το περατωμένο σύστημα», γράφει ο Foucault στην *ΑτΓ*, «εκείνο που ανακαλύπτει η ανάλυση των σχηματισμών [του λόγου], δεν είναι η ίδια η ζωή εν ελευθερία· είναι μια τεράστια πυκνότητα συστηματικότητας, ένα σφιχτό σύνολο πολλαπλών σχέσεων»⁸⁸⁰. Αυτές οι σχέσεις «δεν εξειδικεύουν μια σκέψη, ή μια συνείδηση ή ένα σύνολο παραστάσεων που, κατόπιν εορτής και με έναν τρόπο που δεν είναι ολότελα αναγκαίος, θα μεταγραφεί σε ένα λόγο, αλλά [...]

⁸⁷⁷. «Βέβαια ο Foucault δεν κερδίζει αυτό το έδαφος παρά μόνο μη σκεπτόμενος γενεαλογικά, ενόψει της δικής γενεαλογικής ιστοριογραφίας, και κάνοντας αγνώριστη την προέλευση της δικής του υπερβασιακά ιστοριστικής έννοιας της εξουσίας.», Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας : Δώδεκα παραδόσεις* / Jürgen Habermas· μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη· επιμέλεια σειράς Λευτέρης Αναγνώστου, 2η έκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 1993, σελ. 332-333.

⁸⁷⁸. Foucault: 2008, σελ. 212.

⁸⁷⁹. Αυτόθι.

⁸⁸⁰. *ΑτΓ*, σελ. 119.

χαρακτηρίζουν ορισμένα επίπεδα λόγου, [...] καθορίζουν κανόνες τους οποίους ενεστοποιεί ως ιδιόρρυθμη πρακτική»⁸⁸¹. Αυτή η *ιδιόρρυθμη πρακτική που ενεστοποιεί* είναι το βασικό ζητούμενο του Foucault. Όπως γράφει και για τον Διαφωτισμό, την καντιανή ανθρωπολογία αλλά και κάθε ανθρωπολογία, το έδαφος από το οποίο μας ομιλούν είναι αυτό το οποίο οι ίδιες κατέστησαν δυνατό. Άτομα, πρακτικές και οι μεταξύ τους σχέσεις που δεν μπορούν ούτε να υπερκεράσουν ούτε να υπερκεραστούν. Με πολύ απλά λόγια η όποια αναγωγή, απαιτεί μια τάξη, μια γενεσιουργό βαθμίδα, από την οποία και μέσω της οποίας θα κληθούμε να πάρουμε μια θέση. Τόσο τα άτομα όσο και οι πρακτικές δεν μπορούν να εποπτευθούν, δεν μπορούν να θέσουν ως αντικείμενο τις πρακτικές του λόγου, γιατί καθώς εμπλέκονται στις μεταξύ τους σχέσεις, είναι μέρος της διαδικασίας για την οποία και από την οποία μπορούμε να μιλάμε και από την οποία και με την οποία μας μιλά και ο ίδιος ο Foucault.

Αν ο Foucault επιμένει στην αξία των *αποφάνσεων*, και αν τις διαχωρίζει από τα σημεία ενός λεκτικού κώδικα, ονομάζοντάς τες *άτομα του λόγου* και όχι απλά σημεία, αν σπεύδει τάχιστα να αναφερθεί στην εκδοχή μιας *απόφασης εν είδει μιας γραφικής παράστασης, μιας καμπύλης προόδου, μιας πυραμίδας γενεών, μιας απόχρωσης κατανομής*, αν κάνει λόγο για μια *μαθηματικοποίηση της παράστασης*, το κάνει για να αναδείξει τόσο την αξιωματικού χαρακτήρα τάξη των αποφάνσεων (όπως ένα μαθηματικό αξίωμα, *δύο παράλληλες ευθείες δεν τέμνονται ποτέ*, είναι μια κοινή αλλά αξιωματική παραδοχή που αν δεν την δεχτείς δεν μπορείς να προχωρήσεις μαζί με τους υπόλοιπους), όσο και τον τρόπο με τον οποίο ο συλλογισμός, η γλώσσα, η ανθρώπινη σκέψη άρα και η ανθρώπινη ομιλία, πασχίζει να αντιτάξει στην ταυτοχρονία την διαδοχικότητα. «Αν το βλέμμα είχε τη δύναμη να προφέρει τις ιδέες "όπως τις αντιλαμβάνεται", δεν υπάρχει αμφιβολία ότι "θα τις πρόφερε όλες μαζί"»⁸⁸², γράφει ο Foucault στις πρώτες λέξεις της ενότητας "Γενική Γραμματική", (στις *Λέξεις και τα Πράγματα*) παραθέτοντας τον Condillac (1715-1780). Το αίνιγμα της αντιστοίχισης της παράστασης με την ταυτοχρονία, σε αντιδιαστολή με την αντιστοίχιση της γλώσσας με την διαδοχικότητα, λύνεται, όταν στην *φουκωϊκή παράσταση* *τολμήσουμε να προβάλουμε*⁸⁸³ το *φουκωϊκό discourse*. Η (ανα)παράσταση τότε καθίσταται η νοηματική περιοχή των λέξεων που κλήθηκαν να υψώσουν την παράσταση στην τάξη του σημαίνοντος. Το «νόημα των λέξεων ανήκει στην παράσταση του καθενός, και είναι μάταιο να γίνει δεχτό απ' όλους, γιατί υπάρχει μόνο μέσα στη σκέψη του εκάστοτε ατόμου»⁸⁸⁴. Άραγε ο λόγος που όλες οι ιδέες δεν μπορούν να *προφερθούν ταυτόχρονα*, είναι μόνο τεχνικής φύσεως; Στην

⁸⁸¹. Αυτόθι.

⁸⁸². Foucault: 2008, σελ. 131.

⁸⁸³. «Δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε ότι κάθε σύστημα είναι ένας πολύς ορατού και αποφάνσιμου», Deleuze: 2005, σελ. 75

⁸⁸⁴. Ο.π., σελ. 130.

ερώτηση αυτή απαντάμε αρνητικά. Όχι. Ο λόγος που η παράσταση ενεστοποιεί, ο λόγος που θέλει να παραθέσει όλα τα πράγματα μαζί, στο εδώ και στο τώρα, ριζώνει στην ενική συνθήκη της. Η παράσταση ανήκει στο άτομο. Η διεξοδική ομιλία όχι. Η παράσταση δεν αναλύει τη γλώσσα. Αντίθετα, η γλώσσα καλείται να αναλύσει την παράσταση. Καλείται να την υψώσει στην τάξη του συμβόλου, καλείται να αναπαραστήσει την άφατη εσωτερικότητα της με λέξεις, μετατρέποντάς την σε εξωτερικότητα.

Αυτό που διακρίνει τη γλώσσα είναι «ότι αναλύει την παράσταση σύμφωνα με μια αναγκαία διαδοχική τάξη: όντως, οι ήχοι μόνο ένας με έναν μπορούν να αρθρωθούν· η γλώσσα δεν μπορεί να αναπαραστήσει τη σκέψη εξαρχής στην ολότητά της· πρέπει να την διαθέτει κατά μέρη σύμφωνα με μια γραμμική τάξη.»⁸⁸⁵ Με αυτή τη σημασία, το discourse είναι αυτό που θα μπορούσε να ανασυγκροτήσει «την μοναδική και έγκυρη για τον καθένα γένεση όλων των δυνατών γνώσεων μέσα στην αλληλουχία τους»⁸⁸⁶. Αν αυτό σημαίνει ότι πρέπει να φέρει τη σφραγίδα της καθολικότητας, τότε ο λόγος, ο καθολικός λόγος, θέτει τη γλώσσα ως αντικείμενό του, βάζοντάς την να «δώσει τέλεια σημεία σε όλες τις παραστάσεις, όποιες κι αν είναι αυτές, και να αποκαταστήσει ανάμεσά τους όλους τους δυνατούς δεσμούς»⁸⁸⁷. Με αυτό τον τρόπο κατανοούμε γιατί ο Foucault συχνά αναφέρεται με χωρικούς όρους στην παράσταση και με χρονικούς όρους στον λόγο (discourse). Το discourse καλείται να ενσωματώσει και τα όσα προηγήθηκαν, τα όσα δεν είναι πλέον παρόντα, αλλά είναι ειπωμένα. Είναι μια φωτογραφία των ειπωμένων πραγμάτων πάνω στην οποία επισημειώνουμε νέα, χωρίς αυτό να σημαίνει πως μπορεί να επιτευχθεί μια πλήρης αναγωγή του ορατού στο αποφάνσιμο.

Κάθε κριτική εργασία, επισημαίνει⁸⁸⁸ ο Foucault, θα πρέπει, όχι μόνο να αναλύει την κανονικότητα που υπάρχει σε κάθε αγόρευση, αλλά κυρίως θα πρέπει να αναλύει, ή καλύτερα να αυτοαναλύει, το έδαφος στο οποίο εδράζεται και το οποίο βεβαίως η ίδια καθιστά δυνατό. Γιατί; Διότι η κριτική εργασία, τα σύνολα λόγων που αμφισβητούν μια θέσμια αρχή, μια παραδοτέα και εδραιωμένη γνώση, είναι κατά μία έννοια και αυτά με τη σειρά τους μέρος αυτής ή μιας άλλης θέσμιας αρχής, μιας άλλης πρακτικής που μέλει να γίνει το παρακλάδι κάποιας ήδη υπάρχουσας ενότητας γνώσης ή αντίθετα να εντάξει, να ενσωματώσει, άλλες ενότητες γνώσης σε μία νέα. Χρησιμοποιούν μεθόδους, εργαλεία, έννοιες, πρακτικές και ορολογία που εν μέρει υπάρχουν ήδη ή που απλά μετασηματίζονται και μετασηματίζουν με τη σειρά τους άλλα σύνολα λόγων.

⁸⁸⁵. Αυτόθι.

⁸⁸⁶. Ο.π., σελ. 135.

⁸⁸⁷. Αυτόθι.

⁸⁸⁸. ΤτΛ, σελ. 48.

Η ενότητα ενός επιστημονικού αντικειμένου δεν καθορίζεται από το συγκεκριμένο και ιδιάζοντα χαρακτήρα του αντικειμένου αυτού ή, ακόμα περισσότερο, από τη διάρκεια αυτού του επιστημονικού αντικειμένου, την αντοχή της ενότητάς του στον χρόνο, αλλά από τον τόπο, το έδαφος όπου αυτό το αντικείμενο εμφανίστηκε, μετατοπίστηκε, μετασχηματίστηκε ή εφαρμόστηκε. Η κριτική του Foucault λοιπόν εξακοντίζεται όχι στο ίδιο το στοιχείο γνώσης που θα ονομάζαμε *ψευδοεπιστήμη*⁸⁸⁹ ή *επιστήμη* με την φουκωϊκή σημασία, αλλά στις λειτουργίες που το καθιστούν εννιαίο, στην “ενότητα των λόγων” που το καθιστούν συμπαγές αντικείμενο χωρίς να λαμβάνουν υπόψιν ούτε τους χωρικούς όρους της εμφάνισης του ούτε τους χρονικούς όρους των μεταλλαγών του.

Η μεταμορφωτική πράξη απαιτεί μια πρόταση: απαιτεί μια θεωρία, ένα πρόταγμα· απαιτεί «έναν λόγο που διακινδυνεύει»⁸⁹⁰, να φανερώσει κάποιον κίνδυνο. Για να είναι, για να μπορεί να είναι, η σκέψη και ο λόγος φορέας μετασχηματισμού της κοινωνίας, θα πρέπει, όπως λέει και ο Marx, η πραγματικότητα να αποζητά τη σκέψη. Αυτό σημαίνει πως η πραγματικότητα θα πρέπει να αποζητά και το άσκεπτο. Αυτό που είναι ήδη ορατό και το θεωρούμε δεδομένο χρησιμοποιώντας το, αλλά και εκείνο που δεν έχει ακόμα επισημανθεί, επειδή είναι δυσδιάκριτο. Όταν μιλάμε για κοινωνική επανάσταση, επισημαίνει και πάλι ο Marx, θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι αυτή (η κοινωνική επανάσταση) «δεν μπορεί να αντλήσει την ποιήσή της από το παρελθόν, μα μόνο από το μέλλον»⁸⁹¹. Η κοινωνική επανάσταση δεν μπορεί «να αρχίσει από τον ίδιο τον εαυτό της αν δεν σβήσει όλες τις προλήψεις σχετικά με το παρελθόν»⁸⁹².

Στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας* (Η δίψα της Γνώσης) ο Foucault αναφέρεται σε κάποιο σημείο στην σχέση της ιστορίας με την ζωή: «Αν μπορούμε να ονομάσουμε “βιο-ιστορία” τις πιέσεις με τις οποίες οι κινήσεις της ζωής και οι διαδικασίες της ιστορίας διαπλέκονται, θα έπρεπε να μιλήσουμε για “βιο-πολιτική” για να δηλώσουμε αυτό που μπάζει τη ζωή και τους μηχανισμούς της στον χώρο των ανοιχτών σχεδιασμών, και που κάνει την εξουσία-γνώση όργανο μεταμόρφωσης της ανθρώπινης ζωής· τούτο δεν σημαίνει ότι η ζωή ενσωματώθηκε ολοκληρωτικά μέσα σε τεχνικές που την εξουσιάζουν και τη διευθύνουν· τους ξεγλιστράει συνέχεια.»⁸⁹³

Τί οφείλουμε λοιπόν να κάνουμε; Τί θα μπορούσε να σημαίνει να επιλέξουμε ανάμεσα σε αυτό που είμαστε ή νομίζουμε ότι είμαστε (ενδεχομενικότητα) και σε αυτό που θέλουμε ή

⁸⁸⁹. M. Foucault: 2008., σελ. 501

⁸⁹⁰. J.F. Lyotard, *Γιατί να φιλοσοφούμε;*, Μετάφραση: Μήνα Πατεράκη-Γαρέφη, Εκδόσεις Vesta, Θεσσαλονίκη: 2014, σελ. 101.

⁸⁹¹. K. Marx, *η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, Μετάφραση: Φ. Φωτίου, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα: 2010, σελ. 85.

⁸⁹². Αυτόθι.

⁸⁹³. M. Foucault, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τόμος 1ος: Η δίψα της γνώσης, μτφρ. Γκ. Ροζάκη, εκδ. Ράππα, Αθήνα: 2003, σελ. 175.

μπορούμε να γίνουμε (πιθανότητα); Σε ένα τέτοιο ερώτημα διακινδυνεύουμε να απαντήσουμε σε τρία διαφορετικά, ας τα ονομάσουμε, επίπεδα:

A. Σε επίπεδο Στρατηγικής. Να μην βρισκόμαστε ποτέ στη θέση που μας περιμένουν όσοι μας εποπτεύουν. Ο υπολογισμός των πιθανών κινήσεων, των πιθανών πρακτικών της κρατικής μηχανής και οποιασδήποτε μορφής εξουσίας επί των ζώων μας προϋποθέτει την απώλεια κάποιων προνομιακών ιδιοτήτων που αυτές οι μορφές εξουσίας μας έχουν απονείμει. Το να μην τις αποδεχτούμε ή να τις καταγγείλουμε είναι μια λύση. Για να πετύχουμε κάτι όμως θα πρέπει να είμαστε έτοιμοι/ες να χάσουμε κάποια προνόμια από τα οποία η κάθε εξουσία αντλεί την δύναμή της. Τις ενίοτε προνομιακές ταυτότητες βάσει των οποίων σκεπτόμαστε τους άλλους, τον εαυτό μας και τις μεταξύ μας σχέσεις.

B. Σε ατομικό επίπεδο. Το υποκείμενο, σύμφωνα με τον Foucault, θα έπρεπε να μπορεί να καθορίζει την ηθική του. Αυτό προϋποθέτει την πρόσβασή του στην αλήθεια. Μιλάμε για μια προσωπική σχέση με την αλήθεια, χωρίς να του επιβάλλονται οι ισχύουσες κοινωνικο-πολιτισμικές ή πολιτικο-ηθικές νόρμες. Αναπόφευκτα οδηγούμαστε στο συμπέρασμα πως η ελευθερία μας καθορίζεται από τη σχέση μας με τη γνώση. Από την σωκρατική προτροπή της γνώσης του εαυτού οδηγούμαστε στη μοντερνική προτροπή του Baudelaire (1821-1867) περί αυτο-δημιουργίας του εαυτού. Αυτή η δημιουργία περιλαμβάνει την κριτική στον ίδιο μας τον εαυτό και την αμφισβήτηση της ίδιας μας της αυτοεικόνας. Αυτό δεν σημαίνει πως το υποκείμενο δεν υπάρχει ή δεν πρέπει πλέον να υπάρχει. Το υποκείμενο δεν υπάρχει στο βαθμό που με τον όρο υποκείμενο εννοούμε μια καθολική μορφή υποκειμένου που τη συναντάμε παντού. Υπάρχει ως μορφή που ανανεώνει συνεχώς το περιεχόμενό της. Ο εαυτός διαπλάθεται από το υποκείμενο αναζητώντας πιθανές ταυτότητες, νέους τρόπους ύπαρξης στον κόσμο.

Γ. Σε επίπεδο γλώσσας και ομιλίας. Μέσω της δημόσιας χρήσης του λόγου, της κοινοποιησιμότητας θέσεων και πρακτικών μέσω των οποίων μπορούμε να υιοθετήσουμε μια άποψη ή να ασκήσουμε κριτική σε κάποια άλλη. Να επιστημονοποιούμε τον κίνδυνο αλλά και να αγκαλιάσουμε την απώλεια κάποιου προνομίου προς υπεράσπιση κάποιας ελευθερίας μας. Τέλος να διεξάγουμε μελέτες που φανερώνουν το ίζημα εντός του οποίου ανθεί η τάδε ή η δείνα εξουσιαστική πρακτική.

Τα ερωτήματα που παραμένουν ανοιχτά είναι πολλά. Ποιός ή ποιοί καλούνται να διεξάγουν αυτές τις έρευνες; Τα ίδια τα υποκείμενα; Η επιστημονική κοινότητα; Και αν δεν εμπιστευόμαστε την επιστημονική κοινότητα, τους ιστορικούς, τους κοινωνιολόγους, τους ψυχιάτρους, τους ψυχαναλυτές, τους βιολόγους, τους φιλοσόφους, τους δημοσιογράφους, είτε επειδή λειτουργούν

συχνά με γνώμονα το κέρδος, είτε επειδή ενίοτε σφιχταγκαλιάζονται με την πολιτική εξουσία, τότε που θα εναποθέσουμε τις ελπίδες μας; Σε αυτό το μεγάλο χάσμα ερωτημάτων δεν μπορούμε να στηριχτούμε στον Foucault. Εκείνος απλά διερωτήθηκε «βάσει ποιού πράγματος καθίστανται δυνατές οι γνώσεις και οι θεωρίες»;⁸⁹⁴ Πώς απαρτιζόμαστε ως ηθικά υποκείμενα των ίδιων μας των πράξεων; «Πώς απαρτιζόμαστε ως υποκείμενα της ίδιας μας της γνώσης;» Τί είναι αυτό που μας αναγκάζει να υιοθετούμε μια συγκεκριμένη συμπεριφορά και να απορρίπτουμε κάποια άλλη; Σε «ό,τι μας έχει δοθεί ως καθολικό, αναγκαίο, υποχρεωτικό, ποιά θέση καταλαμβάνει το μοναδικό, το τυχαίο και το προϊόν αυθαίρετων εξαναγκασμών»; Σε αυτά τα ερωτήματα ο Foucault δεν απαντά οριστικά, δεν απαντά ευθαρσώς, πολύ συχνά μάλιστα απαντά με νέες ερωτήσεις βάζοντάς μας σε άβολες θέσεις. Αν η συγκρότηση του ανθρώπου ως υποκειμένου της γνώσης – ως “γιγνώσκοντος υποκειμένου”-, καθορίζεται από τις ιστορικές, δηλαδή συγκεκριμένες μορφές της ύπαρξης, τότε τί οφείλουμε να κάνουμε πέρα από το να αυτοκαθοριστούμε;

Αν η γνώση δεν έχει φτιαχτεί για να κατανοούμε αλλά για να διαχωρίζουμε, τότε η συνείδηση δεν έχει κατασκευαστεί για να αντιλαμβανόμαστε τον κόσμο αλλά για να προσανατολιζόμαστε εντός του. Με τον ίδιο τρόπο η ιστορία δεν έχει προκύψει από το πνεύμα, τη νόηση, ή τη συνείδηση, αλλά από τις κοινωνικές πρακτικές, από τις οποίες δεν διαχωρίζεται ούτε η ίδια. Συνεπώς ο Foucault δεν απαντά στην ερώτηση "Τί -ακριβώς- είναι ο άνθρωπος" λέγοντας ότι "δεν γνωρίζουμε τί ακριβώς είναι", ή "δεν υπάρχει επιστημονική μέθοδος που να μετράει ή να αποδεικνύει την ανθρωπότητα". Η ουσία του ανθρώπου δεν είναι κάτι που χάθηκε και μπορεί να ξαναβρεθεί, διότι δεν είχε βρεθεί ποτέ και ούτε πρόκειται, διότι η ουσία του ανθρώπου είναι μία ανθρώπινη έκφραση, είναι μία ανθρώπινη επινοηση όπως και η ίδια η λέξη άνθρωπος. Με πολύ απλά λόγια το υποκείμενο άνθρωπος είναι το σύνθετο προϊόν της σκέψης και όχι η προϋπόθεσή της. Είτε ο παραπάνω συμπερασμός θεωρηθεί ρηχός, αυτονόητος, μηδενιστικός είτε απλά μια μετατομοντέρνα ανοησία, δεν παύει να ενέχει τον κίνδυνο της λανθασμένης ερμηνείας του ή της λανθασμένης χρήσης του. Επομένως ο Foucault δεν ισχυρίζεται ότι οι ιδέες περί ανθρωπίνων, ατομικών και πολιτικών δικαιωμάτων που άνησαν την περίοδο του Διαφωτισμού θα πρέπει να αμφισβητηθούν, να καταργηθούν ή ότι στερούνται νοήματος. Αυτό που αμφισβητείται είναι οι τρόποι και οι όροι με τους οποίους οι κλάδοι γνώσης λαμβάνουν ως δεδομένα είτε ένα θεμελιακό υποκείμενο που εμφανίζεται παντού, είτε μια συλλογική συνείδηση που καθρεπτίζεται σε όλα τα ανθρώπινα όντα, αποδίδοντας έτσι ειδικά αποτελέσματα εξουσίας σε αυτό που, αυτοί οι κλάδοι γνώσης, ορίζουν ως *αλήθεια*.

⁸⁹⁴. ΤΕΚ, 19.

Αν πρέπει οπωσδήποτε να κατατάξουμε τον Foucault ανάμεσα σε εκείνους τους στοχαστές που με το έργο τους αλλάζουν τον κόσμο και δεν τον περιγράφουν απλώς, τότε σίγουρα εκείνος βρίσκεται πιο κοντά σε εκείνους που απλά τον περιγράφουν. Ωστόσο, οι έρευνες που διεξήγαγε δεν φανέρωσαν μόνο ένα μέτωπο κατανόησης της κοινωνικής πραγματικότητας αλλά και του δυνατού μετασχηματισμού της. Συνεπώς, αυτές οι έρευνες γονιμοποιούν ερωτήματα και προετοιμάζουν το έδαφος για νέες πιθανές έρευνες.

Σε ό,τι αφορά τον κοινωνικό μετασχηματισμό και τη χειραφέτηση των υποκειμένων ο Foucault δεν λειτουργεί ούτε ως οδοδείκτης ούτε ως παράδειγμα. Πράγματα για τα οποία θεωρούμε ότι δεν προσπάθησε αλλά ούτε ήταν και το ζητούμενο τούτης της εργασίας. Η ιστορικοπρακτική δοκιμασία στην οποία αναφέρεται ο Foucault, έχει άμεση σχέση με την έρευνα που οφείλουμε να κάνουμε ως άτομα αλλά και ως κοινωνία. Έρευνα που έχει να κάνει με τον «συσχετισμό της ιστορικής ανάλυσης και της πρακτικής στάσης»⁸⁹⁵. Με πολύ απλά λόγια, αυτή η έρευνα οφείλει αφενός να φανερώσει την επιφάνεια του εδάφους επάνω στην οποία συγκροτηθήκαμε ως ανθρώπινα υποκείμενα και αφετέρου να εξετάσει τη στάση που κρατήσαμε, ώστε να θεωρούμαστε μέρος αυτής ή εκείνης της πρακτικής. Μιλάμε για την προσπάθεια εκκίνησης της ιστορικής έρευνας από τις πρακτικές που δημιουργούν τα αντικείμενα, στα προϊόντα της, και πίσω πάλι σε αυτές, -και πίσω πάλι στις πρακτικές- που είναι δυνατό να επιτρέπουν ή να γονιμοποιούν τέτοιου είδους έρευνες. Το έδαφος της έρευνας παραμένει είτε αέναα σαθρό, είτε στιγμιαία ορατό, ώστε να πάει παραπέρα ή να αλλάξει κατεύθυνση, να διατυπώσει όσα συμπεράσματα είναι δυνατόν να διατυπωθούν. Το αν αυτές οι έρευνες μπορούν να αλλάξουν τον κόσμο, ή απλώς την οπτική μας για αυτόν, μένει να το ανακαλύψουμε.

⁸⁹⁵. Αυτόθι.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Πρωτεύουσα

Foucault, *Οι λέξεις και τα πράγματα*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα: 2008.

Michel Foucault, *Τί είναι Διαφωτισμός;* Μετάφραση: Στέφανου Ροζάνη, Εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα: 1988.

Michel Foucault, *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία του Καντ*, Μετάφραση: Π. Αγγελόπουλος, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2017.

M. Foucault, *Εξουσία, γνώση και ηθική*, Μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας, Εκδόσεις Ύψιλον/Βιβλία, Αθήνα: 1987.

M. Foucault, *Η αρχαιολογία της γνώσης*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα: 1987.

M. Foucault, *Η τάξη του λόγου*. Εναρκτήριο μάθημα στο College de France 1970, μετάφραση: Μηνάς Χριστίδης, Εκδόσεις· Ηριδανός, χχ.

M. Foucault, *Ο στοχασμός του έξω*, Μετάφραση: Γιώργος Σπανός, Εκδόσεις Πλέθρον: 1998.

M. Foucault, *Η μικροφυσική της εξουσίας*, μετάφραση/επιμέλεια: Λίλα Τρουλινού, Εκδόσεις Ύψιλον, 2005.

M. Foucault, *Για τη λαϊκή δικαιοσύνη*, Μετάφραση: Αντώνης Μαούνης, Εκδόσεις Έρμα, Αθήνα: 2018.

M. Foucault, *Ο ωραίος Κίνδυνος*, Μετάφραση: Νίκος Ηλιάδης, Εκδόσεις Άγρα, Αθήνα: 2013.

Foucault, Michel, *Σκέψεις γύρω από τον μαρξισμό, τη φαινομενολογία και την εξουσία* : Δημοσίευτη συνέντευξη του Michel Foucault στους Colin Gordon and Paul Patton, 3 Απριλίου 1978 / Michel Foucault · μετάφραση Θανάσης Λάγιος · επιμέλεια Θανάσης Λάγιος. - Αθήνα : Futura, 2013.

Michel Foucault, *Η γέννηση της βιοπολιτικής. Παραδόσεις στο Κολλέγιο της Γαλλίας (1978-1979)*, μτφρ. Βασίλης Πατσογιάννης, Πλέθρον, Αθήνα 2012.

Michel Foucault, *Ιστορία της Σεξουαλικότητας Ι. Η βούληση για γνώση*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Πλέθρον, Αθήνα 2011.

- *Ιστορία της Σεξουαλικότητας*, τόμος 1ος: Η δίψα της γνώσης, μτφρ. Γκλόρυ Ροζάκη, εκδ. Ράππα, 2003.

Michel Foucault, *Τι είναι κριτική;*, μτφρ. Θανάσης Λάγιος, Πλέθρον (σειρά Μικρόκοσμος), Αθήνα 2016.

Michel Foucault-, *Το μάτι της εξουσίας*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Βάνιας/Πέρασμα, Θεσ/νίκη 2008.

Michel Foucault, *Επιλογή από τα Dits et écrits*, Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Στιγμή, Αθήνα: 2001.

M. Foucault, *Για την υπεράσπιση της κοινωνίας*, Μετάφραση: Δημητρούλια Τιτίκα, εκδ. Ψυχογιός, Αθήνα: 2002.

M. Foucault, *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η γέννηση της φυλακής*, Μετάφραση: Καίτη Χατζηδήμου-Ιουλιέττα Ράλλη, Εκδόσεις Ράππα, Αθήνα: 1989.

M. Foucault, *Ετεροτοπίες και άλλα κείμενα*, Μετάφραση: Τ. Μπέτζελος, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2012.

Άρθρα, μελέτες και συνεντεύξεις

του Foucault:

«Η φροντίδα για την αλήθεια» (Συνέντευξη στον Φρανσουά Εβάλντ), μτφρ. Δ. Σερεμέτης, Διαβάζω, τχ. 125, 28 Αυγούστου 1985.

Foucault M, *The Confession of the Flesh*, Συνέντευξη, Power/Knowledge.

για τον Foucault:

Τάσος Μπέτζελος, «Μια αισθητική της ύπαρξης», στο *Ετεροτοπίες και άλλα κείμενα*, μτφρ., Πλέθρον, Αθήνα 2012, σσ. 247-255.

Τάσος Μπέτζελος, «Ο Μισέλ Φουκώ εξηγεί την Αρχαιολογία της γνώσης», στο *Ετεροτοπίες και άλλα κείμενα*, μτφρ. Πλέθρον, Αθήνα 2012, σσ. 107-120.

Τάσος Μπέτζελος, «Είναι λοιπόν σημαντικό να σκεφτόμαστε;», *Ετεροτοπίες και άλλα κείμενα*, μτφρ. Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2012, σσ. 141-148.

Βακαλιός, Θ. (1986). «Ιδεολογία και ταξική συνείδηση», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 60(60), 177-207.

Κύρκος Δοξιάδης, «Foucault, ιδεολογία, επικοινωνία», *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, Έκδοση Εθνικού Κέντρου Κοινωνικών Ερευνών, Τομ. 71, 1988.

Φουρτούνης Γιώργος, «Ο ύστερος Φουκώ ξαναδιαβάζει τον Καντ: Τι είναι Διαφωτισμός;», *Κριτική / Επιστήμη & Εκπαίδευση*, Οκτώβριος 2010, σσ. 65-88.

Γιώργος Φουρτούνης, «Ο ύστερος Φουκώ επιστρέφει στον Καντ: Τι είναι Διαφωτισμός;», Αξιολογικά, τχ. 25, Άνοιξη 2011.

Cooper, Barry. (1982). *Michel Foucault: An Introduction to the Study of His Thought*. Edwin Mellen Press. (Studies in Religion and Society, Volume 2).

Judith Dunkerly-Bean and Thomas William Bean, «Missing the Savoir for the Connaissance: Disciplinary and Content Area Literacy as Regimes of Truth» στο: *Journal of Literacy Research* 2016, Vol. 48(4) 448-475 © The Author(s) 2016, σελ. 459-460.

Paolo Vernaglione Berardi, *When Foucault meets Wittgenstein*, University of Bologna Essay(Conference Paper) August 2013.

Δευτερεύουσα

Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Κυρίαρχη Εξουσία και γυμνή ζωή*, Μετάφραση: Παναγιώτης Τσιαμούρας, Εκδόσεις Εξάρχεια, Αθήνα: 2016.

Κώστας Ανδρουλιδάκης, *KANTIANH ΗΘΙΚΗ-Θεμελιώδη ζητήματα και προοπτικές*, Δεύτερη έκδοση, Εκδόσεις Σμίλη, Αθήνα: 2017.

Αντισθένης, *Οι Αρχαίοι Κυνικοί-Απόσπασματα και μαρτυρίες*, Μετάφραση: Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα: 2006.

Κ. Αξελός, *Προς την Πλανητική Σκέψη*, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 1985.

Louis Pierre Althusser, *Στοιχεία Αυτοκριτικής*, Μετάφραση: Τάκης Καφετζής, Εκδόσεις Πολύτυπο, Αθήνα: 1983.

Hannah Arendt, *Η ανθρώπινη κατάσταση: Vita Activa*, Μετάφραση: Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος-Στέφανος Ροζάνης, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα: 2008.

Hanna Arendt, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, Μετάφραση: Βασίλης Ρωμανός, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008.

Hannah Arendt, *Ελευθερία, αλήθεια και πολιτική*, Μετάφραση: Γ.Ν. Μερτίκας, Εκδόσεις 'Στάσει Εκπίπτοντες', Αθήνα: 2012.

Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Μετάφραση: Κάλφας Β., Εκδόσεις Ζήτηρος, Αθήνα: 2014.

Αριστοτέλης, *Ποιητική*, Μετάφραση: Δ. Λυπουρλής, Εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη: 2008.

Αριστοτέλης, *Περί ζώων μορίων*, στο: *Ανθολόγιο Αρχαίας Ελληνικής Γραμματείας-Τόμος Δεύτερος*, Εκδόσεις ΟΕΔΒ, Αθήνα: 2002.

Αριστοτέλης, *Ρητορική*, Τόμος Α και Β, Μετάφραση: Δ. Λυπουρλής, Εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη: 2004.

Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Βιβλίο Β', Μτφρ. Δ. Λυπουρλής, Εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη: 2002.

Ν. Αυγελής, «Η φιλοσοφία ως γνωσιοθεωρία», στο Ν. Αυγελής, *Εισαγωγή στη Φιλοσοφία*, Εκδόσεις Σταμούλης, Θεσσαλονίκη: 2012.

Αγ. Αυγουστίνος, «Η δύναμη της Μνήμης», *Εξομολογήσεις*, στο: Umberto Eco-Riccardo Fedriga, *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας: Κείμενα: Ο Μεσαίωνας*, Μετάφραση: Στέλλα Πεκιαρίδη-Νίνα Παναγιωτοπούλου, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2018.

Βαλλίανος Π., *Φιλοσοφία στην Ευρώπη-Νεότερα και σύγχρονα φιλοσοφικά ρεύματα (19ος-20ος αιώνας)* Τόμος Γ, Εκδόσεις

ΕΑΠ, Πάτρα:2008.

Etiene Balibar, *Ο Φόβος των Μαζών: Σπινόζα, Μαρξ, Φουκώ*, Μετάφραση: Τάσος Μπέτζελος, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2010.

Γιώργος Βέλτσος, *Οι απροσδιόριστοι παράγοντες: Δοκίμιο δομικής κοινωνικής ψυχολογίας*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα: 1981.

Πώλ Βέν & λοιποί, *Ο Μισέλ Φουκώ και οι ιστορικοί*, Μετάφραση: Θεοδόσης Νικολαΐδης, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 2008.

Henry Bergson, *Οι δύο πηγές της Ηθικής και της Θρησκείας*, Μετάφραση: Β.Ν. Τατάκη, Εκδοτικός Οίκος Παπαδημητρίου, Έκδοση Α' Αθήνα: 1951.

Henri Bergson, «Η συνείδηση και η ζωή», μτφρ. Πολυξένη Ζινδριλή, επιμέλεια Γιάννης Πρελορέντζος, Δωδώνη, Μέρος Τρίτο (επιστημονική επετηρίδα του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων), 34 ος τόμ., Ιωάννινα, 2005-2007.

H. Bergson, *Τα άμεσα δεδομένα της συνείδησης*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα: 1998.

Jean M. Besnier, *Ιστορία της Νεωτερικής και Σύγχρονης Φιλοσοφίας: Φυσιognωμίες και Έργα*, Μετάφραση: Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα: 2001.

Blanchot, Maurice, *Ο Μισέλ Φουκώ όπως τον φαντάζομαι*, μτφρ. Βασίλης Πατσογιάννης, Πλέθρον / μικρόσκοπος, Αθήνα 2016.

Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Edited and Introduced by John B. Thompson, Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Polity Press, Oxford: 1991.

Pierre Bourdieu, *Μάθημα πάνω στο μάθημα: Κοινωνιολογία και αυτο-ανάλυση*, Μετάφραση: Νίκος Αγκαβανάκης, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα: 2001.

Pierre Bourdieu, *Distinction: A social Critique of the Judgement of Taste*, Translated by Richard Nice, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts: 1996.

Debord, Guy, *Η Κοινωνία του θεάματος*, μετάφραση Βασίλης Τομανάς. Εκδόσεις Σ.Γ. Πασχάλης, Θεσσαλονίκη: 1986.

RENE DESCARTES, *ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΜΕΘΟΔΟΥ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΑΛΗ ΚΑΘΟΔΗΓΗΣΗ ΤΟΥ ΛΟΓΙΚΟΥ ΜΑΣ ΚΑΙ ΤΗΝ ΑΝΑΖΗΤΗΣΗ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ ΣΤΙΣ ΕΠΙΣΤΗΜΕΣ*, Εισαγωγή-Μετάφραση-Σημειώσεις:ΧΡ. ΧΡΗΣΤΙΔΗ, Β' έκδοση, αναθεωρημένη, ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ, ΑΘΗΝΑ: 1976.

Deleuze, Gilles, *Φουκώ*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα: 2005.

Δοξιάδης Κύρκος, «Η έννοια της κριτικής στον Foucault», στου ιδίου, *Ο Foucault της φιλοσοφίας και της Αριστεράς*, νήσος, Αθήνα 2015, σσ. 163-185.

Κύρκος Δοξιάδης, «Ο Foucault και η ιδεολογία», στου ιδίου, *Ο Foucault της φιλοσοφίας και της Αριστεράς*, νήσος, Αθήνα 2015, σσ. 103-135.

Umberto Eco-Riccardo Fedriga, *Ιστορία της Φιλοσοφίας:από τον Μακιαβέλι στους Εγκυκλοπαιδιστές*, Τόμος 4, Μετάφραση:Μάρα Ασπιώτη-Ελένη

Τουλούπη, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2018.

Umberto Eco, «Πράγματα, Κατηγορίες και Εμπειρικές Έννοιες», στο :Umberto Eco-Riccardo Fedriga, *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας: Κείμενα-18ος αιώνας*, Μετάφραση: Έλενα Τουλούπη-Μάρα Ασπιώτη, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2018.

Flusser Vilém, *Η γραφή: Έχει μέλλον το γραφείν;*, Μετάφραση: Γ. Ηλιόπουλος, Εκδόσεις Ποταμός, Αθήνα: 2003.

Gadamer, Hans-Georg, «Τὸ ἐρμηνευτικὸ πρόβλημα καὶ ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους», Ἰνδικτος, 5 (1996), σσ. 222-239.

Jacques Guillaumaud, *Κυβερνητικὴ καὶ Διαλεκτικὸς Ὑλισμὸς*, Μετάφραση: Κώστας Φιλίνης, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα: 1984.

ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΖΟΡΚΑΔΗΣ, *Θεωρία Πληροφορίας καὶ Κωδικοποίησης*, Εκδόσεις ΕΑΠ, Πάτρα: 2002.

Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικὸς λόγος τῆς νεωτερικότητας : Δώδεκα παραδόσεις / Jürgen Habermas*· μετάφραση Λευτέρης Αναγνώστου, Αναστασία Καραστάθη· επιμέλεια σειρὰς Λευτέρης Αναγνώστου. - 2η ἐκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 1993.

G.W.F. Hegel, *Η Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας*, Μετάφραση: Βαγενὰς Αχιλλέας, Εκδόσεις Αναγνωστίδη, Αθήνα: 1980.

G.W. Hegel, *Η διαφορά τῶν Συστημάτων Φιλοσοφίας τοῦ Φίχτε καὶ τοῦ Σέλλινγκ*, Μετάφραση: Γ. Ηλιόπουλος, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2006.

Georg Wilhelm F. Hegel, *Φαινομενολογία τοῦ Πνεύματος, Τόμος Α'*, Μετάφραση: Δημήτρης Τζωρτζόπουλου, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα: 1993.

Georg Wilhelm F. Hegel, *Η Φιλοσοφία τῆς Φύσης*, Μετάφραση: Σταμάτης Γιακουμής, Εκδόσεις: ΝΟΜΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΑΕΒΕ, Αθήνα: 2011.

Martin Heidegger, *Τί εἶναι Μεταφυσική;*, Μετάφραση: Π.Κ. Θανασὰς, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα: 2000.

M. Heidegger, *Τί εἶναι ἡ Φιλοσοφία;*, Μετάφραση: Β. Μπιτσώρης, Εκδόσεις Ἄγρα, Αθήνα: 1986.

David Holmes, «Foucault, Hegel, Psychoanalysis and Anthropologies of Truth» στο: Clare O'Farrell, *Foucault: The Legacy*, Queensland University of Technology, QUT Publications and Printing, Australia: 1997.

Max Horkheimer, *Η έκλειψη του Λόγου*, Μετάφραση: Θέμις Μίνογλου, Εκδόσεις Κριτική, χ.τ: 1987.

Max Horkheimer- Theodor Adorno, *Η διαλεκτική του Διαφωτισμού: Φιλοσοφικά αποσπάσματα*, Μετάφραση: Λευτέρης Αναγνώστου, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα: 1996.

Edmund Husserl, *Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΩΣ ΑΥΣΤΗΡΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ*, Μετάφραση: Ν.Μ. Σκουτερόπουλος, Εκδόσεις Ροές-Δοκίμια, Αθήνα: 1988.

E. Husserl, *Η προέλευση της Γεωμετρίας*, Μετάφραση: Παύλος Κόντος, Εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα: 2003.

E. Husserl, *Η κρίση του Ευρωπαϊού Ανθρώπου και η Φιλοσοφία*, Μετάφραση: Θ. Λουπασάκης, Εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα: 1991.

O'Toole, James, *Η μέθοδος του Αριστοτέλη : δημιουργώντας την καλή ζωή /πρόλογος από τον Γουόλτερ 'Αιζακσον*, μετάφραση απο τα αγγλικά: Θεοδώρα Δαρβίρη, Εκδόσεις Ενάλιος: Αθήνα 2006.

Walter Jaeschke, «Η εμπειρία της συνείδησης», Μετάφραση: Αντώνης Καλατζής, στο συλλογικό έργο: *Η Φαινομενολογία του Πνεύματος του Γκ. Β. Φ. Χέγκελ - Ερμηνευτικές Προσεγγίσεις*, Επιμέλεια: Κ. Καβουλάκος , Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 2009.

Ιμμάνουελ Καντ, *Δοκίμια*, Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια: Ε.Π. Παπανούτσου, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα:1971.

Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, Μετάφραση: Γ. Τζαβάρα, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα:1984.

Immanuel Kant, *Θεμελίωση της Μεταφυσικής των ηθών*, Μετάφραση:Κ. Ανδρουλιδάκης, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο:2017.

Immanuel Kant, *Κριτική του πρακτικού λόγου*, Μετάφραση: Κ. Ανδρουλιδάκης, Αθήνα: 2004.

Immanuel Kant, *Η Κριτική του Καθαρού Λόγου*, Τόμος I & II, Μετάφραση: Αν. Γιανναράς, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα: 1979.

Ι. Καντ, «Η σκοπιμότητα της Φύσης ως Μορφικό Αξίωμα», *Κριτική της Κριτικής Ικανότητας*, στο: Umberto Eco-Riccardo Fedriga, *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας: Κείμενα-18ος αιώνας*, Μετάφραση: Έλενα Τουλούπη-Μάρα Ασπιώτη, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2018.

Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ασχύλεια Ανθρωπογονία και Σοφόκλεια Αυτοδημιουργία του Ανθρώπου», στο: Κ. Καστοριάδης, *Ανθρωπολογία- Πολιτική-Φιλοσοφία: Πέντε διαλέξεις στη Βόρειο Ελλάδα*, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα: 2001.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, Τόμος Α': Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο (Σεμινάρια 1982-1983), Μετάφραση: Γιαταγάνας Ξ., Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα: 2007.

Θανάσης Λάγιος, *Περί Φουκοφοβίας: Σχόλια γύρω από τις (αυτ)απάτες μιας "πολεμικής"*, Εκδόσεις Futura, Α' Έκδοση, Αθήνα:2020.

Lefebvre Henri, *Μηδενισμός και αμφισβήτηση*, μετ. Λίλα Τρουλινού.

Εκδόσεις: Ύψιλον/Βιβλία, Αθήνα: 1990.

E. Levinas, *Ολότητα και άπειρο: Δοκίμιο για την εσωτερικότητα*, Μετάφραση: Κ. Παπαγιώργης, Εκδόσεις: Εξάντας, Αθήνα: 1989.

Lippman Walter, *Κοινή Γνώμη*, Μετάφραση: Γιώργος Καραγιάννης, Εκδόσεις Κάλβος, Αθήνα: 1988.

Πέτρος Λομβαρδός, «Οι γνώμες: Πρόλογος και κεφάλαιο Α'», στο: Umberto Eco-Riccardo Fedriga, *Ιστορία της Φιλοσοφίας: Κείμενα: Ο Μεσαίωνας*, Τόμος 10, Μετάφραση: Στέλλα Πεκιαρίδη- Νίνα Παναγιωτοπούλου, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2018.

Michael Löwy, *Λύτρωση και Ουτοπία*, Μετάφραση: Θ. Παπαδόπουλος, Εκδόσεις Ψυχογιός, Αθήνα: 2002.

Ζαν - Φρανσουά Λυστάρ, *Η μεταμοντέρνα κατάσταση*, Μετάφραση: Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Γνώση, Αθήνα: 2008.

Ζαν - Φρανσουά Λυστάρ, *Γιατί να φιλοσοφούμε*, Μετάφραση: Μήνα Πατεράκη-Γαρέφη, Εκδόσεις Vesta, Θεσσαλονίκη: 2014.

Μαγγίνη Γκόλφω, *Ο Χάμπερμας και οι νεοαριστοκρατικοί*, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα: 2006.

Herbert Marcuse, *ΟΙ ΒΑΣΕΙΣ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΧΕΓΓΕΛ ΛΟΓΙΚΗ ΚΑΙ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ*, Μετάφραση: Εκδότης: ΑΡΣΕΝΙΔΗΣ, Αθήνα: 1979.

H. Marcuze, *Λόγος και Επανάσταση*, Μετάφραση: Γεράσιμος Λνκιαρδόπουλος, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα, Α' ανατύπωση: Μάιος 1999.

Μαρκουλάτος Ιορδάνης, *Σώμα και Νόημα: Δοκίμιο πολιτικής οντολογίας*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα: 2007.

Jean-Marc Mandozio, *Μισέλ Φουκώ, η μακροήμερευση μιας απάτης: Φουκώφιλοι και φουκολάτρες*, Μετάφραση: Γιώργος Παπαδόπουλος, Νίκος Ι. Μάλλιαρης, Εκδόσεις Μάγμα, Αθήνα: 2019.

K. Marx, *η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, Μετάφραση: Φ. Φωτίου, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα: 2010.

K. Marx, *Θέσεις για τον Φώυερμπαχ*, Μετάφραση: Γ. Μπλανάς, Εκδόσεις Ερατώ, Αθήνα: 2004.

Γεώργιος Μπαμπινιώτης, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Κέντρο λεξικολογίας ΕΠΕ, Αθήνα 2002.

Τζούλιο Μπλάσι, «Φραγκίσκος Βάκων», στο Umberto Eco-Riccardo Fedriga, *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας: Από τον Μακιαβέλι στους Εγκυκλοπαιδιστές*, Μετάφραση: Μάρα Ασπιώτη-Ελένη Τουλούπη, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2018.

Michel de Montaigne, «Η Μοναδικότητα του Ανθρώπου: Περί Μετάνοιας» στο: Umberto Eco-Riccardo Fedriga, *Ιστορία της Φιλοσοφίας: Από τον Μακιαβέλι στους Εγκυκλοπαιδιστές*, Τόμος 4, Μετάφραση: Μάρα Ασπιώτη-Ελένη Τουλούπη, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2018.

Νεχαμάς Αλέξανδρος, *Η τέχνη του βίου: Σωκρατικοί στοχασμοί: Από τον Πλάτωνα στον Φουκώ*, μτφρ. Β. Σπυροπούλου, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα: 2001.

F. Nietzsche, *Συμβολή στη γενεαλογία της ηθικής*, Μετάφραση: Ζήσης Σαρίκας, Λίλα Τρουλινού, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, χχ.

F. Nietzsche, *Τάδε έφη Ζαρατούστρα*, Μετάφρ. Νίκος Καζαντζάκης, Εκδ. Γ. Φέξη, Αθήνα: 1965.

F. Nietzsche, *Το πάθος για την αλήθεια*, Μετάφραση: Βαγγέλης Δουβαρέλης, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα: 2015.

F. Nietzsche, *Ο Αντίχριστος: Μία απόπειρα κριτικής του Χριστιανισμού*, Εκδοτική Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη: χχ.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Το Λυκόφως των ειδώλων ή πώς φιλοσοφεί κανείς μ' ένα σφυρί / Ομοίομορφος Τίτλος: Gotzen-Dammerung*. Θεσσαλονίκη : χχ, Εκδοτική Θεσσαλονίκης.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Πέραν του καλού και του κακού : προοίμιο για μια φιλοσοφία του μέλλοντος / μετάφραση Μίνας Ζωγράφου Κ. Μερναίου*. Αθήνα : Εκδόσεις Μάρη, [χχ].

Νίκος Χ. Ντόλας, *Από την Υποκειμενοκεντρική Ηθική στην Ηθική της Επικοινωνίας*, Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα: 2008.

Τόντορ Παβλόφ, *Θεωρία της Αντανάκλασης*, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα: 1974

Θ. Πενολίδης, *Μέθοδος και Συνείδηση*, Εκδόσεις Μεταίχμιο, Αθήνα: 2004.

Πλάτων, *Φαίδρος*, Μετάφραση: Ι. Θεοδορακόπουλου, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2013⁹.

Πλάτων, *Φαίδρος*, Μετάφραση: Κ.Σ. Γούναρη, Εκδόσεις Φέξη, [EBook #35604], Αθήνα: 2011.

Πλάτωνας, *Απολογία Σωκράτους-Κρίτων*, Μετάφραση: Θ. Σαμαράς, Εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη: 2003.

Πλάτωνας, *Κρίτων*, Μετάφραση: Θ. Σαμαράς, Εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη: 2003.

Πλάτωνας, *Μένων*, Μετάφραση: Β. Τατάκης, Εκδόσεις Δαίδαλος, χ.χ.

Πλάτωνας, *Κρατύλος. Ευθύδημος*, Μετάφραση: Θ. Λάγιος, Εκδόσεις Δαίδαλος, Αθήνα: 2010.

Blaise Pascal, «Ο ΑΝΘΡΩΠΟΣ ΚΑΙ ΤΟ ΑΠΕΙΡΟ», στο Umberto Eco-Riccardo Fedriga, *Ιστορία της Φιλοσοφίας:Κείμενα: 17ος Αιώνας*, Τόμος 13, Μετάφραση: Στέλλα Πεκιαρίδη- Νίνα Παναγιωτοπούλου, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2018.

M. M. Ponty, *Σημεία*, Μετάφραση: Γιώργος Φαράκλας, Εκδόσεις Εστία, Αθήνα: 2009.

M.M. Ponty, *Προίμοιο Στη Φαινομενολογία της Αντίληψης*, Μετάφραση: ΦΩΤΗ ΚΑΛΛΙΑ, Εκδόσεις Έρασμος, Αθήνα: 1977.

M.M. Ponty, *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*, Μετάφραση: Μπάμπης Λυκούδης, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα: 1984.

Karl Popper, *Τί είναι η διαλεκτική; Γνωσιοθεωρία χωρίς γνωστικό υποκείμενο*, Μετάφραση: Στ. Δημόπουλος, Εκδόσεις Βάνιας, Θεσσαλονίκη: χ.χ.

Karl Popper, «*A priori και a posteriori*» στο *Όλοι οι άνθρωποι είναι φιλόσοφοι*, Μετάφραση: Μ. Παπανικολάου, Εκδόσεις Μελάι, Αθήνα: 2004.

K. Popper, *Πίσω στους Προσωκρατικούς!*, Μετάφραση: Ζηνοβία Δρακοπούλου, Εκδόσεις IMAGO, Αθήνα: 1984

Vincent Price, *Κοινή Γνώμη*, Μετάφραση: Νίκος Μπούμπαρης, Εκδόσεις Οδυσσέας, 1η Έκδοση Αθήνα: 1996.

K. Ράντης, *Εισαγωγή στη διαλεκτική: Από τον Πλάτωνα ως τον Marcuse*, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα: 2015.

Raymond Aron & Michel Foucault, *Διάλογος για την κοινωνιολογία και τις ανθρωπιστικές επιστήμες*, Μετάφραση: Μ. Κατσιμίτσης, Εκδόσεις Ευρασία, Αθήνα: 2013.

Jean Paul Sartre, *Το είναι και το μηδέν*, Μετάφραση: Κ. Παπαγιωργής, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα: 2008.

J. P. Sartre, *Το πρόβλημα της Μεθόδου*, Μετάφραση: Λ. Θεοδωρακόπουλος, Εκδόσεις Εξάντας, Αθήνα: 1975.

Σέξτος Εμπειρικός, *Πυρρώνειες Υποτυπώσεις*, Β' τόμος, Μετάφραση: Στυλιανός Δημόπουλος, Εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη: 2007.

F. W. J. Schelling, «*Η αρμονία ανάμεσα σε πνεύμα και φύση*», *Ιδέες για μια φιλοσοφία της Φύσης*, στο : Umberto Eco-Riccardo Fedriga, *Η Ιστορία της Φιλοσοφίας: Κείμενα-18ος αιώνας*,

Μετάφραση: Έλενα Τουλούπη-Πηνελόπη Τριαδά, Μαρία Ακριβάκη, Στέλλα Πεκιαρίδη, Εκδόσεις Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα: 2018.

Αναστασία Δήμου Τζαβάρα, *Η κατανόηση ως ανοιχτότητα κατά τον Μάρτιν Χάιντεγγερ*, Εκδόσεις Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα: 1995.

Ralph Walker (Ραλφ Γουόκερ), *Καντ: Ο Καντ και ο Ηθικός Νόμος*, Μετάφραση: Λένα Θεοδωρίδου, Εκδόσεις Ενάλιος, Αθήνα: 2003.

Wittgenstein L., *Tractatus Logico-philosophicus*, Φιλοσοφικές Έρευνες, εκδ. Παπαζήση, Notebooks 1914-1916, Blackwell, Oxford, 1979.

L. Wittgenstein, *Πολιτισμός και Αξίες*, Μετάφραση: Κωστής Κωβαίος-Μυρτώ Δραγώνα, Εκδόσεις Καρδαμίτσα, Αθήνα: 1986.

S. Freud, *Ο πολιτισμός Πηγή Δυστυχίας*, Μετάφραση: Νίκη Μυλωνά, Εκδόσεις Ελληνική Παιδεία, Αθήνα: 2011.

Φιλοσοφικά Λεξικά

ROBERT AUDI, *THE CAMBRIDGE DICTIONARY OF PHILOSOPHY*, SECOND EDITION, Cambridge University Press: 1999.

Σ. Γκίκας, *Φιλοσοφικό Λεξικό*, Εκδόσεις Σβάλλας, Αθήνα: 2011.

A.R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, Third edition, Department of Philosophy, King's College, University of London, Taylor & Francis e-Library: 2005.

Αγησίλαος Ντόκας, *Λεξικό Φιλοσοφικών Όρων*, Εκδοτικός Οίκος "Αστήρ", Αλ. & Ε. Παπαδημητρίου, Αθήνα: 1980. Σ. Γκίκας, *Φιλοσοφικό Λεξικό*, Εκδόσεις Σαβάλλας, Αθήνα: 2011.

Χιωτάκης Τάκης-Χωραφάς Ευσράτιος, *ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΟ ΛΕΞΙΚΟ ΤΟΜΟΙ Α-Ε*, ΕΚΔΟΣΕΙΣ: Κ. ΚΑΠΟΠΟΥΛΟΣ ΑΘΗΝΑ:1995.

Ξενόγλωσση βιβλιογραφία

Michel Foucault: *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-79*, Basingstoke/ New York: Palgrave Macmillan 2008, p. 187 and p. 190 (first published as *Naissance de la Biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris: Éditions de Seuil/Gallimard 2004).

Michel Foucault, « What is Enlightenment ? » (« Qu'est-ce que les Lumières? »), *Qu'est-ce que les Lumières ?* in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984.

Michel Foucault, *L' ARCHÉ OLOGIE DU SAVOIR*, Gallimard, 1969.

M. Foucault, *Les Mots et les Choses :Une archéologie des sciences humaines*, publié aux éditions Gallimard, Paris: 1966.

Michel Foucault, *This is not a Pipe*, Translated & edited by James Hakness, University of California Press Berkeley and Los Angeles, California University of California Press, Ltd. London, England © 1983 by The Regents of the University of California.

MICHEL FOUCAULT, *LANGUAGE, COUNTER-MEMORY, PRACTICE*, Selected Essays and Interviews, Edited with an Introduction by DONALD F. BOUCHARD, Translated from the French by DONALD F. BOUCHARD and SHERRY SIMON, Cornell University Press, ITHACA, NEW YORK: 1977.

Barker, Philip. (1998). *Michel Foucault: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Cooper, Barry. (1982). *Michel Foucault: An Introduction to the Study of His Thought*. Edwin Mellen Press. (Studies in Religion and Society, Volume 2).

Judith Dunkerly-Bean and Thomas William Bean, «Missing the Savoir for the Connaissance: Disciplinary and Content Area Literacy as Regimes of Truth» στο: *Journal of Literacy Research* 2016, Vol. 48(4) 448-475 © The Author(s) 2016, σελ. 459-460.

Paolo Vernaglione Berardi, *When Foucault meets Wittgenstein*, University of Bologna Essay (Conference Paper) August 2013.

P. Bourdieu, "The Conditions of Possibility and the Limits of Political Effectiveness" στο *Language and Symbolic Power*, Edited and Introduced by John B. Thompson Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Polity Press: 1991.

Arnold I. Davidson, Frédéric Gros (eds.), *Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres* (Éditions Kimé, 2011).

Gutting Gary. (2005). *Foucault: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.

Horrocks, Chris, & Jevtic, Zoran. (1997). *Foucault for Beginners*. Cambridge: Icon Books. ean Hillier, «Foucault's Gaze», στο: Clare O'Farrell, *Foucault: The Legacy*, Queensland University of Technology, QUT Publications and Printing, Australia: 1997.

Clare O'Farrell, *Foucault: The Legacy*, Queensland University of Technology, QUT Publications and Printing, Australia: 1997.

Jose, Jim. (1998). *Biopolitics of the Subject: An Introduction to the Ideas of Michel Foucault*. Darwin: Northern Territory University Press.

Hyppolite Jean, *Logic and Existence*, TRANSLATED BY LEONARD LAWLOR AND AMIT SEN, Published by State University of New York Press, Albany © 1997 State University of New York.

I. Kant, Answer the question: What is Enlightenment?, Translation copyright ©2013 Daniel Fidel Ferrer. All rights reserved. Free unlimited distribution. Creative Commons General Public License «Attribution, Non-Commercial», version 3.0.

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, TRANSLATED AND EDITED BY PAUL GUYER & ALLEN WOOD, Cambridge University Press: 1998.

Kendall, Gavin and Wickham, Gary. (1999). *Using Foucault's Methods*. London: Sage.

Regina-Nino Kurg, *Edmund Husserl's Theory of Image Consciousness, Aesthetic Consciousness, and Art*, Thèse de Doctorat présentée devant la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg en Suisse. , Fribourg, le 14 octobre 2014.

Merquior, Jose Guilherme, *Foucault*, Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, Reprint. Originally published: London: Fontana:1985.

J. G. Merquior, *Foucault*, University of California Press, by arrangement with William Collins Sons & Co. Ltd., Berkeley and Los Angeles: 1987.

Martin Paul Eve, *Pynchon and Philosophy: Wittgenstein, Foucault and Adorno*, Publisher Palgrave Macmillan UK Copyright Holder 2014, Palgrave Macmillan, a division of Macmillan Publishers Limited.

« Wittgenstein and Foucault on 'scientific' and 'philosophical' truth », Gastvortrag am IZW (Innovationszentrum Wissensforschung/ Berlin Center for Knowledge Research), Technische Universität, Berlin, 16 juillet 2014.

C. E. SHANNON, *A Mathematical Theory of Communication*, Reprinted with corrections from The Bell System Technical Journal, Vol. 27, pp. 379–423, 623–656, July, October, 1948.

Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984

Hans Reichenbach, *Experience and Prediction: An analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, The University of Chicago Press, Chicago & London: 1938.

Hans Reichenbach, *THE THEORY OF PROBABILITY: An Inquiry into the Logical and Mathematical Foundations of the Calculus of Probability*, ENGLISH TRANSLATION BY ERNEST H. HUTTEN AND MARIA REICHENBACH, UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS BERKELEY AND LOS ANGELES: 1949.

Alan Milchman and Alen Rosenberg, *Foucault And Heidegger: Critical Encounters (Contradictions of Modernity, vol. 16)*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London: 2013.

Nicholas Toburn, *Deleuze, Marx and Politics*, Routledge Studies in Social and Political Thought, London: 2003.

Paul Oliver, *Foucault-The Key Ideas: Teach Yourself*, London: 2010.

Articles

Jan Assmann; John Czaplicka, “Collective Memory and Cultural Identity” at *New German Critique*, No. 65, Cultural History/Cultural Studies. (Spring – Summer, 1995), pp. 125-133.

Condorcet and Keith Michael Baker, "Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind: Tenth Epoch" Author(s): Source: *Daedalus*, Vol. 133, No. 3, On Progress (Summer, 2004), pp. 65-82.

W. S. F. Pickering , "Durkheim and Representations", On: Nicholas Thoburn, Deleuze, Marx and Politics, First published 2003 by Routledge 11 New Fetter Lane, London.

Colin McQuillan, "PHILOSOPHICAL ARCHAEOLOGY IN KANT, FOUCAULT, AND AGAMBEN", *Parrhesia*, Number 10, 2010, p.39-49.



Τέλος